מחשבת ישראל · אחרונים · מהר״ל מפראג

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על גבורות השם

רבי יהושע הרטמן

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על גבורות השם

רבי יהושע הרטמן

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/פירושים-והערות-מהרב-יהושע-הרטמן-על-גבורות-השם/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה א 5
הקדמה ב 66
הקדמה ג 195
פרק א 258
פרק ב 272
פרק ג 292
פרק ד 334
פרק ה 381
פרק ו 436
פרק ז 493
פרק ח 555
פרק ט 684
פרק י 803
פרק יא 829
פרק יב 861
פרק יג 917
פרק יד 933
פרק טו 974
פרק טז 1022
פרק יז 1066
פרק יח 1114
פרק יט 1182
פרק כ 1270
פרק כא 1316
פרק כב 1340
פרק כג 1392
פרק כד 1489
פרק כה 1537
פרק כו 1580
פרק כז 1612
פרק כח 1639
פרק כט 1673
פרק ל 1724
פרק לא 1760
פרק לב 1778
פרק לג 1806
פרק לד 1829
פרק לה 1879
פרק לו 1915
פרק לז 1993
פרק לח 2034
פרק לט 2073
פרק מ 2171
פרק מא 2292
פרק מב 2351
פרק מג 2401
פרק מד 2485
פרק מה 2588
פרק מו 2655
פרק מז 2753
פרק מח 3001
פרק מט 3111
פרק נ 3173
פרק נא 3204
פרק נב 3250
פרק נג 3352
פרק נד 3410
פרק נה 3518
פרק נו 3560
פרק נז 3621
פרק נח 3681
פרק נט 3720

פרק ס 3767
פרק סא 3921
פרק סב 3990
פרק סג 4006
פרק סד 4061
פרק סה 4211
פרק סו 4300
פרק סז 4401
פרק סח 4483
פרק סט 4524
פרק ע 4602
פרק עא 4687
פרק עב 4746
הלכות פסח בקצרה 4792
הלכות יין נסך 4832

הקדמה א

(1) בדפוס ראשון של גבורות ה' תיבת "אלקים" תמיד נכתבה עם אות קו"ף, לעומת הדפוסים המאוחרים יותר שנכתבה עם אות ה"א. ונקטנו כדרך דפוס ראשון. והמהר"ל פותח את הספר בענין זה, כדי לבאר שהנסים של יציאת מצרים הם מכלל "כבוד מלכים חקור דבר", ולכך יש לחקור ולהעמיק במכלול הנסים שהיו ביציאת מצרים. וכן כתב להלן [לפני ציון 133], וז"ל: "כל הנסים והנפלאות שעשה הקב"ה... נאמר בזה 'כבוד מלכים חקור דבר'... וכל אשר יש בו יותר פלא, הוא יותר כבוד אל השם יתברך לחקור עליו, לפי שהוא מורה על גבורתו יתברך ויכולתו, ויש לחקור על זה". ודע, שבדפוסים המאוחרים מופיעה כאן כותרת "הקדמה ראשונה", אך אינה נמצאת בדפוס ראשון. וראה להלן הקדמה שניה הערה 1.

(2) בשנויי לשון. אמנם כדבריו נמצא אות באות בילקו"ש ח"ב רמז תתקסא. וכן להלן פ"ג [לאחר ציון 15] הביא דברים בשם מדרש שוחר טוב, אך כלשונו ממש נמצא בילקו"ש, וכמבואר שם בהערה 16. וכן הוא להלן פ"ד [לאחר הערה 17] הביא דברים בשם הויקרא רבה, אך כלשונו ממש נמצא בילקו"ש, וכמבואר שם הערה 18. וכן הוא להלן פ"ז [לאחר ציון 106] הביא דברים בשם המדרש רבה, אך כלשונו ממש נמצא בילקו"ש, וכמבואר שם הערה 107. וכן הוא להלן פ"ט הערה 158.

(3) "לְמה" - לפי.

(4) פירוש - השגת האדם מתייחסת אל האדם, שהרי השגה זו נקראת "השגתו", והיא שייכת אליו, ושמו נקרא עליה. ואפשר להטעים זאת על פי דברי הפחד יצחק שבועות מאמר טז, אות ח, שכתב: "ידועה היא המימרא כי חכמתו של אדם היא היא ה'אדם שבאדם'. כי בעוד שבשאר עניניו של אדם אפשר למצוא נקודות שיתוף בין האדם ובין שאר סוגי הבעל חי, הרי חכמתו היא היא המבדילה אותו מכל סוגי הבריות שבעולם". ובפחד יצחק ר"ה מאמר יא, אות טו, כתב: "ה'אדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו". לכך בהכרח שהשגת האדם תתייחס אליו, כי מהות האדם מתבטאת בהשגתו ובהבנתו, שהן הן המאפיינים המובהקים ביותר ל"אדם" שבו. ואין לך דבר שהוא יותר "אדם" מאשר השגתו והבנתו. ולהלן [לפני ציון 62] כתב: "כל השגה חבור וצרוף למושג".

(5) לשונו בנתיב התורה פי"ד [תקלח:]: "כי כל דבר שאינו נמצא עם האדם, אין ספק כי השגה הזאת נבדל ממנו". ובהמשך הפרק שם [תקעב.] כתב: "לא מצאנו דבר זה בתלמוד להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה את אשר לא היה לו חלק בתורת משה. ומקרוב זה שנתפשטו חבורים אלו, ונמשך דעות בני אדם אחר דבריהם להתחכם גם כן

בדברים שמגיעים לעיקרי האמונה, כאשר טבע האדם נכסף לחקור אחר זה, ובשביל זה היו קצתם יוצאים מן עיקר האמונה בכמה דברים. ואיך אפשר דבר זה שיעמוד האדם על דברים אלו בחקירתו, שההשגה בדברים כמו אלו רחוק מן האדם. ואף דבר שהוא אתנו והוא למראית עינינו אין האדם עומד עליהם, ואיך דברים כמו אלו... ובפרט ההשגה בו יתברך, שזאת ההשגה נבדלת מבני אדם". ובנתיב התשובה פ"א [כא.] כתב: "אין החכמה ההשגה הנבדלת לגמרי מן הגשמי". ובתפארת ישראל ר"פ סג הביא את מאמרם [מנחות כט:] שמשה רבינו לא היה יודע לדרוש את התגין שבתורה, לעומת רבי עקיבא. ובהמשך הפרק שם [תתקפה.] כתב: "ומפני שהיה משה שולט גם כן בעולם הזה כמו שאמרנו, לכך לא היה למשה רבינו ע"ה חבור אל התגין. כי במה שהשגות דקות נבדלים מהתורה עצמה, אין למי שהוא בעולם המורגש שייכות בשלימות אל אותם השגות, והם נבדלים מאתו, ולא היה מוכן אל התגין. ולא כן היה לרבי עקיבא, שמדרגת ומעלת רבי עקיבא לא היה בעולם הזה המורגש, וכאילו היה מסולק לגמרי ממציאות עולם הזה כאשר סרקו בשרו במסרקות ברזל [ברכות סא:], ואם כן אין לו עולם הזה כלל. ולכך היה לרבי עקיבא שייכות לגמרי אל ההשגות ההם, אשר לדקות השגתן נבדלים מעולם המורגש הזה". ו"מאויבי תחכמני" [תהלים קיט, צח]; נאמר בתורה [שמות כ, יד] "לא תחמוד", וכתב שם הראב"ע בזה"ל: "אנשים רבים יתמהו על זאת המצוה, איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו. ועתה אתן לך משל; דע כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה, והוא ראה בת מלך שהיא יפה, לא יחמוד אותה בלבו שישכב עמה, כי ידע כי זה לא יתכן". וכן אמרו חכמים [סוטה ח.] "אין יצר הרע שולט אלא במה שעיניו רואות", הרי השגת היצר הרע היא רק במה ששייך לאדם, ולא במה שנבדל מהאדם. וראה הערה הבאה.

(6) לשונו להלן בתחילת ההקדמה השניה: "באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים. ודברים הנגלים והם אתם ולעיניהם, כמה וכמה הם, אשר זה אמר ככה וזה ככה, עד שבמהות שכל האדם ונשמתו ירבו הדעות והחקירות. אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם [ראה להלן הערות 16, 68]. אם לא יד ה' עשתה זאת שהודיע דרכיו למשה, ואחר כך לנביאים, ומהם קבלו החכמים, והודיעו לנו במדרשים ובדבריהם דברים הנעלמים הכמוסים. וכאשר

אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ב מי"ד] 'הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס'". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קסה.] כתב: "בפרק קמא דתענית [ז.], אמר רבי יוסי בר חנינא, מאי דכתיב [ירמיה נ, לו] 'חרב על הבדים ונואלו', חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שעוסקים בתורה בד בבד. ולא עוד אלא שמטפשין... כי עיקר התורה על ידי שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל. 'ולא עוד אלא שמטפשין', ודבר זה כי כאשר אינו עוסק בתורה, אז עומד כפי מה שראוי אל האדם בעל חומר, להשיג ולדעת מה שמתייחס אל האדם שהוא בעל חומר, מה שמשיג בעניני העולם הגשמי. אבל כאשר הוא עוסק בתורה, ורוצה להתחכם בתורה שהיא שכל הנבדל לגמרי... בודאי השכל הנבדל הוא בשנים דווקא. ולכך אם עוסק בתורה יחידי הוא מטפש, שאין זה שכל כלל הראוי אל התורה, שהיא שכל נבדל, רק טפשות הוא. כי השכל הנבדל כאשר הוא מתחבר ומשתתף אל החמרי, הוא הטפשות". ובנתיב התורה פ"ו [רסו:] כתב: "כי אם לא למד כלל, היה קונה דבר שהוא קרוב אליו, ויכול להבין אותו בקלות, ולא היה מקבל סכלות. אבל כאשר רוצה להשכיל, והרי כאשר עוסק בד בבד, אינו שכל נבדל, רק שכל עומד בגוף, ובוודאי מטפש, כי אינו יכול להתחכם כל כך. ודומה למי שאינו חכם, אם אינו מבקש להתחכם יותר מדאי, רק כפי ערך חכמתו, יכול לדעת ולהבין. אבל כאשר רוצה להתחכם בדבר שאינו שייך לו, בודאי מטפש, כי יוצא מן השכל". **ואמרו חכמים** [חגיגה יג.] "עד כאן יש לך רשות לדבר, מכאן ואילך אין לך רשות לדבר, שכן כתוב בספר בן סירא; במופלא ממך ["במובדל ומופרש ממך" (רש"י שם)] אל תדרוש, ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות". וכן אמרו במדרש [ב"ר ח, ב]. והרמב"ן בסוף הקדמתו לתורה, כתב: "ואני הנני מביא בברית נאמנת, והיא הנותנת עצה הוגנת, לכל מסתכל בספר הזה, לבל יסבור סברה, ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה. כי אני מודיעו נאמנה, שלא יושגו דבר ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקובל חכם, לאוזן מקובל מבין. והסברא בהן איולת, מחשבה מועלת... כי לא תבואהו בסברותיו רק רעה, כי ידברו אל ה' סרה, אשר לא יוכלו כפרה... בגדול ממך אל תדרוש, בחזק ממך בל תחקור, במופלא ממך בל תדע, במכוסה ממך בל תשאל, במה שהורשית התבונן, שאין לך עסק בנסתרות" [ראה להלן הערה 122]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת;

נאמר [איוב יט, כו] "ומבשרי אחזה אלוק". ההבנה הפשוטה תופסת שהפסוק נאמר בדרך של רבותא ואף על פי; אף על פי שהבשר הוא החלק הגשמי והנמוך שבאדם, מ"מ גם מדיוטא תחתונה זו ניתן לחזות אלוק. אך לפי דבריו כאן ההבנה היא להיפך; דוקא משום ש"בשרי" הוא קרוב אל האדם, ונמצא במחיצתו, לכך "מבשרי אחזה אלוק", ולא אחזה אלוק מדבר שהוא רחוק מ"בשרי", וזהו דיוק הלשון "ומבשרִי אחזה אלוק", ולא נאמר סתם "מבשר אחזה אלוק". וראה בדר"ח פ"ג מי"ד [שכח:], ושם הערה 1429, שנקודה זו גופא התבארה שם. וראה להלן הערה 16, והקדמה שניה הערה 414.

(7) לשונו בתפארת ישראל ר"פ נז [תתפח.]: "אמר יהודה בן בצלאל זכרונו [לברכה] לחיי העולם הבא, הדבר אשר נבוכו בו הרבה מבני אדם, הוא מה שלא נזכר בתורה עולם הבא, אשר הוא העיקר, שהיה ראוי שיהיה נזכר במה שהוא תכלית האחרון. ואם לא כן, חס ושלום הנה הרבה מן הצדיקים אשר הגיעו אליהם כמעשה הרשעים, והרבה מן הרשעים אשר הגיע אליהם כמעשה הצדיקים. ואם כן חס ושלום 'שוא עבוד אלקים' [מלאכי ג, יד] במצות. אם לא כי הכל בא לכלל חשבון לשלם כל דבר פשע של צדיקים בעולם הזה, ולהביא במשפט על כל דבר נעלם של הרשעים בעולם הבא. ואם כן למה לא נזכר בפירוש בתורה עולם הבא, כי זה היה יותר ראוי להבטיח את הצדיקים, ולאיים על הרשעים. וכבר באו בזה תשובות רבות מאד, ואין אנו צריכים להביא דברים המפורסמים הידועים. אמנם אנחנו בארנו בהקדמת חבור גבורות ה' ובארנו תשובת שאלה זאת באמת ובאמונה בב' פנים אמתיים". והמהר"ל הקדיש שני פרקים בתפארת ישראל [נז-נח] בישוב שאלה זו בחמשה אופנים [ראה להלן פ"ח הערה 221]. וכבר הראשונים עמדו על קושיא זו, והם: הרמב"ם הלכות תשובה פ"ט ה"א, רמב"ן שמות ו, ב, ויקרא יח, כט, דברים יא, יג, רבינו בחיי שמות כד, יא, וכוזרי חלק ג אות כ [בביאור השמטת עוה"ב מבקשות התפילה]. והבעל העיקרים במאמר ד פרק לט, פתח את הפרק בזה"ל: "וראוי שנשתדל להתיר הספק אשר לא סרו הראשונים והאחרונים מלספק בו, והוא למה לא נזכר בתורה היעוד הרוחני בפירוש, כמו שנזכרו היעודים הגשמיים". ובכלי יקר [ויקרא כו, יב] הביא בשם האברבנאל שבע תשובות לשאלה זו. **ויש להטעים** שאלה זו, כי נתבאר כמה פעמים בספרי המהר"ל שהתורה נקראת "תורה" משום שהיא מורה את הדרך כיצד האדם יגיע לעוה"ב. וכגון, בנתיב התורה פ"א [לו.] כתב: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה [דברים לג, ד], ולא נקראת בשם 'חכמה', כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר

לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא, ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו". וכן כתב בדר"ח פ"ג סוף מי"ח [תסז:], וז"ל: "וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא... כי הדרך הזה הוא צריך הוראה, כי הוא דרך צר מאד". וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שכב:], וז"ל: "כי התורה היא שמוליכה את האדם אל מחוז חפצו אשר ראוי אל האדם ללכת שמה, דהיינו אל העולם הבא, וכבר בארנו זה במקומו". ולהלן פ"מ [קמט.] כתב: "והבן שנקראת התורה 'דרך' [קידושין ב:], מפני שהתורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כב] 'בהתהלכך תנחה אותך וגו''. ולפיכך ראוי שתנתן התורה בדרך, שאין ענין התורה בעצמה רק שתהא התורה מוליכה את האדם בדרך אשר ילך בה, וכדכתיב [שמות יח, כ] 'והודעת את הדרך אשר ילכו בה', וזהו ההליכה אל ההצלחה האחרונה". ולכך בודאי ראוי להתעורר על השמטת שכר העולם הבא מן התורה, הרי מהותה של התורה היא להוביל את האדם לעולם הבא, ואשר מכך נגזר שמה "תורה".

(8) הוא שכר גן עדן. והרמב"ן בשער הגמול [כתבי הרמב"ן, כרך ב, עמוד רצד] כתב: "מה שיגיע לאדם אחר המות הוא גן עדן, כמו שביארנו מגיהנם שהוא העונש המגיע לרשע אחר המות מיד... ומצינו למדין ששכר האדם לאחר המיתה מיד הוא בגן עדן", ושם מאריך לבאר שכר גן עדן. ולהלן פמ"ז כתב: "השם יתברך משלם לרשע מעשיו לא בעולם הזה, רק אחר המיתה. שאם לא כן, יש רשעים הרבה שמגיע להם כמעשה הצדיקים, אם לא שנאמר שהשם יתברך משלם לרשעים אחר המיתה, לא כמו בני אדם שאין מאמינים כלל בגיהנם". ובתפארת ישראל פנ"ח [תתקטז.], לאחר שהביא כמה תשובות מדוע לא נזכר העולם הבא בתורה, כתב: "והנה תשובות האלו אשר אמרנו, הם גם כן תשובת מה שלא נזכר בתורה השארת הנפש אחר מות האדם, כי דרך אחד ותשובה אחת היא גם לזה, ואין בזה ספק כלל כי הם דברים ברורים מאד מאד". ובסוף הפרק שם כתב: "וכן לא הוזכר גן עדן וגיהנם, לומר שאם תשמרו התורה יהיה לכם גן עדן, ואם לא תשמרו יהיה לכם גיהנם". ורבינו בחיי על פרקי אבות פ"א מ"ג כתב: "מדוע לא הוזכר בתורה בפירוש ענין גן עדן לנשמות".

(9) מעמיד את "אילו היה דברי תורה כמו מלך בשר ודם שהוא מזהיר את עבדיו" לעומת "במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא" [לשונו בסמוך]. ולא ברור מהו ה"זה

לעומת זה" שיש בזה, דמדוע "מלך המזהיר את עבדיו" הוא לעומת "דברי אלקים חיים ביד הנביא". וראה להלן הערה 13 בביאור מרגניתא זו.

(10) יש לדייק בלשונו, שנקט בדוגמה של מלך שיתן שכר למי שלא יעבור על צוואתו [ולא בשכר שינתן למי שיקיים את צוואתו], שכתב: "כמו מלך בשר ודם, שהוא מזהיר את עבדיו **שלא יעברו** את צוואתו, ואז יזכו לשכר הטוב שהוא מבטיח אותם". ומדוע לא כתב כאן שאירי בשכר הניתן לעבדי המלך שיקיימו את צוואתו. והיה ניתן ליישב, שהואיל וקודם לכן כתב שאירי במלך "שהוא **מזהיר** את עבדיו", לכך כתב "שלא יעברו את צוואתו", כי אזהרה שייכת בעיקרה להמנע מלעבור על הצוואה, וכמו שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש למכות פ"ג מ"א, וז"ל: "ידוע הוא כי כל התורה צווי ואזהרה; והצווי היא מצות עשה, ואזהרה היא מצות לא תעשה". והרמב"ן [בראשית לד, יג] כתב: "לא תיקרא 'אזהרה' אלא המניעה בלאו". אך היא גופא קשיא, מדוע נקט שאירי באזהרה [וממילא איירי בלאו], ולא כתב שאירי בציווי של "קום ועשה". **זאת ועוד**, כי במיוחד יש להעיר כן לשיטתו שאין מתן שכר על מצות לא תעשה, אלא רק על מצות עשה. והטעם הוא שבקיום מצות לא תעשה אינו קונה מעלה חדשה, אלא נשאר במדרגתו הקודמת, והשכר ניתן על קנית מעלה, ולא כשנשאר במדרגתו. וכן כתב בח"א לקידושין לט: [ב, קמ:], וז"ל: "כי בשב ואל תעשה עומד על ענין הראשון, ולא קנה שום דבר, [אך] כשבא לידו עבירה ונצול... כאשר גובר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו, ולא הלך אחריו, ונצח אותו, וזהו קנין מעלה". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "על ידי לא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל, שאם לא אכל חלב, או לא בא על הערוה, לא קנה בזה זכות, רק אין עבירה בידו שיש על זה עונש". ובתפארת ישראל פ"כ [שג:] כתב: "בעצם מצות לא תעשה אין בהם שכר... כיון דאמרינן בפרק קמא דקדושין [לט:] שאין מקבלין על לא תעשה שכר כעושה מצוה רק אם באה עבירה לידו. ובשום מקום לא מצינו שיש שכר כאשר מקיים מצות לא תעשה". ובדר"ח פ"ב מ"א [תפח:] כתב: "במצות לא תעשה אין שכר עליהן בעצמם כלל, רק בשביל הצער, ולא בשביל המצוה עצמה. דהכי איתא בפרק קמא דקידושין [לט:], דאמר התם, העושה מצוה אחת מטיבין לו. ופריך מצות עשה אין, מצות לא תעשה לא, והתניא ישב אדם ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה. ומשני, כשבא דבר עבירה לידו. פירוש, שאין שכר על מצות לא תעשה בעצמם, רק כשבא עבירה לידו, ומתאוה לעבירה, וכופה את יצרו, נותנין לו שכר בשביל הצער שכופה את יצרו". וכן הוא בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנז.], נצח ישראל פ"ב [כג.], ח"א למכות כג: [ד, ה:], ח"א לחולין צא. [ד, קה.], ועוד.

ונהי שכאן נקט בדוגמה בעלמא של מלך המצוה את עבדיו, מ"מ יש להבין מדוע נקט בדוגמה שאין לה הקבלה בשכרה של תורה. וראה להלן הערה 17 בישוב שאלה זו.

(11) משייך את גיהנם במיוחד ובמסוים למרידה. ונראה ביאורו, שאין גיהנם אלא על מזיד, ולא על שוגג, וכמו שכתב הרמב"ן בדרשת "תורת ה' תמימה", וז"ל: "באור הענין לדעתי כי הקרבנות בתורה לא יבאו כי אם על השגגות, ואין בשגגה הכרת הנפש ועונש גיהנם". והחסיד יעב"ץ לאבות פ"ד מט"ז כתב: "כתב הר"י ן' שושן ז"ל השוגג במעשה נוכל לזכותו, כי בטרדת דעתו ולבו בל עמו עושה כן... ארבעה אנשים מצורעים פתח שערי גיהנם; אנוס, שוגג, מזיד, פושע. אנוס, רחמנא פטריה מיד הנוגש אותו... שוגג, אם הביא קרבן או באו עליו ייסורין, והיתה נפשו לו לשלל, עליו נאמר [איוב לג, כג] 'אם יש עליו מלאך מליץ אחד'... מזיד, נכנס בגיהנם עד תום ענשו, ואחרי כן עולה. פושע, עומד שם לעולם, 'ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי וגו'' [ישעיה סו, כד]". ואמרו חכמים [יומא לו:] '"עוונות' אלו הזדונות... 'פשעים' אלו המרדים". לכך גיהנם ניתן לאלו שמרדו ביד חזקה, ולא שעשו כן בשגגה.

(12) פירוש - על ידי משה רבינו, וכמו שאומרים בתפילת הקטורת "אתה הוא ה' אלקינו שהקטירו אבותינו לפניך את קטורת הסמים בזמן שבית המקדש היה קיים, כאשר צוית אותם על יד משה נביאך ככתוב בתורתך". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפז.] כתב: "כי התורה ניתנה מן השם יתברך על ידי הנביא... שנתנה בסיני על ידי משה, שהיה נביא ה'". והבטוי "דברי אלקים חיים" לקוח מדברי הגמרא [עירובין יג:], שאמרו שם "שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו, והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה, אלו ואלו דברי אלקים חיים" [וכן הוא ביומא להּ:, וגיטין וּ:]. ומה שנקט כאן בביטוי זה [ולא אמר רק "אבל במה שהתורה היא ביד הנביא"] יבואר בהערה הבאה. **ועוד אפשר לומר**, שבא לרמוז שדברי הקב"ה חלים ומתלבשים על הנביא, ולא רק שהם עוברים דרך הנביא. וכן נאמר [דברים יח, טו] "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' וגו'", ובגו"א שם אות יג כתב: "בספרי [שם] דרשו 'כמוני', כמו שאני מדבר דבר ואיני מתירא, וכן הוא אומר 'רק אל יוסף פרעה התל' [שמות ח, כה], כך כל הנביאים לא יהיו מתיראים; שכן אמר יהושע [יהושע כד, יט] 'לא תוכלו לעבוד את ה''... זה המדרש יש בו ענין נפלא, אפרשהו לך למען תבין. כי הכתוב אמר 'כי נביא אקים', לא כמו האומות שהם דורשים אל מעוננים ואל קוסמים, שכל המעשים האלו הם מעשים מן רוחות הטומאה, ואינם מן האלקים, אבל הנביא יהיה דברו מן האלקים. וזה נראה כי ענין אלקי עמו, דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר

רוח אלקים עליו, שהם דברי קדוש, ומכח דברי קדוש, שהוא נורא על כל בשר ודם, לא היה הנביא מתייירא מבשר ודם. כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתייירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם. ומפני שמשה היה מגנה ענין האומות, אמר 'נביא אקים לך וגו'', דאף על גב דמדריגות הנביאים האחרונים לא היו כמו משה, אל תאמר כלל מפני זה שלא יהיו דברי אלקים חיים בקרבו, אלא הוא כמוני בענין זה שדברי אלקים חיים בקרבו, ולכך אינו ירא כמוני. הרי הנביא הבא אחרי שוה הוא לי בענין זה, כי דברי אלקים חיים בו. אף על גב דהיה מדריגת משה חשוב לענין זה שהיה יודע יותר, מכל מקום בעיקר הדבר - שהיה דברי משה דברי אלקים חיים - הרי כל הנביאים שוים, כי דברי קדוש היו שומעים. ומזה היה והוא אינו יראה שהיו יראים מפניו. והבן זה היטב". הרי ה"דברי אלקים חיים" שיש לנביא המביאו שלא יירא מבני אדם הוא מחמת שדברי אלקים חיים חלים ומתלבשים עליו לגמרי, עד שאינו מתייירא מבשר ודם. וראה הערה הבאה.

(13) לעומת "מלך בשר ודם שהוא מזהיר את עבדיו שלא יעברו את צוואתו" [לשונו למעלה לפני ציון 9]. ולמעלה בהערה 9 הוקשה מהו ה"זה לעומת זה" שיש בין "מלך בשר ודם המזהיר את עבדיו" לבין "דברי אלקים חיים ביד הנביא". ונראה לבאר זאת על פי דבריו בגו"א שמות פל"א אות ט, וז"ל: "כי דברי תורה מחוייבים שיהיה כל דבור ודבור כך, ולפיכך לא היה התורה כמלך בשר ודם המצוה לעבדו כך וכך תעשה, שהעיקר הוא גזירתו שחידש מלבו. אבל דברי תורה הם מחוייבים מצד עצמם... כי אין התורה גזירת המלך בלא טעם... כי הדברים [של התורה] הם מוכרחים על פי החכמה והדעת" [ראה להלן הערה 17]. ובתחילת דרוש על המצות [נ.] כתב: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית [וכמו מלך המצוה את עבדיו]. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה', לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה". הרי שדברי תורה מחוייבים על פי החכמה והדעת, בעוד שציווי של מלך מחוייב רק מצד שזו גזירת המלך. לכך, אם דברי תורה היו כמלך המצוה את עבדיו, לא היה צורך שדברים אלו יגיעו אלינו דוקא באמצעות השגת הנביא, כי הואיל ואין ציווי המלך דברי חכמה ודעת, אלא סתם דברים, ו"סתם דברים" אינם מחייבים אמצעי בדמות נביא, ואף פתקא משמיא יספיק לכך. אך הואיל ודברי תורה "מוכרחים על פי החכמה

והדעת", לכך הם צריכים להקלט על ידי מקבל שהוא גם גם כן בעל השגה ודעת, וממילא האופן היחידי שדברי תורה יגיעו אלינו כפי מה שהם הוא דוקא באמצעות השגת הנביא. וזהו שכתב כאן שהתורה היא "**דברי אלקים חיים** ביד נביא", לאמור שדברי תורה הם דברי חכמה המחייבים מקבל נביא, כי רק כך הדברים יתקבלו בהתאם למהותם. וראה הערה קודמת. **ויש לדון** האם שבע מצות בני נח [סנהדרין נו:] מחייבות גם כן מקבל נביא. כי בתפארת ישראל פי"ז [רסד:] ביאר שאין לשבע מצות בני נח "בירור החכמה והשכל לגמרי... לא היה ראוי לאומות התורה, [שהיא] השכל הבירור". ובגו"א שמות פט"ו אות ל [שיד:] כתב: "ז' מצות לבני נח, שאין שם תורה עליו". והאחרונים דנו האם בחיוב שבע מצות דבני נח נכללים גם קטניהם כשהם בעלי דעת מסויימת [שו"ת חת"ס יו"ד סימן קפד, וסימן שיז, מנחת חינוך מצוה קצ, ואור שמח איסורי ביאה פ"ג ה"ב]. וראה בנתיב התורה פט"ו הערה 283. הרי שיש מקום לומר ששבע מצות בני נח הן "כמו מלך בשר ודם שהוא מזהיר את עבדיו שלא יעברו את צוואתו", לעומת דברי תורה שהם "דברי אלקים חיים ביד הנביא". ויל"ע בזה.

(14) של עוה"ב וגן עדן.

(15) כי הנביא נמצא בעולם הזה הגשמי, לכך עניינים המרוחקים מהעולם הזה הגשמי, הם מרוחקים מן הנביא. ובנתיב התורה פ"ט [שצ:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה הנבואה, שהיא לאדם שהוא בעולם הגשמי, להשיג מדריגת תלמיד חכם עצמו". ובהקדמה לתפארת ישראל [יא.] כתב: "הנביאים, שהם בני אדם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [ראה להלן הקדמה שניה הערות 58, 418, 420]. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי... אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו" [ראה להלן פ"ט הערה 137]. ובהמשך הפרק שם [תתקא:] כתב: "כי אין הדבר כמו שחשבו השואלים כי הכל הוא בא בנבואה, כי אין הנבואה רק בדבר שיש לו צירוף אל עולם הזה, אבל דבר שהוא נבדל לגמרי מן עולם הזה, לא יפול בנבואה כלל, וזה מבואר". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "זה לא נראה לנביאים, כי הנביאים היו בעולם הזה הגשמי". **ואודות שהעוה"ב** הוא נבדל מן האדם אשר הוא בעולם הזה, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.], וז"ל: "כי אין השגת הנבואה רק לדבר שהוא בעולם הזה... אבל דבר שהוא לעולם הבא, אשר העולם הבא נבדל מעולם הזה, ואין לו יחוס אל עולם הזה, לא יפול זה בכח הנבואה כלל". ואמרו חכמים [תנחומא חקת אות ג]: "זה שאמר הכתוב [איוב יד, ד] 'מי יתן טהור מטמא לא אחד'. כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז... ישראל מאומות העולם, העולם

הבא מן העולם הזה". הרי שהשוו את יחס העוה"ב לעוה"ז כיחס אברהם לתרח וישראל לאומות העולם. ובדר"ח בהקדמה [כח.] כתב: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ובדר"ח פ"ד מ"א [כא.] כתב: "בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכח.] כתב: "כי יהיה העולם הבא הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא. כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי וזה נבדל מן הגשמי, ולכך אין כל אדם זוכה לשתי שלחונות". ובאור חדש פ"א [תיב:] כתב: "הטובה האמיתית היא בלתי גשמית, כמו הטובה שתהיה לעתיד, שאינה טובה גשמית, רק רוחנית". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי... וכל אשר יש לו בעוה"ז מצד העושר ושאר מעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך ג"כ, אותו שהוא קטן ופחות בעוה"ז הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עוה"ב, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [פסחים נ.] 'עולם הפוך ראיתי'... שמזה תדע כי העוה"ב הוא הפך עוה"ז לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "לא נברא העוה"ז אלא לאחאב וחבריו, ולא נברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא. הרי כי העוה"ז פונה מן העוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ז אינו זוכה לעוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ב אינו זוכה לעוה"ז... כי ברא השי"ת עוה"ז לרשעים, ועוה"ב לצדיקים". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ פו. [ג, מג:].

(16) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתפח:]: "אמנם אנחנו בארנו בהקדמת חבור גבורות ה'... כי אלו האנשים בשאלה זאת חשבו כי אל הנבואה הקרוב ורחוק הוא בשוה, ויפול

בגדר הנבואה על דבר שהוא רחוק לאדם. ואין הדבר כך... ולפיכך כאשר היה רוח הקודש שורה על הנביאים, היה להודיע הדברים אשר הם אתו במציאות. אבל דברים אשר אינם אתו במציאות, והם עולם אחר, לא שלטה הנבואה בזה". ואודות שכאשר הדבר נבדל מהאדם, אזי גם הבנת הדבר נבדלת מהאדם, כן כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"ה, וז"ל: "כשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא, שנאמר [שמות לג, כ] 'כי לא יראני האדם וחי', אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא. הוא שהנביא אמר [ישעיה נה, ח] 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי'. וכיון שכן הוא, אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים". והמלבי"ם [ישעיה שם] כתב: "אי אפשר שתשיגו מאומה ממהות מחשבותי, כמו שאי אפשר שתשיגו מהות עצמותי. ועל זה אמר 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם', מחשבותיכם שאתם מעיינים עלי אינן מחשבותי האמתית כלל, כי אותם לא ידעתם". ולהלן סוף הקדמה שניה [לאחר ציון 414] כתב: "לפי שהאדם הוא טבעי, אינו משיג רק הטבעי, ולפיכך נעלם ממנו הדבר הבלתי טבעי". ולהלן [לפני ציון 42] כתב: "וכמו שהוא [העוה"ב] נבדל מן האדם, כך נבדל מהשגתו". ובתחילת ההקדמה השניה כתב: "כמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על ענייניהם ועל מעשיהם" [הובא למעלה הערה 6]. ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה:] כתב: "הם אמרו שלא נוכל לדעת מהותו, ואמרו 'אילו ידעתיו הייתיו'". והתוספות יום טוב ר"ה פ"א מ"ב כתב: "כמו שאי אפשר להשיג מהותו יתברך ויתעלה זכרו נצח, כן אי אפשר להשיג השגחתו וסקירתו. שאם היינו משיגים דרך השגחתו, כבר היינו משיגים עצמותו, וזה א"א בשום פנים".

(17) נראה לבאר זאת עוד, כי כבר השריש המהר"ל הרבה פעמים שהתורה נכתבה מצד מבטו של האדם המקבל. וכגון, בתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר כיצד הכל נסקר מצדו של האדם, ובתוך דבריו כתב שם [תפז.]: "כי מה שאמר הכתוב [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', וכיוצא בזה, הם נאמרים כלפי האדם, כי כך נמצא השם יתברך אצל האדם, שהיה יורד מן השמים על הר סיני. וכיון שכך הוא אצל האדם, אף כי באמתת עצמו אין הדבר כך, רק שכך נמצא אל האדם, יאמר עליו כפי מה שהוא נמצא אל האדם... וגם בארנו שאין הכונה כי השם יתברך נראה בלבד אל המקבל באופן זה שהיה יורד, כי דבר זה אינו. רק הוא כך באמת נמצא, כי אל האדם הוא יורד על הר סיני... ודבר זה הוא יסוד גדול מאד מאד, ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד... וכן אמרו [ילקו"ש ח"ב תשמו] 'עורה למה תישן ה'' [תהלים מד, כד]. וכי יש שינה לפני הקב"ה, אלא בשעה שישראל אינם עושים רצונו של מקום, כביכול כאילו יש שינה

לפניו. הרי כי נקרא שינה מצד המקבל, שכך נמצא השם יתברך אצל האדם המקבל שהוא בעולם הזה. והרי הדבר ברור כי האדם שהוא בעולם הזה, קורא שמות כפי אשר נמצא השם יתברך אל המקבלים [ב"ר יז, ד]". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיז.] כתב: "ודע כי בכל מקום שתמצא בכתוב ובדברי חכמים לשון כזה [תוארים של ה'], חס ושלום שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי מספרים כבוד אל יותר מהם. אך הכל הוא מצד המקבל. כי דעת רז"ל, והוא דעת התורה, שכל הדברים האלו הם מצד המקבלים, שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השם יתברך כפי מה שהמקבל ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו יתברך. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד, גלו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים... הרי בארו כי השם יתברך מתואר בתארים לפי המקבלים, ומכל שכן שהוא יפעול כאשר מוכנים המקבלים בעצמם. ולא שימצא אצלו שנוי או שום דבר או התפעלות, רק שכך הוא נמצא הוא יתברך אל המקבל. ועל עניין זה באו כל התוארים שהם אצל השם יתברך... הכל מצד המקבלים... ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו וכיוצא בהם נאמרו מצד המקבל". וכן כתב בנצח ישראל פי"ט [רלה:], שם פכ"ב [תע:], להלן פרקים כג, ע, גו"א בראשית פ"ו אות יב, שם שמות פ"ג אות ב, וח"א לע"ז ג: [ד, כה.]. וראה להלן בהקדמה שניה הערות 126, 303. ומכלל יסוד זה נמצא גם מה שמבאר כאן, שהתורה ניתנה ביד הנביא ובהתאם להשגת הנביא, כי כל זה מכלל "מצד המקבל" הוא. **ועל פי זה** ניתן ליישב את מה שהוקשה למעלה בהערה 10, שנקט בציור שמתן שכר מהמלך הוא כאשר "מזהיר את עבדיו שלא יעברו את צוואתו", והוקשה מדוע נקט בציור של קיום מצות לא תעשה, הרי בקיום זה אין בתורה מתן שכר. אך נראה שזה גופא ההבדל בין ציווי של מלך לציווי של התורה, וכמו שכתב בגו"א שמות פל"א אות ט, וז"ל: "לא היה התורה כמלך בשר ודם המצוה לעבדו כך וכך תעשה, שהעיקר הוא גזירתו שחידש מלבו. אבל דברי תורה הם מחוייבים מצד עצמם... כי אין התורה גזירת המלך בלא טעם... כי התורה היא בין השם יתברך ובין האדם, משלמת רצון השם יתברך, ונותנת לאדם שלימות" [ראה למעלה הערה 13]. הרי שדוקא התורה, שהיא באה להשלים את המקבל, בה נמצא החילוק בין קיום מצות עשה לקיום מצות לא תעשה; בקיום מצות עשה האדם קונה מעלה נוספת, ואילו בקיום מצות לא תעשה אין האדם קונה מעלה נוספת, אלא נשאר על מקומו. לכך יש מתן שכר על קיום מצות עשה, ואין מתן שכר על קיום מצות לא תעשה [כמבואר למעלה הערה 10]. אך כל זה כאשר הכל נסקר מצד האדם המקבל, ולכך הנידון הוא האם האדם קנה או לא

קנה מעלה נוספת בקיום המצוה. אך כאשר מלך מצוה לעמו, אין כאן שום הסתכלות על האדם המקבל, והכל נידון מצד המלך שחידש מלבו גזירה בעלמא. לכך אין מתן שכר המלך צמוד להשלמת המקבל, אלא רק למי שישמע לגזירתו. ובכגון דא לא אכפת לנו אם איירי במצות עשה או במצות לא תעשה של המלך, כי אין השלמת המקבל מעלה או מורידה כלום בציוויו של המלך. וכדי להדגיש את השוני בין ציווי התורה ביד נביא לציווי המלך לעבדיו, נקט דוקא בציור שהמלך הזהיר את עבדיו שלא יעברו על מצות לא תעשה שחידש מלבו, כי אף הדגשה זו היא מכלל עיקר דבריו כאן, שהתורה ניתנה לנביא בהתאם להשגת הנביא, לעומת אזהרת המלך, וכמו שנתבאר.

(18) בתפארת ישראל פנ"ז [תתקא:] הוסיף: "ואולי יאמרו כי אף אם לא יפול בנבואה אפשר שיאמר זה השם יתברך לנביא שעל ידי התורה ומצותיה יזכה לעולם הבא. דבר זה גם כן אינו, כי לא היה הדבור בא לנביא רק דבור שהוא ראוי אל הנביא, מה שהיה שייך וראוי בנבואה. אבל דבר שאינו ראוי לנביא, כמו שהוא ענין עולם הבא, דבר זה לא יבא לנביא כלל. לכך לא בא בתורה ענין עולם הבא ותחיית המתים רק ברמז בלבד, כמו שדרשו ז"ל מן המקראות ברמז רחוק". וראה להלן הערה 43.

(19) בא לבאר מדוע השגת הנביא אינה כוללת את עוה"ב, ואילו השגת החכם כוללת את עוה"ב, שהרי החכמים עסקו בענייני עוה"ב. וכגון, אמרו בגמרא [ברכות יז.] "מרגלא בפומיה דרב, לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה, ולא משא ומתן, ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". וכן כיוצא בזה מאמרים רבים.

(20) אודות שהשכל משיג דברים נבדלים, כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [ערה.], וז"ל: "כי השכל הוא החוקר על הדברים... ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתפט:] כתב: "כי אף עם השכל משיג הדבר אשר הוא נעלם מאד, אבל בכח הנבואה לא יפול... השכל משיג דברים הנעלמים". ולהלן פמ"א כתב: "וידוע כי השכל הוא המוציא דברים הנעלמים הסגורים לאור המציאות, ולפיכך נקרא השכל 'אור' בכמה מקומות [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. שכשם שהאור מוציא הדברים הבלתי נראים שיהיו נראים, כך השכל מוציא דברים הנעלמים לאור המציאות". ובח"א לסנהדרין לט. [ג, קנה:] כתב: "ודאי וברור אם האדם היה שכלי גמור היה משיג הדבר שהוא במדינת הים, כמו השם יתברך שהוא בשמים, יודע ומשיג מה שבארץ, כי השכל משיג הכל... כי השכל הוא [עפ"י משלי כ, כז] 'נר ה' חופש הכל'". וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פי"ג [רט:], שכתב: "המחשבה היא המדריגה היותר עליונה, היא

מדרגת עולם הבא". ולכך ברי הוא ששכל האדם משיג ענייני עולם הבא. וראה להלן ציון 61.

(21) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.]: "הנביא שנקרא 'רואה' ו'חוזה', אשר אלו שתי לשונות משתמשים גם כן לעין... וכשם שאין העין רואה הדבר הנבדל מן החוש, מפני ההבדל שבין החוש והמוחש, כך כח הנבואה אינו רואה דבר שהוא נבדל, עולם הבא. ולפיכך אמר [סנהדרין צט.] 'עין לא ראתה' [ישעיה סד, ג], רצה לומר כי עין הנבואה לא תשלוט בדבר הנבדל". ובח"א לב"מ פה: [ג, מא.] כתב: "אי אפשר להתחבר אל מדריגתו, כי הראיה הוא אל דבר שיש לאדם צירוף וחבור עמו, ושולט בו ראיה, ואין הראיה שולט אל דבר שאין לו צירוף וחבור אליו כלל" [ראה להלן הערה 43].

(22) אודות שהראיה באה מבחוץ, כן מבואר להלן הערה 30. ומה שמדגיש שהנבואה באה מבחוץ [לעומת החכמה שבאה מבפנים], כן כתב הרמב"ן [ב"ב יב.], וז"ל: "אע"פ שנטלה נבואת הנביאים, שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים, שהיא בדרך החכמה, לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם". וראה להלן הערה 28.

(23) "יקרא הנביא 'חוזה' או 'רואה'... ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארת נפש בנבואה, כיון שלא שייך בזה רואה או חוזה, כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול הנבואה בו. שכבר אמרנו כי הנבואה צריך להתדבקות מבחוץ במה שהוא מתנבא עליו... שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ, ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה" [לשונו להלן לאחר ציון 28].

(24) לשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ז הלכות א-ב: "מיסודי הדת לידע שהא-ל מנבא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה... דעתו פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות, ומסתכל בחכמתו של הקב"ה... מיד רוח הקודש שורה עליו. ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים 'אישים', ויהפך לאיש אחר, ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים, כמו שנאמר בשאול [ש"א י, ו] 'והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר'... וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין, וכח הגוף כשל, ועשתנותיהם מתטרפות, ותשאר הדעת פנויה להבין מה שתראה, כמו שנאמר באברהם [בראשית טו, יב] 'והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו'. וכמו שנאמר בדניאל [דניאל י, ח] 'והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח'". ובספר שערי אורה [השער השלישי והרביעי, הספירה השמינית] כתב: "ולפיכך דע, כי לפי שהם המראות שבהן

היו נביאים מסתכלין, תמצא כי בעת הנבואה היה גוף הנביאים נרתעו נפחדו ונזדעזעו, ועצמותיהם נבהלות, עד שמתהפכין כענין שהיו בראשונה, שנשמתן מזדככת, ואז רואים במראה הנבואה מה שהם רואים". והאברבנאל ליחזקאל פרק א כתב: "שאין השמיעה שנזכרה בפסוק הזה חושיית מוגשמת, כי הנה הנביאים בעת נבואתם, עינים להם ולא יראו, אזנים להם ולא ישמעו, ואין הקול הנזכר כאן קול גשמי מוחש". והשם משמואל פרשת וירא שנת תרע"ד, כתב: "כל הנביאים בעת התנבאם נתבטל חושם הגשמי, כמו שנאמר 'והודי נהפך עלי למשחית'". ובספר המאמרים, פרשת תצוה, שנת תרס"ב, כתב: "הנביאים בעת נבואתם היה אצלם ביטול ההרגש וביטול חוש והשכל, כידוע שהנביא נקרא בשם 'משוגע', כמו שנאמר [מ"ב ט, יא] 'מדוע בא המשוגע הזה אליך כו'". והרד"ק [מ"ב ט, יא] כתב: "המשוגע הזה - היו קוראים לנביא 'משוגע', לפי שפעמים בעת הנבואה היה מנהגם כמו המשוגע, ושיצא מדעתו, כמו שאמר [ש"א יט, כד] 'ויפשט גם הוא בגדיו'. לפי שיש להם בטול ההרגשות והכחות הנפשיות".

(25) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצא:]: "כשם שהעין רואה הדבר, והחוש של עין דבק במוחש, כך הנבואה דבק כח זה במה שהוא רואה וחוזה בנבואה".

(26) לשון הרמב"ם במו"נ ח"ב פל"ו: "וכבר ידעת כי כל כח גופני יחלש וילאה ויפסד עת, ויבריא עת אחרת. וזה הכח המדמה, כח גופני בלא ספק. ולזה תמצא הנביאים, תתבטל נבואתם בעת האבל או בעת הכעס וכיוצא בהם. כבר ידעת אמרם [שבת ל:] 'אין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות'". והמלבי"ם שמות ג, ב כתב: "כל הנביאים ראו מחזות ודמיונות, כי בא להם שפע הנבואה באמצעות כח המדמה". והר"ן בדרשותיו, הדרוש השמיני, כתב: "הכח המדמה, שמדרכו שיחליף ענין בענין אחר... והנביאים היו מתנבאים באמצעות זה הכח. והיו רואים ענינים, לא היה להם מציאות כלל. ונבאר זה באחת הנבואות, והוא ההקש בשאר. הנה זכריה התנבא ואמר [זכריה ד, ב-ג] 'ראיתי והנה מנורה זהב כולה ושבעה נרותיה עליה שבעה ושבעה מוצקות לנרות אשר על ראשה, ושנים זתים עליה אחד מימין הגולה ואחד משמאלה'. הנה הענין הזה בעצמו לא היה רואה דבר אמתי כלל שיהיה לו מציאות, ומה שאמר 'ראיתי והנה מנורה', לא היה רואה כלל אותה. אבל מצד שהיתה נבואתו באמצעות הכח המדמה, היה נראית אליו כאילו היה רואה החזיון הזה. והענין האמיתי ממנו היה הדבר המכוון הנמשל, כמו שנאמר [שם פסוק יא] 'ויאמר מה שני הזיתים האלה', [שם פסוק יד] 'ויאמר אלה שני בני היצהר'. הנה אם כן עם היות הענין הנרמז ואשר כוון בו אמיתי, החזיון כולו לא היה אמיתי, אבל הוא ענין נדמה". ובספר אור ה' מאמר ג ח"א כלל ו פרק ב, כתב:

"שאר הנביאים... היתה נבואתם באמצעות הכח המדמה, שנרמז זה באמרו [במדבר יב, ו] 'במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו', בשכבר התבאר בספר 'החוש והמוחש' כי החלום הוא באמצעות המדמה. והמראה גם כן, יתחקו בה צורות המביטים בה, וידמה כאילו הם מפותחים בה, אשר כל זה פועל הדמיון".

(27) לשון האברבנאל שמות כג, כ: "כנוי לשכל הפועל המנבא לנביאים, או הכח המדמה... שתהיה נבואתם מאמצעות הכח המדמה, או מהשכל הפועל".

(28) מבאר שיש שתי עדיפויות לחכם על פני הנביא; (א) החכם "משיג ויודע הדברים הנעלמים". (ב) החכם "מוציא אותם משכלו מעצמו". ונראה שעדיפות ראשונה היא תולדה מעדיפות השניה; הואיל והחכם משיג דברים משכלו ומעצמו, לכך יש בידו להשיג ולדעת גם את הדברים הנעלמים, כי "החכם יודע אף דברים רחוקים ממנו, שכן המרחק אינו מחיצה בפני השכל" [לשון "פרקי מבוא לתורת המהר"ל", ויובא להלן הערה 33]. וכן כתב הרמב"ן [ב"ב יב.], וז"ל: "אע"פ שנטלה נבואת הנביאים, שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים, שהיא בדרך החכמה, לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם" [הובא למעלה הערה 22]. ובח"א לב"ב יב. [ג, סו:] כתב: "ומה שאמרו 'חכם עדיף מנביא', כי הנבואה הוא בחידה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים, עד שאם הוא חכם וגדול יכול לדעת העתידות שיבאו יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי. ולכך האדם שהוא חכם יודע אף העתידות".

(29) כי הנביא מקבל מבחוץ, ועל כך נקרא "חוזה" או "רואה", שהראיה היא כלפי החוץ. אך החכם מבין מדעתו מבפנים, ולכך לא יאמרו עליו הלשונות של "חוזה" או "רואה". וצרף לכאן דברי הגר"א [אסתר ב, ה], שכתב: "ראיה, שמיעה... בלימוד התורה; ראיה הוא לראות בתורה שבכתב, שמיעה לשמוע תורה שבעל פה" [וכן הוא בגו"א ויקרא פכ"ו אות יח]. לכך ברי הוא שאצל החכם המבין מדעתו לא יאמרו לשונות של ראיה ["חוזה" או "רואה"], אשר לשונות אלו שייכות לתורה שבכתב. ובכמה מקראות נאמרה שמיעה ביחס לחכמה ["ישמע חכם ויוסף לקח" (משלי א, ה), "אוזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין" (משלי טו, לא), "הט אזנך ושמע דברי חכמים" (משלי כב, יז), ועוד], כי ההבנה הפנימית תיקרא "שמיעה". וצרף לכאן את דברי האומר שאע"פ שרב שמחל על

כבודו כבודו מחול [קידושין לב:], מ"מ נביא אינו יכול למחול על כבודו [מהר"ם שי"ק על תרי"ג מצות, מצוה רנח אות ה, והועתק לפירושו על התורה ס"פ בהעלותך]. והם הם הדברים. [אמנם במגילה יד: אמרו שחולדה יכלה להתנבאות במקום שעמד ירמיה, כי ירמיה מחל לה על כך מחמת שהיתה קרובתו. ומשמע מכך שנביא יכול למחול על כבודו (שפתי חכמים שם)]. וצרף לכאן, שאמרו בגמרא [ב"ב יב.] "אין אלו אלא דברי נביאות", ופירשו תוספות שם "לא לשבח קאמר, אלא כלומר שאומר בלא טעם".

(30) כי הראיה נופלת על דבר שמבחוץ, ואילו ההבנה נופלת על הלב. ובדר"ח פ"ב מ"א [תצח:] כתב: "כל ראיה הוא מצד החוץ, והידיעה בלב שייך אף שלא מן החוץ".

(31) עוד אודות ביאור המאמר "חכם עדיף מנביא", ראה בתפארת ישראל פנ"ז [תתצ.], שם פס"ט [תתרפז.], דר"ח פ"א מ"א [קלב., קלז:], נתיב התורה פ"י [תיב:], נתיב האמת פ"א [א, קצח:], ותחילת דרשת שבת תשובה [הובא להלן הקדמה שלישית הערה 138].

(32) בתחילת דרשת שבת תשובה כתב: "'האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי' [דברים לב, א]... למה אמר 'אמרי פי', כינה הענין לעצמו, וישעיהו אמר [ישעיה א, כ] 'כי פי ה' דבר'... מפני התורה שהיא של תלמיד חכם... וזה שייך אצל כל בעל תורה, שהתורה היא נקראת 'תורתו' [ע"ז יט.]... וכן בכמה דוכתי דאמרינן [קידושין לב:] חכם שמחל על כבודו, כבודו מחול. מפני שהתורה היא שלו, ויכול למחול. ומכל שכן משה רבינו ע"ה, שהתורה שלו, ונקראת על שמו, דכתיב [מלאכי ג, כב] 'זכרו תורת משה עבדי'... אבל ישעיה הנביא שלא בא לדבר דברי תורה, רק דברי נבואה, אמר 'כי פי ה' דבר'. וזהו ההפרש שיש בין התורה שנקראת שהיא של המדבר, ובין הנביא שמדבר בנבואה, שהנבואה מן הקב"ה. וזה שאמרו חז"ל 'חכם עדיף מנביא', מפני כי החכם שמדבר דברי תורה או דברי חכמה, התורה או החכמה היא שלו. ולא כן הנביא, לפי שהנביא מדבר מצד רוח הקודש, ופי ה' דבר, ולא נקרא שהוא שלו, ולכך עדיף חכם מנביא". וראה להלן בהקדמה שלישית הערה 138. **ויש להעיר**, כי כאן מבאר שתורת משה היא דברי נבואה [ולכך לא נזכר בה עוה"ב], ואילו בדרשת שבת תשובה הנ"ל מבאר שתורת משה שייכת למשה כפי שהתורה שייכת לכל חכם [ולכך משה אמר "אמרי פי", לעומת ישעיה שאמר "פי ה' דיבר"]. נמצא שלפי דבריו כאן כאשר אמרינן "חכם עדיף מנביא", משה רבינו הוא בגדר "נביא" ולא בגדר "חכם". ואילו לפי דבריו בדרשת שבת תשובה, משה רבינו הוא בגדר "חכם" ולא בגדר "נביא". ואין לומר שפרשת האזינו [שבה נאמר "אמרי פי"] נמצאת בספר דברים, ושונה ספר דברים שיש לו דין של דברי תורה ולא דברי נבואה [כמשמעות הרמב"ן (דברים א, סוף פסוק א). ובתפארת

ישראל פמ"ג (תרסג.) ביאר שספר דברים הוא מצד המקבל], דא"כ תיקשי לך מדוע בספר דברים לא נזכר עולם הבא וגן עדן. ועל כרחך שאף ספר דברים נכלל ב"דברי נבואה", ועם כל זה נאמר בו "אמרי פי". ובדר"ח פ"א מ"א הערה 168 הובאה שם קושיא דומה לזו. ויל"ע בזה. וראה להלן הקדמה שלישית הערה 138.

(33) בספר "נועם" [כרך כה, במבוא לתורת המהר"ל (עמוד רמז)] הביא דברים אלו, וכתב לבאר בזה"ל: "הנביא אינו מנבא אלא בדברים שהוא מצוי בהם. אין דבריו דברי ידיעה או חכמה, אלא דיבורו נובע מתוך הימצאותו בדבר עצמו. ברם, החכם יכול להשיג דברים בשכלו, אע"פ שהוא אינו מצוי בהם. שיש בכח השכל להבין ולידע דברים רחוקים ממנו, אך הנביא אינו מדבר אלא על דברים שנתגלו לו, והוא במציאות הדברים. מתוך כך הוא מנבא על העתיד הרחוק ביותר, שכן כל האירועים שלעתיד מצויים בעולם שהנביא בו. הוא מסיר את הלוט בלבד, שהעתיד הוא כעובר במעי ההווה. על כן אין הנביא מנבא על עולם הבא, משום שהעולם הבא הוא עולם אחר, שאינו מצוי בו. או בלשון אחרת: החכם מבין את הדבר, אך הנביא דבוק בדבר. ולפיכך הנביא אינו מנבא על דברים שאינו דבוק בהם. אולם החכם יודע אף דברים רחוקים ממנו, שכן המרחק אינו מחיצה בפני השכל [ראה למעלה הערה 28]... יוצא איפוא, החכם לומד את הדבר מצד התופעות של הדבר, והרי התופעות מתגלות אף מדברים רחוקים ונבדלים ממנו. אך הנביא אינו לומד תופעות, אלא עצם הדבר מתגלה אליו, ועצם שהוא בעולם אחר אינו מתגלה אליו".

(34) "לא נראית ולא נגלית לשום נביא" [רש"י שם]. ורש"י במקום אחר [שבת סג.] כתב "עין של נביאים לא שלטה לראותו", וזה משמע כדברי המהר"ל כאן. אמנם רש"י במקום נוסף [סנהדרין צט.] כתב: "עין לא ראתה - דאין קץ לדבר", וזו משמעות אחרת.

(35) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.]: "כי אין השגת הנבואה רק לדבר שהוא בעולם הזה, כמו ביאת משיחנו, אף שהוא מדרגה עליונה בעולם הזה, יפול דבר זה בכח הנבואה. אבל דבר שהוא לעולם הבא, אשר העולם הבא נבדל מעולם הזה, ואין לו יחוס אל עולם הזה, לא יפול זה בכח הנבואה כלל. וזה שאמר 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". והרמב"ן בשער הגמול [עמוד שו בהוצאת שעוועל] כתב: "יבואו ימי משיח, והוא מכלל העולם הזה, ובסופן יהא דין ותחיית המתים". ובנצח ישראל פל"ו [תרפא.] כתב: "וחבלי משיח יהיה בסוף עולם הזה". וכן הוא שם ר"פ מב. ושם פ"נ [תתיב:] כתב: "העולם הזה הוא עולם אחד עם עולם המשיח". ואודות שהמשיח "הוא מדריגה עליונה בעולם הזה", כן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסו:], וז"ל: "אנו אומרים כי המשיח יבוא כדי להשלים

ולהיישיר העולם, לקנות תחיית המתים ועולם הבא... וימי המשיח אינו רק שעל ידה יזכו למדריגה יותר עליונה. כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה העליונה, הוא מדריגה תחיית המתים ועולם הבא... ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדריגה למדריגה וממעלה למעלה, לא זולת זה".

(36) ועוד אמרו בגמרא [ברכות לד:] "'עין לא ראתה אלקים זולתך'... זה עדן, שלא שלטה בו עין כל בריה". הרי גם מקום העדן נסתר מעין הנבואה, וכפי שביאר למעלה שלא נזכר בתורה השארות הנפש לאחר המיתה. וראה להלן פ"ח הערה 225.

(37) מעיר שלפי דבריו עד כה [שהעוה"ב רחוק מראיית הנביא], א"כ לא היה צריך להזכיר כלל את העוה"ב בתורה, ואף לא ברמז, ומדוע בכל זאת מצינו שהתורה רמזה לעולם הבא.

(38) פירוש - אריכת ימים אינה נוגעת לחיי העוה"ב בלבד, אלא גם נוגעת לחיי העוה"ז, וכמו שמבאר והולך.

(39) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(40) לשונו בנצח ישראל פי"א [רעח.]: "דבר שהוא על ענין שתחילתו טוב וסופו טוב, אע"ג שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לענין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט כתב: "כי האדם ראוי לקבורה, כי ענין הקבורה הטמנה לדבר שיהיה בעתיד. ומפני שהאדם הוא בכח להיות חי לעתיד, יש לו קבורה בעפר. כי הקבורה, שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". ובגו"א בראשית פי"א אות כ כתב: "הצדיקים אף במיתה שלהם נקראו חיים [ברכות יח.], מפני כי אף במיתה שלהם לא פסק החיים מה שהם מוכנים לו להיות חוזרים בתחיה". ובח"א לר"ה טז: [א, קי.] כתב: "הצדיקים, שחיים שלהם מן הש"י, נקראו אפילו במיתתם חיים. למה זה דומה, למעיין שיש לו מקור רחוק נובע, ובא דבר שהוא חוצץ אותו מן המקור, ודבר זה אינו אלא לפי שעה, שלא נסתלק מן המעיין הזה שם 'מים חיים', כי בהתגבר המקור על דבר החוצץ, יסולק החוצץ, וההפסק הזה אינו אלא לפי שעה. ומ"מ נשאר על המעיין שם 'מעיין חיים', כיון שיש לו מקור בעצמו. וכן הצדיקים אשר יש להם דביקות בו יתברך, שהוא מקור חיים, אף במיתתם נקראו חיים, כי סוף סוף יש להם דביקות במקור החיים, רק כי לפי שעה הטבע היה סותם המקור, ונעשה חציצה בין הצדיק ובין המקור, וזהו לפי שעה,

עד כי השם יתברך יסלק החציצה, הוא הטבע, ויחיו המתים. ואף בזמן המיתה, מצד שהם דבקים במקור חיים, אף שאין החיים להם בפעל, מ"מ הדביקות הוא חיים קצת, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדביקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. כלומר מצד הדביקות שאתם דבקים במקור החיים שאינו פוסק, אתם חיים לעולמי עולמים, כמו היום שאתם חיים. ואין המיתה של רשע ומיתה של צדיק שוה, כי המיתה של רשע מסולק לגמרי מן החיים, כי נכרת ונפסק מן החיים, ואילו הצדיק הוא דבק בחיים אף במיתתו, רק שאין החיים בפעל לגמרי, והבן אלו הדברים". וראה להלן הקדמה שניה הערה 231, ופ"ה הערה 82.

(41) "בעצמו" - בעצם.

(42) כמבואר למעלה הערה 16.

(43) נקט כאן בתיבת "חבור", לעומת תיבת "דביקות" שנקט בה עד כה. וצרף לכאן שכל ראיה היא חיבור, וכמו שאמרו חכמים [מגילה כח.] "אסור לאדם להסתכל בצלם דמות רשע...עיניו כהות". וכתב על כך בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] בזה"ל: "וביאור דבר זה כי אסור להסתכל בצלמו, כי אם יביט בו יהיו עיניו מתחברים אל הרע, ולכך אסור להסתכל ברשע... עיניו כהות, כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות. ולפיכך כאשר מסתכל בו, עיניו מתחברים ודבקים אל ההעדר, ולכך עיניו כהות... שמקבלים עיניו העדר הראיה גם כן". ובגבורות ה' פכ"א [צג:] כתב: "כי הראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה". ובבאר הגולה באר החמישי [קכב:] כתב: "כי הזנות בכל מקום נקרא 'ראיה', [ויקרא כ, יז] 'וראה את ערותה והיא תראה את ערותו', הרי כי החבור בזנות נקרא 'ראיה'". ובח"א לנדרים כ. [ב, ג:] כתב: "הראיה התחלת הזנות, כי הראייה הוא חבור אל האשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות". ובח"א לב"מ פה: [ג, מא.] כתב: "אי אפשר להתחבר אל מדריגתו, כי הראיה הוא אל דבר שיש לאדם צירוף וחבור עמו, ושולט בו ראיה, ואין הראיה שולט אל דבר שאין לו צירוף וחבור אליו כלל" [הובא למעלה הערה 21]. וכן הוא בנצח ישראל פכ"ח הערה 47, באר הגולה באר החמישי הערה 675, נתיב התורה פ"ד הערה 246, ואור חדש פ"ה הערה 85. והואיל והנביא נקרא "חוזה" ו"רואה", לכך אין הוא יכול להתנבאות על דברים הנבדלים ממנו, כי כל ראיה היא חיבור, וא"א להתחבר אלא הדבר הנבדל.

(44) נמצא שמבאר כאן שהתורה לא תתיחס לעולם הבא מצד עצמו אף לא ברמז, ומה שבכל זאת מצינו שהתורה רמזה לעולם הבא, זהו משום שיש לכך השלכה לחיי האדם בעולם הזה גם כן. אמנם בתפארת ישראל [תתקא:] סלל לו דרך אחרת, והיא שכל עוד

מדובר רק ברמז רחוק לעולם הבא, לכך התורה אכן תתייחס לעוה"ב באופן זה, וכלשונו: "דבר שאינו ראוי לנביא, כמו שהוא ענין עולם הבא, דבר זה לא יבא לנביא כלל. לכך לא בא בתורה ענין עולם הבא ותחיית המתים רק ברמז בלבד, כמו שדרשו ז"ל מן המקראות ברמז רחוק. כי אי אפשר לומר שלא יהיה בעולם הזה שום גלוי כלל מן העולם הבא, רק בא ברמז, כמו שרחוק מאתנו עולם הבא" [ראה למעלה הערה 18]. **דוגמה לדבר**; בדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "ומעתה יש לשאול, באיזה צד מצינו שנברא האדם בעוה"ז וגם נברא לעוה"ב... ואלו שני עולמות נרמזים, שהאדם נברא ויש לו פנים ויש לו אחור. ובזה חקוקים באדם שני עולמות אשר רמז הכתוב [בראשית ב, ז] 'וייצר' בשני יודי"ן. ולא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים. וידוע כי הפנים בו זיו והדר והוד, וכדכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. וזה מרמז לך על אור עולם הבא, שהוא כולו זיו והדר. אבל הגב אין בו ענין זה כלל, והוא שייך לעולם הזה... האחור בעוה"ז והפנים לעוה"ב. כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעוה"ב, ואין היכר בין אדם לאדם בעוה"ז. ומראה לך כשם שהליכת אדם וכל תנועותיו הוא לפנים, כך יהיה כל תנועות האדם לעוה"ב, ונקרא אז שהולך לפנים ולא לאחור. ואם נמשך אחר הנאת עולם הזה, אז הולך לאחור". והרי האדם ניכר במקצת גם מגבו. והמקביל לכך הוא שאף בעוה"ז [הגב] יש אשנב שדרכו ניתן לראות את העוה"ב. **וטעם הדבר** נתבאר בדר"ח בביאור המשנה [אבות פ"ד מי"ז] "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא", וז"ל שם [שסא.]: "כמו שטרקלין עיקר והפרוזדור אינו רק לפני הטרקלין טפל לו, כך עולם הזה טפל אצל עולם הבא... שאין הפרוזדור רק התחלת הטרקלין, שאין ראוי לבנות הטרקלין מבחוץ, ולא היה דבר לפניו כלל. אבל יש לבנות דבר שהוא קודם הטרקלין, ואחר כך הטרקלין". וכשם שמן הנמנע שהפרוזדור לא יורה על הטרקלין, שהוא תכליתו, כך מן הנמנע שלא יהיה רמז לעוה"ב בתוך העוה"ז. ובנצח ישראל ר"פ כא ביאר שאע"פ שהעוה"ז הוא עולם גשמי, מכל מקום יש לו גם מעלה נבדלת, כי הוא בא מה'. ובח"א לע"ז יח. [ד, מג:] כתב: "כי השם יתברך מראה לצדיקים בעולם הזה אם הם בני עולם הבא".

(45) מוסיף כאן "ובנביאים", כנגד המאמר שהביא למעלה "כל הנביאים לא התנבאו אלא לימי המשיח, אבל עולם הבא 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". ועוד אודות ההבדל בין נביאים לחכמים, ראה בפחד יצחק חנוכה, מאמר ח [אותיות ה-ו], שכתב: "הנה חבורת תלמידים יושבים לפני רבם ושותים בצמא את דבריו. לאחד מן החבורה הזו יש

לו סגולה מיוחדת אשר על ידה הוא מוכשר לתפוס את מחשבתו של הרב בשעה שהרב שותק... והנה 'חכם עדיף מנביא' [ב"ב יב.]. עדיפות זו בכמה פנים היא מתפרשת... כי אין לה להנבואה שום מבוא אלא לחזיונות המתגלים בשביל הזולת. אבל בשעה שכביכול מתגלה במדת השתיקה, אז מסתיימת הופעתה של נבואה... ולעומת זאת, עולה היא החכמה על גבי הנבואה, שגם עולם השתיקה נתפס הוא בכלי החכמה", וראה שם בהמשך דבריו הנפלאים.

(46) מדוע לא נזכר שכר העוה"ב בתורה.

(47) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתפח:]: "אנחנו בארנו בהקדמת חבור גבורות ה', ובארנו תשובת שאלה זו [מדוע לא נזכר שכר העוה"ב בתורה] באמת ובאמונה בב' פנים אמתיים". ושם בתפארת ישראל ביאר בארוכה את הטעם הראשון [העוה"ב נמצא מעבר להשגת הנביא], ולא ביאר שם את הטעם השני שיביא כאן. אך בתפארת ישראל פנ"ח כתב עוד ארבעה הסברים נוספים [מדוע לא נזכר שכר העוה"ב בתורה], וסך הכל כתב שם חמשה טעמים [וטעמו החמישי שם דומה מאוד לטעמו השני כאן]. ואלו הם חמשת הטעמים שכתב בתפארת ישראל [פרקים נז-נח]; (א) העוה"ב נמצא מעבר להשגת הנביא [טעמו הראשון כאן]. (ב) התורה מתקנת את העוה"ז מתוך העוה"ז. (ג) בכדי שהאדם לא יעבוד את ה' ע"מ לקבל פרס. (ד) התורה נוקטת רק בדברים מוחשיים, שאמיתותם מבוררת לכל. (ה) שכר העוה"ב נקבע משמת ימי בראשית, ואינו מסובב מקיום המצות. וטעם זה דומה לטעם השני שכותב כאן, והוא שהעוה"ב אינו שכר בעצם בעבור שמירת המצות, אלא פועל יוצא מאריכות ימים.

(48) כי החכמה עומדת כנגד המקרה, שאין חכמה במקרה. וכן כתב בח"א לתמיד לא: [ד, קמח:], וז"ל: "לא דברו חכמים ולא נזכר דבר בדבריהם ענין שהוא מקרה, ואין בו חכמה כלל". ובבאר הגולה באר הששי [רכו.] כתב על דבר מקרי בזה"ל: "דבר זה אין לו גדר, ולא יכנס בחכמה כלל". ובתפארת ישראל פ"ז [קיד.] הביא את דעת הרמב"ם [מו"נ ח"ג פכ"ו] שלכל מצוה ומצוה יש בה טעם למה הקב"ה ציוה מצוה זאת, אך לדברים הפרטיים שיש במצוה, אין טעם, והם, איפוא, מקריים. והמהר"ל דחה דעתו בזה"ל: "ובודאי אין טעם לפירוש הזה. כי על כל התורה אמר הכתוב [דברים ד, ח] 'כי מי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת'. ואמר עוד [שם פסוק ו] 'ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה וגו''. והרי כי כל דבר שבתורה, בכלל ובפרט, הכל דברי חכמה. ולא כמו שחשב הוא [הרמב"ם] כי לדברים הפרטיים אין טעם כלל, כי לא היה זה תורה של חכמה".

(49) אודות מסובב וסבה בעצם לעומת מסובב וסבה במקרה, ראה להלן פנ"ב, שכתב בזה"ל: "כי יש שני פועלים; האחד, הוא פועל במקרה. והשני, הוא פועל בעצם. הפועל במקרה, משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני, פועל בעצם ובכונה. כגון מי שרואה ביתו נשרף, ומכבה אותו, זהו פועל בעצם. כיון שהיה [כך] כונתו הראשונה, שהוא הכבוי מפני השריפה" [ראה להלן הקדמה שניה הערה 174]. ולהלן פנ"ו כתב: "'גלוי שכינה' הוא המורא, לא היה על ידי שהיה פועל בהם, שלא היתה השכינה פועל היראה בהם... דומה אל מלך גדול שבא למקום אחד, ובני אדם אשר שם מקבלים המורא. נחשב המורא שקבלו ואשר התפעלו שלא היה זה מן המלך, רק כאילו מעצמו היה. שהרי הוא לא היה פועל המורא בעצם, אלא שהם התפעלו בבואו לשם... וכאשר תבין דבר זה תבין מה שנקרא הקב"ה 'נורא' [דברים י, יז]... והוא לשון נפעל. כי אין לקרות השם יתברך בלשון פעל, מפני שהיה משמע שהוא פועל המורא. אבל אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו. ואם לא ירצה להיות ירא, אין כאן פועל שפועל בו היראה... ומפני זה נקרא השם יתברך 'נורא', לא 'מיירא'. שהיה משמע שהוא מייראּ את בריותיו, וזה אינו, כי הם מקבלים הימנו היראה, ואין כאן פועל היראה, לכך אמר 'נורא'". ובח"א לחולין פט. [ד, קא.] כתב: "יש לך לדעת, כי חלקו החוקרים על ענין הארץ באיזה סבה הארץ עומדת באמצע השמים, ואינה זזה בכללה ממקומה. יש שנתנו טעם מפני שאין ראוי לה לזוז, כי לכל מקום שהיתה נוטה, היתה נוטה אל צד זה יותר מצד זה. ולמה תהא נוטה אל צד אחת יותר מצד השני, ולפיכך היא עומדת באמצע. ויש נתנו סבה עצמית אל עמידת הארץ באמצע, כי הסבה הראשונה אינה סבה עצמית, כי אף אם היה דבר אחר מה שהוא היה, ג"כ עומד באמצע, שהרי נתנו הסבה במה שמקומה האמצע. ולפיכך רצו לתת סבה עצמית לעמידת הארץ, ואמרו כי מצד כבידות הארץ ראוי לה האמצע". **והרמב"ם** בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, כתב: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר

שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וכן נתבאר בדר"ח פ"א הערה 8, שם פ"ב הערה 617, שם פ"ג הערות 325, 576, שם פ"ד הערות 1009, 1771, תפארת ישראל פכ"ה הערה 109, ובאר הגולה באר השני הערה 89. וראה בספר המפתח לגו"א, ערך סבה ומסובב [עמוד רמ:], שיסוד זה הוזכר בגו"א עשרות פעמים. וראה אור חדש פ"ב הערות 487, 613, פ"ה הערה 467, פ"ו הערה 251, ופ"ט הערה 253.

(50) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות כא [יד.]: "כל דבר, אף מה שיהיה לעתיד, הכל נברא בששת ימי בראשית, 'ואין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט]. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתיב [ישעיה כו, ד] 'כי בי-ה ה' צור עולמים' [בב"ר מבואר כי העוה"ז נברא באות ה"א, והעוה"ב נברא באות יו"ד], מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'". ובנתיב התורה פ"א [לח:] כתב: "כשם שהתורה היא סדר עולם הזה, כך התורה היא סדר עולם הבא, כי הכל נברא בתורה; הן עולם הזה, והן עולם הבא". ובדר"ח פ"א מ"י [שי.] כתב: "וידוע כי המציאות הוא עולם הזה ועולם הבא" [ראה להלן פ"ז הערה 128].

(51) מה שמדגיש "שעולם הבא נברא מאתו יתברך, כמו שנברא עולם הזה", יוסבר היטב על פי דבריו בתפארת ישראל פנ"ח [תתקטז.], וז"ל: "ועוד, שאין להזכיר עולם הבא בתורה, לומר 'אם בחקותי תלכו יהיה לכם עולם הבא', 'ואם לא תשמרו תהיו נאבדים מן עולם הבא', כי עולם הבא נברא כבר בששת ימי בראשית... אבל לומר 'אם בחקותי תלכו יהיה לכם עולם הבא', דבר שכבר היה בעולם, [זה אינו]. וקיימא לן קטן מאימתי בא לעולם הבא, כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין קי: ("משעה שנולד... משעה שסיפר... משעה שנזרע")]. ואם כן אין צריך כלל לעשיית המצות לענין עולם הבא. ואף על גב כי בודאי כאשר יוסיף במצות יזכה על ידם יותר לעולם הבא, מכל מקום אין שייך לומר שהוא יעשה עמהם דבר כזה, שכבר נברא. ואין השם יתברך מבטיח רק בדבר שהוא נותן, כמו ברכות וקללות, שהשם יתברך נותן אותם, אבל אין מבטיח בדבר שכבר היה. ודבר זה כאשר ברא השם יתברך עולם הבא, הרי בזה נעשה שכל אשר הוא מושלם הוא מוכן לעולם הבא, ואין זה נעשה עתה. ובזה אין מדבר הכתוב, רק מדבר בדבר שהוא נעשה עתה. וכן לא הוזכר גן עדן וגיהנם, לומר שאם תשמרו התורה יהיה לכם גן עדן, ואם לא תשמרו יהיה לכם גיהנם, כי דבר זה כבר היה בשעת הבריאה, ואין הכתוב בא לדבר מזה, שכבר היה, רק מדבר במה שנעשה עתה". **אמנם סברה זו** [שעוה"ב כבר

נעשה בששת ימי בראשית, לעומת הברכות והקללות שנעשות עתה] צריכה ביאור, דמאי אכפת לן שעוה"ב כבר נעשה בששת ימי בראשית, סוף סוף הזכיה בעוה"ב עדיין יכולה להיות תלויה במצות שנעשות עתה, וניתן לומר "אם בחוקתי תלכו ונתתי לכם עולם הבא". ואם תבאר שהזכיה בעוה"ב אינה תלויה במצות, אלא בשלימות האדם [וכמו שהוכיח למעלה מקטן שמת], אם כן דל מהכא העובדה שעוה"ב נברא בששת ימי בראשית, ובמקום זאת היה צריך רק להדגיש ששכר עוה"ב אינו תלוי במצות, ולכך מן הנמנע הוא לומר "אם בחוקותי תלכו ונתתי לכם עולם הבא". ונראה לבאר, שהואיל והעוה"ב נברא בששת ימי בראשית, זה גופא מורה שהזכיה בו אינה פועל יוצא מקיום מצות התורה, שהרי השכר המתוקן לצדיקים כבר נקבע ונעשה בששת ימי בראשית, וא"כ אין המצוה מולידה את השכר, אלא המצוה היא תנאי לקבלת השכר שכבר נברא הרבה לפני עשית המצוה. ולכך אי אפשר לומר "אם בחוקותי תלכו ונתתי לכם עולם הבא", כי לשון זה מורה שהמצוה היא הסבה, והשכר הוא מסובב ונולד מהמצוה. ולכך המסובב היחידי מקיום המצות הוא הברכות והקללות, שנקבעות עתה כפועל יוצא ממעשיו.

(52) לשונו בתפארת ישראל פנ"ח [תתקטז:]: "אין עשיית המצות והתורה סבה לעולם הבא, רק הם סבה שיהיו נאבדים מן עולם הבא שכבר נברא אם לא ישמרו התורה. אבל שיהיה דבר זה שהם עושים התורה שיזכו לעולם הבא, דבר זה אינו כלל". והסבר זה הוא מעין ההסבר השלישי שהביא הכלי יקר [ויקרא כו, יב], וז"ל: "הדעה השלישית הוא דעת רבינו בחיי הזקן... וגם הרמב"ן [ויקרא יח, כט] נטה לדעה זו, והוא שכל היעודים שבתורה הם למעלה מן הטבע. שאין זה דבר טבעי שירדו גשמים בזמן שעושין המצות, ויכלא הגשם מן הארץ כשאין עושין רצונו של מקום ברוך הוא. אמנם מה שתעלה הנפש למקום חוצבה זהו דבר טבעי אל הנשמה, ואין זה בדרך פלא". והמהר"ל תולה ענין זה בכך שעוה"ב כבר נברא בששת ימי בראשית.

(53) לשונו בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:]: "כי החטא קרוב לו השבירה בשביל חטאו, ולכך הוא מפחד תמיד... אין ראוי להפסד כי אם מצד החטא... שאין האדם עומד לפורעניות אלא אם כן היה הגורם החטא כדלעיל, שאז הוא כלי קרוב לשבירה". ובבאר הגולה באר הששי [קנט:] כתב: "ההעדר הזה מצד המעשים, כי כל חטא אין ראוי שיהיה נמצא המעשה ההוא, ולכך העושה החטא הוא נוטה אל ההעדר הגמור". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.] כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'... וכל חטא וחטא

יש בה חסרון והעדר של מה... שאין החטאים רק שהאדם דבק בהעדר". ואמרו חכמים [קידושין מ.] "עבירה יש לה קרן ואין לה פירות", וכתב שם בח"א [ב, קמא.] לבאר: "פירוש, כי העבירה שהוא נמשך אחר החטא, שזהו מעשה תהו וההעדר, שזה ענין העבירה שנמשך אחר ההעדר. ולכך בעל עבירה נפסד ומקבל העדר. והפרי הוא מן המציאות מתחייב, ונמשך הפרי. כמו מן האילן נמצא הפרי. והעבירה שאין מציאות לה בעצמה, לא תוכל לומר שהיא עושה פרי". וראה להלן פ"ט הערה 273.

(54) פירוש - האדם העושה המצוה יגיע אל הסוף, והסוף הוא עולם הבא. ואודות שעוה"ב הוא בסוף, כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:], וז"ל: "ואל יקשה לך למה צריך העולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה שהוא התחלה, ואח"כ יושלם... מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והיא העולם הזה, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה. ואח"כ בא העוה"ב, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימותה אל הפועל. ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף... כי העולם הזה הוא התחלה ועולם הבא הוא הסוף" [ראה להלן פ"ה הערות 25, 130]. ושם במי"ח [שעב:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "כל מנוחה היא בסוף, כי התקון הוא שיבא אל המנוחה בסוף. ולפיכך התקון הוא בעולם הזה, שהוא התחלה, והמנוחה והשלימות הוא בעולם הבא, שהוא בסוף". ובנצח ישראל ר"פ מב [תשכו.] כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן... וסוף העולם מוכן שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי, אבל כאשר הוא בסוף ימיו נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי, ודבר זה גם כן אצל העולם". וראה להלן פי"ג הערה 32.

(55) בעוד שכאן מבאר שהתורה היא סבה לאריכות ימים, הרי בתפארת ישראל פנ"ח [תתקטז:] ביאר שהתורה היא סבה לברכה, וכלשונו: "התורה סבה שיתן להם ברכות אם ישמרו, ויביא הקללות אם לא ישמרו. דבר זה בודאי עשיית המצות סבה לזה. כי כאשר יעשו התורה יתן להם הברכה, אשר לא היתה הברכה קודם בעולם. וכן להפך, אם לא ישמרו".

(56) כי האדם כבר נמצא בעולם הזה אף שלא הקדים לכך שום מצוה.

(57) כן מדוייק ממה שאמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ח] "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". הרי שאין התורה נותנת את העולם הזה והעולם הבא, אלא היא נותנת חיים לעושיה, הנמצאים בעולם הזה ובעולם הבא.

(58) חוזר בזה לפירושו הראשון שהביא למעלה, שהעוה"ב הוא מעבר להשגת הנביא וראיתו. וכוונתו היא שאע"פ שאפשר לבאר את השמטת שכר העוה"ב מהתורה משום ששמירת התורה אינה סבה בעצם לעוה"ב [וכהסברו השני], מ"מ עדיין ברי הוא שאין בידי נבואה להתדבק בדבר שהוא נבדל מן העולם.

(59) "כי הנבואה דומה כדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... כמו שהחוש דבק במוחש, כך יש התדבקות כח הנבואה של הנביא... שהוא מתדבק בדבר שהוא מתנבא עליו... ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארת נפש בנבואה... כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול הנבואה בו. שכבר אמרנו כי הנבואה צריך להתדבקות מבחוץ במה שהוא מתנבא עליו... שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ, ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה... כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהיו מתנבאים עליו" [לשונו למעלה לאחר ציון 23].

(60) "כי אריכות ימים אינו מענין עולם הבא בלבד, רק שהוא הבטחה לנמצא, שהוא האדם הנמצא בעולם הזה, שיהיה לו אריכת ימים, לא יפסד. שאם מת מיתה טבעית, לא נחשב מיתה, שיחזור להיות חי. ואין דבר זה מענין עולם הבא בעצמו, רק שיבטח שהנמצא בעולם הזה לא יפסד" [לשונו למעלה לאחר ציון 37]. וכאן תולה זאת במיוחד ובמסוים ברצון, שכתב "כאשר יעשה **רצונו** של הקב"ה יהיה קיום למציאותו", לעומת דבריו למעלה [לאחר ציון 53] שכתב "בקיום המצוה זוכה לאורך ימים", ולא הזכיר שם קיום רצונו יתברך. אך הם הם הדברים, כי כל ענין המצוה הוא לקיים רצונו יתברך, וכמו שכתב להלן בספ"ו [לאחר ציון 112], וז"ל: "עיקר המצוה לעשות רצון הבורא". ובדר"ח פ"א מ"ב [קעה:] כתב: "עשיית המצות [כדי] לעשות רצון השם יתברך". ובתפארת

ישראל רפ"ב [מח.] כתב: "מצות התורה הם ראוים לאדם... שבהם יושלם, עד שהוא הבריאה אשר בה רצון בוראו" [ראה להלן פ"ו הערה 1]. **ומה שרצון ה'** במיוחד ובמסוים מקיים מציאות העושה רצונו, נראה לבאר זאת לפי דבריו בתפארת ישראל פ"ט [קמח:], שכתב: "כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך... כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת המלך, והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבקות בו יתברך". ובגו"א ויקרא פכ"ג אות כד [קפג:] כתב: "שכל אשר האדם מצווה יותר, זהו יותר מעלה, כמו שאמרו חכמים [קדושין לא.] גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. והטעם, כי המצווה ממלא רצון השם יתברך. למה הדבר דומה, שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, **יותר קרוב לו**, ויותר עושה לו רצון מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחויב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא רצון השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, **יותר קרוב** ממי שאינו מצווה ועושה, שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר". הרי עשיית רצון ה' מקרבת את העושה אל ה'. ובהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "במעשה [המצוה] אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלקי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלקי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך", ושם הערה 26. וכן הוא בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמא.]. וראה להלן פ"ו הערה 113, ופ"ט הערה 167. **לכך פשיטא** שקיום רצון ה' מביא לקיום מציאות העושה רצונו, כי בכך האדם מתדבק בה', ובדביקות זו נמצא קיום האדם. ומקרא מפורש הוא [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 99] כתב: "היה ירא אברהם שמא יעביר את זרעו חס ושלום, כמו שהעביר אומות אחרות, ולא יהיה לו הירושה. אז אמר לו בזכות הקרבנות [מגילה לא:], שהקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שהם גם כן יהיו נצחים, כמו שהוא יתברך נצחי". ולהלן שלהי פל"ו כתב: "כי זהו עניין הקרבן, שמביא אל השם יתברך... ועל ידי זה לא יבוא עליהם מיתה, כי אחר שהם דביקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שפב:] כתב: "כאשר נגזר מיתה על האדם, מצד שנפרד מן העלה יתברך". ושם פ"ד מכ"ב [תמח:] כתב: "על ידי הדביקות בו יתברך, שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם... אחר שחטא וידע טוב ורע לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי, והגיע לו המיתה". ושם פ"ו מ"ח [רנט:] כתב: "כי לא

יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים כלכם היום]', אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [הובא להלן פ"ח הערה 102, ופ"ט הערה 228]. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] כתב: "כי כאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. הרי שהדביקות בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי". ובנצח ישראל פ"ז [קפז:] כתב: "ומזה תבין את אשר אמרו חכמים [מנחות מד.] כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר [ישעיה לח, טז] 'ה' עליהם יחיו'... כי על ידי התפילין יש לנשמה דביקות בו יתברך, והוא החיים". וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תסט.], גו"א שמות פ"כ אות כט [קיז:], ועוד.

(61) כמבואר למעלה הערה 20. וחוזר בזה לתחילת דבריו שהביא את הפסוק [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר", וחכמים פירושוהו [ב"ר ט, א] "מתחלת ספר בראשית עד 'ויוכלו' [בראשית ב, א] 'כבוד אלקים הסתר דבר'". ובא לבאר, שאע"פ שיש הבדל בין החכם והנביא, ש"החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר" [לשונו למעלה לאחר ציון 19], מ"מ אף על שכל האדם יש הגבלה מלעסוק בדברים הנבדלים לגמרי מן האדם, אע"פ שהשכל יכול להשיג דברים אלו, וכמו שמבאר.

(62) לשונו למעלה [לאחר ציון 3]: "לְמה שהיה השגת האדם מתיחסת אל האדם במה שהוא השגתו, מחויב מזה שהדבר שהוא מושג לא יהיה נבדל מכל וכל מן האדם המשיג. שאם היה נבדל לגמרי מן האדם המשיג, אין ראוי שיהיה בו השגת האדם. כי כבר אמרנו שהשגה של אדם היא מתיחסת אליו, יחויב מזה שהדבר שהוא נבדל ממנו לגמרי, אחר שהוא נבדל ממנו, אין ראוי שיהיה לאדם השגה בו".

(63) פירוש - בריאת העולם יש מאין [הנמצאת בתורה מ"בראשית" עד "ויכולו"] היא נבדלת מן העולם אחר שהוא כבר נמצא בפועל זה מכבר, שאין העולם הנמצא בפועל נידון כהמשך ליציאת העולם אל פעל המציאות, אלא היציאה לחוד וההמצאות לחוד, וכמו שמבאר.

(64) כן השריש כמה פעמים שכל דבר בעת הויתו הוא מתגלה אז באמיתתו, לעומת המשך הויתו. וכגון, בתפארת ישראל פי"ח [רפא:] כתב: "כי כל דבר המתחדש, כמו

הירח שמתחדש אחר שלשים יום, חידוש שלו הוא אמתת עצם הויתו. כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הוייתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הויתו", ושם הערה 75 נלקטו מקבילות רבות ליסוד זה. ובנתיב התורה פט"ז [תרמט:] כתב: "אמרינן [ברכות נד:] ג' צריכים שימור; תלמיד חכם, מלך, וחתן, עד כאן. אף על גב דאין חשיבות כל כך בחתן, מכל מקום החתן הוא יושב בראש [מו"ק כח:], והוא דומה למלך [פדר"א ס"פ טז]. והטעם שהוא יושב בראש מפני חבור זכר ונקבה שהוא עתה, ואמרו בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם', עד כאן. והתחלת התחברות איש ואשה הוא עוד יותר מתעלה על מעלה, באשר הוא עתה התחלת התחברות שלהם". ובח"א ליבמות סג: [א, קלט.] ביאר את דברי הגמרא שם ש"כיון שנשא אדם אשה עוונותיו מתפקקין", וז"ל: "כי האיש בלא אשה הוא אדם חסר... וכאשר אדם נושא אשה, שהיא השלמתו, עוונותיו מתפקקין... כי אין החטאים דביקים כל כך אצל האדם לגמרי, כי האדם החסר דבק בו החטא... אבל כאשר יושלם האדם יוצא מן החסרון ומסלק החטא... ואין להקשות א"כ כל אדם אשר יש לו אשה יהיה בלא חטא. דבר זה אינו רק כאשר נושא אשה, אז עוונותיו מסולקים, כי על ידי השלמה הזאת יוצא מן החטא, כאשר מקבל האדם השלמה, דבר זה מסלק החטא". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "אמרו ז"ל [שבת קכז.] 'שקולה קבלת אורחים כקבלת פני השכינה'. כי האדם נברא בצלם אלקים, וכאשר הוא מקבל פני האורח שלא היה אצלו כלל, ובא עתה אליו, מצד קבלתו עתה הפנים מחדש, נחשב כאילו קבל פני השכינה, כי אותו שלא היה אצלו, עתה מקבל עיקר צלמו כשנראה לו מחדש". וראה אור חדש הקדמה הערה 40, שם פ"א הערה 1328, ושם פ"ג הערה 338.

(65) "המצא העולם" - יציאת העולם אל הפעל.

(66) פירוש - יש יציאת העולם אל פעל המציאות, ויש שלב לפניו, והוא הגורמים שהביאו ליציאת העולם אל פעל המציאות.

(67) כאן מבאר שיציאת העולם אל פעל המציאות "הוא נבדל לגמרי מן **האדם**". ולמעלה [לאחר ציון 62] כתב: "היציאה של עולם לפעל המציאות הוא נבדל מן **העולם**". אמנם זהו מתק לשונו כאן, שכתב: "הוא נבדל לגמרי מן האדם **אשר הוא נמצא בעולם**". ומה בא לומר בזה שהאדם הוא נמצא בעולם, דפשיטא הוא. אלא בא לבאר מדוע יציאת העולם אל הפועל היא נבדלת מן האדם, וזאת משום שיציאת העולם אל הפועל היא נבדלת מן העולם, ולכך יציאה זו היא נבדלת גם מן האדם, כי העולם הוא מקומו של

האדם, והאדם נגדר על פי מקומו. וכן שכתב בתפארת ישראל פ"ז [קכג:], וז"ל: "כל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:]... כי המקום שייך לאדם, ונכנס בגדרו". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ד [קל:], ובנתיב התשובה ס"פ ה. וראה בהקדמה לאור חדש הערה 248.

(68) יש להבין, כי כאן כתב "דבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי **ראוי שלא** יהיה השגתו בו, כי דבר שהוא נבדל מן האדם **אין ראוי** שיהיה לו השגה בו". ומשמע מכך שהמושג הוא אכן בר השגה, ורק שאין ראוי לאדם שתהיה לו השגה כזו. אך להלן בתחילת ההקדמה השניה כתב: "באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים. ודברים הנגלים והם אתם ולעיניהם, כמה וכמה הם, אשר זה אמר ככה וזה ככה, עד שבמהות שכל האדם ונשמתו ירבו הדעות והחקירות. אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם" [הובא למעלה הערה 6]. ומכך משמע שזהו מן הנמנע שהאדם ישיג בדברים הנבדלים והנעלמים, ולא רק שאין זה ראוי. ואולי יש ליישב שכאן בא לבאר לשון המקרא "הסתר דבר", שהוא לשון ציווי לאדם, שלא יתעסק ב"כבוד אלקים". והואיל ואיירי בציווי, לכך יש לבאר טעם הציווי, והוא שאין ראוי לאדם שיעסוק בכך. ומה שבלא"ה אין האדם יכול להשיג זאת, אין זה נוגע לעצם ציווי, כי ציווי לחוד, ואפשרות ההשגה לחוד, והציווי אינו מותנה באם ניתן או לא ניתן להשיג השגות אלו.

(69) "לבד מן הדורש" [רש"י שם].

(70) "וכל שכן לשלשה" [רש"י שם].

(71) "לתלמיד יחיד" [רש"י שם].

(72) כהקדמה לדבריו כאן, נביא את דברי הרשב"א הידועים בתשובותיו [ח"ה סימן נב], שכתב בזה"ל: "עוד שאלת, למה נתקן נוסח הברכה, מחצה נמצא ["ברוך אתה"], ומחצה נסתר ["אשר קדשנו"]. תשובה, דע דיש לבעלי החכמה סוד נשגב, ואין לנו כאן עסק בנסתרות. ואמנם יש טעם נגלה גדול התועלת במה שתקנו נוסח הברכות כן, רצה לומר בנגלה ובנסתר. לפי שכבר ידעת דשני יסודות יש שעליהם נבנה הכל; האחד, לדעת שהוא יתברך מחויב המציאות, ושאין ספק בזה כלל, כמו שנתבאר ונתפרסם

המופת עליו ביאור רב. והב', שאין אמתתו יתברך מושגת כי אם לעצמו יתברך לבד. והוא במציאותו נגלה לכל, ובאמתת מהותו נסתר ונעלם מהכל. וכדי לקבוע שתי הפנות האלה בנפשותינו קבעו הנוסח בנגלה ונסתר; 'ברוך אתה', כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם... שהוא מדבר עמו פנים אל פנים. וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא יתברך נמצא כמציאות שאר הנמצאים, ושיש יחס בין מציאותו למציאותם, קבעו 'אשר קדשנו', לקבוע בנפשותינו שאע"פ שהוא מפורסם, מהות מציאותו נעלם ונסתר, שאי אפשר לדבר בו רק בנסתר, ברוך הוא". ועל כך ישראל קדושים מזמרים "דימו אותך ולא כפי ישך, וישווך לפי מעשיך". והפחד יצחק, פסח, מאמר עט אות ו, כתב: "ידועה היא תשובתו של הרשב"א, שפירשה לנו את הסתירה בבנינן של ברכת המצוות. דברכות המצוות התחלתן היא בלשון נוכח 'ברוך אתה', וסיומן בלשון נסתר 'אשר קדשנו'. ובביאור הדבר כתב הרשב"א, שמטבע זו של ברכות באה היא לגלות את הנהגתו של מלך הכבוד, שהוא נסתר מצד עצמותו, ונגלה מצד פעולותיו; 'ברוך אתה' הוא בבחינת גילוי רצונו ופעולותיו. 'אשר קדשנו' הוא בבחינת הנסתר מצד עצמותו". ורבי יהודה הלוי כתב ב"אופן" בזה"ל: "י-ה, אנה אמצאך, מקומך נעלה ונעלם. ואנה לא אמצאך, כבודך מלא עולם". ובחובת הלבבות שער היחוד, פ"י כתב: "אלקי, אנה אמצאך, אך אנה לא אמצאך. נסתרת ולא תראה, והכל ממך מלא". וראה להלן הקדמה שניה הערה 116.

(73) לשונו בח"א לחולין נט: [ד, צו.]: "כי אין להשם יתברך השתתפות לשום בריאה... כי הוא יתברך בלתי גשם, עד שאין ראיה שייך אצלו... שכתוב [שמות לג, כ] 'כי לא יראני אדם וחי'. ופירוש הכתוב שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים... וכאשר בא לסיני אמר [דברים לג, ב] 'ואתה מרבבות קודש', שלא לקח עמו רק מקצת רבבות שלו, שיוכלו בני אדם לעמוד ולקבל כחו. אבל שיהיה אל השם יתברך השתתפות מצד אמתתו, זה אינו... דכתיב [קהלת ה, א] 'כי האלקים בשמים ואתה על הארץ', ואין לך שיתוף עמו כלל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". ולהלן פס"ב כתב: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסח:] כתב: "אין האדם משותף עם השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ יא כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין

לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה". וראה להלן הקדמה שניה הערה 118.

(74) "אמנם מעשה בראשית, שרצה לומר שהקב"ה המציא המציאות... ונמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם... שהחכמה מגיע אל זולתו" [לשונו להלן לאחר ציון 94]. ואודות שמחמת שה' המציא את הנמצאים, לכך מתחייב מכך קשר מסויים בין התחתונים לעליונים, כן ביאר כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קעז:], וז"ל: "השם יתברך הוא מחויב המציאות, והנמצאים שנמצאו מאתו, ובודאי יש לאדם יחס אל בוראו במה שבראו השם יתברך, והאדם נברא ממנו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.] כתב: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול... חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו. וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה". וראה להלן הערה 98 שנתבאר שם שהוא הדין לאידך גיסא; יש לעליונים קשר אל התחתונים מחמת שה' המציא את התחתונים.

(75) פירוש - לאחר שהנמצאים יצאו אל הפעל, מעתה יש להם סדר שעל פיו הם נוהגים. ובסמוך יבאר ש"סוד העריות" הוא "סדר המציאות וחבורם זה עם זה... שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה" [לשונו להלן].

(76) "עליו" - על הסדר, לאמור כפי שהנמצאים נוהגים על פי הסדר שנקבע להם.

(77) הנה בבנית הבית הסדר קודם להוצאתו אל הפועל, וההוצאה לפועל היא תולדה מהסדר שקדם לה. אך לכאורה סדר הנמצאים בעולם הוא רק לאחר שהנמצאים יצאו אל הפועל, שאז הם נוהגים לפי סדר שנקבע להם לנהוג עליו, וכמו שיבאר. וכיצד משוה זאת לבנית בית, שבה הסדר קודם להוצאה לפועל. ודוחק לומר שכוונתו כאן היא רק ללמוד מבנית הבית שסדר לחוד והוצאה לפועל לחוד, אך אינו משוה ביניהם בנוגע למה ראשון ומה שני. **ונראה**, שאף סדר הנהגת הנמצאים קדם להוצאתם לפועל [למרות שהל"מעשה" של סדר זה שייך רק לאחר שיצאו לפועל], שהרי אמרו חכמים [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "כי כאשר ברא השם יתברך עולמו, בראו כפי הראוי אל התכלית שנברא עליו. כמו האדם כשבונה בית הוא בונאו עד שראוי לדירה ולעשות בו כל הראוי לו, כך ברא השם יתברך עולמו בשביל האדם, והאדם לעבוד את בוראו כמבואר, ועבודתו היא בתורה. הנה בנאו עד שהוא ראוי לאדם שבו ולתכליתו, דהיינו עבודת השם יתברך שע"י התורה. זהו שהיה מביט בתורה וברא העולם, שרצה לומר שהיה מביט בתורה שהיא עבודתו, והיה בורא

העולם בענין הראוי ומתיחס לבא בו האדם אל תכלית זה". ולהלן פ"ע כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], באר הגולה באר הרביעי [תנב:], נתיב התורה פ"א [כד.], נתיב יראת השם פ"ו, ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ח"א לע"ז ג: [ד, כג:], ועוד. וראה להלן הערה 133, והקדמה שלישית הערה 72. **זאת ועוד**, שסוד העריות גופא קדם לבריאת העולם, שנאמר [ויקרא כ, יז] "ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא וגו'", ופירש רש"י שם "ומדרשו, אם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו, שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ובגו"א שם אות יח כתב: "קין, אף על גב שעדיין לא נצטווה, כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם [ב"ר א, א], לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, דאיך התורה בראה דבר שכנגד התורה... כי אף על גב שלא ניתנה התורה... מכל מקום אין ראוי שיהיה מוכן להיות נגד התורה שבה ברא העולם". הרי סוד העריות גופא [שהוא סדר הנמצאים שמזכיר כאן] קדם ליציאת העולם לפועל, כי אף הוא חלק מ"היה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם". ולכך יש כאן דמיון גמור לבנית בית, שבשניהם הסדר קודם להוצאה לפועל.

(78) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תנה.] כתב: "כי מי אשר בונה בית, תחלה מסדר את בנינו כמו שראוי להיות, ואחר כך מוציא אותו לפעל לבנותו". וקודם לכן בבאר הרביעי [שצה:] כתב: "כי יש אומן שיוכל להמציא דבר לפעול בכחו, ואינו יכול לסדר מהות הבית. ויש שיכול לסדר בחכמתו מהות הבית, ואין לו כח להוציא לפעל. ולפיכך כל אחד הוא ענין בפני עצמו, ואין זה כזה". **דוגמה מובהקת** לשני אומנים אלו היא משה ובצלאל. שרש"י ביאר [שמות לח, כב] "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים, ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל, מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה

המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו... כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם". והם הם שני האומנים שהוזכרו כאן; משה רבינו הוא המבין את הסדר, ואילו בצלאל הוא המוציא לפועל הבנה זו.

(79) הרי שנזכרו שלשה שמות קדושים אודות בריאת העולם; "אל", "אלקים", הויה. ומעתה יקביל שלשה שמות אלו כנגד סוד עריות, מעשה בראשית, ומרכבה. ובדר"ח פ"א מ"ב [רח:] הביא מקרא זה וביארו, ובתחילה ביאר סיפא דקרא "ויקרא ארץ", וז"ל: "כי מה שאמר 'אל אלקים ה' דבר ויקרא ארץ', רוצה לומר שקרא לארץ שתהא עומדת לפניו, כדכתיב [ישעיה מח, יג] 'ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני עליהם יעמדו יחדיו'". ושם מבאר מדוע שם הויה הוזכר אחרון בפסוק, ולא ראשון. וכן הרד"ק בישעיה [שם] כתב: "אני עשיתים בתחילת בריאתם, וכל ימי עולם הם עומדים יחדו בכחי. ופירוש 'קורא אני אליהם' שאני משפיע עליהם כחי בכל עת, ובו יעמדו על תכונתם, וכאילו אני קורא להם שיעמדו ועומדים". ובפסחים ב. אמרו "'ויקרא אלקים לאור יום [ולחושך קרא לילה]' [בראשית א, ה]... הכי קאמר, קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא. וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה", ופירש רש"י שם "האי 'ויקרא' לאו קריאת שם הוא... אלא קרא לבריאה המאירה שברא מהוד מעטה לבושו, ופקדיה אמצותא דיממא, צוהו לשמש ביום, ולחושך צוה לשמש בלילה, קרא כמלך שקרא לעבדו שיבא לפניו". והמשך דבריו בדר"ח שם [בביאור הפסוק] יובא בהערה 88.

(80) הוא שם הויה, ונקרא "השם המיוחד". ובזהר חדש [מדרש הנעלם ג:] איתא "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב [שה.] כתב: "השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל". ושם פי"ז אות יג [שמח:] כתב: "השם הזה נקרא 'שם המיוחד', שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה, שאין לו תלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה [שמות ג, טו] 'זה שמי', רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד". וא"כ "שם המיוחד" פירושו שם שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו. וראה להלן הקדמה שניה הערה 154, הקדמה שלישית הערה 91, ותפארת ישראל פט"ו הערה 36. ובדרשת שבת הגדול [רג:] סלל לו דרך אחרת, וז"ל: "ומה שאמר [במדב"ר יב, יא] 'צור שמו, ביה שמו, שדי שמו', כלומר שיש בו הכל, ואין לו שם אחד בלבד, שהרי יש לו שמות הרבה, שנקרא 'צור' ונקרא 'יה' ונקרא 'שדי', ולכך כולל הכל... ובכחו הכל, ונקרא לפי פעולותיו [שמו"ר ג, ו]... ולפיכך שמו המיוחד הוא במספר 'מה', אשר לשון זה בא שאין עצמו דבר אחד מיוחד".

(81) רש"י בראשית ב, ה "ה' - הוא שמו, אלקים - שהוא שליט ושופט על כל העולם. וכן פירושו זה בכל מקום לפי פשוטו, ה' שהוא אלקים". ולהלן פכ"ה כתב: "כי השם הוא שם המיוחד נקרא שם העצם. וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים... והוא השם המיוחד הנבדל מכל". וכן כתב להלן ס"פ מג. ובאור חדש [תשמח.] כתב: "כי השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו יתברך". ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב "שם בן ד' אותיות הוא שם העצם, המורה על אמתתו". ורש"י שמות ו, ב כתב: "ויאמר אליו אני ה' - נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני, ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים. ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות 'אני ה'' נאמן ליפרע כשהוא אומר אצל עונש... וכשהוא אומר אצל קיום מצות כגון [ויקרא כב, לא] 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם אני ה'', נאמן ליתן שכר". ובגו"א שם אות ט [קד:] כתב: "ויש בזה עוד דבר נפלא לחכמים, כי זה השם מורה על תשלום השכר עד שלא ישאר לבריה אצל בוראה דבר שלא ישולם, כי זה השם הגדול הוא ה' אמת, כדכתיב [ירמיה י, י] 'וה' אלהים אמת'. כי זה השם מורה על אמתת

עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו, ולפיכך ממנו ההתאמתות, ולכך אמר בכל מקום 'אני ה'' נאמן לשלם". וכן כתב רש"י שם [שמות ו, ג] "ושמי ה' לא נודעתי להם - לא נכרתי להם במדת אמתית שלי שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי". וראה להלן הקדמה שניה הערות 119, 159.

(82) לשונו בנצח ישראל פמ"ב [תשכח.]: "כי השם המיוחד הוא נבדל מכל הנמצאים בעולם הזה, שהם גשמיים. ואף כי הוא נכתב בשם הויה, לא נקרא כך [פסחים נ.], כי הכתיבה מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם, והכתיבה נבדל מן האדם". ובח"א לקידושין עא. [ב, קנ:] כתב בענין זה, וז"ל: "דע, כי הכתיבה הוא מורה על עצמו יתברך כמו שהוא, אבל הקריאה הוא על מה שהוא אצל הנמצא. לכך השם נכתב בשם בן ד' אותיות, ונקרא בשם אדנות. והוא הוראה כי הנמצא הגשמי אינו דבק בשם העצמי אשר לו יתברך. ואם היה השם נכתב ונקרא בשם בן ד', היה הוראה כי השם יתברך היה דבק בשלימות עם הנמצאים, אשר הם נמצאים גשמיים. עכשיו שהוא נכתב בשם הויה ונקרא בשם אדנות, הקריאה מורה על הנגלה כאשר הוא אל הנמצא. אבל שם בן ד', שהוא העצם, הוא נבדל מן האדם הגשמי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכ:] כתב: "שם כתר מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואין משתתף עם הנמצאים, שזה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". וראה להלן הקדמה שניה [הערות 152, 154], הקדמה שלישית [הערות 82, 84, 86, 91], פכ"ה [ד"ה וכאשר תעמיק], פ"ל [ד"ה וכן למאן], פס"א [ד"ה ונאמר לפניו], פס"ט [ד"ה ולפיכך כל], ולמעלה הערות 73, 80. ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם, בלתי לה' לבדו".

(83) "כי בזה שהוא נבדל מהם, [הוא] מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו. וכמו הנשמה שבאדם שהיא נבדלת מגוף האדם, ובמה שהיא נבדלת מן הגוף, מחיה אותו ומנהיגו" [לשונו בסמוך]. ואודות שהנבדל מנהיג, אמרו חכמים [סוטה לו:] "'משם רועה אבן ישראל' [בראשית מט, כד], משם זכה ונעשה רועה", שמחמת שיוסף עמד בנסיון של אשת פוטיפר [בראשית לט, יג] לכך זכה להיות רועה ישראל. ובח"א לסוטה שם [ב, עג:] כתב: "כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו

של זנות. ולפיכך משם זכה להיות רועה ומנהיג, לפי שהנבדל מנהיג את החמרי ג"כ, ומושל עליו... ולפיכך משם זכה להיות רועה". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "כי דבר זה שהוא [יוסף] נבדל, הוא מושל על אחרים, וכחו מוטל עליהם... שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת, היה מלך על אחיו". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נו:] כתב: "כי המלך הוא נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צו.] כתב: "מפני שהוא מלך נבדל מהכל, הוא מושל על הכל" [ראה להלן הקדמה שניה הערה 339, הקדמה שלישית הערות 82, 83, פי"א הערה 29, ופי"ב הערה 103]. ולהלן בהקדמה שלישית [לאחר ציון 87] כתב: "מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם, הוא מנהיג העם. ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם, הוא מנהיג אותם". ואודות שהנבדל מחיה, אמרו חכמים [פסחים קיח.] "הקב"ה יושב ברומו של עולם, ומחלק מזונות לכל בריה", ובח"א לכתובות סז: [א, קנד.] כתב: "והבן מה שאמר שהקב"ה יושב ברומו של עולם... מצד שהוא יתברך נבדל מהכל, אמר ש'יושב ברומו של עולם', כי במה שהוא אחד הוא ברומו של עולם, אין משתתף עמו שום נמצא, והוא נבדל מהכל, ובזה הוא מקיים הנמצאים, ונותן להם פרנסתם, הוא קיומם... והבן כי כתיב [תהלים קמה, טז] 'פותח את ידיך', והוה ליה לכתוב 'תפתח את ידיך'. רק כתיב לשון נסתר, כי בא המזון מצד שהוא יתברך נבדל מהכל, כמו שאמר שהוא 'יושב ברומו של עולם'".

(84) פירוש - מוציא את הנמצאים אל הפעל.

(85) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ח [קסה.]: "נקרא הדיין 'אלהים' [רש"י שמות כ, א], ושם הזה בא על מי שפועל באחד. ולכך בא שם 'אלקים' במעשה בראשית, כאשר היה פועל העולם" [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 82]. ולהלן פס"ה [ד"ה וכלל המלאכים] כתב: "המלאכים נקראים 'אלהים'... מלאכים עליונים הפועלים בדברים שהם בעולם, ונקראים 'אלהים', שכל אלהים הוא פועל בעולם הזה... ולפיכך בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', שבא השם הזה על שהוא יתברך פועל הכל". והנה בהרבה מקומות כתב הדגשה אחרת, והיא ששם "אלקים" מורה שהעולם נברא במדת הדין. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תלד.] כתב: "כאשר ברא הקב"ה את עולמו... הוציא אותם הפועל אל הפעל, כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ'. ואצל הבריאה נאמר 'אלקים', שהוא מדת הדין [ב"ר לג, ג]. וכן באמת בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', מפני שברא הקב"ה העולם במדת הדין". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמד:], תפארת ישראל פ"ו [קב.], שם ס"פ כו [ת:], שם פמ"א [תרמט:], באר הגולה באר הששי

[קנו:], ח"א לנדרים לט. [ב, טז.], ח"א לב"מ פח. [ג, נב.], ח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:], ועוד. אמנם להלן ס"פ עא שילב בין הדגשתו כאן [ששם אלקים מורה על היציאה לפעל] להדגשתו בשאר מקומות [שמורה על מידת הדין], שכתב: "ידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה ידוע לחכמים". וראה הערה 87.

(86) "סדר הנמצאים כלם" הוא הנהגת הקב"ה עם הנמצאים לאחר שכבר נבראו ויצאו אל הפעל.

(87) לשונו בח"א לב"מ פח. [ג, נב.]: "לפי שכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה', כי קיום העולם ע"י חסד. וזהו מפני כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט, לפי שהמשפט הוא שכלי, ואין עמידה לגשמי, שאינו משפט, רק מצד החסד. אף כי בבריאה נאמר בכל הפרשה 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא, אבל קיום עמידתו הוא מכח חסד. ודבר זה ביארו חכמים במה שאמרו [ב"ר יב, טו] 'ראה הקב"ה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מדת הרחמים'. הרי לך ברור מאוד כי העולם נברא במדת הדין, אבל קיומו אי אפשר רק במדת הרחמים. כי העולם הוא גשמי אינו בכח משפט ודין, רק הדבר השכלי, ולכך היה צריך לרחמים... כי קיום העולם מצד הרחמים ומצד החסד, לא מצד הדין".

(88) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [רט.]: "וזכר שם 'אל', שהוא מדת החסד, כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות טו, ב] 'אל' זה מדת החסד, שנאמר [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני', ואין אומרים 'למה עזבתני' למדת הדין". ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 26]: "ולא נתפרש בגמרא שם 'אל'... על מה הוא מורה... ויראה לומר שם הזה הוא חסד, והוא ידוע כי שם הזה מדת חסד, כמו שאמר הכתוב 'אלי אלי למה עזבתני'". וכן הוא בח"א לר"ה יז: [א, קטז.], ובקיצור בח"א לשבת קיט: [א, סד:]. וראה תפארת ישראל פ"ס הערה 10. וכן כתב בגו"א שמות פל"ד אות ג. ובספר שערי אורה בתחילת שער ז כתב: "שם 'אל' ממונה על החסד והרחמים" ושם מאריך בזה. ובבית האוצר לגר"י ענגל [ח"א עמוד 129] כתב: "הנה נודע בחכמת האמת כי השם 'אל' הוא שם מדת החסד" [ראה להלן פ"ו הערה 127]. **ויש להתבונן** כיצד תיבת "אל" מורה על חסד, הרי המשמעות של "אל" היא לשון חוזק וקושי, וכמו שאמרו בגמרא [יבמות כא.] "ומאי משמע ד'האל' [ויקרא יח, כז] לישנא דקשה הוא, דכתיב [יחזקאל יז, יג] 'ואת אילי הארץ לקח'". וכן פירש רש"י [בראשית לא, כט]: "יש לאל ידי - יש כח בידי לעשות עמכם רע. וכל 'אל' שהוא

קודש על שם עיזוז ורוב אונים הוא". וכן כתב רש"י בשמות טו, יא, "מי כמוכה באלים - בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', 'אילותי לעזרתי חושה' [תהלים כב, כ]". ובהגה"ה לתוספות ר"ה יז: איתא "אל הוא מדת חוזק, כי ביד חזקה הוא מכין מזון לכל הבריות, כדכתיב [תהלים קד, כא] 'הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם'". ואיך שם זה [המורה על חוזק] שייך למדת החסד. זאת ועוד, כי נמצא שיש למדת החסד עוד שם, והוא "גדול", וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ נב, וז"ל: "החסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... כדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'". וכן נמצא שאברהם אבינו מתואר בשם "גדול", וכפי שכתב באור חדש פ"ה [תתקכח.]: "אברהם היה לו הגדולה... ודבר זה ידוע, כי אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'אדם הגדול בענקים' [שמו"ר כח, א]". ובגו"א בראשית פי"ב אות ה כתב: "ראוי 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב] לאברהם, כי אליו הגדולה". [וכן הוא ברש"י דברים ג, כד, ויובא בהמשך. וזהו שאומרים בתפילת "עלינו": "לתת גדולה ליוצר בראשית", שהרי הבריאה היא בטוי לחסדו יתברך (ראה להלן הקדמה שלישית הערות 16, 41, ופ"ט הערה 245)]. ומעתה יקשה בתרתי, מהי השייכות בין מדת חסד לשם "אל", ומהי השייכות בין מדת חסד ל"גדול". **ונראה לבאר** את השייכות בין חסד ל"גדול", שהנה אמרו חכמים [ב"מ יב:] "גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו זהו גדול". הרי שההגדרה של "גדול" היא כאשר אין כאן קבלה מהזולת, אלא הכל מיניה וביה. והנה המאפיין את מידת החסד הוא שהיא מופקעת ממצבו של המקבל, וכל כולה נובעת מצד השפע של הנותן, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.]: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". ולכך מידה זו, המופקעת ממדריגת המקבל, נקראת "גדול", כי "גדול" פירושו דבר עצמי ועצמאי, שאינו תלוי בשום גורמים זולתו. ומעתה נבאר גם שלכך מדה זו נקראת "אל", משום שיש במדה זו חוזקו של הנותן, שמעצמו הוא נותן, ואינו תלוי בשום גורם שזולתו. אוזן מלים תבחן, שכך הוא לשון רש"י ר"פ ואתחנן [דברים ג, כד]: "את גדלך - זו מדת טובך, וכן הוא אומר [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה'"'. הרי שצירף להדדי גדולה עם כח ה'. וכן בהמשך לשונו בנתיב התשובה פ"ו [שהובא למעלה] כתב: "המדה הזאת [שם "אל"] הוא החסד עליון שהשם יתברך עושה בעולמו, ועושה טוב שהוא גדול מאוד". הרי שצירף להדדי שם "אל" עם הגדלות. והם הם הדברים. **ובדר"ח פ"ד מכ"ג** [תפה.] ביאר ששם "אל" מורה שהקב"ה הוא התחלה וקדמון לעליונים ותחתונים [כי אות אל"ף היא התחלת האותיות, ואות

למ"ד היא התחלת החצי השני של האותיות]. ואף ענין זה קשור למדת החסד, שהיא המדה הראשונה לכל המדות, וכמבואר בנתיב החסד פ"א [א, קנ.], ובח"א לסוטה יד. [ב, נח:], וקודמת למדת הדין, כי מידת החסד היא בין הקב"ה לעצמו, ואילו מדת הדין היא בין הקב"ה לאדם. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א, אות ד, כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות". ולכך שם "אל" המורה על היות הקב"ה קדמון לכל דבר, שייך בעצם למדת החסד.

(89) לשונו להלן פכ"ט [ד"ה ומה שאמר]: "דע כי כל רכיבה הוא מורה על שהרוכב נבדל מן אשר רוכב עליו, ומתעלה עליו. כי מאחר שהוא רוכב עליו, מתנשא עליו, ואינו מצורף עם אשר הוא רוכב עליו. וכאשר רצה הקב"ה להגדיל את אברהם [בראשית כב, ג] ואת משה [שמות ד, כ], לא התנשאות שהוא למלכים, שהם מתנשאים בגבורתם או בעשרם, אבל התנשאות זה התנשאות מעלה קדושה ומעלה נבדלת, שהיו קרובים אל מעלה אלקית, נתן להם הקב"ה רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית, מתנשא עליו ורוכב עליו, לפי שהוא נבדל מן החומר". וכן הוא בגו"א שמות פ"ד אות יד [עח.]. ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב כתב: "וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס מלך', כי דומה הרוכב למלך, מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם". ובח"א לבכורות ה: [ד, קיז.] כתב: "כי החמור הוא התעלות למי אשר רוכב עליו, כמו שהיה אצל אברהם שנאמר בו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו', והוא היה מורה על התעלות אברהם... כי החמור הוא מורה על התעלות הרוכב עליו". ובנצח ישראל פט"ז [שעח:] כתב: "כי הרוכב אין לו שתוף עם אשר רוכב עליו". וכן כתב בנצח ישראל פ"מ [תשיא.], דר"ח פ"ה מי"ט [תמב:, תנד.], באר הגולה באר הששי [רצב: (יובא בהערה הבאה)], ח"א לסנהדרין צה. [ג, סוף קצה.], שם [ג, קצז.], ח"א לע"ז ג: [ד, כו.], ועוד. וראה להלן הקדמה שלישית הערה 86.

(90) לשונו בבאר הגולה באר הששי [רצב:]: "כי דבר זה ידוע כי הרוכב על הדבר, הוא נבדל ממה שהוא רוכב עליו. וכבר האריך בזה הרמב"ם ז"ל בחבור מורה נבוכים

בפירוש המרכבה [ח"א פ"ע], והוא דבר ידוע ופשוט הוא מאוד". ולשון הרמב"ם [שם] הוא: "'רכוב'... הושאלה לשולטנות על הדבר, כי הרוכב מושל שולט על מורכבו, והוא אמרו [דברים לב, יג] 'ירכיבהו על במתי ארץ', [ישעיה נח, יד] 'והרכבתיך על במתי ארץ', ענינו שאתם תשלטו על עליוני הארץ... ולפי זה הענין נאמר באלוה יתברך [דברים לג, כו] 'רוכב שמים בעזרך', פרושו השליט על השמים. וכן [תהלים סח, ה] 'לרוכב בערבות', ענינו השליט על ערבות, והוא הגלגל העליון המקיף בכל... ודע כי הושאל לו יתברך 'רוכב שמים' לדמיון הזר המופלא, וזה כי הרוכב יותר מעולה מן הנרכב; והרוכב גם כן הוא אשר יניע הבהמה ויוליכנה כאשר ירצה, והיא כלי לו ישתמש בה כרצונו, והוא נקי ממנה, בלתי נדבק בה, אבל חוצה לה. כן האלוה יתעלה שמו הוא מניע הגלגל העליון, אשר בתנועתו יתנועע כל מתנועע בו, והוא יתברך נבדל ממנו, ואינו כח בו... ודע כי כלל הבהמות הנרכבות יקרא 'מרכבה', וזה נכפל הרבה; [בראשית מו, כט] 'ויאסור יוסף מרכבתו', [בראשית מא, מג] 'במרכבת המשנה', [שמות טו, ד] 'מרכבות פרעה'. והראיה על היות זה השם נופל על הרבה בהמות, אמרו [מ"א י, כט] 'ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף, וסוס בחמישים ומאה', וזאת הראיה על היות שם 'מרכבה' נופל על ארבעה מן הסוסים. ולזה אומר כי כאשר נאמר... שכסא הכבוד נושאות אותו ארבע חיות [יחזקאל א, ה], קראוהו החכמים ז"ל 'מרכבה' [חגיגה יא:], לדמות במרכבה אשר היא ארבעה אישים".

(91) כמבואר למעלה הערה 83.

(92) לשונו בח"א לשבת ל: [א, יד.]: "כמו ערך הנשמה אל הגוף, שהנשמה היא נבדלת בלתי גשמי, והגוף הוא חמרי". ולהלן ר"פ עא כתב: "כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה" [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 147]. ובתפארת ישראל פ"י [קס.] כתב: "כבר ידוע דבר זה כי האדם הוא גשמי מצד גופו, ובלתי גשמי מצד הנשמה האלקית". ושם פי"ג [ריא.] כתב: "העוסק בתורה, העסק הוא בדברים גדולים. כי אין לך לומר כי כאשר יעסוק בדברים הגשמיים, כמו נזק שור ובור וכיוצא בזה, שאין לו עסק בדברים הפנימים. שאם כן האדם שהוא עומד בעולם התחתון, אין לו חלק בעולם העליון הנבדל. רק שצריך לומר כי הנשמה הנבדלת עומדת בגוף, ומכל מקום יש לה דביקות למעלה עד עולם העליון. וכך כאשר עוסק בדברים הגשמיים, יש לו דבקות בפנימיות התורה, ומגיע עד עולם העליון". ושם פכ"ג [שלט.]

כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם הזה יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי".

(93) אודות שמחמת שהנבדל מחיה ומנהיג, כן מבואר למעלה הערה 83. ואודות שהנשמה מנהיגה ומחיה את הגוף, כן אמרו חכמים [סנהדרין צא.] "אמר ליה אנטונינוס לרבי, גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת, גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כצפור. אמר ליה, אמשול לך משל, למה הדבר דומה; למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה, והיה בו בכורות ["תאני הבכורות" (רש"י שם)] נאות. והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר ואחד סומא. אמר לו חיגר לסומא, בכורות נאות אני רואה בפרדס, בא והרכיבני ונביאם לאכלם. רכב חיגר על גבי סומא, והביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס, אמר להן, בכורות נאות היכן הן. אמר לו חיגר, כלום יש לי רגלים להלך. בהן אמר לו סומא, כלום יש לי עינים לראות. מה עשה, הרכיב חיגר על גבי סומא, ודן אותם כאחד. אף הקב"ה מביא נשמה וזורקה בגוף, ודן אותם כאחד". הרי הגוף ללא נשמה הוא "מוטל כאבן דומם בקבר", והנשמה היא מקבילה לשומר החיגר שרוכב על השומר הסומא ומנהיגו. ועוד אמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה זן את כל העולם, אף נשמה זנה את כל הגוף", והובא להלן פס"ה. ובאור חדש פ"א [שלח:] כתב: "ובפרק קמא דברכות [י.] 'מה הקב"ה זן את כל העולם, אף הנשמה זנה כל הגוף'. ובודאי מה שהנשמה היא זנה את הגוף, לפי שהנשמה נותן קיום לגוף. וכן מה שהשם יתברך זן את כל העולם, היינו שנותן אל כלל העולם הקיום". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צא:] "אמר לו אנטונינוס לרבי, נשמה מאימתי ניתנה באדם, משעת פקידה או משעת יצירה. אמר לו, משעת יצירה. אמר לו, אפשר חתיכה של בשר עומדת שלשה ימים בלא מלח, ואינה מסרחת. אלא משעת פקידה". והנפש החיים שער ג ס"פ א כתב: "הנשמה מחיה ומקיימת הגוף, וכמו שאמרו 'וכי אפשר לחתיכת בשר ג' ימים וכו'".

(94) ועל כך אמרו "אין דורשין במרכבה ליחיד". וכן להלן [לאחר ציון 106] כתב: "כי ראוי שיהיה הלמוד כפי הלמד, שהיא החכמה עצמה; שאם הלמד, שהוא החכמה, מתפשט, כך הלמוד מתפשט גם כן לפרסם אותו". ויש להבין את דבריו הקדושים, דמהו הביאור לזיקה הקיימת בין מעשה מרכבה לבין אופן לימודו, עד שאמרינן שהואיל ומעשה מרכבה מורה על היות הקב"ה נבדל מהכל, לכך לימוד מעשה מרכבה חייב להעשות באופן נבדל מהכל ["אין דורשין במרכבה ליחיד"]. הרי ה"נבדל" של מעשה מרכבה מתייחס להקב"ה, וה"נבדל" של הלימוד מתייחס לאדם הלומד, ומדוע מה

שנאמר כלפי מעלה מתבטא בלימוד כלפי מטה. **ומצינו** הלכתא רבתא הבנויה על יסוד זה; אמרו חכמים [גיטין ס:] "דברים שבכתב, אי אתה רשאי לאומרן על פה. דברים שבעל פה, אי אתה רשאי לאומרן בכתב". ואמרו על כך במדרש [שמו"ר מז, ג] "אם המרת אותה ועשית אותה מה שבעל פה בכתב, ומה שבכתב בעל פה, אינך מקבל שכר. למה, שכך נתתיה; תורה בכתב, ותורה בעל פה". הרי כפי שהקב"ה נתן את התורה למשה, כך מתחייב אופן הלימוד של האדם; דברי תורה שה' הכתיב למשה, נאסרו לאדם ללמדם בעל פה. אך דברי תורה שה' אמר למשה [ונשארו בעל פה], נאסרו לאדם ללמדם בכתב. והיה ניתן לומר שאיסור זה שייך לחפצא של דברי תורה אלו, ולא לאופן לימודם של דברי תורה אלו. אך לשונו הזהב של רש"י מורה שאיסור זה נאמר במיוחד ובמסוים כלפי לימודם ומסירתם של דברי תורה אלו, שכתב [גיטין שם] "דברים שאמרתי לך בכתב אי אתה רשאי **למוסרם** לישראל על פה" [וכן דייק הקרן אורה (תענית כח.) מדברי רש"י אלו. וראה בספר זהב מרדכי, פרשת כי תשא, עמוד שצה]. הרי שלימוד התורה ואופן מסירתה למטה צריכים להשתוות ולהדמות לתורה שנמסרה למשה למעלה. **אך כאמור** טעמא בעי; מדוע דברים שנאמרו כלפי מעלה מחייבים את אופן הלימוד למטה, הרי [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". ונראה, שהואיל ודברי תורה הם דברי אלקים חיים הנבדלים מן האדם החומרי, לכך יש צורך בהכנה מתאימה בכדי שהאדם יוכל לקלוט דברים שהם נבדלים ומרוממים ממנו. ועיקר ההכנה נתבאר בנתיב התורה פ"ד [רט.], וז"ל: "האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת **שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי**, עד שהוא ראוי לקבל אותו. כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד" [וראה שם הערה 235 שיסוד זה הוזכר בנתיב התורה פעמים הרבה]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לא יהיה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה". נמצא שהדרך היחידה לקלוט דברי תורה היא כאשר האדם מעמיד את עצמו במדרגה דומה לדברי התורה עצמם. והואיל ודברי תורה של מעשה מרכבה מורים על היות הקב"ה נבדל מהכל, לכך דברי תורה אלו הם פנימיים יותר משאר דברי תורה. והמתחייב מכך הוא שאף האדם הלומד דברים אלו יעמיד את עצמו במהלך פנימי יותר, בבחינת "יהיו לך לבדך ואין לזרים איתך" [משלי ה, יז]. אך אם האדם ילמד מעשה מרכבה בשיתוף זולתו, בזה הוא יוצא ממדריגה פנימית,

ויחסר לו ה"צד השוה" למדריגת דברים אלו. ובהעדר ה"צד השוה", מן הנמנע הוא שאדם יוכל לקבל דברים שהם נבדלים ומרוממים ממנו [מפי בני הרה"ג רבי משה יונה שליט"א]. וביתר ביאור, על מעשה מרכבה בפרט אמרו [מגילה כד:] "באבנתא דליבא תליא מילתא". לכך מעשה מרכבה אינו מגיע לכלל דיבור בפה לזולתו, אלא חתום ואטום בלב הלומד. וכן כתב הגר"א [ישעיה ו, י] "כי ג' חלקי התורה; שבכתב ושבעל פה, וסודות התורה. יפול הראיה על מה שבכתב, והשמיעה על שבעל פה, והבנת הלב על חלקי הסוד, באבנתא דליבא תליא. ואמרו 'אלא במי שמבין מדעתו'". והרי מלים אלו ["אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו"] נאמרו להדיא על מעשה מרכבה [חגיגה יא:]. הרי שפנימיות מעשה מרכבה אינה מגיעה לדיבורו של אדם, אלא נשארת בלבו בלבד [מפי ידידי ר' יואל אדלר שליט"א]. **ומה שמצינו** "דברים שבכתב, אי אתה רשאי לאומרן על פה, דברים שבעל פה, אי אתה רשאי לאומרן בכתב", ולכאורה שם אין זה נוגע למדרגת האדם הלומד שתהיה שוה למדריגת התורה הנלמדת. דע שאף שם איירי בשויון מדרגת האדם למדרגות התורה הנלמדת, כי בתפארת ישראל פס"ח הקדיש את הפרק כולו לענין זה, והאריך לבאר כיצד היות התושב"כ כתובה מורה על מדריגתה, והיות תושבע"פ נאמרת בעל פה מורה על מדריגתה, עד שמשתלשל מכך האיסור של "דברים שבכתב, אי אתה רשאי לאומרן על פה. דברים שבעל פה, אי אתה רשאי לאומרן בכתב". נמצא שגם לגבי תושב"כ ותושבע"פ איירי בחילוקי מדרגות של התורה, ובחילוקי מדרגות של האדם הלומד דברי תורה אלו. **ועוד אפשר לומר**, שכחם של דברי תורה חל על הלומדם, וכמו שאמרו חכמים [מנחות קי.] "כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם". ובתפארת ישראל פ"ע [תתש:] כתב: "ואין טעם הדבר מה שאמר 'כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת', שהתורה עומדת במקום אותה מצוה עצמה. שאם כן הוה ליה לומר 'העוסק בתורת סוכה' גם כן דהוא 'כאילו עשה סוכה'. ו'העוסק בתורת לולב כאילו עשה לולב', ולמה אמרו 'העוסק בתורת חטאת ועולה'... וזה מפני שהקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא... העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת עצמו, והעוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם עצמו... וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך, כמו שאמרנו. וכאשר עוסק בתורת חטאת, יש לו אותו התקרבות עצמו אשר קונה על ידי החטאת. ולכך העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת" [ראה להלן הקדמה שניה הערה 58, ופ"ח

הערה 41]. **ומעתה** יש לחקור, האם ניתן לומר על מעשה מרכבה "כל העוסק בתורת מעשה מרכבה כאילו נהיה מרכבה לה'", או שכפי שלא אומרים "כל העוסק בתורת לולב כאילו עשה לולב", כך אין לומר כן אודות מעשה מרכבה. ונראה שזו גמרא ערוכה, שאמרו חכמים [חגיגה יד:] "מיד פתח רבי אלעזר בן ערך במעשה המרכבה, ודרש וירדה אש מן השמים, וסיבבה כל האילנות שבשדה. פתחו כולן ואמרו שירה... נענה מלאך מן האש ואמר הן הן מעשה המרכבה. עמד רבן יוחנן בן זכאי ונשקו על ראשו, ואמר ברוך ה' אלהי ישראל שנתן בן לאברהם אבינו שיודע להבין ולחקור ולדרוש במעשה מרכבה. יש נאה דורש ואין נאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, אתה נאה דורש ונאה מקיים". הרי על לימוד מעשה מרכבה נאמר "נאה דורש ונאה מקיים" [כן העיר המהרש"א בחגיגה שם], ו"הן הן מעשה מרכבה", ואין לך "כל העוסק בתורת וכו' כאילו וכו'" גדול מזה. ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק, עמוד שנב, נכתב: "חזינן דגם במעשה המרכבה שייך 'נאה מקיים'. ובפשוטו הכוונה היא על ידי חובת הדמוי של הצורה ליוצרה, 'והלכת בדרכיו' [דברים כח, ט], מה הוא אף אתה [סוטה יד.]. ועל ידי הלימוד במעשה מרכבה מתגדלת ההשגה בדרכיו יתברך, וממילא נתוספת צורות חדשות בחובה ההליכה בדרכיו". לכך ניתן לומר "מה הקב"ה נבדל במעשה מרכבה, אף אתה היה נבדל במעשה מרכבה" [ויש לדון האם טעם שני זה יועיל למעשה בראשית וסוד העריות].

(95) כמבואר למעלה הערה 74.

(96) נקט בתיבת "תולדות" מחמת לשון הפסוק [לאחר פרשת "ויכולו"], שנאמר [בראשית ב, ד] "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים". ובדר"ח פ"א מי"ח [תסו:] כתב: "הנה ידוע כי אחר מעשה בראשית כתיב 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', שהיו עושים תולדות, ודבר זה ענין בפני עצמו". ופירושו, שעד "ויכולו" איירי בבריאת "יש מאין", שהקב"ה הוציא את הנמצאים מההעדר המוחלט. אך מן "ויכולו" ואילך איירי בבריאה של "יש מיש", שהיא יציאת התולדות זה מזה. ועוד אודות שפסוק זה איירי ביציאת התולדות, כן כתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.], וז"ל: "ויש לדעת כי בשתי אותיות נברא שני עולמים, שנאמר [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים' [מנחות כט:], ואילו תולדות שמים וארץ הם נבראו בשתי אותיות אחרונות מן השם. וזה שכתוב 'אלה תולדות השמים והארץ וגו' ביום עשות ה' אלקים', הזכיר שם המיוחד. ומפני כי התולדות הם בכח התחלה, ולפיכך בכח השם של שתי אותיות הם כל ד' אותיות, דהיינו יו"ד ה"א במספרו כ"ו, כמו השם כולו. כי

בכח ההתחלה הם התולדות, ושתי אותיות אחרונות הם סוד הברכה. ולפיכך על ידי שתי אותיות אחרונות התולדות באים לעולם על ידי ברכה". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול, הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם". וראה בדרוש לשבת תשובה [עט:], ולהלן הקדמה שניה הערה 204.

(97) פירוש - הואיל והחכמה של מעשה בראשית מורה כיצד הקב"ה המציא את המציאות והוציאה לפעל.

(98) ובזה יש כאן יחס בין הקב"ה לבין הנמצאים. ואודות שמחמת שה' המציא את הנמצאים, לכך מתחייב מכך קשר מסויים בין עליונים לתחתונים, כן ביאר להלן פמ"ו, וז"ל: "יש לעולם מדריגה אלקית, כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך... במה שהנמצאים הם מושפעים נמצאים מאתו, יש לעולם דביקות בו". ולהלן פס"ד כתב: "הנמצאים הם מושפעים מאתו, וכמו שהם מושפעים מאתו, מזה הצד ראוי שיקבל תפלתם להשלים חסרונם, שהרי המציא אותם, למה לא ישלים את חקם וחסרונם... ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל, ומאחר שישראל נבראים מאתו יתברך בראשונה ובעצם, ראוי שיהיה משלים חסרונם בראשונה ובעצם... כי שמיעת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך מכל הנמצאים" [ראה למעלה הערה 74].

(99) ראה להלן הערה 117.

(100) לשון הגמרא שם: "אמר רב אשי, מאי 'אין דורשין בעריות בשלשה', אין דורשין בסתרי עריות לשלשה". ורש"י פירש שם "בסתרי עריות - שאינן מפורשות, כגון בתו מאנוסתו, ואם חמיו ואם חמותו, דנפקי במסכת סנהדרין [עה.] מדרשא". אמנם המהר"ל יבאר ש"סוד עריות" הוא "סדר המציאות וחבורם זה עם זה... שסוד עריות תולה בסדור הנמצאים, והתחבר זה עם זה, והתרחקם זה מזה" [לשונו בסמוך]. וכן המהרש"א [חגיגה יא:] כתב: "בעריות בשלשה כו' מוקי לה בסתרי עריות כו'. פירש רש"י שאין מפורשות, כגון בתו מאנוסתו ואם חמיו כו', עכ"ל. ולשון 'סתרי' לא משמע כן. ומתוך ספר ישן

למדתי לפרש 'סתרי' ממש, וסוד איסור עריות... והשתא ניחא דהוה סתרי עריות דומה ממש למעשה בראשית ולמעשה מרכבה, שהם ודאי סודות, ודברים נסתרים ממש".

(101) אודות שה' סידר את הנמצאים בחכמה, כן נאמר [תהלים קד, כד] "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך". וכן נאמר [משלי ג, יט] "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה". ולהלן פמ"ד כתב: "לכך אמר [ברכות ו.] שהשם יתברך מניח תפילין, והוא תוספת המעלה במה שהוא משפיע הנמצאים... ושלימותו יתברך מצד הנמצאים שני דברים; האחד, שהוא סידר את הנבראים בחכמה. השני, שהוא יתברך פועל אותם כרצונו. ולפיכך אומר שמניח תפילין בראשו, כי בראש החכמה, והוא הפאר שיש לו יתברך במה שכל הנמצאים מסודרים בחכמתו. והתפילין ביד, במה שהוא מפואר בנמצאים מצד הפעל אשר פעל בהם, וזהו מיוחס לזרוע, שהוא יתברך פועל".

ובתפארת ישראל ר"פ טז [רלו:] כתב: "הנה אלו האנשים בעצמם כאשר היו חוקרים על מציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם. וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד, ואינו הרבה [ראה להלן פ"ג הערה 35, פ"ח הערה 150, ופי"ב הערה 45]. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא האל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו". ושם ר"פ כה כתב: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר". ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "דע כי אלף ביתא האותיות הם יסודות התורה. והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויית המורכבים שהם בעולם. וכך האלפא ביתא, הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה... וכמו שד' יסודות סדר שלהם אינו בחנם, רק מסודרים כך בחכמה. כך אי אפשר שיהיו היסודות של התורה, שהם אלפא ביתא, כך בחנם, רק מורה זה חכמה". וראה להלן הקדמה שניה הערות 68, 179, הקדמה שלישית הערה 72, ופי"א הערה 2.

(102) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [יב.]: "העריות הוא חבור הנמצאים זה עם זה כפי מה שהוא חבור המציאות, על זה נבנה סוד העריות. כי העריות הוא חבור האדם אל אשר ראוי לו, והוא יוצא מן סדר חבור המציאות... חכמת סדר וחבור המציאות זה עם זה, באיזה עניין ראוי להם החבור, וזה נקרא חכמת עריות".

(103) פירוש - כל סדר מחייב שיהיו לפחות שני דברים. ובח"א לב"ב טו: [ג, ע:] כתב: "כאשר אין כאן סדר, אין אחד מקבל מאחר".

(104) לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תקו.]: "כיון שכולם בדבור אחד נאמרו, אם כן אין כאן קודם, ואין כאן אחרון", הרי אין סדר בדבר אחד. דוגמה לדבר; ספירה של דברים היא סידורם של דברים, שנקבע מה ראשון ומה שני [ראה בספר אפיקי מים, שבועות, עמודים קלב-קלג], ולהלן תחילת פי"ג [לאחר ציון 8] כתב: "לא שייך מספר בדבר שהוא יחידי". ולהלן תחילת פל"א כתב: "כי האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר". וכן הוא להלן פנ"ד. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:] כתב: "לא שייך מספר באחד... אשר כל מספר יש בו חבור אחדים". ושם פ"ה מט"ז [תח:] כתב: "האחד אינו מספר, ואינו נכנס בכלל מספר". ובגו"א במדבר פ"ג אות ה [כג:] כתב: "לא שייך מנין באדם פרטי לומר 'תפקוד איש פלוני'". וכן כתב שם סוף אות יז [לא.], שם דברים פ"ד אות כ [צב:], וח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:]. והתוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] כתבו "בחדא מילתא אין לשנות מניינא". וכשם שאין מספר בדבר אחד, כך אין סדר בדבר אחד.

(105) שרק אסרו לדרוש לשלשה, אך לדרוש לשנים שרי, וזאת משום שסדר הוא מצריך שנים, וכמו שביאר.

(106) פירוש - יחס הדורש [המוציא את הדבר] לשני השומעים, הוא כיחס הקב"ה [שסידר את הנמצאים] לנמצאים. שהואיל וכל סדר מחייב לפחות שנים [כפי שביאר], לכך סדר העריות שסידר הקב"ה את הנמצאים, מקביל בדיוק לדורש המוציא את הדברים ודורשם לשנים.

(107) כמבואר למעלה הערה 94, קחנו משם.

(108) "התפשטות בעולם" - חכמה הנוגעת להתנהגות התחתונים זה עם זה.

(109) ובשתים יש התחלת התפשטות, וכפי שכתב באור חדש פ"ה [תתעה:], וז"ל: "בגמרא [מגילה טו:], 'ויושט המלך לאסתר את שרביט' [אסתר ה, ב]... שתי אמות היו... וזה כי מי שאמר כי השרביט היה ב' אמות, וזה כי השרביט מיוחד להתפשטות עד מקום אחר. ושנים הם תחלת התפשטות, כי אחד אין בו התפשטות כלל. וכך ראוי אל השרביט, שהוא להתפשטות למקום אחר, שיהיה שנים". וכן הוא להלן פ"ג הערה 36, ופנ"ח. והנה בח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "כי הברכה היא התפשטות, ולפיכך כתיב אצל הברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה', וזה מבואר. ולכך תחלת הברכה הוא ג', שהוא התחלת התפשטות". הרי שכתב שהתחלת ההתפשטות היא שלש, ואילו מדבריו כאן עולה שהתחלת ההתפשטות היא שנים. **ונראה לבאר**,

שהנה להלן פ"ח [לאחר ציון 249] כתב: "השלישי הוא התחלת הרבוי, אמרו חכמים [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה". ובנצח ישראל פ"ו [קנב.] כתב: "התחלת ויסוד הרבוי הוא שלש... כי הרבוי הוא שלשה... כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] כתב: "לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים, כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". אמנם בכמה מקומות כתב שמספר שנים הוא התחלת הרבוי, וכגון בדר"ח פ"ג מ"ג [קה:], תפארת ישראל פל"ד [תצט:], שם פל"ח [תקפו.], נצח ישראל פ"ה [פו.], גו"א דברים פכ"ז אות ט, דרוש על התורה [כו:], ועוד. ושמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א ליישב, שיש שני סוגי רבוי; (א) הפך מאחדות. (ב) הרבה והמון. מספר שתים הוא התחלת הרבוי המופקע מאחדות, ומספר שלש הוא התחלת הרבוי של הרבה והמון. וחילוק זה מדוייק מאוד בלשונות של המהר"ל כאשר עסק בענין זה. וכשם ש"התחלת הרבוי" שייכת למספרי שתים ושלש, כך "התחלת ההתפשטות" שייכת למספרי שתים ושלש. וראה להלן פ"ח הערות 250, 251.

(110) בא לבאר טעם שני מדוע מותר לדרוש עריות לשנים. ועד כה ביאר זאת משום ש"סוד העריות" הוא סדר הנמצאים, וכל סדר מחייב שנים. ומעתה יבאר שענין העריות הוא חוק הנמצאים, והוא יותר קרוב אל העולם [מאשר אל הקב"ה], ומתוך קרבתו לעולם אין ענין להסתירו.

(111) לשונו בנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.]: "אצל עריות כתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו', וקראו חכמים את העריות חוק, כמו שפרשו ז"ל [מכילתא שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט', 'חוק' אלו העריות. כי השם יתברך נתן חוק לאדם שלא יקרב אל הערוה, וכדכתיב [ויקרא יח, ו] 'לא תקרבו לגלות ערוה', וכל זה מפני החוק שיש לעריות. ומי שהוא בא על הערוה עובר החוק שכתיב בערוה". ובנתיב הלשון פ"ח [ב, פ:] כתב: "כי העריות הם נקראים 'חוק' בכל מקום, ובעל גלוי עריות יוצא מן החוק ומן הסדר". ובח"א לב"ב פח: [ג, קיז:] כתב: "כי עריות הוא דבר קשה מאוד... וקושי שלהם מה שכתיב בעריות 'את חקותי תשמרו', שנתן הקב"ה חוק שאל יתחבר האדם אל שאר בשרו, וכאשר הוא עושה זה, עובר החוק שסדר הקב"ה. ומי שעובר חוק וגדר וגבול שנתן השם יתברך, הוא דבר קשה מאוד, כאשר משנה החוק... כי השנוי ממה שחקק הקב"ה הוא קשה".

(112) כמו שמצינו שלאחר המבול כל בעלי החיים "קבלו עליהם על מנת לידבק במינן" [רש"י בראשית ח, יט]. ומה שהוסיף נקודה זו כאן, כיון שבא להדגיש ש"ענין

העריות הוא יותר קרוב אל העולם במה שהוא חוק הנמצאים" [לשונו בהמשך], ולכך ענין העריות שייך אל כל הנמצאים שהם בעולם, ולאו דוקא לאדם.

(113) יש בזה הטעמה מיוחדת; רש"י [בראשית כא, ט] כתב: "מצחק - לשון גילוי עריות, כמו דתימא [בראשית לט, יז] 'לצחק בי'". וכן כתב רש"י [שמות לב, ו] "לצחק - יש במשמע הזה גלוי עריות, כמו שנאמר 'לצחק בי'". ובגו"א בראשית פכ"א אות ח [שנ.] כתב: "הצחוק הוא דבר שאינו כמנהג המציאות, כי לכך נקרא 'צחוק', כלומר דבר בלתי מציאות רק צחוק, וכל אלו... יוצאים מן הסדר אשר הולך עליו מציאות העולם וסדורו... אין דבר פשוט שנקרא 'צחוק' רק גילוי עריות, וזה ידוע, דגילוי עריות הוא צחוק בעצמו... גילוי עריות הוא דבר מבורר מאוד דנקרא 'מצחק'". והנה על הפסוק [בראשית כא, ג] "ויקרא אברהם את שם בנו וגו' יצחק", דרשו חכמים [ב"ר נג, ז] "יצא חוק לעולם". הרי שתיבת "צחוק" גונזת בתוכה את תיבת "חוק", וכנראה משמעותה במובן השלילי היא "יציאה מן החוק". נמצא שאיסור עריות נקרא "חוק", וגלוי עריות נקרא "צחוק".

(114) פירוש - חוק העריות בא להעמיד את הנמצאים בגבול ובתחום "אשר ראוי להם מצד עצמם", לכך יציאה מהחוק הזה היא חריגה וסטיה מהסדר שעליו נבראו הנמצאים האלו. לכך "ענין העריות הוא יותר קרוב אל העולם", במה שהוא בנוי על הסדר הראוי לנבראים "מצד עצמם".

(115) כמבואר למעלה לאחר ציון 88.

(116) ההבדל בין הסבר זה להסברו הקודם הוא, שבהסברו הקודם ביאר שהואיל והמרכבה מורה שהקב"ה נבדל מכל הנמצאים, לכך הלומד ענין המרכבה צריך להיות במצב דומה, ולא לשתף זולתו בלימוד זה [כמבואר למעלה הערה 94]. אך כאן מבאר שהואיל והמרכבה שייכת רק להקב"ה עצמו, לכך אין היא שייכת כלל לתחתונים הנמצאים בעולם הזה, ואין ראוי שיהיה פרסום בעולם לדבר שאינו שייך לעולם. וזה דיוק לשונו הזהב; בהסברו הקודם כתב "כי המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים" [לשונו למעלה לאחר ציון 88], ואילו כאן לאחר שכתב "שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים לגמרי", הוסיף "שהוא יתברך נבדל מן העולם". והוספת "נבדל מן העולם" לאחר שכבר כתב "נבדל מכל הנמצאים" מורה על הבדל שבין שני הסבריו. וכהסברו השני כתב גם בבאר הגולה באר החמישי [יא.], וז"ל: "אמרו בפרק ב' דחגיגה 'אין דורשין... במעשה מרכבה ביחיד'. ופירוש המשנה, כי מעשה מרכבה, דהיינו **החכמה המגעת אל השם יתברך בעצמו**, כי המרכבה הוא שכבודו יתברך עליהם, כמו חיות הקודש. ומפני מעלת חכמה זאת, שמרבה בכבודו יתברך, **ראוי להסתיר יותר**". הרי

בבאר הגולה לא הזכיר שהמרכבה מורה שה' נבדל מכל הנמצאים, אלא שזו "החכמה המגעת אל השם יתברך בעצמו", במרוחק מן העולם. וכן לא הזכיר שם שהאדם הלומד מעשה מרכבה ילמד באופן "שלא תהא בה השתתפות בזאת הידיעה רק לעצמו" [לשונו למעלה לפני ציון 94], אלא ש"ראוי להסתיר יותר", שלא יתפרסם בעולם. והם דבריו כאן בהסברו השני. וראה הערה הבאה.

(117) פירוש - מעשה בראשית הוא שלב ביניים בין מעשה מרכבה לבין ענין העריות; הוא נראה בעולם [שהרי העולם יצא לפעל], אך אין הוא נוגע לסדר הנמצאים בעולם, אלא רק לבריאתם. לכך אין הוא נעלם לגמרי מן העולם, אך אין נמצא לגמרי בעולם, ולכך "דורשין לאחד ולשנים אסור". ולמעלה בהסברו הראשון [לאחר ציון 96] כתב: "מפני שהחכמה של מעשה בראשית יציאתם לפעל, ונמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם. ובענין זה מותר לדרוש, שהחכמה מגיע אל זולתו, לכך מותר לדרוש ליחיד". הרי בהסברו הראשון הדגיש שאין מעשה בראשית חכמה נבדלת מהנמצאים, אלא חכמה המגיעה לנמצאים. ואילו כאן מדגיש שזו "מדרגה יותר נראה בעולם", שהיא שייכת במדה מסויימת לעולם, ואינה בלתי לה' לבדו. וכן בבאר הגולה באר החמישי [יא:] כתב: "מעשה בראשית הוא בריאת עולמו, שהוא יתברך פעל בעצמו, הוא מדריגה למטה מזה [ממעשה מרכבה], לכך הוא בשנים, שבשנים יש לדרוש". הרי שנקט שם בשלב הביניים שיש במעשה בראשית; מחד גיסא "הוא בריאת עולמו", אך מאידך גיסא "הוא יתברך פעל בעצמו" [ואינו נתלה בנמצאים אחרים]. וזה כמבואר בהערה הקודמת, שדבריו בבאר הגולה הם כהסברו השני כאן.

(118) מעתה יבאר מדוע אסור לדרוש לשלשה, כי לאחר שביאר שסדר העריות הוא ענין קרוב לעולם, יש להבין מדוע תוגבל הדרשה לשנים, ותו לא.

(119) כוונתו אינה ברורה, שאיה המקום ש"כבר אמרנו" שענין העריות "הוא נבדל מן העולם עצמו אחר המצאו ואחר שסדרו השם יתברך", הרי לא אמר עד כה דבר זה. אמנם למעלה [לאחר ציון 60] כתב כן אודות מעשה בראשית, אך לא אודות ענין העריות, וכלשונו: "ואף שהשכל משיג הדברים הנעלמים, מכל מקום דבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי ראוי שלא יהיה השגתו בו. כי דבר שהוא נבדל מן האדם אין ראוי שיהיה לו השגה בו, שכל השגה חבור וצירוף למושג, והיציאה של עולם לפעל המציאות הוא נבדל מן העולם אחר המצא העולם בפעל, שאין הדבר כאשר הוא בעת הויה מתדמה לאחר המצאו. ולפיכך ההשגה בדבר זה, שהוא המצא העולם, ואיך יצא לפעל המציאות, שזהו קודם המצאו, הוא נבדל לגמרי מן האדם אשר הוא נמצא בעולם. ולפיכך על זה

אמר [משלי כה, ב] 'כבוד אלקים הסתר דבר' מן [בראשית א, א] 'בראשית' עד [בראשית ב, א] 'ויכלו' [ב"ר ט, א], שעד 'ויכלו' מזכיר בהוויית הנמצאים ואיך יצאו לפעל, וזה יש להסתיר". אך כאמור שם לא דובר כלל על ענין הערות, אלא על מעשה בראשית. וא"כ מהי כוונתו במה שכתב כאן אודות ענין הערות "כי כבר אמרנו כי כל דבר [כ]זה הוא נבדל מן העולם עצמו אחר המצאו, ואחר שסדרו השם יתברך". **אמנם עכשיו** שזכינו לאורו של הספר "מאמרי פחד יצחק פסח" [יצא לאור בשנת תשע"ב], מאמר פא [אותיות ה-ט], כוונת המהר"ל מתבארת היטב. וזה לשון הספר שם: "עלינו לבער מקרבנו מושג מוטעה בהגדרת הצניעות. טעות גסה נשתרשה בקרבנו... ועלינו לסלקו, והיא שהצניעות נעוצה בבושה מחמת פחיתות הענינים, וכשיש לאדם דבר פחות ושפל, מתבייש הוא בזה, ומסתירו מעיני הזולת. ועלינו לדעת שאין הצניעות במושגי הקדושה שלנו נעוצה בחסרון ופחיתות. משורש אחר לגמרי הוא יונק, והוא על פי דברי חז"ל, שמ'בראשית עד ויכולו' הוא בכלל 'כבוד אלקים הסתר דבר'. ומ'ויכולו' ואילך בכלל 'כבוד מלכים חקור דבר'. והוא משום שעד 'ויכולו' נושא הכתובים הוא התהוות העולם, ואילו מ'ויכולו' ואילך מדובר על הווית והמשך העולם. וכל שהמדובר הוא על התהוות, על יצירת יש מאין, מופקע הוא מהשגות בני אדם. אין לשכל האדם מבוא למושג ההתהוות. והפקעה זו מהשגותיו היא שיוצרת מצב של 'הסתר דבר', מצב של נעלם ושל רזיות. ובודאי שהוא היסוד להלכה אין דורשין מעשה בראשית אלא לצנועים [חגיגה יא:]. מפני שכל הקשור עם התהוות הבראשית, תורת ה'הסתר' נדבקת בו. ובתוך תחומנו אנו, בתוך העולם שלאחר 'ויכולו', מהו הענין שמתקרב ביותר לגבולות ההתהוות. אין לך ענין יותר קרוב לזה מאשר הולדה. הולדה היא הדוגמא הבולטת ביותר למצב של יצירת יש מאין. ולכן אופפים ומוכתרים ענינים המשתייכים לכח ההולדה בסוד של צניעות והסתר. הרי לנו שאין שורש הצניעות בפחיתות ושפלות, אלא הד להתקרבותו של האדם לתחום ה'הסתר דבר', לשטח התהוות, שהיא למעלה מהשגתנו" [וראה עוד בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד צד]. נמצא שדברי המהר"ל למעלה אודות מעשה בראשית כחם יפה גם אודות ענין הערות, כי אין ענין הערות אלא מעשה בראשית בזעיר אנפין, ולכך שפיר כתב כאן "וכבר אמרנו". עמוד והבט כיצד דברי הפחד יצחק מאירים את דברי המהר"ל באור יקרות.

(120) לשון הגמרא שם "אמר רב אשי, מאי 'אין דורשין בעריות בשלשה', אין דורשין בסתרי עריות לשלשה. מאי טעמא, סברא הוא, בי תרי כי יתבי קמי רבייהו, חד שקיל וטרי בהדי רביה ["נושא ונותן בהלכה עם רבו" (רש"י שם)], ואידך מצלי אודניה לגמרא

["מטה אזנו ושומע דבריהן, והן שומעין את דברי הרב" (רש"י שם)]. תלתא, חד שקיל וטרי בהדי רביה, והנך תרי שקלו וטרו בהדי הדדי, ולא ידעי מאי קאמר רבייהו, ואתו למישרי איסורא בעריות ["אבל כשהן שלשה, שקלי וטרו הנך תרי זה עם זה, ולא שמעו מאי דאמר רבן, ואתו למישרי איסורא בעריות על ידי שלא שמעו מפי הרב כשדרש בו איסור" (רש"י שם)]". וראה הערה הבאה.

(121) יש להעיר, כי לכאורה בגמרא אמרו טעם אחר לכך ששני התלמידים [ששקלו וטרו בין עצמם] יבואו לידי טעות, שאמרו שם "ואתו למישרי איסורא בעריות. אי הכי, כל התורה נמי. עריות שאני, דאמר מר, גזל ועריות נפשו מחמדתן ומתאוה להם. אי הכי גזל נמי, עריות בין בפניו בין שלא בפניו נפיש יצריה, גזל בפניו נפיש יצריה, שלא בפניו לא נפיש יצריה". הרי המביא לטעות הוא "נפיש יצריה", ואילו כאן מבאר ש"יבא לטעות אחר שהשגה זאת בדבר שהוא נבדל מן העולם עצמו", ולכאורה אין לזה שייכות ל"נפיש יצריה". ועוד קשה, שלפי דבריו כאן לכאורה אין מקום להקשות מ"כל התורה נמי", ו"גזל נמי", כי שאני סוד העריות שהוא שייך ל"ענינים שהם נסתרים... שנפרשים ונבדלים מבני אדם", לעומת "כל התורה נמי" ו"גזל נמי". והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"ב הי"ז העתיק את דברי הגמרא כצורתה, שכתב: "אין דורשין בסתרי עריות בשלשה, מפני שהאחד טרוד בשאלת הרב, והשנים נושאין ונותנין זה עם זה, ואין דעתם פנויה לשמוע. שדעתו של אדם קרובה אצל עריות, אם נסתפק לו דבר ששמע, מורה להקל. לפיכך אין דורשין אלא לשנים, כדי שיהיה האחד השומע מפנה דעתו, ויודע מה שישמע מן הרב". ויל"ע בזה.

(122) אודות שההתעסקות בדברים נבדלים ונסתרים מביאה לטעויות, כן כתב הרמב"ן בסוף הקדמתו לתורה, וז"ל: "ואני הנני מביא בברית נאמנה, והיא הנותנת עצה הוגנת לכל מסתכל בספר הזה, לבל יסבור סברה, ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה. כי אני מודיעו נאמנה שלא יושגו דברי, ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקובל חכם, לאוזן מקבל מבין, והסברא בהן איולת, מחשבה מועלת, רבת הנזקין, מנועת התועלת, אל יאמן בשוא נתעה, כי לא תבואהו בסברותיו רק רעה" [הובא למעלה הערה 6].

(123) כך ראוי לחקור הנהגת הקב"ה את העולם [כפי שיבאר בהמשך].

(124) נראה הטעם לזה, כי מלכות המלך תלויה בעם, שהרי קיימא לן בגינוני מלכות ש"אין מלך בלא עם", כי "אין השם יתברך מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם" [לשונו בתפארת ישראל פכ"א (שטו.)]. ובאור חדש בפתיחה [ר:] כתב: "כי המלך מצד מלכותו

הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם". ובדרוש על התורה [כז.] כתב: "אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". ולהלן ס"פ מז כתב: "המלך... אי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם, על מי ימלוך". ובנתיב התשובה פ"ג [לפני ציון 10] כתב: "כי הוא יתברך חפץ בעולם, כי אם אין הנבראים, על מי מלכותו יתברך". ובדר"ח פ"ו מי"א [תג.] כתב: "מאחר שהוא יתברך מלך, ואם כן כל הנבראים הם לכבודו, כי בלא הנבראים לא שייך לומר 'מלך', וכמו שאמרו במסכת ר"ה [לא.] בששי מהו אומר, 'ה' מלך גאות לבש' [תהלים צג, א], על שם שגמר מעשיו ומלך עליהם. הרי לך מבואר כי גאות המלכות הוא מצד הנבראים, ומצד הנבראים הוא מלך... והמלכות הוא מצד הנבראים, וזהו הכבוד, והרי הנבראים כבוד מלכותו". והואיל והנבראים הם כבוד מלכותו, ממילא רבוי הנבראים הם רבוי כבוד מלכותו. ובאור חדש בפתיחה [רה.] כתב: "ואם מתרבה האדם, והם הרבה בעולם, דבר זה מצד השם יתברך, שהוא מלך המלכים, ורוצה ברבוי... וכאשר האדם מקבל מלכותו יתברך, אז ראוי שיהיה הרבוי, מצד שהשם יתברך חפץ ברבוי". ובנצח ישראל פ"ה [פא.] כתב: "טור מלכא, ושם היה רבוי ישראל, כאשר תמצא ע' עיירות היה לינאי, כמו שמספר [גיטין נז.]. ונקרא 'טור מלכא' ["מדינה ששמה הר המלך" (רש"י גיטין נז.)], כי למלך ראוי שיהיה לו רוב עם, כי 'ברוב עם הדרת מלך'". ורש"י [ויקרא כה, לח] כתב: "כל הדר בארץ ישראל אני לו לאלקים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה". ובגו"א שם אות נח [רלז:] כתב: "כל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד השרים העליונים [תנחומא ראה אות ח], הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, כי 'ברוב עם הדרת מלך', והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ" [ראה להלן פ"ח הערה 111]. נמצא שיש כאן שתי נקודות; (א) המלכות תלויה בעם ["אין מלך בלא עם"]. (ב) כבוד המלכות תלוי ברבוי העם ["ברוב עם הדרת מלך"]. והואיל ו"אין מלך בלא עם", ממילא משתשלשל מזה "ברוב עם הדרת מלך". ובנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצו:] ביאר שהפסוק "ברוב עם הדרת מלך" מורה גם שאין מלך בלא עם, שכתב: "כי המלכות תלוי בעם, וכמו שאמר 'ברוב עם הדרת מלך'". וראה הערה הבאה.

(125) אודות שהנהגת המלך את עמו מורה על כבודו, כן ביאר בדר"ח פ"ו מי"א [תד.], וז"ל: "ויש לך לדעת כי הרמב"ם ז"ל בספרו [מורה נבוכים] בחלק הג' בפרק י"ג האריך מאד בדבר זה, מה שאמרו חכמים [אבות שם] שהאדם נברא לכבוד בוראו, וכמו שאמרו

בסוף קדושין [פב.] כי כל הנבראים נבראו לשמש את האדם, והאדם נברא לשמש את בוראו... והוא השיב עליהם [פירוש, הרמב"ם הקשה על דברי חכמים] שהרי הכתוב אומר [איוב לה, ו-ז] 'כי אם תצדק מה תתן לו ואם יחטא האדם מה יפעל לו'... ומה שהקשה [הרמב"ם] כי הוא יתברך אין מקבל כבוד מזולתו, הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו, רק שהאדם נברא שהשם יתברך מלך עליו, ואין המלך מקבל הכבוד מה שיתן לו העם, כי הכבוד הוא מצד הממשלה, שהוא מושל עליהם שלא בטובתו **ומנהיגו**. ואם האדם צדיק, הוא מלכו כשנותן לו שכרו. ואם אינו צדיק, הוא מלכו כאשר נפרע ממנו, שכאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו גם כן שמו מתגדל ומתקדש, רק שהוא יתברך הטוב, רוצה שיעשה האדם הטוב. ומכל מקום כבודו שיש להשם יתברך מן הנבראים אינו תולה כלל באדם, רק שברא השם יתברך את הנבראים, והוא מולך עליהם, וזהו כבוד מלכותו". הרי כבוד המלך מתבטא בשלטונו על העם, ובהנהגתו את העם.

(126) מביא פסוק זה להורות שהנמצאים הם לכבודו יתברך, ולכך כבודו יתברך עולה מכל הארץ, כי בכל הארץ ישנם הנמצאים שנבראו לכבודו יתברך. ובגו"א שמות פל"ג אות יט [תסד:] כתב: "לפי שהכבוד, כל שהוא יתואר שהוא קשור בבעל הכבוד, אין הכבוד כל כך, כמו שהכבוד יתואר שאינה קשורה בו. [ש]לפי גודל הכבוד, מתפשט כבודו בזולתו, כמו שאמר 'מלא כל הארץ כבודו', שרוצה לומר התפשטות הכבוד בזולתו בכל הנמצאים".

(127) "שכבודו כשיש לו עֵם במציאות, שהם כבודו ומנהיג אותם, לא איך המציא אותם" [לשונו בסמוך]. ולשונו הזהב מורה שכבודו עולה רק מנמצא שלם, ולא מנמצא חסר, שכתב כאן: "'מלא כל הארץ כבודו', לא כאשר המציא אותם... שזהו קודם שהם נמצאים בשלימות". וכן בבאר הגולה באר הרביעי [תלב:] כתב: "השם יתברך נמצא אצל המקבלים בבלתי רצון, ואינו נמצא להם בשלמות כבודו. שכאשר ישראל אינם בשלימות, והם בחסרון כאשר הם בגלות, וכך נמצא השם יתברך לעולם... שהשם יתברך נמצא אל העולם כאשר הוא המקבל". ובהמשך שם [תמב.] כתב: "כי כאשר ישראל בשלימות, נמצא השם יתברך אל העולם בשלימות כבודו. והפך זה גם כן, כאשר ישראל הם בצרה, אמר שהוא מיצר, רצה לומר שהוא נמצא אל העולם שלא בשלימות כבודו". ובהמשך שם [תנא.] כתב: "ומפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב,

ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובזוה"ק ח"א רטז: איתא "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב".

(128) בא לבאר שדברי הגמרא בחגיגה יא: [שאין דורשין במרכבה, מעשה בראשית, ועריות] אינם נכללים ב"כבוד מלכים חקור דבר", ולכך אין לדרוש דברים אלו ברבים.

(129) שזהו מעשה מרכבה, והוא יותר רחוק מהנמצאים ממעשה בראשית, כי מעשה מרכבה הוא כבוד ה' לעצמו, וכמו שביאר למעלה.

(130) וכאמור גם סתרי עריות שייכים לשמירת סדר הנבראים "שעליו נבראו שלא יצאו מחקם" [לשונו למעלה], והוא מכלל "איך המציא אותם", לאמור שהנבראים ישארו בתבנית בריאתם, ולא יצאו מעבר למה שנבראו עליו.

(131) כי ענין הכבוד הוא רק כלפי הזולת, וכאשר המלך הוא יחידי, אין הוא נמצא כלפי הזולת, לכך אין בזה כבודו של מלך. ואודות שהכבוד הוא רק כלפי הזולת, כן כתב באור חדש פ"א [שח:], וז"ל: "אין הכבוד רק אצל אחרים, ולא אצל עצמו". ובדר"ח פ"ד מ"א [כג:] כתב: "ואמר 'אי זה מכובד המכבד את הבריות'... שאין לומר שיקרא 'מכובד' מי שמכבדין אותו הבריות, הרי אין ראוי שיהיה בשביל זה נקרא 'מכובד', שדבר זה אינו בעצמו של המתואר, שהרי הכבוד הוא ביד אחרים המכבדים אותו, ובשביל שאחרים מכבדים אותו אין מעלת הכבוד נמצא באדם עצמו, וראוי שיהיה המעלה באדם עצמו". ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכא:] כתב: "אחרים נוהגים בו כבוד, ואין זה דבר עצמי אל האדם" [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 88]. ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] כתב: "בפרק קמא דעירובין [יג:]... כל המחזיר אחר הגדולה, הגדולה בורחת ממנו. וכל הבורח מן הגדולה, הגדולה מחזרת עליו... וראוי לשאול, למה הדבר זה יותר מכל שאר דברים בעולם [פירוש, שבשאר דברים (חכמה, עשירות וכיו"ב) הכלל הוא שכמה שרודף יותר, משיג יותר]... דבר זה, כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד... ולפיכך הרודף אחר הכבוד, שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד, עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד, שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו". ובדרשת לשבת תשובה [עג.] כתב: "הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו, כי אין הרדיפה אחר הכבוד כמו מי שרודף אחר השכר ואחר הריוח. שזה בודאי כאשר הוא רודף אחר הריוח, 'ויד חרוצים תעשיר' [משלי י, ד]. אבל מי שרודף אחר הכבוד, ובודאי מה שרודף אחר הכבוד אין זה כבודו ותפארתו, והוא גנאי לו שאינו שפל ברך. ומאחר שדבר זה אינו כבודו, והוא

גנאי לו, איך ישתדל הכבוד בדבר שהוא הפך הכבוד. ולפיכך כאשר רודף אחר הכבוד, בזה עצמו הכבוד בורח ממנו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו:] כתב: "הנמצאים כולם הם לכבודו יתברך, ויש מהם כבוד אל השם יתברך ביותר, ודבר שהוא כבודו נקרא לבוש של הקב"ה. כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו, ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא 'מלבוש'. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה [שבת קיג.]. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש". ובח"א לשבת כג: [א, ז:] ביאר את דברי הגמרא שם "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", וז"ל: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה... ומפני זה יהיה חתנותא דרבנן, שחתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו. כמו שנקרא בגדי אדם 'מכבדותי', שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה, שהם דבקים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו". **נמצא שכאשר** המלך הוא יחידי אי אפשר להצטרף אליו במהלך של כבוד, אלא רק במהלך של השתתפות, ואין זה כבודו של מלך להיות משתתף עמו. ובנצח ישראל פי"ב [שטו.] כתב: "כי המלך נבדל מן הכלל, ואם בא אחד לעשות שיתוף עם המלך, דבר זה הוא בטול אל מלכותו, אשר הראוי שיהיה מיוחד ונבדל מן העם". ובבאר הגולה באר החמישי [עא:] כתב: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך שהוא נבדל מן העם". וזהו שכתב כאן "אין זה כבוד למלך להיות משתתף עם המלך כאשר הוא ביחידי". וראה להלן הקדמה שלישית הערה 84.

(132) כי "אין זה כבוד למלך להיות משתתף עם המלך כאשר הוא ביחידי", ולכך חלה עליו ההנהגה של "הסתר דבר". ויש להבין, שלפי זה נמצא שאף במלך גופא פעמים ראוי להמנע מגלויו [כשהוא ביחידות], א"כ מדוע בפסוק נאמר "כבוד אלקים הסתר דבר כבוד מלכים חקור דבר", ומכך משמע ש"כבוד מלכים" הוא לעולם "חקור דבר" [כי "הסתר דבר" נאמר רק על "כבוד אלקים"], ומדוע לא נקט הפסוק ב"ליפלוג וליתני בדידיה", שאף כבוד מלכים גופא פעמים הוא "חקור דבר" [הנהגת המלך את העם], ופעמים הוא "הסתר דבר" [כשהמלך ביחידות]. והמהר"ל עצמו כתב כאן "כל הדברים האלו אינם כבודו של מלך... כל אלו דברים 'הסתר דבר'". הרי אף מצד כבודו של מלך גופא ההנהגה היא "הסתר דבר", ולא מצד שאיירי ב"כבוד אלקים". ואולי יש לומר, שכאשר המלך נמצא ביחידות, אין הוא אז נדון כמלך, כי כל עניינו של מלך הוא להנהיג את העם,

וכאשר אינו עוסק בכך, אע"פ שהוא בודאי עדיין מלך, מ"מ אין עליו "תורת" מלך. ודמות ראיה לדבר, כי בגו"א שמות פ"ז אות ט כתב: "בודאי אין דרך המלך ביחיד". ובאור חדש פ"א [שג.] כתב: "השרים אשר הם עמו תמיד, שאין המלך ראוי שיהיה בלבד". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרמ.] כתב: "כי לא נמצא המלך בלבד בלא אחר עמו, ונמצא כל אדם בלבד". ואילו כאן כתב "חדר פנימי של מלך בשר ודם... כאשר הוא ביחידי". אך כמובן אין בזה אף התחלת קושיא, כי כאשר המלך פועל מצד מלכותו, אין הוא נמצא לבדו. אך פשיטא שאף המלך יכול להיות לבדו בשאר ענייניו, וכמו כל אדם. לכך אין מקום לומר בשום צד "כבוד מלכים הסתר דבר", כי לעולם כבוד המלכות מחייב חקירה וגלוי.

(133) מבאר שהנסים הם יותר פלא ממעשה בראשית, וצריך להבין, מהו הביאור לכך. והנראה, שלאחר שחוקי הטבע נקבעו ונחקקו, שינוי החוק הזה הוא פלא יותר גדול מאשר דברי פלא שנעשו בטרם שחוקי הטבע נקבעו ונחקקו. והרי מצינו על מי שנעשו לו נסים שרועמת עליו הטענה [תענית כד:] "מי איכא דמיטרח קמי שמיא כולי האי". ובודאי שטירחה זו אינה קיימת במעשה בראשית, שנעשו בטרם שחוקי הטבע נקבעו ונחקקו. וראה עוד ב"מאמרי פחד יצחק" פסח מאמר סט [אות יא] שביאר שם ששנוי טבע העולם הוא כמו עקירת דבר מן התורה, וזה כמובן לא יאמר על מעשה בראשית עצמו, שאדרבה, "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם" [ב"ר א, א, וראה למעלה הערה 77, ולהלן הקדמה שלישית הערה 125]. **ועוד אודות** הרבותא שיש בנסים על פני מעשה בראשית, ראה ב"מאמרי פחד יצחק" פסח, מאמר יב [אות ב], שכתב בזה"ל: "עלינו לחזור על דיבורים שכבר נשנו אצלנו בנוגע ללשון חז"ל כשהזכירו גודל הכח אצל חכם אחד לשנות הטבע, נזכר הלשון [תענית כה.] 'מי שאמר לשמן וידלוק, יאמר לחומץ וידלוק'. ואילו אצל חכם אחר שעשה כן, נאמרה עליו הטענה שלא היה לו לעשות כן מפני 'מי איכא דמיטרח קמי שמיא כולי האי'. הוספת 'מי שאמר לשמן שידליק' מלמדת לנו שאין לתפוס בזה ענין של 'צדיק גוזר והקב"ה מקיים' [תענית כג.] לבד, אלא שיש באימרה זו פעולה מיוחדת החותרת למעמקי האמונה ומעידה על תפיסתו של זה הצדיק. שהרי כך היא המדה, במהלך של מדה כנגד מדה, עד כמה שמאיר בלבו של אדם באופן של חיות ממש, שהקב"ה מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית כפשוטו ממש, אזי באותה מדה נוהגים מלמעלה כלפי זה האדם. כשם שאין אצל זה האדם הכרח מרגע לרגע שהשמן יהיה שמן וידליק מפני שכך היא הטבע, כמו כן אין טבע מכריח שהחומץ לא ידליק. אותה רבותא של כל רגע שהשמן דולק תתכן אצלו כשהחומץ דולק, הכל לפי רצון השם, בלי הכרח הטבע. ואז לגבי אותו צדיק אין טענה של 'אטרוחי למרך', לשנות

הטבע בשבילו... מה שאין כן כשבאים לכתחילה לעשות פעולה לשנות מציאות קיימת וקבועה במהלכו של עולם, אז אפילו בדרך 'צדיק גוזר' יש עליו טענה של 'מי איכא דמיטרח קמי שמיא כולי האי'. אמנם לגבי מי שחי בהכרה מאירה של חידוש בכל יום מעשה בראשית, אין שום טרחה באופן אחד יותר מהשני". הרי על מעשה בראשית אין ענין של "אטרוחי למרך", לעומת עשיית נסים שיש בהם שנוי הטבע, ולכך עשיית נסים היא יותר פלא ממעשה בראשית.

(134) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 125].

(135) כפי שכתב הרמב"ן [שמות יג, טז]: "כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו ויודע ומשגיח ויכול... ואמר [שמות ט, יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו... אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא" [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 125]. ולהלן ר"פ כז כתב: "ועוד נראה שאלו שלש אותות [הפיכת המטה לנחש, צרעת ביד משה, ולקיחת מי היאור והיו לדם ביבשת (שמות ד, ב-ט)] מורים על יכולתו של הקב"ה, שראוי לשמוע אל הקב"ה, לפי שהוא יתברך שמו מושל על הכל... והראה לישראל שכל דבר יוכל לעשות". ולהלן ר"פ לט כתב: "ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות. לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות. והיינו דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמר רבי אליעזר [ברכות ו.] אלה תפילין שבראש. פירוש, כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יציאת מצרים, שהוציא אותם על ידי נסים, והשם המיוחד דוקא פועל נוראות, ולפיכך ויראו ממך מפני גבורותיו ונוראותיו". ולהלן פס"ד [ד"ה הללו] כתב: "הנסים מורים על יכולתו של הקב"ה, [ו]יש להם לשבח על יכולתו". ובבאר הגולה באר הרביעי [ת.] כתב: "הוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "כאשר השם יתברך עושה לו נס, מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו, ומפני שהוא אחד עושה בעולמו מה שהוא רוצה, ויכול על הכל, ולכך עשה לו נס". והרי ספר זה, העוסק ביציאת מצרים, נקרא "גבורות ה'". וראה להלן הקדמה שניה, הערות 2, 376, סוף הקדמה שלישית, ופ"א הערה 1.

(136) פירוש - אם יש לחקור חקירה המביאה לרבוי כבוד ה' ["עשה טוב" (תהלים לד, טו)], כל שכן שיש לחקור חקירה שבנוסף לכך היא בגדר סילוק וביטול דברי שקר ודוברי שקר ["סור מרע ועשה טוב" (שם)], וכמו שמבאר.

(137) רומז לפסוק [תהלים לא, יט] "תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק בגאוה ובוז". וכן בדר"ח פ"ה מ"ו [ריז] כתב: "ומי יתן ותאלמנה שפתיו שפתי שקר הדוברים על צדיקו של עולם עתק. וכי נמצא אדם כזה שאינו חס על כבוד קונו להוציא דברים כמו אלו". ובב"ר א, ה אמרו "'הדוברות על צדיק' חי העולמים". ומכנה את הקב"ה "צדיק של עולם", וכמו שכתב רש"י [בראשית יח, כח] "ואתה צדיקו של עולם תצטרף עמהם", ומקורו בב"ר מט, ט. ודבריו כאן הם פתיחה לדבריו בהקדמה השניה, שהאריך לבאר שיש סדר לנסים, וחלק בעוז על הדעה החולקת על כך. ובסוף ההקדמה השניה כתב: "ודי בדברים אלו לדבר מענין הנסים הנעלמים".

(138) אודות זכות האמת, הנה בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שכ.] ביאר את גנות השקר, וכלשונו: "ועוד אמרו במסכת סוטה בפרק אלו נאמרין [מב.], ארבע כתות אינם מקבלים פני שכינה; כת לצים, כת שקרנים, כת חנפים, כת מספרי לשון הרע, עד כאן. הרי שאמרו כי המשקר אינו מקבל פני שכינה, כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם. והוא יתברך נקרא 'אל אמת' [תהלים לא, ו], וחותמו אמת [שבת נה.], איך יקבל המשקר פני שכינה להתחבר עמו פנים בפנים, ודבר זה מציאות שני הפכים יחד. ועוד בכמה מקומות אשר האריכו מאוד בספור גנות המשקר, עד שאמרו הם שגדר התלמיד חכם מי שאינו משנה בדבריו, כמו שאמרו בפרק שני דבבא מציעא [כג:]. וזה כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו, אין זה חכמה, והוא דמיון. ולפיכך אין בחכם שקר". ומתוך גנות השקר אתה עומד על זכות האמת, כי "מדה טובה מרובה" [שמות לד, ז]. ואם השקר מביא שאינו מקבל פני השכינה ואינו חכם, ממילא זכות האמת מדביקה את האדם אל השכינה ואל החכמה. ובתיקוני זוה"ק תיקון סט: איתא "מאן גרים דלא שריא שכינתא עליה, ולא נהיר שמשא עליה, בגין הבל דשקרא ומלין דשקרא דנפקין מפומוי. ובגין דא יש הבל אשר נעשה על הארץ". ובספר חמד שלמה [עמוד נו], כתב על דברים אלו בזה"ל: "כתב שם בכסא מלך, וז"ל: הבל דשקרא, כי הבל דתורה משרה שכינה ביניהו, והבל דשקרא מרחיקו, כי על מקום השקר שורה סטרא אחרא, ואין הקדושה שורה במקום טומאה, עכ"ל. ועל פי זה אפשר לפרש בקשתנו [תהלים נא, יג] 'אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני', 'אל תשליכני מלפניך' ראשי תיבות 'אמת', ורצה לומר שבזכות מדת האמת 'רוח קדשך

אל תקח ממני'. כי אם אמרו שהשקר מרחק הקדושה מהאדם, א"כ מרובה מדה טובה, ומדת אמת מקרב את הקדושה אל האדם. ולכן בזכות האמת דייקא 'רוח קדשך אל תקח ממני', והבן".

(139) לשונו בסוף ההקדמה לתפארת ישראל [כה.]: "ובכן התפלה אל מי שאינו מואס בשפלים, ואינו מרחיק לשהיו רחוקים, שיהיו לרצון אמרי פי לפני כל, ויורני דרך אמת, ויסעדני בימין צדקו נצח אמן". וכן נאמר [תהלים כז, יא] "הורני ה' דרכך ונחני באורח מישור למען שוררי". וראה להלן הקדמה שניה הערה 424.

הקדמה ב

(1) דע, שבדפוס ראשון אין כאן כותרת "הקדמה שניה", אך היא נכתבה בדפוסים המאוחרים יותר. אמנם יש רמז שאף בדפוס ראשון יש כאן הקדמה חדשה, כי דבריו האחרונים בסוף ההקדמה הראשונה נכתבו באופן של סיום קטע, כאשר אחת עשרה השורות האחרונות מצטמצמות והולכות, עד שבשורה האחרונה נכתבו רק שתי מלים [ובשורה מעליה נכתבו שלש מלים וכו']. וכן הוא בסוף ההקדמה השניה. ובסוף ההקדמה השלישית כתוב "סליקא הקדמה שלישית". **ואודות ההבדל** בין אות למופת, הנה רש"י [דברים יג, ב] כתב "ונתן אליך אות - בשמים... או מופת - בארץ". ובגו"א שם אות ב [רכד:] כתב: "ענין זה ידוע לחכמים למה 'אות' בשמים ו'מופת' בארץ... כי האות בשמים, מפני שאות יותר מן מופת, לפיכך אמר 'אות בשמים', בדברים הקיימים התמידים כמו בשמים, אשר לא יקבלו הויה והפסד. וכאשר יש בו נס, שהוא שינוי, נקרא 'אות'. ודברים אשר משתנים, כמו הארץ, יקרא 'מופת', ואינו כל כך נס". ולהלן פנ"ו [ד"ה והנה אומר] כתב: "כל שינוי אשר נראה בפועל נקרא 'אות', כגון שיאמר הנה הפועל הזה יפעל כך וכך, וזה נקרא 'אות'. והשינוי אשר הוא במתפעל, שיאמר כי דבר זה מתפעל כך וכך, וזה נקרא 'מופת'. ומפני זה אמרו חכמים ז"ל כי אות בשמים ומופתים בארץ. ופירוש כי השמים הם פועלים, ואינם מתפעלים, והארץ מתפעלת ואינה פועלת. וכאשר יתן אות בשמים שיהיו פועלים כך וכך, יקרא זה 'אות'. והארץ היא מתפעלת, אם יש שינוי בה זה נקרא 'מופת' [ועיי"ש שמאריך לבאר את דברי ההגדה ש"באותות" זה המטה, "ובמופתים" זה הדם]... כלל הדבר, כי הנסים הם שנים; נס בפועל, והוא יקרא 'אות', ונס במקבל הפעולה וזה יקרא 'מופת'". וכן חזר והזכיר להלן פנ"ז [ד"ה ומזה תבין]. וראה רמב"ן דברים יג, ב. ו"נפלאות" הוא שם נרדף ל"נסים", שהוא שם כולל אותות ומופתים, וכמו שכתב רש"י [דברים ד, לד] "ובמופתים - הם נפלאות, שהביא

עליהם מכות מופלאות". וכאמור להלן פנ"ו כתב "הנסים הם שנים; נס בפועל, והוא יקרא 'אות', ונס במקבל הפעולה וזה יקרא 'מופת'". הרי "נסים" כוללים אותות ומופתים, והוא הדין ל"נפלאות". ולהלן ס"פ כז כתב: "לשון 'פלא' הוא העלמה, מפני כי הנפלאות באים ממקום נסתר". וראה להלן הערה 355, ופ"ז הערה 80.

(2) כמבואר למעלה בסוף הקדמה ראשונה הערה 135, שהנסים מורים על גבורתו יתברך. וראה להלן הערה 376.

(3) פירוש - הקב"ה מביא נסים לעולם בכדי שבני אדם יכירו בו וידעו שהנס בא ממנו. והואיל וזו מטרת הנס, לכך כדי שמטרה זו תתממש ראוי להבין עניינו של הנס. ואודות שהנס בא בשביל מטרה זו, כן כתב להלן [לפני ציון 309], וז"ל: "היה הנס נראה בכל מקום, וזה כדי שיהיו נפלאותיו נודעים בכל העולם". ובאור חדש פ"ב [תקצו.] כתב: "כל הגאולה שהביא השם יתברך על ישראל, שיהיו יודעים הטובה שהשם יתברך עושה עם ישראל. ולפיכך גאולת מצרים תמיד מזכיר הכתוב דבר זה [שמות י, ב] 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים', וכן בכל מקום. וכל זה מפני שהיו ניסים גלויים ומפורסמים, וידעו הכל כי מן השם יתברך היתה זאת". ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריז:] כתב: "ויש לדעת, כי כאשר הקב"ה מביא גאולה, השם יתברך רוצה שידעו כי הוא יתברך פעל, ולא יאמרו לא השם יתברך פעל כל זאת, רק חכמתם ועוצם ידם. וכן תמצא בגאולת מצרים, כתיב [שמות כט, מו] 'וידעו שמי ה' בהוציאי אותם מארץ מצרים'". ובהמשך שם [ריט:] כתב: "כי השם יתברך רוצה שיִוָּדע הגאולה שהיא באה ממנו. וגאולת מצרים בודאי נודע הגאולה שהיא מן השם יתברך, כי נעשה בגאולה זאת אותות ומופתים גדולים, עד שנודע שמו יתברך". וכמו שנאמר [שמות ח, טו] "ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלקים היא". ולהלן ר"פ סו כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית; שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל הא-ל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה כתיב [שמות כט, מו] 'המוציא אתכם מארץ מצרים

לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים... כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים ולהיות שכינתו ביניהם". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי" [ראה להלן פ"ח הערה 229]. ונאמר [שופטים ז, ב] "ויאמר ה' אל גדעון רב העם אשר אתך מתתי את מדין בידם פן יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי", הרי הגאולה אינה יכולה להעשות אם הבריות יתפארו שידם עשתה זאת [בשם הגה"צ רבי אליהו לאפיאן זצ"ל]. ועוד אודות שיש לבריות להכיר ולהוקיר את עושה הנס [שנעשה למענם], כן כתב בנר מצוה [צו.], וז"ל: "המצוה שקבעו חכמים על הנס [הדלקת נר חנוכה], כדי לתת הודאה ושבח אל מי שעשה לנו הנס, ראוי שתהיה נעשה בשלימות הגמור, כי הוא יתברך הפליא עמנו לעשות, ואיך לא נעשה המצוה שקבעו על זה בשלימות הגמור" [ראה להלן פ"א הערה 17]. ובח"א למכות כג: [ד, ו.] כתב: "השכל באדם... מכיר בנס, ונותן שבח והודאה למי שעשה הנס. ודבר זה ידוע, כי השבח וההודאה לשכל, שמכיר בוראו". הרי שהנס נעשה בכדי שיכירו במי שעשה הנס.

(4) שבת צז. "גליא קמי קודשא בריך הוא דמהימני ישראל... מאמינים בני מאמינים... הן מאמינים, דכתיב [שמות ד, לא] 'ויאמן העם'. בני מאמינים, [בראשית טו, ו] 'והאמין בה'".

(5) לעומת הפילוסופים, וכמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ ט [קמ.], וז"ל: "אשר הלכו בדרך חכמי המחקר, והם הפילוסופים". ובנתיב התורה ס"פ יד כתב: "פילוסופי יון, שהיו חוקרים בדעתם ומשכלם חקירה פילוסופית". ובבאר הגולה באר השביעי [תכד:] כתב: "ואף חכמי האומות, והם חכמי המחקר". וראה בסמוך הערה 9.

(6) "אני מאמין באמונה שלמה שכל דברי נביאים אמת. אני מאמין באמונה שלמה שנבואת משה רבנו עליו השלום היתה אמתית" [עיקר הששי והשביעי]. ורבינו בחיי [ויקרא יח, כט] כתב: "וידוע כי אין דעות הפילוסופים אצלנו עיקר, לפי שאינם אלא מצד המחקר, ולא ידעו ולא יבינו, בחשכה יתהלכו. אבל משכילי ישראל, אין להם אלא דברי חז"ל חכמי האמת, אשר מפי הנביאים קבלו האמת, והם אשר ידעו הדברים כולם על אמיתותם". ואודות שהתמים אינו חוקר בשכלו ודעתו, כן עולה מדברי רש"י [דברים יח, יג], שכתב "תמים תהיה עם ה' אלקיך - התהלך עמו בתמימות, ותצפה לו, ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבא עליך קבל בתמימות, ואז תהיה עמו ולחלקו", וראה גו"א שם אות יא. ועוד כתב רש"י [בראשית כה, כז] "תם - אינו בקי בכל אלה, כלבו כן פיו. מי שאינו חריף לרמות קרוי 'תם'". ועוד אודות שחכמה ושכל מפקיעים במקצת

מהתמימות, הנה אמרו חכמים [סוטה כא:] "כיון שנכנסה בו חכמה באדם, נכנסה בו ערמומיות", וראה שם בח"א [ב, סב.] בביאור המאמר. ועוד אמרו חכמים [ב"ב יב:] "מיום שנחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים, וניתנה לשוטים ולתינוקות". וכתב שם בח"א [ג, סז.] לבאר: "כי הנבואה היא מן השמים, ומפני כך השוטה שאין לו דעת, ואין פועל בשכלו, לכך מקבל הדבר הנעלם מעליונים. אבל החכם מפני שפועל בשכלו, דבר זה מבטל מה שהוא מקבל מן עליונים... כי בעלי חיים מוכנים לקבל דברים כמו אלו מצד שהם תמימים, ולכך הם יותר מקבלים. וכן התינוק ג"כ שאינו פועל בשכלו, מקבל נפש המדמה שלו ידיעת העתידות מעליונים, מאחר שאינו פועל בשכלו, והוא תמים, מקבל נפש המדמה העתידות. אבל הפועל בשכלו, אין נפש המדמה פנוי לקבל הידיעה, כי הוא פועל בשכלו, וזה מבטל הקבלה". **ואודות שהתמים** מאמין בה' ונמשך אחריו, כן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמח.], וז"ל: "כי תוספת השכל שהיה לאדם הראשון הוא חסרון לו, כי כאשר האדם תמים הוא נמשך אחר השם יתברך, כמו שדרך התמים להיות נמשך אחר השם יתברך, וכדכתיב [דברים יח, יג] 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', ודרשו ז"ל [בספרי שם] כאשר אתה תמים הוא עמך השם יתברך... והתמים מי שאין לו תוספת חכמה, כי זהו גדר התמים שאינו מתחכם ביותר בערמה ותחבולה, רק הוא מאמין ותמים. ולפיכך כאשר הגיע לו ההתחכמות וההתבוננות שהוא מצד האדם עצמו, כאשר הוא יותר מדאי, בזה היה נפרד מן התמימות". ובח"א לנדרים לב. [ב, ט.] כתב: "לא כן מדת האהבה, אף שמדת האהבה ג"כ דביקות בו יתברך מצד האהבה, ודבר זה מצד השכל, אין זה שהוא תמים גמור, שהאהבה מצד השכל בלבד. אבל האיש שהוא תמים, הוא מצד עצמו, כי התמים אינו פועל בשכלו, וכאילו האדם מצד עצמו אל השם יתברך, וכמו שאמר 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', ואמרו אם אתה תמים אתה עם ה' אלקיך". וכן הוא בח"א לבכורות מד. [ד, קכט.]. ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רז.] כתב: "וכבר בארנו כי המתמים עצמו הוא עם השם יתברך, כדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך וגו''. וכל זה מפני שאין לתמים רק מה שנתן השם יתברך אליו, ואינו מתחכם מדעתו. ואדם כמו זה אינו ברשות עצמו, רק הוא עם השם יתברך, וכדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'. שכאשר תהיה תמים, אין אתה מתחכם בתחבולות שלך שהם מעצמך. כי כאשר הוא משכיל, השכל הוא מן השם יתברך. אבל הערמה והתחבולה הוא לאדם מצד עצמו, ובשביל כך אינו עם השם יתברך". וכן הוא שם בסוף הפרק.

(7) כפי שיסד הפייטן [ואומרים כן בתפילת ערבית ביום הכפורים] "כי הנה כחומר ביד היוצר, ברצותו מרחיב וברצותו מקצר, כן אנחנו בידך חסד נוצר, לברית הבט ואל תפן ליצר".

(8) לשון הרמב"ן בדרשת תורת ה' תמימה [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמו ד"ה ונתברר עוד]: "נתברר עוד חדוש העולם על ידי משה בקריעת ים סוף והמן והבאר ועניני הכבוד, וזולתם ביציאת מצרים, והנבואה במעמד הר סיני, שאלו הדברים מורים על החידוש. כי לדברי המאמין בקדמות, אם ירצה האל לקצר כנף הזבוב, או להאריך רגל הנמלה, אינו יכול". והמורה נבוכים [ב, כה] כתב: "אבל סברת הקדמות כפי האופן הנראה לאריסטו... הרי זה סותר את התורה מעיקרה, ומכחיש את כל הניסים בהחלט... ודע עם הדעה בחידוש העולם יהיו כל הניסים אפשריים". ובספר מנחת קנאות פ"י כתב: "אנחנו לא נאמין בחדוש מפני הראיות ההם, רק מפני תורתינו השלימה, תורת משה, תורת ה' תמימה אשר העידה לנו בכמה מקומות שהעולם מחודש בכוונה ורצון, והוא יתברך בראו וחדשו כרצונו, והוציאו מאין ליש. ולולי אמונת החדוש, יהיה כל מופת נמנע לא יפול תחת האפשר, והיו כל המופתים הנזכרים במצרים ועל הים נמנע גמור. אך לפי דעתינו אנחנו קהל המאמינים, כמו שנתחדש העולם בכוונת מכוון, ברצון קדמון בזמן אשר גזרה חכמתו יתברך, כן יתחדשו האותות והמופתים כולם ברצון הקדמון הפועל אל הזמן שגזרה חכמתו". והריב"ש בסימן מה כתב: "אנחנו מקבלי האמת, דעתנו שהתורה שלנו שלמה, שבאה אלינו במעמד הר סיני מפי הגבורה, ובאמצעות אדון הנביאים ע"ה, היא למעלה מהכל, וכל חקירתם אפס ותהו לערכה". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות ב [ד.], ויובא להלן הערה 35. וראה להלן הערות 38, 244.

(9) אודות "אנשי חקרי לב", כן כתב בתפארת ישראל ר"פ ו, וז"ל: "יש מבני אדם, והם אנשי חקרי לב ההולכים בדרכי הפילוסופים, חוקרים מדעתם ושכלם על כל הדברים". ושם ר"פ טז [רלו.] כתב: "אנשים חקרי לב, ההולכים אחר שכלם מעצמם, והם חכמי האומות, הנקראים פילוסופים, רוצים להתחכם על המציאות ובסדר שלו, עד שידמו שעמדו על האמת. והנה סכלו רחקו, לא ידעו ולא יבינו, בחשיכה יתהלכו".

(10) פירוש - אף בדברים הנגלים והניכרים לעין שרויה המבוכה בין הפילוסופים, ויש ביניהם דעות שונות.

(11) פירוש - אם הפילוסופים נחלקו בדברים הנגלים, ורבו בהם הדעות השונות, בודאי שבדברים הנסתרים ["מהות שכל האדם ונשמתו"] תימצא אצלם מבוכה רבה. וכן כתב בנתיב התורה ס"פ יד [תקעב:], וז"ל: "ואיך אפשר דבר זה שיעמוד האדם על דברים

אלו בחקירתו, שההשגה בדברים כמו אלו רחוק מן האדם. ואף דבר שהוא אתנו והוא למראית עינינו אין האדם עומד עליהם, ואיך דברים כמו אלו". ולהלן [לאחר ציון 156] כתב: "וכי הנשמה שבגוף האדם יוכל לעמוד על אמתתה". וראה להלן הערות 17, 157.

(12) כמו שנאמר [ירמיה ה, יג] "והנביאים יהיו לרוח והדִבֵּר אין בהם". ולהלן ריש פ"ט [לאחר ציון 11] כתב: "ודברים אלו הם דומים לצורה המצוירת על הכותל, אשר המצייר מיפה אותה ובשרד יתאר אותה, עד שכאשר יראה הרואה מרחוק יאמר שיש בה רוח חיים, וכשקרב אליה הנה הוא דבר צבוע, וכל רוח אין בו, כך הם אלו הפירושים".

(13) קהלת ב, כו "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה". ועל חכם מחכמי האומות מברך [ברכות נח.] "שנתן מחכמתו לבשר ודם".

(14) אודות שחכמת האדם היא חכמה מוגבלת מחמת שהיא מצורפת לחומרי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה' [ראה להלן הערה 419, והקדמה שניה הערה 52]. ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, שנתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם, לא במה שבחר השם יתברך בו, כמו שהם ישראל שבחר השם יתברך בהם מכל העמים, ודבר זה הוא למעלה מן השכל האנושי. ולכך אל דבר זה, שילך אחר בוראו ולהיות דבק עם השם יתברך... אין כח במאור הזה, שהוא השכל, להאיר דרכו אשר עליו מה שיש לו ללכת אחר בוראו". ושם פ"א מ"א [קמה:] כתב: "לכך אמר [שם] 'הוו מתונים בדין', שאין האדם הכל שכל, ואם הוא ממהר לפסוק הדין בלא המתנה, כאילו היה האדם שכלי בלי חומר, שהשכל אשר הוא בלא חומר כלל, אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף, ואין צריך המתנה. אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכל בפעל לגמרי. ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם, שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאילו היה שכל בפעל בלי חומר". ושם במשנה ב [קעא:] כתב: "כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי". ובהקדמה לתפארת ישראל [יט:] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי" [ראה להלן הערה 321, ופ"ט הערה 120]. ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל

האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ובהמשך שם [תשלא:] כתב: "הפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית... כי ציור שכל האדם מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובאור חדש פ"ד [תשעו:] כתב: "שכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל".

(15) "כי כבר אמרנו שהשגה של אדם היא מתיחסת אליו, יחויב מזה שהדבר שהוא נבדל ממנו לגמרי, אחר שהוא נבדל ממנו, אין ראוי שיהיה לאדם השגה בו" [לשונו למעלה בהקדמה ראשונה לאחר ציון 5]. וראה שם הערות 5, 6, 16, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה. ולהלן [לאחר ציון 414] כתב: "לפי שהאדם הוא טבעי, אינו משיג רק הטבעי, ולפיכך נעלם ממנו הדבר הבלתי טבעי". ואודות שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך נאמר [שופטים יג, כא-כב] "ולא יסף עוד מלאך ה' להראה אל מנוח ואל אשתו אז ידע מנוח כי מלאך ה' הוא ויאמר מנוח אל אשתו מות נמות כי אלקים ראינו". ובדר"ח פ"א מי"ג [שנד:] כתב: "כמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר 'אלקים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה". ובנתיב התורה פ"ז [רצב:] כתב: "כי אין מציאות לדבר החמרי עם הנבדל... שאין אלו דברים יש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קדוש. וכמו שאמר הכתוב 'אלקים ראינו מות נמות', וכי אלקינו הוא המיתה לאדם. אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם, שהוא חול, נדחה". ולהלן ס"פ כב כתב: "כי הדבר הנבדל, מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו

שכתוב 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים". וראה להלן הערה 415.

(16) אודות שחז"ל קבלו דברים נסתרים מהנביאים [מה שאי אפשר לאדם לעמוד עליהם מדעתו], כן כתב בבאר הגולה באר הראשון [ק.], וז"ל: "כי להם [לחז"ל] בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים. וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו'', וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה, דור אחר דור, עד דורות האחרונים". ושם בבאר הרביעי [שטז.] כתב: "וכאשר האדם... מתבונן בדבריהם [של חז"ל], נפלא בעיניו דבר זה. כי אין בדעת האדם להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט, אם לא שקבלו החכמים הדברים מפי הנביאים". ובהמשך שם [תיג.] כתב: "והנה אנשי חקרי לב, כאשר חקרו על עניינים כאלו, כמו רעידת הארץ, ורעמים, וכיוצא בהם, היו תולים הכל בטבע, ולא הביטו אל יוצרם מרחוק. אבל חכמי ישראל, והם אנשי כנסת הגדולה, ומהם כמה נביאים, והנביאים קבלו מפי משה שאין הדבר כך". ושם בבאר החמישי [נח:] כתב: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים ועד משה רבינו עליו השלום". ובנתיב התורה פי"ד [תקסו.] כתב: "ומה שאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם לעיני כל העמים', מפני כי האומות הם שרוצים להתחכם בחכמה הזאת [של מהלך הכוכבים] ביותר, והיו מתחכמים בזה בחכמה עצומה מאוד מאוד, כאשר ידוע. ותמיד באו אחרים אחריהם, ובטלו טרחם אשר טרחו ועמדו עליהם. וכמו שבא אחד שהיה נקרא בעל תכונה חדשה, אשר נתן ציור אחר, וכל אשר הבינו הראשונים אשר לפניהם, ונתנו הראשונים ציור ומהלך לכוכבים ומזלות ולגרמי השמים, סתר את כלם, ונתן ציור חכמה חדשה [כוונתו לניקולוס קופרניקוס, שבספרו (שיצא בשנת שמ"ג) טען שכדור הארץ הולך סביב השמש, ולא להיפך]. רק שהוא עצמו כתב כי עדיין לא יוכל לחשב את הכל. וכאשר ישראל חושבים תקופות ומזלות, ונותנים טוב טעם ודעת... ואיך אפשר לעמוד על הרגעים ועל השעות שמסבב כל גלגל וגלגל. אבל חכמי ישראל שהיה הדבר מקובל בידם מפי משה מסיני, שמסר לו השם יתברך, הוא בלבד אפשר לו לדעת האמת... שהיו יודעים כל הדברים על אמתם כפי מה שקבלו מפי הנבואה מפי משה, ולכך על זה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתם לעיני כל העמים'". ובאור חדש פ"א [תמ.] כתב: "חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות וכל אשר שייך לזה, והיה נמצא במורגש ולראית העין שכך

הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין... וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.]... שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש". ובח"א לב"ב עד: [ג, קד.] כתב: "אל תפן אל דברי המכחישים ענין הלויתן... כי אלו האנשים לא נמסר להם חכמת סדר העולם מפי החכמים, אשר קבלו מפי הנבואה. אבל החכמים אשר קבלו מן הנביאים ידעו ועמדו על סודו וענינו". וכן כתב בקיצור בדר"ח פ"ד מי"ז [שנא:], ונתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.].

(17) לשונו בנתיב התורה ס"פ יד [תקעב.]: "ומקרוב זה שנתפשטו חבורים אלו, ונמשך דעות בני אדם אחר דבריהם להתחכם גם כן בדברים שמגיעים לעקרי האמונה, כאשר טבע האדם נכסף לחקור אחר זה, ובשביל זה היו קצתם יוצאים מן עיקר האמונה בכמה דברים". וזהו כמשפט מי שמתעסק בדבר הנבדל ממנו, שאינו אלא מטפש, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ו [רסו:], וז"ל: "ועוד יש לדעת, כי אם לא למד כלל, היה קונה דבר שהוא קרוב אליו, ויכול להבין אותו בקלות, ולא היה מקבל סכלות. אבל כאשר רוצה להשכיל... [ו]אינו שכל נבדל, רק שכל עומד בגוף, ובוודאי מטפש, כי אינו יכול להתחכם כל כך. ודומה למי שאינו חכם, אם אינו מבקש להתחכם יותר מדאי, רק כפי ערך חכמתו, יכול לדעת ולהבין. אבל כאשר רוצה להתחכם בדבר שאינו שייך לו, בודאי מטפש, כי יוצא מן השכל. ואחר טפשות זה נמשך עוד טפשות, עד שהוא טפש גמור".

(18) אודות שאין ראוי להזכיר דברי הכופרים, ולהביא דברים בשם אומרם, כן תמה בנתיב התורה פ"ח [שסב.] על אלו המביאים דברי הכופרים בשם אומרם, וכלשונו: "ויותר מזה, שהם מביאים דבריהם בשמם בחבורם, ולא די שהם למדו מהם, רק שגורמים שגם אחרים ילמדו מהם, שאומרים דבר בשמם. ולמה להם דבר זה, והרי אפשר להביא דבריהם סתם, ולא בשמם. ואין מביאים גאולה בזה שאמרו דבר בשמם, רק להאריך הגלות. ועל דבר זה דוה נפשי, שנותנין כבוד והדר זה לכופרים, לומר דבר חכמה בשמם. ומכל שכן שבאו לפרש התורה בדבריהם, ולומר הדברים בשמם, כאילו יש להם חלק בתורת משה. ולא להם דבר זה, כי לנו לבנות בית אלקינו, ולא להם... ואיך יאמרו הם דברי תורה בשם אשר היו כופרים בתורת משה עליו השלום. ורבותינו במדרש שלהם [ב"ר עח, א] כאשר זכרו רשע אמרו 'שחיק טמיא', על שם הפסוק שאמר [משלי

י, ז] 'ושם רשעים ירקב', ואיך יאמר בשמם דבר זה לפאר ולהדר הרשעים, ושרי להו מרייהו. והספרים האלו ראוים להיות בבל יראה ובבל ימצא". ושם פי"ד [תקסט.] כתב: "מכל מקום צריך עיון ללמוד בחבורים שלהם אשר הם דברים נגד תורת משה רבינו עליו השלום, בחדוש העולם, ובידיעות השם יתברך, ובהשארת הנפש, ועולם הבא, אם יש לעיין בהם. כי אולי יש לחוש 'כי נופת תטופנה שפתי זרה' [משלי ה, ג], שמדברים דברים לפי שכלם, לא מן הקבלה כלל, רק לפי חקירתם, ויש לחוש באולי יהיה המעיין נמשך אחר דבריהם וראייתם, כמו שמצינו בני אדם שהיו נמשכים אחריהם, כאשר רוצים לפתות שכל האדם, אשר שכל האדם קצר להשיג הדבר על אמיתתו... [ו]לא מצאנו דבר זה בתלמוד להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה את אשר לא היה לו חלק בתורת משה". ובבאר הגולה באר הששי [ערה:] העיר כן על הספר מאור עינים, וכלשונו: "בקצת מקומות הביא עזרו וסעדו מספרים כשדיים ומסופרי האומות". ושם בהמשך [שי.] כתב: "כי רוב בניינו על סופרי האומות, ולהם יתן יד ושם". ובסוף הבאר שם [שנח:] כתב: "והוא יתברך יציל זרע שארית ישראל, שלא ימצא בנו עוד פרץ נותן כבוד והוד לזרים, אמן סלה". ומקור דבריו הוא בזוה"ק ח"ב קכד., שאמרו שם: '"ושם אלהים אחרים לא תזכירו' [שמות כג, יג], דא מאן דיתעסק בספרין אחרנין דלא מסטרא דאורייתא, 'לא ישמע על פיך' [שם], דאסור אפילו לאדכרא לון ולמיליף מינייהו טעמא, כל שכן על אורייתא" [תרגום ללשה"ק: 'ושם אלהים אחרים' זה מי שמתעסק בספרים אחרים שאינם מצד התורה. 'לא ישמע על פיך' שאסור אפילו להזכירם וללמוד ממנו טעם בכלל, כל שכן ללמוד ממנו טעם על דברי תורה"].

(19) לפנינו במשנה איתא "הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס", אך המהר"ל גרס "הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורוס". וכן הוא בדר"ח פ"ב מי"ד [תשעה.], ובנתיב התורה ס"פ יד [תקעד:], ויובא בהערה הבאה. וכן רבינו יונה שם ביאר כן, וז"ל: "שיקבע עצמו ללמוד תורה, כדי שידע להשיב על דברי האפיקורוס. שאם לא ישיבוהו כפי טענותיו ושקריו, ילמדו העם מהם, וישתו מים הרעים בראותם כי נוצח אותו, ונמצא שם שמים מתחלל". וכן הוא ברמב"ן [ויקרא ג, ט], ויובא בהערה הבאה.

(20) לשונו בנתיב התורה פ"ח [שסג:]: "אמנם דבר זה נראה, שאם למד בדבריהם כדי להשיב על דבריהם במקום שהם נגד התורה, בודאי שרי, כמו שאמרו [אבות פ"ב מי"ד] 'ודע מה להשיב לאפיקורס', ודבר זה בודאי מצוה גדולה". ושם פי"ד [תקע:] כתב: "אך אמנם אם דעתו כמו שאמרו 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', ואם לא ידע דבריהם איך ידע להשיב על דבריהם, ואם כן צריך לדעת דבריהם. ודבר זה בודאי מותר אם כוונתו ללמוד

דבריהם כדי שידע להשיב לאפיקורס, כי דבר זה אזהרה רבה ויתירה כמו שאמרו 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', ומנו זה עם דברים גדולים, שמזה תראה כי נחשב זה דבר גדול ביותר. ולענין זה מותר ולא נחוש שיהיה נמשך אחר דעתם, אם תחלת כוונתו לסתור דבריהם כאשר דברו נגד התורה ודעת חכמים... אך מה שנמצא בדבריהם אף דבר קטון שהוא כנגד אמונת ישראל, או [כנגד] אשר נמצא בדברי חכמים אף דבר קטון, חס ושלום לשמוע להם. אך יתבונן בשכלו להשיב על דבריהם כפי שכלו. ובזה יהיה זהיר וזריז בכל נפשו להעמיד דבר אמת, שלכך אבות העולם הראשונים צוו בגודל האזהרה 'הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס', וכמו שפרשנו שם. ובודאי אין זה נאמר רק על פילוסופי יון, שהיו חוקרים מדעתם ומשכלם, ושאלתם חקירה פילוסופית. ולכך אמרו שיהיה 'שקוד', דהיינו זריזות יתירה בשכלו להשיב על דבריהם, ולהעמיד דת אמת. ובזה יהיה שכרו עם הצדיקים בגן עדן, אמן כן יהי רצון". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשעה:] כתב: "ואמר אחר כך שתהיה תורתו כדי שישיב לאפיקורס. כלומר, שכמו שיש מצוה שילמד האדם, ויקנה התורה, שהיא תורת אמת, כך ראוי הוא לבטל דעת השקר מן העולם, כדי שיתגדל האמת בעולם. שאם יניח השקר בעולם, סוף שיהיה השקר חס ושלום מאבד את האמת, ומבטל אותה, כאשר השקר גובר בעולם. ולכך הזהיר שאל יתן מקום אל השקר, רק ידע מה שישיב לאפיקורס". והרמב"ן [ויקרא ג, ט] כתב: "והוצרכתי להאריך בזה, לסתום פיהם של צדוקים ימחה שמם, כי בדברי תורה נאמר [משלי כו, ה] 'ענה כסיל כאולתו'. ואמרו 'הוי שקוד ללמוד תורה כדי שתשיב לאפיקורוס'".

(21) פירוש - לעומת המתפלספים ש"יצאו לדרך זר לגמרי", יש כאלו שהם "אמוני ישראל", ולא יצאו לדרך זר לגמרי, ומ"מ גם הם התחכמו בענין הנסים והנפלאות, ולא מתוך ח"ו כפירה, וכמו שיבאר. ומקור הבטוי "אמוני ישראל" הוא מהמקרא [ש"ב כ, יט] "אנכי שלומי אמוני ישראל", ופירש רש"י שם "אני מבני העיר, ששלמים ונאמנים לישראל ולמלך".

(22) להלן [ד"ה ונחזור לדברינו], שכתב שם ש"הנה יש קצת מחכמי עמנו, כמו הרלב"ג בדבריו התחיל לחקור על הנפלאות, ואמר שיש נפלאות בעצם, ויש במקרה".

(23) לשונו בדר"ח פ"א מי"ח [תלה.]: "כאשר ברא השם יתברך את העולם, ברא אותו באמת, כמו שתקנו חכמים [סנהדרין מב.] בברכה 'פועל אמת שפעולתו אמת', כי אין בבריאתה שקר, וכמו שאמר הכתוב [תהלים קיא, ח] 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר'". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "יש בשמו הגדול וי"ו, שמורה שהוא יתברך מקיים העולם ומעמידו. וזה מפני שהם נבראים באמת, ולכך יש לו קיום, כי קושטא

קאי, דכתיב 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', רוצה לומר כי הנבראים סמוכים ומקוימים לעד ולעולם מפני שהם עשוים באמת וביושר". וקודם לכן [א, קצו:] כתב: "מעלת האמת, שכל אשר נמשך אחר האמת שראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים [שבת קד.] קושטא קאי, שקרא לא קאי. כי האמת ראוי אליו המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר שלא יהיה נמצא". וראה שם בכל אותו פרק, שחוזר בו תדיר על יסוד זה. אם כן מה שכתב כאן "אין ראוי לפועל האמתי שישנה סדר הנמצאים אשר הם נבראים באמת ויושר", פירושו שמעשה בראשית נבראו שיתקיימו כך לעולם, ולא ישתנו. וראה בסמוך הערה 26.

(24) לשונו להלן [לאחר ציון 199]: "עוד הקשה [הרלב"ג], אחר שהוא יתברך מסדר הסדר של הנמצאים, לא יתכן שהוא יתברך משנה סדרם. כי כאשר יחדש האות, כמו עמידת השמש, והוא ביטול ושנוי סדר לנמצאים, ולא יתכן שיבא שינוי סדר מן המסדר". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצא.] כתב: "[אם] הניח עולם הזה לגמרי ביד הטבע, אז היה כאן שנוי העולם כשיהיה הנס, והשם יתברך [תהלים קד, ה] 'יסד ארץ על מכוניה בל תמוט לעולם ועד'". וראה להלן הערות 55, 58, 191, 208.

(25) שהנס הוא שנוי בסדר העולם.

(26) ואילו מעשה ה' קיימים לעולם, וכמבואר בהערה 23. ופירוש "עמידה מקוימת מצוירת" הוא כמו כמו ציור שכלי מקוים, ו"ציור" פירושו המימד הרוחני של הדבר. וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"א [תקב:], וז"ל: "והדבר עמוק במה שאמר [שם] 'וכל מעשיך נכתבין בספר'. כלומר שמעשה האדם יש להם ציור מושכל, כמו שיש לעולם ציור מושכל, כי לפי מעשה בני אדם כך הוא ציור המושכל של עולם, והוא קיים. וזה שאמר 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר האדם שמעשיו אין להם רושם בציור המושכל של עולם, שדבר זה אינו, כי מעשה כל אדם יש להם ציור מושכל שהוא קיים. וזהו הספר, כי הספר שם מצויר הכל, וכך מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים". וראה להלן ציון 76.

(27) "בצדק תשפוט את עמיתך" [ויקרא יט, טו], ופירש רש"י שם "הוי דן את חבירך לכף זכות". והבטוי "ללמוד זכות" הוא נפוץ בגמרא [שבת לב., יומא עז., סנהדרין לב., שם מ., ועוד].

(28) פירוש - לעומת מה שכתב למעלה "אמנם יש ללמוד עליהם זכות מצד מה", כותב כאן ש"אמנם מצד אחר אין זכות להם", ופירושו שאינו יכול למצוא הצדקה נוספת לומר את דבריהם.

(29) פירוש - בנוסף להעדר לימוד זכות מצד אחר, יש עוד סבה לשלול את דבריהם מחמת שאינם נכונים, וכמו שמבאר והולך. והמלים "חוץ מן הטעם" פירושן בנוסף לטעם שדבריהם אינם נכונים.

(30) פירוש - מופתיהם וראיותיהם החלושים מעידים עליהם שסרו מן האמת והיושר. ודבריו הם על פי הפסוק [ישעיה מד, ט] "יוצרי פסל כולם תוהו וחמודיהם בל יועילו ועדיהם המה בל יראו ובל ידעו למען יבשו", ופירש רש"י שם "ועדיהם המה - הפסילים הם עדים על בושת עובדיהם, שהרי אנו רואין שאינן לא רואין ולא יודעין, והיו עובדין להם". הרי ששפלות הפסילים מעידה על בושת עובדיהם. וכך חלישות הראיות מעידה שסרו מן האמת ויושר.

(31) על פי דברי רש"י [בראשית מא, מג] "עד מתי אתה מעוות עלינו את הכתובים". ונראה שכוונתו לדברי הרלב"ג בספר מלחמות ה' מאמר ו ח"ב פרק יב, וכמבואר להלן הערה 242.

(32) אולי כוונתו היא לדברי הרד"ק בספר השרשים שורש יפת, שכתב: "כי המופת הוא דבר נראה להאמין בו דבר כיוצא בו שעתיד להראות. ומלת 'אות' תבוא גם כן בזה הענין".

(33) אולי כוונתו היא שלפי זה אין הנסים מצד עצמם מורים על גבורת ה', אלא הם אמצעי והיכי תימצא להורות על מעשים אחרים. וראה הערה הבאה.

(34) כן כתב הרלב"ג בספר מלחמות ה' מאמר ו ח"ב פרק ט, וכלשונו: "הנה כאשר חפשנו בכל הנפלאות, מצאנו כולם על צד ההטבה... אם להקנות אמונה טובה... המופתים שעשה משה לישראל כדי שיאמינו שהוא נביא ושיאמינו בשם יתברך, והמופת שעשה אליהו כדי שיאמינו ישראל כי ה' הוא האלקים". וכן כתב בשמות יא תועלת א, יהושע י, יב. והחולשה בזה היא שאין המופתים נצרכים מצד עצמם, אלא הם אמצעי והיכי תימצא לחזק את המאמינים, ואם המאמינים היו חזקים באמונתם, אזי לא היה צורך בנסים [ראה להלן הערה 169]. ואודות כאשר דבר נעשה כהיכי תמצא לדבר אחר, אך לא מחמת עצמו, אין הוא נחשב בעצם, סברה זו מצויה בכמה מקומות בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פי"ג אות טו כתב, שכאשר הקב"ה דיבר עם אברהם בשביל מטרה נצרכת [להבטיח לו את הארץ], אין דיבור זה נקרא "דיבור" בעצם המורה על חיבה ואהבה, ונוכחותו של לוט הרשע אינה מונעת שדיבור זה יתרחש. אך כאשר הקב"ה דיבר עמו לא בשביל מטרה נצרכת, אלא בשביל הדיבור עצמו, אזי דיבור זה מקפל בתוכו חיבה ואהבה, ונוכחותו של לוט הרשע תמנע שדיבור זה יתרחש. **דוגמה**

נוספת: דעת המהר"ל היא שאין איסור לשון הרע נוהג כאשר מדבר בפניו של המתגנה, אלא רק כשמדבר שלא בפניו, וכפי שכתב בנתיב הלשון פ"ז [ב, עז.], וז"ל: "אין לשון הרע כאשר האדם יש לו מריבה וקטטה עם אחרים, שאין זה נתלה בלשון, שכאשר הוא לפניו יכול להכות אותו ולהרגו... ויותר, אף אם לא היה בפניו, רק שאם היה בפניו אותו שאומרים עליו לשון הרע לא היה מקפיד האומר, וגם לפניו היה אומר, אין זה לשון הרע, כיון שאם היה בפניו לא היה זה לשון הרע, והוא אינו מדקדק בזה לומר שלא בפניו, אין זה לשון הרע בעצמו. כי צריך שיהיה הלשון בעצמו לשון הרע, וזה שהיה אומר דבר זה אף בפניו, אין זה לשון הרע בעצמו. רק אם מדקדק שלא לומר בפניו, רק שלא בפניו, דבר זה תולה בלשון דוקא, והוא שנקרא לשון הרע דוקא בלשון". ופירושו, שכאשר התורה אסרה לשון הרע, האיסור נאמר רק באופן כשהפגיעה בחבירו היא דוקא אפשרית על ידי הלשון. אך כאשר חבירו עומד לפניו, הרי הפגיעה בחבירו אפשרית גם בשאר האופנים, ואין הפגיעה דרך דיבור אלא היכי תמצא אחת מני רבות לפגוע בחבירו, ובכגון דא אין כאן פגיעה יחודית לדיבור, ולכך אינה נכללת באיסור לאו דלשון הרע. וכן מעין זה כתב בנר מצוה [קח.], שכאשר הדבר יכול להעשות בכמה אנפי, ממילא אין אחד מהאנפי יחודי לדבר, שהרי ניתן להגיע לאותה תכלית באופנים אחרים.

(35) כהקדמה לדבריו כאן נביא את דבריו בגו"א בראשית פ"א אות ב [ד.], וז"ל: "הקשה הרמב"ן [בראשית א, א], דמאי קשה לרבי יצחק שלא היה לכתוב בתורה 'בראשית' ["אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם' (שמות יב, ב) שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית" (רש"י בראשית א, א)], שאם לא כתב זה בתורה היה עולה על הדעת שהעולם קדמון, ולא ברא הקב"ה כלל העולם 'יש מאין', ומי שיאמין שהעולם קדמון כמו שיאמין ארסטו, כל הניסים שהם בשינוי העולם שבאו בתורה הם נמנעים, ואין לו תורה כלל. ובחדוש העולם 'יש מאין', כל הנסים הם אפשרים, שהרי גם הבריאה ברא הקב"ה הכל 'יש-מאין', ולמה לא נאמין בחידוש ובריאות הניסים כלם" [המשך דבריו יובא להלן הערה 59]. והרמב"ם במורה נבוכים [ב, כה] כתב: "סברת הקדמות כפי האופן הנראה לארסטו... הרי זה סותר את התורה מעיקרה, ומכחיש כל בנסים בהחלט... ודע עם הדעה בחידוש העולם יהיו כל הנסים אפשריים". וראה עוד במורה נבוכים [ב, פרקים יג, יט]. ובדר"ח פ"ה מ"ו [קפח.] כתב: "אם רצה לומר בשביל שהשם יתברך אין ביכלתו לשנות הטבע, וכמו שהאמינו אנשי מאמיני קדמות". וראה למעלה הערה 8, ולהלן פ"ח הערה 171.

(36) "על צד החיוב הקדמון" פירושו שמציאות העולם מחוייבת בהכרח, ולא שהעולם נברא ברצון ובבחירה על ידי הבורא "יש מאין". ולכך מתחייב מכך שהעולם לא נברא, אלא היה נמצא תמיד, וזו פירוש "העולם קדמון". ושם בבאר השביעי [תכו:] כתב: "הפלסופים, אשר הלכו אחר חקירתם, בגדו וכחשו ואמרו כי העולם קדמון, ולא היה לו בריאה כלל". וראה להלן ציון 67.

(37) לשון המו"נ ח"ב פי"ט: "כבר התבאר לך מדעת אריסטו ומדעת כל מי שיאמר בקדמות העולם, שהוא יראה, שזה המציאות היה מאצל הבורא על צד החיוב, ושהוא יתברך עילה, וזה עלול, וכן התחייב. וכמו שלא יאמר בו יתברך למה נמצא, או איך נמצא כן, רצוני לומר אחד ובלתי גוף, כן לא יאמר בעולם בכללו למה נמצא, או איך נמצא כן, כי זה כולו מחויב שימצא כך העילה ועלולה, ואי אפשר בהם העדר כלל, ולא שינוי ממה שהם. ועל כן יתחייב מזה הדעת חיוב התמדת כל דבר על טבעו, ושלא ישתנה בשום פנים דבר מן הדברים מטבעו. ולפי זה הדעת יהיה שינוי דבר מן הנמצאות מטבעו נמנע, ולא יהיו אם כן אלו הדברים כולם בכוונת מכוון, בחר ורצה שיהיו כך, שאם היו בכונת מכון, כבר היו בלתי נמצאים כן קודם שיכוונו". ושם בפרק כא האריך לבאר שטת החיוב של אריסטו.

(38) לשון המו"נ ח"ב פכ"ב: "אבל אמנם יתחייבו למי שיאמר שזה כולו על צד החיוב, לא ברצון רוצה... אילו ביקש להאריך כנף זבוב או לחסר רגל תולעת, לא היה יכול". והרמב"ן בדרשת תורת ה' תמימה [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמו ד"ה ונתברר עוד] כתב: "כי לדברי המאמין בקדמות, אם ירצה האל לקצר כנף הזבוב, או להאריך רגל הנמלה, אינו יכול" [הובא למעלה הערה 8]. ובעל העקרים, מאמר ראשון פי"ב, כתב: "המאמין בקדמות על הדרך שיאמינהו אריסטו, לא יתואר השם בשיש לו יכולת להאריך כנף הזבוב, ולא לברוא נמלה בעלת ארבע רגלים בלבד. כל שכן שהמאמין זה יכחיש כל נסי התורה, כי לא יאמין שיש לו יתברך יכולת להפוך המטה נחש כהרף עין, והמים דם, והעפר כנים". והריב"ש בסימן מה כתב: "הם [חכמי יון] מביאים ראיות ומופתים לפי דעתם לקיים קדמות העולם, ושהוא מחוייב מן השם יתברך, כמו שהאור מחוייב מן השמש, והצל מן האילן, ואין יכולת לשם יתברך לשנות דבר מטבעו, ולא להאריך כנף הזבוב, ולא לקצר רגל הנמלה. כמו שאין יכולת בשמש לשנות האור הנמשך ממנו, ולא האילן הצל". וראה למעלה הערה 8, ולהלן הערה 244.

(39) לשון הרמב"ן שמות כ, ב: "כי עם הקדמות לא ישתנה דבר מטבעו".

(40) לשון המורה נבוכים ח"ב פי"ג: "העולה מדעתו [של אריסטו] שהוא משער הנמנע אצלו שישתנה לאלוה רצון, או יתחדש לו חפץ... כמו שהוא משער הנמנע שיעדר האלוה או ישתנה עצמו, כן יחשוב שהוא משער הנמנע שישתנה לו רצון, או יתחדש לו חפץ. ויתחיב שיהיה זה הנמצא כולו כפי מה שהוא עתה, כן היה במה שלא סר, וכן יהיה עדי עד". וראה להלן הערה 54.

(41) לא מצאתי בספריו שהתווכח עם סברת היוונים אודות שהעולם קדמון, והשיב עליהם. וגם בדר"ח פ"ה מ"ו [רט.], לאחר שדחה בתקיפות דעה שנוגדת את קבלת חז"ל, כתב: "באולי נזכה בעזר המחיה הכל בחסדו יתברך לבאר כל הדברים במקומם המיוחד לזה". ושם בהערה 861 נתבאר שכוונתו לספר הגדולה [שלא זכינו לאורו], שכתב אודותיו להלן בסוף הקדמה שלישית בזה"ל: "ספר הראשון, סדר השבת, ונקרא ספר הגדולה, כמו שדרש רבי שילא [ברכות נח.] 'לך ה' הגדולה' [דהי"א כט, יא], זו מעשה בראשית". וכל עניני ההתגלות של הקב"ה בעולם שייכים לעצם בריאת העולם, ולכך שם הוא מקומם של דברים אלו. וכן בנצח ישראל פנ"ה [תתנג:] כתב בהקשר של יחס העילה לעלול את הדברים הבאים: "דעת האומרים שאין העולם נפסד... ודבר זה אינו... [כי] העולם מצד עצמו יש לו העדר. כי דבר זה אי אפשר, כי כל עלול הוא חסר מן העלה, שאין העלול במדריגות העלה. ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... ויגיע אליו העדר אשר ראוי מצד עצמו. ואין כאן מקום זה, ויתבאר בעזרת השם יתברך בספר הגדולה". וכן בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.] כתב: "יש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר. פירוש, העולם יש לו התחלה ויש לו סוף... וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות, כמו שיתבאר במקומו בעזרת השם יתברך". וכנראה גם שם כוונתו לספר הגדולה [ולא כפי שצויין שם בהערה 60]. ובדר"ח פ"ה מ"ו [רט.] כתב: "ודבר זה ברור מאוד, ואין להאריך במקום הזה כלל. ובאולי נזכה בעזר המחיה הכל בחסדו יתברך לבאר כל הדברים במקומם המיוחד לזה. רק מפני שאיזה בני אדם שהם חסירי ידיעה, הוצרכתי לבאר דבר, שלא ישמע אדם לכמו דברים אלו שכך הם דברי החכמים בעלי יראה בעל אמת", וגם שם כנראה כוונתו לספר הגדולה, וכמבואר שם הערה 861. וראה להלן הערות 107, 199, 246. **ובבאר הגולה** באר הרביעי [שלח:] התייחס לסברת קדמות העולם, שהביא קודם לכן [שכח.] את מאמרם [ברכות ז.] "מניין שהקב"ה מתפלל", וביאר שחז"ל במאמר זה באו להרחיק סברת הקדמות וכלשונו: "בדבר זה באו לגלות שיש להרחיק דעת הפלוסופים, שאמרו שכל הדברים באו מאתו יתברך על צד החיוב, מבלי שיכוין וירצה לעשות, רק באים על צד החיוב.

וחכמינו הרחיקו דברים אלו, ואומרים שבאים מאתו על צד הכוונה והרצון. ולכך אמרו שהוא יתברך מתפלל, כי החפץ ומבקש דבר, אין אותו דבר מחויב. שאם היה אותו דבר מחויב, לא היה צריך לבקש שיהיה אותו דבר, כיון שהוא מחויב. ולפיכך אמרו שהוא יתברך מתפלל, רוצה לומר מבקש שיהיה דבר שאינו מחויב, כמו זה שיכנוס עמהם לפנים משורת הדין. ולדברי הפלוסופים אי אפשר שימצא בעולם רק דין, כיון שהם אומרים שהכל מצד החיוב. וידוע כי דבר שהוא לפנים משורת הדין אינו מצד החיוב. ולדעתם אין בעולם נמצא מאתו יתברך רק דין. ודבר זה באו החכמים להרחיק, שאין הדבר כך, רק שהוא יתברך עושה חסד, ונכנס לפנים משורת הדין, וזה על ידי שרוצה ומבקש הטוב". ובמורה נבוכים ח"ב פי"ח דחה את סברת האומרים שהעולם קדמון. ובספר מנחת קנאות פ"י כתב: "אתחיל לדבר מעיקר השני, והוא אמונת החדוש, והוא לידע שהעולם נתחדש אחר שלא היה, והשם יתברך חדשו מן האפס הגמור ומן העדר המוחלט, והוציאו מן האין ליש ברצונו הקדמון... להוציא מלבם של כופרים מאמיני הקדמות, ואומרים כי העולם מחויב המציאות מאתו יתברך, לא יאמינו כלל במופתים, ושנוי דבר טבע אצלם נמנע גמור, לא יפול תחת האפשר... [ו]הרמב"ם ז"ל בספר מורה הנבוכים [ח"ב פי"ח] חיבר להכות על קדקוד כל ראיות מאמיני הקדמות". וראה להלן ציון 66.

(42) לשון המו"נ ח"ב פכ"ב: "מוסכם מאריסטו ומכל מי שנתפלסף... כי לא יתחיב אי זה דבר שיזדמן מאי זה דבר שיזדמן, אבל אמנם יהיה לעולם בין העילה ועלולה קצת ערך בהכרח; עד שהמקרים, לא יתחיב אי זה מקרה יזדמן מאי זה מקרה יזדמן. כאילו תאמר שיתחיב מהאיכות כמות, או מהכמות איכות. וכן לא יתחיב מהחומר צורה אחת, ולא מהצורה חומר אחד". ושם בתחילת פ"כ הביא בשמו את הדברים הבאים: "שלא יוולד אי זה דבר שיזדמן מכל זרע, או מכל שכבת זרע; אלא מזה הזרע יהיה זית, ומזה השכבת זרע יהיה איש". וראה להלן ציון 62.

(43) לא מצאתי להדיא שהפילוסוף היווני ערער על מה שהמים נעשו לדם. אמנם בכלליות טען שמדבר אחד יבוא רק דבר הדומה לו [כמבואר בהערה הקודמת], והרי "הדם הוא הפך המים, כי המים הם חמריים, ואילו 'הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג], ולכך הדם, שהוא הנפש, נחשב צורה" [לשונו בנצח ישראל פ"ז (קסח:)]. ו"מכה הראשונה דם, כי דם יש בו טבע אשיית וחמימות, וזה ידוע. ושכנגדה הצפרדעים, שהם מטבע המים, וידוע כי האש והמים הפכים" [לשונו להלן פנ"ז (ד"ה ועוד דע)]. והואיל והמים הם הפכים לדם [שזה חומר וזה צורה], איך יעשו המים לדם, הרי אין למים את

ההכנה המתאימה לקבלת צורת הדם [אמנם להלן (לאחר ציון 377) כתב "המים יש להם הכנה מה להיותם דם", וראה שם הערה 378]. ועוד אודות גודל הנס שבהפיכת מים לדם, כן כתב להלן פנ"ו [ד"ה והנה אומר], וז"ל: "אין בכל מכות שנוי במתפעל, שאמר דבר זה נעשה בו חדוש, כמו הדם, שנעשה מן המים דם, שהרי הוא בריאה שאינו בדרך הטבע. אבל שאר מכות, שהיו המים שורצים צפרדעים, אין כאן חידוש במתפעל, שהרי כל יאור דרך להשריץ צפרדעים... לפיכך לא תמצא מכה שתקרא 'מופת' רק דם [הגדה של פסח] שהוא שנוי במתפעל, שאין מצד המים שיהיו דם, וכאשר נהפכו הוא שנוי במתפעל. וכאשר תאמר החטה הזאת עתה בזמן החורב תצמח חטה, וזה בודאי שנוי, אבל אין זה שנוי במתפעל, שהרי החטה היא מוכנת לצמוח ולגדל חטה. אבל שנוי במתפעל הוא זה שתאמר הנה מן הקטנית תצמח חטה, וזה בודאי אין שנוי בפועל, אבל השנוי היא במתפעל, שאינו ראוי הקטנית לזה". וראה להלן הערה 149.

(44) לכך בעולם הטבעי המים לא יעשו לדם, אך בעולם הנבדל המים יעשו לדם, וכמו שמבאר. וראה בסוף הקדמה זו [לאחר ציון 420] שביאר שאין להשוות ולהביא ראיה מהטבע אל הנס. ואודות שחוקי הטבע שונים מחוקי הבלתי טבעי, כן יבאר בסמוך ביחס למימד הזמן. ובבאר הגולה באר הראשון [סב:] כתב: "וזה כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם אכל תרומה בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה קדושה, אינו כמו מי שחטא בדברים הטבעיים, כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעולם הזה, שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעולם הבא שאינו טבעי". הרי עולם ועולם והנהגותיו; העובר על חוקי הטבע, נענש מיד. העובר על חוקי אלקות, אינו נענש מיד. וראה להלן ציון 371.

(45) לשונו בהקדמה לאור חדש [עו:]: "כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן". ולהלן פנ"א כתב: "דברים הטבעיים כל פעולתם בהמשך זמן". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "כי הדבר הטבעי פועל בזמן, ודבר שלא בטבע פועל מבלי זמן". ובסמוך יבאר שהטבע הוא גשמי, וכל גשמי פועל בזמן. וראה הערה הבאה, הערה 48, ופ"ז הערה 78.

(46) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בהקדמה לאור חדש [עו:] כתב: "השם יתברך פעל דבר זה [של גאולת פורים], והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה

הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך. כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [אסתר ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'', [אסתר ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [אסתר ו, יד] 'ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו''. הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן". ולהלן פל"ו [ד"ה ועוד] כתב: "ועוד דע כי אי אפשר שיצאו ישראל מן השיעבוד כי אם על ידי הקב"ה בעצמו, ולא מצד המזל... ולפיכך לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן. כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן... כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן". ולהלן פנ"א [ד"ה וזהו] כתב: "וזהו פירוש הכתוב [דברים טז, ג] 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפועל שבא משם נעשה בלי זמן". ובגו"א שמות פי"ב אות מב [רטו.] כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "השלום, למדריגתו הוא דבר אלקי... וזהו שאמר [אבות פ"א מי"ב] 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי". ובנתיב התורה פ"א [נה.] הביא את מאמרם [סוטה כא.] '"כי נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, לומר לך מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור, לומר לך מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם", וכתב לבאר בזה"ל: "ביאור דבר זה, כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק" [ראה להלן פ"ח הערה 291]. ובנתיב העבודה ספ"י ביאר שהכריעה בברכה נעשית בפעם אחת כחיזרא [ברכות יב:, ופירש רש"י שם "שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת"], וז"ל: "כי הכריעה הוא מצד השי"ת אשר לפניו יכרע הכל, ולפיכך ראוי שיהיה בפעם אחד, כי הוא יתברך אינו גשם אשר פעולתו הוא בזמן... ולפיכך ראוי שתהיה הכריעה בלא זמן, רק בפעם אחד". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פז:] הביא את מאמרם שאין מקיפין

[ממתינין] בחילול השם [קידושין מ.], וכתב לבאר: "כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפועל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחילול השם, ויוצא העונש לפועל מיד, כי חטא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". וכן כתב בהקדמה לדר"ח [יג.], שם פ"א מי"ב [שלח:], שם פ"ב מט"ו [תתיד:], שם פ"ד מ"ד [פח.], ועוד. וראה להלן פ"ז הערה 78.

(47) כן כתב בכמה מקומות. וכגון, באור חדש פ"ו [תתרו:] כתב: "מצות העומר בשביל שהוא יתברך מנהיג הטבע... ולפיכך הבאת העומר הוא מן השעורין דווקא [מנחות פד.], כי הטבע הוא חמרי כאשר ידוע, ולפיכך שייך בזה דוקא שעורין, ולא ענין אחר". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד", ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ושם פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ובבאר הגולה באר הראשון [נב:] כתב: "הטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ובקידושין פב. אמרו "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". וראה להלן הערות 57, 355, ופ"ז הערה 74, ולהלן פ"מ הערה 260.

(48) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנתיב התורה פי"ז [תרפה:] כתב: "כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן". ובהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן".

ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם פכ"ה [שעו.], שם פל"ט [תקצז:], להלן פל"ו [ד"ה ועוד דע], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד.

(49) באבות פ"ב מט"ו אמרו "היום קצר והמלאכה מרובה והפועלים עצלים, והשכר הרבה, ובעל הבית דוחק", ובדר"ח שם [תתיד.] כתב: "ואמר 'ובעל הבית דוחק', כלומר שהשם יתברך אשר נתן התורה, הוא דוחק לעשות בזריזות. כי הוא יתברך נבדל מן הגשם, וידוע כי הבלתי גשם אין מלאכתו בזמן, רק הוא פועל בלתי זמן, וזהו הזריזות היותר. ואילו האדם אשר יפעול בכח גשמי, שייך בו עצלה... ואמר 'והפועלים עצלים', הרי כי יש כאן שני הפכים; כי בעל הבית דוחק מאד מאד, לפי מה שהוא יתברך פועל בלא זמן לגמרי. והאדם מצד עצמו הפך זה, שהוא בעל גוף לגמרי, שאינו דומה לשום אחד מן העליונים, שהאדם הוא בעל גוף לגמרי, לכך הוא עצל בעצמו, כי כן ענין כל אשר הוא כח בגוף, שמלאכתו היא בעצלה, ולפיכך 'הפועלים עצלים'".

(50) כמו שנאמר [בראשית א, ג] "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור", ופירש הרמב"ן שם "מלת 'אמירה' בכאן להורות על החפץ, כדרך 'מה תאמר נפשך ואעשה לך' [ש"א כ, ד], מה תרצה ותחפוץ... כי כן הוא הרצון לפניו... והענין לומר שלא היה בעמל". והמו"נ [ח"א פס"ה] כתב: "כל מה שבא במעשה בראשית 'ויאמר' עניינו רצה או חפץ".

(51) פירוש - הקב"ה ברא את הכל ברצונו, ורצונו הוא המהווה את הכל, לכך רצונו גם מהוה חומר וצורה כאחד. לעומת פעל טבעי, שבזה יש צורך במשך זמן שיאפשר את הכנת החומר לקבלת הצורה. כי פועל טבעי נעשה במהלך של סבה ומסובב, ומהלך של סבה ומסובב מורה שהדבר שנמצא לפניך הוא פועל יוצא מהדבר שהיה לפניו, וזהו מהלך של זמן, שהדבר הקודם "הזמין" את הדבר שיבוא לאחריו. ולפי מבט זה לא יובן כיצד דם הוא מסובב ממים. אך בפעל הנבדל אין מהלך של סבה ומסובב, אלא הכל נברא מה' בבת אחת, ולכך אין צורך בהכנת החומר, ואין צורך במשך הזמן. וראה הערה 63.

(52) לשון הרד"ק שם "בדבר ה' שמים נעשו, כמו שנאמר 'ויאמר אלקים' במעשה בראשית, והוא הרצון והחפץ. וכן 'וברוח פיו כל צבאם', והוא כפל דבר". ולהלן פ"ז [לאחר ציון 61] כתב: "בדבור הקב"ה הדבר נעשה, שאף שמים בדבר ה' נעשו". ואמרו חכמים [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכולו' מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית", ובח"א שם [א, סב:] כתב לבאר: "כי הכל נברא במאמרו יתברך, לא כמו שאר הפעולות אשר הוא פועל בעולם על ידי אמצעים... אבל

מה שברא שמים וארץ לא היה כאן אמצעי, רק הכל בדבור נעשה ממנו, כמו שאמר 'בדבר ה' שמים נעשו'. ומכיון שהשם יתברך ברא הכל בדבור בלבד, הרי כאשר אמר 'ויכלו' כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי משתתף דבור שלו עם דבור השם יתברך, שברא השם יתברך העולם בדבור... והדבור של 'ויכלו' שהוא בזמנו כשמקדש היום, יש לו חבור במעלה העליונה ועם דבור הקב"ה, ולפיכך כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". וראה להלן פ"ז הערה 62.

(53) ראה להלן הערה 380 מה שנתקשה משם על דבריו כאן. ובסוף הקדמה זו [לאחר ציון 422] חזר על דבריו כאן. ואודות הכנת החומר הנצרכת לקבלת הצורה, כן כתב להלן פי"ב [לאחר ציון 125], וז"ל: "ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים [בכרס אחד (שמו"ר א, ח)], והרי הולד יוצא מצורת אדם ושיעור אדם, שיהיה עד כאצבע או מעט יותר, ואין זה תואר וצורת אדם. דע הפירוש כך, שלא היה להם מניעה מצד כח ההולדה, רק כח התולדה היה גדול מאוד, שמצד כח התולדה היה ראוי להיותם ששים, אם היה אפשר להיותם מצד השיעור שלהם, היו עד ששים. שאף אם היה מונע מצד אחר, כי אי אפשר להיות שיעור גדלם כך, מכל מקום כח התולדה היה עד ששים. ונפקא מינה לענין זה, שאם לא חזק כח התולדה עד ששים, לא היה גובר כח התולדה בהם, ואם לא היה מוצא חומר מוכן לגמרי לקבל צורת הולד, לא היה פועל. לפיכך נתן כח התולדה עד ששים, שהיה כח התולדה כל כך גדול. ואף כי לא היה מוצא כל כך הכנה לקבל צורת הולד, היה חלה צורת הולד, מכח שהיה גדול כח ההולדה שהיה בהם". ובגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] כתב: "אמרו בגמרא [ברכות סא.] שמתחלה עלה במחשבה לבראתו [אדם וחוה] שנים, ולבסוף נברא אחד. רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לברואתם היו שנים. כי כאשר הם מושכלים הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם. וזה למעלת צורת האדם השכלי, שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה כמו החומר שהוא מיוחד. שאין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי, וחומר בעל חי אינו כמו חומר הצמח. ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמט.] כתב: "ואמר [סנהדרין לח:] שעה ראשונה הוצבר עפרו [של אדה"ר]. וזה כי כל דבר יש לו חומר מוכן לקבל הצורה, כי אין כל חומר מוכן

לקבל. והנה המדרגה הראשונה היה לו חומר מוכן. וזה שאמר 'שעה ראשונה הוצבר עפרו', כי הצובר העפר הוא המכין הדבר לקבל מה שירצה לעשות". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעד:] כתב: "ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, הוא [כמו] נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי, כמו הנפש". ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [רלט:] העמיד יחס הנושא לנשואו כמחלוקת עקרונית בינו לבין החוקרים, וז"ל: "כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא. וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך, כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי עניינו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו, ולפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה יש לה חבור חומר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "לפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני **כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך**". וכן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] אודות היחס שבין אברהם אבינו לעבדו אליעזר, שכפי מדרגת אברהם יש לו עבד בדמות אליעזר. **וכן כתב** כמה פעמים ביחס של חומר האדם לחומר הבהמה. וכגון, בגו"א בראשית פ"ב אות כא [סג.] כתב: "וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעל חי, מפני שהוא יותר ממוצע". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעב.] כתב: "כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי". ובח"א לנדה ל: [ד, קנח.] כתב: "האדם גופו יותר יש בו השווי הגמור מכל בעלי חיים, ואינו יוצא בריאותו מן השווי כלל, רק הוא במצוע, וזהו מדריגת ומעלת האדם". וכן הוא ברד"ק בראשית ב, ז [ד"ה מן האדמה]. וראה להלן פי"ב הערות 130, 131.

(54) "ולפי דעתו [של היוונים] לא נמצא דבר בשנוי טבעו, כי אם הכל כמנהגו על צד החיוב, ואם כן לא היה האותות והמופתים שהם בשנוי טבע ומנהגו של עולם אפשר כלל, כי הכל צריך להיות נוהג על פי הסדר המחויב מאתו, בלי תוספת ובלי מגרעת

ובלי שנוי כלל" [לשונו למעלה לאחר ציון 39]. ויש בדבריו הד לדברי הרמב"ן [ויקרא טז, ח], שכתב על היווני בזה"ל: "היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע, הנמשכים אחרי היוני, אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו. והגיס דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו, איננו אמת". ובדרשת תורת ה' תמימה [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמז] כתב עליו הרמב"ן בזה"ל: "וכאשר קמו היונים, והם עם חדש שלא נחלו חכמה... קם האיש הידוע, ולא האמין רק במורגש, וחפש חכמות מורגשות, והכחיש הרוחניות. ואמר שענין השדים ומעשה הכשפים אפס, ואין בעולם פעולה רק לטבעים".

(55) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצא.]: "[אם] הניח עולם הזה לגמרי ביד הטבע, אז היה כאן שנוי העולם כשיהיה הנס, והשם יתברך [תהלים קד, ה] 'יסד ארץ על מכוניה בל תמוט לעולם ועד'" [הובא למעלה הערה 24]. וראה להלן הערות 58, 191, 208.

(56) כהקדמה לדבריו כאן יש להביא את עניינם של שלשת העולמות, שהוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל, והם מוזכרים תדיר בספריו [כגון, בגו"א בראשית פ"ו אות לג, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב התורה פ"א (פה.), נתיב העבודה פי"ג (א, קיח:), נתיב האמת פ"ג (א, רב.), נצח ישראל פ"ג (נא.), שם פט"ו (שסד.), תפארת ישראל פ"נ (תשפח:), דר"ח פ"א מי"ח (תיז.), שם פ"ג מי"א (רסא.), שם פ"ה מט"ו (שסא.), שם משנה כב (תקנג.), שם פ"ו מ"ט (שיב.), אור חדש פ"א (רסח.), ח"א לסוטה מא: (ב, עח.), ועוד]. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות, וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב [עמוד יח בהוצאת הרב שעוועל], שמות כה, ט [עמוד רסח בהוצאה הנ"ל], ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד.

(57) אודות שעולם הזה [שהוא עולם התחתון] הוא עולם הטבע, כן מבואר למעלה הערה 47. ובתפארת ישראל פ"א [לה:] כתב: "כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין, שאם היה נמצא לכל המין

בשוה, היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל, ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו" [ראה להלן פ"ג הערה 72]. ובנצח ישראל פ"ב [לה.] כתב: "כי מצד שהעולם הזה הוא עולם הטבע, אין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות".

(58) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:]: "כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל... כי בעת הצורך מתדבק עולם הזה הטבעי בעולם הנבדל ונעשה הנס... כלומר שלא מסר העולם אל הטבע לגמרי, רק היה מקשר עולם הטבעי בעולם הנבדל שיהיה כח עליו לשנותו, ואין כאן שנוי בריאה. כאילו היה הנס גם כן מענין העולם הזה שברא השם יתברך בששת ימי בראשית", וראה להלן הערות 191, 208, 397. ובאור חדש פ"ה [תתפב:] כתב: "אשר נעשה נס מן העולם העליון". וצרף לכאן מאמרם [הוריות יא:] שאמרו שכמה נסים נעשו בשמן המשחה. ובח"א שם [ד, נח:] כתב: "ראוי הוא שיהיו נסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים בו נסים". וזה הביאור מדוע כל נס הוא לשעה בלבד [כמבואר להלן הערות 252, 411], כי הנס אינו אלא חדירה ארעית של העולם העליון לעולמנו, כי סוף סוף אנו נמצאים בעולם הטבע, והנהגתו היא על פי טבע, והנס הוא גר בעולם הגשמי. **דוגמה לדבר**; בהקדמה לאור חדש [צח.] כתב: "לנביא ראוי שיהיה נסים, וזה ידוע". והביאור הוא כנ"ל, שנסים מתרחשים מפאת דביקות העולם הזה עם העולם הנבדל, והרי הנביא גופא מורה על חבור העולם הזה עם העולם הנבדל, כי הוא נמצא בגופו בעולם הזה, ודבוק בעולם העליון, וכמו שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יא.], וז"ל: "מדרגת הנבואה שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 15]. לכך ברי הוא ש"לנביא ראוי שיהיו נסים", כי הוא מכיל בתוכו את הדביקות המאפשרת את הנסים בעולם. וכן כתב להדיא בסוף הקדמה זו [לפני ציון 418], וז"ל: "כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים ונכנסו אל עולם הנבדל והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע". והאברבנאל במשמיע ישועה כתב: "התנאי הששי שימצא במלך המשיח הוא פעל הנסים והנפלאות אשר יעשה שלא המנהג הטבע. כי בסבת דבקותו באלקיו, ובכח נבואתו, יעשה אותות ומופתים. וכמו שניבא יואל הנביא [יואל ג, א-ג] 'והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר וניבאו בינכם ובנותיכם

וגו' ונתתי מופתים בשמים ובארץ', לפי שבחורבן בית המקדש נסתלקה הנבואה ומעשה הנסים, כמאמר המשורר [תהלים עד, ט] 'אותותינו לא ראינו אין עוד נביא'". וראה להלן הערה 419. **דוגמה נוספת**; בח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.] כתב: "[אדה"ר] מושך היה בערלתו [שם], כי הערלה הוא כסוי וסתימה והבדל, וכך משמש לשון 'ערלה' בכל מקום, שהוא לשון סתימה והבדל... כי סבור היה כי העולם התחתון הוא נוהג על פי טבעו כאשר ברא השם יתברך שיהיה העולם נוהג, ולכך ראוי שיהיה האדם ערל, כמו שבראו השם יתברך ערל. ודבר זה הפך מצות המילה, כי לכך צוה המילה ביום ח' [בראשית יז, יב], כי מספר שבעה הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהוא עולם הטבע. והמילה היא על הטבע, ולכך היא ביום השמיני, שהעולם הזה נוהג אף שלא בטבע. ודבר זה התחיל אברהם, שעשה לו השם יתברך ניסים ונפלאות שלא בטבע, ולכך אליו נתנה המילה". הרי שהנסים ונפלאות שעשה ה' לאברהם מחייבים שתוסר המחיצה בין עולם התחתון לעולם הנבדל, והסרת מחיצה זו אינה אלא הסרת הערלה. **דוגמה נוספת**; נאמר [שמות יז, טו] "ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי", ופירש רש"י שם "ה' נסי - הקב"ה עשה לנו כאן נס גדול. לא שהמזבח קרוי 'ה'', אלא המזכיר שמו של מזבח זוכר את הנס שעשה המקום, ה' הוא נס שלנו". והגו"א שם אות יא מבאר הקשר בין המזבח לנס עד שנקרא המזבח על שם הנס, וז"ל: "צריך לומר כי על ידי עבודתו יתברך אומר כל אדם 'ה' נס שלי', כי האדם העובד את הקב"ה, הוא מציל אותו מן אויביו, ועושה לו נסים. לכך קרא שם המזבח, ששם עבודה של הקב"ה, 'ה' ניסי'. דאם לא כן מאי ענין מזבח שיקרא בשם הזה 'ה' ניסי'". הרי עבודת הקרבנות המורה על ההתקרבות לה' [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 94], היא גם המזכה את בעליה בנסים, וכפי המתבאר כאן. הרי שחבור התחתונים לעליונים מפקיע את התחתונים מגבולות הטבע, ומאפשר שיעשו להם נסים. וראה להלן הערה 416.

(59) לשונו להלן פנ"ח [ד"ה דע כי]: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע, וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים הביא אותם מעולם העליון הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים כמו שהתבאר לך בהקדמה". וראה להלן הערה 397. ויש לדייק בלשונו שכתב "שהנסים **יתחדשו** במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים", ומה היה חסר אם היה שוב אומר "שהנסים באים במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים", ומה שייכא לכאן ענין של חידוש. וכן כותב תדיר בהקדמה זו. ולהלן ס"פ כז כתב: "על ידי זה היה מחדש הנס". וכן הוא להלן פס"א [ד"ה ובפרק כל כתבי]. ובגו"א במדבר פי"א אות טז [קסו.] כתב: "מי שמחדשין לו נסים... כי השם יתברך יכול לחדש אותות ומופתים...

כי הוא יתברך יחדש נסים וגבורת כרצונו". ובאור חדש פ"ו [תתרח:] כתב: "שמו הגדול שמחדש ניסים". וכן הוא בנתיב העבודה פ"ז [א, צו.], ונתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח:]. ונראה שהנסים מורים על חידוש העולם, ושאין העולם קדמון, וכמו שכתב הרמב"ם במורה נבוכים [ח"ב פכ"ה], וז"ל: "סברת הקדמות כפי האופן הנראה לארסטו... הרי זה סותר את התורה מעיקרה, ומכחיש כל בנסים בהחלט... ודע עם הדעה בחידוש העולם יהיו כל הנסים אפשריים" [הובא למעלה הערה 35]. ובגו"א בראשית פ"א אות ב [ד.] כתב: "אין בריאת העולם ראיה על הניסים שחידש הקב"ה, אדרבא, הניסים שחידש הקב"ה הם ראיה על בריאת העולם. שחידוש הניסים ראינו בעינינו, ואילו חידוש העולם לא ראינו בעינינו, ואיך יהיה ראיה מן החידוש על הניסים". הרי שכתב שם לשון "חידוש" על הנסים ועל חידוש העולם. לכך נאמר לשון חידוש על הנס, כי הנס הוא מיישך שייכי לחידוש העולם. אמנם נראה יותר בפשטות לבאר על פי דבריו בסוף הקדמה זו [לאחר ציון 420], שכתב: "כלל הדבר, פעל הנסים הוא יציאה מן עולם הטבע לחדש הדבר שאינו טבעי". דהואיל והנס היא חריגה מעולם הטבע, לכך הנס נחשב כדבר חדש שאינו משתייך למהלך הטבעי של העולם.

(60) להלן ר"פ עב, ויובא בהערה הבאה.

(61) לשונו להלן ר"פ עב: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר. ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים". וראה להלן הערה 412, פ"ג הערות 10, 35, ופי"ב הערה 45.

(62) כמבואר למעלה הערה 42.

(63) כי בטבע המהלך הוא של סבה ומסובב, ולכך יש צורך במשך זמן כדי להכין את החומר שיהיה סבה לצורה, אך בלא על פי הטבע אין מהלך של סבה ומסובב, וכמבואר למעלה הערה 51.

(64) כמבואר למעלה לאחר ציון 35.

(65) פירוש - ההנהגה שלא על סדר הטבע היא חריגה מן הסדר המחויב מה', ואין זאת אלא לפי רצונו בלבד, ורצון עומד לעומת סדר מחויב.

(66) פירוש - פעולה הנעשית לפי רצונו של ה' אינה חריגה מכלל הסדר של העולם, כי גם סדר של העולם נעשה ברצון ה', ולא סדר מחויב, וכמו שנתבאר למעלה הערה 41.

(67) כמבואר למעלה הערה 36.

(68) אודות הסדר של הטבע, כן כתב בתפארת ישראל פט"ז [ורלו:], וז"ל: "הנה אלו האנשים בעצמם כאשר היו חוקרים על מציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם, וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד ואינו הרבה. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא האל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו... שהם מודים בשני דברים; האחד, שכל המציאות מסודר. והשני, שאין ראוי לומר שיהיה המציאות העולם וטוב סדרו במקרה קרה, כי המקרה אינו תמיד ואינו רב מאד. וכל הנמצאים, עם רבוים, הם מסודרים ועומדים תמיד כסדרם, ולפיכך סדר הנמצאים אינו במקרה קרה" [ראה להלן הערה 412]. ושם ר"פ כה כתב: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 101, וראה להלן הערות 74, 179, 196]. ובגו"א בראשית פ"ח אות יט כתב: "הנהגת טבעו יקרא 'אמירה', לפי שהחכמים אומרים שהטבע הוא חכם להנהיג הנמצא". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:] כתב: "כמו שהסכימו לומר הטבע הוא חכם, ואין הטבע הוא חכם בעל שכל, רק הטבע שנתן הש"י בעולם, אותו הטבע פועלת בסדר הראוי". ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי השם יתברך ברא המינים ונוהגים ענייניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול. והרי כי הנמלה ידוע בה דבר זה שאינה

גוזלת כלל. ואין דבר זה מהם מצד החכמה או יראת שמים, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשכים אחר מדה זאת, היא הרחקת הגזל. וכן החתול אחר הצניעות, והתרנגול אחר דרך ארץ. ודבר זה ג"כ כי המלך מסדר המין שלא יצאו מן הסדר הראוי, לפי שהמין הוא ראוי אל הסדר. וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר ענייניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי". וראה להלן הערות 73, 201, 220, 250.

(69) כאן מוסיף תיבת "והתאחדות", מה שלא נזכר עד כה. ונראה ביאורו, כי כבר השריש המהר"ל שהטעם שאין הקב"ה עושה נס לחינם [ברכות נח.] הוא משום ש"הניסים באים לעולם מצד מידת הרחמים... כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם... ודבר זה ממידת הרחמים" [לשונו בח"א לגיטין נו. (ב, קג.)]. וכן כתב להלן פס"ד [ד"ה הללו] שניסים באים לעולם מכח מדת הרחמים. והנה המפעיל את מידת רחמים הוא הרגשת הקשר והשייכות שבין המרחם לבעל הצרה, וכפי שביאר להלן ריש פ"ס, וז"ל: "שלא היו ישראל ניצולים מן מכת בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו. וציוה להם להקריב קרבן [פסח], כי באיזה ענין הם שלו... [על ידי] העבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה 'פסח', כתרגומו [שמות יב, כג] 'חייס', שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד". ובגו"א בראשית פל"ב אות יא [קמ:] כתב: "מפני שהם עמך אתה עושה להם ניסים תמיד" [ראה להלן פ"ז הערה 44]. ובנתיב התורה פי"ד [תקמט.] כתב: "כי הרחמנות הוא מצד החבור והאחדות שיש לשני דברים ביחד, וזה ענין הרחמנות". ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "וכבר אמרנו פעמים הרבה, כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי' [בראשית כה, כח], מפני שכל האוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי,

והוא אחד עמו" [ראה להלן פי"ד הערה 105]. וממילא מתברר שכאשר העולם התחתון מתאחד עם העולם העליון, יש בכך לעורר רחמים המביאים ניסים לעולם.

(70) פירוש - הואיל ויש סדר לנסים, לכך לא יהיו הנסים נעשים בתמידיות וללא הפסק, אלא יעשו רק בזמנים התואמים לסדרם. אך אם לא היה סדר לנסים, לא היתה מניעה שהנסים יעשו בכל שעה, כי אין הם כפופים לסדר מסוים. והרמב"ן שמות יג, טז כתב "כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר". ובדברים יא, יג כתב הרמב"ן: "כי השם לא יעשה הנסים תמיד", והובא בגו"א שם אות יג. ובחי' לב"מ פד: [ג, לז.] כתב: "הנה הניסים המפורסמים אינם תמידים". וראה להלן הערות 95, 215, 216, 252, 411.

(71) יש להבין, מדוע מכל המון הנסים שהתרחשו והתחדשו לישראל נקט בדוקא בנס ירידת המן, והרי ישראל מלומדים בשלל נסים, ומה מיוחד בנס ירידת המן. וראה להלן הערה 78 בביאור מרגניתא זו.

(72) אודות שראוי להיות נוהג על פי הטבע, כן כתב להלן פס"ד [ד"ה ואמרו במדרש], וז"ל: "המיתה טבעית לבני אדם מצד החומר, והצדיקים אינם דוחים הטבע, כי הטבע ראוי להנהגת העולם, והיא הנהגה של אמת. והצדיקים במה שהם צדיקים חפיצים באמת, ואינם חפיצים שיצא העולם חוץ מסדר האמת... ואם לא היה שהצדיק אינו חפץ בשנוי הסדר, שהמיתה ראוי לפי סדר המציאות, היה השם יתברך מחדש עמהם נפלאות שלא להמית הצדיק. אבל מפני שהצדיק חפץ באמת, לכך המיתה באה... בענין הנהגת העולם וענין הטבע, כגון המיתה הטבעית, הצדיקים גוזרים על עצמם כך, כי הוא ראוי לפי ענין הטבע". ובח"א לסוטה כא: [ב, סב.] כתב: "כי אלו הם יוצאים חוץ מן השעור הראוי אל העולם, כי העולם ראוי שיהיה נוהג על פי טבעו ומנהגו, ואלו יוצאים במדות שלהם חוץ מן הענין אשר ראוי למנהג העולם".

(73) כי הקב"ה חפץ בסדר, ואינו רוצה ביציאה מן הסדר, ומדוע שיעשה נסים אם הם חריגה מן הסדר. ואודות שה' חפץ בסדר, כן כתב בגו"א דברים פ"ל אות א [תסג:], וז"ל: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו... שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם. וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמה.] כתב: "שכרן של רשעים... חוץ מן הסדר, שיהיה לרשע שכר טוב, והוא יתברך חפץ לשלם שכרו בעולם הזה... ולא יהיה עוד דבר שהוא שלא כסדר". ובנצח ישראל ר"פ לא [תקצד.] כתב: "כי הוא יתברך, אשר סדר העולם, וחפץ

בסדר הנמצאים, מקוה ומצפה אל הגאולה". ושם בהמשך הפרק [תרה.] כתב: "כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי'... כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך". ובאור חדש פ"ג [תרה:] כתב: "כי לפי הראוי והסדר אשר השם יתברך רוצה". וראה להלן הערות 201, 250, והקדמה שלישית הערה 72.

(74) אודות שאף הפילוסופים מודים שיש לעולם סדר שנקבע על פי הסבה הראשונה, כן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רלו:], והובא למעלה הערה 68.

(75) אודות שה' סידר את העולם בחכמה, כן כתב למעלה בהקדמה ראשונה [לאחר ציון 100], וז"ל: "השם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה", ושם הערה 101.

(76) אודות הציור של סדר העולם, ראה למעלה הערה 26.

(77) בהמשך הקדמה זו [לאחר ציון 206]. וראה להלן הערות 213, 417.

(78) למעלה [הערה 71] הוקשה מדוע נקט בנס ירידת המן יותר משאר נסים. ואולי אפשר לומר שנס זה מרומז בסוף מעשה בראשית, שנאמר [בראשית ב, ג] "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו וגו'", ופירש רש"י שם "ויברך ויקדש - ברכו במן, שכל ימות השבוע ירד להם עומר לגלגולת, ובששי לחם משנה. וקדשו במן, שלא ירד כלל בשבת, והמקרא כתוב על שם העתיד". ובגו"א שם אות ד כתב: "והמקרא כתוב על שם העתיד. והקשה הרמב"ן על זה [שם], שאין משמעות הכתוב על העתיד. ובאמת לא הוצרך רש"י ז"ל לומר כי הכתוב מדבר על שם העתיד, כי רז"ל [ב"ר יא, ב] לא הביאו רק לראיה שיום השביעי הוא מבורך ומקודש מן המן, אבל בודאי הוא מבורך ומקודש בעצמו, שהשבת מביא ברכה וקדושה לעולם. והביאו רז"ל ראיה מן המן, שלא ירד בשבת, ולא היו יכולים לעשות מלאכה, וזה קדושה, שהיו קדושים ממלאכת חול. וכן השבת מביא ברכה לעולם, והביאו ראיה מן המן, שהביא השבת ברכה לעולם, שהרי היה בא ברכה על ידו במן". הרי המן מורה על שיום השביעי לדורותיו מבורך ומקודש, ומן הנמנע שדבר הנוהג לאורך דורות עולם יחשב ליציאה מן הסדר. לכך נס ירידת המן הוא המורה על כל הנסים שיש להם סדר, כפי שיש לטבע סדר. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; הנה רש"י [שמות טז, א] כתב שהמן התחיל לרדת "בששה עשר באייר, ויום אחד בשבת היה, כדאיתא במסכת שבת [פז:]". ובגו"א שם אות א [שכא:] כתב: "ואחד בשבת היה, והקב"ה היה רוצה להוריד המן ביום ראשון, דכמו שהיה הקב"ה מקדש יום השביעי שלא ירד המן ביום שביעי שהוא שבת [רש"י שמות כ, י], כך התחלתו בתחלת ימי המעשה, שהוא יום ראשון. ולפיכך התחיל המן ביום א', כי היה דומה לימי בראשית, שהיה התחלת

הבריאה ביום א', ויום השבת ביום השביעי, כך היה במן" [וכן כתב רבינו בחיי שמות טז, ד, וז"ל: "כי המן הוא תולדות האור, והאור יסוד המן, וכשם שנברא האור ביום ראשון, כך תחילת ירידתו של מן היה ביום ראשון"]. ומהו פשר זיקה זו בין ימי בראשית לימי ירידת המן לישראל, ששניהם מתחילים ביום ראשון ומסתיימים בשבת. אלא הם הם הדברים; נס ירידת המן מורה יותר מכל נס אחר שיש סדר לנסים, שהרי הוא נרמז בתורה במקראות של מעשה בראשית, וכמו שנתבאר. והנה המכריח את סדר הנסים הוא ש"כשם שראוי לעולם להיות נוהג על פי טבעו והנהגתו, כך ראוי לישראל... שיהיו להם נסים מסודרים" [לשונו כאן לאחר ציון 71]. וכן בהמשך דבריו חזר ופירש שכשם שיש סדר לטבעי, כך יש סדר לבלתי טבעי. לכך דין הוא שנס ירידת המן יבוא לעולם באופן זהה לסדר הטבע שבא לעולם, ויתחיל לרדת ביום ראשון בשבוע ויסתיים ביום שבת, "כי היה דומה לימי בראשית". ודו"ק.

(79) לכאורה בדר"ח כתב דברים שאינם עולים עם דבריו כאן, כי בעוד כאן טורח לבאר שיש סדר לנסים, והדברים הטבעיים והלא טבעיים הם "ענין אחד", הרי בדר"ח חילק ביניהם בסכינתא חריפתא. שאמרו שם במשנה [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן; פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון, והקשת, והמן, והמטה, והשמיר, והכתב, והמכתב, והלוחות". הרי שהמן [שנזכר כאן כמייצג את כל הנסים (כמבואר בהערה הקודמת)] הוא אחד מעשרה דברים שנבראו בערב שבת. ובדר"ח פ"ה מ"ב [נב.] כתב: "כי התנא נקט הסדר לפי הבריאה; וזה כי התחיל [אבות פ"ה מ"א] 'בעשרה מאמרות נברא העולם', דבר זה הוא התחלת הבריאה. ואחר כך [שם משנה ב] 'עשרה דורות מאדם עד נח', וכן 'עשרה דורות מן נח עד אברהם', הכל המשך סדר העולם... אבל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', הבריאה שהיא בין השמשות הוא יוצא מן סדר העולם, ואין זה סדר העולם, ולא נקרא עליו שם בריאה, שלכך אמר שנבראו בין השמשות, שאינו נחשב מן עניני העולם הזה, שנבראו בששת ימי המעשה, כמו שיתבאר כי כל אלו עשרה דברים אינם מן עולם הזה, אבל הם נבדלים מן העולם. ולפיכך חשב אותם באחרונה, שאין שייכים אל העולם. ואינם דומים לשאר הנסים, אף שגם הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם. אבל הדברים שנבראו בין השמשות אינם לשעה, אבל הם נבראים מתחלת הבריאה, כמו שנברא בששת ימי בראשית כל העולם. ואלו דברים יוצאים חוץ לסדר העולם, וכאילו הם עולם בפני עצמו שאינו שייך אל העולם, ולכך סדר אותם באחרונה". הרי שטרח שם לחלק בין סדר העולם לבין עשרה הדברים שנבראו

בין השמשות [שכוללים את ירידת המן] שהם "נבדלים מן העולם... יוצאים חוץ לסדר העולם, וכאילו הם עולם בפני עצמו שאינו שייך אל העולם". ואילו כאן מבאר שהנסים [שכוללים את ירידת המן] אינם "שינוי כלל... הדברים אשר הם טבעיים ואשר הם בלתי טבעיים ענין אחד. ואשר לא יבין ענין הבלתי טבעי יאמר כי זה חדש יוצא מסדר העולם, ואין הדבר כך". וצריך לומר, שאע"פ שלדברים הנבדלים יש סדר משלהם, ומבחינה זאת הם "דבר אחד" עם הדברים הטבעים, מ"מ הם חולקים מקום לעצמם במה שאין הם דברים טבעים, וסוף סוף הם דברים החורגים מן הטבע. באופן שהם יוצאים חוץ לסדר העולם הטבעי, אך אינם יוצאים חוץ לסדר לחלוטין. אך עדיין קשה, כי בדר"ח חילק בין נס המן לשאר נסים [שהם "לשעה בלבד"], ואילו כאן מקיש שאר נסים לנס המן [כמבואר בהערה הקודמת]. ויל"ע בזה.

(80) כי מה שעסק עד כה בפילוסוף היווני היה כבמאמר המוסגר, שלמעלה [לאחר ציון 16] כתב: "וכאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי. ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ב מי"ד] 'הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס'". ובהמשך שם כתב [לאחר ציון 34]: "והנה הראשון אשר לא יאות זכרו, כי אם כדי שתשיב לאפיקורס, הוא המתפלסף אשר יאמר שכל הדברים באו מאתו בסדר המושכל אצלו על צד החיוב הקדמון וכו'". אך עתה חוזר לעסוק באלו שהם מישראל, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 20]: "ויש שהם אמוני ישראל, באו בשכלם ובדעתם על איזה נפלאות ונסים שהיו לעולמים, והתחכמו עליהם. ויבואו בדעתם כי הנסים אשר חשבו אינם מסכימים לדעתם וחכמתם אשר השכילו בנמצאים ובסדר הנמצאים, ובשביל זה חפשו להם פירוש אשר אזכיר". וכאן ממשיך לעסוק באלו שהם ישראל.

(81) בספר מלחמות ה' מאמר ו ח"ב פרק ט.

(82) לשון הרלב"ג שם: "ונאמר שאנחנו כשחקרנו בענין הנפלאות, מצאנו קצתם בעצמים, וקצתם במקרים. משל מה שבעצמים; ההפך המטה לנחש, והמים לדם, ומה שינהג מנהגם. ומשל מה שבמקרים; ההפך יד אדון הנביאים מצורעת לשעתה, בזולת סבה קודמת יתחייב ממנה על המנהג הטבעי הצרעת ביד ההיא. והתייבש יד ירבעם בזה האופן גם כן, כשהיה מצוה לתפוש הנביא שיעד מה שיעד על דבר המזבח שהיה עובד בו עבודה זרה".

(83) "ולהחיות בן האלמנה" אינו מוסב על אלישע, אלא על אליהו, כי מה שאלישע החיה את בן השונמית [מ"ב ד, לה], שם לא מדובר באלמנה, וכן שם לא נזכר שאלישע התפלל

אל ה'. וכן כתב הרלב"ג שם בהמשך לשונו, וז"ל: "וכן הוא מבואר שקצת הנפלאות הגיעה בהם ההודעה לנביא בנבואה טרם בואם, וקצתם לא הגיעה בהם הודעה לנביא טרם בואם. וזה שני מינים, המין האחד יתבאר בו שהנביא היה מתפלל אל השם יתברך שיעשה זה המופת. והמין השני לא יתבאר בו זה, אבל נזכר שהנביא היה גוזר שיתחדש זה המופת, והיה מתחדש בגזרתו. משל מה שהגיעה בו ההודעה לנביא בדרך הנבואה המכות בכללם אשר חדש השם יתברך במצרים, ומה שידמה לזה משאר הנפלאות. ומשל מה שלא הגיעה בו ההודעה לנביא, אבל סופר שכבר התפלל הנביא לשם יתברך שיביא זה המופת, הוא מה שהתפלל אלישע לשם יתברך שיכה בסנוירים העם הבאים עליו, ומה שהתפלל אליהו לשם יתברך להחיות בן האלמנה, ומה שידמה לזה משאר הנפלאות".

(84) המשך לשון הרלב"ג שם: "ומשל מה שלא הגיעה בו ההודעה לנביא, אבל סופר שהנביא היה גוזר שיתחדש זה המופת, והיה מתחדש בגזרתו, הוא מה שאמר אליהו 'אם איש אלהים אני תצא אש מן השמים ותאכל אותך ואת חמשיך, והמופת שעשה אלישע מן השמן, ומה שידמה לזה משאר הנפלאות".

(85) המשך לשון הרלב"ג שם: "וגם כן הנה כאשר חפשנו בענין הנפלאות מצאנו בהם בכולם נביא, יתכן שייוחסו אליו, וכבר יעזור על זה החפוש מה שנזכר בתורה למשה, כשהיה מבקש ראיה יתאמת בה לישראל שכבר נראה אליו השם יתברך, מענין המופתים אשר צוה לעשות בפניהם כדי שיתאמת להם שהוא נביא. ואילו היה אפשר העשות המופתים בזולת הנביא, לא תהיה מזה הענין ראיה לישראל שהיה משה נביא".

(86) לכאורה מבאר שמחנה ארם קשור למכת סנחריב, וישעיה נתנבא על כך. אך נס מחנה ארם אינו קשור למכת סנחריב, וכן אלישע התנבא על מחנה ארם, ולא ישעיה. אך בדברי הרלב"ג שלפנינו הדברים מבוארים, וז"ל שם: "ואל תקשה עלינו ממופת שנעשה לחזקיה, כאשר הכה מלאך ה' במחנה אשור מה שהכה [מ"ב יט, לה], כי כבר היה שם ישעיה, והוא יעד לחזקיהו זה הענין [שם פסוק יט]. וכן מה שהשמיע השם יתברך מחנה ארם קול רכב וקול סוס, ונסו מפני זה ועזבו אהליהם [מ"ב ז, ו-ז], הנה כבר היה שם אלישע, והוא יעד זה הענין, במה שאמר [מ"ב ז, א] שכבר יהיה בשער שומרון ביום ההוא סאה סולת בשקל, וסאתים שעורים בשקל". נמצא שנס מחנה ארם נתנבא עליו אלישע, וזה נזכר במ"ב פרק ז. ואילו נס סנחריב נתנבא עליו ישעיה, וזה נזכר במ"ב פרק יט. והרלב"ג שם ממשיך בנקודה זו, וזה לשונו: "וכן מה שעצר השם יתברך בעד כל רחם לבית אבימלך [בראשית כ, יח], ונגע את פרעה נגעים גדולים על דבר שרה [בראשית

יב, יז], הנה היה שם אברהם שהיה נביא. ובכלל כשתחקור תמצא בכל הנפלאות אשר סופרו בתורה ובדברי הנביאים, שהם נעשו אם על יד נביא, אם בעבור הנביא, עד שלא ימצא אחד מהם שלא יהיה בחדוש מבוא מה לנביא".

(87) המשך לשון הרלב"ג שם: "וגם כן הנה כאשר חפשנו בכל הנפלאות מצאנו כלם על צד ההטבה והחנינה וההשגחה, וזה אם להקנות אמונה טובה, אם להקנות טוב גופיי, אם להציל מהרע, וזה אם מרע נפשיי, אם מרע גופיי. משל מה שהיה להקנות אמונה טובה המופתים שעשה משה לישראל כדי שיאמינו שהוא נביא, ושיאמינו בשם יתברך. והמופת שעשה אליהו כדי שיאמינו ישראל כי ה' הוא האלקים, ושאר המופתים שינהגו מנהגם. ומשל מה שהיה להקנות טוב גופיי, מופת המן שנעשה על ידי משה רבינו עליו השלום, ומופת כד הקמח וצפחית השמן שנעשה על יד אליהו, ושאר המופתים הנוהגים מנהגם. ומשל מה שהיה להציל מהרע, קריעת ים סוף והכאת מלאך השם יתברך במחנה אשור, ושאר המופתים הנוהגים מנהגם. ולא תקשה עלינו ממופת בליעת הארץ קרח ועדתו ושאר המופתים הנוהגים מנהגם, כי זה גם כן היה על צד ההטבה וההשגחה על ישראל, כדי שיכנעו כלם לשמוע דברי השם יתברך אשר דבר ביד משה עבדו. וכזה תמצא בשאר המופתים כשתחקור בהם שהם כולם מכוונים לתכלית טוב".

(88) המשך לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 441]: "וראוי היה להיות כן, לפי שהמופתים הם בהכרח מסודרים משכל, כי ככר יתחדשו בהם עצמים כמו שזכרתי, ונותן הצורה צורה נבדלת... והנה אין מדרך הצורה שיגיע ממנה כי אם טוב, ואמנם הרע יגיע מפאת החומר". ובזה הרלב"ג מסיים שם פרק ט.

(89) פירוש - אחרי שסיים הרלב"ג לבאר סוגי הנסים השונים [מלחמות ה' מאמר ו ח"ב פ"ט], המשיך שם בפרק י לבאר עוד ענייני נסים. והכותרת המופיעה בתחילת פרק י היא "יתבאר בו מי הוא הפועל הנפלאות ואיך ישלם זה ממנו".

(90) לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 441]: "הנה ראוי שנחקור מי הוא הפועל לנפלאות, כי אי אפשר להם מזולת פועל. וזה כי מפני שכבר... ימצא בנפלאות ויתחדש בהם הבעל חיים כהתחדש הנחש מהמטה, והוא בתכלית הבטול שיאמר שיתחדש הבעל חיים בקרי או מפאת נפשו, עם מה שימצא ביצירתו מהשלמות הנפלא... ובהיות הענין כן, הנה הוא מבואר שאצל הפועל הנפלאות ידיעה באופן מה בנמוס אלו הנמצאות וסדרם וישרם... דרך משל, אשר יהיה בחדוש הנחש מהמטה, לא ישלם אם לא בידיעת נמוס מציאות הנחש וסדרו וישרו, כמו שלא ישלם העשותו ממינו בזולת זאת הידיעה.

ובהיות הענין כן, הנה הוא מבואר שאצל הפועל הנפלאות ידיעה באופן מה בנמוס אלו הנמצאות וסדרם וישרם".

(91) "השכל הפועל" - הוא מלאך, וכמו שכתב להלן [לאחר ציון 160] "וכן כל מה שחקר אם השם יתברך פועל הנסים, או המלאך, או נביא", הרי במקום "השכל הפועל" שכתב כאן כתב להלן "המלאך". ובתפארת ישראל ס"פ טז [רנה.] כתב: "אמנם אנחנו תלמידי משה רבינו עליו השלום, אומרים כי השם יתברך מוציא אל הפעל הכל, לא שכל הפעל, אשר לדעתם הוא אחד מן המלאכים" [ראה להלן הערות 107, 181]. ובסוף מו"נ ב"פירוש מהמלות זרות" לרבי שמואל ב"ר יהודה בן תבון, אות הסמ"ך, ערך "שכל הפועל", כתב שלכך כוונת הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ז שכתב שיש עשרה שמות למלאכים, וה"מעלה עשירית היא מעלת הצורה שנקראת 'אישים', והם המלאכים המדברים עם הנביאים... שמעלתם קרובה למעלת דעת בני אדם". והרמ"א בספרו מחיר יין על אסתר א, ח, כתב: "שר העולם, ונקרא בפי הפילוסופים 'שכל הפועל'". הרי "שכל הפועל" הוא המדריגה השכלית הקרובה ביותר אל העולם הזה, והוא ממוצע בין המלאכים לברואי העולם הזה. וראה במו"נ ח"ב פ"ד, וח"ג פרקים יג, יט, כה. וראה להלן הערות 107, 238.

(92) פירוש - אם תבאר שהקב"ה פעל הנפלאות, והנה הנפלאות הללו אינם טוב בעצם [כמו שיבאר], לכך יצא מזה שהדברים האחרים שעשה השכל הפועל [יבואר בהמשך] יהיו יותר נבחרים מנפלאות אלו שהם מעשה הקב"ה, וזה לא יתכן שהשכל הפועל יפעל דברים יותר נבחרים מהקב"ה. וכן להלן בהקדמה זו [לאחר ציון 167] חזר על דברים אלו בזה"ל: "ומה שאמר שאם היה פועל הנסים השם יתברך, היה פעולת שכל הפועל יותר נבחר ממה שהיו פעולות השם יתברך. וזה כי פעולות הבאות מן שכל הפועל הם טוב בעצם, ואילו הפעולות הבאות מן השם יתברך אינם טוב בעצם, רק לקנות ישראל אמונה".

(93) כי מלאך משפיע טוב בעצם, וכמו שכתב להלן פל"ו, וז"ל: "בשביל זכות אברהם היה בא משה במחיצת המלאכים, מפני שהיה אברהם גומל חסד וטוב לבריות, וזהו מדת מלאכים שהם משפיעים הטוב".

(94) לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 447]: "כבר ידמה שאין ראוי שיהיה השם יתברך הוא הפועל הקרוב באלו הנפלאות, שאם היה הדבר כן, יהיה פעל השכל הפועל בזה העולם השפל יותר נכבד מפועל השם יתברך בו. וזה כי פעל השכל הפועל הוא בו טוב תמיד בעצמו, וזה הפעל אינו טוב כי אם במקרה, רוצה לומר פעל הנפלאות. וזה

מבואר הגנות, רצוני שיהיה פעל השכל הפועל באלו הדברים יותר נכבד מפעל השם יתברך בהם. והמשל, שהיות הנחש מהמטה איננו טוב מצד עצמותו, ואמנם היה טוב מצד שיקנו מזה אמונה טובה מי שיראו זה המופת. וכן היות יד הנביא מצורעת איננו טוב מצד עצמותו, אבל הוא רע מצד עצמותו, ואמנם היה טוב במקרה להקנות לאנשים הרואים זה אמונה טובה". וראה להלן הערה 169.

(95) לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 447]: "ועוד, כי אם היה השם יתברך פועל בזה, הנה יהיה פעל השכל הפועל באלו הדברים יותר נכבד, מפני שפעולתו מקפת בהם בכל הזמן בדבקות, ואולם פעל השם יתברך בהם יהיה במעט מן הזמן, ויהיה עומד בטל מהפועל המיוחס לו ברוב הזמן, וזה בתכלית הגנות". וראה למעלה הערה 70 שהנסים אינם נוהגים בכל הזמנים. ואודות שהשכל הפועל הוא בתמידיות, הנה המו"נ ח"ב פי"ח כתב לא כך, וז"ל: "כי השכל הפועל אינו פועל תמיד, אלא עתים פועל ועתים אינו פועל... הוא אמת ברור".

(96) פירוש - אם נבאר שהנפלאות נעשו על ידי הקב"ה בעצמו, יתחייב מכך שחדוש המופת נעשה מחמת שהתחדש אצל הקב"ה הרצון, או שחדוש המופת הוא נפעל מרצונו הקדום של הקב"ה. ומעתה הרלב"ג ידחה שתי אפשריות אלו, ובכך תידחה הסברה שהקב"ה פעל הנפלאות בעצמו, וכמו שמבאר.

(97) "המאמר" - האפשרות לומר.

(98) כי הקב"ה אינו משתנה, ולכך אי אפשר לומר שיהיה שנוי ברצונו, ולפתע ירצה דבר שלא רצה קודם לכן. וראה להלן ציון 110.

(99) לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 447]: "ועוד שאם הנחנו השם יתברך פועל הנפלאות, היה מחויב אם שיתחדש לו רצון וידיעה כשירצה לחדש המופת אשר יחדשהו, ואם שיהיה חדוש זה המופת בזה העת אשר יחדש בו מוגבל ומסודר מרצונו הקדום. והנה המאמר כשיתחדש לו רצון וידיעה, הוא בתכלית הבטול. ואם הנחנו שיהיה חדוש זה המופת בזה העת אשר יתחדש בו מוגבל ומסודר מרצונו הקדום, כמו שיראה שידמו קצת רבותינו זכרונם לברכה במה שאמרו בענין הנפלאות שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ובמה שאמרו גם כן שהם נבראו בין השמשות, רוצה לומר שכבר נבראו אחר הויית העולם בששת הימים, קודם שיכנס יום השבת". וכן הרמב"ם בפיהמ"ש לאבות פ"ה מ"ו כתב: "כבר זכרנו לך בפרק הח' [משמונה פרקים] שהם [חז"ל] לא יאמינו בחידוש הרצון בכל עת, אבל בתחילת עשיית הדברים שָׂם בטבע שיעשה בהם כל מה שיעשה, הן יהיה הדבר שיעשה תמידי, והוא הדבר הטבעי. או

יהיה חדוש לעתים רחוקים, והוא המופת, הכל בשוה. על כן אמרו שביום השישי שָׁם בטבע הארץ שתשתקע קרח ועדתו, ולבאר שיוציא המים, ולאתון שידבר, וכן השאר". והרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ט כתב: "שהם אמרו, כי כשברא האלוק זה המציאות והטביע על אלו הטבעים, שָׁם בטבעים ההם [ש]יתחדש בהם כל מה שנתחדש מהנפלאות בעת חידושם. ואות הנביא, שהודיעהו האלוק בעת אשר יאמר בו מה שיאמר ויפעל הדבר ההוא כמו שהושם בטבעו בשורש מה שהוטבע... והיות קשה בעיניו מאד שישתנה טבע אחר מעשה בראשית, או יתחדש רצון אחֵר אחַר שהונחו כן. וכאילו הוא יראה, על דרך משל, שהושם בטבע המים שידבקו ויגרו ממעלה למטה תמיד, רק בעת ההיא שטבעו בו המצרים, והמים ההם לבד הם שיחלקו. וכבר העירותיך על עיקר זה המאמר, ושזה כולו בריחה מהתחדשות דבר, שם נאמר [ב"ר ה, ה] אמר רבי יונתן, תנאים התנה הקב"ה עם הים, שיהא נקרע לפני ישראל... לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית... והוא ההקש בשאר". והכוזרי במאמר ג, אות עג, כתב: "דומה לזה מאמר חז"ל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות פי הארץ ופי הבאר ופי האתון וגו'', מאמר הנראה אף הוא לפי פשוטו כנמנע, אך הוא מעיד על ההסכמה בין התורה לבין חכמת הטבע; כי חכמת הטבע מאמינה בנהג, והתורה מעידה על שנוי מנהג זה. וההתאמה ביניהן היא בזה שגם שנויי הנהג מקורם בטבע, כי כך התנה עליהם ברצון הקדמון. וכך הסכם עליהם משׁשת ימי בראשית". והאברבנאל בנחלת אבות פ"ה מ"ו מביא את דברי הרלב"ג האלו, וכתב שהוא נמשך אחר דעות הרמב"ם והכוזרי. אמנם לפנינו מתבאר שהרלב"ג דוחה דעה זו. וראה להלן לאחר ציון 188 במה שדחה דברים אלו.

(100) פירוש - יש טענות רבות כנגד הבנה זו, עד שהבנה זו מתבטלת. ולשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 448]: "הנה יתחייבו מזה בטולים רבים אין המלט מהם".

(101) המשך לשון הרלב"ג שם: "שאם היה הענין כן, לא היה צריך חדוש המופת לנביא, אבל היה מתחדש בבא העת ההוא בזולת נביא, וזה חלוף המפורסם".

(102) לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 448]: "שאם היה הענין כן, הנה לא ימנע הענין בזה מחלוקה". ופירושו עדיין יהיה עלינו לבחור באחת משתי אפשריות הבאות [שיביא בסמוך], ושתיהן אינן מתקבלות, וכפי שיבאר.

(103) פירוש - לרלב"ג קשה לומר שכבר משׁשת ימי בראשית היה ידוע שהמצריים ירדפו אחרי ישראל לפני קריעת ים סוף, כי זה נוטל את הבחירה מהמצריים [יתבאר

בהמשך]. לכך יותר נוח לו לומר שכאשר המופת של קריעת ים סוף נקבע להעשות [משמשת ימי בראשית], עדיין לא היתה ידועה מהי התועלת שתצמח ממופת זה.

(104) לשון הרלב"ג שם [מלחמות השם עמוד 448]: "אם שנאמר שהשם סדר רצונו הקדום שיהיה חדוש זה המופת בזה העת, לא לתכלית אשר בעבורו נמצא, אבל קרה שיגיע ממנו התכלית הטוב. והנה המאמר כשיהיה השם יתברך מסדר חדוש אלו המופתים בעת אשר ימצאו בו לא לשום תועלת, הוא מאמר מבואר הבטול הגנות. שאם היה הדבר כן, יהיה השם יתברך פועל פעל הבטלה. ועוד, שלא אשער איך יתכן שיגיע מהמופתים במקרה זה התועלת הנפלא המגיע מהם".

(105) המשך לשון הרלב"ג שם: "ואם אמרנו השם יתברך סדר לפי רצונו הקדום שיהיה חדוש המופתים בזה העת אשר יתחדשו לתכלית אשר בעבורו נמצאו, הנה יחוייב מזה שיהיה בטל טבע האפשר". ו"טבע האפשר" הוא הבחירה שניתנה לבני אדם, וכמו שמבאר והולך.

(106) המשך לשון הרלב"ג שם: "והמשל שקריעת ים סוף, אם היה ידוע מקדם להשם יתברך שיהיה חדושו בעת שנתחדש להטביע המצרים ולהקנות לישראל אמונה שלמה בשם יתברך, הנה יהיה מחוייב שיהיו רודפים המצרים בזה העת אחר ישראל בים, ושיהיו ישראל אז בלתי שלמי האמונה בשם יתברך. שאם לא היה זה מחויב, הנה אפשר שיתחדש זה המופת בעת ההוא אשר הגבילו השם יתברך, ולא יתחדש ממנו תועלת. וזה כי המצרים היה אפשר שלא ילכו אז במקום ההוא, כי זה מיוחס לבחירתם, וכן היה אפשר זה לישראל. וכבר היה אפשר לישראל שיהיו שלמי אמונה בשם יתברך קודם זה הזמן. וכאשר היה זה כן, הוא מבואר שכבר יתחייב מזה שיסתלק טבע האפשר, וזה בתכלית הבטול".

(107) לשונו להלן [לאחר ציון 244]: "ועיקר הבנין אשר עשה... שכל הנסים הם על ידי שכל הפועל... כל זה לפי הנחתו וציור דמיונו שאין לו ראיה מן הכתובים ולא מדברי החכמים, רק עשה הנחה כפי דמיונו שאין להם לא שורש ולא עיקר, והכל הפך כמו שחשב, כאשר יתבאר בעזרת השם". ונראה שכוונתו לספר הגדולה, שלא זכינו לאורו, וכמבואר למעלה הערה 41. ובתפארת ישראל ס"פ טז [רנה.] כתב: "הנה כל החוקרים מדעתם ושכלם כולם הסכימו... שהשכל יוצא אל הפעל על ידי השכל הפעל, שהוא משפיע השכל, כמו שידוע מדבריהם. אמנם אנחנו תלמידי משה רבינו עליו השלום אומרים כי השם יתברך מוציא אל הפעל הכל, לא שכל הפעל, אשר לדעתם הוא אחד מן המלאכים" [הובא בחלקו למעלה הערה 91]. ובנצח ישראל פ"ג [מא:] הביא את דעת

החוקרים שיש שכל הפועל, וכתב על כך בזה"ל: "ואומר אני כי הנמשך אחר זה הוא חטא גדול מאוד מאוד, כי שולל מאתו יתברך בריאת כל העולם, ויאמר שהעולם הזה נברא על ידי אמצעיים. חס ושלום לומר כך או להרהר כך, שאם כך שברא העולם על ידי אמצעיים, אם כן כבודו מסולקת מן העולם הזה חס ושלום, ונתן אותו לאמצעיים. כי איך אפשר לומר כי ברא אותו על ידי אמצעיים, ויהיה מנהיג אותו הוא יתברך בעצמו. דבר זה לא יקבל השכל, ואין לך דמיון עבודה זרה יותר מזה. חי ה' אשר עשה לנו הנפש, כי המדבר והפונה אל דברים אלו הוא מתחייב בנפשו, וראוי לאבד ולסלק דעתו מן העולם. אך אנחנו המאמינים בתורת משה, אנו אומרים כי הוא יתברך ברא הכל". וראה להלן הערות 170, 238, 247.

(108) על פי הפסוק [שיה"ש ח, ט] "אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף", ופירושו אם היסוד חזק אפשר לבנות עליו טירה חשובה. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 123] כתב: "כי אברהם תחלת בחינתו היה שנבחן באמונתו כאשר הושלך לכבשן האש, ואם הוא חזק באמונתו, נבנה עליו טירת כסף. טירת כסף הזה הוא בנין העולם, אשר נבנה על אברהם, כאשר היה חזק באמונתו היה זוכה וראוי להיות יסוד והתחלה לבנות עליו טירת כסף חזק. כי אין ראוי להיות התחלה רק אשר יש לו מציאות חזק".

(109) "אם אין יסוד אין בנין" [רשב"א ור"ן (ב"ב ו:), וראו"ש ב"ב פ"א סוף סימן יז]. לכך מה שהרלב"ג כתב אודות שהנסים נעשו על ידי השכל הפועל, כל זה נובע מחמת הנחתו שאכן השכל הפועל עשה את הנפלאות, אך כאשר הנחה זו בטלה, ממילא בטלים שאר הדברים שנבנו על גבי הנחה זו. וראה להלן הערה 316, שגם שם דחה את דברי הרלב"ג באופן דומה. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] כתב: "הנה בנה עיקר ראייתו על התנועה הנצחית, וזהו הפך האמונה, שאין אנו מודים בזאת ההנחה. ואם כן כבר נפל הבנין בכללו".

(110) פירוש - הרלב"ג טען שאי אפשר לומר שהקב"ה עצמו פעל את הנסים, שאם כן יתחייב מכך שהיה אצלו יתברך שנוי רצון ודעת, וכמבואר למעלה הערות 98, 99.

(111) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ן [קצב:]: "דעת הפילסופים כי שכלו ורצונו הוא עצמותו, ואם היה לו שנוי רצון היה עצמותו משתנה, [לכך] אמרו שאין כאן שנוי רצון". ושם האריך בזה טובא, וציטט שם מדבריו שכתב כאן, ודבריו שם יובאו בהערות הבאות. ונקודת המחלוקת היא האם רצון וידיעת ה' הם עצמותו יתברך [ולכך לא יתכן בזה התחדשות ושנוי (דעת הפילוסופים)], או שרצונו וידיעתו הם כמו פעולותיו, ולא עצמותו [ולכך יתכן בזה התחדשות ושנוי (דעת המהר"ל)]. והמו"נ ח"א תחילת פס"ח כתב: "כבר ידעת

פרסום זה המאמר אשר אמרוהו הפילוסופים באלוה יתברך, והוא אמרם, שהוא השכל והמשכיל והמושכל, ושאלו השלשה ענינים בו יתברך הם ענין אחד, אין רבוי בו". וכן הכוזרי מאמר שני אותיות ב-ח הביא דעה זו בשם הפילוסופים, וכן הוא בספר העקרים מאמר שני פרק ל, ותורת העולה לרמ"א ח"ג פמ"ה. ובדר"ח פ"ו מ"י [תד:] הביא דעה זו בשם הרמב"ם במו"נ ח"ג פי"ג. וכן הוא ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ב ה"י והלכות תשובה פ"ה ה"ה.

(112) מה שכתב כאן שהפילוסופים סוברים ש"אין הוא יתברך מקבל תוארים", יוסבר על פי דבריו בדר"ח פ"ה מ"ו [ר:], שכתב שם: "כי כל דעתם של החולקים רק כי הכל הוא עצמותו יתברך, ואף שום תואר אין לתת לו, כמו שמבואר בדבריהם... אין כאן אף תאר אליו, כי אם בשלילה... וההולכים בדרכי הפילוסופים חשבו כי זהו היחוד הגמור, ומפני כך אמרו כל אלו דברים". וכן פירש המו"נ ח"א ר"פ נח שאין לה' שום תואר חיובי, וז"ל: "דע כי תאור האלוק יתברך בשלילות הוא התאור האמיתי... אמנם תארו בחיובים יש בו מן השיתוף והחסרון... איך אין לנו דרך בתארו אלא בשוללים, לא בזולתם", ושם מאריך בזה [פרקים נח-ס]. והרמ"א בספר תורת העולה ח"ג פ"ד כתב: "דע כי הרב המורה התפלסף מאד בענין התארים של השם יתעלה, והאריך בזה ח"א פ"נ, וכתב שעיקר האמונה שאין לשם יתעלה תואר נוסף על עצמותו, ושכל תוארי השם יתעלה הם שבים לדבר אחד הפשוט... ואם כן הוא נמצא ולא במציאות, וכן הוא חי ולא בחיים, ויודע ולא במדע, ויכול ולא ביכולת, וחכם ולא בחכמה, אבל הכל שב אל ענין אחד, אין רבוי בו. וכן כתב בספר המדע פ"ב מהלכות יסודי התורה ה"י. וכתב שם ח"א פרק נג שתוארי הפעולות הם הצודקים לדבר על השם יתעלה, ולכן כתב שם, וז"ל: ואין רחוק אם כן בחוק הבורא יתעלה, שיהיו אלו הפעולות המתחלפות באות מעצם אחד פשוט, אין רבוי בו, ולא ענין מוסיף כלל. ויהיה כל תואר נמצא בספר האלקים יתעלה הוא תואר פעולתו, לא תואר עצמו כו', והאריך שם בזה. וכתב עוד ח"ג פ"כ שענין הידיעה של השם יתעלה אי אפשר להשיג, כי מדעו הוא עצמו ועצמו הוא מדעו, כי אין לו תואר חוץ עצמו, וכשם שאי אפשר להשיג עצמותו, כך אי אפשר להשיג תואריו, מאחר שתאריו הם עצמותו, והכל שב אל דבר אחד".

(113) דרכו של המהר"ל להעמיד את "תלמידי משה רבינו עליו השלום" לעומת דעה הנראית לו שסותרת את יסודות התורה. וכן בתפארת ישראל [ר"פ ט, טז] הביא את דעת הפילוסופים, והעמיד כנגדם [בשני המקומות הנ"ל] את דעתם של "תלמידי משה רבינו עליו השלום". וכן בדר"ח פ"ה מ"ו [רט:] כתב: "שאין אחד מבני אדם שהם בני אברהם

ראש המאמינים מקבלי תורת משה [רבינו] ע"ה שישים דבריו על לבו, רק צא יאמר לדבריו". וכן כתב בבאר הגולה בסוף הבאר הששי [שנז:], וז"ל: "וכל איש בעל דת תורת משה ומאמין בתורה שבכתב ובתורה בע"פ, יהא ספר זה בבל יראה ובל ימצא, ולא יביט אליו ולא יסתכל בו לא ראיה שכלית ולא ראיה חושית".

(114) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצג:]: "כל זה מפני ההסכמה הזאת [של הפילוסופים] כי הידיעה היא עצמותו יתברך, כמו שהתבאר. אבל אנחנו אומרים כי הם עמסו עליהם דבר שלא יתן דעת האמת, ולא בדברי חכמים נמצא דבר זה. וכבר הארכנו בזה בספר גבורות השם בהקדמה באריכות, כי אין לומר דבר זה שהידיעה עצמותו". וראה להלן הערה 125.

(115) כי גם המלאכים נקראים "שכלים" [רמב"ן בראשית ב, א, שם שמות כ, ג, ונצח ישראל פכ"ט (תקפ.)], הרי שה"שכל" מורה על הרוחני, והיה מקום לומר "השכל ברוך הוא". ו"הקדוש" הוא תואר על דרך השלילה [שאינו גוף], ואילו "השכל" הוא תואר על דרך החיוב.

(116) ידועים דברי הרשב"א בתשובותיו [ח"ה סימן נב], שכתב בזה"ל: "עוד שאלת, למה נתקן נוסח הברכה, מחצה נמצא ["ברוך אתה"], ומחצה נסתר ["אשר קדשנו"]. תשובה, דע דיש לבעלי החכמה סוד נשגב, ואין לנו כאן עסק בנסתרות. ואמנם יש טעם נגלה גדול התועלת במה שתקנו נוסח הברכות כן, רצה לומר בנגלה ובנסתר. לפי שכבר ידעת דשני יסודות יש שעליהם נבנה הכל; האחד, לדעת שהוא יתברך מחויב המציאות, ושאין ספק בזה כלל, כמו שנתבאר ונתפרסם המופת עליו ביאור רב. והב', שאין אמתתו יתברך מושגת כי אם לעצמו יתברך לבד. והוא במציאותו נגלה לכל, ובאמתת מהותו נסתר ונעלם מהכל. וכדי לקבוע שתי הפנות האלה בנפשותינו קבעו הנוסח בנגלה ונסתר; 'ברוך אתה', כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם... שהוא מדבר עמו פנים אל פנים. וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא יתברך נמצא כמציאות שאר הנמצאים, ושיש יחס בין מציאותו למציאותם, קבעו 'אשר קדשנו', לקבוע בנפשותינו שאע"פ שהוא מפורסם, מהות מציאותו נעלם ונסתר, שאי אפשר לדבר בו רק בנסתר, ברוך הוא". ועל כך ישראל קדושים מזמרים "דימו אותך ולא כפי ישך, וישווך לפי מעשיך". והפחד יצחק, פסח, מאמר עט אות ו, כתב: "ידועה היא תשובתו של הרשב"א, שפירשה לנו את הסתירה בבנינן של ברכת המצוות. דברכות המצוות התחלתן היא בלשון נוכח 'ברוך אתה', וסיומן בלשון נסתר 'אשר קדשנו'. ובביאור הדבר כתב הרשב"א, שמטבע זו של ברכות באה היא לגלות את הנהגתו של מלך הכבוד, שהוא נסתר מצד עצמותו,

ונגלה מצד פעולותיו; 'ברוך אתה' הוא בבחינת גילוי רצונו ופעולותיו. 'אשר קדשנו' הוא בבחינת הנסתר מצד עצמותו". ורבי יהודה הלוי כתב ב"אופן" בזה"ל: "י-ה, אנה אמצאך, מקומך נעלה ונעלם. ואנה לא אמצאך, כבודך מלא עולם". ובחובת הלבבות שער היחוד, פ"י כתב: "אלקי, אנה אמצאך, אך אנה לא אמצאך. נסתרת ולא תראה, והכל ממך מלא" [הובא למעלה בהקדמה הראשונה הערה 72].

(117) האור שמח בהלכות תשובה פ"ד ה"ד הביא דברים אלו בזה"ל: "ואעתיק בזה דברי רבינו המפורסם מוהר"ר ליוא מפראג מה שכתב בזה דברים נמרצים בספרו גבורות השם בהקדמה, זה לשונו בהשגתו על הרלב"ג; ואנחנו תלמידי משה עליו השלום כו' אבל הוא יתברך שקראו חכמינו זכרונם לברכה בשם 'הקדוש ברוך הוא', ולא נקרא 'השכל ברוך הוא'. בזה דבריו נעימים", והמשך דבריו יובא בהערה 132.

(118) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, להלן פט"ז כתב: "מי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר". ולהלן פמ"ז כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר, ודבר זה נתבאר בספר הזה פעמים הרבה מאוד". ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסד.] כתב: "כל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזה ענין הקדושה בכל מקום". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "כבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.], בביאור דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש

באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה הוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ יא כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 73]. ובנתיב הפרישות ר"פ א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית". וראה להלן הערה 355, ופי"א הערה 27.

(119) לכך אי אפשר לדעת אמיתת עצמו, כי אמיתת עצמו אינה ניתנת להגדרה. ולהלן פכ"ה כתב: "כי משה בקש לדעת שמו, והשיב לו הקב"ה אי אפשר לו להקרא לו שם, כי אם לפי מעשיו של אותה שעה יש לו שם. כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש. והנה יש כאן שני דברים, האחד, כאשר תבחין בו מצד שהוא נמצא בלבד, לא מצד המהות. והשני, מצד המהות, וזהו הרכבה. ועוד כי כל שם הוא גדר הדבר, וכל גדר הוא מורכב מסוג והבדל, והוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ועוד כי השם מורה על ענין מיוחד, כי השם באין ספק בא על דבר מה, והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד... כמו שהתבאר בהקדמה, ולכך אי אפשר שיהיה נקרא בשם מיוחד". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רו:] כתב: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומפני כך כולל הכל, כי זהו ענין הפשוט שלא יוגדר בדבר מיוחד". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 81, ולהלן הערה 159.

(120) לכאורה קשה, שכתב למעלה שהקב"ה "נבדל מכל הנמצאים", ובתוך כדי דיבור כתב ש"אין דבר נבדל ממנו". אמנם לא קשה, כי "נבדל" מתפרש בשני אופנים; (א) "נבדל מכל הנמצאים" מתפרש שה' הוא מרומם ועליון מענייני הגשם. (ב) "אין דבר נבדל ממנו" מתפרש מלשון מנותק ומרוחק, ומבאר שאין דבר שהוא מנותק ומרוחק מה', אלא שה' כולל הכל, וכמו שמבאר והולך.

(121) דוגמה לדבר; אמרו בגמרא [מגילה לא.] "כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה, אתה מוצא ענוותנותו... כתוב בתורה [דברים י, יז] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים', וכתיב בתריה [שם פסוק יח] 'עושה משפט יתום ואלמנה'". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ב:] הביא גמרא זו, וכתב: "כי בעל הענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל, ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל. לפיכך אחר שזכר הכתוב גדולת השם יתברך, אמר כי הגדולה על כל הגדולות הוא ענותנותו, שהוא הפשיטות הגמור, שהרי הוא עושה משפט יתום ואלמנה. וזהו מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזהו הפשיטות הגמור". וראה להלן ציון 176.

(122) בהמשך הקדמה זו. ובדרשת שבת הגדול [רב:] כתב: "השם יתברך השגחתו על האדם שהוא השפל... ומדת השם יתברך לשכון את דכא [ישעיה נז, טו]... ודוד עצמו רמז זה שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו', כלומר כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו הוא במספר 'מה', יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר מ"ה. וזה מפני כי אין לדעת עצמו יתברך, לכך השם הזה מספרו מ"ה, כי לשון זה נאמר כאשר לא ידע צהותו, כמו שכתוב [שמות טז, טו] 'ויאמרו בני ישראל מן הוא כי לא ידעו מה הוא'. הנה הדבר נקרא 'מה' כאשר מהותו לא נודע. והאדם נקרא 'מה' [גימטריה "אדם"] מצד אחר, שאין בו דבר, ובזה הבחינה האדם דומה לו. ולפיכך השם יתברך שכינתו את דכא, כי מי יכיל את כבוד ה' ורוממותו, כי הוא יתברך הכל. שהרי אין לו תואר בשביל זה עד שנאמר עליו שהוא מה, ואצל מי ישכון, רק אצל דכא, שהוא מה, והוא 'אדם', ובזה לא יוגבל שכינתו יתברך על האדם, כי לא יתואר האדם בדבר מיוחד... וזהו שאמר 'ה' מה אדם ותדעהו', זכר השם ואחריו מלת 'מה' ואחר כך אמר 'אדם'. ורצה לומר כי השם יתברך הוא 'מה' מצד כי לא נודע עצמו יתברך עד שהוא יתברך 'מה', והאדם הוא בעצמו 'מה', ולפיכך 'ותדעהו', לכך [שם פסוק ה] 'הט שמיך ותרד וגו'".

(123) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [רו:]: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומפני כך כולל הכל, כי זהו ענין הפשוט שלא יוגדר בדבר מיוחד, ומפני כך כולל כל הידיעות,

ואין חוץ ממנו, ויודע הכל... ואמר 'לא יבין אלקי יעקב' [תהלים צד, ז], רוצה לומר כי הוא יתברך קדוש נבדל, שלכך נקרא 'אלקי יעקב', כמו שהתבאר כמה פעמים, כי היה לו ליעקב מדה זאת שהיה קדוש נבדל, כמו שכתוב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו קדוש יעקב'. ואיך מי שהוא נבדל והוא פשוט, שאין לו גדר כלל, לא יבין. כי מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, אי אפשר לומר עליו כך, כי אם כן לא היה פשוט, רק היה לו גדר, שיודע דבר זה ולא ידע דבר זה. אך מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, לא יאמר עליו שהוא יודע זה ואינו יודע הכל, רק הוא יודע הכל מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר בדבר מיוחד. ומה שהוא יודע כי דבר זה הוא כך, וכשנשתנה יודע שהוא בענין אחר, אין השנוי רק מצד המקבל, אבל אצל השם יתברך אין כאן שנוי, כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ומצד הזה יודע הכל... וכל עוד שאנו נותנין לו הפשיטות, מתחייב מזה הידיעה שהוא יודע הכל, ואין נעלם ממנו". **ואודות שהפשוט** כולל את הכל, כן כתב בנצח ישראל פ"מ [תשיא:], וז"ל: "לכך ראוי [למלך המשיח] שירכב על החמור [זכריה ט, ט], שהוא פשוט בתכלית הפשיטות. לכך מוכן לקבל כל הגוונים [סנהדרין צח.], כי דבר שאינו פשוט אינו מוכן לקבל, שהרי יש בו התיחדות במה שהוא מיוחד, לפיכך אינו מקבל כל הצורות כאשר הוא מיוחד. אבל הפשוט מקבל כל הגוונים, מפני שהוא פשוט". **דוגמה לדבר**; כמה פעמים השריש המהר"ל שצבע לבן מורה על הפשיטות [להלן פנ"א (ד"ה ועוד תדע), גו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח (קעז:), דר"ח פ"ו מ"ט (שלא:), נתיב התשובה פ"ז (לאחר ציון 16), נצח ישראל פל"א (תרא.), ח"א לנדרים פא. (ב, כד:), ח"א לסוטה מט. (ב, פח.), ח"א לב"ב עד. (ג, צח:), ועוד]. ובשנת תכ"ו [1666 למניינם] נתגלה שצבע לבן מכיל בתוכו את כל הגוונים האחרים, וצירוף כל הגוונים להדדי יוצר את הצבע הלבן. וזה מורה שהפשוט מקבל את כל הגוונים.

(124) משוה את ידיעת ה' למעשה ה'; כשם שמעשה ה' הוא הוא פועל שה' עושה, ואינו מעצמותו יתברך, כך ידיעת ה' היא פועל שה' עושה, ואינה מעצמותו יתברך.

(125) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצג:]: "וכבר הארכנו בזה בספר גבורות השם בהקדמה באריכות, כי אין לומר דבר זה שהידיעה עצמותו. והבאנו ראיה מדברי תורה ומדברי חכמים, שהידיעה היא מפעולת השם יתברך, שהוא הלשון 'וידע אלקים', אם כן הידיעה היא פעולה מפעולותיו ולא עצמותו, ולמה לנו להכחיש הכתוב בכל מקום". ובהמשך שם [רו.] כתב: "כי הוא יתברך יודע גבור ויכול, הכל בכח אחד, הוא עצמו אשר מתחייבים מאתו כל אלו דברים. ולפיכך כאשר יודע דבר, ואחר כך יודע שאין הדבר כך, אין זה שנוי בעצמותו, כי עצמו יתברך מה שהוא יתברך יודע ויכול, ואין עצמותו

הידיעה, שאז אם היה משתנה הידיעה ההיא היה דבר זה שנוי בעצמו. ולא נאמר כך, אבל אנו אומרים שהוא יתברך יודע ויכול ושאר כל המדות, ואם כן אין בו יתברך שנוי כלל, רק הכל מתחייב מעצמותו. אבל מפני שהם אומרים כי עצמותו שהוא שכל, ולפי זה הידיעה היא עצמותו, ולכך הוקשה להם שיהיה אם כן שנוי בעצמותו יתברך. ואין הדבר כך כלל, כי הוא יתברך יודע ויכול, חי, הכל בכח אחד יתברך, הוא עצמו, ואין הידיעה עצמותו, רק שהוא יודע. ומכיון שהידיעה הזאת היא שיודע זולתו, ומה שהוא יודע דבר זולתו אין זה עצמותו, כי עצם הדבר אינו יוצא מעצמו, ואין בזה שנוי ידיעה, ואין מחייב בו שנוי כלל". וראה למעלה הערה 114. ולהלן ר"פ נה כתב: "הקב"ה... מחשבתו ודעתו הוא פעולתו בודאי". **ואם תאמר**, מהו הקשר בין שתי הנקודות שכתב כאן; (א) הקב"ה הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ומחמת כן יודע הכל. (ב) הידיעה אינה עצמותו יתברך, אלא מפעולותיו. וכן בדר"ח פ"ה מ"ו [רה.] חברם להדדי, שכתב: "הוא יתברך לא יוגדר כלל, ולפיכך אמרנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה. והידיעה היא מפעולות, ולא מתחייב מזה שנוי כלל כאשר נשתנה הידיעה". ויש להבין מהי השייכות בין שתי הנקודות האלו. ונראה, שכל פעולה ופעולה מעצם מהותה היא באה מצדו של הפועל. ואם הידיעה של הקב"ה נחשבת לפעולה של הקב"ה, הנך חייב לומר שהיא גם כן באה מצדו יתברך. והנה ידיעה של אדם אינה באה מצדו של היודע, אלא מצדו של הנודע, שהנודע עומד מחוץ לאדם היודע, ומתגלה אל היודע, ומעתה היודע מכיר בו, וידיעה כזו אינה פעולה של היודע, כי היא לא התחילה ממנו. ואם הידיעה של הקב"ה היתה נעשית באופן זה, שוב א"א היה לומר שידיעה כזו נחשבת לפעולה מצדו של הקב"ה, ש"אם כן יהיה הוא יתברך נסמך אל אשר עלולים ממנו, ויהיה העלול קודם העלה" [לשונו להלן לאחר ציון 139]. לכך בהכרח שהנך חייב לבאר שידיעתו יתברך מגיעה אליו באופן אחר, והוא משום שה' יתברך הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ומחמת כן אין דבר מרוחק ממנו. ומעתה ניתן לקבוע שהידיעה היא פעולה מצדו של ה' ["וידע אלקים"] כפי שהדיבור הוא פעולה מצדו של ה' ["וידבר אלקים"], כי שניהם מתחילים מצדו יתברך. **וכן מפורש** בדר"ח שם [רח.], וז"ל: "מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, לא יאמר עליו שהוא יודע זה ואינו יודע הכל, רק הוא יודע הכל מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר בדבר מיוחד. ומה שהוא יודע כי דבר זה הוא כך, וכשנשתנה יודע שהוא בענין אחר, אין השנוי רק מצד המקבל, אבל אצל השם יתברך אין כאן שנוי, כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ומצד הזה יודע הכל". ופירושו, הואיל והקב"ה יודע הכל מחמת שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, ולא

מחמת המקבל, לכך הידיעה של ה' אינה מצד מהמקבל, אלא מצדו יתברך, ולכך היא נחשבת לפעולה.

(126) אודות שהתוארים של ה' נאמרו לפי בחינת המקבלים, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר כיצד הכל נסקר מצדו של האדם, ובתוך דבריו כתב שם [תפז.]: "כי מה שאמר הכתוב [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', וכיוצא בזה, הם נאמרים כלפי האדם, כי כך נמצא השם יתברך אצל האדם, שהיה יורד מן השמים על הר סיני. וכיון שכך הוא אצל האדם, אף כי באמתת עצמו אין הדבר כך, רק שכך נמצא אל האדם, יאמר עליו כפי מה שהוא נמצא אל האדם... וגם בארנו שאין הכונה כי השם יתברך נראה בלבד אל המקבל באופן זה שהיה יורד, כי דבר זה אינו. רק הוא כך באמת נמצא, כי אל האדם הוא יורד על הר סיני... ודבר זה הוא יסוד גדול מאד מאד, ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד... וכן אמרו [ילקו"ש ח"ב תשמו] 'עורה למה תישן ה'' [תהלים מד, כד]. וכי יש שינה לפני הקב"ה, אלא בשעה שישראל אינם עושים רצונו של מקום, כביכול כאילו יש שינה לפניו. הרי כי נקרא שינה מצד המקבל, שכך נמצא השם יתברך אצל האדם המקבל שהוא בעולם הזה. והרי הדבר ברור כי האדם שהוא בעולם הזה, קורא שמות כפי אשר נמצא השם יתברך אל המקבלים [ב"ר יז, ד]". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיז.] כתב: "ודע כי בכל מקום שתמצא בכתוב ובדברי חכמים לשון כזה [תוארים של ה'], חס ושלום שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי מספרים כבוד אל יותר מהם. אך הכל הוא מצד המקבל. כי דעת רז"ל, והוא דעת התורה, שכל הדברים האלו הם מצד המקבלים, שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השם יתברך כפי מה שהמקבל ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו יתברך. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד, גלו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים... הרי בארו כי השם יתברך מתואר בתארים לפי המקבלים, ומכל שכן שהוא יפעול כאשר מוכנים המקבלים בעצמם. ולא שימצא אצלו שנוי או שום דבר או התפעלות, רק שכך הוא נמצא הוא יתברך אל המקבל. ועל עניין זה באו כל התוארים שהם אצל השם יתברך... הכל מצד המקבלים... ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו וכיוצא בהם נאמרו מצד המקבל". וכן כתב בנצח ישראל פי"ט [רלה:], שם פכ"ב [תע:], להלן פרקים כג, ע, גו"א בראשית פ"ו אות יב, שם שמות פ"ג אות ב, וח"א לע"ז ג: [ד, כה.], והובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 17, ולהלן הערה 303.

(127) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצו.]: "ובשביל שאמרנו כי אין הידיעה עצמותו, לא יצאנו חס ושלום לומר שיש בו דבר רבוי שיהיה יוצא מן שורש האחדות, או שיהיה חס ושלום דבר תוספת, כי אין הדבר הזה כלל. ואין זה רק כמו שאר פעולות הבאים מאתו, שאין מתחייבים בו רבוי. כי 'יודע' ו'יכול' וכיוצא בו מן התארים אין מתחייבים רבוי בו, כי הכל הם פעולות. וכבר הסכימו שתארי הפעולה אינם מתחייבים רבוי כלל. וכאשר השם יתברך יודע דבר זה שהוא כך, ואחר כך יודע שאינו כך כאשר נשתנה, כמו אדם שהיה צדיק, ויודע השם יתברך שהוא צדיק, ואחר כך יודע שהוא רשע כאשר נעשה רשע. וכן כל הדברים שנשתנו, לא יאמר בזה שיש לו שנוי בדעתו, אבל יאמר כי הפעולות הם משתנים. כמו כאשר יפעל פעל זה, ואחר כך פעולה אחרת ממנו. כך כאשר ידע דבר זה עתה שהוא כך, ואחר כך ידע שהוא בענין אחר כאשר נשתנה דבר, הוא שנוי פעולה, והשנוי הזה הוא מצד המקבל. כמו שהשם יתברך בורא זה זכר וזה נקבה, והוא גם כן מצד המקבל; כאשר המקבל מוכן לקבל צורת זכר, נעשה מזה זכר. וכאשר מוכן לקבל צורת נקבה, נעשה נקבה. וכך בעצמו כאשר המקבל הוא כך, ידיעת השם יתברך שהוא כך. וכאשר הוא בענין אחר, ידיעת השם יתברך שהוא בענין אחר, ומכל מקום הידיעה היא פעולה מפעולותיו, כדכתיב קרא [שמות ב, כה] 'וידע אלקים', עד שאני אומר כי אלו בני אדם לא ראו אור בהיר".

(128) פירוש - העומק בענין זה כיצד הידיעה תלויה במקבלים, אין כאן מקום לבאר זאת. אך נתבאר יותר בדר"ח פ"ה מ"ו, והובא בהערה הקודמת.

(129) שהם נאמרו מצד המקבל, וכמבואר בהערה 126.

(130) התוספות יום טוב לאבות פ"ה מ"ו כתב: "ורבינו [המהר"ל] בדרך חיים [שם] הפליא עצה הגדיל תושיה להסיר זו השאלה, אמר כי הידיעה והיכולת הכל מפעולותיו, כמו שנאמר 'וידע אלקים', הוא לשון פעולה. וכמו ששאר פעולות אינן מחייבות שינוי ולא רבוי בו יתברך, כן גם אלו. ונסמך בזה בחכמת הקבלה". ובספר דרך מצותיך לבעל צמח צדק [מז.] הביא בארוכה דברי המהר"ל האלו, והאריך לבארם, ובתוך דבריו כתב: "ומה מאד צדקו דבריו בזה כי עצמותו אינו בגדר מדע כלל ח"ו, אלא למעלה מעלה עילוי רב עד אין קץ. ובאמת שדבר זה אין כח בלב האדם להכירו על בוריו". ובהמשך שם [פב.] בהג"ה כתב: "עצמותו אינו בגדר שכל, והשכל והידיעה הם פעולים, רוצה לומר מה שכתוב 'וידע אלקים', שפעל וברא הידיעה, כמו שאמר [בראשית א, כא] 'ויברא אלקים'... ובמה שכתב שעצמותו אינו שכל, דבריו צודקים... אך מה שכתב שהידיעה היא בריאה, זה אינו, אי בעית אימא קרא, אי בעית אימא סברא; אי בעית אימא קרא,

שמלשונות הפסוקים נראה שהידיעה מתייחסת לו לתואר אמיתי, כמו שכתוב [תהלים קמז, ה] 'ולתבונתו אין מספר'. [משלי ג, כ] 'בדעתו תהומות נבקעו'. אי בעית אימא סברא, דא"כ אתה מסלק הידיעה מעצמותו". וקודם לכן [מז.] האריך טובא בדברי המהר"ל האלו. ובאור שמח הלכות תשובה פ"ד ה"ד כתב: "ואעתיק בזה דברי רבינו המפורסם מוהר"ר ליוא מפראג מה שכתב דברים נמרצים בספרו גבורות השם בהקדמה [ראה להלן הערה 132]... האריך להעמיק, כי אם נאמר כי הידיעה מתחדשת אצלו, אין זה שנוי בו, רק יציאת פעולה מאתו. וכמו שנאמר שהבורא קרע הים ובחצות לילה הכה בכורים, אין זה שנוי בו, ככה אם נאמר שהבורא ידע שהמצרים ענו את בני ישראל בשעה שענו, אין זה שנוי בו חלילה. זה תורף דבריו", ושם מאריך לחלוק על דברים אלו, ויובא להלן [הערה 138].

(131) "ולא נקרא 'השכל ברוך הוא', כי אמיתת עצמו לא נודע רק שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא'... כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות" [לשונו למעלה לאחר ציון 114].

(132) האור שמח בהלכות תשובה פ"ד ה"ד הביא דברים אלו בזה"ל: "ואעתיק בזה דברי רבינו המפורסם מוהר"ר ליוא מפראג מה שכתב בזה דברים נמרצים בספרו גבורות השם בהקדמה, זה לשונו בהשגתו על הרלב"ג; ואנחנו תלמידי משה עליו השלום כו' אבל הוא יתברך שקראו חכמינו זכרונם לברכה בשם 'הקדוש ברוך הוא', ולא נקרא 'השכל ברוך הוא'. בזה דבריו נעימים, כי חלילה אין על הבורא יתברך שום תוארי החיוב... כי באמת אינו מושג כלל, ואינו נגדר כלל, ואם היה מתואר בחיוב היה מושג במהותו. רק תואריו בשלילה, וזה 'הקדוש', היינו שהוא מופרש מכל התוארים ומכל ההשגות, וזה הוראת שם 'קדוש'".

(133) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצד.]: "וזה לשונינו שם [בהקדמה זו לגבורות ה']; 'וכאשר נאמר כי אין הידיעה עצמותו, שוב לא יקשה לך כי תהיה הידיעה משתנה, ויהיה עצמותו משתנה, כי אין עצמותו הידיעה'. הנה בארנו בזה שאין לומר כמו שאמרו הפילסופים כי עצמותו הידיעה, רק כי הידיעה היא מפעולותיו יתברך. וכמו שהוא אצל הנשמה, כי מן הנשמה מתחייב הידיעה, ואין עצם הנשמה היא הידיעה, כי דבר זה אינו, רק כי הנשמה פועלת הידיעה. ורז"ל בעלי אמת המשילו הנשמה אל השם יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דברכות [י.] 'מה הנשמה רואה ואינו נראה כו''. ולכך אמרנו כי אין עצמותו הידיעה, ובשביל שאמרנו שאין הידיעה עצמותו לא גרענו דבר כלל... שיש לאדם ללמוד מן הנשמה שבאדם, והם הם דברי חכמים שמדמים את השם יתברך לנשמה, כמו שנראה

מדבריהם בגמרא דברכות... ומתבונתם יש לאדם ללמוד, שהם ידעו מצפוני החכמה. ואין שום אדם יאמר כי עצמות הנשמה היא ידיעת הדברים, אבל הנשמה היא משגת ויודעת". ולשון הגמרא בברכות [י.] הוא "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף. מה הקב"ה רואה ואינו נראה, אף נשמה רואה ואינה נראית. מה הקב"ה זן את כל העולם כלו, אף נשמה זנה את כל הגוף. מה הקב"ה טהור, אף נשמה טהורה. מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים". וחלקים ממאמר זו נזכרו להלן פס"ה [ד"ה וכדי שיודע], נתיב העבודה פ"ז [א, ק.], שם פי"ח [א, קלב:], נצח ישראל פ"ד [סח:], שם פ"ט [רלו:], ושם פמ"ד [תשנח:].

(134) מה שמכנה זאת "דרך החיים", יוסבר על פי דבריו בהקדמה לדרך חיים [כ.], וז"ל: "הדרך הישר, שאינו נוטה לימין ולשמאל, רק הולך ביושר...נקרא 'דרך חיים'... דבר זה מסלק אותו מן המיתה, שהוא דרך מעוקל, לדרך חיים".

(135) על פי הפסוק [מ"ב יז, ט] "ויחפאו בני ישראל דברים אשר לא כן על ה' אלקיהם ויבנו להם במות בכל עריהם ממגדל נוצרים עד עיר מבצר", ופירש רש"י שם "ויחפאו - בדאו, פתרונו לפי ענינו".

(136) פירוש - מה שאמר הרלב"ג שחידוש הנסים ע"י הקב"ה עלול להתפרש כשנוי רצון אצל הקב"ה [הובא למעלה לאחר ציון 95].

(137) בדר"ח פ"ה מ"ו [קצח:], הביא את דבריו שכתב כאן [שאין הידיעה מעצמותו יתברך, אלא היא מפעולותיו], והוסיף בנקודה זו בזה"ל: "והנה שמעתי שהיה איש אחד בארץ פולן, כשקרא דברי אשר בספר גבורות השם, אסף עליו רבים, ופער פיו לבלי חוק, כי דבר זה יוצא מן האמונה... וכל זה הרעיש עלי שאמרתי כי אין הידיעה עצמותו, והיא מפעולותיו. והנה הפועל, למה לא פער פיו ולא הקשה על דברי ספר הזוהר [ח"א פא:, וח"ג קט:], וכל הספרים הנכבדים אשר חברו בעלי הקבלה, וכי הם אומרים כי עצמותו הוא השכל, והרי לא המשילו הקב"ה רק לנשמה, אשר ממנה כל הכחות, ודבר זה תמצא בכל דבריהם, והוא דעת רז"ל כמו שאמרנו לך למעלה. וכתב הרב כבוד מורנו הרב רבי מאיר ז"ל בחלק היחוד בפרק יב, וזה לשונו; וחכמי האמת קראו הקב"ה 'נשמה', כי הוא נשמה למדותיו וכו'. הרי לך כי הוא יתברך נשמה למדותיו, שהם האצילות. ודבר זה יורה לך כי אין לומר כי הידיעה, שהיא החכמה והבינה, היא עצמותו. ולפי דברי אלו שאומרים כי הידיעה היא עצמותו, אין מקום לכל דברי המקובלים, ואין להאריך במקום הזה. כלל הדברים; כי אלו האנשים הם חולקים על כל דברי הקבלה. ומי שיבין דברים בענין זה, ידע כי הכל נבנה על שורש חכמת הקבלה, כי כל דעתם של החולקים רק

כי הכל הוא עצמותו יתברך, ואף שום תואר אין לתת לו, כמו שמבואר בדבריהם... וכי יעלה על דעת אדם לומר כי לפי דברי חכמי הקבלה יהיה הכל עצמותו, ולא יהיה אליו יתברך שום תואר, ואם כן מה הם המדות, ועל מה יפול שם 'אצילות' אם אין כאן אף תאר אליו, כי אם בשלילה... ובני אדם חושבים כי הנוטה מדברים אלו חס ושלום שהוא נגד האחדות, וכל זה אין ממש כלל, כי אין דבר זה כלל נגד אחדותו יתברך". ושם מאריך בזה מאוד ומוכיח מספרי הקבלה שאין הידיעה מעצמותו יתברך, אלא היא מפעולותיו. **ובתורת העולה** לרמ"א ח"ג פ"ד האריך בדבר זה, והראה שהספירות [הכוללות הידיעה] הן מפעולותיו יתברך, וכמהר"ל, וז"ל: "ענייני השמות הם תארי הפעולות, והם גם כן הספירות, אם כן ענין הספירות הם תוארי הפעולות, והספירות הם הכחות האלקיות והפעולות שנתגלו בענין הבריאה... והראיה על זה שהרי כל שמות שהניחו המקובלים, כולם אינן אלא שמות הפעולות... ובספר הזוהר [ח"ג קמא.] כללא עתיקא דעתיקין וזעיר אנפין כלא חד הוא, כלא הוי כלא יהא, לא שני ולא משתני ולא ישתני, ואי תימא מאי בין האי להאי, כולא הוי כמתקלא חדא, אבל מתפרשן אורחיי ומנן אשתכחו דינא, ומסטרא דילן הוו שניין דא מן דא, ורזין אלין לא אתמסרו אלא למחצדא חקלא קדישתא, וכתיב [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו', עכ"ל. הנה מבואר מזה כי הספירה הראשונה, שהיא עתיקא דעתיקין, עד האחרונה, לא משתני לא בעבר ולא בהוה ולא בעתיד, וכולא חד, והשינוי בא מצדינו... והנה אי אפשר לומר דלא אשתני אלא בענין זה שהספירות הם תוארי הפעולות, והוא מבואר למשכיל". ושם מביא מקורות נוספים לכך.

(138) הנה האור שמח הלכות תשובה פ"ד ה"ד הביא דברי המהר"ל האלו, וכתב עליהם: "חיי ראשי בראותי דבריו, נשתוממתי, כי במחילת כבודו נראה הקושי הגדול בדבריו... דהנה אם נאמר שהבורא יתברך עושה פעולה, אין זה עשיה מאתו כאשר יעשה האדם בעשותו דבר בתנועת נפשו, ובהמלאות שכלו מהמעשה הזאת חלילה, רק ברצון השם מתהוה כל. והנה נראה מאיזה מקום יתהווה שנוי; אם מדבר הנפעל, הלא דבר הנפעל אינו עצמותו יתברך. ואם מהתנועע הפועל לפעול חלילה, אין זה מתייחס להבורא כלל וכלל, כי הוא אינו צריך שום תנועה, ובורא יש מאין ברצונו הפשוט... כי חלילה לא נאמר שהוא רוצה בזמן, או יכול זה בזמן זה, חלילה וחלילה, רק הוא קדמון בידיעתו וברצונו וביכולתו, כקדמותו יתברך. ותמיד היה אצלו ברצונו הקדום להיות ברצונו כך בזמן המצויין לנבראים [כי אצלו לא שייך זמן כלל]. ואם תאמר שעכשיו רוצה, שעכשיו יודע, אם כן שנוי בפועל, חלילה לאמר כזאת. ובזה תבין ההבדל בין אם נאמר שהוא יודע עכשיו, לפועל עכשיו; כי אם נאמר שהוא פועל עכשיו, הוא רק להסביר האוזן,

אבל באמת אין התחדשות כעת, רק בנפעל הנפעל מעצמות רצונו הקדום שיהיה כזה בזמן זה. וזה פשוט ומובן לכל בעל דעה". **וכך השיב** הגרי"מ חרל"פ זצ"ל בספרו מי מרום [לשמונה פרקים לרמב"ם, פרק יח] על דברי האור שמח [ומתוך חשיבות דבריו נביאם בהרחבה], וז"ל: "הנה רבינו הקודש אור עולם המהר"ל ז"ל בהקדמה השניה לגבורות ה' כתב... וביאור דברי קדשו הוא, כי כל התוארים שאנו מתארים להקב"ה הם כולם בחינת פועל שיצאו ונתאצלו, ולכולם מציאות עליונה. ואף גם בחינת ספירת החכמה והבינה, וכמו כן בחינת הידיעה שאנו מתיחסים למעלה, הוא בחינת מציאות לעצמה. ובכל בחינת הנבדל שלהם והבלתי תפיסה בהם, תהיה התגלותם וקבלת שפע אורם ממקורם לפי ערך ומצב התחתונים. כן גם בערך של הידיעה בבחינת מציאותה, הכל נידון לפי ערך של התחתונים בהשגתם ובמציאותם... ומובן הדבר כי כל מה שאנו יכולים לדבר מהידיעה של מעלה, לא בבחינת המאציל בעל הידיעה אנו מדברים, שהרי אינו נגדר בשום הגדרה וגם לא בשום שם תואר... כי הספירות הם כוחותיו יתברך שמו, וכשם שכח האדם אינו מוסיף לעצמות האדם, כן אין בתוארים הקדושים משום רבוי ח"ו. וכך רצה שבלא גלויי הספירות לא נוכל כלל להנות, כי לא נוצר בקרבנו אופן של מחשבה בלא אותיות, והאותיות מתחילות רק מהגילוי... וכמו בחינת החסד הוא גילוי כח החסד, והחסדים דלמטה אינם מוסיפים בכח החסד, רק בגילוי החסד, שמתגלה ביתר בהירות וביתר שפע ממקורו העליון... כן גם הידיעה יסוד ספירת הדעת, הוא גילוי כח הדעת, וערך התגלותה לפי ערך מציאות שלמטה. זהו עומק דברי רבינו המהר"ל... ומאומת אצלנו כי כל ספרי הקודש של רבינו המהר"ל כולם דברי אלקים חיים, ונכתבו בהופעת רוח ממרום. ועיין להגאון אור שמח שמביא דברי המהר"ל, ולא עמד בסודם, ודבריו הם כשגגה שיצאו מלפני השליט" [ראה במבוא לפירושי המהר"ל, כרך א, עמודים 35-33].

(139) פירוש - הפילוסופים אומרים שעצם הקב"ה הוא היותו משכיל, המופשט לגמרי מן החומר. ולפי זה עצמותו היא הידיעה.

(140) פירוש - בקליטת השכל אין הבדל בין איך שהדברים הם מחוץ לשכל, לבין קליטתם בתוך השכל, דאידי ואידי חד הם, שהאופן שהדבר הוא מחוץ לשכל, כך הוא האופן בתוך השכל, כי השכל מתרשם מהצגת הדבר שהוא מחוץ לו.

(141) פירוש - אם נבאר כך את ידיעתו יתברך, הרי בזה יש גדר וגבול כלפי מעלה, שאז הקב"ה יודע הדברים כפי שהדברים נעשים בעולם, וא"כ ידיעתו יתברך תהיה תלויה בגורמים חיצונים, "ויהיה העלול קודם העלה", שיהיו הנבראים קודמים לידיעתו יתברך, וזה מן הנמנע שיהיה העלול קודם העלה, כי זה כמו שהבן קודם לאביו. **דוגמה לדבר**:

נאמר [במדבר ג, א-ב] "ואלה תולדות אהרן ומשה וגו' ואלה שמות בני אהרן הבכור נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר", ופירש רש"י [שם פסוק א] "ואלה תולדת אהרן ומשה - ואינו מזכיר אלא בני אהרן, ונקראו תולדות משה, לפי שלמדן תורה. מלמד שכל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו". ובגו"א שם אות א כתב: "ואם תאמר, וכי להם לבד לימד, והלא לכל ישראל לימד, ויהיו הכל תולדותיו. ויש לומר, דשאני ישראל שהרי הקב"ה ציוה לו שילמד להם תורה, והתורה שניתנה למשה לא ניתנה אלא ללמד לישראל תורה, לא שייך לומר שישראל הם בניו, שאלמלא לא היו ישראל, לא היה תורה ניתנה למשה". ופירושו, שאין ישראל המסובב מתורת משה, אלא להיפך, תורת משה היא המסובב מישראל. לכך אין התורה שמשה לימד את ישראל בבחינת "כאילו ילדו", שהרי ישראל קודמים לתורה זו, ואין הבן קודם לאביו. לכך מן הנמנע שהתורה שניתנה למשה מחמת ישראל, תחשיב את ישראל "כאילו ילדו" למשה.

(142) פירוש - הקב"ה משיג את עצמו, ובידיעת עצמו יודע את כל הנבראים, לפי שמאמתת מציאותו נמצאו כולם. וכן כתב הרמב"ם ההלכות יסודי התורה פ"ב ה"ט, וז"ל: "כל הנמצאים, חוץ מן הבורא, מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ, הכל מכח אמתתו נמצאו. ולפי שהוא יודע עצמו ומכיר גדולתו ותפארתו ואמתתו, הוא יודע הכל, ואין דבר נעלם ממנו". וכן הוא במו"נ ח"ג פ"כ, ועקידת יצחק פרשת וירא שער כא, והרלב"ג במלחמות השם מאמר ג פרק א [עמוד 121]. ובדר"ח פ"ב מ"א [תצח.] הביא דעה זו, ודחאה, וכלשונו: "היו אומרים קצת בני אדם המתפלספים, כי השם יתברך יודע עצמו, ובידיעת עצמו יודע הדברים שהם בעולם. ומפני זה היו באים לדברים מגונים, שצריך לומר שהאדם מוכרח במעשיו, כי בזולת זה איך אפשר לומר שבידיעת עצמו ידע הדברים שהם בעולם. רק מפני שאומרים שהעולם מתחייב מן השם יתברך, וכל הדברים הנעשים בעולם מוכרחים להיות נעשים מאותו סדר שסדר השם יתברך הנבראים, ולפיכך אמרו בידיעת עצמו ידע הכל. או שיאמרו אין השם יתברך יודע הכל, דהיינו הדברים שהם מצד הבחירה האנושית, רק יודע הדברים שהם מסודרים מוכרחים להיות".

(143) לשון המו"נ ח"א פס"ח: "כבר ידעת פרסום זה המאמר אשר אמרוהו הפילוסופים באלוק יתברך, והוא אמרם שהוא השכל והמשכיל והמושכל, ושאלו השלשה ענינים בו יתברך הם ענין אחד, אין רבוי בו. וכבר זכרנו אנחנו זה גם כן בחבורנו הגדול, שזה פנת דתנו, כמו שבארנו שם". והרב קאפח זצ"ל שם הערה 2 הראה את מקורו בספרו של היווני. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"י כתב: "הקב"ה מכיר אמתו ויודע

אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד... נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה, הכל אחד". וכן האריך בזה הרמ"א בתורת העולה ח"ג פ"ד. ושם פמ"ה כתב: "ועוד אוסיף לך דברים, וזה כי כבר ידעת פרסום המאמר אשר אמרו הפילוסופים בשם יתעלה, והוא אמרם שהוא השכל והמשכיל והמושכל, ושאלו השלשה ענינים בו יתעלה הם ענין אחד אין רבוי, וכמו שהאריך בזה הרב המורה פס"ח חלק ראשון". **והנה הרמב**"ן במאמר הויכוח [הנקרא מלחמות ה'] אות קה, כתב: "אין החכמה בבורא מקרה, אבל הוא וחכמתו אחד, והוא וחפצו אחד, והוא ויכלתו אחד". והרמב"ן היה מקובל ולא פילוסוף, וכפי שכתב עליו בבאר הגולה באר השני [קצט.], וז"ל: "דבר זה ביאר הרב הגדול הרמב"ן ז"ל, המקובל האלקי, אשר אליו לבד נגלו תעלומות חכמה וסודי התורה" [ראה להלן פ"ז הערה 106]. ולפי זה לכאורה לא רק הפילוסופים אומרים שידיעתו היא עצמותו [העירני לזה בני האברך כמדרשו הרב רבי משה יונה שליט"א]. ויל"ע בזה.

(144) לשונו בנתיב התורה פט"ו [תריד:]: "דבר זה שייך לשכל, אשר יודע הדבר כאשר הוא". ונמצא שיש בזה גדר וגבול וחוק, וזה מן הנמנע, וכמו שמבאר.

(145) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [רה.]: "ואנחנו כתבנו שם [מתכוון לדבריו כאן], כי הם שאומרים כי עצמותו שכל הם שנותנים לו גדר, כי השכל הוא ידיעת הדבר בשכל כמו שהוא חוץ לשכל, והרי נותנים לו גדר, והוא יתברך לא יוגדר כלל".

(146) פירוש - לפי הפילוסופים שהקב"ה יודע את הכל מחמת שהוא סבה אל הכל, בזה גופא הם שוללים ממנו הידיעה מכמה דברים, וכמו שמבאר.

(147) מבאר כאן ש"כל חטא ועון" הוא התנגדות אל ה'. אמנם בבאר הגולה באר הרביעי [תעד.] חילק בין החטאים, וז"ל: "דע, כאשר תמצא בתורה בכל מקום לשון 'חרון אף', תמצא זה בענין חטא עבודה זרה... ומזה יצא אל הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א פל"ו] שלא נמצא 'חרון אף ה'' רק בעניין עבודה זרה. אמנם הקשו עליו [שמות ד, יד] 'ויחר אף ה' במשה'... [שמות כב, כג] 'וחרה אפי והרגתי אתכם וגו''. ואני אומר, שאין דעת הרב שלא ימצא לשון זה כלל על שום חטא בעולם מזולת עבודה זרה, רק שבעבודה זרה וכיוצא בו נמצא לשון 'חרון אף'. וזה כי הוא חֵטְא שהוא מתנגד אל כבודו יתברך לעשות אלהים זולתו, והמסכה צרה אליו. וזהו התנגדות אל ה', כי כל שניות הוא התנגדות, וזה מביא חרון אף, ולפיכך בעבודה זרה יש חרון אף. וכן כל כיוצא בזה. שכאשר בקש הקב"ה שילך משה בשליחות, והיה משה מתנגד לדבריו, שלא רצה ללכת [שמות ד,

יג], דבר זה הוא התנגדות אליו, ומביא חרון אף ה'... וכן 'וחרה אפי והרגתי אתכם', שמי שהוא מענה יתום ואלמנה, ואין מענה את אדם גדול, וזה בודאי מפני שהוא ירא מזרוע בשר ודם, ובשביל שיתום ואלמנה אין להם עוזר, והם תשושי כח, מענה אותם, ולא ירא מן השם יתברך, אשר הוא יתברך אבי יתומים ודיין אלמנות [תהלים סח, ו], וזה התנגדות אל ה', ובדבר זה יאמר 'וחרה אפי והרגתי אתכם'. מכל מקום לשון 'חרון אף' נאמר כפי התנגדות שיש אל השם יתברך. כי כאשר יעבור מצותיו, אף אם הוא מצות שבת, לא יתנגד רק אל המצוה". הרי שאפילו חילול שבת אינו נחשב להתנגדות אל ה', אלא להתנגדות אל המצוה. ויש לומר, שעד כמה שנוגע לדבריו כאן, התנגדות למצוה היא גם כן "נגדו", ואין הקב"ה סבה למעשה זה. ובתנחומא ויגש אות ו אמרו "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית".

(148) ואם תאמר, מדוע מה שהקב"ה נתן באדם יצר הרע לא יחשב שהקב"ה הוא גם סבה לחטא. והרי כך אמרו חכמים [ברכות לא:] "אליהו הטיח דברים כלפי מעלה, שנאמר [מ"א יח, לז] 'ואתה הסבות את לבם אחורנית'. אמר רבי שמואל בר רבי יצחק, מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאליהו, דכתיב [מיכה ד, ו] 'ואשר הרעותי'", ופירש רש"י שם "אני גרמתי להם, שבראתי יצר הרע". ויש לומר, שאכן זו סבה כללית לנטייתו של אדם לעשות חטא, אך אין זו סבה פרטית למעשה מסוים, ומעשה זה נעשה אך ורק מחמת בחירתו של האדם.

(149) פירוש - איך הקב"ה, שהוא שכל פשוט, ברא נבראים גשמיים. וזו קושיא חדשה שלא הביא עד כה, ומשמע מלשונו ששאלה זו שאל הרלב"ג [כפי שכל דבריו כאן מתייחסים לדברי הרלב"ג]. ולא מצאתי מקומו. ומעין הערה זו כתב להלן פ"ס [ד"ה ומה שאמרה], וז"ל: "שהם [האפיקורסים] אומרים, כי מן האחד לא יבוא ריבוי, רק מכח אחד יבוא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראה הריבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבוא הריבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם... כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים". וכן להלן ר"פ לו כתב: "כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת, לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר... שאמרו [איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', כלומר מן אחד לא יבוא דברים מחולקים". וכן הוא בבאר הגולה באר החמישי [יז.], נר מצוה [טז.], נצח ישראל פ"ג [מא:], דרשת שבת הגדול [סוף קצד:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:], ועוד. וראה להלן פ"ה הערות 105, 116, 117. ובתפארת ישראל ר"פ ו יחס קושי

הפוך לזה אל הפילוסופים, דכיצד יזכה לשכר רוחני בעוה"ב על ידי מצוות גשמיות, וכלשונו: "יש מבני אדם, והם אנשי חקרי לב ההולכים בדרכי הפילוסופים, חוקרים מדעתם ושכלם על כל הדברים. תמוה בעיניהם מאד בענין המצות המעשיות, שיזכה האדם הצלחה נצחית בעולם הנבדל על ידי המצוה שהוא גשמית. ואמרו כי מה יועיל מעשה הגשמי אל הנפש לקנות על ידי זה שתחיה נצח בעולם הנבדל, במקום שאין שם מעשה גשמי". וראה למעלה הערה 43.

(150) כי הואיל והקב"ה אינו נגדר בשום גדר, לכך אין הגבלה למה שיכול לברוא, וזה כולל גם נבראים גשמיים.

(151) לשונו להלן שלהי פכ"ה: "הוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד... לכך אי אפשר שיבא עליו שם מיוחד, כיון שכל שם מורה על דבר מיוחד, והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד, כמו שהתבאר בהקדמה, לכך אי אפשר שיהיה נקרא בשם מיוחד. ולפיכך כאשר שאל [משה] מה שמו, השיב הקב"ה כי שמו הוא 'אהיה אשר אהיה' [שמות ג, יד], שנקרא הקב"ה 'אהיה אשר אהיה', כלומר הנמצא אשר לא נודע ממנו רק שהוא הויה, ולפיכך נקרא שמו 'אהיה כלומר הויה'. ומה שהוסיף 'אשר אהיה', רצה לומר שהוא הויה פשוטה בלבד, וזהו 'אשר אהיה', ומאחר שהוא הויה פשוטה לכך אין לו יתברך שם קבוע, רק לפי המעשה של אותה שעה". ואמרו חכמים [ר"ה יז:] "'ה' ה'' [שמות לד, ו], אני הוא קודם שיחטא אדם, אני הוא לאחר שיחטא אדם ויעשה תשובה", ובח"א שם [א, קטז.] כתב: "יראה לי פירושו כך, כי הוא יתברך נקרא בשמו המיוחד שם הויה, מבלי שיובט אל המעשה, רק הויה. ולפיכך הרשע ששב בתשובה, והרי עתה הוא צדיק, הרי בצדקתו הוא שוה למי שלא חטא. וזה השם הוא שמורה על הויה פשוטה, שכך הוא מבלי בחינת מעשה. לכך אמר 'אני ה' קודם שיחטא ואחר שיחטא', כי אחר שההויה הוא שוה בשניהם, שהם בלי חטא, הנה השם יתברך מצטרף לשניהם בשם הויה, כי שם הזה הוא שמורה על הויה פשוטה, שהוא הוה כך".

(152) פירוש - אם היות הקב"ה הויה פשוטה היא סבת הנבראים, והויה פשוטה זו מתבטאת בשם הויה [כמבואר בהערה הקודמת], נמצא שהנבראים לכאורה משתתפים בשם הויה, כי הנבראים יצאו אל הפועל על ידי שם זה, וזהו מן הנמנע שהנבראים ישתתפו בשם הויה. ולמעלה בהקדמה ראשונה [לאחר ציון 79] כתב: "כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים". ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם, בלתי לה' לבדו" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 82].

(153) אלא יש כאן יחס של עלה ועלול, שהוא יחס של בורא ונברא, אך לא יחס של שותפות.

(154) והואיל ו"זולתו אפס" אין כאן שום צד לומר שיש לנמצאים שותפות עמו יתברך, כי אין שותפות עם דבר שהוא אפס. ואודות ששם הויה מורה על "זולתו אפס", כן כתב בגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.], וז"ל: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה שהוא ההוה בלבד בעצמו. ושם הזה הוא באות היו"ד, מפני כי מורה על נסתר, שהוא נסתר ונבדל מן הנמצאות... שם הזה [מורה] על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד" [ראה למעלה בהקדמה ראשונה הערות 80, 82, ולהלן הקמה שלישית הערה 91].

(155) דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו וגו' ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם", ופירש רש"י שם "ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". ובגו"א שם אות לח כתב: "אף על גב דכל הבריות יחיו לעולם, יהיו טועים אחר האדם, מפני כי הנולדים אחריו לא ידעו מתי נברא האדם, והוא קודם לכלם, אבל אותן הנבראים לא יחשבו עצמם אלהים כאשר יהיו נבראים, ולא יוכל לומר קין לאדם 'אני אלהים', שהרי אדם הולידו". הרי אע"פ שיהיה שויון מסויים בין אדה"ר לשאר בני אדם [שכלם יחיו לעולם], מ"מ רק אדה"ר יחשב לאלוה, ולא שאר בני אדם, כי שאר בני אדם נולדו ובאו מאדה"ר, ואילו אדה"ר לא נולד ובא מאיש שלפניו. וכמו כן אצלנו, אע"פ שכל הנבראים באו לעולם מחמת שם הויה, אך אין להם שותפות עמו יתברך, כי הם נבראו ובאו מחמת שם זה, ואין לעלול שותפות עם עלתו.

(156) "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו אינו גוף, ולא ישיגוהו משיגי הגוף, ואין לו שום דמיון כלל" [העיקר השלישי מהי"ג עיקרים].

(157) הדגשתו היא שאע"פ שהנשמה נמצאת בתוך הגוף בעולם הזה הגשמי, עם כל זה אין האדם יכול לעמוד על מהותה של הנשמה. ואמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה רואה ואינו נראה, אף נשמה רואה ואינה נראית... מה הקב"ה הוא יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צט:] כתב: "כי באמת האדם... יש בו נשמה נבדלת שהיא יושבת בנסתר, והנשמה היא קדושה נבדלת... שהנשמה שהיא קדושה היושבת בסתר". והרמח"ל בקל"ח פתחי חכמה, פתח לב, כתב: "נמצא שהנשמה הפנימית נסתרת בתוך הגוף, ואינה נראית כלל". ובשו"ת רב פעלים [או"ח,

חלק "סוד ישרים", בסוף הספר] כתב: "אי אפשר לצייר מהות הנשמה שבגוף האדם, שאי אפשר לציירה ולדמותה בשום ציור ודמיון כלל". והמכתב מאליהו כרך א [הוצאת שנת תשס"ט], עמוד רמט, כתב: "אי אפשר להשיג את הנשמה, הנשמה רואה ואינה נראית... כי היא רוחנית לגמרי, הויה, ולא בבחינת השגה". וראה למעלה הערה 11.

(158) לשונו להלן פכ"ד [ד"ה ויאמר אנכי]: "כאשר בקש [משה] אחר כך לראות הכבוד, לא היתה השעה מוכנת לו אחר כך, והשיב לו הקב"ה 'כי לא יראני האדם וחי'". ורש"י במדבר יב, ח כתב "ומראה ולא בחידות - ומראה זה מראה דבור, שאני מפרש לו דבורי במראות פנים שבו, ואיני סותמו לו בחידות... יכול מראה שכינה, תלמוד לומר [שמות לג, כ] 'לא תוכל לראות את פני'". ובפירוש המשניות לרמב"ם לכלים פ"ל מ"ב, כתב: "יקראו החכמים המכסה הבהיר מאד אשר לא יסתיר דבר מאחוריו 'אספקלריא המאירה', ואמר על צד המשל בהשגת משה רבינו ע"ה לאלהות, שהוא השיג הבורא יתברך על תכלית מה שאפשר האדם מאשר הוא בחומר ההשגה שישיגהו. כמו שאמר יתברך מזה 'כי לא יראני האדם וחי'". ובתפארת ישראל פכ"א הביא את דברי הספרי [דברים לד, י] שאמרו שבלעם היה יודע מי מדבר עמו, שנאמר [במדבר כד, ד] "אשר מחזה שקי יחזה", ואילו משה רבינו לא היה יודע כן. וכתב לבאר זאת [שכ.]: "מה שלא היה יודע משה מי מדבר עמו, היינו 'כי לא יראני האדם וחי', כי אי אפשר להתחבר עם השם יתברך. ודבר זה היה למשה, שנסתכל באספקלריא המאירה, והיה לו דבקות אל השם יתברך, ולפיכך אי אפשר שיהיה יודע מה שידבר השם יתברך עמו".

(159) רש"י בראשית ב, ה "ה' אלקים - ה' הוא שמו, 'אלקים' שהוא שליט ושופט על כל העולם". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 82-80. והרא"ש [יומא פ"ח סוף אות יט] כתב: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו". והשערי אורה בתחילת שער ה כתב: "דע והאמן כי שם הויה הוא העמוד שכל הספירות עליונות ותחתונות נתאחזות בו... וזהו השם העומד כדמיון גוף האילן, וכל שאר שמות הקודש הם כדמיון ענפי האילן".

(160) גם בדר"ח פ"ה מ"ו [ריא:] כאשר עסק בענייני ידיעתו יתברך, כתב: "והוא יתברך כבודו במקומו, ברוך הוא וברוך שם כבודו לעולם אמן ואמן".

(161) הרלב"ג בספר מלחמות ה' מאמר ו ח"ב פרק י [עמוד 444].

(162) כמובא למעלה הערה 91.

(163) הרלב"ג בעצמו כתב כן [עמוד 445], וכלשונו: "וכבר יראה גם כן שקצת רבותינו זכרונם לברכה הסכימו שהפועל בנפלאות הוא השם יתברך, ולזה אמרו בענין מכת

בכורות 'ועברתי בארץ מצרים', אני ולא מלאך וגו'". אמנם לשונו מורה שלא כולם מסכימים לכך, אלא "קצת רבותינו זכרונם לברכה".

(164) ממכות מצרים [ומכללן מכת בכורות]. ולהלן פ"מ כתב: "ראו חכמים בקריעת ים סוף מה שלא היה בכל המכות, כי מכות בכורות שהיתה המכה יותר גדולה, לא היה בטול טבע לישראל, כי אם למצרים. אבל קריעת ים סוף, שהיה כאן בטול טבע לישראל, והציל אותם, דבר זה מעלה עליונה מה שלא היה עד הנה" [ראה להלן פ"ח הערה 229]. ונאמר בקריעת ים סוף [שמות יד, לא] "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים", לעומת מכות מצרים שנאמר עליהן [שמות ח, טו] "אצבע אלקים היא". ודרשו חכמים [שמו"ר ה, יד] שעל הים לקו חמשים מכות, בעוד שבמצרים לקו רק עשר מכות. ובבאר הגולה באר הרביעי [תכב.] כתב: "כי לפעמים יבא ממנו יתברך דבר, ואפשר להיות יותר גדול, כמו שכתוב 'ויאמרו החרטמים אצבע אלקים היא', ונקראת המכה 'אצבע', שאפשר להיות יותר מכה גדולה, לכך הוא מייחס המכה למקצת, לומר 'אצבע אלקים היא'. וכאשר המכה היא בתכלית, ואי אפשר להיות יותר גדול, יאמר 'וירא ישראל את היד הגדולה', כי היד הוא הכל, ואין דבר יותר". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קח.] כתב: "כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שמות יד, י]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף... היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד". וראה להלן פ"ה הערה 141, ופי"ד הערה 110. **ולהלן בספר זה** ביאר שגדולת קרי"ס היא בכך שהיתה מכה כללית, לעומת מכות מצרים, שהיו מכות פרטיות. וכגון, להלן ר"פ נח כתב: "טעם זה שהמכה במצרים באצבע ["אצבע אלקים היא" (שמות ח, טו)], ועל הים ביד ["וירא ישראל את היד הגדולה" (שמות יד, לא)], וזה כי המכות במצרים לא היו באים לאבד

את מצרים בכלל, לכך לא היו המכות במצרים רק פרטים, ולא באו דרך כללות. עד שעל הים, אז רצה להביא הקב"ה על מצרים מכה כוללת, שרצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל. לפיכך במצרים כתיב 'אצבע אלקים הוא', פירוש כמו האצבע שהוא חלק היד, ואינו כל היד, שלא היה במצרים רק מכה פרטית. אבל בים כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה', שאז היה רוצה לגמור את עונשם, להביא עליהם איבוד בכל. שאחר שראוים הם להביא עליהם מכות להעניש אותם, לא הביא עליהם מכה פרטית, כי הפרטי הוא חלק בלבד, ואינו הכאה שלימה. אבל הוא יתברך היה רוצה להביא עליהם על עונשם מכה כללית, עד שתהיה הכאה שלימה. ועוד, כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד. כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי, לכך המכה על הים היה בכל היד". וכן כתב להלן סוף פ"מ, ס"פ נט, וגו"א שמות פי"ח אות א [ב:].

(165) ולא על ידי מלאך ושרף. וכן ביאר רש"י [סוכה מה.] שקריעת ים סוף נעשתה על ידי שם של ע"ב אותיות. ובזוה"ק [ח"ב נב:] איתא שקרי"ס "בעתיקא תליא כלא". ורש"י [שמות טו, ב] כתב: "זה אלי - בכבודו נגלה עליהם, והיו מראין אותו באצבע. ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים". ובבית הלוי פרשת בא על הפסוק [שמות יב, יב] "ועברתי בארץ מצרים" ביאר שמכת בכורות וקרי"ס לא נעשו על ידי מלאך. והמהר"ל למד כן מתוך שקרי"ס היתה גדולה יותר ממכת בכורות [ראה הערה קודמת], לכך מכלל זה ידיענן שקרי"ס נעשתה גם כן על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו. אך יש להעיר מהנאמר [תהלים יח, יז] "ישלח ממרום יקחני ימשני ממים רבים", ופירש רש"י שם "ישלח ממרום מלאכיו להציל את ישראל מן הים וממצרים". ומכך קצת משמע שקרי"ס נעשתה על ידי מלאכים. ויל"ע בזה.

(166) "אלקי שלח מלאכו וסגר פי האריות" [מצודות דוד שם].

(167) נאמר [תהלים קלו, ב-ד] "הודו לאלקי האלקים כי לעולם חסדו הודו לאדני האדנים כי לעולם חסדו לעושה נפלאות גדולות לבדו כי לעולם חסדו", ובספר בית אלקים למבי"ט [שער היסודות פכ"ב] כתב: "כי אמר קודם 'הודו לאלקי האלקים הודו לאדוני האדונים', כי אלהים ואדונים הם המלאכים... ועל ידיהם הוא יתברך עושה רוב הנסים. ואמר כי אעפ"כ אינו ראוי להודות כי אם לו יתברך, כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ובמאמרו וצוויו הם נעשים [ראה להלן הערה 173]. ובפרט צריך הודאה פרטית לנסים שהוא בעצמו עושה אותם מבלי אמצעי, הוא ולא מלאך הוא ולא שרף

לגודל מעלת הנסים. ולכן אמר 'לעושה נפלאות גדולות לבדו', ירצה לבדו מבלי שום אמצעי". הרי מבואר כמהר"ל, שיש נסים שנעשים על ידי מלאכים, ויש נסים שנעשים על ידי הקב"ה בעצמו מבלי אמצעי.

(168) הרלב"ג במלחמות ה' [עמוד 447], והביאו למעלה לאחר ציון 91.

(169) לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 447]: "כבר ידמה שאין ראוי שיהיה השם יתברך הוא הפועל הקרוב באלו הנפלאות, שאם היה הדבר כן, יהיה פעל השכל הפועל בזה העולם השפל יותר נכבד מפועל השם יתברך בו. וזה כי פעל השכל הפועל הוא בו טוב תמיד בעצמו, וזה הפעל אינו טוב כי אם במקרה, רוצה לומר פעל הנפלאות. וזה מבואר הגנות, רצוני שיהיה פעל השכל הפועל באלו הדברים יותר נכבד מפעל השם יתברך בהם. והמשל, שהיות הנחש מהמטה איננו טוב מצד עצמותו, ואמנם היה טוב מצד שיקנו מזה אמונה טובה מי שיראו זה המופת. וכן היות יד הנביא מצורעת איננו טוב מצד עצמותו, אבל הוא רע מצד עצמותו, ואמנם היה טוב במקרה להקנות לאנשים הרואים זה אמונה טובה" [הובא למעלה הערה 94]. ופירושו, כי הנס נעשה בשביל שישראל יקנו אמונה [ראה למעלה הערה 34], ולא שנצרך בעצם מצד עצמו. ואם הקב"ה פעל הנס, נצטרך לומר שהקב"ה עשה מעשים של מקרה, שאינם נצרכים מצד עצמם. אך מעשה השכל הפועל הנעשים בעולם [שאינם נסים] הם לעולם בשביל צורך עצמם, ולא בשביל מטרה אחרת, ויהיה מעשה ה' נמוך ממעשה השכל הפועל, וזה מן הנמנע. אך אם נבאר שהשכל הפועל עושה הנסים, ממילא יתברר שהשכל הפועל הוא שעושה מעשים של מקרה, ולא יהיו מעשי ה' נמוכים ממעשי השכל הפועל.

(170) פירוש - לפי דעתו של הרלב"ג השכל הפועל הוא זה שפועל הנמצאים, אך אין זו האמת, כי לדעת המהר"ל אין השכל הפועל פועל הנמצאים, אלא הקב"ה פועל הכל, וכמבואר למעלה הערה 107. וראה להלן הערה 238.

(171) השכל הפועל [לדעת הרלב"ג].

(172) הקב"ה.

(173) כי מעשי השכל הפועל מתייחסים להקב"ה, כי הקב"ה ברא את השכל הפועל, והשכל הפועל הוא שליחו של הקב"ה. ובספר בית אלקים למבי"ט [שער היסודות פכ"ב] כתב: "כי אמר קודם 'הודו לאלקי האלקים הודו לאדוני האדונים' [תהלים קלו, ב-ג], כי אלהים ואדונים הם המלאכים... ועל ידיהם הוא יתברך עושה רוב הנסים. ואמר כי אעפ"כ אינו ראוי להודות כי אם לו יתברך, כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ובמאמרו וצוויו הם נעשים" [הובא למעלה הערה 167].

(174) אודות פועל שהוא בעצם לעומת פועל שהוא במקרה, ראה להלן פנ"ב, וז"ל: "כי יש שני פועלים; האחד, הוא פועל במקרה. והשני, הוא פועל בעצם. הפועל במקרה, משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני, פועל בעצם ובכונה. כגון מי שרואה ביתו נשרף, ומכבה אותו, זהו פועל בעצם. כיון שהיה [כך] כונתו הראשונה, שהוא הכבוי מפני השריפה". לכך ברי הוא שטוב בעצם הוא יותר טוב מטוב במקרה, כי טוב בעצם מורה על הכוונה להטיב. ובדר"ח פ"א מ"א [קיד:] כתב: "כי הקבלה שהוא במקרה לא נקרא קבלה, כיון שבמקרה היה". ובתפארת ישראל פמ"א [תרמא.] כתב: "כי דבר זה מבואר לכל כי כל פועל במקרה אינו נקרא פועל, שהרי אמרו [שבת מא:] דבר שאינו מתכוין מותר בשבת, כמו שאמרו [שבת כט:] גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין. וכל זה מפני שלא יתיחס אל האדם שעשה פעל כאשר פעל במקרה". ובאתוון דאורייתא כלל כד כתב: "כשאינו מתכוון נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל, ורק כנעשה מאליו נחשב, אבל לא כעשאו האדם. דמה שאיברי האדם עושים בלי כוונתו, איננו מתייחס כלל למעשהו, וכמובן לכל בעל שכל צח". וראה להלן הערה 178.

(175) בנוסף לפועל שבעצם.

(176) "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות, אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו" [לשונו למעלה לאחר ציון 118]. הרי מה שהקב"ה כולל הכל מחייב שיפעל גם טוב במקרה בנוסף לטוב בעצם.

(177) פירוש - שאלת הרלב"ג מופרכת מיסודה, כי הניח שנס הנחש הוא נס מקרי, ומתוך כך הוקשה לו שאם נייחס פועל זה אל ה', יתבאר שה' עושה פועל מקרי, וזהו גריעותא כלפי מעלה. ועל כך ישיב המהר"ל שממקום שבאת תהיה פירכא על כך, שאם זה נס מקרי ממילא אין זה נחשב לגריעותא במעשה ה', כי המקרה אינו חלק מהמציאות, וכמו שמבאר. וכל זה הוא לפי הסברו השני, אך לפי הסברו הראשון לא היתה פירכא מעיקרא דדינא, אלא תשובה ממקום אחר [שהואיל והקב"ה פועל הכל, נכלל בזה אף טוב מקרי]. ומקור הבטוי "מעיקרא דדינא פירכא" הוא בגמרא [קידושין ד:, ותמורה כח:]. ורש"י קידושין ד: כתב: "מעיקרא דדינא - ממקום שאתה בא ללמוד... יש להשיב,

ולהכי קאמר 'מעיקרא דדינא פירכא' שהתשובה שהשיב בתחילה... לאו מעיקרא דדינא אתיא, אלא ממקום אחר".

(178) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שעז.]: "המקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה". ובנתיב התורה פ"ד [קפא:] כתב: "כאשר האדם עוסק בתורה והוא עני, אז נחשב תורתו שהיא תורה בעצם, לא תורה שהיא במקרה, אחר שאין העוני מבטל תורתו. אבל כאשר הוא עוסק בתורה כאשר יש לו פנאי מעסקיו, נחשב תורתו שהיא במקרה, וזהו פחיתות גדול לתורה, שאין המקרה נחשב מציאות כלל... כי המקרה הוא טפל אצל דבר שהוא בעצם... לכך הלומד תורה במקרה אין כאן תורה, כי המקרה שאינו דבר עצמי אינו נחשב מציאות כלל". ובתפארת ישראל פ"י [קנז:] כתב לאידך גיסא, שכשם שהמקרה אינו נחשב למציאות, כך המציאות אינה נחשבת מקרה, וכלשונו: "דבר זה הסכימו עליו, שאין ראוי שיהיה המציאות מקרה קרה כלל, ואף מציאות שהוא לשעה".

(179) פירוש - מציאות במקרה אינה נכללת במציאות המסודרת מאת ה', ולכך אין מה להשוות בין פעל מקרי לפעל של השכל הפועל [כפי שהשווה הרלב"ג], כי אין הם בגדר דומה; פעל מקרי אינו מסודר מאת ה', ופעל השכל הפועל הוא מסודר מאת ה' [כפי שיבאר בסמוך], ולא קרב זה אל זה כל הלילה. ואודות שהמקרה עומד כנגד הסדר, כן כתב בח"א לשבת פט: [א, מו.], וז"ל: "הדבר שהוא מסודר אינו במקרה, כי המקרה אינו מסודר, שכך נקרא 'מקרה', שהוא מלשון קרי ובהזדמן". ובתפארת ישראל פט"ז [רלו:] כתב: "הנה אלו האנשים בעצמם כאשר היו חוקרים על מציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם, וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד ואינו הרבה. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא האל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו... שהם מודים בשני דברים; האחד, שכל המציאות מסודר. והשני, שאין ראוי לומר שיהיה המציאות העולם וטוב סדרו במקרה קרה, כי המקרה אינו תמיד ואינו רב מאד. וכל הנמצאים, עם רבוים, הם מסודרים ועומדים תמיד כסדרם, ולפיכך סדר הנמצאים אינו במקרה קרה". ושם ר"פ יז: "השאלה אשר יש לשאול, למה לא ניתנה התורה בכללה בתחלת העולם, כאשר ברא וסידר הנבראים, אחר שהתורה היא סדר הנבראים, ואין דבר שהוא סדר הוא במקרה, ולכך אין לומר בזה כי כך מקרה קרה". ושם ר"פ כה כתב: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן

בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 101, ולמעלה הערה 68]. ובנצח ישראל פ"מ [תשו:] כתב: "כי הדברים שאינם בעצם, רק שהם מקריים, יוצאים מסדר העולם, שהמקרה אינו מסדר המציאות". ובנר מצוה [ב:] כתב: "אין ספק שלא היו כך במקרה, רק כי כך מחייב סדר עולמו שסדר השם יתברך". ובאור חדש פ"ו [תתרלא:] כתב: "לא היה המעשה דרך מקרה, רק שכך היה מחויב כסדר הראוי". ולהלן ר"פ ע כתב: "אין החבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים". וראה להלן פי"א הערה 2.

(180) פירוש - הואיל ואין היפוך המטה לנחש נחשב למציאות מסודרת, אלא מציאות במקרה, תיקשי לך מדוע הקב"ה פעל דבר שאינו נחשב. ועל כך מבאר שעם כל זה פעל זה מורה על גדולת הפועל, שיכול לחרוג מסדר המציאות, וכמו שמבאר והולך.

(181) הוא השכל הפועל [ראה למעלה הערה 91]. ובא להורות את עדיפות מעשה ה' על פני מעשה השכל הפועל.

(182) "כי פעולות הבאות מן שכל הפועל הם טוב בעצם" [לשונו למעלה לאחר ציון 168].

(183) אודות שהקב"ה מסדר את המלאכים, כן כתב להלן פס"ח [ד"ה הנה ביארו], וז"ל: "הנה ביארו כי המלאכים מפני שהם כתות מחולקים מתחלפים, לפי שהם כתות פרטים, כמו שאמרו מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש [ראה להלן הערה 185]. ואם כן תמצא חלוק ביניהם מה שמסודר מן כל אחד ואחד. ולכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו, מחולק מן השני; כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש, וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד. ושירת המלאכים כאשר הם פועלים מה שהוא מסודר מאתם, ואז מציאות שלהם מורה על הפועל והמסדר אותם. ולפיכך יש מלאכים אומרים שירה בכל יום, ויש בכל שבוע, ויש בכל שנה, ויש לעולם, כפי מה שמסודר מאתם".

(184) אודות שהמלאכים אינם יכולים לשנות דבר, כן נאמר [בראשית יט, כב] "מהר המלט שמה כי לא אוכל לעשות דבר עד בואך שמה וגו'", ופירש רש"י שם "כי לא אוכל לעשות - זהו עונשן של מלאכים על שאמרו [שם פסוק יג] 'כי משחיתים אנחנו', ותלו הדבר בעצמן, לפיכך לא זזו משם עד שהוזקקו לומר שאין הדבר ברשותן". ואמרו חכמים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם", והרי "צבא השמים" כולל גם את המלאכים [רמב"ן בראשית ב, א]. ובאליהו זוטא פי"ב אמרו "לא ברא הקב"ה את היצה"ר אלא רק בשביל

בשר ודם... למה הדבר דומה, למלך שהיו לו עבדים, והיו יושבין מעבר לחומה של ברזל, והיה המלך מכריז עליהם ואומר כל מי שירא אותי והוא אוהב אותי יעלה על החומה של ברזל, ויבוא אצלי... איזה מהן חביב , הוי אומר אותן שעלו על החומה... מה שאין כן במלאכי השרת". והמשך חכמה [בהקדמה לספר שמות] הוכיח ממדרש זה שאין למלאכים בחירה חופשית, אלא הם מוכרחים במעשיהם. ובדר"ח פ"ג מט"ו [שעו.] כתב: "אין הדבר הזה [בחירה חופשית] נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחותם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמה:] כתב: "האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה. ואינו כמו העליונים, שהם עושים רצון קוניהם בלא שינוי וחלוף כלל, רק עומדים על מתכונתם אשר נבראו. זולת האדם, אשר הוא בעל בחירה רצונית לעשות". ובגו"א בראשית פ"א אות נד כתב: "האדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים". וראה בנתיב התורה פי"ז [תרעג:]. והשל"ה הקדוש [תולדות אדם, בית ישראל (תליתאה, ב)] כתב: "ואל תתמה על דברי [שביאר שאין למלאכים בחירה], שהרי מצינו גם כן במלאכי עליון בחינת בחירה קצת, שהרי מלאכי סדום חטאו שתלאו הגדולה בעצמם, ואמרו [בראשית יט, יג] 'כי משחיתים אנחנו', ונענשו שנדחו ממחיצתם קל"ח שנה. כדאיתא במדרש רבה [ב"ר נ, ט] 'כי משחיתים אנחנו', רבי לוי בשם רבי שמואל בר נחמן, מלאכי השרת על ידי שגלו מסתורין של הקב"ה נדחו ממחיצתן קל"ח שנה". ושם מיישב הדבר. ובתולדות יצחק בראשית א, כו, כתב: "המלאכים אינן בעלי בחירה, אלא כאילו בטבע עושים פעולותיהם, ולפי שאין בעל בחירה אלא הקב"ה, ורצה לעשות כבוד למין האנושי, עשהו בעל בחירה כמוהו, ולכן יש לו יצר טוב ויצר רע. שמי שאין לו בחירה, אין לו יצר טוב ויצר רע, שהמלאך כולו יצר טוב".

(185) לעומת הקב"ה, שפועל הכל, אף פועל שהוא מקרה, "שאם לא יפעל הטוב במקרה, לא היה פועל כללי, ויש לתת לו הכללות מצד שהוא פועל הכל, ואין חוץ ממנו" [לשונו למעלה לאחר ציון 175]. ואודות שאין מלאך פועל כללי, אלא פועל פרטי, כן כתב להלן פנ"ה [ד"ה אמנם יש], וז"ל: "לא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך, כי כל המלאכים זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל... וזה כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל. והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים... ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי". ולהלן פס"ח [ד"ה הנה ביארו] כתב: "כי המלאכים מפני שהם כתות מחולקים מתחלפים, לפי שהם כתות

פרטים, כמו שאמרו מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש" [הובא למעלה הערה 183]. ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני. אבל על ידי השם יתברך, שהוא כולל הכל, יש שלום, כי מצד השם יתברך שהוא משלים הכל הם אחד, וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'". **ויש להעיר**, שאמרו חכמים [ב"מ פו:] "כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו, עשה הקב"ה לבניו בעצמו... [בראשית יח, ח] 'ויקח חמאה וחלב', [שמות טז, ד] 'הנני ממטיר לכם לחם מן השמים'". ובח"א שם [ג, מח:] כתב לבאר: "פירוש, כי דבר זה הוא כמו הלואה, שאברהם הלוה אל השם יתברך, כי המלאכים כשבאו לתחתונים לא היה בהם דבר זה כי אם על ידי אברהם שעשה זה להם... ודווקא בשביל שעשה למלאכים, אבל מה שעשה אברהם לבני אדם בשביל זה אין ראוי שיפרנס אומה שלימה, אבל המלאכים **אין נחשב המלאכים פרטי**, ולכך זכו בניו לכל זה". הרי שאין המלאכים נחשבים לפרטי, אלא לכללי, ואילו כאן כתב ש"אין המלאך פועל כללי". אך לא קשה, כי יש חילוק בין "כללי" לבין "פועל כללי", ומה שכתב ש"אין נחשב המלאכים פרטי" כוונתו שהואיל והמלאך הוא רוחני, לכך אין הוא נחשב לדבר גשמי, והגשמי נחשב לפרטי. אך מ"מ אין הוא "פועל כללי", אלא ממונה על דברים פרטיים. ואודות שהפרטי הוא גשמי, והכללי הוא שכלי, כן כתב להלן פט"ז [ד"ה ואמר וילך], וז"ל: "כי כל פרטי הוא מצד החומרי... שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי, פרט", וראה שם בהערות.

(186) הרלב"ג, והובא למעלה לאחר ציון 95, וראה הערה הבאה.

(187) לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 447]: "ועוד שאם הנחנו השם יתברך פועל הנפלאות, היה מחויב אם שיתחדש לו רצון וידיעה כשירצה לחדש המופת אשר יחדשהו, ואם שיהיה חדוש זה המופת בזה העת אשר יחדש בו מוגבל ומסודר מרצונו הקדום. והנה המאמר כשיתחדש לו רצון וידיעה, הוא בתכלית הבטול. ואם הנחנו שיהיה חדוש זה המופת בזה העת אשר יתחדש בו מוגבל ומסודר מרצונו הקדום... אם היה הענין כן, לא היה צריך חדוש המופת לנביא, אבל היה מתחדש בבא העת ההוא בזולת נביא, וזה חלוף המפורסם" [הובא למעלה הערות 99, 101].

(188) לשונו למעלה [לאחר ציון 132]: "וכאשר נאמר שאין הידיעה עצמותו, שוב לא יקשה לך כלל כי תהיה ידיעתו משתנה ויהיה עצמותו משתנה, כי אין עצמותו הידיעה,

רק הוא יתברך מתואר שיודע כל... לכך מה שאמר שהיה משתנה רצונו, אין זה שנוי בו חלילה, כמו שלא שייך שנוי בו בשנוי הפעולות". וראה להלן ציון 197.

(189) ועל כך הוקשה לרלב"ג שאם כן הדבר כבר מחוייב שיתרחש בהמשך, ומה הצורך בנביא שיחדשו, וכמובא בהערה 187.

(190) לשון המדרש שם "אמר רבי יוחנן, תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל, הדא הוא דכתיב [שמות יד, כז] 'וישב הים לאיתנו', לתנאו שהתנה עמו. אמר רבי ירמיה בן אלעזר, לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית, הדה הוא דכתיב [ישעיה מה, יב] 'אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי'... צויתי את הים שיהיה נקרע לפני ישראל, צויתי את השמים ואת הארץ שישתקו לפני משה, שנאמר [דברים לב, א] 'האזינו השמים וגו'. צויתי את השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע, שנאמר [יהושע י, יב] 'שמש בגבעון דום'. צויתי את העורבים שיכלכלו את אליהו, שנאמר [מ"א יז, ו] 'והעורבים מביאים לו וגו'. צויתי את האור שלא תזיק לחנניה מישאל ועזריה [דניאל ג, כה]. צויתי את האריות שלא יזיקו את דניאל [דניאל ו, כג]. צויתי את השמים שיפתחו לקול יחזקאל, שנאמר [יחזקאל א, א] 'נפתחו השמים וגו'. צויתי את הדג שיקיא את יונה, שנאמר [יונה ב, יא] 'ויאמר ה' לדג ויקא את יונה'". ולהלן פמ"ב הביא מדרש זה, וכתב עליו: "ובפירוש דבר זה אין להאריך, כי כבר נתבאר בהקדמה באריכות".

(191) אבל לא מחוייב שיהיה הנס, אלא אפשרי שיהיה הנס, וכמו שמפרש והולך. וכן בדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:] ביאר שהתנאי הזה מאפשר את הנסים, אך אינו מחייב אותם, וכלשונו: "כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם, ומעתה לא נחשב כאן חורבן לעולם הטבעי. כי לכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עולם הזה הטבעי בעולם הנבדל ונעשה הנס. ולא הניח העולם הזה לגמרי ביד הטבע, שאז היה כאן שנוי העולם כשיהיה נס... ולפיכך אמר 'תנאי וכו'', כלומר שלא מסר העולם אל הטבע לגמרי, רק היה מקשר עולם הטבעי בעולם הנבדל שיהיה כח עליו לשנותו, ואין כאן שנוי בריאה. כאילו היה הנס גם כן מענין העולם הזה שברא השם יתברך בששת ימי בראשית... והתנה הקב"ה עם העולם, כלומר שלא מסר אותו אל הטבע לגמרי, רק בעת שירצה הקב"ה יחדש נפלאות כרצונו, ובזה אין כאן חורבן לעולם אשר בראו הקב"ה" [הובא למעלה הערות 55, 58, ולהלן הערה 208]. וכן בתפארת ישראל פמ"ד [תרפג:] כתב כן, וז"ל: "כי לא היה בעולם בריאה חדשה, רק כמו שאמרו על כל הנסים שנתחדשו בעולם

'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית על הים שיהיה נקרע, וכן על כל הנסים. ורצה לומר שכל הנסים היו בכח, ויצאו לפעל בזמנם".

(192) ב"ר לג, ג "אוי להם לרשעים שהם הופכים מדת רחמים למדת הדין. בכל מקום שנאמר 'ה'' מדת רחמים, [שמות לד, ו] 'ה' ה' אל רחום וחנון'. וכתיב [בראשית ו, ה-ז] 'וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וינחם ה' כי עשה את האדם ויאמר ה' אמחה וגו''. אשריהם הצדיקים שהן הופכים מדת הדין למדת רחמים, בכל מקום שנאמר 'אלקים' הוא מדת הדין, [שמות כב, כז] 'אלהים לא תקלל', [שם פסוק ח] 'עד האלהים יבא דבר שניהם'. וכתיב [שמות ב, כד] 'וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו וגו'', [בראשית ל, כב] 'ויזכור אלקים את רחל וגו'', [בראשית ח, א] 'ויזכור אלקים את נח".

(193) כפי שהיה עם אנשי נינוה, שבעקבות התשובה שעשו לא נחרבה עירם על ידי נס, שנאמר [יונה ג, י] "וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלקים על הרעה אשר דיבר לעשות להם ולא עשה", ופירש המלבי"ם שם "לא עשה את הרעה, רצה לומר שאם היתה הרעה מוכנת לבא עליהם בטבע עפ"י המערכה, היתה באה עליהם גם אז, אחר שעדיין עבדו ע"ז והיו תחת המערכה, לא ישדד ה' הטבע לעובדי ע"ז. אבל אחר שמצד הטבע לא היתה הרעה עתידה לבא עליהם, רק ה' יעד לעשות הרע ע"י עונש השגחיי, וכששבו על חטא גזל, לא עשה, והניחם להתנהג על פי הטבע והמערכה". ובהמשך שם מבואר שהנהגה זו באה ממדת הרחמים, שנאמר [יונה ד, י-יא] "ויאמר ה' אתה חסת על הקיקיון אשר לא עמלת בו ולא גדלתו שבן לילה היה ובן לילה אבד ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה". **ואודות שאם** המצריים היו עושים תשובה אזי לא היו טובעים בים, הנה אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א סוף רמז רלד], שבעת קריעת ים סוף "ירד סמאל ואמר לפניו, רבונו של עולם, לא עבדו ישראל עבודה זרה במצרים, ואתה עושה להם נסים. והיה משמיע קולו לשר של ים, ונתמלא עליהם חמה ובקש לטבען. מיד השיב לו הקב"ה, שוטה שבעולם, וכי לדעתם עבדוה, והלא לא עבדוה אלא מתוך שעבוד ומתוך טרוף דעת, ואתה דן שוגג כמזיד ואונס כרצון". וכתב על כך המשך חכמה [שמות יד, כט] בזה"ל: "הם [ישראל] עשו תשובה על ע"ז, שהאמינו בה', וכן מלו עצמם ובשר בניהם ועבדיהם. ולכן לא היה לצעוק להס"ם על שהשם יתברך עשה להם נסים במצרים בהוציאם ביד רמה בעמוד אש וענן. רק כאן שאמרו מצרים [שמות יד, כה] 'אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים', הלא הודו כי ה' נלחם, וחזרו בהן לנוס מפניהם, אם כן גם הם עשו תשובה. על זה צעק [הס"ם] הלא גם ישראל עבדו ע"ז במצרים ונמחל

להם, א"כ מפני מה הללו נצולים והללו יהיו נטבעים. על זה השיב הקב"ה 'שוטה כו', וכי מפני ישוב [הדעת] עבדוה, הלא לא עבדו אלא מתוך שעבוד ומתוך טרוף דעת'. אבל התשובה שפירשו [ישראל] מע"ז, ושחטו תועבת מצרים לעיניהם, היו מתוך הישוב... אבל המצרים הוא להיפך, דעבדו ע"ז מתוך ההרווחה והשלוה, והתשובה היתה מתוך הטרוף, שנהממו בים, ולכן הם נטבעים וישראל עושה להם נסים".

(194) כמו שנאמר על יונה הנביא [יונה ד, ב] "ויתפלל אל ה' ויאמר אנה ה' הלוא זה דברי עד היותי על אדמתי על כן קדמתי לברח תרשישה כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד וניחם על הרעה". ובתחנון של שני וחמישי אומרים "והסר ממנו מכת המות כי רחום אתה, כי כן דרכך עושה חסד חנם בכל דור ודור". ובתפילה זכה אומרים "כי דרכך להאריך אפך ומדתך להעביר קצפך ומנהגך לרחם על בריותיך, וביותר לשבים אליך ומודים לפניך ועוזבים ומתנחמים על פשעיהם... ומציל את נפשו מדינה של גיהנם". ובתפילת ליל יוה"כ אומרים "דרכך אלקינו להאריך אפך לרעים ולטובים והיא תהלתך". ואמרו חכמים [ברכות י.] "אמר ליה [ישעיה לחזקיה] כבר נגזרה עליך גזירה ["שתמות" (רש"י שם)]. אמר ליה, בן אמוץ, כלה נבואתך וצא, כך מקובלני מבית אבי אבא ["דוד" (רש"י שם)], אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים... שנאמר [איוב יג, טו] 'הן יקטלני לו איחל'".

(195) פירוש - אלו שני דברים שקולים ושוים.

(196) מה שכתב "סדר מיוחד", ולא "סדר" סתם, יוסבר על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ו [קא:], שהביא שם מאמר חכמים [ברכות לג:] "האומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך'... משתקין אותו... מאי טעמא... מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות", וכתב לבאר בזה"ל: "פירוש, שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה, כי הגזרה הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל, להנהיג באמת וביושר. אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי. ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית [בראשית פרק א] שם 'אלקים', לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין. רק ראה הוא יתברך שאי אפשר לעולם לעמוד בדין, שתף עם הדין מדת רחמים [רש"י בראשית א, א]. ומכל מקום הנהגה התמידית היא דין, לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך', הוא עושה מדותיו, שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים. ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין

ראוי" [ראה להלן פ"ט הערה 279]. וכן בדר"ח פ"ד מט"ז [שכז:] ביאר שההנהגה של [שמות לג, יט] "וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם", שאמרו על כך חכמים [ברכות ז.] "אף על פי שאינו הגון", היא דבר ש"אינו תמיד, רק לפי שעה". לכך ההנהגה של רחמים היא לפי "סדר מיוחד", ולא לפי סתם סדר, כי היא אינה הנהגה תמידית, לעומת סתם סדר שהוא הנהגה תמידית, וכמו שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רלז.]: "כל הנמצאים... הם מסודרים ועומדים תמיד כסדרם" [הובא למעלה הערה 68].

(197) לשונו למעלה [לאחר ציון 132]: "וכאשר נאמר שאין הידיעה עצמותו, שוב לא יקשה לך כלל כי תהיה ידיעתו משתנה ויהיה עצמותו משתנה, כי אין עצמותו הידיעה, רק הוא יתברך מתואר שיודע כל... לכך מה שאמר שהיה משתנה רצונו, אין זה שנוי בו חלילה, כמו שלא שייך שנוי בו בשנוי הפעולות". ויש להבין מדוע כדי ליישב את ההערה שהעיר למעלה ["ואין לומר בזה (שתשובה ורחמים מועילים לשנות המסודר) שנשתנה דעתו ורצונו יתברך"] הוצרך לומר כאן שתי נקודות; (א) יש סדר מיוחד לרחמים. (ב) שנוי רצון אינו שנוי בעצמותו יתברך, ומדוע לא היה מספיק לומר רק את הנקודה השניה. זאת ועוד, כי עד כה הזכיר פעמיים רק את הנקודה השניה [למעלה לאחר ציון 132, ולאחר ציון 187], ומה ראה כאן להזכיר גם את הנקודה הראשונה. ונראה, שכאן נתווסף ענין חדש שלא הובא עד כה, והוא שהנסים מסודרים ברצונו הקדום של הקב"ה מששת ימי בראשית. וכאשר אמרינן שאם המצריים היו עושים תשובה הם לא היו טובעים בים סוף, יש בכך בטול הנס, וזהו עקירה מן הסדר. לכך כאן מתעוררת שאלה חדשה שלא נשאלה עד כה, והיא מדוע הקב"ה יחרוג מהסדר וינהג שלא לפי הסדר. ועל כך מיישב המהר"ל שאף הנהגת רחמים אינה יציאה מהסדר, אלא הנהגה על פי "סדר מיוחד". נמצא שכאשר הקב"ה מבטל הנס מחמת התשובה והרחמים, אין בכך חריגה מן הסדר, אלא מעבר מסדר לסדר, ובכך מיושבת שאלה זו. אך עדיין יש מקום להקשות, שנהי שאין בזה חריגה מן הסדר, אך יש בזה שנוי רצון. ועל כך חזר וביאר ששנוי רצון אינו שנוי בעצמותו יתברך, וכפי שביאר פעמיים למעלה.

(198) עד כה הביא תשע נקודות שהפילוסופים העירו [רובם בשם הרלב"ג]; (א) התחדשות הנס היא שנוי רצון ודעת אצל ה' יתברך [למעלה לאחר ציון 109]. (ב) עצמותו של הקב"ה היא שכל מופשט [למעלה לאחר ציון 138]. (ג) איך יתחייב מן השכל הפשוט דבר גשמי [לפני ציון 149]. (ד) הקב"ה משתתף עם הנמצאים בכך שיכלול אותם בשם הויה [למעלה לאחר ציון 151]. (ה) אם אין עצמותו שכל וגשם, אם כן מהו עצמותו ה' יתברך [למעלה לאחר ציון 155]. (ו) מי פועל הנסים; הקב"ה, מלאך, או נביא [למעלה

לאחר ציון 161]. (ז) אם נאמר שהקב"ה פועל הנסים, תהיה פעולת השכל פועל יותר נבחר, שהוא טוב בעצם [למעלה לאחר ציון 168]. (ח) אם הנסים מסודרים מהקב"ה ברצונו הקדום, מה הצורך בנביא שיעשה הנס [למעלה לאחר ציון 186]. (ט) אם אין הנסים מסודרים מהקב"ה מראש, יתחייב לו שנוי רצון [למעלה לפני ציון 187]. ועל כל הנקודות האלו המהר"ל השיב אחת לאחת, וכמפורט במקומות הנ"ל. לכך כתב כאן "כלל הדבר שכל דבריהם לא יתנו האמת בשום דבר כלל". ומעתה יביא עוד כמה נקודות שהעירו הפילוסופים, ושוב ידחה אותן אחת לאחת.

(199) משמע מלשונו שיש מקום אחר שיאריך בדבר זה. וכאמור למעלה [הערה 41] נראה שרומז לדברים שהיו אמורים להיות בספר הגדולה, ולא זכינו לאורו.

(200) הרלב"ג במלחמות ה', וראה הערה הבאה.

(201) לא מצאתי בפירוש שהרלב"ג הקשה כן, אך מכלל דבריו במלחמות השם מאמר ו ח"ב פי"ב [עמודים 456-458] עולה כן. ואין להקשות שלהלן יביא שהרלב"ג אינו מודה כלל בעמידת השמש, וכיצד יתכן שהרלב"ג ישאל שאלה מדבר שאינו מודה בו. כי מחמת קושיא זו גופא [וקושיות נוספות] מיאן לבאר את עמידת השמש כפשוטה, אלא ביאר זאת בדרך רחוקה, וכמו שיביא להלן משמו. ואודות שהקב"ה חפץ בסדר, ולא ביציאה מן הסדר [ומדוע שיעשה נסים אם הם חריגה מן הסדר], כן כתב בגו"א דברים פ"ל אות א [תסג:], וז"ל: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו... שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם. וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמה.] כתב: "שכרן של רשעים... חוץ מן הסדר, שיהיה לרשע שכר טוב, והוא יתברך חפץ לשלם שכרו בעולם הזה... ולא יהיה עוד דבר שהוא שלא כסדר". ובנצח ישראל ר"פ לא [תקצד.] כתב: "כי הוא יתברך, אשר סדר העולם, וחפץ בסדר הנמצאים, מקוה ומצפה אל הגאולה". ושם בהמשך הפרק [תרה.] כתב: "כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי'... כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך". ובאור חדש פ"ג [תרה:] כתב: "כי לפי הראוי והסדר אשר השם יתברך רוצה" [הובא למעלה הערה 73].

(202) ראה למעלה הערות 99, 190.

(203) כמו שנאמר [קהלת ג, יד] "ידעתי כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע וגו'". ואמרו חכמים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם". ורש"י

דברים ל, יט כתב "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים... שמא שנו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ... שמא שנתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חיטים והעלתה שעורים". ולהלן פל"ט [ד"ה ומזה תראה] כתב: "אין לבריאה שנוי מה שנברא עליו... דבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קפט.] כתב: "מפני שהשם יתברך השלים העולם, 'ואין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט] שיהיה השם יתברך עושה בריאה חדשה בעולם. כי דבר זה אין ראוי, שיהיה זה נחשב חורבן העולם עם קיומו, וכאילו היו שני הפכים ביחד, כי עם קיום העולם יהיה נמצא חורבנו. ואין ספק כי אם לא שֵׁם השם יתברך בכח העולם לקבל שנוי כמו זה, היה כאן חורבן העולם, ודבר זה לא יתכן לומר כלל. ולפיכך אמרו 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית' וכו'". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.] כתב: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים... שסידר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע', וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם". וכן חזר וכתב שם פס"ז [תתרנה.], וראה להלן הערה 223, והקדמה שלישית הערה 73. ובנצח ישראל פי"א [רצא.] כתב: "כי כך גזר השם יתברך, כמו שסידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם', ואין ספק שחוק הזה נתן להם בגזירה, שכך גזר השם יתברך... כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמא.] כתב: "מעתה 'אין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט], כי השם יתברך ברא כח הטבע שיהיה נוהג כמנהגו לעולם". ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "הטבע הולך תמיד, ואין אל הטבע שנוי כלל".

(204) כמו שבסמוך יביא את הפסוק [ישעיה כו, ד] "כי בי-ה ה' צור עולמים". ובבאר הגולה באר השני [קנב:] כתב: "לפיכך ספר יצירה, שבו הזכרת שמותיו יתברך אשר בהם ברא עולמו, 'כי בי-ה ה' צור עולמים', שכל העולם נברא בשמותיו". ובח"א לע"ז ג: [ד, כד:] כתב: "כי הוא יתברך ברא העולם בד' אותיות של השם הגדול", ושם ביאר כיצד ארבע האותיות באות מכח שתי האותיות הראשונות של השם הנזכר בפסוק "כי בי-ה ה' צור עולמים". וכן הוא בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.], וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 96. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכא:] ביאר כי שם י-ה מורה על הבריאה, ושם

הויה מורה על הקיום, וכלשונו: "שם י-ה לומר כי מאתו נברא ומשתלשל הכל, וזה מורה שם י-ה, שהרי 'בי-ה ה' צור עולמים', כי ביו"ד משמו ברא העולם הבא, ובה"א ברא העולם הזה. ואחר כך הזכיר שם הויה, כי אחר שבראם והוציאם לפעל, הם צריכים אל התמדת הויה המקוימת, וזה נתן להם בשם הויה, כי כן מורה שם של הויה, על הויה תמידית מקוימת. ודבר זה ידוע למשכילים בחכמה, כי משם הזה נמצא הויה התמידית המקוימת ועומדת". ובח"א לשבועות לט. [ד, טז.] כתב: "ומה שאמר [שם] שכל העולם נזדעזע בשעה שאמר [שמות כ, ז] 'לא תשא וגו'', כל זה מפני כי בשמו יתברך נברא הכל, ומאחר שבשמו יתברך נברא הכל, ובשעה שאמר 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא', אם כן אי אפשר שיהיה אדם בעולם שישבע בשמו לשקר, כי בזה בטל העולם, וזהו הזדעזעות העולם בודאי". ובח"א לערכין טז. [ד, קמ:] כתב: "בשמו יתברך ברא הכל ומקיים הכל... ולכך כאשר אמר 'לא תשא שם ה' אלקיך לשוא' נזדעזע כל העולם, כיון שבשמו מקוים הכל". ובדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "כי אין שמו יתברך כמו שם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד, ואם כן כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה". וראה להלן הערות 206, 221.

(205) אודות ששמו יתברך הוא נצחי וקיים לעד, כן נאמר [שמות ג, טו] "זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור". וכן נאמר [תהלים קלה, יד] "ה' שמך לעולם זכרך לדור ודור". ולהלן פס"ב [ד"ה ועוד ישׂ] כתב: "שבא ליתן ההלל אל הקב"ה... מצד הנצחית שאין הפסק אליו... וכנגד הנצחית אמר [תהלים קיג, ב] 'יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם', כלומר שהוא נצחי בכל זמן, שמו מבורך ואין הפסק". וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פי"ז אות ג [רעג:], שכתב: "דע, כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים, לא ישתנו, כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד. לכך האותיות בתורה... ראוי להם הנצחיות ולא השינוי, כי התורה לא תפול תחת השינוי". והואיל ו"יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה" [לשון הרמב"ן בהקדמתו לחומש, ומקורו בזוה"ק ח"ב פז.], לכך ברי הוא ש"שמו יתברך נצחי קיים לעד". ובודאי האיסור של מחיקת שמו יתברך [מכות כב., רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ו ה"א, ושו"ע יו"ד סימן רעו ס"ט] מורה על יסוד זה.

(206) ואמרו על כך חכמים [מנחות כט:] "אלו שני עולמות שברא הקב"ה, אחד בה"י, ואחד ביו"ד... העולם הזה בה"י, והעולם הבא ביו"ד". ורש"י [בראשית ב, ד] כתב "בהבראם - בה' בראם, שנאמר 'בי-ה ה' צור עולמים', בב' אותיות הללו של השם יצר שני עולמים". ולהלן ר"פ נט כתב: "כי בשם י-ה ברא בו שני עולמים, העולם הזה והעולם

הבא, שנאמר 'כי ביה ה' צור עולמים'... כי בכח השם הזה ברא הכל", וראה למעלה הערה 204. **דוגמה ליסוד זה**; בהקדמה לאור חדש [קכז.] כתב: "כי זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל', ודבר זה קיום ישראל. שאף אם הם פזורים ומפורדים בין אומות העולם, לא הוסר משמם שם 'אל'" [ראה להלן פ"ג הערה 69]. הרי שקיום ישראל נובע מחמת ששמו יתברך חל עליהם ["ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת" (תפילת שלש רגלים)], וכך מעשה בראשית קיימים משום שהם נובעים משמו יתברך.

(207) "כאשר" - כפי שאשר.

(208) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:]: "והתנאי הזה, כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם, ומעתה לא נחשב כאן חורבן לעולם הטבעי. כי לכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עולם הזה הטבעי בעולם הנבדל ונעשה הנס. ולא הניח העולם הזה לגמרי ביד הטבע, שאז היה כאן שנוי העולם כשיהיה נס... ולפיכך אמר 'תנאי וכו'', כלומר שלא מסר העולם אל הטבע לגמרי, רק היה מקשר עולם הטבעי בעולם הנבדל שיהיה כח עליו לשנותו, ואין כאן שנוי בריאה. כאילו היה הנס גם כן מענין העולם הזה שברא השם יתברך בששת ימי בראשית... והתנה הקב"ה עם העולם, כלומר שלא מסר אותו אל הטבע לגמרי, רק בעת שירצה הקב"ה יחדש נפלאות כרצונו, ובזה אין כאן חורבן לעולם אשר בראו הקב"ה" [ראה למעלה הערות 55, 58, 191].

(209) אודות שהנסים נעשים על ידי שמו יתברך, כן כתב להלן ר"פ לט, וז"ל: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם... שהרי עשה עמהם נפלאות". ולהלן פס"ד [ד"ה ונזכרו שלש] כתב: "כי הנסים עושה בשמו הגדול, כאשר ידוע". ואמרו חכמים [סנהדרין פב:] "ששה נסים נעשו לו לפנחס", ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "כי הניסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הניסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול שממנו הניסים. והראה לו הקב"ה כי נעשה לו ניסים גמורים עד שהיו ששה ניסים". ובח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז.] כתב: "ותוכל להבין כי שש נסים מורה על שלימות הניסים, כי הניסים הם מצד הוי"ו של שמו הגדול, אשר משם נעשים הניסים בעולם, וכל הניסים שייכים לדבר זה". וקודם לכן, בח"א לסנהדרין סז: [ג, קסו:] כתב: "יכול אדם להתפלל אל השם יתברך, ומזכיר שמו יתברך, והוא נותן לו ומחדש ניסים ונפלאות". ובגו"א ויקרא פכ"ב אות לח כתב: "כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך". ובגו"א במדבר

פי"א אות ו כתב: "נעשים הנסים והנפלאות בכח השם הגדול". ובאור חדש פ"ו [תתרח:] כתב "שמו הגדול מחדש ניסים... כי שם הכתיבה [שם הויה שנכתב] ממנו הם נסים ונפלאות בעולם". וראה להלן הערה 355.

(210) נמצא ששם הויה גופא מורה על כך; כי באותיות יו"ד ה"א נבראו העולם הזה והעולם הבא [מנחות כט:], ואילו מהאות וי"ו של שם הויה באים הנסים לעולם, וכפי שנתבאר בהערה הקודמת. הרי שהעוה"ז והנסים באים משורש אחד [שם הויה], לכך בודאי שאין סתירה ביניהם, כי אז הם היו בגדר הפכים זה לזה, וההפכים לא יהיו בנושא אחד, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:], וז"ל: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד". **ובבאר הגולה** באר השני [קנ.] הביא את דברי הגמרא [סנהדרין סז:] שהאמוראים עסקו בספר היצירה ויצרו עגל. ושם [קנא:] ביאר מדוע אין בזה איסור כישוף [דברים יח, י-יא], וז"ל: "כי מה שעסקו בספר יצירה, ואברי להו עגלא תלתא, הוא מותר לגמרי. כי זהו דרך סדר העולם ומנהגו, שהוא יתברך מבטל גזירת עליונים, ומושל עליהם. ומפרשים חכמים שלכך נקרא הוא יתברך בשם 'שדי', שהוא שודד מערכות צבא עליונים. ואם כן למה יהיה דבר זה אסור, דבר שהוא לפי מנהג העולם. שהוא יתברך נקרא כך על שם שהוא יכול ומושל על צבא עליונים, והוא יכלתו וגבורתו בעולם. והוא כמו שאר תפילה, בשביל שהוא קורא השם יתברך, מבטל הגזירה שנגזר עליו. ולפיכך ספר יצירה, שבו הזכרת שמותיו יתברך אשר בהם ברא עולמו, 'כי ביה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד], שכל העולם נברא בשמותיו, אין זה דבר יוצא מסדר עולם, אף כי הוא מבטל טבעי הדברים והמנהג. דאם לא כן, היה אסור התפילה, כי התפילה מבטלת גם כן גזירת עולם הזה. וכן גם הדברים הטבעים יכול לבטל על ידי שמו יתברך. ודבר זה בודאי מותר, כי אל השם יתברך בודאי כח לבטל טבעי הדברים, ואין זה דבר יוצא מסדר העולם". והם הם הדברים שנתבארו כאן; כשם שהנס לא סותר לטבע, כי אף הנס משתייך לסדר העולם, כך יצירת עגלא על ידי ספר היצירה לא סותר לסדר העולם, ולכך אינו בגדר של "כשפים".

(211) לאחר ציון 67, ויובא בהערה הבאה.

(212) לשונו למעלה [לאחר ציון 67]: "כי מי שאמר כי הנסים אשר יבאו מן השם יתברך אין להם כלל סדר מושכל, אין הדבר כך כלל. אבל כמו שיש לעולם הטבע סדר מסודר, נוהג על פי טבעו, כך יש לנסים סדר גם כן. כי הנסים בעולם, במה שיש לעולם קשור

וחבור והתאחדות עם העולם הנבדל, ויש לזה סדר מסודר, כי אין הדבוק ההוא רק בסדר מסודר, ומפני זה לא יתחדשו הנסים רק בזמן מן הזמנים, ואינם תמידים. וכאשר נתן השם יתברך הַמָּן לישראל [שמות טז, לה], אל תאמר כלל שלא היה זה בסדר הראוי במציאות, והיה סדר עולם אז יוצא חוץ למציאות אשר ראוי שיהיה נוהג. כי כשם שראוי לעולם להיות נוהג על פי טבעו והנהגתו, כך ראוי לישראל, במה שהם דבקים בעולם הנבדל, שיהיו להם נסים מסודרים. הנה יש לנסים סדר מסודר מן השם יתברך, ואין דבר מן הנסים יקרא שנוי בנבראים, כי אנו אומרים כי הכל בסדר מסודר מן השם יתברך. לכך טעה ולא ידע המתפלסף דבר זה כלל, שאם ידע דבר זה היה לו להשיב אל לבו אף לפי אמונתו כי העולם על פי הסדר שסדר אותו יתברך, כמו כן יש לנפלאות סדר מסודר מאתו יתברך גם כן, ואין זה שנוי ממה שסדרו עליו. כי כמו שהשם יתברך סדרו על טבעו לפי הציור והמושכל, כך סדרו על דבר הבלתי טבעי לפי הציור והמושכל, ועוד יתבאר ענין זה". וראה להלן הערה 417.

(213) לשונו להלן שלהי פס"ד: "'מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו' [תהלים קיח, כג], שהוא דבר שלא בטבע, והשם יתברך סדר זה היום משׁשׁת ימי בראשית. כי כל נס ופלא שהשם יתברך עושה שלא בטבע, הוא נברא בששת ימי בראשית, כמו שהארכנו בהקדמה, ושם נתבאר באריכות". והשפת אמת בליקוטים לחנוכה כתב: "כי באמת גם לנסים יש סדר מיוחד, כמו שכתב המהר"ל בספר גבורות ה' בהקדמה. וכן שמעתי מאא"ז מו"ר זצלה"ה שקורין ליל פסח 'סדר', לומר שגם לניסים יש סדר". וכן כתב בויקרא שנת תרנ"ד, וז"ל: "שמעתי מפי מו"ז ז"ל על שקורין ליל פסח 'סדר', וכן אומרים 'חסל סידור פסח', לרמוז למה שכתב המהר"ל ז"ל כמו שיש סדר לטבע, כן יש סדר מיוחד לנסים ונפלאות". וכן כתב בויקרא פסח, שנים תרל"א, תרל"ג, ותרמ"ב. ובספר שכר שכיר [לגאון רבי יששכר מאיר זצ"ל, שמות, עמודים נב-נג] כתב: "כתב המהר"ל בהקדמה לגבורות ה' שיש סדר לנסים. כלומר כל הבריאה כולה נבראה בעשרת המאמרות, והם החוקים של הטבע, שהחוקיות של הטבע הוא קידוש ה', 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד' [תהלים לג, ט], שהציווי של עשרת המאמרות של מעשה בראשית חי וקיים, ומבלי ציווי ה' שקיים כל שעה, היתה כל הבריאה חוזרת לאין ולתוהו ובוהו. וכאשר נעשה נס קריעת ים סוף, הים היה צריך לעבור על 'הוא צוה ויעמוד' על הדיבור של [בראשית א, ט] 'יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד'. אם כן יש בזה ביטול דבר ה' בבריאה, וביטול הקידוש ה' של הבריאה כולה, כמו שכתוב [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד קל ומעשה ידיו מגיד הרקיע', שכל הבריאה כולה משבחת ומפארת את

בוראה על ידי שכולם ממלאים את הצווי של המאמרות של מעשה בראשית. ועל זה אמר המהר"ל 'יש סדר לנסים'. שמתחילת הבריאה נבראו שלעתים מסוימות יתבטלו מחוקיותם כדי להראות גבורתו ועוזו, שמשגיח על ישראל בהשגחה פרטית. והואיל וכך התנה מתחילת הבריאה, א"כ אין בקריעת הים ביטול מעשרת המאמרות, שעצם המאמר של 'יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד' נאמר עם התנאי שיתבטל ויבקע בפני עם ישראל בעת שפרעה רודף אחריהם". וראה להלן הערה 417.

(214) מבאר הסבר שני מדוע אין בעשית נסים ביטול סדר הטבע. ועד כה ביאר שיש גם סדר לנסים כפי שיש סדר לטבע, לכך המעבר מטבע לנס הוא מעבר מסדר לסדר. ומעתה יבאר שהואיל והנס אינו אלא לשעה, אין בכך ביטול לסדר הטבע.

(215) כי הנס אינו תמידי, אלא חוזר לבסוף לטבע. והמטה שנהפך לנחש [שמות ד, ג], לבסוף חזר להיות מטה, וכמו שמבאר והולך. ואודות שהנס אינו תמידי, אלא לשעה, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סא.], לגבי שהאבנים מתחת לראשו של יעקב נעשו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "בעת המראה היו האבן אחד כאשר עלה יעקב במעלתו, ואחר כך חזר להיות כמו בראשונה, כמו הרבה נסים, שהיה המטה לנחש, שחזר לקדמותו". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "הנס הוא לצורך שעה", ושם הערה 38. וראה באר הגולה באר הששי [שלג:], ונר מצוה [קי.]. וראה להלן הערה 411.

(216) כי חריגה לשעה אחת אינה נחשבת ליציאה מן הסדר. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ב [נב:], וז"ל: "הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם". ובנצח ישראל פ"א [יג:] כתב: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר, כי אם לפי שעה... שאין זה נקרא יציאה מן הסדר המציאות דבר שהוא עונש לשעה אחת". וכן זו הסבה שהוראת שעה אינה נחשבת לעקירת דבר מן התורה, וכמפורש ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג שכתב אודות מעשה אליהו הנביא [שהקריב בחוץ (מ"א יח, ל-מ), והיתר היה מצד הוראת שעה (יבמות צ:)], וז"ל: "ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו היאך נעקור מה שכתוב בתורה [דברים יב, יג] 'פן תעלה עולותיך בכל מקום'. היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב... אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל". הרי שביאר ש"הוראת שעה" מועילה שמעשה זה לא יחשב כעקירת דבר מהתורה, כי עקירה לשעה אינה נחשבת יציאה מן הסדר. ובפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות ה, אות ח, כתב: "החוק השולט בהופעת הנסים גוזר אין לו לנס אלא שלטון זמני. כלומר כל נס מוכרח הוא להיות נתון בין שני הגבולים של זמן. זאת אומרת כל נס

אין הופעתו אפשרית אלא בתורת הוראת שעה... כשם שבתורה אנו אומרים באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לצורך מיוחד, כמו כן עקירתו של חוק הטבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים". וראה להלן הערה 313.

(217) "הרי זה מחרף ומגדף - שנביאים הראשונים תיקנו לומר בפרקים לשבח והודיה, כדאמרינן בערבי פסחים [פסחים קיז.], וזה הקוראה תמיד בלא עתה אינו אלא כמזמר שיר ומתלוצץ" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר זאת בפנים אחרות.

(218) פסחים קיז. "נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן". וכתבו תלמידי רבינו יונה [ברכות ח. בדפי הרי"ף] בזה"ל: "שבשעה שהיה לכל ישראל צרה, והיה הקב"ה עושה עמהם נס, היו עושים יו"ט והיו אומרים הלל, והיו חייבין לברך על קריאתו... ועיקר התקנה לא היתה אלא בנס שנעשה לכל ישראל". ועיין תוספות [סוכה מד:] שאין אומרים הלל על צרה שנגאלו ממנה אלא בנס שנעשה לכל ישראל, אבל בנס שנעשה ליחיד לא התקינו לומר הלל.

(219) יש להעיר, כי למעלה ביאר שיש סדר לנסים, ואילו כאן כותב שהנהגה נסית היא "כאילו העולם אינו נוהג על הסדר". ואין לומר שסדר לנסים נאמר רק לפי הסברו הראשון, אך כאן איירי לפי הסברו השני, שלפי זה דברי הגמרא [שבת קיח:] "הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף" יהיו מוסברים רק לפי הסברו השני, ולא לפי הסברו הראשון, וזה לא יתכן שגמרא ערוכה תעמוד כנגד הסבר אחד. ובעל כרחך לומר שאע"פ שיש סדר לנסים, ולכך אין הם נחשבים ליציאה מן הסדר, זהו רק בנסים הנוהגים מפעם לפעם, שאין בהם ביטול לסדר הטבע, כי אף נסים אלו נוהגים גם כן על פי סדר מסוים. אך אם נסים כאלו יהיו נוהגים מדי יום ביומו [כפי שסובר "מי שאומר הלל בכל יום"], בודאי שנסים כאלו יעמדו כנגד הסדר הראוי לעולם הטבעי, ויחשבו ליציאה מן הסדר.

(220) מוסיף כאן תיבת "חכמה" ["ואין זה חכמה וסדר אל הנבראים"], כי הסדר מורה על החכמה שיש בדבר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רלג.], וז"ל: "תחלה יש לך לדעת כי כל השבע מדות שנאמרו כאן שיש אל השכל ["שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם. חכם אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, ואינו נכנס לתוך דברי חברו וכו'" (המשנה שם)], היינו שאינו יוצא מן הסדר הראוי מה שהדעת מחייב. והשכל משער כל הדברים ומגביל אותם, והיוצא מן הסדר הראוי אין ספק שהוא יוצא מן השכל, כי הסדר הוא עצם השכל. ולפיכך כל ענין החכם ומדות שלו משוער ומסודר". ובנתיב

התורה פי"ג [תקטז.] כתב: "ודבר זה בודאי כי הדבר שהוא יוצא מן הסדר בדבר מה, אי אפשר שיהיה בו חכמה". ושם בהמשך הפרק [תקכא:] כתב: "גם כי כבר אמרנו כי התלמיד חכם ראוי שיהיה לו המדות שהם ראוים ומתיחסים אל השכל. וידוע כי השכל לא ימצא אצלו דבר היוצא מן הסדר, שאם הוא יוצא מן הסדר, דבר זה הוא כנגד השכל. לכך צריך שיהיה התלמיד חכם מסודר, ולא שיצא מן הסדר הראוי, שבזה מתיחס אל השכל שהוא מסודר". והביטוים "סדר שכלי" ו"סדר מושכל" מצויים תדיר בספרי המהר"ל. וראה להלן הערה 250.

(221) פירוש - הואיל והנבראים נבראו על ידי שמו של הקב"ה [כמבואר למעלה הערה 204], לכך אם הנבראים יצאו מן הסדר והחכמה, תהיה יציאה זו מתייחסת לשמו יתברך, וזהו חרוף וגדוף כלפי מעלה לייחס אליו יציאה מן החכמה והסדר.

(222) "בזמן אחד" - ולא בתמידיות.

(223) לשונו בתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.]: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים... שסידר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע', וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם". וכן חזר וכתב שם פס"ז [תתרנה.], וראה למעלה הערה 203. ולשונו מורה על נקודה נוספת, והיא שהסדר גופא הוא קיום הדבר, וכפי שכתב בסמוך "שכל דבר שיש לו סדר מן השם יתברך, סדור שלו מקיים את הנמצא. כמו שהיה מתקיים משה מ' ימים בהר סיני בלא אכילה ושתיה [דברים ט, יח], כמו שאר בני אדם שהם מתקיימים על ידי אכילה ושתיה. כי משה רבינו ע"ה היה מקוים על ידי השם יתברך, וסדר הנסים של השם יתברך שעתה חפץ בזה, וסדר זה מקיים הנבראים", וראה להלן הערות 253, 298.

(224) לשונו שם [ד"ה ובפרק כל כתבי]: "ובפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמרינן האומר הלל בכל יום כאילו מחרף ומגדף כלפי מעלה. והטעם, שראוי שיהיה העולם נוהג כמנהגו, ובשביל שהעולם נוהג כמנהגו, מדותיו יתברך אמת. ואם לא היה זה שהעולם נוהג על מנהגו של עולם, אם כן מדותיו יתברך אינם אמתים חס ושלום, כי הרשעים ועובדי ע"ז בטובה, ואילו הצדיקים בצרה. אבל ענין הזה מפני שהעולם נוהג כמנהגו, ולפיכך אין הקב"ה מאבד הע"ז מן העולם... והגומר הלל בכל יום נראה שהוא אומר שבכל עת הקב"ה מנהיג עולמו בדרך נס, ואם כן למה הצדיקים בצרה והרשעים בטובה, ואינו מאבד הע"ז מן העולם. ואם כן חס ושלום אין ביכלתו, וזהו חרוף וגדוף... אבל

האומר הלל בזמנה, אומר שהעולם נוהג כמנהגו, רק בזמנים מיוחדים ולדבר מיוחד, לא לכל דבר, משנה הטבע, רק העולם כמנהגו נוהג, והקב"ה מחדש נסים בזמן מן הזמנים, וזהו שבח לו".

(225) אינו אומר ששני הטעמים הם דבר אחד [כפי שבדרך כלל אומר, וכגון להלן שלהי פכ"ח כתב: "ובספר גור אריה בפרשת צו תמצא פירוש אחר, אך כי הם קרובים ודבר אחד למבין", ושם בהערות נלקטו מקומות רבים שכותב כן], אלא אומר כאן שהם שני טעמים שונים, אך שניהם נכונים ואמתיים [ולא מצאתי בכל ספריו שיאמר "שניהם נכונים" חוץ מכאן]. והצד השוה לשני הטעמים הוא שהאומר הלל בכל יום סובר שהנהגת העולם היא הנהגה נסית, ולא טבעית, וכתוצאה מכך עולה שהנהגת הטבע בטלה ואינה קיימת. ובנקודה זו מתפצלים שני הטעמים; (א) לטעם שכתב כאן החירוף והגידוף שיש בזה הוא משום שהנהגה נסית תמידית היא יציאה מן הסדר והחכמה, והואיל והעולם נברא בשמו יתברך, יש בכך ליחס כלפי מעלה הנהגה שאינה מסודרת וחכמה. (ב) לטעם שכתב להלן פס"א החירוף והגידוף שיש בזה הוא משום שהנהגה נסית תמידית מחייבת הנהגה של "צדיק וטוב לו, רשע ורע לו". והואיל ובעולם יש הנהגה של "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", יש בכך ליחס כלפי מעלה אי יכולת לסלק את הרע.

(226) הרלב"ג בספר מלחמות השם, מאמר ו, ח"ב פי"ב [עמוד 455].

(227) לשון הרלב"ג שם במילואו: "ונאמר עוד שאי אפשר שיתחדשו הנפלאות בדברים אשר הציור במציאותם סותר נפשו, כאילו תאמר שישוב השחור לבן, והוא שחור... כי תכף שנניח דבר נמצא בזה התאר, הנה תהיה זאת ההנחה סותרת נפשה. וזה כי מה שהוא לבן איננו שחור, ויהיה אם כן הדבר האחד שחור ובלתי שחור יחד, וזה בתכלית הבטול... כי הסותרים לא יתקבצו יחד בנושא אחד". ופירושו, שאי אפשר שהנס יהפך את הדבר מהקצה אל הקצה, ויעשה את השחור ללבן, כי נס כזה סותר בעצם את נשוא הנס, וא"א שיהיו הפכים מתקבצים בנושא אחד. וראה להלן הערה 352.

(228) פירוש - אע"פ שאי אפשר שיהיו שני הפוכים מתקבצים יחד בנושא אחד, מ"מ כאשר אחד ההפכים הוא טבעי, ורעהו אינו טבעי, אין זה הפכים "בנושא אחד", אלא בשני נושאים. וכגון כאשר הדבר הוא לבן מצד טבעו, והוא שחור מצד נס, שוב אין קושי לומר שהלבן והשחור נמצאים יחד בכפיפה אחת, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 355.

(229) לשונו להלן פכ"ז [ד"ה ויש לך]: "כי מה שנהפך המטה לנחש, אין זה נס עומד כלל, שהרי סופו לחזור להיות כבראשונה. ואילו היה המטה נחש לגמרי, נמצא מטה אלקים

נפסד לגמרי. ואף כשחזר להיות מטה, היה זה בריאה חדשה לגמרי. אלא מתחלה כאשר נהפך המטה לנחש לא היה ראוי להתקיים, ואף בשעה שהיה נחש אין שם נחש גמור עליו... וכל נס שאינו שנוי גמור מענינו הראשון אינו חזק כל כך". ובגו"א שמות פ"ד אות ג [סה.] כתב: "מה שהיה המטה לנחש, לא היה נחש טבעי כמו שאר נחש, דאם כן היה מטה אלקים נשתנה לבריאה אחרת, וכאשר חזר להיות מטה היה זה בריאה חדשה, ואין ראוי לומר שיהיה מטה אלקים נפסד ונשתנה לבריאה אחרת. ולפיכך כאשר היה המטה נחש, לא נקרא עליו שם נחש גמור כמו נחש טבעי". והטעם שאי אפשר שיהיה מטה האלקים נפסד הוא משום שאין הפסד לדברים אלקיים, וכפי שכתב להלן ר"פ עב, וז"ל: "הדברים הטבעים ההפסד נמצא בהם ביותר, ודברים הבלתי טבעים מקוימים ביותר". ובגו"א דברים פ"י אות ג כתב: "הדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". וכן כתב בגו"א שמות פ"ל אות כ [תיד:]. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג.] כתב: "אין בצורה הפסד, רק ההפסד יגיע לחומר". וראה להלן הערה 359.

(230) פירוש - אף שתאמר שהנחש היה נחש גמור [ולא שהיה חצי נחש וחצי מטה], ונבאר שבכדי למנוע הפסד למטה האלקים היה בכחו של הנחש הזה לחזור ולהיות מטה.

(231) ו"סופו לחזור" להיות מטה מורה שיש בנחש "ענין מטה", כי תחילתו מטה, וסופו מטה, ולכך יש בו "ענין מטה" אף היותו נחש. ובנצח ישראל פי"א [רעח.] כתב: "דבר שהוא על ענין שתחילתו טוב וסופו טוב, אע"ג שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לענין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 40]. ולמעלה בהקדמה ראשונה [לאחר ציון 39] כתב: "האדם הנמצא בעולם הזה, שיהיה לו אריכות ימים, לא יפסד. שאם מת מיתה טבעית, לא נחשב מיתה, שיחזור להיות חי".

(232) כפי שנאמר [בראשית מו, ח] "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה וגו'", ופירש רש"י שם "הבאים מצרימה - על שם השעה קורא להם הכתוב 'באים', ואין לתמוה על אשר לא כתב 'אשר באו'". ובגו"א שם [אות ד] כתב: "פירוש, אף על גב שבעת שכתב משה התורה כבר באו, ואם כן למה כתב 'הבאים' לשון הוה, אלא שכתב לך הכתוב על אותה שעה שבאו". והבית יוסף ביורה דעה ריש סימן צח כתב: "'קפילא' [נחתום] דקאמר תלמודא [חולין צז.] לאו דוקא... שכל הבא לטעום קרוי 'קפילא' על שם מה שהוא עושה באותה שעה, שהטעימה מלאכת נחתום היא".

(233) פירוש - אפשר שיהיה דבר לבן שהשתנה על פי נס להיות שחור.
(234) להלן [לאחר ציון 353], שביאר שהשמש שעמדה בימי יהושע, עמדה רק ליהושע, אך בשאר העולם המשיכה השמש להתנהג כדרכה. וראה להלן הערה 354.
(235) לעומת לשון הפסוק [ישעיה מג, ט] "יתנו עדיהם ויצדקו וישמעו ויאמרו אמת".
(236) הרלב"ג בספר מלחמות השם מאמר ו ח"ב פי"ב [עמוד 456]. וראה להלן ציון 314 שדוחה דברים אלו.
(237) פירוש - אי אפשר שבגרמיים שמימיים [כגון השמש והירח] יהיה שנוי וחריגה ממסלולם הקבוע. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים ל, יט] "אמר ליה הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם, שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם, כענין שנאמר [קהלת א, ה] 'וזרח השמש ובא השמש'... ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד, אם זוכין אין מקבלין שכר, ואם חוטאין אין מקבלין פורענות, לא שינו את מדתם אתם".
(238) כן סובר הרלב"ג, וכמבואר למעלה הערות 91, 107, 170.
(239) זהו המשך דברי הרלב"ג.
(240) לשון הרלב"ג שם [עמוד 456]: "ועוד, כי מפני שהיה מציאות הנפלאות על צד ההטבה והחנינה, כמו שהתבאר, והיה מבואר ממה שקדם שבהשתנות סדר מה מעניני הגרמים השמימיים יתחדש הפסד נפלא לאלו הדברים השפלים בכללם, הנה מן השקר שישתנה דבר מהגרמים השמימיים על דרך מופת". פירושו, כאשר ישתנה סדר הגרמים השמימיים, זה יביאו בעקבותיו הפסד גמור לדברים השפלים בעולם הזה, ומן הנמנע שיעשה נס שיביא להפסד הנמצאים, כי הרי הנס נעשה להטיב עם הנמצאים, ולא להפסידם. ואודות ששנוי בגרמים השמימיים מביא להפסד העולם, כן אמרו חכמים [ע"ז נד:] "תנו רבנן, שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי, אם אלקיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה. אמרו להם, אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין, הרי הוא מבטלה. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, **יאבד עולם** מפני השוטים, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין". ולהלן לאחר ציון 249 דחה דברים אלו.
(241) שנאמר שם "ויאמר חזקיהו אל ישעיהו מה אות כי ירפא ה' לי ועליתי ביום השלישי בית ה', ויאמר ישעיהו זה לך האות מאת ה' כי יעשה ה' את הדבר אשר דיבר הלך הצל עשר מעלות אם ישוב עשר מעלות וגו' ויקרא ישעיהו הנביא אל ה' וישב את הצל במעלות אשר ירדה במעלות אחז אחורנית עשר מעלות". וראה להלן ציון 368.

(242) הרלב"ג פירש שם [עמוד 457] שהנצחון של יהושע היתה במהירות כזאת שכמעט לא הורגש מעבר הזמן [וכן כתב בפירושו ליהושע י, יב]. וכן החזרת הצל אינה שייכת לתנועת השמש, אלא לתנועת העננים [עמוד 459]. וכן כתב בפירושו למ"ב כ, י. ולמעלה [לאחר ציון 29] כתב: "אשר דבריהם ופירושיהם אינו נכון לפי השכל והדעת, כי מופתיהם וראיותיהם לא יצדקו, ועדיהם המה כי סרו מן האמת והיושר, אף כי בלבלו לנו הכתובים ועיותו לנו הפירושים". וראה להלן הערות 349, 368, 392.

(243) "מרוחק" פירוש שהוא רחוק מלהתקבל.

(244) הריב"ש בסימן מה כתב: "והחכם רבי לוי ז"ל, גם הוא היה חכם גדול בתלמוד, ועשה פירוש נאה לתורה ולספרי הנביאים... אמנם גם הוא הטו את לבבו אותן החכמות הרבה מדרך האמת... וכן בעמידת השמש ליהושע, והשיב צל המעלות אחורנית, כתב דברים שאסור לשומעם". וראה למעלה הערות 8, 38, שהובאו שם דברים נוספים מתשובה זו של הריב"ש.

(245) שהשכל הפועל הוא העושה את הנסים. אך המהר"ל חולק על כך. וראה הערה 247.

(246) נראה שכוונתו לספר הגדולה [שלא זכינו לאורו], וכמבואר למעלה הערה 41.

(247) ולא השכל הפועל, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ טז [רנה.], וז"ל: "הנה כל החוקרים מדעתם ושכלם כולם הסכימו... שהשכל יוצא אל הפעל על ידי השכל הפעל, שהוא משפיע השכל, כמו שידוע מדבריהם. אמנם אנחנו תלמידי משה רבינו עליו השלום אומרים כי השם יתברך מוציא אל הפעל הכל, לא שכל הפעל, אשר לדעתם הוא אחד מן המלאכים". ובנצח ישראל פ"ג [מא:] הביא את דעת החוקרים שיש שכל הפועל, וכתב על כך בזה"ל: "ואומר אני כי הנמשך אחר זה הוא חטא גדול מאוד מאוד, כי שולל מאתו יתברך בריאת כל העולם, ויאמר שהעולם הזה נברא על ידי אמצעיים. חס ושלום לומר כך או להרהר כך, שאם כך שברא העולם על ידי אמצעיים, אם כן כבודו מסולקת מן העולם הזה חס ושלום, ונתן אותו לאמצעיים. כי איך אפשר לומר כי ברא אותו על ידי אמצעיים, ויהיה מנהיג אותו הוא יתברך בעצמו. דבר זה לא יקבל השכל, ואין לך דמיון עבודה זרה יותר מזה. חי ה' אשר עשה לנו הנפש, כי המדבר והפונה אל דברים אלו הוא מתחייב בנפשו, וראוי לאבד ולסלק דעתו מן העולם. אך אנחנו המאמינים בתורת משה, אנו אומרים כי הוא יתברך ברא הכל" [הובא למעלה הערה 107].

(248) כי רק אם הנסים היו נעשים על ידי השכל הפועל, היה מקום לחשוב שאי אפשר שיהיו נסים בגרמיים השמימיים, כי השכל הפועל הוא נמוך ועלול מהם. אך כאשר

הנסים נעשים על ידי הקב"ה, הרי יד ה' לא תקצר לעשות נסים אף בגרמיים השמימיים, שהרי "צבא השמים לך משתחוים" [נחמיה ט, ו]. וראה להלן פ"ז הערה 79.

(249) כמובא למעלה הערה 240.

(250) אודות שהטבע ומנהג העולם הוא מסודר מן ה', כן מבואר למעלה הערות 68, 73, 220.

(251) כי הסדר מקיים את המסודר, וכמבואר למעלה הערה 223. וכן יבאר בסמוך. וראה להלן הערה 298.

(252) אודות שהנס הוא לשעה, ואילו הטבע הוא בתמידיות, כן מבואר למעלה הערות 58, 70, 95, ולהלן הערות 313, 411.

(253) אודות שהסדר מקיים, כן כתב בנתיב התורה פ"א [לה.], וז"ל: "התבאר לך כי התורה היא סדר הכל, והסדר הוא מקיים הכל". וכן כתב להלן שם [נט:], וז"ל: "התורה, שהיא סדר המציאות, שומרת אותו ומוליכה אותו שלא יבא לידי העדר... ונותן לו המציאות". ובנתיב הלשון פ"ג [ב, ע.] כתב: "כל אשר תחת הסדר, יש בו שמירה". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:] כתב: "כאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר". וראה שם פ"ד הערה 182, תפארת ישראל פי"ד הערה 41, נר מצוה ח"א הערה 22, דר"ח פ"א הערה 1372, ושם פ"ג הערה 556, שבמקומות האלו נתבאר שהסדר שומר את המסודר.

(254) אודות שבני אדם מקוימים על ידי אכילה ושתיה, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [לב:], וז"ל: "האדם הטבעי הגשמי הוא ניזון בדבר חומרי גופני גשמי, כך נזון הרוחני לפי ענין שלו, רוצה לומר שמקבל קיום ופרנסה, וזהו האכילה והשתיה של דבר הרוחני". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלג:] כתב: "האכילה, שהוא קיום האדם... כי אין ספק שהאכילה מקיים את הנפש". ובבאר הגולה באר הראשון [לז:] כתב: "כי האוכל הוא נפש האדם, כי האוכל מחיה את האדם עצמו". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:] כתב: "כאשר בא האדם לאכול, מפני שהאכילה היא קיום גופו, וחיות של אדם תלוי בזה, אין ראוי שיהיה בטומאה, רק שיהיה אכילתו ופרנסתו בטהרה ובקדושה". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קכח:] כתב: "לכך יש לו לברך [ברכות לה.] 'המוציא לחם מן הארץ'. והפרש יש בין אדמה ובין ארץ, כי 'אדמה' נקראת אף אחר שנתלש קצת מן הארץ, כמו עפר שנקרא 'עפר' אחר שנתלש. אבל 'ארץ' לא נקרא רק כל הארץ ביחד... ומפני כך הארץ היא מתיחסת אל הלחם, כי הלחם סועד הלב ונותן קיום לאדם, ואין דבר שיש לו קיום כמו הארץ, שנאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'".

(255) אמרו חכמים [ב"מ פו:] "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם, מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם", ובח"א שם [ג, מח.] כתב: "משה עלה למרום וכו'. פירוש מפני שעלה משה למרום, ולפיכך לא אכל, דאם לא כן למה עשה הקב"ה את משה מלאך, והיה לנהוג עמו כמו שהוא אדם שהוא שותה ואוכל. אלא כיון שבא בין המלאכים, היה לו מנהג שלהם לבלתי לאכול ולבלתי לשתות". והראב"ע [שמות כד, יח] כתב: "ויהי משה בהר - שלא ירד, וכתוב על אלה הארבעים יום [דברים ט, ט] 'לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי', וזה פלא גדול לא נהיה כמוהו לפניו".

(256) כמו שמבאר והולך. לכך לא יקשה קושית הרלב"ג [שנס בגרמיים השמימיים יביא הפסד לתחתונים], כי הואיל ונס זה הוא מכלל סדר הנמצאים, לכך לא יהיה מחמתו שום הפסד, כי הסדר מקיים את הנמצאים [ראה להלן הערות 298, 365].

(257) רש"י בע"ז שם כתב "ויעמד השמש - יש במשמעה שתי עכבות; אחת בחצי השמים, והיינו בחצי היום. ואחת סמוך לשקיעתו. דכתיב ולא אץ לבוא - אלא שהה כיום תמים, דהיינו עשרים וארבע שעות, דיום אינו תמים ושלם אלא עם לילו".

(258) פירוש - הגמרא שואלת כמה זמן בסך הכל האירה השמש באותו יום. ודע שבגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא רק "וכמה", אך המהר"ל מביא בשנוי לשון "כמה ההוא יומא". וכן המשך המאמר הביא בשנוי לשון.

(259) "עשרים וארבעה - היה אותו יום מעלות השחר עד יציאת הכוכבים ו'יום תמים' אכולה מילתא קאי, אהלוך ואעמידה" [רש"י שם].

(260) "אזיל שית - עד חצי השמים. וקם שית - דכתיב 'ויעמד השמש'. ואזיל שית - עד ערב. וקם שית - כדכתיב 'ולא אץ לבוא'" [רש"י שם]. ופירושו, שבבוקר הלכה השמש שש שעות כדרכה מן האופק המזרחי עד חצי השמים, ועמדה שם שש שעות. לאחר מכן הלכה שש שעות כדרכה מחצי השמים עד האופק המערבי, ועמדה שם שש שעות נוספות בטרם שקעה.

(261) "כולה מילתא - הילוכו ועמידתו כיום תמים, עשרים וארבע של יום ולילה דשאר ימים" [רש"י שם]. נמצא שרבי יהושע בן לוי מחדש ש"כיום תמים" האמור בפסוק מתייחס לזמן הכולל שהשמש האירה באותו יום, ולא רק לזמן שהיא עמדה.

(262) "ל' ושית - ד'יום תמים' דקרא אעמידה לחוד קאי" [רש"י שם]. ופירושו, שבבוקר הלכה השמש שש שעות כדרכה מן האופק המזרחי עד חצי השמים, ועמדה שם שתים עשרה שעות. לאחר מכן הלכה שש שעות כדרכה מחצי השמים עד האופק המערבי, ועמדה שם שתים עשרה שעות נוספות בטרם שקעה. נמצא שעמידת השמש היתה

כ"יום תמים", דהיינו עשרים וארבע שעות. ומכיון שבנוסף לכך הלכה השמש כדרכה שתים עשרה שעות, נמצא שבסך הכל האירה השמש באותו יום שלשים ושש שעות. הרי לדעת רבי אליעזר "כיום תמים" מתייחס רק לזמן שעמדה השמש, ולא לזמן הכולל שהיא האירה באותו יום.

(263) "ארבעים ושמונה - ד'יום תמים' דקרא אשהיה דשקיעה קאי, וקמייתא דלא כתיב ביה 'כיום תמים', סתם עמידה שנים עשר שעות, כעמידה שדרכו לעמוד ולשתוק בלילה" [רש"י שם]. ופירושו, לדעת רבי שמואל בר נחמני המלים "כיום תמים" מתייחסות רק לקטע האמור מיד לפניו, דהיינו "ולא אץ לבוא". נמצא שהזמן שהשמש עמדה לפני השקיעה היה עשרים וארבע שעות, אולם העמידה הראשונה נמשכה זמן שאינו מפורש. ומסתבר לומר שהוא שתים עשרה שעות, שזהו משך הזמן שדרכה של השמש לעמוד ולשתוק [מלומר שירה] כל לילה. הרי השמש האירה אותו יום ארבעים ושמונה שעות [שש שעות בבוקר כדרכה מן האופק המזרחי עד חצי השמים, ועמדה שם שתים עשרה שעות. לאחר מכן הלכה שש שעות כדרכה מחצי השמים עד האופק המערבי, ועמדה שם עשרים וארבע שעות בטרם שקעה].

(264) "איכא דאמרי - הנך שיעורי דהנך רבנן בתוספתא שניתוסף על היום קאמרי להו" [רש"י שם]. ופירושו, יש אומרים שהתנאים דלעיל נחלקו בענין שעות האור שנתווספו באותו יום, דהיינו בזמן עמידת השמש לחוד. מה שאין כן לפי הלשון הקודם, השיעורים שנקט כל אחד מהתנאים התייחסו לזמן הכולל של אור השמש באותו יום, כולל זמן הילוך השמש. וראה להלן ציון 291.

(265) "רבי יהושע בן לוי אמר עשרים וארבע הואי - התוספתא, ו'יום תמים' אעמידה קאי" [רש"י שם].

(266) לפי זה דעת רבי יהושע בן לוי היא כדעת רבי אליעזר בלשון הקודם, ו"כיום תמים" מתייחס לזמן עמידת השמש בשתי הפעמים.

(267) "ורבי אלעזר אמר ל"ו הוי תוספתא, ו'יום תמים' דקרא אעמידה ד'לא אץ לבוא' קאי, וקמייתא סתמא י"ב שעות, כתורת לילה" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 294.

(268) לפי זה דעת רבי אליעזר היא כדעת רבי שמואל בר נחמני בלשון הקודם, ו"כיום תמים" מתייחס לזמן העמידה השניה, ואילו העמידה הראשונה היתה מן הסתם שתים עשרה שעות, כזמן עמידת השמש בלילה.

(269) "ורבי שמואל בר נחמני סבר - ד'כיום תמים' אעמידה ד'ולא אץ לבוא' קאי, ומיהו מקיש עמידתו דחצי השמים לביאתו ד'לא אץ לבוא'" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 295.

(270) המלים "ולא אץ לבא כיום תמים" מופיעות בדפוס ראשון, ואינן נמצאות בגמרא ובעין יעקב שלפנינו. ובדפוסים המאוחרים של גבורות ה' מלים אלו הושמו בתוך סוגריים עגולים.
(271) פירוש - מקיש את הנאמר ברישא דקרא ["ויעמוד השמש בחצי השמים"] לנאמר בסיפא דקרא ["ולא אץ לבוא"].
(272) היינו עמידת השמש קודם השקיעה.
(273) בחצי השמים.
(274) פירוש - רבי שמואל בר נחמני מודה לרבי אליעזר ש"כיום תמים" מתאר את זמן העמידה השניה, אך הוא סובר שמאחר שהכתוב מזכיר את שתי העמידות יחדיו ["ויעמוד השמש בחצי השמים ולא אץ לבוא"], לכך יש להקיש ביניהם, ואף העמידה הראשונה היתה כיום תמים.
(275) בא לבאר את הדעה הראשונה בגמרא [של רבי יהושע בן לוי] שהשמש האירה למשך "עשרים וארבע שעות; אזיל שית וקם שית, אזיל שית וקם שית, כולה מלתא כיום תמים" [לשון הגמרא שם]. ודע שדבריו כאן הובאו כמעט אות באות בח"א לע"ז כה. [ד, נד:].
(276) פסחים צד. "בחמש חמה במזרח, ובשבע חמה במערב, חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם". וכתב רש"י [נדה סג:] "מן המנחה - היינו משש שעות ולמעלה, מכי ינטו צללי ערב, ובשבע כבר נטו הצללים, שהחמה במערב". וכן רש"י [פסחים כח:] כתב "משש שעות ולמעלה, שחמה נוטה להעריב".
(277) פירוש - יש לשמש תכלית תנועה מסויימת כאשר היא מגיעה לאמצע השמים, ושם היא כאילו נעצרת קמעא, וכמו שמבאר.
(278) רש"י [פסחים נח.] "בין הערבים - משש שעות ולמעלה, שהצל נוטה, קרינן 'בין הערבים'". ובגו"א שמות פי"ב אות יד [קצד:] כתב: "ואני אומר כי נקרא 'בין הערביים' הזמן שהוא בין הימים, כלומר בין יום שעבר ובין יום שנכנס, שכאשר היום שעבר סר לגמרי, אז מתחיל היום לערב, אז נקרא הזמן ההוא 'בין הערביים'... כי זה הזמן נקרא 'בין הערביים' בעבור שהוא נחשב שאינו מן היום שעבר ואין מן היום שיבוא. וכל דבר שהוא כזה, רוצה לומר שאינו לגמרי מן יום שעבר ואינו מן יום שיבא, הוא בעבור שיש כאן שני דברים מחולקים, בשביל כך יש דבר מה בנתיים... וכאשר יש שני דברים מחולקים, יש כאן דבר בינתיים מפני החלוק שהם מחולקים, לכך נקרא הזמן שהוא בין יום ליום 'בין הערביים'... הזמן שהוא מתחיל להיות בין הימים, דהיינו מחצות ואילך, שאז מתחיל

להיות 'בין הימים', וזה נקרא 'בין הערבים'". ולהלן פל"ו [ד"ה וכן מה] כתב: "בין הערבים הוא זמן מיוחד שאינו לא מן היום שעבר ולא מן הלילה, ומורה זה על זמן מיוחד בפני עצמו". לכך ברי הוא שזמן זה הוא "בין הגבולין".

(279) "תנועות השמש מדובקת" - רצופה ותמידית, ואין שום עצירה בפועל באמצע השמים. וראה הערה הבאה.

(280) בעוד שכאן מבאר שסוף השעה הששית הוא סוף החלק הראשון של היום, הרי לכאורה בבאר הגולה באר הששי [קצח:] כתב לא כן, אלא שסוף החלק הראשון של היום הוא חצי שעה מאוחר יותר, וכלשונו: "ואם תאמר, אם כן אין ראוי שיהיה נחשב שהחמה עומדת בגובה רק רגע אחד, והוא רגע עמידת השמש בתכלית הגובה. אבל אין שעור חכמים כך. שהרי לענין הקרבת תמיד של בין הערביים, אין נחשב שהחמה במערב רק מחצי שביעית [פסחים נח.]. וכן לענין תפילת מנחה, לא נחשב שהחמה היא במערב עד חצי שבע, לא כאשר עברה השעה הששית [ברכות כו:]. ודבר זה על פי החכמה, כי הזמן הוא מדובק, ואין הזמן נחלק, רק מדובק הוא. ולפיכך דבק סוף שש אל תחלת שבע, ואין כאן עדיין השתנות זמן, ואין חלוק בזמן בין סוף שש לתחלת שבע. אבל אין דבוק סוף שש לסוף שבע, כי זה נחשב ריחוק. ולכך אחר חצי שבע, הזמן מתחלק, ולא נחלק תחלת שבע מסוף שש. וזהו טעם דברי חכמים, שאמרו [ברכות כו:] שזמן תפלת המנחה שהוא אחר חצי שבע. ולא יחלק סוף שש להיות חצי היום, מפני שהזמן מדובק. ואמר שזמן שראוי שיהיה מתחלת שבע, הוא אחר חצי שבע, שאז הזמן נחלק. וכמו כך בעצמו המקום הוא מדובק. וכאשר השמש עומד בחצי שמים, לא נחשב שעברה חצי שמים עד שעברה כמו שעור מהלך חצי שעה מן נקודת הגובה, שאז משתנה מקום החמה לומר שהחמה במערב. ולא יאמר שהחמה במזרח רק קודם חצי שש, שאין כאן דבוק לומר שדבק תחלת שש אל סוף שש". ולכאורה לפי זה החמה היתה צריכה לעמוד שש שעות לא בסוף שעה ששית, אלא חצי שעה מאוחר יותר. **ויש לומר**, כי הנה דבריו בבאר הגולה הם שיטה חדשה בזמן של בין הערבים; יש שיטת ראשונים הסוברת [רש"י ברכות כו: ד"ה מנחה, תוספות הרא"ש נדה סג:, ומאירי פסחים נח.] שמן התורה זמן תמיד של בין הערבים הוא משש ומחצה, לפי שמחצי שש עד חצי שבע החמה עומדת בראש כל אדם, ומחצי שבע ואילך נוטה לצד מערב, ועד שעה זו בכלל חצות הוא. ויש שיטת ראשונים הסוברת [תוספות נדה סג: ד"ה מן, רמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"א ה"ג, ופירוש המשניות פסחים פ"ה מ"א] שמהתורה הזמן הוא בתחילת שבע. ומ"מ אנו ממתינים עוד חצי שעה, משום שאין אנו בקיאים לכוין את השעה, אך בשש ומחצה

הצל מאריך, ונראה לכל שהאריך. אך למהר"ל בבאר הגולה יש שיטה שלישית; הזמן מן התורה הוא אכן תחלת שבע, אך המתנת חצי שעה נוספת אינה מחמת העדר בקיאות, אלא שהזמן לא השתנה מסוף שש לתחילת שבע, ש"אין כאן עדיין השתנות זמן" [לשונו שם], ורק לאחר חצי שעה נוספת, שהזמן מתחלק, אז נחלק הזמן של התחלת השבע. א"כ חצות היום הוא תחלת שבע, ורק החלות לכך היא בשבעה ומחצה, שאז הזמן נפרד מסוף שש. וממילא ניתן לומר שעד כמה שנוגע לעמידת השמש, בזה אין ללכת אחר חלות החילוק, אלא אחר עצם החילוק, וזהו בסוף שעה ששית. ונמצא שדבריו בבאר הגולה לא מבעיא שאין הם סותרים לדבריו כאן, אלא הם מבארים אותם. כי לשונו כאן הוא "ואף כי בודאי תנועות השמש מדובקת, מכל מקום מצד האופק עד חצי השמים השמש עולה, ומשם תתחיל השמש לרדת". ופירושו, שאף שהדיבוק מחייב שהחצי השני של היום יתחיל יותר מאוחר [וכמבואר בדבריו בבאר הגולה], מכל מקום "מצד האופק" [שהוא תנועת השמש בעצם] החצי השני של היום מתחיל בסוף שעה ששית, "ומפני כך אמצע השמים מקום שהוא ראוי לעמוד שם שש שעות" [המשך לשונו כאן].

(281) בגלגל שלה. ובגו"א שמות פי"ג אות ח כתב: "כי הזמן הוא תולה בשמש בתנועת הגלגל". ובנתיב התורה פי"ד [תקסו:] כתב: "בזמן אשר מסבב השמש גלגלה". ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "ויש לך לדעת כי ב' בחינות יש לשמש; הבחינה האחת מצד עצמה, דהיינו במה שהיא עצם מאיר בלבד. ובחינה השנית הוא כח השמש, אשר יש לה מצד תנועתה בגלגל, אשר יש לה שס"ה חלופי תנועות". ובזוה"ק ח"ב קצו. איתא "ובשעתא דנטיל שמשא בגלגלוי פתח קל נעימותא ואמר שירתא".

(282) לכך אע"פ שתנועות השמש מדובקות, מ"מ ניתן להבחין בין תנועות השמש מהזריחה עד אמצע השמים, לבין תנועותיה מאמצע השמים עד השקיעה; תנועות השמש מהזריחה עד אמצע השמים הן בעלות גוון אחד, כי כל התנועות הללו הולכות לקראת אמצע השמים, ודביקות אל אמצע השמים. מה שאין כן תנועות השמש מאמצע השמים עד לשקיעה הן בעלות גוון אחר, כי כל התנועות הללו הולכות לקראת השקיעה, ודביקות אל השקיעה, וכמו שמבאר והולך.

(283) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ד מי"ח [שעט.] כתב: "אשר הוא מתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר, כי המתנועע אל הדבר הוא מצד הדבר שאליו הוא מתנועע, כאילו הוא דבר אחד עם מי שאליו התנועה. וכבר רמזו חכמי אמת דברים אלו בפרק כל כתבי [שבת קיח:], אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה, עד כאן. ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'. אבל המתים בדרך

מצוה הנה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכאשר הוא מתנועע אל השם יתברך נחשב שהוא עם השם יתברך לגמרי. כי התנועה אל הדבר כאילו הוא אחד עמו. מה שאין כך מי שעשה כבר המצוה וקנה אותה, הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצות, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי. אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה, והיה מתעלה להתדבק בו, ומתוך זה הוא מת, הרי מתדבק עם השם יתברך". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט.] כתב: "אמרו בגמרא [סוטה כב.] שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם, מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. ויראה כי אין הדין הזה גבי סוכה, שאם יש לו שתי סוכות, האחת קרובה והאחת רחוקה, שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות, כי אם גבי בית הכנסת אמרו... וזה כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת, כמו שאמרו ז"ל [מגילה כט.] כי בית הכנסת הוא מקדש מעט, ולכך השם יתברך מצוי בבית הכנסת. ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השם יתברך להיות לו דביקות בו יתברך. וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע, יותר ממי שהוא קרוב לו כבר. כי המתנועע אל דבר הרי אינו עמו, ועם כל זה הוא הולך אליו, וזהו דביקות וחבור גמור... כי הכל הוא לפי התנועה יש לו דביקות בו יתברך. כי אם הולך מרחוק, הרי זה מורה דביקות גמור בו יתברך, לכך הולך מרחוק". וכן כתב בקיצור בנתיב התורה ס"פ טז [תרסו.]. ואמרו חכמים [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן ניזקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב לבאר: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי". ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.] כתב: "מי שהולך ומתנועע אל דבר, נעשה עם אותו דבר ענין אחד לגמרי, לא שהתחבר בלבד". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכב:] ביאר לפי זה את מאמרם [סנהדרין צא:] שאין לעובר יצר הרע, כי הוא מתנועע אל ההשלמה, ואי אפשר שאז ידבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, כי לא ימצאו שני הפכים ביחד. אך

לאחר שכבר נולד, שוב אין הוא מתנועע אל ההשלמה, ולכך אז דבק בו היצר הרע. והם הם הדברים. וראה נצח ישראל פל"ב הערה 152.

(284) כלשון הפסוק [תהלים קיג, ג] "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'", ופירש המצודות ציון שם "עד מבואו - עד מקום שקיעתו, והוא פאת המערב". וראה להלן פס"ב [ד"ה ואחר כך].

(285) קשה, כי בגמרא [ע"ז כה.] אמרו שרבי אליעזר סובר שהשמש עמדה גם באמצע השמים שתים עשרה שעות ["אזיל שית וקם תריסר, אזיל שית וקם תריסר, עמידתו כ'יום תמים'"], וכמובא למעלה הערה 262, וכיצד עמידה ראשונה זו תוסבר לפי דבריו כאן, הרי אין תנועה של שתים עשרה שעות עד אמצע השמים. ואין לומר ש"מקיש עמידתו לביאתו", כי כך סובר רבי שמואל בר נחמני בלבד, ולא רבי אליעזר, וכמבואר בהמשך הגמרא [שם]. וכן מיד בסמוך יבאר את דעת רבי שמואל בר נחמני שהשמש עמדה באמצע השמים שתים עשרה שעות [ובזה הוא סובר כרבי אליעזר], אך לא טרח לבאר כן גם לפי רבי אליעזר. ויל"ע בזה.

(286) פירוש - הגלגל שבו נמצאת השמש הוא כדורי [כמבואר בבאר הגולה באר הששי (קעג.), וכן יבאר בסמוך (ציון 299)], וסבוב השמש הוא בתוך כדור הגלגל, כאשר בחצות הלילה השמש מגיעה לתחתית הגלגל. ובח"א לסנהדרין צא: [ג, קפ.] כתב שלאחר השקיעה "השמש הולכת למטה מן הארץ והיא נמצאת למטה מן הארץ". ובבאר הגולה באר הששי [רפה:] ביאר שהשמש בלילה מגיעה לנקודה התחתונה ביותר. וראה הערה הבאה.

(287) פירוש - לאחר שהשמש מגיעה לתכלית המטה של הגלגל, משם היא מתחילה לעלות לקראת זריחתה על פני הארץ. נמצא שהשמש מטפסת ועולה בשתים עשרה השעות הקודמות להגעתה לאמצע השמים. ואודות מהלך השמש במשך היום, ראה פסחים צד:, רש"י ר"ה כד. ד"ה כאן, רש"י סנהדרין טז. ד"ה כנור, ובבאר הגולה באר הששי [קעז.].

(288) פירוש - כאשר השמש שוקעת ומגיעה אל נקודת הסיום של אותו יום, היא משם מתחילה שוב לעשות סבוב שלם כדי לשוב ולחזור אל מקום שקיעתה.

(289) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות יד [קצד:]: "יקרא 'בין השמשות' כאילו כתיב 'בין הימים'... בלשון בני אדם נקרא היום על שמוש השמש". ובנר מצוה [קט:] כתב: "אחר היום, ששקעה החמה". וכן מצינו שהיום הוא כינוי לשמש, שנאמר [שיה"ש ד, ו] "עד שיפוח היום", ופירש רש"י שם "עד שיפוח היום - עד שתתפשט החמה". ובשבת קלד.

פירש רש"י "ולוקמיה להדי יומא - נגד השמש". ובפסחים יב: פירש רש"י "יומא - חמה". וביומא סב: פירש רש"י "כנגד היום - כנגד זריחת השמש". ובב"ב טז. פירש רש"י "שדומה ליום - ברה כחמה". וכן יש מן הפוסקים שכתבו הטעם בכמה מצוות הנוהגות ביום, שאין עושים אותן לכתחילה עד שתנץ החמה, לפי שהוא סתם יום האמור בתורה, שכן מצינו שיום הוא כינוי לשמש [פמ"ג או"ח משבצות זהב סימן תרנב סק"א]. וראה להלן פי"ב הערה 57.

(290) אמרו חכמים [סנהדרין צא:] "מפני מה [השמש] שוקעת במערב, אמר ליה כדי ליתן שלום לקונה", ופירש רש"י שם "כדי ליתן שלום לקונה - להקב"ה, שהשכינה במערב, וכיון שמגעת עד מערב הולכת ומשתחוה לפני הקב"ה שבראה, ולכך שוקעת ונכנסת כפופה לפני הקב"ה". ובח"א שם [ג, קעט:] כתב: "יש לפרש זה כי ליתן שלום לקונה היינו הדבוק שיש לה בו יתברך, שכאשר נותן שלום יש לו דבקות עמו. ורצה לומר מפני שהשמש וכל צבא השמים מבקשים ונכספים לצד מערב להתדבק לשם, מפני כי השכינה במערב, כדאיתא בפרק לא יחפור [ב"ב כה:]. ואף כי הוא יתברך אינו גשם ואינו במקום שיאמר 'שכינה במערב', אבל יש מקום מקבל יותר כבודו ממקום אחר, וצד מערב מוכן לזה, כי הוא מקבל כבודו. ולכך הגלגל הזה הוא משתוקק ונכסף למערב אשר שם כבודו". ושם האריך בזה טובא [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 22]. ובכלליות רומז כאן לענין של "רצוא ושוב" [יחזקאל א, יד], וראה על כך בפחד יצחק ר"ה מאמר ז אות ה.

(291) הוא האיכא דאמרי שהובא בגמרא [ע"ז כה.], שהתנאים דלעיל נחלקו בענין שעות האור שנתווספו באותו יום, דהיינו בזמן עמידת השמש לחוד. מה שאין כן לפי הלשון הקודם, השיעורים שנקט כל אחד מהתנאים התייחסו לזמן הכולל של אור השמש באותו יום, כולל זמן הילוך השמש [מובא למעלה הערה 264].

(292) כמבואר למעלה הערות 286, 287.

(293) נמצא ששתים עשרה השעות של העמידה הראשונה הן מכוונות כנגד שתים עשרה השעות מחצות הלילה עד חצות היום. ואילו שתים עשרה השעות של העמידה השניה הן מכוונות כנגד שתים עשרה השעות מהזריחה עד לשקיעה.

(294) היא דעת רבי אליעזר, וכמובא למעלה ציון 267.

(295) כפי שביאר למעלה ללישנא קמא את דעת רבי שמואל בר נחמני, ציונים 288-290.

(296) היא דעת רבי שמואל בר נחמני, וכמובא למעלה ציון 269.

(297) ואם תאמר, אם כן מהו הצורך בהיקש של עמידה שניה לעמידה ראשונה ["מקיש עמידתו לביאתו; מה ביאתו כיום תמים, אף עמידתו כיום תמים" (ע"ז כה.)], הרי ידענו כן מסברא שהביא כאן. ויש לומר, כי בשלמא העמידה השניה, שם מובן שיש בשקיעת החמה סופו של יום, ומשם מתחיל הסיבוב החדש של היום הבא, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 288]. אך העמידה הראשונה שבאמצע היום אינה סופו של יום, והמשך תנועת החמה משם אינו שייך ליום הבא, אלא להמשכו של אותו יום. לכך לולא ההיקש של "עמידתו לביאתו" לא היינו אומרים מסברא שמתחיל כאן סיבוב חדש של עשרים וארבע שעות. אך כל זה ללא ההיקש, אך לאחר ההיקש של "עמידתו לביאתו" למדנו שאף מנקודת אמצע השמים מתחיל סיבוב חדש של עשרים וארבע שעות.

(298) כי כבר נתבאר למעלה [לאחר ציון 249] שהסדר מקיים את הנמצאים בסדור הזה. וראה למעלה הערות 223, 253. לכך לא יקשה קושית הרלב"ג [שנס בגרמיים השמימיים יביא הפסד לתחתונים (ראה למעלה הערות 240, 249, 256)], כי הואיל ונס זה הוא מכלל סדר הנמצאים, לכך לא יהיה מחמתו שום הפסד, כי הסדר מקיים את הנמצאים.

(299) רש"י [פסחים צד:] "גלגל - כמין אופן ברקיע, שהמזלות נתונים בו". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ד כתב: "כל הגלגלים האלה המקיפין את העולם הן עגולין ככדור". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [קעג.], והאברבנאל שמות יב, א [בשאלה הב'].

(300) חוזר בזה לביאורו למחלוקת התנאים בגמרא [ע"ז כה.], שביאר שהשמש מסיימת את סיבובה בשקיעה, ואז חוזרת ומתחילה שוב את סיבובה. ומקשה, שהואיל והגלגל הוא כדורי, מה שייך לומר בכדור שיש לו התחלה וסוף. וראה הערה הבאה.

(301) לשונו באור חדש פ"א [רפה.]: "כל הארץ כדורית... ולא שייך בדבר שהוא כדורי לא התחלה ולא סוף". ובבאר הגולה באר הששי [קעג.] כתב: "הגלגל הוא כדורי, וכל כדור אין לו התחלה, כי הוא שוה הצדדין, שהצד אחד אליו כמו השני... ואין לו התחלה כלל". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "כי כל הארץ הוא ככדור, והכדור הוא שוה בכל צד".

(302) פירוש - השפעת השמש בעולם משתנית לפי מיקומה, שכאשר השמש זורחת היא משפיעה בעולם באופן אחד, וכאשר היא באמצע השמים היא משפיעה על העולם באופן. דוגמה לדבר; במסכת תמיד [לב.] אמרו "חמה במזרח הכל מסתכלין בה, חמה במערב הכל מסתכלין בה, חמה באמצע רקיע אין הכל מסתכלין בה", ופירש רש"י שם "חמה במזרח הכל מסתכלים בה חמה באמצע רקיע אין הכל מסתכלין - ולמה, לפי

שהחמה כשהיא במזרח או במערב היא רחוקה, ובשביל שהיא רחוקה יכולים להסתכל בה, שאין האורה מזקת לעינים. אבל כשהיא באמצע הרקיע קרובה ואורה מזהיר כל כך, שאין יכולין לראות". ובבאר הגולה באר הששי [רסה.] הביא המאמר הזה וביארו.

(303) פירוש - אע"פ שאין מצד עצם הגלגל זריחה או שקיעה, כי הגלגל הוא כדורי וכל הצדדים שוים בו, מ"מ הואיל וכלפי האדם נראה שהשמש זורחת בתחילת היום ושוקעת בסופו, לכך יבואו לאדם הדברים בהתאם לראייתו, והשמש תעמוד בשקיעה במספר השעות התואמות לראית האדם. ובח"א לב"ב כה. [ג, פ.] כתב: "ואל תשאל הלא כל צבא השמים הכוכבים הם בעיגול, ואין להם זריחה ואין להם שקיעה. הלא כבר אמרנו לך כי כל דברים אלו מצד ישוב העולם, כמו שהתבאר". **ואודות שהכל** נידון מצד האדם, הנה זהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, ובתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר יסוד זה, ובתוך דבריו כתב שם [תפז.]: "כי מה שאמר הכתוב [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', וכיוצא בזה, הם נאמרים כלפי האדם, כי כך נמצא השם יתברך אצל האדם, שהיה יורד מן השמים על הר סיני. וכיון שכך הוא אצל האדם, אף כי באמתת עצמו אין הדבר כך, רק שכך נמצא אל האדם, יאמר עליו כפי מה שהוא נמצא אל האדם... וגם בארנו שאין הכונה כי השם יתברך נראה בלבד אל המקבל באופן זה שהיה יורד, כי דבר זה אינו. רק הוא כך באמת נמצא, כי אל האדם הוא יורד על הר סיני... ודבר זה הוא יסוד גדול מאד מאד, ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד... וכן אמרו [ילקו"ש ח"ב תשמו] 'עורה למה תישן ה'' [תהלים מד, כד]. וכי יש שינה לפני הקב"ה, אלא בשעה שישראל אינם עושים רצונו של מקום, כביכול כאילו יש שינה לפניו. הרי כי נקרא שינה מצד המקבל, שכך נמצא השם יתברך אצל האדם המקבל שהוא בעולם הזה. והרי הדבר ברור כי האדם שהוא בעולם הזה, קורא שמות כפי אשר נמצא השם יתברך אל המקבלים [ב"ר יז, ד]". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיז.] כתב: "ודע כי בכל מקום שתמצא בכתוב ובדברי חכמים לשון כזה [תוארים של ה'], חס ושלום שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי מספרים כבוד אל יותר מהם. אך הכל הוא מצד המקבל. כי דעת רז"ל, והוא דעת התורה, שכל הדברים האלו הם מצד המקבלים, שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השם יתברך כפי מה שהמקבל ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו יתברך. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד, גלו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים... הרי בארו כי השם יתברך מתואר בתארים לפי המקבלים, ומכל שכן שהוא יפעול כאשר מוכנים המקבלים בעצמם. ולא שימצא אצלו שנוי או שום דבר

או התפעלות, רק שכך הוא נמצא הוא יתברך אל המקבל. ועל עניין זה באו כל התוארים שהם אצל השם יתברך... הכל מצד המקבלים... ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו וכיוצא בהם נאמרו מצד המקבל". וכן כתב בנצח ישראל פי"ט [רלה:], שם פכ"ב [תע:], להלן פרקים כג, ע, גו"א בראשית פ"ו אות יב, שם שמות פ"ג אות ב, ח"א לע"ז ג: [ד, כה.], ועוד. והובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 17, והקדמה זו הערה 126.

(304) פירוש - הואיל ועמידת השמש שייכת לשקיעתה [כפי שביאר עד כה], והשקיעה היא דבר השייך רק למקומה ולאופק שלה, ואינה נמצאת בכל העולם [כפי שיבאר בסמוך], לכך דבר זה מוכיח ["מכריע"] את מה שהמהר"ל יפרש להלן, וכמו שמיד יבאר.

(305) פירוש - להלן [לאחר ציון 349] יבאר את חידושו המפורסם שנס עמידת השמש לא היתה בכל העולם, אלא רק ליהושע וישראל, כי הנס אינו מפקיע מהטבע. וראה להלן הערות 351, 376.

(306) פירוש - אל תאמר שהיתה רק נראית כעומדת, אך לא עמדה בפועל.

(307) הרי שהשמש עמדה בפועל ממש, כי אם רק היתה נראית כעומדת, אך לא עמדה בפועל ממש, מה לי אמצע השמים והשקיעה יותר משאר תנועות השמש, הרי באידי ואידי לא היתה עמידת השמש בפועל. וצרף לכאן דברים שנכתבו במבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רסה], וז"ל: "כל הופעה של העולם העליון משהיא מתגלית לעיני בני אדם, היא מתקבלת בגוון טבעי... אנו דנים על ההופעה בלבד. כל הופעה אלקית כשהיא באה לבני אדם טבעיים, היא מתלבשת בלבוש העולם שהיא יורדת ומתגלית בו... כיוצא בזה 'אל ישנה האדם מן המנהג... מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם' [ב"מ פו:]. וכתב שם בח"א [ג, מח.]: אין לשאול סוף סוף מלאכים הם, ואין צריכים לאכילה. דבר זה לא קשיא, דכיון שירדו למטה, והיו נראים בדמות אנשים, היה האכילה שלהם גם כן מצד אותה הדמות. ואין לך לומר כי לא היו אנשים רק שכך נראים לאברהם, זה אינו, דודאי... נתלבשו במלבוש אנשים. ואף כי בודאי היה זה מצד שהיו נגלים בתחתונים, אבל לא מצד עצמם, שלא נעשו אנשים, מ"מ נאמר עליהם שם אנשים, לכך נאמר עליהם שאכלו [עכ"ל]. התלבשות זו אינה דמיונית, אלא מציאות שנתהוותה בעולם הטבע. אכילת המלאכים בעולם הזה לא היתה חזיונית, אלא התרחשות של ממש. אך לא בהם עצמם, אלא בהופעתם. כיון שנתלבשו בדמות אנשים, יש לדמות הזאת הנהגה טבעית". וראה להלן ציון 351.

(308) לשונו בבאר הגולה באר הששי [קעז.]: "אין השמש שוקעת רק מעל האופק, שהרי אותם שיש להם אופק אחר אין השמש שוקעת להם. ודבר זה אי אפשר להכחיש האדם שיש בו דעת". ופירושו, שאין החמה שוקעת אלא מעל מקום אחד מסויים, בעוד שבשאר מקומות בעולם באותה שעה החמה זורחת. והביאור הלכה סימן רסא [ד"ה מתחלת] כתב: "נראה לעינים שמשך בין השמשות שהוא עד צאת הכוכבים, הוא הרבה יותר מג' רבעי מיל... ששעור הגמרא [שבת לד:] נאמר רק על אופק בבל או ארץ ישראל, ובמדינותינו שנוטה יותר לצפון, מתארך יותר. ולכן לענין סוף בין השמשות אין לנו משך זמן מסוים מן הגמרא על אופק שלנו". וראה הערה הבאה.

(309) הנה כאשר מציע צד זה [שהנס היה נראה בכל העולם] מדגיש את עמידת השמש באמצע השמים, ואילו למעלה כאשר הציע את הצד האחר [שהשמש עמדה רק ליהושע ועמו] הדגיש שהשמש עמדה בזמן השקיעה, ולא באמצע השמים. וצריך לומר כי השקיעה היא בקצה, ואינה נראית כל כך לעין כל, לעומת עמידה באמצע השמים, שהיא נראית לעיני הכל באופן ברור. וכן אמרו חכמים [פסחים צד.] "בחמש חמה במזרח, ובשבע חמה במערב, חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש **כל** אדם". ובבאר הגולה באר הששי [קצז:] הביא מאמר זה וביארו.

(310) כי הקב"ה עושה הנס כדי שידעו הבריות שהוא יתברך עשה כן, וכמבואר למעלה הערה 3.

(311) לשון הב"ר שם "ואפשר כן ["שכל כך יהיה זרעו עד שיתמלא מהם כל העולם כולו" (מתנו"כ שם)], אלא זה יהושע, שהוא מדמים ["השתיק" (שם)] גלגל חמה ולבנה, שהן שולטין מסוף העולם". ורש"י [בראשית מח, יט] כתב "וזרעו יהיה מלא הגוים - כל העולם יתמלא בצאת שמעו ושמו כשיעמיד חמה בגבעון וירח בעמק אילון". ובגו"א שם [אות כא] כתב: "דאם לא כן, לא יתכן לומר 'וזרעו יהיה מלא הגוים', שאיך יהיה זרעו מלא הגוים, אלא בצאת שמעו". ויש להעיר, שכך אמרו גם בגמרא שהביא למעלה [ע"ז כה.]: "'וזרעו יהיה מלא הגוים', אימתי יהיה 'מלא הגוים', בשעה שעמדה לו חמה ליהושע", ופירש רש"י שם "רמיזא בבראשית שעתיד יהושע לבא לנס זה, יהושע משבט אפרים בא, כדכתיב [במדבר יג, ח] 'למטה אפרים הושע בן נון', וכתיב באפרים 'וזרעו יהיה מלא הגוים'. כל הארצות נתמלאו מיראתו ומאימתו, זרעו של אפרים יהיה מלא הגוים. אדם נוצח כאן מלחמה, ואין בני אספמייא יודעין בה. אבל בשעה שעמדה לו חמה ליהושע, נראה לכל העולם, ויראו מפניו". ומה ראה במדרש יותר מהגמרא שכבר הביא. וצ"ע.

(312) כאן המהר"ל נשאר בספק אם השמש עמדה רק ליהושע וישראל, או לכל העולם. אך להלן בהקדמה זו [לאחר ציון 349] יאריך לבאר את הצד שהשמש עמדה רק ליהושע וישראל, ולא לשאר העולם.

(313) פירוש - אף שנאמר שעמידת השמש היתה נראית בכל העולם, ולא רק ליהושע וישראל, עדיין אין בזה שנוי טבע השמים, כי השנוי הזה היה שלא בטבע ולשעה בלבד, ואין שנוי כזה נחשב לשנוי, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 214], וז"ל: "כאשר הטבע משתנה לפעמים בזמן מן הזמנים, אין זה שינוי, כי דבר זה שהוא לפי שעה, אין כאן בטול הטבע כלל". וראה למעלה הערה 216. וראה להלן הערה 411.

(314) הרלב"ג בספר מלחמות השם מאמר ו ח"ב פי"ב [עמוד 456], והובא למעלה לאחר ציון 236, וראה הערה הבאה.

(315) לשונו למעלה [לאחר ציון 235]: "עוד הניח [הרלב"ג] הנחה אחת, שאי אפשר שיהיה שנוי בגרמיים השמימיים. וזה כי פועל אלו הנפלאות הוא השכל הפועל, אשר הוא מושפע מן גרמיים השמימיים, ולפיכך לא יוכל שכל הפועל לפעול בגרמיים השמימיים, כי הוא עלול מהם".

(316) שהרלב"ג הניח שהשכל הפועל הוא עלול מהגרמיים השמימיים, ועל כך יחלוק כאן המהר"ל. וכן למעלה [לאחר ציון 106] כתב על הרלב"ג בזה"ל: "אמנם אם אנו מודים בהנחת שֶׂכֶל הַפּוֹעֵל שהוא פועל הנמצאים בעולם, אין כאן מקום זה כלל להשיב, כי זה וכיוצא בזה סברא מונחת לו, ועליו בנה טירת כספו, וכאשר ההקדמה בטלה, המחויב גם כן בטל". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] כתב: "הנה בנה עיקר ראייתו על התנועה הנצחית, וזהו הפך האמונה, שאין אנו מודים בזאת ההנחה. ואם כן כבר נפל הבנין בכללו".

(317) על פי הפסוק [איוב טו, לה] "הרה עמל וילד און וגו'" ופירושו "כמו שהרה עמל, כן ילד און, רצה לומר כמו שהלידה היא לפי ההריון, כן הגמול לפי המעשה" [מצודות דוד שם]. הרי השקר מוליד שקר, ואי אפשר שהשקר יוליד אמת. וכך גם כאן כאשר הנחת היסוד היא שקר, אף הבנין שיבנה על היסוד הזה יהיה שקר. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רמו.] כתב: "והרה עמל וילד שקר, כי כאשר האדם מרגיל עצמו בשקר... כל מעשיו נמשכים אחר השקר, ומשקר הוא במעשים גם כן, כי הורגל השקר על שפתו. ואיך יוליד השקר דבר אמת". ובנתיב התורה פט"ו [תרטו.] כתב: "ואף אם הוא [העם הארץ] יודע עדות, אין מקבלין עדותו [פסחים מט:], שאין מעיד על הדבר כאשר הוא בעצמו [חמרי]. שאין האמת רק אל השכל, ולא אל החמרי. לכך הרה עמל וילד שקר עדות".

ובדרוש על המצות [נג.] כתב: "קלקול הלמוד גורם קלקול המעשה, כי כמו שהלמוד הוא מקולקל, כך המעשה שנמשך אחר זה הוא מקולקל... שעיקר למודנו בפלפול שאינו אמיתי, ואינו הלכה למעשה, איך יגרום למוד הזה את המעשה, רק הרה עמל וילד שקר". וגם במקומות אלו כוונתו היא שאי אפשר שהשקר יוליד אמת.

(318) כפי שיבאר מיד שהגלגלים השמימיים הם גשמיים חומריים [ובנתיב האמת ר"פ ג כתב: "עולם הגלגלים והם גשמים"], ואיך הם ישפיעו דברי שכלי [ראה להלן הערה 381, ופ"ז הערה 83]. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". ובנצח ישראל ר"פ יב כתב: "כי לא יבוא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו". ובגו"א בראשית פי"ח אות מח כתב: "לא ימשך דבר מדבר, אלא דומה מן הדומה יבוא לעולם, ולא יוליד אדם רק שהוא אדם".

(319) כן מצינו שכינה את חז"ל. וכגון, בהמשך ההקדמה [לפני ציון 391] כתב: "אבל רז"ל בעלי האמת, ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה.] כתב: "רז"ל בעלי אמת המשילו הנשמה אל השם יתברך". ובנצח ישראל פי"ז [שפד:] כתב: "ודע, כי על פי דעת רז"ל בעלי האמת, כח החיה הרביעית מקבל מן כח חמה המאור הגדול" [ראה להלן פי"ב הערה 58]. ומאוד מצוי שיכנה את חז"ל בשם "חכמי האמת". וכגון, בנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] כתב: "רז"ל חכמי האמת". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סב:] כתב: "אבל חכמי האמת פירשו האמת". ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.] כתב: "כי הם דברי חכמה מופלאה, רמזו חכמי האמת ליודעי מדע". וכן הוא בגו"א שמות פט"ו אות ב, שם דברים פכ"ו אות יב, ועוד. ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת... ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה". והכוונה בכנוי זה הוא שחז"ל הם בעלי החכמה הפנימית, לכך דבריהם אמת ולא אומדנא בעלמא. וראה להלן פ"ט הערה 26.

(320) שהשמש היא חומרית יותר מהאדם, ואילו הרלב"ג ביאר שהשמש היא נבדלת יותר אף מן השכל הפועל.

(321) אודות שליהושע היתה התורה השכלית, ומחמת כן השמש עמדה בפניו, כן אמרו במדרש [ב"ר ו, ט] "אמר רבי שמעון בן יוחאי, ספר משנה תורה היה סיגנון ליהושע. בשעה שנגלה עליו הקב"ה, מצאו יושב וספר משנה תורה בידו. אמר לו [יהושע א, ז-ח] 'חזק' יהושע 'אמץ' יהושע, 'לא ימוש ספר התורה הזה וגו'. נטלו והראה אותו לגלגל

חמה, אמר לו, כשם שלא דוממתי מזה, אף אתה דום מלפני, מיד [יהושע י, יג] 'וידום השמש וירח עמד'". ופירש היפה תואר שם: "כלומר בשכר שהגיתי בה תמיד וקיימתי את דבריה, ראויה את לשמוע בקולי". ומדרש זה הביא להלן בהקדמה השלישית [לאחר ציון 135], וכתב שם בזה"ל [לאחר ציון 133]: "אין דבר בלתי גשמי רק התורה, ולפיכך על ידי התורה היתה עמידת השמש. ואמרו במדרש ספר משנה תורה הראה יהושע לשמש, ואמר לה, כשם שלא דממתי מזה, כך תדום ממני. וביאור זה, כי היה יהושע גובר על השמש, שאינה רק גשמית, והיה גובר עליה יהושע על ידי התורה השכלית" [ראה להלן הערה 340, ובהקדמה שלישית הערה 138]. והמשך המדרש הזה יביא בסמוך. ובתנא דבי אליהו זוטא פי"ג אמרו "יהושע בן נון היה עוסק בתורה מקטנותו ועד זקנותו". ובדר"ח פ"א מ"א [קיב:] כתב: "כי נחשב משה אב לעולם בודאי, ונחשב יהושע מן אבות העולם, שהוא קבל התורה ממשה, ומפני זה נקרא יהושע אב בעולם". ואודות שהתורה היא שכלית, כן כתב בהרבה מאוד מקומות, וננקוט כאן באחד מהם; בדר"ח פ"א מ"ב [קע.] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלקי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם באשר יש בעולם התורה השכלית האלקית, ואין זה דעת וחכמה אנושית. ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל... שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, היא השכל האלקי הברור" [ראה למעלה הערה 14, להלן הקדמה שלישית הערה 134, ופ"ח הערה 312].

(322) כפי שיבאר מיד. ולהלן בהקדמה השלישית [לאחר ציון 48] כתב: "כאשר עמדו החמה והלבנה, שאלו שני דברים הם המושלים, והעמידה להם היה על ידי מעלה נבדלת אלקית, שאין מושל על חמה ולבנה כי אם הנבדל, וכמו שהתבאר למעלה באר היטב".

ובתחילת דרשת שבת תשובה כתב: "במדרש [דב"ר י, א] אמר הקב"ה, אם הטית אזנך לדברי תורה, כשתבא לפתוח בדברי תורה הכל משתתקין לפניך ושומעין דבריך, כשם שהטית אזנך לשמוע דברי תורה. ומהיכן אתה למד ממשה רבינו עליו השלום, שעל ידי שהטה אזנו לשמוע דברי תורה, בשעה שבא לפתוח בדברי תורה נשתתקו עליונים ותחתונים והאזינו דבריו. מנין, ממה שקרינו בענין [דברים לב, א] 'האזינו השמים ואדברה'. ובמדרש זה יש לדקדק גם כן מנין שנשתתקו עליונים ותחתונים. אבל פירוש זה, דמדכתיב 'האזינו השמים ואדברה', ולא 'האזינו השמים דברי', על כרחך הכי קאמר; 'האזינו השמים' אתם תהיו שותקים ואני אדבר, כלומר שאני יותר במעלה מן השמים, לכך אתם תהיו שותקין ותהיו שומעין לי. וכן אמר 'ותשמע הארץ אמרי פי' [שם], כלומר שאף על גב שהם 'אמרי פי', ואני בשר ודם, יש לכם לשתוק ולשמוע אמרי פי. ומפני זה אמר 'האזינו השמים ותשמע הארץ', כלומר שאני גוזר על השמים שישתקו וישמעו דברי, וממילא תשמע הארץ אמרי פי, שאין הארץ בחשיבות כמו השמים. וכל זה מפני התורה היא של תלמיד חכם, ולכך אמר 'ואדברה', שהתורה היא שלי, כי אני מדבר, וכן 'אמרי פי'. וזה שייך אצל כל בעל תורה... כי לא כל אדם זוכה שישתקו מלפניו, רק מי שהוא בעל תורה באמת, והיינו שהטה אזנו לתורה ופנה עצמו מכל עסקיו לדברי תורה, וזה נקרא בעל תורה, שהתורה שלו, וראוי שישתקו הכל ממנו מפני מעלת בעל תורה". וראה להלן הקדמה שלישית הערה 138.

(323) דע שמדרש זה מופיע גם בילקו"ש יהושע [ח"ב רמז כב]. ואע"פ שמציין כאן "וזה אמרם במדרש תנחומא", מ"מ דבריו כאן הם כלשון הילקו"ש אות באות, ובשנוי לשון מהתנחומא.

(324) פירוש - יהושע אמר לשמש שהיא עבד רע ["אמר לו שלא בדרך כבוד, כי היה השמש מסרב, והוצרך לגעור בו" (פירוש מהרז"ו שם)]

(325) פירוש - וכי אין את מקנת כסף של אבא ["יהושע אמר כן אל החמה, עבד רע ומורד, וכי אין אתה עבד נמכר לאבי יוסף" (מתנו"כ שם)]. כי יהושע הוא משבט אפרים [במדבר יג, ח], ואפרים הוא בנו של יוסף [בראשית מא, נב], והשמש השתחוה ליוסף [פירוש מהרז"ו שם].

(326) במדרש לפנינו איתא: "לא כך ראה אותך אבא בחלום [בראשית לז, ט] 'והנה השמש והירח וגו'' ["משתחוים לי כעבד מקנת כסף שמשתחוה לאדוניו" (פירוש מהרז"ו שם)], מיד 'וידום השמש וירח וגומר'".

(327) לשונו להלן סוף הקדמה שלישית [לאחר ציון 136]: "כי היה יהושע גובר על השמש, שאינה רק גשמית". ובתפארת ישראל פ"ד [עח:] כתב: "כי השמש היא גשמית". ובהמשך שם [פ.] כתב: "הנה השמש והאדם, היותר עליון בעולם הזה; כי העולם הזה יש בו חומר וצורה נבדלת, והחומר היותר עליון הוא לשמש, כי יש לו חומר זך [ראה להלן הערה 346]. ומעלת הצורה הנבדלת לאדם. ולכך אלו שנים הם נחשבים מלכים, מצד שהם עליונים בנמצאים בעולם הזה... וידוע כי החטא הוא מצד החומר, לא מצד הצורה. ולפיכך מצות לא תעשה שלא יעשה חטא הוא כנגד ימות החמה [מכות כג:], שאין בה יציאה מן הסדר, אף כי היא גשמית". וראה להלן הקדמה שלישית הערה 137.

(328) לשונו בתפארת ישראל פל"ז [תקמג.]: "כי כבר נתבאר הרבה מאוד, כי כל משועבד הוא חומרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה" [ראה להלן הערות 331, 339, ופי"א הערה 29]. ובגו"א שמות פי"ח אות כו [כו.] כתב: "כי כל חמרי מתפעל משועבד". וכן יזכיר בספר זה הרבה פעמים, וכגון, להלן פ"ג [לאחר ציון 81] כתב: "הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר". וכן כתב להלן פ"ט [לאחר ציון 133]. ולהלן פט"ז, בביאור ששבט לוי לא נשתעבד במצרים [רש"י שמות ה, ד], כתב: "כי כבר אמרנו לך שהשעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל... אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... לא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל". ולהלן ר"פ יט כתב: "שעבוד רק הגשם... והגשם יש לו השתעבדות בודאי". ולהלן פמ"ג כתב: "כבר אמרנו לך בפרקים הרבה מאוד, כי השעבוד הוא לחומר בפרט, והצורה הוא בן חורין". ובאור חדש פ"ה [תתקמה.] כתב: "וידוע כי החומר שהוא חסר, ראוי לו העבדות בפרט". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רפ] כתב: "מהות העבדות היא קבלת עולו של השני, והרי קבלה זו היא אחת התופעות של החומר, שכן החומר כל קיומו הוא בקבלה מאחר. לא כן הצורה הרוחנית, המשוחררת מכל קבלה מן הזולת, היא כולה חירות", ושם מאריך בזה טובא. וראה להלן פ"ג הערות 79, 82, פ"ד הערה 87, ופ"ט הערה 134.

(329) בא לבאר שכשם שהחומר הוא עבד, כך גם העבד הוא כחמור. והבהמה שהיא חמור מורה על חומריות. ולהלן פכ"ט כתב: "רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית... החמור הוא כולו חומר". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח:] כתב: "החמור... הוא חמרי ביותר". ובנצח ישראל פ"מ [תשיב:] כתב: "נקרא 'חמור' על שם החומר". וראה להלן פ"ד הערות 29, 62, 76, 103, ופי"א הערה 21.

(330) "שבו לכם פה - אליעזר עבד אברהם הוה" [רש"י שם]. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, להלן ר"פ מד כתב: "כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד שהוא משועבד, דומה לחמור שהוא משועבד, מתפעל ואינו פועל, כמו העבד הזה". וכן כתב להלן ר"פ מה. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרפח:] כתב: "על העבד נאמר 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר". וכן כתב שם פ"ג מט"ז [תטו:], שם פ"ה מי"ט [תמו.]. ובנתיב היסורין ס"פ א [ב, קעה:] כתב: "העבד הוא בעל חומר, וכמו שאמרו ז"ל על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור', 'עם הדומה לחמור'. כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית... ובארנו אותם בכמה מקומות שהעבד נחשב חמרי". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג:] כתב: "וכן רמזה התורה כי העבדות הוא חמרי, כמו שאמרה תורה על העבד המשועבד 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. רמז לך כי העבד המשועבד הוא חמרי, כמו החמור שהוא חמרי". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קצו.], ח"א למנחות מד. [ד, פ.], ועוד. ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "כל עבדות בעולם הוא ענין חמרי, גם זה רמזו חכמים בחכמתם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. ובארנו דבר זה במקומת הרבה בחבור גבורות ה'". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ד הערה 95.

(331) לשונו להלן פ"ט [לאחר ציון 135]: "השכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל, ומאחר שאינו מתפעל לא שייך בו שיעבוד. ולפיכך ראוי שלא יהיה שום שיעבוד אל תלמידי חכמים, אשר יש להם שכל נבדל... שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין". ובדר"ח פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר... שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "הצורה היא בת חורין, ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] ובשאר מקומות שאין לך בן חורין רק מי שעוסק

בתורה, שנאמר [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'. והרצון בזה כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד, שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר" [ראה להלן פי"א הערה 29]. ונאמר [בראשית ב, טו] "ויקח ה' אלקים את האדם וגו'", ופירש רש"י שם "ויקח - לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס". ובגו"א שם אות לב כתב: "לקחו בדברים. פירוש שבאדם לא שייך לקיחה, לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה, שאף על פי שהוא לוקח גוף האדם ברשותו, אין שכלו ודעתו יכול לקחת. ולפיכך פירש שלקחו בדברים, והשתא אתי שפיר דלקח גם דעתו ברשותו בדברים". הרי שאי אפשר לקחת את שכל האדם, ובזה הוא בן חורין גמור. ובח"א לסנהדרין קד. [ג, רמב:] כתב: "מי שהוא משמש הגוי מחמת שנשבה, לא נקרא שהוא תחת רשותו לגמרי, כי האדם הוא שכלי ואין האדם הכל גוף לגמרי. ואף אם גופו תחת רשות אחר ומשעבד בו, אין השכל תחת רשותו". וראה להלן פ"ד הערה 87, פ"ז הערות 146, 175, פ"ח הערה 259, ופ"ט הערות 134, 140.

(332) "מפני כך כל העולם החמרי נתן לו השם יתברך, והשמש והירח בכלל גם כן" [לשונו בהמשך].

(333) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו לא הוזכרה תיבת "בחכמתו", ורק אמרו "קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין". אך כוונתו מתבארת לפי דבריו להלן ס"פ כט, שכתב: "חכמה מתיחס לאברהם מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו, כמו שדרשו רז"ל... [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". הרי כל התורה שנתגלתה לאברהם אבינו, לא נתגלתה לו אלא מחמת חכמתו. ובסמוך יזכיר את דבריו להלן מפרק כט. ובנצח ישראל פמ"ו [תשעג:] ביאר באריכות מדוע נקטו בגמרא במצות עירוב תבשילין דוקא. ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמה.] כתב: "ואין ספק כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו". וראה להלן פ"ד הערה 104.

(334) כי אברהם אבינו הוא הראשון שהכיר את בוראו, וכמו שאמרו [חגיגה ג.] "אברהם אבינו נקרא 'נדיב', שנאמר [תהלים מז, י] 'נדיבי עמים נאספו עם אלקי אברהם', 'אלקי אברהם' ולא 'אלקי יצחק ויעקב', אלא 'אלקי אברהם', שהיה תחילה לגרים", ופירש רש"י שם "נדיב - על שם שנדבו לבו להכיר בוראו". ועוד אמרו חכמים [מנחות נג.] "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, החזק לי טובה שהודעתיך בעולם. אמר לה... איני מחזיק טובה אלא לאברהם יצחק ויעקב, שהודיעוני תחלה בעולם". והרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ה"ב כתב: "אבל צור העולמים לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא

יודעו... ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם, והוא אברהם אבינו". ובתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע".

(335) אודות שטעות הע"ז היא מחמת הדמיון, כן כתב הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א הלכות א-ג, וז"ל: "טעותם וכסילותם שמדמים שזה ההבל רצונך הוא... וכיון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו... והחכמים שהיו בהם, כגון כהניהם וכיוצא בהן, מדמין שאין שם אלוה, אלא הכוכבים והגלגלים שנעשו הצורות האלו בגללם ולדמותן... שהם מדמים שאין שם אלוה אלא אלו". וראה הערה הבאה.

(336) המשך לשון הרמב"ם שם [הלכה ג]: "בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. כיון שהכיר וידע, התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים, ולערוך דין עמהם, ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה. ושיבר הצלמים, והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם, ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך, כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים. וראוי לאבד ולשבר כל הצורות, כדי שלא יטעו בהן כל העם, כמו אלו שהם מדמים שאין שם אלוה אלא אלו. כיון שגבר עליהם בראיותיו, בקש המלך להורגו, ונעשה לו נס ויצא לחרן, והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם, ולו ראוי לעבוד. והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה, עד שהגיע לארץ כנען, והוא קורא... וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו, היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירהו לדרך האמת. עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות, והם אנשי בית אברהם, ושתל בלבם העיקר הגדול הזה, וחבר בו ספרים". וראה הערה הבאה.

(337) להלן ס"פ כט, שביאר שאברהם אבינו רכב על חומריות העולם מחמת חכמתו. ובדרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כולו חשוך בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות [רש"י בראשית כד, ז], ולכך כתיב אצלו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו', כי העולם היה בימיו כחמור שאינו יודע רק אבוס בעליו". ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם,

ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד".

(338) כמבואר במדרש שהביא למעלה שיהושע אמר לשמש "לא קנה אברהם אבינו השמים וכל מה שבתוכו, שנאמר [בראשית יד, יט] 'ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ'". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו.] כתב: "ומדריגת התחלה הזאת של אברהם יותר על גלגל חמה... כי זכות אברהם הוא זכות נבדל בלתי גשמי, וזכות גלגל חמה הוא גשמי" [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 47]. וצרף לכאן דברי המשך חכמה [בראשית טו, יז], שכתב: "השמש באה - הנה דע כי עד אברהם לא נקרא שמש רק [בראשית א, טז] 'המאור הגדול'. רק משבא אברהם בארץ ארם בחרן, ולימד כי השמש מוכרח מהיוצר שתמיד עולה במזרח ושוקע במערב, והוא רק שָמַש לשרת פני קונו, קראהו בלשון ארמי 'שמש'". הרי שאברהם אבינו גם כן קרא לחמה "עבד" [שָמַש].

(339) פירוש - ידוע כי החמרי משועבד לשכלי, והשכלי מושל על החומרי. ולהלן פי"א [לאחר ציון 28] כתב: "כבר ידוע כי הצורה הפועל והמולך, והחומר משועבד תחת הצורה, לכך היה יוסף מושל על מצרים, שהוא היה הקדוש והנבדל מפחיתות החומר". ואמרו חכמים [סוטה לו:] '"משם רועה אבן ישראל' [בראשית מט, כד], משם זכה ונעשה רועה", שמחמת שיוסף עמד בנסיון של אשת פוטיפר [בראשית לט, יב] לכך זכה להיות רועה ישראל. ובח"א לסוטה שם [ב, עג:] כתב: "כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו של זנות. ולפיכך משם זכה להיות רועה ומנהיג, לפי שהנבדל מנהיג את החמרי ג"כ, ומושל עליו... ולפיכך משם זכה להיות רועה". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "כי דבר זה שהוא [יוסף] נבדל, הוא מושל על אחרים, וכחו מוטל עליהם... שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת, היה מלך על אחיו". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נו:] כתב: "כי המלך נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 83, להלן הקדמה שלישית הערה 82, פי"א הערה 29, ופי"ב הערה 103]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "כי כבר נתבאר הרבה מאוד, כי כל משועבד הוא חומרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה" [הובא למעלה הערה 328]. ובנתיב התורה פ"ג [קנ:] כתב: "השכל נקרא 'איש' לגוף, ובסלוק השכל, נעשה הגוף כמו אשה אלמנה שמת בעלה... השכל מושל על הגוף". ובנתיב התוכחה ר"פ ב כתב: "השכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את

אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "כי הת"ח בעיר דומה אל השכל שהוא בגוף, אשר הוא מנהיג הגוף. וכך ראוי שיהיה מנהיג בעיר הת"ח דוקא, והוא יהיה פרנס, ולא אחר". וכן כתב בח"א לר"ה יז. [א, קיב.].

(340) כי יהושע העמיד את החמה מחמת כח התורה שלו, וכמבואר למעלה הערה 321. וראה להלן הקדמה שלישית הערה 335.

(341) ואין הם חומריים. וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ט, וז"ל: "כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ועומדין ומכירין את מי שאמר והיה עולם, כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו משבחים ומפארים ליוצרם כמו המלאכים... ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים, וגדולה מדעת בני אדם". וכן כתב במו"נ [ח"ב פ"ה] בשם הפילוסופים ומצד התורה. והרד"ק [תהלים יט, ב] הביא את דעת הרמב"ם, וכלשונו: "והרב מורה צדק, החכם הגדול, רבינו משה פירש 'מספרים' [שם] על השמים, כי דעתו ודעת הפילוסופים כי הגלגלים חיים משכילים עובדים לאל ומשבחים אותו שבח גדול, ומהללים אותו מהללים עצומים וגדולים. ועל כן אמר [שם] 'השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע'". וכן כתב בעל העקידה [בראשית א, א, שם ב, ז], וספר העיקרים מאמר ב פי"א.

(342) לשונו להלן ס"פ לד: "אל תשים לבך אל האומרים כי השמים חיים משכילים, כי אין דעת התורה השלימה כך כלל". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכג.] כתב: "לא כמו שאומרים כי הגלגלים חיים משכילים, כי כבר התבאר שאין כך דעת חכמים". ובספר פנינים ומרגליות [עמוד טז] כתב: "ועיין זוהר תרומה קעג רע"א 'כל אינון ככביא דקא מנהרן ברקיעא כולהו אודאן ומשבחן לקב"ה בכל ההוא זמנא דאתחזון ברקיעא'. וראה שם וישב קפח סע"ב, שלח קסה א. ובמדרש הנעלם לזוהר חדש בראשית [ז, ב] 'וכוכביא ומזליא אית בהו ידיעא וסוכלתנו וכו''... ומפליא מה שכותב מהר"ל מפראג בהקדמה השניה לספרו גבורות ה'... 'ואל תשגיח בדברי הפילוסופים שאמרו כי השמש והירח חיים משכילים שכל דבר זה הבאי', והרי אמרו כן גם בעלי הקבלה".

(343) להלן פרקים יא, מ, שהאריך בזה טובא.

(344) פ"מ, וז"ל: "כבר נתבאר למעלה כי קריעת ים סוף התבקעות המים הטבעים. ולפיכך אמר כי בזכות יוסף נקרע הים, שהיה גובר על טבעו, ומבקע יצרו הטבעי, ולפיכך בזכותו נקרע הים... בשביל עצמות יוסף שהיה גובר על טבעו על ידי קדושת נפשו האלקית שלו, וזה גורם שיבקע הים... כי לעולם על ידי מעלה אלקית נבדלת נבקע

הים הטבעי, וכבר היה מיוחד בזה יוסף הצדיק, שהיה הקדוש מן הערוה. וכל אשר הוא קדוש מן הערוה יש לו מעלה נבדלת". וראה להלן פי"א הערה 29.

(345) מדוייק מלשונו שרק נשמת הצדיק נבדלת מן החומר, לעומת נשמת הרשע, שאינה נבדלת מן החומר. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [ע:], וז"ל: "אם חטא האדם, אין נשמה שלו זכה וטהורה, רק נוטה אל הגוף שהחטיא את הנשמה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח.] כתב: "הרשעים, אף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, מפני שכאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף, אין נפשם נבדל מן החומר". ושם בבאר השביעי [שפו.] ביאר לפי זה מדוע עמי הארצות אינם זוכים לתחיית המתים. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ה אות יג. ובח"א לשבת פח: [א, מד:] כתב: "ועליהם [על הצדיקים] נאמר [שופטים ה, לא] 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו', שהיא מאירה... הפך הרשעים אשר בחושך ידמו, ואלו מאירים מפני שיש להם נפש נבדלת לגמרי".

(346) ובכמה מקומות כתב שמעלת השמש כל כך עליונה עד ש"**כאילו** אין לה גוף". וכגון בנתיב התורה פ"י [תח:] כתב: "כי השמש מאיר בעצמו, ואינה מקבלת האור, והיא כולה אור, וכאילו אין לה גוף" [ראה להלן פ"ט הערה 137]. ובדר"ח פ"א מ"א [קכז:] כתב: "יהושע נחשב מקבל מיוחד אל משה, וזה כמו שאמר הכתוב [במדבר כז, כ] 'ונתת מהודך עליו', ואמרו ז"ל [ב"ב עה.] ונמצא למדין פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה. וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה. ולפיכך המקבל המיוחד למשה הוא יהושע... והנה מדריגת משה היה כמו חמה, שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ושם פ"ג מי"ד [שלז:] כתב: "גלגל חמה, שהוא הזוהר העליון שהוא לגשם". ובתפארת ישראל פ"ד [פ.]: "החומר היותר עליון הוא לשמש, כי יש לו חומר זך" [הובא למעלה הערה 327]. ובנתיב הענוה ס"פ א כתב: "ידוע כי השמש יש בה הזוהר העליון, וידוע כי אין לך בכל הנמצאים מסולק מן הגשמית כמו השמש, עד שיש לו גוף זוהר, עד שכמעט אין לו גשמית, כמו שביארנו דבר זה במקומות הרבה". ובח"א לשבת פח: [א, מד:] כתב: "השמש המאירה יש לה גשם זך מאיר, עד כמעט שמסולק מן הגשמית". ובח"א לב"ב נח. [ג, פד:] כתב: "כי אין בעולם דבר יותר זך מן הגלגל [החמה] מכל הדברים הגשמיים". ובח"א לע"ז ב: [ד, יח.] כתב: "השמש יש לה חומר דק וזך". אמנם עם כל זה יש לחמה נושא גשמי, וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:], וז"ל: "אין ראוי לעולם רק אור שיש לו נושא

גשמי, כמו החמה והלבנה". וזהו שכתב כאן "שהיא עצם גשמי", וראה להלן הערה 367 בדברי הספר ארץ צבי אודות השמש.

(347) יהושע, ומשה [ראה הערה הבאה].

(348) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שמה.]: "כי מציאות האדם יותר אור וברור מן גלגל חמה... ומצד הזה היה מושל יהושע על השמש לומר 'דום' [יהושע י, יב], וקרא יהושע את השמש עבדא בישא, ולא זבינא דאבא אתה, כמו שהארכנו בחבור גבורות השם". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב.] כתב: "מדריגת משה הוא למעלה מן השמש והירח, ודבר זה ברור כי מאחר שהיה מעמיד השמש והירח בחצי השמים, כמו שדרשו במדרש [תנחומא אחרי אות ט] אין קטן אומר לגדול עמוד, רק הגדול אומר לקטן עמוד, כמו שבארנו בחבור גבורות השם". ובח"א לב"ב נח. [ג, פד:] כתב: "הזיו של אדם הראשון הוא נבדל מן הגשם, ואילו גלגל חמה אינו נבדל".

(349) לעומת דברי הרלב"ג שביאר שהדברים אינם כמשמעותם, וכמובא למעלה הערה 242.

(350) למעלה [לאחר ציון 303] כבר נגע בשאלה זו, וכאן ירחיב יותר.

(351) לשונו למעלה [לאחר ציון 304]: "כי לא היה העמידה רק ליהושע ועמו, וכן לבני אדם אשר היו באופק ההוא, ולשאר בני אדם היתה תנועת השמש כדרכה. וזה יותר הפלא ופלא כי ליהושע ועמו באופק ההוא היתה עומדת, ולשאר בני אדם באופק אחר הולכת". ולהלן לאחר ציון 375 כתב: "וזה מורה יותר על כח ויכולת הפועל שאין צריך לחדש הנס רק למי שצריך לחדש לו הנס, ולמי שאין צריך לו הנס נשאר בטבעו". וראה להלן הערה 376.

(352) כוונתו לדברי הרלב"ג שהביא למעלה [לאחר ציון 226, ממלחמות השם מאמר ו ח"ב פי"ב, עמוד 455], וזהו לשון הרלב"ג שם: "ונאמר עוד שאי אפשר שיתחדשו הנפלאות בדברים אשר הציור במציאותם סותר נפשו, כאילו תאמר שישוב השחור לבן, והוא שחור... כי תכף שנניח דבר נמצא בזה התאר, הנה תהיה זאת ההנחה סותרת נפשה. וזה כי מה שהוא לבן איננו שחור, ויהיה אם כן הדבר האחד שחור ובלתי שחור יחד, וזה בתכלית הבטול... כי הסותרים לא יתקבצו יחד בנושא אחד". ופירושו, שאי אפשר שהנס יהפך את הדבר מהקצה אל הקצה, ויעשה את השחור ללבן, כי נס כזה סותר בעצם את נשוא הנס, וא"א שיהיו הפכים מתקבצים בנושא אחד [הובא למעלה הערה 227]. וראה להלן פ"ד הערות 10, 19, ופ"ה הערה 77.

(353) למעלה לאחר ציון 227 [ויובא בהערה הבאה].

(354) לשונו למעלה [לאחר ציון 227]: "ואני אומר גם כן על זה שדבר זה אפשר, ולא יהיה זה סותר נפשו כלל, ויהיה זה מצד שני דברים; האחד מצד הטבע, ואחד מצד שאינו טבעי... וכן בשחור ובלבן, אפשר שישתנה דבר להיות שחור, וזה שלא בטבעו, ומכל מקום הוא לבן מצד שסופו לחזור אליו. ועוד יתבאר זה שאפשר הוא ויכול להיות שני הפכים לגמרי בענין אחד, כאשר יתבאר", וכוונתו לדבריו שיבאר כאן.

(355) לכך אין הנס עומד באותו מישור עם הטבע, ואינם "שני הפכים בנושא אחד", אלא "שני הפכים בשני נושאים", וכמבואר למעלה הערה 228. ואודות שמעלת הנס היא יותר ממעלת הטבע, כן כתב להלן ס"פ כז, וז"ל: "הנפלאות באים ממקום נסתר". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמא.] כתב: "כי הנס הוא מורה כי הנהגת העולם שלא בטבע, וזהו שלימות העולם כאשר הוא יוצא מן הטבע, ונוהג בהנהגה בלתי טבעי" [ראה להלן פ"א הערה 17]. ובגו"א ויקרא פכ"ב אות לח כתב: "כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך". וכבר נתבאר למעלה כמה פעמים [הערות 45, 47, 118] שהטבע הוא גשמי. ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב ש"כל דברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר". וראה למעלה הערות 1, 209, להלן הערות 362, 416, הקדמה שלישית הערה 125, פ"ג הערה 78, ופ"ז הערה 76.

(356) למעלה לאחר ציון 275.

(357) רומז לכך שאין הקב"ה עושה נס בחינם וללא צורך, ומעין מה שאמרו חכמים [ברכות נח.] "עביד רחמנא ניסא לשקרי" [בתמיה]. ובגו"א בראשית פי"ד אות יח [רלז:] כתב: "ולמה היה צריך לנס בחינם". ובגו"א דברים פ"א אות כד [יג.] כתב: "לא יעשה הקב"ה נס בחנם". ושם פ"ח אות ג [קמה:] כתב: "לא מצאנו נס בחינם". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ה [קסז.]. והביאור הוא, שכבר השריש בח"א לגיטין נו. [ב, קג.] שהנס בא לעולם מצד מדת הרחמים, וכלשונו: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע

גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והש"י מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים". לכך ברור שהנס הוא רק כאשר יש צורך, כי הנהגת הרחמים היא רק בהתאם לצורך, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:], וז"ל: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם" [ראה להלן פ"ו הערה 98]. והואיל ולשאר העולם אין צורך לנס, ממילא הנס לא יעשה בעבורם, ו"היה להם מנהג הטבעי".

(358) פירוש - כבר היה נפסד המטה בכך שנהפך לנחש.

(359) לשונו למעלה [לאחר ציון 228]: "כי כאשר נהפך המטה נחש, לא היה כאן הפסד למטה לגמרי עד שלא ישאר עליו שם מטה, כי אם היה כך, היה מטה האלקים [שמות ד, כ] נפסד, וחזר להיות נברא מטה אחר". וראה למעלה הערה 229.

(360) פירוש - אם היה נפסד המטה ולא היה עליו יותר שם מטה, א"כ כאשר הנחש חזר להיות מטה [שמות ד, ד], לא היה צורך שדוקא אותו הנחש יתהפך למטה, אלא הוא הדין לכל נחש דעלמא, כי מה לי נחש זה או נחש אחר, אידי ואידי הם ללא שם מטה עליהם. ובעל כרחך שאין זה כך, והמטה שנהפך לנחש נשאר עליו שם מטה, ולכך רק נחש זה היה מסוגל לחזור ולהיות מטה, ולא שאר נחשים דעלמא. ובגו"א שמות פ"ד אות ג [סה.] כתב: "מה שהיה המטה לנחש, לא היה נחש טבעי כמו שאר נחש, דאם כן היה מטה אלקים נשתנה לבריאה אחרת, וכאשר חזר להיות מטה היה זה בריאה חדשה, ואין ראוי לומר שיהיה מטה אלקים נפסד ונשתנה לבריאה אחרת. ולפיכך כאשר היה המטה נחש, לא נקרא עליו שם נחש גמור כמו נחש טבעי" [הובא למעלה הערה 229]. וראה להלן הערה 390.

(361) מוכיח מהנחש שהיו בו שני הפכים בבת אחת, שהיה נחש אינו טבעי ומטה טבעי בו זמנית. וכמו כן יתכן לומר לגבי עמידת השמש על ידי יהושע, וכמו שמבאר והולך.

(362) נראה כוונתו לפי מה שנתבאר למעלה [הערה 355] שהשכלי הוא עליון וגבוה, והחומרי הוא שפל ונמוך. והואיל ויחס יהושע אל השמש הוא יחס של השכלי לחומרי, לכך יהושע הוא עליון יותר מהשמש, ומבחינה זו "יהושע היה עולה בסולם השמימה", ומשם היה מושל על השמש. וראה להלן הערה 416.

(363) מה שכתב "**ונתלבשה** השמש בצורה זאת", פירושו שלא מדבר בהופעה שחלה על עצם השמש, אלא בגלוי השמש כלפי המקבלים, וכפי שיתבאר להלן הערה 367, וכל גלוי כלפי הזולת נקרא לבוש. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שכו:] כתב: "המלבוש מתואר בו הלובש, לא באמתתו של הלובש, רק כפי המלבוש יתואר בו הלובש, אף שאינו באמתתו". ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "כי הלבוש הוא תוארו של אדם, ואינו אדם, רק שהוא תואר לאדם... כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... וזה ירש יעקב ממנו, כך ירש עשו את בגדי אדם הראשון... ועל ידי הבגדים מתדמה כאדם, אף כי אינו אדם באמת... אין הכבוד דבר עצמי, רק כבוד נגד העולם... ועשו יש לו חלק בבגדים, דהיינו הכבוד וההדר, שזהו חלקו של עשו".

(364) לאחר ציון 274, שביאר שם את הדעות השונות שהובאו בגמרא [ע"ז כה.] אודות מספר השעות שעמדה השמש, וכיצד עמידה זו היתה מסודרת מן ה' בסדר הראוי.

(365) לשונו למעלה [לאחר ציון 249]: "כי כמו שטבע ומנהגו של עולם הוא מסודר מן השם יתברך שיהיה נוהג עליו, ובאותו הסדר שנתן להם השם יתברך הם קיימים, כך ענין הנס הוא מסודר מן השם יתברך לשעה, ומתקיימים הנמצאים בשעתו בענין שאינו טבעי, שהוא מסודר מן השם יתברך, כמו שהוא מקוים בטבע שהיא נוהגת תמיד. שכל דבר שיש לו סדר מן השם יתברך, סדור שלו מקיים את הנמצא, כמו שהיה מתקיים משה מ' ימים בהר סיני בלא אכילה ושתיה [דברים ט, ט], כמו שאר בני אדם שהם מקוימים על ידי אכילה ושתייה. כי משה רבינו עליו השלום היה מקוים על ידי השם יתברך, וסדר הנסים של השם יתברך, שעתה חפץ בזה, וסדר זה מקיים הנבראים. וכן כאשר היה סדר השם יתברך שתעמוד השמש, נמשך דבר זה אל סדר מסודר מאתו יתברך". ואודות ההכנה שהזכיר כאן, ראה להלן הערות 380, 404.

(366) פירוש - החכמים המבארים ענייני נסים לפי חוקי הטבע [וכמו הרלב"ג].

(367) לשונו להלן ר"פ מג: "פירוש זה המאמר ידוע, כאשר תבין את דברינו אשר התבארו בהקדמת הספר, שענין הנס הוא דבר בלתי טבעי. וימצא דבר אחד בענין מה טבעי ובלתי טבעי יחד, וכמו שנתבאר באריכות שם. ולפיכך אף אם היה נמצא בהם הטבע כמו שהוא בשאר בני אדם, היה נעשה הנס בצד בלתי טבעי... וכבר הארכנו בזה למעלה". **ובמבוא** לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמודים רסא-רסג] כתב על דברים אלו בזה"ל: "חוק הסתירה קיים רק לגבינו. השכל האנושי אינו תופס שני הפכים הקיימים בעת ובעונה אחת בדבר אחד. החישוב האנושי מבוסס על ההנחה שאם קיים דבר אחד, אין קיום לדבר הסותרו, או זה או זה. שאם נקבל את קיום הסתירות, אין כל מקום

בשביל ההגיון האנושי, שכן ניטל ממנו מקום האחיזה. אולם כשהבלתי טבעי מתנגש עם הטבעי, וכאילו סותרים זה לזה, אנו מקבלים את שני ההפכים כעובדה קיימת, ואין חוק הסתירה שלנו מפריך את מציאות הסתירה הזאת, שכן הטבעי והעל טבעי אינם מצויים במישור אחד [ומביא את דברי המהר"ל כאן]... כאילו אמר השמש עשתה שתי פעולות בעת ובעונה אחת; פעולת עמידה ופעולת הליכה. דבר זה לא יתכן אמנם בטבעי, שהרי עמידה סתירה היא להליכה, אולם אם הלא טבעי פועל אחרת מאשר הטבעי, אין כאן סתירה, אלא שתי פעולות נעשות בנושא אחד, על ידי הטבעי והלא טבעי. זו היא המשמעות של הפעולה האלקית שהיא עושה בבת אחת התחלקות פעולות הנראות כסותרות בנושא אחד. כשם שאדם יכול לחלק דבר אחד לשנים, כך הפעולה האלקית מפעילה דבר בשתי בחינות. אנו לא מקבלים שני הפכים בנושא אחד, משום שהסתכלותנו מתרכזת בדבר מסוים, ומשאנו רואים אותו במעמד מסוים, אין אנו יכולים לראותו בעת ובעונה אחת במעמד אחר, שכן אף אנו מצויים תמיד בבחינה אחת ורואים ראייה אחת בלבד. אולם הנס יוצר הופעה אחרת בדבר, ומי שזקוק להופעה הזאת מקבל אותה. השמש אמנם מופיעה לפי תהליך טבעי תמיד, אולם היא קיבלה אז תופעה חדשה על ידי הנס. נמצא, שהיתה לשמש שתי הופעות, וכל אחד קיבל את ההופעה המתאימה לו... יוצא איפוא שבעוד שהאדם יכול לחלק את הדבר לשנים, ולאחר ההתחלקות כל אחד עומד לעצמו, הרי ההתחלקות של הפעולה האלקית אינה פוגמת כלל בדבר עצמו, אלא מחדשת הופעה נסית חדשה בדבר, וביחס לשמש היא הלכה וגם עמדה". **ושם הביא** את דברי השו"ת ארץ צבי [ח"א סימן קה (עמוד 241)], שכתב על דברי המהר"ל האלו בזה"ל: "יש לפעמים בענין אחד ב' מציאויות; מציאות טבעית, ובלתי טבעית, ושניהם אמת. ואף על גב דבטבע אי אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד, מכל מקום כיון דמציאות האחת [היא] בלתי טבעית, אפשר ואפשר היא... ואם שייך זה בדבר גשמי, קל וחומר ששייך לומר כן בענין השמש, שאינו מד' יסודות הגשמיים, והוא ממוצע בין גשמי לרוחני, ומהאי טעמא קראוה החוקרים 'גשם חמישי' [ראה למעלה הערה 346], דיש לה ב' מציאויות; טבעי ובלתי טבעי. הטבעי הוא המושג לחכמי אומות העולם, שהשמש יורדת בלילה למטה מהארץ. והבלתי טבעי, שבלילה הוא למעלה מהרקיע, וזה להיותו בלתי טבעי אינו מושג רק לחכמי ישראל, בסוד ה' ליראיו. ועל כן אמר בש"ס [פסחים צד:] 'נראין דבריהם מדברינו', כי בראיה המוחשית הטבעית נראין דבריהם, אבל לא זהו כל האמת".

(368) כמו שנאמר [מ"ב כ, ח-יא] "ויאמר חזקיהו אל ישעיהו מה אות כי ירפא ה' לי ועליתי ביום השלישי בית ה', ויאמר ישעיהו זה לך האות מאת ה' כי יעשה ה' את הדבר אשר דיבר הלך הצל עשר מעלות אם ישוב עשר מעלות וגו' ויקרא ישעיהו הנביא אל ה' וישב את הצל במעלות אשר ירדה במעלות אחז אחורנית עשר מעלות". והרלב"ג במלחמות השם [עמוד 459] ביאר שהחזרת הצל אינה שייכת לתנועת השמש, אלא לתנועת העננים. וכן כתב בפירושו למ"ב כ, י. וראה למעלה הערות 241, 242, ולהלן הערה 414.

(369) לשונו בח"א לשבת קנו. [א, פט:]: "ועוד כבר בארנו בספר גבורות ה' אצל חוזרת צל המעלת, כי דברים כאלו הוא שלא כדרך הטבע, כי השם יתברך מחזיר... לאחריו שלא כדרך הטבע, ובשביל כך אין הטבע בטל, כמו שבארנו והארכנו שם בדבר זה". ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק [עמוד סב] מובאים דברים שאמר במחשבתו כאשר עמד ליד ציון המהר"ל בפראג, ובתוך הדברים נכתב שם: "כמה טרחת בהקדמה השניה לגבורות להוכיח להסביר ללמד ולהשריש כי על הטבע אינו סותר כלל ואינו מפקיע כלל ממהלך של הטבע".

(370) לשונו להלן ר"פ ס: "יש לשאול, הנה ראינו שהשם יתברך צוה בפסח 'על שום שפסח וכו'' [פסחים קטז:]. והרי ראינו שלא היתה שום מכה מן המכות בישראל, ולמה תהיה מכה זאת יותר בישראל. ויותר מזה אמרו, שכשהיה שותה הישראל והמצרי, זה היה שותה דם וזה מים".

(371) אודות שהמים היו טבעיים והדם היה בלתי טבעי, ראה למעלה הערה 44.

(372) רש"י שמות י, כב "ולמה הביא עליהם חשך... שחפשו ישראל וראו את כליהם, וכשיצאו והיו שואלין מהן והיו אומרים אין בידינו כלום, אומר לו אני ראיתיו בביתך, ובמקום פלוני הוא" [ומקורו בשמו"ר יד, ג].

(373) פירוש - אל תבאר שמכת חושך חלה על הגברא, שהמצריים הוכו בסנוורים, ומחמת כן היו שרויים בחושך, ומעין מה שנאמר [בראשית יט, יא] "ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנוורים מקטון ועד גדול וילאו למצוא הפתח". וכהוה אמינא זו אכן ביאר התורה תמימה שמות י, כא, אות ב.

(374) שנאמר [שמות י, כא-כב] "ויאמר ה' אל משה נטה ידך על השמים ויהי חושך על ארץ מצרים וימש חושך ויט משה את ידו על השמים ויהי חושך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים", ופירש רש"י שם "וימש חשך - ויחשיך עליהם חושך יותר מחשכו של לילה, וחושך של לילה יאמיש ויחשיך עוד" [ראה גו"א שם אות יח]. הרי שהחושך היה

חושך של אופל [רש"י שם פסוק כב]. והרמב"ן [שם פסוק כג] כתב: "לא היה החשך הזה אפיסת אור השמש שבא שמשם, והיה כמו לילה. אבל היה חושך אפלה, כלומר איד עב מאד שירד מן השמים, כי על כן אמר [שם פסוק כא] 'נטה את ידך על השמים', להוריד משם חשכה גדולה נופלת עליהם, והיתה מכבה כל נר, כאשר בכל החפירות העמוקות ובכל מקומות החשך העצום לא יתקיים הנר... ואלמלא כן היו משתמשין בנרות. וזהו שאמר הכתוב [תהלים קה, כח] 'שלח חושך ויחשך', כי היה שלוח חושך, לא אפיסת אור היום בלבד. ויתכן שהיה איד עב מאד מורגש, שהיה בו כמו ממש, כדברי רבותינו [שמו"ר יד, א]". והחתם סופר [שמות יא, א] כתב: "החושך שהיה במצרים היה פחיתות בעיניהם, שהרי לכל ישראל היה אור. והיה ראוי שיבוא בעיניהם כעין סנוורים, ובאמת בא להם מהאויר איד חשוך כמו שכתב רמב"ן". ושם בפסוק כג כתב החתם סופר: "'ולכל בני ישראל היה אור במושבותם'. זה היה נס נפלא העולם, חושך בעד המצרים, והאיר לישראל. יש להקשות, מה צורך לנס הזה, הלא יכול להכות את מצרים בסנורים ולהכהות עיניהם, ולא יחשך אור עולם". והכתב והקבלה [שמות י, כא] כתב: "לא שהוכו בעורון וסנורים, אלא עיניהם היו בריאים כמקדם. אלא שהפליא הקב"ה לעשות, ושלח חשך מאוצר זעמו, וזה החשך פעל פעולת האפלה".

(375) אודות שהאור והחושך נמצאים באויר, כן מבואר להלן פל"ד, ובספורנו שמות י, כא. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קא:] כתב: "כי מה שהיו ישראל נצולים מן העשרה מכות שבאו על המצריים, דבר זה הם הנסים שעשה הקב"ה לאבותינו במצרים... וראיה לזה דהא חושך לא שייך לומר שהיה על מצרים בלבד, שהרי ישראל ומצרי היו יושבים ביחד, והיה אור לישראל וחושך למצרי. ומזה נראה כי השם יתברך עשה נס לישראל שהצילם מן החושך".

(376) לשונו למעלה [לאחר ציון 304]: "כי לא היה העמידה רק ליהושע ועמו, וכן לבני אדם אשר היו באופק ההוא, ולשאר בני אדם היתה תנועת השמש כדרכה. וזה יותר הפלא ופלא כי ליהושע ועמו באופק ההוא היתה עומדת, ולשאר בני אדם באופק אחר הולכת". וכן למעלה [לאחר ציון 350] כתב: "כי יש לומר כי ליהושע ולישראל באופק ההוא היה עמידת השמש, ולכל העולם לא עמדה השמש, וזה יותר פלא, מורה על גבורת השם יתברך ונפלאותיו". והרי כל מטרת הנס היא להורות על גבורותו יתברך [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 135, ובהקדמה זו הערה 2], ולכך ככל שהנס מורה יותר על גבורתו יתברך, יש בכך להעצים את מהותו של הנס. **ויש להבין**, מדוע עמידת השמש רק ליהושע וישראל [ולא לשאר העולם] מורה על גבורת הקב"ה יותר

מעמידת השמש לכל העולם. דנהי שזהו יותר פלא, אך מאי שייטא לגבורה, והרי לשונו למעלה הוא "וזה יותר פלא, מורה על **גבורת** השם יתברך ונפלאותיו". וכן כאן כתב ש"זה מורה יותר על **כח** ויכולת הפועל, שאין צריך לחדש הנס רק למי שצריך לחדש לו הנס", ומהו רבוי הכח שיש בעמידת שמש חלקית לעומת עמידת שמש כללית. ויש לומר, שכאשר עמידת השמש מוגבלת למקום מסוים, זה מורה שהקב"ה שולט לגמרי על השמש, ושליטה מלאה על השמש היא היא המורה במיוחד ובמסוים על גבורת הקב"ה, שהרי "כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל" [תפילת שחרית של שבת]. ונאמר [דברים ד, יט] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם וגו'", וכתב רבינו בחיי שם "מתוך ידיעת כוחם העצום ומשטרם בארץ יבוא האדם לטעות אחריהם. ועל כן אמר 'פן תשא עיניך השמימה וראית'" [ראה פחד יצחק ר"ה מאמר כז, אותיות ג-ז בביאור כח ההדחה שיש לשמש]. לכך שליטת הקב"ה על השמש היא גבורה על גבי גבורת השמש. ובבאר הגולה באר השביעי [תכז.] כתב: "כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר ככל אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו, נראה שהמנצח גבור ביותר" [ראה להלן הקדמה שלישית הערות 60, 121]. וצרף לכאן שעל הפסוק "אם זרחה השמש עליו" [שמות כב, ב] תמהו חכמים [סנהדרין עב.] "וכי השמש עליו בלבד זרחה". ובח"א לשבת לא. [א, יח.] כתב: "אין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור משותף אל הכל". ובאור חדש פ"א [שסא.] כתב: "כי השמש מאיר לכל הבריות שיש אל השם יתברך בעולמו". לכך כאשר הקב"ה מכוון את אור השמש למקום מסוים, יש בכך גלוי נוסף לגבורתו יתברך.

(377) במבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רסד] כתב על מלים אלו ["שני הפכים מצד המקבלים"] בזה"ל: "עולמות רבים מצויים במציאות אחת. אנו יודעים על עולם הטבע ועל עולם הנבדל. כל פעולה יש לה צביון אחר בכל עולם שהיא עוברת בו, העולם הנבדל אינו עובר דרך עולם הטבע, הוא עולם בפני עצמו, וכשהוא מופיע בעולם הטבע, עולם הטבע נסוג מפניו. כל עולם כמנהגו נוהג והולך במהלכו התקין, על כן משמופיע דבר לעיני האדם מן העולם הנבדל, מאחר שהאדם מצוי בטבע, מצטייר לו הדבר אף הוא כטבעי. הנה כי כן נס עמידת השמש שבא מן עולם הנבדל, כיון שנתגלה לבני אדם הטבעיים, הצטיירה עמידתה בצורה טבעית. אלא שהופעה מן העולם הנבדל אינו מתגלה לכל, פרט למי שהנס מיועד לו. וזו אמנם משמעות הנס; הסטת הפרגוד שבין העולמות, והתגלות הופעה מן העולם הנבדל לבני אדם טבעיים, שרואים אותה בצורה

טבעית. כלומר רעיון עמידת השמש שנתהווה בעולם העליון [שהרי כל מה שמתהווה בעולם הנבדל הוא בבחינת מציאות רעיונית], משהוא בא במגע עם האדם הטבעי, הוא מתגשם. נמצא שהשמש עמדה בשביל זה שהיתה צריכה לעמוד, אמנם לפי האמת האדם אינו רואה אלא הופעה מן העולם הנבדל, אלא כיון שהיא עוברת דרך עיני הטבע, היא מתגשמת. הרי שיש כאן 'שני הפכים מצד המקבלים' בלבד, אחד מקבל הטבעי, ואחד מקבל הבלתי טבעי. נמצא שלמעשה אין כאן שני הפכים בנושא אחד".

(378) אם כי לא הכנה טבעית, וכמבואר למעלה הערה 43.

(379) לשונו בח"א לגיטין סח. [ב, קכה.]: "כי הם רוחניים, ולכך אמר כי שתייתם, שהוא קבלתם, הוא מים, שהם פשוטים. ואין הפירש מים שלנו, שהם גשמיים, רק דבר אשר הוא שייך להם ומתיחס להם". ובספר הברית [ח"א מאמר ח מקור מים פ"א] כתב "המים הוא גוף מורכב מאויר מים ואש". וראה הערה הבאה.

(380) יש להבין, מה הכריחו לומר שיש למים הכנה מסויימת לקבלת צורת דם, ולכך "קבלו המים צורת דם על ידי ההכנה ההיא, אף על פי שאינה הכנה גמורה" [לשונו כאן], ומדוע לא יבאר שאין למים שום הכנה לקבלת דם, ומ"מ המים נעשו לדם על ידי נס גמור, ומדוע חותר למעט את הנס. והרי למעלה [לאחר ציון 49] כתב כן בעצמו, וכלשונו: "ולכך ברגע אחד יתהפכו המים לדם, שהוא פועל ברצונו בלבד, וברצונו נתהוה החומר והצורה לפי רגע אחד. ואין זה פעל טבעי שהוא פועל בזמן, והוא צריך אל הכנת החומר, אבל... זהו פעל הנבדל, שהוא פועל **בלי הכנת חומר כלל**", ומה ראה כאן לבאר באופן אחר. וכן למעלה [לאחר ציון 363] כתב: "והנה ציור מציאות השמש אל יהושע כאשר ראוי, וכן הוא אליו באופק ההוא, ובשאר אופקים בטבע גמור. כי אין ספק שיש לשמש הכנה לעמידה כמו שהתבאר למעלה, ובאותה הכנה קבלה השמש עמידה על ידי נס. והנהגה הטבעית היה נמצא לכל עולם, שהם מוכנים לדבר הטבע, ודבר זה ראוי להבין". ואולי יש לומר, שאם לא היו למים שום הכנה לקבלת דם [ונעשו לדם על פי נס גמור], לא היה ניתן לומר שעם כל זה ישארו מים לישראל. כי לולא הכנה מסויימת זו, הנך חייב לומר שהפיכת המים לדם מבטל מהם שם "מים" לגמרי [אם אין למים הכנה להיות דם], ואיך עדיין היו מים לישראל. אך אם תבאר שיש למים הכנה מסויימת להיות דם, ממילא הפיכת המים לדם אינה הפקעה גמורה משם "מים", ולכך נשארו מים לישראל. אך למעלה שלא עסק בחידושו שהיו דם ומים בו זמנית, לא טרח לציין שיש למים הכנה מסויימת לקבלת הדם. וראה להלן הערות 404, 423.

(381) נראה שהטעם שמחשיב מאמר זה ל"יותר מזה אמרו רבותינו ז"ל", כי מתבאר שאף בארץ הגשמית מצינו נס של דבר והיפוכו, ולא רק בדברים שהם קצת רוחניים, כמו השמש וצבא השמים [ראה למעלה הערות 318, 367, ולהלן פ"ז הערה 83]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלז.] כתב: "כי השמים יותר רחוקים מן הגשמי מן הארץ". ובגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.] כתב: "כי אין ספק לך כי השמים והארץ הם רחוקים זה מזה... כי השמים הוא זך ודק, ופשוט בתכלית הפשטות. והארץ, שהיא הנקודה האמצעית, עכור וגס... השמים שהם יותר דקים וזכים ופשוטים".

(382) פירוש - כאשר הארץ מתכווצת זה נקרא "הכנס גשם בגשם", שארץ ישראל מתקפלת לתוך עצמה, ולבעלי הטבעיים דבר זה הוא מן הנמנע, וכמו שמבאר והולך.

(383) לשונו בנצח ישראל פ"ו [קנג:]: "ארץ צבי כתיב. יש מקשים, וכי איך יתכן לפי השכל הכנס גשם בגשם. ולפיכך הם תמיהים על זה הדבר, כי דבר זה נמנע לפי טבע הכנס גשם בגשם. והנה אין להאריך במקום הזה, כי כבר הארכנו בזה בהקדמת גבורות ה', עיין שם. ובודאי לפי טבע הגשמי היה קשה, אבל נס הוא דבר זולת טבע הנהוגה, והנס הוא לפי שעה, ולא בהנהגת העולם שהוא תמידי [ראה להלן הערה 411]. וכמו שבדרך הטבע שיעור הארץ כך וכך, כן שלא כדרך הטבע הארץ היא יותר גדולה, ואין כאן הכנס גשם בגשם. שאם היתה נשארת כך תמידית בטבעה, היה קשה. אבל ענין זה לא היה טבעי כלל, כי חוזרת היא לכמות שהיתה, והדבר שהוא לפי שעה שלא בטבע, הוא ענין זולת הטבע, ואין זה הכנס גשם בגשם. והיינו שאמר שנקראת 'ארץ צבי', כי 'צבי' מלשון פאר הוא, והדבר שהוא פאר אינו גשם כלל. ובא לומר שיש בארץ צד מעלה נבדלת בלתי טבעית כאשר יושביה עליה, והוא הגורם שהיתה מרווחת בעצמה", ושם מאריך בזה עוד. וכן נגע בענין זה להלן ס"פ כד. וראה להלן הערה 422. ובבאר הגולה באר הששי [שלט.] כתב: "אמנם מה שהקשה האיש מן הטבע, דבריו אין מכריעין כלל, כי אין מביאין ראיה מן הטבע למעשה ניסים, כי מעשה נס היה זה" [ראה להלן הערה 422].

(384) הנה נאמר בקרא שיעקב אבינו היה בבית אל [בראשית כח, יט], וחכמים דרשו [חולין צא:] שבאותו לילה היה בבית המקדש, ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] עמד על כך בזה"ל: "פירש רש"י [חולין שם] ד'בית אל' דכתיב בקרא [בראשית כח, יט] לאו בית אל ממש, אלא בית המקדש קרא 'בית אל' על שם בית אלקים. ודעת רש"י כמו שפירש בפירוש החומש [שם פסוק יז] דנעקר הר המוריה ובא לקראתו עד בית אל ממש, דעל כרחך בבית אל ממש היה, דכתיב [שם פסוק יט] 'ואולם לוז שם העיר לראשונה'. ולי

יראה דודאי אף על גב שהיה בבית אל, והיא לוז, מכל מקום היה גם כן בבית המקדש דרך נס. שדבר זה אפשר שיהיה במקום אחד, ועל ידי נס הוא במקום אחר. ועל ידי נס היה בבית המקדש, ודבר זה נכון והגון". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין קח:] "ששינה עליהם הקב"ה [על דור המבול] סדר בראשית, שהיתה חמה יוצאת ממערב ושוקעת במזרח", ובח"א שם [ג, רנז.] כתב: "ואל יקשה, כי איך אפשר שיהיה שנוי בשמים, שיהיה שנוי כמו זה, ודבר זה לא יתן הדעת והשכל. כי אין זה קשיא, כמו שבארנו באריכות בהקדמה של חבור גבורות השם, כי דבר זה דרך נס הוא, כמו שהיה דרך נס שתעמוד שמש בגבעון. וכך אפשר שתחזור אחורנית, עיין שם ותמצא מבואר". ואודות הבטוי "אדני החכמה", ראה להלן פ"ט הערה 26.

(385) פירוש - חכמי הטבע עצמם אומרים שהסבה מורה על המהות. ומעין זה נמצא במו"נ ח"א ס"פ נח, ובמלחמות השם לרלב"ג מאמר ה ח"ג פי"ב [עמוד 283].

(386) פירוש - רק על ידי הבנת דרכי הפעולה של הדבר ["סבתו"] ניתן לעמוד על מהות הדבר, אך כאשר אי אתה מבין את דרכי הפעולה של הדבר, הרי הבנת מהות הדבר נעלמת היא.

(387) דוגמה לדבר; בגו"א במדבר פי"ט אות כ [שה:] כתב: "שכאשר נדע הלכות דבר אחד, נוכל לעמוד על מהותו. ואין ספק שהלכותיו נמשכים אחר עצמו, לכך מתוך זה אנו עומדין על מהותו". ולהלן ר"פ ס ביאר כיצד מכלול הדינים של קרבן פסח מורה על מהותו של הקרבן. ונאמר [אסתר ד, ה] "ותקרא אסתר להתך וגו' ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה", וביאר היוסף לקח שם בזה"ל: "הנה שאלה ממנו שיחקור לדעת 'מה זה ועל מה זה', כמו שיעשה הרופא המובהק... הנה יחקור מהות החולי ומהות הסבה שממנה נמשך החולי. שלפעמים צריך הרפואה והתרופה לחולי, ולא יחוש לסבה. ולפעמים יצטרך עיקר הרפואה והתרופה לסבה... ולכן יחקור על החולי וגם על הסבה. כן עשתה אסתר, בקשה לדעת מה החולי ועל מה היה החולי, דהיינו הסבה. וזה אמרה 'מה זה ועל מה זה'". וכאשר הרופא אינו יודע את מהות החולי, הוא יוכל להגיע למהות זו רק על ידי שיבין את סבת החולי וכיצד היא נגרמה. אך אם אינו מבין את סבת החולי, לא יוכל להגיע מכך למהות החולי.

(388) לעומת מה שביאר למעלה [לאחר ציון 357] שהיה מטה מצד הטבע, ונחש מצד הנס, ולכך שם "מטה" מעולם לא נתבטל ממנו.

(389) ולא שהיה כאן נחש ומטה בו זמנית, אלא כשהמטה נעשה לנחש היה נפסד המטה מהמציאות.

(390) פירוש - מדוע דוקא המטה נהפך לנחש, ולא דבר אחר נהפך לנחש [אם כאשר נהפך לנחש נפסד ממנו שם מטה]. ובעל כרחך לומר שגם לאחר שנהפך לנחש עדיין יש עליו שם מטה, ואין הנחש מפסיד את המטה שהיה קיים עד כה, וכמו שנתבאר למעלה.

(391) ראה למעלה הערה 319 בביאור שהמהר"ל מכנה את חז"ל "בעלי האמת".

(392) לעומת הרלב"ג שניסה לבאר את הנסים שנעשו ליהושע וחזקיהו בדרך רחוקה [ראה למעלה הערה 242].

(393) זהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל אודות חרדת הקודש שצריכה להיות ביחס לדברי חכמים, והזהיר כן הרבה פעמים. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"א [תפד:] כתב: "ואין לשמוע פירוש אחר, כי הוא נוטה מדברי חכמים". ושם פ"ה מ"ג [צו:] כתב: "מדברי חכמי בעל הקבלה אין לזוז". ובתפארת ישראל ר"פ כ כתב: "דעת חכמים, אשר אין לזוז מקבלתם וחכמתם". ושם פל"ח [תקעא:] כתב: "ומעתה הכל נכון, כי אין לזוז מדברי חכמים". ובבאר הגולה באר הששי [רכט:] כתב: "וזהו דרך האמת והישר, והנוטה מזה נוטה מדרך החיים". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:] כתב: "דברי חכמים הם חיים לעושיהם ולכל בשרו מרפא". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג [תיז.]. ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה, אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה". וראה להלן פ"ח הערה 192, פ"ט הערה 26, ופ"י הערה 47.

(394) לשון רש"י [יומא כא.]: "צפופים - לשון צף, מרוב העם היו נדחקים איש באחיו ואין לו מקום לנטות על צדו לכאן ולכאן וזקוף כקורה, אף רגליו ניטלים מעל הארץ. משתחוים רווחים - וכשמשתחוים ונופלים נעשה להם נס, והמקום מרחיב עד שיש ביניהן ארבע אמות, שלא ישמע איש וידוי של חבירו, שלא יכלם".

(395) פירוש - כאשר העזרה נתגדלה בעת שהיו משתחווים, באותה שעה ממש העזרה נשארה בגודלה הקודם [כי לא מצינו שמידות העזרה נשתנו], ונמצא לפי זה שהעזרה התקפלה לתוך עצמה, ולשיטת הפילוסופים זהו מן הנמנע.

(396) שזהו הכנס גשם בגשם.

(397) לשונו למעלה [לאחר ציון 54]: "ודבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו

שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות", ושם הערות 58, 59. וראה להלן הערה 416.

(398) כוונתו מתבארת על פי דברי השערי אורה שער ט, וז"ל: "הבינה נקראת 'רחובות הנהר' [בראשית לו, לז], ועל ידיה באות התשועות והגאולות, כמו שביארנו, לפיכך [תהלים קיח, ה] 'ענני במרחב י"ה', באותה הספירה השלישית הנקראת 'רחובות'. ויצחק אמר 'כי עתה הרחיב ה' לנו [בראשית כו, כב]... והנה על ידי הבינה, שהיא רחובות, והיא סוד חמישים, יצאנו ממצרים, והיא סוד התשועות והגאולות, כמו שביארנו, ולפיכך 'עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה' [שמות טו, ב]. התורה אמרה ברמז, והנביא גילה יותר ואמר 'הנה אל ישועתי אבטח ולא אפחד כי עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה' [ישעיהו יב, ב], אין שם מקום פחד, שאין שם קצרים. התורה אמרה 'עזי וזמרת יה' וגו'', והנביא פירש, כלומר 'עזי וזמרת י"ה'".

(399) כוונתו לספירת בינה, שעל כך מורה שם י"ה, וכפי שכתב השערי אורה בשער החמישי, הספירה הששית, וז"ל: "ולפעמים נקראת הבינה בשם 'יה'". ותיבת "בינה" היא אותיות "בן יה" [זוה"ק ח"ב קטו:]. אמנם בזוה"ק ח"ג י: אמרו: "קדמאה י"ה, בגין די כליל ה', וה' נפקא מן י', בגין כך חכמה י"ה אקרי". ובשערי אורה שער ט [העוסק בספירת חכמה] הביא את הפסוק [תהלים קיח, ה] "מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה" לבאר ששם י"ה מורה על ג' ספירות עליונות, ורק הבינה היא המתגלית, בעוד שהכתר והחכמה הם נעלמים [ראה שם בבית שער הערה נז]. ובדר"ח פ"ה מט"ז [שפ:] כתב: "[מספר] שמונה, כי המספר הזה הוא מקום בינה, שמשם נברא ונמצא העולם, כמו שידוע לנבונים". והרי בשם י"ה נברא העולם [מנחות כט:], ומוכח ששם י"ה מורה על מקום בינה, שמשם נברא העולם.

(400) לשון הגמרא שלפנינו [לפי הגהות הב"ח] הוא: "אנו ליה וליה עינינו. איני, והאמר רבי זירא, כל האומר 'שמע' שמע' כאילו אומר 'מודים' מודים' ["דתנן (ברכות לג:) משתיקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות" (רש"י שם)]. אלא הכי קאמר, המה משתחוים קדמה, ואנו ליה משתחוים, ועינינו ליה מיחלות ["דכיון דאתרי מילי קמדכר ליה תרי זימני, ולאו אחדא מילתא תרי זימני, לית לן בה (רש"י שם)]". ובעין יעקב שם הלשון הוא: "אנו ליה משתחוים, וליה עינינו מיחלות". ונראה ביאורו, שהגמרא השוותה אמירת י"ה פעמיים לאמירת "שמע" ו"מודים" פעמיים. ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה ואמר כי] ביאר את הצד השוה שבין "מודים" ל"שמע", וז"ל: "כי כל ההודאה מצד שהוא מודה אל השם יתברך, ודבר זה מורה על אחדותו יתברך. ולכך אמרו ז"ל [ברכות לג:] האומר

'מודים' 'מודים' משתקין אותו, כמו מי שאומר 'שמע' 'שמע'", ושם הערה 36. ואף אנן נאמר שהואיל והגמרא השוותה אמירת י"ה פעמיים לאמירת "מודים" פעמיים, מוכח מכך ששם י"ה מורה על אחדותו ושאין עוד מלבדו. ומחמת כן ההשתחויה היא לשם י"ה, כי ההשתחויה היא ההתבטלות לאחד, וכפי שכתב בח"א לב"ב כה. [ג, עט:], וז"ל: "ביאור זה שלכך תנועות צבא השמים למערב, מפני שזהו השתחויה לסבה ראשונה, כי בטול מציאות אל הסבה הראשונה, וזהו ההשתחויה שאמר דוד [נחמיה ט, ו] 'וצבא השמים לך משתחוים'. כי מצד השקיעה דבר זה השתחויה שלהם, כי ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו, והרי השקיעה אין לך הכנעה יותר מזה, ומפני כי ההכנעה שהוא לצבא השמים הוא מצד העלה יתברך, והשכינה במערב [ב"ב כה.], לכך השקיעה שהוא ההכנעה שלהם... כי הנמצאים שבים אל השם יתברך להודיע כי הוא יתברך אחד". והרי שם זה אף מאחד את האיש והאשה [סוטה יז.], ומוכח ששם זה מורה על האחדות הגמורה. ובדר"ח פ"ה מ"ו [רז.] כתב: "כי שם י"ה מורה שהוא הכל, כי כל השמות הם בשם המיוחד, ושם י"ה כולל שם המיוחד, והוא במלואו יו"ד ה"א, והוא כ"ו, כמספר שם המיוחד [הויה]. לכך מתמיה על הרשעים [תהלים צד, ז "ויאמרו לא יראה י-ה"], כי אשר הוא הכל, אי אפשר שיהיה נעלם ממנו דבר, שאם כן היה מסולק ממנו אותו דבר שלא ידע, ולא היה הכל".

(401) לשונו להלן פע"א: "ואמר 'שהיו עומדים צפופים ומשתחוים רווחים'. דבר זה ידוע גם כן ממה שרמזנו בהקדמה ממה שכתוב 'מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה', שמזה תדע כי זה השם הוא מרחיב בצרה. וכבר התבאר זה כי ההשתחויה היא לשם י"ה כמו שאמרו 'ליה אנו משתחוים וליה אנו מודים'. וכיון שהשתחוו לשם יה יתברך, ושם זה מרחיב בצרה, לכן היו משתחוים רווחים, כי היו מביאים ההרחבה מרחובות". וכן כתב אות באות בדר"ח פ"ה מ"ה [קעו.]. וראה בתויו"ט סוכה פ"ד מ"ה שהביא את דברי המהר"ל כאן.

(402) בא לבסס את דבריו שכאשר היו משתחווים, הגיעו אז למדריגה עליונה ששם נמצאת ההרווחה.

(403) פירוש - כל הנסים שנעשו לדבר מסוים [לבעל הנס, או למקום הנס].

(404) בשני מקומות; (א) למעלה [לאחר ציון 363], וז"ל: "והנה ציור מציאות השמש אל יהושע כאשר ראוי, וכן הוא אליו באופק ההוא, ובשאר אופקים בטבע גמור. כי אין ספק שיש לשמש הכנה לעמידה כמו שהתבאר למעלה, ובאותה הכנה קבלה השמש עמידה על ידי נס. והנהגה הטבעית היה נמצא לכל עולם, שהם מוכנים לדבר הטבע, ודבר זה

ראוי להבין". (ב) למעלה [לאחר ציון 377] כתב: "וגם המים יש להם הכנה מה להיותם דם, וזה מצד שכל מים יש בהם הרכבה, ואינם פשוטים לגמרי. ולפיכך היו המים דם למצרים בדרך נס שלא בטבע, שקבלו המים צורת דם על ידי ההכנה ההיא, אף על פי שאינה הכנה גמורה, היו נעשים לדם שלא בטבע, ולישראל היו המים נשארים כדרכם", וראה למעלה הערה 380.

(405) פירוש - כאשר ישראל עמדו בעזרה, היו פונים אל ההיכל ואומרים "אנו לי-ה ולי-ה עינינו" [סוכות נא:, ותויו"ט סוכה פ"ה מ"ד], שהוא מקום קדוש, המיוחד ביותר למעלה הנבדלת. ונראה שרומז לכך שההיכל הוא בינה, כי "בינה נקרא 'היכל', כמו שאמר בזוהר פנחס [רנ.] מאן היכלו דא היכל עלאה פנימאה וכו'" [לשון קהלת יעקב ערך היכל, ג].

(406) לשונו בנצח ישראל פ"ו [קנו:]: "כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול. ולכך מצד שיש בארץ צד מעלה נבדלת, היא מרווחת, שאין לה צרות והגבול שהוא לגשם". וראה הערה הבאה.

(407) לשונו באור חדש פ"ה [תתפב:]: "כלל הדבר, כי הגשם אשר יש לו שטח, הוא מוגבל בגבולים שלו. וכאשר נעשה נס מן עולם העליון אשר הוא מתפשט, היה מתפשט הגשם לגמרי", וראה שם הערות 131, 133, שנלקטו שם מקורות רבים המורים שלגשמי יש גבול ותכלית, לעומת המעלה הנבדלת. וכן הוא בנתיב התורה פ"ז הערה 30.

(408) לשונו שם: "ויראה מה שאמר [על ארץ ישראל] 'ורחבה' [שמות ג, ח], שהוא מורה על דבר אלקי, שהארץ הזאת מסוגלת למעלת אלקית. וזה נרמז בלשון 'ורחבה', שאין צרות בדברים הנבדלים, רק הצרות בגשמים, שהם בעלי דוחק, שאין גשם נכנס בגשם, ויש שם צרות. אבל הארץ היא אלקית, ואין בה צרות". וראה דבריו באור חדש פ"ד [תתיא.] בביאור הפסוק [אסתר ד, יד] "רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", שה"מקום אחר" של ישראל הוא אביהם יעקב, שברכתו היא בלי מצרים [שבת קיח.], שנאמר [בראשית כח, יד] "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה". ובח"א לשבת קיח. [א, נה.] כתב: "כנגד יעקב [ברכת] 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש. והקדוש הנבדל אין לו גבול, כי הגשם הוא שיש לו קצה, בעבור כי הגשם יש לו רוחק, אשר כל רוחק הוא בעל קצה בודאי. ולפיכך יעקב שהוא בפרט הקדוש, אין לו גבול לנחלתו. כי במה שיעקב היה קדוש ונבדל מן החומר ביותר, אין לדבר זה גבול". ודבריו באור חדש שם שייכים מאוד לדבריו כאן שאצל המעלה הנבדלת אין צרות, אלא רק הרווחה והרחבה.

(409) כמבואר למעלה לאחר ציון 369.

(410) כמבואר למעלה לאחר ציון 371.

(411) אודות שהנס הוא רק לשעה ולא תמידי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סא.], לגבי שהאבנים מתחת לראשו של יעקב נעשו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], כתב: "בעת המראה היו האבן אחד כאשר עלה יעקב במעלתו, ואחר כך חזר להיות כמו בראשונה, כמו הרבה נסים, שהיה המטה לנחש, שחזר לקדמותו". ובנצח ישראל פ"ו [קנג:] כתב: "הנס הוא לפי שעה, ולא בהנהגת העולם שהוא תמידי" [הובא למעלה הערה 383]. ושם פ"נ [תתיג.] כתב: "הנס הוא לצורך שעה". וראה באר הגולה באר הששי [שלג:], ונר מצוה [קי.]. ובדר"ח פ"ה מ"ב [נב:] כתב: "הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם". ובחי' לב"מ פד: [ג, לז.] כתב: "הנה הניסים המפורסמים אינם תמידים". ובפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות ה, אות ח, כתב: "החוק השולט בהופעת הנסים גוזר אין לו לנס אלא שלטון זמני. כלומר כל נס מוכרח הוא להיות נתון בין שני הגבולים של זמן. זאת אומרת כל נס אין הופעתו אפשרית אלא בתורת הוראת שעה... כשם שבתורה אנו אומרים באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לצורך מיוחד, כמו כן עקירתו של חוק הטבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים". וראה למעלה הערות 70, 215, 216, 252, 313.

אמנם דיוק לשונו כאן מורה שאין הדגשתו שהנס הוא לפי שעה, אלא ש"**הבלתי טבעי** אינו תמידי, אך הוא לפי שעה". ונקודה זו מבוארת היטב בנצח ישראל פ"א [ח:], וז"ל: "כי הגלות בעצמו הוא ראיה והוכחה ברורה על הגאולה. וזה כי אין ספק כי הגלות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, שהשם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל [ראה להלן פ"ח הערה 66]. והגלות מן מקומם הוא שנוי ויציאה לגמרי. וכל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי, והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם, רק הם חוזרים למקומם הטבעי. כי אם היו נשארים במקומם הבלתי טבעי להם, היה הבלתי טבעי נעשה טבעי, ודבר זה אי אפשר שיהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי. משל זה, אם אתה מכריח את חלק האש שיהיה עומד בארץ, שמקומו הטבעי שלו הוא למעלה, ואתה מכריח אותו חוץ למקום הטבעי להיות עומד למטה. וכן הארץ, מקומה הטבעי למטה, ואם אתה מכריח את חלק ממנו לעמוד למעלה, אם היה נשאר עומד שלא במקום הטבעי, כבר היה הבלתי טבעי נעשה טבעי. וכן ישראל בעצמם, אם היו עומדים בגלות לעולם, שאין זה מקומם הראוי להם, כי

מקומם הראוי להם לפי סדר המציאות להיותם בארץ ישראל ברשות עצמם, ולא ברשות אחר... ואם היו נשארים בגלותם לעולם, היה הדבר הזה, שהוא העמידה חוץ למקומם, שהוא בלתי טבעי, נעשה טבעי. שאין עומד בתמידות רק הדברים הטבעיים, כי הטבע שנתן השם יתברך לכל דבר ודבר מקיים אותו עד שהוא מקום עומד תמיד. ואם הדבר הבלתי הטבעי קיים תמיד גם כן, אף כי אינו כסדר וכטבע המציאות, היה הטבע ההוא דבר מותר ובטל לגמרי ללא צורך, ודבר זה לא יתכן". והמשך חכמה [בראשית ה, א] כתב: "כי הנס לא יתמיד כי אם יתמיד הוא שב לטבע" [ראה להלן פ"ח הערה 26, ופי"ב הערה 119].

(412) תלה את היות הנס "לנמצא זה... ולא לשאר הנמצאים" במה שהבלתי טבעי הוא לשעה ואינו תמידי. ותלות זו צריכה ביאור, דמדוע היות הבלתי טבעי לשעה בלבד מאפשר שהנס יהיה לזה ולא לזה. ונראה לבאר זאת על פי דבריו להלן ר"פ עב, וז"ל: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר. ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים" [הובא למעלה הערה 61]. ובתפארת ישראל פט"ז [רלו:] כתב: "המקרה אינו תמיד ואינו רב מאד. וכל הנמצאים עם רבוים הם מסודרים ועומדים תמיד כסדרם, ולפיכך סדר הנמצאים אינו במקרה קרה" [הובא למעלה הערה 68]. הרי ש"תמידי" ו"מאודי" בני חדא בקתא אינון, ששניהם מורים על העדר מקריות. ומכך נדע לומר את ההיפך, שהדבר שאינו תמידי [אלא רק לשעה] הוא אינו מאודי [אלא רק למקצת], וניתן להיות לזה ולא לזה.

(413) החמה.

(414) כפי שהיה עם חזקיהו [ראה למעלה הערה 368].

(415) כפי שכתב למעלה בתחילת הקדמה הראשונה, וז"ל: "למה שהיה השגת האדם מתיחסת אל האדם במה שהוא השגתו, מחויב מזה שהדבר שהוא מושג לא יהיה נבדל מכל וכל מן האדם המשיג. שאם היה נבדל לגמרי מן האדם המשיג, אין ראוי שיהיה בו השגת האדם. כי כבר אמרנו שהשגה של אדם היא מתיחסת אליו, יחויב מזה שהדבר שהוא נבדל ממנו לגמרי, אחר שהוא נבדל ממנו, אין ראוי שיהיה לאדם השגה בו. וזהו הסבה שלא נזכר בתורה בפירוש עולם הבא, או השארת הנפש אחר המיתה... במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא. והדברים האלו הם נבדלים מן האדם הגשמי, ואינם עמו במציאות. וכמו שנבדלים בעצמם ואינם עמו, כך ידיעתם רחוק מאוד מן האדם, ונבדלת ממנו. ולא יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל מן האדם". וראה שם הערות 5, 6, 16, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה. ולמעלה בתחילת ההקדמה הזו [לאחר ציון 12] כתב: "כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם". וראה למעלה הערה 15.

(416) לשונו למעלה [לאחר ציון 53]: "ומפני שהאיש המתפלסף הלך אחר הטבע להכחיש בשביל זה המופתים, ודבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים". וראה למעלה הערות 58, 397. ואודות ש"עולם הנבדל הוא למעלה מן הטבע" ראה למעלה הערות 355, 362.

(417) לשונו למעלה [לאחר ציון 67]: "כי מי שאמר כי הנסים אשר יבאו מן השם יתברך אין להם כלל סדר מושכל, אין הדבר כך כלל. אבל כמו שיש לעולם הטבע סדר מסודר, נוהג על פי טבעו, כך יש לנסים סדר גם כן. כי הנסים בעולם, במה שיש לעולם קשור וחבור והתאחדות עם העולם הנבדל, ויש לזה סדר מסודר, כי אין הדבוק ההוא רק בסדר מסודר... וכאשר נתן השם יתברך הַמָּן לישראל [שמות טז, לה], אל תאמר כלל שלא היה זה בסדר הראוי במציאות, והיה סדר עולם אז יוצא חוץ למציאות אשר ראוי שיהיה נוהג. כי כשם שראוי לעולם להיות נוהג על פי טבעו והנהגתו, כך ראוי לישראל, במה שהם דבקים בעולם הנבדל, שיהיו להם נסים מסודרים... כי כמו שהשם יתברך סדרו על טבעו לפי הציור והמושכל, כך סדרו על דבר הבלתי טבעי לפי הציור והמושכל...

והנסים אשר הם בלתי טבעיים אין זה שינוי כלל, שכשם שראוי שיהיו מתהוים דברים בעולם לפי הטבע, כך ראוי שיהיו מתהוים בעולם דברים בלתי טבעיים על ידי פועל הנבדל. ואם כן הדברים אשר הם טבעיים ואשר הם בלתי טבעיים ענין אחד. ואשר לא יבין ענין הבלתי טבעי, יאמר כי זה חדש יוצא מסדר העולם. ואין הדבר כך כלל, רק כמו שיש לטבע פעל הטבעי, כך יש לבלתי טבע פעל הנבדל". וראה למעלה הערות 212, 213.

(418) לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [יא.]: "מדרגת הנבואה שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [ראה למעלה בהקדמה ראשונה הערה 15, ובהקדמה זו הערה 58, ובסמוך הערה 420]. ובבאר הגולה באר הששי [רמה:] כתב: "הנבואה היתה באה בכח על הנביא, ולפיכך נאמר [יחזקאל לז, א] 'היתה עלי יד ה'', [מ"א יח, מו] 'ויד ה' היתה אל אליהו'. לכך לא היה יכול הנביא לעמוד כאשר היתה באה עליו הנבואה... דהיינו שיש לנביא דביקות בעצם כחו של הקב"ה... ודבר זה הוא הידבקות הגמור". וראה להלן פ"ז הערה 85.

(419) היה נראה שיש להגיה דבריו כאן, ולומר "היו פותחים שער הננעל, הוא עולם **הנבדל** אשר ננעל בעד בעלי הגשם". וכן כתב בנתיב האמונה פ"א [א, רו:], וז"ל: "לפיכך ראוי לפתוח לו שערי גן עדן, ולהיות נכנס לשם. וצריך לזה כח, כי שערי גן עדן הם נעולים כאשר אמרנו, כי המעלה הנבדלת נעול לפני האדם הגשמי. ואם ירצה להתדבק לשם, צריך להתגבר" [ראה להלן פ"ז הערה 150]. ולפי הגירסא שלפנינו יש לפרש שעולם הטבע נועל בעד אנשי הטבע לעבור אל העולם הנבדל, כי א"א לאנשי הטבע לפרוץ את המנעול של עולם הטבע. ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'" [הובא למעלה הערה 14, ולהלן הקדמה שלישית הערה 52]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשכח:] כתב: "בעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעו:] כתב: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים.

והוא יתברך מושל על כל, מכל מקום יש לשמש שֵם ממשלה. וכאשר בני אדם אינם עוברים את העולם הטבע לעבוד את ה', כמו שראוי לעשות, רק הם נשארים בעולם הטבע, ולא יביטו את אשר פעל ועשה כל אלה, רק די להם בעולם הזה, ואין מקשרין עולם הזה בו יתברך, הנה יש כאן עבודה זרה" [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 49]. ושם בהמשך באר הרביעי [תצח:] כתב: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי". ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי, וזה כאשר לומד תורה מתוך הדוחק, אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח". ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:] כתב: "כי יש מסך בינו ובין ברואיו". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:] כתב: "יש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כי אין מציאות לאדם עם השם יתברך". וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח:], ח"א למכות כג: [ד, ז:], ועוד. וראה להלן פ"ד הערה 87, פ"ז הערה 138, ופי"ב הערה 29.

(420) והוא הנס. ובהקדמה לאור חדש [צח.] כתב: "לנביא ראוי שיהיה נסים, וזה ידוע". והביאור הוא כנ"ל, שנסים מתרחשים מפאת דביקות העולם הזה עם העולם הנבדל, והרי הנביא גופא מורה על חבור העולם הזה עם העולם הנבדל, כי הוא נמצא בגופו בעולם הזה, ודבוק בעולם העליון, וכמו שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יא.], וז"ל: "מדרגת הנבואה שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 15, והקדמה זו הערה 418]. לכך ברי הוא ש"לנביא ראוי שיהיו נסים", כי הוא מכיל בתוכו את הדביקות המאפשרת את הנסים בעולם. והאברבנאל במשמיע ישועה כתב: "התנאי הששי שימצא במלך המשיח הוא פעל הנסים והנפלאות אשר יעשה שלא המנהג הטבע. כי בסבת דבקותו באלקיו, ובכח נבואתו, יעשה אותות ומופתים. וכמו שניבא יואל הנביא [יואל ג, א-ג] 'והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר וניבאו בינכם ובנותיכם וגו' ונתתי מופתים בשמים ובארץ', לפי שבחורבן בית המקדש נסתלקה הנבואה ומעשה הנסים, כמאמר המשורר [תהלים עד, ט] 'אותותינו לא ראינו אין עוד נביא'" [הובא למעלה הערה 58].

(421) לכך תמיד נאמר לשון חידוש בנסים, וכמבואר למעלה הערה 59.

(422) פירוש - הדברים הבלתי טבעים יושפעו מהקב"ה במהלך אחד, ואילו הדברים הטבעים יושפעו מהקב"ה במהלך אחר, וכמו שמבאר והולך. לכך אין להקשות ממהלך אחד למהלך אחר. וכן למעלה [לאחר ציון 382] כתב כן, וכלשונו: "איך תרווח הארץ בהיותם יושבים עליה, ויכנס גשם בגשם כאשר אין יושבים עליה. אבל על דעת בעלי התורה הכל הוא אמת ונכון, שודאי לפי הטבע אי אפשר, אבל לפי הדבר שלא בטבע נמצא, כי הטבעי דבר בפני עצמו, שהוא לפי טבעי, והדבר שאינו טבעי גם כן בפני עצמו". ובבאר הגולה באר הששי [שלט.] כתב: "אמנם מה שהקשה האיש מן הטבע, דבריו אין מכריעין כלל, כי אין מביאין ראיה מן הטבע למעשה ניסים, כי מעשה נס היה זה". וראה למעלה הערה 383, והערה הבאה.

(423) לשונו למעלה [לאחר ציון 41]: "ועוד יעמיד דבריו, כי איך יתהוה דבר מכל דבר, כי לא יתהוה דבר מכל דבר, רק מדבר מיוחד. ואם כן איך יבא זה שיהיה מן מים דם. והנה מביא ראיה ממין על שאינו מינו, שפעל הטבעי פועל לפי טבעו ומנהגו אשר בעולם הטבעי, ופעל הנבדל לפי ענינו. והבדל יש ביניהם, כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן... ולכך ברגע אחד יתהפכו המים לדם, שהוא פועל ברצונו בלבד, וברצונו נתהוה החומר והצורה לפי רגע אחד. ואין זה פעל טבעי שהוא פועל בזמן, והוא צריך אל הכנת החומר, אבל 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם' [תהלים לג, ו], וזהו פעל הנבדל שהוא פועל בלי הכנת חומר כלל. ולפיכך אל תשאל כי לא כל חומר מוכן לקבל הצורה, וצריך הכנה, ואיך הם מוכנים המים לקבל צורת דם. הנה אין זה קושיא למבין, כי מה שצריך החומר הכנה עד שתקבל הצורה, הנה דבר זה הוא במנהג הטבעי". וראה למעלה הערה 380.

(424) כותב דברים אלו כהמשך לדבריו בסוף הקדמה ראשונה, שכתב שם: "הנהגתו את הנבראים אחר המצאם הוא כבודו יתברך, שהרי כל הנמצאים אחר המצאם הם כבודו. וכל אשר יש בו יותר פלא, הוא יותר כבוד אל השם יתברך לחקור עליו, לפי שהוא מורה על גבורתו יתברך ויכולתו, ויש לחקור על זה. ומכל שכן שחקירתנו בזה הוא לכבוד השם יתברך, לסתום פיהם של דוברי שקר, הדוברים על צדיק של עולם עתק". לכך לאחר שהאריך בהקדמה זו כפי המתחייב, כותב כאן "ודי בדברים אלו מענין הנסים הנעלמים".

הקדמה ג

(1) "כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש" [המשך הפסוק שידרש במאמר זה]. ובהקדמה זו יבאר את כיצד שם הספר ["גבורות ה'"] תואם לתוכן הספר [ענייני יציאת מצרים].

(2) לשון רש"י [שמות שם]: "את היד הגדולה - את הגבורה הגדולה שעשתה ידו של הקב"ה". והמהרש"א שם כתב: "במדת הגבורה פעל יציאת מצרים על ידי המכות שהביא על המצרים, שנאמר 'את היד הגדולה וגו'". גם כי מדת גדולה מורה על מדת חסד כדלעיל, מדכתיב הכא גבי 'יד', מורה ממש על הגבורה, שעושה ביד ובמדת היד". וכן הצל"ח שם כתב כן, והוסיף: "אחר כך ראיתי שאונקלוס תרגם הך קרא 'וירא ישראל את היד הגדולה' 'וחזא ישראל ית גבורת ידא רבתא', עיין שם. וצריך לומר דכל היכי דכתיב 'גדולה' אצל יד פירושו גבורה". ונראה ביאורו, כי סתם יד הוא שמאל [מנחות לז., וכמבואר בגו"א בראשית פכ"ח אות כג (סח:)], ולכך כאשר תיבת "גדולה" היא שם תואר ל"יד", פירושו הגדלת השמאל, שהיא גבורה. וראה להלן הערה 45.

(3) בגמרא ובעין יעקב שם הביאו על כך הפסוק [יהושע י, יג] "וידום השמש וירח עמד וגו'", והושמט כאן.

(4) לפנינו בגמרא "זו מפלתה של רומי". וראה להלן מציון 54 ואילך.

(5) "הממלכה זו מלחמת עמלק - דכתיב בה כסא מלכות, 'כי יד על כס יה', כלומר על ידי מלחמה ליה' בעמלק יתעלה כסאו" [רש"י שם].

(6) "המתנשא - מדכתיב לשון נשיאות, משמע על 'נשיא ראש משך ותובל'" [רש"י שם].

(7) "לכל לראש - לכל הקם להיות לראש הוא מתנשא, כלומר שהוא גוזר ומעמידו" [רש"י שם].

(8) לפנינו בגמרא איתא "אמר רב חנן בר רבא אמר רבי יוחנן", ובעין יעקב איתא "אמר רב חנן בר אבא".

(9) "ריש גרגיתא - בור, הממונה על החופרין חפירות למלאותן מים כדי להשקות בהן שדותיהן" [רש"י שם].

(10) לפנינו בגמרא איתא "'וההוד' זו בית המקדש". אך בעין יעקב איתא מעין זה "'וההוד' זו בנין בית המקדש, יהי רצון שיבנה במהרה בימינו". ודרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב, וכמובא בספרי מפתח ערכים לדרך חיים נתיב התורה ואור חדש, תחת ערך "מהר"ל", שנתקבצו שם עשרות רבות של מקומות המורים כן. וראה להלן פ"א הערה 9.

(11) מכנה את הגמרא בשם "מדרש", וכן כתב כמה פעמים בספריו [להלן פמ"ז (ד"ה כי גאה), גו"א בראשית פ"ט אות ה, שם שמות פ"א סוף אות יג, שם ויקרא פכ"ד ריש אות ג, שם במדבר פל"א ריש אות ט, שם דברים פי"ד אות י, תפארת ישראל פ"ל הערה 5, נר מצוה ח"ב הערות 153, 321, אור חדש פ"א הערה 1153, שם פ"ה הערה 62, שם פ"ז הערות 42, 198, ח"א לסנהדרין צט: (ג, רכט.), ח"א לחולין צב. (ד, קיא:), ועוד]. וראה להלן פ"י הערה 71.

(12) כוונתו כאן לדרשה הראשונה של רבי שילא. ולקראת סוף ההקדמה יבאר גם את הדרשה השניה של רבי עקיבא. והמהרש"א העיר מצד סדר הדברים, וכלשונו: "זו מעשה בראשית כו'. לפי הדרשה אינן כסדרן, שהקדים מפלתן של (ארם) [רומי] למלחמת נחלי ארנון וסיסרא".

(13) פירוש - הפריסה של כל חלקי המציאות בעולם שייכים לה'. והמהרש"א בברכות שם כתב: "דהכתוב סדרן כמדתן, שהם ז' ספירות האחרונות כסדרן, כמו שכתבו בזה חכמי הקבלה, ורבי שילא בא לדרוש אצילתן של שבע הספירות, שבכל אחד מהן פעל לפי מדתו" [ראה להלן הערה 150].

(14) פירוש - הם החלקים העומדים זה מול זה, בבחינת [קהלת ז, יד] "זה לעומת זה עשה האלקים". וראה להלן הערה 20.

(15) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [שב.]: "כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד". ועולם הזה נקרא מחד גיסא "עולם הרבוי" [להלן פ"ס], ומאידך גיסא הוא נקרא "עולם הפירוד והחילוק" [גו"א בראשית פמ"ח אות יב]. וכן מצינו לגבי מספר שבע, שמחד גיסא כתב בנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "כי החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו'". ומאידך גיסא ביאר כי שבעה מורה על הרבוי, וכגון בח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'". הרי למד מפסוק אחד ששבעה מורה על החילוק ועל הרבוי, ואלו הם שני צדדים של מטבע אחת. וראה להלן פי"א הערה 77.

(16) פירוש - ההתחלקות הראשונה שיש בעולם היא ההתחלקות לששה צדדים [ובסמוך יבאר שתחילת הבריאה גופא מתייחסת לצד מזרח]. ואודות שהעולם הזה מוגדר על פי ששת הרחקים האלו, כן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריג.], וז"ל: "וכבר ידוע כי הגשם

יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם: המעלה והמטה, וארבעה הצדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין הגשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק". ובסמוך כתב: "זה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים, יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים... אלו הם שש צדדי העולם". ולהלן ר"פ מו כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ולהלן פ"ע כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג:] כתב: "הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [לג.] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בח"א לב"מ פד: [ג, לו.], וח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]. וראה להלן פ"ג הערה 40, ופי"ב הערות 82, 86. **ונראה עוד**, שהנה במקרא הוזכרו מדותיו יתברך ["לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת וגו'"], ובמאמר הוזכרו מאורעות שונים [מעשה בראשית, יציאת מצרים, וכו'], והמהר"ל מכניס לכאן מימד שלישי; ששה צדדי העולם. ויש להבין מה ראה המהר"ל להוסיף מימד זה לכאן, ולא ביאר את הגמרא בלי זה. וכגון שיבאר ש"גדולה" היא חסד [כמבואר למעלה הקדמה ראשונה הערה 88], ומעשה בראשית מורה על חסדו יתברך, וכפי שביאר המהרש"א שם, וז"ל: "ואמר 'הגדולה', היא מדת חסד, שבמדה זו נתהוה מעשה בראשית, כמו שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'" [ראה להלן הערות 21, 41], ודל מהכא צדדי העולם. אך ברי הוא שהמהר"ל בא להורות על הבטוי בעולמנו להתחלקות הספירות, שהחלוקה של חג"ת נהי"ם מתבטאת בהתחלקות העולם לששת צדדים והשביעי שבאמצע, שחלוקת הצדדים משתלשלת מהתחלקות הספירות, כי התחלקות הצדדים היא ההתחלקות הראשונה שהיתה בבריאה, לכך היא מורה על המקור שקדם לה, ומקור זו הוא הספירות. ובכדי לחדד התחלתיות זו, כתב כאן "והדברים המתנגדים זה לזה והמתחלקים זה מזה **בראשונה** הם ששה צדדי העולם". וראה להלן הערה 157.

(17) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קס:]: "כי מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות פרשתי אתכם', וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים" [ראה להלן פ"י הערה 24, ופי"ב הערה 81]. ובבאר הגולה באר הששי [רסט:] כתב: "הצדדין מתחלפים גם כן בעצמם, במה שזה צד מזרח, וזה צד מערב". ושם בהמשך [שא:] כתב: "כי הצדדין הם מחולקין. וזה כי הצדדין הם משתנים בענינם, כי צד מזרח אינו כמו צד מערב בענינו, וצד מערב אינו כמו צד מזרח, וצד דרום אינו כמו צד צפון בענינו, וצד צפון אינו כמו צד דרום בענינו, כי כל אחד משתנה. וכן אמרו בפרק ב' דבתרא [ב"ב כה:] 'מן החדר תבא סופה' [איוב לז, ט], זה רוח דרומית וכו', כמו שמבואר שם כל רוח ורוח מיוחד". והפסוקים שם [איוב לז, ט-י] הם: "מן החדר תבוא סופה וממזרים קרה מנשמת אל יתן קרח ורוחב מים במוצק". ודרשו על כך בגמרא [ב"ב כה:]: "'מן החדר תבא סופה' זו רוח דרומית, 'וממזרים קרה' זו רוח צפונית, 'מנשמת אל יתן קרח' זו רוח מערבית, 'ורחב מים במוצק' זו רוח מזרחית". ולהלן פנ"ח כתב: "ארבע צדדים, אשר כל צד הוא בפני עצמו". ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה" [ראה להלן פ"ח הערה 141]. ובאור חדש פ"ח [תתשכו.] כתב: "כל צד הוא מיוחד שאין זה כמו זה". ובנר מצוה [יד:] כתב: "הרוחות הם מחולקים, שזה מתפשט למזרח, וזהו הפכו מתפשט למערב, וזה לדרום, וזה לצפון. הרי תמצא כי ד' רוחות הם מחולקים". ובח"א לתמיד לא: [ד, קמט:] כתב: "כל רוח מרוחות העולם יש לו ענין מיוחד". **דוגמה לדבר**; נאמר לגבי המרגלים [במדבר יג, כא] "ויעלו ויתורו את הארץ ממדבר צין עד רחוב לבוא חמת", ופירש רש"י שם "הלכו בגבוליה באורך וברוחב כמין גם". וכתב שם הגו"א [אות יג]: "ואם תאמר, למה הלכו באורך וברוחב, אם רצו לעמוד על כל הארץ, עדיין לא הלכו בכל מקום. ויראה שהארץ משתנה באורך וברוחב, כי הארץ שקרובה יותר למזרח או למערב, משתנה. וכן מצפון לדרום, דרך הארצות להשתנות. וזה סיבת כל שינוי הארצות שהם בעולם, משתנים בשביל זה, לפי הקרוב והרחוק ממזרח וממערב ומצפון ומדרום. ולפיכך הלכו בארץ באורך וברוחב. והשתא הלכו ממזרח למערב, ומצפון לדרום, ועמדו על כל הארץ. לאפוקי אם היו הולכין באלכסון, שלא היו הולכין ב' הרוחות. וכשהלכו כמין גם יונית, כבר הלכו כל הרוחות, ואינם צריכים יותר, אף על גב שלא הלכו המקומות כלם בפרט". וכל זה איירי בארבעה צדדים, אמנם כאן הזכיר ששה צדדים, וראה הערה הבאה.

(18) לשונו בנצח ישראל פכ"ד [תקיח.]: "הצדדין הם ששה כאשר יצטרף אל זה המעלה והמטה... ולמדרש שאמר שהם ארבע, כי הצדדין שהם בשטח הם ד'". הרי התפרסות השטח הוא לארבעה צדדים, אך התפרסות השטח המעוקב הוא לששה צדדים. ולהלן פ"ג [לאחר ציון 35] כתב: "כי שש הוא מספר שלם, וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי הנקודה היא אחת והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל, והקו אשר יש לו התפשטות באורך ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו". וכן הוא באור חדש פ"ה [תתעז:]. ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא לאורך ורוחב... דהיינו ד' קוים לד' רוחות... [ו]יש גמר התפשטות, וזהו כנגד הגשם שיש לו התפשטות באורך ורוחב ועומק כל הצדדין, והם ששה כנגד ששה צדדין".

(19) לשונו להלן: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש', הוא מכוון באמצע [ספר היצירה פ"ד מ"ג]", וראה הערה הבאה והערה 33.

(20) יש להבין, כי כמה פעמים כתב שהאמצעי מאחד את הכל, ואין לו מתנגדים. וכגון, להלן פ"ט [לאחר ציון 249] כתב: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות". ולהלן פ"י [לאחר ציון 23] כתב: "כי החמשה הם דומים אל האחד, בעבור החמישי שהוא נוסף על הצדדין הארבע... שהחמשה הם מענין האחדות, בעבור החמישי שהוא באמצע המאחד הארבעה". ולהלן שלהי פכ"ג כתב: "חמשה הוא מספר מתיחס אל הגאולה, וזה כי החמשה, ארבע לארבע רוחות ואחד באמצע, והאחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע, שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסג:] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל... שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית". ובנצח ישראל פ"א [טז.] כתב: "האחד שהוא באמצע בתוך הארבע, הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו. כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסב.] כתב: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל" [ראה להלן הערה 46]. וכיצד כתב כאן ש"האמצעי מתנגד אל

כלם". אמנם לא קשה מידי, כי כאן כוונתו היא שלכל צד יש מהות משלו השונה ממהות חברו, ולכך צד מזרח מתנגד לצד מערב, שפירושו הוא עומד לעומת צד מערב [כמבואר בהערה 14]. ומבחינה זו גם לאמצעי יש מהות משלו, העומדת לעומת שאר צדדים. ורק בצדדים מהות המזרח עומדת לעומת מהות המערב, ומהות הדרום עומדת לעומת מהות הצפון, ואילו מהות האמצעי עומדת כנגד כלם, כי כלם שייכים לגשמי, והאמצעי שייך לרוחני [כמבואר בהערה הקודמת]. אך אין כוונתו להתנגדות של חילוק ופירוד, אלא להתנגדות של "זה לעומת זה". וראה להלן פ"ט הערה 251.

(21) אינו מזכיר תיבת "ברחמים" [כפי מנהגנו "ולדרים עליה ברחמים"]. וכן בסדור רב סעדיה גאון [עמוד לו] לא הזכיר תיבת "ברחמים". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 169] כתב: "כי מזרח מעלתו יותר עליון מן שאר הרוחות, כי הוא התחלה שמשם האורה בא לעולם, ולכך זה הרוח יש לו עילוי יותר... שהוא התחלה". וכן כתב להלן פ"ע. ובגו"א בראשית פ"ד אות יז [קג:]: "כי המזרח נקרא 'קדמה' [במדבר ב, ג], מלשון התחלה, כי הוא התחלת העולם". ובגו"א במדבר פ"ב אות ב [טז.] כתב: "צד שהוא חשוב יותר וקודם לשאר צדדין... מזרח שהוא... קדם" [ראה להלן ציון 38]. ובח"א לסנהדרין קט. [ג, רסא:] כתב: "כי ההתחלה הוא מזרח". והמהרש"א [ברכות נח.] כתב: "ואמר 'הגדולה', היא מדת חסד, שבמדה זו נתהוה מעשה בראשית, כמו שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'" [הובא בהערה 16, ולהלן הערה 41]. ומדת החסד קודמת לשאר מדות, וכפי שכתב הפחד יצחק ר"ה מאמר א [אות ד], וז"ל: "כי בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה, 'עולם חסד יבנה'... ורק לאחר מכאן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות". לכך ברי הוא שצד מזרח [המורה על חסד] הוא התחלה וקודם לשאר צדדים. וראה להלן פ"ח הערה 170.

(22) "כמו שהוייית העולם מן המזרח, שמשם השמש עולה, כך הפסד העולם מתיחס אל המערב, ששם השמש שוקע" [לשונו להלן לאחר ציון 41]. אמנם כאן לא כתב "ששם השמש שוקע", אלא "ששם שוקע **האור**". ונראה ביאורו לפי דבריו להלן פל"ו, וז"ל: "מה שנשחט [קרבן פסח] בין הערבים [שמות יב, ו], כי היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר... ומתחלת הערב השמש, שהחמה מתחלת בשקיעה, הוא התחלת הפסד והעדר האור, ואז ישחט הפסח... וכל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים

עם הערב היום אל השינה, והוא כמו מיתה והעדר, והחושך כמו העדר הנמצאים". הרי הפסד הנמצאים שיש בשקיעה הוא מחמת העדר האור, ולכך כאן ציין את העדר האור. וראה להלן פ"ה הערה 67, ופ"ח הערה 243. **ואודות שהשקיעה** מורה על הפסד, כן כתב בח"א לב"ב כה. [ג, עט:], וז"ל: "לכך תנועות צבא השמים למערב, מפני שזהו השתחויה לסבה ראשונה, כי בטול מציאות אל הסבה הראשונה, וזהו ההשתחויה שאמר דוד [נחמיה ט, ו] 'וצבא השמים לך משתחוים'. כי מצד השקיעה דבר זה השתחויה שלהם, כי ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו, והרי השקיעה אין לך הכנעה יותר מזה, ומפני כי ההכנעה שהוא לצבא השמים הוא מצד העלה יתברך, והשכינה במערב [ב"ב כה.], לכך השקיעה, שהוא ההכנעה שלהם לגמרי, הוא במערב... ומפני זה ראוי שתהיה שקיעת השמש במערב, כי ראוי לנמצאים המקבלים ממנו שיהיו נכנעים מלפני השם יתברך מצד שהם מקבלים ממנו, וזולת זה לא היו נמצאים... לפיכך שקיעת החמה אינו במזרח, כי המזרח מורה כי יש לחמה סבה והתחלה, ומצד הזה שיש לחמה התחלה וסבה היא נמצאת, ומצד זה אין ראוי לה השקיעה. רק השקיעה לה מצד עצמה, כאשר קבלה הבריאה כבר מן השם יתברך, ומזה הצד נתלה השמש בו, והוא שקיעתה" [הובא בחלקו למעלה הקדמה שניה הערה 400]. ואמרו חכמים [סנהדרין צא:] "מפני מה [השמש] שוקעת במערב, אמר ליה כדי ליתן שלום לקונה", ופירש רש"י שם "כדי ליתן שלום לקונה - להקב"ה, שהשכינה במערב, וכיון שמגעת עד מערב הולכת ומשתחוה לפני הקב"ה שבראה, ולכך שוקעת ונכנסת כפופה לפני הקב"ה". ובח"א שם [ג, קעט:] כתב: "עיקר השאלה היה למה השמש שוקעת במערב, כי ראוי שתהיה סובבת על הארץ ולא תשקע... גם לפי הדעת הפשוט יותר נראה מעלה אם היתה השמש מאירה תמיד... והשיב לו כי כן ראוי אל הנמצאים שיהיה להם בטול אצל הסבה הראשונה, כי הם תלוים בסבה. ואם היתה השמש בלתי שוקעת, היה נראה כאילו היה אלוה, שהרי היא נמצאת תמיד, ולכך היא שוקעת במערב, כי שם כבוד השכינה, וזה הוראה כי היא בטילה אצל הסבה הראשונה, ואין מציאות תלמיד במקום הרב כלום. וזה שאמר 'כדי לתת שלום לקונה', כי השלום אשר נותן התלמיד לרב לקבל עליו שהוא רב והוא תלמיד שלו, ולכך השמש שוקעת לבטל מציאותה אצל הסבה" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 290]. והפסד הנמצאים מורה על מדת גבורה, וכמו שיתבאר בסמוך. ובנצח ישראל פ"ח [רד.] כתב: "כמו שהזמן בו הויית הנמצאים, כן תמצא זמן מיוחד שבו הוא הפסד הנמצאים".

(23) כמו שנאמר [בראשית יג, ט] "אם השמאל ואימנה", ותרגם שם אונקלוס "אם את לציפונא אנא לדרומא". ורש"י [במדבר לה, טו] כתב: "רוח מזרחית קרויה 'פנים'

ומערבית קרויה 'אחור', לפיכך דרום לימין וצפון לשמאל". ולהלן פ"ע כתב: "כי דרום נקרא ימין בכל מקום, וצפון נקרא שמאל, כדכתיב [תהלים פט, יג] 'צפון וימין אתה בראתם', וכן הרבה בכתוב". וכן כתב להלן פמ"ז. ובנצח ישראל פ"ה [פה:] כתב: "כי הדרום נקרא ימין בכתוב, וממילא צפון הוא השמאל". וכן הוא שם ר"פ ו [קמז:]. ושם פי"ז [שצז.] כתב: "הדרום נקרא ימין בכל מקום, כדכתיב [תהלים פט, יג] 'צפון וימין אתה בראתה'". וכן הוא שם פל"ד [תרמז:]. וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רפז.], דרשת שבת הגדול [קצו.], ח"א לב"ב כה. [ג, פ:], ח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד:], ועוד. וראה להלן ציון 57.

(24) לשונו בנצח ישראל פי"ז [שצז:]: "בדרום השמש בתכלית גובהה", וכן יבאר כאן בסמוך. וראה להלן הערה 58.

(25) כי ימין מורה על הכח והחוזק, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [פה.], וז"ל: "היה בארץ ישראל ביתר, שהוא כרך חזק ותקיף, ויש לו חוזק ימין". וכן הוא שם פל"ד [תרמז:]. ושם פנ"ה [תתנה:] כתב: "בית המקדש נקרא 'אריאל' [ישעיה כט, א], בשביל הכח הגדול אשר היה לו... כי בית המקדש ראשון כחו הימין". ובח"א לשבת סג. [א, לח:] כתב: "כי הימין הוא מתרומם למעלה, וכדכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה', כי היד מתרומם למעלה, והימין יותר, מפני כחה היא מתעלה ביותר". ובח"א לב"ב עג: [ג, צב.] כתב: "מדריגת הימין, שבו החוזק". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ:] כתב: "החוזק הוא בימין שהוא מתעלה ומתרומם עד המדריגה העליונה". וראה להלן הערה 58, ופ"י הערה 29.

(26) שנקרא שמאל, וכמבואר בהערה 23.

(27) לשונו בנצח ישראל פי"ז [שצז.]: "נקרא דרום 'דר רום', שהוא לשון התרוממות וגובה. וזה מפני שהדרום נקרא ימין בכל מקום... ויד ימין מסוגל בהתרוממות בכל דבר, דכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה'. ובדרום השמש בתכלית גובהה". והרמב"ן [שמות כו, יח] כתב: "יקרא התימן 'דרום', כענין שנאמר [קהלת א, ו] 'הולך אל דרום סובב אל צפון', והיא מלה כפולה, תחסר רי"ש אחת להתחבר שתי אותיות שוות 'דר רום', כי השמש ילך ברום הרוח ההוא ויקרא לדרום ימין, ולצפון שמאל". ורבינו בחיי [במדבר ב, ב] כתב: "הדרום השמש הולך שם בגובה, לכך נקרא 'דרום' שהוא דר רום, כלומר שדר ברומו של רוח". והמלבי"ם [יחזקאל כא, ב] כתב: "קראו 'דרום', שצד דרום נקרא כן על שהוא ברום הכדור, נגד צפון שהוא בעמק, לדעת הקדמונים שהשמש שולט יותר בדרום".

(28) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש צפן: "'צפונה ונגבה' [בראשית יג, יד]... ונקראת כן לפי שמהלך השמש אינו על פאתו, כי אם על הפאה הדרומית, וכאילו אותו הרוח צפון מהשמש". והרמב"ן [שמות כו, יח] כתב: "הצפון יזכירנו בשמו, ונקרא כן כי הוא צפון, אין השמש נראה בו לעולם". ורבינו בחיי [במדבר ב, ב] כתב: "אבל רוח צפון אין השמש זורחת שם לעולם, כי לכך נקרא 'צפון', שהשמש צפון משם, וכולו חושך". ושם [דברים ג, כז] כתב: "כי כשם שרוח דרום חם ויבש לתוקף חמימות השמש המהלך שם תמיד, כן רוח צפון יתחייב להיות קר ולח, כי השמש צפון משם". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "כי נקרא 'צפון' משום שאין השמש נמצא שם... כי צפון כח נסתר שאין אור השמש נגלה לשם". ובנצח ישראל פ"ז [קצז.] כתב: "כי לשון 'צפון' הוא דבר הנסתר".

(29) לשונו בנתיב העבודה פ"ג [א, פה:]: "יש לך לדעת כי מכח צפון כח הזכרים, כי נקרא 'צפון' משום שאין השמש נמצא שם, ולפיכך הברכה היא מכח צפון, וכמו שאמרו ז"ל [ב"ב כה:] 'הרוצה להעשיר יצפין'... והעושר והברכה הוא מכח נסתר, שאין ברכה אלא בדבר הסמוי מן העין [תענית ח:]. ולכך אמר [תהלים יז, יד] 'וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים', כלומר כי מצד צפון כח הברכה הנסתרת, ומשם הברכה. ומשם 'תמלא בטנם ישבעו בנים', והם זכרים, כי 'זכר' בגימטריא ברכה... וכאשר הוא פונה לצפון, אשר משם הברכה הצפונה, לכך הוא מוליד זכר". ובדרשת שבת הגדול [קצו.] כתב: "נקרא 'צפון' בשביל כך שהדברים שבאים משם צפונים". וראה להלן ציון 64, ופ"י הערה 58.

(30) ואינם כנגד אחד מארבעה הצדדים בלבד.

(31) "שאין הנמצאים רק במטה ובמעלה, והם תולדות השמים והארץ" [לשונו להלן לאחר ציון 69, וראה להלן הערה 76]. ולהלן פל"ד כתב: "כאשר תראה כי העולם שהוא כולל הכל נחלק לשלשה חלקים; הארץ, והשמים, ואשר בהם, אלו הם שלשה דברים. ואין ספק כי אשר בהם הוא עיקר המציאות, כי ארץ ושמים אינם נבראים כי אם לאשר בהם, ועיקר העולם הם הנבראים אשר נמצא בהם". ולהלן ס"פ מז כתב: "השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ". ובגו"א שמות פט"ו אות כג [שו.] כתב: "דע כי השמים הוא מציאות חלק העולם, ואינו מציאות הכל, אבל הארץ היא משלים מציאות העולם. ואין ארץ בלא שמים, ואין שמים בלא ארץ. לכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ'. ופעמים מקדים ארץ לשמים, דכתיב [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים', לומר לך כי שניהם

שקולים, כדאיתא בפרשת בראשית [ב"ר א, טו], לומר כי על ידי שניהם הוא מציאות העולם... כמו שיד השמאל ויד הימין שניהם הם האדם, ואין יד ימין בלא שמאל, ואין יד שמאל בלא יד ימין, כך השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... כי השמים והארץ ביחד שהם כוללים כל העולם ביחד. והוא יתברך 'אלקי עולם' נקרא [ישעיה מ, כח], לכך אמר [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', נתן לכל אחד ואחד מדריגתו איך נקרא עליו השם, כי הוא 'אלקי עולם', אשר העולם הוא שמים וארץ". ובדר"ח פ"ה מ"א [ה:] כתב: "כי השמים והארץ הם הכל, כי [בראשית א, א] 'את השמים ואת הארץ' לרבות צבאיהם [רש"י שם פסוק ד]". ושם פ"ו מ"י [שמה.] כתב: "שמים וארץ הם העולם". ובנצח ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השמים והארץ הם המציאות". וכן כתב שם בפס"ג [תתקמו.]. ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל". וראה להלן הערה 70.

(32) לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א [ו.]: "השמים והארץ הם כל המציאות, דכתיב 'אתה לבדך עשית השמים והארץ וגו'". וכוונתו למה שנאמר [נחמיה ט, ו] "אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים שמי השמים וכל צבאם הארץ וכל אשר עליה הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כולם וצבא השמים לך משתחוים". ופסוק זה מורה ש"כל המציאות אשר כוללם השמים והארץ, הכל הוא אל השם יתברך" [לשונו כאן].

(33) תנחומא קדושים אות י: "ארץ ישראל נתונה באמצע העולם, שנאמר [יחזקאל לח, יב] 'יושבי על טבור הארץ'... וירושלים באמצעיתה של ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים". ובבאר הגולה באר הששי [שב:] כתב: "כי ארץ ישראל הוא באמצע העולם כמו הטבור שהוא באמצע האדם... וכאשר תמדוד בקו, אין הטבור באמצע מצד המדידה הגשמית... רק כי הטבור באמצע בין חלק אשר הוא חלק עליון, ובין חלק אשר הוא חלק תחתון. ויש לכל חלק ענין מיוחד... לא מצד המדידה הגשמית. לכך ארץ ישראל נחשב באמצע העולם, ובין הצדדין המחולקין ביניהם". ואודות שהקדושה שייכת לאמצע, כן כתב להלן פ"ס, וז"ל: "וזה כי האמצע הוא נבחר והוא קדוש אלקי ביותר... שהאמצע הוא נבחר לקדושה. וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות [במדבר ב, א-כה], ואוהל מועד מחנה שכינה באמצע [שם פסוק יז], דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תלד:]. ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] כתב: "כאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו

ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "האמצעי אין לו רוחק, שהרי הוא עומד באמצע, ולפיכך האמצעי מיוחד שהוא נבדל ביותר... שלכך בית המקדש, שהוא אוהל קדושה, הוא באמצע העולם". וראה להלן פ"ח הערות 55, 310, ופ"י הערה 21.

(34) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פ"ע כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". וכן הוא להלן ר"פ מו. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "כי הרחקים שייכים לגשם". ובנתיב התורה פ"ב [קה:] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], נצח ישראל פכ"ז [תקסב.], נצח ישראל פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד. וראה להלן פ"י הערה 28.

(35) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פס"ט כתב: "דע כי הדבר שהוא שלם מבלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות וביניהם האמצעי שהוא נקרא 'היכל הקודש' מכוון באמצע. ומפני שהיה לאבות שהם שלשה ביחד דבוק לגמרי בו יתברך שהוא דבוק שלם ומספר שבעה הוא השלם שהוא נגד שש קצוות והאמצעי ביניהם, ולפיכך כל האבות ביחד ראוי להם לבנות שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד], במה שהיה להם דבוק בשלימות". וכן הוא להלן ר"פ מו ופ"ע. ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.] כתב: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי

שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו". ובח"א לכתובות סח. [א, קנה.] כתב: "האמצעי אין לו רוחק... ודבר זה רמזו חכמים [ספרי במדבר ח, ב]... 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' [שם]... מכאן אמר רבי נתן האמצעי הוא משובח. וזה מפני כי הימין והשמאל יש להם רוחק, ולכך הם מתייחסים אל הגשמי. אבל האמצעי אין לו רוחק, מתייחס אל הנבדל מן הגשמי". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט:], תפארת ישראל פכ"ב [שלא.], שם פ"מ [תריג.], שם פ"ע [תתרצז.], ח"א לר"ה כא: [א, קכב.], ועוד.

(36) מעתה יביא להקביל את שבעת הדברים שהוזכרו בפסוק [הגדולה, הגבורה, התפארת, הנצח, ההוד, שמים וארץ, והממלכה] עם ששת הצדדים והיכל הקודש שביניהם.

(37) "מפעל" - פעולה.

(38) כמבואר למעלה הערה 21.

(39) סנהדרין לז., שם לח., תוספתא סנהדרין פ"ח מ"ג, תנא דבי אליהו רבה פ"ב, ילקו"ש ח"ב המשך רמז תתמג, ושם רמז תתקכד.

(40) "טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו" [המשך לשון המאמר]. ורש"י [סנהדרין לז.] כתב "ולהגיד גדולתו - ועוד, לכך נברא יחידי להראות לדורות הבאים גדולתו של הקב"ה, שבחותם הראשון כל הדורות טבועות, שלא היה תחלה אלא חותם אחד. חותם - היינו אותו ברזל שהצורה חקוקה בו. טובע כמה מטבעות בחותם אחד - כל המטבעות שאדם טובע על ידי ברזל אחת כולן דומין". נמצא שכל מעשה בראשית מורה על גדולתו של הקב"ה. וכך באמת אמרו בתנא דבי אליהו רבה פ"ב: "'מה גדלו מעשיך ה'' [תהלים צב, ו]. בא וראה כמה מיני בהמות ומיני חיות ומיני עופות יש בעולם, וכמה מיני דגים יש בים, קולו של זה דומה לזה [בתמיה], או מראה של זה דומה לזה, או שמא דעתו של זה דומה לזה, או שמא טעמו של זה דומה לזה. הא לא קול ולא מראה ולא דעה ולא טעם של זה דומה לזה. וכך שנו חכמים במשנה [סנהדרין לז.] 'להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומות זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע את כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד דומה לחבירו. לכך נאמר 'מה גדלו מעשיך ה''". הרי שהבריאה מורה על גדולתו של הקב"ה. ולהלן פס"ט כתב: "ספר הראשון [חומש בראשית] כנגד 'האל הגדול' [דברים י, יז], שהוא יתברך ברא הכל, וזה נזכר בספר בראשית גדולתו של הקב"ה, איך ברא הוא יתברך העולם. וכן בו בריאת האבות שמהם הושתת העולם, וכן תמיד היה העולם יוצא לפועל להיות נבראים האומות... ועדיין לא היו ישראל בעולם

עד שפרו ורבו במצרים, ואז נשלם העולם. שכל האומות נחשבים בריאה, ואחר ישראל לא נבראת שום אומה כלל, ולפיכך עד סוף פרשת ויחי מדבר מן בריאת עולם". וראה להלן הערה 126. ויש בזה הטעמה מיוחדת; רק פעמיים בכל ספריו הוא מזכיר את ספר הגדולה [שלא זכינו לאורו], ואחת מן הפעמים האלו הוא בח"א לסנהדרין צז. [ג, רט:], שכתב: "ויתבארו בספר הגדולה אם יזכני יוצר בראשית" [ראה להלן הערה 157]. ומדוע דוקא כאשר מזכיר ספר הגדולה כינה את הקב"ה "יוצר בראשית". אלא ברי הוא שעשה כן משום שספר הגדולה עוסק ב"לתת גדולה ליוצר בראשית", וכמו שנתבאר כאן.

(41) נמצא שמבאר "גדולה" מלשון התרוממות וכבוד. וכן בדר"ח פ"ו מ"ו [קכג.] כתב: "הגדולה שאדם הוא בעל שררה על אחר, זה נקרא 'גדולה'". והרי קיימא לן ש"אין מלך בלא עם" [תפארת ישראל פכ"א (שטו.)], נמצא שתכלית מעשה בראשית היא כדי שיהיו נמצאים בעולם שעליהם תחול מלכותו ושררתו של הקב"ה. לכך שפיר נקרא מעשה בראשית בשם "גדולה". והנה המהרש"א ביאר [ברכות נח.] ש"גדולה" מורה על חסד, וכלשונו: "ואמר 'הגדולה', היא מדת חסד, שבמדה זו נתהוה מעשה בראשית, כמו שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'" [הובא למעלה הערות 16, 21]. ואילו כאן מבאר ש"גדולה" היא התרוממות וכבוד, ולכאורה אלו שני מהלכים שונים. ועוד צריך ביאור, שהמהר"ל גופא שִׁיֵּךְ "גדולה" לחסד, וכפי שכתב בגו"א בראשית פי"ח אות נח, וז"ל: "מצד גדולתו [של הקב"ה] עושה חסד". **והנה** במקום אחד באור חדש [פ"ה (תתקכח.)] כתב: "אברהם היה לו הגדולה, שהרי נקרא [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים נתתיך', וכמו שאמרו [שם כג, ו] 'נשיא אלקים אתה בתוכינו'" [הובא למעלה בהקדמה הראשונה הערה 88, ולהלן פ"ט הערה 245]. ובמקום אחר באור חדש [פ"ד (תתלא:)] כתב: "גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא 'אב המון גוים נתתיך', והיה אב ורם בשביל מדה זאת". הרי הפסוק "אב המון גוים נתתיך" מורה על הגדולה של אברהם ועל מדת החסד של אברהם. ובעל כרחך שאין הגדולה והחסד אלא שני צדדים של מטבע אחת. וראה להלן פ"ו הערה 76. **ובביאור מרגניתא זו**, ראה דבריו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:], שכתב: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה. ועל דבר זה יש ראיות ברורות דכתיב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וגו'. ועוד כתיב [ישעיה לג, טו-טז] 'הולך צדקות דובר מישרים וגו' הוא מרומים ישכן מצדות סלעים משגבו'. וכל הדברים האלו כי גמילות חסד מדת אברהם שנקרא 'אב רם', שהיה מתעלה ומתרומם בשביל מדה זאת. ועוד, כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם". ובנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע:] כתב: "בעל הצדקה מתעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע

אל המקבל, וכל משפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל, יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע לאחר, ולכך זוכה אל התרוממות... וכן אמרו בזה הלשון על השם יתברך [פסחים קיח.], שהוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הרי כי אל המשפיע ראוי התרוממות" [ראה להלן פ"ו הערה 99]. ומצינו שכתב להלן פ"ו [לאחר ציון 64] הסבר שלישי לכך שאברהם אבינו נקרא "אב המון גוים", וכלשונו: "אברהם ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל". ולפי דבריו כאן הדברים מאירים, שהמיוחד בצד מזרח הוא שמן המזרח מתחדשת כל יום הבריאה. ואמרו חכמים [ב"ב טו.] "'איתן האזרחי' [תהלים פט, א] זה הוא אברהם... וכתיב [ישעיה מא, ב] התם 'מי העיר ממזרח צדק [וגו']". הרי אברהם אבינו מתייחס למזרח, וכמבואר כאן. ולשון הפסוק במילואו הוא "מי העיר ממזרח צדק יקראהו לרגלו יתן לפניו גוים ומלכים ירד יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו". הרי פסוק זה מזכיר "מזרח" "צדק" ו"יתן לפניו גוים ומלכים", וכולהו איתנהו באברהם. ורש"י [סנהדרין קח:] כתב: "'ממזרח' זה אברהם שבא מארם נהרים, שהוא במזרח".

(42) כמבואר למעלה הערה 22.

(43) לשונו להלן פס"ט: "ספר שמות מדבר נגד 'הגבור'. כמו שהשם יתברך ברא העולם, כך הוא מפסיד ברצונו הנבראים, ועושה גבורות כמו שעשה במצרים". וראה להלן ציון 132.

(44) להלן פנ"ז, שהקביל את עשר המכות לעשרה מאמרות, וז"ל: "ועוד יש לך לדעת גם כן, כי כאשר הביא הקב"ה על המצרים המכות, הכה אותם בכל חלקי העולם... וחלקי העולם הם עשרה, והם עשרה חלקים שברא הקב"ה בששת ימי בראשית, ולכל חלק אחד מאמר אחד בפני עצמו, והם עשרה מאמרות שבהם ברא עולמו... תמצא מבואר שכל אלו המכות היו נגד העשרה מאמרות", ושם מבאר והולך כיצד כל מכה ומכה מקבילה לאחד מהמאמרים. ומדגיש זאת כאן, כי בא להורות כיצד צד מערב עומד כנגד צד מזרח; דכשם שצד מזרח מורה על הבריאה, כך לעומתו צד מערב מורה על היפך הבריאה, והוא יציאת מצרים. ומכלל הפכיות זו נמצא ה"זה לעומת זה" שבין עשרה מאמרות לעשר המכות. ונמצא שכאשר רבי שילא אומר ש"'והגבורה' זו יציאת מצרים" כוונתו היא לכל עשר המכות. וראה להלן הערה 131. **ואודות שלהפכים** יש מספר זהה, כן ביאר בנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים [תענית כו.], כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו [ברכות כא:] אין קדושה בפחות מעשרה". הרי

הואיל והקדושה היא על ידי מספר עשרה, לכך ההתנגדות לקדושה היא גם כן על ידי מספר עשרה. ושם פ"ט [רכט.] כתב: "ונראה כי ל"ו כריתות [כריתות ב.] כנגד מה שאמר בסוכה [מה:] שיש ל"ו צדיקים... ואלו ל"ו הם הפך זה, כי הצדיקים עם השם יתברך לגמרי, ובעלי כריתות נכרתים מן השם יתברך לגמרי, ודבר והפכו הם שוים". ושם פל"ה [תרסד.] כתב: "מפני שהעולם נברא בה' משמו יתברך [מנחות כט:], שמספרו חמשה, כנגד זה אמר כי בחמשה דברים יהיה יוצא מן הסדר העולם. כי הסדר הוא על ידי הה"א משמו יתברך, ולכך על ידי חמשה יוצא העולם מן הסדר לגמרי, אחר כי בה' נברא העולם וסדר שלו, ועל ידי חמשה יוצא מן הסדר". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסט:] כתב: "ויש לך להבין מאד למה הזכיר הרשע, שהוא הפך הצדיק, בתשיעי דוקא, כי הצדיק ראוי בתשיעי".

(45) על פי הפסוק [דברים ט, כט] "והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרעך הנטויה". ויש להבין, שלשון הגמרא [ברכות נח.] הוא "'והגבורה' זו יציאת מצרים, שנאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה וגו'". הרי נקט במטבע לשון של "יציאת מצרים", ומדוע יאמר "יציאת מצרים" אם כוונתו היא על הפסד המצריים בלבד, ולא על גאולתם של ישראל. ונהי שהביא את הפסוק "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וגו'", ופסוק זה עוסק בהכאת המצריים, אך מדוע שהכאה זו תכונה בשם "יציאת מצרים", הרי רק ישראל הם אלו שיצאו ממצרים, ואילו המצריים מעולם לא יצאו ממצרים. ובעל כרחך לומר שאע"פ שהמלים "יציאת מצרים" מוסבת על יציאת ישראל ממצרים, מ"מ יציאת זו התאפשרה רק מחמת הפסד המצריים, באופן שיציאת ישראל ממצרים היא משתלשלת ממפלת המצריים. וכן מדויק מלשונו הזהב, שכתב כאן [לאחר ציון 43] "הפסיד אותם כשיצאו ממצרים בעשר מכות", לאמור הפסד המצרים בעשר מכות נעשה כאשר ישראל יצאו ממצרים. וכן המהרש"א [ברכות נח.] כתב: "במדת הגבורה פעל יציאת מצרים, על ידי המכות שהביא על המצרים" [הובא למעלה הערה 2]. ואין הכוונה שהמכות באו בכדי לכוף את המצריים שישלחו את ישראל ממצרים, דזה אינו, וכמבואר להלן פנ"ו, וז"ל: "המכות שבאו במצרים היו לשתי סבות; האחד, להכות אותם על חטאם, כדכתיב [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. והשני, להראות נפלאותיו, כדכתיב [שמות י, א-ב] 'כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וגו'". הרי שלא הזכיר שם שהמכות באו לכוף את המצריים לשחרר את ישראל, אלא באו כעונש על המצריים ולהראות נפלאות ה' [ראה חידושי

הגרי"ז על התורה (שמות ז, א) שגם כן ביאר שהמכות לא באו לכוף את המצריים לשלח את ישראל, אלא כעונש על המצריים]. ומ"מ למדנו שתחילה הוכו המצריים [לשתי סבות הנ"ל], ורק באופן דממילא השתלשל מכך יציאת ישראל ממצרים. לכך ניתן לומר "'והגבורה' זו יציאת מצרים", אע"פ ש"הגבורה" מוסבת על הפסד המצריים, ו"יציאת מצרים" מוסבת על יציאת ישראל ממצרים, וכמו שנתבאר. וראה להלן הערות 132, 149.

(46) אודות שהאמצעי הוא ממוצע בין הצדדים, כן מבואר למעלה הערה 20 שהאמצעי משותף לכלם, ומאחד את כלם. ואם האמצעי לא היה ממוצע בין כלם, אלא היה נוטה לצד אחד יותר מצד אחר, לא היה בידו לאחד את כלם. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא [סג.] כתב: "החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות, ואחר שהאדם נברא מן המצוע, נקל הוא לשוב אל האמצע, למקום שנברא, והוסר ממנו החטא, שהיא הנטייה אל אחד מן הקצוות". הרי שהזכיר "מצוע" ו"אמצע" כאחד. וכן הוא בח"א לשבת כח: [א, י:]. ובח"א לשבועות ט: [ד, יב:] כתב: "כי הצדק הוא שיש בו היושר, ואינו נוטה מן המצוע כלל. והמצוע הוא כמו הנקודה, כאשר ידוע מן כל דבר שהוא באמצע, שהוא כמו נקודה קטנה... כי הצדיק, במה שהוא צדיק וישר, אינו יוצא מן האמצעי". וראה תפארת ישראל פ"א הערה 82, שנתבאר שם שהיושר האמצע והמצוע כולן בני חדא בקתא אינון.

(47) לשונו להלן פ"ט [לאחר ציון 245]: "כל אחד מן ג' אבות זכה לדבר מיוחד, למעלה מיוחדת; כי הראש מעלה בפני עצמו, והשני מעלה בפני עצמו, והג' מעלה בעצמו... השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי... שאין לו ימין ושמאל". וכידוע מדת יעקב היא תפארת [זוה"ק ח"א קנז: "יעקב דא תפארת קדישא"]. ולהלן פכ"ז כתב: "נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש... מדת אברהם, שמדתו המים... והדם הוא טבע ממוצע, שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים, כי כן מזג הדם, וזהו נגד מדת יעקב, אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". ונאמר על יעקב [בראשית כה, כז] "יושב אהלים", ופירשו חכמים [זוה"ק ח"א קמו.] "דאחיד לתרין סטרין לאברהם וליצחק". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה מתבאר שמדת התפארת היא הממוצע בין שני הצדדים. והרי דבר זה מחייב שיהיו בתחילה שני הצדדים, ולאחר מכן יבוא השלישי ויכריע ביניהם, וכפי שאברהם ויצחק קדמו ליעקב. לכך לשון חכמים הוא [ברכות נח.] "'והתפארת' זו **חמה ולבנה** שעמדו לו ליהושע", נקטו בתרוייהו "חמה ולבנה" [לעומת לשון חכמים

(סוכה כח.) "ראוים שתעמוד להם חמה כיהושע בן נון", שנקטו בחמה בלבד], כי "חמה ולבנה" הם כנגד אברהם ויצחק, וכמו שאמרו [במדב"ר ב, יג] "אברהם נמשל בחמה, ויצחק בלבנה". ובח"א לב"ב טז. [ג, עו.] כתב: "מדריגת התחלה זאת של אברהם... תלאה בגלגל חמה, כי גלגל החמה הוא התחלת עולם הזה, ובגלגל הוא הזכות ובהירות כמו שהיה לאברהם" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה השניה הערה 338]. והקהלת יעקב [ערך לבנה ב] כתב: "יצחק נמשל ללבנה, מבואר דלבנה בחינת גבורה". והואיל ומדת התפארת כוללת בתוכו את החסד והגבורה שקדמו לה, לכך לשון חכמים מרפא הוא "'והתפארת' זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע".

(48) לאחר ציון 32.

(49) בראשית א, טז "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו'". וכן אומרים על המאורות [תפילת שחרית דשבת] "כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". ובבאר הגולה באר הרביעי [שמו.] כתב: "שני מושלים בעולם; החמה ביום, וירח בלילה". ובהמשך שם [תעו:] כתב: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו'". ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 419]. ובגו"א בראשית פל"ח אות כו [רנז.] כתב: "כי שני הבנים, פרץ וזרח, דומים ללבנה וחמה, ששניהם הם מושלים ומלכים בעולם" [ראה להלן פי"ב הערה 58]. ובדר"ח פ"א מי"ח [תכג:] כתב: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים" [ראה להלן הערה 74, ופ"ז הערה 80]. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב.] כתב: "לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם. וכדכתיב [תהלים קלו, ח-ט] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'". ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:] כתב: "השמש והירח הם המושלים בצבא השמים, ואם אין השמש והירח פועלים, כל הנמצאים בטלים. ולכך תולה הכל בשמש וירח שהם מושלים, וכדכתיב 'השמש לממשלת היום ואת הירח והכוכבים לממשלת בלילה'".

(50) בהקדמה שניה [לאחר ציון 320], וז"ל: "מפני כך היה יהושע מעמיד השמש, מפני שהשמש היא גשמית, ויהושע, שהיה לו התורה השכלית, היה אפשר לו למשול עליה... וידוע כי החמרי הוא משועבד לשכלי ומושל עליו, ולכך היה מושל יהושע על השמש והירח... שהחומר משועבד לשכל ולנבדל", ושם הערות 321, 322. וראה להלן הערה 136. ומה שהכניס לכאן את ממשלתם של החמה והלבנה, כי בא להדגיש שבעולם הגשמי אין מי שיוכל לצוות על החמה והלבנה מה לעשות, כי הם המושלים על העולם הגשמי, ומי יאמר להם מה יעשו. לכך בעל כרחך האפשרות היחידה לגזור עליהם עמידה היא רק כשהגוזר הוא בעל מדריגה אלקית נבדלת, ונעלה מהטבע הנשלט על ידי חמה ולבנה.

(51) לשונו להלן בהקדמה זו [לאחר ציון 136]: "כי היה יהושע גובר על השמש שאינה רק גשמית, והיה גובר עליה יהושע על ידי התורה השכלית". ולכאורה לא נתבאר כאן כיצד האירוע של עמידת חמה ולבנה משתייך ל"התפארת", לעומת דבריו למעלה שהאירוע של מעשה בראשית משתייך ל"הגדולה" ["כל הנבראים הם גדולתו של הקב"ה שבראם"], והאירוע של הפסד המצריים משתייך ל"הגבורה" ["לפי שהיה בא נגד מצרים להתגבר עליהם בכחו הגדול ובזרועו הנטויה"]. ויש לומר, שהואיל והאופן היחידי להעמיד את החמה והלבנה הוא רק על ידי "מעלה נבדלת אלקית, שאין מושל על חמה ולבנה כי אם הנבדל" [לשונו כאן], לכך עמידת החמה והלבנה מורה באצבע על "מעלה נבדלת אלקית", ומעלה כה מרוממת היא "התפארת" מחמת ש"כל נבדל הוא מפואר", וכמו שמבאר והולך.

(52) אודות שהגשמי הוא חשוך, כן כתב בנר מצוה [צג.], וז"ל: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק". ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה,

שיהיה דרכו נוכח ה'" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערות 14, 419]. וכן הוא בגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.], נתיב הצדק פ"א [ב, קלו:], ח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ח"א לב"מ פד. [ג, לה.], ועוד. וראה הערה הבאה.

(53) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שלג.]: "השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל... שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי. וזהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו... ומצד האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם... אין האור גשמי, שאין בו דבר ממש". ובנר מצוה [צג:] כתב: "מפני כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא [בבא בתרא ד.] על הורדוס כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש, שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש [ב"ר ג, ד]. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים". ובנתיב האמת פ"א [א, סוף קצו:] כתב: "כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר... כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". וראה להלן הערה 134.

(54) לכך הוא ראוי לפאר, "כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת', כמו שהתבאר למעלה" [לשונו להלן בסוף ההקדמה]. ולהלן ר"פ סה כתב: "כבודו יתברך שהוא נבדל מהטבע החמרי, וזהו הכבוד. כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי. שהגשמי, או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי, ודבר זה נתבאר בהקדמה". וראה להלן הערה 133. ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו:] כתב: "כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם" [ראה להלן פ"ח הערה 314]. ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "הידור מצוה... מצד שהיא מצות השם יתברך היא מצוה אלקית, ומפני שהיא אלקית ראוי שתהיה מהודרת. כי הדבר שהוא חמרי גשמי, כל שהוא גשמי יותר אינו הדור ומפואר... כי תראה הארץ אשר יש בה עבות החמרי לגמרי... ואין צריך לזה ראיה כי החמרי אין בו הדור ונוי.

ומפני כי המצוה היא אלקית, ראוי שתהיה המצוה מהודרת ומפוארת. וכן אמרו [שבת קלג:] 'זה אלי ואנוהו' [שמות טו, ב], התנאה לפניו במצוות. כי כאשר מתנאה לפניו במצוות, וזה מפני כי המצוה האלקית אינה גשמית, שהרי היא מצוה אלקית, וכאשר מתנאה לפניו אף במצוות, מורה כי הוא יתברך בלתי גשמי לגמרי, ועל זה אמר 'זה אלי ואנוהו' התנאה לפניו במצוות". **ובעוד שכאן** מבאר את פחיתות החומרי מחמת עכירותו החשוכה [ומחמת כן החומרי משולל מפאר והדר], הרי בשאר מקומות ביאר את פחיתות החומרי בעצם מהותו [ומחמת כן החומרי משולל מכבוד]. וכגון, בנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד [ראה להלן פי"א הערה 27]. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב:], באר הגולה באר הששי [קנז:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. ואמרו חכמים [שבת קיג.] "'וכבדתו מעשות דרכיך וגו'' [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול", ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. וכל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו". וכל דבריו אודות כבוד השכלי כחם יפה אודות תפארת השכלי. **ויש להעיר**, כי במקומות הנ"ל ביאר שכבוד השכלי נובע מחמת שאין בו פחיתות החומרי, ולא הוצרך לבאר שבנוסף לכך יש לשכלי מעלה חיובית, אלא הסתפק בהיות השכלי "סור מרע" מפחיתות החומרי. וזקן יוכיח, שמעלתו היא אך ורק מחמת היותו מסולק מפחיתות החומרי, מבלי שנמצאת בו מעלה חיובית מסויימת. ואילו כאן ביאר לשני הצדדים; החומרי הוא עכור וחשוך, ואילו "הנבדל נקרא אור". ומדוע כאן לא הסתפק בביאור צד

אחד, והוא שמעלת הנבדל היא "לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי", אלא הוסיף לכך "שהנבדל נקרא אור". אמנם כד מדייק בלשונו תראה שאכן לכך כוונתו, שכתב כאן "שהנבדל נקרא 'אור', שֶׁאין בו עכירות". הרי אורו של הנבדל הוא לא בנוסף ל"אין בו עכירות", אלא העדר העכירות הוא הוא האור של הנבדל. וכן הוא להדיא בנצח ישראל פ"ז [קצא.], וז"ל: "כי הם מסולקים מן עכירות הגשמית, ולכך היה להם היופי והפאר". ובהמשך שם [קצז.] כתב: "כי כל אשר הוא נוטה אל החומרי יש בו עכירות, והמסולק מן החומרי יש בו הזיו והאור". הרי הזיו והאור אינם מעלה חיובית, אלא הם מחמת סילוק מהחומרי והעכירות.

(55) כאמור למעלה [הערה 4] בגמרא שלפנינו [ברכות נח.] איתא "זו מפלתה של רומי".

(56) "ואל הדרום... שם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתיחס לשם הכח הגדול... שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 23].

(57) כמבואר למעלה הערה 23.

(58) כי ימין מורה על הכח והחוזק, וכמבואר למעלה הערה 25. ונאמר [תהלים טז, יא] "תודיעני אורח חיים שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח". וכן נאמר [תהלים קיח, טז] "ימין ה' רוממה ימין ה' עושה חיל". ובנצח ישראל פי"ז [שצז:] כתב: "יד הימין מסוגל בהתרוממות בכל דבר, דכתיב 'ימין ה' רוממה'. ובדרום, השמש בתכלית גובהה... והוא חוזק דרום". ובח"א לנדרים לב: [ב, יא.] כתב: "כי בכח ימין היה מעורר עליהם למלחמה". וראה להלן פ"י הערה 29.

(59) היא מלכות רומי, שהם זרע עשו. ורש"י שמות יז, טז כתב "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עשו כולו, וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם, שנאמר [תהלים ט, ז] 'האויב תמו חרבות לנצח', זהו עשו שכתוב בו [עמוס א, יא] 'ועברתו שמרה נצח'. [תהלים ט, ז] 'וערים נתשת אבד זכרם המה', מהו אומר אחריו [שם פסוק ח] 'וה' לעולם ישב', הרי השם שלם, 'כונן למשפט כסאו' [שם], הרי כסאו שלם". ולהלן [לאחר ציון 88] יבאר במה ההתנגדות של עשו למלכות ה' היא יותר משאר האומות. לכך כאשר מוזכרת מדת "והנצח", בהכרח שנצחון זה מכוון כנגד המתנגד העיקרי למלכות ה', ואין זה אלא מלכות רומי הרשעה. ובבאר הגולה באר הששי [שמב:] כתב: "כי טיטוס [קיסר רומי (רד"ק תהלים קלז, ו)] הוא אשר החריב ושרף והשחית את בית אלקינו [בית המקדש השני (גיטין נו:)], ואין אדם כמוהו בעולם שהיה מתנגד אל השם יתברך כמו זה הרשע. וזהו אף כי נבוכדנאצר הרשע החריב את בית אלקינו [בית המקדש הראשון (מ"ב כה, ט)], אינו דומה לזה, כי מפני שהיו

מורדים בו, היה מחריב [מ"ב כד, א], ולא היה עיקר דעתו להחריב את בית אלקינו. ולא היה אדם כמו טיטוס, שלא היה דעתו כי אם לשם יתברך ויתעלה. ודבר זה העידו עליו חכמים באמרם [גיטין נו:] שאמר 'אי אלהימו צור חסיו בו' [דברים לב, לז], זה טיטוס הרשע, שחירף וגידף כלפי מעלה, כמו שמסופר עליו. והנה בדבר זה היה יוצא מכלל כל המלכים אשר היו מורדים בו יתברך, היה מיוחד זה הרשע להתנגד אל השם יתברך בעצמו... כי לא היה כוונתו רק להתנגד אל השם יתברך". וראה להלן הערה 154.

(60) דניאל ב, מ "ומלכו רביעאה תהוא תקיפה כפרזלא וגו'". וכן נאמר [דניאל ז, ז] "באתר דנה חזה הוית בחזוי ליליא וארו חיוה רביעאה דחילה ואימתני ותקיפא יתירה וגו'". והרמב"ן [בראשית לו, מג] כתב: "רומי... היא מלכות גדולה ואימתני ותקיפא יתירה, לא היה כמוה בממלכות" [ראה להלן פ"ח הערה 293]. ובסוף ההקדמה לנצח ישראל [ו.] כתב: "יש אל השם יתברך הנצח, שיהיה מנצח מלכות הרביעית שיש לה הממשלה" [ראה להלן הערה 153]. ובנר מצוה [נה.] האריך טובא בביאור תקיפותה של מלכות רביעית. ומדגיש בזה שהנצחון של הקב"ה על מתנגדיו נראה ביותר כאשר המתנגד הוא תקיף וחזק, וכפי שכתב בבאר הגולה באר השביעי [תכז.], וז"ל: "כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר ככל אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו, נראה שהמנצח גבור ביותר" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 376, וראה להלן הערה 121]. לכך מידת "והנצח" תכוון כנגד המתנגד החזק ביותר העומד נגד המנצח.

(61) פירוש - מבאר "והנצח" בשני אופנים; (א) מלשון נצחון ["הוא יתברך מנצח אותה"]. (ב) מלשון נצחיות ["תפול נפילה שאין אחריה תקומה"], שתהיה למתנגד מפלה נצחית. ובסוף הקדמה לנצח ישראל [ה:] כתב: "וחבור הזה יקרא בשמו 'נצח ישראל'... כי בחבור הזה יתבאר כי השם יתברך נתן לישראל הנצחיות, ואינם כלים חס ושלום בגלותם הקשה הכבד. גם כן יתבאר כי יש אל השם יתברך הנצח, שיהיה מנצח מלכות הרביעית שיש לה הממשלה, וכדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה אחד'". הרי גם שם ביאר ש"והנצח" מורה על נצחון [על מלכות רומי] ועל הנצחיות, אך שם יחס את הנצחיות לישראל ["אינם כלים חס ושלום בגלותם הקשה הכבד"], ואילו כאן מייחס זאת למפלה הנצחית שתהיה למלכות הרביעית. וראה להלן הערה 153.

(62) יש להבין, כיצד שני הפירושים לתיבת "נצח" [נצחון ונצחיות] שייכים להדדי. והרד"ק בספר השרשים, שורש נצח, ביאר זאת, וז"ל: "נצח... ענין חוזק... ופירוש 'נצח

ישראל' [ש"א טו, כט] חזקם וכחם... 'ויז נצחם על בגדי' [ישעיה סג, ג], כלומר דמם שהוא הכח והחיים... 'נצחת' [ירמיה ח, ה] חזקה מותמדת... כי הדבר החזק הוא מותמד. 'ויחי עוד לנצח' [תהלים מט, י], לעולם. 'לנצח נצחים' [ישעיה לד, י], לעולמי עד". הרי "נצח" מורה על החוזק, והחוזק הזה מתבטא בהתגברות על המתנגד, ובתמידיות [ראה להלן הערה 139]. ויש להבין, מהי ההדגשה שמפלתה של מלכות הרביעית תהיה מפלה נצחית, ומהיכי תיתי לחשוב אחרת. זאת ועוד, הרי בשאר המלחמות שנזכרו במאמר זה [מלחמות נחלי ארנון, סיסרא, ועמלק] לא הודגש שמפלתם תהיה נצחית, ומה הצורך להדגיש זאת כלפי מלכות הרביעית. והנראה, שדוקא כלפי מלכות הרביעית הקב"ה מפגין את מדת הנצח שלו, וכמו שנתבאר. לכך הדגשת הפסוק ["והנצח"] היא לא לבאר כיצד תהיה מפלת מלכות הרביעית, אלא כיצד תחול מדת הנצח של הקב"ה על מלכות הרביעית. והואיל ו"הנצח" מורה על נצחון ועל נצחיות, לכך בהכרח ששני הפנים האלו יתבטאו במלכות הרביעית; מפלתה של מלכות הרביעית, ונצחיות מפלתה, והיא שאין אחריה תקומה.

(63) למעלה לאחר ציון 25.

(64) לשונו למעלה [לאחר ציון 25]: "וצד צפון הפך זה... יקרא צד צפון ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתיחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים".

(65) רש"י במדבר כא, טו "ואשד הנחלים - שנשפך שם דם אמוריים, שהיו נחבאים שם, לפי שהיו ההרים גבוהים, והנחל עמוק וקצר, וההרים סמוכים זה לזה. אדם עומד על ההר מזה, ומדבר עם חבירו בהר מזה, והדרך עובר בתוך הנחל. אמרו אמוריים, כשיכנסו ישראל לארץ לתוך הנחל לעבור, נצא מן המערות בהרים שלמעלה מהם, ונהרגם בחצים ואבני בליסטראות. והיו אותן הנקעים בהר של צד מואב, ובהר של צד אמוריים היו כנגד אותן נקעים כמין קרנות ושדים בולטין לחוץ. כיון שבאו ישראל לעבור, נזדעזע ההר של ארץ ישראל כשפחה היוצאת להקביל פני גבירתה, ונתקרב לצד הר של מואב. ונכנסו אותן השדים לתוך אותן נקעים, והרגום". ומקור הדברים הוא בתנחומא חוקת, אות כ.

(66) רש"י במדבר כא, טז "ומשם בארה - משם בא האשד אל הבאר. כיצד, אמר הקב"ה, מי מודיע לבני הנסים הללו. המשל אומר נתת פת לתינוק, הודיע לאמו. לאחר שעברו, חזרו ההרים למקומם, והבאר ירדה לתוך הנחל והעלתה משם דם ההרוגים וזרועות ואיברים, ומוליכתן סביב המחנה, וישראל ראו ואמרו שירה", ומקור הדברים הוא בתנחומא חוקת, אות כ.

(67) אמרו חכמים [נדה לא.] "אמר רבי אלעזר, מאי דכתיב [תהלים עב, יח-יט] 'עושה נפלאות גדולות לבדו וברוך שם כבודו לעולם', אפילו בעל הנס אינו מכיר בנסו", ופירש רש"י שם "לבדו - הוא לבדו יודע שהוא נס, אבל בעל הנס אינו מכירו". וכן ידוע מה שמבארים על הפסוק [תהלים קיז, א-ב] "הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו ואמת ה' לעולם הללויה", דמדוע הגוים ישבחו את ה' על שגבר חסדו על ישראל. אלא שהגוים יודעים כיצד ה' הפר עצתם והציל את ישראל, אך ישראל אינם יודעים מכך דבר [ראה בספר רנת יצחק על תהלים, עמוד קפח, שהביא כן בשם רבי איצל וואלאזינער].

(68) וקשה, הרי ישראל לבסוף ידעו מהנס שנעשה להם, כי הקב"ה הודיע להם על כך [ראה הערה 66], ורק ישראל לא ידעו על כך בשעת הנס עצמו, ומדוע ידיעה מאוחרת נחשבת ל"המקבל לא ידע". ויש לומר, שהואיל ובשעת הנס ישראל לא ידעו כלום, ורק נודע להם למפרע לאחר שהנס כבר נעשה, נס כזה חולק מקום לעצמו והודאה לעצמו. אך זה גופא טעון ביאור, דמהו ההוד והשבח המיוחדים שיש בנס אשר המקבל לא יודע מכך, לעומת נס שהמקבל יודע מכך. והרי ישראל אמרו שירה על נס קריעת ים סוף [שמות טו, א] כפי שאמרו שירה על נס נחלי ארנון [במדבר כא, יז]. ומהו המיוחד בנס נחלי ארנון המחייב שם חדש ["וההוד"]. ושמעתי לבאר, שהעדיפות שיש כאשר המקבל לא ידע מהנס היא שנחסכו מהמקבל רגעי האימה והפחד שהיו אמורים להיות מנת חלקו באם היה יודע בשעת מעשה על הצרה המאיימת עליו. וכמו שנאמר לפני קריעת ים סוף [שמות יד, י] "ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה'". אך כאשר ישראל עברו את נחלי ארנון, הם לא ידעו כלל שהאמוריים ארבו להם בנקעי ההרים, ורק למפרע נודעה להם הסכנה הרבה שהיו שרויים בה, ושניצלו הימנה. לכך יש בזה תוספת הודאה ושבח להקב"ה, כי לא רק שגאלנו מהצרה, אלא שבנוסף לכך חסך מאיתנו את החיל ורעדה שהיו עלולים ליפול בחלקנו משעת הצרה עד שעת הנס. אמנם נראה יותר נכון, שכאשר הקב"ה עושה נס בתוך הטבע, יש בכך להורות שאף הטבע מתכופף לפני הקב"ה. ונקודה זו מבוארת היטב באפיקי מים ספירת העומר ושבועות, ענין י"ד [עמוד קפד]. וראה להלן הערה 147 בביאור דבר זה.

(69) חזינן שמבאר "הוד" מלשון הודאה ושבח. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות ח [נה:], וז"ל: "כי ההוד הוא לשון שבח, כמו [תהלים קלו, א] 'הודו לה'". ולכאורה רש"י אינו מפרש כן, שכתב [סוכה מה: ד"ה ולך] "'מודים' לאו לשון הוד, אלא לשון תודה,

שאנו מודים בו ולא כופרים". ולפי דברי רש"י נמצא ש"הוד" לחוד ו"הודאה" לחוד. אמנם לא כולם מודים בזה לרש"י, וכגון בשער הכוונות דרוש ו דעמידה, כתב: "מודים... הנה ברכה זו היא בהוד דאימא, וזהו לשון הודאה הרמוז בתיבת 'מודים', מלשון 'הוד'". וכן כתב הגר"א באמרי נועם [ברכות נח:]. וכן מבואר להלן הערה 140.

(70) לשונו למעלה [לאחר ציון 29]: "אמנם המעלה והמטה, השמים והארץ, אלה הם עיקרי מציאות העולם, שהמציאות כולל השמים והארץ וכל אשר בהם, וכל המציאות אשר כוללם השמים והארץ". ובדר"ח פ"ה מ"א [ה:] כתב: "כי השמים והארץ הם הכל, כי [בראשית א, א] 'את השמים ואת הארץ' לרבות צבאיהם [רש"י שם פסוק ד (הובא למעלה הערה 31)]". וראה להלן הערה 76 בביאור דבריו כאן.

(71) מוכיח ממה שסיסרא היה כובש את כל העולם, שהוא היה יוצא ממנהג העולם וסדרו. ויש להקשות, הרי אמרו חכמים [מגילה יא.] "שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר". והתוספות שם כתבו "והא דלא חשיב אלכסנדר מוקדון, משום דלא איירי הכא אלא באותם הכתובים להדיא". וחזינן שהיו כמה ממלכות אחרות ששלטו בכל העולם, ולא מצינו שביאר עליהם שיצאו מסדר העולם. ואדרבה, בנר מצוה [לד.] ביאר שמלכות יון שלטה בכל העולם משום ש"האומה הזאת יש בה החכמה, הרי השכל מתפשט בכל העולם, כי כך ענין השכל. ולכך כפי מדת השכל, היה ממשלתם בכל העולם, והכל כפי המדה". ומדוע כאשר סיסרא שלט בכל העולם זה מורה על יציאה מן הסדר. ונראה לישב, כי באור חדש פ"א [רפט.] כתב: "כי אחשורוש היה מולך בכל העולם, ולפי הדעת ראוי המלכות שהוא בעולם לישראל". ומבואר מדבריו שמה ש"אחשורוש היה מולך בכל העולם" הוא משום שמלכותו באה במקום מלכות ישראל, ולכך לא היתה מלכותו מוגבלת למקומה בלבד. וכן בנר מצוה [סא:] כתב "אם לא שבטל מלכות ישראל, לא הגיע להם [לארבע מלכיות] המלכות". ושם בהערה 358 נכתב: "ואם תאמר, הרי נבוכדנצר היה מלך בבל אף קודם שכבש את ארץ ישראל [מ"ב כד, י], וכיצד ניתן לומר שאם לא נתבטלה מלכות ישראל, לא היתה מגיעה המלכות לבבל ולשאר ג' מלכיות. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שכונת המהר"ל היא שארבע המלכיות היו שולטות בעולם כולו, ולא רק שלטו בארצם ובמקומם. שהרי אמרו חכמים [מגילה יא.] 'שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן: אחאב, ואחשורוש ונבוכדנצר' [ואחשורוש ונבוכדנצר הם פרס ובבל]. ועל מלכות יון נאמר [דניאל ב, לט] 'די תשלט בכל ארעא'. ובשבועות [ו:] אמרו על מלכות רומי 'שטיבעה יצא בכל העולם'. וכן אמרו ביומא [י.] שתפשוט מלכות רומי בכל העולם. ועל

מלכות כזו, החובקת עולם ומלואו, ביאר המהר"ל שזכו לכך רק מכח שנטלו המלכות מישראל, ואילו לא נטלו המלכות מישראל היו נשארות רק בגבוליהן ובמקומותיהן" [עד כאן ההעתקה מההערות בנר מצוה]. ודברי מו"ר שליט"א מתבארים להדיא מתוך דברי המהר"ל באור חדש שם. **ונראה** ביאור הדבר על פי מה שכתב בנצח ישראל פכ"ד [תקיא:], שישראל בגלותם פזורים בכל העולם "כי מקומם בכל העולם... מפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם, לכך אשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם" [לשונו שם]. ולכך כאשר מלכותן של ישראל מועברת לשאר מלכיות, בעל כרחך שהנך עוסק בגלותן של ישראל. ולכך מלכיות אלו שולטות בכל העולם, כי כח ישראל שהונחל להן שייך הוא לכל העולם, וכפי שהדבר מתבטא בפיזורם של ישראל בגלותן. אך אם לא היתה מועברת מעלת ישראל למלכיות, לא היתה מלכותן חובקת את כל העולם, כי אין כל העולם מקומם. לכך כאשר סיסרא כבש את כל העולם, והוא לא קיבל מלכותו מישראל, יש במלכות סיסרא יציאה מסדר העולם.

(72) אודות שסדר העולם הוא מן השם יתברך, כן נאמר [משלי ג, יט] "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה". ולמעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 249] כתב: "טבע ומנהגו של עולם הוא מסודר מן השם יתברך שיהיה נוהג עליו, ובאותו הסדר שנתן להם השם יתברך הם קיימים". ולהלן פמ"ד כתב: "לכך אמר [ברכות ו.] שהשם יתברך מניח תפילין, והוא תוספת המעלה במה שהוא משפיע הנמצאים... ושלימותו יתברך מצד הנמצאים שני דברים; האחד, שהוא סידר את הנבראים בחכמה. השני, שהוא יתברך פועל אותם כרצונו. ולפיכך אומר שמניח תפילין בראשו, כי בראש החכמה, והוא הפאר שיש לו יתברך במה שכל הנמצאים מסודרים בחכמתו. והתפילין ביד, במה שהוא מפואר בנמצאים מצד הפעל אשר פעל בהם, וזהו מיוחס לזרוע, שהוא יתברך פועל". ובתפארת ישראל ר"פ טז [רלו:] כתב: "הנה אלו האנשים בעצמם כאשר היו חוקרים על מציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם. וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד, ואינו הרבה. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא האל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו". ושם ר"פ כה כתב: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר" [הובא

למעלה הקדמה ראשונה הערה 101]. וראה למעלה הקדמה שניה הערות 68, 73, 179, 196, 201, 203, 220, 250.

(73) אודות שהיוצא מן הסדר [כסיסרא] הוא "מחריב סדר המציאות", כן כתב בתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.], וז"ל: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים... שסידר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע', וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם". וכן חזר וכתב שם פס"ז [תתרנה.], והובא למעלה בהקדמה שניה הערה 203. ובנצח ישראל פי"א [רצא:] כתב: "אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". ובנתיב התורה פ"א [לב.] כתב: "כאשר הדבר הוא מקושר ומסודר יחד, אם אחד יוצא מן הסדר, דבר זה הוא ביטול הסדר להכל".

(74) "ומסדר את הכוכבים במשמרותיהם ברקיע כרצונו" [תפילת ערבית]. ויש לכוכבים סדר שצ"ם חנכ"ל [פרקי דר"א פרק ה, וראה אור חדש פ"א (תמז:)]. ובדרשת שבת הגדול [רז.] כתב: "העליונים תראה כי כלם מסודרים כל אחד עומד במשמרתו כמו שבראו, לא יכנס האחד בגבול חבירו, כמו שתקנו 'ומסדר את הכוכבים במשמרותיהם'". וזהו דיוק לשון הפסוק [שופטים ה, כ] "מן שמים נלחמו הכוכבים **ממסלותם** נלחמו עם סיסרא", שהמסילה מורה על סדר ודרך. ואודות שהכוכבים ממונים על סדר העולם [כי הם עצמם מסודרים במשמרותיהם], כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכג:], וז"ל: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג, הוא השם יתברך" [ראה למעלה הערה 49, ולהלן פ"ז הערה 80]. ובתפארת ישראל פ"ד [עא:] כתב: "המציאות התחתון, והוא בכללו מסודר תחת השמש, והשמש כולל אותו. כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו. וכמו שתמצא מבואר מן הכתוב שכאשר ירצה להזכיר כל העולם יאמר 'תחת השמש', וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'. 'וראיתי כל אשר נעשה תחת השמש' [קהלת א, יד], וכן תמיד. והשמש היא שמירת סדר עולם הטבע במהלכה ובתנועתה, במה שהוא מושלת בעולם הטבע. וכמו המלך שהוא

השומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי, כך השמש שהוא המושל על עולם הזה, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת ביום', והוא השומר סדר העולם לבלתי יחליף וימיר את סדר הראוי, ויעמוד על עמדו".

(75) מבאר שהואיל וסיסרא עמד להחריב את סדר העולם, לכך סדר העולם עמד כנגדו להלחם בו. כי כאשר דבר פוגש בהתנגדות, אזי הדבר מתחזק יותר בענינו דוקא מחמת ההתנגדות שנתקל בה. וכן כתב בדר"ח פ"ד מי"ט [שצה:] בביאור המשנה [שם] "אל תרצה את חברך בשעת כעסו, ואל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו", וז"ל: "כי כאשר אתה בא לרצות אותו בשעת כעסו, הוא מוסיף עוד חימה על חימה, כי כאשר הוא בתגבורת הכעס, ואחד בא לפייסו, הוא מוסיף חימה על חימה. וכן 'אל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו', כי גם בזה כאשר הוא בצער ובאבל גדול, אם בא לנחמו, הוא מוסיף ומתחזק יותר באבלו, כאשר בא לבטל צערו. כי כל מי שמתגבר בדבר אחד, אם בא אדם כנגדו לבטלו מזה, הוא מוסיף עוד יותר כנגד המבטל". ובנצח ישראל פכ"ה [תקכה.] כתב: "דבר זה תמצא תמיד, שכל דבר כאשר בא עליו דבר מתנגד לבטל מציאותו, הנה הוא מכין עצמו בדברים אשר הם מועילים למציאותו, עד שיוכל לעמוד נגד המתנגד". והר"ן [נדרים מא.] כתב "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק בטבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו". וכן נאמר [קהלת ב, ט] "אף חכמתי עמדה לי", ואמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב תתקסח] "חכמתי שלמדתי באף היא עמדה לי". **דוגמה לדבר**; כאשר המרגלים חזרו מא"י והוציאו את דבת הארץ עמדו כנגדם יהושע וכלב, ועל כך נאמר [במדבר יד, ז] "ויאמרו אל כל עדת בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אתה טובה הארץ מאד מאד". ותגובת העם היתה [שם פסוק י] "ויאמרו כל העדה לרגום אתם באבנים וגו'". ולכאורה יפלא, אם יהושע וכלב אומרים שהארץ היא טובה מאד מאד, מדוע העדה רוצה לרגום אותם באבנים. אלא שהעדה היתה בהתגברות כנגד א"י, וכאשר יהושע וכלב עומדים כנגד זה, אזי התנגדותם לא"י גברה, עד כדי כך שרצו לרגום אותם באבנים. וראה להלן פ"ד הערה 8, ופי"ב הערה 30.

(76) לכאורה מבאר שהקיום ל"כי כל בשמים ובארץ" [דהי"א כט, יא] התקיים במה שהכוכבים מן השמים נלחמו נגד סיסרא. וזהו שאמרו בגמרא [ברכות נח.] "'כי כל בשמים ובארץ', זו מלחמת סיסרא, שנאמר [שופטים ה, כ] 'מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם וגו'". ו"מן השמים נלחמו הכוכבים" הוא ביאור ל"כי כל בשמים ובארץ". אך לפי זה יוקשה, שלא הובא דבר אודות "ובארץ", כי הכוכבים הם בשמים ולא בארץ. ונהי שמספיקה תיבה אחת לגלות ש"כי כל בשמים ובארץ" שייך לנאמר "מן

השמים נלחמו הכוכבים", אך כיצד מתקיים במלחמת הכוכבים "כי כל בשמים ובארץ". אמנם דיוק לשונו מורה שאין כוונתו לומר שדוקא הכוכבים הם קיום ל"כי כל בשמים ובארץ", אלא קיום זה נעשה על ידי כל הנמצאים, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 69]: "ואחר שזכר הצדדים, זכר המעלה והמטה, **שכולל הנמצאים עצמם**, שאין הנמצאים רק במטה ובמעלה, והם תולדות השמים והארץ". והכוכבים הם חלק מכלל הנמצאים השייכים למטה ומעלה, ונהי שהכוכבים עצמם הם למעלה, אך כאשר הנך דן "בנמצאים עצמם", אין בזה נפק"מ אם הנמצא המסויים הזה הוא במעלה או במטה, כי הכל שייך להדדי. והמהרש"א [ברכות נח.] כתב: "'כי כל בשמים ובארץ, שהיא מדת יסוד, כדעת המקובלים, היתה מלחמת סיסרא, שנאמר 'מן השמים וגו'". ובפירוש התפילה מרבי אברהם בן הגר"א איתא "'כי כל בשמים ובארץ' זו מלחמת סיסרא, וכן הוא אומר 'מן השמים נלחמו', והוא מדת יסוד דאחיד בשמיא וארעא". וכן הוא בזוה"ק ח"ב קטז., ושם נכתב שכן הוא בתרגום יונתן לדברי הימים א כט, יא [ולפנינו אינו נמצא בתרגום יונתן שם]. וראה להלן הערה 156.

(77) פירוש - לשון הפסוק הוא [דהי"א כט, יא] "**לך ה'** הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ **לך ה'** הממלכה והמתנשא לכל לראש". הרי שנאמר פעמיים "לך ה'"; ה"לך ה'" הראשון עוסק בששת הצדדים, וה"לך ה'" השני עוסק בממלכה, וכמו שיבאר.

(78) בספר דעת תפלה [עמוד שכג] הביא דברי המהר"ל האלו, וכתב: "ביאורם של דברים הוא, הבורא יתברך מתגלה בבריאה בדרכי הנהגתו אותה. אלו הם מדות ספורות, שהביטוי שלהם בהתגלותם בבריאה מבוארים שם בגמרא ברכות. כל מדה וענינה, כל הנהגה וביטויה. תכלית הבריאה הרי היא גילוי כבוד מלכותו, גילוי יחודו יתברך. פירוש: הכלל העולה מקיבוץ כל הנהגות ודרכים אלו הוא גילוי מלכותו יתברך. זה ענין הנהגת המלכות, קיבוץ כל שאר הנהגות והגעתם לתכלית של [זכריה יד, ט] 'והיה השם למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה השם אחד ושמו אחד'". ובספר שבת מלכתא [עמוד יב], כתב: "בפסוק עצמו יש לדייק מה דכתיב פעם נוספת 'לך' אצל הממלכה, והיה יכול לכתוב 'כי כל בשמים ובארץ והממלכה'. אבל הענין שהממלכה אינה רק מידה מכלל המידות בסוף השורה, אלא שהיא השלימות של כל אחת ואחת מהן. וכאילו כתוב 'לך ה' הגדולה' - והממלכה של הגדולה. 'הגבורה' - והממלכה של הגבורה, וכן כולם. שזה ענין מידה השביעית 'הממלכה', ה'למעשה' של המידות, הכח להוציא את הגדולה ואת הגבורה ואת התפארת אל המעשה. וכן כולם, שמידה השביעית היא הבפועל של שש

המידות הראשונות. והבן שהבפועל של 'הגדולה' והבפועל של 'הגבורה', שמצד אחד לכאורה הן מידות נפרדות. אבל מצד שני אינו כן, אלא כך מהותה וכחה של המלכות להוציא מכח אל הפועל את המידות כולן. ולכך נקראת גם המלכות 'כל', שיש בה הכללות של כל המידות".

(79) זהו המשך הפסוק "והמתנשא לכל ראש".

(80) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש נשא: "תואר לגדול [שמות כב, כז] 'ונשיא בעמך לא תאור', [יחזקאל מו, יב] 'וכי יעשה הנשיא נדבה'... והעננים להתרוממם יקראו 'נשיאים', [תהלים קלה, ז] 'מעלה נשיאים', [משלי כה, יד] 'נשיאים ורוח וגשם אין'". ובדר"ח פ"א מ"ה [ער.] כתב: "הנשיאות הוא התרוממות מעלה".

(81) אך אינו נבדל מן העם, אלא הוא מרומם מן העם, וכמו שיבאר.

(82) פירוש - מחמת שהוא נבדל מן העם, לכך הוא מושל בעם, וכמו שכתב למעלה בהקדמה הראשונה [לאחר ציון 89], וז"ל: "וכל ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג, כי בזה שהוא נבדל מהם [הוא] מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו. וכמו הנשמה שבאדם, שהיא נבדלת מגוף האדם, ובמה שהיא נבדלת מן הגוף מחיה אותו ומנהיגו". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נו:] כתב: "המלך הוא נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צו.] כתב: "מפני שהוא מלך נבדל מהכל, הוא מושל על הכל". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "כי דבר זה שהוא נבדל, הוא מושל על אחרים, וכחו מוטל עליהם" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 83, הקדמה שניה הערה 339, להלן פי"א הערה 29, ופי"ב הערה 103]. והטעם הוא שרק מי שנבדל מזולתו יכול לפעול בזולתו, אך אם לא היה נבדל ממנו לא היה יכול לפעול בו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ח [קסה.], וז"ל: "יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם. ונקרא הדיין 'אלהים' [רש"י שמות כ, א], ושם הזה בא על מי שפועל באחד. ולכך בא שם 'אלקים' [בראשית פרק א] במעשה בראשית, כאשר היה פועל העולם [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 85]. ואין אחד פועל בעצמו, רק בזולתו... ובמה שהוא נבדל מזולתו, הוא עצמו שהוא דן זולתו, כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי לכך פסלה התורה קרובים לדון [נדה מט:], לפי שאין אדם נבדל מקרוביו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנ:] כתב: "כי הדיין שהוא דן, הוא נבדל מבעל הדין, ופועל בו". וכפי שהדיין נבדל מבעל הדין ולכך הוא פועל בו, כך המלך

נבדל מעמו ולכך מושל בו. וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:], וז"ל: "העולם דבק בו יתברך לגמרי מצד החסד, אבל לא מצד המשפט. כי מצד המשפט השם יתברך נבדל מן העולם כאשר עושה בו משפט, כמו המלך שעושה משפט בעם, אשר המלך נבדל מן העם, ועושה בו משפט" [ראה להלן פי"ד הערה 14]. **ובעוד שכאן** העמיד את נבדלות המלך לעומת התנשאות הנשיא, הרי בכמה מקומות ביאר שלמלך גופא יש התנשאות. וכגון, בנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם. השני, שהוא מושל עליהם, ופועל בהם כרצונו בענין הממשלה". ושם מבאר שסוס המלך מורה על רוממות המלך, ושרביט המלך מורה על ממשלת המלך. ובאור חדש פ"א [שו:] הביא מחלוקת חכמים מהי עיקר חשיבות המלך; האם במה שהוא מתנשא על העם, או במה שהעם תחת המלך. ובאור חדש פ"ו [תתקצו:] כתב: "דברים שיש למלך; האחד, שהוא נישא למעלה מכל העם, שהוא יותר גדול ויותר עליון מהם. וזה מורה הכתר שהוא על הראש למעלה, מורה שהוא נישא למעלה. ועוד הוא רודה ומושל בכח שלו על העם, עד שנחשבים העם למטה ממנו. וזה יורה הסוס, שהוא רוכב עליו ורודה עליו. כי הסוס הוא מגביה עצמו בהליכתו, והוא רוכב ומושל עליו, וכך המלך מושל ורודה בעם אשר מגביהים עצמם". ואמרו [אבות פ"ו מ"ז] שהמלכות נקנית בשלשים מעלות, ובדר"ח שם [קמד:] כתב: "כי מעלות המלך שלשים, כמו שתראה כי הלמ"ד גבוה מכל האותיות באלפ"א בית"א, כי שלשים הוא ראוי לגבהות והתנשאות שיש למלכות. והטעם הזה, כי עד עשרה נחשב תחתון, ועשרים נחשב אמצעי, ושלשים נחשבים עליון לגמרי. ולפיכך האות שבמספרו שלשים, הוא מתנשא על כל", ושם מאריך בזה עוד.

(83) אמרו חכמים [קידושין לב:] "נשיא שמחל על כבודו, כבודו מחול. מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול, שנאמר [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך', שתהא אימתו עליך". ובספר זאב יטרף שבת ח"א פכ"ה [עמוד פה] כתב על דברי המהר"ל האלו בזה"ל: "הרי כמו שמספר אחד נבדל מכל המספרים... כך המלך נבדל מכל העם, ואין בהם כדוגמתו. הנשיא מתנשא על העם מפני שמעלתו גדולה ממעלתם, אבל המלך מולך עליהם לא מפני עדיפות מעלתו, אלא מפני דכולם לא נחשבים כנגדו, והריהו כלפיהם כסוג בפני עצמו. וסוגיא ערוכה היא בקדושין [לב:] דאפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול... שעל כן נשיא שאינו פרוש לגמרי מן העם, רק מתנשא עליהם מחמת עדיפות מעלתו, אי מחל על כבודו, כבודו מחול. אמנם מלך שהוא אחד העם, ומופשט מהם בהחלט, אי מחל על כבודו אין כבודו מחול,

שאין פרישות בלא כבוד. ואם נמחל כבוד המלך בטלה פרישותו אחדותו ומלכותו". ולטעם זה מטין דברי המהר"ל בנצח ישראל פי"ב [שטו.], שכתב שם: "כי המלך נבדל מן הכלל, ואם בא אחד לעשות שיתוף עם המלך, דבר זה הוא בטול אל מלכותו, אשר הראוי שיהיה מיוחד ונבדל מן העם". [אמנם המהרש"א (קידושין לב:) ביאר בעוד אופן מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו, וז"ל: "הקב"ה עלמא דיליה היא ומלכותא דיליה, ומצי מחיל ליקריה, כדאמרינן לעיל בנשיא ורב. אבל מלך בשר ודם, מלכותא דארעא לא הוה אלא כעין מלכותא דשמיא, ומשמיא מוקמי ליה, ולאו דיליה הוא, כדכתיב (תהלים כב, כט) 'כי לה' המלוכה', ואין המלך בשר ודם יכול למחול כבוד מלכות שמים. וכהאי גוונא מצאתי שוב במרדכי פרק הנזקין (אות תא) בשם מהר"מ, עיין שם"]. ובנצח ישראל ספ"מ [תשיז.] הביא את דברי הגמרא [סנהדרין צח:] "כגון קיסר ופלגי קיסר", וביאר שכוונת הגמרא היא שהמשיח יהיה מלך, ומתחתיו יהיה פלגא קיסר, והוא יהיה נשיא, עיין שם. ובדר"ח פ"ג מי"ב [ערב:] כתב: "כי החשובים הם על שני דרכים; האחד, הוא החשוב מצד מעלתו, וזה נקרא 'ראש', כמו תלמיד חכם וכיוצא בזה, שיש לו מעלה מצד עצמו [ראה להלן פ"ט הערה 270]. השני, שהוא מושל אף על גב שאין לו מעלה, הוא מושל ומשתורר על האדם... שהוא בעל ממשלה ושררה, והוא גוזר עליך". ובפשטות הראשון דומה לנשיא, והשני דומה למלך.

(84) לעומת המלך שהוא נבדל מן העם. לכך מעלת המלך היא יותר ממעלת הנשיא, כי המלך נבדל מהעם, ואילו הנשיא אינו נבדל מהעם. ופירושו של חילוק זה, כי המלך הוא קדוש, ואילו הנשיא אינו קדוש. לכך המלך נמשח בשמן המשחה [הוריות יא:], ואילו הנשיא אינו נמשך בשמן המשחה. ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "המלכות הוא נבדל גם כן, ולכך היו נמשחים המלכים בשמן המשחה, כמו שהיו נמשחים כלי בית המקדש. ואיך לא יהיה המלכות נבדל, שהרי המלך נבדל מכל העולם". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי" [ראה להלן הערה 95, ופי"ד הערה 109]. וראה באור חדש פ"א הערה 364. **ועוד אודות** שהמלך נבדל מן העם, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [עא:] כתב: "המלך

בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם", ושם העמיד זאת לעומת נביא "שאין לו ענין זה, כי הוא משותף להם, והוא שלימותם". ובתפארת ישראל פ"מ [תריט:] כתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם". ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובדר"ח פ"א מ"א [קלה:] כתב: "אין למלך צירוף וקשור אל אחת מן אלו המעלות, רק מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם". ושם מי"ג [שנה:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". ושם פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "המלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם". ובחי"א ב"ק לב: [ג, ו.] כתב: "ונקראת עוד [השבת] 'מלכתא' [שם]... שיש לעולם הזה מצד השבת מעלה נבדלת, כי יום השבת נבדל משאר ימים, כמו המלך שהוא נבדל מן העם... כי יום זה מקבל קדושה אלקית, ואינו כמו ימי החול". ובח"א לסנהדרין קא: [ג, רלה.] כתב: "כי המלך דומה לגמרי אל המצורע, כי המצורע נבדל מן העם, דכתיב אצלו [ויקרא יג, מו] 'מחוץ למחנה מושבו', והוא מסולק מן הכלל, ואינו נכלל בכלל. וכך המלך גם כן הוא מסולק מן הכלל, ואינו בכלל, כמו שבארנו בכמה מקומות כי המלך הוא נבדל מן הכלל. ולפיכך יש לו דמיון אל המצורע, שהוא נבדל מן הכלל. רק שהמלך הוא נבדל מן הכלל למעלה, ואילו המצורע מורה לפחיתות ולגריעותא, סוף סוף שניהם דומים שנבדלים מן הכלל". וראה אור חדש פ"ב הערה 438 שנלקטו שם עוד מקומות שכתב כן [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 82, 83, 131].

(85) לכך הנמצאים תלוים במלכות ושמים, ותלות זו היא הבסיס להיות הקב"ה מלך הנמצאים, ולא נשיא הנמצאים, כי העם תלוי במלך, ואין העם תלוי בנשיא. ואודות תלותו של העם במלך, כן כתב להלן ס"פ יד, וז"ל: "כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך". ובנתיב העבודה פ"ט [א, קד:] כתב: "התפלה היא שהאדם נתלה בו יתברך כאשר מתפלל אליו, וזהו בודאי מלכות שמים שלימה [ברכות יד:]. כי המלך שלימותו כאשר העם תלוים בו וצריכים אליו, ואם לא מצד השם יתברך שהוא נותן לו, אין האדם כלום". ובחי"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו עניין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים לכך ימנו למלך". ולהלן פמ"ז כתב: "השם יתברך... נוטה ימינו, אשר בו תלוים הנבראים, כמו שאמר הכתוב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'". ובבאר הגולה סוף באר הרביעי [תקנז:] כתב:

"אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". והרי יחס העלול לעילתו הוא יחס של תלות, וכמבואר להלן ס"פ סט. וראה להלן פי"ד הערה 105.

(86) לשונו למעלה בהקדמה הראשונה [לפני ציון 89]: "כי המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב במה שהוא רוכב עליו הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג, כי בזה שהוא נבדל מהם מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו... שזאת השגה מורה על שהוא יתברך נבדל מזולתו, ואין בו השתתפות עם זולתו". ולהלן שלהי פמ"ז כתב: "הוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך הוא נורא עליהם, ולכך הוא עושה פלא. ואילו לא היה נבדל מן העולם, לא היה גובר עליו לעשות בו פלאות, אבל בשביל שהוא נבדל ממנו, הוא משנה אותו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכ:] כתב: "שם כתר מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואין משתתף עם הנמצאים, שזה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 82].

(87) כמו שנאמר [תהלים מז, ג] "כי ה' עליון נורא מלך גדול על כל הארץ". ושם [פנ, יט] נאמר "וידעו כי אתה שמך ה' לבדך עליון על כל הארץ". ושם [צז, ט] נאמר "כי אתה ה' עליון על כל הארץ מאד נעלית על כל אלהים".

(88) צרף לכאן את תפילת ימים נוראים "מלוך על כל העולם כולו בכבודך, והנשא על כל הארץ ביקרך". והנה ההבדל בין כבוד ליקר הוא שכבוד הונח על דבר שאינו בהכרח רם מעלה, ורק מחמת סבות צדדיות זוכה להיות מכובד, ואילו יקר הונח על הדבר שבעצם הוא רם מעלה [באר אברהם אסתר א, ד]. וכן בדר"ח פ"ו מ"ו [קכא.] כתב: "כי הגדולה כאשר הוא נשיא או שר, הוא דבר עצמי לאדם, שהוא בריה חשובה, ואינו בריה פחותה... אבל הכבוד, אחרים נוהגים בו כבוד, ואין זה דבר עצמי אל האדם, כמו הגדולה שהוא דבר עצמי" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 131]. ו"גדולה" ו"יקר" שייכות להדדי, וכמו שנאמר [אסתר ו, ג] "ויאמר המלך מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה וגו'", וכמבואר באור חדש שם [תתקפג.] ש"יקר" הוא לפי שעה, ו"גדולה" היא תמידית. והואיל ומלך אינו מולך מחמת מעלתו המרוממת, לכך אמרינן "מלוך על העולם כולו בכבודך", אך הנשיא הוא בעל מעלה בעצם, ולכך אמרינן "והנשא על כל הארץ ביקרך". ואע"פ שבגו"א שמות פל"ג אות יט כתב: "אין חילוק בין כבוד ויקר, שהכל אחד, ואין חילוק ביניהם", וכן באור חדש פ"ו [תתקפג.] כתב: "פירוש 'יקר' הוא הכבוד". מ"מ נראה שכוונתו היא ששניהם שייכים למערכת של כבוד, אך בודאי

שיסכים שאינן מלים זהות ממש. ועוד אודות דברי הגו"א הנ"ל, ראה בספר תורת הגר"א ומשנת החסידות, עמודים 115-118, שעמד עליהם וביארם. **ויש להעיר** שבכמה מקומות מצינו שלא חילקו בין נשיא למלך. וכגון, אמרו במשנה [הוריות י.] "איזהו 'נשיא' [ויקרא ד, כב], זה מלך, שנאמר [שם] 'מכל מצות ה' אלקיו', שאין על גביו אלא ה' אלקיו". וכן אמרו [הוריות יג.] "שעיר נשיא קודם לשעירת יחיד, מאי טעמא, האי מלך והאי הדיוט". וכן אמרו [שבת קה.] שה' אמר לאברהם "מלך נתתיך לאומות", ופירש רש"י שם "מלך נתתיך - 'נשיא אלהים אתה' [בראשית כג, ו]". וכן אמרו [ב"ב קכב.] "עתידה ארץ ישראל שתתחלק לשלשה עשר שבטים, אידך למאן ["חלק י"ג למי, דהא י"ב שבטים לחוד הוא דשקלי" (רשב"ם שם)], אמר רב חסדא, לנשיא". ופירש הרשב"ם שם "לנשיא - למלך המשיח". הרי שנשיא הוא מלך, ואינו מחלק ביניהם. ויל"ע בזה.

(89) בראשית לו, יב "ותמנע היתה פילגש לאליפז בן עשו ותלד לאליפז את עמלק וגו'". וכן נאמר [בראשית לו, טו-טז] "אלה אלופי בני עשו בני אליפז בכור עשו אלוף תימן וגו' אלוף קרח אלוף געתם אלוף עמלק אלה אלופי אליפז בארץ אדום וגו'".

(90) לשונו להלן פס"ד: "ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר [תהלים קיח, יא] 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... ולפיכך כל גוים מסבבין את ישראל". ובנתיב התורה פי"ב [תצ:] כתב: "ובפרק קמא דשבת [יא.]... תחת ישמעאל ["לשמשו" (רש"י שם)] ולא תחת גוי ["אדומים, שהיו רשעים יותר" (רש"י שם)]... ורצה לומר כי ימצא לישראל... מתנגדים מן האומות. האחד, מצד שהם אומות נבדלים מחולקים, כמו האומה של ישמעאל מתנגדים לישראל במה שהם אומה מחולקת, והבדל שלהם גורם התנגדות, כמו כל שני דברים מחולקים יבוא התנגדות זה לזה. אבל גוי שהוא אדום, יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל, ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור. ולפיכך אדום רוצה תמיד להתגבר על ישראל, שבזה הם למעלה... לכך תחת ישמעאל, ולא תחת אדום". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלא:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה למלכות זו [אדום] התאחדות עם זרע יעקב". ובגו"א שמות פי"ז ריש אות יג כתב: "כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד,

עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד" [ראה להלן הערה 99].

(91) לשונו בגו"א שמות פי"ז אות יג [שמח.]: "ביאור ענין זה כי השם של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אחד', השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם... כי השם הזה מיוחד". הרי שם המיוחד הוא אחד, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ג אות לו: "ו'אחד ממנו' [בראשית ג, כב] רוצה לומר המיוחד ממנו בעליונים, וזהו השם המיוחד בעליונים, והוא כמו [בראשית כו, י] 'כמעט שכב אחד העם', שפירושו 'המיוחד בעם' [רש"י שם]". ובאור חדש פ"ט [תתשע:] כתב: "זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד, המורה שהוא יתברך אחד". ולמעלה בהקדמה ראשונה [לאחר ציון 79] כתב: "כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים". ובזהר חדש [מדרש הנעלם ג:] איתא "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב [שה.] כתב: "השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה, שאין לו תלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה [שמות ג, טו] 'זה שמי', רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד". וא"כ "שם המיוחד" הוא שם הויה שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו, ובזה הוא "אחד". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך מורה על שהוא אחד, כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם; כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, אי אפשר לחלקה לשנים [ראה להלן פ"ח הערה 153]. ואחדותו יתברך היתה קודם שנברא העולם, וכן אמרו [פרקי דר"א פ"ג] קודם שנברא העולם היה הוא יתברך אחד ושמו אחד. ולכך היו"ד שמורה על אחדותו יתברך הוא קודם". ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם, בלתי לה' לבדו". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 80, 82, והקדמה שניה הערה 154.

(92) "אין הכסא שלם, ורצה לומר היינו המלכות שנקרא 'כסא'" [לשונו להלן].

(93) בראשית כו, י "ויאמר אבימלך וגו' כמעט שכב אחד העם וגו'", ופירש רש"י שם "אחד העם - המיוחד בעם, זה המלך". והמהרש"א [ר"ה לב:] כתב: "מלך מורה על האחדות בכל מקום".

(94) לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.]: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו. רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני. לכך קיימא לן במסכת ר"ה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שלימה. וזה כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד, ראוי למלכות". ובגו"א שמות פי"ז אות יג [שנ.] כתב: "כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד. וכך קיימא לן במסכת ר"ה בפרק בתרא [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שמים, כי מאחר שהוא אחד, הוא מלך. כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין איתו אחר. ולפיכך אחר שאנו אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו וגו'' אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' [פסחים נו.], כי אחדותו הוא מלכותו, ונקרא קבלת מלכות שמים [ברכות יג.]". ובדר"ח פ"ג מ"ב [נב.] כתב: "ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים. ודבר זה נתבאר בדברי חכמים שאמרו [חולין ס:] אין שני מלכים משמשים בכתר אחד". וראה נר מצוה [ט:], להלן הערה 103, ופי"ב הערה 84.

(95) הבטוי "מלכות שלימה" נמצא פעמיים בספריו ביחס לגמרא בר"ה [לב:]; (א) בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו:], והובא בהערה הקודמת. (ב) בגו"א דברים פל"ג אות ה [תקט:], והובא בהערה 103. **והנה נמצא** בספריו שני טעמים לכך שהמלכות היא האחדות; (א) המלך מקשר את בני מלכותו להיות אחד, וכיצד יתקשרו על ידי שנים. (ב) המלך נבדל מבני עמו, והנבדל הוא אחד. אודות טעמו הראשון, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], והובא בהערה הקודמת. ואודות טעמו השני, כן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יא:], וז"ל: "ועוד נרמז דבר זה בלשון 'אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד' [חולין ס:], כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא על ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך גם כן הוא נבדל מן הכלל גם כן... ולכך יש למלך בשביל זה

מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי הוא פרטי. ולכך כל מלך הוא אחד, שאין הכללי מתחלק. לכך... אי אפשר שיהיו שני מלכים משתמשים בכתר אחד" [ראה למעלה הערה 84]. וכן הוא בגו"א שמות פי"ז סוף אות יג [הובא בהערה הקודמת]. ונראה שכאן כוונתו להסברו השני, שהרי הקדים לכאן לבאר את ההבדל בין מלך לנשיא [המלך הוא נבדל מן העם, והנשיא אינו נבדל מן העם]. ולאחר שביאר זאת כתב [לאחר ציון 88] "**ומפני זה** אמר 'לך ה' הממלכה' זהו מלחמות עמלק". והתיבות "ומפני זה" מורות שמלחמת ה' בעמלק מתבארת על פי דבריו למעלה שהמלך הוא נבדל מן העם [לעומת הנשיא]. נמצא שמעלתו הנבדלת של המלך היא הסבה למלחמת ה' בעמלק, כי המעלה הנבדלת מחייבת אחדות משום שאין חילוק בנבדל, וכמו שנתבאר. וראה להלן הערה 103.

(96) לשונו בגו"א שמות פי"ז אות יג [שמח:]: "כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם... כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם. ואילו היו משתתפים עם ישראל כמו שהוא בשאר אומות, לא היה זה מעכב שיהיה השם נמצא בעולם הזה בשלימות, אבל לא ישוו יחד. ונמצא כי יש כאן חלוק, וכל חלוק במה שהוא חלוק אין בו שלימות". וכן הוא בנצח ישראל פ"ס [תתקכד.], ויובא להלן הערה 100. ואודות שעשו מורה על השניות, כן ביאר בארוכה הגר"י אנגל באוצרות יוסף דרוש ד [עמוד כב], והביא את דברי המהר"ל האלו. וראה להלן פ"ח הערה 275.

(97) כאשר אין אחדות בעולם. והנה כרך כאן להדדי שלימות השם עם אחדות השם, ושמו יתברך בשלימותו הוא בארבע אותיות הויה. ונקודה תתבאר להלן הערה 107.

(98) יש לדייק שכאן כתב "שמו בשלימותו הוא אחד, דכתיב 'ה' אחד ושמו אחד", ואילו למעלה [לפני ציון 91] כתב "לפי שהשם של הקב"ה הוא אחד, דכתיב 'ושמו אחד'". ומה ראה כאן להביא ארבע תיבות מהפסוק, ולמעלה הביא רק שתי תיבות מהפסוק. ונראה, שכאן בא להדגיש שכאשר זרע עמלק בעולם אין שם הויה נגלה בשלימותו בארבע אותיותיו, אלא נגלה רק בשתי אותיותיו הראשונות ["ויאמר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק מדור דור" (שמות יז, טז), ופירש רש"י שם "ומהו 'כס' ולא נאמר 'כסא'. ואף השם נחלק לחציו, נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו"]. לכך הביא ארבע תיבות מהפסוק, כי רצונו להורות ששם הויה בארבע אותיותיו הוא השם השלם ["הויה אחד ושמו אחד"]. מה שאין כן למעלה, שרצה להורות

ששמו של הקב"ה הוא "אחד" [ולא עסק בשלימות שמו], לכך לא היה צורך להביא אלא את שתי התיבות האחרונות של הפסוק ["ושמו אחד"], ותו לא מידי. וכן מדויק מלשונו הזהב; למעלה כתב "לפי שהשם של הקב"ה הוא אחד", ואילו כאן כתב "שמו **בשלימותו** הוא אחד", והוספת תיבת "בשלימותו" כאן לעומת דבריו למעלה מורה באצבע שכוונתו כאן לא רק לשם הויה, אלא לשם הויה בשלימותו.

(99) כאן כתב "זרעו של עמלק", ואילו עד כה כתב "זרע עשו". אמנם ברי הוא שאע"פ שעד כה נקט ב"זרע עשו", כוונתו היא לעמלק, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 89] "כי תמצא בזרע עשו, שהוא עמלק". וראה ברש"י השלם [חומש אריאל] שמות יז, טז הערה 34 שהביא שיש גירסא ברש"י [שם] "עד שימחה שמו של עשו כולו", אך בדפוסים המצויים נכתב "עמלק" במקום "עשו". והרמב"ן [שם] מביא לשון רש"י "עד שימח שמו של עמלק בן עשו". ובהערה הנ"ל סיכמו ואמרו "שאם נכון הוא שהפסוק [עמוס א, יא] נאמר על עשו, ברור שתוכן הענין של שלימות השם והכסא תלוי במחיית עמלק, ובלי ספק זו גם כונת הנוסחאות שהזכירו עשו", והוכיחו דבריהם מהגו"א שמות פי"ז ריש אות יג, שכתב: "כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק" [הובא למעלה הערה 90], וכן הוא כאמור לשונו כאן [לפני ציון 89]. ובגו"א דברים פכ"ה אות כה האריך טובא לבאר את ההתנגדות בעצם שיש לעמלק כלפי ישראל.

(100) לשונו בגו"א שמות פי"ז אות יג [שמט.]: "ואם כן איך יתכן שימצא בעולם הזה השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם הזה הוא מיוחד, יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם". וראה להלן פ"ח הערה 275. ויש להבין, הרי זרע עשו מתנגד לישראל, ומדוע התנגדותם לישראל עושה ש"אין השם שלם", הרי לכאורה ישראל לחוד ושמו יתברך לחוד. אמנם לא קשה כלל, וכפי שכתב להלן פכ"ג כתב: "השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל. ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה על עולמו כפי מדריגת ישראל", ושם מאריך בזה טובא לבאר יסוד זה [ראה להלן פ"ג הערה 2]. לכך כאשר זרע עשו בעולם, אין ישראל "אחד" בעולם, ואין כאן התגלות של "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" [ש"ב ז, כג], ממילא גם לא מתגלה "אתה אחד ושמך אחד" [מנחה של שבת]. ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה

בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'". וראה להלן פ"ג הערה 60, ופי"ב הערה 78.

(101) לשון הפסוק במילואו "אתה תהיה על בתי וגו' רק הכסא אגדל ממך", ופירש רש"י שם "רק הכסא שיהיו קורין לי מלך, 'כסא' לשון שם מלוכה, כמו [מ"א א, לז] 'ויגדל את כסאו מכסאך'". ובגו"א שמות פ"ו אות כ כתב: "כי כסא כבודו מורה על מלכותו... וכן יורה לשון 'כסא' על המלכות, כדכתיב [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל', שפירושו רק כסא המלכות". ושם פי"ז אות יג [שנ.] כתב: "וכן 'אין הכסא שלם', כי 'הכסא' רוצה לומר בכל מקום המלכות, כדכתיב 'רק הכסא אגדל', ורוצה לומר המלכות אגדל. וכן [תהלים פט, לז] 'כסאו כשמש נגדי', ורוצה לומר אין מלכותו יתברך שמו בשלימות בעולם הזה". ולהלן שלהי פ"ע כתב: "כי אין פירוש 'כסא' רק המלכות, כמו 'רק הכסא אגדל ממך', וכן בכל מקום, וכבר התבאר זה בהקדמה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "מורה כסא כבודו על שהוא מלך". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכז.] כתב: "כי הכסא הוא עצם המלכות, כמו שאמר 'רק הכסא אגדל ממך'". וכן כתב בדרוש על התורה [יג:], נצח ישראל פ"ס [תתקכד.], ח"א לסוטה יז. [ב, ס.], ח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה:], ועוד. וראה להלן פ"ח הערה 247.

(102) במה שאמרו "אין הכסא שלם".

(103) כמבואר למעלה הערות 94, 95. ורש"י [דברים לג, ה] כתב "בהתאסף - בהתאספתם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם", ובגו"א שם אות ה [תקט.] כתב: "זהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן".

(104) לשונו בגו"א שמות פי"ז סוף אות יג: "ואם כן, איך יתכן שימצא מלכותו אצלינו בשלימות, כי מלכותו יתברך נמשך אחר אחדותו, וכאשר השניות בעולם אין שלימות מלכותו נמצא. לכך 'אין הכסא שלם' עד שיכלה כל זרעו של עשו, ואז לא יהיו שניות בעולם, ואז 'יהיה ה' אחד ושמו אחד' [זכריה יד, ט]". וכן הוא בנצח ישראל פ"ס [תתקכד.].

(105) לשונו בנצח ישראל פ"ס [תתקכד.]: "וכן מה שאמר ש'אין השם שלם, ואין הכסא שלם'. דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי דבר זה נאמר כי כל זמן שעמלק בעולם נמצא השניות בעולם, שהוא מתנגד לישראל. ולפיכך 'אין הכסא שלם ואין השם שלם', כי

השם הזה הוא השם המיוחד. והכסא כסא מלכותו, שבו הוא מלך מיוחד על הכל, כמו שנתבאר הכל במקומו".

(106) בא להדגיש נקודה שכתבה בגו"א שמות פי"ז אות יג [שמט:], וז"ל: "ואין הפירוש חס ושלום שאין השם שלם בעצמו, חס ושלום לומר כך, כי שלימתו בעצמו, אך אין השם בשלימות נמצא אצלינו כל זמן שזרע עשו בעולם. וכן 'אין הכסא שלם'... ורוצה לומר אין מלכותו יתברך שמו בשלימות בעולם הזה". וראה בסמוך הערה 108.

(107) כמו שאמרו חכמים [פסחים לז:] "'אחד מכל קרבן' [ויקרא ז, יד], אחד - שלא יטול פרוס", ופירש רש"י שם "ארבעת מינין היו בה של עשר עשר חלות, ומכל מין ומין נותן אחד לכהן, והשאר לבעלים, וכתיב 'אחד', שלא יתן לו פרוסה". הרי "אחד" הוא שלם, ואינו חלק. וכן כתב להלן פ"ג [לאחר ציון 60]: "ידוע שכל שאינו שלם, והוא חלק בלבד, אינו אחד, שיש עוד חלק, ויש בו רבוי. אבל השלם מצד השלימות אשר בו, הוא אחד, שאין עוד חלק, ודבר מוסכם הוא זה בודאי". ולהלן פי"ב [לאחר ציון 77] כתב: "דע כי ישראל בלבד נקראו 'אומה יחידית', ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל, שהיו שש מאות אלף. וזה כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד. וכל אשר הוא צד אחד בלבד אינו דבר שלם, שהרי הוא צד אחד, ולכך הוא חלק בלבד. וכבר אמרנו כי אשר הוא חלק אינו אחד. וכאשר יש בהם כל הצדדים, שהם ששה צדדים, אז אין כאן חלק כלל, והוא כולל הכל, שיש בו שש צדדין, ובזה הוא אחד לגמרי". ולהלן פ"ס כתב: "כי התמימות והשלימות הוא אחדות, כדכתיב [שמות כו, ו] 'והיה המשכן אחד'. ופירושו, כאשר היה שלם אז היה נחשב אחד, שהרי החלק אינו שלם ואינו אחד, ודבר זה מבואר". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכז.] כתב: "כי עיקר סגולת השלימות הוא האחדות, כי על דבר שהוא שלם נאמר שהוא אחד, כמו שכתוב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', רוצה לומר ויהי המשכן שלם. שתראה מזה שכל שלם הוא אחד, והאחד הוא שלם. כי הדבר שאינו אחד, רק מחולק, לא יפול עליו שלימות. והפך זה גם כן, הדבר שאינו שלם אינו אחד, שהרי הוא חלק בלבד. ואם דבר זה הוא חלק, יש עוד חלק, ואין כאן אחדות". ובנתיב העבודה ר"פ ח כתב: "כי האחד הוא שלם, וכאשר הדבר שלם יאמר עליו שהוא אחד, כדכתיב 'ויהי המשכן אחד'". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט:] כתב: "כי כאשר הדבר הוא שלם הוא אחד, שכך כתיב 'ויהי המשכן אחד'. שהכתוב בא לומר שכבר נשלם המשכן אמר שהיה המשכן אחד. אם כן השלמת הדבר הוא אחדותו. שאין ספק כי כאשר הדבר מחולק לשני חלקים מחולקים, אינו שלם. שהרי כל אחד ואחד הוא חלק בלבד, ואין זה שלם. וכאשר הוא אחד הוא שלם, שאינו חלק. ולכך השלם

הוא אחד, והאחד הוא שלם". וראה להלן פ"ג הערות 61, 62, פ"ה הערה 100, ופי"ב הערה 79.

(108) הדגשתו היא שאיירי בגלוי המלכות בעולם, ולא במלכות מצד עצמה, וכמבואר בהערה 106. ורש"י [שמות ג, ב] כתב שהקב"ה נתגלה למשה מתוך הסנה, "ולא אילן אחר, משום [תהלים צא, טו] 'עמו אנכי בצרה'". ובגו"א שם אות ב כתב: "אין הפירוש כלל שהוא בצרה, חס ושלום לומר כך, אך פירושו שהוא יתברך אסור בזיקים בישראל, והוא עמהם תמיד, לכך כאשר ישראל בצרה אין מלכותו בשלימות. ולפיכך היה נראה לו בסנה, המורה לך על כי אין מלכותו בשלימות. וזהו פירוש 'עמו אנכי בצרה', רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה אין מלכותו בשלימות, ולפיכך נגלה מתוך הסנה. אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העולם הזה, כי ישראל הם בעולם הזה, וכאשר ישראל בצרה אז אין מלכותו בשלימות בעולם הזה, אבל עצם כבודו, 'ברוך כבוד ה' ממקומו' [יחזקאל ג, יב], רק כאשר אנו בוחנים מלכותו בעולם הזה, כאילו אין מלכותו בשלימות". ובנצח ישראל פכ"ב [תע:] כתב: "וכן מה שאמר [חגיגה יג:] 'קודם שחרב הבית כתיב [איוב כה, ג] 'היש מספר לגדודיו', ולאחר שחרב אמעט פמליא של מעלה'. אף על גב שלא נמצא דבר זה בעצמו, רק כי כך הוא נמצא אל הנמצאים, שלא נגלה להם בשלימות כבוד מלכותו. ולפיכך אמר כאילו אמעט חס ושלום פמליא שלו, וכך נגלה אל העולם. וזה כי כאשר אין בית המקדש, שהוא היה היכל המלך כמו שהתבאר, אמעט גם כן שאין השם יתברך נגלה בכבוד מלכותו. אף כי בוודאי אצל השם יתברך אין שנוי וחסרון כלל, ולא שייך בו לומר כך, מכל מקום קודם שחרב בית המקדש היו הנבראים מקבלים כבוד מלכותו כפי שלימות מעלתם, וכאשר חרב בית המקדש אין השם יתברך נגלה להם בכבוד מלכותו, כאשר חסר העולם הזה מן בית המקדש". **ובעוד שכאן** כתב שהואיל ועמלק בעולם אין השם שלם, הרי להלן ס"פ מב כתב לאידך גיסא, שהואיל ואין השם שלם, לכך עמלק בעולם, וביאר שכבר כתב כן בהקדמה כאן, וכלשונו: "לא בטל האויב לגמרי, וזה מפני שעדיין לא זכו ישראל אל המעלה הגדולה להיות השם שלם עד לעתיד, כמו שהתבאר בהקדמה, עיין שם". ובפשטות כוונתו לדבריו כאן. ויל"ע בזה.

(109) בא לבאר את המשך דברי הגמרא [ברכות נח.] '"והמתנשא' [דהי"א כט, יא], זו מלחמת גוג ומגוג, וכן הוא אומר [יחזקאל לח, ג] 'הנני אליך גוג נשיא ראש משך ותובל'".

(110) שנאמר [בראשית י, ב] "בני יפת גומר ומגוג ומדי ויון ותובל ומשך ותירס".

(111) ותיבת "הגדול" מוסבת על יפת שהוא גדול משם, וכמבואר ברש"י שם [ודלא כרמב"ן שם שביאר ש"הגדול" מוסב על שם].

(112) לשונו בח"א לנדה כד: [ד, קנז.]: "מלחמת גוג מגוג הוא דבר יוצא מן הסדר, שהוא מתנגד אל העלה יתברך. כי גוג מגוג יאמר 'נתתקה מוסרתימו ונשליכה ממנו עבותימו' [תהלים ב, ג], מפני כי גוג שבא מיפת שהוא אחי שם, ויפת הוא הגדול. ולכך זרעו של יפת, שהוא גוג מגוג, רוצה להתגדל על בני אברהם, שהיה מזרע שם [בראשית יא, י-כו], שהם לחלקו של השם יתברך, והוא סוד עמוק [ראה להלן הערה 121]. ודבר זה הוא עיקר הוית גוג ומגוג, והוא יוצא מן סדר העולם להתנגד אל השם יתברך בעצמו". ולהלן פס"ד כתב: "גוג ומגוג ראש ועיקר כל האומות, לפיכך נקרא [יחזקאל לח, ג] 'נשיא' ו'ראש', ולפיכך הוא מתנגד לישראל. ולא אל ישראל, רק להשם יתברך, כמו שכתבתי למעלה בהקדמה, עיין שם". וכן מבואר להדיא בילקו"ש ח"ב רמז תקפג [שגוג ומגוג מתנגד אל ה' בעצמו], שאמרו שם "אמר רבי לוי, אוי להם לרשעים שהם מעמיקים עצות על ישראל, כל אחד ואחד אומר עצתי יפה מעצתך. עשו אומר שוטה היה קין שהרג את הבל בחיי אביו, לא היה יודע שאביו פרה ורבה. אני איני עושה כן, אלא [בראשית כז, מא] 'יקרבו ימי אבל אבי'. פרעה אמר שוטה היה עשו, לא היה יודע שאחיו פרה ורבה בחיי אביו. אני איני עושה כן, אלא כד אינון רקיקין תחות כורסי אמהון אנא מחנק להון, שנאמר [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו'. המן אמר שוטה היה פרעה, לא היה יודע שהבנות נשואות לאנשים ופרות ורבות. אני איני עושה כן, אלא [אסתר ג, יג] 'להשמיד להרוג ולאבד וגו'. אמר רבי לוי, אף גוג ומגוג עתיד לומר כן. שוטים היו הראשונים, לא היו יודעים שיש להם פטרון בשמים. אני איני עושה כן, אלא בתחלה אזדווג לפטרונם, ואחר כך אזדווג להם. הדא הוא דכתיב [תהלים ב, ב] 'יתייצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו'. אמר לו הקב"ה, רשע, לי באת להזדווג, חייך, שאני עושה עמך מלחמה, שנאמר [ישעיה מב, יג] 'ה' כגבור יצא', ואומר [זכריה יד, ג] 'ויצא ה' ונלחם'".

(113) נראה לבאר דבריו על פי מה שכתב בגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד:], שכתב שם בזה"ל: "כי יפת דומה לגוף... ובשביל זה נקרא 'יפת', כי יופי שייך בגוף דוקא. וחם הוא כח הנפש, ונושא כח הנפש החיוני הוא חום טבעי בלב אדם, לכך נקרא 'חם'. אבל שם הוא עיקר, והוא כמו עצם הצורה של אדם, לכך נקרא 'שם', כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר. ומזה תבין סוד אלו ג' בנים, שהיו נגד חלקי האדם; יפת נגד הגוף... וחם נגד הנפש החיוני, אבל שם הוא על דבר שהוא עצם ועיקר". לכך שם נקרא על שהוא חלקו של הקב"ה, כי ממנו יצאו ישראל, שהם העיקר בבריאה. וכן נאמר [דברים לב, ט]

"כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", ופירש רש"י שם "מי הוא חלקו, עמו. ומי הוא עמו, 'יעקב חבל נחלתו', והוא השלישי באבות... הוא ובניו היו לו לנחלה, ולא ישמעאל בן אברהם, ולא עשו בנו של יצחק". ולהלן ס"פ ה [לאחר ציון 130] כתב: "והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים... והחלק הזה חלק ה', כדכתיב 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". ואודות שישראל יצאו משם, כן מבואר בהערה הקודמת שאברהם היה מזרע שם. ורש"י [בראשית ט, כו] "ברוך ה' אלקי שם - שעתיד לשמור הבטחתו לזרעו לתת להם את ארץ כנען".

(114) פירוש - יפת הוא גדול משם.

(115) הולך להביא מאמר חכמים שמורה כי גוג ומגוג התנשאו להלחם כנגד ה'.

(116) פירוש - תהלים פרק ג פותח בפסוק "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו". ובפרק שלפניו מסופר על מלחמת גוג ומגוג ["למה רגשו גוים" (שם ב, א)]. ועל כך שואלת הגמרא "למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג".

(117) "ויבא להכחיש את דברי הנביא" [רש"י שם]. ופירושו, שאם אדם יבוא לפקפק בנבואה על מלחמת גוג ומגוג, שנאמר עליה [תהלים ב, ב] "יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו", והאדם יטיל ספק בכך מחמת ש"כלום יש עבד שמורד ברבו", וכי יש אדם המסוגל להתייצב כנגד ה'.

(118) "והא חזינן הכא [אצל אבשלום ודוד] דהוה" [רש"י שם].

(119) "סופיה להיות" [רש"י שם].

(120) לשונו בנצח ישראל ס"פ לח [תרצה:]: "האומות שיש בהם הרבוי, מתנגדים לאחדות שמו יתברך גם כן. ולימות המשיח, שאז יהיה הוא יתברך אחד ושמו אחד לגמרי, אז יתנגדו האומות שהם רבים על אחדותו יתברך [וזו מלחמת גוג ומגוג]... ואם אתה מתמיה על דבר זה, שאיך יצויר שיהיה העלול חולק על עלתו, שאם כן יהיה הדבר מתנגד לעצמו, כי במה שהוא יתברך עלה וסבה לו, אם מתנגד אל עלתו כאילו מתנגד לעצמו. על זה אמרו בפרק קמא דברכות [מביא הגמרא הנ"ל]... והנה הכתוב בא לבאר הספק הזה, איך יבא מן השם יתברך דבר כמו זה, שיהיו כל האומות מתנגדים אל השם יתברך. ולפיכך קבע אחר כן [תהלים ג, א] 'מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו', לומר כי כמו שאבשלום היה רוצה להרוג את אביו, מפני כי היה רוצה למלוך במקומו, ולכך היה רוצה להרוג את אביו. וכן בימי גוג ומגוג, אינם רוצים במלכות השם יתברך, כי הוא יתברך אחד, ואילו האומות הם הרבים, כאשר יהיו בימי גוג ומגוג. ולכך יהיו חולקים על יחידו של עולם באותו זמן, שלא יהיה הוא יתברך מולך עליהם. ולכך סמך אחרי

מלחמות גוג ומגוג 'מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו'. והתבאר לך ענין מלחמות גוג ומגוג" [ראה להלן פי"א הערה 75]. ובח"א לנדה כד: [ד, קנו:] כתב: "וביאור ענין זה, כי לפי סדר המציאות אין ראוי שיהיה עבד, שהוא העלול, גובר על האדון, שהוא נחשב כמו עלה אליו, ודבר זה יוצא מסדר המציאות. ולפיכך מלחמת גוג מגוג הוא דבר יוצא מן הסדר, שהוא מתנגד אל העלה יתברך... וכן היה הויות אבשלום יוצא מסדר העולם, ולכך היה רוצה להתגבר על אביו, שנחשב עלה אליו. ואלו שני דברים, שהם מלחמות גוג ומגוג ומעשה אבשלום, ראוי שיהיו סמוכים זה לזה וריוח לא יבא בין הדבקים, כי הם דבר אחד לגמרי; זה יוצא חוץ לסדר בצד אחד, וזה יוצא חוץ לסדר בצד שני, והבן הדברים האלו". וראה להלן פ"ח הערה 185.

(121) ואין התנשאות אלא על מי שהוא עצמו מתנשא [ראה למעלה בהקדמה שניה הערה 376, ולמעלה הערה 60]. ובילקו"ש ח"א רמז רמג אמרו "מאי דכתיב [שמות טו, א] 'שירו לה' כי גאה גאה', שירו למי שמתגאה על גאים. ארבעה גאים הם בעולם; אריה בחיות, שור בבהמות, ונשר בעופות, ואדם גאה על כולם. נטלן הקב"ה וקבען בכסא הכבוד, שמתגאה על הגאים". ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "כי השם יתברך... הוא מתגאה על גאים... שהוא נפרע מן הרשעים המתגאים".

(122) רומז לדברים פנימיים. וכן בח"א לנדה כד: [ד, קמז.] כתב על ענין אבשלום וגוג ומגוג "והוא סוד עמוק... כי הם דבר אחד לגמרי; זה יוצא חוץ לסדר בצד אחד, וזה יוצא חוץ לסדר בצד שני" [הובא למעלה הערות 112, 120]. ושמעתי לבאר, ששתי הבחינות הנ"ל הן כנגד "אבינו מלכנו", שה' הוא אבינו מצד הרחמים, ומלכנו מצד שכולנו משועבדים אליו [ראה המבי"ט בספר "בית אלקים" חלק היסודות, פרק יז]. ובלשון פנימיות התורה "אבינו" הוא כינוי לחכמה [זוה"ק ח"ג רצ., רצ:], ו"מלך" הוא בינה [זהר חדש כי תשא (נו:)], ואלו הם שני צדדים שרמז אליהם. כי הקב"ה הוא אחד, ועל חכמה ובינה אמרו [זוה"ק ח"ג רצ:] "בחד נפקין ובחד שריין לא אפסיק דא מן דא ולא אסתלק דא מן דא". לכך פרשת גוג ומגוג ופרשת אבשלום הם סמוכות וצמודות זו לזו, כי מרד אבשלום הוא כנגד בחינת אב, ומלחמת גוג ומגוג הוא כנגד בחינת מלך. **ובשיעורי** הגר"מ שפירא שליט"א תשנ"ט [עמוד 43] הובאו דברי המהר"ל הללו אודות גוג ומגוג, ונכתב עליהם בזה"ל: "כלומר נקודת עקירתם של יון היא באה לעקור מלמפרע את מה שהאבות נתנו לנו את האמונה, שהיא העיקר הגדול ששתל אברהם. הם פועלים זאת בכח היותם בני יפת, שהוא גדול משם, ממנו יצא אברהם שותל האמונה". ובספר שמחת יעקב [עמוד שעד] כתב: "'והמתנשא' שזו מלחמת גוג ומגוג, שהיו מבני יפת

הגדול... שרשו מיפת בנו הגדול, והוא כאמור טומאת יון שבתוך גלות אדום, שעליהם מושתת כל הכפירה מאז הפילוסופיה היונית ועד התרבות המערבית המקיפה את חלל עולמנו, ובו נעוץ שורש פורה ראש ולענה, שעליו נאמר [דברים כט, יח] 'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך'. שכן גומר ומגוג ויון הם מבני יפת כמבואר בקרא [בראשית י, ב]".

(123) חוזר להמשך המאמר [ברכות נח.], שאמרו שם "במתניתא תנא משמיה דרבי עקיבא; 'לך ה' הגדלה' זו קריעת ים סוף, 'והגבורה' זו מכת בכורות, 'והתפארת' זו מתן תורה, 'והנצח' זו ירושלים, 'וההוד' זו בית המקדש".

(124) פירוש - יותר ראוי להעמיד את "הגדולה" כמוסב על קריעת ים סוף מאשר על מעשה בראשית [כרבי שילא (ברכות נח.), שהוא התנא קמא שהובא לפני רבי עקיבא].

(125) לשונו למעלה בהקדמה ראשונה [לפני ציון 133]: "דברים מופלאים מן האדם, והם יותר פלא ממעשה בראשית, כמו כל הנסים והנפלאות שעשה הקב"ה". והטעם לכך הוא שלאחר שחוקי הטבע נקבעו ונחקקו, שינוי החוק הזה הוא פלא יותר גדול מאשר דברי פלא שנעשו בטרם שחוקי הטבע נקבעו ונחקקו. והרי מצינו על מי שנעשו לו נסים שרועמת עליו הטענה [תענית כד:] "מי איכא דמיטרח קמי שמיא כולי האי". ובודאי שטירחה זו אינה קיימת במעשה בראשית, שנעשו בטרם שחוקי הטבע נקבעו ונחקקו. וראה עוד ב"מאמרי פחד יצחק" פסח מאמר סט [אות יא] שביאר שם ששנוי טבע העולם הוא כמו עקירת דבר מן התורה, וזה כמובן לא יאמר על מעשה בראשית עצמו, שאדרבה, "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם" [ב"ר א, א], וראה למעלה בהקדמה ראשונה הערה 133, ובסמוך הערה 129. והאינו טבעי מתייחס להקב"ה יותר מאשר הטבעי, וכפי שכתב הרמב"ן [שמות יג, טז]: "כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו ויודע ומשגיח ויכול... ואמר [שמות ט, יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו... אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 135]. ולמעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 354] כתב: "כי אין ספק כי מעלת הנס הבלתי טבעי הוא יותר במעלה ובמדריגה מן הטבע". ובבאר הגולה באר הראשון [מד:] כתב: "בודאי האברים וצורתן הוא פעולת השם יתברך, ויש לייחס פועל זה יותר אל השם יתברך מלייחס זה אל פועל הטבע. רק כי המכסה שהוא לעין, שהוא שמירת העין, יש לייחס זה יותר אל הטבע".

(126) מוסיף זאת לאור דבריו למעלה ש"הגדולה" מתייחסת למעשה הבריאה, לכך גם לפי רבי עקיבא יש צורך לייחס את "הגדולה" למעשה בריאה. וזה לשונו למעלה [לאחר ציון 38]: "זכר 'הגדולה', 'זו מעשה בראשית... וכל מעשה בראשית נקרא 'גדולה', שכל הנבראים הם גדלותו של הקב"ה שבראם, כמו שתקנו [תפילת "עלינו לשבח"] 'לתת גדולה ליוצר בראשית'. וכן אמרו זה הלשון בכמה מקומות 'להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים שהאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולם הם דומות זו לזו, אבל הקב"ה וכו'". ובסמוך [לאחר ציון 141] כתב: "כי מצד גדולתו, שהוא יתברך גדול, היה קריעת ים סוף, שהיא בריאה גמורה, והבריאה היא נקראת 'גדולה'".

(127) אודות שקרי"ס היא מהדורא תנינא של המאמר "יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה", כן מבואר להלן פ"מ, וז"ל: "רבי מאיר אומר, אמר לו הקב"ה, לאדם יחידי עשיתי ים יבשה, שנאמר 'יקוו המים וגו'', לעדת קדושים על אחת כמה וכמה [ילקו"ש ח"א רמז רלג]. פירוש, לפי טבע העולם ראוי למים שיכסו הארץ, כי כל היסודות מקיפות הארץ; האויר, והאש, וכך היה ראוי בטבע להיות המים מכסים הארץ. ועוד כי כל טבע פועלת בשוה, ולכך לפי טבע הבריאה שהמים יכסה הארץ כולה בשוה. ועשה הקב"ה שלא כטבע לצורך האדם לישיבתו, ועשה הים יבשה. לכל ישראל על אחת כמה וכמה שיש לעשות הים יבשה. שכמו שנעשה הים יבשה בשביל האדם, שאם לא כן אי אפשר לאדם להיות נמצא. כך ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים... כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה'. לכך אם להווית אדם הראשון עשה הים יבשה, כל שכן להווית אומה הישראלית. ועוד, כי לכך נעשה הים יבשה בבריאת עולם, שהאדם יש לו מעלה אלקית, ומאותה מעלה אלקית נדחו המים שהם חמרים, כמו שהתבאר כמה פעמים כי החומר נדחה מפני דבר אלקי. לכך בבריאת עולם בשביל ישוב האדם שיש לו ענין אלקי, כי האדם יש לו ענין אלקי, נדחו המים ונעשו יבשה. וזה סוד גדול שלא היו יכולים לעמוד עליהם הטבעיים איך נעשה מן הים יבשה בבריאת עולמו. וכן ישראל מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים ונעשה יבשה. לכך אמר 'עדה קדושה על אחת כמה וכמה', פירוש ישראל שהם קדושים נבדלים, אין ספק שהנבדל פועל בחומר" [ראה בסמוך הערה 130]. והאלשיך [בראשית א, ו] כתב: "וענין קריעת ים סוף שהיה באלף השלישי, שנצבו מים כמו נד ונראית היבשה, נרמז ביום השלישי 'יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה'". דמיון נוסף בין המאמר "יקוו המים" לקריעת ים סוף נמצא ברשב"ם [בראשית א, ב], וז"ל: "'ורוח מנשבת על פני המים', והוצרך הרוח למה שכתב לפנינו [בראשית א, ט] 'ויאמר אלקים

יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד וגו''. כי על ידי הרוח נקוו המים, כמו בקיעת ים סוף שנתראית היבשה על ידי [שמות יד, כא] 'ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים'".

(128) קריעת ים סוף מהמאמר "יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד וגו'".

(129) לעומת הנעשה בששת ימי בראשית, שאין "יקוו המים אל מקום אחד" נחשב לחריגה מהטבע, כי הטבע עדיין לא נקבע ונחקק אלא רק בתום ששת ימי בראשית, וכמבואר למעלה הערה 125.

(130) נראה להטעים זאת כי אכן בקריעת ים סוף נבראה הבריאה העיקרית שבעולם, והיא כנסת ישראל, וכמו שכתב להלן פ"מ [הובא בחלקו למעלה הערה 127], וז"ל: "כמו שנעשה הים יבשה בשביל האדם, שאם לא כן אי אפשר לאדם להיות נמצא. כך ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים, שמפני כך נקראו 'עברים' [שמו"ר ג, ח "למה קורא אותם 'עברים' (שמות ה, ג), על שום שעברו ים"]. כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה'. לכך אם להווית אדם הראשון עשה הים יבשה, כל שכן להווית אומה הישראלית". ובסוף הפרק שם כתב: "לפיכך אמרו במדרש שלכך נקראו 'עברים', רצה לומר עבר ים. פירוש שיש לקרות לישראל שם על עברת הים, שזהו עצם מעלתן, שיצאו מן המים המונעים לצורה, וקנו מדריגת הצורה השלימה". ולהלן פס"ח כתב: "כי כאשר עלו ישראל מן הים אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן... כי ישראל לא קנו עצם מעלתן עד אחר שעברו ים, ולכך שם ישראל 'עברים', על שם עבר ים... כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים. ומפני זה כאשר קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים, אז מיד אמרו שירה, כי במה שנעשו ישראל לעם ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך, ואמרו שירה" [ראה להלן פ"ה הערה 141]. נמצא שבעוד שרבי שילא סובר ש"הגדולה" מוסבת על בריאת העולם והאדם, הרי רבי עקיבא סובר שהיא מוסבת על הבריאה שבבריאה, והיא יצירתה של כנסת ישראל. ומה שכתב כאן שהנס של קרי"ס הוא ש"נעשה מן הים יבשה", כוונתו היא שהחומר פינה את מקומו בעבור עדה קדושה, וכפי שעשה במעשה בראשית לאדם הראשון, ומ"מ הנעשה בעד עם ישראל הוא יותר מהנעשה לאדם יחידי. והרי כך אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז רלג] "רבי מאיר אומר, אמר לו הקב"ה, לאדם יחידי עשיתי ים יבשה, שנאמר 'יקוו המים וגו'', לעדת קדושים על אחת כמה וכמה". הרי מה שנעשה בקרי"ס לעדת קדושים הוא "על אחת כמה וכמה" יותר ממה שנעשה במעשה בראשית לאדם יחידי. לכך לדעת רבי

עקיבא יש לכוון את תיבת "והגדולה" [המוסבת על הבריאה] לעבר הבריה החשובה ביותר בבריאה, ונעלה מעל כל ספק שבריה זו בשם "כנסת ישראל" תכונה. **ובפתיחה** של ההעמק דבר לספר שמות הביא שספר שמות נקרא "ספר שני" [סוטה לו:], וכתב על כך בזה"ל: "בא ללמדנו דזה הספר ביחוד הוא שני לספר ראשית הבריאה, כי הוא חלק שני מזה הספר. היינו בו נגמר סדר הבריאה... תכלית העולם בכלל הוא שיהא אומה אחת חלק ה' עמו, וזה לא נשלם עד שיצאו ישראל ממצרים ובאו לתכליתם שיהיו ראוים להיות לאור גוים להעמידם על ידיעת אלקי עולם... נמצא דמתן תורה הוא גמר הבריאה... ולבא בזה לתכלית יצירתם... נמצא דספר שמות הוא ספר שני להראשון, כמו שהמה ענין אחד, ובו שני חלקים של ספר הבריאה". הרי שכל הבריאה היא בכף אחת [ספר בראשית], ובריאת כנסת ישראל היא בכף שני [ספר שמות]. והואיל וכנסת ישראל היא בריה אלקית נבדלת, לכך לדעת רבי עקיבא תיבת "והגדולה" יותר ראויה שתכוון לרגע לידתה של כנסת ישראל. וראה להלן הערה 142.

(131) לעומת דעת רבי שילא שביאר ש"והגבורה" מוסבת על "יציאת מצרים", וכוונתו היא לכל עשר המכות [כמבואר למעלה הערה 44], ולא ייחד את הדיבור רק למכה העשירית [מכת בכורות]. ואודות שבמכת בכורות בפרט "היה הפסד ומיתה בלתי טבעית", כך עולה מדברי רש"י שכתב [שמות יב, יב]: "ועברתי - כמלך העובר ממקום למקום ובהעברה אחת וברגע אחד כולן לוקין". והרא"ם [שם] כתב: "כמלך העובר ממקום למקום. שמנהגו ללכת בדרך ישרה, ואינו פונה מכאן ומכאן במבואות העיר. כך הקב"ה עבר בארץ מצרים, במבוי אחד בלבד, ובאותה העברה לקו בכורי מצרים, בין אותן שהיו באותו מבוי שעבר בו, בין אותן שהיו במבואות אחרות". ולהלן פ"מ כתב: "מכת בכורות שהיתה המכה יותר גדולה, לא היה בטול טבע לישראל, כי אם למצרים" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 164]. הרי למצרים היה בטול הטבע. והעובדה שהמכה פגעה באדם אחד מתוך כל בני הבית, ולא בכל בני הבית, היא בעצמה מורה על היותה מכה בלתי טבעית.

(132) כמבואר למעלה הערות 43, 45. והצל"ח [ברכות נח.] כתב: "שמאל היינו מדת הדין, ושם הוא הגבורה לענוש את הרשעים". ובתניא, אגרת הקודש, פט"ו כתב: "מדת הגבורה להפרע מן הרשעים ולענשם בעונשי התורה". ובמבוא לחכמת הקבלה ח"א שער ג פרק ג כתב: "שלש ספירות חג"ת הן עיקר ההנהגה; כי ספירת חסד הוא חסד האמיתי המגיע לצדיק בגן עדן. וספירת גבורה הוא הדין והעונש האמיתיים המגיעים לרשע בגיהנם. והתפארת היא הנהגה הממוצעת בין חסד לדין, והיא חלקו של בינוני".

(133) לשונו למעלה [לאחר ציון 51]: "נקרא זה 'התפארת', כי כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". ולהלן ר"פ סה כתב: "כבודו יתברך שהוא נבדל מהטבע החמרי, וזהו הכבוד. כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי. שהגשמי, או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי, ודבר זה נתבאר בהקדמה" [הובא למעלה הערה 54]. ובנצח ישראל פ"ז [קצא:] כתב: "ומזה הטעם עצמו נקראו התפילין 'פאר' [ברכות יא.], כי כל אשר הוא קדוש אל השם יתברך הוא מסולק מן הגשמי". וראה להלן הערה 152.

(134) לשונו להלן פ"ע: "אין לך דבר בלתי גשמי רק התורה שהיא שכלית... אין דבר שכלי רק התורה". ובאור חדש פ"ד [תשעה:] כתב: "ובגמרא [מגילה טו.] אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב ביה [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'... כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו. לכך כתיב בה 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם, והיה הכתב חרוץ רק למעט, ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי. אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובנצח ישראל פכ"ז [תקסב:] כתב: "כי כל גשם יש לו רחקים, והאמצעי אין לו רוחק, לכך מתייחס הזמן האמצעי, שאין לו רוחק, אל בלתי גשמי, כמו התורה, שאין שייך בה גשמות כלל". ובנר מצוה [פט.] כתב: "בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא

השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 321, והקדמה זו הערה 53].

(135) פירוש - יהושע העמיד את החמה [יהושע י, יב-יג] על ידי זכות התורה, וכמו שמבאר. ולמעלה [לאחר ציון 47] כתב: "כאשר עמדו החמה והלבנה, שאלו שני דברים הם המושלים, והעמידה להם היה על ידי מעלה נבדלת אלקית, שאין מושל על חמה ולבנה כי אם הנבדל".

(136) לשונו למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 320]: "כי מפני כך היה יהושע מעמיד השמש, מפני שהשמש היא גשמית, ויהושע, שהיה לו התורה השכלית, היה אפשר לו למשול עליה", ושם הערה 321. ובהמשך ההקדמה השניה שם [לאחר ציון 338] כתב: "וידוע כי החמרי הוא משועבד לשכלי, ומושל עליו, ולכך היה מושל יהושע על השמש והירח".

(137) כפי שהביא למעלה בהקדמה שניה [לאחר 322] בשם המדרשים שיהושע כינה את השמש "עבד", וז"ל: "הנה בארו ז"ל במדרש מפני שהשמש היא בעלת חומר, ולכך קרא השמש 'עבד', כאשר נתבאר פעמים הרבה מאוד כי החומר הוא עבד... ואין בן חורין רק השכל, ולפיכך אומר שהוא עבד", ושם הערה 327.

(138) כמובא למעלה הערה 133. ויש בזה הטעמה מיוחדת; מבואר במדרש שהביא כאן [ב"ר ו, ט] שיהושע הראה לשמש את ספר משנה תורה. ולשון המדרש במילואו הוא: "אמר רבי שמעון בן יוחאי, ספר משנה תורה היה סיגנון ליהושע. בשעה שנגלה עליו הקב"ה, מצאו יושב וספר משנה תורה בידו. אמר לו [יהושע א, ז-ח] 'חזק' יהושע 'אמץ' יהושע, 'לא ימוש ספר התורה הזה וגו'. נטלו והראה אותו לגלגל חמה, אמר לו, כשם שלא דוממתי מזה, אף אתה דום מלפני, מיד [יהושע י, יג] 'וידום השמש וירח עמד'" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 321]. ומדוע ספר משנה תורה הוא המיוחד להעמדת השמש, יותר משאר חומשים. אמנם דברים אלו מתבארים על פי מה שכתב בתחילת דרשת שבת תשובה, וז"ל: "במדרש [דב"ר י, א] אמר הקב"ה, אם הטית אזנך לדברי תורה, כשתבא לפתוח בדברי תורה הכל משתתקין לפניך ושומעין דבריך, כשם שהטית אזנך לשמוע דברי תורה. ומהיכן אתה למד ממשה רבינו עליו השלום, שעל ידי שהטה אזנו לשמוע דברי תורה, בשעה שבא לפתוח בדברי תורה נשתתקו עליונים ותחתונים והאזינו דבריו. מנין, ממה שקרינו בענין [דברים לב, א] 'האזינו השמים ואדברה'. ובמדרש זה יש לדקדק גם כן מנין שנשתתקו עליונים ותחתונים. אבל פירוש

זה, דמדכתיב 'האזינו השמים ואדברה', ולא 'האזינו השמים דברי', על כרחך הכי קאמר; 'האזינו השמים' אתם תהיו שותקים ואני אדבר, כלומר שאני יותר במעלה מן השמים, לכך אתם תהיו שותקין ותהיו שומעין לי. וכן אמר 'ותשמע הארץ אמרי פי' [שם], כלומר שאף על גב שהם 'אמרי פי', ואני בשר ודם, יש לכם לשתוק ולשמוע אמרי פי. ומפני זה אמר 'האזינו השמים ותשמע הארץ', כלומר שאני גוזר על השמים שישתקו וישמעו דברי, וממילא תשמע הארץ אמרי פי, שאין הארץ בחשיבות כמו השמים. וכל זה מפני התורה היא של תלמיד חכם, ולכך אמר 'ואדברה', שהתורה היא שלי, כי אני מדבר, וכן 'אמרי פי'. וזה שייך אצל כל בעל תורה, שהתורה היא נקראת 'תורתו'... וזהו ההפרש שיש בין התורה שנקראת שהיא של המדבר, ובין הנביא שמדבר בנבואה מן הקב"ה. וזה שאמרו חז"ל [ב"ב יב.] 'חכם עדיף מנביא'. מפני כי החכם שמדבר דברי תורה או דברי חכמה, התורה או החכמה היא שלו. ולא כן הנביא, לפי שהנביא מדבר מצד רוח הקודש, ופי ה' דיבר, ולא נקרא שהוא שלו, ולכך עדיף חכם מנביא... כי לא כל אדם זוכה שישתקו מלפניו, רק מי שהוא בעל תורה באמת, והיינו שהטה אזנו לתורה ופנה עצמו מכל עסקיו לדברי תורה, וזה נקרא בעל תורה, שהתורה שלו, וראוי שישתקו הכל ממנו מפני מעלת בעל תורה" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 32, ובהקדמה שניה הערה 322]. הרי רק מי שהוא "בעל תורה באמת" יכול להשתיק את צבא השמים. וברי הוא ש"בעל תורה באמת" הוא החכם בתורה שבע"פ, שזאת התורה היא שלו. ובתפארת ישראל פס"ח [תתרעב.] כתב: "לא שייך חבור ודביקות אל האדם לתורה כי אם על ידי התורה שבעל פה. ולא נקרא 'תורתו' רק על ידי תורה שבעל פה". והקצה"ח בהקדמתו לספר כתב: "אמרו בש"ס [גיטין ס:] תורה רובה בע"פ ומיעוטה בכתב, שנאמר [הושע ח, יב] 'אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו'. והיינו דאם היה הכל בכתב מיד ה' עלינו השכיל, אנחנו כמו זר נחשבו, כי מה לשכל האנושי להבין בתורת ה', אבל בתורה שבעל פה משלנו הוא", והדברים עתיקים. והנה ספר דברים בודאי שייך לתורה שבכתב, אך עם כל זה יש בו בחינות מסויימות של תורה שבעל פה [כמשמעות הרמב"ן (דברים א, סוף פסוק א). ובתפארת ישראל פמ"ג (תרסג:) ביאר שספר דברים הוא מצד המקבל (הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 32). וראה בפתיחה של ההעמק דבר לספר דברים, שמבאר ש"משנה תורה" מורה על העמל של התורה]. נמצא שספר משנה תורה הוא ספרם של עמלי התורה שבעל פה, ומורה על כחם של חכמי התורה שבעל פה. לכך דין הוא שיהושע יעמיד את השמש דוקא באמצעות ספר משנה תורה. ובמחשבת חרוץ אות יט כתב: '"פני משה כפני חמה' [בב"ב עה.] סוד תורה שבכתב. 'ופני יהושע

כפני לבנה' [שם] סוד תורה שבעל פה" [והוא יסוד נפוץ בספרי רבי צדוק הכהן]. לכך דוקא ספר דברים היה סיגנון ליהושע.

(139) "ומצד נצחות של השם יתברך נתן לירושלים הנצחות" [לשונו להלן]. ונראה ביאור הדבר, כי ירושלים היא עיקר ארץ ישראל, וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ד [תרנג:], וז"ל: "מפני כי יהודה ובנימין היו יושבים קרוב לירושלים, שהיא עיקר ארץ ישראל, לכך נחשבו יהודה ובנימין עיקר, ועשרת השבטים הם תוספות" [ראה להלן פ"ח הערה 123]. לכך כל מה שנאמר על ארץ ישראל יאמר גם על ירושלים, כי אין בכלל אלא מה שבפרט [פסחים ו:]. ומצינו לגבי ארץ ישראל שהתורה מדגישה שהיא נחלה נצחית, וכמו [בראשית יג, טו] "כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם". וכן [בראשית יז, ח] "ונתתי לך וגו' את כל ארץ כנען לאחוזת עולם וגו'". וכן [שמות לב, יג] "זכור לאברהם וגו' וכל הארץ הזאת אתן לזרעכם ונחלו לעולם". לכך ירושלים, שהיא עיקר ארץ ישראל, היא לנחלה נצחית, ועל כך נאמר "והנצח". אמנם טעמא בעי, מדוע נצחיות זו [המתבטאת בתיבת "עולם"] חוזרת ונשנית בנוגע להבטחת הארץ דוקא. ונראה שביאור הדבר הוא על פי דבריו הקצרים של הפחד יצחק, אגרות וכתבים אגרת לט, שכתב שם: "דע לך, כי עיקר נצחיות קיומה של כנסת ישראל אינו נובע אלא מהבטחת הארץ דוקא. ואלמלי היתה הבטחת הבנים באה בלי הבטחת הארץ, לא היה מוכרח מזה ה'נצח ישראל'. כי גם לישמעאל נתנה הבטחה של פריה ורביה [בראשית יז, כ], ומכל מקום מכיון שלא היתה הבטחת ארץ, אין כאן ענין של 'נצח ישמעאל'. דוק ותמצא". ונקודה זו מתבארת ממה שנאמר [בראשית טו, ח] "ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה", ואמרו על כך חכמים [מגילה לא:] "כתיב 'ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה', אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם, שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך, ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה. אמר לו, לאו. אמר לפניו, רבונו של עולם, במה אדע". הרי פשוטו של מקרא ["במה אדע כי אירשנה"] עוסק בנצחיות הארץ, וחכמים פירשוהו אודות נצחיות הבנים. ולהלן פ"ח [לאחר ציון 22] עמד על כך, עיין שם. וכן נקודה זו מתבארת מדבריו בנצח ישראל פל"ד שהובאו כאן, שהנוטל עיקר א"י [ירושלים] הוא עיקר השבטים [יהודה ובנימין]. לכך הואיל ונצחיות ישראל נובעת מנצחיות ארץ ישראל, וירושלים היא עיקר ארץ ישראל, ברי הוא שתיבת "והנצח" תורה על נצחיות זו, וזהו שאמרו "'והנצח' זו ירושלים". וכל זה הוא לדעת רבי עקיבא, אך רבי שילא [הדעה הראשונה בגמרא (ברכות נח.)] ביאר "'והנצח' זו מפלת רומי". וכבר

נתבאר למעלה הערה 62 שתיבת "נצח" מורה על נצחון על המתנגד, וכן על הנצחיות. וראה להלן הערה 153.

(140) באמרי נועם לגר"א [ברכות נח.] כתב: "'וההוד' זה בית המקדש, שבמקדש אומרים שירות ותשבחות". והמגיה שם אות ז כתב שהכוונה היא להא דתנן בסוף תמיד [פ"ז מ"ד] "השיר שהיו הלוים אומרים במקדש", והוא השיר שהיו אומרים על הקרבן [ערכין יא:]. ובפיוט "יום ליבשה" אומרים "בבית הודי ישוררון". וכן למעלה [לאחר ציון 66] ביאר ש"הוד" הוא מלשון "הודיה ושבח". וכן בסמוך כתב "ספר ההוד, כי בו נותנים הודות והלל להקב"ה". הרי שמבאר את תיבת "הוד" מלשון הודאה והלל [כמבואר למעלה הערה 69, ולהלן הערה 155]. ובדר"ח פ"ה מ"ה [קסט.] הזכיר את ה"הוד ויופי בית המקדש", עיין שם. וראה בסמוך הערה 147.

(141) בא לבאר כיצד לדעת רבי עקיבא המשך חלקי הפסוק יתקשרו לתחילתו, שבתחילת הפסוק נאמר "לך ה'", ולאחר מכן נתפרטו אירועים ומקומות שונים ['הגדולה' זו קריעת ים סוף, 'והגבורה' זו מכת בכורות, 'והתפארת' זו מתן תורה, 'והנצח' זו ירושלים, 'וההוד' זו בית המקדש'], וכיצד כל זה חוזר ל"לך ה'". ובשלמא לדעת רבי שילא, ניחא, שהוא הביא על כך פסוקים להורות כיצד המשך חלקי הפסוק קשורים לתחילתו, שאמר "'לך ה' הגדולה' זו מעשה בראשית, וכן הוא אומר [איוב ט, י] 'עושה גדולות עד אין חקר'. 'והגבורה' זו יציאת מצרים, שנאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה וגו''... 'וההוד' זו מלחמת נחלי ארנון, שנאמר [במדבר כא, יד] 'על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה וגו''. 'כי כל בשמים ובארץ' זו מלחמת סיסרא, שנאמר [שופטים ה, כ] 'מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם וגו'"'. אך רבי עקיבא לא הביא פסוקים לביסוס דרשתו, ולכך יש צורך לבאר כיצד הכל חוזר אל "לך ה'".

(142) כמבואר למעלה הערות 126, 130, שנתבאר שם שהכוונה היא ליצירת כנסת ישראל.

(143) לשונו למעלה [לאחר ציון 38]: "זכר 'הגדולה', 'זו מעשה בראשית... וכל מעשה בראשית נקרא 'גדולה', שכל הנבראים הם גדלותו של הקב"ה שבראם, כמו שתקנו [תפילת "עלינו לשבח"] 'לתת גדולה ליוצר בראשית'. וכן אמרו זה הלשון בכמה מקומות 'להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים שהאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולם הם דומות זו לזו, אבל הקב"ה וכו'"'.

(144) הערות 43, 45, 132.

(145) כמבואר למעלה לאחר ציון 132.

(146) כמבואר למעלה לאחר ציון 138.

(147) נקודה זו צריכה ביאור, דבשלמא כל המדות שנזכרו עד כה, הם באו לידי בטוי במעשים שהקב"ה בכבודו ובעצמו עשה [קריעת ים סוף, מכת בכורות, מתן תורה, ונצחיות ירושלים], לכך ניתן לומר על מעשים אלו שהם נובעים ממדותיו יתברך, וכפי שכתב למעלה ש"מצד גדולתו היה קרי"ס... ומצד גבורתו יתברך היתה מכת בכורות... ומצד תפארתו נתן תורה לישראל, ומצד הנצחות של השם יתברך נתן לירושלים הנצחות". אך ההוד של בית המקדש הוא לכאורה מחמת ישראל, וכפי שכתב הגר"א "'וההוד' זה בית המקדש, שבמקדש אומרים שירות ותשבחות" [הובא למעלה הערה 140], והרי ישראל הם אלו האומרים שירות ותשבחות. ויש להבין, כיצד הודאה ושבח הנאמרים על ידי ישראל יהיו "מצד ההוד של השם יתברך". **ונראה**, שלהלן ס"פ ע כתב בזה"ל: "בית המקדש הוא נבדל בעצמו, כי מעלת בית המקדש אינו העצים והאבנים, רק קדושתו האלקית שדבק במקדש". ושם ר"פ עא כתב "כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 92]. ובנתיב התורה פ"ט [שעט.] כתב: "יש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך". הרי מעלת בית המקדש היא השכינה השורה בבנין שנבנה על ידי בני אדם. ודברים אלו מקבלים תוספת ביאור על פי מה שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סז:], וז"ל: "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה', יש בו שני הצדדים; מתיחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה' במה שרשות בני אדם בו, ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה' במה שהוא מקדש ה'... בית המקדש נברא בשתי ידים [כתובות ה.] במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים. שהידים הם מורים על חלוק והבדל צד, ואילו בית המקדש יש בו כח הכל כמו שנתבאר, שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים". וכאשר נראה כביכול אצל הקב"ה כפיפות קומה כלפי בני אדם [שנעשה שותף עם בני אדם, ולא אמרינן (ברכות לד.) "חברותא כלפי שמיא מי איכא"], זה מורה על מדת ההוד [יבואר בהמשך]. **והנה שרשו** של השותפות בין הקב"ה לישראל בבית המקדש נתבאר בשמו"ר לג, א, שאמרו שם: "אמר הקב"ה לישראל, מכרתי לכם תורתי, כביכול נמכרתי עמה... משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא; לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה

עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה; לפרוש הימנה, איני יכול. לומר לכם אל תטלוה, איני יכול. אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'". וברי הוא שהמשל של מסירת בתו של המלך לרשות בעלה המלך מורה על מסירת תורה שבע"פ לרשותם של חכמי ישראל, וזו כריתת הברית שעשה הקב"ה על התורה שבע"פ [גיטין ס:]. נמצא ששורש השותפות של הקב"ה עם ישראל בבית המקדש ["שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים"] הוא בשותפות של הקב"ה עם חכמי תורה שבעל פה. **וכח זה** שניתן לחכמי ישראל הוא הוא המורה על מדת ההוד של הקב"ה, וכפי שביאר הפחד יצחק חנוכה מאמר ז אות ו, וז"ל: "הוד והדר במדותיו של הקב"ה... בשעת מתן תורה המלאכים קטרגו [תהלים ח, ב] 'תנה הודך על השמים' [שבת פח:].... עיקר קטרוגם לא היה אלא על זה שהתורה ניתנה על דעתם של חכמי ישראל [רמב"ן דברים יז, יא], ורצונו יתברך תלוי כביכול בהכרעת דעתם של סנהדרין. והרי זה נראה כאילו יש כאן התכופפות כביכול בפני דעת בני אדם. ורק מפאת זה קרויה היא התורה הודו של הקב"ה. ובשעה שמאירה היא ההכרה בתפיסתה של כנסת ישראל כי דוקא על ידי התכופפות זו נשלמת המגמה של כבוד שמים בעולם... על זה שר דוד [תהלים קמה, ה] 'הדר כבוד הודך אשיחה'". הרי שדחית קטרוג המלאכים במה שטענו "תנה הודך על השמים" נעשתה בזה שהקב"ה מיאן בזה ונתן את הודו על הארץ, ונתינת הוד זו נתגלגלה ונעשתה בדמות בית המקדש, שכל מהותו היא היותו בית וועד של עלינים ותחתונים הדרים בכפיפה אחת. **וכאן נפגשות** התכופפותו כביכול של ה' בפני בני אדם [בתורה ובמקדש] עם ההודאה ושבח של ישראל, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 65] אודות נס נחלי ארנון, וז"ל: "כל זה פעל השם יתברך, וישראל לא ידעו... עד שהעלה הנחל דם הרוגים וזרועותיהם סביבות מחנה ישראל, והם ראו ואמרו שירה. ודבר זה שעושה השם מבלי אשר ידע האדם, על זה אל השם יתברך רב הודיה ושבח, שעושה טוב לאחר והמקבל לא ידע. ולפיכך נקרא דבר זה הוד ושבח אל השם יתברך". הרי כשהקב"ה פועל במסגרת הטבע, ולא מבטל את הטבע, יש בכך לעורר כלפיו הודאה ושבח מיוחדים [ראה על כך באפיקי מים (ספירת העומר ושבועות, ענין י"ד), ולמעלה הערה 68]. לכך בית המקדש, שהוא המורה על דחית הקטרוג "תנה הודך על השמים", הוא גם המעורר את ישראל שיאמרו בו שירות ותשבחות. ודו"ק. וראה להלן הערה 155.

(148) היא דעת רבי עקיבא, וכמו שאמרו [ברכות נח.] "במתניתא תנא משמיה דרבי עקיבא". ובסמוך יאמר "כמו שדרש רבי עקיבא".
(149) כי לדעת רבי שילא "'והגבורה' זו יציאת מצרים", ולדעת רבי עקיבא "'והגבורה' זו מכת בכורות", הרי איבוד המצריים מורה על גבורתו של הקב"ה, ואיבוד זה הוא יציאת מצרים, וכמבואר למעלה [הערות 45, 132].
(150) קורא לכל ששת הספרים שרוצה לחבר בלשון יחיד ["החבור הזה"], כי כל ספר בפני עצמו הוא חלק מסדר הנמצאים, ויחד הם סדר כל הנמצאים. וברי הוא שכוונתו היא לסדר הספירות, וכמו שכתב המהרש"א [ברכות נח.], וז"ל: "זו מעשה בראשית כו'. לפי הדרשה אינן כסדרן, שהקדים מפלתן של ארם למלחמת נחלי ארנון וסיסרא. וכן בדרש דר"ע לקמן הקדים קריעת ים סוף למכת בכורות, משום דהכתוב סדרן כמדתן, שהם ז' ספירות האחרונות כסדרן, כמו שכתבו בזה חכמי הקבלה... שבכל אחד מהן פעל לפי מדתו" [הובא למעלה הערה 13].
(151) יש להבין, מדוע "מעשה בראשית" הוא "סדר השבת", דאדרבה, לכאורה "מעשה בראשית" שייך לששת ימי המעשה, ולא לשבת. ויש לומר, שהשבת מורה על העולם שנברא שאינו חסר דבר, אלא הוא שלם בתכלית השלימות. וכן ביאר בכמה מקומות, וכגון, בתפארת ישראל ר"פ מ [תרח:] כתב: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח [האדם] ביום השביעי, אדרבא יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל... כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה... ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". ושם פס"ט [תתרפד:] כתב: "כי שם 'שבת' בא על השלמה, ששבת והשלים הכל". ובבאר הגולה באר השני [רב:] כתב: "כי השבת הוא שהשם יתברך ברא העולם והשלים אותו. לכך צוה השם יתברך שישבות האדם ביום הזה ששבת השם יתברך ממלאכתו, והשלים אותו, ולא יאמר, אף כי השלים העולם, הוא עולם חסר בדבר מה. ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה". ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "'מזמור שיר ליום השבת וכו'' [תהלים צב, א-טז]. ולא מצאנו בכל המזמור הזה שנזכר יום השבת, שאמר 'מזמור שיר ליום השבת'. אבל מפני כי השבת בו השלים השם יתברך העולם, ומפני כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב

לו [ברכות ז.], דבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה'', כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה". ושם מאריך לבאר כיצד כל פסוקי המזמור שרים את שירתה של שבת השלימה. וכן הוא שם פל"ו [תרעז:]. ובאור חדש פ"א [שצט:] כתב: "השם יתברך השלים את עולמו ביום הז', שאז היה העולם שבע ושלם, ולא היה עוד חסרון". ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] רצה לומר שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". וכן הוא להלן ר"פ מה, דר"ח פ"א מי"ח [תלו.], ח"א לב"ק לב: [ג, ו.], ועוד. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת". הרי שהשבת מורה שכל מעשה בראשית הם שלמים ללא חסרון. לכך ספר הגדולה [המורה על מעשה בראשית] הוא "סדר השבת", כי בשבת נתגלה עומק החסד שיש במעשה בראשית.

(152) ולא כדעת רבי שילא שדרש "'והתפארת' זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע". והנה לא הצמיד לספר התפארת זמן מיוחד [לעומת חמשת הספרים האחרים]. אך להלן פל"ו כתב: "יתבאר בפירוש עשרת הדברות **בסדר חג השבועות** בספר תפארת ישראל בעזרת נותן התורה". ויש להבין, מדוע הספר נקרא "תפארת ישראל" ולא "תפארת ה'", וכפי שספר הגבורות נקרא "גבורות ה'" ולא "גבורות ישראל". ובמיוחד יש לתמוה כן לאור דבריו למעלה [לאחר ציון 144], שכתב: "ומצד תפארתו נתן תורה לישראל". ובהסכמת מו"ר הגאון רבי יונתן דויד שליט"א לספר תפארת ישראל [עמודים 12-11] שעמד על קושי זה, וז"ל: "אמנם בכאן מונח יסוד בענין מדת התפארת, וכמו שביאר בפחד יצחק שבועות [מאמר ח אות ו], במה שמצינו שרק בלשון הקודש השורש 'פאר' משותף גם לענין יופי וגם לענין התפארות. כי כל שאר המדות הן מדות לעצמן, ופרסומן וגילויין הוא דבר נוסף. ואילו תכונת היופי, כל עצמה אינה אלא סגולת מציאות חן בעיני הזולת, עיין שם היטב בהרחבת הדברים [ראה להלן פ"א הערה 31]. ועל כן מובן שמחייבת היא מדת התפארת מציאות של זולת המכיר ומשיג תפארת זו. מדת הכבוד אשר בשבילה נברא הכל 'הכל ברא לכבודו' [כתובות ח.], באה אל ה'בפועל' בגילויו יתברך במתן תורה, 'לך ה' התפארת'. ודבר זה מחייב מציאותם השלימה של מקבלי ומכירי זה הכבוד, הם הם הששים רבוא שעמדו על הר סיני... ועל כן שפיר מתאים לקרוא שם הספר,

המדבר על תפארתו יתברך אשר נגלה במתן תורה, השם 'תפארת ישראל', [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'". **אך עדיין** קשה, כי בסוף ההקדמה לתפארת ישראל [כה:] כתב: "ושם החבור הזה נקרא 'תפארת ישראל', כי הוא חבור על התורה שהיא תפארת ישראל, כדכתיב [דברים ד, ח] 'ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים וגו'', 'ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה' [שם פסוק ו]. וכבר בארנו בהקדמה של חבור גבורות ה' **שבשביל כך** אמרו במסכת ברכות בפרק הרואה [נח.] 'והתפארת' זו מתן תורה". אך כאן לא הזכיר כלל את הפסוקים "ומי גוי גדול וגו' ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה", וכן לא ביאר ש"בשביל כך" "'והתפארת' זו מתן תורה", אלא ביאר זאת מצד "כי התפארת הוא עניין נבדל ואינו גשמי" [לשונו למעלה לאחר ציון 132]. ויל"ע בזה.

(153) זהו לפי דעת רבי שילא שאמר [ברכות נח.] "'והנצח' זו מפלתה של רומי", אך רבי עקיבא דרש [שם] "'והנצח' זו ירושלים". וקצת קשה שלא כתב כאן שהשם "נצח ישראל" הוא רק לפי דעת רבי שילא, כפי שכתב למעלה שהשם "תפארת ישראל" הוא רק לפי דעת רבי עקיבא [שדרש "'והתפארת' זו מתן תורה"]. **ושוב יש להקשות**, מדוע הספר נקרא "נצח ישראל" ולא "נצח ה'", הרי בקרא נאמר "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וגו'" [כפי שהוקשה בהערה הקודמת]. אמנם כד מדייק בלשונו כאן תראה שלא כתב ששם הספר הוא "נצח ישראל", אלא כתב "נקרא ספר הנצח", לעומת דבריו מקודם שכתב "נקרא ספר תפארת ישראל". וניתן לבאר זאת על פי דבריו בסוף ההקדמה לנצח ישראל [ה.], שכתב שם טעם נוסף לקריאת הספר בשם "נצח ישראל", וכלשונו: "חבור הזה יקרא בשמו 'נצח ישראל', והטעם מבואר למעלה בתחלה חבור גבורות ה' כי בחבור הזה יתבאר כי השם יתברך נתן לישראל הנצחיות, ואינם כלים חס ושלום בגלותם הקשה הכבד. גם כן יתבאר כי יש אל השם יתברך הנצח, שיהיה מנצח מלכות הרביעית שיש לה הממשלה, וכדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה אחד'" [ראה למעלה הערה 61]. הרי שנקט שם בשני טעמים; (א) "והנצח" מורה על נצחיותן של ישראל ["אינם כלים חס ושלום בגלותם הקשה הכבד"]. (ב) "והנצח" מורה על הנצחון שיהיה על מלכות רומי ["שיהיה מנצח מלכות הרביעית"]. ושם בהערה 22 נתבאר שטעמו הראשון שם הוא לפי רבי שילא, וטעמו השני שם הוא לפי רבי עקיבא, שנצחיות ירושלים חלה על ישראל [כמבואר למעלה הערה 139]. אך כאמור לפנינו כאן נקט רק בטעם השני שכתב שם [מפלת רומי], ולפי טעם שני זה אכן אין הכרח ששם הספר הוא "נצח ישראל", ולא "נצח ה'". ורק לאחר שביאר בהקדמה לנצח ישראל טעם נוסף ל"והנצח" [שישראל אינם

כלים] שפיר נקרא הספר "נצח ישראל", ולא "נצח ה'", כי "נצח ישראל" כולל גם את נצח ה', וכמו שנאמר [ש"א טו, כט] "וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם". אך עדיין קשה, שמביא בהקדמתו לנצח ישראל את דבריו כאן, וכאן לא נמצא טעמו הראשון שכתב שם, אלא רק טעמו השני.

(154) מה שמוסיף "שהחריבה את בתינו" הוא כדי לחבר את ספר הנצח ל"סדר תשעה באב", שהוא יום שמתאבלים בו על חורבן הבית. וראה למעלה הערה 59 שנתבאר שם שחורבן הבית השני על ידי טיטוס מורה את רשעותו, יותר מאשר חורבן הבית הראשון על ידי נבוכדנצר.

(155) כמו שנאמר [ויקרא כג, מ] "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים". ובנצח ישראל פס"ב [תתקלט:] ביאר את השמחה המיוחדת שיש בארבעה המינים, וכלשונו: "לכך כתיב אצל מצות לולב 'ולקחתם וגו' ושמחתם לפני ה' אלקיכם', כי השלמת העולם מביא עוד השלמה אחרת עליונה, עד שיהיה להם הדביקות בו יתברך, ולכך נוטלין לולב ושמחים. וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד, כך השמחה בשביל ההשלמה [ראה להלן פ"ז הערה 174]. וכאשר ישראל מקבלים הדביקות בו יתברך, והוא השלמה האחרונה, ולכך כתיב 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם'". ו"לפני ה' אלקיכם" הוא בבית המקדש [סוכה מא.], וזה מצטרף לדברי רבי עקיבא שאמר "'וההוד' זו בית המקדש". ובגו"א בראשית פ"א סוף אות נב [לז.] כתב בהקשר אחר "ואז נשמח בארבע מינים". וכבר נתבאר למעלה [הערות 69, 140] שמבאר "הוד" מלשון הודאה. ובשערי הלשם ח"א סימן כ כתב: "קדושת דחג הסוכות, שהוא קדושת אור דספירת הוד, שהיא ענף הגבורה, אשר רשפיה רשפי אש שלהבת י"ה, שלהובין דרחימו, ולכן הוא זמן שמחתינו, והוא מאור דספירת הוד שתתגלה ותאר". ובספר זמן שמחתינו [לגאון רבי דוד כהן שליט"א], מאמר מב, הביא את דברי המהר"ל כאן, וצירף אליהם את דברי התוספות [סוכה לז: ד"ה בהודו] שנענועי הלולב הם הודאה לה', כפי שנאמר [תהלים צו, יב] "יעלז שדי וכל אשר בו אז ירננו כל עצי יער". ובהמשך דבריו כתב שם [עמוד תיט] בזה"ל: "שורש חובת ההודאה של חג הסוכות... כי בר"ה וביוהכ"פ היה מציאות של בריאה חדשה, ובריאה מחייבת הודאה, כמו שמבואר ברמב"ן [שמות יג, טז] שכל תכלית הבריאה היא ההודאה של הנברא. וכמו שתכלית הבריאה הראשונה של האדם מחייבת הודאה, גם הבריאה החדשה של מחילת יום הכיפורים מחייבת הודאה, וההודאה היא נטילת הד' מינים בחג הסוכות להודות ולהלל בהם. ולכן סוכות

בא בבחינת 'הוד', שהוא זמן ההודאה על מחילת עונותיהם של ישראל ביום הכיפורים". וצרף לכאן מאמר חכמים [ויק"ר ל, ב] "משל לשנים שנכנסו אצל הדיין, ולית אנן ידעין מאן הוא נוצח. אלא מאן דנסב באיין ["פירוש הערוך כידון" (מתנו"כ שם)] בידיה, אנן ידעין דהוא נצוחייא. כך ישראל ואומות העולם באין ומקטרגים לפני הקב"ה בר"ה, ולית אנן ידעין מאן נצח. אלא במה שישראל יוצאין מלפני הקב"ה ולולביהן ואתרוגיהן בידן, אנו יודעין דישראל אינון נצוחייא. לפיכך משה מזהיר לישראל ואומר להם 'ולקחתם לכם ביום הראשון'". הרי שוב חזינן כביכול התכופפות של ה', שישראל ואומות העולם באים לפניו כשוים למשפט, ורק לאחר מכן הלולב מגלה את נצחונם של ישראל, וזהו "ההוד" של סוכות. וראה למעלה הערה 147, ופחד יצחק ר"ה מאמר י.

(156) לשון המהרש"א [ברכות נח.]: '"כי כל בשמים ובארץ, שהיא מדת יסוד, כדעת המקובלים, היתה מלחמת סיסרא, שנאמר 'מן השמים וגו'"'. ובפירוש התפילה מרבי אברהם בן הגר"א איתא '"כי כל בשמים ובארץ'... והוא מדת יסוד דאחיד בשמיא וארעא". וכן הוא בזוה"ק ח"ב קטז., ושם נכתב שכן הוא בתרגום יונתן לדברי הימים א כט, יא [ולפנינו אינו נמצא בתרגום יונתן שם], והובא למעלה הערה 76. וכן הוא בזוה"ק ח"א לא., ח"ג רנז., כי ענייני של יסוד הוא התקשרות המשפיע במקבל. ואמרו חכמים [ב"ב י.] "מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה". ובספר ישראל קדושים אות ח כתב "יום הכפורים נגד שבת... ויום ששי נגד ראש השנה, שהוא ההכנה ליום הכפורים". ובמחשבת חרוץ אות יח ס"ק ו כתב: "ראש השנה הוא נגד ערב שבת, וכמו שהיה ראש השנה הראשון דבריאת אדם, שהוא הכנה ליום השבת... וכך ראש השנה הכנה ליום הכפורים, שהוא שבת של בעלי תשובה". ואמרו חכמים [ויק"ר כא, ד] '"לדוד ה' אורי וישעי' [תהלים כז, א]... 'אורי' בר"ה 'וישעי' ביום הכפורים". ובספר שיח יצחק ח"א דרוש לשבת תשובה אות קמז כתב: "היינו ניצוץ גילוי אור העליון במקום חשך למטה, זה היה בראש השנה, על ידי תקיעת שופר שמכניעים השטן, ועי"ז הוא 'ישעי ביום הכפורים', נגד השטן שלא יקטרג, ואז זמן סליחת עוונות". וראה עוד במאמרי החכמה מאמר ו בביאור המדרש הנ"ל. הרי שר"ה הוא בבחינת "שמים" ויוה"כ הוא בבחינת "ארץ".

(157) הנה לא כתב ספר כנגד "לך ה' הממלכה", שהיא ספירת מלכות, אלא רצה לכתוב ששה ספרים כנגד חג"ת נה"י. והטעם הוא שספירת המלכות אין לה מעצמה כלום ["לית ליה מגרמיה כלום" (זוה"ק ח"א קכה.)], אלא היא מקבלת מהספירות שמעליה, ולכך אין ספר כנגד "לך ה' הממלכה". ודע, שמתוך ששת ספריו שכתב, יש לנו רק שלשה

מהם; גבורות ה', תפארת ישראל, ונצח ישראל. אך אין בידינו שלשת הספרים האחרים; הגדולה, ההוד, ושמים וארץ. והם לא נזכרו בספריו, חוץ מספר הגדולה שהוזכר בנצח ישראל פנ"ה [תתנד.], וז"ל: "ויתבאר בעזרת השם יתברך בספר הגדולה". וכן בח"א לסנהדרין צז. [ג, רט:] כתב "ויתבארו בספר הגדולה אם יזכני יוצר בראשית" [ראה למעלה הערה 40]. ולא מצינו לשונות כאלו כשהזכיר שאר ספריו. וזה מורה קצת שלא הספיק לכותבו. **ויש להבין** מדוע חתר להעמיד את הספירות של חג"ת נה"י כנגד מועדי השנה [שבת ומועד], ומה ההדגשה בזה. ולמעלה [לאחר ציון 15] הקביל את הספירות האלו לששת צדדי העולם [ארבע רוחות ומעלה ומטה], וראה שם הערה 16 בביאור הדבר. אך כאן כאמור מוסיף הקבלה נוספת, והיא שספירות אלו עומדות כנגד הזמנים של שבת ומועד, ולכך ששת הספרים שחשב לכתוב יהיו מקבילים לשבת ומועד. וראה בפחד יצחק פסח מאמר נא, שביאר את המיוחדות שיש בקדושת הזמנים, וסיים את המאמר בזה"ל: "כאן הוא השורש הנפשי לאותה אצילות המיוחדת המורגשת אצל אותם חכמי העבודה, שקבעו את עבודת השם שלהם מסביב לקדושת הזמנים והמועדים".

(158) פירוש - מחמת פסח נצטוונו על שבת [כמו שיוכיח בסמוך], נמצא שפסח הוא הסבה, ושבת היא המסובב. והסבה קודמת למסובב, וכמו שכתב להלן פכ"ב: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". ובח"א לשבת נג: [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר, יותר במעלה ובמדריגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, רש"י [בראשית לא, יז] כתב: "את בניו ואת נשיו - הקדים [יעקב] זכרים לנקבות, ועשו הקדים נקבות לזכרים, שנאמר [בראשית לו, ו] 'ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו'". וביאר הגו"א שם אות ח בזה"ל: "טעם הדבר כי עשו היו לו נשיו עיקר, כי נשאן לשם זנות, ולכך היה מקדים נשיו קודם בניו, דנשיו היו עיקר דעתו, רק כי הבנים יצאו ממנו בסבת תאות נשיו. אבל יעקב לא נשא נשיו רק בשביל להעמיד תולדות י"ב שבטים [רש"י בראשית כט, כא], ובניו היו גורמים לישא אשה, לכך בניו קודמים, שהם הסבה לנשיו. ועשו, הנשים הם סבה לבניו". וכן כתב בגו"א במדבר פ"כ הערה 80, שם דברים פ"ו הערה 15, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15, דר"ח פ"א הערה 1761, שם פ"ג הערה 964, שם פ"ה הערות 128, 2287, אור חדש פ"ג הערה 51, ועוד. ובמבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16 הביאו את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה

שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". ושם בהערה 1 ציינו שבשו"ת ארץ צבי סימן פא [ד"ה ועל פי] הביא שכעין זה נמצא בקצה"ח סימן עה, ובהקדמת הרב המגיד הלכות שבת, ד"ה ראיתי לתת טעם. וראה להלן פ"ו הערה 96.

(159) לשון הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ט ה"ב: "וזה הוא נוסח קידוש היום 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו ורצה בנו ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו זכרון למעשה בראשית תחלה למקראי קדש זכר ליציאת מצרים וכו'". והרמב"ן [שמות לד, כא] כתב: "כי הכתוב אמר שיש גם בשבת זכר ליציאת מצרים, כמו שאמר בעשרת הדברות האחרונות [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלקיך משם על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת'". והרמב"ן [דברים ה, טו] כתב: "והנה בשבת בכללה שני טעמים, להאמין בחידוש העולם כי יש אלוק בורא, ולזכור עוד החסד הגדול שעשה עמנו, שאנחנו עבדיו אשר קנה אותנו לו לעבדים. גם זה אינו מחוור אצלי, כי בהיותנו שובתים ולא נעשה מלאכה ביום השביעי, אין לנו בזה זכרון ליציאת מצרים... והראוי יותר לומר כי בעבור היות יציאת מצרים מורה על אלוק קדמון מחדש חפץ ויכול... על כן אמר בכאן אם יעלה בלבך ספק על השבת המורה על החדוש והחפץ והיכולת, תזכור מה שראו עיניך ביציאת מצרים, שהיא לך לראיה ולזכר, הנה השבת זכר ליציאת מצרים... כי מיציאת מצרים ידעו שהוא אמר והיה העולם ושבת ממנו". וראה להלן ר"פ ג ושם הערה 4, ר"פ מה, גו"א דברים פ"ה אות ג [קה:], ושם הערות 30, 31, טור או"ח סימן רעא, וכוזרי מאמר שני אות נ.

(160) מזכיר שני דברים; (א) הגבורות שה' עשה עם ישראל. (ב) המפלה שה' עשה למצריים. וכן נאמר [ישעיה יט, כב] "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא וגו'", ובזוה"ק [ח"ב לו.] אמרו "תנא רבי חזקיה, כתיב 'ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא', 'נגוף' למצרים 'ורפוא' לישראל". ורש"י [שמות טו, ו] כתב: "ימינך ה' נאדרי בכח להציל את ישראל, וימינך השנית תרעץ אויב". וראה במבוא בביאור הטעם מדוע הספר נקרא בלשון רבים "גבורות ה'", ולא בלשון יחיד "גבורת ה'", כפי שבפסוק נאמר בלשון יחיד "לך ה' הגבורה", ולא נאמר "לך ה' הגבורות".

(161) על פי הפסוק [ש"ב כב, כח] "ואת עם עני תושיע ועיניך על רמים תשפיל". וכן אומרים בשחרית על יציאת מצרים "ברכות והודאות למלך אל חי וקים רם ונשא גדול ונורא משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום". ובאבודרהם [שם] כתב: "'משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום', על שם [יחזקאל יז, כד] 'כי אני ה' השפלתי

עץ גבוה הגבהתי עץ שפל'. והטעם בזה שהשפיל את מצרים שהיו מתגאים על ישראל, והגביה את ישראל שהיו שפלים".

(162) כן סיים להלן את פרק מז, וז"ל: "ותקשר סוף השירה בתחלת השירה ולומר [שמות טו, יט] 'כי בא סוס פרעה רכבו ופרשיו אל תוך הים וישב ה' עליהם את מי הים', [שם פסוקים א-ב] 'אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים'. הרי סוף השירה קשור בתחלת השירה בתכלית הקשור, ואם לא כן לא היה קשור גמור פסוק זה של כי בא סוס פרעה במקום הזה. והוא יורה על שלימות השירה, שלא תאמר כי יש סוף לשירה זאת, וכל דבר אשר יש לו סוף הוא חסר באשר מגיע אל הסוף, ויהיה שבח השם יתברך חסר. וכאשר קשור הסוף בתחלה, אין כאן סוף שתאמר עליו שהשבח הוא חסר מצד שיש לו סוף, אבל קשור בתחלתו, ואז הוא שבח שלם למי שהוא שלם, ישתבח שמו לעולם אמן ואמן". וראה למעלה סוף הקדמה ראשונה, ולהלן פ"א הערה 1.

פרק א

(1) יעמוד על שני חלקי הפסוק; "מי ימלל גבורות ה'", ו"ישמיע כל תהלתו", שמתבאר מכך שני טעמים מדוע אי אפשר לספר שבחו של מקום, וכמו שיבאר. ופותח בפסוק זה, כדי להקשות ממנו על מהותו של הספר "גבורות ה'", שספר זה מוקדש לבאר גבורות ה' ביציאת מצרים, וכפי שכתב בסוף ההקדמה השלישית, וז"ל: "לפיכך שם הספר 'גבורות ה'', בו יתבאר גבורותיו אשר עשה עם ישראל, ואשר הפליא לעשות נגד הקמים". וכן כתב בסוף ההקדמה הראשונה שיש לחקור את נסי יציאת מצרים, משום ש"כל אשר יש בו יותר פלא, הוא יותר כבוד אל השם יתברך לחקור עליו, לפי שהוא מורה על גבורתו יתברך ויכולתו, ויש לחקור על זה". ואילו מפסוק זה עולה לכאורה שאין לספר גבורות ה'. ובסמוך ינסח שאלה זו בזה"ל: "יש לשאול, איך אנו מצווים לספר נפלאותיו של הקב"ה בליל היציאה, ולמה לא נאמר בזה גם כן 'מי ימלל גבורות ה' וגו'"".

(2) כן כתב הכתב והקבלה [בראשית כא, ז], וז"ל: "'מי ימלל גבורות ה'', אמת שיש לדבר מגבורותיו, אך מי יודע לבררן על אמתתן כאשר הן". כי מבחינה איכותית אין לעמוד על עומק גבורות ה', וכמו שהולך ומבאר.

(3) כמו שאומרים בתפילת "נשמת כל חי": "אין אנחנו מספיקים להודות לך ה' אלקינו ואלקי אבותינו ולברך את שמך על אחת מאלף אלפי אלפים ורבי רבבות פעמים הטובות שעשית עם אבותינו ועמנו". וראה הערה 7.

(4) כן פירש המלבי"ם [תהלים קו, ב], וז"ל: "רצה לומר אין צורך להודיע כל הנסים בפרט, מצד שני דברים; א] שגם לספר נס אחד אין לנו אומר ודברים לספר גבורות ה'. ועל זה אמר 'מי ימלל', היינו שאין מלה בלשון לבטא גבורותיו. ב] ש'מי ישמיע כל תהלתו', שתהלותיו אין להם שיעור והם בלתי בעל תכלית".

(5) "דבר חדוש" - דבר תימה ופליאה.

(6) לשון הרד"ק [בראשית כא, ז]: "אמרה עוד לדבר התימה 'מי מלל לאברהם', מי היה מדבר לאברהם שהניקה בנים שרה, דבר חדוש כזה מי הוא מלל, לולי כי האל עשה עמו פלא שילדתי לו בן לזקוניו".

(7) דיוק לשונו מורה שגם בא לבאר את שנוי הלשון שבין "גבורות" ל"תהלות", כי ברישא דקרא [העוסקת באיכות] נאמר "מי ימלל גבורות ה'", ובסיפא דקרא [העוסקת בכמות] נאמר "ישמיע כל תהלתו". ויש להבין כיצד החילוק בין איכות לכמות יבאר גם את שנוי הלשון מ"גבורות" ל"תהלתו". ונראה, ש"תהלה" היא לשון כללית של שבח, וכפי שכתב הרד"ק בספר שרשים, שורש הלל, וז"ל: "תהלה, שהוא השבח וההודאה". ואילו "גבורה" היא סוג מסויים של השבח. וכן נאמר [ירמיה ט, כב-כג] "כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי כי אני ה' וגו'". הרי "יתהלל" כולל כל סוגי השבח [חכמה, גבורה, ועושר], ו"הגבור בגבורותו" הוא פירוטו של השבח לסוג מסוים. לכך כאשר הפסוק בא להצביע על רבוי כמות השבח, ינקוט בלשון כללית ["ישמיע כל תהלתו"], כי לשון כללית מורה על רבוי פרטים, כפי שהכלל מכיל בתוכו את כל הפרטים. אך כאשר הפסוק בא להצביע על איכות השבח, ינקוט בלשון פרטית ["מי ימלל גבורות ה'"], כפי שהפרט אינו הרבה, אך עשוי להיות עמוק עמוק מי ימצאנו. **ויש להעיר** על דבריו, שאמרו בגמרא [מגילה יח.] "אסור לספר בשבחו של הקב"ה, דאמר רבי אלעזר, מאי דכתיב 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו', למי נאה למלל גבורות ה', למי שיכול להשמיע כל תהלתו", ופירש רש"י שם "למי שיכול - ואין מי שיכול לספר את כולו". ומדוע הוצרכו לתלות רישא דקרא ["מי ימלל גבורות ה'"] בסיפא דקרא ["ישמיע כל תהלתו"] בכדי לשלול מלספר בשבחו של הקב"ה, הרי רישא דקרא ברורה בפני עצמה כפי שסיפא דקרא ברורה בפני עצמה; רישא דקרא שוללת מלספר בשבח הקב"ה מצד איכות מעשיו יתברך, וסיפא דקרא שוללת זאת מצד כמות מעשיו יתברך, ואידי ואידי בגדר "אין מי שיכול לספר את כולו". ומדוע רישא דקרא נלמדת מסיפא דקרא בבחינת "ילמד סתום מן המפורש" [רש"י בראשית ז, ג], כאשר הרישא אינה סתומה

יותר, והסיפא אינה מפורשת יותר. ואולי יש לומר, שכאשר המניעה היא מצד הכמות, אז גלוי לנו שהשבח שלנו הוא כטיפה מן הים, וכמו שאומרים בתפילת נשמת "אין אנחנו מספיקים להודות לך ה' אלקינו ואלקי אבותינו ולברך את שמך על אחת מאלף אלפי אלפים ורבי רבבות פעמים הטובות שעשית עם אבותינו ועמנו". הרי עינינו רואות ה"אלף אלפי אלפים ורבי רבבות פעמים הטובות שעשית" שאינם נכללים בשבח הבודד שאמרנו, והוא כמו טיפה מן הים, שהטיפה של שבח היא לפניך, והים שאינו בשבח אף הוא לפניך. וכך ממשיך המשורר ומפרט את רבוי הנסים שזכינו לו; "ממצרים גאלתנו ה' אלקינו, ומבית עבדים פדיתנו, ברעב זנתנו, ובשבע כלכלתנו, מחרב הצלתנו, ומדבר מלטתנו, ומחלים רעים ונאמנים דליתנו". אך כאשר המניעה היא מצד האיכות, הרי מה שאינו נכלל בשבח שלנו הוא נסתר ואינו ניכר לעינינו, דזהו כל מהותו שהוא סמוי מן העין. לכך אי אתה יכול לומר על איכות מעשי ה' "אין אנחנו מספיקים להודות על אחת מאלף אלפי אלפים ורבי רבבות ממדרגות איכות הטובה שעשית", כי ה"אלף אלפי אלפים ורבי רבבות ממדרגות איכות הטובה" נעלמות ונסתרות מאיתנו. לכך המניעה מצד הכמות קלה יותר לראיה מאשר המניעה מצד האיכות, ומשום כן אמרו בגמרא "למי נאה למלל גבורות ה', למי שיכול להשמיע כל תהלתו". **ובעוד שכאן** המהר"ל מבאר שפסוקנו מורה שאי אפשר לספר שבחו של מקום מחמת האיכות והכמות של השבח, הרי בנתיב העבודה פי"ב [א, קיד.] סלל לו דרך אחרת בביאור פסוקנו, והיא שמעלת השבח מגיעה למדריגה שאינה בעולם הזה, וכלשונו: "במגילה בפרק הקורא [יח.] אמר רבי אליעזר, מאי דכתיב 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו', למי נאה למלל גבורות ה', למי שיכול להשמיע כל תהלתו... המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי, נעקר מן העולם... פירוש זה, כי מי שמספר בשבחו של מקום הוא עולה אל מדריגה שאינה בעולם, והוא ממדריגה שאינו שייך לאדם, לכך הוא נעקר מן העולם. כי יש לאדם להיות נשאר במקומו ובמדריגתו, וכאשר יוצא מן מעלתו שיש לאדם בעולם הזה, נעקר מן העולם הזה, שמקומו בעולם הזה... וכן אמר הכתוב 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו', כלומר מי זה הוא שהוא יכול להתדבק במדריגת החמשים, שהוא מסולק מן העולם הזה. ו'מי' במספר חמשים, כלומר מי שעולה עד המדריגה הזאת, וזה שאמר 'ישמיע כל תהלתו', 'כל' במספרו חמשים, כי שבחו הוא משער החמשים שאין לו תכלית וקץ. וכך 'מי' במספר חמשים, כלומר מי הוא זה אשר יש לו דביקות אל שער החמשים, ולכך המספר בשבחו של מקום יותר מדאי נעקר מן העולם". וראה להלן הערה 14.

(8) מביא מאמר מהגמרא המורה שאי אפשר לספר שבח ה' הן מצד הכמות והן מצד האיכות, וכפי שביאר את הפסוק "מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו".
(9) מביא הדברים כגירסת העין יעקב [שאמרו שם התיבות "והאמיץ" "והאמתי"], ולא כגירסת הגמרא שלפנינו [שלא הזכירו תיבות אלו]. ודרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה בהקדמה שלישית הערה 10]. אמנם המשך המאמר הוא כגירסת הגמרא שלפנינו, וכמבואר בהערה 13.
(10) "אי לאו דאמרינהו משה - 'האל הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד' [דברים י, יז]" [רש"י שם].
(11) "ותקנינהו בתפלה - כשהתפלל עזרא על מעל הגולה, בספר עזרא [נחמיה ט, לב]" [רש"י שם].
(12) "והלא גנאי הוא לו" [המשך המאמר].
(13) לכאורה לא נמצא בלשון הרמב"ם שפירש המשל מצד הכמות, אלא פירשו רק מצד האיכות, כי זה לשון הרמב"ם במו"נ ח"א פנ"ט [מהדורת קאפח, עמוד קנא]: "לא אמר 'משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב ומקלסין אותו במאה דינרין', לפי שאז היה מורה משל זה כי שלמויותיו יתעלה יותר שלמות מן השלמויות הללו שמיחסים לו, אלא שהם ממינם. ואין הדבר כן... אלא דיוק משל זה הוא אמרו 'דינרי זהב ומקלסין אותו בשל כסף', ללמד כי אלו שהם אצלנו שלמיות אין כלפיו יתעלה מסוגם מאומה, אלא כולם מגרעת ביחס אליו, כמו שבאר ואמר במשל זה 'והלא גנאי הוא לו'. הנה השמעתיך כי כל מה שאתה מדמה בתארים הללו שהוא שלימות, הוא מגרעת ביחס אליו יתעלה, אם היה ממין מה שאצלנו". הרי ביאר שהמשל עוסק רק באיכות שבח המלך, ולא בכמות ורבוי השבח. וכן הריטב"א [מגילה כה.] ביאר את המשל על האיכות ולא הכמות, וצירף לזה דברי הרמב"ם הנ"ל, וכלשונו: "ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא ואמר האל הגדול כו' עד משל למלך שהיו לו אלף אלפים של זהב והיו מקלסין בשל כסף. זה ראיה שאין גנותו של שליח צבור זה לפי שלא סיים, שאם כן הוה ליה למימר 'למלך שהיה לו אלף אלפים של זהב והיו מקלסין אותו בת"ק של זהב'. אלא הגנות שאין שבחות אלו של בשר ודם, שהם ענינים גופניים, ממין שבחו של הקב"ה, כמלך שדינריו זהב, ומקלסין אותן בשל כסף, וכמו שפירש הרמב"ם ז"ל". הרי שלא הזכירו דבר מצד הכמות, אלא רק מצד האיכות. זאת ועוד, לפי גירסת העין יעקב להדיא לא דובר על כמות קטנה יותר של דינרי כסף, שאמרו שם "משל למלך שהיו משבחין אותו באלף אלפים דינרי כסף, והיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והלא גנאי הוא

לו". הרי שנקטו פעמיים בסכום זהה של "אלף אלפים" [הן לגבי כסף והן לגבי זהב], נמצא שלא היתה כאן ירידה בכמות, אלא רק באיכות, וירידה כמותית "מאן דכר שמיה". **ונראה**, שגירסת הגמרא שלנו אודות המשל למלך שונה מזו של העין יעקב, שגירסת הגמרא היא "משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו", ולא נקבו במספר דינרי הכסף. וכגירסה זו הביא כאן המהר"ל [אף שתחילת המאמר הביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר בהערה 9]. והואיל ולגירסא זו לא נקבו במספר דינרי הכסף [אלא סתמו ואמרו "ומקלסין אותו בשל כסף"], סבירא ליה למהר"ל שלגירסא זו יש כאן נחית דרגא גם בכמות [לכך כתב כאן "ומה שיש לו אלף אלפי אלפים דינרי זהב ומשבחים אותו באלף"]. והנה גם הרמב"ם במו"נ ח"א פנ"ט [עמודים קמח, קנא] הביא את לשון המאמר כמו שהוא בגמרא שלפנינו. לכך דעת המהר"ל היא שאף לרמב"ם יש כאן נחית דרגא גם בכמות, רק שהרמב"ם ביאר את הנחית דרגא באיכות בלבד, ולא גם את הנחית דרגא בכמות. **וכן מוכח** מיניה וביה; הנה הרמב"ם העיר על משל הגמרא ש"לא אמר 'משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב ומקלסין אותו במאה דינרין [של זהב]'". ואם תבאר שבמשל דובר רק על נחית דרגא באיכות [מזהב לכסף], אך כמות לא השתנתה [כי גם דינרי הכסף היו "אלף אלפים דינרים"], מה מקום יש להעיר שעדיף היה לנקוט בציור של נחית דרגא בכמות [מאלף אלפים למאה] יותר מאשר נחית דרגא באיכות [מזהב לכסף], דמאי אולמא נחית דרגא כמותי מנחית דרגא איכותי, עד שתבוא להקשות שהיה לגמרא לנקוט בכמותי ולא באיכותי. אלא ודאי מוכח שבמשל איירי בשתי נחית דרגא [באיכות ובכמות], ושאלת הרמב"ם היתה שלכאורה היה סגי בנחית דרגא אחת [כמותי], ומדוע הוצרכו גם לנחית דרגא איכותי. וכן מוכח מדברי הריטב"א שהובאו למעלה, ודו"ק.

(14) "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן" [לשון הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א]. וראה להלן תחילת פרק ב.

(15) יש להעיר טובא על שאלה זו, כי רוב רובם של הראשונים סוברים שהאיסור לספר בשבחו של מקום נאמר רק בתפילה, ולא בתחנונים ופיוטים שהם חוץ לתפילה. וכגון, הרא"ש בברכות פ"ה סימן טז כתב "בתפילה מיירי, שאין לו להוסיף על מה שתקנו אנשי כנסת הגדולה, אבל בינו לבין עצמו לית לן בה". והרשב"א [ברכות לג:] כתב: "כתב רב האי גאון ז"ל דהני מילי בתפלה, שאין מקלסים בתפלה יותר מדאי, אבל בחוץ מן התפלה, כל זמן שאינו טועה, יקלס". והטור או"ח סימן קיג כתב: "פירש רבינו יצחק ז"ל דוקא בתפלה קאמר, שאין לשנות מטבע שטבעו חכמים בברכות, אבל בינו לבין

עצמו לית לן בה. אבל מדברי הרמב"ם יראה שאסור בכל ענין, שכתב [בהלכות תפלה פ"ט ה"ז] 'מי שאומר בתחנונים מי שריחם על קן צפור וכו'', וכתב אחר כן [שם] 'וכן לא ירבה בכינוים של שם, כגון שיאמר האל הגדול הגבור והנורא החזק והאמיץ והעזוז, שאין כח באדם להגיע בסוף שבחו'. משמע שמפרש אותו בתחנונים, דומיא דההיא דקן צפור. והכי מסתבר לפי הטעם שאין לחלק בין תפלה לתחנונים". ובשו"ע או"ח סימן קיג ס"ט פסק: "אין להוסיף על תאריו של הקב"ה, יותר מ'האל הגדול הגבור והנורא'. ודוקא בתפלה, מפני שאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים. אבל בתחנונים או בקשות ושבחים שאדם אומר מעצמו, לית לן בה", והגר"א שם הסכים לזה. לכך שאלת המהר"ל לכאורה אינה קשה, שאין איסור לספר בנסים של יצ"מ בליל יצ"מ, כי זהו חוץ לתפילה, בעוד שהאיסור לספר בשבחיו של מקום הוא דוקא בתפילה. **ועוד קשה**, שהאיסור הוא רק להרבות בתוארי הקב"ה ["האדיר והאמיץ והעזוז" וכיו"ב], ולא בסיפור שבחו, וכמו שכתב רבינו יונה בברכות [כג: בדפי הרי"ף], וז"ל: "יש מפרשים דדוקא בשמות התואר כגון אלו אין לו להאריך, אבל בדברים של שבח, אם משבח למקום שעשה עמנו נסים ונפלאות, ומספר אותם, אינו אסור... ואפשר לומר שלא אמרו זה אלא כשחותם בו בברכה, שכל הברכות הם תואר, כגון 'מחיה מתים' 'רופא חולים' 'גואל ישראל', אבל כשאינו חותם על השבח בברכה, אין בכך כלום". וכן משמע מרש"י [מגילה יח.], שכתב "אסור לספר - בקביעות ברכה". והבית יוסף או"ח סימן קיג כתב: "מצאתי כתוב על שם הרא"ה [בחידושיו לברכות לג:] אע"ג דשתיקותא מעליותא כלפי שמיא, הני מילי באדכורי שבחא בדידיה דרחמנא, כגון 'אדיר ונורא ואמיץ', דאנן לית לן דעה לאדכורי שבחיה. אבל לספר נפלאותיו וניסיו וגבורותיו, כל המוסיף הרי זה משובח, וזהו כל ספר תהילים ותשבחות הצדיקים". וכן הוא בחידושי הריטב"א לברכות [לג:] אות באות. **ורבי יעקב עמדין** בהקדמתו לשיר היחוד, אות ג, דן שם במערערים לומר את שיר היחוד [מכללם המהר"ל בנתיב העבודה פי"ב (א, קטו:), ויובא בסמוך], והקשה שתי קושיות אלו, וז"ל: "ואם לדון על ענינו בעבור שהרחיב פה ולשונו והרבה לספר שבחו של מקום יותר מדי. גם אלה דברי הבאי, התשובה בצדה, שלא הזהירונו חז"ל לאחוז פלך השתיקה בשבחי השם יתברך יותר על המסודר מאנשי כנסת הגדולה אלא בתפלת י"ח, כהוא דנחית קמיה דרבי חנינא, ולשנות מטבע חכמים. כי מה שתקנו הראשונים בנוסח תפילה וברכות עליו אין להוסיף, וממנו אין לגרוע, זולת זה אין איסור. וכן הוא פשוט ומוסכם מכל המפרשים והפוסקים פה אחד. ואף הרמב"ם המחמיר בדבר לפי דברי הטור, לא החמיר אלא בתארים בלבד, לא בזולת זה. ואף בזה לא נתכוין אלא שלא

לקבעם תוך י"ח להוסיף על התארים שיסדו אנכה"ג... וכל המרבה לספר בשבחי השם יתברך, הרי זה משובח". **וכן כתב** רבי שלמה ברעוודה זצ"ל בספרו ליל שמורים [עמוד קיז], וז"ל: "ולענ"ד לא זכיתי להבין את קושיתו של המהר"ל ז"ל. חדא, הלא דעת רש"י והרא"ש והרשב"א בשם רב האי גאון ורבינו יונה ומרן בש"ע שדוקא בתפלה קאמר, אבל בתחנונים ותשבחות חוץ לתפלה, מותר. חוץ מהרמב"ם שנראה שאוסר אפילו חוץ מתפלה. ואידך, הלא מדברי הפוסקים משמע דכל האיסור הוא בהוספת תוארים כגון 'אדיר ואמיץ וכו'', אבל בסיפור נפלאותיו ולהודות ולשבח לו יתברך לית לן בה... ועוד, הלא הרמב"ם בעצמו בהלכות ברכות [פ"י הכ"ו] כתב וז"ל: 'כללו של דבר, לעולם יצעק אדם על העתיד לבא, ויבקש רחמים ויתן הודיה על מה שעבר, ויודה וישבח כפי כחו. וכל המרבה להודות את ה' ולשבחו תמיד הרי זה משובח'... א"כ עצם קושיתו של המהר"ל צריכה עיון". **ואודות השאלה הראשונה** שהקשו [שהאיסור הוא רק לספר בשבחו בתפילה, ולא מחוץ לתפילה], נראה לבאר שלמהר"ל יש בזה שיטה הפוכה לגמרי, ודעתו היא שאדרבה, בתוך התפילה יש להקל יותר מאשר חוץ לתפילה, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ב [א, קיד.], וז"ל: "מה שאמר כאן [מגילה יח.] שאסור לספר בשבחו של מקום, היינו אחר התפלה, שנראה שלא בא רק לספר בשבחו של מקום, ודבר זה אסור מטעם שאמרנו, כי שבחו של מקום אין העולם הזה מגיע אליו כלל, כי אין העולם משער החמשים, הלכך הוא נעקר מן העולם [כמובא למעלה הערה 7]. אבל בתוך התפלה מותר, שלא בא לספר שבחו רק בשביל תפלתו. ואמרו [ברכות לב.] לעולם יספר בשבחו של מקום ואחר כך יתפלל. כי עיקר התפלה מה שיש לעולם עלה, והאדם הוא העלול אל העלה, ובזה הוא מספר שבח השם יתברך, שהוא יתברך עלתו, והעלה הוא התחלתו והוא יתברך תכליתו... וכל זה תוך התפלה, שיש לספר שבחו של הקב"ה. אבל אחר כך אסור לספר בשבחו של מקום יותר מדאי, והמספר בשבחו של מקום יותר מדאי נעקר מן העולם". לכך ברי הוא שהמהר"ל לשיטתו לא יכול לבאר שהותר לספר בשבחיו של מקום בליל יצ"מ משום שאין זה תוך התפילה, כי לשיטתו חוץ לתפילה חמיר טפי מאשר תוך התפילה. **ואודות השאלה השניה** שהקשו [דהאיסור הוא רק בהוספת תוארים, אבל לא בסיפור נפלאותיו], נראה שהמהר"ל מבין בשאלתו שהמצוה לספר נפלאותיו של הקב"ה בליל יציאת מצרים היא כדי להורות על גדלותו של ה', ולא כדי להודות לה' [ורק בתשובתו יבאר שהוא כדי להודות לה'], לכך כאשר הנך בא לספר גדולתו יתברך, מה לי אם זה נאמר כתואר או כמעשה, סוף סוף הנך עוסק בדבר שאין ראוי לעשותו. וכן מבואר להדיא בדבריו בנתיב העבודה פי"ב [א, קטו.],

שהביא את דברי רש"י הנ"ל ממגילה [המורים שהאיסור הוא באמירת תוארים], ודחה אותם, וכלשונו: "ורש"י [מגילה יח.] פירש הטעם דאסור לספר בשבחו של מקום היינו בקביעות בברכה, ומשמע שלא בברכה מותר. ולא ידעתי, כי לפי הטעם שאמר המספר בשבחו של מקום יותר מדאי נעקר מן העולם, מה חלוק יש בברכה או שלא בברכה... וכן יש לעשות שלא לספר בשבח של מקום אחר התפלה. ולכך אותם שאומרים השיר אשר נקרא 'שיר היחוד' הוא איסור גמור". **אך יותר נראה** ליישב שאלות אלו כדלהלן; הנה לכשתדייק תראה ששאלתו כאן אינה כלל מדברי הגמרא בברכות, אלא מהפסוק "מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו" [שלא הוזכר כלל בגמרא בברכות], שפסוק זה מורה שאי אפשר לספר שבחיו של מקום, הן מצד האיכות והן מצד הכמות. והגמרא בברכות הובאה כאן רק בשביל המשל למלך שהיה לו אלף אלפי אלפים של דינרי זהב, ומקלסין אותו בשל כסף, שמשל זה מורה גם כן שאי אפשר לשבח את ה' הן מצד האיכות והן מצד הכמות. ומעתה הוקשה לו, הואיל ואי אפשר לשבח את ה', איך אפשר לצוות על סיפור נפלאות ה' בליל יצ"מ, הרי זהו דבר שלא ניתן לקיים. ולא יהני להשיב על כך שיש לחלק בין תוך התפילה לבין חוץ לתפילה, או שיש לחלק בין תוארים לבין שבח סתם, כי עדיין השאלה במקומה עומדת, כיצד נצטווינו על מצוה שאינה בת קיום. וכן מוכח מהמשך לשונו, שביאר שטעם המצוה היא להורות שאין אנו כפויי טובה, וכתב [לאחר ציון 17] "אף על פי שאי אפשר לספר כל הטוב שעשה עמנו, ואף מקצת נפלאותיו, מכל מקום בשביל זה אין לומר שלא לספר מקצת מהן לומר שאין אנו כפויי טובה. ואפילו בשביל מקצת טובו שעשה עמנו יש לנו להודות לו". הרי מוכח שהנקודה שהוקשתה לו היתה "שאי אפשר לספר כל הטוב שעשה עמנו, ואף מקצת נפלאותיו". **וידידי** הרה"ג רבי יהודה ויטנברג שליט"א הוסיף, שבלא"ה מוכח ששאלת המהר"ל אינה מצד האיסור לספר שבחו של מקום, שהרי התורה ציותה שנספר בשבחיו של מקום בליל היציאה, ומה שייך לשאול שאסור לעשות כן, דסוף סוף התורה ציותה לעשות כן, ואנן מה נעני בתרה. וכי יעלה על הדעת להקשות כיצד התורה ציותה על מצות יבום [דברים כה, ה], הרי יש בזה איסור אשת אח [ויקרא יח, טז]. אלא ודאי ששאלת המהר"ל אינה מצד האיסור שבדבר, אלא מצד אי היכולת שבדבר, שכיצד התורה ציותה על דבר שקיומו הוא בבחינת [ב"מ צד.] "על מנת שתעלי לרקיע, על מנת שתרדי לתהום, על מנת שתבלעי קנה של מאה אמה, על מנת שתעברי את הים הגדול ברגליך". ודפח"ח.

(16) כמו שנאמר [דברים כו, ג] "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבתינו לתת לנו", ופירש

רש"י שם "ואמרת אליו - שאינך כפוי טובה". וכתב שם הגו"א אות ז בזה"ל: "שאינך כפוי טובה. פירוש, אף על גב דאין צריך לומר 'כי באתי אל הארץ', דהרי אני רואה שבא אל הארץ, ומה שצריך לומר 'כי באתי אל הארץ'. לומר שאינך כפוי טובה, כלומר שאינו חשוב הטובה לכלום, לפיכך קאמר שיאמר 'הגדתי כי באתי אל הארץ', והוא טובה אצלי, ואני מודה עליו". הרי ישנו חיוב להודות לה' כדי שלא יחשב כפוי טובה. ורש"י [ע"ז ה.] כתב "כפויי טובה - אינן מכירין להחזיק טובה לבעלים".

(17) אודות שיש להכיר טובה על הנסים, כן כתב בנר מצוה [צו.], וז"ל: "המצוה שקבעו חכמים על הנס [הדלקת נר חנוכה], כדי לתת הודאה ושבח אל מי שעשה לנו הנס, ראוי שתהיה נעשה בשלימות הגמור, כי הוא יתברך הפליא עמנו לעשות, ואיך לא נעשה המצוה שקבעו על זה בשלימות הגמור" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 3]. ואמרו חכמים [סנהדרין צד.] "ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח, וסנחריב גוג ומגוג. אמרה מדת הדין לפני הקב"ה, רבונו של עולם, ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך, לא עשיתו משיח, חזקיה שעשית לו כל הנסים הללו ["שניצל מסנחריב ונתרפא מחליו" (רש"י שם)], ולא אמר שירה לפניך, תעשהו משיח". הרי שיש ענין לומר שירה על נסים. ובביאור הדבר כתב בנצח ישראל פמ"ג [תשמא.], וז"ל: "כאשר נעשה לו הנס, היה ראוי שיאמר יחזקיה שירה. כי הנס הוא מורה כי הנהגת העולם שלא בטבע, וזהו שלימות העולם כאשר הוא יוצא מן הטבע, ונוהג בהנהגה בלתי טבעי [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 355]. והאדם כאשר הוא בשלימות הגמור, אז נותן שירה ושבח למי שממנו השלימות. והפך זה הוא האבל, שהגיע לו ההפך, שהוא ההעדר והמיתה, הוא יושב ודומם, ולא יפתח את פיו. אבל כאשר הוא בשלימות, והוא בפעל הגמור, אז מוציא גם כן הדיבור אל הפעל, ונותן שירה ושבח אל השם יתברך, שממנו ההשלמה".

(18) ויש בזה הטעמה נפלאה; הרמב"ן [דברים לב, ו] ביאר שמי שהוא כפויי טובה אינו בגדר "אדם", וכלשונו: "ולפי דעתי, העושה טובת חנם יקרא 'נדיב', ומשלם רעה למי שהטיב עמו יקרא 'נבל'... הוא לא רצה לשלם לו גמול... ויתכן שיקרא כן בעבור שהוא נופל מבני אדם... ויקראו המתה 'נבלה' שנפלה לארץ ומתה". והואיל ובליל יצ"מ היתה הלידה של כנסת ישראל [כפי שיתבאר בספר זה כמה פעמים, ולדוגמה ראה להלן פ"ג הערה 2, ור"פ נט], וישראל הם הם הנקראים "אדם" [יבמות סא.]. לכך בליל יציאת מצרים יש חובה להורות שאין אנו כפויי טובה, כדי להורות שאנו "אדם". וראה להלן פ"ג הערה 27.

(19) אמרו חכמים [פסחים קטז.] "אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה. אמר ליה, בעי לאודויי ולשבוחי. אמר ליה, פטרתן מלומר 'מה נשתנה', פתח ואמר 'עבדים היינו'". והמחברים בני הדור הקודם ודורנו [ברכת אברהם פסחים שם, חיי אריה ח"א דרוש יד, תירוש ויצהר סימן צא, ורבי שלמה ברעוודה זצ"ל בספרו ליל שמורים, עמוד קיג] הביאו גמרא זו כראיה שחובת סיפור יציאת מצרים היא חובת הודאה על הנסים. והרמב"ם בספר המצות, מ"ע קנז, כתב: "שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר מניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר, וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם, ומה שעשו לנו המצרים מעול וחמס, ואיך לקח השם נקמתנו מהם, **ולהודות לו** על מה שגמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב". וכן החינוך במצוה כא כתב: "לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר 'והגדת לבנך וגו'"" [ראה להלן פ"ב הערה 1]. וכן כתב השפת אמת [ויקרא, פסח, תרמ"ז ד"ה בענין המרבה], וז"ל: "בענין המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. כתבו המפרשים כי בכל מקום אסור להרבות בשבחו של מקום, כדאיתא בגמרא [מגילה יח.] 'מי ימלל גבורות ה'' [תהלים קו, ב], מי שיוכל לספר 'כל תהלתו כו''. אך ביצ"מ משובח... ונראה הטעם כי למי שנעשה לו הנס, וכן במקום ובזמן של הנס, מותרין ומחוייבין להלל ולשבח. ולפי שאמרנו 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו הרי אנו משועבדין', ממילא נעשה לנו הנס, לכן המרבה לספר משובח. וכן בסוף ההגדה שאומרים 'ואותנו הוציא כו' לפיכך אנחנו חייבין כו'', כמו שנתבאר". ורבי יעקב מליסא [בעל הנתיבות] בהקדמתו להגדה של פסח [הנקרא "מעשה נסים"] כתב: "ולא זז מחבבינו עד שעשה סיפור טובותיו חוב עלינו, וביחוד סיפור יציאת מצרים, אשר הוא שורש כל הטובות שהטיב עמנו... הטיל עלינו יתברך בחיוב גמור להיות מצווה ועושה לספר נסיו ולהודות לו על כל פרט ופרט, כדי להגדיל שכרו אתנו, אף שהוא מחוייב בחיוב שכלי לכל מקבל טובה להודות למטיב לו, חשב עלינו יתברך ההודאה למצוה. על כן ראו השלימים ותמימים האלה מסדרי ההגדה, לסדר נוסח הכולל שבח והודאה וסיפור נסיו ונפלאותיו".

(20) לשון הגמרא שם: "אנן הני תלת דאמרינן, אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא, ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה, לא הוינן יכולין למימר להו". ופירש רש"י שם "אי לאו דאמרינהו משה 'האל הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד' [דברים י, יז]".

(21) כך הוא לשון הגמרא [מגילה יח.], שאמרו שם "אסור לספר בשבחו של הקב"ה, דאמר רבי אלעזר, מאי דכתיב [תהלים קו, ב] 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו', למי נאה למלל גבורות ה', למי שיכול להשמיע כל תהלתו ["למי שיכול - ואין מי שיכול לספר את כולו, לפיכך אין נראה לספר מדעתו אלא את מה שתקנו חכמים" (רש"י שם)]. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי נעקר מן העולם". ומכך משמע שמשוה בין הנאמר במסכת ברכות לנאמר במסכת מגילה. אמנם בנתיב העבודה פי"ב [א, קיד.] חילק ביניהם, עיי"ש.

(22) לשון הפסוק במילואו [דברים י, יז] הוא "כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים האל הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד", ופירש רש"י שם "ואדני האדנים - לא יוכל שום אדון להציל אתכם מידו. לא ישא פנים - אם תפרקו עולו. ולא יקח שחד - לפייסו בממון". הרי שכלליות הפסוק נאמרה בכדי לירא את ישראל, וכמו שמבאר והולך.

(23) בנתיב העבודה פי"ב [א, קטו.] ביאר שני מהלכים כיצד הותר למשה רבינו לומר "האל הגדול הגבור והנורא", ודבריו כאן הם כמהלכו השני שם, וכלשונו: "ובאולי יאמר האדם אם כן משה עצמו למה הזכיר אותם, והרי יאמרו 'סיימת לשבחיה דמרך'. אין זה קשיא... כי משה רבינו ע"ה כיון באלו ג' שבחים, כי בא להגיד להם שישמרו המצות ולא יעברו עליהם, כי הלא הוא יתברך גדול, וכפי גדלו וטובו נותן שכר למי שמקיים המצות, ולמי שהוא חוטא הוא גבור לשלם בגבורתו לעוברי רצונו, ולכך לא יעברו מצותיו. ואמר 'הנורא', כי שנים הראשונות הזכיר כנגד השכר והעונש, זכר 'והנורא' כי מביא השם יתברך עונש שיקחו ישראל מוסר, ויעשו המצות ולא יחטאו, כמו שעשה לישראל שהיה מביא פורעניות ליראם ולפחדם שלא יחטאו. וזה כתיב בכל מקום שהשם יתברך מביא פורעניות כדי שייראו ישראל מן השם יתברך, ויהיה להם השכר הטוב שיש לצדיקים, ויהיו נצולים מן העונש שיש לרשעים. לכך זכר משה אלו שלשה". ולהלן [הערה 30] יובא מהלכו הראשון שם.

(24) פירוש - אמירת שלשת השבחים של משה רבינו לא באה למעט שאר שבחים, אלא לומר שיש להקב"ה שלשת השבחים הללו, ולכך יש לירא מפניו, וכל שכן שיש לירא מפניו שמחמת שיש לו את כל השבחים הנוספים. לכך לא שייך לטעון כנגד משה רבינו "סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך", כי משה לא בא לגמור שבחיו של הקב"ה, אלא להצביע על שלשה שבחים אלו כדי ליראם, וכל שכן שיש לירא מהקב"ה מחמת כל שבחיו. ואודות שיש להקב"ה כל השבחים, כן אומרים בתפילת "נשמת כל חי" "אלוק

כל בריות, אדון כל תולדות, המהולל ברוב התשבחות", והכוונה לרבוי תשבחות. ובנוסח ספרד אומרים "בכל התשבחות".

(25) כי שלש ברכות הראשונות בתפילת שמונה עשרה הן ברכות השבח, וכמו שאמרו [ברכות לד.] "אמר רב יהודה, לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות. דאמר רבי חנינא, ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו, אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו".

(26) לשונו בנתיב העבודה פי"ב [א, קטו.]: "וכיון שזכר אותם משה בתורה, ובתורה הם שייכין להזכיר, לכך תקנו אותם אנשי כנסת הגדולה גם כן בתפלה, ואין כונתו לסיים שבחיה דמריה. אבל אם יאמר שאר שבחים, שייך לומר 'סיימת לשבחיה דמרך'".

ובפחד יצחק פסח, מאמר סא, אות ו, הביא דברי המהר"ל האלו, וכתב עליהם: "יעוין מהר"ל בהתחלת ספר הגבורות... וסיים שם המהר"ל כי משום כך הותר להם גם לאנשי כנסת הגדולה לומר שבחים אלו, שמעתה לא ניכר בזה דבא לספר שבחו של מקום, מכיון דנקט לישנא דקרא... ודברים הללו של המהר"ל סתומים הם בפנינו, דאטו ב'ניכר' תליא מילתא. הלא סוף סוף נאמרים הם 'גדול גבור ונורא' באותו חלק התפלה שיוצאים בו משום סדור שבחו של מקום, ואם כן הרי הם נאמרים להדיא בתורת שבח, ומה תועיל לנו הכסות עינים של לישנא דקרא". ולא הבנתי קושיתו, כי שפתי המהר"ל ברור מללו, שהואיל ושבחים אלו נאמרו בתורה, לכך כאשר אנשי כנסת הגדולה סידרום בתפילה, אין זה נראה שבאו לגמור שבחיו של מקום, כיון שנקטו לישנא דקרא. ואין כוונת המהר"ל לומר ש"לישנא דקרא" עושה שאין כאן שבחו של מקום, אלא לישנא דקרא עושה שאין כאן **גמר** שבחו של מקום, וכמדוייק היטב בלשון המהר"ל כאן ובנתיב העבודה הנ"ל. לכך לישנא דקרא אינו "כסות עינים", אלא מורה באצבע שאין כאן מגמה לגמור שבחו של מקום.

(27) ולא היה מספיק לומר שמשה רבינו הזכיר שבחים אלו בתורה.

(28) סברה זו צריכה ביאור, מדוע לא נאמר גם ביחיד שהוא נקט לישנא דקרא, ולא שבא לסיים שבחו של מקום. והרי לגבי אנשי כנסת הגדולה אמרינן שנקטו לישנא דקרא, ולא באו לספר שבחו של מקום, ומאי שנא היחיד. ויש לומר, שלגבי אנשי כנסת הגדולה היה ידוע שדקדקו אחר לשון המקרא, וכמו שכתב הפחד יצחק חנוכה, מאמר טז, אות ב, וז"ל: "הנה כלל גדול הוא כי אנשי כנסת הגדולה היו מדקדקים מאוד לסמוך ככל האפשר את המטבע התפלה ללשונם של נביאים". וכן כתב בפחד יצחק ר"ה קונטרס

רשימות ג, אות ז. ומקורו הוא מהאבודרהם ב"תקון התפלות וענייניהם" [ירושלים תשי"ט, עמוד ו], שכתב: "ויש לך לדעת כי לשון התפלה הוא מיוסד על לשון המקרא, ולכן תמצא כתוב בפירוש הזה על כל מלה ומלה פסוק כמוה או מענייניה". וכן שו"ע הרב או"ח סימן קסז סוף ס"ה כתב: "כל הברכות והתפלות תפשו לשון הכתוב בכל מה דאפשר" [ראה בספר "הסידור" לרב גדליה אוברלנדר, עמוד רכד, הערה 225]. לכך כלפי אנכה"ג ידוע שנקטו לישנא דקרא, אך מהיכי תיתי לומר כך על כל יחיד ויחיד, הרי סוף סוף הוא בא להזכיר שבחו של מקום, ומנלן לתלות זאת בלישנא דקרא.

(29) אודות שאנשי כנסת הגדולה תיקנו את התפילות, כן אמרו חכמים [ברכות לג.] "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות". ועוד אמרו חכמים [מגילה יז:] "מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים, תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר". והרמב"ם בהלכות תפלה פ"א ה"ד כתב: "עזרא ובית דינו עמדו ותקנו להם שמונה עשרה ברכות על הסדר". ובהקדמת הרמב"ם למשנה תורה כתב: "בית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה, והם חגי זכריה ומלאכי דניאל וחנניה ומישאל ועזריה ונחמיה בן חכליה ומרדכי בלשן וזרובבל, והרבה חכמים עמהם, תשלום מאה ועשרים זקנים, האחרון מהם הוא שמעון הצדיק, והוא היה מכלל המאה ועשרים". ובבאר הגולה באר הרביעי ציין בשלשה מקומות [שטו:, שכח:, תיג:] שהתפילות נתקנו על ידי אנשי כנסת הגדולה.

(30) כאמור למעלה [הערה 23] בנתיב העבודה פי"ב [א, קטו.] ביאר שני מהלכים מדוע הותר למשה לומר "האל הגדול הגבור והנורא"; המהלך השני שם הוא כדבריו כאן [הובא למעלה הערה 23], ואילו המהלך הראשון שלו שונה במקצת מדבריו כאן, וז"ל: "ובאולי יאמר האדם אם כן משה עצמו למה הזכיר אותם, והרי יאמרו 'סיימת לשבחיה דמרך'. אין זה קשיא, כי דברי משה מפי השם יתברך, ולא אמר משה מעצמו. ולכך כיון שאמרם משה, ותקנו אנשי כנסת הגדולה בתפלה, הוא מותר. ואי לא תקנו, אף על גב דאמר משה, לא היה רשאי האדם לומר, דסוף סוף נראה כאילו בא לספר כל שבח המקום. אבל השתא דתקנת סדר התפלה כך הוא, אין שייך לומר שבא לסיים שבחיה דמריה. ומכל מקום אי לא דאמרם משה, לא היו רשאים אנשי כנסת הגדולה לתקן אותם בתפלה, כי נראה שקבעו לסיים השבח. אבל השתא דמשה אמרינהו מפי השם יתברך, ואנשי כנסת הגדולה תקנו סדר התפלה כמו שאמר משה, לא שייך בזה לומר 'סיימת לשבחיה דמרך'". וההבדל בין דבריו כאן למהלך הראשון שלו בנתיב העבודה הוא, שכאן מבאר שלמשה הותר לומר "הגדול הגבור והנורא" מחמת שמשה בא ליירא

את ישראל, ולא לספר בשבחיו של מקום. ואילו בנתיב העבודה ביאר כי דברי משה הם מפי הקב"ה, ולא אמרם משה מעצמו, לכך אין לטעון על משה "סיימת לשבחיה דמרך", כי מה שמשה רבינו הפסיק לאחר "הגדול הגבור והנורא" הוא משום שיותר מכך לא נאמר לו מפי הגבורה [וברי שהקב"ה יכול למחול על כבודו (קידושין לב.)]. **ויש להעיר**, כי הואיל ויש למהר"ל שני מהלכים בביאור ההיתר של משה רבינו לומר "הגדול הגבור והנורא", כיצד כתב למעלה [לאחר ציון 19] "**והכי מוכח** שכל מקום שאין כוונתו לספר בשבחו שאין אסור... משה לא היה כוונתו לספר בשבחו, רק היה כוונתו לומר לישראל שיהיו יראים מפני השם יתברך". דכל זה ניחא רק לפי דבריו כאן [שהוא המהלך השני בנתיב העבודה], שאכן חזינן ממשה רבינו "שכל מקום שאין כוונתו לספר בשבחו, שאין אסור" [לשונו למעלה]. אך לפי מהלכו הראשון בנתיב העבודה אין לך ראיה כזו ממשה רבינו, כי ההיתר של משה רבינו לא נבע מחמת שכוונתו היתה ליירא את ישראל, אלא מחמת שאין אלו דברי משה, אלא דברי הקב"ה, ואין לזה שום שייכות להיתר לספר בשבחיו של מקום בליל יצ"מ. ואולי יש לומר, שהסברה לדבריו במהלכו הראשון בנתיב העבודה ["כי דברי משה מפי השם יתברך, ולא אמר משה מעצמו"] היא שהואיל ומשה חייב למסור את דברי הקב"ה לעם, ואינו יכול לכבוש את נבואתו, לכך אין משה מתכוון לספר בשבחו של מקום, אלא הוא מתכוון למסור את דבר ה' לעם, כפי שכל נביא מחוייב לעשות. ואם כן אף לפי מהלכו הראשון בנתיב העבודה שורש ההיתר של משה רבינו לומר "הגדול הגבור והנורא" הוא משום שאין כוונת משה לספר בשבחו של מקום, אלא למסור את דברי נבואתו לעם. לכך לכולי עלמא "מוכח שכל מקום שאין כוונתו לספר בשבחו שאין אסור".

(31) דע שבפחד יצחק פסח מאמר טז הציע תשובה אחרת לשאלת המהר"ל למעלה [לאחר ציון 13] "איך אנו מצווים לספר נפלאותיו של הקב"ה בליל היציאה, ולמה לא נאמר בזה גם כן 'מי ימלל גבורות ה' וגו'"'. ומתוך חביבות דבריו נביאם כאן, וז"ל: "הנה דעתו של המהר"ל היא כי ספור יציאת מצרים אין זה בגדר ספור שבחיו של מקום, אלא ספור טובותיו של מקום ומעשי חסדיו עמנו. מפני שאי אפשר לומר דספור יציאת מצרים הוא ספור שבחיו של מקום, משום שנגד זה ישנה הטענה של 'סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך', ולמי נאה לספר גבורות ה' הלא רק למי שישמיע כל תהלתו [מגילה יח.]. ונראה לדון באימה דשאני יציאת מצרים דשפיר יש לספר בה אפילו על דרך שבחו של מקום. דטענה זו ד'סיימתנהו לכולהו שבחי דמרך' נתבארה בגמרא [ברכות לג:] במשל למלך שיש לו כלי זהב, ומקלסין אותו בכלי כסף. ומסתברא דאין זה שייך אלא אם

הכלים הם מתשמישי המלך שרכש לו לצורכו, ועל כן יש כאן הפחתה כשמשבחין אותו בכלי כסף. מה שאין כן באופן דהמלך קנה לו הכלים הללו אך ורק בכדי להתפאר בהם, ולשם זה הציג אותם להראותם לפני כל, בודאי שהתפארות זו תהיה לפי השגתו של כל אחד ואחד, דכך הוא ענינה של מדת ההתפארות שהיא מכוונת את דרכה לפי מדת השגתו של זה שמתפארים נגדו [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 152]. ונמצא שאין שם טענה כי התהילה לא הגיעה לגודל היקרות שבדבר, שהרי ההתפארות לא תמצא אלא כפי גבול תפיסתו של זה שמתפארים בפניו. וממילא נמצא שביציאת מצרים, אשר מפורש נאמר עליה בתורה כי כל עצמה לא באה אלא לשם התפארות, משה אמר לפרעה [שמות ח, ה] 'התפאר עלי', וכן [שמות י, ב] 'למען תספר את אשר התעללתי', אין כאן מקום כלל לטענה שרק למי שמשיג להשמיע כל תהלתו לו נאה למלל גבורות השם".

פרק ב

(1) לשון הרמב"ם בספה"מ מ"ע קנז: "שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר מניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר, וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם, ומה שעשו לנו המצרים מעול וחמס, ואיך לקח השם נקמתנו מהם, ולהודות לו על מה שגמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב... והכתוב שבא על הצווי הזה הוא אמרו [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך ביום ההוא וגו'" [ראה להלן הערה 7]. והחינוך במצוה כא כתב: "לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר 'והגדת לבנך וגו'. וכבר פירשו חכמים דמצות הגדה זו היא בליל חמשה עשר בניסן בשעת אכילת מצה" [הובא למעלה פ"א הערה 19].

(2) "לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן" [המשך לשון הרמב"ם שהושמט כאן].

(3) ברמב"ם שלפנינו איתא "שאירעו ושהיו".

(4) בא לבאר את כוונת הרמב"ם במה שדימה את הפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" לפסוק "זכור את יום השבת". ובספר לב שלם על הרמב"ם [שם] כתב: "קשה, מה למדנו מקרא ד'זכור את יום השבת לקדשו' טפי מקרא ד'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', ממהר"י הכהן ז"ל".

(5) פסחים קו. "'זכור את יום השבת לקדשו', זוכרהו על היין בכניסתו", ופירש רש"י שם "לקדשו - משמע משעה שמתקדש היום". וראה להלן הערה 10.

(6) כן ביאר המגדל עוז [שם] את הרמב"ם, שהדמיון לשבת מלמדנו "שהוא צוה בזכירתו בזמנו". ותמוה טובא, שא"כ מהו המשך לשון הרמב"ם, שלאחר שכתב "כמו שנאמר 'זכור את יום השבת'", כתב "ומנין שבליל חמשה עשר", דכיצד אפשר לשאול כך, הרי לפי המהר"ל הרמב"ם כבר השיב על כך שהפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" דומה לפסוק "זכור את יום השבת" בזה ש"יש לפרש 'זכור את היום הזה' היינו בכניסת חג המצות יש לזכור את היום" [לשונו כאן], ו"כניסת חג המצות" היא בליל חמשה עשר [שו"ר שכן הקשה בספר "אמרי חיים" לגאון הרב חיים שמשון מרקוביץ זצ"ל הי"ד, סימן ה (סוף עמוד נב)]. ואולי אפשר לבאר שבשבת גופא מצינו שיש להקדים את הקידוש מבעוד יום, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ט ה"א "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו... בקידוש היום". ושם בהלכה יא כתב: "יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום, אף על פי שלא נכנסה השבת... שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו... בין קודם לשעה זו במעט" [ראה להלן הערה 8]. והיה מקום לומר שכך גם אפשר להקדים את סיפור יציאת מצרים מבעוד יום. ולאפוקי מכך בא המשך לשון הרמב"ם, שכתב "ומנין **שבליל** חמשה עשרה". וכן פסק השו"ע או"ח הלכות פסח סימן תעב ס"א "לא יאמר קידוש עד שתחשך", וכתב שם המשנה ברורה סק"ה "עד שתחשך - רצה לומר לאחר צאת הכוכבים, ולא בין השמשות". ומקור הדברים הוא בתוספות פסחים צט: ד"ה עד, וז"ל: "ואומר הר"י מקורביל"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך, כדתניא בתוספתא [פסחים פ"ב מט"ו] הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך. וטעמא משום דכתיב [שמות יב, ח] 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', ומצה ומרור איתקשו לפסח [פסחים קכ.]. אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום, כדאמר בפרק תפלת השחר [ברכות כז:] מתפלל אדם של שבת בערב שבת, ואומר קידוש היום מבעוד יום".

(7) הנה גם בספר המצות לרמב"ם מ"ע קנז נעשה דמיון בין הפסוק [שמות יג, ג] "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" לפסוק [שמות כ, ח] "זכור את יום השבת לקדשו", אך שם אי אפשר לבאר כדברי המהר"ל כאן, כי זה לשונו בספר המצות שם: "שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר מניסן **בתחלת הלילה** כפי צחות לשון המספר... והכתוב שבא על הצווי הזה הוא אמרו [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך ביום ההוא וגו'', ובא הפירוש 'והגדת לבנך' יכול מראש חדש, תלמוד לומר 'ביום ההוא'. אי 'ביום ההוא' יכול מבעוד יום, תלמוד לומר 'בעבור זה', לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים

לפניך, כלומר **מתחלת הלילה** אתה חייב לספר... אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו, בינו לבין אחרים, מנין, תלמוד לומר [שמות יג, ג] 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה', כלומר שהוא צוה לזכרו, כמו אמרו [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו'" [ראה להלן הערה 21]. הרי שזמן הסיפור [תחילת הלילה] ידעינן כבר מהפסוק [שמות יג, ח] "והגדת לבנך", ואילו הדמיון של "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" ל"זכור את יום השבת לקדשו" נעשה בסוף דבריו ללמדנו שחייב לספר אע"פ שאין לו בן, ולא לומר שהזמן הוא בתחלת הלילה. אך אין מכך קושיא על המהר"ל, כי המהר"ל בא לבאר את דברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה, ואי אפשר לבארם כדבריו בספר המצות, כי בהלכות חמץ ומצה נעשה הדמיון לשבת לפני שכתב חיוב לספר אף על פי שאין לו בן, לכך אי אפשר לומר שדמיון זה נעשה להורות שחייב לספר אע"פ כשאין לו בן. **ובתורה שלמה** לפסוק זה [שמות יג, ג אות לב] הביא דברים בשם השכל טוב, וז"ל: "'זכור את היום הזה', ציווי הוא לדורות. נאמר כאן 'זכור', ונאמר בשבת זכור 'זכור את יום השבת', מה להלן זכירה על היין בכניסתו, אף כאן צריך זכירה על היין בכניסתו, מכאן לקידוש לילי פסח מן התורה", וזהו כדברי המהר"ל כאן. וכן בספר המועדים בהלכה [עמוד רעז] כתב: "מה רצה הרמב"ם ללמדנו בתוספת זו, ומה אנו יודעים מ'זכור' של שבת יותר מאשר מ'זכור' של פסח... ונראים דברי מי שפירש שהרמב"ם בא לבאר מנין ש'זכור את היום הזה' מובנו 'ביום הזה', לכך אמר כמו שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', ששם מובנו שהזכירה היא בעצם יום השבת 'לקדשו', ואף כאן כך. מתקבל על הדעת אף פירוש זה, 'זָכור' בזיי"ן קמוצה לשון מקור הוא, ומנין שהכוונה לציווי, לכך למד מ'זָכור' של שבת שמסיים ב'לקדשו', הרי שאינו סיפור דברים, אלא ציווי" [כן הביא מהגדת בית ישראל (לרב מקארעליץ) בפתיחה, עמוד ח]. וזהו מעין דברי המהר"ל כאן.

(8) ידגיש כאן תיבת "לקדשו". אך ברמב"ם שלפנינו [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א] כתב: "כמו שנאמר 'זכור את יום השבת'", ולא הזכיר תיבת "לקדשו". אמנם המהר"ל למעלה [לאחר ציון 2] הביא את לשון הרמב"ם שכתב "כמו שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו'". ובמהדורת שבתי פרנקל [מדור שינויי נוסחאות שבסוף הספר] הביא שיש גירסא שנאמר בה תיבת "לקדשו".

(9) והזמן הכי מוקדם לקבלת שבת הוא מבעוד יום מפלג המנחה ואילך [או"ח סימן רסא סעיף ב ברמ"א], שהוא זמן של תוספת שבת. והמשנה ברורה סימן רסז סק"ה כתב: "דכיון דקבל עליו שבת, והוסיף מחול על הקודש, נחשב כשבת לענין זה דיכול לקדש ולאכול מיד". אך "אם קיבל עליו השבת קודם פלג המנחה, אין בקבלתו כלום" [משנה

ברורה סימן רסא סקכ"ה]. ועיין במנחת שלמה לגרש"ז אויערבך זצ"ל ח"א סימן ג [ד"ה והנה עיקר] שכתב: "ונראה דאף אם נאמר שיוצאים קידוש גם אם שומעים על ידי טלפון... מ"מ אם אחד הנמצא בארה"ב יקדש בחצות היום של ערב שבת עבור מי שנמצא בא"י [בטלפון], שאצלו כבר שבת... ודאי לא יצא, כיון דהקידוש שבארה"ב לא נקרא כלל בשם קידוש, דאף שהמקדש ודאי חייב בערבות גם עבור בני א"י, מ"מ סוף סוף לאו קידוש הוא, כיון שמקדש ממש ביום חול". **ויש להעיר** על כך, כי שיטת הרמב"ם היא שאין תוספת לשבת, וכפי שכתב המגיד משנה בהלכות שביתת עשור פ"א ה"ו. ובב"י או"ח סימן רסא כתב דלדעת הרמב"ם אין דין תוספת שבת אפילו מדרבנן. ועם כל זה הרמב"ם סובר שצריך לקדש מבעוד יום, וכמו שכתב בהלכות שבת פכ"ט הי"א: "יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום, אף על פי שלא נכנסה השבת... שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו... בין קודם לשעה זו במעט" [הובא למעלה הערה 6]. והחיי אדם בהלכות שבת כלל ו סעיף ג ביאר זאת דכיון שהקידוש בא מחמת שבת, אף על גב שלא הגיע הזמן, יוצא ידי חובה. גם במנחת חינוך מצוה לא אות ח כתב בזה"ל: "הר"מ סובר דתוספת בשבת ליכא כלל... אך הטעם שלו כתב כאן דזכירה זו היא בכניסתו ויציאתו, בין קודם לשעה זו במעט, דעתו דהמצוה כך היא. ומה שכתב 'במעט', היינו מפלג המנחה ואילך". הרי שלדעת הרמב"ם יכולים לקדש מבעוד יום, ולא תלוי כלל בקבלת שבת. ובשו"ת משיב דבר [לנצי"ב] ח"א סימן יח [ד"ה והנה] כתב דהטעם שיוצאין קידוש מבעוד יום גם לרמב"ם [הסובר דאין דין תוספת כלל] הוא משום "דלמדין מדכתיב בחג השבועות [ויקרא כג, כא] 'וקראתם בעצם היום הזה' למעוטי מבעוד יום, שמע מינה דבכל שבת ויו"ט דלא נאמר בהם 'בעצם היום הזה', אפשר לקדש מבעוד יום, ומתחיל החיוב מבעוד יום". וכן כתב חידוש זה בספרו העמק שאלה שאילתא קסז. וכן הקובץ שיעורים ח"ב סימן ל אות א כתב שלרמב"ם "מצות 'זכור את יום השבת' אינה דוקא בשבת, אלא סמוך לכניסתו". ומכל זה מבואר שלרמב"ם אפשר לקדש את השבת אף ביום חול, ולא כדברי המהר"ל כאן שכתב "דאין מקדשין השבת בחול", והרי הכי אירי לפי דעת הרמב"ם. **אמנם במנחת שלמה** הנ"ל [ד"ה אך] ביאר שגם לרמב"ם הקידוש תלוי בקדושת שבת, וכלשונו: "נראה דמכל מקום נפישי רבוותא דסברי שקידוש תלוי ממש בקדושת שבת, כמו שכתב באור זרוע הלכות ערב שבת סימן י"ד. וגם אף להחולקים נראה... דלאחר שבירך 'מקדש השבת' נעשה אצלו שבת על כרחו... וכיון שכן נראה שצריכים לומר גם בדעת הרמב"ם דמה שכתב 'קודם לשעה זו במעט' כוונתו לאחר תקיעה שלישית, שכבר הזכיר קודם בפרק ה' [בהלכות

שבת הלכה יט] שמיד לאחר זה יש דין של 'ושובת'... גם רבנו הגר"א ז"ל שסובר דליכא כלל תוספת שבת, אפילו הכי כתב בסימן רס"א [סעיף ב ד"ה י"א שצריך] 'אבל ודאי מצוה להוסיף, וזהו התקיעות שהיו'. ולכן חושבני דאף להרמב"ם... נראה דמיד כשהוא מקדש ואומר 'מקדש השבת' הרי זה מדרבנן שבת... ואף דמפשטות דברי הרמב"ם יותר נראה דהואיל ואינו סובר כלל תוספת שבת אפילו מדרבנן... מסתבר שסובר דקידוש מבעוד יום לא תלוי כלל בקבלת שבת, אך אף על פי כן מוזר מאד לומר שיהא אפשר להתפלל ערבית של שבת וגם לקדש מבעוד יום, ואפילו הכי יהא מותר אח"כ לעשות כל מלאכת כמו בחול. ולכן צריכים ודאי לומר כמו שכתב הגר"א ז"ל בדעת הרמב"ם, דאע"ג שאינו סובר כלל שום תוספת, אבל ודאי מצוה להוסיף, וזהו התקיעות שהיו". וכדברים אלו יסבור המהר"ל.

(10) כפי שפירש רש"י [שמות יג, ג], ויובא להלן הערה 20. וראיה לדבריו [שהלימוד בשבת נעשה מתיבת "לקדשו"] היא מדיוק לשון רש"י, שאמרו [פסחים קו.] "'זכור את יום השבת לקדשו', זוכרהו על היין בכניסתו", ופירש רש"י שם "לקדשו - משמע משעה שמתקדש היום" [הובא למעלה בהערה 5]. ובדיבור המתחיל של רש"י נקט רק בתיבת "לקדשו", ולא בתיבות הקודמות "זכור את יום השבת", ומוכח מכך שתיבת "לקדשו" היא המוכיחה דרשה זו.

(11) לשון הגמרא שם: "תניא, 'זכור' ו'שמור' בדיבור אחד נאמרו, מה שאין יכול הפה לדבר, ומה שאין האוזן יכול לשמוע... נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, דאמר קרא 'זכור' ו'שמור', כל שישנו בשמירה ["ד'לא תעשה מלאכה' (שמות כ, י)" (רש"י ברכות כ:)] ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה, איתנהו נמי בזכירה", ופירש רש"י [שבועות כ:] "כלומר להקיש 'זכור' ל'שמור' בקידוש היום, דנפקא לן מ'זכור את יום השבת' זכרהו על היין [פסחים קי.], ואף ע"ג דשאר מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות [קידושין כט.], בזו חייבות, דאיתקש ל'שמור' בדיבור אחד, כל שישנו בשמירת לאוי שבת ישנו בקידוש, והנשים ישנן בשמירה, דכל מצות לא תעשה בין שהזמן גרמא בין שלא הזמן גרמא נשים חייבות [שם]".

(12) כי השמירה היא איסור מלאכה [ראה הערה קודמת], ואיסור מלאכה שייך רק בשבת עצמה [או בתוספת שבת], ולא קודם לכן, וכמו שנאמר [שמות כ, ט] "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך".

(13) אודות השייכות ההדדית בין "זכור" ל"שמור", ראה דבריו בגו"א דברים פ"ה אות ג [קז.], וז"ל: "ואם תאמר, ולמה נאמרו 'זכור' ו'שמור' בדבור אחד, ולא כתב 'זכור ושמור

את יום השבת'. אין לומר שבשביל שדרשו ז"ל [שבועות כ:] 'זכור' ו'שמור' בדבור אחד נאמרו, לומר לך כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה, איתנהו בזכירה. דזה אינו, דאם היה נאמר 'זכור ושמור' ביחד מכל שכן דהוי מקשינן להדדי 'זכור' ו'שמור' 'כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה'. ויראה, כי מה שהם בדבור אחד נאמרו, לפי שהם שני דברים, והם באמת דבר אחד; ויש לך לדעת כי 'שמור' הוא שיושלל כל מלאכה מן היום, באופן שלא ימצא בו מלאכה, עד שיהא ראוי לקדשו. ומכל מקום בשלילת המלאכה מן היום הזה לא נמצא בו השבת, כי כמה פעמים שהאדם הוא שובת מן המלאכה, ולא יהיה ניכר שיש לו שבת. לכך ציותה התורה 'זכור את יום השבת' לקדש את השבת, ולזכור אותו לקדשו, שבזה יהיה היום מקודש. ואמנם בזכירה אין זה כלום אם יעשה בו מלאכה, דמאי מועיל קדושתו בפה לומר שהוא קדוש, ויהיה נוהג מנהג חול בעשית המלאכה. הרי 'זכור' ו'שמור' כמו דבר אחד, שעל ידי שניהם הוא השבת, ולפיכך נאמרו בדבור אחד". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפז:] כתב: "אין 'זכור' בלא 'שמור' עמו".

(14) "מונחין לפניך על שולחנך" [המשך לשון המכילתא שם]. וקצת תמוה, איך עולה בדעתו לבאר שהלימוד של ליל חמשה עשר נעשה מהפסוק "והגדת לבנך", הרי הרמב"ם לא למד כן מפסוק זה, אלא מדמיון לפסוק "זכור את יום השבת לקדשו", ועל דמיון זה כבר הקשה עד כה שתי קושיות [(א) בשבת נאמר "לקדשו". (ב) בשבת יש היקש בין "זכור" ל"שמור"]. ומה יוסיף ומה יתן הפסוק "והגדת לבנך", בעוד שהרמב"ם כלל לא הביאו בקשר ללימוד של ליל חמשה עשרה. ויל"ע בזה.

(15) פירוש - מנין נדע שלכל אחד יש חיוב להזכיר יצ"מ לעצמו, ללא הבן. וכן כתב המנחת חינוך מצוה כא, תחילת אות א, וז"ל: "אי מפסוק 'והגדת', הוה אמינא דוקא אם יש לו בן או אחר עמו לספר, אבל אם הוא ביחידי אינו מצווה. על כן הביא הפסוק ד'זכור', דגם בפני עצמו מצוה להזכיר". ועל כך קשה, מנין שהפסוק "זכור" איירי בליל חמשה עשר, ולא בכל ימות השנה.

(16) פירוש - אם הפסוק המגלה לנו על חובת הסיפור בליל חמשה עשר לכל יחיד הוא הפסוק "והגדת לבנך", אם כן לשם מה הביא הרמב"ם את הפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", היה לו להביא במקום זה את הפסוק "והגדת לבנך".

(17) "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים" [שמות יג, ג].

(18) חזינן שעיקר הקושי שעומד עליו הוא מנין לרמב"ם שהפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" עוסק "בליל חמשה עשר, דילמא קרא איירי שיש לזכור יציאת

מצרים כל יום ויום" [לשונו כאן]. אך מה שבפסוק נאמר לשון זכירה ומכך למד הרמב"ם חיוב סיפור יציאת מצרים, דבר זה לא הוקשה לו. ויש לעיין בדבר, דמנין לומר שזכירה היא בפה, והרי בכל מקום שחכמים אמרו שזכירה היא בפה למדו כן בלימוד מיוחד. ובתו"כ [ויקרא כו, ג] הובאו ארבע דוגמאות לכך, וזה לשון התו"כ: "וכן הוא אומר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו', יכול בלבך, כשהוא אומר 'שמור' [דברים ה, יב] הרי שמירת לב אמורה, הא מה אני מקיים 'זכור', שתהיה שונה בפיך. וכן הוא אומר [דברים ט, ז] 'זכור אל תשכח את אשר הקצפת את ה' אלקיך במדבר', יכול בלבך, כשהוא אומר 'אל תשכח' הרי שכיחת לב אמורה, הא מה אני מקיים 'זכור', שתהא שונה בפיך. וכן הוא אומר [דברים כד, ט] 'זכור את אשר עשה ה' אלקיך למרים', יכול בלבך, כשהוא אומר [שם פסוק ח] 'השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות', הרי שכיחת לב אמורה, הא מה אני מקיים 'זכור', שתהיה שונה בפיך. וכן הוא אומר [דברים כה, ז] 'זכור את אשר עשה לך עמלק', יכול בלבך, כשהוא אומר [שם פסוק ט] 'לא תשכח', הרי שכחת לב אמורה, הא מה אני מקיים 'זכור', שתהיה שונה בפיך" [הדרשה האחרונה הובאה גם בגמרא מגילה יח.]. ומדוע כאן ללא ילפותא מיוחדת ניתן לבאר שהפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" מלמדנו חובת סיפור יציאת מצרים, ולא נאמר שזכירה היא בלב בלבד. ובספר איילת השחר על התורה [שמות יג, ג] כתב: "ומה שכתב הרמב"ם 'כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו', יש לומר דסבירא ליה שלומדים משם דלא מספיק זכירה בלב, אלא צריך לדבר בפה, וכמו בשבת". הרי שכתב שהפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" יכול להתפרש על זכירה בלב, והמוציא אותנו מהבנה זו הוא הפסוק "זכור את יום השבת". אך המהר"ל שלא ביאר כך, אלא שהפסוק "זכור את יום השבת" מלמדנו דין אחר [שיש לספר יצ"מ בכניסת ליל חמשה עשר], מנין לומר ש"זכור את היום הזה" הוא זכירה בפה. **ובשאגת אריה** סימן יג האריך לברר האם מהני זכירת יצ"מ של כל יום על ידי הרהור. ובתחילה הביא את הגמרא ממגילה יח. להוכיח שללא גילוי מיוחד אמרינן שזכירה היא בלב, אך בהמשך הסימן הכריע שהרהור לא מהני לזכירת יציאת מצרים. ומה שמוכח מהגמרא הנ"ל במגילה, כתב ליישב בזה"ל: "ומאי דקא קשיא לי מהא דמגילה, יש לומר כיון דהאי 'לא תשכח' דכתב רחמנא גבי זכירת עמלק מגלי לן על 'זכור' שעמו שהוא בפה דוקא, ולא סגי ליה בהרהור, מיניה ילפינן דכל היכא דכתב רחמנא זכירה אינו אלא בפה, וגילוי מילתא בעלמא הוא". ובסוף דבריו הביא את התו"כ שהובא כאן [ומשם הרי מוכח שלא ילפינן מזכירת עמלק לכל התורה כולה, אלא בעי לימוד מיוחד בכל פעם שאמרינן שזכירה היא בפה], וכתב על

כך ליישב: "מכל מקום לענין הלכה כיון דכבר הוכחתי מגמרא שלנו דאין אדם יוצא ידי חובת הזכרת יציאת מצרים בהרהור, אפילו את"ל דההיא דספרא לא סבירא ליה הכי, נקטינן כגמרא שלנו. ועוד הא קי"ל [סנהדרין פו.] סתם ספרא רבי יהודא היא, ואפשר לומר דסבירא ליה לגמרא דידן דיחידאה היא, ורבנן פליגי עליה... הילכך אינו יוצא ידי חובת הזכרת יציאת מצרים בהרהור". [ודמות ראיה שגמרא דידן פליג אספרא, דבגמרא דידן הובאה רק הדרשה אודות זכירת עמלק, ולא שלש הדרשות האחרות]. והמהר"ל יבאר כמסקנת השאגת אריה, שמסקנת הגמרא במגילה מגלה לכל התורה שזכירה אינה אלא בפה. אמנם זה אינו, כי בגו"א שמות פכ"ג אות י [רלה.] כתב: "זכירה הוא במחשבה גם כן, וכן אמרו [מגילה יח.] אצל 'זכור את אשר עשה לך עמלק', 'יכול בלב', משמע דלשון 'זכור' הוא בלב גם כן". הרי שמוכיח מהגמרא במגילה שזכירה היא בלב, ודלא כשאגת אריה. ויל"ע בזה.

(19) שהפסוק איירי בחיוב הזכרת יציאת מצרים בכל יום, ולא בחיוב ליל חמשה עשרה ניסן.

(20) רש"י שמות יג, ג "זכור את היום הזה - למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום".

(21) בגו"א שמות פי"ג אות א ביאר יותר, וז"ל: "זכור את היום מלמד שמזכירין יציאת מצרים. פירוש, דכתיב כאן 'זָכור את היום' שהוא מקור, ופירושו בלשון הוה תמיד כמו 'זָכור את יום השבת' [שמות כ, ח], שפירושו בפרשת יתרו 'עליכם לזכור תמיד את יום השבת' [רש"י שם], ולפיכך גם כן כאן פירושו שידברו יציאת מצרים בכל יום". ומה שכתב "שאין רמז בכתוב הזה להזכיר יציאת מצרים בליל חמשה עשר", הנה כאמור [למעלה הערה 7] הרמב"ם בספר המצות מ"ע קנז כתב: "שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר מניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר... אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו, בינו לבין אחרים, מנין, תלמוד לומר [שמות יג, ג] 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה', כלומר שהוא צוה לזכרו, כמו אמרו [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו'". ומקור דבריו נמצא במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, ששם דרשו את הפסוק "זכור את היום הזה" כפי הלימוד שהביא הרמב"ם בספר המצות, וכך הוא לשון המכילתא שם: "'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה', מכלל שנאמר [שמות יג, יד] 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר', יכול אם ישאלך אתה מגיד לו, ואם לאו אי אתה מגיד לו, תלמוד לומר 'והגדת לבנך', אע"פ שאינו שואלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו, בינו לבין אחרים, מנין, תלמוד לומר 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'". אמנם המהר"ל מביא את המכילתא המצויה בידינו, שהיא

מכילתא דרבי ישמעאל, שפירשו את הפסוק לכל ימות השנה. והמנחת חינוך מצוה כא סוף אות א כתב: "צריך לומר דקים להו דפסוק זה ["זכור את היום הזה"] מיירי בליל ט"ו, כמבואר כאן בר"מ ובמכילתא... וראיתי לרש"י בחומש על פסוק 'זכור את היום הזה', וז"ל: 'למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום'. וזה צ"ע... ולמה מביא רש"י דרשה זו על כל יום, כיון דבמכילתא מבואר דקרא זה לא קאי אלא על ליל טו, וצריך עיון". הרי המהר"ל מביא מכילתא כרש"י, ואילו המנחת חינוך מביא מכילתא כנגד רש"י, ולא קשיא, כי המהר"ל מביא מכילתא דרבי ישמעאל, והמנחת חינווך מביא מכילתא דרשב"י.

(22) אף אם נבאר שפסוק זה עוסק בליל חמשה עשר.

(23) לשון הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ט הי"ט: "נוסח קידוש יום טוב; ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו מכל עם ורוממנו מכל לשון... ותתן לנו ה' אלקינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום טוב מקרא קדש הזה את יום חג המצות הזה... זמן חירותנו... באהבה זכר ליציאת מצרים". ויש להעיר, מדוע הקשה מקידוש היום ולא מתפילת ליל יו"ט, שגם בה אומרים "חג המצות הזה זכר ליציאת מצרים" [שו"ע או"ח סימן תפז ס"א]. ויש לומר, כי יכול להתפלל ערבית של פסח מבעוד יום מפלג המנחה [פמ"ג א"א סימן תעב סק"א, ומש"ז סימן תצד סק"א], אך אינו יכול לקדש עד שתחשך [שו"ע סימן תעב ס"א]. ולכך נקט בהזכרה של קידוש, כי היא נעשית בליל חמשה עשר. ועוד אפשר לומר, כי הפמ"ג לאו"ח בפתיחה כוללת ח"ג אות קטנה ח כתב שהואיל וחז"ל אסמכהו אקרא [של "זכור את יום השבת לקדשו"] על כוס יין ולקידוש במקום סעודה דוקא, א"כ אף מן התורה אינו יוצא בהזכרה שבתפילה [והמנחת חינוך מצוה לא אות ג הסכים עמו, וזהו שלא כדברי המגן אברהם סימן רעא סק"א דע"י תפילה יצא ידי חובה דאורייתא]. וכן הוא בפמ"ג או"ח א"א סימן רעא סק"א, ומש"ז סימן רסט]. ולפי זה יובן מדוע המהר"ל לא נקט כאן תפילת ליל יו"ט, כי אין מקיימים זכירה בתפילה. ואף על פי שקידוש בליל יו"ט הוא מדרבנן [מגיד משנה הלכות שבת פכ"ט הי"ח, והובא במשנה ברורה סימן רעא סוס"ק ב], "מכל מקום יש לו כל דין קידוש של שבת" [לשון המשנה ברורה שם], וכשם שאינו יוצא ידי חובה בהזכרה של תפילת ליל שבת, כך אינו יוצא בתפילת ליל יו"ט.

(24) והרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א] כתב "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'". ומבואר מדבריו שאין יוצא ידי חובת סיפור יצ"מ של ליל טו במה שאומר בקידוש, כי צריך לספר הנסים והנפלאות. וכן מובא בספר "עמק

ברכה" [עמוד עו] בשם הגר"ח מבריסק שביאר את ההבדלים הקיימים בין סיפור יצ"מ בליל טו לזכירת יצ"מ בכל יום, וז"ל: "והיה אומר שהחילוק בין זכירה לסיפור הוא בג' דברים; חדא, שבזכירה אין צריך אלא להזכיר לעצמו יצ"מ, אבל ספור הוא לספר לאחר דרך שאלה ותשובה... ועוד חילוק שבזכירה אין צריך אלא להזכיר היציאה ממצרים לבדה, אבל בספור צריך לספר כל ההשתלשלות, וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. ועוד ניתוסף במצות ספור לספר טעמי המצות של אותה הלילה, [פסחים קטז:] רבן גמליאל אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן; פסח מצה ומרור וכו', וכל זה עיקר המצוה של ספור יצ"מ". והוכיח כן מדברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ז הלכות א-ה. **אך לאו** דעת כו"ע היא, שהאבודרהם כתב [סדר ההגדה ופירושה, ד"ה ומתחיל ההגדה (עמוד רכ)] שאין מברכין על סיפור יצ"מ כמו שמברכים על קריאת מגילה, אע"פ שזו מצות עשה שנאמר [שמות יג, ח] "והגדת לבנך". והביא לתרץ "כי במה שאומר בתחלה בקידוש 'זכר ליציאת מצרים' יצא" [לשונו שם]. וכן הוא בפרי חדש או"ח סימן תעג סוף סק"ו, וז"ל: "ויאמר הא לחמא עניא כו'. וא"ת, למה אין מברכין על ההגדה, והא כתיב 'והגדת לבנך'. ויש לומר, דביציאת מצרים שנזכר בקידוש יצא ידי חובה מההגדה, ומשום הכי לא מברך". והמנחת חינוך מצוה כא אות א דן במה שונה מצות סיפור יצ"מ בליל חמשה עשר מהחויב להזכיר יצ"מ בכל יום, וכתב שם: "ולומר דבכל יום די בהזכרת יציאת מצרים לחוד בלא סיפור, וכאן צריך סיפור הנסים ונפלאות שעשה עמנו השם יתברך, כנראה מהר"מ [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א] והרב המחבר כאן [החינוך מצוה כא] ומסכת פסחים [קטז: (שאמרו במשנה שם "כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו"], עי"ש. דאפשר דגם בליל פסח יוצא בהזכרה לחוד, ועיין פרי חדש סי' תע"ג דבהזכרת יציאת מצרים בקידוש יצא. ועיין ר"ן [פסחים כה: מדפי הרי"ף] שכתב ד'כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו' היינו מן המובחר כראוי... אבל יצא ידי חובתו מן התורה".

(25) נמצא שהמהר"ל מקשה על הרמב"ם ארבע קושיות; (א) איך אפשר להשוות את הפסוק "זכור את היום הזה" לנאמר "זכור את יום השבת לקדשו", הרי בפסוק של שבת נאמר "לקדשו", ואין מקדשין השבת בחול, אך בפסוק "זכור את היום הזה" לא נאמר "לקדשו". (ב) איך אפשר להשוות לשבת, ששם "'זכור' ו'שמור' נאמרו בדיבור אחד", ובזמן שמירה יש זכירה, והשמירה היא בשבת עצמה. (ג) מנין לרמב"ם דקרא ד"זכור את היום הזה" קאי על ליל ט"ו ניסן, אולי זהו ציווי למצות זכירת יצ"מ בכל יום ויום, וכמו שדרשו במכילתא על פסוק זה, וכן פירש רש"י עה"ת. ואיזה מקור מצא הרמב"ם

ז"ל בדברי חז"ל שקרא ד"זכור" בא לציווי מצות סיפור יצ"מ בליל טו ניסן. (ד) אפילו אם נבאר שהרמב"ם מצא מקור כלשהו בדברי חז"ל שהפסוק "זכור" איירי בליל טו ניסן [ראה למעלה הערה 21], מנין נדע מפסוק זה שיש חיוב לספר הנסים והנפלאות שנעשו לאבותינו ביצ"מ בליל טו ניסן, כיון שבפסוק זה לא נאמר אלא זכירה בלבד. ומכלל שאלה זו ניתן לשאול עוד, שהרמב"ם השוה את הציווי של "זכור את היום הזה" לציווי של "זכור את יום השבת לקדשו", ובשבת עצמה די לנו שיזכיר את יום השבת בקידוש היום [פסחים קו.], ומנין לומר שבליל ט"ו ניסן יש חיוב נוסף לספר נסים ונפלאות שנעשו לאבותינו ביצ"מ. וראה בחידושי הגר"ח בסטנסיל [מודפס בהוספות בסופו, אות כט תחת הכותרת "בענין סיפור יציאת מצרים"] שהעיר כמה הערות על דברי הרמב"ם, והערותיו תואמות לדברי המהר"ל כאן.

(26) הולך לבאר שמפסוק זה בפרשת ואתחנן מוכח שאף חכמים גדולים צריכים לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן, ולא רק הבן השואל. ובכך יענה על שאלתו למעלה [לאחר ציון 13], וז"ל: "אבל קרא של 'זכור את היום' מנלן למדרש אותו לספר ביצ"מ בליל חמשה עשר. ואי משום דכתיב 'והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה', לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור, שמא האי קרא דוקא בהגדת הבן איירי, אבל לזכור כל אחד ואחד מנא ליה". לכך מביא פסוק אחר [מפרשת ואתחנן] ויורה שהפסוק ההוא אינו יכול לעסוק רק בבן השואל, אלא גם בחכמים גדולים.

(27) פירוש - שהוא מבין את ענינה של מצות קרבן פסח על חלקיה השונים, וכמו שיבאר בהמשך. ונראה שאע"פ שיבאר כאן "העדות והחקים והמשפטים" שהם מוסבים על ענייני פסח וקרבן פסח, מ"מ בודאי שהפסוק עוסק גם בשאר מצות, ורק שהוא נדרש לענייני פסח, וכמבואר בהערה 40.

(28) פירוש - מתוך שהוא יודע שיש חלקים במצות קרבן פסח שהם "עדות" [ויש חלקים של "חוקים" ו"משפטים" וכמו שיבאר בהמשך], מוכח מכך שאיירי בחכם שיודע את טיבה של מצות קרבן פסח, ויודע לסווג חלקיה בהתאם.

(29) פירוש - זה שנאמר בפסוקנו "מה העדות והחקים והמשפטים" אין שאלת "מה" מורה שמדובר במי שאינו יודע את הדבר [ולכך שואל "מה"], אלא מדובר בחכם המתעסק ביציאת מצרים, ומכאן מקור נאמן שאפילו שהוא חכם יש לו לספר ביציאת מצרים, וכמו שיבאר בהמשך.

(30) ההבדל בין "בן חכם" ל"חכם" הוא, שהחכם יודע כבר את התורה, ובן החכם אינו יודע עדיין את התורה, אך הוא מוכשר לקבלה. וכן כתב בנתיב התורה פ"ח [שלא:],

שהביא שם מאמרם [סנהדרין צט:] "כל המלמד את בן חבירו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו", וכתב לבאר: "ודוקא אמר 'בן חבירו', אבל אם ילמד את חכם אחר לא נחשב בשביל זה שעשאו, כי כבר היה בן תורה, אף על גב שלא היה יודע דבר זה שלמד ממנו... כי אלו דברי תורה הם משלימים את האדם, ונותנים מציאות אל האדם... אבל המלמד לחכם לא שייך כל זה".

(31) ו"חוק" הוא דבר שאין בו טעם, וכמו שיבאר בסמוך. ומנין לו לבן החכם שיש במצות קרבן פסח חלקי מצוה שהן "עדות", שמא אין במצוה אלא חוקים בלבד. ומה שכתב "חוק בלבד" אין כוונתו לומר שהעדות היא יותר מהחוק, אלא כוונתו שמא המצוה היא בעלת גוון אחד בלבד ["חוק", וחדא מנייהו נקט], ומנין לו לשאול על "עדות".

(32) בתוך שלל המצות של קרבן פסח [מבואר בהמשך דבריו].

(33) "ומאחר שמחלק בין מצוה למצוה, אם כן חכם גמור הוא" [לשונו בסמוך, וראה להלן הערה 39].

(34) כי זהו עניינו של "חוק", וכפי שכתב רש"י בראשית כו, ה: "חוקותי - דברים שיצר הרע ואומות העולם משיבין עליהם, כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז, שאין טעם בדבר, אלא גזירת המלך וחוקותיו". ובויקרא יט, יט, רש"י כתב: "את חוקותי תשמרו - גזרת מלך, שאין טעם לדבר". ובגו"א דברים פ"ה אות ו [קיא:] כתב: "חוקים אין טעם ידוע בהם". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשס.] כתב: "'חקים' הם נעלמים ונסתרים לגמרי מבני אדם, והוא יתברך ידע דרכם". ובדר"ח פ"א מ"א [קמט:] כתב: "החקים, שאין טעם שלהם נגלה". וראה הערה הבאה, ופ"ה הערה 119.

(35) בעוד שכאן כותב שאין טעם לדבר שיהיה דוקא שה בן שנה, הרי להלן פ"ס נתן טעם לדבר, וכלשונו: "כל הדבר הזה שיהא מעשה הקרבן ואכילתו בענין האחדות, ולא בענין החלוק. וכן 'שה תמים בן שנה', מפני כי בן שנה הוא אחד בשנים, ואם היה ב' שנים היה יוצא מן האחדות, וכל הדברים האלו נמשך לענין האחדות. ודוקא שה ולא עגל, כי שה לדקותו נחשב אחד לגמרי, אמרו ז"ל [ויק"ר ד, ו] 'שה פזורה ישראל' [ירמיה נ, יז], למה נמשלו ישראל לשה, מה שה אם הוא לוקה באחד מאבריו, כולו מרגיש. אף ישראל, אחד חוטא, וכולם מרגישים... כי השה לדקות טבעו ואינו בעל חומר גס ועב, כי דבר שהוא חמרי, כמו השור והחמור או הדבר שהוא דומה לו, יש בו ענין חמרי, והחומר מתחלק ואין בו ענין האחדות. אבל השה טבעו דק, ויש לו מזג דק, אינו חומרי, לכך אם נלקה באחד מאבריו כולו מרגיש... וזה שצוה שיהיה הקרבן הזה שה תמים".

אך אין זה קשיא, כי כבר השריש שגם לחוק יש טעם, אך אין טעמו נגלה, וכמו שכתב בגו"א ויקרא פכ"ו אות ב [רמח:], וז"ל: "מפני שהחקות הם דברים שאין טעמם ידוע על אמתתם, ואפשר לאדם להשיג מעט מהם... ומה שאמרו [יומא סז:] כי המצות שהם חקים לא ניתנו טעם שלהם לגלות, אינו רוצה לומר שאין האדם יודע כלל מן המצות, אלא שאין יכול להבין אותם לגמרי, אבל יכול להבין מהם מעט". וראה הערה קודמת.

(36) קצת קשה, כי הפסוק [שמות יב, מח] "כל ערל לא יאכל בו" איירי בישראל, וכמו שפירש רש"י שם: "וכל ערל לא יאכל בו - להביא את שמתו אחיו מחמת מילה". ומתוך כך היה נראה להגיה ולומר שכוונתו לפסוק אחר [שמות יב, מג] "כל בן נכר לא יאכל בו". אמנם גם שם פירש רש"י "כל בן נכר - שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, ואחד נכרי ואחד ישראל מומר במשמע". וצ"ע.

(37) פירוש - על פי הדעת והשכל [המשפט] מצות קרבן פסח שייכת רק לישראל, ואין לזרים חלק בה.

(38) רש"י יומא סז: "משפטי - משמע דברים המיושרים, והדין נותן לעשותו". ובויקרא יח, ד פירש רש"י: "את משפטי תעשו - אלו דברים האמורים בתורה במשפט, שאילו לא נאמרו היו כדאי לאומרן". ובתפארת ישראל פמ"א [תרנב:], לאחר שביאר שם החיוב המיוחד שיש בכבוד אב ואם, כתב: "והעד הנאמן על כל הדברים אשר אמרנו במכילתא [שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט'... 'משפט' זה כבוד אב ואם... למה נקרא כבוד אב ואם 'משפט'. אבל דבר זה כמו שאמרנו, כי הידיעה והשכל מחייב מצוה זאת יותר משאר כל המצות, לכך נקרא מצות כבוד אב ואם 'משפט'". הרי "משפט" פירושו מצוה שהשכל מחייבה במיוחד. ובדר"ח פ"א מ"א [קמט:] כתב: "משפטים, שהם ידועים ומושכלים" [ראה להלן פ"ה הערה 119]. **ועוד אודות** ההבדל בין חוקים למשפטים, הנה נאמר [ויקרא כו, טו] "ואם בחוקתי תמאסו ואם את משפטי תגעל נפשכם וגו'", ופירש רש"י שם "משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים". וביאר זאת הגו"א שם אות כ [רנח:] בזה"ל: "כי החכמים נקראים חכמים מפני שהם יודעים את החכמה, שהיא 'משפט', כי כל משפט הוא דבר מושכל. ואינם חכמים בשביל שיודעים את החקים, כי החקים מפני שאין לעמוד עליהם אין חכמים בהם, אבל במשפט יש חכמה... וזהו 'את משפטי תגעל נפשכם'".

(39) כי היודע להבדיל בין הדברים מורה על שהוא חכם ובעל דעת, כי מהות הדעת היא היכולת להבחין בין דבר לדבר, וכמו שאמרו [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] "אם אין דעת הבדלה מנין". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי

מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם... כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר. ולפיכך אמר [משלי ג, כ] 'בדעתו תהומות נבקעו', כי הבקיעה הוא הבדלה, ויאמר כי בכח הדעת שלו היה מבדיל התהום". ושם פ"ה מכ"א [תקג.] כתב: "הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתע:] כתב: "דבר זה נקרא 'דעת', כאשר יבדיל בין דבר לדבר. ולכך קבעו ההבדלה בחונן הדעת, והתבונה הוא הלימוד, שמוציא ומבין דבר מתוך דבר". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיד.] כתב: "השכל מבדיל בין דבר לדבר, וכמו שאמרו חכמים גם כן למה קבעו הבדלה בחונן הדעת, מפני שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר". וכן כתב ח"א לקידושין ל. [ב, קלד:], וח"א לשבועות יח: [ד, טו.]. ובפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "עיקר סגולתה של הדעת הוא בכח ההתדבקות וההתקשרות הגנוז בתוכה ["והאדם ידע" (בראשית ד, א)]. ואדם שאינו יודע להפריד את עצמו מענין שאינו שייך לו, בעל כרחו שאינו יודע להתקשר עם הענין השייך לו. והוא הדין לאידך גיסא; אם אנו רואים אדם שיש בכחו להתאחד ולהתייחד עם ענין השייך אליו, מן ההכרח הוא שאדם זה יש בו כח של הפרשה, והוא יודע להתבדל מן הענין שאינו שייך אליו. וזהו שאמרו 'אם אין דעת הבדלה מנין'". וראה להלן פ"ז הערה 182.

(40) פירוש - אולי פסוקנו מלמדנו שיש לחכם לבקש להבין דברים שלא ידע אותם עד כה.

(41) פירוש - לשון פסוקנו במילואו הוא [דברים ו, כ] "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם". ואם היה מדובר בשאלה להבנת דברים שאין השואל יודעם עד כה, מה היה הצורך לפרט "מה העדות והחוקים והמשפטים", היה מספיק לומר "כי ישאלך בנך מה המצוה הזאת" [לשונו למעלה לאחר ציון 30], כי לשון שאלה מורה שאיירי במי שאינו יודע המצוה, וכמו שיבאר בסמוך.

(42) לשונו להלן פנ"ג: "זהו דעת רבותינו ז"ל שאמרו [מכילתא שמות יג, יד] שני ת"ח שחייבין לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, שנאמר 'מה העדות החקים והמשפטים'. והיינו שאף על גב שפסוק זה נכתב אצל כל המצות, מכל מקום לא כתבה התורה שאלתו ותשובתו רק בשביל ליל היציאה. ומפני שכתיב 'מה העדות והחקים והמשפטים',

שהאריך בדבור, ולא הוי למכתב רק 'מה המצות אשר צוה ה' אתכם', מגיד לך שמדבר במי שהוא חכם גמור גם כן, ויודע הכל. ולפיכך הוא יודע כי יש מצוה שהיא עדות, ויש מצוה שהיא חוק, ויש מצוה שהיא משפט, שכל זה מורה על החכמה שבו, כמו שנתבאר למעלה בפרק שני, עיין שם... ומקרא זה נכתב בשביל ליל היציאה, לא זולת זה, כמו שהתבאר למעלה, וזהו אמתת פירוש דברי חכמים". וראה להלן הערה 51.

(43) שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שלשון "שאלה" מורה על חסרון אצל השואל, ולכך שואל כדי למלאות חסרונו, שבשורש "שאל" יש אותיות "אל", המורות על העדר וחסרון. וכן נאמר [תהלים כ, ו] "ימלא ה' כל משאלותיך", שפירושו כל חסרונותיך. ונאמר [אסתר ה, ו] "ויאמר המלך לאסתר במשתה היין מה שאלתך וינתן לך ומה בקשתך עד חצי המלכות ותעש", וביאור הגר"א שם "כי שאלה ובקשה הן שני דברים; 'שאלה' הוא על עצמו, ו'בקשה' הוא על אחרים. לכן אמר מה 'שאלתך' על עצמך, ומה 'בקשתך' על אחרים". וביאר מו"ר שליט"א שביאור דברי הגר"א הוא ששאלה נובעת מהחסרון שנמצא אצל השואל, והואיל ו"לב יודע מרת נפשו" [משלי יד, י], לכך "'שאלה' הוא על עצמו", לעומת "בקשה" שאינה נובעת מחסרונות, ולכך "'בקשה' הוא על אחרים". והקשיתי למו"ר שליט"א, שא"כ איך נפרנס את הפסוק [דברים י, יב] "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלקיך וגו'", וכי שייך לשון של חסרון כלפי מעלה. וענה לי מו"ר שליט"א, שזהו העומק של דברי חכמים [ברכות לג:] שאמרו "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, שנאמר 'ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה'", דיראת שמים של האדם כביכול כאילו חסרה לו. ואם היה נאמר "מה ה' אלקיך מבקש מעמך" לא היה חכמים דורשים את מה שדרשו. ודפח"ח.

(44) "אם היה הבן חכם, הבן שואל את אביו" [רבינו חננאל שם].

(45) שאין אשתו חכמה כדי שתשאל לבעלה, או אם אין לו אשה.

(46) כי שאלת הבן נזכרה ראשונה, ורק אם הבן אינו יכול לשאול, אז אשתו שואלתו, ואם לאו, אז שואל לעצמו. ומוכח מכך שכאשר הבן ישאל, שוב אין צורך שישאל לעצמו. הרי ששאלת הבן עדיפה משאלת עצמו. והמשנה ברורה סימן תעב סק"נ כתב: "צריך לעוררם [את התינוקות] שלא יישנו עד אחר 'עבדים היינו וכו'', שידעו ענין יציאת מצרים, דעיקר המצוה הוא התשובה על שאלת בנו, וכמו שנאמר [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו''. ולא כמו שעושין איזה המון, שאחר אמירת 'מה נשתנה' מניחים לילדים ללילך ולישן, ואינם יודעים שום תשובה על שאלתם". ובספר תולדות שמואל כרך ב, מצוה כא סימן א אות ו, חוכך לומר "שבמקום שיש בן, והאב

לא קיים המצוה לספר לבנו, רק בינו ובין עצמו, אולי חשיב כלא קיים המצוה כלל, כי במקום שיש בן, גזרה חכמתו יתברך שמו שיהיה אופן קיום המצוה דוקא באופן זה".

(47) אודות שבסיפור יצ"מ יש ענין של פרסומי ניסא, כן אמרו במשנה [פסחים צט:] "ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי", ובגמרא [פסחים קיב.] אמרו על כך "פשיטא, לא נצרכא אלא אפילו לרבי עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום פרסומי ניסא, מודה". והפחד יצחק פסח, מאמר ד, כתב: "בודאי דענין פרסומי ניסא דארבע כוסות היינו משום דמספרים עליהם יציאת מצרים, דמצות סיפור יציאת מצרים היא דרך הגדה לאחרים, דרק משום זה הוי לה מצות סיפור יציאת מצרים מצוה של פרסומי ניסא". ולהלן פנ"ג כתב: "בכל הבנים, אין המצוה להשיב אליו וללמדו רק בליל היציאה, שמחויב לספר ביציאת מצרים, ואז הוא מחויב כדי לפרסם יציאת מצרים... והמצוה היא לספר ולפרסם יציאת מצרים בליל היציאה".

(48) פירוש - פרסום המצוה הוא התפשטות המצוה, ויש התפשטות המצוה כאשר המצוה מגיעה למי שעד כה לא ידע ממנה, יותר מאם יספר המצוה למי שכבר ידע ממנה, שאין בכך התפשטות המצוה. ואע"פ שמבחינת המספר אין הבדל למי מספר, אך מבחינת השומע יש הבדל, שכאשר השומע לא ידע מהמצוה עד כה, ומעתה יודע ממנה, יש בזה "פרסום אליו יותר". וראה הערה 50.

(49) בספר להורות נתן, חלק ט, סימן ח כתב: "שאלה, מי שיש לו בן תלמיד חכם היודע כל ענין סיפור יציאת מצרים כמו אביו, אם יש מצוה שהאב יספר לו סיפור יציאת מצרים בליל פסח, כדכתיב 'והגדת לבנך', או אפשר דמצות 'והגדת לבנך' שייכת רק אם הבן אינו יודע ענין סיפור יציאת מצרים, או שאינו יודע הכל, ואביו יכול לספר לו דברים חדשים שאינו ידוע לבן. אבל אם הבן עצמו יודע כל מה שאביו מספר לו, ליכא מצוה של 'והגדת לבנך'. ואע"ג דאף באין לו בן, ואפילו שני תלמידי חכמים חייבים לספר ביציאת מצרים. וכמו בשו"ע או"ח [סימן תעג ס"ז], מ"מ אם הבן יודע הכל, אז אין לבן עדיפות על שאר חכם, ואין האב צריך להדר שהבן ישב אצלו וישאל 'מה נשתנה'". ולפי המתבאר כאן במהר"ל פשיטא שלא תהיה אז עדיפות זו, כי ליכא בזה יותר פרסומי ניסא. ובהגדה של פסח עם ביאור מועדים וזמנים [בהוספות שבסוף הספר, עמוד קמו] כתב: "לעניות דעתי נראה שהגיל למצות האב להגיד לבנו, ושהבן ישאל ממנו 'מה נשתנה', הוא עד שיגדיל, ואינו צריך עוד הסברה, שמבין מעצמו, אז נפטר האב ממצותו". וכן הסיק בספר תולדות שמואל [כרך ב, מצוה כא, סימן א אות ו], וז"ל: "אם בנו בר חכים ליה כאביו, פקע כבר מצוה זאת מעל האב. וכן מסתבר לעניות דעתי, כי איך יעלה על הדעת שאם

האב הוא עם הארץ, ואינו יודע רק פירוש המילות, וזכה לבן שהוא גדול בתורה, הלא יהיה כחוכא וטלולא חלילה אם נאמר שגם באופן זה מצוה על האב להסביר לבנו ענין יציאת מצרים". **והנה לשון** הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ב הוא: "מצוה להודיע לבנים... לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד, אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן **גדול וחכם** מודיעו מה שאירע לנו במצרים, ונסים שנעשו לנו על ידי משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן". ומכך לכאורה משמע שיש לספר גם לבן "גדול וחכם". אך בספר להורות נתן [שם, וסימן ט] דייק בלשונו הזהב של הרמב"ם, שכתב גבי הבן הגדול והחכם כתב "**מודיעו** מה שאירע לנו במצרים", ולא נקט בלשון "מספר לו" [כפי שנקט בשאר מקומות]. ולשון "מודיעו" מורה שמיידעו ומלמדו דבר חדש שהבן לא ידע עד כה, וזה עולה בקנה אחד עם דברי המהר"ל כאן.

(50) לכך סיפור לבן עדיף על פני מה שחכם אחד מספר לחכם אחר, ומשום כך נאמר "כי ישאלך בנך", אע"פ שהמצוה נוהגת גם בין החכמים, כדי להקדים את הבן, וכמו שנתבאר. דוגמה לסברה זו; הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב כתב: "כשם שחייב אדם ללמד את בנו, כך הוא חייב ללמד את בן בנו, שנאמר [דברים ד, ט] 'והודעתם לבניך ולבני בניך'. ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו... אם כן למה נצטוה על בנו ועל בן בנו, להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חבירו". הרי כאשר המצוה היא לכל, הפירוט שבמצוה נעשה להקדמה. **וצרף לכאן** שבגו"א בראשית פכ"ה אות יח [ה.] כתב: "לשון 'ויגד' [בראשית כב, כ] לא בא רק על דבר חדש שנתחדש". וכן כתב הרד"ק בספר השרשים שורש נגד, וז"ל: "הגדה יבוא... על החדשות". והרא"ם בראשית מח, א כתב: "כי על החדשות נופל לשון הגדה". והואיל וסיפור יציאת מצרים נקרא בשם "הגדה", והוא על שם הפסוק [שמות יג, ח] "והגדת לבנך", לכך יש עדיפות שסיפור יצ"מ יעשה באופן של פרסום וגלוי, שהוא למי שעדיין לא יודע, ואז הסיפור יקלט אצלו כדבר חדש.

(51) כן כתב להלן פנ"ג, וז"ל: "מזה למדנו כי חייב האדם לפרסם יציאת מצרים בפה, אף שהוא חכם גמור ויודע הכל, מחויב לפרסם בפה" [ראה למעלה הערה 42]. וזהו אפילו שהחכם נמצא לבדו, מכל מקום צריך להוציא סיפור יצ"מ בפיו, וכמו שכתב החינוך במצוה כא, וז"ל: "וענין המצוה, שיזכור הניסים והענינים שאירעו לאבותינו ביציאת מצרים, ואיך לקח האל יתברך נקמתינו מהן. ואפילו בינו לבין עצמו, אם אין שם אחרים, חייב להוציא הדברים בפיו, כדי שיתעורר לבו בדבר, כי בדבור יתעורר הלב". אמנם

המהר"ל תלה זאת בפרסום, ונראה שמקורו בזוה"ק ח"ב מא., שאמרו שם "חובה איהו על בר נש לאשתעי תדיר קמי קודשא בריך הוא, ולפרסומי ניסא בכל אינון ניסין דעבד. ואי תימא אמאי איהו חובתא, והא קודשא בריך הוא ידע כלא, כל מה דהוה ויהוי לבתר דנא, אמאי פרסומא דא קמיה על מה דאיהו עבד ואיהו ידע. אלא ודאי אצטריך בר נש לפרסומי ניסא ולאשתעי קמיה בכל מה דאיהו עבד, בגין דאינון מלין סלקין וכל פמליא דלעילא מתכנשין וחמאן לון, ואודאן כלהו לקודשא בריך הוא, ואסתלק יקריה עלייהו עילא ותתא". אמנם להלן ס"פ נב כתב לכאורה טעם אחר, וכלשונו: "ואם תאמר, אחר שהוא חכם ונבון, למה לו לספר. אין הדבר קשיא, כי צריך לספר את הדבר, וכמו שאמר הכתוב [דברים טז, ג] 'למען תזכור את יום צאתך'. לפיכך 'אף אם כלנו חכמים כלנו נבונים מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים'", ואילו כאן ובפנ"ג מבאר זאת מחמת פרסום הדבר. וראה שם בהערות.

(52) לשונו להלן ר"פ נב: "כי מאמר 'מה נשתנה' הוא מאמר תלמיד חכם, כדאיתא בפרק ערבי פסחים [פסחים קטז.]... ואפילו שני תלמידי חכמים שואלים זה לזה 'מה נשתנה'. נמצא כי 'מה נשתנה' שאלת תלמיד חכם", ושם מבאר את שאלות "מה נשתנה" בהעמקה.

(53) כן כתב רש"י [שמות יג, יד], וז"ל: "במקום אחר הוא אומר 'מה העדות והחקים והמשפטים וגו'', הרי זאת שאלת בן חכם... השואל דרך חכמה".

(54) לאחר ציון 29, שמהפסוק הזה מוכח שאיירי גם בתלמיד חכם גמור, ולא רק בבן חכם, שא"כ "הוי למכתב 'מה המצוה הזאת', כי מנא ליה לבן חכם הזה שהמצוה היא עדות, שאולי הוא חוק בלבד. אבל מאחר ששואל ומחלק בין מצוה למצוה, לומר על אחת שהיא עדות, ועל אחת שהיא חוק, ואחת שהיא משפט, אי אפשר לומר רק שהוא מדבר בחכם... ובא ללמד שיש לספר כל ענין מצות הפסח אף דבר שידע כבר" [לשונו למעלה].

(55) לשונו להלן פנ"ג: "ומזה למדנו כי חייב אדם לפרסם יציאת מצרים בפה, אף שהוא חכם גמור... וזהו אמתת פירוש דברי חכמים. ויש שאמרו שכל דברי חכמים הם אסמכתא ודרש ומליצת לשון, והם לא ידעו ולא יבינו בדרכי התורה כלל, ובמדרשי חכמים". ומדבריו שם משמע שכוונתו לאלו שאומרים כן על "כל דברי חכמים", ולאו דוקא על דרשה זו, וראה שם בהערות. ובפירוש הר"י פרלא לרס"ג עשה לג [עמוד קפז.] כתב שלפי שיטת הרא"ש בתשובות [כלל כד סימן ב] עולה שהדין "הוא שואל את עצמו" הוא אסמכתא בעלמא, ואינו אלא מדרבנן.

(56) כמו שכתב הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א, והובא בתחילת הפרק]: "ומנין שבליל חמשה עשר, תלמוד לומר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה', בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

(57) שאמרו שם "'מה העדות', רבי אליעזר אומר, מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים, שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכך נאמר 'מה העדות'" [הובא למעלה לאחר ציון 25]. ומקשה על עצמו שבמכילתא לא למדו מהפסוק שבפרשת ואתחנן החיוב לספר ביציאת מצרים, אלא החיוב לעסוק בהלכות פסח, ולכאורה יציאת מצרים לחוד, והלכות פסח לחוד.

(58) משנה פסחים קטז. "רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ואלו הן; פסח, מצה, ומרור. פסח על שום, שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, שנאמר [שמות יב, כז] 'ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו''. מצה על שום שנגאלו אבותינו ממצרים... מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים". והתוספות שם [ד"ה ואמרתם] כתבו: "ואמרתם זבח פסח הוא - פירוש באמירה, שצריך לומר 'פסח זה שאנו אוכלין', ואיתקש מצה ומרור לפסח, וצריך לומר נמי 'מצה זו', 'מרור זה'".

(59) פירוש - "הלכות פסח" כולל דברים הקשורים ליציאת מצרים, וכמו פסח מצה ומרור. ולכאורה כוונתו לומר כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 27]: "לשון 'עדות' משמע מצוה שהיא לעדות על דבר; כגון פסח, שהוא מעיד על שפסח הקב"ה על בתי ישראל. מצה, על שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ. ומרור, על שם שמררו חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים". **ולפי זה** יש להבין, נהי שפסח מצה ומרור "הם הלכות פסח והם יציאת מצרים", אך זהו לכאורה משום שהלכות אלו שייכות לאירועים שהתרחשו ביציאת מצרים. אך מנין ששאר הלכות פסח יחשבו ליציאת מצרים. וכגון אם ילמד דיני קרבן פסח לפרטיו [שלא לאכול ממנו נא, ולאוכלו בחבורה, ולא לשבור בו עצם, וכיו"ב], מנין שגם לימוד כזה ישתייך ליציאת מצרים. **ובספר מקראי קודש** [פסח, ח"ב סימן מב, עמוד קמט] כתב מהלך חדש בדבר זה, ובתוך דבריו הביא את דברי המהר"ל הללו, ושבחם. וזה לשונו הנוגע לנו: "בשו"ע [או"ח סימן תפא ס"ב] כתוב 'חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו, עד שתחטפנו שינה'... מבואר שהעיסוק בהלכות הפסח בליל פסח הוא בכלל מצות סיפור יציאת מצרים. וכיוצא בזה מצינו בספור יצ"מ שהתשובה לבן החכם היא [הגדה של פסח] 'ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'. הרי מבואר

שההתעסקות בהלכות פסח היא בכלל יציאת מצרים... ובספר גבורות ה' פ"ב הביא דברי המכילתא [ומביא שם את דברי המהר"ל כאן]. ויש להביא סמוכים לזה מדברי רש"י על התורה [דברים טז, ג] על הפסוק 'למען תזכור', שכתב 'על ידי אכילת הפסח והמצה את יום צאתך'... נשמע מזה שעיקר ענין המצוה 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים' היינו שעל ידי אכילת הפסח והמצה תזכור את יום צאתך מארץ מצרים. וממילא אנו למדים שזכירת יצ"מ היא מצוה, ומשום כך גם העיסוק בהלכות פסח הוי כמו עוסק במצות אכילת פסח ומצה, שהוא עיקר זכירת יציאת מצרים... ולפי דברים אלו דברי המהר"ל שכתב דמה שאומר 'פסח זה שאנו אוכלים', וכן מצה ומרור הם הלכות פסח והם יציאת מצרים, הם קילורין לעינים בפירוש דברי רבן גמליאל במשנתינו [פסחים קטז.] 'כל שלא אמר ג' דברים וכו''... והיינו שזה שאומר 'פסח זה על שום שפסח וכו'', ואם כן באמירתו זו של שלשה דברים אלו, שהם לזכר הנסים שנעשו ביציאת מצרים, הוא מקיים בפה מצות 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים'". **והמתבאר מכך**, שאין כוונת המהר"ל לומר שדרך המצות של פסח מצה ומרור אנו בעקיפין מגיעים לסיפור הנפלאות שהיו ביציאת מצרים [דאז יקשה מה עם שאר הלכות פסח]. אלא כוונת המהר"ל היא שביאור מצוות הפסח הוא גם כן הקיום של סיפור יציאת מצרים, וכל הלכות פסח משתייכות לקיום זה. והרי כך מוכח מיניה וביה; בפרק זה נתבאר שהמקור לחיוב סיפור יצ"מ בליל חמשה עשר הוא הפסוק [דברים ו, כ] "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם". הרי שאלה זו היא בפרט ובמסויים אודות מצוות הפסח, ומוכח מכך שביאור מצוות הפסח הוא קיום למצות סיפור יציאת מצרים בליל חמשה עשר לניסן. אמנם ברי הוא שאף סיפור הנסים והנפלאות הוא גם כן קיום מצוה זו, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 46] "כי כל אשר בא סיפור יציאת מצרים לפרסם נפלאות ונסים שעשה הקב"ה הוא יותר עדיף". ורק שבנוסף לכך ביאור טעמי הלכות פסח הוא גם כן קיום לזה. וכך מפורש בתשובה שהתורה נותנת לשאלה זו; "ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה. ויתן ה' אותות ומופתים גדולים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו" [דברים ו, כא-כב]. הרי הבן שאל "מה העדות והחקים והמשפטים", והתשובה היא "ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה" [ראה במלבי"ם שם שביאר את הדבר]. ויהיה ההסבר לכך אשר יהיה, מ"מ מבואר להדיא שסיפור יציאת מצרים מתקיים בביאור טעמי המצוות [שאלת הבן], בד בבד עם סיפור נפלאות והאותות והמופתים שראו עינינו ביציאת מצרים [תשובת האב]. **וכן בהגדה** של פסח מבית לוי [עמוד קטז] מובא בשם

הגרי"ז שקיום סיפור יציאת מצרים הוא על ידי הלכות פסח, וכלשונו: '"והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה' [הגדה של פסח]. איתא בתוספתא דפסחים [פ"י ה"ח] 'חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה... מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד, והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר'. וצ"ע מה שיטיה דהלכות הפסח לסיפור יציאת מצרים. ומוכרח מדברי התוספתא דלא רק בסיפור הנס דיציאת מצרים מתקיים הסיפור דיצ"מ, אלא גם בלימוד ההלכות. ועל כן הוא חייב לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה. ובטור סימן תפא כתב וז"ל: 'ופירש ה"ר יונה טעם למנהג לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביצ"מ, ולספר בנסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו וכו' והכי איתא בתוספתא חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביצ"מ כל הלילה. וזהו ששנינו 'מעשה בר"א ורבי יהושע שהיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה וכו'', עכ"ל הטור. וזהו הביאור במה שאמרו אח"כ [הגדה של פסח] 'חכם מה הוא אומר, מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם. ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'. וצ"ע דהא איירי כאן בסיפור יצ"מ, ומה זה שאומר 'ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח', דמאי שיטיה דהלכות הפסח לסיפור יצ"מ. אך לפי מה שבארנו דלא רק בסיפור הנס דיציאת מצרים מתקיימת המצוה, אלא גם בלימוד הלכות הפסח, אתי שפיר זה שמשיב לו כך". והם הדברים.
(60) והובאו למעלה בהערות 42, 51, 54.

פרק ג

(1) אודות שהקב"ה בחר בליל פסח, כן נאמר [שמות יב, מב] "ליל שמורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם", ופירש רש"י שם "ליל שמורים - שהיה הקב"ה שומר ומצפה לו לקיים הבטחתו להוציאם מארץ מצרים. הוא הלילה הזה לה' - הוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך". והרמב"ן [שם] כתב: "ואמר 'ליל שמורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים', כי שמר להם הדבר מן העת שגזר עליהם הגלות שיוציאם בלילה הזה בבא הקץ מיד, כי 'בעתה אחישנה' [ישעיה ס, כב]... וטעם 'הוא הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם', שזה הלילה שהיה שמור לשם להוציאם ממצרים הוא לה', כלומר מקודש לשמו". וראה הערה הבאה.
(2) בפירוש המיוחס לרשב"ם [תהלים קיג, ג] כתב: "ממזרח שמש עד מבואו - כי על ידי יציאת מצרים נודע שמו בעולם". והעקידה [שיה"ש ח, ג] כתב: "כי ביציאת מצרים נודע

שמו בעולם, וכמו שאמר בפירוש [שמות ט, טז] 'ולמען ספר שמי בכל הארץ'". והשם משמואל [פרשת צו ושבת הגדול, שנת תרע"ה], כתב: "עתה שהגיעה עת היציאה שהיא באותות ובמופתים, כי כך היה הרצון לפניו יתברך שמו שתהיה יציאת מצרים יוצאת מהיקש הטבע, למען יתפרסם שמו הקדוש בעולם" [ראה להלן פ"ט הערה 110]. ולשונו כאן מורה שהודעה זו ["להודיע מעשיו"] היא אף לאומות העולם, ולא רק לישראל, שהרי כתב "להודיע מעשיו לבאי עולם... בהוציאו את עמו ממצרים", הרי "באי עולם" לחוד ו"עמו" לחוד. ואכן בהרבה פעמים נאמר במקרא שמכות מצרים נועדו להשיג מטרה זו. וכגון, נאמר "וידעו מצרים כי אני ה'" [שמות ז, ה, ושם יד, פסוקים ד, יח]. וכן נאמר לפרעה [שמות ז, יז] "כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאור ונהפכו לדם". ונאמר [שמות ט, יד] "כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך ובעבדיך ובעמך בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ". וכן נאמר לפרעה כמה פעמים "למען תדע" שה' הוא אלקים [שמות ח, פסוקים ו, יח, שם ט, כט]. **ויש להקשות**, כי פסוקים אלו נאמרו על מכות מסויימות שנעשו למצריים, ולא על הנעשה בליל טו ניסן דייקא. וגם אם תבאר שאף הנעשה בליל טו נועד "להודיע מעשיו לבאי עולם", מ"מ אין זה יחודי לליל טו, שהרי משפט מצריים נמשך למשך שנים עשר חודש [עדיות פ"ב מ"י], ומדוע שיגביל זאת ל"ליל פסח". לכך נראה שהמלים "להודיע מעשיו לבאי עולם" אינן מוסבות על מכות ונסי מצרים, אלא על כל המעשים העתידיים לבא במשך ימי העולם, שהקב"ה יודיע לבאי העולם באמצעות עם ישראל את שמו ואת מעשיו, כי ישראל הם הם המרכבה לכך. והואיל וישראל נולדו בליל פסח [כמבואר למעלה פ"א הערה 18, וכן יתבאר להלן בפרק זה], לכך כל מה שיתגלה במשך ימי העולם על ידי כנסת ישראל נתלה בליל פסח. וכן כתב בסמוך, וז"ל: "כי יציאת מצרים בעצמו, חוץ מהנסים שעשה ביציאה, הוא יסוד האמונה שעליו נבנה הכל". הרי יציאת מצרים חולקת חשיבות לעצמה מלבד לנסים שנעשו במהלכה, וחשיבות זו היא יצירתה ולידתה של כנסת ישראל, שהיא נושאת כליו של הקב"ה בעולמו. וכן אבי האומה הראשון אמר על עצמו "אמר לו [אברהם לאליעזר], עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ, שהרגלתיו בפי הבריות. אבל כשלקחני מבית אבי היה אלקי השמים ולא אלקי הארץ, שלא היו באי עולם מכירים בו, ושמו לא היה רגיל בארץ" [רש"י בראשית כד, ז]. וזהו דיוק לשונו הזהב כאן, שכתב: "להכיר את שמו בעולמו בהוציאו את **עמו** ממצרים", ולא כתב "בהוציאו את ישראל ממצרים", אלא "את עמו", שהם נושאי כליו שדרכם העולם יכיר את שמו. וכן המשך הפרק שלפנינו כולו מוקדש לבאר את מעלת ישראל, כי לכך כוונתו במשפט

זה. **וענין זה** מבואר היטב ברמב"ן [דברים לב, כו], שכתב: "לכך הזכיר משה בתפלתו [במדבר יד, טו] 'ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר וגו'', והשם יתברך הודה לו בזה [שם פסוק כ] 'ויאמר ה' סלחתי כדברך'. והטעם בטענה הזאת איננו כרוצה להראות כחו בין שונאיו, כי כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו. אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב. וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם, לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו, ולא יסופר עוד בהם... והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו, רק מכעיס לפניו. ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים" [ראה להלן פ"ט הערה 110]. **ועוד אודות** שישראל הם אלו המורים לכל העולם את מציאות ה' יתברך, כן נאמר [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו", ופירש רש"י שם "עם זו יצרתי לי - למען תהלתי יספרו". ובנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [ראה להלן הערה 60, פ"ה הערה 113, פ"ו הערה 47, ופ"ט הערה 65]. ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ז:] כתב: "ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי". ולהלן פכ"ג כתב: "השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל. ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה על עולמו כפי מדריגת ישראל", ושם מאריך בזה טובא לבאר יסוד זה [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 100]. וכן דרשו חכמים [ספרי דברים לג, ה] את הפסוק [ישעיה מג, יב] "ואתם עדי נאם ה' ואני אל", שאמרו "כשאתם עדי אני אל, וכשאין אתם עדי אין אני אל. כיוצא בדבר אתה אומר [תהלים קכג, א] 'אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים', אלמלא אני לא היית יושב בשמים". **ואבוהון דכולהו** הוא

הפסוק [יהושע ז, ט] "וישמעו הכנעני וכל יושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול", הרי ששמו יתברך תלוי בכנסת ישראל. ופסוק זה הביא בכמה מקומות בספריו, וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות ה [תקו:] כתב בביאור דברי רש"י שם [במדבר לא, ג] "שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה", וז"ל: "היינו מפני שכתיב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי שם ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקב"ה". בדר"ח פ"ו מ"י [שמח.] כתב: "ישראל הם נבראים לעצמו יתברך, דהיינו שבישראל תולה אלקותו, כיון שנקרא שמו יתברך על ישראל. וזה שאמר הכתוב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "שאם ח"ו יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רס:], שם פס"ב [תתקלו:], ודרשת שבת הגדול [ריא:]. וכן כתב הרמב"ן [שמות כט, מו], וז"ל: "רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו 'תעבדון את האלקים על ההר הזה' [שמות ג, יב], ויפה פירש. ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'. ואמר יהושע [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול', ופסוקים רבים באו כן". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; ישנם שלשה עשר עיקרים של אמונתנו כפי שקבעם הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק [וכן מה שישראל אומרים ב"אני מאמין" לאחר שחרית]. ולכאורה יש כאן השמטה גדולה, והיא; בחירת עם ישראל לעם סגולה, שאינה מופיעה בעיקרים אלו, ותיבת "ישראל" לא הוזכרה אפילו פעם אחת. והשאלה העולה מאיליה היא, כיצד עיקר יסודי זה נעדר מעיקרי אמונתנו [זו הערה אלימתא ששמעתיה מפי מו"ר שליט"א]. ונראה ליישב על פי לשונו הזהב של המהר"ל כאן; אין לישראל שום חשיבות עצמית מלבד היותם מרכבה למקום, ודרכם יתקיים הערך של "להכיר את שמו בעולמו". וראה בנצח ישראל פי"ג שהמהר"ל הקדיש את כל הפרק לבאר יסוד זה. לכך ישראל לא הוזכרו בפני עצמם בשלשה עשר עיקרים, כי אין להם חשיבות בפני עצמם. ואילו החשיבות שלמענה נבראו ["להודיע מעשיו לבאי עולם, להכיר את שמו בעולמו"], אכן היא הוזכרה בעיקר הראשון והשני, והם: "[א] אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים. [ב] אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים, והוא לבדו אלקינו, היה הוה ויהיה". וראה להלן הערות 15, 58.

(3) כמו שיבאר. וכן יציאת מצרים הוזכרה בתורה חמשים פעמים, וכמו שאמרו [תיקוני זהר, תיקון ו (עד:)] "חמשין זמנין אדכיר באורייתא יציאת מצרים, לקבל חמשין תרעין דבינה". ולהלן ר"פ מד כתב: "כבר ידעת כי יציאת מצרים הוא שורש אמונת אמת והדת, והתורה זכרה יציאת מצרים במצות שהם יסוד ועיקר הדת".

(4) פירוש - התורה עשתה שיציאת מצרים לעולם לא תמוט מאיתנו, אלא לעולם היא תהיה לנגד עינינו.

(5) לשון אדרת אליהו שם: "'בהוציאי אותם מארץ מצרים', מלמד שאף הסוכה זכר ליציאת מצרים". והמשך חכמה [שם] כתב: "למען ידעו כו' כי בסוכות הושבתי כו' מארץ מצרים אני ה' אלקיכם - בכל פרשה המועדות לא נזכר יציאת מצרים, לבד כאן. נראה, דהשם יתברך הוציאן מבית עבדים להיות להם לאלקים, ואינם עבדים לזולתו, לכן 'עבדי הם' [ויקרא כה, נה], ולא עבדים לעבדים [ב"מ י.]... כי מי יוכל להשתעבד במי שקנוי להאדון יתברך. אמנם זה רק בלא חומריותו, אכן מצוה שיכנס האדם בכל חומרו, היינו באכילה ושתיה ושינה כו', היא הסוכה. לכן נתקדש כל החומר הישראלי, שלא יוכל להשתעבד ולהמכר לבן אדם, רק יהיו עבדי ה' כמו שהוציאם ממצרים להיות לו לעבדים, והוא יהיה להם לאלקים, ודו"ק". וראה להלן הערה 11.

(6) מה שכתב "**ואף** השבת וכו'", נראה שבא לומר שאף שהשבת לכאורה קדמה ליציאת מצרים, כי בו שבת א-ל מכל מלאכתו במעשה בראשית, מ"מ אף היא זכר ליציאת מצרים. והמאירי [פסחים קיז:] כתב: "קידוש של שבת אף הוא צריך שיזכיר בו יציאת מצרים, ואין צריך לומר בקידוש של מועדות, שענינם סובב על ענין יציאת מצרים". ולמעלה סוף הקדמה שלישית כתב: "ונתיחל בסדר הפסח, לפי שהוא סבת שבת גם כן, שהרי תקנו בקידוש שבת 'זכר ליציאת מצרים'", וראה שם הערה 159.

(7) "פסח וחג המצות" בעל כרחך ש"פסח" הוא קרבן פסח. והחינוך מצוה ה כתב: "מצות שחיטת הפסח... משרשי מצוה זו, כדי שיזכרו היהודים לעולם הניסים הגדולים שעשה להם השם יתברך ביציאת מצרים".

(8) לשון הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ט הלכות יט-כ: "נוסח קידוש יום טוב 'ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו מכל עם ורוממנו מכל לשון... ותתן לנו ה' אלקינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום טוב מקרא קדש הזה... באהבה זכר ליציאת מצרים'... בראש השנה אומר 'ותתן לנו ה' אלקינו באהבה את יום טוב מקרא קודש הזה את יום הזכרון הזה זכרון תרועה באהבה זכר ליציאת מצרים'". ובהקדמה לאור חדש [מג:] כתב: "כל המועדים אשר הם זכר ליציאת מצרים... שאנו אומרים גם

ביום הכיפורים 'זכר ליציאת מצרים'... שהשם יתברך בחר בישראל, שהוציא אותם ממצרים, ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם, נתן לנו יום זה שהוא יום סליחה וכפרה, להציל את נפשינו".

(9) יש להבין איך מוכיח מהחיוב התמידי של זכירת יציאת מצרים שזהו אינו מחמת הנסים שעשה ה' ביציאה, אלא מחמת יציאת מצרים עצמה. והרי הראשונים למדו שחיוב זכירת יציאת מצרים הוא אכן משום הנסים שנעשו אז. וכגון, הרמב"ן ס"פ בא [שמות יג, טז] כתב: "ועתה אומר לך כלל בטעם מצות רבות. הנה מעת היות ע"ז בעולם מימי אנוש, החלו הדעות להשתבש באמונה; מהם כופרים בעיקר... ומהם מכחישים בידיעתו הפרטית... ומהם שיודו בידיעה ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר... וכאשר ירצה האלקים בעדה או ביחיד, ויעשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כלם. כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול. וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה... ובעבור כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון ואות לאשר ראו עינינו, ונעתיק הדבר אל בנינו, ובניהם לבניהם, ובניהם לדור אחרון. והחמיר מאד בענין הזה, כמו שחייב כרת באכילת חמץ [שמות יב, טו], ובעזיבת הפסח [במדבר ט, יג]... ושנזכיר זה בפינו בבקר ובערב... ושנעשה סוכה בכל שנה. וכן כל כיוצא בהן מצות רבות, זכר ליציאת מצרים. והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלקים". ובספר החינוך מצוה כא כתב: "מצות סיפור יציאת מצרים... ואין מן התימה אם באו לנו מצוות רבות על זה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו. ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפלותינו 'זכר ליציאת מצרים', לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם, וכי יש אלוק קדמון חפץ ויכול, פועל כל הנמצאות... ובידו לשנותם... כמו שעשה במצרים, ששינה טבעי העולם בשבילנו, ועשה לנו אותות מחודשים גדולים ועצומים, הלא זה משתק כל כופר בחידוש העולם, ומקיים האמונה בידיעת השם יתברך, וכי השגחתו ויכלתו בכללים ובפרטים כולם". והטור או"ח סימן תרכה כתב: "תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו. והיא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר

לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים". אמנם כוונתו מתבהרת מיד בהמשך דבריו, שלא מצינו שיהיה חיוב לזכור שאר נסים שנעשו לישראל, ומוכח שחיוב זכירת יצ"מ אינו משום הנסים שנעשו בה. וראה להלן הערה 15.

(10) לשונו להלן ר"פ עב: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר. ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 61, וראה להלן הערה 35].

(11) אמנם מצינו מצוה שהיא זכר להיקף ענני הכבוד, והיא מצות סוכה, וכמו שנאמר [ויקרא כג, מב-מג] "בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים אני ה' אלקיכם", ופירש רש"י שם "בסכות הושבתי - ענני כבוד". והרמב"ן שם כתב "כי צוה שידעו הדורות את כל מעשי ה' הגדול אשר עשה עמהם להפליא, ששכן אותם בענני כבודו כסוכה". אמנם זה לא קשה, שכבר ביאר למעלה שמצות סוכה היא זכר ליציאת מצרים, והוכיח זאת ממקרא זה גופא, וראה למעלה הערה 5.

(12) אודות שקצרי השכל מתפעלים מכל דבר, כן כתב בנתיב הלשון פ"ט [ב, צ:], וז"ל: "לכך אף כי הדבר הזה אין צריך ראיה והוכחה לאיש משכיל, אך לבני אדם קצרי השכל מאמינים לכל דבר, צריך ראיה ובירור". וכאן מוסיף שבמיוחד מתפעלים מחוש הראיה. ובאור חדש פ"ג [תרלג.] כתב: "כי כל אדם מתפעל יותר כאשר רואה בעצמו הדבר בפועל". והמסילת ישרים ר"פ טו כתב: "הנה הדרך המובחר לקנות את הפרישות הוא

שיסתכל האדם בגריעות תענוגות העולם הזה ופחיתותם מצד עצמם, והרעות הגדולות שקרובות להולד מהם. כי הנה מה שמטה הטבע אל התענוגות האלה, עד שיצטרך כל כך כח ותחבולות להפרישו מהם, הוא פיתוי העינים הנפתים במראה הדברים אשר הוא טוב וערב לכאורה, הוא הפיתוי שגרם לחטא הראשון שיעשה, כעדות הכתוב [בראשית ג, ו] 'ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים וגו' ותקח מפריו ותאכל'. אבל כשיתברר אל האדם היות הטוב ההוא כוזב לגמרי, מדומה ובלי שום התמדה נכונה, והרע בו אמיתי או קרוב להולד ממנו באמת, ודאי שימאס בו ולא ירצהו כלל. על כן זהו כל הלימוד שצריך שילמד האדם את שכלו להכיר בחולשת התענוגים האלה ושקרם, עד שמאליו ימאס בם, ולא יקשה בעיניו לשלחם מאתו". הרי הפתי מתפתה על ידי חוש הראיה, והאדם המשכיל יודע להמנע מכך. ושם בפי"ט כתב: "הנה עיקר היראה היא יראת הרוממות, שצריך האדם לחשוב בעודו מתפלל או עושה מצוה, כי לפני מלך מלכי המלכים הוא מתפלל או עושה המעשה ההוא... וצריך שיסתכל האדם ויתבונן היטב, כדי שיגיע אל זאת היראה... שהוא עומד ממש לפני הבורא יתברך שמו, ונושא ונותן עמו. אף על פי שאין עינו של אדם רואהו, ותראה כי זה הוא היותר קשה שיצטייר בלב האדם ציור אמיתי, יען אין החוש עוזר לזה כלל. אמנם מי שהוא בעל שכל נכון, במעט התבוננות ושימת לב, יוכל לקבוע בלבו אמיתת הדבר, איך הוא בא ונושא ונותן ממש עמו יתברך, ולפניו הוא מתחנן ומאתו הוא מבקש, והוא יתברך שמו מאזין לו מקשיב לדבריו, כאשר ידבר איש אל רעהו ורעהו מקשיב שומע אליו". ושוב חזינן שרק "בעל שכל נכון" יכול להתחבר למושג, בעוד שאדם רגיל מתחבר למוחש.

(13) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות עח [רמז.]: "מפני כי רוב המצות זכר ליציאת מצרים". וכאן ובגו"א כאשר כתב "רוב" כוונתו להרבה, ולא לרוב לעומת מיעוט. וכן בגו"א בראשית פ"א ריש אות ב כתב: "רוב מצות התורה תלויות בארץ", וכוונתו להרבה מצות, ולא לרוב מצות. וכן הוא בדר"ח פ"ב הערה 1658, ושם פ"ו הערה 1762, ולהלן פ"ז הערה 50. ולהלן פרקים מד-מה ביאר את המצות שנאמר אצליהן שהן זכר ליציאת מצרים.

(14) כן פירש רש"י [שמות יח, א] "את כל אשר עשה - להם בירידת המן ובבאר ובעמלק. כי הוציא ה' וגו' - זו גדולה על כולם". ובגו"א שם אות י כתב: "מה שכתב ההוצאה בפני עצמה, ואינה בכלל 'אשר עשה', בשביל שההוצאה גדולה על כולם". ומתוך שהמכילתא העמידה את יציאת מצרים לעומת "כל הנסים והגבורות שעשה הקב"ה לישראל", מוכח מכך שיצ"מ אינה נמדדת מצד הנסים שהיו בה, כי אז היא לא היתה חולקת מקום לעצמה, אלא נכללת עם שאר הנסים. ואם תבאר שכוונת המכילתא שנס יצ"מ שקול

לשאר הנסים, אז היה צריך להאמר "שקולה יציאת מצרים כנגד **שאר** הנסים וגבורות שעשה הקב"ה לישראל", כי אף יצ"מ נס היא. אך מתוך שיצ"מ עומדת כנגד "כל הנסים", מוכח שאיירי ביצ"מ מחמת עצמה, ולא מחמת נסיה.

(15) סתם המהר"ל ולא ביאר מדוע "יציאת מצרים בעצמו חוץ מהנסים שעשה ביציאה הוא יסוד האמונה שעליו נבנה הכל" [לשונו למעלה לפני ציון 9]. הרי הרבה מהראשונים ביארו שיצ"מ היא יסוד האמונה דוקא מחמת הנסים הרבים שנעשו במהלך יצ"מ [עשר המכות ושאר נסים, וכמובא למעלה הערה 9]. ואם לדעת המהר"ל חשיבותה של יצ"מ אינה מחמת הנסים שנעשו בה, אם כן מפאת מה היא חשיבותה. וכן בהמשך הפרק לא יחזור יותר לענין זה, אלא יבאר כיצד הקב"ה התחבר לישראל כדי להוציאם ממצרים. אלא שישוב הדבר הוא כפי מה שהתבאר למעלה בהערה 2; חשיבותה של יצ"מ היא שביציאה זו נולדה כנסת ישראל, ולידה זו של כנסת ישראל היא היא המעניקה ליציאת מצרים את חשיבותה. ומזוית זו נבחנת יצ"מ כיסוד האמונה; הואיל ואומה זו לא נוצרה אלא כדי להורות על בוראה, ובאמצעותה של אומה זו יתוודע לכל העולם שמו יתברך, לכך יצ"מ היא יסוד האמונה שלנו, משום שהיא מורה בעליל על מציאותו של הקב"ה בצורה מוחשית וגלויה. ואם תקשה, א"כ אין זה דין ביציאת מצרים, אלא דין בכנסת ישראל, שנולדה ביציאת מצרים. זה אינו, כי הטעם שכנסת ישראל מורה על מציאות הקב"ה היא רק משום שכל הוויתה של כנסת ישראל היא אלקית ולא טבעית, וזה נתברר ביציאת מצרים, וכמו שיבאר בהמשך פרק זה [שא"א שלידה זו היתה מתרחשת על פי הטבע]. באופן שיציאת מצרים מורה שהאומה שנולדה אז היא אומה הקשורה בטיבורה בהקב"ה, ומתוך כך אומה זו מעידה על הקב"ה בכל הליכותיה ודרכיה. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [יומא סט:] "למה נקרא שמן 'אנשי כנסת הגדולה', שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר 'האל הגדול הגבור והנורא' [דברים י, יז]. אתא ירמיה ואמר, נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו, לא אמר נורא. אתא דניאל אמר, נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו, לא אמר גבור. אתו אינהו ואמרו, אדרבה, זו היא גבורת גבורתו, שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות. ורבנן ["ירמיה ודניאל" (רש"י שם)] היכי עבדי הכי, ועקרי תקנתא דתקין משה. אמר רבי אלעזר, מתוך שיודעין בהקב"ה שאמתי הוא ["מסכים על האמת ושונא את השקר" (רש"י שם)], לפיכך לא כיזבו בו". וכתב על כך הפחד יצחק פסח, מאמר ס אותיות כ-כא, בזה"ל: "הלא ידענו דנביאים שלפני אנשי כנסת הגדולה לא אמרו 'הגבור והנורא', כי מתוך

שידעו בו בהקב"ה שאמיתי הוא, לא כיזבו בו. ועל כן, כל זמן שהיה בדעתם כי הנהגת ההשגחה אינה בבחינת תארים הללו של 'גבור' ו'נורא', היה להם בלתי אפשרי באמירת תארים הללו. אם כן יפול לב האדם עליו כיצד אפשר לנו לקבוע בתפלה את שבח האחדות ["אתה אחד ושמך אחד" בתפלת מנחה דשבת], הלא מפורש שנינו [פסחים נ.] כי הנהגת ההשגחה לפי התאר של 'אתה אחד' היא הנהגת ה'יום ההוא' [זכריה יד, ט], והנהגת ה'יום הזה' אינה לפי בחינת תאר האחדות... אמנם לאמיתו של דבר בנוגע לתואר האחדות לא היה גם בתחלה מקום לשאלה מעין 'איה גבורותיו'. כי אחדותה של כנסת ישראל בעצם הנהגת ה'יום הזה' הוא שורש לגילוי שלמות תואר האחדות בהנהגה של ה'יום ההוא'. ואם בנוגע לתוארים של 'גבור' ו'נורא' הוצרכנו לחידושם של אנשי כנסת הגדולה כי 'הם הם גבורותיו', הנה בנוגע לתאר האחדות, ברור הוא כי אחדותה של כנסת ישראל **הנראית לעינינו**, היא היא הדוגמא לשלמות הנהגת האחדות של העתיד בעצם הנהגת ה'יום הזה'". **ועל פי זה** ביאר הפחד יצחק באופן נפלא הערה לשונית, שבמאמר הנ"ל אות ד כתב: "'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [תפילת מנחה דשבת]. בודאי ראוי לנו להתעורר על השינוי בביטוי אחדותם של ישראל, מביטויי האחדות הקודמים. כי בעוד שביטויי האחדות הקודמים נתנסחו בצורת משפט של הנחה פשוטה, הרי ביטוי אחדותם של ישראל נתנסח בתמיהה קיימת, שהיא כרוז בלשון שאלה ["ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (דהי"א יז, כא)]". ובאות כב יישב שאלה זו בזה"ל: "מכיון שהיתר אמירת 'אתה אחד ושמך אחד' נעוץ הוא באחדותה של כנסת ישראל הנראית לעינינו בעצם ה'יום הזה', לכן בא הוא שבח האחדות של כנסת ישראל בנוסח כרוז של שאלה, המורה על ענין הוה ונוכח, ולא על ענין עתיד ונסתר. כי רק מפאת היות שבח אחדותם של ישראל ענין הוה ונוכח, יתכן לקבוע בתפלה שבח אחדות של שמו של מקום, שגילויו הוא בעצם ענין של עתיד ונסתר". נמצינו לצדים שאחדותה של כנסת ישראל היא המאפשרת את ראיית אחדותו יתברך, לכך ברי הוא שיצירת כנס"י היא יסוד האמונה, כי היא מעלה את אמונתנו בו יתברך לדרגת ראיית עינים. לכך אע"פ שכל הנסים מורים על מציאותו יתברך [כמבואר למעלה בהערה 9], אך יצ"מ שקולה לכל הנסים, כי ביצ"מ נולדה האומה המעידה בתמידיות בעצם קיומה שה' הוא האלקים. וראה להלן הערה 58.

(16) הנה במדרש שוחר טוב הביאו קודם את המשל של הרועה הנותן ידו ושומטו [בשמו של רבי אבהו], ולאחר מכן את המשל של הזהבי הנוטל הזהב מן הכור [בשמו של רבי איבו], ואילו כאן הביא את המשל של הזהבי ראשון, ולא ציין את שמם של

האומרים. אך בילקו"ש ח"א רמז תתכו הובאו כדבריו אות באות, וכן ללא שמם של האומרים. ולמעלה בתחילת הקדמה ראשונה גם כן הביא דברים בשם הב"ר, אך כלשונו ממש נמצא בילקו"ש, וכמבואר שם בהערה 2. וראה להלן פ"ו הערה 11.

(17) כמו שנאמר [שמות יח, ט-י] "ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד מצרים ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה אשר הציל את העם מתחת יד מצרים", ופירש רש"י שם "אשר הצילו מיד מצרים - עד עכשיו לא היה עבד יכול לברוח ממצרים, שהיתה הארץ מסוגרת, ואלו יצאו ששים רבוא. אשר הציל אתכם מיד מצרים - אומה קשה. ומיד פרעה - מלך קשה. מתחת יד מצרים - כתרגומו לשון רידוי ומרות היד, שהיו מכבידים עליהם". ואודות שהשעבוד הוא התגברות המשעבד על המשועבד, ראה להלן פ"ד הערה 46, פ"ט הערה 284, ופי"ב הערה 2.

(18) בכת"י [רפה.] כתב כאן: "לפי שנתהוו ישראל במצרים דוקא, שתראה מזה כי היו ישראל ראוים להיות במצרים דוקא, כמו שיתבאר בפרק הזה, כי לא היו ישראל במקרה במצרים, כי אם בעצם. ולפיכך קשה הפרישה וההבדל מתוכם. ולא היה לישראל מעולם שום ארץ לנחלה, ולפיכך במצרים היה ישיבתם הראויה לישראל. שאם היה לישראל שום ארץ לנחלה, לא היה מצרים מקום שלהם המיוחד להם, והיה קל ההוצאה מתוכם. אבל מאחר שלא היה לישראל שום ארץ כי אם מצרים, היתה ארץ מצרים ראוי להם... ושם נתהוו ונעשו לעם". וראה להלן הערות 22, 24, 96, ופ"ד הערה 1.

(19) כי כור "הוא כלי שמזקקין בו את הזהב" [רש"י דברים ד, כ], וזיקוק זה נעשה באש. וכן נאמר [יחזקאל כב, כ] "קבוצת כסף ונחשת וברזל ועופרת ובדיל אל תוך כור לפחת עליו אש וגו'". ורבינו בחיי [שמות יג, יז] כתב: "ומלת 'כור' תעיד על האש".

(20) לשון הרמב"ן [דברים ד, טו]: "כי הוא הוציא אתכם מכור הברזל, שהייתם בתוך מצרים בכור אש ועצים, והוציא אתכם משם כנגד שריהם שעשה בהם שפטים. ולולי שהפילם לא הייתם יוצאים, כי היו הם במעלתם שלא תצאו". ובבאר הגולה באר החמישי [צו:] כתב: "כי ישראל [במצרים] היו משועבדים בתכלית השעבוד, והיה [פרעה] מושל עליהם בגופם ובממונם". וכן יבאר בהמשך פרק זה. ולהלן פט"ו ביאר את עבודת הפרך של ישראל במצרים, ובתוך דבריו כתב: "וענין הפירכא הזאת תכלית השעבוד והקושי". וראה להלן הערה 86.

(21) רומז לדברי הגמרא [גיטין כג:] "עובר ירך אמו", ופירש רש"י שם "והוה ליה כחצי גופה". ובאור חדש פ"ב [תקיד:] כתב: "דבשעת העיבור, כיון שלא פירש הולד ממנה, לא נקרא עדיין 'אמה'... ואצל האם קיימא לן 'עובר ירך אמו'", וראה שם הערה 163.

(22) לשונו להלן ר"פ נה: "כבר אמרתי הטעם למה לא היתה הוצאה לישראל כי אם על ידי השם יתברך, מפני שהיו ישראל במצרים תחת רשות מצרים כמו העובר שהוא בבטן אמו, כמו שדרשו ז"ל מן הכתוב 'או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי', כמו הרועה ששומט את העובר ממעי הבהמה, כך היה הקב"ה שומט את ישראל ממצרים. וכבר אמרנו שכל יציאה לפועל הוא ראוי להשם יתברך, שמאתו יצא הכל לפועל". ולהלן פנ"ט כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר זה פעמים הרבה, שהיו כמו עובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים במה שהיו תחת רשותם, וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ולהלן פ"ס כתב: "כי כבר אמרנו למעלה כי ישראל הם דומים לולד היוצא לאויר העולם, וזהו עצם היציאה [ממצרים] שהוא דומה אל לידת הולד". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו... כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' באריכות, עיין שם". ובנצח ישראל פ"י [רנא.] כתב: "ובמדרש 'או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי' [דברים ד, לד], כעובר שהוא נתון בתוך מעי בהמה, והרועה נותן ידו ושומטו. כך 'הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי'. ופירשו בזה הדברים שאמרנו, כי לא נחשבו ישראל כאשר היו במצרים שהיה להם מציאות כלל, שאם נחשבו ישראל שהיה להם מציאות, אם כן היו ישראל זמן מה ולא היה שם ה' נקרא עליהם, כי עדיין לא לקחם השם יתברך לעם, ואם כן אפשר שהיו ישראל בלא זה. אבל לא היו כך, ואם כן אי אפשר שיהיו ישראל ולא יהיה שם ה' נקרא עליהם, כמו שאמרנו. לכך אמר כי היו ישראל כעובר ששומטו הרועה מקרב אמו, כאשר הוציא אותם משם. ולא היה לישראל שום מציאות קודם זה. ומזה תדע כי אי אפשר לישראל שיהיו בלא זה כלל, שלא יהיה שם ה' נקרא עליהם. ואם כן אי אפשר שיהיה בטל דבר זה בשום אופן". וכן הוא בנצח ישראל פ"ל [תקפז.]. וכן הביא מדרש זה בפתיחה לאור חדש [ריג:]. וראה להלן לפני ציון 88 שביאר שם מדוע המדרש נקט בעובר של בהמה, ולא בעובר של אשה. **וכאמור למעלה** [הערה 18] בכת"י כאן סלל לו דרך אחרת בביאור מהות העובר; בעוד שבספריו נקט שהעובר מורה על העדר מציאות, הרי בכת"י נקט שהעובר מורה שהוא מתהוה במקום הטבעי והראוי לו, וכלשונו [עמוד רפה.]: "דומים כעובר במעי בהמה, פירוש שמעצמו גדל שם העובר, וקשה לפר[ו]ש. וכך מפני שישראל ישבו בארץ

מצרים דוקא, ושם נעשו לעם דוקא. ולכך נמשלו כמו העובר שנתהווה במעי בהמה, שקשה ההסרה משם", וראה להלן הערה 24.

(23) מבאר ש"יד חזקה" הוא כנגד הדבר השני [שייכות ישראל למצרים], ו"זרוע נטויה" הוא כנגד הדבר הראשון [התנגדות המצריים], וכפי שיובא בהערה הבאה.

(24) להלן פנ"ב, וז"ל שם: "כי ראוים היו ישראל להיות עבדים במצרים, וראוי היה פרעה להיות מלך משעבד בישראל. וכאשר רצה הקב"ה להוציא את ישראל ממצרים, היה עומד נגד זה העבדות שראוי לישראל, והמלכות של פרעה. וזהו שאמר 'עבדים היינו', והוא נגד העבדות של ישראל, וכנגד שהיה פרעה מלך משעבד בם אמר 'למלך מצרים'. ועל זה אמר 'ויוציאנו ה' משם ביד חזקה' להסיר העבדות, כי נגד שהיו משועבדים ומשוקעין בעבדות, היה הקב"ה צריך להוציא אותם ביד חזקה. וכנגד שהיה פרעה מלך עליהם בכח זרוע שלו, היה מוציאם בזרוע נטויה. כי דרך מי שבא למחות בדבר נוטה ידו עליו, וזהו 'בזרוע נטויה'. משל זה אבן שהוא משוקע בארץ, ואדם בעל זרוע אינו רוצה להניח ליקח אותו משם, הלוקחו נוטה ידו עליו במכות שלא יעכב. והפירוש הזה הוא נכון כאשר תדקדק בדבר הזה. ואלו ב' דברים זכרם בב' פסוקים; [דברים ד, לד] 'או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי וגו''. ובפסוק [דברים ד, כ] 'ויוציא אתכם מכור ברזל', כאשר נתבאר למעלה בארוכה". ובכת"י [רפה.] נכתב כאן: "לפיכך זכר אלו ב' דברים; שהיה הקושי מצד מצרים שהיו פועלים ומושלים על ישראל בממשלה רבה. והשני, מצד ישראל שהיו ראויים להיותם שם" [ראה למעלה הערות 18, 22].

(25) יש להבין את דבריו, שכתב כאן :"קשה ההוצאה מתוך הכור, **מפני** שהאש שבתוך הכור מצרף ומזכך הזהב, מונע הזהבי מליטול הזהב". דכי מפני שהאש מצרפת ומזככת את הזהב לכך היא מונעת מהזהבי ליטול הזהב, הרי כל אש שבעולם מונעת את המעבר דרכה, ומה הצורך בנתינת טעם לכך. ותו, איזו נתינת טעם היא זו. ונראה שבא ליישב שאלה מתבקשת; המדרש ממשיל את מצרים לאש שבתוך הכור, שכמו שהאש מונעת מהזהב שיהיה בר השגה לזהבי, כך מצרים מנעו הצטרפות ישראל אל הקב"ה. אך יש לשאול על דמיון זה, דבשלמא אש מונעת את הגישה מהזהבי, כי זו טבעה של האש, ששורפת כל מה שבא לתוכה. אך מנין לומר שכמו כן המצריים ימנעו את הצטרפות ישראל אל הקב"ה, הרי אין המצריים שורפים כל מה שבא לתוכם. ועל כך מיישב, שהטעם שהאש שורפת כל מה שבא בתוכה הוא משום כחה הרב של האש, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"כ [תפד.], וז"ל: "כל דבר שהוא בעל כח וגבורה, יאמר עליו שהוא אש". וכן "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש" [לשונו בנצח ישראל פס"א (תתקל:)].

ובאפיקי מים למו"ר שליט"א [ספירת העומר ושבועות, עמוד קלז] כתב: "טבעה של אש הוא שכל הנכנס בו נשרף עד שהוא עצמו נהפך לאש". הרי שהאש פועלת בכח גדול בכל דבר שבא בתוכה, ומצד זה היא מזככת את הזהב, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"ד [שנא:], וז"ל: "דומה לזהב שיש בו סיג, אם האדם מצרפו באש, נעשה זך". לכך האש מונעת את ההצטרפות אליה, כי היא פועלת בכל דבר. והוא הדין למצריים, שהואיל ו"ישראל כשהיו תחת רשות מצרים, מצרים פועלים בהם" [לשונו בסמוך], לכך אף המצריים מונעים גישה מכל מי שינסה להוציא את ישראל מרשותם. ובכדי להורות את הצד השוה בין אש למצריים, כתב כאן "האש שבתוך הכור מצרף ומזכך הזהב", דוגמת המצריים ש"ישראל כשהיו תחת רשות מצרים, מצרים פועלים בהם". וראה להלן ציון 89.

(26) כי הנתון תחת שלטונו של אדם אינו נתון לגמרי תחת הקב"ה, שנאמר [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלקיכם", ועל כך דרשו בגמרא [ב"מ י.] "ולא עבדים לעבדים". וכשם שעבדות להקב"ה מפקיעה מעבדות לאדם ["פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם', ולא עבדים לעבדים" (ב"מ י.)], כך עבדות לאדם מפקיעה מעבדות להקב"ה, ולכך רוצעים את אזנו של עבד עברי המסרב להשתחרר [שמות כא, ו], כי הוציא את עצמו מעבדות ה' [קידושין כב:]. ובח"א שם [ב, קלב.] כתב: "כי העבד מקבל עליו האדם בעל חומר וגוף להיות אדון שלו... לא כמו שאר אדם שהוא תחת רשות השם יתברך, ולפיכך ראוי שיהיה נרצע העבד". **ובפחד יצחק** פסח מאמר כא, אותיות א-ד, כתב: "רווחת היא השמועה בדבריהם של חכמי האמת כי כשם שישראל הם 'ראשית' בצד הקדושה, כמו כן מצרים 'ראשית' בצד הטומאה... כי ב'ראשית' דמצרים ["ויך כל בכור מצרים ראשית אונים באהלי חם" (תהלים עח, נא)] הכוונה היא על בחינת ה'ראשית' במערכת ארבע המלכיות... כל עניינן של ארבע המלכיות הוא לשעבד את ישראל. ועד כמה שכפות הוא האדם באתרא אחרא, אי אפשר לו להקרא בתואר 'עבדי השם'... מכיון שארבע המלכיות משעבדים את ישראל ועושים אותם על ידי זה עבדים לעבדים, ממילא הם סותרים את מהותם של ישראל בתור עבדי השם... אך בעוד שארבע המלכיות באו לעקור את שם התואר עבדי השם של כנסת ישראל אחרי שהתואר הזה היה דבוק לה לכנסת ישראל מכבר על ידי גאולת מצרים, הנה מצרים עצמה התנגדה להתחלת חלותו של תואר זה לכנסת ישראל, ומפאת זה מחוור שהוא היטב שמצרים היא בחינת 'ראשית' במערכת ההתנגדות של ארבע מלכיות" [ראה להלן פ"ח הערה 147].

(27) יש בזה הטעמה מיוחדת; אע"פ שכל הנבראים נבראו במעשה בראשית במאמר פיו של הקב"ה, האדם נברא בידיו של הקב"ה, וכמו שכתב רש"י [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו - בדפוס העשוי לו, שהכל נברא במאמר, והוא נברא בידים, שנאמר [תהלים קלט, ה] 'ותשת עלי כפכה'". ובגו"א שם אות סו כתב: "ויש לתת טעם למה נברא האדם בידים יותר מכל הנבראים בעולם. דודאי אותו שנברא בידו הוא קרוב אל הקב"ה יותר, שבעצמו בראו, אבל המאמר אינו עצמו". והואיל ויציאת מצרים היא הלידה של כנסת ישראל [כמבואר למעלה הערה 2], וישראל הם הם הנקראים "אדם" [יבמות סא.], לכך חוזרת ונשנית ביציאת מצרים "ותשת עלי כפכה". וראה למעלה פ"א הערה 18.

(28) נראה שכוונתו להדגיש שההוצאה מכור הברזל מורה ש"התחבר הקב"ה אל ישראל והם תחת רשות מצרים" [לשונו למעלה], לאמור שהקב"ה התחבר לישראל תוך כדי התגברות על החציצה וההתנגדות של המצריים, וחבור הנעשה למרות המעכבים הוא מורה על דביקות גדולה, וזהו המשכו של הפסוק "להיות לו לעם נחלה". וכן כתב הרמב"ן [דברים ד, טו]: "הנה עשה כל זה כדי שתהיו לו נחלה, ותהיו לשמו הגדול סגולה מכל העמים" [ראה להלן הערה 92]. ובפתיחה לאור חדש [רטו.] כתב: "כי כאשר היו במצרים היו תחת ידם לגמרי, ואז נאמר [דברים ד, לד] 'הניסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי'. וכן כאשר נמסרו ליד המן לעשות בהם כרצונו, ואז השם יתברך לקח את ישראל מידו. ודבר זה מורה על גודל הגאולה, כי כאשר לקח אותם מיד אחֵר אליו, מורה זה על הדבוק הגמור שיש להם אל השם יתברך... נמסרו ליד המן לכלותם [אסתר ג, יג], והשם יתברך לקח אותם אליו, זהו החבור והדבוק הגמור". **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"ב] "לפום צערא אגרא", ובדר"ח שם [תקמב.] כתב לבאר בזה"ל: "כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער, הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך. וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך [ד]מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה, השכר יותר...

שיש לו מניעה שלא לקיים המצוה, והוא מתגבר על זה ומתקרב עצמו, ודבר זה מבואר". וכן הוא בנתיב התורה פ"ג [קלד.] ושם הערה 48. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. ובתפארת ישראל פל"ח [תקפה.] כתב: "פירוש 'לאוהבי' [שמות כ, ו], שהם אוהבים, דבקים בו בכל לב ונפש, ועומדים בכל נסיון, אלו נקראים אוהבים של השם יתברך, לא מצד שהם מקיימים התורה בלבד". וכן כתב בדרוש על התורה [סוף לד.].

וצרף לכאן דברי הפחד יצחק באגרות וכתבים, אגרת קיב [עמוד רב], שכתב: "כשרואים חפץ מונח בידו של אדם, עדיין אי אפשר להחליט אם החפץ מונח בידו סתם, או שהיד מחזקת בו בכח. ורק כשאתה מנסה להוציא את החפץ מידו, אז אפשר להיווכח בכמות הכח המהדקת את החפץ אל היד. אפשר להיות בישיבה וללמוד בשקידה, ואעפ"כ אין להביא ראיה מזה על דבקותו של הלומד אל תורתו. ורק בשעה שמסתערים עליו כחות להוציא את הגמרא מתוך ידו, אז מתגלה מדת ההידוק והקשר אשר בין הלומד ותורתו" [ראה להלן פ"ד הערה 9]. הרי כאשר הלקיחה נעשית תוך כדי התגברות על מעכב ומתנגד ללקיחה, יש בכך להורות על דביקות גמורה בין הלוקח לנלקח.

(29) לשונו בפתיחה לאור חדש [ריג:]: "וזהו 'הניסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי', מלשון [שמות כט, יז] 'קרבו וכרעיו'".

(30) מקורו במדרש הנ"ל [מדרש שוחר טוב מזמור קיד] "מהו 'גוי מקרב גוי', כאדם ששומט את העובר ממעי בהמה, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, שנאמר, 'גוי מקרב גוי'. כענין שנאמר [ויקרא א, יג] 'והקרב והכרעים'... אמר רבי אבין בשם רבי סימון, מהו 'מקרב גוי', שהיו מובלעים בתוך מעיהם, שנאמר [תהלים קכד, ג] 'חיים בלעונו'". ובנצח ישראל פל"ד [תרנג:] כתב: "כי הבליעה היא בתוך אחד".

(31) מוסיף כאן דמיון נוסף לעובר; כשם שעובר מתהוה במעי אמו, וכאשר נשלמה הוויתו הוא יוצא לחוץ. כך ישראל נתהוו במצרים, וכאשר נשלמה הוויתם יצאו ממצרים. ומעתה יבאר ששלימות הוויתם של ישראל היא כאשר הגיעו להיות שש מאות אלף איש. ואודות שהעובר אינו שלם, וכאשר יוצא לאויר העולם הוא שלם, כן חזינן מדברי חכמים [סנהדרין צא:], שאמרו "אמר לו אנטונינוס לרבי, מאימתי יצר הרע שולט באדם, משעת יצירה, או משעת יציאה ["כשיוצא ממעי אמו" (רש"י שם)]. אמר לו,

משעת יצירה. אמר לו, אם כן בועט במעי אמו ויוצא, אלא משעת יציאה". והמהר"ל ביאר מאמר זה בכמה מקומות, וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכב:] כתב: "ומעתה יקשה לך, למה דוקא משיוצא לאויר העולם... כל זמן שלא יצא האדם לאויר העולם, שלא נשלם, והוא מתנועע אל ההשלמה, אין דבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, ולא ימצאו שני הפכים ביחד. אבל תכף שננער מבטן אמו, והוא נמצא בפעל בשלימות, ואינו עומד אל הויה עוד, אז דבק בו ההעדר, שהוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות [ב"ב טז.], שדבק בכל הנמצאים". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ח אות כד [קעא:]. ובנתיב הליצנות ר"פ א כתב: "דבר זה הוא דבר מופלג בחכמה, רמזו ז"ל דבר זה, אמרו בפרק חלק אימתי יצר הרע ניתן באדם, משעה שיוצא לאויר העולם... וכל זמן שהוא בבטן אמו, שיוצא הוויתו אל השלימות ואל הפעל, אין דבק בו ההעדר. אבל כשנשלם הווייתו... אז דבק בו ההעדר". ובהקדמה לאור חדש [לח:] כתב: "כי היצר הרע, אשר הוא חסרון לאדם, אינו נמצא אצל האדם רק כאשר הושלם ויצא לאויר העולם. וכל זמן שהוא בבטן אמו, ולא הושלם יצירתו, אין דבק בו ההעדר". ובאור חדש פ"ה [תתצא.] כתב: "ודבר זה גלו חכמים במה שאמרו אימתי יצה"ר נתון באדם, משעה שיצא לאויר העולם, ולא קודם שיצא לאויר העולם. כי יצה"ר הוא ההעדר אשר דבק בנבראים, וזה נתן באדם כאשר כבר הושלם, ויצא אל אויר העולם, שאז הוא שלם בגופו, דבק בו ההעדר. אבל קודם שיצא לאויר העולם, ולא נשלם, אין דבק בו ההעדר, שהרי מוכן להיות נשלם עוד. רק אחר שנשלם, אז דבק בו ההעדר, והוא דבר ברור". וראה להלן ציון 58, ופ"ה הערה 18.

(32) כמו שנאמר [שמות לח, כו] "בקע לגולגולת מחצית השקל בשקל הקודש לכל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה לשש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים", ורש"י [שמות ל, טז] ביאר שזהו המנין שנעשה לאחר חטא העגל.

(33) לשונו להלן פי"ב [לאחר ציון 66]: "כי ישראל מסוגלים למספר ששה, כי כאשר היו ישראל במצרים היו שש מאות אלף, וכן היו תמיד במדבר לא נתרבו על זה המספר דבר חשוב, שנראה כי מספר בני ישראל מסוגל במספר הזה". ובאור חדש פ"ג [תשה:] כתב: "ודבר זה כי ישראל מצד שהם עם אחד ראוי להם ששים רבוא, וכמו שבארנו זה במקום אחר. וראייה לזה, שכך היו ישראל במספר ראשון כשיצאו ממצרים [שמות יב, לז], וכך היו בפרשת פנחס [במדבר כו, נא] אחר מ' שנה [רש"י שם פסוק א], מעט היה שנתוסף עליהן, כמו שבארנו במקומו דבר זה באריכות". ובגו"א שמות פ"א אות ה [ט.] כתב: "והבן זה היטב מאד כי ישראל מיוחדים במספר ששה. והרי תמצא כי כל זמן שהיו ארבעים שנה במדבר היה עומד זה המספר שש מאות אלף, שתראה כי מיוחדים הם

בזה המספר". ובהקדמה לדרוש על התורה [ו:] כתב: "הוא"ו מורה על עצם ישראל שהיו שש מאות אלף, ובזה המספר נמצאו כאשר יצאו ממצרים ובמדבר, וכן תמיד ומעט היו יותר, עד שתראה כי זה המספר ראוי לישראל דוקא". וכן כתב בקיצור בדרוש על התורה [לז.]. ורבינו גרשום [ערכין לב:] כתב: "הכי גמירי לעולם אין ישראל פחותים מששים רבוא". וראה להלן פי"ב הערה 68. **ויש להעיר** מכאן על דבריו בתפארת ישראל פכ"ו [ת.], שהביא את מאמרם [שבת פט.] שמדבר סיני נקרא "מדבר פארן" [במדבר י, יב], משום שפרו ורבו עליו, וז"ל: "פירוש, כאשר רצה השם יתברך להרבות את ישראל, כי כאשר יצאו ממצרים מתו הרבה מהם [רש"י שמות יג, יח], ורצה להרבות אותם להקים בניהם תחתם, לא היה ראוי לזה רק המדבר". ותמוה, כיצד נתקיים "להרבות את ישראל" במדבר, הרי כשנכנסו אליו היו ששים רבוא, וכשיצאו ממנו היו ששים רבוא. ובשלמא רש"י ביאר שם [שבת פט:] "שפרו ורבו - דכל אחד נתעברה אשתו זכר במצות 'שובו לכם לאהליכם' [דברים ה, כז]. ולא ידענא היכא רמיזא", ניחא, דלא איירי ברבוי מבחינה מספרית. אך לפי המהר"ל בתפארת ישראל שם הכוונה שפרו ורבו מבחינה מספרית במדבר סיני, וזה תמוה איפוה הביטוי לרבוי זה. ושם בהערה 57 נשאלה שאלה זו. וצ"ע.

(34) כמו שנאמר [מ"א ד, כ] "יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים לרוב אוכלים ושותים ושמחים", והרד"ק שם כתב: "כי היו מבורכים בימי שלמה בפרי בטנם, והיו רבים". וכן נאמר [הושע ב, א] "והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד ולא יספר". **ויש להעיר**, כי כמה פעמים כתב שאי אפשר להוסיף על הצורה, וכמו בדר"ח פ"א סוף מי"ז [תה.] כתב: "הצורה אין בה תוספת כלל, כאשר ידוע מענין הצורה". וכן כתב באור חדש פ"ג [תרסז.]. ובהקדמה לדרוש על התורה [ו.] כתב: "וביבמות [מז:] אמר רבי חלבו, קשים גרים לישראל כספחת, שנאמר [ישעיה יד, א] 'ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב', עד כאן... כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם בני אברהם יצחק ויעקב, או מצד שהם אשר בחר בם אל, והגרים מבטלים דבר זה. לכך נקרא הגר 'ספחת', שהוא דבר תוספת וטפילה על האדם... כי כל יתר כחסר דמי [חולין נח:]. לכך כאשר ימצאו גרים בישראל, הם נוספים עליהם, כאילו ישראל חסרים, כי הם מבטלים צורת ישראל ממה שהם ראויים מצד עצם צורתם שבחר בהם השם יתברך. ולכך נקרא הגר הראשון 'יתרו', שהוא יתר ותוספת על ישראל. ונקרא 'יתרו' בוא"ו, מפני שהוא"ו מורה על עצם ישראל, שהיו שש מאות אלף... כי זה המספר ראוי לישראל דוקא... וזה שנקרא 'יתרו' שהוא יתור על עצם ישראל שהם שש מאות אלף בעצמם. ומפני זה, כדי שלא לבטל את צורתם בהיות דבר יתר עליהם... שלח [משה] את יתרו

[שמות יח, כז], עד שיהיו ישראל עומדים בעצמם וראויים לתורה" [ראה להלן הערה 50]. ואם יתרו, שהוא אדם בודד, פוגם בצורת ישראל מפני שהוא יתר על הששים רבוא, קל וחומר שיאמר כן בהוספה של רבי רבבות ישראל על הששים רבוא, ומאי אהני לן שרבוי זה הוא "מפני הברכה שנתברכו". **ונראה שלא** קשה מידי, שכאמור בהקדמה לדרוש על התורה כתב "כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם בני אברהם יצחק ויעקב... והגרים מבטלים דבר זה". העמיד ב"זה לעומת זה" זכות האבות [צורת ישראל] והגרים [תוספת על ישראל]. ומכלל הטוב ש"זוכים מצד שהם בני אברהם יצחק ויעקב" הוא רבויים של ישראל, שכל האבות נתברכו ברבוי זרע, וכמפורש בקרא. לכך אין רבויים של ישראל פוגם בצורת ישראל, כי רבוי זה בא לעולם מחמת ברכת האבות. [וקרוב לומר שמה שכתב "ומה שנתוספו אחר כן, זהו מפני הברכה שנתברכו", כוונתו לברכת האבות]. והעומק בזה הוא, כי הא דהתוספת מבטלת את הצורה זהו רק כשהתוספת היא "מין בשאינו מינו" לצורה, אך כשהתוספת היא "מין במינו" לצורה, שוב אין זה נקרא "תוספת", אלא רבוי שמתאחד לגמרי עם הצורה, ובני חדא ביקתא אינון. וכן מבואר להדיא בדבריו קודם לכן בהקדמה לדרוש על התורה [ו.], שכתב: "אף על גב שלא היתה קפידא בערב רב שהיו בתוכם [שמות יב, לח, וא"כ הם היו נוכחים במתן תורה], אין ענין יתרו דומה לזה כלל, כי לכך נקראו 'ערב' שנתערבו ביניהם, ולא נקראו בשם בפני עצמם, והיו בטלים אצל ישראל עד שלא נחשבו לכלום, כאילו היו ישראל לבדם. אבל יתרו לא היה בטל אצל ישראל, כי היו צריכים לו, והיה שמו 'יתרו' על שם שהיה יתור ותוספת עליהם. והשם ראוי לו, כי הוא הגר הראשון שהיה בישראל שקבל עליו תורת משה, ונקרא שמו 'יתר' בשביל שהיה יתר על ישראל". וכשם שהערב רב אינם פוגמים בצורת ישראל מפני שהם בטלים לגמרי לששים רבוא, כך [להבדיל] רבי רבבות ישראל אינם פוגמים בצורת ישראל מפני שהם מתחברים לגמרי לששים רבוא. ובנצח ישראל פל"ב [תרכ.] כתב: "הגרים, שאינם רק תוספת בלבד, הם קשים לישראל. אבל אלו שנים [רות המואביה ונעמה העמונית] אינם תוספות, אבל הם משלימים את ישראל, ואינם נחשבים תוספות, רק הם מתחברים להם... ודבר זה אינו שייך בגרים אחרים", וקל וחומר שכך יאמר על רבוים של ישראל.

(35) כי כאמור זה היה מספרם למשך ארבעים שנה שהיו במדבר, והמקרה לא יתמיד, ואינו הרבה, וכמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 101. וכן להלן פי"ב [לאחר ציון 44] כתב: "כי סבה המקרית אינה תמידית, ודבר זה תמיד היה". וכן כתב להלן פע"ב, והובא למעלה הערה 10. ובנצח ישראל פ"ב [כז.] כתב: "ולא יספיקנו התשובה לומר

שהיה זה במקרה, כי בעונותינו היה מתמיד דבר זה בישראל, וכבר התבאר פעמים הרבה שהמקרה אינו מתמיד". ושם פי"א [שג.] כתב: "ואי אפשר לומר שיהיה המקרה מתמיד לעולם, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי אם היה המקרה מתמיד, נעשה מה שבמקרה דבר שבעצם, אחר שהוא עומד כך בתמידות". ובנתיב העבודה ר"פ ד כתב: "כי כל מקרה הוא לזמן ולשעה, ואינו תמידי, אבל דבר שאינו מקרי הוא תמידי". ובח"א לב"ב עד. [ג, צט:] כתב: "דבר זה שאינו בעצם אינו תמידי". וראה להלן פי"ב הערות 45, 68.

(36) לשונו להלן פנ"ח: "כי האחד אין בו שלימות כלל, לפי שהוא חסר התפשטות לגמרי". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "כי האחד אין בו התפשטות כלל, והוא כנגד הנקודה שהיא אחת, ואין בה התפשטות כלל". ובאור חדש פ"ה [תתעה:] כתב: "בגמרא [מגילה טו:] 'ויושט המלך לאסתר את שרביט' [אסתר ה, ב]... שתי אמות היו... וזה כי מי שאמר כי השרביט היה ב' אמות, וזה כי השרביט מיוחד להתפשטות עד מקום אחר. ושנים הם תחלת התפשטות, כי אחד אין בו התפשטות כלל. וכך ראוי אל השרביט, שהוא להתפשטות למקום אחר, שיהיה שנים" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 109]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שו.] כתב: "כי הנקודה אין לה התפשטות כלל". ובהספד [נדפס בסוף ספר גו"א במדבר הוצאת "יהדות", עמוד קעט] ביאר שם "אדם" על פי אותיותיו [אל"ף דל"ת מ"ם], ובנוגע לאות אל"ף כתב: "כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד... ולכך מתחלה הוא האל"ף, כי... האל"ף אין לה התפשטות כלל". וכן הוא בנצח ישראל פי"ז [שצג.], ושם הערה 101.

(37) לשונו להלן פנ"ח: "מספר שתים כאשר תניח אותם לא נעשה על ידם רק הקו בלבד, כאשר תניח שתי נקודות זו אצל זו. וכל קו צריך אל השלמה, בעבור שאין לקו רק התפשטות אורך, ולא ברוחב". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "והתחלת התפשטות הוא הקו, שיש לו רוחק... כי הקו אין לו התפשטות רק באורך".

(38) לשונו להלן פנ"ח: "אבל מספר ד' יש לו התפשטות באורך ורוחב. כי כאשר תניח ארבע נקודות נוכחים, אז יש כאן שטח מרובע. אמנם דבר זה מצד הצדדין המחולקין, והם ארבע בלבד, שאין כאן צד מחולק יותר". ובאור חדש פ"ה [תתעז:] כתב: "ומפני כי השטח יש לו ד' צדדין, לכך יש לו התפשטות לד' צדדין... והשטח יש לו ד' צדדין, וזהו התפשטות של השטח... שזהו התפשטות הגמור לשטח, שיש לו התפשטות לכל ד' צדדין". ובנצח ישראל פ"ז [קעה:] כתב: "מנין ארבע הוא שטח המתפשט לד' צדדין,

וכל מקום משוער בד', שכן נתנו לאדם מקום ד' אמות [גיטין עז:], כי המקום הוא מרובע... כי המקום משוער במספר ד'". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא השטח, כי הקו אין לו התפשטות רק באורך, ואלו התפשטות השטח הוא לאורך ורוחב".

(39) פירוש - לאחר שהביא את הנקודה, הקו, והשטח, הוא עובר לדבר על "הגשם", שהוא קוביה עם ששה צדדים, והוא שלם, וכמו שמבאר והולך.

(40) לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תריג.]: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבעה הצדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין הגשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק". ובבאר הגולה באר הששי [קפו.] כתב: "כי מספר ששה בו יושלם הגשם, כי כל גשם יש לו ששה צדדין". וכן הוא שם בהמשך הבאר [רנד.] ולמעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 33] כתב: "זה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים, יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים... אלו הם שש צדדי העולם". ולהלן ר"פ מו כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ולהלן פ"ע כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג:] כתב: "הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [לג.] כתב: "מספר ששים הוא שלם בעבור שיש בו מספר ששה נגד ו' קצות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". ובח"א לב"מ פד: [ג, לו.] כתב: "כי מספר שש הוא מספר שלם, שהוא כנגד שש קצוות דבר שלם". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "וגמר הדבר כאשר יש לו גמר התפשטות, וזהו כנגד הגשם שיש לו התפשטות באורך ורוחב ועומק כל הצדדין, והם ששה כנגד ששה צדדין... ואלו דברים בארנו אותם במקומות הרבה מאוד מאוד". וראה למעלה בהקדמה שלישית הערות 16, 18, בסמוך הערה 42, ולהלן פי"ב הערות 82, 96, 122.

(41) מה שנקט ב"חכמי המחקר", כנראה כוונתו לחכם היווני הידוע, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השביעי [תכד:]: "אף חכמי האומות, והם חכמי המחקר, הסכימו על זה, וכתב החוקר בספר שמים ועולם". ולא מצאתי מקורו. והשל"ה [מסכת פסחים, ספירת העומר (א) (ד)] כתב: "כתבו **חכמי מספר** שמספר ששה הוא מספר שלם מתאחד בחלקיו, כי לא יש שום אות כשתחלקהו לחלקים האפשריים שיהיו שוים למספרו, לא פחות ולא יותר, רק מספר ו', שחלקיו מה שתוכל לחלקו הם אב"ג, דהיינו תחלקו לו' חלקים [פירוש, אם תחלק מספר שש בשש (והוא אחד)], לב' חלקים [פירוש, אם תחלק מספר שש בשתים (והוא שלש)], לג' חלקים [פירוש, אם תחלק מספר שש בשלש (והוא שתים)], ואב"ג גם כן עולה ו'". ושם כוונתו [במה שכתב "חכמי מספר"] לאקלידס [בסוף שער תשיעי]. אך לא נתבאר שם שמספר שש הוא מספר שלם מחמת שיש לו שש קצוות. וכן הראב"ע שמות ג, טו, ביאר שמספר שש שוה לחלקיו, והובא בדר"ח פ"ב מי"א [תשצה.]. ובהקדמה של הצמח דוד [לתלמיד המהר"ל רבי דוד גאנז, דף ג.] האריך לבאר את מעלת מספר שש, והביא דברים בשם חכמי אומות העולם, אך לא כתב שם שמספר שש מתאפיין בכך שיש לו שש קצוות.

(42) לשונו בח"א לחולין צא: [ד, קח.]: "כי שש הוא מספר שהוא שלם במה שהוא כולל שש קצוות, כי שש קצוות הם הכל... כמו שישראל הם שש מאות אלף בעבור שהם הכל, ודבר שהוא הכל מהות המספר הזה הוא שש". ולהלן פי"ב [לאחר ציון 89] הביא את דבריו כאן בקיצור נמרץ, וז"ל: "כי המספר ששה הוא מסוגל לישראל כי הוא מספר שלם, וישראל הם אומה שלימה". ואודות שישראל הם אומה שלימה, כן כתב בנצח ישראל פ"ב [כו:], וז"ל: "ואמר 'ויכוננך' [דברים לב, ו], רוצה לומר שהכין אותך בכל שלימות עד שנעשו ישראל אומה שלימה בכל, כמו שאמרו [חולין נו:] כי ישראל הם כרכא דכולא ביה, ממנו מלכיו וממנו כהנים. רוצה לומר כי השם יתברך השלים את ישראל בכל השלימות, עד שלא היו חסרים כלל, מה שלא היה לשום אומה כלל". וראה להלן פי"ב הערה 91.

(43) לשונו בח"א לבכורות נז: [ד, קל.]: "כי מספר של עשרות נגד התחתונים, כמו שאמרו [שבת ז.] רשות הרבים תופס עד עשרה. ומספר מאה נגד האמצעי, ומספר אלפים נגד העליונים, ודבר זה אמת ומבואר". וראה להלן הערה 52.

(44) באור חדש פ"א [רסח:] כתב חלוקה אחרת למספרים, וכלשונו: "מספר מאה מתייחס אל עולם העליון, שהוא עולם ג'. וזה כי מספר מאה היא מדריגה השלישית, כי מספר אחדים הוא מדריגה ראשונה, ומספר עשרה מדריגה שניה, ומספר המאה הוא

מדריגה שלישית, ומפני כך המאה הוא כנגד עולם ג', הוא עולם העליון. ומפני כי עולם העליון אין בו פירוד וחלוק, ולכך כנגד זה מספר מאה, כי מספר מאה הוא כמו אחד נחשב, כי המאה הוא כלל אחד", ולא הזכיר שם מספר אלף. ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] חילק את מספרים לארבע דרגות; הפרטים הם כנגד המורכב, העשרות כנגד הצמחים, המאות כנגד בעלי חיים, ומספר אלף כנגד האדם. וראה להלן הערה 52.

(45) יונה ד, יא, נחמיה ז, פסוקים סו, עא, עזרא ב, פסוקים סד, סט, דניאל ז, י, שם יא, יב, דהי"א כט, ז, ותהלים סח, יח. וראה בספר השרשים לרד"ק, שורש רבב.

(46) פירוש - אף כאשר ישנה אפשרות לומר "רבוא", מ"מ בדרך כלל המקרא ינקוט במספר אלפים, ולא ברבוא, וזה מורה שאין רבוא מספר. וכן כתב בגו"א דברים פ"ד אות כא [צג.], וז"ל: "ואחר כך מדריגת מספר אלף... ולא תמצא בכתוב מספר יותר, כי מספר 'רבבה' [בראשית כד, ס], אף על גב שיוכל לספור מספר רבבה בכל מקום, כמו שאמר 'שש מאות אלף' [שמות יב, לז], לא אמר 'ששים רבוא', אבל מספר אלף, בכל מקום שבא לכלל מספר אלף מונה אותו, ולא יאמר 'שלשים מאה', רק 'שלש אלף'. ולפיכך רבבה אינו מספר כמו שאר מספר". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:] כתב: "מספר אלף הוא המספר היותר גדול, כי 'רבוא' לא יקרא מספר, וכמו שבארנו במקום אחר, כי רבוא אין נקרא מספר, ואלף הוא המספר היותר גדול".

(47) מה שמביא עוד הסבר, כי בגו"א דברים פ"ד אות כא [צג.] נסתפק אם רבבה הוא מספר או אינו מספר, ובתחילה נקט שאינו מספר [כמובא בהערה הקודמת], ולאחר מכן כתב: "ואם הוא מספר". וכך נוהג גם כאן; עד כה ביאר שאין "רבוא" מספר, ומעתה יכתוב הסבר שני [לצד שרבוא הוא מספר].

(48) לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כא [צג.]: "רבבה... נאמר על רבוי בלבד, לכך נקרא 'רבבה'". וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש רבב, וז"ל: "'רכב אלקים רבותים' [תהלים סח, יח], והם שתי רבאות... שהוא קיבוץ הרבוי".

(49) לשונו להלן פי"ז: "מדריגת העליונים שהם שלימים, כי השמים לא יקבלו תוספת, וזהו שלימותם". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנח.] כתב: "מאחר שאין תוספות על עשרה, מספר זה הוא שלם, שאם היה חסר היה לו השלמה, ואין תוספות והשלמה על מספר זה, אם כן הוא שלם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "כאשר אנו חוקרין על גדר ההשלמה, הנה ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל, שאם יש בו תוספת לא היה זה שלמות. וכן אם היה בו חסרון הרי אינו שלם". ובאור חדש פ"ג [תרסז.] כתב: "הצורה היא שלימה בלא תוספת ולא חסרון, ודבר זה ידוע". ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "היה יעקב

איש חלק... [בראשית כז, יא]. כי החלק אין בו תוספת על עצם נפשו כלל, אבל הוא עומד בעצמו בלי תוספת ובלי חסרון. ודבר זה היה ראוי אל יעקב, במה שהיה [בראשית כה, כז] 'איש תם', ופירוש 'תם' הוא שלם [אונקלוס שם]. ולכך היה יעקב איש חלק, שהחלק אין בו תוספת ואין בו חסרון כלל... לכך בני יעקב יש להם נפש שלימה, מבלי תוספת ומבלי חסרון בעצמם". ומה מתאים לפי זה שיעקב אמר על עצמו [בראשית לג, יא] "יש לי כל", לעומת עשו הרשע שאמר על עצמו [שם פסוק ט] "יש לי רב", ופירש רש"י שם [פסוק יא] "יש לי כל - כל ספוקי, ועשו דבר בלשון גאוה 'יש לי רב', יותר ויותר מכדי צרכי".

(50) והרבוי הוא חסרון, שלכך גרים קשים לישראל כספחת [יבמות מז:], כי הם תוספת על ישראל, ו"כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:], וכמבואר למעלה הערה 34. ולהלן פנ"ז כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד:] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריד:] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. והצדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "עשו היה בעל שער [בראשית כז, יא], מפני שהשער יש בו תוספת, וחסרון השערות שהם גדלים תמיד למה שהם גדלים, ולא שייך בהם השלמה". ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסירה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וראה עוד בדר"ח פ"ג מ"י [רמה.], שם פ"ד מכ"ב [תמ:], שם פ"ה מי"ט [תנב:], שם פ"ו מ"ז [קמו:], נתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], בח"א לשבת קל. [א, ע:], ועוד.

(51) יש להעיר, שאם מספר "רבוא" אינו ראוי לישראל, מדוע חז"ל בכל מקום אמרו על יוצאי מצרים את המספר "ששים רבוא" [לשונו להלן פי"ב (לאחר ציון 70): "כי כאשר הזכירו חכמים מספר יוצאי מצרים, אמרו 'ששים רבוא', וזה המורגל בפי חכמים"], ושבקו ללישנא דקרא שאמרה "שש מאות אלף". והרי המספר "שש מאות אלף" הוא יותר ראוי לישראל, ומדוע חז"ל שבקו הלשון הראויה יותר, ונקטו בלשון הראויה פחות. ויל"ע בזה.

(52) כפי שהובא למעלה [הערות 43, 44] משלשת ספריו האחרים, שכאשר חילק בהם את המספרים למדריגות שונות, לא דילג על העשרות, ומדוע במספר יוצאי מצרים אין זכר למספר עשרות.
(53) שאז אמנם יוזכרו ארבע מדריגות של מספרים [יחיד, עשרות, מאות, ואלף], אך אי אפשר לומר "שש עשרה", וכמו שביאר.
(54) פירוש - המספר שש יכול להצטרף ל"מאות", ולומר "שש מאות", אך מספר שש אינו יכול להצטרף ל"עשרות" ולומר "שש עשרות", כי אז אומרים "ששים", ולא "שש עשרות". ואודות שאומרים "שש מאות", אך לא אומרים "שש עשרות" [אלא "ששים"], כן כתב להלן פנ"ד, וז"ל: "כי המאה נחשב כמו אחד, שהרי כשתגיע למאות ימנה האדם מאה אחת, שתי מאות, כמו שימנה א' ב' ג'. ואין חלוק בין המספרים, רק שא' ב' ג' הוא פרטי, ומספר מאות הוא כללי... [אך] אין נחשב עשרה כמו אחד. שאם היה עשרה כמו אחד, היה מונה האדם א' עשרה, כמו שימנה האדם א, ב, ג. אבל כשיאמר ב' עשרה יאמר 'עשרים'. ומן שלשה עשרה יאמר 'שלשים', וכן כולם, לכך אין זה דומה לאחד. אבל המאות ימנה כך; מאה אחת, שתי מאות, וכן כולם, וכמו שתאמר שנים, כך יאמר מאתים". ובאור חדש פ"ה [תתפא:] כתב: "כי מספר עשרה אינו דומה כמו אחד לגמרי, רק מספר מאה דומה לאחד, לפי שמונין בו מספר אחד מאה, ב' מאות, ג' מאות. אבל מספר של עשרה המנין עשרים שלשים, ואין מונין ב' עשרה, ג' עשרה, כמו שמונין א' מאה, ב' מאות, ג' מאות. לכך ב' מאות הוא כמו שנים, רק כי ב' מאות המספר הוא יותר שלם".
(55) כי אי אפשר לומר "שש עשיריות", וכמו שביאר. ויתכן שמדגיש שאין מקום למספר עשרות בספירת עם ישראל, כי ישראל הם אומה יחידה [כמו שיבאר בסמוך], ומספר עשרות אינו אחד לגמרי, שהרי לא סופרים "שני עשרה" אלא "עשרים", לעומת מאות ואלפים [כמבואר בהערה הקודמת], ובספירתה של אומה יחידה אין מקום למספר שאין אחד לגמרי.
(56) פירוש - אם היה ניתן לצרף מספר של עשרות לתוך מספר של "שש מאות אלף", אזי היה המספר "שש מאות אלף" לוקה בחסר, שהושמט ממנו מספר העשרות. אך עכשיו שנתבאר ש"מספר עשיריות אין לו מקום לכאן כלל" [לשונו כאן], ממילא אין בהשמטת מספר העשרות שום חסרון, ו"לכך המספר השלם הוא שש מאות אלף".
(57) לשונו להלן פ"ד [לאחר ציון 39]: "כאשר לא היו ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים, שעדיין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף, שזהו שלימות ישראל,

היו ישראל כאילו לא היה להם מציאות כלל". ולהלן פנ"ד כתב: "כי כאשר הגיעו ישראל לששים רבוא היו אומה שלימה". ובתפארת ישראל פי"ז [רסו:] כתב: "לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא, כי מספר ששים הוא מספר שלם, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' באריכות".

(58) כמבואר למעלה הערה 31. וראה להלן פ"ה הערה 18. ודעת לנבון נקל שכאשר כתב כאן "ואלו דברים ברורים מאוד" כוונתו לדברים פנימיים. ואין לנו עסק בנסתרות, אך הביאור המתחיל בזה הוא ששש הקצוות מכוונות כנגד שש הספירות של חג"ת נה"י, וכמו שכתב הרמ"ק בספה"י פ"א מי"א, וז"ל: "שש קצוות, שהם ששה ספירות, כנודע". ושם פ"ד מ"ג כתב: "כי סבת המלכות הם שש קצוות, שהם שש ספירות המשפיעות בה". ובמבוא לחכמת הקבלה ח"א שער ג פ"ג, כתב: "שש ספירות אלו, חג"ת נה"י, נקראות שש קצוות העולם. והן עיקר הנהגתו יתברך". והרי הגלוי להנהגתו יתברך בעולם הוא בשבע ספירות תחתונות, כאשר המלכות היא המקבלת משש הספירות שמעליה. והואיל ועם ישראל הוא המוציא לפעל את גלויו יתברך בעולם [כמבואר למעלה הערות 2, 15], נמצא שגלויין של שש הספירות הוא על ידי עם ישראל, ולכך מהות עם ישראל מתבטאת במספר שש.

(59) בא לבאר הסבר שני כיצד המספר "שש מאות אלף" מתאים ליציאת ישראל ממצרים. ועד כה ביאר שמספר זה מורה על השלימות, ומעתה יבאר שמספר זה מורה על השלימות שהיא מורה על האחדות. וראה להלן פי"ב הערה 90.

(60) אודות שישראל הם אומה יחידה, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, ובספר הגבורות כתב כן כמה פעמים [להלן פרקים יא, יב, יט, מז, ר"פ ס, ועוד]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקכד.] כתב: "דבר זה בפרט בישראל... שהם אומה יחידה שלימה, כמו שבארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות". ובנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [הובא למעלה הערה 2. וראה להלן פ"ט הערה 65, פ"י הערה 42, פי"א הערה 76, ופי"ב הערה 78]. ומצינו שביאר שלשה טעמים עיקריים ליחידיות זו; (א) במה שהקב"ה הוא אלקיהם. (ב) במה שיש להם את התורה.

(ג) במה שאין להם שום שייכות לאומות העולם. **כטעם הראשון** כתב בנצח ישראל ר"פ לח [תרצג:], וז"ל: "ודע, כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". ובגו"א שמות פ"א אות ז [יב:] כתב: "כתוב [שמות א, י] 'נתחכמה לו' בלשון יחיד, מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד... מפני שלשון 'נתחכמה לו' דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך. וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם" [ראה להלן פ"ח הערה 147]. ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 100]. **כטעם השני** כתב בנצח ישראל ר"פ י [רמח:], וז"ל: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד". ובנר מצוה [קכג.] כתב: "ישראל הם עם אחד, מחולק בדתם ותורתם, דבר זה שבחינו ותפארתינו מה שישראל הם עם אחד בתורתם, וכדכתיב 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'". **כטעם השלישי** כתב להלן פס"ח, וז"ל: "ישראל אינם חלק כלל, כי הם אומה יחידה, שלא תמצא עוד כמותה. שאם אתה מוצא כמותה, היתה האומה הזאת חלק... אבל עתה שהיא יחידה היא הכל, שכל מי שהוא יחיד הוא הכל". ובהקדמה שניה לדר"ח [ביאור משנת "כל ישראל"] כתב [פד:]: "ישראל אחד לגמרי כאילו אין זולתם, עד שהכל טפל אצל ישראל. וזהו מעלת ישראל העליונה, שהם עם אחד, ואין זולתם. כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל... ובזה ישראל עם אחד שאין זולתם" [ראה להלן פ"ה הערה 132]. ובנצח ישראל פי"ג [של:] כתב: "כל האותיות הם מתחברות, כמו הי' מן האותיות העשריות,

והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והעי"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חבור, והיא עומדת בלבד. ואף כי גם הה"א יש לה סגולה זאת באותיות האחדים, כי א' והט' הם מתחברים לעשרה, וכן כולם, חוץ מן הה"א. ועל זה נאמר [במדבר כג, ט] 'הן עם לבדד ישכון', שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק 'לבדד ישכון'. כמו מלת 'הן' שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להן חבור רק אל עצמם" [ראה להלן פי"ב הערה 106]. ושם ר"פ כד [תקח.] כתב: "לפי סדר המציאות ראוי שיהיה כל דבר עומד במקומו אשר סדר לו השם יתברך, ומכל שכן האומה הישראלית שהיא אומה יחידה, שאין לה דבוק וחבור כלל אל האומות מצד עצמה, שאין ראויה שתהא עומדת בתוכם, לכך נחשב עמידת ישראל בין האומות שלא כטבע". ולהלן פי"ד שילב בין הטעם הראשון [הקב"ה מאחדם] והטעם השלישי [הבדלה מהאומות], שכתב: "[ישראל] הם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות ונעשים עם אחד". נמצינו למדים שישראל הם אומה יחידה מצד הקב"ה, מצד התורה, ומצד עצמם, וזו טעימה נוספת במאמר המפורסם [זוה"ק ח"ג עג.] "קוב"ה אורייתא וישראל חד הם" [ראה להלן פ"ו הערה 68]. ויש לציין שכתב בספריו טעמים נוספים לכך שישראל הם עם אחד; על ידי ארץ ישראל [נתיב הצדקה פ"ו (א, קפב.)], על ידי הכהן גדול [דר"ח פ"א מי"ב (שלג:)], על ידי בית המקדש [נצח ישראל פ"ה (פא.)], על ידי יעקב אבינו [ח"א לחולין צא: (ד, קו:)], על ידי יב שבטים [נר מצוה (יא:)], על ידי משה רבינו [נצח ישראל פנ"ג (תתלז:)], ועוד. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים להרבה טעמים ונצוצות.

(61) לשונו למעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 106]: "כי כאשר דבר אינו שלם אז הוא חלק, ואין כאן אחדות". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכז.] כתב: "כי הדבר שאינו אחד, רק מחולק, לא יפול עליו שלימות. והפך זה גם כן, הדבר שאינו שלם אינו אחד, שהרי הוא חלק בלבד. ואם דבר זה הוא חלק, יש עוד חלק, ואין כאן אחדות" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 107]. ולהלן פי"ב [לאחר ציון 78] כתב: "מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד", ושם הערה 79.

(62) כמו שאמרו חכמים [פסחים לז:] "'אחד מכל קרבן' [ויקרא ז, יד], אחד - שלא יטול פרוס", ופירש רש"י שם "ארבעת מינין היו בה של עשר עשר חלות, ומכל מין ומין נותן אחד לכהן, והשאר לבעלים, וכתיב 'אחד', שלא יתן לו פרוסה". הרי "אחד" הוא שלם, ואינו חלק. ולהלן פי"ב [לאחר ציון 76] כתב: "דע כי ישראל בלבד נקראו 'אומה יחידית', ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל, שהיו שש מאות אלף. וזה כי מי שהוא יחיד אינו

חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד. וכל אשר הוא צד אחד בלבד אינו דבר שלם, שהרי הוא צד אחד, ולכך הוא חלק בלבד. וכבר אמרנו כי אשר הוא חלק אינו אחד. וכאשר יש בהם כל הצדדים, שהם ששה צדדים, אז אין כאן חלק כלל, והוא כולל הכל, שיש בו שש צדדין, ובזה הוא אחד לגמרי". ולהלן פ"ס כתב: "כי התמימות והשלימות הוא אחדות, כדכתיב [שמות כו, ו] 'והיה המשכן אחד'. ופירושו כאשר היה שלם אז היה נחשב אחד, שהרי החלק אינו שלם ואינו אחד, ודבר זה מבואר". וכן כתב בקיצור בתפארת ישראל פי"ח [רעז.]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשכז.] כתב: "כי עיקר סגולת השלימות הוא האחדות, כי על דבר שהוא שלם נאמר שהוא אחד, כמו שכתוב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', רוצה לומר ויהי המשכן שלם. שתראה מזה שכל שלם הוא אחד, והאחד הוא שלם". ובנתיב העבודה ר"פ ח כתב: "כי האחד הוא שלם, וכאשר הדבר שלם יאמר עליו שהוא אחד, כדכתיב 'ויהי המשכן אחד'". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט:] כתב: "כי כאשר הדבר הוא שלם הוא אחד, שכך כתיב 'ויהי המשכן אחד'. שהכתוב בא לומר שכבר נשלם המשכן אמר שהיה המשכן אחד. אם כן השלמת הדבר הוא אחדותו. שאין ספק כי כאשר הדבר מחולק לשני חלקים מחולקים, אינו שלם. שהרי כל אחד ואחד הוא חלק בלבד, ואין זה שלם. וכאשר הוא אחד הוא שלם, שאינו חלק. ולכך השלם הוא אחד, והאחד הוא שלם" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 107, להלן פ"ה הערה 100, ופי"ב הערה 79].

(63) נראה שכוונתו לדבריו להלן פי"ב [לאחר ציון 87], שכתב שם בהדגשה קצת שונה מדבריו כאן [וכפי שהוא עצמו שם הצביע על כך], וכלשונו: "לפיכך היו ישראל מסוגלים במספר זה שש מאות אלף, כי המספר שש הוא מורה על יחידית הגמור. ולפיכך אמרו [שמו"ר א, ח] 'שהיו יולדות ששה בכרס אחד', כי מספר ששה הוא מסוגל לישראל באשר הם אומה יחידה. **ואף כי אמרנו לך למעלה** כי המספר ששה הוא מסוגל לישראל כי הוא מספר שלם, וישראל הם אומה שלימה [ואילו שם ביאר את מספר ששה מצד האחדות, ולא מצד השלימות], היינו כי מספר ששה שלם הצדדין, ושלימותו שאינו חסר. אבל שלם בשלימות הגמור לא תמצא רק מצד מספר ששים". הרי בעוד שכאן ביאר שמספר ששה מורה על השלימות, והשלימות היא האחדות, הרי שם קישר את מספר ששה ישירות לאחדות, בדילוג על השלימות.

(64) פירוש - בין אם תבאר כדבריו כאן, או כדבריו להלן פי"ב, "**סוף סוף** ראוי לישראל מספר שש בפרט", ו"סוף סוף" מתפרש כאן כמו "על כל פנים".

(65) רש"י שמות יג, יח: "'חמושים' מחומשים, אחד מחמשה יצאו, וד' חלקים מתו בשלשת ימי אפילה". הרי שישראל היו מעיקרא פי חמש משש מאות אלף איש, ומדוע לא יצאו מזמן, כאשר הגיעו לראשונה למספר שש מאות אלף איש.

(66) פירוש - אותם שמתו היו רשעים, וכפי שכתב רש"י שמות י, כב: "למה הביא עליהם חשך, שהיו בישראל באותו הדור רשעים, ולא היו רוצים לצאת, ומתו בשלשת ימי אפלה, כדי שלא יראו מצרים במפלתם ויאמרו אף הם לוקין כמונו".

(67) חידוש גדול יש בדברים אלו. והוא, שאף על פי שקיימא לן [סנהדרין מד.] "'חטא ישראל' [יהושע ז, יא]... אף על פי שחטא ישראל הוא", מ"מ רשעי ישראל שמתו במצרים בשלשת ימי האפילה "לא נחשבו בכלל ישראל", ומה הביאור לכך. ואפשר לבאר זאת, שאע"פ ש"ישראל שחטא ישראל הוא", מ"מ אין הוא יכול להמנות על שש מאות אלף אישי ישראל הנצרכים להיות הבסיס של כנסת ישראל. דוגמה לדבר; רש"י [שמות ל, לד] כתב: "וחלבנה - בושם שריחו רע... ומנאה הכתוב בין סממני הקטורת, ללמדנו שלא יקל בעינינו לצרף עמנו באגודת תעניותינו ותפלותינו את פושעי ישראל, שיהיו נמנין עמנו". ומקור דברי רש"י הוא בגמרא כריתות ו:, והמהרש"א שם כתב: "וברמז זה יש ללמוד שהיו י"א מיני קטורת, עשרה ריחן טוב, ואחד חלבנה, ריחו רע. דיש לצרף גם הפושע היינו בשיש עדה קדושה, שהן מנין עשרה בלא הוא, אבל אין לצרפו בעשרה עמו. וזכר לדבר [בראשית יח, לב] 'לא אשחית בעבור העשרה', אבל על פחות מעשרה לא התפלל" וכשם שמצוה לצרף הפושע לתפילה, אך אין הוא יכול להמנות לעשרה ראשונים, כך יש "ישראל שחטא ישראל הוא", אך אין הוא יכול להמנות על שש מאות אלף. אמנם לשונו כאן "לא נחשבו בכלל ישראל" מורה שאין לו קדושת ישראל כלל. וכן הב"י או"ח סימן נה סי"א כתב: "כתוב בספר המנהיג סימן ע"ט, אדם שהוא עבריין ולא נדוהו הקהל מאצלם, נמנה למנין עשרה, וחייב בכל המצות, דכתיב בעכן [יהושע ז, יא] 'חטא ישראל', אע"פ שחטא ישראל הוא, דבקדושתיה קאי, ולא יצא מכלל ישראל". וכן הביאו המשנה ברורה שם ס"ק מז [ואולי עדיין יש לחלק בין להמנות למנין (שרשע נמנה), לבין להמנות על שש מאות אלף אישי ישראל (שרשע אינו נמנה)]. אך נראה יותר לומר, שרק לאחר לידתה של כנסת ישראל אמרינן "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא", אך קודם ללידתה של כנסת ישראל [שהוא לפני יציאת מצרים], עדיין לא נהג כלל זה של "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא". וראה בספר אור אברהם על חגיגה סימן ז [עמודים רסז-רסח], שהרבה להוכיח שרק לאחר יציאת מצרים הוא שנקבע שם "ישראל" בדוקא על יעקב ובניו, משום שכך נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] שרק

מי שישלם חוב גלות מצרים הוא שיחול על שם ישראל לעולם [רש"י בראשית לו, ז]. וממילא ההלכה ש"ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא" החלה רק על זרע יעקב [כמבואר בפחד יצחק חנוכה מאמר ה אות ג], נכנסה לתוקף רק לאחר יציאת מצרים. **וצרף לכאן** את דבריו המסולאים של הגר"י אנגל בגליוני הש"ס [שבת כא:], וז"ל: "מה שהקשו [הפני יהושע שם], דלמה הוצרך הנס [של נר חנוכה], הרי טומאה דחויה בצבור [פסחים עז.]. נראה, דכיון דהיה אז חנוכת הבית, כמבואר במהרש"א בח"א [בשבת שם]... לכן כיון דחנוכה היא דבר התחליי וראשיי לכל הבא אחריו, לכך הוצרך שיהיה בטהרה גמורה, ולא בדחיית טומאה... ועוד עיין חידושי הר"ן ר"ה יג. [ד"ה מהיכן] דכתב דאע"ג דעומר כשר גם מעבר הירדן, מ"מ כיון דמצוותו לכתחילה מיהודה, אין נראה לומר שעומר ראשון היה שלא כמצוותו, עכ"ל. והכוונה גם כן כנ"ל, דכיון דהיה ראשון, הוא שורש לכל הבא אחריו... וכיון דהוא דבר שרשיי ועיקריי, צריך שיהיה כתיקונו לגמרי". לכך אע"פ ש"ישראל שחטא ישראל הוא", מ"מ תחילת בנינה של כנסת ישראל אינה יכולה להעשות על ידי רשעים, אלא רק על ידי שלומי אמוני ישראל.

(68) בכת"י [הנדפס בהוצאת המהר"ל רפו:-רפז:] יש כאן הוספה, ונביא את לשונו בקיצור: "כי היו ישראל דומים במצרים כמו עובר שהוא נתון בתוך מעיה של בהמה... כי ישראל נתגדלו ונעשו לעם בתוך מצרים. ולא שהיה זה במקרה, אלא בעצם. כי לא היה עם בעולם ראוי שיהיו ישראל בתוכם נעשו לעם כמו מצרים, ועדיין יתבאר דבר זה [להלן פ"ד]. נמצא כי היה דבר גדול גאולת ישראל, מצד ישראל בעצמם, כי מצד אשר דוקא שם נעשים לעם היה חבור להם אל מצרים. ומצד אותו החיבור לא היה ראוי להם לצאת... כי היו ישראל בעצם במצרים כמו העובר אשר הוא במעי אמו, אשר שם נולד ונתהווה, ומצד זה יש לה בו חבור אל אמו, וקשה הפירוד. כך מצד אשר היה לישראל חבור אל מצרים בעצם... ולא היו ישראל על שלימות, והיו דומים לעובר הנבלע במעי הבהמה שאין לו מציאות בפני עצמו... והיה חבור ישראל למצרים מאוד מאוד מצד זה שלא היו ישראל על שלימותם... וזהו ענין קושי ההוצאה מצד שלא היה להם מציאות בעצמם, ויש להם הצטרפות אל מצרים כמו העובר במעי הבהמה, שכאשר אינו בשלימות יש לו הצטרפות אל האם".

(69) אודות ששם "ישראל" מורה על מעלתם האלקית ["עיקר צורתם"] של ישראל, כן כתב בהקדמה לאור חדש [קכז:], וז"ל: "כי זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל', ודבר זה קיום ישראל" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 206]. ובנצח ישראל פ"י [רסא.] כתב: "ואינו דומה ['ישראל']

ל'ישמעאל', שאף כי גם אצלו שם 'אל', אינו דומה לשם 'ישראל', כי נקרא 'ישמעאל' שהשם שמע תפילת הגר [בראשית טז, יא]. אבל אצל 'ישראל', לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', 'שרית עם אלקים ועם אנשים' [בראשית לב, כט]. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם 'שרית עם אלקים ותוכל'... ולכך אמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו". ובנצח ישראל פ"ל [תקפח.] כתב: "אין להם [לישראל] מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] כתב: "לא נקרא להם שם 'ישראל' עד סיני, שקבלו התורה, ואז נקרא להם שם 'ישראל' [ומוכיח כן מפרק גיד הנשה (חולין קא:)]... כי לא נקראו 'בני ישראל' רק בשביל התורה. ומורה זה כי 'בני ישראל' בגימטריא תר"ג, נגד תר"ג מצות, בלא עשרת הדברות". ותוספות [חולין שם ד"ה לאחר] כתבו: "לא נקרא 'ישראל' עד סיני, היינו לענין המצות". ובגו"א ויקרא פי"ח אות ג [לט.] כתב: "אין ראוי לישראל לעשות מעשים אלו [המתועבים בעריות], שדבר זה מרוחק מישראל. ואם עושים דברים אלו, הם מקלקלים מעלתם, ואין שם 'ישראל' עליהם". וראה להלן הערה 99, ופ"ד הערה 13.

(70) מבאר ששם "ישראל" עומד לעומת שם "עם"; "ישראל" מורה על צורתם, ואילו "עם" מורה על חומריותם. וכן כתב באור חדש פ"ג [תרצז:], וז"ל: "ומה שדרשו [מגילה יג:] 'ישנו עם' [אסתר ג, ח], שהם ישנים מן המצות... לישנא ד'ישנו עם' משמע כך, כלומר שאין בהם רק שהם עם, ואין המצות מצד שהם 'עם', רק המצות הם מצד שם 'ישראל', שהרי כל שאר אומות שהם עם, אין להם מצות. ולכך אמר שגם אלו 'ישנו עם' בלבד, כמו שאר עם, שאינם נקראים רק 'עם', לפי שאינם עושים המצות האלקיות". ועוד אודות ההבדל בין שם "ישראל" לשם "עם", הנה במדרש [במדב"ר כ, כג] אמרו "כל מקום שנאמר 'העם' לשון גנאי הוא, וכל מקום שנאמר 'ישראל' לשון שבח הוא" [הובא ברמב"ן שמות יד, י]. ורש"י [במדבר יא, א] כתב: "אין 'העם' אלא רשעים". ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו [תכח:] כתב: "היו נקראים 'ישראל' על שם החשיבות... [אך] 'העם' לשון שפלות הוא". והאור החיים [במדבר כ, א] כתב: "כשישראל הם במדרגת ישרים וצדיקים נקראים 'בני ישראל', וכשאינם בגדר הנאות נקראים 'עם'". ולהלן [הערה 93] מתבאר ששם "גוי" סתם הוא כמו שם "עם".

(71) ו"לא מצד שהם עם מיוחד, עם ישראל" [לשונו בכת"י].
(72) כי במדריגת החומר אין הבדל בין איש לרעהו ובין אומה לרעותה. וכן ביאר את דברי רש"י [בראשית ו, יג], שכתב "כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדרלמוסיא באה לעולם והורגת טובים ורעים", ושם בגו"א אות כז [קלט:] כתב: "העריות הוא בגוף האדם, וכאשר יחטא האדם בגוף בא דבר לכלות הגופים, ואין מבחין בין טוב ובין רע, כי מצד הגוף אין חילוק בין טוב ובין רע, רק מצד הנפש יבא הבדל בין צדיק ובין רשע, שהגוף בשניהם אחד, רק שנשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תל:] כתב: "כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה... כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב כן לגבי ישראל ועמים, וז"ל: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע... הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין" [הובא בחלקו למעלה הקדמה שניה הערה 57]. ולהלן בסוף הספר כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל". וקודם לכן להלן פס"ז כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה". וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". הרי מצד הגופים [מיתה בעוה"ז] אין הבדל בין הצדיק לרשע. וראה בנתיב התורה פ"א הערה 137, וההערה הבאה.
(73) כי הצורה מבדילה בין דבר לדבר, וכמבואר בהערה הקודמת. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסח.] כתב: "בצורה הדבר נמצא... ובו יבחן בינו לבין אחר". ובבאר הגולה באר הראשון [סד:] כתב: "כי צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] כתב: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד

הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר" [ראה להלן פ"ד הערה 129, פ"ט הערה 242, פ"י הערה 58, ופי"ג הערה 37]. ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "כי הצורה נותנת הכרה והבדל לכל דבר עד שיאמר עליו כי הוא זה". וכן הוא בח"א לשבועות יח: [ד, יד:]. ובפתיחה לאור חדש [קס:] כתב: "כל אומה ואומה יש לה צורה מיוחדת במה שהיא אומה מיוחדת בפני עצמו, וכל אומה במה שהיא אומה זאת יש לה צורה מיוחדת... כי כמו שהדבור הוא צורת האדם, שהרי נקרא האדם 'חי מדבר', כך הלשון נחשב צורת כל אומה" [ראה להלן פי"ד הערה 67]. נמצא שדין האומה כדין היחיד; כמו שיש לכל יחיד חומר וצורה, כך יש לכלליות האומה חומר וצורה, כי "אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:].

(74) פירוש - שני הכתובים שהובאו במדרש שוחר טוב מזמור קז [הובא למעלה לאחר ציון 15] הם: (א) [דברים ד, כ] "ואתכם לקח ה' ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה". (ב) [דברים ד, לד] "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי וגו'". הכתוב הראשון מורה על שעבוד הצורה של ישראל, והכתוב השני מורה על שעבוד החומר של ישראל, וכמו שיבאר בהמשך.

(75) פירוש - התגברות המצריים על צורת ישראל נעשתה באופן אחד, והתגברות המצריים על חומר ישראל נעשתה באופן אחר, וכמו שהולך ומבאר.

(76) להשתעבד.

(77) נקט לגבי החמרי בתיבת "**החלק** החמרי", לעומת הצורה שכתב "מה שמוכן לו הצורה", ולא אמר "החלק הצורה". אך הוא שלא בדוקא, כי להלן כתב: "נמצא כי ישראל היו במצרים משועבדים בחלקי החמרי ובחלק הצורה".

(78) כפי שהחומר עצמו הוא שפל, וכמו שכתב להלן פס"ד: "'ואת רגלי מדחי' [תהלים קטז, ח] נאמר על החומר, והוא ידוע שנקרא החומר 'רגל' לפחיתותו, שהוא שפל כמו הרגל". ובנצח ישראל פי"ד [שמז.] כתב: "'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה' [כתובות סו:]. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא

נבדל יש לו מלכות". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [ראה להלן פ"ח הערה 55]. ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 355]. וראה להלן הערות 95, 98, פ"ד הערה 33, ופי"א הערה 27.

(79) והשעבוד לאחר הוא שפלות למשועבד, וכמו שכתב להלן ר"פ מד, וז"ל: "כי העבד שהוא משועבד דומה לחמור, שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה". ולהלן פס"א כתב: "היו עבדים משועבדים למצרים, מורה על שפלות שלהם, שהיו עבדים". ולהלן פט"ז [בביאור ששבט לוי לא נשתעבד במצרים (רש"י שמות ה, ד)], כתב: "כי כבר אמרנו לך שהשעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל... אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... לא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל". ולהלן ר"פ יט כתב: "שעבוד רק הגשם... והגשם יש לו השתעבדות בודאי". ולהלן פמ"ג כתב: "כבר אמרנו לך בפרקים הרבה מאוד, כי השעבוד הוא לחומר בפרט, והצורה הוא בן חורין". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רפ] כתב: "מהות העבדות היא קבלת עולו של השני, והרי קבלה זו היא אחת התופעות של החומר, שכן החומר כל קיומו הוא בקבלה מאחר. לא כן הצורה הרוחנית, המשוחררת מכל קבלה מן הזולת, היא כולה חירות" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 328]. וראה בסמוך הערה 82, פ"ד הערה 87, ופ"ט הערה 134.

(80) דוגמה לדבר; נאמר [שמות טו, יד] "אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל יושבי כנען", ופירש רש"י שם "אלופי אדום אילי מואב - והלא לא היה להם לירא כלום, שהרי לא עליהם הולכים. אלא מפני אינות, שהיו מתאוננים ומצטערים על כבודם של ישראל". ובגו"א שם אות יז כתב: "ויש ראיה גדולה לדברי רז"ל [במכילתא

שם], דגבי אלו נאמר 'אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב', כתב לך האלופים והאלים, כי לא היו מקנאים בם אלא האלופים והחשובים, ולפיכך באלו שנים בלבד כתיב 'אלופי אדום אילי מואב'". הרי חשיבותם של ישראל מעוררת קנאה אצל האומות. וראה להלן פ"ו הערה 100, ופ"ח הערה 271. ואודות שהצורה היא חשובה, ראה להלן הערות 97, 99.

(81) מבאר שהענוי הוא הוספה על העבדות, שכתב "והיו מוסיפין עליהם ענוי". וכן כתב להלן פ"ל, וז"ל: "אמר [בראשית טו, יג-יד] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. ביאור זה, כי היה שלשה דברים; תחלה גרות, אף על גב שאין משועבד לאחר, מצד שהוא גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים. ואחר כך הוסיף עליהם שעבוד, כדרך שמשעבדים העבד. ואחר כך הוסיף עליהם הענוי, שהוא ענוי יותר ממה ששאר עבד משועבד, וזה נקרא ענוי... וכאשר בא לגאול אותם, התחיל באחרון, מן הענוי שהוא הקשה, וממנו הוציאם תחלה. וזה שאמר [שמות ו, ו] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', שזה נאמר על סבל, שהוא יותר מכחו של אדם. ואחר כך אמר [שם] 'והצלתי אתכם מעבודתם', שאפילו מסתם עבודה הציל אותם. ואחר כך נגד 'כי גר יהיה זרעך' אמר [שם] 'וגאלתי אתכם', שלא תהיו ברשות אחרים כלל, אלא אגאול אתכם מתוכם". ולהלן פנ"ד כתב: "'ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. פירוש הכתוב שהקב"ה גזר על זרע אברהם גירות ועבדות ועינוי; הגירות, במה שהם ברשות אחר, וזה בודאי אינו טוב שיהיו זרעו ברשות אחר. והעבודה, שיהיו עובדים לאחרים, וזה בודאי תוספת יותר אחר שהיו ברשות אחרים, והיו משועבדים לאחרים גם כן בכל השעבוד, כדרך העבד שהוא משועבד לאדון שלו. ואחר כך נתוסף עליהם הענוי, שהוא יוצא מן גדר המשועבדים. כי סתם אדם אינו משעבד עבדו בענוי". ולהלן פ"ס כתב: "הזכיר בהם שלשה דברים; גירות, עבודה, ועינוי. והם שלשה דברים, האחד יותר קשה מן השני. וזה כי הגירות בתוך ארץ נכריה, ואין להם כח, והם כפופים תחת אחרים, כמו הגר שיד אחר עליו, ומכל מקום אין משועבד לאחר. 'ועבדום' הוא יותר מזה, שהוא משעבד בו. ומכל מקום השעבוד הזה כמו כמה עבדים משועבדים לאדוניהם, ואין דבר זה יוצא ממנהגו של עולם, שכמה עבדים יש. אבל הענוי הוא דבר יותר מכשעור, שאין האדון מענה את עבדו, אבל הוא משעבד בו ואין מענה אותו. ולפיכך 'וענו אותם' הוא יותר". ובסמוך יבאר שהעבדות היא כנגד החומר, והעינוי הוא כנגד הצורה. וראה להלן פ"ט הערות 58, 59, 296, ופ"י הערה 39.

(82) לשונו למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 317]: "כאשר נתבאר פעמים הרבה מאוד כי החומר הוא עבד. וכך נקרא גם כן העבד חמור, כדכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.], ואין בן חורין רק השכל", ושם הערה 328. וראה למעלה הערה 79.

(83) תהלים מז, י "נדיבי עמים נאספו עם אלקי אברהם וגו'". ויש להבין מדוע "מה שהיו עם אלקי אברהם בפרט" יותר צורת ישראל מאשר יצחק ויעקב. זאת ועוד, כי בגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.] תלה יחוד ישראל בשלשת האבות, וז"ל: "לכך אמר [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה ולהיותם נבדלים מן האומות, כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן, אשר זה השם נבדל מזולתו". הרי הזכיר שיחוד ישראל נובע משלשת האבות, ומדוע כאן מציין בפרט את אברהם אבינו. **ונראה** לבאר דבריו על פי מה שכתב ביחס של אברהם אבינו לשאר האבות. ונביא כאן שלשה מקומות; בדר"ח פ"ה מ"ג [צג:], וז"ל: "אברהם שהוא התחלה לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנו.] כתב: "וכך כתיב בפירוש [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וכבר הארכנו בזה מאד בספר גבורות השם כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו'. ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר על שום אחד חוץ מאברהם... וזה שאמרו במסכת פסחים [קיז:] 'והיה ברכה' [בראשית יב, ב], בך חותמין, ולא בהם. ולמה חותמין באברהם [בלבד], מפני שאין ראוי לחתום רק באחד, שאין חותמין בשתים, כדאיתא במקומו [ברכות מט.]. ולפיכך אין לחתום רק באברהם בלבד, לפי שאברהם היה התחלה, וכל אשר הוא התחלה הוא אחד". ובח"א ליבמות סד. [א, קמב.] כתב: "כי אברהם ושרה אשר הם התחלת ישראל יותר משאר אבות, לפי שהם ראשונים לאבות, וכך האבות הם התחלה לגמרי. ולפיכך חותמים באברהם דווקא, שהוא התחלה גם אל שאר אבות, לכך היו אברהם ושרה התחלת הכל" [ראה להלן פ"ז הערה 118, פ"ח הערות 201, 204, 215, ופ"ט הערה 265]. **ופירושו**, שהואיל ואברהם הוא התחלה לאבות, לכך הוא המיוחד באבות. כי הואיל והעיקר מתגלה בהתחלה, לכך ענין האבות מתבלט בעיקרו אצל אברהם מפאת היותו התחלת האבות, כי "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה

שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל" [ראה להלן פ"ח הערות 201, 215, ופ"ט הערות 65, 264]. **נמצא** שמה שכתב כאן "עם אלקי אברהם בפרט" אינו בא לאפוקי משאר האבות, אלא בא לבאר שענין האבות התחיל באברהם. ומה שכתב תיבת "בפרט", אין כוונתו לאפוקי משאר האבות, אלא לחדד את דבריו לעומת מה שכתב קודם לכן, שכתב: "מה שהיו עם מיוחד עם ישראל, עם אלקי אברהם בפרט". ופירושו, שהיות עם ישראל עם מיוחד מתחדד שבעתיים מחמת הקשר האלקי שיש לאומה זאת עם אלקי אברהם. נמצא שישראל מיוחדים מצד שהם עם ישראל, ובפרט הם מיוחדים מצד שהקב"ה הוא אלוקיהם. וראה להלן הערה 92.

(84) לשונו להלן פ"ד [לפני ציון 132]: "כי הצורה הפחותה מצירה את הצורה השלימה, כי הצורות מעיקות זו את זו בודאי". ולהלן פי"ט כתב: "כי המשתתפים בדבר ביחד מריעים זה לזה, בעבור שהם צרות צרורות מעיקות זה את זה". ובח"א לב"ב טז: [ג, עד:] כתב: "הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו, כאשר ידוע למי שיודע להבין את זה". ולהלן ס"פ ט [לאחר ציון 307] כתב: "כי אין העינוי רק שהיו צוררים את ישראל, וכדכתיב [במדבר לג, נה] 'והיה אם לא תורישו את יושבי הארץ והיה אשר תותירו מהם לשכים ולצנינים וצררו אתכם'". וראה להלן פ"ד הערה 133, ופ"ט הערה 308.

(85) כי עינוי הוא לנפש, וכמו שנאמר [ויקרא טז, לא] "ועיניתם את נפשותיכם" [כמבואר במבי"ט בספר בית אלקים, שער התפילה, פרק יג], והנפש היא הצורה. אמנם להלן פי"ב [לאחר ציון 25] כתב: "וכאשר התחילו עוד מצרים לענותם, והיו רוצים להפסידם... כי על ידי העינוי של גוף הגוף חלוש". הרי שהעינוי של המצריים חל על גופם של ישראל, ולא על הנפש והצורה. ויל"ע בזה. ואודות שהנפש היא הצורה לגוף החומרי, כן כתב בנצח ישראל פנ"ג [תתלז:], וז"ל: "על ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת" [ראה להלן פי"א הערה 65]. ובדר"ח פ"ו מ"ט [שיז:] כתב: "התורה היא שלימות הנפש, שהיא הצורה". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], כתב: "כי אלו ג' דברים [חמור, תרנגול, ונר] הם ג' חלקי האדם, שהם הגוף והנפש והשכל. הגוף החמרי הוא מתיחס לחמור. ועליו רוכב הנפש, והנפש מתיחס אל התרנגול, שנקרא 'גבר' ו'איש', וידוע כי הנפש הוא צורה, אשר הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים

הרבה. ולכך אמר [ברכות ס:] שהיה לו חמרא ותרנגולא. והשלישי הוא הנר, שהוא כנגד השכל, שנקרא 'נר'". ובח"א לע"ז כ: [ד, נ.] כתב: "דעת חכמים ז"ל בענין מלאך המות, כי אין המיתה לאדם נמצא בעצמו. וזה כי הנפש שהיא צורה לאדם, מצד עצם צורה זאת ראוי לה העמידה והקיום. ואם כי שאר צורות טבעיות מגיע אליהם הפסד ושנוי, דבר זה שייך בצורה הטבעית שהיא חמרית לגמרי, אבל הנפש של אדם שיש לו חיות, אין ראוי שיגיע אליה ההעדר. רק על ידי כח עליון ממנו מגיע דבר זה, וכח זה נקרא 'מלאך המות', פירוש שממנו הפסד חיות הנפש". וראה להלן פ"ד הערה 132.

(86) להלן פט"ו ביאר את עבודת הפרך של ישראל במצרים, ובתוך דבריו כתב: "ועניין הפירכא הזאת תכלית השעבוד והקושי". ו"הקושי" הוא הענוי שהזכיר כאן. ובבאר הגולה באר החמישי [צו:] כתב: "כי ישראל [במצרים] היו משועבדים בתכלית השעבוד, והיה [פרעה] מושל עליהם בגופם ובממונם" [הובא למעלה הערה 20]. וכוונתו לומר שפרעה משל על ישראל בשני חלקיהם; בגוף ובממון. וכן לשון הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"א "בבית שני כשמלכי יון גזרו גזרות על ישראל... ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם" ["בתו... כגופו נחשב" (לשונו בתפארת ישראל פנ"ז (תתצח.)]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תערב:] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים; לגוף ולנפש" [ראה להלן פ"ח הערה 257]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ.] ביאר שהחלק השכלי מתחלף עם החלק הממוני, וכלשונו: "אבל עיקר הפירוש מה שאמר 'בכל מאודך' [דברים ו, ה] דבר זה נגד חלק השכלי שבאדם... ומה שדרשו [ברכות סא:] 'בכל מאודך' בכל ממונך, הוא דבר זה עצמו, כי כאשר האדם נאבד ממונו, בזה סר שכל האדם, וכמו שאמרו [ירושלמי תרומות פ"ח סה"ד] לבו של אדם תלוי בכיסו, שהממון של אדם, שכלו נמשך אליו, לפי שהממון נותן לו קיום. ולכך אמר 'ובכל מאודך' בכל ממון שלך. שאף אם נוטל ממון שלך, וזה לך אבוד השכל". וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:], וז"ל: "המפזר מעותיו, דבר שהוא שייך אל השכל, כי לב האדם תלוי בכיסו". נמצא ששעבוד בגוף ובממון הוא שעבוד בגוף ונפש, וכדבריו כאן.

(87) דוגמה לדבר; רש"י [בראשית לה, ח] כתב אודות מיתת רבקה "לפיכך העלימו את יום מותה שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו עשו". ובגו"א שם אות ח כתב: "אף על גב דיצחק יצא ממנו עשו ולא העלימו את מיתתו [בראשית לה, כט], לא קשה מידי, שכן אמרו רז"ל בפרק המפלת [נידה לא.] כי האם נותנת דם ובשר, כל הדברים החומרים שממנו יבא הפחיתות. אבל מן האב יבאו דברים שאינם חומרים כל כך. ולפיכך

הפחיתות והרשעות תלוי באם מה שנתנה לו דברים פחותים רעים". הרי שהחומריות האדם באה לו מאמו. וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצג.]. ובח"א לנדה לא. [ד, קסא.] כתב: "ג' שותפין באדם, האב נותן בו ה' דברים, והאם ה' דברים, והקב"ה י' דברים... כי יש בו באדם ג' דברים; האחד הוא החומר, והשני הצורה, והג' הוא הנשמה העליונה. והנה האשה שהיא חמרית, נותנת כל הדברים שממנו החומר של אדם, והם; עור, בשר, ודם, ושערות, ושחור שבעין, וכל אלו דברים חמרים ביותר. והאב נותן; עצמות, וגידין, וצפרנים, ומוח שבראש, ולובן שבעין, ובאלו דברים יושלם צורת האדם. והקב"ה נותן באדם עשרה דברים רוחנים, אשר שייכים לנשמה".

(88) לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:]: "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר", ושם הערה 7. ובדר"ח פ"א מ"ב [קפא.] כתב: "הולך אחר זנות... בזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור... ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית". וראה להלן פ"ד הערות 23, 24, 25, 60, 62, פ"ח הערה 230, ופי"א הערה 26.

(89) כמבואר למעלה הערה 25.

(90) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט [שיג:]: "נקרא הצורה הפשוטה הזכה 'זהב'. ראוי שיקרא... הצורה הטהורה 'זהב', כי הוא נחמד למראה, כי הצורה משימה הדבר נראה בפועל". וזהו לשונו הזהב שכתב כאן "כי הזהב הוא כינוי אל הצורה, אשר היא זכה וצרופה", כי זכות וצירוף הזהב מורה על שהזהב הוא נחמד למראה, כדין "הצורה משימה הדבר נראה בפועל". גם בגו"א שמות פל"ב אות ו [תלג:] ביאר שהזהב מורה על הצורה. וצרף לכאן את דבריו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח:], שכתב: "מצד שני פנים האדם חפץ ורודף אחר העושר; האחד, שיש לו כוסף לקנות ממון רב מצד אהבת העושר, שאוהב ממון, ונכסף אליו, ועל שם זה נקרא 'כסף', לשון נכסף. והשני, שרוצה וחפץ בעושר לתועלת אליו, שצריך אליו להשלמתו, ולכך נקרא 'זהב' 'זה הב', לצרכו שיושלם בו. ולכך העושר נקרא על שם 'כסף' ו'זהב', שמורה על שתי בחינות אלו". הרי ש"כסף" הוא אהבת העושר ללא מטרה מסויימת, ו"זהב" הוא אהבת העושר למטרה מסויימת. וזה בדיוק מקביל לחומר וצורה. ובבאר הגולה באר החמישי [י:] נתבאר שהפשט הוא דומה לכסף, והסוד הוא דומה לזהב [ראה שם הערה 49]. ובח"א לסוטה יג. [ב, נה.] כתב: "נקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי".

(91) לשונו למעלה [לפני ציון 25]: "כי הזהב שהוא בתוך הכור, קשה ההוצאה מתוך הכור, מפני שהאש שבתוך הכור מצרף ומזכך הזהב, מונע הזהבי מליטול הזהב, והאש הוא המבדיל בין הזהבי ובין הזהב שבכור, שאין חבור וצירוף לזהבי הזה אל הזהב. כך ישראל כשהיו תחת רשות מצרים, ומצרים פועלים בהם, והיו ישראל תחת רשותם של מצרים, עד שבשביל זה לא היה הצטרפות לישראל אל הקב"ה, כי היו הם תחת רשות מצרים. וכאשר רצה הקב"ה להוציא את ישראל ממצרים, התחבר הקב"ה אל ישראל, והם תחת רשות מצרים, דבר זה נחשב כאילו הוציא הזהב בידו מתוך הכור, והאש שבכור הוא מפסיק ומבדיל... וקושי הזה הוא מצד מצרים, שהם נמשלים כמו כור הברזל, שהיו פועלים בישראל".

(92) לשון הרמב"ן [דברים ד, טו]: "הנה עשה כל זה כדי שתהיו לו נחלה, ותהיו לשמו הגדול סגולה מכל העמים" [הובא למעלה הערה 28]. והיות ישראל "עם אלקי אברהם" מורה על צורתם המובהקת, ששם ה' נקרא עליהם, וכמבואר למעלה הערה 83.

(93) ולא בשם "ישראל", או בשם "גוי גדול", וכמו שנאמר [דברים ד, ז-ח] "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נותן לפניכם היום". וכן נאמר [ישעיה א, ד] "הוי גוי חוטא עם כבד עון זרע מרעים בנים משחיתים עזבו את ה' נאצו את קדוש ישראל נזרו אחור". הרי כאשר ישראל מתערטלים מהיותם עם ה', הם נקראים "גוי" סתם. ו"גוי" סתם הוא כמו "עם בלבד", וכמבואר למעלה הערה 70.

(94) וכך מוכח בפסוק זה מיניה וביה; נאמר כאן "לקחת לו גוי מקרב גוי", נמצא ששם "גוי" נאמר על ישראל ומצרים כאחד. והמצריים הם חומריים, וכמו שכתב להלן פ"ד [לאחר ציון 31], וז"ל: "כי המצרים דומים ונמשלים לענין החומר". לכך בעל כרחך ששם "גוי" מורה על "ענין חמרי בישראל".

(95) פירוש - החלק הפחות שבישראל הוא החומר, כי החומר הוא שפל, וכמבואר למעלה הערה 78.

(96) חוזר בזה לדבריו בתחילת הפרק [לאחר ציון 16], וז"ל: "שני דברים גדולים מאוד שהיו במצרים; האחד, שהמצריים היו מחזיקין וגוברין עליהן בחזקת היד שלהם שלא יצאו ישראל מרשותם. השני, מעצמם של ישראל, שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים, טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו". הרי ששעבוד ישראל במצרים היה מחמת שני גורמים; מצד ישראל, ומצד המצרים. וזהו שכתב כאן "היו ישראל עבדים לפרעה מצד עצמם".

(97) לשונו למעלה [לאחר ציון 79]: "יגיע לצורה דבר מצד חשיבותה, כי מצד חשיבותה יגיע להם קנאה והתנגדות והתגברות". ובכת"י [רפח:] נתווסף כאן: "כנגד הראשון אמר 'כמו העובר שהוא במעי בהמה'. וכנגד הב' אמרו 'כמו הזהב שהוא בתוך הכור', כמו שנתבאר".

(98) לשון רש"י שם: "אביו קרא לו 'יעקב' על שם אחיזת העקב". ובהקדמה לנצח ישראל [ד:] כתב: "כי שם 'יעקב' נקרא מלשון שהיה יעקב מקטין עצמו כמו עקב, ואין דבר יותר שפל מן העקב". ואודות שפלות העקב, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שלז.], וז"ל: "עקביו הוא סוף שפלות האדם, שהרי הוא רחוק מן הפנים שהוא עיקר הצלם". ורבינו בחיי כתב בר"פ עקב [דברים ז, יב]: "כי העקב שפל הגוף". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנו:] כתב: "ההעדר דבק באדם בעקב, כמו שאמר הכתוב [בראשית ג, טו] 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי הוא סוף האדם שבו כרוך הנחש אשר הוא נושך וממית. ודבר זה בארנו במקומות הרבה כי ההעדר דבק בנמצאים בסוף הווייתם... הוא הרגל שבו דבק ההעדר". ולהלן פס"ד כתב: "'ואת רגלי מדחי' [תהלים קטז, ח] נאמר על החומר, והוא ידוע שנקרא החומר 'רגל' לפחיתותו, שהוא שפל כמו הרגל". ובנצח ישראל פי"ד [שמז.] כתב: "'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה' [כתובות סו:]. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [הובא למעלה הערה 78].

(99) כי הצורה היא חשובה, וכמו שכתב בח"א לע"ז ב: [ד, יח:]: "כי הפחות נמצא בשביל החשוב, והחשוב הוא צורה לפחות". וראה למעלה הערה 80. ובתפארת ישראל פי"ב [קפז:] כתב: "האדם הוא צורה אל הנבראים בעבור חשיבות צורתו, שנברא בצלם אלקים, ולכך ראוי הוא מצד חשיבות צורתו שיהיה צורה אל הנבראים". ועוד אודות חשיבות שם "ישראל", ראה למעלה הערה 69.

(100) שהוא מורה על "שררה וגלוי פנים" [רש"י שם]. ולהלן ס"פ מד כתב: "לגודל מעלת קדושתו [של יעקב] היה מנצח המלאך, שעל זה נקרא 'ישראל', 'כי שרית עם אלקים'". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלא.] כתב: "כי השם יתברך נתן בישראל תכונת המעלה בלבד, ותכונה זאת תכונה טובה וראויה היא לישראל. וכך יורה שמם, שנקראו 'ישראל' על שם 'כי שרית עם אלקים ועם אנשים', שראוים לתכונתם המעלה".

(101) לשונו להלן פס"ב: "התחיל 'בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז'. פירוש זה, כי יש לישראל שתי שמות; 'ישראל', ו'בית יעקב'. שם 'יעקב' במה שהם אומה זאת בלבד. אמנם שם 'ישראל' מצד מעלתם וחשיבותם, שדבק בהם כח עליון". ושם מוסיף לבאר לפי זה את ההבדל שבין "ממצרים" לעומת "מעם לועז". ובנצח ישראל פנ"ז [תתצ.] כתב: "שם 'ישראל' יותר במעלה מן שם 'יעקב'". ומקורו בזוה"ק [ח"ב קעה:]. **ובכת"י** [רפח:] יש כאן הוספת דברים הבאה להדגיש את שני הפנים של השעבוד; מצד ישראל [שהיו מחוברים למצריים כעובר במעי הבהמה], ומצד המצריים [שהיו פועלים בישראל כזהבי הפועל בזהב], וכפי שביאר למעלה [ציונים 31-17], וז"ל: "ועוד במדרש שוחר טוב [מזמור קיד]... מהו 'מקרב גוי', כאדם שהוא שומט את העובר ממעי הבהמה, כך הוציא אותן ממצרים. למדנו צער לנשמט, מנין אף לשומט, תלמוד לומר 'ואתכם הוציא מכור ברזל', כאדם שנוטל את הזהב מתוך הכור שלא בצבת [ע"כ]. הרי ביארו בזה כל מה שאמרנו למעלה, כי היתה גדולה ההוצאה משני דברים אשר זכרנו; אם מצד ישראל אשר היו עבדים למצרים. ולפיכך היו דומים כמו העובר שהוא במעי הבהמה, אשר יש לו חיבור והתיחסות אל מעיה, כך היו לישראל חבור והתיחסות אליהם. וזהו צער של נשמט. וכן צער של שומט, רצה לומר כי קשה בדרך המציאות להיות מוציא ישראל ממצרים. כי היו ישראל תחת רשות מצרים, ומצרים משעבדים בהם בכח, פועלים כמו הכור בזהב. וכמו שהאש מפסיק בין הזהב ובין הזהבי, כך כאשר היו ישראל תחת מצרים פועלים בהם, ולא היו לישראל חיבור ודביקות אל הפעל, הוא השם יתברך. וכאשר התחבר הקב"ה אל ישראל, והם תחת רשות מצרים, היה דומה זה לזהבי אשר מוציא הזהב מן הכור. פירוש, שהיה כאן סבה המפרידה את ישראל, שלא היה לישראל בדרך מציאות והתחברות אל הפועל. וכן ישראל מצד עצמם היה להם חבור. נמצא קושי הוצאה מצד שני דברים; האחד מצד חיבור שיש לישראל אל מצרים, שהיו מחוברים להם. והשני, מצד שהיו מצרים משעבדים בהם, והיו ישראל תחת רשותם. ומה שהיה הקב"ה מתחבר לישראל והם תחת מצרים, דומה כמו הזהבי שנוטל הזהב מן הכור. ומה שהיה חבור לישראל אל מצרים מצד עצמם, היה דומה כמו הרועה השומט את העובר. והבן זה מאוד, כי הוא דבר עמוק".

פרק ד

(1) בכת"י [רפט.] פתח פרק זה בדברים שלא נמצאים בנדפס, וז"ל: "כבר אמרנו לך כי לא היו ישראל במצרים בענין המקרה [ראה למעלה פ"ג הערה 18], שאילו היו במצרים

בענין המקרה בלבד, לא היה ענין היציאה נחשב כל כך גדול, כי המקרה ישתנה תמיד. אך היו במצרים בעצם, וכיון שהיו במצרים בעצם, לכך היציאה משם הוא חדוש גדול, כי הדבר שהוא בעצם לא ישתנה כי אם על ידי השם יתברך, ולפיכך צריך לבאר איך היה ישיבת ישראל בעצם". וראה להלן הערה 140, ופי"א הערה 2.

(2) כוונתו לתורת כהנים שם. ומצוי שמכנה כל מדרשי ההלכה בשם "ספרי", אע"פ שדבריו שמביא נמצאים במכילתא או בתורת כהנים, וכמו בדר"ח פ"ב מ"י [תשפד.] ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] כינה את המכילתא בשם "ספרי". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:] ונתיב הזריזות [ב, קפז:] וח"א לב"ב פח: [ג, קיח:] כינה את התו"כ בשם "ספרי".

(3) לשון התו"כ שלפנינו: "מנין שלא היה אומה באומות שהתעיבו מעשיהם יותר מן המצריים, תלמוד לומר 'כמעשה ארץ מצרים לא תעשו'". וראה להלן פי"א הערה 23.

(4) בתו"כ שלפנינו אמרו כאן שתי בבות, והמהר"ל חברן לבבא אחת. וזה לשון המדרש: "מנין לדור אחרון שהתעיבו מעשיהם יותר מכולם, תלמוד לומר 'כמעשה ארץ מצרים לא תעשו'. מנין למקום שישבו בו ישראל שהתעיבו מעשיהם יותר מכולם, תלמוד לומר 'אשר ישבתם בה לא תעשו'". וכן להלן [לאחר ציון 85] יבאר את שני חלקי המדרש האלו. ובכת"י העתיק כפי שבתו"כ לפנינו.

(5) בתו"כ שלפנינו הוסיפו כאן "ומנין לדור אחרון שהתעיבו מעשיהם יותר מכולם, תלמוד לומר 'וכמעשה ארץ כנען לא תעשו'", וכן הוא בכת"י כאן. ובסוף הפרק יתייחס להוספה זו, וכמבואר להלן הערה 137.

(6) לשון התו"כ שלפנינו "מנין מקום שבאו בו ישראל וכבשו התעיבו מעשיהם מן הכל".

(7) לשון התו"כ שלפנינו "זימן לדור החייב שיבואו ישראל ויפרעו מהם". וראה להלן הערה 138.

(8) פירוש - הפכו של דבר מעמיד את הדבר על מהות עצמו, כי הפכו פועל בו להוציא אל הפועל את מהות עצמו [ראה להלן הערה 121]. ונראה לבאר זאת על פי שני היסודות הבאים; (א) כאשר ההפכים נמצאים זה ליד זה, הם מתנגדים זה לזה, ואחד חותר לבטל את מציאותו של השני, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.], וז"ל: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא

ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [ראה להלן הערה 109]. (ב) כל דבר אשר פוגש במתנגדו החותר לביטלו, אזי הדבר מתחזק יותר בעינינו דוקא מחמת ההתנגדות שנתקל בה, בבחינת [שמות א, יב] "כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", וכמבואר להלן פי"ב הערה 30. ובנצח ישראל פכ"ה [תקכה.] כתב: "דבר זה תמצא תמיד, שכל דבר כאשר בא עליו דבר מתנגד לבטל מציאותו, הנה הוא מכין עצמו בדברים אשר הם מועילים למציאותו, עד שיוכל לעמוד נגד המתנגד". ובדר"ח פ"ד מי"ט [שצה:] בביאור המשנה [שם] "אל תרצה את חברך בשעת כעסו, ואל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו", כתב: "כי כאשר אתה בא לרצות אותו בשעת כעסו, הוא מוסיף עוד חימה על חימה, כי כאשר הוא בתגבורת הכעס, ואחד בא לפייסו, הוא מוסיף חימה על חימה. וכן 'אל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו', כי גם בזה כאשר הוא בצער ובאבל גדול, אם בא לנחמו, הוא מוסיף ומתחזק יותר באבלו, כאשר בא לבטל צערו. כי כל מי שמתגבר בדבר אחד, אם בא אדם כנגדו לבטלו מזה, הוא מוסיף עוד יותר כנגד המבטל". והר"ן [נדרים מא.] כתב "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק בטבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו". וכן נאמר [קהלת ב, ט] "אף חכמתי עמדה לי", ואמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב תתקסח] "חכמתי שלמדתי באף היא עמדה לי" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 75]. וראה הערה הבאה, והערה 83.

(9) פירוש - כאשר הדבר נמצא בפני עצמו, ללא עמידה מול הפכו, אין הוא מוציא לפעל את מהותו, ודוקא כאשר נמצא הפכו, אז נמצאת מהותו. ורש"י [דברים כט, ג] כתב: "עד היום הזה - שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר התורה לבני לוי... באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו, משה רבינו, אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה וניתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה, ויאמרו לנו יום מחר לא לכם ניתנה, לנו ניתנה. ושמח משה על הדבר, ועל זאת אמר להם [דברים כז, ט] 'היום הזה נהיית לעם וגו'', היום הזה הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום". הרי דוקא משום שישראל עמדו כנגד מה שנראה להם כלקיחת התורה מהם, הראה עד כמה הם דבוקים בתורה. **דוגמה לדבר**; נאמר [בראשית ב, יח] "ויאמר ה' אלקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו", וכתב הכלי יקר שם: '"לא טוב', שאין האדם נקרא עושה טוב במצות השם יתברך כשהוא לבדו, ואין לו מתנגד המטהו לדרך רע. לפיכך 'אעשה לו עזר כנגדו', כי במה שתהיה אשתו כנגדו להסיתו לדרך רע, והוא לא ישמע לה, וינצחה, אז הוא נקרא עושה טוב. כי אדם אין צדיק בארץ כשיעשה טוב מצד ההכרח ולא יוכל לחטוא, כי אם מצד היות לו אפשרות על החטא, וינצל". הרי כשאדם הראשון היה לבדו לא היה נקרא "עושה טוב",

אך כאשר נמצא לפניו מתנגד המסיתו לדרך רע, רק אז הוא נקרא "עושה טוב". **ובדרשות הר"ן** דרוש א כתב: "זהו הענין הנרמז בחלבנה הנכנסת בסמני הקטרת [שמות ל, לד], כי עם היות ריח החלבנה מצד עצמה בלתי נאותה [כריתות ו:], אפשר שיהיה לה כח לעורר ולהוציא איכיות הסמים האחרים ולעורר בשמיותם". ובספר אמונת משה פרשת צו [עמוד מו] כתב: "לפי שכל דבר שיש לו ניגוד, מתגבר יותר מבאם לא היה לו הניגוד. כמו שכתב הר"ן בדרשותיו דרוש א' לפרש את מאמר חז"ל [כריתות ו:] כל תפלה שאין בה מפושעי ישראל אינה תפלה, שהרי החלבנה שריחה רע והוא מסמני הקטורת. וביאר הר"ן דהיינו משום שכל דבר מתפעל מהפכו, ולזה על ידי החלבנה שריחה רע התפעלו סמני הקטורת ונתנו ריח טוב יותר מבתחלה נגד החלבנה, שמתגברים עליה ופועלים כנגדה. וכן התפלה אם יש בו מפושעי ישראל, יפעלו הצדיקים בתפלתן בהתלהבות יותר מבתחילה... כאשר אנו רואים בתבערת האש, כאשר יוצק עליו מעט מים אז יתגבר ויתלהב האש ביתר שאת ויתר עוז מבלעדי מעט המים". **והכלי יקר** [במדבר יט, כא] כתב: "ועתה הט אזנך ושמע כי מצינו שכל אוכל אינו מוכשר לטומאה עד שיפול עליו מים [חולין לו.]. ואיך אפשר המים שמקורם טהרה, יסבבו הטומאה. אלא ביאור הענין כך הוא, שכך הוא בטבעיות שכל דבר אינו מתפעל כי אם מהפכו, ולא ממה שהוא ממינו. כדרך שהיצה"ר מתגרה יותר בישראל מבאומות, ובת"ח יותר מכולם [סוכה נב.], לפי שכולם הפכיים לו, על כן הוא רוצה להתגבר עליהם. וזה טעם שסמוך לעליית השחר החושך מתגבר, כי כל דבר מתפעל מהפכו דווקא. לפיכך כל אוכל וזרע אינו מתפעל מן הטומאה לעשות בו רושם, עד שיבא עליו מים שכולם טהרה, ואז הטומאה רצונה לנצח הטהרה, ומתגבר עליה ועושה בה רושם". **וצרף לכאן** דברי הפחד יצחק באגרות וכתבים, אגרת קיב [עמוד רב], שכתב: "כשרואים חפץ מונח בידו של אדם, עדיין אי אפשר להחליט אם החפץ מונח בידו סתם, או שהיד מחזקת בו בכח. ורק כשאתה מנסה להוציא את החפץ מידו, אז אפשר להיווכח בכמות הכח המהדקת את החפץ אל היד. אפשר להיות בישיבה וללמוד בשקידה, ואעפ"כ אין להביא ראיה מזה על דבקותו של הלומד אל תורתו. ורק בשעה שמסתערים עליו כחות להוציא את הגמרא מתוך ידו, אז מתגלה מדת ההידוק והקשר אשר בין הלומד ותורתו" [הובא למעלה פ"ג הערה 28]. וראה להלן הערה 19.

(10) פירוש - עמידת ישראל בעבדות וענוי למשך תקופה של ארבע מאות שנה יכולה להתקיים רק אם ישראל ידורו אצל אומה שהיא הפכית להם. אך אם ישראל ידורו אצל אומה שאינה הפכית להם, אין שום בטחון שישראל יחזיקו מעמד בעבדות וענוי למשך

תקופה כה ארוכה. ולהלן [לאחר ציון 82, ולאחר ציון 117] חזר והזכיר את דבריו כאן. ואם תאמר, כיצד מבאר כאן שישראל היו בארץ מצרים מפאת שישראל והמצריים הם הפכים, הרי השריש הרבה פעמים שההפכים לא יוכלו להיות יחד, וכמו שכתב למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 351], וז"ל: "הם שני הפכים בנושא אחד, ולא יתקבצו יחד". ולהלן פנ"ב כתב: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח [יא:] כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסד:] כתב: "הנמנע הוא לקבץ שני הפכים בנושא אחד, ודבר זה לא יצויר בחכמה והשגה כלל". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "ההפכים אין נמצאים יחד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובדר"ח פ"ו תחילת מ"ה [קיא:] כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן הוא בנצח ישראל פ"ז [קפב:], דרוש על התורה [י:, טז:], ועוד [ראה להלן פ"ה הערה 77]. וכיצד יתקיימו שני המקראות הבאים; (א) "הדבר יתפעל מהפך שלו, לכך ראוי שיהיה השעבוד באומה שהם הפכים להם" [לשונו בסמוך לפני ציון 19]. (ב) "ההפכים אין נמצאים יחד" [לשונו בנתיב הענוה פ"ג]. וראה להלן הערה 20 בישוב הדבר.

(11) כמו שנאמר על המצריים [יחזקאל כג, כ] "ותעגבה על פלגשיהם אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם", והרד"ק שם כתב: "דמה אותם לסוסים שהם שטופים בזמה יותר משאר הבהמות. וזכר הספור הזה לגנאי, שהמצריים מכוערים במעשיהם... שזכר זנות מצרים". וכן יביא פסוק זה בהמשך הפרק. ובשמו"ר א, יח אמרו: "'וכל הבת תחיון' [שמות א, כב]. מה צורך לפרעה לקיים הנקבות, אלא כך היו אומרים, נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים, לפי שהיו המצריים שטופים בזמה". ולהלן פי"א [לאחר ציון 20] כתב: "כי מצרים נקראים 'חמור', כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם'. והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים". ולהלן ר"פ מד כתב: "כבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם 'אשר בשר חמורים בשרם'" [ויש להעיר מדבריו בח"א לסוטה מג. (ב, פא:) שכתב: "כי מדין היו דבוקים בערוה ובזנות, כמו שנמצא בכתוב שהיו מפקירים בנותיהם

לזנות (במדבר כה, ו), ואין אומה דביקה יותר בזנות כמו אלו"]. ורש"י [בראשית יב, יט] כתב: "המצרים שטופי זמה הם, שנאמר 'וזרמת סוסים זרמתם'". והרמב"ן [ויקרא יח, ב] כתב: "על דעת רבותינו בתורת כהנים היו גם המצרים שטופים בזמה בכל העריות ובזכור ובבהמה, והוא האמת... והכתוב מעיד בהן 'בני מצרים שכניך גדלי בשר' [יחזקאל טז, כו]. ואומר 'אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם'". והכלי יקר [בראשית כא, י] כתב: "כי כל המצריים שטופי זימה, שנאמר 'זרמת סוסים זרמתם'". וראה להלן ציון 22, ופי"א הערה 23.

(12) ירמיה ב, כא "ואנכי נטעתיך שורק כלה זרע אמת ואיך נהפכת לי סורי הגפן נכריה". ולהלן פ"ט כתב [לאחר ציון 257]: "מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל. לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו". לכך "זרע אמת" מובדל מכל מעשי תיעוב, הנוטים לימין או לשמאל. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיב.] כתב: "דבר זה ידוע כי החרב הוא מן שמאל, והערוה הוא מן הימין". ובח"א לסוטה ד: [ב, ל.] כתב: "מקום הזנות מצד ימין". ומדבריו בדר"ח פ"א מ"ב עולה שיעקב מורה על עמוד התורה [ר.], ו"גלוי עריות הוא הפך התורה" [קפ:], נמצא שיעקב אבינו עומד כנגד גלוי עריות [ראה שם הערה 511], וזו הטעמה נוספת לדבריו כאן ש"זרע אמת" [מדת יעקב] עומד כנגד התיעוב של עריות. וראה להלן פ"ט הערות 261, 262.

(13) לשונו בנצח ישראל פכ"ה [תקלב.]: "מדת הזנות [אינה נמצאת בישראל], כי המדה המגונה הזאת אין לה שורש טוב, רק רע בלבד, ודבר זה מורה על פחיתות גדול". ובגו"א ויקרא פי"ח אות ג [לט.] כתב: "אין ראוי לישראל לעשות מעשים אלו [המתועבים בעריות], שדבר זה מרוחק מישראל, ואם עושים דברים אלו הם מקלקלים מעלתם, ואין שם 'ישראל' עליהם" [הובא למעלה פ"ג הערה 69]. ובגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... ישראל הם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר

מבואר הוא זה" [ראה להלן הערה 73, ופי"א הערה 28]. ובהקדמה שניה לדר"ח [עד:] כתב: "יש להם [לישראל] מדריגה אחרת, הם המדות הטובות והישרות. ודבר זה נמשך גם כן לישראל, מאחר שהם בעצמם הבריאה הטובה והישרה, נמשך אחר זה המדות טובות. ולא למי שתחלת יסודו רע ומר, אין בהם מדות טובות, רק הם בעלי זנות, ושופכי דם, ובכל התועבות כולם אשר עשו אנשי ארץ". וראה להלן ציון 26, ופ"ה הערה 19.

(14) רש"י במדבר כו, ה "משפחת החנכי - לפי שהיו האומות מבזין אותם, מה אלו [ישראל] מתיחסין על שבטיהם, סבורין הם שלא שלטו המצריים באמותיהם, אם בגופם היו מושלים קל וחומר בנשותיהם. לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם, ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה, לומר מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם. וזהו הוא שמפורש על ידי דוד 'שבטי יה עדות לישראל', השם הזה מעיד עליהם לשבטיהם, לפיכך בכולם כתיב 'החנכי' 'הפלואי'".

(15) והביאו רש"י [ויקרא כד, יא], וכלשונו: "ושם אמו שלומית בת דברי - שבחן של ישראל, שפרסמה הכתוב לזו לומר שהיא לבדה היתה זונה".

(16) לשון הפסוק במילואו "גן נעול אחותי כלה גל נעול מעין חתום".

(17) זהו תחילת המדרש שהביא.

(18) במדרש ויקרא רבה שלפנינו איתא "'גל נעול' אלו הבתולות, 'גן נעול' אלו הבעולות". אמנם בילקו"ש ח"א רמז תרנז איתא כדבריו כאן: "'גן נעול' אלו הבתולות, 'גל נעול' אלו הבעולות". וראה למעלה בהקדמה ראשונה הערה 2.

(19) "כי מצד אשר הפכים להם יתקיים בישראל 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה'" [לשונו למעלה לפני ציון 10]

(20) בעוד שכאן מבאר שההפכיות שבין ישראל למצרים מביאה לכך שישראל יהיו אצל המצרים, הרי בגו"א ויקרא פי"ח אות ג [לח.] כתב שהפכיות זו מביאה לכך שה' הוציא את ישראל ממצרים, שעל דברי חכמים אלו עצמם [שמעשה ארץ מצרים וארץ כנען היו מקולקלים מכולם (רש"י ויקרא יח, ג)] כתב בזה"ל: "וקשיא, אם כן לא לכתוב 'כמעשה ארץ מצרים וכמעשה ארץ כנען' [שם], דהא השתא משמע דוקא כמעשה ארץ מצרים וכמעשה ארץ כנען שהם מקולקלים מאד לא יעשו, אבל אומות אחרים שאינם מקולקלים כל כך, יעשו. ונראה לי דבא הכתוב הזה ללמד על מעלתם [של ישראל], שאין ראוי להם מעשים אלו המתועבים, שהרי תמצא כי השם יתברך הוציא אותם מארץ מצרים, **וזה מפני שאין ראוי להיותם ביחד**, שמצרים בעצמם בעלי עריות וכדכתיב כאן, וישראל הם מגודרים בקדושה בעצמם. וכן הכנעניים שהורישו אותם וישבו במקומם,

יש בהם המעשים המתועבים בעריות, וישראל הם הפך זה, מגודרים בערוה, לכך ישבו אלו תחתם בארץ הקדושה, שאינה סובלת מעשים אלו. ולפיכך אין ראוי לישראל לעשות מעשים אלו, שדבר זה מרוחק מישראל". ולכאורה אין דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שההפכיות שבין ישראל למצרים הצמידה את ישראל למצרים. ונראה שלא קשה, כי למשך שנות הגזירה של עבדות וענוי היה צורך שישראל יהיו דוקא במצרים ["הדבר מתפעל מהפכו"], כי ישראל היו כמו עובר המתפתח במעי אמו, וכמבואר למעלה פ"ג בהרחבה. אך לאחר שהולד הושלם ויצא לאויר העולם, שוב אין טעם שישראל ישהו במחיצתם של המצרים ההפוכים להם, כי הדברים שהם הפכים אינם נמצאים ביחד. **והשתא דאתינן** להכי לא יקשה מה שהוקשה בהערה 10 [כיצד יתקיימו שני המקראות הבאים; "הדבר מתפעל מהפכו", "ההפכים אין נמצאים יחד"]. כי כל עוד שישראל לא הגיעו לשלימותם [לשש מאות אלף איש, וכמבואר למעלה פ"ג לאחר ציון 29], היה עליהם לעבור את החישול של מצרים כדי להתמיד בקיומם. אך לאחר שכבר הגיעו לשלימותם, הרי קיומם הוא מצד עצמם, ושוב אין הם נזקקים להפכיות של מצרים כדי להתמיד בקיומם, ואדרבה, כאן נכנס הכלל "ההפכים אין נמצאים יחד". וראה בדוגמאות שהובאו למעלה בהערה 9 [אודות שהדבר מתפעל מהפכו], ותראה שכולם איירי כאשר אין שני ההפכים שוים זה לזה [חלבנה לעומת י' סממנים, מעט מים על אש, סוף הלילה והיום], דאז אמרינן שהדבר מתפעל מהפכו. אך כאשר איירי בשני הפכים שוים, אז ההפך האחד מפקיע מההפך שלעומתו, כי "ההפכים אין נמצאים יחד". וכן מבואר להדיא בדבריו להלן ס"פ ה [לאחר ציון 138], שכתב בזה"ל: "לכך בהוית הפכים אלו דווקא יש להם חבור ביחד, כמו שהיה לישראל כאשר היו מתהוים במצרים, שהם הפכים להם... ואחר כך היו נבדלים זה מזה, במה שהם בעצמם נבדלים בתכלית. ולפיכך אמר [שמות יד, יג] 'לא תוסיפו לראותם עד עולם' במה שהם נבדלים זה מזה. רק לענין הוייה שיהיו הם לעם ישראל, יש להם חבור, כמו שהתבאר למעלה, כי יש התיחסות בהוייתם יחד, ובעצמם הם נבדלים".

(21) הולך להביא טעם שני לדבר. ועד כה ביאר שההפכיות שבין ישראל למצרים מכשירה את ארץ מצרים להיות המקום המתאים להשתעבדות ישראל. ומעתה יבאר שהיחס בין ישראל למצרים הוא יחס של צורה לחומר, וכל עוד שהצורה חסרה היא משועבדת לחומר.

(22) כמבואר למעלה הערה 11. וראה להלן הערה 32.

(23) לשונו בדר"ח פ"ב מי"א [תשצא:]: "עיקר יצר הרע [הוא] בעריות, שהוא לגוף, ודבר זה מבואר". ושם פ"ה מ"ט [רפה.] כתב: "כי הזנות מעשה חמרית, ודבר ידוע הוא כי הזנות הוא חמרי גופני". ובבאר הגולה באר החמישי [קכא.] כתב: "כי הזנות הוא לגוף". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.]. ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "ותדע כי הזנות הוא שנוטה אחר הגוף ותאותיו". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף... וידוע כי הזנות הוא לגוף". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף". ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי... ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וכן הוא בגו"א במדבר פי"א אות ג [קס:], ח"א לשבת קלג: [א, עא.], נתיב התשובה פ"א [ד.], ועוד. וצרף לכאן שעל הנאמר [שמות כ, יג] "לא תנאף", תרגם אונקלוס "לא תגוף", וזה מורה באצבע שעריות הן עניני גוף וחומר. וראה להלן הערה 25, ופי"א הערה 26.

(24) רש"י [במדבר ה, טו] כתב: "שעורים ולא חטים, היא עשתה מעשה בהמה, וקרבנה מאכל בהמה". וראיה זו ממנחת סוטה הביאה המהר"ל בהרבה מאוד מקומות בספריו להורות שתאות העריות הינה מעשה גופני חומרי. וננקוט בדוגמאות מספר; להלן פס"ו כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפ:] כתב: "גלוי עריות הוא הפך התורה... כי מעלת התורה שהיא השכל נבדל מן החמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה. והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה [יד.] מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית. ועוד אמרו ז"ל [תנחומא נשא אות ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], למה נאמר, ללמד שאין המנאפים מנאפים עד שיכנס בהם רוח שטות, עד כאן. למדנו מזה כי אין

הולך האדם אחר זנות רק כאשר יכנס בו רוח שטות, שהוא כמו בהמה בעלת חומר, ואז יש ניאוף. ולפיכך הזנות של גלוי עריות הוא הפך מדריגת התורה, שהיא תורה שכלית, והזנות מעשה חמרי". ובנצח ישראל פ"ה [קלד:] כתב: "גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית. כמו שאמרו חכמים ז"ל אצל מנחת סוטה, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, מן השעורים. וכבר התבאר דבר זה במקום אחר". וכן הוא בנצח ישראל פ"ז [קצה:]. ובבאר הגולה באר הששי [קסה.] כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית, וא"צ ראיה". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח.] כתב: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". וראה בדרוש לשבת תשובה [עח.], דרוש עה"ת [יא.], ח"א לע"ז ה: [ד, לב.], והערה הבאה.

(25) רש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג [נד:] בזה"ל: "ונראה הטעם שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', רצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". וראה למעלה הערות 23, 24, להלן הערות 28, 60, ופ"י הערה 59.

(26) כמבואר למעלה הערה 13. וראה להלן פ"ה הערה 19.

(27) לשונו בבאר הגולה באר השני [רכ.]: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה

כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". וראה להלן הערות 38, 73, פ"ח הערה 28, פי"א הערה 28, פי"ב הערה 31, ופי"ד הערה 65. **ובגו"א בראשית** פ"ב אות לו [עא.] ביאר את המושג "צורה". ומדובר שם ביחס של אדם הראשון לבעלי החיים, שבטרם שנברא האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם בזה"ל: "אל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא. כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את בעלי החיים] שיהיו תחת האדם". הרי ש"צורה" היא נותנת כיוון ומטרה אל החומר. לכך כל עוד שלא נברא האדם, היו בעלי החיים משוללים כיוון ומטרה, ורק לאחר יצירת האדם נקבע הכיוון והמטרה של בעלי החיים. והוא הדין ביחס של ישראל והאומות, שישראל נותנים לאומות כיוון ומטרה. וראה להלן הערה 68, פ"ח הערה 143, פי"א הערה 29, ופי"ד הערות 51, 59.

(28) לשונו להלן ס"פ טז: "לפיכך כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, לא היה לאמו צער לידה. כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע". ולהלן פכ"ב כתב: "כמו שמתנגד השכל לחומר, בעבור שזה שכלי וזה כולו חמרי, כך יתנגד הרוחני לגשמי, בעבור שהרוחנית הוא כולו צורה נבדלת בלבד, מופשטת מן החומר, והחומר אין בו צורה". ובנצח ישראל פי"ט [תיח.] כתב: "כי ישראל נמשלו לזית; מה זית תחלתו מר וסופו מתוק, כך ישראל תחלתן מר וסופן מתוק [מנחות נג:]. ויש לך לדעת, הזית הוא עומד לדבר קדושה אלקית, ולקדש במשיחתו כל דבר שראוי אל קדושה [שמות ל, כד-לג]. וכן ממנו האור, שהוא אינו

גשמי... כי יש לישראל צורה נבדלת קדושה אלקית, ואמיתת צורתן הוא השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה להם, כמו שחתם בשמם באחרונה שם 'אל', ולא נתקלקלה הקדושה שיש בהם". וראה למעלה הערה 25, ולהלן פ"ח הערה 28.

(29) כי "חמור" מורה על חומריות, וכמו שכתב להלן פכ"ט: "רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית... החמור הוא כולו חומר". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח:] כתב: "החמור... הוא חמרי ביותר". ובנצח ישראל פ"מ [תשיב:] כתב: "נקרא 'חמור' על שם החומר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 329. וראה להלן הערות 62, 76, 103, ופי"א הערה 21].

(30) כן יזכיר יסוד זה הרבה פעמים בספר זה. וכגון, להלן פי"א [לאחר ציון 20] כתב: "כי מצרים נקראים חמור, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים". ולהלן ר"פ מד כתב: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולהלן פמ"ה כתב: "ולפיכך נאמר שם [ויקרא כה, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני. כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר 'בשר חמורים בשרם' על שם החומרית שבהם". **ואודות** ש"כל פעולתם [של המצרים] נמשך אחר זה", כן כתב להלן פנ"ד, וז"ל: "כי המצרים לא היו מבקשים רק לעקור הזכרים, ותדע כי מצרים נחשב כמו חומר, כמו שהתבאר בפרקים הקודמים, ועיין שם. לפיכך לא היו המצרים מתנגדים לישראל רק בצורה, כי הזכרים הם הצורה בלבד, ומצרים הם כמו החומר, לא היו מתנגדים לענין החמרי כלל, רק לענין הצורה, כי בדבר זה הם הפכים. כי ידוע כי החומר מתנגד לצורה בעבור שזה חומרי וזה צורה, ובשביל כך היה כאן התנגדות בעצמן. ויש לדעת כי דבר עצמי למצרים מה שהם מתיחסים אל החמרי, וישראל צורה נבדלת, כמו שהתבאר למעלה במקומות הרבה מאוד, ולכך לא היה כאן רק התנגדות חומר לצורה, ורצו לאבד הזכרים".

(31) בכת"י הוסיף כאן: "הרי כי מצרים נמשלו לחמור, בשביל שהחמור נקרא כך על שעיקרו חומר, ומעט צורה יש בו. וכך היו המצרים ענינם חומריות, ונמשך אחריהם מעשה החומר. ואין באומות נמשכים אחר החומר כמו מצרים, ולכך מעשיהם מקולקלים ביותר".

(32) שהם דבוקים בזנות [ראה למעלה הערות 11, 22].

(33) מה שהוסיף לגבי ישראל "מה שראוי להם **מצד עצמם**" [לעומת מה שכתב על המצריים "המצריים נמשכים אחר הראוי להם", ולא הוסיף "מצד עצמם"], נראה שבא לבאר שאע"פ שישראל במצרים היו בשפל המדריגה, ולא היו ראויים להגאל, וכמבואר ברמב"ן [שמות יב, מב], שכתב: "מן הידוע שהיו ישראל במצרים רעים וחטאים מאד, ובטלו גם המילה... כי לא היו ראויים להגאל מפני הקץ שבא". עם כל זה מעלת העצם שלהם לא נתבטלה מהם, ומחמתה עדיין היו פרושים מכל עריות, וכמו שמבאר. ואודות שדבר שבעצם אינו בטל, כן כתב להלן ר"פ סא, וז"ל: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה, הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם. וזאת המעלה עצמית לישראל, שהם ראוים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם. ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים, שנאמר [שמות יט, ו] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה. ולפיכך אומרים חכמי ישראל [שבת קיא.] 'כל ישראל בני מלכים הם' אף בגלותם, וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם לא נתבטל במקרה כלל. ואין ספק שכמה דברים הם נמשכים אל ישראל מן המעלה והחשיבות, אחר שהם בני חורין בעצם, ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה". וראה להלן פ"ח הערה 32.

(34) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 75]: "כי מה שמוכן לו הצורה אינו מוכן לו החומר, ומה שמוכן לו החלק החמרי, אינו מוכן לו הצורה; כי יגיע לחומר דבר מצד שפלתו... ויגיע לצורה דבר מצד חשיבותה".

(35) אודות שהחומרי הוא בכח, והנבדל הוא בפועל, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, להלן פנ"ב כתב: "הקב"ה הוא בלבד בפועל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח. וכל אשר יש לו צירוף גשמי, אי אפשר שיהיה בפועל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מ"מ יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד:] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל

הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ושם ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". ובאור חדש פ"ב [תקלד.] כתב: "כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל" [ראה להלן הערה 114]. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ו [קסח.], שם פ"ו מ"ז [רלז:], נתיב התורה פט"ו [תרטז.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], ח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.], ח"א לחולין פט. [ד, קג.], ועוד. וראה להלן פ"י הערה 58. **ואמרו חכמים** [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י שם "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] כתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעוה"ז שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעוה"ב האדם שם הוא בפועל, ולא שייך שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העוה"ב הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בערב שבת, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד".

(36) לשונו להלן ר"פ מה כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום, ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה, לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם הוא בעל השלמה". ובנצח ישראל ר"פ מג כתב: "בזמן מלך המשיח יהיה העולם בשלימות, כמו שבארנו לך הרבה מאוד. וכל דבר שהוא בשלימות הוא בפעל, ואינו בכח עוד. כי כאשר הדבר הוא עדיין בכח הוא חסר השלימות. ולפיכך כאשר יהיה העולם בשלימות, כמו שהוא לימות המשיח שיהיה העולם בשלימות, וזה נקרא שהעולם הוא בפעל השלימות, וזהו ענין מדריגת העולם, שיהיה לעתיד לימות המשיח" [ראה להלן פי"ב הערה 17]. ובח"א לב"ב עד: [ג, קז.] כתב: "מציאות לויתן הוא בכח, לפי שהוא מוכן לדבר העתיד אל הצדיקים בסוף, כי זהו תכלית בריאתו. ודבר זה הוא ענין כח בלבד, והוא ראוי לנקיבה ולא לזכר, במה

שהזכר יש בו ענין הצורה, שהצורה היא המשימה הדבר בפעל, ואין בו ענין כח. אבל הנקבה חסירה, שייך בה שהיא בכח... שכל הנקבה בכח ולא בפעל". **ומצירוף דבריו** להדדי עולה שהבכח הוא חסר, והחומרי הוא בכח, וממילא מתבאר שהחומרי הוא חסר גם כן. וכן להלן פמ"ד כתב: "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, באור חדש פ"ה [תתקמג:] כתב: "כי המן ועבדיו היה להם מדת החומר החסר. ומרדכי ומשרתיו היו לו מדת הצורה השלימה... וכדכתיב [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר'. כלומר, כי הצדיק שיש לו השלמה, לכך אוכל לשובע נפשו, דהיינו שיהיה בשלימות, כמו שנפשו הוא בשלימות. אבל 'בטן רשעים תחסר', כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר, שהוא חסר ואינו שבע". ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "כבר ידעת כח החומר... לא ישבע, ולעולם הוא חסר, ואינו מקבל שביעה לעולם". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". וכן הוא בח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.]. ואמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה", הרי שהגוף הוא תמיד חסר. ולהלן ר"פ יב [לאחר ציון 15] כתב: "כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל". הרי כשם שהדבר שהוא בכח הוא דבר חסר ואינו שלם [דבריו כאן], כך דבר שהוא חסר ואינו שלם הוא דבר שהוא בכח ואינו בפועל [דבריו להלן ר"פ יב]. וראה בסמוך ציון 42.

(37) פירוש - הצורה היא הפך החומר, שהצורה היא בפועל ולא בכח, ולכך היא שלימה ולא חסרה.

(38) אודות שעצם ישראל הוא במדריגת הצורה הנבדלת, ראה למעלה הערה 27. ובבאר הגולה באר החמישי [נו:] כתב: "דבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה, אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה, והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש, אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור. ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא שהוא הערלה, עד שיהיה איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה". וראה להלן הערה 102.

(39) לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמו.]: "כאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר... ובשביל כך אין ראוי אל הצורה הפחיתות ויציאה מענין הראוי לה, כי זה הוא ענין עצם הצורה בעצמה, שהיא שלימה בלא חסרון. ואין ענין הזה בדבר שהוא חומרי, כי אין עצם החומר שהוא שלם. וכאשר אין הצורה כאשר ראוי להיות, הרי כאילו אין לה מציאות כלל. ולכך כאשר ישראל, שיש להם משפט ומדריגת הצורה, שראוי לה השלימות, והם במעלתם, הם על הכל. אבל אם יוצאים מן השלימות, שאז כאילו חס ושלום אין להם מציאות כלל, וכאילו הם נעדרים. כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול... והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי, ונחשבת נעדרת לגמרי... כי הצורה כאשר אין בה השלימות אשר ראוי אל הצורה כאילו היא בטילה, כי לא שייך חסרון מה בצורה. הרי על ידי זה נחשב הצורה כאילו אין לה מציאות כלל". וכן כתב באור חדש פ"ו [תתרמג.], ויובא להלן הערה 59. וראה להלן פ"ט הערה 147.

(40) כמבואר בארוכה למעלה פ"ג מציונים 68-31, שביאר שם בכמה טעמים מדוע שלימות ישראל מתבטאת במספר שש מאות אלף. וראה להלן הערות 78, 137, פ"ט הערה 130, ופי"ב הערה 23.

(41) לשונו להלן פ"ז [לאחר ציון 131]: "השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". וזה נאמר בכל שעבוד שיהיה, אמנם כאן כוונתו לומר ששיעבוד לאומה חומרית כמצרים הוא העדר מציאות מוחלט, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן ציון 77, ופ"ו הערה 6.

(42) כמבואר למעלה [לאחר ציון 34]. וראה למעלה הערה 36.

(43) המצרית, שהיא אומה חומרית ביותר, וכמבואר למעלה מציון 10 ואילך. והחומרי הוא כאמור מחוסר מציאות לגמרי.

(44) "שבזה כאילו אין להם מציאות נחשבים, אחר שהם נמסרים ביד אומה שפילה, שהם עצמם פחותי המציאות, והנמסרים בידם כאילו נעדרים לגמרי, ואינם בעולם" [לשונו בסמוך].

(45) כל עוד לא הגיעו למספר שש מאות אלף.

(46) נמצא שיש בזה שלשה שלבים; (א) עצם ישראל הוא צורה נבדלת ושלימה. (ב) הצורה החסירה היא משוללת מציאות, וכל עוד שישראל לא הגיעו למספר שש מאות אלף הם היו צורה חסירה ומשוללת מציאות. (ג) לכך ישראל נשתעבדו למצריים החומריים, שהם אומה שפלה בעלת מציאות פחותה. ובמה שהשתעבדו לאומה כה

שפלה, הרי בזה כאילו אין לישראל מציאות כלל. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 128] כתב: "ראוי הגלות והשיעבוד לישראל כמו שהתבאר לך בפרקים שעברו, שכאשר לא היו ישראל בשלימות, ושלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם". הרי ששם הדגיש שכאשר ישראל מגיעים לשלימותם [ששים רבוא] "אז הם לחלקו יתברך", וכל עוד שאינם נמצאים בשלימותם אז זהו "קודם שהם לחלקו יתברך". וראה שם הערה 131. **ויש להבין**, מדוע כל עוד ישראל לא הגיעו לשלימותם [מספר שש מאות אלף] הם היו משועבדים למצרים, הרי כל האומות עוברות מספר תהליכים עד שהן מגיעות לשלימותן הסופית, ועם כל זה לא מצינו אצלן שהשתעבדו זו תחת זו עד שהגיעו לשלימותן הסופית, ומאי שנא ישראל. ויש לומר, הואיל ועצם ישראל הוא הצורה הנבדלת, וחסרון בצורה מביא לביטול מציאות, לכך רק אצל ישראל נמצא השתעבדות לאומה אחרת, ולא בשאר האומות, כי רק ישראל הם בעלי צורה מובהקת, ולכך רק ישראל יכולים להיות כל כך נעדרי מציאות, ולא שאר האומות. וכן כתב להדיא להלן פ"ס, וז"ל: "אין הגלות והשעבוד כי אם לישראל, שהיה תחלתם וראשיתם שעבוד וגלות... כי הגלות לישראל בסגולה... וכבר נתבאר זה למעלה בפרק ד' שישראל יש להם מעלת הצורה השלימה הנבדלת, ומפני כך או שהם בתכלית המעלה, או בתכלית השפלות, עיין שם הטעם" [ראה להלן פ"ח הערה 235]. והטעם שנשתעבדו במצרים דוקא, כי נתבאר כאן שהמצריים היו האומה החומרית והשפלה ביותר בעולם, ואין אומה פחותה מהם. לכך ישראל נשתעבדו לאומה השפלה ביותר בעולם, כי ישראל היו נעדרי מציאות מחמת חסרון צורתם, וכמו שנתבאר. **וכן מבואר** להדיא להלן בכת"י פרק שמיני [שלו:], וז"ל: "עיקר גלות שעבוד במצרים היה בשביל שלא היו ישראל בשלימות, וכאשר היו בשלימות אז יצאו לחירות... כי ענין ישראל צריך שיהיה דבק בשלימות העליון, ומפני כך כאשר לא היו בשלימות, אז נמצא השיעבוד עליהם. לא כן אצל שאר האומות, כי אף על גב שלא היו בשלימות, אין מעלתם שלימות, לכך לא נמצא שעבוד עליהם כאשר לא היה אדום או ישמעאל בשלימות". **ודע**, שבכת"י כאן [רצ.-רצא:] ביאר שני מהלכים מדוע היות יחס ישראל למצרים כיחס הצורה לחומר מביא לשיעבודן של ישראל למצרים, וז"ל: "החומר והצורה הם שני דברים מובדלים זה מזה, והם רחוקים זה מזה במעלתם. ולפיכך כאשר רצה השם יתברך לשעבד את ישראל... ראוי שיהיה במצרים דוקא יותר מבכל מקומות. כי כאשר אמרנו לך כי המצרים נמשלים בחומר, וישראל בצורה. הנה ידוע כי החומר הוא משועבד תחת הצורה, כאשר אשה אשר

נמשלה בחומר משועבדת לבעלה, אשר הוא דומה לצורה, כדכתיב [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך', כי הצורה מושלת על החומר. וכן הענין בישראל, כאשר הם שלימים הם גוברים ומשעבדים בכל האומות... אמנם כאשר אין הצורה בשלימות שלה... הרי הצורה נמשכת אחר החומר ומשועבדת לו בודאי. כי הדברים אשר הם הפכים זה לזה, והאחד מצד מעלתו הוא גובר על השני כאשר הוא במעלתו. וכאשר לא נמצא במעלתו, השני גובר עליו... ולפיכך אילו לא התנגדו זה לזה, אף כי לא היו ישראל במעלה הגדולה, ולא היו בשלימות, לא היו נמסרים להיות במדריגה הפחותה. עכשיו כי הם מתנגדים כמו התנגדות הצורה לחומר, ויותר מתנגדים אותם שהם הפכים לגמרי... לכך כאשר אין ישראל בשלימות להיות זוכים במעלתם להיותם גוברים, הם נמסרים ביד אשר הם הפכים להם". **ובהמשך הכת"י שם** [רצא.] סלל לו דרך נוספת בביאור כיצד אי שלימותן של ישראל מביאה לשיעבודן למצרים, וכלשונו: "כי כאשר לא היו ישראל על תכלית שלימותם, כי שלימות ישראל כאשר היו ס' רבוא, וכאשר לא היו בשלימות היו ישראל נמשכים אחר מצרים וגרים הארצם. וזה כדמות הצורה, כי החומר והצורה הם שני הפכים, וכל שני הפכים בעולם משלימים את הכל, כי הם חלקי הדבר. וכל שני דברים שהם חלקי הכל, כאשר לא נמצא האחד, הוא נסמך אל החלק השני, לפי שההפך האחד מורה על השני. ולפיכך ראוי שיהיו ישראל, כאשר לא היו בשלימותם, להיות נמצאים במקום אשר מורה על מציאותם. כי מצרים אשר הם כולו חומר, מורה על ישראל שהם הצורה בלי חומר. ולפיכך היו ישראל נסמכים להם וגרים במצרים". ועל פי זה יש לנו ישוב נוסף מדוע רק אצל ישראל מצינו שחסרון צורתם מביא לשיעבודן, ולא אצל שאר האומות. כי רק כאשר איירי באומות ההפוכות זו לזו לגמרי [כישראל ומצרים], בזה אמרינן שאי שלימות האחת מביאה לשיעבודה לאחרת [וכמבואר בשני הסבריו בכת"י]. מה שאין כן באומות הנבדלות זו מזו, אך אינן הפוכות זו לזו, בזה לא נמצא שחסרון האחת מביא להשתעבודתה לאחרת. ואודות שהשעבוד הוא התגברות המשעבד על המשועבד, ראה למעלה פ"ג הערה 17, להלן פ"ט הערה 284, ופי"ב הערה 2.

(47) "מלח ממון חסר - הרוצה למלוח ממונו, כלומר לגרום לו שיתקיים, יחסרנו לצדקה תמיד, וחסרונו זהו קיומו" [רש"י שם].

(48) "ואמרי לה חסד - יעשה ממנו חסד, ושל בית אבא לא עשו צדקה כראוי, וכלה ממונן" [רש"י שם].

(49) "בא זה ואיבד זה - לפי שנתערב בו" [רש"י שם].

(50) "חוץ משל חמיה - תוספת שהוסיף לה החתן" [רש"י שם].

(51) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "בכה רבן יוחנן בן זכאי ואמר, אשריכם ישראל".
(52) "ערביים קרי 'אומה שפלה' ששוכני אהלים הם במדבר" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 104.
(53) מאמר זה הובא גם בנצח ישראל פי"ד [שמו:], וח"א לכתובות סו: [א, קנג.], ודבריו שם ישולבו בהערות הבאות. כמו כן המאמר הובא בנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב:] לגבי ענין הצדקה שהוזכר בו.
(54) לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמז.]: "ויש לתמוה, מאי לשון 'אשרי' דקאמר, 'אשריכם ישראל שמסרם ביד אומה שפלה, ולא עוד אלא ביד בהמתן של אומה שפלה', וכי בזה שייך לשון 'אשרי'". נמצא שעיקר שאלתו היא מהסיפא ["ובזמן שאין עושין רצונו של מקום מוסרן ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה, אלא ביד בהמתן של אומה שפלה"], כי בנצח ישראל נקט רק בסיפא. ומה שנקט כאן גם ברישא ["אשריכם ישראל, בזמן שעושין רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטת בהם"], זהו משום שתיבת "אשריכם" הוזכרה רק פעם אחת [קודם לרישא]. וכן המהרש"א [כתובות סו:] כתב: "ואמר 'אשריכם ישראל, בזמן שאתם עושין רצונו של מקום כו', ובזמן שאין עושין רצונו כו''. אמר 'אשריכם' על שני הצדדים".
(55) בח"א לכתובות סו: [א, קנג.] כתב כמעט אות באות כדבריו כאן, עם הוספות קלות, וכלשונו: "פירוש זה, כי אשר הם נמסרים ביד אומה שפלה הוא נמשך אחר מדריגתן, מפני שמעלת ישראל מעלה נבדלת אלקית, ואין חסרון שייך במעלה נבדלת. והמעלה הזאת דבר עצמי להם, וכאשר אין להם המעלה האלקית, שהוא עצמי להם, ולכך הם בטלים לגמרי ואינם נמצאים". והמשך דבריו שם הוא ממש אות באות כלשונו כאן.
(56) לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמז.]: "אבל הדבר הזה כמו שבארנו לך, כי בודאי בזה יש לראות ולהתבונן מעלת ישראל העליונה, שיש להם משפט הצורה השלימה, אשר מצד עצמה ראוי לה השלימות לגמרי, ואין ראוי לה חסרון כלל. והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי, ונחשבת נעדרת לגמרי. ומזה הצד היא יותר פחותה מכל אשר הם במדריגה החומרית, אשר יש להם מציאות מה, וזו נחשבת כאילו אין לה מציאות כלל, רק נעדרת. וזה שאמר 'אשריכם ישראל, בזמן שאתם עושים רצונו של הקב"ה', שדבר זה ראוי אל הצורה להיות עליונה על כל, לכך אמר שאם עושים רצונו של מקום, אין אומה ולשון שולטת בהם, כאשר ראוי אל הצורה השלימה שהיא מושלת תמיד על החומר, ולא החומר מושל בה. 'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה'. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי

השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל... ובודאי יפה אמר על זה 'אשריכם ישראל וכו'"'.

(57) לשונו בח"א לכתובות סו: [א, קנג.]: "אבל מדרגת האומות אין עצם מעלתם המעלה אלקית אשר לא תקבל חסרון כלל, לכך אף כי הם אינם בשלימותם, אין כל כך ירידה להם כמו לישראל". ובנצח ישראל פי"ד [שמז:] כתב: "וכל ענין זה מפני כי הצורה מצד עצמה ראוי לה השלימות, כי זהו עצם הצורה שהיא שלימה, וכאשר אין לה השלימות שראוי לה, כאילו היא נעדרת לגמרי. והשפל, אם הוא פחות ושפל, אינו נחשב נעדר, ויש לו מציאות מה, הן רב הן מעט. אבל זה נחשב נעדר לגמרי".

(58) פירוש - אצל האומות [כשאינם בשלימותם] אין להם ירידה כמו שיש לישראל, ובנוסף לכך אין להם ירידה שיהיו נמסרים בידי אומה שפילה, כמו שיש לישראל.

(59) אמרו חכמים [מגילה טז.] "'כי נפול תפול לפניו' [אסתר ו, יג], דרש רבי יהודה בר אלעאי, שתי נפילות הללו למה. אמרו לו, אומה זו משולה לעפר, ומשולה לכוכבים; כשהן יורדין, יורדין עד עפר. וכשהן עולין, עולין עד לכוכבים". ובנצח ישראל פי"ד [שמט:] צירף מאמר זה למאמר בכתובות שהביא כאן. ובאור חדש פ"ו [תתרמג.] כתב: "ומה שאמרו בגמרא כי אומה זה משולה לעפר ולכוכבים. ופירוש זה כי 'נפול תפול' משמע נפילה גמורה, עד שאין אחריה נפילה. ודבר זה מפני כי אין אומה כמו זאת ישראל, כי השם יתברך צורה אחרונה להם... ואם אין ישראל עושין רצונו של מקום, השם יתברך מסתלק מאתם, אשר הוא צורה נבדלת להם, ואז הם נופלים לגמרי... כי הצורה השלימה אם אינה היא בשלימותה כאשר ראוי לה, אז כאלו בטילה היא לגמרי, והכל מושלים בה, אף בהמה חיה ועוף. אבל כאשר היא בשלימותה כאשר ראוי, בודאי מושלת על הכל. רק כאשר לא נמצאת בשלימותה, אז היא כאילו אין לה מציאות כלל, ואז יורדים עד עפר, כמו דבר שאין נחשב מציאות כלל. וגם דבר זה מבואר בכמה מקומות". וראה להלן הערות 63, 71. וכן כתב בכת"י כאן [רצג.], וז"ל: "ויש עוד הרמז במה שאמרו ז"ל [כתובות סו:] 'אם אין עושים רצונו של מקום', שבזה תלה לך עיקר פירוש זה. וזה כי עיקר ישראל במה שהם חלק ה', וזהו עצם ישראל... וכאשר ישראל אין עושים רצונו של מקום אז אינם לחלקו יתברך, שזהו עצם עצמם וענינם, אז אין מציאות להם כלל... כאשר היו במצרים שעדיין לא היו לחלקו של הקב"ה, וכן כאשר רחקו ממנו יתברך על ידי חטאים, נמסרו ביד אומה שפלה, שבזה אין להם מציאות כלל". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכא.] כתב: "אברהם היה התחלתו בצער, שהיה נרדף מנמרוד. ואחר כך היה כל ימיו בטוב ובברכה, רק בעת ילדותו היה בצער, קודם שלקח השם יתברך

את אברהם. אבל מזמן שלקח השם יתברך את אברהם, היה בטוב כל ימיו. ולפיכך היו ישראל בהתחלה, קודם שלקח השם יתברך אותם לעם, כאשר היו במצרים, בצער. אבל כאשר לקח השם יתברך אותם לעם, היו ישראל בברכה כל זמן התחלה שלהם". וראה להלן הערה 78, פ"ז הערה 130, ופ"ט הערה 131.

(60) "כי הבהמה היא חמרית" [לשונו למעלה פ"ג לאחר ציון 87]. וראה למעלה פ"ג הערה 80, ובפרק זה הערות 25, 62.

(61) מפאת חומריותה, כי לחומרי יש מציאות פחותה, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 34]. ובנצח ישראל פי"ד [שמז:] כתב: "'ולא עוד, אלא ביד בהמתם של אומה שפלה', שאין ספק כי הבהמה של אומה שפילה עוד יותר חומרית".

(62) סוטה יד. "כל המנחות באות מן החטין, וזו [מנחת סוטה] באה מן השעורין... כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה". ורש"י [סוטה ט.] כתב "מאכל בהמה - שעורים". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפב.] כתב: "לכך היה הקרבת עומר בט"ז ניסן מן השעורין [מנחות פד.], שהשעורין הם גופניים, כי הם מאכל בהמה. וקרבן זה ביום ראשון של ספירה, כי הגוף הוא מוכן לקבל מדרגת השכל... לכך היום הראשון מן חמשים יש כאן הקרבת העומר מן השעורים, שהוא מאכל חמרי, כנגד נושא התורה, שהוא התחלה לתורה". וכן כתב בנתיב התורה פ"י [תלא:]. וכבר נתבאר בתפארת ישראל פכ"ד [הערה 47] שהמאכל תואם את מדרגת אוכלו. והואיל ו"ענין הבהמה היא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג (הובא למעלה פ"ג הערה 88)], לכך מאכלי בהמה הם גופניים. וכן ביאר בדרוש על התורה [יא.]. ועל כך אמרו חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שאמר הקב"ה לאדם 'וקוץ ודרדר תצמיח לך' [בראשית ג, יח], זלגו עיניו דמעות, אמר לפניו, רבונו של עולם, אני וחמורי נאכל באבוס אחד". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קכט.] כתב: "כי האדם שהוא בעל שכל יותר מכל הנבראים התחתונים, כאשר השם יתברך נתן לו ולשאר בעלי חיים כל עשב השדה [רש"י בראשית א, כט], זלגו עיניו דמעות, מפני כי אין ראוי שיהיה לאדם שתוף אל שאר בעלי חיים בדבר שהוא חיותו". והביאור הוא כדבריו כאן, שמאכלי בהמה הם מאכלים חומריים, ואין ראוי שתהיה לאדם שום שייכות למאכלי בהמה, מחמת חומריותם. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; לשון חכמים הוא שהאדה"ר בכה ואמר "אני וחמורי נאכל באבוס אחד". אך הואיל ובכיה זו של אדה"ר נבעה מהשתתפותו עם בעלי החיים במאכלם, מדוע נקט רק בחמור, ולא נקט בכל הבהמות, והיה לו לומר "אני ובהמתי נאכל באבוס אחד". אלא הם הם הדברים; הכאב של אדה"ר הוא מפאת השתתפותו עם שאר בעלי חיים במאכלם

החומרי. ובכדי להבליט שעל כך בכה האדה"ר, נקט דוקא בחמור, שהרי נקרא "חמור" על שם חומריותו, וכמבואר למעלה הערה 29.

(63) כי הקב"ה הוא צורתם האחרונה של ישראל, וכאשר אינם עושים רצונו של מקום ניטלת מישראל צורתם האחרונה, ובכך בטלה מציאותם, וכמבואר באור חדש פ"ו [תתרמג.], והובא למעלה הערה 59.

(64) בח"א לכתובות סו: [א, קנג:] כתב כדבריו כאן אות באות, ומשפט זה כתב כך: "שמפני שהבהמה חמרית ומציאותה מציאות פחותה ושפלה, ומאכל החומרי שהבהמה מוציאה רעי, היתה מלקטת". ומרהיטות לשונו משמע שהואיל והבהמה מוציאה מאכל זה בצורת רעי, לכך יש בזה חומריות נוספת על פני היות הבהמה חומרית והשעורים חומריים. והביאור הוא שיש בגללי הבהמה מיאוס וטינוף, וכפי שכתב באור חדש פ"ד [תשסו:], דר"ח פ"ו מ"ג [פד.], נצח ישראל פ"ה [קמ:], ודרוש לשבת תשובה [עד.]. ובח"א לגיטין נז. [ב, קיא.] כתב: "הצואה היא פחיתות... עד שלגודל פחיתות הצואה היא נבדלת מן האדם ואינה עומדת באדם".

(65) בכת"י [רצג.] הוסיף כאן: "ונראה שמפני זה זכר אצל רבי יוחנן בן זכאי שהוא היה רוכב על החמור [כתובות סו:]. כי שלמי הצורה כמו ריב"ז, ראוי להם להיות רוכב על הבהמה החמרית, כי הם מושלים על ענין החומר, ולפיכך אמר שהיה רוכב על החמור. אמנם כאשר אין הצורה בשלימות, והיא משנה את מעשיה, אז היא נמסרת ביד בהמה". ואודות שרכיבה על החמור מורה על התנשאות על החומרי, כן כתב להלן פכ"ט.

(66) שהצורה החסרה היא בטלה לגמרי.

(67) לשון רש"י שם: "וירדו בדגת הים - יש בלשון הזה לשון רידוי, ולשון ירידה; זכה, רודה בחיות ובהמות. לא זכה, נעשה ירוד לפניהם, והחיה מושלת בו". וביאר הגו"א שם אות סד [מד.], וז"ל: "יש בלשון זה לשון ירידה - מדלא כתיב 'וימשול בדגת הים', אלא לדרוש לשון ירידה. ומדלא כתיב 'ויֵרדו' היו"ד בצירי, הוא לשון ממשלה".

(68) בח"א לכתובות סו: [א, קנג:] כתב משפט זה כך: "אלא אם הוא זוכה, ואז האדם הוא צורה שלימה אל כל התחתונים". ואודות שיחס האדם לבהמות הוא יחס של צורה לחומר, כן מבואר למעלה הערה 27.

(69) לשונו בגו"א בראשית פ"ז אות כז: "אין הקב"ה מוסר את הצדיק ביד בהמה וחיה, שהרי כתיב 'וירדו בדגת הים ובכל בהמה וחיה'". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמב.] כתב: "וזה שאמר הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו'', מה ענין זה לזה שאמר כי 'נעשה אדם בצלמנו וירדו בדגת הים וגו'. אבל פירוש זה כי

הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות, שאין עליו כמוהו, לבד השם יתברך. ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ. אבל אמר שיהיה רודה בהכל, והכל יהיה תחת רשותו. והנה אין לאחר אור המציאות הזה כמו שהוא אל האדם".

(70) שבת קנא: "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה, שנאמר [תהלים מט, יג] 'אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו'", ופירש רש"י שם "נמשל - מי שחיה מושלת בו, בידוע שכבהמה נדמה". ורש"י [בראשית ט, ה] כתב: "לפי שחטאו דור המבול והופקרו למאכל חיות רעות לשלוט בהן, שנאמר 'נמשל כבהמות נדמו'". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלו.] כתב: "כי האדם אשר נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], ראוי מצד מעלתו זאת... להיות על כל התחתונים, וכמו שאמרו אין חיה שולטת באדם אלא אם כן נמשל האדם לבהמה, שנאמר 'נמשל כבהמות נדמו', עד כאן. ורוצה לומר כי מפני צלם אלקים שיש לאדם, אין החיה שולטת באדם, אלא אם כן מסולק ממנו הצלם האלקי". ואמרו חכמים [שבת קנא:] "כל זמן שאדם חי, אימתו מוטלת על הבריות, כיון שמת בטלה אימתו". ובח"א שם [א, פ:] כתב: "פירוש מפני כבוד הצלם אשר הוא נבדל, ולפיכך מוראו של אדם שנברא בצלם אלקים, על כל חיות השדה. והצלם הזה דוקא כאשר הוא חי, ולא כאשר הוא מת... שהצלם הזה הוא ענין אלקי באדם... שאין על האדם צלם אלקים אשר בו נברא האדם רק כאשר הוא אדם באמת, ואינו עושה מעשה בהמה. וכאשר הוא עשה מעשה בהמה, אין נחשב הצלם האלקי הזה אצלו, והוא בטל אצל החומר... ואין הפירוש שמשתנה צורת האדם אל הבהמה להיות בצורה אחרת, רק כי נטל מן הצלם שלו כחו ומוראו, עד שנחשב כמו בהמה, ודבר זה מבואר" [ראה להלן פ"ח הערה 266]. ובנצח ישראל פנ"ה [תתנד:] כתב: "כאשר אדם בשלימותו כתיב [בראשית ט, ב] 'ומוראכם וחתכם על כל חית הארץ'. וכאשר אין אדם צדיק, ואינו מקבל כח מן השם יתברך, אז הארי גובר". וכן כתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכח.].

(71) בח"א לכתובות סו: [א, קנג:] כתב משפט זה כך: "כי הצורה השלימה, עצם שלה אם אינה בשלימות הגמור, היא בטלה לגמרי, ולכך האדם ירוד לפניהם. ודברים אלו עמוקים מאוד מאוד בענין הצורה שהיא בשלימות, וכאשר תצא ממדרגתה אין לה מציאות כלל". ובנצח ישראל פי"ד [שמח.] כתב: "כבר רמזה זה התורה גם כן באדם... שיש לאדם משפט הצורה נגד שאר בעל חיים... ואצל האדם כתיב גם כן 'וירדו בדגת הים וגו'', ודרשו ז"ל [ב"ר ח, יב] 'זכה, רודה בדגת הים וכו', לא זכה, נעשה ירוד בפניהם'. ולא נמצא שיהיה לאדם מדריגה בינונית, שלא יהיו שאר בעל חיים מושלים בו, והוא

לא ימשול בהם גם כן. כי דבר זה לא יתכן לפי הדברים אשר אמרנו, שכאשר אין הצורה כמו שראוי להיות, אז נחשבת נעדרת לגמרי, ואז שאר בעלי חיים, שיש להם מציאות מה, מושלין עליו. ודבר זה ענין ברור מאד". וכן הוא באור חדש פ"ו [תתרמה:], והובא למעלה הערה 59.

(72) הולך להשוות את יחס ישראל לאומות כיחס האדם לבעלי החיים הבלתי מדברים. ובנצח ישראל פי"ד [שמח.] כתב: "וכאשר תבין אלו הדברים על אמתתם מה שראוי לך להבין מהם, אז יפתחו לך שערים הרבה, כי דברים הרבה תלוים בזה במה שאין לישראל שום מדריגה בינונית; או שהם מושלים על הכל, או שהכל מושלים עליהם. וכבר רמזה זה התורה גם כן באדם, אשר כבר אמרנו כי ישראל והאדם שוים הם. שכמו שיש לאדם משפט הצורה נגד שאר בעל חיים, כך לישראל משפט הצורה נגד האומות".

(73) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פמ"ד כתב: "'אתם קרוים אדם וכו''. וביאור ענין זה, שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מ"מ יש חילוק, כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים, במה שהאדם הוא שכלי, ושאר בע"ח הם בלתי שכלי. כך יש בין האומות ג"כ הבדל; שיש אומה נוטה אל החומר יותר... [ואילו ישראל] הם נבדלים מן החומר... וכמו שתמצא בעלי חיים והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בע"ח, כמו הקוף שהוא אמצעי... בין האדם ובין שאר בע"ח... כך יש אדם, ואינו אדם בשלימות. ולכך אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחומרי יותר מדאי - הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חומרית. והרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועימו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". ובתפארת ישראל פ"א [מב:] כתב: "וביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית. והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקודש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך. לכך הם קרוין 'אדם' בפרט מפני שיש בו בשלימות, במה שיש בהם כל אשר ראוי להיות לאדם, שנקרא 'אדם' בפרט מפני שיש בו מעלה אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'". ובגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "ואין הגוים קרויין אדם. דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... מן המדות

הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה" [הובא למעלה הערה 13. וראה להלן פי"א הערה 28]. ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר" [הובא למעלה הערה 27]. ובנר מצוה [כד.] כתב: "ואין האומות קרויים אדם... כי הצלם האלקי לא נתן רק לישראל, ולא לאומות... כי אצל ישראל צלם האלקי הוא עיקר, והכל טפל אצל הצלם". וראה עוד להלן פ"ח הערה 143, נצח ישראל פי"א [דש:], ובבאר הגולה באר השני [רכ:]. **ודע** שכאמור ענין זה מבואר בהרבה מקומות בספריו. ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים "אדם", ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [כמלוקט בהערה זו]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [להלן פל"ט, תפארת ישראל ס"פ יב (קצה.), שם ר"פ יז (רנט.), וגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז (ט.)]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (סוף רג:)].

(74) ישראל.

(75) בח"א לכתובות סו: [א, קנג:] כתב עד כאן אות באות, ובנקודה זו הוסיף: "וכך הם ישראל כאשר אינם עושים רצונו של מקום". ובכת"י כאן [רצג:] כתב: "וכן ישראל אשר

נקראים 'אדם', והאומות בגדר בעלי חיים שאינם מדברים. שכן כאשר ראה דניאל ממשל האומות, אמר [דניאל ז, ב-ז] 'וארו ארבע חויין רברבן'... זכר ממשלתם של אומות בשם חיות. וכאשר זכר האומה היחידה, אמר 'וארו עם ענגא שמיא כבר אנש', המשיל אותם לאדם, כמו שאמרו ז"ל 'אתם קרוים אדם'. לכן יש להם ענין האדם; כאשר זוכים הם מושלים על האומות. וכאשר אינם זוכים, הם ירודים לפניהם. והכל הוא כסדר המציאות אשר יש לצורה". וראה להלן פ"ח הערה 144.

(76) ו"חמור" מורה על החומריות, וכמבואר למעלה הערה 29.

(77) "ולכך כאשר לא היו ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים, שעדיין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף, שזהו שלימות ישראל, היו ישראל כאילו לא היה להם מציאות כלל. כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה. ולכך היו משועבדים תחת יד מצרים, ובזה היו כאילו לא היה להם כלל מציאות" [לשונו למעלה לאחר ציון 39].

(78) הנה כאן ולמעלה [לפני ציון 40] מבאר שלא היו ישראל בשלימות צורתם משום שעדיין לא היו שש מאות אלף. אך בכת"י ביאר [הובא למעלה הערה 59] שלא היו ישראל בשלימותם משום שעדיין לא היו לחלקו של הקב"ה. וכן להלן פ"ט [לאחר ציון 129] כתב: "שלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך", וראה שם הערה 131.

(79) לשונו להלן פי"א [לאחר ציון 32]: "כי כבר ידוע כי הצורה, בעת שנולד הנער, יותר גובר החומר, עד שלא נראה שלימות הצורה בתינוק, ותמיד הולך אחר מעשה נערותו. ואדרבה, הצורה היא בטילה אצל החומר ומשועבד תחתיו. עד שיגדל הנער, ואז גובר הצורה על החומר ומולך עליו, הפך מתחלה, אשר היה החומר מלך, וברשותו נתן הצורה". וכן כתב להלן ס"פ נב. ועוד אודות שהאדם בצעירותו נמשך אחר החומרי, ובהמשך חייו השכל מתגבר, כן כתב בהרבה מקומות בספריו. וכגון, בנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "ידוע כי הם שלשה עולמות; כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל. אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד, ועושה פעולות מתיחסים אל ענין זה, דהיינו שאין אחד בטל אצל השני, ושניהם משותפים ביחד... אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני

תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים". וכן כתב שם פמ"ב [תשכו.]. ובנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:] כתב: "שכל הילדים... מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו, השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי... ודבר זה כי באדם בעת נערותו ימצא אצלו שני דברים; האחד, כי שכלו מוטבע בגוף החמרי, שאינו נבדל, כמו שהתבאר. והשני, כי מחמת רתיחת חום הטבעי בעת נערותו וילדותו, שאינו שקט, שכלו מעורב". וכן כתב שם פ"ה מכ"א [תקיד:], ושם פ"ו מ"ט [רצ:]. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו... ואחר כך כשגדל והוא שכלי, ואז השכל גובר על החמרי, עד שאין אדם פונה אל הדברים החמרים שהם בעולם הזה... ואינו כולו שכלי, רק שאינו נוטה כולו אחר החמרי... ובזמן הזקנה השכלי גובר בעולם... שכבר נסתלק גשמות האדם לגמרי". ובאור חדש פ"ב [תקמה:] כתב: "כי עד ארבעים לא עברו רוב שנותיו של אדם, ועדיין הגוף חמרי גובר עד ארבעים שנה, שאז התחיל החמריי להתמעט, והשכליי להתגבר, לכך [אבות פ"ה מכ"א] 'בן ארבעים שנה לבינה'". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "בילדות האדם ובקטנות, הוא שקוע בתוך מדריגה החמרית... וכך הוא באמת בילדותו, שהוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, כאילו לא יצא אל העולם להיות נמצא בפעל, עד שהוא גדול, ואז יצא ממדריגה החמרית שלו... לקטנים לא נמצא אתם השכל... שנפשם מוטבע בגוף". ואמרו חכמים [שבת קנב.] "דברים שאדם עושה בילדותו משחירים פניו לעת זקנתו", ובח"א שם [א, פג.] כתב: "כי הילדות שהאדם נמשך אחר החמרי, והם משחרים פניו, כי לעת זקנתו שכבר הלך החמרית, וראוי להיות קדוש נבדל מן המעשים שעשה בילדותו כאשר היה בעל חומר, והם משחרים, דהיינו גורמים לו העדר במציאות שלו". והמורה נבוכים ח"ג ס"פ נא כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך... כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג" [ראה להלן פי"א הערה 34]. אמנם כאן מבאר באופן קצת שונה מדבריו בשאר ספריו, וכמבואר בהערה הבאה.

(80) דבריו כאן שונים במקצת מדבריו בשאר ספריו [שהובאו בהערה הקודמת]. כי בשאר ספריו ביאר שהכל תלוי בחומריות האדם; בילדותו חומריות האדם היא חזקה, ולכך שכל האדם מוטבע בחומריות זו. ובזקנותו תש כח החומריות, ושכל האדם משתחרר מממשלת החומריות. אך כאן מבאר לאידך גיסא, שהכל תלוי בשכל האדם; בילדותו שכל האדם נמצא בתחילת דרכו, ולא הגיע לשלימותו, ולכך השכל משתעבד לחומר. אך בהמשך חייו, השכל מגיע לשלימותו, ולכך אין השכל משתעבד לחומר. והשוואתו לשעבוד ישראל במצרים מורה כן; בתחילה ישראל לא הגיעו עדיין למספרם [שש מאות אלף], ולכך היו ישראל משועבדים למצרים. אך כשהגיעו למספרם, השתחררו משעבודם למצרים, ונמצא שהכל תלוי בישראל. וכשם ששעבוד מצרים נתלה בשלבים של יציאת צורת ישראל אל הפעל, כך חומריות האדם נתלית בשלבים של יציאת שכל האדם אל הפעל.

(81) מדגיש שהצורה שולטת כנגד רצון החומר, כי למעלה [לאחר ציון 77] כתב "היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת". ולמעלה כתב כן בעקבות הפסוק [בראשית א, כו] "וירדו בדגת הים" [שהביא למעלה לאחר ציון 66] שפסוק זה מורה שהאדם רודה ושולט על הדברים החומריים. וכשם שהאדם רודה בדגת הים, כך הצורה רודה בחומר, והחומר בעל כרחו מקבל הנהגה מהצורה. וצרף לכאן מאמר חכמים [גיטין יג.] "עבדא בהפקירא ניחא ליה, זילא ליה, שכיחא ליה, פריצה ליה". וזה מורה שהחומר אינו רוצה בשום צורה שתשלוט בו.

(82) בזה סיים את הסברו השני מדוע ישראל היו דוקא בארץ מצרים [הסבר שהתחיל לבארו למעלה לאחר ציון 20], והוא שכל עוד שצורת ישראל לא היתה שלימה [שלא הגיעו למספר שש מאות אלף], היו ישראל משועבדים למצריים החומרים, כמשפט הצורה שאינה שלימה, שאין לה מציאות. ובסמוך יסכם את שני הסבריו. ולהלן פי"א [לאחר ציון 32] כתב: "כי כבר ידוע כי הצורה, בעת שנולד הנער, יותר גובר החומר, עד שלא נראה שלימות הצורה בתינוק, ותמיד הולך אחר מעשה נערותו. ואדרבה, הצורה היא בטילה אצל החומר ומשועבד תחתיו. עד שיגדל הנער, ואז גובר הצורה על החומר ומולך עליו, הפך מתחלה, אשר היה החומר מלך, וברשותו נתן הצורה. לכך מתחלה היה יוסף עבד למצרים בעת נערותו, עד שהיה בן שלשים, ואז נהפך הדבר להיות יוסף מולך עליהם, שהדבר הזה לפי המציאות הוא שיהיה יוסף מושל עליהם בסוף, כאשר תדע מעלת יוסף שהוא כמו צורה אל החומר שגוברת בסוף. וכן ישראל היו כך, בתחלה היו ישראל במצרים קודם שלימותם, והיה החומר, הם המצרים, מושל עליהם, כאשר

אמרנו לך פעמים הרבה. ואחר שהיו בשלימות, היו יוצאים אל החירות להיות מושלים עליהם, כאשר ראוי לפי המציאות וסדר הנמצא". ובכת"י [רצה.] כתב: "ומפני כך היה קושי ההוצאה, מפני שראוים היו ישראל במצרים מצד עצמם, שכך נותן המציאות, ולכך היתה ההוצאה קשה. ומכל שכן שהיו ישראל כמי שאין להם מציאות כלל, והיו כמו העובר הזה שנתון במעי אמו, שאין לו מציאות כלל, והוא נבלע בתוך אמו, כך היו ישראל נבלעים בתוך מצרים, ואין להם מציאות כלל, והבן זה מאוד". וראה להלן הערה 139.

(83) לשונו למעלה [לאחר ציון 7]: "מפני כי הדבר מתפעל מהפכו, מצד שהוא הפכו לו פועל בו, ולא יתפעל הדבר מעצמו. לכך כאשר רצה השם יתברך שמו לקיים הגזירה שגזר על זרע אברהם [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה', לא יהיה זה אלא באומה שהם הפכים להם, כי מצד אשר הפכים להם יתקיים בישראל 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה'. וענין שהם הפכים להם, כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים. וישראל עצם שלהם זרע אמת, גדורים בעריות, וקדושים ומובדלים מכל עריות". ופירושו, כי הפכו של דבר מעמיד את הדבר על מהות עצמו, כי הפכו פועל בו להוציא אל הפועל את מהות עצמו, וכמבואר למעלה הערה 8. וראה להלן פ"ה הערה 1.

(84) מציון 21 ואילך. ובכת"י [רצד.] ביאר שלשה הסברים נוספים מדוע כשישראל אינם בשלימותם הם השתעבדו דוקא למצריים ההפכים להם, ושיבח את הסברו השלישי, וכלשונו: "כי כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, הדעת נותן שיהיה מציאותם במקום שהוא הפכי להם, לפי שדבר שהוא הפך אל דבר, בטלה אצלו השני שהוא נמצא אצלו, כאילו לא היה. ולפיכך המצרים שהם נחשבים כמו החומר, וישראל הם צורה נבדלת, והחומר מבטל הצורה כאילו לא היה נמצא, כי החומר הפך הצורה. ומאחר שלא היו ישראל בשלימות מציאותם, אם היו במקום אחר גרים, כיון שאין אותה אומה הפך להם, נמצא שיש להם מציאות. אבל ישראל לא היו ראוים שיהא להם מציאות רק כאשר יהיו ס' רבוא, ואז השכינה עמהם והיו לעם ה'. לכך היו ישראל גרים דוקא בארץ מצרים, עד שהיו נחשבים בטלים אצל ההפך המקום שהיו יושבים שם ישראל... ועוד... אין ראוי להיותם משועבדים רק בין אומה שהיא הפך להם, כדי שלא יהיה חבור לישראל עם האומה שבאו ביניהם. שאם היה חבור להם בין האומה שבאו ביניהם, היו מתחברים עמהם ולא יצאו מתוכם. אבל עכשיו שהיה השעבוד באומה שהיא הפכי להם, הרי לא היו מתערבים ומתחברים עמהם, כי הפכים להם, ויצאו מתוכם... ועוד,

כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, והיו צריכים להיות נמצאים אצל אחרים, לא היה ראוי לישראל לקבל אותם רק מי שהוא בעל חומר לגמרי. וזה כי החומר מקבל הצורה כאשר צריך שיהיה אל הצורה נושא, עד אחר שיצאו ישראל להיותם נבדלים לגמרי עומדים בעצמם. אבל כאשר היה צריך להיות להם נושא, שלא היו הם במעלה הנבדלת לגמרי עד שלא היו צריכים לנושא, אין נושא להם רק מי שהוא כמו החומר... והיה צריך לישראל אשר להם המעלה הנבדלת, מקבל חמרי... הנה מצד אלו הדברים יתבארו לך כי דוקא ראוי שיהיו ישראל גרים בארץ מצרים, ולא במקום אחר. ואחרון אחרון חביב הוא הפירוש שהוא עיקר, מפני שצריך אל קבלת צורה חומר, ובשביל כך לקבול ישראל שהם הצורה, היה ראוים מצרים שהם החומר בודאי". נמצא שביאר בכת"י שלשה הסברים מדוע כשישראל אינם בשלימותם יש עליהם להיות אצל המצרים ההפוכים להם; (א) כך תתבטל מציאות ישראל, שבטלים אצל ההפך שלהם. (ב) למנוע חבור בין ישראל לבין האומה שנמצאים בתוכה. (ג) ישראל היו זקוקים לנושא חומרי. וראה להלן הערה 110, ולהלן פ"ה הערה 1.

(85) בא לבאר את המשך דברי התורת כהנים שפתח בהם, וזה לשונו: "מנין לדור אחרון שהתעיבו מעשיהם יותר מכולם, תלמוד לומר 'כמעשה ארץ מצרים לא תעשו'" [ראה למעלה הערה 4, ובסמוך הערה 89].

(86) פירוש - ישראל ומצרים הם הפוכים לגמרי, ומכלל כך ימצא שכאשר יש עלית ישראל, בו זמנית תהיה ירידת המצרים, וכמו שמבאר.

(87) מבאר שהביטוי לשלימות ישראל הוא בכך ש"היו ראוים לצאת לחירות, ולקבל המעלה האלקית". ונראה ביאורו, כי שני דברים אלו מורים על מעלת הצורה [שהיא היא שלימות ישראל], כי הצורה היא בת חורין, וכמבואר ובדר"ח פ"ו מ"ג [צ.], וז"ל: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר... שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "הצורה היא בת חורין, ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] ובשאר מקומות שאין

לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה, שנאמר [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'. והרצון בזה כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד, שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רפ] כתב: "מהות העבדות היא קבלת עולו של השני, והרי קבלה זו היא אחת התופעות של החומר, שכן החומר כל קיומו הוא בקבלה מאחר. לא כן הצורה הרוחנית, המשוחררת מכל קבלה מן הזולת, היא כולה חירות", ושם מאריך בזה טובא [הובא למעלה בהקדמה שניה הערות 328, 331]. וכן "קבלת המעלה האלקית" מורה על מעלת הצורה, כי החומר הוא מסך מבדיל בין הקב"ה לאדם, וכמו שכתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:], וז"ל: "בעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ובנצח ישראל פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי, וזה כאשר לומד תורה מתוך הדוחק, אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 419]. לכך שלימות ישראל, שהיא שלימות מעלת הצורה, מתבטאת בשני דברים אלו; (א) "היו ראוים לצאת לחירות". (ב) "לקבל המעלה האלקית". וראה להלן הערות 98, 137. ולהלן פ"ט הערה 131 נתבאר הדבר גם מצד שאין הקב"ה מתחבר לדבר חסר, אלא רק לדבר שלם. וראה להלן פי"ב הערה 29.

(88) פירוש - ישראל ומצרים הפוכים לגמרי, ולכך קיים ביניהם היחס של "כשזה קם זה נופל", וכאשר ישראל הגיעו לשלימותם הגמורה, המצרים הגיעו לקלקולם הגמור. ולהלן פט"ו כתב: "'ויקוצו מפני בני ישראל' [שמות א, יב], נעשו בעיניהם כקוצים [רש"י שם]. פירוש, כי היה מצרים הפך לישראל, כמו שנתבאר בפרקים הקודמים באריכות. ולפיכך כאשר היו ישראל מתרבים, היו בעיניהם כקוצים, לפי שאז היו יוצאים לפעל להיות נמצאים בשלימותם, ולפיכך אז נעשו כקוצים בעיניהם". וראה להלן הערה 138 שכתב כן גם לגבי הכנענים. ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החומרים נחלשים, ומפני חולשם כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה נופל זה קם. שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה" [ראה להלן פי"ב הערה 29].

(89) המשך לשון התו"כ ויקרא יח, ג [שהזכיר בתחילת הפרק]: "מנין למקום שישבו בו ישראל שהתעיבו מעשיהם יותר מכולם, תלמוד לומר 'אשר ישבתם בה לא תעשו'".

(90) נראה ביאורו, שהמקום המשותף שבו ישבו ישראל והמצריים מביא לחיכוך גדול יותר ביניהם, כי כאשר הפכים נמצאים במקום משותף, כל הפך מתחדד יותר לכשעצמו מחמת הפכו הנמצא עמו ומתחכך כנגדו. וכן מבואר בגו"א בראשית פ"ד אות י [צח.] שהמחלוקת בין קין והבל התעצמה מחמת שהיתה להם השתתפות במקום אחד. וכן כתב בכת"י [רצה.], וז"ל: "מפני שישראל הפך למצרים כמו שהתבאר... לכך המקום שישבו ישראל שם יותר הפך, ולכך מקולקלים ביותר... כי שם הוא ההפוך שיש לישראל ומצרים". וראה להלן הערה 138.

(91) "מנין שלא היתה אומה מקולקלים דרכיהם יותר מן הכנענים, תלמוד לומר [ויקרא יח, ג] 'וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו'" [לשון התו"כ שם שהביא למעלה בתחילת הפרק].

(92) בגבורות ה' הוצאת מכון המהר"ל [עמוד נט], הערה 22, כתבו: "נראה על פי הכת"י דחסר כאן כמה מלים מחמת הדומות, וצריך לומר כך: 'ויש צורה, ויש צורה; כי יש צורה נבדלת מן החומר, שאינה מוטבעת בחומר. וזאת הצורה דומה באדם [ל]נפש המשכלת, שאינה מוטבעת בחומר. ויש צורה וכו'". ולהלן פס"ד כתב: "נגד שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר. ועוד שלישי, החומר לגמרי". ובבאר הגולה באר השני [רכג.] כתב: "חבור הצורה אל החומר הוא בשני פנים; האחד, הוא חבור צורה בחומר, וצורה מוטבעת בחומר. והשני, הוא חבור צורה לחומר, ואין הצורה מוטבעת, רק הוא צורה נבדלת". וראה הערה הבאה.

(93) שיש לה משפט החומר, וכמו שמבאר בסמוך. ובח"א לשבת קיט: [א, סו.] כתב: "כאשר תדע ענין השכל אשר הוא המציאות, והחומר אין לו מציאות. ואף הצורה שהיא מוטבעת בחומר, מפני שהצורה היא מוטבעת בחומר, אין לה מציאות גמור. והמציאות הוא לדבר שעומד בלא חומר, הוא השכל, ודבר זה ברור אין ספק בו". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "כי הצורה שהיא צורה מוטבעת בחומר, אין מציאותה בפעל לגמרי, שהרי היא מוטבעת בחומר, ואין החומר מציאותו בפעל, ודבר זה ידוע". **דוגמה ליחס** שבין שתי הצורות הללו [הנבדלת מהחומר והמוטבעת בו] הוא מעין היחס של מחשבה לדבור, וכמו שכתב בתחילת נתיב השתיקה [ב, צז.], וז"ל: "נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי... אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". וראה תפארת ישראל פי"ג [רט:], ושם הערה 68, וגו"א שמות פכ"ה הערה

23. והרי מידת הגוים מתבטאת בדיבורם, ואילו מדת ישראל מתבטאת במחשבתם, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.]: "ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:] שאמרו שם סתם גוי מרבה דברים... והטעם הוא שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד". ובירושלמי תרומות פ"א ה"א אמרו "עכו"ם אין להן מחשבה". וכן הוא בירושלמי יבמות פי"ג ה"ב. והקרבן העדה שם ביבמות כתב "ונחשב לכם [במדבר יח, כז], ולא לעכו"ם". ובספר זרע אברהם סימן יא סק"ה האריך בזה הגר"מ זעמבא זצ"ל, וכתב: "עכו"ם אין לו מחשבה... שאין בכוחו לפעול במחשבתו על דיני תורה", ועל פי זה ביאר שמחשבת עכו"ם אינה מועילה להכשר טומאה. ומאידך גיסא על ישראל נאמר "עלה במחשבה", והוא מסטרא דמחשבה [זוה"ק ח"ב קיט:, ת"ז ת' מ' פ.]. ובצפנת פענח הלכות תרומות [עמוד יד] כתב: "מחשבתו [של גוי] אינה כלום, לכן כל היכא דבעי לפעול מצד המחשבה, לא שייך גבי גוי, דכל היכא דבעי מחשבה, עכו"ם לא שייך לזה". ושם ביאר שאף שמועיל גדול עומד על גביו של קטן [גיטין כג.], מ"מ לא מהני גדול עומד ע"ג קטן גוי. ומה שאמרו שם "נכרי לדעתיה דנפשיה עבד", הכוונה היא שמחשבתו אינה יוצאת לחוץ לשם פעולה. וכן להלן ר"פ כח ביאר שמשה רבינו לא היה איש דברים, "שהיה משה רחוק מן החומר... ולכך לא היה למשה כח הדיבור". ושם מאריך בזה שהדיבור נוצר כאשר השכלי מוטבע בגוף, ומשה רבינו היה נבדל מהגוף, ולכך לא היה משה איש דברים. ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא.] ביאר שתפילה היא דוקא בדיבור, כי מהות האדם היא שהוא חי מדבר, והוסיף שם: "רק אם הוא צדיק גמור, והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד". הרי שמדריגה מרוממת מתבטאת במחשבה. וכל זה מורה שמעלת ישראל היא צורה שאינה מוטבעת בחומר, ואילו מעלת הגוי היא צורה מוטבעת בחומר.

(94) כמו שנאמר על המצריים [יחזקאל כג, כ] "אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם", הרי שנמשלו לחמור ולבהמה.

(95) "שבו לכם פה - אליעזר עבד אברהם הוה" [רש"י שם], שהיה מכנען [רש"י בראשית כד, לט]. ויש להבין, כי אליעזר היה גם עבד, והשוואתו לחמור היא מפאת היותו עבד, וכפי שאמרו בגמרא [יבמות סב.] "הכל מודין בעבד שאין לו חייס, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור". וכן המהר"ל עצמו ביאר כן הרבה פעמים בספריו [כמלוקט למעלה בהקדמה שניה הערה 330]. ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "כל עבדות בעולם הוא ענין חמרי, גם זה רמזו חכמים בחכמתם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. ובארנו דבר זה במקומת הרבה בחבור גבורות ה'" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 330]. ובעל כרחך לומר, שהואיל ונאמר [בראשית ט, כה] "ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו", א"כ מהותו של כנען היא היותו עבד, וכל מה שיאמר על עבד יאמר על כנען, כי חד הם. וראיה לכך, שסתם עבד עכו"ם נקרא בכל מקום בלשון חכמים "עבד כנעני", כי סתם עבד הוא כנעני, כי מהות הכנעני היא היותו עבד. ובח"א לסוטה מו: [ב, פד.] כתב: "כי הכנעני הזה עיקר עצמו וכחו גופני, וזה ידוע מדכתיב [בראשית ט, כו] 'ויהי כנען עבד למו', כי העבד המשתעבד יש לו כח גופני, כמו שנתבאר זה פעמים הרבה מאד". הרי שפתח בכנעני ["כי הכנעני הזה עיקר עצמו וכחו גופני"], וסיים בעבד ["כי העבד המשתעבד יש לו כח גופני"], נמצא שחד הם. וראה להלן הערה 104.

(96) מכנה את הכנענים בשם "ארורים" על שם הפסוק "ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו", וכמו שיביא בסמוך. וכל קללה מורה על חסרון, וכפי שכתב בנתיב התורה פי"ב [תצג:], וז"ל: "כי הקללה הוא מצד ההעדר הדבק במקבל, ולכך מקבל קללה". ובח"א לסוטה לז: [ב, עו.] כתב: "וזה כי 'ארור' הוא לשון קללה וחסרון, כמו [דברים כח, כ] 'את המארה ואת המגערת וגו'', שכל זה לשון חסרון". וכאשר יש צורה, האמורה להיות שלימה, אך היא חסרה, אין לך חסרון גדול מזה, ולכך נאמר על כך "ארור". וראה להלן הערה 100 שכך נתבאר בכת"י. ומה שהמצריים אינם ב"ארור", זהו מפני שמעיקרא הם חומריים, ואין זה חסרון כל כך גדול לחומרי להיות חומרי, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"ב אות לד [רכד:], דר"ח פ"א מי"ז [תב:], ובאר הגולה באר הששי [קנד.]. אך הכנעניים שיש להם צורה, אך היא צורה חסרה, זהו "ארור" גמור.

(97) לשונו בח"א לבכורות ח: [ד, קכח:]: "כי הצורה החמרית המוטבעת בחומר זה ענינה שהיא תקבל ההעדר והפסד, מפני שיש לה חבור אל החומר. שהחומר הוא בעל העדר וחסרון, ומצד שראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה שהיא השלמת החומר, ואצל האומות אין כאן השלמה, לכך אף כי אין ההעדר

מצד עצם הצורה, יגיע ההעדר אל הצורה מצד חבור שלה אל החומר, שהוא ההעדר השלמה. ודבר זה מבואר ונרמז בתורה [בראשית ג, ו] 'ותתן גם לאישה עמה', וגרמה לאדם המיתה, ובמה שכתיב 'עמה' תבין זה".

(98) לעומת הצורה הנבדלת שהיא בת חורין, וכמבואר למעלה הערה 87.

(99) מעין כן כתב בתפארת ישראל פכ"ט [תמ:], וז"ל: "בכל אדם יש שני דברים; כח האחד, הוית הנפש, שהוא פועל המעשה. והשני, הוא השכל... והנפש, מפני כי מושל עליו השכל, ומנהיגו כפי דעתו ושכלו, הרי אינו בן חורין". וכפי שהנפש משועבדת לשכל, כך הצורה המוטבעת בחומר תהיה משועבדת לצורה הנבדלת, והכנענים יהיו משועבדים לישראל.

(100) בכת"י [רצה:] כאן כתב: "הכנענים הם כמו צורה המוטבעת בחומר, הם עבדים בודאי, כמו שאמר 'ארור כנען עבד למו'. כי הצורה הפחותה המוטבעת בחומר אינה יוצא לחירות, [ו]היא תחת הצורה הנבדלת. כי החירות הוא לצורה אשר היא נבדלת, שהיא בודאי יוצאת לחירות... לכך נאמר עליה 'ארור', מפני שהיא אינה צורה כמו צורה השלימה אשר היא נבדלת. ולפיכך נקרא 'עבד', כי העבד יש לו צורת אדם, ואינו בן חורין". וראה למעלה הערה 96.

(101) יחס ישראל [הצורה] אל המצריים [החומריים] ואל הכנענים [הצורה המוטבעת בחומר].

(102) "הוא הנשמה העליונה" [הוספה בכת"י (רצה:)]. ולהלן פכ"ט ביאר שאברהם נבדל מהחומריות, ולכך היה רוכב על החמור, ושם מאריך בזה טובא. וכן הוא בדר"ח פ"ה מי"ט [תמב.]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פג:] כתב: "כאשר היה אברהם בעולם הזה, הנה ימצא הצורה בפעל, וכאשר הצורה בפעל, עומדת בעצמה מבלי שנסמכת אל הנושא. ואם הצורה היא בנושא, אז היא מוטבעת בו, ודבר זה בטול אל הצורה, שאין הצורה רק בפעל. רק אם אין הצורה מוטבעת בנושא, והיא נבדלת ממנו, ואז הצורה בפעל. ולפיכך כאשר היה אברהם בחיים, ובחיים הצורה בפעל, היה עומד בעצמו, וכמשפט הצורה שהוא בפעל, שאינו מעורבת עם הנושא". והרי סוד המילה מורה על מעלת הצורה שיש לישראל [כמבואר למעלה הערה 38], ואברהם אבינו הוא זה שנצטוה על המילה [בראשית יז, י], לכך פשיטא ש"אברהם דומה לצורה הנבדלת". ונקודה זו ממש עולה מדבריו בביאור מאמר חכמים [נדרים לא:], שאמרו "גדולה מילה, שכל המצות שעשה אברהם אבינו לא נקרא שלם עד שמל, שנאמר [בראשית יז, א] 'התהלך לפני והיה תמים'", ובח"א שם [ב, ו.] כתב: "כבר אמרנו שהמילה היא צורה לאדם... כי המילה

היא צורה, כי האיש נקרא צורה כמו שידוע אל הכל, והוא איש בשביל הזכרות. ולכך אין הצורה שהוא האיש שלימה עד שיסור הערלה, שהוא פחיתת הזכרות. ומכיון שהוא כך, ראוי שלא יהיה נקרא אברהם 'תמים' עד שנמול, כי החומר הוא חסר, וכל זמן שלא נמול היה חסר הצורה. לכך לא נקרא אברהם 'שלם' עד שנמול, שאז היה מגיע אליו הצורה, וראוי שיהיה שלם". וראה בסמוך הערה 104 שביאר שאברהם דומה אל השכל.

(103) פירוש - נקרא "חמור" על שם חומריותו, וכמבואר למעלה הערות 29, 62, 76.

(104) לכאורה כוונתו היא ששני הנערים האלו היו אליעזר וישמעאל [רש"י בראשית כב, ג], ואליעזר הוא עבד כנעני [כמבואר למעלה הערה 95], וישמעאל הוא מורה על הערביים [רש"י בראשית כא, יז "ערביים בני דודנו ישמעאל", ובנצח ישראל פכ"ו (תקנא:) כתב: "הערביים שהם בני ישמעאל"], שהם חומריים, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"ד [שמז:], וז"ל: "החומר הוא שפל... אומה שפילה עוד יותר חומרית. וכאשר תדע מענין הערביים האלו, שאין אומה פחותה כמו אלו", וראה למעלה הערה 52. אך לפי זה היה צריך להזכיר ששני הנערים האלו היו אליעזר וישמעאל, ולא לסתום את הדברים. **לכך נראה** שכוונתו כפי שכתב בדר"ח פ"ה מי"ט [תמד:], וז"ל: "כי מצד זה היה אברהם... דומה אל האדם; כי האדם הזה השכל שיש לו הוא רוכב על החומר הגופני. ויש שתי כחות המשמשות אל השכל, והם כחות גופניות... ואין ספק כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 333]... ואמר לשני נעריו 'שבו עם החמור', 'עם הדומה לחמור'. כי כחות האלו שהם כחות גופניים, הם 'עם הדומה לחמור'". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו.] כתב: "אצל אברהם כתיב [בראשית כב, ג] 'ושני נעריו עמו', כי אלו שני נערים שני יצרים, אשר האחד הוא יצרא דערוה, והשני יצרא דע"ז, והם נקראו 'נעריו', כדכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכד:] ביאר שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] כתב: "ואלו שני יצה"ר הם כנגד הגוף והנפש... כי מצד הגוף נוטה האדם אל הערוה שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש נוטה האדם לעבודה זרה" [ראה להלן פ"ט הערה 214]. וכן הוא בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] וח"א לערכין טו: [ד, קלח.]. הרי הכח האחד הוא הגוף החומרי, והכח השני הוא הנפש המוטבעת בגוף.

(105) לשונו בדר"ח פ"ה מי"ט [תמו.]: "כאשר היה אברהם הולך לעבוד השם יתברך, להקריב את בנו להתגבר על יצרו שהוא בגוף, ואז הוא מסלק מאתו החומר וכחות הגוף, ואמר להם 'שבו לכם פה עם החמור', 'עם הדומה לחמור', 'ואני והנער נלכה עד כה

ונשתחוה ונשובה'. כי כל זמן שהכחות הגופניים הם עם השכל, מעכבים ההשתחויה אל השם יתברך להיות נכנע לפני השם יתברך. וכאשר מסלק מאתו החומר עם הכחות, אז הולך לעבוד את השם יתברך. ומכל מקום אמר 'ונשובה אליכם', כי לא נעשה האדם נבדל לגמרי, רק הוא עובד השם יתברך, ואחר כך חוזר אל צרכו, והוא שב אל גופו וכחותיו".

(106) הולך להקביל את ישראל מצרים וכנען לאברהם ושני נעריו.

(107) בכת"י [רצו.] כתב משפט זה כך: "לפיכך כאשר היה ישראל הצורה הנבדלת, דבר זה נמשך מאברהם ראש האומה. ומצרים הם החומר אשר אמרנו לך. והכנענים הם העבד, אשר הוא הכח המוטבע אשר הוא ארור, מטעם אשר אמרנו לך למעלה".

(108) לאחר ציון 36.

(109) לכך כשם שישראל הם הפך המצריים, כך ישראל הם הפך הכנענים, וכמו שמבאר. ובח"א לב"ב נט. [ג, כה.] כתב: "אם הצורה נמשך אחר החומר, דבר זה הוא אבוד והעדר אל הצורה... כמו אם הצורה שהיא הצורה הנבדלת, אם היתה מוטבעת בחומר, דבר זה העדר אל הצורה לגמרי". ואם הצורה הנבדלת נעדרת כאשר היא מוטבעת בחומר, זה מורה בעליל שהם הפכים, כי זהו משפט ההפכים, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.], וז"ל: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [הובא למעלה הערה 8].

(110) לשונו בכת"י [רצד:] "כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, והיו צריכים להיות נמצאים אצל אחרים, לא היה ראוי לישראל לקבל אותם רק מי שהוא בעל חומר לגמרי. וזה כי החומר מקבל הצורה כאשר צריך שיהיה אל הצורה נושא, עד אחר שיצאו ישראל להיותם נבדלים לגמרי עומדים בעצמם. אבל כאשר היה צריך להיות להם נושא, שלא היו הם במעלה הנבדלת לגמרי עד שלא היו צריכים לנושא, אין נושא להם רק מי שהוא כמו החומר... והיה צריך לישראל אשר להם המעלה הנבדלת, מקבל חמרי... הנה מצד אלו הדברים יתבארו לך כי דוקא ראוי שיהיו ישראל גרים בארץ מצרים, ולא במקום אחר. ואחרון אחרון חביב הוא הפירוש שהוא עיקר, מפני שצריך אל קבלת צורה חומר, ובשביל כך לקבול ישראל שהם הצורה, היה ראוים מצרים שהם החומר בודאי" [הובא למעלה הערה 84].

(111) "כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד, ודבר זה התיחסות בודאי" [לשונו בסמוך].

(112) וההפכים כוללים את הכל, וכמו שכתב להלן פ"ה [לאחר ציון 95], וז"ל: "כי אף על גב שההפכים הם מתנגדים מצד עצמם, מכל מקום במה שההפכים ביחד הם משלימים להכל. בשביל זה הם מתחברים ביחד, כדי להשלים להכל. ולפיכך ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים מצד עצמם, מכל מקום הדבר והפכו משלים להכל, יש להם חבור יחד. ולפיכך ישבו ישראל במצרים, ואברהם באור כשדים, מפני ששני ההפכים ביחד הם הכל... בעבור היחוס וההצטרפות שיש להם ביחד, ששני הפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר. וזהו ענין האחדות, שאין לענין האחדות רק שהוא הכל, ואין חוץ ממנו... וכל שההפכים יותר רחוקים זה מזה... בשביל כך הם הכל, במה שזה קצה האחד, והשני הוא הקצה השני, ובזה הם הכל... שההפכים יוצאים זה מזה בעבור שההפכים משלימים אל הכל, כך יש להם חבור יחד מזה הטעם עצמו. וזאת הסבה שהיו ישראל יושבים במצרים, אומה שהיא הפך להם". ולהלן פ"ס כתב: "כי ההפכים הם גם כן הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל. ולפיכך ראוי שיצאו ההפכים מן אותו שהוא מיוחד, כי ראוי שיהיה ממנו הכל, כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם, כמו שנתבאר למעלה כמה פעמים". וראה להלן פ"ה הערות 97, 120.

(113) לשונו בח"א לסוטה ט. [ב, לח.]: "ההפכים הם תחת סוג אחד". והמו"נ ח"א פנ"ב כתב: "כי היחס אמנם ימצא לעולם בין שני דברים שתחת מין אחד קרוב בהכרח... כשיהיו שני הדברים תחת שני סוגים, אין יחס ביניהם בשום פנים, ולא בתחילת הדעת המשותף, ואף על פי שיעלו לסוג אחד. והמשל בכך, שאין יחס בין המאה אמה לבין החריפות שבפלפל, כי זה מסוג האיכות וזה מסוג הכמות. ואף אין יחס בין המדע והמתיקות, או בין המתינות והמרירות, ואף על פי שכל אלו תחת סוג האיכות הנעלה. ואיך יהיה יחס בינו יתעלה לבין דבר מבראיו, עם ההבדל העצום באמתת המציאות, אשר לא יתכן הבדל גדול ממנו". ושם ר"פ נו כתב: "ודע כי כל שני דברים שהם תחת מין אחד, רצוני לומר, שתהיה מהות שניהם אחת, אלא שהם מתחלפים בגודל ובקטנות, או בחוזק ובחולשה, או כיוצא בזה, הנה שניהם מתדמים בהכרח, ואף על פי שהם מתחלפים זה המין מן החילוף. והמשל בו, כי גרגר החרדל וגלגל הכוכבים הקיימים מתדמים ברחקים, ואף על פי שזה בתכלית הגודל וזה בתכלית הקטנות, ענין מציאות הרחקים בהם אחד. וכן השעוה הנתכת בשמש ויסוד האש מתדמים בחום, ואף על פי שהחום ההוא בתכלית החוזק, וזה החום בתכלית מן החולשה". ובספר אור ה' מאמר א כלל ג פרק ה, כתב: "השמחה והעצב הם הפכים, והם תחת סוג אחד, והוא סוג

ההפעלות... כי השמחה איננה זולת ערבות מהרצון, והעצב הוא ההתנגדות ברצון". וכן הוא בדרשות הר"ן, הדרוש השנים עשר. וראה להלן הערות 120, 122.

(114) לשונו להלן פנ"ד: "ויש לדעת כי דבר עצמי למצרים מה שהם מתיחסים אל החמרי, וישראל צורה נבדלת, כמו שהתבאר למעלה במקומות הרבה מאוד. ולכך לא היה כאן רק התנגדות חומר לצורה, ורצו לאבד הזכרים. אמנם כאשר בא יעקב אל ארם, היה ארם מתנגד לו לגמרי, ורצה לעקור את הכל [הגדה של פסח]. כי ארמי הזה אינו בכלל המציאות כלל, ואינו נכלל בו, ואינו מתיחס אל המציאות כלל, אבל הוא עם שאין שם מציאות עליו. לכך התנגדות הזה כאשר יתנגד ההעדר אל המציאות, שזהו התנגדות גמור. לא כמו מצרים, כי החומר והצורה שניהם משותפים, שהם נחשבים מן המציאות. אבל התנגדות ארם נחשב התנגדות העדר למציאות, שהוא מבקש להעדיר הכל". ובאור חדש פ"ב [תקלג:] כתב: "אין לך חבור כמו צורה לחומר, שהם דבר אחד לגמרי". וראה להלן הערה 125. **דוגמה לדבר**; היחס בין איש לאשה הוא יחס של צורה לחומר [כמבואר למעלה הערה 35]. והאיש ללא אשה הוא חסר [יבמות סב:], ואינו נחשב אדם [יבמות סג:], והאשה ללא האיש היא חסרה, וכמו שכתב באור חדש פ"ב [תקלד.], וז"ל: "כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל" [הובא למעלה הערה 35]. ויחד הם יוצרים מציאות אחת, וכמו שנאמר [בראשית ב, כד] "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", ופירש הרמב"ן [שם] "והנכון בעיני, כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן, אבל יבא הזכר על איזה נקבה שימצא, וילכו להם. ומפני זה אמר הכתוב בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ודבק בה, והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו. וכאשר היה זה באדם, הושם טבעו בתולדותיו, להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם, עוזבים את אביהם ואת אמם, ורואים את נשותיהן כאילו הן עמם לבשר אחד... והנה יעזוב שאר אביו ואמו וקורבתם, ויראה שאשתו קרובה לו מהם".

(115) בכת"י [רצו:] כתב כאן: "כי ישראל הצורה נבדלת ומצרים הם חומר גמור, מכל מקום הם מתיחסים, לפי שהחומר הוא חומר בלי צורה, והצורה היא חסירה ממנה, ודבר זה התיחסות בודאי. שלא תוכל לומר כי המתיקות במה שהוא מתיקות חסר שחרות, ולפיכך אינם תחת מין אחד".

(116) יש להבין, מה מוסיף במשפט זה על פני המשפט שלפניו. שבמשפט זה כתב "וכן מה שיש לישראל מעלה צורה הנבדלת מן החומר, מכל מקום יש כאן שיתוף וחבור,

כי הצורה הוא צורה לחומר". וכן במשפט שלפניו כתב "כי ישראל הצורה הנבדלת ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם, כי החומר והצורה משלימים מציאות אחת, ודבר זה התיחסות בודאי". ונראה, שבמשפט הקודם מבאר שיש יחוס בין ישראל למצרים כפי שיש יחוס בין צבע שחור לצבע לבן, שיש יחוס בין ההפכים, וכפי שביאר למעלה. ובמשפט השני מוסיף שיש שייכות מיוחדת בין הצורה לחומר [מעבר להיותם הפכים כמו השחור והלבן], "כי הצורה הוא צורה לחומר". לכך במשפט השני כתב ש"יש כאן שיתוף וחבור", לעומת המשפט הראשון שכתב "שייך יחוס ביניהם", אך לא "שיתוף וחבור".

(117) כי מגורים משותפים מחייבים "צד השוה" מסוים בין השותפים. וכן נאמר [עמוס ג, ג] "הילכו שנים יחדו בלתי אם נועדו". ובלשון חכמים [ב"ק צב:] "לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב אלא מפני שהוא מינו". **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [אבות פ"ד מי"ג] "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך", ובדר"ח שם [רמד.] כתב: "כי כל שני דברים אשר יש להם שתוף ביחד, כמו הרב והתלמיד שיש להם שתוף וצירוף ביחד... וכל צירוף וחבור בעולם יש ביניהם התיחסות מה. ולכך אמר מצד הצירוף הזה שיש לרב אל התלמיד, יהיה נחשב בעיני הרב הצירוף הזה שווי גמור, עד שיהיה נחשב לו כבודו ככבוד חבירו אשר יש לו שווי וצירוף אליו לגמרי, וכאילו היה חבירו. מאחר כי מצד מה יש כאן צירוף והתחברות, כי הם מתחברים בענין הלמוד, ומכיון שהם מתחברים בענין הלמוד, מצד זה יש כאן שווי. ולפיכך 'יהיה כבוד תלמידך ככבוד חבירך'". ובנתיב התורה פ"ד [רט:] כתב: "כי אשר הוא דומה ומתיחס אל הדבר, ראוי שיהיו ביחד". **הנה מצינו** בעשרת הדברות [שמות כ, א-יד] שחמש הדברות הראשונות הן מצות בין אדם למקום, וחמש הדברות השניות הן מצות בין אדם לחברו [רמב"ן שמות כ, יג, ותפארת ישראל פל"ו (תקכז.)], ומקום המפגש של הדברות הוא בדבור החמישי [כבוד אב (שמות כ, יב)], ובדיבור הששי ["לא תרצח" (שמות כ, יג)], הרי אע"פ שהדבור החמישי הוא סוף המצות בין אדם למקום, מ"מ יש בו בחינה בולטת של בין אדם לחבירו [ראה במנחת חינוך מצוה לג שנסתפק בכבוד אב אם הוא מצוה בן אדם למקום או מצוה בן אדם לחבירו, שמע מינה דאית בהו תרתי]. ומאידך, אע"פ שהדבור הששי הוא הראשון למצות שבין אדם לחבירו, בולטת בו המגמה של בין אדם למקום, וכפי שנאמר בתורה שאיסור רציחה הוא משום "כי בצלם אלקים עשה את האדם" [בראשית ט, ו]. הרי שכאשר שני דברים מצטרפים זה לזה, נראה כיצד יש התייחסות הדדית ביניהם.

(118) מציון 8 ואילך.

(119) לשונו למעלה [לאחר ציון 7]: "מפני כי הדבר מתפעל מהפכו, מצד שהוא הפכו לו פועל בו, ולא יתפעל הדבר מעצמו. לכך כאשר רצה השם יתברך שמו לקיים הגזירה שגזר על זרע אברהם [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה', לא יהיה זה אלא באומה שהם הפכים להם, כי מצד אשר הפכים להם יתקיים בישראל 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה'".

(120) יש להעיר, שמלשון זה משמע שלא כל ההפכים מתייחסים זה לזה, אלא רק "הפכים **כמו אלו**". אך למעלה [לאחר ציון 112] כתב: "כל הפכים בעולם הם תחת מין אחד, ואם לא כן לא היו הפכים. כמו המתיקות והשחרות שאינם הפכים, ואינם תחת מין אחד". ומכך משמע שכל ההפכים בעולם מתייחסים זה לזה, וללא התייחסות זו, אין הם הפכים. וצריך לומר שמה שכתב כאן "כמו אלו", אין כוונתו למעט הפכים אחרים שאינם "כמו אלו", אלא כוונתו לומר שמדובר בהפכים, כפי שישראל והמצריים הם הפכים.

(121) פירוש - מחמת שההפכים מתיחסים זה לזה, לכך כתוצאה מכך הם פועלים זה בזה. והולך לדבר על שהמצריים פעלו על ישראל, כי זו היתה עיקר הנקודה שהזכיר למעלה [לאחר ציון 7], שהאופן לקיים את הגזירה [בראשית טו, יג] "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה" הוא שישראל יגורו אצל הפכיהם, "מפני כי הדבר מתפעל מהפכו, מצד שהוא הפכו לו פועל בו, ולא יתפעל הדבר מעצמו". ונתבאר למעלה [ראה הערה 8] כי הפכו של דבר מעמיד את הדבר על מהות עצמו מחמת שהפכו פועל בו להוציא אל הפועל את מהות עצמו.

(122) לשונו להלן פ"ט [לאחר ציון 60]: "כי כאשר היו [ישראל] י"ב שבטים, לא היו משועבדים לשום אומה, למעלת השבטים, ולא היה להם שום שתוף עם מצרים, עד שהיו שבעים נפש, אז היו יכולים המצרים לשעבד, כי במספר הזה נמצא לישראל שתוף עם האומות... וכאשר היו ישראל ע' נפש, אז אומת מצרים, שהיא אחת מע' אומות, מתנגד להם מצד השווי שביניהם. אבל כאשר היו י"ב שבטים, כיון שאין האומות מדריגתם במספר זה, לא היה אפשר למצרים לשעבד לישראל, כי אותה המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים, לא היה למצרים שתוף עמה כלל. ואין דבר פועל בדבר אלא אם יש ביניהם שווי, ומצד זה יגיע השיעבוד כמו שאמרנו", ושם הערה 66.

(123) יש להעיר מדבריו בבאר הגולה באר הששי [רד:], שכתב: "ומה שאמר כאן [יומא כ:] כי 'החמה מנסר ברקיע', דע כי באו להודיע בזה עניין החמה ומהותה, כי היא

מיוחדת מושלת בתחתונים. ומפני זה אמרו ש'החמה מנסר ברקיע', כי דבר שהוא מושל על דבר, פועל בו ומבטל אותו, כי אין להם חבור ביחד... כי תנועת החמה מנסר ברקיע, שכל מנסר מבטל ומסלק הדבר שהוא מנסר בו". וכן בדר"ח פ"ד מכ"ג [תקד.] כתב: "כי אין דין רק כאשר הדיין נבדל מן הבעל דין, שאז הוא דן עליו. אבל כאשר נעשה עמו אחד, הרי אין הדיין נבדל מאותו שהוא דן עליו, ולא היה זה דין כלל, כאשר אין הדיין פועל בדבר שהוא עמו אחד, כי אין דבר פועל בעצמו". הרי בשני המקומות האלו ביאר שפעולת דבר בדבר שוללת שותפות ביניהם, ואילו כאן כתב שפעולת דבר בדבר מחייבת שותפות ביניהם. ויל"ע בזה.

(124) לשון הפסוקים במילואם "לא תתעב אדמי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבוא להם בקהל ה'".

(125) נראה שרומז שלכך דור שלישי יבוא בקהל ה', כי אם האיסור היה נמשך מעבר לדור שלישי, היה בזה הבדלה בין המצריים לבין ישראל, כי עד שלשה הוא מצטרף, אך מעבר לשלשה כבר אינו מצטרף. וכן כתב בהקדמה לאור חדש [קיד.], וז"ל: "ובפרק גיד הנשה [חולין צא:] חביבין ישראל מן המלאכים, כי המלאכים מזכירים שמו אחר שלשה תיבות 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות' [ישעיה ו, ג], וישראל מזכירין שמו אחר שני תיבות 'שמע ישראל ה' אלקינו' [דברים ו, ד]... מפני כי העבד [המלאך] נבדל מן אשר הוא עבד אליו, ולכך מזכירין שמו אחר שלשה תיבות, כי שלשה תיבות מורה הבדל, ופחות משלשה אין כאן הבדל גמור, סימן לדבר פחות משלשה הוי כלבוד [ברכות כה:], ובשלשה לא הוי לבוד. אבל ישראל מזכירין שמו אחר שני תיבות, והוא פחות משלשה, להורות כי יש להם חיבור וצירוף אל השם יתברך, כמו שיש לבן חיבור וצרוף אל האב, ולכך מזכירין שמו אחר שני תיבות". ובדר"ח פ"ד מי"ד [ער:] כתב: "במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם, והלך לפני המחנה. ודבר זה היה דומה אל האדם, כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מכל מקום יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם. ולכך כתיב [במדבר י, לג] 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים'. ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו'', ובודאי מה שאמרו ישראל שילכו דרך ג' ימים, היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו''. לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". ובח"א לגיטין סח: [ב,

קכו:] כתב: "כי שלשה מורה על הבדל גמור". וכן הוא בנצח ישראל פכ"ו [תקמג.], וח"א לחולין צא: [ד, קי.].

(126) אמרו חכמים [ברכות סג:] "פתח רבי יוסי בכבוד אכסניא ["מכניסי אורחים בבתים" (רש"י שם)], ודרש 'לא תתעב אדומי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו'. והלא דברים קל וחומר; ומה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן, שנאמר [בראשית מז, ו] 'ואם ידעת ויש בם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי' כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה". ובנתיב התורה פי"א [תסז.] כתב לבאר בזה"ל: "והוסיף רבי יוסי בכבוד אכסניא, מצד שהוא מתחבר אל מי שיש לו מדריגת השכל, כי מצינו שהחומר משמש אל השכל. ולפיכך יש ללמוד קל וחומר ממצרים, שהיה להם חבור מה אל ישראל, שהיו גרים בארצם, [ו]היה לישראל חבור וצירוף אל מצרים. וכבר בארנו והארכנו בחבור גבורות השם כי החבור הזה היה חבור צורה אל החומר, כי מצרים הם במדריגת החומר הפחות, וישראל במדריגת הצורה, כמו שבארנו שם באריכות. וסוף סוף, כיון דכל צורה יש לה התחברות אל החומר כמו שהארכנו שם, ולפיכך זכו המצריים שלא להרחיקם, מצד הצירוף הזה, אף על גב שעשו לטובתם. המארח תלמיד חכם בביתו כו', שאין לך חבור גדול יותר מזה, כל שכן שמצד החבור הזה גורם לו שלא יתרחק. כי התלמיד חכם נחשב גם כן במדריגת הצורה אל שאר בני אדם, שהם במדריגת החומר, כאשר ידוע כי חבור זה הוא חבור הצורה אל החומר. וזהו קל וחומר; אם גרם דבר זה למצרים, שהם החומר הרע הפחות, מצד דביקות שלהם בצורה גרם זה עד שאמר 'לא תתעב מצרי', כל שכן וקל וחומר שגורם החיבור והקירוב לתלמיד חכם, מצד שהתלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם, שתתן לו הצורה קיום, כי הצורה נותן הקיום".

(127) להלן פ"ה [לאחר ציון 94], ופ"ט [לאחר ציון 59].

(128) כמבואר למעלה לאחר ציון 91.

(129) "כי הצורה הפחותה מצירה את הצורה השלימה, כי הצורות מעיקות זו את זו בודאי, ואינם מתאחדים ביחד" [לשונו בהמשך]. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] כתב: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש

אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר" [הובא למעלה פ"ג הערה 73]. וראה להלן הערה 133.

(130) יש להעיר, כי אם שעבוד מורה על העדר יחוס [ולכך הכנעני הוא עבד לישראל], כיצד נבאר שישראל השתעבדו למצרים, הרי יש יחוס בין ישראל למצרים. ואין להשיב שישראל היו משועבדים לחומריות המצריים, ולכך לא יצאנו מכלל יחוס של חומר וצורה, כי למעלה פ"ג [לאחר ציון 80] ביאר שאף כלפי המצריים היתה השתעבדות של צורה לצורה, וכלשונו: "וכאשר היו ישראל במצרים, היו תחת רשותם והיו עבדים למצרים, זהו דבר אחד. והיו מוסיפין עליהם עניו, זה ענין שני. הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר. ומצד הצורה, רצה לומר מה שהיו עם מיוחד עם ישראל, עם אלקי אברהם בפרט, ומזה הצד יבא להם העינוי, אשר היו גוברים עליהם מצרים בענוי, כי הצורות גוברות זו על זו, מתנגדות זו אל זו". ואולי יש לומר, שהואיל ומהות המצריים היא חומריותם, לכך אע"פ שיש למצריים גם צד של צורה ["כי לכל אומה יש שני בחינות; האחד, מצד שהם עם בלבד, וזה במדריגת החומר. והשני, מצד שהם עם מיוחד, והוא במדריגת הצורה" (לשונו למעלה פ"ג לאחר ציון 70)], מ"מ עיקר המצריים הוא החומרי, ועיקר ישראל הוא הצורה, לכך ישראל ומצרים מתחברים להדדי כצורה לחומר, ואף שעבוד ישראל למצרים נתפס מצד השייכות שביניהם. מה שאין כן הכנענים, שמהותם היא הצורה המוטבעת בחומר, ומהות ישראל היא הצורה הנבדלת, לכך שעבודם לישראל [בדמות עבד כנעני] מופקע הוא מכל שייכות שביניהם, ונתפס מצד ההבדלה שביניהם, וכעבד שנבדל מאדונו, שאין ביניהם שום שייכות ויחוס.

(131) חידוש גדול יש בדברים אלו. כי שיגרת המחשבה תופסת שהואיל וישראל נצטוו אודות הכנענים "לא תחיה כל נשמה", לכך לא היו הכנענים עבדים לישראל, כי ישראל נצטוו להחרימם. ולפי זה הציווי "לא תחיה כל נשמה" הוא הסבה, ומסובב מכך שהכנענים לא היו עבדים לישראל. אך כאן מתבאר לאידך גיסא; הואיל ובבוא ישראל לארץ לא היו הכנענים עבדים לישראל, **לכך** נצטוו עליהם "לא תחיה כל נשמה". ולפי זה הציווי "לא תחיה כל נשמה" אינו סבה, אלא מסובב מכך שהכנענים לא היו עבדים לישראל. וצריך ביאור, מה מנע מהכנענים להיות עבדים לישראל אם אין זה מחמת הציווי "לא תחיה כל נשמה" [ראה רש"י דברים כ, י]. אמנם דבריו יוסברו על פי מה שכתב בגו"א דברים פ"כ אות יא [שכא.], וז"ל: "מה שקרא יהושע לשלום אל האומות

[ירושלמי שביעית פ"ו ה"א], מפני שלא היה אז שעת כיבוש, דקודם שעברו הירדן היה דבר זה. וטעם הדבר, דמיד כאשר עברו הירדן נקרא כאילו כבשו את הארץ, ולאחר כיבוש אין לקרוא לשלום. וזה ההפרש יש בין שבעה עממים לשאר אומות; דשבעה אומות מיד כשעברו הירדן נתן להם את הארץ, ולפיכך לא הותר להם לקרוא לשלום. אבל שאר אומות לא נקרא כיבוש רק עד שנתן להם העיר, לכך יש לקרוא לשלום קודם שכבשו העיר". נמצא שההיתר לקרוא לשלום אינו קיים לאחר כיבוש, ולגבי שבעה עממים "מיד כשעברו הירדן נתן להם את הארץ, ולפיכך לא הותר להם לקרוא לשלום", ומסובב מכך הציווי "לא תחיה כל נשמה". וכן התוספות גיטין מו. [ד"ה כיון] כתבו: "ואע"ג דאמרינן בירושלמי דשביעית פרק ששי... שלש פרוזדוגמאות שלח יהושע לארץ ישראל עד שלא יכנסו לארץ... היינו קודם שעברו את הירדן, כדקאמר 'עד שלא יכנסו לארץ', אבל משנכנסו משמע שלא היו יכולין להשלים". וכן כתב הראב"ד בהלכות מלכים פ"ו ה"ה.

(132) מבאר שתיבות "וצררו אתכם" ["ויעיקון לכון" (אונקלוס שם)] מורות שאיירי במועקה הנובעת מהיחס של צורה פחותה לצורה שלימה, שהצורה הפחותה של הכנענים תהיה מעיקה לצורה השלימה של ישראל. ואין הכוונה ש"וצררו" הוא מלשון צורה, אלא ש"וצררו" מורה על מועקה, והמועקה מתייחסת לנפש, שהיא הצורה של האדם, וכמבואר למעלה פ"ג הערה 85. ולהלן ס"פ ט כתב: "כי אין העינוי רק שהיו צוררים את ישראל, וכדכתיב [במדבר לג, נה] 'והיה אם לא תורישו את יושבי הארץ והיה אשר תותירו מהם לשכים ולצנינים וצררו אתכם'".

(133) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 83]: "כי הצורות גוברות זו על זו, מתנגדות זו אל זו". ולהלן פי"ט כתב: "כי המשתתפים בדבר ביחד מריעים זה לזה, בעבור שהם צרות צרורות מעיקות זה את זה". ובח"א לב"ב טז: [ג, עד:] כתב: "הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו, כאשר ידוע למי שיודע להבין את זה" [הובא למעלה פ"ג הערה 84]. ובבאר הגולה באר החמישי [כח:] כתב: "ואין צורה מקבל צורה". וראה להלן פי"ד הערה 70.

(134) פירוש - דבריו כאן הם מקצת הדברים שיש לומר בענין זה. ודרכו לומר שדבריו הם רק התחלה ופתח להבנה, והשאר יבין האדם מעצמו. וכגון, בגו"א בראשית פ"א תחילת אות נב [ל:] כתב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו". ושם פכ"ח אות יז [סג:] כתב: "ואל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מעט מה שאפשר למתחילים, כענין ברוך הנותן חכמה לחכימין". ושם שמות פט"ו תחילת אות כג [שה:]

כתב: "והנה אבינה קצת הטעם, ותבין יותר משכלך". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכז:] כתב: "רק היינו צריכין קצת להרחיב הלשון באיזה מקום כדי ליתן הבנה לאדם, והחכם יוסיף חכמה ותבונה". ושם פ"ה מ"ב [עד:] כתב: "דברים אלו דברים ברורים מאד, והם סתרי חכמה, רק שאי אפשר להאריך בזה, רק פתחנו פתח חכמה". ובבאר הגולה באר השני [רלח:] כתב: "לא בארנו רק מעט מזה, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר". ושם באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ושם ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". וזה בבחינת [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד", וכן [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". וראה להלן פ"ט הערות 298, 310, פי"א הערה 68, ופי"ב הערות 76, 77.

(135) בתורת כהנים שהביא בתחילת הפרק.

(136) כי ישראל הם בעלי הצורה השלימה, וזו מעלתם העליונה מכל האומות, וכפי שכתב להלן פמ"ד, וז"ל: "דבר זה הוא טעם לחשיבות ישראל מכל האומות, ממה שהצורה שלהם רחוקה מן החומר". לכך מי שהוא ההפך הגמור לישראל, הוא בהכרח מקולקל מכל האומות. ובנתיב הצניעות ר"פ ג [ב, קז.] כתב: "כי הטוב הוא הפך הרע, והשלימות הפך החסרון, והמעלה הוא הפך הפחיתות. וההפכים מתרחקים זה מזה מה שאפשר להם להתרחק בתכלית הריחוק" [ראה להלן פ"ה הערה 98].

(137) כי הגיעו למספר שש מאות אלף איש, וכמבואר למעלה הערה 40. וראה עוד למעלה הערה 87. ומה שמזכיר את הדור האחרון, כי כך אמרו בתו"כ שהובא בתחילת הפרק, וכמבואר למעלה הערה 5.

(138) פירוש - ישראל והכנענים הם הפוכים לגמרי, ולכך קיים ביניהם היחס של "כשזה קם זה נופל", וכאשר ישראל הגיעו לשלימותם הגמורה, הכנענים הגיעו לקלקולם הגמור. וכן ביאר למעלה גבי המצרים [למעלה לאחר ציון 86]. **והנה לא ביאר** כאן את המשך דברי התו"כ שהביא למעלה [לאחר ציון 5], שכתב שם: "ומנין שהמקום שבאו שם ישראל מקולקלים ביותר מכולם, תלמוד לומר [ויקרא יח, ג] 'אשר אני מביא אתכם לא

תעשו'. ומנין שביאתן של ישראל גרמה להם את כל מעשיהם האלו, תלמוד לומר 'אשר אני מביא אתכם לא תעשו'". ואולי נאמר שהסברו שביאר למעלה גבי המצרים יועיל גם לכנענים, ולמעלה כתב [לאחר ציון 89] "שלימות ישראל גורם שהמצרים הפך להם, לכך המקום שישבו שם ישראל, אותם מצרים יותר מקולקלים מהכל, אחר שישראל גורם שיהיו מצרים הפך להם". אך זה אינו, כי שם הביאור הוא שהמקום המשותף שבו ישבו ישראל והמצריים מביא לחיכוך גדול יותר ביניהם, וכאשר ההפכים נמצאים במקום משותף, כל הפך מתחדד יותר לכשעצמו מחמת הפכו הנמצא עמו ומתחכך כנגדו [ראה למעלה הערה 90]. אך מה שייך לומר כן גבי הכנענים, הרי ישראל לא ישבו אתם בפועל במקום אחד, אלא ישראל באו לארץ כדי להחרימם, וכיצד ביאת ישראל לארץ מקלקלת את הכנענים. אך בכת"י כאן [רצז.] ביאר את הדבר, וז"ל: "וכן אותם כנענים שבאו ישראל לשם, היו מקולקלים יותר ויותר מכל... כי אותם שבאו ישראל לשם היו באים לשם מפני שישראל מתנגד לכנענים, ולכך באו לשם לאבד אותם. ומפני זה אותם שבאו ישראל לשם לאבדם הם מתנגדים יותר, והיו יותר מקולקלים. וזהו שאמר 'מנין שביאת ישראל לשם גורם', כי מצד שבאו ישראל לשם לאבדם, נמצא כי הם מתנגדים להם, לכן באו לאבדם. ומפני זה הם מקולקלים יותר, כי מה שהם מקולקלים יותר זהו ההתנגדות שיש לישראל עמהם, ולכך באו ישראל לאבדם... לכך 'לא תחיה כל נשמה', מפני שהביאה שם לאבד אותם מורה על התנגדות. ולכך היה המקום שבאו לשם יותר מקולקלים, שבזה היו הפך ישראל". ופירושו, שהכנענים לא היו נמצאים בכל מקום ומקום בארץ ישראל, אלא במקומות מסויימים. וישראל באו לאותם מקומות מסויימים כדי לאבד את הכנענים. ומתוך שישראל באו עליהם, זה מורה שהכנענים האלו היו מקולקלים במיוחד, ולכך ישראל נאלצו לבא בעקבותם כדי לאבדם. נמצא שביאת ישראל על הכנענים היא סימן לקלקול הכנענים, ולא סבה לקלקולם. וזה אולי סוף דברי התו"כ שהביא בתחילת הפרק "רבי שמעון אמר, 'מי פעל ועשה קורא הדורות מראש' [ישעיה מא, ד], ראה את הדור חייב שיבואו ישראל ויפרע מהם". הרי הדור של הכנענים היה חייב עוד לפני שבאו עליהם ישראל, ואדרבה, חובתם הביאה לביאת ישראל, ולא שביאת ישראל הביאה לחובתם. מה שאין כן ביחס למצריים, הרי שישיבת ישראל היתה הסבה לקלקולם, כי "שלימות ישראל גורם שהמצרים הפך להם, לכך המקום שישבו שם ישראל, אותם מצרים יותר מקולקלים מהכל, אחר שישראל גורם שיהיו מצרים הפך להם" [לשונו למעלה לאחר ציון 89].

(139) לשונו בכת"י [רצה.]: "ומפני כך היה קושי ההוצאה, מפני שראוים היו ישראל במצרים מצד עצמם, שכך נותן המציאות, ולכך היתה ההוצאה קשה. ומכל שכן שהיו ישראל כמי שאין להם מציאות כלל, והיו כמו העובר הזה שנתון במעי אמו, שאין לו מציאות כלל, והוא נבלע בתוך אמו, כך היו ישראל נבלעים בתוך מצרים, ואין להם מציאות כלל, והבן זה מאוד" [הובא למעלה הערה 82].

(140) פרקים ה, ו, יא. ובכת"י [רצז:] כתב: "הנה לא היו ישראל במצרים במקרה, אלא בעצם, כי ראוי להיות ישראל גרים דוקא במצרים, ולא בזולת מן הארצות, כמו שאמרנו. ואילו היה גירות לשם במקרה, לא [היה] ענין גדול ההוצאה. אבל עכשיו שהיה הגירות בעצם, ולפיכך היה ההוצאה דבר גדול. ולפיכך אמר במדרש שוחר טוב [תהלים מזמור קז] 'או הניסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי' [דברים ד, לד], כרועה אשר פושט ידו ושומט העובר. היה מדמה את מצרים לבהמה, כי הם כמו החומר, והוציא הקב"ה את ישראל". וראה למעלה הערה 1.

פרק ה

(1) פירוש - מחמת שהמצריים הפכים לישראל, לכך ראוי לישראל שיהיו משועבדים למצריים. ולמעלה בפרק ד ביאר שני הסברים לכך, וז"ל [לאחר ציון 7]: "מפני כי הדבר מתפעל מהפכו, מצד שהוא הפכו לו פועל בו, ולא יתפעל הדבר מעצמו. לכך כאשר רצה השם יתברך שמו לקיים הגזירה שגזר על זרע אברהם [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה', לא יהיה זה אלא באומה שהם הפכים להם, כי מצד אשר הפכים להם יתקיים בישראל 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה'. וענין שהם הפכים להם, כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים. וישראל עצם שלהם זרע אמת, גדורים בעריות, וקדושים ומובדלים מכל עריות". ופירושו, כי הפכו של דבר מעמיד את הדבר על מהות עצמו, כי הפכו פועל בו להוציא אל הפועל את מהות עצמו. ושם בהמשך [לאחר ציון 82] כתב: "והנה מן הדברים אשר נתבארו היה ישיבת ישראל במצרים; אם מפני כי כאשר גזר השם יתברך שעבוד על זרע אברהם, לא היה ראוי השעבוד רק באומה שהם הפכים להם, וזה תמצא במצרים שהם הפך האומה הקדושה. גם מפני שכל עוד שאין הצורה בשלימותה אין לה מציאות, והיא תחת רשות החומר, והחומר מושל עליה". ושם הערה 84 הובאו שלשה הסברים נוספים שכתב בכת"י.

(2) לשונו בדר"ח פ"ה מי"ז [תכא.]: "כי אברהם הוא ראש יחוסינו, ובו היה הבחירה אשר בחר השם יתברך בישראל, כדכתיב [נחמיה ט, ז] 'אתה האלקים אשר בחרת באברם וגו'". ושם מי"ט [תמ.] כתב: "יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית". ושם פ"ו מ"י [שסז:] כתב: "כי אברהם התחלה של ישראל, והוא ראש שלהם". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "'כי מראש צורים אראנו' [במדבר כג, ט] הוא כנגד אברהם, כמו שהתבאר, כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא 'צור מחצבתם' [ישעיה נא, א-ב]". ובח"א לר"ה י: [א, צה:] כתב: "והוא מיוחס זה פסח לאברהם, כי הוא גם כן ראש היחוס". והרמב"ן [בראשית כה, יט] כתב: "'אברהם הוליד את יצחק'... והנכון בעיני כי חזר עתה והחל באב היחס, כמנהג הכתוב לחזור באנשי המעלה אל ראש היחס... אף כאן 'אברהם הוליד את יצחק' ויצחק הוליד את יעקב, כאשר יזכיר". ועוד כתב הרמב"ן [בראשית מ, טו]: "כי אברהם שהיה ראש היחס נקרא 'אברהם העברי' [בראשית יד, יג], כי היה מעבר הנהר, וגדול שמו בגוים, כי נתקיים בו 'ואגדלה שמך' [בראשית יב, ב], ועל כן נקראו כל זרעו 'העברים'". וראה למעלה פ"ג הערה 83, להלן פ"ו הערה 61, פ"ז הערה 112, פ"ח הערות 201, 214, 216, ופ"ט הערה 245.

(3) לשון הרמב"ן בראשית יב, ו: "ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם - אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו [תנחומא לך לך ט] כל מה שאירע לאבות סימן לבנים. ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאילו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת. וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלשת האבות, יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו". ובהמשך שם [פסוק י] כתב הרמב"ן: "ויהי רעב בארץ - הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם להחיות נפשו בימי הבצורת, והמצרים עשקו אותו חנם לקחת את אשתו, והקב"ה נקם נקמתם בנגעים גדולים, והוציאו משם במקנה בכסף ובזהב, וגם צוה עליו פרעה אנשים לשלחם. ורמז אליו כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים... והקב"ה ינקום נקמתם בנגעים גדולים עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד, וההזיקו בהם לשלחם מן הארץ, לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים. והענין הזה פרשוהו בבראשית רבה [ח, ו] רבי פנחס בשם רבי אושעיא אמר, אמר הקב"ה לאברהם, צא וכבוש את הדרך לפני בניך, ואתה מוצא כל מה שכתוב באברהם כתוב בבניו". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 143, ופ"ט הערה 6.

(4) שהבנים יצאו ממצרים כפי שאברהם יצא מאור כשדים, וכמו שמבאר. ולהלן פ"ח [לאחר ציון 212] כתב: "כלל הדבר, המראה הזה הוא שהראה לו [הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים (בראשית טו, ט-יא)] הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יולד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קיז:] כתב: "עשרה נסים במצרים כנגד עשרה נסיונות של אברהם, כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע וכמנהגו של עולם לבנים. כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם. וראוי היה שיעשה עם ישראל כשיצאו ממצרים בשביל אברהם, כי שעבוד מצרים היה דומה לגמרי לענין אברהם, ומעשה אביהם אברהם ממנו ירשו בניו. וכבר האריך בזה הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה בפרשת לך לך [בראשית יב, ו] כי היה אברהם סימן לבניו, ולפי הנראה כי בניו ירשו מאברהם שהיה אביהם". וראה להלן הערה 143.

(5) וכן נאמר [נחמיה ט, ז] "אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם". ונראה שלא בחינם כתב כאן "כי באור כשדים נגלה עליו **מלך מלכי המלכים** והוציא אותו משם", ולא כתב כדבריו למעלה "שהוציא **הקב**"**ה** את אברהם אבינו מאור כשדים". כי בא להורות את הדמיון הגמור הקיים בין מעשה אברהם ליציאת מצרים, וגם ביציאת מצרים אמרינן [הגדה של פסח] "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם", ונראה הוא שכנגד לשון זה כתב כאן "נגלה עליו מלך מלכי המלכים והוציא אותו משם". ולהלן פל"ו ביאר את הלשון הזה שהוא מורה שהגאולה באה בלא המשך זמן כלל, עיי"ש.

(6) חידוש גדול יש בדבריו, שמבאר שיציאת מצרים של הבנים שרשה ביציאת אברהם מאור כשדים. וכן להלן בסוף הפרק כתב: "נתבאר לך כי היו ישראל דומים לאברהם, שכמו שישיבת אברהם, שהוא עיקר העולם, באור כשדים... ואחר כך הוציאו הקב"ה

מתוכו, דכתיב 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים'. כך ישבו ישראל, שהם קדושים נבדלים מכל ערוה, במצרים, שלא היה אומה מקולקלת כמוה". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קיח.], וז"ל: "וראוי היה שיעשה עם ישראל כשיצאו ממצרים בשביל אברהם, כי שעבוד מצרים היה דומה לגמרי לענין אברהם, ומעשה אביהם אברהם ממנו ירשו בניו. וכבר האריך בזה הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה בפרשת לך לך [בראשית יב, ו], כי היה אברהם סימן לבניו. ולפי הנראה כי בניו ירשו מאברהם שהיה אביהם. וכשם שאברהם הוציא אותו הקב"ה מאור כשדים אחר שהיה נרדף מן נמרוד, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים. ולפיכך בתחילת הפרשה שהודיע לאברהם שעבוד מצרים [בראשית טו, יג], כתיב [שם פסוק ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים וגו'', לומר לך כי יהיו יורשים ממך בניך, כמו שהוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ, וכן יהיו בניך, אוציא אותם מארץ מצרים כדי לתת להם הארץ. כי ראוי שיהיה דומה התחלת ישראל לאברהם, שהיה התחלת האבות כלם". וזה דלא כדעת הרמב"ן [שהובא בהערה 3], שביאר שיציאת אברהם מפרעה [ולא מאור כשדים] היא השורש ליציאת מצרים של הבנים. **אמנם נראה** שהרמב"ן והמהר"ל אזלי לשיטתם; דעת הרמב"ן היא [בראשית יא, כח, ושם יב, א] שאברהם אבינו נולד בחרן, ולא באור כשדים, ואילו דעת המהר"ל היא [להלן בפרק זה, וגו"א בראשית פי"ב אות ז (ריד.)] שאברהם נולד באור כשדים. לכך לפי הרמב"ן, אין לומר שיציאת אברהם מאור כשדים תהיה שורש ליציאת מצרים, כי מאי שייכא אור כשדים למצרים, הרי אור כשדים היא מקום אחר, וגם אינה התחלה, ובודאי עדיף לומר שמעשה אברהם עם פרעה הוא השורש ליצ"מ [שהיה במצרים ועם פרעה] ממעשה אברהם עם נמרוד. מה שאין כן למהר"ל, שתחילת אברהם היתה באור כשדים, לכך בזה נמצא דמיון גמור ליציאת מצרים, כי תחילת ישראל היתה בארץ מצרים. ודייק בלשונו כאן ותראה שלכך כוונתו. וראה להלן הערה 143.

(7) לשון התו"כ [ויקרא יח, ג]: "מנין שלא היה אומה באומות שהתעיבו מעשיהם יותר מן המצריים, תלמוד לומר [שם] 'כמעשה ארץ מצרים לא תעשו'", והובא למעלה ר"פ ד.

(8) כמו שנאמר [עזרא ט, ב] "כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות וגו'". ולהלן ר"פ יג כתב: "זרע קודש עמוסי בני יעקב ידידי ה' כאשר באו למצרים, באו במפקד ובמספר ובשמות". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעד:] כתב: "כי יעקב אבינו לא מת [תענית ה.], כי היסורין מסלקין אותו מן פחיתות החומר עד שהוא קדוש, ולכך זוכה לזרע קדוש ממקור העליון ולחיים". וראה להלן הערה 19, ופי"ג הערה 1.

(9) לשון הגמרא שם: "ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה שבראם, ואלו הן; גלות, כשדים, וישמעאלים, ויצר הרע... כשדים, דכתיב 'הן ארץ כשדים זה העם לא היה'", ופירש רש"י שם "לא היה - אינו כד[א]י, והלואי לא היה". והמהרש"א שם כתב: "כי שאר ארצות נקראו על שם האומות שבה, כגון 'ארץ מצרים' 'ארץ כנען', אבל ארץ שביד הכשדים לא נקראת אלא בשם 'בבל', לפי שהקב"ה מתחרט שעשאן לעם, שאין ראוין להיות נקראין עם שתהיה ארץ בבל נקראת על שמם". ובגו"א דברים פל"ב אות יג [תפט:] כתב: "עיקר הפירוש מה שכשדים אינו עם, שאינו בכלל שבעים אומות. שנאמר [דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל', וזה לא היה משבעים אומות. וראיה לזה שלא היה משבעים אומות, כי שבעים אומות היה שפילג לשונם בדור הפלגה, ונאמר [בראשית י, יא] 'מן הארץ ההיא יצא אשור', ופירשו רז"ל [ב"ר לז, ד] שלא היה רוצה להיות בדור הפלגה, ויצא מעצתם, שלא רצה לבנות המגדל. וכתיב [בראשית שם] 'ויבן את נינוה וגו'', נמצא כי אלו המקומות לא היו בעצת דור הפלגה, ואלו הם כשדים. שכן כתיב 'הן כשדים עם לא היה אשור יסדה וגו'', נתן טעם למה אינם ראוים לעם, כי אשור - אשר יצא מעצת דור הפלגה - הוא יסדה, ואין זה עם... לכך כתיב 'הן ארץ כשדים זה העם לא היה אשור יסדה וגו'". לפיכך דרשו רז"ל [מגילה י:] שאין להם לא כתב ולא לשון. שהלשונות נתן הקב"ה לשבעים אומות, ולא היה אשור בכללם. נמצא כי לא נקרא לשון, שלא היה מן אותם הלשונות שפילג הקב"ה לשונם, ולא נקרא לשון". וראה להלן הערות 17, 23.

(10) בב"ר שלפנינו לא אמרו "אותיות 'באברהם'", אך כך אמרו במדרש תהלים [מזמור קיח] "אמר רבי יודן, לא ברא הקב"ה את עולמו אלא בזכות אברהם, שנאמר 'השמים והארץ בהבראם', הן הן האותיות של אברהם". וכן המתנו"כ בב"ר שם כתב: "באברהם - אותיותיהן שוין".

(11) לשונו בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקסא.]: "מדריגת אברהם, שהוא היה אב וסבה אל הכלל של אומה. ואל יהא לך מדריגתו של אברהם מדריגה קטנה, שהרי אמרו 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בשביל אברהם נברא העולם... כי מדריגת אברהם גם כן כבר התבאר שבשביל אברהם נברא העולם". וראה להלן פ"ו הערה 43.

(12) "שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח" [המשך המאמר]. וכתב רש"י שם "ששת אלפים שנים - נגזר על העולם להתקיים, כמנין ימי השבוע, וביום השביעי שבת, ובשבעת אלפים נוח לעולם".

(13) "שני אלפים ראשונים נגזר עליו להיות תוהו בלא תורה" [לשון רש"י שם]. ויש להעיר, שאברהם אבינו הכיר את בוראו כשהיה בן ג' שנים [ראה רמב"ם הלכות ע"ז פ"א ה"ג], ועם כל זה התקופה של תורה החלה רק בשעה שהיה בן נב שנה, ועד אז "היה הכל תוהו, שלא היה תורה" [לשונו כאן]. ומדוע לא נאמר שהתקופה של תורה החלה משעה שהכיר את בוראו. והנראה, שהנה החינוך [מצוה תיט] כתב: "מצות עשה ללמוד חכמת התורה וללמדה... ועל כל זה נאמר [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך'". הרי שמצות תלמוד תורה נאמרה בלשון של שינון לאחרים, ולא בלשון שלומד לעצמו. ומוכח מכך שלימוד תורה הוא רק באופן שילמד לאחרים, ולא כשלומד לעצמו. ובתשובות רבי עקיבא איגר [קמא, סימן כט] כתב: "פסקינן באורח חיים [סימן מז סעיף ג] הכותב בדברי תורה צריך לברך... וכבר תמהו המגינים [מגן אברהם (סק"א) ומגן דוד (סק"ב) על השו"ע שם] דאמאי מברכים על הכתיבה, כיון דכתיבה הוי רק הרהור [והמהרהר בד"ת אינו צריך לברך (שם סעיף ד)]. וכבר יישב בשו"ת שב יעקב [חלק א סימן מט (ד"ה ועל דבר הראיה)], ותורף דבריו משום דמצות עשה של תלמוד תורה נפקא מקרא ד'ושננתם לבניך'... משום הכי ממעטים הרהור, דבהרהור לא שייך ללמד את בניו. מה שאין כן בכתיבה עדיף בזה מהרהור, דע"י כתיבה יכול ללמד לאחרים, והוא בכלל 'ושננתם לבניך'". ולכך שפיר אמרינן שהתקופה של תורה רק החלה כאשר אברהם אבינו לימדה לאחרים, ולא קודם לכן [מפי בני האברך כמדרשו הרה"ג רבי חנוך דב שליט"א].

(14) כך הביא רש"י שם "אלא מן ואת הנפש וגו' - ומתרגמינן דשעבידו לאורייתא". וכן פירש רש"י במקום אחר [סנהדרין צז.], וזה לשונו: "שתי אלפים היה תהו - תחת שלא ניתנה עדיין תורה והיה העולם כתוהו, ומאדם הראשון עד שהיה אברהם בן חמשים ושתים שנה איכא אלפים שנה כדמוכחי קראי, דכשנשלמו אלפים שנה עסק אברהם בתורה, שנאמר 'ואת הנפש אשר עשו בחרן', ומתרגמינן 'דשעבידו לאורייתא בחרן'". וראה להלן פ"ו הערה 83.

(15) כך אמרו בגמרא [ע"ז ט.], ופירש רש"י שם: "וגמירי דההיא שעתא הוה אברהם בר נ"ב - הוסיפם על אלף ותתקמ"ח שהיו בידך כשנולד אברהם, הרי אלפים תוהו".

(16) לשונו בגו"א בראשית פי"א סוף אות יט [רו.]: "כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין". והואיל ואברהם הוא היציאה מן התוהו, לכך הוא נחשב להתחלת העולם, ובשבילו נברא העולם. ואודות שאברהם אבינו הוא התחלת העולם, ובשבילו נברא העולם, כן כתב בהרבה מקומות. ונמצא שביאר לכך ארבעה טעמים; (א) עד אברהם היה הכל תוהו [כדבריו כאן]. (ב)

אברהם הוא עמוד החסד. (ג) אברהם ממליך את ה' בעולם. (ד) לאברהם היתה מדריגת הגוף בשלימות. **אודות הטעם** שזהו מחמת שעד אברהם היה תוהו בעולם, הנה זהו הטעם הנפוץ ביותר בספריו, ומלבד שכתב כן כאן, כן כתב בגו"א בראשית פכ"א תחילת אות כח [שסג.], וז"ל: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם, מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם, אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו" [ראה להלן פ"ז הערה 150]. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קטו:] כתב: "וכן במדרש אמרו 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בזכות אברהם נברא העולם, אותיות 'באברהם'. ופירושו, כי הכל היה תוהו ולא נחשב מציאות כלל עד שבא אברהם, ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם. וכן אמרו בפרק קמא דברכות [יג.] מתחילה היה אב לארם, ואחר כך לכל העולם". וכן כתב שם פ"ה מ"ב [נו:], ושם פ"ו מ"י [שנה:, שעג.]. ובנצח ישראל פ"מ [תשטו:] כתב: "ומפני כי אברהם היה התחלת העולם, כי היה הכל עד שבא אברהם תוהו, כמו שאמרו ב' אלפים תוהו". וכן כתב שם פנ"ט [תתקטו.]. ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם כדכתיב 'בהבראם', מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם. אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל, וזולת זה העולם הוא תוהו, והתחלת ישראל אברהם, שהוא התחלת הכל". ובח"א לב"ב צא. [ג, קכ.] כתב: "כי בשביל אברהם נברא העולם, וכמו שאמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם... ומה שבשביל אברהם נברא העולם, כי קודם זה היו הכל תוהו, עד שבא אברהם. ואל ההתחלה נמשך הכל". וכן כתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]. וראה להלן פ"ו הערה 41, פ"ז הערות 110, 114, פ"ח הערה 222, ופ"ט הערה 49. **ואודות הטעם** שזהו מחמת היות אברהם עמוד החסד, כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל" [ראה להלן פ"ו הערה 76].

ואודות הטעם שזהו מחמת שאברהם המליך את ה' בעולם, כן כתב בח"א לסוטה ד: [ב, לב.], וז"ל: "אברהם שהקנה להקב"ה שמים וארץ, ואיש כזה הוא עיקר המציאות כאשר המליך הקב"ה על המציאות. כי לא היו הנמצאים קודם אברהם נחשבים לכלום, כאשר לא המליכו את השם יתברך על העולם, והיו מסלקים מלכות שמים. ולכך אמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם, שאם לא היה אברהם לא נברא העולם. שאם לא היה אברהם שהמליך הקב"ה על העולם, מה היה נחשב העולם. ועוד אמרו 'שני אלפים תוהו', שנחשב עד אברהם הכל תהו ובלתי מציאות, עד שבא אברהם והמליך הקב"ה על עולמו. ויש לך להבין הדברים, כי אברהם הוא התחלת המציאות בשביל שהמליך את הקב"ה בעולמו". **ואודות הטעם** שזהו מחמת שהיתה לאברהם מדריגת הגוף בשלימות, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ה [סח:], וז"ל: "היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות. ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה [בראשית יז, י] בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם, הכל לפי שהיו שרשיו מרובים", וראה שם הערה 290, ובדר"ח פ"ה הערה 2402.

(17) כמבואר למעלה הערה 9. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג.] כתב: "היצר הרע שברא השם יתברך, אף שהוא בודאי רע... עם כל זה בריאתו ותכליתו הוא לטוב. ובגמרא [סוכה נב:], אמר רבין בר רב אחא אמרי בי רב, ד' הקב"ה מתחרט עליהן שבראם; כשדים, ויצר הרע, ישמעאל, וגלות וכו'. ומעתה יש לשאול, אם כן למה בראם, אחר שמתחרט עליהן שבראם. ופירוש זה, כי אלו דברים אין בריאתם מצד עצמם, כי מצד עצמם אין ראוי להם הבריאה... ולא היה בריאתו רק בשביל זה, כי אף על גב שהיצר הרע הוא רע, מכל מקום הוא טוב לאדם... ולכך כאשר עדיין לא נברא נותן הבריאה שיהיה נברא, כי הוא נברא לטוב העולם. אבל מצד עצמו בודאי הוא רע, כי יצר הרע בעצמו רע. ולכך אחר בריאתו, יצר הרע נמצא בפני עצמו... מצד זה מתחרט השם יתברך עליו". וכן כתב להלן פנ"ד אודות הכשדים, ויובא להלן הערה 23.

(18) כפי שיוכיח מדברי חכמים שאברהם אבינו נולד באור כשדים.

(19) כן כינה את אברהם כמה פעמים. וכוונתו שאברהם היה אבן חזקה כי הוא יסוד הכל שעליו נבנה הכל, וכמו שכתב להלן פ"ז [לאחר ציון 110], וז"ל: "קרא את אברהם 'צור' [ישעיה נא, א], להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור, שהוא חזק... כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה... זה שהיה מתנסה אברהם בעשרה נסיונות אם היה חזק באמונתו, וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, אז נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה, ועליו נבנה הכל". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 216] כתב: "כאשר בחנו את ראש אבן פינה עמדו על זה... כי היה אברהם ראש אבן פינה ויסוד הכל", וכן כתב שם עוד כמה פעמים. ולהלן ר"פ ו כתב ש"יסוד העולם הוא אברהם אבינו". ושם בהמשך הפרק [לאחר ציון 55] כתב: "כי אברהם הוא יסוד הראשון לכל... ואין לך יסוד יותר מן אברהם... וכן נקרא אברהם בכתוב [ישעיה נא, א] 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם', קרא אברהם 'צור', בשביל שהיה אברהם כמו צור הזה אשר הוא יסוד חזק שעליו נבנה הכל". וראה להלן הערה 68, פ"ו הערות 2, 56, פ"ז הערה 116, ופ"ט הערות 184, 217, 283.

(20) כמבואר למעלה פ"ג [לאחר ציון 30], וז"ל: "כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הווייתו. וכך בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו... וכאשר היו ישראל שש מאות אלף היה לישראל שלימות הראוי להם, ואז יצאו ממצרים, כמו העובר כאשר נשלם יוצא מבטן אמו", ושם הערות 31, 58.

(21) אודות שישראל גדורים בעריות, כן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 10], וז"ל: "וענין שהם הפכים להם, כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים. וישראל עצם שלהם זרע אמת, גדורים בעריות, וקדושים ומובדלים מכל עריות, כמו שאמר הכתוב [תהלים קכב, ד] 'שבטי יה עדות לישראל', שהעיד שמו עליהם שהם בני אבותיהם. ואחת היתה במצרים שזנתה ופרסמה הכתוב, שנאמר [ויקרא כד, א] 'ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי', מלמד שלא היתה בישראל רק זו, כדאיתא בויקרא רבה [לב, ה]. ועליהם מפורש בקבלה [שיה"ש ד, יב] 'גן נעול אחותי כלה', אמר רבי פנחס, 'גן נעול' אלו הבתולות, 'גל נעול' אלו הבעולות, 'מעין חתום' אלו הזכרים. הרי כי ישראל הפכים למצרים; המצריים דבוקים בזנות,

וישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות". וראה שם הערות 13, 26. ומה שכתב "גדורי ערוה **ועבירה**", כן הוא ברש"י [ויקרא יט, ב] "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". הרי שכתב "מן העריות ומן העבירה", וכוונתו לערוה, כהמשך דבריו. והמשכיל לדוד [שם] כתב: "מן העריות מן העבירה. נראה ד'עריות' רצה לומר הנהו דכתיבי באורייתא, ו'עבירה' רצה לומר כגון שניות, דבהו שייך לשון קדושה, דהיינו כדאמרינן [יבמות כ.] 'קדש עצמך במותר לך', שמן התורה מותרים נינהו. והיינו דמסיים 'שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה'".

(22) מה שכתב "שהקב"ה מתחרט **בכל יום** שבראם", כן אמרו בילקו"ש ח"ב רמז תכה "ארבעה הקב"ה מתחרט עליהם בכל יום שבראם, ואלו הם; כשדים, וישמעאלים, וגלות, ויצר הרע". וכן הוא בדקדוקי סופרים סוכה שם. ויש להבין מדוע רק כאן כתב שתי תבות אלו, ולא למעלה כשהביא את המאמר.

(23) מבאר כאן שהקב"ה מתחרט על בריאת הכשדים "**מצד** אשר הם אומה תוהו ואין בה שלימות הבריאה". ולכאורה היה ניתן להבין להיפך; הואיל והקב"ה מתחרט שבראם [תהיה הסבה לכך אשר תהיה], לכך הכשדים הם תוהו. אך כאן מבאר שהיותם תוהו היא סבת החרטה, ולא שהחרטה היא סבת היותם תוהו. וכן כתב להלן פנ"ד, וז"ל: "וזהו אמרם ז"ל בפרק החליל, ארבע הקב"ה מתחרט עליהם שבראם, ואלו הם; כשדים, ישמעאלים, יצר הרע, גלות. וביאור זה, כי כשדים אין מציאותם נחשבים, כי לפחיתותם אין שם מציאות עליהם, והם דומים לבריאה שהיא טפלה ונמשכת אחר בריאה אחרת, כמו התולעים. שאל יחשוב כי יש בהם בריאה בפני עצמו, רק שהם נמשכים אחר בריות אחרים, ומצד עצמם אין ראוי להם הבריאה. וכן יצר הרע אין בריאה לעצמו כלל, והוא נמשך אחר החומר... וכן הגלות אין מציאות לו בעצמו, **ולכך** הקב"ה, שהוא משפיע המציאות, בודאי מתחרט עליהם מצד עצמו... כלל הדבר, כשדים אין להם מציאות כלל בעצמם, אבל הם נמשכים אחר מציאות אחרים". וראה למעלה הערות 9, 17, ולהלן הערות 42, 102.

(24) להלן פנ"ד, והובא בהערה הקודמת. והנה מדמה בין ישראל לאברהם, ששניהם נולדו אצל אומות ההפוכות להם; ישראל הקדושים נולדו אצל המצרים שטופי הזימה והמקולקלים מכל האומות. ואברהם, שהוא עיקר הבריאה, נולד אצל הכשדים חסרי הבריאה והתוהו. אך לכאורה זהו דמיון חיצוני, כי שתי ההפכיות האלו אינן זהות, אלא שונות; אצל ישראל ומצרים ההפכיות היא בין קדושה לעריות, ואצל אברהם וכשדים ההפכיות היא בין בריאה לתוהו. אך לשונו כאן [לאחר ציון 19] הוא "שיש כאן דמיון

גמור", ותיבת "גמור" מורה לכאורה שאיירי בדמיון מוחלט, וזה צריך ביאור. אמנם להלן [לאחר ציון 93] כתב: "והתבאר לך כי היה אברהם וישראל שוים בענין זה שהיה גידול שלהם באומה שהוא הפך להם. **אף כי יש חילוק בטעם, שלכל אחד טעמו בפני עצמו**, כמו שהתבאר למעלה, מכל מקום בזה משותפים ושוים, שהוייתן וגידול שלהם באומה אשר היא הפך להם". ומכך משמע שאכן הטעמים שונים. ולפי זה ה"דמיון גמור" הוא בהיות "הוייתן וגידול שלהם באומה אשר היא הפך להם", אך לא בטעמים. **ונראה** שאע"פ שהטעמים הם שונים, מ"מ לא יצאנו מכלל "דמיון גמור" אף בין הטעמים. וזאת משום שההפכיות בין קדושה לעריות היא כהפכיות שבין מציאות לתוהו, שהקדושה היא המציאות משום שאין ההעדר חל על דבר שהוא קדוש ונבדל, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ה [קנח:], וז"ל: "כבר בארנו פעמים הרבה כי ההעדר... הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד. ולפיכך בית המקדש שהיה בו קדושה, ראוי שיהיה לו הרחקה מן ההפסד שנמשך אחר הדברים הטבעיים החמריים, ואינו במחיצת הנבדלים". ולהלן ר"פ עא כתב: "לא היו הדברים אשר במקדש בעלי הפסד, רק היו מקבלים הקיום והיסוד". ובח"א למנחות נג: [ד, פד.] כתב: "ישראל, למעלתם האלקית שאינם גשמים, אינם בעלי הפסד, והם קיימים נצחיים. אף שהגיע הפסד מה להם, אינו הפסד לגמרי, דמ"מ הם קיימים נצחיים". ומאידך גיסא, עריות הן דבר שאין לו מציאות, וכמו שכתב בנתיב התשובה פ"ח [קלא:], וז"ל: "אמרו ז"ל [יבמות לז:] 'זימה היא' [ויקרא יח, יז], 'זו מה היא'. כי אין זה רק יצר הרע בלבד, ואינו דבר. וכאשר היה רבי אלעזר דבק בזנות לגמרי [ע"ז יז.], אז נעשה דבר שאין בו ממש, כמו שהוא הזנות שהוא ענין שאין בו ממש... כאלו היה אינו עוד אדם". ובח"א לנדרים נא. [ב, כא.] כתב: "כי אצל קורבת עריות אמר 'זימה היא', כלומר זו מה היא, כלומר שאין בזה ממש כלל". וכן מצינו שהמבול שהיה בימי נח [והוא העדר המציאות], בא מחמת עריות [רש"י בראשית ו, יג]. ובגו"א שם אות כב ביאר שההולך אחר העריות הוא נשחת ונעדר. לכך היחס שבין קדושה לעריות הוא היחס שבין מציאות להעדר, והוא היחס שבין אברהם לכשדים. **וצרף לכאן** דבריו להלן פל"ח לגבי קדושת בכור, שביאר שלא רק שהקדושה היא מציאות, אלא המציאות היא קדושה, וכלשונו: "ויראה דודאי המכה [של בכורות] היתה אף בבכור האב... מכל מקום לענין קדושה לא נתקדש רק פטר רחם. לפי שאין ראוי לקדש רק דבר שהוא ראשית המציאות, ומצד שהוא ראשית המציאות הוא קדוש מן אשר נמצא אחריו. כי ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד, שהרי השם יתברך הוא ראשית מציאות הכל גם כן, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות... ואין קדושה רק

לראשית המציאות. לכך בכור אב ראשית הכח, ובכור אם ראשית במציאות ובפעל, ואין שייך קדושה רק לראשית המציאות". והרי אין לך "ראשית המציאות" יותר מאברהם אבינו, שהיה עומד על הנקודה הכי התחלתית בבריאה, וכמבואר כאן. לכך, לא רק שההפכיות שבין קדושה ועריות שייכת להפכיות שבין מציאות ועריות, אלא שהוא הדין לאידך גיסא; ההפכיות שבין מציאות והעדר שייכת להפכיות שבין קדושה וקלקול.

(25) אודות שההתחלה באה לאחר ההעדר [ולכך ההעדר דבק בהתחלה], כן כתב להלן ר"פ לד, וז"ל: "העולם נמצא אחר שהיה נעדר... וזהו ההעדר דבק בעולם מצד התחלתו". ואמרו חכמים [סוטה ד:] "כל המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם", ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכז.] כתב לבאר: "דבר זה מופלג בחכמה, וזה כי קדושת הידים היא קדושת התחלתו, כי היד היא התחלתו של האדם כאשר יגביה ידיו למעלה מראשו. ובהתחלה דבק ההעדר, כאשר כל התחלה היא אחר ההעדר. ולפיכך המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם, כי נעקר מן התחלתו". ובדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:] כתב: "ואל יקשה לך למה צריך העולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה שהוא התחלה, ואחר כך יושלם... מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא העולם הזה, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה... ודומה בזה אל האדם הנולד שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 54, ולהלן הערה 130]. ואמרו חכמים [סוטה יד.] "תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים. תחילתה גמילות חסדים, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבור אותו בגיא'". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:] כתב לבאר: "פירוש זה, שיש לתורה התחלה, ודבר שיש לו התחלה הרי הוא נמצא אחר ההעדר, אם כן ח"ו יש לחשוב כי התורה אינה נצחית, מאחר שנמצאת אחר ההעדר, אם כן שייך לה ההעדר. ולכך תחלת התורה גמילות חסדים, וזה מורה שאין בהתחלה זאת דבק ההעדר. שהרי גמילות חסדים הוא טוב, ואין דבק בטוב ההעדר, שהוא רע".

(26) "אברהם נולד באור כשדים מטעם אשר התבאר, כי היה אברהם התחלה, וכל התחלה קודם לה העדר. ומאחר שכל התחלה נסמך אל העדר, לכך ישב אברהם בארץ כשדים, 'עם לא היה'... וכל ענין זה מורה שאברהם היה התחלת העולם, ולכך לא היה לו

יחוס וצרוף אל אביו, שהרי הוא התחלה. ומזה הטעם נולד בארץ כשדים 'עם לא היה', שהתחלה במה שהיא התחלה קודם לה העדר" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 40, ולאחר ציון 92)]. ובשער הגלגולים הקדמה לח כתב: "וכן תראה, כי הנשמות רבות גדולות, באים בבני עמי הארץ, ולפעמים בבני רשעים, כגון אברהם מתרח... כי תרח נזדווג עם אשתו בנדה, ואז יצא אברהם אבינו עליו השלום, כי על ידי כן רימה השם יתברך את החיצונים... וכן לסבה זו הושלך אברהם להתלבן בכבשן האש, והבן זה". וזה גם כן חלק מהיות אברהם אבינו בא מההעדר, שנולד מנדה. **וצרף לכאן** את יסודו שכל התחלה אינה יכולה להעשות בכפיה, אלא חייבת להעשות ברצון [גו"א בראשית פמ"ו אות ה (שנא.), ושם במדבר פ"ג אות א (כא.)], וכמו שאמרו חכמים [יבמות נג:] "אין קישוי אלא לדעת". והביאור הוא כנ"ל, כי מאחר שההעדר קדם להתחלה, וההתחלה סותרת להעדר שקדם לה, נמצא שכל התחלה היא התנתקות גמורה ממה שקדם לה. ועל כך אמרו חכמים [מכילתא שמות יט, ה] "כל ההתחלות קשות", כי ההתחלה היא שנוי מהדבר שקדם לה, וכפי שביאר בח"א לשבת קמ: [א, עז.]. לכך ברי הוא שהתנתקות כזו אינה יכולה להעשות בכפיה, כי כל כפיה מעצם מהותה ניזונת ממה שקדם לה [כגון על חטא שעשה אתמול, כופין אותו להביא קרבן היום (ערכין כא.)]. לכך "כפיה להתחיל" היא סתירה מיניה וביה, כי א"א להיות ניזון מהעבר ולהתנתק ממנו בו זמנית [ראה פחד יצחק שבועות מאמר כ]. ועל אברהם אבינו עצמו דרשו חכמים [סוכה מט:] "'מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב' [שיה"ש ז, ב], בתו של אברהם אבינו שנקרא 'נדיב' ["שנדבו לבו להכיר את בוראו" (רש"י שם)]... שהיה תחילה לגרים ["בנדבת לבו להתגייר" (רש"י שם)]". הרי התחלת אברהם אבינו נתלית בנדבת לבו, כי אין התחלה אלא ברצון.

(27) שמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א להעיר, שנאמר [בראשית כד, סז] "ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה וינחם יצחק אחרי אמו", ומיד אחריו נאמר [שם כה, א] "ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה", ועל סמיכות זו דרשו חכמים [ב"ק צב:] שמחמת נשואי יצחק נתקנא בו אברהם, ולכך הלך בעקבותיו ונשא את קטורה. והמהרש"א שם כתב "למדו שהוי"ו של 'ויוסף' מוסיף על ענין ראשון, ש'ויקח את רבקה וגו'' גרם לו לאברהם להוסיף לו אשה ולישא קטורה, ולולי 'ויקח יצחק וגו'' לא נשא אברהם את קטורה". ובדרשת שבת הגדול [רב.] ביאר גם כן שהבל הביא מנחתו רק משום שנתקנא במנחת קין, וכלשונו: "יש שואלים, אחר שהשם יתברך שעה אל הבל ואל מנחתו [בראשית ד, ד], אם כן למה לא היה נשמר מן קין, כי 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' [קהלת ח, ה]... כי מה שהיה מקריב קרבן, לא היה זה מצד עצמו,

רק כאשר ראה הבל שקין היה מקריב קרבן, ואז נתעורר גם כן הבל להקריב, ולא היה מתעורר ומתאמץ מעצמו... אבל שיהיה נקרא בכלל 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' דבר זה אינו, כי אין יסוד למעשה זה, כי כל יסוד נבנה על עצמו, ולא נבנה על זולתו. ומה שעשה הבל לא נבנה על עצמו, רק כאשר ראה קין מקריב, היה הבל גם כן מקריב. לפיכך מעשה כזה אין לו יסוד, והוא הבל. והכל נרמז בכתוב שאמר [בראשית ד, ד] 'והבל הביא גם הוא וגו'', ולמה צריך לכתוב 'גם הוא'. אלא לומר לך כי לא היה כוונתו של הבל רק מה שראה שקין היה מקריב, היה הוא מקריב גם כן, מעשה כזה הוא בא ממי שמעשים שלו אין בהם ממש, ואין להם יסוד בעצמם. ועל זה אמר שלמה בחכמתו [קהלת ד, ד] 'וראיתי אני את כל עמל ואת כל כשרון המעשה כי היא קנאת איש מרעהו גם זה הבל ורעות רוח'... עושה גם כן מעשה טוב מצד הקנאה לעשות כמו שעשה האחר, ואינו עושה זה מכח התעוררות מעצמו, ולכך הוא הבל". והואיל וכל מהותו של אברהם היא התחלה ויציאה מהתוהו שקדם לו, וכמבואר כאן, כיצד מצינו אצלו ש"נתקנא ביצחק" [לשון רש"י ב"ק צב:], ומחמת כן הלך בעקבותיו ונשא את קטורה, הרי מעשה חיקוי כזה הוא נוגד לחלוטין את מהותו של אברהם. ותירץ, שההתחלה וההתחדשות של אברהם הן תנאי באבהותו של אברהם כלפי ישראל, שעל ישראל אמרו [סנהדרין מב.] "שהן עתידין להתחדש כמותה". אך ביחס לבני קטורה אין ההתחלה וההתחדשות תנאי באבהותו, ולכך כלפיהם יתכן שאברהם יעשה מעשה חיקוי, ודפח"ח. וצרף לזה, שעל הפסוק [שמות א, ח] "ויקם מלך חדש על מצרים" כתב השפת אמת [שמות שנת תרל"א] בזה"ל: "קשה... איך יש למצרים בחינת התחדשות, והוא לישראל".

(28) פירוש - נאמר [בראשית יא, כו] "ויחי תרח שבעים שנה ויולד את אברם את נחור ואת הרן", נמצא שיש לתרח שלשה בנים. דעת הרמב"ן היא ששני הבנים הגדולים [אברהם ונחור] נולדו בחרן, ואילו הבן הקטן [הרן] נולד באור כשדים, וכמו שמביא בסמוך. וזה לשון הרמב"ן שם: "אברהם אבינו לא נולד בארץ כשדים, כי אבותיו בני שם היו, וכשדים וכל ארץ שנער ארצות בני חם [בראשית י, י]. והכתוב אמר [בראשית יד, יג] 'ויגד לאברם העברי', לא הכשדי. וכתיב [יהושע כד, ב] 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור', ומלת 'מעולם' תורה כי משם תולדותיו מאז. וכתיב [שם פסוק ג] 'ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר'... כי חרן שם עיר בארץ ארם נהרים, דכתיב [בראשית כד, י] 'וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור', שהיא חרן".

(29) המשך לשון הרמב"ן [שם]: "הנה תרח הוליד בניו הגדולים אברהם ונחור בעבר הנהר ארץ אבותיו, והלך לו עם אברהם בנו אל ארץ כשדים, ושם נולד לו בנו הקטן הרן...

וזה טעם 'בארץ מולדתו באור כשדים', כי שם מולדתו של הרן לבדו". וכן כתב הטור [בראשית יא, כח] בזה"ל: "'בארץ מולדתו באור כשדים', פירש הרמב"ן שזה חוזר על הרן לבדו, אבל אברהם לא נולד באור כשדים, כי אבותיו בני שם היו, וכשדים מארצות בני חם".

(30) המשך לשון הרמב"ן [שם]: "כי אברם... חלק על דעת ההמון שהיו עובדים השמש, ונתן המלך אותו בבית הסוהר, והיה עמהם בתוכחות ימים רבים שם. אחר כך פחד המלך שישחית עליו ארצו ויסיר בני האדם מאמונתם, וגרש אותו אל קצה ארץ כנען, אחר שלקח כל הונו. והנה על כל פנים במקום ההוא בארץ כשדים נעשה נס לאברהם אבינו, או נס נסתר, שנתן בלב אותו המלך להצילו ושלא ימיתנו והוציא אותו מבית הסוהר שילך לנפשו, או נס מפורסם, שהשליכו לכבשן האש וניצל כדברי רבותינו".

(31) תרח.

(32) המשך לשון הרמב"ן [שם]: "וזהו טעם 'ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבאו עד חרן' [בראשית יא, לא], אשר שם משפחותיהם ואבותיהם מעולם, וישבו ביניהם ונתעכבו שם ימים רבים".

(33) המשך לשון הרמב"ן [שם]: "וזהו שאמר הכתוב [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה'... כי מעת הוציאו אותו מאור כשדים היה הרצון לפניו יתעלה שיגדלנו ויתן לו את הארץ ההיא. ותרח אביו ואברהם היה בלבם מן היום ההוא שניצל שילכו אל ארץ כנען להתרחק מארץ כשדים מפחד המלך, כי חרן קרוב להם... ושם [בחרן] נצטוה אברהם לעשות מה שעלה בדעתו ללכת ארצה כנען, ועזב את אביו, ומת שם בחרן ארצו, והוא הלך עם אשתו ולוט בן אחיו ארצה כנען. וזהו שאמר הכתוב [יהושע כד, ג] 'ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען', כי בעבר הנהר נצטוה בזה, ומשם לקחו והוליכו בכל ארץ כנען".

(34) הרמב"ן האריך בענין זה בכמה מקומות; בראשית יא, כח, שם יב, א, ושם כד, ז. וכן בדרשתו על דברי קהלת [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד רג].

(35) "משל לאדם שכעס על אשתו, להיכן משגרה, לבית אמה" [המשך לשון הגמרא שם]. ורש"י כתב שם: "לבית אמן - אברהם מאור כשדים יצא". [והנה רש"י לא כתב ש"באור כשדים נולד", אלא "מאור כשדים יצא". וזה לכאורה משמע כדברי הרמב"ן].

(36) לשון הגמרא שם "שלשה חזרו למטעתן, אלו הן; ישראל, כסף מצרים, וכתב לוחות". וראה להלן הערה 145.

(37) כי פירוש "מטעתן" הוא לנטיעתם, ו"לבית אמן" הוא למקום הולדתם. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ד אות ג [שצג:], וז"ל: "מה שפירש הרמב"ן ז"ל כי אברהם נולד בחרן, אין הדברים כך, שהרי במסכת פסחים פרק האשה אמרו שלכך הגלה הקב"ה את ישראל לבבל, ששגרן לבית אמן. ועל כרחך צריך אתה לומר שאברהם נולד באור כשדים, שהוא בבבל". ובח"א לכתובות קיא. [א, קד.] כתב: "אמרו בפסחים למה הגלה אותם לבבל, מפני ששגרן לבית אמם. פירוש, אברהם מאור כשדים היה, ומפני כך תוכל לדעת ולהבין כי מסוגל ומוכן בבל שיהיה שם גלות ישראל". וכן כתב בח"א למנחות קי. [ד, פח:]. ועל כגון דא כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקסט.] "כי מי ישמע אל הרמב"ן ז"ל נגד דברי המכילתא". והמהרש"א [פסחים פז:] עמד על קושיא זו, וז"ל: "בסוף פרשה נח כתב הרמב"ן דאברהם ובית אביו היה מולדתם בחרן, אלא שהלך תרח עם בנו לאור כשדים, והאריך, עיין שם. ומכל מקום נקרא הכא אור כשדים 'לבית אמן', על שם שאברהם נתגדל שם במעלתו באמונה כשהשליכוהו לכבשן אש וניצול".

(38) לשון הרמב"ן [בראשית יא, כח]: "אברהם אבינו לא נולד בארץ כשדים... וראיה לדבר, כי נחור בחרן היה, ואם היה מקום תרח אור כשדים בארץ שנער, והכתוב ספר כי בצאתו מאור כשדים לא לקח אתו רק אברם בנו ולוט בן הרן בן בנו ושרי כלתו, אם כן היה נחור נשאר בארץ כשדים".

(39) לשון הרמב"ן [שם]: "כי מעת הוציאו אותו מאור כשדים היה הרצון לפניו יתעלה שיגדלנו ויתן לו את הארץ ההיא. ותרח אביו ואברהם היה בלבם מן היום ההוא שניצל שילכו אל ארץ כנען, להתרחק מארץ כשדים, מפחד המלך. כי חרן קרוב להם, ועם אחד ושפה אחת לכלם, כי לשון ארמית לשניהם, ורצו ללכת אל עם אשר לא ישמע לשונו המלך ההוא ועמו".

(40) פירוש - גם נחור יצא מאור כשדים [ארץ מולדתו] לחרן, אך שמו לא נזכר בפסוק "ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי כלתו אשת אברם בנו ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבאו עד חרן וישבו שם", כי נחור לא השתתף ביציאה זו, כי נחור לא רצה ללכת לארץ היעד, היא ארץ כנען. ורק לאחר שתרח התעכב בחרן, אז יצא נחור מאור כשדים והצטרף לאביו בחרן. **ובכת"י** [רצט.] הוסיף כאן את הדברים הבאים: "ואני אומר היציאה מאור כשדים היה על סבה שסבב הקב"ה שיצאו מאור כשדים. ולפיכך לא היה סבה זאת רק שיקח תרח את אברהם ואת לוט, כי הם היו פורשים מע"ז. כי באותו שעה היה לוט פורש מע"ז עד שחזר לסורו... וכן תרח עשה תשובה... אבל נחור שלא פירש מע"ז מעולם, לא לקח עמו. ומפני שהוצאה הזאת היה

הקב"ה מסבב, שהוציא אברהם מאור כשדים, לא יצאו באותה הוצאה רק אותם שהיו שותפים עם אברהם באותה הוצאה, כמו שאברהם היה דבק בהקב"ה, אשר הוציא אותו, וכך תרח היה חוזר בתשובה, וכן לוט פורש באותו פעם מע"ז. אבל נחור לא היה משותף באותה יציאה. ואחר ששמע כי אביו תרח נשאר בחרן, בא נחור לשם. ובזה יש לתרץ מה שקשה כי למה לא בא הדיבור אל אברהם 'לך לך מארצך וממולדתך' [בראשית יב, א] עד שבא [עם] אביו בחרן, ולמה לא היה הדיבור אליו באור כשדים... שהרי הכתוב אומר [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים', ומאחר שהוציאו מאור כשדים, א"כ למה לא בא הדיבור אליו באור כשדים... שאילו היה הדיבור בא אליו באור כשדים... היה אברהם פורש מאביו מיד, והיה נשאר תרח בגיותו. והקב"ה רצה שיחזור תרח בתשובה, וכיון שאברהם היה עמו, היה חוזר בתשובה. שאם ציוה הקב"ה לאברהם 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך' היה בודאי נשאר תרח באור כשדים, שהרי הצואה היה לפרוש מבית אביו לגמרי... וסבב הקב"ה שיצא תרח עם אברהם מאור כשדים, וקיבל עליו ללכת ארצה כנען מפני המלך שהיה רוצה להכריח אותם על ע"ז... ובבואו לחרן, שאז הוסר ההכרח של ע"ז, נשאר תרח בחרן... ושם היה יושב, עד שהיה ראוי [לאברהם] להיות נבדל ונפרש מבית אביו וממולדתו ומארצו". ועל כל פנים מתבאר שתרח עשה תשובה כבר ביציאתו מאור כשדים, ולא רק ביום מותו. וראה להלן הערה 86.

(41) "נסמך אל העדר" הוא מלשון סמוך ונראה להעדר, שההתחלה סמוכה וצמודה להעדר שקדם לה.

(42) שעל מלים אלו דרשו בגמרא [סוכה נב:] שהקב"ה מתחרט על בריאת הכשדים, וזה מורה על היותם תוהו, וכמבואר למעלה [ראה הערות 9, 23].

(43) מביא מדרש זה להורות שאברהם אינו מתייחס לדורות שהיו לפניו, כי מהות אברהם היא היותו ההתחלה של הבריאה, וכפי שביאר בארוכה עד כה.

(44) מדרש זה נמצא בב"ר בתחילת פרשת לך לך [לט, ז], ואינו מופיע קודם לכן, לכך אינו מובן מה שמציין שמדרש זה נמצא "בפרשת נח ובפרשת לך לך". ואולי נדחוק לבאר שהואיל ומדרש זה בא לבאר "למה סמך הכתוב מיתת תרח ליציאתו מחרן" [לשון רש"י בב"ר שם], ומיתת תרח הוזכרה בפסוק האחרון בפרשת נח [בראשית יא, לב], והציווי ליציאת אברהם הוזכר בפסוק הראשון בפרשת לך לך [בראשית יב, א], לכך מאמר זה מתייחס לשתי הפרשיות האלו.

(45) פירוש - אם מנין שנותיו של תרח נמנו כאן בכדי לעשות החשבון שעכשיו [בטרם יציאת אברהם לארץ כנען] היה תרח בן מאתים וחמש שנים, ומת.
(46) פירוש - תרח חי עוד ששים וחמש שנה. ולשון רש"י במדרש [שם] הוא: "אם לענין החשבון צריך, מתבקש לו לתרח ס"ה שנה לחיות כשיצא אברהם בראשונה מחרן, שבן שבעים שנה היה תרח כשהוליד את אברהם [בראשית יא, כו], ותנינן בסדר עולם [פרק א] אברהם אבינו בן שבעים שנה היה כשנדבר עמו בין הבתרים [בראשית טו, יג], וחזר לחרן ועשה שם עוד חמש שנים. נמצא כשיצא ביציאה הראשונה שלא היה תרח אלא בן ק"מ שנה. ומה שנאמר [בראשית יב, ד] 'ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן', זה היה ביציאה השניה". וראה להלן הערה 143, ופ"ז הערה 12.
(47) '"וּלְפי שהיה אברהם אבינו מפחד וכו'', כך צריך לומר, והוא טעם ב'" [לשון הרד"ל שם אות יד].
(48) לשון הרמב"ן שם: "ואני תמה על דבריהם, שזה מנהג כל הכתוב לספר חיי האב והולידו הבן ומיתתו, ואחר כך מתחיל בענין הבן בכל הדורות, כך נהגו הכתובים. ונח עצמו הנה בימיו של אברם עודנו חי [והכתוב כבר הזכיר את מיתתו קודם (בראשית ט, כט)], וְשֵׁם בנו כל ימי אברהם היה חי [והכתוב כבר הזכיר את מיתתו קודם (בראשית יא, יא)]... ואשר אמרו עוד [בב"ר שם] 'בתחילה אתה דורש שהרשעים בחייהם קרויין מתים', גם כן תמה הוא בעיני, שכבר דרשו [ב"ר לד, ד] מפסוק 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום' [בראשית טו, טו] בשרו שיש לאביו חלק לעולם הבא".
(49) לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רג:]: "וכן גבי יצחק שספר מיתת יצחק [בראשית לה, כט], ואחר כך מתחיל לספר ענין הבן, אף על גב שאחר כך חי הרבה". וביאורו, כי יצחק חי מאה ושמונים שנה [שם פסוק כח], ואז יעקב היה בן מאה ועשרים שנה [כי יצחק היה בן ששים שנה בלדת יעקב (בראשית כה, כו)]. ומיתת יצחק מוזכרת בתורה לפני פרשת וישב, ויעקב בתחילת פרשת וישב היה בן מאה ושמונה שנים [כי יעקב היה בן תשעים ואחת שנה כשהוליד את יוסף (ראה רש"י בראשית כט, כא), ויוסף היה אז בן שבע עשרה שנה (בראשית לז, ב)]. הרי שהיו עוד 72 שנה עד שיצחק מת, ומ"מ התורה כבר הזכירה את מיתתו לפני פרשת וישב.
(50) כן מבואר בסדר עולם פ"א, שאמרו שם שנח חי אחר ההפלגה עשר שנים, ואברהם היה בן ארבעים ושמונה שנה בזמן ההפלגה, וא"כ אברהם היה בן נ"ח שנים במות נח. וראה להלן הערה 72.

(51) עד כאן שאלת הרמב"ן הראשונה [הובאה בהערה 48]. ובגו"א בראשית פי"א אות יט [רג:] הביא את קושית הרמב"ן, וז"ל: "הקשה הרמב"ן ז"ל, והלא דרך הכתובים כך הוא, לספר חיי האב ותולדות הבן ומיתתו, ואחר כך יזכיר ענין הבן. ובנח עצמו הזכיר מיתתו [בראשית ט, כט], ולא מת נח עד שהיה אברהם בן נ"ח [סדר עולם פ"א]".

(52) בראשית ט, כח-כט "ויחי נח אחר המבול שלש מאות שנה וחמשים שנה ויהי כל ימי נח תשע מאות שנה וחמשים שנה וימות".

(53) לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רד.]: "ותימה על הרמב"ן, למה לא השקיף ההבדל שביניהם, כי חילוק יש ביניהם. כי בודאי כאשר הוא מספר מקרה האב, אז מצרף אליו המיתה, כי מיתת האב הוא גם כן מסיפורי האב. ומשלימות הענין להודיע כל סיפוריו, ומה שנמשך אחריו. לכך הוא מספר כל עניינים של האב, ואחר כך מתחיל גם כן בבן, והוי כסדר גמור. דפירש הכתוב זהו ספורי האב, וזה ספורי הבן".

(54) כי אברהם נפטר בהיותו בן מאה שבעים וחמש שנה [בראשית כה, ז], ואברהם היה בן מאה שנה כשהוליד את יצחק [בראשית כא, ה], נמצא שיצחק היה בן שבעים וחמש שנה כשנפטר אברהם. ופרשת תולדות מתחילה לאחר שנכתבה בתורה מיתת אברהם, וכמו שכתב כאן, ונאמר בה שיצחק היה בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה [בראשית כה, כ], והיה בן ששים שנה בלדת יעקב ועשו [שם פסוק כו]. הרי שהפרשה חזרה לאחור שלשים וחמש שנה.

(55) לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רד.]: "כי כל מקום אשר הוא מספר מיתת האב קודם, ואחר כך יתחיל בסיפור הבן שהיה בחיי האב, הוא בשביל שבא לספר ענינו של אב מה שהגיע לאב. ולפיכך לא הקפיד, אף על גב שמזכיר מה שהגיע לו אחר כמה שנים, דהא כיון דקאי באב, משלים סיפור האב. וזהו הענין ביצחק, שמזכיר קודם מיתתו, ואחר כך יתחיל לספר ענין הבן לספר התולדות איך היו נמשכין זה אחר זה. ואין זה שלא כסדר, דכסדר הוא, דמגיד לך מן האב עד כמה הגיע זמנו ומת".

(56) כי לא נאמר בר"פ לך לך "אלה תולדות אברהם". ובעוד שכאן מבאר שמחמת שפרשת לך לך אינה פותחת בפסוק "אלה תולדות אברהם", מוכח מכך שאין הכתוב בס"פ נח בא לספר השלמת חיי תרח, הרי בגו"א בראשית פי"א אות יט [רד.] הוכיח נקודה זו ממה שאין הכתוב בס"פ נח בא לספר כלל מעניינו של תרח, וכלשונו: "אבל לא מצאנו שבא הכתוב לספר דבר מן תרח כלל, רק שהודיע הכתוב תולדותיו איך נמשך התולדה ממנו, אבל לא בא הכתוב להודיע סיפור של תרח. וכל הפרשה כולה לא בא להודיע עניני תרח, רק ספור אברהם 'ויקח תרח אברם וגו'' [בראשית יא, לא], ובשביל

אברהם נכתב. ומאחר דבשביל אברהם נכתב, ואין מדבר בתרח כלל, שיהיה שייך בזה שהכתוב משלים עניינו, דאין תרח חשוב כל כך לספר ממנו עניינו. ואם כן לא נוכל לומר כלל [שם פסוק לב] 'וימת תרח בחרן' הוא תשלום סיפור תרח שהתחיל בו".

(57) דבריו יובנו על פי מה שכתב בגו"א בראשית פי"א אות יט [רד.], וז"ל: "וגם אין לומר דמזכיר הכתוב תולדות האב ומיתת האב ואחר כך יתחיל בענין הבן כדלעיל בפרשת בראשית [ה, א-לא], דמזכיר מיתת האב ואחר כך מתחיל בסיפור הבן". ושואל, איפוא, מכיוון אחר; נהי שלא נאמר בר"פ לך לך "אלה תולדות אברהם", מ"מ אף שלא נאמר כן נבאר שמיתת תרח הוזכרה כאן כפי שהוזכרו מיתות עשרת הדורות מאדה"ר עד נח [בראשית ה, א-לא]. שגם שם לא נאמר בין דור לדור "אלה תולדות פלוני", ומ"מ נזכרה מיתתו של הדור הקודם. וכגון, נאמר שם [בראשית ה, ה-ו] "ויהיו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות שנה ושלשים שנה וימות, ויחי שת חמש שנים ומאת שנה ויולד את אנוש". הרי מיתת אדם הראשון הוזכרה כחלק מסדר הדורות, אע"פ שלא נאמר לאחריו "אלה תולדות שת", ומדוע לא נבאר כאן את מיתת תרח באופן דומה.

(58) פירוש - מיתת תרח הוזכרה בס"פ נח, לאחר שהוזכרו שמונה הדורות שהיו קודמים לתרח [משם בן נח עד נחור בן שרוג (בראשית יא, י-כה)], ואצל שמונה הדורות האלו לא נזכרה מיתת אף אחד מהם, אלא רק ימי חייו [לעומת הדורות שהוזכרו בפרק ה, וכמו שיבאר]. וכגון, אצל רעו נאמר [שם פסוקים כ-כא] "ויחי רעו שתים ושלשים שנה ויולד את שרוג ויחי רעו אחרי הולידו את שרוג שבע שנים ומאתים שנה ויולד בנים ובנות". וכן הוא בשאר הדורות שהוזכרו שם, מלבד תרח שאצלו נאמר [שם פסוק לב] "ויהיו ימי תרח חמש שנים ומאתים שנה וימת תרח בחרן".

(59) לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רד:]: "התם [בראשית ה, א-לא] שאני, דכיון דבא לספר שני הדורות זה אחר זה, משלים סיפור הדור שמתו, ואחר כך מתחיל לספר דור הבן. אבל כאן לא מצאנו מנח עד כאן שהזכיר מיתת האב, שתאמר כי זה הוא מספור דור שלו. ועל כרחך אין זה השלמה כלל, שתאמר כיון דאינו רק השלמה שדרך הכתוב להשלים ספור הדור ומקדים אותו הכתוב, דהא לא נמצא כך באחרים". והרמב"ן עצמו עמד על ההבדל בין הזכרת הדורות בבראשית פרק ה לעומת הזכרת הדורות בבראשית פרק י, וז"ל [בראשית ה, ד]: "'ויהיו ימי אדם אחר הולידו את שת', בעבור אורך חיי אלה הראשונים, יפרוט ימיהם קודם הולידם, וגם אחר כך, ויכלול כלם בסוף".

(60) בגו"א שם ביאר יותר נקודה זו, וז"ל: "ועל כרחך אין מיתת תרח הוא מסיפור הדורות לכתוב שנותיהם כמו שהוא דרך הכתוב, אלא שהוא בא לספר מיתת תרח.

וראיה לזה, שכאן כתיב 'וימת תרח בחרן', רצה לומר ולא גמר מחשבתו שרצה ללכת ארצה כנען [שם פסוק לא], לפיכך אין ספור מיתת תרח מן הסיפור עד כמה היו חיי תרח. ומעתה התבאר לך טעם רבותינו ז"ל [ב"ר לט, ז] על ענינו באין ספק". **ויש להעיר** על שתי הנקודות האחרונות שכתב כאן [שחז"ל דרשו את דרשתם מחמת שנזכרה כאן מיתת תרח (מה שלא היה בדורות בפרק י), וכן נזכר "בחרן"], כי הרמב"ן עצמו [בראשית יא, לב] כתב כן, וז"ל: "ויתכן שבאו למדרש הזה מפני ששינה הכתוב בתרח סדר הפרשה כולה, כי בְּשֵׁם ותולדותיו כולם [בראשית יא, י-כז] לא הזכיר הכתוב מיתה, ולא חזר וכלל השנים. ובכאן חזר ותפש הסדר הראשון שבבעלי השנים הרבים מאדם ועד נח [בראשית ה, א-לא], וכלל 'ויהיו כל ימי תרח וימת'. והוסיף להזכיר עוד מקום המיתה שהיה בחרן... ולכך דרשו וכו'". וילי"ע בזה.

(61) דע, שהרמב"ן לא כתב "שלא יהיה הדבר מפורסם לכל שהניח את אביו", אלא רש"י כתב כן [בראשית יא, לב], וז"ל: "הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם, שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו, שהניחו זקן והלך לו, ולפיכך קראו הכתוב 'מת'". אך לשון הרמב"ן [שם] הוא: "לכך דרשו שכל זה כדי שיראה מבלי עיון שהיה אברהם שם עמו". ובגו"א בראשית פי"א אות יט [רה.] הקשה כדבריו שיקשה בסמוך, אך העיר כן על דברי רש"י, ולא על דברי הרמב"ן. וראה להלן הערה 63 מדוע כאן מעמיד את שאלתו על הרמב"ן.

(62) כמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [קפה.] אודות קנין העשרים וששה של תורה ["מכיר את מקומו"], וז"ל: "פירוש שיודע ערך מעלתו וחסרונו. אבל אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק 'תורת אמת' היא. ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו". ובדר"ח פ"א מי"ח [תמג:] כתב: "כי התורה היא בעצמה 'תורת אמת', ואין אמת כמו התורה". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב:] כתב: "כי התורה בפרט הוא 'תורת אמת' יותר מן הכל, לכך נקראת 'תורת אמת'. והנה על ידי התורה, שהוא השכל האמתי יותר מכל חכמה, יש לאדם האמת. אף כי כל אדם כוזב, מכל מקום יש בעולם צד בחינה של אמת שהוא גדול מאוד, שהיא התורה, שאף במלאכים אינו נמצא". ואמרו חכמים [שבת סג.] "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ובח"א שם [א, לח.] כתב: "כי הפשט הוא יותר ראשון להבנה מן הדרש, ואם כן צריך שיהיה הפשט גם כן אמת. שאם לא כן, רק היה הדרש אמת, לא תקרא ח"ו 'תורת אמת', כי הפשט הוא ראשון מן הדרש". ובתפארת ישראל פי"ח [ערב.] כתב: "כי התורה היא 'תורת אמת'. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת. כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא

בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה". ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "כי הדבר השייך אל התורה ביותר, עד שהוא עצם התורה, הוא האמת, שנקראת 'תורת אמת'".

(63) בגו"א בראשית פי"א אות יט [רה.] ניסח שאלה זו בזה"ל: "אך מה שכתב [רש"י] 'שלא יהיה הדבר מפורסם' קשיא, וכי נתנה התורה לשוטים שלא יחשבו שני הדורות, שהרי תרח קיים כשיצא אברהם מחרן. אבל בב"ר [לט, ז] לא אמר 'שלא יהיה מפורסם לכל'". וכן אמרו חכמים [ב"ב ז.] "וכי בשופטני עסקינן". ובגו"א במדבר פכ"ה אות יב [תיז.] כתב: "וכי בשוטים מדבר". והנה כאן מקשה שאין לומר שהתורה, שהיא תורת אמת, תרצה ליתן טעות לפני האדם. ואילו בגו"א הוא מקשה שאין לומר שהתורה ניתנה לשוטים. ונראה שההבדל הוא שכאן מקשה על הרמב"ן, והרמב"ן כתב [בראשית יא, לב] "לכך דרשו שכל זה כדי **שיראה מבלי עיון** שהיה אברהם שם עמו", ולשון זה מורה שיש כאן חלילה אחיזת עינים והטעיה. לכך הקשה מהיות התורה "תורת אמת", ואין זה ראוי להטעות את הבריות. אך רש"י כתב "שלא יהיה הדבר מפורסם", ולא שיש כאן אחיזת עינים, אלא יש כאן העלמת עינים. לכך הקשה וכי התורה ניתנה לשוטים, הרי אף ללא פרסום הדבר נדע שתרח עדיין היה קיים כשיצא אברהם מחרן.

(64) "שהרי אברהם מציאות חדשה, שאין לו קשר עם הראשונים" [לשונו בסמוך לאחר ציון 68]. וראה להלן הערה 69.

(65) כי האור מורה על המציאות, והחושך מורה על ההעדר [יבואר בסמוך], ולכך אין יחוס וקישור ביניהם, כי אין שום יחוס וקשור בין המציאות אל ההעדר [ראה להלן ציון 76]. ונקודה זו ממש מבוארת בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכז:], וז"ל: "כי המציאות וההעדר הם שני דברים שאין להם התיחסות וצירוף, כי זה מציאות וזה העדר. ולפי זה אם נמצא שני דברים מתיחסים ביחד, אי אפשר לומר שהאחד יתואר במציאות, והאחד יתואר בהעדר, שמאחר שהם מתיחסים אי אפשר לומר כך, שהרי המציאות וההעדר אין להם התיחסות. וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד, ואם כן ראוי לומר שאם הבן בחיים, שגם האב בחיים. ולא נוכל לומר שהאב מת והבן בחיים, מאחר שהאב והבן מצטרפים, והמיתה הוא העדר, ואין יחוס למציאות עם ההעדר. ואין לומר כי המיתה מבטל היחוס, כי זה אי אפשר שיבטל היחוס הזה, מאחר שאין בן בלא אב, אם כן יחוס

זה וצירוף זה אין ביטול לו. ומאחר שהבן בחיים גם כן האב בחיים, ואי אפשר שיהיה רק כך". וכל זה הוא בכל אב ובן, אך הרבותא באברהם אבינו היא שאין הוא מתייחס כלל לאביו, ולכך ניתן לומר שאביו הוא העדר, ואברהם הוא המציאות, וכמו שמבאר כאן.

(66) ב"ר ב, ג "אמר הקב"ה, עד מתי יהא העולם מתנהג באפילה, תבא האורה, [בראשית א, ג] 'ויאמר אלקים יהי אור' זה אברהם, הדה הוא דכתיב [ישעיה מא, ב] 'מי העיר ממזרח צדק וגו'', אל תקרא 'העיר', אלא 'האיר'". ולהלן פנ"ב כתב: "ולפיכך תמצא גם כן כי העולם הזה היה נוהג בשפלתו מתחלת בריאתו דומה ללילה, עד שבא אברהם אבינו, שהוא היום, שאברהם היה כמו אור היום". ובסוף דרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כלו חשוך, בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות" [רש"י בראשית כד, ז]. ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא.] כתב: "כי אברהם נמשל ליום, כי עד אברהם היה הכל תוהו וחושך, עד שבא אברהם והתחיל העולם להאיר".

(67) כי התוהו הוא העדר, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות יז [יב:], וז"ל: "השממון נקרא 'תוהו' מפני שהאדם משתומם עליו, ודרך האדם להיות משומם על דבר שהוא חרב ויש בו שממון, לכך כתב לך הכתוב סתם 'תוהו'". וכל העדר הוא חושך, וכל מציאות היא אור. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ושם פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל

בטל". ולהלן פל"ו כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן כתב להלן פ"ח [לאחר ציון 242], שם ר"פ לד, תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], נתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. שם פל"ו [תרעח:], ח"א לב"מ פג: [ג, ל:], ח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לע"ז ה. [ד, ל:], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו:]. הרי שהמציאות נקראת אור, והאור נקרא מציאות. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 22, ולהלן פ"ח הערה 243, ופי"ד הערה 52.

(68) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ג [עט.]: "יש לשאול, למה נתנסה אברהם יותר מיצחק ויעקב... כי הנסיון עושה הדבר נגלה לגמרי, עד שהדבר נמצא בפעל לגמרי... ומאחר שעיקר הנסיון הזה להוציא אל פעל הנגלה צדקת הצדיק, היה אברהם בפרט ראוי לנסיון. כי הדור שהיה בו אברהם כולו תוהו וחושך, שלא היה בהם מציאות. והוא יתברך רצה שיהיה אברהם התחלת אור המציאות בעולם. ובזה שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות יוצא צדקתו לפעל לגמרי, היה אברהם אור המציאות. ולפיכך נתנסה אברהם בעשרה נסיונות דוקא, כי מאחר שהיה לו לאברהם חבור אל הדורות שהיו כלם חושך ולא אור, רצה השם יתברך להבדיל ביניהם, שיהיה יוצא אור המציאות של אברהם לפועל, לכך נתנסה". וראה למעלה הערה 19, ולהלן פ"ו הערות 2, 41, 56.

(69) לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רה:]: "הוא דבר נפלא מאד, לומר כי אין כאן כבוד אביו, דכבוד אביו שייך כאשר הבן שייך ומתייחס אל אביו. וכאן לא היה אברהם נקשר עם תרח כאשר הבן מתייחס אל אביו". והשו"ע יו"ד סימן רמא סעיף ט כתב: "עבד שנשתחרר אין לו יחוס, והרי הוא [אביו] כמי שאינו אביו לכל דבר". וראה הערה הבאה.

(70) בהוצאת מכון המהר"ל הערה 13 העירו על דברים אלו, שכל גר שנתגייר הוא כקטן שנולד דמי [יבמות כב.], ואין לו דין כיבוד אב, ומה המיוחד באברהם. ולכאורה זה לא קשה, כי גם גוי גמור אינו מצוה בכיבוד אב, וכמו שאמרו [קידושין לא.] שגוי אצל מצות כיבוד אב הוא "אינו מצוה ועושה". ועוד אמרו [נזיר סא.] שגוי אינו "מי שמוזהר על כיבוד אביו". לכך אין לתלות את הפטור של גר מכיבוד אב מחמת שהוא כקטן שנולד דמי, כי מעולם לא היה מחוייב בכיבוד אב. אך אם כן קשה, כיצד אמרו במדרש הנ"ל "לך אני פוטרך מכיבוד אב ואם, ואין אני פוטר לאחר מכיבוד אב ואם", הרי כל גוי בעולם פטור מכיבוד אב ואם. וכן מה שאמרו קודם לכן במדרש "לפי שהיה אברהם אבינו מפחד ואומר, אצא ויהיו מחללין בי שם שמים, ואומרים הניח אביו והלך לו לעת זקנתו", ואם גוי פטור מכיבוד אב, מה חילול השם יש בדבר, הלא הכל פטורים מחיוב זה. וצריך לומר, שמ"מ הגוים מקיימים מצוה זו בנימוסיהם, דהנה בשו"ע יו"ד סימן רמא

סעיף ט כתב: "גר אסור לקלל אביו העובד כוכבים ולהכותו, ולא יבזהו, שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה". ובהגהות הרעק"א שם כתב: "באנו מקדושה חמורה - היינו בנימוסיהם". והנחל אשכול הלכות מילה פל"ט אות ו כתב: "ויש ראיה שקבלו גם כבוד אב ואם, דבתנחומא [נח סימן טו] מי גרם הקללה לחם, שבזה את אביו. אבל יפת שכיבד את אביו פרע לו הקב"ה. ואמרו ברבה [המדרש שהובא כאן] אברהם אמר כיון שיצא והניח אביו יחולל בי שם שמים. ויעקב... ספ"ק דמגילה [יז.] נענש על שלא כיבד... על כל פנים ראינו שמימות עולם קבלו לכבד אב ואם". ולפי זה נבאר שכוונת המדרש היא שהקב"ה פוטר את אברהם אבינו אף מהנהגת נימוס זו. ואם כן, מעתה לא יקשה מגר, כי ממה נפשך אין "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" שייך בכיבוד אב; דאם באנו לדון מצד דיני תורה, הרי גם בגיותו הוא היה פטור מכיבוד אב. ואם באנו לדון מצד נימוסיהם, הרי עדיין גר חייב מדרבנן מחמת "שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה", וזה בודאי לא גרע מנימוסיהם. אך אי תיקשי לך הכי תיקשי לך; השו"ע יו"ד סימן רמא סעיף ט כתב: "עבד שנשתחרר אין לו יחוס, והרי הוא [אביו] כמי שאינו אביו לכל דבר" [הובא בהערה הקודמת]. הרי שאין בעבד שנשתחרר הגזירה ש"יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה" [כי גם בעבדותו היה מותר באמו ובתו (סנהדרין נח:), וכמבואר במנחת חינוך מצוה א אות יט, ד"ה ולכאורה]. וקשה, מהי הרבותא שיש באברהם יותר מגר שהוא עבד שנשתחרר, הרי שניהם פטורים מכיבוד אב שהיו חייבים בו מעיקרא מחמת נימוסיהם. ואולי נבאר, שהואיל ואברהם נקרא "תחילה לגרים" [סוכה מט:], וכל גר מתייחס לאברהם [רמב"ם הלכות ביכורים פ"ד ה"ג], לכך הפטור של גר שהוא עבד שנשתחרר מכיבוד אב נובע מהפטור של אברהם, והפטור של אברהם עצמו הוא בבחינת "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" [וכן תירצו בהוצאת מכון המהר"ל הערה 13]. ואם כנים הדברים, תתיישב קושיתו המפורסמת של החת"ס [בחידושיו לע"ז סג: ד"ה אקילו ביה רבנן] דמהו המקור של ההלכה ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". ולפי הנ"ל מיושב, שהמקור הוא ממה שהקב"ה אמר לאברהם "לך אני פוטרך מכיבוד אב ואם".

(71) יש לשאול, כי סבת חיוב כבוד אב מבוארת בח"א לקידושין לא. [ב, קלח.], וז"ל: "כי השם יתברך ציוה שיכבד אדם את אביו מפני שהביא אותו אל העולם הזה. וכך אמרו במסכת ב"מ [לג.] אבידת אביו ואבידת רבו, אבידת רבו קודמת, מפני שהוא הביא אותו אל עולם הזה, ואילו רבו הביאו לחיי עולם הבא. מוכח כי לכך אמרה תורה שיכבד את אביו ואמו, מפני שהביאו אותו לחיי עולם הזה". ושם ממשיך לבאר לפי זה מדוע הגוים

מיוחדים ומצטיינים בכבוד אב [יותר מישראל], כי העולם הזה הוא לחלקם, והאב מביאו אותם לעולם הזה, שהוא לחלקם. ואם כן יקשה, מדוע אברהם נפטר מכיבוד תרח אביו מחמת היותו מציאות חדשה, הרי סוף סוף תרח הוא זה שהביאו לעולם הזה, והבאה זו היא הסבה המחייבת כיבודו של אב, וכיצד היות אברהם מציאות חדשה מפקיעה מחיוב זה. ושמעתי מבני האברך כמדרשו הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א ליישב, כי מה שכתב שסבת החיוב היא ההבאה לעולם הזה, אין כוונתו שמחמת שבעבר אביו הביאו לעולם בעת לידתו, לכך מוטל על הבן לכבד אביו גם בהוה. אלא הכוונה היא שהבאה זו של האב ממשיכה להתקיים לאורך כל חיי הבן, שהבן נמצא בעולם בהוה משום שאביו הביאו לעולם הזה. וכל זה בכל אב ובן, אך אברהם נעשה לבריה חדשה, וכעת מציאותו בעולם נתלית במה שהוליד את עצמו, ולא במה שאביו הולידו. ונהי שלולא אביו לא היה אברהם בא מעיקרא לעולם, אך כעת אברהם נמצא בעולם מחמת שהוא בריה חדשה, שאינה מתייחסת לאביו. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [יבמות כב.] "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". ולענין ירושה קיימא לן שאין הגר יורש את אביו מדין התורה, לפי שאינו מתייחס אחריו עוד [קידושין יז:], ופירש רש"י [שם] "דאינו מתייחס אחר העובד כוכבים וכקטן שנולד **מאליו** דמי". הרי שאע"פ שהגר הגיע לעולם ע"י אביו, מ"מ הוא נחשב שהגיע לעולם "מאליו", ואין זה מתייחס לאביו. והוא הדין לגבי אברהם. וראה להלן הערה 89 שנתבאר שם שעם כל זה אברהם יכול לזכות את תרח שתשובת תרח תתקבל בבחינת [סנהדרין קד.] "ברא מזכי אב", אע"פ שאברהם אינו מתייחס לאביו.

(72) ויש בזה הטעמה נפלאה; אמרו חכמים במדרש [ב"ר סא, א] "אמר רבי שמעון, אב לא למדו [לאברהם], ורב לא היה לו, ומהיכן למד את התורה. אלא זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כמין שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה". ותמוה, הרי נח ידע תורה [רש"י בראשית ז, ב], ואברהם היה בן חמשים ושמונה שנה כשנח נפטר [כמבואר למעלה הערה 50], ומדוע אי אפשר לומר שאברהם למד תורה מנח. וכמו כן שם ועבר למדו תורה [רש"י בראשית כה, כב], ומדוע לא נאמר שאברהם למד תורה מהם, או מתלמידיהם, ומה ההכרח לומר ש"רב לא היה לו". אלא הם הם הדברים; אין הכרחו של המדרש משום שלא היתה לאברהם שום אפשרות שיהיה לו רב, דזה אינו [שכאמור אפשרות כזו אכן היתה קיימת]. אלא הכרחו של המדרש הוא משום שאברהם הוא "מציאות חדשה שאין לו קשר עם הראשונים" [לשונו כאן], לכך מן הנמנע שיהיה לאברהם רב שקדם לו ולימדו תורה, כי אז לא היה אברהם "מציאות חדשה שאין לו קשר עם הראשונים", אלא תולדה ממי שקדם לו, כפי שכל תלמיד הוא תולדה מרבו, וזה

היה סותר למהותו של אברהם שעומדת על נקודת ההתחלה, כאשר לפניה נמצאים רק תוהו וחושך, וכמו שנתבאר כאן. באופן שכשם שלא היה לאברהם אב שחייב בכבדו מפאת היותו התחלה, כך לא היה לו רב שלימדו תורה מפאת היותו התחלה. והשוואה זו בין האב לרב עולה היא מדברי המדרש "אב לא למדו, ורב לא היה לו", הרי דין הרב הוא כדין אב. ולהלן פ"ו הערה 64 נתבאר שאברהם אינו יכול להיות "מקבל התפעלות", אלא "פועל" בלבד. וראה דר"ח פ"ו מ"י [שעג.], ושם הערה 1943.

(73) בא לבאר את המשך דברי המדרש [ב"ר לט, ז] "אמר ליה הקב"ה לך אני פוטרך מכיבוד אב ואם... **ולא עוד** אלא שאני מקדים מיתתו ליציאתך בתחלה", ומבאר מהי הרבותא שנאמרה בסיפא לעומת הרישא.

(74) לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רה:]: "'ולא עוד, אלא שאני מקדים', פירוש קודם לכן נזכר מיתת תרח, להודיע כי לא די שאין התייחסות אברהם אל אביו להיות חייב בכבוד אביו, אבל יותר מזה; כאשר יזכור ענין אברהם, מזכיר לפני זה מיתת אביו, שזה ראיה כי ענין אברהם הוא מתחבר אל מיתתו של תרח".

(75) לשון רבינו בחיי בראשית ד, ז: "לפי שמעט מן האמת ינצח הרבה מן השקר, כשם שמעט מן האור ינצח הרבה מן החושך". וכן הוא בחובות הלבבות שער החמישי פרק ה, ודרשות הר"ן דרוש חמישי. וכן "כי מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך, וכאשר נכנס אור בבית הרי החושך מסתלק ממנו" [לשון הצדקת הצדיק אות רמז].

(76) כמבואר למעלה הערה 65.

(77) מלשון זה משמע שגם ביאת החושך מסלקת את האור, כפי שביאת האור מסלקת את החושך. וכן אמרינן בתפילת ערבית "גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור". וזאת משום שאי אפשר שיהיו ההפכים יחד בעת אחת, לכך ההפך האחד מסלק את ההפך השני. ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלט.] כתב: "הצדיקים נבדלים מן הרשעים לגמרי, כהבדל אור מן החושך, וידוע כי האור והחושך אין להם חבור כלל". ולמעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 351] כתב: "הם שני הפכים בנושא אחד, ולא יתקבצו יחד". ולהלן פנ"ב כתב: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "ההפכים אין נמצאים יחד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם" [הובא למעלה פ"ד הערה 10]. וראה להלן הערה 81.

(78) לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רו.]: "כי מפני שהוציא הקב"ה את אברהם מתרח, וכל הדורות מנח עד אברהם לא נבראו אלא כדי להוציא את אברהם, שהוא עיקר בנין העולם, ולכן פטר הקב"ה את אברהם מכבוד אב ואם, שאין לו התייחסות אל האב כלל, בעבור שהוא בריאה אחרת. ולא שאין לו ייחוס אל אביו, אלא שכאשר רוצה להזכיר ענין אברהם מזכיר תחילה מיתתו. וזה בשביל כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין. וכאשר האור בא יסולק החושך, ולפיכך שייך לפניו מיתת תרח. ובשביל כך לא היה גנאי לאברהם אם יניח כך אביו. לכך אמר לו הקב"ה, לא די שאני פוטרך מכבוד אב מפני שאין לך יחוס אל אביך, אלא כי ענין זה שהוא [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך' מתחבר אל מיתת תרח, כמו שנזכר למעלה, לכך אין לך גנאי אם אתה מניח אביך. ואין דבר ריק בדברי חכמים, ואם ריק, הוא ממנו [ירושלמי פאה פ"א ה"א]".

(79) בגו"א בראשית פי"א אות כ [רז.] מבאר "אף על גב" זה ביתר הרחבה, וז"ל: "שהרשעים קרויים מתים... ומה שהוצרכו לומר זה, ולא סגי ליה בטעמים דלעיל כי אין יחוס והצטרפות לאברהם עם אביו תרח, כי האור הוא סלוק החושך, ולמה לומר כי 'הרשעים בחייהם קרויים מתים'. אין זה קשיא, שאם לא כן היה קשה, והלא עדיין תרח חי, ואיך נאמר שאין יחוס לענין אברהם עם תרח אלא עם מיתתו, והרי עדיין חי היה תרח, והכתוב מספר לך ענין אברהם, ומאי מהני שכתב לפני זה מיתתו". ופירושו, שבלי לומר שהרשעים בחייהם קרויים מתים עדיין יקשה, כיצד נבאר שאברהם מתקשר למיתתו של תרח, הרי סוף סוף תרח היה עדיין חי כשאברהם יצא לארץ כנען, ומאי אהני לכך שהכתוב מקדים לספר את מיתת תרח קודם צאתו. וראה הערה 81.

(80) המשך לשונו בגו"א בראשית פי"א אות כ [רז.]: "אבל כשנאמר ש'הרשעים אף בחייהם נקראים מתים', והכל מיתה אריכתא דמיא, והשתא שפיר מה שהזכיר לפני זה מיתתו, דסוף סוף רמז לך כי הליכות אברהם אל ארץ כנען, שאז קנה אברהם תחלת מעלתו [ראה להלן פ"ח הערה 54], הוא מתייחס ומתחבר אל מיתת תרח. אמנם מה שפירש רש"י [בראשית יא, לב] שלכך הקדים שלא יהיה מפורסם לכל שהיה תרח חי, אין זה מדברי רבותינו ז"ל, ולא היה צריך לזה, רק כמו שאמרנו למעלה". והרי כך מוכח מיניה וביה; דאם תבאר שמיתת תרח הוזכרה כאן משום שהיה רשע, תיקשי לך מדוע לא מצינו בשאר רשעים שהתורה תקדים את מיתתם מחמת טעם זה, ומאי שנא תרח. אלא שהם הם הדברים; מיתת תרח הוקדמה לא מחמת רשעות תרח גרידא, אלא מחמת התייחסות אברהם לתרח, שאברהם מתייחס למיתת תרח, ולא לחיי תרח. אך בשאר

רשעים, שאין ענין זה שייך אצלם, אין מקום להקדים את מיתתם מחמת שבחייהם הם נקראים מתים. וראה הערה הבאה.

(81) מדברים אלו משמע שבתחילה היה סילוק החושך [מיתת תרח מחמת רשעותו], ולאחר מכן היה אורו של אברהם זורח ללא עוררין, שכתב "והיה האור זורח בעולם **כי** כבר נחשב כאילו מת". אך למעלה כתב להיפך, שהאור מסלק את החושך, וכלשונו [לאחר ציון 74]: "כי ביאת האור הוא סילוק החושך, וכאשר האור זורח נסתלק החושך... וכאשר זורח האור אין כאן חושך בעולם". הרי שהחושך אינו מסתלק מעצמו, אלא האור הוא זה שמסלקו. זאת ועוד, לכאורה לא היה צורך כלל לכתוב את המלים "והיה האור זורח בעולם כי כבר נחשב כאילו מת", כי מעולם לא הוקשה לנו על זריחת אורו של אברהם בעולם, אלא הוקשה לנו "איך נאמר שאין יחוס לענין אברהם עם תרח אלא עם מיתתו, והרי עדיין חי היה תרח" [לשונו בגו"א שם, והובא בהערה 79], וקושי זה מתיישב ברווחה במה שכתב ש"חייו של תרח כאילו מת, כי 'הרשעים קרויים מתים אף בחייהם'", ולכך "הכל מיתה אריכתא דמיא, והשתא שפיר מה שהזכיר לפני זה מיתתו" [לשונו בגו"א שם, והובא בהערה הקודמת]. ובמקום לומר "והיה האור זורח בעולם כי כבר נחשב כאילו מת", היה לו לומר "והיה אברהם מתדבק למיתתו כי כבר נחשב כאילו מת". ושמעתי לתרץ מידי"נ הרה"ג רבי יהודה וויטנברג שליט"א, כי אפשר לבאר דברים אלו באופן אחר; כבר התבאר למעלה [הערה 77] שכשם שהאור דוחה את החושך, כך החושך דוחה את האור. ומעתה יש להקשות, מדוע אמרינן שהאור של אברהם דוחה את החושך של תרח, שמא נאמר להיפך; החושך של תרח ידחה את האור של אברהם. ועל כך מבאר שהאור של אברהם חזק יותר מהחושך של תרח, כי האור של אברהם הוא חיות, ואילו החושך של תרח הוא חסר חיות ["כי כבר נחשב כאילו מת"], ולכך "היה האור זורח בעולם", כי יפה כח החי מכח המת. ודו"ק.

(82) לשונו בגו"א בראשית פי"א אות כ [רו:]: "הרשעים קרויים מתים. זה דבר נפלא מאד מדברי חכמים [ב"ר לט, ז, ברכות יח:], כי החיות הוא דבר שאין לו הפסק כלל, כמו 'מים חיים' [במדבר יט, יז], אשר לא יכזבו מימיו, שהוא נובע בלי הפסק. ומפני כי יש לרשע מיתה בסוף, הוא נקרא מת, כי יש לחיותו שלו הפסק, והרי אין זה חיים. והצדיקים אף במיתה שלהם נקראו חיים [ברכות יח.], מפני כי אף במיתה שלהם לא פסק החיים מה שהם מוכנים לו להיות חוזרים לחיות בתחיה, ודבר זה ארוך מאד" [ראה להלן הערה 87]. ובעוד שבגו"א מבאר זאת מצד שהחיים אין להם הפסק, הרי בח"א לר"ה טז: [א, קט:] ביאר זאת מצד שהחיים הם רק אלו שבאים מהקב"ה, וכלשונו:

"וזה אמרם 'הרשעים אפילו בחייהם נקראים מתים, והצדיקים אפילו במיתתם נקראו חיים'. ורצה לומר כי עיקר החיים הם החיים שבאים מן השם יתברך, שהוא יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור החיים', וממנו הוא החיים. כי אין ראוי שיהיה נקרא 'חי' רק כאשר החיות שלו מן מקור חיים. וכמו שיקראו המים 'מים חיים' כאשר הם באים מן מקור אחד, כדכתיב [במדבר יט, יז] 'מים חיים אל כלי', והם מים שבאים מן באר, שיש לו מקור נובע. והשם יתברך הוא שנקרא 'מקור חיים', לפי שהוא נצחי, וההחיים שבאים ממנו הם נקראים 'חיים'. לפיכך רשעים אף בחייהם נקראים מתים. ואף אם יש להם חיים, אין חיותם בא ממקור חיים. למה הדבר דומה, לבור שיש בו מים הרבה, ואין לבור מקור, הרי זה לא נקרא 'חיים'. אבל הצדיקים, שחיים שלהם מן השם יתברך, נקראו אפילו במיתתם חיים. למה זה דומה, למעיין שיש לו מקור רחוק נובע, ובא דבר שהוא חוצץ אותו מן המקור, ודבר זה אינו אלא לפי שעה, שלא נסתלק מן המעיין הזה שם 'מים חיים', כי בהתגבר המקור על דבר החוצץ, יסולק החוצץ, וההפסק הזה אינו אלא לפי שעה. ומ"מ נשאר על המעיין שם 'מעיין חיים', כיון שיש לו מקור בעצמו. וכן הצדיקים אשר יש להם דביקות בו יתברך, שהוא מקור חיים, אף במיתתם נקראו חיים, כי סוף סוף יש להם דביקות במקור החיים, רק כי לפי שעה הטבע היה סותם המקור, ונעשה חציצה בין הצדיק ובין המקור, וזהו לפי שעה, עד כי השם יתברך יסלק החציצה, הוא הטבע, ויחיו המתים. ואף בזמן המיתה, מצד שהם דבקים במקור חיים, אף שאין החיים להם בפעל, מ"מ הדביקות הוא חיים קצת, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדביקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. כלומר מצד הדביקות שאתם דבקים במקור החיים שאינו פוסק, אתם חיים לעולמי עולמים, כמו היום שאתם חיים. ואין המיתה של רשע ומיתה של צדיק שוה, כי המיתה של רשע מסולק לגמרי מן החיים, כי נכרת ונפסק מן החיים, ואילו הצדיק הוא דבק בחיים אף במיתתו, רק שאין החיים בפעל לגמרי, והבן אלו הדברים" [הובא בחלקו למעלה הקדמה ראשונה הערה 40].

(83) כוונתו לדברי הב"ר לח, יב, שהוא בס"פ נח, וכך אמרו שם: "אמר רבי יודן משום רבי אבא בר כהנא, [בראשית טו, טו] 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום', בשרו שיש לאביו חלק לעולם הבא". אמנם לא נזכר שם להדיא שתרח עשה תשובה, אך משמע מכך שעשה תשובה. וראה הערות 84, 85.

(84) זהו לשון רש"י בראשית טו, טו, שכתב: "אל אבותיך - אביו עובד ע"ז והוא מבשרו שיבא אליו, למדך שעשה תרח תשובה". ומקור דברי רש"י הוא מהתנחומא פרשת שמות אות יח, שאמרו שם "לא נאסף אבינו אברהם עד שנתבשר שעשה תרח אביו תשובה,

שנאמר 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום'. אמר אברהם לפני הקב"ה, רבש"ע, כל מה שסגלתי מעשים טובים בעולם הזה, אני הולך אצל אבותי. בשרו הקב"ה חייך שעשה אביך תשובה".

(85) קושית הרמב"ן [בראשית יא, לב], וז"ל: "ואשר אמרו עוד [ב"ר לט, ז] בתחילה אתה דורש שהרשעים בחייהם קרויין מתים, גם כן תמוה הוא בעיני, שכבר דרשו מפסוק [בראשית טו, טו] 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום', בשרו שיש לאביו חלק לעולם הבא". וראה להלן הערה 110.

(86) לשון הרמב"ן שם: "ואולי כוונתם שעשה תשובה בשעת מיתה, אבל ימיו היו כלם ברשע והיה קרוי מת. ולשון רש"י [בראשית טו, טו] למדך שעשה תרח תשובה בשעת מיתה". וכן הביא את תירוץ הרמב"ן בגו"א בראשית פי"א אות כא [רז:]. אך המהר"ל לא יבאר כן, כי לשיטתו תרח עשה תשובה כבר כשיצאו מאור כשדים, וכמבואר למעלה הערה 40.

(87) לשונו בגו"א בראשית פי"א אות כא [רז:]: "יראה שלא נתכפר לו רק עם המיתה, ובחייו נקרא מת, והמיתה היא מכפרת עליו, כי כל מיתה היא מכפרת". ובבית האוצר מערכת א-ד [עמוד 48] הביא דברי הגו"א האלו, וכתב: "וצריך עיון דתשובה הא מהני גם בלא צירוף המיתה זולת בחילול השם, כמבואר שלהי יומא [פו.]. ואולי היה לתרח חטא חילול השם". ונמצא שאף על פי שתרח עשה תשובה גמורה [כי רק בתירוץ הבא יבאר שתרח "לא עשה תשובה לגמרי", ומוכח מכך שבתירוץ הזה איירי שעשה "תשובה לגמרי"], מ"מ הואיל והכפרה אינה חלה עד מותו, לכך למשך ימי חייו הוא רשע גמור ונקרא מת. **ויש להעיר**, שאמרו חכמים [קידושין מט:] שהמקדש אשה "על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור, מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו". ודעת הרמב"ם היא [הלכות תשובה פ"א ה"א] שוידוי בפה מעכב את חלות התשובה, ו"הרהר תשובה בדעתו" בודאי לא עשה וידוי בפה, ועם כל זה הוא נקרא צדיק, אף שהתשובה לא חלה. וכבר עמד על זה המנחת חינוך [מצוה שסד סוף אות א], וכתב: "דבאמת 'צדיק' ו'רשע' אינו תלוי בכפרה כלל, דהא יש עבירות חמורות דאין מתכפר בתשובה... ומ"מ כיון שמתחרט ושב הוי צדיק. הכא נמי נהי דאין לו כפרה בתשובה בלב, מ"מ הוי צדיק כיון שמתחרט לפני קונו יתברך, ואינו תלוי בכפרה כלל, כן נראה פשוט". וגם המהר"ל בנתיב התשובה פ"ה [פב:] כתב: "עיקר התשובה הוא ההודאה שהוא מודה על חטאיו... כי בשביל כך ההודאה היא עיקר התשובה". הרי שסובר בפשטות כרמב"ם שהוידוי הוא מעכב את התשובה והכפרה, וגם עליו יקשה מהגמרא בקידושין הנ"ל

שכאשר מהרהר תשובה בדעתו הוא נחשב לצדיק. ובעל כרחך שיתרץ כמנחת חינוך ששם "צדיק" ו"רשע" אינו תלוי בתשובה וכפרה. וזו סתירה גלויה לדבריו כאן, שכתב שאע"פ שתרח עשה תשובה גמורה, מ"מ הואיל והתשובה תולה עד יום מותו, לכך הוא נקרא רשע גמור למשך ימי חייו. והרי לכאורה תשובת תרח אינה פחותה מתשובת המקדש אשה והרהר תשובה בדעתו, דבשתיהן התשובה והכפרה אינן חלות מיד. ועם כל זה תרח הוא רשע גמור ונקרא מת, ואילו המקדש אשה נקרא צדיק, ומאי שנא. וכן מוכח מהגמרא [יבמות כב:], שמבואר שם שכאשר אדם עשה תשובה הוא בכלל "עושה מעשה עמך", אף שהתשובה לא תיקנה את הכל [הראני לזה ידי"נ היקר והמצויין הרה"ג רבי שאול אהרן מאיר שליט"א]. **ואולי יש לומר**, ששם "רשע" הוא נוגע להרבה בחינות, ויתכן שלבחינה אחת יחשב רשע, ולבחינה אחרת לא יחשב רשע. והנה עד כמה שנוגע לבחינת "רשעים בחייהם קרויים מתים", כבר נתבאר למעלה [הערה 82] שהטעם לכך הוא ש"חיים" הם דבר שאין לו הפסק, ואילו לחיי הרשע יש הפסק. לכך ניתן לומר שכאשר איירי בתשובה שמזכה את בעליה בכפרה רק במיתתו, אזי אלו הם חיים שיש להם הפסק, כי חייו בעודו בעולם אינם ראויים להמשך, כי רק בסילוק חייו תינתן לו כפרתו. לכך עד כמה שנוגע שהרשע נקרא מת, זה בהחלט שייך כאשר איירי בתשובה שתועיל רק לאחר סילוקו מן העולם. אך עד כמה שנוגע לשם "צדיק" בקידושי אשה, שם אמרינן ש"הוי צדיק כיון שמתחרט לפני קונו יתברך" [לשון המנחת חינוך שהובא למעלה], ואין זה נוגע לבחינה שחייו הנוכחים הם בעלי הפסקה.

(88) "כיון שלא עשה תשובה לגמרי" [לשונו בסמוך].

(89) לשונו בגו"א בראשית פי"ט אות לח [שלד.]: "לא מצאנו במדת השם יתברך רק שהוא זוכר חסדי אבות, או בנו שיצא ממנו". וכן אמרו חכמים [סנהדרין קד.] "ברא מזכי אבא". ומעין כן כתב הרמב"ן [בראשית יא, לב], וז"ל: "או שמא יש לו חלק לעולם הבא שאמרו חז"ל בזכות בנו". אמנם הרמב"ן לא הזכיר לפי תירוץ זה שתרח עשה תשובה [וזה וזה גורם], אלא שתרח זכה לעולם הבא בזכות בנו, ומשמע שתרח לא עשה תשובה [וכן ביאר הבית היין שם]. אך המהר"ל מבאר שזכות אברהם אהני לתשובת תרח שתתקבל. וראה בסמוך הערה 91. **ויש להעיר**, שהואיל ואברהם מנותק לגמרי מתרח עד שאינו חייב בכבודו, מהיכי תיתי לומר שזכות אברהם תועיל לתרח, הרי יחס אברהם לתרח כמו זר יחשב. ואולי יש לומר, שנהי שאברהם הוא מציאות חדשה והתחלה חדשה, סוף סוף תרח הביאו לעולם, ואע"פ שאברהם אינו מתייחס אליו, מ"מ הואיל ואברהם יצא ממנו, יש בזה די בכדי לזכות את תרח שתשובתו תתקבל. וראה למעלה הערה 71.

(90) לשון הרמב"ן שם: "וכן מצאתי במדרש כל העצים כשרין, חוץ משל זית ושל גפן. שהשמן והיין קרבין לגבי מזבח, הצילו הפירות [את] האילנות. וכן מצינו באברהם שהציל את תרח, שנאמר [בראשית טו, טו] 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום'" [מפרשי הרמב"ן ציינו שהמדרש נמצא בלקח טוב ויקרא ד:, על הפסוק "על העצים אשר על האש" (ויקרא א, ח)]. וקושית המהר"ל היא, שהמדרש הזה מבאר שהכל נתלה בזכות אברהם ולא בזכות תרח, ואילו בשאר מקומות [ראה למעלה הערה 84] תלו זאת בזכות תשובת תרח.

(91) כאמור למעלה [הערה 89] מהרמב"ן משמע שזכות אברהם תועיל לתרח אף שתרח לא עשה תשובה. אך דעת המהר"ל היא "שאם [תרח] לא עשה תשובה, לא היה מציל אותו אברהם". ויש להעיר על המהר"ל, הרי אמרו חכמים [סנהדרין קד.] "ברא מזכי אבא", ושם איירי שיאשיהו זיכה את אביו אמון בעולם הבא, אף על פי שאמון היה רשע גמור [כמבואר שם (סנהדרין קג:)], ובודאי לא שייך שעשה תשובה בעולם הבא. ובשו"ת הרשב"א ח"ה סימן מט כתב: "מה שאמרו 'ברא מזכה אבא ואבא לא מזכה ברא' הוא בעולם הנשמות", הרי שבן מזכה את אביו כאשר אביו נמצא במקום שלא שייכת שם תשובת האב. והשל"ה שער האותיות אות ד דרך ארץ [טז] כתב: "רבותינו זכרונם לברכה אמרו 'ברא מזכה אבא'. ואמרו גדולה הצלת הבנים לאבות מהצלת האבות לבנים; שהאבות אין מצילים את בניהם אלא מן היסורין של העולם הזה בלבד, ומזכין אותם העושר ומזכין אותם הכח ומזכין אותם החיים... אבל הבנים מצילין את האבות מדינה של גיהנם כו'. הרי יפה כח הבן מכח האב, דזכות האב לא יועיל להבן רק לענין עולם הזה, וזכות הבן להיפך, לא יועיל להאב לעולם הזה, רק לעולם הבא, שהוא עולם הנצחיי". ואולי הואיל ואברהם אינו מתייחס לגמרי לתרח [כמבואר למעלה הערה 89], לכך אברהם יכול להועיל לתרח רק בצירוף תשובת תרח [מפי ידידי הרב שלמה פוזנא שליט"א].

(92) יש להבין, שנהי שתרח "לא עשה תשובה לגמרי", אך עם כל זה מהו הטעם שיחשב כרשע גמור, הרי סוף סוף עשה תשובה מסויימת, ומדוע אין בתשובה כזו להועיל במשהו שלא יחשב כרשע הנחשב למת. ובנתיב התשובה פ"ו [קב.] ביאר שמדת "ונקה" [שמות לד, ז] מועילה למי "שעשה תשובה על קצת עבירות, ואותם מנקה. ועל קצת לא עשה תשובה, ואותם אינם מנקה". הרי שתשובה על קצת עבירות מהני מיהא לאותן עבירות, ועם כל זה אין בכך להפקיע מתרח שם של רשע הנחשב כמת. ואולי צריך לומר שהמדה של "ונקה" נאמרה רק לישראל, ואינה נוהגת בבני נח. והפחד יצחק

יוה"כ מאמר א אות ו כתב: "בלי מדה נוספת של 'ונקה' לא היה מקום לתשובה פרטית על חטאים מיוחדים, והיינו זקוקים דוקא לתשובה כללית על כלליותה של הנפש". הרי מדת "ונקה" היא חידוש מיוחד בהנהגת רחמי הקב"ה עם בעל תשובה, ואינה דבר המובן מעצמו, ורק לישראל נאמרה, ולא לאומות העולם. ולשון הגמרא מורה כן, שאמרו [ר"ה יז:] "'ויעבור ה' על פניו ויקרא' [שמות לד, ו], אמר רבי יוחנן, אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו כל זמן **שישראל** חוטאין יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם". וכן דין צבור בודאי רק יש לישראל ולא לאומות. ועיין בחידושי הגרי"ז [בכתבים שמות לג, יט] שדן אם הנהגת י"ג מדות נוהגת גם אצל האומות, והוכיח מדברי יונה הנביא על תשובת אנשי נינוה שי"ג מדות נוהגות אף אצל האומות, שנאמר [יונה ד, ב] "כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה". אך גם לשיטתו יש לומר שמ"מ לפני שנתגלתה הנהגה זו לישראל [בחטא העגל] בודאי שהיא לא היתה נוהגת אצל האומות.

(93) לשונו למעלה [לאחר ציון 24]: "ומה שנולד אברהם באור כשדים הוא ענין נפלא. כי לפי שאברהם היה התחלת העולם, ולפניו היה הכל תוהו, ואין בהם בריאה כלל, לכך הצטרף אברהם אל כשדים, שהם בריאה שאין בהם ממש, כי כל התחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה. ולפיכך לא היה נולד אברהם בארץ אחרת, שאם כן לא היה התחלה. ומפני שאברהם הוא התחלה, היה נולד במקום שראוי להיות התחלה, שקודם התחלה הוא ההעדר, וזה נכון כאשר תבין".

(94) לאחר ציון 6 ואילך, שביאר שם שישראל הקדושים נולדו אצל המצרים שטופי הזימה והמקולקלים מכל האומות. ואברהם, שהוא עיקר הבריאה, נולד אצל הכשדים חסרי הבריאה והתוהו. הרי ששתי ההפכיות האלו אינן זהות, אלא שונות; אצל ישראל ומצרים ההפכיות היא בין קדושה לעריות, ואצל אברהם וכשדים ההפכיות היא בין בריאה לתוהו. וראה למעלה הערה 24.

(95) פירוש - הולך לבאר טעם אחר מדוע אברהם וישראל נתהוו אצל אומות הפוכות להם. ולפי טעם שני זה יהיה הדמיון בין אברהם לישראל דמיון זהה, וטעם אחד לשניהם, וכמו שמבאר.

(96) כמו שהאש מתנגדת למים. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג.] כתב: "הדברים שהם הפכים מתנגדים זה לזה לגמרי". ובח"א לסוטה מג. [ב, פא:] כתב: "לא היה מכירת יוסף רק על ידי מדיינים [בראשית לז, לו], כי ההפכים, כמו שהיה יוסף ומדיינים,

מתנגדים זה לזה, מושלים זה על זה". ולהלן פי"ב [לאחר ציון 36] כתב: "כל הפך גובר על הפך", ושם הערה 37 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה.

(97) "ששני ההפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר" [לשונו להלן לאחר ציון 111]. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 110] כתב: "כי ההפכים כמו אלו בודאי מתיחסים, כמו לובן והשחרות, אף על גב שהם הפכים, מתיחסים זה לזה, כי שניהם הם נכללים במראה, והם כוללים המראה, שזה נוטה לקצה הלובן, וזה נוטה לקצה השחרות", ושם הערה 112. וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 120, ופי"ב הערה 87.

(98) פירוש - מחמת שההפכים משלימים להכל, לכך הם מתחברים יחד. אך בדרוש על התשובה [עט.] כתב שההפכים אינם מתחברים יחד, וכלשונו: "צוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה [סוטה יד.], מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד, ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה" [הובא למעלה פ"ד הערה 10]. ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד" [ראה להלן פי"ב הערה 37]. ובנתיב הצניעות פ"ג [ב, קז.] כתב: "הטוב הוא הפך הרע, והשלימות הפך החסרון, והמעלה הוא הפך הפחיתות, וההפכים מתרחקים זה מזה מה שאפשר להם להתרחק בתכלית הרחוק" [הובא למעלה פ"ד הערה 136]. ולכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שההפכים מתחברים יחד. אמנם לא קשה, כי ודאי אש ומים לא מתחברים זה לזה בעצמם, רק החיבור שיש ביניהם הוא שיחד הם יוצרים שלימות אחת "שלא ימצא עוד חלק... ואין חוץ מהם" [לשונו להלן פ"ס, ויובא בהערה 112]. והחיבור כאן בין ההפכים הוא ששני ההפכים יוצרים תמונה אחת המקיפה את כל הפרטים. וכן יבאר להלן בסוף הפרק. וראה למעלה פ"ד הערות 10, 20.

(99) שישראל הם קדושים ובעלי צורה, והמצריים הם מקולקלים ובעלי חומר, וכמבואר למעלה בארוכה פ"ד [מציון 10 ואילך, ומציון 20 ואילך]. וראה להלן ציונים 135, 144.
(100) נראה לבאר דברי קודש אלו על פי שלש הנקודות הבאות; (א) אברהם וישראל נקראים "אחד". (ב) "אחד" פירושו "שלם". (ג) לכך בתחילת הוית אברהם וישראל שלימותם תתבטא ע"י שיתהוו אצל אומה ההפוכה להם. ואודות הנקודה הראשונה; נאמר על אברהם [ישעיה נא, ב] "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו" [ראה להלן פ"ט הערה 219, פ"י הערה 42, ולהלן פל"ו, וכן בסמוך הערה 110]. ונאמר על ישראל [דהי"א יז, כא] "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" [ראה למעלה פ"ג הערה 60 בביאור הדבר]. ואודות הנקודה השניה [ש"אחד" הוא "שלם"]; בנצח ישראל פמ"ב [תשכז.] כתב: "כי עיקר סגולת השלימות הוא האחדות, כי על דבר שהוא שלם נאמר שהוא אחד, כמו שכתוב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', רוצה לומר ויהי המשכן שלם. שתראה מזה שכל שלם הוא אחד, והאחד הוא שלם. כי הדבר שאינו אחד, רק מחולק, לא יפול עליו שלימות. והפך זה גם כן, הדבר שאינו שלם אינו אחד, שהרי הוא חלק בלבד. ואם דבר זה הוא חלק, יש עוד חלק, ואין כאן אחדות" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 107, פ"ג הערות 61, 62, ולהלן הערה 118]. ומכך מתחייבת הנקודה השלישית; אברהם וישראל חייבים להתהוות אצל אומה ההפוכה להם, כי הואיל והם מורים על "אחד", ו"אחד" הוא "שלם", לכך שלימותם תימצא להם על ידי צירופם לאומה ההפוכה להם. כי בתחילת הויתם אי אפשר שתימצא שלימותם מצד עצמם [כפי שיבאר בסמוך], לכך בהכרח ששלימותם תבוא להם מצד הפכם, כי "הדבר והפכו משלים להכל". ובקיצור, הואיל ואברהם וישראל מורים על אחדותו יתברך, לכך הויתם תיעשה באופן המורה על "אחד", ואין זה אלא על ידי שיתהוו אצל אומה ההפוכה להם, שאז יש כאן שלימות המורה על הפועל שהוא הכל ואחד.
(101) כי הרע אינו מציאות, אלא העדר. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בדר"ח פ"א מ"ב [קסב:] כתב: "הנבראים נבראו בשביל שיש בהם הטוב, ואם לא היה בנמצאים הטוב, לא היו נבראים. כי הדבר שאינו טוב בעצמו, אין ראוי שיהיה לו המציאות, ויותר ראוי שיהיה נעדר, ולא יהיה לו המציאות. אבל מציאותו בשביל הטוב שיש בו... ואם לא היה נמצא בנבראים הטוב, לא היה ראוי להם הקיום, רק מצד הטוב שנמצא בכל אחד יש לו קיום. ומפני זה חתם בכל בריאה ובריאה במעשה בראשית [בראשית פרק א] 'וירא אלקים כי טוב'. וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה. וכן בכלל כל הבריאה [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד'. ודבר זה, כי כאשר

הדבר הוא טוב, אז ראוי לו הבריאה, שיהיה נברא ונמצא הדבר שהוא טוב, וכן אין לדבר קיום רק מצד הטוב". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רח:] כתב: "כי השם יתברך שברא את העולם, בראו בטוב, דאצל כל אחד נאמר 'כי טוב'. וכאשר נוטה אל הרע יוצא מן מציאות העולם... שהמציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע. לכך הנוטה אל ההעדר, הוא רע". ובנצח ישראל פ"ט [רכז:] כתב: "הדבר שהוא רע כאילו אינו נמצא כלל". ושם פי"ט [תכג:] כתב: "ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "יצר הרע אינו מציאות, והוא רע בעצמו... רק שהוא בשביל העולם, אבל אין לו בריאה בעצמו". **ונראה להוסיף**, שכבר השריש בספר נר מצוה [ה:] "כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל". וכן כתב להלן ר"פ נו. ופירושו, שהמעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר מהרמב"ם במורה נבוכים ג, י, שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן הוא ברמב"ן שמות ד, יא. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר לפי"ז את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד השם יתברך, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג, ושם הערה 112, דברים פ"י אות ט, ושם הערה 37, שם פל"א אות ב, ושם הערה 13. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ח [ב, עט.]. ובח"א לערכין טו: [ד, קלה.] כתב: "יש לך לדעת כי המציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע. ולפיכך בכל הנמצאים כתיב במעשה בראשית 'וירא כי טוב', לומר כי ראוי להם המציאות מצד הטוב שבהם. ואם לא היה בהם הטוב לא היה ראוי להם הבריאה, כי אין הרע מפעולת פועל כלל, רק הטוב הוא מפעולת פועל". והואיל ודבר שהוא רע הוא דבר שחסר מציאות, לכך מן הנמנע שיברא, כי לברוא דבר רע יהיה בגדר "ההעדר והחסרון מפעולת הפועל". **וצרף לכאן** יסוד נוסף והוא "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.)], ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו". "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. ולכך מן הנמנע שיברא דבר שבמהותו הוא בעל חסרון והעדר. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "בכל

מעשה בראשית בכל יום ויום כתיב 'וירא כי טוב', וזה כי אם לא היה טוב, אין ראוי לו הבריאה. וזה כי השם יתברך בשביל שהוא טוב השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע. ואם המושפע בעצמו אינו טוב, אם כן מה היא טובתו שהשפיע כאשר המושפע בעצמו אינו טוב. ולכך צריך שיהיה המושפע טוב, ובזה המשפיע הוא טוב, לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב". וראה להלן הערה 117.

(102) להלן [לאחר ציון 119], שביאר שם שאי אפשר שיבראו רק ישראל, אלא יש צורך שיבראו גם אומות העולם. לכך הכשדים והמצריים משלימים להכל, כי אף שאינם מציאות מצד עצמם, מ"מ הם צורך הבריאה. וראה למעלה הערה 23.

(103) בשנויי לשון. ומביא מדרש זה להורות שההפכים יוצאים זה מזה. ובתחילה יבאר הטעם לכך משום שאחדות ה' מחייבת שההפכים יצאו זה מזה. אך בהמשך יבאר טעם שני לכך משום שההפכים מתחברים זה לזה מחמת שהם משלימים להיות הכל, וכדבריו כאן.

(104) פירוש - אין חלילה שתי התחלות לעולם, אלא התחלה אחת בלבד, והיא הקב"ה שברא הכל. ובאור חדש פ"א [רפ:] כתב: "כי העולם הזה יש לו התחלה אחת, מפני שהוא נברא מן השם יתברך שהוא אחד". ואודות שכל המציאות היא אחת, כן כתב הרמב"ם במו"נ ח"א תחילת פע"ב [מהדורת קאפח], וז"ל: "דע, שהמציאות הזו בכללותה היא דבר אחד, לא יותר. כלומר כדור הגלגל הקיצוני בכל מה שיש בו הם דבר אחד בלי ספק... כשם שראובן דרך משל הוא דבר אחד, והוא מחובר מאברים שונים, כגון הבשר והעצמות, ומלחיות שונות, ומרוחות, כך הכדור הזה בכללותו מחובר מן הגלגלים ומארבעת היסודות, ומה שהורכב מהן", וכל הפרק שם דן בדמיון הקיים בין חלקי העולם לחלקי האדם. ובכמה מקומות המהר"ל ציין את דברי המו"נ האלו. וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד [ראה הערה הבאה]. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד". וכן הזכיר דברי הרמב"ם הללו בגו"א בראשית פ"א אות סב [מג:], ודר"ח פ"א מי"ח [תכח:].

(105) אודות שהקב"ה מאחד את המציאות [מחמת היותו אחד], כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תלב.], וז"ל: "היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא השם יתברך, הוא אחד". ושם פ"ה מ"א [כא.] כתב: "כי העולם

הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". ושם משנה טז [שצה.] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב [מג.], ודרשת שבת הגדול [קצה.]. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 149, ולהלן הערות 116, 117.

(106) אודות שאחדות ה' מחייבת שההפכים יצאו ממנו יתברך, כן כתב להלן ר"פ לו, וז"ל: "צוה לאכול הפסח על מצות ומרורים [במדבר ט, יא], להורות כי מאתו שהוא אחד, יבאו פעולות מחולקות. ולא נאמר כי אחר שהוא אחד, פעולותיו אחדים, שלא ימשך מדבר שהוא אחד רבוי פעולות; כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר. ואין הדבר הזה בעליון יתברך, כמו שהיו סוברים המינים, שאמרו... מן אחד לא יבא דברים מחולקים. אבל האמת אינו כך, אבל הוא יתברך אחד ומיוחד... מכל מקום הוא פועל פעולות הפכיות, שהוא הגואל ומביא השעבוד, כמו שגאלנו ממצרים, והוא הביא השעבוד על ישראל. ולפיכך צוה לאכול הפסח הזה, המורה על האחדות, על מצות ומרורים. המצה מורה על הגאולה, כאשר ידוע, והמרורים על השעבוד, לומר כי הכל בכחו, שהוא המוחץ והוא הרופא". ולהלן פ"ס כתב: "שהם [האפיקורסים] אומרים, כי מן האחד לא יבוא ריבוי, רק מכח אחד יבוא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראה הריבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבוא הריבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם... כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים. והדבר הוא הפך זה, כי מפני שהוא אחד הוא הכל, שהרי אין בלתו. ולפיכך מאתו באו ההפכים... כי ההפכים הם גם כן, הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק". וכן הוא בנר מצוה [טז.], נצח ישראל פ"ג [מא:], דרשת שבת הגדול [סוף קצד:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:], ועוד [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 149]. אמנם כאן מבאר יותר; לא רק שההפכים יוצאים ממנו יתברך, אלא ההפכים יוצאים זה מזה. וראה הערה הבאה.

(107) לשונו בח"א לנדה ט. [ד, קנב.]: '"מי יתן טהור מטמא', כלומר שהטהרה באה מן הטמא. והכל הוא בשביל שהוא יתברך אחד, ואילו היה חס ושלום שתי התחלות, אין

ספק כי שני הפכים, כמו הטהור והטמא, שהם הפכים, היה לכל אחד התחלה מיוחדת, ולא היה יוצא זה מזה, כי אין להם חבור יחד. אבל עתה שיוצא טהור מטמא, אם כן יש כאן התחלה אחת כוללת הכל, מאתו יצאו שני הפכים. וזה שאמר 'מי יתן טהור מטמא לא אחד', כי כאשר יוצאים שני הפכים זה מזה, בזה תדע כי יש כאן התחלה שהוא התחלה אל הכל, לכך יוצאים ההפכים זה מזה, מאחר כי התחלה אחת לשניהם. אבל אם היו כאן שתי התחלות, על כרחך היה לכל אחד מן ההפכים התחלה בפני עצמו, ולא היה יוצאים זה מזה. ודבר זה בארנו בחבור גבורות השם". ובבאר הגולה באר החמישי [יז.] כתב: "כי הרבה מבני אדם, והמה המינים, הניחו ליסוד מוסד כי מפועל אחד לא יבא דברים מתחלפים. וכאשר ראו דברים מתחלפים בעולם, בפרט הדברים אשר התורה אמרה להרחיקם, כמו דברים הטמאים שאסרה התורה, ולכך חשבו מחשבת און כאילו הוא בא מפועל אחר זולתו, ולכך הרחיקה התורה אלו דברים. לכך אמר הכתוב 'מי יתן טהור מטמא לא אחד', כי כאשר יוצא הטהור מן הטמא זה מורה על אחד לגמרי, כאשר יוצא הטהור מן הטמא, אם כן הם [הטהרה והטומאה] דבר אחד, ואינם מחולקים. וכאשר רואה האדם חלוק הטהור והטמא, גוזר דעתו שיש כאן חלוק. ומפני יחוד שמו יתברך באו חכמים לבאר כי אין הדבר כך כלל, כי העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך".

(108) "כי גם כן הוא צורך בריאה" [לשונו למעלה לאחר ציון 101]. וכמו שיבאר בסמוך, שאי אפשר שיהיה בעולם רק את אברהם וישראל, אלא יש צורך שיהיו ההפוכים להם.

(109) נראה שבא לומר שאחדות ה' מתגלית גם מצד הרע, שכאשר גם הרע מצטרף לטוב בשביל צורך הבריאה, אז נראה בעליל שאין שום דבר יוצא מאחדותו יתברך, כי גם הרע מתבטל בזה שהוא עצמו מצטרף לטוב. ומעין כך כתב הרמח"ל בדעת תבונות סימן לח [עמוד כ (הוצאת הרב פרידלנדר זצ"ל)], וז"ל: "כי ודאי לפי שלימותו יתברך לא היה לו לעשות אלא טובות לבד. אמנם עתה אבינך הכל על בוריו בסייעתא דשמיא. הנה כשאנו אומרים שהקב"ה הוא יחיד, הלא אנו מבינים שאין זולתו, שאין הפך לו, שאין לו מונע... נמצא שלא די לקיים בו יתברך הטוב, אלא שצריך לשלול ממנו ההפך. אך כל שאר המעלות שנוכל לחשוב בו, אין שייך בהם ההפך כלל. פירוש דרך משל... בדרך החסידות אין שייך הרע, כי גדרו הוא לעשות טוב עם הכל. אך בגדר היחוד שייך ההפך, כי גדרו הוא יחוד שאין אחר עמו, הרי שגדר שאר המעלות הוא קיום הטוב מצד עצמו. וגדר היחוד הוא שלילת הרע... עתה הנך רואה, שאם היה רוצה הקב"ה לגלות כל שאר מעלות שלמותו, כיון שהם כולם רק מעלות של טוב, אין בגדרם אלא קיום הטוב,

ולא היה שייך בגילוים עשיית הרע. אך ברצותו לגלות היחוד, שבגדרו יש שלילת הרע, הנה שייך לעשות הרע... כדי שיהיו כל חלקי הגדר מתגלים היטב... ושלילת ההיפך של המעלות ההם אינם בכלל גדר המעלות ההם הטובות, אלא כולם כאחד נכנסים תחת גדר היחוד, שהוא שלילת כל מה שהוא זולתו... סוף דבר מכח שלמותו יעדר באמת החסרון, וישאר הכל מתוקן בכח ממשלת טובו השולט לבדו". **ובספר זאב יטרף** [עיונים בהפטרות, עמוד רצ] כתב: "מזהיר המהר"ל כי דבר זה עמוק מאד שהוא יתברך מאחד את המציאות, ובשביל שמאחד הכל לפיכך יוצאים ההפכים זה מזה, טהור מטמא, אברהם מתרח, חזקיה מאחז. ודאי מכלל העומק שמרמז עליו המהר"ל הוא מה שיציאת טהור מטמא שרשה בקדושה יותר עליונה, ומדריגה יותר גבוהה מקדושה ומדריגה שבה מושרשת יציאת טהור מטהור. כי על כן לא יוצא טהור מטמא אלא מצד שהוא יתברך מאחד המציאות ומאחד הכל, ואילו טהור היוצא מטהור אין יציאתו דוקא מצד התאחדות רוממה זאת שבה מתאחדים הפכים. ואין צריך לומר דכל הקרוב טפי לרוממות ההתאחדות, רם וגבוה מחברו שאינו כל כך קרוב לגבהי ההתאחדות. ומבורר, שטהור היוצא מטמא שורש יציאתו דוקא בבריאה, לעומת טהור היוצא מטהור, ששורש יציאתו ביצירה, והוא משום שרק בריאה קרובה למדריגת ההתאחדות, ולא יצירה".

(110) ויש בזה הטעמה מיוחדת; נאמר על אברהם אבינו [ישעיה נא, ב] "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו", הרי שאברהם אבינו נקרא "אחד" [ראה למעלה הערה 100]. ואמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה] "אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב, דכתיב [נחמיה ט, ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'". הרי שבאברהם אבינו גופא מצינו שאחדותו מתבטאת בכך שהוא מאחד הפכים, ועושה את היצר הרע לטוב. **ויש להעיר** ממה שאמרו חכמים [גיטין נז:] "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. מבני בניו של סיסרא למדו תינוקות בירושלים. מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים. מאן אינון, שמעיה ואבטליון". ובנצח ישראל פ"ז [קעד.] כתב: "דע, כי מה שספרו כאן מן הרשעים שזרעם נתגייר בישראל ולימדו תורה ברבים, הוא ענין נפלא. כי יש לך לדעת, שהרשעים כאשר הם מופלגים ברשעות, ויש להם כח גדול מאוד כמו שהיה לאלו שזכר, אי אפשר שלא יהיה מצורף כח שלהם אל כח עליון, כח השם יתברך, רק שהיה זה אצלם בטומאה. אבל אצל הבנים, כאשר נתגיירו, נצרף ונזדכך ונתלבן, ולפיכך היו בניהם גדולים מלמדים תורה ברבים. ואי אפשר שלא יהיה כך. שכל כח כמו אלו, שהיה להם כח גדול, הוא מאת השם יתברך, וכיון שהוא מאת השם יתברך יש בזה צד בחינה מה של קדושה, שהרי הוא מן השם יתברך. ואם אצל

האב היה בטל כח הקדושה אצל הטומאה, אבל בבנים נתלבן כח זה, ולכך לימדו תורה ברבים". ולפי דבריו כאן, מדוע לא נבאר גם שם שהרשעים הגדולים הללו [המן, סיסרא, וסנחריב] הולידו בנים עוסקים בתורה כפי שתרח הוליד את אברהם, כי ההפכים יוצאים זה מזה. ומדוע בנצח ישראל הנ"ל לא ביאר כן, אלא ביאר זאת משום שמצורף לרשע כח אלקי עליון, "רק שהיה זה אצלם בטומאה". הרי אצל תרח לא מצינו שהיה מופלג כ"כ ברשעות [והראיה שלבסוף חזר בתשובה (כמבואר למעלה הערות 84, 85)], ועם כל זה הוליד את אברהם מחמת שההפכים יוצאים זה מזה, וא"כ הוא הדין לבניהם של רשעים אלו. ולאידך גיסא יש להקשות, אם הטעם שאברהם נולד מתרח הוא משום שאברהם הפך לתרח, מדוע אברהם לא נולד מהרשע המופלג ביותר, דוגמת שלשת רשעים אלו שנזכרו בגמרא, שאז אברהם היה עומד לגמרי הפך למולידו. ויל"ע בזה.

(111) פירוש - עד כה ביאר את המדרש הנ"ל [שאברהם יצא מתרח] כי אחדות ה' מחייבת שההפכים יבואו מאתו, ויצאו זה מזה. אך מעתה יבאר שההפכים יוצאים זה מזה מחמת היחוס והחבור שיש ביניהם, ששני ההפכים משלימים זה את זה להיות הכל, וכדבריו למעלה [לאחר ציון 95].

(112) כן כתב להלן ס"פ כד אודות שבח ארץ ישראל שהיא "זבת חלב ודבש" [שמות ג, ח], וז"ל: "כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים, לומר כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד... ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד אינו מוכן להפכו. ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים". ולהלן פ"ס כתב: "כי ההפכים הם גם כן הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל... כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם, כמו שנתבאר למעלה כמה פעמים".

(113) פירוש - אחדות ה' יתברך פירושה שהוא הכל ואין חוץ ממנו [לכך ה' ישלים את ההפך האחד על ידי ההפך השני, וכמו שמבאר]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שיח:] כתב: "כי הוא יתברך אחד, אפס זולתו". ובנר מצוה [יא.] כתב: "עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו" [הובא למעלה פ"ג הערה 2, ולהלן פ"ו הערה 47]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנח:] כתב: "אין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו" [הובא להלן פ"ח הערה 105]. **דוגמה לדבר**; נאמר [דברים כ, ג] "ואמר אלהם שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם וגו'", ופירש רש"י שם "שמע ישראל - אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע בלבד כדאי אתם שיושיע אתכם". ובגו"א שם אות ו כתב: "וטעם הדבר כי זכות קריאת

שמע די להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו בזה ישראל מנצחים את כח האומות, לפי שהם דבקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו. ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על הכל, עד שאין הכל נחשב אצלו, רק כח אחד. וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות, כמו שהוא יתברך אחד על הכל, ומנצח הכל בכח אחדות. וכח אחדות גורם שאין אתו נחשב שום אלהים, כדכתיב [דברים לב, לט] 'ראו כי אני אני הוא ומבלעדי אין אלהים'". הרי שאחדותו יתברך מורה "שהוא הכל ואין חוץ ממנו".

(114) פירוש - כאשר יש בתחילה רק הפך אחד, ואין הוא הכל בעצמו אלא חלק הכל, אזי הוא מתנועע אל השלמתו [שתבוא בדמות ההפך השני], וכמו שמבאר. ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב: "כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון... כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל... שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל". ולהלן פל"ט כתב: "הכל פונה אל ההשלמה". ובנתיב השלום פ"א [א, רטז:] כתב: "כל פעולה ותנועה הוא בשביל ההשלמה שיושלם בסוף... כי הזרע בבטן האשה תנועת הויה שלו אל השלמה, שיושלם הולד. וכן כל מתנועע הוא מתנועע אל השלמה".

(115) פירוש - יוצא מהקב"ה החלק השני, שהוא ההפך השני, כדי להשלים את ההפך הראשון שהיה חסר כל עוד שהוא היה בפני עצמו.

(116) אודות שהפעולה צריכה להדמות לפועל, כן כתב להלן פנ"ב, וז"ל: "כלל הדבר, שצריך להיות הפועל מתיחס אל הפעולה, והפעולה אליו, כמו שאמרנו. ודבר זה עמוק מאוד ביחס הפועלים". ובהקדמת המשנה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד". ושם פ"א מי"ח [תלב.] כתב: "כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד". ושם פ"ד מי"ז [שנו.] כתב: "כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד

קרירות. וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו". ושם פ"ה מ"א [כא.] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:] כתב: "וידוע כי הפועל שהוא אחד יבא ממנו פעולה אחת, ודבר זה הסכימו עליו הכל... ומה שנברא האדם יחידי... כי אם לא היה נברא האדם יחידי, רק הרבה, וכל העולם נברא בשביל האדם, וכאשר יש יותר מאדם אחד, אם כן אין העולם אחד. ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, ג"כ הפועלים הם יותר מאחד, כי לעולם מפועל אחד יבא פעולה אחת. וכאשר הפעולה אחת, גם כן הפועל אחד, כי הפעולה מתיחס ודומה אל הפועל". ובנצח ישראל ר"פ כא כתב: "אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי" [ראה למעלה בהקדמה שניה הערה 149, ולמעלה הערה 105]. וראה הערה הבאה.

(117) לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.]: "לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך". ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", וראה למעלה הערה 101. ובדר"ח פ"ד מי"ז [שנה.] כתב: "לפיכך פשוט וברור ואין ספק בזה כלל שאז [לעוה"ב] יהיה עולם שלם בשלימות. כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עולם הזה, והיה העולם הזה עולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות... ומעתה איך אפשר שיהיה העולם הזה בלבד מן השם יתברך, והוא אינו דומה ומתיחס לו; כי הנבראים שבו כולם מתים, והוא יתברך הפועל חי וקים לעולם".

(118) ראיה מובהקת לדבריו [שאצל הקב"ה אין פעולה חלקית בלתי שלימה] הם דברי הגמרא [יומא סט:], שאמרו שם "אמרו [אנכה"נ] הואיל ועת רצון, הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה [שיתבטל]. בעו רחמי, ואמסר בידייהו. אמר להו חזו דאי קטליתו ליה לההוא, כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]... אמרי, היכי נעביד. נקטליה, כליא עלמא. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין דבר שאינו הכל אצל הרקיע. והם הם הדברים שכתב כאן. **וצרף לכאן** דבריו המוסלאים של הגר"י אנגל [שו"ת בן

פורת ח"א סימן ח, ד"ה מכתב, וד"ה ובגוף] שכתב: "כתבתי בספר לקח טוב [כלל יב אות ה ד"ה והנה הצד] בספק האחרונים אי חצי שיעור דמצוות עשה הוי קצת מצוה [כן נסתפק בספר בני חיי או"ח סימן תעה, וראה משנה למלך הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ז בסופו], וספק האחרונים הוא אי רק במילי דאיסור וחטא שייך ענין חצי שיעור [יומא עג:], דגם הפחות מכשיעור יש בו קצת תיעוב, והוא חלק החטא והעבירה. מה שאין כן להיפוך, במילי דקדושה ומצוות עשה, לא שייך ענין חצי שיעור, דכל זמן שלא קיים החיוב כולו בשיעורו כמצותו, אין במעשהו כלום, וכאילו לא עביד כלום דמי... ויעוין בספר נצח ישראל למהר"ל מפראג ז"ל פרק ח [ריד:] דכתב אהך דתענית [כט.] 'ורבנן, אתחלתא דפורענותא עדיפא', וז"ל: 'והתחלת הפורעניות הוא עיקר, מפני שהתחלה הוא יציאה אל הפועל, שביום התשיעי [באב] היה התחלת היציאה לפועל. ולא כן במדה הטובה, שאין הולכין אחר התחלה רק במדת הפורעניות, שהרי פורים עושים ביום שנחו [אסתר ט, כב], ולא כשהתחילו לנצח אויביהם. לפי שבהשלמה היה טובה שלימה, שעיקר הדבר כאשר נשלם. אבל דבר שהוא פורעניות, הולכין אחר התחלה' עכ"ל ז"ל. וזה סעד וטעם גם כן לסברא, דרק בחצי שיעור לאיסורין אסור מן התורה, מה שאין כן במצוות עשה, אין חצי שיעור קיום של כלום, כי בענין הטוב אזלינן בתר השלמה, ועיקר הדבר כאשר נשלם. ומה שאין כן להיפוך בפורעניות וברע, גם התחלת הרע כבר הוא רע. ולכן גם חצי שיעור דאיסור אסור. מה שאין כן במצוות עשה, כל זמן שלא נשלם אינו כלום". ולפי דבריו כאן יש בזה הטעמה נוספת, שהואיל ואין פלגא ברקיעא, לכך אין חצי שיעור במצות עשה, וכמו שנתבאר. **ועוד אודות** שהאחד הוא שלם, כן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכז.], וז"ל: "כי עיקר סגולת השלימות הוא האחדות, כי על דבר שהוא שלם נאמר שהוא אחד, כמו שכתוב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', רוצה לומר ויהי המשכן שלם. שתראה מזה שכל שלם הוא אחד, והאחד הוא שלם. כי הדבר שאינו אחד, רק מחולק, לא יפול עליו שלימות. והפך זה גם כן, הדבר שאינו שלם אינו אחד, שהרי הוא חלק בלבד. ואם דבר זה הוא חלק, יש עוד חלק, ואין כאן אחדות" [ראה למעלה הערה 100].

(119) דוגמה לדבר; בגמרא מסופר [קידושין לא.] שדמא בן נתינה הצטיין בכיבוד אב, ובשכר זה נולדה לו פרה אדומה. ובתפארת ישראל פמ"א [תרמו.] כתב לבאר בזה"ל: "וידוע כי פרה אדומה הוא חוק לגמרי, ואין השכל יכול להשיג המצוה. ואילו כבוד אב ואם השכל מחייב אותו לגמרי. ומפני שהיה מקיים מצות כבוד אב ואם, שהשכל מחייב לגמרי, נולד לו פרה אדומה בעדרו. שאלו שניהם הם 'חוק ומשפט' [שמות טו,

כה]; כבוד אב ואם הוא 'משפט', כי כך ראוי במשפט. ופרה אדומה הוא 'חוק'. והם מתחייבים זה מזה ונתלים זה בזה כאשר ידוע לחכימין". וחוקים ומשפטים הם הפוכים אלו לאלו, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קמט:], וז"ל: "התורה היא כוללת חקים ומצות ומשפטים... משפטים שהם ידועים ומושכלים. **והפך שלהם** החוקים, שאין טעם שלהם נגלה" [הובא למעלה פ"ב הערות 34, 38]. נמצא שכאשר פרה אדומה יוצאת ממצות כיבוד אב, בזה הפך אחד יוצא מהפך שני. וראה הערה הבאה.

(120) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 110]: "כי ההפכים כמו אלו בודאי מתיחסים, כמו לובן והשחרות, אף על גב שהם הפכים, מתיחסים זה לזה, כי שניהם הם נכללים במראה, והם כוללים המראה, שזה נוטה לקצה הלובן, וזה נוטה לקצה השחרות" [ראה למעלה הערה 97]. והנה בשנת תכ"ו [למנינם 1666] נתגלה [ע"י החוקר ניוטון] שצבע לבן כולל בתוכו את כל הצבעים האחרים, וצירוף כל הצבעים יחד יוצר צבע לבן [ראה נצח ישראל פ"מ הערה 59]. הרי שהשחור יוצא מלבן, ולבן משחור. ובמדרש תהלים מזמור צב [ד"ה דבר אחר אמר רבי לוי] אמרו: "זימן לו הקב"ה [לאדה"ר] שתי אבנים, אחת של אופל ואחת של צלמות... ונטל אדה"ר את שתי האבנים והקישן זו לזו ויצא מהן אש משתי האבנים". הרי שביארו שהאש יצאה מההפך הגמור שלה [אופל וצלמות], וזו יציאת הנבדל מהגשמי. ובבאר הגולה באר השני [רלז.] כתב על הוצאת האש הזו: "כי האש שהוא אצלנו יוצא מן הגשם, לכך הוא נבדל ממנו".

(121) מקשה כן לאור דבריו למעלה [לאחר ציון 101], שכתב שם: "ודאי אף שהוא רע ואינו מציאות, מכל מקום שניהם משלימים להכל, כי גם כן הוא צורך בריאה, כמו שיתבאר", ובא לבאר מהו "צורך הבריאה" באומות העולם.

(122) לשונו למעלה [לאחר ציון 9]: "עיקר הבריאה הוא אברהם, שבשבילו נברא העולם, כמו שדרשו רז"ל בבראשית רבה [יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], אמר רבי יהושע בן קרחה, בזכותו של אברהם אבינו נברא העולם, אותיות 'באברהם'... וכן אמרו ז"ל בפרק קמא דע"ז [ט.] שית אלפי שני הוי עלמא; שני אלפים תוהו, והיינו מן בריאת עולם עד שהיה אברהם בן נ"ב שנה, שהם ב' אלפים שנים, היה הכל תוהו, שלא היה תורה. וכשהיה אברהם בן נ"ב שנה היה עוסק בתורה... נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תוהו, ואין בהם בריאה... אברהם, יסוד וראש אבן פינה, שבשבילו נברא העולם".

(123) פירוש - לא יתכן שהמקבל יקבל פעולה שלימה שהיא כולה שכלית, כי חסרון המקבל מונע ממנו לקבל דבר שהוא כולו שכלי, וכמו שמבאר והולך.

(124) פירוש - החסרון המונע מהמקבל לקבל פעולה שלימה הוא אותו חסרון הנמשך אל העלול [הוא המקבל] מצד היותו עלול. כי הואיל והעלול אינו יכול להיות שוה לעלה [יבואר בהמשך], אלא נחות מהעלה, לכך הפער הקיים בין העלה לעלול הוא המונע ממנו להיות לקבל קבלה שלימה, והוא חסרונו של העלול. וכן נאמר [בראשית ב, יח] "ויאמר ה' אלקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו", ופירש רש"י שם "לא טוב היות וגו' - שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "זה כי הנברא מצד שהוא עלול הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו', ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול... כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה". וכן הוא בתפארת ישראל פ"מ [תרכט.], וגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:]. וראה להלן הערה 130, פ"ט הערה 221, ופי"ג הערה 40. **דוגמה נוספת** [לפער הקיים בין העלה לעלול]; בדר"ח פ"ג מ"א [מ.] כתב: "וכן במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ושם פנ"ה [תתנג.] כתב: "כי כל עלול הוא חסר מן העלה, שאין העלול במדריגות העלה. ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד, העלה... והעלול". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה אי אפשר, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם 'עלה' ועל זה שם 'עלול', הרי נבדל העלה מן העלול" [ראה להלן פ"ט הערה 225]. ובהספד [קעח] כתב: "כי המיתה היא מצד... כי כך ראוי לאדם המיתה, כי השם יתברך הוא חי וקיים לעולם, ואין ראוי שיהיה לאדם דבר זה, שאם כן יחזיק עצמו אלהות. וכאשר יראה האדם מיתתו, אז ידע שהוא בעל רימה ותולעה, ובזה מקבל היראה מן השם יתברך". ובאור חדש פ"ג

[תערב:] כתב: "כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא". ובכלליות כתב בנר מצוה [ד:] ש"אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון". נמצא שהפער הקיים בין העלה לעלול מתבטא בשני אופנים; (א) העלה הוא שלם, ואילו העלול הוא חסר וצריך להשלמה. (ב) העלה הוא נצחי, והעלול הוא בעל העדר ומיתה.

(125) מה שכתב "האדם אשר **ברא הקב"ה**" צריך ביאור, דמה בא לומר בזה, ופשיטא שהקב"ה הוא הבורא. אלא שבא להדגיש שאף על פי שהפועל הוא שלם בתכלית השלימות, מ"מ המקבל העלול אינו יכול להשתוות לעלה ולקבל פעולה שלימה ושכלית.

(126) "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית" [לשון הפחד יצחק פסח מאמר טו, אות ד, וראה להלן פ"ח הערה 306]. ואין כוונתו למוח, אלא לנשמה הנמצאת במוח [לעומת דבריו להלן פס"ז, ויובא בהערה הבאה], ועל כך כתב "ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל", וה"חלק ממנו" הוא המוח והראש, שבהם נמצאת הנשמה. ואודות שהנשמה הנבדלת היא בראש, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפח:], וז"ל: "הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל". ושם פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס:] כתב: "והבן למה היו רוצים [האבנים] שיניח הצדיק את הראש [רש"י בראשית כח, יא], כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנט.]. ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכח.] כתב: "הראש הוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד" [ראה להלן פ"ח הערה 273]. ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". וכן כתב בנתיב הבושה ס"פ ב [ב, רד:], ח"א לשבת קיט: [א, סג:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א לחולין צא: [ד, קז.], ודרשת שבת הגדול [ריא.]. והשו"ע או"ח סימן כה ס"ה כתב: "וישתעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח". **ואם תאמר**, הרי אמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף", הרי שהנשמה אינה רק בראש, אלא היא "מלאה את כל הגוף", וכיצד הגביל את מקום הנשמה לראש בלבד. וכן מצינו שחכמים אמרו על כמה מאברי האדם שהם "אבר שהנשמה תלויה בה" [כתובות מו.], ופירש רש"י "שהנשמה תלויה בו - שאם אמר ערך ראשי או ערך כבידי" [ערכין ד.], ומוכח מכך שהנשמה תלויה באברים נוספים מעבר לראש. ונראה שקושי זה מתיישב ברווחה על פי דבריו להלן פל"ט, שכתב לגבי מצות תפילין בזה"ל: "וצוה להניח אלו פרשיות בראש וביד [שמות יג, ט], כי שם ה' נקרא על ישראל. וכאשר

תבין דברי אמת, תדע כי תפילין של ראש על הנשמה, **שהתחלת כחה בראש**, ותפילין של יד תכלית כח הנשמה... ולשנים אלו, הראש והזרוע, כח התנועה, דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח... נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך צותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע כלי מקבל התנועה... לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן התפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר". הרי ששפתותיו ברור מללו שהתחלת כח הנשמה היא בראש, אך תכלית כחה היא בזרוע שבגוף. וכן ביאר רבי צדוק הכהן בשיחת מלאכי השרת, פרק רביעי, וז"ל: "וכן בנפש האדם המתלבשת בתוך הגוף, ויש בה ראש ותוך וסוף. הראש הוא הנשמה שבמוח, והיא טהורה, נופה נוטה למקום טהרה, שהוא הדביקות בהשם יתברך. והסוף שכוחות הפעולה שבו על ידי הנפש, הוא הסוף של כח הנשמה". וראה להלן פ"ח הערה 306.

(127) לשונו להלן פס"ז: "משל זה, אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד, הראש והמוח. כי איך אפשר זה, שהרי לפי טבע ומזג האדם שנברא מטפה סרוחה, הוא דבר פחות, אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר. רק נברא האדם, והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב".

(128) מוכיח ומשוה בין כלל העולם לאדם, כי האדם נקרא "עולם קטן", ומה שנמצא בזה נמצא בזה בהקבלה. ואודות שהאדם הוא "עולם קטן", כן כתב כמה פעמים, וכגון בנתיב האמת פ"ג [א, רב.], וז"ל: "כי האדם הוא עולם קטן". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ה [רסט:], ח"א לנדרים כב. [ב, ד:], ח"א לנדה יג. [ד, קנב:], ועוד. וראה במו"נ א, עב, וברבינו בחיי בראשית א, כז, ובהערת הרב שעוועל שם. והמקור לכך נמצא באבות דרבי נתן פל"א מ"ג "אף כך הקב"ה... ברא את כל העולם כולו... ויצר באדם כל מה שברא בעולמו". ושם מפרש בפרוטרוט כיצד דברים הקיימים בעולם נמצאים בהקבלה אצל האדם. וראה להלן פ"ח הערה 307.

(129) הנה כמה פעמים כתב שקדושה המעורבת עם חולין היא לעולם במיעוט, וכלשונו בתפארת ישראל פכ"ב [שלה.]: "כי לא יקבל כל הבית קדושה כמו המזוזה, שהוא דבר קדוש, והוא דבר במקצת מן הבית". ובנצח ישראל פ"ז [קצג.] כתב: "כי הדבר החשוב הוא מעט, והדבר שהוא הרבה אינו חשוב". ובבאר הגולה באר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל,

שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר... כי לא שייך לאלקות רק דבר שהוא נבחר מן השאר, כמו שנבחר העשירי למעשר". וצרף לכאן מאמרם [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין".

(130) וזה מן הנמנע מפאת חסרון המקבל, וכמו שביאר. ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "כי דבר זה אי אפשר שיהיו נבראים ישראל בלבד". ודע, שכשם שהקשה כאן מהו הצורך באומות העולם, ולא היה מספיק שיבראו רק ישראל, כך הקשה בדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:] מהו הצורך בעולם הזה, ולא היה מספיק שיברא רק העולם הבא, וכלשונו שם: "ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה, שהוא התחלה, ואחר כך יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתיחסת בשלימותה אל הפועל, דבר זה מצד הפועל, שכל פעולה ראויה שתהיה מתיחסת אל הפועל. אבל מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה מצד עצמה... ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 54, ופרק זה הערה 25]. **הנה מבואר** בדבריו אלו שחסרון העלול הוא מחמת שבא לעולם לאחר שהיה נעדר ממנו [ראה למעלה הערה 25]. אמנם למעלה בהערה 124 נתבאר שחסרון העלול הוא מחמת שהוא "נחית דרגא" ביחס לעלה. ולכאורה אלו שני טעמים שונים. **אמנם נראה** שהוי חד טעמא, שהואיל והעלול בא לאחר שנעדר, זהו סימן לכך שקיומו בא אליו מבחוץ, והוא מהעלה. ומעתה שהעלול נתלה בעלה, א"א שישתוה לעלה המשפיע עליו, ובהכרח שיהיה בעל חסרון לעומתו. וכן בח"א לשבת קיח: [א, נח.] שילב בין שני הטעמים האלו, וז"ל: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו".

(131) נראה שלא בחינם כינה כאן את ישראל "אומה הנבחרת", כי הבחירה גופא מחייבת שהמיעוט יבחר מהרוב, וכמו שכתב להלן פכ"ג, וז"ל: "כי השליש העליון

הוא יותר בקדושה. כמו הלב באדם שהוא בחלק שלישי ולמעלה. וכן האוהל מועד היה שלשים אמה מן המזרח למערב [שמות כו, יח, ורש"י שם פסוק ה], עשר אמות האחרונות היה קדש הקדשים [רש"י שם פסוק לא]. לכך מצות המזוזה אחר שני שלישים [מנחות לג.]. והטעם ידוע, כי השליש הוא הקדוש יותר והנבחר, שכל דבר אשר נבחר ונברר נברר המעט מן הרב, ולכך השליש הוא נבחר לקדושה, שהוא המעוט". **ובדרוש על התורה** [כה.] ביאר שבחירה מחייבת אחד משלשה, ולכך ישראל הם שליש, וכלשונו: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה יעקב בחר לו מבין שני האבות הראשונים. וכן עצם ישראל שהם חלק בחיריי, אחד מהשלש כתות חלוקות, שבכלל כל האומות, שהם ישראל, עשו, ושאר האומות". וראה להלן פ"ו הערה 4, ופי"ג הערה 6.

(132) חידוש גדול יש בדברים אלו; כי עד כה היה ידוע שהאומות אינן יכולות להתקיים ללא ישראל, כי האומות נבראו לשמש את ישראל [כמבואר למעלה פ"ג הערה 60]. ובנצח ישראל פנ"ו [תתסד:] כתב: "אם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". אך כאן מבאר שגם ישראל אינם יכולים להתקיים ללא האומות, כי לא יתכן שרק ישראל יבראו, אלא שיש הכרח שאף האומות יבראו. ואם כן תיקשי לך, הרי בהרבה מקומות כתב שהאומות תלויות בישראל, ואין ישאל תלויים באומות, וננקוט כאן בארבעה מקומות; להלן פ"ס כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובדרוש על המצות [ס:] כתב שישראל משמשים [עוזרים] לאומות, "כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן,

כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל". והרי לפי דבריו כאן אין זו תלות חד צדדית, אלא תלות הדדית; האומות לא היו נבראות ללא ישראל, וישראל לא היו נבראים ללא האומות. ומדוע בכל המקומות בספריו הדגיש את תלות האומות בישראל, ולא את תלות ישראל באומות. וצריך לומר שיש חילוק גדול בין התלויות הללו; תלות האומות בישראל היא בעצם קיומם, כי נבראו לשמש את ישראל, וללא ישראל למה להם חיים. אך תלות ישראל באומות אינה בעצם קיומם, כי קיום ישראל בעצם אינו מותנה באומות. ומה שישראל לא היו נבראים לבד, זהו משום דין העולם, שאי אפשר שהעולם הזה יהיה רק ישראל, כי אין השלימות בעולם הזה. לכך תלות האומות בישראל היא בעצם, ואילו תלות ישראל באומות אינה בעצם. וראה נצח ישראל פנ"ז הערה 64.

(133) דברים אלו מבוארים היטב להלן פס"ז, וז"ל: "ואם אתה שואל, למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל... כי אי אפשר לך לומר שכל האומות בשוה, שאם כן היו כלם בעלי חסרון. וזה כי התחתונים במה שהם תחתונים מצד הזה דבק בהם חסרון, ואינם בשלימות לגמרי. ולפיכך אם היו כל התחתונים וכל האומות בשוה, היו כלם בעלי חסרון מצד שהם תחתונים. אבל עכשיו שהנבחרים הם חלק ויחידית, לא הכל, מעתה אף על גב שהם תחתונים, מכל מקום דבק בהם ענין אלקי בחלק מהם, כי על חלק בהם לא יפול שם חסרון ותחתונים, כמו שיפול על הכל, ודבר זה ידוע. וזהו חלק השם יתברך הוא יעקב וזרעו, שדבק בהם ענין אלקי, ועתה במה שהנמצאים הם תחתונים וראוי אל התחתונים מדריגה פחותה, ענין זה הויית האומות. ובמה שיש בעולם מדריגה עליונה ומעלה גדולה, כי השם יתברך נקרא [בראשית כא, לג] 'אל עולם', ואם כן אלקותו על התחתונים גם כן, וזה בחלק ממנו בלבד, שנקרא שמו יתברך עליהם, וחלק זה הוא יעקב וזרעו". ובדר"ח פ"א מ"ג [רכב:] כתב: "אם היה אפשר לעולם בלא אומות העולם, היה דבר זה נחשב מעלה לעולם. רק שאי אפשר לעולם בלא אומות העולם, כמו שהארכנו במקום אחר" [ראה להלן פ"ו הערה 126].

(134) פירוש - כשם שאברהם נולד מתרח, כך אברהם נולד אצל הכשדים, וכמו שמבאר.

(135) "שהיו ישראל יושבין בארץ מצרים, שלא היה עם מקולקלים כמותם, וישבו ישראל ביניהם זרע קודש וטהור" [לשונו למעלה לאחר ציון 6]. וכן נתבאר בארוכה למעלה למעלה פ"ד [לאחר ציון 10]. וראה למעלה הערה 99.

(136) כי הכשדים אינם בעלי מציאות, והקב"ה מתחרט שבראם, ואילו אברהם הוא עיקר המציאות שבשבילו נברא העולם, וכמבואר למעלה בתחילת הפרק.
(137) פירוש - מצידו של הקב"ה ההפכים מתייחסים זה לזה, כי הקב"ה מאחד את המציאות, ומכלל זה שהוא יתברך מאחד את ההפכים, כי ממנו יתברך באה כל המציאות, וכמבואר למעלה [לפני ציון 104 ואילך].
(138) "כי אף על גב שההפכים הם מתנגדים מצד עצמם, מכל מקום במה שההפכים, ביחד הם משלימים להכל, בשביל זה הם מתחברים ביחד כדי להשלים להכל. ולפיכך ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים מצד עצמם, מכל מקום הדבר והפכו משלים להכל, יש להם חבור יחד. ולפיכך ישבו ישראל במצרים, ואברהם באור כשדים, מפני ששני ההפכים ביחד הם הכל" [לשונו למעלה לאחר ציון 95].
(139) לאחר שאברהם וישראל נתהוו ונעשו.
(140) פירוש - שלב ההתחלה של כל דבר מתייחס לה', שהוציאו לפועל. לכך כאשר אברהם וישראל היו בתחילת הוויתם, היתה הויה זו מתייחסת לפועל ה'. והואיל ומבחינת ה' ההפכים מתייחסים זה לזה, לכך אברהם וישראל נתהוו אצל אומות ההפוכות להם. אך לאחר שאברהם וישראל עברו את שלב ההתחלה וההויה שלהם, אז הם מתייחסים יותר לעצמם מאשר לבוראם. והואיל ומצד עצמם ההפכים נבדלים זה מזה בתכלית, לכך בשלב זה נתפרדה החבילה, ושוב אין אברהם וישראל מתייחסים לאומות ההפוכות להם, אלא נבדלים מהן לגמרי, וכמו שמבאר. ואודות שההתחלה מתייחסת לה', הנה כמה פעמים כתב שאות אל"ף מורה על הקב"ה [באר הגולה באר הרביעי (תקכ:), ח"א לע"ז יז. (ד, מ.), ועוד]. וקדושת בכור תוכיח שההתחלה מתייחסת אל ה' [ראה להלן ר"פ כט, ופל"ח].
(141) בדר"ח פ"ה מ"ד [קח.] ביאר שהפסוק הזה ["כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם"] הוא תולדה מקריעת ים סוף, וכלשונו: "כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר

כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שמות יד, י]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף. ולפיכך כתיב 'כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם', ואם כן היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 164]. **ולפי דבריו** כאן כך נאה וכך יאה; הרי בקריעת ים סוף ישראל קנו את עצם מעלתם הנבדלת, וכמו שכתב להלן פ"מ, וז"ל: "כמו שנעשה הים יבשה בשביל האדם, שאם לא כן אי אפשר לאדם להיות נמצא. כך ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים, שמפני כך נקראו 'עברים' [שמו"ר ג, ח "למה קורא אותם 'עברים' (שמות ה, ג), על שום שעברו ים"]. כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה'. לכך אם להווית אדם הראשון עשה הים יבשה, כל שכן להווית אומה הישראלית". ובסוף הפרק שם כתב: "לפיכך אמרו במדרש שלכך נקראו 'עברים', רצה לומר עבר ים. פירוש שיש לקרות לישראל שם על עברת הים, שזהו עצם מעלתן, שיצאו מן המים המונעים לצורה, וקנו מדריגת הצורה השלימה". ולהלן פס"ח כתב: "כי כאשר עלו ישראל מן הים אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן... כי ישראל לא קנו עצם מעלתן עד אחר שעברו ים, ולכך שם ישראל 'עברים', על שם עבר ים... כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים. ומפני זה כאשר קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים, אז מיד אמרו שירה, כי במה שנעשו ישראל לעם ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך, ואמרו שירה" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 130]. והואיל ומעלת ישראל היא זו המחייבת את ניתוקם המוחלט מהמצריים, לכך דין הוא שהפסוק המורה על התנתקות זו יאמר כתולדה מקריעת ים סוף. וראה בסמוך הערה 143.

(142) כי ההויה נעשתה מבחינת הקב"ה, והקב"ה מאחד את הנמצאים, וכמבואר למעלה. וראה למעלה פ"ד הערה 20.

(143) כפי שפירש רש"י [בראשית יב, א] "מארצך - והלא כבר יצא משם עם אביו ובא עד לחרן. אלא אמר לו התרחק עוד וצא מבית אביך", ובגו"א שם אות ז [ריד.] כתב: "כפל לשון 'התרחק וצא' מפני כי 'התרחק' קאי על 'מארצך וממולדתך', שכבר יצא משם, ועל זה שייך 'התרחק', אבל על בית אביו שייך 'צא', שלא יצא עדיין משם". הרי אף שכבר יצא מאור כשדים נצטוה ל"התרחק עוד" משם. וזה מורה על הריחוק בתכלית

מאור כשדים, כדוגמת הריחוק של ישראל ממצרים. אך עם כל זה מצינו חילוק בין אברהם לישראל בנקודה זו; לישראל נאסר לחזור למצרים [רמב"ם הלכות מלכים פ"ה ה"ז], ולא מצינו שנאסר לאברהם לחזור לאור כשדים. ולא עוד, אלא לפי המבואר בחז"ל [סדר עולם פ"א] אברהם אבינו היה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים [שהיתה בארץ ישראל], ולאחר מכן חזר אברהם לחרן ושהה שם חמש שנים, ואז יצא שוב לארץ ישראל [ראה רמב"ן שמות יב, מ, ולמעלה הערה 46, ולהלן פ"ז הערה 12]. ונהי שלא חזר לאור כשדים, מ"מ חזינן שלא היה עליו איסור לחזור לאחריו גם לאחר שהגיע ארצה. אמנם הבדל זה יכול להתבאר על פי מה שנתבאר למעלה בהערה 141, שהאיסור של ישראל לשוב למצרים נובע מקריעת ים סוף. והואיל ולא היה אצל אברהם אבינו מעין קריעת ים סוף [אע"פ שיציאתו מאור כשדים היא מעין יציאת מצרים], לכך אברהם לא נאסר לשוב לאור כשדים, ואילו ישראל נאסרו לשוב למצרים. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הפחד יצחק [פסח קונטרס רשימות ב] העיר כדלהלן: "על הנאמר לאברהם בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי', פירש רש"י [שם] בעשר מכות. ומכיון שתיכף אחרי זה נאמר [שם] 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', נמצא דנבואת ברית בין הבתרים מסתיימת ביום ראשון של חג. ותוהה הוא הלב דהא בודאי קריעת ים סוף בפרשת גאולת מצרים היא נכללת. ולא עוד, אלא שאדרבא, אמרו בירושלמי [פסחים פ"י ה"ו] שזו היה גמר גאולתם. אם כן מה טיבה של גאולה זו שלא בא זכרה בברית בין הבתרים". ועל פי המתבאר כאן ניתן במקצת ליישב הערה זו, כי הואיל ולא היה אצל אברהם מעין של קריעת ים סוף [שהרי לא נאסר עליו לשוב לאחריו], לכך לא נאמרה לו להדיא קריעת ים סוף, אלא נאמר לו שעבוד ישראל וגאולתם ממצרים, כי דברים אלו היו גם אצלו בתור "מעשה אבות סימן לבנים". **וצרף לכאן** את דברי הגמרא [ברכות ט.] "'דבר נא באזני העם וגו'' [שמות יא, ב], אמרי דבי רבי ינאי, אין 'נא' אלא לשון בקשה, אמר ליה הקב"ה למשה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב. שלא יאמר אותו צדיק [אברהם] 'ועבדום וענו אותם' [בראשית טו, יג] קיים בהם, 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' [שם פסוק יד] לא קיים בהם". וכתב על כך הקול אליהו [המיוחס לגר"א] שמות יא, ב בזה"ל: "לכאורה הוא תמוה מאוד... מה שאמר 'שלא יאמר אותו צדיק וכו'', והא אף אם לא יאמר ג"כ צריך לקיים הבטחתו... יש לומר, כי האמת הוא שהגאולה שלמה לא היתה רק על ים סוף, ששם נדונו על המים כנגד מה שעשו לישראל [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו''... ולכן אמר לישראל שישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב רק בשביל אברהם, שיחשוב שהיציאה ממצרים

הוא הגאולה השלימה, ויאמר 'ואחר כך ויצאו ברכוש גדול לא קיים בהם'. אבל לפי האמת הגאולה שלימה והרכוש יהיה על ים סוף". הרי שוב חזינן שאברהם אבינו סובר שהנאמר לו בברית בין הבתרים ["ואחרי כן יצאו ברכוש גדול"] מתייחס ליציאת מצרים דוקא, ולא לקריעת ים סוף. וראה למעלה הערות 3, 4, 6.

(144) כמבואר למעלה ר"פ ד, ובפרק זה כמה פעמים [ראה הערה 99].

(145) פירוש - בזה תבין יציאת אברהם מאור כשדים ויציאת ישראל ממצרים. ומכנה את אברהם "שורש נאמן" ואת ישראל "נטיעותיו הנאמנים". ובנצח ישראל ר"פ ב כתב: "ואם כן לפי זה היה ראוי גם כן משורש צדק ונטע נאמן, יהיו תולדותיהן, בני אברהם יצחק ויעקב, כיוצא בהם. ומדבר טוב לא יצא רע". ולהלן פ"ז [לאחר ציון 109] כתב: "על ידי האמונה, שהיה חזק באמונה, זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל". וכן להלן פ"ט [לאחר ציון 208] כינה את אברהם אבינו "שורש" [ראה שם הערה 264]. ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ.] כתב: "ויש לך להבין ענין האמונה היתירה שהוא הולך בה, אינו סר מן האמונה, שהוא מדת אברהם" [ראה להלן פ"ט הערה 100]. ונאמר על אברהם [נחמיה ט, ח] "ומצאת את לבבו נאמן לפניך". ובגמרא [פסחים פז:] אמרו "שלשה חזרו למטעתן, אלו הן; ישראל, כסף מצרים, וכתב לוחות", הרי כאשר ישראל הולכים בעקבות אברהם אבינו הם נקראים "מטעתן", מלשון נטיעה [ראה למעלה הערות 36, 37]. וראה להלן פ"ז הערה 110.

(146) בפרקים הסמוכים [ו-ט], שיתבאר כיצד אברהם אבינו הוא השורש לשעבוד מצרים.

פרק ו

(1) פירוש - רצון הבורא חל על דבר שהוא שלם, וכמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ ב [מח.]: "מצות התורה הם ראוים לאדם... שבהם יושלם עד שהוא הבריאה אשר בה רצון בוראו" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 60]. ושלימות הבריאה היא אברהם אבינו, שבו היה רצון הבורא, וכמו שמבאר.

(2) כמבואר להלן בהמשך הפרק [לאחר ציון 55], וז"ל: "כי אברהם הוא יסוד הראשון לכל... ואין לך יסוד יותר מן אברהם... וכן נקרא אברהם בכתוב [ישעיה נא, א] 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם', קרא אברהם 'צור', בשביל שהיה אברהם כמו צור הזה אשר הוא יסוד חזק שעליו נבנה הכל". וראה למעלה פ"ה הערות 19, 68, להלן הערות 41, 56, ופ"ז הערה 114.

(3) אמרו חכמים [שבת קלז:] "תנו רבנן, המל אומר 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה'... והמברך אומר 'אשר קידש ידיד מבטן חוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קודש על כן בשכר זאת א-ל חי חלקנו צוה להציל ידידות שארינו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו ברוך אתה ה' כורת הברית'". ובח"א שם [א, ע:] כתב: "פירוש 'אשר קדש ידיד מבטן', זה יצחק שנמול לח', 'וחוק בשארו שם' זהו אברהם, 'וצאצאיו' זה יעקב וזרעו... ואמר 'וצאצאיו חתם באות ברית קודש' אצל יעקב, כי יעקב הוא קדוש מכל האבות, כמו שהתבאר פעמים הרבה". וכן בנצח ישראל ר"פ כט [תקעו.] כתב: "בני א-ל חי, זרע אברהם, תולדות יצחק, צאצאי יעקב". ושם פמ"ט [תתב:] כתב: "אך אנחנו בני אברהם, תולדות יצחק, צאצאי יעקב, זרע קדושים שורש אמת". לכך נראה שגם כאן שכתב "והשתלשלות צאצאי קודש" כוונתו ליעקב אבינו, שהוא "השתלשלות" מאברהם, כי הוא אב שלישי לאברהם, ו"שלש" הוא מורה על "השתלשלות", וכמו שכתב בח"א לב"ב עג: [ג, פח.], וז"ל: "תבין זה מן שם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך".

(4) כהמשך להערה הקודמת, המלים "ובהם בחר ה'" נאמרו על יעקב וזרעו, וכמו שנאמר [תהלים קלה, ד] "כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו". וכן אומרים בתפילת שחרית של שבת "כי אם לזרע יעקב אשר בם בחרת". ואמרו במדרש [ב"ר עו, א] "הבחור שבאבות זה יעקב". ובדרוש על התורה [כה.] ביאר שבחירה מחייבת אחד משלשה, ולכך היא נאמרת במיוחד על יעקב, וכלשונו: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה יעקב בחר לו מבין שני האבות הראשונים" [הובא למעלה פ"ה הערה 131].

(5) כמו שנאמר [שמות ג, ט] "ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם". ומעין כן הקשה בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.], וז"ל: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'". וראה בסמוך הערה 7.

(6) בכת"י [דש.] כתב משפט זה כך: "וידוע כי במה שהם נתונים תחת יד האומות, ויד האומות עליהם, הרי זה מיעוט מציאות ישראל, והוא עלוי לאומות, שמורה אשר [להם] מציאות חזק בעולם, ובעוונותינו אנו נתונים תחת רשותם, וזה יורה על מיעוט מציאות ישראל". ואודות שהשעבוד מורה על מיעוט המציאות, כן כתב להלן פ"ז [לאחר ציון 131], וז"ל: "בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר. וכאשר היו ישראל מאמינים היו חזקי המציאות, אשר אין ראוים אל השיעבוד מאחרים, ולהיות נתלים בזולתן". וראה למעלה פ"ד הערה 41, להלן פ"ז הערה 132, פ"ח הערה 323, פ"ט הערה 157, ופ"י הערה 34.

(7) יש להעיר, כי בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.], לכאורה שלל את ההסבר שעונותינו גרמו לגלותנו, וכלשונו: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות... ובשביל זה לא יספיק התשובה שהחטא הוא היה הגורם, באשר אין ספק שנמצא החטא גם כן בשאר אומות יותר ויותר, ולא בא עליהם הפורעניות כל כך" [הובא למעלה הערה 5]. אך אין זה קושיא, כי מיד ביאר שם שאכן גלותנו היא מחמת החטא, ומה שלא נמצא כן אצל האומות, ביאר שם בזה"ל: "והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל". וראה להלן פ"ח הערה 61.

(8) על פי איכה ה, ז "אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עונותיהם סבלנו". וכן נאמר [ירמיה יד, כ] "ידענו ה' רשענו עון אבותינו כי חטאנו".

(9) כמו שנאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה", ומן הנמנע שיגזור עונש מראש על דורות עתידים שעדיין לא חטאו. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כא, יז] "וישמע אלקים את קול הנער וגו' באשר הוא שם", ופירש רש"י שם "לפי שהיו מלאכי השרת מקטרגים... והוא משיבם, עכשיו מה הוא צדיק או רשע, אמרו לו צדיק. אמר להם לפי מעשיו של עכשיו אני דנו, וזהו 'באשר הוא שם'". ובגו"א שם אות כא [שנט.] כתב: "אמרו לו צדיק וכו'. אף על פי דרשע היה כדלעיל שאין 'מצחק' [שם פסוק ט]

רק גלוי עריות ועבודה זרה ושפיכות דמים [רש"י שם, ולכך גורש מבית אברהם]. ואין זה קשיא, כי לא היו יכולים המלאכים לקטרג אותו שלא להעלות הבאר בשביל חטאו, שהרי הקב"ה משיב כי לכך מעלה לו הבאר בשביל להוציא אומה שלימה הישמעאלים, ובשביל חטא ישמעאל, שהיה יחיד, אין לבטל האומה. אבל עכשיו שהיו מקטרגים על ישמעאלים, שהם כלל האומה, שיהיו כך עושים לישראל, שהם בניו, זה יש קטרוג בודאי... ולפיכך השיב למלאכים, צדיק או רשע הוא עתה, כלומר מדבר זה שאתם מקטרגים עליו, צדיק או רשע הוא, והשיבו צדיק הוא מדבר זה שיש עליו קטרוג". הרי שאין לגזור עונש על חטא שהישמעאלים יעשו בעתיד [אמנם יש לחלק, ששם איירי שאין להעניש את ישמעאל עכשיו מחמת חטא שיהיה בעתיד, אך כאן איירי שגם החטא וגם העונש יהיו בעתיד].

(10) פירוש - כבר מלפני ארבע מאות שנה נגזר על ישראל שיהיה להם מיעוט מציאות במצרים, כצפור ביד הצייד. והמלים "כצפור שהוא ביד הצייד" הן המשך למשפט שלמעלה [לאחר ציון 5], שכתב: "וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות", ומראה שמיעוט המציאות הוא "כצפור שהוא ביד הצייד", שהצפור הכלואה ביד הצייד היא מציאות חסרה. ומקורו ממדרש תהלים מזמור קז, שאמרו שם "כשם שהצפור נתונה ביד הצייד, אם מבקש ממיתה, אם מבקש מחיה אותה. כך היו ישראל משוקעים ביד המצרים, [שמות ג, ח] 'וארד להצילו מיד מצרים'". וכן מוכח מהמשך דבריו, שכתב "עד שלא היה נחשב מציאות ישראל בעיני המצרים", הרי איירי במיעוט מציאות. וראה הערה הבאה.

(11) אף על פי שלא הזכיר בספר זה עד כה "צפור שהוא ביד הצייד", כוונתו ברורה, וכדלהלן; הנה המשל של "צפור שהוא ביד הצייד" לקוח מדברי מדרש תהלים מזמור קז, וכמובא בהערה הקודמת. ומיד לאחר מכן אמרו במדרש שם "כך היו ישראל נתונין בתוך מצרים כעובר שהוא נתון בתוך מעיה של בהמה. וכשם שהרועה נותן יד בתוך מעיה ושומטו, כך עשה הקב"ה, שנאמר [דברים ד, לד] 'לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי'". והמשך זה של המדרש הובא למעלה תחילת פ"ג [לאחר ציון 15], ושם [לאחר ציון 17] ביאר שכוונת המדרש היא ש"ישראל היו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים, טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו... שהיו ישראל דומין כעובר במעי בהמה מחובר לאם, טפל אצלה, שהוא ירך אמה, ואין לו מציאות בעצמו". נמצא שהמשך המדרש עוסק במיעוט מציאות ישראל במצרים. וכמו כן המשל של "צפור שהוא ביד הצייד" [שהוזכר לפני כן במדרש הנ"ל] מורה על מיעוט מציאות ישראל במצרים,

וכמבואר להדיא במדרש. לכך דבריו למעלה בביאור "כעובר במעי בהמה" כוחם יפה גם למשל שהוזכר לפני כן אודות "צפור שהוא ביד הצייד". וזהו שכתב כאן "כמו שזכרנו למעלה", שכוונתו לתחילת פ"ג במה שכתב לבאר המשך המדרש.

(12) מה שכתב "עד שלא היה נחשב מציאות ישראל בעיני מצרים" כוונתו היא שאם מציאות ישראל היתה חשובה בעיני המצריים, הם לא היו גוזרים על בניהם אבדון, ולא היו מררים את חייהם, ששני דברים אלו ממעטים מציאות ישראל. וחזינן מדבריו יסוד, שכל עוד שיש חשיבות למציאות האדם בעיני זולתו, זולתו לא ימעט מציאותו. ורק כאשר אין חשיבות למציאות האדם בעיני זולתו, עלול זולתו למעט מציאותו. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבת קנא:] "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה, שנאמר [תהלים מט, יג] 'אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו'", ופירש רש"י שם "נמשל - מי שחיה מושלת בו, בידוע שכבהמה נדמה". הרי רק לאחר שהאדם איבד את חשיבותו בעיני החיה תהיה החיה שולטת בו, אך כל עוד שהאדם נמצא בחשיבותו, אזי החיה לא תשלוט בו. **דוגמה נוספת**; בגו"א בראשית פי"ב אות כז [רכא:] כתב: "נראה שאברהם היה מתייירא כי פריצי הדור יהרגו אותו על דבר אשתו כי יפה היא, לכך אמר [בראשית יב, יג] 'אמרי לי אחותי את'. ובודאי חשובי המדינה לא יקחו אותך בחזקה, שאין אדם חשוב עושה זה, והחשובים אדרבא יכבדו אותי, שכל אחד ואחד יחשוב שאתן אותך לו לאשה, ובשביל זה אהיה חשוב גם כן נגד הפריצים, כשיראו שהגדולים והשרים יכבדו אותי בשביל שרה, ולא יעשו רעה לי, כי אין דרך לעשות רע לחשוב. ומפני זה אמרו [ע"ז כט.] שהמסתפר מן הגוי יהיה רואה במראה, שיהיה נראה חשוב, ולא יזיק לו הגוי". הרי שרק מוכנים לעשות רע לאדם שאינו חשוב בעיניהם. וביציאת ישראל ממצרים נולדה חשיבות בעולם, והיתה האמבטי רותחת, ו"היו האומות יראים להלחם בכם, ובא זה [עמלק] והתחיל, והראה מקום לאחרים. משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה, בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה, אע"פ שנכוה, הקרה אותה בפני אחרים" [רש"י דברים כה, יח]. הרי כל עוד שהיתה האמבטי רותחת לא היו האומות נלחמות בישראל. **אך יש להבין**, דנהי שישראל לא היו נחשבים למציאות בעיני המצרים, אך מה ראה לכתוב זאת כאן. הרי נקודתו העיקרית כאן היא להקשות כיצד ישראל השתעבדו תחת המצרים ["איך עולם הפוך עליונים למטה ותחתונים למעלה, כי זרעו הקודש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם" (לשונו למעלה)], ואין השאלה על המצרים, אלא על מנהיג הבירה, שהוא יתברך עושה את כל המעשים. וכלפי קושיא זו מה הצורך להוסיף שגם "בעיני המצרים" לא היו ישראל נחשבים למציאות. ויל"ע בזה.

(13) בעלי מציאות חזקה. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 130] כתב: "לא זכו ישראל לגאולה רק בשביל האמונה. וזה בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות... וכאשר היו ישראל מאמינים היו חזקי המציאות אשר אין ראוים אל השיעבוד מאחרים, ולהיות נתלים בזולתן. ולכך בשביל חוזק מציאות היו יוצאים לחירות, ודבר זה הוא ענין עמוק". ואם "חזקי המציאות" מפקיע מהשעבוד, ק"ו שבידו למנוע את השעבוד מעיקרא, כי למנוע דבר הוא קל יותר מאשר להפקיע מדבר [ערכין כט: "יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה, אמרת קל וחומר; ומה מכורה כבר יוצאה, עכשיו שאינה מכורה אינו דין שלא תימכר"]. ולהלן פמ"ז כתב: "יש חוזק לישראל מצד השם יתברך, שהוא חזקם ותקפם".

(14) לשונו בנצח ישראל פ"י [רמח.]: "ומפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית אין להם דבר זה. לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות, ודבר זה מבואר [ראה להלן פ"ח הערות 123, 316]. ואיך יהיה דבר זה בטל, שיהיו האומות עיקר וישראל יהיו טפלים אצלם, והם משועבדים להם... שמחייב המופת שיהיה כאן אומה אחת יחידה, והיא ראשית לבריאה, ובשביל זאת הבריאה נברא הכל, כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', ופירשו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל ראשית ברא שמים וארץ, והם ישראל, כדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל ראשית תבואתו'. כי בשביל ראשית התבואה אדם זורע כל התבואה, כך ישראל הם ראשית תבואתו, ובשבילם ברא את הכל. כי שאר אומות הם תוספת על זה... ועוד תבין זה מן עצם בריאתם של ישראל, שמצד עצמן יש להם המעלה האלקית, ואין בטול אל דבר זה. ויש ללמוד דבר זה מדברי חכמים אשר הודיעו לנו דברים אלו בחכמתם, באמרם [יבמות סא.] 'ואתנה צאני מרעיתי אדם אתם' [יחזקאל לד, לא], 'אתם קרוים אדם ולא האומות קרוים אדם'. הנה אין צריך ראיה כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה, כאשר ישראל בפרט נקראים 'אדם'... וכל זה מפני שאין האומות עיקר המציאות, רק הם שפלים אצל ישראל, לכך נקראו חיות, שאינם נבראים בשביל עצמם, רק בשביל ישראל... כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה". ושם ר"פ נו [תתסד.] כתב: "כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים".

(15) בכת"י [דש.] כתב משפט זה כך: "וזולתם האומות לאין ותוהו נחשבו". ורומז בדבריו לפסוק [ישעיה מ, יז] "כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו". וראה הערה הבאה.
(16) מעמיד את ישראל לעומת המצריים; ישראל הם "עיקר מציאות העולם", ואילו המצריים הם "לאין ותוהו נחשבו". ויש להעיר על כך, שבתפארת ישראל ס"פ כו [תד.] כתב שקודם מתן תורה היו אומות העולם מכלל "עיקר המציאות", וכלשונו: "קודם מתן תורה היו האומות עיקר המציאות בעולם, וכאשר היה מתן תורה היו חרבים כל האומות שהיו, כאילו חרב כל העולם, ולפיכך נקרא [שבת פט:] 'חורב'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכט:] כתב, וז"ל: "אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פט:], אמר רבי אבהו, 'הר חורב' שמו, שממנו ירד חורבן לאומות העולם. וביאור זה, כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות, שנאמר [ירמיה נ, יב] 'אחרית גוים מדבר ציה וגו'', שאינם נחשבים לדבר. וזה תמצא מבואר, כי קודם שעמדו ישראל, היו נביאים באומות, כמו בלעם, אליפז, וצופר הנעמתי, וכיוצא בהם [ב"ב טז:]. וכאשר עמדו ישראל, לא היו נביאים באומות, והדברים האלו מבוארים. וזה נקרא שנחרבו האומות". וקודם לכן שם בבאר השני [רכ:] כתב: "אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים". וכן כתב בקצרה להלן פכ"ג. הרי שעד מתן תורה היתה לאומות חשיבות, שהתבטאה בנביאים שהיו להם. **ובגו"א בראשית** פ"ד אות כז [קט:] דן שם בפטור של האומות מפריה ורביה [סנהדרין נט:, ותוד"ה והא], וכתב בזה"ל: "היה נראה דתלמודא דריש [שבני נח אינם מצוים בפו"ר] מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו' [ראה להלן פ"ח הערה 316]. ומכל מקום קודם מתן תורה בודאי נצטוו בני נח על פריה ורביה, כדכתיב 'פרו ורבו' שני פעמים [בראשית ט, פסוקים א, ז], חדא למצוה וחד לברכה [רש"י שם פסוק ז]". סתם הגו"א שם ולא פירש מדוע אכן קודם מתן תורה נצטוו האומות על פריה ורביה, בעוד שביאר שהאומות אינן שייכות למצוה זו מפאת היותן "תוהו". אמנם לפי דבריו בתפארת ישראל ובבאר הגולה הנ"ל הענין מחוור היטב, שגדר ה"תוהו" של האומות חל עליהן רק ממתן תורה ואילך, אך קודם לכך אין הן בגדר "תוהו", ושפיר נצטוו אז על מצות פריה ורביה. ולפי זה קשה, מדוע כתב כאן שהאומות היו תוהו בעת שעבוד ישראל במצרים, שהיה זמן רב לפני מתן תורה. **ואולי אפשר** לחלק בין המצריים לשאר האומות, שהמצריים נחשבו במיוחד לתוהו, משום "שלא היה עם מקולקלים כמותם" [לשונו למעלה ר"פ ד], והיו דומים לכשדיים שהיו

בימי אברהם, שהקב"ה מתחרט עליהם שבראם [סוכה נב:], וכמבואר למעלה בארוכה פ"ד. אך שאר האומות נעשו לתוהו רק ממתן תורה ואילך. אך זה לא יספיק, שכתב כאן "**וזולתו** לאין ותוהו נחשבו", ומכך משמע שכל האומות [ולאו דוקא המצריים] "לאין ותוהו נחשבו". ובכת"י [הובא בהערה הקודמת] כתב להדיא משפט זה כך: "וזולתם האומות לאין ותוהו נחשבו". ועוד, כי מצינו להדיא שאף המצריים היו נחשבים יותר קודם מתן תורה, שנאמר [שמות יא, ב] "דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב", ו"רעהו" מכוון למצריים [חזקוני שם]. וקשה, הרי מהפסוק [שמות כא, לה] "וכי יגוף שור איש את שור רעהו" למדו בגמרא [ב"ק לז:] ש"רעהו" ממעט שור של גוי, וכיצד נאמר "רעהו" על המצריים. וכבר עמד על כך רבינו בחיי [שמות יא, ב], וכתב: "יראה לי, שקודם מתן תורה היו כל הבריות חברים כאחד, אבל לאחר מתן תורה, שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה [ע"ז ב:], עד שקבלוה ישראל, יצאו כל האומות מן האחוה והריעות, ונשאר השם הזה בעם ישראל בלבד". הרי שבשעה שנעשתה ביזת מצרים [והיא שעת יצ"מ] היו המצריים עדיין בגדר "רעהו", ורק ממתן תורה ואילך יצאו מגדר זה. ומוכח שה"תוהו" של המצריים חל רק ממ"ת ואילך, ולא בשעה ששיעבדו את ישראל. וקשה, איפוא, מדוע כתב כאן שהמצריים "לאין ותוהו נחשבו" כבר בשעה ששיעבדו את ישראל. ויל"ע בזה.

(17) "שורש זה" - יסוד הענין הזה. ודע, שבפרק זה לא יענה על השאלה ששאל כאן, אלא רק להלן פ"ט [וראה שם הערה 216], ועד לשם יעסוק בפרשת ברית הבתרים.

(18) לשונו בכת"י [דש.]: "וכאשר אנו רוצים לעמוד על עיקר הדבר, צריכין אנחנו ללכת אל מוצא הדבר הזה, היא פרשת ברית בן הבתרים, וממנה נלמד מה שנוכל לדעת מזה". ושם שאל עשר שאלות על פרשת בין הבתרים, ולאחר שהציב את השאלות הביא את דברי הבראשית רבה שמביא בסמוך. וזה לשונו: "'אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר' [בראשית טו, א]. ויש לדקדק בזאת הפרשה, למה היה מחזה זה אחר מלחמות מלכים דוקא, ולא קודם לכך, ולא אחר כך [ראה להלן הערה 27]... ועוד, שאמר הקב"ה אליו [שם] 'אל תירא אברם שכרך הרבה מאוד', מאי ענין זה לזה, כי לשון 'אל תירא אברם' בא להבטיחו מן העונש, ואמר 'שכרך הרבה מאוד' כאילו בא להבטיחו על הצלחתו וטובתו [ראה להלן הערה 37]. הג', שאמר אברהם [שם פסוק ב] 'מה תתן לי ואנכי הולך ערירי וגו'', לשון 'מה' כאילו שאם אין לו בנים לא יהיה לו כלום. ודבר זה לא יתכן כלל, כי אף אם לא יהיו לו בנים כלל, הרי עולם הבא הוא יותר מכל [התשובה על כך בכת"י (שט.)]... ואם כן איך אמר 'מה תתן לי ואנכי הולך ערירי',

דבר זה משמע כאילו לא יהיה לו שכר עוד. הד', 'ויאמר' 'ויאמר' שני פעמים למה לי, כי אמר בראשונה 'ויאמר אברם מה תתן לי ואנכי הולך ערירי', וחזר ואמר [שם פסוק ג] 'ויאמר אברם הן לי לא נתת זרע', והיה לו לכלול הכל בדבור אחד [התשובה על כך בכת"י (שט.)]. הה', איך היה מסופק אברהם שאמר אברהם 'מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי יורש אותי', והרי כבר הובטח על ידי הקב"ה שאמר [בראשית יג, טו-טז] 'כי כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם ושמתי זרעך כעפר הארץ' [התשובה על כך להלן פ"ז]. הו', קשה שאמר הקב"ה אל אברהם [בראשית טו, ה-ו] 'כה יהיה זרעך והאמין בה' ויחשבה לו צדקה', והנה האמין כאשר ראוי לאברהם ראש המאמינים, ואיך אחר כך כאשר הבטיחו על ירושת הארץ אמר [שם פסוק ח] 'במה אדע כי אירשנה'. למה לא האמין גם כן בזה כמו בראשונה, והנה שתי ההבטחות האלו בפעם אחד נאמרו [התשובה על כך להלן פ"ח]. הז', שאמר 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה', דמשמע שהקב"ה חשבה לאברהם לצדקה ולזכות שהאמין בה'. ומי שעשה עמו כל הגדולות והנפלאות שהוציא אותו מכבשן, וכי לא יאמין בה', דבר זה קשיא מאוד [התשובה על כך להלן פ"ז (ראה שם הערה 93)]... הח', מה ענין המינים האלו שלקח עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש [שם פסוק ט], ועל מה היה באים אלו מינים [התשובה על כך להלן פ"ח]. הט', קשה שהפרשה תחילתה רכה [שם פסוק א] 'אל תירא אברם שכרך הרבה מאוד', וסופה קשה [שם פסוק יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה'. ומה פשעו ומה חטאתו שאמר לו דבר זה עתה [התשובה על כך להלן פ"ט]... הי', קשיא שאמר הכתוב 'כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה', באיזה ענין נמצא חשבון זה [ראה רש"י בראשית טו, יג], שהרי כשתחשוב כל שנותם של קהת שהיה מיורדי מצרים ושנותיו של עמרם ושמונים של משה לא תמצאם ארבע מאות שנה" [התשובה על כך להלן פ"י]. וראה להלן פ"ז הערות 1, 2.

(19) לשון הפסוק במילואו "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד".

(20) "ויהיה נענש עליו" [מתנו"כ שם].

(21) "פירש הערוך לעדרו" [מתנו"כ שם].

(22) "כסוחים - פירות כרותים, ותרגם [ויקרא כה, ד] 'לא תזמור' 'לא תכסח', ואמר כסוחים, לפי שהקוצים שאינם כרותים אלא מחוברים הם למים, ולא ידלקו במהרה. אבל כשהן כרותים והם יבשים, ידלקו במהרה" [לשון הרד"ק ישעיה לג, יב].

(23) פירוש - רבי לוי אמר פירוש נוסף.
(24) במדרש שלפנינו אמרו משפט זה כך "תאמר אותן המלכים שהרגתי, שבניהם מכנסין אוכלסין ובאים ועושים עמי מלחמה".
(25) התיבות "לרעבון ונצלתי" אינן מופיעות במדרש ב"ר שלפנינו, אך מופיעות בילקו"ש ח"א המשך רמז עו. וכן כמה משנויי הלשון מהב"ר נמצאים בילקו"ש הנ"ל.
(26) לשון המדרש שלפנינו "כל מה שעשיתי עמך בעולם הזה חנם עשיתי עמך", ו"מגן" בארמית הוא בחנם, וכמו שיפרש בסוף הפרק [ראה להלן ציון 118].
(27) שהוזכרה בתורה לפני ברית בין הבתרים [בראשית יד, יד-טז]. וזו שאלתו הראשונה מתוך עשר שאלות ששאל בכת"י [דש., והובאה בחלקה למעלה הערה 18], וז"ל: '"אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר' [בראשית טו, א]. ויש לדקדק בזאת הפרשה, למה היה מחזה זה אחר מלחמות מלכים דוקא, ולא קודם לכך, ולא אחר כך. ובדרך מקרה אין לומר, שהרי כתיב 'אחר הדברים האלה וגו'', משמע שתלה הדבר במלחמה".
(28) חזינן מדבריו שאף שאותם אנשים שנהרגו היו "ראוים שלא להיות נהרגים", והריגתם תהיה "נגד רצון הקב"ה", עם כל זה אברהם היה יכול להרגם במלחמתו כנגדם. וחידוש גדול יש בכך, שאף אם איירי באדם הזכאי לחיים, ואין רצון ה' שימות, מ"מ עדיין יתכן שימות במלחמה. וכן כתב בהקדמה לאור חדש [קכד:], שאף אם ישראל לא נתחייבו כלל במיתה, מ"מ "המן היה מבקש להרוג אותם, כמו שדרך הרשע לעמוד על הצדיק", והיה עולה בידי המן ח"ו לעשות כן לולא ש"השם יתברך שמע תפילתם, והציל אותם מן המן הרשע" [לשונו שם]. וכן מדוייק מדבריו בגו"א בראשית פט"ו אות א [רנא:] שעלול להיות שצדיק ימות במלחמה "דרך מקרה". וזה תואם לדברי האור החיים הידועים, שביאר [בראשית לז, כא] שהצעת ראובן להשליך את יוסף לבור מלא נחשים ועקרבים נחשבת הצלה ליוסף מאחיו, כי "לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה. מה שאין כן חיות רעות, לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים. והוא אומרו [שם] 'ויצילהו מידם', פירוש מיד הבחירי". ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"א קפה.], שאמרו שם: "רבי יצחק אמר, אי נחשין ועקרבין הוו ביה, אמאי כתיב בראובן [בראשית לז, כב] 'למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו', וכי לא חייש ראובן להאי דהא אינון נחשין ועקרבין ינזקון ליה, ואיך אמר 'להשיבו אל אביו', וכתיב 'למען הציל אותו'. אלא חמא ראובן דנזקא אשתכח בידייהו דאחוי, בגין דידע כמה שנאין ליה, ורעותא דלהון לקטלא ליה, אמר ראובן, טב למנפל ליה לגו גובא דנחשין

ועקרבין, ולא יתמסר בידא דשנאוי דלא מרחמי עליה. מכאן אמרו, יפיל בר נש גרמיה לאשא, או לגובא דנחשין ועקרבין, ולא יתמסר בידא דשנאוי, בגין דהכא אתר דנחשים ועקרבים, אי איהו צדיקא, קב"ה ירחיש ליה ניסא, ולזמנין דזכו דאבהן מסייעין ליה לבר נש וישתזיב מנייהו. אבל כיון דיתמסר בידא דשנאוי, זעירין אינון דיכלין לאשתזבא. ובגין כך אמר 'למען הציל אותו מידם', 'מידם' דייקא, ולא כתיב 'למען הציל אותו' ותו לא. אלא אמר ראובן, ישתזיב מן ידייהו, ואי ימות בגובא ימות, ובגין כך כתיב 'וישמע ראובן ויצילהו מידם'". וכן כתב רבינו חננאל [חגיגה ד:], ופני יהושע [ר"ה יח:]. אמנם לאו דעת כו"ע היא, ועיין בחובת הלבבות בשער הבטחון פ"ג ובספר החינוך מצוה רמא ["לא תקום" (ויקרא יט, יח)] שכתבו שאין האדם יכול להרוג אף את עצמו אלא א"כ נגזר עליו כך מראש. וראה בהעמק דבר בראשית לז, יג.

(29) כי היו רשעים, ועל כך נאמר [בראשית טו, א] "אל תירא אברם".

(30) בא ליישב את שאלתו השניה ששאל בכת"י [דש.], וז"ל: "ועוד, שאמר הקב"ה אליו 'אל תירא אברם שכרך הרבה מאוד', מאי ענין זה לזה, כי לשון 'אל תירא אברם' בא להבטיחו מן העונש, ואמר 'שכרך הרבה מאוד' כאילו בא להבטיחו על הצלחתו וטובתו" [הובא למעלה הערה 18. וראה להלן הערות 37, 52].

(31) "לפיכך נאמר לו 'שכרך הרבה מאוד', מאחר כי מעשיו בכלל הם הולכים אחר השלימות לבער הכחות שהם קוצים" [לשונו להלן לאחר ציון 47]. וראה הערה הבאה.

(32) לשונו בכת"י [שה:]: "כמו שאמר דוד [תהלים קיט, נט] 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך'. בפרשת בחוקתי ויקרא רבה [לה, א], אמר דוד, רבונו של עולם, בכל יום ויום הייתי מחשב למקום פלוני ולבית דירה פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי אל בתי כנסיות ובתי מדרשות. הדה הוא דכתיב 'ואשיבה רגלי אל עדותיך', עד כאן. הרי מבואר כי אדם אשר מדריגתו גדולה, דרכיו מביאות אותו אל השלימות תמיד". וכן אמרו חכמים [שבת קכא:] "תנו רבנן, נזדמנו לו נחשים ועקרבים, הרגן, בידוע שנזדמנו לו להורגן", ופירש רש"י שם "שנזדמנו לו להורגן - לכך באו לידו, שזימן לו המקום לאבדן, לפי שהיו עתידות להזיק, וגלגלו זכות על ידי זכאי". הרי שהריגת הנחשים באה להשיג ענין גבוה יותר, אף שההורגם לא כיון לכך. וכן הריגת המלכים על ידי אברהם השיגה ענין גבוה יותר, אף שאברהם לא כיון לכך. ועל כך אמרו [שבת לב.] "מגלגלין זכות על ידי זכאי". ולהלן פי"ז כתב: "'ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור' [שמות ב, ה], אמר רבי יוחנן אמר רבי שמעון בן יוחאי, מלמד שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה [סוטה יב:]. פירוש... מפני שמגלגלין זכות על ידי זכאי, ואם לא היתה זכאית, לא בא זכות

כזה על ידה [להציל את משה]. ואי אפשר לומר שהיתה בת פרעה מצלת את משה אם היתה מתנגדת אל משה ואל עמו, כי הדברים המתנגדים הם פועלים דברים מתנגדים, כמו שמתנגדים הדברים שמהם יבאו אותם הדברים, ואיך היתה סבה שתהא בת פרעה מצלת מי שהוא הפך לה, והרבה ריוח והצלה לפני המקום להציל את משה. לכך אמר שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה". הרי כאשר בת פרעה ירדה לרחוץ מגלולי בית אביה היא לא כיונה להציל את משה, אך הקב"ה סידר שכל מעשיה ילכו אל השלימות.

(33) הולך להוכיח את הנהגת הקב"ה עם הצדיקים מהנהגת הקב"ה עם הרשעים, כי כבר השריש כמה פעמים שידיעת ההפכים היא אחת, וכפי שכתב בהקדמה לאור חדש [ס.], וז"ל: "וידוע כי ידיעת ההפכים אחד". ואמרו "אם אין דעה הבדלה מנין" [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב]. וכן כתב להלן פנ"ג. ובנצח ישראל ר"פ א כתב: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך. כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך". ובבאר הגולה באר החמישי [פח:] כתב: "כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום מרגיש בקור". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וראה גו"א ויקרא פי"א אות ג [רכז.], ושם הערה 15. וכן הוא בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמו.]. וכן נקט לגבי בעל שם טוב ובעל שם רע [נתיב שם טוב פ"א (ב, רמו.)], חיה טהורה וחיה טמאה [גו"א ויקרא פי"א אות ג (רכז.)], בן חכם לעומת בן רשע [להלן פנ"ג], חיים ומיתה [נתיב התורה פ"א (סב., ושם הערה 168)], אדם לעומת נחש [ח"א לסוטה ט. (ב, לח.)], ועוד. וראה להלן פי"ב הערה 39.

(34) הרי הקב"ה מונע מהרשע את ההבנה הנכונה כדי שיאבד. והרד"ק [ש"א ב, כה] כתב: "כי חפץ ה' להמיתם - על דרך 'השמן לב העם הזה'". וכן כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ו ה"ג, ויובא בהערה הבאה. **ויש להעיר**, כי לאחר שביאר שהנהגת הקב"ה עם הצדיקים היא שהם מגיעים לשלימותם אף שלא כיוונו לכך, לכאורה ההפך הגמור לכך עם הרשעים היה צריך להיות שאף שהרשעים יכוונו לעשות הטוב, מ"מ הדבר לא יעלה בידם, וכמו שמצינו [ב"ב ט:] שירמיה קילל את אנשי ענתות הרשעים ש"אפילו בשעה שעושין צדקה, הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנים, כדי שלא יקבלו עליהן שכר".

ומדוע הגביל הפכיות זו לאופן ש"הקב"ה מעלים ממנו דרכי החיים, שילך לאבוד, כמו שנעשה לפרעה", הרי פרעה מעולם לא התכוון לטובה, ואילו קללת ירמיה חלה על רשעים שנתכוונו לטובה, ועכ"ז הדבר לא יעלה בידם. ויל"ע בזה.

(35) לשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ו ה"ג: "אפשר שיחטא אדם חטא גדול, או חטאים רבים, עד שיתן הדין לפני דיין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו, שמונעין ממנו התשובה, ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו, כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה. הוא שהקב"ה אמר על ידי ישעיהו 'השמן לב העם הזה וגו''... כלומר חטאו ברצונם והרבו לפשוע עד שנתחייבו למנוע מהן התשובה, שהיא המרפא. לפיכך כתוב בתורה [שמות ד, כא] 'ואני אחזק את לב פרעה', לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו, שנאמר [שמות א, י] 'הבה נתחכמה לו', נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו, לפיכך חזק הקב"ה את לבו". ולהלן פל"א כתב: "אמנם בשמות רבה בפרשת בא [יג, ג] 'כי אני הכבדתי את לבו' [שמות י, א]... שהקב"ה מתרה באדם פעם ראשונה ופעם שניה ושלישי ואינו חוזר, והוא נועל לבו מן התשובה, כדי לפרוע ממנו מה שחטא. אף כאן פרעה הרשע, כיון ששגר לו הקב"ה חמש פעמים ולא השגיח על זה, אמר הקב"ה, אתה הקשית ערפך ואין אתה חוזר בך, הריני מוסיף לך טומאה על טומאתך... ומדה זאת שהקב"ה מוסיף טומאה על טומאתם הוא דבר עמוק מאוד. וזה כי התשובה שייכת לאדם בשביל שמעשה החטא בא מן האדם אשר הוא בעל שנוי ותמורה, לכך אין מעשיו וחטאים שלו נחשבים מעשים גמורים. כי המעשה נחשב לפי העושה, והעושה הוא בעל גוף בעל שנוי ותמורה, אף המעשה שלו אינו מעשה גמור. שמתחלה בא המעשה מן האדם אשר אפשר שישנה מעשה שלו מן רע לטוב, ולפיכך יכול לשנות מעשיו בתשובה, ונחשב המעשה כלא היה מעולם. אבל אם מתרה בו, ההעדאה והתראה זאת עושים לו שמעשיו שלו נחשבים מעשה יותר, שהרי העיד ולא שמע, וזהו מעשה גמור בודאי, אז נועל הקב"ה ממנו דרכי תשובה, ומכביד את לבו".

(36) אבות פ"ה מי"ח "כל המחטיא את הרבים, אין מספיקין בידו לעשות תשובה... ירבעם חטא והחטיא את הרבים". ובדר"ח שם [תכה:] ביאר זאת שתשובה שייכת רק לחומרי הגשמי, שהוא בעל שנוי, אך מדריגת הרבים היא שכלית, ואינה משתנית, "ולכך אין מספיקין בידו לעשות תשובה, שיהיה משנה עצמו מרע לטוב" [לשונו שם (תלא.)]. והרי זה דומה לפרעה, שהואיל וסרב לקבל את התראות ה', בזה העלה את חטאו ממדריגה חומרית למדריגה שכלית, ולכך הוי מעשה גמור, בלתי ניתן לשנוי,

וכמבואר בהערה הקודמת. ואודות שזו ההנהגה עם רשעים, כן כתב להלן פל"א, וז"ל: "שקודם זה הקב"ה צופה לרשע שישנה את מעשיו, שהוא מוכן אל השנוי ותמורה, וישנה אותם אל הטוב. אבל כאשר עשה זה שהתרה בו, ולא שמע, הקב"ה מוסיף לו טומאה על טומאתו, לפי שזה הוא מוכן אל הטומאה, ולא אל התשובה". וכן מצינו הנהגה זו כלפי כל האומה המצרית, וכפי שכתב בח"א לע"ז נה. [ד, נז:], וז"ל: "רש"י פירש בפירוש החומש אצל [שמות יד, ד] 'לפני בעל צפון'; הוא נשאר מכל אלהי מצרים, והשם יתברך נתן לפניהם להטעותן, וכדכתיב [איוב יב, כג] 'משגיא לגוים ויאבדם'. דבר זה בודאי נאמר על אומה שהם חייבין כליה, אז נותן לפניהם להטעותן, וכדכתיב גם כן 'וחזקתי את לב פרעה'".

(37) מיישב בכך את שאלתו השניה בכת"י, שהקשה: "ועוד, שאמר הקב"ה אליו 'אל תירא אברם שכרך הרבה מאוד', מאי ענין זה לזה, כי לשון 'אל תירא אברם' בא להבטיחו מן העונש, ואמר 'שכרך הרבה מאוד' כאילו בא להבטיחו על הצלחתו וטובתו" [הובא למעלה הערה 18]. ועל כך מבאר שהמלים "שכרך הרבה מאוד" גם כן נאמרו על הריגת המלכים, שלא רק שלא יענש על הריגתם ["אל תירא אברם"], אלא אף יטול שכר על הריגתם, "כי אלו המלכים דבוקים בענין רע מאד" [לשונו כאן], וסילוק הרע מן העולם אינו רק "סור מרע", אלא הוא גם "עשה טוב" [תהלים לד, טו], וכמו שמבאר והולך. ולהלן [הערה 52] יביא הסבר נוסף לכפילות של "אל תירא אברם" ו"שכרך הרבה מאוד". **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [ברכות י:] "'זכור נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי' [מ"ב כ, ג], מאי 'והטוב בעיניך עשיתי'... רבי לוי אמר, שגנז ספר רפואות ["כדי שיבקשו רחמים" (רש"י שם)]". ובנצח ישראל פ"ל [תקצא.] כתב בזה"ל: "אבל מי שאמר שגנז ספר רפואות, במה שספר רפואות הוא טבעי, ויש בזה הרע, כאשר מסלק ענין הטבע, כמו זה שגנז ספר רפואות, שהוא הטבע, שדבק בטבע החמרית הרע, וסילוק דבר זה מן העולם הוא 'הטוב'. ולדעת רבי לוי, כי מה שגנז ספר רפואות, שלא יהיה האדם נמשך אחר הטבע לגמרי, וספר הרפואות הוא הטוב שעשה... ולפיכך מה שגנז ספר רפואות, שהוא בעצמו רע, והיה מסלק דבר זה מן כלל העולם, הוא טוב". הרי סילוק הרע נקרא "והטוב בעיניך עשיתי", ונוטל על כך שכר משלם. **והנה** המאמר הזה בב"ר ["למה אתה מטמר, פועלים הייתי צריך שיקשקשו, עכשיו שקשקשת בא וטול שכרך"] והמאמר במסכת ברכות ["שגנז ספר רפואות"] שניהם נאמרו על ידי רבי לוי. ואכן לפי דבריו כאן ובנצח ישראל רבי לוי בזה הוא לשיטתו; הצד השוה בשני מאמרים אלו הוא שסילוק הרע נחשב לעשית הטוב.

(38) "רק" בלשונו של המהר"ל הוא כמו "אלא".
(39) בראשית יד, א "ויהי בימי אמרפל מלך שנער אריוך מלך אלסר כדרלעומר מלך עילם ותדעל מלך גוים", וזו תחילת הפרשה של מלחמת המלכים עם אברהם.
(40) אף על פי שדרשה זו נמצאת גם בגמרא [מגילה י:], וכפי שהביא בפתיחה לאור חדש [קמז.], מ"מ כאן מעדיף להביא את הדברים בשם המדרש בב"ר, משום שבב"ר נתבאר שבאו להלחם על אברהם אבינו. וזה לשון המדרש: "'ויהי בימי אמרפל' [בראשית יד, א]. רבי תנחומא בשם רבי חייא רבה ורבי ברכיה בשם ר"א, זה המדרש עלה בידינו מהגולה, בכל מקום שנאמר 'ויהי' בימי צרה. 'ויהי בימי אמרפל', ומה צרה היתה שם, 'עשו מלחמה' [שם פסוק ב]... משל לאוהבו של מלך שהיה שרוי במדינה, ובשבילו נזקק המלך למדינה ["עושה להם טובה ונושא להם פנים בשבילו" (רש"י במדרש שם)]. וכיון שבאו בדברים ליזקק לו, אמרו אוי לנו שאין המלך נזקק למדינה כמו שהוא למוד, אם נהרוג את אוהבו ["וכיון שבאו בדברים ונזדווגו לו לאוהב להלחם בו, אמרו אוי לנו, שאין המלך נזקק למדינה מעכשיו כמו שהוא למוד עד עכשיו. שאם נהרוג את אוהבו של מלך מה טיבו אצלנו. כך אברהם היה אוהבו של הקב"ה... ובשבילו היה הקב"ה נזקק לעולמו להיטיב להם... וכיון שבאו בדברים להזדווג לו, התחילו הכל צווחין ווי" (רש"י שם)]. הדא הוא דכתיב [שם פסוק ז] 'וישובו אל עין משפט היא קדש', אמר רבי אחא לא באו להזדווג אלא לתוך גלגל עינו של עולם ["ומנין שלא באו להזדווג אלא על אברהם, שנאמר 'וישובו ויבואו אל עין משפט היא קדש'... לא באו להזדווג אלא לתוך גלגל עינו של עולם, והן מבקשין לסותמה" (רש"י שם)]". **ובכת"י** [שו.] כתב: "וכדי להעיר על דבר זה, היה המלך הראשון אשר הוזכר באלו ארבעה מלכים 'אמרפל' [בראשית יד, א], הוא נמרוד שהפיל את אברהם לכבשן האש [רש"י שם]. שמזה תדע כי אלו המלכים היו מתנגדים אל המציאות האמיתי, אשר הוא עיקר המציאות ויסוד מציאות העולם הזה, כמו שאמרנו. וזה שאמר 'ויבואו על עין משפט', ודרשו זה אברהם, שהוא עין העולם ועיקרו. ודרשו 'משפט', שאברהם עשה מדת דינו בעולם, שבשביל אברהם היה נותן מדת הדין שיברא העולם... שאם לא היה אברהם לא היה נותן מדת הדין להיות העולם נברא. ויש לפרש כי היה מעשיו במשפט, כדכתיב [בראשית יח, יט] 'למען יצוה את בניו ואת ביתו לעשות צדקה ומשפט', ולפיכך נקרא 'עין משפט'".
(41) אודות שאברהם הוא "מציאות העולם", כן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 67], וז"ל: "שהרי הדורות הראשונים היו תהו וחושך, ואברהם הוא האור של מציאות... שהרי אברהם מציאות חדש שאין לו קשר עם הראשונים". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב:

"אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם כדכתיב [בראשית ב, ד] 'בהבראם', מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם [ע"ז ט.]. אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה" [הובא למעלה פ"ה הערה 16]. וראה למעלה הערה 2, ולהלן הערה 56.

(42) כמו שיבאר בסמוך שאברהם "היה יחיד בעולם", ונלחם כנגד ארבעת המלכים המורים על הכחות החיצונים.

(43) אודות שאברהם הוא "עיקר העולם", כן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 9], וז"ל: "אברהם הפך זה, שעיקר הבריאה הוא אברהם, שבשבילו נברא העולם... הרי לך כי בשביל אברהם נברא העולם". ויש להבין, לשם מה כתב כאן "והיו המלכים ארבעה נוצחים את החמשה", ומדוע התייחס כלל לנצחון זה, הרי בא לבאר כאן כיצד ארבעת המלכים מתנגדים לאברהם, וזה שאברהם הרגם נחשב לדבר טוב, ומה נוגע לכאן מלחמת ארבעה המלכים את החמשה. אמנם הענין מתבאר לפי מה שכתב להלן פ"י [לאחר ציון 17], וז"ל: "כי אברהם היה יחיד, ומלכים הד' היו מתנגדים לו, והיו רוצים להזקק לגלגל עינו של עולם, כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... ואברהם היה מציל החמשה, כי החמשה הם דומים אל האחד, בעבור החמישי שהוא נוסף על הצדדין הארבע. ויתבאר לקמן ענין זה באריכות, שהחמשה הם מענין אחדות, בעבור החמישי שהוא באמצע המאחד הארבעה". לכך הכניס כאן שארבעת המלכים נצחו את החמשה, כי גם זה מורה שארבעת המלכים מתנגדים אל האחדות, "כי החמשה דומים אל האחד".

(44) אודות שארבעת הצדדים מורים על החיצונות והיציאה מן העיקר, כן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעג:], וז"ל: "תמצא בעבודת אלילים ד' לאוין זה אחר זה; 'לא יהיה לך' [שמות כ, ג], 'לא תעשה' [שם פסוק ד], 'לא תשתחוה' [שם פסוק ה], 'ולא תעבדם' [שם]... כי ראוי שיהיה בעבודת אלילים ד' לאוין. כי השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר' [סנהדרין לח:], כי כמו שהעיקר, הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו. כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו [ראה להלן פ"ט הערה 228, ופי"ב הערה 114]. והעבודת אלילים דבר שהוא חיצון לעיקר. שבעל עובד עבודה זרה מכוון לדבר שהוא חוץ וחיצון, מתנגד אל העיקר, הוא השם יתברך. והזהירה התורה שלא יעשה אותם עיקר. והדבר שהוא חוץ וחיצון, הם ארבע, נגד ארבעה צדדין. שכאשר אחד עומד, יאמר לשון 'חיצון' על ארבעה צדדין שלו, ולפיכך החיצוניות הם ארבע. וכנגד

אלו באו ד' לאוין אלו. ודע כי החיצונית הראשון הם ד' חיות המרכבה, שעליהן כסא כבודו יתברך [ישעיה ו, א]. שכסא כבודו הוא אחד לישב על הכסא. והתחלה החיצונית הוא מן הכסא ולמטה, והם ארבע חיות הקודש. ולפיכך כאשר עשו ישראל את העגל [שמות לב, ד], שמטו אחד מן החיצונית, הוא השור שבמרכבה, ועשו אותו אלוה [שמו"ר ג, ב]". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'" [ראה להלן פ"ח הערה 146, ופ"י הערה 22].

(45) אודות ההתנגדות שיש לארבעה הצדדים אל האמצעי היחיד, כן כתב להלן פ"י [לאחר ציון 19], וז"ל: "כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... והצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן העיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע". וכן כתב לגבי התנגדות ארבע המלכיות [בבל, פרס, יון, ואדום] לישראל, וכלשונו בנר מצוה [ח:]: "דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי, והיוצא מן האחד הוא מתיחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע. ולכך המלכיות הם ד', כנגד ד' רוחות היוצאים מן האמצעי". ובפתיחה לאור חדש [רכ.] כתב: "ארבעה מלכיות אלו, שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים שהם מתנגדים אל האמצעי, שהוא עיקר". ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם". ובכת"י [שו.] כתב: "כי המלחמה שעשה אברהם היא מלחמת ה', שהיו אלו המלכים מתנגדים לאברהם. ולפיכך היו המלכים ארבעה, כמו שתמצא לעתיד כי ארבע מלכיות ישעבדו בישראל... כך היה גם כן באברהם. כי כבר אמרנו לך כי תמיד ימשוך הענף אחר השורש". וראה להלן פ"ח הערה 146, ופ"י הערות 20, 32.

(46) פירוש - אברהם הוא היחיד בעולם שהכיר את הקב"ה. וכן אמרו חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה,

אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד". ובגו"א בראשית פ"ג אות לז [צ.] כתב: "אין זה שווי בענין האדנות והאלקות, רק כי הקב"ה יחיד בעולמו באלקותו, ואברהם יחיד בעולמו שהוא ראש לגרים [חגיגה ג.], והוא יחיד שנכנס תחת כנפי השכינה [ב"ר מב, ג]". ולהלן פ"י [לאחר ציון 30] כתב: "היה אברהם יחידו של עולם גובר על הצדדין, אשר יוצאים מגדר המציאות ומנצח אותם". ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] כתב: "אברהם שהיה יחיד בעולם כמו שהקב"ה יחיד בעולם, וכמו שאמרו בפרק ערבי פסחים באמרם 'נאה ליחיד להציל היחיד', לכך הקריא שמו בפי הכל". ולהלן פ"ס כתב: "כי כח ארבע מלכיות אלו מתנגדים לכח הקדושה של ישראל. ודבר זה התבאר למעלה בפרק ששי ובפרק עשירי, שם מבואר איך ארבע מלכיות, שהם נגד ארבע צדדין, הם מתנגדים לישראל, שהם עיקר העולם". וראה להלן פ"ח הערה 188, ופ"י הערות 18, 22, 31, 33.

(47) נראה לבאר דברי קודש אלו, שארבעה המלכים האלו ממעטים מאחדותו יתברך בעולם, וכאשר אברהם הרגם הוא ביער בזה את אלו הממעטים מאחדות ה', ובכך אחדות ה' שבה להאיר כבתחילה. וכן כתב בנר מצוה [י:], וז"ל: "מצד החסרון הזה שהיה בבריאה עמדו ד' מלכיות אלו, שלקחו המלכות מן ישראל, אשר האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך, כמו שיתבאר, הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם, כאשר לוקחים הממשלה מישראל, שהם מעידים על אחדותו יתברך... וזה כמו שאמרנו כי המלכיות הם ארבע, ומספר זה הוא יוצא מהאחדות. כי האמצעי שאין בו צד מיוחד, הוא אחד, כמו שידוע, שאי אפשר שיהיה האמצעי שנים, רק האמצעי הוא אחד בלבד. והרוחות הם מחולקים, שזה מתפשט למזרח, וזהו הפכו מתפשט למערב, וזה לדרום, וזה לצפון. הרי תמצא כי ד' רוחות הם מחולקים, והם הפך האחד". ואודות שאחדות ה' מורה שאין זולתו, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שיח:], וז"ל: "כי הוא יתברך אחד, אפס זולתו".

ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנח:] כתב: "אין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו" [ראה למעלה פ"ג הערות 2, 60, ופ"ה הערה 113].

(48) "והוסיף לומר 'שכרך הרבה מאוד'. וביאור ענין זה, כי שכרו הרבה מאוד לעתיד, שכל דרכיו פונים אל הצלחה. כי יש אדם צדיק אשר כל מעשיו הולכים אל השלימות, אף אם לא כיון" [לשונו למעלה לאחר ציון 29]. וכמו כן כאן, אע"פ שאברהם כיון במלחמה זו להציל את לוט [בראשית יד, יד], מ"מ נתגלגלה זכות על ידו להרוג את ארבעה המלכים המבטלים אחדות ה' בעולם, וכמבואר בהערה הקודמת.

(49) בא לבאר את דרשתו השניה של רבי לוי שהובאה במדרש הנ"ל, שאמרו שם [ב"ר מד, ד] "רבי לוי אמר אוחרי, לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואומר, תאמר אותן המלכים שהרגתי שבניהם מכנסין אוכלסין ובאים ועושים עמי מלחמה. אמר לו הקב"ה 'אל תירא אנכי מגן לך', מה המגן הזה אפילו כל החרבות באות עליה היא עומדת כנגדן, כך את אפילו כל עובדי כוכבים מתכנסין עליך, נלחם אני כנגדן" [הובא למעלה לאחר ציון 22]. והולך לבאר שאברהם עצמו הוא המגן.

(50) פירוש - דרשתו השניה של רבי לוי אינה באה לחלוק על דרשתו הראשונה, אלא באה להוסיף עליה; בדרשה הראשונה נתבאר שאברהם אבינו חשש שמא הרג צדיקים, ועלול להענש על כך. הדרשה השניה באה להוסיף חשש שני; שמא הגוים יבואו להנקם מאברהם על המלחמה שעשה. ממילא לפי דרשתו השניה הפסוק "אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאוד" מתחלק לשני חלקים, המקבילים לשני החששות האלו; כנגד החשש השני [נקמת הגוים] נאמר לו "אל תירא אברם אנכי מגן לך", והקב"ה יגן עליו מהגוים. וכנגד החשש הראשון [הריגת הצדיקים] נאמר לו "שכרך הרבה מאוד", ובודאי שאין לך עונש על כך, וכמו שמבאר והולך. מה שאין כן לפי דרשתו הראשונה של רבי לוי הפסוק עוסק רק בחשש אחד [הריגת הצדיקים], ושני חלקי הפסוק עוסקים בחשש זה; "אל תירא אברם אנכי מגן לך", ואין לך עונש על הריגת המלכים. ובנוסף לכך "שכרך הרבה מאוד", שאף תקבל שכר על הריגתם, כי ביערת את הקוצים מן העולם.

(51) שהרג אנשים צדיקים, ופחד שיענש על כך.

(52) מיישב בזה את שאלתו השניה ששאל בכת"י [דש.], וז"ל: "ועוד, שאמר הקב"ה אליו 'אל תירא אברם שכרך הרבה מאוד', מאי ענין זה לזה, כי לשון 'אל תירא אברם' בא להבטיחו מן העונש, ואמר 'שכרך הרבה מאוד' כאילו בא להבטיחו על הצלחתו

וטובתו" [הובא למעלה הערה 18]. ולמעלה יישב שאלה זו לפי דרשתו הראשונה של רבי לוי [ראה הערה 37], ומעתה מיישב זאת שוב לפי דרשתו השניה של רבי לוי.

(53) ו"כל שכן" זה הוצרך רק לדרשתו השניה של רבי לוי, משום שהמלים הראשונות של הפסוק ["אל תירא אברם אנכי מגן לך"] אינן עוסקות בסילוק החשש מהחטא של הריגת צדיקים, אלא בסילוק החשש מנקמת הגוים. לכך רק המלים האחרונות של הפסוק ["שכרך הרבה מאוד"] עוסקות בסילוק החשש מהחטא, ובזה הוצרך לבאר שאכן מתן שכר מורה גם על העדר החטא משום ש"כל שכן שאין בהם חטא". מה שאין כן לדרשתו הראשונה של רבי לוי, לא היה צורך ב"כל שכן" זה, כי סילוק חשש החטא נעשה כבר בפני עצמו על ידי המלים "אל תירא אברם אנכי מגן לך", ורק בנוסף לכך הובטח גם במתן שכר משום "שכל מעשיו יש בהם שכר" [כי ביער הקוצים מן העולם]. נמצא שלדרשתו הראשונה לא היה שום צורך להעמיס על המלים "שכרך הרבה מאוד" גם את העדר החטא [על ידי ה"כל שכן"], כי העדר החטא כבר נתפרט לעצמו במלים "אל תירא אברם אנכי מגן לך". [אך עדיין יש להעיר על דרשתו הראשונה, שהואיל ולדרשתו השניה אפשר להעמיס את סילוק חשש החטא על המלים "שכרך הרבה מאוד" (על ידי ה"כל שכן"), מדוע לא יעשה כן גם לפי דרשתו הראשונה, ולא יאמר כלל "אל תירא אברם אנכי מגן לך", אלא רק יאמר "שכרך הרבה מאוד", ועל ידי ה"כל שכן" נשכיל לדעת הכל משלש המלים האלו, וכפי שנעשה לדרשתו השניה. ואולי על כך נשיב "מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא" (פסחים יח:)].

(54) כי היה ניתן לומר "אנכי שומר עליך", וכמו שנאמר ליעקב אבינו [בראשית כח, טו] "ושמרתיך בכל אשר תלך", ומדוע נקט בלשון "מגן". ועל כך מבאר שבזה רמז לאברהם את מדריגתו, שהוא יסוד חזק. כי לפי דרשתו השניה של רבי לוי המלים "אנכי מגן לך" מורות שאי אפשר לעקור את אברהם, וזו היא מדריגתו. וכן אמרו בב"ר [מד, ד] "מה המגן הזה, אפילו כל החרבות באות עליה היא עומדת כנגדן, כך את אפילו כל עובדי כוכבים מתכנסין עליך, נלחם אני כנגדן" [הובא למעלה לאחר ציון 24, וראה להלן הערה 60].

(55) רש"י בראשית יב, ב "'ואעשך לגוי גדול' זהו שאומרים 'אלקי אברהם', 'ואברכך' זהו שאומרים 'אלקי יצחק', 'ואגדלה שמך' זהו שאומרים 'אלקי יעקב'. יכול יהיו חותמין בכולן, תלמוד לומר 'והיה ברכה', בך חותמין, ולא בהם", ומקורו מהגמרא [פסחים קיז:]. ובגו"א בראשית פי"ב אות ו [ריד.] כתב: "בך חותמין כו'. ואם תאמר, מאחר שכולם אבות, למה לא יחתום בכולם. ואין זה קשיא, דאין חותמין בשתים, כדאמרינן במסכת

ברכות [מט.]". ואכן מוכח שזהו משום דין בחתימת ברכות, שהרי בתפילת ליל שבת [בברכת מעין שבע] אמרינן "מגן אבות", ולא "מגן אברהם", ובעל כרחך הטעם הוא שבתפילה זו לא איירי בחתימת ברכה, ולכך מזכירים את כל האבות. אך אם כן יש להעיר על מה שכתב כאן "מדריגת אברהם שהוא מגן, כמו שאנו אומרים עליו 'מגן אברהם' יותר מן שאר אבות", דלכאורה חתימת "מגן אברהם" אינה מחמת מדריגת אברהם, אלא מחמת דין חתימת ברכות, שאין חותמין בשתים. ויש לומר, דנהי שאין חותמין בשתים, מ"מ עדיין יש לבאר מדוע חותמין דוקא באברהם, ולא ביצחק או יעקב. ועל כך מבאר שזהו משום מדריגת אברהם. אך המשך דבריו בגו"א שם הוא בזה"ל: "ואם תאמר, מאי שנא אברהם. נראה, מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם" [ראה להלן פ"ט הערה 265]. ולכאורה לפי זה מה שאומרים "מגן אברהם" אינו מפאת מדריגת אברהם, אלא מפאת היותו האב הראשון, ו"הבן בכח האב, ואין האב בכח הבן". ובעל כרחך לומר שזה עצמו מורה על מדריגת אברהם, כי מדריגת אברהם היא היותו ההתחלה בעולם, וכמבואר למעלה בארוכה בפ"ה [מציון 65 ואילך], ובפרק זה [להלן לאחר ציון 60]. וזהו עצמו מחייב שאברהם יהיה האב הראשון, ויכלול בתוכו את בניו.

(56) פשטות לשונו מורה שאברהם הוא "הוא יסוד הראשון **לכל**", שהכוונה אף לאומות, ולא רק לישראל. אמנם רק להלן [לאחר ציון 62] בהסברו השני ידגיש זאת, ומשמע שכאן איירי רק ביחס לישראל. וכן הפסוק שיביא בסמוך נאמר רק ביחס לישראל ["הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם"]. וראה להלן פ"ז הערה 114 שנתבאר שם ההבדל בין היות אברהם התחלת ישראל, לבין היותו התחלת האומות. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 110] כתב: "קרא את אברהם 'צור' [ישעיה נא, ב], להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור, שהוא חזק... כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה... זה שהיה מתנסה אברהם בעשרה נסיונות אם היה חזק באמונתו, וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, אז נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה, ועליו נבנה הכל". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 216] כתב: "כאשר בחנו את ראש אבן פינה עמדו על זה... כי היה אברהם ראש אבן פינה ויסוד הכל", וכן כתב שם עוד כמה פעמים. ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "ומה שאמר אברהם [בראשית יח, כז] 'ואנכי

עפר ואפר', מפני שהאפר והעפר הוא ראשון ויסוד הכל, וכך היה אברהם יסוד הכל וראשון אל הכל, ולכך קרא עצמו 'עפר ואפר'". וראה למעלה פ"ה הערות 19, 68, פרק זה הערות 2, 41, להלן פ"ז הערות 110, 114, ופ"ט הערות 223, 240.

(57) כמו שנאמר [שיה"ש ח, ט] "אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף", הרי בונים רק על דבר שהוא חזק. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 112] כתב: "כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה... ואם הוא חזק באמונתו נבנה עליו טירת כסף. טירת כסף הזה הוא בנין העולם אשר נבנה על אברהם, כאשר היה חזק באמונתו היה זוכה וראוי להיות יסוד והתחלה לבנות עליו טירת כסף חזק. כי אין ראוי להיות התחלה רק אשר יש לו מציאות חזק". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה.] כתב: "כי האבות הם בנין חזק, והם יסוד הבנין, כמו ההר אשר לא ימוש. וישראל הם תולדותיהם של האבות, נבנים עליהם". ובמחשבת חרוץ אות טו כתב: "כי אם אין יסוד אין כלום, וכל בנין בנוי על יסוד, וצריך שיהיה היסוד חזק וקיים". וראה להלן הערה 61, ופ"ז הערה 113.

(58) כמו שנאמר [תהלים קלז, ז] "זכור ה' לבני אדום את יום ירושלים האומרים ערו ערו עד היסוד בה", וכתב הרד"ק שם "שהיו אומרים אלו לאלו 'ערו ערו עד היסוד בה', כלומר, החריבו והפילו בנין ירושלים, עד שתגלו היסוד אשר בה". הרי אף בני אדום הששים להחריב את ירושלים, יודעים שאי אפשר לעקור את היסוד עצמו. ולבלעם הרשע נאמר [רש"י במדבר כב, כח] "אתה מבקש לעקור אומה החוגגת שלש רגלים בשנה", לאמור ששלשת הרגלים הם יסודות האומה, וכיצד אתה בא לעקור אומה כזו [עיין בגו"א שם אות מא (שעח:)]. ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "לפיכך אלו ג' נקראו 'רגלים', והם יסודות רגלים שהשנה נסמך עליהם". ובלעם הרשע בעצמו אמר [במדבר כג, ט] "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו וגו'", ופירש רש"י שם "כי מראש צרים אראנו - אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו על ידי אבות ואמהות". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפב.] כתב: "ובמדרש [ילקו"ש ח"א רמז תשסו], 'כי מראש צורים אראנו', להודיעך שנאתו של אותו רשע, שמתוך ברכותיו אתה יודע מחשבותיו. למה הוא דומה, לאדם שבא לקוץ את האילן. מי שאינו בקי, קוצץ את הענפים, כל ענף וענף, ומתיגע. והפקח מגלה את השרשים, וקוצץ. כך אותו רשע אמר, מה אני מקלל לכל שבט ושבט, הריני הולך לשרשים, וקוצץ. בא ליגע, ומצאן קשים. לכך נאמר 'כי מראש צורים אראנו' אלו האבות, 'ומגבעות אשורנו' אלו האמהות".

(59) לכך אי אפשר לעקור את אברהם, ומכך דמיונו למגן, וכמו שמבאר והולך.
(60) נוקט בלשון זו ["אם מתכנסים כל האומות לא יוכלו לעשות לו דבר"], כי כך אמרו בב"ר [מד, ד] "מה המגן הזה, אפילו כל החרבות באות עליה היא עומדת כנגדן, כך את אפילו כל עובדי כוכבים מתכנסין עליך, נלחם אני כנגדן" [הובא למעלה הערות 24, 54]. ובנצח ישראל פס"ב [תתקלז:] כתב: "לכך אמר משה באחרון דבריו [דברים לג, כט] 'אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזריך ואשר חרב גאותיך'. ובפסוק הזה נזכרים שלשה דברים אשר יש לישראל מן השם יתברך; האחד, החוזק שיש לישראל מן השם יתברך. כי אף אם כל האומות יבואו על ישראל לעקור אותם, אין יכולים להם, מפני שהקב"ה צורה אחרונה לישראל, ואיך אפשר שיהיו עוקרים אותם, אחר שהוא יתברך צורה אחרונה להם. ולכך אמר 'מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך', שהוא יתברך מגן וצינה של ישראל בעצמו". ובהמשך הפרק שם [תתקמא:] כתב: "ודבר 'מגן עזרך' נגד מדת אברהם, דכתיב [בראשית טו, א] 'אנכי מגן לך'. ואמרו בתפלות 'מגן אברהם'".
(61) כן מבואר להדיא בילקו"ש ח"א רמז תשסו: "'כי מראש צורים אראנו' [במדבר כג, ט], אני רואה אותם שקדמו לבראשית ברייתו של עולם. משל למלך שהיה מבקש לבנות, היה חופר ויורד ומבקש ליתן תמליום [יסודות], והיה מוצא בצים של מים, וכן במקומות הרבה, לא עשה אלא חפר במקום אחר. היה מוצא למטה פטרא [אבן חזקה], אמר כאן אני בונה, ונתן תמליום ובנה. כך הקב"ה היה מבקש לבראות העולם, והיה יושב ומתבונן בדור אנוש ובדור המבול, אמר היאך אני בורא את העולם, ורשעים אלו עומדין ומכעיסין אותי. כיון שצפה הקב"ה באברהם שעתיד לעמוד, אמר הרי מצאתי פטרא לבנות עליה וליסד את העולם. לכך קרא לאברהם 'צור', שנאמר 'הביטו אל צור חוצבתם'", והובא בנצח ישראל פנ"ז [תתפב.]. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 109] כתב: "על ידי האמונה, שהיה חזק באמונה, זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל. והוא נקרא 'צור', דכתיב 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם וגו'', קרא את אברהם 'צור' להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור שהוא חזק, כמו שהתבאר בפרק שלפני זה... וחוזק שלו הוא שהיה חזק באמונתו, וזהו החוזק שלו, ומפני שהיה חזק באמונתו היה מציאותו יותר חזק, ובשביל כך היה זוכה להיות ראש אבן פנה ויסוד הכל... ועליו נבנה הכל". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא 'צור מחצבתם'". וראה למעלה הערה 57, ולהלן פ"ז הערה 112.
(62) מבאר היבט נוסף בדבר הנקרא "מגן"; עד כה ביאר ש"מגן" הוא מורה על דבר חזק ותקיף ["אנכי מגן לך - מימרי תקוף לך" (אונקלוס בראשית טו, א)], ולכך לא יספוג דבר

מחמת חוזקו ותוקפו. ומעתה יבאר ש"מגן" מורה על דבר שאינו מקבל התפעלות, אלא עומד על הויתו ללא שנוי. ובכת"י [שז.] הקדים לכאן הדברים הבאים: "ויש רמז נפלא מאוד במה שמדמה אותו למגן אשר אינו מתפעל".

(63) כמבואר למעלה בארוכה פ"ה [לאחר ציון 65 ואילך].

(64) פירוש - המתפעל אינו יכול להיות הראשון, כי הדבר אשר פועל בו הוא יותר ראשון ממנו. נמצא שהפועל הוא ראשון, והמתפעל אינו ראשון, אלא שני. ויש לזה ראיה מוכחת; אמרו חכמים במדרש [ב"ר סא, א] "אמר רבי שמעון, אב לא למדו [לאברהם], ורב לא היה לו, ומהיכן למד את התורה. אלא זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כמין שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה". ותמוה, הרי נח ידע תורה [רש"י בראשית ז, ב], ואברהם היה בן חמשים ושמונה שנה כשנח נפטר [כמבואר למעלה פ"ה הערה 50], ומדוע אי אפשר לומר שאברהם למד תורה מנח. וכמו כן שם ועבר למדו תורה [רש"י בראשית כה, כב], ומדוע לא נאמר שאברהם למד תורה מהם, או מתלמידיהם, ומה ההכרח לומר ש"רב לא היה לו". אלא הם הם הדברים; אין הכרחו של המדרש משום שלא היתה לאברהם שום אפשרות שיהיה לו רב, דזה אינו [שכאמור אפשרות כזו אכן היתה קיימת]. אלא הכרחו של המדרש הוא משום שאברהם הוא התחלה, לכך מן הנמנע שיהיה לאברהם רב שקדם לו ולימדו תורה, כי אז לא היה אברהם התחלה, אלא תולדה ממי שקדם לו, כפי שכל תלמיד הוא תולדה מרבו, וזה היה סותר למהותו של אברהם שעומדת על נקודת ההתחלה [הובא למעלה פ"ה הערה 72].

(65) לשונו בדר"ח פ"ה מי"ט [תס:]: "כי נקרא 'אברהם', שהוא 'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא 'אב המון גוים'". ובהמשך שם [תסט:] כתב: "מדריגת אברהם שהיא עליונה, עד שהוא היה 'אב המון גוים', שהם רבים והוא אב להם, והיה התחלה לכל העולם נחשב". ושם פ"ו מ"י [שסו:] כתב: "כי אברהם התחלת המין האנושי. ומפני שהוא התחלת המין האנושי, נקרא אברהם 'אב המון', שרצה לומר התחלת כלל האומות". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.] כתב: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל. אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים'". וכן הוא באור חדש פ"א [עדר:]. ובח"א לב"ב טז: [ג, עה:] כתב: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא 'אב המון גוים נתתיך', רוצה לומר כי הוא אב והתחלה לכל הגוים... הרי נקרא 'אב המון', שהוא התחלה לכל, לא אל ישראל בלבד, רק להמון גוים". ובח"א

לנדרים לב: [ב, יא.] כתב: "אברהם 'אב המון' כולל כל האומות". וכן הוא בח"א לסוטה י. [ב, מא:], ויובא להלן בהערה 78. זאת ועוד, תיבת "אברהם" גופא מורה על היותו אב לכל האומות, שאמרו חכמים [שבת קה.] "מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שנאמר 'כי א"ב המו"ן גוים נתתיך'; **א**ב נתתיך לאומות, **ב**חור נתתיך באומות, **ה**מון חביב נתתיך באומות, **מ**לך נתתיך לאומות, **ו**תיק נתתיך באומות, **נ**אמן נתתיך לאומות". וראה להלן פ"ז הערות 110, 114.

(66) בכת"י [שז.] כתב משפט זה כך: "רק נקרא אב המון גוים שהוא התחלה לכל, ולכך נקרא מגן, אשר הוא יסוד אשר אינו מקבל התפעלות". ואודות שאברהם אינו מקבל התפעלות, הנה אמרו חכמים [יבמות סד.] "אברהם ושרה טומטמין היו, שנאמר [ישעיה נא, א] 'הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם', וכתיב [שם פסוק ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם'". ובח"א שם [א, קמב:] כתב: "ודע כי המוליד הוא נקרא [ישעיה סו, ח] 'חלה גם ילדה', וכל זה מפני כי הילד נלקח מגופיהן כאילו נתחלקה, לכך נקראת הלידה 'חלה וגם ילדה', וכל זה מפני כי הילד בא מגופה. וכן הבן אשר נולד מן האב כאילו מקצת האב נטל ממנו. ומפני כי האבות בפרט נקראו 'צורים' [במדבר כג, ט], שהם חזקים ותקיפים, אין מקבלים מיד התפעלות שיהיו חלים ויולדים. כמו שנאמר אצל האשה [ישעיה כג, ד] 'לא חלתי ולא ילדתי', [ישעיה כו, יז] 'תחיל תזעק בחבליה', אשר לשון הזה על התפעלות שמקבל המוליד... ולכך כתיב 'הביטו אל צור חוצבתם', כי הצור לחוזק שלו אינו מקבל התפעלות, ולכך אינו ראוי להוליד. ואברהם ושרה שהיו הם התחלה לגמרי, היו טומטמים לגמרי, עד שלא היה שייך לידה בהם". ואמרו חכמים [ב"ב טו.] "'איתן האזרחי' [תהלים פט, א] זה הוא אברהם", הרי ששוב אברהם נקרא בשם של חוזק ותקיפות, "איתן". וראה למעלה בהקדמה שלישית הערה 41.

(67) כמו [דברים לב, ד] "הצור תמים פועלו", וכן [שם פסוק יח] "צור ילדך תשי ותשכח אל מחוללך", ועוד. ונאמר [משלי ל, ד] "מי עלה שמים וירד מי אסף רוח בחפניו מי צרר מים בשמלה מי הקים כל אפסי ארץ מה שמו ומה שם בנו כי תדע", ודרשו על כך חכמים [במדב"ר יב, יא] "'מה שמו', 'צור' שמו, 'שקי' שמו, 'ה' צבאות' שמו". ובדרשת שבת הגדול [רג:] הביא מדרש זה. וראה להלן פ"ז הערה 111.

(68) אודות שהקב"ה אינו מקבל התפעלות, כן כתב הרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"א הי"א, וז"ל: "וכיון שנתברר שאינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות; לא חיבור, ולא פירוד... ולא ישיבה ולא עמידה... לא שינה ולא הקיצה ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות ולא שתיקה". ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה:]

כתב: "חלילה להיות נאמר עליו שום התפעלות... אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך נבהל ומצטער ומתפעל, חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחוקו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיא.] כתב: "והוא יתברך אין אצלו התפעלות כלל". ובנר מצוה [סו.] כתב: "לכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'... כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן". נמצא שהקב"ה [הנקרא "צור", שהוא סלע (רד"ק ספר השרשים, שורש צור), וראה להלן פ"ז הערות 111, 146, ופ"ט הערה 135], התורה, ויעקב אבינו נקראים "אבן". וזו טעימה נוספת במאמר המפורסם [זוה"ק ח"ג עג.] "קוב"ה אורייתא וישראל חד הם" [ראה למעלה פ"ג הערה 60]. **ובכת"י** [שז.] כתב כאן: "והבן מדה זאת 'אנכי מגן לך', וכן מה שאנו אומרים 'מגן אברהם'. ויש עוד בזה דברים עמוקים, ואין להאריך עוד בזה. כך הוא דעת רבי לוי בפירוש הזה".

(69) שאמרו במדרש [ב"ר מד, ד, וילקו"ש ח"א המשך רמז עו] "לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואומר, ירדתי לכבשן האש ונצלתי, לרעבון ונצלתי, ירדתי למלחמת המלכים ונצלתי, תאמר שנתקבלתי שכרי בעולם הזה, ואין לי כלום לעתיד לבא" [הובא למעלה לפני ציון 25].

(70) אע"פ שבמדרש הנ"ל הזכירו מאורעות נוספים שהיו לאברהם ["ירדתי לכבשן האש ונצלתי, לרעבון ונצלתי"], מ"מ רק לאחר מלחמת המלכים נאמר [בראשית טו, א] "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד", ולא נאמר לו כן לפני לכן. מוכח מכך שחששו של אברהם נתעצם בעיקר בעקבות מלחמת המלכים.

(71) אודות שהצדיקים חוששים שלא יהיה להם שכר לעולם הבא, כן אמרו במדרש [ב"ר עו, ב] "אמר רבי יודן, אמר לו המקום [בראשית לא, ג] 'שוב אל ארץ אבותיך', אף על פי כן [בראשית לב, ח] 'ויירא יעקב מאד', אלא מכאן שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה". אמנם שם החשש הוא מחמת דשמא נתלכלך בחטא, וכמו שאמרו חכמים [ברכות ז.], וכמבואר להלן ר"פ ז, ואילו כאן מבאר שחשש הצדיקים הוא שמא אוכלים שכרם בעולם הזה. אך "הא בלא הא לא סגי", והחשש של לכלוך החטא קיים רק על גבי החשש שנתמעטו זכיותיהם, וכדמוכח מרש"י [בראשית לב, יא] שכתב "קטנתי מכל החסדים - נתמעטו זכיותי על ידי החסדים והאמת שעשית עמי, **לכך** אני ירא שמא

משהבטחתני נתלכלכתי בחטא ויגרום לי להמסר ביד עשו". ובגו"א שם אות טו [קמב.] כתב: "פירוש, שאין לומר מפני מעוט זכיות בלבד יש לו לירא, דסוף סוף כשהבטיחו הקב"ה לא הבטיחו שאם יעשה לו טובות שתתבטל ההבטחה, אלא אם יתלכלך בחטא תתבטל ההבטחה. ו'לכלוך בחטא' נמי לא הוי מידי אם היה לו כל זכיות שלו, דהיו מגינים על חטא שלו, והיה מנכה מיעוט עבירות כנגד זכיות הרבים שלו. אבל יש לחוש שנתלכלך השתא בחטא, והזכיות נתמעטו, לכך היה ירא". לכך מה שאמרו חכמים "שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה" [והוא החשש מהחטא] אכן מורה ש"דרך הצדיקים אשר יראים שלא יהיו אוכלים עולם שלהם בעולם הזה" [לשונו כאן]. וכן כתב המהרש"א [ברכות ד.]. והבטוי "אוכלים עולם שלהם בעולם הזה" נמצא בגמרא [ב"מ קיד:], שאמרו שם "מאן קא אכיל לעלמיה", וראה על כך בח"א שם [ג, נה:], ולהלן פ"ז הערות 3, 4.

ובאבות דרבי נתן פ"ט מ"ו אמרו "'אל תתייאש מן הפורענות' כיצד. בזמן שאדם רואה מה שבידו מצליח, אל יאמר בשביל שזכיתי נתן לי המקום מאכל ומשתה בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא. אלא יאמר אוי לי שמא לא נמצא לי לפניו אלא זכות אחד בלבד, נתן לי מאכל ומשתה בעולם הזה כדי שיאבדני לעולם הבא". ובספר החסידים אות פד איתא "אל תשמח לבך אם יכבדוך, כי לפי הכבוד והנאה שיש לו לאדם בעולם הזה על מעשיו, מנכין מזכיותיו בעולם הבא". ושם בפירוש מקור חסד אות א הביא מקבילות לכך, וכלשונו: "עיין ערכין טז: 'כל שעברו עליו ארבעים יום בלא יסורין, קיבל עולמו'. בתענית כה. ברבי חנינא בן דוסא 'חזאי בחילמא עתידי צדיקי דאכלי אפתורא דדהבא דאית ליה תלת כרעי, ואת אכלת אפתורא דתרי כרעי'. ובשמו"ר פנ"ב ג 'מעשה ברבי שמעון בן חלפתא... אתה רוצה שיהא שלחנך חסר ושלחן חבירך מלא'. ובכלה רבתי פ"ד 'שמא תטול חלקך'". ונאמר [תהלים עג, א] "מזמור לאסף אך טוב לישראל אלקים לברי לבב", ומפורסם בשם הנועם אלימלך שאמר שכאשר יש "טוב לישראל", בבחינת רחמים, אז "לברי לבב" שהם הצדיקים, אצלם זהו "אלקים" שזה השם מורה על דינים, כי הם מפחדים שמא אוכלים את עולמם בחייהם [הובא בספר מנחת ישראל, תורה ומועדים, עמוד רלח]. **ואמרו חכמים** [ב"ק צב.] "מנא הא מילתא דאמור רבנן 'כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחילה'... מהכא, [בראשית כ, יז] 'ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו [וגו']', וכתיב [בראשית כא, א] 'וה' פקד את שרה כאשר אמר וגו'', כאשר אמר אברהם אל אבימלך". ובח"א שם [ג, יג.] כתב: "ואף על גב דכבר הבטיחו המלאכים [בראשית יח, י] 'כעת חיה ולשרה בן'. אין זה קשיא, שהרי יעקב אמר [בראשית לב, יא] 'קטנתי

מכל החסדים ומכל האמת', שהיה ירא שמא נתמעטו זכיותיו בשביל החסדים שעשה הקב"ה. ואברהם כשעשה לו הקב"ה נס שהרג המלכים, היה ירא גם כן שקבל כל שכרו, שהרי היה צריך הקב"ה להבטיחו דעדיין שכרו הרבה מאוד. ואילו לא התפלל אברהם על אבימלך, היה מה שעשה הקב"ה אליו שנתן לו בן, מעוט מזכיותיו. עכשיו שהיה מתפלל על אבימלך, ובזכות זה היה הקב"ה נותן לו בן, היו כל צדקותיו כבתחלה, ולא היה לו שום נכוי מזכיותיו כלל".

(72) פירוש - מה שאברהם ניצח את ארבעת המלכים לא ניתן לו כשכר העלול לבא על חשבון השכר המיועד לו לעולם הבא, אלא ניתן לו כאכילת פירות שהאדם אוכל בעולם הזה, וכמו שמבאר והולך. ובאבות פ"ה מי"ט אמרו "תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין בעולם הזה, ונוחלין בעולם הבא". והספורנו [בראשית טו, א] כתב: "שכרך הרבה - בעולם הזה. מאד - לחיי עולם, כאמרם דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, מהם גמילות חסדים".

(73) במשנה בפאה הזכירו גם תלמוד תורה [יובא בהערה הבאה], ובסמוך יבאר גם תלמוד תורה, הרי שהוזכרו במשנה ארבעה דברים. ועם כל זה כתב כאן "כי עיקר הדברים אשר האדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה הם שלשה; גמילות חסדים, וכיבוד אב, והבאת שלום, השנוים במשנה במסכת פאה". אך אינו מחשיב את תלמוד תורה כדבר רביעי, וכמו שכתב להלן [לאחר ציון 92]: "'ותלמוד תורה כנגד כלם', כי תלמוד תורה מביא אל הכל, כי תלמוד מביא לידי מעשה". הרי שתלמוד תורה הוא הכלל, ונכללו בו שלשת הדברים שהוזכרו לפניו ["גמילות חסדים, וכיבוד אב, והבאת שלום"], ואין תלמוד תורה חולק מקום לעצמו, אלא הוא האב הכולל את תולדותיו.

(74) לשונו בדר"ח פ"ד מי"א [ריד:]: "אמרו בברייתא 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה". ופירושו, שבמשנה בפאה פ"א מ"א נמנו ארבעה דברים, ובגמרא [שבת קכז.] נמנו עוד ששה דברים, וביחד הם עשרה דברים. במשנה פאה פ"א מ"א אמרו "אלו דברים שאדם אוכל פרותיהן בעולם הזה והקרן קימת לו לעולם הבא; כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחברו, ותלמוד תורה כנגד כלם". הרי ארבעה דברים. ובאבות דרבי נתן פ"מ מ"א אמרו "ארבעה דברים אדם העושה אותן, אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא, אלו הן; כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם". ובשבת קכז. איתא "אמר רבי יוחנן, ששה דברים אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא, ואלו הן;

הכנסת אורחין, וביקור חולים, ועיון תפלה, והשכמת בית המדרש, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והדן את חברו לכף זכות" [ראה להלן ציון 103]. והגמרא שם שאלה שיש סתירה בין ארבעה הדברים שהוזכרו במשנה בפאה ["הני אין, מידי אחרינא לא"] לששה דברים האחרים שהזכיר רבי יוחנן, ותירצה [שבת קכז:] "הני נמי בהני שייכי". ופירש רש"י שם "הני נמי בהני שייכי - הכנסת אורחים וביקור חולים היינו גמילות חסדים. ועיון תפלה היינו בכלל גמילות חסדים, דכתיב [משלי יא, יז] 'גומל נפשו איש חסד'. השכמת בית המדרש וגידול בנים לתלמוד תורה היינו תלמוד תורה. דן את חבירו לכף זכות בכלל הבאת שלום, דמתוך שהוא מכריעו לזכות, ואמר לא חטא לי בזאת, אנוס היה, או לטובה נתכוון, יש שלום ביניהן. ורבי יוחנן לפרש לך אתא, דבכלל שלשה דמתניתין איתנהו להנך ששה, ואיכא נמי לכבוד אב ואם, ור' יוחנן לא פליג עליה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:] הביא את המימרא של רבי יוחנן בשמו של רבי יוחנן. אך בדר"ח שם וכן כאן בגבורות מכנה את המימרא של רבי יוחנן בשם "ברייתא". וכן התוספות ברכות יא: [סד"ה שכבר] כתבו שהיא ברייתא. וראה להלן הערה 83.

(75) פירוש - למעלה פרק ה [לאחר ציון 42] הביא את המדרש [ב"ר לט, ז] שאברהם אבינו חשש לצאת לארץ ישראל מפני שיאמרו "הניח אביו והלך לו לעת זקנותו", עד שהקב"ה פטרו מכיבוד אב ואם. ויש להעיר, כי במדרש מבואר שחששו של אברהם לצאת לא היה משום אי קיום מצות כיבוד אב, אלא משום חלול ה', וכלשון המדרש שם: "לפי שהיה אברהם אבינו מפחד ואומר, אצא ויהיו מחללין בי שם שמים, ואומרים הניח אביו והלך לו לעת זקנתו". ואיך פחד מחילול ה' מורה על אדיקות במצות כיבוד אב. ואין לתרץ דסוף סוף אברהם בפועל קיים כיבוד אב, ומאי אכפת לן שהטעם לכך הוא מחמת חשש חילול ה' [ולא מחמת כיבוד אב]. דזה אינו, כי במקום שלא יהיה הדבר מפורסם, ולא יהיה חילול ה', תיקשי לך מנין שקיים גם אז כיבוד אב. ואפשר לומר, שמן הסתם החשש של חילול ה' אינו קיים רק בציור קיצוני של עזיבת אביו בארץ אחרת לעת זקנותו, אלא חשש זה קיים בזעיר אנפין גם בציורים נוספים [כגון, אם לא יקיים כדבעי (קידושין לא:) "מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא"]. והואיל ואברהם אבינו דואג ומצטער שלא יצא מתחת ידו שום חילול ה', לכך בהכרח שיקפיד לקיים כיבוד אב בכל דקדוקיו ופרטיו, בכדי למנוע חשש חילול ה' העלול לבא מאי קיום דקדוקים ופרטים מסוימים. **אך נראה** לבאר יותר, שהנה לא מצינו בשאר ציווים שנצטוה אברהם שיפחד מלקיימם משום החשש של חילול ה'. וכגון, בציווי של גירוש ישמעאל [בראשית כא, יב], או בציווי של העקידה [בראשית כב, ב], לכאורה

גם שם שייך לומר ש"יהיו מחללין בי שם שמים, ואומרים שכך עשה לבניו". ומאי שנא הציווי של "לך לך מארצך" [בראשית יב, א], שבזה אברהם חשש לחילול ה', ולא חשש כן בשאר ציווים. ושמעתי מהגאון רבי חיים יצחק קפלן שליט"א לבאר, שהלעז שאברהם לא קיים מצות כיבוד אב חותר במיוחד ובמסוים תחת מהותו של אברהם; דהנה כל מהות עבודתו של אברהם היא לחבר את העולם לעילתו, ואשר על כן הוא הראשון שקרא לה' "אדון" [ברכות ז:], וכמבואר בתפארת ישראל פי"ט [רפט.]. וכאשר יראה חלילה שאברהם עצמו אינו מקיים כיבוד אב כדבעי, תהיה בכך סתירה גלויה לכל עבודתו של אברהם. כי הרי כיבוד אב גם כן משתייך לחיבור העלול אל עילתו [כמבואר בתפארת ישראל פמ"א (תרמב.)]. והואיל ויש בציווי "לך לך" סתירה גלויה לכל עבודתו של אברהם, לכן רק כאן פחד אברהם מחילול השם שעלול להיווצר, ולא פחד כן בשאר ציווים שנצטוה. ודפח"ח. ואם כן מתבאר ממדרש זה שכיבוד אב הוא אבן פינה בעבודתו של אברהם, לכך שפיר ילפינן מכך שאברהם הצטיין בכיבוד אב.

(76) כמו שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם". ואודות שמדת אברהם היא חסד, כן ביאר בהרבה מקומות, וכגון, להלן פ"ט [לאחר ציון 251] כתב: "מדת אברהם חסד... והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר נקרא מדת חסד". ולהלן פל"ו כתב: "היה אברהם גומל חסד וטוב לבריות, וזהו מדת מלאכים, שהם משפיעים הטוב". ולהלן פס"ט כתב: "בנה אברהם ארבעה מזבחות, מפני שמדתו מדת החסד, ומדת החסד תתחלק לארבעה חלקים". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצח.] כתב: "וזה כי תמצא גמילות חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילות חסדים, דהיינו קבלת אורחים [בראשית יח, פסוקים ב, ו, ז]. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל" [ראה להלן פ"ט הערות 246, 252]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים

נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". ובח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "אברהם נתברך במדת החסד, שהוא מדתו... כי במדה הזאת השובע, ולכך בברכת אברהם כתיב [בראשית כה, ח] 'זקן ושבע', מה שלא נאמר ביצחק, שלא נאמר בו רק [בראשית לה, כט] 'שבע ימים', לא סתם 'שבע'". ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד... כאשר ידוע ממדתו, שהיה גומל חסד". וכן הוא שם פכ"ד [שסו:], נצח ישראל פ"י [רסז. (ראה להלן הערה 117)], שם ר"פ נב, גו"א בראשית פכ"ד אות טז [תב.], אור חדש פ"ד [תתלא:], ח"א לשבת קכז. [א, סט.], ח"א לר"ה יא: [א, ק.], ח"א לב"מ ל: [ג, יט.], ועוד. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 41, פ"ה הערה 16, הערה הבאה, ולהלן פי"ב הערה 123. והנה לשונו כאן מורה שלא היה אדם אחר בעולם שהצטיין בגמילות חסדים כאברהם, שכתב: "גמילות חסדים לא היה נמצא כמו באברהם". וכן להלן [לאחר ציון 116] כתב: "הוא [אברהם] היה בלבד יורש המדה הזאת, שהוא גמילות חסדים". וראה שם הערה 117 בביאור הדבר.

(77) לשונו בח"א ליבמות עט. [א, קמד:]: "גמילות חסדים מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו'', הרי לך כי מידת אברהם מידת החסד, כאשר ידוע". ואודות שביתו של אברהם היה בית של חסד, הנה נאמר [בראשית כד, יד] "והיה הנערה אשר אומר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה אותה הוכחת לעבדך ליצחק וגו'", ופירש רש"י שם "אותה הוכחת - ראויה היא לו שתהא גומלת חסדים, וכדאי ליכנס בביתו של אברהם". ונאמר [בראשית יט, א] "ויבואו שני המלאכים סדומה וגו' וירא לוט ויקם לקראתם וישתחו אפים ארצה", ופירש רש"י שם "וירא לוט וגו' - מבית אברהם למד לחזור על האורחים". ובכת"י [שז.] כתב: "גמילות חסדים לא היה כמו אברהם, שזהו עיקר מדתו, עד שלקח אליעזר עבד אברהם הסימן הזה 'אם תהיה גומלת חסדים ראויה היא להכנס בביתו של אברהם'".

(78) לשונו בגו"א בראשית פכ"א אות כח [שסג:]: "היה אברהם נקרא 'אב המון', מאסף כל בני אדם בעולם". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "דבר זה מבואר בכמה מקומות כי אברהם נקרא 'אב המון' מאסף הכל... לכל העולם, מאחר שהוא מאחד ומאסף הכל". ואמרו חכמים [סנהדרין לז.] "לפיכך נברא אדם יחידי... מפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך". ועוד אמרו חכמים [ר"ה יט.] "גזרה המלכות גזרה שלא יעסקו בתורה, ושלא ימולו את בניהם, ושיחללו שבתות. מה עשה יהודה בן שמוע

וחביריו, הלכו ונטלו עצה ממטרוניתא אחת, שכל גדולי רומי מצויין אצלה. אמרה להם, בואו והפגינו בלילה. הלכו והפגינו בלילה, אמרו אי שמים ["כלומר למען הקדוש ברוך הוא" (רש"י שם)], לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו, ולא בני אם אחת אנחנו, מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות, וביטלום". הרי כאשר כל הנבראים באים מאב אחד, יש בכך עשיית שלום בין הנבראים.

(79) וכן פירש רש"י [בראשית יד, יז] "ומדרש אגדה, עמק שהושוו שם כל האומות והמליכו את אברהם עליהם לנשיא אלקים ולקציין".

(80) אמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ב] "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". ובדר"ח שם [סא.] כתב: "כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל... שהוא מקשר האנשים הפרטים עד שהם מתחברים". ובדרשת שבת הגדול [רל.] כתב: "שיהיה להם מלך אחד, עושה שלום ביניהם". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכז:] כתב: "ושלא יבוא לידי מחלוקת שהוא בין איש לרעהו, אמר [ב"ב קמז.] 'אל תמרדו במלכות בית דוד', שהוא שלום מלכות... שהוא סבה לבטל המחלוקת ולהעמיד השלום... שעל ידו השלום, שאין איש את רעהו חיים בלעו. ובספרי [במדבר ו, כו] 'וישם לך שלום', זה שלום מלכות בית דוד. שתראה מזה כי מלכות בית דוד הוא שלום ישראל, שהרי עליו הכתוב אומר 'וישם לך שלום', והוא עד על פירוש זה". ואמרו חכמים [גיטין סב.] "כופלין שלום למלך", ובח"א שם [ב, קכג:] כתב: "פירוש זה, כי צריך שלום אחד לעצמו של מלך, ושלום השני מצד המלכות, כי בשלום המלך שלום הכל, ולפיכך כופלין שלום למלך; האחד מצד עצמו, והשני כנגד המלכות, כי שלום המלכות תלוי בו הכל... ואלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו". ובכת"י [שז:] כתב: "וידוע כי המלך עושה שלום בין הבריות, לפי שהוא מחבר את הבריות". וראה להלן פי"ד הערה 104.

(81) להלן פ"ז [לאחר ציון 119] הביא המדרש במילואו, וביארו. ונמצא שמבאר שלשה טעמים מדוע אברהם קיים "הבאת שלום בין אדם לחבירו"; (א) אברהם היה "אב המון גוים", מאחד את כל הנבראים. (ב) אברהם היה מלך, והמלך מעמיד השלום. (ג) אברהם איחה את כל העולם כמו מי שמאחה את הקרע.

(82) לשון הפסוק במילואו הוא "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חוקותי ותורותי", ופירש רש"י שם "וישמור משמרתי - גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות, ושבות לשבת. מצותי - דברים שאילו לא נכתבו ראויין הם להצטוות, כגון גזל ושפיכות דמים. חוקותי - דברים שיצר הרע ואומות העולם משיבין

עליהם, כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז, שאין טעם בדבר, אלא גזירת המלך וחוקותיו על עבדיו. ותורותי - להביא תורה שבעל פה, הלכה למשה מסיני". ויש להבין, היכן מוזכר בפסוק זה תלמוד תורה. ובמיוחד יש להקשות כן לפי דבריו בדר"ח פ"א מ"ב [ר:], שלאחר שביאר שליעקב היה עמוד התורה, ואילו לאברהם היה עמוד החסד, כתב: "ואל יקשה לך, הרי אברהם היה שומר התורה, דהא כתיב בפירוש אצלו 'עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרתי מצותי חקותי ותורותי', ודרשו רז"ל [יומא כח:] קיים אברהם אפילו עירוב תבשילין. חלוק יש, כי אברהם שימר התורה במעשה, אבל למוד התורה היה ליעקב בפרט, כי אצלו נאמר [בראשית כה, כז] 'יושב אוהלים', שזה נאמר על הלומד בה". הרי שביאר שמהפסוק "עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו'" אי אפשר להוכיח אלא שאברהם "שימר התורה במעשה", ולא שעסק בתלמוד תורה, ואילו כאן מוכיח מפסוק זה שאברהם עסק בתלמוד תורה. וכן בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:] הוכיח מפסוק זה שאברהם אבינו עסק בתלמוד תורה. ויל"ע בזה. ואולי פשוטו של מקרא מורה על תלמוד תורה, וכמו שכתב האור החיים [בראשית כו, ה], וז"ל: "'תורותי' שמור לבל תשכח ממנו, על דרך אומרו [דברים ד, ט] 'ושמור נפשך וגו' פן תשכח את הדברים וגו'". וראה הערה הבאה.

(83) כמובא למעלה פ"ה [לאחר ציון 11]. ורש"י [סנהדרין צז.] ביאר שאיירי בתלמוד תורה, שכתב: "שתי אלפים היה תהו - תחת שלא ניתנה עדיין תורה והיה העולם כתוהו, ומאדם הראשון עד שהיה אברהם בן חמשים ושתים שנה איכא אלפים שנה כדמוכחי קראי, דכשנשלמו אלפים שנה **עסק אברהם בתורה**, שנאמר [בראשית יב, ה] 'ואת הנפש אשר עשו בחרן', ומתרגמינן [שם] 'דשעבידו לאורייתא בחרן'". ובכת"י [שז.] כתב: "דרשו ז"ל במסכת ע"ז 'שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה', והרי שני אלפים תורה מן 'והנפש אשר עשו בחרן'... הרי שהיה אברהם דורש לרבים התורה, והוא היה המתחיל הראשון ללמוד תורה ברבים, מה שלא היה לפניו". **ובכת"י שם** [שז:] המשיך לבאר כיצד חלקי החסד האחרים שהוזכרו בברייתא היו באברהם, וכלשונו: "הכנסת אורחים ידוע ממנו [בראשית יח, ב-ח]. וביקור חולים, אם לא היה המדה הזאת בו לא היה הקב"ה מבקר אותו [רש"י בראשית יח, א], כי מן המדה שעשה לאחרים נעשה לו. וכן אמרינן בפרק ואלו מגלחין [מו"ק כח:] 'דספד יספדוניה, דיקבור יקברוניה'... ואם לא היה אברהם אוחז במצוה הזאת, איך היה הקב"ה מבקר אותו בחליו [ראה להלן הערה 124]... והכנסת כלה [כך היא גירסתו בדברי רבי יוחנן (ראה להלן הערה 103)] מצאנו באברהם מפורש, שהיה משתדל בזיווג יצחק להכניס לו אשה [בראשית כד, א-ח]. וכן הלוית המת, כמו

שעשה לשרה [בראשית כג, ג-כ]. ועיון תפילה, כדכתיב [בראשית יט, כז] 'אל המקום אשר עמד שם', וכמו שאמרו ז"ל במסכת ברכות [ו:] 'כל הקובע מקום לתפילתו אלקי אברהם בעוזרו'. נמצא שהוא היה מקיים זאת המצוה. והבאת שלום שבין אדם לחבירו, כי אברהם הוא שהיה עושה זה, מחבר את כל העולם ועושה שלום ביניהם... אברהם שאיחה את כל באי עולם... והנה התבאר כל אלו דברים היו באברהם, ולפיכך אכל פירותיהם בעולם הזה".

(84) ירושלמי קידושין פ"א ה"ז "מה אם דבר [כיבוד אב] שהוא כפריעת חוב, כתיב בו [דברים ה, טז] 'למען ייטב לך ולמען יאריכון ימיך'", וכתב הקרבן העדה שם "כיבוד אב שאינו אלא כפרעון חוב על גמול שגמל אותו בלידתו ובגידולו". ובתנחומא עקב אות ב לא אמרו "כְּפריעת חוב", אלא אמרו "ומה אם דבר שהוא פריעת בעל חוב כתוב בו אריכות ימים". ותוספות [כתובות נו.] אמרו שפרעון מלוה מחויב לעשות מהסברה יותר משאר תשלומי ממון, וכלשונם: "דוקא כגון נזקין וערכין ופדיון הבן, דמסברא לא הוה מחייבינן להו אם לא שחייבתו תורה בפירוש, אבל מלוה כולי עלמא מודו... דאינה באה מכח התורה, דסברא הוא שיש לו לשלם מה שלוה ממנו". הרי שכבוד אב ואם הוא חיוב כפי שפריעת חוב היא חיוב. וכן כתב בתפארת ישראל פס"א [תתקנד.], ויובא בסמוך. **ויש להעיר**, שבכמה מקומות בספריו כתב שכיבוד אב ואם הוא חיוב גמור שהדין והמשפט מחייבים אותו, ואילו כאן מבאר ש"הוא **הטוב והחסד** למי שהוא מחויב לו". וכגון, בתפארת ישראל פמ"א [תרמד:] כתב: "השכל מחייב מצוה זאת [של כיבוד אב], כי מצוה זאת בפרט מחייב אותה הדעת והשכל, שיכבד האדם הוריו שהביאו אותו לעולם". ובהמשך שם [תרנ.] כתב: "אין לך מצוה שהדין מחייב אותה יותר מן כבוד אב ואם, שהדין מחייב אותה". ובהמשך שם [תרנב:] כתב: "במכילתא [שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט'... 'משפט' זה כבוד אב ואם... למה נקרא כבוד אב ואם 'משפט'. אבל דבר זה כמו שאמרנו, כי הידיעה והשכל מחייב מצוה זאת יותר משאר כל המצות, לכך נקרא מצות כבוד אב ואם 'משפט'". ובתפארת ישראל פס"א [תתקנד.] כתב: "כבוד אב ואם מחויב לפי הדעת והשכל... והוא נחשב כמו שהוא פורע חובו... שהוא פורע חובו ומחויב לעשות". ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח.] כתב: "יש לך לדעת, כי אין מצוה לפי הדעת והשכל כמו שהיא מצות כבוד אב ואם, שהדעת מחייב מצוה זאת... 'שם שם לו חוק ומשפט', שנקרא כבוד אב ואם 'משפט', ודבר זה מפני כי המשפט נותנת מצוה זאת, והשכל מחייב מצוה זאת. ואלמלי לא נתנה תורה מפי השם יתברך, השכל מחייב אותה". ולכך יש להעיר, וכי מי שפורע חובו למלוה הדבר יחשב ל"הטוב והחסד",

ומדוע כאן משייך מצות כיבוד אב ואם לאחד מאופני החסד, ולא כתב שזהו משפט ודין גמור, כפי שכתב בשאר מקומות. ובמיוחד יש להעיר כן, כי בתפארת ישראל פס"ב [תתקס:] הזכיר את דבריו כאן בגבורות, אך שִׁיֵּךְ את כיבוד אב לדין, וכלשונו: "כי אלו שלשה דברים, שהם גמילות חסדים, כבוד אב ואם, והבאת שלום, הם שלשה דברים מחולקים שאין זה כזה, **ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה**', כי אין הטובות, שהוא טוב לבריות, הם שוים, אבל הם מחולקים; כי גמילות חסד הוא שעושה על צד החסד, אבל כבוד אב ואם הוא הפך זה, שהדין מחייב דבר זה שיהיה האדם מכבד את הוריו. וכבר הארכנו למעלה... גודל החיוב שיש בזה עד שאף עכו"ם, שאין להם התורה, מקיימין מצוה זאת... הנה אלו כוללים כל החלקים; אם דבר שהוא עושה על צד החסד הגמור, או דבר שהוא עושה על צד **הדין הגמור**" [ראה להלן פ"ט הערה 254]. הרי שמביא שם את דבריו כאן, ומציין שכבוד אב ואם הוא הפך לגמילות חסדים, כי הוא "הדין הגמור", ואילו כאן כתב ש"הוא הטוב והחסד למי שהוא מחויב לו". וכן בסמוך [לאחר ציון 90] כתב שכיבוד אב ואם הוא "הטוב אשר יעשה מצד החיוב הגמור". הרי לכאורה סותר דבריו מיניה וביה. וכן בנתיב השלום פ"ב [א, רכ:] כתב שכיבוד אב ואם הוא בגדר חסד, וכלשונו: "ובמסכת פאה 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא, ואלו הן; כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כלם'... באלו שלשה שהם אבות, נכללו כל חלקי החסד". הרי שכיבוד אב ואם נכלל "בכל חלקי החסד", וכאמור בשאר מקומות ביאר שכיבוד אב ואם הוא דין גמור. ועל כרחך לומר שכוונתו כאן ובנתיב השלום היא לומר שבכיבוד אב ואם יש בפועל השפעת טובה על אביו ואמו, והשפעת טובה זו נקראת "חסד". אך אין כוונתו לומר שהמחייב להשפעה זו הוא חסד, דזה אינו, כי המחייב לכבדם הוא דין, ולא חסד. וכן מבואר להדיא בדבריו בח"א לקידושין מ. [ב, קמא:], וז"ל: "כבוד אב ואם, שהטוב אשר הוא עושה לאב ואם, הכבוד הזה וכיוצא בזה הוא חיוב גמור מאוד, והפך זה גמילות חסד". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ב, ויובא בהערה 86.

(85) זהו החלק השני של גמילות חסד.

(86) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנב:]: "ובמסכת פאה 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא, ואלו הן; כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם'... אמר 'כבוד אב ואם', שהטוב אשר הוא עושה לאב ואם וכיוצא בזה הוא חיוב גמור מאד, והוא במדת הדין. והפך זה גמילות חסד, כי גמילות חסד הוא אף לעשירים [סוכה מט:], ודבר זה אינו חיוב

עליו כלל, שהרי נקרא 'חסד', והוא חסד גמור". וראה להלן הערות 90, 92, 98, 107, ופ"ט הערה 254.

(87) והוא הבאת שלום בין אדם לחבירו, וכמו שמבאר והולך.

(88) ב"ר לח, ו "גדול השלום שאפילו ישראל עובדים עבודת כוכבים ושלום ביניהם, אמר המקום כביכול איני יכול לשלוט בהן, כיון ששלום ביניהם, שנאמר [הושע ד, יז] 'חבור עצבים אפרים הנח לו'. אבל משנחלקו מה הוא אומר, [הושע י, ב] 'חלק לבם עתה יאשמו'. הא למדת גדול השלום ושנואה המחלוקת". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שפו:] כתב: "כי המחלוקת הוא שנואי מלפני הקב"ה מאד, ומפני שהמחלוקת שנואי לפני הקב"ה, אין קיום למחלוקת... [ש]השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת שלא יהיה נמצא המחלוקת, כי מרוחק המחלוקת מן השם יתברך".

(89) כמו שנאמר [תהלים לד, טו] "בקש שלום ורדפהו", ופירש רש"י שם "בקש שלום - במקומך. ורדפהו - במקום אחר". ורדיפת שלום היא "להשתדל בענין השלום". ובנתיב השלום ר"פ ב כתב: "כי למדריגת השלום, שמשלים את הדבר, וכאשר אין השלום הכל חסר, ולכן צריך לרדוף אחר השלום, שהוא משלים הכל... וצריך לרדוף אחר דבר שהוא השלמה, כי קודם השלום הדבר חסר. ולכך כל דבר בעולם הוא רודף אחר השלמתו, עד שהוא שלם. כי האדם כאשר הוא צמא למים מאוד מאוד, הוא רודף אחר המים, שהוא רודף השלמתו. וכן כאשר האדם הוא חסר שלום, שהוא השלמה אל הכל, צריך לרדוף אחריו". וראה להלן ציון 101. ובמשנה [אבות פ"א מי"ב] אמרו "הוי... אוהב שלום ורודף שלום", ובדר"ח שם [שלח.] כתב: "מה שאמר אצל השלום בכל מקום רדיפה דוקא, והוא דבר מופלג מה שנקרא ה' 'שלום' [שופטים ו, כד], ואסור לומר שלום בבית המרחץ [שבת י:]. שמזה תראה כי השלום הוא ענין קדוש על הכל. ולכך הוא דבר שאינו מצד עולם הזה. ולפי מדריגה זאת צריך שיהיה נעשה ברדיפה, ולא יהיה נעשה בשהיה ועכוב זמן, כי כן כל הדברים לפי עלוי מדריגתם אין ראוי שיהיו נעשו בזמן. כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות יב, יז] 'ושמרתם את המצות', אם בא מצוה לידך אל תחמיצנה, אל תקרא 'המַצוֹת', אלא 'המִצְוות'. כי המצוות הם דברים אלקיים, ולכך לא יהיו נעשים בשהיה ובעיכוב זמן... כי המצוה היא אלקית, ואין ראוי לה הזמן, כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי שהוא תחת הזמן. לכך השלום למדריגתו הוא דבר אלקי, עד שאסור לומר שם זה בבית המרחץ, עד כי אמרו [שבת י:] כי שמו יתברך נקרא 'שלום'. וזהו שאמר 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי. ודבר זה יש להבין, כי הוא תולה בסוד שלום".

(90) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.]: "והשלישי הבאת שלום, שהטוב הזה אינו מחוייב שיעשה. ומכל מקום הוא קצת חיוב לגודל רעות המחלוקת כאשר המחלוקת הוא בעולם, שהוא מהרס המצב והבנין לגמרי, לפיכך מוטל עליו לרדוף שלום. ודבר זה יותר מחויב מן גמילות חסדים, ואינו חיוב כמו כבוד אב ואם". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסא.] כתב: "הבאת שלום הוא כמו ממוצע בין שני אלו דברים, שהוא מצד מה דין, ומצד מה חסד, עד שאינו חסד גמור, ואינו דין גמור. וזה כי אין בדין הגמור שיהיה עושה שלום בין הבריות, אבל מצד מה הוא מוטל עליו וראוי לעשות, במה ששנאוי המחלוקת. וכל אדם ראוי שיהיה שונא דבר שהוא רע, ויעשה שלום. הנה הבאת שלום ראוי שיעשה, אבל אינו דין גמור, ואינו חסד גמור". וכן כתב בח"א לקידושין מ. [ב, קמא:]. וראה להלן ציון 101.

(91) זהו כיבוד אב ואם, וכמבואר למעלה הערה 84.

(92) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסא:]: "הנה אלו כוללים כל החלקים; אם דבר שהוא עושה על צד החסד הגמור, או דבר שהוא עושה על צד הדין הגמור, או כמו דבר שהוא כמו אמצעי בין שני דברים שהם שני הקצוות. ומפני חלוק שלהם הם מחולקים בשכר שלהם, כפי מה שהם מחולקים". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.], וח"א לקידושין מ. [ב, קמא:]. ודע, שחלוקה זו היא כנגד חסד, דין, ורחמים, והיא מצויה בספריו. וכגון, אמרו חכמים [מכות כד.] "בא מיכה והעמידן על שלש, דכתיב [מיכה ו, ח] 'הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלקיך'. 'עשות משפט' זה הדין, 'אהבת חסד' זה גמילות חסדים, 'והצנע לכת' זה הוצאת המת והכנסת כלה". ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב לבאר: "פירוש, כי אלו שלשה דברים יש בהם שלמות הכל. וזה כי החסד והמשפט הם שני דברים; שהאחד הוא מה שעושה מצד החסד, ואין בו שום דין כלל. והשני הפך זה, שהוא חיוב לגמרי, כי המשפט אין בו חסד. והלוית המת והכנסת כלה הוא חסד מצד, ודין מצד. כי אין משפט גמור לעשות זה למת ולכלה. והוא מצד מה משפט, כי אם לא יעשה הרי יהיה מוטל המת בבזיון, ותתגנה הכלה על בעלה. ומכל מקום אין זה משפט, והוא דבר ראוי לעשות, אבל אין זה משפט, רק שהוא ראוי, והוא כמו ממוצע בין דבר שהוא חסד ובין דבר שהוא משפט לגמרי. כי החסד שהוא עושה לו טוב, אף על גב שאינו ראוי כלל לזה. והמשפט שהוא מחוייב בכח משפט. ולפיכך דבר שהוא ראוי הוא ממוצע בין החסד ובין המשפט. ומפני כי אלו שלשה הם כוללים כל החלקים, לפי שהם דבר והפכו, והדבר שהוא ממוצע בין שניהם, ולפיכך אלו שלשה הם משלימים גם כן האדם

בכל, לפי שאלו שלשתם הם כוללים כל הדרכים". וכן כתב להלן פס"ט, דר"ח פ"ו מ"ב [מו.], נצח ישראל פ"ה [קיב.], נתיב האמונה פ"ב [א, ריא:], נתיב הצניעות פ"א [ב, קג:], ועוד. וראה למעלה הערה 86, ולהלן פ"ט הערות 254, 263.

(93) קידושין מ: "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם; תלמוד גדול, או מעשה גדול... נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה". ובדרוש על המצות [נב.] כתב: "נענו כלם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה. וקשה, וכי בשביל שהוא הכנה למעשה, והביא לידי כך, יהיה הוא גדול. וכי ההולך ללמוד, אשר ההליכה מביאה ג"כ לידי תלמוד, וכי בשביל כך תהא גדול מתלמוד גופיה, אשר מבורר הביטול בזה. אבל פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל כמו שאמרנו. כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר לפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה. שלא נתנה כי אם לתכלית המעשה, לא לזולת זה, כמו שאמרנו. זהו שאמר 'שהתלמוד מביא לידי מעשה', רצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן. ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו". וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [רנד.], וז"ל: "כי המעשים כבר אמרו 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אח"כ לקיים התורה על ידי שלמד התורה, זה אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל. ומפני שהתורה היא עלה ופועל למעשה המצות כמו שאמרנו, בשביל כך אמר 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', כי התורה היא עלה פועלת, וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול" [ראה בסמוך הערה 96]. וקודם לכן שם בפ"א [פב.] כתב: "'נענו כולם ואמרו, תלמוד תורה גדול שמביא לידי מעשה'. רצה לומר, כי יותר המעלה שיש לתורה שהיא שלימות שכלי, הרי התלמוד מביא לידי מעשה גם כן, ובמדריגת התורה הוא הכל, ולפיכך תלמוד תורה גדול". וכן כתב הרמב"ם בפיהמ"ש לפאה פ"א מ"א, ויובא להלן הערה 111.

(94) בא לבאר הסבר שני לטעם שהמשנה [פאה פ"א מ"א] נקטה בשלשת הדברים האלו [כיבוד אב ואם, גמילות חסדים, והבאת שלום]. ועד כה ביאר ששלשת הדברים האלו מורים על חובה [כיבוד אב ואם], חסד [גמילות חסדים], והממוצע ביניהם [הבאת

שלום]. ומעתה יבאר ששלשת הדברים האלו הם כלפי אנשים שמעליו [כיבוד אב ואם], אנשים החסרים [גמילות חסדים], ואנשים השוים לו [הבאת שלום].

(95) צרף לכאן דברי החיי אדם כלל סז סעיף ג שכתב "הכיבוד הוא במחשבה ובמעשה ובדבור. במחשבה, כדכתיב [תהלים טו, ד] 'נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד', והיינו יכבד במחשבה. דאין לומר שבלבו ובעיניו הם נבזים, רק שמכבד אותם בדברים, אם כן הם שוין בעיניו כמוהו, שהרי גם הוא נבזה בעיניו. אלא על כרחך דרצה לומר שמכבדם בלבו שהם חשובים בעיניו ובלבו, דהיינו שידמה בעיניו שהם גדולים ונכבדי ארץ, אף שבעיני שאר בני אדם אינם חשובים כלל. וזה עיקר כיבוד, שאם לא כן, הרי כתיב [ישעיה כט, יג] 'בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו ריחק ממני'". ומקורו בספר החרדים פ"ט אות לה [מבני האברך כמדרשו הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א].

(96) "וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול" [לשונו בנתיב התורה פ"ה (רנד:), והובא למעלה הערה 93]. ובגו"א דברים פ"ו אות ג [קכא.] כתב: "מי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו, הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו". ובח"א לשבת נג: [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדריגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 158]. לכך יש לאדם לכבד הוריו, כי הם סבה ועלה לו, וחשובים ממנו.

(97) לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קיא.]: "כי כל מוסר ראוי הוא לאב, ולו נאה להוכיח את בנו, כדכתיב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'. כי האב במה שהוא אב, כבר סר ממנו הילדות והשחרות, וכן האם, והם בעלי מוסר, ולפיכך ראוי לאב לייסר את בנו בדברי מוסר... לכך ראוי גם כן שיקבל הבן מוסר מאב שמייסר אותו, בעבור שנחשב ילד בדברי מוסר כנגד אביו, אף כי אינו ילד בעצמו".

(98) יש להעיר, כי חסד הוא אף לעשירים [סוכה מט:], וכמו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנב:], והובא בהערה 86. ובהמשך הפרק שם [א, קנד.] כתב: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו, ודבר זה מצד המקבל. ואף שאינו מבקש, הרי כאילו מבקש, שידוע דוחקו וצריך לקבל... [לכך] צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני וצריך לקבל, ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל. ולפיכך צדקה לעניים דווקא, אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר". וכן להלן

פס"ט כתב: "כי זה החלוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] כתב: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב" [ראה להלן פי"ב הערה 123]. וכן כתב בגו"א שמות פל"ד אות ג [תסז.]. ומדוע כאן כתב שחסד הוא ל"האנשים החסרים, וצריכים אל החסד שיושלם מציאותם". ואולי יש לבאר, שאף על פי שחסד הוא גם לעשירים כי הוא מחמת שפע וטובו של הנותן, אך עדיין צריך שיהיה איזה שהוא צורך למקבל בחסד הניתן לו, דאם לא כן זו נתינה מיותרת, ובודאי שאין לאדם לעשות דברים שהם מיותרים ואינם נצרכים. ולשונו בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] מורה כן, שכתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי **כל כך** לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 357]. והוספת תיבות "כל כך" מורה שגם בחסד בעי שיהיה צורך מסויים, רק המניע לעשית החסד אינו חסרונו של המקבל, אלא טובתו של הנותן. **ואמרו חכמים** [שבת י:] "הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו", ובח"א לשבת [א, א.] שם כתב: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחברו, כשם שהוא נותן, כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאם לא כן, אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה... שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה". ובתפארת ישראל פמ"א [תרנב.] כתב: "כל נותן יש לו מקבל". הרי בכדי לעשות טובה לאחר, צריך להיות שיהיה "מקבל" לטובה זו, ובהעדר המקבל הרי זו פעולה שאין בה ממש. ואמרו [שבת סג:] "שקולא טיבותיך ושדיא אחיזרי", ופירש רש"י שם "נטולה טובתך, ומוטלת על הקוצים". ובמקום אחר [ביצה כט:] כתב רש"י "אין אנו מחזיקין לך טובה בכך, נטולה היא טובתך ומוטלת על הקוצים". הרי טובה ללא "מקבל" היא דבר שאין בו ממש. לכך בכל חסד צריך שיהיה צורך מסוים למקבל בחסד הניתן לו.

(99) יש להבין, מדוע אנשים החסרים עומדים להפך לבעלי מעלה, הרי מדובר באנשים החסרים דברים גשמיים, ומדוע החסרים דברים גשמיים הם להיפך מבעלי מעלה. ונראה שאין כוונתו לומר שאנשים חסרים הם פחותים ממדרגת בעלי מעלה, דזה אינו, אלא כוונתו לומר שהמשפיע טובה וחסד לאנשים חסרים הוא מרומם מהם, לעומת המשפיע חסד לאביו ואמו, שהם מורמים ממנו. וההפכיות שבין "אנשים חסרים" ל"בעלי מעלה"

אינו בין שתי הקבוצות הללו, אלא במשפיע, שהמשפיע חסד להוריו נמצא במקום ההפוך למי שמשפיע חסד לאנשים חסרים; ההשפעה הראשונה היא לאנשים שהם מורמים ממנו, וההשפעה השניה היא לאנשים שהם למטה ממנו. ואודות שהמשפיע לנצרכים הוא מרומם מהם, כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:], וז"ל: "כי על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה... כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם". ובנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע:] כתב: "בעל הצדקה מתעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל משפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל, יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע לאחר, ולכך זוכה אל התרוממות... וכן אמרו בזה הלשון על השם יתברך [פסחים קיח.], שהוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הרי כי אל המשפיע ראוי התרוממות" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 41].

(100) קהלת ו, י "ולא יוכל לדין עם שתקיף ממנו". ובבאר הגולה באר השביעי [תכה:] כתב: "כי החלש אין לו קיום עם המתנגד אליו". וכן בתפארת ישראל פכ"ד [שנח:] כתב: "כי אין אדם יכול לדון עם שתקיף ממנו". ושם מבאר שלכך לא היה למשה רבינו קיום בויכוחו עם המלאכים, וקיומו נתאפשר רק כשאמר לו הקב"ה "אחוז בכסא כבודי והחזר להם תשובה" [שבת פח:]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח.] כתב: "השנאה בין השוים והדומים, כמו שאמרו [תנחומא בראשית אות ח] 'כל אומן שונא את בני אומנתו'. וגם תלמידי חכמים שבבבל שונאים זה את זה [פסחים קיג:]". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלא.] כתב: "לא תמצא כי הכפרי הוא מקנא בחשוב, רק גבור מתקנא בגבור כמותו, וחכם מתקנא בחכם כמותו [ע"ז נה.]". ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו [תכח:] כתב: "היו חולקין על משה אותם שהם חשובים... ואין גבור מתקנא רק בגבור כמותו". וראה להלן פ"ח הערה 271.

(101) כי המחלוקת היא הרס וחורבן לכל הבנין, והשלום הוא שלימות וקיום לכל, וכמבואר למעלה הערות 89, 90.

(102) שהם לאנשים שמעליו, תחתיו, ושוים לו. ובדר"ח פ"א מ"ו [רפ:] בביאור המשנה [שם] "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות", כתב: "ואלו ג' דברים הם בג' חלקים של בני אדם; חלק האחד, באותם שנחשבים בעלי מעלה בערך שלו, כמו הרב. והחלק הב', באותם אשר הם דומים לו, בני אדם שהם בני גילו, כמו חבירו. החלק הג', בשאר בני אדם, אף באותם שהם למטה ממנו במדרגה, וזה שאמר 'והוי דן כל אדם לכף זכות', אפילו הוא פחות ממך אל יהא דן אותו לכף חובה. כלל

הדבר בזה, שלמד מוסר האדם הנהגתו עם הבריות, כי אי אפשר שיהיה האדם בלבד, רק יש חבור אל הבריות לכל אשר ראוי לו; הן לרב, הן לחבר, הן לשאר בני אדם". ושם פ"ג מי"ב [רעא.] בביאור המשנה [שם] "הוי קל לראש ונוח לתשחורת, והוי מקבל את כל האדם בשמחה", כתב: "ויש לדעת כי ההנהגה שצריך אל האדם, שיהיה הנהגתו ישרה וטובה עם הבריות, נחלקת לג' חלקים; החלק האחד, איך יהיה הנהגתו עם גדולי המעלה ממנו, וזהו הנהגה אחת. החלק השני, איך יהיה הנהגתו עם בני אדם שהם קטנים ממנו. החלק הג', איך תהיה הנהגתו עם חביריו שהם בני גילו ודוגמתו, והם כיוצא בו. ולכך אמר שצריך שיהיה 'קל לראש', להיות נשמע לכל דבריו ולכל צוויו שלו יהיה קל. וזהו ההנהגה שהיא עם בני אדם שהם גדולים וחשובים ממנו, ותיכף שיאמר ויצוה דבר, יהיה נשמע לו. וכנגד ההנהגה השנית, הם בני אדם שהם קטנים ממנו, אמר 'ונוח לתשחורת', ופירוש ה'תשחורת' הם בני אדם שחורי ראש... ואמר שיהיה נוח להם, ולא ידבר עמהם בגבהות, רק בנוח. ואם ישאל אחד משחורי ראש ממנו דבר, יהיה נוח לו, ולא יהיה קשה לו. וכנגד בני אדם שהם כיוצא בו ובני גילו, אמר 'והוי מקבל כל אדם בשמחה', שינהג כבוד בכל אדם. ובזה הוא יוצא ידי כל הבריות; הן בריות שהם גדולים וחשובים הימנו, הן בריות שהם קטנים הימנו, הן בריות שהם בערכו ודוגמתו". וראה בדר"ח פ"ד מט"ז [שלט.]. ובאור חדש פ"י [תתעו.] כתב: "כי למרדכי היה שלום עם הבריות, אשר הבריות נחלקים לג' חלקים; החלק האחד מהם, האנשים יחידי הדור, והם החשובים. השני, הם כלל בני אדם, והם בינונים, שהם סתם בני אדם. החלק הג', הם הקטנים".

(103) לשונו בדר"ח פ"ד מי"א [ריד:]: "אמרו בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה". ופירושו, שבמשנה בפאה פ"א מ"א מנו ארבעה דברים [כיבוד אב ואם, גמילות חסדים, הבאת שלום, ו"תלמוד תורה כנגד כולם"]. ובגמרא [שבת קכז.] מנו עוד ששה דברים [וביחד הם עשרה דברים], שאמרו שם "אמר רבי יוחנן, ששה דברים אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא, ואלו הן; הכנסת אורחין, וביקור חולים, ועיון תפלה, והשכמת בית המדרש, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והדן את חברו לכף זכות". ורש"י שם [שבת קכז:] ביאר כיצד דברי רבי יוחנן נכללים בדברים המשנה, והובא למעלה הערה 74. אמנם בכת"י [שז.] גרס בדברי רבי יוחנן "הכנסת כלה, ולוית המת" [כפי שאנו אומרים בברכת התורה] במקום "המגדל בניו לתלמוד

תורה, והדן את חברו לכף זכות", והאריך להראות כיצד נמצאו כל הדברים האלו אצל אברהם אבינו.

(104) לשונו בכת"י [שז:]: "אמנם יש לך לדעת כי כל אלו דברים הם כולם תלוים בגמילות חסד, כי אין גמילות חסדים רק הטוב אשר הוא מטיב לעולם, ומי שנוהג במדת החסד הוא טוב לשמים וטוב לבריות [קידושין מ.]. וכל אלו דברים אשר זכר כאן הם שהוא עושה טוב לנמצאים; שהרי גמילות החסדים, כיבוד אב ואם, וביקור חולים, והכנסת כלה, והלוית המת, והכנסת אורחים, והבאת שלום, כולם ידועים בעצמם שהם הטוב לנמצאים. וכן עיון תפילה הטוב, שעל ידי תפילה מביא הטוב לעולם, שהקב"ה מטיב לעולם. והשכמת בית המדרש, ותלמוד תורה הוא הטוב גם כן, כי התורה כאשר היא בנבראים היא הטוב שלהם, שהתורה נקראת 'טוב', שנאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'. הנה הם כולם נכללו בגמילות החסדים, והם ענפי החסד. ואברהם אבינו שמדתו לגמול חסד עם הנמצאים, כמו שאמר הכתוב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב וחסד לאברהם', ואם כן העיקר [של חסד] נמצא באברהם יותר מבכל הנבראים, אין ספק שנמצא עם אברהם כל ענפי החסד. אמנם המשנה כללה כל הדברים האלו בשלשה דברים; כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום, ותלמוד תורה נגד כולם". וכן כתב בח"א לשבת קכז. [א, סט.]. וראה להלן הערה 111.

(105) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.]: "מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין המספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה מפני כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד... ולפרש לך למה הפרטים אין מגיעים רק עד ט', דבר זה יש לך לדעת כי כל אשר הושפע מן השם יתברך, אי אפשר רק שיהיה לו שתי בחינות. וזה שהוא ראוי שיהיה אחד, מצד שהושפע מן השם יתברך שהוא אחד... והפעולה דומה אל הפועל שהוא אחד. ולפיכך אי אפשר רק שיהיה בדבר שהוא מושפע מן השם יתברך שתי בחינות; שיש בו אחדות מצד הפועל, ומתחלק מצד בחינת המושפע. והבחינה של רבוי והחלוק מגיע עד תשעה. וזה כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות, אשר הוא מגיע עד תשעה [ומבאר כיצד ההתחלקות היא עד תשעה]... אמנם העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד. וכל דבר בעולם תמצא כך. כי האדם מצד מה הוא אחד, שהוא אדם אחד. והוא מחולק מצד שיש בו חלקים. ולפיכך מספר ט' נגד בחינות החלקים, והעשירי נגד הכל, שהוא האחדות, מצד שאין כאן חלוק". והרי אלו הם תשעת חלקי החסד שהוזכרו כאן, והעשירי הוא "ותלמוד תורה

כנגד כולם", שהוא העשירי הכללי המאחד את כל הפרטים. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ד מי"א [ריד:], וז"ל: "'אם עמלת בתורה שכר הרבה יש ליתן לך' [שם משנה י], ופירשנו בזה כי אף אם למד דבר אחד בתורה, אין נחשב לדבר אחד, רק להרבה. כמו שאמר בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה. ואמרו 'ותלמוד תורה כנגד כלם', כי רוצה לומר שיש בתורה שכר כללי, כי מספר עשרה הוא מספר כללי. וכאילו אמר שהעושה מצוה אחת שכרו דבר אחד, ואילו תלמוד תורה יש עליה שכר כללי". וראה להלן פ"ח הערות 79, 82, 87, 89.

(106) פירוש - כל חלקי החסד נכללו בשלשה דברים שהוזכרו במשנה [פאה פ"א מ"א], והם: כיבוד אב ואם, גמילות חסדים, והבאת שלום [מלבד "ותלמוד תורה כנגד כולם"], וראה למעלה הערה 74. ומכנה שלשה דברים אלו בשם "ג' אבות", כי הם שלשת האופנים של חסד, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 83] בשני הסברים. וראה הערה הבאה.

(107) לכאורה כוונתו [במה שמרמז שדברים אלו צריכים להתבאר במקום אחר] לדבריו בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.], ששם ביאר את המשנה בפאה, וכמובא למעלה הערות 86, 90, 92. אך מדבריו בנתיב השלום פ"ב [א, רכ:] מוכח שאין זו כוונתו, שכתב שם בזה"ל: "ובמסכת פאה 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעוה"ב, אלו הן; כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כלם'. ובארנו למעלה [בנתיב גמילות חסדים פ"ב] פירוש המשנה. באלו שלשה שהם אבות נכללו כל חלקי החסד, והם עשרה שנזכרו בברייתא, שנכללו בג' אבות שזכרם המשנה, ואין כאן מקום זה". ומכך מוכח שאין כוונתו לדבריו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"ב, כי קודם לכן התייחס לדבריו שם [כשכתב "ובארנו למעלה"], ולאחר מכן שב וכתב "ואין כאן מקום זה", ואם כוונתו שוב היתה לדבריו בנתיב גמילות חסדים, היה שוב כותב "ובארנו למעלה". אלא על כרחך שאין כוונתו לדבריו בנתיב גמילות חסדים. זאת ועוד, שמשמע מדבריו כאן שבא לומר שהאופן שבו נכללים ששת החלקים האחרים [שהוזכרו בגמרא בשבת קכז.] בשלשת האבות של המשנה לא יתבאר כאן, כי אין זה מקומו. ונקודה זו גם לא נתבארה בנתיב גמילות חסדים, ועל כרחך שאם כוונתו למקום אחר, אין זה בנתיב גמילות חסדים. ולא מצאתי מקומו. **ובח"א לשבת** קכז. [א, סט.] כתב: "כי כל אלו דברים שייכים בגמילות חסד שעושה חסד וטוב, כי גמילות חסד [הוא] טוב, ולא קא חשיב בכאן רק חלקי גמילות

חסד, שהם ששה. ויש להבין למה אמר מספר 'ששה דברים'. כי גמילות חסד הוא ראש לששה, ולפיכך יוצאים מזה ששה ענפי חסד. והכנסת אורחים הוא הראשון, כי גמילות חסד מדת אברהם, שנאמר אצלו שהיה מכניס אורחים [בראשית יח, ב-ח], והבן הדברים האלו מאוד, ותמצא". ואין לנו עסק בנסתרות, אך מה שכתב "כי גמילות חסד הוא ראש לששה" נראה שכוונתו שבשבע ספירות התחתונות [חג"ת נהי"ם] נמצא שחסד הוא הראש והראשון, ומתחת לספירת חסד ישנן שש ספירות, לכך "גמילות חסד הוא ראש לששה". וראה להלן פי"ב הערה 123 שנתבאר שם שאברהם הוא ראש והתחלה לשש קצוות.

(108) בנתיב השלום פ"א [א, רכ:] כתב כדבריו כאן אות באות, אך במקום לכתוב "טוב לעולם הזה" כתב שם "טוב לבריות".

(109) ולכך הוי "טוב לבריות". ובהמשך יבאר כיצד זה "טוב לשמים".

(110) אלא יהיה כל השכר שמור לעולם הבא.

(111) בנתיב השלום פ"א [א, רכ:] כתב כדבריו כאן אות באות, אך במקום לכתוב "דבק בהם הטוב בענין העולם הזה" כתב "הדבר הזה טוב בעולם הזה". ואם תאמר, מדוע מצות ציצית סוכה ולולב "אין נראה בהם הטוב בעולם הזה", ואילו במצות תלמוד תורה "הדבר הזה טוב בעולם הזה" [ראה למעלה הערה 104, בדברים שהובאו מכת"י], דמאי שנא תלמוד תורה ממצות ציצית. אמנם בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.] ביאר זאת היטב, וז"ל: "הטעם מה שאלו מיוחדים שאוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, מפני שהוא טוב לשמים ולבריות, והמצוה שהוא טוב לשמים וטוב לבריות כמו זאת, יש לה פירות. כי השם יתברך הוא עיקר הכל, והבריות אשר ברא נחשבים כמו פירות. ולפיכך טוב לשמים וטוב לבריות יש לו קרן ויש לו פירות, וראוי שיהיה התשלום למה שהוא טוב לבריות בעולם הזה, כי הבריות הם בעולם הזה, וכיון שהם בעולם הזה השכר על מה שהוא טוב לבריות הוא בעולם הזה גם כן. אבל מה שהוא טוב לשמים שכרו בעולם הבא, כמו שראוי להיות. ואמר 'ותלמוד תורה כנגד כולם' ביחד, כי התורה היא טוב בעצמה, והיא טוב לעולם הזה, כי על ידי התורה שהיא שכלית קונה האדם השכל, וזהו מעלת האדם ושלימותו. ולא שהתורה היא שלימות לבעל התורה בלבד, רק שהיא שלימות אל הכל, כי ממנה הכל מקבלים חכמה ושכל. ולכך כמו שאלו שלשה [כיבוד אב ואם, גמילות חסדים, והבאת שלום] טובים לבריות, כך התורה טובה לעולם, ולכך יש לה גם כן קרן ופירות". ובכת"י [שח:] כתב: "והתורה כל 'דרכיה דרכי נועם ונתיבותיה שלום' [משלי ג, יז]. ונאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם

תורתי אל תעזובו', נקראת התורה בעצמה טוב". **וכן הרמב"ם** בפיהמ"ש פאה פ"א מ"א ביאר שכפל השכר בעוה"ז ובעוה"ב הוא רק במצות בין אדם לחבירו, וכלשונו: "וענין מה שאמר 'אוכל פירותיהן והקרן קיימת לו', מה שאומר לך כי המצות כולן נחלקין בתחלה על שני חלקים; החלק האחד במצות המיוחדות לאדם בנפשו, במה שיש בינו ובין הקב"ה, כגון ציצית ותפילין ושבת וע"ז. והחלק השני במצות התלויות בתועלת בני אדם קצתם עם קצתם, כגון אזהרה על הגניבה והאונאה והאיבה והנטירה, וכגון הצווי באהבת איש את חבירו... והכל כשיעשה האדם המצות המיוחדות לנפשו מה שיש בינו ובין בוראו, תחשב לו לצדקה ויגמלהו הקב"ה עליה לעוה"ב... וכשיעשה האדם המצות התלויות בתועלת בני אדם זה עם זה, כמו כן תחשב לו לצדקה לעוה"ב, לפי שעשה המצות, וימצא טובה בעוה"ז בעבור שנהג מנהג הטוב בין בני אדם... וכל המצות שבין אדם לחבירו נכנסות בגמילות חסדים... וכשתחקור על הענין הזה תמצא תלמוד תורה שקול כנגד הכל, כי בתלמוד תורה יזכה האדם לכל זה, כמו שביארנו בתחלת דברינו ש'התלמוד מביא לידי מעשה'" [ראה למעלה הערה 93].

(112) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:]: "וביאור זה, כי אלו ראוים לאכילת פירות ביותר, מפני כי הוא עושה חסד גדול, וכאשר עושה חסד גדול הוא אוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא. כי הכנסת אורחים שהאורח אין לו ללון, וכן ביקור חולים, שהוא חולה, וצורך גודל הוא אליו. וכך השכמת בית המדרש ללמוד, בודאי דבר זה גדול, וכמו תלמוד תורה הוא, לכך אוכל פירות בעולם הזה... וכן הדן את חבירו לכף זכות שלא יהיה חבירו רשע, זה בודאי טוב לחבירו שהוא עמו בעולם הזה, יש לו לאכול הפירות בעולם הזה. והנה הם ששה דברים, כי ראוי לדברים שעושים פירות שיהיו ששה דוקא, כי הו"ו [בראשית א, יא] 'עץ פרי עושה פרי' [כוונתו שהבנים באים מכח האות וי"ו משמו הגדול, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צג. (ג, קפט:). וראה נצח ישראל פל"ב (תרכב:)], לכך הו"ו הוא כפול לומר כי ששה דברים הטוב שבהם כפול; שהוא טוב לשמים ולבריות, ולכך שכרם כפול בעולם הזה ובעולם הבא".

(113) לכך זה נקרא "טוב לשמים", שמקיים בזה רצון הבורא. ובתפארת ישראל רפ"ב [מח.] כתב: "מצות התורה הם ראוים לאדם... שבהם יושלם, עד שהוא הבריאה אשר בה רצון בוראו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קעה:] כתב: "עשיית המצות [כדי] לעשות רצון השם יתברך". ובגו"א ויקרא פכ"ג אות כד [קפג:] כתב: "שכל אשר האדם מצווה יותר, זהו יותר מעלה, כמו שאמרו חכמים [קדושין לא.] גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. והטעם, כי המצווה ממלא רצון השם יתברך. למה הדבר דומה, שני בני אדם,

האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, יותר קרוב לו, ויותר עושה לו רצון מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחויב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא רצון השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, יותר קרוב ממי שאינו מצווה ועושה, שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 60. וראה להלן פ"ט הערה 167]. ובתנחומא פרשת ויגש אות ו איתא "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". וכמו שכל שליח מורה על רצונו של המשלח שמינהו ["מה אתם לדעתכם, אף שלוחכם לדעתכם" (ב"מ כב.)], כך המצות מורות על רצון הקב"ה. והואיל ורצון שייך לפרשה של כבוד ["רצונו זהו כבודו" (ירושלמי פאה פ"א ה"א)], לכך סיום המאמר בתנחומא עוסק בכבוד הקב"ה העולה מהמצות. וראה הערה הבאה.

(114) לשונו בכת"י [שח:]: "הרי ענין המצוה הזאת כפול, שהוא רצון הבורא, וימשך הימנה הטוב. ומפני שהעיקר הוא רצון הבורא, כנגד זה 'הקרן קיים לעולם הבא', ומצד שימשוך הטוב מהם לעולם הזה, וזהו כמו פירות, שעושה המצוה פירות... שטעם שאלו מצות אוכלים פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, מפני שהם טובים לשמים וטוב לבריות... ולפיכך שכר המצוה הקרן, שהוא עיקר, לעולם שהוא עיקר, שהוא עולם הבא. והפירות הוא בעולם הזה גם כן, והבן דברים אלו מאוד". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקנט.] כתב: "כי גוף המצוה הוא מה שעושה רצון השם יתברך, אשר צוה אותו לעשותה בעצמה, והפירות הם שהוא טוב לבריות, דבר זה הוא פירות המצוה. כי עיקר המצוה הוא דבר אלקי, ואינו טוב עולם הזה, כמו שהתבאר. רק מה שיש במצוה שהוא טוב לבריות בעולם הזה, דבר זה פירות המצוה, הוא נמשך מן גוף המצוה. ומפני שהפירות הם מה שהוא טוב לבריות בעולם הזה, לכך אוכל פירותיהם בעולם הזה. והתורה גם כן יש לה פירות, כי התורה בפרט עושה פירות, כי גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה [קידושין מ:], ולכך אין דבר שיש לו פירות כמו התורה. ויותר מזה, כי בתורה נברא העולם [ב"ר א, א], וכל העולם פירות התורה".

(115) שאמרו שם "רמי ליה רבא לרב נחמן, תנן, אלו דברים שאדם עושה אותן ואוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא, אלו הן; כיבוד אב ואם, וגמילות

חסדים, והבאת שלום שבין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם... בשילוח הקן נמי כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', ליתני נמי הא... אמר רבא רב אידי, אסברא לי [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב. אלא טוב לשמים ולבריות זהו צדיק טוב, טוב לשמים ורע לבריות זהו צדיק שאינו טוב". ופירש רש"י שם "רבי אידי אסברא לי - אינו דומה [שילוח הקן] לאלו, דהנך כולהו הבריות נהנין ממנו, ונמצא טוב לשמים וטוב לבריות, ובההוא כתיב 'כי פרי מעלליהם יאכלו', דבהאי קרא כתיב כי טוב כי פרי מעלליו יאכל בחייו. אבל בשילוח הקן טוב לשמים הוא, ואין כאן טוב לבריות, ולא כתיב ביה כי פרי מעלליו יאכל, והלכך לא תנייה גבי 'אוכל פירותיהן בעולם הזה'". ובח"א שם [ב, קמא.] כתב: "הכי מסקינן כי הצדיק אשר הוא טוב לשמים וטוב לבריות, שמקיים כבוד אב ואם וגמילות חסדים ורודף שלום, אוכל פירות בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא. יש לך לדעת, כי העולם הזה אינו עיקר כלל, והעיקר הוא עולם הבא, ונחשב [העולם הזה] כמו פרי נגד עולם הבא. ואשר הוא טוב לשמים ולבריות אוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, למקום ששם עיקר תשלום המצות, והוא עולם הבא. ולכך דוקא טוב לשמים וטוב לבריות יותר ראשון להיות אוכל פירות בעולם הזה מטעם אשר אמרנו, כי טוב לבריות שייך לעולם הזה ביותר, שהרי הוא טוב לבריות שהם בעולם הזה. לכך אף למאן דאמר שכר מצות בהאי עלמא ליכא [קידושין לט:], משום דסבירא לו דאין המצוה רק ענין אלקי אין יחוס לה אל עולם הזה גשמי, סובר שבאלו המצות יש כאן תשלום שכר בעולם הזה, כי עושה טוב בעולם הזה, וראוי לזה שעושה טוב בעולם הזה, והיינו שיהיה לו פירות בעולם הזה, והקרן, שהוא גוף המצוה שהיא אלקית, בעולם הבא, וזה מבואר". ובתפארת ישראל ר"פ נט כתב: "המצות טבעיים... כמו מצות כבוד אב ואם, ומצות 'ואהבת לרעך כמוך' [ויקרא יט, יח], ושאר המצוות שהם תיקון בני האדם, ועל מצות אלו וכיוצא בהם אפשר לטעון כי שכר שלהם הוא בעולם הזה... כי המצות שהם תועלת ותיקון בני אדם, יש להם שכר טוב בעולם הזה גם כן". ובח"א לשבת קכז. [א, סח:] כתב: "דע כי המצוה שיש בה הטוב לבריות אמר ש'אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא'. וזה כי מצד שהוא מצוה מן השם יתברך, כל מצוה מתן שכרה בעולם הבא, מצד שהוא טוב לשמים, שמקיים מצות בוראו. ומצד שיש בה הטוב לבריות אמר שראוי שמה שהוא טוב לבריות בעולם הזה, ימשך ממנו הטובה בעולם הזה. ודבר זה נקרא פירות המצות, כי עולם הזה נחשב כמו פרי מן עולם הבא... מפני שהוא טוב לשמים ראוי שיהיה לו קרן לעולם הבא, ומצד שהוא טוב לבריות שהם בעולם הזה,

אוכל פירות בעולם הזה. וכבר בארנו דבר זה בספר גבורות ה' באריכות. כלל הדבר, מצד עצם המצוה במה שהוא רצון השם יתברך, הקרן קיימת לעולם הבא. ומצד הטוב, יש בזה פירות בעולם הזה". ובדר"ח פ"ב מ"א [תצא:] כתב: "הטעם מה שאלו המצות אוכל פירותיהם בעולם הזה, אין להאריך כאן, כי הוא מבואר במקום אחר", ובפשטות כוונתו לדבריו כאן.

(116) חוזר בזה לבאר את דברי רבנן [ב"ר מד, ד], שאמרו "לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואומר, ירדתי לכבשן האש ונצלתי, ירדתי למלחמת המלכים ונצלתי, לרעבון ונצלתי, תאמר שנתקבלתי שכרי בעולם הזה, ואין לי כלום לעתיד לבא. אמר הקב"ה, 'אל תירא אנכי מגן לך', וכל מה שעשיתי עמך בעולם הזה, חנם עשיתי עמך. אבל שכרך מתוקן לעתיד לבא, 'שכרך הרבה מאד', היך מה דאת אמר [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'" [הובא למעלה לפני ציון 25, וראה להלן הערה 120].

(117) אודות שהמדות שהיו לאבות נחשבות לירושה, כן כתב בנצח ישראל ר"פ מא [תשכ.], וז"ל: "יש צדיק שיש לו מעלה אחת מיוחדת, כמו שתראה שאברהם ירש מדה מיוחדת בהתרוממות ובמעלה, כמו שהתבאר למעלה. ויצחק ירש מדה אלקית, הוא הדביקות בו יתברך. ויעקב ירש מדת הקדושה האלקית" [ראה להלן פ"ט הערה 245]. ושם ס"פ י [רסז.] כתב: "כי גמילות חסד מדת אברהם, שנקרא אברהם 'אברם', שהיה מתעלה על כל אדם בשביל מדה זאת". ובפתיחת המחבר לספר שערי אורה כתב: "אברהם אבינו עליו השלום לקח בטהרה צד ימין, וירש ימין של מעלה, שהוא מידת החסד, ועל זה נאמר [בראשית יב, ח] 'ויסע אברם הלוך ונסוע הנגבה'". ואודות שמדת גמילות חסדים באה לאברהם מהקב"ה, כן אמרו בב"ר נח, ט "אמר לו הקב"ה [לאברהם], אני אומנותי גומל חסדים, תפסת אומנותי". **אמנם לשונו** כאן "שהוא היה **בלבד** יורש המדה הזאת" צריך ביאור. וכן למעלה [לאחר ציון 75] כתב ש"גמילות חסדים לא היה נמצא כמו באברהם, כמו שידוע", הרי שרק לאברהם היתה מדת גמילות החסדים בצורה מופלגת כל כך. ונראה, שאמרו חכמים [יומא כח:] "צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי, אמר רב יוסף, אנן מאברהם ניקום וניגמר ["באת ללמדנו להיות זריזין כאברהם" (רש"י שם)]. אמר רבא, תנא גמר מאברהם, ואנן לא גמרינן מיניה" [בתמיה]. הרי לדעת רב יוסף אי אפשר לנו ללמוד מהזריזות של אברהם, כי זהו מעבר למעלותנו. ובספר פרי צדיק [מאמר קדושת שבת מאמר ד] כתב על כך בזה"ל: "לא כל אדם זוכה לזה [להדמות למדת אברהם], ואנן מזריזותיה דאברהם לא ניקו וניגמור כלשון הגמרא. ואף דדחי זה שם דתנא גמר מאברהם, היינו לפי שאנו מזרעו, וכבר נטוע בנו כחו בשורש.

אבל זולת זה האדם מצד עצמו אי אפשר להגיע לזה, ד'אחד היה אברהם' [יחזקאל לג, כד], מיוחד מכל הנפשות להיותו שורש כל הבריאה". וכוונתו היא שרק זרעו של אברהם יכול לשייך עצמו למדת אברהם, אך הואיל ומדת אברהם היא היותו ההתחלה והראשון לאחר ההעדר [כמבואר למעלה בארוכה פ"ה], לכך זרעו אינו יכול לקבל ממנו נקודה התחלתית זו, כי זרעו הוא המשכו של אברהם, ואי אפשר שההמשך יהיה התחלה [שמעתי מבני האברך כמדרשו הרה"ג ר' משה יונה שליט"א].

(118) כן כתב המהרז"ו בב"ר מד, ד, וז"ל: "לרבנן... מה שכתב 'מגן' ולא אמר [תהלים צא, ד] 'צנה וסחורה' וכדומה, דורשים מלשון 'חנם' בארמית".

(119) כן כתב בתפארת יהונתן [בראשית טו, א], וז"ל: "ועוד דרשו כי אברהם פחד כי קרה לו נס שניצל ממלחמות המלכים אולי ינוכה מזכותו. ולכך אמר לו הקב"ה 'אל תירא אנכי מגן לך' לשון חנם, ד'מגן' לשון חנם, כי בחנם בלי ניכוי נעשה לך נס זה. והטעם כי 'הקרן קיימת לעולם הבא', והפירות הוא בעולם הזה... הפירות מספיקין שיקרה נס ולא ינוכה מן הקרן לעולם הבא".

(120) יש להעיר, שאם זו הנהגה מיוחדת עם גומלי חסדים, כיצד נפרנס את סוף דברי המדרש הנ"ל [ב"ר מד, ד] שאמרו שם "היך מה דאת אמר [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'" [הובא למעלה לפני ציון 25, ובהערה 116], הרי הפסוק "מה רב טובך" עוסק בשכר הצפון לכל יראיו, ולא רק לגומלי חסדים. ונראה ליישב זאת על פי מה שאיתא בזוה"ק [ח"ב רכ:], שאמרו שם: "כתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך [פעלת לחוסים בך נגד בני אדם]'. 'מה רב טובך' הא אוקמוה דא הוא אור דגניז לצדיקיא לעלמא דאתי... כתיב הכא 'מה רב טובך', וכתיב התם [בראשית א, ד] 'וירא אלקים את האור כי טוב'. 'אשר צפנת', בגין דאסתכל קודשא בריך הוא בההוא נהורא, ואסתכל באינון חייביא דזמינין למחטי בעלמא, וגניז ליה להההוא נהורא, למזכי ביה צדיקיא לעלמא דאתי, כמה דאתמר. 'פעלת', בקדמיתא 'צפנת' ולבתר 'פעלת', אלא 'צפנת' כמה דאתמר, 'פעלת' בגין דההוא נהורא דגניז, ביה עביד קודשא בריך הוא אומנותא דעלמא. מנלן, דכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', 'באברהם' כתיב, וההוא נהורא דאברהם גניז ליה קודשא בריך הוא, וביה עביד אומנותא דעלמא, דכתיב 'פעלת לחוסים בך', לאינון דיתבי תחות צלא דקודשא בריך הוא. 'נגד בני אדם', דהא בהאי אומנותא דאתעביד בהאי נהורא, קיימין בני נשא בעלמא, וקיומא דלהון הוי, אף על גב דאיהו גניז, ביה קיימין בני נשא בעלמא דין". הרי שהפסוק "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" עוסק בגניזת אורו של אברהם אבינו, ו"ביה עביד אומנותא דעלמא". וכבר

הובא למעלה [הערה 117] מאמרם בב"ר נח, ט "אמר לו הקב"ה [לאברהם], אני אומנותי גומל חסדים, תפסת אומנותי". נמצא שהפסוק "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" עוסק בגניזת אורו של אברהם אבינו, ומגניזה זו מתקיים העולם בחסדו יתברך. הרי שאף הפסוק "מה רב טובך" עוסק במדת חסדו של אברהם אבינו.

(121) פירוש - העולם נברא מהשפעת טובו וחסדו של הקב"ה.

(122) לשונו להלן פמ"ו: "יש לעולם מדריגה אלקית, כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך יש לו הצטרפות אל השם יתברך... וזהו שנינו [אבות פ"א מ"ב] 'על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים'. פירוש כי העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך... העמוד האחד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך, שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד, שהוא יתברך השפיע העולם מטובו, כמו שאמר 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ולפיכך אמר שהעולם עומד על גמילות חסד, שזהו עמוד אחד מעמודי העולם שהוא מקושר אל השם יתברך, מצד שבא הכל מאתו על צד החסד. ואם תשאל, הרי אין זה גמילות חסד שבני אדם עושין, כי זהו החסד שהשם יתברך עושה. כי אין זה קושיא למבין, כי כאשר חסד בארץ, אז השם יתברך מתחסד עם העולם ומשפיע לעולם חסד, שהרי כל מדותיו של הקב"ה לעשות חסד עם העושה חסד, ודבר זה ידוע. ואל תאמר כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה שהשפיע את הנבראים, כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית, משפיע לעולם מציאותו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפז.] כתב: "יש לך לדעת, כי העולם הזה שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו, רק על ידי השם יתברך אשר מאתו הכל... וזה כי העולם הזה הוא צריך לטובו ולחסדו, דהיינו אל השפעתו יתברך. כי אחר שנברא, צריך העולם שיושפע ממנו פרנסת העולם וקיומו". ובהמשך שם [קצד.] כתב: "אם אין חסדי השם יתברך, לא היה העולם קיים כלל. כי צריכים אל חסדו, ומכל שכן לפרנסה שלהם. ובחסדו מפרנס הכל, ומשפיע אל הכל. ולפיכך אמר 'ועל גמילות חסדים', כי כאשר יש גמילות חסד בעולם הזה, השם יתברך גם כן מנהיג עולם בחסדו, ומשפיע להם חסדו. ואם אין חסד בעולם, אין העולם יכול לעמוד... ומזה תדע כי אם לא היה חסדי השם יתברך, לא היה קיום לעולם. ומכל מקום התבאר לך כי העולם הזה עומד בחסדו, בפרט מה שהוא יתברך משפיע אל העולם המזונות, זה יותר מכל החסדים. וכל הנבראים הם עומדים בחסדו, כמו שאמר 'עולם חסד יבנה', ואין לך דבר שהוא חסד כמו פרנסת האדם, וכמו שסיים [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו'. הרי לך כי החסד הוא עמוד העולם, שאם אין חסדי השם יתברך, אין העולם עומד, וכדכתיב 'אמרתי עולם חסד

יבנה', ויותר מהכל הפרנסה. ואל יקשה לך, כי מה שאמר כאן 'ועל גמילת חסדים' היינו החסד שהאדם עושה לחבירו, ואין זה חסד שהקב"ה עושה. אין זה קשיא, כי כאשר בני אדם עושים חסד זה עם זה למטה, השם יתברך עושה חסד עם העולם למעלה, ומקיים העולם על ידי שפע חסדו" [ראה להלן הערה 124]. ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "לפי שכתיב 'אמרתי עולם חסד יבנה'. כי קיום העולם על ידי חסד. וזהו מפני כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט... אף כי בבריאה נאמר בכל הפרשה [בראשית פרק א] 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא. אבל קיום עמידתו הוא מכח חסד. ודבר זה בארו חכמים במה שאמרו [ב"ר יב, טו] ראה הקב"ה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מדת הרחמים. הרי לך ברור מאוד כי העולם נברא במדת הדין, אבל קיומו אי אפשר רק במדת הרחמים... כי קיום העולם מצד הרחמים ומצד החסד, לא מצד הדין. ודבר זה מבואר גם לחכימין". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.], ויובא להלן פ"ז הערה 82.

(123) פירוש - השפעת הטובה של ה' לעולם הביאה לא רק ליציאת העולם אל הפעל [שהוא ה"קרן"], אלא גם ליציאת התולדות אל הפעל [שהם ה"פירות"]. ו"תולדות" הם הדברים שיצאו אל הפעל לאחר בריאת העולם בששת ימי המעשה. דוגמה לדבר; להלן פל"ט כתב: "ידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות. וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם. ונמצא יציאת מצרים כמו שבת; כי שבת השלמת הבריאה, ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם. כי אחר שנשלמה הבריאה, היו תולדות העולם מתחילין לצאת אל השלימות, וכל אומות זו אחר זו היו יוצאים עד שבעים אומות... אבל ישראל יצאו באחרונה לכל האומות... ואז כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל... נמצא כי ימי הפסח כמו השבת לגמרי, רק שהשבת השלמת הבריאה, וימי הפסח השלמת סדר העולם בתולדותיו". הרי יציאת ישראל אל הפעל היא יציאת תולדות העולם אל הפעל. **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [תענית ב.] "שלשה מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן; מפתח של גשמים, מפתח של חיה, ומפתח של תחיית המתים". ולהלן פנ"ב הביא מאמר זה, וכתב: "הדברים שכלם הם יציאה לפעל הגמור אי אפשר שיהיה רק על ידי השם יתברך שהוא בפעל הגמור. ומפני כי אלו הדברים השלשה, והם מטר חיה תחיה, הם אינם בפעל, ויוצאים אל הפעל... הנה הדברים האלו יוצאים מן הכח אל הפועל, ואין המוציא רק מי שהוא בפעל לגמרי, וזה השם יתברך, שהוא בפעל הגמור... ואין

דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה; כי חיה יציאה לעולם בריאת האדם. וכן התחיה, יציאה לפעל לחיים אחר המות. וכן המטר, פרנסת העולם שבו תלוי חיות האדם... כי אלו דברים נחשבים יציאה לפעל". הרי כל לידה ולידה שיש בעולם היא יציאת תולדות על ידי הקב"ה. **ובנתיב האמת** פ"א [א, קצט.] הביא את דברי הגמרא [סוטה מב.] שכת מספרי לשון הרע אינם רואים את פני השכינה, וכתב לבאר: "הה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [מנחות כט:]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול; הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם... כת מספרי לשון הרע הוא הלשון שמוציא הדבור הרע לפעל, והדבור הוא תולדות האדם, ולפיכך נקרא הדיבור 'פרי', כדכתיב [ישעיה נז, יט] 'ניב שפתים', מלשון תנובת שדי... שהדבור היוצא מן האדם [הוא] פרי שמוציא האדם לפעל, שכל דבר שמוציא האדם אל הפעל הוא פרי שלו... והרי בשמו אות ה"א שניה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם אל הפעל, וכולם טובים אין בהם דבר רע. ולכך כת מספרי לשון הרע, המוציאים תולדות רע אל הפעל, אין רואין פני שכינה". הרי שהאות ה"א הראשונה בשמו הגדול מורה על בריאת העולם, והאות ה"א השניה משמו הגדול מורה שהוא מחדש בכל יום מע"ב ומוציא תולדות העולם אל הפעל. וכפי שהאות ה"א הראשונה מורה על מדת החסד של הקב"ה, כך אות ה"א השניה מורה על מדת החסד של הקב"ה ["המחדש **בטובו** בכל יום תמיד מעשה בראשית" (תפילת שחרית)]. וזהו שכתב כאן "ועל ידי חסדו יוצאים לפעל התולדות בעולם".

(124) כמו שנאמר [דברים יג, ה] "ואותו תעבודו ובו תדבקון", ופירש רש"י שם "ובו תדבקון - הדבק בדרכיו, גמול חסדים; קבור מתים, בקר חולים, כמו שעשה הקב"ה". הרי הדביקות במדותיו של הקב"ה היא רק על ידי גמילות חסדים. ואמרו חכמים [סוטה יד.] "מאי דכתיב [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלקיכם תלכו', וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה, והלא כבר נאמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה; מה הוא מלביש ערומים, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם', אף אתה הלבש ערומים. הקב"ה ביקר חולים, דכתיב [בראשית יח, א] 'וירא אליו ה' באלוני ממרא', אף אתה בקר חולים. הקב"ה ניחם אבלים, דכתיב [בראשית כה, יא] 'ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלקים את

יצחק בנו', אף אתה נחם אבלים. הקב"ה קבר מתים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבור אותו בגיא', אף אתה קבור מתים". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "מה שעל ידי המדה הזאת בפרט אפשר להתדמות לבוראו, מפני שזאת המדה היא מה שעושה האדם בעצמו. כי המשפט לא שייך לומר שהוא הולך בדרכי השם יתברך, כי ההולך הוא הולך מצד עצמו ועושה מעצמו מרצונו ומדעתו, וזה נקרא שהוא הולך בדרכי השם יתברך, כאשר עושה דבר מדעתו. ואילו המשפט, הוא מחויב לעשות משפט, ולא נקרא זה שהולך בדרכי הקב"ה. רק כאשר הוא עושה חסד לפנים משורת הדין, והוא עושה מדעתו ומרצונו, בזה שייך שהולך בדרכי השם יתברך. וכן הרחמים, כאשר יש עני ומרחם עליו ונותן צדקה, אין בכל זה שיאמר שהולך בדרכי ה' יתברך, כי אם לא היה העני בצרה, אפשר כי לא היה עושה. ולכך לא יאמר בזה שהולך בדרכי השם יתברך רק כאשר עושה חסד, שהחסד הוא עושה מעצמו, ואינו חייב בזה, ולפיכך על ידי המדה הזאת נאמר עליו שהולך בדרכי ה', והולך אחריו... ולפיכך הגומל חסדים נקרא שהולך אחר השם יתברך". **ומצינו ביטוי** מובהק לדביקות זו, שאמרו חכמים [מו"ק כח:] "דיספד יספדוניה, דיקבר יקברוניה, דיטען יטענוניה, דידל ידלוניה ["דידל ידלוניה - כלומר מגביהין בהספד למי שמגביה קולו להספד אחרים" (רש"י שם)]". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו.] כתב: "דבר זה אין שייך במדות אחרות, רק במדות של גומלי חסד... [כי] כאשר עושה טוב לאחר, השם יתברך משפיע לו ג"כ הטוב והחסד, כי כמו כאשר יש נחל קטן, והוא מחובר אל הנהר הגדול אשר אין לו סוף, כאשר יוצאין המים מן הנחל הקטן, ומשפיעים מים לבור שסמוך לו, תכף ומיד יוצאים מים מן הנהר הגדול, וחוזר ומשפיע אל הנחל אשר מחובר לו המים שיצאו ממנו, ובאותו דרך שיצאו ממנו המים הם באים אליו. כך כאשר בעל גמילות חסד, **אשר הוא דבק בטובו של השם יתברך**, כאשר משפיע לאחר מטובו, אז השם יתברך אשר הוא טוב, משפיע לו הטוב בעצמו אשר הוא עושה. וכל עוד אשר המים יוצאים ומשפיעים לאחר, יושפע לו גם כן, וכפי אשר השפיע, ובאותו דרך אשר השפיע, משפיע לו גם כן. והבן הדברים האלו מאוד, ותבין כי ראוי בעל המדה הזאת לתשלום גמול יותר מהכל". וכן הוא בגו"א בראשית פי"ח אות יח [ש:]. ובדר"ח פ"ה מ"ח [רנה:] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם, והשפיע אל הבריות מה שצריך להם. ואם לא שיהיו בעולם גם כן אנשים משפיעים מטובותם לאחרים, לא היה ראוי שיברא העולם ולהשפיע להם מה שצריך להם. כי מדה זאת שייך אצל מדת החסד, שאין ראוי לעשות חסד אלא אם כן הוא בעל חסד, שכן אמרו חז"ל [מו"ק כח:] דקבר יקברוניה, דטען יטענוניה וכו'. פירוש, כל גמילות חסדים שהאדם

עושה, ראוי שיהיה נעשה לו גם כן... שבעל גמילות חסדים, לפי החסד שעושה ראוי שיהיה נעשה לו. ולפיכך אם לא שיהיו בעולם גומלי חסדים משפיעים מטובם, לא היה ראוי שיהיה השם יתברך בורא העולם ומשפיע לו מה שצריך אל העולם". ובנתיב העבודה ספ"א כתב: "כאשר האדם גומל חסדים, השם יתברך גומל חסד עמו גם כן... ולכך כתיב [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ובכת"י [שז:] כתב שאברהם אבינו קיים ביקור חולים, וכלשונו: "אם לא היה המדה הזאת בו לא היה הקב"ה מבקר אותו [רש"י בראשית יח, א], כי מן המדה שעשה לאחרים נעשה לו. וכן אמרינן בפרק ואלו מגלחין [מו"ק כח:] 'דספד יספדוניה, דיקבור יקברוניה'... ואם לא היה אברהם אוחז במצוה הזאת, איך היה הקב"ה מבקר אותו בחליו" [הובא למעלה הערה 83].

(125) פירוש - הפירות שה' עושה הם התולדות שהזכיר מקודם. נמצאת שהשפעת הטובה של הקב"ה יש לה קרן [העולם עצמו] ויש לה פירות [התולדות].

(126) פירוש - הקב"ה משפיע מטובו על גומלי חסדים. והואיל והשפעת טובו של הקב"ה בעולם היא בדמות קרן ופירות [בריאת העולם והתולדות], לכך יש לגומלי חסדים שכר של קרן ופירות. והעומק בזה הוא, שכל פעם שאדם גומל חסד לחבירו, בזה הוא מעורר את הרצון של מעלה להטיב כפי שרצון זה היה קיים בעת התהוות העולם. והואיל ובעת התהוות העולם היה הרצון להטיב לבריות בלי הגבלה [קרן ופירות], כך רצון זה חוזר וניעור כלפי גומלי חסדים, ונמצא ששכרם הוא קרן ופירות. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה רק בישראל נאמרה ההנהגה של "אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא", ולא באומות העולם, וכמו שכתב העיון יעקב [על עין יעקב ב"מ סא:], וז"ל: "דמצינו בישראל 'אלו דברים שאדם אוכל מפירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא'. ובעובדי כוכבים מצינו איפכא, כדאיתא בפ"ק דב"ב [טו:] גבי איוב חסיד היה באומות העולם, וכפל הקב"ה שכרו בעולם הזה [כדי לטרדו מן העולם הבא]". ומה הביאור לחילוק זה בין ישראל לאומות העולם. אלא הם הם הדברים; הרצון של מעלה להטיב לברואיו שהיה בעת בריאת העולם נאמר במיוחד ובמסוים כלפי ישראל בלבד, כי רק ישראל נקראו "אדם" [יבמות סא.], ורק ישראל יקבלו את התורה שתאפשר להם לזכות לחיי העולם הבא. לכך כאשר בן ישראל גומל חסד לרעהו, מתעורר בזה הרצון הקדום להטיב לבריות ללא גבול, וכמו שנתבאר. מה שאין כן כלפי האומות, שהרצון להטיב לא נאמר כלפיהם, וממילא לא שייכת אצלן ההנהגה של "אוכל פירותיהן בעולם הזה". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ג [רכב.], וז"ל: "השם יתברך רוצה שיהיה הטוב לישראל... אבל באומות עולם אין לומר כך, ואם היה אפשר לעולם בלא אומות עולם, היה דבר זה

נחשב מעלה לעולם, רק שאי אפשר לעולם בלא אומות העולם... לפיכך באומות עולם, אין רצונו יתברך בהם... כי הטוב לישראל הוא רצונו יתברך" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 133].

(127) בתפארת ישראל פ"ס [תתקלה.] הביא את המדרש הזה [ב"ר מד, ד], וז"ל: "ובמדרש 'אל תירא אברם אנכי מגן לך' [בראשית טו, א]. לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד [ואומר]; ירדתי לכבשן האש ונצלתי, ירדתי למלחמת המלכים ונצלתי, תאמר שקבלתי שכרי בעולם הזה, ואין לי כלום בעולם הבא. אמר לו הקב"ה, 'אל תירא אברם אנכי מגן לך', כל מה שעשיתי בעולם, עשיתי עמך חנם, אבל שכרך מתוקן לעולם הבא, עד כאן. ביארו כי הטוב שנתן השם יתברך **לצדיקים** אינו נקרא מתן שכרן כלל, רק הוא במדת החסד והחנינה, ולא תשלום שכר נקרא. כי זה ענין השכר מה שמחוייב לעשות לו בשביל המצוה, ודבר זה אינו בעולם הזה, רק בעולם הבא, ואז תשלום שכר המצות. אבל מה שנותן לצדיקים בעולם הזה, הכל בחסד". הרי שביאר שם שהנהגה זו שייכת לכל הצדיקים, ואילו כאן ביאר שהנהגה זו שייכת רק לגומלי חסדים [מדתו של אברהם]. ולכאורה אין הדברים עולים בקנה אחד. **ובישוב שאלה** זו נביא את דברי הפחד יצחק ר"ה מאמר ב [אות ב], שהביא את דברי המהר"ל כאן, וכתב בזה"ל: "ביאור דבריו, הרי רואים אנו כי בענין הצמיחה וההולדה שולט הכלל של 'מכליא קרנא' [ב"ק ג.] הרבה יותר פחות מאשר בשטחים אחרים. כל הפקת תועלת גורמת כליון כחותיו של העצם המועיל במדה גדולה לאין ערוך יותר מאשר הפקת תועלת הצמיחה גורמת לקרקע עולם. והיינו משום שבעולמנו אנו פעולת הצמיחה וההולדה היא הקרובה ביותר אל יצירת בראשית של 'יש מאין'. לאחר שנתחדש העולם, ההתחדשות היותר גדולה היא צמח חדש, או ולד חדש. ובה במדה שאנו מתקרבים לתחום היצירה של 'יש מאין', בה במדה הולך ופוחת הכלל של 'מכליא קרנא'. והוא הדין והיא המדה בעולם הרוחני של עבודת השם. מכיון ש'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג], ועל ידה של מדת החסד יצאה כל הבריאה מן האין אל היש, הרי שמדה זו מופקעת היא לגמרי מענין ה'מכליא קרנא'. והאדם המתנשא למדרגת צלם אלקים, ונעשה ליוצר פועל של מדת החסד בעולם, מתן שכרו הוא בתכונת 'יש מאין', דהיינו שאין הפירות מפחיתין את גוף הקרן ולא כלום. והאדם אוכל פירות בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא. ואברהם אבינו שהיה מרכבה למדת החסד דלעילא, לו נאמרה ביחוד ההבטחה כי 'שכרו הרבה מאד', דהיינו שלא יצויר ששכרו יתמעט, משום ש'אנכי מגן לך', אני נמצא לך בחנם, ורבוי הפירות אינו במחיר הפסד הקרן, כי קרנך קרן קיימת היא". **לאחר מכן** כתב את הדברים

הבאים [אות ג]: "ולא עוד אלא שנראה כי עצם תואר האבהות אשר השם 'אברהם' מורה עליו, ואשר מתוכו אנו למדים כי עיקר מהותו של אברהם הוא בזה שהיה אבי האומה, נובע הוא מתוך דרגא זו של 'אנכי מגן לך'. ולמדים אנו דבר זה ממטבע שטבעו חכמים בתפלה, וקראו את הברכה הראשונה 'ברכת אבות' [ר"ה לב.], וקבעו בה את החתימה 'מגן אברהם'. ומפורש כנ"ל, דדרגא זו ד'מגן אברהם' מהווה את התוכן הפנימי של אבהות האומה. והסברת הדברים צריכה להיות ע"פ המהלך הנ"ל; משום דאבות מכלל דאיכא תולדות, ואבותיה של כנסת ישראל היינו שרשים של קדושת ישראל, אשר לעולם לא יחדלו לעשות פירות ["ברית אבות לא תמה" (שבת נה.)]. ודבר זה הוא בלתי אפשרי אם לא על ידי יצירת קרן קיימת אשר שום רבוי פירות שבעולם לא יפחית ולא ימעיט את חיותו של השורש, והיא היא הדרגא של 'אנכי מגן לך'. דהיינו שגידול הפירות הוא בחנם, ואינו עולה במחיר חיותו של השורש, ועל כן דרגא זו היא החותמת את ברכת האבות. ורק מתוך כך מתבהרים הדברים שבברכת אבות בכלל לא הוזכר במפורש ובהדיא שום מקצוע בעבודתם של האבות, מלבד מקצוע החסד ["זוכר חסדי אבות"]. והיינו משום שהתוכן הפנימי של מהות האבהות בכנסת ישראל הוא הסוד של קרן קיימת, גידול וצמיחה דלא מכליא קרנא. ושרשיה של צמיחה כזו נעוצים הם במדת החסד בעולם ובאדם". **הרי המדרגה** של "מגן אברהם" מתייחסת לכל שלשת האבות, ולא רק לאברהם אבינו. וצרף לכאן מה ששמעתי ממו"ר שליט"א ששם "אל" מורה על מדת החסד [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 88], ו"אל" שלש פעמים עולה במנין "מגן" [מקורו בשער היחודים פרק כ]. והכוונה בזה היא ששלשת האבות יחד יוצרים את מדרגת "מגן", שהיא השכר הניתן על "חסדי אבות". והנה שלשת האבות כוללים את כל סוגי הצדיקים הקיימים, וכמו שכתב להלן פס"ד, וז"ל: "כי יש צדיקים דבקים במדת הדין [כיצחק], ויש צדיקים דבקים במדת הרחמים [כיעקב], ויש צדיקים דבקים במדת החסד [כאברהם]". הרי שלש המדות של האבות כוללות את כל סוגי הצדיקים הקיימים. לכך בתפארת ישראל כתב שהמדרש הזה עוסק באכילת פירות של כל הצדיקים, ולא רק של אברהם אבינו, כי כל הצדיקים נכללים בשלשת האבות. ודו"ק כי נפלא הוא. [בכת"י כאן (שט.) האריך לבאר עוד את הפסוקים הבאים של הפרשה (בראשית טו, ב-ג), ומיישב כמה מהשאלות שהובאו למעלה (הערה 18)].

פרק ז

(1) פרקים אלו [ו-י] מוקדשים לבאר את הפסוקים שנאמרו בפרשת ברית בן הבתרים [בראשית טו, א-כא], כי בפרשה זו נגזר על זרע אברהם שעבוד מצרים. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 16] כתב: "ומפני כי שורש זה שנגזר על זרעו של אברהם הוא נזכר בפרשת ברית בין הבתרים, יש לנו לעיין על ענין הפרשה".

(2) למעלה פ"ו הערה 18 הובאו עשר שאלות ששאל בכת"י [דש.] על פרשת ברית בין הבתרים, ושאלה זו היא שאלתו החמישית ששאל שם, וז"ל: "איך היה מסופק אברהם, שאמר אברהם 'מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי יורש אותי', והרי כבר הובטח על ידי הקב"ה שאמר [בראשית יג, טו-טז] 'כי כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם ושמתי זרעך כעפר הארץ'". אמנם כאן מקשה מפסוק קדום יותר, והוא הנאמר בתחילת פרשת לך לך [בראשית יב, ב] "ואעשך לגוי גדול". וכן בכת"י ריש פרק זה הקשה כנדפס לפנינו, ולא חזר לשאול מהפסוקים שהביא בכת"י למעלה. וכן הרמב"ן [בראשית טו, ב] הקשה כדבריו בכת"י למעלה, וכלשונו: "ויש עליך לשאול, שכבר נאמר לו לאברהם 'כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם ושמתי את זרעך כעפר הארץ', ואיך יאמר עתה 'ואנכי הולך ערירי והנה בן ביתי יורש אותי', ולמה לא האמין בנבואה הראשונה כאשר יאמין בזאת". **ועוד יש** להעיר על דבריו כאן [שמקשה מהפסוק "ואעשך לגוי גדול"], שנאמר [בראשית יב, ז] "וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו", ופירש רש"י שם "ויבן שם מזבח - על בשורת הזרע ועל בשורת ארץ ישראל". ובגו"א שם אות יד [ריז:] כתב: "על בשורת הזרע. ואף על גב שכבר בשרו אותו 'ואעשך לגוי גדול' [שם פסוק ב (ומדוע בנה עכשו מזבח על בשורה שכבר ניתנה לו בעבר)], זה היה בתנאי 'לך לך מארצך' [שם פסוק א], ויכול הנותן לחזור קודם שקיים התנאי [בעל העיטור ח"א מאמר שלישי (יד:), והובא ברשב"א גיטין עו., ורמ"א אבן העזר סימן קמג ס"ב], ושמא חזר הקב"ה קודם שקיים אברהם התנאי, ולפיכך עכשיו שבשרו כי 'לזרעך [אתן את הארץ הזאת]' בנה מזבח. אי נמי, כיון שתלה המתנה במעשה, שאמר לו 'לך לך מארצך', בקל אפשר להתלכלך בחטא, ולא תתקיים הבטחה, שהרי לאו הבטחה גמורה היה, שחסר מעשה. אבל הבטחה שהיא בלא מעשה יותר היא מקוים, כיון שלא תלאה בשום מעשה". הרי שביאר [בשני טעמים] שאברהם לא סמך על הבטחת "ואעשך לגוי גדול" [ולכך בנה מזבח רק לאחר שהובטח שוב "לזרעך אתן וגו'"], ומדוע כאן מקשה מהבטחה שאברהם בעליל לא סמך עליה. ואפשר לומר שכל עוד שאברהם לא הגיע

לא"י, הוא לא סמך על הבטחת "ואעשך לגוי גדול", וכמו שנתבאר. אך לאחר שהגיע לא"י, ושוב נאמרה לו הבטחת הזרע, הוברר למפרע שהבטחת "ואעשך לגוי גדול" לא נתבטלה, אלא שרירה וקיימת, ומעתה ניתן לשאול מהבטחת "ואעשך לגוי גדול". וקצת ראיה לזה, שעל הפסוק [בראשית טז, ג] "ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען וגו'", פירש רש"י שם "מגיד שאין ישיבת חוצה לארץ עולה לו מן המנין, לפי שלא נאמר לו 'ואעשך לגוי גדול' עד שיבוא לארץ ישראל". הרי שניתן להביא ראיה מהבטחת "ואעשך לגוי גדול", ואין אנו חוששים שמא הבטחה זו בוטלה. ואם כנים הדברים, ניחא מדוע שאל כאן מ"ואעשך לגוי גדול", כי זו הבטחת הזרע הראשונה שנאמרה לאברהם.

(3) שחוששים ל"שמא גרם החטא". והרמב"ן [בראשית טו, ב] כתב: "כי הצדיקים לא יאמינו בעצמם בחטאם בשגגה, וכתוב [ירמיה יח, ט-י] 'רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ושב הגוי ההוא ועשה הרע לפני ונחמתי על הטובה'. והנה ראה עצמו בא בימים ולא נתקיימה נבואתו, וחשב כי חטאיו מנעו הטוב. ואולי חשש עתה פן יענש על הנפשות שהרג, כדברי רבותינו [ב"ר מד, ד]. וכלשון הזה אמרו בבראשית רבה [עו, ב] 'ויירא יעקב מאד ויצר לו' [בראשית לב, ח], מכאן שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה וכו'". וראה למעלה פ"ו הערה 71, ולהלן הערה 11.

(4) לשון רש"י שם: "קטונתי מכל החסדים - נתמעטו זכיותי על ידי החסדים והאמת שעשית עמי, לכך אני ירא שמא משהבטחתני נתלכלכתי בחטא, ויגרום לי להמסר ביד עשו", וראה למעלה פ"ו הערה 71, ולהלן הערה 104.

(5) בראשית כח, טו "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך והשבותיך אל האדמה הזאת כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך".

(6) "ויירא יעקב - שמא אחר הבטחה חטאתי, וכדתניא, שהחטא גורם שאין ההבטחה מתקיימת" [רש"י ברכות שם].

(7) "שבאו בימי יהושע" [רש"י שם].

(8) "כשעלו מגלות בבל בימי עזרא" [רש"י שם].

(9) "לבוא ביד רמה" [רש"י שם]. ורש"י סנהדרין צח: כתב: "לעלות בזרוע על כרחם של מלכי פרס".

(10) "בביאה שניה - בימי עזרא כביאה ראשונה בימי יהושע, מדהקישן הכתוב" [רש"י סנהדרין צח:]. וראה להלן ציון 45.

(11) "ולא הלכו אלא ברשות כורש, וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם" [רש"י ברכות שם]. ולהלן [לאחר ציון 41] יחזור לבאר גמרא זו.

(12) יש להעיר, כי אם ישוב הסתירה בין הפסוקים "ואעשך לגוי גדול" ל"הן לי לא נתתה זרע והנה בן ביתי יורש אותי" הוא שאברהם חשש לגרימת החטא, מדוע בגמרא [ברכות ד.] רבי יעקב בר אידי המתין להוכיח יסוד זה מהנאמר אצל יעקב ["כתיב 'והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך', וכתיב 'ויירא יעקב מאד'. אמר, שמא יגרום החטא"], ולא הוכיח כן מהנאמר קודם לכן אצל אברהם, שהיה יכול לומר "כתיב 'ואעשך לגוי גדול', וכתיב 'הן לי לא נתתה זרע', אמר, שמא יגרום החטא". וכן יש להעיר על דברי המדרש [ב"ר עו, ב], שאמרו "אמר רבי יודן, אמר לו המקום [בראשית לא, ג] 'שוב אל ארץ אבותיך' אף על פי כן [בראשית לב, ח] 'ויירא יעקב מאד', אלא מכאן שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה. רב הונא בשם רבי אחא אמר [בראשית כח, טו] 'הנה אנכי עמך', 'אם יהיה אלקים עמדי' [שם פסוק כ], אלא מכאן שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה ["אין הצדיקים סומכין על ההבטחה ליראתם שמא יגרום החטא" (מתנו"כ שם)]. רב הונא בשם רבי אחא אמר, [שמות ג, יב] 'ויאמר כי אהיה עמך' ואין דבר רע מזיקך, וכתיב [שמות ד, כד] 'ויהי בדרך במלון', אלא שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה. רבי פנחס בשם רבי חנין דציפורן אמר, [מ"א א, לו] 'ויען בניהו בן יהוידע את המלך ויאמר אמן כן יאמר', והלא כבר נאמר [דהי"א כב, ט] 'הנה בן נולד לך הוא יהיה איש מנוחה', אלא אמר הרבה קטיגורין יעמדו מכאן ועד גיחון" [ראה להלן הערה 19]. הרי שהאמוראים הוכיחו ממקומות שונים שהצדיקים יראים לגרימת החטא, אך אף אחד מהם לא הוכיח כן מאברהם אבינו שקדם לכולם. והלא דבר הוא. ואולי יש לומר, שההוכחה של אברהם אבינו היא רק אם נבאר שהפרשיות כתובות כסדר, ופרשת ברית בן הבתרים נאמרה לאחר הנאמר בתחילת פרשת לך לך. אך בסדר עולם [פ"א] סברי שפרשת ברית בן הבתרים קדמה לנאמר בתחילת פרשת לך לך, ואברהם אבינו היה בן שבעים שנה בברית בן הבתרים [ראה למעלה פ"ה הערות 46, 143], והיה בן שבעים וחמש שנה בתחילת פרשת לך לך [בראשית יב, ד]. לפי זה אין להוכיח מחששו של אברהם בברית בן הבתרים ["הן לא נתתה לי זרע"] שלא סמך על ההבטחות שניתנו לו קודם לכן, כי לפי דעה זו החשש קדם בחמש שנים להבטחות אלו. ולכך חז"ל לא הביאו ראיה מאברהם, כי ראיה זו שנויה במחלוקת, ואינה לפי כולי עלמא.

(13) הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות לסדר זרעים [ד"ה ונשאר בכאן פרק], והרא"ם בראשית לב, ח. וראה הערה הבאה.

(14) לשון הגמרא שם: "כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי, לא חזר בו. מנא לן, ממשה רבינו, שנאמר [דברים ט, יד] 'הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום'. אף על גב דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה, אפילו הכי אוקמה בזרעיה, שנאמר [דהי"א כג, טו-יז] 'בני משה גרשום ואליעזר ויהיו בני אליעזר רחביה הראש וגו' ובני רחביה רבו למעלה וגו''. ותני רב יוסף, למעלה מששים רבוא. אתיא רביה רביה; כתיב הכא 'רבו למעלה', וכתיב התם [שמות א, ז] 'ובני ישראל פרו וישרצו וירבו'". הרי שאין חשש לגרימת החטא בדבר שהוא לטובה, והדרא קושיא לדוכתיה מדוע חשש יעקב אבינו, שנאמר [בראשית לב, ח] "ויירא יעקב מאוד", הרי הובטח קודם לכן בדבר טוב [בראשית כח, טו] "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך וגו'", ו"כל דיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי אינו חוזר". **והרמב"ם** בהקדמה לפירוש המשניות לסדר זרעים [ד"ה ונשאר בכאן פרק] שאל כן, וז"ל: "הקב"ה כשיבטיח אומה בבשורות טובות על ידי נביא, אי אפשר שלא יעשם, כדי שתתקיים נבואתו לבני אדם. והוא מה שאמרו ע"ה 'כל דבר שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, אינו חוזר בו. אבל ענין פחד יעקב, אחר שהבטיחו הקב"ה בבשורות טובות, כמו שנאמר [בראשית כח, טו] 'והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך', והיה מפחד פן ימות, כמו שנאמר [בראשית לב, ח] 'ויירא יעקב מאד וייצר לו', אמרו חכמים ז"ל בענין ההוא שהיה מפחד מעון שמא יהיה גורם לו מיתה. והוא מה שאמרו [ברכות ד.] קסבר שמא יגרום החטא. יורה זה שהקב"ה יבטיח בטובה, ויגברו העונות ולא יתקיים הטוב ההוא".

(15) פירוש - אין להשיב שמה שאמרו בגמרא [ברכות ז.] "כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו" איירי שלא נעשה חטא לאחר יציאת הדיבור מפיו יתברך, ואילו הגמרא הקודמת [ברכות ד.] עוסקת שנעשה חטא לאחר ההבטחה לטובה, ואז חיישינן לגרימת החטא.

(16) מקור דבריו הוא הרא"ם לבראשית לב, ח, וז"ל: "אך קשה מהא דברכות פרק קמא [ז.] דאמר רבי יוחנן משם רבי יוסי, כל דבור ודבור שיצא מפני הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו... וליכא למימר כשלא חטא אחר ההבטחה אפילו על תנאי אינו חוזר, אבל כשחטא אפילו בלתי תנאי חוזר. דאם כן, מהו זה שאמר ירמיה לחנניה בן עזור [ירמיה כח, ז-ט] 'אך שמע נא את הדבר הזה אשר אנכי דובר באזניך ובאזני כל העם וגו' הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת', הוה ליה לחנניה למימר אף על פי שנבואתי אמת, אם חטאו אחר הבטחת השלום תבטל הבטחתן". וכן כתב בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח.].

(17) פירוש - כל עוד לא יראה שהנביא שיקר ["הכזבת הנביא"], ולא יגרר מזה חלילה החשש שאין להאמין לנביאים, אזי הדבר יכול להשתנות.
(18) לשון הרמב"ם שם [בפיהמ"ש בהקדמה לסדר זרעים]: "ויש לדעת שענין זה [שיעקב חשש שמא יגרום החטא] אינו אלא בין הקב"ה ובין הנביא. אבל שיאמר הקב"ה לנביא להבטיח בני אדם בבשורה טובה במאמר מוחלט בלא תנאי, ואחר כך לא יתקיים הטוב ההוא, זה בטל ואי אפשר להיות. בשביל שלא יהיה נשאר לנו מקום לקיים בו אמונת הנבואה, והקב"ה נתן לנו בתורתו עיקר, שהנביא ייבחן כשיאמנו הבטחותיו. ואל העיקר הגדול הזה רמז ירמיהו במחלוקתו עם חנניה בן עזור, מפני שירמיהו היה מתנבא לרעה ולמות, ואמר שנבוכדנצר יגבר ויצליח ויחריב בית המקדש, וחנניה בן עזור היה מתנבא לטובה ולשוב כלי בית ה' לירושלים המובאים בבלה [ירמיה כח, ג]. ואמר לו ירמיהו... שאם לא תתקיים נבואתו ולא יגבר נבוכדנצר, וישובו כלי בית ה' כמו שאתה אומר, אין זה הדבר מכחיש לנבואתי, אולי הקב"ה ירחם עליכם. אבל אם לא יתקיים דבריך, ולא ישובו כלי בית ה', בזה יתברר שנבואתך שקר... והוא מה שאמר [ירמיה כח, ז-ט] 'אך שמע נא הדבר הזה אשר אנכי דובר באזניך ובאזני כל העם הנביאים אשר היו לפני ולפניך מן העולם, וינבאו אל ארצות רבות ועל ממלכות גדולות למלחמה ולרעה ולדבר, הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת'. רצה לומר בדבר הזה שהנביאים ההם המתנבאים לטוב ולרע, לא נוכל לדעת מכל הדברים שהתנבאו לרע אם צדקו בעדותם או כזבו. אבל יִוָּדַע אמונת דבריהם כשיבטיחו בטובה ותתקיים". וכן הביא דבריו בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח.].
(19) לשון המדרש לפנינו: "רבי פנחס בשם רבי חנין דציפורן אמר, [מ"א א, לו] 'ויען בניהו בן יהוידע את המלך ויאמר אמן כן יאמר [ה' אלקי אדני המלך]', והלא כבר נאמר [דהי"א כב, ט] 'הנה בן נולד לך הוא יהיה איש מנוחה [והנחותי לו מכל אויביו מסביב כי שלמה יהיה שמו ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו]', אלא אמר הרבה קטיגורין יעמדו מכאן ועד גיחון". וכתב המהרז"ו שם: "אמר כן יאמר ה' - למה הוצרך בניהו לתפלה זו, הרי קודם שנולד [שלמה] הובטח על זה, ועתה צוה דוד לקיים כן ולהמליכו בגיחון. והכל מטעם שמא יגרום החטא".
(20) פירוש - הנביא יוכח כמשקר אם לבסוף לא יהיה בן זה [שלמה] מלך על ישראל.
(21) בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח.] הקשה קושיא נוספת על הרמב"ם, וז"ל: "וקשה על זה מהא דתניא [ברכות ד.] 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור וכו'' [שמות טו, טז], ראוים

היו ישראל להיות נעשית להם נס בביאה שניה כמו בביאה ראשונה, אלא שגרם החטא. ואם כן איך יתכן כזה הבטחה שיצאה מפי הקב"ה וישתנה, והנביא ניבא בזה".

(22) פירוש - כמו ששנוי מרעה לטובה מחמת תשובה [כפי שהיה עם אנשי נינוה (יביא בסמוך)] לא מביא להכזבת הנביא [כי ידוע לכל שתשובה מועילה לבטל הגזירה], כך צריך להיות גם לאידך גיסא; שנוי מטובה לרעה מחמת החטא לא יביא להכזבת הנביא [כי ידוע לכל שהחטא משנה ההבטחה]. וראה הערה הבאה.

(23) פירוש - יונה הנביא נשלח להתנבאות על העיר נינוה, ולומר ליושביה שעלתה רעתם לפני ה' [יונה א, ב]. אך במקום לעשות זאת, יונה מיאן להתנבאות כן, וברח תרשישה [שם פסוק ג]. לבסוף יונה הגיע לנינוה וניבא עליה [שם ג, ד] "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת". מיד לאחר נבואה זו אנשי נינוה עשו תשובה, ועל כך נאמר [שם פסוק י] "וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלקים על הרעה אשר דיבר לעשות להם ולא עשה". לאחר מכן נאמר [שם ד, א-ב] "וירע אל יונה רעה גדולה ויחר לו ויתפלל אל ה' ויאמר אנה ה' הלוא זה דברי עד היותי על אדמתי על כן קדמתי לברוח תרשישה כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה". ופירש רש"י שם [פסוק ב] "הלא זה דברי - יודע אני שאם יחזרו בתשובה לא תחריבה, ואהיה שקרן בעיניהם" [מקורו בפרקי דר"א רפ"ט]. חזינן מזה שכאשר יש הבטחה לרעה, והיא משתנית על ידי תשובה, אע"פ שיש חשש שהדבר יראה כהכזבת הנביא, מ"מ לא תמנע מחמת כן תועלת התשובה. ובעל כרחך שהטעם הוא שהדבר ברור וידוע שגזירה רעה יכולה להשתנות על ידי תשובה לטובה. והוא הדין לאידך גיסא; כאשר גזירה טובה משתנה על ידי החטא, לא תהיה בכך הכזבת הנביא "אחר שדבר ברור הוא כי החטא משנה ההבטחה" [לשונו כאן]. **ויש להבין**, מדוע מדגיש שיונה הנביא חשש להכזבת הנביא בשנוי מרעה לטובה [ולכך לא רצה להתנבאות על נינוה], כאשר נקודתו העיקרית היא שאין לחשוש בזה להכזבת הנביא כשידוע מראש שהגזירה יכולה להשתנות [על ידי תשובה או חטא], וכי יונה הוא ראיה לסתור. ואולי יש לומר, שלולא חחשו של יונה היינו יכולים לחלק בין שנוי מטובה לרעה [ע"י חטא] לשנוי מרעה לטובה [ע"י תשובה], כי "כל נביאים כולן צוו על התשובה, ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה, וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן" [רמב"ם הלכות תשובה פ"ז ה"ה]. לכך אין להשוות בין ברירות התשובה לברירות החטא, ולומר שכשם שתשובה אינה מביאה להכזבת הנביא, כך החטא לא יביא להכזבת הנביא, כי ברירות התשובה גדולה יותר

מברירות החטא. אך לאחר שחזינן שגם בתשובה יש מיחוש להכזבת הנביא [כדמוכח מיונה], שוב ניתן להשוות בין כחה של תשובה לכחו של חטא.

(24) כיצד אמרינן שההבטחה יכולה להשתנות מחמת החטא, ומ"מ "כל דבר טוב שיבטיח האל, אפילו על תנאי הוא בא" [לשון הרד"ק שם].

(25) לשון הרד"ק שם: "הענין הזה שאמר לו [ירמיה לחנניה בן עזור] כי בהבטחת הטובה יבחן הנביא, כי אם יבטיח טובה ולא תבא, בידוע שהוא נביא שקר, כי כל דבר טוב שיבטיח האל, אפילו על תנאי הוא בא. אבל באמת תסור ממנו הטובה ההיא אם יחטא, כמו שאמר [ירמיה יח, ט-י] 'ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרע בעיני ונחמתי על הטובה', אמנם על כל פנים תחול הטובה ותבא. אבל אם יתנבא לרעה ולא תבא כלל, לא יִוָּדַע בזה שהוא נביא שקר, שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה כשעשו תשובה, כמו שעשה באנשי נינוה". ובגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח:] כתב: "ותירץ הרד"ק ז"ל דהתם אם לא נתקיימה כולה, נתקיים מקצתה. אבל היכא שלא נתקיימה הנבואה כלל, כמו שהיה אצל ירמיה [שחנניה בן עזור נתנבא שה' ישבור עול בבל, וזה לא נתקיים כלל], בזה נראה שלא שלחו ה'". וכן הרא"ם [בראשית לב, ז] כתב כעין סברה זו, וז"ל: "לכן היותר נכון לומר הוא דהתם בהבטחת השם לישראל... אע"פ שלא נתקיימה לגמרי... מ"מ כבר נתקיימה וזכו בביאה שנייה, ואין בזה הכחשת הנביא. ומה שאמר ירמיה הוא כשלא נתקיימה כלל, לא כלה ולא מקצתה".

(26) כי מצד הסברה אין לחלק בין ביטול חלקי [שאינו מבטל דברי הנביא] לביטול מלא [שמבטל דברי הנביא], ובדרך כלל אמרינן "עדות שבטלה מקצתה בטל כולה" [גיטין לג:]. ו"קנין הלב" מורה על דברי חכמה ודעת המתיישבים ומתקבלים על הלב.

(27) פירוש - הרד"ק ביאר שיש לפחד מביטול חלקי של ההבטחה, אך לא מביטולה המלא, וקשה עליו שהרי יעקב חשש שעשו יבוא ויכהו "אם על בנים", ומה היה נשאר מיעקב אם חלילה דבר זה היה מתרחש. ובעל כרחך מוכח שיעקב פחד מגרימת החטא גם כאשר ההבטחה תתבטל לגמרי, ודלא כדברי הרד"ק.

(28) גם בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח:] כתב כך על דברי הרד"ק האלו, וז"ל: "וכל אלו הדברים אין להם שורש ויסוד וענף".

(29) כמו שנאמר [בראשית כב, יח] "והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בקולי". וכן [בראשית כו, ד-ה] "והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל הארצות האל והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור

משמרתי מצותי חקותי ותורתי". וכן [במדבר יד, כד] "ועבדי כלב עקב היתה רוח אחרת עמו וימלא אחרי והביאתיו אל הארץ אשר בא שמה וזרעו יורשנה".

(30) כמו שנאמר [בראשית יח, יח-יט] "ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו וגו'", ופירש רש"י שם [פסוק יט] "כי ידעתיו - לשון חיבה, כמו [רות ב, א] 'מודע לאישה', [שם ג, ב] 'הלא בועז מודעתנו', [שמות לג, י] 'ואדעך בשם'". וכן נאמר [שמות לג, יז] "ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם", והאור החיים [שם פסוק טו] כתב: "כי מצאת וגו' - פירוש לא לזכות ישראל, אלא למציאת חינו". אמנם יש להבין, וכי יש מתן שכר רק "בשביל שאהוב לפני ה'" ללא מעשים טובים של הצדיק. ואם תבאר שכוונתו היא בצירוף מעשים טובים, הרי זה מכלל "צדקתו של הצדיק", ומהו החילוק בין "מה שמבטיח הצדיק בשביל צדקתו" לבין "בשביל שאהוב לפני ה'". ויש לומר, שאכן יש מתן שכר ללא מעשים, שנאמר [שמות לג, יט] "ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם", ופירש הספורנו שם "וחנותי את אשר אחון - אתן לך אותו החן, שדרכי לתת לכל מוצא חן בעיני, שהוא בשפע רב בלתי שום כילות ובלתי צרות עין". ומקורו במדרש [שמו"ר מה, ו], שאמרו שם '"וחנותי את אשר אחון', באותה שעה הראה לו הקב"ה את כל האוצרות של מתן שכר שהן מתוקנין לצדיקים. והוא אומר, האוצר הזה של מי הוא. והוא אומר, של עושי מצות. והאוצר הזה של מי הוא, של מגדלי יתומים. וכל אוצר ואוצר. ואחר כך ראה אוצר גדול, אמר האוצר הזה של מי הוא, אמר לו, מי שיש לו אני נותן לו משכרו. ומי שאין לו, אני עושה לו חנם ונותן לו מזה, שנאמר 'וחנותי את אשר אחון', למי שאני מבקש לחון". ובדר"ח פ"ד מט"ז [שכח:] הביא מדרש זה וביארו. הרי שיש שכר "בשביל צדקתו", ויש שכר "בשביל שאהוב לפני ה'". וכשם שיש חבה ללא מעשים טובים, כך יש העדר חבה ללא מעשים רעים, וכמו שמצינו בתפילת בעלי תשובה, שמלבד שמתפללים על מחילת עוונות, הם גם מתפללים על החפץ וחן, וכפי שכתב השערי תשובה שער הראשון אות מב, וז"ל: "עוד יתפלל בעל התשובה אל השם למחות כעב פשעיו וכענן חטאתיו, ושיחפוץ בו וירצהו ויעתר לו כאשר אם לא חטא... כי יתכן להיות העון נסלח ונפדה מן היסורים ומכל גזרה, ואין לה' חפץ בו, ומנחה לא ירצה מידו. ותאות הצדיקים מן ההצלחות להפק רצון מהשם ושיחפוץ בהם... על כן תראה בתפלת דוד בעת התשובה, אחרי שאמר [תהלים נא, ד] 'הרב כבסני מעוני ומחטאתי טהרני', התפלל עוד על הרצון, להיות רצון השם יתברך בו כקודם החטא,

ואמר [שם פסוק יג] 'אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני'. אחרי כן התפלל ואמר [שם פסוק יד] 'השיבה לי ששון ישעך', שיהיו נסי ה' וישעו מצויים אתו ושתצלח עליו רוח אלקים כאשר בתחלה". **וצרף לכאן** את הנאמר [תהלים קמו, ח-ט] "ה' פוקח עורים ה' זוקף כפופים ה' אוהב צדיקים ה' שומר את גרים יתום ואלמנה יעודד ודרך רשעים יעות". ולכאורה יתמה, מהי הרבותא בשבח של "ה' אוהב צדיקים", ובשלמא שאר השבחים שהוזכרו שם [פוקח עורים, זוקף כפופים, שומר גרים, מעודד יתום ואלמנה], ניחא, כי שבחים אלו מורים שהקב"ה עושה חסד עם דכים ושפלים, אך מהו השבח באהבת צדיקים. אך למתבאר כאן ניחא, שבא לומר שה' אוהב צדיקים בעצם, ללא תלות במעשים, וזה מורה על עינו הטובה של ה', שאוהב הטוב בעצם. ובדר"ח פ"ו מ"א [ח:] כתב: "מדת החסידות היא לאהוב את החכמים, ולהזכירם לשבח", ושם הערה 24 [מפי בני האברך כמדרשו הרה"ג רבי משה יונה שליט"א].

(31) ילקו"ש ח"א רמז קלא "'ויירא יעקב' [בראשית לב, ח], מכאן שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה". ובב"ר [עו, ב] אמרו "שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה" [הובא למעלה הערה 12]. ובגו"א דברים פי"ח אות יח [רחצ.] הביא דברים אלו בשם הב"ר.

(32) מקור הבטוי "הנביא יבחן" הוא מדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"י ה"ד, וז"ל: "אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך, ולא באה הטובה שאמר, בידוע שהוא נביא שקר. שכל דבר טובה שיגזור האל, אפילו על תנאי, אינו חוזר... הא למדת שבדברי הטובה בלבד **יבחן הנביא**. הוא שירמיהו אמר בתשובתו לחנניה בן עזור כשהיה ירמיה מתנבא לרעה, וחנניה לטובה, אמר לו לחנניה, אם לא יעמדו דברי אין בזה ראיה שאני נביא שקר, אבל אם לא יעמדו דבריך יודע שאתה נביא שקר, שנאמר [ירמיה כח, ז-ט] 'אך שמע נא את הדבר הזה וגו' הנביא אשר ינבא לשלום בבוא דבר הנביא יִוָּדַע הנביא אשר שלחו ה' באמת'". וראה להלן הערות 38, 39, 48.

(33) על פי אבות פ"ה מי"ז, שאמרו שם "כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר בטלה אהבה". ובגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח:] כתב: "והעיקר הוא כי חילוק יש בין הבטחה ובין נבואה. כי הדבר שלא נאמר אלא לשם הבטחה להבטיח את האדם, אין זה נבואה, שלא בא רק להבטיח את הצדיק לעשות עמו טוב, ובדין הוא שתבא לה שנוי מפאת המקבל. כי אחר שלא היתה רק מפני זכות אשר הובטח, ואותו המקבל אפשר שישתנה, וישתנה ההבטחה אשר הבטיח אותו הקב"ה" [ראה להלן הערה 105]. וכן כתב בגו"א דברים פי"ח אות יח [רחצ.], ויובא בהערה 40.

(34) לשונו בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח:] "אמנם יבחן הנביא כאשר לא היה מתנבא להבטיח, רק שהוא אומר שכך שלחו להתנבאות שיהיה בעתיד, לא להבטיח... וכל הבטחה היא אינה רק למקבל הבטחה, וכאשר ישתנה, משתנה. לאפוקי נבואה שהוא תולה הדבר בעצמו, לא בשום מקבל, רק בענין עצמו שכך יהיה". ובגו"א דברים פי"ח אות יח [רחצ:] כתב: "אבל דברי הנבואה אינו הבטחה, רק שכך יהיה על כל פנים, בלא שום הבטחה, רק כאילו כבר היה. ולפיכך הנבואה תבא בלשון עבר, כדי לומר לך דאינו הבטחה לעתיד לדור הזה, אלא כך יהיה על כל פנים". וראה להלן הערה 63.

(35) פירוש - כאשר הנביא מתנבא על דבר רע שיהיה, ולבסוף הוא לא התרחש, אין בזה הכזבת הנביא. והמהר"ל יבאר שנבואה לרעה נידונת כהבטחה לטובה, ששתיהן תלויות במקבל [ואינן דברים שהם בעצם], ולכך השתנות המקבל תשנה את שתיהן. וראה להלן הערה 39.

(36) ב"ר נא, ג "אין דבר רע יורד מלמעלה". ובגמרא [סנהדרין נט:] אמרו "אין דבר טמא יורד מן השמים". ובספרא [ויקרא כו, טז] אמרו "לכם מידיכם היתה זאת, אין הרעה יוצאת מלפני לעולם, וכן הוא אומר [עפ"י איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות אלא הטוב'", וכן כתב הרמב"ם במו"נ [ח"ג פ"י], והרמב"ן [במדבר יא, יט]. והחינוך מצוה קעא כתב: "השם יתברך לא יחייב בריה מחפצו בחיוב, כי האל הטוב חפץ בטוב לעולם. אבל האדם הוא שמחייב את עצמו בנטותו מן הישר, ויסיר מגופו ההכנות המכשירות אותו לקבל הטובה. והמשל על זה, ההולך על דרך ישר ופנוי מאבנים ומכל דבר המכשיל, ויש לדרך גדר קוצים מכאן ומכאן, ועבר אחד ונתחכך בגדר ונכוה. באמת אין לומר על האיש הזה שהשם חפץ בכויתו, אבל הוא הגורם, כי לא נזהר ללכת בישר. וכמו כן בעל החטא, מדת הדין תחייבנו על חטאו על כל פנים, ואין לומר עליו שהאל הטוב יחפץ בחיובו... וכעין דבר זה אמרו זכרונם לברכה 'אין דבר רע יורד מלמעלה'". ובגו"א בראשית פי"ט אות לג [שלא:] כתב: "אין דבר רע יורד מלמעלה". ושם דברים פכ"ח אות ז [תלד:] כתב: "כי אין רע יוצא מאתו... אין הקב"ה מביא רע אליהם בעצם". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] כתב: "כי כל רע שבא על האדם הוא מצד המקבל, לא מצד הפועל. ומפני כך חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה [ברכות נד.], להודיע כי אין כאן רק התחלה אחת טובה... והרע הוא מגיע מצד המקבל". ובנתיב התשובה פ"א [יא.] כתב: "הנבואה היא מן השם יתברך, ואין דבר רע יורד מלמעלה". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו.] כתב: "אין מתהוה בעולם רע, רק טוב, אבל הרע מן האדם, שהוא משנה

מעשיו, והוא רע בחטא שלו... אבל שיהיו מתהוים בעולם מצד עצמם גזירות רעות, דבר זה אינו בודאי, כי מצד השם יתברך אין רע".

(37) וכשמשתנה המקבל, משתנית הגזירה, וכפי שביאר למעלה אודות הבטחה לטובה.

(38) לשון הפסוק במילואו הוא "הנביא אשר ינבא לשלום בבוא דבר הנביא יִוָּדַע הנביא אשר שלחו ה' באמת". וראה למעלה הערה 32, ולהלן הערה 47.

(39) לשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"י ה"ד: "דברי הפורענות שהנביא אומר, כגון שיאמר פלוני ימות, או שנה פלונית רעב או מלחמה, וכיוצא בדברים אלו, אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו, ואין אומרים הנה דיבר ולא בא. שהקב"ה ארך אפים ורב חסד, ונחם על הרעה, ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם, כאנשי נינוה".

(40) לשונו בגו"א דברים פי"ח אות יח [רחצ.]: "חילוק יש בין הנבואות, דאף נבואה גמורה כשלא היתה רק הבטחה לבד, כמו שאמר הקב"ה ליעקב [בראשית כח, טו] 'הנה אנכי עמך ושמרתיך והשיבותיך אל האדמה בשלום', וכמו שהובטח למשה רבינו, שאמר לו הקב"ה [שמות ג, יב] 'כי אהיה עמך', אין בודאי שיתקיים. וכדאמרינן על זה בבראשית רבה [עו, א]... 'שהרי בחור שבאבות הבטיחו הקב"ה, והיה מתיירא 'וירא ויצר לו' [בראשית לב, ז]. ובחור שבנביאים הבטיחו הקב"ה והיה מתירא, דכתיב [במדבר כא, לד] 'אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו', ואין אומרים 'אל תירא' אלא למי שמתיירא'. והיינו שהיה מתייירא שמא יגרום החטא. וזה בשביל שלא היה רק הבטחה לעשות כן, ולא היתה גזירה יוצאה מפי השם יתברך שכך יהיה בודאי, אלא שהוא מבטיח אותו על דבר זה. והיינו כשהמקבל הבטחה הוא על ענינו הראשון, שלא נשתנה. אבל אם נשתנה, הרי לא הובטח רק כשהוא באותו אופן שהיה כבר... והא דאמרינן [ברכות ז.] 'כל דבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אינו חוזר', אין זה נקרא 'חוזר', כיון שלא היה בתחלה הבטחה גזירה גמורה, אלא הבטחה, ורוצה לומר כשלא יהיה שינוי למי שהובטח. ואין 'חזרה' דבר זה, דהא הוא יתברך אינו חוזר, אבל האדם נתלכלך בחטא, והוא חוזר ממה שהיה תחלה, ולא אמרינן שהוא חוזר מדבריו רק בדברים שאינם תולים במקבל".

(41) לשונו בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלט.]: "ועוד בב"ר [עו, ב] 'ויען בניה בן יהודע אמן כן יאמר ה' וגו'' [מ"א א, לו], והלא כבר נאמר [דהי"א כב, ט] 'הנה בן נולד הוא יהיה איש מנוחה וגו'', אלא הרבה מקטרגין יעמדו מכאן. הרי לך שבענין הזה שכבר שלח הקב"ה לדוד להתנבאות על שלמה המלך כדכתיב בקרא. ולא תוכל לתרץ כאחד

מן הפירושים הנזכרים למעלה, שהרי שלחו להתנבאות, ואפילו הכי היה ירא שמא לא תתקיים הנבואה".

(42) מאמר זה הובא למעלה [לאחר ציון 5]. וכוונתו לקושית הרא"ם [בראשית לב, ח] על דברי הרמב"ם [שמחלק בין אם הנביא נשלח לאחרים, או שהקב"ה דיבר עמו ביחידות], וז"ל: "קשה, מהא דתניא 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית כו'', דבהבטחת אחרים קמיירי, שהשם אמר למשה שיבטיח את ישראל על כך, ואפילו הכי לא נתקיימה". ומעתה יבאר כיצד לשיטתו [המחלקת בן הבטחה לנבואה] לא תיקשי קושיא זו. וראה להלן ציון 53.

(43) ולא נבואה לישראל, וכמו שמבאר.

(44) דברים אלו מבוארים יותר בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קמ:], וז"ל: "דהא 'עד יעבור עמך ה'' הוא בעצמו גם כן הבטחה, דקאמר כי 'עמך ה'' מפני שהם עמך, אתה עושה להם ניסים תמיד. ובביאה שניה יש לך לעשות להם נסים כמו בביאה ראשונה, והרי היא הבטחה מפני שהם 'עמך'. ואם יגרום החטא, כיון שלא היה רק הבטחה בשביל שהם 'עמך', אין זה שינוי" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה שניה הערה 69]. ופירושו, שלא נאמרה כאן גזירה שיתרחשו נסים לישראל [בביאה שניה כמו בביאה ראשונה], אלא נאמר כאן שישראל הם "עמך ה''", ומהתואר של "עמך ה'" מתחייב יחס של קירבה המתבטאת בנסים [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 69, שנקודה זו נתבארה שם]. ולפי זה המלים "עמך ה'" אינן מתארות את ישראל בלבד, אלא הן נימוק לעשיית הנסים, שהנסים יעשו לישראל בשביל שהם עם ה'. והרי זה דומה להבטחה התלויה במצבו של המקבל, שכל הבטחה לצדיק היא "בשביל צדקתו, או בשביל שאהוב לפני ה'" [לשונו למעלה לאחר ציון 28]. וכך הבטחת עשיית הנסים בביאה ראשונה ושניה היא משום שהמקבלים הם "עמך ה'", והבטחה כזו יכולה להתבטל אם המקבל השתנה, וכמו שנתבאר.

(45) "לעשות בהם נס בביאה שניה בימי עזרא כביאה ראשונה בימי יהושע, מדהקישן הכתוב" [רש"י סנהדרין צח:], והובא למעלה הערה 10.

(46) לשונו בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלט:]: '"עד יעבור עמך ה' וגו'', נבואה זאת לא נאמרה, אלא שכך ראוי לעשות ניסים בביאה שניה, דלא נזכר בפירוש. שאילו נזכר בפירוש שיהיו ניסים בביאה שניה, היה בודאי קשיא דהא לאו נתקיימה הנבואה. אלא התם לא בא רק להקיש, וההקש הזה שפיר הוא, דכך פירוש הכתוב; שקול לפני הקב"ה ביאה שניה כמו ביאה ראשונה. ואם כן בזה משמע כיון דשקול הוא ביאה שניה כמו

ביאה ראשונה, לכל דבר הוא שקול, [גם] לעשות להם נס, דאין היקש למחצה [כריתות כב:]. אלא שגרמה החטא לבטל שלא נעשה להם נס מפני החטא, ומכל מקום דבר הנביא יקום, שאמר כי שקולים הם לפניו בשוה, והיה ראוי בענין הנסים שיעשה להם נסים גם כן, אלא שגרם החטא". ודיוק לשונו שם מורה שאע"פ שגם שם וגם כאן הדגיש שלאו בפירוש איתמר שיהיו נסים בביאה שניה, מ"מ ישנו הבדל בין דבריו כאן לדבריו בגו"א; לפי דבריו כאן מתבאר שמה שלא נאמר בפירוש שיהיו נסים בביאה שניה מורה שהכוונה היא **שראוי** שיהיו נסים בביאה שניה, ו"ראוי" נידון כהבטחה ולא כנבואה. מה שאין כן לפי דבריו בגו"א, מה שלא נאמר בפירוש שיהיו נסים בביאה שניה מורה שכוונת הנבואה היא להשוות בין שתי הביאות [לומר ששתי הביאות שקולות בחשיבותן לפני הקב"ה], ושויון זה קיים גם לאחר שהחטא גרם לביטול הנסים בביאה השניה. נמצא שלפי דבריו כאן המלים "עד יעבור עמך ה'" נידונות כהבטחה ולא כנבואה, ואילו לפי דבריו בגו"א הן נידונות כנבואה, אך הנבואה נאמרה ביחס לשויון בין שתי הביאות, ולא ביחס לנסים שיהיו בביאה שניה. וראה להלן ציון 54.

(47) לשון הפסוק במילואו "הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יִוָּדַע הנביא אשר שלחו ה' באמת". וראה למעלה ציון 38.

(48) כפי שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"י ה"ד: "אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך, ולא באה הטובה שאמר, בידוע שהוא נביא שקר... הא למדת שבדברי הטובה בלבד יבחן הנביא. הוא שירמיהו אמר בתשובתו לחנניה בן עזור כשהיה ירמיה מתנבא לרעה וחנניה לטובה, אמר לו לחנניה אם לא יעמדו דברי אין בזה ראיה שאני נביא שקר, אבל אם לא יעמדו דבריך יִוָּדַע שאתה נביא שקר, שנאמר 'אך שמע נא את הדבר הזה וגו' הנביא אשר ידבר שלום בבוא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת'" [הובא למעלה הערה 32].

(49) לשונו בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלט.]: "ומפני כי חנניא בן עזור אמר נבואתו כדכתיב בקרא 'הנה שברתי את עול מלך נבוכדנצר', כאילו כבר נעשה, ואין זה הבטחה, ובדבר הזה אמר לו ירמיה 'שמע נא חנניא וגו'". ובגו"א דברים פי"ח אות יח [רצט.] כתב: "ובהבטחת חנניה בן עזור נאמר 'כה אמר ה' שברתי עול מלך בבל וגו'', הרי היה מתנבא שכבר נעשה הדבר, ששבר הקב"ה עול מלך בבל, אף על גב שעדיין לא היה, מתנבא לשון עבר כאילו כבר היה. ונבואה כזאת אם לא תבא, בידוע ששקר דבר הנביא בודאי. כי לא היה זה הבטחה לעתיד, כי הבטחה לעתיד כאילו נאמרה על תנאי אם לא יהיה שינוי כמו שהובטח, לאפוקי נבואה אשר היא בלא הבטחה לעתיד. רק יאמר

אותה הנבואה שהדבר כבר נגזר שיהיה כך זאת הנבואה, על כל פנים תהיה, אחר שכבר נגזר. זהו הפירוש האמיתי".

(50) לשונו בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח:] "לפיכך רוב דברי הנבואה הם בלשון עבר, כאילו כבר נעשה, כלומר שכך נגזרה הגזירה לטובה מאת ה', לא כמו ההבטחה שהוא מבטיח את האדם לעתיד". וכגון, [ישעיה כד, ח] "בלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים". וכן [ישעיה מג, א] "ועתה כה אמר ה' בוראך יעקב ויוצרך ישראל אל תירא כי גאלתיך קראתי בשמך לי אתה", ומדובר שם בגאולה העתידה [רד"ק שם]. וכן [ישעיה נב, ט] "פצחו רננו יחדו חרבות ירושלים כי נחם ה' עמו גאל ירושלם". וכבר נתבאר למעלה [פ"ג הערה 13] שבשלשון המהר"ל "רוב" כוונתו להרבה, ולא לרוב לעומת מיעוט. וכן בגו"א בראשית פ"א ריש אות ב כתב: "רוב מצות התורה תלויות בארץ", וכוונתו להרבה מצות, ולא לרוב מצות. וכן הוא בדר"ח פ"ב הערה 1658, ושם פ"ו הערה 1762.

(51) וכן כשה' כרת ברית עם אברהם על נתינת הארץ נאמר [בראשית טו, יח] "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", בלשון עבר, ולא "לזרעך אתן את הארץ הזאת", וכפי שיביא בסמוך [ראה הערה 57].

(52) דברים אלו מתבארים היטב על פי מה שכתב בנצח ישראל פי"א [רפג:], וז"ל: "אין שנוי בכללי, רק השנוי הוא בפרט. ולפיכך אף על גב שיתוסף ויגרע הדביקות לפי המקבלים, מכל מקום נמצא עצם הדביקות הכללי עומד... שיגיע לפרטים השנוי, אבל לא יגיע שנוי לכללים... כתיב [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך אל הארץ אשר אראך'. והקשה הרמב"ן ז"ל [שם פסוק ב], שתימה הוא שלא זכר הכתוב קודם זה שהיה אברהם צדיק, ולכך נגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך מארצך וממולדתך וגו'', כי בלא זה לא נגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך מארצך', לכך ראוי היה לכתוב קודם צדקת אברהם. וכמו שתמצא בנח [בראשית ו, ח] 'ונח מצא חן בעיני ה'', ואחר כך כתיב [שם פסוק ט] 'אלה תולדות נח וגו'', הזכיר קודם צדקת נח קודם שהזכיר שדבר השם יתברך עמו. אבל לפי הדברים אשר אמרנו לך לא יקשה כלל, כי אצל נח לא היה רק בחירה פרטי, והבחירה הפרטית הוא לפי מה שהוא, והכל הוא לפי מעשה צדקות שלו. אבל באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו. שהרי כתיב באותה בחירה [בראשית יב, ב] 'ואעשה אותך לגוי גדול' [ראה להלן הערה 118, ופ"ח הערה 216], וזה בחירה כללית, ובחירה כמו זאת אין תולה במעשה כלל, ולא בחטא, כי המעשה הוא לפרט... אבל עיקר הבחירה שבחר השם יתברך באברהם

לא היה בחירה פרטית, רק שבחר בו ובזרעו אחריו בחירה כללית, ולא היה בחירה פרטית. שהבחירה הפרטית הוא לפי המקבל, ואם נשתנה המקבל, ישתנה הדבר... לכך לא כתב גם כן קודם בחירת אברהם מעשיו הטובים, שלא תאמר כי הוא יתברך בחר באברהם ובזרעו אחריו בשביל מעשיהם, ואז היה לך לומר כאשר אין מעשיהם טובים ימאס בהם, שדבר זה אינו, רק כי הבחירה בהם מצד עצמם, וזוהי בחירה כללית". הרי שהבטחה הצמודה למעשי המקבל שייכת רק ליחיד, הנדון על פי מעשיו. אך אינה שייכת לרבים, כי הרבים אינם נבחנים מצד המעשה, "כי המעשה הוא לפרט". וראה בנצח ישראל שם הערה 110, שהובאו שם דבריו שכתב כאן, כי דבריו כאן ודבריו בנצח חד הם. וצרף לכאן דברי הרדב"ז בתשובות ח"ג סימן תרל"ח, שישב גם כן על מדוכה זו, וז"ל: "לפעמים תבא ברכה והטובה ההיא, והחטא יגרום שתסור מהם הטובה ההיא, בין שיהיה החטא קודם לטובה, או מאוחר. אבל אם מתנבא לרעה ולא תבא כלל, לא יודע בזה שהוא נביא שקר, לפי שנחם ה' על הרעה... ולדעתי צריך עוד תנאי אחר; שתהיה הנבואה לרבים... ובנבואת רבים לטובה יודע נביא האמת מנביא השקר. אבל נבואת יחיד אפשר שיגרום לו החטא, ולא תבוא הטובה כלל". הרי שחילק בין נבואה לרבים ובין נבואה ליחיד, וכמהר"ל.

(53) חוזר בזה לקושית הרא"ם [בראשית לב, ח] על דברי הרמב"ם [שמחלק בין אם הנביא נשלח לאחרים, או שהקב"ה דיבר עמו ביחידות], וז"ל: "קשה, מהא דתניא 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית כו'', דבהבטחת אחרים קמיירי, שהשם אמר למשה שיבטיח את ישראל על כך, ואפילו הכי לא נתקיימה". אך לא ברור מדוע חוזר על קושיא זו, הרי כבר הביאה למעלה [לאחר ציון 41], ויישבה בשני אופנים, וכאן יחזור לבאר כהסברו השני. ובכת"י [שיא:] אכן לא נמצאת חזרה זו.

(54) ראה למעלה הערה 46.

(55) של ברית בן הבתרים, שנאמר לאברהם אבינו [בראשית טו, יח] "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת וגו'". והולך לבאר שנתינת הארץ עד כה היתה רק הבטחה, ואילו בפסוק הזה היא ניתנה בנבואה.

(56) שנאמר [בראשית יב, ז] "וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת וגו'". וכן שוב נאמר [בראשית יג, טו] "כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם".

(57) ופירש רש"י שם "לזרעך נתתי - אמירתו של הקב"ה כאילו היא עשויה". וכן הרמב"ן [בראשית טו, יח] כתב: "והוסיף לכרות לו ברית עליהן, שלא יגרום החטא".

ובגו"א בראשית פט"ו אות כא [רסג.] כתב: "ומה שכתב כאן לשון עבר יותר מן 'לזרעך אתן' [בראשית יב, ז], משום דעתה כרת לו ברית על זה, והוי מתנה גמורה בדבור. לאפוקי למעלה שלא כרת ברית, לא מקרי 'כאילו עשוי', דאם יחטא שמא לא יהיה המתנה, וכאן כרת לו ברית, ובודאי יהיה". וקודם לכן שם באות ז [רנה:] כתב: "לפיכך אחר כריתות הברית נאמר 'לזרעך נתתי' [לשון עבר], דבברית בין הבתרים כבר נתן לו הארץ, ואינו עוד הבטחה על הנתינה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, שכבר זכה אברהם בארץ". וראה להלן הערה 63.

(58) לשונות הפסוקים במילואם הם "ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרעה בעיני לבלתי שמוע בקולי ונחמתי על הטובה אשר אמרתי להיטיב אותו".

(59) זו שאלה חדשה שלא עסק בה עד כה. והיא, שבפסוקים אלו מבואר שהקב"ה יכול לחזור בו מטובה שהבטיח לעשות, ואילו חז"ל אמרו [ברכות ז.] "כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי לא חזר בו". וכן הקשו הרד"ק ירמיה כח, ז, העקידה שער צו, והרא"ם בראשית לב, ח.

(60) לשון המאמר שלפנינו הוא "כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו". ואולי נקט בלשון של "מדה טובה" מחמת המאמר [שבת נה.] "מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בה לרעה וכו'".

(61) והדיבור גופא נחשב הוצאה לפעל, וכמו שכתב באור חדש פ"א [תנא:], וז"ל: "כי הדבור באדם הוא יציאה אל הפעל". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכו:] כתב: "על ידי הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו. ועל זה רמזו חכמים [ב"ב טז:] כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו. והמת אין לו פה, ולכך אין לאבל פה, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבור אל הפועל, שיהיה בשלימות. כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום, הוא בכח בלבד. ולכך ראוי אל האבל הדמימה, והדבור אל מי שיש לו שמחה. וזה אמרם בפרק קמא דברכות [ו:] 'אגרא דבי טמיא שתיקותא', היינו בבית האבל, 'אגרא דבי הלולי מילי'. הרי בבית האבל שייך דמימה ושתיקה, והפך זה בבית החתונה שייך מילי, דשם הכל שמחה, וראוי להוציא שם הדבור אל הפועל". וכן הוא בח"א לשבת קנב: [א, פה.]. **ובדר"ח פ"א מי"ז** [ת.] כתב: "הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים". הרי שמוכיח שם שהדבור הוא פועל גדול מחמת "שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ונראה לבאר זאת, שהמאפיין את הדבור הוא היציאה מהכח אל הפעל, עד ש"אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו

הדבור" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט (שכו:)], ולכך הוא נקרא "פועל גדול". ומתוך כך יובן שהבטוי לכך הוא העדר הדבור אצל שאר בעלי חיים, אשר הם משוללים מהמהלך של ההוצאה מהכח אל הפעל, שלכך נקראו "בהמה" על שם "בה מה", שנמצאת בהם כל שלימותם, ואינה יוצאת מן הכח אל הפעל [כמבואר בתפארת ישראל פ"ג (נט.)].

(62) לשונו בכת"י [שיא:]: "והוציא מן הפה, שאז יצא לפועל דבר ה', והנה כבר עושה, כי דיבור של הקב"ה ואמירתו הוא מעשיו, כי 'בדבר ה' שמים נעשו'". ובדר"ח פ"ה מ"א [ו:] כתב: "לפיכך כתיב 'בדבר ה' שמים נעשו', כלומר שהשמים נעשו בדבורו שהוציא הקב"ה מפיו". ואמרו חכמים [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכולו' מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית", ובח"א שם [א, סב:] כתב לבאר: "כי הכל נברא במאמרו יתברך, לא כמו שאר הפעולות אשר הוא פועל בעולם על ידי אמצעים... אבל מה שברא שמים וארץ לא היה כאן אמצעי, רק הכל בדבור נעשה ממנו, כמו שאמר 'בדבר ה' שמים נעשו'. ומכיון שהשם יתברך ברא הכל בדבור בלבד, הרי כאשר אמר 'ויכלו' כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי משתתף דבור שלו עם דבור השם יתברך, שברא השם יתברך העולם בדבור... והדבור של 'ויכלו' שהוא בזמנו כשמקדש היום, יש לו חבור במעלה העליונה ועם דבור הקב"ה, ולפיכך כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 52]. ובמדרש [ב"ר מד, כב] אמרו "אף מאמרו של הקב"ה מעשה, שנאמר [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי', 'אתן את הארץ הזאת' אין כתיב כאן, אלא 'נתתי את הארץ הזאת'".

(63) לשונו בגו"א דברים פי"ח אות יח [רצז:]: "והא דכתיב בירמיה 'רגע אדבר על גוי לבנות ולנטוע ושב הגוי ועשה הרע בעיני ה' ונחם על הטובה', זה כשלא היה רק שחשב הקב"ה לטובה עליה". וכן הרא"ם [בראשית לב, ח] כתב: "ליכא לאקשויי מקרא ד'רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרע בעיני לבלתי שמוע בקולי ונחמתי על הטובה', דהתם בדבור של מחשבה קמיירי, כלומר רגע אחשוב על גוי וגו', כמו [קהלת א, טז] 'דברתי אני עם לבי'". **אך טעמא בעי**, מדוע טובה שיצאה לפעל אינה בת חזרה, אך כל עוד שלא יצאה לפעל היא בת חזרה. ונראה, שהנה אף לגבי ביטול ההבטחה מחמת "יגרום החטא" מצינו שקבע שחשש זה קיים כל עוד שההבטחה לא יצאה אל הפעל, אך משיצאה אל הפעל שוב אין לחשוש שהחטא יחסל את ההבטחה שכבר ניתנה. ויסוד זה נתבאר במה שכתב בגו"א בראשית פי"ג אות ו [רכו:] בביאור דברי רועי לוט, שאמרו שאברהם כבר זכה בארץ, אך לא יהיו לו בנים, ולכך הארץ שייכת ללוט [רש"י בראשית יג, ז], וז"ל שם: "ואם תאמר, אחר שידעו שהקב"ה נתן הארץ לאברהם, אם כן

ידעו גם כן מה שכתיב [בראשית יב, ז] 'לזרעך אתן את הארץ', ואין לוט קרוי זרעו. אין זה קשיא, כי סבור היה שההבטחה לא תתקיים באברהם, שאפשר להבטחה שתשתנה על ידי שום חטא. ואם כן מה שאמר 'לזרעך אתן הארץ' לא נתקיים שיהיה הארץ לזרעו. אבל מכל מקום הארץ יהיה לו בודאי, שהיו אומרים שכבר זכה בארץ כשבא לארץ, ומאחר שזכה בו **שוב ליכא למימר שלא תתקיים ההבטחה**". וכן בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנה:] כתב: "כי כל מעשה כל זמן שלא יצא לפועל יכול להשתנות [ראה להלן הערה 103]... לפיכך אחר כריתות הברית נאמר [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי' [לשון עבר], דבברית בין הבתרים כבר נתן לו הארץ, ואינו עוד הבטחה על הנתינה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, שכבר זכה אברהם בארץ" [הובא למעלה הערה 57]. ומבואר, איפוא, שהחשש של "יגרום החטא" כוחו יפה כל עוד ההבטחה לא החלה להתממש, אך לאחר שההבטחה כבר החלה להתממש, שוב אין לחשוש שהחטא יגרום לבטול ההבטחה. וזהו מבואר היטב לפי מה שאמרו חכמים [חולין ס.] "אלקא דידן, מיהב יהיב, משקל לא שקיל ["הטובה משנתנה" (רש"י שם)]". נמצא שזהו ההבדל בין הבטחה טובה שיצאה אל הפעל, להבטחה טובה שלא יצאה אל הפעל; הבטחה טובה שיצאה אל הפעל היא כבר מציאות בעולם, ושוב אינה ניתנת להבטל. אך הבטחה טובה שלא יצאה אל הפעל היא עדיין אינה מציאות בעולם, ולכך בקלות יכולה להתבטל ["כאשר יעשו רע" (לשונו כאן)]. ובח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:] כתב: "כל גזירה שבאה מן השם יתברך... היא גזירה שאפשר לבטל אותו... [אך כאשר] הגזירה נחשבת בפועל, אין ביטול לה". **אך יש להבין**, שנמצא שמחלק כאן חילוק חדש לגמרי [שלא הזכיר כלל עד כה], והוא חילוק בין הבטחה שיצאה לפעל להבטחה שלא יצאה לפעל. ואילו עד כה האריך טובא לבאר החילוק בין נבואה להבטחה. ולא מסתבר שיזכיר כאן מהלך חדש לגמרי בכזו הבלעה והסתרה. ובעל כרחך לומר שחילוקו החדש [בין יציאה לפעל ללא יציאה לפעל] מתייחס איכשהו לחילוקו הקודם [בין נבואה להבטחה], וזה צריך ביאור. ונראה, כי עומק ההבדל בין נבואה להבטחה הוא אכן החילוק בין יציאה לפועל ללא יציאה לפועל. כי הואיל והנבואה אינה תלויה במקבל [כמו שנתבאר למעלה (ראה הערה 34)], לכך שעת אמירתה היא שעת יציאתה לפועל, כי מאותה שעה ואילך נבואה זו אינה תלויה בשום גורם זולתי לה. אך הואיל וההבטחה תלויה במקבל, לכך מן הנמנע ששעת אמירתה תהיה שעת יציאתה לפועל, כי "הרבה קטיגורין יעמדו מכאן ועד גיחון" [ב"ר עו, ב]. לכך שעת יציאתה לפועל חייבת להדחות לשעת קיום ההבטחה בפועל. נמצא שההבדל בין נבואה להבטחה הוא קביעת שעת היציאה לפועל שלהן; בנבואה זו שעת

אמירתה, ובהבטחה זו שעת קיומה. ובשתיהן קודם לשעה זו הן ניתנות להבטל, ולאחר שעה זו הן אינן ניתנות להבטל משום ש"אלקא דידן, מיהב יהיב, משקל לא שקיל". נמצא ששתי הקצוות הן; "רגע אדבר לבנות ולנטוע" נאמר בשעה שאין אז יציאה לפועל אף בנבואה. ואילו "לזרעך נתתי" נאמר בשעה שיש אז יציאה לפועל אף בהבטחה.

(64) כוונתו לחמש השאלות ששאל עד כה; (א) הסתירה בין הגמרא [ברכות ד.] שיעקב חשש לגרימת החטא, לגמרא [ברכות ז.] שדיבור שיצא לטובה מפי הקב"ה אינו חוזר [התשובה היא שיש הבדל בין הבטחה לנבואה (לאחר ציון 28)]. (ב) מדוע היה חשש של "יגרום החטא" בלידת שלמה, הרי הדבר נאמר לדוד על ידי נביא [התשובה היא שזה נאמר כהבטחה ולא כנבואה (לפני ציון 41)]. (ג) מדוע הנסים של ביאה שניה לא התרחשו מחמת החטא [ברכות ד.], הרי הנביא ניבא בזה [התשובה היא שזה לא נאמר כנבואה אלא כהבטחה, ושני טעמים לדבר (לאחר ציון 42)]. (ד) מדוע אין לומר שנבואת חנניה בן עזור יכולה להבטל מחמת החטא [התשובה היא שהדבר נאמר כנבואה ובלשון עבר (לאחר ציון 48)]. (ה) כיצד ירמיה אמר שנבואה לטובה יכולה להבטל ["ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרעה וגו' ונחמתי על הטובה"], הרי דיבור שיצא לטובה מפי הקב"ה אינה חוזרת [התשובה היא שיש לחלק בין מחשבה לדיבור בפה (לאחר ציון 60)].

(65) משמע מכך שאם כבר היה לאברהם זרע, הוא לא היה חושש מהחטא שיבטל את ההבטחה. וזה תואם לדברים שנתבארו בהערה 63. וכן הוא בגו"א במדבר פ"י אות כד [קנ:], ושם הערה 90, ובאר הגולה באר השני [קצט:], ושם הערה 459.

(66) זהו המשך הפסוק [בראשית טו, ו] "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה", ופירש רש"י שם "ויחשבה לו צדקה - הקב"ה חשבה לאברם לזכות ולצדקה על האמונה שהאמין בו".

(67) מהמשך דבריו מתבאר שכוונתו כאן היא שאע"פ שאין האדם יכול להשמר מעשיית חטא קל, מ"מ הוא יכול להשמר מעשיית חטא גדול. ובפשטות בכדי לבטל הבטחה שחזרה ונשנתה לו מפי ה' יתברך יהיה צורך בחטא גדול דוקא, ולא בחטא קל, ומדוע שאברהם יחשוש לחטא גדול עד שלא יאמין בדבר הזה. וראה הערה הבאה.

(68) כמו שמבאר בהמשך [לאחר ציון 101]. נמצא שההבדל בין שאלת המהר"ל לתשובתו הוא שבשאלה הבין שדוקא חטא גדול עלול לבטל את ההבטחה לתת לו זרע, ומחטא גדול האדם יכול להשמר. אך בתשובה הבין שגם חטא קל יכול לבטל הבטחה זו, ומחטא קל האדם אינו יכול להשמר. ואודות שהאדם יכול להשמר מחטא גדול ולא מחטא קל, הנה נאמר [קהלת ז, כ] "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא".

ובגו"א בראשית פט"ו אות ט [רנז:] כתב: "כי ראה אברהם את הכנעניים גולים ממנה, אמר 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ושמא ישראל יהיו גם כן גולים ממנה בשביל חטא. אמר הקב"ה בזכות הקרבנות, שהם כפרת ישראל על חטאתיהם, יתקיימו [רש"י בראשית טו, ו]. ואף על גב דהרבה חטאים יש שאין להם כפרה בקרבן, לא היה ירא אברהם אלא מעבירות שוגגים ועבירות קלות, מפני 'כי אדם אין צדיק בארץ'. אבל בעבירות זדונות, דין הוא שיגלם אם יחטאו, לכך אמר עבירות שוגגים יש להם כפרה". הרי מבואר שהפסוק "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" נאמר רק על חטאים קלים, ולא על חטאים גדולים. וכן המבי"ט בספר בית אלקים שער התשובה ר"פ ד כתב: "חסיד וצדיק מעיקרו ולא חטא מעולם, כי אם מה שאי אפשר זולתו באיזה חטא קל, וכמו שנאמר 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', שהוא חטא קל ובשוגג". וכן מבואר בהקדמת השב שמעתתא אות ק. וראה להלן הערה 103.

(69) זהו המשך דברי המדרש [ב"ר מד, יב].

(70) לשון המהרז"ו שם "בימי ירמיהו שניבא על גלות ישראל, סברו שיחזרו להיות תחת המזל ולהביט באותות השמים ולירא מהם". והיפה תואר כתב שם "חשבו ישראל כי יד המזל תקיפה תמיד, ובקשו ללמוד מחקות הגוים הנמשכים להורדת השפעות הכוכבים בהבליהם".

(71) אברהם.

(72) יש להעיר, שאם רצה להוכיח מהמדרש ש"היה יודע במזלות שלא יהיה לו זרע", הרי היה יכול להוכיח כן מגמרא ערוכה [שבת קנו.], שאמרו שם "מניין שאין מזל לישראל, שנאמר [בראשית טו, ה] 'ויוצא אותו החוצה'. אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם 'בן ביתי יורש אותי' [שם פסוק ב]. אמר לו, לאו, 'כי אם אשר יצא ממעיך' [שם פסוק ד]. אמר לפניו, רבונו של עולם, נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן. אמר ליה, צא מאיצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל". ומה ראה להעדיף את המדרש על פני הגמרא. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 84.

(73) פירוש - מי שיודע בעניני המזלות דבר ברור מאוד, אזי שנוי אותה ידיעה ואותו מזל הוא נס גדול, וכמו שמבאר והולך. ומה שמדגיש "שיודע בענין המזלות דבר שהוא ברור מאוד", נראה לבאר זאת על פי דברי דרשות הר"ן [דרוש השמיני], שכתב: "האדם אפשר שינצל מהפגע שיחייבהו המזל על אחד משני פנים; האחד מהם, שלא יהיה במקום אשר יראה בו רושם המזל ההוא, או שיהיה שם, אבל יכין עצמו בענין שלא יוכל המזל לו. והשני, שעם היות שיהיה במקום אשר מדרך המזל שירשום בו, שינצח

האיש ההוא כח המזל עד שלא ירשום בו כלל. כאשר נאמר על דרך המשל, שהאדם יכול להנצל משרפת האש על אחד משני פנים: האחד, כשיתרחק ממנו ויעמוד במקום לא תוכל האש לעשות רושם בו, או שיסוך מדם הסלמנדרא כדי שלא תזיקהו האש, עם היותה שורפת בכחה. והשני, שיעמוד במקום תהיה רושמת בו... תשאר על כחה, אבל הוא יבטל כחה". הרי באופן הראשון הוא מתחמק מהמזל, ובאופן השני הוא מנצח את המזל. וברי שהאופן השני הוא נס גדול יותר מהאופן הראשון. וזאת הכוונה במה שכתב כאן "שיודע בענין המזלות דבר שהוא ברור מאוד", שפירושו שאינו יכול לחמוק מהמזל, אלא הוא חייב להתמודד עם המזל ולנצחו. ובסמוך [לאחר ציון 89] כתב: "מה שהבטיח הקב"ה את אברהם על הבנים היא מעלה גדולה לשנות המזל, אשר היה ברור אל אברהם שלפי המזל אין לו בנים". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 123] כתב: "נס גדול היה זה, שהרי לפי המזל לא היו לו בנים".

(74) "כח טבעי" - כח גשמי. ואודות גשמיות הטבע, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 46], וז"ל: "כי הטבע כח גשמי". ובאור חדש פ"ו [תתרו:] כתב: "מצות העומר בשביל שהוא יתברך מנהיג הטבע... ולפיכך הבאת העומר הוא מן השעורין דווקא [מנחות פד.], כי הטבע הוא חמרי כאשר ידוע, ולפיכך שייך בזה דוקא שעורין, ולא ענין אחר". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד", ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ושם פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ובבאר הגולה באר הראשון [נב:] כתב: "הטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית". ובחי"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 47].

(75) כפי שמבאר והולך. ומכנה מזלות בשם "מעשה שמים", כי הפסוק המורה שאין לירא מהמזלות הוא [ירמיה י, ב] "מאותות השמים לא תחתו", וכפי שהמדרש הביא למעלה. וראה להלן ציון 97.

(76) משפט זה יובן על פי שלשת היסודות הבאים; (א) הטבע הוא גשמי. (ב) הגשמי הוא שפל, לכך הטבע הוא שפל. (ג) השנוי מתייחס במיוחד לדברים הגשמים השפלים. ואודות שהטבע גשמי, כן נתבאר למעלה הערה 74. ואודות שפלות החומרי, כן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 77], וז"ל: "כי יגיע לחומר דבר מצד שפלותו". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "כל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 355]. **ואודות שהשנוי** מתייחס לדברים הגשמיים השפלים, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"א מט"ו [שסד:] כתב: "מדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי" [ראה להלן הערה 146]. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ו [קסט:], ושם פ"ד מי"ח [שעד.]. ושם פ"ה מי"ח [תכה:] כתב: "כי התשובה שייך דוקא בעולם הזה, במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי, ומפני שהאדם בעולם הזה הגשמי, יכול לשנות את מעשיו, כי החומר בעל שנוי. אבל עולם הבא, מפני שהוא נבדל...

אין שייך בו השתנות לא מטוב לרע, ולא מן הרע לטוב, כי השנוי הוא לגשם ולכוחות הגשמיים, לא אל הדבר הנבדל". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "דבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה". **ועל פי** זה ביאר להלן פמ"ד שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, כי החומר הוא בעל השתנות, והאומות הן חומריות, ולכך ישנו מעשיהן. אבל ישראל אינם חומריים, ולכך לא יקבל שנוי. וכן כתב בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נצח ישראל פי"ד [שדמ:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד. **וכן נאמר** על משה רבינו [דברים לד, ז] "ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו לא כהתה עינו ולא נס ליחו", ולהלן פכ"ד כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת, יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה. שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף, אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם". ובכלליות אומרים [העיקר התשיעי] "זאת התורה לא תהא מוחלפת". וכן נאמר [במדבר כג, יט] "לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם וגו'", וכן נאמר [מלאכי ג, ו] "כי אני ה' לא שינתי ואתם בני יעקב לא כליתם". וראה להלן הערות 95, 135, 137, 143.

(77) פירוש - שנוי הנעשה בדרך הטבע.

(78) "תחת שינוי" פירושו תחת הזמן המביא לשנוי, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ד [תקנה:], וז"ל: "'אל תאמן בעצמך עד יום מותך' [שם], כלומר אל תאמן בעצמך שאין אתה בעל עבירה עד יום מותך, כי האדם הפרטי בעל שינוי, ונופל תחת השנוי, ואפשר לו להשתנות כל שעה וכל רגע, כאשר הוא נופל תחת הזמן אשר הוא משתנה". ובגו"א שמות פ"ד אות ג [סד:] כתב: "כל שנוי הוא בזמן". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "האדם תחת השתנות הזמן, ויש לו שנוי בכל יום ויום". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "כי הגלגל מחדש השנוי... אשר כל שנוי הוא בזמן, והזמן תלוי בגלגל" [ראה להלן הערה 142]. **ונראה** שמה שכתב כאן "תחת שינוי" ו"קרובים אל שינוי", כוונתו לשני

סוגי השנויים שכתב כאן; השינוי הטבעי הוא "תחת שינוי", כי הוא לגמרי תחת הזמן, כפי שהטבע הוא תחת הזמן לגמרי. וכן כתב בהקדמה לאור חדש [עו:], וז"ל: "כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן". ולהלן פנ"א כתב: "דברים הטבעיים כל פעולתם בהמשך זמן". אך השינוי הנסיי הלא טבעי שנעשה בטבע הוא "קרוב אל שינוי", אך לא "תחת שינוי", כי הנס עצמו נעשה בלא משך זמן, וכפי שכתב למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 41], וז"ל: "ועוד יעמיד [הפילוסוף היוני] דבריו, כי איך יתהוה דבר מכל דבר, כי לא יתהוה דבר מכל דבר, רק מדבר מיוחד. ואם כן איך יבא זה שיהיה מן מים דם. והנה מביא ראיה ממין על שאינו מינו, שפעל הטבעי פועל לפי טבעו ומנהגו אשר בעולם הטבעי, ופעל הנבדל לפי ענינו. והבדל יש ביניהם, כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 45, 46]. אך עם כל זה, הואיל והמים הם גוף טבעי [לעומת המזלות], לכך הנסים הנעשים במים הם "קרובים אל שינוי", אע"פ שהם אינם "תחת שינוי".

(79) למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 235] הביא את דברי הרלב"ג שאמר "שאי אפשר שיהיה שנוי בגרמיים השמימיים", ונדחק מחמת כן לבאר את הפסוק אודות עמידת השמש בימי יהושע. והמהר"ל שם [לאחר ציון 245] דחה דבריו, וכתב: "אבל אנו אומרים כי הוא יתברך מחדש נסים ונפלאות בעולמו, ויכול לחדש נסים ברצונו אף בגרמיים השמימיים". ומ"מ גם לשיטת המהר"ל שנויים בגרמיים שמימיים הם יותר קשים משנויים בדברים טבעיים.

(80) אודות חוזק הפעולה והגזירה שיש לשמים, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכג:], וז"ל: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג, הוא השם יתברך" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערות 49, 74]. ולהלן פנ"ו כתב לבאר ההבדל בין אות למופת, וז"ל: "יש לך לדעת כי כל שנוי אשר נראה בפועל נקרא 'אות', כגון שיאמר הנה הפועל הזה יפעל כך וכך, וזה נקרא 'אות'. והשנוי אשר הוא במתפעל, שיאמר כי דבר זה מתפעל כך וכך, וזה נקרא 'מופת'. ומפני זה

אמרו חכמים ז"ל [ספרי דברים יג, ב] כי 'אות' בשמים, ו'מופתים' בארץ. ופירוש, כי השמים הם פועלים, ואינם מתפעלים. והארץ מתפעלת, ואינה פועלת. וכאשר יתן אות בשמים שיהיו פועלים כך וכך, יקרא זה 'אות'. והארץ היא מתפעלת, אם יש שנוי בה זה נקרא 'מופת'". ובגו"א דברים פי"ג אות ב [רכד:] כתב: "ענין זה ידוע לחכמים למה 'אות' בשמים ו'מופת' בארץ... כי האות בשמים, מפני שאות יותר מן מופת, לפיכך אמר 'אות בשמים', בדברים הקיימים התמידים כמו בשמים, אשר לא יקבלו הויה והפסד. וכאשר יש בו נס, שהוא שינוי, נקרא 'אות'. ודברים אשר משתנים, כמו הארץ, יקרא 'מופת', ואינו כל כך נס" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 1].

(81) רש"י בראשית טו, ה "ויוצא אותו החוצה - הוציאו מחללו של עולם, והגביהו למעלה מן הכוכבים".

(82) כי מדרגת האדם תואמת למקום שנמצא בו; כשהאדם נמצא בתחתונים הגשמיים, הוא דבק במעלה גשמית. וכאשר הוא נמצא בעליונים הנבדלים, הוא דבק במעלה נבדלת. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ד [רמא:], וז"ל: "כי ביתו אשר שם דירתו, הוא עיקר גדול, כאשר הוא בית אלקי קדוש, לפי שהאדם תמיד שם. וכאשר ביתו, אשר שם דירתו, במעלה, נחשב לאדם שיש לו מעלה גדולה עליונה", וראה שם הערה 678 שנתבאר שם שהמקום הוא סבה למדריגת האדם, וכן הוא סימן למדריגת האדם. ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד.] ביאר שבעולם הזה החומרי, האדם הוא חומרי, אך לעולם הבא הרוחני, האדם יהיה רוחני. ולהלן פי"ט כתב: "כי המקום הוא גורם דברים הרבה". ולהלן ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". וכן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח [קנב:], תפארת ישראל פכ"ד [שנו:], ובאר הגולה באר הרביעי [תלג:], ועוד. וראה להלן פ"ח הערה 65. **וצרף לכאן** דברי ספר החינוך מצוה תכא [מצות תפילין], וז"ל: "משרשי המצוה, לפי שהאדם בהיותו בעל חומר ימשך בהכרח אחר התאוות, כי כן טבע החומר לבקש כל הנאות אליו והערב, כסוס כפרד אין הבין. אם לא שהנפש שחננו הא-ל תמנענו לפי כחה מן החטא. ומאשר תשכון [הנפש] בגבולו [של הגוף], שהיא הארץ, ורחוקה [הנפש] מאד מגבולה, שהיא השמים, לא תוכל לו [לגוף], ויגבר כחו [של הגוף] עליה תמיד. לכן [הנפש] היא צריכה על כל פנים להרבה שומרים לשומרה משכנה הרע [הגוף], פן יקום עליה ויהרגנה, אחר היותה בגבולו ותחת ידו. ורצה המקום לזכותנו אנחנו עם הקודש, וציוונו להעמיד שומרים גבורים סביב לה,

והם שנצטוינו לבל נפסיק דברי תורה מפינו יומם ולילה, ושניתן ארבע ציציות בארבע כנפות כסותנו, ומזוזה בפתחינו, והתפילין בידינו ובראשינו, והכל להזכירנו למען נחדל מעושק ידינו, ולא נתור אחרי עינינו ואחרי יצר מחשבות לבנו. ומפני כן אמרו זכרונם לברכה [זבחים יט.] שהכהנים והלוים בשעת עבודה פטורין מהן". הרי שכאשר האדם נמצא בתחתונים כח הגוף חזק מאוד, וכח הנפש נחלש מאוד, וכמבואר לפנינו.

(83) כמו שנאמר [איוב טו, טו] "הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו". ולהלן פ"ע כתב: "שאף שמים שייך בו חטא, דכתיב 'אף שמים לא זכו בעיניו'. רצה לומר כי אף שמים, שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם, לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל, שהגשם יש בו חסרון. וכיון שהם בעלי חסרון, לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "כי אף על גב שהקב"ה ברא העולם במידת הדין, קיום שלו אינו רק ברחמים, שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים. ולפיכך לא היה להם קיום בדין אם לא שתף שם רחמים עם הדין" [ראה למעלה פ"ו הערה 122]. ובנתיב התורה פי"ד [תקסג:] כתב: "התורה היא משפט אלקי, ולא תמצא מעלה זאת בשמים, כי השמים הם גשמיים". וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנד.], ותפארת ישראל פי"א [קעז.]. וראה למעלה בהקדמה שניה הערות 318, 381.

(84) אמרו חכמים [שבת קנו.] "מנין שאין מזל לישראל, שנאמר [בראשית טו, ה] 'ויוצא אותו החוצה', אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם, 'בן ביתי יורש אותי' [שם פסוק ב]. אמר לו, לאו, 'כי אם אשר יצא ממעיך' [שם פסוק ד]. אמר לפניו, רבונו של עולם נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן. אמר ליה, צא מאיצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל" [הובא למעלה הערה 72]. ובח"א שם [א, פט.] כתב: "אין מזל לישראל, דהיינו לכלל ישראל אין מזל שישלוט המזל עליהם... כלל ישראל מצד עצמם יש להם מדריגה עליונה נבדלת, וכמו היחיד כאשר עושה מצוה אלקית נבדלת, דבר זה הוא על המזל. ואין הפירוש שלא ישלוט המזל עליהם כלל... כי אם המזל כנגד ישראל, מאוד צריכים ישראל זכות גדול להכריע את המזל... מכל מקום אין מזל לישראל שיהיה שולט לגמרי עליהם, דבר זה אינו. וזה משמעות 'אין מזל לישראל' שיהיו לגמרי תחת המזל, כמו שהם שאר האומות. ומה שאמר 'אין מזל לישראל' דכתיב אצל אברהם 'ויוצא אותו החוצה', דמשמע שאין מזל לישראל כלל. זה אינו, דהכי קאמר, כי אברהם מעלתו היה למעלה מן המזלות, דכתיב 'ויוצא אותו החוצה', לומר שמעלתו על המזלות... אבל בודאי ישראל גם כן תחת המזל כאשר לא נביט אל צדקתם ומצותם, וכאשר הוא חצי

זכיות וחצי חובה בודאי המזל להם מכריע. אבל ישראל כאשר הם זוכים, וכאשר ישראל הם כפי המדריגה שראויה להם שיהיה, אז בודאי מצד מדריגת מעלתם אפשר להם לנצח המזל. והיחיד שאין כל כך מדריגתו, מנצח אותו על ידי מצוה... כלל הדבר העולה מזה, כי מה שאמר 'אין מזל לישראל', אם ישראל הם באמיתת מעלתן ואין החטא מקטרג כמו שהיה אברהם, הקב"ה עושה להם נס כמו שעשה לאברהם, ומחזיר את המזל עד שלא יהיה מזיק לישראל. וכן היחיד על ידי מצוה ג"כ אין מזל לישראל". ובח"א לנדרים לב. [ב, ח.] כתב: "כי דבקים ישראל במעלה העליונה שיש להם, מצד הזה יש בטול למזל שלהם". וראה בסמוך הערה 86.

(85) וזה הביאור ל"נביא אתה", כי הנביא דבק במעלה הנבדלת הבלתי גשמית. וכן כתב למעלה סוף הקדמה שניה [לאחר ציון 417], וז"ל: "כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל, הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים, ונכנסו אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע".

(86) אודות שהדבק במעלה הנבדלת אינו נמצא תחת שלטון המזלות, כן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנא:], וז"ל: "כאשר יצאו ישראל ממצרים, קבלו מדריגתם ומעלתם האלקית, והיה עוג היפך להם, שכחו כח גשמי. ותמצא תמיד שהגשמי מתנגד לבלתי גשמי. ולפיכך התחדש התנגדות מהם, לפי שהיה עוג דבק במזל מן מזלות הרקיע, שהוא כח גופני גשמי, ומשם מקבל כחו. ולפיכך היה כל ענינו נמשך אחר הגשמי, שהוא סגולת הגשם. וישראל מפני שאין כחם כח גשמי, לפי שהם מקבלין מן השם יתברך כח קדוש, אמרו ז"ל 'אין מזל לישראל'. כי מי שכחו כח גשמי יש לו מזל, שהוא כח ושפע גשמי. אבל ישראל הדבקים בה', אין כחם גשמי, ואין מזל להם".

(87) ולא הספיק מה שהקב"ה הוציא את אברהם חוץ לשמים.

(88) פירוש - לולא שנוי השם היתה התנגדות לאברהם להוליד לא רק מהמזלות, אלא אף ממהות עצמו, וכמו שמבאר. והנה מבאר כאן שכדי שאברהם יתגבר על המזל היה צורך בשני דברים; ההוצאה מעל לכוכבים, ושנוי השם. ויש להעיר, הרי גם על שרה היו המזלות מורים ששרי לא תלד [כמובא למעלה לפני ציון 69], ועם כל זה מצאנו אצלה רק שנוי השם [משרי לשרה], אך לא שהקב"ה הוציאה מעל לכוכבים. ואם תבאר שהוצאת אברהם מעל לכוכבים אהני לשרה גם כן, ואין צורך להוציאה בפני עצמה, תיקשי לך מדוע שנוי השם של אברהם לא אהני גם לשרה, והיה צורך לשנות את שמה בפני עצמה. ובקיצור, מדוע אצל אברהם היה צורך בתרתי [הוצאה מעל לכוכבים, ושנוי

השם], ואצל שרה היה סגי בחדא [שנוי השם]. ויש לעיין בזה [שמעתי להעיר מידידי הרה"ג רבי יצחק שניצר שליט"א].

(89) "שמו הטבעי" - שמו החומרי, הנתון תחת מערכת המזלות. לכך אע"פ שה' היה מוציא את אברהם החוצה, מ"מ עדיין היו למזלות אחיזה באברהם מצד שמו הטבעי. ורומז בזה שכל שם מורה על מהות, וכמו שאמרו חכמים [ברכות ז:] "מאי 'רות', שזכתה ויצאה ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות". ובהמשך שם אמרו "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא. ועוד אמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח כר"מ. וכן כתב להלן פכ"ה, וז"ל: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים".

(90) כמבואר למעלה הערה 73.

(91) שעובר מן הקצה אל הקצה; מאדם שאין לו זרע כלל, לאדם שיהיה לו רבוי זרע ככוכבים, "והוא דבר והפוכו" [לשונו בכת"י כאן (שיב.)]. דוגמה הפוכה לזה; נאמר [בראשית לח, ג-ה] "ותהר ותלד בן ויקרא את שמו ער ותהר עוד ותלד בן ותקרא את שמו אונן ותוסף עוד ותלד בן ותקרא את שמו שלה והיה בכזיב בלדתה אותו", ופירש רש"י שם [פסוק ה] "והיה בכזיב - שם המקום, ואומר אני על שם שפסקה מלדת נקרא 'כזיב'". והרמב"ן שם תמה על רש"י בזה"ל: "ולא ידעתי למה יקרא שם המקום על זה, ואין במאורע ההוא כל חדש, כי די לה שתלד שלשה בנים". והגו"א שם אות ג [רלח:] כתב על קושית הרמב"ן בזה"ל: "לא קושיא היא, דהא חדוש גדול אשה שילדה שלשה בנים זה אחר זה, ותפסוק בפעם אחת, וג' הראשונים ילדה תכופים זה אחר זה". ואם המעבר מלידת ג' בנים להפסקת לידת בנים הוא "חדוש גדול", קל וחומר המעבר מהעדר בנים לרבוי בנים ככוכבים יהיה "פלא גדול".

(92) בכת"י [שיב.] סלל לו דרך אחרת בצורך בשנוי השם בנוסף להוצאת אברהם החוצה; בעוד שבנדפס ביאר זאת כדי למנוע מהמזלות שום אחיזה באברהם, הרי בכת"י ביאר זאת כדי שהיציאה החוצה תהיה דבר של עיקר, ולא דבר של מקרה, וכלשונו: "הוצרך לשינוי השם, כדי שיהיה אותו השינוי אשר לו בא עתה שהעלה אותו חוץ

למזלות, הוא עיקר שמו, ולא ענין מקרי בו. כי אם היה מעלה זאת ענין מקרה בו, לא היה ראוי שישנה דבר זה המזל, שהמזל אינו דבר מקרי. יורה בו דבר זה שהעלה אותו חוץ למזלות, הוא עצמי לו, ודבר זה אפשר שישנה המזל. ולפיכך נשתנה שמו, וקרא לו שם אחר".

(93) לשון הרמב"ן שם: "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה - פירש רש"י הקב"ה חשב לו צדקה וזכות על האמונה שהאמין בו. ואיני מבין מה הזכות הזאת, למה לא יאמין באלקי אמן, והוא הנביא בעצמו, 'ולא איש אל ויכזב' [במדבר כג, יט]. ומי שהאמין לשחוט את בנו היחיד האהוב [בראשית כב, י], ושאר הנסיונות, איך לא יאמין בבשורה טובה". והמהר"ל מבין שכוונת הרמב"ן במלים "ושאר נסיונות" היא הצלת אברהם מכבשן האש. וכן בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנד:] הבין כך את קושית הרמב"ן, וז"ל: "והקשה הרמב"ן, מי שהציל אותו מכבשן האש לא יאמין בדבר זה שיתן לו השם יתברך בנים". וראה למעלה פ"ו הערה 18, שזו שאלתו השביעית שהקשה בכת"י [דש.], וכלשונו: "שאמר 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה', דמשמע שהקב"ה חשבה לאברהם לצדקה ולזכות שהאמין בה'. ומי שעשה עמו כל הגדולות והנפלאות שהוציא אותו מכבשן, וכי לא יאמין בה', דבר זה קשיא מאוד". וראה להלן הערה 108.

(94) אין כוונתו שהשיב על שאלה זו במקום אחר, כי לא נמצא שהשיב כן במקום אחר, כי בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנד:] מיקד את שאלת הרמב"ן מדוע אברהם ביקש אות על הבטחת הארץ, עיי"ש. לכך כוונתו בהכרח היא לדבריו שאמר עד כה, שנס של שנוי המזל הוא נס גדול יותר משאר נסים, וכמו שמבאר והולך.

(95) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ח [שעד.]: "ויש לך לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי... שהחומר הוא בעל שנוי ותמורה, ואינו מקוים על ענין אחד מבלי שנוי", ושם בהערה 1590 נלקטו מקבילות רבות ליסוד זה. ובח"א לע"ז כ: [ד, נ:] כתב: "שאר צורות טבעיות מגיע אליהם הפסד ושנוי, דבר זה שייך בצורה הטבעית, שהיא חמרית לגמרי". וראה למעלה הערה 76.

(96) "כי השנוי מתייחס יותר אל הדברים הטבעים לשפלותם. וכמו שיש בהם שינוי טבע, כך אפשר להיות נמצא בהם שינוי בלתי טבעי, כי הם תחת שינוי וקרובים אל שינוי" [לשונו למעלה לאחר ציון 75].

(97) "ומי שיודע בענין המזלות דבר שהוא ברור מאוד, הנה שנוי המזל נס גדול. כי אין ספק ששנוי המזל הוא יותר קשה משנוי הטבע, כי הטבע הוא כח טבעי, יותר בקל להשתנות ממה שישתנה מעשה שמים" [לשונו למעלה לאחר ציון 72].

(98) כמבואר למעלה לאחר ציון 80. ובכת"י [שיב.] ביאר נקודה זו יותר, וז"ל: "מעלה זאת קנה אברהם בעת המילה, שאז נתעלה על המזלות, ואז קרא לו הקב"ה שם אחר, בשם [בראשית יז, ה] 'אברהם'... הנה הנס אינו כל כך כמו שהיה דבר זה לשנות המזל. שזה היה לאברהם מצד המעלה הגדולה אשר קנה אברהם, להוציא אותו מחוץ להיות על המזלות. ומכל שכן שאמר לו [בראשית טו, ה] 'הבט השמים וראה וספור הכוכבים', שהוא הצלחה על הצלחה לזכות זרע אשר הם משולים לכוכבים. וכי יש מעלה אחר זו, שהיא מעלה אלקית גדולה, אשר אין מעלה על זאת. הרי דבר פשוט שזה היה חידוש ופלא גדול יותר ממה שיה נעשה לו בכבשן האש. כי לא היה זה רק שינוי בדברים הטבעים בלבד בעולם השפל, וזה שנתן לו הבנים הוא שהוציאו מן המזלות, ולהיות דבק במעלה הנבדלת היותר עליונה מהכל".

(99) דוגמה לדבר; בח"א לשבת נג: [א, ל.] ביאר את דברי הגמרא שם "כמה קשין מזונותיו של אדם, שנשתנו עליו סדרי בראשית", וז"ל: "כי פרנסת העולם הוא נבדל מן העולם, במה שהסבה נבדלת מן המסובב. ולפיכך המזון נבדל מן עולם הזה, וקודם עליו בעולם, הוא טבע מנהגו של עולם. ואין ספק אף על גב שהנס הוא שנוי טבע מנהגו של עולם, אין הדבר שהוא שנוי קשה כמו דבר שאינו בכלל מדריגת עולם. שכבר אמרנו כי המזונות, אשר הם סבת האדם, אינם במדריגת העולם. ואף על גב שאל האדם נראה כי הנס הוא יותר קשה. היינו שהאדם אינו יכול לשנות דבר, ולכך הנס נראה אליו פלא. אבל אצל השם יתברך יכול על הכל, רק שהדבר הוא לפי מה שהוא רחוק מן העולם הזה שברא השם יתברך, ויותר רחוקים המזונות מן העולם במה שהוא סבה אל האדם ואל כל הנמצאים, ממה שהוא הנס, שאינו רק שנוי בלבד".

(100) קושית הרמב"ן מדוע אברהם לא יאמין בבשורת הבנים, לאחר שנעשה לו נסים כהצלתו מכבשן האש. והתשובה היא, שנס של שנוי המזל עולה על כל נס בעולם הטבע, וכמו שביאר.

(101) לשנות את המזל.

(102) למעלה לאחר ציון 67, וראה הערה הבאה.

(103) לשונו למעלה [לאחר ציון 67] "כי הדבר לתת לו זרע הבטחה גדולה מאוד היא, ובחטא קל אפשר שישתנה הבטחה גדולה כזאת". וראה למעלה הערה 68 אודות ההבדל בין חטא קל לחטא גדול. ולכאורה בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנה:] כתב דברים שאינם עולים עם דבריו כאן, שבא לבאר שם מדוע אברהם ביקש אות על הבטחת הארץ, ולא ביקש אות על הבטחת הזרע [רש"י בראשית טו, ו], וז"ל: "אך הנראה שהאות הוא שעל

כל פנים תתקיים ההבטחה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, כי האות הוא שכך יהיה בודאי. ולא שאל אות על נתינת הזרע, מפני שחילוק גדול יש ביניהם, דבזרע אין חידוש שיהיה לו זרע, ואין כאן דבר מעשה כלל רק חדוש המזל [רש"י בראשית טו, ה], והקב"ה אמר לו שיהיה לו זרע, והאמין בה' שכך יהיה לו לעתיד. אבל בנתינת הארץ, דהוא מעשה שהקב"ה יבטיח אותו שיתן מתנה כזאת לבניו, וסבור היה שמא לא יבא המעשה על כל פנים אלא על תנאי הבטיח לו, כי כל מעשה כל זמן שלא יצא לפועל יכול להשתנות [ראה למעלה הערה 63]. אבל מה שהבטיחו על הבנים, שאין כאן מעשה, בודאי הבטחתו תתקיים, כיון שלא נתן לו דבר שאין לשאר בני אדם, שאף אנשים רשעים יש להם בנים, כדאמרינן [מו"ק כח.] 'בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא אלא במזלא תליא'. ובזה לא היה ירא שמא יגרום החטא, ולא שאל אות. אבל נתינת הארץ, מתנה כזאת היה ירא בודאי שמא יגרום החטא". ואילו כאן מבאר שהבטחת הזרע לאברהם "הבטחה גדולה מאוד היא" [לשונו למעלה לאחר ציון 67], ולכך "בחטא קל אפשר שישתנה הבטחה גדולה כזאת" [לשונו שם]. אך לא קשה מידי, כי כאן בא לבאר את הזכות הגדולה של אברהם שהאמין בה', ועל כך ביאר שאע"פ שהחטא יכול בקלות לבטל הבטחה כזו, מ"מ אברהם האמין בהבטחה. אך מעתה שאברהם מאמין להבטחה, וההבטחה שרירה וקיימת, שוב אברהם הוא ככל אדם שבדרך כלל יש לו בנים, ואין צורך לשאול על כך אות. וכן כתב להדיא להלן פ"ח [לאחר ציון 120], וז"ל: "כי הבנים גם שאר בני אדם זוכים אל בנים... ואף על גב דנס גדול היה זה, שהרי לפי המזל לא היה לו בנים, מ"מ אין זה מתנה נחשב, כיון שכל אדם בטבעו יש לו בנים, ועתה שהבטיחו על בנים, לא הבטיח רק שיהא כמו שאר בני אדם, ולכך לא שאל אות. אבל על נתינת הארץ צריך ברית ואות", ושם הערות 121, 128.

(104) פירוש - הקב"ה רצה להבטיח את אברהם בבנים, ואם אברהם יחשוש לשינוי ההבטחה [מחמת החטא], הרי אז "כאילו לא הבטיחו", ונמצא שחשש זה חותר נגד רצונו יתברך [ראה הערה הבאה].

(105) פירוש - מי שיש לו אמונה בה' מאמין שרצון ה' יתקיים על כל פנים, בבחינת [משלי יט, כא] "רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום". והואיל ורצון ה' הוא להבטיח לאברהם בנים, לכך אמונתו של אברהם בה' עושה שהוא "היה מאמין שהשם יתברך יעשה לו זה, וזהו חוזק האמונה". ובנתיב האמונה ס"פ ב [א, ריב:] כתב: "כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו יתברך. ובשביל זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב [לעת"ל], אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין

בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השם יתברך מראה כוחו ויכולתו, לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין". וראה להלן הערה 159. **ויש להבין**, מדוע אם אברהם היה חושש לחטא זה היה מורה על חולשת אמונתו בה', הרי הוא תולה את הקלקלה בחטאיו, ולא בחוסר יכולת הנותן, וכי ה' אמור לתת לו גם אם הוא חוטא. ועוד, כי למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 2] ביאר ש"זה דרך הצדיקים... ואף על גב שהבטיח אותו, היה ירא שמא נתלכלך בחטא". וכיצד "דרך הצדיקים" יחשב לחוסר אמונה. ויותר מזה קשה, כי למעלה [לאחר ציון 28] ביאר הנהגה זו, וכלשונו: "כי ההבטחה הוא מה שמבטיח הצדיק בשביל צדקתו, או בשביל שאהוב לפני ה', דבר זה נקרא הבטחה לצדיקים. ואין הנביא יבחן בדבר זה, כי בטל דבר בטל האהבה". וכן למעלה הערה 33 הובאו דבריו בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח:], שכתב: "והעיקר הוא כי חילוק יש בין הבטחה ובין נבואה. כי הדבר שלא נאמר אלא לשם הבטחה להבטיח את האדם, אין זה נבואה, שלא בא רק להבטיח את הצדיק לעשות עמו טוב, **ובדין הוא** שתבא לה שנוי מפאת המקבל. כי אחר שלא היתה רק מפני זכות אשר הובטח, ואותו המקבל אפשר שישתנה, וישתנה ההבטחה אשר הבטיח אותו הקב"ה". וכיצד דבר שהוא על פי דת ודין, יחשב למחוסר אמנה. והנראה, שבודאי מדת הצדיקים לחשוש לגרימת החטא, אך כאן אברהם כבר הובטח בתחילה "ואעשך לגוי גדול" [בראשית יב, ב], ועל הבטחה זו חשש שמא תשתנה מחמת החטא [כמבואר בתחילת הפרק], ומחמת חשש זה אברהם אמר [בראשית טו, ג] "הן לי לא נתתה זרע והנה בן ביתי יורש אותי". לכך הקב"ה שב והבטיחו [שם פסוקים ד, ה] "לא יירשך זה כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם ויאמר לו כה יהיה זרעך". לכך בהבטחה השניה הזו הקב"ה מגלה שרצונו להבטיחו שיהיה לו זרע, ולא רק לומר שאם יהיה צדיק יזכה לבנים [כפי שהובטח ב"ואעשך לגוי גדול"]. ואם לא תאמר כן [אלא שההבטחה השניה אין כחה יפה יותר מההבטחה הראשונה], מדוע הקב"ה הוצרך לחזור ולהבטיח הבטחה שניה, הרי היה די שהקב"ה יאמר שההבטחה הראשונה עדיין שרירה וקיימת משום שלא נתלכלך בחטא. ובעל כרחך שיש בהבטחה השניה עליית מדרגה ביחס להבטחה הראשונה, ועליית מדרגה זו היא שנתגלה שרצונו של הקב"ה הוא להבטיח את אברהם בבנים. ונהי שגם ההבטחה השניה תשתנה אם יהיה חטא, מ"מ הואיל ובהבטחה השניה נתגלה רצונו של הקב"ה להבטיח בנים לאברהם, לכך כאן באה לידי בטוי אמונתו של אברהם אבינו, שהיה

מאמין שרצון ה' יתקיים, ואין לחשוש יותר להשתנות ההבטחה מחמת החטא. **והרי כך** מוכח מיניה וביה; דאם תבאר שחוזק האמונה של אברהם מחייבו להאמין שכל הבטחה תתקיים, מדוע רק לאחר ההבטחה השניה אברהם הפסיק לחשוש לגרימת החטא, ואילו לאחר ההבטחה הראשונה עדיין היה חשש זה מקנן בו, דמהו ההבדל בין שתי ההבטחות הללו. אלא בהכרח שהחשש מהחטא קיים רק בנוגע להבטחה הראשונה, כי בהבטחה השניה נתגלה רצון ה' להבטיח לאברהם בנים, וגלוי זה לא היה קיים בהבטחה הראשונה, כי ההבטחה הראשונה היתה ככל שאר ההבטחות, שמעיקרא ניתנה בהתאם לצדקתיו של הצדיק [ובספר גבורות ה' הוצאת מכון המהר"ל הערה 22 עמדו על הקושי הזה, וציינו לעיין בספר הלשם ספר הדעה ח"ב דרוש ה, ענף ד, סימן ד. אך המעיין שם יראה שמן הנמנע להרכיב את דבריו המחודשים על דברי המהר"ל, שהרי הקשה שם את כל קושיות המהר"ל בפרק זה, ומבאר דרך חדשה לגמרי]. והנה גם הרמב"ן [בראשית טו, ו] ביאר שההבטחה השניה כחה יפה יותר מההבטחה הראשונה משום שהחשש של גרימת החטא קיים רק בנוגע להבטחה הראשונה, ולא בנוגע להבטחה השניה, וכלשונו שם: "והנכון בעיני כי יאמר שהאמין בה', וחשב כי בצדקו של הקב"ה יתן לו זרע על כל פנים, לא בצדקת אברם ובשכרו... ואף על פי שבנבואה הראשונה חשב שתהיה על תנאי כפי שכר מעשיו, עתה כיון שהבטיחו שלא ייירא מן החטא ויתן לו זרע, האמין כי נכון הדבר מעם האלקים, אמת לא ישוב ממנה, כי צדקת ה' היא ואין לה הפסק". נמצא שהרמב"ן מפרש שכלפי ההבטחה השניה אין החטא יכול לשנות את ההבטחה. אך המהר"ל מבאר שהחטא אכן יכול לשנות את ההבטחה השניה, אך עם כל זה אברהם האמין שההבטחה תתקיים [וברי הוא שכל זה הוא רק אם נבאר שהפרשיות נאמרו כסדרן (שתחילת לך לך נאמרה לפני ברית בין הבתרים). אך לפי מה שאמרו חז"ל בסדר עולם רבה פ"א שפרשת ברית בין הבתרים קדמה לתחילת לך לך, הרי הבטחת הזרע בברית בין הבתרים היא ההבטחה הראשונה, ואילו הנאמר בר"פ לך לך היא ההבטחה השניה].

(106) הרמב"ן. ובבאר הגולה באר השני [קצט.] כתב על הרמב"ן בזה"ל: "דבר זה ביאר הרב הגדול הרמב"ן ז"ל, המקובל האלקי, אשר אליו לבד נגלו תעלומות חכמה וסודי התורה" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 143]. ובתפארת ישראל פ"ו [קד.] כתב על הרמב"ן בזה"ל: "ועם כי אין ראוי להשיג על הרב הגדול ז"ל, מכל מקום תורה היא וללמוד אנו צריכים".

(107) דע שמדרש זה אינו נמצא כולו בשמו"ר כג, ב, אלא רק חלקו הראשון. אך כולו נמצא בילקו"ש ח"א רמז רמ, בשנויי לשון קלים. וכמה פעמים כבר נתבאר למעלה [ראה הקדמה ראשונה הערה 2] שבספר זה מביא דברים בשם המדרש רבה, אך הם נמצאים בילקו"ש. וכן הביא מדרש זה להלן פ"ט [לאחר ציון 157], ובנצח ישראל פכ"ט [תקעו:]. וראה להלן פ"ט הערה 158.

(108) מקור הביטוי "מלתא זוטרתא" הוא מהגמרא [ברכות לג:], שעל הפסוק [דברים י, יב] "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה" הקשו שם "אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא... אין, לגבי משה מילתא זוטרתא היא. דאמר רבי חנינא, משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול, ויש לו, דומה עליו ככלי קטן. קטן, ואין לו, דומה עליו ככלי גדול". וכך הרמב"ן סובר שהאמונה היא מילתא זוטרתא לאברהם אבינו. וראה הערה הבאה.

(109) לכאורה הרמב"ן לא טען שהאמונה היא "מלתא זוטרתא", אלא שטען שביחס למדריגת אברהם אין האמונה זכות גדולה, וכלשונו [בראשית טו, ה]: "ואיני מבין מה הזכות הזאת, למה לא יאמין באלקי אמן, והוא הנביא בעצמו, 'ולא איש אל ויכזב' [במדבר כג, יט]. ומי שהאמין לשחוט את בנו היחיד האהוב [בראשית כב, י], ושאר הנסיונות, איך לא יאמין בבשורה טובה" [הובא למעלה הערה 93]. ואין לומר שכוונת המהר"ל היא גם כן רק ביחס למדריגת אברהם בלבד [וכדמשמע מדבריו כאן שהרמב"ן "עושה האמונה **לאברהם** מלתא זוטרתא למאוד"], כי להלן [לאחר ציון 150] כתב "והרמב"ן ז"ל עשה האמונה מילתא זוטרתי", ולא הזכיר שאירי ביחס למדריגת אברהם. וכן בסוף הפרק [לאחר ציון 188] כתב "לא כמו שהיה סובר הרמב"ן ז"ל, שהיה קל בעיניו מעלת האמונה", ולא הזכיר שאירי ביחס למדריגת אברהם. ומכך משמע שהמהר"ל מבין בדעת הרמב"ן ששיטתו היא שהאמונה היא דבר קל באופן מוחלט, ולא רק ביחס למדריגת אברהם. וזה צריך ביאור היכן ראה נקודה זאת בדברי הרמב"ן. **ואולי יש לומר**, שהנה יש להבין אליבא דאמת מהי הזכות הגדולה של אברהם שהאמין, וכפי טענת הרמב"ן "למה לא יאמין באלקי אמן, והוא הנביא בעצמו... ומי שהאמין לשחוט את בנו היחיד האהוב, ושאר הנסיונות, איך לא יאמין בבשורה טובה", ומהי תשובת המהר"ל על כך. ובספר ממעמקים [בראשית, עמוד 77] עמד על נקודה זו, וז"ל: "בדברים עמוקים אלו גילה לנו המהר"ל תפיסה חדשה במושג 'אמונה'. אמונה אינה נגמרת בידיעה והשגה, אלא אמונה היא דרגה, והיא נמדדת בכוחו של המאמין לאחוז באמונתו כנגד כל החשבונות והעובדות הסותרות לזה כביכול. כאשר האדם מאמין, הוא נמצא

במדריגה רמה ונשגבה, ועל זה מגיע לו שכר גדול. עיקר האמונה אינו ענין של שיטה והשגה שכלית, אלא האמונה היא דרגה נפשית שנבנית בתוך פנימיות האדם. מעלתו של אברהם אבינו היתה בזה שהוא האמין בה' על אף כל המצבים הנוגדים לאמונה, ועל אף ההסתר פנים... אברהם לא רק גילה דעות פילוסופיות עמוקות ומוכרעות בענין האמונה, אלא שהוא התעצם במעלת האמונה, ובזה זכה אברהם להיות יסוד בנין כלל ישראל... אדם שהשיג בהכרתו את מציאותו יתברך עדיין אינו ראוי לתואר 'מאמין'. רק לאחר שיתנהג לאור הכרתו, יתגבר על נסיונות, ויעמוד כצור חלמיש על השקפותיו, אז יהא ראוי לתואר 'מאמין'". ובמו"נ ח"א פ"נ כתב: "ההאמנה אינה ענין הנאמר בפה, אבל ענין המצויר בנפש" [ראה להלן הערות 127, 136]. ומעתה שהגענו לכך, אולי אפשר לומר שהמהר"ל הבין בדעת הרמב"ן שהאמונה היא בעיקרה נגמרת בידיעה והשגה, ולכך המהר"ל טען על כך שא"כ האמונה היא "מלתא זוטרתא", מפאת שהיא נגמרת בידיעה והשגה, ולא שהיא דרגה נפשית. וראה להלן הערה 155 שמוכח משם שלכך כוונתו.

(110) בעוד שכאן כתב שאברהם הוא "שורש יסוד כל ישראל", הרי בהרבה מקומות כתב שאברהם הוא יסוד העולם כולו, ולא רק "יסוד כל ישראל". וראה בסמוך הערה 114, ופ"ט הערה 264.

(111) לשון הרד"ק ספר השרשים, שורש צור: "ענינם סלע. לחוזק הצורים כינה הא-ל ב'צור'... 'הצור תמים פעלו' [דברים לב, ד], 'צור עולמים' [ישעיה כו, ד], 'ואין צור כאלקינו' [ש"א ב, ב]".

(112) פ"ו [לאחר ציון 55], וז"ל: "מפני כי אברהם הוא יסוד הראשון לכל, והיסוד הוא הדבר שיותר בחוזק ותוקף בעבור שהוא יסוד הבנין, ואין מי שיוכל לעקור היסוד, ואין לך יסוד יותר מן אברהם... כי מפני שהוא יסוד, אם מתכנסים כל האומות לא יוכלו לעשות לו דבר, כי היה לו ענין אשר ראוי ליסוד. וכן נקרא אברהם בכתוב [ישעיה נא, א-ב] 'הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם', קרא אברהם 'צור' בשביל שהיה אברהם כמו צור הזה, אשר הוא יסוד חזק שעליו נבנה הכל", ושם הערה 61. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא 'צור מחצבתם'" [הובא למעלה פ"ה הערה 2].

(113) "היסוד הוא הדבר שיותר בחוזק ותוקף בעבור שהוא יסוד הבנין" [לשונו למעלה פ"ו לאחר ציון 56]. וכן נאמר [שיה"ש ח, ט] "אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף", הרי בונים רק על דבר שהוא חזק, וכמו שיביא פסוק זה בהמשך. ובנתיב גמילות חסדים

פ"ג [א, קנה.] כתב: "כי האבות הם בנין חזק, והם יסוד הבנין, כמו ההר אשר לא ימוש. וישראל הם תולדותיהם של האבות, נבנים עליהם". ובמחשבת חרוץ אות טו כתב: "כי אם אין יסוד אין כלום, וכל בנין בנוי על יסוד, וצריך שיהיה היסוד חזק וקיים" [הובא למעלה פ"ו הערה 57].

(114) יש להעיר, שאברהם היה יסוד והתחלה לכל האומות, ולא רק לישראל, וכמו שכתב למעלה ר"פ ו, וז"ל: "כי שלימות הבריאה אשר בה היה רצון הבורא, הוא יסוד העולם, הוא אברהם אבינו". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 64], כתב: "אברהם ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל" [ראה למעלה פ"ה הערה 16]. ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.] כתב: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו [בראשית יז, ה] 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל. אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים'". ובדר"ח פ"ה מ"ב [נו:] כתב: "הדורות שהיו מנח עד אברהם כולם של הבל ותוהו, אין בהם מציאות, רק הכל תוהו נחשבו, וכמו שאמרו ז"ל [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, דהיינו עד שבא אברהם, והיה אברהם התחלת וראש הבריאה. ואברהם בשביל זה שהיה התחלה, יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם במה שהיה התחלה, וההתחלה הוא עיקר מציאות ועיקר העולם. והיו הדורות שלפני אברהם הפך אברהם; כי כל אותן הדורות היו הכל אין בהם ממש, ואברהם יסוד ועיקר כל העולם" [ראה להלן הערה 125]. ושם מי"ט [תס:] כתב: "כי נקרא 'אברהם', שהוא 'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא 'אב המון גוים'". ובהמשך שם [תסט:] כתב: "מדריגת אברהם שהיא עליונה, עד שהוא היה 'אב המון גוים', שהם רבים והוא אב להם, והיה התחלה לכל העולם נחשב". ושם פ"ו מ"י [שסו:] כתב: "כי אברהם התחלת המין האנושי. ומפני שהוא התחלת המין האנושי, נקרא אברהם 'אב המון', שרצה לומר התחלת כלל האומות". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקטו.] כתב: "כי אברהם היה עיקר מציאות העולם, שכן אמרו זכרונם לברכה [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, עד שבא אברהם. והוא ראשית הבריאה נחשב... כי אברהם היה יסוד העולם" [ראה למעלה פ"ה הערה 16]. וכן כתב באור חדש פ"א [עדר:], ח"א לנדרים לב: [ב, יא.], וח"א לב"ב טז: [ג, עה:], והובא למעלה פ"ו הערה 65. ואם כן יש להקשות, מדוע כאן מגביל את התחלתו ויסודיותו של אברהם לישראל בלבד. ועוד, שכאן תלה את יסודיותו של אברהם באמונתו החזקה, ואילו למעלה תלה את יסודיותו של אברהם במה שכל העולם לפניו היה תוהו,

ומאי שנא. **ונראה לומר**, שאע"פ שאברהם הוא התחלה לישראל, והתחלה לאומות, מ"מ ישנו הבדל גדול בין התחלתיותו של אברהם ביחס לישראל, לבין התחלתיותו ביחס לאומות; ביחס לישראל אברהם הוא מולידם, והוא אב להם משום שישראל יצאו ממנו, פשוטו כמשמעו. מה שאין כן ביחס לאומות, שאע"פ שאברהם נותן להן מציאות, אך הוא לא מולידן, והן לא יצאו ממנו. ונהי שלולא אברהם האומות לא היו באות לעולם, ואברהם הוא תנאי בבריאתן, מ"מ אין אברהם התחלת בנינן. לכך ביחס לישראל, אברהם צריך להיות יסוד חזק וצור איתן כדי שהבנין של ישראל יוכל לעמוד עליו, ואין זה נעשה אלא על ידי חוזקו באמונה, וכמו שמבאר כאן. מה שאין כן ביחס לאומות, שאברהם אינו התחלתן מצד שהן יצאו ממנו, אלא מצד שקיומן בעבורו, לכך התחלתיות זו אינה תלויה בחוזקו באמונה, אלא בהיותו המציאות הראשונה לאחר אלפיים שנות תוהו. ודייק לה, שהפסוק המציין שאברהם הוא "צור" נאמר במיוחד ובמסוים כלפי ישראל, שנאמר [ישעיה נא, א-ב] "שמעו אלי רודפי צדק מבקשי ה' הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם וגו'". לכך אף שימצא שהמהר"ל יתאר את אברהם כ"יסוד העולם" ו"יסוד ישראל", מ"מ אין יסודות אלו שוים; כלפי האומות הוא היסוד משום שבלעדיו הן לא היו באות לעולם. אך כלפי ישראל הוא היסוד משום שבאמצעותו הם באו לעולם. ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] שילב בין שני הדברים, שכתב: "אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל, וזולת זה העולם הוא תוהו, והתחלת ישראל אברהם, שהוא התחלת הכל". וראה למעלה פ"ה הערה 16, פ"ו הערה 56, ולהלן פ"ח הערות 201, 214.

(115) אודות שמי שיש לו חוזק אמונה הוא בעל חוזק מציאות, כן יבאר בסמוך, וראה להלן הערה 127, ופ"ט הערה 100.

(116) כן יכנה את אברהם כמה פעמים. וכוונתו שאברהם היה אבן חזקה, כי הוא יסוד הכל שעליו נבנה הכל. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 216] כתב: "כאשר בחנו את ראש אבן פינה עמדו על זה... כי היה אברהם ראש אבן פינה ויסוד הכל", וכן כתב שם עוד כמה פעמים [ראה למעלה פ"ה הערה 19].

(117) לעומת יצחק ויעקב, שלא נתנסו בעשרה נסיונות. ובכת"י [שיג:] כתב: "לכך לא הובחן אדם כמו שהובחן אברהם".

(118) לשון המו"נ ח"ג פכ"ד: "אמנם הנראה מהנסיונות הנזכרות בתורה... שהם כבר באו בענין הנסיון והבחינה, עד שיודע שיעור אמונת האיש ההוא, או האומה ההיא". והמלבי"ם [בראשית כו, א] כתב: "'ויהי רעב בארץ מלבד הרעב הראשון' [שם], הנה

מה שאברהם הוצרך לצאת למצרים מפני הרעב [בראשית יב, י], ולא הפליא ה' חסדו עמדו כמו שעשה ליצחק... שזה היה מן הנסיונות שנתנסה אברהם... כי יען שאברהם הכיר את בוראו ע"י ההתפלספות והחקירה, וה' רצה שיאמין בו אמונה שלמה הבלתי נתלית במחקר, רק להמשך אחר רצונו בכל אופן. ועל כן נסהו בעשרה נסיונות, לבחנו אם יהרהר אחר מדותיו... אבל יצחק שכבר היתה אמונתו חזקה ע"י הקבלה שקבל מאביו, לא הוצרך לנסיונות אלה". **ובעוד שכאן** מבאר שעשרת הנסיונות נעשו לאברהם בכדי לבחון אם היה חזק באמונתו, הרי בדר"ח פ"ה מ"ג ביאר שני טעמים נוספים לכך. טעמו הראשון שם [פה.] הוא: "ומאחר שעיקר הנסיון הזה להוציא אל פעל הנגלה צדקת הצדיק, היה אברהם בפרט ראוי לנסיון. כי הדור שהיה בו אברהם, כולו תוהו וחושך, שלא היה בהם מציאות, והוא יתברך רצה שיהיה אברהם התחלת אור המציאות בעולם. ובזה שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות, ויצא צדקתו לפעל לגמרי, היה אברהם אור המציאות. ולפיכך נתנסה אברהם בעשרה נסיונות דוקא, כי מאחר שהיה לו לאברהם חבור אל הדורות שהיו כלם חושך ולא אור, רצה השם יתברך להבדיל ביניהם, שיהיה יוצא אור המציאות של אברהם לפועל, לכך נתנסה". וטעמו השני שם [צא.] הוא: "כי האבות במה שהם אבות אינם אנשים כמו שאר אנשים טבעיים, רק הם אנשים אלקיים, ולפיכך נתנסו. כי כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות. ולפיכך אי אפשר שלא יהיו האבות מנוסים, לפי שאינם אנשים טבעיים כמו שאר אנשים, ואם היו נוהגים בדרך הטבע לא היו ראוים לאותה מדריגה עליונה. אבל אברהם שהוא התחלה לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות [ראה למעלה פ"ג הערה 83, ולהלן פ"ח הערה 201], שהיה אברהם על הטבע, דהיינו שהיה אברהם מתעלה על עולם הטבעי, וכמו שרמז הכתוב במה שהיה רוכב אברהם על החמור [בראשית כב, ג]... ולפיכך באברהם נכתב הנסיון אצלו בפירוש, שהיה צריך שיהיה נוהג שלא בטבע, ולכך זכה למדריגה הזאת העליונה".

(119) יש להעיר, כי לכאורה לפי זה רק בתום עשרת הנסיונות היה אברהם "נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה ועליו נבנה הכל", והנסיון העשירי הוא העקידה [תנחומא וירא אות כב], וא"כ רק לאחר העקידה יְוָדַע שאברהם אבינו יכול להבחר לראש האומה. אך בנצח ישראל פי"א [רפה.] כתב שאברהם נבחר בעת שנאמר לו [בראשית יב, ב] "ואעשך לגוי גדול" [כמובא למעלה הערה 52]. ובדרשת שבת הגדול [רה:] כתב: "בדבר זה שאמר [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך וממולדתך' הוא התחלת הבחירה שבחר

באברהם וזרעו". וזה נאמר בעת הנסיון הראשון, שהוא "לך לך מארצך" [תנחומא וירא אות כב]. ולהלן פ"ח [לאחר ציון 215] ביאר שתחילת בחירת אברהם היא בברית בן הבתרים, שלפי דעת חז"ל [סדר עולם פ"א] היה לפני שנאמר לו "לך לך מארצך". וכיצד אברהם נבחר לראש האומה עוד בטרם החלו עשרת הנסיונות, הרי מטרת כל הנסיונות היא לברר האם ניתן לבחור בו לראש האומה הישראלית. וצ"ע.

(120) חלק זה של המדרש הובא למעלה פ"ו [לאחר ציון 80].

(121) "אב לא לימדו, ורב לא היה לו" [רש"י על המדרש שם].

(122) "שיעמוד בלב חזק בנסיון לקדש שמו יתברך, נבנה עליה שיבנה ממנו העולם" [מהרז"ו שם]. וראה בסמוך הערה 124.

(123) לשון המדרש שלפנינו "'ואם דלת היא', אם דל הוא במצות ובמעשים טובים, 'נצור עליה לוח ארז', מה הצורה הזו אינה אלא לשעה, כך אין אני מתקיים עליו אלא לשעה".

(124) כן פירש המהרז"ו שם [הובא בהערה 122]. אמנם בשיהש"ר ח, יא אמרו "'אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף'... זה אברהם. אמר הקב"ה, אם מעמיד הוא דברים כחומה, נבנה עליה טירת כסף, נצילנו ונבנה **אותו בעולם**", הרי לא מדובר על בנין העולם, אלא על בנין אברהם בתוך העולם.

(125) כמו שנאמר [במדבר כג, ט] "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו וגו'", ופירש רש"י שם "כי מראש צורים אראנו - אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם, ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו על ידי אבות ואמהות". וכן "הכל נבנה על ההתחלה" [לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז (קג:)], כי ההתחלה נושאת על גביה את כל ההמשך, ולכך עליה להיות חזקה. ואמרו חכמים [מנחות נג:] "בשעה שחרב בית המקדש מצאו הקב"ה לאברהם שהיה עומד בבית המקדש. אמר לו, מה לידידי בביתי. אמר לו, על עיסקי בני באתי. אמר לו, בניך חטאו וגלו. אמר לו, שמא בשוגג חטאו... שמא מיעוטן חטאו וכו'". ובח"א שם [ד, פג.] כתב: "ביאור ענין זה, כאשר הגיע הפסד וחורבן לבית המקדש, לא היו ראוים ישראל לזה מצד התחלת הווייתם. כי כל דבר נמשך אחר התחלת הווייתו, ולפי חוזק התחלת הויית ישראל, הוא אבינו אברהם, שנקרא [ישעיה נא, א] 'צור חוצבתם', מורה על החוזק והתוקף שיש אל התחלה זאת, ולכך לא היה ראוי הפסד אל ישראל אשר יצאו מן הצור הזה. וכאשר חרב בית המקדש, שדבר זה הפסד מעלת ישראל, נמצא אברהם, שהוא התחלת ישראל, מלמד זכות על ישראל שלא היה ראוי להם ההפסד, מאחר שהוא התחלתם". **ובעוד שכאן** מבאר שרק מי שיש לו מציאות חזקה ראוי להיות התחלה, הרי בשאר מקומות בספריו ביאר

לאידך גיסא; מי שהוא התחלה יש לו מציאות חזקה. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ב [נו:] כתב: "היה אברהם התחלת וראש הבריאה, ואברהם בשביל זה שהיה התחלה יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם במה שהיה התחלה, והתחלה היא עיקר מציאות ועיקר העולם" [הובא למעלה הערה 114]. ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.] כתב: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף, שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי, ודבר שנמצא בלי תנאי מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי".

(126) כפי שאמרו במדרש הקודם שהביא [שמו"ר כג, ב], וראה לאחר ציון 107.

(127) אודות שלמאמין יש חוזק מציאות, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [מז:], וז"ל: "כי מי שהוא נאמן הוא מורה על שהוא מציאות חזק, ולכך הוא עומד באמונתו. וזהו [חבקוק ב, ד] 'צדיק באמונתו יחיה', כי כאשר הוא בעל אמונה, ועומד בחוזק אמונתו בלי שנוי, וזהו מורה על מציאות חזק בעצמו, ולכך יחיה באמונתו, עד שהוא עומד קיים". וכן הוא בנתיב האמונה פ"א [א, רו:], ויובא בהערה 150. ובספר דעת יואל מאמר מא, כתב: "באברהם אבינו ע"ה נאמר במחזה [בראשית טו, ו] 'והאמין בה'". והלא אברהם אבינו הכיר את בוראו מעצמו, ומעצמו למד תורה, והגיע למעלת הנביא... ואם כן איך נאמר בו רק כעת 'והאמין בה'". אלא פירוש ענינה של אמונה אנו רואים בפסוק שנאמר במשה רבינו במלחמת עמלק [שמות יז, יב] 'ויהי ידיו אמונה'. ופירוש הענין שידיו התקיימו והתחזקו בחוזק רב, ובכל הכוחות, ועמדו במבחן, עד שהיה אמון בידיו שיעשו את פעולתם [לשון רבינו בחיי שם: "'ויהי ידיו אמונה' - על דרך הפשט אמר כי כאשר תמכו בידיו אהרן וחור מזה ומזה היו ידיו חזקות, ולשון 'אמונה' מלשון (ישעיה כב, כג) 'ותקעתיו יתד במקום נאמן'". וראה להלן הערה 188]. וזהו גם כן הענין של אמונה בה', שידיעת ה' יתברך אינה רק ידיעה, ואפילו על ידי הכרה ברורה, אלא תוקף וחוסן אמונתו בה', שלא יצא מידיעתו, ולא ישנה אמונתו זאת אפילו כל שהוא. וזה מה שנאמר באברהם אבינו 'והאמין בה'', זאת אומרת שהיה לו אמון בה', עד שהוא התמסר ודבק בו באהבה עזה. וכמו שאנו רואים אצל בני אדם, אם יש לאחד אמון בחברו, הוא בטוח בו בכל עניניו, שלא ירמה אותו, ויקיים את דיבורו, וכל מה שהוא אומר זה אצלו אמת ונכון, וזה לא יוצא מתוך ידיעה והערכה בלבד, אלא מתוך אהבה והתקשרות, דבקות והתמסרות. ולפי זה לא זו בלבד שלאמונה צריכים את הכרת השכל, אלא צריך גם את

הרגשי הלב... זהו התמסרות הכוחות". וראה למעלה הערה 109, להלן הערה 136, ופ"ט הערה 160.

(128) כי העולם הזה והעולם הבא הם כל המציאות [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 50], ולכך מי שיש לו מציאות חזקה הוא יהיה עיקר בשני העולמות האלו, שהם כל המציאות. ונקודה זו התבארה היטב בדר"ח פ"א מ"י [שח:], וז"ל: "ובפרק קמא דברכות [ח.] אמר, גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים, דאילו בנהנה מיגיע כפו כתיב אצלו [תהלים קכח, ב] 'אשריך וטוב לך', אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא. ואילו בירא שמים כתיב [תהלים קיב, א] 'אשרי איש ירא ה'', עד כאן. ומאיזה טעם נאמר במי שנהנה מיגיע כפו 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא. ופירוש דבר זה, כי הנהנה מיגיע כפו, אשר הם מעשה ידיו, והוא אשר מסתפק במה שנותן השם יתברך אליו, ודי לו במה שיש לו. כי אם לא היה מסתפק במה שיש לו, לא היה נהנה מיגיע כפו. אבל כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בשלו, ואינו חסר, ולכך הוא נהנה מיגיע כפו. ומפני זה נאמר עליו 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' בעולם הבא. כי לאדם כמו זה, מאחר שהוא בריאה שלימה בעצמו, כאשר מורה עליו מדת ההסתפקות, שהוא בלא חסרון, לכך ראוי שיהיה לו עולם הבא בשלימות. ובעולם הזה גם כן, כיון שהוא מסתפק בעצמו ושמח בחלקו, השם יתברך מסייע לו שיהיה שלם לגמרי מבלי חסרון. וידוע כי המציאות הוא עולם הזה ועולם הבא. ומי שנחשב מציאות ראוי לו עולם הזה ועולם הבא, שהם המציאות. והמציאות שאינו חסר, כי החסר הוא קרוב אל ההעדר, שהרי הוא חסר, שהוא התחלת ההעדר. ולפיכך מי שהוא מסתפק בעצמו, אינו חסר, כי זהו גדר ההסתפקות שאינו חסר. ואם כן הוא נחשב מציאות, וראוי שיהיה נוחל המציאות, שהוא עולם הזה ועולם הבא. ולפיכך כתיב 'אשריך' בעולם הזה, כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה, במה שהוא אדם משמח בחלקו, והוא שלם בלי חסרון. ודבר זה מורה על חוזק וקיום, וזהו שיש לו, מצד חוזק המציאות שיש לו, עולם הזה. ולעולם הבא יהיה לו הטוב לגמרי... ויהיה לו בעולם הזה כפי מה שראוי לעולם הזה, ויהיה לו לעולם הבא כפי מה שראוי לו לעולם הבא". וכן כתב בנתיב העושר פ"א [ב, רכג.], והוסיף שם: "כלל הדבר, כאשר הוא בריה שאינה חסירה בעצמה, לא יהיה חסר, לא מן עולם הזה ולא מן עולם הבא". ושם ביאר שאברהם אבינו הוא היה מיוחד במדת ההסתפקות, וכפי שכתב שם בהמשך הפרק [ב, רכג:], וז"ל: "מדה זאת היא מדת ההסתפקות היה מיוחד בה אברהם שהיה לו מדת ההסתפקות, שלא היה רוצה לקבל שום דבר, אף כי היה ראוי לו לקבל כאשר הציל המלכים. שאמר

[בראשית יד, כג] 'אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך', והנה לא רצה בממון אחר כלל, והיה די לו בשלו". הרי שכך נאה וכך יאה שמדת האמונה ומדת ההסתפקות יזדמנו יחד לפונדק אחד [כי על ידי שתיהן זוכה לעוה"ז ולעוה"ב], ושם הפונדק הוא אברהם אבינו, ובקתא חדא אינון. וראה להלן פ"ט הערה 158.

(129) פירוש - מי שמציאותו חלשה כי אמונתו חלשה.

(130) בכת"י [שיג:] הוסיף כאן: "ובכך אתה רואה שהיה יורש אברהם עולם הזה בכל שלימות וטובות אשר היה לו כל ימיו" [כמבואר למעלה פ"ד הערה 59]. ובנתיב האמונה פ"ב [א, רח.] סלל לו דרך אחרת בביאור המדרש [שאברהם זכה לירש עוה"ז ועוה"ב בזכות האמונה]; בעוד שכאן מבאר שמעלת המאמין היא שיש לו מציאות חזקה, הרי שם ביאר שמעלת המאמין היא שדבק בהקב"ה, וכלשונו: "המדרש רצה לבאר ענין האמונה כמה גדולה האמונה לפני הקב"ה, כי המאמין בו יתברך דבק בו ומגיע זה עד אין קץ ואין סוף... ולכך ראוי בו כל המדות, שראוי שירש עולם הזה ועולם הבא. כי כבר אמרנו מצד האמונה מתעלה למעלה, ובזה יורש עולם הזה ועולם הבא. ובעל אמונה נכנס בשער עליון שאין נכנסין בו הכל, כי הוא יוצא מן העולם הגשמי, ודבק בעולם העליון. וזה שאמר [ישעיה כו, ב] 'פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים'". וכן להלן פ"ט [לאחר ציון 170] יביא את שתי המעלות הללו שיש למאמין. וראה להלן הערות 137, 190, ופ"ט הערות 164, 173.

(131) "וכן אתה מוצא שלא נגאלו ישראל ממצרים אלא בשכר אמונה, שנאמר [שמות ד, לא] 'ויאמן העם'" [לשון המדרש שהביא למעלה לאחר ציון 106].

(132) לשונו למעלה ר"פ ו: "כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם, וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 156] כתב: "כי המאמין ראוי שלא ישתעבד, כי אחר שהמשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות, אבל המאמין אשר הוא יסוד קיים באמונתו, איך יהיה נתלה בזולתו, וראוי שהוא יהיה יסוד קיים עומד בעצמו. ולפיכך אמרו ז"ל במדרש רבה בפרשת שמות [כג, ב] לא נגאלו אבותינו ממצרים אלא בזכות האמונה, שנאמר [שמות ד, לא] 'ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את עמו'. וכבר בארנו כי האמונה מורה על חוזק מציאות המאמין, שמזה הצד יבא האמונה. ולפיכך יש בו הגאולה שלא ישתעבד לזולתו, ובחסרון אמונה יש שיעבוד". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שם.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור". ובנצח ישראל

פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ בזה"ל: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". ואודות שהתלוי באחר אינו נחשב למציאות, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שמה.], וז"ל: "כלל הדבר, כי האדם מצד שאין עליו בתחתונים נקרא אור וזיו הצלם של אדם, שהוא בצלם אלקים. ורצה לומר כי האור והזיו, שהוא מורה על המציאות, הוא כמו אור המציאות של השם יתברך במה, כמו שהתבאר, ועל זה נאמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', כי יש לאדם זיו ואור הצלם שיש להשם יתברך. כי השם יתברך מחייב המציאות, ועל זה אמר שברא אותו בצלם אלקים מצד מעלת המציאות שיש לאדם... וזהו אמרם בפרק קמא דברכות [ו:], רבי יוחנן ורבי אלעזר אמרי, כיון שנצרך אדם לבריות, פניו משתנים, שנאמר [תהלים יב, ט] 'כרום זלות לבני אדם'... הרי לך כי הנצרך לבריות, והוא תלוי באחר, ואין לו מציאות בעצמו, פניו משתנים. דהיינו שאין לו זיו צלמו, וחשך זיו פניו אליו כאשר אין לו מציאות גמור" [ראה להלן פי"ב הערה 57]. ולהלן פס"ד כתב: "ישראל הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה, ושאר הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל, ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל". וראה להלן פ"ח הערה 323, פ"ט הערה 157, ופ"י הערה 34.

(133) בכת"י [שיד.] הדגיש נקודה אחרת שיש בשעבוד; בעוד שכאן הדגיש שהמשועבד הוא תלוי באחר, הרי בכת"י הדגיש שהוא מקבל התפעלות מאחר, וכלשונו: "כל אשר משועבד לאחרים מקבל התפעלות מאחר, במה אשר הוא משועבד לאחר. וכל אשר מתפעל אין לו חוזק במציאות, כי אם היה מציאות חזק, לא היה מתפעל. וכאשר היו ישראל מאמינים, היו חזקי המציאות, אשר אין ראוי לקבל התפעלות השעבוד מאחרים. ולכך בשביל חוזק המציאות הזה הם יוצאים לחירות, ודבר זה ענין עמוק מאוד". ואודות שהמשועבד הוא מתפעל ממשעבדו, כן כתב להלן פ"ט [לאחר ציון 133], ר"פ מד, ועוד. וראה להלן פ"ט הערה 160.

(134) פירוש - חוזק המציאות שיש למאמין הוא מעלה אלקית, ולא חומרית, כי לדברים החומריים אין את החוזק הזה, וכמו שמבאר. וראה להלן הערות 137, 161.

(135) לעומת הדברים האלקיים. ואודות שלחומרי אין מציאות איתנה, אלא מציאות חלשה, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [נו.], וז"ל: "כי אין דבר יותר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש". ובאור חדש פ"ג [תשדמ:] כתב: "כי החומר הוא בעל שנוי, ולכך הגזרה שבא על החוטאים אנשים, שהם חמריים והם בעלי שנוי, יש לגזירה השתנות גם כן, שהגזירה הוא כפי ערכם. ואם החטא הוא מצד בני אדם שהם בעלי נפש, והם

תלמידי חכמים, ואין מתיחס להם השנוי שהוא חמריי... לכך אין הגזירה משתנה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידי חכמים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי חכמים, מפני התורה שלהם, הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". וראה בסמוך הערה 137.

(136) אודות שהמאמין "לא יהרהר אנה ואנה", כן כתב בכת"י [שיב:], וז"ל: "וכדי שיוודע לך מעלת האמונה על דרך רז"ל... אין ענין האמונה מה שמאמין הדבר אחר שהיה חושב בדבר אם הדבר כך הוא, ונתברר לו שהוא כך, שאין זה אמונה כאשר היה מהרהר. אלא עיקר האמונה המאמין בדבר ולא יהרהר אחר הדבר כלל, רק הוא מאמין. וכאשר אמר לאברהם [בראשית טו, ה] 'כה יהיה זרעך', אל תאמר שלא היה יכול להרהר... ואברהם היה מאמין מבלי הרהור אחר דברי הקב"ה, וזהו ענין האמונה שאין מהרהר בדבר. ואם היה מהרהר אחר הדבור הזה והבטחה הזאת שהבטיח אותו הקב"ה, שמא בענין זה נאמרה ההבטחה... לא היה זה מאמין... וכאשר הבטיח הקב"ה את אברהם בדברים העתידים, היה חזק באמונתו מבלי הרהור לשום צד, וזהו ענין גדול מאוד". ובספר עולת ראיה [ח"א עמוד שלז] כתב: "גדר האמונה בכללה הוא שאמיתת הענין הנודע קבועה בקרבו, לא מצד הידיעה לבדה, כי אם מצד מנוחת הנפש הגמורה כשהוא מקבל אותה בקבלה שלימה, מבלי שיסתער בו מאומה נגד זה. ולכן חיובה התמידי של האמונה בה' יתעלה הוא שידיעת מציאותו יתעלה ומה שראוי שיתיחס לו תתכונן בקרבנו בתמידיות. וזה אי אפשר כי אם ע"י הכנת הלב בטהרה, וביושר ובמעשים המתאימים... הצדיק אמונתו כ"כ דבוקה בלבבו, ומושוה עם כל כחות נפשו, עד שתמיד היא שוכנת בפעל בלב, ומשמשת עם כל פעולותיו באין התנגדות כלל, ולא עכוב לשום פעולה ומחשבה. כמו שהרגש החיים אע"פ שהוא תמיד בפעל בלב, אינו מעכב שום פעולה ומחשבה. לפי שהאפשרות שאיזו ידיעה שבנפש תעכב על אחרת היא רק כשאותה הידיעה גורמת קצת טרדה לנפש. אבל מה שדבוק כ"כ בנפש עד שהיא מקבלת ממנו רק נועם שלם, ומקובל מכל צד בלא שום התנגדות כלל, הרי אינו מטריד את הנפש כלל, אלא הוא עיקר מנוחתה, ואך על ידו תוסיף תת כחה לעבוד ולהשכיל. וזאת היא מעלת הקדושים העוסקים בכל דרכי העולם, ודבקים בחיי אמונתם". ובתניא ליקוטי אמרים סוף פמ"ב כתב: "העיקר הוא ההרגל, להרגיל דעתו ומחשבתו תמיד להיות קבוע בלבו ומוחו תמיד אשר כל מה שרואה בעיניו, השמים והארץ ומלואה,

הכל הם לבושים החיצונים של המלך הקב"ה, וע"י זה יזכור תמיד על פנימיותם וחיותם. וזה נכלל ג"כ בלשון 'אמונה', שהוא לשון רגילות, שמרגיל האדם את עצמו, כמו אומן המאמן ידיו".

(137) "כי אין ספק ששנוי המזל הוא יותר קשה משנוי הטבע, כי הטבע הוא כח טבעי, יותר בקל להשתנות ממה שישתנה מעשה שמים. כי השנוי מתייחס יותר אל הדברים הטבעים לשפלותם... כי הם תחת שינוי וקרובים אל שינוי. אך השמים, הדבר הבא מהם יותר קשה להשתנות, מפני חוזק הפעולה והגזירה אשר יש לשמים" [לשונו למעלה לאחר ציון 73]. וראה להלן ציון 143. **ובכת"י** [שיד.] כתב: "כי האמונה היא מעלה נבדלת, כי אם לא היתה מעלה נבדלת לא היה כאן חוזק מציאות. כי לדברים החמריים אין מציאות גמור... ולפיכך חוזק המציאות מורה על מעלה הנבדלת מאוד". ולפי זה חוזק מציאותו של המאמין הוא סימן שיש כאן מעלה נבדלת ["כי אם לא היתה מעלה נבדלת לא היה כאן חוזק מציאות"], אך לא נתבאר מהי הסבה למעלה הנבדלת של המאמין. ונראה, שהמאמין דבק בהקב"ה [כמבואר למעלה הערה 130], ומחמת כן מעלתו הנבדלת של הקב"ה חלה במקצת על המאמין עצמו. ודבר זה מפורש במאמר חכמים [דב"ר א, יב], שאמרו "מה מי שעובד עבודת כוכבים, הרי הוא כמותו, שנאמר [תהלים קטו, ח] 'כמוהם יהיו עושיהם וגו'', מי שעובד להקב"ה לא כל שכן שיהיה כמותו. ומנין שכך, כתיב [ירמיה יז, ז] 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' וגו'", וכן אמרו [דב"ר ה, ט] "כל מי שבוטח בהקב"ה זוכה להיות כיוצא בו, מנין, שנאמר 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו'". הרי שחכמים פירשו שהמאמין מגיע למעלה נבדלת מן החומר, מחמת שהקב"ה נבדל לגמרי מן החומר. ונקודה זו ממש כתב להלן פ"ט [לאחר ציון 162], וז"ל: "מי שזוכה באמונה ראוי לחירות. וזה כי האדם היודע דבר בהשגתו ובידיעתו, הידיעה הזאת היא ידיעת האדם. ומי שהוא מאמין בו יתברך, זה שהוא מצד השם יתברך אשר מאמין בו, והוא נמשך אליו לגמרי, ומפני כך בודאי גדול מדריגתו", ושם מאריך בזה. וראה למעלה הערה 130, להלן הערה 190, פ"ט הערות 163, 169, 173, ונצח ישראל פכ"ט הערה 23.

(138) פירוש - השכינה שורה על אדם הנבדל, כי החומר הוא מסך מבדיל בין השכינה לאדם, אך הואיל ומאמין יש מעלה אלקית, לכך ראוי שתשרה עליו שכינה ללא שום חציצת החומר. ובנצח ישראל פמ"ב [תשכח:] כתב: "בעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב:

"כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעו:] כתב: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים. והוא יתברך מושל על כל, מכל מקום יש לשמש שֵם ממשלה. וכאשר בני אדם אינם עוברים את העולם הטבע לעבוד את ה', כמו שראוי לעשות, רק הם נשארים בעולם הטבע, ולא יביטו את אשר פעל ועשה כל אלה, רק די להם בעולם הזה, ואין מקשרין עולם הזה בו יתברך, הנה יש כאן עבודה זרה". ושם בהמשך באר הרביעי [תצח:] כתב: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי". ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי, וזה כאשר לומד תורה מתוך הדוחק, אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח". ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:] כתב: "כי יש מסך בינו ובין ברואיו". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:] כתב: "יש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כי אין מציאות לאדם עם השם יתברך". וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח:], ח"א למכות כג: [ד, ז:], ועוד. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 419, פ"ד הערה 87, ולהלן פי"ב הערה 29.

(139) "להיות דבק בו הנבדל" - להיות האדם הנבדל דבק בשכינה. והנה לא ביאר כאן מדוע האמונה מביאה לידי שירה, שהרי במדרש [שמו"ר כב, ג] אמרו שבזכות האמונה "שרתה עליהם שכינה ואמרו שירה". אמנם בכת"י [שיד.] עמד על כך, וז"ל: "ותדקדק מאוד מה שאמרו ז"ל דבזכות האמונה זכו לומר שירה, שנאמר [שמות יד, לא] 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו', 'אז ישיר' [שמות טו, א]. ביארו בזה דבר גדול בענין האמונה, שהוא מעלה נבדלת מן הגשמית, לכך זכו לומר שירה בשמחה ובאהבה, והתבונן בזה. כי כאשר הם חוץ התפעלות הגוף החומרי, מתקרב אל השמחה, והבן דבר זה מאוד". וכן רמז לנקודה זו בנצח ישראל פכ"ט [תקעז:], שכתב: "וזה עצמו ששורה עליו רוח הקודש

בשמחה, דכאשר הוא דבק בו יתברך, שורה עליו רוח הקודש". וראה להלן הערה 164, ופ"ט הערה 169.

(140) "בכל כוונתו" [רש"י שם]. ותוספות שם מבארים "בקול רם". ובנתיב העבודה פי"א [א, קי:] כתב: "פירוש 'בכל כחו' כמשמעו. ואין הפירוש 'בכל כחו' היינו בקול רם, דאם כן היה לו לומר 'בקול רם'. גם אין פירוש 'בכל כוונתו', דלא אמר 'בכל כוונתו'. רק פירוש 'בכל כחו' ולא בשפה רפה, רק בחתוך שפתים לגמרי".

(141) לפנינו בגמרא אמרו "אל תיקרי 'שומר אמונים', אלא 'שאומרים אמן'".

(142) כן כתב בפתיחה לאור חדש [קמח:], וז"ל: "הויה שהיא בזמן היא השתנות, מפני שעצם ההויה הוא השתנות מענין לענין, וכל שינוי רע". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "העולם הזה הוא עולם גשמי, והעולם הגשמי יש בו השתנות, וכל שנוי הוא רע... אמרו [ב"ר מב, ג] כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא לשון ווי, מפני שכל הויה הוא שנוי, והשנוי הוא רע" [ראה להלן הערה 146]. ואמרו חכמים [ב"ב טז:] "אבלות מגלגלת ומחזרת על באי עולם", ובח"א שם [ג, עו:] כתב: "יש לך לדעת כי ההפסד תולה בגלגל, כי הגלגל מחדש שנוי, והשנוי הוא הפסד, ולפיכך אמר שהאבילות הוא גלגל שחוזר בעולם ומחדש שנוי" [ראה למעלה הערה 78]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעב:]: "כי הויה הזאת אי אפשר שלא תהיה בלא צער, שהרי הוית המשיח בריאה חדשה שלא היה בעולם, וזה גורם שנוי, כי כל הויה [הוא] שנוי, וכל שנוי [הוא] רע". ובח"א לשבת קמ: [א, עו:] כתב: "ענין חדש, כאשר לא הורגל ענינו למה שהוא עומד אליו, הוא נחשב שינוי והוא רע. אמרו במכילתא בפרשת יתרו [שמות יט, ה] כל ההתחלות קשות. וזה מפני שההתחלה הוא שינוי". וכן הוא בח"א לב"ב קלג: [ג, קכז.], וח"א לתמיד כח. [ד, קמו.]. ובספר תפלה למשה לרבי משה אלמושנינו [מאמר ראשון חלק רביעי] הביא ש"כל שינוי רע" בשם "מאמר החכם". וכן רבי משה גאלנטי בספר זבח שלמים בתחילת פרשת בא כתב "כי כל שינוי רע". וכן כתב בתשובותיו [שו"ת מהר"ם גלאנטי סימן ו ד"ה איברא]. ואמרו חכמים [כתובות קי:] "שינוי וסת תחילת חולי מעים". **ונראה ביאורו**, שכל שנוי עומד כנגד הדבר כפי שהיה עד כה, כי בא לעקרו ממהלכו הקודם ומחזקתו הקודמת. נמצא שבכל שנוי יש הפסד והעדר לצורה הראשונה שהיתה קיימת עד כה, ולכך כל שינוי הוא רע, כי יש בו העדר והפסד למהלך הקודם. וכן כתב באור חדש פ"א [שעח:], וז"ל: "מלמד שכל אחד השקוהו מיין מדינתו [מגילה יב.]. ורצה לומר לא היה שום דבר נגד האדם בסעודה... כי יין מדינתו יותר טבעי אליו ממה שהוא יין אחר, כי כל שינוי רע, ואשר רגיל בו יותר, הוא טבעי לו".

(143) כמבואר למעלה הערה 76, שנלקטו שם מקבילות רבות מספריו ליסוד נפוץ זה.
(144) מעמיד ב"זה לעומת זה" שנוי וגן עדן; השנוי הוא רע, וגן עדן הוא טוב. לכך המתרחק מן השנוי ראוי להכנס לגן עדן, כי המתרחק מן ההפך האחד, בזה גופא הוא מתקרב אל ההפך שכנגדו, כי הריחוק עצמו מורה שהוא הפך לדבר שמתרחק ממנו, וכמו שכתב כמה פעמים. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו" [ראה להלן פ"ט הערה 277]. ושם פ"ד מ"י [קצז:] כתב: "הפונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם בשביל התורה, בזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית". ובנתיב התורה פ"ד [קסז:] כתב: "כי אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי". ושם פט"ו [תריא.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי". ובאור חדש פ"א [שט.] כתב: "אשר הוא הפך הכבוד הוא מאוס בודאי". ואף בלק אמר לבלעם [במדבר כא, יא] "ועתה ברח לך אל מקומך אמרתי כבד אכבדך והנה מנעך ה' מכבוד", הרי כשיש מניעת כבוד אזי יש בזיון של "ברח לך אל מקומך".
(145) כפי שמברכים [כתובות ח.] "שמח תשמח רעים האהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם", ופירש רש"י שם "כשמחך יצירך - כמו ששמחת את אדם הראשון". הרי בגן עדן יש שמחה. ובבאר הגולה באר הרביעי [תצד.] כתב: "פרק בתרא דתענית [לא.], אמר רבי חלבו אמר רבי אליעזר, עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן... תדע להבין עניין המחול. דע כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי, מצד שהגוף החמרי הוא בכח ולא בפעל, ואין בו שלימות כלל במה שאינו בפעל... ולפיכך אמר שהקב"ה יעשה מחול

לצדיקים בגן עדן, כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן יהיו מסולקים מן החומר העכור, ויהיה הנפש גובר... ולפיכך בגן עדן, שהוסר החומר העכור הזה, אז נמצא המחול הזה לגמרי". וראה הערה הבאה, והערה 160.

(146) השייכים לגוף ולחומר. ואודות שההתפעלות שייכת לחומר, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ:], וז"ל: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי" [הובא למעלה הערה 76]. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ג [צ.], והובא למעלה בהקדמה שניה הערה 331. ובנר מצוה [סו.] כתב: "לכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'... כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן" [הובא למעלה פ"ו הערה 68, ולהלן פ"ט הערה 135]. **ואודות** שהעצבות שייכת לחומר, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תצז.], וז"ל: "מצד הגוף החמרי, שהוא בכח, ימצא התוגה". ולהלן ס"פ טז כתב: "כי העליונים שלא בצער, והתחתונים הם בצער תמיד. ואי אפשר לך לומר אלא כי הדברים העליונים אשר אין הצורה מוטבעת בחומר, אינם מתפעלים ומקבלים צער. והצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע, רק נוטים אל הצורה, לכך אינם מקבלים צער, וימשוך הנהגתם אחר הצורה, אשר אין בה צער כלל. ולפיכך כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על האדמה, לא היה לאמו צער לידה [סוטה יב.], כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה ונבדל מן טבע החומר". ובח"א לסוטה יב. [ב, נב.] הוסיף: "כי הדבר הזה שהוא [בראשית ג, טז] 'בעצב תלדי בנים' היה בא מפאת החומר". נמצא שהשנוי השייך לחומר הוא "התפעלות ועצב", לכך המרוחק מן השנוי פותחין לו שערי גן עדן, ששם ה"עדן ושמחה". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "אין השמחה בעולם הזה, כי העולם הזה הוא עולם גשמי, והעולם הגשמי יש בו השתנות... וכל שנוי הוא רע ואין בו השמחה". וראה למעלה הערה 142, ולהלן הערה 160.

(147) לשונו בנתיב העבודה פי"א [א, קיא.]: "ראוי שיפתחו לו שערי גן עדן, כי באמונה ימצא ההנחה, שמפני אמונתו הוא בוטח בו יתברך, ולכן לא ימצא אצלו צער, רק הנחה במה שהוא מאמין בו בכל לבו. וזה שאמרו 'כל מי שעונה אמן בכל כחו', שמאמין בו יתברך בכל לבו, אז מתחדש אליו ההנחה, ופותחין לו שערי גן עדן, אשר בו ימצא האדם נחת רוח, ואין צער שם".

(148) מבאר הסבר שני למעלת גן עדן. ועד כה ביאר שמעלת הגן עדן היא ששם יש עדן ושמחה, ולא התפעלות ועצב. והואיל והמאמין רחוק מהשנוי הרע, לכך מקומו בגן עדן. ומעתה יבאר שמעלת גן עדן מורה על נטיעה חזקה שנטע ה', והמאמין בה' הוא נטוע בחוזק.

(149) והפסוק שנאמר שם לפניו [פסוק ז] הוא "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו".

(150) על פי הפסוק [תהלים קד, טז] "ישבעו עצי ה' ארזי לבנון אשר נטע", ופסוק זה עוסק בנטיעת עצים בגן עדן [ב"ר טו, א]. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא.] כתב: "ותבין כי דוקא גן עדן ראוי אל מי שעונה אמן. כי מי שיש לו אמונה חזקה בו יתברך, הוא כמו יתד תקוע במקום נאמן אשר אין לו שינוי כלל, כי זה הוא ענין אמונה בו יתברך. ומצד שהוא מאמין בו יתברך, הוא תקוע במקום נאמן. ובזה ראוי שיכנס לגן עדן, אשר שם ארזי לבנון אשר נטע השם יתברך בחוזק, ושם יכנס בעל אמנה, כי ראוי שיהיה מקומו ומדריגתו שמה על ידי האמונה, כאשר ידוע למשכילים". ובנתיב האמונה פ"א [א, רו.] כתב: "מה שאמר שפותחין לו שערי גן עדן, וכל פתיחה דבר שהוא סגור ונעול. והנעילה הזאת, שהדבר הגשמי נעול לפניו הדבר הבלתי גשמי. וכאשר הוא עונה 'אמן', הוא מתדבק במי שהוא מאמין, הוא השם יתברך... ולפיכך ראוי לפתוח לו גן עדן, כי האדם אשר בו האמונה בו יתברך ראוי לגן עדן, אשר שם הנטיעות אשר נטע השם יתברך, והם נטועים בחוזק. וגם האדם הזה שהוא בעל אמונה, הוא נטיעה חזקה עם השם יתברך, אשר כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו, הוא באמונתו, כמו שהיה אל אברהם. ולפיכך ראוי לפתוח לו שערי גן עדן, ולהיות נכנס לשם. וצריך לזה כח, כי שערי גן עדן הם נעולים כאשר אמרנו, כי המעלה הנבדלת נעול לפני האדם הגשמי. ואם ירצה להתדבק לשם, צריך להתגבר... ואז פותחין לו שערי גן עדן הנעולים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 419]. ובח"א לשבת קיט: [א, סד:] כתב: "פותחין לו שערי גן עדן, כי האדם נפשו תוך הגוף. וכאשר עונה אמן בכל כחו, הנה מוציא נפשו אל הפעל, ויוצא מן הגוף אשר מוטבע שם. ולכך פותחין לו שערי גן עדן, ויוצא מן עולם הגשמי אשר מוטבע שם". **וצרף לכאן** מאמרם [ברכות ו:] "כל הקובע מקום לתפילתו, אלקי אברהם בעזרו", ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב לבאר: "ולפיכך אמר 'אלקי אברהם בעזרו'. וזה כי כל דבר שיש לו מקום הוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו. וזה הקובע מקום לתפלתו יש לו נטיעה ודבוק אצל השם יתברך לגמרי, אז הוא יתברך חזקו ותקפו

וה' צורו אשר יחסה בו. וכבר אמרנו שהיה אברהם ראש והתחלת העולם, לכך יש לו מקום אצל מי אשר הוא התחלה אליו. ואף כי אין האדם שקובע מקום לתפלתו הוא עיקר התחלה לעולם כמו אברהם, מכל מקום נחשב כמו ענף יוצא מן העיקר. וכאשר יש לאברהם, שהוא העיקר, מקום אצל השם יתברך. כך גם הענף יש לו מקום אצל השם יתברך, וזה שאמר 'אלקי אברהם בעזרו'". ובגו"א בראשית פכ"א אות כח [שסג.] כתב: "אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו" [הובא למעלה פ"ה הערה 16]. נמצא שאברהם שהיה "ראש המאמינים" [לשונו להלן פ"ט לפני ציון 105], הוא הנטיעה הראשונה של הקב"ה בעולם. וזהו כפי שמתבאר כאן שהמאמין נכנס לגן עדן כי שם הנטיעות החזקות שנטע ה'. וכן להלן פ"ט [לאחר ציון 182] כתב: "אברהם הוא היה הראשון אשר היה מקבל האמונה מן השם יתברך, לכך היה הוא היסוד התקוע במקום נאמן".

(151) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 108] "הרי שלא נכונים דברי הרמב"ן ז"ל כי הוא עושה האמונה לאברהם מלתא זוטרתא למאוד". וכן להלן בסוף הפרק כתב "לא כמו שהיה סובר הרמב"ן ז"ל, שהיה קל בעיניו מעלת האמונה". וראה למעלה הערה 109.

(152) כך כינה את משה רבינו בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנו: (יובא בהערה 155)], שם דברים פ"ג אות ט [ס:], תפארת ישראל פ"ד [עד:], באר הגולה באר ראשון [ק.], שם באר החמישי [סז:], ובהקדמה לדרוש על התורה [ו:]. וכן הרמב"ם בספר המצות מל"ת שסב כתב: "תורת משה רבינו אדון כל הנביאים". ורבינו בחיי בהקדמתו לתורה כתב: "ודבר זה ידוע כי משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים", וראה שם בהערת הרב שעוועל זצ"ל ציון 30. וכן המאירי [בהקדמתו לספר הבחירה (ד"ה וכן אמרו), ומו"ק יח:] קרא למשה "אדון הנביאים". וכן הוא במו"נ [ח"ב פי"ט, ח"ג פי"ח], דרשות הר"ן הדרוש הראשון [ד"ה ועל זה], ספר העקרים מאמר רביעי ס"פ ז, שערי אורה השער החמישי [ד"ה ולפי שהשם], עבודת הקודש [ח"א פ"א, פי"ב, ופכ"א], ועוד. אמנם במדרש חכמים הוא נקרא "ראש הנביאים" [פתיחתא לאסת"ר אות י], "רבן של הנביאים" [שמו"ר כא, ד], וכן "אב לכל הנביאים" [דב"ר ג, ט]. וראה בסוף הספר חבור התשובה למאירי, עמוד 680 [במדור הערות ותיקונים] שעמד על כך שהביטוי הזה אינו נמצא בחז"ל, אך הוא נפוץ מאוד מתקופת הראשונים ואילך. אמנם בנוסח אחר לאבות דרבי נתן פ"א [ד"ה ד"א היו מתונין] איתא "אדון הנביאים". ובביאור תואר זה, ראה באור החיים במדבר יא, כה, שכתב: "אין הקב"ה חוזר ונוטל מתנותיו [חולין ס.]... הנבואה נתן למשה למנה, וכל הבא להתנבאות, משה הוא הנותן מהטעם הנזכר, ולזה יקרא 'אדון הנביאים'".

(153) לשונו להלן ס"פ טז: "כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, לא היה לאמו צער לידה. כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומר". ולהלן ר"פ יח ביאר שקומתו של משה רבינו מורה על שלימותו. ולהלן ר"פ כ כתב: "'ויקם משה ויושיען' [שמות ב, יז]... דקדקו רז"ל במלת 'ויקם', דלא הוי למכתב רק 'ויושיען'. לכן אמרו כי המלה הזאת מרמז לך שמתוך הדין נתעורר משה, כדיין המתעורר לעשות מעשה כאשר יראה בעיניו העיוות והשקר. ולכך נאמר 'ויקם', והוא התעוררות הדין. וזהו הוראה על הנפש השלימה של משה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצ.] כתב: "ובמסכת מנחות [נג:], יבא טוב ויקבל טוב, מטוב לטובים. 'יבא טוב' זה משה, דכתיב [שמות ב, ב] 'ותרא אותו כי טוב'. 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'... הנה בא לבאר... כי התורה מיוחדת מכל הנבראים. שכל הנבראים יש בהם בחינה שמתיחסים אל החמרי. והתורה מצד שהיא גזרת השם יתברך, אינה מתיחסת אל החמרי, רק אל גזרת השם יתברך. ומצד הזה אין בה בחינה חמרית כלל... ולכך אמר 'יבא טוב'. לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי. וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע... ולכך אמר כי לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי. כי לקבל התורה צריך הכנה. ולפיכך אמר 'יבא טוב, זה משה'. כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד, שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה, שהיה נבדל מן החומר. ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא 'איש אלקים' [דברים לג, א]". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי מרע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת, והיה נבדל במעלתו מכל אדם, כמו שנקרא 'איש אלקים'... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי... שהיה צורה נבדלת". ולהלן ס"פ סו כתב שפרישת משה מאשה מורה שאף לא היתה לו כלל החמדה והתאוה לכך, שאל"כ "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעו.] כתב: "מה שנקרא משה 'טוב', מפני שהוא איש האלקים, והיה כמו מלאך ונבדל מן החומר שהוא רע. ולפיכך היה ראוי לקבל התורה, שהוא השכל האלקי נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'".

(154) דברים לד, י "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים". והרמב"ם בפירוש המשניות, בהקדמה לפרק חלק, היסוד השביעי, כתב: "נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו, ואשר קמו

מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה. והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 221] כתב: "משה הוא היה יחיד, ולא היה כמוהו". ולהלן פי"ח כתב: "והיה משה הפך להם [למים], שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה'. וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים. כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא.] כתב: "ולא קם כמוהו, ולכך ניתנה תורה על ידו, שאין כמוהו". ושם ס"פ סג [תתקצא.] כתב: "כי אין ראוי להחסיר שום מדרגה ממעלת משה רבינו עליו השלום, אשר לא קם כמוהו... שהיה השגתו בשלימות, ולכך היה מקבל התורה, שהיא תמימה גם כן" [ראה להלן פ"ט הערה 222].

(155) לשונו בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנו:]: "זו פלא מדברי הרמב"ן, כי יסוד הכל הוא האמונה, ואיך היתה בעיניו מלתא זוטרתא. והנה במשה נאמר [במדבר כ, יב] 'יען אשר לא האמנתם בי להקדישני', ואין ספק כי משה אדון הנביאים לא היה מסופק בו יתברך". הרי שמוכיח ממשה רבינו שאין האמונה רק ידיעה אודות שקיום ה', אלא היא מעלה נפשית, וכמבואר למעלה הערה 109.

(156) רש"י במדבר לא, כא "לפי שבא משה לכלל כעס, בא לכלל טעות... וכן ב'שמעו נא המורים', 'ויך את הסלע' [במדבר כ, יא], על ידי הכעס טעה". ואודות ש"שמעו נא המורים" נאמר בדרך כעס, כן פירש הרמב"ם בשמונה פרקים, פרק ד.

(157) לשונו בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכב.]: "אמנם כאשר תדע האמת, כי שני החטאים מה שאמר 'שמעו נא המורים', וכן מה שהכה את הסלע פעמיים, הכל חטא אחד... כי החטא של משה ואהרן כדכתיב בקרא 'יען אשר לא האמנתם בי להקדישני וגו'', ודבר זה מה שהכו פעמיים אל הסלע... כי עשו מעשה זה דרך כעס... שאמרו 'שמעו נא המורים', וכן שהכו אל הסלע", והמשך דבריו יובא בהערה 167. וכן הרשב"ם [במדבר כ, י] ביאר שהכו את הסלע פעמיים באף ובחימה.

(158) שהסלע נתן מימיו.

(159) כי האמונה היא להאמין שבכחו של הקב"ה לעשות הכל. לכך כאשר נעשה נס, ונראה בעליל שהקב"ה הוא אכן כל יכול, זו היא שעתה היפה של האמונה. ואודות שהאמונה היא בהקב"ה בכחו הכל, כן כתב בנתיב האמונה ס"פ ב [א, ריב:], וז"ל: "כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו יתברך. ובשביל

זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב [לעת"ל], אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השם יתברך מראה כוחו ויכולתו, לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין" [הובא למעלה הערה 105].

(160) אין כוונתו לומר ששמחה וכעס הם הפוכים, כי ההפך של שמחה הוא עצבות, וההפך של כעס הוא הסבלן. אלא כוונתו ששמחה היא ביטוי לנפש, ואילו כעס הוא ביטוי של ההתפעלות השייכת לגוף [כמבואר למעלה הערות 145, 146]. לכך המאמין הוא בשמחה, ומרוחק מהכעס. וכן מבואר מהמשך דבריו כאן.

(161) כי האמונה היא מעלה נבדלת, וכמבואר למעלה הערה 134.

(162) אודות שהכעס הוא התפעלות הנובעת מהחומרי, כן כתב בנתיב הכעס ר"פ א [ב, רלו.], וז"ל: "בספר משלי [יד, ט] 'ארך אפים רב תבונה וקצר רוח מרים אולת'. שלמה המלך רצה לומר כי האדם שהוא קשה לכעוס הוא רב תבונה, וזה כמו שאמר שלמה בספר קהלת [ז, ט] 'וכעס בחיק כסילים ינוח'. וזה מפני כי הכעס הוא התפעלות האדם, וכל התפעלות הוא לגשם, שהוא מתפעל. ולפיכך אמר 'וכעס בחיק כסילים ינוח', שהכסיל הוא רחוק מן השכלי. אבל מי שהוא בעל ארך אפים, והוא קשה לכעוס, דבר זה מורה על שהוא רב תבונות, מפני שהוא שכלי אין בו התפעלות, לכך הוא קשה לכעוס... מי שאינו כועס, הרי אינו מתפעל כמו הגשם... כי מי שהוא ארך אפים הוא שיש לו שכל נבדל לגמרי, ולכך מי שאינו כועס נבדל מן הגשמי, ובזה יש לו דמיון אל השם יתברך, שאינו כח בגשם". ואמרו חכמים [נדרים כב:] "כל הכועס... משכח תלמודו", ובח"א שם [ב, ד:] כתב: "אין לו השכל, רק כי נעשה גשמי, ולכך הוא משכח כל התורה". ובח"א לקידושין עא. [ב, קנ:] כתב: "שזאת המדה [של כעס] ג"כ הוא נוטה אל הגשמיות שיש בו התפעלות כאשר כועס, וההתפעלות הוא גשמי". ובדר"ח פ"ו מ"ב [סו.] כתב: "ואמר 'וארך אפים'. גם מדה זאת לפי מדריגת התורה העליונה, שהיא שכלית, כי בעל כעס הוא מטפש... אבל מי שמאריך אף מורה על זה שהוא שכל גמור". ובח"א לב"ק נ: [ג, י.] כתב: "כי מדת השם יתברך הוא הפשיטות, לא כמו האדם שהוא בעל חמה וכעס ואין לו מדת הפשיטות, רק מתפעל, ובזה יוצא מן הפשיטות, ולכך יוצא האף במהירות לפעל. אבל השם יתברך, אשר מדות שלו הוא הפשיטות, ולכך מאריך אף גם לרשעים".

(163) אודות שהאמונה היא קדושה לעיני ישראל, כן ביאר בכת"י [שיד:], וז"ל: "וזהו קידוש שמו יתברך ברבים, שראוי להאמין בו יתברך. ועוד, שהיו רואים הנס והטוב אשר הוא עושה להם, ואז היה שמו מקודש לעיניהם שהוא עושה להם טובות ונפלאות, אף

על גב שהם מכעיסים אותו. אבל עכשיו שאמר 'שמעו נא המורים', ודיבר עמהם בכעס, ואין זה טובה גמורה מה שנתן להם בכעס, רק כאשר היה נותן להם בחסדו טובו, וזה לא עשו משה ואהרן, שהראו כאילו היה כעס לפני המקום, ונתן להם בכעס".

(164) כמו שאמרו במדרש [שמו"ר כב, ג] שהביא למעלה [לאחר ציון 107] שבשכר האמונה ישראל אמרו שירה. והשירה היא השמחה, וכמבואר למעלה הערה 139. וכן כתב בכת"י [שיד:], וז"ל: "כי האמונה מביא לידי שירה ושמחה, דכתיב [שמות יד, לא] 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו' [שם טו, א] 'אז ישיר'. כי ראוי להיות שתבא האמונה בלבו בנס שהגיעו לידו". וראה להלן פ"ט הערה 169.

(165) לפי זה מתבאר שאם משה היה מכה את הסלע רק פעם אחת, ולא היה אומר "שמעו נא המורים", לא היה מעשה זה נחשב לחטא. וזה דלא כשיטת רש"י [במדבר כ, יב], שביאר שחטא משה היה שלא דיבר אל הסלע, אלא שהכהו. ומכך משמע שאף הכאה אחת ללא כעס היה נחשב לחטא, כי החטא היה לא במה שעשו, אלא במה שלא עשו [דיבור לסלע].

(166) מוסיף כן כדי לסלק את קושית הרמב"ן על הרמב"ם. שהנה הרמב"ם בשמונה פרקים [פרק ד] ביאר שהחטא של משה רבינו היה שכעס, ושנטה לצד הרגזנות באמרו "שמעו נא המורים". ועל כך הקשה הרמב"ן [במדבר כ, יב] בזה"ל: "שהכתוב אמר [במדבר כ, כד] 'מריתם פי' שעברו על דברו. ואמר [שם פסוק יב] 'לא האמנתם בי', שלא האמינו בו, אין העונש בעבור שכעס". לכך מדגיש כאן שאין העונש על הכעס לכשעצמו, אלא שהכעס הזה מורה על חטא באמונה.

(167) בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכב:] כתב כדברים האלו, וז"ל: "דע, כי החטא של משה ואהרן כדכתיב בקרא 'יען אשר לא האמנתם בי להקדישני וגו'', ודבר זה מה שהכו פעמיים אל הסלע כאשר נעשה להם נס, כי זהו יציאה מן האמונה, כי עשו מעשה זה דרך כעס. ומי שעושה מצות השם דרך כעס, בפרט כאשר נעשה להם נס כזה, כמו שעשו הם, שאמרו 'שמעו נא המורים', וכן שהכו אל הסלע, אין זה אמונה. כי האמונה הוא מי שבוטח בו יתברך, אין לו בו רק שמחה, שזה ענין אמונה, שמאמין בו ובוטח בו, ועם הבטחון השמחה. אבל עם הכעס אין כאן אמונה. ומה שהכו פעמיים יורה זה על מעוט האמונה ובטחון בו, ולכך הוא כועס. ודבר זה ידוע, כי מי שאינו מאמין ובוטח בו יתברך בבטחון גמור, הוא בכעס ובמכאובות. וכאשר אמר השם יתברך אל משה להוציא מים מן הצור, היה להם לעשות באמונה בו יתברך, שהרי השם יתברך עושה נס כזה לישראל להוציא מים מן הסלע, ואז היו רואים הבטחון בו יתברך מה שהוא עושה עם הנבראים.

והיה למשה ולאהרן להתחדש באמונה ובטחון יתירה, ואז היו עושים בשמחה עם הנס הגדול שעשה השם, שהיה ראוי לחדש להם אמונה ובטחון בו יתברך, והיה ראוי להם להוסיף אמונה ובטחון, והיה ראוי להם השמחה". וראה להלן פ"ט הערה 186.

(168) לכאורה במדרש הזה מבואר שאהרן לא כעס, ורק משה כעס, ואיך כתב "כי החטא למשה ולאהרן בשביל הכעס". אמנם בילקו"ש ח"א רמז תשסד אמרו: "אהרן מה חטא, מכאן שהנטפל לעובר עבירה כעובר עבירה". הרי שאהרן נכלל בחטאו של משה רבינו ונחשב לעובר אותה עבירה.

(169) הולך להקשות שאלה, ולכך התיבות "וזה שאמרו עוד במדרש" אינן נאמרות בניחותא, אלא בתמיה.

(170) לא מצאתיו במדרשים שלפנינו. אמנם מעין כן פירש רש"י [במדבר כ, יב], שכתב "להקדישני - שאילו דברתם אל הסלע והוציא, הייתי מקודש לעיני העדה, ואומרים; מה סלע זה שאינו מדבר, ואינו שומע, ואינו צריך לפרנסה, מקיים דבורו של מקום, קל וחומר אנו". ומקצת מזה מובא במדרש אגדה של בובר [שם].

(171) ולא דיברו עמו, ואילו המהר"ל ביאר שאין החטא בהכאה, אלא במה שעשו דרך כעס. ובגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכד.] כתב: "ומה שכתב רש"י שאילו דברתם אל הסלע היה זה קידוש שמו, שהיו אומרים כי הסלע שאינו מדבר ואינו שומע מקיים מצות בוראו, אנו על אחת כמה וכמה. דמשמע מזה הפירוש 'להקדישני' שעל ידי זה יהיה הקדושה [על ידי גודל הנס], לא כמו שאמרנו".

(172) לשון הרמב"ן [במדבר כ, ח]: "החטא במשה ואהרן במי מריבה אינו מתפרסם בכתוב. ורש"י פירש [שם פסוקים יא, יב] מפני שצוה אותם 'ודברתם אל הסלע' [שם פסוק ח], ולא אמר 'והכיתם', שאילו דברו היה הקב"ה מתקדש לעיני כל העדה, ואומרים; ומה סלע זה שאינו שומע, ואינו מדבר, מקיים דברו של הקב"ה, אנו על אחת כמה וכמה. ודברי אגדה הם, אבל לא נתחוורו... ואין הנס גדול בדבור יותר מההכאה, כי הכל שוה אצל הסלע". וראה להלן ציון 181.

(173) לשונו בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכד:]: "אבל עיקר הפירוש, כי השם יתברך היה רוצה שיקנו ישראל אמונה שלימה, ויראו כי הנמצאים נמשכים אחריו יתברך ודבורו. ואל יהא [ספק] לך, כי הסלע היה מקבל הדבור של השם יתברך בדרך נס, כמו שהאדם מקבל את דבר ה', כדכתיב [במדבר כ, ח] 'ודברתם אל הסלע', כי נס היה". וראה להלן הערה 183.

(174) לשונו בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכג:]: "וזה שאמר 'יען אשר לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל', כי אם עשו את הדבר באמונה, והיה להם שמחה במצוה זאת, שעם כל אמונה שמחה, לפי שהוא בטחון בטובו יתברך, היה זה קדושה לעיני ישראל שיש להאמין ולהיות בוטח בו כאשר היה עושה נס. והנה שני הדברים, האחד מה שאמר 'שמעו נא המורים', ומה שהכו בצור פעמיים, הכל היפך האמונה. ולכך תמצא פעמים אומרים רז"ל שהחטא מה שהכה צור פעמיים, ופעמים אומרים שהחטא מה שאמר 'שמעו נא המורים', והכל ענין אחד, שבשעה שעשה השם יתברך נס להם, היה להם להוסיף אמונה ובטחון, ועם האמונה ובטחון אין כאן כעס... וכאן רצה שיהיו כל ישראל יקנו אמונה ובטחון בו יתברך, ויראו כי כל הנמצאים נמשכים אחריו ברצון. ועם כל זה משה עשה היפך זה, שהכה פעמיים בצור, גם כעס שאמר 'שמעו נא המורים'. וזה שאמר 'יען אשר לא האמנתם להקדישני לעיני בני ישראל', שאילו דברתם, והיו הנמצאים נמשכים אחר השם יתברך ברצון, היה קדושה לעיני ישראל, שיהיו נמשכים גם כן אחריו". וראה להלן פ"ט הערה 169 אודות שאמונה מביאה לשמחה. **ונראה שיש** הבדל מסוים בין דבריו כאן לדבריו בגו"א אודות השתלשות השמחה מהאמונה; בגו"א כתב "שעם כל אמונה שמחה, לפי שהיא בטחון בטובו יתברך". והואיל והגדרת שמחה היא שלימות [כמבואר למעלה בהקדמה שלישית הערה 155], לכך המקושר לטובו יתברך לא ידע כל חסרון, ויהיה בשמחה. לעומת זאת כאן בגבורות ביאר שכתוצאה מהאמונה "היה נוטה אל מעלה נבדלת, והיה עושה בשמחה, ולא היה מתפעל לכעוס" [לשונו למעלה לפני ציון 161], כי במעלה נבדלת של אמונה אין מקום לכעוס, כי הכעס מורה על ההתפעלות, והנבדלים אינם מתפעלים. ודייק לה, שבגו"א חזר כמה פעמים גם על מילת "בטחון", ולא הזכירה כלל כאן בגבורות. וכן כאן בגבורות כתב "כי האמונה מביאה לידי **שירה** ושמחה", ולא הזכיר "שירה" בגו"א. ושני הסברים אלו תלויים בביאור מעלת האמונה; האם היא מצד חוזקו של המקבל, או מצד דביקותו בהשם יתברך, וכמבואר להלן פ"ט הערה 173, עיי"ש. וכן הוא בנצח ישראל פכ"ט הערה 23.

(175) אודות יסודו שהנמשך אחר הדיבור נמשך מעצמו ומרצונו, צרף לכאן שבהרבה מקומות שנאמר "ויקח" [אודות אדם] ביארו רש"י שהוא לקיחה בדברים [בראשית ב, טו, ויקרא ח, ב במדבר טז, א, ועוד]. וביאר זאת הגו"א בויקרא פ"ח אות ב [קסט:] בזה"ל: "לא שייך לקיחה באדם, לפי שאינו נכנס לרשות הלוקח, כי הוא הולך ברצון שלו, ומאחר שהוא הולך ברצון שלו לא שייך בו לקיחה. ולכך פירשו 'קחנו בדברים', דהשתא הוא

לוקח דעתו ורצונו". הרי כאשר ישנה התייחסות לרצון האדם, התייחסות זו עוברת דרך הדיבור. וצרף לכאן את ההלכה האומרת [קידושין כב:] "עבד כנעני נקנה במשיכה... קראו ובא אצלו לא קנאו", ואילו בקניית בהמה "קורא לה והיא באה" [שם]. וביארה הגמרא שם את החילוק משום ש"בהמה אדעתא דמרה אזלה, עבד אדעתא דנפשיה קאזיל". ופירש רש"י שם "בהמה אדעתא דמרה אזלה - על דעת הקורא אותה, לפי שאין לה דעת. עבד אדעתיה דנפשיה - מדעת עצמו". הרי דיבור מפעיל את רצונו ודעתו של השומע, ומעצמו של השומע הוא פועל. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 331, ולהלן פ"ט הערה 140.

(176) רומז ליסוד שהכרח ושמחה הם תרתי דסתרי. וכן כתב בגו"א על הפסוק [שמות יא, ה] "ומת כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השפחה וגו'", ופירש רש"י שם "ולמה לקו בני השפחות, שאף הם היו משעבדים בהם, ושמחים בצרתם". ובגו"א שם אות ו [קפא:] כתב: "שמחים בצרתם וכו'. רוצה לומר אף על גב שהיו מוכרחים לעשות במה שיצוה להם אדוניהם, מכל מקום כיון שהיו שמחים בצרתם היו כאילו לא היו מוכרחים, שמי שעשה דבר בהכרח אינו שמח אם יעשה אותו הדבר. אבל הם ששמחו בצרתם, כאילו היו משעבדים בהם". ושם פט"ו אות א [רצא.] כתב: "הפעל של השירה היא בלב, כי כאשר יגיע השמחה בלב הצדיקים עולה בלבם השירה... ולכך כתיב 'אז ישיר' [שמות טו, א], שהיה עולה בלבם לומר שירה, כלומר שהגיע בלבם השמחה מן הנס. ולא שהיו מכריחים עצמם אל השירה על ידי שִׂכְלָם, כאדם שהוא מכריח עצמו לדבר, שאם כן לא היה שירה בשמחה". וכן כתב בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכד:], וכמובא בהערה הבאה.

(177) לשונו בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכד:]: "היה הוא יתברך רוצה שיהיו כל הנמצאים נמשכים אחר דבור השם יתברך לעשות רצונו מעצמם, לא על ידי הכרחי, ובזה יעשו ישראל גם כן רצון השם יתברך מעצמם בשמחה. ולכך אמרו שידברו אל הסלע, כי כאשר יקיים מכח דבור, הנה העשיה היא מרצון ומשמחה, וזהו ענין האמונה. ולפיכך אם דיבר אל הסלע, והיה מקבל דבריו ברצון בלי פעל הכרחי, היה זה קידוש שמו לעשות רצונו באמונה, ומעשה משה היפך האמונה". **והנה המצוה** של אמונה ["אנכי ה' אלוקך" (שמות כ, ב), וכמבואר ברמב"ם ספר המצות מ"ע א] לא נאמרה בתורה בלשון ציווי [כפי שהעיר הראב"ע (שמות כ, א), וכמבואר בתפארת ישראל ר"פ לז (תקלד.), ודרשת שבת הגדול (ר.)]. ואולי לפי דבריו כאן אפשר להטעים זאת, שהואיל ואמונה מחדשת הרצון והשמחה, לכך מצותה אינה יכולה להאמר בלשון ציווי, כדי שלא יהיה

בה שום ענין של הכרח. ומעין סברה זו כתב בגו"א שמות פ"כ אות כח [קיד.] על הפסוק "ואם מזבח אבנים תעשה לי" [שמות כ, כב], שפירש רש"י שם שזו חובה, ומ"מ נכתבה בלשון "אם". ובגו"א שם כתב: "יש לפרש מה שכתב לשון 'אם' אף על גב דחובה הם. מפני שאם יעשה מחובה כאילו מקיים גזירת המלך, אין הדבר לרצון להקב"ה, וצריך שיעשה מרצונו, ואז כשיעשה מרצונו הוא מרוצה... כי אם בונה מזבח, שזהו עבודתו יתברך להקריב עליו, והוא מקיים מכח גזירת המלך בלבד, אין זה עבודה. כי העבודה צריך שיהיה עובד לו מרצונו, ואז נקרא 'עובד', אבל אם הוא מוכרח, אין זה עובד".

(178) שמות יז, ה-ו "ויאמר ה' אל משה עבור לפני העם וקח אתך מזקני ישראל ומטך אשר הכית בו את היאור קח בידך והלכת הנני עומד לפניך שם על הצור בחרב והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם ויעש כן משה לעיני זקני ישראל". ומקשה שאם הכאה היא פסולה משום שהיא על דרך הכעס, כיצד הקב"ה ציוה בחורב להכות הצור.

(179) במדבר כ, פסוקים ח, י "קח את המטה והקהל את העדה וגו' ויקהילו משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע וגו'", ופירש רש"י שם [פסוק י] "זה אחד מן המקומות שהחזיק מועט את המרובה".

(180) לשונו בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכד:]: "אף על גב שבחורב לא היה זה, רק אמר [שמות יז, ו] 'והכית בצור', זה לא היה שם בפני כל ישראל, וכאן רצה שיהיו כל ישראל יקנו אמונה ובטחון בו יתברך". אמנם יש להבין מדוע ה' המתין ארבעים שנה להורות על אמונה זו [כי מי המריבה היה בסוף ארבעים שנה (רש"י במדבר כ, ב)], ולא ציוה שישראל יקנו האמונה זו כבר בחורב [שהיה לפני מתן תורה]. ואולי האמונה הזאת [שהנמצאים נמשכים אחר רצון ה'] נצרכת במיוחד לדור באי הארץ, שארץ ישראל היא מקום להנהגה טבעית, וכמבואר בח"א לסוטה לד: [ב, סח:]. ואם כנים הדברים, יובן מדוע העונש של משה היה שלא יכנס לארץ ישראל, כי מנע מישראל אמונה הנצרכת במיוחד ובמסוים לארץ ישראל. ודו"ק.

(181) מבחינת גודל הנס, וכפי שהקשה הרמב"ן [במדבר כ, ח], והובא למעלה הערה 172.

(182) והם ידעו לחלק בין נס של הכאת הסלע [שאינו מביא לאמונה], לנס של דיבור אל הסלע [המביא לאמונה], וכמו שמבאר. ואודות שעל ידי החכמה ניתן להבדיל בין דברים הנראים כדומים, כן כתב למעלה פ"ב [לאחר ציון 38], וז"ל: "מאחר שמחלק בין מצוה למצוה, אם כן חכם גמור הוא". ושם בהערה 39 נתבאר שמהות הדעת היא היכולת להבחין בין דבר לדבר, וכמו שאמרו [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] "אם אין דעת

הבדלה מנין". ומה שכתב "**דודאי** ישראל חכמים היו", נראה לבאר ודאות זו על פי מה שאמרו חכמים [נדה יז.] "ישראל קדושים הם", והקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:]. ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה, וכמו שאמרו [ב"ב קנח:] 'אוירא דארץ ישראל מחכים'" [ראה להלן פ"ח הערה 54]. וסדר קדשים נקרא "חכמת" [שבת לא.], וכמבואר בתפארת ישראל פ"י [קסא.]. ובשיחת מוהר"ן אות קכה כתב: "כי ישראל עם קדוש, הם חכמים, וקשה להטעותם". והנה בגו"א שמות פי"ח סוף אות ז [יג.] כתב: "אמרינן דכל ישראל אצל משה נחשבים כמו אנשים דעלמא, אף על גב דהיו בישראל כמה חכמים מופלגים גם כן". הרי שבדורו של משה היו בישראל רק "כמה חכמים מופלגים", וצריך לומר דמ"מ היו הרבה חכמים שאינם מופלגים.

(183) הנה מבאר שרצונו של הקב"ה היה שבאמצעות הנס של הוצאת מים מהסלע ישראל יקנו האמונה בו יתברך. ויש להעיר, הרי ישראל זה מכבר היו מאמינים בהקב"ה, כי בעודם במצרים נאמר עליהם [שמות ד, לא] "ויאמן העם". ומחמת פסוק זה אמרו חכמים [שבת צז.] שישראל הם "מאמינים בני מאמינים". ובמדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 107] אמרו "לא נגאלו ישראל ממצרים אלא בשכר אמונה, שנאמר 'ויאמן העם'". ומדוע בסוף ארבעים שנה "רצה השם יתברך שיקנו ישראל אמונה, לכך היה מצוה לו לדבר אל הסלע... [ואז] יקנו האמונה בו יתברך" [לשונו כאן], וכי עד אז לא קנו האמונה בו יתברך. ומעין זה העירו במדרש [שמו"ר כג, ב], שהוקשה להם מדוע לאחר קריעת ים סוף נאמר [שמות יד, לא] "ויאמינו בה'", והרי בעודם במצרים כבר נאמר "ויאמן העם". ובישוב שאלה זו אמרו "אף על פי שכתוב כבר שהאמינו עד שהיו במצרים, שנאמר 'ויאמן העם', חזרו ולא האמינו, שנאמר [תהלים קו, ז] 'אבותינו במצרים לא השכילו נפלאותיך'. כיון שבאו על הים, וראו גבורתו של הקב"ה היאך עושה משפט ברשעים... מיד [שמות יד, לא] 'ויאמינו בה'". הרי שלמדרש הוקשה מהי הרבותא באמונה אחר אמונה, והוצרכו להשיב ש"חזרו ולא האמינו" מאמונה ראשונה. ואם כן קשה, הואיל ולא מצינו שלאחר קריעת ים סוף ישראל שוב "חזרו ולא האמינו", אלא ישראל נשארו עומדים באמונתם מקרי"ס, מהו הצורך שישראל יקנו אמונה אחר אמונה. וניתן לשאול שאלה זו באופן אחר; הנה ישראל יצאו ממצרים באותות ובמופתים רבים, והיו מלומדים בנסים, ומהו המיוחד בנס הוצאת מים מן הסלע שדוקא ממנו יקנו האמונה שלא קנו עד אז משלל הנסים שראו. **ונראה שדבריו** בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכד:] מיישבים שאלות אלו, שכתב: "אבל עיקר הפירוש, כי השם יתברך היה רוצה

שיקנו ישראל אמונה שלימה, ויראו כי הנמצאים נמשכים אחריו יתברך ודבורו" [הובא למעלה הערה 173]. הרי הגדיר את החידוש שהיה בנס של הוצאת המים מן הסלע בדבור [שלא היה קיים בשאר נסים], והוא ש"הנמצאים נמשכים אחריו יתברך ודבורו". ואע"פ שישראל ראו כבר הרבה נסים ונפלאות, מ"מ לא היה להם נס שנעשה כתוצאה מדיבורו של משה לנמצא מסוים. לכך לנס זה ישנה עדיפות על פני שאר הנסים שנעשו לישראל, ועדיפות זו היא קנין "אמונה **שלימה**" שהקב"ה רצה להנחיל לישראל על ידי דיבורו של משה אל הסלע. ואע"פ שישראל כבר היו מאמנים קודם לכן, אמנם לכלל "אמונה שלימה" לא הגיעו כל עוד שלא ראו כיצד הנמצאים נמשכים אחרי דיבורו של מקום. אך הואיל ומשה הכה את הסלע ואמר "שמעו נא המורים", שוב לא ניתן להראות ש"הנמצאים נמשכים אחריו יתברך ודבורו", ועל כך נאמר "יען לא האמנתם בי להקדישני".

(184) לשונו בגו"א במדבר פ"כ סוף אות ז [שכה:]: "הנה התבאר לך אמיתת הפירוש אשר הוא אמת וברור, ועיין ותעמיק בפירוש הזה, ומה שאמרו בזה, ודבר זה ברור. ובספר גבורות ה' הארכנו בזה, עיין שם".

(185) נקודתו העיקרית שביאר בפרק זה היא שהאמונה נותנת למאמין קיום וחוזק המציאות, ואינו מקבל שינוי, אלא עומד באמונתו.

(186) "אמן בו שבועה - העונה 'אמן' אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו" [רש"י שם].

(187) כגון, נאמר [בראשית כב, טז] "ויאמר בי נשבעתי נאום ה' וגו'", ותרגם אונקלוס שם "ואמר במימרי קימית אמר ה'". וכן [בראשית כד, ז] "ואשר נשבע לי", תרגם אונקלוס שם "ודי קים לי". ובח"א לכתובות עז: [א, קנז.] כתב: "כי השבועה נקרא 'קיימא', שהוא נשבע לקיים דבר אחד. והקיום בזה הוא מצד השם יתברך כאשר נשבע בו, וכדכתיב [דברים י, כ] 'את ה' אלקיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק ובשמו תשבע', שהוא קיימא, הקיום הזה הוא בו יתברך". ובהמשך ח"א שם [א, קנח:] כתב: "דע, כי ענין כל שבועה על מעשה... אפשר שיעשה ואפשר שלא יעשה. וכאשר מצרף המעשה אל השם יתברך, ונשבע עליו בשם ה', אז הוא מצרף המעשה אל השם יתברך, ואז המעשה הוא מקוים ומחויב, ואינו אפשרי. ולפיכך כל שבועה תרגם אונקלוס 'קיימא', 'ואשביעך בה'' [בראשית כד, ג] 'ואקיים עליך במימרא דה''. כי על ידי שהוא מצרף המעשה אל ה', המעשה הוא מקויים ומחוייב שיהיה, ואינו אפשרי עוד, כמו שהוא יתברך מחוייב בלי אפשרי. והכתוב אומר [דברים י, כ] 'את ה' אלקיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק', ואחר כל המדות אמר 'ובשמו תשבע' [רש"י שם], מפני כי דבר זה מדריגה עליונה, כי

השבועה הוא קבלת הקיום מאתו על ידי שהוא מתקשר בו ומתאחד עמו. וכאשר יש לו כל המדריגות, ואז מקבל הקיום הנצחית מאתו, כמו שהוא יתברך מחוייב בלתי אפשר, כך אשר הוא דבק בו יתברך גם כן אינו אפשרי". ונאמר [בראשית ח, כא] "וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה וגו' ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי", ופירש רש"י שם "לא אוסיף ולא אוסיף - כפל הדבר לשבועה. הוא שכתוב [ישעיה נד, ט] 'אשר נשבעתי מעבור מי נח', ולא מצינו בה שבועה אלא זו שכפל דבריו, והיא שבועה. וכן דרשו חכמים במסכת שבועות [לו.]". בגו"א שם אות כה [קעג.] כתב: "לא אוסיף לא אוסיף כפל הדבר לשבועה. וטעמא של דבר כי כפל הדבר הוא לחזק הדבר שיהיה כך, וזהו ענין השבועה, שהרי תרגום 'שבועה' 'קיימא', ולפיכך כל כפל לשון הוא שבועה". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "כי האדם משביעין אותו בעת בריאתו [נדה ל:] כאשר נותנין לאדם קיום, הקיום הזה בשמו יתברך. כי תרגום שבועה בכל התורה הוא 'קיימא', ומפני כי בו יתברך מקוים הכל, ואי אפשר שיהיה דבר מקוים כי אם בשמו יתברך, ודבר זה שבועה שיהיה צדיק... כאילו אמר שיש לו קיום מן השם יתברך בענין זה שיהיה צדיק". ואמרו חכמים [סוטה יח.] "שבועה לחודה קיימא". וראה להלן פ"ט הערה 179.

(188) לשונו להלן פ"ט [לאחר ציון 174]: "אמרו ז"ל 'אמן' בו שבועה... רצה לומר כי האמונה דבר מקוים כמו שהתבאר, ולכך בלשון אמונה שבועה, שהשבועה היא קיום בודאי, שהוא נשבע לקיים דבר, ותרגום שבועה 'קיימא'... שודאי הדברים אמתיים בלבו, ואין לו ספק בהם... כי האמונה אשר הוא מאמין הוא הדבוק בו וחוזקו". והרד"ק בספר השרשים, שורש אמן, האריך להורות ששורש "אמן" ענינו קיום, וז"ל: '"ונאמן ביתך וממלכתך' [ש"ב ז, טו]... ענינו ויתקיים ביתך. וכן 'אם לא תאמינו כי לא תאמנו' [ישעיה ז, ט], כלומר אם אין אתם מאמינים בעבור שאין אתם חזקים וקיימים באמונת האל. 'האמינו בה' אלקיכם ותאמנו' [דהי"ב כ, כ], פירוש ותתחזקו ותצליחו... 'יתד במקום נאמן' [ישעיה כב, כג], חזק וקיים. 'מכות גדולות ונאמנות וחליים רעים ונאמנים' [דברים כח, נט], חזקים וקיימים. 'ויהי ידיו אמונה' [שמות יז, יב], היו בקיום מורמות, ולא הניחום עד בא השמש". וראה למעלה הערה 127. וכן נאמר [בראשית מב, כ] "ואת אחיכם הקטון תביאו אלי ויאמנו דבריכם ולא תמותו וגו'", ופירש רש"י שם "ויאמנו דבריכם - יתאמתו ויתקיימו". הרי "ויאמנו" מביא ל"ולא תמותו", שהוא ג"כ מורה על הקיום. וראה להלן פ"ט הערה 178.

(189) כמו שכתב למעלה פעמיים [ציונים 108, 151]. וראה למעלה הערה 109 בביאור השגה זו על הרמב"ן.
(190) להלן פ"ט [לאחר ציון 162], ושם ביאר שהאמונה כוללת שני דברים; (א) מורה על חוזק המאמין. (ב) האדם מקבל האמונה מה', ובזה הוא דבק בו יתברך. וראה למעלה הערות 130, 137.

פרק ח

(1) כמו שנאמר [בראשית טו, ו] "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה", ופירש רש"י שם "הקב"ה חשבה לאברם לזכות ולצדקה על האמונה שהאמין בו", אע"פ שהמזל הראה לאברהם שאינו מוליד, וכמבואר למעלה פ"ז [לאחר ציון 71].
(2) כי על הבטחת הארץ שאל [בראשית טו, ח] "במה אדע כי אירשנה". וכן רש"י [שם פסוק ו] כתב "והאמין בה' - לא שאל לו אות על זאת, אבל על ירושת הארץ שאל לו אות ואמר לו 'במה אדע'". וזו קושית הרמב"ן [שם פסוק ז], עיי"ש. וכן בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנד:] שאל שאלה זו בשם הרמב"ן, וכלשונו: "והקשה הרמב"ן, למה שאל אות בירושת הארץ, ובנתינת זרע לא שאל אות". והכלי יקר [בראשית טו, ח] כתב: "ובענין זה ששאל אברם, תמהו רבים למה שאל אות על ירושת הארץ, ולא שאל אות על הבטחת הזרע". וכן המהרש"א תענית כז: הזכיר קושי זה, וכמובא להלן הערה 23. וראה להלן הערה 120.
(3) על פי המשנה [אבות פ"ה מי"א (לגירסת המהר"ל וכמבואר בדר"ח שם [שכה:])] "נוח לכעוס ונוח לרצות, יצא הפסדו בשכרו. קשה לכעוס וקשה לרצות יצא שכרו בהפסדו". ופירושו כאן הוא ששכר האמונה בהבטחת הזרע היה ראוי שיצא בהפסד העדר האמונה בהבטחת הארץ, ומדוע אברהם קיבל שכר רב על מה שהאמין בה', וכמבואר במדרש [ילקו"ש ח"א רמז רמ] שאברהם זכה לירש עולם הזה ועולם הבא בזכות האמונה של "והאמין בה'" [בראשית טו, ו], וכפי שהביא בפרק הקודם [לאחר ציון 107], ועל כך נאמר [שם] "ויחשבה לו צדקה". **ויש להעיר**, שבדר"ח שם [שכה:] ביאר את המושג של "יצא שכרו בהפסדו", ולכאורה לפי ביאורו שם אין לומר כן אצל אברהם אבינו. שזה לשונו שם: "לכך אמר שאם הוא נוח לכעוס ונוח לרצות, יצא הפסדו, מה שהוא נוח לכעוס, בשכרו. כלומר כי מה שהוא רך ונוח בעצמו, מביא לו השכר וההפסד שיש לו, כי מן מה שהוא נוח לכעוס יצא שכרו שהוא נוח לרצות. כי לכך אמר 'יצא הפסדו בשכרו', מאחר כי מה שהוא נוח לכעוס גורם לו שהוא נוח לרצות, כי הוא נוח בטבע בכל. וכן אם קשה

לכעוס וקשה לרצות, יצא שכרו, מה שהוא קשה לכעוס, בהפסדו שהוא קשה לרצות". הרי צריך שההפסד יגיע מתוך השכר, ולא סתם שהשכר וההפסד נקבצו יחד. וכן כתב שם קודם לכן בביאור המשנה [אבות פ"ה מ"י] "שלי שלי ושלך שלך זו מדה בינונית", וז"ל שם [שיח.]: "כי יש מעלה טובה, שאינו חפץ בממון אחר. ומדה אחת לרעה, שאין רוצה להטיב לאחר, ולפיכך הוא מדה בינונית. ולא אמר כאן 'יצא שכרו בהפסדו', דלא שייך בהא מלתא לומר כך, רק לקמן [שם משנה יא], שהשכר גופיה מביא ההפסד, או ההפסד מביא השכר, שייך לומר 'יצא שכרו בהפסדו', או 'הפסדו בשכרו', כמו שיתבאר לקמן. אבל כאן אין מה שאומר 'שלי שלי' מביא המדה שאומר 'שלך שלך', ולא מה שאמר 'שלך שלך' מביא המדה 'שלי שלי'. לכך אמר שזהו שאינו חומד ממון אחר הוא מדה בינונית". וכן חזר וכתב שם בתחילת משנה יב [שלג.], וז"ל: "כי מה שאמר 'יצא שכרו בהפסדו', דבר זה כאשר יגיע לו הפסד מתוך השכר". והרי אצל אברהם אין העדר האמונה בהבטחת הארץ נובע מהאמונה בהבטחת הזרע, ומה שייך לומר על כך "יצא שכרו בהפסדו". ועל כרחך שכאן זהו ביטוי מושאל, וכוונתו היא שהעדר האמונה בהבטחת הארץ יורה שהאמונה בהבטחת הזרע אינה אמונה חזקה, אלא "מאמין ואינו מאמין", וזה נחשב "מקטני אמנה", וכמו שאמרו על נח [רש"י בראשית ז, ז] "מקטני אמנה היה, מאמין ואינו מאמין שיבוא המבול". ומעין זה כתב בגו"א בראשית פט"ו אות ח [רנו:], וז"ל: "'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'... דחטא אחר כך מיד במה ששאל אות על הארץ... דסוף סוף כיון דשאל אות על הארץ, לא היה לו צדקה בדבור זה".

(4) על הפסוק [בראשית טו, ח] "ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה", ובשנויי לשון. ולהלן [לאחר ציון 50] יחזור לבאר דברי המדרש. וראה להלן ציון 303.

(5) "לא כקורא תגר - ואינו מאמין חס ושלום בהבטחת השם יתברך" [מתנו"כ שם].

(6) "לא כקורא תגר - כמסופק ומבקש אות שיעמיד דבריו, אלא הספק היה על עצמו איך יזכה לזה, ואיך יזכו בניו לדורות, אולי יחטאו ויאבדו הכל" [מהרז"ו שם].

(7) לפנינו במדרש איתא "לפניך" בלבד. ובילקו"ש [ח"א רמז עז] איתא "לבניך" בלבד.

(8) לשון הפסוק במילואו "ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגוזל".

(9) "פירוש, כל תורים ובני יונה שהם במקרא; בין דמצורע [ויקרא יד, כב], ובין דיולדת [שם יב, ו], ובין חוטא שהוא דל [שם ה, ז]. אף על גב דהם מחולקים בעניניהם, כיון שנכללו כלם בתור וביונה, כלל כלם בשם אחד" [לשונו בגו"א בראשית פט"ו אות יג (רנט:)].

(10) "של מנחת עני" [מהרז"ו שם]. וראה להלן הערה 69.
(11) "פירוש, שכתב שצוותו ליקח שנים, תור וגוזל, וכתיב 'ואת הצפור לא בתר', שאחד בתר ואחד לא בתר, רמז בזה על שני מיני קרבנות עוף, שאחד מבדילין ראשו ממנו, ואחד אין מבדילין" [מהרז"ו שם]. וראה להלן [לאחר ציון 91] שביאר דברים אלו.
(12) נראה שכוונתו למפרשי המקרא [רש"י, רד"ק, ראב"ע, ורמב"ן]. וכן מהמשך דבריו מבואר שכוונתו לרש"י [בראשית טו, ו], שביאר ששאלת "במה אדע כי אירשנה" אינה באיזה זכות תהיה תחילת ירושת הארץ [כפשטות דברי המדרש], אלא באיזה זכות יתקיימו בארץ, וכמו שיבאר בסמוך [ראה להלן הערה 16]. וכן הרמב"ן שם [בראשית טו, ז] כתב: "ואינו כשאלת 'מה אות' [מ"ב כ, ח], וגם הקב"ה לא עשה עמו כשאר האותות להראות לו אות או מופת בדבר נפלא. אבל בקש אברהם שידע ידיעה אמיתית שיירשנה, ולא יגרום חטאו או חטא זרעו למנעה מהם". וכן פירשו הרד"ק והראב"ע שם [ראה הערה הבאה]. ומקור הביטוי "דחו בשתי ידים" הוא מהגמרא [סוטה מז.] "אלישע שדחפו לגחזי בשתי ידיו... יהושע בן פרחיה שדחפו לאחד מתלמידיו בשתי ידיו". ובבאר הגולה באר השני [קסה:] כתב: "כלל הדבר, כי חכמים היו בתורה, ועמדו על מצות התורה, ולא הלכו בתורה כעור שאינו יודע להבדיל בין דבר לדבר. כי את אשר ראוי להרחיק, הרחיקו בשתי ידים". וקודם לכן [קמח:] כתב: "וכל אלו דברים ראוים לקרב אותם בשתי ידים". הרי אותן שתי ידים הדוחות, הן גם שתי הידים המקרבות.
(13) לא מצאתי למי כוונתו. כי הראב"ע [בראשית טו, ז] כתב: "הנה לא חטא אברהם, בעבור שבקש לכרות אתו ברית". וכן כתב הרמב"ן שם, והובא בהערה הקודמת. והרד"ק [שם פסוק ח] כתב: "פירוש 'במה אדע', כי הוא לא נסתפק לו אם יירשוה בניו, שהרי אמר 'והאמין בה''. אלא נסתפק לו אם יירשוה לעולם, כי אולי יחטאו ויגלו ממנה". וכן כתב הספורנו [שם]. וכן רבי יוסף בכור שור [תלמיד הרבינו תם] כתב [שם]: "במה אדע כי אירשנה. אין לומר ששאל אות להקב"ה, שכבר האמין. ועוד, מה אות נתן לו... אלא 'במה אידע כי אירשנה', כלומר יודע אני שאירשנה, אלא במה אירשנה, באיזה זמן, ובאיזה דור, ומתי יהיה, וכמה אירש, ממנה". וא"כ תמוה מה שכתב כאן ש"הסכימו **הכל** שאברהם לא יפה עשה במה שאמר 'במה אדע'", כאשר כל מפרשי המקרא שלפנינו אינם מבארים כן. ויל"ע בזה.
(14) "ואם כן למה ירשו הארץ בשביל הקרבנות" [הוספה בכת"י (שטו.)]. ובגו"א בראשית פט"ו אות ט [רנז:] כתב: "ואם תאמר, למה בזכות הקרבנות, והלא 'לא על דבר זבח ועולה צוותי אבותיכם'". ובכת"י בהמשך [שטז.] יישב שאלה זו, וז"ל: "כי אף על גב

כי 'לא על דבר זבח ועולה ציויתי אתכם', היינו שאין כוונה הראשונה שיהיה כאן קרבן, שיותר טוב שלא יחטא ולא יביא קרבן. אבל אם היה חוטא, צריך הוא לכפרה בודאי".

(15) ולא בזכות הקרבנות. ואודות שהארץ ניתנה לישראל בזכות האבות והשבועה שה' נשבע להם, כן נכתב בתורה הרבה פעמים. וכגון, נאמר [שמות יג, ה] "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני וגו' אשר נשבע לאבתיך לתת לך וגו'". וכן [דברים א, ח] "ראה נתתי לפניכם את הארץ באו ורשו את הארץ אשר נשבע ה' לאבותיכם לאברהם ליצחק וליעקב לתת להם ולזרעם אחריהם". וכן [שם ו, י] "והיה כי יביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב לתת לך וגו'". וכן [דברים יא, כא] "למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם כימי השמים על הארץ", ועוד, ועוד.

(16) לשון רש"י שם "במה אדע - לא שאל לו אות, אלא אמר לפניו הודיעני באיזה זכות יתקיימו בה". א"כ אברהם לא שאל באיזה זכות יקבלו את הארץ [וכפי שביארו במדרש], אלא באיזה זכות יתמידו להתקיים בארץ, ולא יגלו ממנה.

(17) מעין זה העיר האברבנאל [בראשית פרק טו, בשאלתו העשירית], וז"ל: "למה שאל אברהם אות על ירושת הארץ עתה במראה הזאת, ולא קודם לזה בשאר היעודים שהבטיחו האל יתברך עליה. וכבר התחכם הר"י בן גיקאטליאה בפירוש הגדות של פסח שעשה, להשיב על זה. ואמר, שקודם זה היעוד לא יעד הקב"ה לאברהם כי אם לבד על נתינת הארץ. אבל כאן הבטיחו על ירושתה, ושהירושה היא שיתמידו בניו בה לנצח נצחים, ולא יסחו ממנה מפני עבירות שיעשו. ושלזה שאל 'במה אדע כי אירשנה', רוצה לומר באיזה זכות יתמידו בירושתה. ושהשיבו יתברך בזכות הקרבנות יתכפרו עוונותיהם ויירשו את הארץ. ואחשוב שמדברי רש"י דייקו, שכתב 'במה אדע כי אירשנה - הודיעני באיזה זכות יתקיימו בני בארץ. ואמר לו הקב"ה בזכות הקרבנות'. והדעת הזה אצלי הוא הבל ורעות רוח... ששם ירושה לא יורה נצחיות והתמדה, כי אם שיורישנה היורש מאחר, בלי התבוננות אם יתמיד בה אם לא... ויותר תורה הנתינה על נצחיות, כאילו הדבר ניתן במתנה גמורה, ולא ישאר עליה לנותן כלל". ולהלן [לאחר ציון 53] יבאר את דברי המדרש באופן שהשאלות ששאל כאן יתיישבו ברווחה. **ובכת"י** [שטו:] דחה קושיא זו, וז"ל: "אף כי אין זו קושיא חזקה וסתירה, שראוי לדחות פירוש זה, כי לשון 'במה אדע כי אירשנה' מתפרש במה אדע שתהיה הירושה ירושה, כי כל ירושה שתהיה לבטלה לאו ירושה היא. שאין אומרין על אדם שירש בית פלוני וכבר התחיל להשרף, שאין זה ירושה. כי לשון 'ירושה' שהוא לעולם שלו, כמו כל ירושה שאינה

יוצאת הימנו, ואם לא היה קיום לירושה מתחלה להיות עומדים בירושתם, לא מקרי ירושה כלל. ולא הקשו כלום, ואין זה דבר שראוי שיהיה קושיא... וכל ירושה משמע שיהיה לעולם ירושה לו".

(18) בגמרא מגילה שלפנינו איתא "אמר רב אמי". אמנם מאמר זה הובא גם בתענית כז:, ושם איתא "אמר רבי יעקב בר אחא אמר רב אסי". וראה להלן הערה 104.

(19) "אלמלא מעמדות - עיסקי קרבנות שישראל עושין, הן היו כלים בחטאן, ומשהן כלין, שמים וארץ, העומדים בזכותן, אין מתקיימין" [רש"י תענית כז:]. וראה להלן הערות 104, 112.

(20) בגמרא מגילה שלפנינו הקדימו פסוק נוסף לכאן, שאמרו שם "אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי'. וכתיב 'ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה'". אמנם בגמרא בתענית [כז:] לא הביאו את הפסוק "אם לא בריתי וגו'", אלא רק את הפסוק "ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה", וכדבריו כאן.

(21) "במה אדע - מה תאמר לי ללמדן דבר שיתכפרו בו עונותיהן" [רש"י מגילה שם].

(22) "קחה לי עגלה משולשת - כלומר הקרבנות יכפרו עליהן" [רש"י מגילה שם].

(23) פירוש - בגמרא לא ביארו את שאלת "במה אדע" כפי שפירש רש"י ["באיזה זכות יתקיימו בה"], אלא ששאלת "במה אדע" עוסקות בנצחיות הבנים, שבמה אדע שבניו יתקיימו לעד, לעומת דור המבול ודור הפלגה, ואין שאלת "במה אדע" מתייחסת ישירות לירושת הארץ. והמהרש"א [תענית כז:] כתב: "דלפי פשטיה דקרא כפירוש רש"י בחומש, ששאל אות על בשורת הארץ... תקשי הא כתיב [בראשית טו, ו] 'והאמין בה' וגו'', דאם האמין על בשורת הזרע, למה לא האמין על בשורת הארץ [ראה למעלה הערה 2]. ולכך דרשו הכא ד'במה אדע וגו'' לא כקורא תגר הוא לשאול אות, אלא ששאל לידע באיזו זכות יתקיימו שלא יעשה כלה כדור המבול כו'. ויהיה מקרא מסורס 'אדע במה אירשנה'. והשתא ניחא 'והאמין בה' וגו'', היינו שלא בקש אות כלל, לא על בשורת הארץ ולא על בשורת הזרע".

(24) "רצה לומר שיהיה יורש בארץ" [הוספה בכת"י (שטז.)].

(25) "דלא נזכר זה בכתוב, והרי יש לפרש הכתוב כפשוטו" [לשונו באור חדש פ"א (רפב:)]. ואודות שדרשות חז"ל צריכות להיות מושרשות בפשט הכתוב, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר השלישי [רפ.] כתב: "כל איש חכם ונבון יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד... וכן כל דברי

הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כלם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד, עד עומק הכתוב". ובהמשך שם [שב.] כתב: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד. שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד... השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב. ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו". ובגו"א בראשית פ"ד אות כד [קו:] כתב: "וכן אמרו חכמים ז"ל בכל התורה 'אין המקרא יוצא מידי פשוטו', והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גור אריה עמודים 19-15, תפארת ישראל פנ"א הערה 49, הקדמה לדר"ח הערה 113, שם פ"ג הערות 194, 2098, שם פ"ו הערה 370, נתיב התורה פ"ד הערה 257, אור חדש פ"א הערה 234, ועוד.

(26) לשון רש"י ביבמות שם "ירושה ראשונה - בימי יהושע הויא ירושה, וכן שניה דבימי עזרא, דכשגלו גלות ראשונה בטלה קדושת הארץ. שלישית אין להם - כלומר לא בעי למהדר ומירתא, דירושה עומדת היא, ואשמעינן האי קרא דלא בטלה קדושת הארץ בגלות טיטוס". ורש"י במקום אחר [נדה מו:] כתב: "ירושה ראשונה - של יהושע. ושניה - בימי עזרא. יש להן - כלומר בגלות נבוכדנצר בטלה קדושת הארץ, ונצטרכו ליורשה ולקדשה בשניה. אבל שלישית - לעתיד לבא. אין להם - כלומר אינה ירושה, דלא יצטרכו לרשתה ולקדשה, דלא בטלה קדושתה מגזרת הכתוב". וכך פסק הרמב"ם בהלכות תרומות פ"א ה"ח, וז"ל: "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה, כיון שגלו בטלו קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד, קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא. כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ, קדשוה

קדושה שנייה העומדת לעולם, לשעתה ולעתיד לבוא". וכן הוא בהלכות בית הבחירה פ"ו הלכות טו, טז. **ואם תאמר**, נהי שקדושה שניה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, אך מנין שישראל יחזרו מהגלות לארץ, שמא הארץ תהיה קדושה לעולם אך שוממה מיושביה, כי לכאורה אין קדושת הארץ מחייבת שישראל יתיישבו בה. ויש לומר, שכבר השריש בנצח ישראל ר"פ א [ח:] שכל גלות סופה להתבטל, ולהסתיים בגאולה, וכלשונו: "כי הגלות בעצמו הוא ראיה והוכחה ברורה על הגאולה. וזה כי אין ספק כי הגלות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, שהשם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל. והגלות מן מקומם הוא שנוי ויציאה לגמרי. וכל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי, והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם, רק הם חוזרים למקומם הטבעי... וכן ישראל בעצמם, אם היו עומדים בגלות לעולם, שאין זה מקומם הראוי להם, כי מקומם הראוי להם לפי סדר המציאות להיותם בארץ ישראל ברשות עצמם, ולא ברשות אחר... ואם היו נשארים בגלותם לעולם, היה הדבר הזה, שהוא העמידה חוץ למקומם, שהוא בלתי טבעי, נעשה טבעי... ודבר זה לא יתכן" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 411]. לכך מן הנמנע שישראל יגלו מהארץ ולא יחזרו אליה, אלא בהכרח שיחזרו אליה ויקדשוה קדושה עולמית. **אך זה** אינו מספיק לבאר דבריו כאן, שאם כן מדוע הוצרך להביא את ההלכה שקדושה שניה קידשה לעתיד לבא, ולא כתב כדבריו בנצח ישראל שאף אם יגלו ממנה לבסוף יחזרו אליה, כי א"א שהגלות תהיה לעולם. אמנם כד מדייק בלשונו הזהב תראה שלא קשה מידי, שלא כתב כאן שישראל מובטחים לחזור אל הארץ, אלא כתב "דאף אם יגלו ממנה, הארץ ירושה להם". לאמור, שהואיל ושאלת אברהם היתה דוקא על ירושת הארץ ["במה אדע כי אירשנה"], לכך אין לומר שחששו של אברהם היה שישראל יגלו ממנה, כי אף אם יגלו ממנה, עדיין הארץ **ירושה** היא להם, ואף אם לא יתיישבו בה. לכך הביא כאן דוקא את לשון הגמרא ביבמות "ירושה ראשונה ושניה יש להן, ושלישית אין להן", ולא הביא את הלשונות של "קדושה ראשונה" "קדושה שניה" [כלשון הרמב"ם בהלכות תרומות הנ"ל], כי אין הדגשתו על הקדושה, אלא על הירושה. אמנם בכת"י הביא גם את דעת המאן דאמר שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, וכמובא בהערה הבאה.

(27) לשונו בכת"י [שטז.]: "ונראה שהם [חז"ל] סוברים שאין לפרש 'במה אדע כי אירשנה' שלא יהיו גולים מן הארץ, שאין זה במשמעות 'במה אדע כי אירשנה'. כי ישראל אף אם הם גולים מהארץ הקדושה עדיין ירושה להם, שכן קיימא לן ירושה

ראשונה ושניה יש להם, ירושה שלישית אין להם. נמצא כי הירושה היא להם אף בזמן שגלו הימנה, כדאיתא בפרק יוצא דופן [נדה מו:]. ומכל שכן למאן דאמר בפרק המוכר שדהו במסכת ערכין [לב:] קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, דהיתה הארץ ירושה להם משעה ראשונה. ולפיכך אף כאשר ישראל גולים מן הארץ, ירושה להם. ואם כן מה שאמר 'במה אדע כי אירשנה', פירשו שהקב"ה לא יעביר ח"ו את ישראל לגמרי. אבל הגלות מן הארץ אין זה ביטול ירושה כלל, אלא שבזה היה מתייירא שיעביר הקב"ה את ישראל לגמרי, ולפיכך השיב לו בשכר הקרבנות". **ומבואר מדבריו** שלמאן דאמר "קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא" הארץ היא ירושה לישראל "משעה ראשונה", כי שעת חלות קדושת הארץ היא שעת חלות ירושת הארץ. והטעם שהקדושה מורה על הירושה, כי הקדושה חלה על ידי מה שישראל החזיקו בארץ, וכמבואר ברמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ז, וז"ל: "חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם, בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית, שהרי אינה מן ארץ ישראל. וכיון שעלה עזרא וקדשה, לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה, הוא מקודש היום, ואף על פי שנלקח הארץ ממנו". הרי קדושת הארץ בקדושה ראשונה נובעת מ"כבוש רבים", וקדושת הארץ בקדושה שניה נובעת מ"חזקה שהחזיקו בה", ואידי ואידי הם אחיזת ישראל בארץ. לכך קדושת הארץ וירושת הארץ הן שני צדדים של מטבע אחת. וכן כתב הגר"ח הלוי בהלכות תרומות פ"א ה"י, וז"ל: "עיקר קדושת הארץ הא הויא ע"י ירושה וישיבה... והיינו משום דעיקר הקדושה נעשית ע"י זה שירשוה ישראל... משום דזהו עיקר דין ארץ ישראל ומתנאי הקדושה שבה שדינה שהיא ירושת ישראל... על כן ממילא דשייך דין קנין נכרי בארץ ישראל גם לענין הפקעת עצם קדושת הארץ למישוה כחו"ל, ומשום דהקנין נכרי מועיל להפקיע ממנה דין ירושת ישראל, שזה שייך גם לחלות קדושתה". ואודות שנצחיות ישראל נובעת מירושת הארץ, כן נתבאר למעלה בהקדמה שלישית הערה 139.

(28) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ד [לאחר ציון 18] כתב: "כי ישראל הפכים למצרים; המצריים דבוקים בזנות, וישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות... וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף. וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר". ובבאר הגולה באר השני [רכ.] כתב: "כי

אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם'". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'טובים' אלו ישראל [מנחות נג:], שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם. ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם. ולפיכך נקראו 'טובים', שכל אשר נבדל מפחיתות החומר הוא טוב, שהרע הוא בחומר". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג.] כתב: "תראה מזה מעלת ישראל, שמעלתם שהם נבדלים מן הגשם". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". ובנצח ישראל פי"ט [תיח.] כתב: "כי ישראל נמשלו לזית; מה זית תחלתו מר וסופו מתוק, כך ישראל תחלתן מר וסופן מתוק [מנחות נג:]. ויש לך לדעת, הזית הוא עומד לדבר קדושה אלקית, ולקדש במשיחתו כל דבר שראוי אל קדושה [שמות ל, כד-לג]. וכן ממנו האור, שהוא אינו גשמי... כי יש לישראל צורה נבדלת קדושה אלקית, ואמיתת צורתן הוא השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה להם, כמו שחתם בשמם באחרונה שם 'אל', ולא נתקלקלה הקדושה שיש בהם". ובדר"ח פ"ד מט"ו [שיז:] כתב: "כי ישראל אין ראוי להם שיהיו נוטים אל התאות היתירות, כי זהו ענין מעלות ישראל, שהם קדושים ופרושים, והם נבדלים". ובח"א לבכורות ח: [ד, קיח:] כתב: "כי לא נתן לנו עולם הזה, שאינו ראוי ושייך לנו, כי אין טובת ישראל דבר הגופני, כי ישראל מעלתם נבדלת אלקי. ולכך עולם הזה אינו בן גילנו... ואנו מבקשים עולם הבא, שהוא בן גילנו וראוי לנו, במה שאינו הנאת הגוף כמו שהוא העולם הזה. ולפיכך עולם הבא בן גילנו הוא, לא עולם

הזה". וכן הוא בדרוש על התורה [יז.]. ובדרוש לשבת תשובה [פג.] האריך בזה, ויובא בהערה 30.

(29) הלשון "החטא שמקבלים" לכאורה אינו מובן, שהיה לו לומר "החטא שעושים". אך כוונתו היא לפחיתות שהחוטא מקבל מחמת חטאו, וכן משמע מהמשך לשונו [ראה הערה 35].

(30) פירוש - הואיל וישראל מצד עצמם הם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, לפיכך כל חטא שעושים אינו נובע מעצמיותם, אלא הוא מקרה. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קלט:] כתב: "כי פושעי ישראל נתן השם יתברך בהם נשמה טהורה, רק שאחר כך בעולם הזה נטו אחר הרשעות, ולפיכך חטאם דבר מקרה בעולם הזה". ושם פי"א [רעז:] כתב: "כי מצד שנבראו [ישראל] מן העלה, הם בתכלית הטוב, ואם הלכו אחר יצרם, אין זה מצד עצמם, רק הוא דבר מקרה". ושם פל"א [תרו.] כתב: "כי בודאי החטא לישראל גם כן מקרה, כאשר התבאר... כי עצם ישראל מצד עצמם ראויים שיהיו בלא חטא". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה, שכל חטא שבישראל הוא מצד המקרה, ואין חטא מצד עצם צורתן... אף שהם חוטאים מצד המקרה, מכל מקום מצד עצם ישראל הם טובים. כי הצורה בישראל צורה אלקית, ולכך אין חטא בהם מצד עצמן, רק מצד המקרה, דהיינו מצד היצר הרע". ובדרוש לשבת תשובה [פג.] כתב: "כי כאשר יום זה [יום הכפורים] מיוחד להסרת הגופנית, ודבר זה מיוחד לישראל, כי אין נפש ישראל נפש בהמית מוטבע בגוף. ולכך אמרה תורה שיקח מאת בני ישראל שני שעירים [ויקרא טז, ה], מפני כי השעיר דמו כדם האדם [רש"י בראשית לז, לא], ולכך שחטו בני יעקב שעיר עזים, ויטבלו הכתונת בדם [בראשית לז, לא], והדם הוא הנפש [דברים יב, כג]. ומפני כי יש לישראל נפש אדם, לא נפש בהמה, לכך יהיה כפרתם שעיר עזים, שדמו כדם האדם. וזהו מעלת ישראל מצד עצם ישראל, שהוא הנפש... מפני כי השעיר הזה אשר הובא דמו לפני ולפנים [ויקרא טז, טו] מורה על מעלת נפש ישראל, אשר יש לנפש שלהם הסרה מן הגופניות, ולכך הובא הדם לכפר לפני ולפנים, אשר הוא קדוש ומקודש מכל גוף. ואם כן החטא בישראל אחר שנפשם קדושה וטהורה מצד עצמם אינו מצד עצם הנפש, שהרי נפשם מצד עצמם קדושה וטהורה, שאם לא כן לא יהיה ראוי להביא הדם במקום קודש הקדשים. אבל החטא הזה אינו מצד נפש ישראל, רק הוא בשביל גרוי השטן אשר הוא מתגרה בישראל, ומצד הזה בא החטא. ולכך אמרה תורה כי מצד שישראל יש להם נפש טהורה, ויש להם קרבן להקריב לפני ולפנים, אם כן החטאים שישראל עושים הוא מיצר הרע שהוא השטן, לא

מצד עצמם, עד שיש לשטן הוא היצר הרע חלק בישראל, הם החטאים שהם מצד היצר הרע" [ראה להלן הערה 61]. וראה הערה הבאה.

(31) המשך לשונו בדרוש על התשובה [פג.]: "ולכך אמרה תורה [ויקרא טז, כא] שיתן עונות ישראל על השעיר השני, וישלח השעיר במדבר, עד שיקח [השטן] חלקו מן ישראל אשר יש לו אצלם. וחס ושלום לא שיהיה כאן הקרבה אליו כלל שהיא העבודה, רק נקרא [שם פסוק כב] 'ושלח את השעיר' הוא ששלח אותו החוצה, כי החטאים בישראל אינם מצד עצמם, רק מצד החוץ באו, דהיינו מצד יצר הרע, ודבר שבא מצד החוץ אפשר שישלח אותם גם כן מעליו. ולכך צריך שיתן עליו גורלות [שם פסוק ח], כי הגורל מתחייב זה מזה. וכאן מפני שהם מקריבים קרבן לפני ולפנים, מורה על מעלת נפשם מצד עצמם, מזה בעצמו מתחייב שישלחו שעיר לעזאזל, כי יש ליצר הרע הוא השטן חלק בישראל, וישלחו אותו מעליו. ואם לא היו הגורלות, רק היה מקריב השעיר בפנים בעצמו, והיה משלח השעיר בעצמו, מפני דבר זה אי אפשר, כי באולי חטא ישראל הוא מצד נפשם ומצד עצמם, ולא שייך לשלח החוצה. אבל דבר זה שישלח השעיר הוא מצד השעיר שנכנס דמו לפני ולפנים, בזה נראה טהרת וקדושת ישראל מצד עצמם, מפני הקרבן שהוא לפני ולפנים... ולכך בני יעקב יש להם נפש שלימה מבלי תוספת ומבלי חסרון בעצמם, אם מתחבר בנפש חטא וזוהמא, במה שעצם נפשם יש להם השלימות, במהרה יוסר [ראה להלן הערה 63]... וכך בעצמו שבקלות יוסר החטא מן אשר הוא שלם בנפשו, כי אין החטא שהוא תוספת עליו מתחבר עמו, ולכך יום הכפורים מעביר את החטא". וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רעח.]. ובח"א לשבת פט: [א, מה:] כתב: "החטא ראוי לכפרה מפני שעשה החטא במקרה... יש הסרה לחטא ישראל בזה שישראל מדריגתם בלתי גשמית". וכן יבאר בהמשך הפרק. ועוד אודות שיש הסרה לדבר שאינו בעצם, ואין הסרה לדבר שבעצם, כן מבואר בנצח ישראל פכ"ג [תצב.], וז"ל: "צריך להיות שלא ישכח ירושלים כלל, כמו שאמר [תהלים קלז, ה] 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'. כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם, ודבר שאינו עיקר ועצם יש בו הסרה והסתלקות, אבל דבר שהוא עיקר, אין שכחה בדבר שהוא עיקר. ולכך אמר 'תשכח ימיני', שאי אפשר לשכוח באדם דבר שהוא עיקר, כמו הימין". וראה להלן ציון 59, ופ"ט הערה 211.

(32) כן כתב כמה פעמים. וכגון, להלן ר"פ סא כתב: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה, הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם

להיות בני חורין מצד מעלתם. וזאת המעלה עצמית לישראל, שהם ראוים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם. ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים, שנאמר [שמות יט, ו] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה. ולפיכך אומרים חכמי ישראל [שבת קיא.] 'כל ישראל בני מלכים הם' אף בגלותם, וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם לא נתבטל במקרה כלל. ואין ספק שכמה דברים הם נמשכים אל ישראל מן המעלה והחשיבות, אחר שהם בני חורין בעצם, ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה" [הובא למעלה פ"ד הערה 33]. ובתפארת ישראל פל"ד [תקא:] ביאר שאות בי"ת מצד עצמה מורה על הברכה כי היא האות השניה שבאלפ"א בית"א, וז"ל: "אבל הב' מפני שהיא מורה בצד עצמה ברכה, שהיא התחלת הרבוי, ואם הב' הוא משמש לרע [כמו תיבת "בל ידעום"], מכל מקום דבר זה עצם הב', שהיא אות שנית, שהשני הוא התחלת הרבוי, והוא עצם הברכה. ואף כי הב' משמש גם כן לרע, אין זה רק במקרה, ואין מה שבמקרה מבטל מה שבעצם". ובבאר הגולה באר השני [קמה.] כתב: "וזה שאמרו גם כן [סנהדרין לב.] דיני נפשות חוזרים לזכות, ואין מחזירין לחובה. והטעם הזה, כי הזכות ראוי שיהיה בעצם ובראשונה מן הבית דין כמו שאמרנו, ואילו החובה אינו בעצם ובראשונה, והוא במקרה בלבד, ואין דבר שבמקרה מבטל מה שבעצם. לפיכך אי אפשר לחזור ולדון לחובה, ולבטל הזכות. אבל מי שדן לחובה, יכול לחזור ולדון לזכות, מפני כי מה שבעצם יכול לבטל מה שבמקרה". ובנתיב התשובה פ"ד [סט.] כתב: "כי איך לא יהיה הדבר שהוא בצד עצמו מכריע הדבר שהוא במקרה", ושם הערה 77. וכן הוא בח"א לשבת פט: [א, מו.].

(33) להלן פס"ט, שבסוף הפרק שם הביא המאמר הנ"ל ממסכת מגילה, וכתב שם: "היה ירא אברהם כי יתרחקו בניו מן השם יתברך בסבת חטאם, ויהיה עושה להם כמו שעשה לדור המבול ודור הפלגה, שבשביל חטאם נתרחקו מן השם יתברך ונדחו ממנו יתברך. אמר שבשביל הקרבנות שהם השבת העלול אל עלתו אי אפשר שיהיה נעשה להם כמו שנעשה לדור המבול ודור הפלגה, שהם נתרחקו מן העלה. וישראל מפני שראוי לישראל הקרבנות מפני שהם עלולים בעצמם, וכל עלול כמו שבא ממנו יש לו השבה אל עלתו, ולא יתרחקו. כי אף אם מתרחקים ממנו בשביל חטא מה במקרה, מכל מקום כאשר

הקרבן הוא השבת העלול אל עלתו, הרי ישראל הם אל השם יתברך, ואינם נפרדים ממנו יתברך, ותבין דברים אלו". וראה להלן הערות 49, 103.

(34) שם פי"א [שא.], שכתב לבאר מדוע אין חטאי ישראל יכולים ח"ו לבטל הבחירה של השם יתברך בישראל, וז"ל: "ואין ראוי שיחליף וימיר החטא, שהוא דבר מקרה בישראל, את הבחירה שבחר בהם מצד השלימות העצמי בישראל, כי טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב, ואין בטול החטא, שהוא במקרה, מבטל הבחירה שבחר בהם בשביל השלימות שבהם, שהוא דבר עצמי בישראל, ודבר זה ברור" [ראה להלן הערה 204]. ושם בהמשך [שב:] כתב: "כי ישראל מעשיהם שעושים... מצד היצה"ר... אבל עצמם הם טהורים... ואין מה שבמקרה מבטל דבר שבעצם", וראה שם הערה 240.

(35) פירוש - אין הפחיתות של החטא דבר מקרה שנמצא מחוץ לעצם החוטא.

(36) פירוש - אין זה אלא הוספה על הפחיתות שיש להם בעצם [בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו אלא"]. ולהלן [לאחר ציון 62] כתב: "דומה למי שבעצמו יפה וטהור, שאם נתלכלך בטיט חוזר מיד לטהרתו, לפי שבעצמו הוא טהור. ומי שהוא מזוהם ומאוס, אין הלכלוך יוצא ממנו לעולם, לפי שנוסף לכלוך על הלכלוך".

(37) יש להבין מדוע מדגיש כאן שרק לישראל יש כפרות, ולא לאומות העולם. שנהי שכך הוא הדבר, וכמו שיבאר, אך מהו הצורך לחדד נקודה זו כאן. והנראה, שאברהם אבינו חשש שהקב"ה יעשה לבניו כפי שעשה לאומות העולם שהיו בדור המבול ודור הפלגה. לכך כאשר הקב"ה משיב לו, בהכרח שבתשובה זו יתבאר החילוק הקיים בין בניו לבין אומות העולם שהיו בדור המבול ודור הפלגה. לאמור, שכאשר הקב"ה אמר לאברהם [בראשית טו, ט] "קחה לי עגלה משולשת וגו'", מונח בכך החילוק בין ישראל לעמים, וכפי שמבאר כאן. ובכת"י [שטז:] כתב: "אין ראוי לעשות לישראל כמו לשאר האומות, כי שאר האומות אין להם יציאה מן החטא. ולא כן ישראל, שיש להם יציאה מן החטא".

(38) בדור המבול ובדור הפלגה. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 211] כתב: "ובזה הארכנו למעלה [כוונתו לדבריו כאן] במה שחטא ישראל ראוי לכפרה ולסליחה, בעבור שעצמם ראוים הם לטהרה ולנקיות מן החטא. ולכך לישראל החטא מקרי להם, ולאומות החטא עצמי להם". וכן מצינו לאידך גיסא; המצות שישראל עושים מצטרפות ומתחברות למהותן השכלית, לעומת המצות שאומות העולם עושות, שאינן מצטרפות למהותן

החומרית. ודבר זה נלמד ממה שאמרו חכמים [ע"ז ד.] "אפילו אין ישראל עושין מצוה לפני כי אם מעט כפיד של תרנגולין שמנקרין באשפה, אני מצרפן לחשבון גדול". ובח"א שם [ד, כח.] כתב: "כי התרנגולת מנקרת כאן מעט וכאן מעט, וכך ישראל עושים מצוה אחת הנה ומצוה אחת הנה, הקב"ה מצרפם לחשבון גדול. ודבר זה גם כן אינו באומות, שישראל מסוגלים אל מצות ביותר, וראוי להם המצות, ולפיכך אין המצות בטילות אצלם, ומצטרפין לחשבון גדול. אבל אצל האומות, לפי שהם בעלי חומר, אין מוכנים למצות. ואם עושים מעט מצוה אחת הנה, ואחת הנה, בטלים הם אצל הגשמיות שבהם... רק בישראל שאינם גשמיים, אין המצות בטלים, ולכך כל מצות שעושין ישראל מצטרפין לחשבון גדול, והבן דברים אלו מאוד". הרי אצל ישראל הנבדלים מהחומר, המצות השכליות מצטרפות למהותן השכלית, והמצות יחשבו לדבר שבעצם. אך אצל האומות החומריות, אין המצות השכליות מצטרפות למהותן החומרית, והמצות יחשבו לדבר שבמקרה. וראה להלן הערה 59.

(39) פירוש - אם החטא היה דבר עצמי לישראל לא היה שייך לסלק את החטא מישראל, כי אי אפשר לסלק דבר עצמי. ורק משום שהחטא הוא דבר מקרי, לכך הוא בר סילוק, וכמו שנתבאר. ובנתיב התשובה פ"ה [עח.] כתב: "ובפרק קמא דברכות [יב:], אמר רב חיננא סבא משמיה דרב, כל העושה דבר עבירה ומתבייש, מוחלין לו כל עונותיו... דבר זה צריך טעם, למה הבושה מכפר ומוחלין לו עונותיו. אבל דבר זה מופלג בענין הבושה, כי פירוש דבר זה כאשר האדם מתבייש מן החטא מורה שהוא מסלק עצמו ומרחיק עצמו מן החטא לגמרי, שכל בושה שהוא מתבייש מדבר מרחיק עצמו ממנו. לא כן העז פנים שהוא מתעצם בחטא ["מתעצם" שהחטא מתחבר לעצם מהותו], וכאשר מתעצם בחטא אין הסרה לחטא הזה, כאשר החטא מתעצם בו. אבל המתבייש מן החטא מורה שאין החטא מתעצם בו, ואדרבא מרחיק עצמו מן החטא... ולכך מוחלין לו החטא, מאחר שהוא מרוחק מן החטא". ונמצא שכפרת הקרבנות היא רק משום שהחטא הוא דבר מקרי, ולא דבר שבעצם. אמנם לפי זה כל כפרה [כגון תשובה, תפילה, ועוד] מורה שהחטא הוא דבר מקרי, ולאו דוקא כפרת קרבנות. וכן מורה לשונו כאן שכתב: "ולפיכך אמר בשביל הכפרות, שיש כפרה לישראל על חטאם", הרי שנקט בלשון "כפרות" ו"כפרה" סתם, ולאו דוקא כפרת קרבן. ומה שהמקרא רמז לכפרת קרבנות דייקא, דבר זה מתבאר על פי דבריו בגו"א בראשית פט"ו אות ט [רנז:], וז"ל: "כיון שהקב"ה מכפר לישראל, אם כן רוצה בכפרתן של ישראל, ומכפר להם גם כן בכפרות אחרות; יום הכפורים, ותשובה, ותפילה". הרי כפרת הקרבנות היא רק דוגמה אחת לכפרה, וחד

מנייהו נקט. והרי כך מוכח מיניה וביה [שכפרה יכולה להיות רק בחטא מקרי]; הנה תיבת "כפרה" פירשה רש"י [בראשית לב, כא] בזה"ל: "נראה בעיני שכל כפרה שאצל עון וחטא... כולן לשון קנוח והעברה הן". והרי אפשר לקנח ולהעביר רק דבר שהוא חיצוני לאדם, אך אי אפשר לקנח ולהעביר דבר שהוא עצמי לאדם. לכך כל כפרה תתאפשר רק בחטא שהוא בר קינוח והעברה, ולא בחטא שהוא חלק מעצם האדם. וראה להלן ציון 59.

(40) זהו המשך המאמר בגמרא [מגילה לא:] "אמר [אברהם] לפניו, רבונו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם. אמר לו, כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם". ו"סדר הקרבנות" הוא דברי התורה של הקרבנות, וכמו שמבאר.

(41) לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתש:]: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא... וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך, כמו שאמרנו" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 94, וראה להלן הערה 46]. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו, והקרבן שמקריבין אל ה', כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל החטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". וכן כתב בנתיב התשובה פ"א [יט:], ויובא בהערה הבאה. ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השי"ת ובין האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השי"ת אחר שחטא... הקרבן ג"כ הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק" [והמשך דבריו שם מובא בהערה 43]. ובח"א למנחות קי. [ד, צ.] כתב: "כל ענין הקרבן אינו רק לקרב האדם אל הש"י, אחר שהיה רחוק". הרי שכפרת הקרבן היא משום שהקרבן מבטל את המרחק שנוצר ע"י החטא. וראה גו"א ויקרא פ"א הערה 264, שנתבאר שם שאין חיוב קרבן על ביטול מצות עשה [מכות יג:, ורש"י שם ד"ה התם], כי אין בביטול זה משום התרחקות מהשם יתברך, אלא שלא התקרב דיו להשם יתברך [כמבואר בבנתיב התשובה פ"ב הערה 31, ושם ס"פ ג], ובהעדר ריחוקו של החטא, אין קירובו של הקרבן מחוייב. **ובח"א לשבועות** ט. [ד, יב:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "הקרבן הוא הקרבתם אל הש"י... וכאשר יש קירוב והשבה אל הש"י, אשר הוא בעל המעלה בלי

חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך". ולפי טעם זה, אין כפרת הקרבן נובעת משום שקורבת הקרבן מבטלת את ריחוקו של החטא, אלא שהקרבן מקרב ומעלה את האדם למקום נעלה, ובמקום הנעלה הזה אין צירוף לחטא. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [פד:], וז"ל: "בשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו". וראה בנתיב התשובה פ"א הערה 123.

(42) לשון הרמב"ן [ויקרא א, סוף פסוק ט]: "כל קרבן לשון קריבה ואחדות". ובגו"א שמות פכ"א אות ג [קכד.] כתב: "נקרא 'קרבן', על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה". ובבאר הגולה באר השלישי [רסז:] כתב: "על ידי הקרבן יש כאן קירוב הגמור אל השם יתברך, שלכך נקרא 'קרבן', שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור". ושם בבאר הרביעי [שמח.] כתב: "כי הקרבן שנקרא בשם הזה, מורה על הקירוב שיש... אל השם יתברך". ובנתיב התשובה פ"א [יט:] כתב: "כי הקרבן הוא השבה אל השם יתברך... שהרי נקרא 'קרבן'... וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי החטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". ובחי"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך, אשר הוא מביא אליו הקרבן, כמו שמורה לך שם 'קרבן'". וטעם הדבר מבואר בנתיב העבודה פ"א [א, עז:], וז"ל: "האדם מוסר עצמו אל השם יתברך, ואף אם אין מוסר עצמו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מ"מ גם זה נקרא שמוסר עצמו אל ה' יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו". וראה באור חדש פ"א [תלט:], ולהלן ציון 101.

(43) נקודה זו מבוארת היטב בדרשת שבת הגדול [רכז:], וז"ל: "ובמדרש [ויק"ר ז, ג], רבי אחא בשם רבי חנינא בר פפא, שלא יהיו ישראל אומרים לשעבר היינו מקריבים קרבנות ומתעסקים בהם, עכשיו שאין קרבנות, מהו להתעסק בהם. אמר הקב"ה, הואיל ואתם מתעסקים בהם מעלה אני עליכם כאילו אתם מקריבין אותם... ויש להקשות, למה המתעסק בקרבנות כאילו הקריב אותם... וביאור זה שהקרבן הוא התקרבות אל השם יתברך, אשר זה האדם שהוא בעל גוף הוא מתרחק מן השם יתברך על ידי חטא, ולכך צריך קרבן, שהוא התקרבות אל השם יתברך [כמבואר למעלה הערה 41]. והתורה מן הקרבן הוא עצם הסדר, כי השכל הוא הסדר... כי הבית מתחבר כאשר הוא מקרב

העצים והאבנים, וסדר הבית כאשר מסודר בשכל שלו, הוא הקירוב והחבור הגמור שממנו בא צורת הבית. ולפיכך המתעסק בתורת קרבנות, שהוא סדר החבור והקירוב, ודבר זה הוא הקירוב הגמור, ונחשב כאילו מתעסק בקרבנות עצמם".

(44) אודות שעל ידי התורה יש לאדם דביקות עם השם יתברך, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ב [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך". ושם פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "האיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך". ושם פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "התורה היא על הכל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל, ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". ושם פ"ו מ"ב [כג:] כתב: "מי שלומד תורה לשמה, הנה יש לו קשור ודביקות עם השם יתברך". ובהמשך שם [ל.] כתב: "כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. ומפני זה העולם מתלונן בצלו של הקב"ה, כמו שמביא קרא [ישעיה נא, טז] 'ובצל ידי כסיתיך'. ודבר זה מבואר, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות אל השם יתברך. ומפני שיש לעולם דביקות בו יתברך, ומפני זה מגין הוא על כל העולם". ובנתיב התורה פ"ה [רנו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ושם פ"ז [דש:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה מאהבה, שהוא הדביקות בו". ובבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמט.] כתב: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה

הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השם יתברך באמצעות התורה". ושם פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכז.] כתב: "החבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו". ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד". וכן הוא בדרשה לשבת תשובה [סח.], ועוד. **וטעמא רבה** יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [תב.], וז"ל: "מי שמרחיק אוהבו וקרובו של אחד, מרחיק גם כן אותו שהוא קרוב לו. ולכך התורה, שהיא קרובו ואוהבו של השם יתברך, כאשר רחקו אותה העכו"ם [ע"ז ב:], נתרחקו מן השם יתברך ריחוק גמור". ושם פל"ד [תקד:] כתב: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פח.] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובנתיב התורה פ"ד [קעד:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)] כתב: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסא.] כתב: "וזהו פירוש הכתוב [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה'. וזה כי על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו. ודבר זה מבואר בכמה מקומות למעלה והארכנו בזה, כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ', שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך. והעץ אשר הוא נטוע בעיקר, מקבל מן העיקר. וכך התורה מקבלת מן העיקר, הוא השם יתברך, החיים. לפיכך כאשר אוחז ומחזיק בתורה, היא עץ חיים אליו, ועל ידי זה יושפע עליו החיים מן השם יתברך, ודבר זה מבואר". הרי שקרבת הקב"ה

לתורה מחייבת כי הדבק בה ידבק בהקב"ה, וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ג מ"ב [עז.], וז"ל: "התורה נקראת 'בת' [לה' (שמו"ר לג, א)], כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך [ראה ח"א לחולין ס: (ד, צח.)], ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [ברכות נ.] שאדם המבקש מהקב"ה את צרכיו, עליו לנהוג "כעני על פתח שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה" [רש"י שם]. ומכל מקום בבקשת תורה מהקב"ה, שואל האדם כל רצונו, ועל כך נאמר [תהלים פא, יא] "הרחב פיך ואמלאהו", "לשאול כל תאותך" [רש"י שם]. ויש להבין, מהו פשרו של חילוק זה. והנראה, שלגבי השפעת התורה כבר השריש המהר"ל שהקב"ה משפיע התורה תמיד ללא הפסק, ולכך ברכת התורה היא בלשון הוה "נותן התורה" [ברכות יא:], ולא בלשון עבר "נתן התורה" [תפארת ישראל פנ"ו (תתפג:), דרוש על התורה (לה:), נתיב התורה פ"ז (שיד:), וגו"א דברים פ"ה אות ח (קטו:)]. והטעם להשפעה תמידית זו הוא, שאין לך דבר הקרוב אל ה' יותר מהתורה, וכמו שנתבאר כאן. ובנתיב התורה פי"ד [תקמה.] כתב: "הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, הוא יתברך משפיע אותו תמיד". לכך ברי הוא שהקב"ה משפיע תורה תמיד, מפאת קרבת התורה אל ה'. וממילא רק לגבי תורה מצינו הרחבת פה שאינה קיימת בשאר בקשת צרכי אדם, כי לגבי תורה ידוע לנו מראש שמצדו של הקב"ה הרצון הוא להשפיע אותה תמיד בלי די, ורק הספק הוא עד כמה האדם רוצה לקבל, וכפי רצונו לקבל כך תהיה כלפיו ההשפעה ["הרחב **פיך** ואמלאהו"]. מה שאין כן לגבי שאר בקשת צרכי האדם, שאין אנו יודעים מראש באם הקב"ה רוצה להשפיעם לאדם, לכך הורו חכמים שיש להמנע מלשאול שאלה גדולה, כי אם אין רצון, בקשה מנין.

(45) ולא שאר דברי תורה. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ע [תתש.], וז"ל: "בפרק בתרא דמנחות [קי.]... מאי דכתיב [ויקרא ו, יח] 'זאת תורת החטאת', [ויקרא ז, א] 'זאת תורת האשם'. כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת. וכל העוסק בתורת אשם, כאילו הקריב אשם, עד כאן. ואין טעם הדבר מה שאמר 'כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת', שהתורה עומדת במקום אותה מצוה עצמה. שאם כן הוה ליה לומר 'העוסק

בתורת סוכה' גם כן דהוא 'כאילו עשה סוכה'. ו'העוסק בתורת לולב כאילו עשה לולב', ולמה אמרו 'העוסק בתורת חטאת ועולה'".

(46) המשך לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתשא.]: "דבר זה בארנו בחבור גבורות ה' בפרשת ברית בין הבתרים [דבריו כאן], וזה מפני שהקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא... כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת עצמו, והעוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם עצמו... וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך, כמו שאמרנו. וכאשר עוסק בתורת חטאת, יש לו אותו התקרבות עצמו אשר קונה על ידי החטאת. ולכך העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת". ובנתיב התורה פ"ט [שפב.] כתב: "כי העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, וכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכן כולם. ופירוש זה, כי העולה הוא קרבן מיוחד, ובודאי הקרבן שהוא מיוחד מורה על קירוב מיוחד. ועל זה אמר כאשר עוסק בהלכות קרבן מיוחד, יש לו אותו קירוב שהוא מיוחד גם כן... התורה שנתן השם יתברך לאדם על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך". ובח"א למנחות קי. [ד, צ:] הרחיב יותר, וז"ל: "ופירוש זה, כי כאשר הוא עוסק בתורת עולה, יש לו דביקות יותר במה שהוא עוסק בדבר שעל ידו הדביקות, דהיינו קרבן עולה או חטאת או אשם, וזהו יותר ממה שהוא עוסק בשאר תורה. כי העולה על ידה דביקות מיוחד, והחטאת ג"כ על ידי החטאת דביקות מיוחד, שהוא דביקות של כפרה, ועל ידי שלמים יש לו דביקות של שלום, עד שכל קרבן וקרבן יש לו דביקות מיוחד [ראה להלן הערה 78]... וכן העוסק בתורת חטאת, יש לו אותו דביקות שיש לאדם על ידי קרבן חטאת. ודמיון גמור יש לתורה אל קרבן, שהקרבן נאמר עליו [ויקרא א, ט] 'אשה ריח ניחוח', וכן התורה היא אש [ביצה כה:], והיא נחת לה' ברוך הוא".

(47) כמו שכתב להלן ר"פ נז, וז"ל: "אם היינו באים לבאר כל ענין המכות מה שאפשר לדבר מזה, היה ארוך הספור מאוד מאוד, עד שהיה מביא הביאור לאריכות גדול". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "ואם היינו באים לכתוב על המאמרים האלו מה שרמזו, לא היה מספיק הזמן". ובבאר הגולה באר השלישי [רפב.] כתב: "כי לפי עומק דבריהם, דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב, ואי אפשר במקום הזה". ושם בתחילת הבאר הרביעי [שיב.] כתב: "אם בא לפרש חכמתם, גם סדר אחד בלבד, לא יספיק זמן רב". ושם בבאר

הששי [רעא.] כתב: "ולפרש כל דבר זה בפירוש גמור, ולברר דבר זה, היה ארוך מאוד". וראה להלן פי"ב הערה 76.

(48) פירוש - השאלה של אברהם ["במה אדע כי אירשנה" (בראשית טו, ח)] והתשובה של הקב"ה ["קחה לי עגלה משולשת וגו'" (שם פסוק ט)] התבארה "על נכון", ששאלת אברהם היתה שמא ח"ו יעבור זרעו מן העולם, ותשובת הקב"ה היתה שישראל הם טהורים בעצם, ואין חטא מקרי מבטל מעלתם העצמית.

(49) להלן שלהי פס"ט שב והביא מאמר זה, וסלל לו דרך אחרת בביאורו. ובעוד שכאן מבאר שהקרבנות מורים על טהרת ישראל בעצם, ולכך אין חטא מקרי מבטל זאת, הרי להלן ביאר שהקרבן מורה על השבת העלול לעילתו, ולכך א"א לישראל שיתרחקו לגמרי מעילתם, וכלשונו: "הפירוש, שהיה ירא אברהם כי יתרחקו בניו מן השם יתברך בסבת חטאם, ויהיה עושה להם כמו שעשה לדור המבול ודור הפלגה, שבשביל חטאם נתרחקו מן השם יתברך, ונדחו ממנו יתברך. אמר שבשביל הקרבנות, שהם השבת העלול אל עלתו, אי אפשר שיהיה נעשה להם כמו שנעשה לדור המבול ודור הפלגה, שהם נתרחקו מן העלה. וישראל, מפני שראוי לישראל הקרבנות מפני שהם עלולים בעצמם, וכל עלול כמו שבא ממנו יש לו השבה אל עלתו, ולא יתרחקו. כי אף אם מתרחקים ממנו בשביל חטא מה במקרה, מכל מקום כאשר הקרבן הוא השבת העלול אל עלתו, הרי ישראל הם אל השם יתברך, ואינם נפרדים ממנו יתברך, ותבין דברים אלו. ולפיכך כל זמן שעוסקים בקרבנות, הקב"ה מכפר להם חטאם, שאין מגיע להם הרחקה מן השם יתברך על ידי חטא, כי במה שיש להם השבה אל העלה, הוא סלוק וכפרת הריחוק שגורם החטא. וכן אם אין בית המקדש קיים, והם מתעסקין בהלכות קרבנות וסדר הקרבנות, שהקרבן הוא השבת העלול אל עלתו במעשה, כמו שהתבאר למעלה, וכך התורה של הקרבנות הוא סדר השבת העלול אל העלה. וכמו שמכפר להם על ידי הקרבת הקרבן במעשה, כך מכפר להם על ידי סדר הקרבנות, שיש בישראל שהם עלולים מן השם יתברך הכנה וסדר השבת העלול אל העלה, וזהו כפרת חטא". **ובדר"ח פ"א מ"ב** [קצ.] גם הביא מאמר זה, ושם ביאר ששאלת אברהם ותשובת הקב"ה הולכות סביב הציר שהעבודה היא אחד מעמודי העולם [אבות פ"א מ"ב], וכלשונו: "אברהם היה יודע כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה... ולפיכך העבודה היא העמוד השני. וממילא כאשר אין עובדין הקב"ה, וסרים מאתו, מחויב להם החורבן והאבדון מן העולם, כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו. והשיב לו הקב"ה שלא יאבד

אותם. והשיב 'במה אדע', כי דבר זה לא יצויר כלל שיהיו חוטאים ולא יאבד אותם, כי מתחלה לא נברא העולם רק לעובדו. ועל זה השיב לו שתקנתי להם הקרבנות, כי על ידי הקרבנות מכפר להם מה שחוטאים, והוא עם זה עבודה אל השם יתברך, שבשביל זה נברא העולם". וראה להלן הערה 105.

(50) לאחר ציון 4.

(51) פירוש - מהמדרש משמע שלא פירשו את שאלת אברהם "במה אדע כי אירשנה" כדברי הגמרא [מגילה לא:], שהגמרא ביארה ששאלת אברהם היתה ש"במה אדע שלא יעבור זרעו מן העולם, לא במה אדע שיתקיימו בניו בארץ" [לשונו למעלה לפני ציון 23], ואילו מהמדרש משמע שהשאלה היא על ירושת הארץ כפשוטה, וכמו שמבאר והולך.

(52) כי הלשון "באיזה זכות" מורה ששאלת "במה אדע כי אירשנה" מוסבת על הבטחה מסויימת, דבאיזו זכות תתקיים אותה הבטחה, ועל כרחך איירי בהבטחת הארץ. אך לפי דברי הגמרא [מגילה לא:] ששאלת "במה אדע כי אירשנה" מוסבת על נצחיות הבנים, לא שייך לשאול על כך "באיזה זכות", כי כל עוד שאין על כך הבטחה, אין מקום לשאול "באיזה זכות".

(53) יבוא ליישב את שלש השאלות שהביא למעלה [לאחר ציון 13], וז"ל: "שאם נפרש 'במה אדע' באיזה זכות יירש את הארץ, אין התשובה 'קח לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש' יתפרש לפי פשוטו על זאת השאלה. שהוקשה להם, למה יירשו את הארץ בזכות הקרבנות, והלא [ירמיה ז, כב] 'לא על דבר זבח צויתי את אבותיכם'. ועוד, לא מצאנו זה בכתוב שתהא הארץ לישראל כי אם בזכות האבות והשבועה שנשבע להם. ומפני זה רש"י פירש [בראשית טו, ו] 'במה אדע כי אירשנה', באיזה זכות יתקיימו, ולא יגלו ממנה. אלא שהקשו עליו, כי לא יסבול זה לשון הכתוב 'במה אדע כי אירשנה', דהלשון משמע לשון ירושה, דהיינו תחלת הירושה, לא הקיום בה". ויבאר כאן שאכן איירי על תחלת הירושה, ולא על הקיום בה. וכן יבאר כיצד הקרבנות מצדיקים את ירושת הארץ.

(54) מה שכתב "כי הארץ אשר נתן הקב"ה לאברהם" אולי רומז במתק לשונו על הזיקה המיוחדת שיש בין אברהם לארץ ישראל, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"א אות כ [רז:], וז"ל: "כי הליכת אברהם אל ארץ כנען, שאז קנה אברהם תחלת מעלתו" [הובא למעלה פ"ה הערה 80]. ובדר"ח פ"ה מ"ט [רצו.] כתב: "כי מעלת האבות דוקא מצד הארץ, כי אם לא היה הארץ, לא הגיעו האבות אל קדושה העליונה, ולכך הארץ מגדלתן. ומזה תראה כי הארץ שייכת לאבות, והאבות אל הארץ ביותר". וראה להלן פ"ט הערה 74.

(55) כמו שנאמר [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה", ופירש רש"י "כביכול [הקב"ה] אינו דורש אלא אותה [ארץ ישראל], ועל ידי אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה". ובכלים פ"א מ"ו אמרו "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות". ולמעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 32] כתב: "האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה... מכוון באמצע העולם" [תנחומא קדושים אות י]. ובהקדמה לדר"ח [כו.] כתב: "כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות, ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה [תנחומא בא אות ה]. ובארנו זה במקומות הרבה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "מפני שיש לחשוב כי הארץ שנתן השם יתברך לישראל, היא בתחתונים, ואין לה המעלה אלקית, ועל זה אמר [ברכות מח:] שצריך להזכיר בברכת הארץ - ברית ותורה. כי בשביל הארץ זוכים ישראל אל שני דברים אלו, דהיינו המילה והתורה, ועל ידם ישראל נבדלים אלקיים לגמרי" [ראה להלן הערה 62]. ובח"א לכתובות קיב. [א, קסח.] כתב: "הארץ היא קדושה, ואינה חמרית כמו שאר הארץ... כי מעלת הארץ הן מצד הארץ עצמה, הן מצד אוירא של ארץ ישראל, הן מצד העפר". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [הובא למעלה פ"ג הערה 78]. ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה, וכמו שאמרו [ב"ב קנח:] 'אוירא דארץ ישראל מחכים', שכל ענין ארץ ישראל ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה" [הובא למעלה פ"ז הערה 182]. ובח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "דע לך, כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא אלקי הארץ. כי מכל הארץ בחר השם יתברך בא"י הקדושה, והוא אלקי הארץ, וכדכתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', שתראה כי השם יתברך אלקי הארץ". ואמרו חכמים [קידושין מט:] "עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם כולו". ובח"א שם [ב, קמה:] כתב: "כי יש לדעת כי החכמה היא השכל הנבדל, וראוי שיהיה בארץ ישראל אשר היא הארץ הקדושה. ולפיכך הארץ הקדושה

היא מיוחדת בחכמה מכל שאר ארצות". ובתפארת ישראל פס"ד [תתרב:] כתב: "כי כל חוצה לארץ מיוחס לחמרי, וארץ ישראל מיוחס אל השכלי, וכמו שאמרו ז"ל עשרה קבין של חכמה ירדו לעולם; תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם". וכן ידוע כי היחס שבין ישראל לאומות, הוא היחס שבין א"י לשאר ארצות, וכמו שכתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו]: '"ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ" [ראה להלן הערות 111, 310]. וכמו שישראל הם מקודשים מכל האומות, כך ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות.

(56) פירוש - הואיל וצריכה להיות התאמה גמורה בין האומה לבין ארצה [כמו שיבואר בסמוך], ואברהם ידע שהארץ היא קדושה, לכך שאל באיזו זכות יהיו בניו קדושים שיזכו בארץ הקדושה. לכך אין שאלת "במה אדע" מורה על חוסר אמונה בנתינת הארץ [כפי שהקשה למעלה בתחילת הפרק], אלא על רצון אברהם להבין מהו הצד השוה בין ישראל לבין הארץ הקדושה. וראה להלן פ"ט הערה 103.

(57) לשונו למעלה [לאחר ציון 27]: "כאשר תעמיק ותבין התשובה אשר השיב לו הקב"ה לאברהם, כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה, ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות".

(58) כי הפחיתות היתה מצטרפת אליהם בעצם, ואין כפרה והסרה לחטא שהוא בעצם. וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 63.

(59) לשונו למעלה [לאחר ציון 38]: "שאם היה החטא לישראל בעצם, לא היה כפרה להם על ידי קרבן. אך בשביל שהחטא בישראל ענין מקרה כמו שהתבאר, לכך יש להם קרבנות". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 211] כתב: "ובזה הארכנו למעלה [כוונתו לדבריו כאן] במה שחטא ישראל ראוי לכפרה ולסליחה, בעבור שעצמם ראוים הם לטהרה ולנקיות מן החטא. ולכך לישראל החטא מקרי להם" [ראה למעלה הערה 38]. ובנצח ישראל פל"א [תרט.] כתב: "ו'חנם נמכרתם' [ישעיה נב, ג] היינו כי מה שבאו ישראל בגלות, לא שהיה ראוי הגלות לישראל, רק 'חנם נמכרתם', כי בשביל החטא היה זה, והחטא אינו לישראל דבר עצמי, לכך נקרא זה 'חנם'". וראה למעלה הערות 30, 31, 39, שנקודה זו התבארה בהערות אלו.

(60) לשון הפסוק במילואו "ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם". ורש"י שם כתב "ולא תקיא הארץ אתכם - משל לבן מלך שהאכילוהו

דבר מאוס, שאין עומד במעיו, אלא מקיאו. כך ארץ ישראל אינה מקיימת עוברי עבירה". ובגו"א ויקרא פי"ח אות ג [לח:] כתב: "וכן הכנעניים... יש בהם המעשים המתועבים בעריות. וישראל הם הפך זה, מגודרים בערוה, לכך ישבו אלו תחתם בארץ הקדושה, שאינה סובלת מעשים אלו". וכן כתב הרמב"ן [בראשית יט, ה] אודות מהפכת סדום, וז"ל: "ודע, כי משפט סדום היה למעלת ארץ ישראל, כי היא מכלל נחלת ה', ואינה סובלת אנשי תועבות. וכאשר תקיא את הגוי כולו מפני תועבותם... כי יש באומות רעים וחטאים מאד, ולא עשה בהם ככה. אבל למעלת הארץ הזאת היה הכל, כי שם היכל ה'". ואודות שעבירות הסותרות לקדושת הארץ מביאות להקאת ישראל מהארץ, הנה אמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ט] "גלות באה לעולם על עובדי ע"ז, ועל גלוי עריות, ועל שפיכות דמים, ועל השמטת הארץ". ובדר"ח שם [רפב:] האריך לבאר כיצד עבירות אלו סותרות למהות הארץ. וכן הוא בח"א שבת לג. [א, כה.], וז"ל: "דע לך כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה'... והנה גלוי עריות הפך הארץ, כי הארץ היא קדושה, והערוה הפך הקדושה. שכל מקום שתמצא גדר ערוה תמצא קדושה, כמו שהאריך רש"י ז"ל בפירוש החומש בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב]. ולפיכך אם יש גלוי עריות בארץ, הארץ תקיא אותם. וכאשר יש עבודה זרה ג"כ הארץ תקיא אותם, כי השם יתברך בלבד אלקי הארץ. וכן השמיטה מורה על קדושת הארץ כאשר ציוה לשבות בשנה השביעית מזריעת הארץ, וזה מורה על קדושת הארץ, שיש לארץ שבת לה', וכדכתיב [ויקרא כה, ב] 'ושבתה הארץ שבת לה' וגו''. והנה יש קדושה לארץ, וכאשר אינם שובתים בשמיטה כאילו אין כאן קדושת הארץ, ולפיכך גולים ממנה כאשר מבטלים קדושת הארץ. ותדע עוד כי הארץ הקדושה היא באמצע [תנחומא קדושים אות י]... ודבר שהוא באמצע מרוחק ממנו הדברים אשר הם נוטים אל הקצות, כי הם הפך האמצע. וגלוי עריות הוא היוצא מן השווי להדבק בערוה, ולפיכך גלוי עריות הוא נקרא טומאה [שבועות ז:], שכל טומאה הוא יוצא חוץ לאמצע לקצה אחד. ועבודה זרה גם כן יוצא לקצה אחד, והא גם כן נקרא טומאה [שם]. ולפיכך מחריבין הארץ, ומגלין יושביה. ושמיטה היא בטול הארץ עצמה כמו שאמרנו, כי יחייב לפי קדושת הארץ שיהיה לה שבת, שהרי השבת מורה על קדושת הארץ. ולפיכך באלו דברים גולים מן הארץ".

(61) אודות שישראל אינם מסוגלים אל החטא, כן כתב בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.], וז"ל: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'. ובשביל זה לא יספיק התשובה שהחטא הוא היה הגורם, באשר אין ספק שנמצא

החטא גם כן בשאר אומות יותר ויותר, ולא בא עליהם הפורעניות כל כך... והנה יש לך לדעת כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות, לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל" [הובא למעלה פ"ו הערה 7]. **אך יש** להעיר מדבריו בנצח ישראל ר"פ ב [כ.], שכתב: "יש לשאול שאלה גדולה מאד... היה ראוי גם כן משורש צדק ונטע נאמן, יהיו תולדותיהן, בני אברהם יצחק ויעקב, כיוצא בהם, ומדבר טוב לא יצא רע. ולכל הפחות אין ראוי שיהיה בהם נמצא ההפך, כי ישראל מסוגלים היו לחטא מה שלא תמצא בכל האומות". הרי שביאר שם ש"ישראל מסוגלים היו לחטא" יותר מהאומות, ואילו כאן כתב ש"ישראל מצד קדושתם אינם מסוגלים אל החטאים". אמנם סתירה זו בנין היא, שבהמשך הפרק שם בנצח ישראל ביאר שחטאי ישראל נובעים מגרוי היצר הרע, שמתגרה במיוחד בבעלי מעלה, לעומת האומות, וכלשונו שם [לה:]: "זהו ההפרש שיש בין ישראל ובין האומות, כי ישראל מצד שהם בשלימות, רק כי היצר הרע מגרה בהם ומביא אותם אל הרע, ואין הרע בהם מגרה בהם. אבל האומות הם בעצמם בחסרון, ודבק בעצם שלהם, ואינו רק במקרה בשביל היצר שהוא בהם הרע, ומצד זה ימשכו עצמם לגמרי אל הרע, שהם פחותים ורעים, והרע להם טבעי. ונמצא כי לפי מדרגתם הפחותה שלהם ימצא הרע בעצמם בלא גרוי". נמצא שישראל מצד קדושתם [שהיא מהותם] אינם מסוגלים לחטא, ורק מחמת גירוי היצר נמצא בהם החטא. וזהו דיוק לשונו הזהב כאן שכתב ש"ישראל **מצד קדושתם** אינם מסוגלים אל החטאים", אך מסוגלים אל החטא מצד גירוי יצר הרע. וראה למעלה הערה 30 שנתבאר שם שחטאי ישראל באים מהחוץ בדמות גרוי השטן ויצר הרע.

(62) אודות הזיקה בין קדושת הארץ לקדושת ישראל, כן כתב בנצח ישראל פכ"ד [תקיא:], וז"ל: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו... כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ושם פנ"ו [תתסה:] כתב: "כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ:] כתב: "בגמרא פרק שלשה שאכלו [ברכות מח:]... כל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ... לא יצא ידי חובתו... ומה

שאמר שצריך שיזכור בה ברית ותורה, ומה ענין ברית ותורה לברכת הארץ. ופירוש זה, כי כמו שהארץ היא קדושה נבדלת משאר ארצות, לכך צוה שיהיו נמולים. כי צריך לארץ אומה נבדלת משאר אומות, כמו שהארץ נבדלת משאר ארצות. ואין דבר שנבדלים בו ישראל לגמרי משאר אומות רק המילה, והיא קדושה, מפני שהמילה היא הסרת הערלה שהיא גנות וגנאי גשמי חמרי, לכך סלוק הערלה היא קדושה. לכך אנו אומרים [שבת קלז:] 'אשר קידש ידיד מבטן'. ועוד צריך להזכיר התורה בברכת הארץ, וזה עוד יותר מעלה של קדושה. כי המילה קדושה והיא סלוק הערלה, שהיא גנות וגנאי גשמי, ואילו התורה היא קדושה, והיא הסרת גשמי לגמרי. ושניהם שייכים אל הארץ, דהיינו סלוק גנות וגנאי הגשמי, היא הערלה, ועוד על זה היא התורה, שהוא סלוק הגשמי לגמרי. כי כאשר יש להם הארץ שהיא נבדלת בקדושה מכל הארצות, זכו ועלו גם כן למילה, שבה ישראל נבדלים מכל האומות מצד שאין בהם פחיתות הערלה, שהיא גנות גשמי. ועוד הם נבדלים יותר במה שיש להם התורה השכלית הנבדלת מכל חכמה... כי הארץ נבדלת מכל שאר ארצות בקדושה, ובשביל זה זכו לקנות עוד מעלה היא המילה, ועוד יותר על זה התורה, והכל מצד זכות ארץ ישראל, כי שם ראוי להיות התורה, כי אוירא דא"י מחכים [ב"ב קנח:]. ולכך אמר שצריך להזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, והבן הדברים האלו מאד" [ראה למעלה הערה 55]. ובנתיב התורה פ"י [תמא:] כתב: "כאשר הוא דר בארץ ישראל, אדמה קדושה, בזה מקדש גם כן אדמה שלו, הוא בגופו". ובנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.] כתב: "בפרק קמא דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד שראוי לקבל המעלה הקדושה... כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה". ובח"א לחולין צא: [ד, קח:] כתב: "כי יעקב היה מושל בכל הארץ, כי הארץ הקדושה ראויה ליעקב, שהוא כולו קדוש... ולכך הארץ היא כולה ליעקב". הרי שישנה זיקה בין הארץ לבין הדרים עליה. וצרף לכאן מאמרם [תענית ד.], שאמרו "האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה... דכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'". הרי שתיבת "אבניה" הנאמרת על גוף הארץ, נדרשת ללמד על הדרים עליה ["בניה"], וזה מורה באצבע שמעלת הארץ חלה על

תושביה. ובביאור מאמר זה ראה בנתיב התורה פי"ג [תקיז:]. ואמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תקסג] "מדד הקב"ה בכל הארצות ולא מצא ארץ שראויה לינתן לישראל אלא ארץ ישראל, שנאמר [חבקוק ג, ו] 'עמד וימודד ארץ'". וראה להלן פ"ט הערות 23, 77, 102.

(63) לשונו למעלה [לאחר ציון 34]: "אבל בני אדם שפחיתות להם בעצם, כאשר הם מוסיפים פחיתות מן החטא, אין הפחיתות הזה מקרה שקבל העצם, שהרי פחיתות יש להם בעצם, ואין זה רק הוספה על הפחיתות שיש להם בעצם". ובדרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "בני יעקב, יש להם נפש שלימה מבלי תוספת ומבלי חסרון בעצמם, אם מתחבר בנפש חטא וזוהמא, במה שעצם נפשם יש להם השלימות, במהרה יוסר. ולכך מדמה [ב"ר סה, טו] חטא זה לאיש חלק, שאם עלה עליו המוץ מבחוץ, מאחר שהוא בעצמו חלק ושלם, אינו מקבל דבר עליו, ובקל הוא מעבירו. וכך בעצמו שבקלות יוסר החטא מן אשר הוא שלם בנפשו, כי אין החטא שהוא תוספת עליו מתחבר עמו... והיה עשו איש שעיר [בראשית כז, יא], כי השער אין בו שלימות בעצמו. ולכך החטא, שהוא תוספת עליהם מבחוץ, מתחבר עמו לגמרי, ולא יובדל מאתו. ולכך מדמה אותו לקוץ, שהוא בעל שער שעלה בו המוץ בשערו, שלא יוכל להבדל ממנו, שיש חבור למוץ בשערותיו לגמרי" [ראה למעלה הערה 31].

(64) נמצא לכאורה שבנקודה זו [שהכפרות מורות על מעלת ישראל הנבדלת] אין הבדל בין ביאור הגמרא [שהביא למעלה] לביאור המדרש. שבגמרא [מגילה לא:] אמרו "שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך, ואתה עושה להם כדור המבול וכדור ההפלגה. אמר לו, לאו... 'קחה לי עגלה משולשת וגו'". ובמדרש [ב"ר מד, יד] אמרו "לא כקורא תגר, אלא אמר לו באיזו זכות. אמר לו, בכפרות שאני נותן לפניך". ובין לגמרא ובין למדרש הכפרות מורות על המעלה הנבדלת שיש לישראל. רק שלפי הגמרא מעלה זו היא סבה שהקב"ה לא יעביר את ישראל מהעולם, ואילו לפי המדרש מעלה זו היא סבה לזיקת ישראל לארץ הקדושה. אך אם כן יקשה, מדוע לא כתב בקיצור שהביאור במדרש הוא כביאור בגמרא למעלה, אך במקום זאת חזר לבאר שהכפרות מורות על מעלתם הנבדלת של ישראל, ולא התייחס כלל לדבריו בביאור הגמרא. ועוד, שבביאור המדרש הוסיף את המשל של "מי שבעצמו יפה וטהור, שאם נתלכלך בטיט חוזר מיד לטהרתו", משל שלא הזכיר בביאור הגמרא למעלה. **ויש לומר**, כי הדגשתו בביאור הגמרא שונה מהדגשתו בביאור המדרש; בביאור הגמרא הדגשתו היא שהחטא הוא דבר מקרי, ואין בכח החטא להעביר את ישראל מן העולם, כי אין דבר שבמקרה מבטל דבר שבעצם [ראה למעלה הערה 32]. אך בביאור המדרש הדגשתו היא שישראל הם קדושים וראוים

לארץ הקדושה, ואין החטא מפחית מקדושתם העליונה, משום שאין החטא מתייחס להם. ובקיצור, בביאור הגמרא הדגיש שהחפצא של החטא אין בה כדי להמית את ישראל, אך בביאור המדרש הדגיש שהגברא של ישראל הוא נעלה ונבדל מהחטא, ולכך הוא בן זוג ראוי לארץ הקדושה. ומעתה מחוור היטב שהמשל של "מי שבעצמו יפה וטהור, שאם נתלכלך בטיט חוזר מיד לטהרתו" יוזכר רק בביאור המדרש ולא בביאור הגמרא, כי משל זה מורה על מעלת הגברא, ומעלה זו היא הענין המרכזי של המדרש. אך הגמרא שלא התעסקה במעלת הגברא, אלא במקריות החטא, אין למשל זה שייכות כלל לביאור הגמרא.

(65) לשונו להלן ר"פ ע: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". ובגו"א במדבר פ"י אות כח [קנב:] כתב: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קטו:] כתב: "כל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום'". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] כתב: "כי אחר שיש לאדם מקום מיוחד לעצמו, מורה זה על חשיבות מיוחד שיש לו... כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו". ושם פנ"ו [תתסה.] כתב: "כאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא יש לו מקום מיוחד. ואין דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג.] כתב: "לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה". ובאור חדש פ"א [שמז.] כתב: "כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו". ובחי"א לשבת קיג: [א, נא:] כתב: "כי 'הלום' [שמות ג, ה "אל תקרב הלום"] נאמר על המקום, והמלכות נקרא 'מקום', מפני כי שם 'מקום' נאמר על המדריגה והמעלה, 'ממלא מקום אבותיו', ולפיכך נקרא המלכות, שהוא החשיבות והמעלה, נקרא 'הלום'". וכן הוא בהקדמה לדרוש על התורה [ז:], נתיב התורה פ"ג [קנג:], ועוד. וראה להלן פ"ט הערה 77. **והנה מדבריו** כאן, וכן מהמקבילות הנ"ל מבואר שהמקום הוא **סימן** למעלת העומד בו. אמנם בדר"ח פ"א מ"ד [רמא:] כתב שהמקום הוא **סבה** למעלת העומד בו, וכלשונו:

"כי ביתו אשר שם דירתו, הוא עיקר גדול, כאשר הוא בית אלקי קדוש, לפי שהאדם תמיד שם. וכאשר ביתו, אשר שם דירתו, במעלה, נחשב לאדם שיש לו מעלה גדולה עליונה" [הובא למעלה פ"ז הערה 82]. ומכך מבואר שהמקום הוא סבה למעלת העומד בו, שלכך יש לאדם לתקן ביתו במעלה אלקית, כדי שמעלה זו תחשב לאדם מעלה גדולה. אך אם המקום היה משקף את מעלת האדם בלבד, ולא מעצב את מעלתו, בודאי שלא היה עליו לתקן את מקומו, אלא רק לתקן את עצמו. וכן אמרו חכמים [הוריות יב.] "אין מושחין את המלכים אלא על המעיין, כדי שתמשך מלכותן", ובח"א שם [ד, נט:] כתב: "יש בני אדם מתמיהים על זה, ומכ"ש מן האומות ששואלין על זה, כי נראה שהוא כעין ניחוש. ואין זה ניחוש, כי הרבה דברים תלוים במקום, כי הכל כאשר המקבל מוכן. ולפיכך כאשר מוכן המקום שיקבל המקבל, אז מקבל הדבר הטוב. וכן אם המקום רע, אין מקבל המקבל דבר טוב. ולפיכך אמר שאין מושחים את המלכים אלא על המעיין, שזה המקום מוכן לקבל המשך, שהרי המים מושכין, וכן תמשך מלכותו". ולהלן פי"ט כתב: "כי המקום הוא גורם דברים הרבה". ובגו"א במדבר בכ"ב אות ח [שסה:] הוסיף פן שלישי ביחס אדם אל מקומו, שכתב: "כי המקום נחשב בשביל אדם חשוב שבו", הרי שמעלת המקום **מסובבת** ממעלת האדם. נמצא שהמקום הוא סבה למדריגת האדם, הוא סימן למדריגת האדם, והוא מסובב ממדריגת האדם.

(66) לשונו בנצח ישראל פ"א [ח:]: "השם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 411].

(67) פירוש - לא רק לבני אדם יש מקום התואם לטבעם ומעלתם, אלא כך הוא בכל דבר. וכן שנינו [אבות פ"ד מ"ג] "אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום", ומדנקט ברישא "אדם" ["אין לך אדם שאין לו שעה"] ובסיפא "דבר" ["ואין לך דבר שאין לו מקום"], מוכח שהסיפא איירי בכל דבר, ולאו דוקא באדם. וכן כתב שם בדר"ח [נו.], וז"ל: "ומפני כי האדם בפרט יש לו מזל, וכדאיתא בפרק קמא דב"ק [ב:] שאני אדם דאית ליה מזל, ולכך אמר 'אין לך אדם שאין לו שעה', היינו מזל. ושאר הדברים שהם בעולם, כולם יש להם מקום, שהם מסודרים מן השם יתברך כל אחד על מקומו". ובגו"א דברים פ"ד אות טז [פג.] כתב: "כל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים 'אין לך דבר שאין לו מקום'". ובנצח ישראל פ"א [י.] כתב: "כל דבר ודבר מן הנמצאים הטבעים יש להם לכל אחד מקום בפני עצמו, כמו שגזרו חז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום'".

(68) בכת"י [שיז:] כתב: "והנה השיב לאברהם כי יש לישראל מעלה קדושה ונבדלת. ויש לך לדעת לפי מה שהוא האדם יש לו מקום בודאי. לכך נתן הקב"ה הארץ לישראל, שהם ראוים לה. וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם. נמצא כי המקום ואשר הוא מקום לו מצטרפים, לכך בודאי מעלת המקום, ומי שהוא במקום, מתיחסים בודאי. ולפיכך אמר הקב"ה לאברהם, בזכות הכפרה ירשו הבנים הארץ. כי הארץ היא בודאי קדושה ונבדלת, כאשר ידוע, והכפרות שיש לישראל גם כן מעלה קדושה נבדלת, שאילו לא היו לישראל קדושה נבדלת, לא היה להם כפרה. ובמדרש שיר השירים רבה [לפנינו הוא בילקו"ש ח"א רמז תשסד], 'אל תראוני שאני שחרחורת' [שיה"ש א, ו]. אמרו ישראל לאומות, למה אני דומה, לבן מלך שיצא לו למדבר, נפחם בשמש. נכנס למדינה, מעט שמן מעט מרחץ עד שנתלבן גופו. וכך אנו, שמשה של ע"ז שזפתני. וזהו דכתיב 'אל תראוני שאני שחרחורת וגו''. ביארו בזה כי ישראל אין לגנות ולבזות אותם על חטאם, כי אין דבר זה כמו לאומות, שישראל נבדלים בעצמם. וכיון שבעצמם הם נבדלים, אין כאן שום פחיתות להם, כי ממהרים הם להסיר חטאם. ולפיכך הסרת חטא ישראל הוא הוראה על קדושתם, ועל שהם נבדלים".

(69) שהוזכרה במדרש [ב"ר מד, יד], והביאה למעלה [לאחר ציון 9], וזה לשון המדרש: 'ויקח לו את כל אלה' [בראשית טו, פסוק י], רבי שמעון בר יוחאי ורבנן; רבי שמעון בר יוחאי אומר, כל הכפרות הראה לו, ועשירית האיפה לא הראה לו. ורבנן אמרי, אף עשירית האיפה הראה לו. נאמר כאן 'ויקח לו את כל אלה', ונאמר להלן [ויקרא ב, ח] 'והבאת את המנחה אשר יעשה מאלה לה''. 'ואת הצפור לא בתר' [שם], הראה לו הקב"ה שמבדילים בעולת העוף, ואין מבדילים בחטאת העוף".

(70) ויקרא ה, יא "ואם לא תשיג ידו לשתי תורים או לשני בני יונה והביא את קרבנו אשר חטא עשירית האיפה סולת לחטאת וגו'".

(71) מעין זה כתב בגו"א בראשית פט"ו אות יא [רנט.], וז"ל: "ולא חשיב פר כהן משיח [ויקרא ד, ג], ושעיר הנשיא [שם פסוק כג]... כיון דאינם נוהגים בכל ישראל, רק באנשים יחידים, כהן משיח ונשיא, ולא חשיב כפרת ישראל, רק כפרת יחידים". וכן כתב הרא"ם [בראשית טו, ט], וז"ל: "ושעירת חטאת יחיד. אף על פי שאינה באה לכפרת כל ישראל, דומיא דפרים ושעירים דלעיל, מכל מקום מאחר שהיא באה על כל חוטא וחוטא מישראל, ואינה לאדם אחד, דומיא [לעומת] דפר כהן משיח ושעיר הנשיא הבאים עליהם לבדם, ולא על אחרים, כפרת כל ישראל מיקריא".

(72) לשונו בכת"י [שיז:]: "כי אין קרבן זה לכלל ישראל, אלא לעני בפרט. ומפני שקרבן זה קרבן עני, הקרבן הזה אינו במעלה של שאר קרבנות, שהם קרבנות השייכים לכל ישראל, לא לעני בפרט, שזהו ענין למטה מן שאר קרבנות... לכך לא הראה לו כפרת עשירית האיפה". ונראה להטעים דברים אלו על פי דבריו בגו"א ויקרא פ"ז אות ד [קמג:], שכתב: "כל דבר שהוא עיקר אמרה תורה שיהיה לכל הכהנים בשוה, לפי שעיקר העבודה היא לכל הכהנים. לכך מה שהוא עיקר הקרבנות הוא לכל הכהנים". והואיל ועשירית האיפה אינה לכל ישראל, אלא לעני בפרט, לכך מונח בזה שאין לעשירית האיפה אותה עיקריות שיש לשאר הקרבנות השוים לכל ישראל.

(73) לשונו בכת"י [שיח.]: "אבל רבנן סבירא להו דגם עשירית האיפה הראו לו, כי אף כפרה זאת היא שלימות הכלל... כדי שיהיו הקרבנות שלימים... אף על גב שמצד עצמה לא היה ראוי להראות לו כפרה זאת. והיינו דיליף ליה רבנן עשירית האיפה במילת 'כל אלה', שהוא נאמר על הכלל, ובזה הראה לו גם כן עשירית האיפה, שרצה להראות לו כלל הקרבנות... כי אחר שעשירית האיפה משלמת הכל, לכך נקראת בשם 'כל אלה', שבו נזכר המשלים הכל בשם 'הכל'". והמהרש"א [תענית כז:] כתב: "אמר לו 'קחה לי עגלה משולשת כו'". היא תשובה לו שבזכות הקרבנות שיהיו מביאין מאלו המינים, שהם כלל כל הקרבנות; שור, וכשב, ועז, תורים, ובני יונה, יתקיימו. ובב"ר מפורש כי זכר בכאן כל הקרבנות הבאים לכפרה". ואם תאמר, לפי רבנן שיש להזכיר את כל הקרבנות, מדוע לא הוזכרו פר כהן משיח [ויקרא ד, ג], ושעיר הנשיא [שם פסוק כג]. ולמעלה [הערה 71] הובאו דבריו בגו"א בראשית פט"ו אות יא [רנט.] שביאר שהם לא הוזכרו "כיון דאינם נוהגים בכל ישראל, רק באנשים יחידים, כהן משיח ונשיא, ולא חשיב כפרת ישראל, רק כפרת יחידים". אך לפי רבנן שהוזכרה עשירית האיפה אע"פ שהיא אינה נוהגת אלא בעני בפרט, "כדי להשלים הכפרות", הדרא קושיא לדוכתא מדוע לא הוזכרו פר כהן משיח ושעיר הנשיא. ויש לומר, דרבנן יבארו כתירוצו הנוסף שכתב הגו"א שם, וז"ל: "ולא חשיב פר כהן משיח ושעיר הנשיא, מפני שהם במקום כבשה של יחיד, או שעירה שהיחיד מביא, אלא שההדיוט שעיר חטאתו, והכהן המשיח מביא פר. ומאחר דאין חילוק בחטא, רק שזה פר וזה שעיר, לא חשיב". ופירושו, חיוב פר כהן משיח ושל שעיר הנשיא הוא בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת [הוריות ח.]. ויחיד מחוייב על כך בשעירה או בכשבה [ויקרא ד, פסוקים כח, לב]. לכך לא נחשבו פר כהן משיח ושעיר הנשיא, כי אינם חלוקים בחטא.

(74) לשון הב"ר [מד, יד]: "'ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת' [בראשית טו, ט], הראה לו ג' מיני פרים, וג' מיני שעירים, וג' מיני אילים. ג' מיני פרים; פר יוה"כ, ופר הבא על כל המצות, ועגלה ערופה. וג' מיני שעירים; שעירי רגלים, שעירי ראשי חדשים, ושעירה של יחיד. וג' מיני אילים; אשם ודאי, ואשם תלוי, וכבשה של יחיד".

(75) כמו שנאמר [תהלים קג, ג] "הסולח לכל עונכי הרופא לכל תחלואיכי". וכתב הרד"ק שם "כי תחלואיכי הם תחלואי הנפש, והם העונות, ובא בדרך [תהלים מא, ה] 'רפאה נפשי כי חטאתי לך'". והמלבי"ם שם כתב: "כי העון הוא חולי הנפש, וכמו שכתב הרמב"ם בשמונה פרקיו [פרקים ג-ד] שיש לנפש בריאות וחולי, כמו שיש לגוף בריאות וחולי". ולשון הרמב"ם שם [ר"פ ג] הוא: "אמרו הקדמונים, כי יש לנפש בריאות וחולי, כמו שיש לגוף בריאות וחולי. ובריאות הנפש היא שתהיה תכונתה ותכונת חלקיה תכונות שתעשה בה תדיר הטובות והפעולות הנאותות. וחליה הוא שתהיה תכונתה ותכונת חלקיה תכונות שתעשה בהן תדיר הרעות והפעילות המגונות".

(76) כמו שאמרו חכמים [עירובין נד.] "מדת בשר ודם, אדם נותן סם לחבירו, לזה יפה ולזה קשה", ופירש רש"י שם "יפה - לחולי זה, וקשה לחולי זה, יפה ללב, ורע לעינים". ובנתיב התורה פ"א [מח.] כתב: "כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות". ואודות החלאים השונים, כן כתב בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד.], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי ארבע יסודות הם בעולם [אש, רוח, מים, ועפר], ובהם העולם נוהג בסדר שלו, ועל ידם ג"כ יוצא העולם מן השווי, ומקבל האדם התפעלות, והוא החולי. ומי שסובר [דברים ז, טו] 'והסיר ה' ממך כל חלי' זו עין הרע [ב"מ קז:], ידוע כי עין הרע יש בו כח אשיי שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק אשר יש לו כח אשיי שורף... ולמאן דאמר זו הרוח [שם], סובר כי על ידי יסוד הרוח יוצא האדם מן השווי, וסבר כי עיקר החולי שמוציא את האדם מן השווי הוא הרוח. ומי שסובר זו הצינה [שם], הוא סובר כי השנוי נעשה ע"י יסוד השלישי, שהוא יסוד המים, שאין הקור רק במים, והוא שמוציא את האדם מן השווי, ומתחדש ממנו החולי. ומאן דאמר זו צואה [שם], סובר כי השנוי אשר מתחדש באדם הוא יסוד העפר... הרי ארבע יסודות ממש זכרו חכמים כסדר זה אחר זה".

(77) לשונו בנתיב התורה פ"א [נ:]: "וחולי הנפש כאשר האדם יש לו חסרון בשכלו ובמחשבתו, והחטא במחשבה הוא בכמה דברים. ועוד יש חולי הנפש בכח הדברי, שהוא למטה מן השכלי, כאשר ידוע. ועוד יש חולי הנפש בכחות הגוף של אדם, שמהם

התאוה והקנאה, וכל הדברים אשר מהם החטא. ועוד יש חולי הנפש במעשה, דהיינו פעולת החטא בעצמו".

(78) לשונו בח"א למנחות קי. [ד, צ:]: "כי העולה על ידה דביקות מיוחד, והחטאת ג"כ על ידי החטאת דביקות מיוחד, שהוא דביקות של כפרה, ועל ידי שלמים יש לו דביקות של שלום, עד שכל קרבן וקרבן יש לו דביקות מיוחד" [הובא למעלה הערה 46]. ומה שדוקא כאן כינה את התורה בשם "תמימה" ["ולכל אחד קבעה התורה **התמימה** כפרה ורפואה מה שראוי לו"], כי תמימות התורה מורה שהיא מקיפה את כל פרטי המציאות, לא תחסר דבר, ולכך יש בתורה צרי ומזור לכל סוגי החטאים. ובתפארת ישראל פי"ג [ר:] כתב: "דע כי התורה התמימה תקיף גם כן בכל ההשגות, ולא תחסר כל בה". ובבאר הגולה סוף הבאר השלישי [דש:] כתב: "כי התורה היא תמימה ויש בה הכל, ולפיכך אי אפשר שלא יהיה הדבר נרמז... סוף סוף נמצא בתורה הכל, כמו שראוי לתורה".

(79) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.]: "מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל... ולפרש לך למה הפרטים אין מגיעים רק עד ט', דבר זה יש לך לדעת כי כל אשר הושפע מן השם יתברך, אי אפשר רק שיהיה לו שתי בחינות. וזה שהוא ראוי שיהיה אחד, מצד שהושפע מן השם יתברך שהוא אחד... והפעולה דומה אל הפועל שהוא אחד. ולפיכך אי אפשר רק שיהיה בדבר שהוא מושפע מן השם יתברך שתי בחינות; שיש בו אחדות מצד הפועל, ומתחלק מצד בחינת המושפע. והבחינה של רבוי והחלוק מגיע עד תשעה. וזה כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות, אשר הוא מגיע עד תשעה... אמנם העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד" [הובא למעלה פ"ו הערה 105, וראה להלן הערה 87]. ובהמשך שם [שו:] כתב: "כי אין עולה המספר הפרטים רק עד ט', והעשירי הוא כמו שאמרנו, משלים ומאחד הפרטים האלו". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "מספר הפרטים, דהיינו עד ט' שהוא מספר הפרטים". וכן יבאר בסמוך.

(80) פירוש - מה שנאמר [בראשית טו, ט] "ויאמר אליו קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש **ותור וגוזל**", אין שתי הצפורים הללו נחשבות לשני קרבנות שונים, אלא לדבר אחד, כי בפסוק שלאחריו נאמר "ויקח לו את כל אלה ויבתר אותם בתוך וגו' ואת הצפור לא בתר", ולא נאמר "ואת הצפורים לא בתר", מוכח ששתי הצפורים נחשבות לדבר אחד. וכן כתב הראב"ע [בראשית טו, י], וז"ל: "הצפור לא בתר - התור והגוזל, כי 'צפור' שם כלל". וכן הרד"ק שם כתב: "ואת הצפור לא בתר - והצפור הוא כולל התור והגוזל".

(81) פירוש - "גוזל" הוא בן יונה, וכמו שכתב רש"י [בראשית טו, ט] "ותור וגוזל - תור ובן יונה". וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש גזל, וז"ל: '"ותור וגוזל' הוא בן יונה, ואמר 'גוזל' שענינו העוף הקטן... לפי שלא יכשר לקרבן מן היונים כי אם הקטנים". ואמרו במשנה [שקלים פ"ו מ"ה] "גוזלי עולה הן בני יונה". ובכל מקום שהתורה אמרה "תורים", היא גם אמרה "בני יונה" [ויקרא א, יד, שם ה, פסוקים ז, יא, שם יב, פסוקים ו, ח, שם יד, כב, שם טו פסוקים יד, כט, ובמדבר ו, י]. באופן שאצל הקרבנות לא נזכר תור לחוד או בן יונה לחוד, אלא לעולם הוזכרו שניהם כאחד. וזהו שכתב כאן ש"אין חילוק בתורה בין תור וגוזל, שיכול להביא תור או גוזל". ואמרו במשנה [כריתות כח.] "תורין קודמין לבני יונה בכל מקום ["דברוב מקומות כתיב ברישא תורין והדר בני יונה" (רש"י שם)], יכול מפני שהן מובחרים מהן, תלמוד לומר [ויקרא יב, ו] 'ובן יונה או תור לחטאת', מלמד ששניהם שקולין". ובח"א לסוטה ה: [ב, לה:] כתב: "ויש לך לדעת, כי הקרבנות הם עשרה, כמו שרמז הכתוב 'עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגוזל', ואלו שנים הם דבר אחד, כי הקרבה בכל מקום תור או גוזל, והם עשרה קרבנות, נגד עשרה מאמרות שבהם ברא הקב"ה הנמצאים. ולומר שכל הנמצאים תלויים בו יתברך, והאדם כלול מהם".

(82) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, באור חדש פ"ג [תשד:] כתב: "כי עשרה מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר עשרה חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם עשרה נשלם המספר". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם קודם לכן בתחילת משנה ו [קנה:, קנז.], שם פ"ה מ"ב [מח., נ.], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות פ"ג [ב, קח.], ועוד. **ובדרשת שבת הגדול** [קצח.] הראה את היחוד של מספר עשרה באופן אחר, וכלשונו: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה 'עשרה', 'עשרים' והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד" [ראה להלן פי"א הערה 77]. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], דר"ח פ"ג מי"ג [שז.]. ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה" [ראה להלן הערה 252].

ויש להבין, מה מורה הספירה של "אחד עשר", "שנים עשר", "שלשה עשר" על מספר עשרה, ומה מורה הספירה של "עשרה", "עשרים" "שלשים" על מספר עשרה. ונראה שהספירה הראשונה ["אחד עשר" "שנים עשר"] מורה שמספר עשר הוא כלל ושלם, ולכך אין להוסיף עליו. אך הספירה השניה ["עשרים" "שלשים"] מורה שמספר עשרה הוא אחד, ולכך מונים לאחריו "עשרים" "שלשים", כדרך שמונה "אחת" "שתים". ודייק בלשונו ותראה שנקודה זו מבוארת בדבריו.

(83) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [שב.]: "כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו, וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנח.] כתב: "הגשמי הוא בעל שעור, והוא התפשטות הגשם, שנעשה משלשה גבולים; הראש והסוף והאמצע". ובאור חדש פ"ה [תתעז:] כתב: "כל צד יש לו ג', דהיינו התחלת הקו ואמצע הקו וסופו, לכך כל קו הוא משוער בג'". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים". וכן כתב שם פנ"ז [תתפא:]. ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד.] כתב: "כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים; התחלה אמצע סוף... כמו שביארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג', ותבין זה מן השם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התחלת ההתפשטות הוא הקו, שיש לו רוחק, והרוחק נעשה על ידי ג', דהיינו התחלה ואמצע וסוף... אשר הקו מתחלק לג'". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רח:]. וראה להלן פ"ט הערה 243, ופי"ב הערה 99.

(84) לשונו להלן פי"ב [לאחר ציון 98]: "כי כל אורך נעשה על ידי שלש נקודות, שהם הראש והאמצע והסוף... וכאשר תעשה אורך ורוחב... הרי הם תשעה", ושם צייר רבוע שיש בו תשע נקודות.

(85) לשונו בח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]: "כי הקו אין לו התפשטות רק באורך, ואילו התפשטות הקו הוא לאורך ורוחב".

(86) פירוש - השטח יש לו אורך ורוחב, ולכך יש בו תשעה חלקים. אך כאשר יש קו אחד בלבד, יש בו שלשה חלקים, ולא תשעה חלקים.

(87) פירוש - "חלק" הוא מלשון חילוק, לכך כנגד תשעת החילוקים שיש עד מספר עשרה יש תשעה חלקים. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "הבחינה של רבוי והחלוק מגיע עד תשעה. וזה כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות, אשר הוא מגיע עד

תשעה. כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו, וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה ויש לו אמצע ויש לו סוף, וכך מתחלק באורך, וכן ברוחב. עד שכל שטח מתחלק לתשעה חלקים, והוא מגיע עד ט' בלבד, כאשר הוא ידוע. אמנם העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד. וכל דבר בעולם תמצא כך, כי האדם מצד מה הוא אחד שהוא אדם אחד, והוא מחולק מצד שיש בו חלקים, ולפיכך מספר ט' נגד בחינות החלקים, והעשירי נגד הכל, שהוא האחדות, מצד שאין כאן חלוק" [הובא למעלה פ"ו הערה 105, וראה למעלה הערה 79, ולהלן פי"ב הערה 100].

(88) לשונו להלן פי"ב [לאחר ציון 101]: "כל זמן שאין העשירי הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול, שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול". ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב:] כתב: "העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד... ולפיכך מספר ט' נגד בחינות החלקים, והעשירי נגד הכל, שהוא האחדות, מצד שאין כאן חלוק". וכן כתב קודם לכן שם במשנה ו [קנז.]. ושם פ"ד מי"א [ריד:] כתב: "כי אף אם למד דבר אחד בתורה, אין נחשב לדבר אחד, רק להרבה. כמו שאמרו בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה. ואמרו 'ותלמוד תורה כנגד כלם', כי רוצה לומר שיש בתורה שכר כללי, כי מספר עשרה הוא מספר כללי. וכאילו אמר שהעושה מצוה אחת שכרו דבר אחד, ואילו תלמוד תורה יש עליה שכר כללי... כי אצל המצוה אינו כך כמו שהוא בתורה, שנותנין שכר הרבה על התורה אף אם לא היה עוסק רק בדבר אחד, ואפילו הכי נותנין לו שכר הרבה. ואילו במצות אינו כך, רק כי העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד וכו' [אבות פ"ד מי"א], וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין המצוה". ושם פ"ה מ"א [כ.] כתב: "כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות, דבר זה יורה על מעלת העולם ושלימותו, ומורה זה מספר עשרה... כי העולם הזה ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות, כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה. ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד. הבחינה השנית, הרבוי, שראוי שימצא בעולם מצד עצמו של עולם, שהוא הפעולה עצמה, כי אי אפשר שלא יהיה לעולם בחינה מצד עצמו גם כן, והבחינה הזאת הוא הרבוי, כי אין אחד רק השם יתברך. והרבוי הם החלקים אשר בעולם, והם נקראים 'חלקים פרטיים'. וראוי

שיהיו תשעה, כי זהו כל החלקים... דמיון זה האילן; שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן. ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים... ולפיכך נברא העולם בעשרה מאמרות, כמו שראוי אל הפעולה שיהיה בה בחינה מצד הפעולה עצמה, ובחינה מצד הפועל. והבחינה מצד עצמה הוא הריבוי, והם ט', והבחינה מצד הפועל הוא העשירי, שהוא כנגד הפועל". ובנתיב התורה פ"א [כט:] כתב: "כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו, אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר. ולכך היו"ד מורה על מספר עשרה, כי היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת, ומורה לך כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד. ולכך גם כן מספר עשרה הוא אחד במספר קטן, כי העשרה הם כלל אחד לגמרי". וכן הוא בנתיב הצניעות פ"ג [ב, קז:]. וראה הערה הבאה, ופי"ב הערות 63, 102.

(89) מרהיטת לשונו משמע שהעשירי אינו נקרא "חלק", ורק תשעת הראשונים נקראים "חלקים", וכמבואר בהערה הקודמת. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ה מ"ח [רסג.], וז"ל: "אמרו בפרק קמא דתענית [ט.] 'עשר תעשר' [דברים יד, כב], 'עשר בשביל שתתעשר'... כי השם יתברך צוה שיתן אחד מן עשרה, כאילו אמר שיתן מן עושרו שנתן [לו] השם יתברך, אחד אל השם יתברך. ולפיכך דוקא אחד מן עשרה, כי עד עשרה הם פרטיים, ואין בפרטי עושר. אבל העושר הוא בעשרה, שאינו מספר פרטי. וכבר בארנו כי הפרטיים הם עד עשרה, **ולא עשרה בכלל**. ולפיכך נקרא 'עשר' בלשון עושר, כלומר שהוא דבר של עושר. ומפני שהוא נותן מן עושרו אל השם יתברך, ראוי לעושר, וזהו 'עשר בשביל שתתעשר', רצה לומר שתתעשר לגמרי". ובח"א לשבת קיט. [א, סא:] כתב: "כי עד מספר ט' הם חלקים עד העשירי, שאינו עוד חלק. ודבר זה בארנו באריכות בספר גבורות השם, כי ט' הם חלקים... אבל העשירי אינו חלק עוד". ובהערה הקודמת התבאר שיחס המספר העשירי לתשעה שלפניו הוא כיחס עיקר האילן לענפי האילן, וכיחס הנקודה שבעיגול לעיגול, שהוא נבדל מן העיגול עצמו, ומחבר כל העיגול. הרי שהעשירי הוא דבר בפני עצמו. וכן כתב להדיא בסמוך, וז"ל: "כי העשירי על ידו נשלם המספר ונעשה כלל, ולפיכך היה העשירי דבר בפני עצמו, אינו דומה לחלקים". ובתפארת ישראל פמ"ה [תשג.] כתב: "ולעולם תמצא כי העשירי מחולק ונבדל מן התשעה, למי שמבין את זה" [ראה להלן פי"ב הערה 101]. **אמנם מצינו** שכתב שגם העשירי הוא אחד מהחלקים, ומצטרף לתשעת החלקים שלפניו. וכגון, בדר"ח פ"ה

מ"ב [נ.] כתב: "מטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות [שם משנה ג], שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה, ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים [אבות פ"ה מ"ד], מפני שהקב"ה רצה לעשות להם נסים בכל החלקים. כי אין הנסים שוים, והשם יתברך רצה לעשות נסים בכל החלקים, שהם מגיעים עד עשרה. והנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים, שרצה להכות את מצרים בכל מיני מכה. וכמו שאמרו הפלשתים כאשר באה עליהם המכה [ש"א ד, ח] 'הלא הוא האלהים שהכה מצרים בכל מכה', ורצה לומר כי כל מיני מכות באו עליהם". ושם מ"ד [קיב.] כתב: "וכבר בארנו לך הטעם של מספר עשרה, כי השם יתברך רצה לעשות נסים לישראל בכל חלקי הצדדין אשר אפשר, כי אין הנסים שוים, כי מפני שהנס הוא שנוי הטבע, אין כל הדברים שוים; כי יש דבר קרוב אל שנוי הטבע מצד מה, וקשה מצד מה. ודבר אחר גם כן יש שהוא קרוב מצד אחד אל שנוי הטבע, וקשה מצד אחר. ובעשרה יש כל החלקים, עד שכאשר עשה הקב"ה עשרה נסים במצרים, ידעו ישראל לגמרי שהשם יתברך עושה להם נסים, ונוהג עמהם שלא בטבע בכל הדברים". ומכך משמע שהעשירי הוא גם חלק, ודלא כדבריו כאן שתשעת החלקים לחוד, והעשירי לחוד. ויל"ע בזה.

(90) כי לשטח של אורך ורוחב יש שלשה קוים, ולכל קו יש התחלה, אמצע, וסוף, נמצא שתשעת החלקים הם משולשים. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "והבחינה של רבוי והחלוק מגיע עד תשעה. וזה כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות, אשר הוא מגיע עד תשעה, כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו, וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף. וכך מתחלק באורך וכן ברוחב, עד שכל שטח מתחלק לתשעה חלקים, והוא מגיע עד ט' בלבד, כאשר הוא ידוע". ובכת"י [שיח:] כתב: "כל מספר לא יעלה יותר רק עד ט', וזה ידוע לבעלי המספר... ויסוד אלו הט' חלקים ג' בלבד, כי כל הט' נכללים בתחלה ואמצע וסוף, ולכך היו המינים ג' בלבד... וזה שאמר הכתוב 'עגלה משולשת עז משולש איל משולש', ולא אמר ג' עגלים ג' עזים... [כי] ג' הוא יסוד אלו הט'". וראה להלן פ"ט הערה 243.

(91) כמבואר בהערה 89. וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פ"ח [ריד.], שכתב: "כי העשירי נגרר אחר הט'... והוא השלמה לו, שהוא משלים לעשרה, שהוא סוף החשבון. ולפיכך אמרו חז"ל [ברכות מז:] קטן משלים לעשרה, מפני שאין בעשירי רק השלמה, לכך אף

קטן משלים לעשרה". ובח"א לנדה כד: [ד, קנז:] כתב: "דבר זה ידוע כי העשירי לעולם הוא נבדל מן הראשונים, בעבור שהוא עשירי, והוא סוף המנין... ולכך אמרו חכמים על זה הסוד קטן מצטרף למנין עשרה, ורצה לומר כי העשירי נבדל בגדלות מן התשיעי". ולהלן פי"ג [לאחר ציון 25] ביאר שהואיל ויוכבד משלימה למנין שבעים נפש, לכך היא נולדה במצרים, לעומת הראשונים שנולדו בארץ כנען, ושם הערה 27.

(92) לשון הב"ר [מד, יד]: "'ואת הצפור לא בתר' [בראשית טו, י], הראה לו הקב"ה שמבדילים בעולת העוף, ואין מבדילים בחטאת העוף", והביא זאת למעלה [לפני ציון 11].

(93) כמו הבהמה. והראיה שקרבן של עשיר הוא בהמה, וקרבן של עני הוא מין עוף, וכמו שנאמר [ויקרא ה, ז] "ואם לא תגיע ידו די שה והביא את אשמו אשר חטא שתי תורים או שני בני יונה וגו'". ותוספות [זבחים ע:] כתבו: "עופות דהפסד מועט, אבל זבחים דהפסידן מרובה, אימא לא נפסדינהו לכולהו".

(94) לשונו בכת"י [שיט.]: "ומה שהיו מיני בהמה ט', שהיו מתחלקים, מורה לך עלוי הט', שאין ספק כי רבוי החלקים מורה יותר על עלוי... ואין העשירי שהוא המשלים כמו החלקים בעצמם. לכך החלקים בעצמם היו מין בהמה, שהוא מין חשוב, והעשירי צפור בלבד. ובשביל כך יש במין בהמה רבוי, ונחלקים החלקים לחלקים גם כן.... והעשירי אינו רק השלמה, ולכך נגדו לקח צפור, ולא חלק אותו לשנים, וזהו 'ואת הצפור לא בתר'... כי כל דבר חשוב יש לו הבדלה בשביל רבוי חלקיו, ואשר הוא למטה המנו לא יובדל, שאין לכל אחד ואחד חשיבות בפני עצמו, כי החלוק לדבר שהוא חשוב יותר, כמו שאמרנו". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [חולין צא.] "'ויותר יעקב לבדו' [בראשית לב, כה], אמר רבי אלעזר, שנשתייר על פכין קטנים. מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם". הרי כשהדבר הוא חשוב [הממון], אזי גם חלקיו חשובים [פכין קטנים]. וראה להלן הערה 153.

(95) בא לבאר מדוע מבדילים בעולת העוף, בעוד שאין מבדילים בחטאת העוף, וכמבואר במדרש [הובא למעלה בהערה 92].

(96) רש"י שמות יח, יב "עולה - כמשמעה, שהיא כולה כליל". ואמרו בגמרא [זבחים ה.] "מה לעולה שכן כליל", ולכך עולה היא חמורה ואי אפשר ללמוד ממנה דינים מסויימים. ובגו"א ויקרא פ"א אות לג [כז:] כתב: "עולה חמורה, שהיא כולה כליל". ושם פי"ב אות יב [רעג:] כתב: "הכתוב מקדים עולה [לחטאת], מפני שהיא כולה כליל, וחשובה יותר". ובכת"י [שיט.] כתב: "אמרו ז"ל הראה לו שאין מבדילים בחטאת העוף, כי

מעלת החטאת היא למטה מן מעלת העולה, שהיא כולה לגבוה, וחטאת קודמת לעולה בהקרבה [זבחים פט.], מפני שמעלין בקודש ולא מורידין [ברכות כח.]. ולפיכך מבדילין בעולה ואין מבדילין בחטאת". ויש להעיר על דבריו, שבגמרא [זבחים ז:] נתנו טעם אחר להקדמת חטאת לעולה, שאמרו "חטאת למה באה לפני עולה ["כל מקום שמביא חטאת ועולה, חטאת קודם" (רש"י שם)], לפרקליט ["מליץ טוב" (רש"י שם)] שנכנס, ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו". והביאו רש"י [ויקרא ה, ח]. ועוד, שאמרו במשנה [זבחים פט.] "כל המקודש מחבירו קודם את חבירו; דם החטאת קודם לדם העולה, מפני שהוא מרצה. איברי עולה קודמין לאימורי חטאת, מפני שהוא כליל לאישים". הרי הטעם של "כליל לאישים" הוא סבה להקדים עולה לחטאת, ולא להקדים חטאת לעולה. זאת ועוד, החת"ס לגיטין נט: כתב: "כשם שאמרינן 'כל המקודש מחברו קודם לחברו', הכי נמי אמרינן בהיפוך 'מעלין בקודש ולא מורידין'. וכבר כתבתי בתשובה כששניהם עומדים לפנינו, כגון עולה וחטאת... אז מקודש קודם, ומקריבין עולה קודם. אבל כשאינו לפנינו, מתעסק בתחלה בקדושה קלה, ויעלה מזה לקדושה חמורה, דמעלין בקודש". ולא מצאתי מי שיבאר שחטאת קודמת לעולה משום ש"מעלין בקודש ואין מורידין". ויל"ע בזה.

(97) משפט זה חוזר לביאור דברי הגמרא במגילה [לא:, שהביא למעלה לאחר ציון 177], ולא לביאור דברי המדרש שעסק בהם עד כה. כי בגמרא ביארו שאברהם חשש שמא הקב"ה יעביר את ישראל מהעולם כפי שעשה לדור המבול ולדור ההפלגה. אך במדרש [ב"ר מד, יד] לא אמרו כן, אלא אמרו שאברהם רצה לדעת באיזו זכות ישראל יירשו את הארץ הקדושה. וראה בסמוך הערה 99.

(98) מהמשך דבריו משמע שבא לבאר טעם שני לדברי הגמרא [מגילה לא:] "אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם, שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך, ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה. אמר לו, לאו. אמר לפניו, רבונו של עולם, 'במה אדע'. אמר לו 'קחה לי עגלה משולשת וגו'". ולמעלה [לאחר ציון 27] ביאר שהקרבנות מורים שהחטא של ישראל הוא מקרה, ולא בעצם, ואין חטא מקרי מבטל עצם ישראל. אך כאן יבאר שהקרבנות מורים על דביקות בה', ומכך נובעת נצחיות ישראל.

(99) כפי שנאמר להדיא בקרא [בראשית יג, טו] "כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם". וכן נאמר [שם יז, ח] "ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם וגו'". והרמב"ן [בראשית טו, יח] כתב: "אמר לו 'לאחוזת

עולם', לאמר שאם יגלו ממנה עוד ישובו וינחלוה". וצרף לכאן מאמרם [ברכות נח.] "'והנצח' [דהי"א כט, יא] זו ירושלים". הרי שארץ ישראל ניתנה לירושה נצחית.

(100) "ונראה כי פירוש 'במה אדע כי אירשנה' כלומר שתהיה הארץ לי לירושה לאחוזת עולם. ולא שהיה מסופק שמא יגלו ממנה, דאף אם יגלו ממנה, הארץ ירושה להם... רק היה ירא שמא יעבור זרעו חס ושלום מן העולם לגמרי, ואז תתבטל הירושה לגמרי, ולפיכך השיב לו בזכות הקרבנות" [לשונו למעלה לאחר ציון 26].

(101) לשונו למעלה [לאחר ציון 40]: "כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן", ושם הערות 41, 42.

(102) "כי מן נצחית של השם יתברך והאריכות שלו נותן לו לאדם גם כן אריכות כפי מה שאפשר" [לשונו בנתיב העבודה פ"ח (א, קא.)]. ולהלן שלהי פל"ו כתב: "כי זהו עניין הקרבן, שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו. ועל ידי זה לא יבוא עליהם מיתה, כי אחר שהם דביקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו". ובגו"א שמות פ"כ אות כט [קיז:] רמז לזה, וכלשונו: "המזבח הוא המאריך ימים [רש"י שמות כ, כב]... סוד המזבח שהוא להאריך ימים, במה שהיה עליו ההקרבה לה', ולא נאמר בקרבנות לא 'אל' ולא 'אלקים' אלא 'לה'' [מנחות קי.], וזהו בעצמו המאריך הימים, והבן זה", וראה שם הערה 248. ועוד אודות שהדביקות בה' מביאה לחיים, כן נאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים וגו'". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תמח:] כתב: "כאשר הוא עם השם יתברך, אז הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שעל ידי הדביקות בו יתברך, שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם". ושם פ"ו מ"ח [רנט:] כתב: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים כלכם היום]', אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 60, ולהלן פ"ט הערה 228]. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] כתב: "כי כאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. הרי שהדביקות בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי". ובנצח ישראל פ"ז [קפז:] כתב: "ומזה תבין את אשר אמרו חכמים [מנחות מד.] כל המניח תפילין מאריך

ימים, שנאמר [ישעיה לח, טז] 'ה' עליהם יחיו'... כי על ידי התפילין יש לנשמה דביקות בו יתברך, והוא החיים". וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תסט.], ועוד [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 60].

(103) להלן פס"ט, שהקדיש את כל הפרק לבאר את הדביקות והחבור לה' שנוצרים על ידי הקרבן, ובסוף הפרק שם הביא את המאמר הנ"ל מהגמרא [מגילה לא:] אודות זכות הקרבנות, והובא למעלה הערות 33, 49.

(104) "אלמלא מעמדות - עיסקי קרבנות שישראל עושין, הן היו כלים בחטאן, ומשהן כלין, שמים וארץ, העומדים בזכותן, אין מתקיימין" [רש"י תענית כז:], וראה למעלה הערה 19, ולהלן הערה 112. ויש להעיר, כי מאמר זה הובא בשני מקומות בש"ס; תענית כז:, ומגילה לא:, ושם במגילה צורף לזה המאמר אודות שאלת אברהם. וכאן שמבאר את שאלתו של אברהם, מדוע מביא מאמר זה מתענית, ולא ממגילה. ולא עוד, אלא שלמעלה [לאחר ציון 17] הביא מאמר זה ממסכת מגילה, ומדוע כאן מביא אותו מאמר ממסכת תענית. ואולי אפשר לומר, כי בסמוך יפנה את הלומד לחידושי אגדות שלו על אתר ["וזה יתבאר במקומו"], וכמבואר בסמוך הערה 106, ויתכן שביאר ענין זה בחידושי אגדות לתענית ולא למגילה [ולא זכינו לאורו בשתי מסכתות אלו], ולכך הביא כאן הגמרא בתענית, כי בחידושי אגדות שם על אתר ביאר ענין זה.

(105) בדר"ח פ"א מ"ב [קצ.] הביא מאמר זה, וביאר שם ששאלת אברהם ותשובת הקב"ה הולכות סביב הציר שהעבודה היא אחד מעמודי העולם [אבות פ"א מ"ב], וכלשונו: "אברהם היה יודע כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש ח"ו דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד הש"י לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'ועל העבודה'. כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר ח"ו שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני. וממילא כאשר אין עובדין הקב"ה, וסרים מאתו, מחויב להם החורבן והאבדון מן העולם, כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו. והשיב לו הקב"ה שלא יאבד אותם. והשיב 'במה אדע',

כי דבר זה לא יצויר כלל שיהיו חוטאים ולא יאבד אותם, כי מתחלה לא נברא העולם רק לעובדו. ועל זה השיב לו שתקנתי להם הקרבנות, כי על ידי הקרבנות מכפר להם מה שחוטאים, והוא עם זה עבודה אל השם יתברך, שבשביל זה נברא העולם" [הובא בחלקו למעלה הערה 49]. ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "לפיכך אמרו [אבות פ"א מ"ב] כי העולם עומד על העבודה. כי אם לא היה העבודה, היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו, רק מצד השם יתברך, ובזה שישראל עבדים עובדים אל השם יתברך, בזה שייכים אל השם יתברך, ולכך יש להם קיום, ולא זולת זה". **ועוד אודות** שאין לנמצא קיום מצד עצמו, אלא רק מצד ה', כן כתב להלן ס"פ סט, וז"ל: "אם לא היה מעמדות הקרבן לא היה קיום אל כל הנמצאים, שאין הנמצאים בצד עצמם יש להם קיום כלל, רק שהם עומדים בו יתברך, ואינם נפרדים מאתו יתברך. ובמה שהם שבים אל השם יתברך יש להם קיום... כי העולם עומד על העבודה, כמו שהתבאר". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמו.] כתב: "כי אל החיים ראוי הקבלה, שצריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם, ואין האדם מקוים רק בו יתברך, ועצם החיות בעצמו הוא הקבלה שמקבל חיות. ולפיכך השם יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור חיים', כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם כמו המקור הזה". ושם פ"ו מ"ח [רנח:] כתב: "אין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך" [הובא למעלה פ"ה הערה 113]. ובתחילת דרוש לשבת הגדול כתב: "וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... אבל מצד עצמו אין מציאות לו, לפיכך הנבראים כולם... אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'", ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובתפארת ישראל פ"י [קסה.] כתב: "כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך". ובבאר הגולה באר הששי [רלב:] כתב: "כי אין קיום לעולם בצד עצמו, רק על ידי השם יתברך המקיים אותו, ודבר זה על ידי הדביקות שיש לעולם בו יתברך, ומצד הדביקות הזה יש לעולם קיום, ולא זולת זה". ובנתיב האמת פ"ב [א, ר.] כתב: "כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלקינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו [דברים ד, לט] 'וידעת וגו'. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך". ושמעתי ממו"ר שליט"א, שהנה המרגלים אמרו [במדבר יג, כז] "אפס כי עז העם היושב בארץ וגו'", והרמב"ן [במדבר יג, כב] ביאר שבתיבת "אפס"

נמצא חטא המרגלים, וכלשונו: "רשעם במלת 'אפס', שהיא מורה על דבר אפס ונמנע מן האדם, שאי אפשר בשום ענין... לבא אליהם כי עז העם והערים בצורות גדולות מאד". לכך כאשר אמרינו "הוא אלקינו אין עוד אמת מלכנו **אפס זולתו**", הביאור הוא שאי אפשר שתהיה מציאות זולת ה' יתברך, כי זהו מן נמנע, וכמבואר כאן.

(106) כבר נתבאר בתפארת ישראל פי"ב הערה 81, נתיב התורה פ"ז הערה 50, והקדמה לאור חדש הערה 430, שכאשר המהר"ל כותב "יתבאר **במקומו**", ולא כתב הלשון היותר מצויה בספריו "ביארנו במקום אחר", כוונתו לחידושי אגדות שלו על אתר. ושם הובאו מקבילות רבות לענין זה. וכן כתב להדיא בהקדמה לבאר הגולה [יז.], וז"ל: "כי בעזרת המחיה חיים יתבארו הדברים למושבותם על סדר התלמוד. ולפיכך אם יבקש האדם יותר, ימצא במקומו", ושם הערה 93. וכן הוא בדר"ח פ"א מ"י [שטז:], שם פ"ג מט"ז [תיט:], ועוד. וכן כאן נראה שכוותו לחידושי אגדות שלו למסכת תענית, ולא זכינו לאורו. וראה למעלה הערה 104.

(107) חולין כז. "אמר קרא [דברים יב, כא] 'וזבחת', ממקום שזב חתהו... דהאי 'חתהו' לישנא דמתבר הוא, דכתיב [דברים א, כא] 'אל תירא ואל תחת'", ופירש רש"י שם "חתהו - שברהו, כלומר חתכהו". הרי שזביחה היא "חתכהו" [הובא במכון המהר"ל הערה 29]. ויש במהלך הזה חידוש שלא הוזכר במהלכיו הקודמים; כי עד כה ביאר ש"זכות הקרבנות" היא מחמת הקרבנות שישראל יקרבו בעתיד. אך עתה מבאר שאברהם אבינו עצמו עשה בברית בין הבתרים דברים הדומים להקרבה, "כי חתוך הבהמות דומה בדבר מה להקרבה". ונקודה זו מתבארת יותר בכת"י [שיט.], וז"ל: "והנה ציוה לו לקחת אלו המינים, שהם הכפרות שעל ידם הוא ברית הארץ, כמו שאמרנו למעלה. כי דבר שהוא סיבת דבר אחד צריך שיהיה אצלו. ומפני שהסיבה שנתן הקב"ה הברית על הארץ לאברהם הם הכפרות שיש לישראל... לכך היו נמצאים עם הברית, שאלו הם סיבת הנתינה, והיה מבתר אותם, כמו שהיה שוחט אותם בהקרבה... שהקרבנות בעצמם ברית הארץ, וכך היה הקרבנות כאן". ובגו"א בראשית פט"ו אות יד [רנט:] כתב: "למה היה צריך לעבור בין הבתרים, דאי בא לומר באיזה זכות יתקיימו, אפשר לומר לו בעל פה שיתקיימו בזכות הקרבנות. אלא עיקר הדבר בא לכרות ברית עמו כדרך כורתי ברית, אלא שבחר אלו המינים לרמוז בו גם כן קיום ישראל בארץ, כי אחר שעל כל פנים יש ליקח בהמה ולבתרה בַּתָּוֶך ולעבור בין בתריו, רמז לו עם זה קיום ישראל".

(108) פירוש - מעשה החיתוך שעשה אברהם בבהמות האלו ["ויקח לו את כל אלה ויבתר אתם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו וגו'" (בראשית טו, י)] נחשב להקרבת

קרבן, כי "ההקרבה הוא חתוך שלהם" [לשונו כאן]. ולכך הקרבת קרבן גורמת שה' יגזור ויתן את הארץ בגזירת ברית, כי גזירת הבהמה מביאה לגזירת ברית, וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 111.

(109) פירוש - כאשר הקב"ה עבר בין הגזרים של הבהמות, וכמו שנאמר [בראשית טו, יז] "ויהי השמש באה ועלטה היה והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה", ופירש רש"י [שם פסוק י] "דרך כורתי ברית לחלק בהמה ולעבור בין בתריה, כמה שנאמר להלן [ירמיה לד, יט] 'העוברים בין בתרי העגל'. אף כאן תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים הוא שלוחו של שכינה, שהוא אש". וראה להלן הערה 149.

(110) לשונו בכת"י [שיט:]: "כלל הדבר, במראה הזה הראה הקב"ה לאברהם את הדבר שעל ידו הוא נתינת הארץ, ועל ידו הברית, ונקרא 'ברית' על שם הגזירה שגוזר עמו, כי לשון 'ברית' הוא לשון גזירה וחתוך, כמו [יחזקאל כג, מז] 'וברא אותהן בחרבותם'. ולכך היה עובר בין הגזרים, כלומר שהוא נכנס בגזירה עמו, לכך היה עובר בין הגזרים, שזה העברה וכניסה תוך הגזירה. ובחר בדברים אלו מפני שעל ידם היה ברית הארץ". נמצא שמבאר כאן ג' שלבים; (א) חתוך הבהמות שעשה אברהם דומה להקרבת קרבן. (ב) הקרבת קרבן גורמת שה' יתן את הארץ בגזירת ברית, גזירה לעומת גזירה. (ג) מה שה' עבר בין הגזרים נחשב בעצמו לעשיית גזירה וכריתה, ובזה ה' נתן לאברהם הארץ בגזירת ברית.

(111) לא מצאתי שביאר ענין זה בשאר ספריו. ונראה לבאר דבריו הקדושים על פי שלשת היסודות הבאים; (א) הקרבנות מורים על אחדות ה'. (ב) ארץ ישראל היא מקום לאחדות ה'. (ג) לכך הקרבנות מביאים לזכיית ישראל בא"י על פי גזירת ברית. **ואודות שהקרבנות** מורים על אחדות ה', כן כתב להלן פס"ט, וז"ל: "כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו... כי הקרבנות הם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו, שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה'. אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל, וזהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". **ואודות שארץ ישראל** היא מקום האחדות, כן כתב רש"י [ויקרא כה, לח], וז"ל: "כל הדר בארץ ישראל אני לו לאלקים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה". ובגו"א שם אות נח [רלז:] כתב: "כל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד השרים העליונים [תנחומא ראה אות ח], הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, כי 'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר

הארץ" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 124]. ולהלן ס"פ נט כתב: "נתן התורה הוא דבוק יותר, ויותר מזה שהכניסם לארץ ישראל, כי הארץ הזאת היא לחלקו של השם יתברך, וכמו שאמרו ז"ל [כתובות קי:] כל הדר בחוץ לארץ כאילו אין לו אלוה, וזהו הדבוק יותר". ובנתיב התורה פי"ג [תקיג.] כתב: "כי השם יתברך שהוא אחד, הוא אלקי הארץ". והגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו] כתב: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ" [הובא למעלה הערה 55]. **ואודות שלפיכך** ישראל יזכו בא"י בגזירת ברית, הנה חתוך הבהמות מורה על התבטלות הנמצאים לה', וזה עצמו מורה על אחדות ה', ולכך מחמת כן יזכו בארץ ישראל, שהיא מקום האחדות. וזכיה זו באה להם בגזירת ברית, כי גזירת ברית מורה על זכיה במדת הדין, וכמו שכתב להלן פכ"ב: "כאשר כרת הקב"ה ברית בין הבתרים, גזר עמו במדת הדין, וזה תדע מן תנור ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים ליתן הארץ לבניו במדת הדין... שאז יתקיים בודאי, ולא יהיה הבטחה שיש לה שנוי כאשר יגרום החטא. לפיכך צוה לו הקב"ה לגזור הבהמות לשתי גזרים, שמורה על הגזירה שגוזר הדבר כך בדין, ולעבור בין הגזרים, לומר שבגזירת הדין נותן לו הארץ". הרי במה שהשכינה עברה בין בתרי הבהמות שחתך אברהם, מתחייב מכך זכית ישראל בארץ ישראל בדין גמור, ללא אפשרות של שנוי וגרימת החטא.

(112) רבים נלאו למצוא מקור לדבריו. שהנה אמרו חכמים [משנה תענית כו.] "אלו הן מעמדות, לפי שנאמר [במדבר כח, ב] 'צו את בני ישראל את קרבני לחמי', וכי היאך קרבנו של אדם קרב, והוא אינו עומד על גביו. התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבעה משמרות ["שהתמיד בא מן השקלים של כל ישראל, ואי אפשר שיהו כל ישראל עומדין על גבי קרבנם, ומינו מעמדות להיות במקומם" (רש"י תענית שם)], על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים של לוים ושל ישראלים". אך לא נמצא בגמרא ובמדרשים שלפנינו שלמדו כן מאברהם אבינו שהפריח את העיט. ובספר כוכבי יצחק על הירושלמי [עמוד צט] הביא את דברי המהר"ל הללו, וכתב עליהם: "אך פלא שלא מצאתי איזהו מקומו בחז"ל שלמדו ממקרא זה. ואפשר שדרש זה הוסיף מדעתו". והדוחק בזה מבואר. **לכך נראה** שכוונתו היא למאמר חכמים [מגילה לא:] שהביא למעלה [לאחר ציון 17], שאמרו שם "אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ... וכתיב [בראשית טו, ח] 'ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה', אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך, ואתה עושה להם כדור

המבול וכדור הפלגה. אמר לו, לאו. אמר לפניו, רבונו של עולם 'במה אדע'. אמר לו [שם פסוק ט] 'קחה לי עגלה משולשת וגו'". הרי מבואר שהעולם עומד בזכות הקרבנות, וכמו שפירש רש"י [תענית כז:] "אלמלא מעמדות - עיסקי קרבנות שישראל עושין, הן היו כלים בחטאן, ומשהן כלין, שמים וארץ, העומדים בזכותן, אין מתקיימין" [הובא למעלה הערות 19, 104]. ולפי זה יקשה, מדוע לשון המאמר הוא "אלמלא **מעמדות** לא נתקיימו שמים וארץ", ולא אמרו "אלמלא קרבנות לא נתקיימו שמים וארץ", הרי נושא הדברים הוא "עיסקי קרבנות". ובזוה"ק ח"א [נח:] אמרו "אלמלא קרבנות לא הוו קיימי עלאי ותתאי", הרי שנקטו ב"קרבנות", ולא ב"מעמדות". ובספר ברכת שי על מגילה [שם] הקשה כן, וז"ל: "צריך ביאור, א"כ מאי טעמא קאמר 'אלמלא מעמדות', שהוא לכאורה פרט קטן ותוספת מדרבנן להתפלל על הקרבן שיתקבל ברצון, ולא קאמר 'אלמלא קרבנות', דבהכי קמיירי קרא". וכן הקשה בספר חידושי בתרא לתענית כז: אות ערב בשם "המסביר". ונראה שקושיא זו עמדה לנגד עיני המהר"ל, לכך ביאר שכוונת הגמרא לומר שמאברהם אבינו למדנו לא רק את מעלת הקרבנות, אלא גם את מעלת המעמדות. והנה לימוד מעלת הקרבנות הוא ברור, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 104], ולהלן סוף פס"ט, עיי"ש, אך מנין נעשה הלימוד אודות מעלת המעמדות. ועל כך מבאר המהר"ל שלמדו כן מהפרחת העיט על ידי אברהם, שיש בכך מעשה של שמירת הקרבנות, ושמירה זו היא מהותה של המעמדות, וכמו שמבאר והולך.

(113) להקב"ה.

(114) לשונו בכת"י [שיט:]: "זהו קרבן מיוחד לקב"ה, שלא ישתתף עמו שאר דבר... וצריך אנו ליחד הקרבן אליו, ולפיכך היה השמירה שאנו שומרים, ואין אנו מפקירין אותו לכל, רק שהוא מיוחד לו, כלומר שיהא קרבן של הקב"ה, שהוא עבודתו יתברך, בשמירה, שזה עבודה גמורה... ולפיכך 'וישב אותם אברהם', שהיה שומר הדברים האלו".

(115) פירוש - מי שעושה סעודה בשביל המלך, עושה הסעודה לא יזמין אדם נוסף שיצטרף לסעודה, בנוסף למלך.

(116) דוגמה לדבר; נאמר [אסתר ה, ד] "ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי לו", הנה אע"פ שאסתר הזכירה את המלך והמן, מ"מ אמרה "המשתה אשר עשיתי לו", ולא "עשיתי להם". ובביאור הדבר כתב שם באור חדש [תתקטו.], וז"ל: "אמרה 'אל המשתה אשר עשיתי לו', לשון יחיד... כי מתחלה עשיתי סעודה בשבילך, ועתה אני מבקשת 'יבוא המלך והמן אל המשתה שעשיתי'

בשביל המלך כבר, באולי לא ירצה המלך שיהיה עם המן בסעודה". הרי אסתר בקשה את רשותו של המלך להזמין אדם נוסף [המן] למשתה, וגם טרחה לומר שמעיקרא המשתה נעשה רק בשביל אחשורוש, ולא גם בשביל המן.

(117) אודות שהפרחת העיט על ידי אברהם מורה על שמירת הקרבנות, כן כתב בכת"י [שיט:], וז"ל: "ומה שכתב 'וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברהם' למדו שצריכין ישראל לעשות מעמדות לקרבנות, כדכתיב [במדבר כח, ב] 'תשמרו להקריב לי במועדו', וכל ענין הקרבנות היה על ידי שמירה, ומפני זה תיקנו מעמדות על הקרבנות, כי יש לישראל לעשות כל דבר בזהירות גדול מאוד, ובשמירה". וכן כתב הרמב"ן [בראשית טו, יא] "וישב אותם - נרמז לו כי יבאו העמים לבטל הקרבנות, וזרע אברהם יבריחום". ואודות שמעמדות הם שמירת הקרבנות, כן כתב רש"י [יומא לז:], וז"ל: "ואנשי מעמד - ישראל העומדים בשליחות הצבור על הקרבן, שנאמר 'תשמרו להקריב לי', מצוה שיהיו משמרים ועומדים על קרבנם". ובמקום אחר [מגילה ג.] כתב רש"י "וישראל במעמדן - עומדין על תמידי צבור בשעת הקרבן, כדתנן במסכת תענית 'תשמרו להקריב לי במועדו', היאך שומר אם אינו עומד על גביו, תיקנו נביאים הראשונים עשרים וארבעה משמרות".

(118) פירוש - למעלה [לאחר ציון 3, ולאחר ציון 49] הביא את דברי המדרש שאברהם אבינו לא ביקש אות על נתינת הארץ, אלא רצה לדעת באיזו זכות ישראל ירשו את הארץ, וכלשון המדרש "לא כקורא תגר, אלא אמר לו באיזו זכות".

(119) לכאורה לא נמצא במדרש הנ"ל "שיש מרבותינו ז"ל שאמרו ששאל אות על הירושה", דנהי שיש שאמרו כן בגמרא [נדרים לב.], ויובא להלן פ"ט [לאחר ציון 27], אך לשונו כאן מורה שכוונתו לדברי המדרש הנ"ל, שכתב "אמנם **שם** תמצא גם כן שיש מרבותינו ז"ל שאמרו ששאל אות על הירושה", ולא ברור למי כוונתו. אך בכת"י [שכ.] לא כתב תיבת "שם", וז"ל: "וזהו דעת רז"ל במדרש רבה, שלא שאל אברהם אות. אמנם תמצא גם כן שיש מרז"ל שאמרו ששאל אותו על הירושה, וכמו שיתבאר שיש מן החכמים שאומרים כך גם כן". ולפי זה אין כוונתו למדרש רבה, אלא למקומות אחרים.

(120) כפי שהעיר בתחילת הפרק, וז"ל: "אחר שכבר אמרנו מענין הזכות לאברהם באמונה, אשר האמין בה' כאשר אמר לו הקב"ה על הזרע, קשה, למה לא האמין כאשר אמר לו על נתינת הארץ, והיה ראוי שיהיה יוצא שכרו בהפסדו". וראה למעלה הערה 2.

(121) לשונו בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנה:]: "מה שהבטיחו על הבנים... בודאי הבטחתו תתקיים, כיון שלא נתן לו דבר שאין לשאר בני אדם, שאף אנשים רשעים יש

להם בנים, כדאמרינן [מועד קטן כח.] 'בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא, אלא במזלא תליא', ובזה לא היה ירא שמא יגרום החטא, ולא שאל אות" [הובא למעלה פ"ז הערה 103]. ובאור חדש פ"ה [תתקלא.] כתב: "כי כל אדם יש לו גם כן שלשה בנים". והרא"ש יבמות פ"ו סי"ב כתב: "רובא דאינשי שפרין ורבין... ולאחד מיני אלף שלא זכה ליבנות מאשה".

(122) כפי שהובטח כאן אברהם, שנאמר [בראשית טו, ה] "ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם ויאמר לו כה יהיה זרעך והאמין בה' ויחשבה לו צדקה".

(123) מעין סברה זו כתב בנתיב עבודה פי"ח [א, קלו.], אודות ארבע ברכות שיש בברכת המזון ["הזן את הכל", "על הארץ ועל המזון", "בונה ברחמיו ירושלים", ו"הטוב ומטיב" (ברכות מח:)], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי הברכה הזאת שהיא ברכת המזון תקנו על שהשם יתברך השלים את ישראל בכל השלמה שאפשר... ומתחלה מברך שנתן להם מזון, ובזה משותפים כל הנבראים שיש להם מזון. ואחר כך זכר מה שהשלים ישראל יותר, שנתן להם השלמה זאת ארץ מיוחדת, ארץ קדושה נבדלת מכל ארצות, ובזה הם נבדלים מכל האומות... וברכה ג' תקנו שהשלים השם יתברך את ישראל בבנין בית המקדש, ודבר זה השלמה אחרונה שאין עליה עוד... וכל אלו ג' דברים הם השלמה שיושלם האדם עד שהוא שלם בתכלית היותר. אבל ברכת 'הטוב והמטיב' הוא על רבוי הטוב, ושהוא טוב ומטיב, ואין זה רק תוספת טובה, ולפיכך הטוב והמטיב הוא דרבנן בלבד [ברכות מו.]". וכמה פעמים כתב שהתוספת אינה חשובה כעיקר, וכגון, בנצח ישראל פ"י [רמח.] כתב: "כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית, אין להם דבר זה. לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ו הערה 14]. ושם פל"ד [תרנג:] כתב: "מפני כי יהודה ובנימין היו יושבים קרוב לירושלים, שהיא עיקר ארץ ישראל, לכך נחשבו יהודה ובנימין עיקר, ועשרת השבטים הם תוספות" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 139]. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ט:] כתב: "דבר שהוא תוספת אינו עיקר". ובאור חדש פ"א [רסז:] כתב: "אין התוספת כמו העיקר".

(124) רש"י בראשית טו, ה "אמר לו [הקב"ה לאברהם], צא מאצטגנינות שלך, שראית במזלות שאינך עתיד להעמיד בן. אברם אין לו בן, אבל אברהם יש לו בן". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 72] כתב: "כי היה [אברהם] יודע במזלות שלא יהיה לו זרע. ומי שיודע בענין המזלות דבר שהוא ברור מאוד, הנה שנוי המזל נס גדול. כי אין ספק ששנוי המזל הוא

יותר קשה משנוי הטבע, כי הטבע הוא כח טבעי, יותר בקל להשתנות ממה שישתנה מעשה שמים".

(125) פירוש - אע"פ שזהו נס גדול שאדם יוליד כנגד המזל, אך זה היה כל עוד שאברהם לא הובטח על הבנים. אך לאחר שה' הבטיחו על הבנים, מעתה נשתנה מצבו, ושוב הוא ככל אדם בעולם, שלרובא דרובא מבני אדם יש בנים, ואין צורך לשאול על כך אות. ואע"פ שלמעלה פ"ז [לאחר ציון 67] כתב "כי הדבר לתת לו זרע הבטחה גדולה מאוד היא, ובחטא קל אפשר שישתנה הבטחה גדולה כזאת". וכן "מפני שראה אברהם כי לפי המזל אין לו בנים, רק הבטחת הקב"ה עשה זה, לכן בקלות אם יעשה חטא קל ישתנה הבטחה זאת שהובטח לשנות המזל, מאחר שמצד הטבע אין לו בנים כלל, והכל הוא בשביל זכותו, ובקלות החטא מביא שינוי" [לשונו למעלה פ"ז לאחר ציון 102]. נמצא שגם לאחר ההבטחה אין אברהם "כמו שאר בני אדם", אלא כאדם שהובטח דבר גדול. מ"מ כל עוד שההבטחה היא בכחה, הרי אברהם הוא בגדר שאר בני אדם. ונהי שהחטא יכול לבטל את ההבטחה, ולהחזיר את המצב לקדמותו, אך הואיל ואברהם מאמין בהבטחה, לכך הוא נשאר בגדר של שאר אדם, ואין צורך לשאול על כך אות. וראה למעלה פ"ז הערה 103 במה שנתבאר שם.

(126) "שהוא ענין מחוץ" - שהוא ענין מחוץ לדיבורי ההבטחה, שהדיבורים לחוד אינם עושים את הנתינה, ויש כאן צורך בנתינה מיוחדת שהיא מחוץ לדיבורים. וראה הערה הבאה.

(127) רמב"ם הלכות זכיה ומתנה פ"ג ה"א "הנותן מתנה לחבירו אין המקבל זוכה בה אלא באחד מן הדרכים שהקונה זוכה בהן במקחו; אם מטלטלין רוצה ליתן לו, עד שיגביה או שימשוך... ואם קרקע או עבדים, נתן לו עד שיחזיק כדרך שמחזיק הלוקח, או עד שיגיע שטר מתנה לידו. אבל בדברים לא זכה המקבל, אלא כל אחד מהן עדיין יכול לחזור בו".

(128) בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנה:] כתב כדברים האלו, והדגיש לחלק בין הבטחה לעשות מעשה, לבין הבטחה שאינה מחוסרת מעשה, וכלשונו: "אך הנראה שהאות הוא שעל כל פנים תתקיים ההבטחה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, כי האות הוא שכך יהיה בודאי. ולא שאל אות על נתינת הזרע, מפני שחילוק גדול יש ביניהם; דבזרע אין חידוש שיהיה לו זרע, ואין כאן דבר מעשה כלל, רק חדוש המזל. והקב"ה אמר לו שיהיה לו זרע, והאמין בה' שכך יהיה לו לעתיד. אבל בנתינת הארץ, דהוא מעשה שהקב"ה יבטיח אותו שיתן מתנה כזאת לבניו, וסבור היה שמא לא יבא המעשה על כל

פנים, אלא על תנאי הבטיח לו, כי כל מעשה כל זמן שלא יצא לפועל יכול להשתנות. אבל מה שהבטיחו על הבנים, שאין כאן מעשה, בודאי הבטחתו תתקיים... אבל נתינת הארץ, מתנה כזאת היה ירא בודאי שמא יגרום החטא. וחשב אברהם כיון שלא אמר רק [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך וגו'', חשב דאין זה רק ליתן, ואין כאן רק הבטחה על הנתינה, והבטחה על הנתינה אינה נתינה ממש, כמו שאין אדם קונה כשיאמר לו 'אתן לך מתנה', כך לא נקנה לאברהם המתנה. ואם הוא צדיק בודאי 'לא איש אל ויכזב' [במדבר כג, יט], אבל אם יגרום החטא תשתנה ההבטחה, ולפיכך שאל אות. אבל בזרע לא שאל אות, דאין כאן מתנה, והיה בוטח בה'. ולפיכך אחר כריתות הברית נאמר [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי', דבברית בין הבתרים כבר נתן לו הארץ, ואינו עוד הבטחה על הנתינה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, שכבר זכה אברהם בארץ. ודברים ברורים הם אלו למבין" [הובא למעלה פ"ז הערה 103].

(129) בכת"י [שכ.] כתב כדבריו כאן, והוסיף ביאור שני, וכלשונו: "ויש מפרשים [מעין זה כתב הרמב"ן בראשית טו, ז], מפני כי נתינת הזרע דבר שתולה בעצמו, שאם יזכה יהיה לו הזרע, ואם לא יזכה, ראוי שלא יהיה לו הזרע. ודבר זה היה מקבל עליו, ולא היה שאל אות. שאמר שאם לא אזכה, יהיה לקבל עליו דבר זה. אבל בירושת הארץ, חשב שמא יזכה הוא אבל בניו לא יזכו, ואין ראוי שיאבד זכותו, ולפיכך שאל אות. ומכל מקום לא יפה עשה ששאל אות, מפני שגם כזה היה לו לקבל מדת הקב"ה באהבה. ועוד נאמרו בזה הפירושים הרבה, ופירוש ראשון עיקר וברור מכל הפירושים". **ובכת"י שם** המשיך לבאר מדוע אברהם שאל אות על הבטחת הארץ שניתנה לו בברית בין הבתרים, ולא שאל אות על הבטחת הארץ הקודמת שניתנה לו, שנאמר [בראשית יג, טו] "כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם". ויישב זאת בשני אופנים; (א) "אין הבטחה לצדיקים, ואין לו לשאול אות 'במה אדע כי אירשנה', כי אות לא שייך להבטחה... ורצה לומר אם תהיה צדיק תזכה לדבר זה, ואם לא יזכה לא יהיה, ולא שייך בזה אות. אך כשאמר לו הקב"ה [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ', שהקב"ה עשה דבר זה כדי שירש את הארץ, וזהו יותר מן הבטחה, ושאל 'במה אדע כי אירשנה'". (ב) "ועוד, שכאן עשה הקב"ה עמו דבר שלא עשה בראשונה, [בראשית טו, ה] 'ויוצא אותו החוצה וגו'', וזהו יותר מן אמירה שנאמר אליו 'לזרעך אתן את הארץ'. וזהו בודאי יותר מן הבטחה, ולכך שאל 'במה אדע'". ובגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנה.] ביאר אופן שלישי בישוב קושיא זו, וכלשונו: "אין זה קשיא, שכאשר ראה שעה רצויה אצל הקב"ה שאמר [בראשית טו, א] 'שכרך הרבה מאד', שזה

לא נאמר לו מעולם, ולפיכך אמר להקב"ה 'במה אדע', ושאל אות". ומעין זה כתב רש"י [שמות לג, יח] "ראה משה שהיה עת רצון... והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו".

(130) לשון הפסוק במילואו הוא "ראיתי את האיל מנגח ימה וצפונה ונגבה וכל חיות לא יעמדו לפניו ואין מציל מידו ועשה כרצנו והגדיל", וכתב המהרז"ו שם: "ממשמעות לשון הפסוק... משמע בכל רוחות העולם כרצונו". לכך אף על פי שלא נזכר בפסוק צד מזרח, מ"מ המשך הפסוק מורה שעשה כרצונו לכל רוח.

(131) "ודעת רבי אליעזר, מאמר שכתוב 'ימה וצפונה ונגבה וגו'', ולא פרט מזרח, מכאן הוכיח שלא כבשו רוח מזרח" [לשון המהרז"ו שם].

(132) "כלומר סימן כשרות יש לו [כי התור הוא עוף טהור], שהוא בנו של יצחק אבינו... וכשר כיונה" [מתנו"כ שם]. אמנם המהר"ל יבאר להלן [לאחר ציון 155] שהכוונה שהוא קטן כמו תור, אך נראה גדול מחמת שהוא גוזל מאחרים.

(133) במדרש שלפנינו הוסיפו כאן "על דעתיה דרבי יהודה קתדרין דדין לקבל קתדרין דדין ["כסאות ששם ישבו כסאות למשפט זה לקראת זה... וזהו (בראשית טו, י) 'איש בתרו לקראת רעהו'" (מתנו"כ שם)]. על דעתיה דרבי נחמיה, ששם היו סנהדרי גדולה של ישראל וכו'". ולכך נכתב כאן "וכו'", שדילג על דעת רבי יהודה.

(134) פירוש - כל מי שמעיז ועומד כנגד גל הים, גל הים שוטף אותו.

(135) "שהעגלה והעז והאיל על שהם קשים הוצרך לבתר אותם, ואת הצפור לא בתר, שאינו עומד בעזות, כי הצפור חרד משאר בעל החיים" [לשון המהרז"ו שם]. וראה להלן הערה 195.

(136) "פירש הערוך מקל" [מתנו"כ שם].

(137) "אף על גב דהבעלי חיים מרמזים על האומות אשר מנה למעלה, אך הפגרים רומזים על ישראל בגלותם... והעיט הם שונאיהם הפורחים עליהם לאכלם, ואברהם התפלל על הדבר להכניעם לפני ישראל, ולא הועילה לו תפילתו... ורק על ידי תשובה ומעשים טובים ימלטו" [לשון היפה תואר שם].

(138) "רבי עזריה סבר שהקב"ה רמז לו אע"פ שהיו ערומים בלא מצות וזכיות, זכות אברהם ישב ויפריח אותם מבניו" [לשון מתנו"כ שם].

(139) בכת"י [שכא.] כתב כאן את הדברים הבאים: "כי אברהם היה עיקר העולם, כמו שנתבאר למעלה [ר"פ ה], ובשבילו נברא העולם, כמו שדרשו ז"ל [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], אל תקרא 'בהבראם' אלא 'באברהם' נברא העולם. ולפיכך כאשר כרת הקב"ה ברית עם אברהם לתת לו הארץ, אל תחשוב שזה היה

מעשה שאינו קיום העולם, אבל הוא כאילו נתן קיום וברית לכל העולם. והוא נחשב מן הדברים אשר הם עיקר מציאות העולם. ולכך כאשר כרת ברית עם אברהם, ציוה לקח הדברים אשר הם כוללים כל האומות".

(140) על פי הפסוק [בראשית ב, י] "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים", וחכמים דרשו [ויק"ר יג, ה] שארבעה הנהרות מורים על ארבע המלכיות. ואודות שארבע המלכיות כוללות כל האומות, כן כתב להלן פ"ס, וז"ל: "כל מדריגת האומות, שהם ארבע מלכיות, הם נמשכים אחר ישראל". ובסמוך כתב: "ד' מלכיות, שהם ראשי האומות". ובנצח ישראל פ"כ [תלו.] כתב: "מדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". ושם ר"פ כא [תמד.] כתב: "אי אפשר לעולם בלא מושלן של מלכות של האומות, והם ד' מלכיות", ושם מבאר שארבע המלכיות מורות על גשמיות האומות [ראה להלן הערה 179]. ובדרשת שבת הגדול [רלא.] כתב: "כי כל העולם, שהם ישראל וגם ארבע מלכיות". והבן יהוידע לר"ה כג. כתב: "ד' מלכיות שהם כוללים כל שבעים אומות".

(141) כך אמרו בגמרא [ב"ק ב:] גבי ארבעה אבות נזיקין. ואולי רומז בזה שארבע המלכיות הן כנגד ארבעה אבות נזיקין. וכן הוא הפיוט "ארבעה אבות נזיקין הן; הזאב, והארי, והדב, וגוריהן" [סליחות דליטא, יום רביעי לתשובה, פיוט פ]. ואודות שהמלכיות שונות זו מזו, כן ביאר בנר מצוה [סב:] שלכך ישמעאל אינה מנויה בין ארבע המלכיות, "כי ישמעאל הוא בכלל מלכות פרס, והוא בכלל מלכות שניה", ורק נמנו מלכיות השונות זו מזו. ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 17]. ושם בהמשך הפרק [תנג:] כתב: "כי מלכות ישמעאל ומלכות פרס הכל מלכות אחד. כי אלו ד' מלכיות הם מחולקים בהנהגתם, ואין זה כמו זה. וכמו שאמרו במסכת ע"ז בפרק קמא [ב:], נכנס מלכות רביעית ואומרים להם במה עסקתם בעולם, אומרת הרבה שווקים תקננו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו. נכנס מלכות פרס, אומרים לה במה עסקתם, אומרים הרבה גשרים עשינו, הרבה כרכים כבשנו, הרבה מלחמות עשינו. ומזה תראה כי הד' מלכיות הם מחולקים במעשיהם, שאין זה כזה. והדברים האלו ידועים למה מלכות זה מיוחד בדבר זה, ומלכות אחר מיוחד בדבר אחר. וכמו שהד' רוחות הם מחולקים, כך מחולקים אלו ד' מלכיות, שהם נגד אלו ד' רוחות, והם מחולקים. ופרס ומלכות ישמעאל הם מלכות אחד, כאשר הנהגותיהם ומעשיהם שווים. ודבר ידוע הוא

כי מלכות פרס ומלכות ישמעאל הם דומים ושוים בעניניהם ובהנהגותיהם". ובח"א לר"ה כג. [א, קכד.] כתב: "פרסיים וישמעאלים הם מצטרפים לכח אחד". ובח"א לע"ז ב: [ד, יט:] כתב: "מלכות ישמעאל ומלכות פרס נחשבים כמו מלכות אחד לגמרי, כי יש להם שייכות זה לזה... כי האומות שיש להם שייכות זה לזה הם נחשבים אחד". וראה להלן הערה 169.

(142) ואברהם מורה על ישראל, א"כ איירי בערך ויחוס האומות אל ישראל. וכן כתב להדיא בכת"י [שכא.], וז"ל: "וכך זרע אברהם הם נקראים 'אדם' בודאי, בעבור שלימות הצורה. ושאר האומות בערך הבהמות, בשביל החסרון שלהם", ורומז למאמר חכמים [יבמות סא.] "אתם קרוים אדם, ואין אומות העולם קרוים אדם". וראה הערה הבאה.

(143) אודות שהאדם הוא "צורה שלימה" ביחס לבעלי חיים, כן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 67], וז"ל: "האדם הוא צורה שלימה, ראוי לו להיות מושל על הדברים החמריים, הם בעלי חיים שאינם מדברים, שהם במדריגת החומר, והצורה מושלת עליהם", וראה שם הערה 27. ואודות שזהו היחס בין ישראל לבין האומות, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פמ"ד כתב: "'אתם קרוים אדם וכו'' [יבמות סא.]. וביאור ענין זה, שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מ"מ יש חילוק, כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים, במה שהאדם הוא שכלי, ושאר בע"ח הם בלתי שכלי. כך יש בין האומות ג"כ הבדל; שיש אומה נוטה אל החומר יותר... [ואילו ישראל] הם נבדלים מן החומר... וכמו שתמצא בעלי חיים והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בע"ח, כמו הקוף שהוא אמצעי... בין האדם ובין שאר בע"ח... כך יש אדם, ואינו אדם בשלימות. ולכך אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחומרי יותר מדאי - הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חומרית. והרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועימו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". ובתפארת ישראל פ"א [מב:] כתב: "וביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית. והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקודש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך. לכך הם קרוין 'אדם' בפרט מפני שיש בו בשלימות, במה שיש בהם כל אשר ראוי להיות לאדם, שנקרא 'אדם' בפרט מפני שיש בו מעלה אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'". ובגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "ואין הגוים קרויין אדם. דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי

חיים הם חומרים, והאדם - שיש בו נפש נבדלת - אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר" [הובא למעלה פ"ד הערה 73].

(144) בכת"י כאן [שכא.] כתב: "וכבר התבאר למעלה בפרק ג'", שהוא פרק ד בנדפס [לאחר ציון 71]. ובכת"י שם [רצג:] כתב: "וכן ישראל אשר נקראים 'אדם', והאומות בגדר בעלי חיים שאינם מדברים. שכן כאשר ראה דניאל ממשל האומות, אמר [דניאל ז, ב-ז] 'וארו ארבע חויין רברבן'... זכר ממשלתם של אומות בשם חיות. וכאשר זכר האומה היחידה, אמר 'וארו עם ענגא שמיא כבר אנש', המשיל אותם לאדם, כמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם'. לכן יש להם ענין האדם; כאשר זוכים הם מושלים על האומות. וכאשר אינם זוכים, הם ירודים לפניהם. והכל הוא כסדר המציאות אשר יש לצורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 75].

(145) כמו שנאמר [בראשית טו, י] "ויקח לו את כל אלה ויבתר אתם בתוך וגו'".

(146) אודות שהאומות מתנגדות לישראל מפאת שישראל הם "הצורה השלימה", כן כתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשלג.], וז"ל: "המלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד [ראה להלן הערה 150]. וידוע כי ההתנגדות הוא מפני כי ישראל הם נבדלים, ומכחישי ה' הם חמריים, ודבר זה בארנו פעמים הרבה מאד" [ראה להלן פ"ט הערה 139]. ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'". ובנר מצוה [ח:] כתב: "דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי, והיוצא מן האחד הוא מתיחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע. ולכך המלכיות הם ד', כנגד ד' רוחות היוצאים מן האמצעי". ובפתיחה לאור חדש [רכ.] כתב: "ארבעה מלכיות אלו, שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים שהם מתנגדים אל האמצעי, שהוא עיקר". ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם" [הובא למעלה פ"ו הערות 44, 45, וראה להלן פ"י הערה 20].

(147) כמו שאמרו חכמים על מלכות יון [ב"ר ב, ד] "החשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן, שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל". ובאור חדש פ"א [רצב.] כתב על אחשורוש שרצונו היה "להגדיל ממשלת האומות, שהוא נגד ממשלת ישראל העובדים את השם יתברך". וכן פרעה אמר לעמו [שמות א, י] "הבה נתחכמה לו וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו דרשו נתחכם למושיען של ישראל לדונם במים, שכבר נשבע שלא יביא מבול לעולם". ובגו"א שם אות ז [יב:] כתב: "אמנם לי נראה לומר דרז"ל דרשו הכתוב קרוב לפשוטו, שכתוב 'נתחכמה לו' בלשון יחיד, מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד. והיינו דקאמר 'נתחכמה למושיען', ולא אמרו 'נתחכם להקב"ה', מפני שלשון 'נתחכמה לו', דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך. וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו

השם יתברך המאחד אותם" [הובא למעלה פ"ג הערה 60]. והפחד יצחק פסח, מאמר כא [אותיות ג-ה], כתב: "מערכת ההתנגדות לכנסת ישראל מצד ארבע המלכיות מכוונת היא בעיקרה כנגד מהותם של ישראל בתור עבדי השם. שהרי כל ענינן של ארבע המלכיות הוא לשעבד את ישראל. ועד כמה שכפות הוא האדם באתרא אחרא, אי אפשר להקרא בתאר 'עבדי השם'. 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים' [ויקרא כה, נה], ולא עבדים לעבדים [ב"מ י.]. מכיון שארבע המלכיות משעבדים את ישראל ועושים אותם על ידי זה עבדים לעבדים, ממילא הם סותרים את מהותם של ישראל בתור עבדי השם... ארבע המלכיות באו לעקור את שם התאר של 'עבדי השם' של כנסת ישראל, אחרי שהתאר הזה היה דבוק לה לכנסת ישראל מכבר על ידי גאולת מצרים. ויפה הוסיף על זה אחד מן החבורה שארבע המלכיות נקראות על שם המלכות שלהם, ואילו שעבה העממים קרואים על שם העם... כי מערכת ההתנגדות של ארבע מלכיות היא מצד שהם משעבדים את ישראל, ולשעבד את זולתו שייך למלכות" [הובא למעלה פ"ג הערה 26].

(148) "ויבתר אותם - חלק כל אחד לשני חלקים" [רש"י בראשית טו, י].

(149) אודות שה' עבר בין הגזרים, כן נאמר [בראשית טו, יז] "ויהי השמש באה ועלטה היה והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה", ופירש רש"י [שם פסוק י] "תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים הוא שלוחו של שכינה, שהוא אש" [ראה למעלה הערה 109]. ואודות שיש בכך ביטול כח האומות, כן יבאר בסמוך.

(150) כפי שכתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשלג.], וז"ל: "המלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד" [הובא למעלה הערה 146]. ותמידיות זו מורה על התנגדותן בעצם, כי המקרה לא יתמיד [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 101, פ"ג הערה 35, ולהלן פי"ב הערה 45]. ובח"א לב"ב עד. [ג, צט:] כתב: "דבר זה שאינו בעצם אינו תמידי".

(151) מעין מה שנאמר אצל בנח בדור המבול [בראשית ו, יח] "והקימותי את בריתי אתך וגו'", ופירש רש"י שם "ברית היה צריך על הפירות שלא ירקבו ויעפשו, ושלא יהרגוהו רשעים שבדור". הרי הברית נועדה לשמירה והגנה נגד המונעים והמעכבים. ויש להבין, כי למעלה כתב שהאומות "באים לבטל הברית שיש להקב"ה עם אברהם ועם זרעו... באים להפר ברית שיש לאברהם עם הקב"ה", הרי התנגדות האומות היא לברית שקדמה להן. ואילו כאן כתב להיפך; הברית היא שמירה מהתנגדות האומות שקדמה לה. ובעל כרחך לומר שתיבת "ברית" מורה על שני דברים, על הבטחה וקשר בין הקב"ה לישראל, ועל השמירה של הקב"ה על ישראל, ולצדדין קתני; מה שכתב למעלה [שהאומות באות לבטל הברית], איירי ב"ברית" המורה על הבטחה וקשר בין הקב"ה

לישראל. ומה שכתב כאן [שהברית מגינה מפני השונאים], איירי ב"ברית" המורה על השמירה של הקב"ה על ישראל. וכן מבואר להדיא בכת"י [שכג.], וז"ל: "כי כל כריתת ברית הוא צריך [כדי] שלא יהיה מונע ומבטל את הדבר, לכך כורת עמו ברית. והמבטלים האלו, הם שרי אומות עולם, אשר רוצים לבטל הבטחה שיש לאברהם מן הקב"ה, כי האומות מתנגדים לישראל. לכך כרת הקב"ה ברית, ועבר בין הגזרים, לבטל המונעים והמעכבים את הברית הזה" [ראה להלן הערה 188].

(152) לשונו בכת"י [שכא.]: "לכך ציוה הקב"ה אל אברהם ליקח מאלו ד' מינים [עגלה, עז, איל, ותור וגוזל (הוא אדום)] נגד ד' מלכיות, ולגזור אותם כמו שמחתך דבר, וגוזר בכח גזירה שלו על דבר אחד. ובכח הגזירה הוא מבטל דבר המונע, שהיה צריך לגזור הדבר אשר הוא מתנגד לו, ואין דבר אחד מתנגד לו, רק כלל האומות, שהם ד' מתנגדים לאברהם, אשר היה יחיד בעולם. ולפיכך ציוה הקב"ה אליו דבר זה". וכן כתב כמה פעמים ששבירה של דבר הוא ביטול הדבר, כי כל חסרון מביא אחריו עוד חסרון, עד שיגיע להעדר מוחלט. וכגון, בנצח ישראל פ"ב [לב:] כתב: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". ושם פמ"ח [תשצד.] כתב: "הדבר שהוא שלם לגמרי אין לו הפסד כלל, שהדבר יפסד מפני החסרון, שהחסרון הוא העדר שבו, ומביא אותו אל ההפסד לגמרי. אבל הדבר השלם, ואין חסרון בו, לא יבא לכלל העדר, והוא מקוים לעולם". ובנתיב השלום פ"א [א, ריח.] כתב: "כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". אמנם כאן כתב שבנוסף לגזירה ושבירה, היתה ההעברה הנצחון על האומות. ואולי משום שההעברה היא הבטוי לשבירת גוף הבהמה, כאשר עובר בין בתריה, בבחינת [תהלים קלו, יג-יד] "לגוזר ים סוף לגזרים כי לעולם חסדו והעביר ישראל בתוכו כי לעולם חסדו", הרי הגזירה לחוד וההעברה לחוד. וראה להלן הערות 182, 231, ופי"ב הערה 93.

(153) לשונו למעלה [לאחר ציון 92]: "כי העוף אינו כל כך חשוב, לכך לא היה מחלק אותו כמו הבהמה, ובזה הראה לו כי חטאת בהמה, שהבהמה חשובה, יש בה חלקים,

ולא חטאת עוף", ושם הערה 94. ואודות שא"א לחלק דבר קטן, כן כתב כמה פעמים לגבי האות יו"ד. וכגון, בנתיב התורה פ"א [ל:] כתב: "כי היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך, מורה על שהוא אחד. כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם, כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, א"א לחלקה לשנים" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 91]. ובדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "כי אות היו"ד [של שם הויה] מורה על שהוא אינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם. לכך האות הזה הוא עשירי, שהעשירי הוא קודש לה' מן הגשם".

(154) לשונו בח"א לע"ז ב: [ד, יח.]: "ויש לך להבין מה שרומי טבעה יוצא בכל העולם, וזה מפני כי כחה כח השמש, כמו שנאמר [בראשית כז, טו] 'בנה הגדול', והוא מונה לשמש, שהוא מאור הגדול [בראשית א, טז]. וידוע כי השמש מושל בכל העולם, ולפיכך אמרו במסכת יומא [כ:] כי קול החמה נשמע מסוף עולם עד סופו, וקול המונה של רומי גם כן נשמע כמו כן". ובנצח ישראל הקדיש ארבעה פרקים [טו-יח] לבאר תוקף מלכות רביעית. ושם בתחילת פרק יח כתב: "הנה בארנו במה שיש בו די מענין מלכות רביעית, אשר חלק השם יתברך אליו חלק גדול בעולם, עד עידן עדנין. וחכמי אמת והחסידים והקדושים קבלו עול מלכות זה עליהם, כאשר עמדו על סוד מלכות רביעית זאת. וכבר כתבנו במה שיש בו די... ועוד נוסף בפרק ערבי פסחים [פסחים קיח:], שס"ה שווקים יש בכרך גדול של מלכות רביעית... כבר בארנו לך הרבה, כי מלכות רביעית זאת, כח מלכותה במספר שס"ה, לטעם אשר התבאר. ודבר זה תמצא נמשך בכל דברי חכמים אשר עמדו על כח מלכות רביעית זאת. כי כח מלכות רביעית יש לו הכח אשר יש לחמה, והם שס"ה ימים, ובכל יום תנועה מיוחדת. והנה לא במקום אחד בלבד, רק בכמה מקומות מזכיר מספר שס"ה... אשר מזה תבין מהות המלכות הזה".

(155) בכת"י [שכא:] כתב משפט זה כך: "אמנם יש לך לדעת שעל אדום נאמר [עובדיה א, ב] 'הנה קטון בגוים נתתיך בזוי אתה מאוד'. ועם שהם מלכות גדולה מאוד מאוד, וטבעה יוצאת בכל עולם, כמו שדרשו ז"ל בתחילת שבועות [ו:], בעצמם הם קטנים". ושם בשבועות אמרו "זו רומי חייבת, שטיבעה יצא בכל העולם כולו". ובאור חדש פ"ג [תרלט.] כתב: "כמו שאמר עובדיה אל עשו 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד', כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים... ודבר זה נראה בתחילת בריאתו, שיצא עשו

'כאדרת שער' [בראשית כה, כה], ובודאי דבר זה מגונה ומאוס. ולפיכך עשו, אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מכל מקום הוא בעצמו מבוזה ומגונה".

(156) פירוש - הוא קטן כמו תור, אך נראה גדול מפאת שהוא גזלן [ראה למעלה הערה 132].

(157) ויק"ר יג, ה "למה נמשלה [מלכות רביעית] לחזיר, לומר לך מה חזיר בשעה שהוא רובץ מוציא טלפיו ואומר ראו שאני טהור, כך מלכות אדום מתגאה וחומסת וגוזלת ונראת כאילו מצעת בימה" ["כאילו עשתה מטפחת ומצעת על הבימה שמניחין עליה ספר תורה" (מתנו"כ שם)]. וכן כתב רש"י [בראשית כו, לד]: "עשו היה נמשל לחזיר, שנאמר [תהלים פ, יד] 'יכרסמנה חזיר מיער', החזיר הזה כשהוא שוכב פושט טלפיו לומר ראו שאני טהור. כך אלו גוזלים וחומסים ומראים עצמם כשרים. כל מ' שנה היה עשו צד נשים מתחת יד בעליהן, ומענה אותם. כשהיה בן מ', אמר, אבא בן מ' שנה נשא אשה, אף אני כן". ובנר מצוה [ס:] כתב: "מלכות רביעית אין לה סימן טהרה בנסתר, רק בנגלה, כי החבור שיש למלכות הד' אל השם יתברך, שכך מראים עצמם כאלו הם טהורים. ודבר זה מורה על אמיתת מלכות רביעית, שפושט טלפיו ומראה כאילו הוא טהור. ואין דבר זה דבר עצמי אל המלכות, רק שמראה עצמו כאלו הוא טהור, ולכך סימן טהרה הוא בטלפיו, אשר הם נגלים".

(158) לשונו בנתיב החסד פ"ה [א, קסה:]: '"שונאי בצע' [שמות יח, כא], כי לשון 'בצע' הוא על הממון של שקר, כמו גזילה וגניבה, ודבר זה כנגד 'שקרוראי' [סנהדרין קט:]". ובנתיב האמת פ"ב [א, רא.] הביא את דברי המדרש [ילקו"ש בראשית רמז נו] שנח בתחילה מנע מהשקר להכנס לתיבה, והרשה לשקר להכנס רק לאחר שהשקר הזדווג עם פחתא [חסרון ממון שיגרם לרווחים שיהיו משקר]. וכתב לבאר שם: "המדרש בא לבאר ענין השקר, שיש לשקר בן זוג, היא הפחתא, כי המכניס ממון בשקר, ויש לו תוספת ממון שקר שאין ראוי לו, מתחבר אל זה חבור... לכך כאשר בא השקר לכנוס בתיבתו של נח, רוצה לומר שיהיה השקר בעולם, ולא רצה להכניסו, כי השקר אין לו זיווג, ואי אפשר שיהיה בעולם. ולכך כאשר בא אליו חבור, אמר שיהיה זיווג לשקר. כלומר, אם השקר יוצא מן השווי, שפעל שקר ומכניס ממון שלא כדין, יש כנגד זה המתחבר אליו, הוא חבור שמקבל תוספת של שקר, ונאבד שם... כאשר יש כאן פחתא, היינו חבור שכאשר האדם עושה שלא באמת יש כאן דבר שמחסיר ממנו מה שאסף, דבר זה יש זיווג וחבור לשקר, עד שאפשר שיהיה השקר... שהחבור נוטל מה שאסף

בשקר, ויחזור אל הסדר הראוי. לכך ידע האדם אם מכניס ממון בשקר, יש כנגדו זיווג שלו המתחבר אליו, רוצה לומר חסרון והעדר המקבל מה שמאסף השקר".

(159) כי רק הממון שה' נותן לאדם הוא הממון הראוי לו, כי "השם יתברך הוא נותן לכל בריה את אשר ראוי אליו" [לשונו בנצח ישראל פט"ו (שסג:)]. ובדר"ח פ"א מי"ח [תיג.] כתב: "כאשר הדין אמת כמו שראוי, אז הדיין מעמיד כל אחד בממון אשר ראוי, אשר נתן השם יתברך אליו".

(160) מעין מה שכתב בדר"ח פ"ד מ"א [יח.], וז"ל: "לא ילבש בטלית שאינו שלו לומר שהוא עשיר, רק ישמח כפי עשרו אשר נתן השם יתברך אליו". והפני יהושע בהקדמתו [לפני מסכת ברכות] כתב: "ואף גם זאת יש מהם מגנבי דברים מגדולי ישראל, גנבו וכחשו ושמו בכליהם להתלבש בטלית שאינו שלו".

(161) בח"א לע"ז יא: [ד, לז:] ביאר שיעקב ירש את עצם מעלת אדם הראשון, ואילו עשו ירש את בגדי אדם הראשון, וכלשונו: "יעקב הוא מתדמה כאדם, שהוא אדם באמת, ועשו הוא מתדמה בלבושו, ויש לו תאר של אדם, כי הלבוש הוא תארו של אדם, ואינו אדם, רק שהוא תאר של אדם... כי יעקב הוא האדם באמת... ועשו הוא מלבוש האדם... כי היה ליעקב צלם אדם הראשון, וכמו שמעלת יעקב הוא הצלם האלקי באמת שהיה לאדם הראשון, וזה ירש יעקב ממנו, כך ירש עשו את בגדי אדם הראשון... ועל ידי הבגדים מתדמה כאדם, אף כי אינו אדם באמת". ורש"י [בראשית כז, טו] כתב שעשו גזל בגדים אלו מנמרוד, ושוב חזינן שמעלת עשו באה אליו בגזל. ובנצח ישראל פט"ז [שעד:] כתב: "כי מלכות רביעית היא שגזלה את ישראל ולקחה מהם מה שאפשר להם ליקח... ובדורו של שמד גזלו וחמסו מישראל ענין זה, ומתלבשין בו". ויש להעיר, כי נאמר [בראשית לו, מג] "אלוף מגדיאל אלוף עירם וגו'", ופירש רש"י שם "מגדיאל - היא רומי". וכתב הגו"א שם אות יב [קצד:] בזה"ל: "מלכות רומי רמז הכתוב ב'מגדיאל', כי השם יתברך מגדיל אותו... כי עד שם מגיעים בהתרוממות". הרי שביאר שהקב"ה מגדיל את רומי, ולא רק שהם מגדילים את עצמם. ויל"ע בזה.

(162) וכן יבאר להלן [לאחר ציון 211]. וראה להלן הערה 255. וכן מצינו שבלעם הרשע אמר להקב"ה "אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים" [רש"י במדבר כב, י].

(163) באור חדש פ"ג [תרמ:] גם הביא מדרש זה, וכתב: "ומדרש הזה רצה לומר כי עשו וזרעו נמצא בהם הגאוה ביותר מכל, ואינם שפל רוח. ולפיכך אמר הקב"ה, אם בעיניך הוא גדול, כאשר תראה בו גודל הממשלה, בעיני הוא ביזוי, כאשר אין ראוי לו

המציאות כלל. כי השם יתברך אשר מאתו נמצא בעולם, שהוא המציאם, אמר ליצחק אף אם בעיניך [הוא] גדול, בעיני הוא קטון. כי השם יתברך מאתו מציאות עולם הזה, ואין ראוי לעשו המציאות כלל, ולכך הוא קטן בעיני השם יתברך. ומטעם הזה עשו הוא מרחק ומבזה את הצדיקים, שהם עיקר במציאות העולם". ובנצח ישראל פ"ז [קצב:] כתב: "כי אין ראוי שיהיה אדום משתתפים עם העולם, שהוא המציאות, ואדום אינו בכלל המציאות". והנה נתבאר כאן שמציאות עשו היא מציאות של שקר, והשקר אינו מציאות. וכן בדר"ח פ"א מי"ח [תמה:] כתב: "האמת יש לו מציאות, והשקר אין לו מציאות". ושם פ"ה מ"ז [רמב.] כתב: "השקר בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו... והשקר אינו נמצא". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיט.] כתב: "השקר אין לו רגלים ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר". ובגו"א דברים פט"ז אות כה [רעא:] כתב: "כי השקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רו.] כתב: "כל שקר אין ראוי למציאות, וגורם השקר ההעדר".

(164) לשון הפסוק במילואו "באתר דנה חזה הוית בחזוי ליליא וארו חיוה רביעיא דחילה ואימתני ותקיפא יתירה ושנין די פרזל לה רברבן אכלה ומדקה ושארא ברגליה רפסה והיא משניה מן כל חיותא די קדמיה וקרנין עשר לה". ותרגומו: אחרי כן הייתי רואה בחזיון הלילה והנה חיה רביעית נוראה ואיומה ותקיפה מאוד, ושיני ברזל לה, ואוכלת ושוחקת הדק, ואת הנשאר רמסה ברגליה, והיא משונה מן כל החיות הקודמות, ולה עשר קרנים. ובנר מצוה [מז:] ביאר את משמעות השוני של מלכות רביעית משלש המלכיות שקדמו לה, ויובא בסמוך הערה 166, ולהלן הערה 265.

(165) התור וגוזל שהיו בברית בין הבתרים.

(166) יש לשאול, כי בנר מצוה [מז:] ביאר שהשוני של החיה הרביעית לעומת קודמותיה מתבטא בזה שהחיה הרביעית היתה גדולה יותר, וכוללת את שלש החיות שלפניה, וכלשונו: "ועוד ראה דניאל חיה רביעית, והיא משניה מן כל חיותא. וכבר אמרנו, כי דבר זה נגד מה שהאדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... ואמרנו כי הדבור מן האדם מה שנקרא האדם 'חי מדבר' הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'... ולפיכך כאשר השם יתברך העמיד ד' מלכיות מושלים בעולם, ראוי שיהיו כפי ענין האדם אשר אליו ראוי הממשלה. ולכך ראה דניאל חיה ד' משונה מכל

החיות, מפני כי חיה רביעית יש בה של אלו ג' כוחות, והיא כולל כל ג'. אבל ג' מלכיות הראשונות, כל אחד ואחד מהם חלק אחד, רק המלכות הרביעית כולל כלם" [ראה להלן הערה 265]. ואילו כאן מבאר שהשוני של מלכות רביעית מקודמותיה מתבטא בזה שמלכות רביעית היא תור וגוזל, לעומת המלכיות שקדמו לה, שהיו בהמות. וכיצד כאן השוני מתבטא בקטנותה של מלכות רביעית, ואילו בחזיון של דניאל השוני מתבטא בגדלותה של מלכות רביעית. ויל"ע בזה.

(167) פירוש - היה מכל מין [עגלה, עז, ואיל] כמה בהמות [שלש], וכמו שמבאר.

(168) פירוש - מלבד ששלש המלכיות הראשונות היו ממין בהמה ומלכות הרביעית היתה תור וגוזל, יש עוד צד השוה בין שלש המלכיות הראשונות שאינו נמצא במלכות הרביעית; בשלש המלכיות הראשונות היו שלש מלכיות לכל אחת, לעומת מלכות הרביעית. ולא נתבאר כאן מה מורה הבדל זה. אמנם בכת"י [שכא:] ביאר שמספר ט' מורה על ההתפרסות הגדולה ביותר, ומכך יש להבחין כמה גדולות היו שלש המלכיות הראשונות, לעומת המלכות הרביעית הקטנה, וכלשונו: "לפיכך הצפור לא בתר, שאין צריך להיות נחלק מפני קטנותו. וכאילו הראהו הקב"ה לאברהם שלענין הברית היה צריך להיות גוזר את המלכיות הראשונים כאשר היה כורת ברית עם אברהם, ולא היה צריך כריתה לאדום מפני קטנותה, וזהו 'את הצפור לא בתר'. וכבר אמרתי לך כי כנגד המעלה והחשיבות שיש לו, מתחלק. ולפיכך העגל הוא משולש, וכן העז משולש גם כן, וכן האיל משולש, עד שנעשה הכל ג', שהוא ג' על ג'... כי השלמת ג' כאשר משלם הוא ט', ולפיכך עולים אלו ג' למספר ט'. והרביעי הוא תור וגוזל, שזה למלכות הרביעית שניא מן הראשונים... כי תשעה יסוד שלהם היתה ג', וזה כאשר משלים האדם את הג' להיות מרובע ג' על ג', הם ט'. לכך יסוד מספר הט' הם ג', כי מן ג' נעשה ט'... וכן המספר אינו עולה רק עד ט'... ולפיכך היה כל מלכות מן שלשה".

(169) נראה לבאר זאת, כי לכל רוח ורוח יש מהות בפני עצמה, ולא ראי זה כראי זה, וכמו שביאר למעלה בהקדמה שלישית [מציון 20 ואילך]. לכך כאשר מלכות יון כבשה ג' רוחות, יש בכך להורות שיש לה את היכולת להכיל בתוכה את המאפיינים של ג' הרוחות האלו ולכובשם [ומהאי טעמא גופא יון לא הצליחה לכבוש את רוח מזרח, מחמת מעלתה העליונה של רוח מזרח, וכמו שיבאר בסמוך]. לכך כיבוש ג' רוחות מקביל לשלש מלכיות, כי כיבוש זה מורה על ג' כחות שיש למלכות יון. וראה למעלה הערה 141.

(170) לשונו למעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 20]: "כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח, וכמו שתקנו [תפילת שחרית] 'המאיר לארץ ולדרים עליה ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית'". וכן כתב להלן פ"ע. ובגו"א בראשית פ"ד אות יז [קג:]: "כי המזרח נקרא 'קדמה' [במדבר ב, ג], מלשון התחלה, כי הוא התחלת העולם". ובגו"א במדבר פ"ב אות ב [טז.] כתב: "צד שהוא חשוב יותר וקודם לשאר צדדין... מזרח שהוא... קדם". ובח"א לסנהדרין קט. [ג, רסא:] כתב: "כי ההתחלה הוא מזרח". והמהרש"א [ברכות נח.] כתב: "ואמר 'הגדולה', היא מדת חסד, שבמדה זו נתהוה מעשה בראשית, כמו שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ומדת החסד קודמת לשאר מדות, וכפי שכתב הפחד יצחק ר"ה מאמר א [אות ד], וז"ל: "כי בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה, 'עולם חסד יבנה'... ורק לאחר מכאן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות". לכך ברי הוא שצד מזרח [המורה על חסד] הוא התחלה וקודם לשאר צדדים [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 21].

(171) בגבורות ה' הוצאת מכון מהר"ל [הערה 40] כתבו על דברים אלו בזה"ל: "נראה שהוא רומז לזה שהיונים מאמינים שהעולם הוא קדמון ולא מחודש, ואין לו התחלה". ויפה העירו. וכן הגו"א בראשית פ"א אות ב [ד.] כתב: "מי שיאמין שהעולם קדמון, כמו שיאמין ארסטו, כל הניסים שהם בשינוי העולם שבאו בתורה הם נמנעים, ואין לו תורה כלל". והרמב"ם במורה נבוכים [ב, כה] כתב: "סברת הקדמות כפי האופן הנראה לארסטו... הרי זה סותר את התורה מעיקרה, ומכחיש כל בנסים בהחלט... ודע עם הדעה בחידוש העולם יהיו כל הנסים אפשריים" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 35]. הרי שלשיטת היונים אין מציאות העולם מציאות של חסד, כי הם טועים לומר שהעולם קדמון. לכך, בעוד שישראל אומרים [תהלים פט, ג] "עולם חסד יבנה", היונים מכחישים את החסד שמציאות העולם מורה עליו. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; אמרו חכמים [שבת סג.] "כל המגדל כלב רע בתוך ביתו מונע חסד מתוך ביתו, שנאמר [איוב ו, יד] 'למס מרעהו חסד', שכן בלשון יונית קורין לכלב 'למס'". ותמוה מדוע הכתוב כאן מכנה את הכלב בלשון יוני ["למס"], ולא בשמו העברי "כלב", כפי שהוא נקרא בכל מקום במקרא. אך הביאור הוא על פי מה שכתב בביאור מאמר זה בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסז:],

וז"ל: "דע, כי הכלב שהוא רע בעצמו, וכאשר יש בתוך ביתו מתחבר אליו דבר רע מזיק, נראה שאין ביתו מוכן לחסד. כי כל הנבראים יש בהם הטוב והחסד, חוץ מן הכלב, שאין בו טוב, שכך הוא עצם הכלב אצל הכל, ובפרט כלב רע. ולכך מי שיש לו בריאה כמו זאת, ומחבר אותו לביתו, מסלק חסד מביתו כאשר נמצא בריאה זאת אצלו". הרי שכאן הכלב בא להורות במיוחד ובמסוים על ההפקעה מחסד, לכך דין הוא שדוקא כאן יקרא בשמו היוני, משום שהסתכלות יון על הבריאה היא עצמה הפקעה מחסד. והרציתי דברים אלו למו"ר שליט"א, וקלסם.

(172) והאיל מורה על מלכי פרס ומדי, וכמו שנאמר שם [דניאל ח, כ] "האיל אשר ראית בעל הקרנים מלכי מדי ופרס".

(173) שנאמר [דניאל ח, כא] "והצפיר השעיר מלך יון", ובתחילת הפרק שם [פסוק ה] נאמר עליו "והנה צפיר העזים בא מן המערב על פני כל הארץ", הרי "הצפיר השעיר" הוא "צפיר העזים". נמצא שמלכות מדי ופרס נקראת "איל" ומלכות יון נקראת "עז", ההיפך מהנאמר לאברהם אבינו שמלכות פרס ומדי נקראת "עז", ומלכות יון נקראת "איל".

(174) כפי שהם נמנו כאן בברית בין הבתרים.

(175) כמו שנאמר כאן "עגלה משולשת", וכמו שיבאר. והאלשיך [שמות כב, פסוקים ד, ה] כתב: "ויתכן כי כל אחד מארבע אבות נזיקין אלו [ב"ק ב.] שהם משל אל הארבע גליות, נרמז במקומו. נבוכדנאצר, שהוא הקרן, נרמז בשור". והשם משמואל [פרשת מקץ חנוכה, ליל ז'] כתב: "קליפת מלכות בבל הוא שור המזיק, ועל כן נקרא בכתוב [ירמיה ד, ז] 'משחית גוים' כמו קרן השור, שכוונתו להזיק [ב"ק ד.]. ועל כן כתיב בעונשו [דניאל ד, ל] 'ועשבא כתורין יאכל', מחמת שהוא דומה לו".

(176) "מלך שבבהמות, שור" [חגיגה יג:]. ובחא לב"ק עט: [ג, יב:] כתב: "לפי מדריגת מה שגנב ציוה התורה עונשו, כי בריה חשובה כמו השור, משלם הגנב ה' [שמות כא, לז]. ובריה פחותה כמו שה, משלם ד' [שם]". ובנצח ישראל פ"ב [כא.] ביאר שהשור הוא בעל חכמה, ומכיר את בעליו, לעומת החמור שאין בו חכמה כלל. ודמות ראיה לזה; נאמר [שמות כא, לג] "וכי יפתח איש בור וגו' ונפל שמה שור או חמור", ודרשו חכמים [ב"ק נג:] "'שור' ולא אדם, 'חמור' ולא כלים". ולמה לא אמרו להיפך "'שור' ולא כלים, 'חמור' ולא אדם". אלא ש"דומיא דכוותיה ממעט" [כתובות מו:, קידושין ד.]. ולכך ה"כוותיה" של שור הוא אדם, שיש בו דעת, וה"כוותיה" של חמור הוא כלים, שאין להם חכמה כלל.

(177) כי העגל הוא ממין שור, אלא שעגל הוא בן שנה, ופר [שור] הוא בן ג' שנים [ר"ה י.]. וכן אמרו [ב"ק סה:] "גנב עגל ונעשה שור". ועל חטא העגל נאמר [תהלים קו, כ] "וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב".

(178) לא מצאתי מקור מפורש שעז הוא פחות משור. וכן נראה מדבריו שאין בזה מקור מפורש, שאם כן היה ודאי מציינו, כפי שמציין בסמוך את הגמרא בפסחים שאיל חשוב מן עז. ונראה שאומר כן מסברה, שהואיל והשור הוא מלך הבהמות, ואין העז מלך הבהמות, לכך עז הוא פחות משור [עגל]. ואודות שמלכות מדי היא פחותה ממלכות בבל, הנה נאמר על מלכות בבל [דניאל ב, לח] "אנת הוא רישא דדהבא", וכמו שמביא פסוק זה להלן [לאחר ציון 238]. ובנר מצוה [כז.] ביאר שמלכות בבל היא כנגד כח הנפשי באדם, ומלכות מדי היא כנגד כח הגופני באדם, ו"כח הנפשי הוא כח פועל יותר... ולמטה ממנו כח הגופני, שאינו פועל כל כך" [לשונו שם]. וראה להלן הערות 180, 261.

(179) מדובר שם שהמלך והמלכה [מבית חמשמונאים] נחלקו בשאלה איזה בשר עדיף למאכל; בשר גדי או בשר כבש ["גדי" הוא עז, וכמבואר להדיא בגמרא שם, וכבש הוא ממין איל, דכבש הוא בן שנה, ואיל משנכנס לשנה שניה חודש שלם (פרה פ"א מ"ג)]. ועל כך הגיע ישששכר איש כפר ברקאי והכריע "אי גדיא יאי, יסק לתמידא", לאמור שאם גדי [עז] היה יותר טוב מכבש [איל], היה מן הראוי שיקריבו גדי לקרבן התמיד, ומכיון שאין מקריבים כך, אלא מקריבים כבש [במדבר כח, ג], מוכח שכבש משובח יותר מן הגדי [עז]. אך קשה על דבריו, שבהמשך הגמרא דחו הכרעה זו, ואמרו שהם שקולים, שכך אמרו שם [פסחים נז:] "אמר רב אשי, ישששכר איש כפר ברקאי לא תנא מתניתין ["לא שנא משנה" (רש"י שם)]. דתנן, רבי שמעון אומר, כבשים קודמים לעזים בכל מקום ["בכל מקום כתב כבש תחלה" (רש"י שם)]. יכול מפני שמובחרין במינן, תלמוד לומר [ויקרא ד, לב] 'אם כבש יביא קרבנו' ["כאן הקדים שעירה לכבשה, דכתיב בפרשה עליונה (ויקרא ד, כח) 'והביא את קרבנו שעירת עזים וגו'', והדר 'אם כבש יביא וגו'"" (רש"י שם)], מלמד ששניהן שקולין כאחד. רבינא אמר, אפילו מקרא נמי לא קרא, דכתיב [ויקרא ג, ז] 'אם כבש', [שם פסוק יב] 'אם עז', אי בעי כבש לייתיה, אי בעי עז לייתיה". וכיצד המהר"ל מביא ראיה מהוה אמינא שנדחתה בגמרא. ואולי מבאר את מסקנת הגמרא כבן יהוידע שם [פסחים נז.], שכתב: "הא דאמר 'מלמד ששקולים הם', לאו על טעם הבשר קאמר, אלא על המעלה והחשיבות לפני השם יתברך, ואין הכי נמי הטעם של אימרא עדיף". לכך הואיל וטעם הכבש [שהוא איל] עדיף מטעם הגדי

[שהוא עז], לכך מוכח גם ממסקנת הגמרא "שהאיל חשוב מן העז", ורק בדיני הקרבתם שקולים הם. זאת ועוד, ארבע המלכיות הן גשמיות בנות העולם הזה, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"כ [תלו.], וז"ל: "מדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". ושם ר"פ כא [תמד.] כתב: "כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה" [ראה למעלה הערה 140]. והואיל וטעם הכבש עדיף מטעם העז, וטעם הבשר הוא דבר השייך לגשמיות העולם הזה, לכך ביחס לעולם הזה יהיה כבש יותר חשוב מעז. לכך בדירוגן של ארבע המלכיות, המלכות החשובה יותר תהיה דומה לכבש [איל], והמלכות הפחותה הימנה תהיה דומה לעז.

(180) כי מלכות יון מוכנה אל החכמה, והיא כנגד השכל שבאדם [בעוד שמלכות מדי היא כנגד הכח הגופני באדם, וכמבואר למעלה הערה 178], וכמבואר בנר מצוה [כט:], וז"ל: "מפני כי מלכות זה [יון] הוא כנגד חלק הג' שבאדם, כי חלק הג' הוא השכל. שהמלכות הזה היה בו החכמה והתבונה, וכמו שיתבאר זה באריכות, כי כל ענין המלכות זה שהיו מבקשים החכמה", ושם מאריך בזה טובא. וראה להלן הערה 262.

(181) בשם "איל", כי כאן המלכיות נמנו לפי חשיבותם. ולא נתבאר בדבריו מהי הדרך השניה שלפיה נמנו בספר דניאל [פרק ה], ששם מלכות מדי נקראת "איל" ומלכות יון נקראת "עז", שאם לא נמנו לפי חשיבותם, לפי מה נמנו. ועוד, מדוע כאן נמנו לפי חשיבותם דוקא. ויל"ע בזה.

(182) המאן דאמר הראשון בב"ר [מד, טו], והובא למעלה לאחר ציון 129. ובכת"י [שכב:] כתב: "והכלל הוא, שהראה לו הקב"ה את כלל המלכיות אשר הם מושלים בעולם. וכאשר הראה לו אלו ד' מלכיות באלו הבהמות, היה מחלק אותם לשנים, להודיע כי הברית עם אברהם על ידי גזירת אלו המלכיות. ולפיכך עבר בין הגזרים, ולפיד של אש שלוחו של מקום [רש"י בראשית טו, י], וזהו כריתת ברית. כי המלכיות הם הגזרים מונעים הברית עם אברהם, ולפיכך היה צריך כאשר רוצה לכרות הברית עם אברהם, לעבור בין הגזרים, ובזה היה כורת הקב"ה [ברית] עם אברהם. והעיט שהיה יורד על הפגרים, וישב אותם אברהם. לפי פירוש זה כי אל האומות ראוי החילוק והפירוד, כאשר גזר אותם בשנים. ומצד אשר ראוי להם הגזירה והכריתה והאבוד ראוי להם ההפסד לגמרי, עד שהעיט, אשר דרכו להפסד, ירד עליהם להפסיד אותם. והיה מפריח אותו אברהם, כי אברהם [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים', עד שהוא מאחה ומחבר את כל העולם... כי מעלת אברהם למשול עליהם ומחלק אותם מצד המעלה החשובה שיש לו...

ואברהם היה משיב את העיט שלא להפסיד אותם, עד שהיתה השמש, ואז תנור ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים שכרת עמו... זהו ענין פירוש הזה" [ראה למעלה הערה 152].

(183) לשון המדרש שם: "רבי יהודה אמר, שרי עובדי כוכבים הראה לו... קתדרין דדין לקבל קתדרין דדין" [הובא בקיצור למעלה לאחר ציון 132].

(184) לשון המהרז"ו במדרש [שם]: "שרי האומות, וכמו שנאמר בסוף דניאל [י, כ-כא] 'שר פרס שר יון מיכאל שרכם'. ומה שאמר [בראשית טו, י] 'לקראת רעהו', שרמז בזה איך שם נלחמים זה כנגד זה, וכמו שנאמר דניאל [שם] 'להלחם עם שר פרס'". ובכת"י [שכג.] כתב: "היה מחלק אותם לשנים, רמז השניות שיש בהם, שכן ענין שאר אומות. לא כישיבת סנהדרין, שהם יושבים כחצי גורן עגולה [סנהדרין לו:], להורות על מעלה מיוחדת לאחדות הגמור. ואלו יושבים זה נגד זה, ויש בהם שני צדדים מתנגדים".

(185) אודות שאין אחדות אצל האומות, הנה נאמר [דברים לג, יט] "עמים הר יקראו", ואמרו שם בסיפרי "מנין אתה אומר שהיו אומות ומלכים מתכנסות ובאות לפרגמטיא של ארץ ישראל, והם אומרים הואיל ונצטערנו ובאנו לכאן, נלך ונראה פרגמטיא של יהודים מה טיבה. ועולים לירושלים ורואים את ישראל שעובדים לאל אחד, ואוכלים מאכל אחד. לפי שהגוים לא אלוהו של זה אלוהו של זה, ולא מאכלו של זה כמאכלו של זה, והם אומרים אין יפה להדבק אלא באומה זו". ובנצח ישראל פל"ב [תרטז.] כתב: "כי אין באומות אחדות, רק רבוי". והרמח"ל במאמר החכמה כתב: "צריך שתדע שהנה האדון ב"ה הוא אחד, ואין הארתו מתחזקת אלא במה שמתאחד. והנה ישראל אע"פ שבאישיהם הם רבים, נקראים 'גוי אחד', והם ראוים לשתתחזק בם הארתו יתברך. אמנם האומות הם רבים ונפרדים לגמרי, ואינם נתקנים ביחוד, ונמצאים רחוקים מהתיקון לגמרי". ובספר לב שמחה [פרשת בשלח תשמ"ג], מובאים דברי החידושי הרי"ם על דברי רש"י [שמות יד, י] "והנה מצרים נוסע אחריהם - בלב אחד כאיש אחד", וז"ל: "מהיכן באה למצרים מדה זו של אחדות. אלא דבאמת אצל אומות העולם אין שייך אחדות כלל, אלא כל מה שהיו 'בלב אחד' לא היה רק משום שרצונם של המצרים היה לדבר אחד, לרדוף אחר בני ישראל, והמטרה שבלבם גרמה להם להיות 'כאיש אחד'". והפחד יצחק פסח מאמר מא כתב "מצרים הם עומדים בסוד הפירוד, [תהלים צב, י] 'יתפרדו כל פעלי און', [משלי יח, א] 'לתאוה יבקש נפרד'". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב: "מצאתי בויקרא רבה [ד, ו]; עשו שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית לו, ו] 'נפשות ביתו', לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית מו, כו] 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". **ודברים**

אלו קשורים ליסוד עתיק בספרי המהר"ל, שדברים רוחניים הם מאוחדים, ואילו דברים גשמיים הם מחולקים. וכגון, להלן פמ"ג כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וראה שם בהערות שזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. לכך, הואיל והאומות הם אנשי טבע וגשם [כמבואר בתפארת ישראל פ"א (לו:)], מן הנמנע שתימצא אצלן אחדות. ולמעלה בהקדמה שלישית הערה 120 נתבאר שרבוי האומות עומד כנגד אחדות ה', וזו מלחמת גוג ומגוג. וראה להלן פי"א הערה 75.

(186) כמו שנאמר [קהלת ה, ז] "כי גבוה מעל גבוה שומר", וכתב רבינו בחיי [בראשית כח, יב] "השגחתו בכל, זהו 'כי גבוה מעל גבוה שומר'... הוא הקב"ה שהוא עליון על הכל, והוא כולל כל הגבהיות כולן", לאמור שהקב"ה עליון וגבוה ממלאכי אומות העולם. וכן נאמר [תהלים קיג, ד] "רם על כל גוים ה'", ולהלן פס"ב כתב: "כי הגוים מחולקים לשבעים לשונות, והוא מתרומם על הכל, בזה תדע רוממות שלו. וזה כי אם לא היה רוממותו על הכל, לא היה רם על כל גוים חלופי האומות. ומצד שהוא רם על כל גוים אשר הם מחולקים, הוא גבוה מן כל המלאכים, כי המלאכים אינם רמים על כל גוים, אך לכל אחת ואחת מן האומות יש מלאך המושל עליהם, והוא יתברך מושל על כל גוים, בזה נדע שהוא רם על כל המלאכים הרמים, כמו שאמר [דברים י, יז] 'כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים'".

(187) בא לבאר מדוע שעת כריתת הברית עם אברהם היא שעת ההעברה בין גזרי הפגרים.

(188) לכך שעת נתינת הארץ לאברהם היא שעת ממשלה של הקב"ה בעולם, וזו השעה להורות שממשלת הקב"ה היא על הכל. ואודות שגזירת המלך היא ממשלת המלך, כך אמרו חכמים [מכילתא שמות כ, ג] "משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו גזור עליהם גזרות. אמר להם, כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם, שאם מלכותי לא יקבלו, גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל; 'אנכי ה' אלקיך לא יהיה לך' [שמות כ, ב-ג], אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים, אמרו לו כן. וכשם שקבלתם מלכותי, קבלו גזרותי, 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'". ורש"י [ויקרא יח, ב] כתב "אני ה' אלקיכם - אני הוא שאמרתי בסיני [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', וקבלתם עליכם מלכותי, מעתה קבלו גזרותי". ואמרו חכמים [ברכות יג.] "למה קדמה פרשת שמע [דברים ו, ד-ט] ל'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא], כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל

עליו עול מצות". **ובכת"י** [שכג.] כתב: כרת ברית ביניהם... כי הכל יעבור אל האחדות. ולכך היה הקב"ה עובר בין הגזרים לכרות ברית עם אברהם יחידו של עולם" [ראה למעלה הערה 151]. ולהלן פ"י [לאחר ציון 30] כתב: "היה אברהם יחידו של עולם גובר על הצדדין, אשר יוצאים מגדר המציאות, ומנצח אותם, כמו שזרעו יהיו לבסוף גוברים על ארבע מלכיות". והביטוי "יחידו של עולם" על אברהם אבינו נזכר בתנחומא בובר לך לך, אות כו. וראה למעלה פ"ו הערה 46, להלן פ"ט הערה 18, ופ"י הערה 31.

(189) זו דעת רבי נחמיה, והובאה למעלה [לאחר ציון 132]. ובמתנו"כ שם כתב: '"בָּתָּוֶךְ" [בראשית טו, י] דרש על לשכת הגזית, שנקראת כך כדכתיב [ירמיה לט, ג] 'וישבו בשער הַתָּוֶךְ', ודרשוהו חז"ל [ויק"ר ד, א] על לשכת הגזית. ודרש 'ויבתר' לשון חתיכת דין".

(190) "וגזר גם כן דיניהם של ישראל" - פירוש הואיל וסנהדרין יושבים ודנים דיניהם של ישראל, לכך הקב"ה עבר בין גזרי הבהמות, להכריע בין כל הדעות שיש בסנהדרין [כמו שיבאר בסמוך]. ולא ביאר כאן מדוע שעת הבטחת הארץ לאברהם היא השעה להורות על סנהדרין של ישראל [לעומת הדעה הקודמת של רבי יהודה שהקב"ה הראה לאברהם שרי אומות העולם, שביאר למעלה ששעת נתינת הארץ היא השעה להורות שממשלת הקב"ה היא על הכל (ראה למעלה הערה 188)]. ואולי אפשר לומר, שידוע מאוד שארץ ישראל היא בחינת תורה שבעל פה. וכגון, בפרי צדיק פרשת וירא אות ב, כתב: "ארץ ישראל שם שורש תורה שבעל פה, כמו שאמרו [קידושין מט:] עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה ארץ ישראל. ואיתא [ב"ב קנח:] אוירא דארץ ישראל מחכים. וכן [כתובות עה.] וחד מינייהו עדיף כתרי מינן, וחד מינן כי סליק להתם עדיף וכו'". ושם בפרשת חיי שרה אות ה כתב: "עיקר תורה שבעל פה בארץ ישראל". ושם פרשת ויקרא אות ג כתב: "תורה שבעל פה עיקרה בארץ ישראל, כמו שנאמר [ישעיה ב, ג] 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים' ושם היה לשכת הגזית שממנה יוצאה תורה לכל ישראל כמו שאמרו [סנהדרין פו:]". והואיל וכאן היא שעת נתינת הארץ לאברהם, לכך זו השעה להורות על סנהדרין, שהם הם המורים על תורה שבעל פה. **וצרף לכאן** שכאשר הקב"ה בא לבקר את אברהם ביום השלישי למילתו, הוא הראה לאברהם את כחם של הדיינים, וכפי שכתב רש"י [בראשית יח, א] "יושב - 'ישב' כתיב, בקש לעמוד, אמר לו הקב"ה שב ואני אעמוד, ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתיצב בעדת הדיינין והן יושבים, שנאמר [תהלים פב, א] 'אלקים נצב בעדת אל'". ובגו"א שם אות ז [רצג:] כתב: "ומה שהודיע לו זה עתה דווקא... מפני ש'המשפט לאלקים הוא' [דברים א, יז], ומסר

המשפט לדיינים, והמשפט ברשות הדיינין להימין ולהשמאיל. אם כן כאילו הקב"ה כביכול תולה בדיינים, שהרי משפטו בידם, ומי שהוא תולה באחר, יש לו לעמוד, ואותו שהאחר תולה בו, הוא יושב. ולפיכך הדיינים בישיבה והקב"ה ניצב בעדת אל". ושם הערה 43 נתבאר שבשכר כריתת הברית שאברהם עשה על בשרו, זכה שיצאו ממנו דיינים שהם יהיו בעליה של התורה שבעל פה, שעל כך אמרו חכמים [גיטין ס:] "לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל'". נמצא שכריתת ברית של אברהם מביאה לכריתת ברית מצדו של הקב"ה, שמסר בידי הדיינים הכח להכריע במשפט. ודברים אלו נוגעים מאוד לרמיזותיו כאן ששעת נתינת הארץ היא השעה להורות על כחם של סנהדרין. וראה בסמוך הערה 192.

(191) מעין מה שאמרו במשנה [סנהדרין מ.] "שלשים וששה מזכין, ושלשים וחמשה מחייבין, זכאי. שלשים וששה מחייבין, ושלשים וחמשה מזכין, דנין אלו כנגד אלו עד שיראה אחד מן המחייבין דברי המזכין".

(192) יש להבין דבריו הקדושים, דלכאורה אין השם יתברך מכריע בבית דין של מטה, וכדברי הגמרא הידועים [ב"מ נט:] "אמר להם [רבי אליעזר לסנהדרין], אם הלכה כמותי, מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר, 'לא בשמים היא' [דברים ל, יב]. מאי 'לא בשמים היא', אמר רבי ירמיה, שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה [שמות כג, ב] 'אחרי רבים להטות'. אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה, מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא. אמר ליה, קא חייך ואמר, נצחוני בני, נצחוני בני". ואע"פ שבזמן ברית בין הבתרים עדיין לא ניתנה תורה, מ"מ הקב"ה הראה לאברהם סנהדרין של ישראל שתהיה לאחר מתן תורה, ואיך שייך אז לומר ש"דין השם יתברך מכריע בין הכל". **ונראה לבאר** דבריו על פי מה שכתב בספר הלשם [ספר הדעה ח"ב, דרוש ד, ענף יט, סימן ו, עמוד קסא], וז"ל: "והעיקר המחויב לכל מי אשר בשם ישראל יכונה להאמין באמונה שלימה שכל מה שנמצא בדברי רז"ל, בהלכות ואגדות בש"ס ומדרשים, הם כולם דברי אלקים חיים. כי כל מה שאמרו הוא ברוח ה' אשר דיבר בם, ומסוד ה' ליראיו. וכמו שמצינו בסנהדרין [מח:] שגם בענין שאינו נוגע להלכה ולמעשה כלל, ושאלה הגמרא על רב נחמן מנא ידע, והיתה התשובה שם [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו כו''... וכן כל דבריהם ז"ל אשר בגזירות ותקנות אינם ע"פ שכל אנושי כלל, אלא כולם הם ברוח ה' אשר דיבר בם, מקול ה' בכח, קול גדול ולא יסף דמתן

תורה, והקול הזה היה ממשמש והולך בכל מייסדי התורה שבע"פ... והם כולם גזירות העליון ב"ה אשר האיר ונתגלה לנו ע"י קדושת תורתם וחכמתם, והם רק כשלוחים בדבר זה לומר להם כזאת וכזאת עשו... והרי נמצא מזה כי כל המתחכם על דבריהם להתבונן על אמיתתם, הוא מכניס את עצמו בסכנה גדולה, כי אין שכל אנושי אפשר להשיג אותם, ועלול הוא לבוא לכפירה רחמנא ליצלן... אבל 'וצדיק באמונתו יחיה' [חבקוק ב, ד], כי הוא יסוד כל התורה כולו" [ראה להלן פ"ט הערה 205, ופ"י הערה 47]. ובפרי צדיק [לחג הפסח אותיות י, יא] כתב: "נמשל התורה שבכתב לגשם... מה שאין כן התורה שבעל פה, שנדמה לחכמים שהם מחדשים מלבם, ומשום הכי נמשל כטל, אבל מכל מקום הטל מהשם יתברך שמשפיע תמיד... גשם שהוא כנגד תורה שבכתב, כמו שנאמר [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי', וכמו שאמרנו ד'לקחי' היינו תורה שבכתב, שניכר שיורד מן השמים, וכן תורה שבכתב. 'תזל כטל אמרתי' [שם], היינו תורה שבעל פה, שמופיע השם יתברך בלב החכמים, ובאמת הם דברי אלוקים חיים, ונמשל כטל שאינו ניכר כשיורד מן השמים, רק אחר כך כשרואין ליחות הארץ מבינים שירד טל". והחזון איש [אגרות ח"א, לג], כתב: "השגחתו יתברך בכל דור ודור על היחידים ששתלן בכל דור להורות חוקיו ומשפטיו לישראל. וכשהן מעמיקין בהלכה, הן בשעה זו כמלאכים, ורוח ממרום שורה עליהם, ועל פיהם נקבעו הלכות". נמצא שמה שכתב כאן שהקב"ה מכריע בין הכל, הכוונה היא שהקב"ה מנווט את הדעות כולם, ומסדר שהדעות יבטאו את הפנים השונות של תורה, כאשר כולם הם "דברי אלקים חיים". וראה בנתיב התורה פי"א [תמז.], שמוכח מדבריו שם שמכוון ליסוד זה, וכמבואר שם הערה 16.

(193) לשון המו"נ ח"ג פ"כ: "התבונן בכמה דברים נבדל מדעו ממדענו, לפי דעת כל בעל תורה... ואם כן, אני תמה באי זה דבר דמתה ידיעתנו לידיעתו... באמת התחיב הבדל ידיעתו לידיעתנו ההבדל העצמי הזה כהבדל עצם השמים לעצם הארץ, כבר בארו הנביאים זה, אמרו [ישעיה נה, ח-ט] 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאום ה' כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם'". וכן כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"ה. והרי אף כלפי הדורות הראשונים אמרו חכמים [שבת קיב:] "אם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". וקל וחומר שנחשב כך כלפי הקב"ה. ובכת"י [שכג.] כתב: "דנין דין מטה, והוא יתברך עבר בין הגזרים לדון גם כן. ומפני שדינו יותר [מ]סנהדרין של מטה, לכך היה עובר בין הגזרים, כי דין עליון יותר מן דין

ב"ד של מטה, ולכך עבר בין הגזרים לדון... ויש בזה דבר עמוק למה מדמה את סנהדרין גדולה לבהמות".

(194) לא מצאתי שיבאר ענין זה בשאר ספריו.

(195) כפי שהביא מאמר זה למעלה [לפני ציון 134]. והנה המשך דברי המהר"ל כאן ["ויש לך לדעת כי מראה זה וכו'"] אינו ביאור למאמר חז"ל זה, אלא עוסק בענין חדש. אמנם בכת"י [שכג:] האריך בזה, ונביא כאן את לשונו בקיצור: "ביאור ענין זה שאין לך דבר שיותר נרדף מן [התור (ב"ק צג.)], לפיכך לא בתר אותם, שהראה לו שרי ישראל, והראה כי אותן שאינם [מעמידים פנים] בגל הזה, אין הגל שוטפן... שלכך לא בתר הצפור מפני שכל מי שאינו מעמיד פנים בגל, אין הגל שוטפו... אבל לפירוש הראשון שהראה לו הקב"ה שרי אומות, וכן לפירוש אשר הראה לו המלכיות, לא בתר הצפור... כי מיני בהמות היה מחלק אותם... כדי לכרות ברית עם אברהם. אבל העוף לפי קטנותו לא היה בה לכרות... ומזה כי כל מי בגל ואינו מתנגד, אין הגל שוטפו, כמו שתראה שמפני שלא היה העוף מונע לברית, ולא היה מתנגד, לכך לא בתר אותו".

(196) כפי שרבו הדעות במדרש הנ"ל [ב"ר מד, טו] בביאור על מה מורים בעלי החיים שהיו בברית בין הבתרים [ד' מלכיות, שרי האומות, וסנהדרין של ישראל]

(197) לשונו בכת"י [שכד.]: "וידוע כי המראה הזה, בודאי מתחלק לפנים הרבה מאוד. כי המראה הגדול הזה, אל תחשוב שאין לו פנים הרבה, כי כל דבר שבמראה הגדול יש לו פנים, כי כן ענין התורה בכל דבר מדברי התורה יש לו פנים הרבה. וכל אחד ואחד ענין מיוחד בפני עצמו. שכן הדברים העליונים, יש לו בחינות הרבה, מתחלק לפנים הרבה... ולכך תמצא זה גם כן בתורה, שיש בה הוראות מתחלפות בנושא אחד, כמו במראה הזה". ופירושו, שככל שהדבר עליון יותר, כן הוא כולל יותר, ואינו חד גווני. ולהלן פ"ס כתב: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפב:] כתב: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו". ובנצח ישראל פכ"ב [תעח.] כתב: "כי השבח הזה הוא מגיע עד עולם העליון, והוא כולל הכל". ובנתיב התשובה תחילת פ"א כתב: "בספר משלי [א, כ] 'חכמות בחוץ תרונה'... שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה, ולכך לא כתיב 'חכמה', רק 'חכמות', שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". הרי מפאת שהתורה היא חכמה עליונה, לכך היא נקראת "חכמות" בלשון רבים, ולא "חכמה" בלשון יחיד. והביאור הוא כמבואר כאן, שככל שהדבר עליון ומרומם יותר, כך הוא כולל את כל מה שתחתיו. וכן

כתב בתפארת ישראל פ"ל [תנא.], שם פמ"ו [תשטז:], ונתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.]. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו". **דוגמה לדבר**; נאמר [בראשית יא, כט] "ויקח אברם ונחור להם נשים שם אשת אברם שרי ושם אשת נחור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה", ופירש רש"י שם "יסכה - זו שרה, על שם שסוכה ברוח הקודש". ובגו"א שם אות יז [רב.] כתב: "וקשיא, דלמה קרא כאן על שם הנביאות, יותר היה לכתוב זה בפרשת וירא [בראשית כא, יב "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה"], דשם לא מצי למטעי לומר דהיא אשה אחרת, ולכתוב [שם] 'כל אשר תאמר יסכה שמע בקולה'. ומיהא אין זה קשיא, שהתורה נכתבת כך למי שאינו יודע להבין, יודע קצת כפי שכלו. ומי שיבין יותר, יהיה יודע יותר, דלכל אחד ואחד כפי כחו התורה מדברת עמו. ומפני כך, אם אינו כחו להבין כי 'יסכה' על שם שסכה ברוח הקודש, יבין הוא שהיא אשה אחרת. אבל למי שכחו להשיג יפה, והוקשה לו דאחר שלא נזכר יסכה בקרא מאי בא לומר דהוא 'אבי יסכה', יכול לפרש שהיא שרה, ונקראת 'יסכה' על שם רוח הקודש שהיתה סוכה בו, אבל לקמן [שם] אין לומר שהיא אחרת". וברי שאין כונתו לומר שהתורה חלילה מטעה את מי שאין כחו להשיג יפה. אלא שהתורה מדברת בכמה פנים, ומי שאין כחו להשיג יפה, יבאר ששמה "יסכה", מבלי לדעת שזו שרה, כי זו ג"כ אמת, שמדובר באשה ששמה "יסכה". ומי שיבין יותר, יעמיק יותר.

(198) אודות שלדבר גדול יש בחינות הרבה, ולא רק בחינה אחת, כן כתב בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.], וז"ל: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'... והנה על זה יש תשובה גדולה מאוד, כי לגודל הקושיא הזאת לא יספיק לה תשובה רק בהרבה פנים, עד שיסולק השאלה מכל וכל". וראה באור חדש פ"ה [תתק:] שחתר שם לבאר דבר אחד בטעמים הרבה, ולא הסתפק בטעם אחד.

(199) בכת"י [שכד.] יש כאן הוספה [שנשמטה מהנדפס מחמת הדומות], וז"ל: "כי מצד שהם בעלי חיים יש לו הוראה בפני עצמו, שהוא מורה על השררה והממשלה. ומה שהיו פגרים מתים, יש לו הוראה בפני עצמו, שהיה מורה על ישראל וכו'". ופירושו, שהבהמות עצמן מורות על ארבע מלכיות, שיש להן שררה וממשלה [כמבואר למעלה

לאחר ציון 139], כי הבהמות הן גדולות [לעומת תור וגוזל], ומורות על כח המלכיות. אך מה שהבהמות היו מתות, דבר זה המורה על ישראל, וכמו שמבאר והולך. וכן כתב בכת"י קודם לכן [שם], וז"ל: "ויש לדבר זה שהוא בעל חי בחינה אחת, ומצד אשר [הם פגרים] בחינה אחרת. וכשבא מצד צורת בעל חי אמר שהראה לו [האומות], אבל מצד אשר הם פגרים הראה לו הקב"ה שישראל היו במעשים כפגרים, ויבא העיט לכלותם".

(200) כפי שרבי עזריה אמר במדרש [ב"ר מד, טז] "לכשיעשו בניך פגרים בלא גידים ועצמות, זכותך עומדת להן" [הובא למעלה לאחר ציון 137]. ואין הכוונה שלבהמה מתה אין גידים ועצמות, אלא שאין לבהמה מתה עמידה מצד גידיה ועצמותיה. ואודות שעמידת אדם ובהמה באה מחמת העצמות, כן כתב בנתיב התורה פ"א [מז.], וז"ל: "העצמות הם... בנין האדם, שעליו נבנה האדם". ושם פט"ו [תרג.] כתב: "כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "כי העצם הוא בנין בעל חי... עיקר בנין בעל חי הם העצמות, שעליהם נסמך הבעל חי". ובנתיב לב טוב ספ"א כתב: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:] כתב: "העצמות הם עיקר בנינו של אדם, שהגוף נסמך על העצמות, והם חוזק בנינו של אדם". ואודות שהגידין הם עמידת הגוף, כן כתב בתפארת ישראל פ"ד [פג:], וז"ל: "הגידין... נותנים קיום לגוף האדם, עד שהוא מקוים מבלי שינוי".

(201) מה שכתב כאן שאברהם הוא "ראשית התחלתם" של ישראל, ולא כתב "ראשית" לחוד או "התחלתם" לחוד, כי כוונתו היא שהאבות הם התחלת ישראל, ואברהם הוא התחלת האבות, לכך אברהם הוא "ראשית התחלתם" של ישראל. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ג [צג:], וז"ל: "אברהם שהוא התחלה לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות". ובח"א ליבמות סד. [א, קמב.] כתב: "כי אברהם ושרה אשר הם התחלת ישראל יותר משאר אבות, לפי שהם ראשונים לאבות, וכך האבות הם התחלה לגמרי. ולפיכך חותמים באברהם דווקא ["מגן אברהם"], שהוא התחלה גם אל שאר אבות, לכך היו אברהם ושרה התחלת הכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 83, ופ"ז הערה 118]. וראה למעלה פ"ה הערה 2, פ"ז הערות 114, 125, ובסמוך הערות 204, 214.

(202) "התחלתו ועיקרו טוב" כרך ההתחלה עם העיקר, כי "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב:

"כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 83]. וראה בסמוך הערה 215.

(203) דוגמה לדבר; רפואתו של האדם מחוליו אפשרית רק משום שהחולה חוזר למעלתו הראשונה, וכמו שכתב להלן פמ"ג, וז"ל: "החולה אם היה משתנה טבעו לגמרי בחליו, לא היה אפשר שיהיה חוזר אל בריאותו, שאין לו התחלה שבו ישוב אל בריאתו. אבל בודאי יש בחולה כח טבע שנשאר שלא נשתנה, ואותו הטבע מחזיר אותו לבריאותו, ודבר זה ענין ארוך מאוד". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 60] כתב: "כי הרפואה גם כן שהוא שב להיות כבתחלה". ובח"א לנדרים מא. [ב, יט:] כתב: "כי החולה חוזר לבריאתו על ידי שהוא חוזר להיות כבראשונה, ואל"כ לא היה חוזר לבריאתו... ואביא לך משל; האילן הזה שבא עליו הפסד בימות החורף, עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו ג"כ מקולקל, כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז חוזר לקבל כח מן השורש, ומתחדש כבראשונה. וכך הוא החולה אשר נשתנה מחמת החולי, אין חוזר לבריאותו רק מכח שהוא חוזר להוייתו הראשונה". וכן כתב בח"א לב"מ פז. [ג, נב.]. כמו כן יש בכחה של זכות אברהם אבינו להחזיר את ישראל להתחלתם הטובה, כי זכות אברהם מועילה לישראל כפי שהויה ראשונה מועילה לחולה. וראה בסמוך הערות 205, 206.

(204) כי כל האבות [ולאו דוקא אברהם] הם התחלת ישראל, וכמו שנאמר [במדבר כג, ט] "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו וגו'", וכתב רש"י שם "אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם, ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו על ידי אבות ואמהות". ובשירת הים נאמר [שמות טו, ב] "אלקי אבי ורוממנהו", ופירש רש"י שם "אלקי אבי - לא אני תחלת הקדושה, אלא מוחזקת ועומדת לי הקדושה ואלקותו עלי מימי אבותי". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.] כתב: "לכך אמר [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה ולהיותם נבדלים מן האומות, כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן, אשר זה השם נבדל מזולתו" [הובא למעלה פ"ג הערה 83]. ובנצח ישראל פי"א [שא.] כתב: "ישראל טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים, והנה עצם שלהם טוב" [הובא למעלה הערה 34]. ושם פנ"ו [תתסט:] כתב: "האבות הם התחלת ישראל".

(205) ואע"פ שאמרו בגמרא [שבת נה.] "תמה זכות אבות", אין זה נוגע לדבריו כאן, כי כאן איירי בזכותו של אברהם מפאת היותו התחלת ישראל, וזה בודאי לא יתום ויתבטל. אך בגמרא איירי בזכיות אברהם שהיו לו מצד עצמו, וכמבואר בח"א שם [א, לא:], ועל זה אמרו "תמה זכות אבות". **ויש בזה** הטעמה נפלאה; אמרו חכמים [ב"ב טז:] אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו, שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא", ובח"א שם [ג, עו.] כתב לבאר בזה"ל: "כי אברהם... הוא היה התחלה, ומפני שהוא התחלה ראוי שיהיה מחזיר החולה לבוריו. וזה כי החולה אשר נחלש יצא מברייתו ונשתנה, ואילו היה האדם החולה משתנה לגמרי, לא היה כאן דבר שהיה מחזיר אותו להיות כבראשונה... אבל יש באדם כח התחלה טובה וחזקה, אשר החולי אין משנה אותו, ובכח אותו התחלה אשר לא קבלה שנוי הוא מחזיר אותו כאשר היה בראשונה... ומפני כי אברהם הוא התחלה, היה מחזיר כל שינוי אשר היה משתנה להיות כאשר היה בתחלה, כי זה ענין התחלה שמחזיר הכל כאשר היה בתחילה". הרי שלא רק שזכות אברהם מועילה כפי שהויה ראשונה מועילה לרפואה [כמבואר למעלה הערה 203], אלא שזכות אברהם גופא מועילה לרפואה. עמוד והבט כיצד דבריו בח"א הנ"ל תואמים לדבריו כאן, שאברהם אבינו מחזיר את הדבר הטעון תיקון להתחלתו.

(206) אודות שתיקון החטא שייך רק כאשר יש התחלה שאפשר לחזור אליה, כן ביאר בח"א לע"ז יז. [ד, מ.], וז"ל: "אין התשובה רק אם נשאר דבר אצלו, עד שאינו נפרש לגמרי מן השם יתברך. וכך מורה שם 'תשובה', כי השורש שהוא 'שב', השי"ן מורה כי לא הגיע אל האחרית, כי התי"ו היא אחרונה, וכמו שאמרו [אבות פ"ב מ"י] 'שוב יום אחד לפני מיתתך', ולאחר מיתה אין תשובה מועלת, ויהיה שב מן התי"ו שהיא קודם למיתה. עד ב', וכל זה בכלל תשובה. אבל מכל מקום צריך שיהיה נשאר בו דבר אחד, שהוא האל"ף. אבל אם פירש לגמרי, כמו מינות וע"ז, ובזה הוסר מן השם יתברך, ולא נשאר בו אף הדבר שהוא התחלה, כמו האל"ף, ובזה הוסר לגמרי ואין תשובה לזה".

(207) כפי שהביא למעלה [לאחר ציון 135].

(208) בעוד שכאן ביאר שבשביל התחלתיות של אברהם לכך יחזרו ישראל בתשובה, הרי בכת"י [שכג:] ביאר הסבר נוסף, וז"ל: "כאשר הראה לו שרי ישראל, וירד עליהם העיט לכלותם, הם המלכיות שרוצים לאבד ולאכול את בשרם וממונם, ולא היה יכול למחות בהם מפני שלא היה בישראל מעשים, 'וישב אותם אברם' על דבר התשובה היה... וידוע כי בשביל זכות אברהם ישראל עושים תשובה. ודבר זה דבר נפלא למאוד, כי אברהם פתח פתח... שהרי הוא היה ראשון שלא נולד בקדושה, לכך 'וישב אותם

אברם' בתשובה, כשם שהוא היה חוזר אל הקב"ה, כך בניו חוזרים בתשובה, והם חוזרים להיות צדיקים".

(209) כן פירש רש"י [בראשית טו, י], וז"ל: "ואת הצפור לא בתר - לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים, שנאמר [תהלים כב, יג] 'סבבוני פרים רבים וגו''. ואומר [דניאל ח, כ] 'האיל אשר ראית בעל הקרנים מלך פרס'. ואומר [שם פסוק כא] 'והצפיר והשעיר מלך יון'. וישראל נמשלו לבני יונה, שנאמר [שיה"ש ב, יד] 'יונתי בחגוי הסלע'. לפיכך בתר הבהמות, רמז על שיהיו האומות כלין והולכין. 'ואת הצפור לא בתר', רמז שיהיו ישראל קיימין לעולם", ומקורו בפרקי דר"א פכ"ח. ומקשה מ"תור וגוזל", שכאן נדרשו על ישראל, ואילו במדרש שהביא למעלה [ב"ר מד, טו] נדרשו על מלכות אדום [הובא למעלה לאחר ציון 131].

(210) לשון הגמרא שם "'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם וגו''. אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני ["לפי שאין אתם מרבין עצמכם אלא ממעטין, לפיכך חשק בכם, 'כי אתם המעט' ממעיטין עצמכם בענוה" (רש"י שם)]. נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר'. למשה ואהרן, אמרו [שמות טז, ז] 'ונחנו מה'. לדוד, אמר [תהלים כב, ז] 'ואנכי תולעת ולא איש'. אבל עובדי כוכבים אינן כן; נתתי גדולה לנמרוד ["מלך בדור הפלגה היה, ולכך נקרא שמו 'נמרוד', שהמריד כל העולם במלכותו על הקב"ה" (רש"י שם)], אמר [בראשית יא, ד] 'הבה נבנה לנו עיר'. לפרעה, אמר [שמות ה, ב] 'מי ה''. לסנחריב, אמר [מ"ב יח, לה] 'מי בכל אלהי הארצות וגו''. לנבוכדנצר, אמר [ישעיה יד, יד] 'אעלה על במתי עב'. לחירם מלך צור, אמר [יחזקאל כח, ב] 'מושב אלהים ישבתי בלב ימים' ["שבנה לו שבעה רקיעים של נחשת, ועלה וישב עליהם" (רש"י שם)]". ובנתיב הענוה ר"פ ב [ב, ה.] כתב: "כי ראוי לישראל כל אשר השם יתברך נותן להם גדולה להקטין עצמם. דבר זה כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות, שהאומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי, ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מדה גשמית... ולפיכך האומות כאשר השם יתברך נותן להם גדולה, מתגאים עוד ביותר, עד שכל כך גדולתם עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם. והפך זה בישראל, שיש להם גדולה אלקית, וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה... ולכך כל עוד שהגדולה יותר בישראל, והם יותר מגיעים אל מדריגה אלקית, נמצא בהם הענוה יותר, והם ממעטין עצמם, שזה מדת הפשיטות, והיא מדה נבדלת מן הגשמי... והפך זה באומות. ולכך אמר 'חושקני בכם מפני שאתם ממעטין עצמכם',

וזה בודאי טעם גמור שחשק השם יתברך בישראל מכל האומות. כי אשר בחר השם יתברך בהם, ראוי להם המעלה והגדולה, ואם הגדולה מביא להם למרוד בהקב"ה, היה הדבר הפך עצמו, כי בשביל שאהבו נותן לו גדולה, ודבר זה מביא למרוד בו. ומפני כך אוהב ישראל, שכל עוד אשר נותן להם גדולה, הם מכניעים עצמם". ומעין כן ביאר בח"א לחולין פט. [ד, ק:].

(211) יש להבין מדוע לא ביאר כפשוטו, שישראל הם קטנים בכמות. ובגו"א בראשית פט"ו אות טו [רס.] אכן ביאר כך, וכלשונו: "ומה שהאומות נמשלו לבהמות, לפי שהבהמה גדולה, והאומות גדולים בכמותם, אבל תור וגוזל הוא קטון, נגד ישראל שהם קטנים בכמות". ואע"פ שעל הפסוק [דברים ז, ז] "לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם כי אתם המעט מכל העמים" נמנעו חכמים [חולין פט.] מלומר שאיירי בקטנות כמותית [כמו שהביא כאן], התם שאני, משום "דפשיטא, שאיך יעלה על הדעת שהקב"ה חשק בהם בשביל רבויים, והם בודאי מעט, ודבר שהעינים שולטות, ואין צריך לומר זאת" [לשונו בגו"א שם אות ג (קלד.)]. אך מהו הכרחו לבאר שהתור וגוזל מורים על קטנות איכותית של ישראל ["מקטינים עצמם"], ולא על קטנות כמותית, וכפי שביאר בגו"א בבראשית שם. זאת ועוד, הרי קטנות התור והגוזל [לעומת גדלות הבהמות] היא קטנות כמותית, ומדוע קטנות ישראל מתפרשת באופן שונה. ונראה לומר, כי כאן בא לבאר כיצד "תור וגוזל" משמשים לפנים שונות; מחד גיסא הם מורים על מעלת ישראל, ומאידך גיסא הם מורים על הגזל של אדום. והואיל וקטנות התור והגוזל של אדום היא קטנות כמותית [שאדום הוא קטן בעצם], לכך קטנות ישראל תתפרש בקטנות איכותית, בכדי להורות כיצד קטנות התור והגוזל מתפרשות באופנים שונים. אך בגו"א לא הביא את המדרש ש"תור וגוזל" מורה על אדום, אלא בא לפרש דברי רש"י שם שזה מורה על ישראל, לכך פירש שם כפשוטו, שקטנות זו היא קטנות כמותית. וראה הערה הבאה.

(212) כמבואר למעלה [לאחר ציון 152]. וראה להלן הערה 255. ובכת"י [שכד:] כתב: "כי המראה הזה יש לו פנים לכל צד, והכל הוא נכון ואמת, ומתפרש לכל צד, ולכל הצדדים הוא פונה, ולכך הוא מתחלק לענינים הרבה. וכאשר תדע תור וגוזל שהוא קטון נגד מין הבהמה, תמצא שהוא מתפרש על ישראל מפני שהם קטנים. שהרי הצדיקים נקראים קטנים, כדאיתא בפרק אלו טריפות [חולין ס:] צדיקים יקראו בשמך, [עמוס ז, ב] 'יעקב הקטן', [ש"א יז, יד] 'דוד הקטון', וישראל הם מונים למאור הקטון... וענין קטנותם שהם מקטינים עצמם, כמו שאמר אברהם 'ואנכי עפר ואפר'... ואדום הם קטנים בעצמם ועושים עצמם גדולים... לכך שני הפכים בענין תור וגוזל, והם אמת, שמצד שישראל

מקטינים עצמם, תור וגוזל נאמר עליהם. ומצד שאדום בעצמם קטנים, תור וגוזל נאמר עליהם. ולכל אחד יש טעם שלא חלק התור והגוזל, כי אם הוא מורה על הקטנות של ישראל, מי שהוא מקטין עצמו הוא מקוים ביותר, בשביל שנאמר [תהלים לז, יא] 'ענוים ירשו ארץ וגו''. ומצד שהוא מורה על אדום, מה שלא חלק אותם הוראה על קטנותם, כמו שהתבאר למעלה... לישראל הקטנות מה שהם מקטינים עצמם, ולאדום הקטנות בעצמם. ובשביל זה המראה העליון שהיה מרמז תור וגוזל על הקטנות, מתחלק לכל פנים".

(213) אע"פ שבדרך כלל התיבות "כלל הדבר" באות לסכם את הדברים שנאמרו עד כה, כאן זה אינו, כי מתחיל לבאר נקודה חדשה שלא נאמרה עד כה [מדוע הקב"ה הראה לאברהם את כל העתידות לבא על ישראל], ודבריו כאן הם הקדמה לדברים שיביא בהמשך. וראה בנתיב התורה פ"ד הערה 24 שמצוי הוא בספרי המהר"ל שמסיים בדברים שהם הקדמה לקטע הבא, וכמצויין שם.

(214) כמבואר למעלה הערות 201, 202. ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 109], כתב: "על ידי האמונה שהיה חזק באמונה, זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל, והוא נקרא 'צור', דכתיב [ישעיה נא, א] 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם וגו''. קרא את אברהם 'צור' להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור שהוא חזק... וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה. וחוזק שלו הוא שהיה חזק באמונתו, וזהו החוזק שלו. ומפני שהיה חזק באמונתו, היה מציאותו יותר חזק, ובשביל כך היה זוכה להיות ראש אבן פינה ויסוד הכל", ושם הערה 114. ואודות היות אברהם "ראש" ישראל, כן כתב בדר"ח פ"ה מי"ז [תכא.], וז"ל: "כי אברהם הוא ראש יחוסינו". ושם מי"ט [תמ.] כתב: "יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית". ושם פ"ו מ"י [שסז:] כתב: "כי אברהם התחלה של ישראל, והוא ראש שלהם". ובח"א לר"ה י: [א, צה:] כתב: "והוא מיוחס זה פסח לאברהם, כי הוא גם כן ראש היחוס". והרמב"ן [בראשית כה, יט] כתב: "'אברהם הוליד את יצחק'... והנכון בעיני כי חזר עתה והחל באב היחס, כמנהג הכתוב לחזור באנשי המעלה אל ראש היחס... אף כאן 'אברהם הוליד את יצחק' ויצחק הוליד את יעקב, כאשר יזכיר". ועוד כתב הרמב"ן [בראשית מ, טו]: "כי אברהם שהיה ראש היחס נקרא 'אברהם העברי' [בראשית יד, יג], כי היה מעבר הנהר, וגדול שמו בגוים, כי נתקיים בו 'ואגדלה שמך' [בראשית יב, ב], ועל כן נקראו כל זרעו 'העברים'" [הובא למעלה פ"ה הערה 2].

(215) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]... ומפני שהתורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל, כמו האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל... העולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו.] כתב: "ובפרק חלק [סנהדרין צח:]... לא אברא עלמא אלא למשה... כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכל... ולא נברא העולם רק למשה, מפני שאז היה התחלת ישראל, שהם עיקר העולם, ולא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל... ולפיכך סבירא ליה שלא נברא העולם אלא למשה, שהוא עיקר, מפני שהוא ההתחלה, ואחר התחלה ימשך הכל". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפו.] כתב: "כל הדברים הם נמשכים אחר ההתחלה". ושם פ"ו מ"ח [רסה:] כתב: "התורה רפאות להתחלת האדם, ובזה כל הגוף מקבל רפואה, כי כאשר [ה]התחלה מקבל רפואה, כל הגוף מקבל רפואה, כי הכל נמשך אחר זה". ובנתיב התשובה פ"ד [לפני ציון 115] כתב: "כי כאשר ההתחלה הוא שב אל השם יתברך... אז הכל נמשך אל התחלה". ובנתיב השתיקה פ"א [ב, קא.] כתב: "צריך שישמור דבר שהוא התחלה שלא יתקלקל, כי אחר התחלה נמשך הכל". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה". ובח"א למנחות נג: [ד, פג.] כתב: "כל דבר נמשך אחר התחלת הוייתו, וחוזק התחלת הויית ישראל הוא אבינו אברהם". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". ובנר מצוה [עז:] כתב: "כי הראשון הוא התחלה אל הכל... וכאילו בכחו שאר הימים שהם אחריו". **דוגמה לדבר**; הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'" (בראשית א, א)] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח]. ובקהלת יעקב, ערך עמלק [א], כתב: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה... כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין". ואודות שההתחלה

היא העיקר, ראה למעלה הערה 202. והנה כתב כאן שאברהם הוא "ראש ועיקר ישראל", ומצינו שהגוף נמשך אחר הראש, וכמו שאמרו חכמים [עירובין מא.] "בתר רישא גופא אזיל". וראה להלן פ"ט הערה 265.

(216) מבאר שהבחירה היתה באברהם, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מי"ז [תכא.], וז"ל: "כי אברהם הוא ראש יחוסינו, ובו היה הבחירה אשר בחר השם יתברך בישראל, כדכתיב [נחמיה ט, ז] 'אתה האלקים אשר בחרת באברם וגו'" [הובא למעלה פ"ה הערה 2]. ובתפארת ישראל פי"ט [רפז:] כתב: "בא אברהם ובחר השם יתברך בו, כדכתיב 'אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם'". וכאן מוסיף שהבחירה נעשתה בברית בין הבתרים, "במה שכרת עמו ברית". אמנם בדרשת שבת הגדול [רה:] כתב: "בדבר זה שאמר [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך וממולדתך' הוא התחלת הבחירה שבחר באברהם וזרעו". וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רפה.], וז"ל: "באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו. שהרי כתיב באותה בחירה [בראשית יב, ב] 'ואעשה אותך לגוי גדול'". וכן להלן פכ"ד משמע כן, שכתב: "כי לכך לא זכר זכות אברהם וצדקתו קודם שבא אליו הדבור מן השם יתברך 'לך לך מארצך', לומר כי לא בחר הקב"ה באברהם בשביל צדקתו, אלא הבחירה שבחר באברהם אינו תולה בשום דבר, רק בעצם אברהם בחר", ומשמע מכך שהבחירה נעשתה בשעת אמירת "לך לך מארצך". ואילו כאן מבאר שהבחירה נעשתה במה שכרת עמו ברית, שלפי דעת חז"ל [סדר עולם פ"א] היה לפני שנאמר לו "לך לך מארצך" [ראה למעלה פ"ז הערה 119]. וצ"ע. **ויש להבין**, מדוע "התחלת בחירת אברהם" היא "במה שכרת עמו ברית", דמהי השייכות בין בחירה לכריתת ברית. ומקרא מלא הוא [תהלים פט, ד] "כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדוד עבדי", הרי כריתת הברית היא "לבחירי". ונראה, שכל בחירה היא התייחדות בין הבוחר והנבחר, הבאה להוציא מאלו שלא נבחרו. וכן ביאר להלן ר"פ נד, וז"ל: "יש לדקדק... שאמר [יהושע כד, ב] 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם תרח אבי אברהם ואבי נחור', למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם, שאינו מזרעו. אבל עיקר הכתוב בא להגיד איך קרב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר. אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם, וזה כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם". וענינה של ברית גם כן היא באה להוציא מאחרים, וכפי שכתב הפחד יצחק, חנוכה, מאמר א, אות ב, וז"ל: "כל ברית כוללת בתוכה גם את מניעת השייכות של כל אלה שאינם נכנסים לתוכה של הברית". לכך שעת כריתת הברית היא שעת הבחירה. וצרף לכאן מאמר חכמים

[תנחומא כי תצא, אות ט] "מה היו בית עמלק עושין, היו מחתכין מילותיהם של ישראל, וזורקין כלפי מעלה ואומרים בזה בחרת, טול לך מה שבחרת". הרי הבחירה חלה על כריתת ברית מילה של ישראל. וראה בסמוך הערה 218.

(217) לשונו להלן פל"ט: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם. והכי נמי, כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו כאילו נולדו באותה שעה. כל הקורות שהגיע להם, מה שנתן להם התורה, ועניני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה". ושם בגמרא האריכו להורות כיצד המזל של שעת הלידה קובע את מהותו של הנולד. ורש"י [שמות א, כב] כתב: "יום שנולד משה אמרו לו אצטגניניו היום נולד... ורואין אנו שסופו ללקות במים". ובזוהר חדש [יתרו נג:] מאריך לבאר כיצד המזל של שעת הלידה קובע את ענינו של האדם. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 32] הזכיר דברים אלו שכתב כאן.

(218) כמבואר בהערה 216. ועוד אודות שכריתת ברית היא לקיחת בעל ברית אחד לצדו של בעל ברית שני, צרף לכאן דברי הגר"א, שעמד על צירוף המלים של "כורת ברית", שהרי "כורת" פירושה הבדלה והפרדה, וכמו עונש כרת, ו"ספר כריתות" [דברים כד, א], ואילו "ברית" פירושה חבור [גו"א בראשית פי"ח אות ז], וכיצד מלים הפוכות יוצרות בטוי אחד. וליישב זאת כתב הגר"א [בפירושו לספר היצירה פ"א מ"ח] בזה"ל: "אומר לך מהו ענין של ברית, והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו, ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל אי אפשר להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והן נקשרים על ידי הדבר ההוא, אע"פ שנוטל ממנו את הדבר, מכל מקום כל מחשבתו [של הנותן] שם הוא. ולשון 'ברית' הוא הבטחה שעל ידי הדבר ההוא ודאי לא יפרד ממנו. וזהו ענין של כריתה, שכורת ממנו דבר הדבוק לו, ונותן לו". ובבאר הגולה באר השני [רמה:] עמד על יסוד זה, וכמבואר שם הערה 685.

(219) לשונו בכת"י [שכה.]: "יש לך לדעת כי אברהם הוא היה ראש ועיקר ישראל, וידוע כי מן העיקר נמשך כל האילן... ולפיכך הראה לאברהם כל הדברים העתידים לבא על בניו, מצד שאברהם היה ההתחלה, ומפני כך הראה לו כל המלכיות אשר ימשלו על בניו, ויציאתם מהם לחירות. שכן היה ראוי להודיע לו, כי עתה בא לכרות עמו ברית זאת שלא תופר. ואמר לו שיהיה זרעו ככוכבי שמים לרוב, והכל הוא נמשך מן אברהם". ובח"א לב"ב טז: [ג, עה:] הביא את דבריו כאן, וכלשונו: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים נתתיך', רצה לומר כי הוא אב והתחלה לכל הגוים. ואחר ההתחלה נמשך הכל, ודבר זה בארנו והארכנו מאוד בחבור גבורות

ה', ובארנו כי בשביל זה הראה הקב"ה לאברהם שעבוד מצרים ושעבוד ארבע מלכיות עד היום האחרון, כי אחר ההתחלה ימשך הכל, וכמו שבארנו שם באריכות".

(220) בשנויי לשון. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 34] הזכיר שוב מדרש זה.

(221) לשונו בנצח ישראל פט"ו [שסו:]: "ועוד יש לך לדעת, כי עולם הבא הוא עולם השני, כי עולם התחתון הוא ראשון לאדם, ונברא העולם בב' של [בראשית א, א] 'בראשית ברא', כי יש עולם שני. ותמצא כי אותיות 'בכר' הכל שניים; הב' באחדים, הכ"ף בעשרות, הרי"ש במאות. ולכך אמר יעקב לעשו [בראשית כה, לא] 'מכרה בכורתך לי', הוא עולם הבא, שהוא עולם שני". ובדר"ח פ"ג מ"ב [פ:] כתב: "כי העולם יש כאן עולם שני, עולם הבא, ולכך העולם נברא בבי"ת". הרי שעולם הזה הוא עולם בפני עצמו, ועולם הבא הוא עולם שני בפני עצמו. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.] כתב: "העולם הבא נבדל מעולם הזה, ואין לו יחוס אל עולם הזה". **דוגמה לדבר**; בתפארת ישראל פנ"ח דן בכמה הסברים מדוע לא הוזכר בתורה שכר עולם הבא [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 7]. ובהסברו הראשון לאותו הפרק [תתקח.] כתב: "כי מה שנזכר שכר עולם הזה בתורה, כי התורה היא באה להשלים את העולם לסלק את חסרון עולם הזה... ואם אתה אומר שיהיה מזכיר בתורה עולם הבא כדי להיישיר האדם אל העולם הבא, אם כן לא היה די בעולם הזה להיישיר את ברואיו, רק כאשר מבטיח להם עולם הבא. אם כן היה נברא העולם הזה בעל חסרון, ולא היה שלם בצד עצמו עד כי יושלם מצד עולם הבא. ודבר זה אינו, כי השם יתברך השלים מעשיו מהעולם הזה מצד עצמו. אבל שיושלם מצד עולם הבא, זה אינו, מאחר שהוא עולם בפני עצמו, כל אחד שלמותו בעצמו... ואם כן איך יזהיר התורה, שנתן לעולם הזה, שאם ישמרו התורה יהיה להם עולם הבא, ולכך יעשו התורה והמצות, והעולם הזה עולם בפני עצמו, ושלמותו בעצמו, ולא מצד אחר". וכפי שעולם הבא אינו שייך לשכר מצות שבעולם הזה, כי הוא עולם בפני עצמו, כך עולם הבא אינו שייך להתחלתיות של אברהם, כי הוא עולם בפני עצמו.

(222) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 9]: "עיקר הבריאה הוא אברהם, שבשבילו נברא העולם, כמו שדרשו רז"ל בבראשית רבה [יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], אמר רבי יהושע בן קרחה, בזכותו של אברהם אבינו נברא העולם, אותיות 'באברהם'... הרי לך כי בשביל אברהם נברא העולם. וכן אמרו ז"ל בפרק קמא דע"ז [ט.] שית אלפי שני הוי עלמא; שני אלפים תוהו, והיינו מן בריאת עולם עד שהיה אברהם בן נ"ב שנה, שהם ב' אלפים שנים, היה הכל תוהו, שלא היה תורה. וכשהיה אברהם בן נ"ב שנה היה עוסק בתורה... נמצא כי כל הדורות הראשונים היה

תוהו, ואין בהם בריאה". וראה למעלה פ"ה הערות 16, 19, 25, 66, פ"ו הערות 56, 61, 62, 64, ופ"ז הערה 124. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 48] כתב: "כי כבר ידוע כי אברהם הוא עיקר בנין העולם, שבשבילו נברא העולם", ושם הערה 49.

(223) לכאורה המחלוקת בין שתי הדעות האלו היא האם עולם הבא הוא עולם בפני עצמו [זו דעה ראשונה], או נמשך אחר העולם הזה [זו דעה שניה]. אך אם כן, מדוע הוצרך לחזור ולומר לדעה השניה שאברהם "הוא ראשית בנין העולם הזה", הרי גם הדעה הראשונה מסכימה לכך, ורק פליגי ביחס העולם הבא לעולם הזה, ולא אודות אברהם. לכך נראה שכוונתו לומר שהמחלוקת במדרש היא האם אברהם נידון כאן כהתחלת ישראל, או כהתחלת העולם; הדעה הראשונה סוברת שאברהם נידון כהתחלת ישראל, והואיל ואברהם נמצא בעולם הזה, אין צורך להביא לכאן העולם הבא, וסגי שה' יגלה לאברהם את דברי ימי ישראל למשך ימי העולם הזה. אך הדעה השניה סוברת שאברהם נדון מצד היותו תחילת בנין העולם, ומצד זה יש להראות לו גם את העולם הבא, כי העולם הבא נמשך אחר העולם הזה. ודייק בלשונו ותראה שלכוונה זו מטין דבריו.

(224) שהרי כפי מה שהיה האדם בעולם הזה, כך יהיה חלקו לעולם הבא. דוגמה לדבר; העולם הזה נברא באות ה"א והעולם הבא נברא באות יו"ד [מנחות כט:]. ובאור חדש פ"א [רנג:] כתב: "נראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א, ובה"א היה הכל נגלה ונמצא, כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א. ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה". ואם עולם הבא הוא עולם חדש לגמרי, מדוע שעולם הבא גם כן לא יברא באות ה"א, כפי שנברא העולם הזה. אלא הם הם הדברים; העולם הזה הוא בריאת "יש מאין", לכך בריאתו נעשתה על ידי האות ה"א, המגלה ומוציאה מן ההעדר. אך העולם הבא אינו "יש מאין", אלא "יש מיש", שכפי מעשי האדם בעולם הזה כך יהיה שכרו לעולם הבא, לכך העולם הבא נמשך אחר העולם הזה.

(225) יש להעיר, כי עוה"ב אינו ניתן לראיה, שעל כך אמרו חכמים [ברכות לד:] "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". ולמעלה בהקדמה ראשונה [לאחר ציון 34] כתב: "ביאור ענין זה, כי מאחר שצריך לנבואה ראיה, והיא התדבקות מבחוץ במה שידע מן הנבואה, לא היו יכולים להתנבאות רק לימות המשיח, במה שענין המשיח הוא ענין עולם הזה, ואינו נבדל מן האדם לגמרי, שהרי הוא בעולם הזה. אבל עולם הבא שנבדל מן העולם הזה, אין בו נבואה, כי עין לא ראתה אותו, ואין הנביא מתנבא רק בראיה, כמו שהתבאר". ולכך יקשה, כיצד כתב כאן ש"עולם הבא הראה לו". ובאמת מחמת קושיא זו המתנו"כ

במדרש שם [ב"ר מד, כב] כתב: "'העולם הבא גלה לו'. פירוש ימות המשיח, אבל עולם הבא 'עין לא ראתה אלקים זולתך', וימות המשיח נקראו 'עולם הבא'". אך המהר"ל אינו מבאר כן, כי רק המחלוקת הבאה [שבין רבי אליעזר לרבי יוסי] ביאר בסמוך שעוסקת בימות המשיח, משמע מכך שהמחלוקת הראשונה אינה עוסקת בימות המשיח, אלא בעולם הבא ממש. ועל כך כאמור יקשה, שאין ראית הנביא תופסת את העולם הבא. ובשלמא על לשון המדרש כפי שהוא לפנינו לא קשה, שאמרו שם "חד אמר, העולם הזה גלה לו, אבל העולם הבא לא גלה לו. ואחרנא אמר, אחד עולם הזה ואחד העולם הבא גלה לו". הרי שנקטו בלשון גלוי ["גלה לו"], ולא בלשון ראיה, וניתן לבאר שהקב"ה הודיע לאברהם על עולם הבא, אך לא הראהו. אך המהר"ל מביא שלשון המדרש הוא "אף העולם הבא הראה לו" [לשון ראיה], ויקשה כיצד שייכת ראיה על העולם הבא. ויל"ע בזה.

(226) בספרי הנביאים [ישעיה יא, י, שם כז, יג, יחזקאל לח, יח, הושע ב, יח, ועוד].

(227) לשונו בכת"י [שכה:]: "ומחלוקת רבי אליעזר ורבי יוסי הוא בענין זה; שמי שסובר 'עד היום הזה הראה לו', אבל דברים שיהיו שלא במנהגו של עולם לא הראה לו הקב"ה... לא הראה רק עד ימות המשיח, שכל זה בכלל 'עד היום הזה'... ימות המשיח נאמר 'יום ההוא' בכל מקום בנביאים... שהוא עולם נסתר נקרא". ונאמר [ישעיה כד, טז] "מכנף הארץ זמרות שמענו צבי לצדיק ואומר רזי לי רזי לי", וחכמים [סנהדרין צד.] דרשו שבמילים אלו הקב"ה סירב לבקשת שר העולם [שביקש שחזקיה יהיה משיח], ופירש רש"י שם "נסתרות שלי הן, ואני יודע על מה מעכב". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמה:] כתב: "ואמר שר העולם, שלפי סדר העולם ראוי שיהיה נעשה יחזקיהו משיח. ויצאת בת קול ואמרה 'רזי לי רזי לי', שאין הדבר כך, רק שמדריגת המשיח הוא נסתר ונעלם מן עולם הזה, ולכך 'רזי לי רזי לי וכו'". ובח"א לסנהדרין שם [ג, קצא:] הוסיף: "כי זמן משיח נסתר ונעלם, ואין עתה זמן המשיח". וקודם לכן בנצח ישראל פל"ו [תרעב.] כתב: "העולם הזה, המעלה הגדולה שלו אינו שוה למעלה הפחותה שהיא בתכלית הפחיתות של המשיח". ושם פמ"א [תשכג.] כתב: "כי המשיח גם כן הוא נבדל מן עולם הזה לגמרי... שאין לו שתוף וחבור אל העולם, רק הוא מחולק הימנו. ומפני כי מה שהמשיח הוא מחולק מן העולם בשביל כי המשיח יהיה שכלי לגמרי, ואילו העולם הזה הוא גשמי".

(228) בפשטות מחלוקת זו היא כמחלוקת בגמרא [שבת קנא:], שאמרו שם "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר, עשה עד שאתה מוצא ומצוי לך ועודך בידך. ואף שלמה אמר בחכמתו [קהלת יב, א] 'וזכור את בוראך בימי בחורותיך עד אשר לא יבואו ימי הרעה',

אלו ימי הזקנה. 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ' [שם], אלו ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה. ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד שנאמר [דברים טו, א] 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ'". ומ"מ אף לשמואל ימות המשיח נקראים "ביום ההוא", וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ נ [תתי.], וז"ל: "כבר בארנו, כי אף למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות, שאין דעתו לומר שלא יהיה דבר יותר רק שלא נהיה אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים ולא יותר, כי דבר זה אין לומר כלל. אבל לא יהיה העולם מוטבע בחומרים כאשר הוא עתה, ויסתלק היצר הרע מן האדם, ויטו הבריות לב אחד לעבוד את יוצר הכל. כי למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח רק שעבוד מלכיות, יהיה העולם נוהג על פי טבעו ומנהגו בדברים הטבעיים, ולא יהיה נוהג שלא על פי הטבע, רק יהיה נוהג בדברים אשר הם אפשר בטבע, רק שיהיו הכל צדיקים". הדעה הראשונה במדרש [שלא הראה לאברהם ימות המשיח] סוברת כברייתא, ואילו הדעה השניה במדרש [שהראה לו ימות המשיח] סוברת כשמואל.

(229) לשונו להלן פ"מ: "ראו חכמים בקריעת ים סוף מה שלא היה בכל המכות; כי מכות בכורות שהיתה המכה יותר גדולה, לא היה בטול טבע לישראל, כי אם למצרים. אבל קריעת ים סוף, שהיה כאן בטול טבע לישראל, והציל אותם, דבר זה מעלה עליונה מה שלא היה עד הנה, ולכך נתנו טעם לדבר זה באיזה זכות זכו ישראל לקריעת ים סוף" [ראה למעלה בהקדמה שניה הערה 164]. ולהלן פמ"ז כתב: "מפני שיש בישראל מדריגה זאת שאינם טבעיים, שהרי יש בהם המילה, ולכך נקרע ים הטבע בשביל זכות המילה, שאינה טבעית". ולהלן פנ"ט כתב: "קריעת ים סוף, אשר קרע להם הדברים הטבעיים... כי דברים הטבעיים נבקעים ונפסדים לפני ישראל והצלתם". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 3], וכמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, ההצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע... ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם

ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע, שלא היו עוד תחת רשות פרעה, והוציא את ישראל מתוך הים, וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו. ולכך שקולים אלו שני דברים, ההוצאה ממצרים וההוצאה מן הים, וכל אחד ואחד היו בו עשרה נסים".

(230) לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:]: "זה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [הובא למעלה פ"ג הערה 88]. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 87] כתב: "ואמר [שוח"ט תהלים מזמור קז] 'כשם שהרועה פושט ידו לתוך מעי של בהמה', ולא אמר 'כשם שהחיה פושט ידה לתוך מעיה של אשה', כי הבהמה היא חמרית, ולכך מדמה אותו לבהמה". ובגו"א בראשית פט"ו אות טו [רס.] כתב אודות הבהמות האלו שהיו בברית בין הבתרים בזה"ל: "האומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות".

(231) כי גזירת פגרי הבהמות וההעברה ביניהם מורה על ביטול הבהמות, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 147], וז"ל: "לכך צוה לגזור אותם לשנים, ועבר השם יתברך בין הגזרים, לבטל כח המונעים... ולכך היה כורת וגוזר את הבהמות לשנים, ועבר בין הגזרים, שההעברה ביניהם הוא כריתת הגזרים והנצוח להם על ידי ההעברה בתוכם", וראה למעלה הערה 152.

(232) פירוש - כל הדברים העתידים שהקב"ה הראה לאברהם אבינו [מה שיהיה לישראל בעולם הזה, בעולם הבא, בימות המשיח, ובקריעת ים סוף].

(233) לשונו בכת"י [שכו.]: "כבר אמרנו לך כי העברה בין הבתרים הוא כי הבהמות האלו הוא הגשמית והחמרית, ובזה שהקב"ה עובר ביניהם הוא בטול הגשמי שהיה ביניהם. והיה כורת ברית עם אברהם על ידי בטול הכח הגשמי הזה, שהיה גוזר ומחלק ומבטל הדברים האלו, ובזה היה כורת ברית עם אברהם... ובזה היו ישראל נתונים על הטבע, שהוא כח גשמי, כמו שלאלו בהמות כח גשמי, והיה עובר ביניהם בין בתריו לחלק את הטבע ולבטל הבהמות, ולגזור ברית עם אברהם... ואלו הדברים הם סוד המראה הזה אשר הראה לו הקב"ה הדברים העתידים בתחלת הברית הזה".

(234) כפי שיביא מיד מהב"ר [מד, יז]. ואין זו הדרשה שכבר הביא למעלה [לאחר ציון 129] מהב"ר [מד, טו], ששם דובר על ארבע המלכיות, אך לא דובר על השתעבדותן בישראל, לעומת הדרשה שיביא מיד.

(235) פירוש - כשם שהדברים האחרים שנזכרו עד כה הם דברים עיקריים שיהיו לישראל לעתיד [בעולם הזה, בעולם הבא, בימות המשיח, ובקריעת ים סוף], כן שעבודם של ישראל לארבע המלכיות הוא "מן עיקר הדברים אשר ימשך אל זרעו". ולהלן פ"ס ביאר שישראל מסוגלים לשעבוד וגלות יותר משאר האומות, וכלשונו: "כמו שאנו אל השם יתברך, ומצד הזה הוא גואל אותנו, כן מצד הזה יש שעבוד לישראל יותר מכל האומות. וזה כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד, ואיך יתכן שיהיה זה תחת זה, שהרי כל אחד ואחד מן האומות יש לו שר ומלאך מיוחד. אבל לישראל, שאין להם שר ומלאך מיוחד, כי הם אל השם יתברך כאשר הם בשלימות מעלתם, שאז הם ראוים אל השם יתברך. וכאשר אינם בשלימות מעלתם, הם נעזבים והם נכנסים ברשות אחרים. שאל תאמר כי ישראל הם משותפים עם האומות, שאם היו משותפים עם האומות עד שחס ושלום היו לחלק מלאך, שאז שייך בזה אין כח נוגע במוכן לחבירו. אבל אין לישראל שווי עם האומות... ולפיכך ראוים אל הגאולה לצאת מרשות אחרים כאשר הם אל השם. וכמו כן גם כן ראוים שיכנסו תחת רשות מושלים כאשר הם נעזבים מן השם יתברך, כיון שלא תוכל לומר שאין אחד נוגע במוכן לחבירו, שזה שייך דוקא באומות שהם שבעים, וכל אחד יש לו חלק מחולק מחבירו, ובמה שהם מחולקים לא יתכן שיכנס זה ברשות זה, שיהיה משועבד זה לזה. ואם תמצא לומר שהאומות מושלים זה על זה, אינו אלא לפי שעה בסבה מקרית. ואין הגלות והשעבוד כי אם לישראל, שהיה תחלתם וראשיתם שעבוד וגלות. ולפיכך למה יתמה האדם על אורך גלותם, כי דבר שהוא סגולה אינו קל בהסרה" [ראה למעלה פ"ד הערה 46].

(236) "מיני ממשלות הם, כן פירש הערוך" [לשון המתנו"כ שם]. וראה להלן מציון 248 ואילך.

(237) זהו המשך לשון המדרש.

(238) פירוש - שתי הדעות שהובאו במדרש כיצד לדרוש את המלים "אימה חשיכה גדולה נופלת" כלפי ארבע מלכיות, אינה רק דמשמעות דורשין איכא בינייהו, אלא נחלקו בהגדרת המאפיין העיקרי של כל מלכות ומלכות, וכפי שיבאר. וכן כתב להלן [לאחר ציון 293]: "וכאשר תדקדק בפירוש הזה תמצא כי לשני הפירושים כל מלה ומלה מורה על עצם המלכיות".

(239) לשון הקהלת יעקב ערך אחשורוש: "נבוכדנצר נאמר 'אנת היא רישא דדהבא'... שהוא סוד מוחין דקטנות, שהן דינין, בחינת זהב כנודע... דמוחין דקטנות הן בחינת גבורה". וראה הערה הבאה.

(240) אודות שהזהב מורה על דין, כן מבואר בזוה"ק [ח"ב כד.]. והרמב"ן [שמות לב, ב] כתב: "בחרו בזהב [לעגל] ולא כסף, בעבור שהוא מורה על מדת הדין, ומראהו כמראה אש [יחזקאל א, כז]... ולכן נעשה בית הקרבנות [במשכן] כולו זהב". ובהקדמה לדר"ח [מה:] כתב: "העבודה זרה יוצא מן הדין, ולכך עשו ישראל את העגל של זהב, ולא של כסף". וכן הזכיר בקצרה בח"א לנדרים לב: [ב, יא.]. והשם משמואל [פרשת פקודי ר"ח אדר שני] כתב: "הנה ידוע כי התהוות הזהב היא מפאת נצוצי השמש ומחמימותא דיליה... וכן הוא בזוה"ק [ח"ב כד.] דמסטרא דתוקפא דאשא אתעביד דהבא וכו'... ועל כן כל ענין מלכות בבל, שהוא פחד וכעס ואימה, שורשו מיסוד האש. ובמדרש 'אימה' זו בבל". **ואודות שהאימה** נמשכת ממדת הדין, צרף לכאן דברי הרמב"ן [שמות כ, ח], שכתב: "ומדת [דברים ה, יב] 'שמור' במצות לא תעשה, והוא למדת הדין, ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו, ירא אותו". ובדר"ח פ"א מ"ה [רעא.] כתב: "כי כאשר מדתו דין, יש לו יראה. ויצחק שהיתה מדתו דין, נאמר [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי'. שבעל דין ירא פן יעבור ויעשה דבר כנגד היראה". ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח:] כתב: "התולדות מתחייבים מן האבות, וכל דבר המתחייב מאחר מתחייב בכח דין, ולכך אמרה תורה [ויקרא יט, ג] 'איש אמו ואביו תיראו'. ויש לשאול, אחר שהוקש כבודם לכבוד המקום [ב"מ לב.], ולכך הזהיר באב ואם על המורא כמו שנאמר אצל הקב"ה [דברים י, כ] 'את ה' תירא', ואילו על האהבה - לא הזהיר לאהוב אביו ואמו, כמו שהזהיר על הקב"ה [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך'. אבל הדבר הזה, כי התולדות מתחייבין מן האבות בכח דין, ולכך שייך בזה מדת היראה שהוא דין, ולכך אמר 'איש אמו ואביו תיראו', כמי שמכבד אדם גדול ממנו מחמת היראה. ומאחר שהתולדות מתחייבים בכח דין, מיוחדים בזה האומות ביותר. וכל זה כמו שאמרנו, כי אין בהם מדת הוויתר, ומה שנותן ומחייב השכל אינן מוותרין. ולכך האומות שהם דביקים בכח דין, נמצא באומות היראה יותר, ולכך מכבדין את האב".

(241) כי חימה מורה על דין, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ג [א, קעד.], וז"ל: "'חימה' כאשר באים עליו פגעים במדת הדין בכח". לכך "אימה" ו"חימה" מורות על בבל, כי שתיהן שייכות למדת הדין.

(242) כפי שיבאר בסמוך שאחשורוש נתן יד להמן הרשע לאבד את ישראל. ובנר מצוה [נב.] כתב: "מלכות שניה הוא כנגד כח גופני שהוא באדם... ותבין כי מלכות שניה לא היה כונתו רק ליטול מהם עולם הזה, להרוג ולאבד אותם מגופן, וליטול מהם עולם הזה הגופני". וקודם לכן בנר מצוה [כז:] כתב: "והיה מלכות השני מלכות מדי, והוא

כח גופני באדם, כחו פחות מהראשון. וכל ענין כח הגוף הזה שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד, וכנגד זה מלכות שניה. ולכך אמר דניאל על מלכות זה [דניאל ז, ה] 'וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב'. ואמרו בפרק עשרה יוחסין [קידושין עב.] 'וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב' [דניאל ז, ה]. תני רב יוסף אלו פרסיים, שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין כדוב, ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב. פירוש, שהם מבקשים תמיד לבלוע, כך הוא מדתם. ולכך כתיב אצל מלכות זה במגלת אסתר [אסתר י, א] 'וישם המלך אחשורוש מס על הארץ ואיי הים'. ומה בא הכתוב הזה לומר, מה שאמר ששם המלך מס על הארץ. רק שבא לומר, שכל זה כח אחשורוש, שהיה חסר, ומבקש תמיד למלאות נפשו מן העושר, וזה היה עצם מלכות שניה. וכן אמר דניאל על זאת החיה [דניאל ז, ה] 'וכן אמרין לה קומי אכלי בשר שגיא'. וכן אמרו [מגילה יא.] למה נקרא 'אחשורוש', שהכל נעשו רשין בימיו. וכל זה שרצה למלאות נפשו מן תאותו הגופנית. וכאשר ידע המן ענין אחשורוש, רצה גם כן שימכור לו ישראל בעד כסף, שזהו ענין כח אחשורוש, ובזה יהיה חס ושלום בולע את ישראל. ומפני כי אחשורוש תמיד חפץ לבלוע, ולפיכך אמר להמן [אסתר ג, יא] 'הכסף נתון לך', ולא שאין אני רוצה הכסף שלך, רק מקבל אני ממך, וחוזר אני ונותן לך. ולא החזיק בכסף, שזה ודאי היה לו גנאי גדול לקבל כסף, ולתת עם אחד להריגה בשביל כסף. רק בשביל אהבת כסף, היה מקבלו וחוזר ונתן הכסף אליו... כלל הדבר, כי ענין מלכות השניה, שהיה חפץ ורוצה לבלוע הכל". ולכך בודאי שמלכות מדי מוכנה להעדיר את ישראל. וראה בנצח ישראל פי"ח [תי.]. וראה להלן הערה 261.

(243) כמו שכתב למעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 21]: "ואל המערב... ששם שוקע האור, מתיחס הפסד הנמצאים". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 65] כתב: "כי אברהם הוא האור, שהרי הדורות הראשונים היו תוהו וחושך, ואברהם הוא האור של מציאות". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, באור חדש פ"ג [תרמח:] כתב: "ומה שלא בחר [המן הרשע] ביום י"ד [אדר, אלא ביום י"ג באדר (אסתר ג, יג)]... מפני שהוא חצי החודש, והחודש אז הוא כולה אור, אין ראוי שיהיה בו האבוד והכליון, והכליון נחשב חשיכה, ולא אור". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך

המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ושם פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ולהלן פל"ו כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן כתב להלן ר"פ לד, תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], נתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. שם פל"ו [תרעח:], ח"א לב"מ פג: [ג, ל:], ח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לע"ז ה. [ד, ל:], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], ח"א לנדה כד: [ד, קנו:], ועוד. הרי שהמציאות נקראת אור, והאור נקרא מציאות. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 22, פ"ה הערה 67, ולהלן ציון 268.

(244) מסכת סופרים פי"ג מ"ו: "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו". וראה להלן ציון 277.

(245) לשונו בתפארת ישראל פנ"ג [תתלג.]: "סמאל הוא כח עשו". ובגו"א דברים פל"ב סוף אות יג [תצא:] כתב: "אדום, שר שלהם סמאל". ובח"א למכות יב. [ד, ג:] כתב: "כי שר של אדום הוא סמאל". ורש"י סוכה כט. כתב: "סמאל שהיה שר של עשו". ובזוה"ק ח"ג קצט: איתא "סמאל אפטרופסא דעשו".

(246) לשונו בהקדמה לאור חדש [מט:]: "כך סמאל הרשע המקטרג, והוא צר ואויב לאדם, מבקש לאבד את הנשמה ולבטל אותה". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "כי המן הוא מזרע עמלק, שכחו סמאל הרשע, שהיה רוכב על הנחש, ומסית את האשה לאכול מן עץ הדעת, והביא המיתה לעולם. וכך היה המן רוצה להביא העדר ומיתה לישראל, שהם בפרט נקראו 'אדם' [יבמות סא.]". ובכת"י [שכו:] כתב: "כל זה היה נמשך

אל מדי, שהם מבקשים ההעדר לישראל מצד מלכות של מדי, שנתן יד להמן זרע עשו, שהוא מענין הנחש נקדמוני, כח סמאל מסיתו, לכך 'חשיכה' זו מדי".

(247) מבאר כאן שהחשש להעדר ישראל ח"ו היה קיים במיוחד תחת מלכות מדי, ולכך מלכות זו נקראת "חשכה". ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [מגילה כט.] "תניא רבי שמעון בן יוחי אומר, בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן; גלו למצרים, שכינה עמהן, שנאמר [ש"א ב, כז] 'הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו'. גלו לבבל, שכינה עמהן, שנאמר [ישעיה מג, יד] 'למענכם שלחתי בבלה'. ואף כשהן עתידין ליגאל, שכינה עמהן, שנאמר [דברים ל, ג] 'ושב ה' אלקיך את שבותך', 'והשיב' לא נאמר, אלא 'ושב', מלמד שהקב"ה שב עמהן מבין הגליות". ובגירסת העין יעקב שם יש הוספה: "גלו לעילם, שכינה עמהם, שנאמר [ירמיה מט, לח] 'ושמתי כסאי בעילם'... גלו לאדום, שכינה עמהם, שנאמר [ישעיה סג, א] 'מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה וגו'" [וכגירסא זו הביא בנצח ישראל פ"י (רסג.)]. והנה אע"פ שבכל הגלויות הקב"ה נמצא עם ישראל, מ"מ בגלות מדי המצאות זו נעשתה באמצעות כסא מלכות ה' ["ושמתי כסאי בעילם"], לעומת הגלויות האחרות שילפינן המצאות זו מפסוקים שלא נזכר בהם כסא מלכות ה'. וטעמא בעי לשוני זה בין גלות מדי לשאר גלויות. אמנם לפי דבריו כאן ניחא מאוד, שהכסא מורה על המלכות [רש"י בראשית מא, מ, וכמבואר למעלה בהקדמה שלישית הערה 101], וענינו של המלך הוא לשמור על עמו ממתנגדיו, וכמו שפירש רש"י [תהלים קמו, י] "ימלוך ה' לעולם - יקיים את מלכותו בשמירת בניו". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה.] כתב: "כי מי שהוא מלך, שומר העם אשר הוא מלך עליהם מן המתנגדים אליהם, ולא יתן לבא אליהם שום רע, כי לכך הוא מלך, שהוא שומר עמו. וכך כאשר השם יתברך מלך על ישראל... הנה הוא יתברך שומר עליהם, ולא יתן המשחית לבא בפתחיהם". ושמירה זו נזקקה במיוחד תחת מלכות מדי, שהיא מוכנה במיוחד להעדיר את ישראל. לכך אע"פ שבשאר הגליות לא הוצרכנו להאחז בכסאו יתברך, מ"מ בגלות מדי לולא ההאחזות בכסאו יתברך ח"ו לא היינו ניצולים מגזירותיהן. וזהו קישור הפסוק מתחילתו לסופו; [ירמיה מט, לח] "ושמתי כסאי בעילם והאבדתי משם מלך ושרים נאם ה'", דכסאו יתברך הושם בעילם מחמת הצורך להאביד את מתנגדי ישראל.

(248) בגמרא [מגילה יא.] הביאו דעת שמואל המבאר שהשם "אחשורוש" נדרש לומר "שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדירה". ובאור חדש פ"א [רמח.] כתב: "ושמואל אמר שהשחיר פניהם של ישראל בצום ובתענית, וזה הוא העדר האדם, ובזה

היה מקולקל, ולכך נקרא 'אחשורש'". ובאור חדש פ"ד [תתמט:] כתב: "העקידה יצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור. ובאותו זמן [בימי התענית מחמת גזירת המן (אסתר ד, טז)] היו מתענין וממעטין נפשם ודמם, וזהו עניין העקידה, שכמו שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך, גם כן נחשב זה כאילו הקריבו נפשם אל השם יתברך". ואמרו חכמים [ברכות יז.] "רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא, בתר דמצלי אמר הכי; רבון העולמים, גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן, ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו, ומתכפר לו. ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח ותרצני". ובאסת"ר א, א אמרו "'ויהי בימי' [אסתר א, א]... שהכחיש ראשן של ישראל בצום ותענית".

(249) "שמעמדת ששים דוכסים, ששים אפרכין, ששים אסטרלסים" [לשונו למעלה לפני ציון 236].

(250) ויקרא טו, כה "ואשה כי יזוב דמה ימים רבים וגו'", ופירש רש"י שם "ימים רבים - שלשה ימים". ובתורת כהנים שם "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה", ובגו"א שם אות יט [שמז.] ביאר הדבר. וכן נאמר [דברים כ, יט] "כי תצור אל עיר ימים רבים וגו'", ופירש רש"י שם "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה", ומקורו בספרי שם.

(251) לשונו בנצח ישראל פ"ו [קנב.]: "התחלת ויסוד הרבוי הוא שלש... כי הרבוי הוא שלשה... כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] כתב: "לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים, כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". אמנם בכמה מקומות כתב שמספר שנים הוא התחלת הרבוי, וכגון בדר"ח פ"ג מ"ג [קה:], תפארת ישראל פל"ד [תצט:], שם פל"ח [תקפו.], נצח ישראל פ"ה [פו.], גו"א דברים פכ"ז אות ט, דרוש על התורה [כו:], ועוד. ונראה לבאר, שיש שני סוגי רבוי; (א) הפך מאחדות. (ב) הרבה והמון. מספר שנים הוא התחלת הרבוי המופקע מאחדות, ומספר שלשה הוא התחלת הרבוי של הרבה והמון [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. וחילוק זה מדוייק מאוד בלשונות של המהר"ל כאשר עסק בענין זה [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 109].

(252) הנה לא ביאר כאן מדוע עברנו ממספר שלשה למספר ששים, ולא נשארנו במספר שלשה [או שלשים]. אמנם בנצח ישראל פ"ו [קנ:] ביאר זאת, וז"ל: "כי מספר ששים... יסוד התחלת המספר הזה הוא ששה, בעבור כי העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה

ארבעה [ראה למעלה הערה 82]. לכך מספר ששים נכללים במספר ששה. ומספר ששה נכללים במספר שלשה, שהם כפולים. כי מספר ששה הם כנגד ששה קצוות, אשר הם המעלה והמטה, צפון דרום, מזרח מערב. ואלו הם זוגות, כמו שמבואר. ולכך שלשה מן מספר ששים הם כפולים, כי יסוד מספר ששים הם שלשה, והם כפולים. מזה תבין שיש בברכת כהנים ששים אותיות, ושלשה פסוקים. כי התחלה ויסוד אלו הששים הם שלשה. והדברים האלו הם אמת ברור למי שמבין דברי חכמה" [ראה להלן פ"ט הערה 239]. ובכת"י [שכו:] כתב: "וידוע כי השלישי הוא שש... ולפיכך כל ענין יון הוא ששים, כי ששים הם כמו ששה, כי העשרה הם כמו אחד. ולפיכך גם כן 'יון' ששה וששים בגמטריא". ונמצא שמבאר תיבת "גדולה" מלשון רבוי, וכמו שכתב כאן "מלכות שלישית היתה גדולה ומרובה בשררות ובממשלות, עד שהיתה מעמדת ששים דוכסים". ובאור חדש פ"ב [תקעח.] כתב: "לכך כתיב [אסתר ב, יח] 'ויעש המלך משתה גדול', כלומר שהיה גדול ברבוי עם".

(253) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ו [קמט:] כתב: "ששים רבוא עיירות וכו' [שהיו לינאי המלך בהר המלך... וכל אחת ואחת היו בה כיוצאי מצרים (גיטין נז.)]. כבר אמרנו, כי טור מלכא היה בה ברכה, ובפרט בברכת הרבוי... ולפיכך כל ברכתה היתה ששים רבוא... וחשבון זה אמרו חז"ל גם כן על רבוי בכל מקום, כמו שפירשו התוספות בפרק החובל [ב"ק צב:] אצל 'ששים רהוטי רהוט', כי החשבון הזה הוא על רבוי. וכן [ב"ק צב:] 'ששים תכלי מטי לככי דחזי אכלי ואינהו לא אכלי', וכן הרבה מאוד". וכן אמרו [שבת צ:] "וחתים לה בשיתין גושפנקי", ופירש רש"י שם "שיתין - לאו דוקא אלא מכסהו כסויין הרבה". וכן "שיתין מיני קדרה" [מגילה ז:], "שיתין מיני חמרא" [גיטין ע.], "שיתין מיני לפדא" [ב"מ פד:], "שיתין מאני דפרזלא תלוי לה בקורנסיה" [חולין נח:], "שיתין מיני דמא" [נדה כ:], ועוד. ובבאר הגולה באר החמישי [כג.] כתב: "כי מספר ששים הוא מספר שלם כללי, ולפיכך זה המספר נמצא בכל מקום על ריבוי, כמו שפירשו התוספות... אצל 'ששים רהוטי רהיט', כי דרך למנקט מספר זה על רבוי, כי מספר זה הוא מספר שלם כללי. ובשביל כך במספר ששים בטל הכל [חולין צח.]. כי מספר חמישים, אם תוסף עליו אחד נקרא זה תוספת עליו, ואינו בטל אותו אחד שנתוסף. אבל כאשר יש מספר ששים, הוא מספר כללי שלם, ואם יתוסף עליו אחד, היחיד בטל אצל מספר כללי, ואין האחד מוסיף על הכלל". וכן כתב בח"א לב"מ פד: [ג, לו:], ח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג.], וח"א לבכורות ח: [ד, קכא.]. ובח"א לב"ב עג: [ג, פט.] כתב: "כי מספר ששים הוא מספר כללי, ולפיכך מספר זה נמצא בכל

מקום, כמו שפירשו התוספות... אצל ששים רהוטי רהוט. כי דרך למנקט מספר זה על רבוי שהוא בשלימות. ובשביל כך במספר ששים בטל הכל. וזה מפני כי החמשים אם יתוסף אחד אינו בטל אצלו, כי גם חמשים אינו מספר שלם, והוא חלק, ואין חלק בטל אצל חלק. אבל ששים הוא מספר כללי שלם, ולכך בטל החלק אצל ששים. ומספר זה שהוא מספר ששים בארנו בכמה מקומות". וראה להלן פי"ב הערה 105.

(254) לא מצאתי מקורו לומר שנפילה נאמרת רק כשהיא ממקום גבוה מאוד. ואולי דמות מקור יש מכך שאנשים גבוהים ביותר נקראים "נפילים" [בראשית ו, ד], ופירש הראב"ע שם "שיפול לב הרואה אותם, שיתמה מגובה קומתם". וכן נאמר [איוב יד, יח] "הר נופל יבול", שהוא הר "גבוה ותלול" [הרד"ק בספר השרשים, שורש נפל]. נמצא ששורש "נפל" שייך לגבוה, אלא שבדרך כלל פירושו שנופל מגובה רב, ולפעמים פירושו שמפיל אחרים מחמת גובהו הרב. וידוע בשמו של אחד מן המשגיחים שאמר "אם שוכבים לא נופלים" [שיחות המשגיח, עמוד צז]. וראה להלן ציון 274.

(255) פירוש - לכך נאמרה לשון "נפילה" על אדום, כי הם מגביהים ומחשיבים עצמם כגדולים ונשגבים, ולכך משם הם נופלים. ולמעלה [לאחר ציון 153] כתב: "ועם שהיא מלכות גדולה מאוד מאוד, וטבעה יוצא בכל העולם [שבועות ו:], אבל בעצמה קטנה... וזה סוד גדול בענין אדום, שהוא אומה פחותה בעצמה, אלא שהיא גוזלת. וכמו הגזלן אשר יש לו ממון רב בשקר, ואין זה בעצמו מצד שנתן השם יתברך אליו, רק גוזל אחרים. כך חשיבות אדום אינו מפני עילוי מציאותם בעצמם, עד שיהיו חשובים בעצמם, רק הם מציאות שקר, ולוקח דבר שאינו ראוי. וכל הדברים האלו ידועים בענין אדום שהוא קטן ובזוי לפני הקב"ה, ובעולם הזה הוא גדול". ולמעלה [לאחר ציון 211] כתב: "ותור וגוזל מורה על אדום... שהם קטנים בעצמם, ועושים עצמם גדולים". והרי זה בבחינת [עירובין יג:] "כל המגביה עצמו הקב"ה משפילו". ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] הביא מאמר זה, וכתב: "פירוש זה, כי האדם המתגאה השם יתברך משפילו, כי השם יתברך הוא עלת הכל, והאדם עלול מן השם יתברך. וכאשר מגביה האדם עצמו, עושה עצמו עלה, וראוי שהשם יתברך שהוא עלה בלבד, משפיל אותו, עד שהוא עלול". **ובכת"י** [שכו:] כתב שלשה הסברים אחרים מדוע "נופלת" נאמרת במיוחד על אדום, וז"ל: "יש לך לדעת למה נקרא אדום 'נופלת', כי כאשר תפול נפילה שאין אחריה תקומה מגודל הפורענות אשר יבוא עליהם, ותהא נופלת עד תהום, לכך נאמר עליהם 'נופלת'. ועוד נראה שנקראת 'נופלת', שהיא מעללת דברים על ישראל, כדכתיב [בראשית מג, יח] 'להתגולל עלינו ולהתנפל עלינו'. כי עלילת דברים נקרא 'נפילה', לכך אמר 'נופלת'....

עוד נקראת 'נופלת', מפני [ש]כאשר יפיל הקב"ה אדום, יפיל אותה בחזקה במדת הדין הקשה, שהרשיעו לישראל מכל המלכיות".

(256) בא לבאר טעם שני מדוע מלכות בבל נקראת "אימה", ומלכות מדי "חשכה", ומלכות יון "גדולה". ועד כה ביאר ש"אימה" נובעת ממידת הדין, כי זהו כחה של בבל. "חשכה" מורה על העדר מציאות, כי מדי מוכנה להעדיר את ישראל. ו"גדולה" מורה על הרבוי, כי זה ענינה של המלכות השלישית [יון]. ומעתה יבאר שזה כנגד ג' חלקי האדם; גוף [בבל], נפש [מדי], ושכל [יון].

(257) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [תערב:]: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש. ולפעמים לשלשה חלקים... עד שנמצאו הרבה בחינות". וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא נפוצה מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בהקדמה לדר"ח [לה:] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". ובאבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], שם פ"ה מכ"ב [תקסח:], נתיב התורה פ"ב [קיט:], נתיב העבודה פ"א [א, עט:], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], הקדמה לאור חדש [ק:], תפארת ישראל פ"א [לא:], נצח ישראל פ"ד [ס:], שם פי"ח [תח:], נר מצוה [כג:, מז:], באר הגולה באר הששי [קסג.], ח"א לשבת לא: [א, יט.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. **ודע**, כאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא "גוף". וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וז"ל: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח

הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 113, פ"ג הערה 86, הערה הבאה, ופי"ב הערה 28.

(258) לשונו **בחידושי ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:]: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". ובנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם ד' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו [ונמוך ממנו] כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים".

(259) הרי שמלכות בבל לא רצתה לאבד את ישראל, אלא רק לשעבדם, והשעבוד הוא לגוף. ואודות שהשעבוד הוא לגוף, כן כתב להלן פי"ב [לאחר ציון 29], וז"ל: "היו משעבדים אותם להחליש כח הגוף". ולהלן פ"ס כתב: "שהיו ישראל בשעבוד מצרים מצד חלק האחד, הוא הגוף... כי שעבוד של גוף הוא המשא. ולפיכך החמור שהוא בעל חומר וגוף, הוא נושא משא וסבל. כי כאשר הגוף חזק, הוא נושא משא גדול, וכאשר הנפש קל וזריז התנועה, הוא מוכן להיות זריז ומהיר בעבודה. ותמצא בהמה כמו החמור, שהוא בעל אברים חזקים, נושא משא כבד, אבל אינו מהיר בתנועה. ותמצא מי שהוא ממהר בתנועה מאוד, אבל לא יוכל לסבול משא גדול. מזה תדע כי משא גדול שייך לגוף, ומהירות התנועה לנפש. והיו משעבדים בישראל בשניהם; במשא גדול מאוד, שהוא מלאכת הטיט, והיו צריכים למהר מלאכתן... כי היה קושי העבודה אם מצד איכות העבודה, ואם מצד כמות העבודה. ואיכות העבודה מתיחס לגוף, וכמות העבודה לנפש, שהיו צריכים למהר במלאכת העבודה, והמהירות שייך אל הנפש, שבו התנועה". וברי הוא ששעבוד מלך בבל הוא השעבוד הראשון, ולא השעבוד השני, שלא הכריח את ישראל למהר בעבודתם. ובהקדמה לדרוש על התורה [ה:] כתב: "לפיכך לא נתנה תורה אלא לישראל, שהיו משועבדים במצרים בפרך, ונתמעט גופם עד שהיו ראויים אל התורה השכלית" [ראה להלן פ"ט הערה 25]. ובח"א לסנהדרין קד. [ג, רמב:]

כתב: "מי שהוא משמש הגוי מחמת שנשבה, לא נקרא שהוא תחת רשותו לגמרי, כי האדם הוא שכלי ואין האדם הכל גוף לגמרי. ואף אם גופו תחת רשות אחר ומשעבד בו, אין השכל תחת רשותו" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 331, פ"ז הערה 175, ולהלן פ"ט הערה 140].

(260) לשונו בפתיחה לאור חדש [קפח.]: "נבוכדנצר רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש [דניאל ג, כא], ולא היה מאבד את הכל", לעומת מלכות מדי שרצתה לאבד את ישראל. וראה הערה הבאה.

(261) שרצו להרוג את ישראל בימי המן, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 241] ש"ידוע כי מדי מוכן להעדיר את ישראל". ובנצח ישראל פ"ד [סא.] כתב: "שפיכות דמים הוא לנפש, שהוא שופך דם נפש האדם, [דברים יב, כג] 'כי הדם הוא הנפש'". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], וח"א לזבחים פח: [ד, סח.]. ויש להעיר, שכאן מעמיד את בבל כנגד הגוף ומדי כנגד הנפש, ואילו בנר מצוה [כז.] העמיד את בבל כנגד הנפש, ומדי כנגד הגוף, וכלשונו: "לפיכך יש ליתן כח נפשי אל המלכות הראשון, כי מלכות ראשון היה לו החשיבות והממשלה ביותר, כמו שאמר אליו דניאל [דניאל ב, לז] 'אנתה מלכא מלך מלכיא'. וכך אמר גם כן דניאל במראה השנית [שם פסוק לח] 'אנתה הוא ראשה די דהבא'... וזהו הוא כנגד החלק הנפשי שבאדם, שהוא כח מושל. והיה מלכות השני מלכות מדי, והוא כח גופני באדם, כחו פחות מהראשון. וכל ענין כח הגוף הזה שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד. ולכך אמר דניאל על מלכות זה [דניאל ז, ה] 'וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב'. ואמרו בפרק עשרה יוחסין [קידושין עב.] 'וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב' [דניאל ז, ה]. תני רב יוסף אלו פרסיים, שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין כדוב, ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב. פירוש, שהם מבקשים תמיד לבלוע, כך הוא מדתם" [ראה למעלה הערות 178, 242]. ולכאורה אין דבריו בנר מצוה עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. ואין זה קשיא, כי כאן דבריו מוסבים על ישראל, ששיעבוד שלש המלכיות האלו חל על שלשת חלקי ישראל, וכלשונו [לאחר ציון 256]: "כי שלש מלכיות כל אחת ואחת היתה מושלת על ישראל בענין מיוחד". ומבחינתם של ישראל בבל שעבדה את גופם של ישראל, מדי שעבדה את נפשם של ישראל, ויון שעבדה את שכלם של ישראל, וכמו שמבאר. אך בנר מצוה אינו דן מצד ישראל, אלא מצד המלכיות עצמן, שבא להגדיר מהו כחן של מלכיות אלו. ועל כך קבע שכח בבל הוא כח נפשי מפאת חשיבותם, וכח מדי הוא גופני מפאת שאיפתם לבלוע את הזולת. **אך יש** להעיר מהמשך דבריו בנר מצוה [נב.], שכתב בזה"ל: "מלכות שניה

הוא כנגד כח גופני שהוא באדם... ותבין כי מלכות שניה לא היה כונתו רק ליטול מהם עולם הזה, להרוג ולאבד אותם מגופן, וליטול מהם עולם הזה הגופני" [הובא למעלה הערה 242]. הרי שדן במלכות מדי מבחינתם של ישראל, ועם כל זה מייחס את רצונם לאבד את ישראל לגופם של ישראל, ולא לנפשם, ואילו כאן מייחס זאת לנפשם של ישראל. ויל"ע בזה.

(262) "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך וכו'" [תפילת "על הנסים" לחנוכה]. ובנר מצוה [כט:] כתב: "מפני כי מלכות זה [יון] הוא כנגד חלק הג' שבאדם, כי חלק הג' הוא השכל. שהמלכות הזה היה בו החכמה והתבונה... כי כל ענין המלכות זה שהיו מבקשים החכמה [ראה להלן הערה 270]... ולכך היו נותנים דעתם על התורה ולבטל אותה מישראל, כי לא היו רוצים שתהיה החכמה, בפרט שהיא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית שהיה להם, כמו שהיא התורה, שהיא החכמה על הכל... ולכך המלכות, הם היוונים, לא היו מתנגדים לישראל כי אם בתורתם". ובהמשך שם [לד:] כתב: "המלכות הזאת לא היו מתנגדים לישראל רק מצד התורה השכלית ומצות התורה האלקית. וכך היה כל ענין מלכות שלישית לבטל מישראל מעלת התורה האלקית... שהיה רוצה אומה זאת שלא היה חס ושלום לישראל מעלה אלקית". ובהמשך שם [מו:] כתב: "מפני שרצו האומה הזאת [יון] לבטל מן ישראל מעלתם האלקית העליונה שיש לישראל, ולכך גזרו עליהם לבטל מהם התורה האלקית". **ומבואר מדבריו** שרק מלכות יון רצתה לבטל את ישראל מתורתן, ולא מלכויות בבל ומדי. אך בהקדמה לדר"ח [טו:] כתב שכל ארבע המלכיות עושות כן, וכלשונו: "כל ארבע מלכיות... באים לעקור התורה מישראל על ידי גזירותם, כמו שהיו עושים". ולכאורה אין זה כדבריו כאן ובנר מצוה, שביאר שרק מלכות יון פושטת טלפיה כנגד תורת ישראל. וראה להלן ציון 289. **ונראה ליישב** זאת על פי דברי הרמב"ם באגרת תימן [ד"ה דעו שזאת], שכתב על שני סוגי ההתנגדות שיש לאומות כנגד ישראל, וז"ל: "מפני שיחד אותנו הבורא במצותיו ובחוקותיו, והתבארה מעלתנו על זולתנו... קנאונו הגוים כולם על דתנו קנאה גדולה... לערער עלינו שטנה ואיבה, ורצונם להלחם ולעשות מריבה עמו... ואין לך זמן מאז שנתנה לנו תורה זו עד זמננו זה, שכל מלך עובד ע"ז... שאין תחלת כוונתו ודעתו לסתור תורתנו, ולהפוך דתנו באונס, בנצחון ובחרב, כמו עמלק וסיסרא, וסנחריב ונבוכדנצר וטיטוס ואדריונוס, והרבה כיוצא בהן. זהו הנוע [הסוג] האחד משני הנועים שהתכוונו בו לנצח החפץ האלקי. הנוע השני, הם המחודדים משאר מלכיות, והחכמים מיתר הלשונות, כמו האדומים והפרסיים והיוונים, שאלו

כמו כן שמו כוונתם לסתור דתנו ולהפר תורתנו בטענות שטוענים עליה ובקושיות שמחברים, ומגמתם בכל זה; להפר התורה ולמחות עקבותיה בחבוריהם, כמו שהתכוונו האנסים במלחמותיהם". הרי שיש שני סוגי מלחמה של אומות העולם כנגד התורה; (א) לבטל את קיום התורה מישראל. (ב) לבטל את חכמת התורה מישראל. לסוג הראשון שותפים כל אומות העולם, ולסוג השני שותפים אומות בודדות, כשהבולטת בהן היא יון. דבריו בדר"ח מוסבים על הסוג הראשון [אשר שותפים לו כל האומות], ואילו דבריו כאן ובנר מצוה מוסבים על הסוג השני, וכמבואר להדיא בדבריו. ועיין בנר מצוה [מז.], ותראה שנקודה זו מוכחת מתוך דבריו.

(263) מוסיף זאת ["שהיא שלימות השכל"] כדי להורות כיצד התורה שייכת לחלק השכלי של האדם. ובשתי המלכיות הקודמות לא הוצורך להוסיף דבר, כי ברור הוא שבבל שעבדו ישירות את הגוף של ישראל, ומדי רצו ישירות לקחת את נפש של ישראל. אך יון לא לקחו ישירות את שכלם של ישראל, אלא רצו ליטול את התורה מישראל, לכך הוצרך להוסיף שנטילת התורה מישראל היא נטילת שכלם, כי התורה "היא שלימות השכל". ואודות כך, בגו"א בראשית פכ"ד אות טז [תב:] ביאר שאליעזר רמז לרבקה על הקרבנות והתורה [רש"י בראשית כד, כב], וז"ל: "רמז לה בו שקלי הקרבנות, רמז לה טהרות נפשותיהן של ישראל, אשר הם קונים שלימות הנפשי, שנתן הקב"ה להם מצוה זאת בקע משקלו לכפר על נפשותיהן ולטהרם, וזהו מורה על זכוך הנפש שלהם... ותורה הוא שלימות השכל. וזאת המעלה הגדולה לישראל אשר להם שלימות הנפש והשכל יותר מן האומות, כי נפשם של ישראל זכה וטהורה, וכן יש להם שלימות השכל. והנה רמז לה עצם ישראל קדושתן ומעלתן, ואמר לה אשרי מי שמזדווג בקדושים". ולהלן פמ"ו כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי". ובאור חדש פ"א [תה.] כתב: "כי תכלית ישראל הוא המעלה האלקית. לכך כאשר אוכלים ושותים, והמה בשלימות שלהם, אז מבקשים לדבר דברי תורה, שהוא שלימות שכל האלקי". ושם פ"ח [תתשל:] כתב: "כי התורה מדריגתה ומעלה על כל... שייך אל השכל, והשכל הוא עליון... שהתורה היא שכלי, ומקבל אותה השכל". ובדרשת שבת הגדול [ריד.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו".

(264) לשונו בנר מצוה [מז.]: "מלכות הרביעית גזרו שמדות על ישראל בכמה וכמה דברים... שהיו רוצים לכלותם כאשר לא היו עושים את אשר גוזרים עליהם, והיו

רוצים להרוג אותם, לכך גזרו גזרות ושמדות. וזה היה עיקר כונתם של מלכות רביעית, שכל כונתם ההריגה". ובדרוש על התורה [מח:] כתב שמלכות הרביעית "משעבדת את ישראל במשא כבד יכבד ממנו ובמסים וארנוניות... [וכן] היה דורו של שמד שגזרו עליהם הריגה ושריפה... כשכגזרה אדום שמד ומיתה... החלק הג' מהגלות שנמצאים בו הגירושים, והגלו את ישראל מאתם". ומה שכתב כאן "גזרו שלא יתעסקו בתורה", כן הוא בגמרא [ברכות סא:] "פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה. בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים, ועוסק בתורה. אמר ליה, עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות". וכן אמרו [ע"ז יח.] "כשחלה רבי יוסי בן קיסמא הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכוה, שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה ["והם גזרו על כך" (רש"י שם)] ומקהיל קהלות ברבים, וספר מונח לך בחיקך. אמר לו, מן השמים ירחמו. אמר לו, אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי 'מן השמים ירחמו', תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש... לא היו ימים מועטים עד שנפטר רבי יוסי בן קיסמא, והלכו כל גדולי רומי לקברו והספידוהו הספד גדול, ובחזרתן מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וספר תורה מונח לו בחיקו. הביאוהו וכרכוהו בספר תורה, והקיפוהו בחבילי זמורות, והציתו בהן את האור".

(265) דברים אלו מבוארים היטב בנר מצוה [מז:], וז"ל: "ועוד ראה דניאל חיה רביעית, והיא משניה מן כל חיותא [דניאל ז, ז]. וכבר אמרנו, כי דבר זה נגד מה שהאדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... ואמרנו כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור. ולפיכך כאשר השם יתברך העמיד ד' מלכיות מושלים בעולם, ראוי שיהיו כפי ענין האדם, אשר אליו ראוי הממשלה. ולכך ראה דניאל חיה ד' משונה מכל החיות, מפני כי חיה רביעית יש בה של אלו ג' כוחות, והיא כולל כל ג'. אבל ג' מלכיות הראשונות, כל אחד ואחד מהם חלק אחד, רק המלכות הרביעית כולל כלם. ובמדרש [ויק"ר יג, ה], 'על כן הכם אריה מיער' [ירמיה ה, ו] זו בבל, 'זאב ערבות

ישדדם' [שם] זו מדי, 'נמר שוקד על עריהם' [שם] זו יון, 'כל היוצא ממנה יטרף' [שם] זו אדום, למה, [שם] 'כי רבו פשעיהם עצמו משובותיהם'... [דניאל ז, ז] 'בתר דנא חזה הויות בחזוי עם לילא וארו חיוא רביעא דחילא ואמתני ותקיפא יתרא', זו אדום. דניאל ראה שלשתן בלילה אחד, ולזו בלילה אחד. למה, רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש; רבי יוחנן אמר, ששקולה כנגד שלשתן... הרי לך מפורש הדברים שאמרנו, כי המלכות הד' שקולה כנגד כל השלשה מלכיות, ולכך ראה דניאל את שלשתן בלילה אחת, ומלכות רביעית בלילה אחר בפני עצמו", ושם מאריך בזה עוד [ראה למעלה הערה 166, ומה שהוקשה שם]. **ובנצח ישראל** פי"ח [תח.] כתב: "וזה כי השם יתברך גזר על ישראל עד שהיו משועבדים תחת האומות בכל חלקיהם. כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו. ואלו החלקים אין זה כזה, אלו הם שלשה חלקים שיש באדם, והאדם כלול משלשה חלקים אלו. הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית - מצד כלל האדם. ולכך השם יתברך שיעבד אותם בד' מלכיות. כי ג' מלכיות, לשעבד אותם בג' חלקי האדם, ומלכות רביעית כנגד כלל האדם, שיש בו אלו ג', וכל אחד בחינה מיוחדת. ולכך דניאל ראה ג' מלכיות בלילה אחד, וראה מלכות רביעית בלילה מיוחד. וזה כי ג' מלכיות הראשונות הם כנגד שלשה חלקי האדם, ומלכות רביעית נגד האדם בכללו, שהוא כולל שלשתן יחד".

(266) אמרו חכמים [חגיגה כו.] "חד אמר אימת נכרי עליהן, וחד אמר אימת מלכות עליהן. מאי בינייהו, איכא בינייהו נכרי שאינו חשוב". ופירש רש"י שם "נכרי שאינו חשוב - אימתו ליכא". ועוד אמרו חכמים [קידושין עא.] "שֵׁם בן ארבעים ושתים אותיות אין מוסרין אותו אלא למי שצנוע ועניו... אהוב למעלה ונחמד למטה, ואימתו מוטלת על הבריות", הרי הבטוי לחשיבות האדם היא שאימתו מוטלת על הבריות. ונאמר [איוב כט, ח] "ראוני נערים ונחבאו", וכתב המלבי"ם שם "מיראת כבודי". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כג.] כתב: "כאשר מכיר בגדולת ורוממות השם יתברך, אי אפשר שלא ייירא ממנו, כי אף מן מלך בשר ודם או כל גדול כתיב 'ראוני נערים ונחבאו'". ואמרו חכמים [שבת קנא:] "כל זמן שאדם חי, אימתו מוטלת על הבריות, כיון שמת בטלה אימתו" [ראה למעלה פ"ד הערה 70]. **ואודות ש"אימה"** נובעת מחשיבותו של המאיים, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [קנד.], וז"ל: "ההפרש שיש בין אימה ויראה, כי האימה כאשר יראה גדולתו של רבו, ומפני זה יש אימה עליו. והיראה כאשר מביט קטנותו ושפלותו, הוא ירא. כי מי אשר הוא גדול, יש לאדם להתירא מלפניו, אף מי שאינו קטן הוא ירא מפני הגדול. ומי

שהוא קטן, מתירא אף ממי שאינו גדול מאוד. ולפיכך יש לתלמיד לישב באימה וביראה; שיהיה מכיר ערך רוממות גדולות רבו, וגם יכיר קטנות ערכו". ונאמר [יהושע ב, ט-י] "ותאמר אל האנשים ידעתי כי נתן ה' לכם את הארץ וכי נפלה אימתכם עלינו וגו' כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים וגו'", הרי שהאימה היא יראת הרוממות. וכן כתב בחידושי הגר"א לברכות כב. [אמרי נועם], וז"ל: "'אימה' הוא שהאדם ירא מהקב"ה מחמת גדולתו ותפארתו". וכן כתב הגר"א באדרת אליהו חבקוק א, ז. והרד"ק בספר השרשים כתב בשורש אים, וז"ל: "'והנה אימה' [בראשית טו, יב]... 'אימתה ופחד' [שמות טו, טז]... 'האמים לפנים' [דברים ב, י], הם הענקים, ונקראו כן לפי שתפול אימתה ופחד על רואיהם. 'ובאימים יתהללו' [ירמיה נ, לח], הם הפסילים... נקראו כן לפי שהעובדים אותם יפחדו מהם". הרי שביאר ש"אימה" נופלת כלפי ענקים ופסילים [בעיני עובדיהם]. הרי ש"אימה" היא יראת הרוממות. וכן ביאר והוכיח הספר "באור שמות הנרדפים" עמוד קפד.

(267) והוא לשעבד את זולתו ולהטיל את עולו עליו. ואודות שהחשוב מבקש שררה ושלטון, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ד [צח:], וז"ל: "קבלת השררה ואין ראוי לה מביא ריב, כי רוצה שיכבדוהו בני אדם בשביל שררותו, ואין העולם נוהגים בו כבוד, כי יאמרו כי אין ראוי לו השררה, ובשביל כך מתחדש הריב. ודבר זה עינינו רואות כי כך הוא". ובגו"א שמות פכ"א אות ז האריך לבאר את גנותם של בעלי השררה הממנים דיינים שאינם ראוים, ובתוך דבריו כתב שם [קלא.]: "ויותר קשה לסבול עולם מעול מלכות, שמפני שאין הכבוד נאה לו, והוא אינו נאה לכבוד. וכאשר יחשוב שאין אחד נוהג כבוד בו, ולא ירצה להיות כפוף תחתיו, מכניע אותו ומיצר לו ורודף אותו בכל הרדפה. וכן לשפלותו הוא מגרה באנשים חשובים ותלמידי חכמים, שיסבור כי אין החשובים והתלמידי חכמים רוצים להיות נכנעים תחתיו, ולכן הוא דורך על במתי החשובים והנכבדים ביותר להשפיל אותם". ובדר"ח פ"א מ"י [שיט:] כתב: "בעל השררה ובעל הרשות מבקש כבודו וגדולתו... ואי אפשר שיהיה בעל השררה נצול מזה כלל". **ובנר מצוה** [נא.] כתב על מלכות בבל בזה"ל: "כי מלכות הראשון, הוא מלכות בבל, היתה מבקשת החשיבות להיות חשוב על כל, וכמו שאמר דניאל [דניאל ב, לח] 'אנת הוא רישא דדהבא', כלומר שהוא ראש בחשיבות היותר, וזה שהיה מבקש הגבהתו על הכל, וכמו שראה אותו דניאל חיה ראשונה, דומה לארי [דניאל ז, ד]. כי ארי הוא החשוב בחיות, כמו שאמרו [חגיגה יג:] מלך בחיות הוא ארי. ולא היה מבקש רק החשיבות היותר גדול. ולכך ראה שיש לה [דניאל ז, ד] 'גדפין דנשר', שהנשר עוף השמים, פורח למעלה

למעלה". ובהמשך שם כתב [נה:]: "כי המלכות הראשון גם כן שרפה בית אלקינו, דבר זה מפני שהיו רוצים לכבוש את ישראל תחת ידיהם, ולא היה זה משום השחתה. רק בשביל כי המלכות הזאת רוצה שיהיה מתנשא על הכל, כמו שבארנו למעלה, ולפיכך היו כובשים ישראל. ומפני שהיו רוצים בכבוש גמור, היו כובשים ושורפים את הכל". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה:] כתב: "וזה יש לך לדעת, כי נבוכדנצר שהחריב את הבית, לא עשה זה רק בשביל שלא היו רוצים להיות כפופים תחתיו, שהרי מרדו בו, כדכתיב בקרא [מ"ב כד, א], ולא היה נבוכדנצר הרשע מתנגד אל קדושת בית אלקינו... ולפיכך כאשר ראה דניאל מלכיות אלו, ראה נבוכדנצר שהיה זהב, ואמר [דניאל ב, לח] 'אנת רישא דדהבא', כלומר שאתה כמו הזהב, שרוצה אתה להיות חשוב כמו הזהב שהוא חשוב. ובשביל שמרדו בו היה מחריב ירושלים". וכן כתב בקיצור בנצח ישראל פ"ה [קטז:].

(268) כמבואר למעלה הערה 243.

(269) לשונו כאן "מדי נקרא 'חשיכה', שהחושך הוא העדר, **לכך** היה מבקש חס ושלום לכלות ישראל" מורה שמדי הוא חושך בעצם, ומסובב מכך שמדי מבקש ח"ו לכלות ישראל. אמנם למעלה [לאחר ציון 241] לכאורה כתב לאידך גיסא, וכלשונו: "'חשיכה' זו מדי, ידוע כי מדי מוכן להעדיר את ישראל, וזה נקרא 'חשיכה', כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא חושך'... שכחו נמשך מן סמאל לאבד ישראל חס ושלום, **לכך** חשיכה זו מדי". ומשמע מכך שהכנת מדי להעדיר את ישראל היא הסבה, ומסובב מכך שנקרא "חשיכה". ויל"ע בזה.

(270) "המלכות הזה [יון] היה בו החכמה והתבונה... כי כל ענין המלכות זה שהיו מבקשים החכמה" [לשונו בנר מצוה (כט:), והובא למעלה הערה 262].

(271) אמרו חכמים [ע"ז נה.] "כלום מתקנא אלא חכם בחכם וגבור בגבור". ובנר מצוה [לג.] כתב: "יש לה [ליון] החכמה יותר משאר אומות. והקירוב הזה עצמו היה גורם שרצו לאבד מהם התורה, כי אין גבור מתקנא אלא בגבור שכמותו, ולפיכך רצו לאבד מהם התורה". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 79] כתב: "יגיע לצורה דבר מצד חשיבותה, כי מצד חשיבותה יגיע להם קנאה והתנגדות והתגברות". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 99] כתב: "כי מצד השווי שבהם יבא המחלוקת, כי אין קטן נכנס בריב עם גדול". ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו [תכח:] כתב: "היו חולקין על משה אותם שהם חשובים... ואין גבור מתקנא רק בגבור כמותו". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלא.] כתב: "לא תמצא כי הכפרי הוא מקנא בחשוב, רק גבור מתקנא בגבור כמותו, וחכם מתקנא בחכם כמותו" [הובא למעלה פ"ו הערה 100]. וכן ביאר בגו"א שמות פט"ו אות יז את הפסוק "אז נבהלו אלופי אדום אילי

מואב יאחזמו רעד" [שמות טו, טו], שרש"י ביאר שם "שהיו מתאוננים ומצטערים על כבודם של ישראל". וכתב שם הגו"א [שא.]: "ויש ראיה גדולה לדברי רז"ל [במכילתא שם], דגבי אלו נאמר... האלופים והאלים, כי לא היו מקנאים בם, אלא האלופים והחשובים, ולפיכך באלו שנים בלבד כתיב 'אלופי אדום אילי מואב'" [הובא למעלה פ"ג הערה 80]. והגדרתה של קנאה היא "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [גו"א בראשית פ"א אות ס (מב:)], ולכך אין גיבור מקנא אלא בגיבור כמותו.

(272) כפי שהביא למעלה [לפני ציון 237] שבמדרש עצמו [ב"ר מד, יז] הובאו "ויש מחליפין".

(273) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תב:]: "הראש הוא בתכלית הגובה". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "אין דבר עליון באדם רק הראש". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמא.] כתב: "הראש הוא מתעלה על הכל". ושם פ"ו מ"ו [קכח.] כתב: "המעלה הנבדלת ראויה אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד" [הובא למעלה פ"ה הערה 126]. ואמרו חכמים [שבת סא.] שהראש הוא "מלך על כל איבריו".

(274) "כי תפול [לשון] נפילה ממקום גבוה מאוד, וזה יקרא נפילה" [לשונו למעלה לפני ציון 254]. והביאור הוא שמהות מלכות בבל היא להיות ראש ועליון, ואי אפשר למלכות בבל שתהיה אלא ראש בלבד, וברגע שמלכות בבל תושפל מלהיות ראש, באותו רגע היא נופלת לגמרי, כי אין למלכות בבל שום מהות אחרת מ"ראש". ובהנטל ממנה תואר "ראש", בזה ניטל ממנה כל מהותה. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקכח:] בביאור מאמרם [ב"ר ג, ז] "שהיה בורא עולמות ומחריבן", שדבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן שהשפלת הראש והעיקר היא חורבנו, בבחינת [חגיגה ה:] "מאיגרא רם לבירא עמיקתא". ובכת"י [שכז.] כתב: "בבל היתה מלכות חשובה מאוד... ולפיכך נקרא גם כן כאן בבל שנופלת, כדבר שהיא נופלת ממקום גבוה, וזה רמז על ענין מלכות בבל".

(275) מבאר שמה שאחשורוש גידל את המן מורה על כחו הגדול של עמלק. וכוונתו מתבארת על פי דבריו בסמוך, שיש בעמלק ובהמן ענין של ע"ז ומרידה בהקב"ה, ועל כך מורה תיבת "גידל", "שהיה גדול מן המלכות, ואין גדול מן המלכות רק האלהות" [לשונו להלן]. וראה הערה הבאה, והערות 280, 285.

(276) פירוש - פסוק זה מורה על כח עמלק לפי מה שפירש רש"י שם "ידו של הקב"ה הורמה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית. ומהו 'כס' ולא נאמר 'כסא', ואף השם נחלק לחציו, נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה

שמו של עמלק כולו". ולמעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 88] כתב: "כי תמצא בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בשאר האומות. כי אין בכל האומות שהם מתנגדים לישראל כמו זרע עשו, שהרי לא יתאחדו יחד. ואמרו ז"ל [רש"י בראשית כה, כג] 'כשזה קם זה נופל', וזה מורה שאין אחדות לזרע עשו עם ישראל, וזה לא תמצא בכל האומות. ומפני זה אמרו ז"ל [ילקו"ש ח"ב רמז תקמט] אין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עשו. לפי שהשם של הקב"ה הוא "אחד", דכתיב [זכריה יד, ט] 'ושמו אחד'. וכן המלכות שלו אחד, והאחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי האחד בעם הוא המלך... ומפני שכאשר זרעו של עשו בעולם יש התנגדות לישראל, וכאילו זרעו הוא השניות שיש בעולם, אם כן לא יתכן שיהיה שם כבודו נגלה ונמצא בעולם בשלימות, כי שמו בשלימותו הוא אחד, דכתיב [שם] 'ה' אחד ושמו אחד'. וכל זמן שזרעו של עמלק בעולם, אין כאן אחדות בעולם. וכאשר אין אחדות בעולם, אין שמו, שהוא אחד, נגלה בעולם. וכן 'אין הכסא שלם'. ורצה לומר 'הכסא' היינו המלכות, שנקרא כסא, שנאמר [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל ממך', ורצה לומר רק המלכות אגדל. ורצה לומר שאין מלכותו נגלה בעולם בשלימות, שהמלכות צריך לאחדות, לכך אינו נמצא בשלימות בעולם עד שימחה שם המתנגד מן העולם, ואז שם כבודו, שהוא אחד, נגלה בעולמו שהוא אחד גם כן. וכן מלכותו שהוא אחד, נגלה בשלימות בעולם. והבן מה שאמר שאין השם שלם ואין הכסא שלם, כאילו אמר שאין נגלה בעולם האחדות של שמו יתברך. כי כאשר דבר אינו שלם אז הוא חלק, ואין כאן אחדות. וכן 'אין הכסא שלם', שאין כאן אחדות המלכות נמצא בעולם, והבן דברים אלו מאוד". וכן בגו"א שמות פי"ז אות יג [שמח.] ביאר שעמלק הוא השניות והחילוק בבריאה, ואין אחדות ה' נמצאת בשלימות בעוה"ז כל עוד שזרע עמלק בעולם [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 100]. ובזה שוב חזינן שיש בעמלק ענין של ע"ז, כי עמלק הוא השניות בעולם, וכן "ידוע כי הע"ז הוא השניות בעולם הזה" [לשונו בח"א לשבת קיט: (א, סד:)].

(277) כמבואר למעלה הערה 244.

(278) יש לדייק בלשונו, מדוע כאן מביא סיפא דקרא ["מלחמה לה' בעמלק"] להורות על כחו הגדול של עמלק, ואילו במשפט הקודם הביא רישא דקרא ["כי יד על כס יה"] להורות כן. ועוד, מדוע הוצרך לחזור ולהצביע שוב על גודל כחו של עמלק, כאשר כבר עשה כן במשפט הקודם. ואולי יש לומר, שהמשפט הקודם עוסק בכחו הגדול של עמלק, והמשפט הזה עוסק בכחו הגדול של המן, שהוא זרע עמלק. לכן בשביל להורות על כחו הגדול של עמלק הביא רישא דקרא ["כי יד על כס יה"]. אך בשביל להורות על

כחו של המן הוצרך להביא סיפא דקרא, שנאמר בה "מלחמה לה' בעמלק **מדור דור**", לאמור שמלחמה זו ממשיכה להתנהל לאורך כל הדורות, והמן הרשע נכלל במלחמה זו. ואע"פ שלא הביא כאן את התיבות "מדור דור", מ"מ לכך כוונתו. ולהלן ס"פ מב כתב: "התנגדות שיש בין עמלק ובין ישראל [היא] מצד עצם שלהם... וזה שאמר 'מלחמה לה' בעמלק מדור דור', שאין בזה שנוי בדבר שהוא בעצם צורתן".

(279) כי יש להמן כח עמלק, מה שאין כן לאחשורוש, שאינו עמלקי אלא פרסי, ואין בו ענין ע"ז שיש להמן, ולכך אחשורוש גידל את המן אף יותר מעצמו. וצרף לכאן דברי הגמרא [מגילה יג:] "אמר ליה [המן לאחשורוש] תא ניכלינהו. אמר ליה, מסתפינא מאלהיו דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי". הרי בהמן העמלקי מתקיים הנאמר בעמלק [דברים כה, יח] "ולא ירא אלקים", ואילו אחשורוש אינו נכלל בזה, אלא אומר "מסתפניא מאלקיו".

(280) לשונו בכת"י [שכז.]: "יש בזה רמז על המן, שהיה מגדל עצמו בגדולה יותר מן אחשורוש בעצמו... עשה לו בימה למעלה מבימתו. ודבר זה הוא ביאור נפלא מאוד בענין המן אשר גדלו המלך. ועוד יש במדרש [ילקו"ש ח"ב תתרנג] 'אחר הדברים האלה גידל'. עד היכן גדלו, עד [אסתר ה, יד] 'יעשו עץ גבוה חמישים'. רמזו בזה עד היכן היה מגיע חשיבותו של המן עד מעלת החמישים, והיא מעלה שאין אחריה. ושם היה רוצה לתלות את מרדכי, ונהפך עליו [אסתר ז, י]. ולפיכך קרא כאן 'גדולה' זו מדי, וזה הפירוש אמת כאשר תבין". ובאור חדש פ"ה [תתקנא.] הביא ג"כ את המדרש הנ"ל שהובא בכת"י, וכתב בזה"ל: "ופירוש זה, כי גדלו המלך מעל כל השרים, שעשה אותו אלהות, וזהו דכתיב [אסתר ג, א] 'מעל כל השרים'. ודבר זה היה בעצמו גורם לו המיתה והתליה על עץ חמשים אמה. וזה שאמר 'עד היכן גדלו המלך, עד שיעשו עץ גבוה חמשים אמה', כלומר כי אחשורוש היה מגביה את המן עד שער החמשים כאשר עשה אותו עבודה זרה, ואין אדם מגיע לשם בעולם הזה. וכאשר הגדיל אותו עד שם, משם מתחייב לו התליה וההעדר שלא יהיה נמצא, כי אין לאדם מציאות עם שער החמשים. וזה שאמר שהגדילו עד יעשה עץ גבוה חמשים אמה".

(281) כי מתוך שאחשורוש הגביה את המן מעל עצמו, בזה השפיל את עצמו, כי ראוי למלך להיות מעל לכל, וכמו שאמרו חכמים [הוריות יא:] על מלך "שאין על גביו אלא ה' אלקיו". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תיג:] כתב: "המלך אשר יש לו עטרה על הראש... כי אין אחר שולט על ראשו... כי מי שאינו משועבד לאחר, ואין אחר משתורר עליו, יש לו עטרה על הראש".

(282) פירוש - זהו שבח למלכות שהיא מסוגלת לגדל אדם גדול כזה, מעין מה שכתב רש"י [במדבר יג, יח] "את הארץ מה היא - יש ארץ מגדלת גבורים, ויש ארץ מגדלת חלשים".

(283) בא לבאר, דנהי דזהו שבח למלכות אחשורוש לגדל אדם גדול, אך מדוע לא סגי לכך שיגדל את המן להיות כאחד משרי המלך החשובים, ולא שיהיה מגדיל אותו יותר מן המלך עצמו.

(284) פירוש - המלך צריך להיות מעל הכל [כמבואר בהערה 281], ולכך אם המלך יגדל אדם שהוא מעליו, יש בכך השפלה למלכותו. אך כל זה שייך רק כאשר גדולתו של אותו אדם חולקת מקום לעצמו, ואינה מיוחסת למלכות. אך אם גדולתו של אותו אדם תזקף לטובת המלכות, ותוסיף יקר וגדולה למלכות, מעתה אין בגדולת זו השפלת המלכות, אלא אדרבה, יש בה האדרת המלכות, כי כל דבר שמוסיף חשיבות וכבוד למלכות הוא מכלל גינוני מלכות. דוגמה לסברה זו; להלן פמ"ד כתב: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים... ואף המלאכים הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, ולפיכך הוא פועל לעצמו. אבל המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו, ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה, ובפרט ישראל, שלא נבראו בשביל זולתם". הרי מה שהקב"ה שומר את העולם אינו נחשב שפועל בעבור זולתו, אלא שפועל בעבור עצמו. וכך כאשר אחשורוש נתן חשיבות עליונה להמן, אין בכך השפלת מלכותו, אלא הגדלת מלכותו, כי חשיבות זו מיוחסת למלכותו. ובאור חדש בפתיחה [קצד:] כתב: "'ודוב שוקק' [משלי כח, טו], זה אחשורוש [מגילה יא.], שבשביל חפצו לעשות רצונו של המן, לדבר זה היה משתוקק".

(285) כמו שהתבאר למעלה הערות 275, 276, 280. ובאור חדש פ"ג [תריט.] כתב: "'וינשאהו וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו' [אסתר ג, א]. לא הוי צריך קרא לכתוב רק 'וישם כסאו מעל השרים אשר אתו', אבל 'וינשאהו' שהוא עצמו היה נוהג כבוד בו [למה לי]. וזה שאמרו במדרש [ילקו"ש ח"ב תתרנג] 'וינשאהו' שעשה לו בימה למעלה מבימתו של אחשורוש. והנה אחשורוש עצמו היה נוהג בו כבוד משום שעשה אותו עבודה זרה, ולכך היה מנשאהו עליו, והיה נוהג בו כבוד".

(286) לשון המדרש שם "מה אמר להם מרדכי למי שאומר לו [אסתר ג, ג] 'מדוע אתה עובר את מצות המלך'. רבי לוי אמר, אמר להם מרדכי, משה רבינו הזהיר לנו בתורה

[דברים כז, טו] 'ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה', ורשע זה עושה עצמו עבודת כוכבים. וישעיהו הנביא הזהירנו [ישעיה ב, כב] 'חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא'". ובאור חדש פ"ה [תתקיז:] הביא מדרש זה. ואמרו חכמים [סנהדרין סא:] "תניא, [שמות כ, ה] 'לא תשתחוה להם', 'להם' אי אתה משתחוה, אבל אתה משתחוה לאדם כמותך. יכול אפילו נעבד כהמן, תלמוד לומר 'ולא תעבדם'... דאיהו גופיה עבודת כוכבים". ופירש רש"י שם "נעבד כהמן - שעשה עצמו עבודה זרה כדאמר במגילה [י:], דאי לאו הכי לא הוה מרדכי מתגרה בו, והיה כורע ומשתחוה לו".

(287) כמו שנאמר [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר", הרי שאלקות היא נבדלת ומתעלה מעבר למלכות, וכמבואר למעלה בתחילת הקדמה ראשונה. והמלבי"ם [שם] כתב: "כבוד אלקים הסתר דבר - בענינים האלקיים הכבוד הוא ההסתר וההעלם, כי השכל לא ישכיל רק דברים הנתונים תחת הזמן והמקום, ואשר יש לחוש מבוא בהם, לא דברים הנעלים מחוקי ההשגה האנושיית... אבל כבוד מלכים, בעניני הנהגתם, לחקור דבר, ושלא להעלים. כי אחר שהנהגתם נימוסיית ומושגת על ידי הבחינה והחוש, טוב לפרסם טוב הנהגתם, כי ההעלם בזה יורה כי הנהגתם אינם ביושר, ועל כן יעלימו דרכם, והחקר הוא כבודם".

(288) ויש בזה הטעמה מיוחדת; באור חדש פ"ה [תתקמה:] כתב: "כי היה להמן משפט החומר אשר הוא ראוי שיהיה עבד, וכאשר מגדלין אותו, דבר זה הוא עבודה זרה גמורה". ואפשר לבאר זאת על פי דבריו בח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] בביאור דברי הגמרא שם "כל המעמיד דיין שאינו הגון כאילו נוטע אשירה בישראל", וז"ל: "כי האשירה הוא שמגדל דבר אחד מהארץ, וכאשר הוא נוטע אשרה הוא מגביה דבר זר, שמגביה לעשות אלהות לעבדו אשר אינו אלוה. ולפיכך אותם שעבדו ע"ז היו בוחרים ביותר באשירה, כי היו מגדלים כח אשר היו עובדים אותה". הרי שמהות הע"ז היא לגדל דבר שאינו ראוי לכך. לכך המגדל דבר חומרי כמו המן הרשע, זהו ע"ז גמורה, שלוקח דבר שמצד עצמו אין בו כלום, ומגדלו להיות נעבד. ולכך ברי הוא כאשר נאמר [אסתר ג, א] "אחר הדברים האלה גידל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וינשאהו", שיש בגידול זה ענין של ע"ז.

(289) כמבואר למעלה הערה 262.

(290) שגזרו על מילה, ראש חודש, ושבת [אוצר מדרשים אייזנשטיין, כרך א, עמוד 190].

(291) בנתיב התורה פ"א [נה.] הביא מאמר חכמים [סוטה כא.], שאמרו "'כי נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, לומר לך מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור, לומר לך מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם", וכתב לבאר בזה"ל: "ביאור דבר זה, כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 46]. ולכאורה לפי זה היה צריך לומר כאן שמלכות יון "גזרה על מצות התורה שהיא **הנר**", ולא "שהיא **האור**", כי בפסוק נאמר "כי נר מצוה ותורה אור". והואיל ונקט במשפט במצות התורה ["שגזרה על מצות התורה"], ולא בתורה עצמה, היה לו לנקוט בנר ולא באור. וברי הוא שעשה כן כי בא לבאר את החשיכה של יון, שהיא ההפך מישראל, וההפך מחשיכה הוא אור ולא נר. אך היא גופא קשיא, מה הכריחו לדבר על מצות התורה, ולומר שאף הן נקראות "אור", ולא דיבר על התורה עצמה, שהיא "אור" בפשטות. ועוד, שפתח ב"תורה" וסיים ב"מצות התורה", שכתב כאן "מלכות יון היו רוצים לבטל מישראל התורה... שגזרה על מצות התורה". ועוד, למעלה [לאחר ציון 261] כתב "מלכות יון [רצתה] לבטל אותם מתורתן, שהיא שלימות השכל", וזה בודאי עוסק בתורה ולא במצות, ומדוע כאן דיבר גם על מצות התורה. **ונראה**, שחזינן מכמה מקומות שדעת המהר"ל היא שהיוונים נלחמו ישירות כנגד קיום המצות [ולא כנגד לימוד תורה], וכוונתם הארורה היתה שדרך ביטול קיום המצות תתבטל מישראל התורה עצמה. וכגון, בנר מצוה [עד.] כתב: "מלכות יון הוא מוכן להתנגד לישראל במה שיש להם תורה ומצות אלקיות... וכן אל בית המקדש, שיש לו מעלה אלקית קדושה, הם מתנגדים ביותר... ולכך היו מתנגדים אל מצות התורה ולבית המקדש בפרט". הרי שוב פתח ב"תורה ומצות אלקיות" וסיים ב"מצות התורה". וכן בהמשך שם [פ:] כתב: "כי כוונת היונים לבטל התורה והקדושה של ישראל, כי המצוה לנו היא המעלה השכלית האלקית... ולפיכך נעשה להם הנס במצות הדלקה [שבת כא:], שהיא מצוה אחת מן מצות התורה, שבאו היונים לבטל התורה ומצותיה מן ישראל". שוב עבר מתורה למצות וממצות לתורה, וחוזר חלילה. וכן חזינן מדבריו כאן, וכמו שנתבאר. וכן מדוייק מדבריו למעלה [לפני ציון 264], שלגבי המלכות הרביעית כתב "וגזרו שלא יתעסקו בתורה", ולא כתב כן גבי היוונים שהוזכרו קודם לכן, אלא

כתב "ומלכות יון [רצתה] לבטל אותם מתורתן". ואכן וידוע בפי הכל שהיוונים גזרו על ג' מצות [שבת, ר"ח, ומילה (ראה הערה קודמת)], ולא נכלל בזה שגזרו באופן ישיר על לימוד תורה. לכך, כאשר המהר"ל עוסק בכוונת היוונים, יזכיר "התורה". אך כאשר עוסק ב"בפועל" של גזירת יון, יזכיר "מצות התורה". [והרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"א כתב "בבית שני כשמלכי יון גזרו על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות". ובספר מעשה רקח על הרמב"ם שם כתב: "לא ידעתי מהיכן הוציא רבינו דבטלו הדת ולא היו מניחים לעסוק בה ובמצותיה. דבספר חמדת ימים (ח"ב עמוד קפד במהדורה חדשה) הביא בשם מדרש שמצא בכת"י שביטלו מהם שבת מילה ור"ח, משמע דזה דוקא". ובספר תשובה מאהבה ח"ב (אורח חיים) סימן רפה (ד"ה תר"ע) הביא קושיא זה, ונשא ונתן בה. וכנראה המהר"ל סובר בזה כמעשה רקח]. **ואודות שרק** דרך מצות התורה ניתן להגיע לאור התורה, כן כתב בנתיב התורה ר"פ יז [עתר.], וז"ל: "מעלת המצוה שבזולת המצות אין השלמה לאדם, ואף כי השלמת התורה היא על הכל, עם כל זה אם אין המצות, אין כאן תורה. וזה שאמרו בפרק בית שמאי [יבמות קט:], תניא רבי יוסי אומר, כל האומר אין לו תורה... אפילו תורה אין לו... וביאור זה מה שאמר כי 'אף תורה אין לו', כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי... אצל המצוה כתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה', ואצל הנשמה כתיב גם כן [משלי כ, כז] 'נר ה' נשמת אדם', שהם שניהם שוים... ולכך המצות שהם שייכים לאדם, על ידי זה יש לאדם שייכות אל התורה. וכאשר מדליק הנר, אחר כך מגיע אל האור, שהוא התורה. ולכך כאשר עושה המצות, שהם נר, אחר כך מגיע אל האור, היא התורה. ולכך כתיב 'כי נר מצוה ותורה אור', והיה לו להקדים ולומר 'כי תורה אור ונר מצוה'. רק כי הכתוב בא לומר כי המצוה היא סבה לתורה, שאם אין האדם עושה המצות, ויאמר כי לא יהיה לי רק למוד התורה, אף התורה אין לו. כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה; שהאדם הוא חמרי, והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך אמר שאם האדם יאמר 'אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו'". **ולפי זה** מתבאר עוד דיוק בלישנא דקרא "כי נר מצוה ותורה אור"; לאחר שנאמר ברישא "נר מצוה" [הקדים ה"נר" ל"מצוה"], היה ראוי שימשיך ויאמר בסיפא "ואור תורה" [יקדים ה"אור" ל"תורה"]. אך לא כך נאמר בסיפא, אלא נאמר בה "ותורה אור", והלא דבר הוא. אמנם לפי דבריו בנתיב התורה מיושבת הערה זו, דבשלמא אם כוונת הפסוק היתה להשוות בין המצוה לתורה, שפיר

היה מקום להקשות מדוע שינה בסיפא ממה שנאמר ברישא. אך הואיל ונתבאר שאין כוונת הפסוק להשוות בין המצוה לתורה, אלא לחבר המצוה לתורה, ולומר שהמצוה היא סבה לתורה, לכך הוצמדו התיבות "מצוה" ו"תורה" להדדי, ולא יעבור זר ביניהן, כי זיקת המצוה לתורה היא מגמת הפסוק, ואותה אנו מבקשין.

(292) בכת"י [שכז.] כתב בזה"ל: "כי יש לך לדעת שהתורה היא תלתאי, כמו שדרש ההוא גללאי 'בריך רחמנא דיהיב לן אורייתא תלתאי בירחא תלתאי על ידי תלתאי' [שבת פח.]. ויון היה השלישי למלכיות, מתנגד לתורה תלתאי, והיה רוצה לקחת את התורה [ו]לבטלה, שהיא נקראת 'אור'. לכך לפירוש הזה נקרא יון 'חשיכה' שהיא מחשיכה עיניהן של ישראל שלא ישמרו התורה שהיא אור. ואמרו לישראל [ב"ר מד, יז] 'כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל', שהוא יתברך נקרא [תהלים כז, א] 'אורי וישעי' של ישראל. ולכך נקרא 'חשיכה'".

(293) דניאל ז, ז "וארו חיוה רביעאה דחילה ואימתני ותקיפא יתירה וגו'". וקודם לכן נאמר [דניאל ב, מ] "ומלכו רביעאה תהוא תקיפה כפרזלא וגו'". ולמעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 58] כתב: "אין מתנגד למלכות שמים רק הרשעה, שהיא תקיפה כמבואר בכתוב". ובנר מצוה [נה.] האריך טובא בביאור תקיפותה של מלכות רביעית. והרמב"ן [בראשית לו, מג] כתב "ואין רומי אלוף, אבל היא מלכות גדולה ואמתני ותקיפא יתירה, לא היה כמוה בממלכות" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 60].

(294) הן שתי הדעות שהובאו במדרש [ב"ר מד, יז] כיצד לדרוש את המלים "אימה חשיכה גדולה נופלת" כלפי ארבע מלכיות [הובאו למעלה לאחר ציון 235].

(295) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 237]: "דע כי אין מחלוקת אלו הפירושים בביאור המלות בלבד, אבל כל אחד מפרש ענין ד' מלכיות אלו".

(296) "בתורה וקרבנות" [מהרז"ו שם].

(297) גיהנם ומלכיות.

(298) "כשפירשו מתורה וקרבנות נידונים בגיהנם וגלות" [מהרז"ו שם].

(299) עד כאן ציטוט דברי המדרש. ובולט הוא שחסרות כאן מלים, כי דרכו כשמביא מאמר חכמים שיסיים זאת במלים "עד כאן", או יתחיל אחר כך במלים "בארו בזה" או "פירושו זה", וכפי שעשה כמה פעמים בפרק זה גופא. אך לומר "ברר לו המלכיות" ומיד לומר אח"כ "כי המלכיות" אין זה דרכו. ואכן בכת"י [שכז:] יש כאן הוספת דברים, וכלשונו: "הדא הוא דכתיב [דברים לב, ל] 'אם לא כי צורם מכרם וה' הסגירם', מלמד שהיה הקב"ה מסכים על ידיו [עד כאן דברי המדרש]. וזהו לדעת רבי חנינא בר פפא

[שאברהם ברר לו את המלכיות]. פירוש, הראה לו גיהנם, כדכתיב [בראשית טו, יז] 'תנור עשן', וזהו גיהנם כדכתיב [ישעיה לא, ט] 'אשר אור לו בציון ותנור בירושלים'. 'ולפיד אש' [בראשית שם] זה מלכיות, דכתיב [תהלים סו, יב] 'הרכבת אנוש לראשנו באנו באש'. ועוד, 'לפיד אש' נקראו המלכיות, רמז [ש]לפיד אש שורף אחר, ובסוף נשרף עצמו. כך המלכיות שורפים אחרים, ולבסוף הם נשרפים עד שלא יהיה בהם דבר. אבל הגיהנם נקרא 'תנור עשן' שהוא מקום ששם שורפין, כי הגהינם שם יקבלו הרשעים האש והשריפה. ויש מפרשים איפכא, כי המלכיות נקרא וכו'".

(300) בא לבאר היכן נרמז בפסוקים אלו שהקב"ה הראה לאברהם ארבעה דברים שהוזכרו במדרש; גיהנם, מלכיות, מתן תורה, ובית המקדש. וראה הערה קודמת.

(301) אודות שהעשן שורף [אם כי לא בחזקה], כן ניתן ללמוד מהנאמר [נחום ב, יד] "הנני אליך נאום ה' צבאות והבערתי בעשן רכבה וגו'", ופירש המלבי"ם שם "והבערתי בעשן רכבה - של המלכה, שהיא הועלתה למוקד עם רכב שלה... הועלתה ונחנקה בעשן המוקד".

(302) פירוש - ביחס למלכיות שאינן אלא עשן, הגיהנם הוא "לפיד אש", ששורף בחזקה. כי המלכיות פוגעות רק בגוף ובעוה"ז, ואילו הגיהנם הוא עונש לנשמות. ולכך הגיהנם הוא "לפיד אש" לעומת המלכיות שאינן אלא עשן. וכן להלן כתב: "כי המלכיות דינם יש לו קץ, אבל הגיהנם לעולם".

(303) כמו שביארו במדרש [ב"ר מד, יד], והובא בתחילת הפרק. ומעין כן אמרו על נח, שנאמר לו [בראשית ז, ב] "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו וגו'", ופירש רש"י שם "הטהורה - העתידה להיות טהורה לישראל, למדנו שלמד נח תורה". הרי שענין הקרבנות מורה על התורה.

(304) אמרו חכמים [מנחות קי.] "תלמידי חכמים העסוקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם". ובנתיב התורה פ"ט [שעז.] כתב: "ומה שאמר כי תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה מעלה עליהם וכו', כי כאשר עוסקים בעצם העבודה, ואין עבודה בלא מקדש ובלא קרבן. לכך נחשב זה כאילו בית המקדש בנוי, ומקריב עליו קרבן, אשר הוא עוסק בעבודה". הרי הקרבת הקרבן מביאה עמה גם בנין בית המקדש, כי הא בלא הא לא סגי. וכן עולה מדיוק לשונו הזהב של רש"י [ויקרא כג, כב], שכתב: "כל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי, מעלין עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנותיו **בתוכו**", כלומר שאיירי בבנין בית המקדש מצד שהוא

מכיל בתוכו את עבודת הקרבנות. וכן משתמע מדבריו בגו"א שם אות כד [קפב:], נתיב התשובה פ"ג [נא.], ותפארת ישראל ס"פ ע [תתשז.], ושם הערה 82.

(305) משלי ד, כג "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובנתיב התורה ר"פ א [כב:] כתב: "כי לב האדם שם החיים". ושם פ"ד [קפה.] כתב: "כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו". וכן הוא בנתיב העבודה פי"ח [א, קלז:]. ובספר חכם צבי סימן עו איתא: "מעשה אירע בימי הגאון מוהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאת השאלה לפני הגאון מהר"ל, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור".

(306) "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית" [לשון הפחד יצחק פסח מאמר טו, והובא למעלה פ"ה הערה 126], וכוונתו כאן לנשמה, הנמצאת בראש. ואודות שהנשמה הנבדלת היא בראש, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפח:], וז"ל: "הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל". ושם פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס:] כתב: "והבן למה היו רוצים [האבנים] שיניח הצדיק את הראש [רש"י בראשית כח, יא], כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנט.]. ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכח.] כתב: "הראש הוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". וכן כתב בנתיב הבושה ס"פ ב [ב, רד:], ח"א לשבת קיט: [א, סג:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א לחולין צא: [ד, קז.], ודרשת שבת הגדול [ריא.]. והשו"ע או"ח סימן כה ס"ה כתב: "וישתעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח". וראה למעלה פ"ה הערה 126 מה שהובא שם.

(307) כפי שיבאר שבית המקדש דומה ללב האדם, והתורה דומה לשכל האדם. ומוכיח ומשוה בין כלל העולם לאדם, כי האדם נקרא "עולם קטן", ומה שנמצא בזה נמצא בזה בהקבלה. ואודות שהאדם הוא "עולם קטן", כן כתב כמה פעמים, וכגון בנתיב האמת פ"ג [א, רב.], וז"ל: "כי האדם הוא עולם קטן". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ה [רסט:], ח"א לנדרים כב. [ב, ד:], ח"א לנדה יג. [ד, קנב:], ועוד. וראה במו"נ א, עב, וברבינו בחיי בראשית א, כז, ובהערת הרב שעוועל שם. והמקור לכך נמצא באבות דרבי נתן פל"א מ"ג "אף כך הקב"ה... ברא את כל העולם כולו... ויצר באדם כל מה שברא בעולמו". ושם מפרש בפרוטרוט כיצד דברים הקיימים בעולם נמצאים בהקבלה אצל האדם [הובא למעלה פ"ה הערה 128].

(308) אודות שהלב הוא באמצע גוף האדם, כן כתב למעלה להלן פע"א [יובא בסמוך בהערה 311]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיח:] כתב: "כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי. מורה על זה מה שהוא באמצע הגוף, כי כל דבר שהוא באמצע הוא שורש והתחלה אל הכל. ולפיכך הלב שהוא באמצע האדם, הוא שורש והתחלה אל האדם בכלל, דהיינו אל כל כחות האדם. ולפיכך כאשר הלב הוא טוב, נמצא הכל בטוב". ובנצח ישראל פ"ה [פה.] כתב: "ירושלים היא באמצע הארץ, דומה ללב אשר הוא באמצע הגוף". ובגו"א בראשית פ"ו אות לו [קמה.] כתב: "לעולם האמצעי יותר טוב לשמירה, כמו הלב שהוא נתון באמצע האדם לשמירה". ובח"א לשבת קיח: [א, נה:] כתב: "השבת בימים נחשב כמו הלב באדם... הלב באמצע האדם, והשבת היא באמצע הימים". וכן כתב בנצח ישראל פל"ז [תרפו.], באר הגולה באר הרביעי [תכח:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], שם כג. [א, קכה:], ח"א לסוטה ד: [ב, ל.], וח"א לע"ז ג: [ד, כה.], ועוד.

(309) לשונו להלן פס"ה: "דע, שכל האברים מקבלים החיות מן הלב. ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב. וכך כל הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה, בלי אמצעי". ולהלן פע"א כתב: "אין באדם כל האברים בשוה במעלה, כי אבר כמו הלב הוא האבר הנכבד, שבו החיות, וממנו מקבלים שאר האברים חיות. לכך כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב". ובבאר הגולה באר השביעי [שפו.] כתב: "אין חיות לאברים רק אל הלב, שהוא מקבל החיות תחלה, ואין אבר אחר מקבל החיות... אין החיות אל הרגל מצד עצמו, רק שמתפשט אליו החיות, ומקבל אותו מן הלב". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... על ידו החיים בא לכלל האברים". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא".

(310) תנחומא קדושים אות י: "כשם שהטבור הזה נתון באמצע האיש, כך א"י נתונה באמצע העולם... וירושלים באמצעיתה של א"י, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל, ואבן שתיה לפני הארון שממנה נשתת העולם". ולמעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 32] כתב: "האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה.] כתב: "בית המקדש הוא נקרא 'לב העולם', כי בית המקדש באמצע העולם, כמו שהלב באמצע האדם". ובתפארת ישראל פ"ע

[תתרצו.] כתב: "וכאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי, בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "האמצעי אין לו רוחק, שהרי הוא עומד באמצע, ולפיכך האמצעי מיוחד שהוא נבדל ביותר... שלכך בית המקדש, שהוא אוהל קדושה, הוא באמצע העולם". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 33, ופרק זה הערה 55.

(311) לשונו להלן פע"א: "דומה בית המקדש אל הלב שהוא בכל בעלי חיים, שעל ידו מקבלים כל האברים חיותן. וכן בית המקדש הוא נותן חיים לכל העולם, ולפיכך בית המקדש באמצע הישוב, כמו שהלב הוא באמצע הגוף... שבית המקדש הוא כמו הלב... ולפיכך במה שנחשב בית המקדש כמו לב שיש בו חיות, אי אפשר שלא ימצא מכח חיותו שנותן שפע שלו לחוץ, והוא הוצאת פרי שנולד ממנו, שהרי כל חיות נמשך ממנו פרי. ולפיכך אמר [יומא לט:] בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב. כי מאחר שבית המקדש דומה ללב העולם, אמר שנטע בו כל מיני מגדים, רצה לומר שמן בית המקדש נמשך כל מיני שפע". **ודע שבדר"ח פ"ה מ"כ** [תפח:] הביא גם כן את המדרש הנ"ל [ב"ר מד, כא], והביא את דבריו כאן, אך בנוגע לשפע שבית המקדש נותן לעולם, שם תלה זאת בשפע שארץ ישראל נותנת לעולם, וכלשונו: "ובארנו מדרש זה בספר גבורות ה', ושם פירשנו דבר זה, כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם, והלב מקבל פרנסה תחלה, ואחר כך ממנו מקבלים שאר איברים, שהלב שולח פרנסה לכל האברים. וכן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל, כי ארץ ישראל שותה תחלה [תענית י.]. ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל, ובאמצע ארץ ישראל".

(312) פירוש - התורה היא המימד הרוחני בעולם, ובלעדיה העולם הוא כגוף חומרי בלי נשמה. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קע.], וז"ל: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא

אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלקי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם באשר יש בעולם התורה השכלית האלקית, ואין זה דעת וחכמה אנושית. ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל... שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, היא השכל האלקי הברור" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 321, ולהלן פ"ט הערה 120]. ובהמשך המשנה שם [קפח:] כתב: "דבר שהוא קיום העולם, והוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר. שאילו העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל... וכנגד זה אמר [אבות פ"א מ"ב] 'על התורה'... כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי' [בראשית א, לא], ואמרו ז"ל [שבת פח.] מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר זה, כי לפחיתות העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתתו כאילו היה העולם תוהו ובוהו ואין בו ממש. לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה". והאלשיך [שמות כז, כ] כתב: "כי התורה לעולם כנשמה לגוף".

(313) כי הם השכל והלב של הבריאה. וכמו שאצל האדם הפרטי השכל והלב הם עיקר האדם, כך התורה ובית המקדש הם עיקר הנמצאים.

(314) בדר"ח פ"ה מ"כ [תצ:] הביא את דבריו כאן [כמובא בהערה 311], ובנקודה זו הרחיב יותר, וז"ל: "לפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש שהוא בארץ, ועל ידי התורה שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ, ומגיע למעלה מן השמים". וברי שלכך כוונתו כאן. ואודות שבית המקדש הוא "קדושת העולם הזה",

כן כתב בנתיב התורה פי"ד [תקנא.], וז"ל: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.], וז"ל: "שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי עולם' נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם', כאשר בית המקדש חרב בעונינו" [ועיי"ש כיצד יישב שאלה זו]. **ואודות שהתורה** שייכת לעולם העליון, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תכט.] כתב: "לפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... להם נתן התורה מן העולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר דרך חיים; פ"ג סוף מ"ה [קנ:], שם מי"א [רס:], שם סוף מי"ד [שסו.], שם פ"ה מ"כ [תצא.], שם פ"ו מ"ב [סה.]. ושם פ"ו מ"ט [שיז.] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובתפארת ישראל פ"נ [תשפח:] כתב: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". ובנתיב התורה פ"ב [קטו.] כתב: "ומה שהתורה היא הפקר, לפי שהתורה אינה מעולם הזה, רק מעולם העליון, ולכך התורה היא אל הכל בשוה". וכן הוא בגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:], אור חדש [תתלד:], ח"א לב"מ פה. [ג, לט:], תחילת דרוש על המצות [נ:], ועוד.

(315) לשונו בדר"ח פ"ה מ"כ [תצב.]: "ויותר מזה, דאמרינן בבבא בתרא בפרק קמא [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים 'אורו של עולם'. כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם, כמו שהחושך הוא העדר המציאות, שאין דבר נמצא בחושך, כמו שביארנו פעמים הרבה דבר זה למעלה, שנקרא 'חושך' מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך את יחידך', שהוא לשון העדר. ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית

המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו". ובנר מצוה [עד:] כתב: "כי התורה ובית המקדש הם שתי מדרגות זו על זו, כמו שאמרו בכל מקום שנים אלו יחד [אבות פ"ה מ"כ] 'יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקינו בתורתך', כמו שהוא מבואר במקום אחר". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה.] כתב: "אלו שניהם [תפילה ותורה] הם הדביקות הגמור, וזה תבין ממה שאמרו 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', כי ביהמ"ק הוא לתפילה, וזכר אלו שניהם ביחד". ובנצח ישראל פ"ט [רלט.] כתב: "כי כאשר היה חורבן ביהמ"ק היה בטול תלמוד תורה". ובנצח ישראל פכ"ג [תקד.] כתב: "אך בדור הזה אשר אנחנו בו, על מה יתאונן האדם; אם על חורבן בית קדשינו, או על בטול מחמד עינינו, הוא תורתינו, שהיתה לנו למשיבת נפש בגלתינו. ואלו שנים, תורת אלקינו ובית קדשינו, הוא תכלית הכל, כמו שאנו אומרים 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך'. וענין אלו שני דברים שחיבר אותם ביחד הוא דבר מופלג ועמוק". וראה עוד בנצח ישראל פל"ב הערה 41 בביאור ההצמדה הגמורה שבין המקדש לתורה. ובמדרש תנאים ממדרש הגדול פרשת ראה [ומעין כן בספרי (דברים יג, ה)] אמרו "'ואותו תעבודו' [שם], עבדהו בתורתו, עבדהו במקדשו", והובא בספר המצות לרמב"ם מ"ע ה.

(316) בנוגע לגיהנם אמרו חכמים [שמו"ר נא, ז] "בזכות התורה ובזכות הקרבנות אני מציל אתכם מגיהנם", והם הם הדברים המבוארים כאן.

(317) דוגמה לכך; הנה אומות העולם אינן מצוות בפריה ורביה [סנהדרין נט:]. ובביאור פטור זה כתב בגו"א בראשית פ"ד אות כז [קט:] בזה"ל: "נראה דתלמודא דריש [שבני נח אינם מצוים בפו"ר] מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה וגו'', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'". וכן הוא בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:]. וראה למעלה פ"ו הערות 14-16. ובגמרא [ע"ז ג:] אמרו שלקראת ביאת המשיח הקב"ה יושב ומשחק על אומות העולם. ובח"א שם [ד, כב.] כתב: "ואז הקב"ה שוחק עליהם. השחוק הזה שאין לאומות מציאות כלל. כי על דברי התול ושחוק, שאין בו ממש, יש שחוק והתול. ועד אותו יום היו כל הנמצאים, אף האומות, נחשבים מציאות מה, ועל דבר שנחשב מציאות מה אין ראוי לשחק עליו. ובאותו יום האומות היו לשחוק, שאינם נחשבים מציאות מה. ועד אותו יום לא היה נגלה דבר זה, כי היה אפשר לומר כי נחשבים מציאות מה, ואין שחוק עליהם. אבל מעתה נתברר שאין בהם דבר כלל, והם לשחוק, כי לא נחשבו מציאות מאותה שעה, ולכך אין הקב"ה שוחק רק אותו יום". וראה הערה הבאה.

(318) "ומכל שכן הגיהנם" - כי לאומות נראה שיש להן מציאות מה בעולם, ורק לעת"ל יתגלה ויתברר למפרע שמעולם לא היתה להן מציאות [כמבואר בהערה הקודמת]. אך הגיהנם עניינו הוא העדר, ואין שום הוה אמינא לומר שיש לו מציאות מה, וכמבואר בהערה הבאה.

(319) זוה"ק ח"א מ. "מאן הוא 'ציה', דא הוא אתר דגיהנם, כמו דאת אמר [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות'". ו"ציה מציין מקום חרב ויבש... אינו ראוי לזריעה כלל" [מלב"ים ישעיה לה, א]. ואודות החושך של גיהנם, כן כתב בבאר הגולה באר השני [רה:], וז"ל: "גיהנם, שהוא כמו לילה, שהגיהנם חושך ואבדון". וכן נאמר [תהלים קז, י] "יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל", ודרשו על כך בגמרא [עירובין יט.] שפסוק זה נאמר על גיהנום. וביבמות קט: אמרו "גיהנום דומה ללילה". ובויק"ר כז, א, אמרו שהגיהנום נקרא חושך. וראה הערה הבאה.

(320) "ענין הגיהנם שהוא הפסד ואבוד לנמצאים" [לשונו בתפארת ישראל פי"ח (רעט:)]. וזהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, להלן פס"א כתב: "הגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע". ושם פרק לו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא 'אבדון'... כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי, ובדבר זה אין צריך להאריך... שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם [עירובין יט.]; 'שאול', ו'אבדון'". וכן הוא בנתיב התורה פט"ו [תקפא:], ויובא בהערה הבאה. ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ור"ל ההעדר, שכל מיתה היא העדר". ובנתיב השלום ס"פ א [א, ריט.] כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [קצד:], ח"א לסוטה מא: [ב, עט.], ח"א לב"מ [ג, כה.], ח"א לב"ב עט. [ג, קטז.], ועוד. ובמכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] ביאר ההעדר

שבגיהנם. **ואודות שהתורה** שומרת האדם מן הגיהנם, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ג [שמג:], וז"ל: "אין שייך הגיהנם לתורה לומר כי התורה היא בגיהנם, כי התורה היא עצם המציאות, והגיהנם הוא העדר המציאות. והרי התורה מצילה מדינה של גיהנם". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "התורה מבטל כח הגיהנם ומצננת אותו". ובח"א לעדיות ה: [ד, סב:] כתב: "בשער החמשים אין גיהנם כלל, ולפיכך בו נתנה התורה, ואין שולט בתורה הגיהנם כלל, ודבר זה מבואר בכמה מקומות". ובמדרש משלי פרק י אמרו "אין לך צדקה שמצלת את האדם מדינה של גיהנם אלא תורה בלבד". וכן מדויק ממאמר חכמים [סוטה ד:] שאמרו "כל הבא על אשת איש אפילו למד תורה... היא תצודנו לדינה של גיהנם". ומשמע מכך שלולא עון חמור זה, אזי התורה היתה מצלתו מדינה של גיהנם. וכן ביאר בח"א שם [ב, לא.], וז"ל: "ולכך אמר אפילו למד תורה וכו', אף שזה זכות גדול עליון על כל, והתורה היא שמצלת מדינא של גיהנם, אין הזכות הזה, שהוא מעלה לנפש בלבד, מגין על מי שראוי לו ההעדר בעצמו... ולכך אף שהתורה מצלת מדינא של גיהנם, אין לו הצלה מגיהנם". ובמכלול המאמרים והפתגמים [כרך ג עמוד 1874] הביא מאמר "תורה מצלת עוסקיה מדינה של גיהנם".

(321) לשונו בנתיב התורה פט"ו [תקפא:]: "המרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם [ב"ב עט.]. לפי שהתבאר לך פעמים הרבה כי התורה נותן המציאות לכל, שבשביל התורה הכל נברא. וכאשר מרפה עצמו מדברי תורה, אם כן הוא פירש עצמו מן עיקר המציאות, ולכך אין ראוי לו רק הגיהנם, שהוא הפך זה, שהגיהנם ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא".

(322) בכת"י [שכח.] כתב: "כל זמן שהם עוסקים בניך בשתים, שהם התורה ובית המקדש, ואלו שתים הם עיקר מציאות העולם כאשר תבין סוד זה, נצולו מן השתים, שהם הגיהנם ומלכיות, שהם חורבן העולם. ותדע כי העוסק בתורה הוא מתעלה ומתרומם מאוד, שכן דרשו [עירובין נד.] 'ומנחליאל במות' [במדבר כא, יט], העוסק בתורה כיון שנחלו אל [עולה לגדולה]... והאדם בשביל זה מציאות חשוב ומתרומם. והגיהנם הפכו, שהוא יורד שאול. ובית המקדש הוא הקדוש הפנימית, והעוסק במקדש 'קדוש' יקרא לו על ידי שמקריבין בקדושה. והאומות הן כחות חיצונות, כחות הטומאה בודאי, כאשר ידוע למבינים. ולפיכך העוסק בתורה ובית המקדש נצול משתים, [כי] שתים אלו הם עיקר ועלוי מציאות, והגיהנם והמלכיות הם הפך המציאות... ולפיכך כאשר הם פורשים מן העיקר המציאות, מיד הם נופלים ונוטים אל הגיהנם ואל המלכיות".

(323) כמו שנאמר [ויקרא כו, לח] "ואבדתם בגוים ואכלה אתכם ארץ אויביכם". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב: "כי כאשר ישראל הם תוך האומות נחשבו אבודים לגמרי, וכדכתיב 'ואבדתם בגוים'. כי איך אפשר שיהיה נחשב כי יש מציאות להם לישראל, כי כל אומה יש לה ארץ שיושבת עליה, והאומה הזאת אין לה ארץ שיושבים עליה כלל, וכאילו אינם נמצאים, ולכך כתיב 'ואבדתם בגוים'. ויותר מזה, שהם תחת האומות בידם וברשותם. לכך ישראל מחכה שיחנן ה' אותם, כי כל אחד מחכה שלא יהיה לו אבוד... וכאשר ישראל הם תחת האומות אין להם מציאות". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 131] כתב: "זה בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ולהלן פס"ד כתב: "כנגד ג' דברים האומות רוצים לאבד את ישראל חס ושלום; בראשון הם רוצים לאבד ישראל בפעל קל, כי לא יחשבו ישראל נגדם כלום... שחושבים לאבדם מפני שהם הרבים, וישראל אומה קטנה ביניהם... ואז הם באים בכח וביד חזקה על ישראל... פעם שלישית הוא הזדרזות עד שבאים בכח אשר אין ערך ויחוס רבויים נגד ישראל, כמו רבבות אנשים שבאים ללחום על איש אחד, הלא נחשב זה אין ערך לגמרי ביניהם, ולא שייך בזה מלחמה וגבורה, כי מה יעשה אדם אחד נגד כמה רבבות כי דבר זה אין ערך". ובנצח ישראל פ"ט [רמב:] כתב: "אין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות", וראה שם הערה 163 שזהו יסוד נפוץ בספריו. ובנצח ישראל פ"י [רנט.] כתב: "כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת כמו שהתבאר. ואין ספק שהאומה הישראלית כל האומות מתנגדים לה, והיו המתנגדים גוברין עליה ומבטלין אותה כאשר הם בגלות והם תחתיהם". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ בזה"ל: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור" [ראה למעלה פ"ז הערה 132, ובסמוך ציון 332, להלן פ"ט הערה 157, ופ"י הערה 34].

(324) אודות שלמלכיות בהכרח שיהיה קץ, ראה דבריו בסוף דרשת שבת הגדול [רלא:], שכתב: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה, כמו שאמר איוב [כח, א-ב] 'כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזוקו ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה'... זכר ד' מיני מתכות, שהם זהב, וכסף, נחושת, וברזל, אשר נמשלים אליהם ד' מלכיות, כמו שראה דניאל את ד' מלכיות [דניאל ז, ב-ז],

מלכות בבל המשיל אל הזהב, מלכות מדי לכסף, מלכות יון לנחושת, מלכות רביעית לברזל... מתחיל איוב לספר, אף אם רואה מושלן של ארבע מלכיות, אשר הם נמשלים בארבעה מיני מתכות, כמו כן הוא דבר בטל ונפסד בסוף... ואמר כי חשיבותם אינו דבר נצחי, כי יש לכסף מוצא, רצה לומר כי יש לכסף התחלה, כי מתחלה לא היה לו אותו חשיבות, וקבל החשיבות. כי כאשר מתיכין העפר, ונעשה כסף, אין זה בריאה נחשב כלל, רק כי יש לו מוצא. וכן כל מיני מתכות, שאל כל אחד יש לו מוצא שממנו בא, כי לכך קורין אותו 'מתכת', שנתך ונזדכך העפר, עד שנעשה הן כסף, הן זהב, הן ברזל, הן נחושת... הרי כל אלו הארבעה דברים אין ההויה שלהם בריאה חדשה, וכך הם אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר, כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות. וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם... וזה שאחר שזכר איוב הצלחת מלכות העו"ג שאינו דבר, אמר [איוב כח, ג] 'קץ שם לחושך', כלומר כמו שאלו ארבע מלכיות אל החשיבות אשר קבלו יש בטול, כי הוא דבר מקרה בלבד, לכך יש בטול אל חשיבות שלהם, וכך יש בטול אל גלות ישראל וחושך שלהם, כי הגלות הוא ג"כ דבר מקרה להם. שכשם שהחשיבות הוא דבר מקרה לעו"ג, מפני שקודם היו שפלים, והוא להפך אצל ישראל, שנולדו בחשיבות, ועל כן הוא דבר קיים, ובא להם הגלות, שהוא חושך, במקרה, ולא שיהיה דבר זה תמיד".

(325) ב"מ נח: "כל היורדין לגיהנם עולים, חוץ משלשה שיורדין ואין עולין, ואלו הן; הבא על אשת איש, והמלבין פני חבירו ברבים, והמכנה שם רע לחבירו", וראה שם תוד"ה חוץ. ובח"א שם [ג, כב:] כתב: "פירוש, כי כל חוטא הוא ראוי שיהיה יורד לגיהנם, לפי שהחוטא הוא יוצא מן המציאות לעשות מעשים שהם נוטים אחר ההעדר, ולפיכך נמשך אחר זה הגיהנם, שהוא מקום תוהו ובוהו. ומפני שאין זה רק נטייה אחר ההעדר, ולפיכך עולים אחר כך, כי אין המעשה רק נטייה אל הגיהנם, כי לפי ענין החטא כך הוא משפטו ודינו. ואם חוטא במה, לא בכל, הוא משפטו במה, לא בכל. אבל מי שחוטא בכל אין עונשו במה, כי כפי חטאו כך עונשו, דהיינו בכל. ושאר חטאים הם חטא מה בלבד, ולפיכך אינם בגיהנם לעולם, אבל עולים. רק אלו ג' חטאים, החטא בכל האדם, וכיון שהחטא הוא בכל, נשאר לעולם בגיהנם". ושם מבאר בהמשך דמ"מ בימי עולם הבא "כבר בטל הגיהנם, כי אין הגיהנם לעתיד לבא".

(326) כמו שנאמר [משלי יג, ה] "דבר שקר ישנא צדיק". וכן נאמר [משלי כט, כז] "תועבת צדיקים איש עול". וכן נאמר [תהלים צז, י] "אוהבי ה' שנאו רע".

(327) מעין כן אמרו בגמרא [שבת פט:] אודות אברהם ויעקב, וזה לשון המאמר: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מאי דכתיב [ישעיה סג, טז] 'כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך'. לעתיד לבא יאמר לו הקב"ה לאברהם, בניך חטאו לי. אמר לפניו, רבונו של עולם, ימחו על קדושת שמך ["הואיל שחטאו, ויתקדש שמך בעולם כשתעשה דין בעוברין על דבריך" (רש"י שם)]. אמר אימר ליה ליעקב, דהוה ליה צער גידול בנים, אפשר דבעי רחמי עלייהו. אמר ליה, בניך חטאו. אמר לפניו, רבונו של עולם ימחו על קדושת שמך" [בנצח ישראל פי"ג (שכ:) ביאר את המאמר]. הרי שהאבות דורשים מיצוי הדין [ומה שיצחק לימד זכות (שם), זהו דין מיוחד במדת יצחק שמעשיו משקפים את מעשי ה', והראיה שעל כך נאמר "אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך", וכמבואר בנצח ישראל שם]. אך יש להעיר מדברי הגמרא [עירובין יט.] "ההוא דמחייבי ההיא שעתא בגיהנם, ואתי אברהם אבינו ומסיק להו ומקבל להו". ובדר"ח ספ"ו [תכא:] כתב על כך: "דבר זה נאמר על מי שרובו עונות... אם כן מי שיש לו רוב עבירות ומעוט מצות הוא יורד לגיהנם, אלא שאברהם מסיק ליה". הרי אברהם מציל מגיהנם מי שרובו עבירות, ואילו כאן מבואר במדרש שאברהם בירר להם גיהנם. ואולי יש לתרץ שהגמרא הנ"ל לא אזלא כמ"ד שאברהם בירר גיהנם.

(328) אודות שהצדיקים אומרים שהרשעים ירדו לגיהנם, אולי אפשר להטעים זאת על פי מה שכתב רש"י [בראשית א, א], וז"ל: "ברא אלקים - ולא אמר 'ברא ה'', שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין". ובגו"א שם אות טו [י:] כתב: "עלה במחשבה. ואם תאמר, מה דהוה הוה, ומאי איכפת בזה אם כך עלה במחשבה. ויש לומר, שבא להגיד לך שטוב הוא לאדם שיהיה עומד במידת הדין, ושאין צריך למדת הרחמים, שהרי כך היה רצונו של מקום בתחלה לבראותו במידת הדין. מזה תראה שכך הוא חפצו ורצונו, רק מפני שאין העולם יכול להתקיים בראו במדת הרחמים, ואשרי לו מי שיכול לעמוד במדת הדין, ואין צריך לרחמים". וביתר הרחבה כתב השל"ה בפרשת בראשית אות ג, וז"ל: '"מתחילה עלה במחשבה לברוא העולם במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים שיתף הקב"ה מידת הדין במדת הרחמים כו''. קשה, מה דהוה הוה, ומה לנו להזכיר מה שהיה ונתבטל. עוד קשה, וכי חס ושלום המלכה היה בדבר, חלילה וחס כי [במדבר כג, יט] 'לא

בן אדם ויתנחם'. על דרך הפשט אין הכוונה שהיתה המלכה אצלו חלילה... דעו כי מה שעלה במחשבה מחשבתו קיימת. ומתחילה אקדים מה שאמרו רז"ל [יבמות קכא:] כי הקב"ה מדקדק יותר עם הצדיקים מהשאר, ומדקדק עמהם כחוט השערה. כי כל הקרב הקרוב ביותר למלך מלכי המלכים הקב"ה, צריך להיות ביותר מזוכך ומקודש ומטוהר. כי אינו דומה הנכנס בחצר המלך לנכנס בהיכל המלך, ואינו דומה הנכנס בהיכל המלך להנוגע ברגלי המלך, ואינו דומה הנוגע ברגלי המלך להנוגע במלך בגופו... ועל כן בני עליה הזוכים למדריגות עליות הנשמות לפני ולפנים... ואלו הם בני עליה אשר שורש נשמתם בסוד המחשבה העליונה, הם מדוקדקים בקו הדין ביותר ויותר מרוב העולם, שמדריגתם למטה מהם, ואצלם [אצל בני העליה] נשאר בחינת 'עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין', כי הם עולים שם, על כן הם תמיד מדוקדקים במדת הדין. וזה מה שאמר... 'מתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין', אין הכוונה מתחילה עלה כך, ואחר כך נשתנה, חס ושלום. אלא הכוונה תיבת 'בתחילה' הוא... כלומר אותן בני עליה שמדרגתם הוא בהשורש הנעלם שהוא הראשית והתחילה, דהיינו סוד 'עלה במחשבה', אצלם הוא מדת הדין להיותם מדוקדקים בדין, אפילו כחוט השערה. וכן השיב הקב"ה על רבי עקיבא שנידון במדת הדין הקשה, ואמר הקב"ה 'שתוק כך עלה במחשבה' [מנחות כט:]. התשובה הזו אינה דחייה כמובן לפום ריהטא, רק היא תשובה נכונה מהשם יתברך אשר גילה סוד הענין. ואמר הקב"ה 'שתוק', כי זה העונש לו לרוב מעלתו, כי מדריגתו היא שעלה במחשבה, כך היא רוממות נשמתו, על כן נידון במדת הדין, אף על חטא קל שעשה נידון כאיש אחר על חמור שבחמורות". והואיל והצדיקים שואפים להעמיד את חייהם על קו הדין, לכך דרך הצדיק לומר "על הרשעים שירדו לגיהנם" [לשונו כאן].

(329) רש"י שמות כ, ב "לפי שנגלה בים כגבור מלחמה, ונגלה כאן כזקן מלא רחמים".

(330) סנהדרין לט. "מנהגו של עולם, מלך בשר ודם שסרחה עליו מדינה, אם אכזרי הוא, הורג את כולן. אם רחמן הוא, הורג חצים. אם רחמן מלא רחמים הוא, מייסר הגדולים שבהן ביסורין. אף כך הקב"ה מייסר את יחזקאל כדי למרק עונותיהם של ישראל". הרי מדת "רחמן מלא רחמים" מחייבת שיבאו יסורין "כדי למרק עונותיהם של ישראל". ועוד אמרו חכמים [ע"ז ד.] "כתיב [עמוס ג, ב] 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם'... אמר להו אמשול לכם משל, למה הדבר דומה, לאדם שנושה משני בני אדם, אחד אוהבו ואחד שונאו. אוהבו, נפרע ממנו מעט מעט. שונאו, נפרע ממנו בבת אחת", ופירש רש"י שם "נפרע ממנו מעט מעט - כן ישראל

נפרע מהן הקב"ה את כל עונותיהן בעולם הזה, כדי שיזכו ליום הדין. ועובדי כוכבים אינו נפרע מהן כלל, כדי לטרדן מן העולם הבא". ובמדרש אגדת בראשית פס"א אות א אמרו "אשרי מי שמקבל יסורין מנעוריו, למה שסופו נח. וכן חביריו של איוב אומרים לו, מה אתה מצר על היסורין שבאו עליך וקורא תגר, אלא סופך נח. שנאמר [איוב ח, ז] 'והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד'. למה, שיסורין שעליך עכשיו הן מצילין אותך מן גיהנם, ונחין אותך בגן עדן".

(331) הולך לבאר כיצד המלכיות מצילות את ישראל מגיהנם. וצריך להבין, מה ראה צורך להסביר זאת, ולא הסתפק במה שכבר אמר עד כה שיסורין מנקים ומזככים את האדם, ולכך ינצל מגיהנם, וכך שעבוד המלכיות ולחץ האומות ינקו ויזככו את ישראל, ולכך ינצלו מגיהנם, ותו לא מידי. ואולי יש לומר, שפעמים ישראל נתונים תחת המלכיות ללא לחץ מהאומות, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רלח:], וז"ל: "ואיך לא תכסה הבושה והכלימה את פנינו, ואנה נוליך את חרפתינו, שאנו באים ריקנים, ואין בידינו מאומה, הלא לא נהיה הדבר הזה מיום שנתנה תורה בהר סיני. ויותר מזה, כי הראשונים היו מקיימים התורה מדוחק גדול ומלחץ האומות. ועתה אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנן והשקט, וכשבא דין אחד לפנינו, או הוראה אחת, אנו מחפשין בחורין ובסדקין, ויותר מביעור חמץ למצוא דבר". ולכך יש צורך לבאר מהי הכפרה במלכיות כאשר "אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנן והשקט". ועוד יש לומר, שאם המלכיות מצילות מגיהנם מצד היסורין שהן מביאות על ישראל, א"כ הקב"ה היה צריך להציע לאברהם "גיהנם או יסורין", ולא "גיהנם או מלכיות", כי אין במלכיות אלא יסורין, ולשם מה נתפרטו המלכיות בפני עצמן. ועל כרחך מוכח מכך שהמלכיות מועילות לכפרה אף ללא תורת היסורין שפתיך בהן, וכמו שמבאר והולך. אך לפי זה קשה, שאם כן מדוע הזכיר יסורין כלל, שכתב כאן "אבל הקב"ה מלא רחמים, מביא יסורים על האדם לכפר ולנקותו ולהצילו מן הגיהנם", ולשם מה פתח ביסורין וסיים במלכיות. ואולי כוונתו היא שכשם שרחמי הקב"ה מביאים יסורין על האדם כדי להצילו מגיהנם, כך רחמי הקב"ה מביאים מלכיות על ישראל כדי להצילם מגיהנם. ואע"ג שיסורין לחוד ומלכיות לחוד, מ"מ אידי ואידי הם בטוי לרחמי הקב"ה שחפץ להציל ברואיו מגיהנם.

(332) כמבואר למעלה הערה 323, שישראל הם אבודים תחת המלכיות.

(333) ובכך תהיה כפרתם, שיהיו כקטן שנולד דמי. ואודות שמי שנעשה בריה חדשה מוחלין לו עוונותיו, הנה רש"י [בראשית לו, ג] כתב: "ג' מוחלין להן עונותיהם גר שנתגייר והעולה לגדולה והנושא אשה". והגו"א שם אות ג כתב: "הטעם דכל אלו בריה

חדשה הם, ומכיון דאינם בריה ראשונה, הקב"ה מוחל להם. ואלו שלשה דברים הם מחולקים; הנושא אשה, קודם זה היה פלג גופא, וכשנשא הוא גוף שלם. ונשיא העולה לגדולה, קודם היה אדם אחד, ועתה נחשב כמו הכלל, והוא יותר מאדם פרטי. וגר שנתגייר, אדם אחר לגמרי... ולפיכך נמחלו עונותיו". ואודות שהגאולה ממלכות רביעית תחחשב כלידה, כן כתב בנצח ישראל פכ"א [תמז:], וז"ל: "ואמר [יומא י.] שאין בן דוד בא עד שנתפשט מלכות הרשעה בכל עולם ט' חדשים. והטעם כי יהיו ישראל נחשבים כאילו נולדו, וכדכתיב [תהלים כב, לב] 'ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה'... ואלו הם דור של משיח, שיהיו נחשבים שנולדו מחדש... וקודם זה יהיה מתפשט מלכות הרשעה ט' חדשים בכל העולם, ובזה הזמן יולד בו ישראל". וכן כתב בהקדמה לאור חדש [קכב.] אודות פורים, וז"ל: "וסוף המזמור [תהלים כב, לב (העוסק בפורים)] 'יבאו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה', פירוש, יגידו צדקתו של השם יתברך, אשר עשה 'לעם נולד', שנחשב כאילו נולדו, שהרי היו נוטים למות, לכך נחשב כאילו נולדו מחדש".

(334) בכת"י [שכח:] כתב שני מהלכים נוספים לבאר מדוע אברהם ברר את הגיהנם, והקב"ה ברר מלכיות, וז"ל: "לכך ברר אברהם את גיהנם, כי ראה את המלכיות דינם קשה יותר מגיהנם, מפני כי הגיהנם שם אבוד והפסד, וכאשר ראה אברהם שבניו יחטאו, אמר שיהיה להם הגיהנם, ויקבלו שם הפסד, ולא במלכיות אשר הפסד אשר שם הוא זמן ארוך, ותמיד הם בעינוי. שהרבה בני אדם בוחרים מאוד המיתה הקצרה ממה שיהא להם ענוי ארוך. ואף על גב שבסוף יצאו מן הענוי, מתיראים מן הענוי יותר. אבל הקב"ה אשר יודע בשלימות האחרון, בחר במלכיות, כדי שיבא לישראל תקוה [ו]אחרית. ועוד יש לומר, כי לכך ברר לו אברהם גיהנם, כאשר ראה כי המלכיות מצד שהם אדם, ויהיה זרעו תחתיהם הוא [גרוע] מגיהנם... וזה כי הגיהנם הוא דין אחד, ואילו המלכיות הם כמה גיהנם. וזה שאמר הכתוב [תהלים סו, יב] 'הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים', כי כאשר אדם גובר על אחר... לפעמים באש ולפעמים במים. ולפיכך כאשר שאל הקב"ה את אברהם במה הוא רוצה, היה בוחר יותר בדין אחד, ממה שיבחר בדינים הרבה. ובמסכת ברכות בפרק קמא [ברכות ו:], כיון שאדם נצרך לבריות כאילו נדון בשני דינים, שנאמר 'הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים'. [הרי] אם הוצרך לאדם נדון בשני דינים... ולכך בחר אברהם הגיהנם. אבל הקב"ה בחר המלכיות, כי אמנם המלכיות דיניהם כוללים יותר כמו שאמרנו, שהרי נדון באש ובמים, הרי הוא יתברך אשר ידע כי בסוף יצאו מן המלכיות, ויהיה להם שמחה תחת תוגה, והרוחה תחת צרה, נתן אותם ביד המלכיות, כי לגיהנם יש עמידה, ולאלו המלכיות אין עמידה".

פרק ט

(1) פירוש - בפרק הקודם נתבארו ארבעה הפסוקים של המראה שהיה בברית בין הבתרים [בראשית טו, ט-יב], שנאמר שם "ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגוזל. ויקח לו את כל אלה ויבתר אותם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו ואת הצפור לא בתר. וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברם. ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו". ומכנה המראה הזה "הגדול והנורא", כי "המראה הגדול" נאמר על החידוש שיש בדבר, וכמו שנאמר [שמות ג, ג] "ויאמר משה אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה מדוע לא יבער הסנה". ו"נורא" נאמר על המורא שיש בדבר, וכמו שאמר יעקב [בראשית כח, יז] "ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים וזה שער השמים".

(2) פירוש - לאחר שנתבארו ארבעה הפסוקים של המראה [בראשית טו, ט-יב], יש עתה לבאר את המשך הפרשה, וזהו הפסוק הבא שנאמר לאחר המראה, והוא [בראשית טו, יג] "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה".

(3) פירוש - בא לברר מהו החטא שהביא על זרע אברהם עונש חמור כל כך. וכן להלן כתב: "דסוף סוף היה שיעבוד וצרה, ואין זה בלא חטא". ובהקדמה לאור חדש [קכב:] כתב על צרת המן בזה"ל: "ויש לתמוה, שכיון שכל כך היה הצרה, איזה חטא היה גורם הצרות הזאת, כי אי אפשר שיהיה זה בלא חטא". אמנם דברים אלו צריכים ביאור, דבגמרא [שבת נה.] איתא "אמר רב אמי, אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון", ושם בעמוד ב הביאו תיובתא על רבי אמי, ואמרו על כך "אלא שמע מינה יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון, ותיובתא דרב אמי תיובתא". הרי מסקנת הגמרא היא דיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון. ואע"פ שהמאירי [שבת נה.] ביאר שאין לחוש לתיובתא שבמסקנת הגמרא, [וכן משמע מהמו"נ ח"ג פי"ז ופכ"ד שהביא המאמר ש"אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון"], אך המהר"ל אינו סובר כמאירי, שכתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תע.], וז"ל: "בא ללמוד כי יש מיתה בלא חטא, כדקיימא לן במסכת שבת [נה:] יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון". ובגו"א דברים פ"כ אות ט [שיח.] כתב: "הרא"ם פירש טעמיה דרבי יוסי משום דכיון דאין מיתה בלא חטא... ואין דבר זה טעם, דלא קיימא לן הכי כלל, אלא 'יש מיתה בלא חטא' במסכת שבת". וכן בח"א לר"ה טז. [א, קד:] כתב שלמסקנה קיי"ל שיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון. וא"כ יקשה מדוע א"א לומר ששעבוד מצרים בא ללא שום חטא, וכמסקנת הגמרא ש"יש מיתה בלא

חטא, ויש יסורין בלא עון". ואכן הר"ן [בפירושו לתורה בראשית טו, יב, הוצאת מכון שלם (עמוד קצט)] ביאר ששעבוד מצרים לא היה מחמת חטא, אלא בגדר "יסורין של אהבה". והאברבנאל [בראשית תחילת פרק טו, בשאלתו החמש עשרה] כתב על כך: "וגם זה איננו שוה לי, כי היה יסוד הדעת הזה שזכר הר"ן מסופק מאד. וכבר אמרו רבותינו זכרונם לברכה [שבת נה.] 'אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עוון'. וכתב הרב המורה בפרק כ"ד חלק ג שזהו דעת האמיתי אי אפשר חילופו. וגם הרמב"ן בשער הגמול אשר לו [אות קיח], מרחיק מאד שיבואו יסורין בלא עוון". אמנם כאמור המהר"ל לכאורה אינו סובר כן, ומדוע לא יבאר כפירוש הר"ן ששעבוד מצרים אינו נובע מחטא, אלא משום יסורין של אהבה. אמנם להלן [לאחר ציון 19] יביא את דברי הר"ן, ויבאר שלדעתו אין לומר ששעבוד מצרים הוא משום "יסורין של אהבה", כי הרבה מהם מתו בגלות, וכמו שיתבאר. וראה להלן ציון 121.

(4) לשון הרמב"ן [בראשית יב, י]: "ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלקים כח לעזור ולהציל... ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה, במקום המשפט שמה הרשע והחטא".

(5) אלו הן עשר המכות.

(6) לשון הרמב"ן [בראשית יב, י]: "הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם להחיות נפשו בימי הבצורת, והמצרים עשקו אותו חנם לקחת את אשתו. והקב"ה נקם נקמתם בנגעים גדולים, והוציאו משם במקנה בכסף ובזהב, וגם צוה עליו פרעה אנשים לשלחם [שם פסוק כ]. ורמז אליו כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים, כאשר אמר [שמות א, כב] 'וכל הבת תחיון'. והקב"ה ינקום נקמתם בנגעים גדולים, עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד, והחזיקו בהם לשלחם מן הארץ [שמות יב, לג]. לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים. והענין הזה פרשוהו בבראשית רבה [ח, ו], רבי פנחס בשם רבי אושעיא אמר, אמר הקב"ה לאברהם צא וכבוש את הדרך לפני בניך, ואתה מוצא כל מה שכתוב באברהם כתוב בבניו; באברהם כתוב [בראשית יב, י] 'ויהי רעב בארץ', בישראל כתיב [בראשית מה, ו] 'כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ'". והובא למעלה פ"ה הערה 3.

(7) האברבנאל [בראשית יב, י] בשם הר"ן [בפירושו על התורה (בראשית יב, יא-יג), הוצאת מכון שלם (עמוד קסג)], ויובא בהערות הבאות.

(8) הר"ן שם הוסיף: "ואם נאמר שאברהם לא ידע סבת הגלות, וכי היה [נענש] על חטאו, והוא לא ידע עם היותו בעת ההיא צופה בנבואה, איך נתחכם אנחנו בסבתו".

(9) לשון האברבנאל שם: "כבר ראית דברי הרמב"ן שכתב שאברהם אבינו חטא חטאה גדולה בצאתו מהארץ שנצטווה עליה, ובהביאו את אשתו הצדקת באותו מכשול בפחדו פן יהרגוהו. ושהיה לו לבטוח באלקיו שיציל אותו ואת אשתו, כי אין מעצור בידו להושיע. ושעל זה נגזר הגלות על זרעו בארץ מצרים, מקום החטא שמה המשפט. וכבר תפשו על הדעת הזה הר"ן [שם]... אם היה אברהם חוטא בדבר אשתו, לא היה שונה באיולתו לחטוא החטא ההוא בעצמו בבואו אל אבימלך מלך פלשתים. וכן עשה גם כן יצחק בנו. ומי הוא זה ואי זה הוא, שיעמוד בנסיונות הגדולים האלה, ויוסיף לחטוא בעונש שכבר נענש עליו". וכן חזר האברבנאל וכתב בהמשך הפרשה [בראשית בתחילת פרק טו, בשאלה החמש עשרה]. ובכת"י [שכט.] הוסיף עוד קושיא, וז"ל: "ועוד, איך יתכן לומר כך, שיעניש את אברהם בשביל [מה שעשה ל]שרה, והרי גם כן זרעה הביא בגלות. וכי זרעו של אברהם, ולא זרע שרה. ולא שייך לומר כך, שאם כן יהיה שוה אברהם ושרה בענן זה, ומי שעשה החטא ומי שנעשה לו הדבר".

(10) האברבנאל [בראשית טו, יג], ויובא בהערה 12. ומכנה זאת "הוציאו מלבם" משום שזו סברת עצמם, ואינה נמצאת בדברי חז"ל. וכן נאמר [מ"א יב, לג] "אשר בדא מלבו".

(11) לכאורה כך הוא מאמר חכמים [שבת י:], שאמרו "לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו, נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים". אמנם ראה להלן הערה 14 שהובאו דבריו בח"א שם, שביאר המאמר באופן אחר. אך עדיין יש להעיר דבזוה"ק [ח"ב רעו.] איתא "בבעו מנכון הוו דכירין ההוא צדיקא דאזדבן על ידייכו והוה לעבדא במצרים, ובההוא חובה אתגזר עלייכו לאשתעבדא בכו במצרים". ומעין זה הוא בזוהר חדש ר"פ וישב. ובשמו"ר [ל, ז] אמרו "גנבנו ליוסף, עשינו ד' מאות שנה משועבדים במצרים". ויל"ע בזה.

(12) לשון האברבנאל שם: "ואומר שאם נודה שהיה גלות מצרים על חטא ועוון קודם, אין ראוי שנחשבהו בחוק אברהם אבינו, חלילה לו מעוון, ושיותר ראוי שנייחסהו לשבטי בני יעקב. כי הנה התורה העידה שהם חטאו חטאה גדולה בשנאתם חינם את יוסף אחיהם [בראשית לז, ד], ובמה שהתנכלו אותו להמיתו כשהלך לדרוש שלומם וטובתם [שם פסוקים יד, יח], ובהשליכם אותו אל הבור [שם פסוק כד], ובמה שמכרו אותו למצרים [שם פסוק כח]. ועם היות שראובן לא היה במכירה [רש"י שם פסוק

כט], הנה הוא היה בשנאה, והוא היה יועץ בדבר. וכמו שאמר [בראשית מב, כא] 'אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו בצרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת'. ולפי שהם חטאו, היה משורת הדין שיקבלו עונשם. ולפי שבמצרים חטאו, שמכרוהו להיות עבד שם, היה ראוי שילקו במצרים ויהיו עבדים שמה, הם ובניהם וזרעם שנים רבות, כמו שגלה שם יוסף אחיהם ובניו וזרעו. ולפי שהשליכו את יוסף אל הבור, היה מעונשם ש'כל הבן הילוד היאורה ישליכוהו' [שמות א, כב]. ולפי שעל ידיהם ירד יוסף למצרים, היה ראוי גם כן שעל ידו ירדו הם לגלות מצרים. ולפי שהיה המעשה המגונה ההוא שעשו בהיותם בצאן [בראשית לז, יב], ובלכת יוסף לדעת את שלום הצאן, היה מהמשפט האלקי שעל ידי הצאן יבואו למצרים, כמו שנאמר [בראשית מז, ד] 'לגור בארץ באנו כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך'. ויען וביען גם יוסף חטא ואשם בשוגג, במה שהתגאה על חלומותיו על אחיו [שם פסוקים ח, י]. וגם יעקב אביו חטא בצד מה, בכתונת הפסים שעשה ליוסף [שם פסוק ג], שבו היה משלח מדנים בין אחים [שם פסוק ד], ועל שלחו את יוסף לדעת שלום הצאן [שם פסוקים יג, יד], בדעתו שהיו אחיו שונאים אותו, לכן נענשו יעקב ויוסף שנתחייבו גם הם גלות". וראה להלן ציון 41, ופ"י הערה 48.

(13) ולהיפך מכך כתב על דברי חכמים, שבתחילה הם נראים רחוקים מההבנה, ורק לאחר עיון הם נראים ברורים. וכגון, בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ושם בבאר השלישי [רפב:] כתב: "שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים". ושם בבאר השביעי [תו:] כתב: "כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". ובגו"א שמות פט"ו אות לג [שיז.] כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 12, ולהלן הערות 26, 88, 90, 200, 206, 207.

(14) ואין לגזור עונש קודם שיעשה החטא. וכן הקשו התוספות [שבת י:] על מאמר חכמים שם "לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו, נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר, וירדו אבותינו למצרים", וזה לשונם: "נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים - ואף על גב דבלאו הכי נגזר, דכתיב [בראשית טו, יג] 'ועבדום וענו אותם'". ובח"א שם [א, א:] כתב: "אף על גב דכבר נגזרה הגזירה שירדו מצרים, מכל מקום צריך סבה גדולה שעל ידי זה תקוים הגזירה, כי לפי ענין הגזירה צריך שיהיה לה סבה גדולה" [ראה להלן פי"א הערה 11]. הרי שהגזירה נגזרה כבר בברית בין הבתרים, וזה קדם ללידת השבטים, וק"ו שקדם למכירת יוסף על ידי השבטים. **ואם תאמר**, הרי הקב"ה רואה את הנולד [רש"י בראשית ו, ו], ויודע את העתיד [סנהדרין צ:], ומדוע לא יוכל לגזור עונש עתידי על חטא עתידי. ומאי שנא ממה שנאמר [דברים לא, טז-יז] "ויאמר ה' אל משה הנך שוכב עם אבתיך וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ אשר הוא בא שמה בקרבו ועזבני והפר את בריתי אשר כרתי אתו וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכול ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה". וכן נאמר [שמות כג, כ] "הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך וגו'", ופירש רש"י שם "כאן נתבשרו שעתידין לחטוא, ושכינה אומרת להם [שמות לג, ג] 'כי לא אעלה בקרבך'". ושוב נאמר [דברים ז, כב] "ונשל ה' אלקיך את הגוים האל מפניך מעט מעט לא תוכל כלותם מהר פן תרבה עליך חית השדה", ופירש רש"י שם "פן תרבה עליך חית השדה - והלא אם עושין רצונו של מקום אין מתיראין מן החיה. שנאמר [איוב ה, כג] 'וחית השדה השלמה לך'. אלא גלוי היה לפניו שעתידין לחטוא". ומדוע לא נבאר כן גם בנוגע לשעבוד מצרים, שהקב"ה ראה מראש את מכירת יוסף ע"י השבטים, ולכך גזר על ישראל שיענשו בגלות מצרים. וכן האברבנאל עצמו [בראשית טו, יב-טו] כתב כך, וז"ל: "ואין להיפלא שיהיה השם יתברך מייעד בעונש קודם מעשה החטא, כי הנה היה זה להודיע לאברהם הזמן אשר בו יירשו בניו את הארץ, ולמה יתעכבו בירושתה... ובזה הדרך הודיע כאן לאברהם שזרעו יהיו בעבדות על חטאם ההוא. ולא הודיעו כאן החטא כי אם העונש, לפי שכוונתו לבד היתה להודיע זמן ירושת הארץ, לא זולת זה. וכדומה לזה כתב רש"י על פסוק 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך' שבפרשת משפטים, 'כאן נתבשרו שעתידין לחטוא ושכינה אומרת להם כי לא אעלה בקרבך'. שכפי דעת הרב בשרם בעונש שהוא שליחות המלאך, ולא כתב שם החטא, שהוא מעשה העגל לדעתו. וכן היה כאן הענין באברהם לסיבה שזכרתי". **ונראה** שדעת המהר"ל היא שישנו חילוק גדול בין הזכרת העונש

בברית בין הבתרים, לבין הזכרת העונש שבשאר המקומות; בשאר המקומות הקב"ה מודיע מראש שבעתיד ישראל יחטאו, ובעתיד ישראל יענשו על כך, אך אין העונש העתידי נגזר ונקבע מראש, אלא שכך יעשה לעתיד; החטא יהיה לעתיד, והעונש יהיה לעתיד. מה שאין כן לגבי עונש גלות מצרים, הרי בברית בין הבתרים **נגזר ונקבע** עונש גלות מצרים, ולא שעונש זה יגזר לעתיד בבוא היום. וראיה לדבר, שלשון חכמים הוא "גזירת בין בתרים" [במדב"ר יד, יא], וזה מורה באצבע שהגזירה נקבעה ונחלטה בברית בין הבתרים. וכן רש"י [מגילה ט.] כתב "מנה הכתוב מיום שנגזרה גזירת גלות מצרים בין הבתרים". ובפירושו לחומש כתב רש"י [שמות יב, מ] "שלשים שנה היו משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק". וכן מבואר בתוספות שבת י:, והובא בתחילת הערה זו. ובגו"א בראשית פל"ז אות מ [רלא:] כתב: "תתקיים גזירת בין הבתרים". ועל כך יתמה, שנהי שהקב"ה יודע העתיד ויכול לגלות מראש על עונש שיהיה לעתיד, אך אין הקב"ה גוזר מראש עונש על חטא עתידי. וכן כתב בגו"א במדבר פט"ז אות לו [רסב.], וז"ל: "אין הקב"ה כועס על חטא שלעתיד". לכך מן הנמנע לומר שגלות מצרים היא מחמת מכירת יוסף, כי גלות זו נגזרה מאות שנה קודם למכירה זו.

(15) סוטה יא., ב"ר פד, יג, במדב"ר ט, כד, ילקו"ש ח"א רמז קמא, ועוד.

(16) "וישלחהו מעמק חברון - ביוסף משתעי קרא, כששלחו יעקב אצל אחיו, והוא תחילת סיבת ירידת ישראל למצרים. של אותו צדיק שקבור בחברון - אברהם" [רש"י סוטה יא.].

(17) לשונו להלן פ"י [לאחר ציון 45]: "הנה התבאר לך סבת הגלות על דעת רז"ל, והוא הנכון... אבל שנאמר דברים אשר אין להם יסוד, כי מכירת יוסף הסבה לעונש שיעבוד מצרימה, דבר זה לא יתכן, כמו שאמרנו למעלה, כי אדרבה, ירידת מצרים הוא הגורם למכירה... היה נגזר מן הקב"ה שירדו מצרים, ועל ידי המכירה ירדו מצרים. נמצא שהיו [אחי יוסף] פועלים, ולא ידעו מה הם עושים, כי לא ידעו שהיו גומרים הירידה". ובגו"א בראשית פל"ז סוף אות לו [רכז.] כתב: "ואשר גזר מעולם על הירידה למצרים, סיבב סיבות ראויות כי מן בני יעקב אחיו [ימכר] לישמעאלים... ומהם למצרים... כי זהו גזירת השם יתברך". וראה להלן פי"א הערה 69.

(18) כוונתו לדברי האברבנאל [בראשית תחילת פרק טו, בשאלתו החמש עשרה], שהקשה כמה קושיות על הטעמים שנתנו חכמים במסכת נדרים [לב., ויובאו בסמוך], ובהמשך הפרק שם [בראשית טו, יב-טו] כתב: "הנה נתתי בזה סיבת גלות מצרים, יותר ישרה מכל הסיבות ששיערו קדמונינו זכרונם לברכה. שהיה על עוון בני יעקב, במכירת

יוסף אחיהם בבואו לראות את שלום הצאן, ובהיותם רועים בצאן, ומכרו לעובדי הצאן, ושחטו שעיר עזים מן הצאן ועשו מה שעשו בו". וראה להלן הערות 199, 313.

(19) הוא הר"ן בפירושו לחומש [בראשית טו, יג, הוצאת מכון שלם (עמוד קצט)], והובא בקצרה למעלה הערה 3, ובהערה 22.

(20) מהפירוש של האברבנאל, שביאר ששעבוד מצרים הוא מחמת מכירת יוסף.

(21) בארץ ישראל, וכמבואר בר"ן. וראה הערה הבאה.

(22) לשון הר"ן שם: "נבוכו בו רבים על סבת זה הגלות... אמנם מה שאני חושב בו, כי הוא שכבר ראינו שהפליגו רז"ל לשבח ענין היסורין, ואמרו [ברכות ה.] כל שהקב"ה אוהבו מדכאו ביסורין... מפני שיצר לב האדם אינו נכנע מתוך השלוה, אלא מתוך הצרה, שהשם יתברך מתחסד עם ברואיו כשמביא עליהן יסורין, שמתוך כך תשש כחו של יצר הרע, והם מתרצים לבוראם... ומפני זה השם יתברך לפעמים מביא לצדיקים יסורין, אף על פי שלא נכשלו בעבירה, אלא כדי שיוסיפו עוד להדבק בבוראם... ולזה אחשוב שלפי שאמר אברהם להקב"ה [בראשית טו, ח] 'במה אדע כי אירשנה'... השיבו השם יתברך ואמר לו בלשון שאלתו עצמה, 'ידוע תדע' כי יבואו זרעך בשעבוד ועינוי מאופל ומחושך אשר יקרה להם, יצעקו תמיד אלי, ולא ימשכו אחר התאוות הגופניות... הנה נראה מבואר שגלות מצרים מצד צרתם ושעבודם... ולזה היו ראויים שתתקיים בהם יעוד הארץ. וכבר אמרו ז"ל בברכות [ה.] ג' מתנות נתן הקב"ה לישראל וכולן לא נתן להם אלא ביסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא". והאברבנאל הביא בקיצור את דברי הר"ן בבראשית תחילת פרק טו, בשאלתו החמש עשרה [והובא בחלקו למעלה הערה 3], וז"ל: "כתב הר"ן, שלא היה גלות מצרים על חטא כלל, כי אם להכניע לבותם של ישראל כדי שיהיו ראויים לקבלת התורה, ושהיה זה מכלל יסורין של אהבה". הרי שביאר שלר"ן היסורין נועדו להכשיר את ישראל לקבלת התורה, ולא לזכיה בארץ ישראל. ובר"ן שלפנינו מבואר שהיסורין נועדו להכשיר את ישראל לקבלת הארץ, וכמענה על השאלה "במה אדע כי אירשנה".

(23) כי הדור שקבלו את היסורין יהיו אלו שיכנסו לארץ ישראל. ואודות שיסורין מכשירים את האדם לקבלת ארץ ישראל, כן כתב בנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.], וז"ל: "בפרק קמא דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד שראוי לקבל

המעלה הקדושה... כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה" [הובא למעלה פ"ח הערה 62]. וראה להלן הערה 102.

(24) רש"י שמות יג, ח "חמושים - אחד מחמשה יצאו, וד' חלקים מתו בשלשת ימי אפילה".

(25) פירוש - אל תאמר שהיסורין של שעבוד מצרים נועדו למרק את ישראל בכדי שיזכו בארץ ישראל, כי הרבה מישראל שנשתעבדו במצרים מתו בטרם כניסתם לארץ ישראל. ולכך בהכרח שיש צורך בטעמים אחרים לבאר סבת שעבוד מצרים. ויש להעיר, כי בהקדמה לדרוש על התורה [ה.] ביאר ששעבוד מצרים הכשיר את ישראל לקבלת התורה, וכלשונו: "לא היתה ראויה התורה להנתן לישראל כי אם בשביל שהיו בשעבוד וביסורין, כי היסורין הם הכנה עצמית לקבלת התורה ביותר... לפיכך לא נתנה תורה אלא לישראל, שהיו משועבדים במצרים בפרך, ונתמעט גופם, עד שהיו ראויים אל התורה השכלית. ולכך... לא היה ראוי יתרו לקבלה, בשלא נמצאת בו הסבה שגרמה לישראל קבלתה, הוא השתעבדותם במצרים... כי מי שלא נשתעבד במצרים אין ראוי לו התורה" [ראה למעלה פ"ח הערה 259]. ולכאורה גם שם יקשה, הרי לא כל מי שנשתעבד במצרים זכה לעמוד במתן תורה, כי "הרבה מתו בגלות" [לשונו כאן], וכפי שהקשה כאן על הר"ן. ואולי יש לומר, שאמנם ביאר שם ששעבוד מצרים הוא תנאי לקבלת התורה, ומי שאינו בשעבוד אינו ראוי לקבלת התורה [וכמו יתרו], אך מ"מ לא כתב שם שסבת השעבוד היא כדי שיקבלו התורה, אלא שהשעבוד מאפשר את קבלת התורה, אך לא שזו סבתו. ודו"ק.

(26) פירוש - דברי חכמים מיוסדים על שרשים שקדמו להם, ומושתתים על חכמה פנימית כפי שקרשי המשכן עומדים על אדניהם. וזהו יסוד מוסד בספריו שדברי חכמים נובעים מחכמה פנימית נעלמת. וכגון, למעלה בהקדמה השניה [לאחר ציון 383] כתב: "כלל הדבר, מפני שנעלם מהם ענין הנסים שאינם טבעים, הוקשה להם דברים אלו, והיה רחוק להם להשיג. אבל לאיש החכם בדברים אלו ימצא שהכל נבנה על אדני החכמה ועמודי התבונה... רז"ל בעלי האמת, ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות... וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי החיים". ולהלן פנ"ח כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע, שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר

זה, אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת... ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 319]. ובבאר הגולה באר החמישי [נח:] כתב: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום". הרי חכמתם של חז"ל בנויה על שרשים שקדמו לה, כאשר חכמתם עולה מהם כענף העולה מן השורש. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 393, פ"ח הערה 192, להלן הערות 201, 206, 207, 298, פ"י הערה 47, פי"א הערה 66, ובמבוא לדר"ח [עמוד 16].

(27) "שעשה אנגרייא בתלמידי חכמים - שהוליכן למלחמה, כדכתיב 'וירק את חניכיו', דהיינו בני אדם שחנך לתורה" [ר"ן שם]. ו"אנגריא" היא השתעבדות [ראה להלן הערה 285].

(28) "שהפריז על מדותיו - שהרבה להרהר על מדותיו של הקב"ה, הפריז ויתר והפקיר" [ר"ן שם]. וראה להלן הערה 278.

(29) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה".

(30) "שנאמר תן לי הנפש - ואברהם אבינו נתנם לו, ואילו עכבן לעצמו היה מכניסן תחת כנפי שכינה" [ר"ן שם]. וראה להלן הערה 282.

(31) לאפוקי מדעת הר"ן שביאר ששעבוד מצרים לא היה מחמת חטא, אלא מחמת יסורין של אהבה, וכמובא למעלה [לאחר ציון 18].

(32) לאפוקי מדעת האברבנאל שביאר ששעבוד מצרים היה מחמת מכירת יוסף, וכמובא למעלה [לאחר ציון 9].

(33) כן ביאר למעלה פ"ח [לאחר ציון 213] שהכל נמשך אחר ההתחלה, ויובא בהערה 37. נמצא שמה שכתב כאן "השורש והעיקר" כוונתו להתחלת הדבר, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקטו:], וז"ל: "אברהם הוא התחלה... משל זה, האילן יש לו התחלה, הוא השורש, אשר ממנו התפשט כלל האילן. וכך אברהם הוא התחלה אל העולם". ובח"א לסוטה מה: [ב, פב.] כתב: "כי העיקר של אילן הוא התחלה אל האילן... ויש לך

לדעת כי דעת תנא קמא שאמר [שם] כי האדם נברא ראשו תחלה... כי מה שהוא דומה באדם כמו השורש באילן ראוי שיהיה התחלה... כי הראש דומה כמו עיקר ושורש, ולכך הראש הוא התחלה, שהראש הוא כמו שורש ועיקר... ולפיכך התחלת היצירה של הולד הוא מן הראש". וראה להלן הערה 264.

(34) לשונו להלן [לאחר ציון 208]: "ודע כי ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף שבו יתגלה כח השורש. ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו".

(35) כמו שהביא למעלה פ"ח [לאחר ציון 219] את המדרש הזה בזה"ל: "ובמדרש רבות בפרשת לך לך [מד, כב], רבי יודן ורבי יוחנן בן זכאי; חד אמר העולם הזה הראה לו, העולם הבא לא הראה לו. ואוחרנא אומר, אף העולם הבא הראה לו. רבי ברכיה אמר, רבי אליעזר ורבי יוסי; חד אמר, עד היום הזה גלה לו. וחד אמר, עד היום ההוא גלה לו".

(36) לשון המדרש שם: "'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי' [בראשית טו, יד], היה לומר 'גם', מאי 'וגם'. אלא 'גם' הוא מצרים, 'וגם' לרבות ארבעה גליות". וכן רש"י [בראשית טו, יד] כתב "וגם את הגוי - 'וגם' לרבות ד' מלכיות, שאף הם כלים על ששיעבדו את ישראל".

(37) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 213]: "המראה הזה הוא שהראה לו הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יִוָּלֵד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ולהלן פל"ט כתב: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד, לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם. והכי נמי כאשר יצאו ישראל ממצרים היו כאילו נולדו באותה שעה. כל הקורות שהגיע להם, מה שנתן להם התורה ועניני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה. ולפיכך יציאת מצרים נזכר לעולם, שהכל נמשך אחר זה".

(38) דוגמה לדבר; נאמר [שמות כ, ה] "לא תשתחוה להם וגו' פוקד עון אבות על בנים ועל על שלשים ועל רבעים לשונאי", ופירש רש"י שם "לשונאי - כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם". ובגו"א שם אות יא [ק.] כתב: "ואם תאמר, וכי בשביל שחטא [האב]

יוסף לו עונש [לבן], דסוף סוף 'איש בחטאו יומת' [דברים כד, טז]. דע כי זה דבר נפלא, כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו. ולפיכך כאשר אוחז מעשה אבותיו בידיו, הרי הוא נחשב חלק אחד מן האב, דהבן הוא כרעיה דאבוה, ולא שייך בזה 'איש בחטאו יומת', כיון דהוא חלק האב, כמו שהענף הוא חלק השורש, ויוצא ונמשך הימנו הבן. אבל אם אין אוחז מעשה אבותיו בידיו, הרי הוא נפרד מן השורש, וכאילו היה ענף שהוא כבר נפרד מן השורש, ושוב לא נענש בחטא אבותיו".

דוגמה נוספת; רש"י [בראשית ט, כג] כתב: "ויקח שם ויפת - אין כתיב 'ויקחו' אלא 'ויקח', לימד על שם שנתאמץ במצוה יותר מיפת, לכך זכו בניו לטלית של ציצית, ויפת זכה לקבורה לבניו... וחם שבזה את אביו נאמר בזרעו [ישעיה כ, ד] 'כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים ואת גלות כוש נערים וזקנים ערום ויחף וחשופי שת וגו'". ובגו"א שם אות יז [קפד.] כתב: "דע כי יש דבר נפלא במדרש [ב"ר לו, ו], כי התולדות נמשכים אחר היסודות, כמו שהאילן, ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות. ואשמועינן הכתוב כי חם היה גלוי ערוה ובזוי הגוף בחלקו, שהיה מבזה את אביו, לכך נמשכו אחריו תולדותיו... אמנם שם ויפת היו דבקים בכבוד, ומזה בניהם נמשכים אחר הכבוד". **ועוד אודות** שיחס הבנים לאב הוא כיחס הענף לשרשו, כן כתב בגו"א במדבר פט"ז אות ד [רמד:], וז"ל: "דודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו". והרמב"ן [דברים כט, יז] כתב: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה" [ראה להלן הערות 210, 262]. ובתפארת ישראל פל"ח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב", ושם הערה 145. וכן הוא בח"א לשבת לב. [א, כב:], ח"א לר"ה טז. [א, קו:], גו"א בראשית פל"ח הערה 71, שמות פ"ג הערה 62, שם פי"ט הערה 152, ועוד. וראה להלן הערות 83, 209.

(39) האברבנאל [בראשית תחילת פרק טו, בשאלתו החמש עשרה], ויובא בהערה הבאה.

(40) לשון האברבנאל שם: "והנה במסכת נדרים [לב.] באו על זה שלוש דעות; האחת לרבי אבהו... מפני שעשה אנגריאה בתלמידי חכמים... והשנייה לרבי שמואל, מפני שהפריז על מידותיו של הקב"ה... והשלישית לרבי יוחנן שאמר מפני שהפריש בני אדם מלהיכנס תחת כנפי השכינה... והנה הדעות האלה כולם, מלבד מה שיש בהם מהחולשה, כבר יכללם ספק עצום. והוא, שאברהם שחטא לא נענש כלל, כמו שאמר 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום תקבר בשיבה טובה', ונענש עליו הדור השלישי

והרביעי מיוצאי חלציו על לא חמס בכפיו. ועל כיוצא בזה נאמר [יחזקאל יח, ב] 'אבות יאכלו בוסר ושיני בנים תקהינה'".

(41) כמובא למעלה [לאחר ציון 9], והערה 12.

(42) לשון הגמרא שלפנינו הוא "כפא דחטא נגרא בגווה נשרוף חרדלא", ופירש רש"י שם "כף בזך שחקק האומן בתוכו ישרוף את לשונו ואת חכו בחרדל", ופירושו שהשאלה ששאל האברבנאל על חז"ל חוזרת לדברי עצמו. ובגו"א ויקרא פ"י סוף אות כג [רכג:] כתב: "והנה דברי חכמים צדיקים, והמדקדקים כך, בור כרו ויחפרוהו, ובו נפלו, ולא יוכלו קום", והוא על פי הנאמר [תהלים ז, טז] "בור כרה ויחפרהו ויפול בשחת יפעל". וגם שם כוונתו שהחולקים על חז"ל נופלים בטעויות של עצמם.

(43) כי שעבוד מצרים החל בדוקא רק לאחר שמתו השבטים, וכמו שכתב רש"י [שמות ו, טז] "ושני חיי לוי וגו' - למה נמנו שנותיו של לוי, להודיע כמה ימי השעבוד, שכל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היה שעבוד, שנאמר [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו' ואחר כך [שם פסוק ח] 'ויקם מלך חדש', ולוי האריך ימים על כולם". וראה להלן הערות 59, 87, ופי"ב הערה 8.

(44) בהמשך דבריו מבאר שכוונתו היא ששעבוד מצרים הוא תנאי בזכיה בארץ ישראל, ולכך רק מי שנשתעבד במצרים הוא יזכה בארץ ישראל. ואם אברהם היה מיורדי מצרים, אזי גם ישמעאל בנו ועשו בן בנו יהיו מכלל הזוכים בארץ ישראל. וכדי למנוע זאת, גזירת השעבוד חלה רק על יעקב וזרעו, ולא על אברהם ויצחק. אמנם לפי זה לא יובן מדוע כאן מביא את הפסוק [בראשית טו, יד] "וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", דאיפוה מונחת בפסוק זה הזכיה בארץ ישראל. ודוחק לומר ש"רכוש גדול" מוסב על זכיה בארץ ישראל, דודאי פשוטו של מקרא אינו כן, אלא הכוונה היא לביזת הממון של המצריים [כמבואר ברש"י שם, שכתב: "ברכוש גדול - בממון גדול, כמו שנאמר (שמות יב, לו) 'וינצלו את מצרים'"], ולא על זכיה בארץ ישראל. ואולי יש לומר, שהואיל ומראה ברית הבתרים בא לעולם כמענה לשאלת אברהם "במה אדע כי אירשנה" [בראשית טו, ח], לכך בהכרח מונח במראה הזה הזכיה בארץ ישראל. והואיל וכן, ניתן לומר שזכיה זו נזכרת במלים "ואחרי כן יצאו", כי מלים אלו מורות שאכן לבסוף ישראל יצאו ממצרים, ולא ישארו שם לנצח, וממילא יגיעו לבסוף לארץ ישראל. אך זה אינו, שאם כן היה לו להביא את הפסוק המאוחר יותר [שם פסוק טז] "ודור רביעי ישובו הנה", שנאמר בו להדיא שישראל ישובו לארץ ישראל, ולא הפסוק הקודם, שרק מכללא איתמר, ולא בפירוש איתמר. לכך נראה שעיקר כוונתו הוא לפסוק הקודם

[בראשית טו, יג] העוסק בשעבוד מצרים, שנאמר בו "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה". ופסוק זה הוא תנאי בזכיה בארץ ישראל, וכמו שנאמר [בראשית לו, ו] שעשו עזב את ארץ כנען "מפני יעקב אחיו", ופירש רש"י [שם פסוק ז] "מפני יעקב אחיו - מפני שטר חוב של גזירת 'כי גר יהיה זרעך' המוטל על זרעו של יצחק. אמר, אלך לי מכאן, אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת, ולא בפרעון השטר" [ומקור דברי רש"י הוא מב"ר פב, יג]. וכן כתב רש"י [במדבר כ, יד] "אחיך ישראל - מה ראה להזכיר כאן אחוה, אלא אמר לו אחים אנחנו בני אברהם, שנאמר לו [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', ועל שנינו היה אותו החוב לפורעו. אתה ידעת את כל התלאה - לפיכך פירש אביכם מעל אבינו, 'וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו' [בראשית לו, ו] מפני השטר חוב המוטל עליהם, והטילו על יעקב". הרי מבואר מזה שהמלים "כי גר יהיה זרעך" הן הן פרעון שטר חוב של הזכיה בארץ ישראל. ולפי זה מה שנאמר בפסוק שלאחריו "וגם את הגוי וגו' **ואחרי כן** יצאו ברכוש גדול", המלים "ואחרי כן" מתפרשות אחרי פרעון השטר של הזכיה בארץ ישראל. אם כן בפסוק הזה מונחת הזכיה בארץ ישראל לא משום תוכנו, אלא משום מקומו, שהואיל ולאחר פרעון שטר החוב נאמר "ואחרי כן", פתיך ביה הזכיה בארץ ישראל, וכמו שנתבאר. **וכן נראה** מוכח מדבריו בגו"א בראשית פ"א אות ב [ג:], שכתב: "כל הדורות היו מכעיסין לפני הקב"ה, עד שבא אברהם וקבל שכר כולם [אבות פ"ה מ"ג], נטל [הקב"ה] הארץ מן האומות, ונתן הארץ לזרעו [של אברהם] לנחלה. ולא לכל זרעו, שהרי אמר לאברהם 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וגו'', ולא נתקיים זה לא בישמעאל ולא בעשו, רק בזרעו של יעקב, שהיה הקב"ה מביא אותם לשיעבוד, ונתקיים בהם 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וכו''... ולפיכך נתינת הארץ לישראל, ולא לישמעאל ולא לעשו". הרי שגם שם ביאר שישמעאל ועשו מופקעים מזכיה בא"י משום שלא נתקיים בהם "כי גר יהיה זרעך", לעומת זרע יעקב שהיה בשעבוד, ועל כך כתב "ונתקיים בהם 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וכו''". ואיזה קיום יש בפסוק "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וכו'". ובעל כרחך שכוונתו היא כמו שנתבאר, שפסוק זה מורה מה יהיה לישראל בעקבות פרעון שטר החוב, והיא היא הזכיה בארץ ישראל.

(45) אודות ששעבוד מצרים הוא תנאי בזכיה בארץ ישראל, כן ביאר רש"י בשני מקומות, והובאו בהערה הקודמת. ויש להקשות, שכתב כאן שאם אברהם היה בכלל יורדי מצרים אזי גם ישמעאל היה נכלל בזכיה בא"י, ולכאורה קשה, דסוף סוף הארץ הובטחה רק לזרע של אברהם [בראשית טו, יח], וישמעאל הופקע מלהחשב זרע

אברהם, שנאמר [בראשית כא, יב] "כי ביצחק יקרא לך זרע", והגמרא [נדרים לא.] למדה מכך ש"זרע אברהם" אינו כולל את ישמעאל ועשו, שאמרו במשנה שם "שאיני נהנה לזרע אברהם אסור בישראל, ומותר בעובדי כוכבים". ובגמרא שם אמרו "והאיכא ישמעאל, 'כי ביצחק יקרא לך זרע' כתיב. והאיכא עשו, 'ביצחק' ולא כל יצחק". וא"כ קשה מנין לומר שאם אברהם היה מיורדי מצרים [וישמעאל ועשו היו נמצאים עמו במצרים] תהיה אז לישמעאל ועשו זכות בארץ ישראל, דנהי דכל זוכה בא"י חייב להשתעבד במצרים, אך לא כל המשתעבד במצרים זוכה בא"י [אם אינו מזרע אברהם]. והואיל וישמעאל ועשו אינם נכללים ב"זרע אברהם", מדוע השתעבדותם במצרים תזכה אותם בארץ ישראל. **אמנם המהר"ל** עצמו עמד על נקודה זו בגו"א בראשית פל"ז אות ג [קצט.], וז"ל: "וכך תמצא שאמר הכתוב [יהושע כד, ד] 'ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרימה', אמר לך הכתוב אחר שעשו גם כן הוא בן יצחק, אי אפשר שלא ליתן לעשו ארץ לרשת אותו, שאם לא כן היה יורש הארץ עם יעקב. אף על גב דכתיב 'כי ביצחק יקרא לך זרע', 'ולא כל יצחק', **זהו אחר שנתן לעשו את הר שעיר** כדי שירש יעקב את הארץ, אבל אם לא נתן לו הר שעיר, היה יורש גם כן עם יעקב, דהא בן יצחק היה, שניתן לו הארץ. ואף בני ישמעאל היו יורשים אם לא שנתן להם אברהם מתנות ושלחם ממנו בעודנו חי [בראשית כה, ו], כמו שאמרו רבותינו ז"ל בב"ר בפרשת חיי שרה [סא, ז], ובפרק חלק [סנהדרין צא.]". הרי ששפתותיו ברור מללו שהמקרא "כי ביצחק יקרא לך זרע" נאמר רק לאחר שהוברר כלפי שמיא שישמעאל ועשו יקבלו את ירושתם מחוץ לא"י. לכך אם ישמעאל ועשו היו בכלל יורדי מצרים, והיו זכאים לירש את חלקם בא"י, לא היה נאמר מעיקרא המקרא "כי ביצחק יקרא לך זרע". **והכי מוכח** [שהפקעת עשו מ"זרע אברהם" לא חלה לפני שזכה בהר שעיר] ממה שנאמר [דברים ב, ה] "כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר", ופירש רש"י שם "ירשה לעשו - מאברהם. עשר עממין נתתי לו [בראשית טו, יט-כא], שבעה לכם, וקיני וקניזי וקדמוני הן עמון ומואב ושעיר, אחת מהם לעשו, והשתים לבני לוט בשכר שהלך אתו למצרים ושתק על מה שהיו אומרים על אשתו אחותו היא, עשאו כבנו". הרי שעשו ירש מאברהם את הר שעיר כפי שהבן יורש את אביו, ובעל כרחך שהפקעתו מ"זרע אברהם" באה לעולם רק לאחר שקיבל את חלקו בהר שעיר. וראה בסמוך הערה 47.

(46) הנה בתחילה כתב "ולכך לא גזר הקב"ה רק על זרע יעקב שירדו מצרים", "זרע יעקב" אך לא יעקב עצמו, ומיד לאחר מכן כתב "לא על אברהם ועל יצחק, רק על יעקב ובניו", הרי יעקב בכלל הגזירה. ואולי אפשר לבאר זאת על פי דברי חכמים [שבת פט:]

"ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל, אלא שזכותו גרמה לו", ופירש רש"י שם "בשלשלאות של ברזל - כדרך כל הגולים, שהרי על פי גזרת גלות ירד לשם" [ראה להלן ר"פ יא הערה 4]. הרי שהגזירה אכן חלה על יעקב, אך בפועל היא פסחה עליו מחמת זכותו, וחלה רק על זרעו. לכך ניתן לומר שהגזירה חלה על "זרע יעקב", וגם ניתן לומר "יעקב ובניו", כי שניהם אמת. וראה להלן ר"פ יב.

(47) לפי המבואר בהערה 45 דבריו מבוארים היטב, שבעת שיעקב ובניו ירדו מצרימה כבר הופקעו ישמעאל ועשו מהיות "זרע אברהם", שכבר חל עליהם הפסוק [בראשית כא, יב] "כי ביצחק יקרא לך זרע", "'ביצחק' ולא כל יצחק" [נדרים לא.]. וישמעאל כבר נשלח על ידי אברהם בעודנו חי [בראשית כה, ו], ועשו הלך להר שעיר [בראשית לו, ו]. ובגו"א במדבר פכ"ב אות מ [שעז:] פירש את דברי רש"י שם [במדבר כב, כו] שהמלאך הראה לבלעם סימני האבות, וז"ל: "פירוש, שמתחלה היה עומד המלאך בדרך שאין שם שום גדר [שם פסוק כב], אלא הכל יכול לעמוד שם, וזהו אברהם אבינו שיצאו ממנו הרבה אומות, ישמעאל ועשו ובני קטורה [בראשית כה, א-ד], שהיו אומות הרבה, וישראל. ולבסוף היה יצחק, שלא היו בו רק שני אומות, ישראל ואדום. ולפיכך עמד המלאך במקום [במדבר כב, כד] 'גדר מזה וגדר מזה'. ושני הגדרים היו יעקב ועשו. ואחר כך [שם פסוק כו] 'ויעמוד במקום צר שאין לנטות', זה יעקב ובניו, שהיו כולם קדושים, ולא היה פסולת בזרעו, ולא עבר שם זר, רק ישראל בלבד, וזה 'במקום צר' שאין לנטות ימין ושמאל... שבא אצל יעקב, שיצא ממנו ישראל בלבד, ובמקום הזה לא היה אפשר לבלעם לעבור". ובח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז.] כתב: "אברהם ויצחק, היו לאומות חיבור אליהם, שהרי מן אברהם יצאו כמה אומות, ומיצחק יצא אדום. ומן יעקב, הוא השלישי, היה זרעו נבדל לגמרי מן האומות". וראה להלן הערה 262.

(48) "רק אל זרע יעקב" - אלא לזרע יעקב [בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא"]. דוגמה ליסוד זה היא מה שאנו אומרים בתפילת שחרית דשבת: "ולא נתתו ה' אלקינו לגויי הארצות, ולא הנחלתו מלכנו לעובדי פסילים, וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים, כי לישראל עמך נתתו באהבה, לזרע יעקב אשר בם בחרת". הרי כאשר הנך בא להורות שהשבת שייכת רק לישראל, ומופקעת מהאומות, הנך מדגיש שהיא ניתנה רק "לזרע יעקב אשר בם בחרת". הרי ש"זרע יעקב" מורה על הבדלה גמורה מאומות העולם. וראה בהקדמה שניה לדר"ח [עט.] בביאור תפילה זו.

(49) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 221]: "כי הכל הוא בכח אברהם, שהיה ראשית בנין של עולם כאשר אמרנו פעמים הרבה". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 9] כתב: "עיקר הבריאה

הוא אברהם, שבשבילו נברא העולם, כמו שדרשו רז"ל בבראשית רבה [יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], אמר רבי יהושע בן קרחה, בזכותו של אברהם אבינו נברא העולם, אותיות 'באברהם'... הרי לך כי בשביל אברהם נברא העולם. וכן אמרו ז"ל בפרק קמא דע"ז [ט.] שית אלפי שני הוי עלמא; שני אלפים תוהו, והיינו מן בריאת עולם עד שהיה אברהם בן נ"ב שנה, שהם ב' אלפים שנים, היה הכל תוהו, שלא היה תורה. וכשהיה אברהם בן נ"ב שנה היה עוסק בתורה... נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תוהו, ואין בהם בריאה". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקסא.] כתב: "מדריגת אברהם, שהוא היה אב וסבה אל הכלל של אומה. ואל יהא לך מדריגתו של אברהם מדריגה קטנה, שהרי אמרו כי [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בשביל אברהם נברא העולם, ודבר זה בארנו בהרבה מקומות". וראה למעלה פ"ה הערות 16, 19, 25, 66, פ"ו הערות 56, 61, 62, 64, פ"ז הערה 124, ופ"ח הערה 222.

(50) פירוש - מעלת אברהם הגדולה מונעת ממנו שימצא בו רושם גירות. ואע"פ שכתב כמה פעמים שאברהם היה גר, וכגון להלן ס"פ מד כתב: "אברהם במה שהיה גר והוא פרטי, כמו שהיה אברהם אחד פרטי... ולפיכך נקרא 'גר' מלשון 'גרגיר', שהוא פרטי. ולפיכך אברהם, היה גר יחידי פרטי". וכן בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז:] כתב: "יתרו היה גר, כמו שהיה אברהם". אין זה קשיא, כי שם כוונתו שאברהם התגייר וקבל על עצמו אלקותו יתברך. אך כאן כוונתו לגירות של שפלות, וגירות זו לא היתה לאברהם. וראה להלן הערה 54. **ובכת"י** [של:] האריך יותר, וז"ל: "ואיך יתכן שיהיה אברהם גר, כי בודאי [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים' הוא, והוא מלך, כמו שרמז הכתוב [בראשית יד, יז] 'אל עמק השוה', ודרשו [ב"ר מב, ה] שהושוו כל האומות והמליכו עליהם את אברהם למלך ולנשיא. וכל זה היה לאברהם מצד שאברהם עיקר העולם שבשבילו נברא העולם. ואדם כזה ראוי שיהיה ראש לכל הנבראים, ועליון עליהם, כמו שהיה אברהם, שנקרא [בראשית כג, ו] 'נשיא אלקים', לא שיהיה גר, כי איך יתכן שיהיה נקרא גר מי שהוא עיקר בנינו של עולם. ואין לך מי שמיישב את העולם כמו אברהם, שבשבילו נברא העולם, ומכל שכן איך ישעבדום הבריות, דבר זה לא יתכן".

(51) כמבואר ברש"י שם [שמות יב, מ], הרי שגלות מצרים החלה בחיי אברהם, מעת ברית בין הבתרים. וזה לשון רש"י שם: "שלשים שנה וארבע מאות שנה - בין הכל משנולד יצחק עד עכשיו היו ארבע מאות שנה, משהיה לו זרע לאברהם נתקיים 'כי גר יהיה זרעך', ושלשים שנה היו משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק. ואי אפשר לומר בארץ מצרים לבדה, שהרי קהת מן הבאים עם יעקב היה, צא וחשוב כל

שנותיו וכל שנות עמרם בנו ושמונים של משה לא תמצאם כל כך... הרי שלא תמצא ד' מאות לביאת מצרים, והוזקקת לומר על כרחך שאף שאר הישיבות נקראו גרות, אפילו בחברון, כענין שנאמר [בראשית לה, כז] 'אשר גר שם אברהם ויצחק'. ואומר [שמות ו, ד] 'את ארץ מגוריהם אשר גרו בה'. לפיכך אתה צריך לומר 'כי גר יהיה זרעך' משהיה לו זרע".

(52) קושית הרמב"ן [בראשית טו, טו], וז"ל: "'ואתה תבא אל אבותיך בשלום, ולא תראה כל אלה', לשון רש"י. ואינו נכון כפי פירושו, שאמר [שם פסוק יג] 'כי גר יהיה זרעך' משיהיה לך זרע, ומשנולד יצחק נאמר בו 'ויגר אברהם בארץ פלשתים'... אם כן גם הוא בכלל הגזירה". וראה להלן הערה 55.

(53) כמו שנאמר [בראשית יג, ז] "ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט והכנעני והפרזי אז יושב בארץ", ופירש רש"י שם "ויהי ריב - לפי שהיו רועיו של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים, ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל. והם אומרים ניתנה הארץ לאברם, ולו אין יורש, ולוט יורשו, ואין זה גזל. והכתוב אומר 'והכנעני והפרזי אז יושב בארץ', ולא זכה בה אברם עדיין". ומקור דברי רש"י הוא בב"ר [מא, ה], ושם הוסיפו "אמר להם הקב"ה, כך אמרתי לו [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי', אימתי, לכשיעקרו שבעה עממים מתוכה". וכן בגו"א בראשית פכ"ג אות ט [שפה.] ביאר שאברהם עדיין לא זכה בארץ. ואם תאמר, שמהרבה מקורות מבואר שהארץ ניתנה לאברהם בירושה, ומקרא מלא הוא [יחזקאל לג, כד] "אחד היה אברהם ויירש את הארץ". ואמרו חכמים [ב"ב קיט:] ארץ ישראל ירושה היא לנו מאבותינו, שנאמר [שמות ו, ח] "ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'", ירושה היא לכם מאבותיכם. ונאמר [בראשית טו, יח] "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת וגו'", 'לזרעך אתן' אין כתוב, אלא "לזרעך נתתי", כבר נתתי [ירושלמי חלה פ"ב ה"א], והרי היא שלהם [פני משה שם]. ורש"י ע"ז נג: [ד"ה ואשריהם] כתב: "הארץ וכל המחובר לה ירושה לישראל היא מאבותיהם, שהרי לאברהם נאמר [בראשית יג, יז] 'כי לך אתננה'". אמנם הצפנת פענח תרומות פ"א ה"א כתב שדוקא לאחר שכבשו ישראל את הארץ זכו בה למפרע מזמן האבות. ואותה שאמרו "ירושה היא מאבותינו", וכן "מוחזקת היא" [ב"ב קיט.], היינו שלאחר הכיבוש נעשתה למפרע ירושה ומוחזקת. וכן נראה ביד רמה [ב"ב קיט., אות נו]. וראה בפרשת דרכים דרוש תשיעי שדן בארוכה איזה סוג קנין היה לאברהם בארץ ישראל.

(54) לשונו בכת"י [של:]: "אבל שיהיה נמצא בו רושם גירות בפעל, לא נמצא באברהם כלל. לכך נאמר 'כי גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה', ולא קאמר 'כי גר תהיה וזרעך', משום שלא נמצא הגירות באברהם כלל, רק בזרעו, כי היה הוא נשיא אלקים". ובגו"א בראשית פט"ו אות יח [רסא:] כתב: "שלא היה ענין הגירות על אברהם... לא היה לו ענין הגר, שהוא שפל ומדוכא, והוא היה 'נשיא אלקים' [בראשית כג, ו], והושוו כל העולם להמליכו [ב"ר מב, ה], ופירוש 'ולא תראה כל אלה' [רש"י בראשית טו, טו], שלא תראה גירות של שפלות, ולפיכך כתיב [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', אבל באברהם לא היה בו ענין גירות". וראה הערה 56.

(55) יש להבין, מדוע זהו רמז בלבד, הרי מקרא מפורש הוא [בראשית טו, יג] "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו'". ויש לומר, כי הפסוק אמנם הזכיר להדיא גירות, אך אנו באים לבאר שאין הכוונה לגירות בעלמא, אלא לרושם של גירות, שזהו שפלות של גירות. ובכת"י [שלא.] ביאר יותר, וז"ל: "וכאן בא לרמוז על רושם גירות, שנזכר אצלו [שם] 'ועבדום וענו אותם', וזה לא חל הגירות על אברהם כלל".

(56) רש"י בראשית טו, יג "כי גר יהיה זרעך - משנולד יצחק עד שיצאו ישראל ממצרים ארבע מאות שנה". הרי רושם הגירות חל על יצחק וזרעו, ולא על אברהם. אמנם המשך לשון רש"י הוא "גר יהיה זרעך בארץ לא להם - ולא נאמר 'בארץ מצרים', אלא 'לא להם', ומשנולד יצחק [בראשית כא, לד] 'ויגר אברהם וגו'". הרי שהפסוק "ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים" מורה על התחלת הגירות שהחלה "משנולד יצחק", וזהו רושם גירות, ולא כדבריו כאן שהפסוק הנ"ל אינו עוסק ברושם גירות. אמנם לפי זה תהיה סתירה מיניה וביה בדברי רש"י, ששני פסוקים לאחר מכן [שם פסוק טו] כתב "ואתה תבוא - ולא תראה כל אלה", וכפי שהקשה הרמב"ן [הובא למעלה הערה 52]. וצריך לומר שהפסוק "ויגר אברהם בארץ פלשתים" מורה גם על גירותו של יצחק, כי יצחק נולד בארץ פלשתים [רש"י שם]. ומעתה נבאר ש"ויגר אברהם" מתחלק לצדדין; כלפי אברהם הכוונה היא שהארץ לא ניתנה לו לירושה, אך כלפי יצחק הכוונה היא שחל עליו רושם של גירות. וכן משמע מלשון רש"י [מגילה ט.], שכתב "היתה הגזרה 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם' ולא נאמר 'במצרים', אלא 'בארץ לא להם', וכשנולד יצחק היה אברהם גר בארץ פלשתים, ומאז עד שיצאו ממצרים נמצא יצחק וזרעו, שהן זרעו של אברהם, גרים". הרי גירותו של יצחק מתחילה כשאברהם היה גר בארץ פלשתים, אך מ"מ גירות אברהם לחוד, וגירות יצחק לחוד.

(57) פירוש - בין לטעם הראשון מדוע אברהם לא היה בגירות מצרים [כדי למנוע מישמעאל ועשו אחיזה בא"י], ובין לטעם השני [כי לא שייך אצלו רושם של גירות], וזהו "יהיה איך שיהיה".

(58) כי השעבוד הוא קשה יותר מהגירות, וכמו שכתב להלן פ"ל: "אמר [בראשית טו, יג-יד] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. ביאור זה, כי היה שלשה דברים; תחלה גרות, אף על גב שאין משועבד לאחר, מצד שהוא גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים. ואחר כך הוסיף עליהם שעבוד, כדרך שמשעבדים העבד. ואחר כך הוסיף עליהם הענוי, שהוא ענוי יותר ממה ששאר עבד משועבד, וזה נקרא ענוי". ולהלן פנ"ד כתב: "'ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו''... פירוש הכתוב שהקב"ה גזר על זרע אברהם גירות ועבדות ועינוי; הגירות במה שהם ברשות אחר, וזה בודאי אינו טוב שיהיו זרעו ברשות אחר. והעבודה שיהיו עובדים לאחרים, וזה בודאי תוספת יותר, אחר שהיו ברשות אחרים, והיו משועבדים לאחרים גם כן בכל השעבוד, כדרך העבד שהוא משועבד לאדון שלו. ואחר כך נתוסף עליהם הענוי, שהוא יוצא מן גדר המשועבדים, כי סתם אדם אינו משעבד עבדו בענוי" [ראה הערה הבאה]. ולהלן פ"ס כתב: "נגזר על זרע אברהם שלשה דברים; 'כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו'', הזכיר בהם שלשה דברים; גירות, עבודה, ועינוי, והם שלשה דברים, האחד יותר קשה מן השני. וזה כי הגירות בתוך ארץ נכריה, ואין להם כח, והם כפופים תחת אחרים, כמו הגר שיד אחר עליו, ומכל מקום אין משועבד לאחר. 'ועבדום' הוא יותר מזה, שהוא משעבד בו. ומכל מקום השעבוד הזה כמו כמה עבדים משועבדים לאדוניהם, ואין דבר זה יוצא ממנהגו של עולם, שכמה עבדים יש. אבל הענוי הוא דבר יותר מכשעור, שאין האדון מענה את עבדו, אבל הוא משעבד בו, ואין מענה אותו. ולפיכך 'וענו אותם' הוא יותר". וראה למעלה פ"ג הערה 81, להלן הערה 296, ופ"י הערה 39.

(59) כשירדו מצרימה, וכמו שנאמר [בראשית מו, כז] "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים", וכמו שמבאר והולך. וכן כתב להלן פ"י [לאחר ציון 39], וז"ל: "השיעבוד היה מזמן שבאו למצרים, ושם היו ארבע דורות". ולהלן פי"א [לאחר ציון 69] כתב: "כי עם ביאתן למצרים היו שבעים נפש... כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש... באותה שעה שבאו מצרימה, והתחיל השיעבוד, היו שבעים נפש". ויש להקשות, כי רש"י [שמות ו, טז] כתב: "ושני חיי לוי וגו' - למה נמנו שנותיו של לוי, להודיע כמה ימי השעבוד, שכל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היה

שעבוד, שנאמר [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו', ואחר כך [שם פסוק ח] 'ויקם מלך חדש', ולוי האריך ימים על כולם" [הובא למעלה הערה 43, להלן הערה 87, ופי"ב הערה 8]. ואילו כאן מבאר שהשעבוד החל כשהיו שבעים נפש, וזהו מיד כשירדו מצרים, כשכל השבטים היו חיים. ולהלן ר"פ יב הביא את דברי רש"י. וכן להלן פנ"ד כתב: "נמצא כי נגזר על זרע אברהם שלש גזירות זו אחר זו; גירות, עבודה, ענוי, ובשלשה הוחזק גלותם. ומן לידת יצחק עד שמתו השבטים היה גירות, ומן מיתת השבטים היה שעבוד, עד שנולדה מרים, והתחיל הענוי, וזה היה פ"ו שנים קודם צאתם, לכך נקראת 'מרים' על שם המרירות [שמו"ר כו, א]. והנה היה מתחזק גלותם בשלשה דברים". ויש לומר, שלהלן ר"פ יב ביאר שהיו כמה שלבים בשעבוד, וכלשונו: "כבר הודעתיך שלא היה השיעבוד הגמור לישראל כאשר יעקב עדיין קיים, כי כל זמן שהיה יעקב קיים לא היה אפשר למצרים להיותם גוברים עליו מפני מדריגת יעקב. והוא היה מצרף אליו שבעים נפש, שהם יוצאי ירכו... ואין הפירוש שלגמרי התחיל השיעבוד אחר שמת יעקב, שהרי אמרו 'למה נמנו שנותיו של לוי, להודיע כל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היו משועבדים'. אלא פירוש הדבר שכאשר מת יעקב היה שעבוד על ישראל, ולא היה השעבוד בקביעות עד שמת לוי, אז היה השעבוד בקביעות". נמצא שהשלב הראשון של השעבוד החל כשהיו שבעים נפש, והוא הלך והעמיק יותר לאחר מיתת יעקב ומיתת השבטים. וכן כתב בכת"י [שלב.], וז"ל: "משנולד יצחק היה הגירות, ולא היה שעבוד עליהם, מפני שלמעלת יצחק אבינו ויעקב והשבטים אין ראוי שתהיה אומה אחרת משעבדת בהם עד שהיו ע' נפש, ואז ירדו מצרים, ואז נקרא שעבוד בודאי, כיון שהיו תחת רשותם. אבל... לא היה השעבוד בפועל על השבטים וע' נפש... ושלש מדריגות נחלקן; כי קודם שהיו ע' נפש לא היה שייך ירידה לגמרי, ולא היה שתוף ודמיון אל המצרים. וכאשר היו ע' נפש היה ירידה אל מצרים, ולהיות עומדים תחת רשות מצרים, עד אחר שמתו כל הדור. ואז התחיל השעבוד הגמור, והבן הדברים האלו". וראה להלן פ"י הערות 9, 40, 67, פי"א הערה 79, ופי"ב הערות 2, 10.

(60) אלא ירד עם שבעים נפש. ובכת"י [של:] כתב משפט זה כך: "כי השיעבוד התחיל מעת שהיו ע' נפש, אבל כשהם השבטים בלבד לא ירדו מצרימה".

(61) ומעלת השבטים היא "המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים" [לשונו להלן לאחר ציון 64]. וראה להלן הערה 65.

(62) רש"י דברים לב, ח "למספר בני ישראל - בשביל מספר בני ישראל שעתידין לצאת מבני שם, ולמספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים, הציב גבולות עמים, שבעים לשון".

(63) לשון ספר הלכות גדולות סימן עה [הלכות סופרים]: "ואלו הן שבעים אומות; גומר, ומגוג, ומדי... כוש, ומצרים, ופוט, וכנען וכו'".

(64) דמות ראיה לזה ממה שנאמר [בראשית יז, כ] "ולישמעאל שמעתיך הנה ברכתי אותו והפריתי אותו והרביתי אותו במאד מאד שנים עשר נשיאים יוליד ונתתיו לגוי גדול", ופירש רש"י שם "שנים עשר נשיאים - כעננים יכלו, כמו [משלי כה, יד] 'נשיאים ורוח'". וכתב שם הגו"א אות יט [רפג.] בזה"ל: "כעננים יכלו. דאם לא כן, למה קרא שמם 'נשיאים' ולא 'שבטים' כמו גבי בני יעקב". הרי שבני ישמעאל יכלו כענן ממה שנקראו "נשיאים" ולא "שבטים". והעומק בזה הוא, שאמרו חכמים [ב"ב קטו:] "גמירי דלא כלה שבטא", ופירש שם הרשב"ם "וראיה לדבר במלאכי [ג, ו] 'כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם'". הרי שתיבת "שבטים" מורה על מעלתם הנצחית של השבטים, והואיל בני ישמעאל נקראו "נשיאים" ולא "שבטים", בזה גופא מונח כליונם, ו"כעננים יכלו". הרי שמוכח מכך שאומות העולם מופקעות משייכות למעלת השבטים.

(65) נראה להטעים דברים אלו [שמעלת האבות והשבטים היא "היחידית הפרטית"] על פי מה שכתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צט.] שתיבת "אחד" היא כנגד יעקב ובניו, וז"ל: "כי על ידי יעקב נעשו השבטים גם כן אחד לגמרי... כי היה יעקב נגד האל"ף של 'אחד', וח' בני האמהות וד' בני השפחות, הרי מספר שלהם הם 'אחד'". ובנר מצוה [יא:] כתב כן על השבטים גופא, וכלשונו: "ישראל, אשר האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו... ולא נבראו לזה רק ישראל שהם עם אחד כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר אחד. כי ישראל הם י"ג שבטים עם שבט לוי, כי אפרים ומנשה שנים הם [בראשית מח, ה]. וכמו שהוא מלת 'אחד', כן היו השבטים; שבט לוי הוא שבט מיוחד ונבדל משאר השבטים, והוא בפני עצמו, כנגד האל"ף שב'אחד', שהיא אחת. והח' נגד בני האמהות, שהיו ח' זולת לוי, נרמז בח"ת של 'אחד', ועוד ד' בני השפחות. ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [ראה למעלה פ"ג הערות 2, 60]. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנד.]. הרי

שאחדות ה' בעולם מתגלית בעולם דרך השבטים, ולכך מעלת האבות והשבטים היא "היחידית הפרטית", ואין לכך שום "צד השוה" לאומות העולם, העומדות בסוד הרבוי [כמבואר בנתיב העבודה פ"א (א, עח.)]. וראה להלן פי"ג הערות 11, 46. **וצריך ביאור**, מהו העומק שבאמצעות השבטים נוצרה תיבת "אחד". ובגמרא [פסחים נו.] איתא "אמר [יעקב לבניו] שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד], כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח:] ביאר בזה"ל: "היה תחלת קבלת מלכות שמים ע"י י"ב שבטים, שהם בני יעקב, כי בני יעקב היו הראשונים לקבל מלכות שמים, ולומר 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. ולא יעקב אביהם, כי יעקב היה אחד מן האבות, לא נחשב כאשר מלכותו יתברך עליו מלכות שמים שלימה בעולם הזה, כי למעלתו של יעקב שהיה צורתו חקוקה בכסא הכבוד אין נחשב בזה מלכותו יתברך על ידו שהוא בתחתונים. רק ע"י ישראל שהם בתחתונים, ועל ידם מלכות שמים שלימה. ולפיכך בני יעקב היו ראשונים לקבלת מלכות שמים". הרי שאחדות ה' בעולם הזה הוא דוקא באמצעות השבטים, כי הם התחלת ישראל, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי [רמח:]: "השבטים הם ראשונים לכל ישראל" [ראה להלן פי"ג הערה 47]. והרי העיקר מתגלה בהתחלה [ובארמית התחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר" (כמבואר למעלה פ"ג הערה 83, ולהלן הערה 264)]. ולכך עיקריות ישראל [שנבראו להעיד שה' אחד] מתגלית דוקא באמצעות השבטים. ובגו"א בראשית פל"ז אות מ האריך לבאר כיצד חרם השבטים שלא לגלות ליעקב על מכירת יוסף [רש"י בראשית לז, לג] חל כלפי הקב"ה, וכתב שם [רלא:]: "הקב"ה לא גילה הדבר הוא מפני החרם שעשו שבטים שהיה שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו, שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר... דמפני חשיבות החרם לא גילה" [ראה להלן פי"ג הערה 30]. וחשיבות זו היא היא מעלת השבטים שהזכיר כאן. **אוזן מילים תבחן**; הנה רש"י בס"פ וירא [בראשית כב, כ] כתב "'הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך' - אף היא השוותה משפחותיה למשפחות אברהם י"ב; מה אברהם, י"ב שבטים שיצאו מיעקב - ח' בני הגבירות וד' בני השפחות, אף אלו - ח' בני גבירות וד' בני פלגש". ובהשקפה ראשונה לא ברור מהו פשר שויון זה שהתורה טרחה לרמוז עליו באמצעות תיבת "גם". אך לדברי המהר"ל יש הטעמה מיוחדת לדברי רש"י אלו; אף מלכה השוותה משפחותיה

לאותיות חי"ת ודל"ת שבתיבת "אחד". אך היא חסרה את ה"אל"ף" הנבדלת השייכת אך ורק למשפחת אברהם. ודו"ק.

(66) נראה שאין כוונתו לדבריו שכתב כאן, אלא לדבריו שכתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 117], וז"ל: "ואף על גב שכבר אמרנו למעלה כי לכך נשתעבדו במצרים מפני שהיו מצרים הפך להם, ולכך היו משועבדים למצרים... מכל מקום לא היו גרים ביניהם אם לא בשביל כי ההפכים, במה שהם הפכים כמו אלו, מתיחסים זה לזה. ולכך הם גם כן פועלים זה בזה, כי לא יפעל המתיקות במה שהוא מתיקות בשחרות, ולא יפעל החמימות בשחרות, רק יפעל החמימות בקרירות, שהם תחת איכות אחד. וכן יפעל המתיקות בחמיצות, שהם תחת איכות אחד, ואי אפשר רק שיהיה כאן שתוף. לכך אמרה תורה [דברים כג, ח-ט] 'לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו דור שלישי וגו'', כלומר אף על גב שודאי מצרים היו הפכים לישראל כמו שנתבאר למעלה, הפכים אלו אינם נבדלים לגמרי, ולכך 'דור שלישי יבא להם', וזה הענין הוא במצרים". ובכת"י [שלא.] כתב: "עד שלא היו ע' נפש לא היה שתוף והתיחסות אל השעבוד, ואין השעבוד והגירות רק מצד שיש כאן שתוף ודמיון מה. כי לא יפעול דבר בדבר אם לא שהם צרות זו לזו, ואין כאן צרות זו לזו אלא אם כן יש כאן שתוף ודמיון... לכך כאשר היו ישראל ע' נפש אז היה כאן שתוף ודמיון". וראה להלן פי"א הערה 78, ופי"ב הערה 3.

(67) מקור דבריו הוא בזוה"ק [ח"ב טז:], שאמרו שם: "רבי יצחק אמר, ישראל אינון לקבל שאר עמין, מה שאר עמין אינון שבעין, אוף ישראל אינון שבעין, הדא הוא דכתיב [בראשית מו, כז] 'כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים', ומאן דשליט על ישראל, כאילו שליט על כל עלמא". והרמב"ן [במדבר יא, טז] כתב: "'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל' [שם], כבר הזכירו רבותינו כי שבעים אומות הן בשבעים לשון... ולכן היה המספר ביורדי מצרים שבעים, וצוה המספר הזה בשופטי ישראל, כי המספר הזה יכלול כל הדעות בהיותו כולל כל הכחות, ולא יפלא מהם כל דבר. וכן במתן תורה 'ושבעים מזקני ישראל' [שמות כד, א]... והנה משה על גבי שבעים זקנים, רמז לישראל שהוא גוי אחד בארץ". וראה להלן בסוף הספר, הלכות יין נסך ואיסורו, אודות השויון בין שבעים נפש של ישראל לשבעים אומות. וראה להלן פי"ג הערה 21. **ועוד אודות** שמספר שבעים של האומות עומד כנגד מספר שבעים של ישראל, הנה אמרו חכמים [סנהדרין יז.] "בשעה שאמר לו הקב"ה למשה [במדבר יא, טז] 'אספה לי שבעים איש', אמרו אלדד ומידד, אין אנו ראויין לאותה גדולה. אמר הקב"ה, הואיל ומיעטתם עצמכם הריני מוסיף גדולה על גדולתכם... ומה נבואה נתנבאו... על עסקי גוג ומגוג היו מתנבאין".

ובח"א שם [ג, קלו:] כתב: "וקשה, מה עניין גוג ומגוג אל אותו שעה שהיו מתנבאים עליו. ודע, כי מה שהיה ממנה באותה שעה שבעים זקינים, דבר זה היה מורה לישראל שימשלו על גוג ומגוג, שיהיה ראש כל האומות, שהם שבעים אומות. ועמו יבואו כל האומות למלחמה על ישראל, ומכח מעלה זאת שקנו ישראל להיות להם שבעים זקינים, יהיו מושלים עליהם לעתיד... כי אלו ע' זקינים שהיו ע' נביאים, מורים כי ישראל יהיו מושלים על ע' אומות כאשר יבואו בימי גוג ומגוג למלחמה על ישראל, ויתעלו ישראל, כמו שמורה אלו ע' זקינים שיש לישראל דביקות בו יתברך, ובזה יתגברו על כח שבעים אומות". וראה להלן הערה 86, ופי"א הערה 73, 77.

(68) כמבואר למעלה לאחר ציון 48.

(69) למעלה לאחר ציון 61, שרק כאשר ישראל היו שבעים נפש היה להם שויון מסוים לשבעים אומות.

(70) פירוש - יעקב במותו כבר אינו מצורף לשבעים נפש, ונתפרדה החבילה, ושוב אין לו שייכות למצרים, וכמבואר להלן ציון 78.

(71) פירוש - אצל יעקב מצינו שסמוך למותו [לאחר שבעים יום] העלוהו לארץ ישראל [בראשית נ, ג-ז].

(72) כשישראל יצאו ממצרים [רש"י שמות יג, יט], וראה להלן הערה 76.

(73) בא לבאר מדוע יעקב הועלה לא"י בסמוך למותו, ואילו השבטים הועלו לא"י מאות שנה לאחר מכן, כשישראל יצאו ממצרים. אמנם רש"י [שמות יג, יט] ביאר זאת על פי פשוטו, וז"ל: "ולמה [יוסף] לא השביע בניו שישאוהו לארץ כנען מיד, כמו שהשביע יעקב. אמר יוסף, אני שליט הייתי במצרים, והיה סיפק בידי לעשות, אבל בני לא יניחום מצריים לעשות. לכך השביעם לכשיגאלו ויצאו משם שישאוהו", ומקור דברי רש"י הוא מהמכילתא שם.

(74) אודות זיקת האבות לא"י, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רצו.], וז"ל: "כי מעלת האבות דוקא מצד הארץ, כי אם לא היה הארץ, לא הגיעו האבות אל קדושה העליונה, ולכך הארץ מגדלתן. ומזה תראה כי הארץ שייכת לאבות, והאבות אל הארץ ביותר" [הובא למעלה פ"ח הערה 54]. וצרף לכאן את דברי הרמב"ן בהקדמתו לספר שמות, וז"ל: "הנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם, ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים, אף על פי שיצאו מבית עבדים, עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם [בראשית טו, יג], נבוכים במדבר. וכשבאו אל הר סיני, ועשו המשכן, ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלוק עלי אהליהם, והם

הם המרכבה [ב"ר מז, ח], ואז נחשבו גאולים. ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן, ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד". נמצא שמעלת המשכן היא מעלת ארץ ישראל, כי בזה אינם נחשבים יותר להיותם "בארץ לא להם". הרי שמעלת האבות היא "סוד אלוק עלי אהליהם", וזה בודאי מתקיים רק בארץ ישראל.

(75) פירוש - גזירת גלות מצרים חלה על השבטים יותר מאשר היא חלה על יעקב, כי הגזירה חלה על שבעים נפש, והשבטים קרובים יותר לשבעים נפש מאשר יעקב. ודברים אלו מבוארים להלן ר"פ יג, וז"ל: "כאשר תשים דעתך על מספר בני ישראל בפרשת שמות [שמות א, א-ה] יש בהם שני מינים. כי י"ב שבטים נמנו בפרט, ושבעים נפש נמנו בכלל, ויעקב שורש הכל לא בא במנין. כי יעקב ראוי להיות נבדל מן הבנים, כי השורש לא יצטרף אל התולדות, ולא שייך מספר בדבר שהוא יחידי, ולפיכך לא נמנה יעקב. והשבטים נמנים בפרט מפני חשיבות מדריגתם, שהיו מפורסמים בשם שבטים. אך התולדות נמנים בכלל, שהם שבעים נפש, ולא בשמם". הרי שהשבטים יותר קרובים לשבעים נפש מאשר יעקב, כי השבטים והשבעים נפש באו במנין, לעומת יעקב. וראה להלן פי"ג הערה 7.

(76) כי השבטים הובאו לא"י רק כשישראל יצאו ממצרים, ולאחר ארבעים שנה שהיו במדבר. לכך יעקב הובא לא"י בגופו, ואילו השבטים הובאו בעצמותיהם בלבד. וכן נאמר [שמות יג, יט] "ויקח משה את עצמות יוסף עמו וגו'", ופירש רש"י שם "למדנו שאף עצמות כל השבטים העלו עמהם". ואילו כשיעקב הובא לא"י לא הוזכרו כלל עצמות, אלא נאמר [בראשית נ, יג] "וישאו אותו בניו ארצה כנען ויקברו אתו במערת שדה המכפלה וגו'".

(77) אודות זיקת קדושת א"י לקדושת מקבליה, כן כתב בנצח ישראל פכ"ד [תקיב.], וז"ל: "כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ושם פנ"ו [תתסה.] כתב: "כאשר היו ישראל בארצם, היה מקומם כאשר ראוי. שכאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא, יש לו מקום מיוחד... וראוי לאומה הזאת, שהיא עיקר בעולם, שיהיה מקום ישיבתם בארץ שהוא עיקר העולם. כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי", וראה למעלה פ"ח הערה 62, ופרק זה הערה 23, ולהלן הערה 102.

(78) נראה שכוונתו לכך שיוכבד נולדה בין החומות בדרך למצרים, והיא השלימה את המספר לשבעים, וכמו שכתב רש"י [בראשית מו, טו] "שלשים ושלש - ובפרטן אי אתה

מוצא אלא ל"ב, אלא זו יוכבד שנולדה בין החומות בכניסתן לעיר, שנאמר [במדבר כו, נט] 'אשר ילדה אותה ללוי במצרים', לידתה במצרים, ואין הורתה במצרים". וכן כתב רש"י [במדבר כו, נט] "אשר ילדה אותה ללוי - לידתה במצרים ואין הורתה במצרים. כשנכנסו לתוך החומה ילדתה, והיא השלימה מנין שבעים. שהרי בפרטן אי אתה מוצא אלא ששים ותשע". נמצא שברגע שישראל נעשו לשבעים נפש, בו ברגע באו מצרימה. וכן כתב להלן ס"פ יא [לאחר ציון 69], וז"ל: "וכאשר תתבונן על גודל השגחה עוד בירידתם למצרים, אין לאחר ולא להקדים ביאתן, כי עם ביאתן למצרים היו ע' נפש, כי יוכבד נולדה בין החומות. שכבר אמרנו לך כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש, כי ישראל משתתפים לאומות במספר הזה, שהוא שבעים... וכאשר היו שבעים נפש, שהיה נמצא המספר הזה שבו נשתתפו ישראל והאומות, שהוא מספר שבעים, אז היה התגברות מצרים על ישראל. ולפיכך באותה שעה שבאו מצרימה, והתחיל השיעבוד, היו שבעים נפש, לא קודם ולא אחר כך". וכן כתב להלן פנ"ד, וז"ל: "כי דוקא בשבעים נפש היו ראוים לרדת אל מצרים... ולפיכך יוכבד נולדה בין החומות, שאין ראוי לישראל להיות שבעים נפש קודם בואם למצרים. וגם אין ראוי שיהיו בלא שבעים נפש והם במצרים. לכך בין החומות נולדה יוכבד, לא הקדים ולא איחר". וראה להלן פי"א הערות 70, 73, 79, פי"ב הערה 2, ופי"ג הערה 25.

(79) יש להעיר, שהפסוק המצרף את יעקב לבניו הוא [שמות א, ה] "ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש", ומתבאר מדבריו כאן שלאחר מות יעקב בטל הצירוף הזה בין יעקב לבין יוצאי ירכו. אמנם בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכז:] הביא את מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", וכתב בזה"ל: "פירוש זה כי המציאות וההעדר הם שני דברים שאין להם התיחסות וצירוף, כי זה מציאות וזה העדר. ולפי זה אם נמצא שני דברים מתיחסים ביחד, אי אפשר לומר שהאחד יתואר במציאות והאחד יתואר בהעדר, שמאחר שהם מתיחסים, אי אפשר לומר כך, שהרי המציאות וההעדר אין להם התיחסות. וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד, ואם כן ראוי לומר שאם הבן בחיים, שגם האב בחיים, ולא נוכל לומר שהאב מת והבן בחיים, מאחר שהאב והבן מצטרפים, והמיתה הוא העדר, ואין יחוס למציאות עם ההעדר. ואין לומר כי המיתה מבטל היחוס, כי זה אי אפשר שיבטל היחוס הזה, מאחר שאין בן בלא אב, אם כן יחוס זה וצירוף זה אין ביטול לו, ומאחר שהבן בחיים גם כן האב בחיים, ואי אפשר שיהיה רק כך. ובכל אב בעולם היה ראוי לומר כך, אלא שאין הבן יש לו חיים בעצם, והחיים באדם מקרה, כי הם חיים לשעה ומיד יוסר. אבל דבר שיש לו חיות

בעצמו, כמו שהם זרע ישראל, והם חיים קיימים תמידים, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', ודבר זה חיות בעצם. ולפיכך יעקב שהוא אב להם, ונקראו 'בני ישראל' במה שהוא מתיחס להם כמו האב והבן, ראוי שיהיה בחיים, כלומר כי שם ה'חיים' נקרא עליו. היינו שאמר 'מה זרעו בחיים', כלומר מאחר שזרעו בחיים והאב מתיחס אל הבן, האב גם כן בחיים הוא". הרי שצירוף יעקב לבניו אינו בטל על ידי מיתה, ואילו צירוף יעקב לשבעים נפש בטל על ידי מיתה, ומהו החילוק ביניהם. וצריך לומר שהצירוף שיש בין יעקב לישראל מעולם לא היה חל על גופו של יעקב, אלא על חיותו העצמית, וזה אינו בטל מחמת הטמנת גופו במערת המכפלה. אך צירוף יעקב לשבעים נפש היה מחמת שהיה נמצא עמם בפועל, וצירוף זה בטל מחמת הטמנת גופו במערת המכפלה. וראה להלן פי"ב הערה 2.

(80) כפי שהקשה האברבנאל, והובא למעלה [לאחר ציון 39].

(81) כפי שביאר למעלה בשני טעמים; (א) לשלול מישמעאל ועשו אחיזה בארץ ישראל. (ב) אברהם הוא עיקר העולם, ואין ראוי שאברהם יהיה גר ושפל.

(82) דוגמה מובהקת לכך מצינו אצל קין שהרג את הבל [בראשית ד, ח], והעונש לא חל על קין מצד זכותו, אלא על למך, שהיה דור שביעי לקין, וכמו שנאמר [שם פסוק טו] "ויאמר לו ה' לכן כל הורג קין שבעתים יוקם וגו'", ופירש רש"י שם "שבעתים יוקם - איני רוצה להנקם מקין עכשיו לסוף שבעה דורות אני נוקם נקמתי ממנו שיעמוד למך מבני בניו ויהרגהו". והעונש לא חל על קין מחמת זכותו [חזקוני, אור החיים, ואדרת אליהו שם], ולכך נדחה ללמך. ושם נאמר [בראשית ד, כד] "כי שבעתיים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה", ופירש רש"י שם "הוא אומר להן [למך אמר לנשיו]... ומה קין שהרג נתלה לו שבעה דורות, אני שלא הרגתי לא כל שכן שיתלו לי שביעיות הרבה. וזה ק"ו של שטות, אם כן אין הקב"ה גובה את חובו ומקיים את דברו".

(83) אודות שהבן הוא עלול מהאב, כן כתב להלן פכ"ט, וז"ל: "כלל הדבר כי 'בני בכורי' [שמות ד, כב] רצה לומר כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך, כמו שהבן הוא עלול מן האב, והם עלולים ראשונה אל השם יתברך, לכך קראם 'בני בכורי'". ולהלן פמ"ז כתב: "ישראל מה שהם נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א], והם עלולים בעצם ממנו. לא כמו העכו"ם שהם נבראים בשביל ישראל, אבל ישראל נקראו 'בנים' ועלולים מן השם יתברך". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים 'בנים', כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה". והואיל והבן הוא עלול

ומשתלשל מהאב, לכך יתכן שהוא יקבל את העונש על חטא אביו. וראה למעלה הערה 38, ולהלן הערה 209.

(84) להלן ר"פ יב.

(85) חוזר בזה לדבריו שהשיעבוד חל רק כשישראל היו שבעים נפש.

(86) למעלה [לאחר ציון 61]. ובדרוש על המצות [נט:] ביאר כיצד מספר שבעים מתייחס לאומות, וז"ל: "הנה יש לך לדעת ולהבין כי ישראל ושבעים אומות הקדמונים הם מחולקים, ויורה על חלוק שלהם מספרם; כי האומות הם שבעים, וישראל הם אומה אחת. ולפי מה שהם האומות מורה עליהם האות שבא על מספר שבעים, הוא העי"ן. וכפי מה שהם ישראל, שהם אומה אחת, מורה עליהם האות שבא על אחד, שהוא האל"ף... כי האומות העין והגלוי בהם בשביל שאינם דבקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר, שהוא 'סוד', שהוא במספר שבעים, אל הגלוי ואל העי"ן. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון, יש להם כח קדוש נסתר. וכן הוא לשון אל"ף 'ואאלפך חכמה'... וכל זה בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל, ואל"ף הוא אותיות 'פלא', שהוא לשון העלם והסתר, שיש בישראל העלמה והסתר, שהם דבוקים בכח קדוש נסתר, הפך האומות... אמנם יש בישראל שבעים זקנים, והם שבעים סנהדרין, ונקראו [במדבר טו, כד] 'עי"ן העדה', כי יש בהם עין השכל. ואין זה גלוי, כי השכל הוא נעלם מן האדם הגשמי, והם בית דין מופלא שנגלה להם החכמה המופלאת והנעלמת, ואין זה יוצא אל הגלוי, והם כמנין 'סוד'... אבל האומות הם שבעים בעצמם, ובודאי דבר זה גלוי ממש. וזהו שווי האל"ף והעי"ן; מפני כי האל"ף היא ידיעת הנעלם, וזהו עי"ן השכל, והעי"ן הוא גלוי ממש... כי לכך האל"ף והעי"ן שוים בתמונה ובקול, ואין הפרש, רק שהעי"ן מורה על נסתר שיצא אל הגלוי, והאל"ף מורה על נסתר שאינו יוצא אל הגלוי. וכן העכו"ם יוצאין אל הגלוי כמו שמורה על זה העי"ן, שאינם דבקים בכח פנימי קדוש. אבל ישראל כח עליון שלהם עומד בהעלמו ובהסתרו, שהם דביקים בכח קדוש עליון". ולהלן פי"ג [לאחר ציון 20] כתב: "בבואם למצרים היו שבעים נפש בפרט, כי מספר זה היה ליוצאי ירך יעקב, שבכלל האומות הכל שבעים. לכך כתב [דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל', וענין דבר זה נתבאר למעלה כי מה שמספר בני יעקב מספר שבעים נפש פרטים, מורה על מעלה גדולה מאוד, יותר ממה שהאומות הם ע' אומות". וראה למעלה הערה 67.

(87) רש"י שמות ו, טז "ושני חיי לוי וגו' - למה נמנו שנותיו של לוי, להודיע כמה ימי השעבוד, שכל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היה שעבוד, שנאמר 'וימת יוסף וכל

אחיו', ואחר כך 'ויקם מלך חדש', ולוי האריך ימים על כולם" [הובא למעלה הערות 43, 59]. ובכת"י [שלא.] כתב: "מצד יעקב ומצד השבטים לא היה כאן שום שעבוד למעלתן, לכך כל זמן שאחד מן השבטים חי, לא היו משתעבדים המצרים בהם, מפני מעלתם אשר היה להם, עד שאין ראוי שיעבוד להם". וראה להלן פי"ב הערות 2, 8. **ושמעתי ממו"ר שליט"א** הערה נפלאה; הנה נוסח תפילת המידה הוא "וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה", ומהי ההדגשה ב"ומביא גואל לבני בניהם" דייקא. אלא שהם הם הדברים שנתבארו כאן; לא שייך שעבוד במדרגת אבות ובמדרגת הבנים השבטים, אלא רק במדרגת "בני בניהם", שהם במדרגת הריבוי. ודפח"ח.

(88) כמה פעמים הזהיר שאי אפשר לעמוד על דברי חכמים בהבנה ראשונה. וכגון בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "הנני משתטח ארצה בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ושם בבאר השביעי [תו:] כתב: "כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". ובגו"א שמות פט"ו אות לג [שיז.] כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם" [הובא למעלה הערה 13].

(89) לשונו בבאר הגולה באר הראשון [ק.]: "מה שחושבין [בני אדם] עליהם [על חכמים] דבר זה [שדבריהם רחוקים], הוא כמו שנתבאר, כי החלוף במעלת החכמה הוא שגורם לזה. כי להם בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים, וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"א] משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו''. וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה דור אחר דור". ושם בתחילת הבאר השני [קיב:] כתב: "כי אין ספק מה שנראה דברי חכמים רחוקים, בשביל חילוף מדריגת החכמה. כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקית, ועל פי החכמה הזאת מיוסדים דרכיהם. ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם". ושם בבאר הרביעי [שכג.] כתב: "אבל אם נמצא דברים בדבריהם שנראים רחוקים מהשגת האדם, הלא חכמה נסתרה בהם, והם דברי משל ומליצה כדרך חכמים. כמו שאמר הכתוב [משלי א, ו] 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם'. וכי בשביל שאין אנו

עומדין על דבריהם נחשוב רע עליהם. ואין פלא גם כן אם לא יעמוד בסוד דבריהם, כמו שרחוק זמנינו מזמן שלהם שהוא רב מאוד, כך יש הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו כהבדל הזמנים. והכל מודים בדבר זה, כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים... לכך מן הדין עלינו לומר שלא נבין חדות חכמתם. ואילו היו הם עמנו בזמן אחד, אז היה ראוי לנו לחשוב על דבריהם. אבל ההבדל והחלוק בין הזמנים עושה הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו... ולפיכך אין לתמוה כאשר יראה בדבריהם הנראים לסכלים רחוקים מן הדעת, [ש]הם דברי חכמה". הרי שנתן שלש סבות שונות לבאר מדוע דברי חכמים רחוקים מבני אדם; (א) ההבדל במעלת החכמה [חכמה אלקית לעומת חכמה אנושית]. (ב) ריחוק הזמן בין דורות אחרונים לראשונים. (ג) הדברים אצורים במשל ומליצה. וכן כתב שם בתחילת הבאר החמישי [ח:].

(90) לשונו בדר"ח פ"ה מט"ו [שנט:]: "מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". ובגו"א שמות פט"ו אות לג [שיז.] כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם" [הובא למעלה הערה 13]. ובכת"י [שלג.] האריך יותר בענין זה, וז"ל: "אך כי זה האיש רצה להתחכם על דברי רז"ל להשיב על דבריהם, והיה לו להשיב על עצמו, שהרי הציור שעשה הרב ההוא [האברבנאל] שבשביל חטא שמכרו את יוסף [הובא למעלה לאחר ציון 10] יותר קשה, שהכתוב מוכח בפירוש שלא היה שעבוד גמור על השבטים, ומכל שכן על יוסף, שהיה מלך כל ימיו. ובאיזה צד קבל יוסף את עונש שלו, כמו שביאר הרב כי גם יוסף חטא במכירתו, שהביא דבת אחיו אל אביהם [הובא למעלה לאחר ציון 11]... והנה הקושיא אשר חשב עליהם, עליו נהפך, לא על פירוש רז"ל".

(91) פירוש - לאחר שיישב את קושית האברבנאל על דברי חכמים, ודחה את דבריו, מעתה בא לבאר את שלש הדעות שהובאו בגמרא [נדרים לב.]; רבי אבהו אמר שאברהם אבינו נענש מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים. שמואל אמר שנענש במה שאמר "במה אדע כי אירשנה". ורבי יוחנן אמר שנענש במה שמנע מגרים להכנס תחת כנפי השכינה, והובא למעלה [לאחר ציון 26]. וכל דבריו כאן הובאו אות באות בח"א לנדרים לב. [ב, ט.].

(92) פירוש - שלש הדעות הנ"ל בגמרא מורות, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, שאברהם "לא היה מתחזק כל כך באמונה", וכפי שמבאר והולך.

(93) כמו שאומרים בתפילת שחרית "ממצרים גאלתנו ה' אלקינו ומבית עבדים פדיתנו, כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וים סוף בקעת וזדים טבעת וידידים העברת ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר", הרי שמוזכרים ביחד מפלת המצרים וגאולת ישראל. ובזוה"ק ח"ב לו. אמרו "כתיב [ישעיה יט, כב] 'ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא', 'נגוף' למצרים 'ורפוא' לישראל... באותה שעה שנגפו מצראי, באותה שעה נתרפאו ישראל". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז.] כתב: "השם יתברך יש בו שניהם, וכך פעל עמהם כאשר הוציא אותם מארץ מצרים; היה שומר ישראל שיהיו מקוימים, והיה מזיק ומאבד את המצרים. וזה שאמר הכתוב [שמות טו, ו] 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב'... ביד אחד הוא עוזר ישראל, ובאותו יד עצמו הוא מאבד ומשבר האויבים [רש"י שם]".

(94) בח"א לנדרים לב. [ב, ט:] כתב משפט זה כך: "וכמו שמשמע מן הכתוב שכל אשר היה עושה, היה שידעו שמו וגבורתו תמיד". כמו שנאמר [שמות ז, יז] "כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאור ונהפכו לדם". וכן [שמות ח, יח] "והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עליה לבלתי היות שם ערוב למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ". וכן [שמות ט, יד-טז] "כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך ובעבדיך ובעמך בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ ואולם בעבור זאת העמדתיך בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ". ולהלן פמ"ז כתב: "ביציאת מצרים רצה השם יתברך להקנות להם כל אמונות אמיתיות, שזהו עיקר המופתים שעשה הקב"ה במצרים כדי שיאמינו כל אמונות אמיתיות". **וצרף לכאן** דברי הרמב"ן הידועים [שמות יג, טז], שכתב: "הנה מעת היות עבודת גלולים בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה; מהם כופרים בעיקר, ואומרים כי העולם קדמון, כחשו בה' ויאמרו לא הוא. ומהם מכחישים בידיעתו הפרטית, ואמרו 'איכה ידע אל ויש דעה בעליון' [תהלים עג, יא]. ומהם שיודו בידיעה, ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים, שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו 'עזב ה' את הארץ' [יחזקאל ח, יב]. וכאשר ירצה האלקים בעדה או ביחיד, ויעשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כלם. כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול. וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה. ולכן יאמר הכתוב במופתים [שמות ח, יח] 'למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ', להורות על ההשגחה, כי לא עזב אותה למקרים כדעתם.

ואמר [שמות ט, כט] 'למען תדע כי לה' הארץ', להורות על החידוש, כי הם שלו שבראם מאין. ואמר [שם פסוק יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת, שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו, כי בכל זה היו המצריים מכחישים או מסתפקים. **אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה**". והכלי יקר [שמות ז, יז] הביא דברי האברבנאל [שם פסוקים יז-כה] שביאר שהמכות מכוונות כנגד שלשה סוגי כפירה, וכלשונו: "פרעה היה חולק על ג' דברים; האחד הוא מציאות השם יתברך, כי כחש בה' ויאמר לא הוא, 'לא ידעתי את ה'' [שמות ה, ב]. על כן נאמר במכה ראשונה [שמות ז, יז] 'בזאת תדע כי אני ה''. השניה, שהיה חולק לומר אם תמצא לומר שיש אלוק בנמצא, מכל מקום אינו משגיח בשפלים, על זה נלאמר [שמות ח, יח] 'כי אני ה' בקרב הארץ'. השלישית הוא שהיה חולק על יכולת השם יתברך לומר שאינו יכול לשנות הטבע כלל, על זה אמר [שמות ט, יד] 'כי אין כמוני בכל הארץ', כלומר יכול לפעול כחפצו". ושם הכלי יקר מאריך לבאר כיצד שלש הקבוצות של המכות [דצ"ך עד"ש באח"ב] מכוונות כנגד שלשה סוגי כפירה אלו.

(95) פסחים סד: "לא סמכינן אניסא". ובזוה"ק ח"א קיא: איתא "לא ליבעי ליה לבר נש לסמכא על ניסא". ובגו"א שמות פי"ב אות נ [רכה.] כתב: "אין לסמוך על הנס, שהרי אבות העולם היו נוהגים בדרך ארץ ולא היו סומכים על הנס, לכך 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו' [שמות יב, כב], ולא תסמכו על הנס". ובבאר הגולה באר השני [קסח:] כתב: "ואם רצו בזה שיהיה האדם תמים עם ה' [דברים יח, יג], ולא ישמור עצמו מן המזיקין, רק ילך לפי תומו בכל מעשיו, והוא יתברך ישמור אותו. דבר זה אין הדעת נותן, כי אין סומכין על הנס בכמו דברים אלו כלל. כי השם יתברך נתן לאדם חכמה ודעת, שיהיה בכל מעשיו אדם שכלי, ולמה לא ישמור עצמו מן הדברים המזיקים... לשמור עצמו מן ההיזק, בודאי זה מעשה של איש חכם שמתבונן על דרכיו". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות ו [סח:]. ושם במדבר פי"ג אות ג [קפו.] כתב כן בענין שליחת מרגלים, וז"ל: "ונראה לפרש, שודאי ישראל בקשו לשלוח מרגלים, שאמרו [דברים א, כב] 'לתור לנו את הדרך ואת הערים אשר נבא בהנה'. כלומר כי מי שאינו מכיר הדרכים דרכו לשלוח מרגלים, ואין זה בלתי מאמין, שאדרבה, אין לסמוך על הנס, ויש להשתדל לעשות כל דבר שראוי לעשות. ויהושע גם כן עשה כזה, ששלח ב' אנשים מרגלים לרגל הארץ [יהושע ב, א], ודבר זה היה טוב בעיני ה' בודאי, כי אין דבר רע כלל בזה, רק טוב, שמורה להיותם זריזים בכבוש הארץ". וכן כתב שם הרמב"ן [במדבר יג, ב], וז"ל: "אבל ישוב הענין בזה, כי ישראל אמרו כדרך כל הבאים להלחם בארץ נכריה, ששולחים לפניהם אנשים לדעת

הדרכים ומבוא הערים, ובשובם ילכו התרים בראש הצבא להורות לפניהם הדרכים... ושיתנו להם עצה באי זו עיר ילחמו תחילה, ומאיזה צד יהיה נוח לכבוש את הארץ... וזו עצה הגונה בכל כובשי ארצות... ועל כן היה טוב בעיני משה, כי הכתוב לא יסמוך בכל מעשיו על הנס, אבל יצוה בנלחמים להחלץ ולהשמר ולארוב". וכן כתב באור חדש פ"ט [תתשצד:], ונתיב הבטחון פ"א [ב, רלא.].

(96) והם אינם ראוים למלחמה. ולכאורה בדר"ח פ"ו מ"ב [נב:] כתב ההפך הגמור, שאמרו שם "כל העוסק בתורה לשמה... נהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה", וכתב שם בזה"ל: "ויש לפרש מה שאמר ש'נהנים ממנו גבורה' היינו גבורה ממש, כי השם יתברך עם מי שעוסק בתורה, ומתגבר על הכל... כי השם יתברך עמו עד שמתגבר על אויביו. וכמו אברהם, שלכך נטל עמו תלמידי חכמים, שנאמר [בראשית יד, יד] 'וירק את חניכיו ילידי ביתו', כדאיתא בנדרים [לב.], ונענש על זה על שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, וזה נכון". ופירושו, מחטאו של אברהם אבינו מוכח שתלמידי חכמים הם בעלי גבורה למלחמה, שאם לא כן תיקשי לך מדוע אברהם נטלם עמו, אלא שמוכח שיש תועלת גדולה בלקיחת תלמידי חכמים למלחמה. ואילו כאן מבאר שתלמידי חכמים אינם ראויים למלחמה, ולכך אין סבה שאברהם אבינו יקחם עמו, ורק עשה כן משום יראתו. וצ"ע. ואולי דבריו בדר"ח הם לפי הסברו השני להלן [לאחר ציון 133], שכתב: "עוד יש לפרש דעת חכמים... מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, מפני כי תלמידי חכמים מצד עצמם אין ראוי לשעבד... אין שיעבוד לת"ח. ומזה הטעם האי מאן דרמי כרגא ארבנן עבר אדאורייתא אנביאים וכתובים כדאיתא בבבא בתרא [ח.], שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין. ומפני שעשה אברהם אנגריא בת"ח, נמשך דבר זה בזרעו". וכן ביאר בח"א לסוטה י. [ב, מא.]. ולפי טעם זה אין הכרח לומר שת"ח אינם ראויים למלחמה, אלא אדרבה, ניתן לומר שהם בעלי גבורה ביותר. **והנה** אמרו חכמים [יומא עא.] "תלמידי חכמים, שדומין לנשים ["ענותנין ותשושי כח" (רש"י שם)], ועושין גבורה כאנשים", ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד [שצט:] הביא מאמר זה, וכתב: "כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד תורה ומתגבר בתורה, היא גבורה עם הדברים האלקיים". הרי שביאר שהגבורה של תלמידי חכמים היא בענינים רוחניים, ולא בעניני העולם, כי אין תלמידי חכמים נחשבים לבעלי גבורה, וזהו כדבריו כאן. אך לפי דבריו בדר"ח ניתן לבאר את מאמרם כפשוטו, שאכן יש לתלמידי חכמים גבורה כאנשים בעניני העולם, ולא רק גבורה בענינים רוחניים.

(97) הנה כתב כאן ש"היה לו לבטוח בו יתברך". וכן קודם לכן כתב "נראה באברהם שלא היה בוטח בה' לגמרי". אך למעלה כתב [לפני ציון 92] "שלא היה אברהם מתחזק כל כך באמונה". הרי פתח באמונה וסיים בבטחון. ובעל כרחך שחד הם, ועם כל זה יש להבין מדוע החליף בלשונו, ונקט בתחילה באמונה, ולבסוף נקט בבטחון. ונראה לבאר זאת לפי דברי החזון איש באמונה ובטחון, פ"ב אות ב, שכתב: "האמונה והבטחון אחת היא, רק האמונה... בבחינת הלכה, והבטחון בבחינת מעשה. נקל להיות בוטח בשעה שאין עיקר התפקיד של בטחון, אך מה קשה להיות בוטח בשעת תפקידו באמת... אמנם בזאת יבחן אם פיו ולבו שוין... כאשר נפגש במקרה הדורש בטחון, ואשר בשעה זו תפקידו של הבטחון לנהלהו, ולהחליטו ולרפואתו, האם בשעה הקשה הלזו פנה אל הבטחון ויבטח בו, או דוקא בשעה זו לא פנה אליו, ופנה אל הרהבים ושטי כזב". הרי כאשר איירי בבחינת ההלכה נקט באמונה, אך כאשר איירי בבחינת המעשה נקט בבטחון. לכך בתחילה נקט באמונה, כי איירי בבחינת ההלכה. אך כאשר איירי בהכנותיו של אברהם אבינו למלחמה נקט בבטחון, כי איירי בבחינת המעשה. וראה הערה הבאה.

(98) פירוש - כאשר אדם עושה השתדלות שהיא רחוקה מלהועיל, יש בכך חוסר בטחון. ונקודה זו מבוארת היטב בחזון איש אמונה ובטחון, פ"ב אות ו, שהביא שם את מאמרם [ב"ר פט, ג] שאמרו '"אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו' [תהלים מ, ה], זה יוסף. 'ולא פנה אל רהבים' [שם], על ידי שאמר לשר המשקים [בראשית מ, יד] 'זכרתני' 'והזכרתני' ניתוסף לו שתי שנים". וכתב על החזו"א [שם]: "יוסף ידע שאין הצלתו תלויה בהשתדלות, והכל מיד ה', אבל בהיות שנתחייב האדם בפעולות ולא לסמוך אניסא, חייב יוסף את עצמו לשמש בהזדמנות זו ולבקש משר המשקים. ואמנם בהיות שלפי תכונת הרהבים אין בטבעו לזכור ולהיטיב, אין ראוי המעשה הזה רק מתוך יאוש, והמיואש עושה כל מה שיכול, אף דברים הרחוקים מכל תועלת. אבל אין לבוטח לעשות כמו אלה, ואין פעולה זו מפעולות החובה". לכך כאשר אברהם לקח תלמידי חכמים, שאינם ראויים למלחמה, יש בכך השתדלות פסולה המורה על חוסר בטחון.

(99) לשונו בדרשת שבת הגדול [רכב.]: "כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים, כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה ולהושיע אותם".

(100) פירוש - שמואל סובר שאין לומר כדעת רבי אבהו שאברהם לא בטח בה' שיצילהו במלחמה, ולכך היה ירא מהמלחמה, ומתוך כך הוצרך לקחת למלחמה תלמידי חכמים. כל זה אין לומר משום "שזה רחוק לומר". כי אברהם אבינו הוא "ראש המאמינים", וכמו

שיבאר בסמוך, והוא אוהב את ה' ["אברהם אוהבי" (ישעיה מא, ח)], ומן הנמנע שלא יבטח בה' שיציל את אוהביו. ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 109] כתב: "על ידי האמונה, שהיה חזק באמונה, זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל... וחוזק שלו הוא שהיה חזק באמונתו", ושם מאריך בזה טובא. ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ.] כתב: "ויש לך להבין ענין האמונה היתירה שהוא הולך בה אינו סר מן האמונה, שהוא מדת אברהם, שנאמר בו [בראשית יז, א] 'התהלך לפני והיה תמים'" [הובא למעלה פ"ה הערה 145]. ובדר"ח פ"ה סוף מ"ג [צז:] כתב: "ואין להקשות על זה, למה לא נחשב [בעשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו] גם כן מה שנלקחה שרה בית אבימלך [בראשית כ, ב]. כי לפי מה שפירשנו לא קשיא, כי אמרנו כי הנסיונות צריכין שיהיו מחולקים, ולכן הם עשרה. אבל מה שנלקחה שרה לבית פרעה [בראשית יב, טו], וגם נלקחה לבית אבימלך, הכל אחד הוא. והיה בוטח אברהם בהקב"ה כי הוא יתברך אשר הצילה מבית פרעה, יציל אותה גם כן מבית אבימלך, ואין זה נסיון נחשב". הרי שאברהם בוטח בה', ולכך "זה רחוק לומר" שאברהם כאן לא בטח בה'. וכן נאמר [משלי י, ט] "הולך בתום ילך בטח", ודרשו חכמים [ילקו"ש ח"ב המשך רמז תתעו] "זה אברהם".

(101) לשונו בנתיב האמונה תחילת פ"א: "'איש אמונים מי ימצא' [משלי כ, ו]... האמונה שלא ישנה באמונתו, ודבר קטן שהוא משנה הוא יוצא מן האמונה. וכבר בארנו דבר זה בחבור גבורות השם, עד כי אברהם שהיה ראש המאמינים, היה בדבר מה יוצא מן האמונה במה שאמר 'במה אדע'". וראה להלן הערה 105.

(102) ברכות ה. "שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין, אלו הן; תורה, וארץ ישראל, והעולם הבא", וראה למעלה פ"ח הערה 62, ופרק זה הערות 23, 77 בביאור המאמר. וכאן כוונתו להדגיש שלשון "מתנה" מורה שאיירי בדבר שאינו שייך לאדם, אלא נמצא למעלה ממדריגתו, וכפי שבהקדמה לדר"ח [כח.], לאחר שהביא מאמר זה, כתב: "מפני זה נקראו אלו ג' דברים 'מתנות', כי המתנה היא מה שאינו שייך לאדם מצד עצמו, וניתן לו מזולתו. וכן האדם היא בעל גוף חמרי, ואין מצדו הדברים האלו, שהם דברים נבדלים אלקיים". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצא:] כתב: "ארץ ישראל, במה שהארץ הזאת קדושה, והיא ארץ של השם יתברך, וכדכתיב [יחזקאל לו, כ] 'הלא עם ה' אלה ומארצו יצאו', נקראת ארץ ישראל ארצו של הקב"ה. ואין הארץ לאדם מצד האדם עצמו, כי אם מתנה היא מן השם יתברך... ודבר זה נקרא 'מתנה', כל דבר שאינו מצד האדם". ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "כי אלו דברים אינם מצד עולם הזה, שאם היו מצדו לא היו נקראים 'מתנה' לו, כיון שמיוחסים וראוים לו".

ובספר אור זרוע לצדיק תחילת אות א כתב: "'מתנה' הוא מה שאינו מצד החיוב והגמול, והיינו שלא על ידי אתערותא דלתתא כלל... ולכך נקראת התורה 'מתנה' בכל מקום, בלא שום השתדלות".

(103) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 51]: "על עיקר הנתינה שאמר הקב"ה לאברהם ליתן לו הארץ, על זה שאל 'באיזה זכות'... כי הארץ אשר נתן הקב"ה לאברהם היא ארץ קדושה נבדלת מכל האדמה. ולפיכך כאשר הבטיח הקב"ה על הנתינה, רצה לדעת באיזה זכות יירשו הארץ הזאת הקדושה", ושם הערה 56. וראה להלן הערה 185.

(104) לכאורה מוכיח מפסוק זה שאכן כאשר יצאו ישראל ממצרים קנו אמונה שלימה, שהרי פסוק זה נאמר לאחר קריעת ים סוף. ואע"פ שנאמר קודם לכן [שמות ד, לא] "ויאמן העם", מ"מ הביא את הפסוק המאוחר יותר, ויתבאר דבר זה על פי דבריו להלן פמ"ז, וז"ל: "שלשה פעמים נאמר 'ויאמינו'; כאשר בא משה לגאול אותם נאמר 'ויאמן העם כי פקד ה' את עמו וכי ראה ענים'. ובקריעת ים סוף נאמר 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו', ואצל הר סיני נאמר [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן למען ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם', הרי ג' אמונות שנתבררו ביציאת מצרים. ודע, כי ג' אמונות הם יסוד הדת, וכאשר חס ושלום תפול אחת מהם תפול הדת בכללה. האחת, הוא ההשגחה שהוא משגיח בתחתונים, ולא כמו שאומרים המינים 'עזב ה' את הארץ'... האמונה השנית, שהכל הוא ביד ה', ואין דבר חוץ ממנו, וזהו אמונת מציאות השם יתברך. כי בודאי הכל מודים במציאות השם יתברך, רק שלא יאמר שאינו הכל חס ושלום, ויוכל לצאת מרשותו. לכך אמונת מציאות השם יתברך שהוא הכל, ואין דבר חוץ ממנו יתברך. האמונה השלישית, שידבר השם יתברך את האדם, ויתן לו תורה, וזהו אמונת תורה מן השמים. ולכך כאשר בא משה לגאול אותם וראה ה' ענים, ולא עזב אותם, נאמר 'ויאמינו כי פקד ה' את עמו וכי ראה את ענים', וזהו אמונת ההשגחה. ובקריעת ים סוף נודע להם אמיתת מציאות השם יתברך, שאין דבר יוצא ממנו יתברך, והכל הוא ברשותו וביכלתו, אחר שהיה הוא משנה הים ליבשה כמו שהתבאר, ולכך נאמר 'ויאמינו בה'". ובמתן תורה כתיב 'וגם בך יאמינו לעולם', הרי אמונה שלישית". וברי הוא שהאמונה העומדת כנגד השאלה "במה אדע כי אירשנה" היא שהקב"ה הוא הכל, ואין דבר יוצא ממנו, ולעולם יוכל לקיים דברו. לכך הביא כאן את הפסוק "ויאמינו בה' ובמשה עבדו", ולא את הפסוק המוקדם יותר "ויאמן העם". וכן יובן לפי זה מדוע לא הביא פסוק זה למעלה לדעת רבי אבהו, אלא הביא פסוק זה רק לדעת שמואל, כי פסוק זה עומד כנגד העדר האמונה שנקט שמואל, ולא כנגד העדר האמונה שנקט רבי

אבהו [שלא בטח בה' לגמרי שיציל אוהביו]. **אך קשה**, שהרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ח ה"א הוכיח שהאמונה הנזכרת בשני פסוקים אלו אינה אמונה שלימה, וז"ל: "משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף. אלא כל האותות שעשה משה במדבר, לפי הצורך עשאם, לא להביא ראיה על הנבואה. היה צריך להשקיע את המצריים, קרע את הים והצלילן בתוכו... ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל... ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי, שנאמר [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם', מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה". נמצא שהפסוק "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" אינו עוסק באמונה שלימה. ודוחק לומר שתיבת "ויאמינו" לצדדין קתני; כלפי ה' היא אמונה שלימה, וכלפי משה היא אמונה שאינה שלימה, שסוף סוף הוי תיבה אחת, ואיך נחלק בסכינתא חריפתא תיבת אחת. ועוד, שבדרשת שבת הגדול [רכב:] ביאר שרק לאחר שה' העביר ישראל דרך המדבר אז ישראל קנו אמונה שלימה, וז"ל: '"ויסב אלקים את העם דרך המדבר וגו'' [שמות יג, יח]... הכתוב בא לומר כי עדיין לא היו קונים האמונה שיגאל השם יתברך אותם מכל צרה, ולפיכך אם יראו מלחמה ישובו מצרימה [שם פסוק יז], ולפיכך 'ויסב אלקים וגו'', ואז יקנו אמונה שלמה". ושם מדגיש שלאחר שעברו את הים עדיין לא קנו מעלה זאת. ואילו כאן מבאר שלאחר קרי"ס כבר קנו אמונה שלימה. ויל"ע בזה.

(105) כן כינה את אברהם בדר"ח פ"ה מ"ו [רט:], וז"ל: "אין אחד מבני אדם שהם בני אברהם ראש המאמינים, מקבלי תורת משה עליו השלום, שישים דבריו על לבו". וכן כתב בנתיב האמונה ר"פ א, והובא בהערה 101. וכן הוא בספר העיקרים מאמר ראשון פ"כ. ומקור הבטוי הוא בשיהש"ר פרשה ד, פסוק ח, אות ג, שאמרו שם '"תשורי מראש אמנה' [שיה"ש ד, ח], זה אברהם שכתוב בו [בראשית טו, ו] 'והאמין בה'"'. וראה להלן הערות 155, 183.

(106) צרף לכאן לשונו של הדברי יואל על התורה, פרשת צו [עמוד קלב], שכתב: "נלאו כל חכמי לב להבין איך יתכן כזאת באברהם אבינו עליו השלום, ראש המאמינים, שישאל אות מאת הקב"ה שיאמת דבריו".

(107) "דעת רבי יוחנן גם כן החטא באמונה, אלא שאין לומר שיהיה חס ושלום לאברהם חטא באמונה שלא היה מאמין, אבל החטא שלא היה מתחזק וזריז באמונת השם יתברך

להביא בריות תחת כנפי השכינה שיאמינו בו. וזה חסרון באמונה במה שאינו מתחזק באמונה כמו שראוי, אבל מאמין היה" [לשונו להלן (לאחר ציון 116)].

(108) מוסיף נקודה זו, שאם לא כן תיקשי לך מהיכי תיתי שיהיה מוטל על אברהם להכניס גרים תחת כנפי השכינה, והרי אמרו [יבמות קט:] "רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים". אמנם תוספות [שם] כתבו "רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים - אמר ר"י דהיינו היכא שמשיאין אותן להתגייר, או שמקבלין אותן מיד. אבל אם הן מתאמצין להתגייר, יש לנו לקבלם, שהרי מצינו שנענשו אברהם יצחק ויעקב שלא קבלו לתמנע שבאתה להתגייר והלכה, והיתה פלגש לאליפז בן עשו, ונפק מינה עמלק דצערינהו לישראל, כדאמרינן בהגדת חלק [סנהדרין צט:]". וכן מוכח מהגמרא [יבמות מז:] שיש מצוה על בית דין לקבל גוי שבא להתגייר ולגיירו כדין, שאמרו שם על גירות "שהוי מצוה לא משהינן" [ראה זוהר הרקיע לרשב"ץ עשין מ]. ומהו הטעם שכאשר גרים מתאמצים להתגייר יש לנו מצוה לקבלם, ועל כך מבאר שזהו משום כבודו יתברך. ודבריו נוטים לדברי הר"י פרלא בפירושו לספר המצות של הרס"ג, עשה יט, שביאר שקבלת גרים נכללת במצות אהבת ה', שכן אמרו [ספרי דברים ו, ה] "'ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה], אהבהו על כל הבריות כאברהם אביך, כענין שנאמר [בראשית יב, ה] 'ואת הנפש אשר עשו בחרן', מלמד שהיה אברהם אבינו מגיירם ומכניסם תחת כנפי השכינה". נמצא שמצות אהבת ה' מחייבת לגייר את הגרים. **ואודות הכבוד** שיש אל ה' מכך שהגרים באים להתגייר, דבר זה הוא משום שהכבוד העולה מרחוקים הוא יותר מהכבוד העולה מהקרובים, וכמו שאמרו חכמים [דב"ר ג, ו] "אין שבחה של מטורנא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה". ובאור חדש פ"א [שדמ:] כתב: "כי משובח הרחוק כאשר הוא מקבל מלכות המלך". ובתפילת ימים נוראים אומרים "וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה". וראה הערה הבאה.

(109) יש לשאול, מדוע התעצלות זו נזקפת כלפי אמונה [ש"לא הקפיד על האמונה בו", ו"שלא היה מתחזק וזריז באמונת השם יתברך" (לשונו להלן)], הרי הטעם לקבלת גרים הוא משום כבוד ה' יתברך, וכמו שהתבאר. לכך התעצלות בקבלת גרים לכאורה מורה על העדר זריזות כלפי כבוד ה', ולא על העדר זריזות כלפי אמונת ה'. ויש לומר, שהבטוי המעשי להעדר זריזות של אברהם היה במה שלא לימד אמונת ה' לאלו שרצו להתגייר. ונהי שהמניע ללמדם היה משום כבוד ה' [ולכך ההעדר מללמדם מורה על העדר זריזות כלפי כבוד ה'], אך העדר הזריזות התבטא בפועל בהעדר זריזות בעניני אמונה. ועוד יש לומר, שאם אברהם היה "מתחזק וזריז באמונת השם יתברך", אז היה מרגיש בבירור

כמה כבוד שמים יש בזה להשם יתברך. אך העדר זריזות כלפי כבוד ה' נבע מהעדר זריזות כלפי אמונת ה', לכך השורש לכל זה תלוי באמונה.

(110) בא לבאר כיצד יציאת מצרים היא תיקון למה שאברהם אבינו לא הכניס גרים תחת כנפי השכינה. דבשלמא לפי שתי הדעות הראשונות בגמרא [רבי אבהו ושמואל], ניחא, שהתיקון נעשה במה שישראל קנו אמונה שלימה, ומתוך כך יֵדעו שה' מציל את אוהביו, ושומר את הבטחתו. אך לפי דעת רבי יוחנן שהקלקול היה במה שאברהם לא הכניס גרים תחת כנפי השכינה, תיקשי לך כיצד יציאת מצרים אהני לזה. ועל כך מסביר שיצ"מ הביאה שהרבה גרים באו להתגייר ולהאמין בה', וכמו שמבאר והולך. ואם תאמר, מדוע הוצרך לומר שה' "רוצה שיהיה שמו נודע בכל העולם ויאמינו בו", הרי היה מספיק לומר שבעקבות יצ"מ באו הרבה גרים להתגייר ולהאמין בה', וזהו תיקון כנגד מה שאברהם אבינו לא הכניס גרים תחת כנפי השכינה, ומה הצורך להוסיף ש"השם יתברך רוצה שיהיה שמו נודע בכל העולם, ויאמינו בו". ויש לומר, שלולא הוספה זו היינו אומרים שנהי שבעקבות יצ"מ באו הרבה גרים להתגייר, מ"מ זה נעשה באופן צדדי, אך לא שיצ"מ נעשתה בשביל מטרה זו. לכך הוסיף שה' "רוצה שיהיה שמו נודע בעולם ויאמינו בו", ומעתה נוכל לומר שיצ"מ באה לעולם בשביל מטרה זו, והיא שהרבה גרים יבואו להתגייר, כי זהו רצון ה'. ובפירוש המיוחס לרשב"ם [תהלים קיג, ג] כתב: "ממזרח שמש עד מבואו - כי על ידי יציאת מצרים נודע שמו בעולם". והעקידה [שיה"ש ח, ג] כתב: "כי ביציאת מצרים נודע שמו בעולם, וכמו שאמר בפירוש [שמות ט, טז] 'ולמען ספר שמי בכל הארץ'". והשם משמואל [פרשת צו ושבת הגדול, שנת תרע"ה], כתב: "עתה שהגיעה עת היציאה שהיא באותות ובמופתים, כי כך היה הרצון לפניו יתברך שמו שתהיה יציאת מצרים יוצאת מהיקש הטבע, למען יתפרסם שמו הקדוש בעולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 2]. **ואודות שרצון ה'** הוא ששמו יהיה נודע בכל העולם, כן כתב למעלה ר"פ ג, וז"ל: "בחר הוא יתברך בליל פסח להודיע מעשיו לבאי עולם, להכיר את שמו בעולמו בהוציאו את עמו ממצרים. וענין זה ראינו ששמה התורה יציאת מצרים יסוד היסודות ושורש הכל". ובפירוש הגר"א לספרא דצניעותא תחילת פ"א כתב: "וכן א"ס נתגלה וברא את העולם לגילויו ולאשתמודע ליה". ובתפילת השל"ה הידועה איתא "בראת עולמך בגין לאשתמודע אלקותך באמצעות תורתך הקדושה". וענין זה מבואר היטב ברמב"ן [דברים לב, כו], שכתב: "לכך הזכיר משה בתפלתו [במדבר יד, טו] 'ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר וגו'', והשם יתברך הודה לו בזה [שם פסוק כ] 'ויאמר ה' סלחתי כדברך'. והטעם בטענה הזאת איננו כרוצה להראות

כחו בין שונאיו, כי כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו. אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב. וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם, לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו, ולא יסופר עוד בהם... והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו, רק מכעיס לפניו. ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים" [הובא למעלה פ"ג הערה 2]. ולהלן [לאחר ציון 119] כתב: "כי מה היה נחשב העולם אם לא נודע ונתפרסם מציאותו יתברך בעולם", והערה 120.

(111) זבחים קטז. "'וישמע יתרו כהן מדין', מה שמועה שמע ובא **ונתגייר**. רבי יהושע אומר, מלחמת עמלק שמע... רבי אליעזר המודעי אומר, מתן תורה שמע ובא... רבי אליעזר אומר, קריעת ים סוף שמע ובא", וכאן כוונתו היא לדעת רבי אליעזר, שקריעת ים סוף היא גמר גאולת מצרים [ירושלמי פסחים פ"י ה"ו].

(112) המשך הגמרא שם [זבחים קטז.] "ואף רחב הזונה אמרה לשלוחי יהושע [יהושע ב, י] 'כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף'... אמרו בת י' שנים היתה כשיצאו ישראל ממצרים, וזנתה כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר, אחר נ' שנה נתגיירה". ויש להעיר, איך מוכח מיתרו ורחב "שגרים הרבה באים להתגייר ולהאמין בו", דשמא היו רק אלו שנים. ובאמת כך כתב האלשיך [שיה"ש א, ג], וז"ל: "נס קריעת ים סוף כי רב היה מאד... ולא באו להתגייר מכל לשונות הגוים, עם היות שנודע בכל העולם... רק שנים מכל, המה יתרו ורחב... הנה כי רחוק אתה מכליותיהם... שני עלמות בלבד אהבוך, הם נשמות יתרו ורחב, אך לא שום אומה ולשון". אך בירושלמי ברכות פ"ב ה"ח אמרו "משלו משל למה הדבר דומה, למלך שהיה לו בן והיה חביב עליו יותר מדאי. מה עשה המלך, נטע לו פרדס. בשעה שהיה הבן עושה רצונו של אביו, היה מחזר בכל העולם כולו ורואה אי זו נטיעה יפה בעולם, ונוטה בתוך פרדיסו... כך בשעה שישראל עושין רצונו של מקום, הקב"ה מחזר בכל העולם כולו ורואה אי זה צדיק באומות העולם, ומביאו ומדבקו לישראל. כגון, יתרו ורחב". הרי שיתרו ורחב מורים על הנהגה כללית שהיתה נוהגת אז בכל העולם. ובקה"ר [ה, יא] הביאו מאמר זה, ואמרו שם "כל זמן שהם עושים רצונו של הקב"ה, רואה איזה צדיק באומות העולם, כגון יתרו, רחב, ורות, וכגון אנטונינוס, מביאו ומדבקו בישראל", הרי הזכירו גם את רות ואנטונינוס. אך עדיין יש

להעיר, שמבואר בגמרא בזבחים הנ"ל שרחב התגיירה רק ארבעים שנה אחר שנעשו נסי מצרים, וכיצד תולה את גירותה בנסי מצרים. וראה הערה הבאה.

(113) ופירש רש"י שם "לריח שמניך טובים - שהריחו בהם אפסי ארץ אשר שמעו שמעך הטוב בעשותך נוראים במצרים... על כן עלמות אהבוך - בא יתרו לקול השמועה ונתגייר, אף רחב הזונה אמרה [יהושע ב, י] 'כי שמענו את אשר הוביש וגו'', ועל ידי כן [שם פסוק יא] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים וגו'". ומשמע מדברי רש"י שהפסוק "כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" הוא המורה כיצד רחב נכללת בפסוק "על כן עלמות אהבוך". ולפי זה לכאורה ניתן ליישב מה שהוקשה בהערה הקודמת, שבגמרא [זבחים קטז:] מבואר שרחב התגיירה ארבעים שנה לאחר יצ"מ, ואילו כאן מבאר שרחב התגיירה מחמת נסי יצ"מ. דאפשר ליישב, שאמנם גירותה של רחב נעשתה הרבה שנים לאחר יצ"מ, מ"מ אמונתה בה' החלה מיד לאחר קרי"ס, והאמונה בו יתברך היא גם כן התכלית של יצ"מ, ולאו דוקא הגירות, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 109] "השם יתברך רוצה שיהיה שמו נודע בכל העולם ויאמינו בו... הרבה באים להתגייר ולהאמין בו". אך לשון חכמים בשיהש"ר [א, ג] הוא "מה היא האורה, גאולה. שבשעה שאתה מביא לנו אורה, הרבה גרים באים ומתגיירים ונוספים עלינו, כגון יתרו ורחב. יתרו שמע ואתא, רחב שמעה ואתייא... בשעה שעשה הקב"ה נס לחנניה מישאל ועזריה, הרבה גרים נתגיירו". הרי שתלו את גירותה של רחב בגאולת ישראל, ולא רק אמונתה. והאלשיך [דברים א, ב] כתב: "רחב ויתרו, שהיו נכרים, נתגיירו על ידי נס קריעת ים סוף". והחתם סופר [שמות יח, י] כתב: "כי לישראל לא היה צריך לעשות נפלאות כאלו חוץ לטבע, כי אין מעצור לה', ומה נחשב פרעה ומצרים שיצטרך לנפלאות כאלה. אך לא עשה הקב"ה אלא למען ספר שמו בכל הארץ, וישמעו יתרו וחבריו, רחב, וכדומה, ויתגיירו. וכדכתיב 'אשר שמענו כי הוביש ה' את מי ים סוף'. וכן פירש רש"י בשיר השירים 'על כן עלמות אהבוך', עיין שם". וכן הבית הלוי [שמות טו, יז] כתב: "תיכף אחר קריעת ים סוף, שנאמר עליו [שמות טו, יד] 'שמעו עמים ירגזון', נתחדש גם אצל שכניהם התשוקה להדבק עמהם, וכמו שכתב רש"י בשיר השירים 'שמן תורק שמך על כן עלמות אהבוך', דכשנתפרסם הנסים שעשית באו כמה להתגייר, בא יתרו, באה רחב". הרי שביארו שרחב התגיירה תיכף אחרי קרי"ס, בעוד שבמסכת זבחים אמרו שנתגיירה ארבעים שנה אחר קרי"ס. ויל"ע בזה.

(114) כמבואר למעלה לאחר ציון 94.

(115) במה ששאל על ירושת א"י "במה אדע כי אירשנה".

(116) כמבואר למעלה לאחר ציון 99.

(117) נראה להטעים נקודה זו, שכל ענינה של אמונה היא התחזקות, וכמו שלמעלה פ"ז כתב כמה פעמים את הבטוי "חזק באמונה" ו"חוזק אמונה", וכלשונו שם [לאחר ציון 103]: "אם לא היה אמונתו חזק, היה מסופק בדברי השם... ובשביל אמונתו בה' יתברך היה מאמין שהשם יתברך יעשה לו זה, וזהו חוזק האמונה... שעל ידי האמונה שהיה חזק באמונה, זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל, והוא נקרא 'צור', דכתיב [ישעיה נא, א] 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם וגו''. קרא את אברהם 'צור' להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור שהוא חזק... וחוזק שלו הוא שהיה חזק באמונתו, וזהו החוזק שלו. ומפני שהיה חזק באמונתו, היה מציאותו יותר חזק, ובשביל כך היה זוכה להיות ראש אבן פינה ויסוד הכל. וזה שהיה מתנסה אברהם בעשרה נסיונות [אבות פ"ה מ"ג], אם היה חזק באמונתו" [ראה להלן הערה 184]. ולא מצינו בטוי "חזק בבטחון" "חזק באהבה" או "חזק ביראה", אלא "חזק באמונה". ובלשון חכמים [תמיד כח.] "יחזיק באמונה". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא.] כתב: "מי שיש לו אמונה חזקה בו יתברך הוא כמו יתד תקוע במקום נאמן, אשר אין לו שינוי כלל, כי זה הוא ענין אמונה בו יתברך. ומצד שהוא מאמין בו יתברך, הוא תקוע במקום נאמן, ובזה ראוי שיכנס לגן עדן אשר שם ארזי לבנון אשר נטע השם יתברך בחוזק, ושם יכנס בעל אמנה" [הובא למעלה פ"ז הערה 150]. ובנתיב האמונה פ"א [א, רו.] כתב: "ולפיכך אמר [משלי כ, ו] 'ואיש אמונים מי ימצא', כי נקרא 'איש' מי שימצא בו האמונה, לפי שבעל האמונה צריך כח לעמוד באמונתו בחוזק, ולכך נקרא 'איש', אבל אצל החסד כתיב [שם] 'רב אדם'... כי מי שהוא מאמין בו יתברך צריך שיהיה בכל כחו, כי האמונה צריך כח וחוזק כמו שאמרנו, כי זהו ענין האמונה שעומד באמונתו בכח ובחוזק, ואינו סר מן אמונתו". לכך כאשר "אינו מתחזק באמונה כמו שראוי", אין כאן רק העדר מעלה באמונה, אלא חסרון בעצם האמונה, שכל ענינה של אמונה הוא התחזקות.

(118) "שקול" - חמור.

(119) מקשה על עצמו לפי מה שביאר את הדעה השלישית [שחטא אברהם היה שלא הכניס גרים תחת כנפי השכינה], שיוצא לפי ביאורו שאברהם אבינו "מאמין היה", וחטאו היה בדקות [שלא התחזק באמונה], ואיך "חטא מעט וקטן" [לשונו בסמוך] יביא בעקבותיו עונש כל כך חמור.

(120) כי נתבאר למעלה [הערה 110] שהתכלית של בריאת העולם היא שיהיה שמו יתברך נודע בכל העולם, ואם כן מה נחשב העולם אם הוא חסר את תכליתו. וכן כתב

בנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז:], וז"ל: "כאשר הדבר חסר התכלית שבשבילו נברא, אין הדבר נחשב לכלום, כי הוא חסר התכלית שבשבילו נברא... כי מה האדם נחשב כאשר עדיין חסר התכלית שבשבילו נברא". זאת ועוד, כי כמה פעמים כתב שהדבר החומרי מצד עצמו אינו נחשב לכלום, אם לא שמצטרף אליו המימד הרוחני. וכגון, בהקדמה לתפארת ישראל [יט:] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל [תהלים יט, ח] 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי', שעל ידי התורה נעשה חכם... שנחשב שכלי ביותר". ובדר"ח פ"א מ"ב [קע.] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלקי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם באשר יש בעולם התורה השכלית האלקית, ואין זה דעת וחכמה אנושית". ובהמשך המשנה שם [קפח:] כתב: "דבר שהוא קיום העולם, והוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר. שאילו העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל... וכנגד זה אמר [אבות פ"א מ"ב] 'על התורה'... כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי' [בראשית א, לא], ואמרו ז"ל [שבת פח.] מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר זה, כי לפחיתות העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתתו כאילו היה העולם תוהו ובוהו ואין בו ממש. לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי" [ראה למעלה בהקדמה שניה הערות 14, 321, ופ"ח הערה 312].

(121) כמבואר למעלה הערה 3. לכך אע"פ ש"מצד עצמו ראוי שיהיה מתפרסם מציאות השם יתברך בעולם" [לשונו למעלה], מ"מ אי אפשר שיהיו יסורין כאלו בלא חטא.

(122) לשונו להלן: "וכבר אמרנו לך למעלה שלא תביט אל החטא עצמו אם קטן הוא החטא, שלא פירשו רז"ל רק שהיה כאן חטא, יהיה קטן או גדול, שעל כל פנים השיעבוד והגלות ראוי מצד עצמו כמו שהתבאר. רק שבלא חטא לא היתה הגזירה יוצאת לפעל. ולכך בארו ז"ל שהחטאים האלו מכריעים ומוציאים לפעל הגזירה". והרמב"ם בפירוש המשניות סוף מסכת ברכות כתב: "'עת לעשות לה' הפרו תורתך' [תהלים קיט, קכו], יאמר כי כשיבא העת להפרע מהם להנקם, יזדמנו סיבות לבני אדם להפר התורה, כדי שיבא עליהם העונש במשפט. וזה הענין ארוך ורחוק עמוק עמוק מי ימצאנו". וכן ביאר בגו"א שמות פי"ב אות ס [רל:] שאע"פ שישנה סבה שאף בכורי השבי ילקו במכת בכורות ["שלא יאמרו (השבויים) יראתנו הביאה הפורענות" (רש"י שמות יב, כט)], מ"מ לולא שחטאו בעצמם ["שהיו שמחין לאידם של ישראל" (רש"י שם)] לא היו נלקים, "דמה עשו שיהיו נלקים" [לשונו שם]. וכן הוא בגו"א ויקרא פ"י אות ב [רה.]. ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב כן גם לגבי תשלום שכר וקיום הבטחות, וז"ל: "כל דבר, אע"ג שראוי ובודאי יבוא, צריך שיהיה סבה שיצא ההבטחה לפעל, כי השם יתברך מסבב דבר שהוא הכנה שתצא ההבטחה לפעל". וראה באור חדש פ"א [תסד.], ולהלן הערות 127, 197.

(123) כך צ"ל, וכלשון הגמרא והעין יעקב שלפנינו, שאמרו: "כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעיה, שאול באחת ועלתה לו, דוד בשתים ולא עלתה לו", ופירש רש"י שם "כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמרא סייעיה - כמה סמוך ומובטח, ואין צריך לחלות ולדאג מכל רעה מי שהקב"ה בעזרו, שהרי מצינו שאול נכשל באחת [מעשה דאגג], ועלתה לו לרעה לקונסו מיתה לבטל מלכותו. ודוד נכשל בשתים [מעשה אוריה והוסת לספור את ישראל], ולא עלתה לו לרעה".

(124) ודוד הוא משבט יהודה [רות ד, יח-כב]. ובאור חדש פ"א [רנה.] כתב: "דוד הוא היה מיוחד, שראוי אליו המלכות". ובמדרש תהילים [מזמור קלב] אמרו "עד שלא נבחר דוד, היו כל ישראל ראוין למלכות. משנבחר, יצאו ישראל". ואמרו חכמים [יומא עב:] "שלשה זירים הן; של מזבח, ושל ארון, ושל שלחן. של מזבח, זכה אהרן ונטלו. של שלחן, זכה דוד ונטלו. של ארון עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח". ופירש רש"י שם "מזבח זכה אהרן ונטלו של שלחן זכה דוד ונטלו - שהכהונה נתנה לאהרן ברית מלח, וכן המלכות לדוד ולזרעו". ובדר"ח פ"ד צי"ד [רצג:] כתב: "וזה שאמרו כתר כהונה זכה בו אהרן וזרעו, כתר מלכות זכה בו דוד וזרעו... כי לכתר כהונה צריך הכנה מיוחדת, ולכך זכה בה דוקא אהרן וזרעו, שהם מוכנים דוקא לזה. וכן כתר מלכות, צריך

לכתר זה הכנה מיוחדת, וזכה בכתר זה דוד וזרעו, כי הם מוכנים לזה". ובבאר הגולה באר החמישי [קט:] כתב: "כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשמח:] כתב: "דוד המלך הרי הוא עיקר בעולם, אשר ממנו מלכות בית דוד". ובח"א לסוטה מב: [ב, פ.] כתב: "כי דוד היה מלך ישראל, ולא היה מלך כשאר מלכים, רק מלך שאליו ראוי המלוכה יותר מכל".

(125) שהיה משבט בנימין, כמו שנאמר [ש"א ט, א-ב] "ויהי איש מבנימין ושמו קיש בן אביאל בן צרור בן בכורת בן אפיח בן איש ימיני גבור חיל ולו היה בן ושמו שאול בחור וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבה מכל העם". ורש"י [בראשית לה, יא] כתב "ומלכים - שאול ואיש בושת, שהיו משבט בנימין". ובאור חדש פ"ב [תקח.] כתב: "הוא [בנימין] הקטון שבשבטים, ואין הקטון אליו כל כך ממשלה... לכך שאול שהוא 'איש ימיני', לא היה מושל על אגג להמית אותו, רק נתן לו חיים, ולא היה גובר עליו לגמרי ולהמיתו [ש"א טו, ט]. וכל זה מפני שהיה מן הקטון שבשבטים, ולא היה מוכן אל הממשלה לגמרי, ולכך היה שאול מוחל על כבודו".

(126) מה שדוד לא נענש כפי ששאול נענש.

(127) כמלוקט בהערה 122. דוגמה נוספת; אמרו חכמים [שבת נה:] "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם מפני מה קנסת מיתה על אדם הראשון. אמר להם מצוה קלה צויתיו, ועבר עליה. אמרו לו, והלא משה ואהרן שקיימו כל התורה כולה, ומתו. אמר להם [קהלת ט, ב] 'מקרה אחד לצדיק ולרשע לטוב וגו'". ובח"א שם [א, לב:] כתב: "פירוש, כי אף אם מתו משה ואהרן, ולא היה חטא בצד עצמם, אבל המיתה היא באה מצד הכלל, אף על גב כי מצד הפרט אין ראוי המיתה אליו... ובודאי הרי נמצא בקרא חטא משה ואהרן, רק שלא היה גורם חטא עונש זה המיתה, אם לא שכבר נגזר המיתה, והיה חטא קל הגורם". וצרף לכאן דבריו של המכתב מאליהו [ח"ג עמוד 361] שכתב בשם הספרים הקדושים שגם אם "הבן שומע להוריו, ראוי למצוא עלילה למען הכותו על כל פנים קצת", כדי שיטבע בלבו רגשי הכנעה אליהם [המקור לכך הוא מהגמרא (מכות ח:) "אף על גב דגמיר מצוה קא עביד" (שמעתי מבני הרה"ג רבי חנוך דב שליט"א)]. ובתפארת ישראל פמ"ח [תשמו.] ונתיב התשובה פ"ד [סז:] ביאר שהואיל והתשובה ראויה לבא לעולם מצד עצמה, לכך הקב"ה לא שמר את ישראל מחטא העגל ודוד מחטא בת שבע, אלא איפשר לחטא להתרחש ויעשו על כך תשובה, אע"פ שבדרך כלל ה' שומר את הצדיקים מן החטא. והם הדברים. **וכן כתב** הרמח"ל בדעת ותבונות

סימן קע [עמוד קצג], וז"ל: "המידה שהקב"ה מרכיב שתי ההנהגות אלה [הנהגת המזל והנהגת המשפט] ביחד, ואף גזירות המזל לא יבואו אלא על ידי ענין מה המתיחס אל השכר ועונש שיוכלו ליתלות בו, שהרי אגביו יתגלגל כל הצריך להתגלגל. אף על פי שבעצמו לא יהיה אלא דבר קטון". והרב חיים פרידלנדר זצ"ל שם [הערה 57] השוה את דברי הרמח"ל האלו לדברי המהר"ל כאן. ובספרו שפתי חיים [מועדים ב, עמוד רצו] הביא את דברי המהר"ל, וכתב: "נבאר את דבריו. אמרו חז"ל [ערכין יז.] 'אלמלא בא הקב"ה עם אברהם יצחק ויעקב בדין, אין יכולין לעמוד בפני תוכחה'. גדלותו של הקב"ה היא אין סופית, על כן הפגיעה הקטנה ביותר בכבודו מחייבת עומק הדין עד לאין שיעור. אמנם כידוע אין זו מידת הקב"ה להעניש בכל חומרת הדין, ברם יש מקרים בהם נוהג הקב"ה להשתמש בכח זה של הענשה בכל חומר הדין. אימתי, כאשר קיימת תוכנית מסויימת, הנהגת הקב"ה היא להוציאה לפועל בדרך המשפט, אזי מספיקה סיבה קלה של תביעה כדי שאכן תתבצע התוכנית. גלות ויציאת מצרים היו הכרחיות, שהרי הן יסוד כל התורה והמצוות. לכן די היה בתביעה קלה שנתבע אברהם אבינו על מנת שימצה הקב"ה עמו את כל מידת המשפט, כדי להגשים ענין זה. יסוד יציאת מצרים והמצוות הקשורות בה אינן תוצאה של אירוע מקרי של יצ"מ, ואילו לא היה מתקיים אותו אירוע לא היינו זוכים לתורה ומצוות. אלא אדרבה, ההגדרה הראשונית היתה גלות ויציאת מצרים בשורשן הרוחני, ומשם השתלשלו וירדו אח"כ לעולמנו בדמות גלות וגאולה, יציאת מצרים וחטא אבינו אברהם היה רק העילה להביא לכך". **המקור להנהגה זו** נמצא במדרש תנחומא וישב אות ד, שאמרו שם "זה שאמר הכתוב [תהלים סו, ה] 'לכו חזו מפעלות אלקים נורא עלילה על בני אדם'. אמר רבי יהושע בן קרחה, אף הנוראות שאתה מביא עלינו, בעלילה את מביאן. בא וראה כשברא הקב"ה את העולם, מיום הראשון ברא מלאך המות... ואדם נברא בששי, ועלילה נתלה בו שהוא הביא את המיתה לעולם... משל למה הדבר דומה, למי שמבקש לגרש את אשתו, כשבקש ליליך לביתו כתב גט. נכנס לביתו והגט בידו, מבקש עלילה ליתנו לה. אמר לה, מזגי לי את הכוס שאשתה, מזגה לו. כיון שנטל הכוס מידה, אמר לה הרי זה גיטך. אמרה לו, מה פשעי. אמר לה צאי מביתי, שמזגת לי כוס פשור. אמרה לו, כבר היית יודע שאני עתידה למזוג לך כוס פשור, שכתבת הגט והביאתו בידך... ואמר רבי יודן, היה הקב"ה מבקש לקיים גזירת [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע', והביא עלילה לכל דברים אלו, כדי שיאהב יעקב את יוסף, וישנאוהו אחיו, וימכרו אותו לישמעאלים, ויורידוהו למצרים, וישמע יעקב שיוסף חי במצרים, וירד עם השבטים וישתעבדו שם". וראה בספר דולה ומשקה

[לגר"י הורוביץ זצ"ל] מעמוד 385 ואילך, ספר דעת אמונה מעמוד קמא ואילך, וספר תשורי מראש אמנה מעמוד קנג ואילך, שהאריכו לבאר יסוד זה.

(128) הולך לבאר טעם שני מדוע ראוי שיהיו ישראל משועבדים למצרים. ועד כה ביאר "כי ראוי שיהיה שמו מקודש בעולם". ומעתה יבאר שכל עוד שישראל לא הגיעו לשלימותם הם ראוים לשעבוד.

(129) פרק ג [לאחר ציון 31], ופרק ד [לאחר ציון 39]. וראה להלן פי"ב הערה 22.

(130) כמבואר בארוכה למעלה פ"ג מציונים 68-31, שביאר שם בכמה טעמים מדוע שלימות ישראל מתבטאת במספר שש מאות אלף. וראה להלן פי"ב הערה 23.

(131) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 39]: "לכך כאשר לא היו ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים, שעדיין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף, שזהו שלימות ישראל, היו ישראל כאילו לא היה להם מציאות כלל. כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה. ולכך היו משועבדים תחת יד מצרים, ובזה היו כאילו לא היה להם כלל מציאות". ובהמשך שם [לאחר ציון 76] כתב: "כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת. וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף, ולפיכך היה נותן המציאות כי יהיו ישראל משועבדים למצרים, זהו הטעם מה שהיה שעבוד ישראל תחת אומה החמרית. וכמו כן תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים שהם החומר, והבן זה מאוד". **אמנם כאן מוסיף** נקודה שלא הזכירה למעלה; כאשר ישראל הם בשלימותם [ששים רבוא] "אז הם לחלקו יתברך". וכל עוד שלא הגיעו לשלימותם אז זהו "קודם שהם לחלקו יתברך". הרי בעוד שלמעלה ביאר ששעבוד ישראל במצרים ויציאתם ממנה נובעים ביחס שבין הצורה לחומר, הרי כאן מוסיף את היות ישראל לחלק השם יתברך. וכן למעלה פ"ד [לאחר ציון 86] כתב: "כאשר היו ישראל יותר בשלימות, כאשר היו ראוים לצאת לחירות ולקבל המעלה האלקית". ובעל כרחך שאין כאן הסבר חדש, אלא העמקה לדבריו שכתב למעלה, שהרי מציין כאן את דבריו למעלה. והיינו, שהקב"ה מתחבר רק לדבר שלם, ולא לדבר שאינו שלם, וכמו שאמרו בזוה"ק ח"א רטז: "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא

באתר פנים, ולא באתר עציב". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר... והוא יתברך שהוא שלם, הוא נמצא עם השלם". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך בתכלית השלימות" [ראה להלן הערה 220]. לכך רק כאשר ישראל שלמים בצורתם, אז הם לחלקו יתברך, ובזה הם יוצאים מידי פרעה מלך מצרים. ובגו"א דברים פכ"א אות כ [שמז:] כתב: "אין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השם יתברך רק בצורה, שנאמר [בראשית א, כז] 'בצלם אלקים ברא אותו'". וכנראה שמעלת הצורה בכל מקום היא משום חבורה אל הקב"ה. ולמעלה פ"ד הערה 87 נתבאר הדבר גם מצד שהחומר הוא מסך מבדיל בין ה' לאדם, עיי"ש. **ועוד מתבאר** מדבריו כאן, שמחמת שהיינו לחלק ה' לכך יצאנו ממצרים, ולא מחמת יציאת מצרים נהיינו לחלק ה'. וכן בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] ביאר שמחמת שנעשינו לעבדי ה' במצרים [ע"י קרבן פסח ומילה], לכך זכינו ליציאת מצרים, וכלשונו שם: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה", ושם הערה 76. וכן כתב להלן פ"ס. וראה להלן ציון 170, שביאר שם שהדביקות בה' מונעת שתחול על האדם רשות אחרים. וכן מבואר להלן הערה 288.

(132) בהמשך הפרק [לאחר ציון 213].

(133) מדגיש זאת, לעומת ההסבר שיביא בהמשך הפרק, שכתב [לאחר ציון 200]: "הנה אבאר לך כל דבריהם, ותדע להבין פנימיות דבריהם, שהם דברי חכמה עמוקה מאוד... שאם היינו עומדים בדברינו הראשונים, והיה טעם הגון, אבל האמת לא נעלם". ובכת"י שם [שלה:] הוסיף בזה דברים, ויובא בהערה 215.

(134) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ג [צ.]: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 331]. ולהלן ר"פ מד כתב: "כבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד שהוא משועבד, דומה לחמור שהוא משועבד, מתפעל ואינו פועל, כמו העבד הזה". ובגו"א

שמות פי"ח אות כו [כו.] כתב: "כי כל חמרי מתפעל משועבד". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] כתב: "העבדים כל ענין שלהם שהם חמריים, ולכך הם משועבדים, כי החומר משועבד מתפעל, ולכך העצלות והשינה נמצא בהם". וכן הזכיר בספר זה הרבה פעמים, וכגון, למעלה פ"ג [לאחר ציון 81] כתב: "הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר". ולהלן פט"ז, בביאור ששבט לוי לא נשתעבד במצרים [רש"י שמות ה, ד], כתב: "כי כבר אמרנו לך שהשעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל... אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... לא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל". ולהלן ר"פ יט כתב: "שעבוד רק הגשם... והגשם יש לו השתעבדות בודאי". ובאור חדש פ"ה [תתקמה.] כתב: "וידוע כי החומר שהוא חסר, ראוי לו העבדות בפרט". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רפ] כתב: "מהות העבדות היא קבלת עולו של השני, והרי קבלה זו היא אחת התופעות של החומר, שכן החומר כל קיומו הוא בקבלה מאחר. לא כן הצורה הרוחנית, המשוחררת מכל קבלה מן הזולת, היא כולה חירות", ושם מאריך בזה טובא. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 328, פ"ג הערות 79, 82, פ"ד הערה 87, ופ"ז הערה 133.

(135) שאינה מתפעלת, אלא פועלת, וכמבואר בהערה הקודמת. ולהלן פי"ט כתב: "כבר אמרנו למעלה בפרקים הנזכרים שאין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם, שהוא מקבל התפעלות, ואין שייך התפעלות בצורה כלל". ולהלן פמ"ג כתב: "כבר אמרנו לך בפרקים הרבה מאוד, כי השעבוד הוא לחומר בפרט, והצורה הוא בן חורין". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלב.] כתב: "מדת קשה עורף, שהכתוב מגנה בה ישראל, שאמר [דברים ט, ו] 'כי עם קשה עורף אתה'. אל תאמר כי מדה זאת אינה יוצאת מתכונה טובה, רק במה שיש לישראל נפש נבדלת בלתי חמרית, כי החומר הוא שמקבל התפעלות ואינו דבר מקוים, אבל הדבר שהוא נבדל אינו מתפעל לקבל שנוי, רק עומד. ולפיכך ישראל ממאנים לקבל תוכחה, ויש בהם קושי עורף לחזור בתשובה, הכל בשביל שאינם חמריים, אשר בעל החומר בלבד מתפעל, אבל ישראל, שהם רחוקים מן החמרי, אינם מתפעלים, רק עומדים בתכונתם". ובנתיב התורה פ"ח [שנא:] כתב: "כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן הוא דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר. כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה הוא". ובנר מצוה [סה:] כתב: "כח יעקב נקרא כח אבן, כי יעקב יש לו כח קדוש נבדל... לכך נקרא 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל', והארכנו במקום אחר כי דומה דבר הנבדל

לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן" [הובא למעלה פ"ו הערה 68, ופ"ז הערה 146]. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ה [ב, עג.]. וראה בסמוך ציון 149.

(136) הוא השכל שיש לתלמידי חכמים, וראה הערה הבאה.

(137) אודות שיש לתלמידי חכמים השכל הנבדל, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"י [תח:] כתב: "כי השמש מאיר בעצמו, אין לה גוף. כך התלמידי חכמים מצד השכל שבהם הם נחשבים נבדלים לגמרי, מסולקים מן הגוף החשוך, לכך מדמה אותן לשמש המאיר" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 346]. ושם פי"א [תנח.] כתב: "ואמר עוד שם [ברכות י:] שכל המארח תלמיד חכם בביתו ומאכילהו ומשקהו, כאילו הקריב תמידים... כי התלמיד חכם, במה שהוא שכל נבדל, נקרא 'תמיד', לפי שהשכל הנבדל אינו תחת הזמן, כי אין הזמן רק לדברים הגשמים שהם תחת הזמן, אבל דברים הנבדלים לא נתנו תחת הזמן, ודבר זה ידוע. לכך המארח תלמיד חכם בביתו ומהנהו, ועושה לשם שמים, כאילו הקריב תמידים". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמג.] כתב: "אם היה מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל". ובנתיב האמת פ"א [א, קצז.] כתב: "כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי, ומפני שהחכם בו השכל הנבדל מן החמרי, אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו" [ראה למעלה בהקדמה ראשונה הערה 15]. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי הנבדל מן החומר לגמרי. ובבאר הגולה באר השני [קעב:] כתב: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:]. ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "כי התלמיד חכם בעם הוא כמו השכל בגוף האדם".

(138) מכנה פרק ששי באבות בשם "ברייתא דשנו", כי פרק זה הוא פרק של ברייתות ולא של משניות [כפי שביאר בדר"ח תחילת פ"ו (ג.)], והפרק מתחיל במלים "שנו חכמים בלשון המשנה". וכן כתב בעוד מקומות [דר"ח בהקדמה (נ:), שם פ"ג מ"ב (עט:), שם מ"ה (קמז.), תפארת ישראל פל"ז (תקמג.), נצח ישראל פ"י (רסח:), אור חדש פ"ד (תתלג.), נתיב גמילות חסדים פ"א (א, קמז:), ועוד]. וכאן כוונתו לברייתא השלישית שנשנית בפרק דשנו.

(139) הנה לשון הברייתא שלפנינו הוא "ואומר 'והלוחות מעשה אלקים המה והמכתב מכתב אלקים הוא חָרוּת על הלוחות', אל תקרא 'חָרוּת' אלא 'חֵירוּת', שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה", ולא ציינו שם שאיירי בחירות מן המלכיות. אמנם במדרש [ויק"ר יח, ג] רבי נחמיה ביאר שהחירות הנדרשת בברייתא היא "חירות מן המלכיות". ובתפארת ישראל פמ"ז הביא את המדרש הנ"ל, וכתב לבאר [תשלג.] בזה"ל: "ולדעת רבי נחמיה 'חירות מן המלכיות'. שהמלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד, וידוע כי ההתנגדות הוא מפני כי ישראל הם נבדלים, ומכחישי ה' הם חמריים... ומפני זה אמר שמי שעוסק בתורה, שהוא שכל נבדל מן החומר, אין שולטין בו המלכיות, שכח שלהם חמרי, ולכך הוא חירות מן המלכיות. ודבר זה גם כן מבואר" [ראה למעלה פ"ח הערה 146].

(140) בדר"ח שם ביאר תחילה כיצד הכתב של הלוחות יש לו צורה, ובהמשך שם [צב.] כתב: "כי התורה היא חירות וחורין לגמרי, שהצורה היא חירות, כמו שהתבאר. ומכל שכן ציור התורה, שהוא ציור שכלי מופשט לגמרי. ולפיכך כתב הלוחות נראה משני עבריהם [שמות לב, טו], שתהיה החקיקה הזאת חקיקה גמורה, והיא צורה לגמרי, לא כמו שאר חקיקות שהם על הלוח, אף על גב שהם חקוקים, אינם חקוקים מעבר לעבר, ואין זה צורה גמורה, שהרי עדיין נשאר הנושא שהצורה עליו, והוא דומה לצורה שהיא בחומר... ובודאי דבר זה הוא חירות גמור, שאין כאן חמרי לגמרי שבו השעבוד. ולכך אצל זה שכתוב כי הכתב של הלוחות משני עבריהם [שמות לב, טו], כתוב לך (שם פסוק טז) 'חָרוּת על הלוחות', שהוא לשון חֵירוּת. כי מה שהיה משני עבריהם, דבר זה הוא צורה גמורה בלי חומר, ומורה זה על חירות גמור שיש בתורה, כאשר חכמת התורה ציור שכלי גמור מופשט. ומעתה תדע כי באמת ובאמונה אמרו 'אל תקרי חָרוּת אלא חֵירוּת'... ואומר 'שאין לך בן חורין רק העוסק בתורה'. כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה. וזה כמו שאמרו [שם ברייתא ו] 'ואל תתאוה לשלחנם [של מלכים], כי שלחנך גדול משלחנם, וכתרך גדול מכתרם'. כי המלך, אף על גב שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי, שלא יקרא 'בן חורין' רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "הצורה היא בת חורין, ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] ובשאר מקומות שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה, שנאמר [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אל

תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'. והרצון בזה כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד, שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר". **ונאמר** [בראשית ב, טו] "ויקח ה' אלקים את האדם וגו'", ופירש רש"י שם "ויקח - לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס". ובגו"א שם אות לב כתב: "לקחו בדברים. פירוש שבאדם לא שייך לקיחה, לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה, שאף על פי שהוא לוקח גוף האדם ברשותו, אין שכלו ודעתו יכול לקחת. ולפיכך פירש שלקחו בדברים, והשתא אתי שפיר דלקח גם דעתו ברשותו בדברים". הרי שאי אפשר לקחת את שכל האדם, ובזה הוא בן חורין גמור. ובח"א לסנהדרין קד. [ג, רמב:] כתב: "מי שהוא משמש הגוי מחמת שנשבה, לא נקרא שהוא תחת רשותו לגמרי, כי האדם הוא שכלי ואין האדם הכל גוף לגמרי. ואף אם גופו תחת רשות אחר ומשעבד בו, אין השכל תחת רשותו". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 331, פ"ד הערה 87, פ"ז הערות 146, 175, ופ"ח הערה 259.

(141) תרגום: מי שמטיל מכס על תלמידי חכמים, ו"כרגא - כסף גולגלתא, שהיו כל היהודים כל אחד נותן כסף גולגלתו למלך" [רש"י ב"מ עג:].

(142) פירוש - בגמרא שם דרשו מפסוקים הנמצאים בתורה נביאים וכתובים, שאין להטיל מכס על תלמידי חכמים. לכך העובר על כך, ומטיל מכס על תלמידי חכמים, עובר על הנאמר בתורה נביאים וכתובים. ובח"א שם [ג, נט.] כתב: "כי התלמידי חכמים כאילו אין עליהם שעבוד כלל, כי השם יתברך, אף שהוא חובב עמים ונתן ישראל תחת שעבוד שלהם, מכל מקום תלמידי חכמים לא נתן בידם כלל, כי התורה הוא חירות מן המלכיות, כמו שמבואר במסכת אבות [פ"ו מ"ג] 'אל תקרי חָרות על הלוחות אלא חֵירות', וכמו שהתבאר שם... כי מי שהוא הולך ללמוד תורה ולישא וליתן בדבריו של מקום, הם מתקרבים ונכנסים לרשות השם יתברך".

(143) לשונו למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 327]: "כאשר נתבאר פעמים הרבה מאוד כי החומר הוא עבד, לכך נקרא גם כן העבד חמור, כדכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.], ואין בן חורין רק השכל", ושם הערה 331.

(144) שיהיו משועבדים במצרים, כפי שיבאר.

(145) בא להשוות בין ישראל לתלמידי חכמים; כשם שנתבאר שאין תלמידי חכמים ראוים להשתעבד כלל, כך יבאר שאין ישראל ראוים להשתעבד כלל. ואם אברהם שיעבד תלמידי חכמים, אזי יענש שזרעו ישתעבד במצרים.

(146) פירוש - למעלת הצורה של ישראל לא מצטרפת שום פחיתות החומר, שמעלתם משוללת מכל חסרון ופחיתות שיש לחומר.

(147) כי כל צורה חייבת להיות שלימה, וכפי שכתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 36], וז"ל: "הצורה היא הפך זה, שהיא שלימה, ואין חסרון בה כלל. וישראל בעבור שעצם שלהם במדריגת צורה נבדלת שלימה, לכך אם אין לישראל ענין הראוי לצורה כאילו אין להם מציאות כלל, כי זהו ענין הצורה הנבדלת אשר אין בה חסרון והיא שלימה, ואם יש בה חסרון, כאילו אין כאן צורה נבדלת... כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה... עצם ישראל צורה נבדלת שהיא שלימה". ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת... ובשביל כך אין ראוי אל הצורה הפחיתות ויציאה מענין הראוי לה, כי זה הוא ענין עצם הצורה בעצמה, שהיא שלימה בלא חסרון. ואין ענין הזה בדבר שהוא חומרי, כי אין עצם החומר שהוא שלם. וכאשר אין הצורה כאשר ראוי להיות, הרי כאילו אין לה מציאות כלל. ולכך כאשר ישראל, שיש להם משפט ומדריגת הצורה, שראוי לה השלימות, והם במעלתם, הם על הכל. אבל אם יוצאים מן השלימות, שאז כאילו חס ושלום אין להם מציאות כלל, וכאילו הם נעדרים. כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול... והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי, ונחשבת נעדרת לגמרי... כי הצורה כאשר אין בה השלימות אשר ראוי אל הצורה כאילו היא בטילה, כי לא שייך חסרון מה בצורה. הרי על ידי זה נחשב הצורה כאילו אין לה מציאות כלל" [הובא למעלה פ"ד הערה 39].

(148) כמו שנאמר [דברים כח, א] "והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלקיך לשמור לעשות את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום ונתנך ה' אלקיך עליון על כל גויי הארץ" [ראה להלן הערה 151]. ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר. וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר. ולכך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, הם באמת מושלים על כל האומות, ואז מקוים 'ונתנך ה' על כל גוים'". ובח"א לשבת קיח: [א, נז.] כתב: "ישראל הם מתחתיהם [של האומות] כאשר אינם עושים רצון של מקום, או שהם עליהם, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ'. אבל שיהיו שוים עמהם אי אפשר, כי ישראל והאומות הם הפכים, לא יתחברו בענין אחד". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] כתב: "כל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם, בעשותם רצון בוראם". ולהלן פמ"ד כתב: "אמר

[דברים כו, יט] 'ולתתך עליון על כל גויי הארץ', כי במה שהם עליונים הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם".

(149) כמבואר למעלה הערה 135.

(150) יש להעיר, שלמעלה [לאחר ציון 128] ביאר שכל עוד שישראל לא היו ששים רבוא אזי "השיעבוד ראוי מצד עצמו, ומעט החטא מכריע דבר שהוא ראוי מצד עצמו" [לשונו למעלה לאחר ציון 131]. ואילו כאן טורח לבאר שאצל ישראל "אין ראוי שיעבוד בהם", ונשתעבדו מחמת חטאו של אברהם. ובעזה"י מצאתי שבכת"י [סוף שלו:] עמד על קושיא זו, וז"ל: "אמר רבי אבהו שעשה אנגריא בתלמידי חכמים... אף על גב שאמרנו למעלה כי עיקר גלות שעבוד מצרים היה בשביל שלא היו ישראל בשלימות, וכאשר היה בשלימות אז יצאו לחירות, והטעם כמו שאמרנו למעלה כי ענין ישראל צריך שיהיה דבק בשלימות עליון, ומפני כך כאשר לא היו בשלימות אז נמצא השיעבוד עליהם... מכל מקום אם לא היה נמצא זה באברהם, היו תמיד עומדים בניו במעלה הגדולה העליונה כמו שהוא היה עומד במעלה העליונה, ולא היה כאן שעבוד על זרעו. עכשיו היה פירוד על זרעו, כי כן נותן המדה".

(151) לשונו בח"א לסוטה י. [ב, מא.]: "כלל הדבר, כי ראוי שיהיה שכל בן חורין, ואין שעבוד בשכל, ודבר זה ידוע. וכאשר עושה אנגריא בתלמידי חכמים לשעבד הדבר אשר אינו ראוי שיהיה בו השעבוד, נשתעבדו זרעו גם כן, אשר אין ראוי להם השעבוד, כדכתיב בהם [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון [על כל גויי הארץ]'". ובשולי העמוד שם הובא הנוסח של הכת"י, וז"ל: "ולכך נתשעבדו בניו ד' מאות שנה, כי ראוי שיהיה השכל בן חורין, ואין שעבוד בשכל, ודבר זה ידוע. וכאשר עשה אנגריא בתלמידי חכמים, לשעבד הדבר אשר אין ראוי שיהיה בו השעבוד, נשתעבדו זרעו גם כן. כלל הדבר, כאשר היה משתעבד את תלמידי חכמים, מה שאין ראוי שיהיה שעבוד בשכל, שאין בו התפעלות כלל, שהשעבוד וההתפעלות הוא לחמרי, לא אל השכל. ולכך כשהיה אברהם נוטה אחר השעבוד במקום שאין שעבוד, נשתעבדו זרעו גם כן, אף כי אין ראוי לשעבד אותם, והבן זה". וראה להלן הערה 285.

(152) כותב כן לעומת דבריו למעלה [לאחר ציון 133] שהחכמים בגמרא [נדרים לב.] באו לבאר "טעם למה היו ראוים זרעו לשעבוד דוקא, ולא לעונש אחר, רק בשעבוד". ועל כך מבאר שטעמו של רבי אבהו אכן מבאר מדוע העונש היה דווקא בשעבוד ישראל.

(153) למעלה פ"ז [מציון 109 ואילך].

(154) מפאת היותו יסוד ישראל, וכלשונו למעלה פ"ז [לאחר ציון 109]: "על ידי האמונה שהיה חזק באמונה, זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל, והוא נקרא 'צור', דכתיב [ישעיה נא, א] 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם וגו''. קרא את אברהם 'צור' להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור שהוא חזק... כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה. וחוזק שלו הוא שהיה חזק באמונתו, וזהו החוזק שלו. ומפני שהיה חזק באמונתו, היה מציאותו יותר חזק, ובשביל כך היה זוכה להיות ראש אבן פינה ויסוד הכל. וזה שהיה מתנסה אברהם בעשרה נסיונות [אבות פ"ה מ"ג], אם היה חזק באמונתו. וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, אז נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה, ועליו נבנה הכל". וראה להלן הערה 161 בביאור מדוע מדגיש כאן שראוי לאברהם האמונה יותר מכל, כאשר לדעת שמואל אברהם נענש על שהוא לא האמין כאן מספיק, אלא שאל "במה אדע".

(155) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 104] שאברהם אבינו נקרא "ראש המאמינים". ולהלן [לאחר ציון 182] כתב: "אברהם הוא היה הראשון אשר היה מקבל האמונה מן השם יתברך". ובאור חדש פ"א [רנד:] כתב: "כי אברהם היה מיוחד בצדקות, כי הוא ראשון להכיר את בוראו, וקודם זה לא הכירו הבריות את בוראם". ואודות שאברהם אבינו היה הראשון, כך עולה מדרשתם ז"ל על הכתוב [ישעיה מא, ב] "מי העיר ממזרח צדק יקראהו", שדרשו [ילקו"ש ח"ב רמז תמ"ז] "ישנים היו אומות העולם מלבוא תחת כנפיו של הקב"ה, ומי העירם לבוא תחת כנפיו, אברהם". וכן דרשו עליו [ב"ר מב, ח] "כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד", ונקרא "תחילה לגרים" [חגיגה ג.]. ובדר"ח פ"ו מ"י [שנה:] כתב: "כי אברהם היה הצדיק הראשון, שכך אמרו בגמרא במסכת ע"ז [ט.] כי שני אלפים היו תוהו, עד שבא אברהם... והוא היה הראשון שהיה בריאה במין האדם". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשנ:] כתב: "אברהם... היה צדיק הראשון". ואמרו חכמים [שיהש"ר ג, ה] "מה המור ראש לכל הבשמים, אף אברהם אבינו ראש לכל הצדיקים". ועל הפסוק [ישעיה לג, טו] "הולך צדקות", דרשו חכמים [מכות כד.] "זה אברהם אבינו". **אך יש להעיר** על כך מדברי הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ה"ב שכתב: "צור העולמים לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא יודעו, אלא יחידים בעולם, כגון חנוך ומתושלח נח שם ועבר. ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל, עד שנולד עמודו של עולם, והוא אברהם אבינו". הרי שנקט בחמשה יחידים שהכירו את ה' לפני אברהם,

וכיצד כתב כאן שאברהם "היה המאמין הראשון". ואולי אברהם היה ראשון שהכיר את בוראו והעביר הכרה זו לשאר הבריות [כמבואר ברמב"ם ריש הלכות ע"ז]. ורש"י [בראשית כד, ז] כתב: "אמר לו [אברהם לאליעזר עבדו] עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ, שהרגלתיו בפי הבריות. אבל כשלקחני מבית אבי היה אלקי השמים ולא אלקי הארץ, שלא היו באי עולם מכירים בו, ושמו לא היה רגיל בארץ". וזהו שכתב באור חדש "כי הוא ראשון להכיר את בוראו, וקודם זה לא הכירו הבריות את בוראם", הרי הראשוניות של אברהם היא מתלי תליא בהכרת הבריות את בוראם. וכן הוא במאירי לאבות פ"א מ"א [ד"ה והיה]. ובאגרת הנחמה לרבנו מיימון אבי הרמב"ם ז"ל [ד"ה אמנם], כתב: "כי אברהם היה המאמין המשתדל הראשון, כי הוא המנביע האור בעולם הזה, הוא אברהם, הוא המאיר לעולם והמישר הראשון לכל בשר". ועוד יש לומר, שזהו מתק לשונו שכתב כאן "הוא היה המאמין הראשון אשר עליו נאמר 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'". הרי שאברהם אבינו הוא הראשון שהתורה אמרה עליו שהוא מאמין. נמצא שאברהם הוא "המאמין הראשון" בתורה, ולא דוקא "המאמין הראשון" בעולם. ורבי צדוק הכהן [בישראל קדושים תחילת אות ז] כתב: "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר פעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין". וראה להלן הערה 183.

(156) למעלה פ"ז לאחר ציון 130, ויובא בהערה 160.

(157) לשונו למעלה ר"פ ו: "כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם, וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ בזה"ל: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". ואודות שהתלוי באחר אינו נחשב למציאות, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שמה.], וז"ל: "כלל הדבר, כי האדם מצד שאין עליו בתחתונים נקרא אור וזיו הצלם של אדם, שהוא בצלם אלקים. ורצה לומר כי האור והזיו, שהוא מורה על המציאות, הוא כמו אור המציאות של השם יתברך במה, כמו שהתבאר, ועל זה נאמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', כי יש לאדם זיו ואור הצלם שיש להשם יתברך. כי השם יתברך מחייב המציאות, ועל זה אמר שברא אותו בצלם אלקים מצד מעלת המציאות שיש לאדם... וזהו אמרם בפרק קמא דברכות [ו:], רבי יוחנן ורבי אלעזר אמרי, כיון שנצרך אדם לבריות, פניו משתנים, שנאמר [תהלים יב, ט] 'כרום זלות לבני אדם'...

הרי לך כי הנצרך לבריות, והוא תלוי באחר, ואין לו מציאות בעצמו, פניו משתנים. דהיינו שאין לו זיו צלמו, וחשך זיו פניו אליו כאשר אין לו מציאות גמור". ולהלן פס"ד ביאר שזהו ההבדל בין מציאות ישראל למציאות האומות, וכלשונו: "ישראל הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה, ושאר הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל, ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל" [ראה למעלה פ"ז הערה 132, פ"ח הערה 323, להלן הערה 188, ופ"י הערה 34].

(158) דוגמה לדבר; אמרו חכמים על מלך [סנהדרין ז:] שהוא "אינו צריך לכלום". ובח"א לסוטה מב: [ב, פ.] כתב: "זה מורה על חוזק שלו וגודל כחו כאשר הוא עומד בעצמו... כי כן ענין המלך אשר הכל תולין בו, והוא עומד בעצמו". הרי החזק אינו נתלה בזולתו, אלא עומד בעצמו. ומאידך גיסא אמרו חכמים [נדרים סד:] שהעני חשוב כמת. ובגו"א שמות פ"ד אות יג [עד.] כתב: "דבר זה ידוע כי העני שאין לו חיות מעצמו, רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות, הרי הוא כמת. כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו, ולא נתלה מזולתו, ולפיכך 'העני חשוב כמת'. וזהו שאמר שלמה [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', פירוש כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות. שהרי מי שאינו מסתפק בעצמו, והוא חסר עד שהוא רוצה לקבל תמיד מזולתו, זה הוא חסר, והחסר יש בו ההעדר אשר הוא המיתה. אבל השונא מתנות, והוא מסתפק בעצמו, זהו החיות, שלא יחסר דבר, והוא שלם. והעני אשר בעצמו חסר וצריך לזולתו הוא כמת בעבור חסרונו, וזהו הנכון". וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [רב:]. נמצא שבעל המציאות הוא עומד בעצמו, והתולה בזולתו הוא חסר מציאות, ולכך נחשב כמת. וראה למעלה פ"ז הערה 128 אודות השייכות בין המאמין למי שמסתפק בעצמו, ושניהם נמצאו באברהם.

(159) דע שלמעלה פ"ז [לאחר ציון 106] הביא דברי המדרש האלו בשלימותם, וציין שהמדרש נמצא בשמו"ר, וכפי שציין כאן [אם כי כאן מוסיף שהוא נמצא בפרשת שמות, והמדרש בשמו"ר נמצא בפרשת בשלח]. ושם בהערה 107 צוין שמדרש זה אינו נמצא כולו בשמו"ר כג, ב, אלא רק חלקו הראשון. אך כולו נמצא בילקו"ש ח"א רמז רמ, בשנוי לשון קלים. וכאן מביא רק את החלק השני הנמצא בילקו"ש ולא בשמו"ר. וכמה פעמים כבר נתבאר למעלה [ראה הקדמה ראשונה הערה 2] שבספר זה מביא דברים בשם המדרש רבה, אך הם נמצאים בילקו"ש. וכן הביא מדרש זה בנצח ישראל פכ"ט [תקעו:].

(160) לשונו למעלה פ"ז [לאחר ציון 130]: "וכן מה שאמרו ז"ל [שמו"ר כג, ב] שלא זכו ישראל לגאולה רק בשביל האמונה. וזה בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט

המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר. וכאשר היו ישראל מאמינים היו חזקי המציאות אשר אין ראוים אל השיעבוד מאחרים, ולהיות נתלים בזולתן. ולכך בשביל חוזק מציאות היו יוצאים לחירות, ודבר זה הוא ענין עמוק". ובכת"י [שלד.] כתב: "לשון אמונה בא על דבר אשר נאמן חזק לא ישתנה. ומפני שאברהם אבינו ע"ה הוא יסוד העולם, ויסוד ושורש האומה הישראלית... לכך ראוי לאברהם להיות מאמין, כי היסוד זהו ענין שלו ועצמו... הנה מצד הזה אשר הוא מאמין ראוי שלא ישתעבד. כי כבר אמרנו לך למעלה כי השעבוד הוא למעוט המציאות כאשר הוא משועבד לאחר, ואחר יפעל בו. אמנם כאשר הוא היה מגיע למדריגת האמונה, אשר האמונה באדם יסוד חזק, אין ראוי שיהיה משועבד לאחר... כי הקיום בעצמו והשעבוד לזולתו הם שני דברים הפכים בודאי; כי מצד אשר יש לו חוזק מציאות, הוא עומד בעצמו ואין שעבוד עליו. ומצד אשר הוא משועבד לזולתו, אינו עומד בעצמו". בדר"ח פ"ו מ"ב [מז:], וז"ל: "כי מי שהוא נאמן הוא מורה על שהוא מציאות חזק, ולכך הוא עומד באמונתו. וזהו [חבקוק ב, ד] 'צדיק באמונתו יחיה', כי כאשר הוא בעל אמונה, ועומד בחוזק אמונתו בלי שנוי, וזהו מורה על מציאות חזק בעצמו, ולכך יחיה באמונתו, עד שהוא עומד קיים". וכן הוא בנתיב האמונה פ"א [א, רו:]. וראה למעלה פ"ז הערות 127, 150, ולהלן ציון 172.

(161) לכך כאשר אברהם שאל "במה אדע", נענשו בניו בשעבוד מצרים, כי חוסר אמונה מביא לשעבוד כפי שאמונה מביאה לגאולה. וצריך ביאור, מדוע דוקא כאן, כאשר עוסק בחסרון האמונה בשאלת אברהם "במה אדע", טרח לציין מקודם "כי ראוי לאברהם יותר מכל האמונה, והוא היה המאמין הראשון". הרי כאן דוקא איירי כשאברהם אינו מאמין מספיק אלא שאל "במה אדע", ונענש על חסרון אמונתו, ומה נוגע לכאן שאברהם הוא ראוי לאמונה יותר מכל, והוא היה המאמין הראשון. ויש לומר, כי מגמתו כאן היא להורות שהאמונה מורה על היות המאמין יסוד חזק וקיים, המופקע משעבוד ותלות בזולתו [ומינה נשכיל לומר שחסרון אמונה מביא לשעבוד]. והדוגמה המובהקת ביותר שאמונה מורה על חוזק המציאות היא אברהם אבינו, שמחמת אמונתו זכה להיות היסוד של ישראל [כמבואר למעלה הערה 154]. באופן שאברהם אבינו הוא המקור לשני דברים הפוכים; הוא מורה שהמאמין מופקע משעבוד ותלות בזולתו. וכן הוא מורה שחסרון אמונה מביא לשעבוד ותלות בזולתו.

(162) הולך לבאר טעם שני לכך. ועד כה ביאר שהמאמין יש לו חוזק מציאות, ולכך אינו משתעבד ותלוי בזולתו. ומעתה יבאר שהמאמין מקבל האמונה מן השם יתברך, ובזה הוא דבק בו יתברך, ואין רשות אחר עליו.

(163) ראוי לצרף לכאן דברי האבי עזרי הלכות תשובה פ"ה ה"ה [עמוד מא], שכתב: "הנה מאז ומתמיד הייתי מתפלא למה מכנין למצוה זו 'אמונה', הרי בפשוטו שזהו מהמושכלות הראשונות, ואי אפשר לעולם בלא מנהיג... והחכמה הנפלאה שבכל יצור קטן, אין להעריך, ומכל שכן החכמה ביצירת האדם, ואיך אפשר שכל זה הוא בלא מנהיג... ושאלתי זאת למרן הגאון הגדול רבי יצחק זאב סאלאוויציק זצק"ל, ואמר לי שגם הוא עמד על זה, ושאל זאת לאביו הגר"ח זצק"ל, ואמר לו שודאי עד כמה ששכל האדם מגעת הוא מושכל, ואין זו אמונה, והיא ידיעה. אבל חיוב האמונה מתחיל ממקום שכלה שכל האדם. והסביר לעצמו הענין, ששכל האדם הלא מוגבל הוא בזמן ובמקום, ומה שהוא למעלה מן הזמן והמקום כבר אין לו מושג. ועצמותו של הקב"ה היא למעלה מן הזמן והמקום, שאין שם מקום לשכל האדם, אז חלה עליו חובת האמונה". ובשולי הגליון מציין שכך כתב ג"כ הבית הלוי ס"פ בא [שמות יב, מג], וז"ל: "עיקר מצות אמונה הוא שנאמין בכל דברי התורה וכפי הקבלה מרבותינו גם מה שאי אפשר לנו לבררו על ידי מופת חותך. דהרי כל מה שנתברר להאדם במופת זה נקרא 'ידיעה', ואינו בכלל אמונה עדיין, ואנחנו מצוים להאמין, וזהו בדברים שאין השכל משיג אותם במופת. וכל זמן שלא יאמין רק במה שנתברר לו במופת, אין לו חלק במצות אמונה כלל. דכמו דנצטווה האדם לכוף כל כחותיו לעבודת ה', ולבטל אותם לעבודתו באיברי גופו, וכמו שבירת התאוה והחמדה לעניני עולם הזה ותענוגיו, הלא כמו כן החיוב לכוף ולבטל שכלו לעבודתו יתברך, והוא בהאמינו בדברי התורה את אשר לא ישיג בשכלו". וראה להלן הערה 183.

(164) בנתיב האמונה פ"ב [א, רח.] הביא את המדרש [שמו"ר כג, ב] שאברהם זכה לירש עוה"ז ועוה"ב בזכות האמונה. ובעוד שלמעלה פ"ז [לאחר ציון 125] ביאר שמעלת המאמין היא שיש לו מציאות חזקה, הרי בנתיב האמונה ביאר שמעלת המאמין היא שדבק בהקב"ה, וכלשונו: "המדרש רצה לבאר ענין האמונה כמה גדולה האמונה לפני הקב"ה, כי המאמין בו יתברך דבק בו ומגיע זה עד אין קץ ואין סוף... ולכך ראוי בו כל המדות, שראוי שירש עולם הזה ועולם הבא. כי כבר אמרנו מצד האמונה מתעלה למעלה, ובזה יורש עולם הזה ועולם הבא. ובעל אמונה נכנס בשער עליון שאין נכנסין בו הכל, כי הוא יוצא מן העולם הגשמי, ודבק בעולם העליון. וזה שאמר [ישעיה כו,

ב] 'פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים'" [הובא למעלה פ"ז הערה 130]. הרי שהסברו הראשון כאן תואם לדבריו למעלה פ"ז [לאחר ציון 125]. ואילו הסברו השני כאן תואם לדבריו בנתיב האמונה. **ובכת"י** [שיד.] כתב: "כי האמונה היא מעלה נבדלת, כי אם לא היתה מעלה נבדלת לא היה כאן חוזק מציאות. כי לדברים החמריים אין מציאות גמור... ולפיכך חוזק המציאות מורה על מעלה הנבדלת מאוד". ולפי זה חוזק מציאותו של המאמין הוא סימן שיש כאן מעלה נבדלת ["כי אם לא היתה מעלה נבדלת לא היה כאן חוזק מציאות"]. ונראה לבאר שהמעלה הנבדלת של המאמין היא כדבריו כאן שהמאמין דבק בהקב"ה, ומחמת כן מעלתו הנבדלת של הקב"ה חלה במקצת על המאמין עצמו. ודבר זה מפורש במאמר חכמים [דב"ר א, יב], שאמרו "מה מי שעובד עבודת כוכבים, הרי הוא כמותו, שנאמר [תהלים קטו, ח] 'כמוהם יהיו עושיהם וגו'', מי שעובד להקב"ה לא כל שכן שיהיה כמותו. ומנין שכך, כתיב [ירמיה יז, ז] 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' וגו'"', וכן אמרו [דב"ר ה, ט] "כל מי שבוטח בהקב"ה זוכה להיות כיוצא בו, מנין, שנאמר 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו'" [הובא למעלה פ"ז הערה 137]. וראה להלן ציון 173.

(165) לשונו בכת"י [שלד:]: "כי המאמין אינו דומה למי שהוא משיג ויודע שהאמת הוא כך וכך. כי האדם הוא יודע בהשגה אשר משיג האדם, ובידיעה אשר יודע באדם. והידיעה הזאת היא ידיעת האדם, ואינו דבק בהקב"ה כמו מי שמאמין, שזה הוא מצד השם יתברך, אשר מאמין בו והוא נמשך אליו לגמרי, והוא דבק בו. ומפני כך בודאי גדול מדריגתו אשר הוא מאמין בלב שלם בהשם יתברך... וזהו שאמרו חכמים 'גדול העונה אמן יותר מן המברך', פירוש שהוא דבק במעלה יותר גדולה מן המברך. שהרי המברך הוא מצד שהוא מברך, הוא מצד ידיעתו שאומר כך וכך מהשגתו. ומעלתו הזאת אינו כל כך כמו מי שהוא עונה אמן, כי מצד הזה הוא דבק בהשם יתברך, כי המאמין בו הוא דבק בו בודאי, כי האמונה היא מצד השם יתברך, לא מצד דעתו". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא:] הביא את דברי הגמרא [שבת קיט:] שאותיות "אמן" מורות על "אל מלך נאמן", וכתב לבאר בזה"ל: "כי העונה 'אמן' הוא מצד שמאמין, ולכך הוא יותר מן המברך. ומפרש כי דבר זה מורה מלת 'אמן', שהוא מתעלה אל המדריגה היותר עליונה. ולפיכך האל"ף בשם 'אל' מורה על שהוא יתברך התחלה... כי 'אל' שם הקדוש הזה מורה שהוא יתברך ראשון והתחלת המציאות... והמ"ם שבמלת 'אמן' מורה על שהוא מלך, כי אחר שנמצאו מאתו, הוא מלך אל הנמצאים... המ"ם אות ראשון של 'מלך'. והנו"ן מורה על הנאמנות, כי אין לו יתברך שנוי, ונאמנות שלו בלתי סוף... ומורה זה כי הוא יתברך

נצחי. הנה מלת 'אמן' בכל ג' אותיות מורה על אמונתו, ושאין לו שנוי. כי האל"ף מורה התחלה, שהוא יתברך ראשון והתחלת הכל, וממנו נתהוו ונמצאו כל הנבראים. וכאשר נמצאו כל הנבראים ממנו לכן הוא יתברך מלך עליהם. והמשך הנו"ן פשוטה מורה הנצחיות, שהיא יתברך אחרון. הנה כל ג' אותיות 'אמן' מורים כי אין לו שנוי ואין לו הפסק, וכי הוא ראשון והוא אחרון, ומבלעדיו אין מלך מנהיג לכל בריותיו". ובדרוש לשבת תשובה [סח:] כתב: "ויוסיף העונה בשבח המקום ממה שאמר המברך... ואם לא עשה כך גם כן הוא מקיל בכבוד שמו. כי המברך לא שמע השם רק מפי עצמו, והוא היה הקורא בעצמו. אבל העונה, אם לא היה מוסיף בשבח המקום כאשר שמע קריאת השם, מה הפרש יש בינו ובין המברך שלא שמע השם כלל. ולכך צריך הוא להוסיף... ומזה נדע כי 'גדול העונה אמן יותר מן המברך', במה שהוא שמע ההזכרה. ואיך יתכן שלא יענה מי ששומע הזכרת השם יותר ממי שלא שמע הזכרת שמו, שהוא המברך".

(166) "מצד הידיעה" - שמבין את תכנה ועושה המצוה בהתאם להבנתו.

(167) פירוש - אף שאינו יודע ומבין את המצוה, מ"מ הוא עושה המצוה משום שהוא מאמין בה'. ואודות ההבדל בין מעשה שהיא מצד הקב"ה למצוה שהיא מצד האדם, הנה אמרו חכמים [קידושין לא.] "גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה". ובח"א שם [ב, קלט.] כתב בזה"ל: "כי המצווה ועושה, הוא מצד העלה שמחייב אותו לעשות, וכל מי שאינו מצווה ועושה הוא מצד האדם עושה המצוה, ולא מצד השם יתברך. והוא יותר מעלה ויותר מדריגה כאשר המצוה מצד השם יתברך, שהוא העלה. ואילו המצוה שאינו מצווה, והאדם עושה מעצמו, זה מצד האדם, דבר זה אינו כל כך במדריגה, וזה ידוע". ובח"א לע"ז ב: [ד, כ:] כתב: "כי המצוה שהיא מצד השם יתברך, שהוא יתברך רוצה שיעשה המצוה, דבר זה מדריגה עליונה מאוד, כאשר רוצה השם יתברך וגוזר שיעשה אותה האדם, אם כן הוא דבר גדול נחשב, ויש עליה שכר יותר. אבל מי שאינו מצווה ועושה, רק אם ירצה יעשה, ואם לא ירצה לא יעשה, אם כן אין המצוה נחשב כל כך. כי מלך בשר ודם כאשר גוזר על עמו שילכו למלחמה, או שיעשה דבר זה, בודאי כיון שגוזר לעשות הוא נחשב למלך דבר גדול. ואם אמר 'אם אתם רוצים לעשות עשו', אין זה נחשב אליו כל כך. ולפיכך בודאי 'גדול המצוה והעושה', שהוא עושה מצד השם יתברך הגוזר עליו, ומדריגתו עליונה גדולה ממי שהוא עושה מצד עצמו. וזהו 'גדול המצוה ועושה יותר ממי שאינו מצוה ועושה', וברור הוא". וכן הוא בגו"א ויקרא פכ"ג אות כד [קפד.], והובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 60, ופ"ו הערה 113.

(168) פירוש - האמונה שישראל האמינו בה' הביאה אותם לומר שירה, כי מיד לאחר שנאמר [שמות יד, לא] "ויאמינו בה'" נאמר [שמות טו, א] "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה'". וסמיכות זו מלמדתנו שאמונה מביאה לרוה"ק, כי השירה נאמרה ברוה"ק. ומקור דבריו בילקו"ש ח"א רמז רמ [הוא המדרש שמביא כאן], שאמרו שם "'ויאמינו בה'', בשכר אמונה שהאמינו שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה, 'אז ישיר משה ובני ישראל'". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רח.] הביא מדרש זה, וכתב: "וכן גדולה אמונה ששרתה עליהם רוח הקודש, הכל מצד הדבוק הגמור אשר יש לבעל אמונה, המגיע עד אין קץ, כמו שידוע בסוד האמונה". ויש להבין, מדוע הנהגה זו היא רק ב"מי עושה מצוה אחת באמונה", ולא בכל מאמין בה', דהיו יכולים לומר "כל העונה 'אמן' ראוי שתשרה עליו רוח הקודש". ובילקו"ש שם גופא יש לדייק כן; בתחילה אמרו "בשכר אמונה שהאמינו שרתה עליהם רוח הקודש", ולא הזכירו כלל ענין המצוה. ומיד אחר זה אמרו "מנין אתה אומר שכל המקבל עליו מצוה אחת באמונה כדאי הוא שתשרה עליו רוח הקודש וכו'". ויל"ע בזה.

(169) על פי תפילת שחרית "משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה". ומה שמוסיף "בשמחה רבה", כי זהו בטוי לאמונתם, וכמו שכתב בכת"י [שיד.], וז"ל: "ותדקדק מאוד מה שאמרו ז"ל דבזכות האמונה זכו לומר שירה, שנאמר [שמות יד, לא] 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו', 'אז ישיר' [שמות טו, א]. ביארו בזה דבר גדול בענין האמונה, שהוא מעלה נבדלת מן הגשמית, לכך זכו לומר שירה בשמחה ובאהבה, והתבונן בזה. כי כאשר הם חוץ התפעלות הגוף החומרי, מתקרב אל השמחה, והבן דבר זה מאוד... כי האמונה מביא לידי שירה ושמחה, דכתיב 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו', 'אז ישיר'. כי ראוי להיות שתבא האמונה בלבו בנס שהגיעו לידו". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 173] כתב: "כי האמונה בו יתברך מחדש שמחה", ושם הערה 174. וכן רמז לנקודה זו בנצח ישראל פכ"ט [תקעז:], שכתב: "וזה עצמו ששורה עליו רוח הקודש בשמחה, דכאשר הוא דבק בו יתברך, שורה עליו רוח הקודש" [הובא למעלה פ"ז הערות 139, 164].

(170) פירוש - הדביקות בה' מפקיעה חלות רשות אחרים מעליו, וכפי שנתבאר למעלה סוף הערה 131, ולהלן הערה 288 [וראה תפארת ישראל פ"ל הערה 33 במה שנתבאר שם על פי דבריו כאן]. **דוגמה לדבר**; באור חדש פ"א [תמד.] הביא את מאמרם [מגילה יב:], שאמרו "'והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש' [אסתר א, יד], אמר רבי לוי כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר; 'כרשנא', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. 'שתר',

כלום הקריבו לפניך שתי תורין וכו'". וכתב לבאר זאת בזה"ל: "מפני שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים, ולפיכך כנגד זה היו אומרים המלאכים בשביל ישראל כי הם של יתברך. ודבר זה נרמז אף בהקרבת מנחה בלבד, דכתיב [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה וגו'', כל המקריב מנחה כאילו הקריב נפשו [מנחות קד:]. ומכל שכן כאשר ישראל מקריבים כל הקרבנות, שנחשב זה כאילו הקריבו נפשם. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הקרבת קרבן נחשב כאילו מקריב נפשו גם כן אל השם יתברך. ולפיכך הקרבנות מורים כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו, כאילו הם שלו, כי במה שישראל הם אל השם יתברך לגמרי, איך אפשר שיהיה שולט בהם אחר". **דוגמה נוספת**; באור חדש פ"ג [תשז.] הביא את מאמרם [מגילה יג:], שאמרו "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו. והיינו דתנן [שקלים פ"א מ"א] באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים". וכתב לבאר זאת בזה"ל: "פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות. וכבר התבאר למעלה כי הקרבנות הם כאלו הקריב את עצמו אל השם יתברך... ולפיכך נתינת השקלים הוא כאילו נתן עצמו אל השם יתברך, ואז ישראל הם אל השם יתברך לגמרי, ואיך ינתנו להמן, שכבר הם נמסרים אל השם יתברך. והקדים אותם לשקלים של המן, אשר היה נותן שקלים בעדם למלך לקנות אותם, ודבר זה לא היה מועיל, שכבר הם להשם יתברך לגמרי על ידי נתינת השקלים... לכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה נודע כי ישראל הם להקב"ה, ולכך המן אין יכול לקנותם". הרי ש"על ידי התדבקות בו יתברך אין רשות אחר עליו".

(171) בא לסכם את שני הסבריו שהביא כאן בביאור מעלת האמונה המפקיעה מידי שעבוד.

(172) למעלה פ"ז [מציון 130 ואילך], והובא למעלה הערה 160.

(173) כמבואר למעלה הערה 164. ולמעלה פ"ז הערה 174 הובא ההבדל שיש בין דבריו שם לדבריו בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכג:] בביאור השתלשות השמחה מהאמונה; בגו"א שם כתב "שעם כל אמונה שמחה, לפי שהיא בטחון בטובו יתברך". והואיל והגדרת שמחה היא שלימות [כמבואר למעלה בהקדמה שלישית הערה 155], לכך המקושר לטובו יתברך לא ידע כל חסרון, ויהיה בשמחה. לעומת זאת למעלה פ"ז ביאר שכתוצאה מהאמונה "היה נוטה אל מעלה נבדלת, והיה עושה בשמחה, ולא היה

מתפעל לכעוס" [לשונו שם לפני ציון 161]. כי במעלה נבדלת של אמונה אין מקום לכעוס, כי הכעס מורה על ההתפעלות, והנבדלים אינם מתפעלים. וברי הוא ששני ההסברים האלו תלויים בביאור מעלת האמונה שכתב כאן; האם היא מצד חוזקו של המקבל [דבריו בגו"א שם], או מצד דביקותו בהשם יתברך [דבריו למעלה פ"ז]. וכן הוא בנצח ישראל פכ"ט הערה 23. וראה למעלה פ"ז הערות 130, 137, 190.

(174) חוזק וקבלה.

(175) "העונה 'אמן' אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו" [רש"י שם].

(176) "וראוי לענות 'אמן' על דבר תפלה ותחנה, שהוא לשון מאמן הדברים, שיהא רצון שיהא אמת כן" [רש"י שם]. וראה הערה 182.

(177) "האומר לחבירו על מנת שתקיים לי תנאי כך וכך, ואמר 'אמן', קבל דבריו וחייב לקיים תנאו" [רש"י שם].

(178) לשונו למעלה פ"ז [לאחר ציון 185]: "והראיה על כל זה מה שאמרו חכמים 'אמן' בו שבועה. וזהו כי האמונה הוא התחזקות במי שהוא מאמין בו, ולפיכך 'אמן' הוא לשון שבועה בו יתברך, שאין לשון שבועה רק שיהיה דבר שנשבע עליו מקוים, כי לשון 'שבועה' תרגומו 'קיימא'. ומפני שהאמונה הקיום במי שהוא מאמין, לכך 'אמן' לשון שבועה, שמקיים הדבר בו יתברך". והרד"ק בספר השרשים, שורש אמן, האריך להורות ששורש "אמן" ענינו קיום, וז"ל: "'ונאמן ביתך וממלכתך' [ש"ב ז, טו]... ענינו ויתקיים ביתך. וכן 'אם לא תאמינו כי לא תאמנו' [ישעיה ז, ט], כלומר אם אין אתם מאמינים בעבור שאין אתם חזקים וקיימים באמונת האל. 'האמינו בה' אלקיכם ותאמנו' [דהי"ב כ, כ], פירוש ותתחזקו ותצליחו... 'יתד במקום נאמן' [ישעיה כב, כג], חזק וקיים. 'מכות גדולות ונאמנות וחליים רעים ונאמנים' [דברים כח, נט], חזקים וקיימים. 'ויהי ידיו אמונה' [שמות יז, יב], היו בקיום מורמות, ולא הניחום עד בא השמש". וכן נאמר [בראשית מב, כ] "ואת אחיכם הקטון תביאו אלי ויאמנו דבריכם ולא תמותו וגו'", ופירש רש"י שם "ויאמנו דבריכם - יתאמתו ויתקיימו". הרי "ויאמנו" מביא ל"ולא תמותו", שהוא ג"כ מורה על הקיום [הובא למעלה פ"ז הערה 188].

(179) כגון, נאמר [בראשית כב, טז] "ויאמר בי נשבעתי נאום ה' וגו'", ותרגם אונקלוס שם "ואמר במימרי קימית אמר ה'". וכן [בראשית כד, ז] "ואשר נשבע לי", תרגם אונקלוס שם "ודי קים לי". ובח"א לכתובות עז: [א, קנז.] כתב: "כי השבועה נקרא 'קיימא', שהוא נשבע לקיים דבר אחד. והקיום בזה הוא מצד השם יתברך כאשר נשבע בו, וכדכתיב [דברים י, כ] 'את ה' אלקיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק ובשמו תשבע', שהוא קיימא,

הקיום הזה הוא בו יתברך". ובהמשך ח"א שם [א, קנח:] כתב: "דע, כי ענין כל שבועה על מעשה... אפשר שיעשה ואפשר שלא יעשה. וכאשר מצרף המעשה אל השם יתברך, ונשבע עליו בשם ה', אז הוא מצרף המעשה אל השם יתברך, ואז המעשה הוא מקוים ומחויב, ואינו אפשרי. ולפיכך כל שבועה תרגם אונקלוס 'קיימא', 'ואשביעך בה'' [בראשית כד, ג] 'ואקיים עליך במימרא דה''. כי על ידי שהוא מצרף המעשה אל ה', המעשה הוא מקויים ומחוייב שיהיה, ואינו אפשרי עוד, כמו שהוא יתברך מחוייב בלי אפשרי. והכתוב אומר [דברים י, כ] 'את ה' אלקיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק', ואחר כל המדות אמר 'ובשמו תשבע' [רש"י שם], מפני כי דבר זה מדריגה עליונה, כי השבועה הוא קבלת הקיום מאתו על ידי שהוא מתקשר בו ומתאחד עמו. וכאשר יש לו כל המדריגות, ואז מקבל הקיום הנצחית מאתו, כמו שהוא יתברך מחוייב בלתי אפשר, כך אשר הוא דבק בו יתברך גם כן אינו אפשרי". ונאמר [בראשית ח, כא] "וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה וגו' ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי", ופירש רש"י שם "לא אוסיף ולא אוסיף - כפל הדבר לשבועה. הוא שכתוב [ישעיה נד, ט] 'אשר נשבעתי מעבור מי נח', ולא מצינו בה שבועה אלא זו שכפל דבריו, והיא שבועה. וכן דרשו חכמים במסכת שבועות [לו.]". בגו"א שם אות כה [קעג.] כתב: "לא אוסיף לא אוסיף כפל הדבר לשבועה. וטעמא של דבר כי כפל הדבר הוא לחזק הדבר שיהיה כך, וזהו ענין השבועה, שהרי תרגום 'שבועה' 'קיימא', ולפיכך כל כפל לשון הוא שבועה". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "כי האדם משביעין אותו בעת בריאתו [נדה ל:] כאשר נותנין לאדם קיום, הקיום הזה בשמו יתברך. כי תרגום שבועה בכל התורה הוא 'קיימא', ומפני כי בו יתברך מקוים הכל, ואי אפשר שיהיה דבר מקוים כי אם בשמו יתברך, ודבר זה שבועה שיהיה צדיק... כאילו אמר שיש לו קיום מן השם יתברך בענין זה שיהיה צדיק". ואמרו חכמים [סוטה יח.] "שבועה לחודה קיימא" [הובא למעלה פ"ז הערה 187].

(180) אין כוונתו שהמאמין בה' שיתן לו פרנסתו, אז הוא יקבל פרנסתו מה' [ולפי זה איירי בקבלת הדבר שעליו האמין בה' שיתן לו], שזו נקודה שלא הזכיר כלל עד כה. אלא כוונתו היא שהמאמין דבק בה', והוא יקבל מה' את דביקותו, ובכך ימשך אל ה' לגמרי, וכמו שהתבאר למעלה [לאחר ציון 162]. וראה הערה הבאה.

(181) נקודה זו מבוארת היטב בחידושי מרן ריי"ז הלוי על התורה [דף נג.], בביאור הפסוק [תהלים כז, יד] "קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'", וז"ל: "נראה להסביר כוונת הפסוק, כי הכתוב אומר שהתשלום הגדול שיזכה לזה הבעל בטחון הוא שהקב"ה יחזק

ויאמץ לבבו, ויהיה בטחונו עוד יותר גדול ויותר חזק... הכל לפי ערך שלימות הבטחון, ככה ישלם מאתו יתברך שמו לפי אותה מדה... אבל האם נוכל לומר גם שהקב"ה ישפיע לו עשירות גדולה עד שלא יצטרך עוד לבטחון, זהו דבר שא"א לאומרו. כי הנה בחובת הלבבות בשער הבטחון [בהקדמה] מסביר והולך שמדת הבטחון יתירה בערכה על כל מה שיש בעולם הזה, כגון שדות ובתים וכרמים, וכל עשירות שבעולם... שכל אלו יש להם פחד מבני אדם ומגנבים וליסטים ושאר דבר, ואילו הבעל בטחון יש לו תמיד מנוחה שלימה, ואין לו דאגה משום דבר, עיי"ש בדבריו. באופן שהבטחון בעצמו יתירה ערכו על כל עשירות שבעולם, ואיך נאמר שה' ישלם לו בעד בטחונו דבר שהוא פחות במעלה מהבטחון. אלא מה הם התשלומים יותר גדולים שיכולים להשיג על ידי מדת הבטחון, הוא שהקב"ה יחזק ויאמץ לבבו ויזכה לבטחון עוד יותר גדול, ויהיה עוד יותר מאושר. והן הן דברי הכתוב 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'', שבזכות הבטחון יזכה לבטחון עוד יותר גדול, וזהו שכרו". והם הם דברי המהר"ל כאן.

(182) כמבואר בהערה 176. ויש להעיר על סדר דבריו, שלשון הגמרא הוא '"אמן' בו שבועה, בו קבלת דברים, בו האמנת דברים", וכן הוא בעין יעקב שם. ולפי זה "האמנת דברים" הוזכרה לבסוף. ואילו למעלה כשהביא את לשון הגמרא כתב '"אמן' בו שבועה, 'אמן' בו האמנת דברים, 'אמן' בו קבלת דברים", נמצא ששינה מסדר הגמרא והניח "האמנת דברים" באמצע. אך כשמבאר את המאמר, חזר לסדר הגמרא, וביאר המאמר לפי הסדר של שבועה, קבלה, והאמנת דברים.

(183) בעוד שלמעלה [לאחר ציון 104] כתב שאברהם אבינו היה "ראש המאמינים", וכן כתב [לאחר ציון 154] ש"הוא היה המאמין הראשון אשר עליו נאמר 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'", הרי כאן כתב "אברהם הוא היה הראשון אשר היה מקבל האמונה מן השם יתברך". ונראה שכוונתו כאן היא לומר שאברהם אבינו האמין בה' גם כאשר זה נגד את הבנתו וידיעתו, וכמו שהאמין בה' שיהיה לו בן, אע"פ שהאצטגנינות שלו הורו לו שלא יהיה לו בן [רש"י בראשית טו, ה]. וכן בציווי של העקידה, אברהם הלך לשחוט את בנו [בראשית כב, י], אע"פ שנאמר לו קודם לכן [בראשית כא, יב] "כי ביצחק יקרא לך זרע" [כמבואר ברש"י בראשית כב, יב]. וזה לא מצינו אצל הצדיקים שהיו לפניו [אדה"ר, חנוך, נח, שם ועבר]. נמצא שאברהם אבינו הוא הראשון שאמונתו היא מצד הקב"ה, ולא מצד דעתו ושכלו. וראה למעלה הערות 155, 163.

(184) מחמת קבלת האמונה מן ה'. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא.] כתב: "כי מי שיש לו אמונה חזקה בו יתברך, הוא כמו יתד תקוע במקום נאמן, אשר אין לו שינוי כלל, כי

זה הוא ענין אמונה בו יתברך, ומצד שהוא מאמין בו יתברך הוא תקוע במקום נאמן". ונאמר [ישעיה כב, כג] "ותקעתיו יתד במקום נאמן". ומה שכינה אברהם "יסוד", כן נתבאר למעלה הרבה פעמים; פ"ה הערה 19, פ"ו הערות 40, 56, 59-62, פ"ז הערות 110, 114, פרק זה הערה 117, להלן הערה 218, ועוד.

(185) לשונו למעלה [לאחר ציון 100]: "החטא שאמר 'במה אדע'. ואין זה מיעוט בטחון כל כך, כי דבר זה לתת לו הארץ, שהיא מתנה, שמא לא יזכה... ולפיכך שאל אות". ולכך חטא זה נחשב "היה פוגם דבר **מה** באמונה".

(186) כי המאמין דבוק בה', וכמו שנתבאר, ולכך חסרון מסויים באמונה מביא לפירוד והבדל בין האדם לבין ה'. ונאמר [במדבר יד, יא] "ויאמר ה' אל משה עד אנה ינאצוני העם הזה ועד אנה לא יאמינו בי וגו'". והאור החיים [שם] הקשה "עד אנה ינאצני וגו' ועד אנה לא יאמינו וגו' - קשה, אם הם מנאצים, מה מקום להתרעם על העדר האמונה". אמנם לפי המהר"ל כאן ניחא, שמחמת העדר האמונה נוצר פירוד והבדל בינם לבין ה', ולכך הם נוהגים בבזיון כלפי מעלה [ראה העמק דבר שם]. ובגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכג.] ביאר שהמאמין בה' הוא שמחה, כי דביקות בה' מביאה לשמחה ["עוז וחדוה במקומו" (דהי"א טז, כז)], ואילו מי שאינו מאמין הוא בכעס ומכאובות מפאת הניתוק שיש בינו לבין הקב"ה. לכך כאשר נאמר על משה רבינו [במדבר כ, יב] "יען לא האמנתם בי להקדשני", הבטוי לכך היה בכעס שהכה את הסלע פעמיים [שם פסוק יא], והובא למעלה פ"ז הערה 167.

(187) פירוש - שתי המעלות של אמונה הן דביקות האדם בה' וחוזקו [כמבואר למעלה לאחר ציון 170]. ומכך עולה ששני החסרונות של העדר אמונה הם פירוד האדם מה' וחולשתו. והואיל ואברהם פגם באופן מסויים באמונה בכך ששאל "במה אדע", לכך נגזר על זרעו גלות ושעבוד; הגלות מורה על הפירוד, והשעבוד מורה על החולשה, וכמו שמבאר והולך.

(188) אודות שהגלות היא התרחקות מהקב"ה, כן אמרו חכמים [סנהדרין קה.] "אמרו לו, עבד שמכרו רבו ואשה שגרשה בעלה כלום יש לזה על זה כלום ["עבד שמכרו רבו - ומאחר שמכרנו הקב"ה לנבוכדנצר וגרשנו מעליו, יש לו עלינו כלום" (רש"י שם)]. אמר לו הקב"ה לנביא, לך אמור להן [ישעיה נ, א] 'איזה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו הן בעונותיכם נמכרתם ובפשעכם שולחה אמכם'". הרי הגלות היא בבחינת "שולחה אמכם". ובגו"א ויקרא פכ"ו אות מו [ער.] כתב: "הגלות הוא עזיבה". ובאור חדש פ"ד [תתיח:] כתב: "לכך כאשר אנחנו בגלותינו נתרחקנו בעונינו

מן המקום, הוא השם יתברך". וכן כתב לאידך גיסא, שכאשר ישראל נתרחקו מה' אז הלכו לגלות, וכלשונו בנצח ישראל פ"ט [רכד:]: "בשביל שישראל נכרתו מן העיקר, הוא השם יתברך, ולכך הלכו ישראל בגולה. כי קודם זה היו נטועים כעץ שתול על פלגי מים... ומפני זה נכרתו מן העיקר, עד שהלכו לגלות... דבר זה היה גורם הגלות, שהוא ההרחקה ממנו". ובנצח ישראל פכ"ט [תקעז:] כתב שלכך הגליות מתכנסות בזכות האמונה [מכילתא שמות יד, לא], וכלשונו: "כי האמונה היא הדביקות בו יתברך מכל וכל... ולכך אמר שהגליות מתכנסות בזכות האמונה, כי זהו ענין האמונה... להיות אל השם יתברך להתדבק בו. ולכך הגליות, אשר הם נפרדים מן השם יתברך, מתכנסות אל השם יתברך בזכות האמונה, להיות דבקים בו מצד האמונה". ואם האמונה מכנסת את הגליות, נלמד מכך שחוסר אמונה מביא לגלות. אך יש להעיר מלשונו בנצח ישראל ס"פ י [ער:], שכתב: "מכל מקום התבאר לך כי השם יתברך עם ישראל בגלות, ואין פירוד **כלל** בגלות, והוא שעמד לאבותינו ולנו, עד כי יבא גואלנו". ואולי יש לומר שבגלות אכן ישראל נתרחקו מה', אך ה' לא נתרחק מישראל.

(189) "המשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות" [לשונו למעלה לאחר ציון 156]. וראה למעלה הערה 157.

(190) לשונו בכת"י [שלה:]: "אברהם היה הראשון שהיה חזק באמונתו, והוא הראשון אשר היה מקבל האמונה מן השם יתברך, לכך היה הוא יסוד התקוע במקום נאמן בודאי. ומפני זה אמרו חכמים ז"ל [ילקו"ש ח"א רמז רמ] כי לא נגאלו ישראל אלא בשביל האמונה, מצד שני דברים אלו; שהאמונה הוא מורה על חוזק המציאות, ואין כאן שעבוד כלל, כמו שהתבאר. וגם מטעם אשר זכרנו עתה, לפי שהאמונה הוא חיבור ודבוק בהקב"ה לגמרי. וכאשר יש חיבור ודבוק אל הגואל, אז אין שיעבוד וגלות, שהוא הפרד וההבדל בין האדם ובוראו, כי זה סבת הגלות. אבל כאשר יש כאן אמונה, אז בודאי יש כאן דביקות בהשם יתברך, ואין כאן פירוד כלל, והוא הגאולה. כלל הדבר, כי האמונה היא דביקות המקבל בפועל, והוא מתאחד עמו... וכאשר אמר אברהם 'במה אדע' היה פוגם מה באמונה, והנה היה כאן פרוד והבדל, וחולשת מציאות... ולפיכך נגזר על זרעו הגלות והשעבוד, וזהו דעת שמואל".

(191) פירוש - במה שאברהם לא הכניס גרים תחת כנפי השכינה בזה גופא הוא נתן כח וחוזק לאומות העולם, ולכך בהמשך הדורות יכלו אומות העולם לשעבד את בניו, וכמו שהמצריים שיעבדו את ישאל, וכפי שהולך ומבאר. וכן חזר וכתב להלן [לאחר ציון 288]

(192) אמרו חכמים [מגילה יא.] "רבי לוי אמר [פתח את מגילת אסתר] מהכא, [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו את יושבי הארץ'". ובפתיחה לאור חדש [רכח.] כתב על כך בזה"ל: "פירוש, כי במגילה הזאת מבואר ומפורש גודל הצרה שהגיע לישראל על ידי המן, מה שלא נהיה כזאת. ולכך פתח להאי פרשתא פתחא מהכא; 'ואם לא תורישו וגו'". כי סבת דבר זה מפני כי כל אחד יכול להרע לעצמו יותר ממה שהוא יכול להרע לאחר. ולפיכך כאשר נותנים יד וכח לאומות, שהם שונאיה, בזה הם מריעים לעצמם, נותנים יד וכח לאומות, כדכתיב 'ואם לא תורישו וגו'', ואז הפורענות הבא הוא בא מן ישראל עצמם, והוא גדול מאוד, כאשר ישראל בעצמם יתנו כח לאומות. ומפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג".

(193) חידוש גדול יש בדברים אלו, והוא שקבלת גרים בישראל היא אחד מהאופנים של התגברות ישראל על האומות. וכאשר לא מקבלים גרים בישראל, זה דומה להשארת שבעה עממים בארץ ישראל, שיש בכך תוספת כח לאומות. ונראה לבאר זאת על פי מה שאמרו חכמים [פסחים פז:] "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים". ובקהלת יעקב ערך גר [ד'], כתב: "הגרים... על ידי מדרך כף רגלינו בגולה אנו מוציאין הניצוצות קדושות, והוא סוד מה שאמרו רז"ל 'לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים'... על ידי הליכתנו בארץ הטמאה אנו מוציאים הניצוצות קדושות". ובתקנת השבים סוף אות ו כתב: "כי על ידי החטאים נקלטו הרבה ניצוצות קדושות... כשיוציאו בלעו מפיו [ירמיה נא, מד] בקיבוץ גלויות, דאז יהיו כל העמים משרפות סיד, והנשארים יאחזו בכנף איש יהודי ויהיו גרים גרורים... כי אותו ניצוץ קדוש מושך עמו כל החיות שבהם כמו שהיה מיתת הבכורים במצרים על ידי גילוי שכינה". ובכת"י [שלה:] כתב: "כי נתן כח ויד לאומות להיות גוברים כאשר לא היה מכניס אותם תחת כנפי השכינה, ומפני כך היה זרעו בשעבוד מן האומות. ואילו היה מכניס אותם תחת כנפי השכינה, לא היה מרבה כחות האומות המתנגדים לישראל. וכאשר לא הכניסם תחת כנפי השכינה, היה נותן כח ויד לאומות המתנגדים לישראל, כאשר ידוע שהאומות מתנגדים לישראל תמיד, ולפיכך היו גוברים האומות על בניו". ולהלן [ציון 309] חזר על דבריו כאן. **וראוי לצרף** לכאן דברי הגמרא [סנהדרין צט:] שאמרו "תמנע בת מלכים הוא... בעיא לאיגיורי. באתה אצל אברהם יצחק ויעקב ולא קבלוה, הלכה והיתה פילגש לאליפז בן עשו. אמרה, מוטב תהא שפחה לאומה זו, ולא תהא גבירה לאומה אחרת. נפק מינה עמלק דצערינהו

לישראל. מאי טעמא, דלא איבעי להו לרחקה", ופירש רש"י שם "לרחקה - מתחת כנפי השכינה, שהיה להם לגיירה". הרי השונא הגדול ביותר של ישראל ניזון ממה שהאבות סירבו להכניס את אמו תחת כנפי השכינה. וראה שם בח"א [ג, רכט:] מה שכתב בזה.

(194) לאחר ציון 117.

(195) למעלה בשני טעמים; (א) ראוי שיהיה מתפרסם מציאות השם יתברך בעולם, ולכך נשתעבדו בניו ויצאו בנסים עד שגרים רבים באים להתגייר [למעלה מציון 109 ואילך]. (ב) כל עוד שישראל לא היו בשלימותם [ששים רבוא] הם ראוים לשעבוד [למעלה מציון 128 ואילך].

(196) "רק שצריך חטא מה להוציא דבר אל הפעל, דסוף סוף היה שיעבוד וצרה, ואין זה בלא חטא" [לשונו למעלה לאחר ציון 120].

(197) "השיעבוד ראוי מצד עצמו, ומעט החטא מכריע דבר שהוא ראוי מצד עצמו" [לשונו למעלה לאחר ציון 131]. וראה למעלה הערה 122 בביאור הנהגה זו.

(198) לשונו להלן ס"פ נח: "דברים אלו הם אמת, בנוים על דברי אמת, הם דרכי החכמים, ומהם לקוחים". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קעב.] כתב: "פירוש זה אמת ברור מאד למי שמבין דברי חכמה, שכל דברי חכמים נאמרו בחכמה עליונה".

(199) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 17]: "והתפארו [החולקים על חז"ל] שמצאו סבה בענין הגלות יותר ממה שנאמר בכל דברי רבותינו ז"ל", וראה שם הערה 18. וראה להלן הערות 312, 313.

(200) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 12]: "ודברים אלו [של החולקים על חז"ל] הם דומים לצורה המצוירת על הכותל, אשר המצייר מיפה אותה, ובשרד יתאר אותה, עד שכאשר יראה הרואה מרחוק יאמר שיש בה רוח חיים, וכשקרב אליה הנה הוא דבר צבוע, וכל רוח אין בו, כך הם אלו הפירושים".

(201) אודות שדברי חכמים הם דברי חכמה עמוקה ופנימית, כן כתב למעלה [לאחר ציון 25] שדברי חכמים "מיוסדים על אדני החכמה". וראה למעלה הערה 26, שנלקטו מקבילות ליסוד נפוץ זה.

(202) קידושין יח. "אמר רבא, בהא זכנהו רבי אליעזר לרבנן", ופירש רש"י שם "יש לו פתחון פה ונצחון במחלוקת זה". וכן רבא אמר בחולין לא:, ופירש רש"י שם "זכנהו - נצחן, כלומר בזאת נראין דבריו מדבריהם". וכן רבא אמר בנדה נב:, ופירש רש"י שם "זכנהו - תשובה ניצחת השיבן".

(203) פירוש - אם היינו נשארים עם שני הביאורים הקודמים למחלוקת חכמים [(א) באו לבאר שאברהם לא התחזק באמונה, וגלות מצרים נועדה להקנות לישראל אמונה (למעלה לאחר ציון 91)]. (ב) באו לבאר מדוע נענשו דוקא בשעבוד, ולא בעונש אחר (למעלה לאחר ציון 133)], היה בכך טעם הגון, אך לא היה בכך להורות את האמת שבדבריהם.

(204) פירוש - אע"פ שהביאורים הקודמים הם הגונים ומספיקים, מ"מ לא נעלים את האמת הפנימית שיש בדברי חכמים אלו, ובכך יווכח לעין כל צדקת דבריהם. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [ק:], וז"ל: "והנה לא היתה זאת שאלת החכמים שמחויבים אנחנו בתשובתה... אבל דרכי החכמים יודעי התורה ומצפוניה לא נעלים, ובזה תעמוד על דרכי התורה". ושם ר"פ נח [תתקו.] כתב: "עם שכבר בארנו שאלה זו במה שיש בו די... מכל מקום לא נעלים להשיב תשובה נצחת לשאלה זו". ובבאר הגולה באר השני [קכב.] כתב: "ועם כי לא היה צריך להשיב על זה... מכל מקום האמת לא אחשה, עד אשים כאור צדקם, למען ידעו כל עמי הארץ כי לא כמחשבת בני אדם מחשבות חכמים הראשונים". ושם בבאר החמישי [פא.] כתב: "ואם כן לא זה ראוי להיות בא בשאלה, ואין צריך תשובה על זה, אבל האמת לא נכחיד". ושם בבאר הששי [קסב:] כתב: "אף שאין ראוי להאריך בדברים אלו, כי כבר סלקנו מהם התלונה, מכל מקום מה שאפשר לפרש דבריהם לא נעלים".

(205) פירוש - דברי חכמים הם דיבורים אלוקיים כמו דברי תורה, לכך יש להתייחס אל דבריהם כאל דברי תורה, וכמו שמפרש. ובספר הלשם [ספר הדעה ח"ב, דרוש ד, ענף יט, סימן ו, עמוד קסא] כתב: "והעיקר המחויב לכל מי אשר בשם ישראל יכונה להאמין באמונה שלימה שכל מה שנמצא בדברי רז"ל, בהלכות ואגדות בש"ס ומדרשים, הם כולם דברי אלקים חיים. כי כל מה שאמרו הוא ברוח ה' אשר דיבר בם, ומסוד ה' ליראיו. וכמו שמצינו בסנהדרין [מח:] שגם בענין שאינו נוגע להלכה ולמעשה כלל, ושאלה הגמרא על רב נחמן מנא ידע, והיתה התשובה שם [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו כו''... וכן כל דבריהם ז"ל אשר בגזירות ותקנות אינם ע"פ שכל אנושי כלל, אלא כולם הם ברוח ה' אשר דיבר בם, מקול ה' בכח, קול גדול ולא יסף דמתן תורה, והקול הזה היה ממשמש והולך בכל מייסדי התורה שבע"פ... והם כולם גזירות העליון ב"ה אשר האיר ונתגלה לנו ע"י קדושת תורתם וחכמתם, והם רק כשלוחים בדבר זה לומר להם כזאת וכזאת עשו... והרי נמצא מזה כי כל המתחכם על דבריהם להתבונן על אמיתתם, הוא מכניס את עצמו בסכנה גדולה, כי אין שכל אנושי אפשר להשיג אותם, ועלול הוא

לבוא לכפירה רחמנא ליצלן... אבל 'וצדיק באמונתו יחיה' [חבקוק ב, ד], כי הוא יסוד כל התורה כולו" [הובא למעלה פ"ח הערה 192. וראה להלן פ"י הערה 47]. וידועים הם דבריו של הגרי"ס באור ישראל, אגרת יח, שהתלמוד אצלנו בבחינת מקרא בימי חז"ל.

(206) פירוש - חכמים דיברו על "ציור השכלי", שהוא ההבנה האלקית הפנימית של מהות הדבר, ולא עסקו בדברים החיצוניים של הדבר. וזהו יסוד מוסד בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תצ:] כתב: "דבר זה התבאר לך פעמים הרבה מאוד, כי זהו דרך חכמים שהם מדברים מן המהות בלבד, והוא עצם הדבר". ושם בבאר החמישי [פא:] כתב: "דע כאשר ישיג האדם בדבריהם, ידע ידיעה אמיתית שהיו יודעים בסתרי החכמה... והכל בדרך חכמה אלקית. ולא היה דבריהם בדרך הטבע... רק הכל בסדר השכלי, וזה ראוי לחכמים אלקיים". ושם בתחילת הבאר הששי [קמג.] כתב: "לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע, או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע... שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה, ומזה דברו חכמים. כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי, ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'". ושם בהמשך הבאר הששי [שלח:] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה ובהשכל, ואינם דברים גשמיים, ולכך נקראו 'דברי חכמים', שהם דברים שכליים בלבד, ולא היו דברי חכמים רק מן המהות הענין, ואין להם עסק בדברים החומרים הנגלים". ובנצח ישראל פ"ו [קנח:] כתב: "חכמים אמרו מה שראוי... ודבר זה כלל גדול בדברי חכמים, שהם הלכו אחר המהות המיוחד. ובארנו זה במקומות הרבה בחבור באר הגולה, ובחבור גבורות ה'". ובח"א לב"מ פג: [ג, לא:] כתב: "דבר זה תמצא בתלמוד הרבה שדברו חכמים בענין שכלי בלבד... מפני שהם חכמים, מדברים דבריהם לפי אשר הוא בשכל, אף שלא נעשה במוחש... דברו חכמים בשכל מופשט מן הגשמי, ודי בזה למביני מדע". ובח"א לב"מ פו. [ג, מז.] כתב: "הכל עניין שכלי, כי כל דברי חכמים בשכל, כמו שהם חכמים, לא הלכו רק אחר השכל, וזה מבואר". ובח"א לב"ב כה. [ג, פ:] כתב: "מפני שבני אדם לא ידעו רק הגשמיות, שהוא לחלקם, לא ציור השכלי. וחכמים השיגו בהשתלשלות העולם וסדר שלו, ולפיכך לא הבינו דבריהם". וראה למעלה הערות 13, 26.

(207) כמבואר בהערה הקודמת. ובגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג [שנט:] כתב: "כאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקסו.] כתב: "כבר אמרנו פעמים הרבה, שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים דברים לפי סברות האדם". והרבה פעמים הדגיש שדברי חכמים לא נאמרו בדרך אומדנא והמסתבר, אלא נאמרו בעצם. וכגון, בדר"ח בסוף ההקדמה [נב.] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד הדעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא". ושם פ"ב מ"ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה". ושם פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וראה למעלה הערות 13, 26, ובמבוא לדר"ח עמוד 16.

(208) לכך גלות ישראל במצרים אינה במקרה, אלא בעצם, ולכך חכמים חתרו לבאר גלות זאת בעצם, ומחמת כן תלו זאת בחטא של אברהם אבינו, וכמו שמבאר והולך. ובסמוך כתב "וכאשר חז"ל ראו הגלות בבני אברהם, ידעו כי אי אפשר זה רק מחסרון בעצם שיש בשורש, שהוא אברהם".

(209) אודות שיחס האב לבניו הוא כיחס השורש לענפים, כן כתב הרמב"ן [בראשית ל, כ], וז"ל: '"בדי עצי שטים' [שמות כה, יג]... כי ענפי האילן הגסים נקראים כן [בדים], והשאילוה לבנים, 'יאכל בדיו בכור מות' [איוב יח, יג]". ורבינו בחיי [דברים כט, יג] כתב: "האב שורש והבנים הם ענפים העתידים לצאת מכח השורש". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד.] כתב: "כי התולדות נמשכים אחר היסודות כמו שהאילן, ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות". ושם פל"ח אות ט [רמד.] כתב: "לכך אמרו 'בעון ציצית בנים מתים' בפרק במה מדליקין [שבת לב:]. וידוע כי הבנים דומים לציצית, כמו שהציצית יוצאים מן מלבוש האדם, כך תולדות הבנים יוצאים מגוף האדם... שהבנים הם ענפים יוצאים מן גוף האדם". ובגו"א שמות פ"כ אות יא [ק:] כתב: "כי הבן הוא ענף האב, כמו

שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תנח.] כתב: "הנה אדם הראשון נולדו לו שני בנים; האחד קין, והשני הבל. וראוי לאדם שהוא הראשון, שיהיה מוציא כחות שלו כפי הכחות שהם באדם, כי כפי העיקר יוצאים הענפים. ולפיכך היו לו שני בנים, האחד קין והשני הבל, נגד שני כחות אלו, שהן כח התאוה וכח הקנאה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב", ושם הערה 145. ובח"א לשבת לב: [א, כב:] כתב: "הציצית הם ענפים יוצאות מן בגדו שהוא לגופו, כך הם הבנים שהם הענפים היוצאים מגופו. והבן זה, כמו שכתוב [רות ג, ט] 'ופרשת כנפיך על אמתך', שנקרא האישות 'פירס עליה כנף בגדו' [קידושין יח:]... ומן הכנף שהוא האישות, יוצאין הציצית שהם הבנים". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, קו:], גו"א שמות פ"ג הערה 62, שם פי"ט הערה 152, ועוד [ראה למעלה הערה 38, ולהלן הערה 274].

(210) לשונו בכת"י [שלח.]: "כי חסרון השורש יתפשט אל הענפים... וזה ענין נפלא כאשר תבין. וזה כי השורש אף [אם] יש בו חסרון פרטי, אינו ניכר מצד שהוא עיקר הכל, ותתבטל אצלו החסרון הפרטי. אבל בענפים הפרטים, שהם פרטים גם כן נמשכים מן השורש, יתגלה החסרון הפרטי שהיה בשורש הכל. לפיכך אף על גב שלא בא העונש על אברהם, נמשך העונש אל זרעו מצד זה, כי זרעו הם פרטים, נמשך אליהם החסרון הפרטי שהיה באברהם". ואודות שדבר המוסתר אצל האב מתגלה אצל הבן, הנה נאמר [עובדיה א, יח] "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש", וכתב על כך רש"י [בראשית ל, כה] "אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב". ובגו"א שם אות יח [צד.] כתב: "נראה מפני כי יעקב ועשו הם שני הפכים בכל דבר כדמוכח קרא, ויוסף עיקר תולדתו של יעקב, כדכתיב [בראשית לז, ב ורש"י שם] 'אלה תולדות יעקב יוסף', ולפיכך מדמה הכתוב יעקב לאש ובית יוסף ללהבה, לפי שיוסף יצא מיעקב, והלהב יוצא מן האש. ופירוש זה כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב על עשו. אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף שהוא נקרא בנו, אז נמצא בפעל ובשלימות... ולפיכך נקרא יעקב 'אש' ובית יוסף 'להבה', כי האש הוא בכח והלהבה בפעל... וכל ענין זה דבר נפלא, כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק, וכל דבר שהוא בכח אינו שולט. אבל יצא הכח לפעל על ידי זרעו, שאין לזרעו של יעקב חבור לזרע עשו, ואז 'בית יוסף להבה', ומכל מקום צריך אל האש שהוא יסוד הלהב, כי יעקב הוא השורש והנושא לכל זה, ודברי חכמה מאוד דברים ברורים". ובגו"א במדבר פט"ז אות ד [רמד:] כתב: "דודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת

בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו". הרי הפסולת הנמצאת אצל האב הצדיק בהסתר ובהחבא, מתגלית לעין כל באמצעות הבן [הובא למעלה הערה 38, ולהלן הערה 262]. וכן מבואר בנתיב התשובה פ"א [יב:], ושם הערה 70. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תנח.] כתב: "הנה אדם הראשון נולדו לו שני בנים; האחד, קין, והשני הבל. וראוי לאדם שהוא הראשון שיהיה מוציא כחות שלו כפי הכחות שהם באדם, כי כפי העיקר יוצאים הענפים". ובבאר הגולה באר החמישי [קיט.] כתב: "מי שעומד על ענין חם... יעיד על זה מעשה תולדותיו, שהם כנען ומצרים שהיו תולדות שלו... על אלו שנים מעיד הכתוב מעשיהם בזנות ובערוה. ולפיכך מזה תדע איך היה דבק חם אביהם בזנות ובערוה, עד שאלו שניהם היו יוצאים מחם". ובח"א לגיטין נז: [ב, קיז.] כתב: "אם באביו היה בטל כח הקדושה הזאת אצל הרשע, אבל בבניו נתגלה כח זה". וראה למעלה פ"ה הערה 110, פרק זה ציון 34, ולהלן ציון 264.

(211) אלא החטא שהוא בעצם חמור יותר מן החטא המקרי. וכן כתב בנתיב התשובה פ"ג [נב:], וז"ל: "תניא [יומא פו:]... עבר אדם עבירה פעם ראשונה, מוחלין לו. שניה, מוחלין לו. שלישית, מוחלין לו. רביעית, אין מוחלין לו, שנאמר [עמוס ב, ו] 'כה אמר ה' על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו'... פירוש כי מעשה האדם הם במקרה, ולפיכך השם יתברך מוחל וסולח עד ג' פעמים, שעדיין לא הוחזק, והיה החטא דרך מקרה, והשם יתברך מוחל על כל חטא שהוא במקרה. אבל כאשר כבר עשה ג' פעמים, לא נחשב חטא במקרה, ואז אין השם יתברך מוחל. ודבר זה מבואר, כי המעשה שהוא במקרה השם יתברך מוחל עליו". ובתפארת ישראל פמ"א [תרמא.] כתב: "כי כל פועל במקרה אינו נקרא פועל, שהרי אמרו [שבת מא:] דבר שאינו מתכוין מותר בשבת. כמו שאמרו [שבת כט:] גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין. וכל זה מפני שלא יתיחס אל האדם שעשה פעל כאשר פעל במקרה". ובח"א לשבת פט: [א, מה:] כתב: "יש לך לדעת כי החטא ראוי לכפרה, מפני שעשה החטא במקרה, ואין המקרה מבטל מה שבעצם. ולכך השם יתברך מכפר לו, עד שהוא עומד כמו שהוא בעצמו, ודבר זה הוא ענין הכפרה, שהשם יתברך מכפר החטא. ואפילו החטא אשר הוא בעצם, כי לפעמים האדם עושה חטא לשעה ובזמן מיוחד, ודבר זה נקרא חטא במקרה, שהמקרה אינו תמידי, ואינו במאד מאד... [אך] כאשר יחטא האדם מאוד ותמיד, אין זה דבר במקרה, שאם היה במקרה לא היה תמיד ולא היה מאוד" [ראה למעלה פ"ח הערה 31]. ועוד אודות חומר החטא שהוא בעצם, ראה גו"א שמות פכ"ה אות כג [רעט:].

(212) פ"ח [לאחר ציון 27], ויובא בהערה הבאה.

(213) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 27]: "כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה, ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות. ולפיכך אין ראוי להעביר ישראל בשביל החטא, כיון שבעצם הם טהורים, ואין החטא להם בעצם, והוא דבר מקרה, ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל... אבל בני אדם שפחיתות להם בעצם, כאשר הם מוסיפים פחיתות מן החטא, אין הפחיתות הזה מקרה שקבל העצם, שהרי פחיתות יש להם בעצם, ואין זה רק הוספה על הפחיתות שיש להם בעצם, וכשגובר החטא מעבירם... שיש כפרה לישראל על חטאם, ודבר זה הוא לישראל בפרט, לא לשום אומה, ובשביל כך יתקיימו, ואין העברה להם מן העולם, כמו שיש לאומות. שאם היה החטא לישראל בעצם, לא היה כפרה להם על ידי קרבן. אך בשביל שהחטא בישראל ענין מקרה כמו שהתבאר, לכך יש להם קרבנות... ואם לא כן, כאשר הוסיפו על הפחיתות לא היה אפשר בהם כפרה. עכשיו שהם בעצמם נבדלים מכל הפחיתות, ראוי להם הכפרה, שהחטא אין מתייחס להם, ועיקר עצמם בלא חטא, לכך ראוים אל הכפרה, לטהר את עצמם מן החטאים אשר אין ראוי לישראל... ודומה למי שבעצמו יפה וטהור, שאם נתלכלך בטיט חוזר מיד לטהרתו, לפי שבעצמו הוא טהור. ומי שהוא מזוהם ומאוס, אין הלכלוך יוצא ממנו לעולם, לפי שנוסף הלכלוך על הלכלוך".

(214) לשונו להלן [לאחר ציון 272]: "כי החטא שהוא בעצם, אף שהוא חטא קטן, יותר נחשב, מפני שהוא מורה על חסרון דבר בעצמו". ובכת"י [שלז.] כתב: "כי החטא אשר הוא עצמי לאדם לא תוסר בקל, ולא כמו החטא שהוא במקרה לאדם, כי תוסר אותו חטא בנקל יותר, לפי שאינו עצמי לו. וגם אין החטא נחשב כל כך, מאחר שהוא דבר מקרי. אבל החטא שהוא בעצם לאדם, הוא יותר נחשב. וכן הזכות בעצמו כך; מי שהוא עושה מצוה והוא עצמי לו, נחשב הזכות במעלה יתירה מאוד, והזכות שאדם עושה במקרי אינו נחשב כל כך" [ראה להלן הערה 284]. אמנם לא מצאתי היכן ביאר את ה"ראיות הרבה מאוד" במקום אחר. אמנם דמות ראיה לכך היא דבריו בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:], שכתב: "תנא דבי רבי ישמעאל, כל המספר לשון הרע מגדיל עונות כנגד שלש עבירות; עבודה זרה, וגילוי עריות, ושפיכות דמים [ערכין טו:]... הדברים האלו מופלאים, כי איך יהיה דבר זה שיהיה שקול מספר לשון הרע נגד ג' עבירות הגדולים. יש לך לדעת כי החטאים באדם הם מחולקים, ואין חטא אחד כמו השני... שיש לגוף האדם נטיה אל הרע, הוא היצר הרע [דעריות] שהוא מצד הגוף. וכך יש לנפש נטיה אל הרע, והוא יצרא דע"ז [ראה למעלה פ"ד הערה 104]... שפיכות דם הוא אל האדם במה שהוא

אדם... ואמר כי לשון הרע שקול כנגד כולם, וזה כי אלו ג' חטאים כל אחד חלק בלבד מן האדם, אבל לשון הרע במה שהוא בנפש המדברת, שהוא כל האדם, הנה החטא הזה כל האדם, כי אלו ג' חטאים כל אחד ואחד חלק בלבד, במה שכל אחד ואחד חלק מן האדם, ואילו חטא לשון הרע שהוא בנפש המדברת... נכלל כל האדם". הרי שחטא גדול [כמו אחד מג' עבירות חמורות] הוא מבחינה מסויימת יותר קטן מחטא קל יותר [כמו לשה"ר], כאשר החטא החמור מתייחס לחלק האדם, בעוד החטא הקל יותר מתייחס לעצם האדם. **דוגמה נוספת**; בספר אמת ליעקב עה"ת, פרשת ויחי [עמוד רלז] כתב: "שאלה; אדם שיש לו ברירה בין לישא בת ישראל שלא תשמור על טהרת המשפחה, ובין לישא גויה, מה עדיף. תלמיד שלא שימש כל צרכו בודאי יאמר הלא איסורי נדה הם בכרת [רמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"ד ה"א], ואילו בעילת גויה אינה אלא לאו בעלמא שאינו ענוש כרת [שם פי"ב ה"א], בודאי אם כן עליו לבחור בגויה. האמת היא לא כן, הרמב"ם פוסק [שם הלכות ז-ח] בזה"ל: 'עון זה [של הבא על נכרית] אע"פ שאין בו מיתת בית דין, אל יהי קל בעיניך, אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו. שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר, ובכלל ישראל יחשב, ואע"פ שהוא ממזר. והבן מן הכותית אינו בנו... ודבר זה גורם להדבק בעכו"ם שהבדילנו הקב"ה מהם, ולשוב מאחר ה' ולמעול בו'. ברור לפי זה שעליו לבחור בבת ישראל, אע"פ שהיא אינה שומרת טהרת המשפחה". הרי שאע"פ שאיסור נדה חמור יותר מאיסור בעילת גויה [כרת לעומת לאו], מ"מ החטא של בעילת גויה נחשב יותר גדול, כי הוא סותר בעצם לקדושת ישראל.

(215) לשונו בכת"י [שלה:]: "ואל יקשה לך בשביל חטא קל כזה יהיה הגורם שיהיו בניו כל כך בגלות ובשעבוד גדול כזה... אין פלא, כי הכל הוא לפי מעלת האדם. כי אל תחשוב כי היה מעשה של אברהם ומעלתו כאדם אחר הדיוט, רק כל מעשיו ופעולותיו נבדלים במעלה הגדולה הרמה והנשאה. לפיכך נחשב מעשה הקל לענין גדול... כי החטא הוא נחשב לפי מעלת האיש... ומכל שכן כאשר היה החטא במי שהוא שורש, כי אין ספק שדבר קטן שהוא בשורש הוא יוצא לפעל. כי אין בשורש דבר במקרה, רק בעצם, בעבור שהוא סבה עצמית, שכך כל דבר קטן או גדול, נחשב הוא, ופשוט הוא זה כאשר תדקדק. ולפיכך אין כאן קושיא אם יחשב ענין זה שעשה אברהם למעשה גדול, עד שיהיה בניו נענשים כל כך בגלות". ובהמשך שם [שלח.] כתב: "כי לפי ענין האיש וערכו נחשב החטא. כי כמו שהיה אברהם אבינו אחד, זכה להיות זרעו כעפרות תבל וכוכבי השמים. וכמו שבמדה טובה חשוב [הוא] לצאת ממנו דבר כזה עד סוף כל הדורות, כך לענין העונש נחשב עונשו לכל הפחות להיות זרעו בשעבוד גדול ולהתפשט

עד ד' דורות. ומתקיים בו כדכתיב אצל העונש [שמות לד, ז] 'פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלישים ועל רביעים'. לכך כתיב [בראשית טו, טז] 'ודור רביעי ישובו הנה'. ולענין מדה טובה זכה גם כן, דכתיב [שמות כ, ו] 'ועושה חסד לאלפים לאוהביו ולשומרי מצותיו'. וזהו אברהם, שכתוב אצלו [בראשית יח, יט] 'כי ידעתיו וגו''. כלל הדבר, כי שקול כל דברי אברהם בענין גדול מאוד מאוד, כמו שהיה אברהם שקול... כי חסרון פרטי קטן בשורש האילן, מצד שזה החסרון הוא בשורש שמאתו הכל, גורם לדבר גדול באילן עצמו. ולכך החטא הפרטי הקטן באברהם, [שהוא] שורש ועיקר ישראל, נחשב לזרעו, שהם הענפים שלו, לדבר גדול מאוד... כי החטא נחשב לפי מעלת האיש. וכבר בארנו לך [למעלה פ"ד (לאחר ציון 54)] כי החטא לישראל גורם עד שנמסרים ביד אומה שפלה, עד שזה העדר גמור להם. ובארנו לך הטעם [שם] כי זה בעצמו הוא נמשך מצד שהם שלימי הצורה, [לכך] כאשר יחטאו ימשך להם העדר. כל שכן מי שהוא עוד שלם יותר ויותר, כי החטא שלו מביא אל חסרון ועונש גדול מאוד". ולהלן ר"פ מז כתב: "השעבוד היה להם בדבר קטן מאוד, שאמר אברהם 'במה אדע''... וכל זה בשביל כי הוא יתברך מדקדק במשפטו כחוט השערה".

(216) כי אחרת לא היו ראויים בני אברהם להיות בגלות, וכמו שכתב למעלה ר"פ ו, וז"ל: "כי שלימות הבריאה אשר בה היה רצון הבורא, הוא יסוד העולם, הוא אברהם אבינו... ואם כן יש לשאול, איך עולם הפוך עליונים למטה ותחתונים למעלה, כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם. וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות. ואם יאמר האדם עונות הדור גרמו, כמו שהוא בגלותנו זה, כי עונותינו גרמו לנו, ואנחנו סבלנו עונינו ועון אבותינו אתנו, שזה אינו, כי בגלות מצרים מרחוק היתה העצה מאת ה' על זרע אברהם שיהיו משועבדים ארבע מאות שנה במצרים כצפור שהוא ביד הצייד, כמו שזכרנו למעלה, עד שלא היה נחשב מציאות ישראל בעיני מצרים, שגזרו על בניהם אבדון [שמות א, כב], וחייהן מררו [שמות א, יד]. ואיך נמצא דבר זה, אשר הם ראוים להיות חזקי מציאות בעולם, והם עיקר מציאות העולם, וזולתו לאין ותוהו נחשבו, יהיו הם מציאות יותר, וגוברים על עיקר מציאות העולם". ובכת"י [שלו.] כתב: "ועוד יש להבין, כי אדם כמו אברהם, אשר היה מתנסה בעשרה נסיונות ועמד בכולן [אבות פ"ה מ"ג], יש קשיא איך היה הדבר הזה, שבא עליו בזה מכשול בדברים אשר זכרנו לכל אחד ואחד מן החכמים. לא היה דבר זה רק בשביל שהיה אברהם ראוי לזה מצד עצמו, ודבר שהוא לו מצד עצמו אין פלא איך יבא דבר זה, כי בא לו דבר זה... ובשביל כך בא לאברהם דבר זה שהיה חטא קצת".

(217) כן כינה כמה פעמים את אברהם. וכגון למעלה פ"ה [לאחר ציון 16] כתב: "אין דבר שיותר תוהו כמו כשדים... והנה שם נולד אברהם, יסוד וראש אבן פינה, שבשבילו נברא העולם... וכן היה באבינו באברהם שהיה ראש אבן פינה, נולד בארץ כשדים, אשר עליהם נאמר שהקב"ה מתחרט בכל יום שבראם". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 110] כתב: "קרא את אברהם 'צור' [ישעיה נא, א], להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור, שהוא חזק... כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית... זה שהיה מתנסה אברהם בעשרה נסיונות אם היה חזק באמונתו, וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, אז נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה, ועליו נבנה הכל". וכן יחזור על כינוי זה בסמוך. ומזכיר זאת כאן כדי להדגיש שוב את ההתחלתיות של אברהם אבינו, ומתוך כך כל חסרון שימצא אצלו יתגלה בבירור אצל בניו. וראה להלן ציון 283.

(218) אודות שאברהם נקרא "יסוד", ראה למעלה הערה 184.

(219) לשונו להלן פל"ו: "אברהם היה לו יתרון שהיה אבינו אברהם ראשון לאבות, שאף על גב שכלם אבות, לא היה ראשון רק אברהם, שהיה ראשון. ואברהם נקרא 'אחד' דכתיב 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו', וזה הטעם שנקרא 'אחד', מפני שהיה ראשון, ובזה היה אחד". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנה:] כתב: "כי אברהם היה הצדיק הראשון... וכך כתיב בפירוש 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וכבר הארכנו בזה מאד בספר גבורות השם [להלן פל"ו] כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו', ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר על שום אחד, חוץ מאברהם". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "הכתוב אומר 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'... דבר זה מפני כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל, וזולת זה העולם הוא תוהו, והתחלת ישראל אברהם, שהוא התחלת הכל. וההתחלה ראוי שתהיה אחת בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת התחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה. ואם היה מחולקת לגמרי היה מורה זה חס ושלום כי הסבה אינה גם כן אחת, רק שתים... וכן כאשר נברא האדם הראשון, מפני שהיה ראשון והתחלה נאמר עליו [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'" [ראה למעלה פ"ה הערה 16]. וכן נאמר [יחזקאל לג, כד] "אחד היה אברהם". וראה להלן ציון 241, ופ"י הערה 42.

(220) "כי הוא יתברך מבורך בשלימות הגמור בלי חסרון" [לשונו בנצח ישראל פל"ג (תרלו.)]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "השם יתברך, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון". ועל דרך זה ביאר הגר"א את הנאמר "מלך מהולל בתשבחות". דלכאורה קשה, כל מהולל הוא רק בתשבחות, דאם לא כן לא היה נקרא "מהולל". ותירץ, דיש פעמים שאומרים על אדם גנות קטנה כדי שנדע ששאר מידותיו הן לשבח. אבל אצל השם יתברך אינו כן, שהוא שלם בתכלית השלימות בלא חסרון, וא"א להללו ולשבחו כי אם בדברי הלל ותשבחות. ומשום כך אומרים "מלך מהולל בתשבחות", ולא על ידי חסרונות, כי אין בו ח"ו שום חסרון [הובא בסידור תפילת אליהו בברכת "ברוך שאמר"].

ואודות שהקב"ה בלבד הוא אחד, ולא זולתו, כן אמרו חכמים [ירושלמי סנהדרין פ"י סוף הלכה א (נ:)] "אין אחד אלא הקב"ה, כמה דתימר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'". וכן הוא בקה"ר יב, יא. ואמרינן "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים" [העיקר השני]. וכן אומרים "אחד ואין יחיד כיחודו" [מתפילת "יגדל"]. והרמב"ם בפירוש המשניות, בהקדמה לפרק חלק, כתב את היסוד השני בזה"ל: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב הרמב"ם: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". ובהקדמה שניה לדר"ח [צב:] כתב: "כי הנמצאים שהם בעולם אי אפשר בלא הזדווגות והתחברות, כי השם יתברך הוא אחד ואין זולתו, ואילו הדברים שהם בעולם הם זוגות. וכן אמרו בפרק הספינה [ב"ב עד:] כל אשר ברא הקב"ה, זכר ונקיבה בראם. כלומר כל מה שנברא בעולם יש לו זוג, ואינו יחיד בעולם, כי אם השם יתברך, שהוא יחיד מיוחד בעולם". ובאבות פ"ד מ"ח אמרו "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד", ובדר"ח שם [קסב:] כתב: "כי הדיין נקרא 'אלהים' [שמות כב, כז], וכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים'. ולפיכך אין לו לדון יחידי, שאם כן הוא רוצה לדמות אל הקב"ה לגמרי כאלקותו, מאחר שהדיין נקרא 'אלהים', והוא דן ביחידי כאילו היה אלהות לגמרי, שהוא אחד. וזה שאמר 'אין דן יחידי אלא אחד', רצה לומר מי שהוא אחד באלקותו אליו ראוי לדון ביחידי, אבל

לא האדם". ובדר"ח פ"ה מ"א [כב.] כתב: "כי אין אחד רק השם יתברך", וראה הערה הבאה. ואודות שהקב"ה הוא שלם בתכלית השלימות, ראה למעלה הערה 131.

(221) כמו שנאמר [בראשית ב, יח] "ויאמר ה' אלקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו", ופירש רש"י שם "לא טוב היות וגו' - שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "זה כי הנברא מצד שהוא עלול הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו', ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול... כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה אחד לגמרי מבלי הזדווגות בשום חבור אליו כלל, שאם כן היה חסר. שאי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי הוא חסר, שאם היה אחד והוא שלם היה הוא אלוה, כי הוא יתברך הוא אחד ואין זולתו... שאין ראוי שיהיה נמצא במציאות דבר שהוא אחד. וזה אמרם במדרש [פדר"א פי"ב] 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], שלא יאמרו כשם שהשם יתברך אלוק בעליונים, כך האדם אלוה בתחתונים, לכך 'אעשה לו עזר כנגדו', והוא זיווג שלו, שלא יהיה אלוה בתחתונים. ורצו בזה, כי אם היה האדם אחד היה הוא אלוה, שאי אפשר שיהיה דבר אחד זולת השם יתברך". ובגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:] כתב: "אין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאין ראוי לאדם האחדות מצד עצמו, שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה". וראה למעלה פ"ה הערה 124, ולהלן ציון 267.

(222) מקשה על עצמו, שאם מחמת שאברהם היה אחד לכך נמצא בו דבר חסרון, מדוע לא מצינו גם אצל משה רבינו, שהיה יחיד גמור, חסרון דומה. ואודות שמשה "היה יחיד ולא היה כמוהו", כן נאמר [דברים לד, י] "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 151] כתב: "הנה אדון כל הנביאים, השלם בתכלית השלימות, שלא היה ולא יהיה כמוהו". והרמב"ם בפירוש המשניות, בהקדמה

לפרק חלק, היסוד השביעי, כתב: "נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו, ואשר קמו מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה. והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא". ולהלן פי"ח כתב: "והיה משה הפך להם [למים], שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה'". ולהלן פ"ל כתב: "משה מעלתו היה באחדות, שלא קם נביא כמוהו". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא.] כתב: "ולא קם כמוהו, ולכך ניתנה תורה על ידו, שאין כמוהו". ושם ס"פ סג [תתקצא.] כתב: "כי אין ראוי להחסיר שום מדרגה ממעלת משה רבינו עליו השלום, אשר לא קם כמוהו... שהיה השגתו בשלימות, ולכך היה מקבל התורה, שהיא תמימה גם כן" [הובא למעלה פ"ז הערה 154].

(223) ברכות טז: "אין קורין אבות אלא לשלשה", ופירש רש"י שם "אברהם יצחק ויעקב". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:] כתב: "אמרינן למעלה בפרשת חיי שרה [רש"י בראשית כד, מב] 'אמר רבי אחא יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים, דאילו פרשה של אליעזר כפולה בתורה'. אף על גב ד'תורת משה' אקרי [מלאכי ג, כב], דהוא 'עבד ה'' [דברים לד, ה], ולמה לא היה תורתו גם כן כמו שיחתן של עבדי אבות. אלא על כרחך לפני המקום חשוב ענין אבות יותר ויותר, לפי שהאבות הם התחלה ותולדה לבנים. וטעם זה ידוע למבין כי הוא דבר נפלא, כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל... אבל משה רבינו עליו השלום... אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה, שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם האבות היו במחשבה להיות נבראים. והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל... וראה איך הבדל גדול יש בין האבות ובין משה רבינו עליו השלום, שהרי במדרש רבות פרשת יתרו [שמו"ר כח, א] 'כשעלה משה רבינו למרום בקשו מלאכי השרת לדחותו, מה עשה הקב"ה צר קסלתר פניו של משה רבינו עליו השלום כדמות אברהם, אמר להם לא זהו שירדתם אצלו'. ראה כי לא היה ראוי משה רבינו עליו השלום להתקיים בין המלאכים עד שנדמה פניו קלסתר פניו של אברהם". ואודות שהאבות הם יסוד ישראל, ראה להלן הערה 240.

(224) נקט כאן שמשה רבינו נחשב לאדם פרטי ומצטרף לשאר פרטי ישראל. וכן בהקדמה לאור חדש [נו.] ביאר שמשה רבינו היה אדם פרטי. ויש להעיר בזה, כי בהרבה מקומות בספר זה כתב לכאורה לא כן. וכגון, נאמר [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי

ויקח את בת לוי", ולא נזכר להדיא שאיירי בעמרם ויוכבד. ובביאור השמטת שמם כתב להלן פט"ו בזה"ל: "היינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד, שהם בני אדם פרטים, שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק. ולפיכך כתוב 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', ולא נזכר בלידתו שם אביו בפרט, שלא היה לו התיחסות אל אדם פרטי זה כלל, רק אל 'איש' בסתם" [וכן חזר וכתב להלן פט"ז]. ולהלן ס"פ טו ביאר מדוע אצטגניני פרעה לא ידעו [בעת לידת משה] אם משה הוא ממצרים או מישראל [רש"י שמות א, כב], וז"ל: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל, והבן זה היטב". ולהלן ר"פ יח כתב: "כל אחד חלק מן הכלל... אבל משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות, לכך לא היה הוא חלק מן הכלל... מפני שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל". ולהלן פמ"ז כתב: "'[אז ישיר] משה ובני ישראל' [שמות טו, א], הזכיר משה בפני עצמו וישראל בפני עצמו, ודבר זה כי השירה מורה על אמיתת מדריגת של בעל השירה... ומדריגת משה שהיה נבדל במעלתו מכל ישראל, ולא היה נכלל עמהם, כמו שהתבאר למעלה פעמים הרבה, ולכך לא נשא אשה מבנות ישראל. ואין משה אדם פרטי כמו שאר אנשים בישראל שהם פרטיים, כיון שלא היה נכלל בתוך כלל ישראל, ולפיכך היה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], ולכך זכר משה בפני עצמו, וישראל בפני עצמם, ודבר זה מבואר". **וכן כתב** בשאר ספריו. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובתפארת ישראל ס"פ כב [שלה.] כתב: "לא יקבל התורה כל ישראל כאחד, רק אחד, הוא משה רבינו עליו השלום, אשר הוא

נבדל מן ישראל במעלתו ובמדרגתו, והוא מקבל התורה, ומגיע אותה אל הכלל כלו... לכך צריך אל משה שהיה מיוחד נבדל מכלל ישראל בפני עצמו, והוא ראוי לקבלת תורה מן השם יתברך". ושם פכ"ט [תמג.] כתב: "ראויה מדרגה זאת למי שהוא נחשב כמו כלל ישראל, וזהו משה. ודבר זה מורגל בפי חכמינו כי משה עומד נגד כל ישראל". ושם פס"ג [תתקעח:] כתב: "כי משה היה אדם כללי, ולא פרטי, כי שקול היה כמו כל ישראל". וכן הוא בבאר הגולה באר חמישי [סו:], ואור חדש פ"ג [תרסג:]. ובח"א לשבת נה. [א, לג.] כתב: "אף על גב שהבן מצטרף אל האב... [אך] משה היה נבדל בעצמו מכל אדם על פני אדמה, ולפיכך אף לבניו לא היה יחוס וקשור כלל כאשר תבין דברי חכמה. ומפני כך לא היה מתחייב שיהיו לו בנים צדיקים". **ואפשר לומר**, כי משה אכן נבדל מישראל, אך זהו מצד מדריגתו ומעלתו, אך לא מצד עצמו, כי מצד עצמו הוא אחד מאישי ישראל, ומצטרף לישראל כאחד מהם. אך האבות מצד עצמם נבדלים מישראל, כי הם התחלת ישראל, וההתחלה נבדלת מההמשך, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"י [שע.], וז"ל: "כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו", ושם הערה 1932. ודייק לה, שיש אומרים שהאבות לא יצאו מכלל בני נח להקל [ראה פרשת דרכים דרוש א, וקובץ שיעורים ב"ב אות נד]. וזה מורה באצבע שהאבות מצד עצמם אינם נחשבים לגמרי כאחד מאישי ישראל, וזאת משום שהם התחלת ישראל.

(225) כי האבות הם עלה ושורש לבנים, ואין העלה נכלל עם העלול כלל. ובח"א לב"ב יז. [ג, עז:] כתב: "כי לא היו האבות כמו שאר בני אדם פרטיים, שהרי אין האב נכנס בגדר הבן, ואין משתתף עמו". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "כי זה עלה וזה עלול, ואין להם חבור ביחד להיותם משותפים ביחד, כי זה עלה וזה עלול". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "מאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול" [הובא למעלה פ"ה הערה 124]. וצרף לכאן דבריו בח"א לסוטה יג: [ב, נו.], שכתב: "מה שלא נודע קברו של משה [דברים לד, ו]... מפני שאם היה נודע קברו של משה יבאו על קברו ויבטלו הגזירה. אף על גב שנודע קברי אבות, לא קשיא, כי משה הוא עצם ישראל, ונקראו ישראל על שמו". הרי שמשה מצטרף לישראל לגמרי, בעוד שהאבות אינם בגדר זה.

(226) פירוש - אם היה אב שהוא בגדר "אחד" בפני עצמו.

(227) פירוש - לאחר שחילק בין האבות למשה רבינו, וביאר שהאבות אינם נכללים עם הבנים כלל, אלא הם עיקר ושורש לבנים, ממילא יוצא שאם היה אב שהיה לגמרי

"אחד", יהיה בתחתונים "אחד" שהוא עיקר ושורש לכל הבנים, ובזה הוא יהיה דומה אל הקב"ה, וזה לא יתכן, וכמו שמבאר.

(228) לשונו להלן פ"כ: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו" [הובא למעלה פ"ו הערה 44, ולהלן פי"ב הערה 114]. ובנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנט:] כתב: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים כלכם היום]', אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר'. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 60, ופ"ח הערה 102]. ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר. וזהו אמרם 'כופר בעיקר', ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:]. **ויש לבאר**, מדוע דוקא לגבי כפירה נקרא הקב"ה "עיקר" ["כופר בעיקר"], ולא אמרו כן בקשר לאמונה ["מאמין בעיקר"], או בשאר מילי דמיטב. ואולי יש לומר, שחז"ל באו להורות את הסתירה מיניה וביה שיש בכפירה, שהכופר מתכחש למקורו, ואינו שת לבו שהוא כורת עצמו מן השורש שניזון ממנו. ובאור חדש פ"ד [תשעט:] כתב: "כאשר כופר בעיקר הנה נעקר מן העיקר לגמרי, וזהו כליון גמור".

(229) לעומת בני אדם, שכאשר הם אחד הם צריכים להשלמה, וכמו אדה"ר שהוזקק להשלמת עזר כנגדו.

(230) "סבה בתחתונים" - שורש ועיקר בתחתונים, שממנו מסובבים הרבה דברים. ובח"א לנדרים לב. [ב, י.] כתב כדבריו כאן כמעט אות באות, אך במקום לכתוב "סבה בתחתונים" כתב "התחלה בתחתונים".

(231) רש"י בראשית ב, יח "לא טוב היות האדם לבדו - שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג". ויש להבין מהי הדגשתו שהאדם הוא אחד "בתחתונים" לעומת הקב"ה שהוא אחד "בעליונים", ומה היה חסר אם רק יחלק בין הקב"ה לאדם, ללא התלות בהיות הקב"ה בעליונים והאדם בתחתונים. ויש לומר, שהיות האדם בתחתונים היא גופא מחייבת את חסרונו, וכמו שכתב להלן פס"ז, וז"ל: "כי התחתונים, במה שהם תחתונים, מצד הזה דבק בהם חסרון, ואינם בשלימות לגמרי... במה שהנמצאים הם תחתונים, וראוי אל התחתונים מדריגה פחותה". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כ.] כתב: "כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז], יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים, ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד. וזהו שאמר [קהלת ז, כ] 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', פירוש כי אי אפשר להיות האדם צדיק בארץ, אשר יעשה תמיד הטוב והשלימות בארץ, שהיא מוכנת תמיד אל החסרון, בעבור חסרון שלה". ובנר מצוה [י.] כתב: "אי אפשר שיהיה נמצא הבריאה בשלימות הגמור, רק כי יש בו חסרון. ואין החסרון הזה מצד השם יתברך אשר ברא הכל, רק מצד העולם הנבראים. ולרמוז על זה כתב [בראשית א, א-ב] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ והארץ היתה תהו ובהו'. כי הארץ היא בתחתונים, לכך 'היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום'". הרי שתלה חסרונות הארץ במה שארץ היא בתחתונים, לאמור שהיא מרוחקת מה'. ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשנוי ולשקר, ואינה מקבלת הגזירה מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת העליונים, וזה מצד שהיא מן התחתונים, ואינה מן העליונים, וזה שאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנד.] כתב שלעלול יש יחס של חבור וקירוב לעילה, וכן הבדלה וריחוק מן העילה; השמים מורים על הבחינה הראשונה [קירוב וחיבור], והארץ מורה על הבחינה השניה [הבדלה וריחוק]. ובהמשך שם [תקנד:] כתב: "כי הארץ אשר אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ". ושם בבאר הששי [רנב:] כתב: "הארץ, שהיא סוף המציאות, במה שהיא מן התחתונים לגמרי". ועל כך נאמר [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". הרי הפער והמרחק בין הקב"ה לאדם נתלה בכך שהקב"ה בשמים והאדם על הארץ. ובנתיב אהבת השם פ"א

[ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". הרי הרחוק שבין ה' לאדם מתבטא בכך שה' בשמים, והאדם על הארץ. ובדר"ח פ"א מ"ג [רל:] כתב: "לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב כי השם יתברך בשמים, ואתה על הארץ, וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך... ובכל מקום אצל מורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים', כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ". ואמרו חכמים [ברכות לד.] "חברותא כלפי שמיא מי איכא", הרי מניעת התחברות לה' היא משום שזו "כלפי שמיא".

(232) לכך לא היה רק אב אחד [אלא שלשה], כי אי אפשר שההתחלה בתחתונים תהיה מאחד, כי האחד הוא חסר הזקוק להשלמה. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג:] כתב: "כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו 'אבות', ולא 'הצדיקים הראשונים', כי העולם כולו נברא בשביל ישראל, והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל".

(233) פירוש - לאחר שביאר שא"א שיהיה רק אב אחד, מוסיף לבאר מדוע היו שלשה אבות.

(234) פירוש - תיבת "שנים" מורה על השוני שיש בין הדבר הראשון לדבר השני, וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ו [תרעד.], וז"ל: "ביום השני, שהוא התחלת השנוי, שלכך נקרא 'שני' על שם שנוי... כי בריאת יום השני הוא השנוי, שהוא חלוק המים אלו מאלו [בראשית א, ז]". ובדרוש על התורה [מא:] כתב: "כל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו א"א שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון וזה שני, והוא לשון 'שני' בעצמו". וכן כתב בנתיב השלום פ"ג [א, רכו:], ח"א לשבת יא. [א, ב.], וח"א לסנהדרין לח: [ג, קמז:]. וראה להלן ציון 248, ואור חדש פ"י הערה 64. **ויש להעיר**, כי מצינו גם להיפך, שתיבת "שנים" מורה על שויון בין שני הדברים, וכמו שנאמר בתורה שלש פעמים שהיו שני שעירים ביוה"כ [ויקרא טז, פסוקים ה, ז, ח], ודרשו על כך במשנה [יומא סב.] שששני השעירים האלו היו שוים במראה בקומה ובדמים. ובגמרא שם [יומא סב:] אמרו "'יקח שני שעירי עזים' [ויקרא טז, ה], מיעוט 'שעירי' שנים, מה תלמוד לומר 'שני', שיהיו שניהן שוים". הרי שמחד גיסא אמרינן כאן ש"שני" מורה על שנוי בין השנים, ומאידך גיסא אמרינן שהוא מורה על שויון בין השנים, וכיצד ימצאו שתי הוראות הפוכות אלו [שוני ושויון] בתיבת "שני". אמנם סתירה זו בנין היא; תיבת "שני" מורה שלולא העובדה שהם שני דברים לא היה נמצא שום הבדל ביניהם, וכל

ההבדל ביניהם הוא אך ורק היותם שנים, וזולת הבדל זה אין כל הבדל אחר ביניהם. ומכך גופא עולה ששני דברים אלו הם שוים לגמרי בכל דבר, ובכך יוותר ההבדל היחידי ביניהם שזה אחד וזה שני, ולא מעבר לכך.

(235) לשונו בנצח ישראל פמ"ה [תשסג:]: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, שהם שנים, והם מחולקים, ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו רבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם נגד שני הפכים אשר לא יתאחדו".

(236) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג [קו.]: "ויש לך להבין עוד בחכמה איך שנים הם רבוי, ולא יתאחדו, ושלשה יש להם התאחדות כאילו הם דבר אחד, ולכך יבא מספר שלשה תמיד על דבר שיש להם חבור ביחד, ולא כן שנים. וזה תוכל להבין בצורה, כאשר תניח שני קוים זה אצל זה, אין זה נראה כאחד כלל, בעבור שלא יתאחדו הקוים כמו זה ^, הרי אין כאן דבר אחד. אבל כאשר אתה מניח שלשה קוים כמו זה [מצייר שם משולש], הרי הקוים הם מתאחדים, ודבר זה נקרא דבר אחד. ולפיכך בשנים אין צירוף, ולא כן בשלשה, כי מספר זה יש צירוף. ועוד, השנים הם כנגד שתי הקצוות שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלשי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים, כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". וקודם לכן בדר"ח פ"ב תחילת מ"י [תשלא.] כתב: "הם אמרו שלשה דברים וכו'. יש לשאול, למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר... כי ג' דברים אפשר שיהיו מן ענין אחד, ויש קשור זה בזה, ודבר זה מסגולת השלשה שהם מתקשרים, כאשר תניח אותם זה אצל זה על ידי האמצעי שהוא בין שתיהם. ולפיכך סגולת השלשה שיש להם קשור ביחד. וכאשר האדם מזכיר את אחד, יזכיר גם את השני ואת השלישי... ולפיכך כל אחד אמר ג' דברי מוסר, ואלו ג' דברי מוסר הם ענין אחד ודבר אחד". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "השלחן אשר אוכלים עליו שלשה נקרא השלחן אחד, כאשר יש עליו שלשה שהם מתחברים יחד, כמו שאין צירוף לזימון בפחות משלשה [ברכות מה.]. וכאשר השלחן אחד הוא דומה למזבח השם יתברך, שהוא אחד לאל אחד". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "השלשה הם מתקשרים ומתחברים יחד. ודבר זה תמצא בכל מקום שהשלשה מתחברים, ונקרא מספר שלשה 'אגוד' [רש"י שבת קט:]. ולפיכך ברכת זמון הוא בשלשה, שמתחברים יחד לברכה, ופחות משלשה לא".

וכן כתב בתפארת ישראל פי"ח [רעז.], ושם פכ"ה [שעז:]. וכן כתב בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:], ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב:]. וראה להלן הערה 250.

(237) לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עח.]: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם'... ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד [פירוש - אך לא שכל אב בנה בעצמו שבעה מזבחות], כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל. לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים... ואלו שלשה יש להם הקשור ביחד. ודבר זה גם כן מבואר במקום אחר ממה שאמר הכתוב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'... ואמרו במדרש [ב"ר סח, יב] מה החבל הזה משולש, כך יעקב שלישי לאבות. פירוש כי יעקב הוא השלישי המחבר והמקשר האבות, עד שהם קשר אחד, כמו החבל הזה שהוא משלשה חוטים, והוא מקושר ביחד כמו שהוא החבל. הרי כי האבות הם רבוי מקושר, ובכח שלהם הוא רבוי, אבל לא שיהיה בהם הרבוי בפעל. ולכך השלשה אבות שיש בהם הקשור והאחדות בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות, ולא על הרבוי בפעל. וכך ראוי שתהיה העבודה אל השם יתברך, כי הוא יתברך אחד בפעל, ובכחו הוא הרבוי" [להלן פס"ט ביאר את שבעה המזבחות, וחלק מדבריו הובא להלן הערה 256. וראה להלן פי"א הערה 77]. **ואודות מעלת** איחוד האבות בעבור ישראל, הנה אמרו חכמים [ב"מ פה:] שאם שלשת האבות היו מתפללים ביחד, היה בזה כדי להביא את המשיח קודם זמנו. ובח"א שם [ג, מב.] כתב: "כי האבות, כאשר הם שלשה אבות, והם ביחד, היו מביאים המשיח בלא זמנו. כי אלו אבות הם מחולקים במידתם, וביחד הם כוללים הכל. ומאחר שהם הכל ביחד, מביאים הכל, והמשיח שעתיד להגלות במהרה בימינו, יש בו הכל, ואין חסר דבר, והכל ימצא בו. ולפיכך אברהם בלבד, וכן יצחק בלבד, וכן יעקב בלבד, במה שהוא חלק, אינו מביא המשיח שהוא הכל. אבל כל האבות ביחד היו מביאים הכל ביחד".

(238) פירוש - הואיל והאבות הם סבת ישראל, לכך היו שלשה אבות ולא שנים, כי אין ראוי שסבה אחת תהיה מחולקת בשניות. ומעין זה כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.]: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים [חולין ס:], כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים". ואם תאמר, בכל לידה ולידה בעולם תיקשי לך כיצד איש ואשה

הם סבה אחת ליצירת הולד, הרי אין ראוי שסבה אחת תהיה מחולקת בשניות. ויש לומר, שעל כך אמרו חכמים [נדה לא.] "תנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, ואביו, ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו; עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם שממנו; עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל". הרי שבכל יצירת אדם אכן יש שלשה שותפין, ולא רק שנים. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקמא:] שביאר שזיווג האדם אינו טבעי, אלא הוא מהקב"ה.

(239) דבריו צריכים ביאור, כי לא ביאר למעלה שמספר שלש הוא "יסוד המספר". אמנם דבריו מתבארים על פי מה שכתב בנצח ישראל פ"ו [קנ:], וז"ל: "כי מספר ששים... יסוד התחלת המספר הזה הוא ששה, בעבור כי העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה. לכך מספר ששים נכללים במספר ששה. ומספר ששה נכללים במספר שלשה, שהם כפולים. כי מספר ששה הם כנגד ששה קצוות, אשר הם המעלה והמטה, צפון דרום, מזרח מערב. ואלו הם זוגות, כמו שמבואר. ולכך שלשה מן מספר ששים הם כפולים, כי יסוד מספר ששים הם שלשה, והם כפולים. מזה תבין שיש בברכת כהנים ששים אותיות, ושלשה פסוקים. כי התחלה ויסוד אלו הששים הם שלשה. והדברים האלו הם אמת ברור למי שמבין דברי חכמה" [הובא למעלה פ"ח הערה 252]. וליסוד זו נוטים דבריו למעלה פ"ח [לאחר ציון 249], שכתב: "הדברים האלו ידועים מענין יון שיש לה רבוי של ששים, מפני שהיא מלכות שלישית, והשלישי הוא התחלת הרבוי. אמרו חכמים [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה, רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה. לכך מלכות יון, שהיא מלכות שלישית, היתה גדולה ומרובה בשררות ובממשלות, עד שהיתה מעמדת ששים דוכסים". הנה צריך לבאר מדוע עברנו ממספר שלשה [מלכות שלישית] למספר ששים [ששים דוכסים]. וברי שכוונתו שם לומר שיסוד מספר ששים הוא שלש, וכדבריו בנצח ישראל פ"ו [וכמבואר שם בהערה 252]. וראה הערה הבאה.

(240) פירוש - הואיל ומספר ישראל הוא ששים רבוא [כמבואר בארוכה למעלה פ"ג מציון 31 ואילך], ויסוד מספר ששים הוא שלש [כמבואר בהערה הקודמת], לכך היו שלשה אבות [ולא שנים], כי "שלשת האבות יסוד מספר ישראל", פירוש מספר שלשה הוא היסוד למספר ישראל, שהוא ששים רבוא. ורומז בזה שהאבות הם יסוד ישראל, וכמו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:], וז"ל: "מזה תבין שתקנו בתפלה 'אלקי

אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', שזכר ג' אבות, שהם יסוד חזק ובנין לישראל" [ראה למעלה פ"ו הערות 57, 58, ופרק זה הערה 223].

(241) כמבואר למעלה הערה 219, שמחמת היות אברהם התחלה, לכך היה "אחד".

(242) בביאור הדעה שחטאו של אברהם היה שעשה אנגריא בתלמידי חכמים. ויש להעיר, שמאריך כאן לבאר שאברהם אבינו הוא אחד, ומחמת כן הוא חסר, הרי להלן פל"ו ביאר ששרה משלימה חסרון זה בכך שהיא מצטרפת לאברהם, וכלשונו: "היה אבינו אברהם ראשון לאבות... ואברהם נקרא 'אחד', דכתיב [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וזה הטעם שנקרא 'אחד' מפני שהיה ראשון, ובזה היה אחד. ולענין אחדות שלו נכלל עמו אשתו, כי האיש עם האשה הם אחד, כי אין אחד זולת הקב"ה, ולכך ברא לו הקב"ה הנקבה, שאם לא כן היה האדם יחיד בתחתונים, כמו שבארו רז"ל [פדר"א פי"ב] על 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח]. נמצא כי אחדות האדם על ידי אשתו, וכדכתיב [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'. לכך אמר 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו', ומה שאמר 'כי אחד קראתיו' על שניהם אומר, כי עם אשתו קראו 'אחד'". הרי שכל אשה בעולם משלימה את בעלה, ובכך מסלקת ממנו החסרון של "לא טוב היות האדם לבדו", ומדוע שרה אמנו לא תועיל ג"כ לסלק מאברהם את חסרונו מפאת היותו "אחד". **ונראה ליישב** זאת על פי מה שאמרו חכמים [יבמות סד:] "שרה אמנו אילונית היתה". ובח"א שם [א, קמג.] כתב: "האיש הוא הזכר הוא התחלה, והנקיבה אינה התחלה, רק היא בסוף, ואינה רק השלמת הזכר, והשלמת הדבר הוא בסוף. ומפני כי שרה שהיא התחלה לגמרי כאשר היא התחלה לאמהות, ולכך היה לה משפט התחלה, והזכר הוא התחלה, לכך היה על שרה משפט הזכר, ולא משפט הנקיבה. לכך אמרו כי שרה איילונית היתה, כי 'איל' הוא זכר שאינו מוליד [כתובות יא.], כאשר היה לשרה ענין הזכר. ומפני כי האיש והאשה הם כנגד הצורה והחומר כאשר דבר זה ידוע, והצורה אינו מתפעל והחומר הוא מתפעל, לכך אמר 'שרה איילונית', שהוא לשון קושי [רש"י ויקרא ה, טו], ואינו מתפעל, כמו החומר שהוא מתפעל, וכך היתה שרה. וכל זה מפני שהיא היתה התחלה, וההתחלה מתיחס אל הצורה, הפך החומר שהוא מתיחס אל הסוף. ומפני כך היתה שרה איילונית, שיש לה יחוס אל הצורה, והבן הדברים האלו מאוד". נמצא שאף שרה היא בגדר "התחלה" המתייחסת לצורה, לעומת שאר נשים שהם השלמה המתייחסת לחומר. לכך אין בידי שרה להסיר מאברהם חסרונו הנובע מפאת היותו "התחלה", כי אף היא עצמה נמצאת בגדר דומה, ו"אין חבוש מתיר עצמו

מבית האסורין" [ברכות ה:]. וכך מוכח מיניה וביה; הנה הפסוק המורה שאברהם הוא אחד מזכיר יחד עם אברהם את שרה, שנאמר [ישעיה נא, ב] "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו ואברכהו וארבהו", ותיבת "אחד" מוסבת על אברהם ושרה [כמבואר להלן פל"ו, והובא למעלה]. הרי מוכח שהתחלתיותו של אברהם אינה מתרופפת מחמת שרה, שהרי תיבת "אחד" מוסבת על שניהם. נמצא שגם לאחר ששרה מצטרפת לאברהם לא פקע ממנו שם "אחד", וכמו שנתבאר. וראה להלן הערה 249, פי"י הערה 58, ופי"ג הערה 37.

(243) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 82]: "לפי שכל דבר בעולם יתחלק לתשעה, לפי שכל דבר אשר אפשר בו חלוק, יש בו ראש ואמצע וסוף, ולדבר זה יתחלק, ודבר זה ידוע". וכאן נוקט בסדר של "ראש וסוף ואמצע", ולעומת הסדר של "ראש ואמצע וסוף" שנקט למעלה, כי כאן יבאר שסדר האבות [אברהם יצחק ויעקב] הם כנגד ראש סוף ואמצע, ולכך נקט כסדר האבות. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו, וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנח.] כתב: "הגשמי הוא בעל שעור, והוא התפשטות הגשם, שנעשה משלשה גבולים; הראש והסוף והאמצע". ובאור חדש פ"ה [תתעז:] כתב: "כל צד יש לו ג', דהיינו התחלת הקו ואמצע הקו וסופו, לכך כל קו הוא משוער בג'". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים". וכן כתב שם פנ"ז [תתפא:]. ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד.] כתב: "כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים; התחלה אמצע סוף... כמו שביארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג', ותבין זה מן השם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התחלת ההתפשטות הוא הקו, שיש לו רוחק, והרוחק נעשה על ידי ג', דהיינו התחלה ואמצע וסוף... אשר הקו מתחלק לג'" [ראה למעלה פ"ח הערות 83, 90].

(244) כי "ראשון" הוא משורש "ראש", ומחמת היות אברהם האב הראשון, לכך זכה להיות מרומם ומתעלה כמו ראש. ובבאר הגולה באר הרביעי [תג:] כתב: "כי הראש, מפני שהוא ראש, הוא התחלה". ובאור חדש פ"ט [תתכ:] כתב: "כי הראש התחלה, מלשון ראש וראשון". ובח"א לע"ז ח. [ד, לג:] כתב: "כי הראש ראוי שיהיה נקרא 'ראשון', כשמו שנקרא 'ראש'". וכן כתב בח"א לנדה ל: [ד, קנח.].

(245) אודות שאברהם הוא "ראש", כן כתב בדר"ח פ"ה מי"ט [תמ.], וז"ל: "יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית... ומפני כי הראש והעליון יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל, ולפיכך... אצל אברהם כתיב [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו'... וביאור דבר זה כי מחמת שאברהם ראוי לו להתעלות מצד שהוא ראש ואב המון גוים, כתיב אצלו והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החמרית". ושם פ"ו מ"י [שסז:] כתב: "כי אברהם התחלה של ישראל, והוא ראש שלהם". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "'כי מראש צורים אראנו' [במדבר כג, ט] הוא כנגד אברהם, כמו שהתבאר, כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא 'צור מחצבתם' [ישעיה נא, א-ב]". ובח"א לר"ה י: [א, צה:] כתב: "והוא מיוחס זה פסח לאברהם, כי הוא גם כן ראש היחוס" [הובא למעלה פ"ה הערה 2]. ונאמר [בראשית כג, ו] "נשיא אלקים אתה בתוכינו". ונאמר [בראשית יז, ה] "ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך". ובאור חדש פ"ה [תתקכח.]: "כי אברהם היה לו הגדולה, שהרי נקרא 'אב המון גוים נתתיך' [בראשית יז, ה], וכמו שאמרו 'נשיא אלקים אתה בתוכינו'... ולכך אמר [אסתר ה, יא] 'ואשר נשאו המלך על השרים'". ובאור חדש פ"ח [תתשמב:] כתב: "כנגד אברהם אמר [אסתר ט, ג] 'ושרי המדינות מנשאים אותם', כי אברהם נקרא 'נשיא אלקים אתה בתוכינו', לכך בשביל זה זכו שהיו מנשאים את היהודים". ובנצח ישראל ר"פ מא [תשכ.] כתב: "אברהם ירש מדה מיוחדת בהתרוממות ובמעלה" [הובא למעלה פ"ו הערה 117]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "חשיבות והגדולה... מעלת אברהם, שזכה לחשיבות והתרוממות, שנקרא 'נשיא אלקים', וכל ענינו היה גדולה וחשיבות". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז:] כתב: "אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהושוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והכל הוא בשיעור אלקי" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, והקדמה שלישית הערה 41].

(246) כפי שיבאר בסמוך שמדת אברהם היא חסד, מדת יצחק היא דין, ומדת יעקב היא אמת. והן כנגד ימין, שמאל, ואמצע, שהן חג"ת. ואודות שכל אב זכה לדבר מיוחד, ננקוט בדוגמה אחת; אמרו חכמים [אבות פ"א מ"ב] "על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים". ובדר"ח שם [קצז:] כתב: "ותדע כי אלו שלשה דברים, שהם התורה והעבודה וגמילת חסדים, כמו שהיו אלו ג' דברים ג' עמודי עולם, נתנו לג' אבות, שהם אברהם יצחק ויעקב, שהם גם כן יסודות ואבות העולם. ולכך ראוי שיהיה להם אלו ג' דברים, שהם יסודות ועמודים לעולם. וזה כי תמצא גמילת

חסדים שהיה מדת אברהם [ראה למעלה פ"ו הערה 76]... יצחק זכה במדת העבודה, שהרי הקריב עצמו על גבי מזבח [בראשית כב, ט]... כי בשביל העקידה היה העבודה אל השם יתברך, מפני כי יצחק הקריב עצמו אל השם יתברך, ולפיכך עיקר העבודה היה ליצחק שהקריב עצמו... יעקב היה לו מדת התורה, כמו שאמר [בראשית כה, כז] 'יעקב איש תם יושב אוהלים'... הרי לך כי יעקב היה לו מדת התורה... בזכות יעקב נתנה תורה לישראל, שנאמר [תהלים עח, ה] 'ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל', בשביל יעקב ובשביל ישראל נתנה תורה. גם תבין זה ממה שנאמר [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', וכתיב [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת היתה בפיהו', הרי כי ליעקב נתנה התורה בפרט, כי היא תורת אמת". הרי אברהם זכה לענוד החסד, יצחק זכה לעמוד העבודה, ויעקב זכה לעמוד התורה.

(247) אודות שהתחלה סוף ואמצע הן ג' מעלות בפני עצמן, כן כתב בנצח ישראל פכ"ז [תקנט.], וז"ל: "בפרק חלק [סנהדרין צז.] תנא דבי אליהו, שית אלפי שנה הוי עלמא; ב' אלפים תוהו, ב' אלפים תורה, ב' אלפים ימות המשיח, ובעונותינו שרבו יצאו מה שיצאו, עד כאן. ואין ספק שצריך טעם וסברא שמחלק הזמן של עולם לאלו חלקים, ובאיזה צד מתייחס כל אחד ואחד מאלו דברים לחלק ממנו. וביאור ענין זה, כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו. כי זמן כל ימי עולם הוא ו' אלפים, כדאיתא התם [סנהדרין צז.] אמר רב קטיני, שית אלפי שני הוי עלמא... ומאחר שימי עולם שית אלפי שנה, חילק אותם לג' חלקים... ההתחלה והאמצע והסוף. וקאמר 'שני אלפים תוהו' נגד התחלה, שכן ההתחלה עדיין אין בו דבר, וזה מסגולת ההתחלה, שאין בו דבר ממש. ואמר 'שני אלפים תורה', כי הזמן האמצעי מיוחד לתורה... מפני שהאמצעי אינו גשם, כי כל גשם יש לו רחקים, והאמצעי אין לו רוחק, לכך מתייחס הזמן האמצעי, שאין לו רוחק, אל בלתי גשמי, כמו התורה, שאין שייך בה גשמות כלל. ו'שני אלפים ימות המשיח', פירוש הזמן האחרון הוא מיוחד לימות המשיח, כי הזמן האחרון הוא ההשלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה. ולכך הזמן האחרון מתייחס אל המלך המשיח, כי המלך המשיח יהיה משלים את כל העולם... ולכך ראוי שיהיה מלך המשיח, שהוא המשלים, בסוף הזמן, שאז מסוגל אל השלמות ביותר". ושם פנ"ז [תתפא:] כתב: "ידוע כי כל דבר בעולם מתחלק אל שלשה

חלקים, שאין זה כזה; כי נחלק להתחלה, ואמצע, וסוף. ולכל אחד יש בחינה בפני עצמו. ואין ספק כי הבחינה מצד התחלתו הוא זולת הבחינה שהוא מצד השלמתו, ושניהם זולת הבחינה בחלק שאינו נחשב התחלה ולא נחשב השלמה, והוא כמו אמצעי. ובודאי כי יש בישראל בחינה שיאמר עליו דבר זה הוא התחלת ישראל. ואין ספק שיש בחינה בישראל שהוא מצד השלמת ישראל. וכן יש בהם בחינה מצד דבר שאינו נחשב התחלה ואינו נחשב השלמה".

(248) כי "שני" הוא מלשון שנוי, וכמבואר למעלה הערה 234.

(249) לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.]: "יש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר, פירוש העולם יש לו התחלה ויש לו סוף, בכל הדברים אין התחלה וסוף שוים, וזהו שגורם שנוי בנמצאים, לפי קרבתם אל התחלה ואל הסוף. וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות... ומפני שינוי הראש והסוף יש שינוי לכלל צורת העולם, ומזה הגיע שינוי לצורת הנמצאים בעולם בהתחלה ובסוף". וכבר נתבאר למעלה [הערה 242] שיחס ההתחלה אל הסוף הוא יחס הזכר אל הנקבה.

(250) "אבל בג' אין בו שניות, בעבור השלישי הנוסף המקשר את השנים" [לשונו למעלה לאחר ציון 235]. וכבר נתבאר למעלה [הערה 236] שאי אפשר שיהיו שלשה הפכים, אלא רק שני הפכים, והשלישי מצטרף לשניהם.

(251) לשונו למעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 45]: "זכר הפעל שהוא מתיחס אל אמצעי, שהוא ממוצע בין הצדדים לעולם". ולהלן פ"י [לאחר ציון 24] כתב: "החמשה הם מענין האחדות, בעבור החמישי שהוא באמצע המאחד הארבעה". ולהלן פכ"ג כתב: "כל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד". ובגו"א בראשית פ"ד אות י [צט.] כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות שהם הפכים". ושם שמות פכ"א אות ג [קכד:] כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסג:] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל... שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית". ובנצח ישראל פ"א [טז.] כתב: "האחד שהוא באמצע בתוך הארבע, הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו. כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ושם פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל". ובבאר הגולה באר הששי [רנו.] כתב: "האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסב.] כתב: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 20].

(252) אודות שמדת אברהם היא חסד, כן נאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, למעלה פ"ו [לאחר ציון 75] כתב: "גמילות חסדים, לא היה נמצא כמו באברהם, כמו שידוע, ואמר הכתוב [בראשית יח, יט] 'למען יצוה את בניו ואת ביתו לעשות צדקה'". ולהלן פל"ו כתב: "היה אברהם גומל חסד וטוב לבריות, וזהו מדת מלאכים, שהם משפיעים הטוב". ולהלן פס"ט כתב: "בנה אברהם ארבעה מזבחות, מפני שמדתו מדת החסד, ומדת החסד תתחלק לארבעה חלקים". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצח.] כתב: "וזה כי תמצא גמילות חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילות חסדים, דהיינו קבלת אורחים [בראשית יח, פסוקים ב, ו, ז]. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] כתב: "גמילות חסדים מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו'', הרי לך כי מידת אברהם מידת החסד, כאשר ידוע". ובח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "אברהם נתברך במדת החסד, שהוא מדתו... כי במדה הזאת השובע, ולכך בברכת אברהם כתיב [בראשית כה, ח] 'זקן ושבע', מה שלא נאמר ביצחק, שלא נאמר בו רק [בראשית לה, כט] 'שבע ימים', לא סתם 'שבע'". ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד... כאשר ידוע ממדתו, שהיה גומל חסד". וכן הוא שם פכ"ד [שסו:], נצח ישראל פ"י [רסז.], שם ר"פ נב, גו"א בראשית פכ"ד אות טז [תב.], אור חדש פ"ד [תתלא:], ח"א לשבת קכז. [א, סט.], ח"א לר"ה יא: [א, ק.], ח"א לב"מ ל: [ג, יט.], שם פד: [ג, לז:], ועוד. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 41, פ"ה הערה 16, פ"ו הערות 76, 77, ובסמוך הערה 277.

(253) לשונו להלן פס"ו: "ידוע כי מדת יצחק הוא מדת הדין". ולהלן פס"ט כתב: "אברהם... מדתו מדת החסד... ויצחק מדתו מדת הדין". וכן כתב בתפארת ישראל פ"כ [ש.], שם פמ"א [תרמט:], נצח ישראל פי"ג [שכ:, שכד:], שם פל"ג [תרלד:], שם פנ"ב [תתכט.], נתיב העבודה פי"ח [א, קמ.], ח"א לשבת קיט: [א, סו:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א למנחות כט: [ד, עז:], ועוד. ומקור הדבר הוא בזוה"ק [ח"ב כא:], שאמרו שם "יצחק תקן תפלת המנחה שהוא כנגד מדת הדין... אברהם תקן תפלת שחרית כנגד מדת החסד". וראה להלן ציון 276.

(254) אודות שחסד ודין הם הפכים, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:], וז"ל: "כי החסד והמשפט הם שני דברים; שהאחד הוא מה שעושה מצד החסד, ואין בו שום דין כלל. והשני הפך זה, שהוא חיוב לגמרי, כי המשפט אין בו חסד". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסא.] כתב: "כי אין הטובות, שהוא טוב לבריות, הם שוים, אבל הם מחולקים; כי גמילות חסד הוא שעושה על צד החסד, אבל כבוד אב ואם הוא הפך זה, שהדין מחייב דבר זה שיהיה האדם מכבד את הוריו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.] כתב: "כבוד אב ואם, שהטוב אשר הוא עושה לאב ואם וכיוצא בזה הוא חיוב גמור מאד, והוא במדת הדין. והפך זה גמילות חסד, כי גמילות חסד הוא אף לעשירים [סוכה מט:], ודבר זה אינו חיוב עליו כלל, שהרי נקרא 'חסד', והוא חסד גמור". ובח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "כי לפי המשפט הישר אין ראוי לעשות חסד כלל". ובדרשת שבת הגדול [רכד:] כתב: "וידוע כי מדת יצחק קשה, והפך זה מדת אברהם" [ראה למעלה פ"ו הערות 84, 86, 92, ובסמוך הערה 277].

(255) אמרו חכמים [שבת פט:] שלעתיד לבא הקב"ה יאמר לאבות "בניך חטאו לי", ויצחק יהיה מלמד זכות על ישראל, לעומת אברהם ויעקב. ובנצח ישראל פי"ג [שיט:] כתב על כך בזה"ל: "ויש לתמוה על המאמר הזה, כי למה לא היה אברהם ויעקב מלמדים זכות על ישראל, והיה מלמד זכות יצחק... כי מצד מדת יצחק, אשר הוא מדת הדין, כאשר ירד לעומק הדין יש ללמוד זכות. לכך על ידי יצחק, שהוא התחלתם, ומצד מדת המשפט אשר הוא עומק הדין, יש כאן זכות. ואם שאין כאן זכות פשוט לגמרי, מכל מקום יש זכות כאשר יורד לעומק הדין... כי מצד אברהם ויעקב אין כדי לזכות אותם, שכבר אמרנו כי לא יזכו ישראל רק על ידי דקדוק עומק הדין, ודבר זה אינו מצד מדת אברהם ומצד מדת יעקב... כי אין באלו מדת הדין והמשפט, שעל ידו אפשר למצא זכות, כי הזכות הוא כאשר יורד לעומק הדין. ולכך אמר ליצחק 'בניך חטאו', ואז מתחייב מצד מדת יצחק, כאשר יעמיק בדין, זכות ישראל". ועוד אמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ב]

"כל העוסק בתורה לשמה... נותנת לו מלכות וממשלה וחקור הדין", ופירש רש"י שם "שעומק הדין פתוח לפניו". ובדר"ח שם [ס:] כתב: "ואמר 'נותנין לו חקור דין', פירוש שיורד לעומק הדין, ואף על גב שהדין יש לו עומק, שהוא מכוסה מבני אדם, וכמו שאמרו במסכת פסחים [נד:] שבעה דברים מכוסים מבני אדם, עומק הדין... ועל זה אמר 'ונותנין לו חקור הדין' לעמוד על עומק הדין". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] הביא מאמר זה, וכתב: "עומק הדין הוא ג"כ מכוסה ממנו. כי הדין מושכל מחויב... [ו]מפני שהוא מחויב ומוכרח הוא מכוסה מן בני אדם, במה שהאדם גשמי, ושכלו אינו שכל גמור, לא יוכל לעמוד על השכל המחוייב, שהוא הדין. ואילו היה יודע עומק הדין, היה האדם שכלי לגמרי, כי זהו אמיתות השכל, ולפיכך השכל המחויב הוא נבדל ממנו, שאי אפשר לדעת עומקו". ובתפילת ימים נוראים אומרים "לגולה עמוקות בדין". וכן אומרים "אם תמצה עומק הדין מי יצדק לפניך בדין".

(256) לשונו בכת"י [שלו:]: "החסד הוא קצה ראשון, כי הוא קודם מדת המשפט. וזה כי הדין שמעמיד מדותיו דוקא בכך וכך, כך וכך, אבל מדת החסד אינו נוטה אל דבר זה. והנה מפני שאין בו הבדל הוא קודם, כי הדבר אשר אין בו הבדל אין ספק הוא קודם לדבר שיש בו הבדל. ולפיכך היה זוכה אברהם במדת החסד בודאי". הרי שבמדת החסד "אין בו הבדל". ונקודה זו מבוארת להלן פס"ט, וז"ל: "כי האבות בנו שבעה מזבחות, ואברהם בנה ארבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]. וביאור זה שבנה אברהם ארבעה מזבחות, מפני שמדתו מדת החסד, ומדת החסד תתחלק לארבעה חלקים. ויצחק מדתו מדת הדין, אינו מתחלק כלל, ולפיכך לא בנה רק מזבח אחד... וזה כי אין יכול לעמוד בדין רק הצדיק ולא הרשע, וגם לצדיק מצד הדין אין נותן לו על צד היותר טוב אבל מדת הרחמים הוא מתחלק לשנים, שהרי הרחמים בין לצדיק ובין לרשע, כאשר יגיע לו צרה מרחם השם יתברך עליו, ונותן לו מה שצריך מתוך הצרה. והחסד הוא מתחלק לאלו שנים, שעושה חסד כאשר הוא צריך לצדיק ולרשע... הרי לך שני חלקים של חסד. ועוד שני חלקים של חסד, שעושה חסד אף שאינו צריך, ונותן לצדיק ולרשע על צד היותר טוב. כי זה החלוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב. ולפיכך בנה אברהם ארבעה מזבחות, ויצחק אחד". הרי שחסד הוא בין לצדיק ובין לרשע, ולכך החסד "אין יורד לסוף הדבר". ונאמר [משלי י, יב] "על כל פשעים תכסה אהבה", ופירש רש"י שם "כשישראל מטיבים מעשיהם הקב"ה מכסה על פשעיהם". וראה להלן פ"י הערה 26.

(257) לאחר ציון 249, שביאר שהשלישי הוא נגד האמצעי. ובזוה"ק [ח"א קמו.] איתא "'ויעקב איש תם יושב אהלים' [בראשית כה, כז]... דאחיד לתרין סטרין, לאברהם וליצחק". ובשערי אורה השער השני כתב: "יעקב קו האמצעי בתווך... ובה נאחזות מידות אברהם ויצחק, אברהם לימין, ויצחק לשמאל, ויעקב קו האמצעי, וסימן 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. וסוד 'איש תם', בסוד תיומת של לולב, שהוא סוד קו האמצעי של לולב, 'יושב אוהלים' הם שתי אוהלים, אוהל אברהם ואוהל יצחק, כי הם שני צדי הלולב". ושם בשער החמישי כתב: "קו האמצעי והוא עומד באמצע, זו היא מידת יעקב אבינו עליו השלום, ולפיכך נאמר בו 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. כלומר, יעקב הוא סוד המידה האמצעית... שני האוהלים, שהם אוהל אברהם שהוא חסד ואוהל יצחק שהוא דין. וזהו סוד 'ויעקב איש תם יושב אהלים', כי מה צורך לומר 'יושב אוהלים', היה לו לומר 'יושב אוהל'. אלא מידת יעקב עומדת בין שני אוהלים, ומתיימת ומאחזת ימין ושמאל במידה האמצעית, עד שנמצאו אברהם ויצחק נאחזים ביעקב; אברהם ימין יעקב, יצחק שמאל יעקב. וזהו סוד 'הכתוב השלישי מכריע ביניהם', בין מידת 'אל' שהיא חסד, ובין מידת 'אלקים' שהיא דין". ולהלן פכ"ז כתב: "כח אש... נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש... אברהם מדתו המים והשלג... הדם הוא טבע ממוצע שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים... וזהו נגד מדת יעקב אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "מפני כי יעקב היה השלישי לאבות נקרא יעקב [ישעיה מד, ב] 'ישורון', מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק". ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.] כתב: "כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו, אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתייחס לה קצה וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת [תענית ה:]... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישורון', על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה... כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה". וקודם לכן בגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "והנה הוא דומה יעקב לבריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "מדת יעקב... נכלל משניהם, מן אברהם ויצחק". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנב:] כתב: "מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "וידוע כי יעקב היה לו מדת האמצעי בין אברהם ובין יצחק". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "מצד כי יעקב בפרט מיוחד לאחד ולקשר הכל. כי אברהם הוא האב

הראשון, ויצחק הוא האב השני, ויעקב השלישי. ואין הראשון גם השני מיוחד לאחד ולקשר הכל, רק השלישי, כי הוא מכריע בין השנים המחולקים, והוא מכריע ביניהם ומאחד את המחולקים". וראה להלן פי"ג הערות 20, 46.

(258) "תתן אמת ליעקב" [מיכה ז, כ]. ובתפארת ישראל פ"כ [שז.] כתב: "כי יעקב היה מוכן גם כן לכל התורה... תקרא התורה 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], על שם שיש בה האמת הברור. ולכך זכה יעקב, שמדתו האמת, אל התורה, כדכתיב 'תתן אמת ליעקב חסד וגו''. לכך היה... יעקב ראוי אל כל התורה... מצד האמת שבתורה".

(259) לשונו בנצח ישראל פל"ב [תרכג.]: "כי האמת אינו נוטה ימין ושמאל". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "ויש לפרש כי לכך חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], מפני שהוא יתברך אחד ואין שני, ולפיכך חותמו של הקב"ה אמת. כי אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד, ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם 'מה זה', הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר, אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה. וכן משמע מדברי הפיוט שתיקן בפיוט ראש השנה [מתחיל במלים "ועמך תלואים בתשובה להתיחד"] 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. הרי לך כי לכך אמת חותמו של הקב"ה להודיע שהוא אחד". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב.] כתב: "יעקב יש לו חותם של הקב"ה, שנאמר [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב', וחותמו של הקב"ה אמת". וראה להלן פי"ג הערה 13.

(260) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:]: "מה שהאמת הוא דומה אל האמצעי... כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל, וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר". ובגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב:] כתב: "כל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". ובתפארת ישראל פ"ל [תנג:] כתב: "האמצעי שבתוכם אינו נוטה לא לימין ולא לשמאל". ושם פס"ו [תתרלז:] כתב: "משפט האמצעי אשר אינו יוצא מן השווי והיושר... אינה נוטה לא לימין ולא לשמאל, רק עומדת באמצע וביושר כמשפט האמצעי". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ.] כתב: "כי שלשה יש בהם האמצעי, שאין לו נטיה אנה ואנה, כמו שהוא כל אמצעי". **והנה בעוד** שכאן מבאר שיעקב הוא האב האמצעי, הרי בשני מקומות כתב שיצחק הוא האב האמצעי; בדר"ח פ"ה מ"ד [קכה:] כתב: "יצחק היה אמצע באבות". ובנצח ישראל פ"ה [שכב.] כתב: "כי אברהם שהיה ראשון באבות, ויעקב שהיה אחרון באבות... יצחק שהוא באמצע". ובתפארת ישראל פ"נ הערה 68 נשארה

שאלה זו בצ"ע. אמנם לא קשה כלל, כי יצחק הוא אמצע מפאת שהוא אב שני מתוך שלשה אבות, אך יעקב הוא אמצעי מפאת שמדתו אמצעית וממוצעת בין חסד אברהם לדין יצחק. וכן נתבאר בדר"ח פ"ה הערה 473.

(261) ירמיה ב, כא "ואנכי נטעתיך שורק כלה זרע אמת ואיך נהפכת לי סורי הגפן נכריה". וראה למעלה פ"ד הערה 12.

(262) אודות שלא היתה פסולת ביעקב שתתבטא בבניו, הנה נאמר [במדבר טז, א] "ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי וגו'", ופירש רש"י שם "ולא הזכיר בן יעקב, שבקש רחמים על עצמו שלא יזכר שמו על מחלוקתם". ובגו"א שם אות ד [רמד:] כתב: "ואם תאמר, אם גנאי הוא שיצא מן הצדיק זרע רשעים, אף על גב דלא כתב בפירוש, וכי לא ידענו שהיה בן יעקב. ויראה, דודאי צדיק שמוליד רשע יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו. והתפלל יעקב שלא יהיה לו חלק ברשע, שלא יהיה שום פסולת ממנו אצל הרשע, אבל פסולת של רשע הזה לא קבל מיעקב, רק מן לוי. ולפיכך לא כתב 'בן יעקב', שאין ליעקב חלק במחלוקתו... כי עיקר תפילתו היה שלא יהיה לו חלק בהם, כי הרשע נולד מפסולת שיש בצדיק, ובקש רחמים על הדבר שלא יהיה לו חלק בו" [ראה למעלה הערות 38, 210]. ובגו"א במדבר פכ"ב אות מ [שעז:] כתב: "יעקב ובניו, היו כולם קדושים, ולא היה פסולת בזרעו, ולא עבר שם זר... שאין לנטות ימין ושמאל".

(263) אמרו חכמים [פסחים נו.] "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו... כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד", הרי שאצל יעקב כל בניו היו צדיקים, ומטתו שלמה [תו"כ ויקרא כו, מב]. ולהלן פס"ז כתב: "כי אברהם היה בו פסולת, ויצא ממנו ישמעאל. ויצחק היה בו פסולת, ויצא ממנו עשו. ואם היה נולד יעקב בפני עצמו, לא היה הטהרה מן הפסולת כמו כאשר הוא [עשו] נולד עמו, אז נברר הזרע... לקבל ענין אלקי, שהוברר יעקב לקדושה". **ואמרו חכמים** [גיטין נו:] שרבי יוחנן בן זכאי ביקש מקיסר רומי "תן לי יבנה וחכמיה ["שלא תחריבנה ולא תהרוג חכמיה" (רש"י שם)], ושושילתא דרבן גמליאל ["משפחת הנשיא, שלא תהרגם, שלא תכלה שולטנות בית דוד" (רש"י שם)], ואסוותא דרבי צדוק ["רופאים תן לי מאנשיך שירפאו את רבי צדוק, שלא היה יכול לבלוע אוכל לפי שנתקצרו מעיו בתעניותיו" (רש"י שם)]". ובנצח ישראל פ"ה [קיב.] כתב לבאר בזה"ל: "וכאשר תבין ותדע, כי לכך בחר אלו ג' דברים, שאלו שלשה מוכנים שיעשה השם יתברך עמהם

החסד, ויעשה דין בשונאיהם, וירחם עליהם שלא ישלטו בם שונאיהם. והם; חסד, דין, ורחמים, שהקב"ה נוהג עם ברואיו להציל אותם מן הרע. וידוע כי החכמים דביקים במדת החסד... ולפיכך רצה ביבנה וחכמיה, שיהיו דביקים במדת החסד. ואחר כך רבי צדוק משלים המדה השנית, מדת הדין, בתעניתו שהיה מתענה, שבשביל זה ישלם במדת הדין מכח תענית. ושושילתא דרבן גמליאל, שהיה זרע אמת בלי פסול, ודבק בהם הרחמים, בעבור המשפחה המיוחסת הזאת. ודבר זה תבין מאוד ממה שהיה זרע יעקב בלי פסולת כלל, והיה ליעקב מדת הרחמים, ודברים אלו יש להבין מאוד מאוד". וכידוע מדת הרחמים היא האמצעי בין חסד ודין [שערי אורה שער החמישי (עמוד תנא מהדורת בורנשטיין)], הרי שהיות יעקב אמצעי בין אברהם ויצחק מביאה שלא תהיה פסולת בזרעו. וראה למעלה פ"ו הערה 92, ופרק זה הערה 47.

(264) פירוש - אברהם הוא התחלת האבות, ולכל התחלה יש שני מאפיינים; (א) היא הראשונה. (ב) ממנה יוצא הכל. ובדר"ח פ"ה מ"ג [צג:] כתב: "אברהם שהוא התחלה לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות". ופירושו, שהואיל ואברהם הוא התחלה לאבות, לכך הוא המיוחד באבות. כי הואיל והעיקר מתגלה בהתחלה, לכך ענין האבות מתבלט בעיקרו אצל אברהם מפאת היותו התחלת האבות, כי "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערות 201, 215, ולמעלה הערה 65, והערה הבאה].

(265) נקט כאן כלפי אברהם בג' לשונות; "עיקר הכל", "חותם הכל", ו"ראש הכל", שכתב "עיקר הכל וחותם הכל הוא אברהם, שהוא ראש הכל". הרי מחמת היות אברהם "ראש הכל", לכך הוא "עיקר הכל" ו"חותם הכל". והביאור הוא כמבואר בהערה הקודמת, שהיות אברהם ההתחלה ["ראש הכל"] מחייבת שני דברים; (א) הוא עיקר, כי העיקר מתגלה בהתחלה, ועל כך כתב "עיקר הכל". (ב) ממנו יוצא הכל, ועל כך כתב "חותם הכל", כי חתימת "מגן אברהם" כוללת את יצחק ויעקב. ואודות שבחתימת "מגן אברהם" יש חתימה ליצחק ויעקב, כן כתב בגו"א בראשית פי"ב אות ו [ריד.], וז"ל: "בך חותמין כו'. ואם תאמר, מאחר שכולם אבות, למה לא יחתום בכולם. ואין זה קשיא, דאין חותמין בשתים, כדאמרינן במסכת ברכות [מט.]. ואם תאמר, מאי שנא אברהם.

נראה מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם" [הובא בחלקו למעלה פ"ו הערה 55]. ובביאור דבריו בגו"א, ראה פחד יצחק סוכות, מאמר כ. ובח"א ליבמות סד. [א, קמב.] כתב: "כי אברהם ושרה אשר הם התחלת ישראל יותר משאר אבות, לפי שהם ראשונים לאבות, וכך האבות הם התחלה לגמרי. ולפיכך חותמים באברהם דווקא, שהוא התחלה גם אל שאר אבות, לכך היו אברהם ושרה התחלת הכל". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנו.] כתב: "כתיב בפירוש [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וכבר הארכנו בזה מאד בספר גבורות השם כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו'. ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר על שום אחד חוץ מאברהם... וזה שאמרו במסכת פסחים [קיז:] 'והיה ברכה' [בראשית יב, ב], בך חותמין, ולא בהם. ולמה חותמין באברהם [בלבד], מפני שאין ראוי לחתום רק באחד, שאין חותמין בשתים, כדאיתא במקומו [ברכות מט.]. ולפיכך אין לחתום רק באברהם בלבד, לפי שאברהם היה התחלה, וכל אשר הוא התחלה הוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערה 83]. הנה בדר"ח ביאר שאברהם הוא אחד מחמת היותו התחלה, והחתימה היא רק באחד, ולכך חותמין באברהם בלבד. אמנם לא ביאר שם מדוע אברהם נבחר יותר מיצחק לחוד או מיעקב לחוד. וברי הוא שכוונתו כפי שביאר בגו"א ובח"א ליבמות הנ"ל, שההתחלה כוללת את כל ההמשך, ואברהם כולל את יצחק ויעקב. ואודות שההתחלה כוללת את כל ההמשך, ראה למעלה פ"ח הערה 215.

(266) למעלה לאחר ציון 219.

(267) לשונו למעלה [לאחר ציון 219]: "כל דבר שהוא אחד הוא חסר וצריך השלמה, ואין האחדות כי אם להקב"ה, שהוא יחיד, ואליו השלימות בלי חסרון, אבל כל שאר אחד יש בו חסרון, שאינו שלם וצריך להשלים אותו".

(268) "בלבד" ללא השלמה מזולתו, וכמו שמבאר.

(269) בח"א לנדרים לב. [ב, י.] כתב משפט זה כך: "ולכך אברהם שהיה התחלה וראש אל הכל, דבר זה נחשב לאברהם יותר מן הראוי, עד שהיה לו מדה הראשית יותר מדי".

(270) בח"א לנדרים לב. [ב, י:] כתב משפט זה כך: "וזה שאמר שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, פירוש שהיה נוטה ענין אברהם אל הראש, עד שהיה רוצה להיות ראש ומושל על תלמידי חכמים, להיות מושל עליהם לעשות אנגריא בהם". ופירושו, שמי שנחשב ל"ראש" רוצה בפרט להשתורר על תלמידי חכמים, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"א אות

ז [קלא.] אודות ראשי הקהל שאינם ראוים למעמדם, וז"ל: "כי יאמר הראש... אין אתה אב בית דין לנו שאנחנו חייבים לשמוע לך... והוא מגרה באנשים חשובים ותלמידי חכמים". זאת ועוד, כי התלמיד חכם עצמו הוא נקרא "ראש", וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ב [ערב:], וז"ל: "החשוב מצד מעלתו, וזה נקרא 'ראש', כמו תלמיד חכם וכיוצא בזה, שיש לו מעלה מצד עצמו" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 83]. לכך ברי הוא שמי שהוא ראש ירצה "להיות ראש ומושל על תלמידי חכמים" [לשונו כאן]. ומעין זה אמרו חכמים [גיטין נו:] "כל המיצר לישראל נעשה ראש", ובנצח ישראל פ"ה [קלח.] כתב לבאר בזה"ל: "מפני כי ישראל הם עליון במעלה ובמדריגה, שנאמר [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל הארץ'. וכשהוא מיצר לישראל, אז הוא נעשה ראש לאותם שנקראו 'ראש'". **ובכת"י** [שלו:] כתב: "לפיכך אמר רבי אבהו שעשה אנגריא בתלמידי חכמים. הדבר הזה ידוע שבאו לרמוז כי מפני שהיה אברהם חסד, היה נוטה אל הקצה הראשון ביותר, עד שבא מאתו שהיה מושל אף על תלמידי חכמים במקום שאין ראוי לעשות. וזה מפני כי אברהם היה ראש ונשיא אלקים בשביל שהיה אחד. והנה היה נוטה אל הקצה להיות מושל על חכמים במקום שאין ראוי. ודבר זה יוצא מסדר המציאות, ובשביל כך היה בא השעבוד על בניו". ובהמשך שם [שלז:] כתב: "דבר זה היה גורם לאברהם שהיה עושה אנגריא להיות נוטה אל קצה הראשון להתגבר על תלמידי חכמים. כי כאשר תדע כי מדת תלמידי חכמים היא נמשך מצד מדת אברהם. ודבר זה ידוע ברמז הכתוב שאמר [שופטים ה, י] 'רוכבי אתונות צחורות יושבי על מדין' [כוונתו למה שאמרו חכמים (עירובין נד:) שפסוק זה נאמר על תלמידי חכמים], כמו החמור שרכב עליו אברהם [בראשית כב, ג]. ומפני שהיה נוטה אל הקצה, להיות ראש ונשיא אלקים, התגבר יותר מדאי והיה עושה אנגריא ושעבוד בתלמידי חכמים, ובזה היה חוטא במדת תלמידי חכמים".

(271) "שהיה ראש וראשון" [הוספה בח"א לנדרים לב. (ב, י:)]. לכך זהו חטא בעצם, ולא חטא במקרה, כי החטא נובע ממדתו של אברהם, ודבר הנובע ממדת האדם הוא עצמי ולא מקרי. ובפחד יצחק, ר"ה, מאמר יח, אות ב, כתב: "כשם שאפשר לו לאדם אשר מדתו היא מדת הסבלנות ליפול לפעמים ברשת הכעס, אף על פי כן מדתו, שהיא מדת הסבלנות, בעינה עומדת... שיש הבדל תהומי בין אותו הכעס שהוא בא מאדם שהכעסנות היא מדתו, ובין אותו הכעס המתפרץ מן האדם אשר מדתו היא מדת הסבלנות".

(272) לאחר ציון 213 [יובא בהערה הבאה].

(273) לשונו למעלה [לאחר ציון 213]: "ולפיכך החטא אשר הוא בעצם, והוא קטן, נחשב יותר ויותר מן החטא גדול שהוא במקרה, ועל זה יש ראיות הרבה מאוד, ואין כאן מקומו. ולכך אל תתמה אם נראה החטא שאמרו חכמים בעיניך קלה, בעבור כי החטא בשורש הוא חטא עצמי". ואודות שחטא מורה על חסרון, כן כתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:], וז"ל: "כי החטא קרוב לו השבירה בשביל חטאו, ולכך הוא מפחד תמיד... אין ראוי להפסד כי אם מצד החטא... שאין האדם עומד לפורעניות אלא אם כן היה הגורם החטא כדלעיל, שאז הוא כלי קרוב לשבירה". ובבאר הגולה באר הששי [קנט:] כתב: "ההעדר הזה מצד המעשים, כי כל חטא אין ראוי שיהיה נמצא המעשה ההוא, ולכך העושה החטא הוא נוטה אל ההעדר הגמור". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.] כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'... וכל חטא וחטא יש בה חסרון והעדר של מה... שאין החטאים רק שהאדם דבק בהעדר". ואמרו חכמים [קידושין מ.] "עבירה יש לה קרן ואין לה פירות", וכתב שם בח"א [ב, קמא.] לבאר: "פירוש, כי העבירה שהוא נמשך אחר החטא, שזהו מעשה תהו וההעדר, שזה ענין העבירה שנמשך אחר ההעדר. ולכך בעל עבירה נפסד ומקבל העדר. והפרי הוא מן המציאות מתחייב, ונמשך הפרי. כמו מן האילן נמצא הפרי. והעבירה שאין מציאות לה בעצמה, לא תוכל לומר שהיא עושה פרי" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 53].

(274) לשונו למעלה [לאחר ציון 208]: "ודע כי ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף שבו יתגלה כח השורש. ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו". ולכך כוונתו במה שכתב כאן "נתגלה בענפים הרבה", שנתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו.

(275) לאחר ציון 269.

(276) כמבואר למעלה הערה 253.

(277) כי מדת אברהם היא חסד [כמבואר למעלה הערה 252], וחסד הוא הפך לדין [כמבואר למעלה הערה 254]. וכל הפך הוא נוטה ופורש מהדבר שהוא הפכי לו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג תחילת מ"ח [רא.], וז"ל: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו" [הובא למעלה פ"ז הערה 144]. וכמו שהפורש הוא הפכי, כך ההפכי הוא פורש.

(278) "שהפריז על מדותיו - שהרבה להרהר על מדותיו של הקב"ה" [ר"ן נדרים לב.], והובא למעלה הערה 28.

(279) אמרו חכמים [ברכות לג:] "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך... משתקין אותו... מאי טעמא... מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות". ובתפארת ישראל פ"ו [קא:] כתב: "פירוש, שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך, אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות, על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה. כי הגזרה הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל, להנהיג באמת וביושר. אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי. ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים' [בראשית פרק א], לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין. רק ראה הוא יתברך שאי אפשר לעולם לעמוד בדין, שתף עם הדין מדת רחמים [רש"י בראשית א, א]. ומכל מקום הנהגה התמידית היא דין, לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך' הוא עושה מדותיו, שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים, ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין ראוי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 196]. וכאן אייריי בהבטחת הארץ לישראל [שעל כך שאל אברהם "במה אדע כי אירשנה"], ונתינת הארץ היא הנהגה תמידית ["עד עולם" (בראשית יג, טו)], בעל כרחך שהיא במדת הדין. ולהלן פכ"ב כתב: "כאשר כרת הקב"ה ברית בין הבתרים, גזר עמו במדת הדין... ליתן הארץ לבניו במדת הדין... וכל זה כדי ליתן הארץ לאברהם בדין, שאז יתקיים בודאי, ולא יהיה הבטחה שיש לה שנוי כאשר יגרום החטא. לפיכך צוה לו הקב"ה לגזור הבהמות לשתי גזרים [בראשית טו, ט-י], שמורה על הגזירה שגוזר הדבר כך בדין, ולעבור בין הגזרים [שם פסוק יז], לומר שבגזירת הדין נותן לו הארץ".

(280) "בדבר מה" [הוספה בח"א לנדרים לב. (ב, י:)]. ובכת"י [שלז.] ביאר יותר, וז"ל: "וטעם שמואל הוא שהפריז על המדה של הקב"ה. רמז לך כמו שאמרנו, כי מצד שהיה ראש וראשון אברהם אבינו, היה רחוק מן מדת הדין, וכן הפריז על המדה ויצא חוץ מן המדה. כי המפריז המדה נגד השם יתברך לומר 'במה אדע' יוצא מן מדותיו, שהם מדת הדין ויושר. וזהו שהפריז על מדותיו יתברך לומר 'במה אדע'. וכל מקום שיש דבר נגד כבודו יתברך, הוא יוצא מן הדין, ודבר זה ידוע לחכמים... כי אברהם יש בו דבר מה שלא היה שלם עם המדה שהוא דין". ולהלן [ציון 306] חזר על דבריו כאן.

(281) לשונו בכת"י [שלז.]: "ודעת רבי יוחנן שלא הכניס תחת כנפי השכינה הוא ידוע, כי כנפי השכינה המעלה הכוללת מדת יעקב, שהיה זרעו כולו תחת כנפי השכינה, לא היה בהם רע. ומפני שאברהם מצד אשר היה יחיד לא היה בו המדה הזאת, לכך לא היה זרעו במעלת המציאות אשר היה ראוי להם. כי כבר אמרנו לך כי היה זה לענין אברהם אשר נמשך ממנו זה לפי הראוי והיושר".

(282) לשונו בח"א לנדרים לב. [ב, י:]: "ורבי יוחנן אמר שלא הכניסן תחת כנפי השכינה, זהו שלא היה בו מעלת השלישי, שהוא יעקב, שהוא כולו אל השם יתברך, כמו שהיה זרע יעקב כולם תחת כנפי השכינה, ואי אפשר לפרש יותר מזה". ויש להעיר מהנאמר [בראשית יב, ה] "ויקח אברם את שרי אשתו וגו' ואת הנפש אשר עשו בחרן וגו'", ופירש רש"י שם "אשר עשו בחרן - שהכניסן תחת כנפי השכינה; אברהם מגייר את האנשים, ושרה מגיירת הנשים". הרי אברהם הכניס גרים תחת כנפי השכינה. ואין להקשות כן על רבי יוחנן עצמו [שאמר שאברהם נענש משום שלא הכניס גרים (נדרים לב.)], כי היה ניתן לומר שמ"מ לאחר שניצח את ארבעת המלכים הסכים להצעת מלך סדום שאמר [בראשית יד, כא] "תן לי הנפש והרכוש קח לך", "ואברהם אבינו נתנם לו, ואילו עכבן לעצמו היה מכניסן תחת כנפי שכינה" [ר"ן נדרים לב.], ונענש על אותם נפשות שלא הכניס תחת כנפי השכינה, ולא יועיל לכך לומר שמ"מ היה מגייר נפשות בחרן [עיין מהרש"א שם]. אך לפי המתבאר כאן שאברהם אבינו בעצם לא הכניס גרים תחת כנפי השכינה [משום שחסרה לו המעלה השלישית של יעקב], תיקשי לך כיצד הכתוב מעיד עליו שהיה מגייר נפשות בחרן. ויל"ע בזה.

(283) כך כינה את אברהם כמה פעמים [כמלוקט למעלה פ"ה הערה 19], וראה למעלה ציון 217.

(284) לשונו בח"א לנדרים לב. [ב, י:]: "יש לך לדעת, שאם היה התחלה, שהוא אברהם, מסולק מן החסרון בפרט מצד מה שהוא ראש והתחלה, לא היו בניו בשעבוד. אבל השורש כאשר הוא חסר במה שהוא ראש והתחלה, נמצא החטא בענפים שאינם בשלימות. ולכך היו ישראל בשעבוד, והיה גובר עליהם כח האומות; למר היה החסרון מצד מדת אברהם שעשה אנגריא באותם אשר בהם החכמה [חסר ההתייחסות לדעת שמואל, שהוא מצד מדת יצחק]. ולמר היה חסרון מצד מדת יעקב, שלא הכניס הגרים תחת כנפי השכינה. ואתה תעיין מאוד בדברים האלו, אף אם אין הדברים נכנסים בתחלת ההבנה, כאשר יעמיק בדברים האלו ויבין אותם על בוריים, אז ידע אמתת אלו דברים... וכל הדברים האלו עמוקים מאוד. וכל אלו דברים הכל הוא בשביל שהיה

אברהם יחידי, לכך היה חסר השלמה בדבר מה, ואי אפשר לפרש יותר". ואודות שהשעבוד הוא התגברות המשעבד על המשועבד, ראה למעלה פ"ג הערה 17, פ"ד הערה 46, ולהלן פי"ב הערה 2. **ובכת"י** [שלז.] כתב: "כלל הדברים, כי היה השעבוד לפי סדר המציאות והשתלשלות מאברהם אבינו, אשר היה דבר אשר יוצא חוץ מן סדר המציאות, והיה מוכן לקבל זרעו השעבוד. וכל האמוראים האלו בא להגיד כי היה דבר באברהם אשר היה ראש ושרש יוצא חוץ מן סדר המציאות, אשר בשביל אותה יציאה היה אברהם חוטא בדבר מה... מצד עצמו. ובשביל כך נחשב לו החטא יותר, כי החטא אשר הוא עצמי לאדם לא תוסר בקל... ודבר זה בשביל שהיה אברהם אחד, חסר מענין הכללות, ומדכתיב [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד', אם כן האחד אינו כל כך טוב... ומפני שיציאה זאת שהיה בשורש, והוא עצמי לו כאשר התבאר, היו יוצאי השתלשלות זרעו... היה השעבוד בהם... שאם לא היה אבינו אברהם בשום דבר יוצא מן המציאות, לא היה נמשך השעבוד על זרעו, שהשעבוד נוטה אל ההעדר. זהו דעת התנאים, שכל אחד לקח לו דרך אחד מן יציאותיו מה שנראה לו עיקר היציאה" [ראה למעלה הערה 214].

(285) "אנגריא - להשתעבד בהן" [רש"י ב"ק לח:]. ויש לתלות שעבוד ישראל במצרים בשעבוד ת"ח לאברהם. ובח"א לנדרים לב. [ב, י:] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי ראוי הוא שיהיה שכל נבדל מן הגשמי, ואין ראוי שיהיה כאן התנגדות מן השכל [פירוש, השכל אינו אמור להתנגד לאיש]. וכאשר אברהם אבינו עשה אנגריא בתלמידי חכמים, שיהיו לוחמים עם הד' מלכים, [זה] אין ראוי לפי הסדר. ולפיכך היה התנגדות גם כן מן המצרים אל בניו, אף כי לפי הראוי, ראוי שיהיה לבניו מדריגת השכל אשר יש להם מעלה נבדלת, [אך] כיון שעשה אנגריא, שיהיו מתנגדים ויהיו לוחמים עם הד' מלכים, היה לבניו ג"כ דבר זה, שהיו המצרים משעבדים בבניו... היה עושה האנגריא עם תלמידי חכמים, לפיכך גם המצרים היו מתנגדים לבניו". וראה למעלה הערה 151.

(286) אודות ש"ועבדום וענו אותם" מורה על מדת הדין, הרי כך פתח את פרקנו בזה"ל: "יש לך להתבונן בדבר זה שאמר הכתוב 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם', על מה חרי האף הגדול הזה שהיה אומר לו הקב"ה כך". ובסמוך יכנה את "ועבדום וענו אותם" בשם "עונש". והרמח"ל במאמר החכמה [ענין סדר ליל פסח] כתב: "הנה אחר שסבלו ישראל העינוי והשעבוד הגדול שסבלו, נתפייסה מדת הדין". ובח"א לנדרים לב. [ב, יא.] כתב: "מי שאמר שהפריז על מדותיו של הקב"ה, רצה לומר... מפני שהפריז הוא על מדת השם יתברך, היה גם כן השם יתברך מפריז על המדה, שלא עשה נקמה בשונאיהם אשר שיעבדו בהם". ולהלן [ציון 307] חזר על דבריו כאן.

(287) פשטות כוונתו לומר שמחמת שישראל היו משועבדים תחת מצרים, לכך ישראל יצאו מרשות השכינה, כי המשועבד לבשר ודם אינו נמצא תחת רשות הקב"ה. וכן אמרו חכמים [ב"מ י.] "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם', ולא עבדים לעבדים". ובזוה"ק ח"ב מ. איתא "תנא, לא נפקו ישראל ממצרים עד דאתברו כלהו שלטונין דלעילא משולטניהון, ונפקו ישראל מרשותהון, ואעלו לרשותא קדישא עלאה דקודשא בריך הוא, ואתקטירו ביה. הדא הוא דכתיב 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם', מאי טעמא 'עבדי הם', 'אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים', דאפקית להו מרשותא אחרא, ועאלית לון ברשותי". אמנם בהערה הבאה נתבאר שכוונתו לומר להיפך [הואיל וישראל יצאו מרשות השכינה, לכך נשתעבדו למצרים].

(288) לשון הכלי יקר [שמות ו, ו]: "יזכו לדיבוק השכינה, ועל זה אמר 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'". והשם משמואל פרשת ויחי [שנת תרע"ז] כתב: "הגאולה איננה מספקת ההוצאה מתחת יד האומות והכחות החיצונים, אלא צריכה נמי הבאה תחת כנפי השכינה. וכמו במצרים אחת מהארבע לשונות של גאולה היא 'ולקחתי אתכם לי לעם'". ופשטות כוונת המהר"ל לומר שהואיל ויציאת מצרים מביאה ל"ולקחתי אתכם לי לעם", שענינו להיות תחת כנפי השכינה, מוכח מכך ששעבוד מצרים הוציא את ישראל מרשות השכינה. ויש להעיר על כך מדבריו להלן פ"ל, שכתב: "אמר [שמות ו, ו] 'וגאלתי אתכם' שלא תהיו ברשות אחרים כלל... [ו]אף על גב שהוציא אותם מרשות אחרים, והיו ברשות עצמם, צריכים עוד להיותם נכנסים ברשות הקב"ה, ולא יהיו כמו שאר אומות, וזהו שאמר [שם פסוק ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם וגו'". הרי אף לאחר שישראל צאו משעבוד מצרים, והיו כבר ברשות עצמם, עדיין יש צורך להוסיף "ולקחתי אתכם לי לעם". ולכך יקשה, דנהי דמוכח מ"ולקחתי אתכם לי לעם" שקודם לכן ישראל יצאו מתחת השכינה, אך מנין לתלות יציאה זו בשעבוד מצרים [שהשעבוד הפקיע את ישראל מרשות השכינה], הרי אף מי שאינו משועבד לזולתו ["כמו שאר האומות"] עדיין אינו בכלל "ולקחתי אתכם לי לעם". **לכך נראה** שאין כוונתו לומר שמחמת שישראל היו משועבדים תחת מצרים, לכך ישראל יצאו מרשות השכינה. אלא כוונתו לאידך גיסא; מחמת שישראל יצאו מרשות השכינה, לכך נשתעבדו למצרים, כי כל עוד שישראל היו תחת השכינה היה מן הנמנע שישתעבדו למצרים. כי כבר נתבאר למעלה [הערות 131, 170] שהדבוק בה' מופקע משעבוד אחרים, עיי"ש. באופן ששעבוד מצרים אינו הסבה ליציאת ישראל מרשות השכינה, אלא הוא הסימן ליצאתם מרשות

השכינה. והפסוק "ולקחתי אתכם לי לעם" מורה שלפני יצ"מ ישראל לא היו ברשות השכינה [תהיה הסבה לכך אשר תהיה], וממילא השעבוד למצרים היה יכול לחול. ולשונו הזהב מורה כן, שכתב: "שבשביל זה יצאו בניו גם כן מרשות השכינה, וְהיו משועבדים תחת מצרים". הנה לא כתב "שבשביל זה יצאו בניו גם כן מרשות השכינה, &שׁהיו משועבדים תחת מצרים", אלא "וְהיו משועבדים תחת מצרים", שהשעבוד הוא דבר נוסף על יציאתם מרשות השכינה. וזה מורה באצבע ששעבוד מצרים אינו הסבה אלא הסימן ליציאתם מרשות השכינה. וכן נוטים דבריו בח"א לנדרים לב. [ב, יא.], וז"ל: "ומי שאמר שלא הכניס גרים תחת כנפי השכינה, וכמו שעשה כך לא לקח השם יתברך בניו תחת כנפיו להציל אותם ממצרים". הרי שאין השעבוד מצד עצמו מוכיח על היציאה מרשות השכינה, אלא שאם הקב"ה היה לוקח את ישראל תחת כנפיו, אז השעבוד לא היה אפשרי.

(289) כמבואר למעלה [לאחר ציון 190], ושם הערות 193-191.

(290) כי הטעם הראשון של רבי אבהו ["שעשה אנגריא בתלמידי חכמים"] הוא כנגד מדת אברהם, והטעם השני של שמואל ["שהפריז על מדותיו של הקב"ה שנאמר 'במה אדע כי אירשנה'"] הוא כנגד מדת יצחק, והטעם השלישי של רבי יוחנן ["שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה"] הוא כנגד מדת יעקב, וכמבואר למעלה [מציון 267 עד ציון 282].

(291) כן כתב כמה פעמים שאין מחלוקת בין האמוראים. וכגון, בגו"א בראשית פכ"א אות ח [שנ:] כתב: "כל אחד הוסיף להעמיק, ואין כאן מחלוקת, רק שכל אחד הוסיף על הראשון". ובאור חדש פ"א [רפא:] כתב: "ואלו שלשה דברים הם דברי חכמה מאוד. ויש לפרש כי אין כאן מחלוקת, רק שכל אחד בא להוסיף, ואין בזה מחלוקת". ובנתיב התורה פ"ט [שפב:] כתב: "ואין בין החכמים האלו מחלוקת, רק כל אחד מוסיף". ובח"א לסוטה כב. [ב, סד:] כתב: "ואין כאן מחלוקת, רק כל אחד מוסיף על הראשון". ובהקדמה לדר"ח [לד:] כתב: "ואפשר כי אין כאן מחלוקת כלל, ומר אמר חדא, ומר אמר חדא, ולא פליגי". ובכת"י [שלח.] כתב: "כל אחד לקח לו דרך אחד מן יציאותיו מה שנראה לו עיקר היציאה שהוא עיקר. ואפשר לומר כי אינם חולקים כלל, וכל אחד מוסיף על חבירו לפרש היציאה הזאת".

(292) גיטין מד: "אמר רבי אבהו, שנה לי רבי יוחנן". ותוספות פסחים ק. כתבו "לא גרס 'רבי יוחנן אמר רבי אבהו', דרבי אבהו תלמידיה דרבי יוחנן הוה". ותוספות ב"ב פז. כתבו "רבי יוחנן, שהיה רבו של רבי אבהו". וכן כתבו תוספות חולין קי., ורשב"ם ב"ב

נא: [ד"ה כזוטרי]. והרשב"א ב"ק קב. כתב: "רבי אבהו נמי תלמידו דרבי יוחנן הוא". וראה תולדות תנאים ואמוראים, כרך א, עמוד 64, שהראה שרבי אבהו היה תלמיד מובהק של רבי יוחנן, וקבל רוב תורתו ממנו. **והנה השריש** הרשב"ם [ב"ב קיד: ד"ה משום] את היסוד הבא, וז"ל: "אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי שמעון - משום דלא היה רבו מובהק קאמר 'משום', שלא הורגל רבי יוחנן לומר דברים משמו של רבי יהודה ברבי שמעון. אבל מרבו יאמר 'אמר רבי יוחנן אמר רבי ינאי'". ובהרבה מאוד מקומות בש"ס נאמר "אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן" [ברכות יד., עירובין יג:, פסחים כד:, יבמות עג:, ועוד], הרי שרבי אבהו הוא תלמידו של רבי יוחנן [מפי בני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א]. והוסיף בני שליט"א לבאר הטעם לחילוקו של הרשב"ם על פי דברי רבי שמעון שקאפ בהקדמתו לספרו שערי ישר, וז"ל: "ראוי לידע ולהתבונן לדעתי מה שאמרו ז"ל חגיגה [טו:] ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר, והא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מאי דכתיב [מלאכי ב, ז] 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא', אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו, אל יבקשו תורה מפיהו. ומסיק הש"ס לא קשיא, הא בגדול הא בקטן. וראוי להבין לפי זה איך סתים רבי יוחנן דבריו, שדבריו רק בקטן ולא בגדול. ויש לומר, דכאשר נדקדק מה שאמר רבי יוחנן 'יבקשו תורה מפיהו', ולא אמר 'ילמדו ממנו'. דבאמת הלומד מחבירו אינו לומד מפי המלמדו, אלא שומע ושוקל בפלס שכלו, והוא מבין הדבר, וזה אינו לומד 'מפי' המלמדו, רק משכל של המלמד. ותורה מפה נחשבת אם מקבל הדברים כפי ששמע בלי בקורת, ועל ענין זה אמר רבי יוחנן שלקבל תורה מפה אינו ראוי רק אם הרב דומה למלאך ה' צבאות". לכך כאשר תלמיד מביא מימרא מרבו, בזה אמרינן "אמר התלמיד אמר הרב", כי הדברים באו מחמת אמירת פיו של הרב ["מפיהו"]. אך כאשר לא איירי בתלמיד, אלא במי שאומר דבר בשם אומרו, שם אין לומר "אמר החכם" בלבד, אלא "משום החכם", כי לא מפאת אמירת החכם קאמר לה, אלא מחמת שכלו וחכמתו. ודפח"ח.

(293) כשיטת תוספות [סוטה ד.] שאין דרך להקדים דברי התלמיד לדברי הרב אלא אם כן יש טעם מיוחד לכך. אמנם תוספות במקום אחר [ע"ז מה.] סברי שהדרך לפעמים להקדים דברי התלמיד לדברי הרב, ואין קפידא בדבר.

(294) שהוא סדר חג"ת, וכמו שנתבאר.

(295) אנגריא בת"ח, הפריז על המדה, והפריש גרים מלהכנס תחת כנפי השכינה.

(296) לשונו להלן פ"ל: "אמר [בראשית טו, יג-יד] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. ביאור זה, כי היה שלשה דברים; תחלה גרות, אף על גב שאין משועבד לאחר, מצד שהוא גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים. ואחר כך הוסיף עליהם שעבוד, כדרך שמשעבדים העבד. ואחר כך הוסיף עליהם הענוי, שהוא ענוי יותר ממה ששאר עבד משועבד, וזה נקרא ענוי". ולהלן פנ"ד כתב: "פירוש הכתוב שהקב"ה גזר על זרע אברהם גירות ועבדות ועינוי; הגירות במה שהם ברשות אחר, וזה בודאי אינו טוב שיהיו זרעו ברשות אחר. והעבודה, שיהיו עובדים לאחרים, וזה בודאי תוספת יותר, אחר שהיו ברשות אחרים, והיו משועבדים לאחרים גם כן בכל השעבוד, כדרך העבד שהוא משועבד לאדון שלו. ואחר כך נתוסף עליהם הענוי, שהוא יוצא מן גדר המשועבדים, כי סתם אדם אינו משעבד עבדו בענוי. נמצא כי נגזר על זרע אברהם שלש גזירות זו אחר זו; גירות, עבודה, ענוי". ולהלן פ"ס כתב: "נגזר על זרע אברהם שלשה דברים; 'כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו'', הזכיר בהם שלשה דברים; גירות, עבודה, ועינוי, והם שלשה דברים, האחד יותר קשה מן השני. וזה כי הגירות בתוך ארץ נכריה, ואין להם כח, והם כפופים תחת אחרים, כמו הגר שיד אחר עליו, ומכל מקום אין משועבד לאחר. 'ועבדום' הוא יותר מזה, שהוא משעבד בו. ומכל מקום השעבוד הזה כמו כמה עבדים משועבדים לאדוניהם, ואין דבר זה יוצא ממנהגו של עולם, שכמה עבדים יש. אבל הענוי הוא דבר יותר מכשעור, שאין האדון מענה את עבדו, אבל הוא משעבד בו, ואין מענה אותו. ולפיכך 'וענו אותם' הוא יותר" [הובא למעלה הערה 58, ולהלן פ"י הערה 39].

(297) פירוש - תבין כל אחד משלשת הדברים האלו [גירות, עבדות, ועינוי]. ובכת"י [שלט.] כתב משפט זה כך: "ואם יש לך לב להבין, תדע איך כל דבר ודבר". ואודות הבטוי "ואם יש לך לב להבין", ראה להלן פי"ב הערה 120.

(298) אודות שדבריו הם בגדר של "מעט מעט", כן כתב כמה פעמים, וראה להלן הערה 310. אמנם כאן כתב "**ואי אפשר** אשר לא ארמוז לך מעט מעט" [ביטוי שאינו נמצא בשאר ספריו]. ונראה שהמחייב את המהר"ל לרמוז מעט מעט הוא רצונו להורות לנו את חכמת חז"ל העמוקה, ולהקנות לאדם הבנה מסויימת בדבריהם. וכן כתב בנצח ישראל פי"ז [שצב:], וז"ל: "דבר זה ענין עמוק ומופלג, ארמוז לך דבר מה, להודיע לך כי כל דברי חכמים בחכמה עמוקה מאוד מאוד". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפו:] כתב: "ואין כאן מקום זה, רק היה הכוונה פה להודיע הדבר הנפלא אשר אמרו חכמים ז"ל". ושם פכ"ה אות כו [יא.] כתב: "הארכנו לבאר זה, להראות הפלגת דברי חכמים". ושם שמות

פט"ו אות כג [שז.] כתב: "פתחתי לך פתח להבין דברי חכמים, ותכלית הדבור בזה הוא יותר נפלא, אבל הדברים האלו כמו פתח להבין". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכז:] כתב: "רק היינו צריכין קצת להרחיב הלשון באיזה מקום כדי ליתן הבנה לאדם, והחכם יוסיף חכמה ותבונה". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ובספר המפתח לחומש גור אריה, עמודים 14-12, יסוד זה נתבאר שם בארוכה. וראה למעלה פ"ד הערה 134, להלן הערה 315, ופי"ב הערה 77.

(299) פירוש - הגירות שהוטלה על ישראל ["גר יהיה זרעך"] היא מחמת שאברהם פגם בתלמידי חכמים ["עשה אנגריא בתלמידי חכמים"]. ומה שכתב תיבת "בעצמו" ["כי הגירות הוא **בעצמו** מפני שפגם בתלמידי חכמים"], כי הגירות בעצם שייכת למה שאברהם פגם בתלמידי חכמים, וכמו שיבאר, אך העבדות והעינוי אינם שייכים בעצם לסבת חיובם, אלא נגרמים על ידה, וכמו שיבאר.

(300) ו"זקן" הוא מי שקנה חכמה [רש"י שם], שהוא תלמיד חכם.

(301) פירוש - סמיכות הפסוק של "זקן" לפסוק של "גר" מורה ש"מדת תלמידי חכמים ומדת הגרים אחת". וכן הראב"ע [ויקרא יט, לג] ביאר שסמיכות זו מלמדת על השויון הקיים בין זקן לגר, עיין שם. וראה הערה הבאה.

(302) כוונתו לדברי הגמרא [מגילה יז:], שעסקו שם בברכות של שמונה עשרה, ואמרו "כולל גירי הצדק עם הצדיקים [בברכת "על הצדיקים"], שנאמר 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וסמיך ליה 'וכי יגור אתכם גר'". ומה שנקטו שם "הצדיקים" ["כולל גירי הצדק עם הצדיקים"] הכוונה היא לתלמידי חכמים, שהרי למדו כן מהפסוק "והדרת פני זקן", ו"זקן" הוא מי שקנה חכמה.

(303) אמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד אברהם לא היה זקנה... אתא אברהם בעא רחמי והוה זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "ועוד תבין דבר זה ממה שסמך הכתוב הגר והזקנה ביחד, דכתיב 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וסמך ליה 'וכי יגור אתכם גר'. וגם בתפילה כללו הגרים עם הזקנים 'ועל זקני עמך ישראל ועל גרי הצדק'. ולכך אברהם שהיה גר ראשון [חגיגה ג.], היה מביא הזקנה בעולם. וביארנו דבר זה בחבור גבורות ה' פרק ט, עיין שם". אמנם שם איירי בזקן כפשוטו, ואילו כאן איירי בזקן שהוא חכם. ובכת"י [שלט.] כתב: "מדת תלמידי חכמים ומדת גרים אחת... ושניהם היו באברהם, שהוא היה תלמיד חכם וגר". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב:] כתב: "ראוי המציאות אל התורה...

רק כי מצד העולם הזה שהוא גשמי, ורחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי". ובנתיב התורה פ"ג [קלג:] כתב: "כי העולם הזה עולם גשמי, ואין עיקר בעולם הזה השכל, שהוא בלתי גשמי". ובנצח ישראל ר"פ טו [שנו.] כתב: "העולם הזה אינו מיוחד לישראל... אין ראוי להם עולם הזה, ואין עיקר חלקם בעולם הזה הגשמי, רק ישראל כל מעלתם ומדרגתם שהם נבדלים מן הגשמי, ואיך יעלה על הדעת שיורשים עולם הזה הגשמי". ושם פל"ה [תרנז:] כתב: "הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי". ובעוד שכאן מבאר שהשכל הוא גר בעולם הגשמי, הרי בדר"ח פ"ד מ"ז [קמו:] ביאר שהאדם הגשמי הוא גר בשכל התורה, וכלשונו: "כי האדם נחשב גר בתורה, כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה". ושם פ"ה מכ"ב [תקנט:] כתב "כי הגירות בפרט מורה על מעלת התורה העליונה". ובאור החיים [שמות ב, כב] כתב: "'גר אנכי בארץ' [תהלים קיט, יט], כי הצדיקים אינם בעולם הזה אלא כגרים בלא שום ישוב". והמלבי"ם [ויקרא כה, כג] כתב: "האדם אינו תושב בזה העולם, כי נשמתו הוא ממעל, משם בא ולשם ישוב. וזה שנאמר [תהלים לט, יג] 'כי גר אנכי עמך', מצד החלק האלקי שבו הוא גֵר פה, כי שרשה ממקום גבוה, ושם אחוזתו בקודש, לא בעולם השפל". והמלבי"ם בספרו ארצות השלום, תחילת דרוש ב, כתב: "התאוה והדמיון תושבים הם פה בעולם הגופים... לא כן השכל, הוא גר בעולם החומרי". והשפת אמת, בהר, שנת תרנ"א, כתב: "בני ישראל צריכין להיות בעולם הזה גרים, לידע כי עיקר שלהם למעלה".

(304) יש להבין מהי השייכות בין זה שאברהם עשה אנגריא בתלמידי חכמים [הנחשבים לגרים], לכך שנגזר על זרעו גירות. הרי גירותם של תלמידי חכמים היא גירות השכל בעולם הגשמי, ואילו גירותם של ישראל במצרים אינה גירות שכלית, אלא גירות גופנית. ובספר דולה ומשקה, חנוכה, עמוד קט, ביאר נקודה זו, וז"ל: "כיון ששכל הוא הכלי ללימוד התורה, הרי ששימוש בשכל לצורך ענייני העולם הזה פירושו חילול מסויים, ובכך הופכים את הגר לתושב, שכן נותנים לשכל מקום ואחיזה בענייני העולם. ומכיוון שכך נהג אברהם בתלמידי חכמים, שהשתמש בשכלם לצורך ענייני העולם הזה, נענש בכך שאת זרעו, שהם תושבי העולם הזה, עשו גרים בכך שהגלו אותם בארץ לא להם". ופירושו, כי חטאו של אברהם היה במה שעשה שהגר [ת"ח] נעשה תושב, לכך נענש שזרעו התושב נעשה גר במצרים.

(305) הפחד יצחק חנוכה, מאמר יא [אות ג] הביא את דברי המהר"ל האלו, ומתוך חביבות דבריו נביאם בהרחבה, וז"ל: "מאיר לנו דבורו של המהר"ל כי השכל הוא גר

בעולם הגשמי. כלומר חיי עולם הזה מתיחסים הם אל חיי עולם הבא כיחס חיי החוש אל חיי ההכרה. החוש אינו תופס את הציור הרוחני, ואין הציור הרוחני נתפס אלא בשכל. ומכיון שחיי העולם הבא ואחרית הימים הם חיים רוחניים, ממילא נמצא שעיקר ההשתמשות בכוח השכל גנוז הוא לעתיד. באופן שפעולתו של כוח השכל בעולם הזה היא פעולה הנעשית בדרך הד ובת קול של ימים יבואו. ולזה אנו אומרים, שהחושים ושאר כוחות החיים הם תושבים בעולם הזה, כי מהות פעולתם מתאימה היא למציאות גופנית שאין בה הפשטה. שונה הוא לגמרי כוח השכל, שאדרבא כל עיקר כוחו אינו אלא בתפיסת הציור המפשט. ומפני כן אין הוא שייך בעצם לעולם הזה, שהוא עולם הממשי של הגופים, ועיקר כוחו של השכל שמור לעולם הבא ולאחרית הימים, שהוא עולם מפשט. ואין דירתו של השכל בעולמנו אלא דירת גר, שעיקר כוחו של הגר הוא במקום מושבו, והוא נמצא כאן במציאות עראית שיש בה מעוט אחר מעוט... לשם הרחבה הננו מציינים כאן עוד מקום אשר בו בולטת פעולתו של החוק הזה. רבים הם החילוקים בין תורה לשאר מצות. אחד החילוקים הוא בענין החינוך. יש חינוך למצוות, אבל אין חינוך לתורה. אב המכניס את בנו הקטן לסוכה, אין כאן קיום מצות סוכה, אלא קיום מצות חינוך. אבל אב המכניס את בנו הקטן לתלמוד תורה, הרי זה קיום מצות תלמוד תורה. הלולב בידו של קטן אינו אלא חפצא דחינוך; אבל 'תורה צוה לנו משה' [דברים לג, ד] של קטן היודע לדבר, הרי זה חפצא דתורה ממש. באופן, שלא מצינו לענין החינוך שום מקום בתלמודה של תורה... חינוך קטנים הוא ענין של יחוד, על ידי החינוך מתיחד הוא הקטן לעבודת המצוות. אבל אין אנו זקוקים לפעולה של יחוד אלא במקומה של הסתמיות. ועל כן, מכיון שהמצוות מתקיימות בשאר כוחות החיים, אשר על הכוחות הללו נאמר כי הם תושבים בעולם הזה, ועל כן יש כאן ענין של חנוך ושל יחוד למצוות. אבל תלמוד תורה מתקיים הוא בשכל, והשכל הוא גר בעולם הזה... ושכלו של אדם מישראל בעצמותו מיוחד ועומד הוא לחכמת התורה, וממילא אין אנו זקוקים בכאן לפעולה של יחוד. ועל כן יש חינוך במצוות, ואין חינוך בתורה, והבן היטב". **ונראה להביא** ראיה מוכחת ליסוד שאין חינוך לתורה, שהנה הט"ז [יורה דעה סימן שמ ס"ק טו] כתב: "כתב הרי"ץ גיאות [מאה שערים הלכות אבל, ליד אות עז], קטן שהגיע לחינוך, קורעין לו כדרך שמחנכין אותו בשאר מצות. כתב בדרישה [יורה דעה שם ס"ק יב], מכאן ראיה קצת שקטן שהגיע לחינוך, צריך לנהוג כל דיני אבילות". אך הדגול מרבבה שם [לבעל הנודע ביהודה] כתב על זה: "ונראה לעניות דעתי דלא שייך כאן חינוך, שמתוך זה אתה מבטלו מתלמוד תורה. אבל בקריעה אין כאן

ביטול תלמוד תורה". ולכאורה דברי הדגול מרבבה תמוהים, שהרי כשהקטן יגדיל יהיה מחוייב באבילות ולהבטל מתלמודו. והרי כל ענינו של חינוך הוא להכשיר את הקטן לחיובי הגדול [כמבואר בריטב"א סוכה ב:, שכתב "קטן שמחנכין אותו במצות לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול"], וא"כ, מדוע בקטן אין אבילות דוחה תלמוד תורה, ואילו בגדול אבילות דוחה תלמוד תורה. אלא הם הם הדברים; כשקטן נוהג אבילות, אין זה אבילות, אלא חינוך לאבילות. אך כשקטן לומד תורה, יש בזה קיום מצות תלמוד תורה לגמרי, ולא חינוך לתורה. לכך אי אפשר שחינוך של קטן ידחה תלמוד תורה של קטן, כי לימוד התורה שלו נמצא בדרגה גבוהה יותר, וכדברי הפחד יצחק. מה שאין כן בגדול, שמוטל עליו חיוב אבילות ממש, ולא חנוך לאבילות, בזה אמרינן שאבילותו דוחה מצות תלמוד תורה.

(306) "שכל מדות של הקב"ה הם במדת הדין, ומה שאמר 'במה אדע' הפריז על מדותיו, שהם מדת הדין, ויצא מקו מדת הדין" [לשונו למעלה לאחר ציון 278].

(307) "ושמואל נראה לו יותר שאמר 'במה אדע', שהפריז נגד מדותיו של הקב"ה, שהם מדת הדין. לכך נמשך מדת הדין על בניו לומר [בראשית טו, יג] 'ועבדום וענו אותם', זהו ממדת הדין" [לשונו למעלה לאחר ציון 285]. וראה למעלה הערה 286.

(308) לכאורה לא ברור כיצד פסוק זה, העוסק בכנעניים יושבי הארץ, מבאר מהו בעינוי שהמצריים עשו לישראל. אמנם דבריו יוסברו על פי מה שכתב בשני מקומות; (א) למעלה פ"ג [לאחר ציון 80] כתב: "כאשר היו ישראל במצרים, היו תחת רשותם והיו עבדים למצרים, זהו דבר אחד. והיו מוסיפין עליהם ענוי, זה ענין שני. הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם... ומצד הצורה... יבא להם העינוי, אשר היו גוברים עליהם מצרים בענוי, כי הצורות גוברות זו על זו, מתנגדות זו אל זו... מצד ענין הצורה, היו מצרים גוברים עליהם ומשעבדים אותם בענוי". הרי הענוי הוא לצורה. (ב) למעלה פ"ד [לאחר ציון 131] כתב: "ונאמר [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם לשכים וצררו אתכם על הארץ'. הרי שביאר בזה כי הצורה הפחותה מצירה את הצורה השלימה, כי הצורות מעיקות זו את זו בודאי, ואינם מתאחדים ביחד". והעולה מכך הוא שעינוי מצרים הוא לצורה, והצורה הפחותה מצירה את הצורה השלימה. וכן להלן פי"ט [לאחר ציון 174] כתב: "כי המשתתפים בדבר ביחד מריעים זה לזה, בעבור שהם צרות צרורות מעיקות זה את זה". ובח"א לב"ב טז: [ג, עד:] כתב: "הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו, כאשר ידוע למי שיודע להבין את זה" [ראה למעלה פ"ג הערה 84, ופ"ד הערה 133].

(309) לשונו למעלה [לאחר ציון 190]: "אמנם רבי יוחנן אמר מפני שהיה מוותר שלא להכניס גרים תחת כנפי השכינה. טעמו כי אברהם נתן כח ויד לאומות להיות גוברים כאשר לא היה מכניס אותם תחת כנפי השכינה, ובזה היה נותן כח ויד לאומות המתנגדים לישראל, ולפיכך היו גוברים האומות על בניו. ומצאנו בכתוב שהיה זה סבה לתגבורת המתנגד כאשר יתן מקום לו, כמו שאמר [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו יושבי הארץ והיו לשכים ולצנינים בעיניכם וגו''. וכמו כן בשביל שלא היה אברהם ממעט המתנגד במה שאפשר, והיה נותן כח אל המתנגד, היו גוברים עליו כח האומות".

(310) אודות שדבריו הם בגדר של "מעט מעט", כן כתב כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"ד [לאחר ציון 133] כתב: "דברים אלו הם יותר ויותר עמוקים עוד בענין כנעניים אשר הם נבדלים מן ישראל, אך אלו הדברים מקצת הדברים". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "ואל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מה שאפשר למתחילים". ובגו"א במדבר פכ"ח סוף אות יא [תעה:] כתב: "התבאר לך אמיתת פירוש זה. אך אל תעלה על דעתך שזה הוא פירוש המאמר על עומקו". ובבאר הגולה באר הששי [ריז:] כתב: "ודבר זה הוא עמוק מאוד מאוד, והוא סתרי חכמה, אבל העירותיך על דברי חכמים בקצת הבנה מדבריהם העמוקים מני ים". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ מח [תשצט:]. ולמעלה פ"ד הערה 134 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. וראה להלן פי"א הערה 68.

(311) אודות צמצום הכתב לעומת הרצאת דברים בעל פה, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן ס"פ מא כתב: "כי אלו הדברים הם ברורים בלי ספק, ומה שאפשר לך להבין מדברי חכמה בארנו, כי אי אפשר לכתוב עומק הפירוש בכתב, רק אם הוא חכם יבין מדעתו, וישמע חכם ויוסף חכמה ובינה". ובבאר הגולה באר השלישי [רעח.] כתב: "ומעתה כאשר תבין דברים אלו אשר נתבארו כאן, ותבין קצת מעצמך, שאי אפשר לכתוב הכל בכתב". ושם באר הששי [ריד:] כתב: "ואין האדם יכול לכוון ולבאר הכל בכתב, ולבאר עצם הדברים באמיתתם, מכל מקום פתח מפולש פתחנו". ובתפארת ישראל ס"פ ד [פד:] כתב: "וראוי להבין דברים אלו, שהם דברים גדולים מאד, כי אי אפשר לכתוב יותר, ועם שהם יותר עמוקים". ושם ס"פ כג [שמח.] כתב: "והחכם יוסיף חכמה ודעת, כי אי אפשר לפרש הכל בכתב". ובגו"א שמות פי"ט סוף אות יח [עא:] כתב: "אך קשה מאוד הבנה שלימה בכתב לכמו אלו הדברים העמוקים, רק יוסיף חכמה ודעת". ושם פל"ד אות כ [תפא:] כתב: "כל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "אל תשער בדעתך כי אפשר לכתוב בפירוש, כי איך אפשר לפרש הכל בכתב". והפחד

יצחק, חנוכה, מאמר יא, אות ג, כתב: "והבן היטב כי אין הדיבורים הללו אלא רמיזות עדינות לנפש אצילה, ובשום אופן אי אפשר לטבול את פיו של הקולמוס בתהום הלב".

(312) כוונתו לאברבנאל, וראה הערה הבאה.

(313) פירוש - החולקים על חז"ל סוברים שחז"ל לא העמיקו די בענין השעבוד והגלות של מצרים, בעוד שהם עצמם [החולקים] העמיקו יותר לבאר הסבה לשעבוד וגלות מצרים. ולמעלה [לאחר ציון 17] כתב: "התפארו [החולקים על חז"ל] שמצאו סבה בענין הגלות יותר ממה שנאמר בכל דברי רבותינו ז"ל", ושם הערה 18 הובאו דברי האברבנאל [בראשית תחילת פרק טו, בשאלתו החמש עשרה]. ולמעלה [לאחר ציון 197] כתב: "ולמען תדע כי דברי חכמים הם אמת, ואשר התפארו על דבריהם אין בהם ממש".

(314) כי אין לגלות דברים שחז"ל ביקשו להסתיר, וכמו שכתב בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיא:], וז"ל: "כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם. שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה. כמו שאמרו לרבי עקיבא שאמר [שבת צו:] מקושש [במדבר טו, לב] זה צלפחד. ואמרו לו, שעל כל פנים אתה עתיד ליתן הדין על זה; שאם אינו כן, אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואם הוא כך, אתה עתיד ליתן הדין, שהתורה כסהו, ואתה מגלה אותו". ושם בהמשך הבאר [שנד.] כתב: "והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים... רק שמרנו דרך עץ החיים [בראשית ג, כד], שלא לגלות יותר מדאי". ושם בהמשך הבאר [תקכו:] כתב: "והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים". ושם בבאר החמישי [יד.] כתב: "ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו ואנחנו נגלה". וראה הערה הבאה, ולהלן פי"א הערה 68.

(315) כמבואר למעלה הערה 298. ובבאר הגולה באר החמישי [יד.] כתב: "אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך ולכבוד התורה ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים". ושם בבאר השני [רכו:] כתב: "ולא היה ראוי לגלות דברים אלו, אך לכבוד התורה עשינו זה, והם יליצו בעדנו". ואודות שכבוד התורה מאפשר גלוי מסויים של דברים מכוסים, הנה אמרו חכמים [מגילה ג.] "יצתה בת קול ואמרה, מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם. עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו, ואמר, אני הוא שגיליתי סתריך לבני אדם. גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא, אלא לכבודך עשיתי, שלא ירבו מחלוקת בישראל". הרי שלכבוד ה' ותורתו, רשאים לגלות אף סתרי תורה. ונראה ביאורו, שהחובה להסתיר דברי תורה מסויימים נלמד מהפסוק [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר", וכמבואר

בב"ר ט, א. אך כאשר כבוד אלקים גופא מחייב לגלות הדברים, שוב אין כאן חובת הסתרה, כי הכבוד שאסר את הגלוי, הוא הכבוד שמתיר את הגלוי.

(316) כן נוהג לומר כאשר מגביל את דבריו. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"י [תשפט:] כתב: "רק כי אי אפשר לפרש הדברים כפי מה שהם, רק ישמע חכם ויוסיף חכמה ודעת". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ובנצח ישראל ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו". ושם ס"פ ס כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". ושם בהמשך [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". וזה בבחינת [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד", וכן [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". וחכמים אמרו [חגיגה יא:] "אין דורשין... במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו".

(317) פירוש - חז"ל פתחו בעבור ברי לבב את ההתחלה לחכמה ותבונה, כי "פתח" ו"שער" הם התחלת הכניסה. וכן להבדיל הזהיר להתרחק מתחילת דברי כפירה, וכלשונו בתפארת ישראל פ"י [קנח.]: "על כן בני הרחק מפתח ביתם, ואל תבא בשעריהם, כי יפרקו מאתך האמונה האמתית". ו"בר לבב" הוא אדם שכלי, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תשכג:]: "כי בר לבב יש לו שכל זך ונקי". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפא.] כתב: "'בר לבב' [תהלים כד, ד], כלומר אדם שהוא בר לבב, והוא שכלי".

(318) על פי אבות פ"ו מ"א "ברוך שבחר בהם ובמשנתם". ובדר"ח שם [ח:] כתב: "מדת חסידות היא לאהוב את החכמים, ולהזכירם לשבח, ולכך אמר 'ברוך שבחר בהם'. ופירושו, ברוך השם יתברך שבחר בחכמים, שהרי אמר [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל'. ובחר 'במשנתם', שהרי אמרו במסכת עירובין [כא:] חביבין דברי סופרים מדברי תורה, והנה בחר במשנתם". וכאן כתב "ובחכמתם" ולא "ובמשנתם", וכן בגו"א בראשית פ"ד אות ו [צו.] כתב: "אלו דברי חכמים... וברוך שבחר בהם ובחכמתם". אמנם בכת"י כאן [שלט:] כתב "ברוך שבחר בהם ובמשנתם".

פרק י

(1) יעמוד על מספר של "ארבע מאות שנה" [שהוזכר בפסוק הראשון שהביא], ועל "ודור רביעי ישובו הנה" [שהוזכר בפסוק האחרון שהביא].
(2) "ושני חיי קהת שלש ושלשים ומאת שנה" [שמות ו, יח].
(3) "ושני חיי עמרם שבע ושלשים ומאת שנה" [שמות ו, כ].
(4) "ומשה בן שמונים שנה ואהרן בן שלש ושמונים שנה בדברם אל פרעה" [שמות ז, ז]. אמנם כאן כתב שמשה היה בן שמונים שנה "כשיצאו ממצרים". וקשה, הרי משפט מצרים היה י"ב חודש [עדיות פ"ב מ"י], ופסוק זה איירי בתחילת שליחותם לפרעה ["'בדברם' בהתחלת דברם" (אור החיים שם)], נמצא שי"ב חודש לפני יציאת מצרים היה משה בן שמונים, וכשיצאו ממצרים לאחר י"ב חודש היה משה צריך להיות בן שמונים ואחת שנה, ולא בן שמונים שנה. כבר עמד בזה החתם סופר על שמות שם, וז"ל: "ודע דצריך לומר דשנת עמידתם לפני פרעה היה שנת שמונים למשה, ובז' אדר [יום הולדת משה (מגילה יג:)] שקודם ניסן שבו יצאו נעשה שמונים שלמים. דאי סלקא דעת שבתחלת עמידתו היה בן שמונים שלימים, ומשפט מצרים היה י"ב חודש, אם כן בעת צאתם היה מרע"ה בן פ"א שנים, וכשתצרף לזה מ' שנים שהיו במדבר [במדבר יד, לג] יהיו שני חייו קכ"א שנים, וכתיב [דברים לא, ב] 'בן מאה ועשרים שנה אנכי היום', אלא על כרחך כנזכר למעלה".
(5) פירוש - כאשר תצרף את שנותיו קהת [133 שנה], שהיה מיורדי מצרים, עם שנותיו של עמרם [137 שנה], ועם שנותיו של משה [80 שנה], שהיה מיוצאי מצרים, סך כל השנים הללו הוא 350 שנה.
(6) פירוש - כל שכן שלא תגיע למספר של ארבע מאות שנה כאשר הרבה שנים של קהת חופפות עם שנותיו של עמרם, והרבה שנים של עמרם חופפות עם שנותיו של משה. ולשון רש"י [בראשית טו, יג] הוא: "צא וחשוב שנותיו של קהת, ושל עמרם, ושמונים של משה שהיה כשיצאו ישראל ממצרים, אין אתה מוצא אלא שלש מאות וחמשים. ואתה צריך להוציא מהן כל השנים שחי קהת אחר לידת עמרם, ושחי עמרם אחר לידת משה".
(7) דבריו לקוחים כמעט אות באות מדברי רש"י בראשית טו, יג. ורש"י שמות ו, יח כתב "שהרי קהת מיורדי מצרים היה, חשוב כל שנותיו, ושנות עמרם, ושמונים של משה, לא תמצאם ארבע מאות שנה, והרבה שנים נבלעים לבנים בשני האבות". ורש"י שמות יב, מ הוסיף שהיו הרבה שנים בחיי קהת עד שירד מצרימה, וכלשונו: "אי אפשר לומר בארץ מצרים לבדה [היו ארבע מאות שנה], שהרי קהת מן הבאים עם יעקב היה, צא

וחשוב כל שנותיו, וכל שנות עמרם בנו, ושמונים של משה, לא תמצאם כל כך. ועל כרחך הרבה שנים היו לקהת עד שלא ירד למצרים, והרבה משנות עמרם נבלעים בשנות קהת, והרבה משמונים של משה נבלעים בשנות עמרם, הרי שלא תמצא ארבע מאות לביאת מצרים". וראה להלן ר"פ לח שגם שם עמד על קושי מעין זה.

(8) לשון רבינו בחיי [בראשית טו, יג]: "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וגו'. על דרך הפשט ביאורו כי 'גר יהיה זרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה', 'ועבדום וענו אותם', ולא פירש כמה יהיו ימי העבדות והעינוי". והרמב"ן [שם] כתב: "כי גר יהיה זרעך - זה מקרא מסורס, ושיעורו 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה, ועבדום וענו אותם', ולא פירש כמה ימי העבדות והעינוי". ורש"י [שם] כתב: "כי גר יהיה זרעך - משנולד יצחק עד שיצאו ישראל ממצרים ארבע מאות שנה. כיצד, יצחק בן ששים שנה כשנולד יעקב [בראשית כה, כו], ויעקב כשירד למצרים אמר [בראשית מז, ט] 'ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה', הרי ק"צ. ובמצרים היו מאתים ועשר כמנין 'רדו' [בראשית מב, ב, ורש"י שם], הרי ארבע מאות שנה". הרי מנין ארבע מאות שנה מתחיל מלידת יצחק. וכן כתב רש"י שמות ו, יח. ובשמות יב, מ כתב "בין הכל משנולד יצחק עד עכשיו היו ארבע מאות שנה, משהיה לו זרע לאברהם נתקיים [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך'".

(9) נראה שכוונתו לומר שזמן העבדות והעינוי ביחד היה יותר ארוך מן זמן הגירות. כי ארבע מאות השנים של גלות מצרים מתחלקות לשלשה; גירות, עבדות, ועינוי. הגירות החלה מלידת יצחק עד שירדו מצרימה [190 שנה]. השעבוד החל מירידתם מצרימה עד שנולדה מרים [124 שנה]. והעינוי החל מלידת מרים עד שיצאו ממצרים [86 שנה], וכמבואר כל זה למעלה פ"ט הערה 59, קחנו משם [וראה להלן הערה 37]. נמצא שזמן השעבוד והעינוי ביחד היה יותר ארוך מן זמן הגירות, כי זמן הגירות היה 190 שנה, ואילו זמן השעבוד והעינוי ביחד היו 210 שנה [כמנין "רדו"]. ואע"פ שהגירות המשיכה לתוך הזמן של השעבוד והעינוי [כי כאשר ישראל השתעבדו והתענו היו גם כן בגירות], מ"מ בזמן השעבוד והעינוי העיקר היה השעבוד והעינוי, ואילו הגרות היתה טפילה להם, בבחינת "צרות אחרונות משכחות את הראשונות" [ברכות יג.]. לכך יקשה, מדוע התורה ציינה רק את זמן הגירות, ולא ציינה גם את זמן השעבוד והעינוי, שתופס את החלק הארי של השנים האלו. ואין להשיב שמתוך שלשת החלקים האלו [גירות, שעבוד, ועינוי], זמן הגירות הוא הארוך ביותר [190 שנה], לעומת זמן השעבוד [124 שנה], וזמן העינוי [86 שנה]. כי התורה חילקה בין הגירות לבין השעבוד והעינוי, שהגירות נזכרה בפני עצמה ["גר יהיה זרעך בארץ לא להם"], ואילו השעבוד והעינוי

נזכרו ביחד ["ועבדום ועינו אותם"]. לכך המהר"ל מעמיד את זמן הגירות לעומת זמן השעבוד והעינוי ביחד, כאשר זמן השעבוד והעינוי "הוא יותר".

(10) פירוש - למה דוקא "רביעי". ובהמשך הפרק לא יזכיר יותר פסוק זה, אך יבאר את עניינו של מספר ארבע, וממילא בזה תתיישב גם שאלה זו. ובכת"י [שלט.] הוסיף עוד שתי קושיות, וז"ל: "מכל מקום קשה, למה לא אמר 'כי גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה ועבדום ועינו אותם'. ועוד קשה, למה היה הגירות ארבע מאות שנה, והשעבוד לא היה כל כך כמו הגירות".

(11) מן הראוי לצרף לכאן את הערתו של רבינו בחיי [בראשית טו, יג], שכתב: "ארבע מאות שנה - טעם המספר הזה בגלות מצרים לא נודע, ואחד ממפרשי התורה אין מגיד ואין משמיע בזה דבר".

(12) לאחר ציון 37, וזה לשונו שם: "כי אלו ארבעה מלכים אשר לקחו את לוט, לא היה כוונתם רק על אברהם... שהיו נזקקין לאברהם ללחום עמו... נמצא כי המלחמה היתה לבער אלו הרשעים המתנגדים למציאות העולם. והיו המלכים הארבעה נוצחים את החמשה [בראשית יד, ט-י], ואברהם יחידו של עולם מנצח הארבעה, שהם מתנגדים לעיקר העולם. ואלו ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות. וכנגד זה היו ארבעה מלכים אלו, אשר הם כחות חיצונות, מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד, והוא אברהם שהיה יחיד בעולם, והבן דבר זה".

(13) מכנה את הפסוק הראשון של מלחמת המלכים "ראש הפרשה", כי כוונתו לפרשיות פתוחות וסתומות שבתורה, ומלחמת המלכים היא פרשה בפני עצמה [בראשית יד, א-כד], והפסוק הראשון של מלחמת המלכים הוא איפוא "ראש הפרשה". ודרכו של המהר"ל לכנות "פרשה" על פי סתומות ופתוחות, וכמבואר בדר"ח פ"ה מט"ו [שעו:], גו"א ויקרא פי"ח הערה 21, שם במדבר פ"ל הערה 58, שם דברים פ"ג הערה 78, ועוד.

(14) לכאורה כוונתו שארבעת המלכים שהוזכרו בפסוק רומזים לארבע מלכיות ששיעבדו את ישראל, וכמו שדרשו [ב"ר מב, ד] "'ויהי בימי אמרפל מלך שנער', זו בבל. 'ואריוך מלך אלסר' זה אנטיוכס. 'כדרלעומר מלך עילם' זה מדי, 'ותדעל מלך גוים' זו מלכות אדום, שהיא מכתבת טירוניא מכל אומות העולם". אמנם מהמשך דבריו [ראה הערה 17] מבואר שכוונתו לארבעת המלכים שנלחמו נגד אברהם.

(15) פירוש - לא רק בתחילת פרשת המלכים אייריי בארבע מלכיות, אלא גם בסוף [בפרשת ברית בין הבתרים] נרמזו ארבע המלכיות. שנאמר [בראשית טו, ט] "ויאמר

אליו קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגוזל", ובמדרש [ב"ר מד, טו] דרשו פסוק זה על ארבע מלכיות, שאמרו שם: "'קחה לי עגלה משולשת' זו בבל, שהעמידה ג' מלכים; נבוכדנצר, ואויל מרודך, ובלשצר. 'ועז משולשת' זו מדי, שהיתה מעמידה ג' מלכים; כורש, ודריוש, ואחשורוש. 'ואיל משולש' זו יון... 'ותור וגוזל' זו מלכות אדום, תור הוא, אלא שגזלן הוא".

(16) לאחר ציון 129, שהביא במדרש הנ"ל והאריך לבארו טובא.

(17) לשון המדרש במילואו "אמר רבי אבון, כשם שפתח בד' מלכיות, כך אינו חותם אלא בד' מלכיות; 'את כדרלעומר מלך עילם ותדעל מלך גוים ואמרפל מלך שנער ואריוך מלך אלסר', כך אינו חותם אלא בד' מלכיות; מלכות בבל, ומלכות מדי, ומלכות יון, ומלכות אדום". ולשון המדרש מורה שארבע המלכיות שפתח בהן אינן ארבע המלכיות ששיעבדו את ישראל, אלא ארבעת המלכים שנלחמו נגד אברהם. וכן ביאר המתנו"כ שם: "כשם שפתח צערו של אברהם אבינו בד' מלכים שבאו עליו להרגו... והיתה לו פליטה גדולה, כך אינו חותם לעתיד אלא בד' מלכים. שכל מה שאירע לאברהם הוא סימן לבניו".

(18) פירוש - אברהם הוא היחיד בעולם שהכיר את הקב"ה. וכן אמרו חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד". ובגו"א בראשית פ"ג אות לז [צ.] כתב: "אין זה שווי בענין האדנות והאלקות, רק כי הקב"ה יחיד בעולמו באלקותו, ואברהם יחיד בעולמו שהוא ראש לגרים [חגיגה ג.], והוא יחיד שנכנס תחת כנפי השכינה [ב"ר מב, ג]". ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] כתב: "אברהם שהיה יחיד בעולם כמו שהקב"ה יחיד בעולם, וכמו שאמרו בפרק ערבי פסחים באמרם 'נאה ליחיד להציל היחיד', לכך הקריא שמו בפי הכל". וראה למעלה פ"ו הערה 46, פ"ח הערה 188, ובסמוך הערה 31.

(19) ב"ר מב, ג "לא באו [ארבעת המלכים] להזדווג אלא לתוך גלגל עינו של עולם", ופירש רש"י שם "שלא באו להזדווג אלא על אברהם".

(20) כמו שיבאר בסמוך. ואודות התנגדות ארבעת הצדדים אל האחד והיחיד, כן כתב לגבי התנגדות ארבע המלכיות [בבל, פרס, יון, ואדום] לישראל, וכלשונו בנר מצוה [ח:]: "דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי, והיוצא מן האחד הוא מתיחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע. ולכך המלכיות הם ד', כנגד ד' רוחות היוצאים

מן האמצעי". ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם" [הובא למעלה פ"ו הערה 45, וראה הערה הבאה].

(21) כי "גלגל עין" הוא עיקר, וכמו שאמרו חכמים [איכ"ר ב, ח] "אלו בנים, שהן חביבין על אבותם כגלגל העין שלהם". ונאמר [במדבר י, לא] "והיית לנו לעינים", ופירש רש"י שם "שתהא חביב עלינו כגלגל עינינו, שנאמר [דברים י, יט] 'ואהבתם את הגר'". וכן אמרו [ילקו"ש ח"ב תתקצא] "אלו תלמידי חכמים, שהם גלגל עינו של עולם". **ומתבאר מדבריו** שמספר ארבע מתנגד ליחיד, לאמצע, ולעיקר. כי הצד השוה לשלשת דברים אלו [היחיד, העיקר, והאמצע] הוא שהם מורים על האחדות, ומספר ארבע מורה על הפיזור, לכך מספר ארבע מתנגד לשלשת דברים אלו. ואודות שהאמצעי מתייחס אל אחד, כן כתב בנר מצוה [ז.], וז"ל: "האמצעי הוא מתיחס אל אחד, כאשר האמצעי בפרט הוא אחד. ולכך בית המקדש וירושלים שהם אחד בלבד, והם באמצע העולם [תנחומא קדושים סימן י], כי האמצעי הוא מסוגל להם. וכן ישראל שהם עם אחד, מסוגל להם הארץ שהוא אחד בלבד, לפי שהוא באמצע העולם [שם]". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 33. ואודות שהעיקר מתייחס אל אחד, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"א [כג.], וז"ל: "דמיון זה האילן, שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן, ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים". ובגו"א בראשית פל"ה אות יב [קעט:] כתב: "יוסף הוא העיקר של תולדות יעקב [ראה רש"י בראשית לז, ב], ולפיכך נולד יחידי [ללא תאומה (פרקי דר"א פל"ו)], כמו כל דבר שהוא שורש הדבר ועיקרו, שהוא אחד". ולהלן פי"ג [לאחר ציון 41] כתב: "יעקב תם שורש האמת, הוא אחד, כמו כל שורש שהוא אחד". וראה להלן ציון 43, פי"א הערה 65, ופי"ג הערות 13, 43.

(22) כמבואר למעלה פ"ו [לאחר ציון 41], ויובא בהערה 33. ואודות שארבעת הצדדים מורים על החיצונות והיציאה מן העיקר, כן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעג:], וז"ל: "תמצא בעבודת אלילים ד' לאוין זה אחר זה; 'לא יהיה לך' [שמות כ, ג], 'לא תעשה' [שם פסוק ד], 'לא תשתחוה' [שם פסוק ה], 'ולא תעבדם' [שם]... כי ראוי שיהיה בעבודת אלילים ד' לאוין. כי השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר' [סנהדרין לח:], כי כמו שהעיקר, הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו. כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו. והעבודת אלילים דבר שהוא חיצון לעיקר. שבעל עובד עבודה זרה מכוון לדבר שהוא חוץ וחיצון, מתנגד אל העיקר, הוא השם יתברך. והזהירה התורה שלא

יעשה אותם עיקר. והדבר שהוא חוץ וחיצון, הם ארבע, נגד ארבעה צדדין. שכאשר אחד עומד, יאמר לשון 'חיצון' על ארבעה צדדין שלו, ולפיכך החיצוניות הם ארבע. וכנגד אלו באו ד' לאוין אלו. ודע כי החיצונית הראשון הם ד' חיות המרכבה, שעליהן כסא כבודו יתברך [ישעיה ו, א]. שכסא כבודו הוא אחד לישב על הכסא. והתחלה החיצונית הוא מן הכסא ולמטה, והם ארבע חיות הקודש. ולפיכך כאשר עשו ישראל את העגל [שמות לב, ד], שמטו אחד מן החיצונית, הוא השור שבמרכבה, ועשו אותו אלוה [שמו"ר ג, ב]". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'". ובפתיחה לאור חדש [רכ.] כתב: "ארבעה מלכיות אלו, שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים שהם מתנגדים אל האמצעי, שהוא עיקר" [הובא למעלה פ"ו הערות 44, 45].

(23) פירוש - בתחילה ארבעת המלכים נצחו את חמשת המלכים, ולקחו את כל רכוש סדום ועמורה, ושבו את לוט ושאר אנשים [בראשית טו, ח-יב], ואחר כך בא אברהם וניצח את ארבעת המלכים, והשיב את כל הרכוש ואת לוט והנשים והעם [שם פסוק טז], ובכך הציל את חמשת המלכים.

(24) בכמה מקומות, וכמלוקט בהערה הבאה.

(25) לשונו להלן שלהי פכ"ג: "כי הגלות הוא פיזור האומה, שהיא בגלות, ואין להם התאחדות כלל. והגאולה הוא הפך זה, שהיא קבוץ והתאחדות אותם שהיו פזורים ומפורדים. ולפיכך מספר ארבע מתיחס לגלות, לפי שמספר הארבע הוא נגד ארבע רוחות, שהפיזור הוא בד' רוחות. וחמשה הוא מספר מתיחס אל הגאולה, וזה כי החמשה ארבע לארבע רוחות, ואחד באמצע, והאחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע, שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד... וראיה לזה כי החמשה הוא התאחדות, כי אות ה"א שמספרה חמשה, לא תתחלק, וכל האותיות הם מתחלקים, חוץ מן הה"א שאין חלוק לה כאשר יבטא ה"א, אין חלוק, ולאפוקי כל האותיות יכול לחלק מבטא שלהם כאשר

ידוע... ולפיכך חמשה הם סוד הגאולה". ולהלן פנ"ח כתב: "מספר ד' יש לו התפשטות באורך ורוחב, כי כאשר תניח ארבע נקודות נוכחים אז יש כאן שטח מרובע. אמנם דבר זה מצד הצדדין המחולקין, והם ארבע בלבד, שאין כאן צד מחולק יותר. אבל מצד אחדות... ד' צדדין אינם מתאחדים... רק על ידי אמצעי שהוא בתוכם, שהוא אינו צד בפני עצמו, והוא החמישי, והוא אחדות השטח. ולפיכך יש בשטח בחינות מחולקים עד חמשה; ארבעה לארבע צדדים, אשר כל צד הוא בפני עצמו, והחמשי הוא אמצעי שאינו צד לגמרי, ועל ידו ארבעה הצדדין מתאחדים. וזה אמרם ז"ל במסכת אבות [פ"ג מ"ו] מנין לחמשה שישבו ועוסקים בתורה ששכינה ביניהם, תלמוד לומר [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה'... ולמה האגודה בחמשה דוקא. והיינו כי ארבע מפני שהם מחולקים, כי הצדדים הם מחולקים זה מזה. וכאשר יש חמשה, הוא אגוד אחד על ידי אמצעי המאחד את הארבעה, כי כאשר יש אמצעי, על ידו מתאחדים כל הארבע, ולפיכך חמשה הם אגודה". וכן הזכיר בקיצור להלן פ"ס. ולהלן פס"ה כתב: "אמנם כבר אמרנו לך למעלה שאין הרבוי בעולם הזה מחולק, רק הוא רבוי מתאחד. והרבוי אשר הוא מתאחד הוא מספר ה', כמו שהתבאר לך למעלה, כי החמישי הוא מאחד את הארבעה שלא יהיו מחולקים אלו ארבעה. כי האחד אשר הוא באמצע הארבעה הוא מאחדם". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קס:] כתב: "כי מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות פרשתי אתכם', וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים. ולכן החמישי שהוא בין הארבע, הוא מחבר ומקשר מספר ארבע, שהוא מספר מחולק ומפורד. כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל. ולכך נקראו חמשה אגודה, וקרא דכתיב [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה' מדבר בחמשה, שהחמשה הוא האגוד המקשר והמחבר הארבעה המחולקים... ודבר זה ביארנו בכמה מקומות בספר גבורות השם על ענין חמשה, איך הם בפרט הם מספר של אגודה". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 15, פ"ו הערה 43, פ"ט הערה 25, ולהלן פי"ב הערה 81.

(26) דברי קודש אלו הם נסתרים ביותר, ואין לנו עסק בנסתרות. אך בצירוף דבריו מכמה מקומות עולה שמספר ארבע מורה על חסד, ומספר חמש מורה על דין. ואודות שמספר ארבע מורה על חסד, כן כתב להלן פס"ט, וז"ל: "כי האבות בנו שבעה מזבחות, ואברהם בנה ארבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]. וביאור זה שבנה אברהם ארבעה מזבחות, מפני שמדתו מדת החסד, ומדת החסד תתחלק לארבעה חלקים... אבל מדת הרחמים הוא מתחלק לשנים, שהרי הרחמים בין לצדיק ובין לרשע, כאשר יגיע לו צרה מרחם

השם יתברך עליו, ונותן לו מה שצריך מתוך הצרה. והחסד הוא מתחלק לאלו שנים, שעושה חסד כאשר הוא צריך לצדיק ולרשע... הרי לך שני חלקים של חסד. ועוד שני חלקים של חסד, שעושה חסד אף שאינו צריך, ונותן לצדיק ולרשע על צד היותר טוב... וחסד, בין שצריך לאותו דבר ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב. ולפיכך בנה אברהם ארבעה מזבחות" [ראה למעלה פ"ט הערה 256]. ומספר חמש מורה על דין, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ג [תצז.], וז"ל: "כבר ידוע כי חמשה מתיחס למדת הדין, כנגד [שמות ט, ג] 'יד ה' הויה במקנך', וכתיב שם 'בסוסים ובחמורים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאוד'". ולהלן בסוף הספר [בהלכות פסח בקצרה] כתב: "המרור הוא מורה על השעבוד... והוא יתברך... עשה דין בשמאלו, וביד חמשה אצבעות, ולכך שנויים במשנה [פסחים לט.] חמשה מיני... מרור". ובח"א לשבת פט. [א, מה:] ביאר מה שאמרו שם שיש למדבר סיני חמשה שמות, וז"ל: "ה' שמות... כי מה שישראל הלכו במדבר ארבעים שנה לא היה זה במקרה, רק שכך ראוי לעם שיצא ממצרים, שיצאו במדת הגדול, שיצאו אל המדבר הגדול, לפי גודל מדת הדין ראוי שיהיו במדבר גדול ונורא [דברים א, יט]. ולפיכך... מפני שהיה מדבר אחד גדול, מורה על מדת הדין שהיה גדול. ואלו חמשה שמות שהיה למדבר, כי המדבר הגדול הזה שהוא במדת הדין, כחו מן הה"א שבשם הגדול" [ראה להלן ר"פ כג]. וכן כתב בקיצור בתפארת ישראל פכ"ו [תג:]. ובכתבי הרמב"ן כרך ב עמוד שפז כתב: "אות ה"א רמז הוא למדת הדין". הרי שמספר ארבע מורה על חסד, ומספר חמש מורה על דין. **וכן מבאר** בספר גליא רזא [לא., טור שמאלי] את הפסוק [בראשית יד, ט] "ארבעה מלכים את החמשה", וז"ל: "למה כתיב 'ארבעה מלכים את החמשה', כיון שהם כתובים אחד אחד בפרט, למה הוצרך לכתוב בתורה שהיו כך וכך. אלא תדע שהסוד רמז קא רמיז לעילא, ארבעה מלכים לארבע אתוון מן שם הויה, דאיהו מדת חסד של אברהם, היו עושין מלחמה לעילא עם מדת הדין. וכמו שנצחו לעילא ד' אתוון לה' אתוון, דאינון 'אלהים' מדת הדין, כך נצחו למטה ד' מלכים, דאינון רמזי לד' אתוון, ואינון ארבע אתוון מן אברם נצחו לד' מלכים, שנצחו לה' מלכים". ודבריו הובאו בילקוט ראובני [בראשית שם], שציין שמקור הדברים הוא "מקובלים". הרי שוב חזינן שארבעת המלכים מורים על מדת החסד, וחמשת המלכים מורים על מדת הדין.

(27) ולא נזכר בשמו כלל, לעומת ארבעת המלכים הקודמים ["עשו מלחמה את ברע מלך סדום ואת ברשע מלך עמורה שנאב מלך אדמה ושמאבר מלך צבוים" (בראשית

יד, ב)], ועמד על כך הרמב"ן שם, וז"ל: "וטעם 'ומלך בלע', מפני שמלך על עיר קטנה, ואנשים בה מעט, ולא שֵׂם לו על פני חוץ". וראה הערה הבאה, ופי"ג הערה 10.

(28) בראשית יט, כ "הנה נא העיר הזאת קרובה לנוס שמה והוא מצער אמלטה נא שמה הלא מצער היא ותחי נפשי", ומדובר שם על העיר צוער [רש"י שם, על פי הגמרא (שבת י:)]. והראב"ע שם כתב: "מצער - קטנה, מגזרת צעיר". ונראה שכוונתו היא שהחמישי הוא האמצע המאחד את ארבע הרוחות, והאמצעי הוא קטן, כי אין לו שום התפשטות. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסט:], וז"ל: "כי הקטן אין לו התפשטות, לכך ראוי לו האמצע". ולמעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 33] כתב: "כי הצדדים, מפני שהם צדדים יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים. אבל האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע". ואף צורת אות ה"א גופא מורה על שהחמישי המאחד הוא הקטן והאמצע, וכפי שכתב בנר מצוה [יז.], וז"ל: "כי הה"א יש בה ד', אשר הד' מורה על ד' רוחות, ויו"ד הקטנה שבתוך הד' הוא אחד, כנגד האמצעי, והאחד מצטרף אל הכל והוא מקשר הכל". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"א [יח.], ובנצח ישראל פ"א [טז.]. הרי החמישי הוא קטן ומאחד את הארבעה שקדמו לו. והואיל וחמשת המלכים האלו מורים על מדת הדין [כמבואר בהערה 26], נמצא שמה שהמלך החמישי מאחד את הכל הוא מיישך שייכי למדת הדין, וזהו מפאת שהדין הוא אחד. **ואודות שהדין** הוא אחד, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן פס"ט כתב: "יצחק מדתו מדת הדין, אינו מתחלק כלל, ולפיכך לא בנה רק מזבח אחד [רש"י במדבר כג, ד]... מדתו כמו הדין, שהוא אחד בלבד". ובבאר הגולה באר הששי [ריז.] כתב: "כי מדת הגבורה לא יתחלק דבר זה... כי לא יתחלק דבר שהוא בדין כלל". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] ביאר, שאע"פ שירבעם עשה שני עגלים [מ"א יב, כח], מ"מ ישראל עשו במדבר עגל אחד, כיון "שהיו במדבר, ששם מקום מדת הדין, לא עשו רק עגל אחד" [לשונו שם]. ובח"א לסוטה י. [ב, מ:] כתב: "'דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל' [בראשית מט, טז], כי כל דבר שבעולם אפשר שיהיה בו שנים, חוץ מן הדין, שאי אפשר שיהיה שנוי ושניות בדין כלל, רק הדין הוא אחד". וכן הוא בח"א לב"ב קמג: [ג, קכח.]. ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג.] כתב: "הקולר תלוי בצואר כולם, כי המשפט אינו לחצאין כלל, שתאמר כי זה נענש וזה לא נענש, כי הדבר שהוא דין לא יתחלק, ודבר זה מבואר כי המשפט הוא אחד". ובסנהדרין צה. אמרו "בת דינא - בטל דינא" [לן הדין - בטל הדין], וביאר זאת בח"א לסנהדרין שם [ג, קצד.]: "כי הדין הוא אחד... וכאשר נפסק הדין בטל הדין, כי הדין לא שייך בו החלוק כלל, וזהו בת דינא בטל דינא".

(29) כי ימין מורה על החסד, ושמאל מורה על הדין, וכמו שאמרו [סוטה מז.] "שמאל דוחה וימין מקרבת". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ח [תקעח:], נתיב התורה פט"ז [תרנג.], ח"א לנדרים לב: [ב, יא.], ועוד. ואודות שיד ימין גוברת על יד שמאל, הנה למעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 22] כתב: "הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתיחס לשם הכח הגדול". ובהמשך שם [לאחר ציון 56] כתב: "צד דרום נקרא 'ימין', ומשם כח ותוקף הימין לנצח המתנגד". ובפרדס רימונים שער יח פרק ה כתב: "כי לעולם הימין גובר על השמאל". ומניחים תפילין על "יד כהה" [מנחות לז.], ופירש רש"י שם "'כהה' משמע לשון נקיבה, שמע מינה בשמאל קאמר, דאין בה כח, כנקיבה".

(30) כי מדת החסד [ימין] גוברת על מדת הדין [שמאל], לכך ארבעת המלכים גברו על חמשת המלכים.

(31) הביטוי "יחידו של עולם" על אברהם אבינו נזכר בתנחומא בובר לך לך, אות כו. וראה למעלה פ"ו הערה 46, ופ"ח הערה 188.

(32) לשונו בכת"י [שו.]: "כי המלחמה שעשה אברהם היא מלחמת ה', שהיו אלו המלכים מתנגדים לאברהם. ולפיכך היו המלכים ארבעה, כמו שתמצא לעתיד כי ארבע מלכיות ישעבדו בישראל... כך היה גם כן באברהם. כי כבר אמרנו לך כי תמיד ימשוך הענף אחר השורש" [הובא למעלה פ"ו הערה 45]. ואודות שישראל לבסוף יתגברו על ארבע המלכיות, כך אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א קכ] "'והיה זרעך כעפר הארץ' [בראשית כח, יד]... מה עפר מכלה כלי מתכות והוא מתקיים לעולם, כך בניך מכלים כל העולם והן קיימין לעולם". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפד.] הביא את המדרש הזה, וכתב לבאר: "דבר זה ענין נפלא, כי האומות נמשלו למתכת, שהרי דניאל ראה מלכות בבל של זהב [דניאל ב, לח], מלכות מדי של כסף [שם פסוק לב], מלכות יון של נחושת [שם], וראה מלכות רביעית פרזלא [שם פסוק מ]. ודבר זה, כי כל מתכות משמיע קול, וממנו נעשה הפעמון, שמשמעת קול. ודבר הנשמע - נגלה, ואין לו ענין פנימי, שכל דבר שהוא פנימי אינו נשמע. ומפני כי כח המלכיות אין כח שלהם פנימי נסתר, רק כח נגלה, ולכך הם דומים למתכות שמשמיע קול. אבל ישראל הם הפך זה, שהם דומים לחול ועפר, כמו שאמרו במדרש [שמו"ר א, כט] נמשלו ישראל לחול, מה חול אדם נוטלו ממקום זה ונותנו למקום אחר ואין נשמע קולו, כך ישראל... שדבר זה נאמר על שישראל יש להם מדריגה פנימית נסתרת בלתי נגלית, ולכך הם כמו החול שאין נשמע קולו... ולכך אמר

כי יש לישראל סגולת העפר, אשר אינו נשמע קולו, ולכך מכלין את כח האומות, שכח שלהם כח נגלה, כמו המתכות הזה שהוא משמיע קול, והוא נגלה". וראה להלן ס"פ יח.

(33) פ"ו [לאחר ציון 41], וז"ל: "אברהם יחידו של עולם מנצח הארבעה, שהם מתנגדים לעיקר העולם. ואלו ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות. וכנגד זה היו ארבעה מלכים אלו, אשר הם כחות חיצונות, מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד, והוא אברהם שהיה יחיד בעולם". ולהלן פ"ס כתב: "כי כח ארבע מלכיות אלו מתנגדים לכח הקדושה של ישראל. ודבר זה התבאר למעלה בפרק ששי ובפרק עשירי, שם מבואר איך ארבע מלכיות, שהם נגד ארבע צדדין, הם מתנגדים לישראל, שהם עיקר העולם".

(34) פירוש - השעבוד הוא מיעוט מציאות המשועבד, וכמו שכתב למעלה ר"פ ו, וז"ל: "כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם, וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 131] כתב: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ולמעלה פ"ט [לאחר ציון 156] כתב: "המשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור". ובהמשך שם [שמו.] כתב: "זהו אמרם בפרק קמא דברכות [ו:], רבי יוחנן ורבי אלעזר אמרי, כיון שנצרך אדם לבריות, פניו משתנים, שנאמר [תהלים יב, ט] 'כרום זלות לבני אדם'... הרי לך כי הנצרך לבריות, והוא תלוי באחר, ואין לו מציאות בעצמו, פניו משתנים. דהיינו שאין לו זיו צלמו, וחשך זיו פניו אליו כאשר אין לו מציאות גמור". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ בזה"ל: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". וראה למעלה פ"ז הערה 132, פ"ח הערה 323, ופ"ט הערה 157.

ומפני שהשעבוד מתנגד למציאות המשועבד, לכך גם **זמן** השעבוד מתנגד למשועבד, כי כבר השריש שהזמן מתייחס למה שקורה בו. וכגון, להלן פנ"א כתב: "ומזה תבין מה שהיה גאולתם בחודש הראשון דוקא. וזה כי אין גאולה רק כאשר נבדל מזולתו, והוא עומד בעצמו, ומזה תבוא הגאולה. והחודש הראשון, שאין בו התחברות זמן, רק שהוא ראשון. כי החודש השני, בעבור שהוא שני, יש כאן חבור זמן, ואין זה ראוי אל הגאולה, שיהיו עומדים בעצמם. כלל הדבר, כל ענין הגאולה הסתלקות מזולתו לעמוד

בעצמו, ולא יהיה להם צירוף וחבור אל זולתו. ודבר זה ראוי שיהיה בחודש ראשון, כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה. ולפיכך הזמן שהוא ראשון, ואין בו חבור וצירוף, זמן מיוחד לגאולה, שהגאולה היא שנבדל מזולתו ואין לו שום צירוף אל זולתו". נמצא שכשם שזמן הגאולה תואם לגאולה, כך זמן השעבוד תואם לשעבוד. וכן נאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ופירש רש"י שם "לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון'... למה כתב 'אחד', על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". ובגו"א שם אות כב [יד:] כתב: "אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו, שהיום אחד. רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד' להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא 'יום אחד', כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור". ושם באות מה [כח:] כתב: "כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה, נבראים בזמנים מחולפים". ובפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21] כתב: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו". **אך יש להעיר**, כי מיד יבאר שהגירות לחוד והשעבוד לחוד, וכי "אין הגירות שום שיעבוד כלל" [לשונו לאחר ציון 37], וכיצד כתב כאן בחדא מחתא "מפני כך נגזר על זרעו ארבע מאות שנה שיהיו גרים, כי זמן השיעבוד הוא מתיחס ומתדמה אל דבר שהוא מתנגד לאברהם". הרי פתח ב"גירות" ועבר ל"שיעבוד". ויל"ע בזה.

(35) "זמן המשך" - משך הזמן.

(36) "כי אין הפרש בין ד' ובין ת', רק שהד' מספר קטן, והת' מספר גדול. ואי אפשר שיהא השעבוד ארבע שנים, כי אין ארבע שנים חשוב שעבוד למעוט המספר. לכך היה ת' שנה השעבוד" [לשונו להלן ס"פ כו].

(37) פירוש - הגירות של ארבע מאות שנה החלה בלידת יצחק, ואילו השיעבוד של ארבעה דורות החל כשירדו מצרימה, 190 שנה לאחר מכן [כמבואר למעלה הערה 9].

(38) בא לבאר כפילות העונשים של גירות ושעבוד, ומדוע הגירות לא תכלול את השעבוד.

(39) לשונו שם [לאחר ציון 57]: "אין ראוי שיהיה אברהם בכלל הגירות כלל, כל שכן שיעבוד שלא היה שייך באברהם, שאף יצחק לא יכלל בשיעבוד כלל, רק בגירות, כי השיעבוד התחיל מעת שהיו שבעים נפש". וכן כתב להלן פ"ל, וז"ל: "אמר [בראשית טו, יג-יד] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. ביאור

זה, כי היה שלשה דברים; תחלה גרות, אף על גב שאין משועבד לאחר, מצד שהוא גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים. ואחר כך הוסיף עליהם שעבוד, כדרך שמשעבדים העבד. ואחר כך הוסיף עליהם הענוי, שהוא ענוי יותר ממה ששאר עבד משועבד, וזה נקרא ענוי". ולהלן פ"ס כתב: "נגזר על זרע אברהם שלשה דברים; 'כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו'', הזכיר בהם שלשה דברים; גירות, עבודה, ועינוי, והם שלשה דברים, האחד יותר קשה מן השני. וזה כי הגירות בתוך ארץ נכריה, ואין להם כח, והם כפופים תחת אחרים, כמו הגר שיד אחר עליו, ומכל מקום אין משועבד לאחר. 'ועבדום' הוא יותר מזה, שהוא משעבד בו".

(40) שהיו שבעים נפש [כמבואר בפרק הקודם, והובא בהערה הקודמת]. ולהלן פי"א [לאחר ציון 69] כתב: "כי עם ביאתן למצרים היו שבעים נפש... כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש... באותה שעה שבאו מצרימה, והתחיל השיעבוד, היו שבעים נפש". וראה למעלה פ"ט הערה 59 שנתבאר שם שהיו כמה דרגות של שעבוד, והשעבוד הראשון החל כשירדו מצרימה, והלך והתעצם לאחר מות השבטים.

(41) רש"י בראשית טו, טז "ודור רביעי - לאחר שיגלו למצרים יהיו שם ג' דורות, והרביעי ישובו לארץ הזאת... וכן היה; יעקב ירד למצרים, צא וחשוב דורותיו; יהודה, ופרץ, וחצרון, וכלב בן חצרון מבאי הארץ היה".

(42) אודות שאברהם הוא אחד, כן כתב למעלה פ"ט [לאחר ציון 217], וז"ל: "כי היה אברהם ראש אבן פינה ויסוד הכל, והוא נקרא 'אחד', שנאמר [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'". ואודות שישראל הם אחד, כן נאמר על ישראל [דהי"א יז, כא] "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". וראה למעלה פ"ג הערה 60 בביאור האחדות של ישראל, ולמעלה פ"ט הערה 219 בביאור האחדות של אברהם.

(43) אודות שמספר ארבע מתנגד לאחד ולעיקר, ראה למעלה הערה 21.

(44) משפט זה נאמר הן לגבי הגירות והן לגבי השעבוד, כי אף הגירות נחשבת למסירה ביד המתנגד, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 32] "כי המתנגד לכח היחיד הוא מספר ארבעה... ומפני כך נגזר על זרעו ארבע מאות שנה שיהיו גרים". הרי שהגירות היא נקראת ה"המתנגד לכח היחיד". וכן כתב להלן פ"ל, וז"ל: "גרות, אף על גב שאין משועבד לאחר, מצד שהוא גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים". ולהלן פנ"ד כתב: "הקב"ה גזר על זרע אברהם גירות... הגירות במה שהם ברשות אחר, וזה בודאי

אינו טוב שיהיו זרעו ברשות אחר". ולהלן פ"ס כתב: "כי הגירות בתוך ארץ נכריה, ואין להם כח, והם כפופים תחת אחרים, כמו הגר שיד אחר עליו. ומכל מקום אין משועבד לאחר".

(45) לכאורה כוונתו לדבריו להלן ס"פ כו, שכתב שם: "הדל"ת מורה שעבוד, והה' גאולה, לפי שהדל"ת מורה התפזרות והתפשטות לכל ארבעה צדדין, מספר הד'. ולכך היה השעבוד ד' מאות שנה, כמו שהתבאר למעלה בפרק עשירי. כי אין הפרש בין ד' ובין ת', רק שהד' מספר קטן, והת' מספר גדול. ואי אפשר שיהא השעבוד ארבע שנים, כי אין ארבע שנים חשוב שעבוד, למעוט המספר, לכך היה ת' שנה השעבוד. ומפני שמספר הת' מורה שעבוד, לכך אותיות מנצפ"ך שהם אחר הת', הם גאולה, כי אחר שעבוד גאולה". אמנם שם קיצר בדבריו, ואדרבה, הסתמך על דבריו כאן, ואילו כאן כתב "ועיין לקמן שם הוא יותר מבואר **באריכות** למה היה השיעבוד ד' מאות שנה". וכן להלן פנ"ד התייחס לדבריו כאן, וז"ל: "וכבר הארכנו למעלה בנתינת הסבה... למה היה הגלות זמן הזה משוער ארבע מאות שנה". ומלבד פרקנו, לא נמצא אריכות דברים בביאור המספר ארבע מאות שנה. ויל"ע בזה. **וצרף לכאן** שנאמר [שמות יז, ח] "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים", ובמכילתא שם אמרו "לא בא אלא מהררי שעיר, ארבע מאות פרסה פסע עמלק ובא ונלחם עם ישראל". ולהלן ס"פ מב כתב: "כי עמלק רודף ישראל, ולכך כתיב 'ויבא עמלק', שבא מהר שעיר ארבע מאות פרסה... והטעם הזה הוא נסתר מאוד, כי התנגדות עצמי יש לעמלק עם ישראל. ומאחר שהיה לו התנגדות עצמי שלא יהיה לישראל ח"ו מציאות, לכך רחוק וקרוב אצלו בשוה, והיה בא ארבע מאות פרסה להלחם בישראל. שהתנגדות שיש בין עמלק ובין ישראל מצד עצם שלהם, וכל דבר המתנגד בעצם, רחוק וקרוב שוה". הרי שהתנגדות בעצם מתבטאת ברדיפה של ארבע מאות פרסה, וזה מורה באצבע על שההתנגדות לישראל קשורה למספר ארבע.

(46) חוזר בזה לדבריו בפרק ט, שהביא שם ג' שיטות חכמים [נדרים לב.] בביאור סבת הגלות [מחמת שעשה אנגרייא בתלמידי חכמים, ומחמת שאלת "במה אדע", ומחמת שלא קיבל גרים], וביארם בכמה אנפי [לאחר ציון 26 ואילך], ודחה שם את דברי זולתם [שהביא למעלה בתחילת פ"ט].

(47) זהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל אודות חרדת הקודש שצריכה להיות ביחס לדברי חכמים, ולא לזוז מקבלתם. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 390] כתב: "כלל הדבר, שנעלם מהם [החולקים על חז"ל] סבת ענין הנסים באיזה ענין הם, ולפיכך לא היה להם לדבר ממהות הנסים. אבל רז"ל בעלי האמת ידעו בקבלתם ענין הנסים

והנפלאות... וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי החיים". ובדר"ח פ"ב מ"א [תפד:] כתב: "ואין לשמוע פירוש אחר, כי הוא נוטה מדברי חכמים". ושם פ"ה מ"ג [צו:] כתב: "מדברי חכמי בעל הקבלה אין לזוז". ובתפארת ישראל ר"פ כ כתב: "דעת חכמים, אשר אין לזוז מקבלתם וחכמתם". ושם פל"ח [תקעא:] כתב: "ומעתה הכל נכון, כי אין לזוז מדברי חכמים". ובבאר הגולה באר הששי [רכט:] כתב: "וזהו דרך האמת והישר, והנוטה מזה נוטה מדרך החיים". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:] כתב: "דברי חכמים הם חיים לעושיהם ולכל בשרו מרפא". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג [תיז.]. ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה, אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 393]. ובספר הלשם [ספר הדעה ח"ב, דרוש ד, ענף יט, סימן ו, עמוד קסא] כתב: "והעיקר המחויב לכל מי אשר בשם ישראל יכונה להאמין באמונה שלימה שכל מה שנמצא בדברי רז"ל, בהלכות ואגדות בש"ס ומדרשים, הם כולם דברי אלקים חיים, כי כל מה שאמרו הוא ברוח ה' אשר דיבר בם, ומסוד ה' ליראיו... והרי נמצא מזה כי כל המתחכם על דבריהם להתבונן על אמיתתם, הוא מכניס את עצמו בסכנה גדולה, כי אין שכל אנושי אפשר להשיג אותם, ועלול הוא לבוא לכפירה רחמנא ליצלן... אבל 'וצדיק באמונתו יחיה' [חבקוק ב, ד], כי הוא יסוד כל התורה כולו" [הובא למעלה פ"ח הערה 192, ופ"ט הערה 205].

(48) כפי שהביא דעה זו למעלה פ"ט [לאחר ציון 9], וז"ל: "ויש אחרים מן האחרונים שהוציאו מלבם עוד דבר אחר, שאמרו שחטא הגלות היה בחטא השבטים במכירת יוסף [בראשית לז, כח]. ואף יוסף חטא מפני שעל ידו היתה המכירה, שיוסף גרם זה, שאם לא הביא דבה אל אביו [שם פסוק ב], לא אירע זה. ומפני שעל ידי צאן היתה המכירה, כדכתיב [שם פסוק יב] 'וילכו לרעות צאן אביהם בשכם', ולפיכך על ידי צאן ירדו למצרים, 'כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך וגו'' [בראשית מז, ד], אלו דברים אשר אמרו קצת מן אחרונים". וכוונתו לדברי האברבנאל [בראשית טו, יג], וכמובא למעלה פ"ט הערה 12. וכן חזר והזכיר דבריו שם לפני ציון 41.

(49) לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 12], וז"ל: "ודברים אלו הם דומים לצורה המצוירת על הכותל, אשר המצייר מיפה אותה, ובשרד יתאר אותה, עד שכאשר יראה הרואה מרחוק יאמר שיש בה רוח חיים, וכשקרב אליה הנה הוא דבר צבוע, וכל רוח אין בו, כך הם אלו הפירושים. כי כאשר האדם ידקדק בזה לומר שישראל באו בגלות בשביל

מכירת יוסף, ימצא שזה הפך משמעות הכתוב, שהקב"ה אמר לו לאברהם קודם לידת השבטים [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה'. וכל מי שיש לו עינים לראות יראה כי סבת המכירה כדי שיבא לירידת מצרים, שכן דרשו במקומות הרבה 'וישלחהו מעמק חברון' [בראשית לז, יד], מעצה עמוקה של צדיק הקבור בחברון, שנאמר לו [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך'. והנה היה השעבוד של מצרים סבה למכירה, לא שתהא המכירה סבה לשיעבוד". ולהלן [לאחר ציון 77] כתב: "כל זה מלמד לך כי ירידתם למצרים היתה הסבה למכירת יוסף, לא שתהא המכירה סבה לירידת מצרים".

(50) כן פירש רש"י שם "שלח כזאת - כחשבון הזה, ומהו החשבון, 'עשרה חמורים וגו'".

(51) לשונו בגו"א שם אות טז [שמ:]: "כחשבון הזה. פירוש הא דכתיב 'כזאת' אינה כ"ף הדמיון, שהרי דבר הזה בעצמו שלח לו, ואם כן מאי 'כזאת'. אלא פירושו 'כזאת' 'כחשבון הזה' שהוא מפרש אחריו, 'ומהו החשבון וכו'', והשתא הוי שפיר 'כזאת'. והכ"ף הזאת נקראת כ"ף השעור, כמו 'כשלשים איש' [ש"א ט, כב]. ואף על גב ד"כזאת" לשון נקיבה, אין רש"י מפרש "כזאת" 'כחשבון הזה', רק שהוא מפרש כי כ"ף 'כזאת' באה על השעור שאמר, כמו חשבון הזה. ולפי האמת פירשו מנחה כחשבון הזה, ולא בא רק לפרש על מה משמש כ"ף של 'כזאת', ופירש לך שהיא באה על החשבון, ונקראת כ"ף השעור. וקשיא, לא לכתוב 'כזאת', ולכתוב 'ולאביו שלח עשרה חמורים וגו''. ויראה לי שפירוש הכתוב 'כזאת' דווקא מנין הזה שלח; עשרה חמורים, ועשר אתונות, לא פחות ולא יותר, ולא היה זה המנין באקראי, אלא לענין מכוון", וביאר שם כדבריו שיבאר כאן, ויובא בסמוך הערה 54.

(52) אולי יש לגרוס "גורמים הירידה".

(53) בהמשך הפרק. ואולי יש לגרוס "כמו שהתבאר". ויש להבין את סברתו [שאע"פ שהשבטים מכרו את יוסף מחמת שנאה, מ"מ אין ליעקב לכעוס עליהם משום שכך היה רצון ה'], הרי סוף סוף השבטים מכרו את יוסף מחמת שנאה ולא מחמת חשבונות של שמיא, ומדוע לא יענשו על פועלם. וכן כבר השריש הרמב"ן [בראשית טו, יד], וז"ל: "ודע והבן כי האיש שנכתב ונחתם בראש השנה להריגה, לא ינקה הליסטים ההורג אותו בעבור שעשה מה שנגזר עליו, הוא רשע בעונו ימות, ודמו מיד הרוצח יבוקש. אבל כאשר תצא הגזירה על פי נביא, יש בעושה אותה דינים; כי אם שמע אותה ורצה לעשות רצון בוראו כנגזר, אין עליו חטא, אבל יש לו זכות בו... אבל אם שמע המצוה,

והרג אותו לשנאה או לשלול אותו, יש עליו העונש, כי הוא לחטא נתכוון, ועבירה הוא לו" [ושם מאריך בזה עוד]. ואם כשהאדם שמע בתחילה נבואת הנביא אך קיים דברי הנביא מחמת שנאה "יש עליו העונש, כי הוא לחטא נתכוון", ק"ו השבטים שלא שמעו דבר מנביא, ומכרו את יוסף מחמת שנאה, בודאי יש עליהם עונש, כי הם לחטא נתכוונו. **ויש לומר**, שדברי יוסף [שהשבטים היו כחמורים] לא נאמרו כלפי שמיא [שיהיו פטורים מעונש שמים], אלא כלפי יעקב [שיהיו פטורים מעונשו וכעסו]. ונהי שכלפי שמיא לא מהני סברה זו, מ"מ כלפי יעקב אהני סברה זו. והביאור לחילוק זה הוא שביחס שבין אדם למקום עצם המעשה מחייב עונש, ולא התוצאה. לכך כאשר אדם עושה מעשה מתוך כוונת איסור, ויש בכך מרידה כלפי ה', הרי הוא חייב עונש אף על פי שהתוצאה אינה עבירה על רצון ה'. וכן אמרו חכמים [נזיר כג.] "מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר, ועלה בידו בשר טלה, טעון כפרה וסליחה... משום דמעיקרא לאיסורא איכוון". לכן השבטים שמכרו את יוסף מחמת שנאה, ונתכוונו לאיסור, הם חייבים עונש כלפי שמיא, אע"פ שמכירת יוסף היתה מחמת רצון ה', וכמו שביאר הרמב"ן [וצרף לכאן דבריו בבאר הגולה באר החמישי (קיא:), שביאר שבמעשה דוד ובת שבע, דוד "לא חטא לפי האמת (שבת נו.)... אבל מצד דוד עצמו לא היה זה, לכך הכתוב (ש"ב יא, ב-כז) מיחס החטא לדוד כאילו עשה החטא". והם הם הדברים]. אך כלפי הכעס שהיה אמור לבא על השבטים מיעקב, הרי כאן איירי ביחס שבין אדם לחבירו [שהשבטים עשו עוולה גדולה ליעקב במה שמכרו את יוסף], וביחס שבין אדם לחבירו התוצאה היא הקובעת, ולא עצם המעשה [יבואר בסמוך]. והואיל ומכירה זו היתה מחמת רצון ה', לכך אין כאן תוצאה מחייבת עונש, כי ביחס לתוצאה השבטים נדונים כחמורים נושאי משא. **והמקור לחילוק** זה מבואר בדר"ח פ"ד מ"ד [עד.], וז"ל: "כי אם חטא במזיד ראוי שישלם לו כפי רשעתו, אבל אם הוא שוגג אינו ראוי שיחשב לו החטא כל כך, מאחר שלא עשה ברצון ובכונה. אף על גב שהשוגג נחשב בודאי חטא, דהיינו שהיה לו להיות נזהר שלא יחטא, אבל שוגג הוא, ולא החמירה בו התורה כל כך. דלא מצאנו בתורה שהחמיר על השוגג רק בהורג נפש, מטעם דסוף סוף הרגו, ועשה מעשה גדול, ומפני כך החמירה התורה עליו שיהיה גולה. והחמיר גם כן בכל הניזקין, כדאמרינן [ב"ק כו.] אדם מועד לעולם, בין שוגג ובין מזיד, בין אונס ובין ברצון. וכל זה מפני כי סוף סוף גרם דבר היזק לאחר". **ובספר פרישת כהן** לגאון רבי מנחם כהן שליט"א סימן מב אות ג ביאר סברה זו, והביא את דברי המהר"ל בדר"ח, וז"ל: "הנה יסוד דינא דאדם מועד לעולם, פשוט דרק בדין מזיק נאמר כלל זה דאדם מועד וחייב גם על השוגג, מה שאין כן בשאר

חיובי העונשים לא מצינו כלל זה. דאדרבא, שוגג ומתעסק פטורים מעונש. והביאור הוא דשאני חיוב מזיק מחיובי העונש הבא על איסורים, דכל האיסורים החיוב הוא על מעשה האיסור שנעשה ע"י האדם, וכל מעשה שאין בו מזיד וכוונה התורה הפקיעה ממנו שם מעשה גמור. ולכן שוגג ומתעסק, דהוי מעשה גרוע, אינו חייב עליו. מה שאין כן בדין דאדם המזיק, שם אינו חייב על עשיית המעשה, אלא התם החיוב הוא על הנזק וההפסד שנעשה לחבירו, ולא שאני לן אם על המעשה היה שם מעשה גמור, דלא על המעשה מתחייב, אלא על ההפסד, וההפסד ישנו בכל גווני שעשה, בין בשוגג ובין במזיד. והיינו דכללא דאדם מועד לעולם אמרינן בגוונא דהמחייב הוא לא המעשה, אלא התוצאה שישנה בכל גווני... והראוני למהר"ל בדרך חיים פ"ד מ"ד שביאר בדרך זה". **נמצא שהואיל** ובבין אדם לחבירו התוצאה היא המחייבת, ולא המעשה, לכך נובעות מכך חומרא וקולא; החומרא היא שחייב אף על השוגג, שסוף סוף הפסיד את חבירו, וכדבריו בדר"ח. והקולא היא שכאשר התוצאה היא רצון ה', אזי האדם נידון כחמור נושא משא, ולכך אין לכעוס עליו. וצרף לכאן דברי החינוך בביאור איסור [ויקרא יט, יח] "לא תקום ולא תטור את בני עמך", שכתב [מצוה רמא] בזה"ל: "משרשי המצוה, שידע האדם ויתן אל לבו כי כל אשר יקרהו מטוב עד רע, הוא סיבה שתבוא עליו מאת השם ברוך הוא, ומיד האדם מיד איש אחיו לא יהיה דבר בלתי רצון השם ברוך הוא. על כן כשיצערהו או יכאיבהו אדם, ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו, והשם יתברך גזר עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו, כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העוון הוא המסבב". הרי ביחס של בין אדם לחבירו, כאשר התוצאה אינה מחמת החבר הפוגע, אין מקום לנקום ולכעוס עליו [הראני לזה בני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א].

(54) לשונו בגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמא.]: "וזה שרצה יוסף במה ששלח י' חמורים וי' אתונות כדי שלא יכעוס אביו על האחים העשרה שמכרוהו... ורמז לו כי העשרה אחים היו כמו עשרה חמורים שנושאים משא גדול, ואינם יודעים מה הם נושאים. כך היה מכירתם ועשיית הפעל שהורידו אותו מצרימה, שהטעין אותו עליהם הקב"ה לעשות מעשה זה להורידו למצרים. והם לא ידעו הפעל שהורידו אותו". וכן יוסף ניחם כך את אחיו, וכמו שנאמר [בראשית מה, ח] "ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים וגו'". **ומה שכתב** בגו"א ש"האחים העשרה שמכרוהו" צריך ביאור, כי לכאורה תשעה אחים בלבד מכרוהו, ולא עשרה, כי ראובן לא היה נוכח בשעת המכירה, וכמו שכתב רש"י [בראשית לז, כט], וז"ל: "וישב ראובן - ובמכירתו לא היה שם, שהגיע יומו לילך ולשמש את אביו. דבר אחר, עסוק היה בשקו ובתעניתו על שבלבל יצועי אביו".

ובנימין לא היה שם, וכמו שאמרו חכמים [מגילה טז:] שיוסף אמר "כשם שאין בלבי על בנימין אחי, שלא היה במכירתי, כך אין בלבי עליכם". ואם כן נותרו תשעה אחים בלבד שנשתתפו במכירת יוסף [כי מי"ב השבטים יש לגרוע את יוסף, ראובן, ובנימין], ומדוע יוסף שלח עשרה חמורים, ולא הסתפק בתשעה. וראה באור החיים [בראשית מב, כא], שביאר שאכן ראובן אינו נחשב כמי שהשתתף במכירת יוסף. ויל"ע בזה. ואולי יש לומר, שעם כל זה ראובן נחשב כמשתתף במכירה, אף שבפועל לא היה נוכח בשעת המכירה, כי רק התנגד להמית את יוסף, ולא למוכרו [כמבואר בהעמק דבר בראשית מב, כב]. וראיה לדבר, שבסיפרי בס"פ זאת הברכה [דברים לג, יב] אמרו "מפני מה זכה בנימין שתשרה שכינה בחלקו [הכוונה לבית המקדש], שכל השבטים היו במכירתו של יוסף, ובנימין לא היה במכירתו של יוסף". הרי ביארו שכל השבטים [מלבד בנימין] "היו במכירתו של יוסף". וכן בגו"א ויקרא פ"ט אות ה [קצ.] כתב "למה הביאו כפרה על מכירת יוסף... בנימין למה יביא". הרי הקשה רק מבנימין ולא מראובן [כמצויין שם הערה 56]. ומוכח מכך שמבחינה מסויימת ראובן אכן נחשב כמשתתף במכירת יוסף.

(55) בראשית מה, יח "ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים וגו'", ופירש רש"י שם "את טוב ארץ מצרים - [פרעה] ניבא ואינו יודע מה ניבא, סופה לעשותה כמצולה שאין בה דגים", ומקור הביטוי הוא מהגמרא [ברכות ט:]. ולא ברור מדוע המהר"ל הביא את הפסוק המאוחר יותר [שם פסוק כ "כי טוב כל ארץ מצרים לכם הוא"], כאשר רש"י ציין את הדבר שני פסוקים קודם ["ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים"]. ובגו"א הביא את הפסוק המוקדם יותר, וכרש"י, ויובא בהערה הבאה.

(56) לשונו בגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמא:]: "ולפיכך 'עשרה חמורים נושאים מטוב מצרים', ורמז שעל ידי המכירה הזאת למצרים יהיו אוכלים כל טוב, ויהיו מנצלים את מצרים עד שלא ישאר דבר במצרים, וזהו שפרש"י למעלה [בראשית מה, יח] 'ואכלו את טוב ארץ מצרים' שעתידים לעשות את מצרים 'כמצולה שאין בה דגים', וכאן כתיב נמי 'נושאים מטוב מצרים'". נמצא שעשרת החמורים הנושאים מטוב מצרים מורים על שני דברים; (א) אין לכעוס על השבטים שמכרוהו, שעשו ולא ידעו מה שעשו, כחמורים. (ב) באמצעות מכירת יוסף יהיו ישראל מנצלים את מצרים עד שלא ישאר דבר במצרים. ומעתה יבאר ש"אתונות נושאות בר ולחם ומזון לאביו לדרך" מורה על דבר השלישי; לפרנס את משפחת יעקב בשנות הרעב.

(57) ולא חמורים [כפי שהיו עשר הבהמות הראשונות]. והחמור הוא זכר, והאתון היא נקבה, וכמבואר ברש"י בראשית לב, יד-טו. אמנם הרד"ק בספר השרשים, שורש חמר,

הביא את הפסוק [ש"ב יט, כו] "אחבשה לי החמור וארכב עליה", וכתב: "אמר 'עליה', אולי היתה נקבה". וכן בש"ב שם כתב הרד"ק "וארכב עליה - אתון היתה, ו'חמור' כולל זכר ונקבה". והנראה שאע"פ שתיבת "חמור" יכולה לכלול נקבה, אך כאשר נאמר באותו פסוק "חמור" ו"אתון" [בראשית יב, טז, שם מה, כג, וזכריה ט, ט] אז החמור הוא רק הזכר, כי האתון היא הנקבה.

(58) לעומת הזכר. וכן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. ויסוד זה הוזכר פעמים רבות מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, להלן פנ"ו כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [האיש] נחשב כמו צורה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר". וכן הוא שם בפנ"א [תתח:]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצו.] כתב: "נקיבה היא חומרית... [ו]הזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ושם פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". ובהקדמה לנתיבות עולם [ט:] כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 29]. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קו.] כתב: "כי הנקבה היא חמרית, כמו שנתבאר פעמים הרבה, ואילו הזכר הוא כמו צורה נבדל מן החמרי". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:], ח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:], גו"א בראשית פ"ב אות מב [עג:], שמות פ"ו הערה 166, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ועוד ועוד. וראה למעלה פ"ג הערה 73, פ"ד הערה 35, פ"ט הערה 242, להלן פי"ג הערה 37, פי"ד הערה 70, ופי"ט הערה 88.

(59) לשונו בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.]: "כי סעודת האדם כדי לקבל האדם האכילה מה שהוא חסר, לפי שהאדם הוא בעל גוף חמרי, והוא חסר למזון, והוא מקבל אכילת הסעודה לצורך השלמתו מצד גופו שהוא חסר". ובאור חדש פ"א [שעה.] כתב: "האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה... האכילה חמריות, ואין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר, ועל ידי האכילה הוא שבע... האכילה מטמטמים לב האדם,

כי קודם שיאכל וישתה יש לו שני לבבות, ואחר שאכל ושתה יש לו לב אחד, וכדאיתא בפרק קמא דבתרא [יב:], כמו שפרשנו שם". ושם פ"ה [תתפט:] כתב: "אכילה ושתיה שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "כי הרעבון הוא יותר לגוף, שצריך פרנסה מפני חסרונו". ולשון חכמים [ברכות כט:] הוא "יהי רצון מלפניך... שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה". **ומתבאר מדבריו** שהואיל והמזון והפרנסה באים להחיות את הגוף החומרי, לכך הם עצמם נידונים כדבר חומרי. ומעין סברה זו כתב בדרוש לשבת תשובה [עח.], וז"ל: "כי הערוה הוא ענין חמרי... כי אין ענין הערוה רק חבור גוף לגוף" [ראה למעלה פ"ד הערות 24, 25]. הרי כאשר תכלית הפעולה היא גופנית, אזי הפעולה עצמה היא ג"כ גופנית. וכמו כן כאן, הואיל ותכלית המזון והפרנסה היא להחיות הגוף החומרי, לכך הם עצמם נידונים כדבר חומרי. **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנם". ובח"א שם [ב, קנג.] כתב: "אין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר ולא מצד הצורה כלל רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החמרית, ולא עיין בצורה. ומאחר שעסק שלו בגוף החמרי, לא מצד הצורה כלל, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם, כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו, ומאחר כי כל ענין אומנות שלו בחומר, שהוא העדר הצורה, דביקותו בגיהנם שהוא ההעדר, ואין לו שלימות כלל, והבן זה".

(60) לכך היו עשר אתונות דוקא, כדי להורות שעשרת השבטים שמכרו את יוסף היו כאתונות שלא יודעות דבר, וכפי שביאר את עשרת החמורים.

(61) הנה ביאר את זיקת האתונות ל"נושאות בר ולחם ומזון לאביו לדרך" [בראשית מה, כג], שהאתון היא נקבה חומרית, והפרנסה והמזון הם חומריים. אך לא ביאר את זיקת החומרים ל"נושאים טוב מצרים" [שם]. אך בגו"א שם אות טז [שמא:] ביאר זאת, וז"ל: "'ועשר אתונות נושאים בר ולחם ומזון', והרמז שההורדה למצרים היה בשביל לפרנס ולכלכל אותם בשנת רעבון גם כן... ולענין מכוון הראשון [שהחמורים מורים שינצלו את מצרים] לקח חמורים, מפני שהענין הראשון יותר טוב ונכבד, שהוא לנצל את מצרים. והשני, לכלכל אותם בעת הרעבון, והחמור הוא הזכר, דהוא חשוב יותר מן הנקיבה, שהוא האתון... וענין זה [הראשון] ענין יותר נכבד מן המזון אשר יפרנס אותם ברעבון. לכך שלח אותו על ידי החמור שהוא הזכר, והפרנסה והמזון על ידי האתון, שהוא טוב גופני כמו הנקיבה, והבן זה".

(62) כפי שהביא למעלה את פסוקים אלו. וכאמור נקודתו העיקרית היא שיוסף שלח ליעקב עשרה חמורים ועשר אתונות כדי לרמוז לאביו שעשרת השבטים שמכרוהו "לא היו עושים רק מה שגזר עליהם הקב"ה, כמו החמור שנושא משא ששם עליו האדם שהוא אדון לו... כך היה נגזר מן הקב"ה שירדו מצרים... שעשו ולא ידעו מה עשו" [לשונו למעלה לאחר ציון 51]. וקשה, וכי יעקב ידע שהשבטים מכרו את יוסף, עד שיבין את רמיזותיו של יוסף בענין זה. והרי בפסיקתא רבתי [ג, מה] אמרו "היה מפליג [יוסף] על כבוד אביו, ולא נכנס אצלו בכל שעה, כי לא רצה להתייחד עם אביו, שלא יאמר לו היאך עשו בך אחיך, ומקללם, ונמצאתי מחריב את כל העולם". והרמב"ן [בראשית מה, כז] כתב: "יראה לי על דרך הפשט שלא הוגד ליעקב כל ימיו כי אחיו מכרו את יוסף, אבל חשב כי היה תועה בשדה, והמוצאים אותו לקחוהו ומכרו אותו אל מצרים. כי אחיו לא רצו להגיד לו חטאתם, אף כי יראו לנפשם פן יקצוף ויקללם... ויוסף במוסרו הטוב לא רצה להגיד לו. ולכך נאמר [בראשית נ, טז] 'ויצוו אל יוסף לאמר אביך צוה לפני מותו לאמר וגו'', ואילו ידע יעקב בענין הזה היה ראוי להם שיחלו פני אביהם במותו לצוות את יוסף מפיו, כי ישא פניו ולא ימרה את דברו, ולא היו בסכנה, ולא יצטרכו לבדות מלבם דברים". וכן כתב בדרשות ופירושי רבינו יונה עה"ת פרשת ויגש [ד"ה עוד נוכל לדרוש] "שמעולם לא ידע יעקב שמכרו אחיו את יוסף". **והיה נראה** לבאר שהמהר"ל יסבור כפי העולה מדברי רש"י בכמה מקומות שיעקב אכן ידע ממכירת יוסף; וכגון, נאמר [בראשית מט, ט] "גור אריה יהודה מטרף בני עלית וגו'", ופירש רש"י שם "בני עלית - סלקת את עצמך ואמרת [בראשית לז, כו] 'מה בצע וגו'". וכן נאמר [בראשית מט, כג] "וימררוהו ורובו וישטמוהו בעלי חצים", ופירש רש"י שם "וימררוהו ורבו - וימררוהו אחיו... ורובו - נעשו לו אחיו אנשי ריב". וכן נאמר [בראשית נ, טז-יז] "ויצוו אל יוסף לאמר אביך צוה לפני מותו לאמר כה תאמרו ליוסף אנא שא נא פשע אחיך וחטאתם כי רעה גמלוך ועתה שא נא לפשע עבדי אלקי אביך ויבך יוסף בדברם אליו", ופירש רש"י [שם פסוק טז] "אביך צוה - שינו בדבר מפני השלום, כי לא צוה יעקב כן, שלא נחשד יוסף בעיניו". ואם תבאר שיעקב לא ידע כלל מהמכירה, היה לרש"י לומר "לא צוה יעקב כן, כי לא ידע מהמכירה". אלא ודאי שיעקב ידע מהמכירה, ומ"מ יוסף לא היה נחשד בעיניו שינקום באחיו. אך גם זה אינו מספיק, דהא תינח שבמשך השנים האחרונות של חייו נודע ליעקב דבר המכירה, אך בודאי לא ידע זאת כבר בשעה הראשונה שנודע לו שיוסף חי, כי מי גילה לו זאת עד אז. ומדוע שיוסף

ירמוז לאביו [באמצעות עשרה חמורים ועשר אתונות] כבר בשלב כל כך מיידי שאחיו מכרוהו. ויל"ע בזה.

(63) לפנינו במדרש איתא "'זאת עשו וקחו את אביכם וגו' את טוב', זה גריס של פול" [ראה הערה 66]. הרי שדרשו זאת על דברי פרעה, שאמר [בראשית מה, יז-יח] "ויאמר פרעה אל יוסף אמור אל אחיך זאת עשו טענו את בעירכם ולכו בואו ארצה כנען וקחו את אביכם ואת בתיכם ובואו אלי ואתנה לכם **את טוב** ארץ מצרים ואכלו את חלב הארץ". אמנם המהר"ל מבאר שדרשו זאת על מה שיוסף שלח לאביו, שנאמר [שם פסוק כג] "ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים נשאים **מטוב מצרים**". וכן ביאר בגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמב.], ויובא בהערה 65.

(64) פירוש - ברחיים המשברים את הפול לחלקים קטנים. ובגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמב.] כתב: "לשון 'גריסין של פול' הם פולים שבורים לחלקים, כדכתיב [איכה ג, טז] 'ויגרס בחצץ וגו'"".

(65) לשונו בגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמב.]: "ורבותינו ז"ל דרשו ש'טוב מצרים' היה גריסין של פול. אפשר שעל זה כוונו רז"ל שיוסף שלח 'טוב מצרים' אשר יגיע לישראל הוא ענין זה, לפי שהיה יעקב ירא מן הגלות לרדת שם [רש"י בראשית מו, ג], כי היה יודע יעקב הגלות שיבא לישראל במצרים. ולפיכך שלח יוסף אליו כי הגלות הוא טוב, כי יהיו ישראל פרים ורבים מכח השעבוד וגלות, כדכתיב [שמות א, יב] 'וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ', והיו משעבדים את ישראל בפרך [שם פסוק יג] המשברת את הגוף [רש"י שם] ומענה אותם. והיו דומים לגריסים ברחיים, שכל זמן שאדם כותש אותם ברחיים הם נשברים לחלקים רבים, ומאחד נעשה ששה [רש"י שמות א, ז "היו מולידות ששה בכרס אחד"], לפיכך שלח לו גריסין של פול... וכן היה שעבוד מצרים בפרך המשבר את הגוף, וזהו 'טוב מצרים'". ולהלן פי"ב [לאחר ציון 25] כתב: "כאשר התחילו עוד מצרים לענותם, והיו רוצים להפסידם, היו פרים ורבים עוד יותר. שכך המדה נותנת כי על ידי העינוי של גוף הגוף חלוש, וכיון שהגוף חלוש הוא מוסיף ברכה האלקית כאשר כח הגוף חלש. לפיכך היו פרים ורבים, כיון שהיו משעבדים אותם להחליש כח הגוף, וכל שהיה כח הגוף נחלש, גבר כח אלקי יותר להיות ישראל דבקים בברכת אלקים, וזה 'כאשר יענו כן ירבה וכן יפרוץ'. וזהו דוקא בישראל, שעיקר כחם הוא כח אלקי, לא כח גופני", ושם הערה 30.

(66) לשון המדרש שם הוא "זה גריס של פול, שהוא על עיקת נפש", ופירש המתנו"כ שם "מיישב הדעה ומעביר הדאגה".

(67) רש"י בראשית מג, יד "ומדרשו, [יעקב אמר] מי שאמר לעולם די יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי; צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ד [קכג.] כתב: "יעקב גם כן היה לו מדה מיוחדת, שרוב ימיו היה בצער. והוא שאמר [בראשית מג, יד] 'ואל שדי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרותי די. וכמו שאמר לפרעה [בראשית מז, ט] 'ימי שנותי מעט ורעים'". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.] כתב: "תמצא כי יעקב היה צדיק גמור... ותמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד, כמו שאמר 'ואל שדי', מי שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די, כי לא שקט מנעוריו". וכן הוא בנצח ישראל פמ"ו [תשעג:], וח"א לגיטין נו. [ב, קג.]. ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד יעקב לא הוה חולשא, אתא יעקב בעא רחמי, והוה חולשא ["שיחלה אדם לפני מותו ויצוה לביתו" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, נא:] כתב: "כי קודם שהיה יעקב לא היה שייך חולשא, כי קודם היה כל אחד ואחד עומד במדריגה, מבלתי שהיה נכנס אחד בגבול חבירו, ולא היה כאן חולשא זאת לגוף. וכשבא יעקב, הלא תראה כי היה נרדף תמיד, מעשו ומלבן, ויותר מזה, שהיה לו צרות הרבה מאוד, עד שתמצא כי לא היה יעקב עומד בעצמו מבלי שיכנסו אחרים בגבולו, אבל נכנסו אחרים בגבולו. ודבר זה הוא למעלת יעקב העליונה, שהיו מקנאין בו, ורודפים הפגעים והמקריים אחריו, ועליו נאמר [קהלת ג, טו] 'והאלקים יבקש את הנרדף'. ומדה זאת היה ליעקב. והיה נולד עשו בבטן עם יעקב, שלא היה יעקב עולמו בלבד, ועשו הוא הרודף אחריו, ויעקב הוא הנרדף, והרודף לוקח גבול הנרדף כמו שאמרנו. ודבר זה הוא מדת יעקב בוודאי למי שמבין בסוד החכמה. ולפיכך עד יעקב לא הוי חולשה, וכאשר היה בא יעקב בא חולשא, שהיה אחד נכנס בגדר השני מן המקריים והפגעים, ומזה בא החולשא. ודבר זה לא היה רק ליעקב, כי לו היה המדה הזאת בפרט, כאשר ידוע... ודבר זה היה גורם שהגיע יעקב אל המדריגה העליונה, שקרבו השם יתברך מכל אדם, דכתיב 'והאלקים יבקש את הנרדף'. וזה בעצמו החולי, שרודפים אחריו הפגעים, והשם יתברך מקרבו, והוא עמו". וראה גו"א בראשית פכ"א אות טז [שנה:]. ובנתיב התשובה פ"ב [לה:] כתב: "ג' בעלי תשובה; המדריגה העליונה ביותר שהם שבים מאהבה. ואחר כך אותם שהם שבים מחמת יראה... המדריגה השלישית שהם שבים מחמת יסורים, אשר מכח צרה חוזרים לשוב אל השם יתברך... האחד מצד מדת אברהם, שהוא מדת האהבה... הדרך השני מצד מדת יצחק, שהוא מדת היראה... והדרך הג' מדת יעקב, שהיה נודר בעת צרה, דכתיב [בראשית לה, ג] 'לאל העונה אותי ביום צרתי'. וכתיב [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב'. ולא 'שם אלקי אברהם'".

ובאור חדש פ"ד [תשנט:] כתב: "כי הצרות קרובות ליעקב כמו השק שהוא קרוב לאדם והוא דבק באדם, כך הצרות קרובות ליעקב. וכמו שאמר 'אל שדי', שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די. ולכך אמר גם כן [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', ואמרו במדרש [ילקו"ש תהלים סימן תרפ] לא אמר 'אלקי אברהם', כי יעקב היה מיוחד לצרה. ולכך הלביש יעקב שק על בשרו [בראשית לז, לד], לומר כי הצרות קרובות [ו]דביקות אליו ביותר". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] כתב: "יעקב נתנסה מה שהיה בעל צרה, כדכתיב [בראשית מג, יד] 'וקל שקי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרתי די. ולכך אמר יעקב לפרעה 'ימי שנותי מעט ורעים'. ועוד כתיב 'לקל העונה אותי ביום צרתי וגו''. לכך כתיב 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', מי שענה את יעקב בצרתו יענה אותך גם כן". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בתפארת ישראל פ"כ [רחצ.] ביאר שמדת אברהם היא חסד, והיא תואמת לעולם הזה. אך מדת יעקב היא אמת, והיא אינה תואמת לעולם הזה, שהוא עולם השקר. וממילא יוסבר מדוע לאברהם היתה טובה וברכה [דר"ח פ"ה מ"ד (קכה.)], ואילו יעקב רוב ימיו היו בצער. כי חילוק זה נובע ממידותיהם; מדת אברהם היא חסד, והיא מדה התואמת לעולם הזה, ולכך ימי אברהם בטובה וברכה. אך מדת יעקב היא אמת, והיא מדה אשר אינה ראויה לעולם הזה, ולכך ימי יעקב הם בצער. וצרף לכאן דבריו למעלה פ"ט [לאחר ציון 57] שאברהם לא היה בכלל גירות, ויצחק היה בכלל גירות אך לא בכלל שעבוד, ויעקב [עם שבעים נפש] היה אף בכלל שעבוד. וראה להלן פי"ב הערה 3.

(68) הרי ביארו שיוסף שלח לו גריסין של פול משום צרותיו של יעקב, ולא כדי לרמוז לו על התועלת שתצמח משעבוד מצרים.

(69) ששלח לו גריסין של פול מחמת עקת נפש.

(70) שעשרה חמורים רומזים על שהשבטים לא ידעו שמכירת יוסף נמשכת משעבוד מצרים, וושעבוד מצרים יביא שיפרו וירבו. ואודות הנגלה והנסתר שבתורה, כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [י.], וז"ל: "חכמי האומות כאשר דברו דבריהם בדרך חידה ומשל, לא היה לדבריהם שום פירוש ותועלת נגלה למי שאינו מבין דברי חידותם. אך דברי חכמים נמשכים לדברי תורה ולדברי נביאים, שיש להם נגלה ונסתר, והמה נמשלים אל 'תפוחי זהב במשכיות כסף' [משלי כה, יא], שהפנימי נמשל לזהב, והנגלה לכסף, ושניהם יקרים. כך דברי חכמים שיש להם נגלה ונסתר, שהנסתר הוא יקר בחכמה, והנגלה הוא נחמד וטוב למראה". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיט.] כתב: "התורה יש בה נגלה ונסתר, וכנגד זה מעלת התורה מעלתה בנגלה ובנסתר. וזה כי

קונה האדם העולם הזה, מה שהוא בנגלה עתה. וקונה העולם הבא, שהוא בנסתר ואינו נראה".

(71) ילקו"ש ח"א רמז קנב. וכן הוא בגמרא [מגילה טז:], ופעמים מכנה את הגמרא בשם "מדרש", וכמובא למעלה הקדמה שלישית הערה 11.

(72) בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג]. ואודות שאברהם מורה על ימים קדמונים, הנה רש"י [שמות ו, ב] כתב שהקב"ה אמר למשה "לא לחנם שלחתיך, כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים". ובגו"א שם אות ח [קג:] כתב: "לאבות הראשונים - הוסיף 'הראשונים', שזהו עיקר הנאמנות שהוא מקיים את דבריו מה שדבר לאבות הראשונים בימים הקדמונים, והוא מקיים לבניהם אחריהם". וכן אומרים בתפילת שחרית "וזכור לנו ה' אלקינו אהבת הקדמונים אברהם ויצחק וישראל עבדיך".

(73) לשונו בגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמג.]: "ואפשר שגם זה רמזו רז"ל ששלח לו יין ישן, היא הגזירה הישנה שנגזר עליהם לשתות כוס יין של גלות". ונאמר [ישעיה נא, יז] "התעוררי התעוררי קומי ירושלים אשר שתית מיד ה' את כוס חמתו את קובעת כוס התרעלה שתית מצית", ופירש הרד"ק שם "אמר די לך בגלות, כבר שתית כוס התרעלה עד השמרים... כלומר כל הרעות הכתובות הגיעו עליך, ודי לך, קומי מהגלות". הרי שהגלות נמשלה לכוס יין.

(74) ששלח יין ישן לאביו "לפי שדעת זקנים נוחה הימנו, זה הדבר הטוב לו מן כל" [רש"י מגילה טז:].

(75) כך יש להגיה, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 69] "והנסתר רמז לו בחשבון החמורים".

(76) פירוש - להלן פ"ס יבאר בכמה אנפי ענינם של ארבע כוסות, וכיצד היין מורה על דברים נסתרים עליונים.

(77) לשונו בגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמג.]: "ומנין 'יין ישן' ת"ל, שנאמר 'ומושב בני ישראל ת"ל שנה וכו'', וכך נגזרה הגזירה". ובשל"ה מסכת פסחים, מצה עשירה (מג), כתב: "וזהו סוד ששלח יוסף לאביו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו. מבואר בזוהר במקום אחר [ח"א רמ.] כי היין מורה על תוקפא דדינא... והכוונה כי יוסף רמז לאביו שאל ירע בעיניו ברדתו אל מצרים לגלות, כי זהו יין ישן שדעת זקנים, דהיינו אברהם ויצחק, היה נוחה מזה. 'יין ישן' עולה ת"ל, כמו שנאמר 'ומושב בני ישראל אשר ישבו וגו' ת"ל שנה'". והחיד"א בספרו פתח עינים [מגילה טז:] כתב: "כתבו הראשונים 'יין ישן' בגימטריא ת"ל". ולא מצאתי מי שקדם למהר"ל לומר גימטריה זו.

(78) כמבואר למעלה הערה 49.
(79) לשונו בתחילת הפרק הבא: "שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה נפלאה", ומפרט שם האופן המדוייק שיוסף הורד מצרימה, וזה מורה שמכירת יוסף היא מסובבת מדבר שקדם לה, ולא שמכירת יוסף היא הסבה לכל מה שיבוא בעקבותיה. וראה להלן פי"א הערות 11, 69.

פרק יא

(1) תולה את גזירת שעבוד מצרים באברהם ["אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם"], כי לפי דברי חכמים [נדרים לב.] הגזירה נעשתה מחמת חטאו של אברהם, וכמבואר למעלה פ"ט [לאחר ציון 25]. וכן הזכיר בקצרה למעלה פ"י [לאחר ציון 45].
(2) כי השגחה נפלאה מורה על הסדר של התהליך, והסדר מורה על העדר מקרה. וכן כתב אודות בריאת העולם בתפארת ישראל ר"פ טז [רלו:], וז"ל: "הנה אלו האנשים בעצמם כאשר היו חוקרים על מציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם. וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד, ואינו הרבה. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא האל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו". ושם ר"פ כה כתב: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר". ובח"א לשבת פט: [א, מו.] כתב: "הדבר שהוא מסודר אינו במקרה, כי המקרה אינו מסודר, שכך נקרא 'מקרה', שהוא מלשון קרי ובהזדמן" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 101, והקדמה שניה הערה 179]. ולמעלה בכת"י [רפט.] כתב: "כבר אמרנו לך כי לא היו ישראל במצרים בענין המקרה, שאילו היו במצרים בענין המקרה בלבד, לא היה ענין היציאה נחשב כל כך גדול, כי המקרה ישתנה תמיד. אך היו במצרים בעצם, וכיון שהיו במצרים בעצם, לכך היציאה משם הוא חדוש גדול, כי הדבר שהוא בעצם לא ישתנה כי אם על ידי השם יתברך, ולפיכך צריך לבאר איך היה ישיבת ישראל בעצם" [הובא למעלה פ"ד הערה 1].
(3) "מקום שקוצבין הטבחים את הבשר למכור" [רש"י במדרש שם]. ולהלן כתב "למקולין, למקום שחיטתה".

(4) "בשלשלאות של ברזל - כדרך כל הגולים, שהרי על פי גזרת גלות ירד לשם" [רש"י שבת פט:]. וראה למעלה פ"ט הערה 46.
(5) "בני בכורי הוא יעקב, שנאמר [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל'" [מתנו"כ שם].
(6) להלן [לאחר ציון 15] יבאר שכוונת המדרש היא שהקב"ה לא נתן בלב פרעה שישלח אחר יעקב לטובתו שירד מצרימה.
(7) פירוש - לולא גזירת השעבוד היה ראוי שיעקב יתגלגל למצרים בדבר של מה בכך, וללא צורך בסבה גדולה, וכפי שאברהם ירד מצרימה בימי פרעה מחמת הרעב, וכמו שמבאר.
(8) פירוש - מחמת שירידת יעקב מצרימה היא לא משום הרעב גרידא [כפי שהיה בימי אברהם], אלא יש בירידה זו תחילת ישום גזירת השעבוד, לכך יש ליעקב רתיעה מלרדת למצרים, וכפי שיבאר. ובכדי להתגבר על רתיעה זו יש צורך בסבה גדולה שמחמתה יעקב ירד מצרימה.
(9) פירוש - אף על פי שיעקב ובניו לא ידעו שבירידה זו למצרים מתחיל שעבוד מצרים.
(10) לשון הגמרא שם "וכי מאחר דלא חזו, מאי טעמא איבעיתו, אף על גב דאינהו לא חזו, מזלייהו חזו", ופירש רש"י שם "שר של כל אדם למעלה". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ח אות י [רצה.], וז"ל: "אף על גב שגבי אברהם קראם 'אנשים' [בראשית יח, ב], וגבי לוט קראם 'מלאכים' [בראשית יט, א], אין פירוש שהיו נראים ללוט כדמות מלאכים, דאם כן לא היה אופה להם מצות [שם פסוק ג], אלא פירוש לפי שלוט לא היו שכיחים אצלו מלאכים, כשבאו המלאכים אצלו היה יראתם ופחדם עליו מוטל, אף על גב דאיהו לא ידע, מזליה ידע שהיו מלאכים, והיה ירא, וזהו שהיה נדמו אליו כמלאכים". וכן כתב שם פכ"ד אות טז [תא.] לגבי רבקה, שאליעזר עבד אברהם רמז לה באמצעות הנזמים שנתן לה לדברים עתידיים [רש"י בראשית כד, כב], ואע"פ שלא הבינה רמזים אלו, מזלה ידע. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קה:] כתב: "יש לך לדעת כי האדם אשר הוא מוכן לדבר שאינו טוב, הוא בעל דאגה מבקש תמיד רחמים. ומפני כי היתה לאה ראויה לעשו [ב"ב קכג.], היתה בעלת דאגה. ואף כי לאה לא ידעה דבר זה, מכל מקום מזל שלה ידע זה, ומזלה היה בוכה. ולכך היה עיני לאה גם כן רכות [בראשית כט, יז], והיתה מבקשת רחמים שיתן השם יתברך לה זיוג הגון". ובח"א לשבת קיט. [א, ס:] כתב: "כי המזל מגיד לאדם מה שיגיע לו, וכמו שאמרו ז"ל 'אף על גב דאיהו לא ידע, מזליה ידע'... כי המזל ידע מה שיגיע לו". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ג [עט:], ח"א לב"מ פו. [ג, מו.], וח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.].

(11) וה"סבה הגדולה" הזאת היא מכירת יוסף למצרים, וכמו שיבאר. ואע"פ שלמעלה ס"פ י כתב ש"ירידתם למצרים היתה סבה למכירת יוסף, לא שתהא המכירה סבה לירידת מצרים", הרי שמכירת יוסף אינה סבה לירידת מצרים, אלא מסובבת ממנה. אין זה קשיא, כי מה ששלל למעלה שמכירת יוסף היא סבה, כוונתו היא שאין לומר שמכירת יוסף היא הסבה בעצם לירידת מצרים כמו אב שהוא הסבה בעצם לתולדה, דאדרבה, גזירת גלות מצרים קדמה למכירת יוסף, וא"א שהתולדה תקדם לאב. אך גם לפי דבריו למעלה מכירת יוסף היתה הסבה למעשה שיעקב ירד מצרימה, דבלעדיה יעקב לא היה יורד מצרימה. נמצא שמכירת יוסף אינה סבה בעצם לגלות מצרים, אך היא סבה למעשה לגלות מצרים. וראה להלן הערה 69. ולהלן ר"פ נד כתב: "דודאי היה גזירת הקב"ה שיבא יעקב ובניו למצרים, אבל נתן הקב"ה סבה טובה לבניו כדי שירד למצרים בשביל יוסף מרצון נפשו". **ויש להעיר** שכאן מבאר שהצורך בסבה גדולה להביא לירידת יעקב מצרימה הוא כדי להתגבר על מזלו של יעקב שימנע מבעדו לרדת לשעבוד מצרים. ומשמע מכך שלולא מזלו של יעקב היתה מספיקה סבה קטנה להביא לירידת יעקב מצרימה. אך במקום אחר כתב שירידת יעקב למצרים מצד עצמה מחייבת שתיעשה רק על ידי סבה גדולה ולא קטנה. שאמרו חכמים [שבת י:] "לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו, נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים". ובח"א שם [א, א:] כתב: "אף על גב דכבר נגזרה הגזירה שירדו מצרים, מכל מקום צריך סבה גדולה שעל ידי זה תקוים הגזירה, כי לפי ענין הגזירה צריך שיהיה לה סבה גדולה. ולכך אמר שאם לא היה דבר זה, מה שהיה משנה בן בין הבנים דבר גדול וענין גדול, לא היה הדבר הזה סבה שירדו למצרים, דבר גדול כמו זה. כי בודאי לפי הענין אשר נעשה צריך סבה לדבר זה, ודבר קטון אינו נעשה סבה לדבר גדול, שאין סדר ומנהג העולם כך כלל, ודבר זה ידוע" [ראה למעלה פ"ט הערה 14]. ויל"ע בזה.

(12) אודות שבהמות מסרבות ללכת למקום שהוא רע להן, כך אמרו בגמרא [ב"מ פה.] "דההוא עגלא דהוו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי". הרי בהמה אינה רוצה ללכת למקום שחיטתה. ובמדב"ר כג, ט אמרו "בשעה שאמר אליהו לעובדי הבעל [מ"א יח, כה] 'בחרו לכם הפר האחד ועשו ראשונה כי אתם הרבים', נתקבצו ת"נ נביאי הבעל ות"נ נביאי האשרה ולא יכלו לזוז את רגליו מן הארץ... עד שפתח אליהו ואמר לו 'לך עמהם'. השיב הפר ואמר לו לעיני כל העם, אני וחבירי יצאנו מבטן אחת, מפרה אחת, וגדלנו במרעה אחד, והוא עלה בחלקו של מקום, ושמו של

הקב"ה מתקדש עליו, ואני עליתי בחלק הבעל להכעיס את בוראי. אמר לו אליהו פר פר אל תירא... שכשם ששמו של הקב"ה מתקדש על אותו שעמי, כך מתקדש עליך". ובבאר הגולה באר החמישי [פה:] כתב: "אין ספק כי מה שראתה האתון את המלאך [במדבר כב, לא], לא היתה נבואה, ולא היה שורה עליה רוח נבואה. אבל מצד הגלות הכח של המלאך בעולם הגשמי, היה מקבל האתון דבר זה. אף כי הוא בעל חי, סוף סוף הנפש המדמה היה מקבל הדמיון ההוא בהגלות כח הרוחנים בתחתונים, אף אם אינו רואה המקבל, מכל מקום הוא מרגיש בשנוי, ומקבל שנוי. וכמו שאמר הכתוב [דניאל י, ז] 'וראיתי אני דניאל לבדי את המראה והאנשים אשר אתי לא ראו אבל חרדה גדולה נפלה עליהם ויברחו בהחבא'. הרי שהמקבל מקבל ומרגיש שנוי". ובספר תורת חיים [ב"מ פה.] האריך לבאר כיצד בהמות שאינן בעלות דעות מרגישות בדברים מעין אלו.

(13) וזהו שאמרו במדרש [ב"ר פו, ב] "היה יעקב אבינו ראוי לרדת למצרים בשלשלאות ובקולרין". ובביאור שלשת הדברים שהזכיר כאן ["בכח גדול, ובמדת הדין, ובהכרח"] ראה הערה הבאה.

(14) אודות שגזירת הקב"ה היא בכח גדול ובמדת הדין, הנה אמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"א] "בן שלש עשרה למצות". ובביאור הדבר כתב בדר"ח שם [תקז:] בזה"ל: "דבר זה מפני שכל זמן שהאדם קטן אין ראוים לו המצות שיהיה מחוייב בהם, עד שבא לכלל 'איש'. כי המצות הם גזירות על האדם שמחוייב בהם האדם, ולא שייך צווי ואזהרה אלא למי שהוא איש, ועל זה שייך אזהרה, אבל מי שאינו איש לא מקבל צואה ואזהרה כמו שהם דברי תורה. אבל יש מצוה לדבר עם התינוק בלשון רכה, ולחנך אותו. והזמן שהוא איש כשהוא בן שלש עשרה, וזה מפני כאשר הוא בן שלש עשרה מביא שתי שערות [נדה מו.]. ודבר זה מורה על שהוא איש כאשר הביא שתי שערות במקום ערוה, וראוי להיות מקבל גזירה ואזהרה בכח, 'כי כאיש גבורתו' [שופטים ח, כא], ומקבל הגזירה מן השם יתברך בכח ובגבורה". ובנצח ישראל פנ"ו [תתסח:] כתב: "ואמר [ישעיה מ, ג] 'קול קורא במדבר פנו דרך ה' ישרו בערבה מסילה לאלקינו'. רוצה לומר, כי אז יתחייב מן השם יתברך בגזירה מחויבת בכח מדת הדין דבר זה. ולכך אמר 'קול קורא במדבר', שהוא מקום מדת הדין. ומה יהיה מתחייב, 'פנו דרך ה' ישרו בערבה מסילה לאלקינו', הוא הדביקות שיהיה לישראל בו יתברך לגמרי, עד שלא יהיה לישראל מונע מן הדביקות הזה. רק יהיה ההתדבקות אליו יתברך, כמו מי שהלך במסילה מבלי שום מונע כלל אל ה' אלקינו. ולכך [שם פסוק ד] 'כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו', שלא יהיה מונע". **ואודות ההכרח** שיש בגזירה, הנה כך ביאר את הצורך בכפיית הר כגיגית במתן תורה

[שבת פח.], וכלשונו בתפארת ישראל פט"ז [רמז:]: "וזהו עיקר הפירוש מה שאמרו ז"ל שכפה עליהם השם יתברך הר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו, שם תהא קבורתכם. ולמה הוצרך, הרי כבר קדמו נעשה לנשמע [שמות כד, ז]... אבל אין ראוי שיהיה קבלת התורה מעצמו של אדם, שבזה לא היה לגמרי תחת רשות העלה... ואי אפשר שיהיה זה רק בגזרה ובהכרח... ועל דבר זה סובב כל נתינת התורה".

(15) הנה במדרש הנ"ל לכאורה לא תלו זאת בצדקתו של יעקב, אלא מחמת היותו בכור לה', שאמרו שם [ב"ר פו, ב] "אמר הקב"ה בני בכורי [הוא], ואני מורידו בבזיון" ["בתמיה" (מתנו"כ שם)]. אמנם בגמרא [שבת פט:] תלו זאת להדיא בזכות יעקב, שאמרו שם "ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל, אלא שזכותו גרמה לו", ופירש רש"י שם "בשביל חיבת האדם משכתים למצרים בחבלים ולא בשלשלאות".

(16) ולא יהיה צורך במכירת יוסף להוריד את יעקב מצרימה.

(17) "להודיע לבני אדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו" [תהלים קמה, יב], הרי שיש לפרסם גבורותיו יתברך כי הן מורות על מלכותו. והנהגת "גוזר ומקיים" היא הנהגת מלכות, וכמו שאומרים בתפילת ימים נוראים "גבור להקים גוזר ומקיים...לעדי עד ימלוך מלך עליון". ובח"א לשבת [א, סד:] כתב: "הוא מלך נאמן, מה שגוזר הוא מקיים, כי אצל 'גוזר' שייך מלך... ומה שגוזר... הוא מקיים... הוא גוזר כמלך על עמו, והוא מקיים". ויש לפרסם מלכות ה' בעולם, כמו שנאמר [משלי כה, ב] "וכבוד מלכים חקור דבר".

(18) יש להבין מהו הפלא "שעל ידי יוסף שהיה חי הורד", דנהי שיעקב עצמו היה סבור שיוסף לא היה חי, וכמו שנאמר [בראשית מח, יא] "ויאמר ישראל אל יוסף ראוה פניך לא פללתי והנה הראה אותי אלקים גם את זרעך", וכתב הרד"ק שם "כלומר לא דנתי בעצמי ולא חשבתי שאראך עוד, כי חשבתי שאתה מת", אך מדוע לשאר בני אדם תיחשב חיותו לפלא. והרי כאן איירי ביחס לשאר בני אדם [שיעקב יֵרד מצרימה באופן פלאי כדי שיהיה מפורסם לכל בני אדם שה' גוזר ומקיים]. ואולי יש לבאר זאת על פי דבריו בנצח ישראל פל"ד [תרנא.], שביאר שם שהעלמותו של יוסף היא סימן להעלמותם של עשרת השבטים [סנהדרין קי:], וכלשונו: "ויראה שבשביל כך היה נבדל יוסף, שממנו שבט אפרים [בראשית מח, ה], שהוא עיקר עשרת השבטים... והיה נבדל מאחיו, ולא היו יודעים מקומו כלל. והיה זה גזירה מאת השם יתברך שלא יהיה נודע להם. וכל ענין זה סימן לעתיד, שיהיו עשרת השבטים בארץ אחרת נבדלים מישראל אחיהם, עד עלות הרצון לחבר אותם ביחד. וכך יש במדרש [ב"ר צג, יב] 'ויתן את קולו

בבכי' [בראשית מה, ב], כשם שלא פייס יוסף את אחיו רק בבכי, כך אין הקב"ה גואל את ישראל אלא בבכי, שנאמר [ירמיה לא, ח] 'בבכי יבאו ובתחנונים אובילם'. ופסוק זה נאמר על עשרת השבטים. והיה מה שנודע יוסף לאחיו דרך בכי ותחנונים, רמז לעתיד שכך יתוועדו עשרת השבטים לישראל... ולא היה יוסף רחוק כל כך מאביו ומאחיו עד שלא יהיו יודעין השבטים היכן הוא, רק שהיה גזירת השם יתברך על זה שיהיה נבדל מאחיו. וזה בעצמו גם כן שהגזירה מן השם יתברך שלא יהיו נודעים עשרת השבטים... שעשרת השבטים הכח שיש להם נסתר ונעלם ולא נגלה, כאילו אינם כלל, והם בכח לא בפעל, עד לעתיד יתגלה כח שלהם... כאילו אין עשרת השבטים במציאות, עד שלעתיד יתגלה כחם". הרי מבחינתם של יעקב ובניו לא היה יוסף קיים למשך שנות העלמותו, וכאשר נתגלה ואמר [בראשית מה, ג] "אני יוסף" בזה נתגלה יוסף מחדש, וכפי שיהיה לעתיד לבא עם עשרת השבטים. וכשם שגלוים של עשרת השבטים לעת"ל יהיה פלא, כך גלויו של יוסף היה פלא.

(19) כי הפלא מעורר את הבריות להכיר שיד ה' עשתה זאת, ולא שנעשה מאיליו, וכמו שנאמר [ישעיה מא, יח-כ] "אשים מדבר לאגם מים וארץ ציה למוצאי מים וגו' אתן במדבר ארז שטה והדס ועץ שמן אשים בערבה וגו' למען יראו וידעו וישימו וישכילו יחדו כי יד ה' עשתה זאת וקדוש ישראל בראה". והרד"ק שם [פסוק כ] כתב: "למען - אעשה הנפלאות האלה למען יראו אותם אומות העולם... וידעו וישימו על לבם וישכילו כי יד ה' עשתה זאת שהוציא ישראל מהגלות ועשה להם הנפלאות האלה. בראה - זאת הפלאה, כי הפלא הוא חדוש, לפיכך אמר בלשון בריאה". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "ומן הנסים הגדולים המפורסמים, אדם מודה בנסים הנסתרים". ובנצח ישראל פ"י [רסד:] כתב: "כי אין מן הטבע וממנהגו של עולם שתהיה אומה תחת אומה אחרת... ולפיכך השם יתברך אתם בגלות, ואם לא כן, איך יהיה עמידה וקיום להם במלכות רביעית, אם לא כי יד ה' עשתה זאת". ובאור חדש פ"ג [תרט.] כתב: "אם לא יתגדל [המן] קודם, לא יהיה נתלה שהשם יתברך הביא עליו [מפלתו] מפני חטאו, רק שהוא מוכן מעצמו אל פורענות זה. אבל כאשר יהיה נראה לעולם גודל הצלחתו וממשלתו בעולם, לא יאמרו שהוא מוכן מצד עצמו לדבר, רק כי יד ה' עשתה זאת, ולכך הגדילו אותו תחלה".

(20) כי במדרש הנ"ל התבאר שיעקב ירד מצרימה רק על ידי בנו ["הריני מושך את בנו לפניו והוא יורד אחריו על כרחו שלא בטובתו"], אך לא נתבאר מדוע דוקא יוסף יותר משאר בני יעקב.

(21) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 28]: "בשביל זה קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם', להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה". ו"חמור" מורה על חומריות, וכמו שהתבאר למעלה הקדמה שניה הערה 329, ופ"ד הערה 29.

(22) מכנה פרשה זו בשם "פרשת עריות", כי כך חז"ל כינו פרשה זו, שאמרו [ספרא ויקרא יט, ב] "מפני מה נסמכה פרשת עריות לפרשת קדושים, אלא ללמדך שכל מקום שאתה מוצא בו גדר ערוה אתה מוצא קדושה".

(23) בכת"י [שדמ:] הוסיף כאן "כדפירש רש"י גם כן בפרשת לך לך". וכוונתו לדברי רש"י [בראשית יב, יט], שכתב: "המצרים שטופי זמה הם, שנאמר 'וזרמת סוסים זרמתם'". ובתו"כ [ויקרא יח, ג] אמרו "מנין שלא היה אומה באומות שהתעיבו מעשיהם יותר מן המצריים, תלמוד לומר 'כמעשה ארץ מצרים לא תעשו'", והובא למעלה ר"פ ד. ולהלן ר"פ מד כתב: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולהלן פמ"ה כתב: "ולפיכך נאמר שם [ויקרא כה, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני. כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר 'בשר חמורים בשרם' על שם החומרית שבהם". ובשמו"ר א, יח אמרו: "'וכל הבת תחיון' [שמות א, כב]. מה צורך לפרעה לקיים הנקבות, אלא כך היו אומרים, נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים, לפי שהיו המצריים שטופים בזמה". והרמב"ן [ויקרא יח, ב] כתב: "על דעת רבותינו בתורת כהנים היו גם המצרים שטופים בזמה בכל העריות ובזכור ובבהמה, והוא האמת... והכתוב מעיד בהן 'בני מצרים שכניך גדלי בשר' [יחזקאל טז, כו]. ואומר 'אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם'". והכלי יקר [בראשית כא, י] כתב: "כי כל המצריים שטופי זימה, שנאמר 'זרמת סוסים זרמתם'" [הובא למעלה פ"ד הערה 11].

(24) שנס החוצה מאשת פוטיפר [בראשית לט, יב]. ואמרו חכמים [ע"ז ג.] "תבא אשת פוטיפרע ותעיד ביוסף שלא נחשד על העבירה". ורש"י [בראשית לז, ב] כתב "את דבתם רעה - כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו... וחשודים על העריות". ובגו"א שם אות ט [רט.] כתב: "ועוד תעמיק בזה תבין איך היה חושד יוסף את אחיו... על העריות... כי הם [העריות] רחוקים מן יוסף... והוא שרחוק הרבה מן העריות. וידעת מדריגת יוסף, כי הוא עיקר התולדות של יעקב, והתולדות שהם מתייחסים ליעקב הם תולדות נבדלים מן העריות, שיעקב נקרא 'קדוש', דכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו

קדוש יעקב'. וכל מקום שתמצא 'קדושה' הוא פרישה מן הערוה, כמו שפירש רש"י בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב]. ולפיכך היה חושד אותם על העריות, מפני רחוקו של יוסף מן הערוה. והיינו דאמרו במסכת עבודה זרה תבא אשת פוטיפר ותעיד על יוסף שלא נחשד על העריות, ויש לך להבין דבר זה מאד" [ראה להלן הערה 65]. ולמעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 342] כתב: "מה שהשמש השתחוה לפני יוסף היה זה גם כן מפני כי יוסף היה מעלתו נבדל מן ענינים הגופנים". ובח"א לסוטה מג. [ב, פא:] כתב: "יוסף היה קדוש ונבדל מן הזנות, כמו שתמצא בכתוב".

(25) "וכבר ידוע כי הצורה הפועל והמולך, והחומר משועבד תחת הצורה" [לשונו בסמוך לאחר ציון 28]. וראה להלן הערה 29.

(26) למעלה פ"ד [לאחר ציון 21], וז"ל: "כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין [במדבר ה, טו], לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה [סוטה יד.], כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפ:] כתב: "גלוי עריות הוא הפך התורה... כי מעלת התורה שהיא השכל נבדל מן החמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה. והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה [יד.] מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית. ועוד אמרו ז"ל [תנחומא נשא אות ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], למה נאמר, ללמד שאין המנאפים מנאפים עד שיכנס בהם רוח שטות, עד כאן. למדנו מזה כי אין הולך האדם אחר זנות רק כאשר יכנס בו רוח שטות, שהוא כמו בהמה בעלת חומר, ואז יש ניאוף. ולפיכך הזנות של גלוי עריות הוא הפך מדריגת התורה, שהיא תורה שכלית, והזנות מעשה חמרי". ושם פ"ב מי"א [תשצא:] כתב: "עיקר יצר הרע [הוא] בעריות, שהוא לגוף, ודבר זה מבואר". ושם פ"ה מ"ט [רפה.] כתב: "כי הזנות מעשה חמרית, ודבר ידוע הוא כי הזנות הוא חמרי גופני". ובבאר הגולה באר החמישי [קכא.] כתב: "כי הזנות הוא לגוף". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.]. ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "ותדע כי הזנות הוא שנוטה אחר הגוף ותאותיו". ובח"א לגיטין ו: [ב,

צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף... וידוע כי הזנות הוא לגוף". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף". ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי... ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וראה עוד גו"א במדבר פי"א אות ג, ח"א לשבת קלג: [א, עא.], נתיב התשובה פ"א [ד.], ועוד. וצרף לכאן שעל הנאמר [שמות כ, יג] "לא תנאף", תרגם אונקלוס "לא תגוף", וזה מורה באצבע שעריות הן עניני גוף וחומר. וראה למעלה פ"ג הערה 88, ופ"ד הערות 23, 24, 25.

(27) רש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג [נד:] בזה"ל: "ונראה הטעם שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', רצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כי הערוה והזנות היא תאוה גופנית ביותר, וכל קדושה שהוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ובנצח ישראל פ"ז [קצה:] כתב: "מעלתם ומדריגתם החשובה [של אנשי ביתר], ומזה נמשך הפרישה מן הערוה, שהרי מי שנוטה אחר הזנות הוא ענין חומרי... נמצא כי כל ענין ביתר ומעלתם הפרישה מן החומר המגונה, וזהו מעלתם בעצמם". ובפתיחה לאור חדש [רכה.] כתב: "ונצולו על ידי חשמונאי ובניו, שהיו כהנים גדולים, קדושים מן הערוה, שכל מקום שתמצא קדושה הוא גדר ופרישה מן הערוה... ולכך הכהנים שיש בהם קדושה, הם נגד הערוה, והם היו מבטלים דבר זה". **ואודות שלחומר** יש פחיתות וגנות, כן כתב להלן פס"ד, וז"ל: "'ואת רגלי מדחי' [תהלים קטז, ח] נאמר על החומר, והוא ידוע שנקרא החומר 'רגל' לפחיתותו, שהוא שפל כמו הרגל". ובדר"ח פ"ו מ"ג [פד.] כתב: "חומר האדם יש לו פחיתות". ושם במ"ח [רעא:] כתב: "מפני שהדבר שהוא חמרי, יש לו פחיתות ושפלות. והדבר שהוא נבדל, הוא להיפך, שיש לו קשוט וכבוד, ודבר זה מבואר". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "ישראל שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם, ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר,

כמו שיש לאומות העולם". ושם פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". ובנתיב התורה ר"פ יא [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר, הוא הכבוד". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 54, ופ"ג הערה 78. **והנה רש"י** [שמות כב, ל] כתב "ואנשי קודש תהיון לי - אם אתם קדושים ופרושים משקוצי נבלות וטריפות הרי אתם שלי, ואם לאו אינכם שלי". ובגו"א שם אות לב [רכב.] כתב: "אף על גב דרש"י פירש בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב] 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא קדושה', אין לומר דווקא גבי עריות תמצא קדושה, דהא בסוף שמיני תמצא בפירוש קדושה אצל שקצים, 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני' [ויקרא יא, מד]. לכך נראה דחילוק יש, דמה שאמרו 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא גדר קדושה' רוצה לומר שפרישת הערוה בעצמה הוא הקדושה, ועל ידי פרישת ערוה הוא נעשה קדוש. אבל על ידי פרישת שקוצי נבילות אין נעשה קדוש, רק שהכתוב אומר שיהיו נשארים בקדושתן ולא יאכלו נבילות, שאם יאכלו נבילות אינם קדושים. נמצא אין פרישת שקוצי נבילות גורם רק שיהיו נשארים בקדושתם. וטעם יש בדבר, שהרי יצרו של אדם תאב לערוה, לפיכך כאשר פרוש מן הערוה מביא קדושה. אבל אין יצרו תאב לשקוצי נבילות, ולפיכך אין הפרישה מהם מביא קדושה, רק שמעמיד אותו בקדושה". **ולמעלה בהקדמה שניה** [לאחר ציון 117] כתב: "ענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסד.] כתב: "כל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "כבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". ובנתיב הפרישות ר"פ א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 118, ופ"ד הערה 25.

(28) פ"ד [לאחר ציון 24], בביאור סבת שעבודם של ישראל דוקא בארץ מצרים, וז"ל שם: "כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף. וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר... והנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה. ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם, וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם

קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות". וראה להלן הערות 39, 81. ועוד אודות שהנבדל מן העריות דומה לצורה שאין בה מן ענין החומר, כן כתב בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:], וז"ל: "ואין הגוים קרויין אדם [יבמות סא.]. דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה" [הובא למעלה פ"ד הערות 13, 73].

(29) לשונו למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 338]: "וידוע כי החמרי הוא משועבד לשכלי, ומושל עליו, ולכך היה מושל יהושע על השמש והירח". ואמרו חכמים [סוטה לו:] "אמרה [אשת פוטיפר] אין לי יום שניזקק לי יוסף כיום הזה, 'ותתפשהו בבגדו לאמר וגו'' [בראשית לט, יב]... 'משם רועה אבן ישראל' [בראשית מט, כד], משם זכה ונעשה רועה, שנאמר [תהלים פ, ב] 'רועה ישראל האזינה נוהג כצאן יוסף'". ובח"א שם [ב, עג:] כתב: "משם זכה להיות רועה ישראל. כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו של זנות, ולפיכך משם זכה להיות רועה ומנהיג. לפי שהנבדל מנהיג את החמרי גם כן ומושל עליו, ודבר זה התבאר במקומות הרבה... ולפיכך משם זכה להיות רועה". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "כי דבר זה שהוא [יוסף] נבדל, הוא מושל על אחרים, וכחו מוטל עליהם... שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת, היה מלך על אחיו". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נו:] כתב: "כי המלך נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 83, הקדמה שניה הערה 339, והקדמה שלישית הערה 82. וראה להלן פי"ב הערה 103]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "כי כבר נתבאר הרבה מאוד, כי כל משועבד הוא חומרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה. והפך זה הצורה היא בת חורין, ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] ובשאר מקומות שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה, שנאמר [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'. והרצון בזה כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד,

שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערות 328, 331]. וראה הערה הבאה. **ובגו"א בראשית** פ"ב אות לו [עא.] ביאר את המושג "צורה". ומדובר שם ביחס של אדם הראשון לבעלי החיים, שבטרם שנברא האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם בזה"ל: "אל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא. כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו, שכובש את הדבר באותו צורה להיות לו גבול זה. ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את בעלי החיים] שיהיו תחת האדם" [הובא למעלה פ"ד הערה 27]. הרי שתיבת "צורה" היא לשון רדוי וכיבוש של החומר, ולכך ברי הוא שהצורה מושלת על החומר, כי הצורה כובשת את החומר.

(30) "אבל המצרים דומים לדבר החמרי" [הוספה בכת"י (שדמ:)]. ולהלן פ"מ כתב: "בזכות עצמות יוסף נקרע [הים (ב"ר פז, ח)]... כי בזכות יוסף נקרע הים, שהיה [יוסף] גובר על טבעו ומבקע יצרו הטבעי, ולפיכך בזכותו נקרע הים... שהיה גובר על טבעו על ידי קדושת נפשו האלקית שלו... וכבר היה מיוחד בזה יוסף הצדיק שהיה הקדוש מן הערוה, וכל אשר הוא קדוש מן הערוה יש לו מעלה נבדלת... שיוסף היה תחלה מושל על מצרים. ובארנו הטעם שהמצרים הם נמשלים לחומר, וראוי ליוסף במה שהוא נבדל מן החומר, והיה מעלתו הצורה השלימה, להיות מושל עליהם. ודבר זה בעצמו גרם שיבקעו עצמות יוסף את הים, כי ענין אחד מצרים והים... ועיין למעלה אצל ירידת יוסף למצרים, ותמצא מבואר".

(31) שהיה במצרים כ"ב שנה עד שירד יעקב למצרים [רש"י בראשית לז, לד]. ובהמשך דבריו מבואר ששואל למה היה צריך שיוסף ירד למצרים בהיותו בן שבע עשרה שנה [בראשית לז, ב], ולא נמכר למצרים כשהיה בן שלשים שנה. וראה הערה הבאה.

(32) פירוש - למה יוסף לא הורד מצרימה כשהיה בן שלשים שנה, ופרעה יחלום מיד באותה שנה, כי יוסף היה בן שלשים שנה כשעמד לפני פרעה [בראשית מא, מו].

(33) "ואדרבה" - לא רק שאין הצורה מושלת על החומר, אלא החומר מושל על הצורה.

(34) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 78]: "תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה". וכן כתב להלן סוף פנ"ב. ועוד אודות שהאדם בצעירותו נמשך אחר החומרי, ובהמשך חייו השכל מתגבר, כן כתב בהרבה מקומות בספריו. וכגון, בנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "ידוע כי הם שלשה עולמות; כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל. אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד, ועושה פעולות מתיחסים אל ענין זה, דהיינו שאין אחד בטל אצל השני, ושניהם משותפים ביחד... אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים". וכן כתב שם פמ"ב [תשכו.]. ובנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:] כתב: "שכל הילדים... מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו, השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי... ודבר זה כי באדם בעת נערותו ימצא אצלו שני דברים; האחד, כי שכלו מוטבע בגוף החמרי, שאינו נבדל, כמו שהתבאר. והשני, כי מחמת רתיחת חום הטבעי בעת נערותו וילדותו, שאינו שקט, שכלו מעורב". וכן כתב שם פ"ה מכ"א [תקיד:], ושם פ"ו מ"ט [רצ:]. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו... ואחר כך כשגדל והוא שכלי, ואז השכל גובר על החמרי, עד שאין אדם פונה אל הדברים החמרים שהם בעולם הזה... ואינו כולו שכלי, רק שאינו נוטה כולו אחר החמרי... ובזמן הזקנה השכלי גובר בעולם... שכבר נסתלק גשמות האדם לגמרי". וכן כתב באור חדש פ"ב [תקמה:], ויובא בהערה הבאה. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "בילדות האדם ובקטנות, הוא שקוע בתוך מדריגה החמרית... וכך הוא באמת בילדותו, שהוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, כאילו לא יצא אל העולם להיות נמצא בפעל, עד שהוא גדול,

ואז יצא ממדריגה החמרית שלו... לקטנים לא נמצא אתם השכל... שנפשם מוטבע בגוף". ואמרו חכמים [שבת קנב.] "דברים שאדם עושה בילדותו משחירים פניו לעת זקנתו", ובח"א שם [א, פג.] כתב: "כי הילדות שהאדם נמשך אחר החמרי, והם משחרים פניו, כי לעת זקנתו שכבר הלך החמרית, וראוי להיות קדוש נבדל מן המעשים שעשה בילדותו כאשר היה בעל חומר, והם משחרים, דהיינו גורמים לו העדר במציאות שלו". והמורה נבוכים ח"ג ס"פ נא כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך... כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג" [ראה למעלה פ"ד הערות 79, 80, ולהלן פ"מ הערה 271].

(35) שהיה עבד בבית פוטיפר, וכמו שנאמר [בראשית לט, ב] "ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח ויהי בבית אדניו המצרי". ואשת פוטיפר אמרה עליו [שם פסוק יז] "בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי". ואחר כך יוסף היה עבד לשר בית הסוהר, וכמו ששר המשקים אמר עליו [בראשית מא, יב] "ושם איתנו נער עברי עבד לשר הטבחים". ומקרא מלא הוא [תהלים קה, יז] "שלח לפניהם איש לעבד נמכר יוסף".

(36) שאז עמד לפני פרעה [בראשית מא, מו]. ומתבאר מדבריו שימי נערותו של יוסף נמשכו עד היותו בן שלשים שנה. אמנם בגו"א שמות פי"ד אות יא [ערד.] כתב: "בן ארבעים אינו נקרא עוד 'בחור'". ואולי יש לחלק בין נער לבחור. אך עדיין יש להעיר מדבריו באור חדש פ"ב [תקמה:] שכתב: "כי עד ארבעים לא עברו רוב שנותיו של אדם, ועדיין הגוף החמרי גובר עד ארבעים שנה, שאז מתחיל החמריי להתמעט, והשכליי להתגבר" [הובא למעלה פ"ד הערה 79]. ומאידך גיסא בדר"ח פ"ה מכ"א [תקיג:] בביאור המשנה שם "בן עשרים לרדוף", כתב שהצורה היא שלימה בלתי מוטבעת בחומר כאשר האדם הוא בן עשרים, ולכך בית דין של מעלה מענישין מהיות האדם בן עשרים שנה [שבת פט:]. ומדרש שוחר טוב [משלי א] אמרו "עד כמה שנים אדם נקרא 'נער'. רבי מאיר אומר, עד כ"ה שנה. ורבי עקיבא אומר, עד שלשים שנה. אמר רבי ישמעאל, לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא עד עשרים שנה, שמעשרים שנה ומעלה מחשבין לו עונותיו, כמה דאת אמר [במדבר א, ג] 'מבן עשרים שנה ומעלה'", והובא בגו"א בראשית פל"ז אות ח [רג:]. ודבריו כאן הם לפי דעת רבי עקיבא. ורש"י [דהי"א כב, ה] כתב: "נער ורך - לפי שאפילו בן מ"ב שנה קרוי 'נער', דכתיב [שמות לג, יא] 'ויהושע בן נון נער לא ימיש וגו''... אז היה בן מ"ב שנה". והראב"ע והרמב"ן [שמות לג, יא] כתבו שיהושע היה

אז בן חמשים ושש שנה, והרמב"ן הוסיף שמ"מ נקרא אז "נער" מפאת היותו משמש את משה.

(37) פירוש - המהלך שעובר אדם במשך ימי חייו ביחס של החומר לצורה [שבקטנותו החומר מושל על הצורה, ובהמשך חייו הצורה מושלת על החומר] הוא המהלך שיוסף [הצורה] היה חייב לעבור במצרים [החומר]; מתחילה יוסף היה עבד למצרים, ומשועבד להם, ובהמשך יוסף היה מושל עליהם.

(38) פירוש - קודם שהגיעו למספר ששים רבוא, וכמבואר בהערה הבאה.

(39) למעלה פ"ד, שהקדיש את כל הפרק לבאר מדוע ישראל נשתעבדו למצרים דוקא. ובתוך דבריו שם [לאחר ציון 75] כתב: "לכך מצרים אשר נקראים בשם החומר, כדכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם', כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת. וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף, ולפיכך היה נותן המציאות כי יהיו ישראל משועבדים למצרים, זהו הטעם מה שהיה שעבוד ישראל תחת אומה החמרית. וכמו כן תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים שהם החומר, והבן זה מאוד". וראה למעלה הערה 28, ולהלן הערה 81.

(40) יש להבין, במה ישראל משלו על המצריים לאחר שיצאו מתוכם לחירות עולם. אמנם כוונתו היא שעצם היציאה ממצרים היא בטוי לממשלת ישראל על מצרים, וכמו שכתב להלן סוף פ"מ, וז"ל: "כי כבר התבאר כי יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת, וראיות ברורות על זה. ולפיכך המצרים שהם הפכים שנמשלו לחומר, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'ובשר חמורים בשרם', היו מתנגדים לישראל. ותחלה משלו המצרים על ישראל כאשר המשפט נותן, כי החומר עיקר בראשיתו ותחלתו, ובסופו יחלש ויתגבר עליו הצורה הנבדלת. וכך היו ישראל מושלים על מצרים, שהם החומר, ויצאו מהם כמו הצורה הנבדלת מן החומר... שמשלו על מצרים על ידי מכות... שהיו גוברים על מצרים ביום ראשון, וקריעת ים סוף ביום שביעי". וראה בסמוך ציון 43.

(41) צריך ביאור, כיצד אפשר לומר על יוסף ש"היה יוצא לחירות לגמרי, ובזה היה ליוסף דמיון אל כלל ישראל", הרי גם לאחר שיוסף נעשה מלך עדיין הוא היה משועבד

לפרעה, והראיה שהיה צריך לקבל את רשותו לעלות לא"י כדי לקבור את אביו [בראשית נ, ד-ו], ואיה החירות הגמורה של יוסף. ועוד, כיצד יש בזה דמיון ליציאת כלל ישראל ממצרים, הרי ישראל יצאו ממצרים לגמרי, לבלתי שוב, ואילו יוסף היה בארץ מצרים עד יום מותו [בראשית נ, כו]. ונהי שיוסף היה מלך במצרים, מ"מ עדיין היה משועבד לפרעה במצרים, ולכאורה אין זה נקרא "יוצא לחירות לגמרי". ויל"ע בזה.

(42) ב"ר פב, י "נקראו ישראל על שמה [של רחל] 'רחל מבכה על בניה' [ירמיה לא, יד]. ולא סוף דבר לשמה, אלא לשם בנה, 'אולי יחנן ה' צבאות שארית יוסף' [עמוס ה, טו]", ומדרש זה הובא בגו"א בראשית פמ"ח אות יב [שצט:], נצח ישראל פ"א [יז.], וח"א לשבת קלט. [א, עג:]. ונאמר [תהלים פ, ב] "רועה ישראל האזינה נוהג כצאן יוסף וגו'", ופירש רש"י שם "כל ישראל נקראים על שם יוסף לפי שהוא פירנסם וכלכלם בימי הרעב". ומקור דברי רש"י הוא בגמרא [סנהדרין יט:], שאמרו שם "'גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה' [תהלים עז, טז] וכי יוסף ילד, והלא יעקב ילד, אלא יעקב ילד ויוסף כילכל, לפיכך נקראו על שמו". וכן כתב הרד"ק [ש"ב יט, כא, ותהלים פא, ו], והמהרש"א [ברכות נה:, ותענית טו.]. ובתנחומא ויגש אות י אמרו "בא וראה, כל צרות שאירע ליוסף אירע לציון... ומה שאירע ליוסף טובות אירע לציון טובות". וראה להלן הערה 82, ופי"ד הערה 14.

(43) היו מושלים על המצריים, וכמבואר למעלה הערה 40.

(44) "מיוחדת" - בהשגחה נפלאה וללא שום מקריות, וכפי שביאר בפרק זה.

(45) כפי שביאר למעלה פ"ד, כל הפרק.

(46) וצרף לכאן שכשם שכל מה שאירע ליוסף אירע לישראל במצרים, כך כל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף, וכפי שכתב רש"י [בראשית לז, ב], וז"ל: "כל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף; זה נשטם, וזה נשטם. זה אחיו מבקש להרגו, וזה אחיו מבקשים להרגו". ובביאור דמיון זה כתב בגו"א שם אות ז [רא:], וז"ל: "שכל מה שאירע לו - ומפני זה היה עיקר תולדותיו, כי מאחר שכל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף, מורה כי הוא כרעיה דאבוה. ורמזו לנו רז"ל [ב"ר פד, ו] דברים נפלאים במה שאמרו 'זה נשטם וזה נשטם, זה אחיו מבקש להורגו וזה אחיו מבקשים להרגו'. כי לא נשטם יעקב ולא היה אחיו מבקש להורגו רק משום עצם מעלתו, והיינו שהיה יעקב נבדל במעלתו מכל בני אדם, ובשביל כך אחיו מבקש להורגו, כי בשביל שהיה ליעקב וליוסף מעלה אלקית, נבדל מהם, ובשביל זה מבקשים להרגו, כי כל נבדל לפי שהוא נבדל במעלתו מבקשים להרגו, ודבר זה דברי חכמה מאד... כי כמו שיעקב נבדל מעשו, כך יוסף נבדל

מאחיו במלכות... ולפיכך אמרו 'זה נשטם וזה נשטם וכו'', וכולם הם בעצמם ענין יעקב ומדריגתו... כי הדברים האלו אינם מענין הגוף... כמו שהיה ליעקב מעלה אלקית, שהרי כל אלו דברים אינם דבר של גוף, כך היה ליוסף שהיה מעלתו מעלה אלקית רחוק מן הגוף, וזה ידוע למבין". וכל דבריו ביחס יעקב ויוסף כחם יפה ביחס יוסף לישראל, שהכל נובע ממעלתם האלקית הנבדלת מהגוף.

(47) "כמה שטרי מכר נכתבו עליו" [לשונו בגו"א בראשית פל"ז אות לו (רכד:)].

(48) "הוא פקיד ממונה על צרכי המדינה" [גו"א שם (רכה:)].

(49) כי היה הבן האהוב ליעקב מכל אחיו [בראשית לז, ג], וכל מה שיעקב למד משם ועבר מסר לו [רש"י שם]. וכן להלן [לאחר ציון 64] כתב: "ובמדריגות אלו היה יוצא יוסף **מרשות יעקב** להיות משעבדים בו המצרים", הרי איירי במעבר מרשות יעקב לעבדות מצרים, ואצל יעקב היה יוסף "בחשיבות היותר גדול מאוד".

(50) לשונו בגו"א בראשית פל"ז אות לו [רכה:]: "זהו דעת רז"ל בענין זה, והוא הנכון, כי דבריהם הם דברי חכמה מאוד, כי ידעו בענין המכירה למצרים, שהוא היציאה מן הרשות שהיה בו לרשות אחר לגמרי. והיה מצרים רשות אחר לארץ כנען, כי במצרים נשתעבדו, וארץ כנען היה לישראל אחוזת עולם [בראשית יז, ח], ואין דבר היוצא מרשות לרשות אחר לגמרי אלא על ידי רבוי וחלוף רשויות. ולפיכך פרשו הכתוב על אמיתתו, כי היו הרשויות ארבע" [ראה להלן הערה 58]. ועוד אודות הצורך בהדרגתיות, ושאין לעבור מקצה לקצה בפעם אחת, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, להלן שלהי פל"ה כתב: "רבי אליעזר אומר [מכילתא שמות יב, ג] שצוה [הקב"ה את ישראל] בפסח מצרים שיקחו בעשור לחודש [שמות שם], מפני שהיו שטופים בע"ז... ביאור זה כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד אחר שהיו שטופים בע"ז, ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש [ניסן], כי הלקיחה היא פרישה קצת מע"ז לקרב אל הקב"ה, ואח"כ לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מע"ז לגמרי". ובהקדמה לאור חדש [פ.] כתב: "כך גאולתן של ישראל, לפי מדריגות הגאולה שהיא מן השם יתברך, אין הגאולה בפעם אחת, אלא זה אחר זה, שאין באים אל המדריגה העליונה הזאת בפעם אחד". וכן כתב שם פ"ב [תקסט.]. ושם פ"ו [תתרלא:] כתב לגבי מפלת המן בזה"ל: "כי כך הדברים אשר היה נעשים להמן, היה התחלה של פורעניות שלו בדבר מה [שבתו זרקה על ראשו עציץ של בית הכסא (מגילה טז.)], והיה מוסיף והולך שהגיע אל תכלית הנפילה. וכך ראוי שיהיה, כי הדבר שהוא בתכלית הנפילה אי אפשר להגיע אליו בראשונה מיד, רק אם הוא מגיע בענין זה שהוא מוסיף והולך. והמן הגיע אל זה שהיה נתלה על עץ חמשים

אמה [אסתר ז, י], שהוא הבזיון הגמור... לכך לא הגיע אל זה רק אם היה לו התחלה בזיון במקצת". ובבאר הגולה בבאר הראשון [צז.] כתב: "דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו [עירובין יג:] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד". ובנצח ישראל פכ"ו [תקנד.] כתב: "ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור [בראשית א, ג], שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו [שם פסוק ב] עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימותו האחרון". ושם פכ"ח [תקסז.] כתב: "ימי המשיח אינו רק שעל ידה יזכו למדריגה יותר עליונה. כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה עליונה, הוא מדריגה תחיית המתים ועולם הבא... ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדריגה למדריגה וממעלה למעלה". וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ד [רלז:], שם פ"ב מ"ח [תרמ:], תפארת ישראל פכ"ה [שפ.], ועוד.

(51) לשונו בגו"א בראשית פל"ז אות לו [רכו.]: "ויש לך להבין כי לא היה נמכר יוסף אלא על ידי אחיו, שהם קרובים אליו. ואחר כך לישמעאל, שהיו בני אברהם, יותר רחוקים. ולא נמכר לבני עשו לטעם מופלא, כי היה מכירתו תמיד התקרבות אל מצרים, ודרך ישמעאל הורד יוסף מצרים. ויש לך להבין את הדבר כי נפלא מאד במכירתו של יוסף, כי מכירתו של יוסף היתה על ידי בני יעקב שהם אחיו, ומן אחיו בא לישמעאלים שהם בני אברהם, וישמעאל קרוב למצרים מפני אמו הגר המצרית [בראשית טז, א]". וכן הוסיף בכת"י [שמה.], וז"ל: "כי ישמעאל הוא שקרוב קצת אל מצרים, בעבור אמו

אשר היתה מצרית, והוא גם כן היה מבני זרע אברהם, כמו בני יעקב גם כן. הנה יצא מרשות בני יעקב קצת להורידו אל מצרים, להיות קרוב אל מצרים".

(52) שבת פב. "לדידי חזי לי ההוא טייעא דקם ויתיב וקם ויתיב עד דשפך כקדרה", ופירש רש"י שם "טייעא - ישמעאל". ובב"ב עג: איתא "ההוא טעייא דהוה שקיל עפרא", ופירש הרשב"ם שם "טעייא - סוחר ישמעאל". וכן כתב רש"י ברכות ו:, תענית כב:, מו"ק כה:, ב"ק נה., סנהדרין סז:, שם קי., ע"ז כח., וחולין ז. ואמרו חכמים [ברכות נו:] "הרואה ישמעאל בחלום תפלתו נשמעת, ודוקא ישמעאל בן אברהם, אבל טייעא בעלמא לא", ומשמע מכך ש"טייעא בעלמא" הוא גם כן מישמעאל, רק שאינו ישמעאל בן אברהם. ובתפארת ישראל פי"ח [ערה.] כתב: "כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה". ובנצח ישראל פל"א [תקצח:] כתב: "קרא שכל האדם 'טייעא', אשר הוא סוחר ישמעאל, אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צו.].

(53) בגו"א בראשית פל"ז אות לו [רכז.] ביאר שהסוחרים היו מדינים [ראה שם הערה 244], וביאר שעם כל זה הם קרובים יותר ליוסף מאשר המדינים עצמם [שקנו את יוסף מהסוחרים], וכלשונו: "והסוחרים אף על גב שהם גם כן מדינים, מפני שאין דעתם רק לסחור ולא לשם עבדות, אין זה יציאה מרשות שהיה בן חורין והבאה אל העבדות כמו שהיה אחר כך, שקנו אותו המדינים, ואין דעתם לסחור בו". נמצא שכאן מבאר שהסוחרים הם נחית דרגא טפי לעומת הישמעאלים שקדמו להם, כי הסוחר דרכו למכור לאחר. ואילו בגו"א מבאר שהסוחרים עדיפים על פני המדינים שבאו לאחריהם, כי לא קנוהו לשם עבדות.

(54) "להיות קרוב יותר אל מצרים" [הוספה בכת"י (שמה.)].

(55) "לכך כתיב [בראשית כה, ט] 'ויקברו אותו יצחק וישמעאל', ולא כתיב בניו האחרים" [לשונו בגו"א שם (רכו:)], שנולדו מקטורה [בראשית כה, ב-ה], ואחד מהם הוא מדין [שם פסוק ב].

(56) שכשם שלאברהם וזרעו היתה חשיבות וגדולה, כך היתה חשיבות וגדולה לישמעאל. וראה הערה הבאה.

(57) וזה מורה על חשיבות וגדולה, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית כה, יז], וז"ל: "ואלה שני חיי ישמעאל. הקרוב בדרך הפשט כי הכתוב יספר בבני הצדיקים תולדותם ומספר חייהים, להודיע כי זרע צדיקים יבורך... שהיה צדיק בעל תשובה, וסיפר בו כדרך

הצדיקים". ובגו"א בראשית פל"ז אות לו [רכו:] הוסיף עוד נקודת דמיון בין ישמעאל לישראל, וז"ל: "ואף מדינים הם בני קטורה [בראשית כה, א-ב], שהיא הגר [רש"י שם], רק שישמעאל יותר קרוב אל בני אברהם, כי נולד על ידי שנתנה שרה את הגר לאברהם [בראשית טז, ב-ג]".

(58) "אחיו לישמעאלים, וישמעאלים לסוחרים, וסוחרים למדינים, ומדינים מכרו אותו למצרים" [לשון המדרש (ב"ר פד, כב) שהובא למעלה]. ומדגיש שהיו כאן ארבע שטרות [בנוסף לארבע רשויות], כי כך הוא לשון המדרש הנ"ל: "כמה אוניות נכתבו לו, רבי יודן אמר, ארבעה". ומה שהמדרש הדגיש שטרות יותר מרשויות, נתבאר בגו"א בראשית פל"ז אות לו [רכה.], וז"ל: "[וקשה ד]לא יתכן לפרש כך 'ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים אשר הורידו אותו שמה' [בראשית לט, א], שכבר יצא מיד הישמעאלים... ונראה דמפרש 'ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים' רוצה לומר כי פוטיפר לקחו מיד... [מי] שקנאו מן הישמעאלים, ונקרא זה 'מיד הישמעאלים' מפני שלא היה יוסף ביד אחר חוץ מישמעאלים אשר הורידו אותו שמה, רק שנכתבו עליו שטרי מכירות, לכך נאמר 'ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים'. זהו דעת רז"ל בענין זה, והוא הנכון". **וקצת משמע** מלשונו שמספר ארבע שייך לכאן בעצם, שכתב "והיו כאן ארבע שטרות, שהיו לו ארבע רשויות עד שבא למצרים". וכן בגו"א בראשית פל"ז אות לו [רכה:] כתב: "אין דבר היוצא מרשות לרשות אחר לגמרי אלא על ידי רבוי וחלוף רשויות. ולפיכך פרשו הכתוב על אמיתתו, כי היו הרשויות ארבע" [הובא למעלה הערה 50]. ואם דיוק זה נכון, אפשר לבאר זאת על פי דבריו להלן פנ"ח, וז"ל: "אמנם מה שאמר רבי אליעזר 'כל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים היתה של ארבע מכות', ורבי עקיבא אומר ש'כל מכה ומכה שהביא הקב"ה היתה של חמש' [מכילתא שמות יד, ל], דבר זה הוא יותר עמוק. כי המכות היו באים מעולם הנבדל לעולם הטבע, שהוא עולם הרבוי, ולכך הדבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הטבע הוא מתרבה, כי כן ענין עולם הזה שבו הרבוי. וסבר רבי אליעזר כי חלקי הרבוי הוא ארבע, וזה מפי שיש במספר ארבע חלוק ורבוי כל הצדדין, ולפיכך כל מכה ומכה שבאה מעולם הנבדל אל עולם הרבוי היה בה ארבע מכות, שהרי כל דבר שהוא בא מעולם הנבדל הוא מתרבה בעולם הזה. ולדעת רבי עקיבא היתה כל מכה ומכה של חמש מכות, וזה כי אף על גב שהרבוי הוא בד', כל דבר שבעולם אף שיש בו רבוי, הרבוי הוא מתאחד... ובארבע אין רבוי מתאחד, רק מחולק. אבל מספר חמשה הוא רבוי מתאחד, ולפיכך כל מכה ומכה שבאה מן עולם הנבדל אל עולם הרבוי

היתה המכה של חמש מכות, שהוא רבוי מתאחד". והואיל ומכירת יוסף מזקיקה "רבוי וחלוף רשויות", לכך הוי ארבעה או חמשה חילופי רשויות, וכפי שביאר להלן פנ"ח.

(59) פירוש - רב הונא סובר שחמשה שטרות נכתבו על יוסף, כי המדינים לא מכרוהו ישר לפוטיפר, אלא "לדמוסיא של מדינה", וכפי שהביא למעלה את הב"ר [לאחר ציון 47].

(60) הוא פוטיפר, וחסרונו הוא מפאת היותו יחיד ולא רבים, וכמו שמבאר והולך.

(61) לשונו בכת"י [שמה.]: "כי עבד שהוא לרבים, אין משתעבדין בו בחזקה הרבה, כי אם אחד רוצה לעשות לו דבר, אין האחר מניחו. ואילו האדם היחיד, משתעבד בו כרצונו. ואם כן איך עלה ממה שהיה של רבים, דהיינו מדיינים רבים, למכור אותו לפוטיפר. ולפיכך אמר כי מכר אותו אל דמוסיא... ויש לו כח רבים קצת במה שהוא ממונה על רבים". אמנם מלשונו בנדפס משמע שמחלק בין צרכי רבים לצרכי יחיד [ובסמוך יבאר שאף אדם חשוב משתעבד לרבים, וזו הוספה שלא שייכת לפי דבריו בכת"י, ואכן לא נמצאת שם]. ונראה לבאר סברה זו עוד, כי מעלת הכלל היא שהקב"ה נמצא עמהם, ולכך כאשר עוסק בצרכי צבור הוא עוסק בדבר אלקי נבדל. וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ב [תקלב.], וז"ל: "יש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים... טובת הצבור הוא מילי דשמיא". הרי העושה צרכי רבים מיטיב עם הכלל, ומעלת הכלל היא שהשם יתברך עם הכלל. ובנתיב התורה פ"ד [קעו.] כתב: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ו"קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". וצרף לכאן את דברי הירושלמי [ברכות פ"ה ה"א] "העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי" [הובא בתוספות ברכות לא. ד"ה רב אשי, רא"ש שם פ"ה ה"ב, רמב"ם הלכות תפילה פ"ו ה"ח, טושו"ע אורח חיים סימן צג סעיף ד]. לכך העסק בצרכי רבים אינו נחשב לעבדות, לעומת העוסק בצרכי היחיד, שהוא משועבד ליחיד. ואע"פ שכל המקבילות האלו איירי ברבים של ישראל, וכאן לא איירי ברבים של ישראל אלא ברבים של האומות [ישמעאל, ומדין], מ"מ חזינן שיש אצל רבים חשיבות מיוחדת שאינה נמצאת אצל היחיד.

(62) דוגמה לסברה זו; בדר"ח פ"ה מי"ח [תלב.] כתב: "ובגמרא בפרק יום הכפורים [יומא פז.]... המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה, שלא יהא הוא בגן עדן ותלמידיו בגיהנם... אין הפירוש כי דבר זה גורם שאין מספיקין בידו לעשות המחטיא את הרבים תשובה, שאם כן יקשה, אפילו המחטיא את היחידים נמי איכא למימר שלא יהיה הוא בגן עדן ותלמידיו בגיהנם, ומאי שנא רבים דנקט... יש לתרץ דלא דמי, דתלמיד יחיד, אין ראוי שיהיה נמשך הרב אחר התלמיד. אבל תלמידיו שהם רבים, היחיד שהוא הרב, נמשך אחר התלמידים שהם רבים. כי כן המשפט, שהיחיד נמשך אחר הרבים. ולפיכך דוקא כאשר התלמידים הם רבים, ראוי שיהיה נמשך הרב אחריהם, ולא נמשך היחיד אחר היחיד". הרי הרב נמשך אחר תלמידיו הרבים, ולא אחר תלמיד יחיד. נמצא ש"אף חשוב הוא עושה צרכי רבים לפעמים".

(63) כי הוא אדם יחיד, ורק שהוא ממונה על רבים. והוא דומה למלך, שהוא אדם יחידי, אך הוא ממונה על רבים, וכמו שכתב באור חדש פ"ג [תרמד:], וז"ל: "כי המן הוא יחיד, ואין כח ביחיד להתנגד לרבים, כי מחולקים הם הרבים מן היחיד. ואינו דומה למלך, שהוא נחשב כמו הכלל, אבל המן הוא יחיד בלבד, ואין כחו כל כך להתנגד אל הכלל... ולכך היה המן מתנגד אל מרדכי בלבד". הרי פוטיפר דומה להמן, ואילו דמוסיא של מדינה דומה למלך, שעוסק בצרכי המדינה. והמלך גופא נחשב כמו הכלל, אך אינו לגמרי כמו הכלל, וכמו שאמרו חכמים [סנהדרין קז.] שדוד המלך ביקש שיאמרו "אלקי דוד", כפי שאומרים "אלקי אברהם", "אלקי יצחק", ו"אלקי יעקב". ובח"א שם [ג, רנא:] כתב בזה"ל: "ומה שאמר דוד שיש לומר גם כן 'אלקי דוד', ובקש זאת יותר מכל שאר צדיקים, מפני כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מיחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה. והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרין 'אלקי ישראל', אומרים 'אלקי אברהם', וכן יצחק ויעקב. לכך אמר דוד שכמו שהשם יתברך מיחד שמו על האבות מפני שהם אבות אל הכלל, כך דוד אב אל מלכות בית דוד, שגם המלכות נחשב כמו הכלל, שהמלך הוא כמו הכלל נחשב. וכן אמרו ז"ל שהמלך הוא העם, והעם הוא המלך [רש"י במדבר כא, כא]. ומאחר שממנו מלכות, דוד נחשב הוא כלל, ויש לומר גם כן 'אלקי דוד' כמו שאומרים 'אלקי אברהם'". אך בסופו של דבר אין אומרים "אלקי דוד", וכמבואר בסנהדרין קז., הרי שהמלך הוא שלב בינים בין הרבים ליחיד.

(64) לשונו בגו"א בראשית פל"ז אות לו [רכז.]: "ומי שסובר שנמכר לדמוסיה של מדינה, כי המדינים היו קרובים אל עם מצרים, ולא נקראו קרובים אל היחיד, כי דבר זה אין

שייך לומר. לפיכך המדינים מכרו אותו לדמוסיא של מדינה, הממונה על כל המדינה, והוא כאילו נמכר לכל המדינה, ואחר כך לפוטיפר".

(65) רש"י [בראשית לה, יז] כתב: "רבותינו דרשו עם כל שבט נולדה תאומה, ועם בנימין נולדה תאומה יתירה". ובפרקי דר"א פל"ו אמרו שלא נולדה תאומה עם יוסף. ובביאור הדבר כתב בגו"א בראשית פל"ה אות יב [קעט:] בזה"ל: "אמנם עיקר הדברים מה שהיה לבנימין תאומה יתירה וליוסף לא היתה תאומה כלל הוא, מפני כי יוסף הוא הראש ממטתו של יעקב [רש"י בראשית מז, לא], והוא שאמר עליו [בראשית לז, ב] 'ואלה תולדות יעקב יוסף', שהוא העיקר של תולדות יעקב [ראה רש"י שם]. ולפיכך נולד יחידי, כמו כל דבר שהוא שורש הדבר ועיקרו שהוא אחד. ובנימין היו לו שני תאומות בעבור שהוא היה הסוף, וכמו שהראש ראוי שלא יהיה לו תאומה, כך הסוף יש לו רבוי תאומה, בעבור שכל סוף הוא השלמת הכל" [הובא בחלקו למעלה פ"י הערה 21]. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רט:] כתב: "רמזו חכמים בזה כי יוסף היה מקרב את אחיו, כמו שאמרו במדרש רבות [ב"ר פד, ה] כי בזכות יוסף נולדו כל השבטים. הרי הוא ראשון, והוא מחזיק כולם... והוא ראש המטה... וידעת מדריגת יוסף כי הוא עיקר התולדות של יעקב" [ראה למעלה הערה 24]. והיות יוסף אחד וראש מורה בעליל על היותו צורה, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ג [תתלז:], וז"ל: "על ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת" [הובא למעלה פ"ג הערה 85].

(66) לשונו בגו"א שמות פל"ג ריש אות יט [תסב.]: "דע כי חז"ל דקדקו מאוד בדברי התורה, והם שהבינו דברי תורה, ולא זולתם". ובכת"י [שמה:] כתב משפט זה כך: "כל זה רמזו חכמים ז"ל במדרש שלהן, **אשר הוא על פי החכמה**, אשר ידעו פירוש התורה". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ ז [קצט:], וז"ל: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית" [הובא למעלה פ"ט הערה 26].

(67) לא מצאתי בשאר ספריו שביאר את סתימת דבריו כאן.

(68) דע, שבהרבה מקומות כתב שהדברים הם נסתרים, ולכך אין להאריך בהם **במקומם**, אך לא שלל להאריך בהם במקום אחר הראוי להם. וכגון, בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות ה [קצא.] כתב: "ועוד יש בזה דברים מופלגים מאוד בחכמה, ואין להאריך בזה כי הם דברים צריכים ביאור, ואין כאן מקום זה". ולהלן פמ"ז כתב: "ודברים אלו

נאמנים מאוד, ואין להאריך במקום הזה יותר". ובדר"ח פ"א מ"ה [רסח.] כתב: "ואין להאריך במקום הזה, כי הוא דבר חכמה מופלאה". ושם פ"ב סוף מ"ז [תרלב:] כתב: "ואין ספק בפירוש זה לכל מי שמבין חכמה ודעת, ואין להאריך בזה במקום הזה". ושם פ"ד מכ"ב [תנה.] כתב: "גם יש עוד דברי טעם באלו ג' דעות, ואין להאריך כאן". ובנצח ישראל פ"ז [קבז:] כתב: "כאשר ידוע לחכמי מדע, ואין להאריך במקום הזה". ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא.] כתב: "ואלו ב' דברים ידועים בחכמה מאוד... ואין להאריך כאן". ושם קב. [ג, רלז:] כתב: "ואין להאריך עוד בדבר זה כי אין מקום כאן להאריך, רק רמזנו לך מקצת דבר זה", ועוד. אך כאן כתב יותר, וכלשונו "ואין להאריך **כי** הם דברים נסתרים". ופירושו שאין להאריך בזה **מחמת** שהם דברים נסתרים, ומהאי טעמא נכלל בזה שאין להאריך בהם בשום מקום, מחמת שהם לעולם דברים נסתרים. ולהלן בכת"י [שנא:] כתב: "הדברים האלו עמוקים מאוד, ולא אוכל לפרש יותר מזה". ומעין זה כתב בח"א לע"ז [ד, נג.], וז"ל: "ודברים אלו סתרי חכמה, ואין להאריך בזה". ובח"א למנחות מג: [ד, פ.] כתב: "ואין להאריך יותר באלו דברים, כי הם סתרי חכמה". ובדר"ח פ"ג סוף מט"ז [תכ:] כתב: "ואין להאריך יותר, כי דברים אלו עמוקים". ושם פ"ה מ"ב [עד:] כתב: "דברים אלו דברים ברורים מאד, והם סתרי חכמה, רק שאי אפשר להאריך בזה, רק פתחנו פתח חכמה", וראה שם הערה 304. ובתפארת ישראל ס"פ כד [שסט:] כתב: "ואין להאריך בזה יותר כי אלו דברים עמוקים מאד". ושם פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה מאד מה שנרמזו באלו ארבעה לאוין". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנח:] כתב: "ואין להאריך עוד, כי אלו דברים עמוקים מאוד מאד". ובאור חדש פ"ב [תקמט:] כתב: "ואין להאריך בדברים כמו אלו, שהם דברי חכמה, והם דברים עמוקים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". וכן אמרו חכמים [חגיגה יא:] "ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". וראה למעלה פ"ד הערה 134, פ"ט הערות 310, 314, להלן פי"ב הערה 76, ופי"ג הערה 49.

(69) לשונו בגו"א בראשית פל"ז סוף אות לו [רכז.]: "ואשר גזר מעולם על הירידה למצרים סיבב סיבות ראויות כי מן בני יעקב אחיו [ימכר] לישמעאלים, ובתוכם מדנים סוחרים, ומהם למצרים, והיה יוצא יציאה אחר יציאה, תמיד היה מתקרב למצרים, כי

זהו גזירת השם יתברך" [הובא למעלה פ"ט הערה 17]. ודבריו כאן הם ביסוס נוסף ליסוד שכתב למעלה [בסוף הפרק הקודם (לאחר ציון 77)] "כי ירידתם למצרים היתה הסבה למכירת יוסף, לא שתהא המכירה סבה לירידת מצרים". כי הואיל ומכירת יוסף נעשתה בהשגחה מופלאה, מוכח מכך שאין מכירת יוסף התחלת הענין, אלא שמכירת יוסף נפעלת על ידי סבה שקדמה לה, וסבה זו מכתיבה את האופן המדוייק של מכירת יוסף. וראה למעלה הערה 11.

(70) רש"י בראשית מו, טו "שלשים ושלש - ובפרטן אי אתה מוצא אלא ל"ב, אלא זו יוכבד שנולדה בין החומות בכניסתן לעיר, שנאמר [במדבר כו, נט] 'אשר ילדה אותה ללוי במצרים', לידתה במצרים, ואין הורתה במצרים". וכן כתב רש"י [במדבר כו, נט] "אשר ילדה אותה ללוי - לידתה במצרים ואין הורתה במצרים. כשנכנסו לתוך החומה ילדתה, והיא השלימה מנין שבעים. שהרי בפרטן אי אתה מוצא אלא ששים ותשע". נמצא שברגע שישראל נעשו לשבעים נפש, בו ברגע באו מצרימה [ראה למעלה פ"ט הערה 78, ולהלן פי"ג הערה 7].

(71) למעלה פ"ט [לאחר ציון 58], ויובא בהערה 73.

(72) בכת"י הוסיף כאן: "שכל אומה כללית".

(73) לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 58]: "כי השיעבוד התחיל מעת שהיו שבעים נפש... כי כאשר היו י"ב שבטים לא היו משועבדים לשום אומה, למעלת השבטים, ולא היה להם שום שתוף עם מצרים, עד שהיו שבעים נפש, אז היו יכולים המצרים לשעבד. כי במספר הזה נמצא לישראל שתוף עם האומות, כמו שדרשו ז"ל [ספרי דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל' [דברים לב, ח], 'גבולות עמים' הם שבעים אומות, 'למספר בני ישראל' שהם שבעים נפש, יעקב ובניו. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, אז אומת מצרים, שהיא אחת משבעים אומות, מתנגד להם מצד השווי שביניהם. אבל כאשר היו י"ב שבטים, כיון שאין האומות מדריגתם במספר זה, לא היה אפשר למצרים לשעבד לישראל, כי אותה המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים, לא היה למצרים שתוף עמה כלל". **ומקור דבריו** הוא בזוה"ק [ח"ב טז:], שאמרו שם: "רבי יצחק אמר, ישראל אינון לקבל שאר עמין, מה שאר עמין אינון שבעין, אוף ישראל אינון שבעין, הדא הוא דכתיב [בראשית מו, כז] 'כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים', ומאן דשליט על ישראל, כאילו שליט על כל עלמא". והרמב"ן [במדבר יא, טז] כתב: "'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל' [שם], כבר הזכירו רבותינו כי שבעים אומות הן בשבעים לשון... ולכן היה המספר ביורדי מצרים שבעים, וצוה המספר הזה

בשופטי ישראל, כי המספר הזה יכלול כל הדעות בהיותו כולל כל הכחות, ולא יפלא מהם כל דבר. וכן במתן תורה 'ושבעים מזקני ישראל' [שמות כד, א]... והנה משה על גבי שבעים זקנים, רמז לישראל שהוא גוי אחד בארץ". **ועוד אודות** שמספר שבעים של האומות עומד כנגד מספר שבעים של ישראל, הנה אמרו חכמים [סנהדרין יז.] "בשעה שאמר לו הקב"ה למשה [במדבר יא, טז] 'אספה לי שבעים איש', אמרו אלדד ומידד, אין אנו ראויין לאותה גדולה. אמר הקב"ה, הואיל ומיעטתם עצמכם הריני מוסיף גדולה על גדולתכם... ומה נבואה נתנבאו... על עסקי גוג ומגוג היו מתנבאין". ובח"א שם [ג, קלו:] כתב: "וקשה, מה עניין גוג ומגוג אל אותו שעה שהיו מתנבאים עליו. ודע, כי מה שהיה ממנה באותה שעה שבעים זקינים, דבר זה היה מורה לישראל שימשלו על גוג ומגוג, שיהיה ראש כל האומות, שהם שבעים אומות. ועמו יבואו כל האומות למלחמה על ישראל, ומכח מעלה זאת שקנו ישראל להיות להם שבעים זקינים, יהיו מושלים עליהם לעתיד... כי אלו ע' זקינים שהיו ע' נביאים, מורים כי ישראל יהיו מושלים על ע' אומות כאשר יבואו בימי גוג ומגוג למלחמה על ישראל, ויתעלו ישראל, כמו שמורה אלו ע' זקינים שיש לישראל דביקות בו יתברך, ובזה יתגברו על כח שבעים אומות" [הובא למעלה פ"ט הערה 67].

(74) בא לבאר מדוע אצל האומות מספר שבעים מוסב על האומות, ו"כל אומה כללית" [לשונו בכת"י, והובא בהערה 72], ואילו אצל ישראל מספר שבעים מוסב על שבעים אנשים פרטים. ולהלן פי"ג [לאחר ציון 20] חזר בקיצור על דבריו כאן.

(75) אודות שענין האומות הוא ברבוי שלהן, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פל"ב [תרטו:] כתב: "דבר זה ידוע ממה שהיו מקריבים בשבעת ימי סוכות, שהיו מקריבין שבעים פרים כנגד האומות [סוכה נה:], כי אין באומות אחדות, רק רבוי. לכך בהם הקרבת ע' פרים בז' ימי סוכות, כי שבעה ושבעים דומים ושוים. ומזה תדע כי האומות יש להם עולם הזה, שנברא בז' ימי בראשית" [ראה להלן סוף הערה 77]. ושם פל"ח [תרצג.] כתב: "ההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים, לכך רבוי האומות הם מתנגדים ובטול לישראל, האומה היחידה. וכן ישראל האומה היחידה, הם בטול האומות הרבים. וזהו ענין מלחמות גוג ומגוג שתהיה לעתיד עם המלך המשיח, שכל האומות אשר הם הרבוי, יתחברו יחד על המלך המשיח, שהוא מלך ישראל לאומה יחידה". ובסוף הפרק שם [תרצה:] כתב: "האומות שיש בהם הרבוי, מתנגדים לאחדות שמו יתברך גם כן. ולימות המשיח, שאז יהיה הוא יתברך אחד ושמו אחד לגמרי, אז יתנגדו האומות שהם רבים

על אחדותו יתברך [וזו מלחמת גוג ומגוג]... בימי גוג ומגוג, אינם רוצים במלכות השם יתברך, כי הוא יתברך אחד, ואילו האומות הם הרבים, כאשר יהיו בימי גוג ומגוג. ולכך יהיו חולקים על יחידו של עולם באותו זמן, שלא יהיה הוא יתברך מולך עליהם" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 120]. ורש"י [במדבר כג, ד] כתב: "אמר [בלעם] לפניו [של הקב"ה], אבותיהם של אלו בנו לפניך שבעה מזבחות, ואני ערכתי כנגד כולן". ובגו"א שם אות ג [שפה:] כתב בזה"ל: "ואם תאמר, וכי לא ידע בלעם דאין דבר תולה ברבוי מזבחות, וכל אדם יכול לעשות מזבחות הרבה. אמנם דע כי כוונת בלעם... כי השבע כולל כל החלקים... ולפיכך בנו [האבות] ז' מזבחות... והיא [כנסת ישראל] דבוקה בו [בהשי"ת] בכל. ולפיכך אבותיהם בנו ז' מזבחות ביחד, לא בנה כל אחד ז' מזבחות, שא"כ היה הכל רבוי, ולא אחדות... והרשע [בלעם] אמר כי האבות אין בהם הרבוי כולל כל החלקים... כי הוא ראש לע' אומות... ולפיכך ראוי שיבנה רבוי מזבחות, כי הם רבוי אומות... כי יותר חשוב הרבוי מן האחדות, והבן הדברים האלו". וכן כתב להלן פס"ט, ונתיב העבודה פ"א [א, עח.]. ועוד אודות העדר האחדות שאצל האומות, ראה למעלה פ"ח הערה 185.

(76) אודות שישראל הם אומה יחידה, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, ובספר זה כתב כן כמה פעמים [למעלה פ"ג (לאחר ציון 59), להלן פרקים יב, יט, מז, ר"פ ס, ועוד]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקכד.] כתב: "דבר זה בפרט בישראל... שהם אומה יחידה שלימה, כמו שבארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות". ובנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". והרמח"ל במאמר החכמה כתב: "צריך שתדע שהנה האדון ב"ה הוא אחד, ואין הארתו מתחזקת אלא במה שמתאחד. והנה ישראל אע"פ שבאישיהם הם רבים, נקראים 'גוי אחד', והם ראוים לשתתחזק בם הארתו יתברך. אמנם האומות הם רבים ונפרדים לגמרי, ואינם נתקנים ביחוד, ונמצאים רחוקים מהתיקון לגמרי". ובספר לב שמחה [פרשת בשלח תשמ"ג], על דברי רש"י [שמות יד, י] "והנה מצרים נוסע אחריהם - בלב אחד כאיש אחד", מובאים דברי החידושי הרי"ם, שכתב: "מהיכן באה למצרים מדה זו של אחדות.

אלא דבאמת אצל אומות העולם אין שייך אחדות כלל, אלא כל מה שהיו 'בלב אחד' לא היה רק משום שרצונם של המצרים היה לדבר אחד, לרדוף אחר בני ישראל, והמטרה שבלבם גרמה להם להיות 'כאיש אחד'". והפחד יצחק פסח מאמר מא כתב "מצרים הם עומדים בסוד הפירוד, [תהלים צב, י] 'יתפרדו כל פעלי און', [משלי יח, א] 'לתאוה יבקש נפרד'". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב: "מצאתי בויקרא רבה [ד, ו]; עשו שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית לו, ו] 'נפשות ביתו', לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית מו, כו] 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד" [ראה למעלה פ"ג הערות 2, 60, פ"ח הערה 185, פ"ט הערה 65, פ"י הערה 42, ולהלן פי"ב הערה 78].

(77) בכת"י [שמה:] הוסיף כאן: "כי ישראל בלבד הם מונים ללבנה [סוכה כט.], שהיא הקטנה בשבעת כוכבי לכת. ולפיכך היה מספר שלהם רק ע' פרטים, שהפרט יותר קטון מן הכלל, וזהו [מורה] על מעלת ישראל, והאומות הם כללים" [ראה להלן פי"ג הערה 22]. ואחדותם של ישראל מורה על מעלתם הנבדלת, כי הרוחני הוא אחד, וכמו שכתב להלן פמ"ג, וז"ל: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וראה שם בהערות שזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. לכך, הואיל והאומות הם אנשי טבע וגשם [כמבואר בתפארת ישראל פ"א (לו:)], מן הנמנע שתימצא אצלן אחדות. ואילו ישראל שהם נבדלים מהגשם, נמצאים באחדות [ראה למעלה פ"ח הערה 185]. ולמעלה פ"ג הערה 60 נלקטו מספריו שלשה טעמים עיקריים לבאר יחידיותם של ישראל; (א) במה שהקב"ה הוא אלקיהם. (ב) במה שיש להם את התורה. (ג) במה שאין להם שום שייכות לאומות העולם. ושלשת הטעמים האלו מורים על מעלתם הנבדלת של ישראל, עיי"ש. **והנה המספר** "שבעים פרטים" הוא הרכבה של רבים ויחיד; מספר שבעים מורה על הרבוי [כמבואר בהערה 75, ולמעלה הקדמה שלישית הערה 15]. ואילו "פרטים" מורה על אומה יחידה, ומהו ביאורה של הרכבה זו. אמנם הענין יוסבר היטב על פי דבריו בדרשת שבת הגדול [קצז:], וז"ל: "כי אחר ההתחלה [של הבריאה] אין אחדותו [של הקב"ה] בעולם, שהרי נמצאו המלאכים וחמה ולבנה שעובדים אליהם האומות. אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על השם יתברך שהוא אחד... ובאיזה צד מעידים על השם יתברך שהוא אחד, כי ישראל הם עם אחד בארץ. והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד, כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא

אחד לגמרי ואין בו רבוי, וזהו השם יתברך, שהוא אחד לגמרי... והנה ישראל הם כמו היו"ד, שהיו"ד הוא רבוי, והוא אחד. שהיו"ד יש בו עשרה, שהוא רבוי. ואילו עשרה הם כמו אחד לגמרי, שהרי היו"ד כמו אחד; שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה עשרה, עשרים, והם כמו שנים, רצה לומר שני עשרים, וכן שלשים כמו שלשה, וארבעים כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד [הובא למעלה פ"ח הערה 82]... וכמו כן ישראל, והם בתחתונים שיש בהם הרבוי, והם מעידים על השם יתברך שהוא קודם, והוא אחד בעליונים ובתחתונים". נמצא ש"שבעים פרטים" הוא הגדרת ישראל; רבוי שהוא אחד. ולהלן פי"ג [לאחר ציון 21] הזכיר בקיצור את דבריו כאן, וז"ל: "וענין דבר זה נתבאר למעלה, כי מה שמספר בני יעקב מספר שבעים נפש פרטים מורה על מעלה גדולה מאוד, יותר ממה שהאומות הם ע' אומות". וראה להלן פי"ב הערה 19, ופי"ג הערה 22. **וכן כתב** בנתיב העבודה פ"א [א, עח.], וז"ל: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם'... ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד [פירוש - אך לא שכל אב בנה בעצמו שבעה מזבחות], כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל. לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים... ואלו שלשה יש להם הקשור ביחד. ודבר זה גם כן מבואר במקום אחר ממה שאמר הכתוב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'... ואמרו במדרש [ב"ר סח, יב] מה החבל הזה משולש, כך יעקב שלישי לאבות. פירוש כי יעקב הוא השלישי המחבר והמקשר האבות, עד שהם קשר אחד, כמו החבל הזה שהוא משלשה חוטים, והוא מקושר ביחד כמו שהוא החבל. הרי כי האבות הם רבוי מקושר, ובכח שלהם הוא רבוי, אבל לא שיהיה בהם הרבוי בפעל. ולכך השלשה אבות, שיש בהם הקשור והאחדות, בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות, ולא על הרבוי בפעל. וכך ראוי שתהיה העבודה אל השם יתברך, כי הוא יתברך אחד בפעל, ובכחו הוא הרבוי" [הובא למעלה פ"ט הערה 237]. הרי שמהות ישראל היא רבוי שהוא אחד, וכמתבטא במספר "שבעים פרטים". ודע, שבתפארת ישראל פל"א [תסג.] כתב: "שבעה... רבוי גמור... אבל מספר שבעים, שהוא מספר כללי, הוא רבוי שהוא מתאחד, כי החשבון הכללי הוא מתאחד, מה שאין כן במספר הפרטי". ומכך לכאורה משמע שמספר שבעים בעצמו מורה על רבוי שהוא

מתאחד, ודלא כדבריו בהרבה מקומות ששבעים יש בו רבוי כמו במספר שבע [ראה למעלה הערה 75]. אך ראה בתפארת ישראל שם הערה 13 בישוב הדבר.

(78) לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 65]: "אין דבר פועל בדבר אלא אם יש ביניהם שווי, ומצד זה יגיע השיעבוד כמו שאמרנו. ולפיכך כאשר היו שבעים נפש ירדו מצרים, להיותם תחת מצרים, והבן זה מאוד... שהרי תראה כי לא באו מצרימה רק אותו רגע שהיו ע' נפש". ובכת"י [שלא.] כתב: "עד שלא היו ע' נפש לא היה שתוף והתיחסות אל השעבוד, ואין השעבוד והגירות רק מצד שיש כאן שתוף ודמיון מה. כי לא יפעול דבר בדבר אם לא שהם צרות זו לזו, ואין כאן צרות זו לזו אלא אם כן יש כאן שתוף ודמיון... לכך כאשר היו ישראל ע' נפש אז היה כאן שתוף ודמיון" [הובא למעלה פ"ט הערה 66]. וראה להלן פי"ב הערה 3.

(79) לשונו להלן פנ"ד: "כי דוקא בשבעים נפש היו ראוים לרדת אל מצרים, כמו שהארכנו בזה במקומו, עיין שם ואין צריך להאריך. ולפיכך יוכבד נולדה בין החומות, שאין ראוי לישראל להיות שבעים נפש קודם בואם למצרים, וגם אין ראוי שיהיו בלא שבעים נפש והם במצרים, לכך בין החומות נולדה יוכבד, לא הקדים ולא איחר, וכבר נתבאר למעלה" [ראה למעלה פ"ט הערה 78, ולהלן פי"ג הערה 25]. וראה למעלה פ"ט הערה 59 שנתבאר שם שהשלב הראשון של השעבוד החל כשהיו שבעים נפש, והוא הלך והעמיק יותר לאחר מיתת יעקב ומיתת השבטים. וכן כתב בכת"י [שלב.], וז"ל: "משנולד יצחק היה הגירות, ולא היה שעבוד עליהם, מפני שלמעלת יצחק אבינו ויעקב והשבטים אין ראוי שתהיה אומה אחרת משעבדת בהם עד שהיו ע' נפש, ואז ירדו מצרים, ואז נקרא שעבוד בודאי, כיון שהיו תחת רשותם. אבל... לא היה השעבוד בפועל על השבטים וע' נפש... ושלש מדריגות נחלק; כי קודם שהיו ע' נפש לא היה שייך ירידה לגמרי, ולא היה שתוף ודמיון אל המצרים. וכאשר היו ע' נפש היה ירידה אל מצרים, ולהיות עומדים תחת רשות מצרים, עד שמתו כל הדור. ואז התחיל השעבוד הגמור, והבן הדברים האלו". **ולהלן בסוף הספר** [הלכות יין נסך ואיסורו], כתב: "ויש להבין עוד דברי חכמה מן הדברים אשר אמרנו למעלה, כי ישראל והאומות אף כי הם משתתפים בדברים החצונים המורגשים, הם נבדלים בכח פנימי, אשר אותו כח פנימי הוא התחלתן. כי התחלת ישראל כח קדוש, והאומות התחלתן כח שלהם. וכאשר ישראל הם נבדלים מן האומות בהתחלה הפנימית, שלזה התחלה מיוחדת, ולזה התחלה מיוחדת, הרי הם נבדלים מכל, ואין להם שתוף כלל, כיון שהתחלתן מחולקת. ומפני זה תמצא כי התחלת האומות היו שבעים, שהיה להם התחלה בפני עצמם, כי בוני

המגדל שמהם נפלגה הארץ היו שבעים [רש"י דברים לב, ח]. וישראל התחלתן בפני עצמם, דכתיב [דברים י, כב] 'בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה וגו''. הרי כי התחלת ישראל שבעים היו. ולפיכך לא היו שבעים נפש עד שבאו למצרים, כי יוכבד נולדה בין החומות... והדבר הזה כי נגזר על ישראל שיהיו גרים במצרים. ואם היו שבעים נפש קודם בואם למצרים, הנה כבר היה התחלת ישראל מבלי גירות במצרים. ואם היו שבעים נפש זמן הרבה אחר בואם מצרימה, לא היה צריך לזה להיות קודם שהיו שבעים נפש במצרים, כי לא נגזר עליהם רק שיהיו ישראל במצרים כשהיה כבר התחלת ישראל. ולכך נולדה יוכבד בין החומות, שלא היו חוץ ממצרים שבעים נפש, ולא היו במצרים בלא שבעים נפש, שהוא התחלתן של ישראל. ומפני כי התחלת ישראל נבדל מן התחלת האומות, ולכך היו מספר שבעים לאומות בפני עצמן, ושבעים נפש לישראל התחלה בפני עצמן, כי ראוי שיהיו ישראל נבדלים בהתחלה שלהם", ושם מאריך לבאר עוד ענינו של מספר שבעים. וראה להלן פי"ב הערה 31, ופי"ג הערה 48.

(80) למעלה לאחר ציון 19.

(81) כפי שביאר בארוכה למעלה פ"ד [לאחר ציון 24], והובא למעלה בהערות 28, 39.

(82) בפחד יצחק, פסח מאמר מט, אות ב, האריך לבאר את דברי המהר"ל האלו באופן נפלא, ומתוך חביבות דבריו נביאם בהרחבה, וז"ל: "כתב המהר"ל שהקדים יוסף לבוא למצרים מפני מעלתו. דברים הללו מזקיקים אותנו להסביר לעצמנו שלשה ענינים; מהות מעלתו של יוסף בכלל, ומעלתו של יוסף בגלות מצרים בפרט, והקשר אשר בין מעלתו של יוסף עם קדימת בואו למצרים. תוכן קדושת מעלתו של יוסף... אף על פי שאין קורין אבות אלא לשלשה [ברכות טז:], מכל מקום מצינו בו ביוסף בחינת דמיון למדרגת האבהות, שהרי מצינו שעל ידו של יוסף קרויים הם כל ישראל בניה של רחל [ראה למעלה הערה 42]... באופן דהגדרתה של מדרגת יוסף היא 'שבטיות קרובה לאבהות'...אותה ניסה אשר עליה כתוב במקרא [בראשית לט, יב] 'וינס החוצה' נקלטה בתור חלק קבוע בשיעור קומתה של כנסת ישראל, ובה טמונה היא השמירה לדורות, אשר על ידה מובטח הוא קיומה של קדושת ישראל שלא ישלוט בה האבדון דרך הפרצה של ההלכה דהבא על הנכרית וולדה כמותה [קידושין סו:]. ומחוור הוא הדבר שנקרא יוסף בלשונם של חכמים השלמתו של יעקב כדרך שהלהבה משלימה את האש [רש"י בראשית ל, כה]... אש שורף במקומו, ומשנוצר אדם וקדושת ישראל עליו, אי אפשר לה לקדושה זו שתכבה... אבל להבה שולטת למרחוק... על ידי להבתו של יוסף שולטת היא אשו של יעקב גם על התולדות... מפני שיוסף הוא השלמתו של מדרגת המטה

השלימה המסמנת את ענין אבהותו של יעקב... אש יעקב עברה ללהבת יוסף בשעת הניסה של 'וינס החוצה'... ומפני כך קרובה היא מדרגתו של יוסף למדרגת האבהות... וזו היא מעלתו של יוסף המיוחדת לגלות מצרים. מפני שגלות מצרים עומדת היא בסוד יצירת רוממותה של כנסת ישראל על ידי קדושת ההבדלה [בזכות שלא שינו את שמם לשונם ומלבושיהם נגאלו ישראל ממצרים (ויק"ר לב, ה)], וקדושת ההבדלה הזו היא האש הדולקת בשלהבתו של יוסף... ומגיעים אנו מכאן לביאור דבריו של המהר"ל שיוסף הקדים לבא למצרים מפני מעלתו. והיינו משום דמדרגתו של יוסף היא שבטיות קרובה לאבהות, לכך נוהגת גם בו המימרא של 'מעשה אבות סימן לבנים' [תנחומא לך לך אות ט]... כי מעלתו צריכה היתה לשמש סימן לבנים, וכל קדושת ההבדלה שהאירה לאבותינו במצרים נכללה בתור סימן בעניניו של יוסף, שהקדים לבוא למצרים מפני מעלתו". וצרף לדברי הפחד יצחק את מאמרם [ויק"ר לב, ה] "יוסף ירד למצרים וגדר עצמו מן הערוה, ונגדרו ישראל בזכותו". **ומבואר מדברי** הפחד יצחק שבעשרים ושתים השנים שיוסף הקדים לבא מצרימה, בה בעת היתה ליוסף התקרבות לאבהותו של יעקב, ובאותן שנים השלים את אהבותו של יעקב. והנה יעקב אמר ליוסף [בראשית מח, ה] "ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה לי הם אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי", ופירש רש"י שם "עד בואי אליך - לפני בואי אליך, כלומר שנולדו משפרשת ממני עד שבאתי אצלך". ומדויק מכך שאם אפרים ומנשה היו נולדים לאחר רדת יעקב מצרימה, אזי הם לא היו שבטים. ויש להבין, מדוע יעקב מגביל מתנה זו למשך זמן קצוב של "עד בואי אליך מצרימה", "כלומר שנולדו משפרשת ממני עד שבאתי אצלך", ולא אמר ליוסף ששני בניו הראשונים יהיו שבטים, יהיה זמן לידתם אשר יהיה, ללא הגבלת זמן ללידתם. אלא הם הם הדברים; באותן שנים שיוסף הקדים לבא מצרימה חלה עליו אבהותו של יעקב בכך שהוא שמר על קדושת ההבדלה של ישראל, וכמו שנתבאר. אך קודם לכן יוסף היה עם אביו ואחיו בארץ ישראל, ולאחר מכן היה עם אביו ואחיו בארץ מצרים. נמצא שרק באותן עשרים ושתים שנות הקדמה נמצא יוסף בגפו משריש בישראל את קדושת ההבדלה הנצרכת לדרך הנצח של כנסת ישראל. לכך יעקב אמר ליוסף שבאותן שנות הקדמה שיוסף היה שותף לאבהותו, שני בניו הראשונים יהיו לשני שבטים. אך אם אפרים ומנשה היו נולדים לאחר שיעקב ירד מצרימה, שוב לא היו שבטים, כי רק יעקב או שותפיו מולידים שבטים, ולא שום נברא אחר. ונפלא הוא.

פרק יב

(1) בפשטות כוונתו לדברים שכתב למעלה פ"ט [לאחר ציון 85], וראה הערה הבאה.
(2) "עליו" - על ישראל. ואודות שהשעבוד הוא התגברות המשעבד על המשועבד, כן כתב למעלה פ"ט [לאחר ציון 85], ויובא בהמשך הערה זו. וראה למעלה פ"ג הערה 17, פ"ד הערה 46, ופ"ט הערה 284. ואודות שיעקב מונע את התגברות המצריים, הנה למעלה פ"ט [לאחר ציון 85] כתב כן גבי מדריגת יעקב ומדריגת השבטים, וכלשונו: "כי לא חל עליהם שום שיעבוד עד שהיו ע' נפש, מפני שלא יתכן שיעבוד וההתגברות האומות על ישראל אלא כאשר יש דמיון ביניהם. ולמעלות **האבות והשבטים** אין יחוס להם עם המצריים, עד שהיו שבעים נפש, שזה המספר הוא דבר מתייחס אל האומות כאשר אמרנו, ואז באו מצרימה. ולפיכך כל זמן שהיה אחד מן השבטים קיים, אשר היה להם המעלה הגדולה, לא היה יד מצרים עליהם, דכתיב [שמות א, פסוקים ו, ח] 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא וגו' ויקם מלך חדש וגו'". ובכת"י שם [שלא.] כתב: "**מצד יעקב ומצד השבטים** לא היה כאן שום שעבוד למעלתן, לכך כל זמן שאחד מן השבטים חי, לא היו משתעבדים המצרים בהם, מפני מעלתם אשר היה להם, עד שאין ראוי שיעבוד להם" [הובא למעלה פ"ט הערה 87]. ובהמשך הכת"י שם [שלב.] כתב: "משנולד יצחק היה הגירות, ולא היה שעבוד עליהם, מפני שלמעלת יצחק אבינו **ויעקב והשבטים** אין ראוי שתהיה אומה אחרת משעבדת בהם עד שהיו ע' נפש, ואז ירדו מצרים, ואז נקרא שעבוד בודאי, כיון שהיו תחת רשותם. אבל... לא היה השעבוד בפועל על השבטים וע' נפש... ושלש מדריגות נחלק; כי קודם שהיו ע' נפש לא היה שייך ירידה לגמרי, ולא היה שתוף ודמיון אל המצרים. וכאשר היו ע' נפש היה ירידה אל מצרים, ולהיות עומדים תחת רשות מצרים, עד אחר שמתו כל הדור. ואז התחיל השעבוד הגמור, והבן הדברים האלו" [הובא למעלה פ"ט הערה 59]. הרי שביאר למעלה שזהו דין ביעקב והשבטים, ואילו כאן מייחד את הדיבור על יעקב בלבד [ורק בהמשך ידבר גם על השבטים]. לכך לא ברורה לגמרי כוונתו במה שכתב "כבר הודעתיך שלא היה השיעבוד הגמור לישראל כאשר יעקב עדיין קיים". אך בכת"י [שמו.] כתב משפט זה קצת באופן אחר, וז"ל: "כבר הודעתיך שלא היה השעבוד הגמור על ישראל כאשר **באו מצרים**, בשביל שהיה יעקב עדיין קיים". ולפי זה אפשר לומר שלצדדין קאמר; "כבר הודעתיך שלא היה השעבוד הגמור על ישראל כאשר באו מצרים" אכן נתבאר למעלה בפ"ט, וכמו שהובא כאן. ומה שהוסיף "בשביל שהיה יעקב עדיין קיים" זה לא נתבאר למעלה, אלא מתבאר כאן לראשונה.

(3) יש להבין, הרי דוקא אצל יעקב מצינו שהיה בצרה כל ימיו, וכמו שכתב למעלה פ"י [לאחר ציון 66] "יעקב היה כל ימיו בצרה". ורש"י [בראשית מג, יד] כתב "ומדרשו, [יעקב אמר] מי שאמר לעולם די יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי; צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין". ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד יעקב לא הוה חולשא, אתא יעקב בעא רחמי, והוה חולשא ["שיחלה אדם לפני מותו ויצוה לביתו" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, נא:] כתב: "כי קודם שהיה יעקב לא היה שייך חולשא, כי קודם היה כל אחד ואחד עומד במדריגה, מבלתי שהיה נכנס אחד בגבול חבירו, ולא היה כאן חולשא זאת לגוף. וכשבא יעקב, הלא תראה כי היה נרדף תמיד, מעשו ומלבן, ויותר מזה, שהיה לו צרות הרבה מאוד, עד שתמצא כי לא היה יעקב עומד בעצמו מבלי שיכנסו אחרים בגבולו, אבל נכנסו אחרים בגבולו. ודבר זה הוא למעלת יעקב העליונה, שהיו מקנאין בו, ורודפים הפנעים והמקריים אחריו, ועליו נאמר [קהלת ג, טו] 'והאלקים יבקש את הנרדף'. ומדה זאת היה ליעקב. והיה נולד עשו בבטן עם יעקב, שלא היה יעקב עולמו בלבד, ועשו הוא הרודף אחריו, ויעקב הוא הנרדף, והרודף לוקח גבול הנרדף כמו שאמרנו. ודבר זה הוא מדת יעקב בוודאי למי שמבין בסוד החכמה" [הובא למעלה פ"י הערה 67]. הרי שביאר שיעקב היה בצרה כל ימיו לא למרות מדריגתו, אלא מחמת מדריגתו. ואם מדריגת יעקב מביאה עליו רעות רבות וצרות, ושהיה נרדף כל חייו, מדוע מדריגתו לא תביא עליו גם צרת שעבוד מצרים, אלא אדרבה, תבלום אותה. זאת ועוד, כי בביאור הגר"א על תקוני זהר, תיקון יא, כתב: "הענין כי יעקב בלבן דוגמת ישראל במצרים, כמו שאמרו [תנחומא לך לך אות ט] האבות הן סימן לבנים", ושם משוה בכמה אנפי בין גלות יעקב בבית לבן לגלות ישראל במצרים. וכן יעקב היה שכיר של לבן [רמב"ם הלכות שכירות פי"ג ה"ז], והשם משמואל [פרשת וישב שנת תרע"ח] כתב: "בבית לבן נתקיימה בו [ביעקב] גזירת 'ועבדום' [בראשית טו, יג], כי היה שכיר יום ללבן, ושכיר יום לכולי עלמא נקרא עבד, כאמרם ז"ל [ב"מ י.] פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, משום דכתיב [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים וגו'". ומעתה יקשה ביתר שאת, מדוע מדריגת יעקב מחייבת שעבודו ללבן, אך מונעת שעבודו למצרים, כאשר שעבודו ללבן הוא הסימן לבנים שישתעבדו למצרים. **ואפשר ליישב** זאת על פי דבריו למעלה פ"ט [לאחר ציון 59], וז"ל: "לכך לא ירד יעקב עם השבטים בלבד. כי כאשר היו י"ב שבטים לא היו משועבדים לשום אומה, למעלת השבטים, ולא היה להם שום שתוף עם מצרים, עד שהיו שבעים נפש, אז היו יכולים המצרים לשעבד. כי במספר הזה נמצא לישראל שתוף עם האומות, כמו שדרשו ז"ל

[ספרי דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל' [דברים לב, ח], 'גבולות עמים' הם שבעים אומות, 'למספר בני ישראל' שהם שבעים נפש, יעקב ובניו. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, אז אומת מצרים, שהיא אחת משבעים אומות, מתנגד להם מצד השווי שביניהם. אבל כאשר היו י"ב שבטים, כיון שאין האומות מדריגתם במספר זה, לא היה אפשר למצרים לשעבד לישראל, כי אותה המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים, לא היה למצרים שתוף עמה כלל. ואין דבר פועל בדבר אלא אם יש ביניהם שווי, ומצד זה יגיע השיעבוד כמו שאמרנו. ולפיכך כאשר היו שבעים נפש ירדו מצרים, להיותם תחת מצרים, והבן זה מאוד". ולמעלה פי"א [לאחר ציון 77] כתב: "כאשר היו שבעים נפש, שהיה נמצא המספר הזה שבו נשתתפו ישראל והאומות, שהוא מספר שבעים, אז היה התגברות מצרים על ישראל". והעולה מכך הוא שלבן יכול לשעבד את יעקב, כי לבן הוא יחיד ויעקב הוא יחיד, וקיים שווי ביניהם. אך המצריים משעבדים את ישראל מצד היותם אומה אחת מכלל שבעים אומות, לכך כל עוד שיש לישראל אחיזה מסויימת במעלה היחידית הפרטית של יעקב [כמבואר בהערה הבאה], אין המצריים יכולים לשעבדם, מפאת העדר שויון ביניהם.

(4) שמות א, ה "ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש וגו'". לכך יעקב מצרף אליו את שבעים הנפש כי הם יצאו מיעקב, ויעקב הוא אב ושורש להם. וכן בני יעקב אמרו ליוסף [בראשית מב, יא] "כולנו בני איש אחד נחנו וגו'", ופירש רש"י שם "כולנו בני איש אחד נחנו - נצנצה בהם רוח הקדש, וכללוהו עמהם, שאף הוא בן אביהם". ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] כתב: "אמר הכתוב [ויקרא יט, יז] 'לא תשנא את אחיך בלבבך'... כי ראוי שיהיו ישראל אחד לגמרי... כי ישראל יצאו מאב אחד. והלב הוא שורש ואב אל כל האיברים, ומחבר כל האיברים ביחד. ומפני כך אין ראוי שיהיה נמצא שנאה בלב, שהוא מוכן מצד עצמו לאחד ולקשר האחים, שהם האיברים, שלא יהיה חלוק בין אותם שראוים שיהיו לאחים. ולכך כתיב 'בלבבך' אצל 'לא תשנא', ולא קאמר כך [שם פסוק יח] 'ואהבת לרעך בלבבך', מפני כי מצד הזה אין מחויב שיהיה האהבה, שדבר זה מחייב שלא יהיה שנאה, שהוא החלוק, מאחר שיש להם אב אחד שהוא מחבר אותם, ואיך יהיה הפך זה שישנא זה את זה... אשר הלב הוא שורש כל האדם, [ו]השורש נחשב בית אל כל האיברים".

(5) רש"י ר"פ ויחי [בראשית מז, כח] "למה פרשה זו סתומה". ובגו"א שם אות כג [שפ.] כתב: "למה פרשה זו סתומה... אף על גב שכמה פרשיות סתומות, אינו מקשה רק בפרשה הזאת, לפי שהיא סתומה מכל וכל, שאין לה הפסק כמו שאר פרשיות

סתומות. שהחלוק בין סתומות ובין פתוחות, שהסתומה היא מתחלת באותה שורה עצמה שמסיים בה הפרשה שלפניה, רק שמניח שיעור ט' אותיות, ופרשה פתוחה אינה מתחלת באותה שורה [שו"ע יו"ד סימן ערה ס"ב], אבל פרשה זו סתומה מכל וכל, ואין הפסק לה רק כמו סוף פסוק". ומקור דברי רש"י הוא בב"ר צו, א, שאמרו שם "למה פרשה זו סתומה מכל הפרשיות של תורה".

(6) רש"י בראשית מז, כח "ויחי יעקב - למה פרשה זו סתומה, לפי שכיון שנפטר יעקב אבינו נסתמו עיניהם ולבם של ישראל מצרת השעבוד, שהתחילו לשעבדם"

(7) סדר עולם פ"ג, ושמו"ר א, ח.

(8) רש"י שמות ו, טז "ושני חיי לוי וגו' - למה נמנו שנותיו של לוי, להודיע כמה ימי השעבוד, שכל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היה שעבוד, שנאמר [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו', ואחר כך [שם פסוק ח] 'ויקם מלך חדש', ולוי האריך ימים על כולם" [ראה למעלה פ"ט הערות 43, 59, 87].

(9) לשונו בגו"א בראשית פמ"ז אות כד [שפ:]: "נסתמו עיניהם וכו'. ואף על גב שכל זמן שאחד מן השבטים חי לא היו המצרים משעבדים בהם, כמו שכתב רש"י בפרשת וארא [שמות ו, טז]... שעבוד הזה לא היה בקביעות אלא לאחר שמת יוסף וכל אחיו, ואז היה השעבוד בקביעות, דכתיב [שמות א, פסוקים ח, ט] 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא ויאמר מלך מצרים לעמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו'. אבל אחר מיתת יעקב היו משעבדים בהם, ואין קביעות שעבוד עליהם. והיינו שכתב כאן 'כיון שמת יעקב היו משעבדים בהם', ואילו לקמן כתב **שימי** השעבוד התחילו משמת לוי, וזה משמע ימי השעבוד בקביעות".

(10) פסיקתא דרב כהנא פסקא ה אות ט "עיקר שעבודן של ישראל במצרים לא היה אלא שמונים ושש שנה, משעה שנולדה מרים. ולמה הוא קורא 'מרים', אמר רבי יצחק, לשון מרור, כמה דאת אמר 'וימררו את חייהם'". וכן הוא בשיהש"ר ב, יא, והובא בגו"א שמות פ"ג אות י [נח:]. ולהלן פכ"ו כתב: "משנולדה מרים התחיל 'וימררו את חייהם', ולפיכך נקראת 'מרים', על שם 'וימררו'". וראה להלן הערה 33.

(11) לשונו בכת"י [שמו.]: "כי מתחלה כאשר היה חי יעקב היו בני חורין לגמרי, ולא היה שם שעבוד עליהם בשביל מדריגת יעקב, שהיתה כל כך רמה ונשאה. אבל משמת יעקב התחיל השעבוד בענין שלפעמים היו משעבדים בהם, אבל לא היה עליהם בקביעות כדין עבד גמור שהוא משועבד מכל וכל, אלא דרך ארעי. וזה היה מפני מעלת השבטים, שלא היו תחת רשות המצרים עד שמתו השבטים. ואז התחיל השעבוד עליהם

מכל וכל... ולוי היה מאריך ימים יותר מכלם, לפיכך כל זמן שהיה לוי חי לא התחיל השעבוד. אבל 'וימררו את חייהם' לא היה רק משנולדה מרים... נמצא כשמת יעקב התחיל השעבוד לפעמים, אבל לא בקביעות. וכאשר מתו השבטים וכל הדור, היה שעבוד בקביעות. ומכל מקום לא היה 'וימררו את חייהם' עד שנולדה מרים, ואז התחיל 'וימררו את חייהם'".

(12) כך נראה מסמיכות הפסוקים, שנאמר [שמות א, ו-ז] "וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא, ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד וגו'", הרי לאחר שמתו יוסף ואחיו ושבעים הנפש ["וכל הדור ההוא - שבעים נפש" (רשב"ם שם)] אז "ובני ישראל פרו וישרצו וגו'". וכן משמעות המדרש [שמו"ר א, ח], שאמרו שם "'ובני ישראל פרו וישרצו', אף על פי שמת יוסף ואחיו, אלקיהם לא מת, אלא 'ובני ישראל פרו וישרצו'". ובמדרש הגדול [הובא בתורה שלמה שמות פ"א אות נח] אמרו "יתברך שמו של הקב"ה, שאין מדותיו כמדת בשר ודם; בשר ודם שיש לו אוהב נאמן, כשהוא מוצא את בן אוהבו בחיי אביו, מגפפו ומנשקו ומאכילו ומשקהו. ואם מצאו אחר מיתת אביו, אינו מסביר לו פנים. אבל הקב"ה אינו כן, אלא כיון שהצדיקים נפטרין לבית עולמן, הוא נפנה לבניהן ומברכן יתר מבחיי אביהן... 'וימת יוסף וכל אחיו', מה כתיב בתריה, 'ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו'". ובמגיד משרים לרבי יוסף קארו פרשת שמות [הוצאת "אורה", עמוד מז] איתא "דלא פרו בני ישראל עד דמית יוסף וכו'".

(13) ב"מ מב. "אין הברכה ["שמתברך ורבה מאליו" (רש"י שם)] מצויה לא בדבר השקול, ולא בדבר המדוד, ולא בדבר המנוי, אלא בדבר הסמוי מן העין". ובח"א שם [ג, כא:] כתב: "הטעם ידוע, מפני כי העין הוא שנותן גבול לכל דבר, והברכה אין גבול לה, שזהו ענין הברכה". ולהלן ר"פ טו כתב: "כי הבנין הוא הפך הברכה, כי בברכה אין גדר וגבול. ולכך נאמר בברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה', ואין ברכה אלא בדבר הפרוץ ואין לו גדר וגבול, זהו ענין הברכה. והבנין הוא הפך זה, שבונה גבולים וגדרים". וראה בסמוך הערות 19, 20.

(14) פירוש - הבנים האחרים שנולדו במצרים בזמן ששבעים הנפש היו קיימים, הם בטלים לגבי שבעים הנפש, ואינם חולקים שם לעצמם, ולכך דין ה"שבעים" חל עליהם [כמו שיתבאר בהערה הבאה]. ובדר"ח פ"ג מ"י [קנז.] כתב: "תמצא שהשם [יתברך] הוא נמצא עם העדה, ועדה היא עשרה [גיטין מו.], כי שם 'עדה' בא על הכלל, ואין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון". ואמרו חכמים [ברכות מז:] "לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים,

שאפילו מאה באים אחריו... נותנין לו שכר כנגד כולם". והמהרש"א שם כתב: "דכל בי עשרה שכינתא שריא [סנהדרין לט.], והם י' ראשונים שהביאו השכינה לבית הכנסת, והבאים אחר כך אינן עושין כלום בזה, רק מה שמתפללין עם הי' שהביאו השכינה לשם". ולהלן פמ"ד כתב: "כל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר".

(15) לשונו בכת"י [שמו.]: "וכאשר כתיב 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא' נמצא אלו הבנים שלא היו נמנים ולא עלו במספר, לא היה להם גבול וחוק ושעור, לכך היו פרים ורבים מאוד, שלא היה שעור להם מצד עצמם. כי מספר שבעים, מצד שהוא מספר מוגבל, היו מוסיפים בסדר ובשעור. אבל כאשר מתו, היו הבנים פרים ורבים מבלי שיעור, שלא היו דבר מוגבל לזה".

(16) בא לבאר שנהי שכאשר מתו שבעים הנפש הוסרה ההגבלה שעליה מורה מספר שבעים, אך עדיין צריך לבאר מה הביא לפריה ורביה בלי שיעור, כי בנוסף להסרת המונע יש לבאר מה מחייב רבוי זה.

(17) אודות שדבר שאינו שלם הוא דבר שאינו בפעל, כן כתב להלן פנ"ב, וז"ל: "המלאכים... אינם בפעל הגמור, רצה לומר שאין מדריגתם בתכלית השלימות. כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית, אינו בפעל, כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר, ואינו חסר... כי דבר שאינו נשלם אינו נחשב מן המציאות, שהוא בפעל". ובנצח ישראל ר"פ מג [תשמ.] כתב: "כל דבר שהוא בשלימות הוא בפעל, ואינו בכח עוד. כי כאשר הדבר הוא עדיין בכח, הוא חסר השלימות. ולפיכך כאשר יהיה העולם בשלימות, כמו שהוא לימות המשיח שיהיה העולם בשלימות, נקרא שהעולם הוא בפעל השלימות" [הובא למעלה פ"ד הערה 36]. ושם פנ"ב [תתלג.] כתב: "כי כאשר דבר אחד בשלימות הגמור, והדבר שהוא בשלימות הוא בפעל. וזהו השירה, מחמת שהוא בשלימות ואין עמו חסרון, והוא נמצא בפעל, ואז פותח פיו ומשורר, כי על ידי השירה הוא בפעל לגמרי. והפך זה האבל, שהוא בחסרון, והוא יושב ודומם". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "מקום שיש חסרון [ו]פחיתות, שם אין נמצא נגלה בפעל, שהדבר שהוא שלם הוא נמצא בפעל הנגלה". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 35] כתב: "החומר נחשב בכח, וכל כח, בשביל שאינו בפעל, הוא חסר. והצורה היא הפך זה, שהיא שלימה, ואין חסרון בה כלל". הרי כשם שדבר חסר ואינו שלם הוא בכח ואינו בפועל [דבריו כאן], כך דבר שהוא בכח הוא דבר חסר ואינו שלם [דבריו למעלה פ"ד].

(18) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א דברים פ"ה אות ז [קיג.] כתב: "האחד חומד דבר מפני שהוא חסר דבר מה, וחומד אותו להשלים חסרונו. כמו מי שאין לו בית ואשה,

וחומד אותם... כי בבית ואשה שלימות האדם, ובכל דבר שיש בו שלימות שייך חמדה, שהאדם חומד לדברים המשלימים האדם, שדרך לחמוד כל דבר שעל ידו שלימות דבר". ובתפארת ישראל פ"ג [סד:] כתב: "כל דבר שהוא חסר, משתוקק אל השלמה. והתורה והמצוה הם השלמה אל הנפש, ובשביל כך משתוקקת הנפש אל התורה ואל המצות לצאת אל הפעל, ולהיות מושלם". ובאור חדש פ"א [תסו:] כתב: "כי האיש מחזיר על אשתו, ואין האשה מחזיר על בעלה, וכך אמרו חכמים [קידושין ב:]. וזה מפני כי האשה נלקחה מצלעותיו [בראשית ב, כא], ובזה נעשה האיש חסר כאשר הוא בלא אשה. וכל מי שחסר דבר, הוא מחזיר אחר דבר שהוא השלמתו. אבל אין האשה היא חסירה". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמה.] כתב: "ואמר [שם] 'הוי שותה בצמא את כל דבריהם'. פירוש, כמו שהשכל הוא משלים את האדם, וכאשר אין השכל באדם אז האדם חסר, ובשכל יושלם האדם. ולפיכך ישתה האדם בצמאה דבריהם, כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו, שכל זמן שהוא חסר אינו בטוב. ולכך ישתה בצמאה דבריהם גם כן". ובנתיב התורה פי"ז [תרפט.] כתב: "'לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה' [ברכות ו:]. וזה מפני כי המצוה היא השלמת האדם, ובה יושלם האדם, וכאשר הוא בלא מצוה הוא חסר. וכל דבר הוא רץ אל דבר שהוא משלים אותו, וקודם זה הוא חסר מן השלמתו, ולכך הוא רץ להשלים חסרונו". ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "ומפני כך כתיב [ישעיה סה, כד] 'טרם יקראו ואני אשמע', ואיך אפשר לומר שהוא שומע טרם יקראו. אבל פירושו אני חפץ לשמוע, וזהו 'ואני אשמע', כלומר מבקש אני לשמוע תפלתם... כי הוא יתברך רוצה בעבודה, אשר העבודה מורה כי הוא יתברך אחד והכל שלו, וזה מורה על השלמתו. ולפיכך מתאוה לתפלתן של צדיקים [יבמות סד.], כמו מי שמתאוה אל השלמתו". ובנתיב השלום ר"פ ב [א, ריט.] כתב: "כי כל דבר הוא רודף אחר השלמתו והוא מתנועע אחר השלמתו, והרי הזרע כאשר נזרע באדמה הוא מתנועע וצומח עד שיגיע אל השלמתו, וכאשר יושלם אז הוא נח. וכן הולד במעי אמו, תנועת הוייתו אל שיושלם". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו, שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו. כמו הולד שהוא בבטן אמו, מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה תנועת הויתו אל ההשלמה, וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם". ובח"א לב"ק צב: [ג, יד:] כתב: "כל אדם מבקש להיות שלם בפעל". וכן הוא בח"א לזבחים קטז: [ד, עב.], ועוד.

(19) מהמשך דבריו מוכח שכוונתו לשני דברים; (א) מספר שבעים הוא מספר מוגדר. (ב) מספר שבעים הוא מספר שלם. ופירושו, שמספר שבעים הוא בעל גדר וגבול, והוא משוער באופן מדוייק. ותיבת "מוגדר" היא מלשון גדר וגבול, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קמז.], וז"ל: "מעשה האדם אינם מוגדרים בעצמם, וצריכים גדר וסייג. שאם עשה דבר המותר שיש לו דמיון אל דבר האסור, יבא לעבור דבר האסור גם כן". והגדר והגבול הוא ההפך לברכה שאין לה גדר וגבול, וכמבואר למעלה הערה 13. ומקרא מלא הוא [דברים לב, ח] "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל", שהוא שבעים אומות כנגד שבעים ישראל שירדו מצרימה [רש"י שם]. הרי מספר שבעים הוא בעל גבול וגדר. ואודות שמספר שבעים נפש מורה על שלימות ישראל, כן ביאר למעלה פי"א [לאחר ציון 71], וז"ל: "כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש, כי ישראל משתתפים לאומות במספר הזה שהוא שבעים, רק כי האומות הם שבעים אומות, ובבני יעקב היו שבעים פרטים בלבד. והטעם ידוע למבינים, כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית, ולפיכך היה מספר שלהם רק שבעים פרטים, וזהו מעלת ישראל שהיא אומה יחידית", וראה שם הערה 77 בביאור כיצד מספר שבעים מורה על מעלת ישראל.

(20) זהו דבר שלישי [בנוסף למוגדר ושלם], שמספר שבעים נפש מורה על מנין ישראל, ו"אין הברכה מצויה... לא בדבר המנוי" [ב"מ מב.], והובא למעלה הערה 13.

(21) יש להבין, דהא תינח שמספר שבעים מורה על מדריגת ישראל שיש בה גבול שלימות ומנין, אך כיצד מדריגה זו נשארה בתוקפה גם לאחר שמתו רובם של השבעים, ומדוע היה צורך שכל השבעים ימותו כדי לסלק מדריגת השבעים. ויש לומר, שלאחר שישראל הגיעו למדרגת השבעים, שוב לא יתנתקו ממנה כל עוד שנשאר אפילו אחד מהשבעים, כי חזקת שבעים דמעיקרא נשארת. דוגמה לדבר; הגו"א שמות פי"ג אות טז [רסז.] כתב שקבלה שקבלו על עצמם אחד עשר שבטים אינם מחייבת את כלל ישראל, אלא רק קבלה של שנים עשר שבטים [ראה להלן סוף הערה 27]. ובפחד יצחק פורים ענין יד [אות ד] כתב על כך: "והנה לכאורה היה מקום לומר דאחרי גלותם של עשרת השבטים נפקע תורת כלל ישראל משני השבטים הנותרים... אבל כל זה אינו אלא לכאורה, דלקושטא דמילתא זו היא טעות מעיקרה. וכאן היא הרבותא הגדולה בענין זה, דלאחר גלותם של עשרת השבטים, חזר תאר 'כלל ישראל' על כל אלו שלא היו בכלל גלות אשור". הרי שאע"פ שמדרגת "כלל ישראל" באה לעולם על ידי שנים עשר

השבטים, מ"מ היא לא נפקעת מישראל גם כאשר נשארו רק שני שבטים. והוא הדין למדריגת שבעים נפש, שהיא לא נפקעת מישראל גם כאשר נשארו מעטים בלבד.

(22) למעלה פרק ג [לאחר ציון 31], פרק ד [לאחר ציונים 39, 77], ופרק ט [לאחר ציון 129].

(23) כמבואר בארוכה למעלה פ"ג מציונים 31-68, שביאר שם בכמה טעמים מדוע שלימות ישראל מתבטאת במספר שש מאות אלף. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 39] כתב: "לכך כאשר לא היו ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים, שעדיין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף, שזהו שלימות ישראל". ושם לאחר ציון 77 כתב: "וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף". ולמעלה פ"ט [לאחר ציון 129] כתב: "שלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך". ודע שמספר ששים רבוא שהיה ביציאת מצרים [שמות יב, לז] כלל גם את שבט לוי, כי שבט לוי רק הובחר לאחר מכן [אחר מעשה העגל], וכמבואר בגו"א שמות פ"ל אות יד [תה:]. אך במנין של יציאת מצרים שבט לוי לא חלק מקום לעצמו, לכך התנועה לשלימות של ששים רבוא כוללת גם את שבט לוי, שאף הוא היה פרה ורבה מאוד, והיה מוליד ששה בכרס אחד [רש"י שמות א, ז]. וראה להלן הערה 26 שמ"מ שבט לוי היה השבט הקטן ביותר מכל השבטים מחמת שלא היו בשעבוד מלאכת מצרים.

(24) הפחד יצחק פסח סוף מאמר יז הביא את דברי המהר"ל האלו, וכתב: "רואים אנו בזה כי אף על גב כי מספר שבעים נפש ומספר ששים רבוא הם שתי מדרגות בבנין קומתה של ישראל, זו על גבי זו. מכל מקום כל זמן שהיתה המדרגה הקודמת בשלמותה היתה שלמות זו מעכבת את העליה אל המדרגה שלמעלה הימנה. ורק אחרי שנתבטלה מדרגת שבעים נפש התחיל תוקף העליה אל המדרגה העליונה... שמכיון שקניית שלימות היא דוקא בדרך תנועה מן החסרון אל השלמות, הרי יתכן כי שלמותה של המדרגה התחתונה תשמש מניעה של אפשרות התנועה אל המדרגה הגבוהה ממנה". **וזהו יסוד** נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת". ושם פכ"ג [תצד.] כתב: "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה [ב"ב ס:]. כבר אמרנו לך שהחסר הוא שמתהוה ומקבל הויה,

והדבר שהוא שלם אין עומד לקבל הויה... והמתאבל על ירושלים, והרי הוא חסר בשביל ירושלים, ובשביל שמתאבל זוכה לראות בנחמתה, כי החסר הוא ראוי אל קבלת ההויה, כי ההעדר הוא סבת ההויה, ודבר זה ידוע. אבל מי שאינו מתאבל על ירושלים, והנה הוא כאילו הוא שלם, וכבר אמרנו כי השלם לא יתהווה, ולכך אין רואה בנחמות ציון". ושם פכ"ו [תקמה.] כתב: "כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ וגו'', כי כבר אמרנו כי לפי ההעדר יתחדש, ולכן ההוויה, קודם הוית האור, שהוא המציאות הגמור, כתיב לפני זה [שם פסוק ב] 'והארץ היתה תוהו וגו'', ואחר כך [שם פסוק ג] 'יהי אור'... שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה". וראה בספר המפתח לנצח ישראל [עמוד עט] שיסוד זה הוזכר בספר הנצח כעשרים פעמים. וכן הוא בתפארת ישראל פ"ב [נב:], באר הגולה באר השני [קנו.], דר"ח פ"א מי"ח [תיח.], שם פ"ה מכ"ב [תקנ.], שם פ"ו מ"ז [קפז.], נר מצוה ח"א [נח:], וח"א לסנהדרין צז. [ג, רג:, רז:]. וראה הערה הבאה.

(25) הנה כאן מבאר ששלימות המדרגה התחתונה מונעת את התנועה לשלימות המדרגה העליונה, וכמבואר בהערה הקודמת. אך בהרבה מקומות כתב להיפך, שכל עוד שלא נשלמה המדריגה התחתונה, אי אפשר להתנועע אל המדריגה העליונה. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ז [ת:] כתב: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה'... כי המעשה הוא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה". ושם פ"ה מכ"א [תקט.] כתב: "ואמר [שם] 'בן שמונה עשרה לחופה'. פירוש דבר זה, כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו כאשר הוא בן י"ח. ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה... וכל זמן שאינו בן שמונה עשר לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, לכך אין צריך להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת יותר על עצמו. אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת על עצמו". והנשמה ניתנת לעובר רק ביום הארבעים ליצירתו, לאחר שנשלמה יצירת הגוף בשלשים ותשעה ימים הראשונים [גו"א דברים פכ"ה אות ג (שפב:)]. ובנר מצוה ח"ב [צה.] כתב: "לא

הוקם בארץ [המשכן] עד אחד בניסן [שמות מ, ב], כי אין התחתונים ראוים לקבל האור הזה, הוא אור בית המקדש, רק כאשר העולם בשלימות, והוא בחודש ניסן, שאז העולם בשלימות, ואז הוקם המשכן בארץ, להיות השלמה אחרונה אל העולם". ובהמשך שם [קב:] כתב: "כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם, מקבל הנשמה האלקית". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ט [תתרפד.], וח"א לב"ב עג: [ג, צז.]. וכן ביאר שהקלקול בסדר הלימוד הוא מחמת שמדלגים לשלב הבא [גמרא] בטרם השלימו את השלב הקודם [מקרא ומשנה] כדבעי [גו"א דברים פ"ו אות ז (קכד.), ותפארת ישראל פנ"ו (תתסח.)]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שביאר ששלימות המדריגה התחתונה מונעת את התנועה למדריגה העליונה. ויש לומר, כי כאן איירי שהמדריגה השניה באה במקום המדריגה הראשונה, שלאחר שישראל יהיו ששים רבוא הם לא יהיו יותר שבעים נפש, ולכך שלימות המדריגה הראשונה מונעת את התנועה למדריגה העליונה הבאה במקומה. מה שאין במקורות שהובאו כאן, המדרגה השניה אינה באה במקומה המדריגה הראשונה, אלא אדרבה, היא מבוססת עליה, וכבנין הבנוי על יסודות שקדמו לו. שהרי אין השכל מפקיע ממדריגת המעשה, ואין אשה מפקיעה ממדריגת האיש. ובזה בודאי אמרינן שרק לאחר שהמדריגה הראשונה הושלמה כדבעי, ניתן לבנות עליה את המדריגה השניה.

(26) כמו שנאמר [שמות א, ט,-יא] "ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו' וישימו עליו שרי מסים למען ענתו בסבלותם וגו'", הרי העינוי נעשה כדי להפסיד ולמעט את ישראל. והרמב"ן [במדבר ג, יד] כתב: "והנה ישראל, אשר מררו המצריים את חייהם בעבודה קשה כדי למעטם" [יובא במילואו בהערה הבאה]. ורבינו בחיי [שמות א, י] כתב: "הנה פרעה הרשע כיוון בכל מיני עינוין אלה להתיש כוחם של ישראל, ולהמעיט זרעם שלא יפרו וירבו, שהרי היגיעה מתשת כוחו של אדם וממעטת הזרע". וכן הראב"ע שם [פסוק י] כתב "נתחכמה - נבקש דרך חכמה שלא ירבה".

(27) פירוש - בריש פרשת שמות נאמר פעמיים שישראל פרו ורבו במצרים; (א) בפעם הראשונה נאמר [שמות א, ז] "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד וגו'" [זהו לאחר מות שבעים הנפש]. (ב) שוב נאמר [שם פסוק יב] "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ וגו'" [זהו לאחר העינוי]. והמהר"ל כאן מבאר שברבוי השני היתה התגברות של רבוי מעבר למה שכבר היה ברבוי הראשון ["היו פרים ורבים עוד יותר"]. ודע, שזהו חידוש גדול, כי המפרשים האחרים לא ביארו כך, אלא ש"כן ירבה" פירושו שישראל

המשיכו לפרות ולרבות כפי שפרו ורבו לפני העינוי, אך לא מעבר לכך. וכגון, הראב"ע [שם פסוק י] כתב: "וכאשר יענו אותו - אע"פ שהיה בענוי, כן ירבה, כימים אשר לא עונה". והרשב"ם [שם] כתב: "כן ירבה - כמו כן הִרבה, כמלפנים". והרא"ם [שם] כתב: "ויהיה פירוש 'כן ירבה וכן יפרוץ' כמו בטרם הענוי". וכך משמע מלשון רש"י בגמרא [סוטה יא.], שאמרו שם "'וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ', 'כן רבו וכן פרצו' מיבעי ליה. אמר ריש לקיש, רוח הקודש מבשרתן, 'כן ירבה וכן יפרוץ'". ופירש רש"י שם "רוח הקודש מבשרתן - לישראל ואומר למצרים **אין מועיל לכם**, כן ירבה וכן יפרוץ". ומשמע שהמצריים לא ירוויחו דבר מהעינוי של ישראל, אך לא שיפסידו מכך [לאמר שהרבוי אף יגבר]. זאת ועוד, המהרש"א [סוטה שם] הביא דברי הרא"ם הנ"ל, והוסיף אופן אחר לבאר, וכלשונו: "פירש הרא"ם ויהיה פירוש 'כן ירבה וכן יפרוץ' כמו בטרם העינוי, עכ"ל. ועוד יש לומר, 'כן ירבה' כמו שהמצריים היו יראים ואמרו 'פן ירבה', וכן נראה לפרש מפירוש רש"י בחומש, עיין שם, וקל להבין". ולשון רש"י בחומש [שמות א, יב] הוא "ומדרשו, רוח הקודש אומרת כן; אתם אומרים [שמות א, י] 'פן ירבה', ואני אומר 'כן ירבה'". הרי "כן ירבה" נאמר כנגד חששם של המצריים שישראל יתרבו. ובודאי חששם היה שישראל ימשיכו להתרבות כפי שהתרבו עד אז, דמהיכי תיתי שהמצריים יחששו שקצב הרבוי לפתע יגבר [במיוחד שזהו רבוי ששייך רק לישראל, ואינו נמצא אצל האומות, וכפי שיבאר בסמוך]. ועל חשש זה רוח הקודש מבשרת ואומרת "כן ירבה", שהרבוי ימשך כפי שהיה עד כה, אך לא מעבר לכך. נמצא לכאורה שדעת המהר"ל היא דעת יחיד נגד כל המפרשים. **אמנם המהר"ל** נאיד מפירושם, כי לפי דבריהם מתבאר ש"כן ירבה" הוא למרות העינוי, ולא מחמת העינוי. אך פשוטו של מקרא הוא "כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", שהעינוי הוא סבה להגברת הרבוי. וכן העיר התפארת שלמה [מרדומסק] בפירושו להגדה של פסח, וז"ל: "'וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ'. יש לדייק בלשון הכתוב שאמר 'כאשר יענו אותו כן ירבה', וכי על ידי העינוי אותם באה להם הרבוי, הלא כוונת הכתוב הוא להיפך, כי אף אם עינו אותם בכל זאת לא נתמעטו עבור כך, ועדיין נתרבו, ומהו 'כן ירבה'". וכנראה מחמת קושי זה דעת המהר"ל היא שאכן העינוי גופא מגביר את הרבוי, וכמו שמבאר והולך. **אך נראה** שמצאנו חבר לדעת המהר"ל, והוא הרמב"ן [במדבר ג, יד], שעמד על כך ששבט לוי היה השבט הקטן מכל שבטי ישראל, וכלשונו: "והנה לא היו שבט הלוים כשאר השבטים, כי מבן חדש ומעלה לא היו רק עשרים ושנים אלף [במדבר ג, לט], ומבן שלשים שנה כלם שמונת אלפים [שם ד, מח], והנה לא יגיעו מבן עשרים שנה ומעלה לחצי שבט מישראל הפחות

שבכלם [הוא שבט מנשה שפקודיו היו "שנים ושלשים אלף ומאתים" (שם א, לה)]... וזה תמיה איך לא יהיו עבדיו וחסידיו ברוכי ה' כשאר כל העם. ואני חושב, שזה חזוק למה שאמרו רבותינו [תנחומא וארא אות ו] כי שבטו של לוי לא היו בשעבוד מלאכת מצרים ובעבודת פרך. והנה ישראל, אשר מררו המצריים את חייהם בעבודה קשה כדי למעטם, היה הקב"ה מרבה אותם כנגד גזרת מצרים, כמו שאמר 'וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ'... כי היה הקב"ה אומר נראה דבר מי יקום, ממני או מהם. אבל שבט לוי היו פרים ורבים כדרך כל הארץ, ולא עלו למעלה כשאר השבטים". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ט אות כג [פז.] מדעת עצמו. ואם תבאר שהרמב"ן סובר כדעת המפרשים האחרים ש"כן ירבה" מורה שישראל המשיכו להתרבות לאחר העינוי כפי שהתרבו לפניו [אך לא מעבר לכך], הדרא קושיא לדוכתא, מדוע שבט לוי היה הקטן מכל השבטים. דנהי שלא השתעבדו במלאכת מצרים, אך השעבוד אינו מגדיל את הרבוי, אלא עלול להקטינו, ושאר ישראל שנשתעבדו במצרים לא הוקטנו מחמת הבטחת "כן ירבה". אם כן שבט לוי שלא היה בעינוי, המשיך ברבויו באופן דממילא [כי לא היה בעינוי], ושאר ישראל המשיכו ברבוים מחמת הבטחת "כן ירבה" [כי היו בעינוי], אך איידי ואיידי המשיכו ברבוים הקודם, ועדיין יקשה מדוע שבט לוי היה הקטן מכל השבטים. **ואין לומר** שלדעת הרמב"ן גם הרבוי הראשון פסח על הלוים, שהרי הרבוי הראשון קדם לעינוי, ולא עוד אלא הוא היה סבת העינוי, וכמפורש בקרא ["ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה נתחכמה לו וגו' וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם" (שמות א, ט-יא)], ולא יתכן לומר שהרבוי הזה יהיה תלוי בעינוי שמסובב ממנו. זאת ועוד, לפי המהר"ל הרבוי הראשון נבע מהתנועה אל השלימות של ששים רבוא, ומספר זה כולל גם את הלוים [כמבואר למעלה הערה 23], ומהיכי תיתי ששבט לוי לא יכלל ברבוי זה. ובעל כרחך לומר שהרבוי הראשון כלל גם את הלוים, ומאין נוצר הפער לרעת הלוים. אלא ודאי מוכח מהרמב"ן שהעינוי גרם להגברת הרבוי אצל שאר השבטים, ושבט לוי שלא היה בעינוי, נותר רק עם הרבוי הראשון ללא התגברות הרבוי שהיתה לשאר השבטים, ולכך נוצר פער מספרי לרעת שבט לוי. **וממוצא דבר** ילפינן ששבט לוי זכה לרבוי של "ששה בכרס אחד" [רש"י שמות א, ז], כי זה נאמר על הרבוי הראשון, וכאמור גם שבט לוי משתייך לזה. אך שבט לוי לא זכה לרבוי השני של "כן ירבה", כי לא נשתעבד במלאכת מצרים. אמנם הכלי יקר [במדבר ג, לט] כתב שלפי הרמב"ן הלוים לא נתברכו ברבוי של "ששה בכרס אחד", ויל"ע בזה. ובמחברי זמננו נמצא שהוכיחו בטוב טעם שהלוים זכו לרבוי של "ששה בכרס אחד" [אוצרות

מגדים שמות (עמודים צו-קג), ושירת דוד עה"ת (כרך א, עמוד קצג). ובספר אילת השחר (במדבר ג, מג) נתחבט בשאלה זו]. וכאמור מהמהר"ל עולה שבודאי שבט לוי היה ברבוי הראשון, אך לא ברבוי השני, וכמו שנתבאר. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; ברבוי הראשון נאמר "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו". ואילו ברבוי השני לא נאמר "בני ישראל", אלא סתם "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ". ולפי המתבאר הדבר מחוור היטב; הרבוי הראשון כולל גם את שבט לוי, שאף הם נתרבו, לפיכך נאמר "ובני ישראל", שזהו כל י"ב שבטים. אך הרבוי השני אינו כולל את שבט לוי, אלא י"א שבטים בלבד, ולכך לא נזכר "בני ישראל", כי אין י"א שבטים כלל ישראל, וכמבואר למעלה הערה 21 [ראיתי בספר אוצרות מגדים שם הערה 8]. וראה להלן הערה 51.

(28) אודות שהעינוי מחליש את הגוף, אמרו חכמים [גיטין ע.] "ג' דברים מכחישין כחו של אדם; פחד, דרך, ועון... דרך, דכתיב [תהלים קב, כד] 'עינה בדרך כחי'". ובח"א שם [ב, קכט:] כתב: "ידוע כי יש באדם שלשה כחות, אשר בהם שייך חולשה; האחד כח הגוף, השני כח נפשי, השלישי כח נבדל שהוא השכלי [ראה למעלה פ"ח הערה 257]... כי החטא מחליש כח נבדל אשר הוא באדם... והפחד דבר זה מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה... והדרך מחליש כח גוף, כי התנועה הוא כנגד הגוף, ומי שהוא בעל גוף קשה עליו התנועה, ולפיכך הדרך מחליש כח הגופני ביותר" [ראה להלן ר"פ מ]. ועל חולשת הדרך נאמר "עינה בדרך כחי", הרי שהעינוי מחליש את הגוף. וכאן נאמר [שמות א, יג] "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך", ופירש רש"י שם "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו". אך יש להעיר, כי למעלה פ"ג [לאחר ציון 80] ביאר שעבדות מצרים היא לחומר, ועינוי מצרים הוא לצורה, וז"ל: "וכאשר היו ישראל במצרים, היו תחת רשותם והיו עבדים למצרים, זהו דבר אחד. והיו מוסיפין עליהם ענוי, זה ענין שני. הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר. ומצד הצורה, רצה לומר מה שהיו עם מיוחד עם ישראל, עם אלקי אברהם בפרט, ומזה הצד יבא להם העינוי, אשר היו גוברים עליהם מצרים בעינוי, כי הצורות גוברות זו על זו, מתנגדות זו אל זו. ולכך נאמר לאברהם בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם'. הזכיר שני דברים; עבודה וענוי. מצד ענין החומר שבהן, ראוים להיות עבדים, ויהיו תחת רשות אחר, והם עבדים להם. ומצד ענין הצורה, היו מצרים גוברים עליהם ומשעבדים אותם בענוי. נמצא כי ישראל היו במצרים משועבדים בחלק

החמרי ובחלק הצורה". ואילו כאן מבאר שהעינוי המצריים חל על גופם של ישראל. ויל"ע בזה.

(29) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [נדרים מ.] "הקב"ה זן את החולה... השכינה שרויה למעלה ממטתו של חולה", ובח"א שם [ב, יט.] כתב: "רצה לומר אחר שהטבע נפסד אצלו, הרי הקב"ה קיומו, וזה שהוא זן את החולה. וכן מה שאמר שהקב"ה למעלה מראשותיו של חולי, דבר זה הוא מצד כי החולה הוא מסולק מן הטבע החומרית, ומאחר שהוא מסולק מטבע החמרית, שהרי הוא חולה, ויש הפסד לטבע החמרית, אז השם יתברך, שהוא נבדל מטבע החמרי, למעלה מראשותיו, ששם השכל הבלתי טבעי". ובח"א לב"מ פז. [ג, נא:] כתב: "החולשא הזאת הוא עוד יותר הוא מיעוט הגוף לגמרי... והוא עלוי לאדם. ודבר זה רמזו חכמים במסכת נדרים כי השכינה למעלה מראשו של חולה. ודבר זה בוודאי כי כאשר יחלש הגוף, מתקרב השכינה אל האדם". ועוד אמרו חכמים [שבת קנב.] "תלמידי חכמים כל זמן שמזקנין חכמה נתוספת בהם", ובח"א שם [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו אין השכלי בכחו ולעת זקנתו שבטל ונחלש החמרי מתגבר השכלי מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ד הערה 86]. ובכלליות קבע כי החומר הוא מסך מבדיל בין הקב"ה לאדם, וכמו שכתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:], וז"ל: "בעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי... כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 419, פ"ד הערה 87, ופ"ז הערה 138]. לכך כל ירידה ונפילה לחומר, היא הקטנת המסך בין הקב"ה לאדם, לכך "כיון שהגוף חלוש הוא מוסיף ברכה האלקית". וראה בסמוך הערה 32.

(30) לשונו למעלה פ"י [לאחר ציון 62]: "ובמדרש רבות [ב"ר צד, ב] 'כל טוב מצרים' [בראשית מה, כג], ששלח לו גריסים של פול. נראה שהפול טוחנין אותו ברחיים של גרוסות, שכאשר גורסין אותו ברחיים עושה הרבה מאוד, לכך נקרא 'גריסין', שגורסין ומשברין אותו לחלקים הרבה, וכל עוד שמשברין אותו נעשה לחלקים הרבה. כך היו ישראל בזמן שהיו משעבדים בהם בעבודה המשברת את גופם, על ידי זה היו

פרים ורבים, כדכתיב 'כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ'". ובגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמב.] כתב: "שלח יוסף אליו כי הגלות הוא טוב, כי יהיו ישראל פרים ורבים מכח השעבוד וגלות, כדכתיב 'וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ', והיו משעבדים את ישראל בפרך [שם פסוק יג] המשברת את הגוף [רש"י שם] ומענה אותם. והיו דומים לגריסים ברחיים, שכל זמן שאדם כותש אותם ברחיים הם נשברים לחלקים רבים, ומאחד נעשה ששה, לפיכך שלח לו גריסין של פול... וכן היה שעבוד מצרים בפרך המשבר את הגוף, וזהו 'טוב מצרים'" [הובא למעלה פ"י הערה 65]. **ובכת"י** [שמו:] כתב כדבריו כאן בהסברו השני, ואילו בהסברו הראשון שם כתב בזה"ל: "שכך המדה נותנת, כאשר בא דבר על דבר להתגבר ולהפסיד אותו, מתגבר עליו השני בחזקה יותר ויותר, כדי שלא יהיה נפסד. ומפני שבאו מצרים על ישראל להפסיד אותם ולמעטם, היה כח ישראל כח קדוש מתגבר יותר ויותר, וכאשר יענו היו פרים ורבים". וכדברים אלו כתב גם בנצח ישראל פכ"ה [תקכה.], והובא למעלה הקדמה שלישית הערה 75, ופ"ד הערה 8. **ובתפארת ישראל** פכ"ו [ת:] הוסיף הסבר שלישי לרבוים של ישראל, וז"ל: "כל הוצאת תולדות הוא בכח גבורת מדת הדין. ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' אצל 'כאשר יענו אותם כן ירבה וכן יפרוץ', שכאשר היה מדת הדין כנגדם היו פרים ורבים ביותר". ואע"פ שכתב שם שדבר זה התבאר בגבורות ה', הנה בפרק זה לא נתבארה סברה זו. אמנם להלן פמ"ג כתב יסוד זה בביאור מאמרם [סוטה יא:] שנשי ישראל במצרים היו מולידות תחת התפוח, אך לא ביאר כן לגבי הפסוק "כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ".

(31) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו], כתב: "כי ישראל והאומות אף כי הם משתתפים בדברים החצונים המורגשים, הם נבדלים בכח פנימי, אשר אותו כח פנימי הוא התחלתן. כי התחלת ישראל כח קדוש, והאומות התחלתן כח שלהם" [ראה למעלה פי"א הערה 79, ולהלן פי"ג הערה 48]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ.] כתב: "ובמדרש [תנחומא בשלח, אות ט], למה נמשלו ישראל לתולעת, מה תולעת אין כחו אלא בפיו, כך כח יעקב אינו אלא בפיהם, שנאמר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'. וביאור ענין זה, כי התולעת לקטנותו אינו פועל בגופו, שהוא גשמי, כי אין כחו בו. ומפני שאין גופו גדול, כחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך ישראל אין כוחם כח גופני, שהרי לא נתן להם השם יתברך כח זה, רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי, וזה כח ישראל. ולפיכך אמר הכתוב 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', ביאור זה כי יעקב סגולתו הקול, והוא הרוח והוא הבלתי גשמי, וזהו כחו, כי זה כח יעקב, שהם דבקים בו יתברך שאינו גוף.

אבל 'הידים ידי עשו', כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו". ובנר מצוה ח"א [סג.] כתב: "כי ערך ארבע מלכיות אל מלכות ישראל, כערך החיה אל האדם. וכמו שהחיה כוחה הוא מצד גופה, ואם אין בהאדם מצד השכלי כח על החיה לצוד אותה בחכמה, שהוא כח האדם, אין האדם יכול לעמוד נגד החיה, מצד כח גופני הגדול אשר יש לחיה. וכך האומות, אם אין לישראל מעלתם האלקית הנבדלת, אין ישראל יכולים לעמוד נגדם מכח גודל כוחם. אמנם, כמו שכל גוף גשמי והוא בעל קץ ותכלית, וכך אל כח האומות קץ ותכלית. אבל השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית. ולכך אין למעלת ישראל, שהיא מעלה אלקית הקדושה, קץ ותכלית... מכל מקום הגשמי מצד עצמו יש לו קץ וגבול כמו שאמרנו... וכך בודאי הכוחות של ד' מלכיות, שיש להם כח שאינו נבדל, גוברים על ישראל מתחלת העולם. אבל בסוף ימי העולם, אז יסתלקו כוחות אשר הם כח גופני, ויתגבר כח ישראל הקדוש הנבדל, ולא יהיה להם שום מונע". ובח"א לע"ז ב: [ד, יט.] כתב: "כמו שתמצא באדם, שכחות הגוף כלם הם משמשים אל כח השכלי, וכך הוא בכלל העולם, שהאומות יש להם כח גופני, והם נבראים לשמש ישראל, שיש להם התורה השכלית... ולפיכך אומרים האומות כי גם הם משמשים לישראל שיש להם תורה". ובבאר הגולה באר השני [רכ.] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערה 27].

(32) פירוש - רק אצל ישראל ניתן לומר שכאשר הגוף נחלש מתגבר לעומתו הכח האלקי, כי הכח האלקי הוא עיקר כחם, ורק שהגוף הוא מסך החוצץ לכך [כמבואר למעלה הערה 29], וכאשר הגוף נחלש, הוסר המסך, וישראל דבקים בכח האלקי. אך אצל אומות העולם, שהכח הגופני הוא עיקר כחן, אין לומר שכאשר הגוף נחלש יתגבר הכח האלקי, אלא כאשר עיקרם נחלש, הכל נחלש עמו. **דוגמה מובהקת לכך**; אמרו חכמים [קינים פ"ג מ"ו] "זקני עם הארץ, כל זמן שמזקינין דעתן מטרפת עליהן... אבל זקני תורה אינן כן, אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן". ובח"א שם [ד, קנא.] כתב: "פירוש, זקני עם הארץ שאין להם השכל הנבדל, רק השכל שאינו נבדל מן הגוף, והגוף כל זמן שחלש, השכל גם כן חלש, וכחו נפסד. אבל זקני תלמידי חכמים, שיש להם שכל הנבדל מן הגוף, כל זמן שהגוף חלש, השכל הנבדל מן הגוף מתגבר יותר, כי השכל הנבדל מתגבר בהחלש הגוף וכחות הגוף". וכל מה שכתב אודות עם הארץ כוחו יפה אודות אומות העולם; כשם שאצל ע"ה כשנחלש גופו, נחלש כל עניינו, כך אצל אומות העולם כשנחלש גופן, נחלש כל עניינן. וכיוצא בזה הוא היחס של תלמידי חכמים וישראל; כשם שאצל ת"ח כשנחלש גופו, השכל הנבדל מתגבר, כך אצל ישראל כשנחלש גופם מתגבר הכח האלקי.

(33) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 9]: "מכל מקום לא היה [שמות א, יד] 'וימררו את חייהם' עד שנולדה מרים, ואז התחיל 'וימררו את חייהם'". ולהלן פנ"ד כתב: "נמצא כי נגזר על זרע אברהם שלש גזירות זו אחר זו; גירות, עבודה, ענוי, ובשלשה הוחזק גלותם. ומן לידת יצחק עד שמתו השבטים היה גירות, ומן מיתת השבטים היה שעבוד, עד שנולדה מרים, והתחיל הענוי, וזה היה פ"ו שנים קודם צאתם, לכך נקראת 'מרים' על שם המרירות. והנה היה מתחזק גלותם בשלשה דברים". ולפי זה העינוי התחיל כשנולדה מרים. אך כאן כתב שהעינוי התחיל לפני לידת מרים "כאשר התחילו עוד המצרים לענותם, והיו רוצים להפסידם" [לשונו למעלה לאחר ציון 25], "ואחר כך היו מוסיפים 'וימררו את חייהם' מזמן שנולדה מרים" [לשונו כאן]. נמצא שיש שלש דרגות של עינוי; "וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם וגו' וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרץ" [שמות א, יא-יב]. ולאחר מכן נאמר [שם פסוק יג] "ויעבידו מצרים את ישראל בפרך". ולאחר מכן נאמר [שם פסוק יד] "וימררו את חייהם בעבודה קשה וגו'" [שם פסוק יד]. ולא ביאר כאן מהו הבדלי הדרגות של עינוי שנאמרו כאן. אמנם להלן פט"ו ביאר זאת, וז"ל: "'וימררו את חייהם בעבודה קשה וגו'. כאשר תקשר הקשר הפסוקים השלשה הנזכרים זה אחר זה; הראשון, 'וישימו עליו שרי מסים למען ענותו'. השני,

'ויעבידו וגו' בני ישראל בפרך'. השלישי, 'וימררו את חייהם'. הראשון נאמר אצלו 'למען ענותו בסבלותם', וזהו מצד העבודה בעצמה, שהיא קשה. והשני, מצד המעביד, שהוא מעבידו בחזקה. כי אף אם אין המלאכה מצד עצמה כל כך קשה, אם מעבידו בחזקה על ידי שאינו נותן לו מנוחה, היא קשה עליו. ולפיכך אמר אחריו 'ויעבידו בני ישראל בפרך'. והשלישי, הוא דבר בפני עצמו, שהמלאכה היתה נגד חיי האדם, כמו מלאכת הטיט. כי מלאכה הזו במה שהיא עבודה שפלה ופחותה, היא נגד חיי האדם, עד שזה נקרא מרירות חיים, שאינה לפי החיים שלו... כך כאשר היו משעבדים אותם בדברים אשר אינם ראוים לחיי האדם, ואין חיי האדם נוחים בהם, כמו בחומר ובלבנים, כאילו חייו אינם חיים".

(34) פירוש - גם מרים [ולא רק משה ואהרן] נצרכת לישראל כשנגאלו ממצרים, וכמו שמבאר והולך.

(35) בנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] ביאר מדוע הבאר היה על ידי מרים, וז"ל: "אמנם על ידי מרים היה הבאר. כי היה בישראל שהיו משתוקקים אל העלה, והשתוקקות הזה הוא השתוקקות התחתונים אל העליונים, כמו השתוקקות הנקיבה אל הזכר. לכך נתן להם הבאר, כי הבאר נובע ועולה מלמטה למעלה, וכדכתיב [במדבר כא, ז] 'עלי באר ענו לה'. כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה. וכמו שהיה הענן יורד מלמעלה, כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא 'ענן שמים', וזה היה מורה על השתוקקות העלה אל התחתונים, כמו שהתבאר. כן הבאר הוא מורה על השתוקקות התחתונים למעלה, ולכך הבאר היה עולה מן התחתונים. ומפני זה נקראת האשה בכתוב 'באר', כדכתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבורך'. וכל זה כי האשה והבאר הם מתדמים ומתיחסים, וכבר בארנו זה גם כן בחבור גבורות ה' [להלן פי"ט] אצל 'וישב משה על הבאר' [שמות ב, טו]. ולכך בזכות מרים, שעל ידה היה השתוקקות והתעלות אל העלה, היה הבאר, שהוא מקור מתעלה ומשתוקק למעלה". וראה הערה הבאה.

(36) יש להבין, מדוע מרים מורה על הפכם של המצרים יותר ממשה ואהרן. אמנם הענין מבואר על פי מה שכתב בנצח ישראל פנ"ד [תתמז., והובא בהערה הקודמת], שמרים מורה על השתוקקות התחתונים לעליונים, והתחתונים הם ישראל. לעומת זאת, אהרן [שהביא לישראל ענני הכבוד (תענית ט.)], מורה על השתוקקות העלה אל התחתונים. ומשה הוא מלך וצורה לישראל [מבואר שם פנ"ג (תתלז:)]. לכך מרים מורה על עצם ישראל יותר מאשר משה ואהרן. לכך כאשר נולדה מרים, היו אז ישראל מוכנים לגאולה

מצד המקבל, ובזה הם עומדים הפך לגמרי למצרים. ובכת"י [שמו:] כתב: "וזה כי כאשר נולדה מרים, היה התחלת קורבת ישראל אל הגאולה. וראוי היו לשעבוד יותר בשביל הדור שיצא ממצרים. שאין ספק שהיה אותו הדור יותר הפך למצרים, שהרי הם שהיו נבדלים מהם להוציאם מתוכם, ולפיכך היו הפכים להם".

(37) כמו שכתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 95]: "ההפכים הם מתנגדים מצד עצמם". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג.] כתב: "הדברים שהם הפכים מתנגדים זה לזה לגמרי". ובח"א לסוטה מג. [ב, פא:] כתב: "לא היה מכירת יוסף רק על ידי מדיינים [בראשית לז, לו], כי ההפכים, כמו שהיה יוסף ומדיינים, מתנגדים זה לזה, מושלים זה על זה" [הובא למעלה פ"ה הערה 96]. ובהקדמה לאור חדש [קכד:] כתב: "המן היה מבקש להרוג אותם, כמו שדרך הרשע לעמוד על הצדיק". וכן נאמר [תהלים לז, לב] "צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו". וקודם לכן נאמר שם [שם פסוק יב] "זומם רשע לצדיק וחורק עליו שניו". ובנתיב התורה פט"ו [תרב:] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים. וזה שאמר [רבי עקיבא כשהיה ע"ה] 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור' [פסחים מט:]... שהוא מאבד אותו". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.] כתב: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש" [הובא למעלה פ"ה הערה 98]. ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד". **ובעוד שכאן** מבאר שההפך גובר על הפכו כדי לבטלו, הרי בכמה מקומות ביאר לאידך גיסא; כאשר ההפך בטל, בזה גופא גובר הפכו. וכגון, בנצח ישראל פ"ז [קסח:] כתב: "כי כל שני דברים שהם הפכים, בביטול אחד גובר השני... וכאשר בטל הצורה, אז היה גובר החמרי". ובח"א לב"ב צא: [ג, קכ.] כתב: "כי זהו ענין ההפכים, כי ישראל וגוי הפכים הם, ומפני שהם הפכים, אם ההפך מוסר עצמו להפך שכנגדו, הוא נאבד ונמסר בידו לגמרי". ואמרו חכמים [סוטה מא:] "כל המחניף לרשע סוף נופל בידו", ובח"א שם [ב, עט.] כתב: "הטעם הוא כי הרשע מתנגד לכל צדיק, כי הם הפכים. וכאשר ההפכים כל אחד עומד בחזקו ובתוקפו, אז אין האחד נמסר ביד האחר. אבל המחניף לרשע, אשר הוא מתנגד אליו, בודאי בסוף נמסר בידו. שכאשר לא יעמוד ההפך נגד הפכו בחוזק ובתוקף, הרי הפך השני גובר עליו".

(38) פירוש - מעת שנולדה מרים היו ישראל והמצרים עומדים זה לעומת זה לגמרי, לפיכך באותה העת גבר השעבוד על ישראל ביותר "כי היו הפכים ומתנגדים זה לזה בודאי בכל מה שאפשר" [לשונו כאן]. ויש להעיר על כך, דכיצד ניתן לומר שהמצרים התנגדו לישראל "בכל מה שאפשר", הרי גזרו רק על הזכרים ולא על הנקבות, שנאמר [שמות א, כב] "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון". ואמרינן [הגדה של פסח] "פרעה לא גזר אלא על הזכרים, ולבן בקש לעקור את הכל". הרי שהתנגדות פרעה לישראל היא פחותה מהתנגדות לבן ליעקב. ובפתיחה לאור חדש [קפג:] ביאר במה היתה התנגדות המן לישראל גדולה יותר מהתנגדות המצרים לישראל, וכלשונו: "היתה הצרה שהגיע להם בימי המן יותר מכל הצרות. כי כל הצרות שהיה להם לא היה אחד מבקש לכלותם, רק שהיו רוצים להיות מיצר להם... לא יאמר על זה שהם הפך לגמרי. ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים... אבל לא רצו לאבד את הכל, רק 'כל הבן הילוד [היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון]'... כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומכל מקום אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה התנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא [אסתר ג, י] 'צורר היהודים'... ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל ולבטל אותם לגמרי". ושם בהמשך [רטו.] כתב: "כאשר היו תחת מצרים, לא נמסרו לגמרי לכלותם תחת רשותם. אבל כאשר נמסרו ליד המן [היה זה] לכלותם". הרי שביאר שם שאין המצרים וישראל הפכים לגמרי [אלא התנגדות ההפך לממוצע], ולכך לא רצו לכלות ישראל לגמרי ["כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע"], וגזרו על הזכרים, ולא על הנקבות. ואילו כאן כתב שהמצרים וישראל הם "היו הפכים ומתנגדים זה לזה בודאי בכל מה שאפשר". וי"ל בזה.

(39) הולך להוכיח שהתנגדות המצרים לישראל היתה מחמת התקרבות הגאולה, ולכך כאשר המצרים סברו שהגאולה לא תתרחש, שוב לא התנגדו לישראל. ודרכו של המהר"ל להוכיח את נקודתו מן ההפך, כי כבר השריש כמה פעמים שידיעת ההפכים היא אחת, וכפי שכתב בהקדמה לאור חדש [ס.], וז"ל: "וידוע כי ידיעת ההפכים אחד". ואמרו "אם אין דעה הבדלה מנין" [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב]. וכן כתב להלן פנ"ג. ובנצח ישראל ר"פ א כתב: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך. כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים

בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך" [ראה למעלה פ"ו הערה 33].

(40) לשון הגמרא שם [על הפסוק "מילדי העברים זה"]: "'זה', אמר רבי יוחנן, מלמד שנתנבאה שלא מדעתה; זה נופל, ואין אחר נופל ["ליאור, שאותו היום בטלו גזירתם" (רש"י שם)]". ובשמו"ר א, כד אמרו: "'זה', מהו 'זה'. זה נופל ליאור, ואין אחר נופל ליאור, שכיון שהפילו משה ליאור בטלה הגזירה".

(41) המשך לשון הגמרא [שם]: "והיינו דאמר רבי אלעזר, מאי דכתיב [ישעיה ח, יט] 'וכי יאמרו אליכם דרשו אל האובות ואל הידעונים המצפצפים והמהגים'. צופין ואינם יודעין מה צופין, מהגים ואינן יודעים מה מהגים. ראו ["אצטגניני פרעה" (רש"י שם)] שמושיען של ישראל במים הוא לוקה, עמדו וגזרו 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו'. כיון דשדיוה למשה, אמרו תו לא חזינן כי ההוא סימנא ["כל זמן שהיה ביאור אין לקות גדולה מזו, ובטלה סימן של לקייה" (רש"י שם)], בטלו לגזירתייהו. והם אינן יודעין שעל מי מריבה הוא לוקה".

(42) בדפוס לונדון נכתב "בשמות רבה", כי המדרש נמצא שם [א, ח], ולא בב"ר. אך השארנו כאן את הנוסח של הדפוס ראשון "בבראשית רבה", וכמצויין במדור "שינויי נוסחאות", כי גם בגו"א שמות פ"א אות ה [ו:] הביא מדרש זה בשם הב"ר. ושם בהערה 51 הובאו כמה דוגמאות המורות שמצוי שהמהר"ל מכנה את השמות רבה בשם בראשית רבה. וכן הוא באור חדש פ"א הערה 419, ושם פ"ג הערה 356.

(43) בשמו"ר שלפנינו איתא "יולדת שבעים". אך בהגהות הרש"ש שם אות יב כתב שזו טעות סופר, וצריך להיות "ששים". וכן הוא בד"ר ובכת"י, וכמצויין כאן במדור "שינויי נוסחאות".

(44) "כמו יער של קנים" [מתנו"כ שם]. והמהרז"ו שם כתב "כיער שגדלים זה אצל זה הרבה מאד". וראה להלן הערה 111.

(45) לשונו בגו"א שמות פ"א אות ה [ו:]: "ואם תאמר, למה ילדו ששה בכרס אחד ולא פחות ולא יותר. שאם במקרה, אין ראוי שיהיה ששה תמיד בכל זמן". ואודות שהמקרה אינו תמידי, כן כתב להלן ר"פ עב, וז"ל: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר

אומות". ובתפארת ישראל ר"פ טז [רלו:] כתב: "דבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד, ואינו הרבה". ובנצח ישראל פ"ב [כז.] כתב: "ולא יספיקנו התשובה לומר שהיה זה במקרה, כי בעונותינו היה מתמיד דבר זה בישראל, וכבר התבאר פעמים הרבה שהמקרה אינו מתמיד". ושם פי"א [שג.] כתב: "ואי אפשר לומר שיהיה המקרה מתמיד לעולם, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי אם היה המקרה מתמיד, נעשה מה שבמקרה דבר שבעצם, אחר שהוא עומד כך בתמידות". ובנתיב העבודה ר"פ ד כתב: "כי כל מקרה הוא לזמן ולשעה, ואינו תמידי, אבל דבר שאינו מקרי הוא תמידי". ובחי"א לב"ב עד. [ג, צט:] כתב: "דבר זה שאינו בעצם אינו תמידי" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 101, פ"ג הערה 35, פ"ח הערה 150, ולהלן הערה 68].

(46) מעין זה בשמו"ר א, כח. וראה בסמוך הערה 48.

(47) "כאשר נתן הקב"ה השבת על הר סיני" [לשונו בגו"א שמות פ"א אות ה (ז.)], והכוונה לעשרת הדברות [שמות כ, ז].

(48) במדרש שמו"ר א, כח, לא הוזכר שזהו הביאור ב"ישמח משה במתנת חלקו". אמנם כן הובא בטור או"ח סימן רפא, וז"ל: "פירוש 'ישמח משה', כשהיו אבותינו במצרים, וראה משה כובד השעבוד שהכבידו עליהם, בקש מפרעה שיתן להם יום אחד בשבוע שינוחו בו, ונתנו לו, ובחר ביום השביעי. וכאשר נצטוו על יום השבת, שמח משה שבחר בו, וזהו 'ישמח משה במתנת חלקו'". וכן כתב האבודרהם [שחרית של שבת, עמוד קע] בשם המדרש, ובשבלי הלקט סימן עו. וראה בתוספות השלם שמות ה, ד, אות ו, שכתבו "ועל זה אנו אומרים 'ישמח משה במתנת חלקו'". וראה בתורה שלמה שמות ב, אות צג שאינו נמצא במדרשים שלפנינו.

(49) פירוש - חותר לבאר שהטעם לדרשת חז"ל שהיו מולידות ששה בכרס אחת הוא כנגד שעבדו ששה ימים בשבוע [כי משה שחררם מלעבוד בשבת]. וחז"ל דרשו כן מהפסוק "פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד וגו'", שו' התיבות האלו מורות שילדו ששה בכרס אחת. אך פסוק זה נאמר לפני שנולד משה [כי לידתו מוזכרת רק להלן שמות ב, ב], כשישראל עבדו שבעה ימים בשבוע, וכיצד ילדו גם אז רק ששה בכרס אחת, ולא שבעה.

(50) בגו"א שמות פ"א אות ה [ז:] כתב כדבריו כאן, ואף הוסיף ישוב אחר, וז"ל: "אף על גב שהיו מולידים ששה בכרס אחד קודם שנולד משה, אין זה קשיא, דכיון שאין עתידים לעמוד בזה השעבוד של שבת, ולא נגזר עליהם שעבוד של שבת [פירוש, אין יום השבת חלק מהגזירה "ועבדום ועינו אותם" (בראשית טו, יג), כי פרעה ביטל שעבודם ביום זה,

ועל כרחך שאין יום זה נכלל בגזירת השעבוד הקדומה של ברית בין הבתרים], לכך לא נקרא שהיו עובדים רק ששה ימים. ואפילו אם היו עושים תמיד ביום השבת, כיון דלא נקרא 'ימי המעשה' רק ו' ימים, לא נתן להם שכר שבת, לפיכך לא היה יום השבת בכלל 'כאשר יענו' [שם פסוק יב]". וראה הערה 52.

(51) "בלי הפסק" - בתמידיות, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 44] "שלא נוכל לומר שדבר זה במקרה שהיו יולדות כך בלי סבה, כי סבה המקרית אינה תמידית, ודבר זה תמיד היה"

(52) יש להעיר, שלמעלה [הערה 27] נתבאר שבריש פרשת שמות נאמר פעמיים שישראל פרו ורבו במצרים; (א) בפעם הראשונה נאמר [שמות א, ז] "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד וגו'" [זהו לאחר מות שבעים הנפש]. (ב) שוב נאמר [שם פסוק יב] "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ וגו'" [זהו לאחר העינוי]. ושם נתבאר שהרבוי הראשון [שהוא הוא הרבוי שהולדת ששה בכרס אחת] אינו קשור לעינוי מצרים, אלא הוא מחמת שישראל היו מתנועעין לקראת השלמתן, שהיא המספר ששים רבוא. וראיה לכך, שאף שבט לוי, שלא היו בשעבוד מלאכת מצרים, גם כן ילדו ששה בכרס אחת [כמבואר בארוכה למעלה הערה 27]. ואילו כאן מבאר שהרבוי של "ששה בכרס אחת" הוא קיום ל"כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", ולכך אינו כולל את שבת, כי בשבת לא התענו. וכן כתב בגו"א שמות פ"א אות ה [ז:], והובא למעלה הערה 50. נמצא שכאן מחבר ומשווה בין שתי הפעמים שנאמר בהן רבוי, וזה דלא כדבריו למעלה שהפריד ביניהם. ויש ליישב, כי הסבר זה אינו לפי מה שכתב למעלה, ורק בהמשך יביא הסבר נוסף [מדוע ילדו ששה בכרס אחת] שיהיה תואם לדבריו למעלה. וכן בגו"א שם [ח:] הביא את ההסבר הנוסף שיביא כאן, ופתח הסבר נוסף זה בזה"ל: "אמנם עיקר הפירוש שדור הזה היו מולידים ו' בכרס אחד, להשלים מספר שש מאות אלף של ישראל". וזה מכוון עם דבריו למעלה שהרבוי של "ששה בכרס אחת" קשור למספר של ששים רבוא, ולא ל"כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ". וכן מבואר להדיא בכת"י [שמז:], ויובא להלן הערה 66.

(53) רש"י שמות ב, יא "איש מצרי - נוגש היה ממונה על שוטרי ישראל, והיה מעמידם מקרות הגבר למלאכתם". והוא קריאת התרנגול, שהוא עדיין זמן לילה [יומא כ:].

(54) דברים טו, יח "לא יקשה בעיניך בשלחך אותו חופשי מעמך כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים וגו'", ופירש רש"י שם "כי משנה שכר שכיר - מכאן אמרו עבד עברי

עובד בין ביום ובין בלילה, וזהו כפלים שבעבודת שכירי יום. ומהו עבודתו בלילה, רבו מוסר לו שפחה כנענית והוולדות לאדון".

(55) לשונו בגו"א שמות פ"א אות ה [ז:]: "ולמאן דאמר י"ב, סובר שגם בלילה עושה מלאכה מקרות הגבר... ואין דרך לעבוד אלא ביום, והיה עבודתם משנה שכר שכיר, שעבדו ביום ובלילה, לכן היו י"ב". ושם הוסיף: "ולמאן דאמר ו', לא חשב רק היום לאחד".

(56) לשון השל"ה מסכת פסחים, ביאור ההגדה, אות ד: "כנודע מדת לילה נקיבה, ומדת יום זכר". ובעבודת הקודש ח"ד פי"ב כתב: "כל צדיק וצדיק היה כלול מי"ב אלכסונות, של נקבה לילה, ושל זכר יום". ובקומץ המנחה ח"א אות כט כתב: "המקובלים כתבו דמדת יום זכר, ומדת לילה נקיבה. ולכן בשחרית 'אמת' בערבית 'אמונה'". וראה להלן הערה 75.

(57) בראשית א, טז "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטון לממשלת הלילה וגו'". ומבאר כאן שהלילה והיום נגדרים על פי המאור השולט בהם; בלילה שולט המאור הקטן, הדומה לנקבה, ולכך הלילה דומה לנקבה. וביום שולט המאור הגדול, הדומה לזכר, ולכך היום דומה לזכר, וכמו שמבאר והולך. ואודות שיום ולילה נגדרים על פי המאור השולט בהם, הנה נאמר [בראשית ג, ח] "וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן לרוח היום וגו'", ופירש רש"י שם "לרוח היום - לאותו רוח שהשמש באה משם". ובגו"א שם אות יד [פ.] כתב: "כי השמש נקראת 'יום' בעבור שהוא עושה היום". ובגו"א שמות פי"ב אות יד [קצה.] כתב: "בלשון בני אדם נקרא היום על שמוש השמש". ולמעלה הקדמה שניה [לאחר ציון 288] כתב: "לפי שכאשר שקעה השמש נגמר היום". וכן מצינו שהיום הוא כינוי לשמש, שנאמר [שיה"ש ד, ו] "עד שיפוח היום", ופירש רש"י שם "עד שיפוח היום - עד שתתפשט החמה". ורש"י שבת קלד. פירש "ולוקמיה להדי יומא - נגד השמש". ורש"י פסחים יב: פירש "יומא - חמה". ורש"י יומא סב: פירש "כנגד היום - כנגד זריחת השמש". ורש"י ב"ב טז. לפירש "שדומה ליום - ברה כחמה". וכן יש מן הפוסקים שכתבו הטעם בכמה מצוות הנוהגות ביום, שאין עושים אותן לכתחילה עד שתנץ החמה, לפי שהוא סתם יום האמור בתורה, שכן מצינו שיום הוא כינוי לשמש [פמ"ג או"ח משבצות זהב סימן תרנב סק"א], והובא למעלה הקדמה שניה הערה 289. והואיל והיום נגדר על פי השמש, מן הסתם הלילה נגדר על פי הלבנה. לכך המאורות השולטים ביום ובלילה מגדירים את טיבם של היום והלילה.

(58) לשונו בגו"א בראשית פי"ז סוף אות ג [ערה:]: "שרה שהיא נקבה, דומה ג"כ לירח, שהוא כח נקבה". ובגו"א דברים פכ"ה אות כה [שצה.] כתב: "החמה זכר... לבנה שהיא נקבה". וכן הוא באור חדש פ"ב [תקכג:], ויובא בהמשך ההערה. ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח.] כתב: "וידוע כי הירח מתיחס לנקבה". וכאן מבאר זאת מפאת חולשת כח המאור, שחולשה זו דומה לנקבה. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ח [תשצה:]: "נקיבה, אשר לחולשתם יש השתנות". ואמרו חכמים [ברכות לב.] "תשש כחו כנקבה". וכן אמרו [יומא עא.] "תלמידי חכמים, שדומין לנשים, ועושין גבורה כאנשים", ופירש רש"י שם "שדומין לנשים - ענותנין ותשושי כח". ורש"י [במדבר יא, טו] כתב "ואם ככה את עשה לי - תשש כחו של משה כנקבה". **ובאופן אחר** ביאר באור חדש פ"ב [תקכג:] את דמיון האשה לירח, וכלשונו: "האשה דומה לירח, לא לשמש, כי האשה היא מקבלת מן הזכר, כמו שמקבל הירח האור מן השמש". וכן כתב רבינו בחיי [שמות יב, ב], וז"ל: "הלבנה דוגמת האשה ביצירה התחתונה, שהיא מתפעלת מן הזכר, כן הלבנה מקבלת ומתפעלת מן השמש". ואודות שהאשה מקבלת מן הזכר, כן כתב בנתיב האמונה פ"א [א, רז.], וז"ל: "השמים והארץ הם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת. וכך השמים משפיעים, והארץ מקבלת". ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח.] כתב: "נשא אשה שלו לשם ממון אין כאן ברכה שראויה להיות... כי נשא אשה לקבל הזכר ברכה ממנה, הפך הסדר אשר ראוי, כי האשה מקבלת מן האיש". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "דע כי האשה נקראת 'בית'... אמרו ז"ל בכל מקום [שבת קיח:] לא קראתי לאשתי רק ביתי. וזה כי האיש נמשל ונדמה צורה, והאשה חומר. וידוע כי החומר מקבל אל הצורה, וכל מקבל הוא בית לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו". ואודות שהלבנה מקבלת האור מהחמה, כן כתב בדר"ח פ"א מ"א [קכז:], וז"ל: "רק יהושע נחשב מקבל מיוחד אל משה... ואמרו ז"ל [ב"ב עה.]... פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה. וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה". ומקור הדברים הוא בזוה"ק ח"ב רטו., שאמרו שם "משה אנפוי כאנפי שמשא, ויהושע כאנפי סיהרא, דלית נהורא לסיהרא, אלא נהורא דשמשא כד נהר לסיהרא". ובזוה"ק ח"א רמט: אמרו "ודאי לית לה נהורא לסיהרא מגרמה, אלא מה דיהיב לה שמשא". ובניצוצי זהר שם אות ה הביא את הגמרא [שבת קנו.] "האי מאן דבלבנה יהי גבר... אכיל דלא דיליה ושתי דלא דיליה". וכן הוא בזוה"ק ח"ב קמה:, שם ח"ג קיג:. והרד"ק [בראשית א, טז] כתב: "הלבנה אין לה אור כי אם מהשמש, כי גופה שחור, לפיכך אורה נוסף וחסר כפי התקרבה אל השמש וכפי התרחקה ממנו, והוא המאור הקטן". **ויש להבין** כי לכאורה כתב שני טעמים שונים

לדמיון ירח לאשה; כאן ביאר זאת מצד שיש לירח "חולשת כח המאור", ואילו באור חדש ביאר זאת מצד שהירח "מקבל האור מן השמש". ובאור חדש פ"ב הערה 208 נשארה שאלה זו בצריך עיון. אמנם נראה ליישב, כי הואיל ואין לירח דבר מעצמו אלא מזולתו, זה גופא חולשתו. ודבר זה מתבאר ממאמר חכמים [סוטה מז:] "משרבו מקבלי מתנות נתמעטו הימים ונתקצרו השנים, דכתיב [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה'". ובח"א שם [ב, פו:] כתב: "פירוש, כאשר הוא שונא לקבל דבר מזולתו, מפני כי המקבל דבר מזולתו אינו עומד בעצמו, שהרי הוא מקבל מזולתו, ודבר זה מורה על חולשת מציאותו כאשר אינו עומד בעצמו. אבל מי שאינו מקבל מתנות, והוא מקוים בעצמו, וזה מורה על המציאות החזק אשר יש לו, ולכך ראוי לו החיים, אשר החיים הוא הקיום. וזה שאמר 'ושונא מתנות יחיה', כלומר כאשר שונא לקבל מתנות מאחר, בזה נראה כי קיומו בעצמו, וזה מפני כי יש לו קיום בעצמו, ולכך הוא יחיה כאשר הוא מרחיק הקבלה, רק מציאתו בעצמו, וזהו עצם החיים. והוא הפך העני, שמקבל פרנסה מאחרים, ונחשב כמת [נדרים סד:], בעבור כי חיותו אינו בו, והוא תלוי בזולתו, ואין זה חיים, שהחיים הוא שעומד בעצמו, וזה ידוע, ולכך 'שונא מתנות יחיה'". ואל תאמר שחולשת הירח היא במאור שלה, ולא במציאות שלה, כי האור של דבר מורה על מציאות הדבר, וכאשר אור הירח הוא חלש, זה מורה שמציאות הירח היא חלשה. ובבאר הגולה באר הששי [קנה.] כתב: "כי האור מתיחס לעולם, שכפי מדריגת העולם ומעלתו, האור זורח עליו". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמו.] כתב: "וזהו אמרם בפרק קמא דברכות [ו:], רבי יוחנן ורבי אלעזר אמרי, כיון שנצרך אדם לבריות פניו משתנים... הרי לך כי הנצרך לבריות, והוא תלוי באחר, ואין לו מציאות בעצמו, פניו משתנים. דהיינו שאין לו זיו צלמו, וחשך זיו פניו אליו כאשר אין לו מציאות גמור" [הובא למעלה פ"ז הערה 132].

(59) "ולפיכך נקרא זכר" [הוספה בכת"י (שמז.)] ופירושו, שהשמש אינה מקבלת, אלא משפיעה ופועלת, לעומת הירח, שהוא מקבל ונפעל בלבד. לכך השמש היא מדת זכר, והירח הוא מדת נקבה. ובגו"א דברים פכ"ה אות כה [שצה.] כתב: "החמה זכר... לבנה שהיא נקבה". ובגו"א בראשית פל"ח אות כו [רנז.] כתב: "לבנה וחמה, שניהם הם מושלים ומלכים בעולם... [והלבנה] אינו פושט יד ולוקח דבר שאינו שלו בממשלת יתירה... [אבל] החמה, שגם הוא מלך, ופושט יד ביותר לתקפו יותר מן הראוי למלך" [הובא בחלקו למעלה הקדמה שלישית הערה 49]. ועוד אודות כחה הגדול של השמש, ראה נצח ישראל פי"ז שהאריך בזה, ובתוך דבריו כתב שם [שפד:]: "ודע, כי על פי דעת רז"ל בעלי האמת, כח החיה הרביעית מקבל מן כח חמה המאור הגדול" [הובא

למעלה הקדמה שניה הערה 319]. ובגבורות ה' הוצאת מכון מהר"ל, פנ"ב, מובא בהערה 20 שבכת"י שם כתב שאור החמה משובח מאור הלבנה, כי לאור החמה קדם חושך, ואילו לאור הלבנה לא קדם חושך. וזה גופא מורה שהחמה אינה מקבלת אורה ממקור אחר, כי לא היה אלא חושך לפני עלות החמה. אך הלבנה קבלה אורה מהאור שקדם לה.

(60) יש להבין, לשם מה כתב ש"היו מולידים זכר ונקבה, **זוג אחד**", ומה היה חסר בלי התיבות "זוג אחד". אמנם דבריו מתבארים היטב על מה שכתב בגו"א שמות פ"א אות ה [ט.], וז"ל: "ולמאן דאמר י"ב, הוא כנגד הנקיבות גם כן... ולפיכך דרש [שמו"ר א, ח] 'פרו' שנים, אחד זכר ואחד נקיבה [הובא למעלה לאחר ציון 42]. וכלל הכתוב הכל בלשון אחד, דלא נקרא 'פרו' אלא כשיש זוג שהם ראויים לפרות ולרבות. והכי קיימא לן [יבמות סא:] דלא קיים פריה ורביה רק כשיש לו זכר ונקיבה" [ראה להלן הערה 75]. הרי שבא לבאר מדוע תיבה אחת ["פרו" "וישרצו" וכו'] כוללת שנים [זכר ונקבה], ולא נכתבה תיבה אחת לזכר ותיבה אחת לנקבה. ועל כך מבאר שזכר ונקבה יוצרים יחידה אחת של זוג, ולכך נכתב תיבה אחת על זוג אחד. וכן גם בכת"י [שמז.] עמד על ההכרח שזכר ונקבה הם זוג, אך לא משום שרק זוג ראויים לפרות, אלא מטעם אחר, וכלשונו: "הנה היו ששה זכרים וששה נקיבות, כאשר היה הענוי ביום ובלילה, והיה רבוים בכפל גם כן, בזכרים ובנקיבות... ודרש 'פרו' בתיבה אחת נרמזו שנים, לפי שלילה ויום הם יום אחד שלם, וכנגד זה היו מולידים זכר ונקיבה, בזוג אחד".

(61) בראשית א, כב "ויברך אותם אלקים לאמר פרו ורבו וגו'", ופירש רש"י שם "פרו - לשון פרי, כלומר עשו פירות. ורבו - אם לא אמר אלא 'פרו', היה אחד מוליד אחד, ולא יותר. ובא 'ורבו', שאחד מוליד הרבה". ובגו"א שם אות נה [לח:] כתב: "מפני שכתב כאן 'פרו ורבו', והוקשה לו כפל הלשון, לכך פירש כי 'פרו' 'עשו פירות' בלבד, ואין כאן רבוי. ואחר כך אמר שיהיו הרבה וזהו 'ורבו'". וראה להלן הערה 114.

(62) לשונו בגו"א שמות פ"א אות ה [ז:]: "ויש מי שסובר שם שילדו ס' בכרס אחד. סבירא ליה כיון דכתיב 'כאשר יענו כן ירבה', היה נגד כל יום ויום מן ימי המעשה י' בנים, שזה רבוי בנים, כי מספר עשרה הוא מספר של רבוי, והכתוב אמר 'כאשר יענו כן ירבה וכן יפרוץ'. כי אילו היו מענים יום אחד למעט תולדות, היה הקב"ה מרבה התולדות, דהיינו י' בנים. עכשיו היה ו' ימים, היה ס' בנים, כל יום היה בו רבוי של י' בנים". וראה הערה הבאה.

(63) דבריו צריכים ביאור, כי בהרבה מקומות לכאורה כתב את ההפך, שתשעת הפרטים הם רבים, ואילו העשירי הוא אחד. וכגון, למעלה פ"ח [לאחר ציון 86] כתב: "כל מספר לא יעלה יותר רק עד ט', שכל זמן שאין במספר יותר מט', נקראים 'חלקים', שכל אחד ואחד מחולק לעצמו... אבל כאשר יש עוד אחד, ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד... כי העשירי על ידו נשלם המספר ונעשה כלל... אינו דומה לחלקים". ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "הבחינה של רבוי והחלוק מגיע עד תשעה... אמנם העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד". ושם פ"ה מ"א [כ.] כתב: "כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [שם], דבר זה יורה על מעלת העולם ושלימותו, ומורה זה מספר עשרה... כי העולם הזה ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות, כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... הבחינה השנית, הרבוי, שראוי שימצא בעולם מצד עצמו של עולם, שהוא הפעולה עצמה, כי אי אפשר שלא יהיה לעולם בחינה מצד עצמו גם כן, והבחינה הזאת הוא הרבוי, כי אין אחד רק השם יתברך. והרבוי הם החלקים אשר בעולם, והם נקראים 'חלקים פרטיים'. וראוי שיהיו תשעה, כי זהו כל החלקים... דמיון זה האילן; שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן. ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים... ולפיכך נברא העולם בעשרה מאמרות, כמו שראוי אל הפעולה שיהיה בה בחינה מצד הפעולה עצמה, ובחינה מצד הפועל. והבחינה מצד עצמה הוא הריבוי, והם ט', והבחינה מצד הפועל הוא העשירי, שהוא כנגד הפועל". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [כט:], והובא למעלה פ"ח הערות 88, 89. ולהלן הערה 102. ואילו כאן כתב "עשרה נקראים רבוי, אבל הפרטים לא נקראים רבוי". ואם תבאר שכוונתו כאן היא שעשרה זה רבוי מתאחד, לעומת הפרטים שאין הם רבוי מתאחד [וכמבואר מהמקבילות שהובאו כאן], תיקשי לך מלשונו, שלא הזכיר כאן כלל "רבוי מתאחד", אלא הזכיר "רבוי" גרידא. וי"ל בזה. וכן אפשר להקשות לאידך גיסא [שגם עשרה אינו מספיק רבוי], שנאמר [דברים יז, יז] "ולא ירבה לו נשים", ופירש רש"י שם "ולא ירבה לו נשים - אלא שמונה עשרה", ומקורו מהמשנה [סנהדרין כא.]. ובח"א שם [ג, קלט:] כתב: "דע כי מה שהוזהר המלך במצות 'לא ירבה', כי נקרא המלך 'אחד', וכל אשר הוא רבוי נאסר לו... לא יצא מענין המלכות שהוא אחד. ומה שהותר למלך דוקא י"ח נשים, כי עד י"ח המלך ראוי שיהיה אחד כמו שאמרנו, וכאשר נושא נשים יותר ממה שהראוי לו ליקח, והוא מתחבר אליהם, והרי

אינו אחד, כי הוא מתחבר לרבוי נשים". הרי שאצל המלך "רבוי" הוא רק מעבר לשמונה עשרה, ואילו כאן "רבוי" הוא עשרה. ויל"ע בזה.

(64) יבמות קיט. "רוב נשים מתעברות ויולדות".

(65) כן כתב בגו"א שמות פ"א אות ה [ח.], וז"ל: "ועוד, כיון דכתיב 'כאשר יענו כן ירבה', אין שייך שיהיה נגד כל יום בן אחד, שאם כן מה נתן להם נגד יום הראשון, דהא בלאו הכי כל אשה יולדת בן אחד. לכך כתיב 'כאשר יענו כן ירבה', והרבוי הוא עשרה, ונגד כל יום היה להם עשרה בנים".

(66) יבאר הסבר שני [ועיקרי] מדוע היו מולידות ששה בכרס אחת. ועד כה ביאר זאת משום שזהו כנגד ששה ימי מלאכה שישראל השתעבדו במצרים, שהואיל ונשתעבדו לששה ימים בשבוע, לכך נתרבו באופן כזה, שנאמר [שמות א, יב] "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ". ומעתה יבאר שמספר ששה מסוגל לישראל. ובכת"י [שמז:] ביאר מדוע הסברו הראשון אינו "עיקר" כהסברו השני, וז"ל: "אמנם כיון שלא נאמר 'כאשר יענו' רק אחר שהיו פרים ורבים, לכך עיקר הפירוש כמו שנאמר". ופירושו, שאי אפשר לבאר שלידת ששה בכרס אחת היא מחמת הנאמר "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", כי לידת ששה בכרס אחת הוזכרה חמשה פסוקים לפני הפסוק "וכאשר יענו אותו", שנאמר [שם פסוק ז] "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד וגו'", וממלים אלו דרשו חכמים [שמו"ר א, ח] שילדו ששה בכרס אחת [כמבואר למעלה לאחר ציון 42]. וכיצד רבוי שהוזכר לפני העינוי יהיה תולדה מהעינוי. וראה למעלה הערה 52.

(67) שנאמר [במדבר א, מו] "ויהיו כל הפקודים שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים". ועוד נאמר [במדבר ב, לב] "אלה פקודי בני ישראל לבית אבותם כל פקודי המחנות לצבאותם שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים". ושוב נאמר [במדבר כו, נא] "אלה פקודי בני ישראל שש מאות אלף ואלף שבע מאות ושלשים". הרי ש"לא נתרבו על זה המספר דבר חשוב". וראה הערה הבאה.

(68) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 31]: "בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו. וראייה לזה ששלימות ישראל זה המספר, שהרי כשיצאו ממצרים היו שש מאות אלף [שמות יב, לז], וכשנפלו בעגל היו שש מאות אלף, ובפרשת במדבר היו שש מאות אלף [במדבר א, מו], ובפרשת פנחס היו גם כן שש מאות אלף [במדבר כו, נא], שמזה נראה כי צורת ישראל ושלימותם שש מאות אלף". ובאור חדש פ"ג [תשה:] כתב: "ודבר זה כי ישראל מצד שהם עם אחד ראוי להם ששים רבוא, וכמו שבארנו זה

במקום אחר. וראייה לזה, שכך היו ישראל במספר ראשון כשיצאו ממצרים [שמות יב, לז], וכך היו בפרשת פנחס [במדבר כו, נא] אחר מ' שנה [רש"י שם פסוק א], מעט היה שנתוסף עליהן, כמו שבארנו במקומו דבר זה באריכות". וכן כתב בגו"א שמות פ"א אות ה [ח:], ויובא בהערה 70. ובהקדמה לדרוש על התורה [ו:] כתב: "הוא"ו מורה על עצם ישראל שהיו שש מאות אלף, ובזה המספר נמצאו כאשר יצאו ממצרים ובמדבר, וכן תמיד ומעט היו יותר, עד שתראה כי זה המספר ראוי לישראל דוקא". וכן כתב בקיצור בדרוש על התורה [לז.]. ורבינו גרשום [ערכין לב:] כתב: "הכי גמירי לעולם אין ישראל פחותים מששים רבוא" [הובא למעלה פ"ג הערה 33]. והואיל ומספר זה נהג בתמידיות בישראל, לכך אין הוא מספר מקרי, כי המקרה לא יתמיד, וכפי שביאר למעלה [הערה 45]. וראה למעלה פ"ג הערה 35, שנקודה זו נתבארה שם.

(69) בא לבאר שאם תאמר שהואיל וכלל ישראל הם שש מאות אלף, לכך הפרט ראוי להוליד ששה פרטים, תיקשי לך שכך היה צריך להיות תמיד למשך כל הדורות, שכל אחת ואחת מישראל תלד ששה בכרס אחת, ומדוע זה היה רק בעת התרבות ישראל במצרים. ועל כך מבאר ש"כאשר היו עם ישראל יוצאים לפעל שש מאות אלף" אז "היה תולדות הפרט דומה לתולדות הכלל, שהוא שש מאות אלף". וכן כתב בגו"א שמות פ"א אות ה [ח:], ש"היו מולידים ו' בכרס אחד, להשלים מספר שש מאות אלף של ישראל" [יובא בהערה הבאה]. אך לאחר שישראל כבר הגיעו למספר שש מאות אלף, שוב אי אפשר שכל אחת תלד ששה בכרס אחת, דאדרבה, תהיה בכך הפקעה ויציאה ממספר שש מאות אלף של ישראל, וזהו מן הנמנע, וכפי שישראל לא חרגו ממספר זה למשך ארבעים שנות שהותם במדבר. וזהו מתק לשונו כאן "היה תולדות הפרט דומה לתולדות הכלל", ולא כתב סתם "היה בפרט דומה לכלל", כי דוקא איירי בתולדות הפרט ותולדות הכלל.

(70) לשונו בגו"א שמות פ"א אות ה [ח:]: "אמנם עיקר הפירוש שדור הזה היו מולידים ו' בכרס אחד, להשלים מספר שש מאות אלף של ישראל. וכל אחת ואחת שהיה פרט, היתה יולדת פרט זה המספר, ששה בכרס האחד. כי מספר שש הוא ראוי לישראל... והיתה יולדת ששה... והבן זה היטב מאד כי ישראל מיוחדים במספר ששה, והרי תמצא כי כל זמן שהיו ארבעים שנה במדבר היה עומד זה המספר שש מאות אלף, שתראה כי מיוחדים הם בזה המספר. ובשביל להשלים זה המספר שמיוחדים בו ישראל כל אחת ואחת היתה יולדת ששה... היה הפרט דומה לכלל; הכלל שש מאות אלף, והפרט ששה". ובכת"י [שמז:] כתב: "מפני כי ישראל היו במספר הכללי שש מאות אלף, ראוי

לפרט שיוליד ששה בערך הכללי, לכך היו מולידים ששה. ואם היו מולידים ב' או ג', אין זה שלימות. ומאחר שאין מספר מיוחד להם רק מספר ששה, הולידו כך". ואמרו חכמים [פסחים ו:] "אין בכלל אלא מה שבפרט". הרי זה מורה "כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל" [לשונו בהמשך]. וראה להלן ציון 107.

(71) כגון, בגמרא אמרו [סנהדרין צא.] "תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא ששיעבדתם במצרים". ועוד שם אמרו [סנהדרין קיא.] "מה ביאתן לארץ שנים מס' ריבוא". ובבמדב"ר יא, ג אמרו "ששים רבוא שיצאו ממצרים מבן עשרים שנה ומעלה". ובדב"ר יא, י אמרו "והוצאתי ששים רבוא לעיני כל מצרים". וכן הוא בעשרות מקומות נוספים. ורש"י [שמות יח, ט] כתב "עד עכשיו לא היה עבד יכול לברוח ממצרים, שהיתה הארץ מסוגרת, ואלו יצאו ששים רבוא". וראה למעלה פ"ג הערה 51 מה שהוקשה שם על כך. וראה להלן ציון 95.

(72) ולא שש, כי רק הפרט של "שש מאות אלף" הוא שש, אך הפרט של "ששים רבוא" הוא ששים.

(73) לשונו בגו"א שמות פ"א אות ה [ט:]: "ולמאן דאמר ששים, סבירא ליה שילדו ששים מפני כי מנין ישראל ששים רבוא, ומנין ישראל היה מיוסד על מספר ס'... לכך היו יולדות ששים בכרס אחד. וראוי שיהיה הפרט דומה לכלל, כי כלל שלהם ס' רבוא, ופרט שלהם ס'".

(74) ב"ב טז: "אי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות". ובכת"י [שמז:] כתב: "ואי אפשר לעולם בלא נקיבות, ומסתמא יש להם כמו כן נקיבות כמספר הזה. ונמצא שהיו מולידים ו' זכרים ושש נקיבות, כי זה המספר ראוי לישראל".

(75) לשונו בגו"א שמות פ"א אות ה [ט.]: "למאן דאמר י"ב, הוא כנגד הנקיבות גם כן, שהרי הזכרים בלבד היו שש מאות אלף, וכנגד הנקיבות גם כן צריך". וכבר נתבאר למעלה [לאחר ציון 55] שאותם י"ב היו ששה זכרים ושש נקבות. וכן כתב בהמשך דבריו בגו"א שם [הובא למעלה הערה 60].

(76) וראוי שלא להאריך בדברים עמוקים, וכמו שהזהיר כמה פעמים. וכגון, להלן ס"פ סא כתב: "ועוד יש בזה דברים עמוקים, ואין להאריך". ולהלן פס"ז כתב: "ויש בזה עוד דברים עמוקים מאוד, ואין להאריך". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ובנצח ישראל פ"ו [קנז:] כתב: "ודברים אלו עמוקים מאוד מאוד, ואין להאריך". ושם ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". ובנתיב

הלשון פ"ב [ב, סח:] כתב: "והדברים האלו עמוקים ואין להאריך". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רז.] כתב: "והדברים האלו עמוקים מאוד, ואין להאריך בזה". ולמעלה פי"א [לאחר ציון 67] כתב: "ואין להאריך כי הם דברים נסתרים", ושם הערה 68. וראה למעלה פ"ד הערה 134, ופ"ח הערה 47, ולהלן פי"ג הערה 49.

(77) פירוש - אף שאין להאריך בדברים עמוקים מאוד, מ"מ יש להאריך במקצת כדי לקרב את הענין להבנת האדם. וכן כתב למעלה פ"ט [לאחר ציון 296], וז"ל: "אם יש לך לב להבין תדע כל דבר ודבר מזה, ואי אפשר אשר לא ארמוז לך מעט מעט". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכז:] כתב: "רק היינו צריכין קצת להרחיב הלשון באיזה מקום כדי ליתן הבנה לאדם, והחכם יוסיף חכמה ותבונה". ובגו"א שמות פט"ו אות כג [שז.] כתב: "פתחתי לך פתח להבין דברי חכמים, ותכלית הדבור בזה הוא יותר נפלא, אבל הדברים האלו כמו פתח להבין". ובבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיב:] כתב: "הדברים אשר נבאר הם דברים אשר נמצא בספרי החכמה גנוזים וטמונים... תוספת ביאור נעשה, להעלם ולהסתר הדברים ההם, עד שיקנה האדם בהם הבנה" [ראה למעלה פ"ד הערה 134, ופ"ט הערה 298]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שט.] כתב: "ודברים אלו הם גדולים מאד, והארכנו בזה להעמיד אותך על דברי נבונים". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם, כרך כה, עמוד רלח] מובא: "כך רגיל היה בפיו של הרבי מוואַרקי; האר"י הקדוש גילה את הסוד שבנסתר. ומהר"ל - את הנגלה שבנסתר".

(78) מהמשך דבריו מתבאר ש"אומה יחידית" פירושה אומה אחת, וישראל נקראו כך, שנאמר [ש"ב ז, כג] "ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ". ואמרו חכמים [סוכה נה:] "הני שבעים פרים ["פרי החג שבעים הם" (רש"י שם)] כנגד מי, כנגד שבעים אומות. פר יחידי ["של שמיני" (רש"י שם)] למה, כנגד אומה יחידה". ובנצח ישראל פכ"ה [תקכד.] כתב: "דבר זה בפרט בישראל עם אחד... שאין זה בשאר אומות... שהם אומה יחידה שלימה, כמו שבארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 59] כתב: "מצד שישראל הם אומה יחידה, ראוי לישראל זה המספר, שהמספר הזה הוא מספר שלם". ולמעלה פי"א [לאחר ציון 74] כתב: "כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית, ולפיכך היה מספר שלהם רק שבעים פרטים, וזהו מעלת ישראל שהיא אומה יחידית". ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'" [הובא למעלה

הקדמה שלישית הערה 100]. ולמעלה פ"ג הערה 60 נלקטו מספריו שלשה טעמים עיקריים לבאר יחידיותם של ישראל; (א) במה שהקב"ה הוא אלקיהם. (ב) במה שיש להם את התורה. (ג) במה שאין להם שום שייכות לאומות העולם, עיי"ש.

(79) כמו שאמרו חכמים [פסחים לז:] "'אחד מכל קרבן' [ויקרא ז, יד], אחד - שלא יטול פרוס", ופירש רש"י שם "ארבעת מינין היו בה של עשר עשר חלות, ומכל מין ומין נותן אחד לכהן, והשאר לבעלים, וכתיב 'אחד', שלא יתן לו פרוסה", הרי ה"אחד" אינו חלק. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 60] כתב: "וידוע שכל שאינו שלם, והוא חלק בלבד, אינו אחד, שיש עוד חלק, ויש בו רבוי". ולהלן פ"ס כתב: "כתיב [שמות כו, ו] 'והיה המשכן אחד', ופירושו כאשר היה שלם אז היה נחשב אחד, שהרי החלק אינו שלם ואינו אחד". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל אינם חלק כלל, כי הם אומה יחידה, שלא תמצא עוד כמותה. שאם אתה מוצא כמותה, היתה האומה הזאת חלק... אבל עתה שהיא יחידה היא הכל, שכל מי שהוא יחיד הוא הכל". ולהלן בסוף הספר [בהלכות פסח בקצרה] כתב: "מצותו לאכול אותו על קרבו ועל כרעיו, הכל כאחד, שלא יתחלק, כי עבודתו למי שהוא אחד. ואסור לשבור עצם בפסח, שלא יהיה נחלק העצם, שהוא יסוד בנינו שעליו נסמך, לא יהיה מחולק. כי דבר זה הוא חלוק גמור אשר אין ראוי בקרבן זה". ובנצח ישראל פ"א [יא.] כתב: "פיזור ישראל בין האומות הוא דבר יוצא מן הטבע, שמאחר שהם אומה אחת, ראוי שיהיו עומדים יחד להיות אחד. כמו שתמצא כל הדברים הטבעיים אינם מחולקים לשנים, רק הם מתקבצים ביחד, וכן כל 'הנחלים הולכים אל הים' [קהלת א, ז] להיות מתקבצים, ואין דבר אחד מתחלק. ומאשר האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת ומופרדת יותר מכל האומות, ראוי שיהיו מקובצין יחד. ומזה נראה כי הפיזור להם בפרט אינו טבעי כלל". ובדר"ח פ"ד מ"ב [לח.] כתב: "מה שאמר [אבות שם] ש'מצוה גוררת מצוה'. וזה כי המצות שהם תרי"ג, כלם הם דבר אחד. ויש לפרש כך מה שאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כלומר אל תחשוב כי המצוה האחת היא נר אחד, והתורה, שהיא כוללת כל תרי"ג מצות, הם נרות הרבה. אבל אין הדבר כך, כי המצוה היא נר אחד, אבל אין התורה, שבה כל תרי"ג מצות, נרות הרבה מחולקות, שכל נר ונר לעצמו. אבל התורה שיש בה כל המצות, היא אור אחד, שהתחברו הנרות ונעשו אור אחד גדול, שהתורה היא אחת... וזה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת מצוה אחרת, כי כל דבר שהוא אחד אינו נחלק כלל. וכאשר

הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה כל המצות, שהם דבר אחד" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 107, ופ"ג הערה 62].

(80) פירוש - כאשר יש רק צד אחד מתוך ששת הצדדים של הקוביה, יש בזה רק חלק, ולא דבר שלם, וכמו שמבאר והולך.

(81) אודות שהצד הוא חלק בלבד, צרף לכאן דבריו למעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 15], שביאר שכל צד מחולק משאר צדדים, וז"ל: "הדברים המתנגדים זה לזה והמתחלקים זה מזה בראשונה הם ששה צדדי העולם, שהם ארבע רוחות, ומעלה ומטה, שהם מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני", ושם מאריך בזה. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קס:] כתב: "ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות פרשתי אתכם', וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 15, ופ"י הערה 24]. והואיל וכל צד שונה מצד זולתו ו"הוא צד לעצמו", פשיטא שכל צד יהיה חלק בלבד, כי אין הוא מכיל בתוכו שאר הצדדים.

(82) כמבואר בהערה הקודמת. ולמעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 33] כתב: "זה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים, יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים... אלו הם שש צדדי העולם". ולהלן ר"פ מו כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ולהלן פ"ע כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבעה הצדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין הגשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק". ובבאר הגולה באר הששי [קפו.] כתב: "כי מספר ששה בו יושלם הגשם, כי כל גשם יש לו ששה צדדין". וכן הוא שם בהמשך הבאר [רנד.]. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג:] כתב: "הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [לג.] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע

צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.], וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 16, פ"ג הערה 40, ולהלן הערה 105.

(83) פירוש - הואיל ו"כל שהוא חלק אינו אחד" [לשונו למעלה לאחר ציון 78], ממילא יוצא מכך ש"כל שאינו חלק הוא אחד". וששה צדדים, שהם אינם חלק [כי הם כוללים הכל], לכך הם "אחד לגמרי".

(84) ברכות יג. "למה קדמה פרשת שמע [דברים ו, ד-ט] ל'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג], כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו. רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני. לכך קיימא לן במסכת ר"ה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שלימה. וזה כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד, ראוי למלכות". ובגו"א שמות פי"ז אות יג [שנ.] כתב: "כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד. וכך קיימא לן במסכת ר"ה בפרק בתרא [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שמים, כי מאחר שהוא אחד, הוא מלך. כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין איתו אחר. ולפיכך אחר שאנו אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו וגו'' אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' [פסחים נו.], כי אחדותו הוא מלכותו, ונקרא קבלת מלכות שמים [ברכות יג.]". ובנתיב העבודה פרקים ז, ח, האריך לבאר כיצד מתקיימת באמירת "שמע ישראל" קבלת מלכות שמים [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 94].

(85) פירוש - אנו מודים שהקב"ה הוא יחיד ומלך בכל הצדדין. ואמרו חכמים [ברכות יג:] "רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי חייא בר אבא, חזייה דהוה מאריך טובא [בקריאת פסוק ראשון דשמע]. אמר ליה, כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים, תו לא צריכת". ופירש רש"י שם "דאמליכתיה למעלה וכו' - שהארכת שיעור שתחשוב בלבך ה' אחד בשמים ובארץ וארבע רוחותיה". וכאן מתבאר ששש התיבות של הפסוק מכוונות כנגד ששת הצדדין. וכן הוא בזוה"ק ח"א יב. ובפירוש הרוקח לשיה"ש א, א איתא: "משש רוחות אומרים שיר ושבח להקב"ה; ממעלה ומטה, ומארבע רוחות, הרי שש, כנגד שש תיבות 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובשל"ה מסכת תמיד פרק נר

מצוה [כ] כתב: "הרי המליכו בשמים... ובארץ... ארבע רוחות העולם ומעלה ומטה, הם שש קצוות, כנגד שש תיבות שבפסוק 'שמע'". וראה להלן הערות 106, 121. ואמרו חכמים [סנהדרין פב:] "ששה נסים נעשו לו לפנחס", ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "היה פנחס מקדש שמו הגדול על ידי מעשה זה, ובזה היה ממליך הקב"ה למעלה ולמטה ובד' רוחות, והם ששה, לכך כנגד זה נעשו לו ששה ניסים". **ויש להבין** מהי הדגשתו "שאנו **מודים** שהוא יחיד בכל הצדדין", דמהו ענין הודאה לכאן. אך הענין מבואר היטב על פי דבריו בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 34], שכתב: "כי כל ההודאה מצד שהוא מודה אל השם יתברך, ודבר זה מורה על אחדותו יתברך. ולכך אמרו ז"ל [ברכות לג:] האומר 'מודים' 'מודים' משתקין אותו, כמו מי שאומר 'שמע' 'שמע' [שם]. ומה שההודאה היה מורה על אחדותו, אין כאן מקומו והתבאר בנתיב התפלה עיין שם". וכוונתו לדבריו בנתיב העבודה פ"י [א, קז.], שכתב שם: "כל ברכת מודים שאנו נותנים הודאה אל השם יתברך שאנו שלו, ואין אנו מצד עצמנו שום דבר, רק הכל להשם יתברך. ולפיכך אומר [ברכת הודאה בשמו"ע] 'על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך', וכל ענין הברכה הזאת היא הודאה". ושם בפי"ח [א, קמא:] כתב: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה הוא מוסר עצמו אל השם יתברך בשביל הטובה שעשה אתו, כי זהו ענין ההודאה... שכל הודאה מוסר עצמו אל השם יתברך... ובהודאה זאת מוסר עצמו ונפשו אל השם יתברך שעשה אתו הטובה הזאת... ולא יצא דבר מרשותו יתברך". לכך לשון הודאה הוא מיישך שייכי ליחוד ה', וזה שכתב כאן "שאנו מודים שהוא יחיד בכל הצדדין".

(86) לשונו למעלה הקדמה שלישית [לאחר ציון 12]: "כי השם יתברך אליו הכל, וכל חלופי המציאות וחלופי הכחות הכל שלו. ומפני כי החלופים הם החלקים המתנגדים זה לזה, והמתחלקים זה מזה. והדברים המתנגדים זה לזה והמתחלקים זה מזה בראשונה הם ששה צדדי העולם, שהם ארבע רוחות, ומעלה ומטה, שהם מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני... כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח... ואל המערב, הוא צד שכנגדו, ששם שוקע האור, מתיחס הפסד הנמצאים. ואל הדרום... שם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתיחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה... ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתיחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים. אמנם המעלה והמטה, השמים והארץ, אלה הם עיקרי מציאות העולם, שהמציאות כולל השמים והארץ וכל אשר בהם, וכל המציאות אשר כוללם

השמים והארץ, הכל הוא אל השם יתברך". הרי שההתחלקות הראשונה שיש בעולם היא ההתחלקות לששה צדדים, ולכך "יש לחשוב שיש כאן שניות מצד הצדדין".

(87) לשונו בכת"י [שמח.]: "דע כי ישראל בלבד נקראו אומה יחידית, והיחידית נכלל בשש. וטעם הדבר, כי היחידית היא בעבור שלא נמצא כמוה. והמשל בזה, כי כל דבר שהוא נוטה לצד אחד אינו יחידי. וזה כי האש אינו יחידי בעבור שימצא המים כנגדו. וכל דבר שיש לו הפך אינו יחידי, לפי שההפכים מתחברים יחד למציאות אחד. כי האש והמים מתחברים יחד על ידי שניהם מציאות שלם. שכל דבר שהוא קצה אחד אינו מציאות שלם, שהרי הוא קצה אחד וחלק אחד בלבד. ועל ידי שיש כאן עוד קצה, אינו אחד כלל. וכאשר יש בהן כל הצדדין, שהם ששה צדדין, אז אין כאן קצה יותר, והוא כולל הכל, ובזה היה אחד לגמרי". ואודות שההפכים יוצרים יחד מציאות שלימה, כן ביאר למעלה פ"ה [לאחר ציון 95] שזהו הטעם שאברהם יצא מתרח, עיי"ש.

(88) כמבואר בהערה הקודמת. ובכת"י [שמח.] כאן הוסיף: "וישראל המה אומה יחידית, ואין זוג כלל להם". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 42] ביאר מדוע המספר הוא שש מאות אלף, ולא שש מאות, או ששת אלפים, עיי"ש.

(89) פ"ג בשני הסברים [לאחר ציון 38, ולאחר ציון 58], ויובא בהערה הבאה.

(90) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 38]: "אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו. וכן הסכימו חכמי המחקר כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות, ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם. ולפיכך היה מספר ישראל שש מאות אלף, כי מספר שש הוא מספר שלם שאין עליו תוספת". ושם [לאחר ציון 58] כתב: "ועוד, מצד שישראל הם אומה יחידה, ראוי לישראל זה המספר, שהמספר הזה הוא מספר שלם. וידוע שכל שאינו שלם, והוא חלק בלבד, אינו אחד, שיש עוד חלק, ויש בו רבוי. אבל השלם מצד השלימות אשר בו, הוא אחד, שאין עוד חלק, ודבר מוסכם הוא זה בודאי. ומאחר שמספר ששה הוא מספר שלם, הוא מורה אחדות גם כן, ומפני זה ראוי לאומה יחידה ושלימה בעולם המספר הזה, שהוא שש מאות אלף כאשר היו ביציאת מצרים". וההבדל בין שני הסבריו שם הוא, שלפי ההסבר הראשון מספר שש מאות אלף מורה על השלימות. ולפי ההסבר השני מספר זה מורה על השלימות שהיא מורה על האחדות.

(91) מקשה על עצמו, דמדוע יש צורך לבאר שהיו מולידות ששה בכרס אחת מצד שישראל הם "אומה יחידה", ו"המספר שש הוא מורה על יחידית גמור" [לשונו לפני ציון

88], הרי היה אפשר לבאר זאת לפי מה שביאר למעלה [פ"ג] את מספר שש מאות אלף, שמספר שש מורה על השלימות, וישראל הם "אומה שלימה", ולכך כשם ששלימות ישראל מחייבת שישראל יהיו שש מאות אלף, כך שלימות ישראל מחייבת שכל אחת ואחת מנשי ישראל תלד ששה בכרס אחד, ומה עדיף "אומה יחידה" על פני "אומה שלימה". ואודות שישראל הם אומה שלימה, כן כתב בנצח ישראל פ"ב [כו:], וז"ל: "ואמר 'ויכוננך' [דברים לב, ו], רוצה לומר שהכין אותך בכל שלימות עד שנעשו ישראל אומה שלימה בכל, כמו שאמרו [חולין נו:] כי ישראל הם כרכא דכולא ביה, ממנו מלכיו וממנו כהנים. רוצה לומר כי השם יתברך השלים את ישראל בכל השלימות, עד שלא היו חסרים כלל, מה שלא היה לשום אומה כלל". וראה בסמוך הערה 93.

(92) בכת"י [שמח.] הוסיף כאן: "שלימותו אשר אמרנו שם הוא מצד שהוא שלם הצדדין".

(93) נראה לבאר כוונתו, שיש שני סוגי שלימויות; יש שלימות המונעת חסרון, ויש שלימות גמורה בעצם. השלימות הראשונה היא בבחינת "סור מרע" [תהלים לד, טו], ואילו השלימות השניה היא בבחינת "עשה טוב" [שם]. ואודות השלימות הראשונה [מונעת חסרון], כן כתב בכמה מקומות. וכגון, אמרו חכמים [חולין נו:] "תניא היה רבי מאיר אומר, 'הוא עשך ויכוננך' [דברים לב, ו], כרכא דכולה ביה; ממנו כהניו, ממנו נביאיו, ממנו שריו, ממנו מלכיו", ופירש רש"י שם "כרכא דכולא ביה - כרך שהכל בו, ועל כנסת ישראל נאמר, שכל מושליהן מהן, ולא מעם אחר". ובח"א שם [ד, צה.] כתב: "כרכא דכולא ביה. פירוש, כי לא היו חסרים דבר, גם לא יקבלו מלך ושרים מאומה אחרת... ולפיכך ישראל אינם חסרים דבר, והשלמתם בעצמם. שאם היו מקבלים מן אחרים השלמה, היו חסרים בעצמם, וכל חסר נוטה אל ההעדר, ובסוף בא אל ההעדר. אבל השם יתברך השלים את ישראל, והשלמתם בעצם, מורים על שאינם נוטים אחר ההעדר, ודבר זה מבואר". ובנצח ישראל פ"ב [לב:] כתב: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". ובנתיב השלום פ"א [א, ריח.] כתב: "כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות,

כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר" [הובא למעלה פ"ח הערה 152]. והנה במצרים כאשר "בני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאוד מאוד" [שמות א, ז], בעל כרחך שלא איירי רק במניעת חסרון, אלא בשלימות גמורה המביאה לרבוי כה מוגבר. ואם תבאר רבוי זה מצד היות ישראל "אומה שלימה", יחוייב מכך שיהיו מולידות ששים בכרס אחת, ולא רק שש, כי מספר ששים מורה על שלימות גמורה [יבואר בסמוך], ואילו מספר שש מורה על מניעת חסרון. ואי אפשר שרבוי מוגבר יתבטא במספר של מניעת חסרון. לכך האופן היחידי לבאר ש"היו יולדות ששה בכרס אחד" הוא רק מצד היות ישראל "אומה יחידה", ו"מספר שש הוא מורה על יחידית הגמור". ומה שניתן לבאר למעלה [פ"ג] את מספר בני ישראל מצד שלימות ישראל, שם לא איירי במה שהיו יולדות ששה בכרס אחד, אלא במספר שש מאות אלף, וזה ניתן לבטא גם באמצעות מספר המונע חסרון.

(94) מיד בסמוך.

(95) "ולמאן דאמר ס', סבר כי המספר שהוא שייך לישראל הוא ס'. כי כאשר הזכירו חכמים מספר יוצאי מצרים, אמרו 'ששים רבוא', וזה המורגל בפי חכמים" [לשונו למעלה לאחר ציון 70].

(96) לשונו בכת"י [שמח.]: "לכך זכרו חכמים מספר ישראל ששים רבוא ביוצאי מצרים. הרי שזכרו את מספר ישראל, פעמים בשם ששה ופעמים בשם ששים. וזה כי כמו שאמרנו, כי מספר ששה מורה על אומה יחידית שאין כאן צד שני כלל. אבל ששים מורה על שישראל הם אומה שלימה לגמרי, ומספר ששים מסוגל בשלימות. וזה, כי אף על גב שמספר ששה הוא כולל כל הצדדין, הנה שלימות דבר זה על ידי ס' נעשה". ובח"א לב"מ פד: [ג, לו.] כתב: "בכמה מקומות תמצא חשבון זה של ששים... שאין הכונה רק על מספר שלם. כי מספר ו' הוא מספר שלם, שהוא כנגד ו' קצוות, דבר שלם. ומספר ס' שהוא ו' פעמים י' הוא שלם לגמרי, בעבור שכל צד יש לו מספר עשרה, שהוא מספר כללי. כי עד ט' מספר פרטי, ומן ט' ואילך המספר הוא כללי, ולפיכך ששים הוא מספר שלם לגמרי. ובארנו דבר זה בחבור גבורות ה' ובכמה מקומות" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 40].

(97) פירוש - לקוביה יש ששה צדדים, ולכל צד משת הצדדים יש התפשטות באורך וברוחב, באופן שכל צד בפני עצמו הוא רבוע או מלבן.

(98) פירוש - הסך הכולל של התפשטות באורך וברוחב לכל ששת הצדדים הוא ששים, כי ההתפשטות של כל צד בפני עצמו הוא עשרה, וכמו שמבאר והולך.

(99) פ"ח [לאחר ציון 82], ויובא בהערה הבאה.
(100) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 82]: "כל דבר בעולם יתחלק לתשעה, לפי שכל דבר אשר אפשר בו חלוק, יש בו ראש ואמצע וסוף, ולדבר זה יתחלק, ודבר זה ידוע. ובענין זה תמצא בו ט' חלקים לכל צד, שכאשר תניח דבר שיש בו חלוקה בכל צד. לא כמו הקו, אשר אין בו חלוקה רק באורך, ולא ברוחב. אבל דבר שיש בו חלוקה באורך וברוחב, עולה מספרו ט'". ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "הבחינה של רבוי והחלוק מגיע עד תשעה. וזה כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות, אשר הוא מגיע עד תשעה. כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו, וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה ויש לו אמצע ויש לו סוף, וכך מתחלק באורך, וכן ברוחב. עד שכל שטח מתחלק לתשעה חלקים, והוא מגיע עד ט' בלבד, כאשר הוא ידוע" [הובא למעלה פ"ו הערה 105, פ"ח הערה 87, ופרק זה הערה 63].
(101) הוא העשירי, והואיל והוא נבדל לעצמו, לכך אין הוא מופיע עם תשעה החלקים האחרים. ובתפארת ישראל פמ"ה [תשג.] כתב: "ולעולם תמצא כי העשירי מחולק ונבדל מן התשעה, למי שמבין את זה" [הובא למעלה פ"ח הערה 89]. ובכת"י [שמח:] כתב משפט זה כך: "הרי הם ט, ועוד אחד נגד כלל השטח, שהוא עשירי".
(102) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 87]: "אבל כאשר יש עוד אחד, ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב:] כתב: "העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד... ולפיכך מספר ט' נגד בחינות החלקים, והעשירי נגד הכל, שהוא האחדות, מצד שאין כאן חלוק". ובנתיב התורה פ"א [כט:] כתב: "כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו, אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר. ולכך היו"ד מורה על מספר עשרה, כי היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת, ומורה לך כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד. ולכך גם כן מספר עשרה הוא אחד במספר קטן, כי העשרה הם כלל אחד לגמרי". ובח"א לשבת קיט. [א, סא:] כתב: "כי עד מספר ט' הם חלקים עד העשירי, שאינו עוד חלק. ודבר זה בארנו באריכות בספר גבורות השם, כי ט' הם חלקים... אבל העשירי אינו חלק עוד". וראה למעלה פ"ח הערות 88, 89, ופרק זה הערה 63.

(103) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [שו:]: "הנקודה שהיא בעיגול, שהיא אחת, שאין לה התפשטות, וממנה מתפשט הכל, והוא מקשר כל הט' שהם בעיגול, כי הנקודה היא אחת באמצע העיגול, מקשר כל העיגול, עד שהוא אחד... העשירי מקשר ומאחד כמו הנקודה בעיגול... והעיגול נחלק לט' חלקים, והם ט' חלקים שמתחלק כל ההתפשטות. וכנגד זה הם הפרטים שמתחלקים לתשעה, והעשירי נגד הנקודה שהיא תוך העיגול. ומפני זה העשירי קודש אל השם יתברך [ויקרא כז, לב], כי הנקודה אין לה התפשטות גשמי כלל. וכן היו"ד אין לה התפשטות גשמי כלל, ומפני כך בכח העשירי, שהוא כנגד הנקודה, הוא הכל, כי ממנה מתפשט הכל ומתקשר הכל". ובנתיב התורה פי"ג [תקיב.] כתב: "ארץ ישראל באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י], כמו הנקודה שהיא אחת באמצע העיגול... שהיא מקשרת כל הקוים היוצאים מן העיגול". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק:] כתב: "אין עיגול בלא אמצעי. וידוע כי האמצעי שהוא תוך העיגול, הוא נבדל מכל העיגול, כי האמצעי הוא עומד בפני עצמו, אינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, לא לפנים ולא לאחור, ובשביל זה האמצעי הוא נבדל מן הכל... כי כל נקודה ונקודה שהוא על העיגול הוא פונה אל הנקודה האמצעית, שהוא נבדל משאר חלקי העיגול... שימשכו כל הנקודות אשר הם על העיגול אל הנקודה האמצעית". ומתבאר מדבריו שדוקא מחמת שהנקודה האמצעית נבדלת מהכל, לכך היא שייכת אל הכל, ומחברת את הכל. כי אם הנקודה האמצעית היתה מזוהה עם אחד מהחלקים במיוחד, היתה בכך הפקעה מהחלקים האחרים, ורק מחמת שהנקודה האמצעית מרוממת משאר כל החלקים, לכך היא מתייחסת לכל החלקים באופן שוה. ולמעלה [הקדמה ראשונה הערה 83, הקדמה שניה הערה 339, הקדמה שלישית הערה 82, ופי"א הערה 29] נתבאר שמחמת שהמלך נבדל מן העם, לכך הוא מושל בעם. **דוגמה לדבר**; בפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת קלב [עמוד רכג] נכתב: "בכל העיירות היה שעון העיר עומד במקום גבוה... הפיקחים היו אומרים שהעמדת שעון העיר במקום גבוה דוקא יש לה שני טעמים... בכדי שייראה גם ממרחק... [וגם כי] עיקר ענינו של שעון העיר הוא בכדי שהקהל יכוון את השעה על פיו. הרי אם היה השעון עומד במקום נמוך, אז היה כל אחד ניגש אליו ומכוון את הזמן של שעון העיר בהתאם לשעונו הפרטי, וממילא היתה מתבטלת על ידי כך כל המטרה של שעון העיר". והוא הדין לנקודה שבתוך העיגול; הנקודה נבדלת משאר חלקי העגול, ורק מחמת כן גופא היא שייכת לשאר חלקי העגול.

(104) "ששים גבולין" פירושו ששים קוי התפשטות של הגשמי.

(105) לשונו בכת"י [שמח:]: "כל דבר נעשה שלם על ידי כל גבולין, שהם ס', כמו שהתבאר. ולפיכך מספר ס' מיוחד לישראל, לפי שהוא שלימות המספר, שהוא שלם לגמרי. והאומה הזאת היא אומה שלימה, אשר השלים הקב"ה אומה זאת. ולפיכך סובר כי היו יולדות ס' בכרס אחד". ובאור חדש פ"ה [תתפ:] דן בדעה הסוברת ששרביט אחשורוש נתפשטה ס' אמה [הובא בעין יעקב למגילה טו:], וז"ל: "ומאן דאמר ס' אמה, סבר כי ההתפשטות הוא בכל ד' צדדין והמעלה והמטה, והם ששה ביחד. וכל צד וצד נחשב שיש בו מספר עשרה, שהוא מספר כללי, והוא שייך לשטח, כמו שהתבאר בחבור גבורות השם בפרק י"ב. והנה התפשטות הששה צדדין הם ששים. ולכך כאשר מתחו לשרביט והשלימו על התפשטות שלם, מתחו על ששים". ובתפארת ישראל פי"ז [רסו:] כתב: "לא נתנה תורה עד שהיו ששים רבוא, כי מפני כי מספר ששים הוא מספר שלם, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' באריכות". וראה למעלה פ"ח הערה 253, ולהלן הערה 122.

(106) לשונו למעלה [לאחר ציון 77]: "דע, כי ישראל בלבד נקראו אומה יחידית, ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל, שהיו שש מאות אלף. וזה כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד... וכאשר יש כל הצדדין, שהם ששה צדדין, אז אין כאן חלק כלל, והוא כולל הכל, שיש בו שש צדדין, ובזה היה אחד לגמרי". ובכת"י [שמח:] כתב: "לפיכך ישראל שהם עם אחד, יש בו מספר הזה שש מאות אלף איש. כי השש כאשר אמרנו לך מורה כי יש בהם האחדות, שהאחדות יש בו מספר זה. ועל פי זה הסוד דרשו רז"ל [שמו"ר טו, ז] 'הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב' [במדבר כג, ט]. כל אותיות באלפא ביתא יש להם זוג; א' וט' מתחברים לעשרה. ב' וח' מתחברים לעשרה, וכן כולם. אבל ה' אין לה חבור. וכן הנו"ן במספר עשרה אין לה חבור. ושאר אותיות יש להם חבור; הי' והצ' הם ק'. הכ' והפ' הם ק'. אבל הנו"ן אין לה חבור, אבל הוא בדד. ולפיכך אמר על ישראל 'הן עם לבדד ישכון', כמו אותיות ה"ן שהן לבדד, כך ישראל הן לבדד. וביאור הדבר כמו שאמרנו, כי הקצוות תמיד יש להם חבור, כי שני הקצוות מתחברים יחד, עד שהם מציאות אחד. כי הא' הוא בקצה אחד, והט' הוא בקצה השני, מתחברים יחד. אבל האמצעי אין לו חבור, והוא תמיד יחיד, כי לא תמצא שני אמצעים לדבר. וישראל בשביל זה שהם אומה יחידית בעולם, הם כמו האמצעי שהוא משתתף לכל הקצוות. ומפני כך המספר שלהם ששה מסוגל [להם]". וכן הביא מדרש זה באור חדש פ"ג [תרפח.], ובנצח ישראל פי"ג [של.], והובא למעלה פ"ג הערה 60. וראה להלן הערה 121.

(107) לשונו למעלה [לאחר ציון 68]: "ואחר שהכלל של ישראל מסוגל במספר שש מאות אלף, היו הפרט ראוי להוליד שש פרטים. וכאשר היו עם ישראל יוצאים לפעל שש מאות אלף, היה תולדות הפרט דומה לתולדות הכלל, שהוא שש מאות אלף. כי זהו לפי ערך הכללי; כי כמו שמספר שש מאות [אלף] כללי, כך מספר שש הוא פרטי, שייך לפרטיים", וראה למעלה הערה 70. **ובכת"י** [שמט.] כתב: "כי הפרט דומה בודאי לכלל, רק החלוק שביניהם שזה כללי וזה פרטי. כי כל ישראל מספר שלהם שש מאות אלף, שזה המספר הוא כללי. ומספר הפרט ראוי שיהיה ששה, בשביל שזה המספר פרטי... ולפיכך היו מולידים ששה ששה. ויש אומרים "יב, רצה לומר שש זכרים ושש נקיבות. כי שש מאות אלף שהיו לישראל היו הזכרים, ומסתמא הנקיבות כמו כך, או קרוב לזה. ולפיכך היו נולדים י"ב בכרס אחד, כנגד זכרים ונקיבות. ולמאן דאמר ששים, מפני שזה המספר היה מספר שלם לגמרי. כי שלימות הצדדין הששה נעשים בששים גבולים, ולכך מספר זה ראוי לישראל, מפני שהוא מורה על שלימות. לכך מספר ישראל נמנה ששים רבוא, ונמנה שש מאות אלף; נמנה שש מאות אלף מצד האחדות שבישראל, ונמנה ששים רבוא... נגד השלימות שבישראל, שהם אומה שלימה בודאי, ונגד זה אמר שהיו יולדות ששים בכרס אחד. שכמו שהשש הוא שייך לישראל מצד האחדות, שייך ששים לישראל מצד השלימות. ובין למאן דאמר ששה ובין למאן דאמר ששים, סוברים כמו שמצאנו שמתחלק הדבר האחד לשש צדדין. כי דבר שהוא אחד יש בכחו שש הקצוות. לפיכך היה גם כן מתחלק להיות יוצא מאומה שהיא יחידית שש, עד שכל אחד היה סיבה לשש. ולמאן דאמר ששים סובר כי נמצא דבר אחד שלם מתחלק לששים. כי הגשם הוא נמנה לששים, כאשר אמרנו למעלה, וכל זה יוצא מאחד. והבן הדברים האלו מאוד". וראה להלן הערה 122.

(108) לשון המהרי"ט בדרשותיו, פרשת בראשית, דרוש ראשון: "כשם שהיבשה כדורית, כך המים, כמו שנאמר [איוב כו, י] 'חק חג על פני מים'". ובפירוש הגר"א לתיקוני הזוהר [ה:] מובא בשם רבי אברהם בן הגר"א ש"הארץ מרובעת מארבע כנפות הארץ, והשמים עיגולא". וכן הגר"א בעצמו כתב בהמשך שם [תיקון ע], ולמד כן מהפסוק [איוב לח, יג] "לאחוז בכנפות הארץ וינערו רשעים ממנה", שכל "כנף" הוא מרובע. וכן הוא בביאור רבי סעדיה גאון לספה"י [פב.]. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שבודאי לא נעלם מהם שהארץ היא עגולה ככדור, וכמו שאמרו חכמים [במדב"ר יג, יד] "'מזרק אחד כסף' [במדבר ז, יג], כנגד העולם שהוא עשוי ככדור הנזרק מיד ליד". וכן הוא בתוספות

ע"ז מא. [ד"ה ככדור]. אלא שהארץ מצד עצמה היא מרובעת, אך הים המקיף את הארץ עשה את הארץ לעגולה ככדור, כי יסוד המים הוא כדורי.

(109) אמרו חכמים [תענית ח.] "ריש לקיש הוה מסדר מתניתיה ארבעין זמנין, כנגד ארבעים יום שניתנה תורה... רב אדא בר אהבה מסדר מתניתיה עשרין וארבע זמנין, כנגד תורה נביאים וכתובים". ושם העיר על כך המהרש"א בזה"ל: "מ' זמנין כנגד מ' כו'. בהא איכא טעמא, דמשה נמי סדרן באותן מ' יום, ולכל הפחות פעם אחת בכל יום. אבל כנגד כ"ד תורה נביאים וכתובים, אין כאן טעם מבורר". וקושיתו מבוארת, דמהי השייכות לסדר משנתו כ"ד פעמים משום שיש כ"ד ספרים בכתבי הקודש. אך לפי המבואר כאן ניחא, שהואיל ויש לפרט סגולת הכלל, על כן כמו שכללות התורה נתחלקה לכ"ד חלקים, דהיינו כ"ד ספרים, כמו כן כל פרט ופרט של תורה יתחלק לכ"ד חלקים. לכך רב אדא בר אהבה סידר משנתו כ"ד פעמים כנגד כ"ד ספרים, כי המספר כ"ד ספרים שבכללות התורה מורה על היות מספר כ"ד פרטים בתוך כל ענין וענין של תורה. ועוד אמרו חכמים [ירושלמי שבת פ"ז ה"ב (מד.)] "רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש עבדין הוויי בהדא פירקא [של כלל גדול] תלת שנין ופלוג. אפקון מיניה ארבעין חסר אחת תולדות על כל חדא וחדא" [רבי יוחנן וריש לקיש מצאו בפלפולם ל"ט תולדות לכל אב ואב של שבת]. והביאור בזה הוא כמתבאר כאן, שהואיל ובכלליות מלאכת שבת יש ל"ט אבות מלאכה, לכל בכל אב ואב פרטי תמצא חלוקה של ל"ט [בשם קובץ זרע יעקב, גליון כ"ד, עמוד שכא].

(110) בנתיב התורה פי"א [תע:] כתב טעם נוסף ללידת ששה בכרס אחד, וז"ל: "ומה שהיו יולדות כל אחת ששה בכרס אחד, מספר זה ראוי לבנים כאשר תבין דברי חכמה... והברכה שהיה בבנים היה בשלימות לגמרי מבלי שום חסרון, ולכך היתה יולדת כל אחת ששה בכרס אחד. וזה נתבאר בחבור גבורות השם, עיין שם". וכן כתב בנצח ישראל פל"ב [תרכב.], וז"ל: "ביאור ענין זה, שראוי לצאת מרות ששה בנים [סנהדרין צג.], וזה מורה על הבנים שנמשכו מן הברכה העליונה... ודבר זה יש לך להבין ממה שילדה כל אחת במצרים ששה בכרס אחד, וזה גם כן בשביל שנתברכו במצרים בברכה עליונה בבנים, עד שכל אחת ואחת ילדה ששה בכרס אחד. ויש לך לדעת עוד, כי אות הוי"ו, שמספרו ששה, מורה על זה. שהוא כמו קו נמשך, ומורה הקו השוה. כי הזרע הזה נמשך ובא ממקום עליון מאוד. והוא מורה גם כן על זרע אמת, כי האמת אינו נוטה ימין ושמאל, וזהו ענין הוי"ו שהולך ביושר, ואינו נוטה ימין ושמאל". ושמעתי לבאר שבשני

המקומות האלו כוונתו היא לספירת יסוד, שהיא הספירה הששית [פרדס רימונים שער כג פרק ז].

(111) שמו"ר א, ח "רבי נתן אומר, 'ותמלא הארץ אותם' [שמות א, ז], כחושים של קנים" [הובא למעלה לאחר ציון 43]. והמתונ"כ שם כתב "כמו יער של קנים". והמהרז"ו שם כתב "כיער שגדלים זה אצל זה הרבה מאד" [הובא למעלה הערה 44]. ובגמרא [ב"ב קמג:] אמרו "'ובני דן חושים' [בראשית מו, כג], שהיו מרובין כחושים של קנה". ופירש הרשב"ם שם "שגדלים הרבה ביחד".

(112) בכת"י [שמט:] הוסיף כאן: "והיו מתברכים מצד הברכה העליונה, אשר אין שעור וגבול לה, והנה התבאר דעת חכמים בזה". כמו שנאמר [שמות יב, לז] "ויסעו בני ישראל מרעמסס סוכותה כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף". ואודות שלברכה עליונה אין שעור וגבול, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ג אות ט [שצא.], וז"ל: "הכתוב לא ציוה למנות רק מבן כ' ולמעלה [במדבר א, ג], והקטנים מישראל לא ציוה למנותם, והוא בשביל דבר מופלא, כי לא יכללו בשיעור ובמנין, כי הם תמיד נושאים להתרבות. וזה הברכה אשר נתן הקב"ה 'והיה זרעך כעפר הארץ' [בראשית כח, יד]. ואין פירוש הכתוב על הרבוי בפעל, כי הכתוב אומר [דברים ז, ז] 'כי אתם המעט מכל העמים', אלא פירושו כי כל האומות יגיעו אל השלמה והעמידה, אבל זרע יעקב אינו לעמידה, אבל נוסף עליהם בכל עת שהם עושים רצונו של מקום. וזאת היא הברכה העליונה, כי נמשך הווייתם ממקום הברכה העליונה אשר אין לה הפסק... דכיון דתמיד הם הולכים ומוסיפין, לא שייך למנות דבר שנתוסף היום או מחר, כי הוא נושא תמיד להוספה. ודבר שיש בו עמידה דווקא הוא נכנס במנין". ובנצח ישראל פנ"ב [תתלא:] כתב: "ובפרק חלק [סנהדרין ק.]... עתיד הקב"ה להוציא נחל מבית קדשי קדשים ועליו כל מיני מגדים... ביאור ענין זה, לפי מעלתו העליונה, שיהיה בית המקדש דבק בעולם העליון הנסתר, שממנו הושפע ומשתלשל המציאות, ונטיעת העולם משתלשל ממנו. ולפיכך יוצא מן הקדוש הפנימי השפע, הוא הנחל, שיוצא מן המקום העליון. ומורה זה על הברכה העליונה בלי קץ, והבן זה".

(113) פירוש - במדרש [שמו"ר א, ח] הביאו את הדעות השונות כמה ילדו בכרס אחד, וכמה מן הדעות הראו כיצד למדו כן מהפסוק "ובני ישראל פרו וישרצו וגו'". וכגון, המ"ד הסובר שילדו י"ב בכרס אחד למד כן מ'"פרו' שנים, 'וישרצו' שנים, 'וירבו' שנים וכו'" [הובא למעלה לאחר ציון 42]. אך למ"ד הסובר שהתרבו "בלי שיעור וגבול", יש צורך לבאר כיצד הפסוק "ובני ישראל פרו וישרצו וכו'" מתפרש לפי דרכו.

(114) רש"י בראשית א, כב "פרו - לשון פרי, כלומר עשו פירות". ובגו"א שם אות נה [לח:] כתב: "שם 'פרי' נגזר מן 'פרו' ומן 'ופרינו בארץ' [בראשית כו, כב] שנאמר על יציאת התולדות", וראה למעלה הערה 61. וזה להפך מעקר, שעניינו שאינו עושה פירות. ובתקו"ז [תיקון ע (קלג:)] איתא "ואית אילנא דלא עביד פירין, ואיהו עקר". ובח"א לבכורות מד: [ד, קכט.] כתב: "העקר נקרא כאשר יסולק מאתו המקור המשפיע". זאת ועוד, כי "עקר" הוא הפך ל"עיקר" [ראה אור חדש פ"א הערות 340, 342], והגדרת "עיקר" נמצאת להלן פ"כ, וז"ל: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם" [ראה למעלה פ"ו הערה 44, ופ"ט הערה 228]. והואיל ו"עיקר" הוא מי שעושה פירות, ממילא "עקר" הוא מי שאינו עושה פירות, ולכך תיבת "פרו" פירושה "לא היה בהם עקר".

(115) לשונו בגו"א שמות פ"א אות ה [ו.]: "'וישרצו' דהכא דמשמע על ההולדה... כמו השרצים שיולדות הרבה... שהיו מולידים דרך ריבוי". והרד"ק בספר השרשים, שורש שרץ, כתב: "ענין ההולדה עם הריבוי". ובגו"א בראשית פ"א אות נ [כט:] כתב: "כתיב 'ובני ישראל פרו וישרצו וירבו'... רצה לומר שהיו פרים ורבים הרבה, ומכח שהיה הרבה מהם ביחד היה מתכסה הילוכן עד שלא נראה, והיו נראים כרוחשים". והמלבי"ם [שמות א, ז] כתב: "'וישרצו' שזה מורה ההפראה היתרה שלא כדרך טבע בני אדם, רק כטבע השרצים, שיולדות הרבה ולדות בפעם אחת".

(116) פירוש - אולי תאמר שכמות הרבוי נשארה באותו שיעור כפי שהיתה בתחילה, ולא הלכה וגברה.

(117) פירוש - אולי תאמר שהרבוי הפסיק בשלב מסוים, ולא נמשך תמיד עד הסוף.

(118) פירוש - "ויעצמו" מורה על עוצמה וחוזק, הפך מיעוט וחולשה. וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש עצם: "ענין הכל החוזק והתוקף והגדולה בענין האיכות והכמות". לכך תיבת "ויעצמו" שוללת מיעוט וחולשה, וכמו שמבאר והולך.

(119) מעין מה שהשריש שכל דבר שיוצא מהטבע לבסוף יחזור אל הטבע, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"א [ט.], וז"ל: "כל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי, והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם, רק הם חוזרים למקומם הטבעי. כי אם היו נשארים במקומם הבלתי טבעי להם, היה הבלתי טבעי נעשה טבעי, ודבר זה אי אפשר שיהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי. משל זה, אם אתה מכריח את חלק האש שיהיה עומד בארץ, שמקומו הטבעי שלו הוא למעלה, ואתה מכריח אותו חוץ למקום

הטבעי להיות עומד למטה. וכן הארץ, מקומה הטבעי למטה, ואם אתה מכריח את חלק ממנו לעמוד למעלה, אם היה נשאר עומד שלא במקום הטבעי, כבר היה הבלתי טבעי נעשה טבעי... שאין עומד בתמידות רק הדברים הטבעיים, כי הטבע שנתן השם יתברך לכל דבר ודבר מקיים אותו עד שהוא מקום עומד תמיד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 411, ופ"ח הערה 26].

(120) הבטוי "אם יש לך להבין" הוזכר גם למעלה פ"ט [לאחר ציון 296], והוא שנוי בספריו בדרך כלל כאשר רומז לדברים נסתרים. וכגון, בתפארת ישראל ס"פ יג [ריד.] כתב: "ואם יש לך לב להבין, אז תבין מה שרמזו... ואי אפשר לפרש יותר". ושם פמ"ה [תשא:] כתב: "יש לך פתח לכנוס אם יש לך לב להבין". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיא.] כתב: "הנה אם יש לך לב להבין ואזנים לשמוע, תדע ותבין כי דברינו אשר אמרנו הוא הפירוש הברור שאין ספק בו". ובחי"א לשבת סג. [א, מ:] כתב: "אם [יש] לך לב להבין דברי חכמים, תדע אלו הד' דברים כי כל אחד ואחד מדריגה בפני עצמו". וכן נאמר [דברים כט, ג] "ולא נתן ה' לכם לב לדעת וגו'". הרי בלב יש הבנה ודעת. ובמדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכט] אמרו "הלב הוא מבין דעת, שנאמר [משלי י, ח] 'חכם לב יקח מצות'". ואמרו [חגיגה יא:] "ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו".

(121) שמעתי לבאר, שמדת יעקב היא תפארת [זוה"ק ח"א קנז:, גו"א בראשית פי"ב אות ה (ריד.)], ותפארת היא שש קצוות, וכמו שכתב השל"ה [תולדות האדם, בית ה (כו)]: "תפארת כולל ששה קצוות, ומשפיעים למלכות". ובקהלת יעקב ערך שמעון [ב] כתב "תפארת שהוא בעל שש קצוות, והוא סוד ו' שבשם". וצרף לכאן שיעקב נטל אות ו' מאליהו ערבון שיבוא ויגאל את בניו [רש"י ויקרא כו, מב]. זאת ועוד, כי מספר שש מורה על אחדות, שלכך יש בפסוק של שמע שש תיבות [כמבואר למעלה הערות 85, 106]. והאחדות היא מדת יעקב, וכמו שאמרו חכמים [פסחים נו.] "אמרו לו בניו [ליעקב] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד], אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס:], וז"ל: "ידוע כי יעקב עיקר האחדות, ולפיכך אמרו בני יעקב אל יעקב 'כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבבינו אלא אחד'". וכן להלן ר"פ יג ביאר שיעקב הוא אחד. ובאור חדש פ"ח [תתשמא:] כתב: "על ידי יעקב קבלו ישראל אחדותו, ואמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנ.], נתיב העבודה פ"ז [א, צט.], וח"א לחולין צא: [ד, קו:].

(122) שמעתי לבאר, שמספר ששים מורה על שלימות [כמבואר למעלה הערה 105, לעומת מספר שש שמורה על אחדות, וכמבואר למעלה הערה 107]. ורש"י [בראשית

כו, לד] כתב: "כשהיה [עשו] בן מ', אמר, אבא בן מ' שנה נשא אשה [בראשית כה, כ], אף אני כן". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [לב:] כתב: "ויש בזה עוד דבר מופלג מאוד למה נשא יצחק בן ארבעים. כי מספר זה מספר שלם בעבור שיש בו ארבע צדדין, ואז ראוי להיות שלם עם זוג שלו... ולפיכך הוליד בן ס' שנה, שאז הוא שלם לגמרי, כי כמו שארבעים הם שלימות בעבור שהוא מספר מרובע נגד ארבע צדדין, כך מספר ששים הוא שלם בעבור שיש בו מספר ששה נגד ו' קצות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה. וכאשר היה בן ארבעים היה ראוי לשלימות הזוג, וכאשר היה בן ששים היה ראוי לשלימות התולדות להוליד אחרים. ולפיכך כתב לך הכתוב בן כמה שנה היה יצחק כשנשא, ובן כמה היה כשהוליד. ודוקא ביצחק מגלה לך הכתוב, מפני שזה נמשך אחר מדתו במה שכל מעשיו בדין, והדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין, לכך כתב זה אצלו".

(123) לשונו בח"א לשבת קה. [א, מט.]: "וכן 'אב המון', דלא הוי למכתב רק 'אב לגוים נתתיך', כמו [ירמיה א, ה] 'נביא לגוים נתתיך'". ושמעתי לבאר, שמדת אברהם היא חסד, וכמו שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 75] כתב: "גמילות חסדים לא היה נמצא כמו באברהם, כמו שידוע", וראה שם הערה 76 שהובאו שם מקבילות רבות ליסוד זה. ומדת החסד היא רבוי ללא שיעור, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.], וז"ל: "'כי לעולם חסדו' [ברכה ראשונה בברכת המזון]. כלומר חסדו יתברך אין לו גבול ושיעור. ואם הש"י עושה חסד, אל תאמר כי יש לזה תכלית וגבול, 'כי לעולם חסדו', שאין קץ וגבול לחסדו יתברך. ויש לך לשאול, מפני מה נאמר דבר זה על חסד הש"י בפרט. וכן נאמר במזמור הודו [תהלים קלו, כה] 'כי לעולם חסדו'. וכן בהלל [תהלים קיח, א] 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו'. וזה יש להבין, כי כל הדברים הם מצד המקבל... כי הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד. חוץ מן החסד, כי החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו, שהוא טוב. ודבר שהוא מצד עצמו של הקב"ה, כמו שהוא יתברך מצד עצמו בלתי תכלית, וכך החסד שהוא עושה הוא לעולם בלתי קץ ובלתי תכלית, רק הוא לעולם. ולא כן המשפט והרחמים, כיון שהם מצד המקבל... וכמו שהמקבל הוא בעל תכלית, כן המשפט והרחמים יש לו תכלית. וזה שאמר 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו', רוצה לומר שיש לשבח הקב"ה כי הוא טוב, לכך 'כי לעולם חסדו', כמו שהוא יתברך אין קץ וסוף אליו, כך חסדי הש"י אין קץ וסוף אליו. אבל שאר דברים שהוא מצד המקבל, יש להם קץ ותכלית". וכן להלן פס"ט כתב: "כי זה החלוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך

לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב" [ראה למעלה פ"ו הערה 98]. הרי שאף החסד של בני אדם הוא ללא גבול ושיעור, אלא הוא בין לעניים ובין לעשירים [סוכה מט:]. לכך ברכת הרבוי של קנים, שהיא ללא שיעור, היתה בזכות אברהם. אמנם בח"א לשבת קה. [א, מח:] ביאר שהפסוק "אב המון" מורה שאברהם ראוי למספר שש, וכלשונו: "כי ראוי שיהיה לאברהם שש מעלות [שנדרשו שם משש האותיות של "אב המון"], וכאשר תבין מדת אברהם אשר בזכותו נברא שמים וארץ וד' רוחות, והם שש קצוות, כמו שאמרו [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדת שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא הכל. ומפני זה היה לו שש מעלות... כי היה אברהם ראש והתחלה אל שש קצות, ולפיכך... דרשו כי בזה שכתיב 'אב המון' יש בו ששה דברים". ואילו כאן מבאר שהפסוק "אב המון" מורה שבזכות אברהם היה רבוי ללא שיעור, מעבר למספרים של שש או ששים. ויל"ע בזה. וראה למעלה פ"ו הערה 107 שגם שם נתבאר שגמילות חסדים היא ראש לששה.

(124) שמעתי לבאר, דהשל"ה הגהות למסכת פסחים, תורה אור ז, כתב: "תפארת היא חמה, ומתפארת מאירים להלבנה, שהיא מדת מלכות, י"ב חדשים. סוד י"ב חדש סוד י"ב צירופים שם הוי"ה, שהוא תפארת, סוד י"ב גבולי אלכסונין. וכן יעקב שהוא תפארת, הוליד י"ב שבטים. וענין י"ב צירופים הם התפשטות השש קצוות הכלולים מדין ורחמים, הרי י"ב". ובקהלת יעקב ערך ים כנרת, כתב: "כי כל הי"ב שבטים הן במלכות". ובזוה"ק ח"א רמח. איתא "'כל אלה שבטי ישראל' [בראשית מט, כח], 'אלה שבטי ישראל' מבעי ליה, מאי 'כל אלה', אלא לאחברא לון באתר דכל ברכאן מריקין תמן, שנים עשר, שנים עשר ודאי, קשרין דתקוני מטרוניתא, ואיהי אתחברת בהדייהו". וכן י"ב שבטים הם כנסת ישראל [פרי צדיק פרשת לך לך, אות ז], שזו מלכות [זוה"ק ח"ג קמו.], וכמבואר בנצח ישראל פ"ד [עא.], ושם הערה 83. ובפרי צדיק לחנוכה, אות יג, כתב: "י"ב שבטים שלימות הסיהרא, שהיא בחינת כנסת ישראל". וראה הערה הבאה.

(125) שמעתי לבאר, שרומז שארבע הדעות שהובאו בשמו"ר [א, ח] הן כנגד חג"ת ומלכות; הדעה הסוברת שהתרבו כקנים, שזה בזכות אברהם, היא מדת החסד. והדעה הסוברת שהולידו ששים בכרס אחד, שזה בזכות יצחק, היא מדת הגבורה. והדעה הסוברת שהולידו שש בכרס אחד, שזה בזכות יעקב, היא מדת התפארת. והדעה הסוברת שהולידו י"ב בכרס אחד, שזה בזכות השבטים, היא מדת המלכות. ודו"ק.

(126) "שאי אפשר להיות מונחים ששים בנים בכרס אחד" [לשונו להלן]. ובספר הברית ח"א מאמר יז פ"ב ביאר את התפתחות הולד במעי אמו, ובתוך דבריו כתב: "בשבוע

השביעית [הריון] אז השליא גדולה כמו אגוז, והולד בתוכה כמו נמלה... ובשבוע העשירי הולד גדול כמו אצבע, ונכרים בו אברי העינים והאצבעות ופרקיהן". וברי הוא שאם לאחר תשעה חודשי עיבור הולד הוא "כאצבע או מעט יותר" אין לולד זה "תואר וצורת אדם". ובמדרש הזה [שמו"ר א, ח] אמרו "ויש אומרים ששים בכרס אחד. ואל תתמה, שהרי עקרב שהיא מן השרצים יולדת ששים" [הובא למעלה לפני ציון 43]. הרי האופן להבין לידת ששים בכרס אחד הוא ללמוד מן השרצים, שהם קטנים ביותר. ואודות שכאשר נולדים כמה כאחת, כל אחד הוא קטן וחלש יותר, כן כתב בכלי יקר [שמות א, ז], וז"ל: "כי כל תאומים דרכם להיות חלשים בטבע". ובספר הדרושים לרבינו זאב וואלף שור [דרוש כ (עמוד רא)] כתב: "לפי הטבע התאומים הם קטנים כל אחד בתולדה, מפני שהם כמו זרע אחד ונתחלק, לזאת כל אחד בטבע קטן מילד שנולד לבדו".

(127) פירוש - כח התולדה של ישראל במצרים היה ראוי להיות ששים בכרס אחד, וזה אכן מה שהיה אמור להתרחש אם היה ניתן שיהיו בשיעור הראוי להם.

(128) פירוש - אף שהיה מונע מצד הגוף שיולידו ששים בכרס אחד [כי אז גופם יהיה קטן מדי], מ"מ זהו מונע "מצד אחר", אך לא היה מונע מצד כח התולדה שהיו ששים, וכמו שמבאר והולך. ובכת"י [שמט:] כתב: "מכל מקום שייך שפיר שהיה יולדת ס' בכרס אחד, כיון שמצד כח התולדה היה ראוי להיות ששים, ואם היה אפשר להיות מצד הגדול שלהם, היו עד ששים".

(129) בא לבאר דמהי הנפקא מינה בין אם יש להם כח תולדה להוליד ששים אך בפועל זה נמנע מצד מגבלות הגוף, לבין אם לא היה להם כח התולדה מעיקרא.

(130) אודות הכנת החומר וההתאמה הנצרכת לקבלת הצורה, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.]: "אמרו בגמרא [ברכות סא.] שמתחלה עלה במחשבה לבראתו [אדם וחוה] שנים, ולבסוף נברא אחד. רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לברואתם היו שנים. כי כאשר הם מושכלים הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם. וזה למעלת צורת האדם השכלי, שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה כמו החומר שהוא מיוחד. שאין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי, וחומר בעל חי אינו כמו חומר הצמח. ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה,

רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמט.] כתב: "ואמר [סנהדרין לח:] שעה ראשונה הוצבר עפרו [של אדה"ר]. וזה כי כל דבר יש לו חומר מוכן לקבל הצורה, כי אין כל חומר מוכן לקבל. והנה המדרגה הראשונה היה לו חומר מוכן. וזה שאמר 'שעה ראשונה הוצבר עפרו', כי הצובר העפר הוא המכין הדבר לקבל מה שירצה לעשות". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "לפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך". וכן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] אודות היחס שבין אברהם אבינו לעבדו אליעזר, שכפי מדרגת אברהם יש לו עבד בדמות אליעזר [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 53]. וראה להלן הערה 132.

(131) אודות ש"אם לא היה גובר כח התולדה" אז היה צורך למצוא קודם "חומר מוכן לגמרי לקבל צורת הולד", לעומת היכן ש"היה גובר כח התולדה", כן כתב למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 51], וז"ל: "פעל טבעי שהוא פועל בזמן, והוא צריך אל הכנת החומר. אבל 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם' [תהלים לג, ו], וזהו פעל הנבדל שהוא פועל בלי הכנת חומר כלל, דהיינו הכנה טבעית. ולפיכך אל תשאל כי לא כל חומר מוכן לקבל הצורה, וצריך הכנה, ואיך הם מוכנים המים לקבל צורת דם. הנה אין זה קושיא למבין, כי מה שצריך החומר הכנה עד שתקבל הצורה, הנה דבר זה הוא במנהג הטבעי... אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים... והנה זה שיאמר כי איך יצויר שיהיה דבר מכל דבר, שזהו נמנע לפי הטבע, אבל שלא על פי הטבע אינו נמנע".

(132) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, אמרו חכמים [סנהדרין פב:] על זמרי כי "תכ"ד בעילות בעל אותו רשע אותו היום", ובח"א שם [ג, קעב:] כתב: "כבר נתבאר במקומות הרבה מאוד שדברו חכמים לשון גוזמא, לכך אמרו במקומות הרבה [ביצה ד.] 'גוזמא קתני'... אמנם אין אני אומר במקומות כאלו שדברו בלשון גוזמא שהוא דבר בטל, כדרך בני אדם שמדברים בלשון גוזמא, אבל הוא חכמה נפלאה מאוד. כי כאשר התבוננו חכמים בענין זה של מעשה זמרי, שעל ידו מתו כ"ד אלף בישראל [במדבר כה, ט], אין ראוי לומר שיבא מחטא מקרה חובה כזאת, שיהיו מתים כ"ד אלף איש. ולפיכך החכמים בחכמתם אמרו היה זמרי מוכן לחטא מצד נפשו הרע, והיה מסוגל אל תעוב של זנות, לכך ראוי שיבא ממנו העונש הזה... ואם היה אפשר מצד הטבע, היה פועל רבוי בעילות

אשר זכרו. לכך אף שאי אפשר מצד הטבע, סוף סוף היה מסוגל אל מספר זה מצד עצם נפשו המתועב. ולפיכך אמרו כך וכך בעילות, לשון גוזמא. כי אין הגוזמא רק להעיד על עצם הנפש ומהותו, שהוא מסוגל לזה בעצמו על בעילות אלו שאמרו". ועוד אמרו חכמים [שבת צב.], שמשה רבינו היה גבוה עשר אמות. ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "משה רבינו כמה הוי, עשר אמות. ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה... כי היה ראוי לשלימות ומעלת נפשו עשר אמות. ואם לא היה נמצא זה השעור, הוא לחסרון הגוף, ומכל מקום מה שאפשר שיהיה לו היה לו בגדלות". ובח"א לב"ב עג: [ג, צב:] כתב: "כבר אמרנו כי כל השעורים האלו אינם גשמיים חמריים, רק שבא לומר כי דבר זה מצד צורתם המופשטת, וכיון שכך הוא מצד הצורה המופשטת אמרו חכמים עליו השעור הזה. כי לא יביטו חכמים אל החומר, מאחר שכך הוא מצד הצורה, ודבר זה היו יודעים חכמים כאשר עמדו על אמתת הוייתם... ואם שאינו נמצא מצד החומר, כי החומר מונע ומעכב הדבר הבלתי טבעי, סוף סוף צורתו המופשטת ראוי אל שעור זה. ולכך כאשר בחנו השעור מה שראוי מצד הצורה, יאמר עליו שכך וכך שעורו מצד הצורה המופשטת. ולכך תמצא דבר זה בכמה מקומות, וכמו ששערו ארץ ישראל שהוא ארבע מאות על ארבע מאות פרסה [מגילה ג.], ומשה כמה הוי עשר אמה [שבת צב.], כי לא יביטו חכמים רק אל הצורה המופשטת מצד עצמה. והבן זה כי אי אפשר לכתוב יותר". ואמרו חכמים [מו"ק יח.] ש"פרעה בימי משה הוא אמה, וזקנו אמה". ובבאר הגולה באר החמישי [צב.] כתב: "ודבר זה צחוק והתול בעיניהם, שיהיה אדם אחד בענין זה. אמנם למי שידע דברי חכמים, אין זה קשיא כלל, כי כל מה שאמרו, לא אמרו רק על הצורה העצמית שלו הפרטית. כאשר כל האדם יש בו שני דברים; האחד, הצורה הטבעית, הכוללת המין כולו, כמו זה שתאמר שכל אדם הוא בעל ידים ורגלים וכיוצא בזה, ולא תמצא שאין בו דבר זה מצד הצורה הטבעית המינית. אמנם יש לכל אדם צורה פרטית גם כן, במה שהוא אדם פרטי זה, כי אין אדם אחד כמו אחר. ולפיכך אמרו 'פרעה שהיה בימי משה הוא אמה וכו'". כי מצד הצורה הפרטית שהוא מיוחד בה, ראוי שיהיה בצורה זאת. ואם שיש לה מבטל מצד הצורה המינית הכוללת, שהוא מבטל הפרטי. ולפעמים יש בהפך, שאמרו כי פלוני זה כך וכך גדול, ונתנו לו שעור גדול. וזה גם כן מצד הצורה הפרטית שלו. ואם שיש מבטל לזה מצד הצורה הכוללת, שכל אדם נברא בטבע, והטבע מחייב שאי אפשר להיות שעור אדם כל כך קטון, ואי אפשר שיהיה כל כך גדול. ואם תאמר, אם כן מה זה שאמרו 'הוא אמה, ופרמשתקו אמה וזרת', אחר שאי אפשר שיהיה לו דבר זה מצד הצורה הכוללת.

אין קשיא, שבאו לבאר צורתו הפרטית, וכאשר מצד הצורה הפרטית במה שהוא מיוחד היה כל כך קטון, אף על גב שלא נמצא דבר זה, מכל מקום מה שאפשר להתחסר היה מתחסר, כי צורתו הפרטית היה גוזר הקטנות מה שאפשר. וכן כאשר הדבר הפך זה, שיש בו גודל השעור מצד צורתו הפרטית, אף על גב שאי אפשר שיהיה גדול כל כך מצד צורתו הכללית, היה בו מה שאפשר להוסיף מצד צורתו הפרטית". **ובספר נצח ישראל** כתב יסוד זה כמה פעמים, והזכיר את דבריו כאן. וכגון, שם פ"ו [קס.] כתב: "אשר כבר בארנו לך, כי מצד טור מלכא בעצמה ראוי שיהיה שם הרבוי הזה אשר אמר. ואין להשגיח אם יש מונע מצד אחר, כי אפשר כי חטא מה הוא הגורם מניעה למעט דבר מה, כמו שבארנו זה בכמה מקומות. מכל מקום החכמים מדברים מצד ענין המיוחד שהיה בטור מלכא, מופשט מן החומר אמרו כך. ונתבאר זה גם כן בחבור גבורות ה' אצל 'ובני ישראל פרו' [שמות א, ז], עיין שם". ושם פ"ז [קצה.] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה, שכל מקום שזכרו חכמים מספר גדול, רצונם לומר כי מצד עצמם היו מוכנים לאותה המדריגה כמו שזכר... ומה בכך אם ימצא מניעה מצד אחר... ועוד הארכנו מענין זה בחבור גבורות ה', עיין שם. לכך, כיון שמצד עצמם מוכנים אל המעלה הזאת, אף אם ימצא מניעה מן המקבל, אין בכך כלום". ושם פ"נ [תתיג.] כתב: "כי מה שאמר כי [עתידה] אשה שתלד בכל יום [שבת ל:], פירוש ענין זה כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מאד... כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו... ולפעמים הוא מוכן מצד הצורה אל דבר מה, ומונע אליו החומר, עד שלא נמצא בו מה שראוי אליו מצד הצורה... מכל מקום נאמר על הנמצא כאשר הוא ראוי מצד הצורה, כי זה עצם שלו. ולא יבחן הדבר רק מצד עצמו, שהוא צורתו, אשר הוא אמתת עצמו. ואין להשגיח על הבטול אשר ימצא אליו מונע מצד החומר. כי דבר זה דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל. וכך הדבר הזה בעצמו, כאשר דבר אחד ראוי מצד הצורה העצמית, שהיא עצמו לו, אף כי מצד שהצורה מוטבעת בחומר יש מונע אל דבר זה, מכל מקום יאמר על זה כאשר ראוי אל הצורה כאשר הוא מופשט מן החומר... ואם יש מונע מצד החומר אשר הוא המונע, מכל מקום יאמר עליו כך מצד אמתת עצמו, היינו מצד צורתן, ואין להשגיח אשר הוא מצד החומר". וכן הוא בגו"א בראשית פמ"ט אות י [תיב.], שם שמות פ"ל אות כ [תיד.], שם דברים פ"א סוף אות סו [לח.], דר"ח פ"ה

מ"ה [קסב:], נתיב התורה פי"ב [תעח:], באר הגולה באר החמישי [קד:], ועוד. וראה הערה הבאה.

(133) פסחים ד. "מקצת היום ככולו", ופירש רש"י שם "ומקצתו ככולו, ואינו צריך לישב כל היום כולו, מדאמר ליה 'והולך לי כלי אחרי לבית המרחץ', ולא המתין עד למחר, אלמא שעה אחת די". וכן אמרו [ר"ה ב:] "יום אחד בשנה חשוב שנה". ואמרו חכמים [סנהדרין צה:] שאורך מחנה של סנחריב היה ארבע מאות פרסה. ובח"א שם [ג, קצח.] כתב: "כבר התבאר במקומות הרבה שכל אלו דברים מושכלים, כי מה שאמרו כי אורך מחנהו ת' פרס אין זה במוחש הגשמי, רק שכך הוא המושכל, ולפי הכח שהיה לסנחריב. ואם היה חסר מן השעור במוחש הנגלה, הלא על דבר כמו זה אין קפידה, כי לא באו לגלות רק על כח הסנחריב, שהיה לו כח גדול רוחני, ועל זה דברו חכמים, לא מן המוחש הגשמי. והדברים שהם בעצם נאמר עליהם מקצת הדבר ככולו... ומכל מקום היה הרבוי מה שאפשר להיות בעולם הגשמי. רק מה שאי אפשר להיות לפי הטבע, על זה אין להקפיד, כי דבריהם הכל לפי הכח הבלתי גשמי שהיה לו".

(134) בא לבאר הסבר שני מדוע ניתן לומר שהיו מולידות ששים בכרס אחד, אע"פ שבפועל לא ילדו כל כך הרבה. ועד כה ביאר שכאשר העיכוב הוא מצד החומרי, אותם החסרים בטלים אצל השאר, כיון שכך ראוי להיות ששים בכרס אחד, ואין המצוי מבטל מה שראוי. ומעתה יבאר, כי הצורה לא תתחלק, ומצד הצורה היו ראוים ללדת ששים, ואין המקרה מבטל מה שבעצם.

(135) לשונו בח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:]: "כל דבר שהוא עצמי אנו אומרים בו 'מקצת ככולו', שאין חלוק בדבר עצמי, שלא יתחלק דבר שהוא בעצם. דמיון זה מה שאנו אומרים 'מקצת יום ככולו', שאין צריך רק לשם 'יום' בלבד, ומקצת יום הוי ככולו... שכל דבר שהוא שלם לא יתחלק. והדברים מובנים מאוד לכל איש חכם ויודע, כי דברו חכמים במהות בלבד. הלא כאשר יראה האדם אחד שהוא בעל ד' אצבעות, שלא קבל החומר אצבע החמשית, ויאמר עליו החכם, האדם הזה מהותו שהוא בעל ראש ושני אזנים ועשר אצבעות ידים ורגלים, וכי שקר הוא, זה בודאי אמת גמור הוא. ואדרבא, אם הוא אמר כי מהות זה האדם ההוא בעל ט' אצבעות, הלא שקר הוא דובר, כי אצבע החסר אין זה מצד מהותו, רק מצד המקרה, שלא היה החומר מוכן לקבל, ומצד מהותו בעצמו הוא אדם בעל עשר אצבעות. ודבר זה חזקו חכמים ואמרו [נדרים לא:] הנודר מן הערלים מותר בערלי ישראל. וזה כי דעת חכמים כי מהות ישראל בצד עצמם במה שהוא ישראל אין לו הערלה. ואם יש לו ערלה... אין זה מהותו הראוי לעצם ישראל במה

שהוא ישראל. לכך נקרא 'מהול' מצד עצמו, והדבר שאינו בעצם אינו מבטל מה שבעצם כלל". וכן כתב בח"א לבכורות נז: [ד, קכט:], וגם שם הביא ראיה מ"הנודר מן הערלים", עיי"ש. וראה להלן ר"פ יח שביאר את קומתו של משה רבינו, ויזכיר שם את דבריו כאן. ולהלן פס"א ביאר שישראל אף בגלותם הם "בני מלכים", כי זו מעלתם העצמית, ואין גלות מקרית מבטלת מהות עצמית. וראה הערה הבאה.

(136) נמצא שששני הסבריו כאן יהיו שני הסברים ל"מקצת דבר ככולו"; לפי הסברו הראשון, אהני מקצת הדבר להחשב ככולו כאשר היה ראוי שהמקצת יתפרש על כולו, ורק המונע הוא מחמת החומר. ולפי הסברו השני, אהני מקצת הדבר להחשב ככולו כאשר המקצת הוא בטוי לצורה ועצם, ואין ביטול מקרי עומד כנגדה. ובהקשר להסברו השני, צרף לכאן דברי הגמרא [מנחות צט:], שאמרו שם "אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, קיים מצות [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך'". ובח"א שם [ד, פז.] כתב: "פירוש דבר זה, כמו שאמרו 'מקצת היום כמו כולו', ו'מקצת השנה כמו כל השנה'. וטעם דבר זה אשר נחשב המקצת כמו הכל, מפני כי היום הוא אחד והלילה הוא אחד, ולפיכך מקצת היום כמו כולו נחשב. ואף על גב שלא נחשב כולו מצד הזמן, אבל מצד צורת היום נחשב מקצת כמו כולו, דאינו תולה בהמשך הזמן, שלא יהיה נחשב יום אלא שיהיה י"ב שעות, שזה אינו, רק נחשב יום אפילו מקצת. וכיון שנחשב יום אפילו מקצת, אם שנה פרק אחד ביום ופרק אחד בלילה קיים 'והגית בו יומם ולילה'. ואילו היתה התורה נופלת תחת הזמן, לא היה נחשב כאשר לומד פרק אחד ביום כמו כל היום. אבל כיון שאין שייך זמן בתורה, אם למד פרק ביום, נחשב כאילו עסק בתורה כל היום". **ובמבוא לתורת המהר"ל** [נועם, כרך כה, עמוד רנז] הביאו דברי המהר"ל הללו, וכתבו: "בכל עצם יש להבחין בין בחינתו הכמותית לבין בחינתו המהותית. הכמות היא שיעור הדבר, והמהות היא צורת הדבר. גם 'היום' יש בו שתי התופעות; כמות ומהות. ביחס לאדם הוא מופיע כמחולק לשעות, אך בעצמיותו הוא יחידה אחת בלתי מורכבת, ומשום כך ביחס לעצמיותו, צורתו יש בכל חלק של היום מה שיש בכולו, שכן צורת היום אינה מוגבלת בשיעורי כמות, והיא מופיעה בחלק מן היום ככולו, שכל יום הוא צורה מיוחדת לעצמו, לכן פעולת הלימוד של היום מתייחסת לאותו היום. אולם דבר זה נאמר רק ביחס ללימוד תורה, ש'אילו היתה התורה נופלת תחת הזמן, לא היה נחשב לומר כאשר לומד פרק אחד ביום כמו כל היום. אבל כיון שאין שייך זמן בתורה, אם למד פרק ביום נחשב כאילו עסק בתורה כל היום'. בניגוד לשאר מצוות 'שכל המצות תלויות במעשה, והמעשה הוא על ידי גוף האדם שהוא גשם,

ולכך המצות נתנו בזמן, אבל התורה אין זמן לה' [לשונו בנתיב התורה פ"א (צא:)]. כי כל דבר שקשור עם מעשה הוא מוגדר בזמן, כלומר המעשה יש לו המשך זמן של עשיה, והזמן הוא המודד של העשיה, ומגבילה, ואי אפשר לומר שהזמן שלא עשה בו המצוה כאילו עשה בו. אבל לימוד התורה, כיון שהוא אינו תלוי בגשם, אלא בשכל בלבד, שכן הזמן אינו פועל בו, על כן הלימוד מתקשר ישר עם האדם בלי אמצעות של הזמן, אם לומד מקצת היום נחשב כאילו לומד כל היום, שהרי אין הלומד מוגדר בזמן. או בלשון אחרת, הזמן אף הוא מוגדר כחלק מן הדבר המוטל על האדם לעשותו. כגון ישיבת סוכה, אין לומר שהוא יושב שעה אחת כאילו ישב כל היום, שהרי הזמן אף הוא חלק מן המצוה, משום שמצוה קשורה במעשה, ובכל מעשה הזמן שבו מהווה חלק ממנו. על כן אין להפריד את המעשה מן הזמן ולומר 'מקצת היום ככולו', שהרי שלובים זה בזה. אולם הגייה בתורה, כיון שאינה נעשית על ידי מעשה הגוף, אין הזמן מהווה חלק מעשייתה. לפיכך כיון שלמד שעה אחת ביום כאילו עסק כל היום בתורה, שכן האדם למד ביום זה".

פרק יג

(1) הם בני יעקב, וכמו שכתב בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד:], וז"ל: "כי יעקב אבינו לא מת [תענית ה.], כי היסורין מסלקין אותו מן פחיתות החומר עד שהוא קדוש, ולכך זוכה לזרע קדוש ממקור העליון ולחיים" [הובא למעלה פ"ה הערה 8]. ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 6] כתב: "היו ישראל יושבין בארץ מצרים, שלא היה עם מקולקלים כמותם, וישבו ישראל ביניהם זרע קודש וטהור". ובמשפט הפתיחה הזה בא להפליג בחביבותם של הבאים מצרימה, וכמו שמבאר והולך.

(2) על פי הפסוק [ישעיה מו, ג] "שמעו אלי בית יעקב וכל שארית בית ישראל העמוסים מני בטן וגו'", ופירש רש"י שם "העמוסים מני בטן - מאז נולדתם בבית לבן הארמי עמסתי אתכם על זרועותי, כי מאז עמדו עליכם עכו"ם בכל דור ודור. ולא כעכו"ם שהיו עומסים ונושאים את אלהיהם כמו שאמור למעלה, אבל אתם עמוסים ונשואים בזרועותי". והכוונה היא שהקב"ה נושא את בני יעקב ומשגיח עליהם במיוחד, וכמו שמבאר והולך.

(3) אהובי ה', וכמו שנאמר [דברים לג, יב] "לבנימין אמר ידיד ה' וגו'", ותרגם אונקלוס שם "לבנימין אמר רחימא דה' וכו'". ונאמר [ש"ב יב, כד-כה] "וינחם דוד את בת שבע אשתו ויבא אליה וישכב עמה ותלד בן ותקרא את שמו שלמה וה' אהבו וישלח ביד נתן

הנביא ויקרא את שמו ידידיה בעבור ה'", ופירש רש"י שם "בעבור ה' - אשר אהבו". ובח"א למנחות נג: [ד, פב.] כתב: "כי שלמה נקרא 'ידיד' שהוא אהוב להקב"ה, והיה להקב"ה חבור אליו... כי השם יתברך קרא אותו 'ידידי' בשביל כי ה' אהבו".

(4) כפי שיביא מיד את הפסוק [שמות א, א] "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה", ופירש רש"י שם "ואלה שמות בני ישראל - אע"פ שמנאן בחייהן בשמותם [בראשית מו, ח-כז], חזר ומנאן במיתתן, להודיע חבתן, שנמשלו לכוכבים, שמוציאן ומכניסן במספר ובשמותם, שנאמר [ישעיה מ, כו] 'המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא'". ואפשר להטעים דבריו על פי מה שביאר המלבי"ם [שמות לח, כא], שכתב "יש הבדל בין מספר ובין מפקד, שמספר הוא המספר הפרטי, ומפקד הוא סכום הכולל. והנה בעת מסר את הנדבות אל יד עושי המלאכה, בודאי ספרו את הפרטים. למשל לאומן פלוני ניתן כך וכך זהב, כך וכך תכלת, וכדומה... ועתה צוה משה שיעשו מן המספרים הפרטים סכום הכולל, שזה קורא [שם] 'פקודי המשכן'". וכן יבאר מיד שהשבטים נמנו בפרט ["במספר"], ושבעים הנפש נמנו בכלל ["במפקד"].

(5) פירוש - יב השבטים הוזכרו בשמותם, ואילו שבעים הנפש לא הוזכרו בשמותם. וכן העיר הרמב"ן [שמות א, א], וז"ל: "כאשר הזכיר בני יעקב, קצר בבני בניו וכל זרעו, והחזיר הכלל כאשר אמר שם [שם פסוק ה] 'כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים'".

(6) אודות שיעקב הוא השורש ליוצאי יריכו, כן נאמר להדיא [ישעיה כז, ו] "הבאים ישרש יעקב יציץ ופרח ישראל ומלאו פני תבל תנובה", ופירש רש"י שם "הבאים ישרש יעקב - הלא ידעתם מה עשיתי בראשונה הבאים למצרים, אשר השריש יעקב, צצו ופרחו שם". ובאור חדש פ"ד [תתיא:] כתב: "יעקב הוא שורש ועיקר שלהם, שהוא האב להם", ושם הערה 334. ובח"א לחולין צא. [ד, קד:] כתב: "ישראל הם הענפים, ויעקב שורש להם, והענפים מצטרפים אל השורש, ומה שהוא שייך אל השורש שייך גם כן אל הענפים". ובדרוש על התורה [כה.] כתב: "בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה יעקב בחר לו מבין שני האבות הראשונים" [הובא למעלה פ"ה הערה 131].

(7) כי כאשר מנו שבעים הנפש הוצרכו חז"ל לומר [ב"ב קכג:] שיוכבד נולדה בין החומות, ואם יעקב היה נמנה עמהם, לא הוצרכו למנות את יוכבד. ואכן הראב"ע

[בראשית מו, כג, ושמות א, ה] סובר שיעקב נמנה עם שבעים הנפש [ראה למעלה פ"ט הערה 75, ופי"א הערה 70], וכאחד מן הדעות במדרש שיביא בהמשך הפרק. ובכת"י [שנ.] כתב: "יעקב שורש האמת לא בא עליו מספר. ויש לדקדק, למה לא נמנה יעקב, שהרי כתיב [שמות א, ה] 'ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש', ואם כן למה לא בא יעקב במספר. והוי למכתב 'ויהיה יעקב ויוצאי ירך יעקב כך וכך'". וראה להלן הערה 28.

(8) לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכג:]: "ההתחלה נבדל מן הדבר עצמו". ובגו"א בראשית פט"ו אות יט [רסב:] כתב: "פירוש, הא דכתיב [בראשית טו, טז] 'ודור רביעי ישובו הנה', דור רביעי מן יעקב, ולא נמנה יעקב, שכאן שכתיב 'דור רביעי' פירושו על הבנים של הגולה לשם. אף על גב דגבי מצרי ואדומי נמנה הגר הראשון עמהם, שאני התם דרבי קרא מ'להם' [דברים כג, ט] יתירה, כדאיתא ביבמות [עח.], אבל כאן דכתיב 'דור רביעי' לא נמנה יעקב, שהוא הראשון, עמהם".

(9) לשון תוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] "בחדא מילתא אין לשנות מניינא". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:] כתב: "לא שייך מספר באחד... אשר כל מספר יש בו חבור אחדים". ושם פ"ה מט"ז [תח:] כתב: "האחד אינו מספר, ואינו נכנס בכלל מספר". ובגו"א במדבר פ"ג אות ה [כג:] כתב: "לא שייך מנין באדם פרטי לומר 'תפקוד איש פלוני'". וכן כתב שם סוף אות יז [לא.], שם דברים פ"ד אות כ [צב:], וח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:]. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 104.

(10) בכת"י [שנ.] כתב משפט זה כך: "והשבטים נמנים בפרט, מפני חשיבות מדריגתם, שהיו מפורסמים בשמם, שהיו אבותיהם של התולדות, לכך נמנה בשמם". וכן כתב בגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:], וז"ל: "כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל. וגם השבטים הם אבות כל שבט ושבט לשבטו; כי ראובן, בני ראובן נקראו על שמו [במדבר א, כ], והם עיקר צורת העולם, כי כל אחד נחשב בפני עצמו עד שהוא עיקר הבריאה". ואמרו חכמים [שמו"ר טו, ו] "כשם שאין השמים יכולין לעמוד חוץ מי"ב מזלות, כך אין העולם יכול לעמוד חוץ מי"ב שבטים". ואודות שחשיבות מתבטאת באיזכור השם, הנה נאמר [בראשית יד, ב] "עשו מלחמה את ברע מלך סדום ואת ברשע מלך עמורה שנאב מלך אדמה ושמאבר מלך צבוים ומלך בלע היא צוער", הרי שמות ארבעת המלכים נזכרו, ואילו שמו של המלך נחמישי לא נזכר, ועמד על כך הרמב"ן שם, וז"ל: "וטעם 'ומלך בלע', מפני שמלך על עיר קטנה, ואנשים בה מעט, ולא שֵׁם לו על פני חוץ" [הובא למעלה פ"י הערה 27]. ובדר"ח פ"ד מ"ד [פג.] כתב: "וזה כי השם הוא

גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם, כמו [מלאכי א, יא] 'גדול שמי בגוים', ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע". וכן אמרו חכמים [יבמות טז.] "אתה הוא עקיבא בן יוסף ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו". וכן נאמר [תהלים עו, ב] "נודע ביהודה אלקים בישראל גדול שמו". הרי על ידי השם נודע בעל השם בעולם בחשיבותו. וכן העדר שם מורה על העדר חשיבות, וכפי שפירש רש"י [תהלים ד, ג] על הפסוק "עד מה כבודי לכלימה", וז"ל: "עד מתי אתם מבזים אותי; [ש"א כב, ט] 'הראיתם את בן ישי', [ש"א כה, י] 'מי דוד ומי בן ישי'... אין לי שם [בתמיה]". וכן כתב רש"י [במדבר יג, ל] "ויהס כלב אל משה - לשמוע מה שידבר במשה. צווח ואמר 'וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם', השומע היה סבור שבא לספר בגנותו". ומנין לשומע שבא לספר גנותו, ועל כרחך משום שכינה את משה רבינו בשם "בן עמרם", המורה על העדר חשיבות. וכן כתב רש"י [במדבר כא, כ] "למה לא נזכר משה בשירה זו [של הבאר], לפי שלקה על ידי הבאר". וכן מבואר בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות א [קפו:]. וראה הערה הבאה.

(11) כי חשיבותם היא בהיותם כלל של שבעים נפש, העומדים כנגד שבעים אומות [כמבואר למעלה פ"ט לאחר ציון 61], ולא בחשיבות פרטית של כל אחד מהם. לכך לא הוזכרו בשמם, כי איזכור כזה מורה על חשיבות הפרטי, וזו החשיבות שיש לשבטים [כמבואר בהערה הקודמת]. וכן למעלה פ"ט [לאחר ציון 63] כתב: "כאשר היו י"ב שבטים, כיון שאין האומות מדריגתם במספר זה, לא היה אפשר למצרים לשעבד לישראל, כי אותה המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים, לא היה למצרים שתוף עמה כלל".

(12) בא לבאר את שלשת המספרים הבאים; אחד [יעקב], שתים עשרה [שבטים], ושבעים [יוצאי ירך יעקב].

(13) לשונו בגו"א בראשית פל"ה אות י [קעט:]: "יוסף הוא העיקר של תולדות יעקב [ראה רש"י בראשית לז, ב], ולפיכך נולד יחידי [ללא תאומה (פרקי דר"א פל"ו)], כמו כל דבר שהוא שורש הדבר ועיקרו, שהוא אחד". ובדר"ח פ"ה מ"א [כג.] כתב: "דמיון זה האילן, שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן, ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים" [הובא למעלה פ"י הערה 21]. אמנם כאן כתב ש"ראוי לשורש **האמת** שיהיה אחד, וזה כי השורש הוא אחד", הרי פתח ב"שורש האמת" וסיים ב"שורש" סתם. וכן כתב כך להלן [לאחר ציון 41], וז"ל: "שהיה יעקב תם שורש האמת הוא אחד, כמו כל שורש שהוא אחד". אך לעומת זאת להלן בהמשך כתב: "כמו שיעקב הוא שורש ישראל, והשורש הוא אחד, כך בניו הם אחד", ולא הזכיר שוב שיעקב הוא

"שורש האמת". לכך יש להבין מהו הצורך להוסיף שיעקב הוא "שורש האמת", אם היותו שורש סתם מספיקה להיותו אחד. ונראה, שהאמת גופא מצד עצמה מחייבת גם כן שיעקב הוא אחד, כי האמת היא אחת, וכמו שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "יש לפרש כי לכך חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], מפני שהוא יתברך אחד ואין שני, ולפיכך חותמו של הקב"ה אמת. כי אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד, ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם 'מה זה', הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר, אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה. וכן משמע מדברי הפיוט שתיקן בפיוט ראש השנה [מתחיל במלים "ועמך תלואים בתשובה להתיחד"] 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. הרי לך כי לכך אמת חותמו של הקב"ה להודיע שהוא אחד". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב.] כתב: "יעקב יש לו חותם של הקב"ה, שנאמר [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב', וחותמו של הקב"ה אמת" [הובא למעלה פ"ט הערה 259]. לכך הואיל ויעקב הוא "שורש האמת" יש בזה תרתי לטיבותא שיהיה אחד; "כי השורש הוא אחד" [לשונו כאן], וכן "האמת הוא אחד" [לשונו בנתיב האמת הנ"ל]. ואין הכוונה שיש כאן שני דברים שנזדמנו לפונדק אחד, אלא שהכל הוא דין בשורש גופא; כל שורש הוא אחד, ועל אחת כמה וכמה ששורש האמת הוא אחד, כי האמת היא אחת. וראה להלן הערות 42, 43.

(14) לשון הרד"ק יחזקאל יט, יא "ויהיו לה מטות עוז אל שבטי מושלים - ענפים היו מטות עוז ותוקף וגדולה עם שבטי המושלים". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "היה דומה יעקב לעיקר האילן, והשבטים הם הענפים היוצאים לכל צד". והאברבנאל בראשית מט, כח כתב: "ולכן קראם 'שבטים', כי המשיל יעקב ובניו כאילן ששורשיו אחד, וענפים רבים מסתעפים ממנו. ונקרא הענף הגדול 'שבט', וכל ענף יסתעף לפארות, והם המשפחות, וכל פארה תסתעף לרוב עלים, והם בני המשפחה. וכמו שמדרך האילן וטבעו, שכשהשורש הוא טוב, כל הפארות והשבטים והעלים היוצאים ממנו הם טובים. כן היה יעקב, שהוא השורש שלם וטוב, ובניו שבטים ישרים וטובים". וראה הערה הבאה.

(15) לשון המלבי"ם בראשית מט, כח: "ומעתה נתפרד השורש לענפים, ונתחלק תחלה לשנים עשר שבטים, רצה לומר י"ב ענפים, שהשבט והענף הם שמות נרדפים... שהיו באחדותם כמו שהיו ביעקב, שהוא השורש לענפים אלה. ולכן הגם שנתן לכל שבט

ברכה בפני עצמו, בכל זאת כלם משתתפים בכל הברכות... שכל אחד מהם היה כלול מכל השנים עשר, כמו שכל כח הנמצא בענף מיוחד מן האילן הוא כלול בכל האילן... ועל זה אמר להם [בראשית מט, כט] 'אני נאסף אל עמי', כי תחלה היו הברכות האלה נקוים ועומדים בהמקור, שהוא יעקב, ולא היו צריכים להתחלק לי"ב צינורות. ועתה שנאסף המקור, צריך לחבר את הי"ב ברכות ושקתות המים להיות אחד". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 44.

(16) הולך לבאר שיש יב קוי אלכסון, המחברים את שש קצוות בבית, והחיבורים ביניהם הם שנים עשר קוי אלכסון [ספר היצירה פ"ה מ"ב]. ופירושו, כי לכל קוביה בעלת ששה צדדים יש שמונה קדקדים [ארבעה למעלה, וארבעה בתחתית הקוביא]. נמצא שלמעלה יש ארבעה קוים המחברים את ארבעת הקדקדים, ובתחתית הקוביא יש גם כן ארבעה קוים המחברים את ארבעת הקדקדים. ובנוסף לכך, יש עוד ארבעה קוים המחברים בין ארבעת הקדקדים העליונים לבין ארבעת הקדקדים התחתונים הנמצאים בקו אנכי תחתיהם. צירופם של כל הקוים האלו להדדי הוא שנים עשר קוים. ובכת"י [שנ:] כתב: "כי כבר נתבאר כי השש צדדין הוא האחדות, וזה כנגד יעקב שהוא אחד. ועל ידי שש צדדין נעשים י"ב גבולין". וראה להלן הערה 44.

(17) פירוש - ישנו קו מחבר את שני הקדקדים העליונים של צד מזרח, וכן ישנו קו המחבר את שני הקדקדים התחתונים של צד מזרח. ומעתה ימשיך להראות שכך יש שני קוים [עליון ותחתון] בשלשת הצדדים הנותרים.

(18) מעתה הולך להורות שיש ארבעה קוים נוספים המחברים את ארבעת הקדקדים העליונים לארבעת הקדקדים התחתונים הנמצאים מתחתיהם. ומתחיל בשני הקדקדים הנמצאים במקום המפגש של צד מזרח וצד צפון.

(19) כן כתב בבאר הגולה באר הששי [רנד.], ובח"א לסנהדרין כא. [ג, קלט:].

(20) שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר כי יב קוי אלכסון מורים על בית, כי הם המחברים את שש הקצוות להדדי, ויעקב הוא המורה על בית, ולכך קרא לביהמ"ק בשם "בית" [פסחים פח.]. וזה משתייך לתפארת, וכמו שנאמר [ישעיה מד, יג] "כתפארת אדם לשבת בית". עוד הוסיף לבאר, שהנה בדר"ח פ"ה מ"ה [קעד:] כתב: "וידוע כי אברהם לא העמיד רק בן גבירה אחת, ויצחק שנים, ויעקב שנים עשר". ולכך מספר 12 הוא חבור של שתי הספרות של אחת ושתים, כי יעקב משלב לתוכו את האחידות של אברהם והכפילות של יצחק, ולכך מספר 12 מורה על יעקב, שהוא האמצעי בין אברהם ויצחק [כמבואר למעלה פ"ט הערה 257]. וראה להלן הערות 44, 46.

(21) הנה למעלה ביאר ענין זה בשני מקומות; פ"ט [לאחר ציון 61], ופי"א [לאחר ציון 70]. בפ"ט ביאר את השויון שבין שבעים נפש של ישראל לשבעים אומות העולם, ובפי"א חילק ביניהם. הואיל וכאן בא לחלק ביניהם, בעל כרחך שכוונתו לדבריו בפי"א, ויובא בהערה הבאה.

(22) לשונו למעלה פי"א [לאחר ציון 71]: "כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש, כי ישראל משתתפים לאומות במספר הזה שהוא שבעים, רק כי האומות הם שבעים אומות, ובבני יעקב היו שבעים פרטים בלבד. והטעם ידוע למבינים, כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית, ולפיכך היה מספר שלהם רק שבעים פרטים, וזהו מעלת ישראל שהיא אומה יחידית. וכאשר היו שבעים נפש, שהיה נמצא המספר הזה שבו נשתתפו ישראל והאומות, שהוא מספר שבעים, אז היה התגברות מצרים על ישראל". הרי ש"שבעים נפש" מורה על ישראל שהיא אומה יחידית ונבדלת, בעוד ש"שבעים אומות" מורה על הרבוי שיש לאומות, שהוא מדריגה פחותה וגשמית, וכמבואר שם הערה 77. **ובכת"י כאן** [שנ:] האריך בזה, וז"ל: "ענין זה דבר עמוק מאוד, כמעט שאי אפשר לרמוז, ובקצרה ארמוז. דע כי האומות הם מונים לחמה [סוכה כט.], כמו שאמרנו למעלה [ראה פי"א הערה 77], ולפיכך האומות הם הרבה. וישראל הם מעטים, הם מונים למאור הקטון. ואולי תאמר, בודאי מעלת החמה הוא יותר גדול ממעלת המאור הקטון, ולמה יהיה הדבר כך. דע, כי במה שהם מונין האומות לחמה הוא דבר יוצא מן המציאות. כי לפי ענין המציאות ראוי שיהיו מונין לירח, שהוא קרוב אלינו, ויותר מצטרף אל הבריות, ובשביל כך יש למנות אליו. ומה שמונים האומות לחמה אינו לפי המציאות. למה הדבר דומה, לאחד שרואה לאור החמה, אבל הוא עומד במקום צל, שאין החמה מגיע אליו. ואחד רואה לאור הירח, והירח הוא קרוב לו, והוא עומד באור שלו להדיא. אין ספק שזה יש לו מעלת האור יותר, מי שהוא עומד באור הירח, ממי שהוא רואה לאור החמה, כיון שיש צל מפסיק בינו לבין החמה. וזה גם כן האומות מונין לחמה, אין החמה להם בסדר המציאות, כאשר אין החמה קרוב אל הבריות, ולפיכך מנין שלהם שהם מונין לחמה מורה שהגוים הם תוהו ובוהו, כי אינם מקושרים בסדר המציאות, רק בצד אשר יוצא מן סדר המציאות. לכך יש לך לדעת, כי מה שמספר בני יעקב מספר ע' נפש, מורה על מעלה גדולה מאוד, שענין אותה מעלה יותר גדולה ממה שהאומות הם שבעים אומות, וישראל היו ע' נפש פרטים".

(23) פירוש - באיזה אופן היו שבעים, כאשר התורה מציינת רק ששים ותשעה אנשים.

(24) הולך להביא את המדרש [ב"ר צד, ט], בשנויי לשון.
(25) ס"פ יא [לאחר ציון 69], וז"ל: "וכאשר תתבונן על גודל השגחה עוד בירידתם למצרים, אין לאחר ולא להקדים ביאתן, כי עם ביאתן למצרים היו ע' נפש, כי יוכבד נולדה בין החומות. שכבר אמרנו לך כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש... וכאשר היו שבעים נפש, שהיה נמצא המספר הזה שבו נשתתפו ישראל והאומות, שהוא מספר שבעים, אז היה התגברות מצרים על ישראל. ולפיכך באותה שעה שבאו מצרימה, והתחיל השיעבוד, היו שבעים נפש, לא קודם ולא אחר כך". ולהלן פנ"ד כתב: "כי דוקא בשבעים נפש היו ראוים לרדת אל מצרים, כמו שהארכנו בזה במקומו, עיין שם, ואין צריך להאריך. ולפיכך יוכבד נולדה בין החומות, שאין ראוי לישראל להיות שבעים נפש קודם בואם למצרים, וגם אין ראוי שיהיו בלא שבעים נפש והם במצרים, לכך בין החומות נולדה יוכבד, לא הקדים ולא איחר, וכבר נתבאר למעלה" [ראה למעלה פ"ט הערה 78, פי"א הערה 79, ולהלן הערה 48].
(26) "הנה תראה כי הכל מסכימים כי המשלים, במה שהוא השלמה, הוא מובדל מן הפרטים" [לשונו בסמוך].
(27) "כמו הראשונים **שנולדים** בארץ כנען" - לכאורה הוא בלאו דוקא, שהרי השבטים נולדו בבית לבן ולא בארץ כנען [מלבד בנימין "שהוא לבדו נולד בארץ כנען" (רש"י בראשית לה, יח)]. אך כוונתו היא שהראשונים באו מארץ כנען, לעומת יוכבד שנולדה במצרים. ונראה לבאר דבריו על פי שני היסודות הבאים; (א) המשלים את המנין שונה מאלו שקדמו לו. (ב) שוני זה מתבטא בלידת יוכבד במצרים, לעומת האחרים שבאו מארץ כנען. ואודות היסוד הראשון, כן כתב למעלה פ"ט [לאחר ציון 88], וז"ל: "ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד. ולפיכך אמר [בראשית טו, ט] 'עגלה משולשת ואיל משולש ועז משולשת'... והם ט' מיני בהמות. אך העשירי [שם] 'תור או גוזל' ענין מיוחד, כי העשירי על ידו נשלם המספר ונעשה כלל, ולפיכך היה העשירי דבר בפני עצמו, אינו דומה לחלקים". ובנצח ישראל פ"ח [ריד.] כתב: "כי העשירי נגרר אחר הט'... והוא השלמה לו, שהוא משלים לעשרה, שהוא סוף החשבון. ולפיכך אמרו חז"ל [ברכות מז:] קטן משלים לעשרה, מפני שאין בעשירי רק השלמה, לכך אף קטן משלים לעשרה". ובח"א לנדה כד: [ד, קנז:] כתב: "דבר זה ידוע כי העשירי לעולם הוא נבדל מן הראשונים, בעבור שהוא עשירי, והוא סוף המנין... ולכך אמרו חכמים על זה הסוד קטן מצטרף למנין עשרה, ורצה לומר כי העשירי נבדל בגדלות מן התשיעי" [הובא למעלה פ"ט הערה 91]. ובכת"י [שנא.] כתב: "כי האחרון הוא המשלים,

ועל ידו נשלם הכל, ובעבור שהוא משלים הכל הוא נבדל מן הכל". ואודות היסוד השני, כן כתב למעלה פ"ט [לאחר ציון 77], וז"ל: "שהרי תראה כי לא באו מצרימה רק אותו רגע שהיו ע' נפש, שמזה תראה כי מצד י"ב שבטים, ומכל שכן מצד יעקב אבינו, אין ראוי לבא מצרימה, רק מקום שלהם בארץ כנען". הרי מי שמקומו בארץ כנען אינו ראוי לבא מצרימה, ומכך עולה שמי שאין מקומו בארץ כנען, אלא במצרים, אין גלות מצרים חלה עליו בחוזקה כל כך. לכך השוני של יוכבד מהאחרים מתבטא בכך שהיא נולדה במצרים, ואין גלות מצרים אצלה כוללת יציאה ממקומה הקודם, כפי שהיתה אצל האחרים.

(28) בכת"י [שנא.] כתב: "כי שייך בו השלמה בודאי, וראוי היה ליעקב להשלים המנין לע' נפש, כי המשלים על ידו נשלם הכל, וכן היה יעקב משלים הכל". ופירושו, שאע"פ שאין יעקב מכלל "יוצאי ירך יעקב", אך מ"מ על ידי יעקב הושלמו "יוצאי ירך יעקב", כי אין יעקב נמנה כאן מצד עצמו, אלא מצד שהוא משלים את יוצאי ירכו. וראה למעלה הערה 7.

(29) בכת"י [שנא.] כתב: "כי השכינה גלה עמהם למצרים, והקב"ה משלים המנין של ישראל". ואמרו חכמים [מגילה כט.] "בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו שכינה עמהן. גלו למצרים שכינה עמהן, שנאמר [ש"א ב, כז] 'הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו'".

(30) לשונו בכת"י [שנא:]: "לפי שהוא כולל אותם, ובצד אשר השכינה דבק בהם, נכנס בכללם". ודברים אלו מתבארים על פי דבריו בגו"א, בביאור דברי רש"י [בראשית לז, לג], שכתב: "ולמה לא גלה לו הקב"ה [פירוש, למה הקב"ה לא גלה ליעקב אודות מכירת יוסף], לפי שהחרימו [השבטים] וקללו את כל מי שיגלה, ושתפו להקב"ה עמהם". ובגו"א שם אות מ [רכט.] כתב: "ואם תאמר, וכי בשביל שהיו משתפים להקב"ה עמהם לא יגלה הקב"ה, ומה היה מועיל שתוף שלהם... נראה... שלא שתפו הקב"ה עמהם רק בשביל שראובן לא היה עמהם, ולא היו רק ט', ואין החרם מתקיים בט' רק בי', לפיכך שתפו להקב"ה עמהם. ולא קשיא שמא הקב"ה אינו מסכים עמהם, כי היו משתתפים להקב"ה עמהם שהם לא יגלו הדבר, ולא היה השתוף כלל שהשם יתברך לא יגלה, אלא היה השתוף לענין זה שיהיו עשרה בכח החרם שלא יגלו הם את הדבר. ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה, ובאותו דביקות שיש להקב"ה עמהם, שתפו אותו, ולפיכך היו יכולים לשתף את הקב"ה לומר שעם הקב"ה אנו מחרימין במה שהוא יתברך עמנו. ולא היה כוונתם רק על דבר זה שיהיה החרם

בעשרה, כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל את הכל, ושתפו את הקב"ה עמהם. וזהו שאמרו בפרקי דרבי אליעזר [פל"ח] 'ראובן לא היה שם, ואין החרם מתקיים רק בעשרה, מה עשו שתפו המקום עמהם, ואף הקב"ה דכתיב ביה 'מגיד דבריו ליעקב' [תהלים קמז, יט], ולא גילה הדבר מפני החרם'. הנה דקדקו מאוד, התחיל 'במקום' וסיים 'ואף הקב"ה לא גלה הדבר', ולא אמר כי 'שתפו להקב"ה עמהם', רק 'כי שתפו המקום'. והוא סוד הזה, כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו, שבכך היו יכולים שפיר לשתף הקב"ה שהוא עם הכל, והוא יהיה עמהם בחרם הזה שיהיו י' בחרם שלהם. כי כאשר הם ט', הקב"ה מצטרף עמהם, וכמו שפירש רש"י בפרשת וירא [בראשית יח, כח]. והקב"ה לא גילה הדבר הוא מפני החרם שעשו שבטים שהיה שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא כי הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו, שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר" [ראה למעלה פ"ט הערה 65]. וכשם שהקב"ה השלים את מנין השבטים לעשרה, כך בדיוק הקב"ה השלים את מנין יוצאי ירך יעקב לשבעים. וכל מה שכתב אודות שם "מקום" כחו יפה אודות שכינה [ראה זוה"ק ח"א כה.].

(31) כי חושים בן דן כבר נמנה עם ששים ותשעה הנפשות, שנאמר [בראשית מו, כג] "ובני דן חושים". וכן הקשו מפרשי המדרש שם [מתנו"כ, פירוש מהרז"ו, ויפה תואר (ב"ר צד, ט)].

(32) פירוש - חושים בן דן הוזכר בתורה [בראשית מו, כג] מצד שהוא המשלים והאחרון, ומתוך כך נשכיל שיעקב נמנה בכלל שבעים נפש, וכמו שמבאר והולך. ואודות שהאחרון הוא משלים, הנה רש"י [בראשית לה, יז] כתב: "רבותינו דרשו עם כל שבט נולדה תאומה, ועם בנימין נולדה תאומה יתירה". ובגו"א שם אות יב [קפ.] כתב: "בנימין היו לו שני תאומות בעבור שהוא היה הסוף, וכמו שהראש ראוי שלא יהיה לו תאומה, כך הסוף יש לו רבוי תאומה, בעבור שכל סוף הוא השלמת הכל, יש בזה השלמה מיוחדת יותר מן שלימות החלק. ולפיכך עם בנימין שהוא האחרון, ועמו נשלמו שנים עשר שבטים, נולדה נקיבה יתירה; האחת מה שהוא אחד מן השבטים ויש לו זוג, ועוד אחת מה שיש לבנימין השלמה יתירה כמו שאמרנו, לכך נולדה עמו עוד תאומה אחת, שהנקיבה היא השלמת האדם. וכן היה בהבל נולדה עמו תאומה יתירה [רש"י בראשית ד, א] לטעם זה, והבן זה מאד. לכך ב' בחינות יש בבנימין; האחד מצד עצמו כמו שאר השבטים, והבחינה השני מצד שהוא השלמת השבטים, וזה דבר בפני

עצמו, ולפיכך נולדו עמו שתי תאומות". ולהלן פ"ע כתב: "כל השלמה הוא באחרונה". ובתפארת ישראל ס"פ מט [תשעח:] כתב: "ההשלמה הוא בסוף". ובנצח ישראל ר"פ מב [תשכו.] כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן... וסוף העולם מוכן שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי, אבל כאשר הוא בסוף ימיו נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי, ודבר זה גם כן אצל העולם" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 54]. וכן הוא בנתיב השלום פ"א [א, רטו:], באר הגולה באר הרביעי [תנב.], ח"א לשבת נה: [א, לא:], ודרשת שבת הגדול [רכו:].

(33) במדבר ב, לא "כל הפקודים למחנה דן וגו' לאחרונה יסעו לדגליהם". וכן נאמר [במדבר י, כה] "ונסע דגל מחנה בני דן מאסף לכל המחנות וגו'", ופירש רש"י שם "מאסף לכל המחנות - תלמוד ירושלמי לפי שהיה שבטו של דן מרובה באוכלוסין היה נוסע באחרונה, וכל מי שהיה מאבד דבר היה מחזירו לו".

(34) פירוש - יעקב נמנה בכלל שבעים נפש מחמת שהוא התחלה להם, שהרי שבעים הנפש יצאו ממנו, וזה מורה שיעקב הוא התחלה להם. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלט:] כתב: "אדם הראשון שהיה התחלה ובכחו הכל, וידוע כי אדם הראשון יצאו ממנו כל המין מבני אדם".

(35) פירוש - הואיל וחושים בן דן נמנה כאן מחמת שהוא משלים את המנין ["ויש אומרים חושים בן דן השלים עמהן את המנין" (ב"ר צד, ט)], מונח בכך שגם ההתחלה נמנתה, דמדאיכא סוף מכלל דאיכא התחלה. ולפי מ"ד זה יעקב נמנה מפאת היותו התחלה, לעומת המ"ד שלפני הקודם שסובר שיעקב נמנה מצד שהשלים את המנין. ויש להבין, בשלמא לפי הדעות הסוברות שהנחסר משבעים הנפש היה המשלים לשבעים נפש, ניחא מדוע שמו לא הוזכר להדיא, "כי הכל מסכימים כי המשלים במה שהוא השלמה, הוא מובדל מן הפרטים" [לשונו למעלה]. אך למ"ד שחושים בן דן הוא המשלים, והאדם החסר הוא יעקב שנמנה מצד היותו התחלה, תיקשי לך מדוע שם יעקב לא הוזכר להדיא בשמו. ואולי יש לומר, שמ"ד זה יסבור כפי שכתב בתחילת הפרק [למעלה לאחר ציון 7] ש"יעקב ראוי להיות נבדל מן הבנים, כי השורש לא יצטרף אל התולדות". והאופן שיעקב לא יצטרף אל תולדותיו הוא להמנע מאיזכור שמו.

(36) גם למ"ד זה נצטרך לומר ש"אין רצונו לומר שבזה היה די... שהרי עדיין לא היה רק ס"ט" [לשונו למעלה (לאחר ציון 30)], כי סרח בת אשר הוזכרה להדיא במנין שבעים הנפש, שנאמר [בראשית מו, יז] "ובני אשר ימנה וישוה וישוי ובריעה ושרח אחותם וגו'". ובעל כרחך לומר גם כאן ש"סובר כי יעקב נמנה בכלל שבעים נפש, והוא התחלה להם שהרי ממנו יצאו" [לשונו למעלה (לאחר ציון 33)]

(37) לשונו להלן פי"ט: "האשה היא משתוקקת לבעלה, וזהו השתוקקות של עלוי, כי האיש יותר במעלה בערך האשה, והיא משתוקקת להתעלות בבעלה". ולהלן פס"ח כתב: "הנשים... טפלים לאנשים, וכדכתיב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'... שאין האשה נבראת בעצם לגמרי כמו האדם". וכבר נתבאר כמה פעמים שהאיש הוא צורה והאשה היא חומר [למעלה פ"ג הערות 73, 85, פ"ד הערות 35, 110, פ"ט הערה 242, ופ"י הערה 58].

(38) לשונו בכת"י [שנא:]: "ודינה מבני יעקב בשנים עשר שבטים". ולכאורה כוונתו למה שנאמר [בראשית מו, טו] "אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפדן ארם ואת דינה בתו וגו'", הרי שדינה הוזכרה יחד עם "בני לאה אשר ילדה ליעקב". אך זה צריך ביאור, שזהו גם חלק ממנין שבעים הנפש, ומהי החלוקה שכתב כאן "סרח בת אשר בשבעים נפש, ודינה בבני יעקב". ואין עוד מקום אחר בתורה שדינה נספרה אלא רק כאן כשירדו מצרימה בשבעים נפש [בראשית מו, פסוקים ח-כז], נמצא שדינה נמנתה רק במסגרת שבעים נפש, ולא במסגרת בני יעקב. ויל"ע בזה.

(39) בכת"י [שנא:] כתב משפט זה כך: "כי המנינים הם שנים; מספר י"ב שבטים, ומספר שבעים נפש". וכן ביאר בפרק זה שיש לישראל כמה מספרים; אחד [יעקב], שנים עשר [שבטים], ושבעים [נפש שבאו מצרימה].

(40) הרי כשם שסרח משלימה למספר שבעים, כך דינה משלימה למספר שנים עשר, "כי ראוי להיות נקבה באחרונה של מספר, שאין כל כך חשובה הנקבה" [לשונו כאן]. ואודות שדינה היא אחרונה לבני יעקב, הנה נאמר [בראשית לב, כג] "ויקם בלילה הוא ויקח את שתי נשיו ואת שתי שפחותיו ואת אחד עשר ילדיו וגו'", והקשה רש"י שם "ודינה היכן היתה". ובגו"א שם אות כח [קנ.] כתב: "יש מקשים, מנא ליה שדינה לא היתה במנין הילדים, שמא דינה היתה במנין הילדים, ואחד מן השבטים לא היה שם... דמתחלה כתב 'נשיו' ואחר כך 'ילדיו', ואם כן חשיב החשוב חשוב קודם, ואם היתה דינה שם היא אחרונה במנין. ולא ידעינן שחסר אחד, רק מדלא מנה עוד אחד להיות הכל שנים עשר, והוא מנין האחרון, והוא שייך לדינה, שהיא אחרונה, כי האחרון חסר

במנין". ובח"א לב"ב טו. [ג, ע.] כתב: "מפני המדריגה העליונה שירש יעקב, אי אפשר שתהיה אותה מדריגה בשלימות, ונמשך אחר זה העדר וחסרון. כמו שתראה כי אחר שהיה ליעקב שנים עשר שבטי תם, שהיו שלימים, נולדה בת, ושמה דינה, שנבעלה לשכם בן חמור [בראשית לד, ב]. שתראה כי אי אפשר שתהיה המעלה העליונה בשלימות, ונמשך אחר זה העדר. ולכך נולדה לו נקיבה, כי ההעדר דבק ביותר בנקיבה, שהרי נברא השטן עמה [ב"ר יז, ו]... כי כאשר דינה היתה, דבק בה העדר בערך י"ב שבטי תם". ואודות שחסרון המקבל מונע מקבלת מעלה בשלימות, ובהכרח שידבק בה העדר וחסרון, כן נתבאר למעלה פ"ה הערה 124, קחנו משם.

(41) חוזר לבאר כיצד יצאו מיעקב שנים עשר שבטים.

(42) מוסיף כאן שיעקב הוא "**תם** שורש האמת", לעומת דבריו למעלה [לאחר ציון 12] שכתב "כי כאשר ראוי לשורש האמת שיהיה אחד". ואודות שיעקב הוא תם, כן נאמר [בראשית כה, כז] "ויעקב איש תם". ובכת"י [שנא:] כתב: "כי דבר שהוא תם אינו נוטה לשום צד, ובזה יש בו השש צדדים... כי אין יעקב נוטה לשום צד מן הצדדין, ואין בלבו אלא אחד בעבור תמימותו". הרי התמימות היא אחת, והאמת היא אחת, וכמבואר למעלה הערה 13. וראה הערה 44.

(43) כמבואר למעלה הערה 13.

(44) כי שנים עשר מורה על אחדות, שזה כנגד שנים עשר גבולי אלכסון, וכמבואר למעלה הערה [לאחר ציון 14]. ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.] כתב: "לא זה בלבד כי ההולך בתמים מאושר, אלא גם בניו אשריו, כמו שאמר [משלי כ, ז] 'מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו'. ודבר זה מופלג בחכמה מאוד, ותוכל להבין מיעקב, כי יעקב איש תם היה לו י"ב שבטים, שהם נקראים 'שבטי תם' בכל מקום [סליחות ליום ג' של עשי"ת]. ודוקא זכרו 'שבטי תם', שתראה מזה כי תולדות השבטים של יעקב הוא בזכות התמימות שבו. ולפיכך היה מטתו של יעקב בלא פסול, רק תמים כולו, וכולם היו מתברכים מן השם יתברך, והכל בשביל שנקרא יעקב 'תם', ולפיכך אשרי בניו אחריו". וראה למעלה הערות 15, 16, 20.

(45) קצת תמוה שבתחילה מציין שמאמר זה הוא "בפרק מקום שנהגו", ולאחר שהביא את המאמר שוב חוזר לציין מקום המאמר, ובשנוי, שכתב "כדאיתא בפסחים". ולשון הגמרא שם "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו, [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' ["לאביהם היו אומרים" (רש"י

שם)]. אמרו, כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'".

(46) לשונו בכת"י [שנא:]: "לכך נקבע תמיד יחוד מלכות שמים על יעקב לומר 'שמע ישראל וכו'', [כי] לא היה נוטה יעקב לשום צד, ויש בו כל הששׁ צדדין, ועל ידי זה יצאו ממנו י"ב שבטים, נגד גבולי האלכסון אשר נתבארו למעלה". **ובנתיב העבודה פ"ז** [א, צט.] כתב: "אמרו 'כשם שאין בלבך רק אחד', כי יעקב הוא אחד בעצמו, 'כך אין בלבנו אלא אחד'. כי אלו י"ב שבטים הם כמו יעקב, שאין בלבו אלא אחד, כי על ידי יעקב נעשו השבטים גם כן אחד לגמרי. והוא דבר מופלג, כי מספר שלהם כמו מספר אחד, כי היה יעקב נגד האל"ף של 'אחד', וח' בני אמהות וד' בני השפחות, הרי מספר שלהם הם 'אחד' במילואו. שהרי יעקב ובניו הם י"ג כמספר 'אחד' במילואו. וה שאמרו 'כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד', כי יעקב הוא אחד בעצמו, ולפיכך אין בלבו אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד, כי אנו מתחברים ביחד, עד שאנחנו אחד. וזהו על ידי יעקב, כי יעקב הוא אחד לגמרי בעצמו, לכך יעקב נגד האל"ף שבמלת 'אחד'. ולכך אמרו 'כשם שבלבך אינו רק אחד', כי יעקב יחיד היה, ובודאי אין בלבו אלא אחד, כך אף אם אנו הם יותר, מכל מקום אנו מצטרפין לאחד, כי כך מספר שלנו עם יעקב, שאנו מתחברים אליו במספר 'אחד'. ולכך אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'" [ראה למעלה פ"ט הערה 65]. **ובנצח ישראל פמ"ד** [תשנב:] כתב: "לכך אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. וביאור ענין זה, שלכך תלו עצמם ביעקב, כי בודאי יעקב הוא דבק באחדות השם יתברך לגמרי, כי מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר, לכך יעקב דבק באחדותו לגמרי. ולפיכך אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', 'כשם שאין בלבבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד'. שאין ספק שיעקב הוא דבק לגמרי בו יתברך במה שהוא אחד, כמו שאמרנו, ולפיכך אין בלבו אלא אחד. וכך 'אין בלבנו אלא אחד', שגם השבטים דבקים באחדות השם יתברך על ידי יעקב. כי האחדות הוא בשני פנים; האחד, הוא הדבר שהוא בעצמו אחד. והשני, אם כי אינו אחד מצד עצמו, ויש לו חלקים, והחלקים נעשים אחד על ידי דבר המאחד אותו. כמו שהוא הענין באדם, שיש לאדם איברים מחולקים, וכולם הם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת, כמו שהתבאר למעלה. ויש באדם י"ב איברים, והם מנויים בספר יצירה [פ"ה מ"ב], שהם עיקר איברי האדם, וכולם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת. וכנגד זה הם י"ב שבטים גם כן, והם מתאחדים על ידי יעקב אביהם, שהוא אביהם, ועל ידו הם אחד. ולכך על ידי יעקב השבטים דביקים באחדות השם יתברך. ואם לא כן, מאחר שהם י"ב, לא היה

להם דביקות בו יתברך, במה שהוא יתברך אחד. ולפיכך הם אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. ועוד, כי בני יעקב שהיה בהם שבט לוי, שהוא קדוש לה', והוא נבדל מכל שאר שבטים, והוא כנגד האל"ף שבשם 'אחד', כי האחד הוא נבדל מהכל. ואחר כן ח' בני גבירות, כנגד החי"ת במלת 'אחד', כי יוסף נעשה ממנו שני שבטים, אפרים ומנשה [בראשית מח, ה]. ואחר כן ד' בני שפחות, כנגד הדל"ת במלת 'אחד'. ולכך אמרו 'כשם שאין בלבך אלא אחד', כי הוא כנגד מלת 'אחד', שהוא התיבה, כך אנו כנגד האותיות שבשם 'אחד', ואנחנו נעשים לאחד על ידי יעקב, שהוא כנגד מלת 'אחד'". ועוד אודות שיעקב אבינו מאחד את בניו, הנה נאמר [שמות כו, כח] "והבריח התיכון בתוך הקרשים מבריח מן הקצה אל הקצה". ובגו"א שמות פכ"ה אות י [רסה.] כתב: "הבריח התיכון ירד עם יעקב למצרים [תנחומא תרומה אות ט]... כי יעקב היה הבריח התיכון, והוא מחזיק את הכל... שהוא מאחד את כל ישראל... ובניו הם הקרשים, והם היו מ"ח קרשים, ד' פעמים י"ב, ד' קרשים נגד שבט אחד". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סג:] כתב: "כי ידעו רז"ל במעלת יעקב כאשר הוא שורש החבור והתאחדות, והנה דומה יעקב ל'בריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה', לעשות הכל אחד. והוא שרמזו רז"ל הבריח התיכון ירד עם יעקב למצרים" [הובא למעלה פ"ט הערה 257].

(47) מבאר שהתחלת האומה הישראלית היא כאשר היו שבעים נפש. אמנם בכמה מקומות כתב שיעקב עם שנים עשר השבטים נחשבים לאומה, וכגון בגו"א בראשית פל"ד אות ב [קסז:] כתב שיעקב ובניו היו נחשבים לעם בפני עצמם, ולכך הותר לשמעון ולוי לנקום בכל אנשי שכם על מעשה דינה [בראשית לד, כה]. ושם פמ"ו אות ה [שנא:] כתב שוב ש"בני יעקב היו עם אחד בפני עצמו". ובבאר הגולה באר הששי [רמח:] כתב: "השבטים הם ראשונים לכל ישראל" [הובא למעלה פ"ט הערה 65]. וזה קדם להיותם שבעים נפש. ומאידך גיסא בהרבה מקומות ביאר שישראל נעשו לעם רק כשיצאו ממצרים. וכגון, להלן פנ"ט כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. ובאור חדש פ"ט [תתשסג:] כתב: "דבר זה התחלת ישראל כאשר יצאו ממצרים". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היה אפילו שבעים נפש שראויים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים

אין שם עם עליהם, וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], ועוד. ובשלמא אודות השאלה האם התחלת ישראל היא על ידי השבטים או ביצ"מ, הנה בגו"א ויקרא פ"ט אות ה [קצ:] יישב זאת, וכלשונו: "כל דבר יש לו בחינה מצד התחלתו, ומצד שלימתו. וישראל שהם אומה בכלל, יש להם התחלה, ויש להם שלימות, והתחלתן היה בני יעקב [כשהשבטים מכרו את יוסף (מבואר שם)]... ושלימותן היו כשיצאו [ממצרים], שאז היה אומה שלימה". הרי שביאר שיצירת ישראל לעם החלה מהשבטים, והגיעה לשלימותה ביצ"מ. אך כאן מבאר שהתחלת ישראל היא כשהיו שבעים נפש, לא לפני כן כשהיו שנים עשר שבטים, ולא אחרי כן כשיצאו ממצרים. וכן כתב להלן בסוף הספר, ויובא בהערה הבאה. ויל"ע בזה.

(48) כפי שכתב למעלה פ"ט [לאחר ציון 60], והוזכר למעלה הערות 11, 21. ולהלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "כי ישראל והאומות אף כי הם משתתפים בדברים החצונים המורגשים, הם נבדלים בכח פנימי, אשר אותו כח פנימי הוא התחלתן. כי התחלת ישראל כח קדוש, והאומות התחלתן כח שלהם. וכאשר ישראל הם נבדלים מן האומות בהתחלה הפנימית, שלזה התחלה מיוחדת ולזה התחלה מיוחדת, הרי הם נבדלים מכל, ואין להם שתוף כלל, כיון שהתחלתן מחולקת. ומפני זה תמצא כי התחלת האומות היו שבעים, שהיה להם התחלה בפני עצמם, כי בוני המגדל שמהם נפלגה הארץ, היו שבעים [רש"י דברים לב, ח]. וישראל התחלתן בפני עצמם, דכתיב [דברים י, כב] 'בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה וגומר', הרי כי התחלת ישראל שבעים היו. ולפיכך לא היו שבעים נפש עד שבאו למצרים, כי יוכבד נולדה בין החומות... והדבר הזה כי נגזר על ישראל שיהיו גרים במצרים. ואם היו שבעים נפש קודם בואם למצרים, הנה כבר היה התחלת ישראל מבלי גירות במצרים. ואם היו שבעים נפש זמן הרבה אחר בואם מצרימה, לא היה צריך לזה להיות קודם שהיו שבעים נפש במצרים, כי לא נגזר עליהם רק שיהיו ישראל במצרים כשהיה כבר התחלת ישראל. ולכך נולדה יוכבד בין החומות, שלא היו חוץ ממצרים שבעים נפש, ולא היו במצרים בלא שבעים נפש, שהוא התחלתן של ישראל. ומפני כי התחלת ישראל נבדל מן התחלת האומות, ולכך היו מספר שבעים לאומות בפני עצמן, ושבעים נפש לישראל התחלה בפני עצמן, כי ראוי שיהיו ישראל נבדלים בהתחלה שלהם" [ראה למעלה פי"א הערה 79, פי"ב הערה 31, ופרק זה הערה 25].

(49) בכת"י [שנא:] כתב משפט זה כך: "והדברים האלו עמוקים מאוד, ולא אוכל לפרש יותר מזה". ואודות שהמהר"ל נמנע מלפרש דברים עמוקים, ראה למעלה פי"א הערה 68, ופי"ב הערה 76.

פרק יד

(1) בכת"י [שנא.] כתב כאן בזה"ל: "'ויקם מלך חדש וגו'. רז"ל דקדקו במלת 'ויקם מלך חדש' הכתוב, דלא הוי למכתב רק 'ויקם מלך על מצרים אשר לא ידע את יוסף'. ולפיכך דרשו בפרק קמא דסוטה וכו'".

(2) "דלא כתיב 'וימת מלך מצרים וימלוך תחתיו אחר'" [רש"י שם].

(3) לפנינו בגמרא אין תיבת "**ומאי** 'אשר לא ידע את יוסף'", אלא סתם נאמר "אשר לא ידע את יוסף". אמנם בעין יעקב שם איתא "ומאי 'אשר לא ידע את יוסף'". ודרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה בהקדמה שלישית הערה 10, פ"א הערה 9, להלן הערות 24, 92, פט"ו הערה 142, פי"ז הערה 1, ופל"ח הערה 18. ובעירובין נג. האריכו יותר, שאמרו שם "ולמאן דאמר שנתחדשו גזירותיו, הא כתיב 'אשר לא ידע את יוסף'".

(4) "אשר לא ידע - עשה עצמו כאילו לא ידע" [רש"י שמות א, ח].

(5) לשונו בגו"א שמות פ"א אות ו [י.]: "ואם תאמר, למאן דאמר 'חדש ממש' לא לכתוב 'חדש', רק 'ויקם מלך על מצרים אשר לא ידע את יוסף', וממילא ידענו שהוא חדש". ובכת"י [שנא:] כתב: "הא דהוצרך למכתב 'חדש', ולא כתיב 'ויקם מלך על מצרים', ומסתמא הוי מלך חדש ממש".

(6) לשונו בגו"א שמות פ"א אות ו [י.]: "ויראה דמי שסובר 'חדש ממש' הוצרך למכתב 'חדש', לומר לך שלא היה זה מלך שוה לראשון, רק מלכות אחרת, שאין מלכותו מתיחס אל המלכות הראשון, ולא דומה לו, וזה יקרא 'חדש ממש'. ובשביל שהיה 'חדש ממש' ולא היה מענין המלכות הראשון, היה גוזר גזירות רעות".

(7) כפי שביאר רש"י [שמות ב, כג] את רשעותו של פרעה, שכתב: "וימת מלך מצרים - נצטרע, והיה שוחט תינוקות ישראל ורוחץ בדמם". ובגמרא [סוטה יב.] הוא נקרא "פרעה הרשע".

(8) לשונו בגו"א שם [י:]: "וכאשר תבין ענין זה תדע, שאין צריך לך לומר אף למאן דאמר 'שנתחדשו גזירותיו' לומר שהיה זה פרעה הראשון אשר היה בימי יוסף, כי קשה לומר שהיה רשע כל כך חי ימים הרבה". וכוונתו, כי פרעה הראשון כבר מָלַךְ כאשר

יוסף היה בן שלשים שנה [בראשית מא, מו], והשעבוד החל צ"ד שנה לאחר ירידת יעקב מצרימה [רש"י שמות ו, טז, וגו"א שם אות לא (קיח:)]. נמצא שאם מדובר באותו פרעה שהיה בימי יוסף, הרי הוא היה חי עוד ק"ג שנה מעת מינוי יוסף למלך [תשע שנים עד שירד יעקב מצרימה (גו"א שם), ועוד צ"ד שנה]. ומן הסתם כבר היה גדול בשנים בעת שמינה את יוסף למלך, ואם כן יוצא שהיה זקן מופלג בימי משה. [ויש להעיר, כי בגו"א בראשית פכ"ו אות כא (לא.) כתב שבימי האבות ממוצע חיי האדם היה קנ"ח שנה אף לרשעים (ראה שם הערה 50), וא"כ מהו הפלא שפרעה האריך ימים כל כך. ויל"ע בזה]. וכן בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רלט:] הקשה כן על עוג, וז"ל: "ואולי אם יתמה האדם שיהיה הרשע כל כך חי". וברסיסי לילה אות מד הקשה על רשע אחד שהאריך ימים, ש"הרי אמר [תהלים נה, כד] 'אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם'", ובגמרא [סנהדרין סט:, שם קו:] למדו מכך שכמה רשעים מתו בחצי ימיהם [דואג, אחיתופל, ובלעם]. ובתורה שלימה בראשית מז, ו, אות טו הביא בשם המדרש הגדול שפרעה שבימי יוסף האריך ימים מחמת ברכתו של יעקב [בראשית מז, ו] שבירכו "יתוספו משנותי על שנותיך". וכן הוא בספר חמדת הימים, פרשת בשלח, עמוד רה. **ועוד אודות** שהרשע אינו זוכה לאריכות ימים [לעומת הצדיק], כן נאמר [משלי י, כז] "יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה". ובנתיב יראת ה' פ"א [ב, כ:] כתב: "כי עצם היראה מה שהוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, והעלול יש לו קיום בעלה. ולפיכך אמר שלמה גם כן 'יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצורנה'. ודבר זה רצה לומר כי מי שיש בו יראת השם, מפני שהוא עלול גמור ראוי שיהיה מקבל הקיום מן העלה יתברך, ולפיכך 'יראת ה' תוסיף חיים'. ואילו שנות רשעים, אשר הם סרים מן העלה יתברך, שנותם תקצורנה, שאין להם קיום מן העלה" [ראה להלן פט"ו הערה 21]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנט:] כתב: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים כלכם היום]', אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 60, פ"ח הערה 102, ופ"ט הערה 228]. ולהלן פס"ד ביאר שלא ראויה המיתה לצדיקים, ומכך מובן שאין ראויים החיים לרשעים, שאף בחייהם קרויים מתים [ברכות יח:].

(9) בכת"י [שנב.] הוסיף כאן "וכתב שפיר 'ויקם מלך'".
(10) ר"ה ב: "מת [המלך הראשון] באדר, ועמד אחר תחתיו בניסן, מונין ראשונה לראשון ושניה לשני. פשיטא, לא צריכא דאימנו עליה מאדר, ומלך בן מלך הוא, מהו דתימא נימנו ליה תרתין שנין, קא משמע לן", ופירש רש"י שם "וטעמו של דבר לפי שהמלכות ירושה היא, דכתיב [דברים יז, כ] 'למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו'". ובגליון הש"ס שם [על המלים של רש"י "לפי שהמלכות ירושה היא"] ציין לדברי הגמרא בכריתות ה:, שאמרו שם שאין מושחין מלך בן מלך משום שהמלכות ירושה היא, ומלכות הבן אינה התחלת המלכות אלא הֶמְשכה [רש"י שם], נמצא דמלכות הבן היא אחת עם מלכות האב. ובאור חדש פ"א [רס.] כתב: "כי כאשר הוא מלך בן מלך אז אין כאן שנוי". והצפנת פענח בהלכות שקלים פ"ד ה"ד [דף לד טור רביעי] חקר בדין זה [ש"אין מושחין מלך בן מלך"], וז"ל: "פסקינן דהמלכות הויא ירושה ואין צריך למושחו, אם רצה לומר דהמשיחה שמשח את אביו פועל גם בהם [בבנים], והם הוו כמו אביהם. או דרצה לומר דאינם צריכים למשיחה. ונפקא מינה לפי מאי דקיימא לן בכריתות [ו:] דהסך למלכים ולכהנים בשמן המשחה פטור משום דלאו זרים מקרי, אם סך למלך בן מלך, דהוא אינו נמשח, אם חייב, אם הויא בגדר זר או לא". ושם נוטה יותר לומר ד"שלמה, כיון דאביו נמשח, הוה הוא גם כן כנמשח, והסך אותו בחנם פטור". וכן בספר גבורת יצחק על שקלים פ"ו ה"א [עמודים קסה-קסו] הביא דברים אלו, והוכיח שמשיחת האב מהני לבנו, ונחשב שבנו נמשח מחמת אביו. ופשטות רהיטת לשון המהר"ל משמע כן, שכתב כאן "שהיה בנו או בן בנו... מלכות אחת נקרא", לכך משיחת האב חלה על בנו. ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמא:] כתב: "דהא מצאנו שנקרא האב ובנו ובן בנו בשם אחד". ובפחד יצחק שבת, קונטרס הרשימות ג [אות ג] כתב: "אין המלך המשיח צריך משיחה חדשה... משיחת דוד היא אותה המשיחה ממש של משיחת מלך המשיח".
(11) לשונו בגו"א שמות פ"א אות ו [יא.]: "העיקר הוא שראוי לך לדעת כי כל מלכות אשר ימלוך הוא ובנו ובן בנו נקרא הכל מלך אחד. וכן צריך אתה לומר בכמה מקומות שכל המלכות אשר ימלוך בהמשך מלכותו, הכל מלך אחד יקרא. והתחדשות המלכות אשר אינו מענינו של המלך הראשון, זה נקרא 'מלך חדש'... היה מענין מלכות הראשון או מזרעו, רק מפני שנתחדשו גזירותיו נקרא 'מלך חדש'".
(12) נקט בלשון זה ["הקים מלך חדש ממש"] כי כך הוא לשון הפסוק כאן "ויקם מלך חדש על מצרים". ומה שתולה זאת בהקב"ה, כי נאמר על הקב"ה [דניאל ב, כא] "מהעדה

מלכין ומהקים מלכין", ופירושו "מסיר מלכים ומעמיד מלכים" [מצודות דוד שם]. וראה בסמוך הערה 15.

(13) ואז היה מחובר אל יוסף, כי הידיעה היא חבור, וכמו שנאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו", ובנתיב התורה פט"ו [תרו:] הביא פסוק זה, וכתב: "נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע". וראה להלן פכ"א הערה 33.

(14) נראה שלומד כן מסמיכות רישא דקרא לסיפא דקרא; נאמר [שמות א, ח] "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף". הרי התורה מציינת שאיירי במלך חדש, ושהמלך החדש הזה לא ידע את יוסף. ומה סיפא דקרא ["אשר לא ידע את יוסף"] באה ללמדנו, ומדוע זהו הדבר היחידי שנאמר על המלך החדש. אלא שסמיכות זו מלמדת אותנו שהמלך החדש בא לעולם משום שהוא לא ידע את יוסף, ולכך הוא היה יכול לשעבד את ישראל. ומכך משתמע שמלכותו של המלך הראשון הופסקה משום שהוא ידע את יוסף, ש"כיון שידע את יוסף לא היה בא שיעבוד ממנו". כי חבור המלך אל יוסף [אם היה "יודע" את יוסף] היה מונע ממנו לשעבד את ישראל, שנקראו על שם יוסף [כמבואר למעלה פי"א הערה 42]. והטעם הוא, כי שעבוד מצרים הוא עשיית דין בישראל [ח"א לב"ב טו. (ג, סט:)], ואי אפשר לעשות דין על ידי מי שמחובר לנדון. וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ח [קסז.], וז"ל: "כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו... כי לכך פסלה התורה קרובים לדון [נדה מט:], לפי שאין אדם נבדל מקרוביו" [ראה להלן פכ"ג הערה 185]. ובדרשת שבת הגדול [רכו:] כתב: "הקשור והחבור מבטל הדין. כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו [נדה מט:]. כי הקרוב הוא כמו גופו, לכך... אין כאן דין כלל". ובתפארת ישראל פי"ח [רעא.] כתב: "אם היה [הקב"ה] מצורף אליהם [לצדיקים], לא היה עושה דין בהם. כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.] כתב: "מה שהוא [הקב"ה] דן את הנמצאים... אין זה חבור גמור אליהם, שהרי הדיין הוא פועל במקבל הדין, ואין זה חבור גמור... כי הדיין שהוא דן, הוא נבדל מבעל הדין, ופועל בו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:] כתב: "העולם דבק בו יתברך לגמרי מצד החסד, אבל לא מצד המשפט. כי מצד המשפט השם יתברך נבדל מן העולם כאשר עושה בו משפט, כמו המלך שעושה משפט בעם, אשר המלך נבדל מן העם, ועושה בו משפט" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 82, פ"ד הערה 123, להלן פכ"ג הערה 185, פל"ז הערה 12, ופל"ט הערה 15]. **ובכת"י** [שנב.] הוסיף כאן: "ולפיכך הוקם מלך חדש, כי היה מלך

חדש שלא היה [לו] יחוס והצטרפות בינו לבין הראשון, וממילא אין לו הצטרפות אצל יוסף עמו".

(15) לשונו בגו"א שמות פ"א אות ו [י:]: "ונראה כי שני האמוראים טעם מחלוקתם וסברתם הוא זה; שמי שסובר מלך 'חדש ממש' סובר שהתחדשות המלך על מצרים גרם להם השעבוד, כי המלכות כאשר תמשך בהמשך אחד לא יבא שינוי לאשר בארצו, והקב"ה מהעדא מלכין ומוקים מלכין [דניאל ב, כא], ותחת אותו המלכות ראוי ישראל לשעבוד גדול. ומאן דאמר 'שנתחדשו גזירותיו', מפני שהגזירה היא מהקב"ה שיהיו ישראל בשעבוד, אין צריך עתה רק התחדשות הגזירה".

(16) בכת"י [שנב.] הוסיף כאן: "וסבירא ליה שאין ראוי שיהיה מלך חדש לגמרי, כי כל רד"ו שנה ראוי להיות גזירה אחת תחת מלכות אחת. ולפיכך סובר שנתחדשו גזירותיו". **ודברים אלו** קשורים ליסוד עתיק בספרי המהר"ל, שדברים רוחניים הם מאוחדים, ואילו דברים גשמיים הם מחולקים. וכגון, להלן פמ"ג כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". והואיל וגזירת רד"ו שנה היא גזירה אלקית, לכך ראוי שתהיה גזירה אחת ותתקיים תחת מלכות אחת. וראה למעלה פ"ח הערה 185, להלן הערה 109, פט"ז הערה 53, פי"ט הערה 70, ופכ"ח הערה 11.

(17) ונאמר [שמות ז, כח] "ושרץ היאור צפרדעים ועלו ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל מטתך ובבית עבדיך וגו'", ופירש רש"י שם "בביתך - ואחר כך 'ובבית עבדיך' [שם]. הוא התחיל בעצה תחלה 'ויאמר אל עמו', וממנו התחילה הפורענות". ויש להעיר, שרש"י כתב כן על הפסוק הקודם [שמות ז, כח], ואילו חז"ל דרשו כן מהפסוק שלאחריו [שם פסוק כט] "ובכה ובעמך ובכל עבדיך יעלו הצפרדעים". וכבר העיר כן המהרש"א [סוטה יא.], וז"ל: "ויאמר אל עמו גו' תנא כו' לפיכך לקה תחלה כו' דכתיב ובכה ובעמך גו'. ולא מייתי קרא דמקמיה גבי צפרדעים דכתיב כהאי גוונא 'ועלו ובאו בביתך גו' ובבית עבדיך ובעמך גו'', משום דכן דרך הכתוב להזכירם בפרט, החשוב חשוב קודם, אבל אידך קרא מיד בתריה יתורא הוא. גם שינוי הוא דכתיב 'ובך ובעמך ובעבדיך', שהקדים בהאי קרא 'בעמך' ל'עבדיך', ועל כן דרשו מהאי קרא דלפי תחלת העצה שנאמר 'ויאמר אל עמו גו'', דמשמע הוא התחיל, ואחר כך עמו, ואחר כך עבדיו, כך היה קללתן, כמפורש בהאי קרא בתרא דגבי צפרדעים... אבל רש"י ז"ל לקח לעצמו דרך אחרת, והביא דרשה דהכא אקרא קמא דגבי צפרדעים, ודרכו לא ידענא".

(18) במה שאמרו שפרעה "התחיל בעצה".

(19) כמו שנאמר [שמות כ, ב] "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", ופירש רש"י שם "מבית עבדים - מבית פרעה, שהייתם עבדים לו. או אינו אומר אלא 'מבית עבדים' שהיו עבדים לעבדים, תלמוד לומר [דברים ז, ח] 'ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים'. אמור מעתה עבדים למלך היו, ולא עבדים לעבדים". וכן נאמר [ויקרא כו, יג] "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מהיות להם עבדים וגו'", ודרשו בתו"כ שם "עבדים היו למלכים, ולא היו עבדים לעבדים". אך יש להעיר ממה שאמרו [קידושין כב:] "אמר הקב"ה, אוזן ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים". ושם איירי כלפי פרעה, וכמו שכתב בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:], וז"ל: "ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [הובא למעלה פ"ט הערה 131]. הרי שגם היותנו עבדים לפרעה היא "עבדים לעבדים". ואולי יש לומר, כי כלפי הקב"ה פרעה נחשב לעבד. אך כלפי ישראל פרעה נחשב מלך.

(20) בכת"י [שנב.] סלל לו דרך אחרת, וז"ל: "בארו בזה כי היה המלך יותר מתנגד לישראל, ומזה תלמד כי מה' [היה] זאת שיהיו ישראל משועבדים למצרים. ומפני כך היה מתחיל המלך הגזירה, כי כל דבר שבא מסבה עליונה התחלתו במי שהוא חשוב יותר במדריגה. ולפיכך התחיל פרעה, ואחר כך עבדיו". ויש להעיר על כך מגזרת פורים, שהתחילה מהמן ולא מאחשורוש [אסתר ג, ח], וכמו שנאמר [תהלים קכד, ב] "לולי ה' שהיה עלינו בקום עלינו אדם", ואמרו על כך [מגילה יא.] "אדם ולא מלך", ופירש רש"י שם "זה המן". וכן ציין מספר פעמים באור חדש [פתיחה (ר:), פ"ג (תשיא:), פ"ד (תשנה:), פ"ה (תתצד:), ועוד]. ויל"ע בזה.

(21) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "אמר רבי חמא ברבי חנינא".

(22) "ונתחכם למושיען - לבקש לנו חכמה כנגדו" [רש"י שם].

(23) "במה נידונם - שלא יוכל לדון אותנו בו, שידענו מדרכיו שמדד מדה כנגד מדה לדור המבול ולאנשי סדום" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 85.

(24) "וכן ישיב לנו גמול" [רש"י שם]. ובגמרא שלפנינו הביאו קודם גם את הפסוק שלפניו [ישעיה סו, טו] "כי הנה ה' באש יבוא". אך בעין יעקב הובא רק הפסוק "הנה באש ה' נשפט". ודרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב, וכמצויין למעלה הערה 3. וראה להלן הערה 80.

(25) "נדונם במים - [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו'" [רש"י שם (ע"פ גירסת הב"ח)].

(26) "שבשלו - לשון [בראשית כה, כט] 'ויזד יעקב נזיד'" [רש"י שם].

(27) לשונו בגו"א שמות פ"א אות ז [יא:]: "ורז"ל הוקשה להם דהוי למכתב 'להם', לפיכך דרשו כי 'נתחכם לו' רצה לומר למושיען. והא דלא דרשו במלת 'עצום ורב', אף על גב דהוא גם כן לשון יחיד". וכן הקשה הרא"ם [שמות א, ט], וז"ל: "ולא ידעתי למה לא הוקשה להם על 'רב ועצום' ועל כל הנמשכים אחר מאמר 'נתחכמה לו', שהם בלשון יחיד ["וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ" (שמות א, יב)]. וליכא למימר הוא הדין נמי דאיכא למפרך בהו, אלא דחד מינייהו נקט, משום דתשובתם 'נתחכם למושיען של ישראל' אינה נופלת רק על מלת 'לו'... ולא על האחרים". ויבאר כאן כהסברו השני בגו"א שם. והסברו הראשון יובא להלן הערה 98.

(28) כמו [בראשית מא, נה] "ותרעב כל ארץ מצרים ויצעק העם אל פרעה ללחם". וכן [שמות ד, לא] "ויאמן העם". וכן [שמות ה, יב] "ויפץ העם בכל ארץ מצרים לקושש קש לתבן". וכן [שמות יב, לד] "וישא העם את בצקו". וכן [שמות טו, טז] "עד יעבור עמך ה'". וכן [במדבר כב, ה] "הנה עם יצא ממצרים", ועוד.

(29) לדוגמה; "ועשית לו כאשר זמם וגו'" [דברים יט, יט], ודרשו חכמים [מכות ב.] "לו ולא לזרעו". וכן [קדושין טו.] "'הענק תעניק לו' [דברים טו, יד], לו ולא למוכר עצמו". וכן [ב"ב קיא:] "'בכל אשר ימצא לו' [דברים כא, יז], לו ולא לה". וכן [חולין קלז.] "'תתן לו' [דברים יח, ד] ולא לשקו". וכן [ביצה כ:] "'לכם' ולא לכותים, 'לכם' ולא לכלבים", ועוד.

(30) לשון הכתב והקבלה [במדבר כא, כב]: "השמות הכוללים המורים על קבוץ יחידים רבים, כעם, צאן, וזולתם, פעמים מצאנום קשורים עם פעל בלשון יחיד, ופעמים עם פעל בלשון רבים. הלא תראה [דברים ד, כט] 'ובקשתם משם את ה' אלקיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך'. פתח בלשון רבים וסיים בלשון יחיד, והדבור מוסב על העם. והנראה בזה, כי המדבר אל הרבים או על הרבים יוכל לדבר בהם באחת משתי בחינות; אם שידבר בבחינת היותם אישים הרבה, איש איש נבדל מחבריו, ואז יבא הפעל בלשון רבים 'ובקשתם משם', איש איש מכם ישוב בתשובה לבדו. ואם שידבר בבחינת היותם כגוף אחד הכולל חלקים הרבה, ואז יבא הפעל בלשון יחיד, כי עם הכלל כלו ידובר".

(31) שנאמר כאן [שמות א, יא] "וישימו עליו שרי מסים וגו'", ודרשו בגמרא [סוטה יא.] "'עליהם' מיבעי ליה... מלמד שהביאו מלבן ["כמין דפוס שבו עושים הלבנים" (רש"י שם)] ותלו לו לפרעה בצוארו, וכל אחד ואחד מישראל שאמר להם איסטניס אני, אמרו לו כלום איסטניס אתה יותר מפרעה", ויובא להלן לאחר ציון 95.

(32) לדוגמה; "אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו" [שמות כא, ל], ודרשו חכמים [ב"ק כו.] "עליו [על השור] ולא על האדם". וכן "אם זרחה השמש עליו וגו'" [שמות כב, ב], ושאלו על כך בגמרא [סנהדרין עב.] "וכי השמש עליו בלבד זרחה". וכן [פסחים סב.] "'ונרצה לו לכפר עליו' [ויקרא א, ד], עליו ולא על חבירו". וכן [יבמות פו.] "'ויסף חמישיתו עליו' [ויקרא כב, יד], עליו ולא על מעשר". וכן [הוריות יב:] "'כי נזר שמן משחת אלקיו עליו' [ויקרא כא, יב], עליו ולא על חבירו", ועוד. וראה להלן ציון 96.

(33) פירוש - תיבת "לו" נדרשת לומר "למושיען של ישראל", אך תיבת "עליו" נדרשת על פרעה, וכמובא בהערה 31. ובגו"א שמות פ"א אות ז [יג:] כתב: "ויש לומר גם כן שרז"ל דרשו מלת 'לו' ו'עליו' מפני שהם יותר לשון יחיד, ולא בא הך לישנא על עם שהם רבים. תדע דכל מקום דרשו מלת 'לו' למעט 'לו' ולא לאחר', וכן 'עליו' דרשו למעוט, וכל שאר לשון יחיד לא דרשו, שהוא לא בא למעט דבר. ולפיכך הוקשה להם אף על גב דמלת 'עצום ורב' שייך על עם, אבל 'לו' ו'עליו' דהוא מיעוט לגמרי, לא יתכן עליו, כיון שהם רבים". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; ידועה השאלה אודות דברי הבן החכם והבן הרשע המובאים בהגדה; החכם שואל "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם" [דברים ו, כ]. ואילו הרשע אומר "מה העבודה הזאת לכם" [שמות יב, כו]. בעל ההגדה גוער ברשע ואומר לו "'לכם' ולא לו, ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר". לעומת זאת אין בעל ההגדה גוער בחכם, אף על פי שגם הוא אמר "אתכם" ולא "אותנו", ומאי שנא. וכן העיר להלן פנ"ג. ולפי דבריו כאן שאלה זו מתיישבת ברווחה, כי החילוק בין החכם לרשע הוא מחוור למדי; הרשע נקט בתיבת "לכם", שהיא תיבת מיעוט, וכמו שמבאר כאן. לכך בעל ההגדה מיד מרגיש בזה ואומר לו "'לכם' ולא לו". אך החכם לא נקט בתיבת מיעוט, שאמר "אתכם" ולא "לכם", וכוונתו לשאול את אביו שיצא ממצרים "מה העדות וגו' אשר צוה ה' אלקינו אתכם", ואינו בא להוציא את עצמו מן הכלל, לכך אין מקום לגעור בו. וקצת קשה שלהלן פנ"ג יישב שאלה זו באופן אחר, עיי"ש.

(34) ולא לעם.

(35) רש"י שמות א, י "נתחכמה לו - לעם, נתחכמה מה לעשות לו. ורבותינו דרשו נתחכם למושיען של ישראל". ובהשקפה ראשונה נראה שפשוטו של מקרא מבאר שתיבת "לו" מוסבת על העם, ואילו הדרש מבאר שתיבת "לו" מוסבת על מושיען של ישראל, ולא על העם. ולאפוקי מכך מבאר כאן שגם לפי הדרש תיבת "לו" מוסבת על

העם, ורק שהמאחד את העם הוא הקב"ה, וכמו שמבאר והולך. ואודות שדרשות חז"ל צריכות להיות מושרשות בפשט הכתוב, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר השלישי [רפ.] כתב: "כל איש חכם ונבון יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד... וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כולם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד, עד עומק הכתוב". ובהמשך שם [שב.] כתב: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד. שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד... השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב. ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו". ובגו"א בראשית פ"ד אות כד [קו:] כתב: "וכן אמרו חכמים ז"ל בכל התורה 'אין המקרא יוצא מידי פשוטו', והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גור אריה עמודים 19-15, תפארת ישראל פנ"א הערה 49, הקדמה לדר"ח הערה 113, שם פ"ג הערות 194, 2098, שם פ"ו הערה 370, נתיב התורה פ"ד הערה 257, אור חדש פ"א הערה 234, ועוד [הובא למעלה פ"ח הערה 25]. וראה להלן פט"ו הערה 57, ופ"ל הערות 45, 47.

(36) לשונו למעלה פ"ג [רג:]: "מצד שישראל הם אומה יחידה... ומפני זה ראוי לאומה יחידה ושלימה בעולם המספר הזה, שהוא שש מאות אלף כאשר היו ביציאת מצרים". ואודות שישראל הם אומה יחידה, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, ובספר הגבורות כתב כן כמה פעמים [למעלה פרקים ג, יא, יב, ולהלן פרקים יט, מז, ר"פ ס, ועוד]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקכד.] כתב: "דבר זה בפרט בישראל... שהם אומה יחידה שלימה, כמו

שבארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות". ובנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערות 2, 60, להלן פכ"ג הערה 205, פכ"ט הערה 5, ופל"ט הערה 64]. וראה הערה הבאה.

(37) לשונו בנצח ישראל ר"פ לח [תרצג:]: "ודע, כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". וקודם לכן בנצח ישראל ר"פ י [רמח:] כתב: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [אמנם כאן איירי לפני קבלת התורה, ועם כל זה ישראל כבר היו באחדות, וראה להלן הערה 40]. ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב "עשו, שש נפשות היו לו והכתוב קורא אותן 'נפשות ביתו' [בראשית לו, ו], לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים [נפש] היו לו, והכתוב קורא אותן 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצז:] הרחיב לבאר שאחדותם של ישראל נובעת מאחדותו של הקב"ה. וכן ביאר בח"א לכתובות סח. [א, קנה:]. ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה

הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 100, פ"ג הערה 60, פ"ח הערות 147, 185, להלן הערה 40, פכ"ג הערה 13, פכ"ט הערה 5, פל"ה הערה 62, ופל"ט הערה 64].

(38) איכה א, כא "שמעו כי נאנחה אני אין מנחם לי כל אויבי שמעו רעתי ששו כי אתה עשית וגו'", ופירש רש"י שם "כי אתה עשית - אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". ובמדב"ר כב, ב אמרו "אמר משה, רבון העולמים, אם היינו ערלים או עובדי עבודת כוכבים או כופרי מצות לא היו שונאין אותנו, ואינן רודפין אחרינו אלא בשביל תורה ומצות שנתת לנו". ובנר מצוה [קכג.] כתב: "ישראל הם עם אחד, מחולק בדתם ותורתם, דבר זה שבחינו ותפארתינו מה שישראל הם עם אחד בתורתם, וכדכתיב [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'". ואודות שישראל נבדלים מכל האומות, כן כתב בהקדמה שניה לדר"ח [ביאור משנת "כל ישראל"], וז"ל [פד:]: "ישראל אחד לגמרי כאילו אין זולתם, עד שהכל טפל אצל ישראל. וזהו מעלת ישראל העליונה, שהם עם אחד, ואין זולתם. כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל... ובזה ישראל עם אחד שאין זולתם". [הובא למעלה פ"ג הערה 60]. וראה הערה הבאה.

(39) פירוש - הואיל וישראל נבדלים מן האומות, לכך הם עם אחד העומד בפני עצמו, כמו שנאמר [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב". ורבינו בחיי [שם] כתב: "לשון 'בדד' הוא יחיד, כענין שנאמר [איכה א, א] 'איכה ישבה בדד'. ונקרא היחיד 'בדד', לפי שהיחיד מתבודד, ומלת 'לבדד' כוללת 'בדד' וכוללת 'לבדם', כי התיבה תשמש לשתי פנים. והכוונה כשאמר 'לבדד', כי הוא עם מיוחד לא יתחשב בשאר העמים, אבל הוא מובדל מהם בתורתו ואמונתו, וכענין שכתוב [ויקרא כ, כו] 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי'. וכשאמר 'לבדד' הכוונה שהם עם מיוחד לבדד, כלומר לשם המיוחד שכתוב בו [דברים לב, יב] 'ה' בדד ינחנו'. ומפני זה הזכיר 'לבדד', כי היה ראוי לומר 'הן עם בדד ישכון', כענין שאמר משה [דברים לג, כח] 'וישכון ישראל בטח בדד'. אבל הענין לרמוז כי העם מיוחד, בשאר הגוים לא יתחשב, והוא מיוחד לשם המיוחד, שהוא אלקי ישראל, אשר באלהי הגוים לא יתחשב". ובנצח ישראל פי"ג [של:] כתב: "כל האותיות הם מתחברות, כמו הי' מן האותיות העשריות, והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והעי"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חבור, והיא עומדת בלבד. ואף כי גם הה"א יש לה סגולה זאת באותיות האחדים, כי א' והט' הם מתחברים לעשרה, וכן כולם, חוץ מן הה"א. ועל זה נאמר [במדבר כג, ט] 'הן עם

לבדד ישכון', שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק 'לבדד ישכון'. כמו מלת 'הן' שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להן חבור רק אל עצמם". ושם ר"פ כד [תקח.] כתב: "לפי סדר המציאות ראוי שיהיה כל דבר עומד במקומו אשר סדר לו השם יתברך, ומכל שכן האומה הישראלית שהיא אומה יחידה, שאין לה דבוק וחבור כלל אל האומות מצד עצמה, שאין ראויה שתהא עומדת בתוכם, לכך נחשב עמידת ישראל בין האומות שלא כטבע" [הובא למעלה פ"ג הערה 60. וראה להלן פכ"ג הערה 205, ופכ"ט הערה 5].

(40) לשונו בגו"א שמות פ"א אות ז [יב:]: "אמנם לי נראה לומר דרז"ל דרשו הכתוב קרוב לפשוטו, שכתוב 'נתחכמה לו' בלשון יחיד מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד. והיינו דקאמר 'נתחכמה למושיען', ולא אמרו 'נתחכם להקב"ה', מפני שלשון 'נתחכמה לו', דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך, וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם, והרי הכתוב הוא כמשמעו" [הובא למעלה פ"ג הערה 60, ופ"ח הערה 147]. **ובכת"י כאן** [שנב:] כתב: "לכך נאמר 'נתחכמה לו' על העם, רוצה לומר לאחדות העם, והוא האל, כי כלם עובדים לאל אחד, ובזה נעשים ישראל עם אחד. ושייך בזה לומר 'הבה נתחכמה לו', כי במה שהוא יתברך אלקיהם בזה נעשים אחד לגמרי. לכך יש לפרש 'נתחכמה לו' למושיען. ופירוש זה, נתחכמה לאותה סבה המאחד את העם עד שהם אחד לגמרי. וזהו מלך ישראל המושיע את ישראל, הוא הסבה שבו נעשים אחד. ויש לך לדעת כי המלך הוא אחד בעמו, ונבדל מן העם, ובמה שהוא מלכם אשר הוא אחד, נעשים העם אחד גם כן, והבן זה. ולפיכך כתב 'נתחכמה לו' למושיען". ולכאורה משמע שבכת"י מבאר שני טעמים כיצד הקב"ה מאחד את ישראל; (א) הוא אלקיהם. (ב) הוא מלכם. ולפי זה בנדפס הזכיר רק את הטעם הראשון [אלקיהם], ולא את הטעם השני [מלכם], שכתב כאן "במה שהוא יתברך אלקיהם", ולא הזכיר תיבת "מלך" כלל. **אמנם להלן** [לאחר ציון 102] כתב: "וכבר אמרנו למעלה כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך", וכוונתו שם לדבריו כאן [כמבואר שם בהערה 103]. ומוכח מכך שדבריו כאן מיישך שייכי גם למלכות, ולא רק לאלקות. וכן בכת"י שהובא כאן לא כתב "ועוד" או "אי נמי" לפני שהזכיר "וזהו מלך ישראל", שהיה מורה שזהו הסבר שני. הרי מוכח שגם בכת"י כוונתו לומר שהאלקות מאחדת את ישראל כפי שהמלכות מאחדת את העם. וראה להלן הערות 105, 107 בביאור הצורך להוסיף לכאן מלכות, ולא לומר רק אלקות.

ואם תאמר, תיקשי לך לאידך גיסא, מדוע הוזקק להזכיר כאן אלקות [ולרמוז שהאלקות מאחדת כפי שהמלכות מאחדת], ולא הזכיר מלכות בלבד. ויש לומר, כי כאשר ישראל היו משועבדים במצרים הקב"ה עוד לא היה מלכם, כי הקב"ה נהיה מלכם כשיצאו ממצרים. לכך עד יציאת מצרים הקב"ה הוא אלקי ישראל, אך לא מלך ישראל. ובתפארת ישראל פל"ז [תקלח.] כתב: "על ידי שהוצאתי אתכם מארץ מצרים קבלתם אותי למלך, ותהיה עבדים לי". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: "כי על ידי יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך על האדם, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם... כי לכך אני אלקיך ומולך עליך ואתה קנוי לי לעבד בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים". וראה להלן פכ"ג הערה 13 שהוקשה שם שבעוד שכאן מתבאר שהקב"ה הוא אלקיהם של ישראל כבר בתחילת שעבוד מצרים, הרי שם מתבאר שאלקותו יתברך חלה על ישראל משעת יצ"מ ומתן תורה, ולא לפני לכן.

(41) בא לבאר מהי החכמה שיש באיבוד במים, שעל כך נאמר "הבה נתחכמה לו". וחותר לבאר מהו העומק שהקב"ה נשבע שלא יאבד את העולם במים דייקא.

(42) פירוש - הקב"ה ברא את כל הנמצאים, ונותן להם הויה ומציאות. והרמב"ם בפירוש המשניות בהקדמה לפרק חלק, ביסוד הראשון, כתב: "להאמין מציאות הבורא יתברך, והוא שיש שם נמצא שלם בכל דרכי המציאות, הוא עילת המציאות, הנמצאים כולם בו קיום מציאותם, וממנו קיומם. ואל יעלה על הלב העדר מציאותו, כי בהעדר מציאותו נתבטל מציאות כל הנמצאים, ולא נשאר נמצא שיתקיים מציאותו. ואם נעלה על לבנו העדר הנמצאים כולם זולתו, לא יתבטל מציאות השם יתברך, ולא יגרע... כי הוא מסתפק במציאותו, ודי לו בעצמו, ואין צריך במציאות זולתו. וכל מה שזולתו מן המלאכים וגופי הגלגלים ומה שיש בתוכם, ומה שיש למטה מהם, הכל צריכין במציאותם אליו". ולמעלה בהקדמה שניה [עד.] כתב: "עצמותו הויה פשוטה, יתחדש ממנו הוייות בעולם מהווייה פשוטה. ואף על גב שהנבראים הם גשמיים, מתהוים ממנו יתברך, מפני שהוא יתברך הויה פשוטה, לא יוגדר, ומהווייתו נמצא כל הוייות... מן הווייתו נתהוה הכל... שהם נמצאים מאתו יתברך הוא, ומהווייתו הפשוטה נמצא הכל, והכל אפס זולתו, והווייתו יתברך נקרא הוייה, וזולתו אפס".

(43) לשונו למעלה בהקדמה שניה [נב.]: "ולכך ברגע אחד יתהפכו המים לדם, שהוא פועל ברצונו בלבד, וברצונו נתהוה החומר והצורה לפי רגע אחד". ולהלן פכ"ד [שפא:] כתב: "וכאשר תבין עוד תדע כי לכל הנמצאים יש חומר וצורה. ויש בנמצא דברים

נמשכים אחר החומר, ויש בנמצא דברים נמשכים אחר הצורה". ולהלן פנ"ו כתב: "כי הנמצאים בכלל יש להם שני דברים; החומר והצורה, ורמזו חכמים דבר זה באמרם [ב"ב עד:] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם. כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע. והחומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא, ואין נמצא בעולם שאינו מחומר וצורה, והוא יתברך המזווג והמחבר אותם כאחד". ובגו"א ויקרא פ"כ אות ו [צז.] כתב: "כל דבר יש בו שני דברים; חומר וצורה". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצג.] כתב: "אל כל הנבראים יש צורה מוטבעת בחומר, רק שאצל האדם ואצל הבהמה נראה ביותר". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו" [הובא למעלה פי"ב הערה 132]. ולמעלה בהקדמה שניה הערה 56 נתבאר שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ולכך יש בו הויה והפסד. וראה להלן פי"ט הערות 132, 136, ופכ"ד הערה 101.

(44) אודות שראוי לכל הנמצאים לנהוג על פי הסדר שסדרם הקב"ה, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נז.], וז"ל: "סדר העולם... ראוי לעולם להיות נוהג על פי טבעו והנהגתו", ושם הערה 72. ובהמשך שם [פח.] כתב: "וזה שאמרו ז"ל [שבת קיח:] האומר הלל בכל יום כאילו מחרף ומגדף. פירוש, כי ההלל תקנו על הנסים ועל הנפלאות שהשם יתברך עושה בעולמו. ומי שאמר הלל בכל יום, כלומר שהוא יתברך עושה נסים בכל יום, מחרף ומגדף, שהרי אומר כאילו העולם אינו נוהג על הסדר, והכל שלא כטבע ושלא כסדר הראוי לפי מנהגו של עולם, ואין זה חכמה וסדר אל הנבראים שנבראו בשמו, ואין ספק שזהו חרוף". ובדר"ח פ"ו מ"ט [רפה:] כתב: "העולם נוהג כסדר כראוי, ומה מאד יפה אל העולם כאשר נוהג כסדר... וזה שאמר כי נאה הוא לעולם כאשר העולם נוהג כסדר... ובודאי שדבר זה שבח גדול ויופי גדול הוא אל העולם, כאשר העולם נוהג כסדרו, שכל סדר הוא נאה ויפה, והיוצא מן הסדר מגונה". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "כי גסות הרוח מדה רעה יוצא בה מן סדר העולם, עד שכל כך יוצא מן סדר העולם, עד שהשכינה מיללת על זה [סוטה ה.]. וכך אמרו גם כן [חגיגה ה:] שהשם יתברך בוכה על הפרנס המתגאה על הצבור. וכל זה כאשר נמצא דבר זה יוצא מן הסדר ומן מנהגו של עולם, נקרא שהשם יתברך בוכה על שנוי הסדר". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכו:] כתב: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע". ושם בהמשך מי"ג [תשסט:] כתב: "כי שם 'רשע' נופל על אותו היוצא מן הסדר הראוי אשר סדר השם

יתברך, ובזה נקרא 'רשע'". ובנתיב הבושה ר"פ א [ב, קצט.]: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק". ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו" [ראה להלן הערה 78, ופי"ט הערה 26, ופמ"א הערה 115]. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [סנהדרין קח:] שהעורב סירב ללכת בשליחותו של נח, ושאל את נח "שמא לאשתי אתה צריך", ונח השיב לו "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". ובח"א שם [ג, רנח.] כתב: "ומה רשעות יש בזה, כיון שעשה בטבע, כמו שכל עוף עושה דבר זה. דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע לא היה טבעו עתה דבר זה, כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעל שכל [רש"י בראשית ח, א]... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יוצא מן סדר המציאות נקרא רשע, ודבר זה מבואר בכמה מקומות. והעורב הוא יוצא מכלל הנמצאים, שאם לא כן לא היה לו עתה טבע זה שלא ילך בשליחות בשביל שלקח נח הזוג שלו. כי בכל בעלי חיים לא נמצא בו התשמיש, ואילו היה מקבל הסדר הכללי, שאין ראוי עתה התשמיש, היה הולך בשליחותו, ולא היה מתירא שיקח הזוג".

(45) לשונו להלן פנ"ו: "כי מאתו יתברך חבור החומר והצורה, וכאשר הנמצאים יוצאים מן הסדר, אז השם יתברך אשר מאתו חבור הזה, מתנגד אל החבור... שהיה מתנגד השם יתברך אליהם". אמנם שם דיבר על החבור שבין החומר לצורה [ולא על הצורה בלבד], ואילו כאן מדגיש ש"מעביר את הצורה" דייקא, וכמו שמבאר בהמשך דבריו. וכן אמרו חכמים [נדה ל:] "כיון שבא [האדם] לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו... ואינו יוצא משם עד שמשביעין אותו... ומה היא השבועה שמשביעין אותו. תהי צדיק, ואל תהי רשע... והוי יודע שהקב"ה טהור ומשרתיו טהורים, ונשמה שנתן בך טהורה היא. אם אתה משמרה בטהרה, מוטב. ואם לאו, הריני נוטלה ממך. תנא דבי רבי ישמעאל, משל לכהן שמסר תרומה לעם הארץ, ואמר לו, אם אתה משמרה בטהרה, מוטב. ואם לאו, הריני שורפה לפניך". הרי כאשר אדם יוצא מן הסדר הראוי, הקב"ה בא ונוטל את הצורה האלקית של האדם, ובזה מת האדם. וראה הערה הבאה.

(46) לא ברור מהי הדגשתו במלים "אשר ברא הקב"ה", ומה היה חסר ללא מלים אלו. ואולי בא לבאר מדוע הקב"ה מעביר את הצורה של אדם, ולא מבטל את החומר של אדם. ועל כך מבאר שהואיל והצורה של אדם מתייחסת יותר לפעולת השם יתברך [כמבואר

בסמוך], לכך כאשר האדם יוצא מן הסדר הראוי, הקב"ה בא ונוטל את שלו, ו"שלו" היא הצורה "אשר ברא הקב"ה". ואודות שהצורה של אדם מתייחסת להקב"ה יותר מחומרו, כן אומרים בסליחות "הנשמה לך והגוף פעלך", הרי הנשמה מתייחסת לה' יותר מהגוף. ובגו"א דברים פכ"א אות כ [שמז:] כתב: "הפחיתות הוא מצד החומר, לא מצד הצורה. לכך אם האדם נתלה [מחמת חטאו], שהוא בצלם אלקים, יאמרו [הבריות בטעות] כי הצורה המשותפת נתלה, שיש פחיתות בצורה. וזה גנאי שתהיה בצורה המשותפת חסרון... ואין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השם יתברך רק בצורה, שנאמר [בראשית א, כז] 'בצלם אלקים ברא אותו'" [ראה להלן הערה 66]. ולמעלה פ"ד הערה 87 נתבאר שהחומר הוא מסך מבדיל בין ה' לאדם, עיי"ש [ראה למעלה פ"ט הערה 131]. **ומן הראוי** לצרף לכאן דבריו של החיד"א בספרו "דברים אחדים" דרוש א לשבת תשובה [הוצאת יהדות עמוד ד], שכתב: "מבואר בחושן משפט סימן קע"ו [סעיף טו בהגהה] דיש מחלוקת בין הר"מ והמרדכי היכא שביטל תנאי השותפות, דהרמב"ם סבר [הלכות שלוחין ושותפין פ"ד ה"ד] דיתקן אשר עיותו, והשותפות קיים, כדקאי קאי. אמנם המרדכי סבר [כתובות סימן רלח] דאם אחד מהשותפין ביטל תנאי השותפות, הרשות ביד שותפו לבטל השותפות. ואמרו רז"ל [נדה לא.] ג' שותפין באדם, אביו, ואמו, והקב"ה. ואמרו בנדה [ל:] שבעת צאתו לעולם משביעין אותו תהיה צדיק ואל תהי רשע... ונשמה שנתן בך טהורה היא, אם אתה משמרה בטהרה, מוטב. ואם לאו, הוא נוטלה ממך עכ"ל. נמצא דעל תנאי כן נברא לקיים התורה ולהיות צדיק. וכשחטא וביטל התנאי, לפי סברת המרדכי הרי נתבטל השותפות, וימות... אמנם נראה דהא דאמרינן דסבר הרמב"ם דאם תיקן אשר עיות השותפות קיים, היינו בסתם. אבל אם פירש בתנאי השותפות גם כן שאם יעבור על איזה תנאי, השותפות בטל, נראה פשוט דגם לדעת הרמב"ם כל תנאי שבממון תנאו קיים [כתובות נו.], והשותפות בטל. והכא הרי התנה בראש אם אתה משמרה בטהרה מוטב, ואם לאו הוא נוטלה ממך. ונמצא דלכולי עלמא השותפות בטל... וליקח חלקו, היא הנפש, ויגוע וימות". לכך כאשר האדם יוצא מן הסדר הראוי, הקב"ה "מעביר את הצורה" משום שתנאי השותפות לא קויימו.

(47) בכת"י [שנג.] הוסיף כאן בזה"ל: "וידוע כי אין דבר בעולם אשר אין לו צורה, רק המים אשר אין להם צורה, ואינם שומרים שום תמונה וצורה. וידוע לכל משכיל וכו'".

(48) לשונו להלן פכ"ד [לאחר ציון 29]: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא

היה מקבל חולשה, שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף. אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסט.] כתב: "מצד הצורה גם כן לא ימצא השנוי, ואדרבה מצד הצורה יש לו קיום, ודבר זה ברור, והשנוי הוא מצד החומר". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "כל דבר שהוא כלה... מתיחס לחמרי, כי הצורה היא מקוימת. ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ:] כתב: "כבר התבאר בראיה ברורה כי הנפש גובר בישראל. וזה נודע מן המדה הפחותה שבישראל, שהעיד עלינו יוצרנו 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו]. רוצה לומר שהם בלתי מקבלים תוכחה, ואינם שומעים מוסר, והם עם קשה עורף. ודבר זה בשביל שאינם חומריים, שהחומר בלבד הוא מקבל התפעלות. ולא כן דבר שהוא כמו הצורה בלבד, שהוא עומד קיים ואינו מתפעל. ולפיכך ישראל הם עומדים במדתם, ואינם מתפעלים לקבל תוכחה". וכן כתב להלן פמ"ד. ובנתיב התורה פי"א [תסח:] כתב: "התלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם, שתתן לו הצורה קיום, כי הצורה נותן הקיום". וראה למעלה פ"ז הערות 76, 135, להלן פי"ח הערה 78, פכ"ג הערה 193, פכ"ד הערות 30, 31, פכ"ה הערה 64, ופל"א הערה 39.

(49) לשונו בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.]: "המים הם חמריים, ואין בהם צורה כלל, למי שיבין ענין המים ומדריגתן. כי הצורה הוא דבר מקוים, ואילו המים דבר נגר ונמס, ולכך הם חמריים לגמרי". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים. וכמו שמורה על זה השם, כך מורה עליהם מהות שלהם, שהרי אין המים דבר מקוים, והם נגרים ונשפכים, כדכתיב [דברים טו, כג] 'על הארץ תשפכנו כמים', ואין לך דבר נשפך ונמס יותר מן המים, דכתיב [יהושע ז, ה] 'וימס לבב העם ויהי למים'. אבל הצורה הוא דבר מקוים, כמו שידוע מענין הצורה" [ראה להלן פט"ז הערה 82, ופי"ח הערות 71, 72, 79]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תכג:] כתב: "המים הם בעצמם דבר של אפיסה, כדכתיב 'וימס לבבינו ויהי למים', 'על הארץ תשפכנו כמים', ואין המים דבר מקוים". וכן האריך בזה להלן פי"ח [לאחר ציון 69]. ולהלן פס"ב כתב: '"ההופכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים' [תהלים קיד, ח]. כלומר מפני קדושתו הופך הצור החזק אל אגם, לעשות ממנו אגם מים, שהוא דבר נמס כמו המים. וכל זה מפני שלא

יוכלו הנמצאים לעמוד מפניו, והצורים החזקים נהפכו מפניו למים. כי כאשר יאמר על דבר שיהפך חזקו ותקפו ללא דבר, נאמר 'ויהי למים', כדכתיב 'וימס לבב העם ויהי למים'". וכן הוא בח"א לקידושין יג. [ב, קלא.]. ובח"א לחולין ז. [ד, צג.] כתב: "דע כי החומר הראשון נקרא 'מים', מפני שהוא נעדר כל צורה, והדבר שהוא נעדר צורה נקרא 'מים'" [ראה להלן הערה 51]. ולהלן פי"ט כתב על משה ואהרן "שהיו שני שלמי היצירה שלא היו כמותם".

(50) אלא נאמר [בראשית א, ב] "והארץ היתה תוהו ובוהו וגו' ורוח אלקים מרחפת על פני המים". ואמרו חכמים [חגיגה יב.] "עשרה דברים נבראו ביום ראשון, ואלו הן; שמים וארץ, תהו ובהו, אור וחושך, רוח ומים, מדת יום ומדת לילה... רוח ומים, דכתיב 'ורוח אלקים מרחפת על פני המים'". הרי המים נבראו ביום ראשון למעשה בראשית, אך לא נאמרו עליהם לשונות של בריאה ויצירה. וכן העיר האדרת אליהו [בראשית א, א] בשאלתו השביעית שם, וז"ל: "מדוע לא נזכר בתהו וכו' וכן במים לשון בריאה". אמנם רש"י [בראשית א, א] כתב: "בראשית ברא - לא בא המקרא להורות סדר הבריאה לומר שאלו קדמו... ואם תאמר להורות בא שאלו תחלה נבראו, ופירושו בראשית הכל ברא אלו... אם כן תמה על עצמך שהרי המים קדמו, שהרי כתיב 'ורוח אלקים מרחפת על פני המים', ועדיין לא גילה המקרא בריית המים מתי היתה... על כרחך לא לימד המקרא בסדר המוקדמים והמאוחרים כלום". ולכאורה לפי דבריו כאן אין מקום לומר "ועדיין לא גילה המקרא בריית המים מתי היתה", כי אי אפשר לומר לשון בריאה על המים מחמת מיעוט צורתם, לכך אין להוכיח דבר מהשמטת בריאת המים. ודע, שאכן זהו עומק שאלתו בגו"א שם [אות יג (י:)] על דברי רש"י אלו, שכתב שם: "אבל קשיא לי, מאי קושיא זאת 'ועדיין לא גלה בריאת המים מתי', שמא הא דכתיב 'ורוח אלקים מרחפת על פני המים' זו היא בריאתן". ופירושו, שמחמת שאי אפשר לומר להדיא על המים לשון "ויברא", הרי מה שניתן לומר הוא רק "ורוח אלקים מרחפת על פני המים", ומכך נשכיל שאכן המים נבראו, וכפי שלמדו כך בגמרא [חגיגה יב.] שהובאה כאן. אמנם במדרש [שמו"ר יז, א] אמרו "וכן ברא המים ביום ג', שכינסן מעל הארץ [בראשית א, ט], ומשם קלוסו עולה".

(51) הנה פתח בלשון "בריאה ויצירה" ["לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית"], וסיים בלשון "יצירה" ["וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם"]. והדבר מבואר על מי שכתב בדר"ח פ"ו מי"א [שפט:] בביאור ההבדל בין בריאה ליצירה, וז"ל: "כי לשון 'בריאה' נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים. וזה כי האדם כתיב

בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלקים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלקי [ראה להלן פ"מ הערה 107]... ולשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון צר צורה, שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא, ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה". לכך בתחילה נקט בשתי הלשונות שהיו ניתנות להאמר על בריאת המים [בריאה ויצירה], ומבאר שלשונות אלו לא נאמרו מחמת מיעוט הצורה של המים. לכך לבסוף נקט בלשון "יצירה", כי תיבה זו מורה יותר על הצורה, ש"הוא מלשון צר צורה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות לו [עא.] ש"יצירה" מורה על הצורה, והובא למעלה פ"ד הערה 27, ובסמוך הערה 59. ובכת"י [שנג.] כתב: "במים אין קיום כאשר נגרים ארצה, ואין להם עמידה וקיום. ותראה בזה שהם רחוקים מן הצורה, נוטים אל פשיטות החומרי, ואין צורה בהם [ראה בסמוך הערה 60]. ומפני מעוט צורתם אשר בהם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית. ואף באור, שהוא דבר דק, נאמר [בראשית א, ג] 'יהי אור', ובמים לא נאמר 'יהי מים'... נמצא כי המים ענינם שאין בהם יצירה ובריאה". **ומשמע מדבריו** כאן שיש על כל פנים צורה מסויימת למים, רק שהוא "מיעוט צורתם". וראה להלן הערה 63. אמנם להלן פס"ב כתב: "ולפיכך דבר שאין לו צורה כלל, ואין לו שלימות כלל של צורה, כמו המים". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "המים הם חמריים, ואין בהם צורה כלל, למי שיבין ענין המים ומדריגתן. כי הצורה הוא דבר מקוים, ואילו המים דבר נגר ונמס, ולכך הם חמריים לגמרי" [הובא למעלה הערה 49]. ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים". ויל"ע בזה. וראה להלן פי"ח הערה 78. **ואמרו במשנה** [ברכות מד.] "השותה מים לצמאו מברך 'שהכל נהיה בדברו'". ובתפארת ישראל שם [ברכות פ"ו מ"ח אות מ] כתב: "שהכל נהיה בדברו - נראה לי דרצה לומר אף שלא נאמר במים בריאה בפירוש, ולא שייך לומר בהן 'אשר ברא', על כל פנים כיון ד'בראשית' [בראשית א, א] נמי מאמר הוא [ר"ה לב.], נודה לך 'שהכל נהיה בדברו' גם [על] המים, שלא נאמר בהם בריאה בפירוש".

(52) חגיגה יב. "עשרה דברים נבראו ביום ראשון, ואלו הן; שמים וארץ, תהו ובהו, אור וחושך, רוח ומים, מדת יום ומדת לילה... חושך, דכתיב [בראשית א, ב] 'וחושך על פני תהום'". הרי החושך נברא ביום הראשון למעשה בראשית, אך לא נאמרו עליו לשונות של בריאה ויצירה, כי החושך מורה על ההעדר, וכמו שכתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פ"ח [תטז:] כתב: "כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא 'חושך'". ובדר"ח פ"ג

מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה" [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערה 243, להלן פל"ג הערה 78, ופל"ד הערה 5, שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה]. ובכת"י [שנג.] כתב: "וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה, מפני מיעוט הצורה שיש בו. וכל הדברים אשר אין בהם צורה לא נאמר בו בריאה ויצירה". **ואם תאמר**, והרי נאמר [ישעיה מה, ז] "יוצר אור ובורא חושך", ומדוע שם נאמרה לשון בריאה על החושך. והחזקוני [בראשית א, ב] כתב: "וחושך על פני תהום - א'ברא' קאי, הקב"ה ברא חושך על פני תהום, שהחושך בריאה היא, כדכתיב 'יוצר אור ובורא חושך'". וההעמק דבר [בראשית א, ה] וקול אליהו [שמות י, כא] הוכיחו שהחושך הוא בריאה מהפסוק "ובורא חושך". ואולי המהר"ל יבאר זאת כפי שכתב הרמב"ן [שמות ד, יא], וז"ל: "והרב אמר במורה הנבוכים [ג, י] כי המסיר קנין יאמר בו שפעל האפיסה, כי יאמרו במי שיכבה הנר שהביא החושך. וכן על דעתו 'יוצר אור ובורא חשך'". ובדרשות הר"ן, הדרוש השלישי כתב: "החושך שהוא העדר האור אינה נתלה בפועל, רק בהעדר סבת האור. ולכן לא תתכן בו פעולה ובריאה כי אם בהעדרה, לפי שאיננו ענין בעצמו, רק העדר ענין אחד... אמנם, כבר כתבו החכמים שעל צד ההעברה הלשונית יאמר על מי שהוא ביטל סבת הקנין שהוא חידש ההעדר. וזה אמרו 'יוצר אור ובורא חושך'. אע"פ שלא תתכן בחושך בריאה, כי אין עלתו רק העדר סבת האור. ועל זה הענין יאמר במי שכבה הנר שהוא חידש החושך". הרי אמירת לשון בריאה על החושך היא "ההעברה הלשונית" וביטוי מושאל. לכך בתחילת התורה, כאשר תיבת "ברא" מוזכרת לראשונה, היא תאמר בצורתה הנכונה והמדויקת, ולא בהעברה לשונית ובבטוי מושאל. וכבר השריש רבי צדוק הכהן בספרו ישראל קדושים, תחילת אות ז, וז"ל: "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר בפעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין". וראה למעלה פ"ט הערה 155, ולהלן פל"ז הערה 45.

(53) פירוש - המדרש מחולק לפרשיות, ופרשה זו מתחילה במלים [בראשית א, ט] "ויאמר אלקים יקוו המים", והוא בב"ר ה, א, בשנויי לשון.

(54) "דרש מדכתיב 'יקוו'... פירושו יהיו נקווים לצרכי לעתיד לדור אנוש ודור הפלגה" [מתנו"כ שם].
(55) לפנינו במדרש ליתא לתיבת "דיורין", אך כך אמרו בב"ר כח, ב, ובילקו"ש ח"א רמז ז.
(56) "שלא היה אז בעולם רק מים" [מתנו"כ שם].
(57) לפנינו במדרש הלשון הוא "אמר הקב"ה, יפנו אלו, ויעמדו ויבואו אותן שישבו בהן מקודם".
(58) שאין למים צורה שלימה, וכמו שמבאר.
(59) לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצד.]: "[ישראל] הם צורה אל כלל העולם, כי ישראל משלימים הכל ונותנים צורה אל כל העולם, ובלא ישראל אין נחשב לכלל... ותראה שכן הוא, כי יש לישראל מדרגת הצורה, שכבר אמרנו כי ישראל היו נקראים 'אדם' בפרט, כמו שאמרו [יבמות סא.] 'אתם נקראים אדם, ואין מכחישי התורה נקראים אדם'. והאדם הוא צורה והשלמה אל כל העולם. ולכך תמצא הסגולה של צורה באדם, וכמו כן בישראל, כי כל הדברים הצורה באה באחרונה, והחומר קודם, כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית... כי יש על האדם משפט הצורה, שהיא באה באחרונה. וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם, כי שבעים אומות היו בדור הפלגה... כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה". ובנצח ישראל פי"ד [שמח.] כתב: "שיש לאדם משפט הצורה נגד שאר בעל חיים... ואצל האדם כתיב גם כן [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים וגו'', ודרשו ז"ל [ב"ר ח, יב] 'זכה, רודה בדגת הים וכו'. לא זכה, נעשה ירוד בפניהם'. ולא נמצא שיהיה לאדם מדריגה בינונית, שלא יהיו שאר בעל חיים מושלים בו, והוא לא ימשול בהם גם כן. כי דבר זה לא יתכן לפי הדברים אשר אמרנו, שכאשר אין הצורה כמו שראוי להיות, אז נחשבת נעדרת לגמרי, ואז שאר בעלי חיים, שיש להם מציאות מה, מושלין עליו" [הובא למעלה פ"ד הערה 71, להלן פי"ט הערה 75, וראה בסמוך הערה 67]. **ובגו"א בראשית** פ"ב אות לו [עא.] ביאר את המושג "צורה". ומדובר שם ביחס של אדם הראשון לבעלי החיים, שבטרם שנברא האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם בזה"ל: "אל תרחיק זה הפירוש עם

שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא. כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את בעלי החיים] שיהיו תחת האדם". הרי ש"צורה" היא נותנת כיוון ומטרה אל החומר. לכך כל עוד שלא נברא האדם, היו בעלי החיים משוללים כיוון ומטרה, ורק לאחר יצירת האדם נקבע הכיוון והמטרה של בעלי החיים [הובא למעלה פ"ד הערה 27, להלן פכ"ג הערה 181, ופכ"ה הערה 84].

(60) לשונו בכת"י [שנג.]: "במים אין קיום כאשר נגרים ארצה, ואין להם עמידה וקיום. ותראה בזה שהם רחוקים מן הצורה, נוטים אל פשיטות החומרי, ואין צורה בהם" [הובא למעלה הערה 51]. ובח"א לגיטין סח. [ב, קכו.] כתב: "כי המים הם פשוטים ביותר". וראה בסמוך הערה 63.

(61) דברים אלו מבוארים היטב בבאר הגולה באר הרביעי [תקכח:], וז"ל: "כאשר תמצא בכל הנבראים אשר ברא השם יתברך אותם, היה בורא עולמות ומחריבן... וזה כי מתחלה ברא הנבראים, ובשעה שנבראו ולא היה בעולם מציאות אחר, היו אותם הנבראים עיקר הבריאה, ושֵם המציאות עליהם. עד שברא השם יתברך את האדם, שהוא עיקר המציאות... ובזה נחרבו שאר הנמצאים, כאשר בחר השם יתברך באדם, שהוא עיקר המציאות, כלומר שאין שם מציאות נופל עליהם... שאף על גב שהיה נחשב דבר זה בריאה בעת בריאתן, שכאשר נברא העולם היה תוהו ובוהו, אם כן נחשב זה בריאה, מכל מקום אחר כך נחרב, כאשר נבראה הבריאה אשר רצה השם יתברך, ואז נחרבו אותם שהיה שם מציאות עליהם... כלל הדבר, שביום הראשון היו נבראים שאין להם בריאה ממש, וזה בעבור תחלת הבריאה, שאין להם מציאות גמור, כמו שאמר הכתוב בפירוש [בראשית א, ב] 'והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך על פני תהום'. והכתוב משמע שבתחלת הבריאה לא היה עדיין הבריאה שלימה, ולא היה שם מציאות גמור... שהיה עליהם שם מציאות בתחילת הבריאה, ואחר כך נחרבו, ואין נכללים עם המציאות שהוא מציאות גמור" [ראה להלן פכ"ג הערה 48].

(62) במים.

(63) לשונו בכת"י [שנג.]: "אף לפי מעוט צורתן, והם פשוטים, ואין בהם מציאות גמור". ולמעלה בהקדמה שניה [קיג:] כתב: "כל מים יש בהם הרכבה, ואינם פשוטים לגמרי", ושם הערה 379.

(64) אודות שמכל מציאות עולה שבח לממציא, כן כתב בתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.], וז"ל: "ויש להקשות על מדרש זה [שמו"ר יז, א] מה ענין השירה והקילוס שנותנים הדשאים, ואיך נותנים קילוס להקב"ה. אבל המדרש הזה בא לומר כי אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה ח"ו שיש דבר זולת השם יתברך... כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם, רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו... כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות. וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו' [ראה ברכות מג:]. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ז [קפז.]. ובנתיב העבודה פי"ד [א, קכא.] כתב: "הכל נברא לשמש את השם יתברך, כי הכל ברא לכבודו יתברך [כתובות ח.]. כי מן הנבראים כלם ומבריאתם נראה כבוד מעשיו". וראה להלן פל"ו הערה 92.

(65) לשונו בבאר הגולה באר השני [רכ.]: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם" [ראה להלן פכ"ג הערה 48]. ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערה 27, ולהלן פכ"ב הערה 112].

(66) יש להבין מהי הדגשתו "הבורא האמיתי", ומה היה חסר ללא תיבת "האמיתי". ובכת"י [שנג.] כתב משפט זה כך: "ואמר הקב"ה לברוא את האדם עיקר היצירה והבריאה, והוא יהיה הוראה על הבורא האמיתי". ונראה ש"הבורא האמיתי" הוא כמו לשונו שכתב למעלה [לאחר ציון 62] "אמתת מציאותו יתברך", שהאדם מורה ביותר על אמתתו יתברך, מצד שיש לו צלם אלקים, ובזה יש לו צורה משותפת עם הקב"ה, וכמבואר למעלה הערה 46.

(67) מבאר שעדיפות האדם על פני שאר נבראים היא מפאת שאדם "יש לו צורה". וכן מוכח מהמדרש [ב"ר ח, א], שאמרו שם "אף בקילוס אינו בא [האדם] אלא באחרונה, הדא הוא דכתיב [תהלים קמח, א] 'הללו את ה' מן השמים וגו'', ואומר כל הפרשה. ואחר כך [שם פסוק ז] 'הללו את ה' מן הארץ וגו'', ואומר כל הפרשה. ואחר כך אומר [שם פסוקים יא-יב] 'מלכי ארץ וכל לאומים בחורים וגם בתולות'. אמר רבי שמלאי, כשם שקילוסו אינה אלא אחר בהמה חיה ועוף, כך ברייתו אינה אלא אחר בהמה חיה ועוף. מה טעמיה, שנאמר [בראשית א, כ] 'ויאמר אלקים ישרצו המים', ואחר כך [שם פסוק כד] 'ויאמר אלקים תוצא הארץ וגו'', ואחר כך [שם פסוק כו] 'ויאמר אלקים נעשה אדם וגו'''. והרי הטעם שאדם נברא לאחרונה הוא מחמת היותו הצורה לעולם [כמבואר למעלה הערה 59], וזה נתלה בקילוסו שבא לאחר קלוסם של שאר הנבראים, נמצא מוכח שהיותו צורה לעולם מרוממת את קילוסו מעבר לקילוסם של שאר הנבראים. **ואם תאמר**, הרי במדרש שהביא למעלה [ב"ר ה, א] תלו את עדיפות קילוס האדם על פני שאר הנבראים במה שהאדם הוא מדבר, שאמרו שם "אמר הקב"ה, מה אם אלו שאין להן לא פה ולא אמירה ולא דיבור, והרי הן מקלסין אותי, כשאברא אדם על אחת כמה וכמה". ואם כן קשה, מנין למהר"ל לפרש שכוונת המדרש היא לעדיפות האדם מחמת צורתו, ולא לעדיפות האדם מחמת דיבורו, וכפי ההבנה הפשוטה של המדרש. ויש לומר, שהוקשה לו מדוע המדרש מעמיד רק את קילוס המים כנגד קילוס האדם, ולא את קילוסם של כל הנבראים שאינם מדברים כנגד קילוס האדם, שהרי כל הנבראים מקלסים את ה', וכמבואר במדרש שהובא בתחילת הערה זו. ובעל כרחך שיש כאן "זה לעומת זה" מיוחד ומסוים בין מים לאדם. והואיל והמאפיין המובהק של מים הוא מיעוט צורתם, בהכרח שהמאפיין המובהק של האדם העומד כנגדם הוא רבוי צורתו. ועוד יש לומר, שאם כוונת המדרש היא לכח הדיבור בלבד, לשם מה נקט ברבוי לשונות, שאמרו במדרש [ב"ר ה, א] "מה אם אלו שאין להן לא פה, ולא אמירה, ולא דיבור, והרי הן מקלסין אותי". ובאיכ"ר [א, נב] הוסיפו בבא רביעית, שאמרו: "ומה אם אלו שאין

להם לא פה, ולא לשון, לא אמירה, ולא דיבור, כך מקלסין אותי". ומדוע לא אמרו רק "ומה אם אלו שאינם מדברים" [השוה לרש"י במדבר כ, יב שכתב "ומה סלע זה שאינו מדבר"]. לכך אין לומר שאיירי רק בדיבור של האדם, אלא בצורה של אדם המתבטאת בכל מערכת הדיבור של פה, לשון, אמירה ודיבור [יבואר בסמוך]. ועוד יש לומר, שמשמעות המדרש היא שמעלת האדם שהביאה בתחילה לבריאתו בעולם, היא גופא הביאה לבסוף לסילוקו מהעולם [בדור המבול הפלגה ואנוש]. ובאיכ"ר [שם] מבואר כן להדיא, שאמרו שם "ומה אם אלו שאין להם לא פה ולא לשון לא אמירה ולא דיבור כך מקלסין אותי, **לכשאברא בני אדם** על אחת כמה וכמה. **וכיון שברא בני אדם** עמדו דור אנוש ודור המבול ומרדו בו". ואם איירי בכח הדיבור גרידא, יתמה מדוע דיבורו של אדם מביאו למרוד בה'. אך אי איירי בצורת אדם שעליה מורה הדיבור, יובן היטב כיצד רבוי הצורה של אדם מביאו למרוד בה', וכפי שמבאר והולך. **ומעתה מוטל** עלינו לבאר, כיצד דיבורו של אדם מורה על צורתו. ודבר זה נתפרש בכמה מקומות בספריו. וכגון, להלן פכ"ח [לאחר ציון 26] כתב: "כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר שהוא חבור נשמה עם הגוף כמו שיתבאר, וכח המדבר הוא גמר צורתו". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "בפרק קמא דתענית [ה:]... אין משיחין בסעודה שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה... ואף על גב שלפי הסברא אין נראה שיש לחוש כל כך שמא יקדים קנה לוושט, כי האדם מרגיש בדבר כמו זה, ולא יבא לידי זה. מכל מקום מאחר כי דבר זה דהיינו לשיח בסעודה הוא יציאה מן הסדר, כי סעודת האדם כדי לקבל האדם האכילה מה שהוא חסר, לפי שהאדם הוא בעל גוף חמרי, והוא חסר למזון, והוא מקבל אכילת הסעודה לצורך השלמתו מצד גופו, שהוא חסר. והדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא', כלומר שנעשה בעל חי מדבר. ואם כן הדבור הוא צורתו, ומצד הצורה האדם מושלם ואין צריך לקבל השלמה, כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר [ראה להלן פי"ז הערה 15]. ולכך אמר שאין משיחין בסעודה שמא יקדים קנה לוושט, כי מאחר כי אלו שני דברים מחולקים לגמרי, הדבור והסעודה; הסעודה מצד הגוף שהוא חסר, והוא מקבל האכילה. והדבור הוא לאדם מצד השלמתו, במה שהוא חי מדבר. ולכך יש להם גם כן כלים מיוחדים, דהיינו הוושט לקבלת הסעודה, והקנה שהוא לדיבור. כי האחד משמש לגוף, הוא הוושט, והשני כלי לצורה, הוא כח הדברי... ולכך אין לשיח בסעודה, כי מחולקים

הם אלו שנים". ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי הבעלי חיים אין להם הדבור, רק האדם שהוא שכלי, וזהו צורת האדם... הדבור היא צורה נבדלת של האדם, דכתיב 'ויהי האדם לנפש חיה', והיא צורה לאדם. ואין השכל הדברי מוטבע בחומר לגמרי, אבל נבדל מן החומר. וכבר אמרנו שלא כתיב 'ויהי אדם נפש חיה', שאז היה פירושו כי האדם בעצמו רוח ממללא. אבל 'לנפש חיה' כתיב, וכמו שהשכל אין ראוי לומר עליו שהוא האדם עצמו, וכך הדבור אין ראוי לשום אותו שהוא האדם, לגודל מעלת הדבור". ובבאר הגולה באר החמישי [נב.] כתב: "הפה שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה... והפה שבו הדבור בודאי נחשב כמו צורה... כי הפה בעצמו נחשב כמו צורה, והוא משלים את הכל מצד שממנו הדבור השכלי". ובפתיחה לאור חדש [קסא.] כתב: "הדבור הוא צורת האדם, שהרי נקרא האדם 'חי מדבר'" [הובא למעלה פ"ג הערה 73]. ובח"א לשבת לג. [א, כה:] כתב: "חטא זה נקרא 'נבול פה', שמנבל את פיו, והוא חוטא בצורת האדם, שהוא הפה. ולכך אמר לפני זה שבשביל חטא נבול פה צרות רבות וגזירות מתחדשות, כל זה בשביל שחוטא בצורה, שהוא כל האדם... כי צורת האדם הוא הפה, ועל ידי הפה הוא מציאות האדם, שהרי מציאות הדבר כאשר נגמר צורתו". ובח"א לגיטין נז: [ב, קיז:] כתב: "לא היה ראוי לצאת לפעל חורבן בית אלקינו כי אם על ידי הלשון [של חטא המרגלים], כי אין לך מחריב ומשחית רק הלשון, כי הלשון שהוא אל הנפש המדברת אשר הוא שכלי, הוא מחריב בית המקדש שהוא קדוש... כי הדבור אל האדם שהוא שכלי, לכך על ידי זה חרב הבית". וראה להלן פכ"ח הערה 17.

(68) "רוב הצורה שלו" - רבוי הצורה שלו, לעומת המים שיש להם "מיעוט צורה".

(69) פירוש - לעומת המים שהיו מקלסים לה' ואומרים [תהלים צג, ד] "אדיר במרום ה'", בני אדם נטו לצד האחר לגמרי, ואמרו "אין פלטין זו של מלך, שלנו היא" [לשון הב"ר ה, א].

(70) נראה לבאר דבריו, שכבר השריש כמה פעמים שאין שתי צורות יכולות להיות ביחד, אלא הן נעשות צוררות זו לזו. וכגון, למעלה פ"ג [רי.] כתב: "כי הצורות גוברות זו על זו, מתנגדות זו אל זו". ולמעלה פ"ד [רמב:] כתב: "כי מה יהיה היחוס בין צורה לצורה... כי הצורה הפחותה מצירה את הצורה השלימה, כי הצורות מעיקות זו את זו בודאי, ואינם מתאחדים ביחד". ולהלן פי"ט [לאחר ציון 174] כתב: "כי המשתתפים בדבר ביחד מריעים זה לזה, בעבור שהם צרות צרורות מעיקות זה את זה". ובח"א לב"ב טז: [ג, עד:] כתב: "הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו, כאשר ידוע למי שיודע

להבין את זה". ובבאר הגולה באר החמישי [כח:] כתב: "ואין צורה מקבל צורה". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] כתב: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר" [ראה למעלה פ"ג הערות 73, 84, פ"ד הערות 129, 133, פ"ט הערה 242, פ"י הערה 58, פי"ג הערה 37, ולהלן פי"ט הערה 133]. לכך היות האדם בעל צורה מביאתו שימרוד בה', שה' הוא צורת העולם. ולהלן פכ"ה [לאחר ציון 63] כתב: "כי הוא יתברך צורה אחרונה לכל הנמצאים".

(71) כמו המים שהיו בתחילת הבריאה.

(72) "ואין ספק כי בהם [במים] יש גם כן מה שהם מורים על אמתת מציאותו יתברך, אף לפי מיעוט צורתן, מכל מקום יש בהם מציאות מה, ואותו מציאות יש בו שבח לממציא" [לשונו למעלה לאחר ציון 61].

(73) "אמר הקב"ה, יפנו אלו, ויעמדו ויבואו אותן שישבו בהן מקודם" [לשון הב"ר ה, א].

(74) אמרו חכמים [סנהדרין צב:] "ואם תאמר אותן שנים שעתיד הקב"ה לחדש בהן את עולמו... צדיקים מה הן עושין ["ויהיה עולם זה חרב אלף שנים, אותן צדיקים היכן הם, הואיל ואינן נקברין בארץ" (רש"י שם)]. הקב"ה עושה להם כנפים כנשרים, ושטין על פני המים". ובח"א שם [ג, קפו.] כתב: "דבר זה יש להבין מה שאמר ש'שטין על גבי מים', כי המים הם התחלת העולם, וכאילו אמר כי יהיה להם להצדיקים מדריגה למעלה שהיא על תחלת העולם. וזה שאמר שיעשה להם כנפים ושטים על המים". **ובמוסף של יוה"כ** בפיוט על עשרה הרוגי מלכות, אומרים "שרפי מעלה צעקו במרה זו תורה וזו שכרה... ענתה בת קול משמים אם אשמע קול אחר אהפוך את העולם למים". ובספר בית קלם [כרך א, עמוד תלו], מובא: "כה אמר הגאון הצדיק רבי דניאל מובשוביץ זצוק"ל הי"ד, ראש בית התלמוד בקלם, לתלמידיו הקדושים והטהורים כשעמדו למסור נפשם בשמחה לקדש שם שמים: הרי השאלה היא גדולה ועצומה 'זו תורה וזו שכרה', ומה פרושה של התשובה 'אם אשמע קול אחר אהפוך את העולם למים'. אלא שהעולם הגיע למצב כזה שלא היתה לו יותר זכות קיום, והוא היה ראוי לכליון מוחלט... לכן נבחרו עשרה

הרוגי מלכות כדי שהם במותם על קידוש ה' יכפרו על העולם כולו. ואם שרפי מעלה יעכבו את הגזרה, לא יהיה מה שיכפר על העולם, ולא תהיה ברירה אלא להפכו למים". והפירוש הוא שבאותה שעה לא היה לעולם קיום כפי שהוא בעל צורה, אלא יהיה צורך להחזירו למצבו הראשוני של [בראשית א, ב] "ורוח אלקים מרחפת על פני המים". וזהו המשך הפיוט שם "אהפוך את העולם למים, לתוהו ובוהו אשית הדומים", וכמבואר כאן בדברי המהר"ל. **והנה בספר** דף על דף [שבועות לו.] כתב: "קשה, כיצד 'ענתה בת קול משמים אם אשמע קול אחר אהפוך את העולם למים', והלא הקב"ה נשבע שלא יביא עוד מבול לעולם [זבחים קטז.]. ותירץ הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהמבול הינו עונש מחייה ע"י מים, ומוגבל בזמן ככתוב [בראשית ז, ד] 'אנכי ממטיר על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה ומחיתי את כל היקום אשר עשיתי מעל פני האדמה'. מה שאין כן 'אהפוך את העולם למים' הנאמר בפיוט, שהכוונה להחזרת העולם למצב ההתחלתי של בראשית לפני בריאת האור והחושך שביום הראשון, ככתוב 'והארץ היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום ורוח אלקים מרחפת על פני המים'. נמצא שההבטחה שלא להביא עוד מבול היתה הבטחה שלא להעניש ולמחות את החוטאים בעונש כזה על ידי מים, ומוגבל בזמן. אבל אם יווצר מצב שאין לבריאה זכות קיום, או אז יחזור העולם למצבו כבראשית לפני הבריאה. ועל זה אמר בפיוט כי אם אשמע קול אחר הרי זה יחשב שאין לעולם זכות קיום, וממילא יחזור העולם לבראשית, ויהפך כולו למים".

(75) אודות דור אנוש שנאבדו במים, כן כתב רש"י [בראשית ו, ד] "ראו באבדן של דור אנוש, שעלה אוקיינוס והציף שליש העולם". וסיסרא נאבד על ידי נחל קישון, וכמו שנאמר [שופטים ה, כ-כא] "מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם נלחמו עם סיסרא נחל קישון גרפם וגו'", ופירש רש"י [שם פסוק כא] "גרפם - טאטם מן העולם, כמגרפה זו שגורפת את האפר מן הכירה". ופרעה נאבד בקריעת ים סוף [שמות יד, כח]. ואמרו בגמרא [גיטין נו:] שטיטוס הרשע אמר "כמדומה אני שאלהיהם של אלו אין גבורתו אלא במים, בא פרעה טבעו במים, בא סיסרא טבעו במים", ופירש רש"י שם "סיסרא - נחל קישון גרפם". ובמדרש שהביא למעלה [ב"ר ה, א] הזכירו גם את דור ההפלגה. ובב"ר [לח, י] ביארו שעל דור הפלגה "הציף עליהן הים, והציף שלשים משפחות מהן".

(76) לשונו להלן פי"ח [לאחר ציון 84]: "כאשר רצה הקב"ה למחות כל צורה, הביא עליהם מבול מים למחות הצורה, שכן משמע לשון 'וימחו' [בראשית ז, כג], שבא עליהם מחוי הצורה, כמו שהתבאר אצל 'הבה נתחכמה'". ולהלן בכת"י [שצח:] כתב: "כבר

רמזנו לך שאין דבר מתגבר על האדם כמו מים, כאשר רמזנו לך בפרק י"ג [בנדפס הוא פרקנו]". וראה להלן פ"כ הערה 13.

(77) לשונו להלן פי"ח [לאחר ציון 89]: "שיש צורה הגוברת על המים, והיא צורה של משה רבינו עליו השלום, ובשביל אותה מעלה שיש בעולם, לא היו קלים לאבד על ידי מים צורת העולם... שלא היו יכולים לו המים להיות גוברים על הצורה. וזהו טעות האצטגנינים של פרעה, שהיו סוברים שיהיה מושיען נלקה על ידי מים בלא חטא, וזהו טעותם, כי בלא חטא אין המים גוברים עליו ושולטים עליו כלל, רק על ידי חטא היה". ומתק לשונו כאן מורה שהחטא ממעט את צורת האדם, שכתב כאן "וכאשר יש חטא בעולם, הקב"ה מעביר הצורה". וכן אמרו חכמים [שבת קנא:] "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה, שנאמר [תהלים מט, יג] 'אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו'". ובח"א שם [א, פ:] כתב: "פירוש מפני כבוד הצלם אשר הוא נבדל, ולפיכך מוראו של אדם שנברא בצלם אלקים, על כל חיות השדה... שהצלם הזה הוא ענין אלקי באדם... שאין על האדם צלם אלקים אשר בו נברא האדם רק כאשר הוא אדם באמת, ואינו עושה מעשה בהמה. וכאשר הוא עשה מעשה בהמה, אין נחשב הצלם האלקי הזה אצלו, והוא בטל אצל החומר... ואין הפירוש שמשתנה צורת האדם אל הבהמה להיות בצורה אחרת, רק כי נטל מן הצלם שלו כחו ומוראו, עד שנחשב כמו בהמה, ודבר זה מבואר". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכח.] כתב: "כי מצד הצורה נחשב האדם מלך בתחתונים... ובשעה שהאדם חוטא נראה האדם כמו בהמה, וצורה האנושית נטלת ממנו" [הובא למעלה פ"ד הערה 70].

(78) בכת"י [שנג:] הוסיף כאן: "והבן זה מאוד איך המים הם ראשונים להעביר את הצורה. כי כאשר אין הצורה ישרה בעיני ה', הנה הוא מעביר אותה במעוט צורה. ולפיכך גוברים המים אשר הם קודמים לצורה, ובהם מעביר הצורה, והבן דבר זה היטיב". ואמרו בגמרא [גיטין נו:] שטיטוס הרשע אמר "כמדומה אני שאלהיהם של אלו אין גבורתו אלא במים, בא פרעה טבעו במים, בא סיסרא טבעו במים", ובנצח ישראל פ"ה [קכו.] כתב: "אין גבורתו אלא במים. יש לדקדק, ולמה מדתו של הקב"ה לאבד הרשעים במים, שכן הוא האמת שדרך של רשעים להיות נאבדים במים. דע, כי אין דבר ראוי אל רשעים כי אם המים, לפי שהמים מוחים הדבר, כמו שתמצא אצל דור המבול [בראשית ז, כג] 'וימח כל היקום'. כי האדם יש לו צלם ודמות. ומפני כי הרשע נמחה לגמרי, שלא יהיה לו זכר כלל בעולם, לכך השם יתברך מביא המים על הרשעים למחות את שמם וזכרם מן העולם. ומפני כי המים הם מוחים הצורה, לכך ראוים הם

ביותר למחות הרשעים מן העולם". ובח"א לגיטין נו: [ב, קז:] כתב: "הקב"ה ברא ויצר האדם, וכתיב אצלו [בראשית ב, ז] 'וייצר ה' אלקים', שנתן לו צורה. והקב"ה על ידי מים מוחה הצורה, שהוא עיקר יצירת האדם... ואל יקשה לך, שדבר זה שייך בצורה המצויירת בכותל, דשייך מחוי בצורה על ידי המים, ולא כן צורת האדם. דאין זה קשיא למבין, דמכל מקום אבוד המים מחוי נקרא, ובצורה שייך מחוי. וכאשר גוזר הקב"ה אבוד לרשעים, מביא עליהם דבר שהוא מחוי אל הצורה, שזהו אבוד לעצם שלהם. ובחבור גבורות ה' נתבאר זה בכמה מקומות. ודע, כי הרשע יש לו כח וזרוע ביותר, ונמסה ונשפך כח זרוע שלו במים, עד שכחו נמס כמים הנגרים ונשפכים ארצה. ולכך מאבד הקב"ה כח זרוע רמה של רשעים במים דוקא" [ראה להלן פי"ח הערה 85]. ואודות כח השטיפה של מים, כן ביאר בדר"ח פ"ב מ"ו [תר:]. ובדרוש על התורה [לב:] כתב: "קודם שבא השם יתברך לתת התורה על הר סיני, בא ב'קולות וברקים וענן כבד' [שמות יט, טז], כדי שיקנו יראת שמים... לפעמים השם יתברך מחריבם ושוטפם [את הרשעים] לגמרי, והוא בדמיון 'וענן כבד'. כי הענן בו המים השוטפים את הכל, עד שלא נשאר שריד ופליט, כאשר אירע בדור המבול, פרעה, וסיסרא, וכיוצא. ולכך אמרו ז"ל כי השם יתברך נפרע מן הרשעים במים, וכמו שאמר טיטוס הרשע אין כחו אלא במים כמו שאמר שם בגיטין [נו:]. והאמת הוא כי הוא יתברך נפרע מן הרשעים במים, כי המים שוטפים ומחריבים הכל" [ראה למעלה הערה 44].

(79) בראשית ט, ט-יא "ואני הנני מקים את בריתי אתכם ואת זרעכם אחריכם וגו' והקמותי את בריתי אתכם ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ". אמנם לפני כן נאמר [בראשית ח, כא] "וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעריו ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי", ופירש רש"י שם "לא אוסיף ולא אוסיף - כפל הדבר לשבועה. הוא שכתוב [ישעיה נד, ט] 'אשר נשבעתי מעבור מי נח', ולא מצינו בה שבועה, אלא זו שכפל דבריו, והיא שבועה, וכן דרשו חכמים במסכת שבועות [לו.]". ובגו"א שם אות כה [קעג.] כתב: "והקשה הרא"ם [שם], שלמה לא הביא ראיה ממה שכתוב [בראשית ט, יא] 'והקימותי את בריתי אתכם ולא יכרת וגומר', ולמה הוצרכו להביא ראיה מן 'אשר נשבעתי מעבור מי נח'. ויראה דחילוק יש בין ברית לסתם שבועה. כי כריתות ברית הוא בין שני אוהבים, ואם האוהב האחד מפיר הברית והאהבה, הברית בטל. ואם היו חוטאים בעלי הברית, לא היה הברית מועיל, רק אם היה צדיק אחד בעולם לא היה מביא המבול. ולפיכך נשבע, כי דווקא הברית שהוא בין שני אוהבים אם

האחד אינו עושה כמו האוהב ונעשה שונאו, הברית בטל, ויכול השני לעבור הברית, אבל השבועה היא על כל פנים, ולא תליא בשום אהבה, רק שכך נשבע שלא יביא מבול" [ראה להלן פי"ז הערה 143, פכ"ז הערה 11, ופל"ו הערה 97]. ואם כן, מדוע כאן מגביל את דבריו לברית ["כאשר הקים הקב"ה ברית עם נח"], הרי נעשתה כאן שבועה המחייבת יותר. וי"ל בזה.

(80) של מים, אך יכול להעביר אש וגפרית.

(81) פירוש - אם מטרת הברית עם נח היתה למנוע השחתת העולם בעתיד, הרי מטרה זו לא תושג, כי עדיין השחתת העולם אפשרית על ידי מבול של אש וגפרית. ומה שנקט ב"אש וגפרית" אינו במקרה, אלא מביא בזה את לשונו של רבי מאיר בתוספתא תענית פ"ב מי"א, שאמרו שם "'כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי וגו'' [ישעיה נד, ט], רבי מאיר אומר, מבול של מים אין, אבל מבול של אש ושל גפרית יש... רבי יוסי אומר, מבול של מים אין, אבל מבול של דבר לעובדי כוכבים לימות המשיח יש". הרי שנקט בלשונו של רבי מאיר. ומרבי יוסי משמע שאף מבול של אש וגפרית לא יביא, ורק לעתיד לבא יפר הקב"ה את הברית הזאת, ויביא על האומות מבול של דבר. ועל פי זה תתישב סתירה גלויה בין שתי גמרות; בגמרא בסוטה [יא.] אמרו "באו ונחכם למושיען של ישראל, במה נדונם. נדונם באש, כתיב [ישעיה סו, טז] 'כי באש ה' נשפט וגו'' ["וכן ישיב לנו גמול" (רש"י שם)]... אלא בואו ונדונם במים, שכבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מבול לעולם, שנאמר [ישעיה נד, ט] כי מי נח זאת לי וגו'" [הובא למעלה לאחר ציון 21]. הרי ששבועת הקב"ה היא לא להביא מבול של מים דוקא, אך יוכל להביא מבול של אש. אך בגמרא בזבחים [קטז.] אמרו "כשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל מלכי עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו, מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם... אמר להם [תהלים כט, י] 'וישב ה' מלך לעולם', כבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מבול לעולם. אמרו לו, מבול של מים אינו מביא, אבל מבול של אש מביא, שנאמר [ישעיה סו, טז] 'כי באש ה' נשפט'. אמר להן, כבר נשבע שאינו משחית כל בשר". ופירש רש"י שם "אמר להם וישב ה' מלך לעולם - כבר נשבע שיהא מלך לעולם על בריותיו, ולא ישחיתם". הרי ששבועת הקב"ה היא לא להשחית את העולם גם באופן של "מבול של אש", ודלא כגמרא בסוטה. והמהרש"א שם בזבחים עמד על זה, וז"ל: "יש להקשות דמהכא משמע דבכלל שבועת מי נח דגם באש ובשאר דברים אין הקב"ה מביא מבול לעולם, ובפ"ק דסוטה... משמע מזה דשבועת מי נח לא היה על מבול של אש" [ותשובתו שם אינה כדעת המהר"ל].

והמהר"ל יוכל לתרץ שהואיל ומצינו בזה מחלוקת תנאים בתוספתא בתענית, ניתן לומר שהגמרא בסוטה היא כר"מ, והגמרא בזבחים היא כרבי יוסי [ראה בספר זבחי אפרים (זבחים שם)].

(82) בפרק זה. ומבאר שהברית עם נח לא נועדה למנוע השחתת העולם בעתיד, אלא למנוע העברת צורת העולם בעתיד, והעברה זו שייכת רק על ידי מבול של מים, ולא על ידי מבול של אש וגפרית. ונקודה זו מבוארת היטב בח"א לגיטין נו: [ב, קז:], וז"ל: "הקב"ה על ידי מים מוחה הצורה, שהוא עיקר יצירת האדם. ולא כן האש, אף על גב שהאש שורף והצורה בטלה, מכל מקום זהו במקרה, כי על ידי האש שורף הדבר שהוא הנושא את הצורה, ועל ידי זה בטלה הצורה מעצמה, ומכל מקום אין האש מבטל עצם הצורה. אבל המים הם מבטלים וממחים הצורה".

(83) "ענין זה" - העדר הצורה של מים. והוא להלן פרקים יז, יח [הערה 84], מ, סב. ולהלן ס"פ כג כתב: "וזהו הפך המים שאין להם צורה מיוחדת, ודבר זה נתבאר למעלה בפרקים פעמים הרבה, עיין שם". וראה להלן פי"ז הערה 128. והנה הבטוי "בעזרת הצור" אינו נמצא כלל בספריו, ובספר זה כתב הרבה פעמים "בעזרת ה'" [למעלה בהקדמה שניה לפני ציונים 246, 344, ס"פ ד, ס"פ י, להלן פל"ו, ס"פ מד, ס"פ מט, ס"פ עב, ועוד]. אך הואיל וכאן עוסק בענין של צורה, לכך נקט בלשונו "בעזרת הצור", לשון נופל על לשון. ובדרשת שבת תשובה [עז.] כתב: "הצד"י גדולה של 'הצור' [דברים לב, ד (ראה מנחת שי שם)], כי ביצירה זאת שיצר השם יתעלה את האדם, יצירתו עליונה... שהרי האדם נברא בצלם אלקים, ולכך כתוב 'הצור תמים פעלו', שהשם יתעלה שהוא הצור, ברא האדם, וברא היוצר הצורה בצלמו ודמותו, הכל שיהיה בריאתו שלימה ותמימה". ולהלן סוף פל"ו [לאחר ציון 182] כתב: "כאשר יתבאר בפירוש עשרת הדברות בסדר חג השבועות, בספר תפארת ישראל, בעזרת נותן התורה". הרי כאשר עוסק בענייני מתן תורה כתב "בעזרת נותן התורה". וכן הוא בתפארת ישראל ר"פ ב. וראה להלן פט"ו הערה 35, ופל"ו הערה 184.

(84) סנהדרין צ. "כל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה". ולהלן פל"ב [לאחר ציון 63] כתב: "כל מדותיו של הקב"ה הוא מדה כנגד מדה, [לכך] צריך אתה לומר שהיה במכות גם כן מדה כנגד מדה, שאם לא כן לא הביא הקב"ה עליהם מכה זאת, אף על גב שטעם יש בה, סוף סוף צריך שיהיה שעבוד ישראל דומה אל המכה כדי שיקיים בהם [בראשית טו, יד] 'וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי', ודין הקב"ה מדה כנגד מדה". ובגו"א בראשית פל"ח אות יד [רנ:] כתב: "כי מדותיו של הקב"ה לשלם לאדם במידה שמדד בה". ובדר"ח

פ"ה מ"ח [ערב:] כתב: "כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה". **ובביאור הנהגה זו מצינו שביאר שני טעמים**; (א) בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך" [ראה להלן פט"ז הערה 90, ופכ"ג הערה 37]. ולפי טעם זה יש לדון מדוע יש "מדה כנגד מדה" גם בנוגע למתן שכר, וכמו שאמרו [סוטה יז.] "בשכר שאמר אברהם אבינו [בראשית יד, יג] 'אם מחוט ועד שרוך נעל', זכו בניו לב' מצות; חוט של תכלת, ורצועה של תפלין". וכן כתב רבינו בחיי [שמות יד, לא] "הכל מדה כנגד מדה בין בעונש בין בשכר". (ב) בח"א לסוטה ח: [ב, לו:] כתב: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה [סוטה ח:]. וכי אין ראוי שהשם יתברך, אשר הנהגתו ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהיא ראויה אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים המגיעים לאדם, הם מגיעים דבר דומה לחטא, כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [שם]. וכל זה כי העונש הזה הוא ראשון שיבוא עליו כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקז.]: "בא לבאר לך המכה שהביא השם יתברך על סנחריב, איך הביא עליו המכה כפי עונשו הראוי לו, עד שמדותיו יתברך אמת". ושם איירי בעונש של "מדה כנגד מדה" כמו שמבאר שם. ולפי טעם זה לא יקשה ממתן שכר, כי גם מתן שכר צריך להיות דומה אל המעשה שעשה. וראה להלן פל"ב הערה 64.

(85) פירוש - המצריים ידעו שהנהגתו של הקב"ה היא "מדה כנגד מדה", ולכך תפסו תחבולה לשעבד את ישראל באופן שהנהגה זו לא תוכל להתבצע, וזהו לדונם במים, כי הקב"ה כבר נשבע שלא יביא מבול מים, ועונש אחר לא יביא, כי אין זה "מדה כנגד מדה". וכן פירש רש"י [סוטה יא.] "במה נידונם - שלא יוכל לדון אותנו בו, שידענו מדרכיו שמדד מדה כנגד מדה לדור המבול ולאנשי סדום" [הובא למעלה הערה 23].

(86) בא לבאר את המשך דברי הגמרא [סוטה יא.] "והן [המצריים] אינן יודעין שעל כל העולם כולו אינו מביא, אבל על אומה אחת הוא מביא", והובא למעלה לאחר ציון 25.

(87) לשונו בכת"י [שנג:] "אבל צורה פרטית אין זה בכלל". ונראה לבאר זאת כי לצורה פרטית אין את מעלת הצורה "כי הצורה היא התפשטות החמרי" [לשונו בח"א לשבת סג. (א, מ.)], והפרטי בעצם הוא דבר חומרי, וכמו שכתב להלן פט"ז [לאחר ציון 51], וז"ל: "כי כל פרטי הוא מצד החמרי, כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי פרטי". ובח"א לשבת קנא: [א, פ:] כתב: "הצלם הזה הוא ענין אלקי באדם [ראה להלן פ"מ הערה 107]... [אבל] כאשר האדם יחידי, לא נמצא הצלם האלקי אצל האדם הפרטי, שהוא חמרי". לכך אין בהעברת צורה פרטית ביטול מעלת הצורה בעולם, כי מעיקרא לא היתה לצורה פרטית את המעלה העליונה שיש לצורה. וראה להלן הערה 109, ופט"ז הערה 53.

(88) בא לבאר את הטעם השני שאמרו בגמרא [סוטה יא.] בביאור טעותם של המצריים, שאמרו שם "אי נמי, הוא אינו מביא, אבל הן באין ונופלין בתוכו. וכן הוא אומר [שמות יד, כז] 'ומצרים נסים לקראתו'", והובא למעלה לאחר ציון 25.

(89) פירוש - מחוי הצורה על ידי מים נעשה דוקא באופן דממילא, ולא על ידי מעשה מוגדר ומסויים. שכאשר הצורה שרויה במים העולים ומתגברים עליה, אזי המים [החסרים צורה] מטשטשים את הצורה, ובזה הם מבטלים את יחודה, שהצורה נסתלקה והלכה לה מפאת התגברות המים המטשטשים אותה.

(90) פירוש - כאשר משליך את האדם אל המים, בזה הוא כמו משליך את האדם אל כל דבר שיכול להמיתו, שעל ידי מעשה ההשלכה לדבר הממית יומת האדם. ואין הבדל בין השלכת אדם למים לבין השלכת אדם לאש, שבשתיהן נעשה מעשה מוגדר ומסוים הממית את האדם, ואין זה נדון כמחוי הצורה על ידי מים. ובכת"י [שנד.] הוסיף כאן: "ולא היה השבועה רק שלא להעביר מי המבול, שזהו העברת [צורת] הנמצא על ידי העברת המים".

(91) "ועלינו מן הארץ מבעי ליה - יגרשונו מן הארץ, מאי 'ועלה', הלואי שיצאו שונאיהם מארצם, הואיל ויראים מפניהם" [רש"י שם]. ופירושו, שפשוטו של מקרא מורה שהמצריים פחדו שישראל יעזבו את ארצם. ועל כך תמוה, מדוע שיפחדו מכך, אדרבה, זהו טובתם ורצונם, שישראל המייראים אותם יעזבו את ארץ מצרים וישארו את המצריים לבדם. אמנם המהר"ל בסמוך יבאר באופן אחר. ונראה שלא פירש כרש"י בגמרא, כי רש"י בחומש [שמות א, י] יישב הערה זאת, שכתב: "ועלה מן הארץ - על

כרחנו". ובגו"א שם אות ח [יד.] ביאר דברי רש"י, שכתב: "ועלה מן הארץ על כרחנו. דאם לא כן, מאי אכפת להו, כל אדם רוצה שיעלו לוחמיו מן הארץ". אבל עכשיו שישראל יעלו מן ארצם על כרחם של המצריים, שוב אין זו טובה למצריים, אלא רעה, וכפי שביאר הרא"ם שם, וז"ל: "עלה מן הארץ על כרחנו. פירוש, אף על פי שהנלחם עם אנשי המדינה, כשיעלה משם וילך לו, הוא לטובתן של אנשי המדינה, מכל מקום מצד שהיו [המצריים] תופשין אותן בהכרח, ועכשיו [ישראל] יצאו מידם בעל כרחם, נחשב להם זה לרעה".

(92) בגמרא שלפנינו איתא "כאדם שמקלל את עצמו, ותולה קללתו בחבירו". ובעין יעקב איתא "כאדם שמקלל את עצמו, ותולה קללתו באחרים". הרי שהשמיט את התיבות "שמקלל את עצמו", וכתב "קללתו באחרים" כעין יעקב, ולא כתב "קללתו בחבירו" כגמרא. וכבר נתבאר למעלה [הערה 3] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב.

(93) פירוש - אם כוונת המצריים באומרם "ועלה מן הארץ" היא שישראל יעזבו את ארץ מצרים, אזי לא היה להם לומר כך, וכמו שמבאר.

(94) פירוש - אם המצריים חששו שישראל יהיו כל כך רבים וחזקים מהם שיוכלו לצאת ממצרים בעל כרחם, מדוע לא חששו המצריים לצרה גדולה יותר, והיא שישראל יטלו מהם את ארצם, ויגרשו אותם ממנה. ובגו"א שמות פ"א אות ח [יד.] כתב שהצרה הגדולה יותר שהיה למצריים לחשוש ממנה היא שישראל יהרגו אותם, ויובא בהערה הבאה.

(95) פירוש - המצריים אכן חששו שהם עצמם יגורשו מארצם, וביטאו חשש זה בכך שאמרו שישראל יעלו מן הארץ, אך כוונתם היתה שהם עצמם יעלו ויגורשו מארצם. וכן כתב רש"י [שמות א, י]: "ורבותינו דרשו כאדם שמקלל עצמו ותולה קללתו באחרים, והרי הוא כאילו כתב ועלינו מן הארץ, והם יירשוה". ובגו"א שמות פ"א אות ח [יד.] כתב: "ורז"ל הוקשה להם, כי אחר שילחמו בהם ישראל, יהרגו גם כן את מצרים, ולמה להם לומר 'ועלה מן הארץ', ולא יותר. ולפיכך דרשו ז"ל כאדם שתלה קללתו בחבירו, והכוונה להם שהם יעלו מן הארץ, כי ישראל ילחמו בהם, ואם לא יברחו המצריים ויעלו מן הארץ, יהרגום". ובכת"י [שנד.] כתב את דבריו כאן ודבריו בגו"א כשני הסברים שונים, וז"ל: "פירוש, מדכתיב [שמות א, ט] 'עצום ורב ממנו', לא היה לומר שיעלה המה [ישראל] מן הארץ, כי אם יעלו [המצריים] מן הארץ על ידי רבויים בעל כרחם של מצרים, גם כן יגרשו את מצרים מן הארץ, ולמה אמר 'ועלה מן הארץ'. ועוד, שכתב [שמות א, י] 'ונוסף גם הוא על שונאינו', כמו שהשונאים אינם רוצים לעלות מן הארץ,

רק לכבוש את הארץ בכח, והם [ישראל] הנוספים עליהם, אם כן יהיו רוצים ישראל לכבוש הארץ, ולא לעלות. אלא שהיו תולים קללתם באחרים".

(96) כמלוקט למעלה הערה 32.

(97) לאחר ציון 30.

(98) פירוש - אם תיבת "עליו" מוסבת על העם, אין כאן שום מיעוט, ולכך בהכרח שאין היא מוסבת על העם. ובכת"י [שנד:] כתב משפט זה ביתר בהירות, וז"ל: "לא יתכן לפרש אותו על כלל העם, שצריך לפרש 'עליו' ולא על אחר, וזה לא יתכן, שהרי אם נפרש זאת 'עליו' על הכלל, אין כאן מיעוט". ובהמשך הכת"י שם הביא טעם אחר מדוע הוקשה לחז"ל לומר על העם לשונות של "לו" ו"עליו", ולא הוקשה להם לשונות של [שמות א, ט] "רב ועצום". ודבריו שם הם כהסברו הראשון בגו"א שמות פ"א אות ז [יא:], שלא הובא עד כה. ונביא את דבריו בגו"א שם, כי הם כתובים באופן ברור יותר מהנכתב בכת"י, וז"ל: "והא דלא דרשו במלת 'עצום ורב', אף על גב דהוא גם כן לשון יחיד, היינו טעמא שהוקשה לרז"ל למה קראו המצריים עצמם לשון רבים לומר [שמות א, י] 'ונוסף גם הוא על שונאינו' [ולא אמרו "ונוסף גם הוא על שונאי"], וישראל קראו בלשון יחיד תמיד. והסברא אינו נותן כך, דאדרבא מפני שהיו מדברים ברבוים של ישראל, הוי להו להזכיר ישראל בלשון רבים. ולפיכך דרשו ז"ל 'נתחכם למושיען', לכן אמרו בלשון יחיד. והשתא דהוצרך למכתב בלשון יחיד, כתב כל המקרא בלשון יחיד, דלא יתכן לכתב לשון 'עצומים' ולכתוב אחריו 'נתחכמה לו'. ומה שדרשו גם כן 'וישימו עליו שרי מיסים', מלמד שתלאו מלבן בצוארו של פרעה ואמרו לכל אחד כלום חשוב אתה מן המלך, ולא נאמר גם כן דכיון דכתיב כבר בלשון יחיד 'נתחכמה לו', אם כן צריך למכתב אחריו גם כן לשון יחיד 'וישימו עליו'. דלא דמי כלל, דודאי 'הנה עם בני ישראל וגו'' וכן 'הבה נתחכמה לו', הכל הוא לשון פרעה, ואיך ישנה הכתוב לכתוב פעם לשון יחיד ופעם לשון רבים. אבל 'וישימו' הוא לשון הכתוב שמדבר מן המצריים, הוי מצי שפיר למכתב 'וישימו עליהם', שהכתוב קורא אותם לשון רבים, כמו 'וימררו את חייהם' [שמות א, יד] שכתב בלשון רבים. לכך דרשו גם כן שהוא נאמר על פרעה".

(99) "כמין דפוס שבו עושים הלבנים, שממלאין אותו טיט, ומחליקין אותו, והיא הלבנה" [רש"י שם].

(100) "אסטניס - מפונק, ואינו יכול לעשות מלאכה" [רש"י שם].

(101) בא לבאר שגם לפי הדרש התיבות "ישימו עליו" מוסבות על העם, ולא על פרעה. וזהו "וגם זה נראה", כי כך גם ביאר למעלה [לאחר ציון 33] את דרשת "למושיען של

ישראל", ש"אין דעת רז"ל כי פירוש 'לו' למושיען, רק הם מפרשים 'לו' לעם כפשוטו, רק דרצונו לומר לעם שהם מיוחדים ונעשים כאיש אחד... ואל האחדות שלהם שמאחד אותם נתחכם, וזהו למושיען" [לשונו למעלה לאחר ציון 33]. וכן הוא בגו"א שמות פ"א אות ז [יג.].

(102) אמנם רש"י בגמרא [סוטה יא.] יישב קושיא זו, שכתב "ותלו לו לפרעה - דעליה קאי קרא, ומיניה סליק [שמות א, ט-יא] 'ויאמר אל עמו וגו' הבה נתחכמה לו וגו' וישימו עליו שרי מסים'".

(103) לאחר ציון 35 שהקב"ה מאחד את ישראל. אמנם שם הזכיר רק את אלקותו של הקב"ה שמאחדת את ישראל כאיש אחד, ולא הזכיר את מלכותו יתברך, שכתב שם: "שהם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד". אמנם למעלה הערה 40 הובאו דבריו בכת"י שכתב להדיא שהקב"ה מאחד את ישראל מצד שהוא אלקיהם ומלכם. ומכאן מוכח שגם בנדפס כוונתו לכך. ואין לומר שכאשר כתב כאן "וכבר אמרנו למעלה" שמא כוונתו לפרקים הקודמים, דזה אינו, משום שני טעמים; (א) לא נמצא שהזכיר כן בפרקים הקודמים. דאמנם למעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 91] כתב שהמלכות היא האחדות, אך לא ביאר שהמלך עושה את העם כאיש אחד. (ב) בח"א לסוטה יא. [ב, מה:] כתב אות באות כדבריו כאן, וגם שם כתב "וכבר אמרנו למעלה כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך", ובח"א שם לא נמצא כלל שקודם לכן עסק בנושא זה. לכך בהכרח שכוונתו כאן [ובח"א] למה שכתב למעלה שאלקותו יתברך עושה את ישראל כאיש אחד [ודברים אלו הובאו גם בח"א שם]. וראה הערה 105.

(104) אודות שהמלך מאחד את העם שתחתיו, כן כתב הרמב"ם בספר המצות מ"ע קעג, וז"ל: "ציונו למנות עלינו מלך מישראל, יקבץ כל אומתנו וינהיגנו". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד... שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד". ובדר"ח פ"ג מ"ב [סא.] כתב: "כי המלך הוא מאחד ומקשר הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו [שבת עז:], שהוא מחולק. ועל זה אמר [משלי ל, כז] 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל" [ראה

להלן פכ"א הערות 12, 15, ופל"ב הערה 95]. ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי המלך מקשר ומאחד כל העם, והם אחד על ידי המלך, שהוא אחד". ובכת"י [שז:] כתב: "וידוע כי המלך עושה שלום בין הבריות, לפי שהוא מחבר את הבריות" [ראה למעלה פ"ו הערה 80, פ"ט הערה 238, ולהלן פל"ט הערה 52].

(105) אודות שכולם תלוים במלך, כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 84], וז"ל: "הוא יתברך מלך הנמצאים מצד שהנמצאים צריכים למלכות שמים". ובנתיב העבודה פ"ט [א, קד:] כתב: "התפלה היא שהאדם נתלה בו יתברך כאשר מתפלל אליו, וזהו בודאי מלכות שמים שלימה [ברכות יד:]. כי המלך שלימותו כאשר העם תלוים בו וצריכים אליו, ואם לא מצד השם יתברך שהוא נותן לו, אין האדם כלום". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו עניין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים, לכך ימנו למלך" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 85]. **וחידוש גדול** יש בדבריו כאן; כי בהרבה מקומות ביאר שהמלך מאחד את העם [ראה הערה קודמת], וכן ביאר בכמה מקומות שהעם תלוי במלך [כמובא בהערה זו], אך כאן מחבר את שתי הנקודות האלו, שכתב שתלות העם במלך מביאה לאחדות העם. באופן שתלות העם במלך היא הסבה, ואחדות העם על ידי המלך היא המסובב. ונראה ביאור הדבר, כי תלות העם במלך מחייבת קבלת העם מהמלך, וקבלה יוצרת דביקות בין המקבל לנותן. וכן כתב רש"י [דברים כט, ג] "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו". ורש"י [במדבר לג, א] כתב על פירוט המסעות בתורה בזה"ל: "רבי תנחומא דרש בו דרשה אחרת, משל למלך שהיה בנו חולה, והוליכו למקום רחוק לרפואתו. כיון שהיו חוזרין, התחיל אביו מונה כל המסעות; אמר לו כאן יש ננו, כאן הוקרנו, כאן חששת את ראשך וכו'". וכתב על כך הגו"א שם אות ג [תקלז:]: "ואם תאמר, וכל זה מה נפקא מיניה שהוא מספר בדברים אלו. יש לומר, שכמו שהאב מספר כמה טורח הגיע לו עד בואו למקום הזה, והודיע לו איך היה מטפל עמו משום אהבתו אליו, כך השם יתברך היה מטפל עם ישראל בשביל אהבתו אליהם, ובשביל כך יזכרו ישראל הטובות שעשה להם, ויעבדו אותו בכל לב". ובדר"ח פ"א מ"א [קלו.] כתב: "הקבלה זה מזה, יש לאחד חבור וקשור אל האחד, כי זהו ענין הקבלה שבאה מזה לזה". ושם במשנה ג [רכו.] כתב: "כי גם זה אהבה היא, שהרי אוהב אותו יתברך בשביל הטוב שעשה לו" [ואהבה היא חבור ודביקות (כמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 69, ולהלן פל"ז הערה 8)]. וכן כתב שם במשנה ה [ער.], משנה י [שיד:], פ"ג מי"ד [שסה.], שם

פ"ד מי"ג [רמג:], ושם משנה כג [תקג:]. ובח"א למכות כג. [ד, ד:] כתב: "האדם היה לו להכיר הטוב שהשם יתברך עושה עמו, ומזה היה ראוי שיהיה לאדם האהבה". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] ביאר לפי זה מדוע מצות הלואה נוהגת אף לעשיר [ב"מ עא.], וז"ל: "דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שנקראים 'אחים', ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי". והואיל וכל העם התלוים במלך הם מקבלים מהמלך, ומחמת כן הכל דבקים במלך, וממילא הכל מתאחדים על ידי המלך, המדביקם להדדי. **אך עדיין** יש להבין, מה ראה כאן להוסיף נקודה מחודשת זו [שהתלות במלך מביאה לאחדות העם], ולא הסתפק במה שכבר כתב כמה פעמים שהמלך מאחד את העם מחמת שהוא יחיד בעמו [כמבואר בהערה קודמת]. וראה להלן הערה 107 בישוב שאלה זו.

(106) פירוש - פרעה היה מלך על ישראל גם כן, שישראל היו משועבדים אליו. לכך השתתפות פרעה בבנין שהוטל על ישראל לבנות מאחד את ישראל, כי המלך מאחד את עמו. וראה הערה הבאה.

(107) דברים אלו מבוארים יותר בכת"י [שנד:], וז"ל: "מפני זה היו כולם משועבדים כאחד, ולא היה אחד פטור מן השעבוד. והשתא יהיה דרש 'נתחכמה לו' ודרש 'וישימו עליו' שוים. ופירוש 'ונתחכמה לו' לישראל במה שהם אחד, וזה מצד מלך עליון, אשר הם מקושרים בו, וזהו מלכות שמים. 'וישימו עליו שרי מסים' מצד שהם אחד מצד מלך הפחות, אשר הם תחתיו, עד שבזה היו כולם כאחד משועבדים". הרי שבא להשוות את הדרשות מ"נתחכמה לו" ו"ישימו עליו" להדדי, ולחבר בין אחדות ישראל ע"י ה' לבין אחדות ישראל ע"י מלך מצרים. לכך תתיישב השאלה שנשאלה למעלה [בסוף הערה 105] מה ראה צורך לבאר שהמלך מאחד את העם מחמת תלות העם במלך, נקודה שלא ציין בשאר ספריו. והתשובה היא, שהואיל וכאן בא להורות על הצד השוה בין אחדות ישראל שנעשית על ידי ה' לבין אחדות ישראל שנעשית על ידי מלך מצרים, כאשר האחדות הראשונה היא מחמת אלקות, והאחדות השניה היא מחמת מלכות, הוכרח לציין שהצד השוה בין אלקות למלכות הוא התלות. כי העובד תלוי באלקיו לקבל ממנו, והעם תלוי במלכו לקבל ממנו. אך אם היה מבאר כאן שהמלך מאחד את עמו מצד שהוא יחיד בעמו, לא היה בזה מספיק כדי להשוות אלקות למלכות. ואודות הקבלה מאלקות, כן כתב בגו"א בראשית פי"ז אות ו [רעז.]: "אלוק לעזרו ולסייעו, שזה מעשה אלוק". ושם פל"ה אות ד [קעה:] כתב: "הוא אלקי ישראל, שעשה עמו נסים, והוא אלקיו

להצילו". ורש"י ע"ז יז: כתב "כמי שאין לו אלוה - להגן עליו". וראה למעלה הערה 40, ולהלן פכ"ג הערה 14.

(108) במה שנאמר "וישימו עליו".

(109) אודות שהדבר האלקי הוא כללי ולא פרטי, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן פט"ז [לאחר ציון 52] כתב: "כי כל פרטי הוא מצד החמרי, כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי פרטי". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור" [הובא למעלה פ"ט הערה 224, להלן פי"ד הערה 109, פט"ו הערה 98, פט"ז הערה 53, פי"ח הערה 11, ופי"ט הערה 111]. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפא:] הביא את מאמרם [שבת לא.] שאמרו "בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו... עסקת בפריה ורביה", וכתב: "וכן 'עסקת בפריה ורביה'. כמו שאמרנו, שראוי שיהיה נוטה אחר הנבדל מן החמרי, ולכך יש לו לעסוק בפריה ורביה. לפי שהנבדל אינו נחשב פרטי רק כללי... כי הפרטי הוא מצד הגשמי בלבד. אבל הנבדל הוא כללי, כמו שמבואר זה מעצמו. ומי שעוסק בפריה ורביה, הרי הוא כמו כללי, ואינו נחשב עוד פרטי, ולפיכך הוא מתדמה לנבדל, שאין נחשב הנבדל פרטי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". ובח"א לשבת קנא: [א, פ:] כתב: "הצלם הזה הוא ענין אלקי באדם... [אבל] כאשר האדם יחידי, לא נמצא הצלם האלקי אצל האדם הפרטי, שהוא חמרי". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 84, פרק זה הערות 16, 87, להלן פט"ו הערה 99, פט"ז הערה 53, פי"ח הערה 52, פי"ט הערה 70, ופכ"ג הערה 158.

(110) פירוש - כאשר דבר חל בפעם אחת, ולא שלב אחר שלב, זה מורה שאיירי בדבר כללי ולא פרטי. לדוגמה; בדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה

עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים... כי חלוק יש, כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, **ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד**, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שמות יד, י]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף... היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 164, פ"ה הערה 141, להלן פכ"ז הערה 20, פל"ד הערה 77, ופל"ז הערה 17]. הרי מחמת שהמצרים טובעו בים בפעם אחת, זה מורה שיצאו מהאומה המצרית בכללותה, ולא רק מהמצרים שבאותו הדור. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנו:] כתב: "לא היה אדם כמוהו [כמו עוג] מתנגד לישראל, שהיה רוצה לאבד את ישראל בפעם אחד בזריקה אחת [ברכות נד:]. אין זה רק שהיה מתנגד לכח קדוש, הוא כח ישראל". וכן יסוד זה מתבאר מדבריו באור חדש פ"ג [תרט.], ושם פ"ח [תתשיח.], עיי"ש. וראה להלן פי"ח הערה 142.

(111) לשונו להלן פע"ב: "כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה אין דבר זה במקרה". ובגו"א ויקרא פי"ט אות נה [צב.] כתב: "כי המכחישין מכחישין בהשגחת השם יתברך ובידיעתו, שאין לו ידיעה בפרטים כלל. וזה מפני כי רבוי הפרטים הם במקרה, אינם בעצם, ואין בידיעת השם דבר במקרה, רק יודע דבר שהוא בעצם, כי המקרים משתנים, ואין ידיעתו משתנה". ושם במדבר פט"ו אות לה [רלז:] כתב: "כי הפרטים מפני שהם מתחדשים במקרה, ולא כמו הכללים שהם בעצם, אבל הפרטים מתחדשים במקרה". וראה להלן פל"ד הערה 81.

(112) בח"א לסוטה יא. [ב, מה:] כתב משפט זה כך: "ועניין מצרים לא היה מקרי, רק גזירה אלקית, ולכך היה על הכלל, לא על הפרט". העמיד כאן ב"זה לעומת זה" את המקרה לעומת הגזירה האלקית; המקרה הוא פרטי, ואילו הגזירה האלקית היא כללית.

ואודות שהמקרה עומד כנגד דבר אלקי, כן כתב להלן ר"פ ע, וז"ל: "כל דבר עראי הוא מקרה, ואינו בעצם. וכבר הוכחנו למעלה שאין חבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים". ובתפארת ישראל פ"ד [סט.] כתב: "אין ספק שאין מספרם ומנינם של המצות האלקיות היו במקרה, כי אין מקרה לכמו דברים אלו האלקיים". ובבאר הגולה באר החמישי [סז.] כתב: "אין ראוי שדבר זה יהיה במקרה, חס ושלום לומר כן שיהיה ענין משה, אדון כל הנביאים, במקרה" [ראה להלן פי"ט הערה 102]. ונראה לבאר זאת, כי כבר השריש שדברים גדולים אינם במקרה, ואין דבר יותר גדול מדבר אלקי. ולהלן ר"פ יט [לאחר ציון 2] כתב: "אי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה... ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן" [ראה שם הערות 8, 9, ולהלן פל"ד הערה 43]. אך נראה דמלבד זאת, יש בדבר אלקי מימד נוסף, והוא שאצל הקב"ה אין דבר שהוא מקרה, אלא הכל הוא בעצם, וכפי שכתב בנתיב התשובה פ"ג [מט.], וז"ל: "כל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד, לפעמים מתפייס, ולפעמים אינו מתפייס, הכל לפי המקרה. אבל השם יתברך, אין דבריו במקרה, ולפיכך השם יתברך בודאי מתפייס [יומא פו:]". ובבאר הגולה באר הרביעי [שעו:] כתב: "השם יתברך, אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה" [ראה להלן פכ"ה הערה 6, פל"א הערה 23, ופ"מ הערה 83]. ועוד נראה לומר, כי בנתיב התורה פ"ד [קפג:] כתב "כי הדבר שהוא במקרה הוא פחיתות, כי המקרה הוא טפל אצל דבר שהוא בעצם", ומה שייך חלילה לומר על דבר אלקי שהוא טפל לדבר אחר. וראה להלן פל"ה הערה 15, ופל"ח הערה 37.

פרק טו

(1) "אכל בניינים של כל אדם מסכנות, פעמים שנופל מהבנין ומת" [רש"י שם].
(2) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "שממסכנות את בעליהן", ופירש רש"י שם "שמביא את האדם לידי עניות".
(3) "שהבנין מסכין בעליו" [הוספה בכת"י כאן (שנה.)].
(4) כי כך לשון הפסוק במילואו "וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם ויבן ערי מסכנות לפרעה וגו'". והמלים "למען ענותו בסבלותם" נתבארו בגמרא [סוטה יא.] "למען ענותו לפרעה בסבלותם דישראל", ופירש רש"י [שם] "למען ענותו לפרעה - בשביל סבלותם דישראל, שיטו שכם לסבול" [ראה להלן הערה 63]. ומיד אחר כך מובאת

בגמרא מחלוקת זו של רב ושמואל בביאור "ערי מסכנות". אם כן למ"ד "שמסכנות את בעליהן", סכנת הבניה מתחברת עם השעבוד הגדול שנזכר ברישא דקרא. ונראה שכוונתו לומר שהמצרים היו משעבדים את ישראל בגופם ובנפשם; שעבוד הגוף היה ב"יטו שכם לסבול", ושעבוד הנפש היה בסכנה שהיתה בעבודת הבניה. כי הפחד [מהסכנה] מחליש את הנפש, כי "הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה... והפחד מחליש הנפש" [לשונו בח"א לגיטין ע. (ב, קכט:), והובא למעלה פי"ב הערה 28, ולהלן הערה 41]. ובאור חדש פ"ד [תשסח.] כתב: "בהלה היה [פועל] שנוי בכוחות נפשה". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 84] כתב: "לכך נאמר לאברהם בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם'. הזכיר שני דברים; עבודה וענוי. מצד ענין החומר שבהן, ראוים להיות עבדים, ויהיו תחת רשות אחר, והם עבדים להם. ומצד ענין הצורה, היו מצרים גוברים עליהם ומשעבדים אותם בענוי. נמצא כי ישראל היו במצרים משועבדים בחלק החמרי ובחלק הצורה", ושם הערות 85, 86. והנפש היא הצורה, וכמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 43, פ"ג הערה 85, פ"ד הערה 27, ולהלן הערה 36. זהו החבור של "השעבוד הגדול עם הסכנה".

(5) פירוש - גם למ"ד השני [שלא איירי בסכנה], הוא גם כן סובר ש"מורה המלה ["מסכנות"] על גודל השיעבוד" [לשונו בסמוך], וכפי שביאר למ"ד הראשון.

(6) פירוש - עבודת הבניה היא טורח גדול. וכמו שמצינו בתיבת נח שרש"י [בראשית ו, יד] כתב: "עשה לך תיבת - הרבה ריוח והצלה לפניו, ולמה הטריחו בבנין זה". וכן בבנית ופירוק המשכן בשבעת ימי המילואים רש"י [ויקרא ט, כג] כתב: "לפי שכל שבעת ימי המלואים שהעמידו משה למשכן ושמש בו, ופרקו בכל יום, לא שרתה בו שכינה, והיו ישראל נכלמים ואומרים למשה, משה רבינו, כל הטורח שטרחנו [בבנין המשכן] שתשרה שכינה בינינו ונדע שנתכפר לנו עון העגל". וכן אמרו חכמים [סנהדרין קא:] "'מיכה' שנתמכמך בבנין", ופירש רש"י שם "נתמכמך בבנין - של מצרים, שנתנוהו בבנין במקום לבנה". ובח"א שם [ג, רלד:] כתב: "שנשתקעו הבנים בבנין, כי מכח טורח ומשא הבנין, נשקעו ולא היו יוצאים לעולם".

(7) "מה שירצה" - כמה שירצה.

(8) לשון הפלא יועץ, ערך בנין: "אמרו רז"ל 'כל העוסק בבנין מתמסכן' רחמנא ליצלן. שבכל ההוצאות אדם יודע לחשוב כמה יוציא, ומסתכל בכיסו, אם יוכל להוציא מוציא באופן שלא יבא להתמסכן. לא כן העוסק בבנין, שחושב להוציא מאה, ונעשה לו הוצאה ממאתים. ומשהתחיל אינו יכול למשוך ידו, ומתוך כך יכול לבא להתמסכן. ולכן ראוי

לגבר שיחשוב תחלה אם יכול להוציא כפלים על אשר אמדו שצריך לאותו הבנין, יתעסק בבנין. ואם לא, לא יתעסק... והיה נראה שיותר טוב שיקנה אדם בנין בנוי, שהוא דבר שיש לו קצבה".

(9) לשונו בכת"י [שנה.]: "יכול לבנות מה שירצה, ואין לו סוף, ושאר כל הדברים יש להם קץ וסוף ותכלית. כי הבנין הוא מעשה אדם לפי רצון האדם, ורצון האדם יכול לחדש כל מה שירצה". ואודות שהטבע הוא בעל שעור מדויק [לעומת מעשה אדם], מעין זה ביאר את דברי רש"י [שמות ל, יג] שכתב ש"הראה לו [הקב"ה למשה] כמין מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל, ואומר לו כזה יתנו". ובגו"א שם אות ח [שצז.] כתב: "ויש להקשות... במטבע מה חומר יש בה עד שהוצרך להראות לו מטבע של אש. ויש לפרש, כי המטבעות נעשות שלא בדקדוק, שאין לצמצם במעשה האדם [גיטין עח.], ולא נעשה בענין משוער. לא כמו דברים הנבראים, שיש להם שעור מוגבל. והראה לו הקב"ה מטבע זאת מתחת כסא הכבוד, שזאת המטבע יש לה שעור מוגבל ומשוער, שאינה מעשה אדם".

(10) "מסכנות".

(11) פירוש - למ"ד "שממסכנות את בעליהן" אין לומר שהשעבוד נעשה בבנין כדי שישראל יהיו עניים מחמתו, כי ישראל היו עבדים לפרעה, ומן הסתם לא הוצרכו לשלם מכיסם על הבנין. וכן רש"י [שמות א, יא] כתב: "מסים - לשון מס שרים שגובין מהם המס, ומהו המס, שיבנו ערי מסכנות לפרעה". הרי שביאר שנמס היה שעבוד הגוף, ולא נטילת ממון. וכן הרמב"ן [שם] כתב: "שם על העם מס לקחת מהם אנשים לעבודת המלך, ומינה על המס שרים מן המצריים שיקחו מהם כרצונם אנשים לפי העבודה... והשרים האלה צוו אותם שיבנו ערים לפרעה". אלא השעבוד שהוטל עליהם היה "נמשך זמן הרבה", כי כל בניה נמשכת לזמן הרבה, ומכך נובעת העניות כאשר אדם בונה בנין מכיסו. וכלפי ישראל במצרים השעבוד של בנין היה קשה במיוחד מפאת "שנמשך זמן הרבה". והרמב"ם הלכות עבדים פ"א ה"ו כתב "כל עבד עברי אסור לעבוד בו בפרך [ויקרא כה, מג]. ואיזו היא עבודת פרך, זו עבודה שאין לה קצבה... מכאן אמרו חכמים [תו"כ שם] שלא יאמר לו עדור תחת הגפנים עד שאבוא, שהרי לא נתן לו קצבה. אלא יאמר לו עדור עד שעה פלונית, או עד מקום פלוני". הרי עבודה ללא קצבה היא קשה במיוחד. וראה להלן הערה 65.

(12) מדוע העוסק בבנין מתמסכן. ודבריו כאן הובאו אות באות בח"א ליבמות סג. [א, קלז:], ובח"א לסוטה יא. [ב, מו.].

(13) אמרו חכמים [שבת קיח.] "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים ["כלומר אין לה קץ" (רש"י שם)], שנאמר [ישעיה נח, יד] 'אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך וגו'' ["ולא נחלת אברהם ויצחק" (רש"י שם)]. לא כאברהם שכתוב בו [בראשית יג, יז] 'קום התהלך בארץ לארכה וגו'' ["ארץ זו ולא יותר" (רש"י שם)], ולא כיצחק שכתוב בו [בראשית כו, ג] 'כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל' ["ותו לא" (רש"י שם)], אלא כיעקב שכתוב בו 'ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה'". ובח"א לשבת שם [א, נד:] כתב: "והיינו דקאמר 'נותנין לו נחלה בלי מצרים', כי הנחלה שיש לה גבול, הנה מה שחוץ לגבול נחשב צר ומתנגד לו, עד שאין הגבול מתפשט יותר. והנחלה שאין לה גבול, אין לה צרות, רק היא מתפשט בכל צד". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "ברכת כהנים יש בו ג' ברכות, האחת יש בו ג' תיבות ["יברכך ה' וישמרך" (במדבר ו, כד)]... כי הברכה היא התפשטות, ולפיכך כתיב אצל הברכה 'ופרצת ימה וקדמה' וזה מבואר. ולכך תחלת הברכה הוא ג', שהוא התחלת התפשטות", ויעקב הוא האב השלישי. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלד.] כתב: "נותנים לו נחלה בלי מצרים... הברכה בשלימות אין לה גבול". ובגו"א שמות פ"ד אות יג [עה.] כתב: "ומזה תבין אשר אמרו [תענית ה:] 'יעקב אבינו לא מת'... בשביל ששתה מן המקור שהוא בלא קץ ובלא תכלית, ועד שם הגיע... וברכתו בלי מצרים כמו שאמרו חז"ל, ובשביל זה לא פסק ממנו המעיין הזה לעולם" [ראה להלן פ"כ הערות 42, 47]. וראה נצח ישראל פנ"ט [תתקג:]. והביאור הוא שהברכה במהותה אינה שייכת לעולם הזה, אלא היא באה ממקום עליון ונבדל, וכפי שכתב בנתיב התורה פי"א [תסט.], וז"ל: "אמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה... כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם". לכך הברכה היא התפשטות ללא גבול וקצה, כי היא באה ממקום שאין לו גבול וקצה. **ויש להקשות** על דבריו ממה שכתב בבאר הגולה באר הששי [קצד:], וז"ל: "דבר החסר אין ראוי שיוגבל וישוער, כי הגבול והשעור הוא מן השלימות, שהדבר שאין לו גבול ואין לו שעור אין לו שלימות. ולפיכך אמרו במסכת תענית [י.] גיהנם אין לו שעור. וכל זה שהדבר החסר לגמרי, אין ראוי שיוגבל בשעור". הרי שביאר שם שהגבול הוא לטיבותא, ואילו כאן מבאר שהגבול הוא לריעותא. ולכאורה זו סתירה גלויה בדבריו [ושם הערה 361 נשארה שאלה זו בצ"ע]. **אך נראה** ליישב זאת בהקדם לסתירה אחרת שמצינו לכאורה בדבריו בענין "מקום"; בדר"ח פ"ג מ"ב [קיז.] כתב: "הדבר שיש

לו מקום הוא מוגבל, שזה ענין המקום אשר הוא מקיף ומגביל אשר הוא מקום לו... אבל הדבר אשר הוא בלי מקום... אינו מוגבל". [וכן מצינו שמקום נקרא "גבול", כמו (שמות י, יד) "ויעל הארבה וגו' וינח בכל גבול מצרים וגו'". וכן (ירמיה לא, טז) "ושבו בנים לגבולם". ובלשון חכמים "קדשי הגבול" (קידושין סט:), ופירש רש"י שם "תרומה הנאכלת בכל מקום"]. נמצא שמקום נקרא "גבולין" ע"ש הגבולות שהוא מחייב. ואילו באור חדש פ"ד [תתיא.] כתב: "'רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר' [אסתר ד, יד]. ישראל מקום שלהם הוא אביהם יעקב, שהוא שורש ועיקר שלהם, שהוא האב להם, ולכך נקרא יעקב 'מקום' לישראל. ומספרו של 'יעקב' [182] עם האותיות [4] כמספרו של 'מקום' [186]. וזה מפני שיעקב הוא שורש לעץ הנטוע, שיש לו י"ב ענפים. ומפני כי ברכת יעקב בלי מצרים, כדכתיב 'ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה', ולגבול שהוא בלי מצרים אין צרה כלל, ולפיכך אמר 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'" [ראה להלן פי"ז הערה 87]. נמצא שמקום הוא ללא גבולות, וראיה לכך הוא הפסוק "ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה". וכיצד תיבת "מקום" סובלת שני פירושים סותרים; "מקיף ומגביל" ו"בלי מצרים". **אלא שכאן** נמצא עומק ההבדל בין "מקום" של ישראל ל"מקום" של שאר נבראים; ישראל, שהם צאצאי יעקב, מקומם הוא נבדל ונעלה מעבר לעולם הזה המוגבל, לכך מבחינתם כל מקום שהוא מוגבל הוא נחית דרגא ממעלתם, משום שיש בכך הורדה מהעולם העליון לעולם הזה הגשמי. אך שאר נבראים, השייכים היטב לעולם הזה המוגבל, מקומם ושלימותם הוא דוקא במקום בעל גבול וקצה, ואילו מקום שהוא ללא מצרים אינו משתייך אליהם כלל, כי הוא מעבר למעלתם. וצרף לכאן את יסודו ש"מקום" מורה על הקיום של העומד בו, וכמו שכתב באור חדש פ"ד [תתיז.], וז"ל: "כי הקב"ה נקרא 'מקום', מפני שהוא יתברך מקיים הכל. ומפני כך נקרא גם כן המקום שהוא מקום אל העומד בו בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו" [ראה שם הערה 361, כי זהו יסוד נפוץ בספריו]. נמצא שההבדל בין מקומם של ישראל למקומם של שאר הנבראים הוא מורה על ההבדל בין קיומם הנצחי של ישראל לקיומם הזמני של שאר הנבראים; קיומם הנצחי של ישראל בא להם מחמת שמקומם הוא ללא מצרים ["יעקב אבינו לא מת... מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" (תענית ה:)]. ואילו קיומם הזמני של שאר נבראים בא להם מחמת שמקומם הוא בעל גבול וקצה. ומכל זה עולה שמקומם וקיומם של ישראל הוא דומה ושוה לברכה; כשם שהברכה היא ללא גבול מפאת שהיא באה מעולם העליון, כך מקומם וקיומם של ישראל הם ללא גבול, מפאת שהם באים מעולם העליון. **ועל פי זה** לא יקשה מדבריו בבאר הגולה שביאר שהעדר גבולות הוא

ריעותא, ואילו כאן מבאר שהעדר גבולות הוא טיבותא, כי הם הם הדברים; הדברים החומריים השייכים לעולם הזה צריכים להיות מוגבלים ומשוערים, כי זה תואם למהלך העולם הזה. אך דברים הנבדלים מהעולם הזה אינם יכולים להיות מוגבלים ומשוערים, כי זה נוגד למהלך שבאו ממנו. ודו"ק.

(14) ב"מ מב. "אין הברכה ["שמתברך ורבה מאליו" (רש"י שם)] מצויה לא בדבר השקול, ולא בדבר המדוד, ולא בדבר המנוי, אלא בדבר הסמוי מן העין". ובח"א שם [ג, כא:] כתב: "הטעם ידוע, מפני כי העין הוא שנותן גבול לכל דבר, והברכה אין גבול לה, שזהו ענין הברכה" [הובא למעלה פי"ב הערה 13]. ולמעלה פי"ב [לאחר ציון 11] כתב: "כל זמן שהיה הדור הראשון של שבעים נפש קיים, לא היו פרים ורבים. כי אלו שבעים היו נמנים מוגבלים בשעור ובמספר, שהוא שבעים נפש... וכאשר כתיב [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא', אז הבנים שלא היו נמנים ולא עלו במספר, היו פרים ורבים מאוד, שלא היה שעור להם מצד עצמם... וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז.] כתב: "פרק קמא דברכות [ז.] אמר רבי ישמעאל, פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים... ואמר לי, ישמעאל בני, ברכני. ואמרתי לפניו, רבונו של עולם, יהי רצון לפניך שיכבשו רחמיך את כעסך, ותתנהג עם בניך במדת הרחמים, והכנס להם לפנים משורת הדין... כאשר אמר 'ישמעאל בני ברכני', לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך, רק הדבר הזה שעל ידי ברכה זאת יהיה הוא יתברך נמצא אל הנמצאים, שהם בניו, במדת הברכה. וזה שלא יתנהג עם בניו במדת הדין, ויכנוס להם לפנים משורת הדין. ודבר זה נקרא 'ברכה', כי כל ברכה הוא תוספת ורבוי יותר מן השעור המוגבל, שאין הברכה שנותן לו מה שהוא צרכיו בלבד, כי לא היה זה ברכה מה שהוא נותן לו צרכיו, אבל עניין הברכה שיהיה לו תוספת חוץ מן השעור. ולפיכך אמר 'יהי רצון וכו'', כלומר שיהיו מדותיו בלא שיעור מוגבל, עד שיהיה נכנס עם בניו לפנים משורת הדין, ואז הוא נוהג במדת הברכה" [ראה להלן פ"כ הערות 58, 82]. ונאמר [בראשית כט, לד] "ותהר עוד ותלד בן וגו' על כן קרא שמו לוי", ופירש רש"י שם "כל מי שנאמר בו 'על כן' מרובה באוכלוסין". וכתב על כך בגו"א שם אות כב [פה:]: "ואם תאמר, מאי ענין 'על כן' שיהיה מרובה באוכלוסין. ואפשר כי לשון 'כן' הוא לשון גבול ושיעור 'כן וכן יהיה', ומי שנאמר לו 'על כן', שלא יהיה שיעור מוגבל, והם יותר משיעור מוגבל, וזהו 'על כן'" [ראה להלן פי"ט הערה 53]. **ועוד אודות**

שענין הברכה היא התפשטות מעבר לגבולות, הנה בנצח ישראל פמ"ג [תשמג.] כתב: "הא דאמר שם [סנהדרין צד.] כיוצא בדבר אתה אומר 'ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'' [שמות יח, י], תנא משום רבי פפייס, גנאי למשה רבינו שלא אמר 'ברוך' עד שבא יתרו ואמר 'ברוך', עד כאן. ואין הפירוש שלא היו רוצים לומר 'ברוך'. כי הפירוש הוא שידעו שאין ראוי לומר 'ברוך', כי לשון 'ברכה' הוא על הברכה שהעולם מקבל. ולא היו הם דבקים במדת הברכה, שהרי אין כאן ברכה להם, רק היציאה מסבלותם, ואין זה תוספות ברכה להם כלל. ולפיכך לא אמרו 'ברוך'. אבל יתרו שלא היה בצרה... היה זה נחשב ברכה. ולפיכך אמר יתרו 'ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו''. אבל למשה וישראל שהיו במצרים בסבלות קשה, ולא היה כאן תוספות ברכה, לא היה אפשר לומר 'ברוך'... ואין להקשות, אם כן מה גנאי היה למשה, כיון שלא היה ראוי להם לומר 'ברוך'. מכל מקום נחשב זה קצת גנאי, שלא נמצא מדה זאת אצלם, ודבר זה ענין נפלא כאשר תבין".

(15) כמו שנאמר [מ"א ה, לב] "ויפסלו בוני שלמה ובוני חירום והגבלים ויכינו העצים והאבנים לבנות הבית", ופירש רש"י שם "והגבלים - אומה ששמה גבל, ובקיאים לסתת אבנים ולבנות". וכן נאמר [יחזקאל כז, ט] "זקני גבל וחכמיה היו בך מחזיקי בדקך", ופירש רש"י שם "זקני גבל - אומני הבנין, כמו שנאמר 'ובוני חירום והגבלים'". הרי ישנה אומה הנקראת על שם גבול משום שהיא עוסקת בבנין. וזה מורה באצבע שהעוסק בבנין "בונה גבולים וגדרים".

(16) כי העניות היא הפך הברכה, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"ד אות יג [עד:], וז"ל: "העני הוא חי ופסק ממנו הברכה, [לכך] נחשב כמת [נדרים סד:]. למה הדבר דומה, למעיין חיים ונסתם המקור שלו, אף על גב שיש בו מים, כיון דהמקור שלו נסתם אינו נקרא 'מעיין חיים'. וכך העני אשר יבש מן שפע הברכה נחשב כמת, אף על גב שלא נעדר לגמרי, מכל מקום בשביל שנסתם ממנו מקור הברכה, ויבש מעין הברכה שלו, בשביל זה אין לו שם 'חיים' כלל, ונחשב כמת". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "מה שהעניות היא כמו מיתה... כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה, שהרי נאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים', שהשם יתברך הוא מקור החיים, מאתו משפיע החיים לכל חי. ונמצא כי החיות הם השפעה כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך... וזה שאמר כי העוני שהיא מניעת השפע הוא כמו מיתה, שהוא סלוק שפע החיים הבא על האדם" [ראה להלן פל"ד הערה 175].

(17) בכת"י [שנה.] כתב טעם נוסף מדוע העוסק בבנין מתמסכן, וז"ל: "ועוד יש בזה טעם אחר, כי העוסק בבנין מתמסכן לפי שהבנין דרך עניות, לפי שהוא דבר שאינו עומד

להצלחה כמו הנטיעה, שהיא עומדת לגדל ולעשות פרי. אבל זה אינו עומד להצליח ולעשות פרי בשום אופן. ולא כמו שאר פרקמטיא העומדת להרויח, שיכול להוליך אותו למקום אחר להרויח. אבל הבנין הוא דבר שעומד בודאי, ואינו עושה פרי, וזהו ענין עניות, והבן זה. ונגזר עליהם דבר זה שיעסקו בבנין, שהוא דבר שאין בו שום ענין ברכה והצלחה, רק שמתמסכן, מפני שכך נגזר עליהם הענוי והעניות, כדכתיב [דברים כו, ז] 'וירא את עניינו ואת עמלנו'. וכמו אשר נגזר עליהם העניות, היו מתעסקים בדבר שהוא גורם עניות".

(18) לפנינו בגמרא ובעין יעקב דעה זו היא דעה שניה, ולא דעה ראשונה.

(19) "נבלע בארץ" [רש"י שם].

(20) "כשהיו בונין קצת היה מתרוסס ונופל, וחוזרין ובונין, והוא נופל" [רש"י שם]. חזינן שרב שמואל לא דרשו את שם העצם, אלא את השם הנוסף. ואודות ששם העצם אינו נדרש, כן מבואר להלן פכ"ג הערה 42.

(21) לשונו בכת"י [שנה:]: "כי הבנין אשר בנו ישראל למצרים לא היה ראוי להיות קיום לו, לפי שלא היה דבר ראוי לו הקיום. כי הדברים אשר הם ראוים להיותם נמצאים, הם ראוים להיות מקוימים גם כן. אבל דברים שאין ראוי להיות נמצאים, אין קיום להם". וצרף לכאן מאמרם [יבמות עח:] "ממזרא לא חיי", ובח"א שם [א, קמג:] כתב: "פירוש כל ישראל הם זרע אמת, שנאמר [ירמיה ב, כא] 'ואנכי נטעתיך שורק כולו זרע אמת', ומי שאינו זרע אמת אינו ראוי להיות נמצא בישראל, ולפיכך ממזר לא חי". **דוגמה מובהקת** לכך היא תיבת "חטא", המורה על מעשה רע שאינו ראוי לעשות, וכן מורה על חסרון, וכפי שכתב בדר"ח פ"א מי"ז [תג:], וז"ל: "החטא הוא חסרון, כי כל לשון 'חטא' בכל מקום חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'אני ובני שלמה חטאים', [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה', ובהרבה מקומות". ובבאר הגולה באר הששי [קנט:] כתב: "ההעדר הזה מצד המעשים, כי כל חטא אין ראוי שיהיה נמצא המעשה ההוא, ולכך העושה החטא הוא נוטה אל ההעדר הגמור" [ראה למעלה בהקדמה ראשונה הערה 53]. וכן תיבת "טוב" מורה על הקיום [רמב"ן בראשית א, ד], ותיבת "רע" מורה על ההעדר [נתיב התורה פי"ב (תצד.)]. ומזה גופא מוכח שהדברים שאינם ראוים הם אינם בני קיימא. ובתפילת ימים נוראים אומרים "וכל הרשעה כולה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ". ובנתיב יראת ה' פ"א [ב, כ:] כתב: "כי עצם היראה מה שהוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, והעלול יש לו קיום בעלה. ולפיכך אמר שלמה גם כן [משלי י, כז] 'יראת ה' תוסיף חיים ושנות רשעים תקצורנה'. ודבר זה רצה לומר כי מי שיש בו

יראת השם, מפני שהוא עלול גמור ראוי שיהיה מקבל הקיום מן העלה יתברך, ולפיכך 'יראת ה' תוסיף חיים'. ואילו שנות רשעים, אשר הם סרים מן העלה יתברך, שנותם תקצורנה, שאין להם קיום מן העלה" [הובא למעלה פי"ד הערה 8]. ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפג.] כתב: "מזה ילמד האדם שיהיו מעשיו שהוא עושה דבר שהוא מקוים, אבל שיעשה מעשים שאין להם קיום, רק הם דברים בטלים שאין להם קיום, אל יעשה. והמעשים שיש להם קיום הם המצות והתורה, שדבר זה בודאי יש לו קיום, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ט] שאין מְלַוין את האדם לא כסף ולא זהב, אלא תורה ומעשים טובים, כי הם נשארים". ובח"א לר"ה יז. [א, קיד:] כתב: "האדם העושה עבירה, אין לעבירה הזאת עמידה והתקשרות עם [חטאים] אחרים, כי [סנהדרין כו.] 'קשר רשעים אינו מן המנין'. וכאשר האדם עושה עבירה אחת, [הקב"ה] מעבירה. מפני כי הפרש יש בין המצות והעבירות, כי המצות בעבור שהם ראוים להיות נעשים המצות, יש להם קיום ועמידה. אמנם העבירות, בעבור שאין ראוי להיות נעשים, הוא יתברך מעביר אותם ראשון ראשון, קודם שיצטרפו... ראוי להיות כך, להיות העבירות עוברים ראשון ראשון, ולא יתקבצו יחד העבירות, בעבור שהם אין להם קיום לעבירות. אבל המצות יש להם קבוץ וקיום, בעבור שהם ראוים להיות נעשים. וכל דבר שראוי להיות נעשה, יש להם קיום ועמידה יותר, ודבר זה מבואר הוא". ונאמר [שמות כב, יז] "מכשפה לא תחיה", ופירש רש"י שם "אלא תומת בבית דין". ובגו"א שם אות כב [רטו:] כתב: "ונראה לי לכך כתב בהאי לישנא ["לא תחיה", ולא "תומת"], מפני שהמכשפים עוסקים בדברים שיצא חוץ ממציאות העולם במעשיהם הזרים אשר הם עושים, ולדבר כזה אין ראוי שיהיה קיום וחיות. ולכך אמר 'לא תחיה' דברים כאלו שהם יוצאים חוץ ממציאות העולם". ובדר"ח פ"ב מ"ב [קעט.] כתב: "ומן הדברים אשר בארנו יש לך להבין מה שאמרו ז"ל [סנהדרין עד.] כי כל העבירות שבתורה יעבור ואל יהרג, חוץ מע"ז וגלוי עריות ושפיכות דמים... באלו ראוי שיהיה נהרג ואל יעבור, כיון שקיום האדם על שלשה דברים השנויים כאן שעל ידי שלשה דברים העולם עומד [תורה, עבודה וגמילות חסדים (אבות פ"א מ"ב)], ובהפך שלהם אין לאדם מציאות כלל. ואם ירצה לעבור ואל יהרג, הרי על כל פנים נחשב כאילו אין לאדם מציאות, ומוטב שימות זכאי ואל ימות חייב [סנהדרין עב.], כי כאשר הוא הפך הטוב, כאילו אין לו מציאות כלל". וכן כתב סברה זו בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.]. וראה להלן פט"ז הערה 87, ופי"ז הערה 15.

(22) ואם תאמר, מדוע גזירת השעבוד שנגזרה על ישראל לא תביא לכך שמעתה ואילך יהיה הבנין שנבנה דבר הראוי להיות נמצא, כי יש בבנין זה הקיום לגזירת השעבוד. דע

כי בכת"י להלן [שנז.] ביאר נקודה זו, וז"ל: "כי הבנין הזה לא היה ראוי לו הקיום בשום אופן. וזה כי הדברים אשר הם מצד העולם הזה לפי מנהגו של עולם, יש להם קיום, כי הם בעולם הטבעי. אכן הדברים אשר הם אינם במנהגו של עולם, רק מצד הגזירה האלוקית, אין להם להיות מצד העולם הטבעי והסדר אשר עליו נוהג העולם, והם יוצאים בשביל זה מהנהגות של עולם. ולפיכך כאשר היה גזירת השיעבוד על ישראל לבנות הבנינים ההם, לא מצד טבע ומנהגו של עולם, כי מצד מנהגו של עולם אין ראוי שיהיו ישראל, האומה הנבחרת, משועבדים ולבנות בנינים כאלו. ולפיכך לא היה זה מצד הנהגות העולם, והיה זה חוץ מכלל הנהגת העולם, ולא היה לבנין שבנו שום קיום ושום יסוד". ואודות שהשעבוד בעצמו אינו ראוי לפי המציאות, כן כתב בנצח ישראל פ"א [יא:], וז"ל: "כי לפי סדר המציאות אין ראוי שתהיה אומה משעבדת באחרת להכביד עול עליה, כי השם יתברך ברא כל אומה ואומה לעצמה... ראוי שכל אומה ואומה מצד שנבראת לעצמה, שלא תהא רשות אחרים עליה. ואם היה נשאר דבר זה תמיד, הוא הגלות ויד האומות מושלים על ישראל, היה דבר זה, שאינו לפי סדר המציאות, והוא שנוי סדר העולם". **ויש להבין**, דנהי ששעבודם של ישראל לא היו ראוי, מ"מ אמרו חכמים [ע"ז נד:] "הרי שגזל סאה של חטים והלך וזרעה בקרקע, דין הוא שלא תצמח, אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין. דבר אחר, הרי שבא על אשת חבירו, דין הוא שלא תתעבר, אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין". הרי ביארו שאף שהגברא עושה מעשה שאינו ראוי, מ"מ מחמת ש"עולם כמנהגו נוהג" המעשה קיים ואף יעשה פרי. ומדוע אין הנהגה דומה בבניה של פתום ורעמסס, שהרי בהנהגת העולם אנשים בונים בנינים. ויש לעיין בזה.

(23) פירוש - כולי עלמא מודי.

(24) לכך הבנין נעשה שלא במשפט ויושר, כי ישראל הוכרחו לבנותו כנגד רצונם, וכמו שביאר בכת"י, ויובא בסמוך הערה 28.

(25) כמו "טומאת התהום" [סוכה כא.], שנקראת כן כמו שהתהום מכוסה ואין אדם יודע מה יש בו [פירוש הרא"ש נזיר טו:]. ורש"י [פסחים פא:] כתב: "טומאה שהיא בתהום המכוסה מן הכל". ובילקו"ש ח"ב רמז תשכו אמרו "מה תהום אין לו חקר, כך פורענות הרשעים אין לו חקר לעתיד לבא. ומה תהום זה לא נזרע ולא עושה פירות, כך רשעים אין עושין פירות". ו"תהום" אותיות "המות" [זוה"ק ח"ג רעט.]. ובקהלת יעקב ערך תהום, כתב: "כי תהום הוא קליפה רביעית מארבע קליפות", ומקורו מהזוה"ק שם.

(26) לשונו בכת"י [שנו.]: "ענין בליעת התהום הוא, שהביא הקב"ה דבר שהוא העדר אל הדבר ההוא. כי התהום הוא כנוי להעדר, לפי שהתהום אינו דבר. ומביא הקב"ה דבר שהוא העדר לו ובולעו, והכוונה בזה במה שאמר 'פי תהום בולעו' רצה לומר ההעדר מבליעו". וצרף לכאן שהבליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ב [צא.], וז"ל: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [זולתו] בולע אותו עד שאינו נמצא". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים... כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [שצ:] לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], וז"ל: "מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי". וכן רמז לכך להלן ריש פמ"ג. והעדרו המוחלט של הנבלע מורה על ההעדר שדבק בבולע, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מי"ט [תנח.], וז"ל: "כי כל ענין בלעם שדבק בו ההעדר... ולפיכך נקראו תלמידי בלעם [תהלים נה, כד] 'אנשי דמים' [אבות פ"ה מי"ט], שרוצים לבלעות אחרים, והכל מפני ההעדר והחסרון שדבק בהם". לכך "פי תהום בולעו" מורה על ההעדר של הנבלע ושל הבולע.

(27) דוגמה לחילוק זה [בין אם ההעדר בא מבחוץ או מעצמו] נמצא בדברי רש"י [במדבר טז, כז], שכתב: "בוא וראה כמה קשה המחלוקת, שהרי בית דין של מטה אין עונשין אלא עד שיביא שתי שערות, ובית דין של מעלה עד עשרים שנה, וכאן אבדו אף יונקי שדים". ובגו"א שם אות לט [רסג:] כתב: "ואם תאמר, מאי שנא חטא זה מכל חטאים בעולם, שאין הקטן נענש. ויש לך לדעת עיקר הטעם, כי מה שאין הקטן נענש, כי אין הקב"ה מביא עונש על קטן. אבל במחלוקת, שגוף הגיהנום דבק במחלוקת, כי הגיהנום והמחלוקת נבראו ביום שני למעשה בראשית [ב"ר ד, ח], להודיע כי המחלוקת הוא גוף הגיהנם, ולכך נענש אף הקטן, כי העונש בא מעצמו. כי השם יתברך אין מעניש הקטן להביא עליו עונש, אבל עם המחלוקת עצמו הוא העונש, ואין צריך להביא עליו, והוא נענש. המשל; אם אמר אחד אני לא אהרוג אותך, אבל אם תהרוג את עצמך, אני לא עשיתי זה. כך ענין המחלוקת, כיון שנברא הגיהנום עם המחלוקת, הוא מביא עצמו לעונש, כי לא נקרא זה מביא עונש עליו, רק כל בעל מחלוקת מקומו המיוחד לו הוא הגיהנם, שהרי נברא עמו, אם כן הוא שייך לו".

(28) לשונו בכת"י [שנו.]: "והכלל הוא בזה, כי כל אדם אשר הוא מאסף עושר או בונה בנין בלא משפט ובלא יושר, אין לו קיום בשום אופן, ומתבטל. כי דבר שהוא ראוי למציאות הוא מקוים. אבל דבר שאינו ראוי למציאות, והוא נעשה שלא במשפט, כגון זה שהיו משעבדין את ישראל, כל דבר כזה לא יצליח לשום דבר, והמעשים כלים ונפסדים, כדכתיב [ירמיה יז, יא] 'יש עושה עושר ולא במשפט בחצי ימיו יעזבנו'. ולמאן דאמר בליעת התהום עדיפה, מפני שבפעם אחד בלע... אבל מתרוסס אי אפשר שיהיה בפעם אחד, ודבר זה מובן".

(29) פירוש - כל מלך משעבד את עמו, ואין בכך חריגה מהסדר כל עוד שהשעבוד הוא בשעור הראוי, וכמו שמבאר. ונקודה זו מתבארת בדברי הפחד יצחק, ר"ה מאמר לא [אות יא], שתחילה הביא את דברי הגר"א הידועים [משלי כז, כז] ש"מלך" הוא ברצון הנשלטים, ואילו "מושל" הוא בעל כרחם של הנשלטים [וכן מבואר בגו"א בראשית פי"ז אות א (ערב:)]. וכתב על כך בזה"ל: "אלא שאי אפשר לנו לדון בדברי הגר"א הללו מבלי לצרף לכאן דברי רש"י בפרשת ציצית [במדבר טו, מא], אשר פסוק האחרון שבה מתחיל ב'אני השם אלקיכם', ומסיים באותן התיבות עצמן של 'אני השם אלקיכם'. וכתב רש"י שחזרה זו באה היא להשמיענו ש'לא יאמרו ישראל אנו לא עושים ולא נוטלים שכר, בעל כרחכם אני מלככם. וכן הוא אומר [יחזקאל כ, לג] אם לא ביד חזקה אמלוך עליכם'. עד כאן לשונו של רש"י. ובהשקפה ראשונה דברים אלו סותרים הם את ההנחה של הגר"א כי אין מלוכה אלא מדעתו ומרצונו של זה שמולכים עליו. אלא שלאמתו של דבר סתירה זו בנין היא. דאדרבה, בסתירה זו נבנה הוא תוקף חדש בקבלת מלכות. שהרי רואים אנו מכאן דקבלת מלכות פירושה הוא שהוא מקבל עליו גם את כח הכפייה של המלכות. כלומר בעצם קבלת המלכות גנוז הוא ההסכם שאם ימצא המלך לנכון לכפות אותו, הרי כפייה זו תיעשה בכחו של הרצון בשעת קבלת המלכות. באופן שגם הכפייה של המלך חוזרת להיות רצונו של זה שמולכים עליו. ונמצא דאפילו בשעה שההנהגה עם כנסת ישראל היא הנהגת 'בעל כרחכם אני מלככם', עדיין אין זו ממשלה".

(30) פירוש - אם פרעה היה משעבד את ישראל כראוי, ולא מעבר לכך, לא היה בבנין פיתום ורעמסס שום יציאה מן הסדר, והבנין היה עומד על כנו.

(31) מעין מה שכתב הרמב"ן [בראשית טו, יד], וז"ל: "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי - אף על פי שאני גזרתי על זרעך להיות גרים בארץ לא להם, ועבדום וענו אותם [שם פסוק יג], אף על פי כן אשפוט את הגוי אשר יעבודו על אשר יעשו להם, ולא יפטרו בעבור שעשו גזרתי. והטעם כמו שאמר הכתוב [זכריה א, יד] 'וקנאתי לירושלם ולציון

קנאה גדולה וקצף גדול אני קוצף על הגוים השאננים אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה'... וכן היה במצרים, שהוסיפו להרע, כי השליכו בניהם ליאור [שמות א, כב], וימררו את חייהם [שם פסוק יד], וחשבו למחות את שמם. וזה טעם 'דן אנכי', שאביא אותם במשפט, אם עשו כנגזר עליהם, או הוסיפו להרע להם. וזהו מה שאמר יתרו [שמות יח, יא] 'כי בדבר אשר זדו עליהם', כי הזדון הוא שהביא עליהם העונש הגדול שאבדם מן העולם".

(32) פירוש - הבנין של "פיתום ורעמסס" מורה על שני החלקים שהיו בבניה זו; החלק האחד הוא מה שהיה בתוך מסגרת השעבוד הראוי. והחלק השני הוא מה שפרעה הוסיף על כך, וכמו שמבאר.

(33) פירוש - כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 22] שמחלוקת רב ושמואל היא מהו שם העצם של הבנין, ומה השם המורה על נפילתו של הבנין.

(34) רומז בזה למאמר בגמרא [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", ופירש רש"י שם "כנטול דמי - יתר אחד כחסר אחד, והויא כבעלת רגל אחד, וטרפה". ומאמר זה הובא פעמים רבות בספרי המהר"ל. כגון, להלן פנ"ז כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד:] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריד:] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. והצדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "עשו היה בעל שער [בראשית כז, יא], מפני שהשער יש בו תוספת, וחסרון השערות שהם גדלים תמיד למה שהם גדלים, ולא שייך בהם השלמה". ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסירה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וראה עוד בדר"ח פ"ג מ"י [רמה.], שם פ"ד מכ"ב [תמ:], שם פ"ה מי"ט [תנב:], שם פ"ו מ"ז [קמו:], נתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], בח"א לשבת קל. [א, ע:], ועוד. וראה כס"מ הלכות שחיטה פ"ח הי"א שהדגיש נקודה זו [וראה למעלה פ"ג הערות 34, 50, פי"ז הערה 19, פי"ט הערה 125, ופ"ל הערה 61]. ואמרו חכמים [סנהדרין כט.] "מניין שכל המוסיף גורע, שנאמר [בראשית ג, ג] 'אמר אלקים לא תאכלו

ממנו ולא תגעו בו'", ופירש רש"י [שם] "ולא תגעו בו - הקב"ה לא הזהירם על הנגיעה, ומתוך תוספת גירעו, שדחף הנחש את חוה על האילן עד שנגעה בו, אמר לה; ראי שאין מיתה על הנגיעה, אף על האכילה לא תמותי".

(35) סנהדרין צז: "מקרא זה נוקב ויורד עד תהום", ופירש רש"י שם "מה תהום אין לו קץ וסוף, כך אין אדם יכול לעמוד על סוף פסוק זה". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיז:] כתב: "דברי חכמה עמוקה הן עניין המשפטים, שבמשפטיהם ירדו עד עמקי תהום רבה". ובדרוש על התורה [יח.] ביאר שהתהום מורה על עומק, וכלשונו: "אם העומק שכשאדם ירצה לעמוד על עומק איזה דבר מהתורה, הרי המושג ההוא בעצמו עמוק עמוק מי ימצאנו [קהלת ז, כד]... עמוק יותר מהתהום". ודרכו של המהר"ל לנקוט ב"לשון נופל על לשון" ["ודברים אלו מגיעים עד התהום" כנגד הלשון "פי תהום בולעו"], וכמבואר למעלה פי"ד הערה 83. וכן הוא בגו"א שמות פי"ח אות לא [לד:], ושם ויקרא פ"ה אות טז [קב.].

(36) כאן סתם דבריו ולא פירשם. אך בח"א לסוטה יא. [ב, מו:] פתח צוהר לענין, שכתב: "למר שאומר 'פי תהום בולעו', סבר כי ההפסד והאבוד הוא מצד הצורה, והיה בולע את צורתו. ולמר שאמר 'ראשון ראשון מתרוסס', היה מצד החומר בלבד שהיה מתרוסס. ודבר זה מחלוקת עמוק, כי יש כאן שני פנים; כי מצד הצורה יש מתנגד והעדר מן החוץ, כאשר ידוע. ולכך אמר 'פי תהום בולעו', שדבר זה הפסד מן החוץ. ולמר 'ראשון ראשון מתרוסס' הוא מצד החומר, שמגיע לו הפסד מצד עצמו, והבן זה" [ראה להלן פי"ח הערה 84]. ודבריו עדיין צריכים ביאור. **אך עתה שזכינו** לגלויו של הכת"י [שנו.] לספר זה, הנה שם האריך לבאר נקודה זו של חומר וצורה באר היטיב, וז"ל: "ועוד יש לומר בזה דבר נפלא מאוד מאוד במחלוקתם... שהם נגד המציאות שיש חומר וצורה. וסבירא להו כי אלו ב' בנינים הם נגד בנין כל נמצא, שהוא נבנה מחומר וצורה. ולפיכך נקראו בשני שמות; האחד שמו 'פיתום', והשני 'רעמסס'. ויש שני מפסידים, האחד לחומר והאחד לצורה. המפסיד הצורה הוא ההעדר המתנגד לצורה, וזה 'פי תהום בולעו'. כי התהום כינוי אל העדר הצורה, וכאשר נעדר דבר יאמר בזה שהתהום, הוא ההעדר, בולעו, כי הצורה נעדרת לגמרי, והבן זה. אמנם הפסד החומר, הוא הפסד שהוא בעצמו, כאשר מקבל פרוד וחלוק, ואינו העדר לגמרי. ולכך קאמר כי 'ראשון ראשון מתרוסס', שהוא הבלתי קיום שיש לחומר... כי לצורה אין חלוק ופרוד. כלל הדבר, כי יבוא לנמצא הפסד, לפעמים מצד החומר, לפעמים מצד הצורה. וההפסד אשר הוא מצד הצורה נקרא בשם בליעה, כי כמו שהבליעה הוא בפעם אחד נבלע, כך הפסד הצורה אין בזה חלוק כלל,

רק נבלע בפעם אחד. והפסד החומר הוא נקרא 'מתרוסס', וזה מפני כי הפסד החומר יש בו חלוק ופרוד... כי אי אפשר לצורה לעמוד בלי חומר, ואי אפשר שיעמוד חומר בלי צורה, [לכך] צריך לשניהם. וזהו שכתב 'ויבן ערי מסכנות לפרעה את פיתום ואת רעמסס', בנין אחד להם, שגזר עליהם לעשות בנין דמות העולם. שלפעמים הפסד מצד החומר, ולפעמים מצד הצורה, לכך הם חולקים איזה הפסד היה כאן. ושניהם מודים כי לא היו ראוים להצלחה הבנינים האלו, שהיו נגד השם, ולא היו ראוים למציאות. אלא מחלוקתם איזה צד היה יותר קרוב אל ההפסד. כי למאן דאמר 'פי תהום בולעו', סובר כי הצורה קרובה אל ההעדר וההפסד, כי מצד שהצורה נחשב יותר שלם, יבוא אליה הפסד יותר. וידוע כי הדברים השלמים קרובים אל ההפסד מצד החוץ... ומאן דאמר 'ראשון ראשון מתרוסס', בעבור כי החומר מוכן מצד עצמו אל הפחיתות, ולכך קבל הוא הפסד, ושניהם נכונים". ושם מאריך בזה עוד לבאר מחלוקת זו בכמה אנפי [סוף דבריו שם יובא בהמשך הערה זו]. **והנה נאמר** [אסתר ד, ד] "ותתחלחל המלכה מאוד", ובגמרא שלפנינו [מגילה טו.] איתא "מאי 'ותתחלחל', אמר רב, שפירסה נדה. ורבי ירמיה אמר, שהוצרכה לנקביה". אך בעין יעקב שם גרסו "ושמואל אמר, שהוצרכה לנקביה", נמצא שזו מחלוקת בין רב ושמואל. וכך הביא את מחלוקתם באור חדש פ"ד [תשסו.]. ובביאורו השני שם למחלוקת זו [תשסח.] כתב: "ועוד פירוש זה, כי כאשר שמעה אסתר השמועה הזאת נבהלה, והיה דבר זה פועל שנוי באסתר. למאן דאמר כי פרסה נדה, כבר אמרנו למעלה כי הדם הוא מן הנפש [דברים יב, כג], ורצה לומר דבהלה היה שנוי בכוחות נפשה. ומאן דאמר שנצרכה לצרכיה, סבר כי היה הבהלה פועל שנוי בגוף שלה, וצרכיה שייכים לגוף יותר. ומחלוקתם איזה יותר קודם לקבל שנוי, אם הנפש, או הגוף, ולכל אחד יש טעם וסברא". נמצא שרב ושמואל נחלקו מה קרוב וקודם לקבל שנוי, הנפש או הגוף. והנה הנפש היא הצורה [כמבואר למעלה הערה 4]. נמצא שרב סובר שהצורה קרובה לשנוי, ושמואל סובר שזה הגוף. **ומצינו שרב ושמואל** נחלקו בעוד שלשה מקומות במחלוקות הדומות לזו; (א) "אמר רב, יצר הרע דומה לזבוב... ושמואל אמר כמין חטה הוא דומה" [ברכות סא.]. ובביאור מחלוקתם כתב בנתיב כח היצר ס"פ ב [ב, קכז:], וז"ל: "כי היצר בודאי חסרון באדם. וסבר רב כי הפחיתות דבק בצורה, והזבוב יש לו צורה פחותה, שהוא בעל חי מאוס. וסבר כי היצר הרע פחיתות דבק בצורה, לכך מדמה אותו כזבוב. ושמואל סבר כי היצר הרע שהאדם נוטה אל החמרי, וזה החסרון והרע שבאדם, ולפיכך מדמה אותו לחטה, שהיא חמרית לגמרי". (ב) "מתחיל בגנות ומסיים בשבח. מאי בגנות, רב אמר 'מתחלה עובדי עבודה

זרה היו אבותינו'. ושמואל אמר 'עבדים היינו'" [פסחים קטז.]. ובביאור מחלוקתם כתב להלן פנ"ב, וז"ל: "כי לדעת רב 'מתחלה עובדי עבודה זרה' הוא הגנות, שזהו גנות דבק בנפש, כי בודאי שאין הגוף מקבל פחיתת הע"ז, כי אם הנשמה. וטעם רב שחשב גנות נפש גנות יותר, שהגנות אשר דבק בנפש גורם אבדון, כי הנפש אשר תצא מן אשר ראוי לנפש בסוף תלך הנפש לאבדון, כדכתיב [ויקרא כג, ל] 'והאבדתי את הנפש וגו''. ומפני שהוא מביא העדר גמור, ראוי להיות נחשב זה גנות יותר. ושמואל סובר שהגנות אשר הוא דבק בגוף הוא יותר, שגנות שלו גנות נמצא ונראה עתה. ולפיכך 'עבדים היינו' הוא עיקר הגנות". (ג) "'ויפן אחריו ויראם ויקללם בשם ה'' [מ"ב ב, כד], מה ראה, אמר רב ראה ממש... ושמואל אמר ראה שכולן נתעברה בהן אמן ביום הכפורים" [סוטה מו:]. ובח"א לסוטה שם [ב, פה:] ביאר שלדעת שמואל זהו משום חסרון החומר. הרי בארבע מחלוקות אלו מצינו שרב איירי בנפש שהיא הצורה, ושמואל איירי בגוף, שהוא החומר. לכך נראה שאע"פ שבגמרא [סוטה יא.] לא אמרו מי אמר "פי תהום בולעו" ומי אמר "ראשון ראשון מתרוסס" [אלא אמרו "רב ושמואל, חד אמר, וחד אמר"], לולא דמסתיפנא נראה שלפי מה שביאר מחלוקות רב ושמואל בארבעה מקומות אחרים [ולפי מה שכתב כאן בכת"י ובח"א לסוטה], עולה בבירור שרב הוא זה שאמר "פי תהום בולעו" [צורה], ושמואל הוא זה שאמר "ראשון ראשון מתרוסס" [חומר], ולשיטתם בארבעה מקומות אחרים. **ובאור חדש** פ"ד הערה 82 נתבאר ששתי הדעות במחלוקת זו הן כנגד נצח והוד, שהם ימין ושמאל. שרב איירי בצורה שהיא לשמאל, ושמואל איירי בגוף, שהוא לימין. ולדידן שהתבאר ש"פי תהום בולעו" היא דעת רב, א"כ זהו הפסד מצד שמאל. ואילו "ראשון ראשון מתרוסס" היא דעת שמואל, א"כ זה הפסד מצד ימין. וכן מבואר להדיא בכת"י כאן [שנח.], שכתב: "ואם תפתח עיני השכל תבין, כי למר שאמר 'פי תהום בולעו', ולמר שאמר 'ראשון ראשון מתרוסס', הם שני צדדים, האחד הפסד שלו הימין, והשני הפסד שלו מן השמאל. כי מתרוסס הפסדו מן ימין, ופי תהום בולעו הפסדו משמאל... והבן דברים אלו, אם אפשר להבינם". **ובנתיב התורה פי"א** [תנב:] הביא מחלוקת סתומה נוספת של רב ושמואל, שאמרו [ברכות י:] "'ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלקים קדוש הוא' [מ"ב ד, ט]... 'קדוש הוא', מנא ידעה. רב ושמואל; חד אמר, שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו. וחד אמר, סדין של פשתן הציעה על מטתו, ולא ראתה קרי עליו", וכתב לבאר: "למאן דאמר שלא עבר זבוב, פירוש שהקדושה היא נבדלת מן פחיתות הצורה, כי הזבוב שהוא בעל חי מאוס, יש לו פחיתות הצורה. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי, הקרי הוא פחיתות הגוף החמרי. ומחלוקת שלהם מאיזה מהם

הקדושה יותר רחוק; למאן דאמר זבוב, הקדושה יותר רחוק מן פחיתות הצורה, ולכך לא ראתה זבוב על שלחנו. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי על מטתו, הקדושה יותר רחוק מן פחיתות החמרי, כי הקרי הוא פחיתות חמרי". הנה שוב לא נתפרש בגמרא מי אמר זבוב ומי אמר קרי. אך לפי מה שנתבאר כאן מסתבר מאוד לומר שרב הוא זה שאיירי בפחיתות הצורה ["לא ראתה זבוב"], ושמואל איירי בפחיתות החומר ["לא ראתה קרי"], ולשיטתם בכל מקום. וראה בנתיב התורה פי"א הערה 36, ואור חדש פ"ד הערה 82. וכאשר הראתי דברים אלו לחכ"א, הוסיף שלפי זה מובן מדוע הלכתא כרב באיסורא והלכתא כשמואל בממונא [בכורות מט:], כי איסורי שייך לנפש ולצורה, וממונא שייך לחומר. ודפח"ח.

(37) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "'כן רבו וכן פרצו' מיבעי ליה". ורש"י שמות א, יב כתב: "כן ירבה - כן רבה וכן פרץ".

(38) "רוח הקודש מבשרתן - לישראל ואומר למצרים אין מועיל לכם, כן ירבה תמיד וכן יפרוץ" [רש"י שם].

(39) בכת"י [שנח.] הקדים לכאן את הקושי שעמד לנגד עיניו, ועל כך יבואו הדברים הבאים ליישב, וז"ל: "יש לתמוה, למה היתה הבשורה הזאת. כי אין ספק שלא היה מבשר כך לפרעה ולעמו, שהרי לא היה שורה רוח הקודש עליהם שיבשר אותם. וגם אין לפרש שכך היה אומר רוח הקודש 'כן ירבה וכן יפרוץ', דלמה היה צריך לבשורת רוח הקודש, שהרי הכתוב מעיד כן רבו וכן פרצו". וראה להלן הערה 45.

(40) כמו שנאמר [שמות א, ט-יא] "ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו' וישימו עליו שרי מסים למען ענתו בסבלותם וגו'", הרי העינוי נעשה כדי להפסיד ולמעט את ישראל. והרמב"ן [במדבר ג, יד] כתב: "והנה ישראל, אשר מררו המצריים את חייהם בעבודה קשה כדי למעטם". ורבינו בחיי [שמות א, י] כתב: "הנה פרעה הרשע כיוון בכל מיני עינוין אלה להתיש כוחם של ישראל, ולהמעיט זרעם שלא יפרו וירבו, שהרי היגיעה מתשת כוחו של אדם וממעטת הזרע". וכן הראב"ע שם [פסוק י] כתב "נתחכמה - נבקש דרך חכמה שלא ירבה" [הובא למעלה פי"ב הערה 26].

(41) לשונו למעלה פי"ב [תקס.]: "וכאשר התחילו עוד מצרים לענותם, והיו רוצים להפסידם... כי על ידי העינוי של גוף הגוף חלוש". ואודות שהעינוי מחליש את הגוף, אמרו חכמים [גיטין ע.] "ג' דברים מכחישין כחו של אדם; פחד, דרך, ועון... דרך, דכתיב [תהלים קב, כד] 'עינה בדרך כחי'". ובח"א שם [ב, קכט:] כתב: "ידוע כי יש באדם שלשה

כחות אשר בהם שייך חולשה; האחד כח הגוף, השני כח נפשי, השלישי כח נבדל שהוא השכלי [ראה למעלה פ"ח הערה 257]... כי החטא מחליש כח נבדל אשר הוא באדם [ראה להלן פכ"ד הערה 34]... והפחד דבר זה מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה... והדרך מחליש כח גוף, כי התנועה הוא כנגד הגוף, ומי שהוא בעל גוף קשה עליו התנועה, ולפיכך הדרך מחליש כח הגופני ביותר" [ראה למעלה הערה 4, ולהלן ר"פ מ]. ועל חולשת הדרך נאמר "עינה בדרך כחי", הרי שהעינוי מחליש את הגוף. וכן נאמר [שמות א, יג] "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך", ופירש רש"י שם "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו" [הובא למעלה פי"ב הערה 28].

(42) לשונו למעלה פי"ב [תקס:]: "וכיון שהגוף חלוש הוא מוסיף ברכה האלקית, כאשר כח הגוף חלש". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [נדרים מ.] "הקב"ה זן את החולה... השכינה שרויה למעלה ממטתו של חולה", ובח"א שם [ב, יט.] כתב: "רצה לומר אחר שהטבע נפסד אצלו, הרי הקב"ה קיומו, וזה שהוא זן את החולה. וכן מה שאמר שהקב"ה למעלה מראשותיו של חולי, דבר זה הוא מצד כי החולה הוא מסולק מן הטבע החומרית, ומאחר שהוא מסולק מטבע החמרית, שהרי הוא חולה, ויש הפסד לטבע החמרית, אז השם יתברך, שהוא נבדל מטבע החמרי, למעלה מראשותיו, ששם השכל הבלתי טבעי". ובח"א לב"מ פז. [ג, נא:] כתב: "החולשא הזאת הוא עוד יותר הוא מיעוט הגוף לגמרי... והוא עלוי לאדם. ודבר זה רמזו חכמים במסכת נדרים כי השכינה למעלה מראשו של חולה. ודבר זה בוודאי כי כאשר יחלש הגוף, מתקרב השכינה אל האדם". ועוד אמרו חכמים [שבת קנב.] "תלמידי חכמים כל זמן שמזקנין חכמה נתוספת בהם", ובח"א שם [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו אין השכלי בכחו ולעת זקנתו שבטל ונחלש החמרי מתגבר השכלי מעלה מעלה". ובכלליות קבע כי החומר הוא מסך מבדיל בין הקב"ה לאדם, וכמו שכתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:], וז"ל: "בעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי... כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 419, פ"ד הערה 87, ופ"ז הערה 138]. לכך כל ירידה ונפילה לחומר, היא הקטנת

המסך בין הקב"ה לאדם, לכך "כאשר החומר נחלש ביותר, מתדבק הנפש והרוח בכח קדוש" [הובא למעלה פי"ב הערה 29].

(43) לשונו למעלה פי"ב [תקסב:]: "זהו דוקא בישראל, שעיקר כחם הוא כח אלקי, לא כח גופני". ונראה מה שמדגיש זאת [שזהו דוקא בישראל, ולא אצל האומות], כי אם לא כן יתמה מדוע המצרים לא ידעו שכתוצאה מהעינוי שיעשו לישראל, ישראל יתרבו עוד יותר. ועל כך מבאר שרבוי זה הוא רק אצל ישראל, ואינו קיים אצל האומות, ולכך המצרים לא ידעו מהנהגה זו. ומה שישראל דבקים בכח קדוש, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו], כתב: "כי ישראל והאומות אף כי הם משתתפים בדברים החצונים המורגשים, הם נבדלים בכח פנימי, אשר אותו כח פנימי הוא התחלתן. כי התחלת ישראל כח קדוש, והאומות התחלתן כח שלהם" [ראה למעלה פי"א הערה 79, ופי"ג הערה 48]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ.] כתב: "ובמדרש [תנחומא בשלח, אות ט], למה נמשלו ישראל לתולעת [שנאמר "אל תיראי תולעת יעקב" (ישעיה מא, יד)], מה תולעת אין כחו אלא בפיו, כך כח יעקב אינו אלא בפיהם, שנאמר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'. וביאור ענין זה, כי התולעת לקטנותו אינו פועל בגופו, שהוא גשמי, כי אין כחו בו. ומפני שאין גופו גדול, כחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך ישראל אין כוחם כח גופני, שהרי לא נתן להם השם יתברך כח זה, רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי, וזה כח ישראל. ולפיכך אמר הכתוב 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', ביאור זה כי יעקב סגולתו הקול, והוא הרוח והוא הבלתי גשמי, וזהו כחו, כי זה כח יעקב, שהם דבקים בו יתברך שאינו גוף. אבל 'הידים ידי עשו', כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו". ובנר מצוה [סג.] כתב: "כי ערך ארבע מלכיות אל מלכות ישראל, כערך החיה אל האדם. וכמו שהחיה כוחה הוא מצד גופה, ואם אין בהאדם מצד השכלי כח על החיה לצוד אותה בחכמה, שהוא כח האדם, אין האדם יכול לעמוד נגד החיה, מצד כח גופני הגדול אשר יש לחיה. וכך האומות, אם אין לישראל מעלתם האלקית הנבדלת, אין ישראל יכולים לעמוד נגדם מכח גודל כוחם. אמנם, כמו שכל גוף גשמי והוא בעל קץ ותכלית, וכך אל כח האומות קץ ותכלית. אבל השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית. ולכך אין למעלת ישראל, שהיא מעלה אלקית הקדושה, קץ ותכלית... מכל מקום הגשמי מצד עצמו יש לו קץ וגבול כמו שאמרנו... וכך בודאי הכוחות של ד' מלכיות, שיש להם כח שאינו נבדל,

גוברים על ישראל מתחלת העולם. אבל בסוף ימי העולם, אז יסתלקו כוחות אשר הם כח גופני, ויתגבר כח ישראל הקדוש הנבדל, ולא יהיה להם שום מונע". ובבאר הגולה באר השני [רכ.] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [ראה למעלה פ"ד הערה 27, פי"ב הערה 31, להלן פכ"ב הערה 112, ופכ"ג הערה 175].

(44) פירוש - רק אצל ישראל ניתן לומר שכאשר הגוף נחלש מתגבר לעומתו הכח האלקי, כי הכח האלקי הוא עיקר כחם, ורק שהגוף הוא מסך החוצץ לכך [כמבואר למעלה הערה 42], וכאשר הגוף נחלש, הוסר המסך, וישראל דבקים בכח האלקי. אך אצל אומות העולם, שהכח הגופני הוא עיקר כחן, אין לומר שכאשר הגוף נחלש יתגבר הכח האלקי, אלא כאשר עיקרם נחלש, הכל נחלש עמו. **דוגמה מובהקת לכך**; אמרו חכמים [קינים פ"ג מ"ו] "זקני עם הארץ, כל זמן שמזקינין דעתן מטרפת עליהן... אבל זקני תורה אינן כן, אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן". ובח"א שם [ד, קנא.] כתב: "פירוש, זקני עם הארץ שאין להם השכל הנבדל, רק השכל שאינו נבדל מן הגוף, והגוף כל זמן שחלש, השכל גם כן חלש, וכחו נפסד. אבל זקני תלמידי חכמים, שיש להם שכל הנבדל מן הגוף, כל זמן שהגוף חלש, השכל הנבדל מן הגוף מתגבר יותר, כי השכל הנבדל מתגבר בהחלש הגוף וכחות הגוף". וכל מה שכתב אודות עם הארץ כוחו יפה אודות אומות העולם; כשם שאצל ע"ה כשנחלש גופו, נחלש כל עניינו, כך אצל אומות העולם כשנחלש גופן, נחלש כל עניינן. וכיוצא בזה הוא היחס של תלמידי חכמים וישראל; כשם שאצל ת"ח כשנחלש גופו, השכל הנבדל מתגבר, כך אצל ישראל

כשנחלש גופם מתגבר הכח האלקי [הובא למעלה פי"ב הערה 32]. ואודות שככל שמדריגת המתברך גדולה יותר, הוא ראוי לברכה יותר, ראה להלן פ"כ הערה 58.

(45) פירוש - מה שאמרו "רוח הקודש מבשרתן" אין הכוונה שרוה"ק באה לגלות דברים נסתרים, כי על כך יקשה מה שהקשה בכת"י "דלמה היה צריך לבשורת רוח הקודש, שהרי הכתוב מעיד כן רבו וכן פרצו" [הובא למעלה הערה 39]. אלא "רוח הקודש מבשרתן" באה ללמדנו את הסבה שרבו ופרצו, וזהו משום ש"היה כח הקדוש דבק בהן", כי רוח הקודש עצמה מורה על דביקות בכח קדוש. ואודות שרוח הקודש מורה על קדושת ישראל, כן כתב בתפארת ישראל פ"א [מב:], וז"ל: "הנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקודש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך" [הובא למעלה פ"ד הערה 73]. ולהלן פע"ב כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה שיש להם השכל, על ידי הכנה שבהם, על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן, וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם". וראה להלן פ"כ הערה 80. **אך בכת"י** [שנח:] סלל לו דרך אחרת בביאור "רוח הקודש מבשרתן", וז"ל: "והשתא אתי שפיר מה שהוצרך רוח הקודש לבשר. כי מה שכתב 'כן ירבה וכן יפרוץ' ולא כתב 'כן רבה וכן פרץ', שהיה הכרחי להיות מן העינוי. ולפיכך היה רוח הקודש מבשר זה, כלומר דבר יהיה כך בודאי. ואילו כתב 'כן רבה', היה משמע מזה שכך במקרה היה זה. אבל מה שהיה רוח הקודש מבשרתן, הוא הוראה שדבר זה מתחייב מן העינוי, כמו שאמרנו למעלה". וראה להלן פי"ט הערה 9, פ"כ הערה 19, פל"א הערה 21, שנתבאר שם שכל דבר ודבר מהתהליך של גאולת ישראל ממצרים, לא היה במקרה, אלא בהכרח ובעצם.

(46) פי"ב [תקס.].

(47) פלא גדול יש כאן, כי למעלה פי"ב [תקס.] ביאר בדיוק כפי דבריו כאן, וכמובא בהערות עד כה. וכן העירו בגבורות ה' הוצאת מכון המהר"ל כאן הערה 6. והנה בכת"י למעלה [שמו:] כתב כדבריו כאן בהסברו השני, ואילו בהסברו הראשון שם כתב בזה"ל: "שכך המדה נותנת, כאשר בא דבר על דבר להתגבר ולהפסיד אותו, מתגבר עליו השני בחזקה יותר ויותר, כדי שלא יהיה נפסד. ומפני שבאו מצרים על ישראל להפסיד

אותם ולמעטם, היה כח ישראל כח קדוש מתגבר יותר ויותר, וכאשר יענו היו פרים ורבים" [הובא למעלה פי"ב הערה 30]. ואולי כוונתו כאן להסבר זה [כך ביארו בהוצאת מכון המהר"ל שם]. ודוחק.

(48) לשון הגמרא והעין יעקב שלפנינו הוא "מלמד שהיו דומין בעיניהם כקוצים", ופירש רש"י שם "היה דומה להן כאילו עיניהם וגופן מלאים קוצים בראותם את ישראל פרים ורבים". ופירושו, כאשר ישראל היו מתרבים, היו המצרים רואים את עצמם כקוצים. וכן כתב המהרש"א שם: "פירוש, המצריים נעשו כקוצים בין החוחים". וכן כתב הבאר בשדה [שמות א, יב] בביאורו השני, וז"ל: "יש לומר ד'בעיניהם' רצה לומר בעיני עצמם... היו בעיני עצמם כקוצים". וכן פירש ההעמק דבר שם. וא"כ לשון הגמרא "מלמד שהיו דומין בעיניהם כקוצים" צריך להקרא כאילו אמרו "מלמד שהיו דומין **המצרים** בעיניהם כקוצים". ומעתה יבוא לבאר מדוע כאשר ישראל מתרבים אז המצרים רואים עצמם כקוצים. [אמנם לשון השמו"ר (א, יא) הוא "מלמד שהיו דומין **ישראל** בעיניהן כקוצים"].

(49) פרקים ד [לאחר ציון 10 עד סוף הפרק], ה [לאחר ציון 134], יא [לאחר ציון 21]. ובכת"י [שנח:] כתב: "כי היו מצרים הפך לישראל, לכך נשתעבדו במצרים דוקא, לפי שישראל הם קדושים ונבדלים בכל פרישות, ומצרים הפך להם, דכתיב [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו'".

(50) ישראל.

(51) פירוש - שלימות ישראל היא ששים רבוא, וישראל פרו ורבו כדי להגיע לשלימותם. וכן כתב למעלה פי"ב [תקנז:], וז"ל: "כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל, הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא. וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד". וראה להלן פל"ט הערה 134.

(52) פירוש - ישראל ומצרים הפוכים לגמרי, ולכך קיים ביניהם היחס של "כשזה קם זה נופל", וכאשר ישראל בתועה לשלימותם, המצרים יורדים והולכים. ולמעלה פ"ד [רלד.] כתב: "מפני שהמצרים נמשלים לחומר, וישראל לצורה הנבדלת, והחומר והצורה, במה שזה חומרי וזה נבדל מן החומר, הם הפכים, כמו שהתבאר, לכך היו בכל ענין שלהם הפכים. וכאשר היו ישראל יותר בשלימות, כאשר היו ראוים לצאת לחירות ולקבל

המעלה האלקית, לכך היה הפך להם מצרים לרעה ולחסרון", ושם הערה 88. וראה להלן פל"ז הערה 112.

(53) "משכום בדברים ובשכר עד שהרגילום לעבודה" [רש"י שם].

(54) "בשברון גוף ומתנים וחזקה" [רש"י שם].

(55) "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו" [רש"י שמות א, יג].

(56) ואם תאמר, קושיא ותשובה אלו היו צריכות להיות על ה"בפרך" השני והמאוחר יותר, ולא על ה"בפרך" הראשון. ויש לומר, שנהי שהקושיא מתעוררת רק על ה"בפרך" השני, אך התשובה של "בפה רך" אינה יכולה להאמר אלא על ה"בפרך" הראשון, ולא השני. כי לשון הפסוק השני הוא "וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך", ואי אפשר לומר שכוונת הפסוק לפה רך. לכך רק את ה"בפרך" הראשון ניתן לבאר שהכוונה לפה רך, ולא "בפרך" כפשוטו.

(57) פירוש - אין רבי אליעזר לומד שכוונת הפסוק היא ל"פה רך" ולא "בפרך" כפשוטו, אלא גם לפי רבי אליעזר הכוונה היא ל"בפרך" כפשוטו, וכמו שמבאר והולך. ואודות שדרשות חז"ל אינן באות במקום הפשט, אלא הן העמקה לפשט, ומושרשות בפשט הכתוב, כן נתבאר למעלה פי"ד הערה 35. וראה להלן פ"ל הערות 45, 47.

(58) פירוש - גם הדיבור הרך עצמו נקרא "בפרך", כי הואיל ועל ידי הדיבור הזה הושפע המשתעבד לקבל על עצמו לעשות עבודת פרך, לכך גם הדיבור שהביא לכך נכלל ב"בפרך", כי הסבה נקבעת על פי המסובב ממנה. ואודות שדבר נקרא על שם מה שמסובב ממנו, כן כתב להלן פנ"ד, וז"ל: "נוכל לפרש כי 'אובד' ["ארמי אובד אבי" (דברים כו, ה)] הוא שם, כמו [במדבר כד, כ] 'ואחריתו עדי אובד'. ונקרא לבן בשם 'אובד' [ולא "מאבד"], לפי שהוא אובד של יעקב, כלומר גורם ומסבב ליעקב אובד. כמו שיקרא האבן 'מכשול' מפני שהוא מביא מכשול לאחר, כך היה לבן נקרא 'אובד אבי' כלומר גורם ליעקב אבוד. כי במקומות הרבה נקרא הדבר על מה שהוא גורם ומסבב". ובגו"א דברים פכ"ו אות יב [תז:] כתב: "בהרבה מקומות יקרא סבת הדבר בשם הדבר המסובב, ויקרא האבן כשהוא מונח במקום שראוי להכשיל בו בני אדם 'מכשול' [ישעיה ח, יד], על שם שנכשלים בו בני אדם, ולא יקרא 'מכשיל'".

(59) פירוש - הפסוק השני מגלה לנו שתכלית הדיבורים הרכים שהוזכרו בפסוק הראשון היתה לשעבד את ישראל בעבודה קשה, ולא תאמר שלאחר אמירת הדיבורים הרכים לא היה שעבוד ישראל בעבודה קשה. וכן אמרו בגמרא [סוטה יא:] "ולמאן דאמר

נמי התם בפה רך, הכא [הפסוק השני] ודאי בפריכה", ופירש רש"י שם "למאן דאמר נמי 'בפרך' קמא בפה רך, האי 'בפרך' בתרא ודאי פריכה היא, דהכתיב 'וימררו'".

(60) כמו שאמרו בגמרא [סוטה יא:] "בתחילה 'בחומר ובלבנים', ולבסוף 'ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך'", ויובא בסמוך. נמצא שהפסוק השני בא לבאר מה שכלול "בפרך" שנזכר בפסוק הראשון, שכל עבודתם, מתחילה ועד סוף, נעשתה בפרך.

(61) פירוש - עבודת הפרך של ישראל במצרים ביטאה את תכלית השעבוד והקושי שישראל היו נתונים בו. ובבאר הגולה באר החמישי [צו:] כתב: "כי ישראל [במצרים] היו משועבדים בתכלית השעבוד, והיה [פרעה] מושל עליהם בגופם וממונם". וראה למעלה פ"ג הערות 20, 86.

(62) אף על פי שפרק זה מוקדש לבאר מאמרי חז"ל ממסכת סוטה [יא.], מ"מ קטע זה אינו מבאר מאמר חכמים משם, אלא מבאר שלשה מקראות בתחילת פרשת שמות. והטעם לחריגה זו, כי על סמך מה שיתבאר כאן יבאר את המאמר הבא שיביא ממסכת סוטה. ובח"א לסוטה שם [ב, מז.] אכן קטע זה אינו מופיע, למרות שכל הקטעים האחרים שבפרק זה מופיעים שם אות באות. וראה להלן הערה 73.

(63) המלים "למען ענותו בסבלותם" נתבארו בגמרא [סוטה יא.] "למען ענותו לפרעה בסבלותם דישראל", ופירש רש"י [שם] "למען ענותו לפרעה - בשביל סבלותם דישראל, שיטו שכם לסבול" [ראה למעלה הערה 4].

(64) כמו שנאמר [דברים כו, ו] "וירעו אותנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה". אמנם בעל ההגדה הקביל "עבודה קשה" ל"בפרך" [הוא הפסוק השני], שאמר "'ויתנו עלינו עבודה קשה', כמה שנאמר 'ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך'" [כמו שביאר להלן פנ"ד], ואילו כאן מבאר ש"בפרך" אינו מוסב על עבודה קשה, אלא על מעביד קשה. ויל"ע בזה.

(65) נראה מקור מפורש לבאר כך את "בפרך" הם דברי הרמב"ם בהלכות עבדים פ"א ה"ו, וז"ל: "כל עבד עברי אסור לעבוד בו בפרך [ויקרא כה, מג]. ואיזו היא עבודת פרך, זו עבודה שאין לה קצבה... מכאן אמרו חכמים [תו"כ שם] שלא יאמר לו עדור תחת הגפנים עד שאבוא, שהרי לא נתן לו קצבה. אלא יאמר לו עדור עד שעה פלונית, או עד מקום פלוני" [הובא למעלה הערה 11]. הרי אף שלא איירי בעבודה שהיא קשה כ"כ מצד עצמה ["עדור תחת הגפנים"], מ"מ הואיל והמעביד לא נתן קצבה לדבר [וממילא לא נותן לו מנוחה], זה נקרא "עבודת פרך".

(66) לפי זה הפסוק הראשון הוא מצד המלאכה עצמה, הפסוק השני הוא מצד המעביד, והפסוק השלישי הוא מצד העובד. וחלוקה זו [של שני הצדדים והדבר שביניהם] מצויה מאוד בספריו. וכגון, להלן פמ"ז כתב: "העולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים; האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך. זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם [אבות פ"א מ"ב]. העמוד השלישי הוא התורה, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. לא הדביקות הראשון, שהוא התחברות העולם בו על ידי העבודה, אבל התורה היא כמו אמצעי, שהוא מקשר שני דברים יחד. כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם". ובאור חדש פ"ה [תתע.] כתב: "החבור הוא בג' פנים; האחד, שהיה מתחבר אסתר לאחשורוש. והשני, שמתחבר אחשורוש לאסתר, וזהו הפך הראשון. והשלישי, כאשר שניהם מתחברים זה לזה וזה לזה בחבור אחד... וכנגד זה האשה נקנית בג' דרכים, בכסף בשטר ובביאה [קידושין ב.]. כי האיש מתדבק באשה, והדביקות הוא בג' פנים אשר אמרנו; כי בכסף בשביל שהאשה מקבלת הנאת כסף, מתחברת היא אליו. והשטר שהוא לשון כח, כמו [דברים טז, יח] 'שופטים ושוטרים תתן לך'... כאיש שמתחבר לאשה כאשר מושל על האשה, וזהו חבור האיש אל האשה, וזהו קדושי שטר, שהוא לשון שוטר וממשלה. ובביאה שזה הוא חבור האיש עם האשה, והאשה מתחברת לבעלה, כי הביאה לשניהם". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכו:] כתב: "דע כי האדם הוא דבק בשם יתברך, ודבקותו הוא על ידי שלשה דברים; האחד, על ידי הקב"ה, שהוא אלוק לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלקותו נקרא על האדם. וכמו שאלקותו נקרא על האדם, כן האדם העובד לו, נכנס תחת רשותו. וכל דבר שהוא דבק בדבר, אי אפשר רק על ידי דבר אמצעי ביניהם [התורה], הוא המחבר הדברים, וזה ידוע". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנא.], והוסיף שם [קנב.]: "למה הדבר דומה; לפרי המחובר בענף, והענף מחבר הפרי לאילן. ואם יגרע דבר מה לפרי, מכל מקום מה שהפרי הוא מחובר לענף, והענף לאילן, לכך הוא מעלה ארוכה. אך אם נכרת עד שאין הפרי מקבל החבור, אז נפסד הפרי. וכן אם הענף הוא נכרת באמצעיתו, הרי אינו מעלה ארוכה. ואף אם לא נכרת באמצעיתו, והוא שלם, רק נבדל מן העיקר עד שאין לו עיקר, הרי אין תרופה לאותו פרי". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] אודות משה רבינו, ויובא להלן פט"ז הערה 16. וכן כתב בנצח ישראל פ"ט [רלב.], דרוש לשבת תשובה [סח.], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.], וח"א לשבועות יג.

[ד, יג:], ועוד. וראה עוד בתפארת ישראל פמ"ח [תשנט:] ונצח ישראל פ"ב [כט.] אודות שהלוחות היו ששה טפחים אורך, ומשה תפס בטפחיים, והקב"ה בטפחיים, וטפחיים היו רווח באמצע [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה]. וראה להלן פל"ד הערה 138. אמנם להלן ס"פ לה כתב "כל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד", וזה לכאורה דלא כמו מה שנתבאר כאן. וראה שם הערה 77 בביאור הדבר.

(67) לשונו להלן פמ"ז: "כי שיעבדו את ישראל בדבר קשה בלי רחמים, והוא בחומר ובלבנים. ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכך אמרו במדרש [שמו"ר א, כז] אין מלאכה יותר קשה מן מלאכת הטיט". אמנם כאן מבאר שקושי מלאכת הטיט אינו מחמת המלאכה עצמה, אלא במה שהיא מלאכה "שפלה ופחותה". ולא מצאתי מקורו לומר כן, ואולי אומר כן מסברה. ובכת"י [שנט:] כתב: "מרירות חיים לגמרי, עד שחייו אינם חיים. ואילו היו משעבדים אותם במלאכה לעשות זהב, אף כי היתה המלאכה קשה כל כך כמו בחומר ובלבינים [לא היה זה מרירות], כי המלאכה בזהב הוא עבודה שהיא ראוי לאדם. אבל השעבוד הקשה בדבר כמו טיט, נקרא מרירות חיים". וראה להלן פי"ח הערה 110.

(68) לשונו להלן פס"ג: "יש מרירות לאדם בעבודה קשה... ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכן אמרו ז"ל בשמו"ר [א, כז] אצל 'ויצא משה וירא בסבלותם' [שמות ב, יא], שאין מלאכה קשה ממלאכת הטיט... שהיה המרירות במלאכת הטיט, שאין מלאכה קשה יותר". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "יש לטבול המרור בחרוסת, כי המרירות שלהם היה עבודת הטיט, שאין מרירות יותר מזה".

(69) לשון הפסוק במילואו "ותאמר רבקה אל יצחק קצתי בחיי מפני בנות חת אם לוקח יעקב אשה מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים", ופירש רש"י שם "קצתי בחיי - מאסתי בחיי". ובכת"י [שנט.] כתב: "כאשר אין מניח לו מקום לחיים, נקרא זה מרירות חיים. והיינו שעושה לו דברים אשר הם אינם לפי החיים שלו, כמו שנאמר 'קצתי בחיי', כאשר חייו אינם נוחים לו, ויש לפניו דבר שאין דעתו נחה הימנו, נאמר בזה 'קצתי בחיי'".

(70) כמו שנאמר [במדבר כב, ג] "ויקץ מואב מפני בני ישראל", ופירש רש"י שם "ויקץ מואב - קצו בחייהם, כמו 'קצתי בחיי', והוא מקרא קצר". וידוע מטבע לשון השגור בפי בעלי המוסר שאומר שלו יצוייר שיקחו לאדם את כל כבודו, הוא ימות מיד. ובכת"י [שנט.] כתב: "הרי הם שלשה כתובים; ענוי, עבודה קשה המשבר את האדם, [ו]מרירות חיים. והם שלשה דברים; העינוי, שמענה כחו של אדם במלאכה, וזה נקרא עינוי בלבד,

ואינו עבודה יותר מכחו. אבל 'בפרך' הוא עבודה המשברת את כחו, כי העבודה הזאת יותר מכחו של אדם. ועדיין אין העבודה הזאת, שהיא משברת כחו, אינו מגיע רק לכח שהוא בגוף, אבל הניחו עדיין מקום לחיים, שהחיים הוא כח בלתי גוף לגמרי. ולפיכך נקראו 'חיים', והוא הרוח של אדם הנקרא 'חיים' בלבד".

(71) לפנינו בגמרא ובעין יעקב ליתא לתיבת "מלמד".

(72) "וזו היא קשה, שלא היו רגילים בכך" [רש"י שם].

(73) למעלה לאחר ציון 65. וקצת פלא שגם בח"א לסוטה יא: [ב, מז.] כתב "והוא נגד חיי האדם כמו שהתבאר", אך שם לא הובא הקטע הקודם שהובא כאן [ראה למעלה הערה 62]. נמצא ששם זו העתקה זהה מדבריו כאן, אע"פ ששם לא שייך לומר "כמו שהתבאר".

(74) לשונו בכת"י [שס.]: "שעבדם בחומר ובלבנים לשעבד אותם בשדה, ומתוך שהיו משעבדים אותם בשדה לא היו בביתם שיהיה להם הנחה, אבל היו צריכים לישן על גבי הארץ, שזהו מרירות חיים, מפני שהחיים של אדם רצונו ותשוקתו בדברים אשר נחה דעתו הימנו".

(75) לשונו בכת"י [שס.]: "היו מחליפים המלאכות. הנה אף על גב שאין המלאכה קשה יותר בצד עצמו, אלא כל שנוי לאדם שאינו מורגל בדבר, דעתו קשה הימנו ואינו נחה. כי הדבר המורגל כבר נחה דעתו בו, וכל זה למרר חייהם, ואף על גב שלא היה להם [למצרים] הנאה בזה בחלוף זה אם היה כל אחד עושה המלאכה".

(76) מה שכתב "פרכא דהכא", כוונתו היא כי פעמיים נאמר "בפרך"; (א) שמות א, יג "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך", ופירש רש"י שם "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו". (ב) שמות א, יד "וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך". ורבי יונתן מבאר רק את ה"בפרך" השני [שהחליפו מלאכת אנשים לנשים], ואינו מבאר כן את ה"בפרך" הראשון. לכך מכנה את ה"בפרך" השני בשם "פרכא דהכא". ובכת"י [שס:] כתב: "וחילוק יש בין 'בפרך' הראשון, דכתיב 'ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך', למה שנאמר 'את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך'. כי 'בפרך' הראשון הוא עבודה המשברת כחו של אדם, ואין זה מרירות חיים. אבל 'בפרך' השני, שהוא דבר שאינו מורגל, יש בזה מרירות חיים, והוא דבר בפני עצמו".

(77) פירוש - בסמוך ירמוז שישנם שלשה סוגי מרירות חיים, לכך לאחר שרבא הביא שני סוגי מרירות חיים [חומר ולבנים, ועבודה בשדה], הוצרך רבי יונתן להוסיף את הסוג השלישי המתבקש, והוא החלפת מלאכת אנשים לנשים. וראה הערה הבאה.

(78) בח"א לסוטה יא: [ב, מז:] כתב עד כאן אות באות, אך במקום המלים "רק שאי אפשר לפרש יותר" כתב בזה"ל: "האחד הוא השיעבוד מצד אחד, ששם השעבוד בחומר ובלבינים. וכנגד זה היו משעבדים בהם כל עבודה בשדה. וכנגד האמצעי היו מחליפים מלאכת נשים לאנשים, ואנשים לנשים, והבן זה". ובכת"י [שס.] ביאר דברים אלו, וז"ל: "ואומר אני כי מפני שראו מצרים זכות ישראל, שהוא בשלשת האבות, היו רוצים לשעבדם בכל מדת אבותיהם. והיו סוברים כאשר ישלטו על ישראל בדבר שהוא מדת אבותיהם, בזה ישלטו עליהם לגמרי. ומפני שאברהם היה ראש בנין העולם, כי ממנו התחיל בנין העולם כאשר אמרנו פעמים הרבה [למעלה פ"ה (רנג:, רסח:)], היו משעבדים את ישראל בחומר ובלבינים שהם יסוד הבנין. ו'חמר' בגימטריה 'אברהם', כי 'חמר' חסר כתיב. 'את כל עבודה בשדה' זהו מדת יצחק, שנאמר ביצחק [בראשית כד, סג] 'וילך יצחק לשוח בשדה', והיו רוצים לשעבד את ישראל במדתו של יצחק, שהיא השדה. 'את כל אשר עבדו בהם בפרך', והוא מדתו של יעקב, כי בפרך המשבר את רוחו של אדם, וכל ימי יעקב היה רוחו נשברה מפני הצרות שהגיעו לו כל ימיו. ומי שיש לו צרות יש לו שברון רוח. וביעקב כתיב [בראשית מה, כז] 'ותחי רוח יעקב אביהם'. וכאשר היו משעבדים את ישראל בפרך המשבר את הרוח, היו משעבדים אותם במדת יעקב, שהוא הרוח. והבן הדברים האלו היטב, ותתבונן בהם". וראה להלן הערה 91.

(79) זהו המשך הפסוקים שם, שנאמר [שמות א, טו-טז] "ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה ויאמר בילדכן את העבריות וראיתן על האבנים אם בן הוא והמיתן אותו ואם בת היא וחיה".

(80) כי סדר הפסוקים מורה שהמצרים היו מוסיפים והולכים בקושי השעבוד. ונקודה זו מבוארת היטב בכת"י [שנט:], וז"ל: "מתחילה חשבו כאשר יענו אותם במלאכה, שימעטו [שמות א, יא]. והקב"ה אמר [שם פסוק יב] 'כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ'. וכאשר ראו שאין הדבר הזה מועיל, הוסיפו לשעבד בהם בפרך המשבר את הגוף לגמרי [שם פסוק יג], וחשבו שזה יגרום שלא יתרבו. כאשר לא הועיל הוסיפו למרר את חייהם בעבודה קשה, והיו משעבדים אותם בכל דברים שרוח החיים שבאדם קץ מפניו, ואינו נחה בהם [שם פסוק יד]... נמצא שהמצרים היו עולים ומוסיפין בשעבוד. התחילו בענוי, ואחר כך 'ויעבידו בני ישראל בפרך'. ואחר כך 'וימררו חייהם', ודבר זה היה על

ידי ג' דברים; 'בחומר ובלבנים', 'ובכל עבודה בשדה', 'את כל עבודות אשר עבדו בהם בפרך'. והבן הדברים האלו איך היו מוסיפים השעבוד תמיד". לכך המשך הפסוקים עוסק בשעבוד הבנים, בהכרח ששעבוד זה "הוא יותר גדול מכל".

(81) כמו שיעקב אמר לראובן [בראשית מט, ג] "ראובן בכורי אתה כחי וראשית אוני וגו'". ולהלן ר"פ כט כתב: "הבכור נקרא 'ראשית', כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם, שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב". ולהלן פל"ח [לאחר ציון 94] כתב: "בכור אב... הוא ראשית אונו, דהיינו כחו של אב". וראה להלן פכ"ט הערה 2, ופל"ח הערה 95.

(82) בכת"י [שסא.] הוסיף כאן: "כי הבנים הם יותר פנימים ועליונים ממה שהם עצמם, כמו שתראה כי גרעיני הפרי וכו'".

(83) נאמר [בראשית א, יב] "ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עושה פרי אשר זרעו בו למינהו וגו'", ופירש רש"י שם "אשר זרעו בו - הן גרעיני כל פרי, שמהן האילן צומח כשנוטעין אותו". ובגו"א שם אות לד [כג.] כתב: "פירוש, הא דכתיב אצל עץ פרי 'אשר זרעו בו', ולא כתב כן אצל עשב האדמה. מפני שכאן רוצה לומר הזרע הוא בפרי, שהגרעין הוא תוך הפרי, ולא כן בעשב הארץ, שזרעו גדל בחוץ. לכך כתב שכאן נקרא גרעין הפרי 'זרע', לפי שמהן צומח האילן, לכך נקרא גם כן 'זרע', אף על גב שהוא תוך הפרי, ובשם 'פרי' יקרא, כמו זרע העשב, שזרעו גדל בחוץ, והוא בפני עצמו".

(84) לשונו בתפארת ישראל פל"ח [תקפג.]: "יש לזרעו של אדם כח פנימי, ודבר זה מבואר בחבור גבורות ה' אצל [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו'. כי כח זרע של אדם כחו פנימי, כמו שתראה בפרי, אשר הזרע בפנים, ושם בארנו באריכות". ובנצח ישראל פל"ב [תרכב:] כתב: "הזרע נמשך ובא ממקום עליון מאוד". ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קה.] כתב: "לא תמצא בכל המידות שהדומה יוליד הדומה, כמו שנמצא אצל הצניעות, שהצנוע מוליד צנוע. ודבר זה, כי הזרע נמשך ממקום צנוע פנימי, ולפיכך כאשר האב או האם יש בו צניעות, נמשך הזרע ממקום צנוע נסתר לגמרי". ובנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח:] כתב: "יש אל הזרע מקור נמשך מן המקור העליון, כי אין ספק כי הזרע נמשך ממקור עליון, והבן זה". ובח"א לקידושין כח. [ב, קלב:] כתב: "הזרע בא ממדריגה עליונה קדושה פנימית". ואמרו חכמים [סנהדרין קי:] שקטן הוא בן עוה"ב משעה שנזרע. וכתב על כך בח"א שם [ג, רסח.]: "כי מצד שהזרע שהוא בא ממקור הברכה העליונה, וזה ענין הזרע שהוא ממקור הברכה, אשר הוא מעולם העליון. ולכך, משעה שנזרע ובא ממקור הברכה, הוא בעל עולם הבא". ובגו"א במדבר פט"ז אות ד

[רמד:] כתב: "דודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו". הרי פסולת הנמצאת אצל האב הצדיק בפנימיותו, מתגלית על ידי הבן, כי הבן בא מפנימיות אביו. והרמב"ן [דברים כט, יז] כתב: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה". ובח"א לגיטין נז: [ב, קיז.] כתב: "אם באביו היה בטל כח הקדושה הזאת אצל הרשע, אבל בבניו נתגלה כח זה" [הובא למעלה פ"ט הערות 38, 210]. וכן הוא בתקנת השבין סימן ו אות סה, וז"ל: "אבל נודע כי הבנים מבררים האבות, וכמו ששמעתי כי בבנים נגלה מעמקי לב האבות, והנעלמות שבהם". וראה להלן פכ"ט הערה 4.

(85) בכת"י [שסא.] הוסיף כאן: "ואחר ששלטו בם בעצמם, היו עולים לשלוט בבניהם, שדבר זה הוא יותר עליון ויותר פנימי בודאי".

(86) כפי שהיו שלשה סוגי מרירות, וכמו שביאר למעלה, ויחזור ויבאר בסמוך.

(87) סוטה יב. "אמר רבי יוסי ברבי חנינא, שלש גזירות גזר; בתחילה 'אם בן הוא והמיתן אותו', ואחר כך 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו', ולבסוף אף על עמו גזר". רש"י שם כתב: "אף על עמו גזר - דרש רבי תנחומא [ויקהל אות ד], יום שנולד משה אמרו איצטגניניו היום נולד מושיען של ישראל, ואין אנו יודעים אם מצרי הוא או יהודי. ועמד וקיבץ כל עמו, ובקש מהן ליתן לו הנולדים בו ביום, וגזר אף על עמו" [ראה להלן ציון 150, ופי"ז ציון 130]. אמנם מלשונו כאן משמע שכך מוכח מהמקרא עצמו, והנה לא נמצא במקרא שתחילה פרעה גזר על ישראל "כל הבן הילוד היאורה תשליכהו", ולאחר מכן גזר "ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", אף על עמו. אלא נאמר רק פעם אחת "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", והמקרא המלמדנו שגזר כן על ישראל הוא גם המלמדנו שגזר כן אף על עמו, ולא נמצא במקרא שהיה בזה שני שלבים. כבר הקשה כן המהרש"א [סוטה יב.], וז"ל: "מנא להו ד'כל הבן הילוד גו'' 'ויצו פרעה לכל עמו גו'' הם ב' גזירות, ולהקדים המאוחר, דהיינו ד'כל הבן הילוד גו'' היא גזירה שניה, 'ויצו פרעה לכל עמו' גזירה ג'. ויש ליישב, דסמכו עצמם לומר גזירה שניה מדכתיב [שמות א, י] 'הבה נתחכמה לו', דהיינו נתחכם למושיען של ישראל לדונם במים כו' [סוטה יא.]". ועוד יש לומר, דמה שגזר על עמו היה רק באותו יום שנולד משה, ואילו על ישראל גזר לכל הפחות ששה חודשים לפני לידת משה, וכמו שכתב רש"י [שמות ב, ג] "ולא יכלה עוד הצפינו - שמנו לה המצריים מיום שהחזירה, והיא ילדתו

לששה חדשים ויום א'... והם בדקו אחריה לסוף ט'". לכך עולה מזה שתחילה גזר על ישראל, ולאחר מכן גזר אף על עמו. וראה בסמוך הערה 89.

(88) שהיו במרירות זו ג' גזירות; (א) עבודה בחומר ולבנים. (ב) עבודה בשדה ולא בבית. (ג) מחליפין מלאכת אנשים ונשים [מבואר למעלה לאחר ציון 72].

(89) שהיו בזה ג' גזירות; (א) המיילדות נצטוו להמית את הבנים. (ב) להשליך ליאור את ילדי ישראל. (ג) להשליך ליאור גם את ילדי מצרים. ובכת"י [שסא.] כתב: "כלל הדברים, כל הגזירות אשר עשו מצרים **על ישראל** שהיו גזירות גדולות, היו משולשות, כגון 'וימררו את חייהם', וכן גזירות הבנים". ואם תאמר, מדוע הגזירה השלישית בבנים [שהמצרים ישליכו את בניהם ליאור] נחשבת לגזירה על ישראל, הרי לכאורה אין היא נוגעת אלא למצרים בלבד, וכיצד היא מצטרפת לשתי הגזירות הראשונות, שהיו רק על ישראל. דע, שבסוף הפרק שאל כן, עיין שם במה שיישב [להלן הערה 166].

(90) לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ג [תפד.]: "כי אלו שלשה לשונות הזכיר כדי לחזק הענין, כי הדבר מתחזק בשלשה פעמים. וכן תמצא בכמה מקומות שבאו שלשה לשונות כדי לחזק הדבור; 'היכל ה' היכל ה' היכל ה'' [ירמיה ז, ד], הזכירו ג' פעמים לחזק. ודבר זה הרבה". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "יש כאן שלש מדריגות זו על זו, כאשר מתחזק הדבר על ידי ג' מדריגות, דבר זה הוא חזקה, ולכך לא במהרה הוא בא לידי חסרון". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצה.] כתב: "כל שלשה הוא לחזקה, וכל זה בעבור כי השלישי אשר הוא בין השנים, הוא באמצע, אשר האמצע אין לו קצה... ולכך הוא חזק יותר". ובנצח ישראל פ"ה [צג:] כתב: "כל ישראל ענינם משולש; משולשים באבות, משולשים בכהנים לוים וישראלים, ולפיכך נקראים 'עם תלתאי' [שבת פח.]... כי משולשים הם ישראל, וזהו חזקם ותוקפם של ישראל, כדכתיב [דברים לב, ט] 'יעקב חבל נחלתו', רוצה לומר כי ישראל יש להם חוזק כמו חבל שחזקו בג' חוטין, כדכתיב 'וחוט המשולש לא במהרה ינתק'". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רב:] כתב: "מספר ג' בכל מקום מורה על החוזק, וכמו שאמר הכתוב [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק'. ובכל דבר כאשר ירצה להחזיק דבר מתחזק בשלשה. ולכך ג' שנים הוי חזקה לכל דבר בכל מקום [ב"ב כח.]". וכן הוא להלן בסוף הפרק [ציון 167].

(91) בכת"י [שסא.] כתב דברים אלו בזה"ל: "כי אלו הגזירות... ראוים בעצמם להיותם משולשות, ודבר זה עמוק מאוד. כלל הדבר, בגזירות שגזרו מצרים על ישראל היו שולטים בישראל בכל, עד מקום שאפשר להגיע". ולמעלה בכת"י [שס.] כתב: "ואומר אני כי מפני שראו מצרים זכות ישראל, שהוא בשלשת האבות, היו רוצים לשעבדם בכל

מדת אבותיהם. והיו סוברים כאשר ישלטו על ישראל בדבר שהוא מדת אבותיהם, בזה ישלטו עליהם לגמרי" [הובא למעלה הערה 78]. וראה להלן הערה 168.

(92) לפנינו בגמרא ובעין יעקב ליתא תיבת "זו". אמנם גם בגו"א שמות פ"א אות יט [יז.] כתב "זו".

(93) לשון הגמרא במילואו "רב ושמואל; חד אמר, אשה ובתה. וחד אמר, כלה וחמותה. מאן דאמר אשה ובתה, יוכבד ומרים. ומאן דאמר כלה וחמותה, יוכבד ואלישבע", ופירש רש"י שם "אלישבע - בת עמינדב, אשתו של אהרן [שמות ו, כג]".

(94) לשונו בגו"א שמות פ"א אות יט [יז:]: "ואם תאמר, למה לא הזכיר את שם יוכבד ושם מרים בפירוש". ובכת"י [שסא:] כתב: "ואם תאמר, למה לא כתב בפירוש 'אשר שם האחת יוכבד ושם השנית מרים'".

(95) וכן להלן [שמות ב, א-ב] נאמר "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי ותהר האשה ותלד בן וגו'", והכוונה לעמרם ויוכבד, ולא נזכרו בשמם, וכמו שיבאר בסמוך. אך תמצא שם "יוכבד" אחר לידת משה, וכמו שנאמר [שמות ו, כ] "ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה וגו'".

(96) פירוש - הם בני אדם מסויימים ומוגדרים. וראה הערה 98.

(97) על פי הפסוק [במדבר יב, ג] "והאיש משה ענו מאוד מכל האדם אשר על פני האדמה".

(98) כפי שכתב בספר זה הרבה פעמים. וכגון, להלן בסוף הפרק [לאחר ציון 154] ביאר מדוע אצטגניני פרעה לא ידעו [בעת לידת משה] אם משה הוא ממצרים או מישראל [רש"י שמות א, כב], וז"ל: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל". ולהלן פי"ז [לאחר ציון 23] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי. שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי מורגש". ולהלן ר"פ יח [לאחר ציון 5] כתב: "והוא דבר נפלא על משה רבינו עליו השלום, להורות מדריגת משה. וזה כי בני אדם אשר נכללים בכלל אחד, מפני שכל אחד חלק מן הכלל, לכך גידול שלו כמו החלק שאינו בשלימותו... אבל משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות, לכך לא היה הוא חלק מן הכלל, ובשביל כך היה קומתו שלימה. ואמרו רבותינו ז"ל כי היה קומת משה רבינו עליו השלום י' אמות כדאיתא בפרק המצניע [שבת

צב.]... מפני שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל, לכך לא היה קומתו פרטית כשאר בני אדם שהם פרטים, לכך קומתם פרטית, ומספר י' הוא מספר כללי". ולפי זה ביאר [להלן פי"ט (לאחר ציון 106)] שלכך משה הוצרך לשאת גיורת, ולא נשא בת ישראל, כי היה נבדל מהכלל [ראה שם הערות 117, 141]. ולהלן פ"ל [לאחר ציון 80] כתב: "שם המיוחד נגלה למשה, במה ששם המיוחד מורה על אחדותו יתברך, שהוא נבדל מכל הנמצאים, ומשה מעלתו היה באחדות, שלא קם נביא כמוהו, והוא היה נבדל מכל אדם אשר על פני האדמה". ולהלן פמ"ז כתב: "'[אז ישיר] משה ובני ישראל' [שמות טו, א], הזכיר משה בפני עצמו וישראל בפני עצמו, ודבר זה מורה על אמיתת מדריגת של בעל השירה... ומדריגת משה שהיה נבדל במעלתו מכל ישראל, ולא היה נכלל עמהם, כמו שהתבאר למעלה פעמים הרבה, ולכך לא נשא אשה מבנות ישראל. ואין משה אדם פרטי כמו שאר אנשים בישראל שהם פרטיים, כיון שלא היה נכלל בתוך כלל ישראל, ולפיכך היה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], ולכך זכר משה בפני עצמו, וישראל בפני עצמם, ודבר זה מבואר". וראה להלן פט"ז ציון 46. **וכן כתב** בשאר ספריו. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובתפארת ישראל ס"פ כב [שלה.] כתב: "לא יקבל התורה כל ישראל כאחד, רק אחד, הוא משה רבינו עליו השלום, אשר הוא נבדל מן ישראל במעלתו ובמדרגתו, והוא מקבל התורה, ומגיע אותה אל הכלל כלו... לכך צריך אל משה שהיה מיוחד נבדל מכלל ישראל בפני עצמו, והוא ראוי לקבלת תורה מן השם יתברך". ושם פכ"ט [תמג.] כתב: "ראויה מדרגה זאת למי שהוא נחשב כמו כלל ישראל, וזהו משה. ודבר זה מורגל בפי חכמינו כי משה עומד נגד כל ישראל". ושם פס"ג [תתקעח:] כתב: "כי משה היה אדם כללי, ולא פרטי, כי שקול היה כמו כל ישראל". וכן הוא בבאר הגולה באר חמישי [סו:], ואור חדש פ"ג [תרסג:]. ובח"א לשבת נה. [א, לג.] כתב: "אף על גב שהבן מצטרף אל האב... [אך] משה היה נבדל בעצמו מכל אדם על פני אדמה, ולפיכך אף לבניו לא היה יחוס וקשור כלל כאשר

תבין דברי חכמה. ומפני כך לא היה מתחייב שיהיו לו בנים צדיקים" [הובא למעלה פ"ט הערה 224]. וראה להלן ציון 155, פט"ז הערות 49, 53, 54, פי"ח הערות 9, 11, 122, ופי"ט הערות 108, 111.

(99) להלן פט"ז [לאחר ציון 48] ביאר שני הסברים מדוע היות הפרטי חלק מפקיעה אותו מלהיות נבדל; (א) החלק משתייך אל הכלל, ולכך אינו נבדל מהכלל. (ב) החלק הוא גשמי, כי הנבדל אינו מתחלק לחלקים. וזה לשונו להלן פט"ז: "ולפיכך לא זכר אצל אביו ואמו רק שם סתם, לא שם פרטי. כי שם הפרטי מורה על איש מיוחד... ואם היה עמרם ויוכבד סבה למשה במה שהם בני אדם פרטיים, אז היה גם כן משה, אשר הם סבה אליו, אדם פרטי זה. והפרטי זה אינו נבדל מן הכלל, כי הפרטי זה הוא חלק הכל, ואז לא היה מעלת משה נבדל מכל אדם. לכך הזכיר אביו ואמו בשם הפשוט, לא בשם הפרטי זה... ועוד, כי כל פרטי הוא מצד החמרי, כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי, פרטי". וראה למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערה 109, ולהלן פט"ז הערות 49, 53.

(100) לכאורה למעלה כתב דברים הנראים שסותרים לדבריו כאן, כי כאן מבאר שמשה רבינו הוא נבדל מכל אדם על פני האדמה, ואינו פרטי [ובהערה 98 הובאו מקבילות נוספות המבארות שמשה רבינו הוא אדם נבדל, ואינו פרטי]. ואילו למעלה פ"ט [תפט:] כתב בזה"ל: "כי משה לא היה אחד מן האבות, והיה אדם פרטי, ומצטרף אל שאר פרטים". וכן בהקדמה לאור חדש [נו.] ביאר שמשה רבינו היה אדם פרטי. ואולי אפשר לומר, כי משה אכן נבדל מישראל, אך זהו מצד מדריגתו ומעלתו, אך לא מצד עצמו. כי מצד עצמו הוא אחד מאישי ישראל, ומצטרף לישראל כאחד מהם. אך האבות מצד עצמם נבדלים מישראל, כי הם התחלת ישראל, וההתחלה נבדלת מההמשך [הובא למעלה פ"ט הערה 224]. וכן מדויק מלשונו להלן בסוף הפרק [לאחר ציון 154], שכתב: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום, במה שהיה נבדל מכלל ישראל **במעלה שלו**, ולא נשתתף עם שאר ישראל **במעלתם**".

(101) לכך נאמר "שם האחת שפרה ושם השנית פועה", ולא נזכרו יוכבד ומרים [או אלישבע] בשמם. כי אע"פ שפסוק זה אינו עוסק בלידת משה, מ"מ התורה לא תזכיר את הוריו של משה בשמם קודם לידתו, וכפי שהתבאר. ואם תאמר, התינח שיוכבד לא נזכרה בשמה, כי אין להזכיר את שמות מולידיו של משה בטרם לידתו. אך מדוע אי אפשר היה להזכיר את מרים או אלישבע בשמם, והיה להם להסתתר תחת השם "פועה", הרי בלא"ה משה לא נולד מהן, ואין הוא מתייחס אחריהן. וצריך לומר, שהואיל

ויוכבד לא הוזכרה בשמה, ממילא הבאה לאחריה גם כן לא נזכרה בשמה. ונקודה זו מתבארת יותר על פי מה שכתב בגו"א שמות פ"א אות יט [יז.] בביאור הקושי שעמד לעיני רב ושמואל [סוטה יא:] שדרשו שהשמות "שפרה" ו"פועה" מתפרשים על אשה ובתה, או אשה וכלתה, וז"ל: "שכתב 'שם האחת שפרה ושם השנית פועה', מדכתיב 'אחת' ו'שנית', למה למכתב 'שנית' לה [שהיה יכול לכתוב כמו שכתב (שמות יח, ג-ד) "שם האחד גרשון וגו' ושם האחד אליעזר", מבלי לומר "השנית" (כן כתב בכת"י כאן)]. אלא על כרחך שהיו אמה ובתה, שנקראת הבת 'שנית' לאם. ולא בא הכתוב לסתום רק לפרש [רש"י בראשית י, כה], דאם לא כן לא ידעינן מי האם ומי הבת, ומה מגיד הכתוב. ולא מצאנו אם ובת בכתוב רק יוכבד ומרים. וכן משמע הלשון שדרשו רז"ל [סוטה יא:] 'שם האחת שפרה ושם השנית פועה', חד אמר זו אשה ובתה. ומדאמרו 'זו אשה ובתה', שמע מינה דמקרא מוכח שהוא אשה ובתה. וכן למאן דאמר 'זו כלה וחמותה' יוכבד ואלישבע, יש לדקדק גם כן מלשון 'שם האחת ושם השנית'". וכן כתב כת"י [שסא:]. והואיל ומרים או אלישבע מוזכרות כאן כ"שניה" ליוכבד ואגב יוכבד, ויוכבד לא הוזכרה בשמה, לכך דין הוא שאף הן לא יוזכרו בשמן.

(102) ושם יביא טעם נוסף מדוע שמות עמרם ויוכבד לא נזכרו להדיא.

(103) פירוש - במקום לומר "כאשר דיבר אליהן" היה צריך לומר "כאשר דיבר להן". ובסמוך יבאר זאת.

(104) רש"י שם "אליהן - משמע על עיסקי ביאה, לשון [בראשית כט, כג] 'ויבא אליה'". ובסמוך יביא את דברי רש"י, אך יבאר הסבר אחר [ראה להלן הערה 110].

(105) כמו [בראשית כד, ל] "כה דיבר אלי האיש", [במדבר כב, ח] "כאשר ידבר ה' אלי", [בראשית יב, ד] "וילך אברם כאשר דיבר אליו ה'", [ויקרא י, יא] "אשר דיבר ה' אליהם ביד משה". ובכת"י [שסד:] הוסיף כאן: "כי לשון 'אל' בא על ענין זה שיבוא הדבור מן המדבר אל הזולת".

(106) פירוש - הדגשת הפסוק אינה שפרעה דיבר עם המיילדות, אלא שהמיילדות סירבו לשמוע ולקבל לדבריו.

(107) פירוש - פרעה דיבר אליהן כמלך הגוזר על עמו, שרצונו שגזירתו תתקבל ותתבצע, ועל כך יש לומר "להן", ולא "אליהן". ונקודה זו מבוארת היטב בגו"א ויקרא פ"א אות יב [י.], וז"ל: "יש חילוק בין לשון 'אלי' 'אליו' 'אליך', ובין 'לי' ו'לו' ו'לך'. לפי שכל דיבור או קריאה הולך מן המדבר אל אשר נדבר לו, וכאשר הולך מן המדבר אל אשר נדבר לו שייך לשון 'אליו'. וכאשר קיבל הדיבור שייך לשון 'לי', כי הלמ"ד מורה על הקנין לגמרי, כמו

'לי הוא זה' [בראשית לא, מג] , או 'לו הוא'... ולפיכך כאשר יכתוב 'אל משה' או 'וישמע את הקול מדבר אליו' [במדבר ז, פט], משמע על הליכת הקול מן המדבר אל השומע". ופירושו, כי "אליהן" נאמר על הליכת הקול מהמדבר אל השומע, ואילו "להן" נאמר לאחר שנקלט ונתקבל הקול אצל השומע. **והנה נאמר** [בראשית ו, יג] "ויאמר אלקים לנח קץ כל בשר בא לפני וגו'". וכן נאמר [שם ז, א] "ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התיבה וגו'". אך מאידך גיסא נאמר [שם ח, טו] "וידבר אלקים אל נח לאמר", וכן [שם ט, ח] "ויאמר אלקים אל נח ואל בניו וגו'". הרי שפעמיים נאמר "לנח", ופעמיים נאמר "אל נח". וכבר עמד על כך הנצי"ב בהוספות לפירוש העמק דבר [בראשית ט, ח], וז"ל: "לפני המבול כתוב באמירה בלשון 'לנח', וכאן כתיב 'אל נח'... דמשמעות 'אל' הוא בחביבות יותר מ'ל'... משום הכי לפני המבול, שהיה עידן ריתחא, כתיב ב'ל'. מה שאין כן אחר המבול היה הקב"ה בהארת פנים יותר עם נח... משום הכי כתיב 'אל'". וחילוק זה הוא מחוור מאוד לפי דברי המהר"ל כאן, ש"אליהן" מורה על הדיבור מהמדבר לשומע, ואילו "להן" מורה על מקבל הדיבור, ללא התייחסות למדבר. וראה הערה 109.

(108) בכת"י [שסד:] ביאר יותר, וז"ל: "לא הוי למכתב 'לא עשו כאשר דיבר אליהן', המורה על הדיבור בלבד, אלא 'להן', המורה על הגזירה בלבד. כי מלת 'לי' ו'לו' ו'להם' מורים על הצווי שיצוה אל הזולת. וזה ענין הכתוב, שרוצה לומר כי לא עשו כאשר ציוה להם. ואין הכתוב מגיד לך עתה על הדיבור שהיה בא מן מלך מצרים אל המילדות, שהרי הכתוב לא בא לומר רק הענין שכך נצטוו המילדות, והם לא עשו, ולא בא לומר באיזה אופן היה בא הדיבור, ואינו מדבר מן פרעה המדבר. ולפיכך לא הוי למכתב רק 'ולא עשו כאשר דבר להן'. כי כאשר ראובן ילך לשמעון וציוה לו על דבר מה, כאשר יאמר האומר שלא עשה הצווי, לא יאמר 'שמעון לא עשה כמו שהלך ראובן אליו וציוה לו', רק יאמר 'לא עשה הציווי שנצטוה'. וכך הוי למכתב 'כאשר דיבר להן'".

(109) בכת"י [שסה.] הוסיף כאן: "אבל אם היה כפשוטו, שרצה לומר שלא קיימו גזירתו, ובודאי יש ביד פרעה לגזור, ואין זה בקשה, רק גזירה מוחלטת למילדות, הוי למכתב 'ולא עשו כאשר דיבר להן'". וראה להלן הערה 113.

(110) לכאורה יש להעיר על דבריו, דמנין שפרעה תבען לדבר עבירה דוקא, ולא ביקש מהן דבר אחר. ולרש"י זה לא יקשה, כי תיבת "אליהן" מורה על עיסקי ביאה [הובא למעלה הערה 104], אך לדבריו אפשר להקשות כן. אמנם על פי דבריו להלן תתישב הערה זו, שיבאר שדוקא על ידי עסקי ביאה יוכל פרעה להשיג את מבוקשו [להמית את הבנים].

(111) בכת"י [שסה.] כתב משפט זה כך: "כי לא יקבלו גזירתו כאשר הם ישראלים, והם אוהבים את ישראל". ובנתיב העבודה פי"ב [א, קטז.] כתב: "אנו נוהגים לומר 'מכניסי רחמים הכניסו רחמינו לפני בעל הרחמים וגו'', ואין זה ראוי, כי דבר זה כאילו מתפלל אל מלאכים שיכניסו רחמינו, ולא מצאנו זה. והא דאמרינן במסכת תענית [טז.] שכאשר גזרו תענית היו יוצאים לבית הקברות כדי שיתפללו עלינו המתים רחמים, אין זה שאנו מבקשים מן המתים שיתפללו עלינו, רק שאנו הולכים לבית הקברות ומתחברים למתים, שגם המתים יתחברו לחיים ויבקשו רחמים על ישראל. כי המתים גם כן ישראל, והם אוהבים ישראל, ומבקשים רחמים על ישראל. אבל לומר למלאכים 'הכניסו רחמינו' זה אין ראוי" [ראה להלן פל"ו הערה 112].

(112) לא כתב "ושונאים את המצרים", אלא "ושונאים עם אחר". והענין מתבאר על פי דבריו להלן פס"ד, וז"ל: "הגוים אשר הם מתנגדים לישראל... מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים, מתנגדים זה אל זה, וזה אף באומות עולם עצמם". ובבאר הגולה באר השביעי [תיג.] כתב: "הדת עושה חילוק בין האומות, עד שבשביל זה יתחדש קנאה ושנאה לאותה אומה בכללה מצד חילוק הדת. כי כל אומה ואומה נתיחדה בדת שלה, ובדת היא אומה זאת". וראה באור חדש פ"ח [תתשלט:] אודות ההתנגדות שבין שתי אומות.

(113) יש להעיר, שמדרש זה נאמר על דינה שנבעלה לחמור בן שכם בעל כרחה שנאמר [בראשית לה, ב] "וישכב אותה ויענה", וכתב הרמב"ן [שם]: "כי כל ביאה באונסה תקרא ענוי... ויגיד הכתוב כי היתה אנוסה ולא נתרצית לנשיא הארץ, לספר בשבחה". ועם כל זה היה קשה לדינה לפרוש מן הערל. וכן כתב במחשבת חרוץ אות יז, וז"ל: "על ידי הנבעלת לערל קשה לפרוש, כמו שאמרו בדינה, אף שהיה באונס". וא"כ מדוע פרעה הוצרך לבקש זאת משפרה ופועה [ולכך נאמר "אליהן" ולא "להן"], וכמבואר למעלה הערה 109, הרי היה יכול להשיג אותה מטרה גם אם היה עושה כן בגזירה בעל כרחן. וכן לאחר שסירבו לתביעתו, מדוע אז לא בא עליהן בעל כרחן. ובני הרה"ג רבי משה יונה שליט"א תירץ, כי דעת הגו"א [בראשית פל"ד אות יא (קעג.)] היא שדינה היתה קטנה, ומעשה שכם בן חמור נחשב לאונס משום ש"פתוי קטנה אונס הוא" [יבמות לג:]. ולפי זה אין לנו מקור לומר שגם ביאה שנעשתה באונס גמור לגדולה יגרום לאנוסה קושי לפרוש מהאונס. ודפח"ח.

(114) בכת"י [שסה.] הוסיף כאן: "שהרי הנבעלת לערל קשה לפרוש, ותמיד תשוקתה אל הגוי, ופורשת מישראל, ותשמע לו לאבד ישראל". ושם הוסיף טעם שני, וז"ל:

"ועוד סבור היה פרעה כי יותר יהיו שומעין גזירתו כאשר תבעל לו. וזה כי פרעה שחשב לאבד את הזכרים, כאשר יצוה אל המילדות, [ו]אולי לא יעשו זה, כמו שאמרנו למעלה. וכאשר יהיו נבעלות לו, אז הזכר והנקבה הם מתחברים יחד, ותהיה כגופו. וכשם שפרעה מחשבתו לאבד את הזכרים, כך יהיו המילדות גם כן מחשבותיהם לאבד הזכרים, ובשביל כך תבען לדבר עבירה". ובספר האר עינינו [סוטה יא:] כתב: "הדבר תימה שפרעה תבען לדבר עבירה, שהרי יוכבד היתה זקנה מאד, שנולדה בין החומות, וילדה את משה כשהיתה בת מאה ושלושים שנה [רש"י שמות ב, א]. ובתה מרים היתה בת חמש שנים [שמו"ר א, יג, וראה להלן פט"ז הערה 8], ואם כן הוא, מה ראה פרעה לתבוע אותם לדבר עבירה. ועל כרחך צריך לומר דלא שפרעה חשק בהן, אלא חשב לפתותן על ידי שתבעלנה לו".

(115) כי אין ראוי למלך, אף שהוא רשע, להתנהג כאחד מן הריקים, ובהכרח שפרעה עשה כן משום גודל תשוקתו לאבד את ישראל. ואודות שאף למלך רשע אין להתנהג באופן מגונה, הנה אמרו חכמים [מגילה יב:] שאחשורוש ציוה על ושתי שתבוא לפני הכל ערומה. ובאור חדש פ"א [תכג:] הקשה על כך בזה"ל: "וקשה, אף כי אחשורוש רשע היה, מכל מקום היה מלך שמלך מסוף העולם ועד סופו [מגילה יא.], ואיך אדם עושה מעשה מגונה כמו זה להביא אשתו ערומה, וכי זה מעשה אדם בעולם, והלא גנאי הוא למלכותו. ומכל שכן כאשר היה עושה סעודה כמו זאת לכבודו ולתפארתו, יעשה בסעודתו אשר היא להראות כבודו, ויעשה מעשה מגונה כמו זה".

(116) לשונו בכת"י [שסה.]: "ובשביל כך כלל הכתוב שני הדברים האלו יחד, לומר 'ותיראן המילדות את האלקים ולא עשו כאשר דיבר אליהם מלך מצרים ותחיין את הילדים'. כלומר, לא היו שומעין לא בזה שהיה תובען לדבר עבירה, ולא אל זה להמית הילדים". ופירושו, שהכתוב כלל בשתי מלים ["דיבר אליהן"] שתי בקשות של פרעה מהמילדות; (א) להמית את הבנים הנולדים. (ב) לקבל תביעתו מהן לדבר עבירה. ולכאורה איירי בשתי בקשות שאין קשר ביניהן, ומדוע שתי בקשות אלו נזדמנו לפוסק אחד ולפונדק אחד. אלא על כרחך ששתי בקשות אלו שייכות להדדי; עיקר רצונו של פרעה היה לאבד את ישראל, וחשב שהמיילדות יאותו לעשות את רצונו לאחר שיתבע אותן לדבר עבירה, וכמו שנתבאר. ואודות ששני דברים הנמצאים יחד בפסוק אחד בהכרח שהם שייכים זה לזה, כן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג.], וז"ל: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי".

(117) לשונו להלן פי"ט [לאחר ציון 66]: "מה שאמרו [שמו"ר א, לא] שהביאו חרב שאין כמותו, וכרכוהו על צוארו י' פעמים. זה רמז על כח פרעה, שהיה חפץ להרוג את משה. זהו שאמרו שהביא חרב שאין כמותו בעולם, וכרכוהו על צוארו של משה. והוא כחו ומזלו הגדול של מלך, וזהו כריכת י' פעמים, כי דברים העליונים כללים, והדברים הכללים הם י'. והקב"ה עשה צוארו של משה אבן שיש, שלא היה אפשר לכח ומזל פרעה שיהיה פועל במשה". וכן נאמר [שמות יד, י] "והנה מצרים נוסע אחריהם", ופירש רש"י שם "ראו שר של מצרים נוסע מן השמים לעזור למצרים". וראה להלן פי"ט הערה 73.

(118) לשונו בכת"י [שסה:]: "כל דבר אשר עשה פרעה היה בסיוע כח של מעלה... לכך כאשר היה מתחבר פרעה למילדות שיהיו עושים רצונו להמית הילדים, היה בא דבר זה לגמרי להתחבר להם להיות שומעים לו לדבר עבירה לעשות רצונו. כי מפני גודל הכח של מעלה שהיה מסייע לפרעה להזקק אל המילדות בענין הבנים, היה מסייע הכח להזקק לגמרי אל המילדות". וראה להלן פי"ט הערה 73.

(119) יומא סט: "אמרו [אנכה"ג, לאחר שבטלו יצרא דע"ז], הואיל ועת רצון, הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה. בעו רחמי, ואמסר בידייהו. אמר להו, חזו דאי קטליתו ליה לההוא, כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. חבשוהו תלתא יומי, ובעו ביעתא בת יומא בכל ארץ ישראל, ולא אשתכח ["ביצה הנולדה בו ביום, לפי שפסק החימום מן המעים" (רש"י שם)]. אמרי, היכי נעבד; נקטליה, כליא עלמא. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי "שאין פעולה מלמעלה לחצאין". וראה למעלה פ"ה הערה 118 במה שנתבאר שם על פי יסוד זה.

(120) זהו ביאור נוסף מדוע "כלל הכתוב שני דברים אלו יחד" [לשונו למעלה לאחר ציון 115], כי מה שפרעה ביקש מהיולדות להמית את הבנים, ומה שתבע אותן לדבר עבירה, שני דברים אלו נובעים משורש אחד, והוא המזל והכח שהיו מסייעים לפרעה במלחמתו נגד ישראל.

(121) "אי נימא חיות ממש - מילדות" [רש"י שם]. כי "תרגום מילדות חייתא" [רש"י שמות א, יט].

(122) לשון הגמרא והעין יעקב לפנינו "אטו חיה מי לא צריכה חיה אחריתי לאולודה". ופירושו, וכי אין מילדת אחת זקוקה למילדת אחרת כאשר הראשונה עצמה יולדת.

(123) "וחית השדה אינה צריכה למילדת" [רש"י שם].

(124) "דכתיב ביה כתיב ביה - מי שכתוב בו שנקרא בשם בהמה וחיה, הרי כתיב בו" [רש"י שם].
(125) "ושאין כתיב בו, הרי כתיב בכל כנסייתן יחד 'מה אמך לביא בין אריות רבצה', כנסת ישראל כולה נקראת 'לביאה'" [רש"י שם].
(126) פירוש - אות חי"ת של תיבת "חיות" היתה צריכה להיות מנוקדת בפתח, ולא בקמץ.
(127) "ולפיכך הוא קמץ, שפירושו מילדות" [לשונו בכת"י כאן (שסו.)]. והנה לא נמצא פסוק זה במקרא. כי נאמר [בראשית א, כה] "ויעש אלקים את חַית הארץ למינה וגו'", וכן נאמר [בראשית ב, יט] "ויצר ה' אלקים מן האדמה כל חַית השדה". נמצא שתיבת "למינה" נזכרת עם "חית הארץ", ואילו תיבת "כל" מוזכרת עם "חית השדה", וכאן כתב "את כל חית השדה למינה". ובח"א לסוטה יא: [ב, נ:] כתב שלשון הפסוק הוא "את כל חית הארץ למינה". ועל כל פנים מבואר שתיבת "חיות" מנוקדת בפתח, ולא בקמץ. אמנם במדרש הגדול כאן אמרו "אמרו לו, אומה זו נמשלה בחיה... לכך נאמר 'כי חיות הנה', אל תקרא 'חָיות' אלא 'חַיות'".
(128) בא לבאר שגם לדעת רז"ל תיבת "חיות" בעיקרה מוסבת על מילדות, ורק שא"כ הוקשה להם הדבר, וכמו שמביא מיד.
(129) כמו שאמרו בגמרא [סוטה יא:]. וכן בגו"א שמות פ"א אות כד [כ:] כתב: "ורז"ל דרשו לפי שהוקשה אף על גב שהם בקיאים כמילדת, אטו מילדת אינה צריכה חיה אחרת".
(130) ואם תאמר, מה מוסיף ומה נותן פשוטו של מקרא שהן בקיאות כמילדות, הרי גם מילדת אחת זקוקה למילדת אחרת. וההסבר היחיד הוא שהן כחיות השדה הממהרות ללדת, ומה מוסיף לכאן פשוטו של מקרא שהן בקיאות כמילדות. ויש לומר, שהנקודה העיקרית היא שהן בקיאות כמילדות, ומסתדרות בכחות עצמן. אך על זה היה קשה שגם מילדת זקוקה למילדת אחרת, ועל כך בא הביאור שכמו שחית השדה מילדת בעצמה, כך נשות ישראל ממהרות לילד בעצמן. אך אם לא היו מולידות במהירות, אז בודאי שהיו קוראות למילדת אחרת. ובקיצור, אע"פ שמילדת אחת זקוקה למילדת שניה, אך מילדת המשולה לחית השדה אינה זקוקה למילדת אחרת.
(131) פירוש - הכתוב מסייע לדרשת חז"ל [שנמשלו לחיות], ולא סגי לומר פשוטו של מקרא [בקיאות כמילדות].

(132) שנקראו "מילדות" שש פעמים [שמות א, פסוקים טו-כא]. ואף בפסוק זה גופא [פסוק יט] נקראו "מילדות", שנאמר "ותאמרן המילדות אל פרעה כי לא כנשים המצריות העבריות כי חיות הנה בטרם תבוא אלהן המילדת וילדו".

(133) פירוש - פשוטו של מקרא קיים ["חיות" הן מילדות], אך אם הכוונה היתה רק למילדות, הכתוב היה נוקט בתיבת "מילדות", כפי שעשה בפרשה זו שש פעמים. לכך בהכרח שיש כאן כוונה נוספת בתיבת "חיות", והיא שמילדות אלו נמשלו לחיות השדה, המולידות במהירות, וזה נכלל בתיבת "חיות" משום שדרך הכתוב לכתוב "לשון נופל על לשון", ותיבת "חיות" [שפירושה "מילדות"], מוסבת גם על חיות השדה. ודרכו של המהר"ל לבאר שדרשות חז"ל, ובמיוחד דרשות שהן בבחינת "לשון נופל על לשון", אינן מנותקות מהפשט, אלא הן עומק הפשט. **וזהו יסוד מוסד** אצל המהר"ל, ונביא לכך את דבריו בגו"א בראשית פ"ד אות כד [קו.], שהעיד על דבריו שהם "כלל גדול ושורש גדול ומפתח גדול" בהבנת דרשות חז"ל שהן על הדרך של "לשון נופל על לשון". הנה נאמר שם [בראשית ד, כ] "ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה", ופירש רש"י שם "ומדרש אגדה, בונה בתים לעבודה זרה, כמה דאת אמר [יחזקאל ח, ג] 'סמל הקנאה המקנה'". הרי שרש"י השוה תיבת "מקנה" ל"קנאה", וכאילו היה נאמר "יושב אוהל ומקנא". והגו"א שם התעכב על שני קשיים; (א) תיבת "המקנה" נכתבה באות ה"א בסופה, ואילו תיבת "המקנא" היא תיבה המסתיימת באות אל"ף. (ב) בתיבת "המְקנה" המ"ם חרוקה, ואילו בתיבת "המָקנא" המ"ם שוואית. וליישב זאת כתב: "אבל אני אומר לך דרך החכמים בפירושיהם ובדרשותיהם, והוא **כלל גדול** לכל הדרשות שהם על דרך זה. וכבר גילה לך רש"י [בראשית ג, טו] כי דרך הכתוב לכתוב לשון נופל על לשון. והנה גם חכמים מודים שפשט הכתוב 'יושב אוהל ומקנה' כמשמעו, אבל דקדקו הם מלשון הכתוב, שהיה ראוי לכתוב 'הוא היה אבי כל רועי צאן' כדכתיב תמיד בכל המקומות, ולמה כתב לשון כזה 'הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה'. אלא מפני שהוא לשון נופל על לשון, דודאי רועי מקנה שלו לא היו אלא לעבודה זרה. כי העבודה זרה שהיה עובד היה במרעה מקנה, וזה מענין עבודתם, והיו כל מעשיו ברועי מקנה לעבודה זרה. ולפיכך כתב לך 'יושב אוהל ומקנה' לשון נופל על לשון, כי זה 'המקנה' היה 'מקנא'. והשתא אתי שפיר, ואין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל [יבמות כד.] בכל התורה אין המקרא יוצא מידי פשוטו, והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא **שורש גדול ומפתח גדול** להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". ויסוד זה הזכיר בגו"א כשלשים פעם [כמלוקט בספר המפתח לגו"א ערך דרשות (עט.)].

והוא הדין לנדון דידן, בודאי תיבת "חיות" נשארת על כנה [ומובנה מילדות], וגם חז"ל מעולם לא נחלקו על כך. אך הואיל והתורה נקטה בתיבת "חיות", ולא בתיבת "מילדות", יש בכך רמז לתיבה נוספת הדומה לתיבת "חיות" [חיות השדה], וכמו שביאר [וכמדומה של נמצא במקום אחר שיאמר על דבריו בפעם אחת שהם "כלל גדול שורש גדול ומפתח גדול" כפי שכתב בגו"א הנ"ל]. וראה למעלה פ"ח הערה 25, ולהלן פ"ל הערה 45.

(134) "ממהרים להוליד" פירושו שפעולת ההולדה נעשית במהירות. ואין כוונתו שמקדימות ללדת בשנותיהן, או שחדשי העיבור מעטים יותר, אלא שההולדה עצמה נעשית במהירות וללא שהות זמן. ובכת"י [שסו.] כתב: "כל תנועות החיות יותר קל מן האדם, ולכך ממהרים להוליד יותר מן האדם. כי האברים שלהם קלים לפעול מה שהוא צריך אל ההולדה, ולפיכך ממהרים להוליד. אבל האדם, מפני כבידות תנועתו, אין האברים שלו קלים לפעול מה שהוא צריך אל הולדה".

(135) בח"א לסוטה יא: [ב, נ:] כתב משפט זה בזה"ל: "שכל אשר חומרו הוא יותר גס".

(136) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"כ [תעח:] כתב: "מזהיר האדם בעבודה כנגד ההתחלה שלא יהיה כבד, ויהיה זריז בתחלה. על זה אמר [שם] 'הוי קל כנשר', ובדבר שהוא התחלה שייך קלות, כאשר הוא קל, ואין טבעו מכביד עליו לעמוד ממקומו אשר הוא יושב. וזהו סגולת הנשר, שאין טבעו מכביד עליו, ולכן אמר 'הוי קל כנשר'... והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר... כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר... ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם". ובנתיב התורה פי"ז [תרפד.] כתב: "כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות". ובנתיב הזריזות ר"פ ב [ב, קפו.] כתב: "תחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כל כך גובר עליו, עד שהוא כמו אבן דומם, ואינו מתעורר על דבר. ולכך אמר תחלה [אבות פ"ה מ"כ] שיהיה 'עז כנמר', דהיינו שיעורר את עצמו לפעול, ולא כמו זה שבשביל כובד טבעו אין מעורר עצמו על דבר". ובאור חדש פ"א [תכח:] כתב: "כמה פעמים יש לאדם כבידות הטבע, ומבטל דבר זה תנועת האדם, שאינו רוצה לקום ממקומו". ובנר מצוה [נד:] כתב: "כי מי שאינו עז יש בו כובד הטבע, ומבקש ההנחה, ואינו מבקש התנועה". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "אין הצבי גס ועב החומר, ולכך אינו כבד התנועה. כי כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ, [ש]יש לה חומר גס, לכך גם אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צג:]. והמסילת ישרים פ"ו כתב: "הנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים, שכבר לבו של האדם יודע חובתו, ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת

נפשו ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף על פי כן יניחהו, לא מחסרון הכרת החובה ההיא ולא לשום טעם אחר, אלא מפני שכבדות העצלה מתגברת עליו. והרי הוא אומר, אוכל קמעא, או אישן קמעא, או קשה עלי לצאת מביתי, פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, חמה עזה בעולם, הקרה רבה או הגשמים, וכל שאר האמתלאות והתואנות אשר פי העצלים מלא מהם, ובין כך ובין כך התורה מונחת, והעבודה מבוטלת, והאדם עוזב את בוראו". ושם פ"ז כתב: "אם יתנהג בכבדות בתנועת איבריו, גם תנועת רוחו תשקע ותכבה. וזה דבר שהנסיון יעידהו". ובפחד יצחק בהערה כללית שבפתיחת הספר כתב: "כבר כתב החסיד לוצטו בפרק הזריזות [מסילת ישרים פרקים ו, ז] כי המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות". וראה להלן פל"ו הערה 120.

(137) רש"י בראשית טו, י "ואת הצפור לא בתר - לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים, שנאמר [תהלים כב, יג] 'סבבוני פרים רבים וגו''... וישראל נמשלו לבני יונה, שנאמר [שיה"ש ב, יד] 'יונתי בחגוי הסלע'" [הובא למעלה פ"ח הערה 209]. והגו"א שם אות טו [רס:] כתב: "כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב. ולפיכך העופות הם מוכנים להגיד העתידות, וכדכתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך הקול', וכן תמצא בישראל הנבואה, מה שלא תמצא בשום אומה". וראה הערה הבאה, להלן פי"ח הערה 151, פי"ט הערה 217, ופכ"ב הערה 112.

(138) לשונו בכת"י [שסו.]: "ומפני שישראל כח השם יתברך דבק בהם תמיד, אין בהם הכבידות שיש לשאר האומות, ותנועתם יותר קל, ואבריהם ממהרים לפעול גם כן מה שצריך אל הולדה". וראה להלן הערה 141.

(139) כי לביאה היא חיה ולא בהמה, שההבדל בין בהמה לחיה הוא שהשם "חיה" נתייחד לבעלי החיים הגדלים שלא במקום ישוב, ואינם ברשות האדם. ואילו שם "בהמה" נתייחד לבעלי חיים ביתיים הגדלים בישוב [שנות אליהו כלאים פ"ח מ"ו]. וראה להלן פל"ד הערה 126.

(140) בכת"י [שסו.] הוסיף כאן: "ורצה בזה שתנועתה [של חית השדה] יותר, ופעולתה יותר קלה". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפח.] ביאר מדוע אין מצוה לכסות בעפר דם בהמה, אלא רק לכסות דם חיה ועוף [ויקרא יז, יג, רמב"ם הלכות שחיטה פי"ד ה"א], וז"ל: "ואלו שני מינים [חיה ועוף], כי החיה כאשר היא דבר קל בתנועה, וזה מורה על כי הנפש שבו מסולק מן האדמה. כי כל בעל אדמה יש לו כבידות הטבע, ואילו החיה והעוף אין לו כבידות הטבע, כמו שיש לבהמה שיש לה כבידות הטבע. וזה מורה שיש בהם

[לבהמות] יסוד העפר, ואינו צריך כסוי בעפר... לכך צוה בתורה לכסות הדם של חיה ועוף, שאין להם כבידות הטבע, לכסות אותם העפר".

(141) אודות שישראל הם בעלי פעולה יותר מן האומות, כן כתב בכת"י [שסו.], וז"ל: "וכן בשאר דברים נמצא גם כן בישראל כח פועל יותר חזק ממה שהוא בשאר אדם". ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] ביאר שאין סתירה בין המאמר שישראל הם העזים שבאומות [ביצה כה:] לבין המאמר [יבמות עט.] שישראל הם ביישנים, וז"ל: "והא דקאמר הכא [יבמות עט.] דישראל הם ביישנים, ואילו בפרק אין צדין [ביצה כה:] קאמר תניא משמיה דר"מ, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים... אין זה קשיא, דהא והא איתא; שהם עזים, היינו שאין להם גסות ועבות החומר, ואינו פועל, רק הם כמו אבן דומם, כמו שיש לביישן שהוא חמרי. ואילו מה שישראל הם עזים ופועלים מאוד, מורה שהם בעלי נפש, ואין הנפש שלהם מוטבע בחומר. ומ"מ הם ביישנים, דהיינו מצד שמקבלים התפעלות מזולתם, כאשר ראוי לקבל התפעלות מן השם יתברך, או ממי שהוא גדול ממנו, אז הם בעלי בושה ביותר. ודבר זה מדה אחרת לגמרי, כאשר הוא מוכן לקבל התפעלות מאחר. אבל בעצמם עזים הם". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר:] כתב כדברים האלה, והוסיף: "והם כמו אש, שהוא פועל ביותר מפני שהוא פועל בכח גדול, וכמו שהוא פועל בחוזק כך הוא ממהר לקבל התפעלות. כי מי הוא שהוא יותר תקיף מן האש, ועם כל זה הוא ממהר לקבל התפעלות מן המים, שהם מבטלים כחו. וכך הם ישראל, שהם חזקים ותקיפים מאוד בעצמם, אבל ממהרים לקבל התפעלות מאחר, הוא הבושה, ודבר זה מבואר מאוד".

(142) בגמרא שלפנינו איתא "רב ושמואל", אך בעין יעקב איתא "רב ולוי", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה פי"ד הערה 3].

(143) "שיצאו מיוכבד" [רש"י שם].

(144) והגמרא שם מוכיחה מפסוקים שדוד בא ממרים.

(145) כמו שנאמר [שמות א, כ] "וייטב אלקים למילדות וירב העם ויעצמו מאד". אך נראה שכוונתו לדברי הגמרא [סוטה יא:] "'שפרה' זו יוכבד, ולמה נקרא שמה 'שפרה'... שפרו ורבו ישראל בימיה". וכן אמרו [שמו"ר א, יז] על מרים "'אפרת' [דהי"א ב, יט], זו מרים, ולמה נקרא שמה 'אפרת', שפרו ורבו ישראל על ידיה". ולכך נקט כאן בלשון "שהיו פרים ורבים", כנגד לשונות המאמרים האלו "שפרו ורבו ישראל".

(146) "בית דדירת קבע הוא" [סוכה ג:]. ובגו"א שמות פ"א אות כז [כב:] כתב: "כמו הבית שהוא עומד בקביעות". ובנצח ישראל פל"ה [תרנז.] כתב: "לפי שהדבר שהוא מציאות

חזק בעולם נקרא 'בית', שהוא בנין קבוע". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "בית שהוא קבוע לדור שם בקביעות". וכן כתב בח"א לסנהדרין צז. [ג, רד:]. וצרף לכאן דברי הגמרא [פסחים פח.] שיעקב אבינו קרא לבית המקדש "בית" [לעומת אברהם שקראו "הר", ויצחק שקראו "שדה"]. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קלג:] ביאר זאת בזה"ל: "אברהם קרא 'הר', שמורה על החורבן, כי מקדש ראשון עתיד ליחרב. וכן יצחק קראו 'שדה', מורה על חורבן [של מקדש שני]. ויעקב קראו 'בית', מורה על ישוב תמידי, והוא מקדש שלישי". הרי שוב חזינן ש"בית" מורה על קביעות ותמידיות. וראה נצח ישראל פל"ג [תרלג:].

ויש להבין, מדוע השכר על יראת אלקים הוא עשית בתים קבועים. דבשלמא השכר על ש"היה נבנה בית ישראל" הוא עשית בתים, כי כנגד בנית בית ישראל, הן זכו לבתים, מדה כנגד מדה. וכן בכת"י [שסו:] כתב: "הוסיף הקב"ה לעשות להם בתים, כמו שהם בנו את בית ישראל". אך מהי ה"מדה כנגד מדה" שבין יראת אלקים לעשית בתים. אמנם דבר זה מפורש בשני מקומות בספריו שיראת שמים עושה לאדם בית אצל ה'; בתפארת ישראל ס"פ י [קסז:] כתב: "כי יראת שמים עושה לו בית אצל השם יתברך, שעל ידי יראה הוא עם השם יתברך, ושם ביתו ומשכנו. כי השם יתברך הוא מקום ובית לכל הנמצאים אשר הם דבקים בו יתברך". ובנתיב יראת ה' פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי יראת השם דירת האדם אצל השם יתברך... כי אין לך דבר שהוא עם השם יתברך רק יראת השם, כדכתיב [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו', לכך יראת שמים היא הבית". לכך ברי הוא שכנגד יראת אלקים שהיתה למילדות, הקב"ה עשה להם בתים, בית כנגד בית, ונתבארו דבריו כאן.

(147) כי הם תמיד בירושה, ובנו של כהן או לוי לעולם יהיו גם כן כהן או לוי.

(148) פירוש - מלכות אינה תמיד עוברת בירושה לבן, ורק אם הבן ראוי לכך אזי הוא קודם לכל אדם, ולא כשאינו ראוי לכך [ספרי דברים יז, כ, רמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ז]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפג.] כתב: "הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות... כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו. ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך... הגוף הוא מן האב, היא הטפה... ולפיכך הבן יורש את הכהונה". וכל מה שכתב לגבי כהונה, כחו יפה לגבי לויה. וראה הערה הבאה, ולהלן פכ"ב הערה 69.

(149) מדבריו כאן עולה שגם למ"ד "בתי מלכות" אין בתי מלכות בעצם נחשבים לבית, ורק משום "שלא יחסרו שום בית" לכך המילדות זכו גם לבית מלכות. אמנם בגו"א

שמות פ"א אות כז [כב:] ביאר שלמ"ד "בתי מלכות" נחשבת המלכות ל"בית" מצד עצמה, וכלשונו: "כי אלו הג' הם עומדים בקביעות ונמשכים תמיד כמו הבית, שהוא עומד בקביעות; כי הכהונה לא תוסר לעולם, וכן הלויה. והמלכות, אם בנו הגון וראוי, קודם לכל ישראל, כדכתיב [דברים יז, כ] 'למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו', ודרשו [סיפרי שם] בנו קודם לכל". הרי שהואיל ויש לבן קדימה לשאר אדם, זה עצמו מספיק להחשיב את המלכות ל"בית". **ונראה לתלות** את ההבדל בין דבריו בגו"א לדבריו כאן בחקירה הבאה; כאשר אמרינן במלכות שאם בנו ראוי למלאות מקום אביו הוא קודם לכל אדם, האם אז זו ירושה גמורה, כמו שאר ירושת בן את אביו. או הואיל ואם אין הבן ראוי למלכות אינו יורש את שררת אביו, לכך אף כאשר הבן הוא ראוי אין זו ירושה גמורה כמו שאר ירושת בן את אביו, אלא זו קדימה שיש לבן לכל אדם, אך עדיין אין זו ירושה גמורה. והנה בשו"ת הרשב"א [ח"א סוף סימן ש] כתב: "כלל גדול אמרו בכל עניני המינויין, שאם היה הבן ראוי הוא קודם לכל אדם... אף על פי שיש אחרים גדולים ממנו, הבן קודם". אלא שיש שכתבו [שו"ת הרשד"ם יו"ד סימן פה, וגינת ורדים יו"ד כלל ג סימן ז] שאין הדברים אמורים אלא כשהאחרים קצת גדולים ממנו, אבל אם הם גדולים ממנו בהרבה, ואין לבן יחס וערך עמהם, הגדול קודם לבן. אך יש מי שחולק [תשובות הר"י אריפול בגינת ורדים סימן ח] וסובר שאפילו אם האחרים הם גדולים בהרבה ממנו, עדיין הבן קודם. וכנראה שנחלקו בחקירה הנ"ל; הדעה הראשונה סוברת שכאשר הבן ראוי, יש כאן ירושה גמורה, לכך הבן קודם גם לאחרים הגדולים ממנו בהרבה. אך הדעה השניה סוברת שכאשר הבן ראוי עדיין אין זו ירושה גמורה, אלא דיני קדימה, לכך הבן לא יקדם לאחרים הגדולים ממנו בהרבה. וזהו ההבדל בין דבריו כאן לדבריו בגו"א; כאן הוא סובר שאף אם בנו ראוי אין בזה ירושה גמורה, לכך אין המלכות נחשבת ל"בית". אך בגו"א הוא סובר שכאשר בנו ראוי זו ירושה גמורה, לכך המלכות נחשבת ל"בית". **ואם תאמר**, לדבריו כאן שאין המלכות נחשבת ל"בית", מדוע לחד מ"ד היתה כאן זכיה במלכות "כדי שלא יחסרו שום בית, אף בית המלכות", הרי אין המלכות נחשבת לבית, וממילא לא יהיה בהעדרה חסרון של בית. וצריך לומר, שהואיל ואם בנו ראוי הוא קודם לכל אדם, לכך יש בזה מקצת בית, ואם המילדות לא יזכו במלכות, יחשב הדבר שלא זכו בכל הבתים שבישראל. ודע, שבגו"א שמות פ"א אות כז [כב.] כתב שני הסברים מדוע כהונה לויה ומלכות נקראות "בתים". ודבריו כאן הם לפי הסברו השני. ובהסברו הראשון כתב שם: "יראה לפי שהבית כולל הרבה, כן הכהונה, מפני שהוא כולל השייכים אל הכהונה, והם הכהנים בני אהרן, וכן הלויה.

וכן המלכות נקרא 'בית' מפני שהוא כולל עמו אשר הוא מולך עליהם, וכולם נכללים בו, לכך נקרא [מ"א ט, א] 'בית המלך'".

(150) "אף על עמו גזר - דרש רבי תנחומא [ויקהל אות ד], יום שנולד משה אמרו איצטגניניו היום נולד מושיען של ישראל, ואין אנו יודעים אם מצרי הוא או יהודי. ועמד וקיבץ כל עמו, ובקש מהן ליתן לו הנולדים בו ביום, וגזר אף על עמו" [רש"י שם (ראה למעלה הערה 87, ולהלן פי"ז הערה 130)].

(151) רש"י שמות א, כ "לכל עמו - אף עליהם גזר. יום שנולד משה אמרו לו אצטגניניו, היום נולד מושיען, ואין אנו יודעין אם ממצרים אם מישראל, ורואין אנו שסופו ללקות במים. לפיכך גזר אותו היום אף על המצרים, שנאמר 'כל הבן הילוד', ולא נאמר 'הילוד לעברים'. והם לא היו יודעים שסופו ללקות על מי מריבה".

(152) לשונו בגו"א שמות פ"א אות כח [כג.]: "וקשיא, אחר שראו שהיום נולד בן שיושיע להם, כל שכן שיוכלו לראות אם מישראל אם מהמצריים". וכוונתו במה שכתב "כל שכן" היא, שאם ראו את העתיד הרחוק, כל שכן שיוכלו לראות את ההוה המצוי. וראה להלן ס"פ יז בישוב נוסף לשאלה זו.

(153) ואמרו חכמים [מגילה יג.] "'ירד' זה משה... 'גדור', שגדר פרצותיהן של ישראל... 'סוכו' שנעשה להם לישראל כסוכה", ונקרא בת לפרעה "לומר לך שכל המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו" [שם].

(154) לשונו בגו"א שמות פ"א אות כח [כג.]: "ויראה לי מפני שבת פרעה גדלו, ומפני כן נקרא בן לבת פרעה... לפיכך לא היו האיצטגנינים רואים על תולדות אם מישראל, שהרי נקרא בן לבת פרעה, וגם לא אם ממצריים הוא, מפני שילדה אותו יוכבד [שמות ו, כ], ולא היה מורה האצטגנינות לא שהוא מישראל ולא שהוא ממצרים, שהרי ממשה למדו [מגילה יג.] 'המגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו'".

(155) כמבואר למעלה הערה 98. וראה להלן פי"ט הערה 117.

(156) ראה למעלה הערה 100 בביאור הדגשתו כאן "במה שהיה נבדל מכלל ישראל **במעלה שלו**, ולא נשתתף עם שאר ישראל **במעלתם**".

(157) הנה לא כתב "אם ממצרים", אלא "אם מאומות", אע"פ שלמעלה [לאחר ציון 150] הביא "אם ממצרים אם מישראל הוא". וראה הערה הבאה.

(158) יש להעיר, לפי הסבר זה מדוע היה לאצטגנינים צד לומר שמשה בא מהמצרים, שאמנם מעלת משה הנבדלת מפקיעה אותו מהצטרפות עם שאר ישראל, אך מהיכי תיתי שמחמת כן יחשב למצרי, והלא קל וחומר הוא; אם מעלתו הנבדלת של משה

מפקיעה אותו מלהמנות עם שאר ישראל, קל וחומר שתפקיע אותו מלהמנות עם המצרים. ובשלמא לפי הסברו הקודם, ניחא, שהואיל והיו למשה שתי אמהות [יוכבד ובת פרעה], אחת ישראלית ואחת מצרית, לכך היתה למשה זיקה מסויימת גם למצרים. אך לפי הסבר זה קשה. וצריך לומר, שהצד שמשה הוא מצרי אינו מחמת שהיתה למשה שייכות מסויימת למצרים, אלא שאם הוא אינו מישראל, ממילא הוא ממצרים, כי אפשרות שלישית אינה קיימת, וכשאינו מישראל, ממילא הוא מסווג כמצרי. ולכך כתב "אם מישראל אם מאומות", ולא כתב "אם ממצרים" [ראה הערה קודמת], כי אין כאן צד חיובי שמשה הוא ממצרים, אלא רק שאינו מישראל, וממילא הוא מהאומות.

(159) לפנינו בגמרא ובעין יעקב ליתא לתיבת "גזר". וכן המשך המאמר מובא בשנוי לשון קלים.

(160) לכאורה מתכוון להעיר וכי "מנינא אתא לאשמועינן" [קידושין יז.], והיה יכול לומר מיד "בתחלה גזר... ואחר כך גזר... ולבסוף גזר", מבלי לומר בתחילה שהיו שלש גזירות.

(161) זו התחלת התשובה על הצורך לומר "שלש גזירות גזר". ואולי צריך לומר "שהיה פרעה". וראה הערה 163.

(162) ואם תאמר, מהי ההוספה שיש בגזירה השניה ["כל הבן הילוד היאורה תשליכהו"] על פני הגזירה הראשונה ["אם בן הוא והמיתן אותו"], הרי אידי ואידי הן המתת הזכרים, ומאי שנא. ויש לומר, שהגזירה הראשונה נאמרה רק למילדות, ואילו הגזירה השניה נאמרה לכל עמו. וכן כתב החזקוני [שמות א, כב], וז"ל: "לכל עמו - כיון שראה שלא עשו המילדות כאשר דבר אליהן, עשה כל עמו ממונים עליהם. היינו 'ויצו פרעה לכל עמו', כסבור שלא יהיו יכולים להיות נשמרים מכולם".

(163) לשונו בכת"י [שסז:]: "ומה שאמר שהיה ג' גזירות, שלא היתה הגזירה קשה כל כך מתחילה, שהרי לפי האמת המילדות היו מחיים את הילדים. ואחר כך היה גוזר גזירה "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", ובזה היתה הגזירה קיימת יותר. ואחר כך היה עוד גוזר על עמו, שתמיד היה מוסיף הגזירה. ואף לפי דעת פרעה שהמילדות היו ממיתים הבנים, אי אפשר שלא יהיו כמה וכמה מולידים בלא חיה, ולא היתה הגזירה כל כך כללית. לכך היה פרעה תמיד מוסיף הגזירה וכו'". נמצא שמה שרבי יוסי בר חנינא אמר "שלש גזירות גזר" בא לאשמועינן שהיה מתחזק והולך בגזירות.

(164) ואם המצרים לא היו כל כך שונאים לישראל, לא היו מסכימים להמית את בניהם בשביל להגיע אל מושיעם של ישראל.

(165) אלא הוסיף על המצרים להמית את בניהם, אך על ישראל לא הוסיף כלום.
(166) פירוש - ההתחזקות בגזירות היתה מצד פרעה, ולא מצד ישראל, שפרעה התחזק והלך בגזירותיו. וראה למעלה הערה 89.
(167) "היו משלשים אותם כדי לחזקם, כי בשלשה גזירות הגזירה מתחזקת" [לשונו למעלה לאחר ציון 89]. וראה למעלה הערה 90.
(168) לאחר ציון 87. ובכת"י כאן [שסז:] הוסיף "והוא דבר עמוק ונפלא". וראה למעלה הערה 91.

פרק טז

(1) לשון הגמרא במילואה "'וילך איש מבית לוי', להיכן הלך. אמר רב יהודה בר זבינא, שהלך בעצת בתו. תנא, עמרם גדול הדור היה ["והיו הכל נשמעין לדבריו" (רש"י שם)], כיון שגזר פרעה הרשע 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו' [שמות א, כב], אמר לשוא אנו עמלין, עמד וגירש את אשתו. עמדו כולן וגירשו את נשותיהן. אמרה לו בתו, אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה; שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות ["שלא יולידו לא זכר ולא נקיבה" (רש"י שם)]. פרעה לא גזר אלא בעולם הזה ["שנולדים ומתים וחוזרים וחיים הן לעולם הבא" (רש"י שם)], ואתה בעולם הזה ולעולם הבא ["אתה גזרת בעולם הזה ובעולם הבא, שכיון שאינם נולדים, אינן באין לעולם הבא" (רש"י שם)]. פרעה הרשע, ספק מתקיימת גזירתו, ספק אינה מתקיימת. אתה צדיק, בודאי שגזירתך מתקיימת, שנאמר [איוב כב, כח] 'ותגזר אומר ויקם לך'. עמד והחזיר את אשתו, עמדו כולן והחזירו את נשותיהן". **ובכת"י כאן** [שסח.] הקדים דברים שלא נדפסו, וז"ל: "פירוש מאמר זה, שרצה לומר שהיה כל ענין תולדת משה בהשגחה מאת השם יתברך, לא כמנהגו של עולם. ואילו נולד משה כדרך העולם, היו אומרים שבדרך מקרה נולד המושיע. עכשיו נגלה שלא היה תולדתו רק בהשגחה, שהרי עמרם פרוש היה מאשתו, והחזירה על ידי מרים בעבור שהתנבאה על הגואל הזה, שאמרה [סוטה יא:, יג.] 'עתידה אמא שתלד בן שיושיע את ישראל'. נמצא כי לידתו היתה מאת ה', בעבור שמרים התנבאה על הגואל הזה. ולפיכך היתה דנה נגד אביה שפירש מאשתו". וראה הערה הבאה.
(2) לכאורה לא ברור לאיזו נבואה כוונתו, כי במאמר זה שהביא כאן לא נזכר שמרים נתנבאה, אלא שהיא דנה לפני אביה שגזירתו קשה מגזירת פרעה, וזה לא נקרא נבואה. אך ברי הוא שכוונתו לדברי הגמרא [סוטה יא:, יג.] שמרים נתנבאה ש"עתידה אמי

שתלד בן שמושיע את ישראל", ומחמת נבואה זו דנה לפני אביה, וכמובא בהערה הקודמת. אמנם לפי זה קצת קשה, מדוע לא פתח את הפרק עם המאמר הזה [העוסק ישירות בנבואת מרים], ובמקום זאת פתח במאמר שהוא תולדה מנבואת מרים [שדנה לפני אביה, ואביה הלך בעצת בתו]. וי"ל בזה.

(3) נראה שאין קושיתו סתם שאהרן עדיף, אלא שאמרו בגמרא [סוטה יב:] "'ותקח מרים הנביאה אחות אהרן וגו'' [שמות טו, כ], אחות אהרן ולא אחות משה. אמר רב עמרם אמר רב... מלמד שהיתה מתנבאה כשהיא אחות אהרן ["עד שלא נולד משה, והיינו הנביאה אחות אהרן" (רש"י שם)] ואומרת 'עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל'". הרי שנבואה זו נאמרה בהדגשה שהיתה אז אחות אהרן, ו"נקראת על שמו" [רש"י שמות טו, כ], לכך יקשה מדוע לא ניתנה נבואה זו לאהרן.

(4) בפרשיות העוסקות ביציאת מצרים [שמות-בשלח]. ואולי כוונתו במיוחד לנאמר [שמות ו, כו-כז] "הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל ממצרים הוא משה ואהרן". וראה להלן הערה 6.

(5) לכאורה נראה לבאר זאת על פי דברי רש"י [שמות ז, א], שכתב: "כל לשון נבואה אדם המכריז ומשמיע לעם דברי תוכחות, והוא מגזרת [ישעיה נז, יט] 'ניב שפתים'". ובגו"א שם אות א [קכג.] כתב: "כי הונח שם 'נביא' אל המדבר דברי השם... מפני כי דברי השם יתברך צריכים מדבר ומשמיע אותם לבני אדם, כי הם דברים בלתי נודעים לבני אדם". לכך אין נבואה על דבר אשר יקרה לעצמו, כי לשם כך אין צורך בדיבור וניב שפתים. ובהכרח שכל נבואה היא להתנבאות על דבר הנוגע לזולתו. וכן בדר"ח פ"ג מ"ב [עג.] ביאר שאין ענין של דיבור בנוגע לעצמו, וכלשונו: "שנים הם כאשר הם מדברים דברי תורה היא תורה גמורה, שהתורה היא כאשר מוציא התורה בפה, וזה נקרא תורה גמורה. וזה שייך בשנים, שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור, לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור של תורה כלל... רק כאשר הם שנים, שאי אפשר בלא דבור כלל, זה נקרא 'דברי תורה'... ולא נקרא כאשר הוא ביחיד, שהרי תמצא [בראשית יז, יז] 'ויאמר בלבו', [ש"א א, יג] 'וחנה היא מדברת על לבה', ואין זה דבור ממש, וזה מפני כי אצל היחיד הדבור והמחשבה שוה". ולמעלה פ"ב [קפד:] כתב: "מצוה לספר ולדבר מזה בפה, שזה פרסום יותר". לכך אין נבואה העוסקת בעצמו. **אך אין** זה מספיק, כי לפי זה אם הנבואה תהיה נוגעת לו וגם לזולתו, יוכל להתנבאות על כך, כי צריך ליידע את זולתו, ורק כאשר

הנבואה נוגעת **רק** לעצמו, בזה אין צורך בדיבור וניב שפתים. אך הרי כאן מדובר בנבואה הנוגעת לאהרן וגם לזולתו [הולדת משה], ועם כל זה אהרן לא התנבא על כך משום שנבואה זו נוגעת **גם** לעצמו [אך לא רק לעצמו], וכפי שיבאר בסמוך. לכך יש עדיין צורך לבאר מדוע אין נביא מתנבא על נבואה הנוגעת לעצמו אף שהיא נוגעת גם לזולתו. **זאת ועוד**, שהרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"ז כתב: "הנביא אפשר שתהיה נבואתו לעצמו בלבד, להרחיב לבו ולהוסיף דעתו עד שידע מה שלא היה יודע מאותן הדברים הגדולים". ולפי הסבר הנ"ל שנבואה שייכת רק כאשר יש דיבור, תיקשי לך כיצד כתב הרמב"ם ש"הנביא אפשר שתהיה נבואתו לעצמו בלבד". **לכך נראה** שהסבר דבריו הוא על פי מה שכתב בנצח ישראל ר"פ נז [תתעז.], שביאר שם מדוע נבואת בלעם מורה על אמתת ישראל, יותר מנבואת נביאי ישראל, וז"ל: "ולכך כאשר הקרוב הוא מעיד, שהוא חלק מעצמו, והוא כמו חצי בשרו, כמו שאמר הכתוב אצל מרים [במדבר יב, יב] 'אל נא תהי כמת בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו'. ומאחר שהעד המעיד על הנדון הוא חלק מן אשר מעידין עליו, אין כאן עדות בפועל. כי כל דבר נמצא בפועל לאחר, ולא נמצא בפעל לעצמו, רק לאחר צריך שיהיה נמצא בפועל. ודבר זה ידוע לנבונים. ולכך הקרוב שהוא חלק מעצמו, אין עדות שלו עדות, כי כל עדות שהוא מעיד שכך נמצא בפועל, ואין נמצא בפעל לעצמו... ומפני זה היה בלעם, שהוא זולת ישראל. וזה שכבר אמרנו לך פעמים הרבה, אף כי ישראל יש בהם החסרון מצד החומר, אבל מצד אמתת צורתן אין חסרון, והם שלמים בתכלית השלימות... ובלעם היה בוחן ישראל מצד אמתת צורתן, אשר בו נמצאו ישראל בפעל. ולכן היה מעיד על אמתת ישראל יותר מכל. וזה מפני שלא היה לו קירבה וחבור לישראל, לכך היה בלעם מעיד עליהם מצד אמתת ישראל אשר נמצאו ישראל בפעל. וזהו שגורם שהיה נבואת בלעם על ישראל הכל לטובה, כאשר הפך הקב"ה את הקללה לברכה [דברים כג, ו], שהיה רוצה לקלל אותם, ונהפך לברכה, ברכות שאין כמותם... כי יעקב ומשה שהיו מכלל ישראל, והדבר שהוא חלק מהכל, אינו נמצא בפועל אליו הכל... לכך דוקא בלעם, שהוא זולת ישראל, ונחשבו ישראל אליו בפועל הגמור, לכך היה מתנבא על ישראל מצד צורתן של ישראל, שבו הם נמצאים בפועל... כי יעקב ומשה היו חלק מישראל, ואין הדבר נמצא בפועל לעצמו". הרי שביאר שיש לנבואה גדר של עדות. וכשם שאין עדות על עצמו [כתובות כז:], כך אין נבואה על עצמו. ולא קשה מדברי הרמב"ם שכתב שיש נבואה "לעצמו להרחיב לבו ולהוסיף דעתו", כי שם איירי בנבואה לעצמו, אך לא בנבואה על עצמו. וכן משמע מלשון הרמב"ם בהלכות עדות פ"י ה"ג, שכתב: "הא למדת שאין הנביא עומד לנו אלא

להודיענו דברים העתידים להיות בעולם, משובע ורעב, מלחמה ושלום, וכיוצא בהן. ואפילו צרכי יחיד מודיע לו, כשאול שאבדה לו אבדה והלך לנביא להודיעו מקומה [ש"א ט, כ], וכיוצא באלו הדברים". אך לא הזכיר שאפילו צרכי עצמו מודיע לו. והביאור הוא כנ"ל, שהנבואה באה לגלות דברים כפי שהעדות באה לגלות דברים, ואין גלוי לעצמו, אלא רק גלוי לזולתו.

(6) בכת"י [שסח.] הוסיף כאן "ועליהם אמר שלמה [שיה"ש ד, ה] 'שני שדיך כשני תאומי צביה'". וכן מבואר בשיהש"ר [ד, ה], והובא ברש"י [שיה"ש שם]. ונאמר [שמות ו, כו-כז] "הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל ממצרים הוא משה ואהרן", ופירש רש"י שם "הוא אהרן ומשה - יש מקומות שמקדים אהרן למשה, ויש מקומות שמקדים משה לאהרן, לומר לך ששקולין כאחד. הוא משה ואהרן - הם בשליחותם ובצדקתם מתחלה ועד סוף". הרי שבמיוחד ובמסוים בנוגע לגאולת מצרים הוצמדו משה ואהרן להדדי, עד שאין אחד ללא השני. ונקודה זו מבוארת בנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.], וז"ל: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' [להלן תחילת פי"ט (הערה 9), פל"א (הערה 21), ועוד] כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה. וכאשר יצאו ישראל ממצרים, אז היו ישראל לעם, כמו שבארנו והארכנו בזה בחבור גבורות ה'. וכל עם מצד שהם עם, יש להם חבור אחד. וראוים שיהיו מתאחדים ומתקשרים חלקי העם זה בזה, עד שלא יהיו נפרדים. וכאשר הם מתאחדים ומתקשרים החלקים, עדיין בשביל זה אינם נקראים עם אחד, רק שדבר זה גורם שאינם מחולקים, שאם היו מחולקים אינם ראוים כלל להיותם עם אחד. וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו [אבות פ"א מי"ב], עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה... כי אהרן היה הקשור בין החלקים, עד שהיו מתחברים ומתקשרים יחד... ועל ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת. ודברים אלו הם דברים ברורים מאוד למי שיבין דברי חכמה. ולכך היו ישראל על ידי משה לעם אחד. כי על ידי אהרן נתקשרו ולא היה פירוד ביניהם, ומשה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם". וכן חזר וכתב שם ר"פ נד [תתמד.]. וראה הערה הבאה, ופי"ח הערה 77.

(7) קשה, שגם מרים היתה סבה לגאולת מצרים, וכמו שכתב למעלה פי"ב [תקסד:], וז"ל: "כאשר נולדה מרים היה התחלת קורבת ישראל אל הגאולה, שגם מרים היתה צריכה אל ישראל כשנגאלו, שבזכותה היה הבאר [תענית ט.]. ודור שהיתה בו מרים יותר הפך למצרים, שהרי מרים סבה לגאולתם, ומצרים סבה לשעבודם", וראה שם הערה 36. ובנצח ישראל ר"פ נד [תתמד.] צירף את מרים למשה ואהרן, וכלשונו: "אמנם יש לך להבין מה שהיה מצטרף מרים אל משה ואהרן... אהרן שהיה עושה שלום וחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, דבר זה הוא מצד השם יתברך, אשר הוא חפץ בחבור ובדביקות זה להיות עם ישראל. אמנם כמו שהשם יתברך הוא חפץ בדביקות ישראל, כמו כן ישראל הם חפצים ומשתוקקים אל השם יתברך, כי 'דודי לי ואני לו' [שיה"ש ב, טז]. ולפיכך היה עוד גואל שלישי, הוא מרים, נגד ישראל שהם משתוקקים אל השם יתברך. לכך היה גואל זה נקבה, כי חבור זה מצד כי ישראל שהם נחשבים כמו אשה להקב"ה בכל מקום, הם משתוקקים אל השם יתברך". הרי גם מרים שייכת לגאולת מצרים בעצם, ומצטרפת אל משה ואהרן. ועל הפסוק [בראשית מ, י] "ובגפן שלשה שריגים" אמרו חכמים [חולין צב.] "אלו משה ואהרן ומרים". ובח"א שם [ד, קיא:] כתב: "הם שלשה מעלות מחולקות כל אחד ואחד בפני עצמו, וכל השלשה הם שלימות מתחבר לאחד, והיה אחד. כי ידוע כי משה ואהרן ומרים שלשה פרנסי ישראל... והם ענין אחד. בעבור כי השלשה שהם התפשטות הימין והשמאל והאמצע". אם כן, כשם שאהרן נמנע מלהתנבא על משה כי אם היה מתנבא אזי "היה מתנבא על עצמו, שהרי אין משה בלא אהרן", כך היה צריך להיות ביחס לנבואת מרים, כי אין משה בלא מרים. ובעל כרחך שהשייכות של משה לאהרן היא יותר מהשייכות של משה למרים, כי השייכות של משה לאהרן נאמרה להדיא בקרא, לעומת השייכות של משה למרים. והרי רק על משה ואהרן דרשו שהיו שקולים [ראה הערה קודמת], ולא דרשו כן על משה ומרים. אמנם הגדר המדויק בזה עדיין צריך ביאור.

(8) כי אהרן היה גדול ממשה בשלש שנים [שמות ז, ז], נמצא שבטרם שנתעברה יוכבד היה אהרן פחות מבן שלש שנים. לעומת זאת מרים היתה אז בת חמש שנים, בעת שהיתה מילדת [שמו"ר א, יג]. ובפירוש המהרז"ו שם עשה את חשבון השנים של מרים, וכתב: "בעת הגאולה היה משה פ' שנים, ואהרן פ"ג, ומרים פ"ו, וקודם לידת משה היתה בת ה' שנה". ותוספות בכורות ד. [ד"ה ואהרן] כתבו: "מרים גדולה ממנו [מאהרן] ג' שנים, כדאמר במדרש [שמו"ר א, יג] כמו שהיה אהרן גדול ממשה ג' שנים". וראה להלן פכ"ו הערה 36.

(9) ונבואה מחייבת הכרת הבורא, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"א: "דעתו [של הנביא] פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכסא... ומסתכל בחכמתו של הקב"ה". והרמח"ל בדרך ה' ח"ג פ"ג כתב: "הנבואה ענינה שיגיע האדם ויתקשר בבורא יתברך שמו, ויתדבק בו דביקות ממש".

(10) יש להבין, איך משמע מהגמרא שבפחות מג' שנה לא שייך להכיר את בוראו, אולי רק אברהם הגיע לזה בהיותו בן שלש שנים, אך אפשרי להגיע להכרה זו גם קודם לכן. ואין לומר שאם היה שייך קודם לכן הגמרא היתה אומרת כן, כי בגמרא למדו שאברהם הכיר את בוראו בהיותו בן שלש ממה שנאמר [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקולי", וגימטריה "עקב" הוא מאה שבעים ושתים, וכתב הר"ן שם "כמנין 'עקב' שמע, ואברהם חי קע"ה [בראשית כה, ז], נמצא שבן שלש הכיר את בוראו". הרי שלא הגיעו למספר שלש שנים מסברה [עד שתבוא ותאמר שמשמע מכך שלא שייך להכיר קודם לכן], אלא אמרו כן מהכרח של קרא. ואם כן מנלן לומר ד"משמע דבפחות לא". ויש לומר, שהכתוב המורה שאברהם הכיר את בוראו בן שלש שנים הוא כאמור מה שנאמר "עקב אשר שמע אברהם בקולי", וכתוב זה משבח את אברהם ומבאר שמחמת זכויותיו של אברהם ה' ישפיע טובה מרובה על יצחק. ואם היה ניתן להכיר את בוראו קודם לכן, ורק אברהם לא עשה כן, א"כ יש בפסוק זה גנאי מסויים לאברהם, שלא הצליח להכיר את בוראו בהזדמנות הראשונה האפשרית, והתמהמה קמעא להגיע להכרה זו. וכמו שאמרו חכמים [יבמות מח:] "מפני מה הגרים מעונין, מפני ששהו עצמם להכנס תחת כנפי השכינה". וזה מן הנמנע שפסוק זה יכלול שום גנאי לאברהם, כאשר הוא בא להורות על זכויותיו של אברהם. לכך משמע מהגמרא שאברהם אכן הכיר את בוראו בהזדמנות הראשונה האפשרית. **ובתפארת ישראל** ר"פ כ [רצד.] כתב: "כי אברהם היה מיוחד ביותר לקיים כל התורה, וזה כי מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע. כי בן ג' שנה הכיר אברהם את בוראו". ושוב משמע מכך כי אם היה שייך להכיר את בוראו לפני שלש שנים, בודאי זה היה נעשה אצל אברהם, כי הוא היה במיוחד מוכן לזה. וכן עולה מדבריו בח"א לנדרים שם [ב, יא:], שביאר שם שני טעמים מדוע אברהם הכיר את בוראו בן שלש שנים, ולפי שני טעמים אלו עולה שלא שייך להכיר לפני כן, וז"ל: "כי אלו ג' שנים הם נגד שני ערלה, ועליו נאמר [ויקרא יט, כג-כד] 'ונטעתם כל עץ מאכל שלש שנים יהיה לכם ערלים ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הלולים'... וכאשר היה בן ג', הוסרה הקליפה, והיה כולו מקודש. ותדע עוד להבין ענין אלו ג' שנים שהכיר את

בוראו, כי כבר התבאר כי האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל, ולא מתחלת בריאתו בפעל. וכאשר מצאנו כי האילן הוא בכח ג' שנים, ולכך פירות שלו אסורים עד ג' שנים, ואחר כך הוא יוצא אל הפעל. לכך אברהם גם כן היה יוצא אל הפעל כאשר היה בן ג', ואז הכיר את בוראו". וראה להלן פכ"ט הערה 103.

(11) לשון הגמרא שם "עמד [עמרם] והחזיר את אשתו [יוכבד]. עמדו כולן והחזירו את נשותיהן. 'ויקח' [שמות ב, א], 'ויחזור' מיבעי ליה. אמר רבי יהודה בר זבינא, שעשה לו מעשה ליקוחין, הושיבה באפריון ["מטות שנושאות בהן כלות" (ערוך, ערך אפריון)], ואהרן ומרים מרקדין לפניה, ומלאכי השרת אמרו [תהלים קיג, ט] 'אם הבנים שמחה'". ורש"י [שמות ב, א] כתב "ויקח את בת לוי - פרוש היה ממנה מפני גזרת פרעה, והחזירה ועשה בה לקוחין שניים".

(12) לשונו בגו"א שמות פ"ב אות א [כג:]: "בסוטה [יב.] הושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדים לפניהם. דאם לא כן, 'ויקח', 'ויחזור' מיבעי ליה. ועשה בה לקוחים שניים כדי לפרסם הדבר, שממנו ילמדו אחרים גם כן, לכך עשה לקוחים שניים כשהחזיר אשתו, וזהו על דרך הפשט. אבל בספר גבורות ה' שם הארכנו מאוד בענין זה בנשואין האלו". וכוונתו לדברים שיכתוב בסמוך כאן ובכת"י [ראה הערה 14].

(13) המשך הגמרא [סוטה יב.] "'את בת לוי' [שמות ב, א]. אפשר בת מאה ושלשים שנה הוי וקרי לה 'בת'... אמר רבי יהודה, שנולדו בה סימני נערות". ופירש רש"י [שם] "סימני נערות - חזרה לימי עלומיה באורח כנשים ובתואר פנים, ופשטו הקמטים". ורש"י בחומש [שמות ב, א] כתב: "ואף היא נהפכה להיות נערה, ובת ק"ל שנה היתה, שנולדה בבואה למצרים בין החומות, ומאתים ועשר שנה נשתהו שם, וכשיצאו היה משה בן שמונים שנה [שמות ז, ז]. אם כן כשנתעברה ממנו היתה בת ק"ל, וקורא אותה 'בת לוי'".

(14) מלשונו משמע שהמשך דבריו ["וְכאשר תשכיל תבין חזרת נעוריה וכו'"] זו נקודה שניה, ואילו דבריו כאן ["ועניין זה נפלא מאוד"] הם רמז לנקודה בפני עצמה. אמנם בח"א לסוטה יב. [ב, נא:] כתב כדבריו כאן אות באות, אך השמיט את המלים "ועניין זה נפלא מאוד", וכתב "שחזרה להיות נערה, כי כאשר תשכיל תבין חזרת נעוריה וכו'". אך כאמור מלשונו כאן משמע שרומז לנקודה בפני עצמה, כי המשך דבריו הוא נקודה שניה. ובכת"י [שסח:] אכן מבואר להדיא שיש כאן נקודה בפני עצמה, בנוסף להמשך דבריו, וז"ל: "ועניין זה נפלא מאוד, כאשר נולד משה היה עולם חדש, לשום ה' בריאה חדשה. כי אתמול היו מצרים משעבדים את ישראל בקושי, עכשיו [דברים לג, כט] 'ויכחשו אויביך לך ואתה על במותימו תדרוך'. אין עולם חדש מזה... ולפיכך חזרה להיות נערה,

כמו שנתחדש העולם גם כן, ויוכבד חידש הקב"ה כנשר נעוריה [עפ"י תהלים קג, ה]. ועוד כאשר תשכיל תבין חזרת נעורים וכו'".

(15) לשון הרמב"ם בפיהמ"ש לסנהדרין פרק חלק, היסוד השביעי: "נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו, ואשר קמו מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה. והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך, יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא" [ראה להלן פי"ט הערה 144]. וכן כתב באגרת תימן [הוצאת קאפח, עמוד מג]. ובמו"נ ח"ב פל"ג כתב על משה רבינו ש"הוא הנכבד מכל נולד". ובשמונה פרקים לרמב"ם, פרק ז, כתב: "וכאשר ידע משה רבינו, עליו השלום, שלא נשארה לו מחיצה שלא הסיר אותה, וכי נשלמו בו מעלות המדות כולן והמעלות השכליות". והבית יוסף בהקדמתו כתב: "והנחילנו על ידי מבחר המין האנושי משה רבינו ע"ה תורה ומצות". ובפירושו לתורה שמות ב, ב כתב: "אתה רוצה ל[ה]שוות למשה עם שאר האדם, ח"ו, כי היה מבחר המין האנושי". ובספר בית אלקים, שער היסודות, פרק ארבעה ושלשים, כתב: "ואם מצד האמצעי, והוא משה רבינו ע"ה, יתברר ג"כ שלא תשתנה התורה, כיון שהיה מבחר המין האנושי בנבואתו, ולא קם עוד נביא בישראל כמשה". ולהלן בכת"י ר"פ יז [שעא:] כתב: "כאשר אנו רואים ענין משה רבינו עליו השלום, שהתורה ניתן על ידו, תראה מזה שהוא היה מבחר המין האנושי" [הובא להלן פי"ז הערה 2]. והט"ז יו"ד סימן רמב סק"כ כתב: "משה רבינו ע"ה... אילו היה אדם אחר כמותו, והוא בלתי אפשר, שהרי כתיב 'לא קם כמשה'". והנפש החיים שער ג פי"ד כתב: "והיה [משה] הולך וגדול בזאת המדרגה כל עת עד שעלה בידו וזכה אליה קודם סלוקו מן העולם. בשלימות היותר אפשרי בכח האדם לזכות בעודו בזה העולם... וזה שאמרו ז"ל [ראה זוה"ק ח"ג רלב.] 'שכינה מדברת מתוך גרונו של משה'... ולזאת המדרגה בשלימות עדיין לא זכה אליה שום אדם זולתו מעת חטא אדה"ר, וגם לא יזכה אליה שום אנש על יבשתא עד ביאת הגואל במהרה בימינו. כמו שהעידה התורה הקדושה 'ולא קם נביא עוד בישראל במשה כו''... ולכן אמרו בתנא דבי אליהו רבה [פכ"ה] 'חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב', ולא אמרו 'למעשי משה רבינו עליו השלום'". וראה למעלה פ"ז הערה 154, פ"ט הערה 222, להלן הערות 93, 102, פי"ח הערה 80, פי"ט הערה 20, פכ"ח הערה 1, ופ"ל הערה 83.

(16) לשונו להלן פמ"ב: "וזה שאמרו משל למלך שהיה לו שתי גנות, שהם זו לפנים מזו. פירוש כי למשה נמסר הגנה הפנימית, דהיינו מעלה אלקית, כי היה מעלת משה

מגיע עד לשם. ולפיכך ראוי היה למשול על הטבע, שהוא מעלה חיצונית". ובתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב: "ומפני גודל מעלת משה, ויחודו בנבואה, מורה עליו שמו. כי 'זה משה האיש' [שמות לב, א] הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה, עד שנאמר עליו [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'. ועליו נאמר [משלי ל, ד] 'מי עלה שמים וירד'. ומפני כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים... ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם, ולפיכך 'עלה שמים וירד'. והיה למשה משפט האמצעי שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו''. ולפיכך בשם 'משה' אות המ"ם שהיא אמצעית בסדר אלפ"א בית"א. ואחר כך השי"ן, שהיא מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים', וזה נאמר על משה כדאיתא במסכת ראש השנה [כא:]. ואות ה"א מורה שיורד לתחתונים. וידוע כי האדם מדרגה חמישית, כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית. והרי משה עולה עד המדרגה האחרונה חוץ מאחת, ויורד לתחתונים עד המדרגה החמישית, ודבר זה מבואר". וראה למעלה פט"ו הערה 66, להלן פכ"ח הערות 42, 43, ופל"ד הערה 138. ובדרוש על התורה [כז:] כתב: "באה השי"ן, שהוא סוף האותיות חסר אחת, כמו שהוא היה עולה אל האלקים בהשיגו עד סוף שערי בינה, חוץ מאחת". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקצא.] כתב: "אין ראוי להחסיר שום מדרגה ממעלת משה רבינו ע"ה, אשר לא קם כמוהו". וברוח חיים אבות פ"א מ"א כתב: "ובזוהר [ח"ג קלח.] 'אברהם אברהם' [בראשית כב, יא] פסיק טעמיה בגוויה, 'משה משה' [שמות ג, ד] לא פסיק טעמיה בגוויה... וזה כוונתם 'אברהם אברהם' פסיק טעמיה בגויה, רצונם לומר בין אברהם דלעילא שהוא הנפש בשרשה בעולם העליון, ובין אברהם השני, כשהיא מלובשת בגוף בקצה האחרון שלה, יש הפסק בגויה, שהגוף הוא מפסיק שלא נזדכך חומרו כל כך באופן שלא יהיה חוצץ ומפסיק בין הארת הנשמה בעולם העליון, לכשהיא מלובשת. אבל 'משה משה' לא פסיק טעמיה בגויה, שנזדכך אצלו הגוף כל כך, עד שלא היה חוצץ ומפסיק כלל בין הארת הנשמה כשהיא בעולם העליון, לכשהיא בגוף... ולכן אמרו 'השכינה מדברת מתוך גרונו של משה', מחמת שלא היה הגוף אצלו מסך מבדיל, היתה שכינה מדברת מתוך גרונו ממש". וראה להלן הערה 93, פי"ח הערה 80, פכ"ח הערה 3, פכ"ט הערות 56, 117, ופ"ל הערות 83, 84.

(17) פירוש - נאמר [קהלת א, ט] "אין כל חדש תחת השמש", ובהכרח שכל התחדשות היא באה מעל לשמש. והואיל והשמש נמצאת בעולם האמצעי [ראה למעלה הקדמה

שניה הערה 56, להלן פי"ז הערה 16, פל"ד הערות 66, 88, דר"ח פ"א מי"ח (תיט.), ונתיב האמת פ"ג (א, רב.)], לכך כל התחדשות בהכרח באה מן העולם העליון. ואמרו חכמים [קידושין לב:] "יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום", וכתב לבאר בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.] בזה"ל: "מה שאמר שיצר הרע מתחדש בכל יום... בעבור כח היצר הרע שהוא כח שטן כח מלאך המות [ב"ב טז.], שזה הכח אינו דבר טבעי אשר הוא תחת השמש [שעל כך נאמר "ואין כל חדש תחת השמש"], אבל כחו בא מן הכח אשר הוא על השמש. ומפני זה נאמר על היצר הרע שהוא מתחדש בכל יום על האדם, שכל דבר שכח שלו הוא בא ממדריגה עליונה שהוא על הטבע, נקרא כי הוא מתחדש בכל יום ויום". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעד:] כתב: "החדוש מורה על מעלה עליונה מן הענין הראשון". ולהלן פכ"ב [לאחר ציון 60] כתב: "כל חדוש הוא ממעלה עליונה יותר, ואילו לא היה ממעלה עליונה יותר לא היה כאן חדוש כלל, רק היה נוהג כמנהגו. ולפיכך כל חדוש הוא ממעלה עליונה". וראה בדר"ח פ"ג מ"ה [קמג:] שנתבאר על פי זה מה שכתב שם "יש הנהגה בלתי טבעית... אשר מתחדש מן הבחירה". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:] כתב: "כי בן דוד אינו בא עד שיגיע הפסד ושנוי אף לדגים, אשר הם רחוקים מן השנוי... וכל זה למעלת ההויה החדשה, עד שיהיה הויה חדשה לגמרי מעולם העליון". והשפת אמת פרשת שמות, שנת תרל"ה, כתב: "כי על ידי שנלקח מבני ישראל ההתחדשות, לכך נאמר בהם [שמות א, ח] 'ויקם מלך חדש'. כי מאין להם זאת ההתחדשות, [קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'" [ראה למעלה פ"ה הערה 27, ולהלן פכ"ב הערה 61].

(18) בספר דברת משה, פרשת ויקרא [עמוד ריט:], כתב: "הנה ידוע ששורש נשמת משה רבינו ע"ה היה קדושה עליונה מאוד, מרצון העליון, כמו שרמז בשמו 'משה' גימטריא 'רצון' עם הכולל... כי נולד בקדושה ובטהרה, כמו שאיתא בזוה"ק [ח"ב יא:] על פסוק 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', עלמא דאתכסיא". ובתניא ר"פ מב כתב "שורש נשמת משה רבינו עליו השלום המושרשת בדעת העליון שבי' ספירות דאצילות". ובספר מאור ושמש פרשת פנחס [במדבר כז, טז] כתב: "ידוע כי נשמת משה רבינו ע"ה היה מבינה דאצילות". וזהו מתק לשונו כאן "כי נשמתו היה קודש קדשים, **נאצל** מן המעלה הרמה והנשאה העליונה".

(19) שמעתי לבאר שכוונתו לספירת בינה, שמשם בריאת העולם, וכמו שאמרו חכמים [זוה"ק ח"ג מג.] "אמר רבי אבא, 'מה רבו מעשיך ה'' [תהלים קד, כד], כמה סגיאין אינון עובדוהי דמלכא קדישא, וכלהו סתימין בחכמה, הדא הוא דכתיב [שם] 'כלם בחכמה עשית', כלהו בחכמה כלילן. ולא נפקי לבר אלא בשבילין ידיען לגבי בינה,

ומתמן אתעבידו כלא ואתתקנו, הדא הוא דכתיב [משלי כד, ג] 'ובתבונה יתכונן', ועל דא 'כלם בחכמה עשית' בבינה". ומשם מדריגת משה, כי משה זכה לבינה [עץ חיים שער הכללים, פרק יא].

(20) כי המקור של חידוש העולם הוא גם המקור של חידוש האדם, כי האדם נחשב ל"עולם קטן", וכמבואר למעלה פ"ה הערה 128, ופ"ח הערה 307.

(21) לשון הראב"ע שם: "ובדרש כי יוכבד נולדה בין החומות. גם זה תמוה, למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה בהולדת משה והיא בת ק"ל שנה, ולמה הזכיר דבר שרה שהיתה בת תשעים [בראשית יז, יז]". והרמב"ן הביא דבריו בבראשית מו, טו, וישב קושיתו באופן אחר מישוב המהר"ל.

(22) כן כינה כמה פעמים את חז"ל, וזהו כשבא במיוחד להפלג בשבחם. וכגון, בתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "כי סדר הלמוד שסדרו אבותינו, שהיו חכמי עולם". ובהקדמה לבאר הגולה [טז.] כתב: "ומעתה אם נחריש, ימצא לנו חטא ואשמה, כי נשמע דברי בזוי על חכמי עולם, ונשלם רעה תחת טובה". ושם בבאר החמישי [עז:] כתב: "לכך תנו שבח והודאה אל חכמי עולם, אשר גלו לנו בחכמתם סודי תורה". וכן כאן, מעמיד את קושית הראב"ע כ"דברי הבאי" מול "חכמי עולם".

(23) בכת"י [שסט.] הוסיף כאן: "ולא נמצא בשום זמן אשה אחת מולידה ד'. ובאותו הזמן כל הדור היו פרים ורבים".

(24) לשונו בגו"א שמות פ"ב אות ב [כד.]: "יש מקשים, למה לא נזכר זה הנס בתורה, כמו שנזכר בתורה הנס של שרה. ואלו האנשים טעו בשתים; האחת, אחר שהכתוב מגלה לך שינוי התולדות באותו זמן, שנאמר [שמות א, ז] 'פרו וישרצו', ועל כרחך פירושו שלא היו מולידים בדרך הטבע ומנהגו של עולם, שהיו מולידים הרבה בפעם אחת. ואם כן אין ענין ליתן זה נס ליוכבד, כי אחר שלכל ישראל היה זה, שהשם יתברך חיזק את כח התולדה". לאמור, הראב"ע הבין שלידת משה היתה נס, ולכך תמה על השמטת הדבר מהתורה. אך המהר"ל מבאר שאחר שהקב"ה חיזק את טבע כח התולדה של אותו דור, ממילא כך היה טבע אותו הדור, ואין זה נס. ותשובתו השניה של הגו"א היא כתשובתו השניה כאן.

(25) פירוש - הראב"ע מבין שהתורה סיפרה על לידת שרה את יצחק, משום הנס והפלא שהיה בדבר, שילדה כשהיתה בת תשעים. לכך הוקשה לו שהנס של יוכבד הוא יותר פלא [שהיתה בת ק"ל], ומדוע התורה לא ספרה נס כזה גדול.

(26) כמו שהזכירו במדרשים נסים רבים שנעשו לישראל בעת עשר המכות, והתורה לא הזכירה אותם כלל.

(27) בכת"י [שסט.] כתב מלים אלו כך: "כי אין התורה ספר חידושים". ובתפארת ישראל פי"ג [רב:] הביא את הזוה"ק [ח"ג קנב.] שאמרו שם "ווי להההוא בר נש דאמר דהא אורייתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוטי", ובהמשך בזוה"ק מכנה אנשים אלו בשם טפשים.

(28) לשון הרמב"ן בתחילת הקדמתו לחומש: "משה רבינו כתב הספר הזה עם התורה כולה מפיו של הקב"ה... אבל זה אמת וברור הוא שכל התורה מתחלת ספר בראשית עד [דברים לד, יב] 'לעיני כל ישראל' נאמרה מפיו של הקב"ה לאזניו של משה". ובתפילה אמרינן "כמו שכתבת עלינו בתורתך על ידי משה עבדך מפי כבודך כאמור". **וכוונתו לומר** שהתורה היא שכל אלקי עליון, ואינה באה בשביל צרכי בני אדם. ואמרו חכמים [ב"ב קטז.] "אמר לו, שוטה, לא תהא תורה שלימה שלנו כשיחה בטלה שלכם". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פח.] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובתפארת ישראל פ"ח [קלא.] כתב: "העבירה מטמטם לבו של אדם [יומא לט.], אבל אין זה מצד הטבע של השרצים... שאם כן היתה התורה ספר רפואות או ספר הטבע" [ראה להלן פכ"ב הערה 67, ופ"מ הערה 32]. ובדר"ח פ"ג מ"ב [עז.] כתב: "התורה נקראת 'בת' [לה' (שמו"ר לג, א)], כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך [ראה ח"א לחולין ס: (ד, צח.)], ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה" [ראה למעלה פ"ח הערה 44]. לכך יש למצוא תמיד את השכל האלקי שיש בדברי תורה, ולא לתפוס את דברי התורה מצד צרכי האדם.

(29) כמו לידת יצחק כששרה היתה בת תשעים, ושאר ענייני האבות, וכמו שמבאר והולך.

(30) שנשלח על ידי אברהם להביא אשה ליצחק [בראשית כד, א-סז].

(31) לפנינו בב"ר ובילקו"ש ח"א רמז קט איתא "פרשתו של אליעזר שנים וג' דפים הוא אומרה ושונה".

(32) פירוש - אמרו במשנה [מעילה פ"ד מ"ג] "דם השרץ ובשרו מצטרפין". וכתב הרע"ב שם "דם השרץ ובשרו מצטרפים - דמרבינן מקרא דכתיב [ויקרא יא, כט] 'וְזה לכם הטמא בשרץ השורץ על הארץ', לרבות דם השרץ שיהיה מטמא כבשרו [כריתות ד:]". מה שאין כן בדם נבלות, שהוא טהור [עדיות פ"ח מ"א].

(33) לפנינו בב"ר ובילקו"ש ח"א רמז קט איתא "רבי אחא".

(34) בהרבה מקומות המהר"ל דוחה את דברי הראב"ע בתוקף [כמו כאן שכתב "וזה שנעלם מן הראב"ע"], וכמו שכתב עליו בתפארת ישראל פל"ד [תקב:]: "דרך זה החכם להשיב על דברי חכמים, עם ריחוק שלו מדברי חכמים, ודי בזה". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סב:], שם פל"א אות יג [קיז.], שם שמות פי"ט אות ד [נה.], שם פכ"ג אות יח [רלט:], שם פכ"ה אות כג [רפא.], שם ויקרא פ"ח אות א [קסה:], שם במדבר פכ"ח אות יא [תסה.], שם דברים פכ"ו אות יב [תי:], תפארת ישראל פ"מ [תרטז:], ח"א לשבועות ט: [ד, יא.], ועוד. ובדרוש על התורה [כו:] כתב על הראב"ע: "ובמחילה מכבודו היה כלא מבין דברי חכמים אלה". וראה למעלה פט"ז הערה 34, ופי"ט הערות 99, 102.

(35) ב"ר א, א "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ומדרש זה הובא בהרבה מקומות בספריו. וכגון, להלן פ"ע כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שס.] כתב: "אמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם' [שם]. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם... הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם". וכן

כתב שם פ"ה מכ"ב [תקלא.], ושם פ"ו מ"ב [כד.]. ובבאר גולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'". ובנתיב התורה ר"פ א [כד.] כתב: "כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל... שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובנתיב התשובה פ"ב [מה.] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם". וכן הוא בדר"ח פ"ג מי"ד [שס:], תפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], דרוש על המצות [נא:], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 77, 133, והקדמה שלישית הערה 72. **וממו"ר שליט"א** שמעתי הערה נפלאה בזה. שהנה לשון חכמים הוא "היה מביט בתורה ובורא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה בורא את העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי **הבטה** בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה ובורא את העולם". ולמדנו ממאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה. ודפח"ח.

(36) אודות שהאבות הם יסוד ישראל, כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:], וז"ל: "מזה תבין שתקנו בתפלה 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', שזכר ג' אבות, שהם יסוד חזק ובנין לישראל" [ראה למעלה פ"ו הערות 57, 58, פ"ט הערה 240, ולהלן פכ"ה הערה 48].

(37) בכת"י [שסט.] במקום לכתוב את המלים "שהם עיקר העולם", כתב בזה"ל: "שבשביל ישראל ברא הכל, כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא', בשביל ישראל שנקראים [ירמיה ב, ג] 'ראשית תבואתו' ברא הקב"ה את העולם [רש"י שם]. ולפיכך התורה בענין האבות מארכת מאוד, לפי שהם עיקר במציאות במה שהם אבות ישראל, אבל בישראל אין מאריך". ואודות שישראל הם עיקר העולם, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ו [רפו.] כתב: "הם [ישראל] ראוים להיות חזקי המציאות, והם עיקר מציאות העולם, וזולתו לאין ותוהו נחשבו". ולהלן פי"ט [לאחר ציון 122] כתב: "ישראל הם עיקר העולם". ולהלן פ"ס כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנצח ישראל פ"י [רמח.] כתב: "ומפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית אין להם דבר זה. לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות, ודבר זה מבואר. ואיך יהיה דבר זה בטל, שיהיו האומות עיקר וישראל יהיו טפלים אצלם, והם משועבדים להם... שמחייב המופת שיהיה כאן אומה אחת יחידה, והיא ראשית לבריאה, ובשביל זאת הבריאה נברא הכל, כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', ופירשו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל ראשית ברא שמים וארץ, והם ישראל, כדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל ראשית תבואתו'. כי בשביל ראשית התבואה אדם זורע כל התבואה, כך ישראל הם ראשית תבואתו, ובשבילם ברא את הכל. כי שאר אומות הם תוספת על זה... ועוד תבין זה מן עצם בריאתם של ישראל, שמצד עצמן יש להם המעלה האלקית, ואין בטול אל דבר זה. ויש ללמוד דבר זה מדברי חכמים אשר הודיעו לנו דברים אלו בחכמתם, באמרם [יבמות סא.] 'ואתנה צאני מרעיתי אדם אתם' [יחזקאל לד, לא], 'אתם קרוים אדם ולא האומות קרוים אדם'. הנה אין צריך ראיה כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה, כאשר ישראל בפרט נקראים 'אדם'... וכל זה מפני שאין האומות עיקר המציאות, רק הם שפלים אצל ישראל, לכך נקראו חיות, שאינם נבראים בשביל עצמם, רק בשביל ישראל... כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה". ושם ר"פ נו [תתסד.] כתב: "כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים... ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות

קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובדרוש על המצות [ס:] כתב שישראל משמשים [עוזרים] לאומות, "כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל" [הובא למעלה פ"ה הערה 132, פ"ו הערה 14, להלן פי"ט הערה 123, ופל"ט הערות 61, 83].

(38) נקודה זו מבוארת היטב בגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:], וז"ל: "אמרינן למעלה בפרשת חיי שרה [רש"י בראשית כד, מב] 'אמר רבי אחא יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים, דאילו פרשה של אליעזר כפולה בתורה'. אף על גב ד'תורת משה' אקרי [מלאכי ג, כב], דהוא 'עבד ה'' [דברים לד, ה], ולמה לא היה תורתו גם כן כמו שיחתן של עבדי אבות. אלא על כרחך לפני המקום חשוב ענין אבות יותר ויותר, לפי שהאבות הם התחלה ותולדה לבנים. וטעם זה ידוע למבין כי הוא דבר נפלא, כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל... אבל משה רבינו עליו השלום... אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה, שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם האבות היו במחשבה להיות נבראים. והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל... וראה איך הבדל גדול יש בין האבות ובין משה רבינו עליו השלום, שהרי במדרש רבות פרשת יתרו [שמו"ר כח, א] 'כשעלה משה רבינו למרום בקשו מלאכי השרת לדחותו, מה עשה הקב"ה, צר קסלתר פניו של משה רבינו עליו השלום כדמות אברהם, אמר להם לא זהו שירדתם אצלו'. ראה כי לא היה ראוי משה רבינו עליו השלום להתקיים בין המלאכים עד שנדמה פניו קלסתר פניו של אברהם" [הובא למעלה פ"ט הערה 223, להלן פכ"ה הערה 48, פ"ל הערה 64, ופל"ו הערה 117].

(39) בגו"א שמות פ"ב אות ב [כד:] כתב כן בקיצור, וז"ל: "והטעם השני שלא ידעו הם דברי חכמים ז"ל, ולא עמדו בפירושם. כי שאני ענין האבות שמאריך התורה בהם, כמו שפירש רש"י בפרשת חיי שרה [בראשית כד, מב], כי דרך הכתוב להאריך בסיפור האבות... ולפיכך מי שמקשה קושיא זאת לכתוב כל הדברים אשר עשה השם יתברך בשינוי מנהגו של עולם, הוא טעות גמור, דהרבה גופי התורה לא נכתבו רק ברמז, אבל האבות במה שהם עיקרים ואבות, מספר בענייניהם". וכאן ביאר יותר מדוע יש להאריך בענין האבות.

(40) בכת"י [שסט:] הוסיף כאן: "והנה אינו דומה כלל אל שרה, ולא הקשה מידי". ושם בכת"י מביא הסבר שלישי ליישב את קושית הראב"ע מדוע התורה לא האריכה בלידת יוכבד כפי שהאריכה בלידת שרה [הסבר ראשון היה שכל ישראל ילדו באופן יוצא ממנהג העולם. והסבר שני היה שהתורה תאריך בעניני האבות במיוחד], וז"ל: "ועוד, דבלאו הכי נמי לא קשיא, דכיון דלא נתחדש דבר מענין זה מה שהיתה יוכבד בת ק"ל, וילדה את משה רבינו עליו השלום, לכך לא נכתב דבר זה בתורה. לאפוקי אצל שרה, שנתחדש דברים הרבה מה שצחקה שרה ואמרה [בראשית יח, יב] 'הבת תשעים שנה תלד', והשיב לה הקב"ה [שם פסוקים יג-יד] 'למה זה צחקה שרה וגו' היפלא מה' וגו''. ולא נכתב מה שהיתה שרה בת צ' בשביל הנס עצמו, אלא בשביל דבר הנמשך מזה. ומעתה דבריו אין בהם ממש כלל. הארכתי בזה בשביל שזה האיש טען על דברי חכמים ז"ל, ודחה דברים אשר הם יסוד עולם בקנה הרצוץ".

(41) בא לבאר כיצד המלים "בת לוי" מורות שיוכבד חזרה לנעוריה.

(42) בכת"י [שסט:] הוסיף כאן: "כדכתיב [במדבר ל, יז] 'בנעוריה בית אביה'".

(43) אודות שלאדם צעיר אין שם בפני עצמו אלא נקרא על שם אביו, הנה בדר"ח פ"ד מ"א [ג.] ביאר את השמות "בן זומא" ו"בן עזאי", וז"ל: "נקרא 'בן זומא', ולא נקרא בשמו 'שמעון בן זומא', שאמרו בסוף פרק קמא דסנהדרין [יז:] 'הדנין לפני חכמים' שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא, שהיו יושבים לפני חכמים ושואלין קושיות לחכמים. ודבר זה היה להם בילדותם קודם שהגיעו לכלל זקנה, ויצא שמם בחכמה, ולפיכך נקראו על שם אביהם, כי בילדותם לא היו להם שם בעצמם. ואף אחר שהזקינו, נשאר להם זה השם שנקראו 'בן זומא', 'בן עזאי'". ועוד אודות שהעדר שם מורה על העדר חשיבות, הנה נאמר [בראשית יד, ב] "עשו מלחמה את ברע מלך סדום ואת ברשע מלך עמורה שנאב מלך אדמה ושמאבר מלך צבוים ומלך בלע היא צוער", הרי שמות ארבעת המלכים נזכרו, ואילו שמו של המלך נחמישי לא נזכר, ועמד על כך הרמב"ן שם, וז"ל: "וטעם 'ומלך בלע', מפני שמלך על עיר קטנה, ואנשים בה מעט, ולא שֵׂם לו על פני חוץ". ורש"י [תהלים ד, ג] על הפסוק "עד מה כבודי לכלימה", כתב: "עד מתי אתם מבזים אותי; [ש"א כב, ט] 'הראיתם את בן ישי', [ש"א כה, י] 'מי דוד ומי בן ישי'... אין לי שם [בתמיה]". וכן כתב רש"י [במדבר יג, ל] "ויהס כלב אל משה - לשמוע מה שידבר במשה. צווח ואמר 'וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם', השומע היה סבור שבא לספר בגנותו". ומנין לשומע שבא לספר גנותו, ועל כרחך משום שכינה את משה רבינו בשם "בן עמרם", המורה על העדר חשיבות. וכן כתב רש"י [במדבר כא, כ] "למה לא נזכר משה בשירה זו [של

הבאר], לפי שלקה על ידי הבאר". וכן מבואר בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות א [קפו:], וראה למעלה פי"ג הערה 10, ולהלן הערה 59.

(44) לשונו בגו"א שמות פ"ב אות ג [כה.]: "פירוש, שקורא אותה 'בת לוי' בלא שמה, דמשמע שלא היתה נקראת אלא על שם אביה, כמו נערה שהיא ברשות אביה [כתובות מו:]".

(45) אלא סתם וכתב [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", וממשיך כאן לבאר את הפסוק שפתח בו את הפרק. וכן העיר למעלה פט"ו [לאחר ציון 98]. אך שם הגיע לזה מחמת הפסוק [שמות א, טו] "אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה", שהם יוכבד ומרים [סוטה יא:], ונתקשה שם מדוע לא נזכרו בשמם, ומתוך כך הגיע לדבר על עמרם ויוכבד. וכן בכת"י [שסט:] כתב: "וכבר אמרנו למעלה בפרק שלפני זה למה לא הזכיר הכתוב שם עמרם ושם יוכבד". וכאן ישוב ויבאר בתחילה כדבריו למעלה, שמשה הוא נבדל מכל אדם על פני האדמה, ואינו מתייחס לבני אדם פרטיים.

(46) כמבואר למעלה פט"ו הערה 98. וראה להלן פי"ז הערה 24.

(47) לשונו בנתיב העבודה פ"י [א, קז.]: "כי האב הוא סבה לבן, ומשתלשל הבן מאתו... 'הלא הוא אביך קנך' [דברים לב, ו], כי 'אביך' רצה לומר כי מאתו יתברך השתלשלות ישראל, כי הוא סבה להם כמו האב שהוא סבה לבן". ובח"א לשבת נה. [א, לא:] כתב: "יש לך לדעת כי האב הוא סבה לבן, וכל דבר עומד בסבתו. והוא יתברך אבינו שבשמים סבת הכל, ולפיכך הכל עומד בסבת האב. והאבות הם אבות לישראל, וזכות הסבה ראוי שיגיע למסובב. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הסבה הוא מקיים הדבר ומגין עליו" [ראה להלן פי"ז הערה 68, ופכ"ה הערה 21]. ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח:] ביאר לפי זה מדוע גוים דבקים במצות כבוד אב יותר מישראל, וז"ל: "ועוד תדע להבין ענין זה, כי האב ואם הם סבה חמרית לבן, שנותנים את הזרע... ומן אב ואם נוצר הגוף, והנשמה נותן השם יתברך. ומפני שהגוי עיקר שלו הגוף, וסבתו הוא האב ואם, לכך מכבד אב ואם ביותר. ואין עיקר של הגוי הנשמה, ואין מכבדין את אביהם שבשמים. אבל ישראל עיקר שלו הוא הנשמה, והשם יתברך נותן הנשמה, לא אב ואם [נדה לא.]. וישראל נקראים 'בנים' למקום [דברים יד, א], מה שאין זה באומות. לכך הגוי יותר דבק בכבוד אב ואם במה שהם חמריים, יותר מן ישראל". וראה הערה הבאה, ופכ"ג הערה 83.

(48) כי המסובב אינו מתרומם מעבר לסבתו, ומגבלות הסבה חלות על המסובב. ואם הסבה היא דבר פרטי, אף המסובב יהיה דבר פרטי, ולא מעבר לכך, כי הסבה אינה יכולה להעניק למסובב דבר שאין לה, וכמו שכתב בהקדמה לנצח ישראל [ב:], וז"ל: "כי

איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו... ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו". ועל כך אמרו חכמים [ב"מ ט.] "איהו לא קני, לאחריני מקני [בתמיה]". ויש להקשות, כי בהקדמה לנצח ישראל [א:] שלל מחמת טעם זה גופא לומר שהאב הוא סבה גמורה לבן, וכלשונו: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן, לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה, והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל... אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר... שהאב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא, גם הוא צריך לקיומו... אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו" [ראה להלן פי"ז הערה 68, פכ"ה הערה 21, ופל"ט הערה 157]. וכיצד כתב כאן [ובעוד מקומות שהובאו בהערה הקודמת] שהאב הוא סבה לבן, בעוד שבהקדמה לנצח ישראל כתב את ההפך. זאת ועוד, אם הבן יכול לחיות לאחר מות אביו, נמצא שיש בבן דברים מעבר למה שקיבל מאביו, ואולי כמו כן יתכן שהבן יהיה נבדל וכללי, בעוד אביו הוא פרטי בלבד. **ונראה ליישב** זאת על פי דבריו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכז:], שהביא את מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים", וז"ל: "פירוש זה, כי המציאות וההעדר הם שני דברים שאין להם התיחסות וצירוף, כי זה מציאות, וזה העדר. ולפי זה אם נמצא שני דברים מתיחסים ביחד, אי אפשר לומר שהאחד יתואר במציאות והאחד יתואר בהעדר, שמאחר שהם מתיחסים, אי אפשר לומר כך, שהרי המציאות וההעדר אין להם התיחסות. וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד, ואם כן ראוי לומר שאם הבן בחיים, שגם האב בחיים. ולא נוכל לומר שהאב מת והבן בחיים, מאחר שהאב והבן מצטרפים, והמיתה הוא העדר, ואין יחוס למציאות עם ההעדר... ובכל אב בעולם היה ראוי לומר כך, אלא שאין הבן יש לו חיים בעצם, והחיים באדם מקרה, כי הם חיים לשעה ומיד יוסר. אבל דבר שיש לו חיות בעצמו, כמו שהם זרע ישראל, והם חיים קיימים תמידים... ודבר זה חיות בעצם. ולפיכך יעקב שהוא אב להם, ונקראו 'בני ישראל' במה שהוא מתיחס להם כמו האב והבן, ראוי שיהיה בחיים,

כלומר כי שם ה"חיים" נקרא עליו. היינו שאמרו 'מה זרעו בחיים', כלומר מאחר שזרעו בחיים והאב מתייחס אל הבן, האב גם כן בחיים הוא. ובב"ר [מט, ד] פרשת וירא בפסוק [בראשית יח, יח] 'למען הביא על אברהם', תני רבי שמעון בן יוחי אומר, כל המעמיד בן יגע בתורה כאילו לא מת. וזה מבואר גם כן, כי בעל התורה במה שהתורה היא חיים, גם אינו דבר מקרה שיוסר ממנו, ואינו כמו החיים האלו שהם חיים מקריים. לכך האב אשר יש לו יחוס אל הבן וצירוף אליו, כמו שהבן בחיים, כך הוא גם כן בחיים, והבן זה היטב" [הובא ברובו למעלה פ"ט הערה 79]. מבואר בדבריו שיש חילוק בין חיים מקריים לחיים בעצם; חיים מקריים יש לבן מעבר למה שנתן לו אביו, ולחיים אלו אכן אין האב סבה גמורה להם [ועל כך נסובו דבריו בהקדמה לנצח ישראל]. אך חיים שהם בעצם [כמו חיי ישראל ובן יגע בתורה], אין זה אלא בקבלה מאב, ו"מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים" [וכמבואר בגו"א שם]. והנה היות אדם פרטי או נבדל אינו דבר מקרי, אלא דבר בעצם, ומן הנמנע הוא שעמרם הפרטי יוליד בן שהוא נבדל. לכך אם עמרם היה נזכר כאן בשמו וכאדם פרטי, ומשה יתייחס אליו בתור שכזה, יהיה בכך לשלול ממשה את מעלתו הנבדלת והכללית.

(49) פירוש - הפרטי הוא חלק מהכל, ולכך הוא משתייך אל הכל, ובהכרח שאינו נבדל מהכל. ולהלן ר"פ יח כתב: "והוא דבר נפלא על משה רבינו עליו השלום, להורות מדריגת משה. וזה כי בני אדם אשר נכללים בכלל אחד, מפני שכל אחד חלק מן הכלל, לכך גידול שלו כמו החלק שאינו בשלימותו... אבל משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות, לכך לא היה הוא חלק מן הכלל, ובשביל כך היה קומתו שלימה. ואמרו רבותינו ז"ל כי היה קומת משה רבינו עליו השלום י' אמות כדאיתא בפרק המצניע [שבת צב.]... מפני שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל, לכך לא היה קומתו פרטית כשאר בני אדם שהם פרטים, לכך קומתם פרטית, ומספר י' הוא מספר כללי". ולהלן פמ"ז כתב: "'[אז ישיר] משה ובני ישראל' [שמות טו, א], הזכיר משה בפני עצמו וישראל בפני עצמו, ודבר זה כי השירה מורה על אמיתת מדריגת של בעל השירה... ומדריגת משה שהיה נבדל במעלתו מכל ישראל, ולא היה נכלל עמהם, כמו שהתבאר למעלה פעמים הרבה, ולכך לא נשא אשה מבנות ישראל. ואין משה אדם פרטי כמו שאר אנשים בישראל שהם פרטיים, כיון שלא היה נכלל בתוך כלל ישראל, ולפיכך היה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], ולכך זכר משה בפני עצמו, וישראל בפני עצמם, ודבר זה מבואר". ואודות שהפרטי אינו הכל, אלא חלק מהכל, כן כתב בח"א לב"ב יז. [ג, עז:], וז"ל: "ויש לך להבין דבר

זה שנרמז זה במה שאמר אצל האבות [ב"ב יז.] 'בכל' 'מכל' 'כל'. ורצה לומר כי לא היה האבות כמו שאר בני אדם פרטים, שהרי אין האב נכנס בגדר הבן, ואינו משתתף עמו. ולפיכך האבות אינם פרטים, כי הפרטי הוא חלק, ואין האבות חלק" [הובא בחלקו למעלה פ"ט הערה 225]. ובח"א לשבת ל: [א, יג:] כתב: "כי אותו שיש בו יראת שמים הוא נבדל מן הכלל, ומאחר שהוא נבדל מהם, אינו חלק הכלל. וכל דבר שהוא תוך הכלל, הוא חלק הכלל... אבל אותו שנבדל מן הכלל, אינו נכלל בתוך הכלל". וראה למעלה פט"ו הערה 98.

(50) "איש" ו"בת", ו"שם הפשוט" הוא שם שלא יוגדר. ובדר"ח פ"ה מ"ו [רה:] כתב: "לפיכך אמרנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה". ובהמשך שם [רח.] כתב: "מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות... לא יוגדר בדבר מיוחד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 125]. וראה להלן פכ"ג הערה 159, ופכ"ה הערה 88.

(51) כן כתב למעלה פט"ו [לאחר ציון 98], וז"ל: "ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד, בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק. ולפיכך כתוב [שמות ב, א] 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', ולא נזכר בלידתו שם אביו בפרט, שלא היה לו התיחסות אל אדם פרטי זה כלל, רק אל 'איש' בסתם. וזהו מדריגה יותר משאילו היה לו יחוס אל אדם פרטי, שהוא פרטי זה".

(52) הולך לבאר טעם שני מדוע הפרטי מפקיע מהנבדל. ועד כה ביאר שהפרטי משתייך לכלל, לעומת הנבדל, שהוא נבדל מהכלל. ומעתה יבאר שהפרטי הוא גשמי, לעומת הנבדל, שהוא נבדל מהגשמי.

(53) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, להלן ס"פ מד כתב: "אברהם במה שהיה גר והוא פרטי, כמו שהיה אברהם אחד פרטי, והדבר מבואר מאד כי הנבדל אין בו ענין פרטי, כי הפרטי הוא חלק, וזה שייך לחומר שהוא מתחלק. ולפיכך נקרא 'גר', מלשון גרגיר, שהוא פרטי". ובגו"א בראשית פל"ג אות טו [קסה.] כתב: "כי אין ראוי אל הנבדל... שיצטרף אליו חלק אחד פרטי, במה שאין פרטי וחלק שייך בנבדל". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו

חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור" [הובא למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערה 109, פט"ו הערה 98, להלן פי"ח הערה 11, ופי"ט הערה 111]. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". ובנצח ישראל פ"ו [קנט:] כתב: "לא תמצא במספר הזה מספר פרטי, שלא היה המספר רק 'ששים', או 'ששים רבוא', וכל המספרים האלו הם מספר כללי, ולא תמצא מספר פרטי. כי הכל נאמר מצד הענין האלקי שיש בטור המלכה, והפרטי הוא מצד החומרי הגשמי". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפא:] הביא את מאמרם [שבת לא.] שאמרו "בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו... עסקת בפריה ורביה", וכתב: "ראוי שיהיה נוטה אחר הנבדל מן החמרי, ולכך יש לו לעסוק בפריה ורביה. לפי שהנבדל אינו נחשב פרטי רק כללי... כי הפרטי הוא מצד הגשמי בלבד. אבל הנבדל הוא כללי, כמו שמבואר זה מעצמו. ומי שעוסק בפריה ורביה, הרי הוא כמו כללי, ואינו נחשב עוד פרטי, ולפיכך הוא מתדמה לנבדל, שאין נחשב הנבדל פרטי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכח.] כתב: "כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה". וכן הוא בנתיב התורה פ"י [תו:], ח"א לשבת קנא: [א, פ:], וח"א לב"ב יז. [ג, עז:]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". ובח"א לע"ז ד: [ד, כט:] ביאר שהכלל מסוגל לחטא ע"ז השכלי, והפרט מסוגל לחטא עריות הגשמי. וראה למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערות 16, 87, 109, פט"ו הערות 98, 99, להלן פי"ח הערות 11, 120, פי"ט הערה 70, פכ"ה הערה 107, ופל"ח הערה 63.

(54) מהחומר. ולהלן בהמשך הפרק [לאחר ציון 73] כתב: "משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר, כאשר יתבאר. עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". וראה להלן הערות 75, 103.

(55) נמצא שלשני הסבריו עמרם לא הוזכר בשמו, אלא בשם "איש", כדי שעמרם לא יחשב לאדם פרטי. אך ההבדל בין שני הסבריו בנקודה זו הוא, שלהסברו הראשון אם עמרם היה נזכר בשמו, היה זה מונע ממשה מלהיות נבדל מן הכלל, "כי הפרטי זה הוא חלק הכל" [לשונו למעלה לאחר ציון 48]. אך להסברו השני אם עמרם היה נזכר בשמו, היה זה מונע ממשה מלהיות נבדל מן החומרי, "כי כל פרטי הוא מצד החמרי" [לשונו למעלה לאחר ציון 52].

(56) בא לבאר הסבר שלישי מדוע עמרם ויוכבד לא הוזכרו בשמם. ועד כה ביאר כי כך אין עמרם ויוכבד נחשבים לפרטים, והפרטי אינו נבדל מהכלל [הסברו הראשון], ואינו נבדל מהחומר [הסברו השני]. אך מעתה יבאר כי על ידי השמטת שמם יובן שאין הם תנאי מעכב בלידת משה, וכמו שיבאר.

(57) לשונו בגו"א שמות פ"א אות יט [יז:]: "כמו כל אב שהוא בפרט סבה לבן... אם לא היה זה האב, לא בא הבן לעולם".

(58) כלשון הזה לא מצאתי בחז"ל. אך במקום אחד אמרו [ב"ר ל, ח] "משה היה מתוקן לגואל". ובמקום אחר אמרו [שם א, ד] "העולם ומלואו לא נבראו אלא בזכות משה". ובשילוב שני מקומות אלו להדדי עולה שמשה מתוקן לגאולה מתחילת הבריאה. ולהלן פכ"ב [לאחר ציון 21] הביא בשם המדרש [שמו"ר ב, ד] "משה... היה מתוקן לגאולה מתחלת בריאתו". ושם לאחר ציון 29 כתב: "ובמשה... עם בריאתו היה מוכן לגאולה" [ראה שם הערה 30].

(59) בכת"י [שע.] כתב בנקודה זו בזה"ל: "לכך לא כתב רק 'וילך איש מבית לוי ויקח בת לוי', ולא זכר שם פרטי, כי שם פרטי מורה על שהוא אדם חשוב, ומשמע שהוא עיקר בלידת משה. ואין הדבר כך, כיון שכבר היה משה מוכן לגאולה משׁשׁת ימי בראשית, ולא היו עמרם ויוכבד עיקר בלידת משה מכל וכל, כיון שכבר היה מוכן משה לגואל. ולפיכך לא [כתב] שמו הפרטי [של עמרם]". ואודות שהזכרת שם מורה על חשיבות בעל השם, כן נתבאר למעלה הערה 43.

(60) רש"י במדבר כז, טז כתב: "אמר [משה] לפניו, רבש"ע, גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד, ואינן דומין זה לזה". ואמרו חכמים [ברכות נח.] "הרואה אוכלוסי ישראל אומר 'ברוך חכם הרזים', שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה". ובמדב"ר כא, ב, אמרו "אם ראה הרבה אוכלוסין של בני אדם, אומר 'ברוך חכם הרזים'. כשם שאין פרצופותיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא כל אחד ואחד יש לו דעה בפני עצמו. וכן הוא אומר [איוב כח, כה] 'לעשות לרוח משקל', לרוחות של כל

בריה ובריה". ובסנהדרין לח. אמרו "הקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו". ועוד אמרו [אבות פ"ד מ"ג] "אל תהי בז לכל אדם... שאין לך אדם שאין לו שעה". ובדר"ח שם [נב.] כתב: "לכך אמר 'אל תהי בז לכל אדם', לומר כי אדם זה אינו נחשב לכלום, והוא נחשב דבר מיותר בעולם, ואין לו חלק בעולם כלל... דבר זה אל יעשה, 'שאין לך אדם שאין לו שעה', כלומר שיש לכל אדם שעה מיוחדת... כי אי אפשר שיהיה לשני בני אדם מזל אחד לגמרי, שאף שתי שערות אינם יונקים מגומא אחת [ב"ב טז.], כל שכן שאין שני בני אדם יש להם מזל אחד. ומאחר שיש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו, מה שאין לאחר, הרי הוא ממציאות העולם". ובבאר הגולה באר החמישי [צב:] כתב: "יש לכל אדם צורה פרטית גם כן, במה שהוא אדם פרטי זה, כי אין אדם אחד כמו אחר". ובחי"א לר"ה יח. [א, קיט.] כתב: "כי כל אדם הוא עולם אחד. והרי נברא אדם יחידי, וכמו שהתבאר בסנהדרין [לח.]... כי לכל אדם ואדם יש לו מדריגה בפני עצמו". ובפחד יצחק שבועות מאמר טז אות ח כתב: "אמרו רבותינו הקדמונים [ספר העיקרים, מאמר שלישי, פרק ב], כי בעוד שקיום הבעלי חיים הוא בסוג ובמין, ושעל כן נאמר ביצירתם 'למינו' [בראשית א, כא], הנה קיומו של אדם הוא ביחידות אישיותו, וכל 'אני' של אדם יחיד הוא עולם מלא לעצמו, עד שכל המקיים נפש אחת כאילו קיים עולם מלא [סנהדרין לז.]. ויחידות זו של אישיות אדם מפקיעתו מתורת סוג ומין, שלא נאמר ביצירת אדם 'למינו'". וראה בנתיב התורה פי"ג [תקט.], ושם הערה 12.

(61) לשונו בגו"א שמות פ"א אות יט [יז:]: "לא רצה להזכיר שם האב ושם האם של משה עד לידת משה, לומר לך כי משה היה מתוקן לגאולה מו' ימי בראשית [ראה להלן פכ"ב הערה 30]. ומאחר שמשה מתוקן לגאולה מששת ימי בראשית, לא היו אבותיו עיקר אצלו. ואילו נתן שם לאביו קודם לידת משה, היה משמעות הענין שהעיקר היה האב, ובשביל עצמו ושמו המיוחד לו נתן לו הקב"ה משה... לכך לא הזכיר שמו, כי אצל לידת משה לא היה האב סבה מיוחדת, רק כאשר הוא כסדר עולם וכמנהג שכל אדם מוליד בן, אבל סבה פרטית לא היה כאן... כי אף שהיה עמרם מוכן יותר למשה, על כל פנים מוכרח משה לבא לעולם. ולפיכך אינו מזכיר שם הפרטי קודם לידת משה, שלא תאמר כי נולד מעמרם בפרט, ואם לא היה עמרם לא היה נולד משה, שזה אינו, רק הוא [עמרם] כמו שאר אדם. ואם לא היה עמרם, היה אחר, כי משה מתוקן מששת ימי בראשית. והבן עוד יותר מזה כי הוא ענין נפלא. ובספר גבורות ה' הארכנו גם בזה, ודבר זה נכון". **ויש לשאול**, הרי גם אברהם היה מתוקן מששת ימי בראשית, וכמו שנאמר

[בראשית ב, ד] "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם וגו'", ואמרו חכמים [ב"ר יב, ט] "'בהבראם', באברהם, בזכותו של אברהם". ועם כל זה נאמר עליו [בראשית יא, כו] "ויחי תרח שבעים שנה ויולד את אברם וגו'". ומדוע שלא נטעה שם לומר שאברהם נולד מחמת תרח, ובלעדיו אברהם וישראל לא היו באים לעולם. ומאי שנא עמרם, ששמו הוסתר בתורה מפאת שמשה רבינו מתוקן משאת ימי בראשית, לעומת תרח, ששמו מוזכר בגלוי, אע"פ שבזכות אברהם העולם נברא. והלא קל וחומר הוא; אם משה מוכרח לבא לעולם כדי לגאול את ישראל, על אחת כמה וכמה שאברהם מוכרח לבא לעולם כדי שיהיו ישראל. ונראה שלא קשה, כי מה שתרח הוזכר בתורה לא היה בקשר לאופן לידת אברהם, אלא בקשר לסדר הדורות מנח. ונאמר שם [בראשית יא, כד-כו] "ויחי נחור תשע ועשרים שנה ויולד את תרח וגו' ויחי תרח שבעים שנה ויולד את אברם את נחור ואת הרן". ומן הנמנע היה להשמיט את שמו של תרח, כי בכך תחסר חוליה אחת בשרשרת הדורות. מה שאין כן אצל "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", הרי פסוק זה נאמר כדי לתאר את אופן הולדת משה [ולא מצד סדר הדורות וכיו"ב], לכך כאן היה מקום לטעות בקשר למציאותו המוכרחת של משה באם הוא היה נתלה באיש פרטי ששמו עמרם.

(62) בכת"י [שע.] הוסיף ביאור רביעי להשמטת שמם של עמרם ויוכבד, וז"ל: "ועוד יש לך לדעת, כי משה היה מוכן לגואל... ולפיכך לא הזכיר אביו בשם פרטי, רק בשם 'איש' סתם, 'וילך איש מבית לוי וגו'. כי הפרטים מתחדשים, אבל הכללים אינם מתחדשים כלל. ולפיכך אם כתב 'וילך עמרם ויקח יוכבד', היה כאן חדוש פרטים, והיה לידת משה חדוש שנתחדש עתה. לכך כתב 'וילך איש מבית לוי ויקח בת לוי', לא הזכיר רק בשם הכללי, ובכללי אין חדוש כלל. ונמצא כי לא היה בתולדות משה רבינו עליו השלום שום חדוש, כי כבר היה מוכן לגואל. ורמזה התורה את משה קודם הולדו, דכתיב [בראשית ו, ג] 'בשגם הוא בשר', וזה משה [חולין קלט:]. ולפיכך שפיר דלא מזכיר שם הפרטי של עמרם ושם הפרטי של אמו, שאז היה משמע כי היה תולדות משה בהתחדשות, שכל הפרטים מתחדשים, והבן".

(63) להלן תחילת פל"א גם תלה את יחוד שבט לוי במה שהוא השבט השלישי [אמנם שם ביאר שמספר שלש מורה על שלימות, ואילו כאן מבאר שמספר שלש מורה על קדושה, וראה שם הערה 7]. **ואודות שמספר שלש** מורה על קדושה, כן כתב להלן פכ"ג [לאחר ציון 64], וז"ל: "כי השליש העליון הוא יותר בקדושה. כמו הלב באדם שהוא בחלק שלישי ולמעלה. וכן האוהל מועד היה שלשים אמה מן המזרח למערב [שמות

כו, יח, ורש"י שם פסוק ה], עשר אמות האחרונות היה קדש הקדשים [רש"י שם פסוק לא]. לכך מצות המזוזה אחר שני שלישים [מנחות לג.]. והטעם ידוע, כי השליש הוא הקדוש יותר והנבחר, שכל דבר אשר נבחר ונברר נברר המעט מן הרב, ולכך השליש הוא נבחר לקדושה, שהוא המעוט" [הובא למעלה פ"ה הערה 131]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנב:] כתב: "כי השלשה יורה על מעלת ישראל, שהם מובדלים מן הגשם, וכחם בלתי גשמי. ולפיכך היה יעקב, שנקרא 'קדוש', דכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו קדוש יעקב'... הוא היה שלישי לאבות. משה שהיה 'איש אלקים' [דברים לג, א], שלישי לבטן... המספר הזה מורה על בלתי גשמי. וזה כי שני קצוות הוא התפשטות הגשם, אמנם האמצעי בין שני הקצוות הוא השלישי, אין לו התפשטות הגשם". ובנצח ישראל פ"ח [ריט:] כתב: "הלא הוא הדבר אשר בארנו כמה פעמים, כי השלישי מיוחד לקדושה... כי השלשה יש בהם השוה הוא האמצע. ולא כן השנים, שאין בהם השוה. אבל כאשר הם ג' יש בהם השוה, הוא האמצעי". ובח"א לב"ב עה: [ג, קיב:] כתב: "כי מספר ג' הוא מסוגל לקדושה, ויורה בה ברכה שלישית... 'אתה קדוש', ואין צריך להאריך, כי הוא מבואר במקומות הרבה שמספר שלשה מסוגל לקדושה, אשר הוא נבדל מן החומר". וכן הוא בדרוש על התורה [כד.]. וראה להלן פכ"ג הערות 69, 70, פכ"ז הערה 40, פל"א הערה 6, ופל"ב הערה 85. **ואודות קדושת הלוים**, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פמ"ד [תשנד.] כתב: "כי בני יעקב שהיה בהם שבט לוי, שהוא קדוש לה', והוא נבדל מכל שאר שבטים, והוא כנגד האל"ף שבשם 'אחד', כי האחד נבדל מהכל" [ראה למעלה פ"ט הערה 65, ולהלן פל"ט הערה 64]. ובח"א לב"ב קט: [ג, קכג.] כתב: "שבט לוי היה קודש אל השם יתברך, ולא מצאנו שהיו עובדים רק אל השם יתברך, כמו שהיה זה בעגל אשר לא סרו מאחרי ה', וכדכתיב [דברים לג, ח] 'וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך אשר ניסתו במסה וגו''... עד כי שבט לוי תמיד היו קדושים אל השם יתברך". ובגו"א במדבר פ"י סוף אות לד [קנז:] כינה את שבט לוי "מחנה שכינה". וקודם לכן [במדבר פ"ח אות טז (קכד.)] כתב: "הלוים [הם] יותר שלו [של הקב"ה] מכל הנבראים". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכט.] כתב: "כי מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל", ושם הערה 24. ובבאר הגולה בבאר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר". וראה להלן פ"ל הערה 11.

(64) וזה מורה על קדושת שבט לוי, וכפי שיבאר. ולהלן ר"פ ל [ציון 3] הזכיר שם את דבריו כאן. ובעוד שכאן תולה את קדושת שבט לוי בהיותו השבט השלישי, הרי בגו"א שמות פ"ה אות ג [פח.] תלה זאת בהיותו עשירי, וכלשונו: "שבטו של לוי לא נשתעבדו. ואם תאמר, ומאי שנא שבטו של לוי שלא נשתעבד, מכל שאר השבטים, וגזירת 'כי גר יהיה זרעך' [בראשית טו, יג] על הכל. יש לומר, דכתיב 'כי גר יהיה זרעך', ואילו שבטו של לוי היה חלק גבוה, כי יעקב נתן אותו למעשר... והיה הוא כולו לגבוה, ולכך לא היה בכלל השעבוד". וכן אמרו בתנחומא קרח אות יד "לוי היה עשירי, ונתנו [יעקב] מעשר למקום". וכן הוא בתנחומא ראה אות יד, ב"ר ע, ז, זוה"ק ח"ב נג:, שם ח"ג רנ. ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "שבט לוי... היה עשירי, ולכך היה שבט לוי קדוש... השבטים הם שנים עשר, ועוד אפרים ומנשה... הם י"ד, ותוציא ארבעה בכורות לארבע אמהות, נשארו עשרה, והפריש [יעקב את] לוי, שהוא אחד מעשרה". וראה להלן פ"ל הערה 11.

(65) לשונו בגו"א שמות פ"ו אות ל [קטז:]: "והשתא יתורץ גם כן מה שהתחיל מראובן [שמות ו, יד "אלה ראשי בית אבותם בני ראובן וגו'"], ולא התחיל מלוי. לפי שהכתוב רוצה לומר כי משבט ראובן לא היה הקב"ה מביא הגואל, וגם משבט שמעון לא הביא הגואל, כי לא היה מוכן לזה אלא לוי דווקא, היינו שבט לוי. ולכך מונה הכתוב מראובן עד לוי, שהוא שלישי לבטן. ומפני זה היה מוכן לוי מבראשית לצאת ממנו הגואל". ומקור דבריו הוא בזוה"ק ח"ב יט. וראה להלן פל"א הערה 2.

(66) הקדמה שניה [קד.-קו:], פ"ג [רט:], פ"ט [תסט.], ופי"א [תקלח.]. וראה הערה הבאה.

(67) לשונו למעלה בהקדמה שניה [קד.]: "השמש היא בעלת חומר, ולכך קרא השמש 'עבד', כאשר נתבאר פעמים הרבה מאוד כי החומר הוא עבד, לכך נקרא גם כן העבד חמור, כדכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.], ואין בן חורין רק השכל, ולפיכך אומר שהוא עבד", ושם הערות 328, 330. ולמעלה פ"ג [רט:] כתב: "הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר". ולמעלה פ"ט [תסט.] כתב: "בא לתת טעם למה היו ראוים זרעו לשעבוד דוקא, ולא לעונש אחר, רק בשעבוד... כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל, לא שייך בו שיעבוד". ולמעלה פי"א [תקלח.] כתב: "כבר ידוע כי הצורה

הפועל והמולך, והחומר משועבד תחת הצורה. לכך היה יוסף מושל על מצרים, שהוא היה הקדוש והנבדל מפחיתות החומר". ולהלן ר"פ יט כתב: "שעבוד רק הגשם... והגשם יש לו השתעבדות בודאי". ולהלן פמ"ג כתב: "כבר אמרנו לך בפרקים הרבה מאוד, כי השעבוד הוא לחומר בפרט, והצורה הוא בן חורין". ולהלן ר"פ מד כתב: "כי העבד שהוא משועבד דומה לחמור, שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה". **וכן כתב** בשאר ספריו. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות כו [כו.] כתב: "כי כל חמרי מתפעל משועבד". ובדר"ח פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר... שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "הצורה היא בת חורין, ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] ובשאר מקומות שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה, שנאמר [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'. והרצון בזה כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד, שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר". ובאור חדש פ"ה [תתקמה.] כתב: "וידוע כי החומר שהוא חסר, ראוי לו העבדות בפרט". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רפ] כתב: "מהות העבדות היא קבלת עולו של השני, והרי קבלה זו היא אחת התופעות של החומר, שכן החומר כל קיומו הוא בקבלה מאחר. לא כן הצורה הרוחנית, המשוחררת מכל קבלה מן הזולת, היא כולה חירות" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 328, ופ"ג הערה 79. וראה להלן פי"ט הערה 40, ופל"ו הערות 27, 32].

(68) פ"ד [רכ:], וז"ל: "כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף. וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר... והנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה. ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם, וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות". ולמעלה פי"א [תקלו:] כתב: "וידוע כי הפרוץ בעריות הוא ממעשה החומר כאשר התבאר, והנבדל הקדוש מן העריות

הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה, והוא בודאי דומה לצורה שאין בה מן ענין החומר, ודבר זה כבר התבאר למעלה באריכות". וראה להלן פ"ל הערה 20, ופל"ו הערה 103.

(69) פירוש - אף על פי שהנבדל ממעשה החומר ראוי למלוך על החומר, ומצד זה היה ראוי לשבט לוי לשלוט על המצרים החומריים, מ"מ זה לא יתאפשר, כי כל ישראל הם בשעבוד מחמת גזירת השעבוד שהוטלה עליהם, לכך "לא היה ראוי לשבט לוי להיות הם מושלים על המצרים". ואודות שראוי לנבדל לשלוט על החומרי, כן כתב למעלה פי"א [תקלה.], וז"ל: "כי ראוי היה שיהיה יוסף מלך מושל על מצרים. כי מצרים נקראים 'חמור', כדכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם'. והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים. ויוסף היה קדוש ונבדל מן העריות, כאשר תראה ממעשה אשת פוטיפר. ובשביל כך לא היה נעשה יוסף מלך אלא על ידי מעשה של אשת פוטיפר, כך יראה". ואמרו חכמים [סוטה לו:] "אמרה [אשת פוטיפר] אין לי יום שניזקק לי יוסף כיום הזה, 'ותתפשהו בבגדו לאמר וגו'' [בראשית לט, יב]... 'משם רועה אבן ישראל' [בראשית מט, כד], משם זכה ונעשה רועה, שנאמר [תהלים פ, ב] 'רועה ישראל האזינה נוהג כצאן יוסף'". ובח"א שם [ב, עג:] כתב: "משם זכה להיות רועה ישראל. כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו של זנות, ולפיכך משם זכה להיות רועה ומנהיג. לפי שהנבדל מנהיג את החמרי גם כן ומושל עליו, ודבר זה התבאר במקומות הרבה... ולפיכך משם זכה להיות רועה". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "כי דבר זה שהוא [יוסף] נבדל, הוא מושל על אחרים, וכחו מוטל עליהם... שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת, היה מלך על אחיו" [הובא למעלה פי"א הערה 29]. ובדר"ח פ"ו מ"ב [נו:] כתב: "כי המלך הוא נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צו.] כתב: "מפני שהוא מלך נבדל מהכל, הוא מושל על הכל" וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 83, ולהלן פכ"ט הערה 56, שנתבאר שם שהנבדל הוא מנהיג. וכשם שיוסף משל על המצרים מחמת היות נבדל ממעשה החומר, כך היה ראוי לשבט לוי למשול על המצרים מחמת היותם נבדלים ממעשה החומר, אך זה לא נעשה מחמת שכלל ישראל היו בשעבוד. **דוגמה לסברה זו**; נאמר [בראשית מט, י] "לא יסור שבט מיהודה וגו'", ופירש רש"י שם "מדוד ואילך, אלו ראשי גליות שבבבל שרודים את העם בשבט, שממונים על פי המלכות". ובגו"א שם אות י [תיב.] כתב: "והחולקים

מקשים, שכבר אין נשיאות בארץ ישראל, ואין שבט בבבל, ואיך יקויים נבואות יעקב. ואין זה קשיא, כי בודאי אילו אמר 'לא יסור שבט מישראל' הוי קשיא הרי מישראל הוסר השבט, אבל כתיב 'לא יסור שבט מיהודה', ומיהודה לא הוסר, רק שכל ישראל אינם ראוים למלכות או לשאר נשיאות... ומי שאמר 'יתברכו זרעך שלא יוסר מהם שיהיו הכל בעלי אומנות צורפי זהב וחורשי נחושת', וכאשר אין איש שנותן לעשות בזהב ובנחושת, וכי לא נתקיימה בשביל זה הברכה. כך בדבר זה, הרי ברכת יעקב קיימא לעולם, כי לא יסיר השבט מיהודה, ואילו היה השררה ליהודה בלבד, ואמר הכתוב 'לא יסור שבט מיהודה', היה קשיא איך הוסר השבט מיהודה. אבל אין השררה רק לישראל, ומישראל הוסר השבט, לא מיהודה... אבל כאשר אין ישראל ראוים מצד עצמם, אין כאן בטול לברכת יהודה, שברכתו תמיד". והוא הדין לדידן; שבט לוי מצד עצמו ראוי למשול על המצרים, וכפי שיוסף משל על המצרים. אך הואיל וישראל נתונים בשעבוד למצרים, לכך בפועל נמנעה משבט לוי הממשלה על המצרים.

(70) לשונו להלן ר"פ ל: "ועוד יש בזה טעם נפלא למה לא היה עבודת פרך על שבט לוי, כי אין ראוי שישעבדו מצרים בשבט לוי, שהם קדושים לה', שאיך ימשול על אשר הם קדושים לה' זרע חם המקולקל. וכבר נתבאר לך בפרקים הקודמים, כי אף על ישראל לא היו מושלים מצרים אשר מתיחסים אל בשר חמור, רק כאשר לא היו ישראל בשלימות. ומיד כאשר היו ישראל בשלימות יצאו מרשותם. אבל שבט לוי שהיו קדושים כלם מבטן אמם, אין ראוי כלל שימשלו המצרים עליהם, כי אין דבר המיוחס אל החומר, כמו מצרים, מושל על דבר קדוש, שכל דבר קדוש נבדל מן החומר. ולפיכך שבט לוי פנוים היו מעבודת פרך, וכבר הארכנו בזה". אמנם יש הבדל מסוים בין דבריו כאן לדבריו להלן פ"ל; כאן ביאר שקדושת שבט לוי מונעת שהשיעבוד יחול עליהם, כי השיעבוד בעצם שייך דוקא לחומרי. אך להלן ביאר שקדושת שבט לוי מונעת מהמצריים החומריים שישלטו עליהם. ובקיצור, כאן מבאר שהשיעבוד הוא חומרי, ואילו להלן מבאר שהמצריים הם חומריים. וראה להלן פ"ל הערה 21.

(71) שהם "בשר חמורים" [יחזקאל כג, כ], וכפי שיביא בסמוך.

(72) על פי הפסוק [ישעיה יד, ה] "שבר ה' מטה רשעים שבט מושלים". ושם "שבט" פירושו מקל, ואילו כאן בביטוי מושאל מכנה את שבט לוי "שבט מושלים".

(73) לשונו למעלה פ"ד [ריח.]: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים... כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... ובשביל זה

קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם', להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה... הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר... לכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם". ולמעלה פי"א [תקלה:] כתב: "כי מצרים נקראים חמור, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים". ולהלן ר"פ מד כתב: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולהלן פמ"ה כתב: "ולפיכך נאמר שם [ויקרא כה, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני. כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר 'בשר חמורים בשרם' על שם החומרית שבהם". הרי שמבאר שתיבת "חמור" מורה על החומריות. וכן נתבאר למעלה הקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, פי"א הערה 21, להלן פי"ט הערה 172, ופכ"ט הערה 41. וראה להלן פל"ז הערה 119, ופל"ט הערה 169.

(74) להלן פי"ח [לאחר ציון 69], שביאר בארוכה שמשה הוא הפך המים החומריים.

(75) לשונו להלן פי"ז [לאחר ציון 23]: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי". ולהלן פי"ח [לאחר ציון 71] כתב: "כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר". ולהלן פכ"ח [לאחר ציון 38] כתב: "כאשר משה היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי כי אם אל מעלה הנבדלת... ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה, [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ולהלן פמ"ז כתב: "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים'... שהיה מדריגת משה נבדל מן הטבע, והיה אלקי". ולהלן ס"פ סו כתב שפרישת משה מאשה [שבת פז.] מורה שאף לא היתה לו חמדה ותאוה לכך, שאם לא כן "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לך לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה, ונקרא 'איש אלקים'". ובדר"ח פ"א מ"א [קלא.] כתב: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל

לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש, ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר... ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך [דברים לד, ו] 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד, וזה אין שייך בשאר צדיקים". וראה למעלה הערה 54, להלן הערה 103, פי"ז הערה 2, פי"ח הערות 72, 100, פי"ט הערה 222, פכ"ד הערות 26, 27, 28, 33, ופכ"ח הערה 7.

(76) ופירש רש"י שם "נתתיך אלהים לפרעה - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין". ואונקלוס תרגם שם "ואמר ה' למשה חזי דמניתך רב לפרעה". ונקודה זו תוטעם על פי דברי הגרי"ז לשמות [ז, א], שכתב: "ראה נתתיך א' לפרעה. פירש רש"י שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין. פירוש הדבר, כי המכות לא היו למטרה שישלח את העם, רק כי כך נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו''. והיה צריך להיות תחילה הדין על פרעה ועל מצרים, ואחרי כן היציאה. ולכן מינה הקב"ה את משה רבינו ע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, שיקויים 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'... הרי דהמכות היו בגדר משפט ודין, ולא למטרת שילוח" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 45, להלן פכ"ז הערות 8, 11, פל"ב הערה 61, ופל"ח הערה 114]. ובכת"י [שע:] כתב: "ומפני כך לא היה מוכן לצאת הגואל רק משבט לוי הקדוש, בשביל שהוא נבדל מן החומר, וראוי לגאולה. ועוד, כאשר דבר נבדל מן החומר הוא מושל על החומר, כמו הצורה אשר היא מושלת על החומר".

(77) בכת"י [שע:] הוסיף כאן: "ולפיכך אמר הכתוב 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', שהיו שניהם משבט לוי". וכן כתב למעלה [לפני ציון 63] "כי לא היה ראוי לצאת הגואל רק משבט לוי, ושיהיה בין האב ובין האם משבט לוי". ויש להבין, מדוע גם אמו של משה היתה צריכה להיות משבט לוי, והרי יחוס השבטים תלוי באב ולא באם, וכמו שנאמר [במדבר א, ב] "שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם לבית אבותם וגו''', ופירש רש"י שם "לבית אבותם - מי שאביו משבט אחד, ואמו משבט אחר, יקום על שבט אביו". ונהי שהגואל צריך לבוא משבט לוי הקדוש, אך מדוע לא סגי לכך אב

משבט לוי בלבד. אמנם חזינן שיוכבד קובעת לכל שבט לוי, וכמו שנאמר [במדבר ג, טו] "פקוד את בני לוי לבית אבותם למשפחותם כל זכר מבן חודש ומעלה תפקדם". ופירש רש"י שם "אמר רבי יהודה ברבי שלום, למוד הוא אותו השבט להיות נמנה מן הבטן, שנאמר [במדבר כו, נט] 'אשר ילדה אותה ללוי במצרים', עם כניסתה בפתח מצרים ילדה אותה, ונמנית בשבעים נפשות... והיא השלימה את המנין". הרי הואיל ויוכבד נמנתה מן הבטן, לכך כל שבט לוי יהיה נמנה מן הבטן. ויש לעיין בזה.

(78) לשון הגמרא ובעין יעקב שלפנינו הוא "והא הות מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא", ופירש רש"י שם "והיא הות מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא - מקמי דאהדרה כדלקמן".

(79) "מקיש לידתה וכו' - לא נכתב הריון זה אלא לדרוש כך" [רש"י שם].

(80) "בפיתקה של חוה - בגזר דין שלה ושטר גזירות קללתה דעצבון והריון" [רש"י שם].

(81) סוטה יב. "'ותצפנהו שלשה ירחים' [שמות ב, ב], דלא מנו מצרים אלא משעה דאהדרה, והיא הות מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא", ופירש רש"י שם "ותצפנהו שלשה ירחים - שלשה חדשים יכלה להצפינו, שלא הלכו המצרים לבדוק אחריה אלא לסוף תשעה חדשים משהחזירה, והיא הוה מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא, ומהכא נפקא לן". ולהלן פי"ז [לאחר ציון 38] יביא גמרא זו.

(82) לשונו בדרוש לשבת תשובה [עה:]: "והנה תיקן השם יתעלה על ענין האדם בכל דבר, וזהו [דברים לב, ד] 'הצור תמים פעלו'... שהיצירה אשר ברא את האדם פעלו תמים ואינו חסר... הרי לך כי ביצירה של אדם נראה בו עולם הבא, ואין לך פעולה שלימה ותמימה כמו זאת שברא באדם עצמו עולם הזה ועולם הבא, כדי לזכותו לעולם הבא". ואמרו חכמים [נדה לא.] "למה ולד דומה במעי אמו, לאגוז מונח בספל של מים". ובח"א שם [ד, קס.] כתב: "דבר זה הוא מעיד על היצירה העליונה שיש לאדם, שהוא על פני המים. ודבר זה יש לך להבין ממה שהתבאר במקום אחר [להלן פי"ח] כי משה היה משוי מן המים, והיה נקרא 'משה' על שם [שמות ב, י] 'מן המים משיתיהו'. כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים [ראה למעלה פי"ד הערה 49]... ולפיכך היה משה משוי מן המים, כי משה היה נבדל לגמרי מן החמרי, עד שהיה מסולק ונבדל ממנו לגמרי, ולכך היה משוי ויוצא מן המים. ומפני כי האדם הוא יותר נבדל מכל הנבראים מן החמרי, ולפיכך בעת שנברא הוא צף על המים, כמו אגוז צף על המים, וזה מורה על מעלתו הנבדלת שיש לאדם. וקודם שיצא אל אויר העולם נושא שלו הם המים החמרים, ומהם יוצא האדם ונבדל מהם, כמו שהיה

משה צף על פני המים, ויצא משם להיות נבדל מהם, וכך האדם יוצא ונבדל מן המים. והדברים האלו הם ברורים וידועים בעמקי החכמה".

(83) כי "שלימות" עומדת כנגד חסרון כי לדבר שלם אין חסרון. ובנתיב הצניעות ר"פ ג [ב, קז.] כתב: "כי הטוב הוא הפך הרע, והשלימות הפך החסרון, והמעלה הוא הפך הפחיתות. וההפכים מתרחקים זה מזה מה שאפשר להם להתרחק בתכלית הרחוק" [הובא למעלה פ"ד הערה 136, פ"ה הערה 98, ולהלן פכ"ז הערה 5].

(84) לשונו בכת"י [שעא.]: "לא היה שום צער לאדם, והיה נוהג הכל שלא בצער. כי הנהגות העולם אין ראוי שיהיה בו רע כלל. לפיכך הצער שהוא רע, בודאי אינו בעצם הבריאה, רק מן החטא". וכן משמע מלשון חכמים [סנהדרין נט:] "אדם הראשון מיסב בגן עדן היה, והיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין". ובפרקי דרבי אליעזר פי"ב אמרו "חס הקב"ה על אדם הראשון שלא להכאיבו, והפיל עליו שינת תרדמה וישן לו, ולקח עצם מצלעותיו ובשר מלבו, ועשאה עזר, והעמידה כנגדו, והקיצו משינתו". ואמרו חכמים [כתובות קיא:] "אמרו, עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים. ושמא תאמר יש צער לקוצרה... הקב"ה מביא רוח מבית גנזיו ומנשבה עליה". ובח"א שם [א, קסו.] כתב: "שיהיה הכל כמו קודם שנתקלקל, ולכך אמר 'עתידה חטה וכו'"". הרי שבימי אדה"ר לא היה שום צער. ובמאמר הגאולה לרמח"ל כתב: "בהיות המאורות שמים פניהם להאיר לתחתונים, נמצאו כל חלונות האורה וברכה נפתחים, ועל כן ירבה הטוב בכל, ולא היה לא צער ולא יגון כלל בעולם. וכאשר גרמו העונות, אז הסתירו המאורות פניהם, ולא האירו זה לזה... ואז תשש כח הקדושה וכל הנמשכים אחריה, ונתגבר כנגד זה כח הטומאה. והבן מאד כי כל זה גרמו עוונות ישראל, כי בחטאם נתחזקה הטומאה".

(85) קידושין פב: "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר, מימי לא ראיתי צבי קייץ, וארי סבל, ושועל חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני. מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני, מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני, אינו דין שאפרנס שלא בצער. אלא שהרעותי את מעשי, וקיפחתי את פרנסתי, שנאמר [ירמיה ה, כה] 'עונותיכם הטו אלה וגו'"", והובא בתפארת ישראל פ"א [ל.].

(86) בכת"י [שעא.] הוסיף כאן "וכל הקללות הכתובים בכתוב, ואלמלא כך לא היה שום צער לאדם".

(87) כמו שיביא בסמוך שנאמר על כל דבר בבריאה "כי טוב", ו"טוב" מורה ש"ראוי שיהיה נמצא". וכן כתב הרמב"ן [בראשית א, ד] "כאשר אמר בכל מעשה יום ויום 'וירא אלקים כי טוב', ובששי כאשר נשלם הכל [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד'... שרצה בקיומו לעד". ולמעלה פט"ו [לאחר ציון 20] כתב: "דברים שהם אינם ראוים להיות נמצאים אין קיום להם". וראה למעלה פט"ו הערה 21, ובסמוך הערה 89.

(88) בכת"י [שעא.] הוסיף כאן: "לפיכך אם היה לפי סדר המציאות שיהיה רע, לא היה נמצא כלל, ולא נמצא שום בריאה לרע". ואודות שאין לרע מציאות, כן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קסב:], וז"ל: "כי הדבר שאינו טוב בעצמו אין ראוי שיהיה לו המציאות, ויותר ראוי שיהיה נעדר ולא יהיה לו מציאות". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.] כתב: "היצר הרע הוא מתחדש על האדם בכל יום [קידושין לב:]. כי אין לומר כי יש לו מציאות הראשון, כי אין מציאות אליו, כי אין לרע מציאות, ולכך אמר כי הוא מתחדש בכל יום". ובנצח ישראל פ"ט [רכז:] כתב: "הדבר שהוא רע כאילו אינו נמצא כלל". ושם פי"ט [תכג:] כתב: "ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "יצר הרע אינו מציאות, והוא רע בעצמו... רק שהוא בשביל העולם, אבל אין לו בריאה בעצמו". **ונראה להוסיף**, שכבר השריש בספר נר מצוה [ה:] "כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל". וכן כתב להלן ר"פ נו. ופירושו, שהמעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר מהרמב"ם במורה נבוכים ג, י, שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן הוא ברמב"ן שמות ד, יא. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר לפי"ז את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". ובחי"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד השם יתברך, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג, ושם הערה 112, דברים פ"י אות ט, ושם הערה 37, שם פל"א אות ב, ושם הערה 13. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ח [ב, עט.]. ובחי"א לערכין טו: [ד, קלה.] כתב: "אם לא היה בהם [בנמצאים] הטוב, לא היה ראוי להם הבריאה, כי אין הרע מפעולת פועל כלל, רק הטוב הוא מפעולת פועל". והואיל ודבר שהוא רע הוא דבר שחסר מציאות, לכך מן הנמנע שיברא, כי לברוא דבר רע יהיה בגדר "ההעדר והחסרון מפעולת הפועל". **וצרף לכאן**

יסוד נוסף והוא "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.)], ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו". "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. ולכך מן הנמנע שיברא דבר שבמהותו הוא בעל חסרון והעדר [הובא למעלה פ"ה הערה 101].

(89) פירוש - פסוק זה מורה שהנמצאים קיימים משום הטוב שבהם, ולכך "לרע אין ראוי המציאות כלל". ובכת"י [שעא.] הוסיף כאן: "לכך השם יתברך אשר ברא העולם, סדרו שלא ברע". וראיה זו מלשון הפסוק "כי טוב" נפוצה היא בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ב [קסב:] כתב: "הנבראים נבראו בשביל שיש בהם הטוב, ואם לא היה בנמצאים הטוב, לא היו נבראים... אבל מציאותו בשביל הטוב שיש בו... ואם לא היה נמצא בנבראים הטוב, לא היה ראוי להם הקיום, רק מצד הטוב שנמצא בכל אחד יש לו קיום. ומפני זה חתם בכל בריאה ובריאה במעשה בראשית [בראשית פרק א] 'וירא אלקים כי טוב'. וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה. וכן בכלל כל הבריאה [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד'. ודבר זה, כי כאשר הדבר הוא טוב, אז ראוי לו הבריאה, שיהיה נברא ונמצא הדבר שהוא טוב, וכן אין לדבר קיום רק מצד הטוב". ושם פ"ב מי"א [תשמז.] כתב: "כי הטוב שיש בנמצאים נותן לנבראים מציאות וקיום, וזולת זה לא היה קיום כלל. וראיה לזה מה שכתוב במעשה בראשית כאשר ברא השם יתברך 'וירא אלקים כי טוב', כלומר שראוים הנבראים אל הקיום במציאות מצד הטוב שבהם. ולוחות ראשונים, מפני שלא נאמר בהם 'טוב' לא היה להם קיום ונשתברו [ב"ק נה.]... ודבר שהוא רע דבק בו העדר מצד החסרון והרע שבו, לפיכך יבוא לידי העדר לגמרי. וכאשר הבריאה טובה ראויה אל המציאות, כי היא מסולקת מן ההעדר". ושם פ"ד מ"ה [קיא.] כתב: "התורה מצד עצמה ראויה שתהא נמצאת בעולם ביותר ממה שנמצאו הדברים הגשמיים, אשר אין ראוי להם המציאות כמו הדבר שהוא שכלי, שראוי לתורה המציאות. וזה כי התורה היא הטוב בעצמה, שנאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'. והטוב ראוי שימצא כמו שכתבנו, כי לכך נאמר בכל מעשה בראשית 'כי טוב', לומר לך כי הטוב ראוי שיהיה נמצא". ובנתיב האמת פ"א [א, קצז.] כתב: "כי הטוב בפרט ראוי אל המציאות... שהרי בכל מעשה בראשית נאמר בכל אחד 'כי טוב', ובסוף הבריאה... 'טוב מאוד' [בראשית א, לא], כי הוא ראוי שימצא". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלז.] כתב: "כל הנבראים נבראו בשביל הטוב שבהם, ודבר זה היה גורם

הבריאה. ולכך נאמר בכל מעשה בראשית 'כי טוב', לומר כי הטוב שבנבראים היה גורם הבריאה". וכן הוא בקיצור בנתיב הלשון ר"פ ח [ב, עט.]. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רח:] כתב: "כי השם יתברך שברא את העולם, בראו בטוב, דאצל כל אחד נאמר 'כי טוב'. וכאשר נוטה אל הרע יוצא מן מציאות העולם... שהמציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע. לכך הנוטה אל ההעדר, הוא רע". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". ובח"א לקידושין פב: [ב, קנד:] כתב: "אין ראוי שיהיה נברא דבר זה בחסרון, כי החסרון הוא ההעדר אשר דבק בו, ואם היה בעל ההעדר, אין ראוי לו המציאות, ולכך בכל הנבראים נאמר 'כי טוב', שהם טובים ואין העדר בהם, ולכך ראוי להם הבריאה". וכן הוא בח"א לערכין טו: [ד, קלה.].

(90) לשונו למעלה פ"ז [שכה:]: "היעוד של רע גם כן אין בחינה בזה כלל שיובחן הנביא, כי אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבא טוב... שהרי הרע לא יבא רק על ידי מקבל". והחינוך מצוה קעא כתב: "השם יתברך לא יחייב בריה מחפצו בחיוב, כי האל הטוב חפץ בטוב לעולם. אבל האדם הוא שמחייב את עצמו בנטותו מן הישר, ויסיר מגופו ההכנות המכשירות אותו לקבל הטובה. והמשל על זה, ההולך על דרך ישר ופנוי מאבנים ומכל דבר המכשיל, ויש לדרך גדר קוצים מכאן ומכאן, ועבר אחד ונתחכך בגדר ונכוה. באמת אין לומר על האיש הזה שהשם חפץ בכויתו, אבל הוא הגורם, כי לא נזהר ללכת בישר. וכמו כן בעל החטא, מדת הדין תחייבנו על חטאו על כל פנים, ואין לומר עליו שהאל הטוב יחפץ בחיובו... וכעין דבר זה אמרו זכרונם לברכה [ב"ר נא, ג] 'אין דבר רע יורד מלמעלה'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] כתב: "כי כל רע שבא על האדם הוא מצד המקבל, לא מצד הפועל. ומפני כך חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה [ברכות נד.], להודיע כי אין כאן רק התחלה אחת טובה... והרע הוא מגיע מצד המקבל". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו.] כתב: "אין מתהוה בעולם רע, רק טוב, אבל הרע מן האדם, שהוא משנה מעשיו, והוא רע בחטא שלו... אבל שיהיו מתהוים בעולם מצד עצמם גזירות רעות, דבר זה אינו בודאי, כי מצד השם יתברך אין רע" [הובא למעלה פ"ז הערה 36]. ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] בביאור ההנהגה של "מדה כנגד מדה", כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק

יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך" [הובא למעלה פי"ד הערה 84]. וראה להלן פכ"ג הערה 37, ופל"ו הערה 13.

(91) כי הרע בא רק מן האדם, ואם האדם הוא צדיק, שוב אין לרע מקור.

(92) יש להבין לפי דבריו שנשים צדקניות לא היו בפתקה של חוה משום ש"הם תחת סדר המציאות אשר אין שם רע", מדוע לא מצאנו הנהגה מקבילה אצל אנשים צדיקים, ושיאמר "אנשים צדיקים לא היו בפיתקה של אדם הראשון" שנתקלל [בראשית ג, יט] "בזיעת אפך תאכל לחם", כי גם הצדיקים "הם תחת סדר המציאות אשר אין שם רע". ומדוע הנהגה זו נאמרה אצל נשים צדקניות בלבד. זאת ועוד, שמצינו בגמרא [שבת קנב:] שהקשו שם על המעשה שאחד נמצא חי בקברו, "והכתיב [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב'". ופירש רש"י שם "והאי ליכא למימר ברשעים לחודייהו, דכל קללותיו של אדם הראשון כל דורותיו שוין בהן". ומאי שנא קללותיו של אדם הראשון מקללותיה של חוה. **והחת"ם סופר** [שו"ת יור"ד סוף סימן שנג, ד"ה הנה מעלתו] עמד על קושיא זו, וז"ל: "הנה מעלתו נתקשה בלשון רש"י במסכת שבת [ומביא דברי רש"י אלו]... ומה לי קללת חוה, או קללת אדה"ר. אלו דבריו, ויפה הקשה. והיה לו להקשות ממיתה גופיה... דרבי יהושע בן לוי נכנס חיים לגן עדן, כמבואר בש"ס דילן במסכת כתובות [עז:]. ובמדרש [דרך ארץ זוטא פ"א] איתא עשרה נכנסו חיים לגן עדן, ולא היו בקללתו של אדה"ר. אבל באמת לא קשיא מידי, דודאי הצדיקים נמלטים מקללת אדם וחוה, או מכולן, או מאחת מהן. אבל כל שלא נמלט ונכנס לכלל אותה קללה, אין חילוק בקללתו של אדה"ר בין זה לזה. על דרך משל, מי שזכה ולא נכנס בפתקו של אדה"ר, ולא מת כלל, הרי איננו באותו קללה כלל. אבל מי שמת ונכנס לאותה קללה 'עד שובך אל האדמה', על כרחך יכנוס בכולה דסיום הקללה 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', ואין חילוק בקללה, שזה יתקלל בחציה וזה בכולה, אלא כל דורותיו שוין, וזה ברור". נמצא שאכן הנהגה זו קיימת גם אצל קללותיו של אדם הראשון, כפי שהיא קיימת בפתקה של חוה. וכן כתב כאן בסוף הפרק [לאחר ציון 105], וז"ל: "היסורים אשר הם באים מפאת החומר כמנהגו של עולם, והצדיקים הנוטים אחר הצורה, לא תמצא בהם הצער הזה, שהוא בשביל החומר".

(93) לשונו למעלה [לאחר ציון 14]: "כי כאשר ילדה את משה רבינו עליו השלום, שהיה על כל בני אדם במעלה, כדכתיב [דברים לד, י] 'לא קם נביא כמשה עוד'. ומעלת משה

הוא מעולם העליון". וראה למעלה הערה 15 שהובאו כמה מקורות המבארים שמעולם לא קם אדם אחר כמשה, והוא מבחר המין האנושי. ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפג:] כתב: "כי משה רבינו ע"ה היה לו עולם הזה גם כן, הוא עולם המורגש. עד שאמרו בפרק חלק [סנהדרין צח:] לא נברא העולם הזה אלא למשה, כדאיתא שם. וכן אמרו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל משה נברא העולם... ואיך לא יהיה משה עיקר עולם הזה, שהרי הוא היה משלים את העולם על ידי התורה שנתנה על ידו... כשם שמדרגת משה רבינו ע"ה בעולם הנבדל, כך היה מדרגתו בעולם הזה, ולשתי שלחנות זכה. ומזה תראה שהיה למשה, שהוא בפרט מוכן לקבל התורה, שלטון בעולם הזה. ודבר זה מדרגה עליונה למשה, שהיה חלקו בכל, כי הוא עיקר המציאות בכלל, כי התורה יש לה שלטון בעולם הזה גם כן". וראה להלן ציון 102, פכ"ח הערה 3, ופכ"ט הערות 56, 117.

(94) פירוש - הואיל ולידת משה משתייכת לעיקר מציאות העולם, ולרע אין שום מציאות [כמבואר למעלה הערה 88], לכך לא יתכן שבלידת משה יהיה משהו של רע, שהוא צער. ואם תאמר, אם לידת משה בפרט מופקעת מצער לידה, איך ניתן ללמוד מלידה זו [סוטה יב.] "מכאן לנשים צדקניות שלא היו בפיתקה של חוה", אפשר ששאני יוכבד שהיא ילדה את משה רבינו, שהיה עיקר מציאות העולם. והיפה תואר [שמו"ר א, כ] כבר הקשה כן, וז"ל: "קשה, מנא לן שכל הצדקניות לא היו בפתקה של חוה, שמא זה הטבה מחודשת נעשה לאם בחור שבנביאים, וצריך עיון". ובמיוחד יש להקשות לפי דבריו כאן שכתב "**ובפרט** כאשר הולידה את משה". ויש לומר, כי לפי ההסבר שכתב כאן לא קשה, דזיל בתר טעמא, דהטעם שלא היה צער בלידת משה הוא משום שלידה זו משתייכת למציאות העולם, וכך ניתן להקיש לכל מי שמשתייך למציאות העולם שהוא יהיה משוחרר מכל צרה וצוקה הבאה מהרע, שאינו משתייך למציאות העולם. ונהי שלידת משה במיוחד שייכת למציאות העולם מפאת היותו עיקר מציאות העולם, מ"מ אין לידה זו חולקת מקום לעצמה, אלא היא מורה במיוחד שמציאות העולם מופקעת מאחיזת הרע. ומכאן לכל הנשים הצדקניות "שהם תחת סדר המציאות, אשר אין שם רע, ובשביל זה יולדות שלא בצער" [לשונו למעלה לפני ציון 91].

(95) בא לבאר טעם שני מדוע לא היה צער בלידת משה. ועד כה ביאר שמשה הוא עיקר המציאות, ואין צער [ורע] כשנמצאים תחת סדר המציאות. ומעתה יבאר שיש למשה שלימות הצורה, ואין צער מחמת הצורה, אלא מחמת החומר.

(96) לשונו בח"א לשבת קיח. [א, נה.]: "כי כל צער הוא מן הגשם, כי אין העליונים הנבדלים בהם צער. כי הצער הוא באותם שנפלו תחת הזמן, שהם מקבלים התפעלות,

ומזה יבא הצער. וכאשר אין כאן דבר המתפעל, יש כאן עונג, וזהו עונג עולם הבא... ומפני זה המענג את השבת, הוא שורה בלי צער, אשר מדה זאת הוא שייך לקדושה הנבדלת מן החמרי [ראה להלן הערה 108]. ולכך כל יום טוב שהוא קדוש, אסור להיות בצער, ואסור בהספד [ר"ה יט.]". ולמעלה פ"ז [שמח:] כתב: "כי דברים המשתנים הם רעים, בעבור שכל שנוי רע. אבל מי שחזק באמונה, בשביל החוזק שיש לו, ואין מקבל שנוי באמונתו, הרי נבדל משנוי, אשר הוא לחמרים. וזהו כניסה לגן עדן, שהוא מתרחק מן השנוי והתמורה, שהוא רע. ולכן פותחין לו שערי גן עדן, שאין שם רק עדן ושמחה, ורחוק מן התפעלות ועצב". הרי שהתחתונים הם חומריים, ומחמת כן מתפעלים ומשתנים, ובזה יש צער ועצבות. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי. ושם פ"ד מי"א [רכא:] כתב: "הפרענות שהוא ההעדר, הוא מפאת החומר... כי החומר מוכן להשתנות ולקבל התפעלות, אבל הדברים הנבדלים אינם מוכנים להשתנות ולקבל התפעלות". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלד.] כתב: "אין היסורין שולטין בו [במי שעוסק בתורה]. וידוע כי היסורים הם מפאת החומר בלבד, כי הצורה אין מקבלת שנוי". נמצא שהשנוי השייך לחומר הוא "התפעלות ועצב", לכך המרוחק מן השנוי פותחין לו שערי גן עדן, ששם ה"עדן ושמחה". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "אין השמחה בעולם הזה, כי העולם הזה הוא עולם גשמי, והעולם הגשמי יש בו השתנות... וכל שנוי הוא רע ואין בו השמחה" [הובא למעלה פ"ז הערה 146]. ואמרו חכמים [ב"ב קטז.] "כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, שנאמר [משלי טז, יד] 'חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה'". ובעין יעקב שם הגירסא היא "כל שיש לו צער בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים". ובחי"א לב"ב שם [ג, קנד:] גרס כדרכו כעין יעקב, וכתב: "כל מי שיש לו צער ילך אצל חכם. כי התלמיד חכם לפי מדריגת השכל הוא עליון על מלאכי המות, ולפיכך ילך אצל תלמיד חכם... לכך אמר כי מי שיש לו צער ילך אצל חכם, שמדריגת השכל יותר במעלה, ולפיכך תפילתו מסלק הכעס". ובאור חדש פ"ט [תתתז:] כתב: "כח הגופני הוא בצער" [ראה להלן פכ"א הערה 7]. וצער הוא לכח גופני, והראיה שאף לבהמות יש צער, וכדאמרינן [שבת קיז:] "צער בעלי חיים". ולשון חכמים [ביצה לב:] הוא "מי שיסורין מושלין בגופו".

(97) פירוש - ואי אתה יכול לבאר מדוע העליונים אינם בצער אלא באופן הבא.

(98) פירוש - מעלת העליונים היא שהצורה שלהם אינה מוטבעת בחומר, אלא נבדלת לגמרי מן החומר, ולכך "אינם מתפעלים ומקבלים צער". ובכת"י [שעא.] כתב: "כי הדברים העליונים אין הצורה מוטבעת בחומר, ולפיכך אינם מתפעלים, שהצורה אינה מתפעל, רק החומר מתפעל. והתחתונים בעבור עמידתם בחומר הם מתפעלים, ומקבלים צער". ואודות מעלתה של צורה שאינה מוטבעת בחומר, לעומת פחיתותה של צורה המוטבעת בחומר, כן כתב למעלה פ"ד [רלה:], וז"ל: "כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר, ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה... כי הצורה המוטבעת בחומר נמשל כחומר, ויש לה משפט החומר בכל מעשיה... וישראל הם הצורה הנבדלת בלתי מוטבעת בחומר. ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה, נאמר עליה [בראשית ט, כה-כו] 'ארור כנען וגו' ויהי כנען עבד למו'. שהצורה המוטבעת היא צורה, ואין לה שלימות אשר ראוי לצורה, שראוי שתהיה צורה נבדלת, והיא צורה חסירה וארורה. והצורה הזאת המוטבעת אינה בן חורין, רק משועבדת לצורה הנבדלת, וזה בשביל חסרון הצורה המוטבעת, שהיא צורה חסירה" [ראה להלן פי"ט הערה 145]. ובח"א לשבת קיט: [א, סו.] כתב: "כאשר תדע ענין השכל אשר הוא המציאות, והחומר אין לו מציאות. ואף הצורה שהיא מוטבעת בחומר, מפני שהצורה היא מוטבעת בחומר, אין לה מציאות גמור. והמציאות הוא לדבר שעומד בלא חומר, הוא השכל, ודבר זה ברור אין ספק בו". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "כי הצורה שהיא צורה מוטבעת בחומר, אין מציאותה בפעל לגמרי, שהרי היא מוטבעת בחומר, ואין החומר מציאותו בפעל, ודבר זה ידוע" [הובא למעלה פ"ד הערה 93].

(99) לשונו בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:]: "הצדיק מסולק מן החומר, [לכך] נקראו צדיקים 'אור' [יומא לח:], אשר האור מסולק מן החומר... והאור הוא מיוחד שהוא טוב שאינו גשם, ולכך הוא הראשון אצל המציאות [בראשית א, ג], וקודם אל הכל. והצדיק אשר נקרא 'אור', מפני כי הוא נבדל מן הגשמי... והוא הטוב הגמור, ולכך בשבילו נברא העולם הזה [יומא לח:]. והיינו הצדיק שהוא אור טוב לגמרי, כי יש לו מעלה הנבדלת שאינו נוטה אחר החמרי". ובנתיב התשובה פ"ד [סו.] כתב: "הצדיק... כאשר היה בעולם הזה לא היה נמשך אחר גופו החמרי אשר בו החטא... מעלת הצדיק... מעולם לא היה נוטה אחר החמרי". וראה הערה הבאה.

(100) קצת משמע מלשונו שהצדיקים אינם נוטים אחר החומר **משום** שבחומר נמצאים החטא והיצר הרע, והצדיק חושש מאוד מלהכשל בחטא ויצר הרע, ולכך הוא מתרחק מסבת החטא ויצה"ר, שהיא החומר [ראה הערה קודמת]. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ט

[רח.], וז"ל: "כי כל אדם מוכן לחטא... שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא". ואודות שהחטא הוא מצד החומר, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"ד [פד.] כתב: "דבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית". ושם במשנה יא [רכד.] כתב: "הגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". ובנתיב התשובה פ"א [כ.] כתב: "כל חטא בשביל שהיה נמשך אחר הגשמי". ושם פ"ד [סד:] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... שאין מצד הנשמה החטא". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "כי החטא הוא מן החומר, כאשר התבאר פעמים הרבה". ותפארת ישראל פ"ד [פ:] כתב: "וידוע כי החטא הוא מצד החומר, לא מצד הצורה". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף היה האדם כמו מלאך" [ראה להלן פ"כ הערה 13]. ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "והחטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה" [ראה להלן פי"ט הערה 88]. ובדרשת שבת הגדול [ריש רב.] כתב: "כי האדמה ממנו החטא, מפני שהאדמה היא חומרית מצד החומר, ולכך כתיב [קהלת ז, כ] 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', שהרי הוא בעל חומר נברא מן האדמה, ולכך בא החטא". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות לג [כב:], תפארת ישראל פ"ע [תתשא:], ח"א ליבמות קה. [א, קמו.], ח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.], שם בדף קו. [ג, רמז:], ועוד. אמנם בגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכג.] ביאר שיש בזה מחלוקת בב"ר [כז, ד], ומאן דאמר אחד סובר "כי החטא בא גם כן מהנשמה... ויש שסובר... שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף". **ואודות שהיצר הרע** הוא מצד החומר, הנה נאמר [תהלים פא, י] "לא יהיה בך אל זר", ודרשו על כך בגמרא [שבת קה:] "איזהו אל זר שיש **בגופו** של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ולהלן פמ"ו כתב: "היצר הרע, שמושל על הגוף". ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו". וכן כתב שם פנ"ז [תתצז.]. ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם". ובגו"א בדברים פכ"ה אות ג [שפב:] כתב: "בגוף הוא החטא, שבו היצה"ר". ובהקדמה לדר"ח [לז:] כתב: "דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו... וכל זה מתיחס אל הגוף". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק שני דבבא קמא [יט:] דגם לבהמה יש יצר הרע". וכן חזר וכתב שם

פ"ג מ"א [כב., כח.]. ובנתיב התורה פ"ט [שצא:] כתב: "יצר הרע, אשר הוא בגוף, מסית אותו לסור מן השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". וכן הוא שם ס"פ ח [א, קב:], נתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:], וח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכן הוא בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה להלן פ"כ הערה 10, ופל"ו הערה 102.

(101) צרף לכאן מה שכתב בתשובות מהר"ם מרוטנבורג [כרך ג, דפוס פראג, סימן תקיז], וז"ל: "אמר מהר"ם, מאחר שגמר אדם בדעתו למסור את נפשו על קידוש השם, מכאן ואילך כל מיתה שעושים לו אינו מרגיש כלל... ותדע שכך הוא, שאין לך אדם בעולם שאם היה נוגע באש באבר קטן שלא היה צועק, אפילו אם יעלה בדעתו לעכב עצמו מלצעוק, אינו יכול לעשות. ואנו רואים קדושים שאינם צועקים כלום". וכן בספר תשב"ץ קטן [דיני קידוש השם סימן תטו] כתב: "מהר"ם מרוטנבורג ז"ל אומר, כשהאדם גומר בדעתו לקדש השם, וימסור נפשו על קידוש השם, כל מה שעושין לו, הן סקילה, הן שריפה, הן קבורת חיים, הן תלייה, אינו כואב לו כלום". וכן הובא בספר גליוני הש"ס לגר"י אנגל [ברכות סא:]. ולפי דבריו כאן הענין מחוור, כי המוסר עצמו על קדושת ה' "הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם" [גו"א ויקרא פכ"ב אות לח (קע:), והובא להלן פכ"ט הערה 11], והוא שייך לעליונים, ולא לתחתונים, ולכך אין הוא מרגיש שום צער ומכאוב. וראה להלן פכ"ג הערה 95 שנתבאר שם שלא שייך לומר על הקב"ה שהוא בצרה.

(102) כמבואר למעלה הערות 15, 93.

(103) "ולכך כאשר הולידה אמו אותו לא היה לה צער לידה" [לשונו בכת"י (שעא:)]. ולמעלה [לאחר ציון 73] כתב: "משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר, כאשר יתבאר. עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום", וראה למעלה הערות 54, 75, להלן פי"ז הערה 121, פי"ח הערות 72, 100, ופכ"ח הערה 7.

(104) פירוש - אין הכוונה לומר.

(105) פירוש - אדרבה, רק אצל צדיקים תמצא שיש להם רבוי צער ויסורין כדי לנקותם מחטא ועון, לעומת רשעים שאין אצלם הנהגה זו, ולכך אין להם רבוי צער ויסורין. וכן אמרו חכמים [קידושין מ:] "למה צדיקים נמשלים בעולם הזה ["ביסורין הבאים עליהם" (רש"י שם)], לאילן שכולו עומד במקום טהרה, ונופו ["כלומר מעט ממנו" (רש"י

שם)] נוטה למקום טומאה. נקצץ נופו, כולו עומד במקום טהרה. כך הקב"ה מביא יסורים על צדיקים בעולם הזה, כדי שיירשו העולם הבא, שנאמר [איוב ח, ז] 'והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד' ["כך נפרעין מן הצדיקים מעט עונות שבידם, ונמצאו כולם נקיים" (רש"י שם)]. ולמה רשעים דומים בעולם הזה ["בטובה שמשפיעים להם" (רש"י שם)], לאילן שכולו עומד במקום טומאה, ונופו נוטה למקום טהרה ["נופו - מעט ממנו, אף אלו יש בידם מיעוט טובות וזכיות" (רש"י שם)]. נקצץ נופו ["קבלת שכרם היא קציצת נופם" (רש"י שם)], כולו עומד במקום טומאה. כך הקב"ה משפיע להן טובה לרשעים בעולם הזה, כדי לטורדן ולהורישן למדריגה התחתונה, שנאמר [משלי יד, יב] 'יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות'". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שצה.] ותפארת ישראל פ"ס [תתקלח.] הביא המאמר וביארו. ובמשנה [אבות פ"ד מט"ז] אמרו "אין בידינו לא משלוות הרשעים ואף לא מיסורי הצדיקים". ואם כן יש צורך לבאר מה שכתב למעלה [לאחר ציון 98] ש"הצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר... לכך אינם מקבלים צער", הרי אדרבה, נמצא שלצדיקים יש יותר צער מרשעים.

(106) בח"א לסוטה יב. [ב, נב.] כתב כדבריו עד כה אות באות, והוסיף כאן "כמו הלידה וכיוצא בזה". וכאמור, על כך אמרו [שם] "מקיש לידתה להורתה; מה הורתה שלא בצער, אף לידתה שלא בצער. מכאן לנשים צדקניות שלא היו בפיתקה של חוה".

(107) בח"א [שם] הוסיף: "כי הדבר הזה שהוא [בראשית ג, טז] 'בעצב תלדי בנים' היה בא מפאת החומר". וראה למעלה פ"ז הערה 146 בביאור שהעצב והתוגה באים מהחומר.

(108) על פי דברים אלו תתיישב השאלה הבאה; הנה יסוד דבריו כאן הוא שהצער בעולם נובע מהתפעלות, ו"הדברים העליונים... אינם מתפעלים ומקבלים צער" [לשונו למעלה לאחר ציון 97]. ובנר מצוה [סו.] כתב שיעקב אבינו לא היה מתפעל, וכלשונו: "לכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'... כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר" [הובא למעלה פ"ו הערה 68]. ולפי זה היה צריך להיות שליעקב יהיו חיים ללא צער, כפי שהולדת משה היתה ללא צער. אך מצינו גבי יעקב את ההפך הגמור, שכל ימיו היו בצער, וכמו שכתב רש"י [בראשית מג, יד] "מי שאמר לעולם די, יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי; צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין". ולמעלה פ"י [תקכח:] כתב: "יעקב היה כל ימיו

בצרה" [ראה שם הערה 67, פי"ב הערה 3, ופט"ו הערה 78]. ומדוע חיי יעקב היו בצער, למרות שהיתה לו מדריגה נבדלת שאינה מתפעלת. ובעל כרחך לומר שיסורי יעקב אינם בשביל החומר, אלא לזכך את החומר. וכן כתב בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד:], וז"ל: "'יעקב אבינו לא מת' [תענית ה:], כי היסורין מסלקין אותו מן פחיתות החומר עד שהוא קדוש, ולכך זוכה לזרע קדוש ממקור העליון ולחיים" [הובא למעלה פ"ה הערה 8].

פרק יז

(1) לפנינו בגמרא איתא "הגון לנביאות". אך בעין יעקב איתא "הגון היה לנביאות", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה פי"ד הערה 3]. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. ופירש רש"י שם "הגון לנביאות - ראתה ברוח הקודש שעתיד להיות הגון לנבואה". וראה להלן הערה 39.

(2) דברים אלו מבוארים יותר בכת"י [שעא:], וז"ל: "ביאור דבר זה, כי כאשר אנו רואים ענין משה רבינו עליו השלום, שהתורה ניתן על ידו, תראה מזה שהוא היה מבחר המין האנושי [ראה למעלה פט"ז הערה 15 בביאור ביטוי זה]. ולפיכך אמר 'טוב שמו', פירוש כי הטוב והרע שני הפכים. ותמצא כל הבריות שיש בהן מן הטוב והרע מעורב. אבל משה רבינו עליו השלום טוב היה שמו, שהיה כולו טוב, ולא היה בו דבר רע. ובזה היה נבדל מכל אדם על פני האדמה, שיש בהם דבר רע, ומשה רבינו עליו השלום היה כולו טוב. והטוב הזה הוא שלא היה בו יצר הרע כלל, ולא היה למשה צד רע בשום דבר, אבל היה טוב". ולהלן ס"פ סו כתב שפרישת משה מאשה [שבת פז.] מורה שאף לא היתה לו חמדה ותאוה לכך, שאם לא כן "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לך לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה" [ראה למעלה פט"ז הערה 75, להלן הערה 70, ופכ"ח הערה 7].

(3) בכת"י [שעב.] הוסיף כאן: "כי י-ה משתף שמו בנמצאים החשובים אשר השם יתברך מצטרף אליהם, ושמו משותף בשמם. כמו שם 'ישראל' שתף שמו בשמם [ירושלמי תענית פ"ב ה"ו], להודיע על ענין אלקי הדבק בהם, לכך יש בהן שיתוף שמו יתברך. וכן המלאכים נקראים בשם 'מיכאל' 'גבריאל', נשתתף שמו בהם [ילקו"ש ח"א רמז רפו]. כי במה שאלו הנמצאים החשובים המה משמשים למקום, נשתתף שמו יתברך בהם, שכולם הם משמשים לו".

(4) בח"א לסוטה יב. [ב, נב:] כתב כדבריו עד כה אות באות, והוסיף כאן: "שעצם שלו טוב מצד גופו וחומרו".

(5) פירוש - הואיל ושם מורה על מהותו של בעל השם [כמבואר למעלה פ"ז הערה 89], ובשם "טוביה" נכלל השם הקודש י-ה, לכך שם "טוביה" מורה שהענין האלקי "דבק בו עד שנשתתף בו שם י-ה". וראה להלן הערה 29, פי"ח הערה 105, פי"ט הערה 248, פכ"ד הערה 24, ופכ"ה הערות 8, 81.

(6) בכת"י [שעב.] הקדים דברים למלים "והבן דברים אלו מאוד", ולפי זה מלים אלו מוסבות על אותם דברים שהקדים, וז"ל: "וכאשר תעמיק עוד תדע כי המציאיות החשובות שהם קרובים אל הסבה הראשונה מבלי אמצעי, כמו מלאכי מרום וישראל, אשר הם קרובים אל הסבה הראשונה, שמו משותף בהם, כי מקבלים הם תחלה את שמו יתברך. וכאשר תבין עוד תדע למה דבק בו שם י-ה דוקא. כי הטוב הוא האמצעי הממוצע בין שני הדברים, כי לכך הוא טוב לפי שהוא ממוצע בין שני דברים, ואינו נוטה לשום קצה. ושם י-ה הוא מחבר שני דברים יחד, כאשר תבין בסוד שם י-ה, שהם שתי אותיות השם ומתחברים בקול אחד, לומר י-ה. ולפיכך יסד הפייט ביוצר נישואין 'י-ה הוא אדון השלום' [נמצא ביוצרות כמנהג פולין ופיהם (צט:), ד"ה "כבודו אופד להנשא", והובא בעוללות אפרים מאמר שעה (אות ג), סידור השל"ה (שער השמים) כרך שני סדר השבת ויו"ט (עמוד תתפו), ובתורת חיים לסנהדרין (כב.)], והבן דבר זה. ולכך נתוסף בשם 'טוביה' זה השם, כי זה השם מחבר שני דברים, לכך הוא אמצעי בין שני דברים. ומפני שמשה הוא הטוב אשר הוא אמצעי אשר אינו נוטה לשום קצה, וכל כך היה גובר בו הטוב עד שדבק בטוב הזה שם י-ה, שהוא אדון הטוב. ומעכשיו תבין כי 'טוביה' מעלה יותר גדולה, כי 'טוב' הוא הדבר הממוצע אשר הוא טוב, אבל אינו מורה על שהטוב יש בו ענין אלקי עד שמקבל ממנו ראשונה, ושמו משותף בו. והבן דברים אלו מאוד".

(7) מהמעלה של "טוביה", וכמו שמבאר.

(8) בח"א לסוטה יב. [ב, נב:] כתב משפט זה כך: "וזה כאשר הגון הוא לנבואה, שתהיה עליו רוח הקודש". הרי כתב שם "שתהיה עליו רוח הקודש", לעומת מה שכתב כאן "השכינה עצמו עליו". אך בהמשך שם [ב, נג.] כתב: "הגון לנבואה, שהיתה השכינה מדברת עמו". הרי שבנוגע לנידון דידן "שכינה" ו"רוח הקודש" חד הן. ובח"א לשבת קלט. [א, עב:] כתב: "ההיכל משם הנבואה, ששם המנורה. כי השכינה כאשר היתה שורה על נפש הנביא, אז היה נפשו דבר קדוש לגמרי. ולכך דרשו ז"ל [קידושין עב:] 'ונר אלקים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה'' [ש"א ג, ג], עד שלא שקעה נר של עלי, הזריח נר של שמואל". הרי שמקור הנבואה הוא המנורה המעידה לכל באי עולם ששכינה

שורה בישראל [רש"י ויקרא כד, ג], נמצא שהנבואה באה מהשכינה. ולהלן פע"ב כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה... וקבלו את המעלות האלו האלקיים, הנבואה והשכינה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יא.] כתב: "מדריגת הנבואה, שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 15, והקדמה שניה הערה 58]. וכן כתב שם פ"א [לד:], ויובא בסמוך הערה 11. ושם פנ"ו [תתסב.] כתב: "מצד השם יתברך היא הנבואה, שנתן השם יתברך רוחו, ומוריד אותה על האדם", ושם הערה 64. ובדר"ח פ"ג מ"י [רלד:] כתב: "נאצל מן רוח המקום רוח האדם, כמו שהוא אצל הנביאים, דכתיב [במדבר יא, יז] 'ואצלתי מן הרוח אשר עליך'". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצב:] כתב: "בית המקדש, ומשם הנבואה יוצאה לעולם, דכתיב [שמות כה, כב] 'ודברתי אתך מעל הכפורת', כי השכינה במקדש, ומשם הנבואה באה לישראל". וראה להלן פ"כ הערה 80.

(9) פירוש - מעלת הנבואה היא יותר מהמעלה שמורה עליה שם "טוביה"; כי בעוד ששם "טוביה" מורה על שדבק במשה "ענין אלקי", הרי הנבואה מורה ש"השכינה עצמו עליו", ובודאי "השכינה עצמו" היא יותר מ"ענין אלקי". ובכת"י [שעב.] כתב: "המעלה הראשונה מה שיש בו ענין אלקי מצד שהוא קרוב אל הסבה הראשונה ונקרא עליו שם ה'. אבל הגון הוא לנביאות הוא מעלה יותר גדולה, עד שהשכינה עמו... כי השם שהיה דבק במשה ["טוביה"]... שהיה דבר אלקי דבק בו... זה דבר אלקי מצטרף אל האדם, ודבק באדם. אבל שהיה מוכן לנבואה, זכה להיות עמו כח קדוש נבדל לגמרי, וזהו שאמר שהיה מוכן לנבואה". וראה להלן ציון 31.

(10) ראיה לדבר שנאמר [שמות ב, ז] "ותאמר אחותו אל בת פרעה האלך וקראתי לך אשה מינקת מן העבריות ותינק לך את הילד", ופירש רש"י שם "מן העבריות - מלמד שהחזירתו על מצריות הרבה לינק ולא ינק, לפי שהיה עתיד לדבר עם השכינה". ובגמרא [סוטה יב:] אמרו "פה שעתיד לדבר עם השכינה יינק דבר טמא". הרי שכבר בעת לידתו של משה היה מוכן להתחבר עם השכינה, עד כדי כך שמחמת כן נמנע מלינוק מהמצריות. ולהלן פכ"ד [לפני 15] כתב: "משה מתחלת תולדתו היה מוכן להיות נביא".

(11) פירוש - אף התחתונים, שאינם מסולקים ונבדלים מן הרע [כפי שיבאר מיד], עם כל זה יש להם הכנה לנבואה ושכינה. ואודות ההכנה לנבואה, כן כתב בתפארת ישראל פ"א [לד:], וז"ל: "כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר

בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת... והם [ישראל] נתיחדו בפעולות האלקיות שהם מצות התורה לפי מדריגת נפשם האלקית, במה שהיו מוכנים לנבואה ורוח הקודש ולהיות השכינה ביניהם" [ראה למעלה פ"ג הערה 72]. אמנם להלן פכ"ד [לאחר ציון 12] ביאר שעם כל זה רק משה היה מוכן לנבואה מתחלת תולדתו, לעומת שאר נביאים שלא היו מוכנים לנבואה מתחלת תולדתם, ורק אחר כך קבלו הנבואה. מכל מקום חזינן שיש לתחתונים הכנה לנבואה, אף שהיא אינה כהכנתו של משה לנבואה. ובכת"י [שעג.] כתב: "הגון היה לנבואה לשרות שכינה עליו, שזהו עיקר מעלת האדם המוכן לקבלת נבואתו מן העליונים. כי הנבואה היא חבור עליונים בתחתונים, וזהו ענין האדם המחבר עליונים ותחתונים. לכך אמר שהגון היה לנבואה. ואם לא היה החטא, היה כל אדם נביא, ורוח הקודש עליו. שכך אמר הכתוב [ישעיה נט, ב] 'עוונותיכם מבדילים ביני וביניכם'... שהאדם בתחתונים מקבל שפע מעליונים". **ואודות ההכנה** של התחתונים לשכינה, כן כתב בדרשת שבת הגדול [רד:]: "ולפיכך כאשר נברא העולם היה עיקר שכינתו בתחתונים, הפך מאשר יחשבו כי האדם מה הוא, ואין ראוי שיהיה נחשב אל השם יתברך, רק עיקר שכינתו בתחתונים היא. וזה מפני כי אין דבר ראוי שיקבל שכינה כי אם התחתונים, שמפני שפלותם נחשבים 'מה', ודבר כמו זה ראוי לקבל כבוד השכינה, אשר השמים ושמי השמים לא יכלכלו כבודו [מ"א ח, כז], ועם זה כבודו הוא בתחתונים, שהם נחשבים 'מה', ומצד הזה אפשר להם לקבל כבודו". ובתנחומא נשא אות טז אמרו "בשעה שברא הקב"ה את העולם נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים". ולפי זה מדויק מאוד לשונו כאן שכתב "התחתונים מוכנים לזה **מצד עצמם**", כי היותם בתחתונים גופא מאפשרת הכנתם לקבלת השכינה. ובח"א לסוטה יב. [ב, נב:] כתב משפט זה כך: "ואחרים אומרים שנולד מהול, וזה תוספת מעלה. וזה כי מה שהיה השכינה מדברת עמו, בשביל מעלה זאת שהיה שורה עליו שכינה, לא הגיע אל מדריגה הנבדלת לגמרי".

(12) "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.)]. "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. ולכך מן הנמנע שיברא דבר שאינו שלם [ראה להלן פל"ד הערה 115]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "בכל מעשה בראשית בכל יום ויום כתיב [בראשית פרק א] 'וירא כי טוב', וזה כי אם לא היה טוב, אין ראוי לו הבריאה. וזה כי השם יתברך בשביל

שהוא טוב השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע. ואם המושפע בעצמו אינו טוב, אם כן מה היא טובתו שהשפיע כאשר המושפע בעצמו אינו טוב. ולכך צריך שיהיה המושפע טוב, ובזה המשפיע הוא טוב, לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב" [הובא למעלה פ"ה הערה 101]. ובתפארת ישראל פי"ח [רעז:] כתב: "לא נאמר 'כי טוב' רק על דבר השלם, ודבר שאינו מושלם אינו טוב".

(13) לשונו למעלה פ"ה [רעו.]: "כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כולו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש בחלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". ולהלן פי"ח [לפני ציון 22] כתב: "כי ההעדר דבק בנמצאים". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "זה כי הנברא מצד שהוא עלול הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו', ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול... כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה". וכן הוא בתפארת ישראל פ"מ [תרכט.], וגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:]. ובנר מצוה [ד:] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון". ובח"א לשבועות ט: [ד, יב.] כתב: "כי כל הנבראים התחתונים דבק בהם העדר וחסרון. ולכך השמש שהיא מאור הגדול אינה מושלת רק ביום בלבד, ובלילה היא נעדרת". נמצא שהפער הקיים בין העלה לעלול הוא שהעלה הוא שלם, ואילו העלול הוא חסר וצריך

להשלמה [הובא למעלה פ"ה הערה 124]. וראה להלן פי"ח הערה 22, פ"ל הערה 79, פל"ד הערה 6, ופל"ט הערה 66.

(14) "מדריגת העליונים שהם שלימים, כי השמים לא יקבלו תוספת, וזהו שלימותם" [לשונו בסמוך]. ופירושו, שאין העליונים מקבלים כלל, וממילא גם לא יקבלו תוספת, לעומת האדם שהוא מקבל תוספת בדמות ערלה [יבאר בסמוך]. לכך מה שמשה רבינו נולד מהול ללא ערלה, מורה שיש למשה מדריגת העליונים. ואודות שהעליונים אינם מקבלים, כן כתב להלן פ"כ [לאחר ציון 86]: "כי הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל". ובדרוש על התורה [יב:] כתב: "ואמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו' [שבת פח:]. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה, נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת. והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים, ואינם מקבלים, ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל, כאשה הזאת המיוחדת לקבלה, אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים. בכן אם הוא רוצה לקבל, דבר ראוי שיעמוד בין התחתונים הסגולים לקבלה לשפלותם... כי אין העליונים בעלי קבלה כאמור". ובנצח ישראל פכ"ט [תקעט:] כתב: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה". ובנתיב התורה פ"ד [רא.] כתב: "כי תלמיד חכם יש לו השכל, אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו. כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט". ובנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים. אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים". וראה הערה הבאה, פ"כ הערות 87, 88, פכ"ה הערה 85, פכ"ו הערות 54, 59, 69, 70, פכ"ט הערה 67, ופל"ו הערה 112.

(15) פירוש - כל קבלה מורה על חסרון במקבל, וכל חסרון הוא רע. אך הואיל ואין העליונים מקבלים [כמבואר בהערה הקודמת], לכך אין להם חסרון, ובהעדר חסרון הם "מסולקים מן הרע". ואודות שקבלה מורה על חסרון המקבל, כן כתב להלן פמ"ד, וז"ל:

"כי מה שאכל אדם מן עץ הדעת [בראשית ג, ו], מורה זה שהיה חסר, ולכך לקח מעץ הדעת. וזהו ענין חמרי, שהרי החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל הוא חסר מה שהוא מקבל". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלג.] כתב: "וכל חסר מקבל". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ואודות שחסרון זה הוא רע, כן כתב בדר"ח פ"א מ"י [שט.], וז"ל: "כי הנהנה מיגיע כפיו... ומסתפק במה שנותן השם יתברך אליו, ודי לו במה שיש לו... אינו חסר... כי החסר הוא קרוב אל ההעדר, שהרי הוא חסר, שהוא התחלת ההעדר. ולפיכך מי שהוא מסתפק בעצמו, אינו חסר". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכד.] כתב: "דבר זה מבואר כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר". וראה למעלה פ"ד הערה 36, פ"כ הערה 88, ופכ"ח הערה 38.

(16) נראה שכוונתו לדברים שכתב בהרבה מקומות אודות שלשת העולמות, והם מוזכרים תדיר בספריו [כגון, להלן פנ"ב, גו"א בראשית פ"ו אות לג (קמג.), נתיב התורה פ"א (פה.), נתיב העבודה פי"ג (א, קיח:), נתיב האמת פ"ג (א, רב.), נצח ישראל פ"ג (נא.), שם פט"ו (שסד.), תפארת ישראל פ"נ (תשפח:), דר"ח פ"א מי"ח (תיז.), שם פ"ג מי"א (רסא.), שם פ"ה מט"ו (שסא.), שם משנה כב (תקנג.), שם פ"ו מ"ט (שיב.), אור חדש פ"א (רסח.), ח"א לסוטה מא: (ב, עח.), ועוד]. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העולם הזה שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות [צבא השמים], וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה [ראה למעלה בהקדמה שניה הערה 56, ולהלן פל"ד הערות 66, 88]. **והנוגע לדבריו** כאן הוא ההבדל בין עולם התחתון לעולם האמצעי; עולם התחתון הוא בעל הויה והפסד, ומקבל תוספת. ואילו עולם האמצעי אין בו הויה והפסד, לכך אינו מקבל תוספת. ובדר"ח פ"א מי"ח [תיז.] כתב: "הנה ידוע כי אמרו העולמות הם ג'. העולם השפל הזה, הוא עולם התחתון, עד עולם

הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל', אשר הוא עולם הויה והפסד, ודבר זה לא שייך רק בעולם התחתון... ואחר כך עולם האמצעי, אין בו הויה אחר שנבראו, כי עולם הזה אין שם חסרון עד שיהא צריך הויה, רק הכל בשלימות... עולם האמצעי, הם גופים שלימים, ואין מקבלים הויה ושנוי אחר בריאתם יש מאין". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "כי הנבראים שברא השם יתברך הם ג' חלקים; החלק הראשון, הם עליונים, והם נקראים 'עולם העליון'... החלק השני עולם הגלגלים, והם גשמים, אינם מקבלים הויה והפסד, כמו שהם הגשמיים אשר הם אצלנו, רק שהם נבראים, והם כלים בעת שיעלה רצון השם יתברך, אבל הויה והפסד כל שעה אין בהם... אמנם העולם השלישי יש בהם כל זה, שהם מתנגדים זה לזה, ויכנסו זה בזה לדחות האחד השני". ובח"א לנדה לא. [ד, קס:] כתב: "ימי עמידה האדם הוא שלם, שכבר גדל ונשלם, ונחשב כאילו עומד בעולם האמצעי. שהעולם האמצעי כולם שלמים, ולא ימצא בו הויה כלל, רק ההויה הוא בעולם התחתון, והוא עולם חסר. ולפיכך [האדם], כל הימים שהוא גדל ומתהוה, דומה שהוא בעולם התחתון, שהוא עולם הויה. וכאשר הוא שלם וגדל כל צרכו, נקרא שהוא עלה אל עולם האמצעי, שהוא שלם". וראה להלן הערות 22, 23.

(17) וכן אמרו חכמים [סוטה י:] שדוד נולד כשהוא מהול. ובח"א שם [ב, מב:] הזכיר את דבריו כאן, ויובא בהערה 21. וראה הערה הבאה.

(18) אמרו חכמים [נדרים לא:] "מאוסה היא הערלה שנתגנו בה הרשעים, שנאמר [ירמיה ט, כה] 'כי כל הגוים ערלים'". ובח"א שם [ב, ה.] כתב: "המאוס הזה מה שבעל הערלה הוא רחוק מן הצורה... ומפני זה הערלה היא מאוסה, שכל דבר חמרי לגמרי והוא רחוק מן הצורה, הוא מאוס, שאין כבוד בדבר החמרי, רק הכבוד הוא בצורה, והערלה דומה לקליפה שהוא סביב הפרי, וסותם את הפרי, שזאת הקליפה אין עליה צורת הפרי בעצמו. וכך באדם, הערלה שהיא כקליפה שלו, מאוסה לגמרי מצד רחוק שלה מן הצורה". ובספר העקידה שער יח, כתב: "אמר 'מאוסה ערלה', שלא אמר שהיא רעה לבד, אלא שהיא מאוסה, עד שתלוי גנאי הרשעים בה... עד שיהיה שוה אומר [ש"א יז, כו] 'הפלשתי הערל הזה' לאומר 'הפלשתי המאוס הזה'". ולהלן פל"ה [לאחר ציון 29] כתב: "אין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה, המבדיל בין השם יתברך ובין האדם" [ראה להלן פי"ח הערה 101, פכ"ג הערה 177, ופל"ה הערה 29].

(19) כמו שתרגם אונקלוס שם "והוי שלים". ורש"י שם כתב "ולפי מדרשו, התהלך לפני במצות מילה, ובדבר הזה תהיה תמים, שכל זמן שהערלה בך אתה בעל מום". ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "ודבר זה ראוי אל יעקב, במה שהיה [בראשית כה, כז]

'איש תם', ופירוש 'תם' הוא שלם ["גבר שלים" (אונקלוס שם)]... אין בו תוספת ואין בו חסרון כלל" [הובא למעלה פ"ג הערה 49]. ובח"א לנדרים לא: [ב, ו.] כתב: "שלא נקרא אברהם שלם עד שמל. כבר אמרנו שהמילה היא צורה לאדם... כי המילה היא צורה, כי האיש נקרא צורה כמו שידוע אל הכל, והוא איש בשביל הזכרות. ולכך אין הצורה, שהוא האיש, שלימה, עד שיסור הערלה, שהוא פחיתות הזכרות. ומכיון שהוא כך, ראוי שלא יהיה נקרא אברהם 'תמים' עד שנמול, כי החומר הוא חסר. וכל זמן שלא נמול, היה חסר הצורה. לכך לא נקרא אברהם שלם עד שנמול, שאז היה מגיע אליו הצורה, וראוי שיהיה שלם" [הובא למעלה פ"ד הערה 102]. ובח"א לשבת קל. [א, ע:] כתב: "כל מצוה שקבלו ישראל עליהם בשמחה, כגון מילה... עדיין עושין אותה בשמחה. פירוש, המצוה שהיא תקון והשלמה כמו מילה, שמי שהוא ערל הוא חסר, ונקרא 'ערלה', שכל ערלה תוספות. ולפיכך קבלו את מצות המילה בשמחה, כי השמחה היא כאשר אחד הוא שלם. והפך זה, הצער והאבל כאשר הוא חסר. ולפיכך מצות מילה, שהיא הסרת ערלה, היא תקון והשלמה לאדם, קבלו עליהם ישראל בשמחה... ואע"ג שהוא צריך להסיר ולהפריד ממנו הערלה, הסרה הזאת שהיא הסרת התוספות, היא הערלה, שהיא כנטול דמי [חולין נח:], לא נקרא הסרה כלל [ראה למעלה פט"ו הערה 34, ולהלן פי"ט הערה 125, ופ"ל הערה 61]. ולפיכך קבלו ישראל עליהם המצוה הזאת בשמחה... כי מצות מילה יש בה שמחה להפריד הערלה שהיא תוספות, ולא היה נקרא אברהם 'תמים' עד שקבל עליו המילה, ולכך קבלו את המצוה הזאת בשמחה". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ב [נג.]. ושם פנ"ד [תתמא:] כתב: "כי האדם ראוי שלא יהיה לו חסרון מצד הגוף שלו, ולפיכך מביא המקרא הזה 'התהלך לפני והיה תמים' שנאמר אצל זה שיסיר הערלה, שהיתה חסרון גופו". ובהקדמה לאור חדש [כה.] כתב: "'וששון' [אסתר ח, טז] הוא המילה, שנאמר [תהלים קיט, קסב] 'שש אנכי על אמרתיך' על המילה [מגילה טז:]. ומה שנקראת המילה 'ששון' ביותר משאר מצות, וזה כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור. ועל ידי המילה האדם שלם, כמו שאמרו במסכת נדרים [לא:] גדולה מילה שלא נקרא אברהם 'תמים' עד שנמול, שנאמר [בראשית יז, א] 'התהלך לפני והיה תמים'". וכן הוא בנתיב האמונה פ"ב [א, רי. (יובא להלן פל"ו הערה 102)]. וכן כתב בספר החינוך מצוה ב, וז"ל: "ענין מצוה זו הוא, שחותכין הערלה המחפה ראש הגויה, ופורעין קרום רך שלמטה ממנה, כדי שתתגלה ראש העטרה שבאותו אבר. כי ידוע למבינים שתשלום צורת האדם בהסיר ממנו אותה ערלה, שהיא תוספת בו".

(20) כמבואר למעלה הערות 14, 16. ובכת"י [שעג:] כתב: "והוסיפו אחרים עוד שנולד מהול. שהיה בו מדריגת העליונים השמים, כי השמים הם שלימים, לא יקבלו תוספות ולא יקבלו חסרון. לא כמו התחתונים שיש בהן תוספות וחסרון. ולפיכך כאשר נולד האדם מהול, עד שאין בו תוספות, יש בו מדריגת השמים, שהם תמימם בלא חסרון ותוספות. ולכך אברהם לא נקרא תמים עד שנמול [נדרים לא:], מפני שהיה בו תוספות ערלה, והיה צריך לתקן להיות שלם. אבל משה רבינו עליו השלום כאשר נולד מהול בלי תקון, זה מורה על שיש בו מעלת הטוב ההיא, שהוא שלם ותמים בלי תקון. ומעלה הזאת הוא מעלה עליונה מן העליונים". ולמעלה פ"ג [רא:] כתב: "הרבוי אינו שלם, כי השלם הוא אשר אין בו תוספת וחסרון", ושם הערה 49, ולהלן פ"ל הערה 62.

(21) פירוש - הנולד עם ערלה הוא מצורף אל הרע. ואמרו חכמים [סוטה י:] שדוד נולד כשהוא מהול. ובח"א שם [ב, מב:] כתב: "פירוש שהיה מסולק מן כל פחיתות, ולא היה דבק בו שום רע ומאוס, כי הערלה הוא דבר מאוס. ואף כי האדם מסלק הערלה, סוף סוף יש לו שייכות וצירוף אל הערלה, אלא שהוא מסלק מאתו הערלה. אך מי שנולד מהול, אין לגופו צירוף אל הערלה, ונבדל הוא מן הפחיתות. ודבר זה נתבאר בחבור גבורות השם אצל 'ותרא אותו כי טוב'". **ובח"א לסוטה** יב. [ב, נב:] סלל לו דרך אחרת בביאור דעה זו; בעוד שכאן מבאר שהנולד מהול הוא במדרגת העליונים השלמים ללא תוספת, הרי בח"א ביאר שהנולד מהול הוא במדריגה מעל הטבע, וכלשונו: "ואחרים אומרים שנולד מהול, וזה תוספת מעלה. וזה כי מה שהיה השכינה מדברת עמו ובשביל מעלה זאת שהיה שורה עליו השכינה, לא הגיע אל מדריגה הנבדלת לגמרי, אבל מה שנולד מהול מעלה זאת מדרגה נבדלת לגמרי. וכבר בארנו זה מדברי חכמים בכמה מקומות, כי לכך המילה ביום השמיני, כי השמיני הוא על הטבע, כי הטבע נבראת בשבעת ימי בראשית, אבל השמיני הוא על הטבע. וזה שנולד מהול בעצמו, מורה זה על מדריגה אלקית בלתי טבעית שהיה משה בעת תולדתו, שהטבע נבראת בשבעת ימי בראשית, והמילה מדריגה על הטבע, שהיא בשמיני".

(22) היא המדריגה שעליה מורה שנולד מהול.

(23) לשונו למעלה פ"ז [שלה.]: "הקב"ה הוציאו [את אברהם] חוץ לשמים, כלומר שהיה דבק במעלה הנבדלת, לא במעלה הגשמית, כי השמים הם גשמים". וכן נאמר [איוב טו, טו] "הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו". ולהלן פ"ע כתב: "שאף שמים שייך בו חטא, דכתיב 'אף שמים לא זכו בעיניו'. רצה לומר כי אף שמים, שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם, לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל, שהגשם

יש בו חסרון. וכיון שהם בעלי חסרון, לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "כי אף על גב שהקב"ה ברא העולם במידת הדין, קיום שלו אינו רק ברחמים, שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים. ולפיכך לא היה להם קיום בדין אם לא שתף שם רחמים עם הדין". ובדר"ח פ"ה מ"א [לד:]: "כי לכל חלופי הנבראים יש חומר אחד. אף כי אמרו כי השמים יש לו גשם מיוחד, מכל מקום הם משותפים במה שהם גשמים". ובנתיב התורה פי"ד [תקסג:] כתב: "התורה היא משפט אלקי, ולא תמצא מעלה זאת בשמים, כי השמים הם גשמיים". וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנד.]. וכאן שכתב "שמים" כוונתו גם לצבא השמים, שאף הם מורכבים מחומר וצורה, וכמבואר למעלה הערה 16. ולמעלה בהקדמה שניה [קב:] כתב: "היה יהושע מעמיד השמש, מפני שהשמש היא גשמית... שהשמש היא בעלת חומר... ולכך היה מושל יהושע על השמש והירח". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "עולם הגלגלים הם גשמים". ולהלן פל"ד [לאחר ציון 67] כתב: "כי המאורות הם גשמיים". ולהלן פנ"ב כתב: "הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר... ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם... שאין מדריגתם בתכלית השלימות". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "הדבר הזה ברור, כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי". ובמו"נ ח"ג ס"פ יג כתב: "וענין 'תהלה' ["הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה" (איוב ד, יח)] הוא ענין 'לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], רצוני לומר היותם בעלי חומר. ואף על פי שהוא הזך שבחומרים, ואשר אורו יותר עצום, אמנם בערך השכלים הנפרדים הוא חשוך, עכור, בלתי זך" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 318, פ"ז הערה 83, להלן פי"ח הערה 73, פכ"ב הערה 95, פכ"ה הערה 96, ופל"ד הערה 68].

(24) לשונו בנתיב השלום פ"ב [א, רכב.]: "מדריגת משה הוא למעלה מן השמש והירח, ודבר זה ברור כי מאחר שהיה מעמיד השמש והירח בחצי השמים, כמו שדרשו במדרש [תנחומא אחרי אות ט] אין קטן אומר לגדול עמוד, רק הגדול אומר לקטן עמוד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 348]. ואודות היות משה נבדל לגמרי, ראה למעלה פט"ו הערה 98, פט"ז הערה 75, ולהלן פי"ח הערה 72.

(25) לשונו למעלה בהקדמה שלישית [קלד:]: "הנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תיח.] כתב: "כי הנבדל מתיחס לאור". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם... אין האור גשמי, שאין בו דבר ממש". ובנר מצוה [צג:] כתב: "מפני כי מקום

בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא [ב"ב ד.] על הורדוס, כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש [ב"ר ג, ד]. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר... כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 53].

(26) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שלג.]: "השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל... שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי. וזהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו... ומצד האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 53]. וכן נאמר [מיכה ז, ח] "כי אשב בחשך ה' אור לי". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "השם יתברך הוא נבדל מן הגשם, ומפני כי הוא יתברך נבדל מן הגשם נקרא השם יתברך 'אור', כמו שנתבאר דבר זה בכמה מקומות, כי האור אינו גשמי, וכן להפך, כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור נקרא שהוא בחושך". ומצינו בספריו שלשה טעמים מדוע הקב"ה נקרא "אור"; (א) כי הקב"ה נבדל בתכלית ההבדלה מן הגשמי, וכדבריו כאן, בדר"ח ודרשת שבת הגדול הנ"ל. (ב) בדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] ביאר זאת מחמת שהאור מורה על המציאות, וכלשונו: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערה 243, ולהלן פל"ג הערה 78]... ומפני כי האור מורה על המציאות, יאמר כי צלם האדם, שהוא אור המציאות של אדם, בצלם אלקים... כלל הדבר, כי האדם מצד

שאין עליו בתחתונים, נקרא אור וזיו הצלם של אדם שהוא בצלם אלקים. ורצה לומר כי האור והזיו, שהוא מורה על המציאות, הוא כמו אור המציאות של השם יתברך במה, כמו שהתבאר. ועל זה נאמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', כי יש לאדם זיו ואור הצלם שיש להשם יתברך. כי השם יתברך מחוייב המציאות, ועל זה אמר שברא אותו בצלם אלקים מצד מעלת המציאות שיש לאדם" [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערות 243, 315, להלן פל"ג הערה 78, פל"ד הערה 5, ופל"ז הערה 57]. (ג) בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמ:] ביאר זאת מצד שה' משים הכל בפעל, וכלשונו: "כי השם יתברך מוציא כל הדברים אל הפעל. ודבר זה מיוחד אל השם יתברך, שהוא יתברך הוא בפעל ואינו בכח כלל, רק הוא בפעל, ואילו כל הנמצאים אינם בפעל, והוא משים הכל בפעל... והוא יתברך נקרא בשביל זה 'אור', שהאור משים הנמצא בפעל... ולכך אמר כי השם יתברך נקרא 'אור' בשביל שהוא מוציא הכל אל הפעל".

(27) בח"א לסוטה יב. [ב, נב:] הוסיף כאן: "עד שהמעלה הזאת אין לה צירוף וחבור אל הגשמי, לא כמו המילה, שיש לה צירוף אל הגשמי". ובכת"י [שעג.] הוסיף כאן: "ומשה רבינו עליו השלום מפני מעלתו היה דבק בזאת המעלה, כאשר קרן עור פניו [שמות לד, כט]. ולפיכך הוסיף מעלה אחרונה, שהוא מן התחתונים ומקבל תמיד מן העליונים".

(28) בא לבאר הסבר פנימי יותר לחמש הדעות שהובאו בגמרא [סוטה יב.] בביאור [שמות ב, ב] "ותרא אותו כי טוב" [שמו טוב, טוביה, הגון לנבואה, נולד מהול, ונתמלא הבית אורה]. ויבאר שחמש הדעות האלו הן חמש דרגות בדביקות בה', זו למעלה מזו. וכהקדמה לדבריו כאן, הנה בבאר הגולה באר הרביעי [תכז:] כתב: "זכר חמשה דברים שהם מן העילה עד האדם שהוא המקבל, כנגד חמשה דברות שהם על לוח אחד. כי חמשה דברות הראשונות אל העילה, והם מגיעים עד המקבל". הרי שישנן ה' דרגות מהעילה עד המקבל. ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "חמשה שמות אשר יש לנשמה [נר"ן חיה יחידה], שיש לה לנשמה חבור עם השם יתברך מצד חמשה דברים, שכך אמרו במסכת ברכות [י.], יבא הנשמה שיש בו ה' [דברים הללו], ותשבח להקב"ה [שיש בו חמשה דברים הללו]". וצרף לכאן את דברי הגמרא [חגיגה יג.] "מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה". ודע, שביאור ג' הדעות הראשונות [שמו טוב, טוביה, הגון לנבואה] יהיה זהה למה שביאר עד כה. אך החידוש שיש בהסבר הפנימי הוא בביאור שתי הדעות האחרונות [נולד מהול, ונתמלא הבית אורה].

(29) "זה ההפרש שיש בין 'טוב' ובין 'טוביה', כי 'טוב' רצה לומר שעצם שלו טוב, ואילו 'טוביה' מעלה יתירה, שהטוב ענין אלקי דבק בו עד שנשתתף בו שם י"ה" [לשונו למעלה לאחר ציון 3].

(30) הגון לנבואה.

(31) "כי הגון הוא לנבואה מעלה יותר גדולה מן הראשונה. וזה כאשר הגון הוא לנבואה השכינה עצמו עליו, וזה הוא יותר מן מעלה הראשונה מה שיש בו מענין אלקי שהיה דבק במשה. לכך הוסיף רבי נחמיה 'הגון היה לנבואה', כי מוכן היה בעת תולדתו להתחבר עם השכינה" [לשונו למעלה לאחר ציון 6].

(32) כנוסח ברכת "אשר קידש" הנאמרת בשעת ברית מילה, ואומרים "אשר קידש ידיד מבטן וחוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קודש, על כן בשכר זאת א-ל חי חלקנו ציוה להציל ידידות שארנו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו, ברוך אתה ה' כורת הברית" [שבת קלז:]. ובח"א שם [א, ע.] כתב: "ואמר 'א-ל חי חלקינו', כי מאחר שיש לישראל המילה, א-ל חי, שהוא חלקינו בשביל המילה, שהיא הברית בין הקב"ה ובין ישראל, ולפיכך 'א-ל חי חלקינו צוה להציל ידידות שארנו משחת למען ברית ששם בבשרנו'. כי השם יתברך הוא א-ל חי, והדביקים בו כמו שישראל דביקים בו, שהרי המילה היא הברית שיש לישראל עם הקב"ה, ראוי להם החיות. ולפיכך 'ציוה להציל ידידות שארנו משחת', שהוא המות... וכך פירושו, על כן שיש לנו המצוה הזאת, בשכר זאת א-ל חי חלקנו, צוה להציל שארינו משחת".

(33) הוא שם הויה. ובזהר חדש [מדרש הנעלם ג:] איתא "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב [שה.] כתב: "השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל". ושם פי"ז אות יג [שמח:] כתב: "השם הזה נקרא 'שם המיוחד', שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה, שאין לו תלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה [שמות ג, טו] 'זה שמי', רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד". וא"כ "שם המיוחד" פירושו שם שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו. ובדרשת שבת הגדול [רג:] סלל לו דרך אחרת, וז"ל: "ומה שאמר [במדב"ר יב, יא] 'צור שמו,

ביה שמו, שדי שמו', כלומר שיש בו הכל, ואין לו שם אחד בלבד, שהרי יש לו שמות הרבה, שנקרא 'צור' ונקרא 'יה' ונקרא 'שדי', ולכך כולל הכל... ובכחו הכל, ונקרא לפי פעולותיו [שמו"ר ג, ו]... ולפיכך שמו המיוחד הוא במספר 'מה', אשר לשון זה בא שאין עצמו דבר אחד מיוחד" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 80. וראה להלן פכ"ה הערה 7, פ"ל הערות 83, 84, ופל"ב הערה 70].

(34) להלן פ"ל האריך לבאר פסוק זה, ואת ההפרש בין נבואת משה לנבואת האבות. ובתוך דבריו כתב שם [לאחר ציון 43]: "הכתוב בא להגיד לך כי לאבות לא נודע שם הויה כמו שנודע למשה בשם המיוחד... שנודע למשה בשם המיוחד... ולאבות לא נודע בשם המיוחד, רק 'באל שדי'... שם המיוחד נגלה למשה, במה ששם המיוחד מורה על אחדותו יתברך, שהוא נבדל מכל הנמצאים, ומשה מעלתו היה באחדות, שלא קם נביא כמוהו, והוא היה נבדל מכל אדם אשר על פני האדמה". ואם תאמר, כיצד פסוק זה מורה שמשה "היה דבק בשם המיוחד יותר מכל הנביאים", הרי פסוק זה עוסק רק ביחס שבין משה לשלשת האבות, ולא ביחס שבין משה ל"כל הנביאים". ויש לומר, כי האבות היו קרובים לה' יותר מהנביאים, וכפי שכתב המו"נ ח"ג פנ"א, וז"ל: "ודע כי אף אם היית החכם בבני אדם באמתת המדע האלקי, הרי בשעה שאתה מרוקן את מחשבתך מה', ומתעסק בכל ישותך באכילה הכרחית או בעסק הכרחי, הנך מפסיק אותו המגע אשר בינך ובין ה', ואינך עמו אז. וכן אין הוא עמך, כי אותו היחס אשר בינך ובינו כבר נפסק בפעל באותה השעה... אבל שיהא האחד מבני אדם יהיה בידו מהשגת האמת והחשק במה שהשיג, מצב שבו יהיה מדבר עם בני אדם, ומתעסק בדברים ההכרחיים לגופו, וכל דעתו באותה שעה מופנית אליו יתעלה, והוא לפניו יתעלה תמיד בלבו... הרי דרגה זו איני אומר שהיא דרגת כל הנביאים, אלא אומר אני שהיא דרגת משה רבנו... וזו גם דרגת האבות... 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב זה שמי לעולם' [שמות ג, טו]... והיו עם זאת פעמים מתעסקים בהנהגת בני אדם, והגדלת הממון והטפול ברכוש. וזה לדעתי ראיה שהם בשעת אותם המעשים היו עושים אותם באבריהם, לא יותר, ודעתם לפניו יתעלה לא תסור". לכך אם מצינו שמשה היה דבק בשם המיוחד יותר מן האבות [שהיו נביאים (רש"י מגילה יד.)], ק"ו שהיה יותר מכל הנביאים, כי האבות הם מעל לשאר הנביאים. וכן מבואר בציוני ר"פ וארא, ויובא בהערה 36.

(35) לשונו להלן פכ"ט [לאחר ציון 104]: "הדעת למשה, וזה ידוע ממה שאמר הכתוב 'ושמי ה' לא נודעתי להם', כי משה היה לו ידיעה בשם המיוחד, וזה ידוע". ובדר"ח פ"א מ"ב [ריא.] כתב: "שם ה'... התורה ניתנה בשם הזה, אשר נודע השם הזה למשה, שהיה

מקבל התורה". ובנפש החיים שער ג פי"ג האריך בזה, וז"ל: "וזה היה ענין עבודת האבות כל ימיהם, כי המה בנוראות צדקתם וטהרת קדושת לבם היו מדבקים מחשבתם לרצונו יתברך כל ימיהם בלי הפסק רגע... ולזה אמרו ז"ל [ב"ר מז, ו] האבות הן הן המרכבה. אמנם מדרגת משה רבינו ע"ה היתה עוד יותר גבוה, כמו שהעידה התורה [דברים לד, י] 'ולא קם נביא וגו''. ועצם חילוק מדרגתו ממדרגתם ביאר הוא יתברך בעצמו ואמר [שמות ו, ב-ג] 'אני הוי"ה וארא אל אברהם וכו' באל שדי ושמי הוי"ה לא נודעתי להם'... בחינת ענין שמי הוי"ה לא נודעתי להם בהשגת נבואתם. אבל משה רבינו ע"ה היתה השגת נבואתו בחינת השם העצם המיוחד הוי"ה ברוך הוא. ולכן לא היה שום כח חוצץ בפני אור השגת נבואתו... זה שאמר [שמות ו, ב] 'וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני הוי"ה'. הודיעו בחינת השגת נבואתו שגם השם 'אלקים' אצלו הכל בחינת הוי"ה. כענין הכתוב [דברים ד, לה] 'כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו'. ומאז ואילך לא נזכר אצלו אלא 'וידבר ה'', 'ויאמר ה''. וזהו 'ולא קם נביא כמשה אשר ידעו הוי"ה פנים אל פנים'. וזה שאמרו בתיקון כ"ו [עב.] 'ולגבי אבהן לא אתחזיא אלא בנעלים כו', אבל לגבי משה בלא כסויא כלל, ורזא דמלא 'וארא אל אברהם וכו'', עד כאן לשונו". ובפרי צדיק חג הסוכות אות מה, כתב: "וזה שנאמר למשה רבינו ע"ה 'וארא אל אברהם וגו' ושמי ה' לא נודעתי להם'. והיינו שעוד לא ניתנה להם התורה, שהוא הודעת שמו יתברך. כי אורייתא כולא שמא דקודשא בריך הוא... וידוע ששם הוי"ה ברוך הוא הוא שם העצם של השגחתו יתברך, המהוה את כל העולמות. ושאר השמות וכנוים המה נטפלים לו, וזהו 'ושמי ה' לא נודעתי להם', שעיקר בחינת הדעת והכרה בשם הוי"ה ברוך הוא הוא רק על ידי התורה, ולזה זכה משה רבינו ע"ה לבחינת הדעת בהויה ברוך הוא בשלימות, מפני שעל ידו נתנה התורה" [ראה להלן פכ"ד הערה 9, פכ"ט הערה 105, ופ"ל הערה 51].

(36) מבאר שהתנבאות בשם המיוחד היא התנבאות באספקלריא המאירה. וכן כתב הרמב"ן [שמות ו, ג], וז"ל: "ועל דרך האמת בא הכתוב כפשוטו ומשמעו, יאמר אני ה' נראתי להם באספקלריא של 'אל שדי', כטעם 'במראה אליו אתודע' [במדבר יב, ו], ואותי אני ה' לא נודעתי להם, שלא נסתכלו באספקלריא המאירה שידעו אותי, כטעם 'אשר ידעו ה' פנים אל פנים' [דברים לד, י]... שהאבות היה גילוי השכינה להם והדבור עמהם במדת הדין רפה, ונהג עמהם בה. ועם משה יתנהג ויודע במדת הרחמים, שהוא בשמו הגדול, כטעם 'מוליך לימין משה זרוע תפארתו' [ישעיה סג, יב]. וכתיב [שם פסוק יד] 'כן נהגת עמך לעשות לך שם תפארת'. ולכן לא יזכיר משה מעתה שם 'אל שדי', כי התורה בשמו הגדול נתנה, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלהיך''. והציוני ר"פ וארא

כתב: "הנה למדנו כוונת הרז"ל במדרגות הנבואה, והם חמשה; האחת, היא נבואת משה רבינו ע"ה באספקלריא המאירה, והדבור עמו בשם המיוחד פנים אל פנים... מדרגה השניה נבואת האבות וקצת הנביאים, כי היה השם הגדול במראה, אבל לא התודע להם בשמו... מדרגה השלישית שאפילו רבים מהנביאים לא השיגו אפילו לזה, אבל הם נביאים ברוח הקודש... מדרגה הרביעית נקרא 'בת קול' הנשמעת לחכמים גדולים שקרוב השגתם למדרגת הנביאים האחרונים. ו[מדריגה החמישית] ראיית המלאך לנפש המשכלת". וראה להלן פכ"ד הערה 46, פכ"ט הערות 105, 106, ופ"ל הערה 51.

(37) מבואר מדבריו שלמשה היתה מדריגת אספקלריא המאירה כבר משעה שנולד, כי האור של "בשעה שנולד משה נתמלא הבית כולו אור" [סוטה יב.] הוא האור של אספקלריא המאירה. וכן בפרי צדיק פרשת בלק אות ח [ד"ה ישמח] כתב: "משה מיד דאיתילד אספקלריא דנהרא הוה עמיה, דכתיב [שמות ב, ב] 'ותרא אותו כי טוב הוא'". אולם הספורנו שמות יט, ט כתב: "כל נבואותיו של משה מעת מתן תורה והלאה היו באספקלריא המאירה". וראה להלן פכ"ד הערה 16.

(38) שמעתי לבאר שכוונתו לומר שחמש הדעות שבגמרא [שמו טוב, טוביה, הגון לנבואה, נולד מהול, ונתמלא הבית אורה] הן כנגד חמש הספירות שממלכות עד תפארת; "טוב" הוא מלכות, וכמבואר בזוה"ק ח"ב מב: "כנסת ישראל וכו' טב היא, זמנית טב לעלמא, זמנית טב להיכלא דמלכא". ו"טוביה" הוא סמל להוד, כדברי הקהלת יעקב [ערך טוביה], וז"ל: "נודע כי משה הוא הוד דאצילות, בסוד [במדבר כז, כ] 'ונתת מהודך עליו'". ונבואה היא בנצח, כמבואר בזוה"ק ח"ג סח., ומפורט יותר באריז"ל, ששמואל פתח שער הנבואה באומרו [ש"א טו, כט] "וגם נצח ישראל לא ישקר" [שער הפסוקים - ספר שופטים]. ברית הוא ביסוד, כמפורסם. ואין לשאול על כך מפני מה יסוד גבוה יותר מנצח והוד, כי כך הוא בגוף האדם, שנצח והוד הם רק מכשירים ומכינים לזרע קודש, שהוא בסוד הקמת הברית. "אור" הוא בתפארת, וכמפורש בזוה"ק ח"א טז:, ח"ב קסז., ותיקוני זהר תיקון ו ותיקון יח.

(39) יביא בעיקר כנוסח העין יעקב [בשנויי לשון קלים], וכדרכו לביא כגירסת נעין יעקב [ראה למעלה הערה 1].

(40) קצת תמוה, שמביא את המלים "ותצפנהו שלשה ירחים" פעמיים ברציפות, פעם מהפסוק, ומיד אחר כך מהגמרא, ללא שום הסבר ביניהם. ואין דרכו לעשות כן, אלא בדרך כלל יכתוב "'ותצפנהו שלשה ירחים', ובגמרא דלא מנו לה וכו'", וכפי שנהג בפרק זה עצמו בכמה מאמרים שהביא מגמרא זו [סוטה יב.]. לכך נראה שחסר כאן מה שכתב

בכת"י [שעד.], וז"ל: '"ותצפנהו שלשה ירחים'. ויש להקשות, דהכתוב משמע משום דרא[ת]ה אותו כי טוב, [לכך] היתה מצפינו. ולמה לא תצפין אותו אף על גב שלא ראתה בו שום סימן טוב. ונראה כיון שהיה דבר רחוק שיבוא אחד בזמן קצר שיקח את התיבה, לא היתה סומכת על זה, כמו שלא עשו שאר נשים. אבל מפני שראתה בו דבר טוב, היתה עושה דבר זה. שהיה בו סימן הצלחה, ויהיה הקב"ה עמו, ויעשה לו נס. ובגמרא 'ותצפנו ג' ירחים' דלא מנו לה וכו'". ולפי זה מה שנאמר "ותרא אותו כי טוב הוא" אינו מבאר את המשך הפסוק ["ותצפנהו שלשה ירחים"], אלא מבאר את הנאמר בפסוק שלאחריו ["ולא יכלה עוד הצפינו ותקח לו תיבת גומא ותחמרה בחמר ובזפת ותשם בה את הילד וגו'"], שהסכינה לתת את משה בתוך התיבה, כי סמכה על נס שמישהו יבוא מיד לקחתו. אמנם בגו"א שמות פ"ב אות ד [כה.] ביאר שהמלים "ותרא אותו כי טוב הוא" מבארות את סיפא דקרא ["ותצפנהו שלשה ירחים"], וז"ל: "נתמלא הבית אורה כו'. דאם לא כן קשה, דמשמע דבשביל שהיה טוב, הצפינו. והרי כל אדם חס על בנו לחפש כל דבר שאפשר לו לעשות, ולמה לא תצפין אותו אחר שהיה אפשר לה להחיות את הילד. ועל כרחך צריך לומר שהיתה הגזירה עליהם כל מי שמטמין את הילד שלו, הרוג יהרג. ואם לא שראתה הבית נתמלא אורה, שנעשה לו נס, לא היתה מצפינו, דמאי חזית דדמך דידך סומק טפי וכו' [פסחים כה:]. וכאשר ראתה האור בנס, שמע מינה שהקב"ה עם הנער להצילו. אז ידעה וסמכה דעתה כי לא יהיה נודע למצריים, אחר שאפשר להצפינו. לפיכך הצפינה אותו ג' ירחים, כל זמן שאפשר להצפינו".

(41) משעה שעמרם החזיר את יוכבד אליו לאחר שגירשה [סוטה יב.].

(42) "ותצפנהו שלשה ירחים - שלשה חדשים יכלה להצפינו, שלא הלכו המצרים לבדוק אחריה אלא לסוף תשעה חדשים משהחזירה, והיא הוה מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא, ומהכא נפקא לן" [רש"י שם].

(43) "אמאי תצפניה ותיזיל - מאחר שצפון במסתרים היה, כדכתיב 'ותצפנהו', מה יש לה לדאוג" [רש"י שם].

(44) "וצועק שם, ודרך תינוק לצעוק כששומע קול תינוק חבירו" [רש"י שם].

(45) "אחזו לנו שועלים - בת קול אומר למי הים, אחזו לנו שועלים הקטנים המחבלים את הכרמים בהיותם סמדר, בעוד הפרי קטן" [רש"י שם].

(46) מה שילדי ישראל נתגלו על ידי ילדי המצרים. ובא לבאר מהי ההדגשה שילדי המצרים נקראו "שועלים קטנים", דאם היה מדובר בתחבולה רגילה של המצריים, לא היה שלמה תולה ענין זה ב"שועלים קטנים". ונראה להטעים נקודה זו, כי בתפארת

ישראל פ"א [לב.] כתב: "השועל הזה יש בו חכמה מכל חיות השדה". ועניינה של החכמה הוא לגלות את הנעלם והבלתי ידוע [ח"א לב"ב יב. (ג, סג:)], נמצא שהשועל מסוגל לגלות את הנסתר. וצרף לכאן דברי הגמרא [מכות כד:] שלאחר שנחרב בית המקדש, חכמי ישראל "ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים". היינו שהחורבן מתבטא בכך שראו שועל יוצא ממקום הנסתר ביותר.

(47) כפי שמצינו שגלוי הסוד נחשב לדבר חמור, וכמו שנאמר [משלי יא, יג] "הולך רכיל מגלה סוד", ובביאור הגר"א שם נכתב "כלומר המגלה סוד הוא דומה להולך רכיל, ועוונם שוה". ולהלן פי"ט כתב: "ישראל שהם נגד האל"ף, ראוי שיהיו דבריהם פלואים ונעלמים. וכאשר יצאו ממדריגה זאת לגלות סוד, ראוים לשעבוד". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלז.] כתב: "ונראה כי רמזו דבר זה במה שאמרו [כתובות קיא.] 'שלא יגלו הסוד', והיו [צריכים] לומר 'שלא יגלו דבר סתר'... יש לפרש דלכך אמר 'הסוד', כלומר שהוא סוד גדול, כי דבר שאינו כל כך סוד, לא נחשב, אף אם מגלה אותו אליו, שיש לו חבור אל האומות. רק אם מגלה דבר שהוא סוד לגמרי, שאין לגלות אותו, והוא מגלה אותו אליו, בזה נראה שיש לו חבור לו לגמרי [לאומות]. לכך אמר 'שלא יגלו את הסוד', דהיינו סוד מיוחד, שהוא סוד לגמרי". הרי שדבר שהוא "בגדר הסוד" חייב להשאר בגדר זה, ולא לצאת ממנו. וראה הערה הבאה.

(48) אודות שאפשרות הגילוי מבטלת את הסוד, כן מבואר להלן בסוף הספר, ב"הלכות יין נסך ואיסורו", שהאריך לבאר ש"יין" בגימטריה "סוד" [עירובין סה.], ולכך חכמים גזרו על יינם, כדי לשמר את הסוד והמחיצה של ישראל [כי סוד הוא מחיצה, וכמבואר בהערה הבאה]. ובתחילת דבריו שם כתב: "ואשר אמרו כי הגזירה הזאת באולי ושמא, הנה תדע כי החטא הזה מבטל עיקר מדריגת ישראל. כי כבר אמרנו כי עיקר מדריגת ישראל מעלתם העליונה ההבדל שישראל מובדלים מן האומות, ובשביל כך הם להקב"ה. וצריך שיהיה ההבדל הזה מוכרח מבלי שום אפשרות אל חבור להם. שאם היה אפשרות אל החבור, אין כאן הבדל גמור. וכיון שהיין מביא קירוב ואהבה לשני דברים המחולקים, אפשר שיבוא לידי חתנות, הרי כבר נתבטל ההבדל. ואף אם לא בא לידי זה, אין כאן הבדל גמור, שלא נקרא הבדל רק אם יש הבדל בלתי אפשר החבור, ואם לא כן אין כאן הבדל, ובטל מדריגת ישראל העליונה שראוי שתהיה האומה ישראלית מובדלת. כי ההבדל צריך שיהיה עד שאי אפשר שיהיה להם חבור ביחד, ודבר זה נקרא נבדל. אבל אם יש כאן אפשרות, אף על גב שלא יצא לפועל האפשרות, כיון שיש אפשרות החבור, הוא חבור, ואפילו אם היה האפשרות הזה רחוק מאוד, מבטל האפשרות הזה

ההבדל". ובנתיב הלשון פ"ז [ב, עח.] כתב: "כל דבר שכלי אין העלמה אליו, כי אפשר להשיג המושכל מעצמו... ואין לשכל העלמה, ולפיכך הוא מותר לגלות".

(49) בספר נועם, כרך כה [עמוד שא], כתבו על דברי המהר"ל האלו את הדברים הבאים: "סוד פירושו מחיצה. סוד משמעותו דבר הנתון כולו ברשות היחיד, ואין כל דרך להגיע אליו. אולם אם יש דרך להגיע אליו, אינו סוד, אף משלא נתגלה עדיין, שבסופו יתגלה מאיליה. סוד פירושו דבר חתום ואין לו פתח, ואם יש לו פתח אינו סוד, כי כשם שאפשר ליכנס אליו, כך הוא יכול לצאת". ובהמשך שם כתבו: "בסברא זו של מהר"ל שדבר שאפשר להיותו גלוי אין נכנס עוד בגדר הסוד וההעלם, מיישב הגר"י ענגיל [בספר גבורות שמונים עמוד 18, בתשובה כו] את הקושיה הידועה על שיטת רבי אליעזר ברבי יוסי הסובר שבעלים מפגלים [זבחים מז.], אם כן הרי כל סוטה היתה יכולה לפגל מנחתה, ושוב לא תבדק. [וזה לשונו של הגר"י ענגיל שם]: 'פיגול במחשבה הוה ליה דברים שבלב, ואין לו לפסול. ורק בעלמא דאפשר להמפגל להגיד מחשבתו בשעת פיגול, וגם כן יתפוס הפיגול, על כן כיון שראוי לגלות המחשבה עכ"פ, ותפעול גם כן, על כן לא הוי כל כך דבר הנעלם, ושפיר גם מחשבתו פוסלת. מה שאין כן בסוטה המפגלת במחשבתה, אם תגיד מחשבתה בשעה שחשבה, שוב לא תועיל מחשבתה כלל, דכיון דמפלגת מנחתה הויא לה כאומרת איני שותה [סוטה כ.], דאין מנחתה קריבה על כרחה, והמנחה פסולה... ועל כרחך מחשבה כזאת שפיר אין פוסלת כלל לכולי עלמא. דאפילו לסברא דמהני פיגול במחשבה, מכל מקום בעינן עכ"פ מחשבה הראויה להתגלות, דלא חשוב כל כך דברים שבלב, אחרי שעכ"פ הוא ראוי לבא אל הגילוי, ויועיל גם אז. מה שאין כן מחשבה שאינה ראויה כלל להתגלות, ואם תתגלה לא תועיל, על כן הוי ליה לגמרי דברים שבלב, ושפיר לכולי עלמא אין פעולה למחשבה זאת... ומה שחילקנו בין מחשבה שאפשר לה להתגלות שאינה נכנסת בגדר ההעלם כל כך כמו מחשבה שאי אפשר לה להתגלות, עיין כזה בספר גבורות ה' למהר"ל מפראג ז"ל פרק יז... הרי כי דבר שאפשר להיותו גלוי [אינו] נכנס עוד בגדר הסוד וההעלם, כמו דבר שאי אפשר לו הגלוי, ודו"ק היטב מאוד' [עכ"ל]. מחשבה הקודמת לדיבור ולגילוי מפגלת, אך מחשבה שהיא סגורה לעצמה ואי אפשר לה לבוא לידי גילוי, היא בכלל דברים שבלב, שאין בכוחם לפעול דבר". והדברים נפלאים.

(50) לשונו בכת"י [שעד:]: "בשביל זה תלה בשועלים הקטנים, כי דבר שהוא נסתר והוא נכנס בגדר הסוד, אין סופו להיות נגלה. אבל דבר שאין בו סתר, כגון זה, שאפשר להיות נודע מצפוניהם על ידי הקטנים, אין שֵׁם סוד וסתר נקרא עליו. ואילו לא היו הרשעים

הקטנים מתנגדים לישראל הקטנים, היה הדבר נכנס בגדר הסוד, אין בו גילוי. אבל כיון שהיה בו גילוי מצד הקטנים של המצרים, לא היה הדבר נכנס בגדר הדבר שהוא סוד ונסתר. ולפיכך הוא נגלה לגמרי מעצמו, כיון שאין הדבר בגדר הסוד, והיה נגלה לגמרי, אף שלא על ידי הקטנים, ומכל מקום הקטנים היו [גורמים]". **ובכת"י שם** קודם לכן [שעד.] כתב הסבר אחר, וז"ל: "אין ספק כי המצרים אשר היו משעבדים בישראל, והשליכו זכריהם ליאור [שמות א, כב], היו עושים כל תחבולות שלהם, כי מאוד היו להוטים אחר זה, כדי להשליך הזכרים אל היאור. לכך עושים דבר זה, שהיו מביאים ילדים עד שישמעו התינוק בוכה, ודרך התינוק כאשר ישמע תינוק בוכה, הוא בוכה כנגדו. ואל יהא קל בעיניך פעולה זאת שהיו עושים המצרים עם הבנים הקטנים שלהם. כי כמו שהמצרים היו מתנגדים אל ישראל להשליך זכריהם ליאור, אף הקטנים מתנגדים לקטנים [של] ישראל, כי הערך שוה בודאי. ולפיכך השטן מצליח מעשה השועלים. וזהו שאמר שלמה 'אחזו לנו שועלים', על שם רמאות ותחבולות שהיו עושים כדי להשליך זכריהם ליאור". ואודות שהשועל מורה על רמאות ותחבולות, כן הוא לשון הרמב"ם בהלכות ע"ז פי"א ה"ד, וז"ל: "אין מנחשין כעכו"ם, שנאמר [ויקרא יט, כו] 'לא תנחשו'. כיצד הוא הנחש, כגון אלו שאומרים... הואיל ועבר שועל מימיני, איני יוצא מפתח ביתי היום, שאם אצא יפגעני אדם רמאי". ואמרו חכמים [סוטה י.] "'וילך שמשון וילכד שלש מאות שועלים' [שופטים טו, ד], מאי שנא שועלים... אמר שמשון, יבא מי שחוזר לאחוריו ויפרע מפלשתים שחזרו בשבועתן". ובפרקי שירה, פרק חמישי, אמרו "שועל אומר [ירמיה כב, יג] 'הוי בונה ביתו בלא צדק ועליותיו בלא משפט ברעהו יעבוד חינם ופועלו לא יתן לו'".

(51) פירוש - האות צד"י בתיבת "הצְפינו" מודגשת שלא על פי הדקדוק, כי אין פ"א הפועל של בנין הפעיל מודגשת. וכן העירו האבן עזרא ומנחת שי שם.

(52) פירוש - יוכבד היתה טורחת ומתאמצת במיוחד שתוכל להטמין את משה.

(53) פירוש - הואיל ויוכבד טרחה כל כך בהטמנת משה, מוכח מכך שהטמנה זו היתה מלאכה קשה וכבדה.

(54) בספר לוית חן [שער ראשון פי"ז (יז:)] כתב: "לפי דעתי כל דגש הבא לתפארת מורה על חוזק הפעולה... ודגש 'הצפינו' מורה שהצפינה אותו במצפוני מסתרים, ועתה לא יכלה עוד הצפינו כבתחלה". ובהקדמת העמק דבר כתב: "יש דגש שמורה על חוזק הפעולה של אותה תיבה, כמו הדגושים בתיבת 'ויביאו' [שיש דגש באות אל"ף] בספר בראשית מג, כו". והרמ"ק לספר היצירה פרק רביעי כתב: "כי הדגש סודה חוזק

הפעולה, כי הקל רובו בודד [אינו יוצא לאחר], והכבד רובו יוצא, מפני הדגש שמטבעו מורה חוזק הפעולה".

(55) "שדמיו מועטין, ואף על פי שהיה משתמר גופו יותר בשל עצים שקשים וחזקים" [רש"י שם]. ונראה שחסר כאן ביאורו למאמר זה. אך בכת"י [שעד:] ביאר את המאמר, וז"ל: "ביאור זה, למה הוצרך לפרט הכתוב באיזה ענין עשתה התיבה, דכיון דנשאר בחיים בודאי עשתה בענין שלא יזיק לו המים. ולפיכך ביאר רבי אלעזר שהכתוב מגיד לך שבא לבאר מעלת [הצדיקים], שחסים על ממונם יותר מגופם. ורמז לך בכאן, כי כאשר הצדיק [עושה] במה שאפשר בצדק ובאמת, אז הקב"ה ממלא מחשבותיו מה שיכיון באותו מעשה [ראה למעלה פ"ו הערה 32]. ואם לא היה עושה מה שראוי, לא היה הקב"ה משלים את מעשיו. לכך רמז זה הכתוב כאן". ובהמשך הכת"י מבאר את המאמרים הנוספים שהובאו בגמרא [סוטה יב.] על פסוק זה.

(56) פירוש - לכך נאמר "אחות אהרן" ולא "אחות משה" [כמבואר בהמשך הגמרא שם ושם], כדי להורות שאיירי בזמן שמרים "היא אחות אהרן - ועדיין לא נולד משה" [רש"י מגילה יד.]. ובסוטה יב: כתב רש"י "שהיתה מתנבאה כשהיא אחות אהרן - עד שלא נולד משה, והיינו הנביאה אחות אהרן".

(57) בכת"י [שעה:] כתב כאן: "נראה שרז"ל דקדקו למה התיצבה אחותו מרחוק, ולא אחיו ולא אמו. אלא מפני שהיא היתה מתנבאה על משה שיושיע את ישראל, וכשהושלך ליאור, אז עמדה מרחוק לדעת מה יהיה בסוף נבואתה".

(58) בנין התפעל, וכמו [שמות לד, ה] "וירד ה' בענן וַיִּתְיַצֵּב עמו שם וגו'". וכן העיר הראב"ע שם. וההעמק דבר שם כתב: "ותתצב - היה ראוי לכתוב 'ותתיצב', ועיין ראב"ע".

(59) פירוש - אם מלה זו היתה נאמרה רק בלשון התפעל, היה נאמר "וַתִּתְיַצֵּב" [ראה הערה קודמת]. ואם מלה זו היתה נאמרת רק בלשון נפעל, היה נאמר "וַתִּיָּצֵב", כמו [בראשית ח, ב] "וַיִּכָּלֵא הגשם". עכשו שנאמר "וַתֵּתַצֵּב", יש בזה שילוב של התפעל ונפעל, וכמו שמבאר.

(60) שנאמר "ותֵּתצב", ולא נאמר בחיריק "ותִּתיצב".

(61) שהתי"ו בתיבת "תֵּעָשֶׂה" היא בצירי, וכך נאמר כאן "וַתֵּתצב", התי"ו בצירי. ויש להבין, מדוע בנין נפעל מחייב שהתי"ו יהיה בצירי ולא בחיריק, ומאי שנא מהנאמר [בראשית ח, ב] "וַיִּכָּלֵא הגשם", שהיו"ד היא עם חיריק ואיירי בנפעל. ומה שתיבת "תֵּעָשֶׂה" התי"ו בצירי, זהו תשלום הדגש שלא היה יכול להנתן באות עי"ן הגרונית. אך כאן בתיבת "ותֵּתצב" אין אות גרונית, ומה מחייב שהתי"ו תהיה בצירי יותר מבחיריק.

ויש לומר, כי אם התי"ו היתה בחיריק, לא היה בזה הוראה על בנין נפעל, כי גם בבנין התפעל התי"ו היא בחיריק ["וַתִּתְיַצֵּב"]. ובכדי להודיע שיש כאן הרכבה של בנין נפעל, ננקדה אות תי"ו באופן ששייך רק לבנין נפעל, ואינו שייך כלל לבנין התפעל, וזה נעשה על ידי תי"ו צרויה.

(62) פירוש - לשון נפעל מורה על ההכרח, "דכל דבר שאינו נעשה ברצון שייך לשון נפעל" [לשונו בגו"א שמות פכ"א אות יג (קלז:)]. ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפג.] כתב: "כנגד הידיעה שהיא ידיעה מוכרחת... על זה אמר [שם] 'להוודע' [לשון נפעל], כי הלשון של 'להוודע' משמע בעל כרחו, עד שהוא דבר הכרחי, עד שאי אפשר שיהיה באופן אחר". וכן נאמר [ויקרא כה, לט] "כי ימוך אחיך **ונמכר** לך" [בלשון נפעל], ומ"מ איירי במוכר עצמו [קידושין יד:], אע"פ שנאמר לשון נפעל. וביאר זאת בגו"א דברים פט"ו אות ז [רנא.] כי "הפועל והגורם המכירה הוא העניות, ושייך לשון 'נמכר' אע"ג דהוא מכר עצמו, כיון דאינו עושה מדעתו, רק שהעניות הביאו לזה, שייך שפיר 'נמכר' לשון נפעל, כאילו על ידי אחרים נמכר". וראה שם הערה 18, שהוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ובאור חדש פ"ג [תשכב.] כתב: "'ונשלוח ספרים ביד הרצים' [אסתר ג, יג], לשון נפעל, ולא אמר 'וישלח ספרים ביד הרצים', מפני שדבר זה הוא כנגד האדם להרוג אומה שלימה, ולפיכך כתיב 'ונשלוח', שיהיו נשלחים בעל כרחם, והיו מוכרחים להיות שלוחים. אבל כאשר הכתב היה הפך זה, להציל אומה שלימה מן הצוררים ולעמוד על נפשם נגד שונאיהם, דבר זה אדרבא, עשו ברצון, לכך כתיב [אסתר ח, י] 'וישלח ספרים וגו''. וכן [אסתר ג, יב] 'וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה המן', מפני שהוכרחו לזה שלא כרצונם". ובמבוא לדרשות המהר"ל עמוד 61 הובאו דברי הגר"י ענגיל בבית האוצר [מערכת א-ו] שלמד מדברי הגו"א הנ"ל "דמעשה אשר אדם עושה מפאת אונס, אין המעשה מתייחס לו כלל, וחשוב כאילו נעשה מאליו, ולא הוא העושה את המעשה". וכן הוא בקובץ שעורים כתובות אות ה בשם שו"ת שלמה סימן לח. וראה להלן פי"ט הערה 12.

(63) מעין זה כתב שם ההעמק דבר, וז"ל: "ותתצב - היה ראוי לכתוב 'ותתיצב'... אכן משמעות הלשון שהיה גם זה השגחה פרטית מן השמים שתהיה האחות ניצבת מרחוק. ואם כן פירוש 'ותתצב' אַחֵר הֶעֱמִידָה שם, היינו ההשגחה".

(64) פירוש - חז"ל דרשו ["לידע מה יהיה בסוף נבואתה"] מלשון נפעל שנמצא בתיבת "ותתצב", אך לא דרשו דבר מלשון התפעל שנמצא בתיבה זו, כי זהו כמשמעו, שמרים התייצבה מרחוק לדעת מה יעלה בגורלו של משה.

(65) "אמור לחכמה - שהיא אצל הקב"ה, ומפיו, שנאמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'" [רש"י סוטה יא.].
(66) תיבת "ותתצב" לעומת תיבת "ויעמוד" [מבואר בהמשך דבריו].
(67) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש יצב: "'יצב גבולות עמים' [דברים לב, ח], כמו 'יציב'". והמלבי"ם [ירמיה ג, יט (חלק באור המלים)] כתב: "נחלת צבי - הצבי מובדל מן החמדה, שצבי הוא היופי מפני חוזק הדבר וקיומו, ומשתתף עם 'מצב' ו'יצב'".
(68) לשונו להלן פכ"ה [לאחר ציון 19]: "הוייתו סבה והתחלה לנמצאים... הוא יתברך סבה להם בשלימות שהוא סבה וקיום לכל הנמצאים בכל הזמנים, ובזה הוא התחלה וסבה בשלימות". ובהקדמה לנצח ישראל [ב:] כתב: "אין האב סבה אל הבן... אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכט.] כתב: "כי אין הסבה הטבעית עיקר, רק השם יתברך נותן סבת הכל". ובח"א לשבת נה. [א, לא:] כתב: "הוא יתברך, אבינו שבשמים, סבת הכל... ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הסבה הוא מקיים הדבר ומגין עליו". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "הוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום' [ב"ר סח, ט], על שם שהוא נותן קיום לכל" [ראה למעלה פט"ז הערות 47, 48, ולהלן פכ"ה הערה 21]. וראה להלן פנ"ג בביאור נוסף לכך שהקב"ה נקרא "מקום". והרי הקב"ה נקרא "הסבה הראשונה" [מו"נ ח"ב פ"כ]. ובתפארת ישראל פט"ו [רכח:] כתב: "כי האפיקורוס הוא מי שאינו מאמין שיש כאן עלה וסבה ראשונה. ולפיכך נקרא 'אפיקורוס', מלשון הפקר, כי אין עליו עול השם יתברך, שהוא סבה הראשונה".
(69) הנה נאמר [שמות יז, ט] "ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק מחר אנכי נצב על ראש הגבעה וגו'", ובפסיקתא רבתי פרשה יב אמרו "'ואנכי עומד' אין כתיב כאן, אלא 'ואנכי נצב', בזכות הדינים, דכתיב [ישעיה ג, יג] 'נצב לריב ה' ועומד לדין עמים'". הרי ש"נצב" מורה על חוזק מיוחד שאינו נמצא ב"עמד", ולכך הוא נתלה בזכות הדינים.
(70) כי במדרש הנ"ל אמרו "'אחותו', כמו דאת אמרת [משלי ז, ד] 'אמור לחכמה אחותי את'", ופסוק זה נדרש על התורה [שבת קמה:]. וכן הוא בח"א שם [א, עז.]. ויש מן הטעם לצרף לכאן את המעשה הנודע עם מרן החפץ חיים זצוק"ל [מובא בספר מצווה ועושה, כרך ב, עמוד תשמט], וז"ל: "בשנת תרע"ג התכנסה בפטרבורג אסיפת רבנים כדי לדון בדרישת הממשלה הרוסית לשלב לימודי חול וספרות חיצונית בישיבות, והגיעה שמועה להחפץ חיים זי"ע כי בין הרבנים המשתתפים באסיפה יש כמה שנוטים להיכנע

לדרישה זו של הממשלה הרוסית, ועל כן לא חסך מעצמו טירחה. קם ונסע לפטרבורג, ונכנס לאולם האסיפה, הגם שלא היה מוזמן אליה, מאחר ולא היה בעל תואר רשמי של רב. כשהגיע החפץ חיים, היה הגה"ק רבי מאיר שמחה, בעל האור שמח זי"ע, תמה על בואו. פנה אליו ושאלו מה שמועה שמע ובא, למרות שלא היה מוזמן. ענה החפץ חיים במתק לשונו ואמר: 'אחותי עוברת היום ניתוח בפטרבורג, ובגלל זה באתי הנה'. וכאשר החלו שואלים אותו באיזה מחלה חלתה, מי הרופא המנתח, ומה מצבה הרפואי, ענה בלשון הפסוק 'אמור לחכמה אחותי את', שמעתי שרוצים לנתח את אחותי, ולעשות בה שינויים, ולשלב לימודי חול וספרות חיצונית בישיבות הקדושות. כלום לא אסע לפטרבורג לברר את מצבה של אחותי, לשאול לרופא בשלומה, ומה הוא רוצה לעשות בה".

(71) הנה בהרבה מקומות בספריו ביאר שהכנת משה להיות זה שעל ידו תינתן התורה היא מחמת ענוותנותו. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"י [ר.] כתב: "וסמך אחריו [שם] 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי זהו גם כן המדה שעל ידי זה קונה התורה, וכמו שבארנו במקומו... ולפיכך משה רבינו עליו השלום, שזכה לתורה, לא הגיע לה רק על ידי ענוה שהיה בו מכל אדם על פני האדמה. ודבר זה התבאר פעמים הרבה". ושם פ"ו מ"ב [לח.] כתב: "לא זכה משה לתורה רק בשביל הענוה, וכמו שאמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פט.] 'הואיל ומעטת את עצמך תקרא על שמך', מוכח שזכה משה לתורה בשביל הענוה". ושם מ"ז [קנח.] כתב: "דבר זה כבר בארנו כמה פעמים כי הענוה היא סבה ראשונה לתורה, וכמו שהיה אצל משה, שכל המעלות שהיו למשה לא היו סבה לתורתו רק הענוה". ובנתיב התורה פ"ב [קד:] כתב: "מדה העצמית שגרמה למשה שהיה מקבל התורה, היא הענוה אשר היתה עמו יותר מכל אדם אשר על פני האדמה [במדבר יב, ג], ולכך זכה לתורה. וכמו שאמרו זכרונם לברכה באגדה בפרק רבי עקיבא הואיל ומעטת את עצמך תקרא התורה על שמך, שנאמר [מלאכי ג, כב] 'זכרו תורת משה עבדי'". ובנתיב הענוה ר"פ ח כתב: "מדת הענוה היא שגורם לו שזוכה אל התורה... כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר, ולפיכך ראויה מדה זאת אל התורה, שהוא השכל הפשוט... ורמזו חכמים עליו בכמה מקומות, במסכת שבת בפרק רבי עקיבא באגדה שאמרו שם 'הואיל ומעטת עצמך תקרא תורה על שמך'. והרי בארו כי הענוה הוא דבר עצמי לתורה, שאמרו שבשביל זה תקרא התורה על שמך, בשביל הענוה היתירה שהיתה במשה, כמו שהעיד הכתוב עליו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה ענו מאד', מפני שהיה מיוחד בענוה היה מיוחד לתורה, וזה שהמדה הזאת היא הענוה היא פשיטות, והשכל הוא פשוט". ובתפארת ישראל פכ"ג

[שמו.] כתב: "רצו חכמים להתיר השאלה במה היה מיוחד משה לתורה, בשביל מדת הענוה המורה על פשיטות, שהיה מיוחד בה, שנאמר 'והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה'. וזה היה עצם יחוד משה לתורה... שהיה משה זוכה לתורה, שהיא המעלה העליונה, וזה זכה בשביל הענוה שהיה מיוחד בה משה. ודבר זה בארו חכמים במקומות הרבה מאד... כי עצם הכנת משה לתורה מה שהיה פשוט לגמרי מכל... כי בדבר זה התורה ראויה למשה, ומתיחסת לו ומיוחדת אליו, עד שתקרא [מלאכי ג, כב] 'תורת משה', כלומר התורה שהיא ראויה למשה בפרט, ושלו היא, ולא לאדם בעולם, מצד הכנתו זאת". ושם האריך בזה טובא. ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "הענוה היא שכלית... כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה, כמו שבארנו במסכת שבת פרק רבי עקיבא". ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "כי משה לא זכה אל התורה רק בשביל הענוה". וכן כתב בדרוש על התורה [יט:]. ודע, כי המהר"ל בתפארת ישראל הקדיש שני פרקים [כא, כג] לבאר את הכנת משה רבינו להיותו האמצעי לנתינת התורה; בפרק כג תלה זאת בענוותנותו של משה רבינו, וכמובא למעלה. אך בפרק כא תלה זאת במדריגת משה בנבואה, ובתוך דבריו שם [שטו:] כתב: "דבר זה אין ראוי למעלת התורה ומדרגתה כי אם שתנתן התורה על ידי משה רבינו עליו השלום, ש'לא קם נביא בישראל כמשה עוד' [דברים לד, י]. וזה מפני שאין ראוי שתנתן התורה, שהיא יחידה במדרגה העליונה, כי אם על ידי מי שהוא מיוחד במדרגת הנבואה".

(72) פירוש - הכנת משה רבינו לקבלת התורה היא הסבה המקיימת אותו ומגינה עליו שלא יוזק בהיותו בתיבה שביאור, כי ה' רוצה בקיומו כדי לקבל את התורה. דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר החמישי [קח:] כתב: "כתיב [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו', ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב 'וה' עמו', ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר [שבת נו.] 'אפשר שבא חטא לידו וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו. כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש, ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם [ראה למעלה פ"ט הערה 124], ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה... שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא". וכל מה שנאמר על דוד כחו יפה למשה; כפי שמלכות בית דוד העתידית הגנה על דוד שלא יחטא, כך מתן תורה העתידי הגן על משה שלא יוזק.

(73) שנאמר [שמות ב, ג] "ותתצב אחותו מרחוק", ודרשו על כך במדרש הנ"ל '"מרחוק' על שם [ירמיה לא, ב] 'מרחוק ה' נראה לי'".

(74) בספר באר הגולה הקדיש המהר"ל את הבאר הששי ליישב מאמרי חז"ל הנראים לכאורה שסותרים את חכמת הטבע. ובתחילת הבאר שם [קמא:] כתב: "החכמות שאמרו עליהם שדברו בהם זרות היא החכמה טבעית... כי כל שהביאום לדבר זה לחשוב על חכמים כך, זהו מה שמצאו בדבריהם שנתנו סבות לדברים טבעים שנתהוים בעולם, והיה נראה להם כי הסבות האלו הם רחוקים שיהיה דבר זה סבה טבעית. ובשביל זה אמרו עליהם שהיו רחוקים מחכמות אלו. אבל אין האמת כך כלל, כי לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע. והמכחיש דבר זה מכחיש האמונה והתורה... שאמרה תורה על אות הקשת [בראשית ט, טז] 'וראיתיה לזכור ברית עולם'. וחכמי הטבע נתנו סבה טבעית לקשת, כמו שידוע מדבריהם. אבל הדבר הוא כך, שהסבה אשר נתנה התורה הוא הסבה, שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה, ומזה דברו חכמים. כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי, ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'... אמנם גם סבת הסבה שנתנו הם ז"ל לא עמדו על דבריהם להבין דבריהם, כי רחקו ממנה... כי דבריהם הם בנסתר ובנעלם" [ראה למעלה פ"ט הערה 206]. ושם בבאר הרביעי [תכט:] כתב: "כי הסבה האלקית בפני עצמו, והטבע בפני עצמו, כי הסבה האלקית מחייב הטבע". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג.] כתב: "הדבר הבלתי גשמי הוא... רחוק מצד מעלתו העליונה". **דוגמה לדבר**; בח"א לשבת עז: [א, מג.] כתב לגבי זיקנה: "יש לך לדעת, כי אף שאמרו הרופאים בחולשת האדם לעת זקנתו שהוא בטבע, ודבר זה בודאי ברור, אבל יש לטבע סבה אשר הוא מחייב הטבע. והאדם שהוא חלש בטבע לעת זקנתו, מפני כי הוא קרוב לקיצו, ולפיכך מתחדש לו החולשה". וכשם שיש שתי סבות לזקנה, כך יש את אותן שתי סבות למיתה; הסבה הטבעית היא שהאדם מזדקן והולך, עד שלבסוף הוא מת. אך לפי הסבה האלקית המהלך הוא הפוך; המיתה נקבעה כבר שזהו סוף האדם, לכך כאשר הוא מתקרב לסופו הוא מזדקן והולך. הרי שהסבה האלקית רחוקה מהאדם, בעוד שהסבה הטבעית חומרית היא קרובה לאדם. וראה להלן פכ"ד הערה 36.

(75) כך הוא לשון המדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 65] '"לדעה' [שמות ב, ג], על שם [ש"א ב, ג] 'כי אל דעות ה'".

(76) פירוש - הידיעה שהוזכרה כאן היא מורה על ההשגחה, שה' השגיח על משה שלא יוזק [ראה הערה הבאה]. ולפי זה יובן מדוע נאמר [שמות ב, ד] "לדעה מה יעשה לו", ולא "לדעת מה יעשה לו" [עיין ראב"ע שם]. ובמיוחד שבגמרא [מגילה יד.] אמרו '"לדעה' - **לדעת** מה יהא בסוף נבואתה". [אמנם בסוטה יג. אמרו '"לדעה מה יעשה לו' - **לידע** מה יהא בסוף נבואתה"]. אך לפי דבריו כאן ניחא, שלפי המדרש איירי כאן בהשגחתו ושמירתו של הקב"ה על משה, ולא על צפיה לראות כיצד יפול דבר [כפי שדרשו בגמרא]. לכך נאמר בלשון מקור "לדעה", ולא בלשון פעל "לדעת".

(77) דברים אלו מבוארים היטב להלן פכ"א [לאחר ציון 22], וז"ל: "ואמר [שמות ב, כד-כה] 'וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים'. הרי ארבע דברים, ובכל אחד זכר השם. ולא כלל ארבעתן יחד, והוא דבר גדול, כי היו ארבעה דברים עד שהיו ישראל מושגחים, אחר שהיו נעזבים, וקרבם אליו ודבקם אליו בכל ארבעה דברים; השמיעה היא ראשונה, וידוע כי השמיעה בעבור שאינה רק קבלה בלבד, ואין השמיעה רק הסרת הפרגוד והמחיצה שהיה מבדיל בין השם יתברך ובין ישראל, ואז עלה צעקתם לפניו. ואחר כך הזכיר שלש פעמים 'ויזכור' 'וירא' 'וידע'. ופירוש זה כי הזכירה שזוכר הדבר, אבל אין ענין זה דבוק גמור, כי זכירה נקרא רק שזוכר הדבר, אף על גב שאין ידוע לו לגמרי, רק שאינו נשכח. אבל הראיה מצד שנגלה לפניו כאשר הוא, דבר זה יותר... אבל הידיעה השכלית תבא על דבר פנימי, שידוע לו לגמרי כאשר הוא על ידי נגלה ונסתר, ולא כן הראיה. הרי אלו דברים הם מעלות זו אחר זו; שמתחלה קבל את נאקתם, ואחר כך זכר אותם, ואחר כך ראה אותם, ואחר כך ידע נסתרם בידיעה שכלית, וזה חבור גמור. ולכך אמר באחרונה 'וידע אלקים', כי אין דבר חבור יותר מן הידיעה". וכן נאמר [בראשית יח, יח-יט] "ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום וגו' כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו וגו'". וכתב הרמב"ן שם: "והנכון בעיני שהיא ידיעה בו ממש. ירמוז כי ידיעת השם, שהיא השגחתו בעולם השפל, היא לשמור הכללים, וגם בני האדם מונחים בו למקרים... אבל בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותו בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל. כטעם 'לא יגרע מצדיק עיניו' [איוב לו, ז]. ובאו מזה פסוקים רבים, כדכתיב [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו', וזולת זה". וראה להלן הערה 126.

(78) "לרחוץ - לטבול שם לשם גירות" [רש"י שם]. וראה להלן הערות 80, 88.
(79) לשונו בכת"י [שעו.]: "דקדקו רז"ל, שהיה לכתוב 'ותרד בת פרעה על היאור לרחוץ בו', שאין הרחיצה על היאור, אלא ביאור". ומחמת קושיא זו רש"י בחומש [שמות ב, ה] כתב: "לרחץ על היאור - סרס המקרא ופרשהו; ותרד בת פרעה על היאור לרחוץ בו". וכתב הגו"א שם אות ה [כו.] בזה"ל: "סרס המקרא ודרשהו. שהרי אין הרחיצה על היאור, אלא ביאור. ולפיכך צריך לומר 'ותרד בת פרעה על היאור לרחוץ ביאור'".
(80) פירוש - לא מדובר ברחיצה במי היאור, אלא ברחיצה שהיא התנתקות מע"ז ["מגלולי בית אביה"], והמלים "על היאור" הן ציון המקום, שבת פרעה היתה אצל היאור. ולפי זה אין המהר"ל לומד כרש"י [סוטה יב:] שכתב "לרחוץ - לטבול שם לשם גירות" [הובא למעלה הערה 78], כי "היאור" הוזכר כאן לא מצד מימיו, אלא מצד ציון מקום [ראה להלן הערה 88]. אמנם יש להעיר, כי לשון הפסוק הוא "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "על יד היאור - אצל היאור, כמו [ש"ב יד, ל] 'ראו חלקת יואב על ידי', והוא לשון יד ממש, שיד האדם סמוכה לו". ותיקשי לך, שאם "על היאור" הנאמר בתחילת הפסוק מתפרש כמו "על יד היאור" הנאמר מיד אחריו [דבשניהם הכוונה "אצל היאור"], מדוע הכתוב שינה בלשונו, ובתחילה כתב "על היאור", ומיד אחר כך כתב "על יד היאור", כאשר כוונתו בשניהם היא שוה. וי"ל בזה.
(81) טעם שני להכרחם של חז"ל לדרוש "שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה".
(82) להציל את משה.
(83) מה שהוסיף "אל עמו", אע"פ שכאן מדובר רק במשה עצמו, כי אין לומר שתהיה התנגדות בין בת פרעה למשה מחמת עצמו, כי מהיכי תיתי שבת פרעה תתנגד למשה מחמת עצמו. ובעל כרחך שההתנגדות שיכולה להיות היא מחמת שמשה הוא מילדי העבריים, והמצריים מתנגדים לישראל בעצם, וכמבואר למעלה פרקים ד, ה. וראה בסמוך הערה 88.
(84) לשונו בכת"י [שעו.]: "כי הדברים המתנגדים הם מתנגדים בעצמם, ואיך יהיו עוזרים ומצילים זה את זה". דוגמה לדבר; נאמר [במדבר לא, ו] "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן לצבא וגו'", ופירש רש"י שם "ומפני מה הלך פינחס ולא הלך אלעזר... שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר [בראשית לז, לו] 'והמדינים מכרו אותו'. ומנין שהיתה אמו של פינחס משל יוסף, שנאמר [שמות ו, כה] 'מבנות פוטיאל'... מזרע יוסף שפטפט ביצרו". ובגו"א שם אות ט [תקח:] כתב:

"שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה [סוטה מג.] שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף, כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף, כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח] . והיינו דקאמר [רש"י] 'מזרע יוסף שפטפט ביצרו'. ומאחר שהוא פטפט ביצרו, הוא היפך למדין. ויקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים". וראה להלן פי"ט הערה 234, ופכ"ב הערה 78.

(85) פירוש - היחס בין הדבר עצמו לבין הפעולה הנמשכת ממנו הוא יחס של אב לתולדה. לכך לא יתכן שאם בת פרעה היתה מתנגדת למשה ועמו, שתבוא ממנה פעולת הצלת משה. כי כמו שהאבות [בת פרעה ומשה] מתנגדים זה לזה, כך הפעולות הנמשכות מהם יתנגדו זה לזה, כי כפי ההתנגדות בין האבות כך היא ההתנגדות בין התולדות.

(86) סברה זו הוזכרה כמה פעמים בספר אור חדש. וכגון, שם בפ"א [תלז:] כתב: "כי הוקשה להם [לחז"ל שאמרו (מגילה יב:) שמה שנאמר (אסתר א, יג) "ויאמר המלך לחכמים יודעי העיתים", הכוונה ב"חכמים" היא לרבנן], איך באה הצלה לישראל [מיתת ושתי] על ידי אנשים אלו. כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל... ועל זה אמר כי בודאי מתחלה הובא המשפט לפני חכמי ישראל, רק כי הם לא רצו לדון על זה, ואמרו להביא המשפט לפני עמון ומואב". ובהמשך שם [תמג:] כתב: "כי הגאולה הזאת, הוא הריגת ושתי, ראוי שתהיה על ידי ישראל. כי כל גואל היה מישראל, ולא גאולה על ידי האומות, אשר הם מתנגדים על ישראל, ואיך תבא גאולה על ידיהם. ולכך היה דין זה לפני חכמי ישראל". ושם פ"ה [תתסז:] כתב: "אין ראוי שיהיה התחלת הגאולה מן הרשע אחשורוש, רק מן השם יתברך". ושם פ"ו [תתרב:] כתב: "הוקשה להם, כי אין הסברא נותן שיהיו אלו הרשעים שאמרו 'לא נעשה עמו דבר' [אסתר ו, ג], שיהיו כל כך טובים שעל ידם תבא הגאולה לישראל". וכן שם פ"ז [תתרעה.] הוקשה לו איך הגאולה תבוא על ידי חרבונה [אסתר ז, ט], וכלשונו: "איך דבר זה, שהוא עיקר הגאולה, דהיינו תליית המן, בא על ידי אחד מן האומות". וכן מצינו שאמרו במדרש [שיהש"ר ה, ג] "כך אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם

כל ניסים שעשית לי על ידי כורש, לא היה מוטב לעשותן על ידי דניאל ועל ידי אדם צדיק". ובדר"ח פ"א מי"ב [שלה.] כתב: "לא יבא טוב לאחד רק על ידי מי שהוא אוהב ומבקש טובתו". וכן הוא שם פ"ד מ"ט [קפו.]. וראה להלן פי"ט הערה 12.

(87) נראה שמה שכתב כאן "והרבה ריוח והצלה **לפני המקום** להציל את משה", ולא כתב "לפני השם יתברך" וכיו"ב, הוא משום שבמשפט זה בא לרמוז לפסוק [אסתר ד, יד] "כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר וגו'". לכך נקט כאן בתיבות "ריוח" "הצלה" ו"מקום", הנמצאות גם בפסוק הנ"ל. ובאור חדש שם [תתיא.] ביאר מדוע הפסוק עצמו נקט בתיבת "מקום" [הובא למעלה פט"ו הערה 13]. ומעיר כאן שהואיל והקב"ה יכול להציל את משה בהרבה אופנים, מדוע יבחר לגלגל זכות זו על ידי בת פרעה, אם אינה ראויה לכך. ורש"י [בראשית ו, יד] כתב: "עשה לך תיבת - הרבה ריוח והצלה לפניו, ולמה הטריחו בבנין זה".

(88) מבואר מדבריו שכל עוד שבת פרעה לא התנתקה מגלולי בית אביה, היא היתה "מתנגדת אל משה ואל עמו", ורק כשרחצה מגלולי בית אביה שוב אין היא מתנגדת למשה ולעמו. ואין לבאר זאת כמו רש"י שכתב [סוטה יב:] "לרחוץ - לטבול שם לשם גירות" [הובא למעלה הערה 78], וכל עוד שבת פרעה היתה מצרית היא התנגדה לישראל, ורק לאחר שנתגיירה פסקה ממנה התנגדות זו. כל זה אין לומר, כי כבר נתבאר למעלה [הערה 80] שהמהר"ל אינו מפרש את הגמרא כרש"י. ובעל כרחך לומר שכוונתו היא שעצם היות בת פרעה עובדת ע"ז מעמיד אותה כמתנגדת למשה ולעמו, ולכך התנתקותה מע"ז מפקיעה אותה מהתנגדות זו. ודבר זה צריך ביאור, כי לכאורה העובד ע"ז מתנגד אל הקב"ה ["כי הע"ז הוא סלוק והסרה מן השם יתברך" (לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג, קיג.)], ולא אל ישראל. אמנם רש"י בחומש כבר כתב בשלשה מקומות [שמות טו, ז, במדבר י, לה, ושם לא, ג] שהעומד כנגד ישראל הוא עומד כנגד הקב"ה. ומכך ניתן ללמוד גם לאידך גיסא; העומד כנגד הקב"ה הוא עומד כנגד ישראל. והביאור הוא שהעובד ע"ז מתנגד ל"ה' אחד", וישראל הם המעידים על אחדותו יתברך [ראה למעלה פ"ג הערה 2, ופ"ח הערה 147]. לכך העובד ע"ז בהכרח גם מתנגד אל ישראל, המעידים על אחדותו יתברך. ובהקדמה לאור חדש [קלא:] כתב: "היה אחשורוש מארבעה מלכיות שהם בעולם, אשר הם מתנגדים לישראל, שהם דביקים בו יתברך, ואילו ארבע מלכיות הם דביקים בעבודה זרה". והגר"א [אסתר ג, ד] כתב: "הסיבה שאמרו להמן, לפי שאמר [מרדכי] שהוא יהודי, כמו שאמרו [מגילה יג.] 'כל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי'.

ולפיכך היתה שנאתו [של המן] עליו רב מאוד, כי אין שנאה כשנאת הדת". וראה להלן פ"כ הערה 91.

(89) בא לבאר את המשך הגמרא [סוטה יב:], שלא הביא עד כה. ואמרו שם בגמרא "'ונערותיה הולכות וגו' [שמות ב, ה], אמר רבי יוחנן, אין הליכה זו אלא לשון מיתה, וכן הוא אומר [בראשית כה, לב] 'הנה אנכי הולך למות'... כיון דחזו דקא בעו לאצולי למשה, אמרו לה, גבירתנו, מנהגו של עולם מלך בשר ודם גוזר גזירה, אם כל העולם כולו אין מקיימין אותה, בניו ובני ביתו מקיימין אותה, ואת עוברת על גזירת אביך. בא גבריאל וחבטן בקרקע". ופירש רש"י שם "לשון מיתה - כדמפרש ואזיל שהיו ממחות בידה הצלתו של צדיק".

(90) כן פירש רש"י [שמות ב, ה] את הכרחם של חז"ל, וז"ל: "ורבותינו דרשו 'הולכת' לשון מיתה, כמו [בראשית כה, לב] 'הנה אנכי הולך למות', הולכות למות לפי שמיחו בה. והכתוב מסייען, כי למה לנו לכתוב 'ונערותיה הולכות'". אמנם בגו"א שם אות ו [כו.] כתב הכרח אחר לחז"ל, וז"ל: "פירוש, דלא שייך כאן 'הולכות על שפת היאור', רק יושבות או עומדות, כיון דבת פרעה היה רוחצת, אין לומר 'הולכות' כמשמעו, דאם כן היו הולכות ממנה. אלא לכך כתב 'הולכות' לדרוש הולכות למיתה, דבמיתה שייך לשון 'הולך', כמו דאת אמר 'הולך למות'". וקצת פלא יש בדבריו בגו"א, כי רש"י עצמו כתב שם שההכרח של חז"ל הוא משום "למה לנו לכתוב 'ונערותיה הולכות'" [וכדבריו כאן], ואילו בגו"א לכאורה מתעלם מדברי רש"י, וכתב טעם חדש מעצמו ש"אין לומר 'הולכות' כמשמעו, דאם כן היו הולכות ממנה". ויל"ע בזה.

(91) כמו שיהושע אמר [יהושע כג, יד] "הנה אנכי הולך היום בדרך כל הארץ", ופירש המצודות דוד שם "בדרך כל הארץ - בדרך אשר כל הבריות הולכים שם, ורצה לומר הנה אמות ככל בני אדם". וכן נאמר אצל דוד [מ"א ב, א-ב] "ויקרבו ימי דוד למות ויצו את שלמה בנו לאמר אנכי הולך בדרך כל הארץ וגו'". ואמרו במשנה [אבות פ"ג מ"א] "ולאן אתה הולך... למקום עפר רמה ותולעה". וכתב שם התוספות יו"ט בזה"ל: "אתה הולך - כי האדם הולך לבית עולמו, ומתקרב אל המיתה... שמיום שנולד הוא מתקרב והולך אל המיתה, ועל כן נקט לשון הוה, ולא לשון עתיד". והראב"ע [איוב יד, יד] כתב: "כי הנולד יקרא 'בא', והמת נקרא 'הולך', כמו [קהלת א, ד] 'דור הולך ודור בא', 'אנכי הולך בדרך כל הארץ'". והרד"ק [תהלים קלט, כד] כתב: "המיתני... זהו דרך עולם, כמו 'הנה אנכי הולך בדרך כל הארץ', [קהלת יב, ה] 'כי הולך האדם אל בית עולמו'". ואמרו חכמים [שבת קיח:] "אמר רבי יוסי, יהא חלקי ממתים בדרך מצוה". ובח"א שם [א, נח:] כתב:

"מעלה עליונה לאדם כאשר היה מיתתו בדרך מצוה, שהיה מתנועע אל מצוה אלקית, וזה מורה על כי הוא דבק עם השם יתברך, לפי שהיה מתנועע בדרך מצוה אלקית, והיה מתנועע מעולם הגשמי החמרי הזה להתדבק בעולם הרוחני, ולכך מת בדרך מצוה, כי הוא מתנועע אל המצוה העליונה. ודבר זה מורה על כי מיתתו היה הסרה מן העולם הגשמי להתדבק בעולם הנבדל, ולהיות נשמתו צרורה תחת כסא הכבוד. ולא אמר 'יהי חלקי עם מי שמת בשעה שעסק במצוה', כי המיתה לאדם נקרא שהולך בדרך כל הארץ, וכאשר מת בדרך מצוה נאמר בזה כי הוא הולך להתדבק בו יתברך, כאשר הלך לדבר מצוה". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 283.

(92) לעומת מה שכתוב [ש"א כה, מב] "וחמש נערותיה ההולכות לרגלה". וכן [נחמיה ו, יז] "אגרתיהם הולכות על טוביה".

(93) כן כתב בגו"א שמות פ"א אות ו [כו:]. וכן הוא בתוספות השלם [שמות ב, ה] אות ו, והדר זקנים ועטרת זקנים שם.

(94) פירוש - לא מדובר כאן שהנערות האלו מתו מיתה בפועל ובמוחש, אלא שנסתלק מהן מזלן וכחן העליון, וזה נחשב ל"מיתה עליונה". וכן כתב בח"א לב"ק קיח. [ג, טז:] לענין המיתה שהמית רבי יוחנן את רב כהנא, וז"ל: "כאשר תבין מיתה זאת, כי זאת המיתה אינה רק קבלת מיתה עליונה... אבל לא היה במוחש, רק היה זה שכלי... כי מיתת רב כהנא היה בהסתר... לא במוחש לעין". וכן כתב בח"א לע"ז י. [ד, לה.] לגבי הני תרי עבדי שהיה הורג אנטונינוס, וז"ל: "וקשה, איך הותר שפיכות דמים... אבל אני אומר כי דברי חכמים אינם במורגש... ורצה לומר כי העבד שלקח עמו היה הורג אותו, וההריגה הזאת היא הריגה עליונה, עד שסלק כחו לגמרי... וכל זה מיתה עליונה... והכל ענין שכלי לגמרי... אבל אין זה במורגש כלל". וראה הערה הבאה.

(95) כמו שמצאנו לגבי אומות העולם, שכאשר נתבטל כח השר העליון שלהן, בזה נתבטל כחן בתחתונים. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קי:], וז"ל: "דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם' [שמות יד, י], שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שם]... וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל". ואמרו במדרש הנ"ל [שמו"ר כא, ה]: "מהו 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שרן של מצרים היה, שמו 'מצרים', שאין הקב"ה מפיל אומה עד שהוא מפיל שרן תחלה... כיון שהשקיע הקב"ה את המצרים בים, לא שקע תחלה אלא שרן, שנאמר [שם פסוק כח] 'וינער ה' את מצרים בתוך הים', זה שרן של מצרים, ואחר כך ונער פרעה וחילו" [ראה להלן פכ"ז הערה 20, ופל"ב הערה 43]. ואודות שהנהגת אדם תלויה במזל,

כן כתב בח"א להוריות יב. [ד, נט:], וז"ל: "כי ראוי האדם בפרט שיהיה הנהגתו לא כמו בהמה, שאין מזל לבהמה, רק הנהגת הבהמה טבעית, והנהגת האדם היא רוחנית כי יש לו מזל... שאין הנהגת האדם כמו בהמה, שאין לה כח ומזל למעלה". ורש"י [שבת נג:] כתב: "מזליה - מלאך שלו ומליץ עליו". ובדר"ח פ"ד מ"ג [נו.] כתב: "כי האדם בפרט יש לו מזל, וכדאיתא בפרק קמא דב"ק [ב:] שאני אדם דאית ליה מזל, ולכך אמר [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך אדם שאין לו שעה', היינו מזל" [הובא למעלה פ"ח הערה 67, ולהלן פל"ב הערה 77]. ואודות חוזק הפעולה והגזירה שיש לשמים, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכג:], וז"ל: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג, הוא השם יתברך" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערות 49, 74, פ"ז הערה 80, להלן פי"ח הערה 82, ופל"ב הערה 77]. ובספר גבורות ה' בהוצאת מכון המהר"ל, העירו כאן [הערה 18] בזה"ל: "ואולי זה הטעם שיעקב נאבק עם שרו של עשו [בראשית לב, כה], ואחר כך נכנע עשו אליו", ויפה העירו.

(96) מה שחיבר ותלה את מיתת הנערות להצלת משה ["**כמו** שפירש לך הכתוב הצלת מרע"ה, הוי ליה לפרש שהנערות היו הולכות למיתה"], נראה שכוונתו היא שמיתת הנערות היא גם חלק מהצלת משה, כי מיתה זו התבטאה בכך ש"שוב לא מיחו על הצלת משה רבינו עליו השלום" [לשונו למעלה], ועלול היה להיות שאם הן היו ממשיכות למחות בבת פרעה שלא תציל את משה, היתה בת פרעה שומעת להן. לכך יש לתמוה, שכמו שהצלת משה מהיאור הוזכרה בתורה, כך היה מקום להזכיר את מיתת הנערות, שהיא שייכת מאוד להצלת משה.

(97) פירוש - דבר המוזכר להדיא במקרא הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר במקרא הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יח את דברי רש"י [בראשית ב, ז] שתיבת "וייצר" [בשתי יודי"ן] מורה על "שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". וכתב על כך בגו"א שם [נח:]: "יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה שניה נתרבה

באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". ושם בראשית פ"י אות ב [קפט.] ביאר מדוע לא נזכרה בפירוש הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". וכן כתב בגו"א שמות פ"ג אות י [נט., ויובא להלן פכ"ו הערה 42]. ובאור חדש פ"א [תמז.] ביאר שלא נזכרה במגילת אסתר טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, ולכך זה גם כן בנסתר ולא בנגלה". ובדר"ח פ"ו מי"א [שפט:] כתב: "לשון 'בריאה' נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים... התורה הזכירה לשון בריאה באלו שלשה [אדם, שמים וארץ, ותנינים הגדולים], כי באלו שלשה מפורסם ונראה לעין [שדבק בהם ענין האלקי], ובשאר דברים אינו נראה". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה, ולא באותיות. וכן הוא בנצח ישראל פמ"ו [תשפב.]. וראה להלן פכ"ו הערה 43. **ובפחד יצחק** פסח מאמר נב [אות ג], הביא את דברי המהר"ל כאן, וכתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא [ב"ר א, א], ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה. וזו היא הצעת דבריו של המהר"ל, דמכיון דמיתה זו של נערות בת פרעה היא הסתלקות מזלם העליון, וממילא בטל הכוח הרוחני של ההתנגדות למשה, הרי מאורע זה בסדר הצלתו של משה אין הוא שייך לעולם הפשט, וממילא אין מאורע זה ניכר באותם הפנים של תורה שאנו קוראים להם פנים של פשט. זו היא כוונתו של המהר"ל".

(98) לפנינו בגמרא ובעין יעקב [סוטה יב:, מגילה טו:] לא נמצאות התיבות "וכן אתה מוצא בשרביטו של אחשורוש וכו'". אך כוונתו ברורה, שאמרו בגמרא [מגילה טו:] "'ויהי כראות המלך את אסתר המלכה' [אסתר ה, ב], אמר רבי יוחנן, שלשה מלאכי השרת נזדמנו לה באותה שעה; אחד שהגביה את צוארה, ואחד שמשך חוט של חסד עליה, ואחד שמתח את השרביט. וכמה, אמר רבי ירמיה שתי אמות... במתניתא תנא על ששים. וכן אתה מוצא באמתה של בת פרעה, וכן אתה מוצא בשיני רשעים, דכתיב [תהלים ג, ח] 'שיני רשעים שברת', ואמר ריש לקיש, אל תקרי 'שברת' אלא 'שריבבת'". וכן אמרו [סוטה יב:] "'ותשלח את אמתה ותקחה' [שמות ב, ה], רבי יהודה ורבי נחמיה;

חד אמר, ידה. וחד אמר, שפחתה. מאן דאמר ידה, דכתיב 'אמתה'. ומאן דאמר שפחתה, מדלא כתיב 'ידה'... ולמאן דאמר ידה, ליכתוב 'ידה'. הא קא משמע לן דאישתרבב אישתרבובי. דאמר מר ["גבי שרביט הזהב דאחשורוש במסכת מגילה" (רש"י שם)], וכן אתה מוצא באמתה של בת פרעה, וכן אתה מוצא בשיני רשעים, דכתיב 'שני רשעים שברת', ואמר ריש לקיש, אל תיקרי 'שברת' אלא 'שריבבתה'". הרי שהגמרא בשני המקומות האלו השוותה את התפשטות שרביטו של אחשורוש להתפשטות ידה של בת פרעה. ובכת"י [שעז.] האריך בזה. ואולי במקום התיבות "וכן אתה מוצא בשרביטו של אחשורוש" יש לגרוס "וכן אתה מוצא באמתה של פרעה" [כלשון הגמרא]. וראה להלן הערה 101.

(99) לשונו להלן פמ"ד: "לא תמצא דבר שהוא מתפשט מן האדם כמו הזרוע". ובאור חדש פ"ב [תקכא:] כתב: "עשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה... לכך כתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'... עשו יש לו הידים, שאין לך דבר חוצה יותר מן הידים, שמתפשטים לחוץ". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] כתב: "כי הידים הם עוד חיצוניות יותר מכל הגוף, לפי שהידים מתפשטין לחוץ ביותר מכל האברים... וזה אמרם [שבת יד.] מפני שהידים עסקניות הם. כלומר מפני כי התפשטות הידים בכל מקום בחוץ". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ:] כתב: "'הידים ידי עשו', כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו" [והובא למעלה פי"ב הערה 31]. ובבאר הגולה באר רביעי [תב:] כתב: "הזרוע הוא תכלית פישוט האדם, וכדכתיב [דברים ד, לד] 'ובזרוע נטויה', שאין מתפשט יותר מן הזרוע... הוא תכלית התפשטות". ובנצח ישראל פ"ז [קע:] כתב: "כמו שני ידים, האחד מתפשט אילך, ויד השניה מתפשט אילך". והבטוי הנפוץ "פושט יד" [שבת ב.] מורה שהיד מסוגלת להתפשטות. ובכת"י [שעז.] כתב: "והא דלא כתיב 'יד' ["ותשלח את ידה", אלא כתיב "ותשלח את אמתה" (שאלת הגמרא בסוטה יב:)], כדי ללמד שנשתרבב היד. ואם כתב 'יד' לא הוי משמע דאשתרבב, כי לשון 'יד' הוא משמע על היד, אצבעות עם כף היד, ולא שייך בזה שרבוב, כי שרבוב הוא על האמה, שהוא הזרוע, והוא משתרבב להלאה, מפני שהאמה נברא לזה כדי שיהיה שולח אותה למרחוק. לכך אין הידים שבהם אוחז הדבר סמוך לגוף, כדי שישלח ופושט אותה להלאה, והיד הוא לאחוז בלבד. ומפני שכאן היה משתרבב אמות הרבה שפיר כתב 'ותשלח את אמתה'". וראה להלן פי"ט הערה 28.

(100) לשונו באור חדש פ"ה [תתסד:]: '"ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו' [אסתר ה, ב]. הוצרך למכתב 'אשר בידו', דודאי השרביט הוא בידו... כי השרביט מורה על התפשטות מן המלך... כי היד הוא הכח מן האדם, והשרביט מתפשט עוד יותר מן היד, ומורה זה על גודל ההתפשטות". ושם בהמשך [תתעו:] כתב: "כי השרביט מיוחד להתפשטות עד מקום אחר" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 109, ולהלן הערה 102].

(101) שהוזכרו בגמרא [מגילה טו:, סוטה יב:] יחד עם התפשטות אמתה של בת פרעה ושרביטו של אחשורוש, והובא למעלה הערה 98.

(102) לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנה:]: "זהו דרך הרשעים, כאשר לא יוכלו לעשות דבר ולפעול רע, מתחדש בהם התשוקה אל הרע יותר, ומבקשים לאכול בני אדם בשיניהם, כאשר לא יוכלו לפעול רע. ולכך אמר [ברכות נד:] שנמשכו שיניו להך גיסא ולהך גיסא. פירוש 'שיניו' כח רשעתו אשר הוא לרע, ודבר זה נקרא 'שיני רשעים' [תהלים ג, ח]. וכן תמצא בכל מקום אמרו כך; 'ואף אתה הקהה את שיניו', מפני שהרשע תמיד חפץ לאכול ולישך בני אדם מפני רשעותו, אמרו [הגדה של פסח] 'הקהה את שיניו', אשר בם רוצה לאכול בני אדם. ואמר הכתוב [תהלים קיב, י] 'רשע יראה וכעס שיניו יחרוק ונמס', הרי הרשע כשלא יכול לעשות, חורק שיני רשעתו, והדבר זה ידוע. והנה נתוסף כח השתוקקות אל הרשע, ונארכו שיני רשעו. וזה שאמר 'שיני רשעים שברת', כשלא יוכל הרשע למלאות רצונו, שיניו נשברים... טבע הרשעים כאשר לא יוכלו לפעול רע, מאריכים לו השתוקקות הרשעות ביותר". **ומה שכתב** "הם רוצים לאכול בני אדם" דוקא, כי בא להורות על ההתפשטות שיש לשיני רשעים, שהם יוצאים ממקומם ונכנסים לרשות אחרים, שהם שאר בני אדם. כי כל התפשטות היא יציאה מעבר לגבול, ויציאה ממקום מוגבל ומותחם, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צא.] בביאור מאמרם [ברכות י:] "המתפלל צריך שיכוין את רגליו ["זו אצל זו" (רש"י שם)], שנאמר [יחזקאל א, ז] 'ורגליהם רגל ישרה'", וז"ל: "כבר התבאר כי העבודה הזאת שהאדם הוא העלול מקבל מן העלה, והעלול הוא נכנס לגמרי תחת רשות העלה. ועל זה אמר שצריך שיכוין האדם רגליו, כי הרגלים הם התפשטות עצמו, אשר התפשט את עצמו כאילו הוא יוצא מן העלה, כאשר יש לו התפשטות מה. כי מצד שהוא עלול, אין לו התפשטות עצמו כלל לחוץ, וחלוק הרגלים הוא התפשטות במה, וזה הסרה מן העלה... כאשר האדם עומד בתפלה דווקא ראוי לו שלא יהא התפשטות אל האדם עצמו, ובזה האדם נמשך אחר העלה לגמרי, עד שנכנס תחת רשות העלה בתפלתו" [אמנם ראה להלן פי"ט הערה 28

שנתבאר שם שהתפשטות רגלים בתפילה אינה מורה על נטילת דבר של זולתו לטובת עצמו, אלא שהוא יוצא ממקום עצמו. לעומת שיני רשעים, המורים על נגיסה ונטילה מהזולת לטובת עצמו]. ובאור חדש פ"ה [תתעו:] כתב: "כי השרביט מיוחד להתפשטות עד מקום אחר" [הובא למעלה הערה 100]. ובח"א לחולין ס: [ד, צח:] השוה בין כח השיניים לכח החרב, ששניהם חותכין.

(103) היד של בת פרעה, השרביט של אחשורוש, והשינים של הרשעים.

(104) פירוש - כאשר היד מצד עצמה משמשת להתפשטות.

(105) שרביטו של אחשורוש, ושיני רשעים.

(106) פירוש - הואיל ושלשת דברים אלו [היד של בת פרעה, השרביט של אחשורוש, והשינים של הרשעים] הם משמשים להתפשטות, וכמו שנתבאר, לכך "הם מוכנים לקבל התפשטות בלתי טבעי גם כן" [לשונו למעלה]. ובכת"י [שעז:] ביאר יותר נקודה זו, וז"ל: "היה סבה אלקית להציל את משה, כאשר היה בענין בכאן שהיה רצון השם יתברך להציל את משה, היה מתחבר זה במעלה עליונה אלקית, שמן אותה מעלה יבוא התפשטות לנמצאים. כי מן העליונים מתפשטים התחתונים... והיד הוא כלי התפשטות, לכך נתוסף כאן התפשטות ליד מה שלא היה לה בראשונה, ונשתרבבה. כי קבלה התפשטות יותר כאשר היתה דבוקה בכח עליון, אשר ממנו מתפשט הכל. וזה שאמר שם גם כן בשרביט, שהיה מתפשט יותר, כי הזרוע והשרביט שתיהם שוים, שמשמשים להושטה. וכאשר מתחבר הדבר בכח עליון, אשר ממנו התפשטות התחתונים, היה משתרבב יותר. וכן שיני רשעים היו מתפשטות לאכול בני אדם, ותמיד שיניהם [של הרשעים] היו רוצים להתפשט על בני אדם, הוסיף להם הקב"ה כח יותר ויותר". ומה שכתב "כי מן העליונים מתפשטים התחתונים", יוסבר על פי מה שאמרו חכמים [חגיגה יב.] "בשעה שברא הקב"ה את העולם, היה מרחיב והולך... עד שגער בו הקב"ה והעמידו... והיינו דאמר ריש לקיש, מאי דכתיב [בראשית יז, א] 'אני אל שדי', אני הוא שאמרתי לעולם די". הרי בשעת הבריאה, היה העולם אמור להתפשט יותר ויותר, עד שגערת הקב"ה עצרה התפשטות זו. לכך כל חיבור ודביקות בין תחתונים לעליונים גונז בחובו התפשטות לנמצאים, ובמיוחד לאותם נמצאים המשמשים להתפשטות.

(107) יביא כאן כמה מאמרים ממסכת סוטה [יב:], אך יבאר רק את המאמר האחרון, ולא את המאמרים הראשונים. ובכת"י [שעח.] ביאר גם את המאמרים הראשונים.

(108) "שראתה עמו שכינה - והאי 'את' לשון 'עם', כמו [בראשית מב, ד] 'לא שלח יעקב את אחיו'" [רש"י שם].

(109) "נער - גדול משמע" [רש"י סוטה שם].
(110) "בעל מום - והוא לוי, ונפסל בקול לעבודת השיר [חולין כד.]" [רש"י שם]. ובגו"א שמות פ"ב אות י [כח.] כתב: "אם כן יהיה משה רבנו עליו השלום בעל מום, שהיה קול שלו משתנה להיות קולו עב".
(111) "ואין אחר נופל - ליאור, שאותו היום בטלו גזירתם" [רש"י סוטה שם]. ובכת"י [שעח.] כתב: "הוי לה לומר 'מילדי העברים הוא', ולא לומר 'מילדי העברים זה'. אלא נתנבאה ולא ידעה מה נבאה, זה נופל, ואין אחר נופל".
(112) "וכי יאמרו אליכם - העובדי כוכבים, דרשו כמותינו אל האובות" [רש"י שם].
(113) "המצפצפים והמהגים - נביא קרי לשון גנאי, שהם מצפצפין כעגורים, ומהגים כיונים, מוציאין קול בגרונם, ואין יודעין מה אומרים. כך דרך איצטגנינין, אינן רואין אלא סימן, אבל לא פירושו של כל דבר" [רש"י שם].
(114) "ראו - אצטגניני פרעה" [רש"י שם].
(115) "שמושיען של ישראל כו' - והך מילתא לאו רבי אלעזר קאמר לה, דקרא לאו אמצרים קאי, אלא גמרא קאמר לה, וקאי אהא דאמרינן לעיל 'ואין אחר נופל וכדרבי אלעזר דאמר שאין יודעים מה הוגין', הילכך ראו המצרים ולא ידעו מה ראו" [רש"י שם].
(116) "כיון דשדיוה למשה במים - כל זמן שהיה ביאור, אין לקות גדולה מזו, ובטלה סימן של לקייה" [רש"י שם].
(117) "המה מי מריבה - הם הנזכרים במקום אחר, את אלו ראו אצטגניני פרעה שמושיען של ישראל לוקה במים, לכך גזרו [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו'" [רש"י במדבר שם].
(118) "רגלי - בשבילי, כמו [בראשית ל, ל] 'ויברך ה' אותך לרגלי'" [רש"י סוטה שם].
(119) "בשבילי נצלתם - שביטלו מצרים את גזירתם" [רש"י שם].
(120) כשיטתו למעלה פ"ז [שנב.] שהחטא של משה רבינו במי המריבה היה במה שאמר "שמעו נא המורים" דרך כעס, וכלשונו: "כאשר אמר משה 'שמעו נא המורים' דרך כעס, וכן מה שהכה הצור פעמיים [במדבר כ, יא], הכל דרך כעס, ודבר זה לא היה ראוי לו". וראה להלן פל"ו הערה 113. אמנם צריך להבין מדוע ראה צורך להביא פסוק זה, ולא כתב רק "איך אפשר שהאצטגנינים היו רואים מה שלקה משה רבינו עליו השלום על מי מריבה", מבלי להוסיף "בשביל שאמר 'שמעו נא המורים'". הרי בהמשך מבאר ששאלתו היא "דלא תליא ענין משה רבינו ע"ה במזל", ובכדי לשאול כך לכאורה

לא היה צורך כלל להביא את הפסוק "שמעו נא המורים". וראה להלן הערה 129 בישוב שאלה זו.

(121) כי כל עניינו של משה שהוא בעל מעלה אלקית נבדלת, והמזל הוא גשמי, ולא יתכן שעניינו של משה רבינו יהיה תלוי במזל הגשמי. ואודות מעלתו הנבדלת של משה, כן כתב למעלה ס"פ טז [לאחר ציון 102], וז"ל: "כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומר". ולמעלה בפרק זה [לאחר ציון 95] כתב: "כי יש לדעת, כי כל ענין משה רבינו עליו השלום... והצלת משה רבינו עליו השלום... הכל בכח עליון". ולהלן פי"ח [לאחר ציון 69] כתב: "ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים... כי מעלת משה רבינו ע"ה מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר. כי השכלים הנבדלים הם צורה בלבד... ולכך היה משה רבינו ע"ה ענין צורה בלבד, מבלי חומר". ואילו המזל שייך למערכת השמים הטבעית, וכמו שכתב למעלה פ"ז [שלד:], וז"ל: "השמים, הדבר הבא מהם יותר קשה להשתנות, מפני חוזק הפעולה והגזירה אשר יש לשמים. והקב"ה הוציאו [את אברהם] חוץ לשמים [רש"י בראשית טו, ה], כלומר שיהיה דבק במעלה הנבדלת, לא במעלה הגשמית, כי השמים הם גשמים, ובזה היה משנה המזל. ולפיכך אמר הקב"ה אליו [ב"ר מד, יב] 'נביא אתה, ולא אצטרגולית', כלומר שאין אתה דבק רק במעלה הנבדלת הבלתי גשמית, ומפני כך אין אתה דבק במזלות, מי שיש לו מעלה הבלתי גשמית". ובח"א לנדרים לב. [ב, ח.] כתב: "כי דבקים ישראל במעלה העליונה שיש להם, מצד הזה יש ביטול למזל שלהם". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנא:] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים, קבלו מדריגתם ומעלתם האלקית, והיה עוג היפך להם, שכחו כח גשמי. ותמצא תמיד שהגשמי מתנגד לבלתי גשמי. ולפיכך התחדש התנגדות מהם, לפי שהיה עוג דבק במזל מן מזלות הרקיע, שהוא כח גופני גשמי, ומשם מקבל כחו. ולפיכך היה כל ענינו נמשך אחר הגשמי, שהוא סגולת הגשם. וישראל מפני שאין כחם כח גשמי, לפי שהם מקבלין מן השם יתברך כח קדוש, אמרו ז"ל [שבת קנו.] 'אין מזל לישראל'. כי מי שכחו כח גשמי יש לו מזל, שהוא כח ושפע גשמי. אבל ישראל הדבקים בה', אין כחם גשמי, ואין מזל להם" [ראה למעלה פ"ז הערות 84, 86, להלן פי"ח הערה 82, ופל"ו הערה 46].

(122) "ולא ראו ענין המריבה בפירוש, רק שראו את התנגדות המים מתנגדים למשה רבינו עליו השלום" [לשונו בהמשך].

(123) להלן פרקים יח, כג, כד.

(124) "בלבד" - ולא ענין חטא מי מריבה, וכמו שמבאר והולך.
(125) שכבר כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.]. ומה שכתב "צדיק גמור" ולא "צדיק" סתם יבואר בהערה הבאה.
(126) כי הקב"ה שומר את הצדיק הגמור מפגעי הזמן, וכמו שכתב הרמב"ן בפירושו לאיוב לו, ז, וז"ל: "כי החסיד הגמור הדבק באלקיו תמיד ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מענייני העולם, יהיה נשמר תמיד מכל מקרי הזמן, אפילו ההוים בטבע, וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד, כאילו יחשב מכת העליונים, אינם מבני ההויה וההפסד למקרי העתים. וכפי קרבתו להדבק באלקיו, ישתמר שמירה מעולה". וכן כתב המו"נ ח"ג פנ"א, וז"ל: "ולפיכך נראה לי כי כל מי שפגעה בו רעה מרעות העולם מן הנביאים או החסידים השלמים, שלא פגעה בו אותה הרעה אלא בעת ההעלם, ולפי ערך אורך אותו ההעלם או פחיתות הדבר אשר היתה... יהיה עוצם הפגע... והנה נתבאר לך כי סבת היות כל אחד מבני אדם מופקר למקרים... הוא היותו מוסתר מה'. אבל אם היה אלוקיו בקרבו, לא יגע בו רע כלל" [ראה למעלה הערה 77]. והואיל ומשה הוא "צדיק גמור", ובעת שהיה מונח בתיבה היתה עמו שכינה, לכך מן הנמנע שתבוא אליו תקלה מאחד הנמצאים.
(127) לכך אין התנגדות המים למשה בגדר תקלה ודבר מקרי, אלא זו התנגדות בעצם, ואין היות משה רבינו "צדיק גמור" מבטלת דבר שהוא בעצם. דוגמה לדבר; התנגדות דתן ואבירם למשה היתה התנגדות בעצם, ולא התנגדות מקרית, וכפי שכתב להלן ריש פי"ט [לאחר ציון 9], וז"ל: "לפיכך אמרו כי אלו שני אנשים העברים הם דתן ואבירם, שהיו מעולם רצועת מרדות למשה וישראל, ונתחזקו פעמים הרבה בזה. ולכך לא בא הדבר הזה על ידי מקרה, רק על ידי מי שהוא מוכן לזה בעצם, הם דתן ואבירם, ועל ידם ראוי לגלגל דבר זה". וכך המים התנגדו למשה בעצם. ובכת"י [שעח.] כתב כאן: "וזה אין קשיא איך אפשר לומר כך שיהיה למרע"ה התנגדות מצד המערכת, ואצל אברהם נאמר [בראשית טו, ה] 'ויוצא אותו החוצה' למעלה מן המערכות [רש"י שם], ולמה לא יהיה הדבר כך אצל משה. דאין זה קשיא, דודאי לפי הצורך היה הקב"ה מגביה אותו למעלה מן המערכות, אבל כאשר לא היה [צורך] לשנות את המערכות, לא היה עושה".
(128) למעלה פי"ד [לאחר ציון 46] ביאר בארוכה כיצד המים הם נטולי צורה, ומדוע הקב"ה נוהג לאבד רשעים על ידי מים. וראה שם הערה 83. ולהלן ס"פ כג כתב: "וזהו הפך המים שאין להם צורה מיוחדת, ודבר זה נתבאר למעלה בפרקים פעמים הרבה, עיין שם". וראה להלן פי"ח הערה 71.

(129) פירוש - האצטגנינים ראו שיש למשה התנגדות מהמים, אך לא ראו את ענין המריבה בפירוש. וההבדל בין התנגדות המים [שראו] לבין ענין המריבה [שלא ראו], כי התנגדות המים למשה הוא דבר כללי שכבר בא לעולם, כי התנגדות זו היא בעצם בין המים החומריים למעלת משה הנבדלת, ואין זו הסתכלות פרטית. אך ענין המריבה הוא דבר פרטי, שעדיין לא היה בעולם, ואם היו מצליחים לראות דבר מעין זה, היה בכך להורות ש"תליא ענין משה רבינו עליו השלום במזל" [לשונו למעלה לאחר ציון 120]. ולכך מובן מדוע נקט בשאלתו את הפסוק "שמעו נא המורים" [ראה למעלה הערה 120], שכוונתו להורות שבשאלתו הבין שמדובר בדבר פרטי שיהיה לעתיד, ולא בהתנגדות המים, שהיא דבר כללי שכבר קיימת מעת לידתו של משה. ובכת"י [שעח:] כתב: "כי על ידי שאמר 'שמעו נא המורים' אז באה תקלה לצדיק על ידי מים המתנגדים אליו. ולפיכך היה אפשר לאצטגנינים שיהיו רואים מי מריבה, לא שהיו רואים בפרט המעשה, רק ענין כללי, שהמים מתנגדים למשה רבינו עליו השלום". וראה להלן פי"ח [ציון 83], שחזר על דבריו שכתב כאן.

(130) "דרש רבי תנחומא [ויקהל אות ד], יום שנולד משה אמרו איצטגניניו היום נולד מושיען של ישראל, ואין אנו יודעים אם מצרי הוא או יהודי. ועמד וקיבץ כל עמו, ובקש מהן ליתן לו הנולדים בו ביום, וגזר אף על עמו" [רש"י סוטה יב., והובא למעלה פט"ו הערות 87, 150. וראה להלן הערות 136, 146]. ומה שכתב כאן "ואם תאמר, **סוף סוף** מה שהיו רואים וכו'", כוונתו היא שעדיין נמצאת אומר שגאולת ישראל באיזה שהוא אופן היא על פי מערכת השמים. ונהי שלא קשה ממה שהאצטגנינים ידעו מהתנגדות המים למשה, וכמו שביאר, אך עדיין קשה ממה שידעו "היום נולד מושיען של ישראל".

(131) כי האצטגנינים ראו לא רק שמשה נולד, אלא שנולד מושיען של ישראל, וזה מורה שגאולת ישראל קשורה למערכת השמים, ודבר זה לא יתכן, וכמו שמבאר.

(132) אודות ש"חס ושלום לומר שתהיה גאולתן של ישראל על פי מערכת השמים", הטעם הוא כי גאולת ישראל במצרים נעשתה רק על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, וכמו שאמרינן בהגדה "'ויוצאנו ה' ממצרים' [דברים כו, ח], לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו". ולהלן פנ"ה כתב: "יציאת ישראל [היתה יכולה להיות] על ידי אחר, שלא על ידי הקב"ה... שהיה זה על ידי הטבע, דהיינו על ידי מערכת שמים, ודבר זה טבעי. וכנגד [זה] אמר... 'ולא על ידי השליח', הוא מנהגו של עולם... וזה נקרא שליח, שהטבע הוא שליח של הקב"ה לפעול בעולם הזה, וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום".

(133) מהמשך דבריו מתבאר שמקשה שמבואר בתורה שהגאולה באה מחמת צעקות ותפילות ישראל, ולא שכבר נקבע הדבר על פי מערכת השמים. שנאמר [שמות ב, כג-כה] "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים". אמנם לשונו כאן מורה שמקשה שאי אפשר שגאולת ישראל מצד עצמה תהיה על פי מערכת השמים, ללא קשר לתפילתן של ישראל. א"כ הקשה מגאולת ישראל ותירץ מתפילת ישראל, וזו תימה שיעשה כך. אמנם נראה שחסרים כאן דברים שכתב בכת"י [שעח:], ועל פי זה תתבאר כוונתו, וז"ל: "ואם תאמר, סוף סוף מה שהיו רואים היום נולד מושיען של ישראל, א"כ צריך לומר שיהיה גאולתן של ישראל על פי מערכת השמים, וח"ו לומר שיהיו גאולתן של ישראל על פי מערכת השמים. גם הדבר הזה כך כמו שאמרנו, שלעולם המערכות היה מורה גאולה שנולד מושיען. אבל באיזה ענין תהיה גאולתן של ישראל לא היו רואים... ואם תאמר, סוף סוף כיון שהמערכת היה מורה הגאולה, מה אכפת לי באיזה ענין, אם על ידי בכורות או זולת זה מן הנסים, סוף סוף [הגאולה היא] על ידי מערכת השמים. ואם כן מה מועיל הצעקה שהיה להם מן העבודה. אין זה קשיא כלל, דודאי אם לא היתה הצעקה והתפלה וכו'" [ומביא כהמשך דבריו כאן]. הרי שיש כאן שאלה ראשונה ותשובתה, ושאלה שניה ותשובתה; השאלה הראשונה היתה כיצד גאולת ישראל תהיה ע"י מערכת השמים, והתשובה על כך היתה שמערכת השמים ראתה את הגאולה רק באופן כללי. והשאלה השניה היתה מה מועילה התפילה, והתשובה על כך היתה שהתפילה מביאה את הדבר לידי גמר הדבר. ולפנינו בנדפס נמצאת השאלה הראשונה והתשובה השניה. וראה להלן הערה 138.

(134) כמו שמצינו שאף לגבי הבטחה לטובה קיים החשש של "שמא יגרום החטא", ובסופו של דבר ההבטחה לא תתממש [ברכות ד.], וכמבואר למעלה פ"ז [שכט:]. כך מערכת השמים יכולה להורות על הגאולה, אך לבסוף הגאולה לא תתממש. וראה בסמוך הערה 137.

(135) אלא תבאר שמערכת השמים מורה בהכרח על מה שיצא אל הפועל, ללא שום אפשרות של ביטול הדבר.

(136) כי פרעה ציוה להשליך את כל הזכרים ליאור [שמות א, כב] כדי למנוע את לידת משה, אע"פ שהאצטגנינים אמרו לו ש"היום נולד מושיען של ישראל", וכמבואר למעלה הערה 130.

(137) יש להעיר, כי למעלה תלה את אי מימוש הגאולה ב"שום מניעה", ואילו כאן תולה זאת ב"אין כאן ידיעה בודאי", ולכאורה הם שני טעמים נפרדים. וצריך לומר שהעדר "ידיעה בודאי" לכשעצמו אינו מספיק, כי אין הכוונה שהאצטגנינים לא ראו כלום, אלא שלא ראו דבר ברור ומוחלט לגמרי, אך מ"מ ראו גזירה מסויימת, ולכך ביטולה הוא מחמת "שום מניעה". אך א"כ קשה שלא יאמר כלל את הטעם של העדר "ידיעה בודאי", ורק יאמר את הטעם של "שום מניעה", ומה הצורך בטעם של העדר "ידיעה בודאי". ובעל כרחך לומר שהאפשרות ש"שום מניעה" תבטל את מימוש הגאולה היא גופא רק משום ש"אין כאן ידיעה בודאי", אך אם היתה כאן "ידיעה בודאי", שוב לא היה חשש לשום מניעה, ודבר זה צריך ביאור. ויש לומר, שלמעלה פ"ז [של:, ושם הערה 63] נתבאר שנבואה לטובה אינה יכולה להתבטל משום שהיא אינה תלויה במקבל, ולכך שעת אמירתה היא שעת יציאתה אל הפועל, ומשיצאה לפועל שוב אינה בת ביטול. אך הבטחה לטובה היא תלויה במקבל, ולכך אין שעת אמירתה שעת יציאתה אל הפועל, וממילא יכולה להבטל מחמת חטאי המקבל, עיי"ש. ואם גזירת מערכת השמים היתה ידיעה ברורה, אזי היה לה דין כמו נבואה, ששתיהן אינן תלויות במקבל, ושתיהן יחשבו שיצאו אל הפועל משעת אמירתן. אך הואיל וגזירת מערכת השמים אינה ידיעה ברורה, לכך אין היא נחשבת שיצאה אל הפועל, ומעתה יכולה להבטל מחמת "שום מניעה". ולכוונה זו מטין דבריו בכת"י [שעח:], שכתב: "כיון שאין מערכת השמים מראה כל ענין הגאולה באיזה ענין תהיה, היה אפשר שלא יבא לידי גמר מעשה על ידי שום מניעה... כיון שאינם רואים הענין בפרט".

(138) פירוש - עדיין יש מקום להקשות קושיא נוספת על גזירת מערכת השמים הזאת, וכמו שמבאר. וזו שאלתו הרביעית בענין זה; השאלה הראשונה היתה כיצד ענינו של משה תלוי במערכת השמים [התשובה היתה שאצטגנינים ראו רק את התנגדות המים]. השאלה השניה היתה כיצד גאולת ישראל תלויה במערכת השמים [התשובה היתה שמערכת השמים רק ראתה את הגאולה באופן כללי, ולא באיזה ענין]. והשאלה השלישית היתה מה היתה מועילה תפילת ישראל, הרי בלא"ה מערכת השמים הראתה שישראל יגאלו [התשובה היתה שהתפילה מועילה לגמור הדבר לצאת אל הפועל]. והשאלה הרביעית שמעורר כאן היא מה הצורך במערכת השמים, הרי בלא"ה ישראל מובטחים מאבותם שיגאלו ממצרים.

(139) מה שמזכיר דוקא את אברהם, כי לאברהם הובטח שישראל יגאלו ממצרים בברית בין הבתרים, שנאמר [בראשית טו, פסוקים יד, טז] "וגם את הגוי אשר יעבדו

דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול וגו' ודור רביעי ישובו הנה וגו'". ואודות שגאולת מצרים היא מחמת אברהם, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קיח.], וז"ל: "ראוי היה שיעשה עם ישראל כשיצאו ממצרים בשביל אברהם, כי שעבוד מצרים היה דומה לגמרי לענין אברהם, ומעשה אביהם אברהם ממנו ירשו בניו. וכבר האריך בזה הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה בפרשת לך לך [בראשית יב, ו], כי היה אברהם סימן לבניו. ולפי הנראה כי בניו ירשו מאברהם שהיה אביהם. וכשם שאברהם הוציא אותו הקב"ה מאור כשדים אחר שהיה נרדף מן נמרוד, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים. ולפיכך בתחילת הפרשה שהודיע לאברהם שעבוד מצרים, כתיב [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים וגו'', לומר לך כי יהיו יורשים ממך בניך, כמו שהוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ, וכן יהיו בניך, אוציא אותם מארץ מצרים כדי לתת להם הארץ. כי ראוי שיהיה דומה התחלת ישראל לאברהם, שהיה התחלת האבות כלם... ולפיכך אליו בפרט גלה הקב"ה שעבוד מצרים, שנאמר [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וגו''. וכל זה מפני שראוי שיהיה התחלת בניו דומה אל ענין אברהם, שהוא היה התחלה באבות" [ראה למעלה פ"ה הערה 6]. ובהמשך שם בדר"ח [קכט.] כתב: "ולפיכך בגאולת מצרים עושה אברהם עיקר, ומזכיר אברהם תחלה [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם וגו'', וכן [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו את אברהם וגו''... כי אברהם מורה על גאולה הראשונה... והנה אברהם שהיה מורה עליו גאולה, שאמר הקב"ה אליו [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי'... ומפני כי גאולת ישראל במצרים מצד אברהם, שהיה התחלת ישראל, ולפיכך כשם שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות [אבות פ"ה מ"ג], וכבר התבאר כי הנסיון הוא שלא בטבע, כי לכך מנסה הקב"ה את הצדיק אם יעמוד בנסיון ולא ילך אחר טבעו, ולכך עשה הקב"ה [ביצ"מ] עם ישראל עשרה נסים שלא בטבע וכמנהגו של עולם". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנ:] כתב: "היה אברהם סבה ראשונה בגאולת מצרים, שהרי אליו הבטיח 'וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי'". וראה בסמוך הערה 141.

(140) אודות שההכנה נצרכת להוציא דבר אל הפועל אע"פ שהוא בלא"ה ראוי לבא מצד עצמו, הנה אמרו חכמים [ב"ק צב.] "מנא הא מילתא דאמור רבנן 'כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחילה'... מהכא [בראשית כ, יז] 'ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו [וגו']', וכתיב [בראשית כא, א] 'וה' פקד את שרה כאשר אמר וגו'', כאשר אמר אברהם אל אבימלך". ובח"א לב"ק שם [ג, יג.] כתב: "ואע"ג דכבר הבטיחו המלאכים [בראשית

יח, י] 'כעת חיה ולשרה בן'. אין זה קשיא... דכל דבר, אף על גב שראוי ובודאי יבא, צריך שיהיה סבה שיצא ההבטחה לפעל, כי השם יתברך מסבב דבר שהוא הכנה שתצא ההבטחה לפעל. והיה מסבב דבר זה שיהיה אברהם מתפלל בעד אבימלך, וראוי שיהיה נענה תחלה". ומעין זה כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשסד:], ובאור חדש פ"א [תסד.]. והרמב"ם בפירוש המשניות סוף מסכת ברכות כתב: "'עת לעשות לה' הפרו תורתך' [תהלים קיט, קכו], יאמר כי כשיבא העת להפרע מהם להנקם, יזדמנו סיבות לבני אדם להפר התורה, כדי שיבא עליהם העונש במשפט. וזה הענין ארוך ורחוק עמוק עמוק מי ימצאנו" [הובא למעלה פ"ט הערה 122].

(141) לשונו להלן פכ"א [לאחר ציון 66]: "תמצא כי ישראל היו נגאלים [ממצרים]... מצד חסדי אבות, כדכתיב [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו [את אברהם את יצחק ואת יעקב]... והזכיר למשה גם כן, אמר [שמות ג, ו] 'אנכי אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר לו חסדי אבות, שבשביל זה בא לגאול אותם". ולהלן פל"ה [לאחר ציון 54] כתב: "פסח מצרים יצאו בזכות אבותיהם". ולהלן פל"ו [לאחר ציון 96] כתב: "ישראל נגאלו בזכות אבות, שנשבע להם לגאול אותם". ולהלן ס"פ ס כתב: "כי בזכות אבות ואמהות יצאו ישראל". ובנצח ישראל פי"ג [שלד.] כתב: "כי גאולה ראשונה במצרים, אף שהיה השם יתברך המוציא בלבד, עיקר הסבה הוא שבועת האבות, וכדכתיב בכתוב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם וגו'". ושם בפל"א [תקצה:] כתב: "גאולה ראשונה במצרים היה בזכות האבות, שנשבע לאבות שיגאלו הבנים... כי הקץ היה מצד האבות". ושם בפס"ב [תתקמב:] כתב: "כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות... וזכות ומדריגת האבות גרם, ודבר זה מחייבים הכתובים". וראה להלן פל"ה הערה 55, ופל"ו הערה 97. **והנה כאן** כתב "מפני ברית אבותם", ואילו קודם לכן [לפני ציון 139] כתב "וכי יהיו בני אברהם לעולם בגלות מצרים", הזכיר רק את אברהם, ולא שאר אבות [ראה למעלה הערה 139]. אמנם בנצח ישראל פס"ב [תתקמג:] עמד על כך, וכתב: "כי הגאולה הראשונה בזכות אבות, וראשון לזה אברהם, שאליו הבטיחו תחלה על גאולת בניו, ולכך ראוי שיזכיר אותו ראשון ["וארא אל אברהם וגו'"]". הרי שהגאולה הראשונה היא בזכות האבות, ורק שאברהם הוא ראשון לזה. והעומק בזה שכל האבות נכללים באברהם, ולכך זכות האבות מתגלית באברהם. ואודות שכל האבות נכללים באברהם, כן כתב למעלה פ"ט [תקא:], וז"ל: "ואף על גב שהיו האבות ג', עיקר הכל הוא אברהם שממנו יצא הכל, והוא הראשון. וזהו שאמרו חז"ל [פסחים קיז:] 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב], שאומרים 'אלקי אברהם וגו'', יכול חותמים בכולן, תלמוד לומר

[שם] 'והיה ברכה', בך חותמין, ואין חותמין בכולם. פירוש, אף על גב שהיו האבות ג', עיקר הכל וחותם הכל הוא אברהם, שהוא ראש הכל, לכך חותמין בו בלבד". ובגו"א בראשית פי"ב אות ו [ריד.] כתב: "בך חותמין כו'. ואם תאמר, מאחר שכולם אבות, למה לא יחתום בכולם. ואין זה קשיא, דאין חותמין בשתים, כדאמרינן במסכת ברכות [מט.]. ואם תאמר, מאי שנא אברהם. נראה מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם" [ראה למעלה פ"ט הערה 265]. ולכך פעמים מזכיר שהגאולה הראשונה היא בזכות אברהם [כמולקט למעלה הערה 139], ופעמים מזכיר שהיא בזכות האבות [כמלוקט כאן], וחד הוי.

(142) פירוש - אם היתה ברית אבות ללא הכנה מן מערכת השמים, לא היה מובטח שישראל יצאו ממצרים במהירות, ורק היו יוצאים בזמן שהשבועה מחייבת אותו. אך עתה שיש הכנה מן מערכת השמים ליצ"מ, ישראל יצאו ממצרים במהירות. ולכאורה כוונתו היא שבברית בין הבתרים נאמר שישראל יהיו במצרים ארבע מאות שנה [בראשית טו, יג], אך ישראל יצאו ממצרים לאחר מאתיים ועשר שנים [רש"י שם]. וזהו מחמת שהקב"ה חישב את הקץ [הגדה של פסח], וצמצם את הזמן. וראה בחדושי מרן רי"ז הלוי [שמות יב, מ] שביאר איך הקב"ה צמצם את הזמן שישראל יצאו ממצרים עם זמן הקץ של הגאולה. ומהירות זו נזקפת להכנה שהיתה מן מערכת השמים. וראה להלן פל"א הערה 48.

(143) הנה כאן כתב שהיתה שבועה לגאול את ישראל [וכן כתב בכמה מקומות, והובאו למעלה הערה 141], אך מקודם לכן כתב שהגאולה באה "מפני ברית אבותם". הרי פתח בברית, וסיים בשבועה. ויש לומר, כי ברית בין הבתרים נקראת שבועה, שנאמר [בראשית כד, ז] "ה' אלקי השמים וגו' ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת וגו'", ופירש רש"י שם "ואשר נשבע לי - בין הבתרים". ואמרו חכמים [פסחים לח:] "והרציתי דברים לפני רבי אליעזר, אמר לי ברית, הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני", ופירש רש"י שם "ברית - שבועה". הרי רש"י בחומש ביאר ששבועה היא ברית, ורש"י בגמרא ביאר שברית היא שבועה. וכן כתב הרמב"ן [דברים כח, ט]. ובגו"א בראשית פי"ד אות כד [רמג:] כתב: "הברית הוא כמו שבועה". וכן אונקלוס מתרגם שבועה "קיימא" [בראשית כו, ג], וכך מתרגם "ברית" [בראשית ט, יב]. והכתב והקבלה [ויקרא ה, ד] הביא דברי רש"י הנ"ל מפסחים, וכתב: "מזה תבין למה נקראת שבועה ברית... כי שם ברית עיקר הוראתו התקשרות, וזה בעצמו הוראת שבועה". ובתפילת

שחרית לאחר ברכות השחר אומרים "וזכר לנו ה' אלקינו אהבת הקדמונים אברהם יצחק וישראל עבדיך את הברית ואת החסד ואת השבועה שנשבעת לאברהם אבינו בהר המוריה". וראה להלן פכ"ז הערה 11, ופל"ו הערה 97. אמנם בגו"א בראשית פ"ח אות כה [קעג.] חילק בין שבועה לברית [הובא למעלה פי"ד הערה 79].

(144) בא ליישב שאלה חדשה; אם גזירת מערכת השמים תרמה ליציאת מצרים, שמא יש בכך להפחית מחלקו של הקב"ה ביציאת מצרים.

(145) כמו שאומרים בהגדה של פסח "'ויוצאנו ה' ממצרים' [דברים כו, ח], לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו" [ראה למעלה הקדמה שניה (עו:)]. ומה שסוף סוף היתה הכנה לגאולה על ידי גזירת מערכת השמים, צריך לומר שהכנה זו סילקה את המעכבים ליציאת מצרים מהירה, ומשסולקו מעכבים אלו, שוב הקב"ה בלבד פעל יציאה זו.

(146) פירוש - לפי מה שנתבאר למעלה [לאחר ציון 136] שאין האצטגנינים רואים הענין בבירור.

(147) רש"י סוטה יב. "דרש רבי תנחומא [ויקהל אות ד], יום שנולד משה אמרו איצטגנינין היום נולד מושיען של ישראל, ואין אנו יודעים אם מצרי הוא או יהודי. ועמד וקיבץ כל עמו, ובקש מהן ליתן לו הנולדים בו ביום, וגזר אף על עמו" [ראה למעלה הערה 130]. ולמעלה פט"ו [לאחר ציון 151] נתקשה בזה, וכלשונו שם: "ואם תאמר, אם ידעו האצטגנינים היום נולד אחד שיהיה מושיע את ישראל, למה לא ידעו אם הוא ממצרים או מישראל". ולמעלה ישב שאלה זו בזה"ל: "יש לומר, שאני משה מפני שנקרא בן לבת פרעה שהיתה מצרית... ולפיכך לא יכלו לדעת אם מישראל, אם ממצרים הוא, שהמגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו [מגילה יג.], ולפיכך לא היו יודעים אם מישראל, אם ממצרים הוא". וכאן יבוא ליישב שאלה זו באופן אחר מדבריו למעלה.

(148) "התחלת דבר" היא ההסתכלות הראשונה והחיצונית של הדבר. ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סג:] כתב: "ואל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מעט מה שאפשר למתחילים, כענין ברוך הנותן חכמה לחכימין" [הובא למעלה פ"ד הערה 134]. ובגו"א שמות פכ"ה אות כג [רפא.] דחה בחריפות דבריו של מי שחלק על חז"ל, וכתב עליו: "הרב הזה חשב על דברי חכמים שהם דברים כאשר הבין בתחלת המחשבה, והוא לא ירד לסוף דבריהם, אף לתוכם".

(149) לשון המדרש [ב"ר פה, ב] במילואו: "'ויהי בעת ההיא' [בראשית לח, א], ולא היה צריך קרייה למימר אלא [בראשית לט, א] 'ויוסף הורד מצרימה', ומפני מה הסמיך

פרשה זו לזו... כדי לסמוך מעשה תמר למעשה אשתו של פוטיפר; מה זו לשם שמים ["אשת פוטיפר כדי שתלד ממנו בן" (רש"י שם)], אף זו לשם שמים ["תמר, כדי שיצא ממנה המלכות" (רש"י שם)]. דאמר רבי יהושע בן לוי, רואה היתה [אשת פוטיפר] באסטרולוגין שלה שהיא עתידה להעמיד ממנו בן, ולא היתה יודעת אם ממנה אם מבתה. הדה הוא דכתיב [ישעיה מז, יג] 'מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך', רבי איבו אמר, 'מאשר' ולא כל אשר".

(150) לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"י ה"ג: "והלא המעוננים והקוסמים אומרים מה שעתיד להיות, ומה הפרש יש בין הנביא ובינם. אלא שהמעוננים והקוסמים וכיוצא בהן מקצת דבריהם מתקיימין, ומקצתן אין מתקיימין. כענין שנאמר [ישעיה מז, יג] 'יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבאו עליך', 'מאשר' ולא כל אשר... אבל הנביא, כל דבריו קיימין, שנאמר [מ"ב י, י] 'כי לא יפול מדבר ה' ארצה'". והר"ן בדרשותיו [הדרוש האחד עשר], כתב: "כמו שאמר הנביא כמהתל בפרעה [ישעיה מז, יג] 'יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך'. ובא בקבלת רבותינו ז"ל 'מאשר', ולא כל אשר. גם כי יחליפו מין במין... הנה אם כן תועלת המעוננים והקוסמים אינה שלימה, אבל חסרה מאד". ובעל העקרים [מאמר שלישי פרק ח] כתב: "אי אפשר להם [לאצטגנינים] שיצדקו תמיד בהגדתם העתידות... אם מצד שהכח המדמה מדרכו שיכזב בהכרח, לפי שאין כל מדומה אפשר כמו שידוע זה למי שידע טבע הכח ההוא... וזה שאמר הכתוב 'יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך', ואמרו רז"ל 'מאשר' ולא 'כל אשר', כלומר כי אי אפשר להם להודיע כל הנגזר באמיתות, כי בהכרח יכזבו".

פרק יח

(1) בתמיה.

(2) לשון המהרז"ו שם: "שלא נתנתו לה אלא שתניקהו, ולא לגדלו, וכמו שנאמר [שמות ב, ט] 'והניקהו לי וגו' ותניקהו', וימי יניקה כ"ד חודש, ולא יותר [כתובות ס.], ומהו 'ויגדל הילד ותביאהו'. על כן דרש שבימי היניקה נתגדל".

(3) ופירש רש"י שם "ויגמל - לסוף כ"ד חודש". ומעיר מדוע אצל יצחק לא נתקשו חז"ל כיצד ניתן לומר עליו "ויגדל" לאחר כ"ד חודש, ורק נתקשו כן במה שנאמר אצל משה "ויגדל הילד".

(4) פירוש - אצל יצחק התורה מפרשת ש"ויגדל" הוא ביחס ליניקתו, שנגמל מלינק מאמו, שלשון הפסוק הוא "ויגדל הילד ויגמל". וכן כתב הרד"ק שם, וז"ל: "ויגדל הילד ויגמל - נשלמה יניקתו, והוא לעשרים וארבעה חודש משנולד, כמו שאמרו רבותינו ז"ל, כי כן דרך התינוק לינק". ואפשר להטעים זאת, כי "גדול" פירושו עומד ברשות עצמו ואינו נסמך על אחרים, וכמו שאמרו חכמים [ב"מ יב:] "לא גדול גדול ממש, ולא קטן קטן ממש, אלא גדול וסמוך על שלחן אביו, זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו, זהו גדול". לכך כאשר התינוק נגמל ואינו זקוק יותר לאמו, זהו "גדול". לכך נאמר "ויגדל הילד ויגמל", שביחס ל"ויגמל" הוא נעשה גדול.

(5) פירוש - אצל משה רבינו לא נאמרה תיבת "ויגמל", אלא נאמר סתם "ויגדל הילד". לכך אי אפשר לפרש שהכוונה היא שגדל עד שראוי להגמל, אלא שהיה גדול מצד עצמו, והוא שלא כדרך הטבע. וכן כתב בכת"י [שפא.], וז"ל: "גבי יצחק כתיב 'ויגדל הילד ויגמל', הכתוב מפרש גידול זה, שהיה גדל עד שראוי להגמל. אבל כאן כתיב 'ויגדל הילד', ולא פירש אחריו 'ויגמל'. ואין לפרש יותר מכ"ד חודש, שאם כן למה לא הביאתו לבת פרעה מיד שגמלה אותו, שהרי לא נתנה לה רק להניק. אלא לכך כתיב 'ויגדל הילד' ללמד שהיה גדל הילד שלא כמנהגו של עולם".

(6) פירוש - בני אדם רגילים, אינם נבדלים מכל הבריות, אלא הם חלק מכל הבריות. ובדר"ח פ"ג מ"י [רמ.] כתב: "אין האדם הפרטי בלבד בעולם, אבל יש לאדם מציאות מצד הכלל, במה שהוא תוך הכלל, ומצטרף אל הכלל". ושם פ"ה מט"ז [שצד.] כתב: "הבריות שהם בני אדם, אף על גב שהם פרטים מחולקים, הנה הם כלל אחד. ומכל שכן ישראל, שהם עם אחד לגמרי". ובח"א לר"ה יח. [א, קיט.] כתב: "כי היצורים יש להם התקשרות אחד... והאדם הוא בפני עצמו כל אדם ואדם, ועם זה יש לו סדר וחבור עם שאר בני אדם... כי הם מתקשרים בקשר אחד, ומסודרים בסדר אחד הכל ביחד... כי הוא נכלל עם האחר וגם מסודר הוא בסדור אחד, עד שהם כלל אחד". וראה להלן הערה 12, ופל"ח הערה 61.

(7) פירוש - הואיל ואדם רגיל הוא חלק מהכלל, לכך היותו "חלק" היא הגדרתו ומהותו. וכאשר האדם גדל, הוא גדל כפי "חלק", כי כל עניניו נעשים בהתאם להיותו חלק, וכמו שמבאר והולך.

(8) לשונו להלן פ"ס: "החלק אינו שלם ואינו אחד, ודבר זה מבואר". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכ.] כתב: "כל אחד חלק בפני עצמו, וידוע כי החלק חסר, שהרי הוא חלק בלבד". ושם פ"ג מי"ג [רצט.] כתב: "מזה תבין עוד מה שאמר [תענית ח:] 'עשר בשביל שתתעשר'. כי

הפרטיים הם חלקים בלבד, וכל חלק הוא חסר, מפני שהוא חלק בלבד. אבל העשירי אשר הוא משלים למספר עשרה, אינו פרטי, ולא שייך בו חלק, לכך אינו חסר" [ראה להלן פל"ד הערה 114]. ובתפארת ישראל פל"ה [תקכא.] כתב: "כי החלק אינו שלם". ובנצח ישראל ר"פ כה [תקכב:] כתב: "כי הדבר שהוא חלק בלבד אינו חזק... ודבר זה התבאר פעמים הרבה, כי החלק הוא חסר בעצמו ואינו חזק, שהרי הוא חלק בלבד, ואינו שלם". ובח"א לשבת קיט. [א, סב.] כתב: "החלק הוא חסר". ובח"א לב"ב עד: [ג, קו:] כתב: "כי כאשר נמצא האחד בלבד, הוא חלק בלבד. וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל. ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד, ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל". ונאמר [עובדיה א, יח] "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש", וכתב על כך רש"י [בראשית ל, כה] "אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב". ובגו"א שם אות יח [צד.] כתב: "פירוש זה כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב על עשו. אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף שהוא נקרא בנו, אז נמצא בפעל ובשלימות... ולפיכך נקרא יעקב 'אש' ובית יוסף 'להבה', כי האש הוא בכח והלהבה בפעל... וכל ענין זה דבר נפלא, כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק, וכל דבר שהוא בכח אינו שולט. אבל יצא הכח לפעל על ידי זרעו, שאין לזרעו של יעקב חבור לזרע עשו, ואז 'בית יוסף להבה'". ולמעלה בהקדמה שלישית [קמח:] כתב: "כי כאשר דבר אינו שלם אז הוא חלק", ושם הערה 107. וראה למעלה פ"ג [רד.], פ"ח הערה 88, ופ"ט הערה 210.

(9) לשונו למעלה פט"ו [לאחר ציון 96]: "כי לפי מעלת משה ומדריגתו, שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה". וכן כתב בספר זה הרבה פעמים. כגון, ולמעלה בסוף פט"ו [לאחר ציון 154] ביאר מדוע אצטגניני פרעה לא ידעו [בעת לידת משה] אם משה הוא ממצרים או מישראל [רש"י שמות א, כב], וז"ל: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל". ולפי זה ביאר להלן פי"ט [לאחר ציון 97] שלכך משה הוצרך לשאת גיורת, ולא נשא בת ישראל, כי היה נבדל מהכלל. ולהלן פמ"ז כתב: "'[אז ישיר] משה ובני ישראל' [שמות טו, א], הזכיר

משה בפני עצמו וישראל בפני עצמו, ודבר זה כי השירה מורה על אמיתת מדריגת של בעל השירה... ומדריגת משה שהיה נבדל במעלתו מכל ישראל, ולא היה נכלל עמהם, כמו שהתבאר למעלה פעמים הרבה, ולכך לא נשא אשה מבנות ישראל... כיון שלא היה נכלל בתוך כלל ישראל, ולפיכך היה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], ולכך זכר משה בפני עצמו, וישראל בפני עצמם, ודבר זה מבואר". **וכן כתב** בשאר ספריו. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובתפארת ישראל ס"פ כב [שלה.] כתב: "לא יקבל התורה כל ישראל כאחד, רק אחד, הוא משה רבינו עליו השלום, אשר הוא נבדל מן ישראל במעלתו ובמדרגתו, והוא מקבל התורה, ומגיע אותה אל הכלל כלו... לכך צריך אל משה שהיה מיוחד נבדל מכלל ישראל בפני עצמו, והוא ראוי לקבלת תורה מן השם יתברך". וכן הוא בבאר הגולה באר חמישי [סו:], ואור חדש פ"ג [תרסג:]. ובח"א לשבת נה. [א, לג.] כתב: "אף על גב שהבן מצטרף אל האב... [אך] משה היה נבדל בעצמו מכל אדם על פני אדמה, ולפיכך אף לבניו לא היה יחוס וקשור כלל כאשר תבין דברי חכמה. ומפני כך לא היה מתחייב שיהיו לו בנים צדיקים" [הובא למעלה פט"ו הערה 98, ולהלן פ"ל הערה 84]. וראה בסמוך הערה 11.

(10) שהיא עשר אמות, כמו שהולך ומבאר. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנז:] כתב: "ואמר 'משה כמה הוי, עשרה' [ברכות נד:], הפירוש עשרה הוא מספר שלם, שהרי אין מנין יותר, רק עשרה" [ראה למעלה פ"ח הערה 82]. ופירושו, שהואיל ומשה נבדל מכלל בני אדם, ומחמת כן אינו נחשב לחלק מן הכלל, לכך לא חל עליו חסרון החלק [היותו דבר שאינו שלם]. ומעתה שמשה רבינו משוחרר מחסרון החלק, אין אצלו שום מניעה מהיות בעל קומה שלימה. אך שאר בני אדם הנחשבים לחלק, וחסרון החלק חל עליהם, לכך מן הנמנע שיהיו בעלי קומה שלימה, כי חסרון החלק בולם כל אפשרות של ביטוי שלימות. וההבדל בין משה לשאר בני אדם כבר ניכר מעת היות משה בן כ"ד חודש, שהוא גדל באופן "שלא כדרך כל הארץ" [לשון המדרש הנ"ל]. ולהלן ר"פ כח

כתב: "משה היה לו כל המעלות, ואף שלימות הגוף היה לו, כמו שאמרו על קומתו". וההעמק דבר [שמות ב, י] כתב: "ויגדל הילד. איתא בשמו"ר כ"ד חודש היניקתו, ואתה אומר 'ויגדל הילד', אלא שהיה גדל שלא כדרך כל הארץ. ואמרינן בשבת פרק הזורק [צב.] שמשה היה גבוה עשר אמות. אם כן ממילא בהיותו בן שתי שנים היה גדול לפי ערך שאר הילדים בני הרבה שנים". **ובכת"י** [שפא.] ביאר את חסרון החלק ומעלת משה באופן אחר מדבריו בנדפס; בעוד שבנדפס ביאר שהחלק אינו שלם, ומשה הוא שלם, הרי בכת"י ביאר שהחלק אינו הכל, ומשה הוא הכל, וכלשונו: "וזה כי הנבראים אשר משותפים יחד כמו כל בני אדם, מפני שהם משותפים יחד האחד נכנס בגבול חבירו, ולכך הם קטנים בעבור שהשתוף גורם שאין הכח מיוחד. וכיון שאין הכח מיוחד, לפיכך אינו בשלימותו. אבל כאשר הוא נבדל, כמו שהיה משה רבינו נבדל במעלתו מכל הבריות, לכך היה גידול שלו בשלימות מבלי שתוף. ודבר זה יכול האדם לדעת, כי הפרטי במה שהוא חלק הכלל אינו רק חלק, והחלק אינו הכל, ומפני שאינו הכל לא היה רק כמו חלקי. אבל במה שמשה רבינו עליו השלום לא היה חלק מכלל, כי הוא נחשב כמו הכלל כלו, לכך היה קומתו שלימה". **ואודות שהשותפות** מקהה את היחידיות של כל אחד בפני עצמו, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.], וז"ל: "אמרו בגמרא [ברכות סא.] שמתחלה עלה במחשבה לבראתו [אדם וחוה] שנים, ולבסוף נברא אחד. רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לברואתם היו שנים. כי כאשר הם מושכלים הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם. וזה למעלת צורת האדם השכלי, שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה כמו החומר שהוא מיוחד. שאין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי, וחומר בעל חי אינו כמו חומר הצמח. ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל". וכדאי לצרף לכאן את המובא בספר "בשבילי החינוך וההוראה" [עמוד 69], וז"ל: "כבר נאמר בשם החזון איש שמוסדות החינוך של ימינו מחד גיסא ביטלו את העם הארצות ששררה בארצות מסויימות, אך מאידך גיסא קצצה את כנפי הגדלות, משום שכל אחד מתפתח עד הרמה הקבועה במסגרות, ואינו ממצה את יכולתו שלו" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 53, להלן פכ"ט הערה 70, ופל"ט הערה 91].

(11) כן כתב בכמה מקומות בספר זה. וכגון, נאמר [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", ולא נזכר להדיא שאיירי בעמרם ויוכבד. ובביאור השמטת שמם כתב למעלה פט"ו [לאחר ציון 95] בזה"ל: "היינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד, שהם בני אדם פרטים, שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק. ולפיכך כתוב 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', ולא נזכר בלידתו שם אביו בפרט, שלא היה לו התיחסות אל אדם פרטי זה כלל, רק אל 'איש' בסתם" וכן חזר וכתב למעלה פט"ז [לאחר ציון 46]. ולהלן פי"ט [לאחר ציון 152] כתב: "משה הוא שקול נגד כל ישראל, ואינו צורה פרטית. ואם היה צורה פרטית, בודאי היה לו חבור פרטי, אבל בשביל שמשה הוא צורה כללית, והוא שקול נגד כל ישראל, אמרו שאין לו זיווג פרטי... שלא היה משה אדם פרטי מיוחד". ולהלן פמ"ז כתב: "אין משה אדם פרטי כמו שאר אנשים בישראל, שהם פרטיים". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור" [הובא למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערה 109, פט"ו הערה 98, פט"ז הערה 53, וראה להלן פי"ט הערות 111, 153]. **אך קשה**, כי למעלה פ"ט [תצ.] כתב: "כי משה לא היה אחד מן האבות, והיה אדם פרטי, ומצטרף אל שאר פרטים". וזה נראה לכאורה כסתירה גלויה לדבריו כאן. וכן בהקדמה לאור חדש [נו.] ובנצח ישראל פנ"ז [תתפ.] ביאר שמשה רבינו היה אדם פרטי. ואפשר לומר, כי משה אכן נבדל מישראל, אך זהו מצד מדריגתו ומעלתו, אך לא מצד עצמו, כי מצד עצמו הוא אחד מאישי ישראל, ומצטרף לישראל כאחד מהם. אך האבות מצד עצמם נבדלים מישראל, כי הם התחלת ישראל, וההתחלה נבדלת מההמשך, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"י [שע.], וז"ל: "כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו" [הובא למעלה פ"ט הערה 224]. וראה נצח ישראל פנ"ז הערה 35, שנקודה זו התבארה שם.

(12) כמו שנאמר [במדבר לא, כו] "שא את ראש מלקוח השבי באדם ובבהמה וגו'", ופירש רש"י שם "שא את ראש - קח את החשבון". והגו"א שם אות כד [תקכ.] כתב: "נקרא החשבון 'ראש', מפני כי הכלל הוא עיקר וראש לפרטים, שהפרטים יכנסו תחת הכלל, ולפיכך החשבון בכלל נקרא 'ראש'". וראה למעלה הערה 6, להלן פל"ו הערה 189, ופל"ח הערה 77. ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 48] כתב: "הפרטי זה אינו נבדל מן הכלל, כי הפרטי זה הוא חלק הכל".

(13) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פל"ד [לאחר ציון 112] כתב: "כי כאשר רצה הקב"ה להביא על המצרים עשר מכות, מפני שמנין עשר מנין כללי, כי מספר הפרטי חסר, ולפיכך הביא מספר עשר מכות, כדי שלא יהיה המנין של מכות מספר פרטי חסר". ובאור חדש פ"ג [תשד:] כתב: "כי עשרה מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר עשרה חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שֶׁמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם עשרה נשלם המספר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנה:] כתב: "אמר [אבות שם] 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום שנקרא מספר עשרה 'עדה' [סנהדרין ב.], ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה, מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה... כיון שעשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה. ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים... כי שם 'עדה' בא על הכלל, ואין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון. ודבר זה נמצא במספר עשרה, כי אחר שנים יש להוסיף עליהם למנות שלשה, ארבע, וכן עד עשרה. אבל בעשרה יש משפט הכלל, שאין כאן תוספות. וכאשר אתה מוסיף עליו במספר, צריך למנות אחד עשר, שנים עשר, ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות 'אחד'". ושם מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם פ"ה מ"ב [מח.. נ.], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות פ"ג [ב, קח.], ועוד [הובא למעלה פ"ח הערה 82, להלן פי"ט הערה 71, פכ"ה הערה 65, ופל"ד הערות 113, 114].

(14) והרי זהו שיעור מופלג שיהיה אדם בשיעור כה גדול.

(15) בבאר החמישי [צב.], ובבאר הששי [קפד:], ויובאו בהערה הבאה.

(16) לשונו בבאר הגולה בבאר החמישי [צב.]: "פרק אלו מגלחין [מו"ק יח.] אמר אביטל משמיה דרב, פרעה שהיה בימי משה, הוא אמה, וזקנו אמה... ודבר זה צחוק והתול בעיניהם, שיהיה אדם אחד בענין זה. אמנם למי שידע דברי חכמים, אין זה קשיא כלל, כי כל מה שאמרו, לא אמרו רק על הצורה העצמית שלו הפרטית. כאשר כל האדם יש בו שני דברים; האחד, הצורה הטבעית, הכוללת המין כולו, כמו זה שתאמר שכל אדם הוא בעל ידים ורגלים וכיוצא בזה, ולא תמצא שאין בו דבר זה מצד הצורה הטבעית המינית. אמנם יש לכל אדם צורה פרטית גם כן, במה שהוא אדם פרטי זה, כי אין אדם אחד כמו אחר. ולפיכך אמרו 'פרעה שהיה בימי משה הוא אמה וכו''. כי מצד הצורה הפרטית שהוא מיוחד בה, ראוי שיהיה בצורה זאת. ואם שיש לה מבטל מצד הצורה המינית הכוללת, שהוא מבטל הפרטי. ולפעמים יש בהפך, שאמרו כי פלוני זה כך וכך גדול, ונתנו לו שעור גדול. וזה גם כן מצד הצורה הפרטית שלו. ואם שיש מבטל לזה מצד הצורה הכוללת, שכל אדם נברא בטבע, והטבע מחייב שאי אפשר להיות שעור אדם כל כך קטון, ואי אפשר שיהיה כל כך גדול. ואם תאמר, אם כן מה זה שאמרו 'הוא אמה, ופרמשתקו [אמתו] אמה וזרת', אחר שאי אפשר שיהיה לו דבר זה מצד הצורה הכוללת. אין קשיא, שבאו לבאר צורתו הפרטית, וכאשר מצד הצורה הפרטית במה שהוא מיוחד היה כל כך קטון, אף על גב שלא נמצא דבר זה, מכל מקום מה שאפשר להתחסר היה מתחסר, כי צורתו הפרטית היה גוזר הקטנות מה שאפשר. וכן כאשר הדבר הפך זה, שיש בו גודל השעור מצד צורתו הפרטית, אף על גב שאי אפשר שיהיה גדול כל כך מצד צורתו הכללית, היה בו מה שאפשר להוסיף מצד צורתו הפרטית". ושם בבאר הששי [קפד:] כתב: "מה שאמרו [פסחים צד.] כי העולם הוא ששת אלפים פרסה, וסומכי דרקיע אלף פרסה, אל יעלה על דעתך כי שעור זה נתנו לעולם כאשר הוא נמדד בשעור הגשמי. אבל דע לך כי חכמים לא דברו מזה כלל, כי דבר שאינו מגיע אל מהות העולם ואמיתת מהותו, לא דברו מזה כלל. אבל מה שאמרו כי העולם הזה הוא ששה אלפים, רצה לומר כי מהות השעור הזה הוא אל העולם, מבלי הבטה אל שעור הגשמי, ולא עיינו חכמים רק במהות, ולא בגשמי. ודבר זה הוא מיסודי החכמה, וכבר התבאר זה בכמה מקומות ענין זה, כי נתנו חכמים שעור קטן, ואין השעור הזה מצד המוחש הנגלה, רק מצד מהותו אמרו כן. כמו שאמרו [מו"ק יח.] פרעה שהיה בימי משה היה כך וכך קטן, ודברו עליו מצד מהותו, וכך תמצא הרבה. וכך להפך, אמרו שיעור גדול, וזה הוא מצד עצם מהותו. ואף אם הוא קטן, אין זה מצד עצם מהותו". ובח"א לב"ב עג: [ג, צב:] כתב: "כבר אמרנו כי כל השעורים האלו אינם גשמיים חמריים, רק שבא לומר

כי דבר זה מצד צורתם המופשטת, וכיון שכך הוא מצד הצורה המופשטת אמרו חכמים עליו השעור הזה. כי לא יביטו חכמים אל החומר, מאחר שכך הוא מצד הצורה, ודבר זה היו יודעים חכמים כאשר עמדו על אמתת הוייתם... ואם שאינו נמצא מצד החומר, כי החומר מונע ומעכב הדבר הבלתי טבעי, סוף סוף צורתו המופשטת ראוי אל שעור זה. ולכך כאשר בחנו השעור מה שראוי מצד הצורה, יאמר עליו שכך וכך שעורו מצד הצורה המופשטת. ולכך תמצא דבר זה בכמה מקומות, וכמו ששערו ארץ ישראל שהוא ארבע מאות על ארבע מאות פרסה [מגילה ג.], ומשה כמה הוי עשר אמה [שבת צב.], כי לא יביטו חכמים רק אל הצורה המופשטת מצד עצמה. והבן זה כי אי אפשר לכתוב יותר" [הובא למעלה פי"ב הערה 132]. וראה להלן הערות 19, 30.

(17) פירוש - יש לך להבין יסוד זה [שחז"ל דיברו על המהות, ולא על הבפועל].

(18) לשונו למעלה פי"ב [תקפד.]: "ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים, והרי הולד יוצא מצורת אדם ושיעור אדם, שיהיה עד כאצבע או מעט יותר, ואין זה תואר וצורת אדם. דע הפירוש כך, שלא היה להם מניעה מצד כח ההולדה, רק כח התולדה היה גדול מאוד, שמצד כח התולדה היה ראוי להיותם ששים, אם היה אפשר להיותם מצד השיעור שלהם, היו עד ששים. שאף אם היה מונע מצד אחר, כי אי אפשר להיות שיעור גדלם כך, מכל מקום כח התולדה היה עד ששים. ונפקא מינה לענין זה, שאם לא חזק כח התולדה עד ששים, לא היה גובר כח התולדה בהם, ואם לא היה מוצא חומר מוכן לגמרי לקבל צורת הולד, לא היה פועל. לפיכך נתן כח התולדה עד ששים, שהיה כח התולדה כל כך גדול. ואף כי לא היה מוצא כל כך הכנה לקבל צורת הולד, היה חלה צורת הולד, מכח שהיה גדול כח ההולדה שהיה בהם... ועוד, כאשר כח הולדה שלהם ראוי להיות עד ששים מצד עצם התולדה, נקרא שהיו מולידים ששים. משל מי שמוליד אדם, ויש לו ארבע אצבעות ביד אחד. אין ראוי לומר שהוליד אדם בצורה אחרת, אף אם חסרון בחומר עד שחסר להשלים אצבע החמישי, יאמר שהוליד אדם בעל חמש אצבעות, מצד כי צורת האדם שהוא בעל חמש אצבעות. וכך אף כי אין החומר מוכן כדי להוליד ששים בכרס אחד, מכל מקום צורת ההולדה שלהם כך הוא, והבן זה מאוד". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "כי מה שאמר כי [עתידה] אשה שתלד בכל יום [שבת ל:], פירוש ענין זה כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מאד... כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו... ולפעמים הוא מוכן מצד הצורה אל דבר מה, ומונע אליו החומר, עד שלא נמצא בו מה שראוי אליו מצד הצורה... מכל מקום נאמר על הנמצא כאשר הוא

ראוי מצד הצורה, כי זה עצם שלו. ולא יבחן הדבר רק מצד עצמו, שהוא צורתו, אשר הוא אמתת עצמו. ואין להשגיח על הבטול אשר ימצא אליו מונע מצד החומר. כי דבר זה דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל. וכך הדבר הזה בעצמו, כאשר דבר אחד ראוי מצד הצורה העצמית, שהיא עצמו לו, אף כי מצד שהצורה מוטבעת בחומר יש מונע אל דבר זה, מכל מקום יאמר על זה כאשר ראוי אל הצורה כאשר הוא מופשט מן החומר. **ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' במקומות הרבה מאד**... ואם יש מונע מצד החומר אשר הוא המונע, מכל מקום יאמר עליו כך מצד אמתת עצמו, היינו מצד צורתו, ואין להשגיח אשר הוא מצד החומר", ושם הערה 48 [ראה למעלה פי"ב הערה 132].

(19) רומז כאן שקומת משה רבינו לא היתה בפועל עשר אמות, אלא כך היה ראוי שתהיה קומתו. וכן כתב להדיא בח"א לב"מ פד. [ג, לג:], וז"ל: "משה רבינו כמה הוי, עשר אמות. ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה... כי היה ראוי לשלימות ומעלת נפשו עשר אמות. ואם לא היה נמצא זה השעור, הוא לחסרון הגוף, ומכל מקום מה שאפשר שיהיה לו היה לו בגדלות" [הובא למעלה פי"ב הערה 132]. וכן משמעות דבריו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנח.]. **ויש להעיר** על כך, כי הגמרא [שבת צב.] למדה מקומתו של משה הלכה למעשה בדיני הוצאה בשבת, שאמרו שם: "המוציא משאוי למעלה מעשרה טפחים חייב, שכן משא בני קהת ["מעבירו באויר בידו, ואינו על כתפו, וגבוה מן הארץ עשרה קאמר... והא דתנן (שבת ק.) הזורק ארבע אמות בכותל למעלה מעשרה כזורק באויר, אלמא אין למעלה מעשרה רשות הרבים, דווקא זורק, אבל מעביר חייב, דיליף מבני קהת במשכן" (רש"י שם)]. ומשא בני קהת מנלן, דכתיב [במדבר ג, כו] 'על המשכן ועל המזבח סביב', מקיש מזבח למשכן; מה משכן עשר אמות, אף מזבח עשר אמות. ומשכן גופיה מנלן, דכתיב [שמות כו, טז] 'עשר אמות אורך הקרש'. וכתיב [שמות מ, יט] 'ויפרוש את האהל על המשכן', ואמר רב, משה רבינו פרשו. מכאן אתה למד גובהן של לויים עשר אמות ["דקא סלקא דעתך שאר הלוים נמי גביהי כמשה" (רש"י שם)]. וגמירי דכל טונא דמידלי במוטות, תילתא מלעיל, ותרי תילתי מלתחת, אישתכח דהוה מידלי טובא ["וכיון דמזבח עשר אמות, והוא נושא בכתף... והלוים עשר אמות, כי מדלו ליה תילתא למעלה מראשיהן או מכתיפו, נמצא גבוה מן הארץ קרוב לשליש של עשר אמות, דהוו טובא טפי יותר מעשרה טפחים" (רש"י שם)]. אך אם קומתו של משה

רבינו היתה פחותה מעשר אמות [כגון שהיתה שבע אמות או פחות], שוב אין המזבח מתרומם מעל הארץ יותר מעשרה טפחים [כי המזבח היה שש אמות ושני שליש האמה למטה מראשיהן, כאשר גובהן היה שליש האמה יותר מכך]. הרי נמצא שמשה רבינו היה בפועל גובה עשר אמות, ולא רק במהות. ואולי יש לומר, שדיניה של תורה נקבעים על פי הראוי, ולא על פי המצוי. והואיל והיה ראוי שקומת משה תהיה עשר אמות, לכך ההלכה נקבעה בהתאם לכך. ואע"פ שבפועל המזבח לא התרומם מעל לארץ יותר מעשרה טפחים, אך הואיל והיה ראוי שכך יתנשא, שפיר ילפינן מכך ד"המוציא משאוי למעלה מעשרה טפחים חייב". אך כמובן לומר יסוד כזה בעי ראיות מוצקות. **אך עדיין קשה**, שאם קומת משה רבינו לא היתה עשר אמות בפועל, יתמה כיצד הצליח לפרוש את יריעות העזים על המשכן. דהריטב"א [שבת צב.] כתב: "משה רבינו פרשו - ולא היה יכול לפרשו אלמלא שהוא גבוה עשר אמות, כגובה המשכן... והא דלא גמרינן מדכתיב [במדבר ד, יד] 'ופירשו עליו כסוי עור תחש'. יש לומר, דמשום שאינו סימן לגודל הגוף אלא בפורש אוהל על המשכן, שהיה ארכו שלשים אמה [רש"י שמות כו, ה], אבל במזבח שהוא קצר, אפשר לפרשו עליו על ידי זריקה". הרי שפרישת היריעות התאפשרה רק מחמת שבפועל קומת משה רבינו אכן היתה עשר אמות. אך אם קומתו היתה פחותה מעשר אמות, יתמה כיצד משה הצליח לפרוש את היריעות על המשכן. ויל"ע בזה.

(20) כמו שנאמר [אסתר ד, יד] "כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר וגו'". ורש"י [בראשית ו, יד] כתב "עשה לך תיבת - הרבה ריוח והצלה לפניו, ולמה הטריחו בבנין זה". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 81] כתב: "מפני שמגלגלין זכות על ידי זכאי [שבת לב.], ואם לא היתה [בת פרעה] זכאית, לא בא זכות כזה על ידה. ואי אפשר לומר שהיתה בת פרעה מצלת את משה אם היתה מתנגדת אל משה ואל עמו, כי הדברים המתנגדים הם פועלים דברים מתנגדים, כמו שמתנגדים הדברים שמהם יבאו אותם הדברים, ואיך היתה סבה שתהא בת פרעה מצלת מי שהוא הפך לה. והרבה ריוח והצלה לפני המקום להציל את משה". ובודאי שדברים אלו כחם יפה גם בנוגע לבית פרעה [ראה למעלה פי"ז הערה 87].

(21) לשון המדרש במילואו "'ותביאהו לבת פרעה וגו'', היתה בת פרעה מנשקת ומחבקת ומחבבת אותו כאילו הוא בנה, ולא היתה מוציאתו מפלטרין של מלך. ולפי שהיה יפה, הכל מתאוים לראותו, מי שהיה רואהו לא היה מעביר עצמו מעליו. והיה פרעה מנשקו ומחבקו, והוא נוטל כתרו של פרעה ומשימו על ראשו, כמו שעתיד לעשות

לו כשהיה גדול. וכן הקב"ה אמר לחירם [יחזקאל כח, יח] 'ואוציא אש מתוכך היא וגו''. וכן בת פרעה מגדלת מי שעתיד ליפרע מאביה". ובכת"י [שפב.] הביא את לשון המדרש במילואו. וראה להלן הערה 55.

(22) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ה [רעו.] כתב: "כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש בחלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 11] כתב: "כי כל התחתונים, אף שהם שלמים, יש להם צירוף אל הרע, ואינם נבדלים ממנו לגמרי". ובתפארת ישראל פי"א [קעב.] כתב: "כל הנמצאים יש בהם מן החסרון... כי אין נברא בלא חסרון". ושם פכ"ג [שדמ.] כתב: "ההעדר הדבק בנמצאים, כי בנמצאים דבק ההעדר בהם". ושם פמ"ז [תשל:] כתב: "בכל הנמצאים דבק ההעדר שנקרא 'חושך'". ובאור חדש פ"ג [תערב:] כתב: "כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא". ובח"א לשבועות ט: [ד, יב.] כתב: "כי כל הנבראים התחתונים דבק בהם העדר וחסרון. ולכך השמש שהיא מאור הגדול אינה מושלת רק ביום בלבד, ובלילה היא נעדרת". ובנר מצוה [ד:] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון... והחסרון הוא מצד העולם שהוא עלול, ומזה ימשך חסרון". וראה וראה להלן פי"ח הערה 22, פ"ל הערה 79, פל"ד הערה 6, ופל"ט הערה 66. **אמנם בטעמו** של דבר [שהעלול מחוייב להיות חסר] מצינו בספריו שני טעמים; (א) הואיל והעלול הוא נברא על ידי ה', א"א שיהיה לעלול שויון ודמיון לעלה, אלא בהכרח שיש לעלול "נחית דרגא" ביחס לעלתו. (ב) הואיל והעלול הוא נברא, הרי שקודם להמצאותו היה נעדר המציאות, ולכך העדר זה יחול עליו אף לאחר שנברא. ואודות טעמו הראשון, כן כתב להלן פ"ל [לאחר ציון 78]: "כי לעולם העלול חסר מן העלה". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנג.] כתב: "כל עלול הוא חסר

מן העילה, שאין העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד העילה שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו". וקודם לכן בנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובדר"ח פ"ג מ"א [מ.] כתב: "וכן במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול". **ואודות טעמו** השני, כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:], וז"ל: "ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה, שהוא התחלה, ואחר כך יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתיחסת בשלימותה אל הפועל, דבר זה מצד הפועל, שכל פעולה ראויה שתהיה מתיחסת אל הפועל. אבל מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה מצד עצמה... ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף". **אמנם נראה** שהוי חד טעמא, שהואיל והעלול בא לאחר שנעדר, זהו סימן לכך שקיומו בא אליו מבחוץ, והוא מהעלה. ומעתה שהעלול נתלה בעלה, א"א שישתוה לעלה המשפיע עליו, ובהכרח שיהיה בעל חסרון לעומתו. וכן בח"א לשבת קיח: [א, נח.] שילב בין שני טעמים אלו, וז"ל: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, פ"ה הערות 25, 124, 130, פי"ז הערה 13, להלן פ"ל הערה 79, פל"ד הערה 6, ופל"ו הערה 77].

(23) כי ההעדר הוא סבת ההויה שתבוא לאחריו, וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת". ושם פכ"ג [תצד.] כתב: "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה [ב"ב ס:]. כבר אמרנו לך שהחסר הוא שמתהוה ומקבל הויה, והדבר שהוא שלם אין עומד לקבל הויה... והמתאבל על ירושלים, והרי הוא חסר בשביל ירושלים, ובשביל שמתאבל זוכה לראות בנחמתה, כי החסר הוא ראוי אל קבלת ההויה, כי ההעדר הוא סבת ההויה, ודבר זה ידוע. אבל מי שאינו מתאבל על ירושלים, והנה הוא כאילו הוא שלם, וכבר אמרנו כי השלם לא יתהווה, ולכך אין רואה בנחמות ציון". ושם פכ"ו [תקמה.] כתב: "כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ וגו'', כי כבר אמרנו כי לפי ההעדר יתחדש, ולכן ההוויה, קודם הוית האור, שהוא המציאות הגמור, כתיב לפני זה [שם פסוק ב] 'והארץ היתה תוהו וגו'', ואחר כך [שם פסוק ג] 'יהי אור'... שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה". וראה בספר המפתח לנצח ישראל [עמוד עט] שיסוד זה הוזכר בספר הנצח כעשרים פעמים. וכן הוא בתפארת ישראל פ"ב [נב:], באר הגולה באר השני [קנו.], דר"ח פ"א מי"ח [תיח.], שם פ"ה מכ"ב [תקנ.], שם פ"ו מ"ז [קפז.], נר מצוה [נח:], וח"א לסנהדרין צז. [ג, רג:, רז:]. וראה למעלה פי"ב הערה 24, ולהלן פל"ד הערה 6.

(24) פירוש - ההעדר הוא הסבה לצורה החדשה, ולכך הצורה שתחול נמשכת אחר ההעדר, כפי שהמסובב נמשך אחר הסבה. ואודות שהמסובב נמשך אחר הסבה, הנה בגזירת המן הרשע על ישראל נאמר [אסתר ג, יג] "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים וגו' ביום אחד בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ושללם לבוז", הרי התיבות "ושללם לבוז" נאמרו בריחוק מן התיבות "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים". ואילו כאשר היהודים עמדו על נפשם נאמרו התיבות "ושללם לבוז" בצמוד למלים "להשמיד ולהרוג וגו'", שנאמר [אסתר ח, יא] "להשמיד ולהרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים ושללם לבוז וגו'". ובביאור הבדל זה כתב באור

חדש פ"ג [תשכח:] בזה"ל: "כי כאן [בגזירת המן] הרשע היה רוצה לכלות את ישראל [פירוש - עיקר כוונת המן היתה לכלות את ישראל, ורק באופן דממילא יוצא מזה ששללם יהיה לבוז]. אבל כאשר השם יתברך נותן הרשע לפני הצדיק, נותן השם יתברך הרשע ואת שללו ביחד לצדיק, והצדיק בולע את הרשע ואת השלל. והשלל שרוצה השם יתברך לתת לצדיק הוא סבה אל אבוד הרשע, שהשם יתברך רוצה שיבא השלל ממנו אל הצדיק, ולפיכך כתיב שם [אסתר ח, יא] 'להשמיד ולהרוג ולאבד ושללם לבוז' הכל ביחד". הרי שאצל עמידת היהודים נמצא המסובב ["להשמיד ולהרוג ולאבד"] יחד עם הסבה ["ושללם לבוז"], ורווח לא יבוא בין הדבקים. וראה בסמוך הערה 27.

(25) אודות שמלכות המשיח היא הויה וצורה חדשה בעולם, כן כתב כמה פעמים. וכגון, בנצח ישראל פכ"ט [תקפב:] כתב: "כי התבאר לך כי הישועה שתהיה לעתיד שיהיה אז האדם בפועל לגמרי, מה שלא היה עד ביאת המשיח". ושם הקדיש את כל פל"ב לבאר את ההפסד שיוקדם לביאת המשיח. ושם ר"פ לה [תרס:] כתב: "קודם שיבוא המשיח ראוי שיהיה נמצא הפסד גמור, כיון שיהיה הויה חדשה, ויהיה כמו עולם חדש. שקודם זה הגיעו ישראל עד עפר, ועתה ירום קרנם עד שמי שמים, וכי אין דבר זה הויה חדשה. ולכך כאשר תחול הויה חדשה, אז יהיה בטילה הויה הראשונה, ותתבטל צורת העולם הראשון". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רג:] כתב: "כי ביאת המשיח, שבו התחדשות הויה, יגרום הפסד הויה ראשונה, כי כל הויה חדשה אי אפשר שיהיה קודם הפסד הויה ראשונה לגמרי. כי כל זמן שעדיין יש הויה ראשונה, לא תחול צורה אחרת. כי הצורה הראשונה היא צרה לאחרת שתבא, וכל אשר הוא הויה חדשה יותר, קודם לה בטול הויה הראשונה לגמרי... ולכך דור שבן דוד בא תלמידי חכמים מתמעטין. ואם לא כן, לא תחול הויה אחרת כאשר נמצא עדיין הויה ראשונה. אבל כאשר אין כאן הויה ראשונה כלל, ההעדר הזאת היא סבת ההויה".

(26) לשונו בנר מצוה [נו.]: "כי המלכות הרביעית דבק בהם ההעדר, כאשר המלכות הזאת היא סוף וקץ המלכיות, ויהיה אבוד והעדר לכל המלכיות, ולכך במלכות רביעית דבק ההעדר... כי כל המלכיות אין דבק בהם ההעדר, שהרי גררה מלכות אחריה. ואף על גב דגם כן כל מלכות ומלכות כאשר גררה מלכות אחריה, זה גם כן העדר שמגיע בסוף, מכל מקום אין דבק ההעדר בעצמו של מלכות, רק במלכות רביעית, שדבק בה ההעדר הגמור". וראה להלן ציון 35.

(27) פירוש - הואיל ומלכות המשיח מתקבלת בעולם מחמת ההעדר שנמצא במלכות רביעית, לכך כאילו מלכות המשיח ומלכות רביעית דבוקות זו בזו, וכפי שהמסובב

והסבה דבוקים זה לזה, וכמבואר למעלה הערה 24. ובכת"י [שפב.] כתב: "ההעדר דבוק במלכות אדום, ואחר אותו העדר ימשך מלכות מלך המשיח בזה לגמרי. לכך ראוי שיהיה יושב עמהם במדינה, שהרי מתחברים זה לזה".

(28) רש"י בראשית כה, כו: "בעקב עשו - סימן שאין זה מספיק לגמור מלכותו עד שזה עומד ונוטלה הימנה". ובגו"א שם אות לח [טו:] כתב: "פירוש, קודם שיצא הראשון היה האחרון מתחיל לצאת. וזה יורה שהראשון לא יגמור גדולתו, עד שיקח אותו האחרון. ומה שידו היה אוחזת בעקב, יורה לקיחה בידים. ובסוף מלכותו, דהיינו העקב, יקח אותה". ובנצח ישראל פכ"ח [תקע:] כתב: "אמר במדרש רבות בפרשת שמות [א, כו] משה נתגדל בפלטין של פרעה, ואף מלך המשיח, שעתיד להגלות במהרה בימינו, ישב ביניהם... וכבר בארנו כי ראוי שיהיה כך... והכל נרמז במה שיעקב היה אוחז בעקב עשו, שהעקב הוא סוף האדם, והוא כינוי להעדר האדם וסופו, ושם דבק יעקב. כי כאשר מגיע העדר למלכות רביעית, מחייב התגלות המשיח". וכן הוא בח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז:]. וראה להלן הערות 36, 43.

(29) כמבואר בהערה הקודמת. ובח"א לב"ב טז. [ג, עב:] כתב: "אמר הכתוב על הנחש [בראשית ג, טו] 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי סוף האדם שם הוא העדר האדם". ואמרו חכמים [סנהדרין קח:] שהמבול בא מבין עקבי רגליהם של דור המבול. ובח"א שם [ג, רנו:] כתב: "כי ההעדר דבק באדם בעקב, כמו שאמר הכתוב 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי הוא סוף האדם, שבו כרוך הנחש, אשר הוא נושך וממית. ודבר זה בארנו במקומות הרבה כי ההעדר דבק בנמצאים בסוף הוויתם". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלז.] כתב: "עקביו הוא סוף שפלות האדם, שהרי הוא רחוק מן הפנים, שהוא עיקר הצלם" [ראה למעלה פ"ג הערה 98, ולהלן הערות 41, 42].

(30) פירוש - כל עוד שלא הגיעה שעתה של מלכות המשיח להתגלות ["על השלימות"], היא נמשכת אל אדום, כי שם סבתה. ואם תאמר, בשלמא צורת מלכות המשיח שיצאה אל הפועל היא תולדה מההעדר של אדום, כי ההעדר הוא סבה להויה, וכמו שנתבאר. אך כל עוד שצורת מלכות המשיח לא יצאה אל הפועל, והיא אינה בשלימותה, במה היא שייכת להעדר של אדום. ונראה, שבסמוך יביא את דברי הגמרא [סנהדרין צח.] שאמרו שם שרבי יהושע בן לוי שאל את אליהו "והיכא יתיב" [היכן יושב המשיח], ואליהו ענה לו שהוא יושב על פתח של מלכות רביעית. ובנצח ישראל פכ"ח [תקסט:] כתב: "אל תטעה לומר כי דבר זה שאמר כאן 'והיכא יתיב' הוא דבר מוחש כלל, אבל אין כאן דבר מוחש לעין. רק כמו שבארנו לך פעמים הרבה, כי דברי חכמים מצד ענין המופשט מן

הגשמי [ראה למעלה הערות 16, 19, 30]. ואין ספק כי אף קודם שיצא המשיח לפעל לגמרי, הנה סדר המושכל שלו נמצא מופשט מן הגשמי. ועל זה אמר... שיתחבר בעיון אל המושכל המופשט בענין של משיח, ואז יעמוד על ביאתו. ומה שאמר 'דיתיב על פתחא של מלכות רביעית', דבר זה גם כן כי בציור המושכל של משיח נמצא המשיח על פתח מלכות רביעית". הרי שאף לפני התגלות מלכות המשיח, סדר המושכל שלה נמצא בעולם, ובסדר המושכל אין הבדל בין לפני או אחרי ההתגלות בפועל, כי הסדר המושכל מופשט מהבטוי בפועל. ואדרבה, לאחר שמלכות המשיח מגיעה לשלימותה היא מחריבה את מלכות אדום [רש"י במדבר כד, יט, נצח ישראל פי"ח (תז., ויובא להלן הערה 49), ושם פל"ג (תרמ:)], ולא תהיה דבוקה במלכות אדום. נמצא שרק לפני התגלות מלכות המשיח תהיה מלכות זו דבוקה באדום, ולא לאחר התגלותה. וכן כתב כאן בכת"י [שפב.], וז"ל: "ולזה הסימן היה ידו של יעקב אוחזת בעקב עשו... החבור והדבוק הזה בעוד שלא נמצא מלכות המשיח [בשלימות], מתחבר אל אדום".

(31) ר"ה י. "כל מקום שנאמר 'עגל' בתורה סתם, בן שנה. 'בן בקר', בן שתים. 'פר' בן שלש". ועוד אמרו [ב"ק סה:] "גנב עגל ונעשה שור, נעשה שינוי בידו וקנאו".

(32) לשונו בנר מצוה [נח:]: "וכל העדר מביא הויה חדשה, כמו שידוע. ולכך ההעדר הזה מביא שתחזיר ההויה לישראל. ולכך מלכות ד' נקראת 'חזיר', שתחזור המלכות לישראל. כלומר שמצד ההעדר שדבק במלכות ד', מביא ההויה אל מלכות ישראל, כי ההעדר הוא סבה אל ההויה, כמו שידוע דבר זה למשכילים בחכמה, ולכך מלכות ד' הוא חזיר".

(33) לשונו בכת"י [שפב.]: "בארו בזה כי מלכות אדום, היא מלכות רביעית, מחזרת העטרה לבעליה, מצד שהמלכות מצד עצמה כרוך בה ההעדר, שתהיה המלכות נעדרת לקבל צורה אחרת, מלכות שמים. ולפיכך נקרא שם המלכות מצד עצמה 'חזיר'".

(34) מאשר היא - מחמת שהיא.

(35) כמבואר בהערה 26.

(36) לשונו בנצח ישראל פכ"ח [תקע:]: "כי בשביל שההעדר הדבק במלכות רביעית, שהיא מלכות שמגיע לה הפסד, מחייב בעצמו דבר זה שיגלה מלך המשיח, כי אין העולם חסר מלכות". והטעם הוא כי המלך שומר על הסדר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ד [עב.]: "המלך שהוא השומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 68, והקדמה שלישית הערה 74]. והסדר הוא שומר על הדבר המסודר, ו"כל אשר תחת הסדר יש בו שמירה" [לשונו בנתיב הלשון

פ"ג (ב, ע.), והובא למעלה הקדמה שניה הערה 253]. ובח"א לשבת יא. [א, ב:] כתב: "כאשר דבר יוצא מן הסדר, זה חורבנו ובטולו". לכך לא יתכן שתהיה הנהגת העולם חסרה מלכות, כי לא יתכן שה' לא ישמור על העולם. ולהלן פס"ז כתב: "הוא יתברך שומר את העולם". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו". **וצרף לכאן** שנאמר [אסתר ב, כא-כב] "בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש שני סריסי המלך משומרי הסף ויבקשו לשלוח יד במלך אחשורש ויודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי". ובאור חדש שם [תקפו.] כתב: "ויש לשאול, למה עשה מרדכי זה, שהיה מציל הרשע, הרי אם נותנים לו סם המות, היה מציל את אסתר... כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו, אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו". הרי ש"אין הנהגת העולם חסר מלכות", משום ששמירת העולם תלויה במלכות.

(37) מה שנקט "מלכות שמים" [ולא "מלכות המשיח"], כי בא לבאר את דברי המדרש הנ"ל, שהמדרש סיים דבריו בפסוק "ועלו מושעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה", ומבאר שאפיסת מלכות רביעית מביאה למלכות שמים. ובכת"י [שפב:] הוסיף כאן: "לכך מלך המשיח יושב עמהם במדינה מטעם זה, שאף שנתן השם יתברך ארכא למלכות זה, דהיינו למלכות רביעית, אל תאמר רק שדבק בהם ההעדר... אף שהוא נמצא במציאות, יש בו דביקות אל ההעדר, אשר מפני אותו העדר יקבל הפסד הגוף. ובאותו העדר דבק מלכות שמים, שזה גורם הנהגת וסדר העולם. כי מפני האפיסה הזאת תבא ותתגלה מלכות שמים, ולכך מלך המשיח יושב עמהם במדינה".

(38) דע שזו הפעם היחידה בספריו שמכנה את פרק חלק בשם "הגדת חלק", כי בכל מקום אחר כתב "בפרק חלק". והתוספות [חגיגה כז., יבמות קט:, ומנחות כט.] כתבו "בהגדת חלק".

(39) צריך לומר שרבי יהושע בן לוי שאל את אליהו [היכן יושב המשיח].

(40) כן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסז:], וז"ל: "היכי יתיב, אפתחא דמלכות רביעית". ובגמרא שלפנינו אמרו "אפיתחא דקרתא", ובעין יעקב שם איתא "אפתחא דרומי", וכן הגיה הגר"א בגמרא שם.

(41) כן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקע:] ויובא בהערה 43. ויש להעיר, כי לכאורה בח"א לב"ב עה. [ג, קיא:] כתב להיפך, וז"ל: "מצד הפתח... דומה אל האדם, שהפנים שלו מאירות... ודוקא פתח העיר... כי הפתח הוא הפנים, שהוא נבדל". ואילו כאן משוה את פתח העיר לסוף העיר, והסוף הוא העקב. והרי הפנים והעקב הם דבר והיפוכו, וכמבואר למעלה הערה 29. ויל"ע בזה.

(42) כמבואר למעלה הערה 29.

(43) לשונו שם [תקע.]: "מה שאמר 'דיתיב על פתחא של מלכות רביעית', דבר זה גם כן כי בציור המושכל של משיח נמצא המשיח על פתח מלכות רביעית, כי כן אמר במדרש רבות בפרשת שמות [א, כו] משה נתגדל בפלטין של פרעה. ואף מלך המשיח, שעתיד להגלות במהרה בימינו, ישב ביניהם, שנאמר 'שם ירעה עגל ושם ירבץ כפיר'. וכבר בארנו כי ראוי שיהיה כך, כי בשביל שההעדר הדבק במלכות רביעית, שהיא מלכות שמגיע לה הפסד, מחייב בעצמו דבר זה שיגלה מלך המשיח... כי כאשר מגיע העדר למלכות רביעית, מחייב התגלות המשיח. ולפיכך אמר שיושב על פתח מלכות רביעית, שהפתח הוא סוף העיר, ושם דבק המשיח בהעדר שלהם. ולפיכך בסוף העיר של מלכות רביעית, שם דבק משיח. ובחבור גבורות השם שם תמצא עוד מבואר". וכן הוא בח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז:].

(44) כן מצוי שבספר זה מתייחס לספר הנצח כדבר שיהיה בעתיד [לעומת מה שכתב למעלה (לפני ציון 15) "נתבאר בספר באר הגולה", "נתבאר זה בספר גור אריה" (להלן פי"ט (לפני ציון 80), פל"ד, ועוד), "כמו שנתבאר בספר דרך חיים" (להלן פכ"ג, פמ"ד, ועוד)]. וכגון, למעלה פ"ח [שסו:] כתב: "והדבר הזה יתבאר לך באריכות עוד בספר הזה בסופו, ובספר הנצח בעזרת השם יתברך". ולהלן פנ"ד כתב: "וכל הדברים האלו יש להם טעם מופלג, יתבאר בספר הנצח בעזרת השם יתברך". ולהלן פ"ס כתב: "ודבר זה יתבאר בזכות בעל הרחמים בספר הנצח... ועוד יתבאר זה בעזרת השם יתברך בספר נצח ישראל". ולהלן ס"פ עב כתב: "ודבר זה יתבאר עוד בהרבה פנים מאוד בעזרת השם יתברך בספר נצח ישראל". אך לעומת זאת להלן פכ"ד [לאחר ציון 56] כתב: "וכבר נתבאר בספר הנצח... כמו שנתבאר במקומו בספר הנצח", וכן כתב להלן פס"ז [יובא בסמוך]. ומעין הערה זו מצינו ביחס לספר תפארת ישראל; להלן ס"פ לו [לאחר ציון 182] כתב: "כאשר יתבאר בפירוש עשרת הדברות בסדר חג השבועות בספר תפארת ישראל, בעזרת נותן התורה". ולהלן פס"ו כתב: "ועוד יתבאר בספר תפארת ישראל". אך להלן פס"ז כתב: "ודבר זה יותר נתבאר בספר תפארת ישראל, גם בספר נצח ישראל".

(45) צריך ביאור, מדוע לא מצינו אצל משה שהוא ישב על **ההעדר** של בית פרעה [כגון פתח הבית וכיו"ב], כפי שהמשיח ישב על פתח העיר. ובישוב הדבר ראה הערה הבאה.
(46) אמרו חכמים [איכ"ר א, נא] שהמשיח יושב בבירת ערבא. ובנצח ישראל פכ"ו [תקנ:] כתב על לבאר: "כל הדברים האלו בלתי גשמיים, רק כי הכל מחייב הסדר השכלי, שהמשיח הוא בבירת ערב, ורוצה לומר שיש לו צירוף וקישור לשם. ודבר זה ענין מופלא, כי אין ראוי שיהיה אצל ישראל, שקודם הגאולה אין ראוי להם מדריגת המשיח, ודבר זה מדבר קודם הגאולה. ודבר זה עצמו שגדל משה בבית פרעה, ולא בבית אביו. וזה כי בוודאי חטא מצרים מתועבתם היה גורם שיפקד השם יתברך על חטאם, וכמו שהוא מפורש בכתוב. ולכך המצרים בעצמם הם הם שמגדלים הגואל, אשר על ידי הגואל יהיה השם יתברך נפרע מהם, ולכך היה גדל משה בבית פרעה. וכך הערביים, אצלם גדל מלך המשיח, כי האומה הזאת מגיע לה הקצה, ומצד הקצה שיש לאותה אומה נמשך מלכות המשיח, אשר ביאתו נמשך אחר הקצה והסוף של אותה אומה. וכבר הארכנו בזה בחבור גבורות השם, עיין שם ותמצא מבואר ביותר. ולכך אמר כאן כי דירתו הוא בבירת ערבא, כמו שהיה משה רבינו עליו השלום גדל בפלטין של פרעה. כי המשיח הוא דבק בהעדר אותה אומה, כמו שפרשנו לפני זה, לכך המשיח הוא בבירת ערבא". **ויש להעיר** על כך, מדוע המשיח יושב בבירת ערבא סתם, ולא בפתח בירת ערבא, כפי שהמשיח אינו יושב במדינת מלכות רביעית סתם, אלא בפתח המדינה. וכן יעקב אינו אוחז בעשו סתם, אלא בעקב עשו [ראה למעלה הערה 28]. ויש לומר, דמלכות רביעית היא מלכות תקיפה וחזקה עד למאוד, וכמבואר בארוכה בנצח ישראל פרקים טז-יח, עיי"ש. וההעדר שיחול במלכות רביעית הוא רק בסופה של אותה מלכות, וכמו שכתב רש"י [בראשית כה, כו] "בעקב עשו - סימן שאין זה מספיק לגמור מלכותו עד שזה עומד ונוטלה הימנו". לכך אין ההעדר של מלכות רביעית מתבטא אלא רק בפתח המדינה, ולא במדינה עצמה. אך האומה הישמעאלית משוללת מלכות בעצם, ונקראת "אומה שפלה" [כתובות סו:]. ולמעלה פ"ד [רכז:] כתב על הישמעאלים שהם "אומה שפילה, שהם עצמם פחותי המציאות". ובנצח ישראל פי"ד [שמז:] כתב: "כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל. וכאשר תדע מענין הערביים האלו, שאין אומה פחותה כמו אלו" [הובא למעלה פ"ד הערות 56, 104]. לכך אין צורך שהמשיח ישב בפתחה של בירת ערב כדי להדבק בהעדר של הישמעאלים, כי אף בירת ערבא גופא מורה על ההעדר הדבק בהם. והשתא דאתינן להכי לא יקשה מדוע משה גדל בפלטין פרעה סתם, ולא

בפתח הפלטין וכיו"ב [ראה הערה קודמת], כי כבר נאמר על המצרים [בראשית טו, יד] "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וגו'", ולכך הם בני העדר בעצם, ולא רק בסופם. לכך ישיבת משה בפלטין פרעה אינה צריכה להיות בפתח הפלטין, כפי שישיבת המשיח בבירת ערבא אינה צריכה להיות בפתח המדינה. **ונראה שקושי זה** [מדוע משה לא גדל בהעדר של פלטין פרעה] עמד לנגד עיניו בכת"י [שפב:], שכתב שם את הדברים הבאים: "ומזה הטעם היה גדל משה רבינו עליו השלום בפלטין של מלך... כי מפני שהיה ראוי להיות מלכות מצרים לקבל הפסד, מפני שהיו משעבדים בישראל, וכמו שאמר 'וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי'. וזה יהיה על ידי משה רבינו עליו השלום, אשר הוא היה המביא הנגעים אל פרעה ועל עמו, ונוטל המלכות מן פרעה... כי מצרים היו ראוים לזה. ומאחר שמצד עצמם ראוים לזה, לכך היה משה גדל בבית פרעה, כי הצורה תחול בדבר על ידי ההעדר שדבק בנמצא... וכאשר היה דבק במלכות מצרים העדר צורת מלכות שלהם, ויקבל אותו משה רבינו עליו השלום לזה ההעדר שהיה במלכות מצרים מצד עצמם, היה ראוי להיות משה גדל בבית פרעה. כי מצד פרעה בעצמו, שהיה נושא אל העדר המלכות, אחר זה נמשך התגברות מלכות משה רבינו עליו השלום, ולפיכך היה גדל משה בבית פרעה".

(47) מביא הסבר שני לבאר מדוע משה נתגדל בבית פרעה, ומשיח יושב בפתח מלכות רביעית. ועד עתה ביאר שההעדר של מלכויות פרעה ומלכות רביעית מביא לצורה החדשה של מלכות משה ומשיח. ומעתה יבאר שהדברים הנבדלים והפנימיים יוצאים ומתעלים מתוך דברים חומריים. ובכת"י [שפג:] ביאר יותר את ההבדל בין שני הסברים אלו, וז"ל: "ההפרש שבין פירוש זה [השני] ובין הפירוש הראשון; כי בתחלה אמרנו כי מלכות המשיח מתקשר במלכות רביעית מפני כי העדר המלכות של מלכות רביעית הוא הסבה שתבא מלכות מלך המשיח, כי באבוד זה יבא זה. ולפירוש הזה [השני] אינו כך, אלא מפני שהמלכות שיש בעולם תתעלה מתוך המלכות הרביעית אל מלכות שהוא יותר במדריגה, והוא מלכות המשיח. נמצא כי המלכות שיש בעולם תתעלה מתוך מלכות רביעית. וכן אצל משה רבינו ע"ה, שמתוך מלכות מצרים היה מתעלה המלכות שבעולם אל מדריגה יותר נפלאה ועליונה, ולפיכך נמצא היה משה רבינו ע"ה גדל בבית פרעה".

(48) לפי המשך דבריו מבואר שכוונתו למשה רבינו, שהוא זה שחידש והתחיל את מלכות וממשלת ישראל. וכן אמרו חכמים [זבחים קב.] שמשה רבינו היה נחשב למלך. ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח.] כתב: "וכן ענין משה שהיה מלך על ששים רבוא, והיה

מתנשא על פרעה". ובדר"ח פ"א מט"ו [שעב:] כתב: "כי משה מלך היה". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמד.] כתב: "על ידי משה רבינו עליו השלום, שהיה מלך ישראל, והמלך הוא אחד... היו אומה שלימה יחידה, שהרי המלך הוא אחד" [ראה להלן הערות 60, 114]. ויש לדייק בלשונו, שמעיקרא כתב "כי מלכות ישראל בהתחדשה", ומיד בהמשך כתב "כמו שהיה ביציאת מצרים שהתחיל ממשלת ישראל" [פתח במלכות ישראל וסיים בממשלת ישראל]. ויש לומר, שהואיל ולמשה לא היתה המלכות להורישה לזרעו [זבחים קב.], אלא רק לעצמו ניתנה המלכות, לכך אין זה נחשב למלכות גמורה, אך מ"מ יש בזה "ממשלת ישראל", שישראל היו תחת הנהגתו של משה רבינו, ולא היו נתונים תחת רשות של מלך אחר. ולפי זה תתיישב שאלה נוספת; מחד גיסא מצינו שמשה היה נחשב למלך, ומאידך גיסא מצינו בכמה מקומות ששאול היה נחשב למלך הראשון, וכמו שאמרו חכמים [ויק"ר כו, ז] "והראהו שאול ובניו נופלים בחרב, אמר לפניו [משה להקב"ה], מלך ראשון שיעמוד על בניך ידקר בחרב". והראב"ע [במדבר כד, ז] כתב "וירום מאגג מלכו - נבואה על שאול, שהוא המלך הראשון, כי קודם שאול היו שופטים ולא מלכים". וכן רש"י [שם] כתב "מלך ראשון שלהם יכבוש את אגג מלך עמלק", וזה מוסב על שאול שכבש את אגג [ש"א טו, ח]. והרמב"ן [שמות יז, טז] כתב: "כי כאשר יהיה מלך בישראל יושב על כסא ה' ילחם בעמלק, והוא רמז לשאול המלך הראשון". וכיצד אפשר לומר שמשה הוא מלך. אמנם לפי המתבאר כאן לא קשה, כי למשה לא ניתנה מלכות לזרעו, אך לשאול מעיקרא ניתנה לו מלכות עולמית, ורק לבסוף ניטלה ממנו ומזרעו. וכן כתב רש"י זבחים קב. [ד"ה שאני שאול], וז"ל: "כשפסקו לו לשאול מלכות, מלכות עולמית פסקו לו, אבל הוא גרם לעצמו שתנטל הימנו". וכמו שאמרו חכמים [יומא כב:] "שאול באחת ועלתה לו", ופירש רש"י שם "מצינו שאול נכשל באחת [מעשה דאגג], ועלתה לו לרעה לקונסו מיתה לבטל מלכותו" [ראה למעלה פ"ט (תסז.)]. וראה להלן פי"ט הערה 235.

(49) כי אין מלך בלא עם, וכמבואר להלן ס"פ מז, וז"ל: "המלך... אי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם, על מי ימלוך" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 124]. וישראל נעשו לעם רק כשיצאו ממצרים [כמבואר להלן פנ"ט, וראה למעלה פ"ג הערה 22], ולכך ברי הוא שלא היתה לישראל מלכות לפני שיצאו ממצרים. ובתפארת ישראל פי"ז [רסו.] ביאר מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב. כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי

ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב. רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם". וכמו שלא היתה תורה לאבות, כך לא היתה מלכות לאבות, כי התורה ומלכות שייכות רק לעם.

(50) אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "אין בן דוד בא עד שיכלו שני בתי אבות מישראל, ואלו הן; ראש גולה שבבבל, ונשיא שבארץ ישראל". ובח"א שם [ג, קמז:] כתב: "פירוש, כי מלכות משיח מלכות חדש הוא, וצריך שיהיה בטל קודם כל השרשה של ישראל, ולא יהיה להם שום שרשה בעולם, ואז תתחדש הממשלה לישראל מחדש. ואין החומר מקבל צורה אחרת עד שיפשוט צורה הראשונה, ולכך אין בן דוד בא, שהוא צורה אחרת לגמרי, עד שיפשטו כל צורה שיש להם, שהוא הממשלה שנחשב צורה". ובח"א לכתובות קיא. [א, קסד:] כתב: "כי כאשר יבא מלך המשיח, מפני כי יבא לעולם ענין חדש שלא היה מעולם, ובשביל כך יהיו חבלים. שכל שנוי יש לו חבלים, כמו חבלי יולדת, שהולד שבא לעולם הוא שנוי שלא היה בעולם, ולכך יש חבלים... וכך יהיה בעולם חבלים כאשר יתחדש מלך המשיח". ואודות שעולם המשיח בעצמו יהיה הויה חדשה בעולם, כן כתב בנצח ישראל פכ"א [תמז:], וז"ל: "כי יהיו ישראל נחשבים [בימי במשיח] כאילו נולדו, וכדכתיב [תהלים כב, לב] 'ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה'. ועוד כתיב [ישעיה סו, ח] 'היוחל ארץ ביום אחד היולד גוי פעם אחד'. ועוד כתיב [תהלים קב, יט] 'תכתב זאת לדור אחרון ועם נברא יהלל וגו'', ואלו הם דור של משיח, שיהיו נחשבים שנולדו מחדש... שיוצא לפעל הכח הנסתר העליון הפנימי, הוא עולם המשיח" [הובא למעלה פ"ח הערה 333]. וכן הוא שם ר"פ לו [תרע.]. ושם פמ"ו [תשעז:] כתב: "כי לפי דעת הכל יהיה לימות המשיח הויה חדשה, שלא מענין עולם הזה". ובכת"י [שפג.] כתב: "ביאת משיחנו, דבר חדש ועולם חדש". **ואמרו חכמים** [פסחים נד:] "שבעה דברים מכוסים מבני אדם, אלו הן; יום המיתה... ומלכות בית דוד מתי תחזור". ובנצח ישראל פי"ח [תו:] כתב: "ואין האדם יודע מלכות בית דוד כשתחזור. וגם דבר זה חוץ לגבול וגדר האדם. ותראה כאשר נבנה בית שני, וחזר להם הבית, לא חזר להם מלכות בית דוד. ודבר זה צריך טעם נפלא מאוד, כי למה לא חזר להם מלכות בית דוד גם כן. וזהו למעלת מלכות בית דוד, שלא היה כדאי להיות מלכות בית דוד זורח עד לעתיד. ולפיכך אין אדם יודע מתי תחזור מלכות בית דוד. ואם לא היה בית דוד כל כך במעלה, לא היה אפשר במלכות בית דוד לבטל מלכות רביעית [ראה למעלה הערה 30]. ולפיכך בהכרח

צריך אתה לומר שמלכות בית דוד מעלתו במעלה שאין ידיעת האדם תופס שם". וכל זה מורה באצבע שמלכות המשיח היא מלכות חדשה, ואינה שייכת כלל לימי העולם שקדמו לה.

(51) פירוש - מלכות ישראל שהתחדשה ביציאת מצרים, ומלכות המשיח שתתחדש לעתיד לבא במהרה בימינו, שתיהן יוצאות ממלכויות חומריות שקדמו להן, וכמו שמבאר. ובכת"י [שפג.] כתב כאן: "כלל הדבר, כי מלכות הקדושה אינה שוה למלכות שאינה קדושה, ואינה כמו שאר מלכיות, כי בעבור ששניהם אינם קדושות, אין האחת יושבת בתוך האחרות. אבל מלכות הקדושה יושבת במלכות שאינה קדושה. וזה כי כח קדוש נבדל משאינו קדוש, ובמה שהוא נבדל משאינו קדוש, הוא [יושב] בתוך אותה שאינה קדושה... כי שאר מלכיות אשר מלכות האומות, מלכות זו בפני עצמה ומלכות זו בפני עצמה, אינם יוצאים זה מזה. אבל מלכות ישראל הקדושה היא יוצאת מן המלכות שלפניה, ובתוכם יושב משיח, כמו שהיה משה יושב בתוכם. וזה מפני כי התחלת הקדושה, כאשר הקדושה תתחיל היא יוצאת מכח שאינו קדוש, כאשר היה באברהם, שהיה התחלתו שהיה יוצא מתרח".

(52) הנה כמה פעמים ביאר שמלכות בית דוד היא מלכות אלקית. וכגון, להלן פמ"ז כתב: "מלכות בית דוד, השם יתברך רצה במלכות זה להנהיג את ישראל, ובזכות הנהגה הזאת האלקית המביא אל השלימות, השם יתברך מנהיג אותם אל השלימות גם כן להביאם אל בית המקדש". ובנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "מלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול". ושם פנ"ט [תתקה:] כתב: "המלכות אשר הוא נמשך הוא מלכות קדושה, כמו מלכות דוד, שהיה מלכותו נמשכת". וכן כתב בח"א לשבת קמט: [א, עט:], ח"א לסנהדרין צז. [ג, רד:], ועוד. אך כאן מדובר במלכות של משה [ראה למעלה הערה 48], ולכאורה אין למלכות משה מעלת מלכות בית דוד, כי משה הוא משבט לוי, ודוד הוא משבט יהודה. אמנם אמרו [מכילתא הקדמה לפרשת בא] "עד שלא נבחר דוד, היו כל ישראל ראוין למלכות. משנבחר דוד, יצאו כל ישראל". לכך יש למלכות משה דין של מלכות בית דוד, כי כל עוד שלא נבחר דוד, כל ישראל ראוים למלכות. וכן מבואר בשם המהרי"ל דיסקין, והובא בספר משאת המלך [שמות ג, ה], וז"ל: "'ויאמר אל תקרב הלם של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא' [שם]. איתא בשם המהרי"ל דיסקין לבאר גמרא דזבחים [קב.] ביקש משה מלכות, ולא נתנו לו, דכתיב 'אל תקרב הלום', ואין 'הלום' אלא מלכות וכו'. וביאר הטעם שביקש עתה משה מלכות, לפי שעתה היה לו צורך בזה, כדי שיוכל

לחלוץ נעליו בישיבה. ובלא מלכות אי אפשר לו לישב כאן, דהמקום הוא אדמת קודש כקדושת עזרה, ואין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד [סוטה מא:], עד כאן תוכן דבריו. מבואר מדבריו דסבירא ליה דמה דאמרו 'אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד' אין זה דוקא דין בבית דוד, אלא עיקרו שאין ישיבה בעזרה אלא לעיקר המלכות של ישראל. ומאחר שמלכות ישראל נמסרה לדוד, ממילא רק למלכות בית דוד יש ישיבה בעזרה. אבל אם היתה נמסרת המלכות לאחר, וכמו למשה, אזי היה הדין ישיבה שייך לאותה משפחה שהם מלכים, ושנמסרה להם מלכות ישראל". לכך כל דברי המהר"ל אודות קדושת מלכות בית דוד, כחם יפה גם לקדושת מלכות משה, כי שתי מלכויות אלו הן מלכות ישראל [ראה להלן הערה 60]. ובנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "ישראל האומה היחידה, היא מלכות שיש בה הקדושה האלקית, והיא מובדלת מן המלכות האומות. וזה כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי... וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית... ומפני כי העולם הזה הוא גשמי [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 15, ולהלן פ"כ הערה 94], והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם... כנגדם יש בעולם ד' מלכיות... ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל". וכן הוא בנר מצוה [י:]. ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכז:] כתב: "יש אל המלך מעלה אלקית בודאי... ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:]. ואם לא היה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של קדושה" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 84, פי"ד הערה 109, ולהלן פי"ט הערה 235]. וראה הערה הבאה.

(53) אודות מדריגתו הפנימית של המלך [שזו נקודתו העיקרית כאן, שמלכות דקדושה צומחת מתוך מלכות בלתי קדושה], כן כתב בח"א לר"ה כא: [א, קכג.], וז"ל: "כי מצד מדריגות המלכות יש מדריגה גדולה, ובפרט מלך ישראל, כמו שלמה שנאמר [דהי"א

כט, כג] 'וישב על כסא ה'', שהיה מולך על עליונים ועל תחתונים [סנהדרין כ:], אשר ראוי אליו מצד המלכות מדריגה פנימית". ואמרו חכמים [ר"ה ח:] "מלך וציבור, מלך נכנס תחילה לדין ["כשהקב"ה דן אותם, מלך נכנס תחילה" (רש"י שם)]... מאי טעמא, אי בעית אימא לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי". ובח"א שם [צג:] כתב: "פירוש, כי לעולם מדריגתו של מלך הוא פנימי יותר להיות קרוב אל משפט השם יתברך, ולפיכך אין ראוי להיות מלך אבראי, ומפני זה הוא נכנס תחלה". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תעט:] כתב: "לאו אורח ארעא דמלכא למיקם מאבראי, כי המלך לפי מדרגתו ומעלתו הוא קרוב אל השם יתברך, והקרוב הוא קודם לדין". וראה להלן פכ"ב הערה 70.

(54) צרף לכאן מאמרם [סוטה י:] "כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, זוכה ויוצאין ממנה מלכים ונביאים". ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכו.] כתב: "כי הצניעות מביא המלכות, שהוא המדריגה העליונה. כי לפי מדריגת הצניעות, שהוא צנוע ונסתר, מגיעה למדריגה העליונה, שהמדריגה צנועה ונסתרת מן הכל". ועוד אמרו חכמים [ברכות לד:] "חציף עלי מאן דמצלי בבקתא", ופירש רש"י שם "דמצלי בבקתא - בבקעה, שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך, ולבו נשבר". הרי אימת מלכות חלה רק במקום צנוע, כי כל מלכות היא מדריגה פנימית. וראה להלן פכ"ב הערה 70.

(55) פסוק זה הובא בהמשך המדרש [שמו"ר א, כו] שהביא למעלה [לאחר ציון 20], שאמרו שם "וכן הקב"ה אמר לחירם 'ואוציא אש מתוכך היא וגו''. וכן בת פרעה מגדלת מי שעתיד ליפרע מאביה. ואף מלך המשיח, שעתיד ליפרע מאדום, יושב עמהם במדינה" [ראה למעלה הערה 21]. ומיד בסמוך יבאר שה"אש" הנזכרת בפסוק מורה על יציאת הקדושה מהבלתי קדושה. ויש להעיר על כך ממה שאמרו בויק"ר יח, ב, וז"ל: "מסורת אגדה היא חירם בעל אמו של נבוכדנצר היה, עמד עליו והרגו, הדה הוא דכתיב 'ואוציא אש מתוכך היא אכלתך'". וכן ביארו מפרשי המדרש [שמו"ר א, כו] שם. ולפי זה לא מדובר ביציאת הקדושה מהבלתי קדושה, אלא ביציאת נבוכדנצר מחירם, ובודאי אין יציאת נבוכדנצר דבר שבקדושה. ואולי אפשר ליישב זאת על פי דבריו בכת"י [שפג:], שכתב: "והכל רמזו במה שאמר 'ואוציא אש מתוכך', כי האש דבר דק נבדל, יוצא מתוך דבר חמרי גופני. כך יוצא הקדושה הנמשלת באש וכו'". ולפי זה אין כוונתו לומר שהאש שנזכרת בפסוק "ואוציא אש מתוכך" איירי ביציאת הקדושה, אלא שכמו שהאש הנבדלת יוצאת מדבר חומרי, כך יוצאת הקדושה, הנמשלה לאש, מתוך דבר חול.

(56) אמרו חכמים [שבת קיט:] "אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חילול שבת". ובח"א שם [א, סה.] כתב: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו תרומה שנטמאת, משפטה שריפה [שבת כה.]. וכן בשר קודש שנפסל דינו בשריפה [פסחים פב:]. וכן בת כהן שזנתה, 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חמריים אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר מים עפר, חוץ מן האש. וכמו שאמרו [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. ובשביל שהוא יתברך אש אוכלה הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקודשתו, שיהיה נדון באש. ולפיכך יום השבת שהוא קודש, כאשר בני אדם אינם שומרים ומחללים השבת, נגזור מן הקדושה העליונה שראוי לשבת שיהיו נדונים בשריפת אש". ובח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:] כתב: "אמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם. כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש, וכמו שאמרו גבי תלמיד חכם [תענית ד.] דאי חזית תלמיד חכם דרתח, אורייתא דקמרתחא. ולפיכך הכהנים רתחנים היו". ובח"א לע"ז יז: [ד, מג.] כתב: "עונש מי שחוטא בדבר שהוא קדוש [הוא שריפה]. וכך תמצא בכל הדברים הקדושים, כמו קדשים שנפסלו, שדין שלהם בשריפה, ואין דין זה בחולין. והטעם, כי האש מורה על הקדושה; מה אש אין ראוי להתקרב אליו, כך אין ראוי להתחבר עם דבר הקדוש, כי קדוש הוא, ואין חבור אליו". **ומוסיף כאן** שהקדושה דומה לאש "לדקות האש". וכן להלן פע"ב כתב: "התורה היא מתיחסת לאש, בעבור שהאש דק וזך החומר... דת שכלי, שנקרא בשביל זה 'דת אש'". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקלא:] כתב: "התורה עצמה נקראת 'אש' לפשיטות ודקות השכל שבה". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "אמר במדרש [ויק"ר ז, ו]... כל המתגאה נדון באש... כי האש הוא אינו גוף, והפך זה הדברים שהם בעלי גוף, מתיחסים למים... וזה שאמר במדרש שכל המתגאה נדון באש, כי המתגאה הוא הפך האש לגמרי. כי המתגאה הוא נוטה אל הגוף... כי המתגאה הוא בעל גוף... ולכך נדונין באש הדק" [ראה להלן הערה 151, ופל"ו הערות 142, 144].

(57) נקודה זו [שהאש יוצאת מתוך החול ואז היא שורפת הכל] מבוארת בתפארת ישראל פמ"ז [תשל.], וז"ל: "וזה שאמר [דברים ה, כ] 'ויהי כשמעכם את הקול מתוך החושך'. ביאור זה, כי אף שבכל הנמצאים דבק ההעדר שנקרא 'חושך', אבל התורה אין ההעדר דבק בה, והיה הקול יוצא מתוך החושך. וכל אשר יוצא מתוך דבר אחר, אי

אפשר שלא יהיה גובר עליו. שאם לא כן, לא היה יוצא ממנו, שהיה ההעדר מבטל שלא היה יוצא אל הפעל. וכאשר הקול, שהוא יציאת התורה אל הפעל... מתוך ההעדר, מזה תדע כי התורה השכלית היא גוברת על ההעדר". לכך הקדושה שיוצאת מתוך דבר חול, מורה על התגברות הקדושה על דבר חול, והתגברות זו היא היא "ושורף את הכל". וכך משה איבד את המצריים, ומלך המשיח איבד את מלכות רביעית.

(58) ברכות לו: "היכא אמרינן דנעשה להו שומר לפירי, היכא דאיתיה בשעת גמר פירא. האי קפרס ליתיה בשעת גמר פירא", ופירש רש"י שם "כשמגיע סמוך לבשולו הוא נופל ממנו" [ראה להלן פכ"ג הערה 201]. והנה לא כתב כאן רק "ואז כאשר הפרי גדול נפסדה הקליפה", אלא הוסיף לזה "מכח גידול הפרי", לאמר שגידול הפרי הוא הסבה להפסד הקליפה, ולא רק שנזדמנו לפונדק אחד גידול הפרי והפסד הקליפה. ונקודה זו תתבאר להלן הערה 62.

(59) בח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז:] הביא תחילה את הפירוש הראשון שכתב כאן [שההעדר הוא סבת ההויה שתבוא לאחריו], ולאחר מכן כתב את הפירוש השני שכתב כאן בזה"ל: "ועוד פרשנו טעם אחר [כוונתו לדבריו כאן בגבורות ה'], כי מלכות ישראל הוא מלכות נבדלת מן מלכות האומות, ולכך הוא מתעלה ומתגדל מתוך מלכות האומות, כמו שיוצא הפרי מתוך הקליפה. וכך מלכות ישראל הוא נבדל מן מלכות האומות, ומלכות האומות נחשב כמו קליפה אל מלכות ישראל. וכמו הפרי שהוא גדל בתוך הקליפה, כאשר הפרי על שלימתו אז הקליפה נופלת, ומכל מקום תחלת הגידול הוא תוך הקליפה, כך ישראל מלכות שלהם היא מתעלה ומתגדל מתוך מלכות האומות. והיינו שמכח מציאות מלכות האומות וממדריגתם, מתעלה אל מדריגה יותר עליונה. וכאשר מלכות ישראל בשלימות, אז יסולק מלכות האומות, כמו שמסולק הקליפה כאשר הפרי על שלימותו". וכן כתב כמעט אות באות בנצח ישראל פכ"ח [תקעא.]. וראה בסמוך הערה 62. ולהלן פכ"ג [לפני ציון 200] כתב: "כי ישראל מתחברים אל האומות בעבור שהאומות הם נחשבים כמו קליפה לפרי".

(60) מה שכתב "המדריגה הקדושה האלקית שהיה למשה" נראה שאין כוונתו למדריגה האלקית של משה רבינו מצד עצמו, אלא למדריגה האלקית של מלכות ישראל המתגלמת במשה רבינו, וכמבואר למעלה הערות 48, 52.

(61) פירוש - אם הדבר הנבדל לא היה יוצא מתוך דבר חומרי, אזי לא היתה לדבר הנבדל מדריגה פנימית, כי "פנימי" פירושו דבר שהוא במעמקים ובהחבא ואינו נראה

לעין, ולכך הוא חייב לצאת מתוך חיצוניות חומרית המכסה עליו, וכקליפה המכסה את הפרי. וראה הערה הבאה.

(62) היה נראה לבאר שהטעם שהפנימי יוצא מהחומרי הוא מחמת שהעולם הזה הוא עולם גשמי, ואילו "השכל הוא גר בעולם הגשמי" [לשונו למעלה פ"ט (תקח:)]. לכך כל מימד רוחני שיש בעולם הזה אינו יכול לבא לעולם בפני עצמו, אלא רק לאחר שקדם לו הדבר החומרי. לכך שבת קודש מגיעה לעולם רק לאחר ששת ימי המעשה, והנשמה ניתנת ביום הארבעים ליצירה, לאחר שבשלשים ותשעה הימים הראשונים נברא הגוף [גו"א דברים פכ"ה אות ג (שפב:)], וישראל באו לעולם לאחר שבעים האומות, "כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע, כמו שהיה ביעקב ועשו" [לשונו להלן פכ"ט]. ובנתיב התורה פ"ג [קלג:] כתב: "כי העולם הזה עולם גשמי, ואין עיקר בעולם הזה השכל, שהוא בלתי גשמי". ובנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי" [הובא למעלה פ"ט הערה 303]. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסז:] כתב: "דע כי החומר מדריגה הראשונה של הנמצא... והצורה היא המדריגה השניה" [ראה להלן פכ"ד הערה 27]. באופן שהרוחני יכול לבא לעולם רק כטפל וכמיעוט לגשמי, בבחינת [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה והן מועטין". לכך כל מדריגה פנימית צריכה להתחיל מתוך דבר חומרי, כי מן הנמנע שבעולם הגשמי תהיה התחלה שאינה גשמית, כי בעולם הזה יש לגשמי חזקת מרא קמא. **אך אין** זה מספיק, כי הא תינח שהרוחני בא לעולם רק דרך החומרי, אך המשל של הפרי והקליפה מורה שלאחר בואו של הרוחני אזי מסתלק החומרי, וכפי שהקליפה מסתלקת מהפרי. ונקודה זו אינה מתבארת על פי מה שנכתב עד כה. זאת ועוד, שבנצח ישראל פכ"ח [תקע.-תקעא:] הביא את שני הפירושים שכתב כאן בביאור שהיית משה רבינו בבית פרעה [(א) ההעדר הוא סבת ההויה. (ב) הפנימי יוצא מתוך החומרי], ולאחר שהביא את הפירוש השני [כמובא בהערה 59] כתב: "ודבר זה עצמו פירוש הראשון כאשר תבין". הרי שחיבר להדדי את הפירוש השני עם הפירוש הראשון. וכל עניינו של הפירוש הראשון הוא שיחס החומרי לרוחני הוא כיחס ההעדר אל ההויה. נמצא מה שהקליפה נופלת אינה דבר צדדי, אלא נפילה זו היא הסבה לשלימות הפרי, כפי שההעדר הוא הסבה לצורה החדשה שתחול, וזה צריך ביאור. **לכך נראה**, כי מה שהקליפה נופלת כשהפרי נשלם, אין זה על צד הזדמן, אלא שהשלמת הפרי היא המביאה לנפילת הקליפה, כי הפרי שואב מן הקליפה את כל הלחלוחית שהיתה בו, ומחמת כן הקליפה מתייבשת ומתה [ראה בספר בהיכל המהר"ל, סוף עמוד רסח שכתב כן]. וזהו מה שכתב למעלה "ואז כאשר הפרי גדול נפסדה הקליפה **מכח**

גידול הפרי" [ראה הערה 58]. נמצא שלא רק שהרוחני בא לעולם דרך החומרי, אלא שפעמים שהרוחני בא לעולם על חשבון חיותו של החומרי, בבחינת [יחזקאל כו, ב] "אמלאה החרבה", ולא נתמלא הרוחני אלא מחורבנו של החומרי. ודברים אלו נאמרים במיוחד בשלשה דברים אלו [שלימות הפרי, מלכות ישראל ביצ"מ, ומלכות המשיח], כי שלשה דברים אלו הם שלש תכליות מובהקות שלמענן נעשו כל האמצעים שקדמו להן. ואודות שהפרי של האילן וישראל הם התכלית הנרצית לכל מה שקדם להם, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.], וז"ל: "כמו האילן שהוא נטוע... תכלית גידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח, שאם אין הפרי שיצא בסוף, לא היה גדל, וזה הוא שגורם גידול שלו. וכן ישראל שיצאו באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל העולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות" [ראה להלן פכ"ג הערה 175, ופל"ט הערה 147]. ובגמרא אמרו [סנהדרין צח:] "לא אברא עלמא אלא למשה... אלא למשיח", הרי שמשה ומשיח הם תכלית העולם [כמבואר בנצח ישראל פמ"ג (תשמו:), ובאר הגולה באר החמישי (קכח.)]. לכך האמצעים שהביאו לתכליות אלו אינם עומדים לעצמם, אלא הם בטלים אליהן.

(63) לשון המדרש במילואו: "'ותקרא שמו משה', מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים; אף על פי שהרבה שמות היו לו למשה [משה, ירד, חבר, יקותיאל, אביגדור, אבי סוכו, אבי זנוח, טוביה, שמעיה, בן נתנאל, הלוי (ויק"ר א, ג), הימן (ב"ב טו.), וראה להלן פי"ט הערה 249], לא נקבע לו שם בכל התורה אלא כמו שקראתו בתיה בת פרעה. ואף הקב"ה לא קראהו בשם אחר" [ראה להלן הערות 66, 67].

(64) מבאר שהפסוק "דרכי דרכי נועם וגו'" מטעים ומסביר את הפסוק "ותורת חסד על לשונה" ["כי התורה כל 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום', ונקראת **בשביל זה** 'תורת חסד'"]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"כ [רצה.], וז"ל: "מדת אברהם היא מדת התורה, כי התורה תקרא 'תורת חסד', דכתיב 'ותורת חסד על לשונה'. וזה מצד כי התורה 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'. ואף כאשר תמצא בתורה מיתות וכריתות, אין תכלית התורה רק להעמיד הטוב בעולם, שלא יהיה נמצא שום רע... ומפני זה אברהם שהיה מדתו החסד, ראוי מצד עצמו אל התורה, שהתורה היא תורת חסד, וזהו מדתו של אברהם". ומה שהפסוק "תורת חסד" נצרך לסיוע של הפסוק "דרכיה דרכי נועם וגו'", ואינו עומד בפני עצמו, זהו משום שהיה מקום לומר שהואיל ויש בתורה דברים הנראים לכאורה שלא כחסד ["מיתות וכריתות"], לכך שמא השם "תורת חסד"

מתייחס רק לחלקי התורה הנראים כחסד, ולא לכל התורה כולה. ולהוציא ממחשבת פיגול זו הקדים [כאן ובתפארת ישראל] את הפסוק "דרכיה דרכי נועם **וכל** נתיבותיה שלום", להורות שכל התורה כלה היא "תורת חסד", ואף ה"מיתות וכריתות" שבה לא באו אלא להעמיד את הטוב בעולם [ואולי לכך כתב כאן "כי התורה **כל** דרכיה דרכי נועם **וכל** נתיבותיה שלום", הוסיף תיבת "כל" ברישא דקרא, אע"פ שלא נאמר כן בפסוק, כדי להורות שזו מגמתו בהביאו פסוק זה]. וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכד:], וז"ל: "כי התורה הנושא שלה הטוב והזכות, כמו שאמר הכתוב 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'. אף כאשר אמרה התורה להרוג ולשרוף ולסקול, כל זה הוא להעמיד הטוב והנועם, ולבער הרע". הרי שהפסוק "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" מורה שאף המיתות שבתורה באו להעמיד הטוב. **ויש להעיר** מדבריו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסב:], שכתב שם: "כי התורה יש בה כל שלשה דברים; כי התורה תקרא 'משפט', מצד שכל דבריה הם במשפט. ואם יעבור דבר אחד מן התורה, נקרא עובר משפט. ונקראת גם כן חסד גמור, כדכתיב 'ותורת חסד על לשונה'. והיא גם כן שלום, וכדכתיב 'כי כל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'. ולפיכך התורה כוללת שלשתן". ובהשקפה ראשונה נראה שמבאר ש"חסד" לחוד, ו"משפט" לחוד, ו"שלום" לחוד, ולא כדבריו כאן שהפסוק "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" מורה שהכל הוא חסד. אמנם לכשתדקדק בלשונו שם תראה לא כן, שהנה כתב שם "ונקראת גם כן חסד **גמור**, כדכתיב 'ותורת חסד על לשונה'". ומה פשר הוספת תיבת "גמור", דבר שלא עשה בשאר מקומות בספריו כשהביא פסוק זה. אלא ששם כוונתו לומר שלולא הפסוק "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" היה מקום לחשוב ש"תורת משפט" ו"תורת חסד" הם "שני כתובין המכחישין זה את זה", כי בפשטות "חסד גמור" אינו דר בכפיפה אחת עם "תורת משפט". אך לאחר שבא הכתוב השלישי "דרכיה דרכי נועם וגו'" ומכריע ביניהם, אז ידעינן שכל התורה כולה היא אכן חסד גמור, ואף המשפט שבה אינו אלא כדי להעמיד הטוב בעולם [וכן ה"חסד גמור" שבה הוא על פי המשפט]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה בגו"א דברים פל"ג אות ד [תקז.] כתב: "כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה', ונאמר 'דרכיה דרכי נועם'. ונקראת בלשון 'אמת', 'תורת אמת היתה בפיהו' [מלאכי ב, ו]". הרי שוב חיבר את הפסוק "ותורת חסד על לשונה" עם הפסוק "דרכיה דרכי נועם", ושניהם ביחד יוצרים שם אחד [לעומת השם השני "תורת אמת"]. אך בגו"א שם הביא רק סיפא דקרא "דרכיה דרכי נועם", בדילוג רישא דקרא "דרכיה דרכי נועם", ודבר זה אומר דרשני. אך לפי המבואר

כאן הדבר יתיישב ברווחה; נתבאר כאן שהחיבור של הפסוק "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" עם הפסוק "ותורת חסד על לשונה" נועד להורות שגם עונשי מיתות וכריתות באים להעמיד הטוב. והנה כל עונשי מיתות בי"ד הם על מצוות לא תעשה [רמב"ם הלכות סנהדרין פט"ו הלכות י-יג]. וכן רובא דרובא של חייבי כריתות הם על מצוות לא תעשה [כריתות ב.]. ובתפארת ישראל פ"ז [קכה.] ביאר ש"דרכיה דרכי נועם" נאמר על מצוות עשה, ואילו "וכל נתיבותיה שלום" נאמר על מצוות לא תעשה. והואיל ומגמתו להורות שעונשי המיתה [שהן רק על מצוות לא תעשה] באו להעמיד הטוב, נקט רק בסיפא דקרא ["וכל נתיבותיה שלום"], כי אותה אנו מבקשים.

(65) "שגמלה חסד עם משה, שלקחה אותו מן היאור. ואם לא היתה עושה זאת, היה מגיע לו המיתה" [לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א (א, קמט:)].

(66) כן מדויק מלשון המדרש, שאמרו שם "'ותקרא שמו משה', מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים; אף על פי שהרבה שמות היו לו למשה, לא נקבע לו שם **בכל התורה** אלא כמו שקראתו בתיה בת פרעה" [הובא למעלה הערה 63]. הרי מדובר בקריאת שמו של משה בתורה דייקא.

(67) המשך לשון המדרש שם: "ואף הקב"ה לא קראהו בשם אחר" [הובא למעלה הערה 63].

(68) מדגיש כאן שנותנת השם [בתיה] היתה גומלת חסד, אך אינו מדגיש שהשם "משה" גופא מורה על החסד. אמנם בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:] הדגיש גם נקודה זו, וכלשונו: "ובמדרש 'ותקרא שמו משה', ראה כמה גדול כח גומלי חסדים לפני הקב"ה. שבעה שמות היה למשה, וכולם לא נתקיימו חוץ משם 'משה', שנאמר 'ותקרא שמו משה כי מן המים משיתהו'. וביאור זה כמו שאמרנו, כי כאשר האדם הוא טוב ועושה טוב לאחר, הוא מתדבק במדריגה שיש לה קיום. ובת פרעה בשביל שגמלה חסד עם משה... וקראה שמו על שם החסד שעשתה, שקראה שמו 'משה' על שם 'כי מן המים משיתהו', היה השם הזה נשאר למשה. כמו שראוי אל מדריגת החסד שהוא קיים לעולם". **ובכת"י** [**שפד**.] כתב שני טעמים בביאור המדרש הנ"ל [וטעמו השני הוא כדבריו בנדפס], וז"ל: "נראה כי בתיה בת פרעה קיימה מציאות משה רבינו ע"ה, ולפיכך ראוי היה שיהיה גם כן מקוים לו זה השם, כי על ידי בתיה בת פרעה היה לו קיום. ואף הקב"ה אשר על ידו היה הכל, ומאתו בא הקיום של משה רבינו ע"ה על ידי בתיה בת פרעה גם כן, לא קראו בשם אחר. כי מאחר שהיה השם יתברך מסבב קיום משה רבינו ע"ה על ידי בתיה בת פרעה, קראו בזה השם. ויש לפרש גם כן, כי בתורה לא נקרא לו

שם אחר, כי התורה כל 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'. ונקראת בשביל זה 'תורת חסד', דכתיב 'ותורת חסד על לשונה'. ובמסכת סוטה בפרק קמא [יד.], דרש רבי שמלאי, תורה תחילתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים. תחילתה גמילות חסד, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' לאדם כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבור אותו בגיא', עד כאן. הרי שהתורה תסוב על גמילות חסד. ולפיכך השם שקראה לו בתיה, שהיתה גומלת חסד, עיקר בתורה. ואף הקב"ה לא קראו לו שם אחר כשהיה מדבר עמו. כי מאחר שהקב"ה היה מדבר עמו דברים בתורה, לא קראו לו הקב"ה שם אחר, כאשר ראוי לקרות בתורה".

(69) נראה לבאר את שאלתו על פי דבריו של הים של שלמה [קידושין פ"א אות סה], שכתב: "כי הוא היה נקרא 'משה' על שם היאור, 'כי מן המים משיתהו'". ואם כוונת בת פרעה לקרוא את משה על שם היאור, היה מן הראוי שתאמר כן בפירוש "מן היאור משיתהו". ועוד אפשר לבאר, שככל שניתן להגדיר ולדייק בדברים, כך ראוי לעשות. לכך במקום לומר "מן המים משיתהו" [שאז נאמר "המים" באופן סתמי ולא מבורר], היה עדיף לומר "מן היאור משיתהו", שזה מורה מאיזה מים הוציאה אותו. ואודות שראוי להגדיר ולדייק בדברים, כן כתב בדר"ח פ"א מט"ז [שפה.], וז"ל: "בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל". ושם פ"ו מ"ז [קצ:] כתב: "דבר זה ראוי אל השכל שלא יהיו דבריו בערבוב. וכזה אמרו בפרק כיצד מעברין [עירובין נג.], אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם, עד כאן. והטעם הזה מבואר, כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". ובנתיב התורה פ"ח [שמב:] כתב: "כל שכל הוא מבורר לגמרי, שזה ענין השכל שהוא מבורר". וכן מצינו בברכות הנהנין, שברכה המפרטת את שבחו של ה' היא שבח יותר גדול מברכה שאינה מפרטת את השבח, שדבר שברכתו "בורא פרי העץ" ודבר שברכתו "שהכל", ברכת "בורא פרי העץ" קודמת [ברכות לט.], שהיא ברכה חשובה יותר שמיוחדת ומפורטת לפרי העץ בלבד, מה שאין כן ברכת "שהכל" שהיא ברכה כללית. וכן ברכת "בורא פרי האדמה" חשובה יותר מברכת "שהכל" מטעם זה עצמו [טושו"ע או"ח סימן ריא סעיף ג, ומ"ב ס"ק טו].

(70) נראה שבא להדגיש שאל תבין מדברי המדרש [שהשם "משה" נקבע בתורה משום שבתיה היתה גומלת חסדים] שבעצם אין השם "משה" מורה על עיקר ענין משה ומעלתו, ורק נקבע בתורה משום גמילות חסדים של בתיה. אל תאמר כן, אלא השם "משה" מורה על עיקר ענין משה ומעלתו [כמו שיבאר], וכוונת המדרש היא שהואיל ובתיה היתה גומלת חסדים, לכך עלה בידה לתת למשה שם שיורה על עיקר ענינו ומעלתו. ולפי זה מובן שהתחיל תשובה זו במלים "ואומר אני", שמבאר כאן עומק חדש במדרש, שאינו נראה בהשקפה ראשונה. וכן יובן מדוע פתח שאלתו בתיבת "אלא" ["**אלא** שיש לדקדק במה שאמרה 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו'"], כי בא לערער על ההבנה הפשוטה העלולה להיות בדברי המדרש [שאין השם "משה" מורה על עיקר ענין משה ומעלתו]. וראה להלן הערה 105 שנקודה זו מוכחת משם.

(71) למעלה פי"ז [לאחר ציון 114] הביא את דברי הגמרא [סוטה יב:] שהאצטגנינים ראו שמשה לקה במים, ולכך גזרו "כל הבן הילוד היאורה תשליכהו", והם לא ידעו שעל מי מריבה הוא נלקה. ושם [לאחר ציון 121] כתב: "ויש לך לדעת ענין זה, מה שהיו רואים האצטגנינים שיהיה נלקה במים, שהיו רואים מה שהוא מתנגד למשה, והיו רואים כי המים הם מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, וכמו שיתבאר לקמן איך המים תמיד מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, ודבר זה היו רואים האצטגנינים, התנגדות המים בלבד. וכאשר היה משה רבינו עליו השלום צדיק גמור, לא היה בא על ידי אחד מן הנמצאים תקלה לצדיק זה, חוץ מן המים, שהיו מתנגדים למשה בעצמן, כאשר יתבאר עוד, והתבאר למעלה באריכות, עיין שם. ולפיכך בא תקלה למשה רבינו עליו השלום על המים. ולא ראו ענין המריבה בפירוש, רק שראו את התנגדות המים מתנגדים למשה רבינו עליו השלום". ולמעלה פי"ד [לאחר ציון 46] כתב: "וידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם [ראה להלן הערה 78]... ולפיכך תמיד היה הקב"ה מאבד רשעים, כמו דור אנוש, ודור המבול, וסיסרא, ופרעה, במים. לפי שהמים הם העברת צורת המציאות, וכאשר יש חטא בעולם, הקב"ה מעביר את הצורה, ומעביר אותו במה שהוא העברה אל הבריאה, כמו המים". ולהלן ס"פ כג [לאחר ציון 240] כתב: "המים אין להם צורה מיוחדת, ודבר זה נתבאר למעלה בפרקים פעמים הרבה, עיין שם". ולהלן פל"ט [לאחר ציון 172] כתב: "המים, כמו שהתבאר למעלה בפרק י"ד ובפרק י"ח, הם חמרים, שאין בהם צורה". ולהלן פ"מ כתב:

"כי ענין אחד למים עם המצרים; כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה, והם קרובים אל החומר ונוטים אליו. ולפיכך המים מתנגדים אל ישראל, כמו שהתבאר כמה פעמים". וכן בשאר ספריו ביאר ענין זה בהתבסס על דבריו כאן בביאור הפסוק "מן המים משתיהו". וכגון, בנצח ישראל פ"ז [קסט:] כתב: "המים הם מתיחסים אל החמרי. ודבר זה ענין עמוק, בארנו אותו בחבור גבורות ה' אצל 'כי מן המים משיתיהו', וגם בשאר מקומות הרבה, כי המים הם הפך הצורה, כמו שהתבאר". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "אין דבר שהוא יותר נוטה אחר החומר כמו המים... ולא נלקה משה אלא במים, כי המים היו כנגדו. ומתחלה אמרו אצטגניני פרעה להשליכו אל המים שהם כנגדו, ובת פרעה קראה אותו משה על שם 'מן המים משיתיהו'. והארכנו בזה עוד מאוד, כי המים הם חמרים ביותר מכל". ובח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה.] כתב: "כי כבר התבאר שאין דבר יותר חמרי גשמי מן המים... והוא מבואר בחבור גבורות השם אצל 'כל הבן הילוד היאורה תשלכוהו', עיין שם". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטו:] כתב: "לכך נקרא משה על שם 'כי מן המים משיתיהו'. וכל זה כי משה הוא קדוש, איש אלקים לגמרי, נבדל מן החומר. והמים הם חמריים, ואין בהם צורה כלל, למי שיבין ענין המים ומדריגתן. כי הצורה הוא דבר מקוים, ואילו המים דבר ניגר ונמס, ולכך הם חמריים לגמרי". וראה למעלה פי"ד הערה 49, הערה הבאה, ולהלן הערות 78, 79, 95.

(72) לשונו למעלה פט"ז [לאחר ציון 73]: "משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר, כאשר יתבאר. עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ושם בסוף הפרק כתב: "משה, בו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה... כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומרי". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 23] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי". ולהלן פכ"ח [לאחר ציון 38] כתב: "כאשר משה היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי כי אם אל מעלה הנבדלת... ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה, [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ולהלן פמ"ז כתב: "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים'... שהיה מדריגת משה נבדל מן הטבע, והיה אלקי". ולהלן ס"פ סו כתב שפרישת משה מאשה [שבת פז.] מורה שאף לא היתה לו חמדה ותאוה לכך, שאם לא כן "לא היה ראוי שיהיה פורש

מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לך לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה, ונקרא 'איש אלקים' [דברים לג, א]". ובדר"ח פ"א מ"א [קלא.] כתב: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ושם פ"ו מ"ב [לז.] כתב: "כי משה רבינו עליו השלום היה 'איש האלקים', עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי". ובחי"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש, ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר... ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך [דברים לד, ו] 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד, וזה אין שייך בשאר צדיקים". ובחי"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים". ובחי"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "אין המים דבר מקוים והם נגרים ונשפכים, כדכתיב [דברים טו, כג] 'על הארץ תשפכנו כמים', ואין לך דבר נשפך ונמס יותר מן המים, דכתיב [יהושע ז, ה] 'וימס לבב העם ויהי למים'... ולפיכך היה משה משוי מן המים, כי משה היה נבדל לגמרי מן החמרי, עד שהיה מסולק ונבדל ממנו לגמרי, ולכך היה משוי ויוצא מן המים" [ראה למעלה פ"ז הערה 153, פי"ד הערה 49, פט"ו הערה 98, פט"ז הערה 75, פי"ז הערה 24, בסמוך הערות 79, 96, 97, להלן פי"ט הערה 222, פכ"ב הערות 82, 102, פכ"ד הערה 26, 27, 28, 33, ופכ"ח הערה 7].

(73) פירוש - המלאכים הם צורה בלבד, ללא שום חומר. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ג כתב: "המלאכים אינם גוף וגויה אלא צורות נפרדות זו מזו". ובמו"נ ח"ב ר"פ ו כתב: "הוא [אריסטו] יאמר 'שכלים נפרדים', ואנו נאמר 'מלאכים'". ובתפארת ישראל ר"פ יא [קע.] כתב: "מהות הגלגלים והמלאכים, שיקראו צורות הנפרדות". ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "מלאכים... הם צורות נפרדות זה מזה". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:]

כתב: "המלאכים... מחולקים מצד צורתן, שיקראו צורות נפרדות". ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] הרחיב בנקודה זו, וז"ל: "רק כי הם צורות נפרדות, אין הבדל שלהם כמו שהוא בבני אדם, שהצורה שלהם אחד, והבדל שלהם על ידי גשם מחולק. שאלו אין להם חומר וגשם, ועל כרחך יהיה ההבדל שלהם ע"י צורתם הנבדלת, שאין צורה זאת כמו צורה זאת. וכמו האש והמים שהם נבדלים בצורתם, כך ענין המלאכים נבדלים בצורתם". וכן הוא ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ה, וז"ל: "במה יפרדו הצורות זו מזו, והרי אינן גופין. לפי שאינן שוין במציאותן, אלא כל אחד מהן למטה ממעלתו של חבירו". וראה למעלה פ"ז הערה 83, פי"ז הערה 23, להלן פכ"ב הערה 95, ופכ"ה הערה 96.

(74) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעו.]: "מה שנקרא משה 'טוב' [מנחות נג:], מפני שהוא איש האלקים, והיה כמו מלאך ונבדל מן החומר שהוא רע. ולפיכך היה ראוי לקבל התורה, שהוא השכל האלקי נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'" [הובא למעלה פ"ז הערה 153]. וצרף לכאן מה שנאמר [במדבר כ, טז] "ונצעק אל ה' וישמע קולנו וישלח מלאך ויוצאנו ממצרים וגו'", ופירש רש"י שם "מלאך - זה משה". ואמרו חכמים [יומא ד:] "לשומו [את משה] כמלאכי השרת".

(75) "באר מים חיים" [בראשית כו, יט], "והכית בצור ויצאו ממנו מים" [שמות יז, ו], "ולא יכלו לשתות מים ממרה כי מרים הם וגו'" [שמות טו, כג], "ולקח הכהן מים קדושים" [במדבר ה, יז], "ויצאו מים רבים" [במדבר כ, יא], ועוד.

(76) לשונו להלן פ"ס: "ועוד כבר אמרנו פעמים רבות כי המים לא נקראו בכתוב רק בלשון רבים". ובדר"ח פ"ב מ"ו [תרה:] כתב: "המים הם נקראים בלשון רבים בכל מקום, ולא תמצא לשון יחיד במים". וכן הוא בח"א לנדה לא. [ד, קס.]. והתוספות הרא"ש [שבת קמג:] כתב: "מים בכל מקום לשון רבים". והרד"ק בספר השרשים, שורש מי כתב: "'מים רבים'... ולעולם הוא לשון רבים". והגר"א באדרת אליהו [בראשית א, ט] כתב: "'מים' נקראים בלשון רבים, כמו ידים רגלים רחיים... נקרא חלק האחד בלשון רבים". וראה להלן הערה 79, ופ"כ הערה 82.

(77) לשונו בנתיב התורה פי"ג [תקיא:]: "כי הצורה מאחד ומקשר הכל... וידוע כי הצורה היא מקשרת ומאחד הכל". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט:] כתב: "וידוע כי אין החלוק רק מצד הגשם בלבד שבו החלוק, והאחדות הוא מצד הצורה שאין בה חלוק כלל". ובנצח ישראל פנ"ג [תתלז:] כתב: "על ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת... לכך היו ישראל על ידי

משה לעם אחד... כי משה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם... המלך המשיח, שהוא יהיה מאחד ישראל, והוא כמו צורה שעל ידו נעשה אחד, כמו שהיה משה, וכך יהיה מדריגת המלך המשיח" [הובא למעלה פט"ז הערה 6]. ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד. ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם, שוב אין קשיא איך ימצא הרבוי. כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל, כמו המלך בעם שעל ידו מתקשר העם, עד שנעשה עם אחד בשביל המלך, שהוא מולך עליהם, והם עבדיו. כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם שהוא אחד, ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד" [ראה להלן פל"ט הערות 52, 65].

(78) הלשון "בלי צורה גמורה... בלי צורה מקוימת" מורה שמ"מ יש למים צורה מסויימת, ורק שאין למים צורה גמורה ומקוימת. וכן למעלה פי"ד [לאחר ציון 46] כתב: "וידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם", הרי שיש למים מיהא "מיעוט צורה". אך בכמה מקומות כתב שאין למים צורה כלל. וכגון, להלן פס"ב כתב: "דבר שאין לו צורה כלל, ואין לו שלימות כלל של צורה, כמו המים". ובח"א לחולין ז. [ד, צג.] כתב: "דע כי החומר הראשון נקרא 'מים', מפני שהוא נעדר כל צורה, והדבר שהוא נעדר צורה נקרא 'מים'". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "המים הם חמריים, ואין בהם צורה כלל, למי שיבין ענין המים ומדריגתן. כי הצורה הוא דבר מקוים, ואילו המים דבר ניגר ונמס, ולכך הם חמריים לגמרי". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים". ויל"ע בזה [ראה למעלה פי"ד הערה 51, ופרק זה הערה 71]. ואודות שהצורה היא דבר מקוים, ראה למעלה פי"ד הערה 48.

(79) לשונו להלן פ"ס: "ועוד כבר אמרנו פעמים רבות כי המים לא נקראו בכתוב רק בלשון רבים. ופירשנו הטעם בפסוק 'כי מן המים משיתהו', כי הם חומרים, ואין אחדות רק בצורה". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים. וכמו שמורה על זה השם כך מורה עליהם מהות שלהם, שהרי אין המים דבר מקוים, והם נגרים ונשפכים, כדכתיב [דברים טו, כג] 'על הארץ תשפכנו כמים', ואין

לך דבר נשפך ונמס יותר מן המים, דכתיב [יהושע ז, ה] 'וימס לבב העם ויהי למים'. אבל הצורה הוא דבר מקוים, כמו שידוע מענין הצורה. ולפיכך היה משה משוי מן המים, כי משה היה נבדל לגמרי מן החמרי, עד שהיה מסולק ונבדל ממנו לגמרי, ולכך היה משוי ויוצא מן המים" [הובא למעלה פי"ד הערה 49, ולמעלה הערה 72]. והשם משמואל פרשת ויחי, שנת תרע"ז, כתב: "הדברים הנוזלים, כגון יין שמן ודבש, נמי יש בהן התאחדות בצד מה, ואינם ממהרים להריק כמו מים... ורש"י [בראשית מט, ד] כתב שהמים ממהרים לצאת... ועל כן לא תמצא לעולם מים בלשון יחיד, אלא שם 'מים' הוא לשון רבים. והטעם מפני שאינם מתאחדים כלל, אלא לעולם הם מפורדים קצתם מקצתם. וזה עצמו הוא טבעם שבמקום מדרון ביותר הם ממהרים במרוצתם מכל המשקים, כי הם מפורדים... ובכן הנמשל למים הוא מי שבו היפוך ענין התאחדות".

(80) ויחוד מדריגתו בנבואה מורה על יחוד מדריגתו הכללית, וכפי שכתב למעלה פט"ז [לאחר ציון 14] כתב: "משה רבינו עליו השלום, היה על כל בני אדם במעלה, כדכתיב 'לא קם נביא כמשה עוד'". ולמעלה פ"ז [שנא.] כתב: "הנה אדון הנביאים, השלם בתכלית השלימות, שלא היה ולא יהיה כמוהו". ולמעלה פ"ט [תפט:] כתב: "משה הוא היה יחיד, ולא היה כמוהו". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא.] כתב: "ולא קם כמוהו, ולכך ניתנה תורה על ידו, שאין כמוהו". ושם ס"פ סג [תתקצא.] כתב: "כי אין ראוי להחסיר שום מדרגה ממעלת משה רבינו עליו השלום, אשר לא קם כמוהו... שהיה השגתו בשלימות, ולכך היה מקבל התורה, שהיא תמימה גם כן" [ראה למעלה פ"ז הערה 154, פ"ט הערה 222, פט"ז הערות 15, 16, להלן פי"ט הערה 20, פכ"ח הערות 1, 3, ופ"ל הערה 83].

(81) הנה נאמר [שמות יח, ז] "ויצא משה לקראת חותנו וישתחו וישק לו וישאלו איש לרעהו לשלום וגו'", ופירש רש"י שם "וישתחו וישק לו - איני יודע מי השתחוה למי, כשהוא אומר 'איש לרעהו', מי הקרוי 'איש', זה משה, שנאמר [במדבר יב, ג] 'והאיש משה'". ובגו"א שם אות יח [יט.] כתב: "ומה שנקרא משה 'איש', מפני כי מלת 'איש' בא על המיוחד, שהוא איש פרטי בדבר, ולפיכך 'איש' לא יתרבה, ויאמר 'אנשים' לשון רבוי, ולא 'אישים'. ומפני שמשה היה מיוחד פרטי, שנאמר 'ולא קם נביא כמשה עוד', נקרא משה 'איש'". ויש בזה הטעמה מיוחדת; משה נקרא "איש", והוא הפך למים. והפכיות זו מתבטאת בכך שתיבת "מים" אינה יכולה להאמר אלא בלשון רבים [כמבואר כאן], ותיבת "איש" אינה יכולה להאמר אלא בלשון יחיד [כמבואר בגו"א הנ"ל, ובנתיב התורה פי"ג (תקט.)]. זאת ועוד, להלן ס"פ כג כתב: "'זה' שהוא שם משה, כמו שנאמר [שמות

לב, א] 'כי זה משה האיש'. ושם 'זה' יבא על הרמוז, שיש לו צורה מיוחדת נבדלת, והוא מעלת משה. וזהו הפך המים, שאין להם צורה מיוחדת". וגם תיבת "זה" אינה יכולה להאמר בלשון רבים [והרבוי של "זה" הוא "אלה" (רבינו בחיי שמות לב, ד)].

(82) הנה עד כה [מציון 71 ואילך] נקט כמה פעמים שהיתה למשה רבינו מעלת הצורה הנבדלת, אך כאן לראשונה מוסיף "צורה נבדלת **בתחתונים**". ואולי משום שבא לבאר כיצד האצטגנינים ראו דברים של קדושה, הרי כחם הוא על ידי המזל [כמבואר למעלה פי"ז הערה 121], והמזל הוא גשמי [שם, ולהלן פל"ו הערה 46], וכיצד דבר גשמי יראה את קדושת משה רבינו. ועל כך מיישב שהואיל ומשה רבינו הוא צורה בתחתונים, לכך אף ענין זה נכלל בראייתם של האצטגנינים [ראה למעלה פ"ז הערות 84, 86]. ואודות כח המזלות לשלוט על התחתונים, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכג:], וז"ל: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערות 49, 74, פ"ז הערה 80, פי"ז הערה 95, ולהלן פל"ב הערה 77]. וראה בסמוך הערה 89.

(83) למעלה פי"ז [לאחר ציון 119], וז"ל: "ואם תאמר, איך אפשר שהאצטגנינים היו רואים מה שלקה משה רבינו עליו השלום על מי מריבה בשביל שאמר [במדבר כ, י] שמעו נא המורים', שדבר קשה הוא לומר שהאצטגנינים יהיו רואים דבר זה, דלא תליא ענין משה רבינו עליו השלום במזל. ויש לך לדעת ענין זה, מה שהיו רואים האצטגנינים שיהיה נלקה במים, שהיו רואים מה שהוא מתנגד למשה, והיו רואים כי המים הם מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, וכמו שיתבאר לקמן איך המים תמיד מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, ודבר זה היו רואים האצטגנינים, התנגדות המים בלבד. וכאשר היה משה רבינו עליו השלום צדיק גמור, לא היה בא על ידי אחד מן הנמצאים תקלה לצדיק זה, חוץ מן המים, שהיו מתנגדים למשה בעצמן, כאשר יתבאר עוד, והתבאר למעלה באריכות, עיין שם. ולפיכך בא תקלה למשה רבינו עליו השלום על המים. ולא ראו ענין המריבה בפירוש, רק שראו את התנגדות המים מתנגדים למשה רבינו עליו השלום".

(84) "כי המים והצורה שני הפכים" [לשונו בכת"י (שפד:)]. ואודות שההעדר יבוא רק ממתנגדו והפכו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.], וז"ל: "אין דבר אחד הוא בטול

לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש" [הובא למעלה פ"ה הערה 98, ולהלן פי"ט הערה 59, פכ"ז הערה 5, ופ"מ הערה 124]. ושם בהמשך הפרק מי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [הובא למעלה פ"ד הערה 8, ופי"ב הערה 37]. לכך המיתה של משה יכולה לבוא רק מחמת המים, המתנגדים לצורתו הנבדלת של משה. **אך לשונו** הזהב מורה שרומז לענין נוסף; לולא מי מריבה משה רבינו לא היה מת כלל, שכתב: "לא היה בא המיתה למשה, שהוא צורה נבדלת, רק על ידי מי מריבה". ומשמע לולא מי מריבה "לא היה בא המיתה למשה". ובשו"ת חת"ס או"ח סימן לז כתב: "לפי קבלת חז"ל אילו נכנס משה לא"י היה חי לעולם", ומצויין שם שמקור הדברים הוא בפרשת דרכים דרוש ח [ד"ה עוד נקדים]. וכן הוא במגלה עמוקות אופן כ, וספר עשרה מאמרות חיקור הדין ג פ"ד. אמנם בתחילת ההספד [מודפס בגו"א סוף ספר במדבר, הוצאת בני ברק] הביא את המדרש [דב"ר ט, ד] "אמר לו משה, רבש"ע, אחר כל אותו הכבוד ואותה הגבורה שראו עיני, אני מת. אמר לו הקב"ה משה, 'מי גבר יחיה ולא יראה מות' [תהלים פט, מט]. מהו 'מי גבר יחיה', אמר רבי תנחומא, מי גבר כאברהם, שירד לכבשן האש וניצל, ואחר כך [בראשית כה, ח] 'ויגוע וימת אברהם'. מי גבר כיצחק, שפשט צוארו על המזבח, ואחר כך אמר [בראשית כז, ב] 'הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי'. מי גבר כיעקב, שנתפגש עם המלאך, ואחר כך [בראשית מז, כט] 'ויקרבו ימי ישראל למות'. מי גבר כמשה, שדבר עם בוראו פנים בפנים, ואחר כך [דברים לא, יד] 'הן קרבו ימיך למות'". ובהספד שם [קעח] כתב: "הרי משה היה מדבר עם השכינה אף כאשר היה עם גופו, ולא היה מעכב עליו גופו הדבור עם השכינה פנים אל פנים, ואם כן למה הגיע לו המיתה... אבל טעם זה כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה, כאשר נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מכל מקום לא היה במחיצה עליונית לגמרי. וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת, ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העולם הזה". הרי המדרש מבאר שאף משה רבינו לא היה יכול להמלט ממיתה, ועליו נאמר "מי גבר יחיה ולא יראה מות". ואילו מדבריו כאן משמע שלולא מי מריבה משה היה חי לעולם. ויל"ע בזה.

ולמעלה פט"ו הערה 36 נתבאר שההעדר של הצורה בא עליה מבחוץ, לעומת ההעדר של החומר שבא עליו מעצמו.

(85) למעלה פי"ד [לאחר ציון 74], וז"ל: "ולפיכך תמיד היה הקב"ה מאבד רשעים, כמו דור אנוש, ודור המבול, וסיסרא, ופרעה, במים. לפי שהמים הם העברת צורת המציאות, וכאשר יש חטא בעולם, הקב"ה מעביר את הצורה, ומעביר אותו במה שהוא העברה אל הבריאה, כמו המים. ומפני כי העברת מציאות הצורה על ידי מים, לכן כאשר הקים הקב"ה ברית עם נח, לא הקים רק שלא להעביר המבול. ומה מועיל שלא להעביר המבול, ויכול להעביר אש וגפרית. אלא שכל ענין העברת העולם העברת הצורה על ידי המים, כאשר נתבאר למעלה. ועוד יתבאר בעזרת הצור בפרקים הבאים ענין זה". ועוד אודות מחוי הצורה שנעשה ע"י המים, כן כתב בנצח ישראל פ"ה [קכו.], וז"ל: "אין גבורתו אלא במים [גיטין נו:]. יש לדקדק, ולמה מדתו של הקב"ה לאבד הרשעים במים, שכן הוא האמת שדרך של רשעים להיות נאבדים במים. דע, כי אין דבר ראוי אל רשעים כי אם המים, לפי שהמים מוחים הדבר, כמו שתמצא אצל דור המבול [בראשית ז, כג] 'וימח כל היקום'. כי האדם יש לו צלם ודמות. ומפני כי הרשע נמחה לגמרי, שלא יהיה לו זכר כלל בעולם, לכך השם יתברך מביא המים על הרשעים למחות את שמם וזכרם מן העולם. ומפני כי המים הם מוחים הצורה, לכך ראוים הם ביותר למחות הרשעים מן העולם". ובח"א לגיטין נו: [ב, קז:] כתב: "הקב"ה ברא ויצר האדם, וכתיב אצלו [בראשית ב, ז] 'וייצר ה' אלקים', שנתן לו צורה. והקב"ה על ידי מים מוחה הצורה, שהוא עיקר יצירת האדם... ואל יקשה לך, שדבר זה שייך בצורה המציירת בכותל, דשייך מחוי בצורה על ידי המים, ולא כן צורת האדם. דאין זה קשיא למבין, דמכל מקום אבוד המים מחוי נקרא, ובצורה שייך מחוי. וכאשר גוזר הקב"ה אבוד לרשעים, מביא עליהם דבר שהוא מחוי אל הצורה, שזהו אבוד לעצם שלהם. ובחבור גבורות ה' נתבאר זה בכמה מקומות. ודע, כי הרשע יש לו כח וזרוע ביותר, ונמסה ונשפך כח זרוע שלו במים, עד שכחו נמס כמים הנגרים ונשפכים ארצה. ולכך מאבד הקב"ה כח זרוע רמה של רשעים במים דוקא" [הובא למעלה פי"ד הערה 78].

(86) לשון הב"ר שלפנינו "אפילו נח שנשתייר מהם, לא שהיה כדי, אלא שצפה הקב"ה שמשה עתיד לעמוד ממנו, שנאמר 'בשגם' זה משה, דחושבניה דדין הוא חושבניה דדין. רבנן מייתו לה מהכא, 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה', ומשה חי מאה ועשרים שנה". ובגמרא [חולין קלט:] אמרו "משה מן התורה מנין, 'בשגם הוא בשר'", ופירש רש"י שם: "בשגם הוא - 'בשגם' בגימטריא כמו 'משה'. וכתיב שם 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה',

וכך היו ימי חיי משה, כלומר עתיד לבא 'בשגם' משה מן הנולדים, וכן ימיו". אמנם לא מצאתי מקורו לומר שהמבול נתלה ונתעכב מאה ועשרים שנה בזכות משה. ואולי למד כן ממה שחכמים ביארו ש"בשגם" זה משה, ופשוטו של מקרא מורה שהמבול נתעכב במאה ועשרים שנה, שנאמר [בראשית ו, ג] "ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה", ופירש רש"י [שם] "והיו ימיו וגו' - עד ק"ך שנה אאריך להם אפי, ואם לא ישובו אביא עליהם מבול". וצירוף דרשת חז"ל ["בשגם" זה משה] עם פשוטו של מקרא מורה שהמבול נתעכב בזכות משה. וכן כתב בשער הפסוקים [לאריז"ל] בראשית סימן ו, וז"ל: "כי בדור המבול כתיב [תהלים כט, י] 'ה' למבול ישב', פירוש 'ישב' נתעכב מלהביא את המבול עד ק"ך שנה בזכות משה, שהוא הבל, הנרמז בסופי תיבות 'ה' למבול ישב'". וראה להלן פכ"ג הערה 237.

(87) בא לבאר כיצד זכות משה רבינו [היותו הצורה הנבדלת] אהני שהקב"ה דחה את המבול במאה ועשרים שנה.

(88) מה שכתב "נתן הקב"ה אריכות לצורת העולם" ולא "אריכות לעולם", כי רוצה לחבר את צורת העולם עם צורתו הנבדלת של משה, שצורת משה תועיל להגן על צורת העולם, וכמו שמבאר והולך. ו"צורת העולם" כוללת כל הנמצאים שבעולם, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"ב אות לד [רכד:], וז"ל: "כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם".

(89) כאן מובן מאוד מדוע נקט בתיבת "בתחתונים" [ראה למעלה הערה 82], כי בא לבאר כיצד צורת משה רבינו תתחבר לצורת העולם כדי להגן על דור המבול מפני מי המבול. לכך יש לציין שצורת משה היא בתחתונים, ושייכת לבני אדם הנמצאים אף הם בתחתונים.

(90) לשונו בח"א לחולין קלט: [ד, קטו:]: "דבר זה ענין מופלג מאוד מאוד מה שנרמז משה בדור המבול, שהוא היה מגין על המבול כמנין שנותיו, שנאמר [בראשית ו, ג] 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה'. ודבר זה נשגב מאוד מאוד במעלת משה, שנאמר עליו [שמות ב, י] 'מן המים משיתיהו', שמשה הוסר [מן] המים. הרי כי המים הם היו רוצים לאבד משה, והוסר מהם, עד שלא יוכלו לו. ותמיד המים מתנגדים למשה והיפך למשה, כי הוא בקע הים, והיה גובר עליו".

(91) לשונו בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.]: "ולכך מה שאמר בזכות משה, רצה לומר כי העולם הזה מוכן למעלה העליונה, שיהיה בעולם אדם שהוא כולה צורה אלקית נבדלת. ודבר זה מושל על המים החמרים, עד שלא יהיה המבול גובר על העולם להפסיד הכל.

כי מה שמוכן העולם הזה אל הצורה האלקית, אינו מניח זה כלל". וראה להלן פכ"ג הערה 237.

(92) הנה לא נתבאר כאן כיצד שנותיו של משה רבינו [מאה ועשרים] מצטרפות לכאן, עד שאריכות הזמן שניתנה לדור המבול היה כמספר הזה [בראשית ו, ג]. אך בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] ביאר זאת, וז"ל: "ואין ספק כי מה שהיו ימי משה מאה ועשרים שנה, הוא דבר מופלג בחכמה. כי 'משה' י"ב במספר קטן, והם ק"כ כאשר כל אחד נחשב לעשרה. וכן נקרא משה 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א]. ומספר 'זה' י"ב, והוא מספר ק"ך... כלל הדבר כי מספר ק"ך ראוי למשה. ובמה שנקרא משה 'זה', בזה עצמו יש להבין כי משה מבטל המים. כי 'זה' נקרא בשביל הצורה השלימה שנקראת 'זה'. שמלת 'זה' בא על דבר הניכר, ובצורה הדבר ניכר ונודע. ולפיכך היה זכות משה מבטל מי המבול מאה ועשרים שנה, כמספר 'זה' שהוא מעלת הצורה המושל על המים, שלא נמחה צורת העולם, כדכתיב [בראשית ז, כג] 'וימח את כל היקום וגו''. כי עצמו של משה צורה נבדלת אלקית, ולכך היה דבר זה מגין מאה ועשרים שנה. ודבר זה הם דברים מופלגים ועמוקים מאוד". **ויש להבין**, מדוע הרמז למשה הוא דוקא בתיבת "בשגם" [בראשית ו, ג], הרי תיבה זו מדגישה את הגנאי של האדם שהוא גופני, שנאמר "ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה" [כפי שביארו מפרשי המקרא שם]. וכיצד תיבה המורה על שפלות וחומריות האדם היא זו הרומזת לצורתו הנבדלת של משה רבינו. ויש לומר, שאמרו בגמרא [כתובות סו:] "תנו רבנן, מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור, והיה יוצא מירושלים... ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתן של ערביים... בכה רבן יוחנן בן זכאי ואמר, אשריכם ישראל; בזמן שעושין רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולטת בהם. ובזמן שאין עושין רצונו של מקום, מוסרן ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה, אלא ביד בהמתן של אומה שפלה". ולמעלה פ"ד [רכה:] הביא גמרא זו, וכתב לבאר [רכז:]: "כי מהו השבח והודאה שנתן רבי יוחנן בן זכאי על זה ואמר 'אשריכם ישראל בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטת בכם, וכשאין אתם עושים רצונו של מקום מסרן ביד בהמתן של אומה שפילה'. אבל הן הן הדברים אשר אמרנו למעלה. כי דבר זה אשר הם נמסרים ביד אומה שפילה הוא נמשך אחר מדריגתן, מפני שמעלת ישראל מעלה נבדלת, ואין חסרון שייך במעלה נבדלת. לכך כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, ונמשך להם החסרון, הרי יגיע בטול להם לגמרי, ולכך נמסרין ביד אומה שפילה וביד בהמתן. שבזה כאילו אין להם מציאות נחשבים, אחר

שהם נמסרים ביד אומה שפילה, שהם עצמם פחותי המציאות, והנמסרים בידם כאילו נעדרים לגמרי ואינם בעולם... שכלל המאמר הזה בא להודיע כי כאשר אין עושים רצונו של מקום אין לישראל מציאות נחשב כלל, ולכך הם נמסרים ביד בהמה, שמפני שהבהמה חמרית, מציאותה מציאות פחות ושפל. ומאכל החמרי שהבהמה מוציאה היתה מלקטת". **נמצא שכאשר** נמצא לפניך התדרדרות עד לדיוטא התחתונה של החומריות, בהכרח שאין זה אלא משום שיש כאן צורה נבדלת שנחסרה, "כי זהו ענין הצורה הנבדלת אשר אין בה חסרון, והיא שלימה. ואם יש בה חסרון, כאילו אין כאן צורה נבדלת" [לשונו למעלה פ"ד (רכד:)]. ומעין זה כתב הרמב"ן [בראשית ו, ג] בביאור תיבת "בשגם", וז"ל: "והנכון בעיני, כי יאמר לא יעמוד רוחי באדם לעולם, בעבור שגם האדם הוא בשר, ככל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה ובחיה, ואיננו ראוי להיות רוח אלקים בקרבו. והענין לומר, כי האלקים עשה את האדם ישר להיותו כמלאכי השרת בנפש שנתן בו. והנה נמשך אחרי הבשר ובתאוות הגופניות, נמשל כבהמות נדמו. ולכן לא ידון עוד רוח אלקים בקרבו, כי הוא גופני לא אלקי". ורבינו בחיי [שמות לה, א] כתב: "כאשר האדם מגביר שכלו על טבעו, הנה הוא מלאך ה' צבאות. וכאשר יגביר טבעו על שכלו, נמשל כבהמות נדמו". לכך תיבת "בשגם" המורה על בני אדם שהתדרדרו למדריגת "כבהמות נדמו", היא גם המורה על מדריגתו הנבדלת של משה רבינו.

(93) האצטגנינים.

(94) בכת"י [שפה.] הוסיף כאן: "שהצורה המקוימת אין המים שולט עליהם, עד שבסוף על ידי מי מריבה, שגרם החטא להיות המים גוברים על הצורה". ואודות שכאשר הצורה בשלימותה אז היא גוברת על החומר, כן ביאר למעלה פ"ד [רכט.], וז"ל: "וענין זה רמזה התורה באדם, דכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים', רמז לך הכתוב בלשון 'וירדו', ולא כתב בלשון 'וימשלו בדגת הים', אלא אם הוא זוכה, והאדם הוא צורה שלימה, ראוי לו להיות מושל על הדברים החמריים, הם בעלי חיים שאינם מדברים, שהם במדריגת החומר, והצורה מושלת עליהם. ואם אינו זוכה, שאין הצורה בשלימות, הרי הוא ירוד לפניהם, שהוא נמסר ביד בהמה חיה ועוף, שהם חמריים. כי הצורה השלימה, אם אינה בשלימותה הגמור, היא בטילה לגמרי. ודברים אלו עמוקים מאוד מאוד בענין הצורה בשלימות כאשר תצא ממדריגתה... [ו]כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת. וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף, ולפיכך היה נותן המציאות כי יהיו ישראל משועבדים למצרים, זהו

הטעם מה שהיה שעבוד ישראל תחת אומה החמרית. וכמו כן תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים שהם החומר, והבן זה מאוד". וראה הערה הבאה, ופי"ט הערה 75.

(95) כמבואר בהערה הקודמת. ובח"א לחולין קלט: [ד, קטו:] כתב: "דבר זה שראו האצטרולוגים, שידעו כח משה, וכי המים מתנגדים למשה. רק שראו וטעו, כי בודאי המים מתנגדים למשה כאשר היה שם חטא, כמו שהיה אצל [במדבר כ, י] 'שמעו נא המורים'. ובלאו הכי משה הוא גובר על המים, לא המים על משה, ולא יכלו לו".

(96) לשון הפסוק הוא "פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט וגו'". וזו מדריגת "אספקלריא המאירה", וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שכט.]: "משה רבינו ראה באספקלריא המאירה, רצה לומר כי משה מפני שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי, וזה נקרא שראה באספקלריא המאירה... אבל ישעיה שאין מעלתו כל כך, והיה רואה השם יתברך בכח גשמי, וזה נקרא אספקלריא שאינה מאירה... וזהו ההפרש אשר יש בין משה ובין שאר נביאים; משה כתיב בו 'פה אל פה וגו'', אבל שאר הנביאים היו מתנבאים באספקלריא שאינה מאירה, היו רואים השם יתברך דרך מלבוש הזה הגשמי". ומדריגת "אספקלריא המאירה" מורה על היות משה נבדל מן החומר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:], וז"ל: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה" [הובא למעלה הערה 72]. ומה שכתב כאן "**שהשכינה** היתה מדברת עמו פה אל פה", כן הוא בתיקוני זוהר סוף תיקון לח, שאמרו שם "משה ימלל בשכינתא, הדא הוא דכתיב 'פה אל פה אדבר בו'". ולהלן פמ"ז כתב: "היה מסתכל באספקלריא המאירה, ולא היה מונע לו מן החמרי העכור מלהסתכל באספקלריא המאירה... הרי כל מדריגת משה שהיה אלקי, ולא היה טבעי". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 23] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי מורגש... ולפיכך נתמלא כל הבית אורה... משה רבינו עליו השלום היה מתנבא בשם המיוחד, הוא אספקלריא המאירה, ולכך נתמלא הבית אורה". הרי מה שנתנבא באספקלריא

המאירה שייכת ל"נתמלא הבית אורה", ו"נתמלא הבית אורה" מורה על מדריגת משה הנבדלת.

(97) וזה מורה שהיתה למשה "צורה קדושה נבדלת", וכמו שכתב להלן ס"פ סו, וז"ל: "בא משה והיה צדיק, שפירש מן האשה. בזה תדע שלא היה החמדה עם משה, שאילו היה החמדה עם משה לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבא לידי חטא. לכך יש לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "זה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש, ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר" [הובא למעלה הערה 72].

(98) אף ענין זה מורה שמשה רבינו היה נבדל מהחומרי, וכפי שכתב להלן פכ"ד, וז"ל: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף... ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם". ולהלן פמ"ז כתב: "כי כאשר תתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם טבעי שהוא תחת הזמן. שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה [דברים ט, ט], ולא כהתה עינו ולא נס ליחו... הרי כל מדריגת משה שהיה אלקי, ולא היה טבעי".

(99) מה שכתב "כי **מאחר שהוסר** מן המים המורים על ענין החמרי, היה משה רבינו עליו השלום מעלתו פשוט מן החומר", יוטעם על פי דבריו בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.], וז"ל: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". לכך היות משה רבינו נמצא במים אך לבסוף נמשה מהמים ["מאחר שהוסר מן המים"], זה מורה בעליל שהוא ההפך הגמור למים. והואיל והמים "מורים על ענין החמרי", לכך בהכרח ש"היה משה רבינו עליו השלום מעלתו פשוט מן החומר". וראה להלן פי"ט הערה 198.

(100) אודות שמשה רבינו נשאר במעלת הצורה בלבד, וכאילו אין לו גוף כלל, כן כתב בדר"ח פ"א מ"א [קלא.], וז"ל: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה

אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך [דברים לד, ו] 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד, וזה אין שייך בשאר צדיקים" [הובא למעלה פט"ז הערה 75].

(101) לשון המשנה במילואה הוא "עקביא בן מהללאל אומר, הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה; דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון. מאין באת, מטפה סרוחה. ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה. ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון, לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". ומבאר כאן שהדבר הראשון "מאין באת מטפה סרוחה" בא להורות "על ענין האדם שהוא בריה פחותה בעל חומר". אמנם בדר"ח שם [כד.] ביאר ששני הדברים הראשונים מורים על שפלות האדם, אך לא הדגיש שהם מורים על היותו בעל חומר, וכלשונו שם: "כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד התחלת האדם אינו נחשב לכלום. ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום גם כן, שהרי הולך למקום עפר רמה ותולעה. וכאשר מצד תחלתו וסופו אינו נחשב, הרי מבטל גבהותו לגמרי כאילו אינו דבר... ומפני זה יש סלוק יצר הרע לגמרי, כי אין יצר הרע לאדם רק כאשר יחשוב עצמו בריאה חשובה, וכאשר אין נחשב לעצמו בריאה, אין שולט בו יצר הרע". ובעל כרחך לומר שהם הם הדברים, שביטול חשיבות האדם נובע מחמת שהוא בעל חומר, והחומרי מופקע מחשיבות. ואמרו חכמים [נדרים לא:] "מאוסה היא הערלה שנתגנו בה הרשעים, שנאמר [ירמיה ט, כה] 'כי כל הגוים ערלים'". ובח"א שם [ב, ה.] כתב: "המאוס הזה מה שבעל הערלה הוא רחוק מן הצורה... ומפני זה הערלה היא מאוסה, שכל דבר חמרי לגמרי והוא רחוק מן הצורה, הוא מאוס, שאין כבוד בדבר החמרי, רק הכבוד הוא בצורה... הערלה שהיא כקליפה שלו, מאוסה לגמרי מצד רחוק שלה מן הצורה". **וכן כתב** בעוד מקומות. וכגון, בנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני

זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב:], באר הגולה באר הששי [קנז:], ח"א לשבת קיג. [א, נ:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. ובנצח ישראל פי"ד [שמז.] כתב: "'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה' [כתובות סו:]. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 54, פ"ג הערה 78, פי"א הערה 27, פי"ז הערה 18, להלן פכ"ג הערה 177, פכ"ט הערה 41, ופל"ט הערה 124]. ובספר חובת הלבבות שער ששי, שער הכניעה, פרק ה, כתב: "ואמר אחד מן החכמים, אני תמה ממי שעבר במעבר השתן והדם פעמיים, היאך יתגאה ויגבה לבו, כי המחשבה בזה ובדומה לו מענין האדם מחייבת הכניעה. כמו שאמר דוד המע"ה [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו'. ואמר [איוב יד, א] 'אדם ילוד אשה'. ואמר [תהלים כב, ז] 'ואנכי תולעת ולא איש'. ואמר [איוב כה, ו] 'אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה'". וראה להלן פכ"ט הערה 41.

(102) לשונו להלן פס"ז: "אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד, הראש והמוח. כי איך אפשר זה, שהרי לפי טבע ומזג האדם שנברא מטפה סרוחה, הוא דבר פחות, אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר. רק נברא האדם, והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב". ובנר מצוה [קיח:] כתב: "[האדם] אינו כולו כבוד. כי יש בו הגוף, שיש בו כמה דברים של גנות. גם בא לעולם שלא בכבוד, כאשר הוא ערום... גם נמצא בו הגנאי בצואה ובשתן ושאר דבר... היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום", וראה הערה 104.

(103) אודות שטפה סרוחה נחשבת למים, כן אמרו חכמים [סנהדרין צא.] על בריאת כל אדם ואדם "מן המים צר", ופירש רש"י שם "הקב"ה... מן המים הוא מצייר, דמטפה סרוחה שהיא כמים הוא מוליד".

(104) חידוש נשגב יש בדבריו כאן [שמשה רבינו נבדל מפחיתות הטפה הסרוחה]. כי בכמה מקומות כתב שמעלה זו תושג רק בתחיית המתים. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"א [כח:] כתב: "הגוף המחטיא הזה בעודו בחיים חייתו הוא בא מטפה סרוחה". ושם פ"ד מי"ז

[שסג.] כתב: "נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העולם הזה... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובנר מצוה [קיט:] כתב: "האדם נולד ערום שלא בכבוד, היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה... [אך] צדיקים הנקברים בלבושיהם דרך כבוד, וטפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם, כל שכן שיעמדו במלבושיהם ולא יהיו ערומים, רק יהיה האדם כולו כבוד". אך כאן מחדש שאצל משה רבינו אף בהיותו בן שלשה חודשים כבר "הופשט ונבדל מפחיתות זאת הטפה הסרוחה". ועוד, כאמור בנר מצוה [קיט:] כתב: "האדם נולד ערום שלא בכבוד, היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום" [הובא למעלה הערה 102]. וכי משה רבינו לא נולד ערום ועם שאר גנות של הגוף. ועוד יש להעיר, שאמרו חכמים [שבת פח:] "בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו. אמר להן, לקבל תורה בא". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנא:] כתב: "מפני כי משה היה ילוד אשה, ואין לילוד אשה שתוף עם העליונים ומדרגתם, שאין שייך בהם ילוד אשה, רצה לומר בעל חומר, שזה נקרא 'ילוד אשה', והמה נבדלים. ולכך אמרו 'מה לילוד אשה בינינו'". הרי המלאכים קראו למשה "ילוד אשה" המורה על חומריותו, ויחד עם זאת משה הופשט ונבדל מפחיתות הטפה סרוחה. מיהו זה אפשר ליישב, כי כאן כתב [לאחר ציון 101] "כי החומר **הפחות** שבאדם הוא מן הטפה סרוחה", אך החומר שאינו פחות אינו מן הטפה סרוחה, ועל חומר זה אמרו המלאכים "מה לילוד אשה בינינו". אך שתי הקושיות הראשונות עדיין קשות. ויל"ע בזה.

(105) לכאורה אינו ברור מה בא להדגיש במשפטו האחרון ["ולפיכך שם 'משה' הוא שם עצמי לו בודאי, מורה לך מעלתו העצמית"]. אמנם לפי מה שנתבאר למעלה בהערה 70 ניחא. כי מגמתו באריכות דבריו כאן [מציון 69 ואילך] היא להורות שאין לומר שהשם "משה" אינו מורה על מהותו של משה, ורק נקבע כך בתורה כשכר על גמילות חסד של בתיה, אל תאמר כן, אלא ששם "משה" מורה על מעלתו העצמית, וכמו שנתבאר. ואודות שהשם מורה על מהותו של בעל השם, כן כתב להלן פכ"ה [לפני ציון 81], וז"ל: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש" [ראה למעלה פ"ז הערה 89, פי"ז הערה 5, להלן פי"ט הערה 248, פכ"ד הערה 24, ופכ"ה הערות 8, 81]. ואודות שכאן מבאר שהמים מורים על החומריות, ואילו חכמים אמרו [ב"ק פב.] "אין

מים אלא תורה", וכן אמרו [תענית ז.] "נמשלו דברי תורה למים", ראה בנתיב התורה פ"ב הערה 29, ובבאר הגולה באר הששי הערה 611, בשני הסברים לדבר.

(106) כי בפסוק שלפניו [שמות ב, י] נאמר "ויגדל הילד ותביאהו לבת פרעה וגו'", ומיד אחריו [שם פסוק יא] נאמר "ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וגו'". ורש"י [שם] כתב: "ויגדל משה - והלא כבר כתיב 'ויגדל הילד'".

(107) רש"י שמות ב, יא "הראשון לקומה והשני לגדולה, שמינהו פרעה על ביתו". אמנם המהר"ל מבאר "השני לגדולה" אינה שררה וגדולה, אלא גדלות הנפש, שהיתה בו נפש גדולה, ומחמת כן הקפיד על שעבוד אחיו, וכמו שמבאר.

(108) פירוש - מי שנפשו שפלה עליו אינו מקפיד על בזיונו או על בזיון אחיו. וכן כתב הכלי יקר [בראשית יב, ג] "כי השפל אינו מקפיד על בזיונו". אמנם בשערי קדושה ח"ג שער ח כתב: "ויתרחק מהגאוה והכעס והקפדנות והעצבות, ויתנהג בענוה ובשפלות". ומכך משמע שיש להתנהג בשפלות ולא להקפיד על בזיונו. ומרן החפץ חיים [שמירת הלשון ח"ב פי"ח] כתב כן על משה רבינו עצמו, וז"ל: "'ותדבר מרים ואהרן במשה על אודות וגו'' [במדבר יב, א]. מפרשה זו אנו למדים... שאיסורו [של לשון הרע] הוא אפלו אם האיש שדיבר עליו הוא ענו ושפל רוח, ואינו מקפיד על מה שדובר עליו. דלפיכך נסמך [שם פסוק ג] 'והאיש משה ענו מאד'". ומכך משמע שמשה עצמו היה שפל ולא הקפיד על בזיונו. מכל מקום כל זה הוא בנוגע למשה עצמו, אך בנוגע לאחרים, בודאי משה היה מקפיד על שפלותם ושעבודם. ומי שנפשו שפלה עליו לגמרי, אינו מקפיד אף על שעבודם של אחרים. **וצרף לכאן** דברי הראב"ע [בפירושו הארוך, שמות ב, ג], שכתב: "ומחשבות השם עמקו, ומי יוכל לעמוד בסודו, ולו לבדו נתכנו עלילות. אולי סבב השם זה שיגדל משה בבית המלכות, להיות נפשו על מדרגה העליונה בדרך הלימוד והרגילות, ולא תהיה שפלה ורגילה להיות בבית עבדים. הלא תראה, שהרג המצרי בעבור שהוא עשה חמס [שמות ב, יב]. והושיע בנות מדין מהרועים [שם פסוק יז], בעבור שהיו עושים חמס להשקות צאנן מהמים שדלו". ושם [שמות יד, יג], כתב הראב"ע: "יש לתמוה, איך ייראו מחנה גדולה של שש מאות אלף איש מהרודפים אחריהם. ולמה לא ילחמו על נפשם ועל בניהם. התשובה, כי המצרים היו אדונים לישראל, וזה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים, ונפשו שפלה. ואיך יוכל עתה להלחם עם אדוניו. והיו ישראל נרפים ואינם מלומדים למלחמה. הלא תראה כי עמלק בא בעם מועט, ולולי תפלת משה היה חולש את ישראל [שמות יז, ח-יג]. והשם לבדו שהוא עושה גדולות, ולו נתכנו עלילות, סבב שמתו כל העם היוצא ממצרים הזכרים. כי אין

כח בהם להלחם בכנענים, עד שקם דור אחר, דור המדבר, שלא ראו גלות, והיתה להם נפש גבוהה".

(109) בכת"י [שפה:] כתב כאן: "אבל בשביל שהיה בו נפש גדלות, יצא אל אחיו לראות בסבלותם".

(110) בא לבאר את דברי המדרש [שלא הזכירם אלא ברמז]. אך בכת"י [שפה:] הביא את כל המאמר. וזה לשון המאמר [שמו"ר א, כז]: "'וירא בסבלותם'. מהו 'וירא', שהיה רואה בסבלותם ובוכה ואומר, חבל לי עליכם, מי יתן מותי עליכם, שאין לך מלאכה קשה ממלאכת הטיט. והיה נותן כתיפיו ומסייע לכל אחד ואחד מהן. רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר, ראה משוי גדול על קטן, ומשוי קטן על גדול, ומשוי איש על אשה, ומשוי אשה על איש, ומשוי זקן על בחור, ומשוי בחור על זקן. והיה מניח דרגון שלו ["טכסיס של מלכות" (מתנו"כ שם)] והולך ומיישב להם סבלותיהם ["דבר הצריך תיקון בו, והיינו ליישב לכל אחד ואחד הראוי לו" (חדושי הרד"ל שם)], ועושה כאילו מסייע לפרעה. אמר הקב"ה, אתה הנחת עסקיך ["שררותך וגדולתך" (מהרז"ו שם)] והלכת לראות בצערן של ישראל, ונהגת בהן מנהג אחים. אני מניח את העליונים ואת התחתונים, ואדבר עמך. הדה הוא דכתיב [שמות ג, ד] 'וירא ה' כי סר לראות', ראה הקב"ה במשה שסר מעסקיו לראות בסבלותם, לפיכך [שם] 'ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה'". וראה למעלה פט"ו הערה 67, ולהלן הערה 127.

(111) רש"י שמות ב, יא "וירא בסבלותם - נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם".

(112) "והיה נותן כתיפיו ומסייע לכל אחד ואחד מהן" [לשון המדרש, והובא בהערה 110]. ואף סיוע זה הוא מכלל "וירא", שמשה התבונן בסבלם של ישראל, והשתתף בצערם, ומחמת כן היה מסייע לכל אחד ואחד, כי השתתפות בצער פירושה לסייע לבעל הצרה, ולא רק השתתפות בלב. ובאבות פ"ו מ"ז הקנין הל"ח של התורה הוא "נושא בעול עם חבירו". ובדר"ח שם [ר.] כתב: "פירוש, אם אירע דבר לחבירו, והדבר עליו למשא, וצריך חבירו לטרוח עד שינצל מן המשא, אז הוא נושא בעול עם חבירו, ונכנס עם חבירו באותו עול... כי מה שהוא נושא בעול עם חבירו, היינו שאם הגיע אליו דבר קשה, הוא נושא בעול עמו על מנת לסלק מאתו מה שהגיע אליו". מבואר מדבריו ש"נושא בעול עם חבירו" פירושו שהחבר מסייע לבעל הצרה עד שמציל אותו מן הצרה, ולא רק שמשתתף בצערו בלבו. וכן כתב המסילת ישרים [תחילת פי"ט], וז"ל: "ההטבה שיהיה האדם לעולם מטיב לבריות, ולא מריע להם... שיהיה משתדל לעזור כל אדם במה שיוכל, ויקל משאם מעליהם. והוא מה ששנינו [אבות פ"ו מ"ז] 'ונושא בעול עם

חבירו', ואם מגיע לחבירו איזה נזק בגופו, והוא יוכל למנוע אותו, או להסירו, יטרח כדי לעשותו". וכן כתב השפת אמת פרשת תצא [שנת תרל"ו], וז"ל: "בפסוק [דברים כב, ד] 'הקם תקים עמו'. כפי מה שאחד עוזר לחבירו, כענין אמרם 'הוי נושא בעול עם חבירך'".

(113) לפנינו במדרש איתא "רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי" [הובא למעלה הערה 110].

(114) לכאורה כוונתו שמשה נחשב למלך [זבחים קב.], וכמבואר למעלה הערה 48, ואין ראוי למלך שישתווה עם העם, אלא עליו להיות מרומם מהם [רמב"ם הלכות מלכים פ"ב ה"ה]. ואם תאמר, שלמעלה ס"פ יד [לאחר ציון 95] הביא את מאמר חכמים [סוטה יא.], שאמרו "'וישימו עליו שרי מסים' [שמות א, יא], 'עליהם' מיבעי ליה. תנא דבי רבי אלעזר ברבי שמעון, מלמד שהביאו מלבן ותלו לו לפרעה בצווארו, וכל אחד ואחד מישראל שאמר להם איסטניס אני, אמרו לו, כלום איסטניס אתה יותר מפרעה". ושם [לאחר ציון 105] כתב: "כי גם המלך המאחד העם היה מסייע בבנין, ומפני זה היו כולם משועבדים כאחד". ומשמע שאף המלך מסייע במלאכה [כן העירו בגבורות ה' הוצאת מכון המהר"ל, הערה 31]. אמנם זה לא קשה, כי אין ראוי למלך למחול על כבודו ולהשתוות לאחרים ע"י שמסייע להם במלאכתם. אך פרעה היה מסייע בבנין בכדי שתהיה לו אמתלא לשעבד את ישראל ביתר שאת, שלא יוכל הישראלי לומר "איסטניס אני". וא"כ הסיוע בבנין מגביר את כח המלך, ובכגון דא בודאי אין לחוש "שאין ראוי למלך להיות מסייע". **אך יש להבין**, שמבאר שמשה היה נחשב למלך על ישראל אף בהיותו עדיין בבית פרעה, וזה טעון ביאור. דבשלמא מה שמשה היה אז קטן בן יב שנים [שמו"ר ה, ב, וראה רמב"ן שמות ב, כג, ולהלן פכ"ו הערה 27], לא קשה, כי גם שלמה היה בן יב שנים במלכו [סדר עולם רבה פי"ד]. וכן יאשיהו היה בן שמונה שנים במלכו [דהי"ב לד, א]. והתומים סימן ז סק"ג ביאר ששלמה ויאשיהו יכלו למלוך למרות היותם קטנים, כי בדורות ראשונים נעשו לגדולים לפני יג שנים [ראה חבצלת השרון, פרשת שמות, עמוד לד שדן בענין זה, ומביא את דברי הרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ז, שכתב "הניח בן קטן משמרין לו המלוכה עד שיגדיל"]. אך דבר זה תמוה מצד אחר, שהרי משה עדיין לא מלך על ישראל, ולא הנהיג אותם, ומדוע שיהיה לו דין מלך. ויש בזה דעות שונות ממתי משה היה נחשב למלך, אך אף אחת מהן אינה סוברת שהיה מלך בעודו בבית פרעה; בתנחומא עקב, סוף סימן ט, אמרו "'פסול לך' [דברים י, א], חייך שאני עושה אותך מלך". ומקרא זה ["פסול לך"] נאמר לאחר חטא העגל, ונמצא שרק לאחר מכן משה נעשה מלך. ומדברי רש"י [זבחים קב. ד"ה היתה אלישבע

יתירה] מבואר שמשה נעשה מלך ביום שהוקם המשכן, וזה היה בר"ח ניסן [שמות מ, ב (כשנה לאחר יצ"מ)]. והמשך חכמה [שמות יח, יב] תמה כיצד משה "היה עומד ומשמש לפניהם" [רש"י שמות יח, יב], והרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול [קידושין לב:]. ותירץ בזה"ל: "אכן הלא דרשו [שמו"ר ב, ו] על 'ויהי בישורון מלך' [דברים לג, ה] זה משה, וכתיב [שם] 'בהתאסף ראשי עם', וזה בעת מתן תורה יום הקהל [דברים ט, י], אבל יתרו בא קודם מתן תורה [זבחים קטז.]". ומרן הגרי"ז [מובא בספר גבורות יצחק וארא ריש סימן עח] ביאר שמשה נעשה מלך בעת שנאמר [שמות ו, יג] "וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל מארץ מצרים" [ועיין בספר גבורות יצחק שם, שהאריך בזה]. אך לומר שמשה היה כבר מלך בעודו קטן בבית פרעה, כאשר עדיין לא היה ממונה על ישראל, הוא דבר שאינו מובן. ולולא דמסתפינא היה נראה להגיה דבריו ולומר "שאין ראוי לבן מלך להיות מסייע", כי הואיל ומשה היה נחשב לבן של בתיה, לכך הוא כמו בן המלך, ואין ראוי לבן המלך שיסייע במלאכה. והחתם סופר בפרשת בשלח [שמות יג, יט] כתב: "משה בנעוריו היה בן מלך, ואחר כך לא היה במצרים, אם כן אין לו רשות ליטול מביזה". וראה להלן פי"ט הערה 235.

(115) כמו שאמרו במדרש [שמו"ר א, כז] "אתה הנחת עסקיך והלכת לראות בצערן של ישראל, ונהגת בהן מנהג אחים" [הובא למעלה הערה 110].

(116) פירוש - משה לא עומד לעסוק בצרכיו האישיים, אלא בצרכי ישראל. דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל, והם עלולים ראשונים מן השם יתברך, כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים' [דברים יד, א]... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". וקודם לכן שם בבאר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים' המורה על התולדה והבריאה רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם" [ראה להלן פכ"ט הערה 36, ופל"ז הערה 97]. ובהקדמה לספר נפש החיים כתב רבי יצחק מוולאזין אודות אביו רבי חיים מוולאזין בזה"ל: "וכה היה דברו אלי תמיד, שזה כל האדם, לא לעצמו נברא, רק להועיל לאחריני, ככל אשר ימצא בכחו לעשות".

(117) כי הטפל בטל לעיקר, אך אין העיקר בטל לטפל. ואם היה משה משמש לעצמו, אז היו צרכי עצמו עיקר, ולא היו מתבטלים לצרכי ישראל הטפלים. ולהלן פמ"ד כתב: "אצל

האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר, והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר" [ראה להלן הערה 153].

(118) לשונו בכת"י [שפה:]: "מפני שהניח עסקיו והלך לראות בצערן של ישראל, שנראה בזה כי משה לא היה מציאות פרטי, אלא מציאות כללי של כל ישראל, שהרי מבטל עסקיו והלך לעיין בצורך של כלל ישראל, וזה [מורה] שאינו פרטי לעצמו. שאילו היה פרטי לעצמו והיה משמש לעצמו, לא היה מבטל את עסקיו. ועכשיו שהיה מבטל עסקיו, והלך וראה בצערן של ישראל, בשביל זה היה משה רבינו עליו השלום מציאות כולל".

(119) לשון המדרש [שמו"ר א, כז] "אמר הקב"ה, אתה הנחת עסקיך והלכת לראות בצערן של ישראל, ונהגת בהן מנהג אחים. אני מניח את העליונים ואת התחתונים, ואדבר עמך" [הובא למעלה הערה 110]. והנהגה הפוכה לזאת היא שמי שאינו משתתף בצערן של ישראל, אזי הקב"ה לא יתעסק עמו. וכן נאמר [אסתר ד, יד] "כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו", ובאור חדש שם [תתכב.] כתב: "ובמדרש [ילקו"ש ח"ב תתרנו], 'כי אם החרש תחרישי', אם את שותקת עכשיו, סופך שהקב"ה שותק לך... ופירוש זה, כי אם אין את משגיחה בצערן של ישראל, ואת יכולה לעזור אותם, סוף תהיה בצרה ותצעקי אל השם יתברך, והוא שותק לך ומניח אותך בצרה גם כן".

(120) לשונו בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.]: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". ובגו"א בראשית פי"ב אות ד [ריג.] כתב: "זה שאומרים אלקי אברהם. פירוש, כי הבטיחו הקב"ה שיהיה ממנו [מאברהם] אומה גדולה. ומאחר שתהיה ממנו אומה גדולה, הקב"ה מייחד שמו עליו, דאין הקב"ה מייחד שמו רק על אבות האומה... רק על אומה שלימה. ואותם שהם אבות האומה הקב"ה מייחד שמו עליהם" [ראה להלן פכ"ה הערה 48]. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקלב.] כתב: "יש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים... טובת הצבור הוא מילי דשמיא". ושם פ"ג מ"י [רלג:] כתב: "רוחו של מקום ורצונו דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות". ובנתיב התורה פ"ד [קעו.]

כתב: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". וצרף לכאן את דברי הירושלמי [ברכות פ"ה ה"א] "העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי" [הובא בתוספות ברכות לא. ד"ה רב אשי, רא"ש שם פ"ה ה"ב, רמב"ם הלכות תפילה פ"ו ה"ח, טושו"ע אורח חיים סימן צג סעיף ד]. ו"קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. וראה למעלה פי"א הערה 61, פט"ז הערה 53, להלן פכ"ה הערה 107, ופל"ח הערה 63. **ואודות שהקב"ה** הוא "כלל המציאות", כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [קכד:], וז"ל: "כי השם יתברך אליו הכל, וכל חלופי המציאות וחלופי הכחות הכל שלו". ולהלן פי"ט [לאחר ציון 241] כתב: "הוא אלקי האלקים כולל הכל... והוא יתברך כולל כל הכחות", ושם הערה 242.

(121) כפי שהולך ומבאר. ואודות שמעלת משה היא יותר מעליונים ותחתונים, כן כתב בתחילת דרשת שבת תשובה, וז"ל: "במדרש [דב"ר י, א] אמר הקב"ה, אם הטית אזנך לדברי תורה, כשתבא לפתוח בדברי תורה, הכל משתתקין לפניך ושומעין דבריך, כשם שהטית אזנך לשמוע דברי תורה. ומהיכן אתה למד, ממשה רבינו עליו השלום, שעל ידי שהטה אזנו לשמוע דברי תורה, בשעה שבא לפתוח בדברי תורה נשתתקו עליונים ותחתונים, והאזינו דבריו. מנין, ממה שקרינו בענין [דברים לב, א] 'האזינו השמים ואדברה' [עד כאן]. ובמדרש זה יש לדקדק... מנין שנשתתקו עליונים ותחתונים. אבל פירוש זה, דמדכתיב 'האזינו השמים ואדברה', ולא 'האזינו השמים דברי', על כרחך הכי קאמר; 'האזינו השמים' אתם תהיו שותקים ואני אדבר, כלומר שאני יותר במעלה מן השמים, לכך אתם תהיו שותקין ותהיו שומעין לי. וכן אמר 'ותשמע הארץ אמרי פי' [שם], כלומר שאף על גב שהם 'אמרי פי', ואני בשר ודם, יש לכם לשתוק ולשמוע אמרי פי. ומפני זה אמר 'האזינו השמים ותשמע הארץ', כלומר שאני גוזר על השמים שישתקו וישמעו דברי, וממילא תשמע הארץ אמרי פי, שאין הארץ בחשיבות כמו השמים. וכל זה מפני התורה היא של תלמיד חכם, ולכך אמר 'ואדברה', שהתורה היא שלי, כי אני מדבר, וכן 'אמרי פי'... וראוי שישתקו הכל ממנו מפני מעלת בעל תורה" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 32, הקדמה שניה הערה 322, והקדמה שלישית הערה 138].

(122) לשונו להלן פי"ט [לאחר ציון 130]: "כי משה משלים ישראל כולם, ובזה הוא צורת ישראל... שהרי משה הוא כמו צורה אל האומה הזאת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז

[י:] כתב: "שקול משה כנגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א]... והטעם מפרשים כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל, בעבור שהוא משלים הכל. ואם לא היה משה משלים את ישראל הן בתורה הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל. ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל... שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו... ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם" [ראה להלן פי"ט הערה 108]. ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "לא נברא העולם רק למשה [סנהדרין צח:], מפני שאז היה התחלת ישראל, שהם עיקר העולם, ולא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל... ולפיכך סבירא ליה שלא נברא העולם אלא למשה, שהוא עיקר מפני שהוא התחלה, ואחר התחלה ימשך הכל" [הובא למעלה פ"ח הערה 215, ולהלן פל"ז הערה 101].

(123) פירוש - ישראל הם קנין אחד של הקב"ה בעולם, כפי ששמים וארץ הם קנין אחד של הקב"ה בעולם, וכמו שמבאר והולך.

(124) בברייתא שלפנינו [אבות פ"ו מ"י] הביאו פסוק אחר להורות על הקנין של שמים וארץ, שאמרו שם "חמשה קנינים קנה לו הקב"ה בעולמו, ואלו הן; תורה קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד, אברהם קנין אחד, ישראל קנין אחד, בית המקדש קנין אחד... שמים וארץ מנין, דכתיב [ישעיה סו, א] 'כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי'. ואומר [תהלים קד, כד] 'מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך'. אברהם מנין, דכתיב [בראשית יד, יט] 'ויברכהו ויאמר ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ'. ישראל מנין, דכתיב [שמות טו, טז] 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית'". הרי הפסוק המורה על קנין שמים וארץ הוא [ישעיה סו, א] "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי וגו'", ולא [בראשית יד, יט] "קונה שמים וארץ", שהוא אמנם מורה שאברהם הוא קנין אחד, אך לא ששמים וארץ הם קנין אחד. זאת ועוד, בדר"ח שם [שלט.] העיר על כך מדוע לא הובא הפסוק "קונה שמים וארץ" להורות על קנינם של שמים וארץ, וכלשונו: "ועוד, שהביא ראיה לשמים וארץ דכתיב 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', ויותר היה לו להביא ראיה מדכתיב 'קונה שמים וארץ'". ובהמשך שם [שנג:] יישב זאת, [יובא בהערה הבאה]. וצריך לומר גם כאן שלאו דוקא נקט בפסוק "קונה שמים וארץ".

(125) לשונו להלן פמ"ז: "השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ, כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד... כל אחד אינו אלא חצי... שבכל מקום מחבר אותם ביחד, ובודאי אין זה בלא זה, כמו שאין העיגול בלא נקודה

שבתוכה, ואין הנקודה בלא עיגול, ולפיכך הם מתחברים יחד". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנב.] כתב: "כי השמים והארץ הם מתחברים ביחד, כמו העיגול והמרכז שבתוך העיגול. שלכך אמרו חכמים שנבראו שמים וארץ יחדיו, ואין זה בלא זה, כדכתיב [ישעיה מח, יג] 'קורא אני עליהם יעמדו יחדיו', כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יב.], שאין זה בלא זה, כמו העיגול והמרכז הם ביחד דבר אחד... ומפני כך לא רצה להביא מקרא [בראשית יד, יט] 'קונה שמים וארץ', כי משם יש לדחות, דאפשר לומר... שהם שני דברים מחולקים, שהרי כתיב 'קונה שמים וארץ'. אבל מדכתיב [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', וידוע כי הכסא והדום הוא דבר אחד לגמרי, שניהם ביחד משלימים הישיבה, ושפיר נקרא עליהם שם 'קנין', כאשר הם קנין אחד, כי אין זה בלא זה, והרי הם דבר אחד, כמו שהתבאר". וכן חזר וכתב שם בהמשך [שסג:]. ובגו"א שמות פט"ו אות כג [שו.] כתב: "דע כי השמים הוא מציאות חלק העולם, ואינו מציאות הכל, אבל הארץ היא משלים מציאות העולם. ואין ארץ בלא שמים, ואין שמים בלא ארץ. לכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ'. ופעמים מקדים ארץ לשמים, דכתיב [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים', לומר לך כי שניהם שקולים, כדאיתא בפרשת בראשית [ב"ר א, טו], לומר כי על ידי שניהם הוא מציאות העולם... כמו שיד השמאל ויד הימין שניהם הם האדם, ואין יד ימין בלא שמאל, ואין יד שמאל בלא יד ימין, כך השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... כי השמים והארץ ביחד שהם כוללים כל העולם ביחד. והוא יתברך 'אלקי עולם' נקרא [ישעיה מ, כח], לכך אמר [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', נתן לכל אחד ואחד מדריגתו איך נקרא עליו השם, כי הוא 'אלקי עולם', אשר העולם הוא שמים וארץ" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 31, ולהלן פל"ד הערה 120].

(126) כעין דבריו כאן בהבדל שבין ישראל לשמים וארץ, כן כתב להלן פמ"ז בהבדל שבין בית המקדש לשמים וארץ, וז"ל: "ואמרו ז"ל במסכת כתובות [ה.], דרש בר קפרא, גדול מעשה בית המקדש ממעשה שמים וארץ; שאילו שמים וארץ נבראו ביד אחת, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימינה טפחה שמים'. ואילו בבית המקדש כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'. וביאור זה, כי השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ, כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד. ולפיכך כל אחד מהם מיוחס ליד אחת, לומר כל אחד אינו אלא חצי, כי היד האחת הוא חצי, ושתי הידים ביחד הם הכל. אבל בבית המקדש הוא הכל, שאין בית המקדש חלק... וזה שנברא בשתי ידים. ודבר זה עצמו מורה לך על קדושתו, שמפני שהשמים

והארץ כל אחד חלק, ולכך הם גשמיים, כי הגשם שייך בו חלוק. אבל בית המקדש הוא הכל, ואין בו חלוק אשר הוא שייך לגשם, ודבר זה הוא קדש נבדל לגמרי, אחר שהוא הכל, ואינו חלק. וזהו 'מקדש ה' כוננו ידיך', רצה לומר ועד היכן הוא קדושתו עד שהוא הכל, שהרי כוננו אותו שתי ידיך ביחד, ודבר שהוא הכל אין ספק שהוא נבדל לגמרי". ובדר"ח פ"ו מ"י [שסא:] כתב: "נקרא 'קנין' שמים וארץ... אם כן מקדש, שהוא קרוב אל השם יתברך עוד יותר, מכל שכן שהוא יותר נקרא 'קנין' להקב"ה".

(127) לשונו בכת"י [שפה:]: "ויותר ישראל קנין אחד מן שמים וארץ, כי שמים וארץ הם שני מציאות... אבל ישראל הם יחידים, ונקראים 'קנין'. ולפיכך כתוב [שמות ג, ד] 'וירא ה' כי סר לראות'. פירוש כי ראה השם יתברך אשר סר לראות עסק ישראל, ולפיכך [שם] 'ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה'". וכן מבואר בשמו"ר א, כז, והובא למעלה הערה 110.

(128) שנאמר [שמות ב, יא] "ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וגו'".

(129) עד כאן דברי המדרש. ויבוא לבאר מהי הרבותא שמשה רבינו יצא שתי יציאות יום אחר יום.

(130) לשונו בכת"י [שפו.]: "נתעוררו חז"ל בכתוב הזה שכתוב שתי יציאות זו אחר זו... וביאור הדבר, כי חשובין אלו יציאות מפני שהם מורים על גודל לבו להציל עשוק מיד עשקו... לכך כתב לך אלו שתי יציאות זו אחר זו, כלומר שהיה לו לירא מלעשות מעשה ביום הב' וכו'".

(131) לשון המדרש [שמו"ר א, כח] "'וירא איש מצרי', מה ראה... אמרו רבותינו ז"ל נוגשים היו וכו'". הרי המלים "אמרו רבותינו ז"ל" נאמרו במדרש עצמו [לשון המדרש יובא בהערה הבאה].

(132) לשון המדרש [שמו"ר א, כח] הוא "אמרו רבותינו ז"ל, נוגשים היו מן המצריים, ושוטרים מישראל; נוגש ממונה על עשרה שוטרים, שוטר ממונה על עשרה מישראל, והיו הנוגשים הולכים לבתי השוטרים בהשכמה להוציאן למלאכתן לקריאת הגבר. פעם אחת הלך נוגש מצרי אצל שוטר ישראל, ונתן עיניו באשתו שהיתה יפת תואר בלי מום. עמד לשעת קריאת הגבר והוציאו מביתו, וחזר המצרי ובא על אשתו. והיתה סבורה שהוא בעלה, ונתעברה ממנו. חזר בעלה ומצא המצרי יוצא מביתו. שאל אותה, שמא נגע בך. אמרה לו, הן, וסבורה אני שאתה הוא. כיון שידע הנוגש שהרגיש בו, החזירו לעבודת הפרך, והיה מכה אותו ומבקש להרגו, והיה משה רואה אותו ומביט בו, וראה ברוח הקודש מה שעשה בבית, וראה מה שעתיד לעשות לו בשדה. אמר ודאי זה חייב מיתה... והיינו דכתיב [שמות ב, יב] 'ויפן כה וכה וגו'', ראה מה עשה לו בבית, ומה

עשה לו בשדה". וזו דעת תנא קמא. ובהמשך המדרש [שמו"ר א, כט] מובאות דעות נוספות, ובכת"י [שפו.] האריך לבאר את כל הדעות. ובביאור דעת תנא קמא [המובאת כאן בנדפס], כתב שם בזה"ל: "נתעוררו רז"ל בכתוב הזה, דלא הוי למכתב 'ויפן כה וכה', אלא הוי למכתב 'וירא כי אין איש'... ולכך סבר תנא קמא שפירוש 'ויפן כה וכה' מה עשה לו כבר, ומה עתיד לעשות, שאם לא יהרגנו היה המצרי הורג את הישראל. ולפיכך כתיב 'ויפן כה וכה', שהיה רואה לב' צדדין, במה שעבר, ובמה שעתיד להיות. ובשביל זה ראה ברוח הקודש שחייב מיתה מחמת הניאוף, דכתיב [ויקרא כ, י] 'מות יומת הנואף והנואפת', ומחמת שהוא רוצה להרגו, והדין הוא מי שבא להרוג, השכם להורגו [סנהדרין עב.]. ואילו היה מעשה אחד בלבד, כיון שהיה בנסתר ולא בפני עדים, לא היה חייב מיתה, דבן נח צריך לכל הפחות עד אחד שיהיה חייב מיתה [סנהדרין נז:]. אבל שלא בעדות כלל, אף שידע ברוח הקודש הדבר, אינו חייב מיתה בבית דין של מטה. לכך אמר 'ראה מה שעשה לו בביתו, ומה עשה לו בשדה', ורבוי חטאיו אשר עשה עשו הדבר כמו עדים... כי שני הדברים יחד, מה שעשה לו בבית ומה שעשה לו בשדה, עשה את הדבר מפורסם וגלוי, ובזה נתחייב מיתה".

(133) "ויך את המצרי - משום דהכה איש עברי" [רש"י שם].

(134) פירוש - בגמרא מבואר שהמצרי חייב מיתה מחמת הכאת היהודי שמשה ראה במו עיניו, ולא מחמת ראיה על פי רוח הקודש. ולכך כתב "חייב מיתה אף בבית דין של מטה", כי מדובר בראיה חושית, הדומה לראיתם של עדים. וזה דלא כמבואר במדרש שמשה ראה ברוח הקודש שחייב מיתה [מחמת הניאוף שהיה ושפיכות דמים שתהיה], וזה ודאי לא ניתן להמיתו בבית דין של מטה. והצל"ח [סנהדרין נח:] כתב: "דאף דקיימא לן [סנהדרין נז:] דבן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד, מכל מקום בידיעה בלא עד וראיה כלל אינו נהרג... ועל מה שידע משה ברוח הקודש אפילו עד אחד לא היה שם, ואינו חייב מיתה על זה". וראה למעלה הערה 132. אמנם הרמב"ם הלכות מלכים פ"י ה"ו כתב: "גוי שהכה ישראל, אפילו חבל בו כל שהוא, אף על פי שהוא חייב מיתה, אינו נהרג", הרי שאינו חייב מיתה בבית דין של מטה.

(135) נראה שכוונתו לומר שהטעם שגוי המכה את ישראל חייב מיתה "הוא דבר חכמה מאוד". ולא מצאתי שיבאר דבר זה במקום אחר.

(136) לשון המדרש שם "'ויך את המצרי', במה הרגו. רבי אביתר אמר, הכהו באגרוף".

(137) לשונו בכת"י [שפז:]: "לפיכך כתיב 'ויך', רצה לומר הכאה בעלמא, דלא כתיב 'ויהרוג', אלא בהכאה הרגו". וכוונתו היא שלא הרגו בכלי או בחרב, אלא שהכהו בידיו.

(138) וחייב מיתה על כך, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 133].
(139) שלא הכהו בכלי או בחרב, אלא במו ידיו, וזה מורה על התעוררות משה לפעול, שהכהו בלא אמצעי, אלא במו ידיו. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו וגו'", ופירש רש"י שם "שהכל נברא במאמר והוא נברא בידים". ובגו"א שם אות סו [מד:] כתב: "דודאי אותו שנברא בידו הוא קרוב אל הקב"ה יותר, שבעצמו בראו, אבל המאמר אינו עצמו" [הובא למעלה פ"ג הערה 27]. ולהלן ר"פ כ כתב: "'ויקם משה ויושיען' [שמות ב, יז], מלמד שהיה משה יושב עליהם בדין וכו' [שמו"ר א, לב]. דקדקו רז"ל במלת 'ויקם', דלא הוי למכתב רק 'ויושיען'. לכן אמרו כי המלה הזאת מרמז לך שמתוך הדין נתעורר משה, כדיין המתעורר לעשות מעשה כאשר יראה בעיניו העיוות והשקר. ולכך נאמר 'ויקם', והוא התעוררות הדין. וזהו הוראה על הנפש השלימה של משה". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "משה היה בו היושר ביותר, עד שלזה התפעל ונתחרה בראותו דבר יוצא מהשווי והיושר במוחש, בהרגו את המצרי. וכתיב [דברים לג, כא] 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל', והוא דבר ידוע". ובתפארת ישראל פי"א [קעג:] כתב: "כאשר תעמוד על מדת משה תדע שהיה בו ביותר מדת היושר. כי תחלת יציאתו ראה איש מצרי מכה איש עברי, והיה עושה בו דין, ודבר זה מצד היושר. ואחר כך ביום השני אמר לרשע 'למה תכה רעך' [שמות ב, יג], שכל זה ממדת היושר שהיה במשה. ואחר כך כשבא למדין 'ויבאו הרועים ויגרשום ויקם משה ויושיען', וכל זה ממדת היושר". וראה להלן פ"כ הערה 5.
(140) כן הוא בויקרא רבה לב, ד, וילקו"ש ח"א רמז קסז.
(141) פירוש - הואיל ומוזכר בפסוק תיבת "רשע", זה מורה שמשה הכה באגרוף מחמת הרשעות ועיוות הדין שראה, ופעל מתוך הדין, וכמבואר בערה 139.
(142) פירוש - כאשר המיתה חלה בפעם אחת, ולא שלב אחר שלב, זה מורה שההכאה נעשתה בכח גדול, וכמו שכתב באור חדש פ"ג [תרט.], וז"ל: "לפי גדלו [של המן] היה רוצה [המן] לכלות את ישראל בכחו הגדול, ולכך בא עליו העונש בכח, עד שנתלה עם עשרה בניו בפעם אחד" [ראה למעלה פי"ד הערה 110]. ואין כוונתו שם לומר שהמן ובניו נתלו בזמן אחד, כי המן נתלה בחודש ניסן [אסתר ז, י], ובניו נתלו באדר שלאחריו [שם ט, יד]. אלא כוונתו שעשרת בניו נתלו ופרחה נשמתן בבת אחת [מגילה טז:]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנו:] כתב שעוג בכחו הגדול "היה רוצה לאבד את ישראל בפעם אחד בזריקה אחת". ובנצח ישראל פי"ד [שנב.] כתב: "לכך תמצא בעונשם [של ישראל] אשר מביא 'ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם' [ויקרא כו, יח]. ואין הפירוש

שהשם יתברך מייסר החוטא שבע פעמים על מה שעשה, חס ושלום לומר, כי הוא יתברך אינו נפרע מן האדם יותר ממה שחטא. אבל הפירוש, כי הוא יתברך אם היה מביא המכה בפעם אחד כפי מה שעשה, אין ספק שלא היה יכול לעמוד מפני המכה של הקב"ה, לכך מביא המכה מחולקת". הרי מכה הבאה בפעם אחת היא באה בכח ובחוזק גדול. וכן מצינו במדה טובה, שנאמר [בראשית ב, ג] "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו וגו'", ופירש רש"י שם "ויברך - ברכו במן, שכל ימות השבוע ירד להם עומר לגלגולת, ובששי לחם משנה". ובגו"א שם אות ג [נג.] כתב: "ויש להקשות, דמאי ברכה הוא זה, אחר שנתן להם ביום השבת כמו שנתן להם ביום אחר, ולא היה כאן תוספות, ולא נקרא 'ברכה' אלא כאשר יש תוספות. ונראה לומר, דודאי ברכה הוא כאשר הוא נותן הרבה בפעם אחת, מאשר נותן מעט כל יום ויום".

(143) לשונו בכת"י [שפח.]: "שמכה זאת היא יותר נקמה, כי היא מכה גדולה להוציא את מוחו בפעם אחד. ובאגרוף, כיון שאין המכה כל כך, אין הנקמה גדולה כל כך".

(144) במדרש [שמו"ר א, כט] אמרו "רבנן אמרי, הזכיר עליו את השם והרגו". ורש"י [שמות ב, יד] כתב "מכאן אנו למדים שהרגו בשם המפורש". והרמב"ם בפיהמ"ש סוטה פ"ז מ"ו כתב "הוא הדבר הנקרא מיו"ד ה"א וי"ו ה"א, וזהו שם המפורש הגדול". וראה הערה הבאה, ולהלן פכ"ו הערה 28.

(145) "השם הגדול" הוא שם הויה, וכמו שכתב להלן פס"ה, וז"ל: "ויש בהלל הגדול כ"ו 'כי לעולם חסדו' [תהלים קלו, א-כו], כי שם בן ד' עולה במספרו כ"ו, והוא המפרנס לכל, והמחלק לכל בריה מזונות. כי זה השם הוא הנקרא השם הגדול והמיוחד, והוא שם העצם המקיים את כל הנמצאים, וממנו הפרנסה, שהוא קיום הנמצא. לפיכך יש כ"ו 'כי לעולם חסדו' נגד השם הגדול הזה". ומה שעבר מ"שם המפורש" ל"השם הגדול", כי "השם הגדול" מורה על הכח והחוזק, וכמו שכתב בגו"א במדבר פי"א אות ו [קסב.], וז"ל: "נעשים הנסים והנפלאות בכח השם הגדול" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 209, שהובאו שם מקבילות נוספות להורות שהנסים באים בכח השם הגדול, וכן להלן פל"ט הערות 5, 10]. ובדרשת שבת הגדול [רכב.] כתב: "כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים, כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה ולהושיע אותם" [הובא למעלה פ"ט הערה 99]. הרי הנסים מורים על גבורתו יתברך, והנסים באים מכח השם הגדול.

(146) אודות שהנעשה על פי השם הגדול "נעשה יותר במהירות", הנה אמרו חכמים [קידושין מ.] "אין מקיפין בחילול השם... מאי 'אין מקיפין', אמר מר זוטרא שאין עושים

כחנווני", ורש"י [שם] פירש: "אין עושין לו כחנווני המקיף לאדם פעמים רבות, וגובה כל הקפותיו יחד, אין עושין כך מלמעלה למחללי השם, אלא נפרעין מיד". ובביאור הנהגה זו כתב בדר"ח פ"ד מ"ד [פז.] בזה"ל: "תבין החומר שיש לחלול השם למר זוטרא, שאין מקיפין בחלול השם כמו שעושה החנוני. וכך אמרו בשבועות בפרק שבועת הדיינין [לט.] אצל שבועת שוא, שכל החטאים יש לו זכות תולה, אבל בשבועת שוא נפרע מיד, ואין מקיפין. וזה כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפעל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחלול השם, ויוצא העונש לפעל מיד, כי חָטָא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז:] כתב: "ומזה הטעם כל העבירות יש לו זכות תולה לו עד שנים ושלשה דורות, אבל בשבועת שקר נפרע מיד. כי החטא הוא במהות השכלי, אשר המהות השכלי אינו תחת הזמן, כמו שידוע מענין השכלי אשר אינו תחת הזמן, ולכך נפרע בחטא הזה מיד, ואינו ממתין כלל". וזו היא כוונתו כאן, שכאשר משה הרג את המצרי בשם הגדול, הדבר "נעשה יותר במהירות", כי השם הגדול אינו נופל תחת הזמן. ומה שכתב "וביותר כח" נתבאר בהערה הקודמת [ראה להלן פל"ו הערה 39].

(147) פירוש - שלש הדעות שהובאו כאן אודות האופן שמשה רבינו הרג את המצרי [באגרוף, במגריפה, ובשם המפורש] נאמרו באופן של "מוסיף והולך"; הדעה השניה [במגריפה] נוקטת בדבר שהיה בו יותר כח מהדעה הראשונה [באגרוף], והדעה השלישית [בשם המפורש] נוקטת בדבר שהיה בו יותר כח מהדעה השניה [במגריפה].

(148) לשון המדרש: "'ויטמנהו בחול', שלא היה שם אלא ישראל, טמנו בפניהן של ישראל, שנמשלו לחול ["ויטמנהו בחול הוה ליה למימר 'ויקברהו', ומה לנו לידע אם בחול ואם בעפר הארץ. על כן דורש שטמן סוד זה בין ישראל שנדמו לחול" (פירוש מהרז"ו)]".

(149) המשך לשון המדרש שם "אמר להם, אתם משולים כחול; מה חול הזה אדם נוטלו מכאן ונותנו לכאן, ואין קולו נשמע. כך יטמן הדבר הזה ביניכם, ולא ישמע". ובכת"י [שפח.] כתב: "פירוש דבר זה, כי ישראל נמשלו לחול... כי החול הוא דק ואין לו שיעור גדול והתפשטות גדול. ולפיכך אמר 'מה החול הזה אדם נוטלו מכאן ונתנו לכאן ואין קולו נשמע, כך יטמן הדבר בכם'". וראה למעלה הערה 56, והערה הבאה.

(150) "דקותו אשר בו" - דקות היא קטנותו, לעומת דבר גס, שהוא עב וגדול. דוגמה לדבר; אמרו במשנה [אבות פ"ג מי"ז] "אם אין קמח, אין תורה". ובדר"ח שם [תמד:] כתב: "ואמר 'קמח' ולא 'לחם', כי הקמח שהוא דק מאוד מתיחס אל השכלי. אבל הלחם יש בו גסות ועבות, ודבר זה אינו מתיחס אל השכל. ומפני שהוא תולה זה בזה, שאמר 'אם אין קמח אין תורה', לקח המתיחס יותר אל השכלי". ויחס הדק אל הגס הוא כיחס הקמח ללחם. וראה הערה הבאה.

(151) אודות שהדק מתייחס לשכלי, והגס אל הגשמי, כן מבואר בהערה הקודמת. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעא:] כתב: "האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה, מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 53]. ובהמשך שם [תקפה.] כתב: "דבר זה ידוע כי מדת גס רוח מדה גשמית, אף כי אין זה גובה ממש הרי מדתו נוטה אל הגשמי, ויורה זה השם בעצמו שנקרא 'גס רוח', כי לשון גסות שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק. ודבר זה בארנו במקומות הרבה". ובגו"א בראשית פט"ו אות טו [רס:] כתב: "כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב" [הובא למעלה פ"ח הערה 230, פט"ו הערה 137, ולהלן פי"ט הערה 217]. ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק" [הובא למעלה הערה 56]. ובהמשך שם [ריז:] הוסיף: "כי הכל נמשך אחר הגוף... כאשר יש לו גוף וחומר הזך נמשך אל זה החכמה והשכל... אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ, ולפיכך אחר הגוף והחומר הזך נמשך השכל... כי אהרן היה כולו קודש קדשים אל השם יתברך, מסולק מן החומר... כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך, ולכך מקבל החכמה". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "דע, כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבא לשון 'דק' על השכל, כך יבא לשון 'גס' על הגשמי".

(152) לשונו למעלה בהקדמה שלישית [קכט:]: "האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]. וזה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים, יש להם רוחק,

וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים. אבל האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן ר"פ מו כתב: "שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית, בעבור שכל צד יש לו רוחק, וזהו גדר הגשם". ולהלן פ"ע כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם. ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "כי הרחקים שייכים לגשם" [ראה להלן פכ"ח הערה 2]. ובנתיב התורה פ"ב [קה:] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כל ענין האומות גשמי, ולכך בגדולתם הם מגדילים עצמם. ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד, שכל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי, וסימן זה שרוחק והגודל גדר הגשם. ואף על גב שהגודל שנאמר כאן אין זה גודל גשמי, מכל מקום גדלות אחד הוא, למי שמבין את זה. וכאשר יראה עצמו גדול, הוא בעל גשמי". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], שם פ"מ [תריג.], נצח ישראל פ"ז [תלו.], שם פכ"ז [תקסב.], שם פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 34, להלן פי"ט הערה 203, ופכ"ד הערה 86].

(153) לעומת אומות העולם. והנה נדמה שאין לך יסוד נפוץ יותר בספריו מיסוד זה [שלישראל יש מעלה בלתי גשמית, לעומת האומות]. וננקוט בכמה דוגמאות הנמצאות בספר זה. וכגון, למעלה פ"ד [ריט:] כתב: "כי ישראל הפכים למצרים; המצריים דבוקים בזנות, וישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות... וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף. וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר". ולמעלה פ"ח [שסה.] כתב: "כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי", ושם הערה 28. ולהלן פי"ט [לאחר ציון 42] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה כי ישראל נבדלים מענין החמרי". ולהלן פמ"ד כתב: "הרי כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר, וכל ענין האומות מורה על

חומרי... וכמו שתמצא בעלי חיים, והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף שהוא אמצעי בין הבעל חי ובין האדם, כך יש אדם ואינו אדם בשלימות. לכך אמר אשר הוא אדם בשלימות אשר אינו נוטה לחמרי יותר מדאי הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חמרית. והרי אצל האומות אז בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה, וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר" [ראה למעלה הערה 117]. ולהלן פמ"ה כתב: "אין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים לכל האומות". ולהלן פס"ז כתב: "ואם אתה שואל למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל. ודבר זה יש לך לדעת כי אחר שאמרנו שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול, וישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה... כי אי אפשר לך לומר שכל האומות בשוה, שאם כן היו כלם בעלי חסרון, וזה כי התחתונים במה שהם תחתונים מצד הזה דבק בהם חסרון, ואינם בשלימות לגמרי. ולפיכך אם היו כל התחתונים וכל האומות בשוה, היו כלם בעלי חסרון, מצד שהם תחתונים. אבל עכשיו שהנבחרים הם חלק ויחידות, לא הכל, מעתה אף על גב שהם תחתונים, מכל מקום דבק בהם ענין אלקי בחלק מהם, כי על חלק בהם לא יפול שם חסרון ותחתונים כמו שיפול על הכל, ודבר זה ידוע. וזהו חלק השם יתברך, הוא יעקב וזרעו, שדבק בהם ענין אלקי. ועתה במה שהנמצאים הם תחתונים, וראוי אל התחתונים מדריגה פחותה, ענין זה הויית האומות. ובמה שיש בעולם מדריגה עליונה ומעלה גדולה, כי השם יתברך נקרא [בראשית כא, לג] 'אל עולם', ואם כן אלקותו על התחתונים גם כן. וזה בחלק ממנו בלבד, שנקרא שמו יתברך עליהם, וחלק זה הוא יעקב וזרעו. משל זה אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד הראש והמוח... רק נברא האדם והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב. ואם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי. כי זה לא נמצא, ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה... וכמו שלא תמצא זה בבריאת האדם, שלא יהיה באדם דבר פחות. כך לא תמצא זה במין האנושי, שהוא כלל האדם, שיהיה הכל נברא בשלימות... הנה התבאר לך כי העלול

בעצם מן השם יתברך הם ישראל, ולא נבראו שאר האומות עמו רק בשביל טעם זה, כדי לברר וללבן חלק השם יתברך". ולהלן ר"פ עב כתב: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר. ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 61]. ולהלן בסוף הספר כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל... כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים, ולקחם אליו". וראה להלן פי"ט הערה 43.

(154) דוגמה מובהקת לכך [שהרוחני הוא שקט, והגשמי הוא רועש], הם דברי חכמים [ב"מ פה:] "מאי דכתיב [משלי יד, לג] 'בלב נבון תנוח חכמה ובקרב כסילים תודע' ["מודיע לכל ומתפאר בכתרה (רש"י שם)]. 'בלב נבון תנוח חכמה' זה תלמיד חכם בן תלמיד חכם. 'ובקרב כסילים תודע' זה תלמיד חכם בן עם הארץ. אמר עולא, היינו דאמרי אינשי, אסתירא בלגינא ["סלע אחד בלגינא" (רש"י שם)] קיש קיש קריא ["מתקשקש ומשמיע קול, ואם היה מלא סלעים לא היה משמיע קול" (רש"י שם)]. הרי שהדבר הפנימי אינו משמיע קול, ואילו הדבר הפחות פנימי משמיע קול.

(155) לשונו בנצח ישראל פנ"ז [תתפד:]: "מה שאמר [ילקו"ש ח"א רמז קכ] שהעפר מכלה המתכת, והיא קיימת, וכך ישראל מכלים האומות. ודבר זה ענין נפלא, כי האומות נמשלו למתכת, שהרי דניאל ראה מלכות בבל של זהב [דניאל ב, לח], מלכות מדי של כסף [שם פסוק לב], מלכות יון של נחושת [שם], וראה מלכות רביעית פרזלא [שם

פסוק מ]. ודבר זה, כי כל מתכות משמיע קול, וממנו נעשה הפעמון, שמשמעת קול. ודבר הנשמע נגלה, ואין לו ענין פנימי, שכל דבר שהוא פנימי אינו נשמע. ומפני כי כח המלכיות אין כח שלהם פנימי נסתר, רק כח נגלה, ולכך הם דומים למתכות שמשמיע קול. אבל ישראל הם הפך זה, שהם דומים לחול ועפר, כמו שאמרו במדרש [שמו"ר א, כט] נמשלו ישראל לחול, מה חול אדם נוטלו ממקום זה ונותנו למקום אחר ואין נשמע קולו, כך ישראל אין ראוי שיהיה בהם דלטוריא... שישראל יש להם מדריגה פנימית נסתרת בלתי נגלית, ולכך הם כמו החול שאין נשמע קולו... ודבר זה גם כן מצד הדקות והקטנות שיש לעפר, ובשביל כך לא נשמע קולו, כי יש לו ענין פנימי נסתר... ולכך אמר כי יש לישראל סגולת העפר, אשר אינו נשמע קולו, ולכך מכלין את כח האומות, שכח שלהם כח נגלה, כמו המתכות הזה שהוא משמיע קול, והוא נגלה" [הובא למעלה פ"י הערה 32].

(156) לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.]: "תדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:], שאמרו סתם גוי מרבה דברים... שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה, ואינה פנימית נעלמת. לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם". ובנתיב התורה פט"ו [תריז.] כתב: "כי החמרי בגלוי, ואין לו מדריגה נסתרת... כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת... כי כל ענין החמרי הוא בנגלה, ואין לו חלק בנסתרות". ובנתיב העבודה ס"פ ג [א, פו.] הזכיר יסוד זה בקצרה. ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "המשמיע קול בתפילתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר ["יושב בסתר עליון" (תהלים צא, א)]... ולפיכך הוא מקטיני אמונה [ברכות לא.]". וכן הוא בנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:]. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קג:] כתב: "'ואת צנועים חכמה' [משלי יא, ב], דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר. אבל מי שכל מעשיו בבלתי צניעות, זה הוא גשמי, ואין ראוי אליו החכמה. שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת, כך יש אל החמרי מדריגה שפלה נגלית, כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות". ובח"א לקידושין מט. [ב, קמז.] כתב: "כל אשר יש לו מדריגה עליונה יותר פנימי ולא חיצוני... אינו מרבה דברים, כמו הכסיל שהוא מרבה דברים. כי החכמה מדרגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין

בו החכמה הפנימית, מרבה דברים". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד". וכן הוא להלן ס"פ כז, תפארת ישראל פט"ו [רלב:], נצח ישראל פנ"ז [תתפה:], ועוד. **ובהקדמה לאור חדש** [קלד:] כתב: "ויש שואלין, כי אם היה הנס [של פורים] גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה. ומפני כך אמרו כי אין זה מורה על גודל הנס של המגילה הזאת, כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה. אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר... כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר" [ראה להלן פי"ט הערות 44, 45].

(157) שמשה הרג את המצרי.

(158) כי בפרק הבא יביא את הפסוק [שמות ב, יד] "ויאמר מי שמך לאיש שר ושופט עלינו הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר", ופירש רש"י שם "ומדרשו, נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך". ושם יאריך לבאר שמעלת ישראל כאשר הם שומרים הסוד, וכאשר יוצאים ממעלתם, הם משתעבדים לאומות. ובתוך דבריו שם כתב [לאחר ציון 40]: "וכבר התבאר בפרק שלפני זה שגלוי הסוד ענין גשמי".

פרק יט

(1) לשון המדרש [שמו"ר א, כט]: "'ויצא ביום השני והנה שני אנשים עברים נצים', זה דתן ואבירם, קראם 'נצים' על שם סופם; הם הם שאמרו דבר זה, הם היו שהותירו מן המן, הם היו שאמרו 'נתנה ראש ונשובה מצרימה', הם שהמרו על ים סוף [תהלים קו, ז]". ואודות שדתן ואבירם גילו הדבר לפרעה, כן כתב רש"י שמות ב, טו "וישמע פרעה - הם [דתן ואבירם] הלשינו עליו". ורש"י [שמות יח, ד] כתב "ויצילני מחרב פרעה -

כשגילו דתן ואבירם על דבר המצרי, ובקש [פרעה] להרוג את משה, נעשה צוארו כעמוד של שיש". וראה להלן הערה 61.

(2) "שהרי מדבר זה בא הגאולה, שעל ידי זה ברח למדין, ונשא בת יתרו, ונגלה לו השכינה. ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן" [לשונו להלן].

(3) פירוש - לא יתכן לומר שהאנשים האלו שמסרו את משה לפרעה, עשו רק את ההלשנה הזאת, ולא עשו שאר דברים רעים.

(4) לשון רש"י שם: "פעמים שלש - מייסרו על עונותיו בחליו שלא להשחיתו. ואם יותר יכעיס לפניו, ידאג מן גיהנם ומן המיתה, שנאמר [עמוס א, ג] 'ועל ארבעה לא אשיבנו'". ורש"י בעמוס [שם] כתב: "על שלשה פשעי וגו' - דכתיב [איוב לג, כט] 'הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר' ... כבר נהגתי עמהם כמדותי לוותר להם על ג' פעמים... ועל ארבעה לא אשיבנו - על פשע רביעי אין עלי עוד להשיבו ריקם מלהשיב לו גמול". וראה הערה הבאה.

(5) הנה מהפסוק באיוב מוכח שמפעם הרביעית ואילך אינו מקרה, אך שלש פעמים הראשונות נחשב למקרה. ובאמת בשמו"ר הנ"ל [הובא בהערה 1] נקטו בארבעה מעשים שעשו דתן ואבירם [הלשינו על משה, הותירו מן המן, אמרו "נתנה ראש", והמרו על ים סוף]. אך המהר"ל השמיט את המעשה האחרון [מה שהמרו על ים סוף], ונקט רק בשלשת המעשים הראשונים. ומיהו זה אפשר לומר שלאו בדוקא השמיט מה שהמרו על ים סוף, וקיצר בהבאת דברי חכמים. ובנתיב התשובה פ"ג [נב:] כתב להדיא שפסוק זה מורה שעד שלש פעמים הוי מקרה, וכלשונו: "תניא [יומא פו:]... עבר אדם עבירה פעם ראשונה, מוחלין לו. שניה, מוחלין לו. שלישית, מוחלין לו. רביעית, אין מוחלין לו, שנאמר [עמוס ב, ו] 'כה אמר ה' על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו'. ואומר [איוב לג, כט] 'הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר'... פירוש כי מעשה האדם הם במקרה, ולפיכך השם יתברך מוחל וסולח עד ג' פעמים, שעדיין לא הוחזק, והיה החטא דרך מקרה, והשם יתברך מוחל על כל חטא שהוא במקרה. אבל כאשר כבר עשה ג' פעמים, לא נחשב חטא במקרה, ואז אין השם יתברך מוחל. ודבר זה מבואר, כי המעשה שהוא במקרה השם יתברך מוחל עליו" [הובא למעלה פ"ט הערה 211]. אך לפי זה מה שמדגיש חזור ושוב ש"פעם אחת הוא מקרה" אינו מובן כל כך, כי כאמור מהפסוק באיוב מוכח ששלש פעמים נחשב למקרה, ולא רק פעם אחת. וצריך לומר, דאין הכי נמי שעד שלש פעמים נחשב למקרה, אך כאן יִחֵד את הדיבור על פעם אחת

כי בא לבאר את הכרחם של חז"ל לקשור המעשה שלפנינו עם שאר מעשי דתן ואבירם. והכרחם היה שאם תבאר שהמעשה שלפנינו הוא חד פעמי, יקשה לך שמעשה חד פעמי הוא מקרה. נמצא שמה שכתב כאן ש"פעם אחת הוא מקרה" אינו רוצה לומר ששתי פעמים אינן מקרה, אלא שכאן איירי במעשה אחד, ומעשה אחד הוא בודאי מקרה. **אך קשה**, שאמרו חכמים [יומא לח:] "כיון שבאה לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושניה ואינו חוטא, שוב אינו חוטא, שנאמר [ש"א ב, ט] 'רגלי חסידיו ישמור'". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלט:] כתב: "כיון שבא לידו עבירה פעם ראשונה ושניה, שנראה בזה שיש בו מדת הצדק. שאין לומר שהוא במקרה, שזה היה שייך לומר אם היה פעם אחד, אבל מפני שהוא שני פעמים, אין דבר זה במקרה כלל. ומכיון שאינו במקרה, יש בו מעלת הצדק... ולפיכך שוב אינו חוטא". הרי שכתב להדיא שרק פעם אחת הוי מקרה, אך לא שתי פעמים. וזה נראה כסותר לפסוק מאיוב המורה שאף שלש פעמים נחשב למקרה. ויל"ע בזה.

(6) פירוש - אי אפשר להגדיר ולעמוד על הדבר על פי ביטוים מקרים. דוגמה לדבר; למעלה פ"ח [שסה.] כתב: "כאשר תעמיק ותבין התשובה אשר השיב לו הקב"ה לאברהם, כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה, ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות. ולפיכך אין ראוי להעביר ישראל בשביל החטא, כיון שבעצם הם טהורים, ואין החטא להם בעצם, והוא דבר מקרה, ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל" [ראה להלן פכ"ז הערה 4]. הרי החטא של ישראל הוא דבר מקרי, ואין בו להגדיר את מהותן של ישראל. ובתפארת ישראל פמ"א [תרמא:] ביאר שמצות כבוד אב ואם [שמות כ, יב] באה להורות שאין התולדות במקרה, וכלשונו: "עדיין יש לחשוב כי אף שאין ראוי שיהיה המציאות הכללי במקרה, אבל מציאות הפרטיים יחשבו שהם במקרה. ודבר זה היו אומרים החוקרים מדעתם על הנמצאים. הודיע לנו כי אף מציאות הפרטיים אינם במקרה כלל, וציונו לכבד את האבות. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות". ובגו"א בראשית פי"ד אות טו [רלו.] כתב: "דאי משום מקרה, אין חדוש לדבר המקרה". ובנתיב התורה פי"ח [תרצה.] כתב: "כי כאשר עושה המצוה פעם אחד, דבר זה הוא אקראי, והמקרה אינו נחשב". ובנתיב העבודה ר"פ ד [א, פו.] כתב: "כי קביעות המקום מורה שאין התפלה שלו במקרה, כי המקרה אין לו קביעות". ובח"א לתמיד לא: [ד, קמח:] כתב: "כי לא דברו חכמים ולא נזכר דבר בדבריהם ענין שהוא מקרה, ואין בו חכמה כלל". הרי המקרה אינו מכובד, אינו חדוש, אינו נחשב,

אינו קביעות, ואינו חכמה. וזהו שכתב הכאן "אין בחינה בדבר שהוא במקרה". וראה להלן הערה 102.

(7) יש להבין, שאמנם כך היתה השתלשלות הדברים, אך עדיין יקשה מנין לומר על מעשה ההלשנה של דתן ואבירם ש"מדבר זה בא הגאולה", כי לכאורה מעשה ההלשנה מחייב רק שמשה יברח מפני פרעה, אך לא שיתיישב בארץ מדין וישא בת יתרו, והתגלות הסנה [ראה להלן הערה 21]. ויש לומר, כי הפסוק הפותח את מראה הסנה הוא [שמות ג, א] "ומשה היה רועה את צאן יתרו חותנו כהן מדין וינהג את הצאן אחר המדבר ויבוא אל הר האלקים חורבה". ואמרו על כך חכמים [שמו"ר ב, ג] "אין הקב"ה נותן גדולה לאדם עד שבודקהו בדבר קטן, ואחר כך מעלהו לגדולה... במשה הוא אומר 'וינהג את הצאן אחר המדבר' להוציאן מן הגזל, ולקחו הקב"ה לרעות ישראל, שנאמר [תהלים עז, כא] 'נחית כצאן עמך ביד משה ואהרן'". ולהלן ר"פ כב הביא מאמר זה, וכתב: "כי בשביל שהיה רועה כבר, והיה נאמן, [שמות ג, ב] 'וירא מלאך ה' וגו'', ונתן אליו את ישראל לרעות... ואם לא היה הדבר שבחנו, לא היה נמצא בפעל צדקתו, ולא היה כאן סבה שעל ידה יעלה לגדולה בפעל". הרי שגאולת מצרים התגלגלה באופן שהיות משה רועה צאן יתרו היתה הסבה למראה הסנה. והיות משה רועה נעשתה מחמת שמשה ברח מפאת הלשנת דתן ואבירם. לכך יש בהשתלשלות זו כדי לקבוע שמחמת ההלשנה של דתן ואבירם באה הגאולה. אך אין זה מספיק, כי בהשתלשלות זו יש חמשה שלבים; (א) הלשנת דתן ואבירם. (ב) בריחת משה. (ג) התיישבות משה במדין ונשיאת צפורה. (ד) היות משה רועה צאן במדין. (ה) הגלוי בסנה. ונהי דהלשנת דתן ואבירם מחייבת את בריחת משה [א-ב], והתיישבות משה במדין מביאה להיותו רועה צאן יתרו, ומשם להתגלות בסנה [ג-ה], אך אין קשר ישיר בין בריחת משה ממצרים להתיישבותו במדין [ב-ג], כי משה היה יכול לברוח לכל מקום. **לכך נראה** לבאר, שהואיל וגאולת ישראל ממצרים נתגלגלה באופן זה [הלשנת דתן ואבירם, בריחת משה מפרעה, התיישבותו במדין ונשואיו לצפורה, רועה צאן יתרו, ומחזה הסנה]. לכך, אע"פ שאין קשר עצמי בין בריחת משה להתיישבותו במדין, אך סוף סוף כך הגאולה הגיעה ובאה לעולם. ומשכך היה, אזי כל פרט ופרט בהשתלשלות זו נתפסת כדבר השייך לגאולה בעצם, ולא כדבר מקרי. ולהלן פנ"ד ביאר שירידת יעקב מצרימה לא היתה מקרית, כיון שממנה נשתלשלה גאולת ישראל ממצרים [ראה הערה הבאה]. הרי שאין שום נקודה אחת בדרך הגאולה ממצרים שהיתה מקרית, אלא הכל הוא בדוקא ובעצם.

(8) לשונו להלן פנ"ד: "'וירד מצרימה' [דברים כו, ה], אנוס על פי הדבור [הגדה של פסח]. דע כי ענין יעקב היה כל דבריו שלא במקרה, שאילו היו דבריו של יעקב במקרה, דהיינו הירידה למצרים, היה אם כן הגאולה במקרה, והיה עיקר סדר העולם במקרה. שהרי ידוע ומפורסם בודאי כי הגלות והגאולה הוא עיקר מענין העולם וסדר שלו. וכבר אמרנו זה שכל דבר מענין זה היה בעצם, לא במקרה, עיין אצל 'והנה שני עברים נצים'. ולפיכך אילו היה יורד יעקב מעצמו, ואם לא רצה לא היה יורד, היה בא הגלות במקרה, שקרה שירד, ואם לא רצה, לא היה יורד. ואין לומר כך כלל, אלא היה אנוס על פי הדבור, עד שהיה בא הגלות בהכרח. ולפיכך לא היה בא במקרה, אלא בעצם. לכך דרשו 'וירד מצרימה' אנוס על פי הדבור" [ראה להלן פ"כ הערה 19]. נמצא שחשיבות הגאולה היא מחמת היותה "עיקר מענין העולם וסדר שלו". והרי העולם נברא בשביל ישראל [רש"י בראשית א, א], וישראל נולדו ביציאת מצרים [ראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערות 2, 15, פי"ג הערה 47, להלן פ"ל הערה 97, ופל"ט הערה 23]. לכך אין דבר בעולם יותר חשוב מגאולת ישראל ממצרים. ובדר"ח פ"א מ"א [קכח:] כתב: "בדבר שהוא כזה, שהוא מסירת התורה, שבו תלוי קיום העולם, אין ראוי להיות דבר זה במקרה. שהרי כל העולם הוא תולה בקבלת התורה". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעב:] כתב: "וכן דבר שהוא שלמות העולם, והוא כמו צורה לעולם, כי התורה צורה אל העולם, אי אפשר שתהיה במקרה קרה" [ראה להלן פכ"ג הערה 7]. ודברים אלו כחם יפה גם ליציאת מצרים. ולהלן בפרק זה [לאחר ציון 98] כתב: "שאין עליך לחשוב כמו שיחשבו הפתאים כי דברים כאלו הם במקרה, והנה שמים את הדברים שהם עיקר לעולם, שהם במקרה, וחלילה לחשוב כך. ולפיכך צריך ליתן טעם למה היה זה". ובכת"י [שפט.] כתב: "ואיך תהיה הגאולה במקרה, ואין דבר יותר **עצמי** כמו גאולת ישראל". ובנצח ישראל פ"ה [צג.] השריש "שכבר אמרנו שאין דבר מן הדברים הגדולים כמו זה במקרה". וראה למעלה פי"ד הערה 112, ולהלן הערה 100.

(9) "שאין לומר דבר זה, שסבב השם יתברך על ידי דברים מקרים, הגאולה" [לשונו בכת"י (שפט:)]. וכן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה ר"פ יא כתב: "אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה נפלאה". וכן נתבאר למעלה בכת"י [שנח:], והובא למעלה פט"ו הערה 45, קחנו משם. ולהלן [לאחר ציון 62] כתב: "אל תאמר שהיו דברים אלו במקרה, שלא יתכן שיהיה ענין הגאולה במקרה". ולהלן ר"פ כ [לאחר ציון 15] כתב: "כבר אמרנו לך, שכל ענין שהיה

למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם היה דבר מקרה, אם כן היתה הגאולה במקרה". ולהלן פכ"ב [לאחר ציון 29] כתב: "במשה כתיב 'היה' [שמות ג, א], לומר שעם בריאתו היה מוכן לגאולה. ואין מה שהיה גואל ישראל דבר מקרה קרה בלבד, רק מעת שנברא נמשך זה אחר עצם שלו". ולהלן פל"א [לאחר ציון 20] כתב: "ואין דבר במקרה, כמו שאמרנו בכמה מקומות, שאין לומר כי היה דבר אחד במקרה מן הגאולה... רק הכל על פי ה'". ולהלן פנ"ב כתב: "אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה". וכן הוא להלן פנ"ד [הובא בהערה הקודמת]. ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה" [הובא למעלה פט"ז הערה 6]. וראה למעלה פי"ד הערה 112, להלן הערה 100, פ"כ הערה 16, פכ"ב הערה 31, פל"א הערה 21, ופל"ד הערה 43.

(10) על פי דברי רש"י [במדבר כא, א] "עמלק מעולם רצועת מרדות לישראל, מזומן בכל עת לפורענות".

(11) פירוש - יש להם [לדתן ואבירם] חזקת התנגדות למשה וישראל, הבנויה על פעמים רבות.

(12) ואם תאמר, שלמעלה פי"ז [לאחר ציון 77] כתב שהגאולה אינה יכולה לבא על ידי מתנגדי משה, וכלשונו: "'ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור' [שמות ב, ה]. אמר רבי יוחנן אמר רבי שמעון בן יוחאי, מלמד שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה [סוטה יב:]... מפני שמגלגלין זכות על ידי זכאי [שבת לב.], ואם לא היתה זכאית, לא בא זכות כזה על ידה. ואי אפשר לומר שהיתה בת פרעה מצלת את משה אם היתה מתנגדת אל משה ואל עמו, כי הדברים המתנגדים הם פועלים דברים מתנגדים, כמו שמתנגדים הדברים שמהם יבאו אותם הדברים, ואיך היתה סבה שתהא בת פרעה מצלת מי שהוא הפך לה. והרבה ריוח והצלה לפני המקום להציל את משה. לכך אמר שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה" [ראה שם הערה 86]. הרי שביאר למעלה שאי אפשר שהגאולה תבוא על ידי מי שמתנגד למשה, ואילו כאן מבאר ש"שני עברים נצים" צריכים להיות דוקא אלו המתנגדים למשה. ולא קשה מידי, כי למעלה בת פרעה פעלה את הצלת משה, ואי אפשר שהצלת משה תבוא על ידי מי שמתנגד למשה. אך כאן ה"שני עברים נצים" פעלו את רעת משה [שהלשינו עליו וגרמו לו לברוח למדין מאימת המלך], ואי אפשר

שרעת משה תבוא על ידי מי שאינו מתנגד למשה, שאז הגאולה תהיה מקרית. **ואם תאמר**, עדיין יקשה כיצד גאולת ישראל באה לעולם על ידי רשעי ישראל, והרי קיימא לן ש"מגלגלין זכות על ידי זכאי". ויש לומר, כי הגאולה באה על כרחם של דתן ואבירם, כי הם פעלו כנגד משה, ורק הקב"ה הוציא מכך גאולת ישראל, בבחינת "אתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטובה וגו'" [בראשית נ, כ]. ובכגון דא אין לחשוש שהדבר נתגלגל על ידי רשעים, כי הדבר נעשה על אפם ועל חמתם של הרשעים, ולא מתוך רצונם. **דוגמה לדבר**; הקב"ה אסר על בלעם לברך את ישראל, משום ש"אינם צריכין לברכתך, 'כי ברוך הוא' [במדבר כב, יב], משל שאומרים לדבורה לא מדובשיך ולא מעוקציך" [רש"י שם]. ובגו"א שם אות כג [שעא:] כתב: "אף על גב דלבסוף היה מברך את ישראל [במדבר כד, י], אותם הברכות מפי הקב"ה על כרחו של בלעם [סנהדרין קה:], ברכות כאלו היה רוצה [הקב"ה] שיברך להם. אבל לברך מעצמו, לא, כי כל ברכה של בלעם, עם הברכה דבוק דברים שאינם של ברכה, והם רעות". הרי שהברכות ניתנו מה' דרך בלעם, אך לא על ידי בלעם. והוא הדין בגלגול הגאולה דרך דתן ואבירם, שהואיל והדבר נעשה בעל כרחם, לכך אין להם שום שייכות לתוצאה הסופית. **דוגמה נוספת**; בדר"ח פ"ו מי"א [תה:] כתב: "דברי חכמים כמשמעו הן, שהאדם נברא לשמש את בוראו. ומה שהקשה [הרמב"ם מו"נ ח"ג פי"ג] כי הוא יתברך אין מקבל כבוד מזולתו. הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו [איוב לה, ו-ז], רק שהאדם נברא שהשם יתברך מלך עליו, ואין המלך מקבל הכבוד מה שיתן לו העם, כי הכבוד הוא מצד הממשלה, שהוא מושל עליהם שלא בטובתו ומנהיגו. ואם האדם צדיק, הוא מלכו כשנותן לו שכרו. ואם אינו צדיק, הוא מלכו כאשר נפרע ממנו, שכאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו גם כן שמו מתגדל ומתקדש... מכל מקום כבודו שיש להשם יתברך מן הנבראים אינו תולה כלל באדם, רק שברא השם יתברך את הנבראים, והוא מולך עליהם, וזהו כבוד מלכותו... ובשביל זה עצמו מה שהוקשה אל הרמב"ם ז"ל, וכי השם יתברך מקבל כבוד מן האדם, אמרו חכמים [אבות פ"ד מכ"ג] 'על כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת, ועל כרחך אתה עתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים', הכל הוא להודיע שאין דבר מצד עצמו של אדם, רק הכל הוא מן השם יתברך, ואם כן אין השם יתברך מקבל דבר מן האדם. ואם לא שהיה הכל בעל כרחו של אדם, היה השם יתברך מקבל כבוד מן האדם. אבל אין הדבר כך, רק הכל אצל האדם בעל כרחו, ולכך אין שייך לומר שיהיה מקבל השם יתברך מן האדם". ובמבוא לדרשות המהר"ל עמוד 61 הובאו דברי הגר"י ענגיל בבית האוצר

[מערכת א-ו] שלמד מדברי הגו"א [דברים פט"ו אות ז (רנא.)] "דמעשה אשר אדם עושה מפאת אונס, אין המעשה מתייחס לו כלל, וחשוב כאילו נעשה מאליו, ולא הוא העושה את המעשה". וכן הוא בקובץ שעורים כתובות אות ה בשם שו"ת שלמה סימן לח [הובא למעלה פי"ז הערה 62].

(13) מוסיף בזה שלא רק שדתן ואבירם תמיד התנגדו למשה [כמבואר למעלה הערה 1], אלא שדתן ואבירם עומדים בדיוק כנגד משה ואהרן, שנים נגד שנים. והדבר המחייב שיהיו בישראל שני אנשים בדמות משה ואהרן, הוא גופא מחייב שיהיו בישראל שני אנשים בדמות דתן ואבירם. לכך אין לך התנגדות עצמית יותר למשה ואהרן מאשר דתן ואבירם, וכמו שמבאר.

(14) ענין זה [היות משה ואהרן נבדלים מכלל ישראל במעלתם] מבואר היטב בתפארת ישראל פכ"ב, שהביא את דברי המדרש [במדב"ר יח, ג], שקרח טען שתי טענות, וכלשון המדרש: "קפץ קרח ואמר למשה, טלית שכולה תכלת, מהו שתהא פטורה מן צצית. אמר לו [משה], חייבת בצצית. אמר לו קרח, טלית שכולה תכלת אינה פוטרת עצמה, וארבעה חוטין פוטרות אותה. בית מלא ספרים, מהו שיהא פטור מן המזוזה. אמר לו, חייב במזוזה. אמר לו, כל התורה כולה רע"ה פרשיות אינה פוטרת את הבית, ושתי פרשיות שבמזוזה פוטרות את הבית. אמר לו [קרח למשה], דברים אלו לא נצטוית עליהן, ומלבך אתה בודאן". ובתפארת ישראל פכ"ב [שלג.] ביאר ששתי הטענות של קרח מכוונות כנגד משה ואהרן; הטענה מטלית שכולה תכלת מכוונת כנגד עבודת אהרן, והטענה מבית מלא ספרים היא מכוונת כנגד קבלת התורה של משה, עיי"ש. **ובביאור** טענותו וטעותו הראשונה של קרח, כתב שם [שכח.] בזה"ל: "היה [קרח] סובר כיון שהטלית כולה תכלת, למה לו חוט. ואז יהיה משיב לו קרח, אם כן כל ישראל כולם היו קדושים, למה להם כהן מיוחד לכפר בעדם, אחר שכולם ראוים לכהנים, למה להם כהן אחד נבדל. וקרח אשר רצה להפיל את משה בטענתו, חרבו באה בלבו. כי אדרבה, זה ראיה, כי גם שם אין הדין כך. כי צריך שיהיה דומה לכסא הכבוד [סוטה יז.], וכסא הכבוד הוא מיוחד. לכך צריך חוט מיוחד שאינו מן הטלית, רק נבדל לעצמו. וכאשר הטלית כולה תכלת, אין דמיון התכלת הזה אל כסא הכבוד שהוא מיוחד, ולכך צריך חוט מיוחד שאינו מן הטלית. וכך ישראל, אף על גב שכל ישראל כולם קדושים, צריכים אל כהן מיוחד נבדל מהם. לא שיהיו הכל כהנים, כי צריך שיהיה כאן כהן מיוחד". **ובביאור** טענתו וטעותו השניה של קרח, כתב שם [שלד.] בזה"ל: "כנגד משה שהיה מקבל תורה מן השמים, ולמדה לישראל, היה [קרח] מביא משל מן בית מלא

ספרים. כי התורה צותה לנו לקבוע מזוזה על הבית כדי לקבוע בנו תורת השם יתברך, וכדכתיב במזוזה [דברים ו, ז-ט] 'ודברת בם בשבתך בביתך וגו' וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך'. והיה סובר כי בית מלא ספרים בודאי פטור מן המזוזה, אחר שמצות המזוזה כדי לקבוע בנו תורת השם יתברך, והרי הבית כולו מלא ספרים. וכאשר ישיב לו משה כי בית מלא ספרים פטור מן המזוזה, שכך היה לפי דעת קרח, יאמר אם כן למה לנו אדם מיוחד לקבל התורה על ידו להשלים ישראל בתורה. שהרי אפשר לנו להגיע אל מדרגת התורה בלא משה, שהוא יחיד... וגם בזה נפל, שאדרבא, בית מלא ספרים חייב במזוזה יחידית נבדלת מן הבית. שהרי המזוזה חוץ לבית, כמו ציצית גם כן חוץ לבגד. כי אין כל הבית מוכן מה שמוכן לו חלק אחד, שהוא נבדל מן הבית. ולפיכך בית מלא ספרים חייב במזוזה, כי לא יקבל כל הבית הקדושה כמו המזוזה, שהוא דבר קדוש, והוא דבר מקצת מן הבית. וכן לא יקבל התורה כל ישראל כאחד, רק אחד, הוא משה רבינו עליו השלום, אשר הוא נבדל מן ישראל במעלתו ובמדרגתו, והוא מקבל התורה ומגיע אותה אל הכלל כלו, כמו שהוא במזוזה. לכך צריך אל משה, שהיה מיוחד נבדל מכלל ישראל בפני עצמו, והוא ראוי לקבלת תורה מן השם יתברך" [הובא בחלקו למעלה פ"ט הערה 224]. ואלו דבריו כאן "זכו ישראל לשני אנשים נבדלים מכלל ישראל במעלה, והם משה ואהרן".

(15) קהלת ז, יד "גם את זה לעומת זה עשה האלקים", ואמרו על כך חכמים [חגיגה טו.] "שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה, אמר ליה, מאי דכתיב 'גם את זה לעומת זה עשה האלקים'... ברא צדיקים ברא רשעים, ברא גן עדן ברא גיהנם. כל אחד ואחד יש לו שני חלקים, אחד בגן עדן, ואחד בגיהנם. זכה צדיק, נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן. נתחייב רשע, נטל חלקו וחלק חברו בגיהנם". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תעא.] כתב: "לפיכך השלים התנא את סדר העולם במדריגת אברהם, שהיא המדריגה העליונה שהיא בעולם, ושעם מדריגת אברהם נקשר גן עדן, כל כך המדריגה העליונה הזאת אליו. וזכר גם כן ההפך, כי יש בעולם מדריגה הפך זה, הוא ענין בלעם שהוא הפך אברהם, כי הרע לעומת הטוב. ולהודיע כי מדריגת אברהם היא המדריגה העליונה והוא הטוב הגמור, עד שיש כנגד זה החסרון והרע הגמור, שהוא נקשר עם הגיהנם לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [רכא.] כתב: "הנה התורה היא מצד היצר הרע, ואם לא כן, לא היתה התורה נמצאת, כי כנגד היצר הרע נתן התורה, כי הטוב לעומת הרע, כי יצר הרע, שהוא רע, ברא כנגד זה הטוב הגמור, היא התורה, שהיא הטוב הגמור... כי התורה נבראת בשביל יצר הרע, ומאחר שברא השם יתברך יצר הרע, ברא כנגדו התורה". והאור החיים [שמות

יא, ה] כתב: "כבר הודיענו רז"ל [זוה"ק ח"ג רפב.] כי כל מה שברא ה' במדת הטוב, 'גם זה לעומת זה עשה האלקים' בבחינת הרע. וכל בחינה ובחינה שיש בקדושה, יש כנגדה בקליפה, והקליפה מתאמצת ומתחזקת לאחוז בה". וכן חזר וכתב בדברים לב, ח.

(16) אודות הפלגת רשעותם של דתן ואבירם, כן כתב בגו"א דברים פ"א אות כט [טז.], וז"ל: "כי לשון 'אנשים' בא בכל מקום על שהוא בעל מעשה, כמו 'והלא איש אתה ומי כמוך בישראל' [ש"א כו, טו]. ואדם כשר הוא בעל מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי... אמנם מצאנו שלשון 'אנשים' בא על רשעים גמורים, כמו 'ויותירו אנשים' [שמות טז, כ], 'שני אנשים עברים נצים' [שמות ב, יג], 'העיני האנשים האלה תנקר' [במדבר טז, יד]. שפירושו, בכל מקום שנאמר סתם 'אנשים' פירושו שהם צדיקים, אבל במקום שמפרש שהם רשעים, כמו בכל מקומות שזכרנו, אין פירושו שהם צדיקים. ואל יקשה לך, דכיון דלשון 'אנשים' בא על שהוא בעל מעשה, איך יתכן לקרותן בשם 'אנשים'. דיש לך לדעת דודאי כל ה'אנשים' בא על שהוא בעל מעשה, והאדם הצדיק הוא בעל מעשה לפי מעשיו, ולפי האמת. אבל אשר מופלג ברע, יאמר עליו גם כן לשון 'אנשים', כמו שאמרו [יבמות קד.] 'כמה רב גובריה', רצה לומר כמה גדול כחו לעשות רע כל כך. וכמו שיאמר על נמרוד 'הוא החל להיות גבור ציד לפני ה'' [בראשית י, ח-ט], וזה להרע [רש"י שם]. ומפני שאצל 'ויותירו אנשים', וכן 'שני אנשים עברים נצים', שאין אותו מעשה מופלג ברע ["שאין זה רק הכאה, ואינו מופלג" (לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כ)], לכך דרשו כי לכך קראם 'אנשים', שהם דתן ואבירם, שמבואר רשעתם במה שעשו שחלקו על ה' ועל משה [במדבר כו, ט], וזה לא היה מעולם, ונקראו 'אנשים' על הפלגת מעשיהם הזרים. ולעולם לשון 'אנשים' היפך נגד 'נשים', כי הנשים תשושי כח, אין מעשה להם. והאיש הכשר הוא בעל מעשים, ואם בעל פעולות שהם מופלגות ברע, נקראו גם כן 'אנשים', כמו דתן ואבירם". ושם מבאר טעם נוסף שדתן ואבירם נקראו "אנשים" מפני שהיו בעלי מחלוקת גדולים, שחלקו על ה' ועל משה [במחלוקת קרח (במדבר כו, ט)]. וכן כתב בגו"א שמות פ"ב אות כ [לב.].

(17) לכאורה היה צריך לומר "מתנגדים תמיד אל משה ואל אהרן", כפי שכתב קודם לכן, וכפי שמיד מביא את המדרש המבאר שדתן ואבירם היו כנגד משה ואהרן. אך לא היה יכול לומר כן, כי כאן "שני אנשים עברים נצים" היו רק כנגד משה, ולא כנגד אהרן, כי דתן ואבירם הלשינו על משה בלבד, ולא התעסקו כלל עם אהרן. ועל כרחך לומר שרצף דבריו מורה שמשה גופא כולל בתוכו גם את מעלת אהרן, והכללה זו נעשית על ידי שאמרינן "מתנגדים תמיד אל משה ואל תורתו". ונראה לבאר זאת קמעא על פי מאמר

חכמים [תענית ט.], שאמרו "שלשה פרנסים טובים עמדו לישראל, אלו הן; משה, ואהרן, ומרים. ושלש מתנות טובות ניתנו על ידם, ואלו הן; באר, וענן, ומן. באר בזכות מרים, עמוד ענן בזכות אהרן, מן בזכות משה. מתה מרים נסתלק הבאר... וחזרה בזכות שניהן. מת אהרן נסתלקו ענני כבוד... חזרו שניהם בזכות משה". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמה.] הביא מאמר זה, והאריך לבארו. ובביאור שהבאר והעמוד הענן חזרו בזכות משה, כתב [תתמח.]: "ואמר... חזרו בזכות משה. וזה כי אין ספק כי בכח מדריגות משה העליונה, בכח שלו כל המעלות האלו... כי מי שידע להבין דברים אלו, ידע כי כל השלשה דברים האלו יש להם קשור ביחד. כמו שהיו אלו שלשה דברים לשלשה, לשני אחים ואחותם עמהם, אשר יש להם חבור ביחד. ולכך בכח המדריגה העליונה, יש המדריגה אשר הוא מחובר אל זה, ולמטה הימנה... ובמדריגת משה כל שלשתן, שהם מחוברים ומצטרפים אל מדריגת משה כל אלו הדברים". וברי הוא ש"מדריגת משה" לעולם תהיה קשורה ואדוקה במה שעל ידו ניתנה תורה לישראל. לכך כאשר כתב כאן "מתנגדים תמיד אל משה ואל תורתו" הכוונה היא שמתנגדים למשה ולמעלתו. ומעלה זאת כוללת גם את מעלת אהרן, בבחינת [אבות פ"ה מכ"ב] "הפך בה והפך בה דכולא בה".

(18) "בעצמם" - בעצם.

(19) לפנינו במדרש איתא "ומה גרמו לעצמן".

(20) הם משה ואהרן, שלא היו כמותם. וכן כתב לגבי משה רבינו למעלה פ"ז [שנא.]: "והנה אדון כל הנביאים, השלם בתכלית השלימות, שלא היה ולא יהיה כמוהו". ולמעלה פ"ט [תפט:] כתב: "משה, שהוא היה יחיד ולא היה כמוהו". ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 14] כתב: "כי כאשר [יוכבד] ילדה את משה רבינו עליו השלום, שהיה על כל בני אדם במעלה". והרמב"ם בפיהמ"ש לסנהדרין פרק חלק, היסוד השביעי, כתב: "נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו, ואשר קמו מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה. והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך, יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא". ובמו"נ ח"ב פל"ג כתב על משה רבינו "הוא הנכבד מכל נולד" [הובא למעלה פט"ז הערה 15, ולהלן פכ"ח הערה 1]. ולגבי אהרן הכהן, לא מצאתי מקור מפורש שיאמר שאהרן היה יותר מכל בני אדם במעלה. ואולי ניתן ללמוד כן ממה שאמרו חכמים [חולין פט.] "אין העולם מתקיים אלא בשביל משה ואהרן, כתיב הכא [שמות טז, ח] 'ונחנו מה', וכתיב התם [איוב כו, ז] 'תולה ארץ על בלימה'". הרי שכל הדורות עומדים בשביל משה ואהרן. ועוד אמרו חכמים [אבות דרבי נתן פל"ז אות יב] "אהרן היה גדול ממשה, וגדול

מאהרן הקב"ה". אך מאידך גיסא אמרו חכמים [קה"ר א, ד] "אילו היה אהרן קיים בדורו של יהוידע, יהוידע היה גדול ממנו בשעתו... אילו היה אהרן ובניו קיימים, צדוק היה גדול מהם בשעתו". ויהיה הביאור בדברי חכמים אלו אשר יהיה [עיין שיחות מוסר לגר"ח שמואלביץ, מאמר יט, תשל"א], מ"מ לא מצינו לשון כעין זו על משה רבינו. ויל"ע בזה.

(21) לכאורה היה צריך להוסיף "שיהיה משה בורח **למדין**", שאין רצון ה' שמשה יברח סתם, אלא שיברח למדין. ולמעלה [לאחר ציון 6] אכן כתב "מדבר זה בא הגאולה, שעל ידי זה ברח למדין ונשא בת יתרו". ויש לומר, שהלשנת דתן ואבירם מחייבת שמשה יברח מפני פרעה, אך אינה מחייבת שיתיישב בארץ מדין דוקא [ראה למעלה הערה 7]. לכך כתב כאן "שיהיה משה בורח", ולא "בורח למדין", כי איירי במסובב המתחייב מהלשנת דתן ואבירם. אך למעלה שכתב "ברח למדין ונשא בת יתרו", איירי שם בכל מה שנתגלגל מהלשנת דתן ואבירם [לכך הוסיף שם "ונשא בת יתרו, ונגלה לו השכינה"]. וכן משמע מלשון הפסוק [שמות ב, טו] "וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרוג את משה ויברח משה מפני פרעה וישב בארץ מדין וגו'", ולא נאמר "ויברח משה למדין", אלא "ויברח משה מפני פרעה", ורק לאחר מכן נאמר "וישב בארץ מדין". הרי הבריחה לחוד, והישיבה בארץ מדין לחוד. וראה הערה הבאה.

(22) פירוש - הלשנתם של "שני אנשים עברים נצים" היתה הסבה הישירה לבריחת משה [כמבואר בהערה הקודמת]. וכדי שבריחה זו לא תחשב למקרה, ביארו חז"ל שהיא נעשתה על ידי מתנגדיו המובהקים של משה [דתן ואבירם], וכמו שנתבאר.

(23) לשון הגמרא שם "אמר ריש לקיש, המגביה ידו על חבירו, אף על פי שלא הכהו, נקרא 'רשע'. שנאמר 'ויאמר לרשע למה תכה רעך', 'למה הכית' לא נאמר, אלא 'למה תכה', אף על פי שלא הכהו נקרא 'רשע'".

(24) "להרשיע לחבירו" - להרע לחבירו.

(25) אודות ששם "רשע" תלוי בעושה רע לבריות, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ב מי"ג [תשסז:] כתב: "עיקר הרשעות הוא כאשר הוא רשע לבני אדם, ועל זה יפול שם 'רשע', כמו שאמר [שמות ב, יג] 'רשע למה תכה רעך'". ושם פ"ה מי"ג [שלח:] כתב: "אין ראוי שיהיה נקרא 'רשע' כהאי גונא, שאין 'רשע' רק מי שהוא רע לבריות". ואמרו חכמים [קידושין מ.] "רע לשמים ורע לבריות, הוא רשע רע. רע לשמים ואינו רע לבריות, זהו רשע שאינו רע". ובח"א ליבמות קכא. [א, קמז:] כתב: "כי הרשע הוא מתנגד ועומד כנגד האדם, שלכך נקרא 'רשע' אשר הוא רשע לבריות". וראה להלן הערה 28.

(26) יש להבין, מדוע "יציאה להרע" מספיקה לכנות את בעליה בשם "רשע", הרי מדובר בשלב הקודם לעשית הרע בפועל. דע, שנקודה זו ממש התבארה בנתיב אהבת ריע ר"פ ג [ב, סא.], וז"ל: "מה שאמר ריש לקיש המגביה ידו על חבירו, כי הגבהת היד מורה על זרוע נטויה ויד החזקה, ולפיכך מיד שהוא מרים יד, דבר זה הוא להגביה יד על חבירו, לכך נקרא 'רשע'. כי הרשע מה שהוא יוצא מן השווי והצדק, ואין לך יציאה מן היושר כמו זה שמרים ידו על חבירו, שמתגבר בזרוע רמה שלו על חבירו. כמו שהוא ענין הרשע שיוצא מן הצדק והיושר להתגבר ברשע, ולפיכך נקרא 'רשע'... אף על גב כי שאר חוטא לא הוי עד שיחטא... הפרש יש בין 'רשע' ובין 'חוטא'. כי הרשע נקרא כאשר הוא יוצא מן היושר בלבד נקרא 'רשע'. ו'חוטא' נקרא כאשר יחטא לגמרי, לא יציאה מן השווי והצדק בלבד". ובח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג.] כתב: "המגביה ידו על חבירו נקרא 'רשע', כי הרשע הוא מי שיש לו זרוע רמה, כדכתיב [תהלים י, טו] 'שבור זרוע רשע'. וכשמגביה ידו הרי יש לו זרוע רמה להגביה ידו על חבירו, ולפיכך מיד שהגביה ידו על חבירו נקרא רשע". ואודות שהרשעות היא יציאה מן הראוי, כן נתבאר למעלה פי"ד הערה 44, קחנו משם. וזהו המשך דברי הגמרא שם [סנהדרין נח:], שאמרו "המגביה ידו על חבירו, אף על פי שלא הכהו... תיקצץ ידו, שנאמר [איוב לח, טו] 'ומנע מרשעים אורם] וזרוע רמה תשבר'", ופירש רש"י שם "וזרוע רמה - הרגיל לרום ידו על חבירו". הרי הגדרת הרשע היא מי שהוא רגיל להרים ידו על חבירו. וראה להלן הערה 28.

(27) פירוש - כל עוד שאין הרשעות ניכרת לעיני הבריות, אין הוא נחשב ל"רשע". וכן כתב בדר"ח פ"ב מי"ג [תשסז:], וז"ל: "עיקר הרשעות הוא כאשר הוא רשע לבני אדם... וכדכתיב [תהלים י, טו] 'שבור זרוע רשע'. פירוש, הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות, שבור זרוע שלו... כאשר הוא רשע לבריות... עד שיציאתו ניכר לאחרים, והם הבריות, ואז נקרא 'רשע'". וראה הערה הבאה בביאור מרגניתא זו.

(28) נראה לבאר דברי קודש אלו על פי דבריו בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב.], וז"ל: "גדר הרשע כאשר הוא יוצא בתוקף, ובזרוע רמה שלו נכנס לגבול חבירו, תכף ומיד נקרא 'רשע'. כי במה שיוצא לגבול אחר, בזה הוא רשע, שהוא בכח זרוע שלו נכנס לגבול אחר" [ראה להלן הערה 161]. ובח"א לקידושין כח. [ב, קלב:] כתב: "רשע יורד עמו לחייו, כי הרשע הוא יורד לחייו של אדם, כדאמרינן [קידושין נט.] 'עני המהפך בחררה ובא אחר ונוטלו נקרא רשע וכו'". מפני שהרשע רע לבריות, ובזה נקרא רשע... ולפיכך כאשר קראו 'רשע' כאילו אומר שהוא רשע יורד לחייו של אדם". הרי שגדר הרשע כאשר הוא נכנס לגבול חבירו, כמו "עני המהפך בחררה ובא אחר ונוטלו נקרא רשע

וכו'". לכך רק בהרמת יד הוא נקרא רשע, ולא בהליכת רגלים להרע, כי הידים משמשות להתפשטות אל האחר [כמבואר למעלה פי"ז הערה 99], ולכך על ידי הרמת יד הוא נכנס לגבול חבירו כדי ליטול משם לעצמו. אך הרגלים נחשבות לבר מגופא [זוה"ק ח"א כא:]. ובספר פתחי שערים [נתיב פרצוף ז"א פתח ב] כתב: "הרגלים הם תמיד לבר מגופא, רק משמשים לגוף". לכך אין הרגלים מכניסות את בעליהן למקום שלא שייך להן, אלא אדרבה, הן מוציאות את בעליהן ממקום השייך להן. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צא.] בביאור מאמרם [ברכות י:] "המתפלל צריך שיכוין את רגליו ["זו אצל זו" (רש"י שם)], שנאמר [יחזקאל א, ז] 'ורגליהם רגל ישרה'", וז"ל: "כבר התבאר כי העבודה הזאת שהאדם הוא העלול מקבל מן העלה, והעלול הוא נכנס לגמרי תחת רשות העלה. ועל זה אמר שצריך שיכוין האדם רגליו, כי הרגלים הם התפשטות עצמו, אשר התפשט את עצמו כאילו הוא יוצא מן העלה, כאשר יש לו התפשטות מה. כי מצד שהוא עלול, אין לו התפשטות עצמו כלל לחוץ, וחלוק הרגלים הוא התפשטות במה, וזה הסרה מן העלה... כאשר האדם עומד בתפלה דווקא ראוי לו שלא יהא התפשטות אל האדם עצמו, ובזה האדם נמשך אחר העלה לגמרי, עד שנכנס תחת רשות העלה בתפלתו" [הובא למעלה פי"ז הערה 102]. לכך "אם הולך להכות" עדיין לא נכנס לרשות חבירו, ואינו נקרא "רשע". וזהו הטעם שצריך שיציאתו לרשות אחרים תהיה ניכרת לאחרים [כמבואר בהערה הקודמת], כי כל עוד שאין היציאה ניכרת לאחרים, אין ביציאה זו כניסה לתוך גבול חבירו, אלא זהו כאדם העושה בתוך שלו.

(29) במדרש אמרו כאן "כיון ששמע דבריו".

(30) רש"י שמות א, יד "ויירא משה - ומדרשו, דאג לו על שראה בישראל רשעים דלטורין. אמר, מעתה שמא אינם ראויין להגאל. אכן נודע הדבר - ומדרשו, נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך".

(31) כי "נודע" הוא בנין נפעל, וזהו מעצמו, ואינו פועל יוצא לאחר.

(32) "דליטור - רכיל" [רש"י סנהדרין יא., שם מג:].

(33) לכך נאמר לשון "נודע" [נפעל מעצמו], שנתחוור למשה דבר שעד כה היה תמה עליו, ואין כאן פועל יוצא לאחר. ורבינו בחיי [שמות ב, יד] כתב: "אכן נודע הדבר - נודע לי דבר שהייתי תמה עליו מפני מה ישראל בגלות יותר משאר אומות, יש ביניהם רכילות ולשון הרע, ואינם ראוים לגאולה".

(34) דע שבגו"א שמות פ"ב אות כג [לה:] האריך בזה, ופתח דבריו שם בדברים הבאים: "המדרש הזה יש בו טעם נפלא, כי מי שיש בו מדה זאת אינו ראוי לגאולה, לפי שהגאולה היא נמשכת ממדריגה פנימית עליונה, שהיא אינה בגלוי. ומי שמגלה דברים הפך זה, שדבק במדריגה תחתונה, והיא נקראת מדריגה גלויה וחיצונה".

(35) "מבחין את ישראל" - בודק ובוחן את עניינם של ישראל.

(36) כי ישראל הם חזקי המציאות, והשעבוד הוא מיעוט מציאות, ולכך ראוי לישראל שיהיו בני חורין, ולא משועבדים לאומה אחרת. וכן כתב למעלה ר"פ ו [רפד.], וז"ל: "התבאר לך בפרק שעבר כי שלימות הבריאה אשר בה היה רצון הבורא, הוא יסוד העולם, הוא אברהם אבינו, והשתלשלות צאצאי קודש, ובהם בחר ה'. ואם כן יש לשאול, איך עולם הפוך עליונים למטה ותחתונים למעלה, כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם. וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות... כי בגלות מצרים מרחוק היתה העצה מאת ה' על זרע אברהם שיהיו משועבדים ארבע מאות שנה במצרים כצפור שהוא ביד הצייד... עד שלא היה נחשב מציאות ישראל בעיני מצרים, שגזרו על בניהם אבדון [שמות א, כב], וחייהן מרורו [שמות א, יד]. ואיך נמצא דבר זה, אשר הם ראוים להיות חזקי מציאות בעולם, והם עיקר מציאות העולם, וזולתו לאין ותוהו נחשבו, יהיו הם מציאות יותר, וגוברים על עיקר מציאות העולם", ושם הערות 6, 11, 13, 14.

(37) לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.]: "לכך כאשר ראה דלטורין בישראל, אמר שראוים לשעבוד, שהשעבוד מדריגה תחתונה, וראוי להם השעבוד, שהרי הם בעלי רכיל מגלים הסוד, וראוי להם השיעבוד, שהוא מדריגה גלויה תחתונה".

(38) פ"ג [רח:], פ"ט [תסט:], ופט"ז [לאחר ציון 65], ויובאו בהערה 40.

(39) לא ברורה כוונתו במלים "בפרקים הנזכרים", ומדוע לא כתב רק "וכבר אמרנו למעלה". אמנם בכת"י [שצ:] כתב: "ועיין בפרק שני ושלישי ורביעי, ושם תמצא מבואר תמיהת משה רבינו עליו השלום. וכאשר ראה שיש בהם דלטורים מגלים סוד, נודע לו דבר זה שראוים ישראל אל השעבוד. וכבר אמרנו בפרקים הנזכרים שאין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם, שהוא מקבל התפעלות, ואין שייך התפעלות בצורה כלל". הרי שמתייחס לפרקים שהזכיר קודם לכן ["בפרק שני ושלישי ורביעי"], והם הפרקים הראשונים שבספר שדן ביחס שבין המצריים החומריים לישראל בעלי הצורה [והנה חלוקת הפרקים בכת"י אינה זהה לחלוקת הפרקים בנדפס]. ומכלל דבריו שם עולה שהצורה היא בת חורין, והחומר הוא משועבד. וראה הערה הבאה.

(40) לשונו למעלה פ"ג [רט:]: "הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר. ומצד הצורה... ומזה הצד יבא להם העינוי". ולמעלה פ"ט [תסט:] כתב: "תלמידי חכמים מצד עצמם אין ראוי לשעבד, כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל, לא שייך בו שיעבוד. ולפיכך ראוי שלא יהיה שום שיעבוד אל תלמידי חכמים, אשר יש להם שכל נבדל... שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין... כי לא תמצא מעלת צורה נבדלת מן החומר אשר אין בה מפחיתות החומר כמו שיש בישראל, אשר הם שלימי צורה נבדלת, עד שלמעלתם הם ראוים להיות מושלים על האומות, כאשר ראוי לצורה להיות מושלת על החומר, ואין בצורה התפעלות. כלל הדבר, מצד עצמות ישראל אשר יש להם צורה שלימה, אין ראוי שיעבוד בהם", ושם הערות 134, 135. ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 65] כתב: "כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל, וזה נתבאר למעלה. אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... לא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל... ולפיכך יצא משבט לוי משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום, והוא היה ראוי להיות מושל על מצרים". ושם בהערה 67 נלקטו מקורות נוספים בספר זה שנגע ביסוד שהחומרי ראוי להיות משועבד, והצורה ראויה להיות בת חורין. וראה להלן הערה 75, ופל"ו הערות 27, 32.

(41) לשונו למעלה ס"פ יח [לאחר ציון 147]: "פירשו ז"ל [שמו"ר א, כט] שנמשלו ישראל לחול. וזה כי החול לא ישמע כאשר נוטלו מכאן ונתנו לכאן מפני דקותו אשר בו, והדקות הוא מעוט הגשמית, כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים... וכן ראוי להם לישראל, אשר יש להם המעלה הבלתי גשמית, להיות כל דבריהם בלתי נודע ובלתי מורגש. שכל דבר אשר הוא בלתי גשמי אינו מורגש, והגשם ומשיגי הגשם הם מורגשים. ולכך ישראל, שיש להם מעלה הנבדלת מן הגשם, אין ראוי שיהיה ענייניהם במורגש אך בנסתר... ישראל אשר נבדלים בלתי גשמים, דומים לחול, לא יהיו ענייניהם בגלוי, ולא יגלו את זה, שהם כמו החול, ופירוש זה ברור. ועוד יתבאר בפרק שאחר זה".

(42) פירוש - השעבוד הוא התפעלות, והתפעלות שייכת רק לגשמי, ולא לצורה. והואיל וגילוי סוד הוא ענין גשמי, לכך כאשר ישראל מגלים סוד הם יורדים למדריגה גשמית, שהיא מדריגה פחותה הראויה לשעבוד.

(43) לעומת אומות העולם. וזהו יסוד נפוץ ביותר בספריו. וראה למעלה פי"ח הערה 153 שנלקטו שם תשעה מקומות שבהם הזכיר יסוד זה רק בספר גבורות ה'. ולמעלה פ"ח הערה 28 הובאו מקבילות נוספות משאר ספריו, וננקוט כאן בשנים מהם; בתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'טובים' אלו ישראל [מנחות נג:], שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם. ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה, עד שהוא ידוע מאוד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם. ולפיכך נקראו 'טובים', שכל אשר נבדל מפחיתות החומר הוא טוב, שהרע הוא בחומר". ובבאר הגולה באר השני [רכ.] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם'".

(44) לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.]: "ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:] שאמרו שם סתם גוי מרבה דברים... והטעם הוא שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם" [הובא למעלה פי"ח הערה 156]. ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד". ובירושלמי תרומות פ"א ה"א אמרו "עכו"ם אין להן מחשבה". וכן הוא בירושלמי יבמות פי"ג ה"ב. והקרבן העדה שם ביבמות כתב "ונחשב לכם [במדבר יח, כז], ולא לעכו"ם". ובספר זרע אברהם סימן יא סק"ה האריך בזה הגר"מ זעמבא זצ"ל, וכתב: "עכו"ם אין לו מחשבה... שאין בכוחו לפעול במחשבתו על דיני תורה", ועל פי זה ביאר שמחשבת עכו"ם אינה מועילה להכשר טומאה. ומאידך גיסא על ישראל נאמר "עלה במחשבה", והוא מסטרא דמחשבה [זוה"ק ח"ב קיט:, ת"ז ת' מ' פ.]. וכן להלן ר"פ כח ביאר שמשה רבינו לא היה

איש דברים, "שהיה משה רחוק מן החומר... ולכך לא היה למשה כח הדיבור". ושם מאריך בזה שהדיבור נוצר כאשר השכלי מוטבע בגוף, ומשה רבינו היה נבדל מהגוף, ולכך לא היה משה איש דברים. ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא.] ביאר שתפילה היא דוקא בדיבור, כי מהות האדם היא שהוא חי מדבר, והוסיף שם: "רק אם הוא צדיק גמור, והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד". הרי שמדריגה מרוממת מתבטאת במחשבה. וכל זה מורה שמעלת ישראל היא "המעלה הפנימית אשר אין שם גלוי והרגש אשר שייך לגשם" [הובא למעלה פ"ד הערה 93].

(45) לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כג [לו:]: "כאשר [משה] ראה בישראל שהם נמשכים אחר גלוי הדברים, אמר עתה ידעתי מפני מה הם משועבדים יותר מכל האומות, מפני שהם דבקים בגלוי, שזה הוא מדריגה שפלה גלויה פחותה, לכך הם משועבדים". וצרף לכאן דברי רש"י [ויקרא כו, יז] "ורדו בכם שנאיכם - שאיני מעמיד שונאים אלא מכם ובכם. שבשעה שאומות העולם עומדים על ישראל, אינם מבקשים אלא מה שבגלוי, שנאמר [שופטים ו, ג] 'והיה אם זרע ישראל ועלה מדין ועמלק ובני קדם וגו' ויחנו עליהם וישחיתו את יבול הארץ'. אבל בשעה שאעמיד עליכם מכם ובכם, הם מחפשים אחר המטמוניות שלכם. וכן הוא אומר [מיכה ג, ג] 'ואשר אכלו שאר עמי ועורם מעליהם הפשיטו וגו'". הרי שאומות העולם שולטות רק מה שבגלוי, אך גלוי הסוד והמטמוניות נעשה רק ע"י ישראל. ובנתיב התורה פט"ו [תריז.] כתב: "כי החמרי בגלוי, ואין לו מדריגה נסתרת... כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת... כי כל ענין החמרי הוא בנגלה, ואין לו חלק בנסתרות".

(46) לשונו בנתיב העבודה פ"ב [א, פא:]: "המשמיע קול בתפילתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר ["יושב בסתר עליון" (תהלים צא, א)]... ולפיכך הוא מקטני אמונה [ברכות לא.]". וקודם לכן בנתיב העבודה ס"פ ג [א, פו.] הזכיר יסוד זה בקצרה. וכן הוא בנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:]. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קג:] כתב: "'ואת צנועים חכמה' [משלי יא, ב], דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר. אבל מי שכל מעשיו בבלתי צניעות, זה הוא גשמי, ואין ראוי אליו החכמה. שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת, כך יש אל החמרי מדריגה שפלה נגלית, כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות". ובח"א לקידושין מט. [ב, קמז.] כתב: "כל אשר יש לו מדריגה עליונה יותר פנימי ולא חיצוני... אינו מרבה דברים, כמו הכסיל שהוא מרבה דברים. כי החכמה מדרגתה עליונה פנימית, ולכך החכם

אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית, מרבה דברים". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים [חולין קלג:]... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד". וכן הוא להלן ס"פ כז, תפארת ישראל פט"ו [רלב:], נצח ישראל פנ"ז [תתפה:], ועוד. **ובהקדמה לאור חדש** [קלד:] כתב: "ויש שואלין, כי אם היה הנס [של פורים] גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה. ומפני כך אמרו כי אין זה מורה על גודל הנס של המגילה הזאת, כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה. אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר... כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר" [הובא למעלה פי"ח הערה 156, ולהלן פ"כ הערה 55].

(47) כמבואר למעלה הערות 44, 45. ולהלן פ"כ [לאחר ציון 53] כתב: "כי הצניעות מורה על הברכה, שכל ענין הברכה צנוע ונסתר, כי הדברים הפחותים אין מדריגתם פנימי, ואינם ראוים לברכה. אבל דברים אשר הם עליונים במעלה הם פנימים, והם ראוים לברכה מצד אשר הם פנימים נסתרים. וכבר התבאר זה כי הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה, וכל ברכה בהסתר ובצניעות. והפך זה הגלוי מורה על שפלות וחסרון, ואין ברכה בו, כמו שאמרו [תענית ח:] אין ברכה אלא בדבר הסמוי מן העין".

(48) רומז לשאלה סמויה, והיא נכתבה להדיא בגו"א שמות פ"ב אות כג [לז.], וז"ל: "ואל יקשה לך, שכל שכן שראוי שיהיו האומות בשעבוד, שהם דבקים במדריגה הפחותה הגלויה". והמשך דבריו שם יובא בהערות הבאות.

(49) המשך לשונו בגו"א שם [לז.]: "אין זה קשיא, דמפני שמדריגתם מדריגה גלויה בעצמה, אין זה כמו הדלטור שהוא מגלה הדבר הפנימי. לכך האומות שהם מרבים דברים, ומדריגתם מדריגה גלויה, אין זה נחשב גלוי כמו הדלטור, שהיה מגלה הסוד. וחטא הזה, שהוא דלטוריא, יותר יש בישראל בעונותינו מבכל האומות; כמו שהגוי הוא מרבה לדבר, ודבר זה מביא לו שפלות ופחיתות, אף על גב שאינו מביא לו דברי שעבוד מביא לו שפלות. וישראל שיש בהם דלטוריא לגלות סוד, זה יותר רע, ומביא השעבוד".

(50) המשך לשונו בגו"א שם [לז.]: "והטעם שמצוי זה בישראל יותר, כי ישראל הם בעצמם דביקים במדריגה העליונה, 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ' [דברים כח, א], ולכך הם דביקים במדריגה הפנימית, היא מדריגת הסוד. וכאשר הוא נוטה אל הפחיתות, אז הוא מגלה סוד, שהרי הוא יוצא ממעלתו העליונה ודבק במדריגה התחתונה. ולפיכך נמצא זה יותר בישראל מכל האומות, והוא גורם להם השעבוד. ואם זה שהוא דבק במדריגה התחתונה הגלויה, הוא במדריגת השפלות כמו שהוא מדריגת הנשים והאומות, זה שהוא מוציא הנסתר ומגלה סוד הוא בתכלית השפלות, עד שיגיע לו שעבוד בתכלית. כתבתי זה להגיד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם, אולי ינצלו מן החטא הגדול".

(51) אודות שישראל הם אומה יחידה, כן נאמר [ש"ב ז, כג] "ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ". ואמרו חכמים [סוכה נה:] "הני שבעים פרים ["פרי החג שבעים הם" (רש"י שם)] כנגד מי, כנגד שבעים אומות. פר יחידי ["של שמיני" (רש"י שם)] למה, כנגד אומה יחידה". ובנצח ישראל פכ"ה [תקכד.] כתב: "דבר זה בפרט בישראל עם אחד... שאין זה בשאר אומות... שהם אומה יחידה שלימה, כמו שבארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות". ולמעלה פ"ג [רג:] כתב: "מצד שישראל הם אומה יחידה, ראוי לישראל זה המספר [שש], שהמספר הזה הוא מספר שלם". ולמעלה פי"א [תקמז:] כתב: "כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית, ולפיכך היה מספר שלהם רק שבעים פרטים, וזהו מעלת ישראל שהיא אומה יחידית". ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 100, פי"ב הערה 78, ולהלן פל"ו הערה 92]. ולמעלה פ"ג הערה 60 נלקטו מספריו שלשה טעמים עיקריים לבאר יחידיותם של ישראל; (א) במה שהקב"ה הוא אלקיהם. (ב) במה שיש להם את התורה. (ג) במה שאין להם שום שייכות לאומות העולם, עיי"ש. וראה להלן פכ"ג הערה 205.

(52) "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

(53) דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כט, לד] "ותהר עוד ותלד בן ותאמר עתה הפעם ילוה אישי אלי כי ילדתי לו שלשה בנים על כן קרא שמו לוי", ופירש רש"י שם "על כן - כל מי שנאמר בו 'על כן' מרובה באוכלוסין". ובגו"א שם אות כב [פה:] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין 'על כן' שיהיה מרובה באוכלוסין. ואפשר כי לשון 'כן' הוא לשון גבול ושיעור

'כן וכן יהיה'. ומי שנאמר לו 'על כן' שלא יהיה לו שיעור מוגבל, והם יותר משיעור מוגבל, וזהו 'על כן'" [הובא למעלה פט"ו הערה 14]. דוגמה נוספת; נאמר [במדבר כז, ז] "כן בנות צלפחד דוברת נתון תתן להם אחוזת נחלה בתוך אחי אביהם וגו'", ופירש רש"י שם "כן בנות צלפחד דוברות - כתרגומו יאות, כך כתובה פרשה זו לפני במרום. מגיד שראתה עינן מה שלא ראתה עינו של משה". ובגו"א שם אות ז [תנב.] כתב: "מה שהוצרך להוסיף 'כך כתובה פרשה זו לפני וכו'', מפני שקשה, למה הוצרך לכתוב 'כן בנות צלפחד דוברות', לכתוב 'נתון תתן להם נחלה', וממילא ידעינן כי יפה דברו, ולמה למכתב 'כן בנות צלפחד דוברות'. ולפיכך פירש כי לכך כתב כך, לומר לך ד'כך כתובה וכו'". הרי שלשון "כן" מורה על שכיוונו לפרשה הכתובה לפני ה' במרום, כי "כן" מורה "על דבר ידוע ומשוער".

(54) האותיות הנסתרות, שאינן נראות. ובדרך כלל אומרים "האותיות הנעלמות" [ספר הזכרון דברים ו, ה]. ובכת"י [שצא.] אכן כתב "מן האותיות הנעלמות". וצרף לכאן דבריו של האדמו"ר הזקן בלקוטי תורה פרשת בהר [עמוד מא., טור שמאלי] שכתב: "כנגד ששים רבוא אותיות שבתורה [פירוש "ישראל" נוטריקון "יש ששים אלף אותיות לתורה" (מגלה עמוקות אופן קפו)]. אף שבתורה אין נמצא ס"ר אותיות, היינו מפני אותיות המשך, שהם אותיות אהו"י, שבכלל הנקודות שאינם בכתב, אבל ישנן במחשבה. שהקמץ הוא אל"ף, והחיריק יו"ד וכו'". ושם מציין לדברי רש"י [כתובות סט:], שכתב "יְנָחֵם כתיב - אין לך לומר פתח בשום אות אלא אם כן אל"ף או ה' סמוכין לו... כאילו כתוב 'ינאחם'".

(55) ברא, דשא, חטא, טמא, ירא, כסא, מלא, ועוד.

(56) כמו [בראשית יח, יד] "היפלא מה' דבר וגו'", ופירש רש"י שם "כתרגומו 'היתכסי', וכי שום דבר מופלא ומופרד ומכוסה ממני מלעשות כרצוני", וגו"א שם אות מא [שט:]. וכן [דברים יז, ח] "כי יפלא ממך דבר למשפט וגו'", ופירש רש"י שם "כי יפלא - כל הפלאה לשון הבדלה ופרישה, שהדבר נבדל ומכוסה ממך", וגו"א שם אות ה [רעו:]. ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לז:] כתב: "כל פלא הוא לשון העלמה, 'כי יפלא ממך', 'היפלא מה'', ותרגומו [שם ושם] 'היתכסי'" [מקורו בזוה"ק ח"ג קצג:]. וכן [דברים ל, יא] "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא", ופירש רש"י שם "לא נפלאת היא ממך - לא מכוסה היא ממך, כמו שנאמר 'כי יפלא', ארי יתכסי. 'ותרד פלאים' [איכה א, ט], ותרד במטמוניות, מכוסה וחבושה בטמון". והרד"ק ספר השרשים, שורש פלא, צירף לזה את הנאמר [מ"ב ו, ח] "פלוני אלמוני", וכלשונו: "האיש

המכוסה שמו אצל הזוכר אותו יאמרו עליו 'פלוני'". הרי שתיבת "פלוני" שייכת לתיבת "פלא". ולהלן פכ"ז [לאחר ציון 83] כתב: "כי לשון 'פלא' הוא העלמה". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "כי האל"ף אותיות 'פלא', שהיא לשון העלמה". וראה להלן פכ"ז הערה 84.

(57) לשונו בדרוש על המצות [נט:]: "הנה יש לך לדעת ולהבין כי ישראל ושבעים אומות הקדמונים הם מחולקים, ויורה על חלוק שלהם מספרם; כי האומות הם שבעים, וישראל הם אומה אחת. ולפי מה שהם האומות מורה עליהם האות שבא על מספר שבעים, הוא העי"ן. וכפי מה שהם ישראל, שהם אומה אחת, מורה עליהם האות שבא על אחד, שהוא האל"ף... ולכך אלו שתי אותיות הדומים האל"ף והעי"ן... לא יתחברו ביחד, ולא תמצא אותם זה אצל זה בתיבה אחת להיותם משותפין בשורש אחד בשום תיבה בעולם. וזה מורה הבדל גמור שלא ישתתפו ישראל, ולא יתחברו באומות, רק כאל"ף שהיא משמש לעי"ן, כמו 'אעבוד', ואין כאן חיבור להיותם מתחברים בשורש אחד, כי אם באל"ף שהיא שמושית. וכך ישראל בודאי משמשים לאומות, כי אם לא היו ישראל, לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל... ולכך האל"ף שהיא שמוש, היא קודם לעי"ן, כי ישראל קודמים להם, ואין כאן חבור כלל כמו שאמרנו, כי אין אות השמוש מתחבר עם אות השורש, ובשורש אחד לא נמצאו יחד העי"ן והאל"ף. ונקרא אות המורה על האומות עי"ן, כי האומות העין והגלוי בהם בשביל שאינם דבקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר, שהוא 'סוד', שהוא במספר שבעים, אל הגלוי ואל העי"ן. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון, יש להם כח קדוש נסתר. וכן הוא לשון אל"ף 'ואאלפך חכמה' [איוב לג, לג]... וכל זה בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל, ואל"ף הוא אותיות 'פלא', שהוא לשון העלם והסתר, שיש בישראל העלמה והסתר, שהם דבוקים בכח קדוש נסתר, הפך האומות... אמנם יש בישראל שבעים זקנים, והם שבעים סנהדרין, ונקראו [במדבר טו, כד] 'עי"ן העדה', כי יש בהם עין השכל. ואין זה גלוי, כי השכל הוא נעלם מן האדם הגשמי, והם בית דין מופלא שנגלה להם החכמה המופלאת והנעלמת, ואין זה יוצא אל הגלוי, והם כמנין 'סוד'... אבל האומות הם שבעים בעצמם, ובודאי דבר זה גלוי ממש. וזהו שווי האל"ף והעי"ן; מפני כי האל"ף היא ידיעת הנעלם, וזהו עי"ן השכל, והעי"ן הוא גלוי ממש... כי לכך האל"ף והעי"ן שוים בתמונה ובקול, ואין הפרש, רק שהעי"ן מורה על נסתר שיצא אל הגלוי, והאל"ף מורה על נסתר שאינו יוצא אל הגלוי. וכן העכו"ם יוצאין אל הגלוי כמו שמורה על זה העי"ן, שאינם דבקים בכח פנימי קדוש. אבל ישראל

כח עליון שלהם עומד בהעלמו ובהסתרו, שהם דביקים בכח קדוש עליון" [הובא ברובו למעלה פ"ט הערה 86]. וראה הערה הבאה.

(58) לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כג [לז:]: "היינו דקאמר 'אכן נודע הדבר'. כי האומות שהם שבעים במספר 'כן', ו'כן' הוא לשון גלוי, שרוצה לומר 'כך הוא'. וישראל הם נגד האל"ף שהיא אות נחה ונעלמת, שהם על מספר 'כן', והם אומה יחידה כמו האל"ף, לכך הם נעלמים. והאל"ף היא אותיות פלא... ואמר נודע לי הדבר שישראל הם בשעבוד, לפי שמדריגת ישראל ה'אלף' שהוא על 'כן' שהוא מדריגת האומות, ועתה שהם דלטורין נמשכין אחר הגלוי, הם תחת האומות, שהם [ישראל] יותר גרועים". ונראה לומר שלא רק תיבת "אכן" מורה על שעבודן של ישראל, וכמו שנתבאר, אלא גם שתי התיבות הבאות ["נודע הדבר"] שייכות לזה. והוא שלא רק נודע ונתיישב למשה מדוע ישראל משועבדים יותר מכל האומות, אלא ששעבוד זה עצמו בא לעולם במהלך של "נודע הדבר". שכאשר מתגלה דבר שהיה עד כה נסתר, אומרים על כך "נודע הדבר", וכמו [אסתר ב, כב] "וַיִּוָּדַע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה". והואיל וסבת השעבוד היא משום גלוי ההעלם של ישראל, לכך שעבוד זה גופא נאמר בתיבות "נודע הדבר", לאמור שאכן נתגלה ההסתר. וראה בנתיב הלשון פ"ט [ב, פב.] שהזכיר בקצרה את היסוד שמניח כאן.

(59) באור חדש פ"ג [תרצג.] ביאר שתיבת "אכן" מורה על חבור מסוים בין ישראל לאומות, וחבור זה מביא לשעבודן של ישראל, וכלשונו: "משה רבינו עליו השלום כאשר ראה שיש דלטורין בישראל נגד האומות על אחיהם ישראל, ואמר משה 'אכן נודע הדבר', ופירשו במדרש מלמד שהיה משה מהרהר מה [ראה] הקב"ה לשעבד את ישראל מכל האומות, עד שראה בהם דלטורין, וזה שאמר 'אכן נודע הדבר', שהיה מתמיה עליו ואמר 'אכן'. כי האל"ף הוא אחד נגד אומת ישראל, שהם אחד, ו'כן' הוא האומות. והנה האל"ף מתחבר אל 'כן', שהם שבעים אומות, לכך נודע הדבר מה שהם בשעבוד הגדול הזה. ואל יקשה, וכי בשביל שהיה נמצא רשע אחד שהיה דלטור, דבר זה השחתה וקלקול אל כל ישראל. כי אין זה קשיא, כי כל דבר שצריך שיהיה לו פירוד צריך שיהיה מופרד ומובדל לגמרי, ואם מתחבר במקום אחד לגמרי, הרי הוא מתחבר לו ונעשה אחד. וכאשר הם לפניך שתי אילנות נבדלים זה מזה, אם נוגעים הם בענף קטון אחד, הרי נעשו שתי האילנות כמו אחד על ידי חבור ענף קטון אחד. ולכך החבור לאומות בענף קטון אחד, שהוא איש אחד, נחשב זה חבור ישראל לאומות, כמו שרמז משה שעשה תיבה אחת שהיא נגד ישראל וכן שבעים אומות שהם 'כן', ואמר 'אכן נודע הדבר'". **ובהערה הקודמת** הובאו דבריו בדרוש על המצות שאותיות אל"ף ועי"ן לעולם

אינן נמצאות יחד בשורש אחד, אך לעומת זאת כאן מתבאר שהן נמצאות יחד בתיבת "אכן" [כי "כן" בגימטריה הוא שבעים]. והביאור בזה הוא שניתוק האותיות אל"ף ועי"ן מהדדי מורה שהאופן הנכון ליחס ישראל ואומות העולם הוא כאשר האל"ף של ישראל מנותקת לגמרי מן העי"ן של האומות. אך האופן הלא נכון ליחס ישראל ואומות העולם הוא כאשר האל"ף של ישראל מתחברת ל"כן" של אומות העולם, כפי שנעשה בתיבת "אכן", וחבור זה גופא מביא לשעבודן של ישראל. אך עדיין יש לבאר, מדוע אות אל"ף אינה יכולה להתחבר לאות עי"ן, אך יכולה להתחבר לתיבת "כן", שהיא גימטריה עי"ן. ויש לומר, כי ישראל והאומות הם הפוכים אלו לאלו לגמרי, והם כמו אש ומים שאינם יכולים להתחבר כלל, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ה [תקלד:], וז"ל: "האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'... ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:]... דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד" [הובא למעלה פ"ה הערה 98, פי"ח הערה 84, להלן פכ"ב הערה 77, פכ"ז הערה 5, ופ"מ הערה 124]. לכך אין חבור בין ישראל לאומות, כמו שאין חבור בין אש למים, ואותיות אל"ף לעי"ן. אך ישראל יכולים להדמות לחיצוניותם של האומות בכך שיתנהגו כמותם, וכמו שנאמר [תהלים קו, לה] "ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם". ותיבת "כן" מורה במיוחד ובמסוים על דבר חיצוני, שהוא ידוע ומשוער, וכמו שביאר כאן. וכאשר האל"ף הנסתרת של ישראל מתחברת לתיבת "כן", זה מורה שישראל יכולים להתחבר רק לחיצוניותן של האומות, ולא למהותן.

(60) לשון המדרש במילואו "'וישמע פרעה', שעמדו דתן ואבירם והלשינו עליו. 'ויבקש להרוג את משה' [שמות ב, טו], שלח פרעה והביאו סייף שאין כמותה, ונתנו י' פעמים על צוארו, ונעשה צוארו של משה כעמוד השן ולא הזיקתו, שנאמר [שיה"ש ז, ה] 'צוארך כמגדל השן'. 'ויברח משה מפני פרעה' [שמות ב, טו], אמר רבי ינאי, וכי אפשר לבשר ודם לברוח מפני המלכות. אלא בשעה שתפסו את משה וחייבוהו להתיז את ראשו, ירד מלאך מן השמים ונדמה להם בדמות משה, ותפשו את המלאך, וברח משה. אמר רבי יהושע בן לוי, נעשו כל הסנקליטין ["בעלי עצתו" (מתנו"כ שם)] שהיו יושבין לפני פרעה, מהם אלמין, מהן חרשין, מהן סומין. והיה אומר לאלמין, היכן משה, ולא היו מדברים. לחרשין, ולא היו שומעין. לסומין, ולא היו רואין. זה שאמר הקב"ה למשה

[שמות ד, יא] 'מי שם פה לאדם', מי שם פה לפרעה שאמר בפיו הביאו את משה לבימה להורגו. 'או מי ישום אלם' [שם], מי שם הסגנים אלמים חרשים וסומין, שלא הביאוך. ומי עשה עצמך פקח שתברח, 'הלא אנכי ה'' [שם], שם הייתי עמך, והיום אני עומד לך". ובהמשך יבאר את חלקי המדרש הזה. ובכת"י [שצא.] הביא את לשון המדרש [וכן את הפרשה הבאה (ל"ב)] במילואו.

(61) כמבואר למעלה הערות 1, 11, 13. ובכת"י [שצא:] הוסיף כאן: "שאלו שניהם תמיד הם מתנגדים למשה, ואין לטוב הגמור התנגדות רק רע הגמור. אם כן אין לומר שהיה נשמע לפרעה רק על ידי דתן ואבירם".

(62) למעלה לאחר ציון 1.

(63) לשונו למעלה [לאחר ציון 1]: "דקדקו רז"ל במדרש הזה, כי איך היה על ידי שני עברים דבר גדול כזה, להיות מוסרים למלכות את משה רבינו עליו השלום הגואל. ואי אפשר שלא היו עושים אלו הרשעים דבר זה בלבד, כי אם לא כן, היה דבר זה מעשה מקרה, שמעשה שלא נעשה רק פעם אחת, מקרה הוא... ואי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה; שעל ידי זה ברח למדין, ונשא בת יתרו, ונגלה לו השכינה. ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן".

(64) פירוש - אם תאמר שהיה מתנגד שלישי למשה [בנוסף לדתן ואבירם].

(65) כמבואר למעלה [לאחר ציון 12], שדתן הוא כנגד משה, ואבירם הוא כנגד אהרן. לכך לא היה מתנגד שלישי למשה ואהרן.

(66) בכת"י [שצא:] הקדים לכתוב טעם נוסף [לשלול את האפשרות שהיה למשה מתנגד שלישי], וז"ל: "זה לא יתכן... שאף אלו שנים, דתן ואבירם, אם לא היינו מוצאים שהיו מתנגדים למשה תמיד, לא היינו אומרים עליהם שהיו מתנגדי משה. ואם כן איך יתכן לומר כזה, שיהיה לטוב הגמור, כמו משה, התנגדות". ובגו"א שמות פ"ב אות כד [לט.] ביאר טעם נוסף מנין לחז"ל שאיירי בדתן ואבירם, ולא באחרים, וכלשונו: "הם הלשינו עליו. דאם אחרים הלשינו עליו, למה לא שמע [פרעה] עד יום זה, ולא אתמול מיד ביום המעשה". ופירושו, שההלשנה לפרעה לא נעשתה ביום הראשון שבו הכה משה את המצרי, שנאמר [שמות ב, יג] "ויצא ביום השני והנה שני אנשים עברים נצים וגו'", ואם אייריי במלשינים אחרים, מה עיכב את ההלשנה שלא תיעשה מיד. אך אם מדובר בדתן ואבירם, ניחא, שרק ביום השני, שמשה כינה אותם "רשעים" [רש"י שם], הם כעסו עליו, והלכו להלשין עליו.

(67) "שלח פרעה והביאו סייף שאין כמותה, ונתנו י' פעמים על צוארו, ונעשה צוארו של משה כעמוד השן ולא הזיקתו, שנאמר [שיה"ש ז, ה] 'צוארך כמגדל השן'" [לשון המדרש, והובא למעלה הערה 60].

(68) לשונו בכת"י [שצא:]: "זה רמז על כח פרעה, שהיה גדול, ומתאוה להרוג את משה. ומפני הכנתו, שהיה מוכן ומזומן ועומד להרוג את משה, [לכך] כחו ומזלו היה עומד תמיד להרוג את משה". וראה להלן הערה 81.

(69) פירוש - לא היה כאן חרב בפועל שנכרך סביב לצוארו של משה, אלא הכוונה היא שכחו ומזלו הגדול של המלך עמד לפעול במשה, והמשל לכחו של מלך הוא חרבו. וכן כתב להלן פנ"ו, וז"ל: "יש מכה שהיא... כח פועל לגמרי במקבל... כי חרב הוא כח פועל במקבל המכה, וזה נקרא 'חרב'". ואמרו חכמים [סנהדרין נב:] "מצות הנהרגין היו מתיזין את ראשו בסייף, כדרך שהמלכות עושה". הרי כח ההריגה של מלך נראה בסייף שלו. וזהו שכתב כאן "והוא כחו ומזלו הגדול של מלך", ולא כתב "של פרעה".

(70) פירוש - הדברים העליונים הם רוחניים, ולכך הם כללים, ואינם מתפרטים ומתחלקים לפרטים. ולמעלה פי"ד [לאחר ציון 108] כתב: "כי כל דבר שעשו מצרים לישראל היה בענין כללי, שהיו משעבדים את ישראל בכלל בפעם אחד. וזה אין ספק שהוא יותר ממה שהיה השיעבוד שהיו משעבדים את כל אחד ואחד בפני עצמו. כי מפני שהיה השיעבוד כללי, מורה זה על שהיה נגזר עליהם מצד כללותיהם בגזירה אלקית. לכך בא הגזירה על כללותיהם כאחד, שהדברים המקרים פרטים הם, וענין זה לא היה מקרי, רק גזירה אלקית". ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 52] כתב: "כי כל פרטי הוא מצד החמרי, כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי - פרטי". ולהלן פמ"ג כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וראה למעלה פ"ח הערה 185, פי"ד הערות 16, 109, פט"ז הערה 53, ולהלן פכ"ח הערה 11. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [ב"מ נט:] "יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר, 'לא בשמים היא' [דברים ל, ב]. מאי 'לא בשמים היא', אמר רבי ירמיה, שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה [שמות כג, ב] 'אחרי רבים להטות'". ובבאר הגולה באר הרביעי [שנט:] כתב: "רצו בזה שכבר זכו בתורה שנתנה מסיני, והתורה הוא שכל עליון פשוט יותר מן בת קול. ואין התורה, שהיא שכל עליון פשוט, הולכת אחרי פרטי חכמים, לומר כי החכם הזה מפני שחכמתו יותר, ראוי

שתהיה הלכה כאותו חכם.... אין התורה הולכת אחר פרטי זה או זה, רק אחר הכלל שאין לו שנוי, לא אחר הפרט, ואחר זה הולכין". **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [עירובין נד.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. אדם נותן לחבירו סם, יפה לזה וקשה לזה ["יפה לחולי זה, וקשה לחולי זה. יפה ללב ורע לעינים" (רש"י שם)]. והקב"ה נותן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מח.] כתב: "ואמר כי 'בשר ודם נותן סם לחבירו', כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון, ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל". וראה למעלה פ"ח הערות 71, 185, 233, פי"ד הערות 16, 109, פט"ו הערה 99, פט"ז הערה 53, ולהלן הערה 233.

(71) כי "מספר י' הוא מספר כללי" [לשונו למעלה פי"ח לפני ציון 13]. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פל"ד [לאחר ציון 112] כתב: "כי כאשר רצה הקב"ה להביא על המצרים עשר מכות, מפני שמנין עשר מנין כללי, כי מספר הפרטי חסר, ולפיכך הביא מספר עשר מכות, כדי שלא יהיה המנין של מכות מספר פרטי חסר". ובאור חדש פ"ג [תשד:] כתב: "כי עשרה מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר עשרה חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם עשרה נשלם המספר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנה:] כתב: "אמר [אבות שם] 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום שנקרא מספר עשרה 'עדה' [סנהדרין ב.], ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה, מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה... כיון שעשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה. ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים... כי שם 'עדה' בא על הכלל, ואין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון. ודבר זה נמצא במספר עשרה, כי אחר שנים יש להוסיף עליהם למנות שלשה, ארבע, וכן עד עשרה. אבל בעשרה יש משפט הכלל, שאין כאן תוספות. וכאשר אתה מוסיף עליו במספר, צריך למנות אחד עשר, שנים עשר, ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות 'אחד'". ושם מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק

עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם פ"ה מ"ב [מח.. נ.], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות פ"ג [ב, קח.], ועוד [הובא למעלה פ"ח הערה 82, פי"ח הערה 13, להלן פכ"ה הערה 65, ופל"ד הערות 113, 114].

(72) בא לבאר על מה מורה זה שצוארו של משה נעשה אבן שיש, שהואיל וביאר שלא איירי בחרב בפועל, אלא בכחו ומזלו של פרעה, א"כ גם לא איירי באבן שיש בפועל.

(73) אודות שכל מה שפרעה עשה, לא עשה אלא מחמת כחו ומזלו, כן כתב למעלה פט"ו [לאחר ציון 116], וז"ל: "כל ענין פרעה אין ספק שהיה על ידי כחו ומזלו. ובשביל אותו הכח היה תובע אותן [את המיילדות] לדבר עבירה גם כן, שאין פעולה מלמעלה לחצאין, לכך היה תובע אותן לדבר עבירה". ולמעלה בכת"י [שסה:] כתב: "כל דבר אשר עשה פרעה היה בסיוע כח של מעלה... לכך כאשר היה מתחבר פרעה למילדות שיהיו עושים רצונו להמית הילדים, היה בא דבר זה לגמרי להתחבר להם להיות שומעים לו לדבר עבירה לעשות רצונו. כי מפני גודל הכח של מעלה שהיה מסייע לפרעה להזקק אל המילדות בענין הבנים, היה מסייע הכח להזקק לגמרי אל המילדות". וכן נאמר [שמות יד, י] "והנה מצרים נוסע אחריהם", ופירש רש"י שם "ראו שר של מצרים נוסע מן השמים לעזור למצרים" [ראה למעלה פט"ו הערות 117, 118].

(74) פירוש - הקב"ה חיזק את משה שלא יקבל שום השפעה או התפעלות מכחו של פרעה. ונקט בצוארו של משה, כי לאחר שאמרו שכרך החרב סביב צוארו של משה, ממילא הקב"ה חיזק את צוארו של משה שלא יושפע מכחו של פרעה. וכן אמרו [ברכות י.] "אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם, אל ימנע עצמו מן הרחמים". ועוד אודות שהצואר מקבל השעבוד מאחרים, הנה אמרו חכמים [פסחים ח:] "רב אמר להו ניתו עלי ועל צוארי". וכן אמרו [קידושין כט:] "ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה". והאבן מורה על אי התפעלות, וכמו שכתב בנר מצוה [סה:], וז"ל: "כי לגודל הכח שיש לד' מלכיות אלו... לא היה בטול לכח זה רק על ידי יעקב, שכחו נקרא כח אבן... כי יעקב יש לו כח קדוש נבדל... ומכח מעלתו הקדושה הוא מבטל כח אלו מלכיות. ולכך נקרא 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'... כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל... לכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד" [הובא למעלה פ"ו הערה 68, פ"ז הערה 146, ופ"ט הערה 135].

(75) נראה לבאר רמיזותיו לפי מה שכתב למעלה [לאחר ציון 39], וז"ל: "אין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם, שהוא מקבל התפעלות, ואין שייך התפעלות בצורה כלל", וראה למעלה הערה 40. ואם ה' לא היה מחזק את צוארו של משה, והיה משה מקבל התפעלות מסויימת מכח פרעה, זה היה מורה שביחס לכח פרעה אין למשה משפט הצורה השלימה. וכאשר יש לצורה אף חסרון קל, יש בכך ביטול לכל הצורה, והכל שולטין עליה, וכמו שכתב למעלה פ"ד [רכט.], וז"ל: "ועניין זה רמזה התורה באדם, דכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים', רמז לך הכתוב בלשון 'וירדו', ולא כתב בלשון 'וימשלו בדגת הים', אלא אם הוא זוכה, והאדם הוא צורה שלימה, ראוי לו להיות מושל על הדברים החמריים, הם בעלי חיים שאינם מדברים, שהם במדריגת החומר, והצורה מושלת עליהם. ואם אינו זוכה, שאין הצורה בשלימות, הרי הוא ירוד לפניהם, שהוא נמסר ביד בהמה חיה ועוף, שהם חמריים. כי הצורה השלימה, אם אינה בשלימותה הגמור, היא בטילה לגמרי. ודברים אלו עמוקים מאוד מאוד בענין הצורה בשלימות כאשר תצא ממדריגתה... [ו]כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת. וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף, ולפיכך היה נותן המציאות כי יהיו ישראל משועבדים למצרים, זהו הטעם מה שהיה שעבוד ישראל תחת אומה החמרית. וכמו כן תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים שהם החומר, והבן זה מאוד" [ראה למעלה פ"ד הערה 71, פי"ד הערה 59, ופי"ח הערה 94].

(76) בא לבאר המשך דברי המדרש [שמו"ר א, לא] "אמר רבי יהושע בן לוי, נעשו כל הסנקליטין ["בעלי עצתו" (מתנו"כ שם)] שהיו יושבין לפני פרעה, מהם אלמין, מהן חרשין, מהן סומין. והיה אומר לאלמין, היכן משה, ולא היו מדברים. לחרשין, ולא היו שומעין. לסומין, ולא היו רואין. זה שאמר הקב"ה למשה [שמות ד, יא] 'מי שם פה לאדם', מי שם פה לפרעה שאמר בפיו הביאו את משה לבימה להורגו. 'או מי ישום אלם' [שם], מי שם הסגנים אלמים חרשים וסומין, שלא הביאוך. ומי עשה עצמך פקח שתברח, 'הלא אנכי ה'' [שם], שם הייתי עמך, והיום אני עומד לך" [הובא למעלה הערה 60].

(77) פירוש - בפסוק הזה פתח בלשון עבר והמשיך בלשון עתיד, שנאמר "ויאמר ה' אליו מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או חרש או פקח או עור וגו'", כי "מי שם פה לאדם" נאמר בלשון עבר, ואילו "או מי ישום אלם" הוא לשון עתיד, ומדוע לא נאמר הכל בלשון עבר, כפי שפתח בתחילה.

(78) כי מדובר בפסוק על השעה שאחרי ציווי פרעה, ובאותה שעה היה ציווי פרעה דבר המשתייך לעבר, כי הציווי כבר ניתן. וראה הערה הבאה.

(79) פירוש - למרות שפרעה ציוה את אנשיו להרוג את משה.

(80) פירוש - עם כל זה שפרעה ציוה על הריגת משה, מ"מ ציווי זה לא יצא אל הפעל מחמת שאחרי מתן הציווי נעשו יועציו אלמים. לכך נאמר על כך לשון עתיד ["מי ישום"], כי הפסוק עוסק בשעה שהיתה מיד אחר ציווי פרעה, שיועציו עדיין לא נעשו אלמים. לכך באותה שעה, שהיא "ביני לביני", היתה הפיכת יועציו לאלמים דבר המשתייך לעתיד, כי זה עדיין לא נעשה, לכך נאמר על כך לשון עתיד ["מי ישום"]. אך בכת"י [שצג.] ביאר באופן אחר, וז"ל: "כך פירוש הכתוב; פרעה היה לו פה לצוות על ההריגה. אמר הקב"ה שישום הוא את היועצים אלמים חרשים סומים כדי להציל את משה. וזה חידוש גדול לעשות אחד אלם אחר שהיה לו כבר הדבור, ונעשו יועציו אלמים חרשים עורים". ופירושו, שינוי טבע האדם נאמר בלשון עתיד, כי זהו מעשה חדש השונה מבריאתו עד כה, לכך נאמר "או מי ישום אלם" בלשון עתיד, כי אייר בנס "לעשות אחד אלם אחר שהיה לו כבר הדבור".

(81) שמות ד, יא, אות ו [סז.]. ושם לא הקשה קושיא זו ["למה לא עשה פרעה אלם"], אלא הקשה חמש קושיות אחרות על פירוש רש"י שם [שפירש באופן אחר מדברי המדרש], ורוב הקושיות הן מדוע היה צורך בכל כך הרבה נסים, ותשובתו שם היא בזה"ל: "ויראה שכולם צריכין, כי הקב"ה מקרב כל הניסים אל הטבע כל מה דאפשר, שאין הקב"ה מבטל הטבע בחינם, אם לא להכרח. וכל מה דאפשר שלא יהיה מבטל הטבע, הוא נעשה". ובכת"י כאן [שצג.] השתמש ביסוד זה לבאר "למה לא עשה פרעה אלם, ולא היה צריך לכל זה לעשות היועצים אלמים חרשים", וז"ל: "ואין זה קשיא, שכבר אמרנו למעלה לפי רוב התאזרות [פירוש, התחזקות] שלו על ההריגה [ראה למעלה הערה 68 שלפרעה היתה הכנה גדולה בכדי להרוג את משה]. לכך לא בא הנס עליו, רק על היועצים. והקב"ה בוחר בדרך הטבע ומנהגו של עולם, כדי שלא יצטרך לשנות הנהגות העולם".

(82) לשון המדרש במילואו: "'וישב על הבאר', קלט דרך אבות, שלשה נזדווגו להם זווגיהם מן הבאר; יצחק יעקב ומשה. ביצחק כתיב [בראשית כד, סב] 'ויצחק בא מבוא באר וגו'', ועוד שנזדווגה רבקה לאליעזר למעין [שם פסוק יג]. יעקב, [בראשית כט, ב] 'וירא והנה באר בשדה'. משה, 'וישב על הבאר'". ורש"י [שמות ב, טו] כתב: "וישב על הבאר - למד מיעקב, שנזדווג לו זווגו על הבאר".

(83) לשון הפסוק במילואו הוא "שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך", ופירש הראב"ע שם "בארך נובע מים, פירוש שידבק באשתו, ולא בזולתה". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ד [תתמז:], נתיב העבודה פט"ז [א, קכו:], נתיב האמונה פ"א [א, רז:], וח"א לסוטה ג: [ב, כט:]. וכן כתב הכלי יקר בראשית כט, ב. והאברבנאל בראשית כח, טז, כתב: "באר היה סימן לאשה, וכמאמר שלמה [משלי ה, טו] 'שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך', שאמר זה על האשה". וכוונתו, כי בפשוטו של מקרא מדובר שם באשה, וכפי שכל הפרק שם עוסק ביחס לאשה [כפי שביאר בהקדמה לנתיבות עולם שהפרק כולו עוסק ביחס לאשה. והפרק מסתיים בפסוקים "יהי מקורך ברוך ושמח מאשת נעורך וגו' ולמה תשגה בני בזרה ותחבק חק נכריה" (שם פסוקים יח, כ)].

(84) לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כה [לט.]: "מיעקב למד כו'... ואם תאמר, ויעקב גופיה למה נזדווג לו זיווגו על הבאר דוקא [בראשית כט, ב]. אם היה דרך מקרה, אם כן אין ללמוד מיעקב, דהיה דרך מקרה. אבל דעת רז"ל כי ראוי להיות מזדווג לו על הבאר, כי האשה דומה לבאר, שיש לו 'ברכות תהום רובצת תחת' [בראשית מט, כה]... וזה תבין ממה שאמרו ז"ל שהיה להם הבאר בזכות מרים". וכאן יבאר את הדמיון בעצם בין אשה לבאר.

(85) לשונו בנצח ישראל פנ"ד [תתמז.]: "אמנם על ידי מרים היה הבאר. כי היה בישראל שהיו משתוקקים אל העלה, והשתוקקות הזה הוא השתוקקות התחתונים אל העליונים, כמו השתוקקות הנקיבה אל הזכר. לכך נתן להם הבאר, כי הבאר נובע ועולה מלמטה למעלה, וכדכתיב [במדבר כא, ז] 'עלי באר ענו לה'. כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה" [הובא למעלה פי"ב הערה 36].

(86) כמו שנאמר [ישעיה נה, י] "כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה ונתן זרע לזרע ולחם לאכל". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] כתב: "וכמו שהיה הענן יורד מלמעלה, כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא 'ענן שמים', וזה היה מורה על השתוקקות העלה אל התחתונים, כמו

שהתבאר. כן הבאר הוא מורה על השתוקקות התחתונים למעלה, ולכך הבאר היה עולה מן התחתונים" [הובא למעלה פי"ב הערה 36].

(87) בב"ר [כ, ז] "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב לבאר: "אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקות החומר אל הצורה... והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה". וכן כתב בדרוש לשבת הגדול [רא.].

(88) כי האיש הוא צורה והאשה היא חומר, וכידוע מאוד בספריו [ראה למעלה פ"ג הערה 85, פ"ד הערה 35, פ"ט הערה 242, פ"י הערה 58, פי"ב הערה 58, פט"ז הערה 100, ולהלן הערה 132]. ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, שהרי מבראשית עד שנבראת האשה [בראשית ב, כא] לא כתיב סמ"ך, וכשנבראת האשה כתיב סמ"ך ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)], ללמד לך כיון שנבראת האשה נברא השטן עמה [ב"ר יז, ו]. ופירוש ענין זה כמו שאמרנו, כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה. וכיון שהאשה יותר חמרית, נברא השטן עמה, שהשטן הוא מלאך המות [ב"ב טז.], הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים, כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר. וזה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, והיינו בערך מעלת האיש, כי האיש הזכר הוא יותר במעלה, והאשה בערך מעלת האיש דבק בה החסרון וההעדר".

(89) לשונו באור חדש פ"א [תסז:]: "יותר מה שהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא [גיטין מט:], דבר זה מפני שהאיש חשוב יותר, ורוצה האשה להדבק באיש שהוא חשוב". ובדר"ח פ"ד מ"א [יא.] כתב: "אם לא היה משתוקק הנושא, שהוא החומר, אל קבלת הצורה הזאת, כאילו אין כאן קבלת צורה לגמרי, וצריך שיהיה כאן השתוקקות לקבלת הצורה. והוא שרמז השתוקקות החומר אל הצורה בכתוב [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'. ובדברי חכמים יודעי החכמה 'יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא', וכל זה כי השתוקקות החומר לקבלת הצורה להתעצם בו". וכל זה מצד האשה, אך מצד האיש אמרו [יבמות סג.] "נחית דרגא נסיב איתתא".

(90) לא כ"כ מובנת הדגשתו "האשה **היא בלבד** דומה לבאר", ומה היה חסר אם היה משמיט שתי תיבות אלו, ורק היה כותב "האשה דומה לבאר". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז:] כתב: "ומפני זה נקראת האשה בכתוב 'באר', כדכתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבורך'. וכל זה כי האשה והבאר הם מתדמים ומתיחסים, וכבר בארנו זה גם כן בחבור

גבורות ה' אצל 'וישב משה על הבאר'. ולכך בזכות מרים, שעל ידה היה השתוקקות והתעלות אל העלה, היה הבאר, שהוא מקור מתעלה ומשתוקק למעלה" [הובא למעלה פי"ב הערה 35, ולהלן פל"ד הערה 47].

(91) כמו שנאמר [בראשית יב, ו] "ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה וגו'", ופירש רש"י שם "אלון מורה - הוא שכם, הראהו הר גריזים והר עיבל ששם קבלו ישראל שבועת התורה". ובגו"א שם אות יב [ריז.] כתב: "ואם תאמר, למה הראה לו מקום הר גריזים והר עיבל יותר משאר מקומות. אם בשביל קבלת התורה, די הוי כשיאמר לו הדברים בעל פה, ולמה הוצרך להראות לו... לא קשה, כי המקום גורם, שכיון שבא למקום שיהיה לעתיד כל אלו הדברים הגדולים, באה עליו הנבואה מכל אלו הדברים". וכן כתב שם פל"ה אות י [קעח.]. ובנצח ישראל פ"ה [קיט:] כתב: "בית קדשי קדשים... המקום שהוא מסוגל אל חבור האלקים". ושם פ"ז [קע:] כתב: "כי בארץ יש מקומות מיוחדים לדבר מה יותר ממקום אחר". ושם פכ"ב [תנח:] כתב: "היה המקום מיוחד לדבר זה, שהיתה חורבה אחת... נגלים לשם דברים עליונים, ומוכן המקום להיות נשמע לשם בת קול". ושם פכ"ח [תקסז:] כתב: "דע שאין ספק כי יש מקומות בעולם מיוחדים לדבר קדושה אלקית ביותר, ובפרט המערה שהיה רבי שמעון בן יוחאי הקדוש נטמן ראוי לזה". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמא:] כתב: "כי ביתו אשר שם דירתו, הוא עיקר גדול, כאשר הוא בית אלקי קדוש, לפי שהאדם תמיד שם. וכאשר ביתו, אשר שם דירתו, במעלה, נחשב לאדם שיש לו מעלה גדולה עליונה". וכן אמרו חכמים [הוריות יב.] "אין מושחין את המלכים אלא על המעיין, כדי שתמשך מלכותן". ובח"א שם [ד, נט:] כתב: "יש בני אדם מתמיהים על זה, ומכ"ש מן האומות ששואלין על זה, כי נראה שהוא כעין ניחוש. ואין זה ניחוש, כי הרבה דברים תלוים במקום, כי הכל כאשר המקבל מוכן. ולפיכך כאשר מוכן המקום שיקבל המקבל, אז מקבל הדבר הטוב. וכן אם המקום רע, אין מקבל המקבל דבר טוב. ולפיכך אמר שאין מושחים את המלכים אלא על המעיין, שזה המקום מוכן לקבל המשך, שהרי המים מושכין, וכן תמשך מלכותו". ומדברים אלו משמע שהמקום הוא **סבה** למעלת העומד בו, שלכך יש לאדם לתקן ביתו במעלה אלקית, כדי שמעלה זו תחשב לאדם מעלה גדולה. אך אם המקום רק היה משקף את מעלת האדם בלבד, ולא מעצב את מעלתו, בודאי שלא היה עליו לתקן את מקומו, אלא רק לתקן את עצמו. **אך בשאר מקומות** ביאר שהמקום הוא **סימן** למעלת העומד בו. וכגון, למעלה פ"ח [שעו:] כתב: "כי לפי הענין האדם יש לו מקום". ולהלן ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם

'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". ובגו"א במדבר פ"י אות כח [קנב:] כתב: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם 'ממלא מקום אבותיו'. שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו". ושם פנ"ו [תתסה.] כתב: "כאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא יש לו מקום מיוחד. ואין דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו". וכן הוא בהקדמה לדרוש על התורה [ז:], נתיב התורה פ"ג [קנג:], ועוד. הרי שמבואר ממקבילות אלו שהמקום הוא **סימן** למעלת העומד בו [ראה למעלה פ"ח הערה 65 שהובאו שם מקבילות נוספות]. ובגו"א במדבר בכ"ב אות ח [שסה:] הוסיף פן שלישי ביחס אדם אל מקומו, שכתב: "כי המקום נחשב בשביל אדם חשוב שבו", הרי שמעלת המקום **מסובבת** ממעלת האדם. נמצא שהמקום הוא סבה למדריגת האדם, הוא סימן למדריגת האדם, והוא מסובב ממדריגת האדם [ראה למעלה פ"ז הערה הערה 82, פ"ח הערה 65, להלן פכ"ב הערה 65, ופכ"ט הערה 84].

(92) אוזן מלים תבחן; אמרו חכמים [כתובות סא.] "עולה עמו ואינה יורדת עמו, אמר רב הונא מאי קראה, [בראשית כ, ג] 'והיא בעולת בעל', בעלייתו של בעל, ולא בירידתו של בעל". ותמוה, כיצד נדרש מ"בעולת בעל" "בעלייתו של בעל", הרי בעילה לחוד ועליה לחוד. אלא הם הם הדברים שביאר כאן, כי עצם הזיווג הוא השתוקקות האשה להתעלות בבעלה, לכך "עולה עמו ואינה יורדת עמו", וזו הערה נפלאה. ועיין מהרש"א שם.

(93) "שהיה הקב"ה מרחיק האדם" [לשונו בכת"י (שצג.)].

(94) עד כאן הבאת דברי המדרש. ולשון המדרש במילואו הוא "'ולכהן מדין שבע בנות', והלא הקב"ה שונא עבודת כוכבים, ונתן מנוס למשה אצל עובד עבודת כוכבים. אלא אמרו רבותינו, יתרו כומר לעבודת כוכבים היה, וראה שאין בה ממש, וביסר עליה ["בעט בה ומאס אותה" (מתנו"כ שם)], והרהר לעשות תשובה, עד שלא בא משה. וקרא לבני עירו ואמר להם; עד עכשיו הייתי משמש אתכם, מעתה זקן אני, בחרו לכם כומר אחר. עמד והוציא כלי תשמישי עבודת כוכבים, ונתן להם הכל. עמדו ונדוהו שלא יזדקק לו אדם, ולא יעשו לו מלאכה, ולא ירעו את צאנו. ובקש מן הרועים לרעות לו את צאנו, ולא קבלו, לפיכך הוציא בנותיו. 'ותבאן ותדלנה' [שמות ב, טז], מלמד שהיו מקדימות לבא מפני פחד הרועים. 'ויבואו הרועים ויגרשום' [שם פסוק יז], אפשר הוא כהן מדין

והרועים מגרשים בנותיו. אלא ללמדך שנידוהו וגרשו בנותיו כאשה גרושה, כמו דאת אמר [בראשית ג, כד] 'ויגרש את האדם'". וראה להלן הערה 197.

(95) הרי איירי בבנות יתרו שגורשו משם, ולמה לא נאמר "ויגרשון". וכן העירו הראב"ע, חזקוני, פירוש הרא"ש, והכתב והקבלה [שמות ב, יז].

(96) פירוש - אע"פ שגורשו רק בנות יתרו, אך הן לא גורשו מצד היותן בנות, אלא מצד הנדוי שהוטל על אביהן, ואף אם היו זכרים היו מגורשים משם. לכך הכתוב לא כתב "ויגרשון", אלא "ויגרשום", כי לא מצד היותן נקבות אתינן עלה. דוגמה לסברה זו; נאמר [במדבר כ, כט] "ויראו כל העדה כי גוע אהרן ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל". לעומת זאת במות משה נאמר [דברים לד, ח] "ויבכו בני ישראל את משה בערבת מואב שלשים יום וגו'". ופירש רש"י שם "בני ישראל - הזכרים. אבל באהרן מתוך שהיה רודף שלום ונותן שלום בין איש לרעהו, ובין אשה לבעלה, נאמר 'כל בית ישראל', זכרים ונקבות". והגו"א במדבר פ"כ אות כג [שלג:] כתב: "ואם תאמר, סוף סוף היה משה גם כן מפרנס כל ישראל [תענית ט.], וגם הנשים היה מפרנס, ולמה לא היו בוכים גם כן הנשים. ויש לומר, דודאי משה היטיב הוא לאנשים ולנשים, אבל הטבה אחת, ולא היה רק ענין אחד. אבל באהרן, אשר רדף שלום בין איש לאשתו, עשה שני דברים מתחלפים; לדבר עם האיש ענין מיוחד, ועם האשה ענין מיוחד, עד שהיה עושה שלום ביניהם. כי מי שהוא רוצה לעשות שלום בין שנים, צריך לדבר ביניהם בענינים מתחלפים. וכן בין איש לחבירו. ומפני זה היו בוכים האנשים בכיה מיוחדת, והנשים גם כן בכיה מיוחדת. אבל במשה, אף על גב שודאי היו בוכים האנשים והנשים, מפני שטובה אחת לשניהם, לאיש ולאשה, בכייה אחת גם כן היה". הרי כאשר הבכי לא היה מיוחד לנשים מצד היותן נקבות, אז הבכי נאמר בלשון זכר ["בני ישראל"]. והוא הדין לנדון דידן, שהואיל והגירוש לא היה מיוחד לבנות יתרו מצד היותן נקבות, אז הגירוש נאמר בלשון זכר ["ויגרשום"].

(97) לא מצאתי מקום אחר בספריו שיאמר בטוי זה ["ופירוש חזק הוא"].

(98) שנשא את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון [שמות ו, כג], והגמרא [ב"ב קט:] למדה מאהרן ש"לעולם ידבק אדם בטובים", וכמו שיביא בסמוך. ובבאר הגולה באר החמישי [סז.] כתב: "תמצא במשה שנשא בת יתרו, ולא היתה מבני ישראל. ואהרן אחיו נשא אלישבע בת עמינדב, ממשפחת נשיאים". וכוונתו שנחשון בן עמינדב היה נשיא שבט יהודה [במדבר ב, ג].

(99) נראה שרומז לדברי הראב"ע [שמות כח, א, בפירושו הארוך], שכתב: "ואין לדבר על משה אדונינו [שלקח מדינית], כי בורח היה, ומי יתן לו עברית". וכדרכו חולק בתקיפות עם גישת הראב"ע [ראה למעלה פט"ז הערה 34]. וכוונתו במה שכתב כאן "דברים כאלו" היא לדברים גדולים, וכמבואר למעלה הערות 8, 9, ולהלן הערות 102, 252.

(100) כמו גאולת ישראל ממצרים, ועניני משה רבינו הגואל. ולהלן ר"פ כ [לאחר ציון 15] כתב: "כבר אמרנו לך, שכל ענין שהיה למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם היה דבר מקרה, אם כן היתה הגאולה במקרה" [הובא למעלה הערה 9].

(101) מעין זה העיר בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סג.] כנגד ביאור הראב"ע שם [בראשית כח, יא], וז"ל: "הוכרחתי לכתוב דברים אלו, להראות לאנשים עורי לב, אשר שמים דברים אשר הם כבשונו של עולם, לדברי תוהו, כאילו אין בהם ממש. ודבריהם אשר הם תפל בלי טעם וריח, לדברים אשר הם ברומו של עולם". ובבאר הגולה באר החמישי [נח.] כתב: "מעתה איך תשתפכנה אבני קודש בראש כל חוצות [איכה ד, א], מושלכים רמוסים תחת רגלי האדם, נתונים למרמס, עד שהאדם מואס בם... והם אבנים יקרות יותר משוהם וישפה ספיר גזרתם. ואין חכמתם דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום. לכן עיני עיני הורידו כנחל דמעה, אל תתנו פוגת לכם, איך נחשבו דברי יקר להבל אין חפץ בו" [ראה למעלה פ"ט הערה 26, ולהלן פל"ט הערה 70].

(102) "אלא הם בעצם ובכונה גמורה" [הוספה בכת"י (שצנ:)]. והנה בהרבה מאוד מקומות שלל את המקריות מדברים גדולים [ראה למעלה הערות 8, 9]. אך כאן מוסיף ש"חלילה לחשוב כך" שדברים אלו הם במקרה. וכן בבאר הגולה באר החמישי [סז.] כתב על נשואי משה לצפורה בזה"ל: "אין ראוי שדבר זה יהיה במקרה, חס ושלום לומר שיהיה עניין משה, אדון הנביאים, במקרה" [ראה למעלה פי"ד הערה 112]. וה"חלילה" ו"חס ושלום" שיש בזה הוא מחמת שיש במקריות מעין זו לרוקן את כל העולם מכבודו יתברך, כי אין כבוד וחשיבות למקרה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרמא:] לגבי מצות כבוד אב ואם [שמות כ, יב], וכלשונו: "עדיין יש לחשוב כי אף שאין ראוי שיהיה המציאות הכללי במקרה, אבל מציאות הפרטיים יחשבו שהם במקרה. ודבר זה היו אומרים החוקרים מדעתם על הנמצאים. הודיע לנו כי אף מציאות הפרטיים

אינם במקרה כלל, וציונו לכבד את האבות. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות" [הובא למעלה הערה 6]. ואמרו חכמים [ב"ב עח:] "'ונירם' [במדבר כא, ל], אמר רשע אין רם". הרי עולם ללא חשיבות הוא עולמו של רשע. וראה להלן הערה 252.

(103) לשונו בכת"י [שצג:]: "ועדיין יש לשאול, מה היתה הסבה שיהיה משה רבינו עליו השלום, אדון הנביאים, וגוף הקדוש, נדבק בבת ערל, ולמה לא נתחתן בזרע הקודש".

(104) לשון הגמרא שם "אמר רבי אלעזר, לעולם ידבק אדם בטובים, שהרי משה שנשא בת יתרו, יצא ממנו יהונתן ["בן בנו של משה" (רשב"ם שם), ושימש לע"ז (ב"ב קי.)]. אהרן שנשא בת עמינדב, יצא ממנו פנחס ["בן בנו של אהרן" (רשב"ם שם)]". ובבאר הגולה באר החמישי [סז.] כתב: "וכבר אמרו ז"ל שדבר זה גרם חסרון בתולדות משה, כמו שמבואר בדבריהם".

(105) אע"פ שצפורה היתה גיורת [כמו שיבאר בהמשך], ו"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" [יבמות כב.], והיתה לה "נפש זכה" [לשונו בהמשך], מ"מ אין לה את המעלה של משפחה מיוחסת. ובגמרא [הוריות יג.] אמרו שישראל קודם לגר לפדותו, כי הגר בא מטיפה פסולה ולא גדל עמנו בקדושה. ואמרו עוד [ברכות ח:] שרבינו הקדוש ציוה לבניו "לא תנסבו גיורתא". ועוד אמרו [קידושין ע:] "קשים גרים לישראל כספחת", והר"י בתוספות [שם] ביאר זאת משום ש"אין השכינה שורה אלא על משפחה מיוחסת". ואין לגרים זכות אבות [ברכות כז:]. והחינוך [מצוה תקסד] כתב: "שנמנענו שלא להרחיק ולתעב המצרי מהתחתן עמו בדור השלישי אחר שיתגייר, ועל זה נאמר [דברים כג, ח] 'לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו'... ואל תשמע מדברינו שנהיה מצווים להתחתן עם המצרי או עם האדומי אחר שלשה דורות, שאין כוונת הכתוב לצוותנו להתחתן עמם חלילה, והמשפחות המיוחסות שבישראל לא ירדו ממעלתן להתחתן עמהם. אבל ימנענו הכתוב מהרחיק חיתונם בטענת איסור, ויודיענו שאין בהם איסור כלל". והמשנה הלכות ח"ט סימן רלו הביא את דברי החינוך האלו, וכתב: "'ואהבתם את הגר' [דברים י, יט] אינו אומר שצריך להתדבק עם הגרים, ומצוה להתדבק, ח"ו לומר כן. אלא שאסור לומר שהם אסורים לבא בקהל, כיון שהתורה התירתם. אבל ודאי ישראל הכשרים ישאו בדומה להם, מזרע אברהם המיוחסים". לכך מובנת היטב קושיתו מדוע משה רבינו לא נשא בת ישראל מיוחסת.

(106) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [סז:]: "וראוי שיהיה זיווג משה מן השם יתברך, שלא גרע זיווגו של משה מכל זיווג, שהוא מן השם יתברך, כמו שאמר [בראשית כד,

נ] 'מה' יצא הדבר' [מו"ק יח:]. וארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצא בת פלוני לפלוני [סוטה ב.], ואיך היה זה שיהיה מזדווג משה באומה אחרת". ולכאורה מלשונו בבאר הגולה עולה שזיווג משה לא היה מן השם יתברך, שכתב: "וראוי שיהיה זיווג משה מן השם יתברך, שלא גרע זיווגו של משה מכל זיווג, שהוא מן השם יתברך". ויל"ע בזה.

(107) בבאר הגולה באר החמישי [סז:] כתב: "וכאשר תבין יש לדבר זה סבה מחייב".

(108) בגו"א שמות פי"ח אות ז [י:] הביא שלשה הסברים לכך, ודבריו כאן הם כהסברו הראשון שם [שני הסבריו האחרונים יובאו בהערה 111], וז"ל: "והטעם מפרשים כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל, בעבור שהוא משלים הכל. ואם לא היה משה משלים את ישראל הן בתורה הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל. ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל... שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו... ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם" [הובא למעלה פי"ח הערה 122]. ובתפארת ישראל פכ"ט [תמג.] כתב: "דבר זה מורגל בפי חכמינו, כי משה עומד נגד כל ישראל. ופירשנו אותו בחבור גור אריה בפרשת יתרו, והעיקר הוא כי מה שהיה משה במדרגתו נבדל כמו הצורה שהיה משלים כל ישראל... כי נחשב משה כמו צורה אל כלל ישראל, ולפיכך אי אפשר לומר רק שהיה משה שקול נגד הכלל כולו, ודבר זה מבואר מאד למי שיש בו חכמה". ובבאר הגולה באר החמישי [סו:] כתב: "מדריגת משה, כי הוא היה צורת כל ישראל, עד שאמרו עליו 'שקול משה נגד ישראל'. וזה בשביל שהיה צורה אל ישראל, ואין ספק שהצורה במה שהוא צורה אל הכל, הוא שקול נגד אשר הוא צורה אליו, ודבר זה מבואר". וראה להלן הערות 131, 170.

(109) לשונו באור חדש פ"ג [תרסג.]: "תנא [מגילה יג:], כיון שנפל פור בירח שמת משה רבן, [המן הרשע] שמח... פירוש, כי לכל דבר יש זמן מוגבל. וכאשר הפיל המן גורלות לדעת איזה זמן שהוא סוף ישראל, ונפל באדר, אז שמח כי בזה הזמן מת משה, שהוא רבם של ישראל, והוא נחשב צורת כל ישראל. ולפיכך חשב כאילו יש כאן העדר כל ישראל, כאשר ראה כי משה רבינו עליו השלום מת בזה החודש. ודעתו היה כי החודש הזה שהוא סוף ותכלית החדשים, גם כן מורה חס ושלום על תכלית וסוף ישראל. ולכך נפל הגורל בחודש הזה, לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל, ולכך מת בו משה רבן, שהוא נחשב צורת ישראל".

(110) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [סח.]: "כי כאשר היה משה שקול כנגד ישראל, כמו שדרשו [שמות יח, א] 'וישמע יתרו את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל',

שקול משה נגד כל ישראל [מכילתא שם]. ועוד אמרו שדרש הדורש בצבור; אשה אחת היתה במצרים, וילדה ששים רבוא בכרס אחד. מחכו עליו ציבורא. ואמר להם, זה משה, שהיה שקול נגד ששים רבוא ישראל". ומדרש זה נמצא גם בשיהש"ר א, פסוק טו, אות ג, ואמרו שם: "רבי היה יושב ודורש, ונתנמנם הציבור. בקש לעוררן, אמר ילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא בכרס אחת. והיה שם תלמיד אחד... אמר ליה, מאן הות כן. אמר ליה, זו יוכבד, שילדה את משה, ששקול כנגד ששים רבוא של ישראל". אמנם הבטוי "מחכו עליו צבורא" לא מצאתי מקורו. ומה שכתב כאן ובבאר הגולה "שדרש הדורש", ולא נקב בשמו של הדורש, נראה שזהו משום שיש בזה שתי אפשרויות; במדרש שיהש"ר הנ"ל מבואר שהדורש היה רבי. וכן במכילתא שמות טו, יג, אמרו "וכבר היה רבי יושב ודורש שילדה אשה ששים רבוא... כשילדה יוכבד את משה". אמנם בילקו"ש ח"ב רמז תתקצב אמרו "וכבר היה רבי עקיבא יושב ודורש שילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא, זו יוכבד שילדה משה", הרי הדורש היה רבי עקיבא. וכדי להוציא עצמו מפלוגתא זו סתם ואמר "דרש הדורש".

(111) כאן לא כתב שמשה שקול "נגד כל ישראל" [כפי שכתב עד הנה], אלא שמשה שקול "נגד ששים רבוא" [וכן הוא בתיקוני זהר תקון ס"ט (קיד.)]. ונראה שרומז בזה לטעמו השלישי שכתב בגו"א שמות פי"ח אות ז [יב:] בביאור שמשה שקול כנגד כל ישראל, ואגב זה נקדים את טעמו השני שכתב שם [טעמו הראשון שם הוא כדבריו כאן שמשה הוא צורת ישראל, והובא בהערה 108], וז"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור [הובא למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערה 109, פט"ו הערה 98, פט"ז הערה 53, פי"ח הערה 11, ולהלן הערה 153]. **ועוד יש לפרש**, כי למעלת משה שקול נגד כל ישראל, מפני שדעתו וחכמתו הוא שכולל כל הדעות והחכמות שיש בששים רבוא בני אדם. ובפרק הרואה [ברכות נח.] אמרינן הרואה ששים רבוא מישראל מברך 'ברוך חכם הרזים', פירוש שיודע מה בלבו של אלו [רש"י שם]. וכשרואה חכם מופלג מברך גם כן 'חכם הרזים', כדאיתא התם בהדיא [ברכות נח:], וזה מפני כי החכם המופלג בחכמה, ויודע חכמות ודעות הרבה, הוא שקול כמו ששים רבוא שיש בהן כל

הדעות, ולפיכך היה משה שקול נגד כל ישראל, שאין לך כמו משה. אף על גב דהתם אמרינן דעל כל חכם מופלג בחכמה מברכין כך, ואם כן מאי מעלת משה, אין זה קשיא, דהא הכא אמרינן דכל ישראל אצל משה נחשבים כמו אנשים דעלמא, אף על גב דהיו בישראל כמה חכמים מופלגים גם כן, לא היו אצלו רק כמו שאר אנשים אצל חכם מופלג, ולפיכך משה שקול נגד כל ישראל. וכל הפירושים שאמרנו הם אמת כאשר תבין דברי חכמה". נמצא שמבאר ג' הסברים; (א) משה משלים את ישראל כמשפט הצורה המשלימה את אשר הוא צורה לו [כפי שביאר גם כאן]. (ב) הואיל ומשה רבינו נבדל מישראל, ממילא הוא עומד כנגדם [נראה שלהלן פמ"ז (ד"ה משה ובני ישראל) נוקט כהסבר זה]. (ג) דעתו כוללת את כל הדעות של ששים ריבוא. ולטעם השלישי מאוד מדויק לשונו כאן שנקט "נגד ששים רבוא".

(112) בת גילו - שוה לו. ורש"י [מגילה יא.] כתב: "בן גילו - בן מזלו, שניהן דעת אחת היה להן". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [סח.], וז"ל: "'כנגדו' משמע דומה לו, שוה לו". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות לה [ע.]. והספורנו [בראשית ב, יח] כתב: "עזר כנגדו - עזר שיהיה כמו שוה לו בצלם ודמות... ואמר 'כנגדו', כי הנכנס לכף [למאזנים] נגד דבר אחר, כשיהיה שוה לו בשקל יהיה נגדו בקו ישר. אבל כשלא יהיו שוים שני הנשקלים, יהיה זה עולה וזה יורד, ולא יהיו זה נגד זה בקו ישר. ובזה האופן אמרו רז"ל 'שקול משה כנגד כל ישראל'". וראה בהקדמה לאור חדש [עב:], ושם הערה 287, ולהלן הערה 154.

(113) אע"פ שהמספר ששים רבוא שבתורה אינו כולל נשים [תוספות עירובין ו. ד"ה כיצד], שנאמר [שמות יב, לז] "כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף", וכתב ההעמק דבר שם "לבד מטף - בכלל 'טף' המה הזקנים והנשים והילדים, ו'טף' מלשון טפל". מ"מ אמרו חכמים [שמו"ר מב, א] "דור המדבר כשהיו בסיני היו ס' רבוא של זקנים, וכן של בחורים, וכן של נערים, וכן של נשים". והמהרי"ט בדרוש השני לפרשת וישלח כתב "היו ששים רבוא רגלי, וששים רבוא נשים, וששים רבוא ילדים".

(114) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [סח.]: "ומעתה כיון שכתוב בכל אשה שהוא זיווג לאדם 'אעשה לו עזר כנגדו', ו'כנגדו' משמע דומה לו שוה לו. ואיך אפשר שתהיה אשה אחת מן הכלל, והיא פרט אחד בלבד, עוזר למי שהוא שקול נגד הכלל כולו, ואין כאן יחוס ושווי כלל ביניהם, כי איך יהיה פרט אחד דומה ושוה אל אשר הוא כמו הכלל". וכן כתב בקיצור להלן פמ"ז [ד"ה משה ובני ישראל].

(115) שהם תוספת על ישראל, וכמבואר להלן הערה 125.

(116) רש"י [נדה יג: ד"ה כספחת] כתב שאין הגרים מכלל המספר של "ויהיו כל הפקדים שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים" [במדבר א, מו]. ובהקדמה לדרוש על התורה [ו:] כתב: "לכך נקרא הגר הראשון 'יתרו', שהוא יתר ותוספת על ישראל. ונקרא 'יתרו' בוא"ו, מפני שהוא"ו מורה על עצם ישראל, שהיו שש מאות אלף... וזה שנקרא 'יתרו', שהוא יתור על עצם ישראל, שהם שש מאות אלף בעצמם" [הובא למעלה פ"ג הערה 34]. וראה להלן הערה 125. ויש להעיר, כי להלן פ"כ [לאחר ציון 28] כתב: "שאר גר המתגייר, הוא בטל אצל ישראל". ואילו מדבריו כאן משמע שהגר לעולם עומד "חוץ מישראל". וראה שם הערה 29 בישוב הדבר.

(117) אודות שמשה נבדל מישראל, כן כתב למעלה פט"ו [לאחר ציון 154] בביאור מדוע אצטגניני פרעה לא ידעו [בעת לידת משה] אם משה הוא ממצרים או מישראל [רש"י שמות א, כב], וז"ל: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל". וראה למעלה פט"ו הערה 98 שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה, ולהלן הערה 141.

(118) דמות ראיה לזה היא דברי רש"י [במדבר כה, ו], שכתב: "בעגל עמד משה כנגד ששים רבוא". ודע, שמאידך גיסא משה רבינו כולל בעצמו את כל הששים רבוא של ישראל, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"כ אות ח [צה:], עיי"ש.

(119) בנוסף למשה רבינו.

(120) פירוש - צפורה היתה גיורת, והיא אינה נכנסת תחת מספר ישראל, ובזה יש לה "צד השוה" עם משה רבינו, שאף הוא אינו נכנס תחת מספר ששים רבוא. ואודות שצפורה נתגיירה, כן אמרו בילקו"ש ח"ב רמז ט "יש נשים חסידות גיורות; הגר, אסנת, צפורה, שפרה, פועה, בת פרעה, רחב, רות, ויעל אשת חבר הקיני". אך יש להעיר, כי רש"י [סנהדרין פב.] מבאר שצפורה נתגיירה רק במתן תורה, וכלשונו: "בת יתרו מי התירה לך - משה קודם מתן תורה נשא, וכשנתנה תורה כולן בני נח היו, ונכנסו לכלל מצות, והיא עמהם". אך כאן מדובר בעת שמשה נשא את צפורה, וזה היה קודם מתן תורה [כמבואר ברש"י הנ"ל], ונמצא שצפורה עדיין לא היתה גיורת, ומדוע מבאר כאן שהיתה גיורת. ועוד, שאמרו בילקו"ש ח"א רמז קסט "בשעה שאמר משה ליתרו תנה לי את צפורה בתך לאשה, אמר לו קבל עליך דבר אחד שאני אומר לך, ואני נותנה לך לאשה. אמר לו משה, מה הוא. אמר לו, הבן שיהיה לך תחלה יהיה לעבודה זרה, מכאן ואילך

לשם שמים, וקבל עליו. אמר לו השבע לי, וישבע לו... לפיכך הקדים המלאך להרוג את משה, מיד [שמות ד, כה] 'ותקח צפורה צר'". ומבואר בזה שמחמת השבועה שנשבע משה ליתרו לכך הוא נמנע מלמול את בנו. ובזית רענן שם [לבעל המגן אברהם] אות כד, כתב: "צריך עיון, דהא אין השבועה חלה על דבר מצוה [שבועות כט.], ומצות עשה הוא שהאב ימול את בנו [קידושין כט.]. ואפשר, כיון דאמו לאו מזרע אברהם היתה, הוי ליה בנך הבא מן הגויה, וקרוי בנה [יבמות יז.], ואין מחויב למולו". הרי שביאר שצפורה עדיין היתה גויה בעת שמלה את בנה, ובודאי שהיתה גויה בעת שנשאת למשה. וכן במהר"ץ חיות נדרים לב. מבואר שצפורה מלה את בנה [שמות ד, כה] מחמת שהיה לה דין של בני קטורה. אך יש סיוע למהר"ל מדברי הילקו"ש ח"א רמז רסח, שאמרו שם "'ויקח יתרו חותן משה את צפורה [אשת משה אחר שלוחיה]' [שמות יח, ב]. רבי יהושע אומר, מאחר שפטרה הימנו בגט. נאמר כאן שלוח, ונאמר להלן [דברים כד, א] שלוח ["וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו"], מה שלוח האמור להלן גט, אף שלוח האמור כאן גט". ואם צפורה לא נתגיירה והיתה גויה, מה הצורך בגט, הרי אין קידושין תופסין בגויה. ובגו"א דברים פכ"א אות ח [שלח:] כתב כדבר פשוט שאין גט בגויה, חוץ מיפת תואר, שאף על גב שהיא גויה [לשיטתו שם אות ז (שלז.)] "יש לו בה אישות... שמשלחה בגט". משמע מכך שלסתם גויה אין גט, ואם צפורה הוזקקה לגט, מוכח מכך שכבר נתגיירה קודם לכן. [עיין ירושלמי קידושין פ"א ה"א במחלוקת תנאים האם יש לבן נח גירושין. וראה בבית האוצר מערכת א-ב כלל א סימן ה (עמוד 5)]. וראה להלן הערה 196.

(121) כפי שהיתה נפשה של צפורה. וכן אמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז קסח] "ותלך צפורה בדרכי בית ישראל, לא חסרה דבר מצדקת שרה ורבקה רחל ולאה גבעות עולם". ובנתיב האמת פ"א [א, קצח:] כתב: "צפורה שלקחה היתה ראויה לו מצד עצמה בתכלית, וכמו שבארנו בחבור גבורות השם... כי מצד האמת צפורה היא אשתו של משה" [ראה להלן הערה 223]. ולהלן [לאחר ציון 201] יבאר את מעלותיה המזוככות של צפורה.

(122) אפשר להטעים דברים אלו על פי מה שכתב הגר"י ענגיל בספר אוצרות יוסף [דרשות, דרוש ב, עמוד י.], שבני נח אינם חלקים של כלל אחד, אלא כל אחד הוא בבחינת "כל", וכלשונו: "עכו"ם עניינו 'כל', דעכו"ם אין להם קהל, כש"ס נזיר סא: ["יצא זה (עובד כוכבים) שאין לו קהל"], וכל אחד הוא לעצמו". [וכן המשך חכמה (במדבר טו, יג) כתב: "דין צבור אין לעכו"ם, שכל גוי בפני עצמו", וראה להלן פל"ח הערה 67].

ובנקודה זו ניתן לומר שגם גר אין לו "קהל", וכמו שאמרו חכמים [קידושין עג.] "קהל גרים לא איקרי קהל" [עיי"ש בהמשך הסוגיא], ומבחינה מסויימת הגר נשאר בבחינת "כל" כפי שהיה לפני שנתגייר [וזה דלא כהמשך דברי הגר"י ענגיל שם]. לכך צפורה ראויה למשה, כי שניהם "כל", ולא חלק מהכל. וראה להלן סוף הערה 126 שביאור זה מוכח מדבריו שם. **ובכת"י** [שצד.] סלל לו דרך נוספת בביאור ההכרח שמשה ישא גיורת, וז"ל: "כי האשה היא זיוג וחבור האדם, שנאמר עליה 'אעשה לו עזר כנגדו'. ביאור זה, שהאשה היא אבידתו של איש [קידושין ב:], ואם לא היתה האשה דבר זולת האיש, לא היתה משלמת אותו. כי כאשר אמרנו מענין זיווג האשה לאיש, שהיא אבידתו, וכיון שהיא אבידתו א"כ האשה חסרה מן האיש. וכיון ששקול משה נגד כל ישראל, א"כ לא היתה האשה חסרה מן האיש, כמו שלא יקרא הפרט חסר מן הכלל. ולפיכך לא היה שייך שישא משה אשה מישראל... כי צריך בכל זיוג שיהיה עזר כנגדו, ואין זה עזר נגדו כאשר הזיוג למשה מישראל, לפי שהעזר הוא משלים את חסרון שלו, ובזה הוא עזר כנגדו. ואין השלמה למשה מישראל, לפי שהוא חשוב נגד הכלל כולו... שמשה כולל הכל ושקול נגד הכל, לכך לא היה עזרו והשלמתו בישראל, אבל השלמתו היה חוץ מישראל".

(123) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ו [רפו.] כתב: "הם [ישראל] ראוים להיות חזקי המציאות, והם עיקר מציאות העולם, וזולתו לאין ותוהו נחשבו". ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 36] כתב: "הם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם". ולהלן פ"ס כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנצח ישראל פ"י [רמח.] כתב: "ומפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית אין להם דבר זה... ועוד תבין זה מן עצם בריאתם של ישראל, שמצד עצמן יש להם המעלה האלקית, ואין בטול אל דבר זה. ויש ללמוד דבר זה מדברי חכמים אשר הודיעו לנו דברים אלו בחכמתם, באמרם [יבמות סא.] 'ואתנה צאני מרעיתי אדם אתם' [יחזקאל לד, לא], 'אתם קרוים אדם ולא האומות קרוים אדם'. הנה אין צריך ראיה כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה, כאשר ישראל בפרט נקראים 'אדם'... וכל זה מפני שאין האומות עיקר המציאות, רק הם שפלים אצל ישראל, לכך נקראו חיות, שאינם נבראים בשביל עצמם, רק בשביל ישראל... כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה". ושם ר"פ נו [תתסד.] כתב: "כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה

בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים... ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". ושם פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובדרוש על המצות [ס:] כתב שישראל משמשים [עוזרים] לאומות, "כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל" [ראה למעלה פ"ה הערה 132, פ"ו הערה 14, פט"ז הערה 37, פכ"ג הערה 175, ופל"ט הערות 61, 83].

(124) לשונו בנצח ישראל פ"י [רמז:]: "כתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'. אמר הכתוב כי האומה הזאת קודש, שהיא אל השם יתברך מפני שהיא ראשית לכל האומות, והדבר שהוא ראשית הוא אל השם יתברך... ולפיכך הם קודש לה', והם ראשית תבואתו. ושאר האומות הם תוספת. ומפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית, אין להם דבר זה. לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות... כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', ופירשו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל ראשית ברא שמים וארץ, והם ישראל, כדכתיב 'קודש ישראל ראשית תבואתו'. כי בשביל ראשית התבואה אדם זורע כל התבואה, כך ישראל הם ראשית תבואתו, ובשבילם ברא את הכל. כי שאר אומות הם תוספת על זה" [הובא למעלה פ"ו הערה 14, ופ"ח הערה 123]. וראה והערה 126.

(125) מעין מאמרם [פסחים פז:] "אמר רבי אלעזר, לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים". ובנצח ישראל פל"ב [תריט.] כתב: "אמרינן בפרק החולץ [יבמות מז:], אמר רבי חלבו, קשים גרים לישראל כספחת, שנאמר [ישעיה יד, א] 'ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב', עד כאן. וביאור ענין זה, כי הספחת שהוא גדל באדם, הוא הוספה לאדם השלם, וכל יתור כנטול [חולין נח:], והוא חסרון אל מי שיש בו תוספות [ראה למעלה פט"ו הערה 34, פי"ז הערה 19, ולהלן פ"ל הערה 61]. וכן הגר הוא תוספות על ישראל, כי ישראל הם בעצמם עם אחד, בני אברהם יצחק ויעקב, כמו אדם אחד. כאשר נתחבר הגר עליהם, הרי יש כאן תוספות. וכל תוספות

מבטל השלימות, כמו שמבטל הספחת, שהוא נוסף, שלימות האדם, שמבטל שלימות צורתו, והוא חסרון באדם. ומפני כך הספחת הוא קשה לאדם. וכן הגרים, שאינם רק תוספת בלבד, הם קשים לישראל". וכן כתב בהקדמה לדרוש על התורה [ו:], והובא למעלה הערה 116. וכן הוא בח"א ליבמות מז: [א, קל:], שם סג. [א, קלו:], וח"א לקידושין ע: [ב, קנ.]. וראה הערה הבאה.

(126) יש להבין, כי כאן מבאר שהתוספת של האומות מתבטאת בגרים, ואילו בנצח ישראל פ"י [הובא בהערה 124] ביאר שהאומות עצמן הן התוספת, ולא הגרים הבאים מהן. ויש לומר, שישנן שתי הדגשות שונות בתיבת "תוספת"; יש תוספת שהיא בנוסף לעיקר, ויש תוספת שהיא טפלה לעיקר. דבריו כאן איירי בתוספת שהיא בנוסף לעיקר, וכמו שקרבן מוסף הוא בנוסף לעולת התמיד [רש"י במדבר כח, י]. ואילו דבריו בנצח ישראל איירי בתוספת שהיא טפלה לעיקר, לאמור שהדבר הנוסף אינו עיקר, אלא טפל. ודייק לה, שכאן כתב פעמיים "יש באומות עולם תוספת **על ישראל**, הם הגרים שמתגיירים ונוספים **על ישראל**". ואילו בנצח ישראל פ"י לא הזכיר כלל את התיבות "על ישראל", אלא כתב "הם [ישראל] ראשית תבואתו, ושאר האומות הם תוספת. ומפני כי ישראל... הם עיקר המציאות. והאומות... אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות... כי בשביל ראשית התבואה אדם זורע כל התבואה, כך ישראל הם ראשית תבואתו, ובשבילם ברא את הכל, כי שאר אומות הם תוספת על זה". הרי שלא מדובר שם בתוספת שהיא בנוסף לעיקר, אלא בתוספת שהיא טפלה לעיקר. **ואם תאמר**, מדוע כאן איירי בתוספת שהיא בנוסף לעיקר, ואילו בנצח ישראל איירי בתוספת שהיא טפלה לעיקר. ויש לומר, כי כך מתחייב מהנושאים שדן בהם בשני מקומות אלו; בנצח ישראל בא לבאר שה' לא עזב את ישראל, שפתח שם את הפרק [רמו.] בזה"ל: "כאשר האדם שומע הדברים אשר הגיעו לעם ה' אשר לא הגיע לשום אומה בעולם, ורוב הצרות אשר באו עליהם, והשפלות היתרה אשר הם ירודים עד עפר, ויותר מזה. ותהרהר במחשבתך באולי הוא יתברך עזב אותם, והם אליו כאומה אחרת חס ושלום... אל יבא בהרהור לבך ובמחשבתך דבר כמו זה". ועל כך המשיך שם וכתב [רמח.] "מפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות, והאומות שאינם ראשית אין להם דבר זה, לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות... ואיך יהיה דבר זה בטל, שיהיו האומות עיקר וישראל יהיו טפלים אצלם, והם משועבדים להם, דבר כמו זה אי אפשר". לאמור, שאי אפשר שהטפל יהפך לעיקר, והעיקר יהפך לטפל. אך כאן בא לבאר ש"הגרים הם חוץ מישראל, ואינם בכלל ששים

רבוא מישראל" [כדי להשוות את צפורה למשה, ששניהם עומדים חוץ לששים רבוא]. ועל כך המשיך וכתב שזהו משום ש"יש באומות העולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל", ולכך אין הם נכללים במספר ששים רבוא, אלא הם בנוסף לששים רבוא. **עלה בידינו**, שכאשר הנך מדבר על תוספת שהיא טפלה לעיקר, אז הנך מדבר באומות עצמן, שהן טפלות לישראל. אך כאשר הנך מדבר על תוספת שהיא בנוסף לעיקר, אז הנך מדבר על הגרים הבאים מהאומות, שהגרים עצמם הם ישראל, ולכך הם בנוסף לישראל. מה שאין כן האומות עצמן, שאין הן ישראל, לכך אין הן בנוסף לישראל, אלא טפילות לישראל. **ואודות שהתוספת** של "בנוסף" צריכה להיות דומה לעיקר, כן דרשו חכמים [יומא טו:] שהפסוק [במדבר כח, טו] "על עולת התמיד" מורה שאיירי בתוספת של קרבן עולה, ולא בתוספת של קרבן חטאת, כי התוספת נאמרה ביחס לעולת התמיד. ובדר"ח פ"ו מ"א [ח.] כתב על הברייתא של פרק ששי באבות [פרק שנו] בזה"ל: "מפני כי הברייתא זאת נשנית להוסיף על המשנה [ה' פרקים של אבות], אמר [שם] 'שנו חכמים בלשון המשנה', שיהא זה תוספת על המשנה". הרי תוספת של "בנוסף" צריכה להיות דומה לעיקר, ואל"כ אינה נחשבת לתוספת, אלא לפנים חדשות באו לכאן. לכך פשיטא שנקט כאן בגרים, ולא באומות, כי תוספת של "בנוסף" צריכה שתהיה לה "צד השוה" לישראל, וזה כמובן שייך רק לגרים, שאף הם ישראל הוו. מה שאין כן האומות עצמן, שאינן ישראל, לכך אינן תוספת של "בנוסף". וראה בדר"ח פ"ו הערה 20 שנקודה זו התבארה שם. **ועדיין יש להבין**, מה ראה צורך לבאר כאן את התוספת של הגרים דרך תוספת האומות ["יש באומות עולם תוספת על ישראל"], ולא ביאר את תוספת הגרים מבלי לתלות זאת בתוספת האומות שבאו מהן. ויש לומר, שזו ראיה לדברים שנתבארו למעלה [הערה 122] שה"כל" של הגר בא לו מהגוי שהולידו, שהואיל והגוי הוא "כל" משום שאין לו קהל ["יצא זה (עובד כוכבים) שאין לו קהל" (נזיר סא:)], כך הגרים הבאים ממנו הם "כל" משום שאין להם קהל ["קהל גרים לא איקרי קהל" (קידושין עג.)]. הרי שאין לבאר ענין הגר מבלי לבאר ענין הגוי שבא ממנו. אמנם בבאר הגולה באר החמישי [סח:] נהג להיפך, שהזכיר "גוי" ולא הזכיר "גר", וכמובא בהערה הבאה.

(127) הנה כאן ציין כמה פעמים שצפורה היתה גיורת. אך בבאר הגולה באר החמישי [סח:] דן גם כן בשאלה זו [מדוע משה לא נשא בת ישראל], ומתרץ כדבריו כאן, אך עם כל זה לא ציין שם אפילו פעם אחת שצפורה היתה גיורת, וז"ל: "כיון שכתוב בכל אשה שהוא זיווג לאדם 'אעשה לו עזר כנגדו', ו'כנגדו' משמע דומה לו שוה לו. ואיך

אפשר שתהיה אשה אחת מן הכלל, והיא פרט אחד בלבד, עוזר למי שהוא שקול נגד הכלל כולו... אבל כאשר נשא [משה] את בת יתרו, אף כי אין בת יתרו יותר במעלה מן בת ישראל, מכל מקום שייך לומר [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו', כי משה מישראל, ויתרו מן האומות, **וישראל והאומות הם כלל בני אדם**, ובזה שייך לומר 'אעשה לו עזר כנגדו'. אבל אם נשא מבנות ישראל לא שייך כלל 'אעשה לו עזר כנגדו', כאשר משה שקול נגד הכלל". ויש להבין מדוע בבאר הגולה השמיט לגמרי את היותה של צפורה גיורת [ושם בהערה 391 צוין קושי זה, עיי"ש בישוב הדבר]. אמנם לאחר מה שנתבאר בהערה הקודמת, קושי זה מתיישב ברווחא. וזה שנתבאר שם שכל ההכרח לציין כאן שצפורה היתה גיורת הוא משום שהשויון המתחייב מהמלים "עזר כנגדו" יוכל להתקיים רק לאחר שצפורה תחשב לתוספת של "בנוסף" על העיקר, שתוספת כזו דומה לעיקר [כפי שקרבן מוסף דומה לעולת התמיד, ששניהם עולות], ודמיון זה בין צפורה למשה הוא מחמת ששניהם "ישראל", ואין דמיון מקביל לזה בין ישראל והאומות [כמבואר בהערה הקודמת]. אך בבאר הגולה מצא שהדמיון המתחייב מהמלים "עזר כנגדו" נמצא כבר בין ישראל והאומות עצמן, שכתב שם: "ישראל והאומות הם כלל בני אדם" [נקודה שלא הזכיר כאן כלל]. והואיל והדמיון המתחייב מ"עזר כנגדו" כבר נמצא בין ישראל לאומות עצמן [ששניהם "כלל בני אדם"], שוב אין צורך להזקק לתוספת של גרים כדי שהדמיון יעלה יפה, כי בלאו הכי הם דומים ועומדים.

(128) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רב שמואל בר יצחק" ובתנחומא קרח אות י איתא "אמר רבי חייא בר אבא".

(129) "אל תסתרי עם משה, 'קנוי' היינו התראה" [רש"י סנהדרין קי.].

(130) בגמרא שלפנינו לא הובא כלל פסוק זה, אך הובא בעין יעקב שם, וכן בגמרא סנהדרין קי., ובתנחומא קרח אות י. אך גם בשלשת מקומות אלו תחילה הובא הפסוק "וישמע משה", ולאחריו הפסוק "ויקנאו למשה". וכגון, בגמרא [סנהדרין קי.] אמרו "'וישמע משה ויפול על פניו', מה שמועה שמע. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, שחשדוהו מאשת איש, שנאמר 'ויקנאו למשה במחנה'. אמר רב שמואל בר יצחק, מלמד שכל אחד ואחד קנא את אשתו ממשה". אך המהר"ל הביא קודם את הפסוק "ויקנאו למשה במחנה", ולאחריו את הפסוק "וישמע משה וגו'". וכן הביא גם בבאר הגולה באר החמישי [סו.].

(131) לשונו למעלה [לאחר ציון 107]: "וזה כאשר תדע כי שקול היה משה רבינו עליו השלום נגד כל ישראל, בעבור שהוא הצורה המשלים את כל ישראל. ולפיכך אמר

הכתוב [שמות יח, א] 'וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל', שקול משה כנגד כל ישראל". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [י:] כתב: "הטעם מפרשים כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל, בעבור שהוא משלים הכל. ואם לא היה משה משלים את ישראל הן בתורה הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל. ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל... שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו... ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם". וראה למעלה הערה 108, ולהלן הערה 170.

(132) לשון הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. ויסוד זה הוזכר פעמים רבות מאוד בספרי המהר"ל. וכגון להלן פנ"ד כתב: "כי המצרים לא היו מבקשים רק לעקור הזכרים [שמות א, כב], ותדע כי מצרים נחשב כמו חומר... לפיכך לא היו המצרים מתנגדים לישראל רק בצורה, כי הזכרים הם הצורה בלבד. ומצרים הם כמו החומר, לא היו מתנגדים לענין החמרי כלל, רק לענין הצורה, כי בדבר זה הם הפכים". ולהלן פנ"ו כתב: "כי הנמצאים בכלל יש להם שני דברים, החומר והצורה. ורמזו חכמים דבר זה באמרם [ב"ב עד:] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם. כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע" [הובא למעלה פי"ד הערה 43]. ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [האיש] נחשב כמו צורה". ושם בבאר החמישי [סב:] כתב: "שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש... והמקבל הצורה נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה של זכר עם נקיבה". ובאור חדש פ"ב [תקיא.] כתב: "כי נקרא מרדכי 'איש' [אסתר ב, ה] כמו שנקרא משה 'איש' [שמות לב, א, במדבר יב, ג], כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל". ושם פ"ה [תתקמו.] כתב: "מרדכי היה לו משפט הצורה, לכך קרא מרדכי 'איש', כמו משה שנקרא 'איש', וידוע כי הצורה נקרא בשם הזה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצג:] כתב: "כי משה הוא כמו צורה אל ישראל... נקרא 'איש' מטעם זה גם כן, כמו שהתבאר במקום אחר". וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצו.] כתב: "נקיבה היא חומרית... [ו]הזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ושם פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "כי האיש נוטה אל הצורה,

והאשה נוטה אל החומר". ובהקדמה לנתיבות עולם [ט:] כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קו.] כתב: "כי הנקבה היא חמרית, כמו שנתבאר פעמים הרבה, ואילו הזכר הוא כמו צורה נבדל מן החמרי". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "נקרא [משה] בשם 'איש' בשביל זה, 'והאיש משה עניו מאוד' [במדבר יב, ג], כי הצורה נקראת בשם 'איש' כמו שידוע". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמה:] כתב: "כי משה נקרא 'איש' כדכתיב 'והאיש משה עניו מאוד', וכמו שבארנו במקומו למה משה נקרא 'איש' בשביל חשיבות צורתו". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:], ח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:], גו"א בראשית פ"ב אות מב [עג., ויובא בהערה 139], שמות פ"ו הערה 166, ועוד. וראה למעלה פ"י הערה 58, ופרק זה הערה 88.

(133) לשונו למעלה פ"ג [רי.]: "כי הצורות גוברות זו על זו, מתנגדות זו אל זו". ולמעלה פ"ד [רלט:] כתב: "ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים, כי ישראל הצורה הנבדלת, ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם, כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד, ודבר זה התיחסות בודאי... כי הצורה הוא צורה לחומר. ואם לא היה זה שיש למצרים קצת התיחסות, לא היה אפשר שישראל יהיו גרים בארץ מצרים, אחר שלא היה כלל התיחסות ביניהם, לא יתכן שיהיו ישראל גרים ביניהם.... כי מה יהיה היחוס בין צורה לצורה... כי הצורה הפחותה מצירה את הצורה השלימה, כי הצורות מעיקות זו את זו בודאי, ואינם מתאחדים ביחד". ולהלן בפרק זה [לאחר ציון 174] כתב: "כי המשתתפים בדבר ביחד מריעים זה לזה, בעבור שהם צרות צרורות מעיקות זה את זה". ובח"א לב"ב טז: [ג, עד:] כתב: "הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו, כאשר ידוע למי שיודע להבין את זה" [ראה להלן הערה 175]. ובבאר הגולה באר החמישי [כח:] כתב: "ואין צורה מקבל צורה". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] כתב: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג

ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר" [הובא למעלה פי"ד הערה 70].

(134) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [סח:]: "וזה שאמר שכל אחד קנא למשה מאשתו, גם כן אמרו שחשדוהו מאשת איש. וזה כי היו אומרים כי משה, אשר הוא צורה לכל ישראל, וכבר התבאר שאין הצורה הוא צורה אל צורה, רק הצורה יש לה זיווג לחומר. ומפני שהאיש הוא נחשב כמו צורה, והאשה חומר, הרי יש למשה חבור וצירוף לנשותיהן, שהם כמו חומר, שזהו חבור צורה אל חומר, וזה שחשדו אותו מאשת איש". ובכת"י [שצד:] כתב: "כי מאחר שמשה רבינו צורה לישראל, וכל איש צורה לאשתו, היה כל אחד מקנא את משה מאשתו, כי חשב כי משה יש לו חבור אל אשתו כמו הצורה אל החומר. שאי אפשר במה שהוא צורה אל כלל האומה, שלא יהיה הוא במדריגת הצורה לנשותיהם, הרי שחשדוהו מאשת איש. ודבר זה בודאי אין ראוי לפי המציאות, והוא שנוי סדר המציאות, כי ראוי שיהיה כל אחד צורה לאשתו, מבלי שיהיה שום צירוף צורה אחרת לאשתו".

(135) בא לבאר כיצד משה יהיה צורה לנשות ישראל, בעוד שלכל אחת ואחת מנשות ישראל יש בעל פרטי, שהוא הצורה בשבילה. ויבאר שישראל חשדו במשה שצורתו הכללית תרכב על צורתם הפרטית, ובאמצעות צורתם הפרטית תהיה לצורת משה חבור לנשותיהן, וכמו שמבאר.

(136) לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מו:]: "כי העשיה באה על הכנת החומר, ולפיכך בכל דבר שהחומר בו עיקר נאמר בו 'ויעש', כמו ברקיע [בראשית א, ז], שנראה בו החומר והגשם. אבל בבהמה נאמר [שם פסוק כה] 'ויעש אלקים', ועוד כתיב [שם ב, יט] 'וייצר' גם כן, וזה כנגד נפש החיוני, שהוא צורה. לכך נאמר בהם 'וייצר', כי היא חיה ויש לה נפש חיוני, אשר הוא ניכר. ולכך נאמר שתי הלשונות; 'ויעש', גם 'ויצר'". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצא.] כתב: "לשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון צר צורה [ברכות י.], שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא [ראה להלן פל"ד הערה 182], ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה. ולכך אצל הבהמה והאדם שייך לשון יצירה; כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר, ולכך נאמר אצל זה לשון יצירה. וכן האדם יש לו צורה שהיא מוטבעת בחומר, אף על גב שיש לו צורה אלקית נבדלת, מכל מקום יש לו צורה חמרית גם כן אל האדם, שהיא צורה מוטבעת בחומר, שבשביל אותה צורה כתיב לשון [בראשית ב, ז] 'וייצר אלקים'. ואין הפירוש כי לא שייך זה רק אצל האדם ואצל הבהמה,

כי גם אל כל הנבראים יש צורה מוטבעת בחומר, רק שאצל האדם ואצל הבהמה נראה ביותר, [לכך] כתב לשון זה בפרט אצלם". וראה למעלה פי"ד הערה 43.

(137) פירוש - הנפש החיוני של בעל החי היא צורה לחומריות הצומח, וזה נעשה באמצעות צורת הצומח. ורומז בזה לארבעה יסודות הבריאה, והם; דומם, צומח, חי, מדבר [רבינו בחיי בראשית יד, כג]. וכל יסוד הוא הצורה ליסוד שתחתיו. והמקנה [קידושין פב.] כתב: "כי ידוע שבחינות הבריאה הם ארבעה זה למעלה מזה, והם; דומם, צומח, חי, מדבר, וכל אחד מצפה לעלות למעלה. הארץ מתאוה להוציא פריה, שעל ידי זה היא מתעלה מבחינות דומם לבחינת צומח. וכן הצומח מתאוה לבחינת חי, ולכן הבהמות וחיות מתפרנסים שלא בצער מן הצומח, כי הצומח מתאוה להן, שעל ידי זה נכנס החיות שבצומח לבחינת החי האוכל אותו, ומתגדל ממנו. וכל שכן שראוי שכל בחינות החיות ועופות יצפו שיאכלם האדם, כדי להעלותם מבחינת חי לבחינת מדבר. שכיון שהאדם אוכל אותם, נכללו בו".

(138) אלא הנפש החיוני היא צורה לחומריות הצומח, אך לא לצורת הצומח, כי אין צורה לצורה.

(139) לפי פירוש זה איירי כאן בחבור של צורה וחומר, ולא בחבור של זכר ונקבה, ורק שחבור של צורה וחומר הוא משל לחבור של זכר ונקבה, ועל כך אמרו "שחשדוהו מאשת איש" [ראה להלן הערה 155]. דוגמה לדבר; רש"י [בראשית ב, כג] כתב: "זאת הפעם - מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה". ובגו"א שם אות מב [עג.] כתב: "אין הפירוש חלילה שבא עליהם למשכב, שהרי הקב"ה כבר ציוה אותו על העריות [סנהדרין נו:]... אלא פירושו מפני שהאדם הוא צורת כל המינים, והוא נותן להם שלימות, וכל צורה הוא מתחבר לאשר הוא צורה לו, והאדם הוא צורה לכל התחתונים הבעלי חיים הבלתי מדברים. וזה שאמר 'שבא על כל בהמה וחיה ועוף', שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש, ואשר הוא צורה לו נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא 'ביאה'. ואמר כי אף על גב שהוא צורה לכל הנבראים, והוא נקרא איש שלהם, אבל אין בזה הנחה והשקט, כי אין האדם צורה מיוחדת בשלימות רק לאשתו, כי אליה הוא צורה מיוחדת בשלימות, וכאשר לא היה נמצא זוגתו אשר הוא הצורה לה בפרט ובשלימות, נקרא החבור ההוא ביאה, כי הביאה אינה התחברות גמור, ולא היה נמצא התחברות אחר, רק שהוא צורה אל כל הנמצאים, ואם כן זהו עיקר התחברות".

(140) פירוש - מהו החטא בזה, הרי ישראל רק אומרים את האמת, שמשה הוא צורה לישראל. ומה שאמירה זו נחשבת לחטא, כי הפסוק שממנו נדרשה דרשה זו ["ויקנאו למשה במחנה" (תהלים קו, טז)] נאמר בקשר לחטאי ישראל במדבר, ששם נמנו חטאי ישראל אחד לאחד. וכן הפסוק "וישמע משה" [במדבר טז, ד] שאף ממנו דרשו ענין זה, נזכר בקשר לחטאי ישראל, וכמבואר ברש"י שם. וכן הקשה בבאר הגולה באר החמישי [סט:], ויובא בהערה 146.

(141) כן כתב בספר זה כמה פעמים עד כה. וכגון, למעלה פט"ו [לאחר ציון 94] כתב: "מפני שלא תמצא שם 'יוכבד' קודם לידת משה. והיינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד, שהם בני אדם פרטים. שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו, שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד, בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק... והוא נבדל כאשר ראוי למעלת משה". ושם בסוף הפרק [לאחר ציון 154] ביאר מדוע אצטגניני פרעה לא ידעו [בעת לידת משה] אם משה הוא ממצרים או מישראל [רש"י שמות א, כב], וז"ל: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל". ולמעלה ר"פ יח [לאחר ציון 5] כתב: "והוא דבר נפלא על משה רבינו עליו השלום, להורות מדריגת משה. וזה כי בני אדם אשר נכללים בכלל אחד, מפני שכל אחד חלק מן הכלל, לכך גידול שלו כמו החלק שאינו בשלימותו... אבל משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות, לכך לא היה הוא חלק מן הכלל, ובשביל כך היה קומתו שלימה. ואמרו רבותינו ז"ל כי היה קומת משה רבינו עליו השלום י' אמות כדאיתא בפרק המצניע [שבת צב.]... מפני שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל, לכך לא היה קומתו פרטית כשאר בני אדם שהם פרטים, לכך קומתם פרטית, ומספר י' הוא מספר כללי". ובפרק זה ביאר שלכך נשא גיורת [ראה למעלה הערה 117]. ולמעלה פט"ו הערה 98 הובאו מקבילות נוספות בספר הגבורות שהזכיר יסוד זה. וראה להלן ציון 166.

(142) ולא צורה המוטבעת בחומר, וכמו שיבאר.

(143) לשונו בח"א לשבת נה. [א, לג.]: "אף על גב שהבן מצטרף אל האב... [אך] משה היה נבדל בעצמו מכל אדם על פני אדמה, ולפיכך אף לבניו לא היה יחוס וקשור כלל

כאשר תבין דברי חכמה. ומפני כך לא היה מתחייב שיהיו לו בנים צדיקים" [הובא למעלה פ"ט הערה 224].

(144) "וזהו החטא הגדול שחטאו, במה שחשבו כי מעלת משה אינו נבדל מכל וכל" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (ע.)]. ויש להבין, מהו טיבו של חטא זה "במה שחשבו כי מעלת משה אינו נבדל מכל וכל", ואיזו עבירה מן התורה יש בזה. ונראה שכפרו בעיקר השביעי של י"ג עיקרים, והוא: "אני מאמין באמונה שלמה שנבואת משה רבנו עליו השלום היתה אמתית, ושהוא היה אב לנביאים, לקודמים לפניו ולבאים אחריו". והרמב"ם בהקדמה לפרק חלק, ביסוד השביעי, כתב: "נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו, ואשר קמו מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה. והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא, וכי הוא עליו השלום הגיע התעלותו מן האנושות עד המעלה המלאכותית, ונכלל במעלת המלאכים... ולא מנעו מונע גופני... ונשאר שכל בלבד" [ראה למעלה פט"ו הערה 15]. וברי הוא שאם צורתו של משה היתה צורה מוטבעת בחומר, אי אפשר לומר עליו דברים מעין אלו. וראה בספר רעה אמונה, עמודים קלז-קנה שביאר מדוע ידיעת מעלת נבואת משה נחשבת לעיקר ויסוד. אך זה לכאורה לא מספיק, כי להלן [לאחר ציון 179] הביא את דברי הגמרא [ב"ק טז:] שגם חשדו בירמיה כך, והשווה חשד ירמיה לחשד משה. ומכך משמע שאין החטא מפאת מעלת נבואת משה, שא"כ אין לזה שייכות לירמיה. ויש לומר באופן אחר, והוא שהחשדות האלו מורים על שפלות המדריגה של החושדים, בבחינת "כל הפוסל במומו פוסל" [קידושין ע:]. וכן כתב להדיא בכת"י [שצד:], ויובא להלן הערה 192.

(145) לשונו למעלה פ"ד [רלה:]: "יש לך לדעת ענין כנען. כי כמו שאמרנו למעלה כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר. ויש צורה ויש צורה; כי יש צורה נבדלת מן החומר, שאינה מוטבעת בחומר. וזאת הצורה דומה באדם לנפש המשכלת, שאינה מוטבעת בחומר. ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה... כי הצורה המוטבעת בחומר נמשל כחומר, ויש לה משפט החומר בכל מעשיה... ושוים בכל דבר. וישראל הם הצורה הנבדלת בלתי מוטבעת בחומר. ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה, נאמר עליה [בראשית ט, כה-כו] 'ארור כנען וגו' ויהי כנען עבד למו'. שהצורה המוטבעת היא צורה, ואין לה שלימות אשר ראוי לצורה, שראוי שתהיה צורה נבדלת, והיא צורה חסירה וארורה". ולהלן פס"ד כתב: "נגד שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד בו צורה גשמית, פירוש

הצורה שהיא מוטבעת בחומר. ועוד שלישי, החומר לגמרי". ובבאר הגולה באר השני [רכג.] כתב: "חבור הצורה אל החומר הוא בשני פנים; האחד, הוא חבור צורה בחומר, וצורה מוטבעת בחומר. והשני, הוא חבור צורה לחומר, ואין הצורה מוטבעת, רק הוא צורה נבדלת". וראה למעלה פ"ד הערה 92, פט"ז הערה 98, להלן הערה 171, פכ"ב הערה 81, ופכ"ד הערה 28.

(146) פירוש - הצורה המוטבעת בחומר היא צורה לחומר כאשר כבר יש לאותו חומר צורה אחרת.

(147) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [סט:]: "ואם תאמר, ואם כן מאי חטאו בזה, הרי באמת משה הוא צורה לכלל ישראל. דבר זה אינו, כי משה הוא בודאי צורה אל ישראל, אבל הוא צורה נבדלת בלתי משותפת עם אשר הוא צורה אליו, רק צורה נבדלת, ואין כאן אשת איש, כי אין לו צירוף וחבור כלל אל נשותיהן, אבל הוא כמו צורה הנבדלת. ומפני כי היו סבורים כי מעלת משה כי הוא משותף להם, לכך חשדוהו מאשת איש... כי היה למשה משפט הצורה שיש צירוף וחבור אל החומר, ובזה היה בא על אשת איש, במה שהוא צורה אל מי שיש לו צורה אחרת, שכל אחד מישראל הוא צורה לאשתו, ואם כן יש לנשותיהם צורה מיוחדת. וזה נקרא שכל אחד חשדו מאשתו". ובכת"י [שצד:] כתב: "אילו היה משה מדריגתו כמו צורה בחומר, היה החשד הזה חשד. אבל משה רבינו ע"ה הוא צורה נבדלת, והצורה הנבדלת מן החומר אין לה חבור אל החומר, לכך לא היה החשד הזה אמת כלל". וראה להלן ציון 193.

(148) על פי פשוטו. ומיד יביא ביאור יותר עיקרי. וכן בנתיב העבודה פ"ה [א, פח.] כתב: "כך יש לפרש המאמר הזה לפי פשוטו, והוא נכון. אמנם הפירוש הברור במאמר הזה וכו'".

(149) כאמור הולך לבאר הסבר שני למאמר זה. ועד כה ביאר שהואיל ומשה הוא צורת ישראל, ואין צורה לצורה, אלא צורה לחומר, ממילא יש חבור בין משה לנשות ישראל בדמות צורה וחומר, וחבור זה נקרא "שחשדוהו מאשת איש". אך מעתה יבאר שהואיל ומשה הוא צורה כללית, ולא פרטית, לכך הזיווג המתאים לו הוא כל נשות ישראל, ולא אשה פרטית. ולפי זה לא איירי בחבור של צורה וחומר הנמשל לחבור של זכר ונקבה, אלא איירי בחבור של זיווג, שהוא חבור של זכר ונקבה, שחשדו במשה שהבת זוג הראויה לו הן כל נשות ישראל. ונראה שמחשיב את ההסבר השני ליותר "עיקר", כי על פי זה יוסבר גם זיווגו של משה עם צפורה, שהואיל ונמנע ממשה לשאת אשה פרטית, לכך נשא גיורת, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 107]. מה שאין כן להסברו

הראשון, לא יוסבר על פיו מדוע משה נשא גיורת. וכן "שחשדוהו מאשת איש" יתפרש לפי ההסבר השני יותר כפשוטו, ולא רק כמשל לחבור של צורה וחומר. וראה להלן הערות 178, 182.

(150) לשון המדרש שם "מטרונה שאלה את רבי יוסי בר חלפתא, אמרה לו, לכמה ימים ברא הקב"ה את עולמו, אמר לה לששת ימים... אמרה לו, מה הוא עושה מאותה שעה ועד עכשיו. אמר לה, הקב"ה יושב ומזווג זיווגים; בתו של פלוני לפלוני, אשתו של פלוני לפלוני, ממונו של פלוני לפלוני. אמרה לו, ודא הוא אומנתיה, אף אני יכולה לעשות כן. כמה עבדים כמה שפחות יש לי, לשעה קלה אני יכולה לזווגן. אמר לה, אם קלה היא בעיניך, קשה היא לפני הקב"ה כקריעת ים סוף. הלך לו רבי יוסי בר חלפתא. מה עשתה, נטלה אלף עבדים ואלף שפחות, והעמידה אותן שורות שורות, אמרה פלן יסב לפלונית, ופלונית תיסב לפלוני, וזיווגה אותן בלילה אחת. למחר אתון לגבה, דין מוחיה פציעא, דין עינו שמיטא, דין רגליה תבירא. אמרה להון מה לכון. דא אמרה, לית אנא בעי לדין. ודין אמר, לית אנא בעי לדא. מיד שלחה והביאה את רבי יוסי בר חלפתא, אמרה לו, לית אלוה כאלהכון, אמת היא תורתכון, נאה ומשובחת, יפה אמרת. אמר, לא כך אמרתי לך, אם קלה היא בעיניך, קשה היא לפני הקב"ה כקריעת ים סוף". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמ-תקמח] האריך לבאר מדרש זה. וראה הערה הבאה.

(151) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקמ:]: "כי כמו שהשם יתברך היה מזווג את חוה לאדם, כך הוא מזווג בכל יום את זיווג איש עם אשתו. וכל זיווג הוא מעשה חדש, שאינו כמו בריאת האדם עצמו [לידתו של אדם]. כי הבריאה בודאי אינו נחשב דבר חדש, כי העולם כמנהגו נוהג [ע"ז נד:], ואין חדש. אבל מה שמחבר את האדם הפרטי זה לאשה פרטית זאת, הוא בודאי דבר חדש, שהרי צריך לחבר לכל אחד ואחד זיווג מיוחד כפי מה שראוי החבור ביחד, וכל זיווג הוא חבור מיוחד... כי לכל איש פרטי זה, יש לו אשה פרטית מיוחדת... 'בת פלוני לפלוני' [סוטה ב.], זה הוא דבר חדש, ואינו בכלל בריאת המין, ולכך אמר שהשם יתברך מזווג זווגים". ואמרו חכמים [ירושלמי קידושין פ"ג הי"ב] "'אלקים מושיב יחידים ביתה' [תהלים סח, ז], אפילו ממזר בסוף העולם, וממזרת בסוף העולם, הקב"ה מביאן ומזווגן זה בזה". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין כב.] "לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים... אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה". ובח"א שם [ג, קמג.] כתב: "אין אדם מוצא קורת רוח. מפני שאין דבר מיוחד לו, שהוא חבורו וזיווג שלו והוא אחד עמו, כמו אשתו ראשונה. לכך אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה, שהיא שוה ודומה לו. וכן הא דאמר אל הכל יש תמורה אליו חוץ

מאשתו ראשונה, כי לדבר שאין דומה לו אין תמורה לו. וכמו שאין תמורה לאדם בעצמו, כך אין תמורה לאשתו ראשונה, ולאפוקי אשתו שניה יכול להיות לו אשה אחרת, אבל לאשתו ראשונה, שהיא אחד עמו לגמרי, אין תמורה בודאי". וקודם לכן כתב [ג, קמב.]: "כי אשתו ראשונה בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני' [סוטה ב.], ולכך החבור והדבוק הוא לגמרי".

(152) פירוש - אלו שלא הבינו כראוי את מעלת משה רבינו היו אומרים, וחס ושלום לומר כך.

(153) כן כתב בכמה מקומות בספר זה. וכגון, נאמר [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", ולא נזכר להדיא שאירי בעמרם ויוכבד. ובביאור השמטת שמם כתב למעלה פט"ו [לאחר ציון 95] בזה"ל: "היינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד, שהם בני אדם פרטים, שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק. ולפיכך כתוב 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', ולא נזכר בלידתו שם אביו בפרט, שלא היה לו התיחסות אל אדם פרטי זה כלל, רק אל 'איש' בסתם" וכן חזר וכתב למעלה פט"ז [לאחר ציון 46]. ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 10] כתב: "שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל. לכך לא היה קומתו פרטית כשאר בני אדם שהם פרטים, לכך קומתם פרטית". ולהלן פמ"ז כתב: "אין משה אדם פרטי כמו שאר אנשים בישראל, שהם פרטיים". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור" [ראה למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערה 109, פט"ו הערה 98, פט"ז הערה 53, פי"ח הערה 11, פרק זה הערה 111, ולהלן הערה 245]. **אך קשה**, כי למעלה פ"ט [תצ.] כתב: "כי משה לא היה אחד מן האבות, והיה אדם פרטי, ומצטרף אל שאר פרטים". וזה נראה לכאורה כסתירה גלויה לדבריו כאן. וכן

בהקדמה לאור חדש [נו.] ובנצח ישראל פנ"ז [תתפ.] ביאר שמשה רבינו היה אדם פרטי. ואפשר לומר, כי משה אכן נבדל מישראל, אך זהו מצד מדריגתו ומעלתו, אך לא מצד עצמו, כי מצד עצמו הוא אחד מאישי ישראל, ומצטרף לישראל כאחד מהם. אך האבות מצד עצמם נבדלים מישראל, כי הם התחלת ישראל, וההתחלה נבדלת מההמשך, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"י [שע.], וז"ל: "כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו" [הובא למעלה פ"ט הערה 224]. וראה נצח ישראל פנ"ז הערה 35, שנקודה זו התבארה שם.

(154) כי צריך להיות שויון בין האיש ואשתו, וכמו שנאמר [בראשית ב, יח] "אעשה לו עזר כנגדו", ו"כנגדו" משמע השוה לו, וכמבואר למעלה הערה 112.

(155) אלא "שחשדוהו מאשת איש" [סנהדרין קי.]. ומה שמדגיש נקודה זו רק לפי הסברו השני, ולא גם לפי הסברו הראשון [שגם לפיו "לא אמרו שבא על אשת איש"], הוא משום שלפי הסברו הראשון אין צורך לומר זאת, כי בלא"ה לא מדובר בחבור של זכר ונקבה ממש, אלא בחבור של צורה וחומר **הנמשל** לחבור של זכר ונקבה [כמבואר למעלה הערה 139]. אך לפי הסברו השני החשד שהיה כלפי משה איירי בחבור של זכר ונקבה, שהוא חבור של זיווג, לכך יש צורך להדגיש שעם כל זה "לא אמרו שבא על אשת איש", וכמו שמבאר.

(156) יש בנותן טעם להביא את המסופר בספר קדושת בתי כנסיות ובתי מדרשות [לרב בן ציון מוצפי (עמוד כג)], וז"ל: "מסופר על אשת התוספות יו"ט, שפעם אחת פנתה לבעלה הגאון ובפיה טענה; העגלון שמביא לנו יום יום את מוצרי החלב הוא ממש מסכן, הוא לא יודע לא לקרוא ולא לכתוב... ואתמול שמעתי אותו מברך 'שלא עשני אשה'. כיצד הוא מברך ברכה כזו, והלא אני יודעת את כל השו"ע בעל פה, והוא העגלון מברך 'שלא עשני אשה'. ענה לה הרב, העגלון מכוון על אשתו, ולא עליך. וכשאני מברך ברכה זו אני מכוון עליך, וכל אדם לפי מדרגתו" [ראה נתיב התורה פט"ו הערה 165].

(157) "כי משה נכנס בגבול שלהם, מה שאין ראוי לשום בריה, שלא יהיה לו חבור אל זולתו" [לשונו להלן]. ונאמר [בראשית מד, יח] "ואל יחר אפך בעבדך כי כמוך כפרעה", ופירש רש"י שם "ומדרשו, סופך ללקות עליו בצרעת, כמו שלקה פרעה על ידי זקנתי שרה, על לילה אחת שעכבה". ובגו"א שם אות ט [שכה.] כתב: "ולי יראה שלכך ילקה, דאמרינן במדרש רבות בפרשת מצורע [ויק"ר יז, ג] על עשרה דברים נגעים באים, ואחד מהם 'הגוזל את שאינו שלו'... וזהו שאמר 'סופך ללקות בצרעת כמו שלקה פרעה' שגזל את שרה מעם אברהם, והיא אינה הגונה לו שיקח את שרה לאשה. וכן מה שאתה גוזל

את בנימין... תהיה נלקה בצרעת... כי כל ענין הצרעת דבר זר שאינו רגיל בבני אדם, כי הלוקח דבר שאינו ראוי לו, בא עליו דבר שנוי שאינו ראוי, והוא דבר זר". ובנצח ישראל פכ"ב [תעו.] כתב: "כי הזנות הוא יציאה מן הסדר". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "כל לשון זנות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, כי לשון זנות שהיא מזנה על בעלה, ודבר זה הוא בודאי יציאה מן הסדר, כי כאשר האשה היא עם בעלה דבר אחד, ואינה סרה מבעלה, הוא קיום הסדר".

(158) פירוש - חבור שאינו ראוי הוא בעצמו מהות הענין של "בא על אשת איש", וכמו שמבאר.

(159) פירוש - אין בבא על אשת איש אלא חבור שאינו ראוי, ובזה מקופלת חומרתו. וראה הערה הבאה בביאור נקודה זו.

(160) פירוש - החומרה והעוול שיש במי שבא על אשת איש הוא שמתחבר לדבר שאינו שייך אליו. וראיה מפורשת לכך הם דברי הגמרא [סנהדרין פא.], שאמרו שם "'ואת אשת רעהו לא טימא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות חבירו". ואם היה במי שבא על אשת איש דבר נוסף מעבר להתחברות לדבר שאינו שלו, כיצד ניתן לדמות זאת ליורד לאומנות חבירו. אלא בעל כרחך שהחטא של הבא על אשת איש הוא משום שמתחבר לדבר שאינו שלו, ולכך ניתן ללמוד ממנו למי שיורד לאומנות חבירו. **וצרף לכאן** דבריו בגו"א דברים פכ"א אות ח [שלז:], שעמד שם על דברי רש"י [דברים כא, יא] שהתורה התירה לקחת יפת תואר, אף שהיא אשת איש. וכתב על כך בזה"ל: "ואם תאמר, פשיטא, הרי אין אישות לגוי [סנהדרין נב:]... דהוה אמינא דכיון דהיא בעולת בעל, דיש לה אישות בבעלה, אף על גב דלא מחייב עליה אם בא עליה, אבל להיות בה אישות - לא הוי בה אישות, כיון דאגידה באחר... לא יהיה לו לקוחין בה, קא משמע לן דיש לו בה לקוחין". מבואר מכך שזה שאין קידושין תופסין באשת איש [קידושין סז:] הוא משום שאגידא באחר, ולא מחמת איסור של אשת איש. וכן כתב הפני יהושע [גיטין מג.], ודלא כאבני מילואים [סימן מד סק"ד]. ובבית האוצר [מערכת א-ש, כלל ריג], צירף את דברי הפני יהושע עם דברי הגור אריה, וז"ל: "כתב הפני יהושע [גיטין מג.] דאפילו אם היו קידושין תופסין בחייבי מיתות בית דין, עם כל זה אינם תופסין באשת איש מסברא, ואפילו אם לא היה אשת איש איסור כלל, עם כל זה אי אפשר דיהיה בה תפיסת קידושין שתחשב אשתו של שני, כיון דכבר היא אשת הראשון, והראשון בעליה, ואינה יוצאת מרשותו על ידי הזנות. והוא כגוזל חפץ של חבירו, שאי אפשר לגזלן לקנותו בגזילתו... והנה מצאתי שכבר קדם לעמוד על סברא זאת הגור אריה ז"ל על התורה דברים כא, יא [ומביא דברי

הגו"א הנ"ל]". הרי עניינה של אשת איש הוא התחברותה בבעלה, וממילא האיסור של אשת איש הוא ש"מתחבר בדבר שאינו שלו". וזהו מתק לשונו כאן "כי מי שבא על אשת איש אינו דבר רק חבור שאינו ראוי", שכוונתו לומר שאין בזה לתא דאיסור עריות, אלא משום דאגידא באחר, ואינה בת זוגו של השני. וראה להלן הערה 189. **ולמעלה בהקדמה ראשונה** [ל.] ביאר שאף שאר עריות נאסרו מחמת שמתחבר לדבר שאין ראוי לו החבור, וכלשונו: "'סוד עריות' סדר המציאות וחבורם זה עם זה, ועל זה בא סוד העריות. שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה... במה שהעריות כולם התרחקות מדבר שאין ראוי החבור, ויהיו הנמצאים עומדים בחקם וגבולם שנתן השם יתברך להם. ולכך נקראים העריות 'חוק', כדכתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו' גבי עריות. וזהו סוד העריות, כי השם יתברך המציא הנמצאים, ונתן להם חוק, ולא יצאו מחקם. וזהו כולל כל הנבראים שיש להם חוק, שישמרו חקם. והעריות שהוא החבור במי שאין ראוי לו, הוא יציאה מן החוק". ובבאר הגולה באר החמישי [יב.] כתב: "העריות הוא חבור הנמצאים זה עם זה כפי מה שהוא חבור המציאות, על זה נבנה סוד העריות. כי העריות הוא חבור האדם אל אשר ראוי לו, והוא יוצא מן סדר חבור המציאות... חכמת סדר וחבור המציאות זה עם זה, באיזה עניין ראוי להם החבור, וזה נקרא חכמת עריות" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 102].

(161) פירוש - שלא יהיה לו חבור לאשת חבירו, וכמו שמבאר והולך. ובתחילת ההערה הקודמת הובאו דברי הגמרא [סנהדרין פא.] שאמרו "'ואת אשת רעהו לא טימא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות חבירו". ובח"א שם [ג, קעא.] כתב: "כי האומנות נקרא 'אשה' לאדם, שמתפרנס ממנו. והאומנות עזר לו, כמו שהאשה עזרתו. ומי שירד לאומנתו של חבירו מתחבר לאשת חבירו. ודבר זה אין ראוי, כי השם יתברך נתן לכל בריה שיוכל לעמוד בו, ולא יכנס אל מה ששייך לחבירו". ובכלליות אמרו חכמים [יומא לח:] "אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה, אפילו כמלא נימא". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:] כתב: "פירוש ענין זה, כי השם יתברך סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר השם יתברך אליו. ואם הוא נוגע במוכן לחברו, הרי נחשב זה כמו גזילה... ואמר אחריו 'ואין מלכות נוגעת בחברתה'. כי כשם שהשם יתברך סידר פרטי המין, דהיינו כל אחד ואחד מה שראוי לו, ואין אחד נוגע במוכן לחבירו. כך סידר כלל הדור, שנתן להם מלך, והוא סידר כלל הדור גם כן בפני עצמו, ואין מלכות נוגעת בחברתה. ושני דברים אלו הם שוים; האחד, סדר הפרטי.

והשני, סדר הדור בכללו. ולפיכך מי שהיה מהפך לקנות, ואחר יורד לקנות, נקרא רשע [קידושין נט.], לפי שהוא נכנס בגבול חבירו. ומצד אחד יותר קשה כאשר הוא נכנס בגבול אחר מן הגזל, כי זה משנה סדר השם יתברך מה שחלק אל כל בריה". וראה למעלה הערה 28, ולהלן פל"ה הערה 13.

(162) בא לבאר את משפטו הקודם שכתב ש"אין ראוי לשום בריה" שיתחבר לאשת זולתו, ובא לבאר את הפחיתות והחסרון שיש בזה.

(163) מבאר לשון "עצם מעצמי" לא רק מלשון עצמות של גוף האדם, אלא מלשון עצם ועיקר, שהעצמות נקראו "עצמות" משום שהם עצם ועיקר האדם. ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "'ועצם לא תשברו בו' [שמות יב, מו], שלא יהיה נחלק בעצמו, כי העצם הוא בנין בעל חי, ולא היה נחלק עיקר בנין בעל חי, שהם עצמות שעליהם נסמך הבעל חי". ובנצח ישראל פ"ה [קט:] כתב: "היינו דכתיב [משלי טו, ל] 'שמועה טובה תדשן עצם', רצה לומר עצמו של אדם". וראה למעלה פ"ח הערה 200.

(164) פירוש - המתחבר לאשת איש מורה על שהוא עצם רע, כי האשה היא עצם האדם [כמבואר בהערה הקודמת], וכאשר מתחבר לאשה שאינה ראויה לו, זה מורה שיש לו עצם רע.

(165) אחד מהביטוים לכך "שאין לך עצם רע" כמו הבא על אשת איש, הוא מאמר חכמים [ב"מ נח:] "כל היורדין לגיהנם עולים, חוץ משלשה שיורדין ואין עולין, ואלו הן; הבא על אשת איש וכו'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נד.] כתב: "שאר חטאים הם חטא במה בלבד, ולפיכך אינם בגיהנם לעולם. רק אלו ג' חטאים החטא בכל האדם, וכיון שהחטא הוא בכל, הוא נשאר לעולם בגיהנם. וזה כי הבא על אשת איש, הרי כתיב [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם', לכך החוטא באשת איש, החוטא הזה הוא חוטא בכל האדם, כי איש ואשה הם כל האדם, ומפני כך הוא חוטא באדם לגמרי. והוא יותר מן הרציחה, שכל רציחה הוא שמבטל גופו [של הנרצח] ואין מבטל הנשמה, ולכך לא נחשב זה שמבטל כל האדם. אבל כאשר לוקח אשתו, הוא מבטל האדם [בעל האשה], כמו שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. ומזה למדו [יבמות סג.] כי מי שאין לו אשה אינו אדם. ולפיכך הבא על אשת איש, הוא מבטל עצם האדם, והחטא הוא בכל האדם, ולפיכך הוא יורד לגיהנם ואינו עולה". לכך אין לך פגיעה יותר בעצם האדם כמו מי שבא על אשת איש, ולכך "אין לך עצם רע כמו זה".

(166) כמבואר למעלה [מציון 140 ואילך], וראה למעלה הערה 141. ובספר אור התורה [שמות א, טז (עמוד נד)] כתב: "ועניין שטעו במשה... אבל משה נשמה דאצילות, אינו

מתערב, כמו שמן שאינו מתערב, כמו שאמרו ברבות פרשת כי תבוא על הפסוק [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון'". ושם בדב"ר ז, ג, אמרו "מה השמן הזה אין יכול להתערב במשקין אחרים, אף ישראל אין יכולין להתערב בעובדי כוכבים... דבר אחר, מה השמן הזה אפילו אתה נותן אותו בכמה משקין הוא נעשה עליון על כולם, כך הן ישראל עליונים על כל עובדי כוכבים, כמו שכתוב 'ונתנך ה' אלקיך עליון על כל גויי הארץ'".

(167) רש"י שם "לא חמור אחד מהם נשאתי - לא חמורו של אחד מהם נטלתי, אפילו כשהלכתי ממדין למצרים, והרכבתי את אשתי ואת בני על החמור, והיה לי ליטול אותו החמור משלהם, לא נטלתי אלא משלי".

(168) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [עו.]: "וזה שאמר משה 'לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם'. שפירושו, שאם היה משה משותף עמהם, היה בודאי נוטל חמורו של אחד, שהיה משתמש בשלהם. אבל בשביל שמשה נבדל מאתם, לכך לא היה משתמש בשלהם. כלל הדבר, כי הדבר שאינו נבדל מאחר, משתמש באחר. אבל דבר שהוא נבדל, אין לו שמוש באחר". וראה בסמוך הערה 178. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [סנהדרין נב:] "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו" (הת"ח לע"ה, רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב ["הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)]. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרס, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.] בזה"ל: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר 'כיון שנשבר שוב אין לו תקנה', כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. כיון שנהנה ממנו, זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל, ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים". הרי שה"דבר שהוא נבדל, אין לו שמוש באחר".

(169) שהיה יכול לומר כפי שאמר שמואל [ש"א יב, ג] "הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי וגו'", אך משה הזכיר רק חמור, ולא שאר בהמות.

(170) כמבואר למעלה הערות 108, 131.

(171) כי הצורה המוטבעת בחומר דינה כחומר לכל דבר, וכמבואר למעלה הערה 145.

(172) מבאר שתיבת "חמור" ["לא חמור אחד מהם נשאתי"] מורה על החומריות. וכן נתבאר למעלה הקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, פי"א הערה 21, פט"ז הערה 73, ולהלן פכ"ט הערות 41, 48.

(173) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [עו.]: "רמז גם כן במה שאמר 'לא חמור אחד מהם נשאתי', שאין למשה, שהוא הצורה לישראל, משפט הצורה החמרית, שהוא משתמש בחומר, לפי שיש לו דביקות בחומר. אבל יש למשה משפט הצורה הנבדלת, שאין לה דביקות וחבור בחומר כלל. לכך אמר 'לא חמור אחד מהם נשאתי'".

(174) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [ברכות י:] "הרוצה להנות ["משל אחרים" (רש"י שם)] יהנה ["ואין איסור בדבר" (רש"י שם)] כאלישע ["כמו שמצינו באלישע שנהנה" (רש"י שם), ומצינו כן במ"ב (ד, ח-יא)]. ושאינו רוצה להנות ["משל אחרים" (רש"י שם)], אל יהנה ["ואין בדבר לא משום גסות רוח, ולא משום שנאה" (רש"י שם)] כשמואל הרמתי ["כמו שמצינו בשמואל הרמתי, שלא רצה להנות" (רש"י שם)], שנאמר [ש"א ז, יז] 'ותשובתו הרמתה כי שם ביתו', ואמר רבי יוחנן, שכל מקום שהלך, שם ביתו עמו ["שכל מקום שהיה הולך שם היה נושא כל כלי תשמישי בית עמו ואהל חנייתו, שלא להנות מן אחרים" (רש"י שם)]. ומדוע לא הביאו ראיה ממשה רבינו שאמר "לא חמור אחד מהם נשאתי", ובמקום זאת הוכיחו כן משמואל הרמתי. אלא הם הם הדברים; אין להוכיח ממשה, דשאני משה שהיתה לו צורה נבדלת לגמרי מן החומר, ומפאת כן לא השתתף עם ישראל. אך מהיכי תיתי למילף ממנו לשאר ישראל. לכך הביאו ראיה משמואל, ולא ממשה.

(175) לשונו בח"א לב"ב טז: [ג, עד:]: "לא שייך מחלוקת רק כאשר יש דבר אחד משותף לשני דברים, ומצד זה הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו, כאשר ידוע למי שיודע להבין את זה" [ראה למעלה פ"ג הערה 84, פ"ד הערה 133, פ"ט הערה 308, פי"ד הערה 70, ופרק זה הערה 133].

(176) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [עו:]: "ואמר 'לא הרעותי את אחד מהם' [במדבר טז, טו], כלומר שאין לו שתוף כלל עמהם. כי המשתתפים יחד מריעים זה לזה, בעבור כי האחד נכנס בגדר האחר, שהם משתתפים יחד. ודבר זה ידוע, כי דברים שהם משתתפים יחד, מריעים זה את זה, שכל אחד נכנס בגדר של חבירו. ולכך אמר משה 'ולא הרעותי את אחד מהם', וזה בעבור שלא ישתתפו ביחד, והיה משה נבדל מהם. לא כמו שהיו חושבים אותם, שחשדו אותו מאשת איש, שיש לו חבור וצירוף אליהם, והיה זה אשת איש". ויש בנותן טעם להביא מה שכתב בספר ודרשת וחקרת פרשת בחוקתי, [עמוד

שט.], וז"ל: "ידוע מה דמרגלא בפומיה דהחתם סופר שאמר 'איני יודע למה הוא שונא אותי, הלא מעולם לא עשיתי לו טובה'". וכן הוא בספר נפש שמשון, בעניני אמונה, עמוד תיד.

(177) באר החמישי [סו.-עז:], והובא בהערות הקודמות. וראה הערה הבאה.

(178) דע, שבספר באר הגולה באר החמישי [סו.-עז:] הביא שני הסברים למאמר זה [שחשדו במשה מאשת איש] והסברו הראשון שם הוא כהסברו הראשון כאן [שחשדו במשה מפאת היותו צורה לכלל האומה, ומכלל זה הוא צורה לנשותיהם, כי אין צורה לצורה אלא צורה לחומר]. והסברו השני שם ["ועוד תדע והוא עיקר הפירוש" (עג:)] הוא שהקב"ה הוא האיש והצורה לישראל, וחשדו במשה שהוא רוצה להשתרר עליהם, וחותר תחת היחס של הקב"ה וישראל [שהוא יחס של איש ואשה]. נמצא שהסברו השני כאן [הזיווג המתאים למשה הוא אשת איש של כל אחד ואחד] אינו נמצא בספר באר הגולה. לכך יתמה מדוע כאן בעקבות הסברו השני כתב "ופירוש זה ברור, גם פרשנו **אותו** בספר באר הגולה", והרי ההסבר השני שכתב כאן אינו נמצא כלל בספר באר הגולה. והיה נראה שיותר מתאים לכתוב כן בסוף הסברו הראשון [צורת משה מצטרפת לנשי ישראל], כי הסבר זה הוא גם הסברו הראשון בבאר הגולה. ויש לומר, שדבריו כאן אינם מוסבים על הסברו הראשון או השני, אלא על מה שביאר את דברי משה רבינו "לא חמור אחד מהם נשאתי", וביאור זה מופיע גם בבאר הגולה [עו.], והובא למעלה הערה 168. וסיכום הסבריו השונים למאמר זה יובא להלן הערה 194.

(179) לשון הילקו"ש שם "רבי יהודה ברבי סימן פתח, 'נביא אקים להם מקרב אחיך כמוך'. וכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', ואת אמרת 'כמוך', אלא כמוך בתוכחות. אתה מוצא כל מה שכתוב בזה [משה], כתוב בזה [ירמיה]; זה נתנבא ארבעים שנה, וזה נתנבא ארבעים שנה. זה נתנבא על יהודה וישראל, וזה נתנבא על יהודה וישראל. זה עמדו בני שבטו כנגדו, וזה עמדו בני שבטו כנגדו. זהו הושלך ליאור, וזה הושלך לבור. זה הוצל על ידי אמה, וזה הוצל על ידי עבד. זה בא בדברי תוכחות, וזה בא בדברי תוכחות".

(180) לשון הפסוק הוא "כי כרו שיחה שוחה ללכדני ופחים טמנו לרגלי".

(181) לשונו בח"א לב"ק טז: [ג, ג.]: "דע כי גם על משה רבינו אמרו שחשדו אותו מאשת איש. ועל זה יש לתמוה, למה דוקא אלו שני נביאים, דהיינו משה רבנו ע"ה, וירמיה, היו חושדים זה באשת איש, וזה בזונה. ודע כי נבואת ירמיה הוא דומה לנבואת משה רבינו

ע"ה בענין מה. כמו שאמרו ז"ל במדרש כי עליו אמר הכתוב 'נביא כמוני יקים לך וגו''. ואמרו, מה משה ע"ה היה נביא לכל ישראל, וכן ירמיה היה נביא ליהודה וישראל".

(182) כמבואר למעלה הערות 135, 141, 149.

(183) פירוש - במה שמשה מנבא לכולם, בזה הוא צורה לכולם, ולכך הוא צורה כללית ולא פרטית. וראה הערה הבאה.

(184) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [ע:]: "וכן אמרו בפרק קמא דבבא קמא [טז:] על ירמיה הנביא, שחשדוהו מזונה, או שחשדוהו מאשת איש. כי היה לירמיה מדריגה בלתי פרטית, כמו שהיה למשה מדריגה בלתי פרטית מיוחדת. וזה אמרם במדרש 'נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך וגו'', זה ירמיה, שהיה דומה למשה; מה משה נביא אל יהודה וישראל, וכך ירמיה נביא אל יהודה וישראל. ולכך על שאר הנביאים לא היו אומרים כך כלל, כאשר לא היו נחשבין צורה לכלל ישראל, כמו שהיו משה רבינו ע"ה וירמיה נביאים לכל ישראל, ובזה נחשבים כמו צורה אל הכל. ודוד המלך, ושאר מלכים, אף על גב שהיו מלכים על ישראל, המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם, ולא שייך בזה 'שחשדוהו מאשת איש' כאשר הוא נבדל מן העם. רק הנביא שאין לו עניין זה, כי הוא משותף להם, והוא שלימותם, עד שנחשב צורתם. לכך משה רבינו ע"ה, שהוא נביא לכלל ישראל, נחשב זה אשת איש, כי חבור שיש לו אל ישראל הוא זיווג של אשת איש, או זיווג של זנות".

(185) המשך לשונו בבאר הגולה באר החמישי [עג.]: "והפרש יש בין מדריגת משה למדריגת ירמיה; כי משה היה צורת ישראל לגמרי, ולכך כל אחד חשד את משה מאשתו. אבל ירמיה אין מעלתו כל כך, הוא היה רק צורה במה, ואין כאן צורה גמורה, וזה נקרא שבא על אשה זונה, כי היה מתחבר אל ישראל בדבר מה, כמו מי שמזנה עם הזונה, שאין חבור גמור, רק חבור בדבר מה. לכך אין זה נקרא אשת איש, רק זנות". וראה הערה 187.

(186) כי "מקודשת לי" פירושו "מיוחדת לי" [תוספות קידושין ב:, ד"ה דאסר].

(187) "זיווג של זנות" משמע שיש בזה חבור מסוים, אך לא חבור גמור. וכן ביאר בבאר הגולה באר החמישי [עג:], והובא בהערה 185. ולכאורה בנתיב התורה פ"ד [קפג.] כתב שאין עם זונה שום חבור כלל, וכלשונו: "אין החילוק בין מי שיש לו אשה מיוחדת ובין מי שאין לו אשה, לומר שזה יש לו אשה והוא רגיל אצלה, ולזה יש לו אשה אבל אין רגיל אצלה רק דרך זנות, שאין הדבר כך. רק מי שיש לו אשה מיוחדת, אומרים עליו שיש לו אשה. ומי שיש לו זונה, אומרים עליו שאין לו אשה כלל. כי הזונה שלא יחדה

אליו, ודרך מקרה בא עליה, לא נקרא שיש לו אשה כלל". הרי ביאר שם שאין שום חבור ואילו כאן משמע שיש חבור מסוים עם זונה. אך נראה שלא קשה, כי כאן ובבאר הגולה איירי ב"חבור", ובנתיב התורה איירי ב"אשה". וכאשר איירי בחבור, סוף סוף הבא על זונה הוא "חבור בדבר מה", כי כל מעשה ביאה הוא חבור מסוים. אך בנתיב התורה איירי בשם "אשה", שהואיל ובא עליה דרך מקרה, אז "לא נקרה שיש לו אשה כלל". וראה הערה הבאה.

(188) פירוש - שפלות הזונה היא שלא יחדה, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ד [קפג:], וז"ל: "כי הזונה שלא יחדה אליו" [הובא בהערה הקודמת]. וזונה היא הקדשה המוזכרת בתורה [דברים כג, יח "לא תהיה קדשה בבנות ישראל וגו'"]. והואיל ו"מקודשת" היא לשון מיוחדת אליו [ראה למעלה הערה 186], נמצא ש"קדשה" היא שאינה מיוחדת אליו, כי "קדשה" היא הפך "קדושה", וכפי שביאר הרמב"ן [דברים כג, יח]. ובדר"ח פ"ד מ"ד [צז:] כתב: "האשה הזונה היא בלא קידושין, רק בזנות". אך מכל מקום "אפשר ליחד אותה בזיווג", שהיא בת יחוד, לעומת אשת איש, וכמו שמבאר.

(189) כי היא אגידא באחר, וכמבואר למעלה הערה 160.

(190) הולך לבאר שהחשדות שחשדו במשה וירמיה מורים על שפלות מדריגת החושדים בהם, בבחינת [קידושין ע:] "כל הפוסל פסול, במומו פוסל" [ראה למעלה הערה 144]. וכן כתב בכת"י [שצד:], ויובא בהערה 192.

(191) אודות שהרשעים הם בעלי חומר ללא מדריגה נבדלת כלל, כן כתב בח"א לשבת לא: [א, יח:], וז"ל: "יש להם [לרשעים] כח גשמי יותר, שכל ענין הרשעים בעלי גוף ובעלי חומר". ובאור חדש פ"ה [תתקמג:] כתב: "כי המן ועבדיו היה להם מדת החומר החסר. ומרדכי ומשרתיו היו לו מדת הצורה השלימה... וכדכתיב [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר'. כלומר, כי הצדיק שיש לו השלמה, לכך אוכל לשובע נפשו, דהיינו שיהיה בשלימות, כמו שנפשו הוא בשלימות. אבל 'בטן רשעים תחסר', כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר, שהוא חסר ואינו שבע" [הובא למעלה פ"ד הערה 36]. וראה דר"ח פ"ד מכ"א [תכב.] ושם הערה 1802 בביאור הדמיון בין רשעים לפרי שאינו בשל, שהפרי שאינו בשל נקרא "רשעי זיתים" [ב"מ קה.], משום "שהן לעולם בוסר, שאין בישולן נגמר לעולם" [רש"י שם]. כי פרי שאינו בשל הוא מוטבע בחומר הפרי [כמבואר בדר"ח שם], וכן הרשעים נמשכים אחר חומרם, וכמבואר כאן.

(192) נמצא שמבאר שהרשעים חשדו במשה וירמיה חשדות שפלים הנובעים מפאת היות החושדים רשעים. וכן כתב בכת"י [שצד:], וז"ל: "אם היו החושדים נוטים אל ההבדל מן החומר, לא היו חושדים את מרע"ה מאשת איש. אבל בשביל שכל החושד, הוא חושד אחר מדבר שיש בו, והם נוטים אל ענין החומרי, לכך היו חושדים את מרע"ה באשת איש. ואמרו שמשה הוא במדרגת הצורה, והצורה יש לה דביקות בחומר, והוא משותף אל הכל. אבל האמת היא, כי מרע"ה נבדל היה מכל חומר". וראה למעלה הערה 144.

(193) כמבואר למעלה הערה 147. ובח"א לב"ק טז: [ג, ג.] כתב: "והכל תבין ממדריגת משה עליו השלום, וממדריגת ירמיה, שהם בפרט היו נביאים לכל ישראל. לכך משה ע"ה היו חושדים אותו מאשת איש, אבל ירמיה איכא מחלוקת; מאן דאמר היו חושדין אותו מאשת איש, ומאן דאמר בזונה, והבן זה".

(194) הנה מאמר זה [שחשדו במשה מאשת איש] הובא בארבעה מקומות אחרים בספריו, ובשלשה מהם הביא שני הסברים; (א) כאן בגבורות ה'; הסברו הראשון הוא שחשדו במשה מפאת היותו צורה לכלל האומה, ומכלל זה הוא צורה לנשותיהם, כי אין צורה לצורה אלא צורה לחומר. והסברו השני הוא שחשדו במשה שהזיווג התואם למעלתו הוא אשת איש של כל אחד ואחד. (ב) בבאר הגולה באר החמישי [סו.-עז:] הביא את שני ההסברים הבאים; הסברו הראשון שם הוא כהסברו הראשון כאן. והסברו השני שם ["ועוד תדע והוא עיקר הפירוש" (עג:)] הוא שהקב"ה הוא האיש והצורה לישראל, וחשדו במשה שהוא רוצה להשתרר עליהם, וחותר תחת היחס של הקב"ה וישראל [שהוא יחס של איש ואשה]. (ג) בח"א לב"ק טז: [ג, ג.] הביא את שני ההסברים הבאים; הסברו השני שם הוא כהסברו השני בבאר הגולה. והסברו הראשון שם הוא במה שחשדו את ירמיה מאשת איש, שנבואת ירמיה אינה נבואת אמת, וכלשונו: "פירוש, כי הרשעים היו חושדים הנביא שאינו מתנבא האמת. כי נבואה שלו ממקום שלא יתן האמת, וחשדו את ירמיה הנביא שיש לו דביקות בכח חיצוני, שנקרא זונה, ונבואתו אינו אמת. וכמו שיקראו רז"ל [יבמות סג:] התורה 'אשה' לאדם, כן הנבואה הוא 'אשה' לאדם. שכל דבר אשר מתדבק אליו, הן התורה הן הנבואה, נקרא לאדם אשה. ויותר מזה, אפילו האומנות יקרא 'אשה' לאדם, שכך דרשו [סנהדרין פא.] 'ואת אשת רעהו לא טמא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות של חבירו. שכל דבר שמתדבק בו האדם הוא אשה אליו". אמנם לא ביאר שם שזהו גם מה שחשדו את משה רבינו. נמצא שביאר בשלשת המקומות האלו ארבעה הסברים שונים; שנים כאן בגבורות, הסבר

נוסף בבאר הגולה, והסבר נוסף בח"א לב"ק. **ובנתיב הענוה** ס"פ ד [ב, יא.] הביא הסבר חמישי, והסבר זה בא מתוך ביאור מאמר חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות רוח, לבסוף נכשל באשת איש", וז"ל: "כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, ואינו מדמה עצמו לשאר בני אדם. כי 'אשת רעהו' אמר הכתוב [ויקרא כ, י]. וכאשר אחד הוא גס רוח, ומדמה עצמו במדריגה עליונה, כאילו מסולק ממנו האיסור של אשת איש, שהכתוב אומר 'אשת רעהו', ואין לזה ריע... כי כאשר בדעתו שאינו משותף עם אחרים גובר חטא זה, עד שנכשל באשת איש, שהוא חטא דומה מתיחס אל זה, שאינו רואה בעצמו שהיא אשת רעהו, רק כאילו לא היה רעהו כלל, ויכשל באשת איש. ודבר זה רמזו ז"ל עוד במה שאמרו במו"ק [יח:] 'ויקנאו למשה' [תהלים קו, טז], מלמד שחשדוהו באשת איש. ורצו בזה, כי לפי מדריגת משה שהיה נבדל מכלל ישראל, עד שלא יאמר בזה 'כי ינאף את אשת רעהו'. וזהו הקנאה הגדולה שהיו מקנאין אותו ואמרו שאינו משותף עם ישראל ח"ו, וזהו החשד באשת איש, כי היו אומרים שבסוף נכשל באשת איש". ופירושו, שהחושדים במשה סברו שהואיל ומשה היה נבדל מכלל ישראל, וחלילה אינו משותף עם ישראל, לכך לגביו שאר אישי ישראל "כאילו לא היה רעהו כלל", ולכך לבסוף יכשל באשת איש, כפי שגס רוח לבסוף יכשל באשת איש. וזהו לכאורה ביאור חדש וחמישי, שלא נזכר בשאר ספריו. ולכך יש להבין, שבסיום דבריו בנתיב הענוה שם כתב: "ובארנו **זה** במקום אחר", ולכאורה הסבר זה אינו נמצא בשאר ספריו.

(195) רש"י שמות ו, כה "מבנות פוטיאל - מזרע יתרו שפטם עגלים לעבודה זרה". וכן כתב רש"י במדבר כה, יא, ושם לא, ו. וכן אמרו חכמים [סוטה מג.. ב"ב קט:, וסנהדרין פב:]. ובכת"י [שצה.] כתב: "אף על גב שעכשיו היה [יתרו] פורש מע"ז [רש"י שמות ב, טז], סוף סוף גנאי הוא זה שהיה כהן לעבודה זרה". וראה להלן הערות 208, 239.

(196) פירוש - הא תינח שיש למשה להתחתן עם גיורת, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 107] שמחמת שמשה שקול כנגד כל ישראל, אין אחת מבנות ישראל "עזר כנגדו", לעומת הגיורת שאינה מכלל ששים רבוא. אך מדוע לא נתחתן עם אחת משאר גיורות, שאביהן לא פיטם עגלים לעבודה זרה. וכן בכת"י [שצה.] כתב: "ולמה לא נתחתן בשאר גוים שלא היה כהן לעבודה זרה". ואם תאמר, הרי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" [יבמות כב.], ואין לצפורה אחר גיוריה שום שייכות לאביה, ומדוע מה שאביה פיטם עגלים לע"ז נחשב אצלה לגנאי. והרי למעלה [הערה 120] נתבאר שלדעת המהר"ל צפורה נתגיירה כאשר משה נשאה, וא"כ מה אכפת לן מאביה שפיטם עגלים לע"ז. וצריך לומר שעם כל זה יש בזה גנאי, שהרי אף פנחס, שהיה צאצא מיתרו, נחשב לו לגנאי שזקנו פיטם

עגלים לע"ז, וכמו שכתב רש"י [במדבר כה, יא] "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן - לפי שהיו השבטים מבזים אותו הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לע"ז, והרג נשיא שבט מישראל, לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן". ובגו"א שם אות י [תטז.] כתב: "הא דנקט 'השבטים היו מבזין אותו', ולא נקט שהיו הבריות מבזין אותו, מפני כי עיקר היחוס הוא תולה בשבטים, שיודע כל אחד יחוס שבטו ממי הוא... והיו מבזין אותו שהם מיוחסים, והוא אינו מיוחס". ואם לפנחס זהו גנאי, ק"ו שלצפורה בתו זהו גנאי [ראה להלן הערה 201]. **אך טעמא בעי**, שסוף סוף צפורה לאחר שנתגיירה היא כקטנה שנולדה, ואינה מתייחסת יותר לאביה, מדוע מעשי אביה נחשבים לה לגנאי. והנראה, שמצינו שגוי שלוה מישראל ואחר כך נתגייר, אינו נפטר מחיובו [ב"מ עב.], ולא אמרינן שהוא כקטן שנולד דמי. וכן גוי שבא על אשת איש ונתגייר, חייב מיתה [סנהדרין עא:]. וכתב על זה בספר שערי חיים [לגר"ח שמואלביץ זצ"ל] כתובות, סימן יג [עמוד מד] בזה"ל: "רק לגבי דינים שאינם נוהגים בגוי הוא דהוה ליה כקטן שנולד דמי, מה שאין כן לענין דינים הנוהגים בו בעודו גוי, לא אמרינן דכקטן שנולד דמי... דאף על גב שדנים אותו כאדם אחר, דכקטן שנולד דמי, מ"מ המעשה שנעשה קודם הגירות קיים גם אחר כך, והוא מחייב ופועל דינים אחר כך... וכן בגוי שבא על אשת ישראל ונתגייר, מעשה העבירה בגיותו מחייבו מיתה לאחר שנתגייר. וכן נמי גוי שלוה מישראל, הרי מעשה ההלואה בגיותו מחייבו לאחר שנתגייר... דדינים התלויים במעשה שפיר אמרינן דהמעשה שנעשה בגיותו יפעל דינים אף לאחר שנתגייר, ורק בדינים דלא שייכי כלל בגיותו אמרינן דאין כאן מעשה שיפעל לאחר מכאן". והוא הדין לנדון דידן; אע"פ שגוי שעבד ע"ז ונתגייר פטור ממיתה [רמב"ם הלכות מלכים פ"י ה"ד], זהו משום שהואיל ונשתנה דינו נשתנה מיתתו [סנהדרין עא:], שבן נח מיתתו בסייף, ועכשיו מיתתו בסקילה, והוא לא נתחייב במיתה זו, לפיכך הוא פטור [רש"י שם]. אך אין הוא פטור מצד "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". ובשו"ת חות יאיר סימן עט ביאר שכשם שתשובה מכפרת על עונש בידי שמים ואינה מועילה לעונש שהתחייב בידי אדם [מכות יג:], כך קבלת עול תורה ומצות של ההתגיירות מועילה להיותו כקטן שנולד לגבי עונשים שבידי שמים, ולא לעונשים שבידי אדם. וזהו שכתבו תוספות [סנהדרין עא:] שלא אמרינן כקטן שנולד דמי לפוטרו מעונשי בית דין. לכך כשם שיתרו עצמו לכשנתגייר לא נתבטל עונשו מהע"ז שעבד מחמת "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" [אלא מצד "הואיל ונשתנה דינו נשתנה מיתתו"], כך גירותה של בתו צפורה אינה מבטלת הגנאי שיש לה ממה שאביה פיטם עגלים לע"ז.

(197) לשון המדרש שם: "כל שבחו של אותו צדיק להיות הולך לו אצל עובדי עבודת גלולים... והאיך הוליך למשה למקום עובדי עבודת גלולים. אלא שיתרו כומר היה לע"ז, ולעולם ע"ז בסורה [בזויה] בפני עובדיה, ויתרו רואה חרטומין שלה, ובוסר עליהן, והרהר לעשות תשובה עד שלא יבא משה". וכן בשמו"ר א, לב אמרו "'ולכהן מדין שבע בנות' [שמות ב, טז]. והלא הקב"ה שונא עבודת כוכבים, ונתן מנוס למשה אצל עובד עבודת כוכבים. אלא אמרו רבותינו, יתרו כומר לעבודת כוכבים היה, וראה שאין בה ממש, וביסר עליה ["כלומר שבעט בה ומאס אותה" (מתנו"כ שם)], והרהר לעשות תשובה עד שלא בא משה" [ראה למעלה הערה 94, ולהלן הערה 208]. וקצת תמוה, שלמעלה [לאחר ציון 92] הביא תחילתו של מדרש זה בשם השמו"ר, וכאן מביא כן בשם התנחומא.

(198) כמו שמצינו לאידך גיסא [פסחים מט:] "תנא, שנה ופירש יותר מכולן", ופירש רש"י שם "שנה ופירש - תלמיד ששנה ופירש מן התורה, ויודע כמה תלמידי חכמים מגנים את עמי הארץ, וכמה הם שפלים בעיניהם, שונא יותר מכולם". ובנתיב התורה פט"ו [תריג.] כתב: "כי זה יותר חמרי מה שהיה לו התורה, ופורש מן התורה. וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי, כיון שפירש. ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי מן עם הארץ אשר לא רצה לקנות התורה, אבל זה בשביל החמרית שבו פורש מן התורה, לכך הוא יותר קשה מהכל, ודבר זה מבואר". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים. ומפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר... והפורש מדבר הוא הפכי לו, ולכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות" [הובא למעלה פי"ח הערה 99]. ובח"א לנזיר כג: [ב, כו.] כתב: "כי הפורש הוא יותר קשה מאותו שהיה רחוק מעולם. כי הרחוק בהתחלה, אפשר שיהיה בין שניהם קצת קירוב, אף שהם רחוקים. אבל לוט שהיה קרוב [אצל אברהם] ונתרחק, אין כאן שום צד קירוב, שאם היה צד קירוב לא היה מתרחק, לכך הוא הפכו לגמרי. ולכך נגזר על עמון ומואב מה שלא נגזר על שום אומה [דברים כג, ד] 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסה.], שם פל"ז [תקמד:], שם פמ"ז [תשל:], שם פנ"ז [תתצג. (יובא בהערה 200)], ח"א לסוטה מב:

[ב, פא.], וח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט:]. וראה עוד במבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 28] אודות היסוד שקרוב שנתרחק הוא יותר רחוק ממי שלא היה קרוב מעולם. **דוגמה לדבר**; הרמב"ם בפירוש המשניות [פרה פ"ג מ"ג] כתב: "הנה אין הבדל בין איש שלא נטמא לעולם במת, ובין איש אשר נטמא כל ימיו ואחר כך טבל והזה עליו ג' וז'. אלא שזה אשר הוזה עליו יותר גדול המדריגה בטהרה, לפי שהפסוק [במדבר יט, יט] כבר שפט עליו שהוא טהור" [הראני לזה הגר"ח קרייסוויטה זצ"ל]. **דוגמה נוספת**; הר"ן נדרים מא. כתב: "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק טבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו". הרי הפרישה מהחולי מורה על הריחוק מהחולי, יותר ממי שלא חלה מעיקרא.

(199) כדעת רבי אבהו שם [החולק על רבי יוחנן]. ובגמרא שלפנינו אמרו "מקום שבעלי תשובה עומדין, צדיקים גמורים אינם עומדין". אך נקט כעין לשון העין יעקב לסנהדרין צט., שאמרו שם "מקום שבעלי תשובה עומדים, אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד". ויש להבין, הרי רבי יוחנן חולק על רבי אבהו [ברכות לד:], וריו"ח סובר שמעלת הצדיקים עדיפה על מעלת בעלי התשובה. וכיצד ניתן לבאר שמה שאירע למשה אדון הנביאים [שנשא בתו של מי שפיטם עגלים לע"ז, ולא גיורת סתם] תהיה תלויה במחלקות התנאים. ועוד קשה, כיצד רבי יוחנן יבאר מדוע נתגלגל הדבר שמשה נשא בתו של מי שפיטם עגלים לעבודה זרה. ויל"ע בזה. **וצרף לכאן** מאמרם [ברכות יב:] "כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו, מוחלין לו כל עונותיו". ובנתיב התשובה פ"ה [עח:] כתב: "דבר זה צריך טעם, למה הבושה מכפר ומוחלין לו עונותיו. אבל דבר זה מופלג בענין הבושה, כי פירוש דבר זה כאשר האדם מתבייש מן החטא מורה שהוא מסלק עצמו ומרחיק עצמו מן החטא לגמרי, שכל בושה שהוא מתבייש מדבר מרחיק עצמו ממנו. לא כן העז פנים שהוא מתעצם בחטא ["מתעצם" שהחטא מתחבר לעצם מהותו], וכאשר מתעצם בחטא אין הסרה לחטא הזה, כאשר החטא מתעצם בו. אבל המתבייש מן החטא מורה שאין החטא מתעצם בו, ואדרבא מרחיק עצמו מן החטא... ולכך מוחלין לו החטא, מאחר שהוא מרוחק מן החטא" [הובא למעלה פ"ח הערה 39]. הרי אם לא היה עושה אותו החטא ומתבייש בו, היו נשארים שאר עונותיו במקומם. אך עתה שהוסיף בחטא ונתבייש באותו חטא, נמחלו כל עונותיו. כי הבושה מהחטא מנקה ומטהרת אותו יותר מאילו לא עשה חטא כלל, וכמבואר כאן.

(200) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצג.]: "רבי אבהו חולק ואומר במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד. וטעם זה דבר מופלג ועמוק מאד מאד... זה שהיה כל ימיו רשע וחזר בתשובה להיות צדיק, אין ספק כי הפרישה מן

הדבר יותר במעלה ממי שלא היה צריך לפרוש, לכך אמרו [פסחים מט:] אצל התורה, כי הפורש מן התורה יותר רחוק מן התורה ממי שלא ראה תורה מימיו... כי הפרישה מן העבדות הוא יותר במעלה. וזה שפירש מן החטא שהיה נוטה אל עולם הזה הגשמי, הוא יותר במעלה ממי שלא היה נוטה אחריו כלל... סלוק החמרי אינו רק מצד עולם העליון, שאין במדרגה ההיא נמצא שום חמרי, ובאותה מדרגה עליונה הוא סלוק החמרי... ולפיכך במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד... וסבר רבי אבהו כי כאשר היה נמכר לעבד ויצא לחירות מן עבדות, קנה מדרגה יותר עליונה משאם לא היה עבד כלל ולא יצא לחירות. כמו שישראל שהיו עבדים לפרעה, ויצאו לחירות, קנו מדרגה יותר עליונה, שהיו כלם בני מלכים [שבת קיא.], משאם לא היו כלל עבדים כמו שאר אומות. וזה מפני שהיה להם הסתלקות העבדות והיציאה מן העבדות, ודבר זה אי אפשר רק על ידי שהגיעו למדרגה עליונה, שאין שייך בהם עבדות כלל, ובאותה מדרגה יצאו. כי אם שייך בה עבדות, לא היה להם יציאה ממנו. אף על גב שלא היו ראויים לשעבוד אם היו כבר בני חורין, מכל מקום אחר שהיו משועבדים, לא היה להם יציאה לחירות רק על ידי מדרגה עליונה מאד". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ד [ס:]. ואודות שהיציאה מעבדות מורה על מדריגה עליונה יותר ממי שלא היה עבד כלל, כן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקמד:], וז"ל: "ואולי תאמר, כי מה היא המדרגה שהוציא [הקב"ה] אותם [את ישראל] מן הפחיתות החמרי, שהיו עבדים [במצרים], הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי". וראה להלן פל"ט הערה 124.

(201) לא נתבררה לי כוונתו, כי בספר זה אינו מביא שוב את המאמר "מקום שבעלי תשובה עומדין, צדיקים גמורים אינם עומדין". ואולי כוונתו לענין שמשה נשא גיורת, ולא בת ישראל. וענין זה הזכיר שוב בקצרה להלן פמ"ז [ד"ה משה ובני ישראל]. ועל כל פנים מבואר שמה שיתרו פיטם עגלים לע"ז אינו נחשב לגנאי, אלא למעליותא, כי יתרו לבסוף פרש מע"ז [רש"י שמות ב, טז], לכך יש לו דין של בעלי תשובה שמקומם נעלה יותר ממקומם של צדיקים גמורים. וכן כתב בכת"י [שצה.], וז"ל: "ויש לך לדעת עוד, כי בשביל שהיה יתרו כהן מדין, ואחר כך היה מודה באלקים יתברך, דבר זה נחשב לו לצדקה מה שהיה כומר לע"ז. ורמזו רז"ל 'במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד'". **וכן מוכח** מהנאמר [שמות ו, כה] "ואלעזר בן אהרן לקח

לו מבנות פוטיאל לו לאשה ותלד לו את פינחס אלה ראשי אבות הלוים למשפחותם", ופירש רש"י שם "מבנות פוטיאל - מזרע יתרו שפטם עגלים לעבודה זרה". ואם זהו דבר של גנאי, מדוע הפסוק יזכיר זאת כאשר בא לייחס את ראשי אבות הלוים. זאת ועוד, שהמשך דברי רש"י שם הוא "ומזרע יוסף שפטפט ביצרו". ובגו"א שם אות לד [קכא.] כתב: "רוצה לומר שביזה את יצרו ולא שמע אל יצרו, ולא הלך אחריו". הרי שהתיבות "מבנות פוטיאל" מורות על שבח יוסף, וכיצד אותן תיבות יורו על גנאי יתרו, אלא שהן מורות גם על שבח יתרו, וכמבואר כאן. אך לפי זה יש לתמוה, מדוע השבטים היו מבזים את פנחס שזקנו פיטם עגלים לע"ז [רש"י במדבר כה, יא (הובא למעלה הערה 196)], הרי זקנו כבר פרש מע"ז, והוא נידון כבעל תשובה על פיטום זה, ו"מקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים", ומהו הבזיון שיש בדבר.

(202) אין זה כפי ששאלו כמה פעמים בגמרא "מנינא למה לי" [שבת ו:, שם סט., כריתות ב:, ועוד]. כי שם השאלה היא שהואיל והדברים נזכרו בשמם, מה הצורך לומר לנו כמה הם, הרי אנו מעצמנו נוכל לסופרם. וכגון, אמרו [שבת סט.] "תנן, אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, והוינן בה, מנינא למה לי". ופירש רש"י שם "מנינא למה לי - ליתני 'אבות מלאכות הזורע והחורש כו'', למה לי למיתנא 'ארבעים חסר אחת', ליתנינהו, ואנן ידעינן דארבעים חסר אחת איכא". אך כאן לא נזכרו הבנות של יתרו בשמן, אלא רק נאמר עליהן שהיו לו שבע בנות, ולולא מנינן הן לא היו נזכרות כלל. מכל מקום שאלתו היא מהי החשיבות להודיענו שהיו ליתרו שבע בנות. ובכת"י [שצה.] כתב: "ואמר הכתוב שהיה ליתרו ז' בנות. ויש לדקדק, דמאי נפקא מינה בזה [פירוש, מה הנפק"מ שהיו לו רק בנות]. אלא בא להגיד לך כי היה ליתרו דבוק לגמרי בישראל, כי הבנות בקל משעבדים עצמם להשם יתברך. לא כן האנשים שקשים לשמוע, והנשים מקבלים במהירה. ולפיכך אמר 'ולכהן מדין שבע בנות', כי בודאי במה שהם בנות, קלים לשמוע יותר מן האנשים". אמנם לא נתבאר לפי זה מדוע היו דוקא שבע בנות, לא פחות או יותר. לכך בהמשך דבריו בכת"י שם מבאר כהמשך דבריו כאן, שהשביעי הוא קדוש.

(203) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שלישית [קכט.] כתב: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש' [ספה"י פ"ד מ"ג] הוא מכוון באמצע. לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין. ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם. אלו

הם שש צדדי העולם, עם היכל הקודש, הוא האמצעי". ולהלן ר"פ מו כתב: "וכאשר תעיין ותמצא שהגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה, ימין ושמאל, פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית, בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם. אמנם יש בו שביעי, והוא האמצעי שאינו נוטה לשום צד, ומפני שאינו מתיחס לשום צד דומה לדבר שהוא בלתי גשמי, שאין לו רוחק. ולפיכך יש גם כן לזמן המתיחס ומשתתף עם הגשם ששה ימים, והם ימי חול, אבל השביעי קדוש. ונמצא כי שבעה ימי שבוע הם דומים לגשם הפשוט שיש לו ששה קצוות והאמצעי שבשניהם, זהו ענין ששת ימי חול, והשביעי הוא קודש". וכן הוא להלן פמ"ו, פס"ט, ופ"ע. וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.], ויובא בהערה הבאה. ובנתיב התורה פי"ד [תקלו:] כתב: "כי השביעי לעולם נבדל מן הששה, ודבר זה בארנו במקום אחר כי השביעי נבדל מן הששה". ובח"א לכתובות סח. [א, קנה.] כתב: "האמצעי אין לו רוחק... ודבר זה רמזו חכמים [ספרי במדבר ח, ב]... 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' [שם]... מכאן אמר רבי נתן האמצעי הוא משובח. וזה מפני כי הימין והשמאל יש להם רוחק, ולכך הם מתייחסים אל הגשמי. אבל האמצעי אין לו רוחק, מתייחס אל הנבדל מן הגשמי". ובהספד [קפה] כתב: "זהו מה שכתוב [איוב ה, יט] 'בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך'. ופירוש זה כי העולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, והעולם הזה הוא אל הרשעים, וכמעט שאין לצדיקים בעולם הזה חלק, כי לא ברא עולם הזה רק לאחאב וחבריו [ברכות סא:]. ומפני שהעולם אשר ברא נברא בשבעה ימים, ולכך הרשעים אשר להם עולם הזה, רודפים הצדיק שאין לו עולם הזה... ובשביל כי יום השבת שהוא שביעי לה', שהוא קדוש, לכך אמר 'ובשבע לא יגע בך רע', מפני שהשביעי הוא אל השם יתברך. ולכך 'בשש צרות יצילך' מן הצרות אשר באים על הצדיקים. אבל בשביעי שהוא אל השם יתברך, 'לא יגע בך', במה שהצדיקים הם אל השם יתברך, ולכך לא יגע בך, רק הצדיק נלקח אל השם יתברך בשביעי, אשר הוא שייך אל השם יתברך. וזה תבין ממה שכתוב [שמות כא, ב] 'שש שנים יעבוד ובשביעי יצא חפשי'. כי שש שנים הם ימי חול, ולכך אפשר שיעבוד העבד שש שנים, ויהיה לאדון שלו. אבל בשביעי יצא חפשי ממנו, כי השביעי הוא לה', ולכך בשנה השביעית יצא מן האדון, ויהיה עבד אל השם יתברך". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט:], תפארת ישראל פכ"ב [שלא.], שם פ"מ [תריג.], שם פ"ע [תתרצז.], ח"א לר"ה כא: [א, קכב.], ח"א לב"מ פו. [ג, מג:], ועוד. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 35, פ"ג הערה 40, פי"ח הערה 151, ולהלן פכ"ד הערה 86.

(204) זה לשון המדרש [שם]: "כל השביעין חביבין לעולם... בשנים שביעי חביב, שנאמר [שמות כג, יא] 'והשביעית תשמטנה ונטשתה'... בימים שביעי חביב, שנאמר [בראשית ב, ג] 'ויברך אלקים את יום השביעי'. בחדשים שביעי חביב, שנאמר [ויקרא כג, כד] 'בחודש השביעי באחד לחודש". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.] כתב: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו... ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, ובשביעי הוא קודש [שמות לא, יד]. ובחדשים, השביעי גם כן קודש, הוא חודש תשרי. ובשנים, ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה [שמות כג, יא], והיא שנת קודש. וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי והוא באמצע, ודבר זה ידוע" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 35]. וכן בגו"א בראשית פ"ב אות ה [נד:] הביא את המדרש הנ"ל.

(205) יש להבין, דנהי שהיו ליתרו שבע בנות, אך מנלן שצפורה היתה הבת השביעית, והרי שבע לחוד, ושביעי לחוד, וכאן נתבאר מעלת השביעי, ולא מעלת השבע. וכן להלן פמ"ו כתב: "הקדושה היא תמיד בשביעי, כמו שנתבאר למעלה אצל 'ולכהן מדין שבע בנות'. ולפיכך נבחר חדש השביעי להיות בו מלכות". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "השביעי בכל מקום מיוחד לקדושה, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' אצל 'ולכהן מדין שבע בנות'... כי השביעי הוא מיוחד לקדושה" [וכן הזכיר בקצרה בנצח ישראל פכ"ז (תקסא.)]. ויש לומר, כי האופן היחיד לבאר את הדגשת התורה שליתרו היו שבע בנות הוא רק אם צפורה היתה הבת השביעית. אך אם היא לא היתה השביעית, הדרא קושיא לדוכתא "למה הוצרך לומר מנין הבנות". ורק לכשנעמיד את צפורה כבת השביעית, תובן הדגשת התורה שליתרו היו שבע בנות. ועוד יש לומר, שבמדרש הנ"ל [ויק"ר כט, יא] מבואר שמשה היה שביעי, שאמרו שם "באבות שביעי חביב; אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, וכתיב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים'". ולכך מסתבר שאשתו היתה גם כן שביעית. וכן מצינו בדוד ובת שבע, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין

קז. [ג, רנב:], וז"ל: "בת שבע ראויה לו, כי דוד היה שביעי גם כן בבני ישי [דהי"א ב, טו], לכך ראויה לו בת שבע". אמנם בכת"י [שצה.] כתב שצפורה היתה הגדולה שבבנות, וכלשונו: "כי השביעית תמיד הוא יותר יותר מוכן אל קבלת השלימות, כמו בכל מקום שהשביעית מתקדש יותר. ובויקרא רבה פרשת אמור לעולם השביעי חביב ומקודש, ולפיכך היתה צפורה השביעית **מלמטה למעלה**". וכן בהמשך בכת"י [שצז.] כתב "צפורה שהיתה ראש לשבע בנות". ולא מצאתי מקורו שצפורה היתה הבכירה בין הבנות. אמנם מדבריו להלן פס"ד נראה שאין צורך לומר שצפורה היתה השביעית, אלא מספיק לומר שהיא אחת משבע בנות, וכלשונו: "נקרא ארץ ישראל 'ארצות', דכתיב [תהלים קה, מד] 'ויתן להם ארצות גוים'. כי הם שבעה; החתי, והאמורי וגו'. וזה מורה על קדושת הארץ, שכל דבר שיש בו שביעית מקודש ביותר, כמו שהתבאר אצל 'כהן מדין'". הרי משוה בין קדושת ארץ ישראל לצפורה, וארץ ישראל היא לא ארץ שביעית, אלא היא ארץ של שבעה עממים. וכך צפורה היא לא בת שביעית, אלא שייכת לקבוצה של שבע בנות.

(206) כמו ששרה אמרה להגר [רש"י בראשית טז, ג] "ותקח שרי - לקחתה בדברים, אשריך שזכית לידבק בגוף קדוש כזה". ואודות שלמשה היה גוף קדוש, כן כתב בסמוך "היתה [צפורה] ראויה למשה, שלא היה גוף קדוש ונקי כמו שהיה למשה", וראה הערה 214.

(207) לשונו בכת"י [שצה.]: "ויש לך לדעת כי נקראת צפורה כדאיתא במדרש, 'צפורה', שטהרה כל בית אביה כדם הציפור. פירוש, הצפור מטהרים בו את המצורע [ויקרא יד, ו-ז]. וכל בית אביה היו עובדים וכו'".

(208) שפיטם עגלים לע"ז, ורק בהמשך פרש מע"ז, וכמבואר למעלה הערות 195, 197, ולהלן הערה 239.

(209) כמו שאמרו [אבות פ"ג מ"ג] "שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים", ופירש רש"י שם "מזבחי מתים - זו עבודת כוכבים, שנאמר [תהלים קו, כח] 'ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים'". ובגמרא [ע"ז כט:] למדו מהפסוק "ויאכלו זבחי מתים" להשוות תקרובת ע"ז לדיני מת ["מה מת אסור בהנאה, אף זבח נמי אסור בהנאה"]. ולהלן ס"פ לו [לאחר ציון 177] כתב: "דבק בעבודה זרה שנקרא 'מת', ואין שום תועלת". וכן הזכיר להלן ס"פ לז [לפני ציון 125]. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "לכך נקרא כאילו אכלו מזבחי מתים, כי הע"ז נקרא מת, כי אין בו שום כח, והוא כמו המת". ובגו"א במדבר פי"ט סוף אות כז [שיד.] כתב: "והעבודה

זרה והמת ענין אחד, שהרי תיקרא עבודה זרה 'מת', 'ויאכלו זבחי מתים'" [ומבאר שם שתחילת פרה אדומה באה לכפר על חטא העגל, וכתוצאה מכך היא מועילה גם לטהר מטומאת מת]. ואמרו חכמים [יבמות סג:] "קא מחטטי שכבי מפני ששמחים ביום אידם" [פירוש, המתים מתחטטין כעונש על שבני בבל היו שמחים ביום אידם של הגוים]. ובח"א שם [א, קמ.] כתב: "פירוש, כי יום אידם שאוכלים זבחי מתים, והם שמחים ביום שאוכלים הגוים מזבחי מתים. לכך מתים שלהם מתחטטין גם כן, כמו שהם מתעסקים עם הע"ז שהיא מת, כך מתעסקים הם עם המתים לחטוט אותם, כך יראה". וראה להלן פל"ו הערה 178, ופל"ז הערה 125.

(210) ופירש רש"י שם "כמת - שהמצורע חשוב כמת; מה מת מטמא בביאה, אף מצורע מטמא בביאה". ואמרו חכמים [נדרים סד:] "ארבעה חשובין כמת; עני, ומצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים... מצורע, דכתיב 'אל נא תהי כמת'". וראה להלן ר"פ כא, ופנ"ד. ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי הצרעת היא העדר האדם, כי המצורע נחשב כמו מת, וכדכתיב 'אל נא תהי כמת ויאכל חצי בשרו'".

(211) פירוש - האופן לטהר את הבית מע"ז הוא האופן לטהר מצורע מטומאתו, ולכך דם צפור המטהר מטומאת מצורע, מהני לטהר מע"ז. וכן רש"י [במדבר ח, ז] השוה בין טהרת מצורע לטהרה מע"ז, וכלשונו: "והעבירו תער - מצאתי בדברי רבי משה הדרשן לפי שנתנו [הכהנים] כפרה על הבכורות, שעבדו עבודה זרה [בעגל], והיא קרויה 'זבחי מתים', והמצורע קרוי מת, הזקיקם תגלחת כמצורעים". ובכת"י [שצה.] הביא את דברי רש"י אלו.

(212) "כי הדם הוא הנפש" [דברים יב, כג]. ולהלן פנ"ז כתב: "נתן השם יתברך לבעלי חיים פרנסתם ומזונם על ידי שהמזונות באכילתם שבים לדם, וכאשר הם דם מהם יתפרנס הבעל חי... ומן הדם יתפרנס הבעל חי, והוא חיותו". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ה:] כתב: "הדל"ת [שבאותיות "אדם"] הוא דם [סוטה ה.], שזהו האדם כאשר הוא חי הוא דם, כי הדם הוא הנפש, והדם הוא החיות". ונאמר [יחזקאל טז, ו] "ואומר לך בדמיך חיי ואומר לך בדמיך חיי". ונטילת החיים נקראת "שפיכות דמים".

(213) דוגמה לדבר; בנתיב הצדקה פ"ג [א, קעד:] כתב: "כל צדקה מצלת מדינה של גיהנם [ב"ב י.], כי הצדקה היא חיים כמו שהתבאר, ואילו הגיהנם הוא המיתה הגמורה, לכך הצדקה מצלת אותו מזה".

(214) פירוש - המצורע נחשב למת, ונעשה טהור על ידי דם הצפור, שהדם הוא החיים. וכן כתב להלן פנ"ד, וז"ל: "נתבאר לך למעלה אצל 'ולכהן מדין שבע בנות', נתבאר שם כי הדם הוא מטהר את המצורע במה שהמצורע הוא כמו מת, והדם הוא חיי הבריה".

(215) "ולא דם בהמה" [לשונו בכת"י (שצה:)].

(216) לשונו בכת"י [שצה:]: "מפני רוב החיות שבדם הזה של עוף, שיש לעוף התנועה היותר מהירה וקלה מכל בעלי חיים. כי מאחר שראוי לטהרת המצורע הדם שהוא החיות, ראוי שיהיה דם הצפור, שהוא מתייחס יותר [אל] החיים בעבור קלות הצפור, שהוא פורח באויר. וזהו ענין החי שהוא גוף קל, לא כמו המת שהוא כבד. ולפיכך בדם הצפור מטהרים המצורע, שנחשב כמת" [אמנם בסמוך יזכיר שמה שהעוף פורח באויר מורה על דקות החומר, ולא על קלות התנועה]. ולהלן פל"ט [לאחר ציון 74] כתב: "בעל חי מתנועע, כי התנועה חיות האדם. ולשנים אלו הראש והזרוע כח התנועה, דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח, כי התחלת כח התנועה הוא במצח... וכמו שכח התנועה במוקדם מן הראש, כך הזרוע מן האדם מקבל כח התנועה. נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך צותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי. ועל הזרוע, כלי מקבל התנועה... עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים ובגמר... ותבין מה שאמרו חכמים [מנחות מד.] המניח תפילין מאריך ימים. וזה מפני כי הנחתן על הראש, ועל היד שהוא מקבל כח התנועה, שהוא החיים, לכך מאריך ימים". ואמרו חכמים [גיטין נו.] "חייא קליל ממיתא". וראה להלן פל"ט הערה 75.

(217) בא לבאר טעם שני ליחודיות הצפור. ועד כה ביאר שקלות התנועה של הצפור עומדת כנגד המצורע החשוב כמת. אך מעתה יבאר שדקות החומר של הצפור עומדת כנגד המצורע בעל עכירות החומר.

(218) רש"י בראשית טו, י "האומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים... וישראל נמשלו לבני יונה". והגו"א שם אות טו [רס:] כתב: "מה שהאומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב. ולפיכך העופות הם מוכנים להגיד העתידות, וכדכתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך הקול', וכן תמצא בישראל הנבואה, מה שלא תמצא בשום אומה" [הובא למעלה פ"ח הערה 230, פט"ו הערה 137, ופי"ח הערה 151]. ובבאר הגולה באר החמישי [לו.] כתב: "כל עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר, ונקרא 'עוף

השמים' [בראשית א, ל], ודבר זה בארנו במקומות הרבה" [ראה להלן פל"ד הערה 64]. ובנצח ישראל פי"ד [שמט.] כתב: "כי העוף אינו כל כך חומרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומרי. אבל אין העוף כל כך חמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ושם ס"פ נא [תתכד:] כתב: "ידוע לכל שהעוף פורח באויר מפני קלות החומר שיש לו, ואינו מונע לעוף לעלות למעלה. וכן ישראל יהיו דומים לעוף, שיהיה להם חומר זך, עד שלא יהיה להם מעכב ומונע מן כבידות החומר לעלות ולקנות המדריגה הקדושה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "כל עוף אין בו כבידות חמרי, שהרי הוא פורח באויר". ובח"א לחולין סג. [ד, צח:] כתב: "כי העוף הוא פורח באויר השמים... שהם פורחים באויר בשביל שהם קלי הטבע, ואין להם עבות החמרי". וראה בסמוך הערה 223.

(219) בכת"י [שצו:] כתב משפט זה כך: "הצרעת מתהוה מן עכירות החומר".

(220) לשון האברבנאל ויקרא יג, א-מו: "נגעי הצרעת לחים ביותר... סימן על יתרון החומר ורוע איכותו". והרלב"ג [ויקרא פרק טו] כתב: "ענין הצרעת איננו בא מצד הצורה, כי אם מצד החומר".

(221) בכת"י [שצו:] כתב משפט זה כך: "לא כמו שאר **גרים** שסורם רע וכו'". ונראה שכך יש להגיה גם כאן, ואז יובן ההמשך "כמו שיש לאומות העולם", שמשוה את הגר לאומות העולם, אך אין טעם להשוות את הגוי לאומות העולם. ואמרו חכמים [ב"מ נט:] "מפני מה הזהירה תורה בשלשים ושש מקומות, ואמרי לה בארבעים ושש מקומות, בגר, מפני שסורו רע". נמצא שהגר סורו רע כי בא מן האומות שסורן רע. וכן קודם לכן בכת"י [שצו.] כתב: "מעלת צפורה, שלא היה לה כבידות ועכירות החומר שיש ברוב גרים אשר סורם רע, מפני שיש להם חומר האומות, שהוא חומר רע וכבד, נוטה חומרם אל האדמה. אבל צפורה לא היתה כך, ולכך היתה ראויה למשה, שהיה מובדל מן החומר לגמרי". וכן כתב להלן פל"ו [לאחר ציון 100], וז"ל: "אברהם גר היה נבדל מן הגוים. וכל האומות היה בהם שאור בעיסה שלהם, ואברהם היה לו גוף טהור, נבדל משאור הגוים. וזהו שאמרו ז"ל הזהירה התורה על אונאות הגר בכמה מקומות, מפני שסורו רע, ופירושו ששאור שלו רע, כי יש בו שאור, ושמא יחזור לסורו". ולהלן ס"פ ס כתב: "וידוע מה שאמרו חכמים למה הזהירה התורה על אונאת הגר בכמה מקומות, מפני שסורו רע. ופירוש 'סורו רע', השאור שבו רע, כי כותים יש בהם השאור". הרי השאור של הגר בא לו מן האומות. וראה להלן פל"ו הערה 104.

(222) כן אמרו להדיא במדרש [דב"ר יא, סוף פסקא י]: "באותה שעה קרא הקב"ה לנשמה [של משה] מתוך גופו. אמר לה, בתי, מאה ועשרים שנה קצבתיך היותך בגופו של משה, עכשיו הגיע קצך לצאת, צאי, אל תאחרי. אמרה לפניו, רבונו של עולם... אתה בראתני ואתה יצרתני ואתה נתתני בגופו של משה מאה ועשרים שנה, ועכשיו יש גוף טהור בעולם יותר מגופו של משה [בתמיה], שלא נראה בו רוח סרוחה מעולם, ולא רמה ותולעה. לכן אני אוהבת אותו, ואיני רוצה לצאת ממנו". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג [שפב.]: "הגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג, וכמו שתמצא אצל משה רבינו 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו' [דברים לד, ז], שגם זה מורה בהירות הגוף" [ראה להלן פכ"ד הערה 35]. ובדר"ח פ"א מ"א [קלא.] כתב: "והנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש, ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר... ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך [דברים לד, ו] 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד, וזה אין שייך בשאר צדיקים" [הובא למעלה פט"ז הערה 75, פי"ח הערה 72, ולהלן פכ"ח הערה 7]. והרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ז ה"ו] ביאר שמשה היה מוכן לנבואה בכל עת לא רק מצד מעלת נשמתו, אלא גם מצד גופו. והרמב"ם בפירוש המשניות בשמונה פרקים [פ"ז] כתב שמשה רבינו ראה באספקלריא המאירה [יבמות מט:], משום שהיה גופו זך למאוד. וכן כתב הר"ן בדרוש השמיני. **והאלשיך כתב כן** כמה פעמים. וכגון בבמדבר [כז, יב-יד] כתב "כי משה זכה למה שלא זכה זולתו. והוא, כי יתר צדיקים הנפש נאספת אל עמיה, אך הגוף נשאר בקבר. אמנם משה רבינו ע"ה גם גופו היה קדוש וזך, כי על כן היטפל בו הוא יתברך וקברו... באופן, שלא בלבד נאמר בו שבאו נפשות צדיקים להקביל פני נפשו, כי אם גם להקביל פני גופו. 'כי קרן עור פניו' [שמות לד, כט] שהיה הוראת ספיריותו". וכן כתב האלשיך דברים [ה, כב]: "ואחר כך אמרו 'דבר אתה עמנו ונשמעה' [שמות כ, טז]... גדולת משה רבינו ע"ה ראו, כי הנה היו כולם נביאים בהקיץ פנים בפנים, ועם כל זה ראו יתרון נבואת משה, כי כלם לא עצרו כח לקבל שפע הנבואה ההיא, ויצאה נפשם מגופם. אך משה עמד חי, ולא הרגיש שום התפעלות, כי גם גופו

היה זך ובהיר, ולא עצרו הגשם מלסבול שפע קדושת הנבואה ההיא, כי רב כחו מכל הנביאים". ועוד כתב האלשיך [דברים לד, ז]: "אמר 'ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו וכו'. והוא כי אינו כשאר כל אדם שבמותו חלפו ימיו, ולא יאמרו על מי שחי מאה שנה שהוא בן מאה שנה אם לא עודנו בחיים, אך לא אחרי מותו לומר פלוני בן מאה שנה, אך יאמרו היה בן מאה שנה... אך משה גם אחר מותו יאמר עליו בן מאה ועשרים שנה... כי אם שגם ימיו לא בלבד דבקו בנפשו כשאר צדיקים, כי אם גם שהימים היו דבקים גם בגופו, כי קדוש היה גם גופו. וזהו אומרו 'ומשה בן מאה ועשרים שנה' גם במותו, כי הגוף המת היה בן הסך ההוא. ולא כבני אדם שבמותם חלפו ימיהם, שלא יאמרו על מת כך וכך שנים הוא עתה, כי לא יספרו לו ימיו כי אם עודנו חי. אך במשה עליו יאמר כי גם במותו הוא בן מאה ועשרים שנה". וראה להלן פכ"ד הערה 33.

(223) לשונו בנתיב האמת פ"א [א, קצח:]: "זאת האשה היא צפורה, שלקחה, היתה ראויה לו מצד עצמה בתכלית, וכמו שבארנו בחבור גבורות השם אצל ויתן לו צפורה לאשה. וכאשר תבין מן שם 'צפורה' שהוא עוף פורח באויר, ואינו בעל חומר גשמי, שאילו היה העוף חמרי גשמי, לא היה פורח באויר. ולכך לא היתה חמרית, וכמו שבארנו בכמה מקומות דבר זה... כי מצד האמת צפורה היא אשתו של משה". וראה למעלה הערה 121.

(224) יש להבין, מדוע מבאר שצפורה ראויה להדבק בישראל, בעוד שעד כה טרח לבאר שצפורה ראויה להדבק במשה, ומדוע עבר ממשה לישראל. ויש לומר, כי המדרש מבאר שצפורה טיהרה את כל בית אביה כדם צפור, והרי לא כל בית אביה דבקו במשה, אלא בישראל. לכך צריך לבאר שבנוסף לכך שמעלותיה של צפורה מאפשרות לה להדבק במשה, הן גם מאפשרות לכל בית אביה להדבק בישראל. ודייק בלשונו ותראה שלכך כוונתו.

(225) בכת"י [שצו:] הוסיף כאן: "כמו דם הצפור שבעבור קלות חומרו וזכותו כאשר יתחבר המצורע שהתחדש בו הצרעת מחומר בלתי דק, רק הצפור מטהר אותו, כך צפורה מפני שהיה לה חומר של זכות ודקות החומר, עד שבשביל זה ראויה היתה למשה, היתה מטהרת כל בית אביה המתיחסים אליה ושייכים אליה". וראה להלן ציון 236.

(226) מבאר כאן שהמונע הדביקות בין האומות לישראל הוא פחיתות החומר של האומות. אך להלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו] כתב שההבדל בין ישראל והאומות אינו מצד החומר, אלא מצד כח פנימי, וכלשונו: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל

והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו, כמו שידוע מדבריהם. ואנו אין תולים החלוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים, ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וקודם לכן בפס"ז כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע... הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין" [ראה למעלה פ"ג הערה 72]. ויש לעיין בזה.

(227) לשונו בכת"י [שצו:]: "לכך אמרו ז"ל שרצתה צפורה אחר משה כצפור, להודיע כי נקראת צפורה על שם זכות חומרה, בשביל כך ראויה למשה ביותר, ורצתה אחריו כצפור, כל כך ראויה היתה למשה. כי מה שרצתה אחריו מורה על חוזק החבור".

(228) אודות שדברים הראוים זה לזה, מתחברים זה לזה, כן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשלו.], וז"ל: "ומפני כי כאשר דבר אחד מסוגל לדבר מה, כאשר יבא לעולם דבר שהוא מסוגל אליו, הוא מתעורר אל זה בקול. והפך זה, כאשר דבר בא לעולם שהוא הפך להם, הם עצבים ודוממים. ומפני כי העוף הזה הוא מתייחס לרחמים, שנקרא 'רחם', לכך כאשר רחמים באים לעולם, אז מתעורר בקול, שהוא קול שמחה, ועביד 'שרק' 'שרק' [חולין סג.]... כי 'שרק' דוקא הוא חבור גמור". ובדרוש על המצות [נז.] כתב: "ואמרו במדרש [ב"ר סג, ו], 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' [בראשית כה, כב], כשהיתה רבקה עוברת על פתחי בתי מדרשות, היה יעקב מפרכס ורוצה לצאת. וכאשר היתה עוברת על פתחי בתי ע"ז, היה עשו מפרכס ורוצה לצאת. ופירוש עניין זה, כי יעקב בבטן אמו היה דבק בו יתברך, ולכך כאשר עברה על פתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות, מצא מין

את מינו, ונעור, שהיה נמשך בטבעו אחר הדבר שהוא דבק בו. ולא היה בזה כונה ודעת ובחירה, רק מעצמו, שכל דבר בצד עצמו מתעורר אל הדבר שהוא דבק בו. ועוד אמרו במדרש [ויק"ר לה, א], 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט]. אמר דוד לפני הקב"ה, חשבתי דרכי כל יום למקום פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ובתי מדרשות למקום הראוי... ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו... מזה תראה שכל דבר שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו. והדבר שאינו מוכן אל דבר, לא יבא בקלות אליו". וראה למעלה פ"ו הערה 32, להלן פכ"ד הערה 20, ופכ"ח הערה 75.

(229) הולך לבאר דמיון נוסף בין צפור לצפורה; עד כה ביאר שלשתיהן יש דקות החומר. ומעתה יבאר ששתיהן מופקעות מהתיחדות בדבר מסוים.

(230) כמו שאמרו [עירובין כח.] "הני עופות מן הרקק נבראו". וכן אמרו [חולין כז:] "עוף שבא מן הרקק הכשרו בסימן אחד", ופירש רש"י שם "שיש בה מים ויבשה". ורש"י בראשית ב, יט כתב: "ויצר וגו' מן האדמה - היא יצירה היא עשייה האמורה למעלה... אלא בא ופירש שהעופות נבראו מן הרקק. לפי שאמר למעלה מן המים נבראו, וכאן אמר מן האדמה נבראו".

(231) לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צ:]: "כי העוף הוא מורכב יותר מכל הנבראים, שהרי לא נברא מן המים כמו בריות המים, ולא נברא מן האש, ולא נברא מן האדמה כמו בריות שנבראו מן האדמה, רק נברא מן הרקק... הוא מורכב משנים". ובכת"י [שצה:] כתב: "ויש לך לדעת עוד כי הצפור נברא מן הרקק, ומה שנברא מן הרקק מורה על דקות חומרו. וזה כי הבהמה נבראת מן האדמה, ויש לה עכירות החומר. והדגים מן המים, יש להם גם כן עכירות החומר. והצפור שנברא מן הרקק אין כאן עפר גמור, ואין כאן מים גמורים גם כן. וזהו יותר דקות החומר, ולפיכך העופות קלים ופורחים באויר... שאילו היה גופו מן האדמה כמו הבהמות, או מן המים כמו הדגים, היה גופו כבד. אבל אחר שאינו לגמרי מן המים, ואינו לגמרי מן האדמה, לא קנה טבע אחד מהם. ולפיכך העופות קלים ופורחים באויר, לקלותם ודקותם החומר, שאין להם ענין האדמה ולא ענין המים".

(232) כי המורכב משני דברים, אין לו דבר אחד בשלימות. וכן כתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:]: "כי המורכב אין לאחד מהם מציאות שהורכב מהם בשלימות, שכן ענין המורכב משני דברים, שכל אחד אשר מורכב מהם אין לו מציאות בשלימות... כי לשאר בעלי חיים יש להם הגוף והחומר כראוי בשלימות, אבל האדם אשר מורכב מגוף ושכל,

מאחר שהוא מורכב משניהם, אין לו אחד מהם בשלימות". והרקק מורכב מעפר ומים [כמבואר בהערות 230, 231], לכך אין לו אחד מהם בשלימות, "ולכך אין הצפור מיוחד בדבר מה". וראה להלן פכ"ו הערה 59, ופל"ט הערה 91.

(233) יש להבין, איזו מעלה חיובית יש במה שצפורה משוללת מן הדברים השייכים למדינים. דנהי שיש בזה "סור מרע", אך מהו ה"עשה טוב" שיש במה ש"אין הצפור מיוחד בדבר מה". ויש לומר, שזהו הסימן המובהק של דבר רוחני, שאינו נגדר ונקבע על פי מאפייני החומר. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [עירובין נד.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. אדם נותן לחבירו סם, יפה לזה וקשה לזה ["יפה לחולי זה, וקשה לחולי זה. יפה ללב ורע לעינים" (רש"י שם)]. והקב"ה נותן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מח.] כתב: "ואמר כי 'בשר ודם נותן סם לחבירו', כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון, ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל" [הובא למעלה הערה 70]. וצרף לכאן שאמרו על המן שירד לישראל ש"טעם כל המינין טעמו" [יומא עה.]. ויצחק העיד על עצמו שמהציד שהכין לו יעקב ש"מכל טעמים שבקשתי לטעום, טעמתי בו" [רש"י בראשית כז, לג]. וזה מורה על המעלה הנבדלת של המאכל, שאינו נגדר על פי מאפייני החומר.

(234) דוגמה לדבר; נאמר [במדבר לא, ו] "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן לצבא וגו'", ופירש רש"י שם "ומפני מה הלך פינחס ולא הלך אלעזר... שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר [בראשית לז, לו] 'והמדינים מכרו אותו'. ומנין שהיתה אמו של פינחס משל יוסף, שנאמר [שמות ו, כה] 'מבנות פוטיאל'... מזרע יוסף שפטפט ביצרו". ובגו"א שם אות ט [תקח:] כתב: "שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה [סוטה מג.] שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף, כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף, כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח]. והיינו דקאמר [רש"י] 'מזרע יוסף שפטפט ביצרו'. ומאחר שהוא

פטפט ביצרו, הוא היפך למדין. ויקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים" [הובא למעלה פי"ז הערה 84, ולהלן פכ"ב הערה 78]. לכך ברי הוא שאם היתה לצפורה שום שייכות לענין המדינים, היא לא היתה ראויה למשה ולישראל.

(235) פירוש - אם צפורה היתה מתיחדת בענין המדינים, היא לא היתה ראויה למשה, כי משה הוא ראש לישראל, ו"האומות לפחיתות החומר שלהם אין להם דביקות בישראל" [לשונו למעלה לאחר ציון 225]. ואודות שמשה הוא ראש לישראל, כן אמרו חכמים [זבחים קב.] שמשה היה מלך לישראל. ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח.] כתב: "וכן ענין משה שהיה מלך על ששים רבוא, והיה מתנשא על פרעה". ובדר"ח פ"א מט"ו [שעב:] כתב: "כי משה מלך היה". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמד.] כתב: "על ידי משה רבינו עליו השלום, שהיה מלך ישראל, והמלך הוא אחד... היו אומה שלימה יחידה, שהרי המלך הוא אחד" [ראה למעלה פי"ח הערות 48, 52, 60, 114].

(236) לשונו בכת"י [שצו:]: "צפורה, מפני שהיה לה חומר של זכות ודקות החומר, עד שבשביל זה ראויה היתה למשה, היתה מטהרת כל בית אביה, המתיחסים אליה ושייכים אליה" [הובא למעלה הערה 225].

(237) אודות שצפורה היתה מדינית, ומחמת כן לכאורה לא היתה ראויה למשה, כן כתב רש"י [בראשית מט, ו], וז"ל: "מעשה זמרי, כשנתקבצו שבטו של שמעון להביא את המדינית לפני משה. ואמרו לו, זו אסורה, או מותרת. אם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך".

(238) בא לבאר שיש שויון לא רק בין צפורה למשה, אלא גם בין יתרו למשה, ושויון זה הוא גורם נוסף מדוע נשא משה את בת יתרו. ומה שכתב "יתרו מצד עצמו", כוונתו היא שיש שויון בין יתרו למשה לא רק מחמת היות יתרו אבי צפורה, אלא ליתרו מצד עצמו יש שויון למשה. ואדרבה, השויון בין צפורה למשה הוא תולדה מהשויון שבין יתרו למשה, וכמו שמבאר.

(239) שפיטם עגלים לע"ז, וכמבואר למעלה הערות 195, 208.

(240) אמרו חכמים [תענית ה:] "תנא, כותיים עובדים לאש, וקדריים עובדין למים, ואף על פי שיודעים שהמים מכבין את האש, לא המירו אלהיהם". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג.] כתב: "כי ידוע כי העובדים עבודה זרה גם מייחסים אל העבודה זרה כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית". ובנצח ישראל פ"ח [רח.] כתב: "הצלמים הם כוחות

מחולקות, כי זה היה עובד לאש, וזה למים, כל אחד מחולק משני, ואי אפשר שיכלול הכל רק השם יתברך, שהוא אחד, כולל הכל". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "כי השם יתברך הוא כולל הכל, ולפיכך אמרה תורה [שמות כ, כב] 'מזבח אבנים תעשה לי', כי מזבח אבנים יש בו רבוי אבנים, ומזבח זה ראוי אל השם יתברך, אשר הוא כולל הכל. אבל הע"ז, שזה עובד לאש, וזה למים, וכולם כחות פרטים אינם כוללים, היה להם מצבה אחת".

(241) אודות דביקות עובדי ע"ז בע"ז שלהם, כן כתב בח"א לערכין טו: [ד, קלח.], וז"ל: "במסכת יומא [סט:] אמרו שם כי יש שני יצרים, דהיינו יצרא דערוה ויצרא דע"ז. ואלו שני יצרי הרע הם כנגד הגוף והנפש... כי מצד הגוף יש דביקות לאדם אל הערוה שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש יש דביקות לע"ז. כי בודאי מצד הגוף אין דביקות לע"ז... ושייך זה אל הנפש בפרט, לא אל הגוף. והדביקות הזה היה בימים הראשונים יותר כדאיתא שם, ועתה הוסר זה שתהיה הדביקות לנפש אל הע"ז... כי אי אפשר שיהיה גוף האדם ונפש האדם מסולקים מן הרע, בעבור שהם הפכים שזה גוף החמרי וזה נפש בלתי חמרי. וכבר התבאר בחכמה כי ההפכים כל אחד קצה מיוחד [ראה להלן פכ"ד הערות 119, 120, ופכ"ז הערה 64], והקצה נוטה אל הרע וההעדר. ולפיכך דבק בגוף האדם הרע, והוא יצרא דערוה. וכן דבק בנפש האדם הרע, והוא יצרא דע"ז, ואלו שני חטאים הם ראשי החטאים" [ראה למעלה פ"ד הערה 104]. וכן הוא בנצח ישראל פי"ב [שיא:].

(242) לשונו למעלה הקדמה שניה [עח:]: "יש לו [להקב"ה] יותר מעלה כאשר יפעל גם כן הטוב במקרה. שאם לא יפעל הטוב במקרה, לא היה פועל כללי, ויש לתת לו הכללות מצד שהוא פועל הכל, ואין חוץ ממנו... רק השם יתברך יכול ועושה ברצונו, ואין המלאך פועל כללי". ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 119] כתב: "כי השם יתברך מדבר עם אחד שהוא כולל, בעבור שהוא יתברך כלל המציאות". ולהלן פנ"ב כתב: "הקב"ה לא שם עינו אל אותו דור, אלא שם עינו לכלל ישראל, ראשונים ואחרונים, ואותם הוציא [ממצרים]. ודבר זה ראוי דוקא אל הקב"ה, כי הוא יתברך כולל הכל, וכלל ישראל הוא שהוציא כפי מדריגתו של השם יתברך, שהוא יכלול כל הדורות. ואילו היתה ההוצאה על ידי מלאך, אף כי היו יוצאים, מצד כי המלאך אינו כולל הכל, לא היתה היציאה רק לאבות... כי מפני שהוא יתברך כולל כל הדורות, פועל בדברים התמידים והכוללים, לא אל הדברים אשר הם לפי שעה בלבד, ואינם רק פרטים". ולהלן פנ"ה כתב: "לא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך, כי כל המלאכים זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל... וזה כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד,

שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל. והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים... ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי" [ראה להלן פכ"ד הערה 124, ופכ"ז הערה 61]. ולהלן ר"פ סז כתב: "שהוא יתברך, כמו שהוא גדול על הכל, כן יתברך כולל הכל, שזהו לו שבחו מיוחד, שהוא כולל הכל... ומה שהוא כולל הכל רצה לומר שהכל אצלו גדול וקטן בשוה, ואל הכל הוא פונה". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני. אבל על ידי השם יתברך, שהוא כולל הכל, יש שלום, כי מצד השם יתברך שהוא משלים הכל הם אחד, וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 185]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקינים ככחם, ולבחורים כפי כחם, ולנערים כפי כחם [שמו"ר ה, ט]. וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג בו" [הובא למעלה פ"ח הערה 197]. ומה שכתב כאן "כח קדוש הוא אלקי האלקים כולל הכל" כוונתו שה' כולל כל הכחות. וכן בסמוך כתב "הוא יתברך כולל כל הכחות". ובשו"ע או"ח סימן ה כתב: "בהזכירו 'אלקים' יכוון שהוא תקיף בעל היכולת ובעל הכחות כלם".

(243) נאמר [שמות יח, א] "וישמע יתרו כהן מדין חותן משה וגו'", ופירש רש"י שם "וישמע יתרו - מה שמועה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק". ובגו"א שם אות א [ב:] כתב: "ואם תאמר... למה דווקא בשביל אלו שנים. ויש לומר, כי כל שאר הנסים היו פרטים, כמו שאמרו החרטומים 'אצבע אלקים היא' [שמות ח, טו] בכל מכות שהיו במצרים, לפי שהם מכות פרטים, לא נלקה רק מצרים בלבד, והאצבע הוא חלק מן היד, ואין זה הודאה כי הוא יתעלה גדול מכל האלהים... לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים, להעמיד החמה לבטל מערכת השמים... ודבר זה אינו נחשב פרטי, כי השמש משמש לכל העולם, והיה נס זה בכלל העולם. וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו [רש"י שמות יד, כא], והיינו כשהיסוד נלקה, דהיינו הים, נלקו עמו כל המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם,

ולא תמצא יותר מים אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים". וראה להלן פכ"ז הערה 61, ופל"ד הערה 75.

(244) רש"י שמות יח, יא "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלקים - מלמד שהיה מכיר בכל ע"ז שבעולם, שלא הניח ע"ז שלא עבדה". ובגו"א שם אות כג [כב.] כתב: "יתרו אמר 'עתה ידעתי כי גדול ה'', שהוא שמו המיוחד, 'מכל האלקים', שהיה מדמה אלקותו לומר שהוא גדול מהם. ואין ייחוס וערך לומר 'כי גדול ה' מכל אלקים', אלא שיתרו נודע לו גדולתו מן עבודה זרה, שראה שאין מי שיעשה כמעשיו בכל עבודה זרה בעולם, ולא נודע לו מופת על זה אלא בערך עבודה זרה, ולפיכך היה אומר מה שנודע לו, כי לא נודע לו יותר מזה".

(245) וכן משה הוא כללי ולא פרטי, שהוא שקול כנגד כל ישראל, וכמבואר למעלה הערה 153. ומתבאר מדבריו ששויון הזיווג בין איש לאשתו נעשה מתוך שויון בין החותן לחתנו, והואיל ו"שווי גדול יש ליתרו אצל משה" לכך יוסבר "למה נשא משה בת יתרו". וכן אמרו חכמים שת"ח ישא בת ת"ח שזהו [פסחים מט.] "משל לענבי הגפן בענבי הגפן, דבר נאה ומתקבל". ובילקו"ש ח"א רסח אמרו כן על יתרו ומשה, שאמרו שם "'אני חותנך יתרו בא אליך' [שמות יח, ו], הקב"ה בוחן לבות וכליות, אמר לו, יתרו, אתה באת להקביל פניו של אותו צדיק, אל יהו בתי מדרשות בטלין מזרעך לעולם... מכאן אמרו יתן אדם את בתו לתלמיד חכם ואפילו לוקחו בדמים... משלו משל ענבי הגפן בענבי הגפן". ולהלן פ"כ [לאחר ציון 30] כתב: "היה יתרו ראוי שישא משה רבינו עליו השלום את בתו, והיה תולה בגירותו זיווג משה רבינו עליו השלום".

(246) כן כינה את חז"ל בכמה מקומות. וכגון, להלן פנ"ד כתב: "כי הם [החכמים] היו יודעים מצפוני החכמה, וכל רז לא אנס להם". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה:] כתב: "מתבונתם [של חז"ל] יש לאדם ללמוד, שהם ידעו מצפוני החכמה". ובתפארת ישראל פ"ו [צט.] כתב "דרכי החכמים ויודעי התורה, אליהם בלבד נגלו מצפוני החכמה והאמת". ובבאר הגולה באר השני [ריז.] כתב: "כל דברי חכמים בחכמה עמוקה מאוד... אשר ידעו כל מצפוני החכמה, ונכנסו לפני ולפנים". ושם בבאר החמישי [לא:] כתב: "כל אלו דברים כבר אמרנו שהם מקובלים מפי ספרים מצפוני החכמה... ולהם לבדם נגלו סודי התורה והחכמה". ושם בבאר השני [קצט.] כתב על הרמב"ן בזה"ל: "דבר זה ביאר הרב הגדול הרמב"ן ז"ל, המקובל האלקי, אשר אליו לבד נגלו תעלומות חכמה וסודי התורה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 143]. ואודות שחז"ל הם חכמי האמת, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [קב.], ושם הערה 319.

(247) לשון המכילתא שם "שבעה שמות נקראו לו; יתר, יתרו, חובב, רעואל, חבר, פוטיאל, קני", והובא ברש"י שמות יח, א.

(248) כי רבוי שמות מורה על הכנה כללית, כי השם מורה על מהותו של בעל השם, וכמבואר למעלה פ"ז הערה 89, פי"ז הערה 5, פי"ח הערה 105, להלן פכ"ד הערה 24, ופכ"ה הערות 8, 81. ומספר שבע מורה על הכללי ועל הרבוי; על הכללי, כן כתב להלן פל"ח [לאחר ציון 70], וז"ל: "מי שלא עשה פסח ראשון יעשה פסח שני בחדש השני, והוא מורה על העבודה של יחידים, שהוא בא בחדש השני. ואינו רק יום אחד יום פרטי בלבד, אבל חג המצות הוא שבעה, מספר כללי. כי העבודה הראשונה מצד האומה הכללית, אשר נקרא אלקי ישראל, ופסח שני מצד הפרטי, ולכך הוא יום אחד" [ראה שם הערה 75 במה שנתבאר שם שפעמים מספר שבעה הוא מספר כללי, ופעמים הוא מספר פרטי]. ועל הרבוי, כן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עח.], וז"ל: "כבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם'". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 15, פ"ט הערה 237, ופי"א הערות 75, 77.

(249) לא שבעה שמות, אלא עשרה שמות, וכמו שאמרו חכמים [ויק"ר א, ג] "עשרה שמות נקראו לו למשה; ירד, חבר, יקותיאל, אביגדור, אבי סוכו, אבי זנוח... טוביה... שמעיה... בן נתנאל... הלוי" [ראה למעלה פי"ח הערה 63]. ומספר עשרה מורה על הרבוי גם כן, וכמבואר למעלה פי"ב [תקע:], ושם הערה 62. ובגו"א שמות פ"א הערה 73 נתבאר שאע"פ שמספר עשר ומספר שבע מורים על הרבוי, מ"מ ההבדל ביניהם הוא שמספר עשר מורה על רבוי מתאחד, ומספר שבע מורה על רבוי מתפרד.

(250) מדוע נשא גיורת ולא בת ישראל מיוחסת [כפי שהקשה למעלה לאחר ציון 97], ומדוע נשא בת של עובד ע"ז [כפי שהקשה למעלה לאחר ציון 194].

(251) נמצא שבפרק זה ביאר ששה הסברים על ההתאמה בין משה לצפורה; (א) משה הוא כללי, ואינו יכול לשאת בת ישראל פרטית, אלא גיורת, שאינה נכללת בששים רבוא [למעלה לאחר ציון 110]. (ב) יתרו פרש מע"ז, והוא יותר נקי וטהור ממי שלא עבד ע"ז [למעלה לאחר ציון 196]. (ג) צפורה היא שביעית, והשביעי מקודש מן השאר, ולכך היא היתה מיוחדת להדבק בגוף קדוש כמו משה [למעלה לאחר ציון 202]. (ד) לצפורה היה דקות החומר, וראויה לגוף קדוש ונקי שהיה למשה [למעלה לאחר ציון 220]. (ה) צפורה משוללת מהדברים השייכים למדינים, ולכך יש לה חבור למשה וישראל [למעלה

לאחר ציון 232]. (ו) ליתרו יש שייכות למשה, שהיתה ליתרו דביקות בכח כללי [למעלה לאחר ציון 237].

(252) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 97]: "אך שעדיין קשה, למה לא נשא משה בת ישראל מן המיוחסים, כמו אהרן. שאין עליך לחשוב כמו שיחשבו הפתאים כי דברים כאלו הם במקרה, והנה שמים את הדברים שהם עיקר לעולם, שהם במקרה, וחלילה לחשוב כך. ולפיכך צריך ליתן טעם למה היה זה, ולמה לא נתחתן בזרע הקדש... והנה דבר זה קושיא גדולה מאוד", ושם הערות 99, 102.

פרק כ

(1) שמו"ר א, לב "'ויקם משה ויושיען', מלמד שישב להן בדין. אמר, דרך אנשים דולים ונשים משקות, וכאן נשים דולות ואנשים משקים". ובמתנ"כ שם כתב "דרך העולם האנשים דולים מים מפני שהיא מלאכה כבדה, והנשים באות ומשקין מן המוכן, וכאן המנהג בהיפך, וזהו 'ויושיען', במדת הדין והמשפט". ופירושו, שמשה ראה עיוות דין שנעשה לפני עיניו ["נשים דולות ואנשים משקין"], וקם למנוע את הדבר. ובכת"י [שצז:] פתח את הפרק בציטוט ארוך מדברי השמו"ר שם.

(2) לשון המהרז"ו [שמו"ר א, לב] "שמה שנאמר 'ויקם' מיותר, שהוה ליה למימר 'ויושיען משה'".

(3) לשונו בכת"י [שצח.]: "המלה הזאת מרמז לך שהיה מתיישב בדין, כי מעשה זה שלא כהוגן, שהנשים יהיו דולים, והאנשים משקין". וראה הערה הבאה.

(4) הרד"ל [שמו"ר א, לב, אות מז] ציין לדברי האבות דרבי נתן פ"כ, שאמרו שם "בא משה וישב עליהם בדין. אמר להם, מנהגו של עולם אנשים ממלאין ונשים משקות, כאן נשים דולות ואנשים משקין, **עוות הדין** יש כאן". ויש לדייק בלשונו, שכתב "**כדיין** המתעורר לעשות מעשה כאשר יראה בעיניו העיוות והשקר", ומדוע לא כתב "כאדם המתעורר לעשות מעשה וכו'". ויש לומר, כי בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:] השריש שאין עשיית משפט מדת האדם, וכלשונו: "אף על פי שהאדם עושה משפט אמת וישר, אין המשפט הוא מדת האדם, כי אי אפשר שלא יהיה האדם משקר במשפט בשגגה, ולפיכך אין מדת המשפט מדת האדם. ולכך אין לומר במדת המשפט שהאדם הולך אחר הקב"ה, רק כאשר הוא בעל חסד ועושה חסד שלא במשפט [סוטה יד.]... כי גמילות חסד בפרט הוא מדת האדם, והוא שייך לאדם, לא מדת המשפט". **ובפחד יצחק** שבועות מאמר מד אות ח, כתב: "המהר"ל השריש בנו, כי אותה מצוה של 'והלכת

בדרכיו' [דברים כח, ט], 'הוה דומה לו', 'מה הוא אף אתה' [שבת קלג:], לא מצאנוה כי אם בקו החסד, כגון 'מה הוא רחום אף אתה רחום' [שם]... אבל מעולם לא מצינו מצוה זו של התדמות לו בקו המשפט, כי היכי דנימא 'מה הוא שופט רשעים, אף אתה תהא שופט רשעים'. וההסברה בזה אינה אלא כך; החסד מסור הוא לכל אחד ואחד מעצם הווייתו. ועל כן שפיר הוא הדבר לומר לו לאדם, אותו מעשה החסד שאתה פועל, חובתך היא לפעול את החסד הזה מתוך הדעת של ההליכה בדרכיו. אבל מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אין הוא מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ הוא בעל הכחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא', ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו. ומפורש אמר להם יהושפט המלך להשופטים [דהי"ב יט, ו] 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה''. ובמהלך המשפט עצמו הרי הוא אומר [תהלים פב, א] 'אלקים נצב בעדת קל בקרב אלהים ישפוט'. וכל עצמה של מציאות השופט אין לה מקום כי אם בתורת שליחות של בעל המשפט השופט כל הארץ. והרי לכל משפט בעינן סמוכים דוקא. ועיקר ענינו של כל סמוך אינו אלא בזה שעל ידי הסמיכה שלו הוא נחשב כסמוך מפי הגבורה, כמבואר במשנה דראש השנה [ר"ה כה.]. ומפני כך לא מצינו מצות ההתדמות אליו יתברך אלא בקו החסד, אשר מתחלתו מעצם טבעו מסור הוא ביד כל אדם, דבזה שפיר שייכת התדמות לדרכיו יתברך. אבל במעשה המשפט של בני אדם, אשר מעצם מהותו לא יתכן שהמעשה יהא נעשה כי אם בתורת שליחות ומינוי, הלא ממילא מופקע הוא ממהלך ההתדמות, שאין השליח עושה שליחותו בתורת התדמות אל המשלח, אלא שהוא יונק את כחו ממינוי השליחות אשר בידו. ומפני כך לא מצינו למצות ההליכה בדרכיו שתאמר בקו המשפט, והבן". לכך ברי הוא שכתב כאן "כדיין המתעורר לעשות מעשה", ולא כתב "כאדם המתעורר לעשות מעשה", שמעשה המשפט אינו מדת האדם, וכמו שנתבאר.

(5) לשונו למעלה פי"ח [לאחר ציון 135]: "מדכתיב [שמות ב, יב] 'ויך את המצרי' סבר רבי אביתר באגרופו הרגו [שמו"ר א, כט], ולפיכך כתיב 'ויך' בהכאה בלבד, ולא כתיב 'ויהרוג'. מפני שהיה מצרי רשע, שהכה את ישראל, והיה משה מתעורר נגד הרשע לעשות בו דין בעצמו, ולכך הכה אותו בידו, ולא בדבר אחר".

(6) לשונו להלן פס"ו: "דינין החטא הוא בנפשו, שהוא מעוות משפט אמת והיושר, אשר הוא בנפש האדם. כי האמת והיושר בנפשו הוא, וזהו חטא הנפש, כי אין יושר ומשפט רק בנפש השכלית. ועוד, כאשר אין עושה דין, הוא מפחיתות הנפש. שצריך כל אדם

כאשר יראה דבר עולה, אז נפשו מתעורר לעשות דין. ולכך כל דיין צריך שיהיה לו לב אמיץ וחזק למשפט. ודבר זה ברור הוא, שהדין הוא בא מן התעוררות הנפש". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "משה היה בו היושר ביותר, עד שלזה התפעל ונתחרה בראותו דבר יוצא מהשווי והיושר במוחש, בהרגו את המצרי. וכתיב [דברים לג, כא] 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל', והוא דבר ידוע". ובתפארת ישראל פי"א [קעג:] כתב: "כאשר תעמוד על מדת משה תדע שהיה בו ביותר מדת היושר. כי תחלת יציאתו ראה איש מצרי מכה איש עברי, והיה עושה בו דין, ודבר זה מצד היושר. ואחר כך ביום השני אמר לרשע 'למה תכה רעך' [שמות ב, יג], שכל זה ממדת היושר שהיה במשה. ואחר כך כשבא למדין 'ויבאו הרועים ויגרשום ויקם משה ויושיען', וכל זה ממדת היושר" [הובא למעלה פי"ח הערה 139].

(7) לשון המדרש שם '"ויצילן' לא נאמר, אלא 'ויושיען'".

(8) לשון המלבי"ם [במדבר י, ט]: "לשון תשועה במובנה המדויק הוא התשועה הגמורה, שזה ההבדל בין תשועה והצלה". וקצת ראיה לדבר, שכמה פעמים נאמר "תשועה גדולה" [שופטים טו, יח, ש"א יט, ה, ש"ב כג, י, דהי"א יא, יד, ובדברי חכמים בילקו"ש ח"ב מב, שם קנא, תדא"ר פ"ט, ועוד], אך מעולם לא שמענו בטוי "הצלה גדולה".

(9) לשון המדרש [שמו"ר א, לב] "רבי יוחנן בשם רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר, דבר של גילוי עריות באו לעשות עמהן, ועמד משה והושיען. נאמר כאן 'ויושיען', ונאמר להלן [דברים כב, כז] 'צעקה הנערה המאורסה ואין מושיע לה', מה להלן גלוי עריות, אף כאן גלוי עריות". ויש להבין מהו הגלוי העריות שהיה יכול להיות כאן, הרי בנות יתרו בפשטות לא היו נשואות, אלא פנויות, ואיזה גלוי עריות יש בפנויה. והיה אפשר לומר שלשון המדרש הוא "**דבר של** גילוי עריות", וקצת משמע מכך שלא היה גילוי עריות ממש, אלא בחינה מסויימת של גילוי עריות. אך מהמשך דבריו מוכח שאיירי בגילוי עריות ממש, וזה צ"ב מהו הגילוי עריות ששייך שיהיה כאן. ואולי נבאר שחיוב של הרועים הוא מצד חמס, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית ו, ב] שבדור המבול היו אונסים את הפנויות, וזה נחשב לחמס, והרי בן נח מחויב מיתה על הגזל [סנהדרין נו.]. וכן הוא במנחת חינוך מצוה לה אות כב, וז"ל: "ודע דבן נח המאנס אשה אפילו פנויה, מ"מ חייב מיתה משום גזל, וכן הוא בר"מ [הלכות מלכים פ"ט הי"ד], שכתב דמפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה, מפני ששכם גזל, והם ראו וידעו ולא דנוהו, עכ"ל. ובאמת מה היה להם לדון אותו, דלא הוי גילוי עריות, דדינה היתה אז פנויה, א"כ מה היה שכם חייב על זה. אלא על כרחך כיון דהיה באונס הוי כמו גזל. א"כ בן נח

הבא על הפנויה שפטור, אינו אלא במפותה, דלא הוי גזל, אבל באונס חייב מטעם גזל... כלל היוצא ממה שכתבנו, דבן נח דחייב על אשת חבירו, אם לא היה מרצון הבעל או האשה, חוץ ממה שחייב משום אשת חבירו, חייב ג"כ משום גזל, ונפק"מ דאף על שלא כדרכה חייב". אך זה לא יספיק לבאר דברי המדרש כאן, שאמרו שהחטא של הרועים היה גלוי עריות, ולא גזל. וצ"ע.

(10) כי החטא מתייחס לנפש, וכמו שנאמר [ויקרא ה, א] "ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה וגו'". ובגו"א במדבר פי"ז אות ד [רסז:] כתב: "כל חוטא חוטא בנפשו, דכתיב 'ונפש כי תחטא'". ובהקדמה לאור חדש [מט.] כתב: "אשר החטא הוא כרת ואבוד לנפש האדם... אם לא היה יום הכפורים, היה בטול לנפש לגמרי מפני החטא, שהוא לנפש". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רס.] כתב: "מיוחדים היו הקרבנות המכפרים על הנפשות, כדכתיב בפרשת כי תשא [שמות ל, טו] 'לכפר על נפשותיכם'". **ובעוד שכאן** מייחס גלוי עריות לנפש ולא לגוף, הרי למעלה פ"ד [רכ.] כתב שגלוי עריות מתייחס לגוף, וכלשונו: "וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין [במדבר ה, טו], לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה [סוטה יד.], כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי... ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וצרף לכאן שעל הנאמר [שמות כ, יג] "לא תנאף", תרגם אונקלוס "לא תגוף", וזה מורה באצבע שעריות הן עניני גוף וחומר [ראה למעלה פ"ד הערות 23, 25, שהובאו שם הרבה מקבילות נוספות ליסוד זה]. וכיצד כאן מבאר שגלוי עריות הוא לנפש, ולא לגוף. אמנם זה לא קשה כלל, כי למעלה כוונתו שהחטא בא ונובע מהגוף, אך כאן כוונתו שתוצאת החטא היא איבוד הנפש. נמצא שסבת החטא של ג"ע היא הגוף, אך המסובב מהחטא של ג"ע הוא הנפש.

(11) חידוש גדול יש בדברים אלו, והוא שמבאר שאם גלוי העריות אכן היה נעשה בבנות יתרו, היה בכך לפגום את נפשן, אע"פ שמעשה זה היה נעשה באונס גמור. ולכאורה היה ניתן לומר שאם המעשה נעשה באונס גמור אין זה נחשב למעשה עבירה, וממילא אין בזה שום פגם לנפש. וכן יש לדון לגבי עבירה שמטמטמת את הלב [יומא לט.], באופן שהוכרח לאכול מאכלות אסורות, האם עדיין המאכל יטמטם את לבו. ומדברי

המהר"ל כאן עולה שהמאכל יטמטם את לבו. וכן היא דעת הרבה מהאחרונים. וכגון, הרמ"ע מפאנו כתב [כנפי יונה ח"ב סימן קיא] שמי שאכל באונס מאכל אסור, הרי זה פוגם נפשו. וכן כתב השל"ה [מסכת יומא הלכות תשובה (נד)], וז"ל: "אמרו רבותינו ז"ל [אבות דרבי נתן פ"ח מ"ח] מעשה בריבה אחת שנשבית לבין הגויים, וכשפדאוה הטבילוה על מה שהאכילוה איסורין. עד כאן. הא קמן דאפילו מי שנאנס לעשות איסור, צריך טבילה". וכן בט"ז יו"ד סימן פא סקי"ב וש"ך שם סקכ"ה מבואר דאף במקום של פיקוח נפש, עדיין המאכל מזיק לגוף. וכן המשך חכמה [דברים ו, יא] כתב שהאוכל מאכלות אסורות בשעת מלחמה, שהותרו לכתחילה [חולין יז.], מכל מקום המאכל מטמטם את הלב. וכן הוא בהעמק דבר [דברים ו, י]. וכן בספר ארחות יושר סימן יג [עמוד מו] כתב שאף באונס העבירה מטמטמת לבו של אדם. וצריך לומר בדעת כל הני רבוותא כפי שכתב הפני יהושע [שבת סח:], וז"ל: "היה באפשר לומר דתינוק שנשבה חייב בקרבן אף על גב דאנוס רחמנא פטריה [ב"ק כח:], היינו כגון מיתה או מלקות וממון. אבל בקרבן אפשר דחייב, דכפרה מיהא בעי... אף על גב דאנוס הוא". דהיינו שאונס אינו בר עונשין, אך עדיין יש על פעולתו שם של מעשה איסור. [אך בחדושי חת"ס (כתובות ק:) כתב לחלק בין אכילת איסור לבעילת איסור, וכלשונו: "ונראה לי בשלמא אכילת איסור, אע"ג דבאונס הוה, ופטור מעונש, מכל מקום מטמטם הלב... מה שאין כן בעילת איסור"]. וכן משמע מהרמ"א בשו"ע או"ח סימן שכח סעיף י, שכתב: "מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו", והמשנה ברורה שם סקל"א כתב: "אין מחללין וכו' - דאין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך". ואם מעשה שנעשה באנוס אינו פוגם כלל, מדוע יש בזה "בשביל שיזכה חברך", הרי בלא"ה חברו אינו ניזוק כלל. **אך לאו** דעת כו"ע היא. דהנה הרעק"א בדרוש וחדוש [כתובות ל:] נסתפק האם עשיית עבירה באונס דפטור מעונשין, האם מקרי מעשה עבירה, אם לאו. והמנחת חינוך מצוה י אות כא כתב: "ונראה לענ"ד באותם איסורים שכתבנו לעיל דאינו יוצא מטעם מצוה הבאה בעבירה, כגון שאכל [מצה] מעשר שני וכדומה, אם היה חולה שיש בו סכנה ואכל זה, יצא ידי חובת מצה גם כן, דעכ"פ אינה עבירה, אדרבא מצוה איכא... דמצוה הבאה בעבירה לא שייך, כיון דליכא עבירה, ולא שייך קטיגור נעשה סניגור, ושונא גזל בעולה". וכן דעת המהרי"ט אלגאזי [בכורות פ"ח אות סה], ערוך לנר [סוכה ל.], ושו"ת רב פעלים ח"ד [בסוף הספר, סוד ישרים, סימן ה (עמוד לב)]. וראה בשו"ת דברי יציב או"ח ח"ב סימן רס שאסף כעמיר גורנה בענין מי שצריך לאכול טריפה מפני פיקוח נפש, אם האכילה מזקת. אך כאמור, מדברי המהר"ל

שלפנינו מוכח שדעתו היא שאף באונס של ג"ע יש פגם של חטא. ובכת"י [שצח.] ביאר שבאמת בנקודה זו נחלקו רבנן על רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, וכלשונו: "ולרבנן שהשליכו [אותן] למים, ולא דבר גלוי עריות, מפני שגלוי עריות אין זה תשועה לגמרי, כי 'אונס רחמנא פטריה'. ומאחר שכתוב 'ויושיען', רמז לך שהיה תשועה להם, וזה תשועה גמורה. ולפיכך דרש אותו על שהשליכו אותן למים, והוא הצילן". וראה להלן הערה 22.

ויש להעיר על שיטת המהר"ל ודעמיה, מדברי הגמרא [מגילה טו:], שאמרו שם "אמר רבי לוי, כיון שהגיעה [אסתר] לבית הצלמים, נסתלקה הימנה שכינה. אמרה, [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני', שמא אתה דן על שוגג כמזיד, ועל אונס כרצון", ופירש רש"י שם "אף על פי שאני באה אליו מאלי, אונס הוא". ואם יש פגם וקלקול בנפש גם אם גלוי העריות נעשה באונס, מה מקום יש להתרעם על כך "שמא אתה דן על אונס כרצון", הרי סוף סוף יש כאן מעשה עבירה ופגם בנפש, ומדוע שזה לא יספיק לסלק הימנה שכינה [ראה להלן הערה 80]. ויש לומר, שסילוק שכינה נעשה רק כאשר יש דחיקת רגלי השכינה, ווזהו כשיש מרידה כלפי הקב"ה. אך כאשר אין מרידה, אין סבה מספקת לסלוק השכינה [מפי ידידי הרה"ג רבי יהודה ויטנברג שליט"א].

(12) לשון המדרש [שמו"ר א, לב] "ורבנן אמרי, מלמד שהשליכו אותן למים, והוציאן משה. ואין 'ויושיען' אלא לשון הצלת מים, שנאמר [תהלים סט, ב] 'הושיעני אלקים כי באו מים עד נפש'". וראה הערה הבאה.

(13) ומיתה חלה על הגוף, ולא על הנפש. וכן כתב בנתיב התורה פ"ג [קלא:]: "כי המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה". ובהקדמה לנתיבות עולם [יב.] כתב: "פחיתות החומר, אשר בשביל זה השאול, שהוא המיתה. ואם לא כן, לא היה מות בעולם, רק בשביל החומר שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אלמלא לא חטא האדם [הראשון] והיה נוטה אחר החמדה והתאוה החומרית, לעשות החומר עיקר, והיה שכל האדם נבדל מן החומר, לא נגזרה על האדם מיתה כלל, רק היה חי לעולם. וכל זה מפני שמצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד". וכן הוא בח"א לע"ז ה. [ד, לא.]. ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "הגוף סיבה אל המיתה, לפי שעל ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך, לכך הגוף ראוי לקבל... המיתה" [הובא למעלה פט"ז הערה 100]. ובח"א לשבת קיח: [א, נח:] כתב: "כי המיתה היא סלוק הגוף, וטהרת הנפש מן הגוף". ובח"א לכתובות עז: [א, קנח.] כתב: "מלאך המות שהוא כח

מפסיד הגוף... אחר שהמיתה הוא העדר הגוף". ובח"א לסוטה י: [ב, מג.] כתב: "כבשן האש... מפסיד העצמות, [אך] אינו פועל בצלם אלקים, ואין זה רק מיתה לאדם לגוף שהוא טבעי. אבל המלבין פני חבירו ברבים, הוא מפסיד ומבטל צלם האלקים, שאינו דבר טבעי". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף". [אמנם מאידך גיסא באור חדש פ"א (תז:) כתב שהמיתה היא "בטול הנפש"]. אך יש להבין, שאם התשועה היא ממיתה, מדוע המדרש הדגיש שאיירי ב"הצלת מים" דוקא [כמובא בהערה הקודמת], הרי גם הצלה מאש היא הצלה ממיתה שחלה על הגוף. ובכת"י [שצח:] נגע בענין זה, וז"ל: "כבר רמזנו לך שאין דבר מתגבר על האדם כמו מים, כאשר רמזנו לך בפרק י"ג [בנדפס הוא למעלה פי"ד (לאחר ציון 74), שביאר שם שמים הם מיוחדים להעברת הצורה]. ולפיכך היתה התשועה הזאת שהשליכו אותן במים, עד שהיו ראוים להיות מתים, וזהו עיקר התשועה" [ראה למעלה פי"ד הערה 76].

(14) בא לבאר את הכרחם של חז"ל לבאר שמשה הושיע את בנות יתרו מגלוי עריות או מיתה, ולא סגי לבאר כפשוטו של מקרא שמשה הושיען כדי להשקות את צאנם, שנאמר [שמות ב, יז] "ויבואו הרועים ויגרשום ויקם משה ויושיען וישק את צאנם". וכן כתב בכת"י [שצח.], וז"ל: "ויש לך לדעת מה שהכריחו את רז"ל לומר שהיה כאן גלוי עריות לתנא קמא, ולרבנן שהשליכו אותם במים".

(15) פירוש - לא רק שדברי חז"ל אינם כפשוטו של מקרא, אלא יש קושי בדבריהם. כי חז"ל ביארו שמשה הושיע את בנות יתרו מגלוי עריות או ממיתה, ובכך לכאורה נטלו את החידוש ממעשה משה שהושיען, כי אז היה משה מוכרח להושיען [כמו שיבאר]. ולכאורה היה יותר חידוש אם משה היה מושיען ללא שום הכרח, שזה היה מורה יותר על מעלת משה.

(16) לשונו למעלה ר"פ יט [לאחר ציון 5]: "ואין בחינה בדבר שהוא במקרה. ואי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה; שעל ידי זה ברח למדין [שמות ב, טו], ונשא בת יתרו [שם פסוק כא], ונגלה לו השכינה [שם ג, ד]. ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן". ושם בהמשך הפרק [לאחר ציון 97] כתב: "אך שעדיין קשה, למה לא נשא משה בת ישראל מן המיוחסים, כמו אהרן. שאין עליך לחשוב כמו שיחשבו הפתאים כי דברים כאלו הם במקרה, והנה שמים את הדברים שהם עיקר לעולם, שהם במקרה, וחלילה לחשוב כך... ואם כן, מה היתה הסבה שיהיה דבר זה שדבק משה בבת אומה

אחרת. והנה דבר זה קושיא גדולה מאוד". וראה שם הערות 9, 100. וכן כתב למעלה בכת"י [שנח:], והובא למעלה פט"ו הערה 45, להלן פכ"ב הערה 31, פל"א הערה 21, ופל"ד הערה 43.

(17) להשקות את צאנן. ובכת"י [שצח:] כתב: "אם לא היה רק שהיה מושיע אותן מן הרועים להשקות, אם כן היה דבר במקרה, שהרי לא היה מחויב וכו'".

(18) פירוש - בנות יתרו היו יכולות להמתין עד שהרועים שגרשום יסתלקו משם, ואז יוכלו בעצמן להשקות את צאנן.

(19) פרק יט, וכמובא בהערה 16. ומעמיד כאן הכרח לעומת מקרה, שההכרח הוא מחויב, לעומת המקרה. ולהלן פנ"ד כתב: "'וירד מצרימה' [דברים כו, ה], אנוס על פי הדבור [הגדה של פסח]. דע כי ענין יעקב היה כל דבריו שלא במקרה, שאילו היו דבריו של יעקב במקרה, דהיינו הירידה למצרים, היה אם כן הגאולה במקרה... ולפיכך אילו היה יורד יעקב מעצמו, ואם לא רצה לא היה יורד, היה בא הגלות במקרה, שקרה שירד, ואם לא רצה, לא היה יורד. ואין לומר כך כלל, אלא היה אנוס על פי הדבור, עד שהיה בא הגלות בהכרח. ולפיכך לא היה בא במקרה, אלא בעצם. לכך דרשו 'וירד מצרימה' אנוס על פי הדבור" [הובא למעלה פי"ט הערה 8]. ובתפארת ישראל פי"ח [ערב.] כתב: "כי התורה היא 'תורת אמת'. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת. כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה" [הובא למעלה פ"ה הערה 62]. וראה למעלה פט"ו הערה 45.

(20) יש לברר מהו ההכרח של משה להושיען מגלוי עריות או משפיכות דמים. ונתחיל בשפיכות דמים, דאמרו חכמים [סנהדרין נז.] "העובדי כוכבים... לא מעלין, ולא מורידין", ופירש רש"י שם "לא מעלין אותם מן הבור להצילם מן המיתה, ולא מורידין אותם לבור להמיתם בידים". ועוד כתב רש"י [ע"ז יג:] "ואין מעלין - אותן מן הבור אם נפלו לתוכה, אלא יניחם וימותו". והרמב"ם בהלכות רוצח פ"ד הי"א כתב "הגוים שאין בינינו ובינם מלחמה... אין מסבבים להן המיתה, ואסור להצילן אם נטו למות. כגון שראה אחד מהן שנפל לים, אינו מעלהו, שנאמר [ויקרא יט, טז] 'לא תעמוד על דם רעך', ואין זה רעך". ואם כן יקשה, הואיל ובנות יתרו היו גויות, מנין לומר שמשה היה מחוייב

להושיען משפ"ד. ואף שמשה רבינו עצמו קודם למתן תורה לא יצא מכלל בני נח [רש"י סנהדרין פב. ד"ה בת יתרו], מ"מ מנלן שמוטל עליו להושיע גוי אחר, והרי המחייב לכך הוא הפסוק "לא תעמוד על דם רעך", ו"אין זה רעך". ואולי אפשר לבאר על פי דברי רבינו בחיי [שמות יא, ב], על הפסוק "דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב", שכתב בזה"ל: "מה שהזכיר לשון 'רעהו' ו'רעותה', יראה לי שקודם מתן תורה היו כל הבריות חברים כאחד. אבל לאחר מתן תורה, שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה עד שקבלוה ישראל [ע"ז ב:], יצאו כל האומות מן האחוה והריעות, ונשאר השם הזה בעם ישראל בלבד" [הובא למעלה פ"ו הערה 16]. לכך קודם מתן תורה אף הגוים נכללים ב"רעך", ולכך החיוב של "לא תעמוד על דם רעך" נאמר גם על הגוים. אך עדיין יש לדון, שקודם מתן תורה עדיין לא נאמר "לא תעמוד על דם רעך", ואין זו אחת משבע מצות בני נח, ומנין לומר שעם כל זה "היה מוכרח משה להושיען". **ונראה לבאר** שכאן החיוב להושיען לא היה מצד הצלת בנות יתרו, אלא מצד החיוב להרוג גוי שרודף אחר גוי אחר להורגו. שהנה המנחת חינוך [מצוה רצו אות ה] נסתפק האם כשם שישראל הרואה אדם רודף אחר ישראל אחר להורגו, דחייב להרוג את הרודף [סנהדרין עב:], האם כך הדין בבני נח, שגוי הרואה גוי רודף אחר גוי אחר להורגו, דחייב להורגו. ומסיק המנ"ח שם שמ"מ מצוה וחובה בודאי שאין, וכלשונו: "אך זה ברור דמצוה ליכא גבי בני נח להרוג הרודף, דגבי ישראל מהיקישא ילפינן... ו'לא תעמוד על דם רעך' [סנהדרין עב:], אבל בבני נח שלא נאמרו הפסוקים הללו, רק היתירא הוא, אבל לא מצוה". אמנם בחידושי הגר"ח הלוי [הלכות רוצח פ"א ה"ט] מבואר שהוי חובה, וז"ל: "דילפינן [סנהדרין עב:] דין רודף מקרא ד'שופך דם האדם באדם דמו ישפך' [בראשית ט, ו]. הרי דיש דין זה גם בבני נח, דפרשה זו הלא נאמרה לנח... דהוי גזירת הכתוב בפני עצמו להציל הנרדף בנפשו של רודף... ושייך זה גם בבן נח, דהוא בכלל דינין". הרי כשם שבן נח חייב בדינין [סנהדרין נו.], כך הוא חייב להרוג את הרודף אחר גוי אחר להורגו. ולכך בנדון דידן, שקודם מתן תורה נחשב משה כבן נח, לכך שפיר כתב המהר"ל ש"היה מוכרח משה להושיען". ומעתה יתבאר שזהו גם הדין למ"ד שהרועים רצו לעשות להן גלוי עריות, כי גם בזה יש דין הצלה של הנרדף [סנהדרין עג.], וכמו שכתב הגר"ח הלוי [שם], וז"ל: "אלא ודאי דהוי דין בפני עצמו, דין הצלה של נרדף, אם להריגה, אם לעריות". וכן מוכח מדבריו בסמוך שמצד דין רודף נגעו בה, שביאר שהנפקא מינה לדינא בין רבי אליעזר ורבנן תהיה באופן שאחד רודף אחר הערוה, והשני רודף להרוג, ויש בידו להציל אחד בלבד, מי קודם להצלה.

(21) פירוש - תשועת הנפש גדולה מתשועת הגוף, וכמו שאמרו חז"ל [במדב"ר כא, ד, ורש"י דברים כג, ט] "למדת שהמחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה, והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא". לכך תשועת הנפש גדולה יותר, כי היא תשועה גם לעולם הבא. וראה הערה הבאה.

(22) לשונו בכת"י [שצח:]: "ולרבנן תשועת הגוף עדיפה, מפני כי לא היה כאן רק אונס, ולפיכך סובר כי הנפש אינה נאבדת לעולם הבא, אבל הגוף נאבד בודאי". וראה למעלה הערה 11. אמנם לשונו כאן מורה על ענין אחר, שכתב "תשועת **עצמן** הוא יותר תשועה, להציל האדם **עצמו** שישאר בחיים". הרי לא תלה את דברי רבנן בעדיפות תשועת הגוף, אלא בעדיפות "תשועת עצמן", לעומת תשועת הנפש. ונראה שכוונתו היא שהנפש היא אחת מחלקי האדם, אך שני חלקי האדם הם הנפש והגוף ביחד, שזהו כל האדם. לכך כאשר היתה תשועה לכל האדם [החי בגופו ונפשו], זו תשועה גדולה יותר מאשר תשועת הנפש, שהיא אחת מחלקי האדם, ולא כל האדם. ואודות שכל האדם הוא חבור גוף ונפש, כן כתב להלן פמ"ג, וז"ל: "כי חלקי האדם הם הגוף והנפש, שהם שני חלקי האדם". ולהלן פס"ו כתב: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג [שפב.] כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון, אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש... הנה היתה שלימה בכל". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ.] כתב: "האדם הוא כולל הגוף והנפש, וזהו האדם, שהוא מחובר מגוף ונפש". ושם מ"ט [תערב:] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים; לגוף ולנפש" [הובא למעלה פ"ג הערה 86, ופ"ח הערה 257]. ובח"א לנדרים לב. [ב, ז.] כתב: "כי האדם הוא מורכב משני חלקים, האחד הוא הנפש הנתונה מלמעלה, והשני הוא הגוף". ורש"י [בראשית ב, ז] כתב: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים, ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים. לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ. בשני ברא רקיע לעליונים. בשלישי 'תראה היבשה' [בראשית א, ט] לתחתונים. ברביעי ברא מאורות לעליונים. בחמישי 'ישרצו המים' [שם פסוק כ] לתחתונים. הוזקק בששי לבראות בו מעליונים ומתחתונים, ואם לאו יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד" [ראה להלן פכ"ח הערה 20].

(23) פירוש - אפשר שמחלוקת זו בין רבי אליעזר ורבנן תהיה נפקא מינה לדינא, וכמו שמבאר.

(24) כי תשועת הנפש היא תשועה גמורה, לעומת תשועת הגוף, וכמו שביאר. לכך מניעת גלוי עריות קודמת למניעת שפיכות דמים. ובספר גבורות ה' הוצאת מכון מהר"ל, כתבו כאן בזה"ל: "וצריך עיון דהרי יעל [הוריות י: "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, שנאמר (שופטים ה, כד) 'תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באוהל תבורך'"] ואסתר [מגילה טו. "עד עכשיו באונס, ועכשיו ברצון"] נבעלו מדעת כדי להציל נפשות מישראל". הרי שיעל ואסתר הכניסו עצמן לגלוי עריות בכדי להציל נפשות ישראל, ומוכח מכך שהצלה ממיתה עדיפה מהצלה מגלוי עריות, ואיך רבי אליעזר יסבור להיפך. וכתב ליישב "ואולי יש לומר [הצלה] דרבים שאני". וכן מבואר בתוספות יבמות קג., וז"ל: "כי הוא [סיסרא] לא היה מאנסה [את יעל], ואדרבה, היא שדלתו בדברים להכריעו להביאו עליה כדי להתיש כחו, להציל ישראל". והמאירי [סנהדרין עד:] כתב: "האשה בזמן שיאמרו לה לילך היא מעצמה, יהרגו ואל יעבורו. ואם תשיבני יעל שנשמעה לסיסרא אף ברצונה... הצלת רבים שאני". וכן המהרי"ק שורש קסז כתב: "והנה דבר פשוט הוא יותר מביעתא בכותחא כי אסתר לא עשתה שום איסור, ולא היה בדבר אפילו נדנוד עבירה, אלא מצוה רבה עשתה, שהצילה כל ישראל".

(25) השפת אמת [יומא פב:] דן בשאלה זו [וקצת פלא שלא הביא את דברי המהר"ל], וז"ל: "אכן יש לחקור, ברואה אחד רודף אחר חבירו להרגו, ואחר רודף אחר נערה המאורסה, למי יציל. ונראה דיציל את הנפש, והטעם דכשיציל את הנפש, יהיה רק נפש אחת אבודה, נפש הרודף, ועבירה נעשית על ידי זה הבועל. אבל כשיציל הנערה, יהיו ב' נפשות אבודות; הנרצח, והבועל, ויהיה ג"כ עבירה של הריגה. ואף דיש לדחות, האמת נראה כן ברור". ובספר הר צבי על התורה פרשת קדושים [ויקרא יט, טז (עמוד פא)] הביא את ספקו של השפת אמת, ופשט בשם הגר"י קלמס שיש להציל את הנערה המאורסה קודם, שמוכח מדברי תוספות [יומא לד: ד"ה רבי אומר] שכל שלמדין דבר מדבר אחר, יש דין קדימה לדבר המלמד על הדבר הנלמד, עיי"ש. והנה גבי דין רודף אמרינן ביומא [פב.] "מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו, אף רוצח ניתן להצילו בנפשו". וכיון שרודף להרוג נפש שניתן להצילו בנפשו ילפינן מרודף אחר נערה המאורסה שניתן להצילה בנפשו, אם כן הצלה מרודף של נערה המאורסה שהוא המלמד, קודם להצלה מרודף של רציחה, שהוא הנלמד. והר צבי לבסוף מסכים לדברים אלו. ובספר ודרשת וחקרת פרשת קדשים [עמוד שפה.] הביא דברי הגר"י קלמס, וכתב עליו "על אף שלכאורה ראיה חזקה היא, מ"מ הא יש בנרצח משום הצלת נפשות, ובנערה המאורסה ליכא אלא הצלה מחטא. ולא מסתבר דרצון התורה הוא שימות

הנרדף". וכאמור לפי דברי המהר"ל כאן לא קשה, כי ביאר כאן שדעת רבי אליעזר היא שתשועת הנפש עדיפא מתשועת הגוף. ובספר חשוקי חמד ליומא [פב.] דן בשאלה זו, וז"ל: "שאלה, הרואה אחד רודף אחר חבירו להורגו, ואחר רודף אחר נערה המאורסה, ויכול להציל רק אחד מהם, את מי יציל. תשובה: דן בזה השפת אמת במסכת יומא [ומביא דברי השפת אמת הנ"ל]... ואפשר להוסיף עוד ראיה שעדיף להרוג את הרודף אחר חבירו להורגו, על פי דברי המשנה למלך [הלכות שבת פכ"ד ה"ז] שנסתפק ברודף אחר נערה המאורסה, דקיימא לן דניתן להצילו מן העבירה בנפשו, אם היה זה בשבת, מהו שנחלל שבת בשביל הצלתו מן העבירה. דאף שהתורה התירה דמו, אפשר דאין לחלל על כך את השבת. ואילו ברודף אחר חבירו להורגו, פשוט לו שמותר לחלל שבת כדי להציל את חבירו, עיין שם. הרי שהרודף אחר חבירו להורגו חמור יותר מהרודף אחר נערה המאורסה". וכאמור לפי דברי המהר"ל שאלה זו שנויה במחלוקת התנאים שהובאו במדרש.

(26) לשון המדרש "'ותבואנה אל רעואל אביהן', זה יתרו, ולמה נקרא שמו 'רעואל', שנעשה ריע לאל". ובא לבאר מדוע דוקא עכשיו יתרו נקרא בשם "רעואל".

(27) מהמשך דבריו מבואר שאין כוונתו לומר שהחתן [משה] מזכה את חמיו [יתרו] בבחינת "ברא מזכי אבא" [סנהדרין קד.], אלא כוונתו שעכשיו התחילה פרשת זיווגו של משה, וזיווג זה מתאפשר מחמת גירותו של יתרו. לכך גירות זו מעניקה ליתרו את השם "נעשה ריע לאל", כי גירות זו מקפלת בתוכה את זיווגו של משה, ומחמת כן גירותו של יתרו שונה מגירותם של שאר גרים, וכמו שמבאר והולך. ובכת"י [שצח:] כתב: "ביאור זה, כי עכשיו ראוי שיהיה נקרא ריע לאל, כי עכשיו נזקק משה לבנותיו, [לכך] קראו 'רעואל'. כי המעשה הזה הוא התחלת הדביקות ליתרו וכו'".

(28) רומז בזה ליסודו הנפוץ שהעיקר מתגלה בהתחלה, והואיל ועכשיו היא התחלת הדביקות המיוחדת של יתרו בה', לכך ההתחלה דייקא תיקרא בשם "נעשה ריע לאל", כי "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 215, פ"ט הערה 264, להלן פכ"ב הערות 33, 64, להלן פכ"ט הערה 26, ופל"ז הערה 45].

(29) לכאורה למעלה פי"ט [לאחר ציון 114] כתב שאין הגר בטל לישראל, אלא עומד חוץ לישראל, וכלשונו: "אבל הגרים שהם חוץ מישראל, ואינם בכלל ששים רבוא מישראל, יותר מזדווג למשה בעבור השווי הזה, כי משה נבדל מישראל, אינו נכנס תחת מספר ששים רבוא מישראל. וכן הגיורת [צפורה] גם כן אינה נכנסת תחת מספר ישראל". הרי שהגר עומד "חוץ מישראל", ואילו כאן מבאר שהגר "בטל אצל ישראל", ומכך לכאורה משמע שהוא מצטרף לישראל. ועוד קשה, שנאמר [ישעיה נה, ג] "ואל יאמר בן הנכר הנלוה אל ה' לאמר הבדל יבדילני ה' מעל עמו וגו'", ופירש רש"י שם "הבדל יבדילני ה' מעל עמו - למה אתגייר, הלא הקב"ה יבדילני מעל עמו כשישלם שכרם". ומכך משמע שהגרים מובדלים מישראל, ואינם מצטרפים לישראל [כן הקשו כאן בספר גבורות ה' הוצאת מכון המהר"ל]. ועוד קשה, שבהקדמה לדרוש על התורה [ו.] ביאר שרק הערב רב בטלו אצל ישראל, לעומת הגרים שלא היו בטלים אצל ישראל, וז"ל: "אף על גב שלא היתה קפידא [במתן תורה] בערב רב שהיו בתוכם [שמות יב, לח, ומדוע יתרו הוצרך להשתלח קודם למתן תורה, לעומת הערב רב שנכחו במתן תורה], אין ענין יתרו דומה לזה כלל, כי לכך נקראו 'ערב' שנתערבו ביניהם, ולא נקראו בשם בפני עצמם, והיו בטלים אצל ישראל עד שלא נחשבו לכלום, כאילו היו ישראל לבדם. אבל יתרו לא היה בטל אצל ישראל, כי היו צריכים לו, והיה שמו 'יתרו' על שם שהיה יתור ותוספת עליהם. והשם ראוי לו, כי הוא הגר הראשון שהיה בישראל שקבל עליו תורת משה, ונקרא שמו 'יתר' בשביל שהיה יתר על ישראל... לכך כאשר ימצאו גרים בישראל, הם נוספים עליהם, כאילו ישראל חסרים, כי הם מבטלים צורת ישראל ממה שהם ראויים מצד עצם צורתם שבחר בהם השם יתברך. ולכך נקרא הגר הראשון 'יתרו', שהוא יתר ותוספת על ישראל. ונקרא 'יתרו' בוא"ו, מפני שהוא"ו מורה על עצם ישראל, שהיו שש מאות אלף... כי זה המספר ראוי לישראל דוקא... וזה שנקרא 'יתרו' שהוא יתור על עצם ישראל שהם שש מאות אלף בעצמם" [הובא למעלה פ"ג הערה 34, ופי"ט הערה 116]. הרי רק הערב רב "היו בטלים אצל ישראל", לעומת יתרו והגרים שהם יתרים על ישראל. ואילו כאן כתב שכל "גר המתגייר הוא בטל אצל ישראל" [ולא רק הערב רב]. ועוד יש להעיר, כי כאן מחלק בין יתרו לשאר גרים [שרק יתרו אינו בטל לישראל, אך שאר גרים בטלים לישראל]. ואילו בהקדמה לדרוש על התורה הנ"ל ביאר שיתרו מייצג את הגרים בהיותו הגר הראשון. **ויש לומר**, שכאשר אומרים על אדם שהוא "בטל אצל ישראל" אפשר לבאר זאת בשני אופנים; (א) האדם טפל לישראל, ויחסו לישראל הוא כיחס טפל אל עיקר ["כל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר" (לשונו

להלן פמ"ד)]. (ב) האדם מצטרף לגמרי אל ישראל, ונבלע ונטמע בתוך ישראל. דבריו כאן הם לפי האופן הראשון [טפל לישראל], ואילו דבריו בהקדמה לדרוש על התורה הם לפי האופן השני [נטמע בישראל]. לכך, מה שכתב כאן ש"גר המתגייר הוא בטל אצל ישראל", אין כוונתו שהגר מצטרף לישראל ונבלע בתוכם, אלא כוונתו שהגר נעשה טפל ומסונף לישראל, וישראל הם העיקר והגר הוא הטפל. ובזה חילק בין יתרו לשאר גרים, שיתרו מעולם לא נעשה טפל לישראל, אלא יחסו לישראל היה "כמו שני אוהבים, שאין אחד בטל אצל אחר" [לשונו בהמשך]. ולכך גם לא קשה מדבריו למעלה בפי"ט [שהגר עומד חוץ לישראל], כי אין כוונתו כאן לומר שהגר מצטרף לישראל, אלא שהגר טפל לישראל. וכן לא קשה מהפסוק "ואל יאמר בן הנכר הנלוה אל ה' לאמר הבדל יבדילני ה' מעל עמו וגו'", כי אכן הגר עומד חוץ לישראל. אך דבריו בהקדמה לדרוש על התורה [שחילק ביו הגרים לערב רב, ורק הערב רב "בטלים אצל ישראל עד שלא נחשבו לכלום, כאילו היו ישראל לבדם"] כוונתו היא שהערב רב נבלע ונטמע לגמרי בתוך ישראל, ואינם חולקים חשיבות לעצמם. מה שאין כן הגרים, ובראשם יתרו, אין הם נבלעים ונטמעים בישראל, אלא טפלים לישראל, ועומדים חוץ לישראל. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה מצינו הבדל בין דבריו כאן לדבריו בהקדמה לדרוש על התורה בביאור מדוע יתרו אינו בטל אצל ישראל; כאן כתב "אין לומר שהיה בטל אצל ישראל, כיון שכל כך היה תולה בגירותו זיווג של משה, שהוא עיקר ישראל". אך בהקדמה לדרוש על התורה כתב ש"יתרו לא היה בטל אצל ישראל, כי היו צריכים לו". ומדוע כתב טעמים שונים לביאור דבר אחד. אלא הם הם הדברים; כאן בא לבאר מדוע יתרו אינו כשאר גרים הטפלים לישראל. ועל כך כתב כי דבר של עיקר תלוי בו ["זיווג של משה שהוא עיקר ישראל"], והעיקר הוא להיפך מהטפל, וכשם שמן הנמנע שהעיקר יעשה טפל, כך מן הנמנע שיתרו יעשה טפל כשאר גרים. אך בהקדמה לדרוש על התורה בא לבאר מדוע יתרו אינו כמו הערב רב [שהם הותרו להיות נוכחים במתן תורה, לעומת יתרו]. ועל כך כתב שהערב רב אינם חולקים חשיבות לעצמם [ש"היו בטלים אצל ישראל עד שלא נחשבו לכלום"], ואילו יתרו "היו צריכים לו", ולכך יש לו חשיבות עצמית, המבדילה בינו לבין הערב רב. ודו"ק.

(30) פירוש - קרבת האלקים של הגר נובעת מהיותו בטל וטפל לישראל, ואין לו קרבת אלקים מצד עצמו וכשלעצמו, ולכך לא יקרא עליו שם "ריע לאל". ומעין זה כתב בגו"א בראשית פכ"ט אות כב [פו.], וז"ל: "כי השבט שהוא מועט באוכלוסין אין לו שם בפני עצמו, ובטל הוא אצל האחרים".

(31) כמו שביאר למעלה פי"ט [לאחר ציון 237], וז"ל: "וכן יתרו מצד עצמו, אף על גב שהיה עובד עבודה זרה, יש ליתרו שייכות למשה. ותדע זה במה שאמרו חכמים [מכילתא שמות יח, יא] שלא הניח עבודה זרה שלא עבדה, מזה תדע כי לא היה יתרו כמו שאר עובד עבודה זרה, שעובד עבודה זרה פרטית, שדבק בה לגמרי. אבל יתרו היה מוכן לעבוד כח קדוש, הוא אלקי האלקים כולל הכל... עד שנתגייר, ובא לעבוד הקב"ה, שהוא כולל כל הכחות... ותדע מזה למה נשא משה בת יתרו, כי שווי גדול יש ליתרו אצל משה, בשביל הכנה הזאת שהיה ליתרו דביקות בכח כללי".

(32) לשונו בנצח ישראל פ"ג [מח.]: "משה הוא עיקר ישראל, במה שהשלים את ישראל". ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ה:] כתב: "משה ואהרן היו עיקר ישראל, כמו הלב באדם שהוא עיקר, והלב עיקר מעלתו שבו תלוי השכל והדעת".

(33) "שכל אחד ואחד הוא עיקר, ואין אחד בטל אצל חבירו" [לשונו בכת"י (שצט.)]. ואודות שאהבה נופלת בין שוים, כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח.], וז"ל: "כי עיקר האהבה הוא לריע שלו, מפני שהם שוים ודומים, ולכך שייך בהם אהבה... שאהבה היא לריע שלו במה שיש להם שתוף וחבור, והדברים הרחוקים זה מזה אין בהם אהבה... וראיה לזה מן התורה, כי אף שצוה השם יתברך מורא אב ואם [ויקרא יט, ג], וכן צוה על מורא רבו [פסחים כב:], ולא מצינו שצוה על אהבת אביו ועל אהבת אמו ועל אהבת רבו. דבר זה מפני שאין אלו שוים, ומכיון שאינם שוים ודומים לא יפול ביניהם אהבה כלל, רק יראה בלבד".

(34) בכת"י [שצח:] סלל לו דרך נוספת בחילוק בין יתרו לשאר גרים, וז"ל: "ועוד יש לך לדעת כי חילוק גדול יש בין יתרו ובין שאר גרים. כי שאר גרים שבאו אחר כך נתוספו על ישראל, ובטלים בישראל. אבל יתרו בא כשיצאו ישראל ממצרים, והבטיח את ישראל 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים' [שמות ו, ז]. ובאותה שעה בא יתרו גם כן וקבל אלוקתו. לפיכך נקרא 'רעואל', שנעשה ריע לאל... שהרי הקב"ה קבל את ישראל, וקבל גם כן את יתרו. ובמה שנעשה יתרו ריע לישראל, נקרא ריע לאל, כי הדבק בישראל דבק באל יתברך. אבל שאר גרים בטלים היו אצל ישראל".

(35) לשון המדרש במילואו הוא "'דלה דלה' [שמות ב, יט], דליה אחת דלה והשקה את כל הצאן שהיו שם, ונתברכו המים על ידו, הדה הוא דכתיב 'וישק את הצאן', 'צאנינו' לא נאמר, אלא 'הצאן', שאף צאן הרועים השקה". ובגו"א שמות פ"ב אות כז [מא:] כתב: "ובשמות רבה איתא שם דהמים עלו לקראתו, שנאמר 'וישק את הצאן', 'וישק צאנינו' לא נאמר אלא 'הצאן', כל הצאן היה משקה, אף של רועים. וזה היה בשביל שעלו המים

לקראתו, עד שגם הרועים היו משקים את הצאן. והקשה הרא"ם [שמות ב, יט], מנא לן שהמים עלו לקראתו, שמא כמו שהשקה הצאן שלהם [של בנות יתרו בידו, אם לא היה נאמר "דלה דלה לנו" (שמות ב, יט)], גם כן היה משקה הצאן של הרועים. ואין זה קשיא כלל, שהרי יתרו אמר לבנותיו 'מדוע מיהרתן' [שם פסוק יח], והשיבו לו 'איש מצרי הצילנו מיד הרועים' [שם פסוק יט], ואם פירוש 'וישק הצאן' שהיה משקה צאן הרועים, מה תשובה היא זאת לאביהם שאמר 'מדוע מיהרתן', דהרי מה שהיה משקה צאן הרועים מעשה בפני עצמו הוא, ולא שייך כלל אל ענין זה שהיו באים להגיד לאביהם. אלא שאמרו לאביהם איך היה ההשקאה, שהשקה צאנם שהמים עלו לקראתו עד שהשקה הכל".

(36) זהו המשך דברי המדרש.

(37) לשון המדרש "'ויאמר אל בנותיו ואיו וגו'', אמר להם, סימן שאתן אומרות שדלה והשקה את כל הצאן, זה מבני בניו של יעקב, שעמד על הבאר, והבאר מתברכת בשבילו".

(38) ו"ברכות תהום" פירושה "התהום עולה ומשקה את הארץ" [רשב"ם שם]. ובסמוך כתב "הברכה שהיא, ברכת תהום, היא עליית הבאר". ואע"פ שמצינו עליית המים גם אצל אברהם [רש"י בראשית כא, ל, וכמובא להלן הערה 46], מ"מ רק אצל יעקב נאמרה ברכה זו במקרא. וזהו דיוק לשונו שכתב "כי יעקב היה מתברך בברכה זו, מה שלא **נאמר** בשאר אבות", אך לא כתב שלא היתה אצל שאר אבות.

(39) פירוש - אף על פי שהמקרא עוסק בברכה שניתנה ליוסף, מ"מ שרשה של ברכה זו היא ביעקב, וכמו שמבאר. ובכת"י [שצט:] כתב: "שנתן ליוסף ברכתו". ובגו"א בראשית פל"ז אות ז [רב.] כתב: "נתן ליוסף ברכת יעקב, שנאמר [בראשית מט, כו] 'ברכת אביך גברו על ברכת הורי עד תאות גבעת עולם תהיינה לראש יוסף וגו'', הרי מפני שהוא 'פרישא דאחוהי' [אונקלוס שם] זכה לברכת יעקב. כי כמו שיעקב נבדל מעשו, כך יוסף נבדל מאחיו במלכות".

(40) רש"י שם "ברכות אביך גברו וגו' - הברכות שברכני הקב"ה גברו והלכו על הברכות שבירך את הורי".

(41) צרף לכאן שכאשר יעקב ברך את פרעה [בראשית מז, י], כתב רש"י שם "ומה ברכה ברכו, שיעלה נילוס לרגליו. לפי שאין מצרים שותה מי גשמים, אלא נילוס עולה ומשקה. ומברכתו של יעקב ואילך היה פרעה בא אל נילוס, והוא עולה לקראתו ומשקה

את הארץ". וזה מעין ברכת יעקב, שהבאר עולה לקראתו. וכן בגו"א בראשית פכ"ד אות יג [שצט:] השוה את עלית היאור לעלית הבאר.

(42) ומלים אלו מורות על הנצחיות, כי רש"י פירש [שם] "עד תאות גבעות עולם - לפי שהברכות שלי גברו עד סוף גבולי גבעות עולם, שנתן לי ברכה פרוצה בלי מצרים מגעת עד ד' קצות העולם, שנאמר [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה וגו'', מה שלא אמר לאברהם אבינו וליצחק". וברכה בלי מצרים היא ברכה נצחית, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"ד אות יג [עה.], וז"ל: "ומזה תבין אשר אמרו [תענית ה:] 'יעקב אבינו לא מת'... שהרי ברכת יעקב היה כדכתיב 'ברכת אביך גברו על ברכת הורי עד תאות גבעות עולם', וברכתו בלי מצרים כמו שאמרו חז"ל [שבת קיח.], ובשביל זה לא פסק ממנו המעיין הזה לעולם" [ראה למעלה פט"ו הערה 13, ובסמוך הערה 47].

(43) בכת"י [שצט:] הוסיף כאן "כי ברכת יעקב ברכה שהיא לעליונים והתחתונים".

(44) כמו שאמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... שנאמר [ירמיה ל, י] 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאום ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים'. מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים". הרי על זרע יעקב נאמר במיוחד ובמסוים "מה זרעו בחיים".

(45) מה שהוסיף לומר "והפסק אין להם" לאחר שכתב "שאין אבדון לזרע יעקב", אינו בסתם, אלא בדוקא נקט לה, וכפי שביאר באור חדש פ"ט [תתנ.], וז"ל: "הדבר שהוא ישר מצטרף אל השם יתברך, שהוא היושר בעצמו, ולכך יש לו קיום עד עולם... ומטעם זה אמרו ז"ל [תענית ה:] יעקב אבינו לא מת, כי היה בו מדת היושר, שמפני כך נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב], ומפני כך אין מיתה, שהוא הפסק והפסד אליו". ולהלן פנ"ד כתב: "כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה, והוא סוד 'יעקב אבינו לא מת', במה שהוא שלישי לאבות, והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים". וברי הוא שזו כוונתו כאן במה שהדגיש ש"הפסק אין להם", כי מדת היושר של יעקב מונעת כל הפסק מזרעו.

(46) כי עליית הבאר היא משום שמקורו מתברך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ד אות יג [שצט:], וז"ל: "מצינו באברהם [רש"י בראשית כא, ל], ובמשה [רש"י שמות ב, כ], וביעקב שהיה היאור עולה לרגליו [רש"י בראשית נ, ג]. כי הצדיק ברכה עולה לרגליו, ולפיכך מיד כשהוא בא שם, המקור של הבאר מתברך, ועולה כנגדו המים. כי הבאר שיש לו מקור של ברכה, מיד שיבא אליו העזר על הברכה, מיד המקור מתברך". וכן כתב בקיצור קודם לכן [שם פכ"א אות כז (שסב.)]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצט.] כתב: "מעיין

המתגבר, אשר יש למעיין שורש ומקור, ובשביל זה הוא נובע תמיד ומוסיף... שמתפשט המעיין תמיד בשביל שיש לו מקור ושורש חזק". ושם בהמשך [תשיח.] כתב: "מעיין המתגבר, אשר המעיין יש לו שורש ומקור נובע". ועל הבאר של מרים כתב בדרוש על התורה [כ:] ש"הבאר היה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס". לכך עליית הבאר מורה על שיש לבאר מקור מתברך. וראה להלן פכ"ב הערות 73, 76.

(47) לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יג [עד:]: "ודע לך עוד כי החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזהו נקרא 'חיים', כי הדבר שיש לו הפסק הוא המיתה, ודבר שאין לו הפסק הוא החיים... למה הדבר דומה, למעיין חיים ונסתם המקור שלו, אף על גב שיש בו מים, כיון דהמקור שלו נסתם, אינו נקרא 'מעיין חיים'... ומזה תבין אשר אמרו [תענית ה:] 'יעקב אבינו לא מת'. כי האנשים מתחלפים במדריגה, אין כל אחד שותה ממה ששותה חבירו. כי יש שותה מן המקור, והוא מעיין החיים, ולשעה פוסק המקור ונסתם, וזה מדת כל האנשים. אבל יעקב אבינו, בשביל ששתה מן המקור שהוא בלא קץ ובלא תכלית, ועד שם הגיע... ובשביל זה לא פסק ממנו המעיין הזה לעולם... נמצא כי יש ג' מדריגות; האחד, הוא יעקב אשר זכה להיות בחיים אף במיתתו, בעבור שנתברך בלי שיעור וגבול. השני, סתם בני אדם אשר בעולמם מתדבקים במעיין, והוא פוסק כשיגיע זמנם. השלישי, העני אשר נחשב כמת אף בעת חייו [רש"י שמות ד, יט], מפני שאין לו דבר, והוא מת ויבש, ונחשב כמת אף בעולם הזה". ואודות שהמקור אינו פוסק, כן כתב בגו"א בראשית פ"ל אות ג [פז:], וז"ל: "כי החיים אין להם הפסק... כי המקור הזה תמיד נובע... שתמיד הולך ונובע... אבל מי שיש לו הפסק הוא כמו מת". ובהקדמה לדר"ח [יז:] כתב: "כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק". ושם פ"א מי"ג [שמו.] כתב: "צריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם... ולפיכך השם יתברך נקרא 'מקור חיים' [תהלים לו, י], כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם, כמו המקור הזה". ושם פ"ו מ"ח [רנט.] כתב "וזה שאמר 'כי עמך מקור', כי המקור אין לו הפסק כלל". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קע:] כתב: "לכך משפיע אליו השם יתברך גם כן החיים ממקור החיים אשר אין לו הפסק לנצח נצחים... כי השם יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל... ולפיכך נקרא [ירמיה ב, יג] 'מקור חיים', שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק, וכך הוא השם יתברך, שנקרא 'מקור', משפיע תמיד. אבל הע"ז נקרא 'בורות נשברים' [שם], לפי שאין בה כח להשפיע לאחר, והוא כמו בור נשבר, שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד אלא אף מימיו לא יכיל, מפני שהבור חסר, ואיך ישפיע לאחר... שהם

בורות נשברים, לא יכילו המים, ואינם משפיעים לזולתם, אף כי יש להם שם אלהות, כמו הבור הזה שיש לו שם שיש בו מים, אבל הוא נשבר, ואינו דבר בעצמו להשפיע לזולתו, כמו שראוי אל אלהות". ובח"א ליבמות סד. [א, קמא.] כתב: "כי הדבר שאינו פוסק נקרא חיים, כמו המעיין שיש לו מקור שאינו פוסק. ומפני כך האדם שהוא עוסק בפריה ורביה הוא חי, כי הוא דבק במקור שאינו פוסק, שיש לו זרע. אבל מי שאינו עוסק בפריה ורביה יוצא מן המעיין החיים, שאין לו זרע, ובשביל זה חייב מיתה". וכן תרגם אונקלוס את המלים [ירמיה ב, יג] "מקור מים חיים" - "כמבוע דמיין דלא פסיק". והרד"ק [שם] כתב: "המשיל הטוב המשפיע לישראל בעודם מחזיקים בתורתו למקור מים חיים, שנובע מים בלא הפסק... והנה טוב האל למיחלין לו הוא נמשל למקור מים חיים... שאין להם הפסק, כן טוב האל למיחלים לו, אין לו הפסק". וראה להלן פל"ד הערה 175, ופל"ו הערה 180.

(48) לשונו בכת"י [שצט:]: "ויש לך לדעת כי יתרו חכם גדול היה, וכאשר אמרו לו הברכה שנתברך הבאר ועלה, ידע כי זאת הברכה אי אפשר רק על ידי ברכה עליונה מאוד מאוד, ולפיכך אמר [שמות ב, כ] 'ואיו למה עזבתן את האיש'".

(49) יתרו לבנותיו.

(50) שהושיע את בנותיו מהרועים, והשקה את צאנן.

(51) פירוש - אם משה רבינו לא היה צנוע בדרכיו, אז היה רץ אל יתרו לספר לו מה שהוא עשה בעבור בנותיו. דוגמה לדבר; נאמר [שופטים יג, כ-כא] "ויהי בעלות הלהב מעל המזבח השמימה ויעל מלאך ה' בלהב המזבח ומנוח ואשתו רואים ויפלו על פניהם ארצה ולא יסף עוד מלאך ה' להראה אל מנוח ואל אשתו אז ידע מנוח כי מלאך ה' הוא". הנה אף על פי שהמלאך עלה השמימה בלהב אש, עדיין לא ידע מנוח שהיה מלאך ה', ורק הסיק כן ממה שלא יסף עוד להראות אל מנוח. וכתב על כך בספר מגד יוסף עה"ת [עמוד רל] בזה"ל: "העושה טובה לחבירו, בפרט אם על ידי אותות ומופתים, בודאי יחזור לתבוע טובת הנאה, או לפחות יחזור כדי שישבחוהו ויודו לו... [אך] לא לחזור כלל אינו מעשה אנוש, אלא ראיה ניצחת שזהו מעשה מלאך". וכן הביאו כמה אחרונים בשם החיד"א [בתורה מציון גיטין, עמוד רל, עלי יגון אשר לשלמה, עמוד קלג, מעון הברכה על מסכת ברכות כה:, ובמנחת חיים פרשת וירא, עמוד 155]. ועוד אודות צניעות משה, ראה להלן פכ"ד הערה 44.

(52) רש"י בראשית יח, ט "יודעים היו מלאכי השרת שרה אמנו היכן היתה, אלא להודיע שצנועה היתה, כדי לחבבה על בעלה". ובגו"א שם אות לב [שו.] כתב "דודאי המלאכים

היו יודעין היכן היא [ב"מ פז.], אלא ששאלו למה אינה נראית כל כך זמן ארוך. ומזה היה יודע אברהם שצניעות גדול הוא זה, אחר ששאלו למה אינה נראית כל כך". ורש"י [ב"מ פז.] כתב "כדי לחבבה על בעלה - להודיעו שהיא צנועה משאר חברותיה, שאינה נראית, וצריך לישאל אחריה". נמצא ששאלת "איה" מורה על צניעותה של שרה.

(53) לשון הילקו"ש [ח"א קסט (מקור המאמר)] הוא "שמא הוא מאותו זרע 'איה שרה אשתך', שכל העולם כולו מתברך בהם". ולפי זה אין זה דין מיוחד ביצחק, אלא בזרע שרה. וכן למעלה כשהביא את לשון הילקו"ש, כתב [לאחר ציון 49] "שכל העולם מתברך בשביל אותו זרע". ונאמר לאברהם [בראשית יב, ג] "ונברכו בך כל משפחות האדמה", ופירש הרד"ק [שם] "כל המשפחות שתגור בתוכם, כמו ארץ כנען וארץ פלשתים וארץ מצרים, אשלח להם ברכה מיום שתגור ביניהם, לזכותך". והרמב"ן [בראשית יב, ב] כתב: "כי כל משפחות האדמה יתברכו בו, לא אנשי ארצו בלבד... שיהיו מבורכים בעבורו". והרב שעוועל זצ"ל שם בהערותיו הביא את דברי הזוה"ק [ח"א פז:], שאמרו שם "רמז דישתכחון בגיניה ברכאן לעילא ולתתא, דכתיב 'ונברכו בך'". ושוב כתב הרמב"ן [בראשית כו, ג] "ויתכן שהוסיף לו ליצחק בשבועה הזאת שיקיים בו בעצמו השבועה אשר נשבע לאברהם אביו, שיהיה הוא ברכה בעמים, כאשר אמר לאברהם אביו [בראשית כב, יח] 'והתברכו בזרעך כל גויי הארץ'. ויהיה פירוש הכתוב [בראשית כו, ג] והקמותי בך את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך, כי אתה ברכה בעמים. וכן אמר עוד ביעקב [בראשית כח, יד] 'ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך'". וראה להלן הערה 59. **אך אפשר לומר** שרומז בלשונו על זיקה מיוחדת בין יצחק לברכה, שנאמר [בראשית יב, ב] "ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה", ופירש רש"י שם "'ואעשך לגוי גדול' זהו שאומרים 'אלקי אברהם'. 'ואברכך' זהו שאומרים 'אלקי יצחק'". ובגו"א שם אות ה [ריג:] כתב "הברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם, 'הרוצה להעשיר יצפין' [ב"ב כה:], והוא ידוע למבינים". ולהלן פע"א כתב "הברכה שיורדת לעולם באה במידת הדין לעולם, ודבר זה ידוע בכמה מקומות שכל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים בא במדת הדין... וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין. וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין" [ראה להלן הערה 82]. ובאור חדש פ"ה [תתקכז.] כתב "היה ליצחק העושר, כדכתיב [בראשית כו, יב] 'ויזרע יצחק בשנה ההיא ויברכהו ה'', ופירשו ז"ל [ב"ר סד, ז] עד שאמרו זבל פרדותיו של יצחק, ולא כספו וזהבו של אבימלך". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה.] כתב: "כי עושרו מן השם יתברך, כדכתיב אצל יצחק [בראשית

כו, יב] 'וימצא יצחק מאה שערים ויברכהו ה''. ודבר זה ידוע למביני מדע. ותבין זה ממה שחייב האדם לברך בכל יום מאה ברכות [מנחות מג:]". ובח"א לב"מ פה. [ג, לח.] כתב: "הרוצה להעשיר יצפין, והוא מכח מדת הדין, כאשר תבין דברי חכמה ודברי יושר ואמת. וכמו שאמרו ביצחק 'זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך'... כי אין העושר רק מכח מדת הדין". וכן כתב בח"א לב"ב טז. [ג, עא.]. והעושר הוא ברכה, וכפי שכתב בגו"א הנ"ל "הברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם, 'הרוצה להעשיר יצפין' [ב"ב כה:], והוא ידוע למבינים". הרי שברכה ועושר חד הם. וכן נתבאר בנתיב העושר הנ"ל שהחיוב לברך מאה ברכות בכל יום קשור לנאמר [בראשית כו, יב] "וימצא יצחק מאה שערים ויברכהו ה''". וראה להלן הערה 59. אמנם בח"א לכתובות קג. [א, קס.] כתב: "הברכה היא מדת יעקב, כדכתיב [בראשית מט, כו] 'ברכות אביך גברו'. והעושר ממדת יצחק, 'הרוצה להעשיר יצפין'". הרי שביאר שברכה לחוד [יעקב] ועושר לחוד [יצחק]. ויל"ע בזה.

(54) פירוש - רק מי שהוא צנוע ונסתר הוא ראוי לברכה, אך מי שהוא פרוץ ונגלה אינו ראוי לברכה, וכמו שמבאר והולך.

(55) אודות שהדברים הפחותים אינם פנימיים, ואילו הדברים העליונים הם פנימיים, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן פכ"ז [לאחר ציון 68] כתב: "כי הצרעת מאחר שהיא טומאה, אין זה רק בגלוי, כי מקום בית הסתרים אינו טמא, וגם שם אין הטומאה באה... ודבר [זה] מופלג בחכמה, כי הטומאה לא באה רק מכחות חצונות לא פנימות... כי הטהרה באה ממקום עליון נסתר... ואילו הטומאה באה מכח חיצון, ולפיכך כאשר נגלה באה הטומאה". ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.] כתב: "ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:] שאמרו שם סתם גוי מרבה דברים... והטעם הוא שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם". וכן הוא בדרוש על המצות [ס:]. וכן הוא בירושלמי יבמות פי"ג ה"ב. והקרבן העדה שם ביבמות כתב "ונחשב לכם [במדבר יח, כז], ולא לעכו"ם". ובספר זרע אברהם סימן יא סק"ה האריך בזה הגר"מ זעמבא זצ"ל הי"ד, וכתב: "עכו"ם אין לו מחשבה... שאין בכוחו לפעול במחשבתו על דיני תורה", ועל פי זה ביאר שמחשבת עכו"ם אינה מועילה להכשר טומאה. ומאידך גיסא על ישראל נאמר "עלה במחשבה", והוא מסטרא דמחשבה [זוה"ק ח"ב קיט:, ת"ז ת' מ' פ.]. וצרף

לכאן דברי רש"י [ויקרא כו, יז] "ורדו בכם שונאיכם - שאיני מעמיד שונאים אלא מכם ובכם. שבשעה שאומות העולם עומדים על ישראל, אינם מבקשים אלא מה שבגלוי, שנאמר [שופטים ו, ג] 'והיה אם זרע ישראל ועלה מדין ועמלק ובני קדם וגו' ויחנו עליהם וישחיתו את יבול הארץ'. אבל בשעה שאעמיד עליכם מכם ובכם, הם מחפשים אחר המטמוניות שלכם. וכן הוא אומר [מיכה ג, ג] 'ואשר אכלו שאר עמי ועורם מעליהם הפשיטו וגו'". הרי שאומות העולם שולטות רק מה שבגלוי, אך גלוי הסוד והמטמוניות נעשה רק ע"י ישראל. ובנתיב התורה פט"ו [תריז.] כתב: "כי החמרי בגלוי, ואין לו מדריגה נסתרת... כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת... כי כל ענין החמרי הוא בנגלה, ואין לו חלק בנסתרות". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "המשמיע קול בתפילתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר ["יושב בסתר עליון" (תהלים צא, א)]... ולפיכך הוא מקטני אמונה [ברכות לא.]". וקודם לכן בנתיב העבודה ס"פ ג [א, פו.] הזכיר יסוד זה בקצרה. וכן הוא בנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:]. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קג:] כתב: "'ואת צנועים חכמה' [משלי יא, ב], דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר. אבל מי שכל מעשיו בבלתי צניעות, זה הוא גשמי, ואין ראוי אליו החכמה. שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת, כך יש אל החמרי מדריגה שפלה נגלית, כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות" [ראה בסמוך הערה 60]. ובח"א לקידושין מט. [ב, קמז.] כתב: "כל אשר יש לו מדריגה עליונה יותר פנימי ולא חיצוני... אינו מרבה דברים, כמו הכסיל שהוא מרבה דברים. כי החכמה מדרגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית, מרבה דברים". וכן הוא בתפארת ישראל פט"ו [רלב:], נצח ישראל פנ"ז [תתפה:], ועוד. **ובהקדמה לאור חדש** [קלד:] כתב: "ויש שואלין, כי אם היה הנס [של פורים] גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה. ומפני כך אמרו כי אין זה מורה על גודל הנס של המגילה הזאת, כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה. אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר... כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר" [ראה למעלה פי"ח הערה 156, ופי"ט הערות 44, 45, 46].

(56) בכת"י [ת.] כתב משפט זה כך: "וכבר התבאר זה בפרק שלפני זה כי הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה". ואכן כך נתבאר למעלה פי"ט [לאחר ציון 42], וז"ל: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה כי ישראל נבדלים מענין החמרי, וראוי להם המעלה הפנימית אשר אין שם גלוי והרגש אשר שייך לגשם. וכאשר הם יוצאים מן מעלה הפנימית, ומגלים דברים נסתרים, בזה הם יוצאים ממקום מעלתם להיות בהם ענין הגשם, והגשם יש לו השתעבדות בודאי. ודבר זה ברור, כי כל דבר שהוא בהסתר, מפני שהוא נסתר, יש לו מעלה עליונה, אבל דבר שבגלוי הוא שפל ופחות". ואמרו חכמים [ב"מ פה:] "דאמרי אינשי אסתירא בלגינא קיש קיש קריא", ופירש רש"י שם "איסתירא בלגינא - סלע אחד בלגינא. קיש קיש קריא - מתקשקש ומשמיע קול, ואם היה מלא סלעים לא היה משמיע קול".

(57) יש להבין, האם כוונתו לומר שהמדריגה העליונה היא סימן לפנימיות, והפנימיות היא סבה לברכה. או להיפך, שהפנימיות היא סימן למדריגה העליונה, והמדריגה העליונה היא סבה לברכה. ומהסברא היה נראה יותר כצד השני [שהמדריגה העליונה היא הסבה לברכה], כי לפי הצד הראשון [שהפנימיות היא הסבה לברכה] תיקשי לך מדוע הוצרך כלל להביא לכאן "דברים פחותים" ו"דברים אשר הם עליונים", הרי היה סגי לומר שהצניעות של שרה ["איה שרה אשתך"] מזכה את זרעה בברכה, כי הצנוע הפנימי ראוי לברכה, לעומת הגלוי שאינו ראוי לברכה. ומה הצורך להכניס לכאן מימד נוסף; לנסתר יש מדריגה עליונה, ולגלוי יש מדריגה פחותה. דל מהכא מדריגותיהן של הנסתר והגלוי, ויספיק לומר שהפנימי ראוי לברכה מחמת פנימיותו, והגלוי אינו ראוי לברכה מחמת חיצוניותו, ותו לא מידי. אך לצד השני [שהמדריגה העליונה היא הסבה לברכה] ניחא, כי סבת הברכה היא מדריגתו העליונה של המתברך, לכך עלינו לחתור ולהורות שלפנימי ולצנוע יש את המדריגה העליונה הנרצית. **וכשתדקדק בלשונו** תראה שלכאורה כתב את שני הצדדים; בתחילה [לאחר ציון 54] כתב "כי הדברים הפחותים אין מדריגתם פנימי, ואינם ראוים לברכה. אבל דברים אשר הם עליונים במעלה הם פנימים, והם ראוים לברכה, מצד אשר הם פנימים נסתרים". הרי שפתותיו בררו מללו כי הפנימיות היא הסבה לברכה, והסימן לפנימיות הנרצית היא מדריגתו של המתברך; מדריגה עליונה היא פנימית, והפנימי ראוי לברכה. אך מדריגה תחתונה היא גלויה, והגלוי אינו ראוי לברכה. אך המשך לשונו מורה להיפך, שכתב "כי הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה... והפך זה הגלוי מורה על שפלות וחסרון, ואין ברכה בו". ולפי דבריו למעלה היה לכאורה צריך לומר ההיפך; במקום לומר "כי הצניעות וההסתר מורה

על עלוי מעלה" היה צריך לומר "כי עלוי מעלה מורה על הצניעות וההסתר". ובמקום לומר "והפך זה הגלוי מורה על שפלות וחסרון, ואין ברכה בו" היה צריך לומר "והפך זה השפלות והחסרון מורה על הגלוי, ואין ברכה בו". שהרי לא עלוי המעלה ושפלותה אנו מבקשים, אלא הפנימיות והגלוי של המתברך אנו מבקשים. ויל"ע בזה.

(58) לשונו בנתיב עין טוב ס"פ א [ב, רטו:]: "אין הברכה שולטת אלא בדבר הסמוי מן העין, וזה מפני כח העין, ודבר זה ענין גדול, ואין להאריך בזה". ובח"א לשבת קיג: [א, נא.] כתב: "כי הברכה שיהיה מתברך ומוסיף תמיד, ודבר זה סמוי מן העין, שכאשר ראה אותו העין כבר הוא בפעל, שכל אשר העין שולט בו הוא בפעל, שהרי כבר הוא נראה. ובדבר שכבר יצא לפעל, וכבר היה מה שהיה, איך יהיה בו ברכה. אבל דבר זה שאין העין שולט בו, ואינו נמצא עדיין בפעל, יש ברכה" [ראה למעלה פט"ו הערה 14, ולהלן הערה 82]. ובח"א לב"מ מב. [ג, כא:] כתב "אין הברכה מצויה וכו'. והטעם ידוע, מפני כי העין הוא שנותן גבול לכל דבר, והברכה אין גבול לה, שזהו עניין הברכה... והוא דבר ידוע למשכילים, כי הברכה היא מדריגה עליונה, שאין העין שולט בו" [ראה למעלה פי"ב הערה 13, ולהלן פ"מ הערה 62]. ונראה לבאר דברי קודש אלו, כי כבר השריש כמה פעמים שהברכה אינה באה מצד העולם הזה, אלא היא באה מן העולם העליון, ויש צורך באמצעי שיביא את הברכה מהתם להכא. וכגון, בנתיב התורה פי"א [תסט.] כתב: "אמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה במעשה ידיהם. כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידו תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם" [ראה בסמוך הערה 60]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים". וקודם לכן בנתיב העבודה פי"א [א, קי.] כתב בקיצור: "כיון שבטל בית המקדש שעל ידו בא הברכה לעולם, והוא היה צנור להביא הברכה, כמו שידוע, לכך אין הברכה מצויה כל כך". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תעז.]. ובח"א לחולין ס: [ד, צח.] כתב: "כי המטר הזה בא מלמעלה למטה, ודבר זה היה על ידי האדם, כי האדם הוא בין העליונים לתחתונים, והאדם הוא מחבר עליונים ותחתונים ביחד. ולפיכך הדשאים עמדו על פתח הקרקע ולא היה כאן מטר מן עליונים לתחתונים, שלא היה כאן חבור עליונים ותחתונים שיתנו העליונים הגשמים למטה, עד שהאדם, שהוא בין עליונים

ותחתונים [רש"י בראשית ב, ה], הביא המטר מן עליונים לתחתונים על ידי התפלה שהתפלל האדם שהוא בתחתונים אל עלתו יתברך, ואז עליונים ותחתונים מתחברים, ובאים הגשמים מעליונים לתחתונים, ולא קודם". נמצא שהברכה באה לעולם רק מפאת חבור ודביקות לעליונים [ע"י תלמיד חכם, בית המקדש, ואדם]. לכך אם המתברך אינו קשור כלל לעליונים, אין הוא בר ברכה, כי הברכה באה רק על ידי חבור לעליונים. והדבר הגלוי והנראה לעין הוא בעל מדריגה פחותה וחסרה, וכמו שנתבאר כאן, לכך הוא מופקע מקבלת ברכה מהעליונים. ולמעלה פט"ו [לאחר ציון 41] כתב "כאשר החומר נחלש ביותר, מתדבק הנפש והרוח בכח קדוש. וזהו דוקא בישראל. וכיון שהם דבקים בכח קדוש, אז בא להם הברכה בודאי".

(59) כמבואר למעלה הערה 53. ויש להבין, שמחדש כאן שברכת יצחק באה מהצניעות של שרה. אך המקרא מייחס ברכה זו לאברהם, שנאמר [בראשית כו, ג] "והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך", וכמו שכתב הרמב"ן [שם] "ויתכן שהוסיף לו ליצחק בשבועה הזאת שיקיים בו בעצמו השבועה אשר נשבע לאברהם אביו, שיהיה הוא ברכה בעמים, כאשר אמר לאברהם אביו [בראשית כב, יח] 'והתברכו בזרעך כל גויי הארץ'. ויהיה פירוש הכתוב [בראשית כו, ג] והקמותי בך את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך, כי אתה ברכה בעמים" [הובא למעלה הערה 53]. וכן המשך הפסוקים שם הוא [בראשית כו, פסוקים ד, ה] "והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל הארצות האל והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חקותי ותורותי". הרי שהמקרא תלה את ברכת יצחק ב"עקב אשר שמע אברהם בקולי", ואילו לדבריו כאן ברכת יצחק באה מפאת צניעותה של שרה, וזה כלל לא נזכר בקרא. ויש לעיין בזה.

(60) ועוד אודות שצניעות וברכה בני חדא ביקתא אינון, כן נראה מהא שהצניעות מביאה לחכמה, וכפי שביאר בנתיב הצניעות פ"א [ב, קג:], וז"ל: '"ואת צנועים חכמה' [משלי יא, ב], דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר" [הובא למעלה הערה 55]. והחכמה מביאה לברכה, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"א [תסט.], וז"ל: "אמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה במעשה ידיהם. כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידו תבא הברכה לעולם... שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם" [הובא למעלה הערה 58]. הרי שהצניעות מביאה לחכמה, והחכמה מביאה לברכה, ושוב זה מורה על הזיקה שבין צניעות לברכה.

(61) פירוש - למעלה הביא את שני המדרשים; המדרש הראשון [שמו"ר א, לב (הובא לאחר ציון 36)] תלה את עלית המים של משה ביעקב. והמדרש השני [ילקו"ש ח"א קסט (הובא לאחר ציון 49)] תלה את הצניעות של משה בשרה. נמצא שיתרו ראה במשה את היותו זרע יעקב, וזרע שרה.

(62) כמבואר למעלה [לאחר ציון 43].

(63) פירוש - יתרו ראה אצל משה ברכה נצחית וברכה כללית. ונראה שיש כאן הד לדבריו שהשכר בעוה"ב הוא בעל שני מאפיינים; הוא נצחי, והוא טוב, וכמו שכתב בבאר הגולה באר החמישי [לט.], וז"ל: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב. ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד עליו השלום [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח'". ובדרוש על התורה [כט.] הביא את הפסוק [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי וגו' והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וכתב: "ועוד יש לפרש כי 'והייתם לי סגולה', ר"ל שיהיו בני עולם הבא, כמשמעותו הפשוט, שרצה לומר שיהיו לו לנצח נצחים... ולכן אמר שוב 'כי לי כל הארץ', הוא הרמז על עולם הבא, דכתיב ביה [ישעיה ס, כא] 'ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ'. וכן נקרא העוה"ב 'כל' כדאיתא בב"ב [יז.] ג' הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין עה"ב, ואלו הן האבות, דכתיב בהם [בראשית כד, א] 'בכל', [בראשית כז, לג] 'מכל', [בראשית לג, יא] 'כל'. והנה שתי המלות האלו הכתובות כאן, דהיינו מלת 'כל' ומלת 'הארץ', רמזו על ב' דברים שהם כל עיקר העוה"ב; אם האחד, הוא הנצחיות, הוא הנרמז במלת 'ארץ', כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'... ומלת 'כל' יורה ענין השני, הוא העוה"ב, שהוא הטוב הגמור, וכולו טוב, שיש לו כל. וזהו 'כל הארץ', וכמו שכתוב בכל מקום על עוה"ב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', שרצה לומר שיהיה לו הטוב המוחלט, שזהו כאשר יש לו כל, ושהטוב ההוא יהיה נצחי". והן הן שתי הברכות שיתרו ראה אצל משה; טובה שהיא ברכה לכל העולם ["כל"], וטובה שהיא נצחית ["ארץ"]. ולהלן ר"פ כג ביאר את השמות השונים של הר סיני, והנוגע לנו הם השמות "הר בשן", ו"הר גבנונים" [תהלים סח, טז, עפ"י שמו"ר ב, ד], וז"ל: "שני שמות המורים על הטוב שיהיה אל המקבלים והמקיימים התורה... והטוב נכלל בשני דברים, הטוב בעצמו,

והמשך הטוב שיהיה נצחי. והשם הראשון מאלו שני שמות המורה על הטוב שיקבלו שומרי התורה, ולפיכך נקרא 'הר בשן', שכל מה שאוכלים בשניהם בשביל התורה. השם השני מורה על הנצחית שיש לישראל, ולפיכך נקרא ההר הזה 'גבנונים', שנקי מכל מום כגבינה, ובעבור שהוא נקי ואין בו מום, ישראל שקבלו התורה אין בהם מום, ודבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח, שכל הפסד שמגיע אל דבר לא יגיע רק מפני מום וחסרון, אבל לדבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי. נמצא שני שמות המורים על הטוב; האחד, הטוב שיקבלו. השני, מורה על הנצחית, ואלו שני דברים נזכרים בתורה תמיד על מעלת התורה, 'למען ייטב לך' וזהו הטובה שיקבלו, 'והארכת ימים' הוא הנצחית, כי כאשר הטוב הוא נצחי הוא טוב בכל, כי אם אינו נצחי אין טובתו נחשב". וכן כתב בהקדמתו לדרך חיים [כג:] שטוב התורה הוא "הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי". וכן הוא בנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע.]. וראה להלן פכ"ג הערות 18, 25, 26.

(64) לשון המשכיל לדוד [שם]: "[ד]הוה ליה למימר 'קראן לו וילון בביתנו', שהרי מאחר שהוא אורח, זהו מה שצריך לו. והכי אורחיה דקרא למכתב בכל מקום כמו [בראשית כד, כג] 'היש בית אביך מקום לנו ללין', וכן רבים. וכל שכן זה שעשה עמהן טובה גדולה, דלא סגי בתגמול אכילה אחת לבד".

(65) רש"י שם "ויאכל לחם - שמא ישא אחת מכם, כמו דאת אמר [בראשית לט, ו] 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל'" [ומקורו משמו"ר א, לב]. ואמרו חכמים [יומא עה.] "'זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם' [במדבר יא, ה]. רב ושמואל, חד אמר דגים, וחד אמר עריות... ולמאן דאמר עריות, הא כתיב 'נאכל'. לישנא מעליא נקט, דכתיב [משלי ל, כ] 'אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און'". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:] כתב: "ויש לך לדעת כי תשמיש נקרא אכילה, בין באשה ובין באיש. באשה כתיב 'אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און'. באיש נאמר 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל'... וכן בדברי חכמים [כתובות סד:] אוכלת עמו מלילי שבת ללילי שבת, וקאמר שהוא תשמיש, כדאיתא התם [כתובות סה:]. כלל הדבר, קבלת דבר יקרא אכילה, שהאדם מקבל דבר שהוא אוכל. והאשה מקבלת בודאי האיש, והאיש מקבל את האשה, כי כל חבור האחד מקבל את האחר, ושניהם מקבלים זה מזה, כמו שהוא כל חבור בעולם. ולכך נקרא הבעילה 'אכילה', בין לאיש ובין לאשה, כאשר האחד מקבל את האחר, כמו שמקבל את האכילה. וזה שאמר 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל'". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג.] כתב "כי כל האיברים הם זוגות, ואילו ראש הגויה והפה אלו שנים הם יחידים... והוא אשר רמזו חכמים בחכמתם כי אלו שניהם, הפה וראש הגויה עניין אחד, ולכך מפרשים 'כי

אם הלחם אשר הוא אוכל' זה אשתו. כי נקראו אלו שני איברים זה תחת זה, למי שיבין בסודי היצירה".

(66) רומז לקושי מדוע הוצרך הכתוב להאריך בקריאת משה לאכול לחם. וכן להלן בסוף הפרק [לאחר ציון 111] כתב "הנה נתבאר לך מה שהוצרך הכתוב להאריך 'קראן לו ויאכל לחם"'.

(67) "אכילה שמאכילין אורחים" [רש"י שם], וראה להלן הערה 99.

(68) "שתי משפחות - עמון ומואב, שלפי שלא קדמו ישראל בלחם ובמים נכתב שלא יבאו בקהל" [רש"י שם].

(69) לשון הגמרא במילואו "מרחקת את הקרובים, מעמון ומואב. ומקרבת את הרחוקים, מיתרו, דאמר רבי יוחנן, בשכר 'קראן לו ויאכל לחם' זכו בני בניו וישבו בלשכת הגזית".

(70) המשך הפסוק שם "ויהי דבר ה' אל הנביא אשר השיבו", ופירש רש"י שם "אל הנביא - נביא השקר. אשר השיבו - לאיש האלקים, מכאן אמרו 'גדולה לגימא שמשרה שכינה על נביאי הבעל'". וראה להלן ציון 79.

(71) "דאמרינן לעיל הניחו לו, שפתו מצויה לעוברי דרכים" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 81.

(72) שורש הכל, וכמו עיקר האילן.

(73) לשונו בנצח ישראל פי"ב [שיג:]: "כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנט:] כתב: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים כלכם היום]', אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר'. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר. וזהו אמרם 'כופר בעיקר', ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:]. ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב "הוא יתברך העיקר אשר הכל עומד בו, כמו שכל אילן עומד בעיקר שלו... כי הוא יתברך העיקר שקולט הכל". **ויש**

לבאר, מדוע דוקא לגבי כפירה נקרא הקב"ה "עיקר" ["כופר בעיקר"], ולא אמרו כן בקשר לאמונה ["מאמין בעיקר"], או בשאר מילי דמיטב. ואולי יש לומר, שחז"ל באו להורות את הסתירה מיניה וביה שיש בכפירה, שהכופר מתכחש למקורו, ואינו שת לבו שהוא כורת עצמו מן השורש שניזון ממנו. ובאור חדש פ"ד [תשעט:] כתב: "כאשר כופר בעיקר הנה נעקר מן העיקר לגמרי, וזהו כליון גמור" [ראה למעלה פ"ט הערה 228].

(74) לשונו בתפארת ישראל פל"ח [תקעו.]: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו" [ראה למעלה פ"ו הערה 44, פ"ט הערה 228, ופי"ב הערה 114]. ואודות שהקב"ה מפרנס כל הנמצאים, כן אומרים "הוא קל זן ומפרנס הכל" [ברכה ראשונה בברכת המזון]. ולהלן פס"ה כתב: "השם יתברך אשר הוא קיום הנמצאים, ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם, ודבר זה הוא עליון במעלה יותר מן הבריאה, לכך אמר [פסחים קיח.] שהקב"ה יושב ברומו של עולם כשהוא מחלק מזון, להודיע על מדריגה יותר גדולה שהמזון בא ממנה. וראיות עצומות הם על זה, שהרי נתינת מזון הוא לכל בריה וכל בריה משותף בו, ואין ספק כי דבר כזה יותר עליון מן עיקר הבריאה, שכל בריאה ובריאה יש לה יצירה מיוחדת, שאין זה כזה. אבל במזון הכל שוים, כי גם מזונות הכלב ראוי לאדם. ולפיכך המזון דבר השוה לכל הוא, גדול וקטן, אמר [שם] 'ומחלק מזון לכל בריה'" [ראה להלן הערה 102]. ובאור חדש פ"א [שסא:] כתב: "הוא יתברך מפרנס הכל". ובנצח ישראל פי"ג [שלה.] כתב: "מצד שהוא יתברך התחלת הכל, ולכך הוא מפרנס ומחיה הכל". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצד.] כתב: "אם אין חסדי השם יתברך, לא היה העולם קיים כלל, כי צריכים אל חסדו, ומכל שכן לפרנסה שלהם, ובחסדו מפרנס הכל ומשפיע אל הכל". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.], ויובא בהערה הבאה.

(75) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח:]: "כי השם יתברך מפרנס כל הנבראים, וכל אשר הוא קרוב אל השם יתברך, הוא מפרנס גם כן. דומה לזה אילן שהוא נטוע בארץ, העיקר משפיע פרנסה על כל הענפים. וכל ענף אשר הוא קרוב אל העיקר, הוא משפיע יותר מן אשר הוא רחוק. ולפיכך כאשר האדם משפיע מלחמו אל אחר, במדה זאת הוא קרוב אל השם יתברך, אשר הוא נותן ומשפיע ומפרנס הכל... שהיא מקרבת הרחוקים כאשר יש לו מדה זאת, שנותן פרנסה לאחר, בזה מתקרב אל השם יתברך" [ראה בסמוך הערה 78]. **ובעוד שכאן** מבאר שהמשפיע לזולתו הוא קרוב לה', הרי בתפארת ישראל פנ"ו [תתעב:] ביאר גם לאידך גיסא, שהקרוב לה' אזי ה' משפיע

עליו, שכתב "כי השם יתברך משפיע למי שהוא קרוב אליו". וכן להלן ס"פ עא כתב "כמו שהאדם מפרנס בני ביתו, כך היה השם יתברך מפרנס את הכהונה". ומצירוף דבריו בתפארת ולהלן ס"פ עא לדבריו כאן עולה, שהמשפיע לזולתו מתקרב אל ה' [דבריו כאן], ולכך ה' ישפיע עליו עוד [דבריו בתפארת ולהלן פע"א], וככל שישפיע האדם על זולתו, ה' ישפיע עליו יותר. ונקודה זו ממש מבוארת בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו.], שכתב: "[כי] כאשר עושה טוב לאחר, השם יתברך משפיע לו ג"כ הטוב והחסד. כי כמו כאשר יש נחל קטן, והוא מחובר אל הנהר הגדול אשר אין לו סוף, כאשר יוצאין המים מן הנחל הקטן, ומשפיעים מים לבור שסמוך לו, תכף ומיד יוצאים מים מן הנהר הגדול, וחוזר ומשפיע אל הנחל אשר מחובר לו המים שיצאו ממנו, ובאותו דרך שיצאו ממנו המים הם באים אליו. כך כאשר בעל גמילות חסד, אשר הוא דבק בטובו של השם יתברך, כאשר משפיע לאחר מטובו, אז השם יתברך אשר הוא טוב, משפיע לו הטוב בעצמו אשר הוא עושה. וכל עוד אשר המים יוצאים ומשפיעים לאחר, יושפע לו גם כן, וכפי אשר השפיע, ובאותו דרך אשר השפיע, משפיע לו גם כן. והבן הדברים האלו מאוד, ותבין כי ראוי בעל המדה הזאת לתשלום גמול יותר מהכל". וכן הוא בגו"א בראשית פי"ח אות יח [ש:]. ובדר"ח פ"ה מ"ח [רנה:] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם, והשפיע אל הבריות מה שצריך להם. ואם לא שיהיו בעולם גם כן אנשים משפיעים מטובותם לאחרים, לא היה ראוי שיברא העולם ולהשפיע להם מה שצריך להם. כי מדה זאת שייך אצל מדת החסד, שאין ראוי לעשות חסד אלא אם כן הוא בעל חסד, שכן אמרו חז"ל [מו"ק כח:] דקבר יקברוניה, דטען יטענוניה וכו'. פירוש, כל גמילות חסדים שהאדם עושה, ראוי שיהיה נעשה לו גם כן... שבעל גמילות חסדים, לפי החסד שעושה ראוי שיהיה נעשה לו. ולפיכך אם לא שיהיו בעולם גומלי חסדים משפיעים מטובם, לא היה ראוי שיהיה השם יתברך בורא העולם ומשפיע לו מה שצריך אל העולם". ובנתיב העבודה ספ"א כתב: "כאשר האדם גומל חסדים, השם יתברך גומל חסד עמו גם כן... ולכך כתיב [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'" [הובא למעלה פ"ו הערה 124, ולהלן פכ"א הערה 51].

(76) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.]: "לכך היא מרחקת הקרובים, כי כאשר אין לו דבר זה, כמו עמון ומואב שלא קדמו ישראל בלחם ומים, והיו קרובים ונתרחקו, מאחר כי מדת השם יתברך שהוא מפרנס הכל, וזה שאינו עושה כך, אין לו קורבה אל השם יתברך". וראה להלן הערות 91, 92.

(77) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח:] "פירוש זה, כי הלגימא כאשר אחד בא לביתו ומבקש לאכול, והוא נותן לו, כמו שנתן יתרו למשה כאשר בא משה לביתו, וזה דבר גדול מאוד". ובכת"י [ת.] כתב: "בארו בזה כי האכילה והשתיה שהיה נותן יתרו למשה, על ידה היה זוכה להתקרב אל השכינה".

(78) דבריו יאירו באור יקרות מאמר חכמים [קידושין לב:], שאמרו "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק שהיו מסובין בבית המשתה בנו של רבן גמליאל, והיה רבן גמליאל עומד ומשקה עליהם. נתן הכוס לרבי אליעזר, ולא נטלו. נתנו לרבי יהושע, וקיבלו. אמר לו רבי אליעזר, מה זה יהושע, אנו יושבין ורבן גמליאל ברבי ["כלומר אדם גדול, וכן כל 'ברבי' שבגמרא" (רש"י שם)] עומד ומשקה עלינו. אמר ליה, מצינו גדול ממנו ששמש; אברהם גדול הדור היה, וכתוב בו [בראשית יח, ח] 'והוא עומד עליהם'. ושמא תאמרו כמלאכי השרת נדמו לו, לא נדמו לו אלא לערביים. ואנו לא יהא רבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו. אמר להם רבי צדוק, עד מתי אתם מניחים כבודו של מקום ואתם עוסקים בכבוד הבריות. הקב"ה משיב רוחות ומעלה נשיאים ומוריד מטר ומצמיח אדמה ועורך שולחן לפני כל אחד ואחד, ואנו לא יהא רבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו". ועומק הדברים הוא שכאשר אדם משפיע מזונות על זולתו, בזה הוא מתקרב אל הקב"ה, שנוהג כמוהו. ובדרוש לשבת תשובה [עט.] כתב "צוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה, מפני כי הדברים המתדמים יחד, יש להם חבור ביחד. ואשר הם הפכים, אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק". ובתפארת ישראל פ"ט [קמב:] כתב: "אמרו בפרק קמא דסוטה [יד.] 'אחרי ה' אלקיכם תלכו' [דברים יג, ה], וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא הלוך אחר מדותיו. הרי כי ההתדמות אליו במעשים מה שאפשר נקרא הליכה אחריו, וההליכה אחריו הוא דבוק בו יתברך. כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד, והדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה" [ראה למעלה פ"ה הערה 98]. וכן הוא בנתיב האמונה פ"ב [א, ריא:]. **אך יש להעיר**, שאמרו חכמים [סוטה יד.] "הלך אחר מדותיו של הקב"ה; מה הוא מלביש ערומים... אף אתה הלבש ערומים. הקב"ה ביקר חולים... אף אתה בקר חולים. הקב"ה ניחם אבלים... אף אתה נחם אבלים. הקב"ה קבר מתים... אף אתה קבור מתים". ומדוע לא אמרו גם "מה הקב"ה נותן לחם לנבראים, אף

אתה תתן לחם לנבראים". ובמיוחד שבנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח:] כתב: "ודוקא לגימא, שהוא נותן לו מזון ופרנסה, כי מדת השם יתברך שהוא מפרנס הכל בלחם... שנותן פרנסה לאחר, בזה מתקרב אל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 75]. ואם פסגת הנהגת החסד של הקב"ה היא פרנסת הנמצאים, מדוע הושמטה הנהגה זו מרשימת הדברים שהוזכרו בגמרא [הלבשת ערומים, ביקור חולים, ניחום אבלים, וקבורת מתים]. אך יש לדון בזה, דהאם דבריו כאן [שהמשפיע לזולתו הוא מתקרב לה'] הם מחמת המצוה "והלכת בדרכיו, מה הוא אף אתה", או שיש כאן ענין אחר. ונראה שיש כאן ענין אחר, וזאת משום שני טעמים; (א) כאן לא הזכיר כלל את המצוה של הליכה בדרכיו. (ב) כאן המשיל זאת לאילן, שחלקי האילן הקרובים לעיקר משפיעים לחלקי האילן המרוחקים מהעיקר. ואם ענין זה נמצא אצל חלקי האילן, בודאי שאין לזה שייכות למצות "והלכת בדרכיו". אלא מוכח שמעלת המשפיע לזולתו היא ענין של מציאות, שהמשפיע לזולתו הוא דומה לעיקר, ולכך מתקרב לה', שהוא יתברך גם העיקר. ומי שאינו משפיע לזולתו אינו דומה לעיקר, ולכך הוא מרוחק מהעיקר. ואם כן, אין כאן שום דמיון לרשימת המעשים שיש בהם קיום של "הלך אחר מדותיו של הקב"ה". ודו"ק. וראה להלן הערה 92, שמוכח משם יסוד זה.

(79) זהו המשך המאמר [סנהדרין קג:] שהשכר הניתן על השפעת מזונות לזולתו הוא "ומשרה שכינה על נביאי הבעל" [ראה למעלה הערה 70].

(80) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.]: "ומשרה שכינה על עובדי הבעל. וזה כמו שאמרנו, כאשר יש לו מדה זאת הוא קרוב אליו יתברך, ולכך משרה שכינה עליו, אף אם הוא מעובדי הבעל". ואודות שהשראת שכינה באה מקרבתו של האדם לה', כן מצינו לגבי נבואה, וכמו שכתב בח"א לב"ב יב. [ג, סז:], וז"ל: "יותר היה מוכן לנבואה החכם, ממה שהיה מוכן לנבואתו הבלתי חכם, כי היה השם יתברך קרוב אל העולם, והוא יתברך קרוב אל החכמים יותר מאשר הוא קרוב אל הבלתי חכם". ונבואה והשראת שכינה שייכות להדדי, וכפי שהזכירן יחד למעלה פי"ז [לאחר ציון 7], וז"ל: "כאשר הגון הוא לנבואה, השכינה עצמו עליו". ולהלן פע"ב כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל על ידי הכנה שבהם על שאר בעלי חיים שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים, הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חיים שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן, וכמו כן לא יתכן

שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם". וראה למעלה פט"ו הערה 45, פי"ז הערה 8, ופרק זה הערה 11.

(81) כפי שהזכירו במאמר זה [סנהדרין קג:] שהשכר הניתן על השפעת מזונות לזולתו הוא "ומעלמת עינים מן הרשעים" [ראה למעלה הערה 71]. ויש לציין, שבגמרא ובעין יעקב הזכירו קודם "ומעלמת עינים מן הרשעים", ורק לאחר מכן אמרו "ומשרה שכינה על נביאי הבעל", ולא להיפך כפי שנקט כאן. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח:] הביא את המאמר כפי גירסת הגמרא שלפנינו, וביארו לפי סדר הגמרא שלפנינו.

(82) פירוש - השפע הוא רבוי ["משפעת סוסיו יכסך אבקם" (יחזקאל כו, י), ופירש רש"י שם "כשיש סוסים הרבה מעלים אבק ברגליהם... וכן 'ושפעת מים תכסך' (איוב כב, יא) דלאפוי"שון בלע"ז"]. ועם הרבוי תמצא רק ברכה, שהיא גם ענין של רבוי ["כל ברכה שבמקרא לשון ריבוי הוא דבר המרבה ומצוי בו שובע, פוייש"ן בלע"ז" (רש"י סוטה י.). הרי שהלע"ז של "שפע" ושל "ברכה" היא אותה תיבה (פוייש"ן)]. ואין בברכה דין, כי דין הוא ענין של צמצום והגבלה. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:], בביאור דברי הגמרא [ברכות ז.] שהקב"ה אמר "ישמעאל בני ברכני. אמרתי לו, יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך... ותתנהג עם בניך במדת הרחמים, ותכנס להם לפנים משורת הדין", וז"ל: "כאשר אמר 'ישמעאל בני ברכני', לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך. רק הדבר הזה שעל ידי ברכה זאת יהיה הוא יתברך נמצא אל הנמצאים, שהם בניו, במדת הברכה. וזה שלא יתנהג עם בניו במדת הדין, ויכנוס להם לפנים משורת הדין. ודבר זה נקרא 'ברכה', כי כל ברכה הוא תוספת ורבוי יותר מן השעור המוגבל, שאין הברכה שנותן לו מה שהוא צרכיו בלבד, כי לא היה זה ברכה מה שהוא נותן לו צרכיו. אבל עניין הברכה שיהיה לו תוספת חוץ מן השעור... כלומר שיהיו מדותיו בלא שיעור מוגבל, עד שיהיה נכנס עם בניו לפנים משורת הדין, ואז הוא נוהג במדת הברכה, שהוא דבר שמוסיף לעשות... שמדותיו שנוהג עם ברואיו הם לפנים משורת הדין, ואין מדותיו מוגבלים משוערים, דבר זה נקרא ברכה אליו" [הובא למעלה פט"ו הערה 14]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "לפיכך אמר כי מיכאל [ממונה על] מים... מושפע ממנו הטוב והחסד, כי המים אין בהם דין כלל" [ראה להלן הערה 95, פכ"ז הערה 33, ופל"ו הערה 137]. ו"מים" היא תיבה שיכולה להאמר רק בלשון של רבוי [כפי שביאר למעלה פי"ח לאחר ציון 74], ולכך "המים אין בהם דין כלל". ובח"א לע"ז ג: [ד, כד.] כתב: "המים אין בהם דין, רק רצון, ודבר זה ידוע למבינים". ובבאר הגולה באר הרביעי [שם.] כתב: "הטוב הגמור אין בו דין". והנה כאן מעמיד ברכה לעומת מדת

הדין, אמנם להלן פע"א כתב "הברכה שיורדת לעולם באה במדת הדין לעולם... שכל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים, בא במדת הדין. והוא נרמז בברכת 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים מכלכל חיים בחסד'. כי אף שהוא מפרנס אותם בחסד, מכל מקום כאשר נתגלה בעולם באה הפרנסה בדין, לכך נקבע בברכת 'אתה גבור'. וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין... כי כל שפע בא לעולם על ידי דין" [הובא למעלה הערה 53]. וכן כתב בנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ.]. אמנם זה לא קשה, שהברכה מתגלה ובאה לעולם מכח מדת הדין, אך היא עצמה מופקעת ממידת דין. ודו"ק.

(83) אודות שהעין והראיה מורות על הדין, כן נתבאר להלן פכ"א [לאחר ציון 53], וראה שם הערה 56. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.] ביאר בבא זו באופן אחר, וז"ל: "ובזה הטעם מעלמת עין מרשעים, וזה כי הרשע, שהוא רחוק מן השם יתברך, וכאשר יש לו מדה זאת שנותן ומשפיע מלחמו לאחר, בזה מתלבש במדת השם יתברך, אשר הוא משפיע אל הכל, ולכך מעלמת העין מן הרשע". ופירושו, שעצם עניינו של הרשע הוא היותו רחוק מה', וכמו שכתב להלן פל"ב [לאחר ציון 15], וז"ל: "כי הרשע דומה לכלב, כמו שהכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים, והכל מרחיקים את הכלב, וכך הרשע רחוק ממציאות האמיתי, כי הרשע מפני רשעתו רחוק מן המציאות". אך כאשר הוא מתדמה ומתקרב אל הקב"ה, בזה עצמו מוסר ממנו שם "רשע", וממילא גם הדין של הרשע מוסר ממנו. וראה להלן הערה 97.

(84) "פירוש, שאם שגג ולא נתן אכילה ושתיה לאחר, עולה זדון, ונענש על זה כאילו היה זדון" [לשונו להלן].

(85) אודות שיש להזהר יותר בדבר שיש לו חשיבות, כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [טו.], וז"ל: "'גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב' [תהלים יט, יב], לפי מעלת הדבר צריך שיהיה נזהר שלא יכשל בו". ובהמשך שם [כג:] כתב: "לפי מדרגתם ומעלתם ראוי שיהיה נזהר בהם... כי לפי מדרגת ומעלת הדבר צריך שיהיה נזהר שלא יחטא". ובדר"ח פ"ה מ"א [לג.] כתב: "בודאי הפרש יש בין גונב סלע, ובין גונב כתר המלך". הרי שככל שהדבר חשוב יותר, כך יש עליו להזהר יותר. והואיל והמשפיע מזון לאחר הוא נעשה על ידי זה קרוב אל ה', וכמו שנתבאר, לכך יש להזהר במדה זאת בפרט, ו"אין ראוי שיהיה שוגג בה". ובשו"ת מהרשד"ם [חו"מ סימן קמא] פסק שזהב טעון שמירה יותר מעולה מכסף. וצרף לכאן דברי הרמב"ם [הלכות בית הבחירה פ"ח ה"א] "שמירת המקדש מצות

עשה, ואע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו. אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין, לפלטרין שאין עליו שומרין". הרי ששמירה וחשיבות שייכות להדדי, והטעם הוא שבדרך כלל דבר חשוב טעון שמירה מעולה יותר.

(86) בא לבאר טעם שני במעלת המשפיע מזונות לזולתו. ועד כה ביאר שזהו משום שגם ה' מפרנס את הנמצאים כעיקר, ולכך יש במעשה זה לקרב את בעליו לה'. אך מעתה יבאר שהמעשה מורה על מעלה אלקית נבדלת של הנותן [ולא משום שכך ה' נוהג], "כי הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל" [לשונו בהמשך]. נמצא שלפי הסברו הראשון ההסתכלות היא על המעשה לכשעצמו, ולפי הסברו השני ההסתכלות היא על הגברא העושה. ובכת"י [ת:] שילב ביניהם, שכתב: "כי יש לך לדעת כאשר היה קרב אל המעלה הנבדלת, מופשטת מן הגשמית, בזה היה קרוב אל השם יתברך. ואם הוא מרחיק מזה, הוא מתרחק מן השם יתברך". וראה להלן הערות 92, 97, 110.

(87) לשונו בדרוש על התורה [יב:]: "ואמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו' [שבת פח:]. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה, נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת. והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים, ואינם מקבלים, ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל, כאשה הזאת המיוחדת לקבלה, אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים. בכן אם הוא רוצה לקבל, דבר ראוי שיעמוד בין התחתונים הסגולים לקבלה לשפלותם... כי אין העליונים בעלי קבלה כאמור" [הובא למעלה פי"ז הערה 14, ולהלן פל"ו הערה 112]. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.] כתב: "השפעת המזונות לאחר, דבר זה הוא נחשב מדה שכלית... שהנבדל מן החומר משפיע, והחומר הוא מקבל... כי הגשמי אינו משפיע, רק השכלי הוא משפיע". ובנתיב התורה פ"ח [שכו:] כתב: "התורה השכלית, מפני שהיא שכלי אין לה ענין הגשם, כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית, שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל. ולפיכך עיקר התורה כאשר משפיע לאחר, ובזה מורה כי התורה היא שכלית מתפשטת מבלי גבול. וזה מצד הרב המלמד, שאם אינו משפיע לאחרים, אינו נותן לתורה ענין השכל, שהוא משפיע אל הכל".

(88) לשונו בכת"י לדר"ח פ"ב מ"ה [הובא שם בהערה 516]: "כי האדם כאשר יש לו גסות החמרי, והחמרי הוא מקבל, ואינו משפיע, ולכך עם הארץ אינו חסיד, כי החסיד עושה החסידות וטוב עם אחר... ולכך אמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד', שכל חסידות מה שהוא עושה הטוב עם הבריות, ואין המדה הזאת ראוי לעם הארץ, שהוא

חמרי, והוא מקבל, ואינו משפיע לאחר". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים [ראה להלן הערה 95]. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.] כתב: "בעל גמילות חסדים יש בו הטוב, ומשפיע הטוב והחסד לאחר, ובזה הוא מסולק מן החמרי, כי החמרי הוא מקבל ואינו משפיע כלל. ולכך אמרו 'אין עם הארץ חסיד'. כי החסיד הוא שנוהג חסידת עם אחר, ומשפיע לו הטוב. וזה שהוא עם הארץ בעל חומר, אין משפיע הטוב לאחר. כי החמרי הוא מקבל, ואין משפיע". ובח"א לב"ב עד. [ג, קב.] כתב: "שאילו היה להם ענין הגשם, אין הגשם משפיע". **ומצינו בספריו** שני הסברים מדוע החומרי מקבל; (א) עצם הקבלה הוא הרכבת הנותן עם המקבל, כי מעתה המקבל אינו עומד יותר לעצמו, אלא הוא מורכב ומתאחד עם הנותן, וההרכבה שייכת רק אצל החומרי. (ב) כל קבלה מורה על חסרון במקבל, וחסרון שייך רק אצל החומרי. **וכהסבר הראשון** כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:], וז"ל: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה". ובנתיב התורה פ"ד [רא.] כתב: "כי תלמיד חכם יש לו השכל, אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו. כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפז:] כתב: "עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו". ושם במשנה ט [תשכא.] כתב: "מי שמקבל מזולתו אינו פשוט... שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו... כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו... והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו... כי כאשר גוזל מאחרים, הנה אינו ראוי להיות קרוב אל השם יתברך, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו. והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו". ובנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד

היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים. אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה, שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... ואין במורכבים אחד עומד בעצמו, שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים". וראה למעלה פי"ז הערה 14, להלן פכ"ו הערות 54, 58, 69, 70, ופכ"ט הערה 67. **וכהסבר השני** כתב להלן פמ"ד, וז"ל: "כי מה שאכל אדם מן עץ הדעת [בראשית ג, ו], מורה זה שהיה חסר, ולכך לקח מעץ הדעת. וזהו ענין חמרי, שהרי החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל הוא חסר מה שהוא מקבל". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלג.] כתב: "וכל חסר מקבל". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכד.] כתב: "דבר זה מבואר כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר". וכן הוא בח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.]. ואמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה", הרי שהגוף הוא תמיד חסר [ראה למעלה פ"ד הערה 36, ולהלן פכ"ח הערה 38].

(89) לשונו בכת"י [ת:]: "הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל, לפי שהבלתי גשמי הוא מיוחד בנותן ומשפיע, והגשם הוא מיוחד במקבל... וכאשר היה דבק בנתינת האכילה והשתיה, הוא מתקרב אל מדריגה הנבדלת" [ראה להלן הערה 92]. ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.] כתב: "השמים והארץ, שהם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת, וכך השמים משפיעים והארץ מקבלת" [הובא למעלה פי"ב הערה 58, ולהלן פכ"א הערה 9]. וכן כתב בח"א לב"ב עד. [ג, קב.]. והרי השמים קרובים לה', לעומת הארץ, שנאמר [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". נמצא שהמשפיע הוא קרוב אל ה'. **וצרף לכאן** דבריו בבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.], שכתב: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת, מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה... הבחינה השנית, מצד שהשם יתברך עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול... השמים שהם עלולים יש בהם הבחינה הראשונה, שיש להם קירוב וחבור יותר אל השם יתברך...

והארץ יש לה הבחינה השנית, שהשם יתברך נבדל מהם" [הובא בחלקו למעלה הקדמה ראשונה הערה 74, ולהלן פכ"ג הערות 75, 108].

(90) בכת"י [ת:] מוכח שמלים אלו נאמרו על יתרו, וכמובא להלן הערה 92. ואודות שבעל מדריגה אלקית מתקרב אל הקב"ה, נראה ביאורו, כי כמה פעמים כתב שהחומר הוא מסך המבדיל בין ה' לנמצאים. לכך כאשר נהיה בעל מדריגה אלקית, בזה הוא גובר על החומרי, ומבטל את המסך החוצץ בינו לבין ה'. וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [קסח:], וז"ל: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי... אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 419, פ"ד הערה 87, פ"ז הערה 138, פי"ב הערה 29, ולהלן פל"ד הערה 9].

(91) רש"י [סנהדרין קד.] "קרובין לישראל, שבאו מלוט [בראשית יט, לז-לח], בן אחי אברהם [בראשית יב, ה], ורחקן המקום שלא יבואו בקהל [דברים כג, ד]". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רג:] כתב: "עמון ומואב בעצמם היה מלוט, שאמר אברהם אליו [בראשית יג, ח] 'כי אנשים אחים אנחנו'". ומה שרש"י כתב "קרובין לישראל", והמהר"ל כתב "קרובים תחלה אל השם יתברך", חד הוא, וכפי שכתב בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח.], וז"ל: "כאשר האדם מקרב את קרוביו ושכניו, אז השם יתברך גם כן קרוב לו, כשם שהוא מקרב את השייכים לקרב אליו, כך השם יתברך קרובו, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו'. ובמדרש [דב"ר ב, טו] אמר הקב"ה לישראל, קרובכם אני, שנאמר 'אשר לו אלקים קרובים אליו'. הרי כי הקב"ה נקרא קרוב לישראל. ואם האדם מקרב קרוביו את אשר ראוי לקרב, נחשב גם כן הקב"ה קרוב אליו. ואם מרחק אותם, ודוחה קרוביו, איך יהיה השם יתברך קרוב אליו". הרי הקרוב לישראל הוא מתקרב לה', והרחוק מישראל הוא מתרחק מה'. ולוט אמר [רש"י בראשית יג, יא] "אי אפשי לא באברם ולא באלקיו". ולאידך גיסא מצינו ש"העומד כנגד ישראל, כאילו עומד כנגד הקב"ה" [רש"י במדבר לא, ג]. ומה שהמהר"ל נקט ב"קרובים אל השם יתברך", ולא ב"קרובין לישראל" [וכרש"י], כי נקודתו העיקרית כאן היא שהנותן מזונות לזולתו הוא מתקרב אל המדריגה האלקית, ובזה הוא מתקרב אל השם יתברך. ועמון ומואב שסרבו לתת מזונות לישראל, בזה הם נתרחקו מהשם יתברך. וראה למעלה פי"ז הערה 88, והערה הבאה.

(92) יש להבין מדוע דוקא לפי הסברו השני מציין שהקירבה של עמון ומואב באה מצד "משפחות אברהם", ואילו לפי הסברו הראשון לא הזכיר מזה כלום, שלמעלה [לפני ציון 75 (לפי הסברו הראשון)] כתב "מי שהוא מפרנס ומשפיע הפרנסה לאחר, מתקרב אל העיקר. והוא הדין כאשר הפך זה, הוא מרוחק מן העיקר. ולפיכך הרחיקה הלגימא את עמון ומואב, שנאמר [דברים כג, ה] 'על דבר אשר לא קדמו אתכם וגו'". ומה ההבדל בין הסברו הראשון להסברו השני בנקודה זו. ויש לומר, כי לפי הסברו הראשון מעלת המשפיע מזונות לזולתו היא משום שכך ה' נוהג, כי מחמת שה' הוא עיקר העולם, לכך ה' מפרנס את העולם. וכתוצאה מכך מי שמשפיע מזונות לזולתו, מתקרב לעיקר, ומי שאינו עושה כן, מתרחק מהעיקר. ולפי הסבר זה נראה שאין שום הבדל אם אותו אדם היה מעיקרא קרוב לה' או רחוק מה', כי מעלתו היא משום שבמציאות הוא מתנהג כפי שהקב"ה מתנהג [כמבואר למעלה הערה 78], ומציאות זו אינה תלויה בקרבתו לה' או בריחוקו מה' של האדם העושה. ולפי זה מה שהגמרא אמרה "מרחקת את הקרובים ומקרבת את הרחוקים", לרבותא נקט לה, שאפילו אם היה מעיקרא רחוק, יכול להתקרב כשנוהג כן. וכן אפילו אם היה מעיקרא קרוב, יכול להתרחק כשאינו נוהג כן. אך באותה מדה היה ניתן לומר "מרחקת את האדם ומקרבת את האדם". **אך להסברו השני** מעלת המשפיע מזונות לזולתו היא משום שמעשה ההשפעה הוא נבדל ואלקי ["כי הנבדל נותן"]. ומי שאינו משפיע מזונות לזולתו הוא חומרי וגשמי ["הגשם הוא מקבל"]. נמצא שלפי הסברו הראשון ההסתכלות היא על המעשה לכשעצמו, אך לפי הסברו השני ההסתכלות היא על הגברא העושה, שהוא מתנהג כנבדל [כמבואר למעלה הערה 86, ולהלן הערות 97, 110]. ובזה יש מקום לדון, דבשלמא מי שהיה שייך מעיקרא למדריגה מרוממת זו, יש בהמנעותו מהשפעת מזונות לזולתו התרחקות ופרישה מה', בבחינת "שנה ופירש יותר מכולן" [פסחים מט:]. אך אם הוא לא היה מעולם שייך למדריגה מרוממת זו, מה מקום יש לומר שכאשר אינו משפיע מזונות לזולתו, והוא בשב ואל תעשה, הוא מתרחק ופורש מה'. וכן לאידך גיסא, מי שמשפיע מזונות לזולתו משום שכך מנהג אבותיו בידיו, מה שייך לומר שהוא עוסק במעשה נבדל ואלקי, הרי עושה כן מחמת מצות אנשים מלומדה [ראה גו"א בראשית פי"ט אות ו (שכג.) שביאר שהכנסת האורחים של לוט לא הפקיעה ממנו שם "רשע", כי עשה כן רק דרך הרגל כמו שעשה בית אברהם]. לכך צריך לומר שאיירי במי שהיה שייך להשפעה זו, ועם כל זה ישב ולא עשה כלום. וכן לאידך גיסא, איירי במי שהיה מעיקרא מנותק מהשפעה זו, ועם כל זה השפיע מזונות לזולתו. ולפי זה מה שהגמרא אמרה "מרחקת את הקרובים ומקרבת

את הרחוקים" אינו משום "לרבותא נקט לה", אלא שזה שייך לעצם הענין; רק מי שהיה קרוב ושייך למדריגה זו, ועם כל זה לא עשה דבר, הוא פורש ומתרחק מה'. וכן לאידך גיסא, רק מי שהיה רחוק ממדריגה זו [כמו יתרו שבא מהאומות], ועם כל זה הוא עשה מעשה כל כך נבדל, הוא מורה על עצמו שהוא קרוב לה'. לכך רק לפי הסברו השני הוסיף שעמון ומואב "היו קרובים תחלה אל השם יתברך, שהם ממשפחות אברהם", כי כוונתו לומר שמידת אברהם היא חסד ["וגמילות חסדים לא היה נמצא כמו באברהם, כמו שידוע" (לשונו למעלה פ"ו לאחר ציון 75), וראה להלן פכ"ז הערה 37, פכ"ט הערה 114, ופל"ו הערה 111], ועם כל זה עמון ומואב לא קידמו את ישראל בלחם ומים. ולכך הזכיר את "משפחות אברהם" רק לפי הסברו השני, ולא לפי הסברו הראשון. **וכן מוכח** להדיא מהכת"י [ת:], שכתב שם: "לפיכך כאשר היה [יתרו] נותן האכילה והשתיה לאחר, בזה היה מתקרב אל השם יתברך, ומתרחק מן הענין אשר היה בו כבר, **שכל האומות נוטים אל החומריות**, וכאשר היה [יתרו] דבק בנתינת האכילה והשתיה, הוא מתקרב אל מדריגה הנבדלת. וכן הוא בעמון ומואב, כאשר לא נתנו לחם ומים אל ישראל **כאשר ראוי להם** במה שהיו קרובים תחלה אל השם יתברך, שהם משפחות אברהם, נתרחקו **אחר שהיו קרובים אל השם יתברך**". הרי ההוספות הקצרות שישנן בכת"י מורות בעליל שלכך כוונתו. ודו"ק.

(93) צרף לכאן את דבריו הידועים של הרא"א דסלר זצ"ל [מכתב מאליהו כרך א עמוד כ], וז"ל: "יש זוכה לעלות בעשותו מעשים למעלה ממדריגתו, ועל ידי זכויות שאינן שלו. מי שעובד בענין הנצרך לתיקון העולם, זוכה על ידי כך לסייעתא דשמיא, שהוא יתעלה ממדריגתו... כי מי שצריכים לו לתיקון העולם, אף שאינו ראוי לעבודה זאת, הוא זוכה לכל הסייעתא דשמיא לאותו ענין". והראני לדברים אלו הרב יהודה קופרמן זצ"ל, שדברים אלו היו נר לרגליו, ושגורים תדיר בפיו.

(94) בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמב.] כתב משפט זה כך: "וזהו גם כן מה שאמר כי המדה הזאת משרה שכינה על נביאי הבעל, שהיא מעלה אלקית, לכך מביא השכינה אל שאינו ראוי לו, מצד שיש לו מעלה אלקית הנבדלת כאשר משפיע לאחרים, לכך משרה השכינה אף על שאינו ראוי". דוגמה לדבר; העולם הזה הוא עולם גשמי [כמבואר למעלה הקדמה ראשונה הערה 15, ופי"ח הערה 52], ועם כל זה שורה בו השכינה מחמת המעלה עליונה שיש בו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"א [יג:], וז"ל: "יש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [אבות פ"ה מ"א], ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה, ומורה על זה מספר עשרה,

כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה... שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה... שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה, לכך השכינה עם מספר זה" [ראה להלן פכ"ב הערה 122]. וכשם שיש השראת שכינה בעוה"ז הגשמי מחמת מעלתו העליונה [שנברא בעשרה מאמרות], כך היתה השראת שכינה על נביאי הבעל מחמת המעלה העליונה [שנתנו מזונות לזולתם].

(95) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [רז:]: "ודבר ידוע הוא זה כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים". ובנתיב התורה ר"פ ח [שכו.] כתב: "כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה ולא לאחר". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים" [הובא למעלה הערה 88. וראה להלן פכ"ז הערה 33, ופל"ו הערה 137].

(96) לשונו בנתיב הצדקה ספ"ב [א, קעג:]: "כי אף שיש לו קטרוג מצד הדין, כאשר האדם נותן צדקה וחסד לעני, יש לממון שלו קיום מצד החסד, כמו שהוא עושה חסד לאחרים". הרי שהנוהג במדת החסד, אזי מדת הדין מסולקת ממנו. ובנתיב התשובה ספ"ה [צב:] כתב "כי הצדקה, שהוא החסד, מבטל הדין". ומקרא מלא הוא [משלי כא, יד] "מתן בסתר יכפה אף". ורבינו בחיי [שמות כב, כד] כתב "'מתן בסתר יכפה אף', יאמר כי גם אם הפורענות ראויה לבוא עליו, זכות מתן בסתר יסלקנו מעליו". והכתב והקבלה [שמות לג, כב] כתב "'מתן בסתר יכפה אף', שרצה לומר יסתיר ויעלים את האף שיש לו עליו". אמנם בסמוך יבאר שכאן איירי דוקא בהשפעת מזונות לזולתו, ולא בנתינת צדקה. ובכת"י [ת:] כתב כדבריו כאן כהסבר שני, והקדים לזה הסבר אחר, וכלשונו: "ואמר עוד שמעלמת העין מן הרשעים, כי בשביל שמעלה הזאת היא מעלה נבדלת, מעלמת עין מן הרשע, הנוטה בכל מקום אחר מדת הגוף. ועוד, כי מאחר שהוא עושה חסד וכו'".

(97) למעלה [לאחר ציון 80 (לפי הסברו הראשון)] ביאר באופן אחר, וכלשונו: "ומעלמת עין מן הרשעים, כי עם השפע שמשפיע לא תמצא רק ברכה, ולא מדת הדין. לכך היא מעלמת עין מן הרשעים". אך זהו כאמור החילוק שבין שני הסבריו; לפי הסברו הראשון עיקר המעלה בנתינת מזונות לזולתו הוא שכך נוהג הקב"ה, "ולפיכך מי שהוא מפרנס ומשפיע הפרנסה לאחר, מתקרב אל העיקר" [לשונו למעלה לפני ציון 75]. אך לפי הסברו השני עיקר המעלה בנתינת מזונות לזולתו הוא משום ה"מעלה אלקית,

לפי שנתינת האכילה והשתיה, שהוא השפעה לאחרים, הוא מפעולת הנבדל, שהוא נותן ומשפיע תמיד, כי הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל" [לשונו למעלה לאחר ציון 86]. נמצא שלפי הסברו הראשון ההסתכלות היא על המעשה לכשעצמו, ולפי הסברו השני ההסתכלות היא על הגברא העושה [כמבואר למעלה הערות 86, 92, ולהלן הערה 110]. לכך לפי הסברו הראשון ביאר שעם מעשה ההשפעה תמצא רק ברכה, ולא מדת הדין. אך לפי הסברו השני ביאר שעם הגברא שעושה חסד אין נוהג עמו בדין.

(98) עומד על לשון חכמים [סנהדרין קג:] "גדולה לגימה... מרחקת את הקרובים ומקרבת את הרחוקים, ומעלמת עינים מן הרשעים וכו'", ומדוע דובר דוקא על לגימה [מזונות], ולא בצדקה. וקצת תמוה שמעיר כן באמצע ביאור המאמר, כי עד כה עסק בביאור המאמר, ובהמשך יחזור לבאר את סוף המאמר ["ועוד אמרו שם ששגגתו עולה זדון"], ומה ראה באמצע ביאור חלקי המאמר לבאר הלשון של "גדולה לגימה". אמנם בח"א לסנהדרין שם [ג, רמב.] כתב ככל דבריו כאן כמעט אות באות, ושם אכן ביאר קודם את המאמר עד תומו, ורק לאחר מכן כתב "ומה שאמרו 'גדולה לגימה' דוקא, שנתן לחם להתפרנס לאחרים וכו'" [וכותב כדבריו כאן אות באות].

(99) כפי שפירש רש"י [סנהדרין קג:] "לגימה - אכילה שמאכילין אורחים" [הובא למעלה הערה 67].

(100) כמו שאמרו חכמים [תענית כג:] "ומאי טעמא קדים סלוק ענני מהך זויתא דהוות קיימא דביתהו דמר לעננא דידיה ["מזויתא דדביתהו - מאותו הרוח שאשתו שם עלו העבים תחלה, שהיא נענית תחילה" (רש"י שם)]. משום דאיתתא שכיחא בביתא ויהבא ריפתא לעניי, ומקרבא הנייתה. ואנא יהיבנא זוזא, ולא מקרבא הנייתיה". ורש"י [כתובות סז:] כתב "ומקרבא הנייתי - הנאתי מזומנת, שאני מחלקת לחם ובשר ומלח, אבל אתה נותן מעות לעניים, והם טורחים וקונים סעודה". אמנם המהר"ל מבאר שהחסרון בנתינת מעות אינו משום הטירחה לקנות, אלא משום "שמא לא יתפרנס בה". וראה הערה הבאה בביאור הכרחו של המהר"ל לומר כן. **ועוד אודות** המעלה שיש בנתינת פרנסה על פני נתינת מעות, הנה נאמר [דברים י, יח] "אוהב גר לתת לו לחם ושמלה", ופירש רש"י שם "ודבר חשוב הוא זה, שכל עצמו של יעקב אבינו על זה התפלל, [בראשית כח, כ] 'ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש'". ובגו"א שם אות טו [קסט:] כתב: "ואם תאמר, ולמה הוא חשוב דבר זה כשנותן לו בגד ללבוש, דהא כל אדם בעולם יש לו בגד ללבוש ולחם לאכול. ויש לומר, דהכי פירושו, כי לשאר בני אדם אין הקב"ה נותן לו רק העושר, וכיון שאינו מזמין לפניו לחם לאכול ובגד ללבוש, רק ממון, והוא עצמו עושה ממנו בגדים.

סוף סוף, לא נתן לו דבר חשוב בשעה שנתן לו, רק שהוא עשה ממנו דבר חשוב. אבל הגר מזמין לפניו בגד ולחם, שהוא דבר חשוב בעצמו. ונראה כי חשוב הגר אצל השם יתברך, ולא יאמר שהגר הוא פחות ושפל אצל השם יתברך, כמו שהוא אצל האדם". וראה הערה הבאה.

(101) בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח:] כתב הסבר אחר, וז"ל: "ודוקא לגימא, שהוא נותן לו מזון ופרנסה, כי מדת השם יתברך שהוא מפרנס הכל בלחם, דכתיב [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר', ודבר זה עיקר הפרנסה, שמפרנס את הברואים" [ק"ק שבגו"א שהובא בהערה הקודמת כתב שה' נותן רק לגר לחם ושמלה, אך לשאר בני אדם ה' נותן ממון]. ומה שכאן ביאר באופן אחר מדבריו בנתיב גמילות חסדים, הוא משום שבנתיב גמילות חסדים מבאר המאמר כהסברו הראשון כאן [שמעלת המשפיע מזונות לזולתו היא שדומה להקב"ה], ולא הביא שם את הסברו השני שהביא כאן [שמעלת המשפיע מזונות לזולתו היא שהוא נבדל מהחומר (ורק בביאור הבבא "שגגתו עולה זדון" נגע שם בהסברו השני)], לכך ביאר שמעלת הלגימא היא שהמשפיע דומה להקב"ה "שהוא מפרנס הכל בלחם". אך כאן מבאר את מעלת הלגימא לפי הסברו השני, לכך ביאר שהמעלה האלקית הצמודה להשפעת מזונות היא רק בהשפעת פרנסה בעצם, ולא בהשפעת כסף וזהב לאחר. ואף על פי שלמעלה ביאר שמעלתה הנבדלת של ההשפעה היא משום ש"הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל" [לשונו למעלה לפני ציון 87], ומבחינה זאת לכאורה אין מקום לחלק בין השפעת מזונות להשפעת כסף וזהב, דאידי ואידי הוי מעשי השפעה, מ"מ כאשר נותן מזונות יש בזה השפעה גדולה יותר מצד המקבל, כי המקבל כסף וזהב "שמא לא יתפרנס בה", ולא יהיה כאן מקבל להשפעה, וכאשר אין מקבל אין גם נותן, כי "כאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל... יסולק כח הנותן" [לשונו בגו"א דברים פל"ב אות יב (תפט.)]. ומעתה יובן מדוע הוצרך לבאר שהחסרון בנתינת כסף וזהב הוא "שמא לא יתפרנס בה", ולא ביאר כרש"י בכתובות שהחסרון הוא בטרחה לקנות מזונות [הובא בהערה הקודמת], כי הטרחה בקנית מזונות אינה ממעטת משם "מקבל", וממילא יש כאן מקבל, ויש כאן נותן המשפיע על זולתו כפי שעושה הנבדל, ולא יהיה מובן מדוע נקטו בלגימא ולא בהשפעת ממון. אך לאחר שביאר שהחסרון הוא מפאת שעלול להיות שלא יהיה מקבל, אזי גם עלול להיות שלא יהיה נותן, ואם אין נותן אז אין כאן מעשה של השפעה, וכמו שנתבאר.

(102) בכת"י כאן [תא.] הוסיף דברים, וז"ל: "כי יש בזה עוד דבר עמוק ומופלא למה הלגימה מקרב ומרחק, בעבור [שזו] המדה שנותן הוא יתברך לחם לכל בשר [תהלים

קלו, כה], באותה מדה מקרב הרחוקים, ומרחק הקרובים בה'. ולפיכך מי שנותן לחם לבריות, השם יתברך מקרבו, אף שהיה רחוק. ומרחקו אם אינו נותן לחם, אף שהיה קרוב. ודבר זה הוא עמוק מאוד ומופלא". ונראה לבאר קמעא את רמיזותיו כאן ובכת"י על פי דבריו להלן פס"ה, שכתב שם בזה"ל: "השם יתברך אשר הוא קיום הנמצאים, ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם, ודבר זה הוא עליון במעלה יותר מן הבריאה, לכך אמר [פסחים קיח.] שהקב"ה יושב ברומו של עולם כשהוא מחלק מזון, להודיע על מדריגה יותר גדולה שהמזון בא ממנה. וראיות עצומות הם על זה, שהרי נתינת מזון הוא לכל בריה וכל בריה משותף בו, ואין ספק כי דבר כזה יותר עליון מן עיקר הבריאה, שכל בריאה ובריאה יש לה יצירה מיוחדת, שאין זה כזה. אבל במזון הכל שוים, כי גם מזונות הכלב ראוי לאדם. ולפיכך המזון דבר השוה לכל הוא, גדול וקטן, אמר [שם] 'ומחלק מזון לכל בריה'" [הובא למעלה הערה 74]. ומתבאר מדברים אלו שנתינת מזונות היא יותר עליונה מעצם בריאתו. לכך, המתלבש במדה זו הוא מתקרב לה' למרות שהיה רחוק, כי ריחוקו נובע ממעשיו ["מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחיקוך" (עדיות פ"ה מ"ז)], ומעשיו שייכים להיותו אדם פרטי מסוים, וזה נקבע בעת בריאתו. אך נתינת מזונות היא עליונה יותר מבריאתו הפרטית. לכך בנוגע לנתינת מזונות אין מעשיו מעלים או מורדים כלום, אלא אם מחלק מזונות הוא מתקרב לה' למרות מעשיו המרחיקים. ואם אינו מחלק מזונות הוא מתרחק מה' למרות מעשיו המקרבים. **ובנתיב גמילות חסדים** פ"ד [א, קנט.] הרחיב יותר בנקודה זו, וציין לדבריו שכתב כאן, וז"ל: "ובזה שאמרו דבר זה בלשון 'לגימא', שהלשון משמע שהבא לביתו פותח פיו, והוא נותן לו לאכול. רצה לומר בזה, כי דבר זה, היינו שהוא מבקש לאכול, ולא שמזמין אנשים לביתו, רק שהמקבל בא לביתו של המשפיע ומבקש לאכול. ודבר זה הוא דבר עמוק, כי עיקר הטעם במה שהוא קרוב אל השם יתברך מפני שהוא יתברך משפיע אל הכל, וזה נקרא השפעה כאשר המקבל מבקש ורוצה שיהיה משפיע לו, והוא משפיע אליו, ולא כאשר אין חפץ ומבקש לקבל. ולכך אמר 'גדולה לגימא', שהלגימא היא שהמקבל פותח פיו וחפץ לקבל, והוא נותן לו. והדברים האלו הם עוד עמוקים, ובארנו דבר זה בחבור גבורות השם".

(103) המעלה האלקית שיש בנתינת מזונות לזולתו.

(104) אמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ד] "אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם". ובדר"ח שם [פג:] כתב: "כי כאשר הוא מחלל השם יתברך, אשר השם הוא מורה על המהות, כי השם הוא בא על מהות הדבר ועצמו שבו הוא נבדל מזולתו. ומפני זה ראוי שיהיה 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'. וזה כי חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף

שייך שוגג כאשר הוסר מאתו השכל, ואילו היה אצלו השכל לא שייך שוגג וטעות כלל, שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל ונעשה בעל גוף. ולכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו. ודבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית. אבל החטא בחלול השם, מצד כי השם הוא המהות המופשט, הנה אי אפשר לומר שיהיה החטא רק במדריגה עליונה נבדלת, שזה ענין השם שהוא בא על המהות המופשט. ולפיכך אמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', שכמו שהחוטא במזיד בודאי חטאו גדול, שהרי חטאו מצד השכל, שהוא נבדל בלתי גשמי. וכך השוגג אשר חוטא בחלול השם, הוא החוטא במדריגה הנבדלת, שהרי השם בא על המהות המופשט השכלי בלבד... שהחטא השוגג הוא קל, מפני שלא חטא במדריגה הנבדלת מן הגשמי, כי השוגג הוא עושה החטא בלא דעת והשכל, ואין זה נחשב רק לגוף הגשמי ובמדריגה השפלה, הוא מדריגה הגשמית, ולפיכך החטא הזה אינו חמור כל כך. אבל החטא במדריגה הנבדלת, שהיא מדריגה יותר עליונה, וזהו כאשר חוטא במזיד, או החוטא בחלול השם, ועל זה שייך לומר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'. ואף כי האדם עושה בשוגג, מכל מקום החטא הוא בדבר המופשט, דלא שייך שם שגגה בזה, כי השגגה היא מצד מדריגה הגשמית בלבד כמו שהתבאר, ואין זה במדריגה עליונה של השם, ולפיכך 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'" [ראה להלן פל"א הערה 43].

(105) לשונו בכת"י [ת:]: "כי כאשר המעלה הזאת נבדלת, בכל דבר כזה שהוא נבדל, אין שוגג, כי אחר שאין שוגג בדבר הנבדל, ואין שייך בו שגגה, לכך נענש אף על השוגג. שהשוגג מענין טעות האדם, וזהו שייך בשאר מצות התורה, מפני שהם לאדם במה שהוא אדם גשמי, וצריך לקיים מעשה המצוה. ודבר שהוא לאדם במה שאינו גשמי כמו שאמרנו לך, כמו דבר זה שהיא מדה נבדלת אשר שייך לאדם במה שיש בו מעלה נבדלת, לא שייך שם שוגג, כי אין שם ענין השוגג, ולפיכך שגגתו עולה זדון". וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ט [תשעד.], נצח ישראל פי"ט [תטו:], נתיב התשובה פ"א [ז.], ח"א לר"ה יז: [א, קיז.], ח"א לקידושין מ. [ב, קמב:], ח"א לב"מ לג. [ג, כ:], וח"א לסנהדרין קג: [ג, רמב.]. וצרף לכאן שתיבת "שגג" היא כמו תיבת "שגה" [כמו "שגיאה"], וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [צג:], וז"ל: "אמר [תהלים יט, יג] 'שגיאות מי יבין' כנגד השגגות". וראה להלן פל"א הערה 41.

(106) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [רנה.]: "למה הזהיר על התלמוד ביותר... ועוד, למה 'שגגת תלמוד עולה זדון' דוקא. אבל פירוש דבר זה, כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי

שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא. והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה... שהתלמוד הוא שכלי". ובח"א לב"מ לג. [ג, כ.] כתב: "חכמה הוא התלמוד, שהוא החכמה באמת, לאפוקי המשנה, שאין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין, ולא ידע למה זה... ונקרא בלשון הכתוב [דברים ד, ו] 'ושמרתם', זו משנה [רש"י שם], לפי שהמשנה הוא ציור המצוה בלבד, אין צריך כ"כ שיחכם בה, רק שיזכיר דבר המצויר, ולכך נקרא המשנה בלשון שמירה. אבל בתלמוד הוא נקרא 'למוד', ונקרא ג"כ חכמה... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר". ואמרו חכמים [סוטה כב.] "אתמר, קרא ושנה [משניות], ולא שימש תלמידי חכמים... הרי זה כותי", ובח"א שם [ב, סג:] כתב: "כי הכותי אינו רוצה רק בתורה שבכתב, ותורה שבכתב אין טעם לו. ולא כן התורה שבעל פה, שכל אשר אמרו חכמים הכל בטעם ובשכל. וזה שלמד המשנה כמו שאנו לומדין תורה שבכתב, בלי טעם המשנה, הרי זה כותי. ואם היו הכותיים חוקרים על המצות ולעמוד על בורים, הרי בודאי היו מקיימים את המצוה כמו שאמרו חכמים, כי הדעת והחכמה נותן לעשות המצוה כמו שאמרו חכמים. אבל עשיות המצות שלהם בלי דעת וחכמה. לכך נקרא 'כותי', שכל דבר שלא נתברר בחכמה נקרא זה תורת כותי, ולכך הלמד משנה בלי שיבין הטעם, הוא כותי". ובח"א לסוטה מד. [א, פא:] כתב: "ג' דברים; מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך. ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אל האדם, כי דברי השם יתברך הם רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה, כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה, עד שיובן ענין המצוה על בוריה. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות. ולכך הם ג' חלקים שאין זה כזה, ונקראים 'מקרא משנה תלמוד'". וראה הערה הבאה.

(107) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [רנו.]: "לפיכך אמר 'שגגת תלמוד עולה זדון', וזה כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר, שאם אין החומר השכל הוא בפועל, ואין בו שגגה וטעות. ולפיכך השגגה שייך במעשים, אשר הם שייכים לגוף החמרי. ולפעמים השכל, שהוא מאיר אל האדם החמרי, אינו אתו והוא טועה, אבל בשכל אין שייך טעות. ולפיכך 'שגגת תלמוד עולה זדון', כי מאחר שהתלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות. למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים,

שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה. ולפיכך 'שגגת תלמוד עולה זדון' דוקא, שאין דבר שהוא הכל שכל כמו התלמוד, ולא מקרא ולא משנה, ואין בידו הנר מאיר כאשר למד דברים אלו. ובמדריגת השכל אין שגגה כלל". ושם מאריך בזה עוד.

(108) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.]: "ואמר כי שגגתו עולה זדון. דבר זה כמו שאמרו רז"ל [אבות פ"ד מי"ד] 'שגגת תלמוד עולה זדון'. ובארנו דבר זה במסכת אבות [שם] שאין ראוי להיות שגגה במדריגה השכלית, כי השגגה הוא כאשר סר השכל מאתו, ואינו יודע מה שעושה. אבל בדבר שהוא שכלי, אין בשכל שגגה, ולפיכך 'שגגת תלמוד', שהוא דבר שכלי, 'עולה זדון', כי אין שייך בזה שגגה, אשר השגגה הוא מצד הגוף הגשמי, ולכך השגגה עולה זדון. וכן דבר זה הוא השפעת המזונות לאחר, דבר זה הוא נחשב מדה שכלית... שהנבדל מן החומר משפיע, והחומר הוא מקבל. ולכך מאחר שהדבר הזה, דהיינו ליתן פרנסה לאחר, הוא מדריגה שכלית נבדלת, שגגתו עולה זדון, כי אין שייך לכאן הגשמי, כי הגשמי אינו משפיע, רק השכלי הוא משפיע, ולכך שגגתו עולה זדון". ולהלן ס"פ לא כתב: "כי נועל הקב"ה דרכי תשובה, שההתראה שהוא עובר נראה שהוא חוטא בשכלו ובדעתו, ואין תשובה רק לטעות שהוא בא מן גוף האדם, לא מן הדעת, כמו שנתבאר למעלה בפסוק 'קראן לו ויאכל לחם'", ושם הערה 50.

(109) את מעלתו של המשפיע מזונות לזולתו.

(110) לא מצאתי בשאר ספריו שיבאר יותר ממה שביאר כאן.

(111) פירוש - נתבארו כאן שני טעמים במעלתו של המשפיע מזונות על זולתו; (א) הואיל וה' מפרנס את הנמצאים כעיקר, ולכך יש במעשה זה לקרב את בעליו לה' [למעלה לאחר ציון 71]. (ב) מעשה זה מורה על מעלתו האלקית הנבדלת של הנותן, שהנבדל הוא משפיע, ולא משום שכך ה' נוהג [למעלה לאחר ציון 86]. נמצא שלפי הסברו הראשון ההסתכלות היא על המעשה לכשעצמו, ולפי הסברו השני ההסתכלות היא על הגברא העושה [ראה למעלה הערות 86, 92, 97].

(112) שזהו הקושי שעמד לעיני חז"ל בגמרא [סנהדרין קג:], וכמבואר למעלה הערה 66.

פרק כא

(1) לשון הפסוק במילואו "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה".

(2) לשונו בכת"י [תב.]: "נתעוררו חכמים במה שכתב 'בימים הרבים ההם', שהרי מן ביאת משה ליתרו עד כאן לא היה יותר ששים שנה, שהרי בן כ' הרג המצרי [שמו"ר א, כז]. ואם כן למה אמר 'בימים הרבים ההם', אלא שהיו ימי צער".
(3) זהו המשך דברי המדרש.
(4) חסר כאן את המשפט הבא מדברי המדרש הנ"ל "'ויאנחו בני ישראל' למה נתאנחו, לפי שאמרו חרטומי מצרים וכו'". וראה להלן הערה 17.
(5) לשון המדרש שלפנינו "לפי שאמרו חרטומי מצרים, אין לך רפואה אם לא נשחוט מקטני ישראל ק"נ בערב וק"נ בבקר, ורחץ בדמיהם שתי פעמים ביום. כיון ששמעו ישראל גזירה קשה, התחילו מתאנחים וקוננים".
(6) במה שימי צער נקראים "רבים". ובכת"י [תב.] הקדים לכאן הסבר שלא הביא בנדפס, וכלשונו: "אלא שהיו ימי צער, ושייך בהם 'רבים'. כי הזמן מורגש לחוש כאשר הם ימי צער, ודבר זה אין צריך ראיה. אבל ימי שמחה הם מעט בעיני האדם, וכמו שכתב אצל יעקב [בראשית כט, כ] 'ויהיו בעיניו כימים אחדים'. ואני אומר שלכך קרא אותם 'רבים', כי כאשר הימים הם ימי שמחה וכו'". וכהסברו הראשון כתב בתפארת ישראל ס"פ מג [תרעו.], ובפתיחה לאור חדש [קנ.].
(7) מעמיד "שמחה" לעומת "צער". וכן באור חדש פ"ו [תתתז:] כתב: "פירוש 'מיגון לשמחה' [אסתר ט, כב], זה נאמר על כח הגופני שהוא בצער, ונהפך אל השמחה" [ראה למעלה פט"ז הערה 96]. ולהלן פמ"ו כתב "כי כל הויה גורם שמחה, וכל הפסד גורם צער".
(8) פירוש - כאשר הם ימי שמחה, זה מורה שהעולם נמצא בשלימות הראויה לו, ושלימות זו באה אליו מחמת השפע ["הברכה"] שה' משפיע עליו. ואודות שהשמחה מורה על השלימות, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, באור חדש פ"ו [תתרכט:] כתב: "כאשר אמרנו בכמה מקומות כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". ושם פ"ט [תתתב:] כתב: "כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער, שהוא בחסרון". ובתפארת ישראל פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובנצח ישראל פס"ב [תתקלט:] כתב: "ידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד, כך השמחה בשביל ההשלמה" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 155, פ"ז הערה 145, ולהלן פכ"ג הערות 113, 116]. ובנתיב התורה פ"ד [רכא.] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה. והפך זה

ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת, שהוא הפסד". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תי:], דר"ח פ"ו מ"ב [לד:], ועוד. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. ואודות שקיום העולם הוא מחמת השפע שמשפיע עליו ה', ראה הערה הבאה.

(9) פירוש - כאשר יש השפעה תמידית של ברכה מן ה' אל העולם, אז העולם נוהג על פי הסדר שה' קבע בעבורו. ודברים אלו מבוארים על פי מה שכתב בנתיב העבודה פי"א [א, קי.], וז"ל: "אמרו בסוף סוטה [מט.], משחרב בית המקדש... עולם על מה קאי, אסידרא דקדושה... וביאור זה, כי העולם הזה הוא מקבל מן העולם העליון, ודבר זה אין לו ביטול ולא יפול תחת הבטול כלל. ואף כי חרב בית המקדש, אין בטול אל מדריגה זאת העליונה. ועל דבר זה קאי עלמא, כי כאשר בטל בית המקדש, שעל ידו היתה ברכה באה לעולם, אבל עדיין לא בטל דבר זה שעולם הזה מקבל מן עולם העליון. ולפיכך קאמר דקאי על סדרא דקדושה... כי על ידי זה הברכה באה מעולם העליון לעולם הזה, ובזה לא שייך הפסק כלל... אנו אומרים 'קדיש לעלם ולעלמי עלמיא'... ועל דבר זה העולם עומד, ולא היה הפסק לזה מה שמקבל עולם הזה מן העולם העליון". וכן הוא בנצח ישראל פכ"ב [תעז.]. ובאור חדש פ"א [רסח.] כתב: "העולם הזה התחתון מקבל מן האמצעי, ומן עולם העליון. כי הם שלשה, תחתון ואמצעי ועליון, והתחתון יש בו מכל השלש". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "ידוע כי העליונים, דהיינו עולם העליון, משפיע לעולם הגלגלים, והגלגלים משפיעים אל התחתונים... כי התחתונים מקבלים ואינם משפיעים, כמו העני הזה שהוא מקבל ואינו יכול להשפיע". ובח"א לב"ב קב. [ג, קב.] כתב: "ארובות השמים, אשר מזונותיו של אדם מושפעים מהם... ולכך כתיב [מלאכי ג, י] 'אם לא אפתח להם ארובות השמים והרקותי לכם ברכה עד בלי די'... רצה לומר במה שהשמים משפיעים... כאשר מתחברים ארובות השמים לתחתונים, ואז מקבלים התחתונים שפע מן השמים... אשר מקבלים התחתונים שפע מן ארובות השמים... כמו חבור זכר ונקבה, אשר הזכר משפיע והחומר מקבל". ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.] כתב: "השמים והארץ, שהם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת, וכך השמים משפיעים והארץ מקבלת" [הובא למעלה פי"ב הערה 58, ופ"כ הערה 89]. והאבן עזרא [שמות ו, ג] כתב: "ידענו כי ה' ברא ג' עולמות שהזכרתי, והעולם השפל יקבל כח מעולם התיכון".

(10) פירוש - ה' נתן סדר לעולם, וסידר את העולם על פי אותו סדר, לכך כל מה שבא מה' הוא מסודר ומקושר, כי זו הנהגתו של ה' בעולם. ולמעלה בהקדמה שניה [פד:] כתב "כל

הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי". ושם בהמשך [צב:] כתב "טבע ומנהגו של עולם הוא מסודר מן השם יתברך שיהיה נוהג עליו, ובאותו הסדר שנתן להם השם יתברך הם קיימים". ולמעלה בהקדמה שלישית [קלח:] כתב "סדר העולם שהוא מן השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכז.] כתב: "שהוא יתברך קרוב אל עולמו, שהוא יתברך עצם הסדר". ואודות שה' חפץ בסדר, כן כתב בגו"א דברים פ"ל אות א [תסג:], וז"ל: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו... שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם. וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמה.] כתב: "שכרן של רשעים... חוץ מן הסדר, שיהיה לרשע שכר טוב, והוא יתברך חפץ לשלם שכרו בעולם הזה... ולא יהיה עוד דבר שהוא שלא כסדר". ובנצח ישראל ר"פ לא [תקצד.] כתב: "כי הוא יתברך, אשר סדר העולם, וחפץ בסדר הנמצאים, מקוה ומצפה אל הגאולה". ושם בהמשך הפרק [תרה.] כתב: "כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי'... כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך". ובאור חדש פ"ג [תרה:] כתב: "כי לפי הראוי והסדר אשר השם יתברך רוצה" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 73, ולהלן פכ"ג הערה 9].

(11) לשונו להלן פל"ט [לאחר ציון 50]: "הוא יתברך מסדר ומאחד הכל... כי במה שהוא יתברך אחד, הוא מאחד ומסדר ומקשר החלקים זה בזה, עד שהם אחד, קשורים קצתם במקצתם, והנה מאתו סדר מציאות העולם". ובתפארת ישראל ר"פ לד [תצח.] כתב: "'וידבר אלקים את כל הדברים וגו'' [שמות כ, א]. במכילתא [שם] 'כל הדברים' בדבור אחד נאמרו, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כך, שנאמר 'וידבר אלקים וגו''... באור דבר זה, כי אלו עשרת הדברות ראוים היו שיהיו נאמרים בדבור אחד, וזה כי התורה היא סדר העולם, וכל סדר מקשר דבר עם דבר, עד שהכל נעשה אחד... וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת... התורה היא סדר העולם, וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד". ובנתיב התורה פ"א [כו.] כתב "וזה שאמרו במדרש [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא את עולמו. רצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו. ומפני שהתורה היא סדר כל העולם, כל דבר שהוא מסודר הוא דבר אחד מקושר, כמו שהיא התורה היא סדר אחד, כי התורה אחת היא". ומבואר מכך שהסדר

הוא אחד כאשר הוא בא ממסדר שהוא אחד [הקב"ה והתורה]. כי מה שכל דבר מסודר הוא מקושר ואחד, הוא משום שהסידור עצמו יכול להעשות רק על ידי מסדר שהוא אחד [ראה בנתיב התורה פ"א הערה 24 שנקודה זו נתבארה שם]. וזהו מתק לשונו כאן "לפי שכל דבר שהוא מסודר **מן השם יתברך**, סדור שלו מתאחד ומתקשר". וראה להלן פכ"ג הערה 8, ופל"ט הערות 51, 52.

(12) ו"מתאחד ומתקשר" עומד כנגד "רבוי", וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ד [תקג:], וז"ל: "התחלת התורה באל"ף [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך וגו''. כי התורה הפך העולם; שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף, ובריאת העולם בב' ["בראשית ברא וגו'" (בראשית א, א)]". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "כי הדבר אשר הוא מתאחד, אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד" [הובא למעלה פי"ד הערה 104, ובסמוך הערה 15]. לכך כאשר העולם נוהג על פי סדר שסידר השם יתברך, אין בו "ימים רבים", כי אין רבוי בדבר שמסודר מה'. וראה להלן הערה 16 מה שנתבאר שם.

(13) לשונו בכת"י [תב.]: "אבל אם הם של צער, שהקב"ה נותנם למקרים". כי הדברים המקריים יכולים לפגוע באדם, וכמו שכתב בח"א לר"ה טז: [א, קי:], וז"ל: "כי הוא נמסר למקרים הפוגעים באדם, והם מיתה מקרית". ובח"א לב"מ פו. [ג, מה.] כתב "ידוע עניין נגעים, הם מקרים מתהווים בעולם, והם פגעי הזמן". ובגו"א בראשית פ"ו אות יד [קכז:] כתב: "לפי שההנהגה בעולם הוא על ידי טוב, ובו מעורב דבר רע במקרה". הרי הרע הוא מקרי.

(14) כי "סדר" הוא הפך ל"מקרה", וכמו שכתב למעלה הקדמה שניה [עט.]: "אם הפוך המטה נחש אינו טוב בעצם רק במקרה, אם כן אינו נחשב כלל מציאות, רק מציאות במקרה, ודבר זה לא יכלול כלל במציאות שהם מסודרים מאתו יתברך". ולהלן ר"פ ע כתב: "כל דבר עראי הוא מקרה, ואינו בעצם... שאין חבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים". ובח"א לשבת פט: [א, מו.] כתב: "הדבר שהוא מסודר אינו במקרה, כי המקרה אינו מסודר, שכך נקרא 'מקרה', שהוא מלשון קרי ובהזדמן". ובתפארת ישראל ר"פ יז [רנח.] כתב: "השאלה אשר יש לשאול, למה לא ניתנה התורה בכללה בתחלת העולם, כאשר ברא וסידר הנבראים, אחר שהתורה היא סדר הנבראים, ואין דבר שהוא סדר הוא במקרה, ולכך אין לומר בזה כי כך מקרה קרה". ושם ר"פ כה [שעב:] כתב: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת,

ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר". ובנצח ישראל פ"מ [תשו:] כתב: "כי הדברים שאינם בעצם, רק שהם מקריים, יוצאים מסדר העולם, שהמקרה אינו מסדר המציאות". ובנר מצוה [ב:] כתב: "אין ספק שלא היו כך במקרה, רק כי כך מחייב סדר עולמו שסדר השם יתברך". ובאור חדש פ"ו [תתרלא:] כתב: "לא היה המעשה דרך מקרה, רק שכך היה מחויב כסדר הראוי". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 179, פי"א הערה 2, להלן פכ"ג הערה 7, פכ"ה הערות 6, 8, ופל"א הערה 23.

(15) אודות שכאשר אין התקשרות אז יש רבוי, הנה נאמר [משלי ל, כז] "מלך אין לארבה". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד, אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו [שבת עז:], שהוא מחולק. ועל זה אמר 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל" [הובא למעלה פי"ד הערה 104, ולהלן פל"ב הערה 95].

(16) יש להקשות, מדוע אי אפשר שיהיו "ימים רבים" אף בימי שמחה, שהרי בעולם הזה יש רבוי [ולכך הוא מתחיל באות ב', וכמבואר למעלה הערה 12], וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ד [תצט:]: "כי בריאת עולם הוא הרבוי שהוא מן השם יתברך". ובדרוש על התורה [כו:] כתב: "כי העולם אין ראוי להבראות בשום אות זולת הבי"ת, אשר בו הרבוי. והרי אף בתחילת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', הרי הם שנים ויוצאים מן האחדות. וכן 'תוהו ובוהו', וכן 'חושך ואור' [שם פסוקים ב, ג]. ולא היה שום דבר פחות משנים. כי כן ראוי לעולם שיש בו הרבוי". והואיל ועולם הזה נקרא "עולם הרבוי" [לשונו להלן פ"ס, וראה להלן פכ"ט הערה 6], מדוע אי אפשר שיהיו בו "ימים רבים" למרות שהסדר הוא אחד, והמסדר הוא אחד. ובתפארת ישראל פל"ד [תקד:] ביאר להדיא שאין סתירה בין היות הקב"ה מסדר אחד, לבין היות עולם "עולם הרבוי", וכלשונו: "עשרת הדברות הם נאמרו בדבור אחד, מורה כי התורה היא אחת לגמרי, כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד. ואל יקשה לך, כי גם העולם ממסדר אחד, כמו התורה, שהוא יתברך סדר את העולם ובראו. בודאי קושיא זו של כלום היא, כי הסדר בפני עצמו, והבריאה בפני עצמה. והתורה היא סדר המציאות, והיא ממסדר אחד. אבל עצם הבריאה אינו הסדר, וסדר בריאה היא התורה. ולכך התחלת התורה דוקא באל"ף". והואיל ו"הסדר בפני עצמו, והבריאה בפני עצמה", מדוע אי אפשר שיהיו

"ימים רבים" גם ללא צער, כפי שיש בעולם שמים וארץ, תוהו ובוהו, וחושך ואור, ללא צער. **ואולי יש לומר**, כי הואיל ונתבאר ש"הסדר בפני עצמו, והבריאה בפני עצמה", הרי ש"סדר" עומד מול "בריאה", וכאשר עלינו להחליט לאן לשייך את מימד הזמן [לסדר או לבריאה], נראה שהזמן הוא נגדר כ"מסדר" יותר מאשר כ"נברא", כי הזמן הוא מחדש את כל הדברים, וכפי שהשריש באור חדש פ"א [תמב.], וז"ל: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם... וזהו עניין הזמן, וכיון שהם יודעים עניין הזמן, גם כן הם יודעים הדברים שהם תחת הזמן באמיתת שלהם". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.] כתב: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו. וכמו שאמר שלמה 'לכל זמן ועת לכל חפץ'... למדנו שכל הדברים הם מתחדשים בזמן המיוחד להם" [ראה להלן פכ"ט הערה 94, פל"ב הערה 76, ופל"ו הערה 37]. לכך כאשר מדובר בזמן של שמחה, אין לומר "ימים רבים", כי אע"פ שיש רבוי נבראים בעולם, אין רבוי מסדרים בעולם.

(17) במדרש אמרו סתם "'ויאנחו בני ישראל', למה נתאנחו" [הובא למעלה הערה 4]. והמהר"ל מבאר שהקושי של המדרש הוא "אדרבה, בשביל שמת מלך מצרים ראוי היה להם שישמחו, למה 'ויאנחו'". וכן כתב בגו"א שמות פ"ב אות כט [מב:], וז"ל: "דאין לומר כמשמעו [שמלך מצרים מת], דאם כן קשיא, וכי בשביל שמת מלך מצרים היו נאנחים מן העבודה, אדרבא הוי להם לשמוח". וכן הרא"ם [שמות ב, כג] כתב "דאם לא כן למה נאנחו, אדרבה, היה להם לשמוח מאחר שמת פרעה שגזר עליהם כל הגזרות הרעות דלעיל".

(18) לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כט [מב:]: "אלא שפירושו 'נצטרע', והיו אומרים לו הרופאים שאין לו רפואה אלא שישחוט מן ילדי ישראל ק"ן בבוקר וק"ן בערב [כמבואר בשמו"ר א, לד]. והא דכתיב 'וימת', מפני שהמצורע חשוב כמת". וראה להלן פכ"ו הערה 39.

(19) לשון הרמב"ן [שמות ב, כג]: "וימת מלך מצרים ויאנחו - נצטרע, והיה שוחט תינוקות מישראל ורוחץ בדמם, לשון רש"י. והוא מדרש חכמים [שמו"ר א, לד]. ועל

דרך הפשט, מנהג כל הנעבדים למלך בליעל רשע שיהיו מצפים ומחכים ליום מותו. וכאשר ראו שמת המלך, האנחו מאד ממלוך אדם חנף מרשיע מן הראשון, כי אמרו אבדה תקותנו נגזרנו לנו, ויבחרו מות מחיים. וזה טעם 'נאקתם', כי נאקו נאקת חלל".

(20) לשונו להלן פנ"ד: "הרמב"ן ז"ל מפרש הכתוב הזה 'ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים', שהיו יראים שמא יעמוד מלך אחר יותר רשע, ובשביל כך היו נאנחים. וקשה, וכי אפשר שיהיה מלך מרשיע יותר מזה בעבודת פרך שנתן עליהם [שמות א, יג], והשליך ליאור את הזכרים [שם פסוק כב]". ובכת"י [תב:] הוסיף כאן "ויותר נראה לומר כמו שפרשנו בהגדה [בכת"י שם]... כי חשבו כי המלך שיקום מעכשיו לא יקל השעבוד מעליהם, אחר שכבר היו בשעבוד כל ימי מלך הראשון, והוא מת בשעבוד, כבר נתחזק השעבוד עליהם. שהמלך השני יאמר, אני לא חדשתי הגזירה, ולמה לא אניח כאשר היה אצל מלך הראשון לעשות עבודתו".

(21) לשונו להלן פנ"ד: "ויותר היה נראה שמת מלך מצרים, והיו יראים שיהיה גם כן המלך האחר נוהג עמהם כך, ולפיכך היו נאנחים. אבל אצל המלך הראשון היו מתיאשים, ובדבר שהאדם מתיאש לא שייך יראה, ואין אנחה".

(22) נראה שכוונתו לדבריו בפנ"ד שהאריך לבאר כיצד תפילת ישראל פעלה, וכמו שנאמר [שמות ב, כג-כד] "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב".

(23) (א) "וישמע אלקים את נאקתם" (ב) "ויזכור אלקים את בריתו וגו'" (ג) "וירא אלקים את בני ישראל" (ד) "וידע אלקים".

(24) כי היה אפשר לומר "וישמע אלקים את נאקתם ויזכור את בריתו וגו' וירא את בני ישראל וידע". וכן הרמב"ן ורבינו בחיי [שם] עמדו על הערה זו. וראה להלן הערה 44 בישוב הערה זו. ודע שיבאר כאן שני מהלכים שונים בביאור ארבעה הדברים שנאמרו בפסוק [שמיעה, זכירה, ראיה, וידיעה]. וההסבר הראשון הוא שארבעה דברים אלו הם ארבעה שלבים בחבור בין הקב"ה לישראל. וראה להלן הערה 45 בביאור הסברו השני.

(25) "שמתחלה קבל את נאקתם" [לשונו בהמשך]. ואין בשמיעה עשיה גמורה [לעומת השלבים המאוחרים יותר]. ובכת"י [תב:] כתב: "וידוע כי האדם ממהר לקבל יותר ממה שהוא פועל, כי אין צריך לקבלה שום פעולה. לכך נזכר תחילה השמיעה, 'וישמע אלקים נאקתם', ותרגום שמיעה 'קבלה'". ונאמר [בראשית לז, כז] "ויאמר יהודה אל אחיו וגו' וישמעו אחיו", ותרגם שם אונקלוס "וקביל מניה אחוהי". ורש"י [שם] כתב "וישמעו -

וקבילו מניה, וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה, וכגון [בראשית כח, ז] 'וישמע יעקב אל אביו', [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע', מתרגם 'נקבל'" [ראה להלן פכ"ו הערה 25]. וכן פירש רש"י בשמות טו, כו. ולהלן פכ"ד [לאחר ציון 66] כתב: "ראיה... אינו מקבל הענין, אבל השמיעה מקבל הדבר". ולהלן פס"ח כתב: "כי לשון 'שמע' הוא לשון קבלה". ובבאר הגולה באר השלישי [רנד:] כתב: "כי האוזן הוא מקבל, ולכך כל שמיעה, מפני שנכנסין הדברים באוזן, מתורגם לשון קבלה". ובגו"א בראשית פ"א אות לה [כג:] כתב: "נמי הך 'שמיעה' רוצה לומר קבלת הגזירה מאת הקב"ה, שלשון 'שמיעה' יבא על הקבלה ברוב". ובגו"א שמות פט"ו אות לג [שטו:] כתב: "לשון שמיעה הוא קבלה". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקא:] כתב: "כי לשון שמיעה באה על הקבלה" [ראה להלן פכ"ו הערה 12]. ובנתיב הצניעות פ"ב [ב, קו:] כתב: "אינו דומה אם רואה רציחה, ושאר דברים אשר הם רעים, אין שייך בזה קבלה. אבל השמיעה היא קבלה, וכמו שתרגם אונקלוס על כל שמיעה קבלה". ובח"א לקידושין כב. [ב, קלב.] כתב: "אין האדם בעל הקבלה רק על ידי האוזן, ולכך כל שמיעה מתורגם קבלה". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ.] כתב: "והפרש יש בין חוש השמע ובין חוש הראות; כי על השמע נאמר קבלה, שכך תרגום כל שמיעה שנאמר בכתוב קבלה. והקבלה אינו לשון פועל באחר. אבל העין לא נאמר בו לשון קבלה, רק פועל, מפני שהוא שולט בראיה במה שהוא רואה". וראה להלן פכ"ד הערות 68, 69, 72. **ויש להעיר**, שבפסוק זה גופא, שנאמר "וישמע אלקים את נאקתם", תרגם אונקלוס "ושמיע קדם ה' קבלתהון", ולא תרגם "וקביל קדם ה' קבלתהון". אמנם זה לא קשה, כי כבר השריש המו"נ [ח"א פמ"ח] שאין דרך אונקלוס לומר לשון קבלה כלפי מעלה, ורק לגבי תפילה תרגם אונקלוס "קביל ה' צלותה". וזה לשון המו"נ שם: "כל מה שנאמר מענין השמע ביחס לה' יתעלה תמצא שאנקלוס הגר נזהר בו ופירש ענינו על הגעת אותו הדבר אליו יתעלה... ואם היה בקשר לתפלה מתרגם ענינו שהוא קבל או לא קבל. ואומר תמיד בתרגום 'שמע ה' [בראשית כא, יז] 'שמיע קדם ה''. ובקשר לתפלה תרגם 'שמוע אשמע צעקתו' [שמות כב, כב] 'קבלא אקבל'. וזה כללי בתרגומו לא נטה ממנו באף אחד מן המקומות". לכך כאן תרגם אונקלוס "ושמיע קדם ה' קבלתהון", משום שלא נאמר שבני ישראל צעקו אל ה', אלא צעקו מתוך כאב [כן ביאר הלחם ושמלה (שמות ב, כד)]. אמנם להלן [לאחר ציונים 45, 66] ביאר ש"וישמע אלקים את נאקתם" איירי בתפילה.

(26) אודות שלולא הפרגוד והמחיצה אז נאקת ישראל היתה עולה לפני ה', כן מבואר להלן פס"ד, וז"ל: "במדרש [ילקו"ש ח"ב תתעד], אין האזנים של מעלה כרויות אלא לי

בלבד... פירוש, שהנמצאים הם מושפעים מאתו, וכמו שהם מושפעים מאתו מזה הצד ראוי שיקבל תפלתם להשלים חסרונם, שהרי המציא אותם, למה לא ישלים את חקם וחסרונם. לפיכך אמר אין אזנים של מעלה כרויות כי אם אל ישראל. כי הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה, ושאר הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל, ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל. ומאחר שישראל נבראים מאתו יתברך בראשונה ובעצם, ראוי שיהיה משלים חסרונם בראשונה ובעצם. ולפיכך אין האזנים כרויות אלא לישראל, שומע תפלתם להשלים מה שיחסר להן... כי שמיעת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך מכל הנמצאים, וכמו שאמר הכתוב [דברים ד, ז] 'אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'. הנה זכר אצל קבלת התפלה קורבה, כי קבלת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך".

(27) פירוש - אין הזכירה מורה על חבור גמור בין הזוכר לנזכר, וכמו שמבאר.

(28) פירוש - הזכירה אינה מורה שהנזכר הוא ידוע וקשור לזוכר, אלא מורה שאינו נשכח מהזוכר. ורש"י [ביצה טו:] כתב "אין זכירה אלא בדבר המשתכח". ובגו"א בראשית פ"ו אות טו [קלב.] כתב "אין לשון זכירה רק אחר שכחה והסתר". ואודות יחס זכירה לשכחה, הנה בבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו ושוכח אותו... כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת". ובח"א לשבת קנג. [א, פז.] כתב: "גזר על כל מת שישתכח מן הלב [פסחים נד:], מפני שאינו נמצא, ומה שאינו במציאות נשכח מן הלב לגמרי". וממילא זכרון מורה על הקיום והמציאות של הנזכר [ראה להלן הערה 47]. **ויש להעיר** מדבריו באור חדש פ"ב [תפט.], שכתב: "'אחר הדברים האלה זכר המלך אחשורוש וגו'' [אסתר ב, א]. רצה לומר כי תיכף אחר המעשה [של הריגת ושתי] זכר את ושתי, כלומר שזכר אותה. וכל זכירה הוא לרחמניות על הנזכר, שכן אמר [ירמיה לא, יט] 'הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים וגו' זכור אזכרנו עוד על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאום ה''... ובא הכתוב לומר כי תכף מיד שעשה המעשה והרג את ושתי, היה מרחם עליה שנהרגה" [ראה להלן פכ"ו הערה 11]. ורחמים מורים על חבור, וכמו שכתב בח"א שבת קלט. [א, עב:], וז"ל: "בכל המדות אין חבור רק הרחמים, שכאשר מרחם על אחד, מתחבר אליו. והוא מרחם על דבר שיש לו קשור אליו, כרחם אב על בנים" [ראה להלן הערה 65]. הרי שביאר שהזכירה מעוררת רחמים על הנזכר, ורחמים מורים על החבור לנזכר. ואילו כאן כתב שאין בזכירה ענין של דבוק וחבור, ולכאורה אין דבריו באור חדש עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. אך לא קשה,

שגם כאן לא שלל דביקות בזכירה, שכתב "כי הזכירה שזוכר הדבר, אבל אין זה דבוק **גמור**", אך דיבוק מיהא הוה, רק אין זה "דבוק גמור".

(29) פירוש - החבור שיש בראיה בין הרואה לנראה הוא יותר מהחבור שיש בזכרון בין הזוכר לנזכר. וצרף לכאן, שראיה מפקיעה מזכרון, וכמו שנאמר [ויקרא כו, מב] "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור וגו'", ופירש רש"י שם "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב "אין ישראל נפרדים מן השם יתברך כלל, ודבר זה בזכות יצחק. ודבר זה רמזו זכרונם לברכה במדרש [ספרא ויקרא כו, מב] שכל האבות נאמר בהם זכירה, חוץ מיצחק... ואמרו, מפני שאפרו צבור על המזבח לפני ה', ואינו נפרד מן השם יתברך כלל". הרי ראיה מורה על חבור ש"אינו נפרד מן השם יתברך כלל", לעומת זכירה, שאינה בדרגה זו של חבור, שאינו רואה את הדבר לפניו. ובגו"א בראשית פ"ו אות טו [קלב.] כתב "אין צריך לומר על צדיק 'זכר צדיק לברכה' רק כשהוא מזכיר אותו אחר מותו, שזהו זכירה, שנשכח כמת מלב". ושם פ"ל אות טו [צג.] כתב "לא שייך זכירה אלא בדבר שאינו בעין תמיד". ושם שמות פכ"ח אות ט [שמא:] כתב "מאי זכירה שייך... [בדבר] שרואה אותם לפניו". ובנצח ישראל פי"ג [שכד:] כתב "הזכירה שייך אל דבר שאינו לפניו". **והחידוש שיש** בדבריו כאן הוא, ששגרת המחשבה תופסת שבדבר של ראיה אין זכרון לא מצד שמעלת ראיה גדולה יותר מממעלת הזכרון, אלא משום שכאשר הדבר נראה בעין לפניך, אין צורך בזכרון, דזכרון למה לי. אך כאן מבאר שמצד מעלת הראיה נגעו בה, שהואיל והחבור של ראיה גדול יותר מהחבור של זכירה, לכך כאשר יש לפניך חבור של ראיה אין מקום לנחית דרגא לחבור של זכרון, כי במקום ששבח המלך הוא בכלי זהב, אין ראוי לשבחו בכלי כסף, ושרגא בטיהרא מאי אהני.

(30) פירוש - הדבר הנראה עומד מחוץ לרואה, והרואה מתחבר לדבר שעומד מחוץ לעצמו. וראה הערה 32.

(31) הנה פתח משפט זה ב"דבר פנימי" ["אבל הידיעה השכלית תבא על דבר פנימי"], וסיים ב"נגלה ונסתר" ["שידוע לו לגמרי כאשר הוא על ידי נגלה ונסתר"], ולא סיים ב"חיצוני ופנימי". אך כוונתו ברורה, שמבאר שיש שתי עדיפויות לידיעה על פני הראיה; (א) הידיעה היא בדברים גלוים ונסתרים, לעומת הראיה שהיא בדברים גלוים בלבד. (ב) הידיעה היא מבפנים של היודע, לעומת ראיה שהיא באה מחוץ לרואה. ונראה שעדיפות ראשונה היא תולדה מעדיפות השניה; הואיל והידיעה משיגה את הדבר על ידי ההבנה הפנימית שלו, לכך יש בידו להבין את הדבר גם בפנים הנסתרות שלו [ראה למעלה

הקדמה ראשונה הערה 28]. דוגמה לדבר; בח"א לב"ב יב. [ג, סו:] כתב: "מה שאמרו [שם] 'חכם עדיף מנביא', כי הנבואה הוא בחידה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים, עד שאם הוא חכם וגדול יכול לדעת העתידות שיבאו יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי. ולכך האדם שהוא חכם יודע אף העתידות" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 28].

(32) אודות יחס הידיעה לראיה, כן כתב למעלה הקדמה ראשונה [ט.], וז"ל: "כי הפרש יש בין החכמה ובין הנבואה; כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר. אבל הנביא יקרא 'חוזה' [ש"ב כד, יא, ומ"ב יז, יג], או 'רואה' [ש"א ט, ט], ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ. לכך צריך לכל נביא התדבקות בדבר לאשר נבואתו בו, והוא מתדבק בדברים ההם, וידעם מפני נבואתו. ולפיכך אמרו חכמים [ב"ב יב.] 'חכם עדיף מנביא'. וביאור זה, כי הנבואה דומה כדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... כמו שהחוש דבק במוחש, כך יש התדבקות כח הנבואה של הנביא... ומפני זה יותר עדיף החכם, אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים, ומוציא אותם משכלו מעצמו. ומפני ההבדל הזה יקרא הנביא 'חוזה' או 'רואה', מה שאין כך בחכם... שכבר אמרנו כי הנבואה צריך להתדבקות מבחוץ במה שהוא מתנבא עליו... לכך 'חכם עדיף מנביא', מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה... שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ". ובדר"ח פ"ב מ"א [תצח:] כתב: "כל ראיה הוא מצד החוץ, והידיעה בלב שייך אף שלא מן החוץ" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 30]. וראה להלן פ"ל הערה 57.

(33) בכת"י [תג.] ביאר יותר את הדרגתיות החבור שיש בשמיעה, זכירה, ראיה, וידיעה, וז"ל: "ותבין ותדע, כי תמיד היה הוא יתברך מתחבר אל ישראל יותר. וזה כי השמיעה בעבור ששמע נאקתם, הוא תחלת הדבוק והחבור לישראל. אבל בעבור שאין זה פעל כלל, אין זה חבור כמו הזכירה, דהיא פועל... והראיה יותר חבור לישראל, מצד שהזכירה אינה חבור גמור, מצד שאין לזוכר התחברות גמור אל הזכירה... רק שאינו נשכח, ועלה זכרונו לפניו. אבל הראיה יותר חבור, יש בה דבוק על ידי הראיה, שנגלה לו לגמרי. ועוד יותר מזה הידיעה, כי היודע את הדבר הוא תמיד אצלו, ומתחברים יחד, ולפיכך נקראים האוהבים יחד 'מודע' [רות ב, א], 'מודעתנו' [רות ג, ב]. וכמו שכתוב

באברהם [בראשית יח, יט] 'כי ידעתיו', ופירושו כי אהבתיו [רש"י שם]... כי הידוע יש לו חבור עם היודע... ולפיכך החבור של זכר ונקבה נקרא ידיעה גם כן, כדכתיב [בראשית ד, א] 'וידע אדם את חוה אשתו', כי יש חבור ליודע עם הידוע, ולידוע עם היודע, א"כ הידוע הוא מתאחד בו לגמרי [ראה להלן הערות 63, 65]. אבל הראיה, אע"ג שהרואה הוא רואה הדבר, כיון שהרואה שהוא רואה לפניו את הדבר אינו רואה רק השטח המראים והנראים מבחוץ, אין זה חבור גמור. אבל הידוע הוא בדעתו לגמרי כמו שהוא הידוע בעצמו. ואף אם אינו לפניו מבחוץ, הידוע הוא בדעתו ושכלו, וזה חבור גמור. אבל הראיה אינו רואה רק את הדבר מבחוץ, ואם אין הנראה לפניו, אינו רואה כלום, ואין הנראה דבק עמו. לכך אמר באחרונה 'וידע אלקים', כי אין חבור יותר מן הידוע ביודע, שהוא עמו, אף כי אין הידוע לפני היודע". וראה להלן פכ"ד הערה 70, ופ"ל הערה 57.

(34) כמו שנאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו". ובנתיב התורה פט"ו [תרו:] הביא פסוק זה, וכתב: "נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע" [הובא למעלה פי"ד הערה 13]. ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:] כתב: "כי הדיעה הוא החבור בין שני דברים, ולכך אמרו [שם] 'מי שאין לו דיעה אסור לרחם עליו', כי חסר הוא החבור אליו כאשר אין בו ידיעה... והוא רמז ג"כ במה שכתיב [בראשית ב, ט] 'עץ הדעת', כי העץ הוא בדבר שיש לו חבור ונטיעה, ודבר זה שייך אל הידיעה בפרט, ולכך כתיב 'עץ הדעת'". ובפחד יצחק ר"ה, קונטרס הרשימות, א, אות ה, כתב: "'דעת' פירושו כשרונו של האדם להזדהות עם ענין חוץ ממנו. כשאני אומר שמישהו תופס את המאמרים בשכל, כונתי שהוא מבין אותם. ואם אני אומר שהוא תופס את המאמרים בהרגשה, כונתי שהוא נהנה מהם. אבל כשאני אומר שהוא תופס את המאמרים כבן דעת, כונתי שהוא מזדהה אתם. כשהדין הוא שמוסרים שמירה לקטן אין זו שמירה מפני שהוא אינו בר דעת, הכונה היא שאע"פ שהקטן מבין היטב את ענין השמירה ואת ההפסד של העדר השמירה, מכל מקום אין כח בהכרתו להזדהות עם תפקיד השמירה. ולכן בעינן דוקא מסירה לבן דעת [ב"ק יא:]. ובשעה שהענין הוא ליצור יחס של אשתו כגופו [ברכות כד.], שהיא ההזדהות היותר חזקה, כתוב בחומש 'והאדם ידע'". וראה להלן הערה 42, פכ"ד הערה 70, ופ"ל הערה 57.

(35) פירוש - הרמב"ן פירש את מה שנתבאר כאן ["והרמב"ן רמז **פירוש זה** בדרך סוד גדול"] באופן נסתר. וזה לשון הרמב"ן [שמות ב, כה]: "ועל דרך האמת יש בכתוב הזה סוד גדול מסתרי התורה, לומר כי עלה ענויים למאור פניו, וקרב אותם אל הדעת. כענין

[חבקוק ג, ב] 'בקרב שנים תודיע ברגז רחם תזכור'. ולכן יאריך הכתוב בזה אחרי שאמר כבר 'וישמע אלקים', 'ויזכר אלקים', ונתפרש הפסוק הזה במדרשו של רבי נחוניא בן הקנה [ספר הבהיר אות עו], תבינהו משם". ובספר הבהיר [שם] איתא "'וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים', מאי 'וידע'. משל למה הדבר דומה, למלך שהיתה לו אשה נאה והעמיד ממנה בנים, וחיבבם וגידלם. ויצאו לתרבות רעה, שנאם ושנא אמם. חזרה אמם אליהם ואמרה; בני, למה אתם עושים כך שאביכם שונא אותי ואתכם. עד שנחמו וחזרו לעשות רצון אביהם. ראה אביהם כך, אהבם כבתחילה וזכר אמם, הדא הוא דכתיב 'וירא אלקים וגו' וידע וגו'". והראקנטי [שם] כתב: "המשל הזה ידוע כי הוא רמז למה שאמרו חז"ל [מגילה כט.] 'כל מקום שגלו שכינה עמהם'". וראה להלן הערה 43.

(36) פירוש - הדברים שנתבארו כאן מגלים לך את הסוד שרמז אליו הרמב"ן, רק הרמב"ן פירש כן באופן נסתר, לעומת המהר"ל שפירש כן באופן של "נגלה לפניך דברים אלו". וכן מצינו בעוד מקום שהמהר"ל מעיד על עצמו שבא לגלות את הסוד של הרמב"ן, שנאמר [דברים יא, יח] "ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם וקשרתם אותם לאות על ידכם והיו לטוטפות בין עיניכם", ופירש רש"י שם "ושמתם את דברי - אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות; הניחו תפילין, עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו. וכן הוא אומר [ירמיה לא, כ] 'הציבי לך ציונים'". וכתב על זה הרמב"ן [שם] "כי המצות האלה חובת הגוף הם, ודינם בכל מקום כמו בארץ, אבל יש בו במדרש הזה [ספרי שם] סוד עמוק". והגו"א שם אות כד [קפד.] כתב: "והרמב"ן נתעורר בזה ואמר שיש לזה סוד עמוק. ואני אגלה הסוד", ושם מאריך לפרש את הענין, וסיים דבריו שם "ונכון הוא מאד". ובנעם [כרך כה, עמוד רלח] מובא "כך רגיל היה בפיו של הרבי מווארקי: האר"י הקדוש גילה את הסוד שבנסתר, ומהר"ל - את הנגלה שבנסתר".

(37) זהו המשך הסברו הקודם, ובא להורות שחכמת לשון הקודש מורה שראיה היא חבור עליון יותר מזכירה, וכמו שמבאר.

(38) כמו שמתפללים "יעלה ויבוא ויגיע וכו' זכרוננו ופקדוננו וזכרון אבותינו וזכרון משיח בן דוד עבדך וזכרון ירושלים עיר קדשך וזכרון כל עמך בית ישראל לפניך". ואמרו [ר"ה טז.] "כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה". ועוד אמרו [שמו"ר מא, א] "הקב"ה ישתבח שמו ויתעלה זכרו". ובדרשות הר"ן תחילת דרוש שלישי כתב "ובעת עלה זכרון אבותינו לטובה להוציאם משעבוד וגלות מצרים נבחר משה". והרמ"א [שו"ע חו"מ סימן כה ס"ב] כתב "אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים

חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו" [מקורו מהמהרי"ק שורש צד].

(39) פירוש - לשונות של הבטה והשקפה נאמרו על ראיה, וכגון [ישעיה סג, טו] "הבט משמים וראה". וכן [איכה ה, א] "הביטה וראה את חרפתנו". ולשון השקפה נאמר [בראשית יח, טז] "ויקומו משם האנשים וישקיפו על פני סדום". וכן [שמות יד, כד] "ויהי באשמורת הבוקר וישקף ה' אל מחנה מצרים וגו'", ופירש רש"י שם "וישקף - ויבט". והבטה והשקפה נעשות מלמעלה למטה, וכמבואר בהערה הבאה. ובכת"י [תג:] כתב "והראיה בלשון ירידה, שלכך נקראת הראיה הבטה והשקפה".

(40) לשון רש"י [בראשית טו, ה] "לשון 'הבטה' מלמעלה למטה". והגו"א שם אות ו [רנג:] כתב: "אמרו חכמים ז"ל [ב"ר מד, יב] 'אין הבטה אלא מלמעלה למטה'. ומה שהבטה הוא דווקא מלמעלה למטה, מפני שהבטה הוא מלשון חבטה, בחילוף אותיות אחה"ע. והבטה נקרא כאשר הראות מחבט עליו, וזה כאשר הוא מחבט עליו מלמעלה למטה, אבל מלמטה למעלה אין זה חבטה" [רש"י סוכה כב. "כשגבוה שלשה ויותר, דאילו בפחות מג' לאו חבוט הוא"]. וכן הוא לגבי "השקפה", כי רש"י [בראשית יח, טז] כתב "כל השקפה שבמקרא לרעה", ובגו"א שם אות מג [שיא.] כתב: "הטעם כי השקפה היא לרעה, מפני שהוא לשון מכה, וכן המשקוף נקרא 'משקוף' [שמות יב, כב], מפני שהדלת שוקף עליו. ולפיכך כל לשון השקפה הוא לרעה, מפני שהוא מכה בכח על הדבר" [ראה להלן פל"ו הערה 188]. הרי הבטה והשקפה הן לשונות של חבטה, וחבטה היא מלמעלה למטה.

(41) דבריו צריכים ביאור, שנהי שאומרים על זכרון "עלה", ועל ראיה לשונות של ירידה, אך איך הבדל זה מורה "כי ראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה". ואולי אפשר לומר, כי בדרך כלל עליה היא דבר שקשה יותר לעשות מאשר ירידה [ראה משנה ברורה סימן שנה ס"ק מו שכתב שהשתמשות דרך ירידה היא נוחה יותר מדרך עליה. והמלבי"ם משלי טו, כד כתב "קשה לעלות למעלה, וקל מאד לרדת מטה"]. לכך קלות הירידה מורה שכאשר דבר מגיע לאדם דרך ירידה אזי לא היה הדבר מעיקרא כל כך רחוק ממנו, לעומת דבר המגיע לאדם דרך עליה ויגיעה. אך יותר נראה לומר, שהזכרון עולה מן האדם מלמטה למעלה [מהאדם אל ה'], ואילו הראיה היא מלמעלה למטה [מה' אל האדם], והיא תגובה ומענה לזכרון שעלה לפניו יתברך. לכך יש בראיה יותר חבור מאשר בזכרון, כי בראיה יש חבור משני הצדדים [מלמטה למעלה, ומלמעלה למטה], בעוד שבזכרון אין את המענה מהצד השני.

(42) אמרו חכמים [נדה יז.] "ישראל קדושים הם, ואין משמשין מטותיהן ביום... ותלמיד חכם מאפיל בכסותו ומשמש", ובח"א שם [ד, קנה.] כתב: "הנה אצל הת"ח, שהוא השכלי, נמצא החבור, כי השכל יש לו התחברות ביותר, כמו שבארנו זה בכמה מקומות. ומטעם זה נקרא החבור הזה 'ידיעה', כי החבור הזה מגיע עד המדריגה השכלית, ולפיכך נקרא 'ידיעה'. שאין לך דבר שמתחבר רק השכל, שיש לו חבור גמור, כמו שבארנו במקום אחר [נראה שכוונתו לדבריו כאן]. ולפיכך ראוי שיהיה נקרא החבור הזה ידיעה, שהוא תכלית החבור. ולפיכך ת"ח שיש לו השכל, אשר עד שם מגיע חבור זה, אין עליו איסור ביום, רק שיש לו להאפיל שלא יתחבר אל זה העין, שזה בודאי ערוה, אבל החבור בעצמו אצל ת"ח נקרא 'ידיעה', שהידיעה הוא החבור הגמור... כי הזרע בא מן המוח אל השדרא, ומשם אל האמה. ומזה תוכל להבין כי החבור הזה שייך לומר עליו ידיעה, ותדע כמה גדול מדריגתו". **דוגמה לדבר**; החבור הגמור שישנו בין תלמיד חכם לתורה נתבאר בנתיב התורה פי"א [תמז.], וז"ל: "בא להודיע על מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך', כי החכמים הם עצם התורה גם כן". ולפי דבריו כאן הדבר מחוור היטב, שביאר שאין לך חבור גדול יותר מהחבור של השכל המשיג עם המושכל המושג, ולכך התלמיד חכם הוא כמו עצם התורה, "כי מי שידע הדבר, מתחבר לגמרי עם הידוע" [לשונו כאן]. וצרף לכאן את מאמר החכם [ספר העיקרים מאמר שני פרק ל] "אילו ידעתיו הייתיו". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה:] כתב: "הם אמרו שלא נוכל לדעת מהותו, ואמרו 'אילו ידעתיו הייתיו'" [והובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 16].

(43) דע שאין זה מצוי שיכתוב בטוי זה ["דברי אלקים חיים"] על דבריו, ובדרך כלל כתב כן על דברי תורה ודברי חז"ל. ואולי כתב כן כאן כי בא לבאר ולדייק את לשון המקרא, והמקרא הוא "דברי אלקים חיים", וכפי שאומרים בתפילה "כמו שכתבת עלינו בתורתך על ידי משה עבדך מפי כבודך כאמור". וכן למעלה בהקדמה ראשונה [ה:] כתב "התורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרל:] כתב: "והתבאר לך כי תורת ה' תמימה נתנה, ולא נתוסף דבר בה, לא אות ולא נקודה, כאשר ראוי לדברי אלקים חיים". וראה להלן ס"פ לד גם כן כתב "ואתה תעיין ותסדר הדברים, ותמצא דברי אלקים חיים, והם דברים נכבדים ונפלאים

כאשר תבין אותם על אמתתם, והם דברים ברורים". וכן כתב להלן פ"ס בביאור כיצד מצה מורה על החירות. וראה להלן פל"ד הערה 183 בביאור הדבר.

(44) לשון הציוני [שמות ב, כה]: "כי ד' לשונות אלו של גאולה; שמיעה, ראיה, ידיעה, זכירה, כל אחד רמז לענייננו, על כן כתב 'אלקים' בכל אחד [מתיישבת בזה השאלה שנשאלה למעלה "ולא כלל ארבעתן יחד", וראה למעלה הערה 24]. שמיעה לשכינה... והזכירה בתפארת... ראיה לבינה, ידיעה מלשון 'וידע אדם', רמז שהשפיע התפארת לעטרה". ובהוצאת פירוש הרמב"ן על התורה עם ביאור מנחם ציון, כתבו [שמות ב, כה, אות יב]: "רצונו לומר, הדעת מחברת חכמה ובינה עם המדות, וכשהם דבוקים כראוי הם משפיעים למלכות, ומזה באה הגאולה". ובשפת אמת ויקרא [לפסח, שנת תרמ"ז], כתב "ד' לשונות; ראיה, שמיעה, זכירה, ידיעה... כמו שמצינו באדם ד' חושים בראש; חוש השמע, והראות, והטעם, והריח. ואיתא בספרים [תוספות השלם עה"ת שמות יג, טז, אות י בשם הרא"ש] כי ד' פרשיות בתפילין של ראש לקשר הד' חושים... וכביכול הקב"ה דיבק אליו נפשות בני ישראל בכל החושים, כי הזכירה הוא הריח, והדעת הוא הטעם".

(45) בא לבאר מהלך שני בביאור שמיעה, זכירה, ראיה, וידיעה. ועד כה ביאר שארבעה דברים אלו מורים על ארבעה שלבים בחבור, כאשר ידיעה היא החבור הגמור. אך מעתה יבאר שארבעה דברים אלו הם כנגד הספירות חג"ת ומלכות [ראה למעלה הערה 24].

(46) נמצא שמבאר ש"וישמע אלקים נאקתם" פירושו שה' שמע תפילתם. וכן כתב להדיא להלן [ציון 67]. וזה לא כפי שתרגם אונקלוס שם ["ושמיע קדם ה' קבלתהון"], וכמובא למעלה הערה 25. ובכת"י [תג:] הוסיף כאן: "כי השכינה היתה עם ישראל במצרים, כדכתיב [בראשית מו, ד] 'אנכי ארד עמך [מצרימה]'. ולפיכך 'וישמע אלקים את נאקתם', כי היא מקבלת תפילת ישראל". ובזוה"ק [ח"א קלב.] איתא "'שמעה תפילתי ה'' [תהלים לט, יג], בגין דהאי [השכינה] איהו דרגא דמקבלא כל צלותין דעלמא". ורבינו בחיי [בראשית שם] כתב: "ועל דרך הקבלה 'אנכי ארד עמך מצרימה', רמז לשכינה שירדה עמהם למצרים, והוא שדרשו חז"ל [מגילה כט.] גלו למצרים שכינה עמהם... ומה שהזכיר הכתוב 'מצרימה' בתוספת ה"א... רמז לשכינה... כי ירדה עם יעקב למצרים... וזהו לשון 'עמך' מלשון צרה, רמז למה שכתוב [תהלים צא, טו] 'עמו אנכי בצרה'". והשכינה היא מלכות, וכמו שכתב בקהלת יעקב ערך שכינה, וז"ל: "נודע כי מדת מלכות נקרא 'שכינה'... והטעם שמלכות נקרא 'שכינה', שמשכנת כל האורות עליונים בעולמות שתחתיה. וגם שוכנת אתנו בגלות".

(47) אודות שזכרון קשור לחסד ומופקע מדין, הנה אמרו חכמים [ר"ה טז.] "אמר הקב"ה... אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות שופרות... זכרונות, כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה, בשופר". ובח"א שם [א, קה:] כתב: "הזכירה שייך שהוא זוכר דבר עמוק, מצד זה זוכר אותם לטוב. וזהו זכירה, כי כל זכירה אחר דבר הנשכח... ומצד אותו הזכירה, שהוא דבר עמוק פנימי, זוכר אותם לטוב... ובזכירה אין כאן דין, אדרבה שהוא זוכר דבר הנשכח. וזה כי מדת הדין הוא דבר הנמצא והנדון. אבל הזכירה שהוא זוכר הכל, ומאחר שהוא זוכר הכל, יזכור אותנו לטובה, ובזה אנו נצולין מן הדין. כי בזכירה הוא נצול מן מדת הדין... שיבוא הזכרון מן ישראל בדבר טוב שיש בישראל לפני השם יתברך". ואמרו חכמים [ירושלמי סוטה פ"ג ה"ד] "כל זכרונות שנאמרו בתורה לטובה". ובתפארת ישראל ס"פ כז [תטז.] כתב: "'זכרון תרועה' [ויקרא כג, כד], והזכירה שנזכר על ידי תרועה לפני הקב"ה הוא לטובה, וכן הוא זכירה בכל מקום". **ויש להבין**, מדוע כל זכרון הוא לטובה. ויש לומר, שבבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו ושוכח אותו... כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת". וממילא זכרון מורה על הקיום והמציאות [ראה למעלה הערה 28]. והרי הטוב הוא המציאות [גו"א שמות פ"ד אות א (סג.)]. ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". והואיל וזכרון חל על המציאות [לעומת הנשכח שאין לו מציאות], ממילא ברור הוא שכל זכרון הוא לטובה ולחסד, ומופקע מדין. וראה להלן פכ"ט הערה 114.

(48) פירוש - הואיל וזכרון האבות מועיל לבנים גם כשהבנים אינם ראוים לכך, זה מורה ש"זכירת האבות על הבנים הוא חסד גמור". ואודות שזכירת האבות מועילה אף כשהבנים אינם ראוים, כן אמרו חכמים [שמו"ר א, לד] על פסוקנו, וז"ל: "לא היו ישראל ראוין להנצל, לפי שהיו רשעים, אלא בזכות אבות נגאלו, הדא הוא דכתיב 'ויזכור אלקים את בריתו'". ועוד אמרו חכמים [יומא פז.] "אשריהם לצדיקים, לא דיין שהן זוכין, אלא שמזכין לבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות. שכמה בנים היו לו לאהרן שראויין לישרף כנדב ואביהוא... אלא שעמד להם זכות אביהם". ובגו"א בראשית פל"ב אות יח [קמד.] כתב: "השם יתברך זוכר חסדי אבות לבנים אף על גב שאינם ראוים".

(49) "וכן תקנו חכמים" כוונתו שאנשי כנסת הגדולה תיקנו את נוסח תפילת העמידה. וכן אמרו [מגילה יז:] "תנא, מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים, תיקנו שמונה

עשרה ברכות על הסדר". ולמעלה פ"א [קצא.] כתב "תקנום אנשי כנסת הגדולה בתפלה... להתפלל בתפלה הקבוע לנו מאנשי כנסת הגדולה", ושם הערה 29.

(50) יש להבין, כי בפסוקנו לא דובר על חסדי האבות, אלא על ברית האבות ["ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב"], ומדוע מבאר כעת "וזוכר חסדי אבות". ונראה שבא להעיר מדוע כלל מעשי האבות נכללים דוקא בשם של חסד ["חסדי אבות"]. ונהי שניתן לעשות כן מחמת שכל מה שהאבות עשו היה לפנים משורת הדין [כי עדיין לא ניתנה תורה], והגדרת חסד היא הנהגה לפנים משורת הדין [כמבואר למעלה פ"ו הערה 124, ולהלן פל"ט הערה 24], מ"מ מה היה חסר אם היו מתקנים לומר "וזוכר מעשי אבות", מבלי לקבוע שכל המעשים האלו נכללים בשם "חסד". ואין לומר שאכן איירי רק במעשי החסד שעשו האבות, דזה אינו, וכמו שכתב רש"י בספר הפרדס [בביאור התפילה], וז"ל: "וזוכר חסדי אבות... כלומר שאם יחטאו ישראל ויניחם בגלות, לסוף הוא זוכר אהבת אבות ותפילתם, ומביא גואל וגו'". הרי שמדובר גם במעשים החורגים מעבר לעשיית חסד לזולת [כמו אהבה ותפילה]. וכן אמרינן [בסדר ברית מילה] "בגלל אבות תושיע בנים ותביא גאולה לבני בניהם". הרי נאמר בכלליות "בגלל אבות תושיע בנים", ועם כל זה תיקנו לומר "חסדי אבות" דייקא, וזה טעון ביאור. ועל כך מבאר שהטעם לכך הוא משום שכאשר מעשי האבות אהני לבניהם זהו חסד גמור. וכדי להורות שהשפעה זו היא "חסד גמור", נקראו מעשי האבות [המביאים להשפעה זו] בשם "חסד", שאז המדה כנגד מדה למעשי האבות יחוייב להיות גם כן חסד, וכמו שמבאר.

(51) אודות שאצל חסד ישנה הנהגה מיוחדת של "מדה כנגד מדה", כן אמרו חכמים [מו"ק כח:] "דיספד יספדוניה, דיקבר יקברוניה, דיטען יטענוניה, דידל ידלוניה ["דידל ידלוניה - כלומר מגביהין בהספד למי שמגביה קולו להספד אחרים" (רש"י שם)]". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו.] ביאר הנהגה זו והובא למעלה פ"ו הערה 124, ופ"כ הערה 75, קחנו משם. אך כאן מוסיף שמחמת חסדי האבות ראוי להתחסד גם עם זרע האבות. ואולי ניתן לבאר הנהגה זו על פי מה שאמרו במדרש [ב"ר מד, ד] שאברהם חשש שמא קבל שכרו בעולם הזה, ועל כך השיבו הקב"ה שהשכר על גמילות חסדים הוא כפול; קרן לעוה"ב ופירות לעוה"ז. לכך, כל מה שאברהם קבל בעוה"ז אינו אלא הפירות, אך הקרן קיימת לעולם הבא. ולמעלה פ"ו [רפח.] הביא מדרש זה, וביארו בכמה אנפי. ובתוך דבריו כתב שם [שיד.], וז"ל: "כי העולם הוא מחסדו של הקב"ה, כדכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה', ועל ידי חסדו יוצאים לפעל התולדות בעולם. ומזה תבין כי הדבק במדה הזאת יש לו קרן ויש לו פירות, כי מאחר שהוא גומל חסד,

הוא דבק במדת טובו יתברך, אשר מדת טובו משפיע לעולם, והשפעתו יתברך עושה פירות בודאי". לכך השכר הניתן לגומלי חסדים יגיע גם לזרעם, כי הם הם הפירות של האדם [סוטה מו.], ומכלל [פאה פ"א מ"א] "אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה" הוא.

(52) פירוש - שומר אותו. וכן פירש רש"י [ירמיה לא, ה] "'נוצרים' כמו 'נוצר חסד לאלפים', לשון שמירה". וזה מורה שה' זוכר את חסדי האבות, ושומר את החסד בשביל בניהם. והרמב"ן [שמות לד, ו] כתב "'נוצר חסד לאלפים', כי 'זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל' [תהלים צח, ג]". הרי שביאר "נוצר" כמו "זוכר".

(53) מקור דבריו הוא בזוה"ק [ח"ב קיח:], שאמרו שם "מסטרא דחסד קוב"ה זכור". ובכת"י [תג:] כתב "וזה פשוט כי זכירת האבות הוא במדת החסד, שזוכר אהבת האבות וחסדם, שהרי אין כאן מדת הדין, רק אהבה וחסד". וראה להלן פכ"ט הערה 114.

(54) לגאול את ישראל ממצרים.

(55) אע"פ שנאמר סתם [שמות ב, כה] "וירא אלקים את בני ישראל", מ"מ הכוונה היא שה' ראה את צערן של ישראל. וכן תרגם אונקלוס [שם] "וגלי קדם ה' שעבודא דבני ישראל". וכן פירש הראב"ע [שם] "וירא - החמס שהיו המצרים עושים בגלוי".

(56) כמו שאמרו [חגיגה ה:] "כל מקום שנתנו חכמים עיניהם, או מיתה או עוני". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא:] כתב "כי העין הוא דין, כמו שאמרו 'כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני'. ומזה תלמוד כי העין עושה דין, ולכך סנהדרין נקראים 'עיני העדה' [שיהש"ר א, טו]". וכן אמרו [שבת לד.] "נתן בו עיניו ועשהו גל של עצמות". ונאמר [בראשית יא, ה] "וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם", ופירש רש"י שם "וירד ה' לראות - לא הוצרך לכך, אלא בא ללמד לדיינים שלא ירשיעו הנדון עד שיראו ויבינו". ובגו"א שם אות ח [קצח:] כתב: "לכך נכתב בתורה בלשון 'וירד ה' לראות', ללמד דיינים שלא יפסקו אלא בראיה". וכן אמרו [ב"ב קלא.] "אין לדיין אלא מה שעיניו רואות". ולמעלה פ"כ [לאחר ציון 80] כתב "'ומעלמת עין מן הרשעים' [סנהדרין קג:], כי עם השפע שמשפיע לא תמצא רק ברכה, ולא מדת הדין, לכך היא מעלמת עין מן הרשעים". וראה בח"א לע"ז כ: [ד, נ:].

(57) כמו שנאמר [שמות יד, כד] "ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים", ופירש רש"י שם "וישקף - ויבט, כלומר פנה אליהם להשחיתם". ובגו"א שם אות ל [רפז:] כתב "פנה אליהם להשחיתם, דכל השקפה שבמקרא לרעה חוץ ממתנות עניים כדלעיל בפסוק [בראשית יח, טז, ורש"י שם] 'וישקיפו על פני סדום'". ואודות שהשקפה זו על הים היתה עונש לפרעה כנגד

העול והחמס שעשה לישראל, כן אמרו חכמים [תנא דבי אליהו זוטא פ"כ] "כל אומה שמצערת את ישראל, אינה מתקררה דעתו של הקב"ה עד שיפרע מהן בעצמו. פרעה הרשע אמר [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היארה תשליכהו', הקב"ה נפרע ממנו בעצמו, שנאמר 'ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים'".

(58) אודות שיש נתינת עין לטובה, כן מצינו כאשר ישראל נצטוו להמנות לפקודיהם [במדבר א, מה], וכתב על כך הרמב"ן שם בזה"ל: "ידיעת המספר לא ידעתי למה צוה שידעו אותו... כי הבא לפני אב הנביאים ואחיו קדוש ה'... לכולם זכות במספר שימנו לפני משה ואהרן, כי ישימו עליהם עינם לטובה". וכן נאמר [דברים ג, כה] "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וגו'", ופירש הספורנו [שם] "אתן עיני בה לטובה בברכתי שתהיה טובה לישראל לעולם". ואמרו חכמים [כתובות קיא:] "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, רמוז בעיניך דבסים מחמרא" ["חוך לי בעינים שלך, וטוב לי מיין, כשתראני פנים צהובות ושוחקות" (רש"י שם)]. ובח"א שם [א, קסו:] כתב: "שיראה הקב"ה בעיניו אל ישראל, ודבר זה ענין אלקי כאשר ישים השם יתברך עינו על ישראל לטובה, כי דבר זה מעלה אלקית כאשר ישים עינו עליהם לטוב". ובפרי צדיק פרשת ואתחנן, אות יד, כתב "משה רבינו היה לו כח הראיה, שעל ידי ראייתו היה יכול להכניס האור כי טוב. כמו במעשה בראשית דכתיב בכל יום [בראשית א, יא] 'וירא אלקים כי טוב', היינו שבראייתו יתברך שמו בכל מה שברא הכניס בהבריאה האור כי טוב". ומה שמוסיף "ולא לטובה", שבא להורות שהראיה שהיתה כאן היתה מצד הדין, ואם זו היתה ראיה לטובה, אין זו ראיה מצד הדין.

(59) שמדת הדין היא בגבורה ["דין איהו גבורה" (תקוני זהר בהקדמה, יז:)]. וכמו ש"ויזכור אלקים את בריתו" מורה על חסד, כך "וירא אלקים את בני ישראל" מורה על גבורה.

(60) אודות ההבדל בין חסד ["ויזכור אלקים"] לרחמים ["וידע אלקים"], כן כתב להלן פס"ט, וז"ל: "כי זה החילוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר, ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". וראה דבריו להלן פס"ב בהגדרת חסד, דין, ורחמים. ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנד.] כתב: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו, ודבר זה מצד

המקבל. ואף שאינו מבקש, הרי כאילו מבקש, שידוע דוחקו וצריך לקבל... [לכך] צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני וצריך לקבל, ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל. ולפיכך צדקה לעניים דווקא, אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] כתב: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". וכן כתב בגו"א שמות פל"ד אות ג [תסז.]. ובנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם" [הובא למעלה פ"ו הערה 98, פי"ב הערה 123, להלן פל"ה הערה 38, ופל"ט הערה 26].

(61) כי המתחייב מזה הוא מצד הדין, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 53] שהפסוק "וירא אלקים את בני ישראל" מורה שהדין נותן שיגאלו.

(62) ברכות ז. "'ורחמתי את אשר ארחם', אף על פי שאינו הגון".

(63) פירוש - תיבת "וידע" מורה על מדת רחמים. ומעתה יבאר שתיבת "וידע" מורה על אהבה, ואהבה מורה על רחמים, לכך "וידע" מורה על רחמים.

(64) וכן נאמר [בראשית כב, ב] "קח נא את בנך וגו' אשר אהבת", ותרגם אונקלוס שם "ואמר דבר כען ית ברך וגו' דאת רחם". וכן הוא בכל מקום שנאמרה בתורה תיבת אהבה. וראה הערה הבאה.

(65) "ולפיכך אמר 'וידע אלקים'" [הוספה בכת"י (תד.)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת יעקב, שהוא מדת רחמים [ראה להלן פל"ו הערה 189], הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים, ודבר זה ידוע למבינים". ובנתיב התורה פי"ד [תקמט.] כתב: "כי הרחמנות הוא מצד החבור והאחדות שיש לשני דברים ביחד, וזה ענין הרחמנות". ובח"א לשבת קלט. [א עב:] כתב: "בכל המדות אין חבור רק הרחמים, שכאשר מרחם על אחד מתחבר אליו, והוא מרחם על דבר שיש לו קשור אליו 'כרחם אב על הבנים' [תהלים קג, יג], דבר זה קשור והחבור שיש לבנו, ובשביל כך הוא מרחם עליו. ולפיכך נקרא

האוהב שמתחבר עמו בלשון תרגום 'רחמוהי'" [ראה למעלה הערה 28]. ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "וכבר אמרנו פעמים הרבה כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי', מפני שכל האוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות... כי מדת הרחמים מקשר הכל ביחד". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 69, להלן פכ"ג הערה 204, פל"ז הערה 8, ופל"ח הערה 63].

(66) לשונו בכת"י [תג.]: "ועוד יותר מזה הידיעה, כי היודע את הדבר הוא תמיד אצלו, ומתחברים יחד, ולפיכך נקראים האוהבים יחד 'מודע' [רות ב, א], 'מודעתנו' [רות ג, ב]. וכמו שכתוב באברהם [בראשית יח, יט] 'כי ידעתיו', ופירושו כי אהבתיו [רש"י שם]... כי הידוע יש לו חבור עם היודע... ולפיכך החבור של זכר ונקבה נקרא ידיעה גם כן, כדכתיב [בראשית ד, א] 'וידע אדם את חוה אשתו', כי יש חבור ליודע עם הידוע, ולידוע עם היודע, א"כ הידוע הוא מתאחד בו לגמרי" [הובא למעלה הערה 33].

(67) מבאר ש"נאקתם" היא תפילה. אמנם אונקלוס [שמות ב, כד] לא תרגם כן, שכתב "ושמיע קדם ה' קבלתהון", וכמבואר למעלה הערה 25. וכוונתו כאן היא למלכות, כי כידוע תפלה היא מלכות, וכמו שאמר דוד המלך [תהלים קט, ד] "ואני תפלה" [ראה זוה"ק ח"א כד., רנג.]. וראה למעלה הערה 46.

(68) כמבואר למעלה לאחר ציון 46. וראה למעלה פי"ז הערה 141, להלן פל"ה הערה 55, ופל"ו הערה 97.

(69) למעלה לאחר ציון 53.

(70) חסדי אבות ["ויאמר אנכי אלקי אביך אלקי אברהם וגו'"], וזה כנגד מה שנאמר למעלה [שמות ב, כד] "ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב". ראיה ["ראה ראיתי את עני עמי"], וזה כנגד מה שנאמר למעלה [שם פסוק כה] "וירא אלקים את בני ישראל". שמיעה ["ואת צעקתם שמעתי"], וזה כנגד מה שנאמר למעלה [שם פסוק כד] "וישמע אלקים את נאקתם". וידיעה ["כי ידעתי את מכאוביו"], וזה כנגד מה שנאמר למעלה [שם פסוק כה] "וידע אלקים".

(71) פירוש - כאשר הקב"ה דיבר עם משה [שמות ג, ז] נאמר "**ראה ראיתי** את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם **שמעתי** מפני נוגשיו כי **ידעתי** את מכאביו", הרי השמיעה הוזכרה בין הראיה לידיעה. ואילו למעלה [שמות ב, כד-כה] השמיעה קדמה להן, ולא

הוזכרה ביניהן. ובסמוך יבאר מדוע השמיעה לא הוקדמה להיות מוזכרת ראשונה, אף לפני חסדי אבות.

(72) כמו שנאמר [שמות ג, ז] "ואת צעקתם שמעתי **מפני נוגשיו**". לכך השמיעה הזאת צריכה להאמר מיד לאחר שנאמר "ראיתי את עני עמי אשר במצרים".

(73) פירוש - כמו שהקדים את הראיה לנראה, ואת הידיעה לנודע, היה לו להקדים את השמיעה לנשמע, ולומר "ושמעתי את צעקתם".

(74) פירוש - הואיל ו"הצעקה היא על הענוי בעצמו", לכך התיבות "ואת צעקתם" הוצמדו לתיבת "עני עמי אשר במצרים", ולא יבוא זר ביניהן. לכך תיבת "שמעתי" נעתקה ונדחתה ממקומה, ונכתבה לאחר התיבות "ואת צעקתם". ואודות שהמקרא משנה את הסדר הראוי כדי לחבר תיבות להדדי, כן כתב בדרשת שבת הגדול [ריב:], שעמד על כך שבתחילה [שמות יב, ז] נאמר "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף וגו'" [הקדים מזוזות למשקוף]. ולאחר מכן נאמר [שם פסוק כב] "ולקחתם אגודת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות וגו'" [הקדים משקוף למזוזות]. וביאר שבפעם השניה רצה לחבר המשקוף אל "סף" ואל "אזוב", "כי ראוי שיתחבר השפל עם הגבוה". וראה למעלה פ"ח הערה 291 שנתבאר שם שלכך נאמר [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור", ולא נאמר "כי נר מצוה ואור תורה" [דכשם שהקדים "נר" ל"מצוה", כך ראוי שיקדים "אור" ל"תורה"], שרצה לחבר תיבות "מצוה" ו"תורה" להדדי, בלי שיעבור זר ביניהן, וכמבואר שם.

(75) מקשה קושיה חדשה, והיא, שבפסוקים הללו נאמרו שני מאמרים מה'; (א) "ויאמר אנכי אלקי אביך אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב וגו'" [שמות ג, ו]. (ב) "ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו" [שם פסוק ז] ועד כה ביאר מדוע השמיעה [הנזכרת במאמר השני של ה'] ראויה להזכר לאחר הראיה, ולא לפניה, כי יש "לחבר הצעקה אל הענוי". אך עתה מקשה מדוע השמיעה לא נזכרה ראשונה במאמר הראשון של ה', ותקדם גם לחסדי אבות, וכפי שנאמר למעלה [שמות ב, כד] "וישמע אלקים את נאקתם ויזכר אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב". ונראה שעל כך אי אפשר לשוב ולתרץ שיש "לחבר הצעקה אל הענוי", כי זה רק שייך לסדר הנמצא באותו פסוק עצמו, שבתוך אותו פסוק עצמו יש לחבר הצעקה לענוי, אך אין לומר כן אם השמיעה היתה נזכרת במאמר הראשון של ה'.

(76) פירוש - בפסוק הראשון [שמות ג, ו] ה' מיידע למשה מי הוא, והוצרך להתחיל ב"ויאמר אנכי אלקי אביך אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב וגו'", ומכלל הודעה זו הוזכרה גם זכות האבות. אך מן הנמנע הוא להקדים להודעה זו "שמעתי את צעקתם", כי ההודעה הזאת שייכת לדברי הפתיחה של ה' למשה, ואי אפשר להקדים כלום לדברי הפתיחה.

(77) פירוש - המקום הראשון שניתן להזכיר "שמעתי את צעקתם" הוא רק בפסוק השני [שמות ג, ז], יחד עם הראיה והידיעה, ואז ראוי להזכיר את השמיעה לאחר הראיה, כדי "לחבר הצעקה אל הענוי, כי הוא דבר אחד" [לשונו למעלה].

פרק כב

(1) לשון המדרש שלפנינו "'עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם' [תהלים יא, ד]. ולמי בוחן, לצדיק, שנאמר [שם פסוק ה] 'ה' צדיק יבחן'. ובמה הוא בוחנו, במרעה צאן. בדק לדוד בצאן, ומצאו רועה יפה... ואף משה לא בחנו הקב"ה אלא בצאן. אמרו רבותינו, כשהיה מרע"ה רועה צאנו של יתרו במדבר, ברח ממנו גדי ורץ אחריו עד שהגיע לחסות ["הוא מין ירק" (מהרז"ו שם)]. כיון שהגיע לחסות, נזדמנה לו בריכה של מים, ועמד הגדי לשתות. כיון שהגיע משה אצלו, אמר, אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא, עיף אתה. הרכיבו על כתיפו, והיה מהלך. אמר הקב"ה, יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך, חייך אתה תרעה צאני ישראל, הוי 'ומשה היה רועה'". ובכת"י [תד.] הביא את לשון המדרש המילואו. ומה שכתב כאן בתחילה "אין הקב"ה מעלה את האדם לגדולה אלא אם כן בחנו תחלה", זה לקוח מהמשך דברי המדרש [שמו"ר ב, ג], שאמרו שם "דבר אחר, 'ומשה היה רועה', הדא הוא דכתיב [משלי ל, ה] 'כל אמרת אלוק צרופה'. אין הקב"ה נותן גדולה לאדם עד שבודקהו בדבר קטן, ואחר כך מעלהו לגדולה" [המשך דברי המדרש יובא בהערה 3].

(2) לשון רבינו בחיי [שמות ג, א] "'ומשה היה רועה', כבר היה. כי לא אמר 'ויהי משה רועה', כמו שאמר [בראשית ד, ב] 'ויהי הבל רועה צאן'". ואם תאמר, מאי נפקא מינה בין "היה" ל"ויהי", הרי גם "ויהי" הוא לשון עבר על ידי וי"ו ההיפוך. דע, שבפתיחה לאור חדש [קמז:] ביאר נקודה זו, וז"ל: "דע, כי 'ויהי' לפי הדקדוק הוא מורה על הויה נמשכת בלתי נשלמה, וזהו המשך הזמן. ואם היה זהו הויה שכבר עברה ונשלמה, אין כאן זמן, כי הזמן הוא הויה נמשכת, ולא עבר הזמן. ולא שיהיה פירושו לעתיד, רק הוא זמן נמשך. ואילו כתיב 'יהי זה', הוא הויה שלא התחיל ההמשך, ואין בה זמן. אבל 'ויהי'

יש בה עתיד ויש בה עבר; כי 'יהי' הוא לשון עתיד, והוי"ו הוא שהפך אותו לעבר, על כן יש בזה עבר ועתיד. ודבר זה מורה על המשך הזמן, כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך זמן". וכן הוא בדר"ח פ"ד מי"ח [שפה.]. וכן המלבי"ם תחילת פרשת תזריע [אות ו] ביאר שעבר פשוט הוא עבר שהיה נמצא פעם, וללא שום שייכות לעתיד. אך עתיד שהתהפך לעבר מציין את ההמשכיות מן העבר אל העתיד, לאמור שהוא דבר שהתחיל בעבר, ועדיין לא נגמר. וזה לשון המלבי"ם שם: "זה ההבדל בין 'ויתן' ובין 'ונתן'; 'ונתן' מורה על הגמר, אבל 'ויתן' מורה המשכת הפעולה". לכך אם היה נאמר "ויהי משה רועה" אזי הנקודה שבה עוסק הפסוק מתייחסת להיות משה רועה בעבר וממשיך להיות רועה. אך כשנאמר "משה היה רועה", אזי הנקודה שבה עוסק הפסוק מתייחסת לאירוע שהתרחש בעבר, כאשר משה היה רועה, ולא למה שהוא המשיך להיות רועה.

(3) כי אחד מהנסיונות עם הצאן היה לבחון נאמנותם, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר ב, ג]: "אין הקב"ה נותן גדולה לאדם עד שבודקהו בדבר קטן, ואחר כך מעלהו לגדולה. הרי לך שני גדולי עולם שבדקן הקב"ה בדבר קטן, ונמצאו נאמנים, והעלן לגדולה. בדק לדוד בצאן, ולא נהגם אלא במדבר, להרחיקם מן הגזל... אמר ליה הקב"ה, נמצא אתה נאמן בצאן, בא ורעה צאני... וכן במשה הוא אומר 'וינהג את הצאן אחר המדבר', להוציאן מן הגזל, ולקחו הקב"ה לרעות ישראל, שנאמר [תהלים עז, כא] 'נחית כצאן עמך ביד משה ואהרן'".

(4) בכת"י [תד:] כתב כאן: "ולפיכך כתיב 'ומשה היה רועה', כי הוא יתברך בחנו במה שהיה רועה כבר". ונמצא שמבאר שהפסוק [שמות ג, ב] "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וגו'" מורה על מסירת ישראל להנהגת משה כצאן ביד רועה. אמנם במדרש הנ"ל [שמו"ר ב, ב-ג] לא הזכירו את הפסוק הזה, אך כנראה שסמיכות הפסוקים מורה שכתוצאה מעמידתו של משה בנסיון של הרועה, שעל כך נאמר [שמות ג, א] "ומשה היה רועה את צאן יתרו וגו'", נאמר מיד לאחריו "וירא מלאך ה' בלבת אש מתוך הסנה וגו'". והרמב"ן [שמות ג, ב] כתב ש"המלאך הזה הוא המלאך הגואל", הרי שכאן התחילה גאולת ישראל ביד משה.

(5) העיקר העשירי של אמונתנו "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם, שנאמר [תהלים לג, טו] 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'". והרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק כתב "היסוד העשירי, כי הוא השם יתברך יודע מעשיהם של בני אדם, ואינו מעלים עינו מהם. לא כדעת מי שאמר [יחזקאל

ח, יב] 'עזב ה' את הארץ', אלא כמו שנאמר [ירמיה לב, יט] 'גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו'". ולמעלה בהקדמה שניה [סז.] כתב: "מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו. ואם כן, הוא יודע הכל, והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד... ואם לא היה יודע הכל, או לא נמצא מאתו הכל, היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו, כי לא יוגדר, ודבר זה ברור".

(6) "מה נאמר לפניך יושב מרום ומה נספר לפניך שוכן שחקים הלא כל הנסתרות והנגלות אתה יודע, אתה יודע רזי עולם ותעלומות סתרי כל חי. אתה חופש כל חדרי בטן, ובוחן כליות ולב, אין דבר נעלם ממך, ואין נסתר מנגד עיניך" [תפילת יום הכפורים]. ומקשה, מה היה הצורך בתחילה לנסות את משה רבינו בהיותו רועה צאן, הרי בלא"ה הקב"ה יודע את הכל, כי הכל גלוי לפניו. וכן הקשה בדר"ח פ"ה מ"ג [עט.], וז"ל: "קשה, מה ענין הנסיון, כי הוא יתברך יודע הכל, למה צריך לנסות את הצדיק".

(7) רומז בדבריו שהנראה והנגלה הוא בפועל [וממילא הנסתר הוא בכח]. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן ס"פ סז כתב: "הירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא, ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי. והירך שהוא בסתר... הפך הפנים, שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא, והירך הוא בסתר מקום חושך". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצג.] כתב: "התורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו. ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל". ושם פ"ג מי"ד [שנו.] כתב: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט [נט:] כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 40]. ובח"א לשבת יב: [א, ג.] כתב: "המלאכים נזקקין ללשון דוקא, שהוא נגלה והוא נמצא בפעל. לאפוקי המחשבה,

לא נמצא בפעל כלל, ולדבר שאין נמצא בפעל, כמו שהוא הדבור שהוא נגלה בפעל, אין נזקקין. ולפיכך עיקר התפלה הוא בדבור שהוא בפעל". ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "דבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב". ובח"א לסוטה יג. [ב, נה.] כתב: "נקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 90. וראה למעלה פי"ב הערה 17].

(8) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין צד.] כי הואיל וחזקיה לא אמר שירה על מפלת סנחריב, לכך הוא לא נעשה משיח. ובביאור הדבר כתב בנצח ישראל פמ"ג [תשמב.], וז"ל: "חזקיה אף על גב שהיה צדיק, לא היה שלימותו בפעל, ולכך לא אמר שירה. כי השירה, שהוא מוציא אל הפעל השיר הזה, מצד כי האדם שנותן השירה הוא בפעל גם כן, ולכך מוציא השירה אל הפעל. ולכך אין ראוי שיהיה משיח, כי אין המשיח רק שהכל יהיה בפעל השלימות, ומפני שלא אמר יחזקיה שירה, מורה שאינו בפעל השלימות... חזקיה לא היה לו המעלה זאת שיהיה בפעל, ולכך לא אמר שירה... ומפני כך אינו גם כן מוכן להיות משיח, שעל ידו הכל בשלימות בפעל". הרי מחמת שחזקיה לא היה בפועל, לכך לא עלה לגדולה להיות משיח, וכדבריו כאן.

(9) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ג [פ.]: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר. ולא היה ראוי אברהם לכל המעלות אשר נתן השם יתברך אליו רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל. ולפיכך נאמר אצל הנסיון [בראשית כב, א] 'והאלקים נסה את אברהם', ולא כתיב 'וה' נסה את אברהם'. כי הנסיון הוא שרצה השם יתברך שתהיה הידיעה בצדקתו של אברהם במדת הדין, לא במדת הרחמים. ואין הידיעה במדת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפעל לגמרי, ואז הידיעה בצדקתו הוא במדת הדין. וכאשר הידיעה בצדקתו במדת הדין, דבר זה הוא טוב לו בודאי". וראה להלן הערה 97.

(10) כן ביאר הרמב"ן [בראשית כב, א], וז"ל: "והאלקים נסה את אברהם - ענין הנסיון הוא לדעתי, בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה, יקרא 'נסיון' מצד המנוסה. אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסו.] כתב: "אינו דומה מי שמשפיל עצמו במחשבה, או משפיל עצמו במעשה".

(11) מה שכתב כאן "והיה נמצא **צדיק** בפעל" [ואילו עד כה כתב ארבע פעמים "צדקתו", ולא "צדיק"], יוסבר על פי דברי הרמב"ן [בראשית כב, א], שכתב: "ודע כי 'ה' צדיק יבחן' [תהלים יא, ה], כשהוא יודע בצדיק שיעשה רצונו וחפץ להצדיקו, יצוה אותו בנסיון. ולא יבחן את הרשעים, אשר לא ישמעו. והנה כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה"

(12) כמו נסיון העקידה [בראשית כב, א], שנאמר "והאלקים נסה את אברהם". וכן נאמר בנביא שקר [דברים יג, ד] "לא תשמע אל דברי הנביא ההוא או אל חולם החלום ההוא כי מנסה ה' אלקיכם אתכם לדעת הישכם אוהבים את ה' אלקיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם". ונאמר [שמות כ, יז] "כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים", וכתב על כך הרמב"ן [שם]: "ועל דעתי הוא נסיון ממש, יאמר, הנה רצה האלקים לנסותכם התשמרו מצותיו, כי [על ידי מעמד הר סיני] הוציא מלבבכם כל ספק, ומעתה יראה הישכם אוהבים אותו, ואם תחפצו בו ובמצותיו. וכן כל לשון נסיון בחינה... ולכך אמר הכתוב, הטיב לכם האלקים להראותכם את כבודו, אשר לא עשה כן לכל גוי, לנסותכם אם תגמלו לפניו כטובה אשר עשה עמכם להיות לו לעם נחלה... כי העמים אינם חייבים לי ככם, אשר ידעתי אתכם פנים בפנים".

(13) לשון הרד"ק [בראשית כב, א]: "וענין הנסיון קשה מאד לספרו על האל, כי הוא חוקר לב ומבין כליות, וידע כי אברהם יעשה מצותו". והרמב"ם במו"נ ח"ג פכ"ד כתב: "אמנם הנראה מהנסיונות הנזכרות בתורה... באו בענין הנסיון והבחינה, עד שיודע שיעור אמונת האיש ההוא, או יכולת עבודתו. וזה הענין הוא המסופק הגדול, וכל שכן ענין העקדה... ונאמר לו [בראשית כב, יב] 'כי עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה'".

(14) סנהדרין צ: "מנין שהקב"ה מחיה מתים, ויודע מה שעתיד להיות. אמר להו, תרווייהו מן המקרא הזה, שנאמר [דברים לא, טז] 'ויאמר ה' אל משה הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה'". ורש"י [בראשית ו, ו] כתב: "אפיקורוס אחד שאל את רבי יהושע בן קרחה, אמר לו, אין אתם מודים שהקב"ה רואה את הנולד. אמר לו, הן".

(15) פירוש - לא רק בקבלת שכר מצוה בעי שהסבה תהיה בפועל, אלא בקבלת שאר מילי דמיטב בעינן כן, וכמו הגדולה שניתנה למשה ודוד. וראה הערה הבאה.

(16) ענין זה מבואר היטב בפחד יצחק יוה"כ, מאמר כד, אותיות ב-ג, וז"ל: "בכל התורה אמרינן [קידושין לט:] דישב אדם ולא עבר עבירה, נותנין לו שכר כעושה מצוה. ומוקי לה בגמרא [שם] דוקא כשבא דבר עבירה לידו ופירש ממנה. וביאר לנו רבינו יונה [שערי תשובה השער השלישי אות ט] דהשכר שהוא מקבל עבור פרישה זו מן העבירה הוא

השכר בעד קיום מצות עשה של יראת שמים, שהלא זה שפירש מן העבירה הוא מצד יראת שמים אשר בנפשו. ורואים אנו מזה, דאע"פ דמצות יראת שמים [דברים ו, יג] נמנית היא בין המצות של חובת הלבבות, ועיקר קיומה של מצוה זו הלא הוא בלב, אעפ"כ יש תנאי בשכרה של מצוה זו, שתבוא התחושה שבלב לידי קיום של בפועל ממש. והלא ברור הוא דגם אפילו לא בא מעשה לידו, היה יודע התעלומות מעיד עליו שגם אלמלי היה בא מעשה לידו בשעה זו, היה עומד בנסיון וניצל מן העבירה. ובכל זאת אנו אומרים שאותה עדות של היודע תעלומות אינה יוצרת עדיין את שלמות קיומה של המצוה. הרי דלענין מצות יראת שמים, לא סגי בעדותו של יודע תעלומות, ובענין דוקא גילוי במעשה... והנה במהלך קטרוגו של השטן יש לנו פרק שלם באיוב [בפרק א] שהקטרוג הזה בא הוא דוקא לאחר עדותו של יודע תעלומות. הלא כן נאמר שם באיוב [א, ח]; 'ויאמר ה' אל השטן השמת לבך על עבדי איוב כי אין כמוהו בכל הארץ איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע'. הנה היא לפנינו עדותו של יודע התעלומות על כל המעלות הרוממות של 'עבדי איוב'. ומכל מקום, לאחר הגדת עדות זו... רועם הוא קטרוגו של השטן [שם פסוק יא] 'ואולם שלח נא ידך וגע בכל אשר לו אם לא על פניך יברכך'. פירושו של הקטרוג לאחר עדותו של יודע התעלומות כך הוא; בין כל המדות שהקב"ה מנהיג בהן את עולמו, עומדת היא מדת המשפט במרכז. כך עלה ברצונו של יוצר בראשית, שסדר כל ההנהגה יתקיים במשפט. ומהלך המשפט תובע בירורים, וענינו של בירור הוא לגלות את האמת הנעלמת והמסתתרת. מציאותו של השטן היא חלק מהנהגת המשפט. ואשר על כן, כחו של השטן הוא לתבוע בירורים. וממילא יש בידו של השטן ללחוץ ולתבוע גילוי התעלומות, דהיינו בירורים של נסיונות. הנסיון הוא הגילוי והבירור בבת אחת. והם הם דברי הגמרא שאפילו במצוות של חובות הלבבות, שפיר יש בקיומן מקום להבפועל ממש של העובדא המוחשית. ודוקא בבא דבר עבירה לידו ופירש, הוא מקבל שכר כעושה מצוה, למרות שהשכר הוא שכרה של יראת שמים, שהיא מצות הלבבות. מפני שהשכר הוא ענין הבא במשפט, והמשפט דורש בירור וגילוי. וכאשר הוא פורש מן העבירה הבאה לידו בכחה של יראת שמים אשר בלבו, הרי הוא מברר ומגלה את היראת שמים המקננת בלבו ובנפשו פנימה. והבירור הזה והגילוי הזה הוא הוא מילוי מדת המשפט, ומתקיים בזה רצונו יתברך בהנהגת משפט".

(17) למעלה [הערה 1] הובאו שתי הדעות במדרש [שמו"ר ב, ב-ג] במה היה הקב"ה מנסה את משה בתור רועה; הדעה הראשונה היא שה' ראה את משה מרחם על הגדי ומרכיבו על כתפיו. והדעה השניה היא שה' ראה את משה נמנע מלרעות צאנו בגזל.

ובכת"י [תה.] ביאר את שתי הדעות האלו, וז"ל: "הבחינה [לדעה הראשונה] היה אצל משה רבינו ע"ה שהיה מרחם על הצאן, וכך יהיה מרחם על ישראל, ומוסר נפשו עליהם, כמו שעשה כל פעם בעגל ובמרגלים וקורח, ותמיד היה מוסר נפשו עליהם... וקאמר 'דבר אחר', פירוש כי הבחינה הזאת לא היה שהיה בוחן אותו אם ראוי הוא להנהגת הצאן, אלא הבחינה היתה אם כרועה נאמן לא יבא לידי חטא בגדולתו. כי כמה פעמים הגדולה מביאה לידי חטא, בענין ההנהגה שהוא מזיק את אחרים. כי המלך תמיד צריך לפרוץ גדר לצרכו ולצורך עמו מה שירצה לעשות [ב"ב ק:], והוא מזיק אחר. ולכך כאשר בחן את משה רבינו ע"ה ואת דוד שהיו שומרים עצמם מן הגזל בהנהגתם, אז העלה אותם לגדולה. כלל הדבר, בחן הקב"ה בני אדם בהנהגת הצאן, ואחר כך מעלהו לגדולה". נמצא שלפי הדעה הראשונה משה נבחן בהנהגת הצאן האם תהיה לו מסירות הנפש הנצרכת להנהיג את ישראל. ולפי הדעה השניה משה נבחן בהנהגת הצאן האם השררה והיכולות שיהיו בידו לא יביאוהו לחטא.

(18) מביא את דברי המדרש [שמו"ר ב, ד] בביאור תיבת "היה" ["ומשה **היה** רועה את צאן יתרו וגו'"].

(19) לפנינו במדרש איתא "'הן האדם היה', מתוקנת היתה המיתה לבא לעולם וכו'". ואודות שהחושך מורה על מיתה, ראה להלן פל"ג הערה 78.

(20) לפנינו במדרש איתא "'תמים היה', מתוקן לגאולה"

(21) לפנינו במדרש איתא "ביוסף כתיב 'ויוסף היה', מתוקן לפרנסה". ובציוני המדרש סימנו שהכוונה לנאמר בתחילת ספר שמות [א, ה] "ויוסף היה במצרים". והמהרז"ו [שם] עמד על כך מדוע לא הובא הפסוק הקודם [שהובא כאן] "ויוסף בן שבע עשרה שנה היה". וכן בתנחומא שמות אות יז הובא הפסוק "ויוסף היה במצרים". וראה להלן הערה 40.

(22) בכת"י [תה:] הוסיף כאן: "כי מלת 'היה' מלמד לך על שהיה מוכן לדבר מתחלת בריאתו. וזהו כי כמו שתמצא דברים בבריאה וכו'".

(23) כי האדם נברא בכדי לעבוד את ה', וכמו שאמרו [קידושין פב.] "ואני נבראתי לשמש את קוני". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסא:] כתב: "האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו. ולפיכך האדם מצד שהוא אדם צריך שיהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, שעל ידי זה יקבל עליו מלכות שמים ועבודתו, כפי מה שנברא האדם עליו". ושם בהמשך [תתב.] כתב: "מצד האדם עצמו במה שהוא אדם, הוא ראוי לקבל עליו מלכות שמים, ולעבוד השם יתברך, כי בשביל זה נברא האדם. שהרי לא נברא האדם רק

לעבוד את השם יתברך, כדכתיב [קהלת יב, יג] 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו ז"ל [ברכות ו:] כל האדם נברא בשביל זה". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:] כתב: "ומי שאמר [שהטעם שאדה"ר נברא לאחרונה הוא כדי] שיכנס למצוה [של שבת] מיד, אמר כי מה שנברא האדם באחרונה בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא, כדכתיב 'את האלוקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו כי כל האדם לא נברא רק בשביל זה. ולפיכך נברא האדם באחרונה, שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה, ויכנס לשבת מיד". ובתחילת דרשת שבת הגדול [קצג:] כתב "האדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו, הרי הוא עצמו נברא לכבוד השם יתברך, והכל הוא אל השם יתברך". **ובנתיב העבודה** פ"ג [א, פה.] כתב: "בשביל שהאדם נברא לעבוד השם יתברך, ראוי שתהיה התפלה תכף ומיד כשעומד ממטתו, ולא יפנה אל דברים אחרים בינתים. כי האדם כשעומד ממטתו כאילו החזיר השם יתברך רוחו בקרבו, כמו שתקנו בברכת 'המחזיר נשמות לפגרים מתים', ולפיכך התפלה יותר ראוי שתהיה מיד... שיהיה הבריאה שלו כאשר האדם נברא עליו, ותכף בבוקר כשעומד ממטתו יתפלל ויעבוד את בוראו, כמו שנברא אדם לעבוד בוראו... כי האדם לא נברא רק על עבודת השם יתברך, ולכך היה מצטער על עבודת השם יתברך שתהיה מיד בקומו ממטתו". ובנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח:] כתב "ובגמרא בפרק קמא דע"ז [יט.] 'במצותיו חפץ מאוד' [תהלים קיב, א], אמר רבי אליעזר, 'במצותיו', ולא בשכר מצותיו. כדתנן, הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. כי אם הוא עובד על מנת לקבל פרס, אין זה עבודה בעצם אל האדון, רק לתכלית עצמו הוא עובד, לקבל שכר. ועבודה כזאת ראויה לעבד, שהוא עובד את רבו בשר ודם, מפני שלא נברא לאדון, ולפיכך העבד עובד את הרב לקבל פרס, ואין צריך שתהיה עבודה בעצם אליו, רק שעובד לתכלית עצמו. אבל האדם שנברא לעבוד ולשמש ליוצרו, ועל זה נברא, ראוי שתהיה אליו עבודה שהיא עבודה בעצם, לא שתהיה אליו עבודה לתכלית עצמו. והיינו שהוא עובד לו שלא לקבל פרס, שזה נקרא עבודה בעצם". ובתפארת ישראל פכ"ט [תמ.] כתב כן במיוחד ובמסוים על ישראל, וכלשונו: "עוררתי אותך עליו, כי תראה כי כל דברי חכמים מעידים זה על זה כי ישראל נבראים לעבוד את בוראם, ולכך הם מקדימים 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז], שדבר שהוא עיקר אשר הם נבראים עליו, הוא קודם לדבר שאינו עיקר, הוא ההשכלה. שהעיקר הוא המעשה, שחפץ השם יתברך במעשה, ועל זה נבראו". וראה להלן פל"ו הערה 92.

(24) קידושין פב. "רבי שמעון בן אלעזר אומר, ראית מימיך חיה ועוף שיש להם אומנות, והן מתפרנסין שלא בצער, והלא לא נבראו אלא לשמשני". ועוד אמרו [ב"מ פה.] "ההוא עגלא דהוו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה, זיל, לכך נוצרת". ובתנחומא שמיני אות ב אמרו "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ורש"י [בראשית ו, ז] כתב "מאדם עד בהמה - הכל נברא בשביל האדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קסז:] כתב: "וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם". ושם פ"ג מ"ב [נג:] כתב: "בשביל האדם נבראו כל התחתונים". ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [מב.], נתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ז [רנט.], באר הגולה באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], ח"א לנדרים לא: [ב, ו.], ועוד. וראה להלן פל"ד הערה 134, פל"ה הערה 14, פל"ט הערות 65, 140.

(25) כמו שנאמר [בראשית א, ל] "ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה ויהי כן". וכן נאמר [תהלים קד, יד] "מצמיח חציר לבהמה". ובגמרא אמרו ששעורים הם מאכל בהמה [סוטה ט.]. ובסידור השל"ה [שער השמים] כתב על ברכת "שעשה לי כל צרכי" בזה"ל: "ברכה זו היא כד סיים מסאניה [ברכות ס:]. וצריך לתת טוב טעם ודעת השייכות לנעילת מנעלים ברכה זו. קבלתי ממורי הגאון החסיד מהרש"ל, שהענין הוא כפי מה שאמר דוד המלך ע"ה במעלת האדם [תהלים ח, ו-ח] 'ותחסרהו מעט מאלקים וגו' תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו צונה ואלפים וגו''. הכוונה כי הקב"ה ברא ד' מדרגות בעולם הזה, זו למעלה מזו; א, הדומם. ב, הצומח, עולה עליו ויונק ממנו. ג, בעלי חיים, עולים על הצומח, ואוכלים אותו. ד, חי מדבר, הוא האדם המושל בבעלי חיים ואוכלם, ומשתמש בהם, ועולה. וזהו שאמר 'כל שתה תחת רגליו צונה ואלפים', רצה לומר מאחר שמושל בבעלי חיים צונה ואלפים, מכל שכן שמושל בצומח ודומם שתחתיהם. נמצא שהכל תחת רגלי האדם. וכשלוקח האדם העור מהבהמה לעשות מנעלים למדרך כף רגליו, מראה ביותר מבואר שהוא המושל, והכל תחת רגליו ממש. ומצד הממשלה הזאת נמצא מבואר שנעשה לו כל הצרכים, שהרי מושל הוא בכל מה שיש בעולם. על כן כשנועל

מנעליו מברך 'שעשה לי כל צרכי'". ועל כל פנים מבואר שעליונות הבעלי חיים על הצומח היא שבעלי החיים אוכלים את הצומח.

(26) שהוזכרו במדרש שעליהם נאמר "היה" [משה, אדה"ר, נחש, יוסף, נח, ומרדכי].

(27) לשונו בכת"י [תה:]: "שאל תחשוב כי המיתה לאדם הוא במקרה, אבל המיתה לאדם במה שהוא אדם". ובדר"ח פ"ד מ"ד [סה.] כתב: "כי סוף האדם הוא למיתה, כי המיתה ראויה לאדם, וכמו שאמרו במדרש כל מי שנאמר בו 'היה' מתוקן הוא לדבר; 'הן האדם היה', מתוקן הוא למיתה... שתראה מזה כי עצם האדם ראוי לו המיתה". ושם פ"ה מכ"ב [תקסז:] כתב: "מצד האדם עצמו מתחייב לאדם המיתה". **ובהספד** [קעח] כתב חמשה הסברים לבאר הכרח המיתה, ודבריו כאן נוטים להסברו השלישי, וז"ל: "כי המיתה היא מצד אלו דברים; האחד, כי האדם מת בטבע, ואין כח הטבע שיהיה האדם חי עוד. השני, כי כך ראוי לאדם המיתה, כי השם יתברך הוא חי וקיים לעולם, ואין ראוי שיהיה לאדם דבר זה, שאם כן יחזיק עצמו אלהות. וכאשר יראה האדם מיתתו, אז ידע שהוא בעל רימה ותולעה, ובזה מקבל היראה מן השם יתברך [הובא למעלה פ"ה הערה 124]. השלישי, כי מתחילת הבריאה מוכן המיתה לאדם, כי ברא השם יתברך המלאך המות שממונה על המיתה, ואם לא היה המיתה בעולם, היה בריאתו של המלאך המות לבטלה. הרביעי, כי המיתה הוא בשביל זה כי קודם זה הוא בשר ודם, ובמיתתו מסתלק מן הגוף, ונעשה רוחני". ושם ביאר שלגבי מיתת צדיק אין הסברים אלו מספיקים [עיין שם], אלא מיתת הצדיק היא משום טעם חמישי, וכלשונו: "כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה, כי לפני זה היה למטה בארץ, במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה... וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת, ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העולם הזה... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עלוי אל הצדיק מדבר זה". וטעם ששי להכרח המיתה כתב בדר"ח פ"ד מכ"ג [תע:] ביאור דברי המשנה [שם] "הילודים למות", וז"ל: "כי מצד שהוא נולד ראויה לו המיתה, וזה כי הנולד הוא שנולד אחר שלא היה בעולם. וכמו שנולד אחר שלא היה, כך יפסד מן העולם הזה... הילודים מאב ואם... אי אפשר לומר שיהיה קיים לעולם, אחר שנולד מאב ואם". וכאמור דבריו כאן נוטים להסברו השלישי בהספד, ש"מתחילת הבריאה מוכן המיתה לאדם" [לשונו בהספד]. **ונראה לבאר** דבריו כאן על פי מה שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [שעב:], שהביא את דברי המדרש [קה"ר ג, א] שאמרו "זמן היה לאדם הראשון שנכנס לגן עדן... וזמן היה לו שיצא משם", וכתב על כך בזה"ל: "כאשר נכנס האדם לגן עדן, שזהו תכלית שלמות

האדם, אל תאמר כי היה הענין הזה במקרה, דבר שהוא עיקר העולם. שדבר זה לא יתכן, שאילו היה במקרה אין זמן מיוחד לו. אבל לא היה הדבר כך, רק היה בזמן מיוחד, שלא היה הדבר במקרה. ולא בלבד כניסתו לגן עדן שלא היה במקרה... רק אף יציאתו משם לא היה במקרה. שלא תאמר כי בשביל שחטא האדם במקרה, גורש מגן עדן, שדבר זה אינו גם כן, שמאחר שעל ידי שחטא האדם היה בעולם דבר חדש, שהגיע המיתה לבני אדם, ודבר זה לא יתכן שיהיה במקרה... ולכך אף היציאה מגן עדן לא היה במקרה, רק מוכן היה האדם לחטוא". נמצא מה שכתב כאן "ואין הדבר הזה במקרה קרה, כי המיתה לאדם במה שהוא אדם" פירושו שהמיתה אינה מקרית מחמת שהאדם מוכן לחטא במה שהוא אדם. וכן נאמר [קהלת ז, כ] "כי **אדם** אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". ובתפארת ישראל פט"ז [רנג:] כתב: "החטא של אדם גם כן נכנס בגדר האדם, שדבק ההעדר בעצם האדם. וכן הדין, שודאי כיון ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', א"כ אי אפשר שיהיה בלא זה". ובאבות פ"ג מ"ט אמרו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת", ובדר"ח שם [רז.] כתב: "מה שאמר 'יראת חטאו', והלא אינו חוטא, ולמה אמר 'חטאו'. והוי ליה לומר 'כל שיראתו מן החטא קודמת למעשיו'. ואין זה קשיא, כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. ואמר כל שיראת 'חטאו' שהוא מוכן לו, היראה מן החטא שהוא מוכן אליו... ובא לומר כי מפני שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא". ובגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכב:] כתב: "'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם". אמנם אם האדם לא היה חוטא, אזי היה חי לעולם, וכמו שביאר הרמב"ן בראשית ב, יז, ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו.].

(28) לשונו בנר מצוה [קכח.]: "כי הנחש הביא מיתה לעולם, והנחש מוכן אל זה ביותר, כמו שהביא מיתה אל העולם" [ראה להלן פל"ב הערה 28]. וכן כתב להלן ס"פ סו, ובבאר הגולה באר הראשון [סו.]. ובהקדמה לאור חדש [סד:] כתב: "והמן [הרשע] הפך זה, שנרמז במה שכתוב [בראשית ג, יא] 'המן העץ וגו'' [חולין קלט:]. כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם, ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא. וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא, והאכילה הזאת שהביא המיתה היה על ידי נחש הקדמוני, וכן המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון, וממנו המיתה בא לעולם". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "כי המן הוא מזרע עמלק שכחו סמאל הרשע, שהיה רוכב על הנחש ומסית את האשה לאכול מן עץ הדעת, והביא המיתה לעולם. וכך היה המן

רוצה להביא העדר ומיתה לישראל, שהם בפרט נקראו אדם" [הובא למעלה פ"ח הערה 246]. ולמעלה בכת"י [שכו:] כתב: "המן זרע עשו, שהוא מענין הנחש הקדמוני, כח סמאל מסיתו". וראה להלן פכ"ג הערה 178. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [מגילה יב:] "'ויאמר ממוכן' [אסתר א, טז], תנא 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות". והרי נתבאר כאן שכח המן בא מהנחש הקדמוני. וכשם שעל המן אמרו חכמים שהוא "מוכן לפורענות", כך אמרו במדרש על הנחש הקדמוני שהוא "מתוקן היה לפורענות", כי זה אותה פורענות של המן.

(29) בהקדמה לאור חדש [עג.] ביאר קמעא את היות מרדכי מתוקן להצלה, וכלשונו: "ומזה תבין כמה גדול הנס שהיה להם, כי המן שהיה מזרע עמלק, כחו היה להביא המיתה. והשם יתברך הציל אותנו על ידי מרדכי מהמן הרע. ולכך אמרו במדרש כל מי שנאמר בו 'היה' מתוקן היה לגאולה; 'ומשה היה רועה צאן יתרו', מתוקן היה לגאולה. 'איש יהודי היה ושמו מרדכי', מתוקן היה לגאולה". ושם פ"ב [תקט:] כתב: "מה שהוצרך לומר שהיה 'בשושן הבירה' [אסתר ב, ה], רצה לומר שהיה מרדכי איש מסויים וניכר בכל הכרך. אף שהיה בין האומות, ושושן כרך גדול היה, ושם היו חשובים וגדולי המלכות מאוד, מכל מקום היה ניכר ונודע מרדכי. וכל זה מפני כי היה מוכן מרדכי לגאולה, כמו שרמז במלת 'היה', כמו שאמרנו למעלה, לכך היה מצליח אף קודם לכן. וכמו שתמצא במשה, שגם הוא היה מוכן לגאולה, ונראה בו סימן זה שהיה מוכן לגאולה".

(30) אמנם למעלה פט"ז [לאחר ציון 57] כתב: "משה רבינו עליו השלום היה מוכן לגאולה מששת ימי בראשית". וכן כתב בגו"א שמות פ"א אות יט [יז:], והובא למעלה [פט"ז הערה 61]. ומדוע כאן המדרש מאחר ומגביל הכנה זו רק מעת בריאתו של משה. ויל"ע בזה.

(31) כן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה ר"פ יא כתב: "אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה נפלאה". וכן נתבאר למעלה בכת"י [שנח:], והובא למעלה פט"ו הערה 45. ולמעלה פי"ט [לאחר ציון 7] כתב: "איך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן". ושם [לאחר ציון 62] כתב: "אל תאמר שהיו דברים אלו במקרה, שלא יתכן שיהיה ענין הגאולה במקרה". ולמעלה פ"כ [לאחר ציון 15] כתב: "כבר אמרנו לך, שכל ענין שהיה למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם

היה דבר מקרה, אם כן היתה הגאולה במקרה". ולהלן פל"א כתב [לאחר ציון 20]: "ואין דבר במקרה, כמו שאמרנו בכמה מקומות, שאין לומר כי היה דבר אחד במקרה מן הגאולה... רק הכל על פי ה'". ולהלן פנ"ב כתב: "אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה". ולהלן פנ"ד כתב: "'וירד מצרימה' [דברים כו, ה], אנוס על פי הדבור [הגדה של פסח]. דע כי ענין יעקב היה כל דבריו שלא במקרה, שאילו היו דבריו של יעקב במקרה, דהיינו הירידה למצרים, היה אם כן הגאולה במקרה, והיה עיקר סדר העולם במקרה. שהרי ידוע ומפורסם בודאי כי הגלות והגאולה הוא עיקר מענין העולם וסדר שלו. וכבר אמרנו זה שכל דבר מענין זה היה בעצם, לא במקרה, עיין אצל 'והנה שני עברים נצים'. ולפיכך אלו היה יורד יעקב מעצמו, ואם לא רצה לא היה יורד, היה בא הגלות במקרה, שקרה שירד, ואם לא רצה, לא היה יורד. ואין לומר כך כלל, אלא היה אנוס על פי הדבור, עד שהיה בא הגלות בהכרח. ולפיכך לא היה בא במקרה, אלא בעצם. לכך דרשו 'וירד מצרימה' אנוס על פי הדבור". ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה". וראה למעלה פי"ד הערה 112, פי"ט הערות 9, 100, פ"כ הערה 16, להלן פל"א הערה 21, ופל"ד הערה 43.

(32) כמו שנאמר על נח, יוסף, מרדכי, ומשה.

(33) מבאר כאן ש"מוכן לו מתחלה" עומד כנגד "מקרה קרה", שכאשר הדבר נמצא בתחלה, זה מורה שהוא דבר בעצם, ואינו מקרה. דוגמה לדבר; בדר"ח פ"א מי"ב [שלא.] כתב לגבי מחלוקת בזה"ל: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד". הרי מחמת שבתחילת העולם היתה מחלוקת בעולם, לכך יש בזה להורות שהמחלוקת שייכת לעיקר ועצם העולם. והביאור הוא, כי כל דבר המתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר ועצם הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא

מלשון "עיקר" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 215, פ"ט הערה 264, פ"כ הערה 28, להלן הערה 64, פכ"ט הערה 26, ופל"ז הערה 45].

(34) כמו שנאמר על המיתה של אדם הראשון, והנחש.

(35) בכת"י [תו.] הוסיף כאן: "לכך נאמר שהיה מוכן לו מעת הולדו, מתחלה שנולד".

(36) פירוש - במדרש [ב"ר ל, ח], והוא נמצא בפרשת נח, הובא גם כן המאמר שתיבת "היה" מורה שהיה מתוקן לדבר, שאמרו שם "'הן האדם היה' מתוקן למיתה. 'נחש היה' מתוקן לפורענות... 'נח היה' מתוקן לנס. 'משה היה' מתוקן לגואל", ומיד לאחר מכן הובאו דברי המדרש שמביא כאן. לכך כתב כאן "ועוד בפרשת נח", שבב"ר הובאו עוד דברים, לעומת השמו"ר שהביא עד כה, שלא הובאו שם דברים אלו.

(37) שנאמר בו [בראשית ו, ט] "איש צדיק היה". והמדרש הולך להורות שנח ראה חורבן גמור של העולם בימי המבול, ולאחר המבול ראה עולם חדש.

(38) "איצטרובלין - רייחים התחתונה, שהוא קשה מן העליון" [רש"י במדרש שם].

(39) "כלומר, כיצד נמלטו, מאחר שזאת האבן נמחת" [רש"י במדרש שם].

(40) במדרש שלפנינו הביאו כאן את יוסף, [ורק לאחריו הביאו את משה], ונשמט מדבריו כאן. וכך אמרו שם "יוסף, [תהלים קה, יח] 'ענו בכבל רגלו'. ועכשיו [בראשית מב, ו] 'ויוסף הוא השליט', אלא שראה עולם חדש". ונאמר על יוסף תיבת "היה", וכמבואר למעלה הערה 21.

(41) שנאמר בו [איוב א, א] "איש היה בארץ עוץ איוב שמו וגו'".

(42) שנאמר בו [אסתר ב, ה] "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי וגו'", וכמובא למעלה לאחר ציון 21.

(43) "כך היה המבול על הארץ" [מתנו"כ שם]. ושנינו במשנה [עדיות פ"ב מ"י] "משפט דור המבול שנים עשר חודש".

(44) לשון מהרז"ו שם: "מרדכי זן ופרנס - כמו שנאמר [אסתר ב, ז] 'ויהי אומן את הדסה', שזן ומפרנס אותה. ואחר כך כשהיה משנה למלך [שם י, ג] 'ודורש טוב לעמו', זן ופרנס כל ישראל, כי אז היו ישראל בעוני ולחץ גלות מדי, ובלתי ספק פרנס אותם בכלל שאר טובתיו".

(45) מלשון קודֶם, ולפני הדבר שבא אחריו, כי העבר הוא קודֶם למה שבא לאחריו, וא"כ תיבת "היה" מורה על הויה וסבה ראשונה, שממנה משתלשלים הדברים המאוחרים יותר [ראה להלן הערה 58]. ובגבורות ה' הוצאת מכון מהר"ל [הערה 9] הביאו את לשון

הגמרא [פסחים ז:] "כל המצות מברך עליהן עובר ["קודם" (רש"י שם)] לעשייתן. מאי משמע דהאי 'עובר' לישנא דאקדומי הוא".

(46) "כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו" [לשונו בסמוך], ולהלן הערה 50.

(47) לשונו בגו"א דברים פ"ו אות ג [קכ:]: "מי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו, הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו" [הובא למעלה פ"ו הערה 96, ולהלן פכ"ג הערה 89]. ואמרו חכמים [שבת נה.] "כמה קשין מזונותיו של אדם", ובח"א שם [א, ל.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי הדבר שהוא סבה לאחר, [הוא] יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב [ראה בסמוך הערה 50]. וכאשר האדם תלוי במזונות ובפרנסתו, נחשב פרנסתו כמו סבה מקיימת לאדם, אשר הסבה יותר במעלה. וכל עניני העולם קרובים אל הבריאה ממה שהוא הדבר הזה, שהם המזונות, שהם סבה אל העולם. ולפיכך כתוב [בראשית א, כט] 'הנה נתתי לכם וגו' פרי עץ וגו' לאכלה', הוא מאמר אחרון במעשה בראשית, והוא על הכל. וזה כי פרנסת העולם הוא נבדל מן העולם במה שהסבה נבדלת מן המסובב. ולפיכך המזון נבדל מן עולם הזה, וקודם עליו בעולם, הוא טבע מנהגו של עולם... ויותר רחוקים המזונות מן העולם במה שהוא סבה אל האדם ואל כל הנמצאים, ממה שהוא הנס, שאינו רק שנוי בלבד. ואלו דברים ברורים גדולים, אין ספק בהם אם האדם מבין דברי החכמה. רמזו חכמים דבר זה במה שאמרו [פסחים קיח.] השם יתברך יושב במרומו של עולם, ומפרנס הכל. כי במה שאמרו שהוא יתברך 'יושב ברומו של עולם', רצה לומר שהוא קודם העולם, והוא סבת העולם. ולפיכך מאתו הפרנסה, שהיא סבה לכל חי, וזהו שקשה הפרנסה".

(48) הקודם בזמן והקודם בסבה.

(49) בכת"י [תו:] הוסיף כאן בזה"ל: "ולפיכך אמר הכתוב [דברים לג, יח] 'שמח זבולון בצאתך וישששכר באהלך', הקדים זבולון לישששכר, מפני שישששכר היה יושב ועוסק בתורה, וזבולון היה עוסק בפרגמטיא, והיה נותן לתוך פיו של ישששכר, וזבולון היה סבה לתורת ישששכר, ולפיכך הקדים הכתוב זבולון לישששכר". וכן הוא ברש"י [שם], וז"ל: "זבולון וישששכר עשו שותפות; זבולון לחוף ימים ישכון, ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשתכר, ונותן לתוך פיו של ישששכר, והם יושבים ועוסקים בתורה. לפיכך הקדים זבולון לישששכר, שתורתו של ישששכר על ידי זבולון היתה".

(50) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, רש"י [בראשית לא, יז] כתב: "את בניו ואת נשיו - הקדים [יעקב] זכרים לנקבות, ועשו הקדים נקבות לזכרים, שנאמר [בראשית לו, ו] 'ויקח עשו

את נשיו ואת בניו וגו'". וביאר הגו"א שם אות ח [קיב.] בזה"ל: "טעם הדבר כי עשו היו לו נשיו עיקר, כי נשאן לשם זנות, ולכך היה מקדים נשיו קודם בניו, דנשיו היו עיקר דעתו, רק כי הבנים יצאו ממנו בסבת תאות נשיו. אבל יעקב לא נשא נשיו רק בשביל להעמיד תולדות י"ב שבטים [רש"י בראשית כט, כא], ובניו היו גורמים לישא אשה, לכך בניו קודמים, שהם הסבה לנשיו. ועשו, הנשים הם סבה לבניו". ובאור חדש פ"ג [תריג.] כתב "ובגמרא [מגילה יג:], מאי [אסתר ג, א] 'אחר הדברים [האלה גידל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וגו']'. אמר רבא, אחר שברא הקב"ה רפואה למכה, כי אין הקב"ה מכה את ישראל אלא אם כן בורא להם רפואה בתחלה, שנאמר [הושע ז, א] 'כרפאי את ישראל ונגלה עון אפרים'. אבל לאומות העולם אינו כך, מכה אותם ואחר כך בורא רפואה להם, שנאמר [ישעיה יט, כב] 'ונגף ה' את מצרים נגף ורפוא', עד כאן. וביאור זה, כי אצל ישראל אם אין רפואה לא היה השם יתברך מכה אותם, כי אין מכלה ישראל, ואי אפשר שתהיה המכה בהם לעולם, רק שיש רפואה להם. לפיכך הרפואה היא סבה אל המכה, ואם אין רפואה לא היתה המכה. ומפני כי הדבר שהוא סבה לדבר הוא קודם לדבר שהוא סבה לו, ולכך הרפואה קודמת. אבל אצל האומות אין הרפואה סבה למכה, ואדרבה, המכה סבה לרפואה, ונמשך הרפואה אל המכה, ולכך המכה קודמת". ובח"א לשבת נג: [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר, יותר במעלה ובמדריגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וכן כתב בגו"א במדבר פ"כ הערה 80, שם דברים פ"ו הערה 15, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15, באר הגולה באר החמישי הערה 717, שם באר הששי הערה 592, דר"ח פ"א הערה 1761, שם פ"ג הערה 964, שם פ"ה הערות 128, 2287, נתיב התורה פ"א הערה 267, ועוד. ובמבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16 הביאו את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". ושם בהערה 1 ציינו שבשו"ת ארץ צבי סימן פא [ד"ה ועל פי (עמוד 182)] הביא את דברי המהר"ל כאן, וכתב שכעין זה נמצא בהקדמת הרב המגיד להלכות שבת, ד"ה ראיתי לתת טעם [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 158]. וראה להלן הערות 57, 63, פל"ב הערה 46, ופל"ט הערות 61, 196.

(51) באור חדש פ"ב [תקלז.] הביא את דעת רבנן [שכל מי שנאמר בו "היה" הוא זן ופירנס], וכתב בזה"ל: "ביאור זה, כי מי שזן ופירנס, מפני שהוא נותן קיום לאותו

שמפרנס, ולכך כתיב אצל המפרנס לשון 'היה', כי 'היה' הוא הויה שעבר, וכל עבר הוא קודֶם, וזה שזן ופרנס את אחר גם כן הוא קודם לאחר. ולכך כל שנאמר בו לשון 'היה' זן ופרנס את אחר, שהיה קודם לו, והיה הויה לאחר".

(52) יש להעיר שפעמים תולה את הביאור ברוחב [כדבריו כאן], ופעמים תולה אותו באורך. וכגון, למעלה פ"ה [רסה:] כתב: "ודבר זה ארוך מאוד לבאר איך שהרשעים אף בחייהם נחשבים כמו מתים". ובגו"א בראשית פכ"ו אות ו [כד.] כתב: "בפרשת ויגש מבואר באורך מאוד". וכן בהרבה פעמים כתב "מבואר באריכות" [למעלה פ"י (תקכא:), גו"א שמות פ"א אות ה (ט.), ועוד]. ולעומת זאת בתפארת ישראל פ"ג [סא.] כתב: "דבר זה יתבאר עוד בביאור רחב ובדברים ברורים". ובנצח ישראל פי"א [רפב:] כתב "וכבר הרחבנו הביאור בכמה מקומות, שכאשר יעמוד האדם על הדברים ההם יקנה בהם הבנה שלימה אמיתית בענין הזה". ובבאר הגולה באר השלישי [רפב.] כתב: "ואין ספק שאי אפשר לבאר דבריהם בכלל, כי לפי עומק דבריהם דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב מאד" [הובא למעלה פ"ח הערה 47]. ושם בבאר הששי [רסט.] כתב: "ודבר זה צריך ביאור רחב מאוד, כי הם דברי חכמה, ואין כאן מקומן של דברים אלו". ויל"ע בזה. ובדרוש על התורה [יח.] עמד על ההבדל בין אורך בתורה לרוחב בתורה, וז"ל: "'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים' [איוב יא, ט]... אם האורך, מצד שכאשר יתבונן האדם על אחד מהדברים הבאים בתורה במושכלותיה, יוליד מזה מושכל אחר. וכן בהרבות והתמיד התבוננות עוד, יולד גם מהשני עוד מושכל שלישי, ודבר זה ילך לבלתי תכלית. והוא נאה לשמו להקרא 'אורך', שזוהי סגולת מי שילך לאורך, שיעתק ממקומו שעמד עליו אל מקום הזולת, וכן עוד אחר כך ירחיק נדוד ממקום ההוא למקום יותר רחוק. ועל בחינה זאת יבא הכתוב לכנות ולתאר התורה גם היא באורך, ואמר 'ארוכה מארץ מדה'. אם הרוחב, כי אל כל דבר ודבר שבתורה יצטרפו דברים ודרושים הרבה מאד, ויתפשט הדבר לרוחב, עד שיהיה המושג רחב מני ים, כי זה בודאי נקרא 'רוחב'... כל מושכל הנולד ממנו ביגיעת המשיג כנזכר, מיוחס לאורך... [ואילו] הדברים המצטרפים אל המושג בחכמת המשיג בו, אשר יכונה 'רוחב'".

(53) לא מצאתי בשאר ספריו את המפתח לבאר את רמיזותיו כאן. ונראה מקופיא שמתכוון לשם הויה, וסוד ה' ליראיו. ואודות שאין לבאר דברי סוד אלא שהאדם יבין מעצמו, כן אמרו חכמים [חגיגה יא:] "ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ובדר"ח

פ"ב מ"ט [תשכז:] כתב: "רק היינו צריכין קצת להרחיב הלשון באיזה מקום כדי ליתן הבנה לאדם, והחכם יוסיף חכמה ותבונה". ושם פ"ה מ"ב [עד:] כתב: "דברים אלו דברים ברורים מאד, והם סתרי חכמה, רק שאי אפשר להאריך בזה, רק פתחנו פתח חכמה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ושם ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". וזה בבחינת [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד", וכן [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח" [ראה למעלה פ"ד הערה 134, פי"א הערה 68, ופי"ב הערות 76, 120].

(54) זו הדעה הראשונה במדרש [רבי לוי], והובאה למעלה [לאחר ציון 36].

(55) ו"הויה חדשה" היא התחלה חדשה, ואינה המשך למה שקדם לה. ולהלן פס"א כתב: "יציאת מצרים וקריעת ים סוף, שניהם הם התחלת הויה לישראל, וראוים שיהיו בהתחלה, שכל הויה הוא בהתחלה". ובנצח ישראל פל"ב [תריז:] כתב: "ומזה תבין הטעם שהמלך המשיח יהיה נולד מאומה אחרת, שהרי דוד ממואבית, ושלמה מעמונית [יבמות עז.]. שכאשר השם יתברך רוצה להוציא הויה חדשה, אל זה צריך הרכבה מן נטיעה אחרת שאינו מן הראשונה. שאם היה זה הנטיעה הראשונה, אין כאן דבר חדש. ולפיכך כאשר השם יתברך רצה להביא זרע המשיח לעולם, היה צריך לעשות הרכבה ונטיעה חדשה... כי לא היה ראוי שיבוא ענין חדש והויה חדשה לעולם כי אם על ידי האומות. וכל אשר יותר רחוק מישראל, ראוי שיהיה ממנו הויה חדשה. ולכך ההויה החדשה באה מן עמון ומואב. שלא תמצא שום אומה יותר רחוקה מישראל מן עמון ומואב, שנצטוו עליהם [דברים כג, ד] 'לא יבואו בקהל לעולם', שלא תמצא דבר זה בשום אומה כלל. ומהם ראוי שיהיה נולד המשיח, שהיא הויה חדשה, וכל זה מפני התחדשות הויה החדשה". וראה הערה הבאה.

(56) פירוש - הויה חדשה היא התחלה חדשה [כמבואר בהערה הקודמת], וההתחלה היא היסוד שעליו נבנה ונמשך כל ההמשך, וכמו שכתב למעלה פ"ז [שמא:], וז"ל: "קרא את אברהם 'צור' [ישעיה נא, ב], להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור, שהוא חזק... כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית,

ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה... ועליו נבנה הכל". ולמעלה פ"ח [תט.] כתב: "וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה... וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יולד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ולהלן פל"ט כתב: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם. והכי נמי, כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו כאילו נולדו באותה שעה. כל הקורות שהגיע להם, מה שנתן להם התורה, וענני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה". ו"הכל נבנה על ההתחלה" [לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז (קג:)], לכך ההתחלה נושאת על גביה את כל ההמשך [ראה למעלה פ"ז הערה 125]. ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח:] כתב: "העולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיא התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל". נמצא שההתחלה היא הסבה, וההמשך הוא המסובב. וצמדי המלים "סבה והתחלה" ו"התחלה וסבה" הם נפוצים מאוד בספרי המהר"ל [כגון, גו"א במדבר פי"ט אות כז (שיב.), להלן פכ"ה (לאחר ציון 19), להלן פס"ו, תפארת ישראל ר"פ לו, אור חדש פ"ט (תתכד:), דרוש על המצות (נב:), ועוד]. וראה להלן פכ"ד הערה 40, פל"ב הערה 46, ופל"ז הערה 101. **ובכת"י** [תו:] כתב: "כי יש לך לדעת כי כל התחדשות הוא קודם לדבר שבא אחריו, שכבר אין בו חדוש. דמיון הבכור הוא ראשון לנולדים אחריו, ואין השני נקרא 'ראשון' לשלישי, רק הבכור נקרא 'ראשון' לכולם. ובמה שהוא חדוש שלא היה כמוהו, הוא קודם לאחר שאין בו חדוש... לפיכך שייך בו 'היה', הויה קדומה, והבן היטב מאוד. וכאשר תבין, בין לרבנן ובין לתנא קמא, לשון 'היה' [מורה] על הויה קדומה. לתנא קמא, והוא רבי לוי, היינו במה שראה עולם חדש, וההתחדשות הוא הקדימה. ולרבנן, במה שהיה קודם לאחר, להיות זן ומפרנס את האחרים".

(57) כמבואר למעלה הערה 50.

(58) פירוש - כשם שהקודֵם הוא סבה למה שבא בעקבותיו, ולכך הוא לשון עבר ["היה"], כך לשון עבר ["היה"] הוא סבה למה שבא בעקבותיו, וזו הויה חדשה בעולם. וא"כ תיבת "היה" מורה על הויה וסבה ראשונה, שממנה משתלשלים הדברים המאוחרים יותר [ראה למעלה הערה 45]. ובכת"י [תו.] הוסיף יותר לבאר מדוע הויה חדשה נאמרת בלשון עבר ["היה"], וז"ל: "לרבי לוי מלת 'היה' מורה הויה חדשה, וזה משמע בלשון

'היה'. וזה, כי כאשר העולם נוהג על פי מנהגו, לא שייך בו 'היה', רק הוה, שלשון זה מורה על הויה תמידית. כי כל הויה תמידית יבא בלשון בינוני, שהרי אין לדבר שהוא כך לשון עבר, שאחר שהוא כך תמיד, יפול עליו לשון בינוני. אבל מי שראה הויה חדשה שלא היתה הויה תמידית, שייך בו לשון עבר. ורצה לומר כי הויה חדשה היה, שלא היה נוהג כך תמיד, ויפול לשון עבר שפיר לומר 'היה', כי 'היה' משמעותו שהיה דבר חידוש. ומפני שראה עולם חדש נאמר בו 'היה', להורות לך על הויית החדוש שהיה בימיו. ובימי משה היה הויה חדשה, שהרי עם אשר היו נתונים ביד נוגשיהם, נתעלו על כל אומה ולשון, וזה בריאה חדשה. והיה דבר זה על ידי משה, [לכך] נאמר עליו 'ומשה היה', על התחדשות הדבר, והוא חדוש העולם".

(59) בא לבאר טעם שני מדוע תיבת "היה" מורה ש"ראה עולם חדש" [לרבי לוי] או ש"היה זן ומפרנס" [לרבנן]. ועד כה ביאר ששני הדברים האלו הם הסבה למה שנמשך מהם, ו"היה" מורה על קוֹדֶם בסבה, כפי שהוא מורה על קוֹדֶם בזמן. אך מעתה יבאר ששני הדברים האלו מורים על מעלה עליונה, "וכל שהוא עליון במעלה הוא קודם לאשר אינו כל כך במעלה" [לשונו בסמוך].

(60) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:]: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה. ועל דבר זה יש ראיות ברורות, דכתיב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וגו''. ועוד כתיב [ישעיה לג, טו-טז] 'הולך צדקות דובר מישרים וגו' הוא מרומים ישכן מצדות סלעים משגבו'... כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם". ובנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע:] כתב: "בעל הצדקה מתעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל משפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל, יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע לאחר, ולכך זוכה אל התרוממות... וכן אמרו בזה הלשון על השם יתברך [פסחים קיח.], שהוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הרי כי אל המשפיע ראוי התרוממות". ובאור חדש פ"ד [תתלא.] כתב: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם אל השם יתברך, כי המדה הזאת כאשר גומל חסד והוא טוב לבריות, בזה מתעלה ומתרומם האדם... כי גמילות חסדים מדת אברהם... והיה אב ורם בשביל מדה זאת" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 41, פ"ו הערה 99, ולהלן פל"ו הערה 187]. וכן הוא בנתיב התורה פ"ח [שדמ.].

(61) לשונו למעלה פט"ז [לאחר ציון 14]: "וכאשר תשכיל תבין חזרת נעוריה שהיה ליוכבד, כי כאשר ילדה את משה רבינו עליו השלום, שהיה על כל בני אדם במעלה, כדכתיב [דברים לד, י] 'לא קם נביא כמשה עוד'. ומעלת משה הוא מעולם העליון, אשר

ממנו מתחדש הכל. לכך כאשר לקחה, היה כאן לקוחים חדשים, וחזרה להיות נערה, שהיה מתחדש הכל בכח אותו מעלה העליונה, שממנה מתחדש הכל". ועל כך נאמר [קהלת א, ט] "אין כל חדש תחת השמש", ובהכרח שכל התחדשות היא באה מעל לשמש. והואיל והשמש נמצאת בעולם האמצעי [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פי"ז הערה 16, דר"ח פ"א מי"ח (תיט.), ונתיב האמת פ"ג (א, רב.)], לכך כל התחדשות בהכרח באה מן העולם העליון. ואמרו חכמים [קידושין לב:] "יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום", וכתב לבאר בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.] בזה"ל: "מה שאמר שיצר הרע מתחדש בכל יום... בעבור כח היצר הרע שהוא כח שטן כח מלאך המות [ב"ב טז.], שזה הכח אינו דבר טבעי אשר הוא תחת השמש [שעל כך נאמר "ואין כל חדש תחת השמש"], אבל כחו בא מן הכח אשר הוא על השמש. ומפני זה נאמר על היצר הרע שהוא מתחדש בכל יום על האדם, שכל דבר שכח שלו הוא בא ממדריגה עליונה שהוא על הטבע, נקרא כי הוא מתחדש בכל יום ויום". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעד:] כתב: "החדוש מורה על מעלה עליונה מן הענין הראשון". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:] כתב: "כי בן דוד אינו בא עד שיגיע הפסד ושנוי אף לדגים, אשר הם רחוקים מן השנוי... וכל זה למעלת ההויה החדשה, עד שיהיה הויה חדשה לגמרי מעולם העליון". והשפת אמת פרשת שמות, שנת תרל"ה, כתב: "כי על ידי שנלקח מבני ישראל ההתחדשות לכך נאמר בהם [שמות א, ח] 'ויקם מלך חדש'. כי מאין להם זאת ההתחדשות, [קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'" [הובא למעלה פט"ז הערה 17].

(62) קידושין מ: "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם; תלמוד גדול, או מעשה גדול... תניא, רבי יוסי אומר, גדול תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה ["כשיצאו ממצרים נתנה להם תורה בחדש השלישי, ובחלה לא נתחייבו עד שנכנסו לארץ (רש"י שם)], לתרומות ולמעשרות חמשים וארבע ["ובתרומות ומעשרות לאחר כיבוש וחילוק... והן י"ד שנים, הרי נ"ד" (רש"י שם)]". ובנתיב התורה פ"א [פב.] כתב: "ורבי יוסי הביא ראיה שהתלמוד גדול, מצד הקדימה, שהרי תלמוד תורה קודם לכל המצות. וכיון שהתורה נתנה בזמן קודם שאר מצות, מורה זה כי התורה עליונה. והוא על דרך שאמר הכתוב [במדבר יג, כב] 'וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים', שכאשר יש לאחר מעלה על האחד, אמר הכתוב שהוא קודם בזמן לפני השני, ובארנו זה במקום אחר. וכמו שאמרו [ב"ר ח, ב] אלפיים שנה התורה נבראת קודם שנברא העולם. ומורה קדימה זאת מעלת התורה על המצוה". ובח"א לקידושין מ: [ב, קמד.] כתב: "כל הראיות שהביא רבי יוסי 'גדול תלמוד וכו''

הם ראיות חזקות וגדולות שהתלמוד גדול, מפני שקדם לחלה ולתרומה וליובל, הכל להודיע מדריגת התורה, שהיא גדולה על הכל". **וכן אמרו** [נדרים לט:] "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, אלו הן; תורה ותשובה וכו'". ובתפארת ישראל פכ"ו [תג.] כתב: "כי מה שהיתה [התורה] קדומה לעולם, יורה זה שהתורה אלקית, שהרי היא קודם העולם הטבעי הגשמי". וקודם לכן בתפארת ישראל פכ"ד [שנב:] כתב: "כל הדברים הטבעיים נבראים בששת ימי בראשית, והתורה שהיא שכל גמור, ומעלתה ומדרגתה על הטבע, ולפיכך היא מסודרת מן השם יתברך בסדר קודם העולם הטבעי... התורה שכל גמור, רחוקה היא מן הטבע, עד שהיא בסדר קודם המעלה". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל". וכן אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "אדם נברא בערב שבת, ומפני מה... שאם תזוח דעתו עליו, אומר לו 'יתוש קדמך' במעשה בראשית". ועוד אמרו [שמו"ר כא, ו] "כיון שהלך [משה] לקרוע את הים, לא קבל עליו להקרע. אמר לו הים, מפניך אני נקרע, אני גדול ממך, שאני נבראתי בשלישי, ואת נבראת בששי".

(63) יש להעיר על דבריו כאן ["כל שהוא עליון במעלה הוא קודם לאשר הוא אינו כל כך במעלה"], כי הרבה פעמים ביאר שבעל המעלה מתאחר להתגלות בעולם הגשמי, וכמו שישראל יצאו לעולם רק לאחר שבעים אומות מחמת מעלתם וצורתם. וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצה.], וז"ל: "כי כל הדברים, הצורה באה באחרונה, והחומר קודם. כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית... כי יש על האדם משפט הצורה, שהיא באה באחרונה. וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם, כי שבעים אומות היו בדור הפלגה... כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה". וכן חזר וכתב שם ר"פ יז [רנט.]. וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רנג.]. ואילו כאן מבאר שהמעלה הגדולה קודמת בזמן למעלות נמוכות הימנה [כמו שמצינו גם שהתורה קדמה למצות חלה, תרומות ומעשרות, וכיו"ב]. וכיצד מבאר כאן שקדימה בזמן מורה על מעלה רוחנית גדולה יותר, בעוד שבשאר ספריו ביאר שדוקא איחור בזמן מורה על מעלה רוחנית גדולה יותר. **ונראה לומר**, שכוונתו כאן היא להורות שכאשר דבר אחד קדם בזמן לדבר אחר, אזי קדימה זו מורה שהיחס שבין שני הדברים הללו הוא של סבה למסובב. והמפרנס חברו הוא סבה לקיום חברו, והויה חדשה היא "סבת כל דבר שיהיה אחר כך בעולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 55]. וכן קדימת התורה לשאר המצות מורה שהתורה היא סבה לשאר המצות, ושאר המצות הן מסובבות מהתורה. ובודאי מעלת הסבה גדולה יותר ממעלת המסובב. אך כאשר איירי

בדברים שאין היחס ביניהם של סבה ומסובב, אלא יחס של צורה וחומר, וכגון היחס של ישראל לאומות העולם, בזה אמרינן שהמתאחר להתגלות הוא בעל מדריגה גדולה יותר, וכמשפט הצורה שבאה לבסוף. וברי הוא שהסבה קודמת למסובב, וכמבואר למעלה הערה 50. ולשונו כאן מורה להדיא שלכוונה זו מטין דבריו.

(64) כן פירש האור החיים [שמות ג, א], וז"ל: "'ומשה וגו' וינהג וגו'. פירוש, כי ה' סבבו לעשות כן, או שהוא נהג כמנהגו, והצאן הלכו שמה אל הר וגו', כי שם ידבר אליו האלקים". ויש להבין, שבמדרש אמרו "למה היה רודף למדבר", ומבואר שהשאלה היתה מדוע משה היה רודף ללכת למדבר. ואילו כאן מבאר "כי לכך חפץ הקב"ה שיהיה התחלת הדבור עם משה במדבר", ומשמע מכך שהקב"ה הביא את משה למדבר, ולא שמשה מצד עצמו היה רודף ללכת למדבר. ויש לומר, כי יש כאן שני דברים שונים; משה מצד עצמו היה רודף למדבר, וכן הקב"ה התגלה למשה רק במדבר. המדרש עוסק במשה, אך בנוסף לכך מתבאר שזהו גם הטעם שהקב"ה המתין לדבר עם משה רק כשהגיע למדבר, ולא דיבר עמו כשהיה בביתו ובמקומו. ואע"פ שבהמשך היה הקב"ה מדבר עם משה בארץ מצרים, ולא במדבר, מ"מ "התחלת הדבור עם משה" היה במדבר, כי העיקר מתגלה בהתחלה, וכמבואר למעלה פ"כ הערה 28, ופרק זה הערה 33. וראה להלן הערה 91.

(65) פירוש - לכל דבר בעולם יש את המקום המיוחד והמתאים לו; לדברים גשמים יש את מקומם המיוחד [הישוב], ולדברים רוחניים יש את מקומם המיוחד [המדבר], וכמו שמבאר. ולמעלה פ"ח [שעו:] כתב: "כי לפי הענין האדם יש לו מקום. לכך כשנתן הקב"ה הארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה. וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה". ולהלן ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". ובגו"א במדבר פ"י אות כח [קנב:] כתב: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם 'ממלא מקום אבותיו'. שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו". ושם פנ"ו [תתסה.] כתב: "כאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא יש לו מקום

מיוחד. ואין דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג.] כתב: "לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה". ובאור חדש פ"א [שמז.] כתב: "כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו". ואין זה רק שלבני אדם יש מקום התואם לטבעם ומעלתם, אלא כך הוא בכל דבר. וכן שנינו [אבות פ"ד מ"ג] "אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום", ומדנקט ברישא "אדם" ["אין לך אדם שאין לו שעה"] ובסיפא "דבר" ["ואין לך דבר שאין לו מקום"], מוכח שהסיפא איירי בכל דבר, ולאו דוקא באדם. וכן כתב שם בדר"ח [נו.], וז"ל: "ומפני כי האדם בפרט יש לו מזל, וכדאיתא בפרק קמא דב"ק [ב:] שאני אדם דאית ליה מזל, ולכך אמר 'אין לך אדם שאין לו שעה', היינו מזל. ושאר הדברים שהם בעולם, כולם יש להם מקום, שהם מסודרים מן השם יתברך כל אחד על מקומו". ובגו"א דברים פ"ד אות טז [פג.] כתב: "כל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים 'אין לך דבר שאין לו מקום'". ובנצח ישראל פ"א [י.] כתב: "כל דבר ודבר מן הנמצאים הטבעים יש להם לכל אחד מקום בפני עצמו, כמו שגזרו חז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום'" [ראה למעלה פ"ז הערה 82, פ"ח הערות 65, 67, פי"ט הערה 91, ולהלן פכ"ט הערה 84].

(66) לשונו להלן ר"פ מ: "המן גם כן נתן להם במדבר דוקא... שכל הדברים הבלתי טבעים הם במדבר, מפני שבישוב שם הלחם הטבעי, אבל במדבר שם לא תמצא לחם טבעי". ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "הדברים החמריים הם מתנגדים לדברים אלקיים, כי זה חמרי וזה נבדל ממנו לגמרי, ולכך לא היה ראוי שיהיו דברים אלו [האלקיים] בישוב, ששם הויית החמרי... כי הישוב הוא מיוחד לדברים חמריים טבעיים. והפך זה המדבר, שהרי במדבר לא תמצא דברים חמריים טבעיים, כמו שימצא בישוב". וראה הערה הבאה.

(67) לשונו בתפארת ישראל פכ"ו [שצא.]: "המדבר, מפני שאין בו דבר חמרי, שהרי אין בו מציאות חמרי, ואין דרים בו הנבראים החמריים, רק היא שממה וציה... ובשביל כך נתנה התורה, שהיא השכל הגמור, במדבר, כי המדבר משולל מן הדברים החמריים, בעבור שלא נמצא בו דברים הגשמיים. הנה המקום המיוחד לתורה היא המדבר... ומה שנתנה התורה במדבר מורה על עצם התורה, כי המצות שבה הם דברים שאינם טבעיים... כי יש שהיו אומרים כי התורה לפי הטבע, ומה שאסרה החלב והדם הוא בטבע. ודבר זה אינו, כי לכך נתנה התורה במדבר, כי המדבר אינם גדלים בו הדברים הטבעיים... ודבר זה עצמו מה שנתנה במדבר לומר כי אין התורה דת טבעי... שהתורה

היא אלקית שכלית, ואינה נימוסית, לכך נתנה במדבר, שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים, כמו שהתבאר למעלה, וגם בחבור גבורות ה' באריכות אצל 'וינהג את הצאן אחר המדבר'... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע". וראה למעלה פט"ז הערה 28, להלן הערה 84, ופ"מ הערה 32.

(68) לשונו להלן ר"פ עא: "כי בית המקדש בארץ מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון' [רש"י דברים ג, כה], שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חמרי, בעבור עכירת החומר אין מתיחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר, אבל דבר שיש בו עכירות אין בו זוהר. ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון, שהוא מורה על הבהירות, ואל דבר זה מתיחסים אותם שאין להם חומר עכור. ולפיכך בית המקדש נקרא 'לבנון', כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה... ולפיכך ישראל שיש להם בית המקדש, יש להם כפרת חטא, במה שהבית זה נבדל, וכל ענין נבדל בו הסתלקות החטא. ולפיכך לא היה מנהג בית המקדש על פי הטבע החמרי, רק בנסים כוללים, כמו ששנינו [אבות פ"ה מ"ה] 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש וכו'', שתראה כי אין שם הנהגת הטבע, שהיא חמרית, כלל, רק נסים אלקיים ובלתי טבעים". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש, אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים... שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה". וכל דבריו אודות בית המקדש, כחם יפה לגבי המשכן, כי "משכן איקרי מקדש" [עירובין ב.].

(69) אודות קדושת הכהונה, כן נאמר [ויקרא כא, ח] "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב קדוש יהיה לך כי קדוש אני ה' מקדשכם", ופירש רש"י שם "קדוש יהיה לך - נהוג בו קדושה לפתוח ראשון בכל דבר, ולברך ראשון בסעודה". ובהדלקת נר חנוכה אומרים "הנרות הללו אנו מדליקין על הנסים ועל הנפלאות ועל התשועות ועל המלחמות. שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה על ידי כהניך הקדושים". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפג.] כתב: "הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר

מלכות... כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו. ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך... הגוף הוא מן האב, היא הטפה... ולפיכך הבן יורש את הכהונה. והנה כתר כהונה שנתן השם יתברך לישראל, הוא כנגד מה שבאדם קדושה בגוף. ולפיכך המומים פוסלין בכהנים [ויקרא כא, יז-כג], ולמה המומים פוסלים בכהנים. וזה מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף, וכאשר יש מום בגוף, פסול לעבודה. ומזה תבין מה שאמרו בכתובות [עב:] שכל המומין שפוסלין בכהנים פוסלין בנשים, ומה ענינם יחד. אבל פירוש כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך', והאשה דומה לגוף. ולכך כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלין בנשים" [הובא בחלקו למעלה פט"ו הערה 148]. ובח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:] כתב: "אליהו קפדן הוי. ודבר זה תבין למה היה אליהו קפדן, מפני שהיה כהן [זוה"ק ח"א קסח.], ואמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם, כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש, וכמו שאמרו גבי תלמידי חכמים [תענית ד.] דאי חזית תלמיד חכם דרתח, אורייתא דקמרתחא. ולפיכך הכהנים רתחנים היו".

(70) אודות קדושת מלכות ישראל, כן כתב למעלה פי"ח [לאחר ציון 51], וז"ל: "כי מלכות ישראל הקדושה, שיש לה מדריגה אלקית פנימית, היא צומחת מתוך מלכות בלתי קדושה, שכך ראוי למלכות שיש לה מעלה אלקית מעלה פנימית". ובח"א לר"ה כא: [א, קכג.] כתב: "כי מצד מדריגות המלכות יש מדריגה גדולה, ובפרט מלך ישראל, כמו שלמה שנאמר [דהי"א כט, כג] 'וישב על כסא ה'', שהיה מולך על עליונים ועל תחתונים [סנהדרין כ:], אשר ראוי אליו מצד המלכות מדריגה פנימית". ואמרו חכמים [ר"ה ח:] "מלך וציבור, מלך נכנס תחילה לדין ["כשהקב"ה דן אותם, מלך נכנס תחילה" (רש"י שם)]... מאי טעמא, אי בעית אימא לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי". ובח"א שם [צג:] כתב: "פירוש, כי לעולם מדריגתו של מלך הוא פנימי יותר להיות קרוב אל משפט השם יתברך, ולפיכך אין ראוי להיות מלך אבראי, ומפני זה הוא נכנס תחלה". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תעט:] כתב: "לאו אורח ארעא דמלכא למיקם מאבראי, כי המלך לפי מדרגתו ומעלתו הוא קרוב אל השם יתברך, והקרוב הוא קודם לדין". ואמרו חכמים [סוטה י:] "כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, זוכה ויוצאין ממנה מלכים ונביאים". ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכו.] כתב: "כי הצניעות מביא המלכות, שהוא המדריגה העליונה. כי לפי מדריגת הצניעות, שהוא צנוע ונסתר, מגיעה למדריגה העליונה, שהמדריגה צנועה ונסתרת מן הכל" [הובא למעלה פי"ח הערות 53, 54].

(71) לשונו להלן פמ"ו: "חג הסוכות הושיב אותם בעניני הכבוד, וזהו נראה שישראל נאספים אליו יתברך, ותחת כנפיו יחסו... וכמו שקנו ישראל מעלת השכל בחג השבועות, קנו עוד מעלה עליונה בחג הסוכות, הוא רוח הקודש השורה עליהם, ולכך היו עניני כבוד עליהם, שהשכינה חופף עליהם, וכל מקום שהשכינה נמצאת, שם עניני כבוד". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמו:] כתב: "ועניני כבוד היו על ידי אהרן [תענית ט.]. כבר אמרנו לך כי על ידי אהרן היה החבור של הקב"ה עם ישראל, כמו שתמצא בכל מקום כאשר היה נגלה השכינה בתחתונים, היה על ידי עניני כבוד; 'וירא ה' בעמוד ענן' [דברים לא, טו], וזה תמיד. 'ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד' [שמות יט, יז]. וגם כן בכל מקום שהיה גלוי שכינתו בתחתונים היה זה על ידי עמוד הענן. ולכך ראוי שיהיה זה על ידי אהרן, שעל ידי אהרן חבור השם יתברך אל ישראל, כמו שהתבאר".

(72) לשונו להלן פ"מ [לאחר ציון 29]: "כי הדברים שאינם טבעים... שנוי בריאה יוצא מגדר הבריאה, כמו בריאת המן, שהיה בריאה יוצא מגדר שאר הבריאות... וכל המעלות קנו ישראל במדבר". ולהלן פנ"ט כתב: "האכילם את המן, שהוא מזון אינו טבעי לגמרי, וכמעט שהוא אינו גשמי כלל, שהוא היה נבלע באברים, והיה מובדל ומופרש מפחיתות החמרי לגמרי". ואמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן... והמן". ובדר"ח שם [ריד.] כתב: "נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעים" [ראה להלן פכ"ט הערה 59]. ובגו"א שמות פט"ז אות יד [שכז:] כתב: "היה המן מן הדברים שאינם תחת הטבע". ושם דברים פ"ח אות ג [קמה:] כתב: "הקב"ה נתן להם [לדור המדבר] המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכד.] כתב: "המן שלא היה טבעי, לא ירד בשבת". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "ובפרק יום הכפורים [יומא עה:] 'לחם אבירים אכל איש' [תהלים עח, כה], לחם שמלאכי שרת אוכלים אותו. וכשנאמרו הדברים האלו לפני רבי ישמעאל, אמר להם, צאו ואמרו לרבי עקיבא, טעית, וכי מלאכי שרת אוכלים, אלא 'לחם אבירים', שנבלע באברים, עד כאן. ואל יעלה על דעתך שרבי עקיבא לגודל חכמתו היה סובר שהמלאכים אוכלים דברים גשמיים, דבר זה לא יצויר. אבל הפירוש שרבי עקיבא סבר שהמלאכים מקבלים מן השם יתברך, כמו שכל הנמצאים מקבלים מאתו, והקבול ההוא השלמתם. ולפיכך קרא המן 'לחם שמלאכי השרת אוכלים אותו', כי גם המן אינו טבעי". וכן כתב בדרוש על התורה [כ.], ויובא להלן הערה 76. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 78, ולהלן פ"מ הערה 31.

(73) נראה להטעים דבריו על פי מה שאמרו בגמרא [שבת לה.] "אמר רב, מעין המיטלטל טהור, וזהו בארה של מרים", ופירש רש"י שם "טהור - מלקבל טומאה, וטובלין בו, דלאו ככלי דמי להיות המים הנובעין ממנו כשאובין, ואין לך מעין מיטלטל אלא בארה של מרים". ויש להבין, דמהיכי תיתי שלא יחשבו מי הבאר של מרים כמי מעין, עד שרב הוצרך ללמדנו שאכן נחשבו כמעין. אלא שנאמר [מ"ב ד, ד] "ובאת וסגרת הדלת בעדך ובעד בניך ויצקת על כל הכלים האלה והמלא תסיעי", ופירש רש"י שם "והמלא תסיעי - מלפניך, ותתני כלי אחר במקומו למלאותו, וצלוחית השמן לא תזיזי ממקומו, לפי שהקב"ה עושהו כמעין, ואין דרך מעין לזוזו ממקומו". וזהו שאומרים ישראל קדושים "לקראת שבת לכו ונלכה כי היא מקור הברכה", שיש ללכת למקור, כי המקור עצמו אינו דבר תלוש ומטלטל. לכך היה מקום לומר שהואיל וכל כח הטהרה של מעין הוא מחמת היותו מקור, וכחו של המקור הוא במקומו בלבד, לכך היתה הוה אמינא לומר שמעין המיטלטל, ופורש ממקומו, לא יהא לו כח המקור, ולא יהיה לו דין מעין. לכך הוצרך רב לחדש ששאני בארה של מרים, שאע"פ שהוא מעין המטלטל, מכל מקום הוא לעולם נחשב למקור [שמעתי ממו"ר שליט"א]. וזהו מתק לשונו כאן שבאר מרים אינה ברכה טבעית, כיון שאין זה בטבע "להיות הבאר הולך עמהן בכל מקום". ובדרוש על התורה [כ:] כתב שהבאר לא היה טבעי משום "שהיה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס", ויובא להלן הערה 76. וראה למעלה פ"כ הערה 46.

(74) לשון הפסוק במילואו "ורוח נסע מאת ה' ויגז שלוים מן הים ויטוש על המחנה כדרך יום כה וכדרך יום כה סביבות המחנה וכאמתים על פני הארץ". ובספר באר חיים שם כתב: "והנה זה הוא למעלה למעלה מהטבע, כי מי ראה שלוים פורחים מן הים. גם היה בהרחבה למאוד כאמתים על פני הארץ, בגובה שהוא בלתי שיעור, ובכדי שיהיה כנגד לבו של אדם, שלא יהיה טורח באסיפתן לא להגביה ולא לשחות [רש"י שם]. ובזה יתגדל שמי במה שאין בריה בעולם יכולה לעשות כן, כי אם הבורא שמים וארץ". ובדרוש על התורה [כ:] ביאר שהשליו אינו טבעי משום שהוא נקרא "עוף השמים" [בראשית א, ל], ויובא בהערה 76.

(75) לשונו בנצח ישראל ר"פ לח [תרצב.]: "כל שני דברים אשר הם מחולקים, אין להם עמידה יחד, והאחד מבטל השני". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכב.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שאם כן יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע כי דבר זה אי אפשר". ובח"א לסוטה ב. [ב, כח.] כתב "הוא פלא גדול לחבר שני דברים [איש ואשה] שהם בעצמם מחולקים, כדכתיב [תהלים

סח, ז] 'מושיב יחידים ביתה', כלומר יחידים שהם מחולקים ומפורדים, להושיב אותם לחבר אותם". ובגו"א בראשית פ"א אות מה [כח.] ביאר את הכרחם של חז"ל [חולין ס:] לבאר שהשמש והירח נבראו שוים, וכלשונו: "מפני שהכתוב משמע שנבראו כאחד, כדכתיב [בראשית א, טז] 'ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים', ומאחר שאין זה כזה, וזה מאור הגדול וזה מאור הקטון, איך יהיו נבראים כאחד, כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה נבראים בזמנים מחולפים, ואיך יהיו מאור גדול ומאור קטון נברא כאחד, וזה הפירוש אמיתי". והרי "הזמן והמקום ענין אחד" [לשונו בתפארת ישראל ר"פ כו (שצ.)], ולכך כשם שאין לדברים מחולקים זמן אחד, כך אין להם מקום אחד. וראה להלן הערה 122, ופל"ב הערה 80.

(76) בדרוש על התורה [כ.] הביא את המדרש [שמו"ר ב, ד] שהביא כאן, וכתב לבאר בזה"ל: "כל מעלתם [של ישראל] לא קנו כי אם במדבר. ואמר הכתוב [דברים לב, י] 'ימצאהו בארץ מדבר וגו' יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו'. רצה לומר כי מצא ישראל שהם בארץ מדבר, כלומר מסולקים מהדברים הגופניים והגשמיים כמו המדבר, לכן 'יסובבנהו' בעניני כבודו, והשרה שכינתו עמהם. וגם 'יבוננהו' בתתו להם הבינה, היא התורה השכלית, שכתוב בה [משלי ח, יד] 'אני בינה לי גבורה'. שמפני היותם במדבר מסולקים מתאוות הגוף, נתן להם אלה הדברים הקדושים הנבדלים מהגשם. ובמדרש [מביא המדרש שלפנינו]... רצו בזה כמו שאמרנו, כי במדבר שאין שם תענוגי הגוף, שם קבלו כל המעלות כולם, לא בארץ ישראל שנשתבחה בחטה ושעורה גפן תאנה ורמון [דברים ח, ח], וכל הדברים הגופניים. ולכך נתנו להם עשרה מתנות טובות במדבר, אשר כלם דברים בלתי גופניים. אם תורה, כהונה, לויה, ומלכות, משכן, שכינה, הם דברים קדושים עליונים כלם. אם המן כתיב בו [תהלים עח, כה] 'לחם אבירים', שנבלע באיברים [יומא עה:], והוא מזון רוחני. והבאר, שהיה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס. וכן השליו הנקרא 'עוף השמים' [בראשית א, ל], לא מן הארץ" [ראה להלן הערה 121]. וכן בנתיב יראת השם פ"ג [ב, ל:] כתב שהמדבר ראוי לקבל דברים אלקיים.

(77) פירוש - לא רק שהדברים הטבעיים והלא טבעיים הם מחולקים זה מזה, אלא הם גם הפוכים זה לזה, ומתנגדים זה לזה, וכמו שמבאר. לכך, בודאי שאי אפשר שיהיו מתנות קדושות אלו יתקבלו בישוב המיוחד לטבע, כי משפט ההפכים קובע שאי אפשר ששני הפכים יתקבצו בנושא אחד, וכפי שהשריש הרבה פעמים. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [קח:] כתב: "הם שני הפכים בנושא אחד, ולא יתקבצו יחד". ולהלן פנ"ב כתב: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת

אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח [יא:] כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסד:] כתב: "הנמנע הוא לקבץ שני הפכים בנושא אחד, ודבר זה לא יצויר בחכמה והשגה כלל". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "ההפכים אין נמצאים יחד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובדר"ח פ"ו תחילת מ"ה [קיא:] כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן הוא בנצח ישראל פ"ז [קפב:], דרוש על התורה [י:, טז:], ועוד [ראה למעלה פ"ד הערה 10, ולהלן פכ"ז הערה 5, פל"ג הערה 29, ופ"מ הערה 124].

(78) הנה בהרבה מקומות כתב לאידך גיסא, שהחומרי מתנגד לשכלי. וכגון, למעלה פ"ג [קכז.] כתב: "תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף". ובנתיב התורה פט"ו [תרב:] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים" [הובא למעלה פי"ב הערה 37]. ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "ידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי" [ראה להלן פ"מ הערה 270]. **אך כאן מבאר** שגם השכלי מתנגד לחומרי. וכן משמע מדבריו בהקדמה לאור חדש [מז.], שכתב שם: "כי הגוף והשכל שני הפכים; שאם האחד קם, השני נופל", וזה נאמר הן מצד החומרי והן מצד השכלי. וכן נאמר במלחמת מדין [במדבר לא, ו] "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן וגו'", ופירש רש"י שם "ומפני מה הלך פינחס, ולא הלך אלעזר... שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר [בראשית לז, לו] 'והמדינים מכרו אותו'". ובגו"א שם אות ט [תקח:] כתב: "שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה [סוטה מג.] שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף. כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף. כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו,

ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח]... ומאחר שהוא... היפך למדין, יקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים" [הובא למעלה פי"ז הערה 34, ופי"ט הערה 234]. הרי שקדושת פנחס מתנגדת לזנות מדין. **ואמרו חכמים** [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 337, ולהלן פכ"ט הערה 103. וראה בסמוך הערה 80]. הרי שהשכל מתנגד לחומרי, וכדבריו כאן. **אך יש להבין**, מדוע לא היה יכול לומר גם כאן שהמעלות העליונות של ישראל לא היו בישוב, כי החומרי [הישוב] מתנגד לשכלי, ולכך לא יתגלו בישוב מעלותיה האלקיות של ישראל. וכן כתב בנצח ישראל בפ"ב [לה.], וז"ל: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". זאת ועוד, כי בח"א לב"ב עג: [ג, צד.] עמד על ענין זה גם כן [שישראל זכו למעלותן האלקית רק במדבר], וביאר זאת מצד התנגדות החומרי לרוחני [ולא מצד התנגדות הרוחני לחומרי], וכמובא להלן הערה 84, ואילו כאן מבאר זאת מצד התנגדות השכלי לחומרי, ומאי שנא. וצ"ע.

(79) לא זכיתי להבין את לשונו הזהב, שכתב "בעבור שזה שכלי וזה **כולו** חמרי", ולא כתב "וזה חמרי" בלבד, כפי שכתב "שזה שכלי" בלבד. ובשלמא לשונו בכת"י [תז.] ניחא, שכתב שם "שזה מופשט מן החומר, וזה כולו חמרי", כי "מופשט מן החומר" עומד כנגד "כולו חמרי". אך מדוע "שכלי" עומד כנגד "כולו חמרי", ולא כנגד "חמרי" בלבד. ובמיוחד יש להעיר כן, שבמלים הקודמות למלים אלו כתב "וכמו שמתנגד השכל לחומר", ולא הזכיר תיבת "כולו", ומדוע לא המשיך ולומר "שזה שכלי וזה חומרי". ולהלן פנ"ד אכן כתב: "כי ידוע כי החומר מתנגד לצורה, בעבור שזה חומרי וזה צורה", ולא כתב "כולו חומרי". וכן בח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב "כי אלו שני דברים, דהיינו הנבדל והגשמי, לא יתחברו, כי הם דברים מחולקים, והם הפכים, שזה נבדל וזה גשמי",

ולא כתב "כולו גשמי". וכן בח"א לבכורות ח: [ד, קכח:] כתב: "החומר והצורה הם הפכים גם כן, שזה חמרי, וזה נבדל". ויל"ע בזה.

(80) מעמיד את יחס השכלי לחומרי כיחס הרוחני לגשמי. ומהמשך דבריו מוכח שהחומרי והגשמי הם היינו הך [כי בהמשך נקט רק בחומרי, ולא בגשמי], ואין צורך להשוות ביניהם. אך עיקר נקודתו הוא להשוות ולהקביל את השכלי לרוחני. ונראה לבאר, שהפחד יצחק [פסח מאמר טו, אות ד] כתב ש"בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית" [הובא למעלה פ"ה הערה 126, ופ"ח הערה 306]. ולמעלה פ"ח [תיט:] כתב: "ויש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל". ובהמשך שם [תל:] כתב "המוח ששם השכל". נמצא שבדרך שתיבת "שכל" בדרך כלל מכוונת לחלק העליון שבאדם, והוא מתנגד לחומר, שהוא חלק התחתון באדם. ואודות התנגדות הקיימת בין החלק השכלי שבאדם לחלק הגופני שבאדם, כן כתב בדרשת שבת הגדול [ריד.], וז"ל: "חלקי האדם הם שלשה; האחד הוא הגוף, והשני הוא הנפש, והג' הוא השכל... כאשר הגוף בשלימותו באכילה ושתיה, והשני כאשר יש לו חמדת לבבו [לנפש], הם מגרשים את השלישי, הוא גבהות השכל. כי אם פונה אל אלו השנים, לא ימצא לו גבהות השכל כלל, כי אלו שניהם נוטים אל הגוף. ומי שרוצה בחכמה, צריך לסלק את אלו שני גבהות. וכמו שאמרו [ברכות סג:] 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' [במדבר יט, יד], אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה... אם כן אלו השנים מתנגדים לגבהות השכל, והשכל מתנגד אל אלו השנים גם כן". ואמרו חכמים [שבת קנב.] "תלמידי חכמים, כל זמן שמזקנין, חכמה נתוספת בהם". ובח"א שם [א, פב:] כתב: "פירוש, כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ד הערה 88, ופי"ב הערה 29]. וכשם שבתוך האדם עצמו יש התנגדות בין שכלו לחומרו, כך בכלליות בעולם יש התנגדות בין רוחניות לגשמיות. ואודות שיחס שכלו של אדם לחומרו הוא כיחס הרוחניות לגשמיות בכלל העולם [כי האדם הוא "עולם קטן" (כמבואר למעלה פ"ה הערה 128)], כן כתב למעלה פ"ה [רעו.], וז"ל: "כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת

האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש בחלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וראה למעלה פי"ז הערה 13, פי"ח הערה 22, להלן פ"ל הערה 79, פל"ד הערה 6, ופל"ט הערה 66.

(81) לשונו למעלה פ"ד [רכ:]: "ישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר". ואודות שיש צורה נבדלת מן החומר, לעומת צורה המוטבעת בחומר, כן נתבאר למעלה פ"ד [רלה:]. ושם בכת"י [צה:] כתב: "יש צורה, ויש צורה; כי יש צורה נבדלת מן החומר, שאינה מוטבעת בחומר. וזאת הצורה דומה באדם [ל]נפש המשכלת, שאינה מוטבעת בחומר. ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה". ולהלן פס"ד כתב: "נגד שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר. ועוד שלישי, החומר לגמרי". ובבאר הגולה באר השני [רכג.] כתב: "חבור הצורה אל החומר הוא בשני פנים; האחד, הוא חבור צורה בחומר, וצורה מוטבעת בחומר. והשני, הוא חבור צורה לחומר, ואין הצורה מוטבעת, רק הוא צורה נבדלת". ולמעלה פי"ט [לאחר ציון 140] ביאר שזהו החטא של ישראל, שלא נתנו למשה רבינו מדריגת צורה נבדלת, אלא צורה המוטבעת בחומר, ושם הערה 145. וראה להלן פכ"ד הערה 28.

(82) לכך הרוחני מתנגד לחומרי, כי הרוחני כולו צורה נבדלת מן החומר, ואילו החומרי אין בו צורה כלל. ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 70] כתב: "המים אין להם צורה עומדת קיימת... כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים" [הובא למעלה פי"ח הערה 72, ולהלן הערה 102]. ובח"א לנדה לא. [ד, קס:] כתב: "כנגדד החומר שהוא בלא צורה, אמר [סנהדרין קח:] 'תחתיים לזבל', כי אין לזבל צורה כלל". ולהלן פכ"ד [לאחר ציון 25] כתב: "כאשר היא צורה לגמרי, בלי נטות אל הגשמי".

(83) פירוש - ישראל זכו במדבר להתעלות על כל האומות. וכן אמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז תתצ] "אתה מוצא בשעה שהיו ישראל במדבר היו מעוטפין בעניני כבוד ובעמוד האש, והיו אומות העולם נבהלין, מי הן אלו שכל מעשיהם באש, [שיה"ש ג, ו] 'מי זאת עולה מן המדבר כתמרות עשן'". וכן רש"י [שיה"ש שם] כתב "מי זאת עולה מן המדבר - כשהייתי מהלכת במדבר והיה עמוד האש והענן הולכים לפני, והורגים נחשים ועקרבים ושורפין הקוצים והברקנים לעשות הדרך מישור, והיה הענן והעשן עולין, ורואין אותן האומות ומתמיהות על גדולתי, ואומרות 'מי זאת', כלומר כמה גדולה היא זאת העולה מן המדבר".

(84) מבאר כאן שהתורה ניתנה במדבר משום שהתורה היא רוחנית, והמדבר הוא מקום לא טבעי [ראה למעלה הערה 67]. אמנם מצינו בספריו שביאר שלשה טעמים נוספים מדוע התורה ניתנה במדבר; (א) התורה שייכת לכל העולם, והמדבר הוא מקום הפקר, שאינו שייך לאומה מיוחדת. וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.], וז"ל: "מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה [ע"ז ב:], אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמב:] כתב: "ומפני זה נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, שתהיה התורה השלמת מין האנושי בכלל. ועם כי לא היו האומות רוצים לקבל את התורה, דבר זה הוא מצד המקבל בלבד". (ב) מדבר הוא מורה על פשיטות וענוה, וזו המדה הנצרכת לקבלת תורה. וכן כתב בח"א לנדרים נה. [ב, כא:], וז"ל: "מי שעושה עצמו הפקר לכל, שאין לו גאוה, רק הכל שוה אצלו, ובזה הוא הפקר לכל, ראוי לו התורה... ולכך נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר". (ג) התורה היא דין, והמדבר הוא מקום דין. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [לז:], וז"ל: "כי המדבר מקום שהוא מיוחס למדת הדין, ולכך אין שם דברים הגשמיים רק דברים האלקיים. שהרי התורה נתנה במדבר... כי הדברים גשמיים אין עומדים במדת הדין, רק מצד החסד והטוב". וכן כתב בכת"י [תז:], ויובא בהערה 93. וראה להלן הערה 92, ופכ"ג הערה 157.

(85) לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צד.]: "כי המדבר לא נמצא שם דברים חמריים, כי המדבר מסולק מכל הדברים החמריים. ולפיכך היו תמיד דברים אלקיים במדבר, וכל הדברים האלקיים נתן להם השם יתברך במדבר. ובמדרש [שיהש"ר ג, ו] 'מי זאת עולה מן המדבר', עלויה של אומה זאת מן המדבר... וכל מתנות טובת שנתן הקב"ה לישראל,

מן המדבר. וכל זה מפני שהדברים החמריים הם מתנגדים לדברים אלקיים, כי זה חמרי וזה נבדל ממנו לגמרי. ולכך לא היה ראוי שיהיו דברים אלו בישוב, ששם הויית החמרי, ודבר זה מבואר מאוד, ורמזו אותו חכמים במקומות הרבה" [ראה למעלה הערה 78].

(86) זהו המשך המדרש [שמו"ר ב, ד] בביאור הפסוק [שמות ג, א] "וינהג את הצאן אחר המדבר וגו'".

(87) מה שנאמר "וינהג את הצאן אחר המדבר".

(88) "ומדברך - כמו דיבורך" [ראב"ע בשיה"ש שם].

(89) מנהיגן [מבואר בהמשך דבריו]. וראה להלן הערה 101.

(90) לשון המדרש שלפנינו "ומן המדבר אתה עתיד להחזירן לעתיד לבא".

(91) ו"התחלת הגאולה" היא כאשר הקב"ה נגלה לראשונה אל משה וממנהו שליח להוציא את ישראל ממצרים [ראה למעלה הערה 64]. וכאן כוונתו היא שבהתחלת הגאולה הזאת יש את הצעד הראשון לזכיה בארץ ישראל, כי תכלית יצ"מ היא הזכיה בארץ ישראל, והקב"ה רצה להתחיל את הזכיה בארץ ישראל במדבר, וכמו שמבאר והולך. ואודות שתכלית יצ"מ היא הזכיה בארץ ישראל, כן נאמר [שמות ו, ו-ח] "לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וגו' והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'". ובגו"א שמות פי"ג אות ח [רנד:] כתב: "כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה... ובזה עצמו נתינת הארץ, כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגו'". ולהלן ר"פ סו כתב: "לכל דבר יבוקש תכלית... שתכלית היציאה [ממצרים] הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחילת היציאה [שמות ו, ו-ז] 'והוצאתי אתנם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'... מוכח כי תחילת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". והרי "הדר בחוצה לארץ כמו שאיני אלוהו" [רש"י בראשית יז, ח], ולכך בעל כרחך שיצ"מ נועדה על מנת לתת להם את הארץ. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קיט:] כתב שהקב"ה אמר לאברהם "כמו שהוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ, וכן יהיו בניך, אוציא אותם מארץ מצרים כדי לתת להם הארץ". ובנצח ישראל פ"ח [רט:] כתב: "כי כאשר הוציאם מארץ מצרים, הוציאם על מנת לתת להם הארץ. ואילו באו אותם שיצאו ממצרים אל הארץ, היו עומדים שם לעולם בארץ... כי היציאה של מצרים היא נצחית, כי עדיין מחמת אותה היציאה אנחנו אל השם יתברך אשר הוציאנו ממצרים. ואם היה היציאה ממצרים וביאתם לארץ מעשה אחד, דהיינו שאותו הדור שיצאו ממצרים באו אל הארץ,

כאילו היה מעשה אחד היציאה ממצרים והכניסה לארץ. כי השם יתברך הוציאנו ממצרים להכניס אותנו אל הארץ, וכשם שהיציאה היא מקוימת נצחית, כך היה נצחי ביאתם אל הארץ, ולא היה בטול לעולם" [ראה להלן הערה 122]. ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב "ומתחילה כאשר הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים, היה לתת להם הארץ לירושה". ובח"א לעדיות ד: [ד, סב.] כתב "עיקר הקץ [ממצרים] היה להביאם אל הארץ, שכן כתיב 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והבאתי וגו'". ושעבוד מצרים הוא פרעון השטר של הזכיה בא"י, וכמו שנאמר [בראשית לו, ו] שעשו עזב את ארץ כנען "מפני יעקב אחיו", ופירש רש"י [שם פסוק ז] "מפני יעקב אחיו - מפני שטר חוב של גזירת 'כי גר יהיה זרעך' המוטל על זרעו של יצחק. אמר, אלך לי מכאן, אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת, ולא בפרעון השטר" [ומקור דברי רש"י הוא מב"ר פב, יג]. וכן כתב רש"י [במדבר כ, יד] "אחיך ישראל - מה ראה להזכיר כאן אחוה, אלא אמר לו אחים אנחנו בני אברהם, שנאמר לו [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', ועל שנינו היה אותו החוב לפורעו. אתה ידעת את כל התלאה - לפיכך פירש אביכם מעל אבינו, 'וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו' [בראשית לו, ו] מפני השטר חוב המוטל עליהם, והטילו על יעקב" [ראה למעלה פ"ט הערה 44].

(92) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [לז:]: "כי המדבר מקום שהוא מיוחס למדת הדין". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצט:] כתב: "המדבר מקום מיוחד למדת הדין, והדבר הזה ידוע". ובנצח ישראל פנ"ו [תתסח:] כתב: "ואמר [ישעיה מ, ג] 'קול קורא במדבר'... כי אז יתחייב מן השם יתברך בגזירה מחויבת בכח מידת הדין דבר זה. ולכך אמר 'קול קורא במדבר', שהוא מקום מדת הדין". ובח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "וידוע ענין המדבר, שמתיחס למדת הדין, כאשר ידוע". וכן הוא בח"א לשבת נו: [א, לו:], שם פט. [א, מה:], וח"א לב"ב עג: [ג, צח.]. וראה הערה הבאה.

(93) כמו שנאמר [ישעיה סד, ט] "ערי קדשך היו מדבר ציון מדבר היתה ירושלם שממה". וכן [ירמיה יב, י] "נתנו את חלקת חמדתי למדבר שממה". וכן [צפניה ב, יג] "וישם את נינוה לשממה ציה כמדבר". והרמב"ן [שמות לב, א] כתב "ישראל היו במדבר חורב שממה, והחרבן ושממות עולם יבואו מן הצפון, כדכתיב [ירמיה א, יד] 'מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ'... כי מן השמאל תבא מדת הדין לעולם להשיב על כל יושבי הארץ כרעתם". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצא.] כתב: "אבל המדבר... ואין דרים בו הנבראים החומריים, רק היא שממה וציה". ובהמשך הפרק שם [שצט.] כתב: "שם של מדבר שהוא שם העצמי הוא 'חורב', כי הכל הוא חורבן ושממה שם, ולכך המדבר

הוא ראוי שיהיה שם הגזרה והמצוה אשר גוזר השם יתברך על הנבראים בכח הדין, כי כל המצות הם גזרות על ישראל". ובבאר הגולה באר החמישי [לז:] כתב "כי המדבר מקום שהוא מיוחס למדת הדין, ולכך אין שם דברים הגשמיים רק דברים האלקיים... כי הדברים גשמיים אין עומדים במדת הדין, רק מצד החסד והטוב". ובכת"י [תז:] כתב: "ועוד תדע כי המדבר... שהוא מקום ציה וערבה, מקום מדת הדין, כי מדת הדין הפך מציאות, כי העולם לא היה בנין שלו רק מצד החסד. שאע"ג שהקב"ה ברא העולם בדין, שהרי כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', לא היה אפשר לו הקיום בצד הדין, כי אף 'שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו] מצד הדין. ולפיכך כאשר נשלמה הבריאה, שתף הקב"ה שם הרחמים עם הדין, [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים'. כי אל יהא ספק לך, שאף אם נבראו בדין, קיום שלהם מצד החסד והרחמים, דכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה' [כן כתב למעלה בהקדמה ראשונה (כד.), וז"ל: "בכל מעשה בראשית נאמר 'ברא אלקים', ובשם 'אל' סדר הנמצאים כלם, כי בריאתם בדין, וסדר כל ענינהם בחסד", ושם הערה 87]. נמצא הישוב אשר שם המציאות, הוא מקויים בעבור הרחמים, והמדבר מצד שאין בו מציאות כלל, ימשך לשם דברים עליונים... אינם יוצאים מן הדין... ולפיכך מקומם במדבר". וראה להלן פכ"ג הערה 55.

(94) פירוש - הבטחת הארץ שניתנה לאברהם בברית בין הבתרים נאמרה במדת הדין, וכמו שמבאר. והולך לבאר שהואיל והבטחת הארץ ניתנה במדת הדין, והמדבר הוא מקום דין, לכך תחילת היציאה לפעל של הבטחת הארץ היתה במדבר.

(95) כי "תנור עשן ולפיד אש" מורים על אש, וכפי שפירש רש"י [בראשית טו, י] '"תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים' הוא שלוחו של שכינה, שהוא אש". ו"אש" מורה על דין, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תקפד.], וז"ל: "כי האש הוא מדת הדין". ובנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'". ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש". ובדר"ח פ"א מ"ב [רי.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש". ובבאר הגולה באר השלישי [רצג:] כתב: "השם יתברך, שמדתו דין, לכך נגלה בסנה באש [שמות ג, ב]". וכן הוא בח"א לשבת קיט: [א, סה.]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "צורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש, כי הוא צורה נבדלת, ממנו הדין, ופועל דין וגבורה בעולם". וכן הוא בזוה"ק ח"א צט. וראה למעלה

פ"ג הערה 25, להלן פכ"ג הערות 55, 58, פכ"ה הערה 96, פכ"ו הערה 21, פכ"ז הערות 31, 64, תפארת ישראל פי"ח הערה 59, ונר מצוה ח"א הערה 182.

(96) לשון המדרש שם "'היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר', עשרה לשונות נקראת; נבואה, חזון, הטפה, דבור... ואיזו היא קשה שבכולן, רבי אליעזר אמר חזון, שנאמר 'חזות קשה הוגד לי'". הרי שמהפסוק "חזות קשה הוגד לי" למדו במדרש ש"חזון" מורה על מדת הדין, וזהו שכתב כאן "וכמו 'חזות קשות הוגד לי', **שמזה** למדו רבותינו זכרונם לברכה כי כל חזון מדת הדין". ומה שהביא כאן את הפסוק [ישעיה א, א] "חזון ישעיהו", אע"פ שהמדרש לא הביאו, נראה משום שרש"י [ישעיה שם] ביאר הפסוק הזה על פי המדרש הנ"ל, וכלשונו: "כאן כתב 'חזון'... לפי שהם תוכחות קושי קראם 'חזון', שהוא קשה מעשרה לשונות שנקראת נבואה, כמו שאמרו בב"ר, וראיה לדבר 'חזות קשה הוגד לי'". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 114] כתב "כי הנבואה היא במדת הדין". ובדר"ח פ"א מ"א [קלז.] כתב "נביאים מקבלים מצד שמאל". וראה בבאר הגולה באר הששי [רמו.], ושם הערה 635, ובאור חדש פ"ט [תתתמב.], ושם הערה 493.

(97) לשון הרמב"ן [בראשית טו, יח]: "הוסיף לכרות לו ברית עליהן, שלא יגרום החטא". ולהלן פל"ט [לאחר ציון 30] הזכיר את דבריו כאן, שכתב: "כי דבר שהדין נותן אין השתנות לו, כמו שהתבאר למעלה אצל 'ומשה היה רועה צאן יתרו כו' אחר המדבר', עיין שם". ומדוייק מלשונו כאן שהחשש "שמא יגרום החטא" [ברכות ד.] קיים רק כאשר מדובר בהבטחה, אך כאשר הנתינה נעשית בדין, שוב אין כאן "הבטחה", לכך אין יותר לחשוש לגרימת החטא. וביאור הדבר הוא על פי דבריו למעלה פ"ד [שכט:], וז"ל: "אמנם מה שאמר ירמיה [יח, ט-י] 'רגע אדבר לבנות ולנטוע וגו'' [לשונות הפסוקים שם הם "ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרעה בעיני לבלתי שמוע בקולי ונחמתי על הטובה אשר אמרתי להיטיב אותו"], דמשמע שאף על גב שהקב"ה דיבר טוב על עם אחד, כששב העם לעשות רע בעיני ה', אז הטובה חוזרת. בודאי אין זה קשיא, מפני שכבר אמרו רבותינו ז"ל [ברכות ז.] 'כל מדה טובה שיצאת מפי הקב"ה' [לשון המאמר שלפנינו הוא "כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו"], דהיינו כשהטובה יוצאת לפעל הדבור להיות נדבר, והוציא מן הפה, שאז יצא הדבור, ובדבור הקב"ה הדבר נעשה, שאף שמים [תהלים לג, ו] 'בדבר ה' שמים נעשו'. אבל כשלא יצא לפעל, אפשר בחזרה כאשר יעשו רע... ולכך אף על גב שהובטח אברהם, כאשר לא היה לו זרע היה תולה לומר שמא נתלכלך בחטא, ובשביל זה לא היה לו זרע". הרי כאשר ההבטחה יצאה אל הפעל שוב אין לחשוש שהחטא יביא לביטולה

[כמבואר למעלה פ"ז הערה 63]. ומדת הדין נחשבת תמיד לדבר שיצא אל הפעל, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:], וז"ל: "כל גזירה שבאה מן השם יתברך, ואינה באה במדת הדין... היא גזירה שאפשר לבטל אותו. וכאשר מדת הדין מתוחה בחוזק, אז הגזירה נחתם ואין להשיב, והגזירה נחשבת בפועל, לכך אין ביטול לה" [הובא למעלה פ"ד הערה 63, ולהלן פל"ט הערה 31]. ולהלן פע"א כתב: "וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תצ.] כתב: "אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין, ואז אפשר לו לדון". ושם פ"ה מ"ג [פ.] כתב: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר. ולא היה ראוי אברהם לכל המעלות אשר נתן השם יתברך אליו רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל. ולפיכך נאמר אצל הנסיון [בראשית כב, א] 'והאלקים נסה את אברהם', ולא כתיב 'וה' נסה את אברהם'. כי הנסיון הוא שרצה השם יתברך שתהיה הידיעה בצדקתו של אברהם במדת הדין, לא במדת הרחמים. ואין הידיעה במדת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפעל לגמרי, ואז הידיעה בצדקתו הוא במדת הדין" [הובא למעלה הערה 9]. ובח"א לשבת עז: [א, מב:] כתב: "מדת הגלוי הוא מדת הדין". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "כי פעל הדין צריך שיהיה בגלוי, כי מאחר שפעל זה הוא בכח דין, הוא בגלוי נראה לכל גם כן. ואם אינו נראה הרי אין כאן דין גמור, כי לפי חוזק הדין ראוי שיהיה נגלה, ודבר זה מבואר". ונאמר [ויקרא כו, מב] "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור וגו'", ופירש רש"י שם "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח". ובגו"א שם אות נא [ערה.] כתב: "אלא אפרו של יצחק כו'. דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד, כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל, והוא ידוע למבינים" [ראה להלן פכ"ז הערה 31, ופכ"ט הערה 114]. הרי גזירת הדין נחשבת שיצאה אל הפעל, ומשום כך אינה נידונת כהבטחה העלולה להבטל מחמת גרימת החטא. וכן כתב למעלה פ"ז [שכט.], וז"ל: "לפי שמתחלה לא היה נתינת הארץ לאברהם רק הבטחה, לכך אמר מעתה [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי' בלשון עבר, אחר שכרת ברית על נתינת הארץ, כלומר שאין עוד הבטחה, אך הוא דבר מקוים". ובגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנו.] כתב "לפיכך אחר כריתות הברית נאמר [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי', דבברית בין הבתרים

כבר נתן לו הארץ, ואינו עוד הבטחה על הנתינה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, שכבר זכה אברהם בארץ" [הובא למעלה פ"ז הערה 57].

(98) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ח [רעא:]: "יש לך לדעת כי הדין נקרא 'חרב', לפי שהוא גוזר ופוסק הדין, כמו החרב שהוא גוזר ופוסק... ובכל מקום שמשו חכמים בלשון זה לומר גזר דין 'נחתך הדין על פיהם', שתראה מפורש כי שייך חתיכה וגזירה בדין". ובגו"א דברים פ"כ אות ב [שיג:] כתב: "כי הדין דומה לחרב המחתך, לכך אמרינן בכל מקום [תנחומא שופטים אות ח] 'חותכין את הדין'". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "כי זהו פועל של דין שהוא מחתך, וכך קראו חכמים 'חתוך הדין', כי הדין הוא חד, ויש לו חתוך". וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פ"ז [קפ:], שכתב "השחיטה היא בכח, והיא מדת הדין, ואין דבר שהוא במדת הדין כמו השחיטה". וכשם שמעשה הפרדת הבהמות לשני גזרים מורה על הגזירה, כך מעשה החיתוך מורה על חיתוך הדין. וראה הערה הבאה.

(99) פירוש - שתי פעולות נעשו בברית בין הבתרים; (א) אברהם חתך הבהמות לשני גזרים. (ב) אברהם עבר בין שני הגזרים, כדרך כורתי ברית העוברים בין הבתרים [רש"י בראשית טו, י]. הפעולה הראשונה מורה "על הגזירה שגוזר הדבר כך בדין". והפעולה השניה מורה "שבגזירת הדין נותן לו הארץ". ולמעלה פ"ח [שפז.] כתב: "ולכך היה מחתך הבהמות, כי חתוך הבהמות דומה בדבר מה להקרבה, שההקרבה הוא חתוך שלהם. והקרבת הקרבן גורם שהשם יתברך גוזר ונותן הארץ לאברהם בגזירת ברית. וכאשר עבר בין הגזרים הרי זה עשיית גזירה וכריתה, שהרי עבר בין הגזרים, ובזה נתן לאברהם הארץ בגזירת ברית".

(100) פירוש - הדין הראשון והקדום שהיה בברית בין הבתרים [שבה נתינה א"י במדת הדין] גורם שהקב"ה יתגלה למשה במקום מדת הדין [מדבר]. ובכת"י [תח.] האריך בזה יותר, וז"ל: "לכך נאמר 'היה דבר ה' אל אברם במחזה' [בראשית טו, א], כי 'דבר ה'' הוא מדת הדין, כמו [בראשית מב, ל] 'דבר אדוני הארץ אתנו קשות'... ומלמד כי במדת הדין נתן הארץ לאברהם, ולפיכך נאמר 'היה דבר ה' במחזה', כי מלת 'מחזה' הוא במדת הדין... ובצאת הגזירה לפעל יצאת במקום שלה, הוא מקום מדת הדין, כי אותו הדין הראשון גורם. ולכך בא אל המדבר שהוא מקום דין, והוא ארץ גזירה בודאי, ושם נתקיים הדבור והגזירה הראשונה לאברהם, ולכך היה הדבור הראשון במדבר. ויש לך לדעת כי נקרא 'מדבר' בשביל טעם זה עצמו, כי הדבור הוא קשה כמו שאמרנו לך למעלה, והמדבר מקום קשה, אינו ראוי לזריעה. ורמזו לך כי אחר שבשביל אותו שהיה דבר ה' אליו היה גואל את בניו, בשביל זה בעצמו בא אליו הדבור לקיים אותה גזירה במדבר,

היא ארץ גזירה. כי מדת המדבר גורם שהיה גואל אותם בשביל הגזירה הראשונה שהיתה בדין. כי כל ענין יש לו מקום מיוחד, ומאחר שבא לקיים הגזירה, היה המקום הראוי לו המקום המתייחס אל מדת הדין". ולהלן פכ"ג [לאחר ציון 56] הזכיר את דבריו כאן בקצרה. וראה למעלה פ"ט הערה 279.

(101) מלשון [שמות לב, לד] "ועתה לך נחה את העם", ותרגם אונקלוס שם "וכען אזיל דבר ית עמא". והרד"ק בספר בשרשים שורש נחה כתב "'נחית כצאן עמך' [תהלים עז, כא], 'מי נחני עד אדום' [תהלים ס, יא], 'ונחני באורח מישור' [תהלים כז, יא]... כלם ענין הולכה והנהגה".

(102) "כאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא 'איש האלקים'" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 111)]. ולהלן פמ"ז כתב "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא 'איש האלקים'... שהיה מדריגת משה נבדל מן הטבע, והיה אלקי". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנב:] כתב: "משה איש אלקים, נבדל מן הגוף". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה, ונקרא 'איש אלקים' [דברים לג, א]". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לז.] כתב "כי משה רבינו ע"ה שהיה איש האלקים, עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים" [ראה למעלה פי"ח הערה 72, ופרק זה הערה 82].

(103) מציון 64 ואילך.

(104) אודות התאמת משה למדבר, מעין כן כתב בדר"ח פ"א מ"א [קיח:] בביאור המשנה שם "משה קבל תורה מסיני", ואף ציין לדבריו כאן, וז"ל: "לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', כי זה היה משמע שיש כאן צירוף הרב והתלמיד ביחד, ואין זה כבוד כלפי מעלה, ולכן לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה'... ולפיכך אמר 'משה קבל תורה מסיני', כי לקבלת תורה מסיני בודאי יש למשה צירוף מיוחד, דהיינו לקבל התורה מסיני 'הר האלקים' [שמות ג, א], ומשה נקרא גם כן 'איש אלקים', לכך ראוי שתבא התורה מהר סיני אל משה, כמו שבארנו בספר גבורות השם אצל 'ומשה היה רועה את צאן יתרו אחר המדבר'". וראה להלן פכ"ג הערה 10.

(105) פירוש - אף לעתיד לבא משה יחזור וינהיג את ישראל במדבר, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר ב, ד], וראה למעלה הערה 90.

(106) כי הישוב הוא מקום לדברים טבעיים, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 65]. ואודות שמשה אינו כמו שאר אדם טבעי, כן כתב להלן פמ"ז, וז"ל: "כי כאשר תתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם טבעי, שחוא תחת הזמן. שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה [דברים ט, ט], ולא כהתה עינו ולא נס ליחו [דברים לד, ז], והיה מסתכל באספקלריא המאירה [יבמות מט:], ולא היה מונע לו מן החמרי העכור מלהסתכל באספקלריא המאירה... הרי כל מדריגת משה שהיה אלקי, ולא היה טבעי".

(107) יש להבין, כיצד היות משה "איש אלקים" מחייבת "שכל הנהגתו לישראל היה במדבר" [לשונו למעלה לפני ציון 104], ומדוע זהו דין בהנהגת ישראל דייקא, ולא שכל ענייני משה יהיו במדבר [שיוולד שם, ידור שם, וכיו"ב]. וכן כאן כתב "ואילו היה משה כמו שאר אדם, שהיה טבעי, היה שייך לו **הנהגת** הישוב. אבל משה 'איש אלקים', שייך לו המדבר בפרט". וברי הוא שאע"פ שבסוף כתב "שייך לו המדבר בפרט", כוונתו היא להנהגת המדבר בפרט, וכפי שקודם לכן כתב "היה שייך לו הנהגת הישוב". וכן הוא בכת"י [תח:], וז"ל: "כי ראוי היה משה [להיות] רועה ישראל במדבר, לא בארץ. והוא ידוע, כי משה רבינו עליו השלום היה הנהגה הראויה להם במדבר, וזה מפני שהיה משה 'איש אלקים', כדכתיב בקרא [דברים לג, א] 'וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלקים'. וכבר אמרנו לך למעלה כי היה משה נחשב מעלתו נבדלת... מסולק מן החומר נוטה אל המעלה הנבדלת. לכך היה ראוי להיות רועה במדבר, כי המדבר מצד שהוא מדבר ראוי לנבדלים... כי אין ראוי למשה מפני מעלתו רק הנהגת המדבר. ואילו היה משה כסתם בני אדם נוטה אל החומר, היה מקום הנהגתו בישוב, ששם העניינים הגופנים ביותר שולטים. אבל מפני שלא היה הדבר כך, רק היה נוטה אל המושכל, וזה גרם שהיה הנהגתו במדבר". הרי שפעמיים הזכיר "הנהגת המדבר", ואף בסוף דבריו הזכיר "הנהגתו במדבר" [לעומת דבריו בנדפס שכתב בסתם "שייך לו המדבר בפרט"]. **ויש לומר**, כי "אלקות" היא הנהגה, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית טו, יח], וז"ל: "והוסיף [בראשית יז, ח] 'והייתי להם לאלקים', שהוא בכבודו ינהיג אותם, ולא יהיו בממשלת כוכב ומזל או שר משרי מעלה". ולהלן ר"פ סו כתב: "ודאי 'אלהים' נקרא המנהיג את העם, וכדכתיב [שמות לב, א] 'עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו'". והרי המשך אותו פסוק הוא "כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו". הרי שהאלקות של משה רבינו מתבטאת ב"אשר ילכו לפנינו". וכן כתב רבינו בחיי [שמות

לב, ח], וז"ל: "כוונת אהרן מה שהשיב אהרן למשה שאמר לו 'אל יחר אף אדוני' [שם פסוק כב], כלומר אל תכעוס כל כך, כי הם לא בקשו ממני עבודה גלולים, אבל בקשו מנהיג במקומך. וזהו שהוסיף לומר 'ויאמרו לי עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש' [שם פסוק כג], כלומר לפי שאתה אדוני היית מתאחר לדעתם, בקשו ממני לעשות להם מנהיג שיורה להם הדרך. ואם אתה אדוני היית בא בינתים, מיד יניחוהו וילכו אחריך כבתחילה. וזהו שלא תמצא בפרשה שיזכיר 'קום עשה לנו אלהים' אלא אם כן יזכיר מיד 'כי זה משה האיש', ביאר טעם לשאלה, כלומר בקשת אלהים זה אינו אלא בחסרון משה". וראה להלן פכ"ג הערה 13.

(108) זהו המשך המדרש [שמו"ר ב, ד] בביאור הפסוק [שמות ג, א] "וינהג את הצאן אחר המדבר וגו'".

(109) לפנינו במדרש אמרו "למה היה רודף למדבר, שצפה שהוא עתיד להחריב כרכי אומות העולם".

(110) "כמו שנאמר [יחזקאל לד, יז] 'ואתנה צאני צאן מרעיתי', וכמו שנאמר [תהלים עט, יג] 'ואנחנו עמך וצאן מרעיתך'" [פירוש מהרז"ו שם].

(111) "כי הנבדל דוחה אותם" [הוספה בכת"י (תח:)]. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, להלן פ"מ [לאחר ציון 116] כתב: "קריעת ים סוף לא היה רק בשביל המעלה האלקית היתה פועלת בים, שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית... [כי] מדריגה אלקית מדריגתו על החומרים, והוא שמבקע החומר". ולהלן ס"פ מא כתב: "כלל הדבר... כל מי שמדריגתו בלתי חומרי, הוא גובר על המונע החומרי, ונבקע לו החומרי". ולהלן פס"ב כתב: "דבר שאין לו צורה כלל... לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש הנבדל. וכן ההרים, בעבור שהם בעלי חומר גס, אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל... שאין עמידה לנמצאים בעלי החומר בפני קדוש נבדל". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד.] כתב: "כי הבלתי גשמי מחלק הגשמי ומפרידו, שהוא גובר עליו עד שמחלקו". ובדר"ח פ"א מי"ג [שנד:] כתב: "כמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר 'אלקים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה". ובנתיב התורה פ"ז [רצב:] כתב: "כי אין מציאות לדבר החמרי עם הנבדל... שאין אלו דברים יש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קדוש. וכמו שאמר הכתוב 'אלקים ראינו מות נמות', וכי אלקינו הוא המיתה לאדם. אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם, שהוא חול,

נדחה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 15]. ושם פט"ו [תקצד.] כתב: "ובפרק אלו עוברין [פסחים מט:], תניא רבי אומר, עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר [ויקרא יא, מו] 'זאת תורת הבהמה והעוף כו'', וכל שאינו עוסק בתורה אסור. פירוש, כי אכילת הבשר הוא שעושה את הבשר עד שאינו נמצא, שהרי אוכל אותו עד שאין מציאות לו. ודבר זה מורה כי במדריגת האדם לא נמצא הבעל חי. ודבר זה בודאי כי במדריגת השכלי, אין נמצא החמרי, שהוא הבהמה. ולכך מותר לתלמיד חכם לאכול בשר ולעשות הבהמה עד שאינה נמצאת, כי במדריגת השכל אין מציאות לבהמה החמרית, ולכך אוכל אותה. אבל עם הארץ אין לו מדריגה זאת לומר כי במדריגת עם הארץ לא נמצא הבעל חי, שהרי אין אל עם הארץ השכל האלקי, ולפיכך עם הארץ אסור לאכול בשר" [הובא להלן פמ"א הערה 108]. ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו.] כתב: "הנבדל מבטל הדבר הגשמי". ושם פל"ט [תקצט.] הביא מאמר חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה", וביאר המאמר על פי היסוד הזה, ויובא להלן הערה 114. ושם פ"מ [תרכה.] כתב: "כי הקדוש שהוא נבדל, ואין בו החמרי הגשמי, מבטל את הדבר הגשמי". ובבאר הגולה באר השביעי [שעד:] כתב: "דבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאילו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי... כי כבר אמרנו כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל, והוא אוכל אותו עד שאין לו מציאות". וראה להלן הערות 113, 114, ולהלן פ"מ הערה 109.

(112) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... ישראל הם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם

נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערות 13, 27, פי"ב הערה 31, פי"ד הערה 65, ולהלן פכ"ג הערה 175]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלג.] כתב: "המלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד. וידוע כי ההתנגדות הוא מפני כי ישראל הם נבדלים, ומכחישי ה' הם חמריים, ודבר זה בארנו פעמים הרבה מאד" [הובא למעלה פ"ח הערה 146]. ורש"י בראשית טו, י כתב: "ואת הצפור לא בתר - לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים, שנאמר [תהלים כב, יג] 'סבבוני פרים רבים וגו''... וישראל נמשלו לבני יונה, שנאמר [שיה"ש ב, יד] 'יונתי בחגוי הסלע'". והגו"א שם אות טו [רס:] כתב: "כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב. ולפיכך העופות הם מוכנים להגיד העתידות, וכדכתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך הקול', וכן תמצא בישראל הנבואה, מה שלא תמצא בשום אומה" [ראה למעלה פט"ו הערות 43, 137]. ובכת"י למעלה [רצג:] כתב: "וכן ישראל אשר נקראים 'אדם', והאומות בגדר בעלי חיים שאינם מדברים. שכן כאשר ראה דניאל ממשל האומות, אמר [דניאל ז, ב-ז] 'וארו ארבע חויין רברבן'... זכר ממשלתם של אומות בשם חיות. וכאשר זכר האומה היחידה, אמר 'וארו עם ענא שמיא כבר אנש', המשיל אותם לאדם, כמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם'. לכן יש להם ענין האדם; כאשר זוכים הם מושלים על האומות. וכאשר אינם זוכים, הם ירודים לפניהם. והכל הוא כסדר המציאות אשר יש לצורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 75, ופ"ח הערה 144].

(113) הלשון "נחרבו מן משה" הוא קצת תמוה, שהיה לו לומר "נחרבו מחמת משה", או "על ידי משה". ובכת"י [תט.] כתב "נדחו מן משה", וזה ניחא יותר. ואודות שהאומות נחרבות ע"י הנבדל, כן ביאר בתפארת ישראל פל"א [תסח.] שלכך האומות מתו כאשר שמעו את קול ה' בהר סיני [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא], וכלשונו: "כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חומריים". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.] כתב: "ואמר אחריו [במדבר כד, ח] 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו

יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים" [ראה להלן פ"מ הערה 109]. ולמעלה פ"ח [שצב:] כתב: "ערך ויחוס האומות אל אברהם, כמו ערך הבעלי חיים שאינם מדברים אל הצורה השלימה, היא צורת האדם". ולכך מובן היטב דבריו בדר"ח פ"ה מ"ג [פג:], שכתב שם: "השם יתברך מאבד האומות מפני אברהם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכט:] כתב: "אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פט:], אמר רבי אבהו, 'הר חורב' שמו, שממנו ירד חורבן לאומות העולם. וביאור זה, כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות, שנאמר [ירמיה נ, יב] 'אחרית גוים מדבר ציה וגו'', שאינם נחשבים לדבר" [הובא למעלה פ"ו הערה 16, וראה להלן פכ"ג הערה 48]. הרי שהפסוק "אחרית גוים מדבר ציה וערבה" שהובא בגבורות כאן, הוא הפסוק שהביא בבאר הגולה להורות שבמתן תורה נחרבו אומות העולם, וכמבואר שם הערה 1261.

(114) בכת"י [תט.] הוסיף כאן: "לפי שהנבדל דוחה ומחריב את הנמצאות החומריים, לכן ראוי שיהיה נמצא מעלת משה במקום שהוא חרב מן הגשמים ועניינים השפלים כלם". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט.] הביא מאמר חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה", וכתב לבאר: "כי העושר הוא ברכה של קניני עולם הזה, וכבר בארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות [כמובא בתחילת הערה 111] כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים. ולכך נתנה התורה במדבר, ששם הכל חרב, ולא נמצא דבר במדבר, רק היא עניה וחסירה מכל... ולפיכך המזכיר שם שמים, הרי זה הוא מחרים ומאבד ממנו ברכה של עולם הזה, שלא יתחברו ביחד הדברים הנבדלים והדברים אשר הם ראויים אל העולם הזה. ואין דבר יותר קדוש משמו יתברך, ולכך עניות מצויה עם הזכרת שם שמים" [ראה להלן פ"מ הערה 109].

(115) "דבר אחר, 'וינהג את הצאן אחר המדבר' [שמות ג, א], בישרו שישראל הקרויים 'צאן' ימותו במדבר" [לשון המדרש שמו"ר ב, ד, והובא למעלה לפני ציון 110].

(116) כמו שמבאר והולך, ומשה הוא מכלל "יוצאי מצרים", ולכך "ראוי שיהיה במדבר".

(117) פירוש - ראוי שיהיו שני דורות [ולא דור אחד] לשני הדברים הבאים; יציאת מצרים לדור אחד, והכניסה לארץ ישראל לדור שני, וכמו שמבאר. וכהקדמה לדבריו כאן נביא את דבריו בח"א לסוטה לד: [ב, סח:], שביאר שם מדוע יוצאי מצרים לא נכנסו לארץ, וז"ל: "ויש לך להבין כי ראוי שלא יבואו לארץ יוצאי מצרים שהיו יותר מבני עשרים [במדבר יד, כט]. ודבר זה מפני כי היו רחוקים מן הארץ, והיה הארץ נגדם, מפני כי הארץ יש לה ברכה טבעית, ויוצאי מצרים הכל היה שלא בטבע, כי אם על ידי נסים. ומי שכל ענינו על ידי נסים, וכל הנהגתו על ידי נסים, מתנגד אל הטבע. ולכך היו יוצאי מצרים מוציאים דבה על הארץ [במדבר יג, לב], שאין הנהגת יוצאי מצרים כמו הנהגת באי הארץ מטעם אשר אמרנו... ולכך היו מוציאים המרגלים דבה על הארץ, שהיו מוכנים להתנגד לארץ לגמרי, כי ההנהגה שהיו מתנהגים דור המדבר אינו כמו הנהגה שהיו מתנהגים באי הארץ". אך יש להבין, שבעקבות חטא המרגלים נאמר [במדבר יד, כב-כג] "כי כל האנשים הרואים את כבודי ואת אותותי אשר עשיתי במצרים ובמדבר וגו' אם יראו את הארץ אשר נשבעתי לאבותם וכל מנאצי לא יראוה". ואם האותות שנעשו במצרים ובמדבר הם שהביאו את דור המדבר להתנגד לארץ, כיצד הקב"ה מזכיר את האותות כטעם לעונש, הרי האותות האלו הם שהביאו למיאונם בארץ. וראה להלן סוף הערה 122.

(118) פירוש - יציאת מצרים לא היתה טבעית כלל.

(119) כמו שנאמר בתורה הרבה פעמים. וכגון [דברים ד, לד] "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך". ונאמר [דברים ז, יט] "המסות הגדולות אשר ראו עיניך והאותות והמופתים והיד החזקה והזרוע הנטויה אשר הוצאך ה' אל'יך וגו'". ונאמר [דברים יא, ג-ד] "ואת אותותיו ואת מעשיו אשר עשה בתוך מצרים לפרעה מלך מצרים ולכל ארצו ואשר עשה לחיל מצרים לסוסיו ולרכבו אשר הציף את מי ים סוף על פניהם ברדפם אחריכם ויאבדם ה' עד היום הזה". ונאמר [דברים לד, י-יא] "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו". ואודות שהנסים שהתרחשו ביצ"מ שייכים בעצם ליצ"מ, כן כתב להלן פל"ה [לאחר ציון 8], וז"ל: "לפי שישראל יצאו במדריגת קדושה אלקית שאין שייך בה זמן, שהרי יצאו על ידי אותות ומופתים... היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע".

ולהלן ר"פ לט כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות... כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות". ולהלן פמ"ז כתב: "ביציאת מצרים רצה השם יתברך להקנות להם כל אמונות אמיתיות, שזהו עיקר המופתים שעשה הקב"ה במצרים, כדי שיאמינו כל אמונות אמיתיות". ובנצח ישראל פ"ב [כה:] כתב: "כי [הקב"ה] הוציאם באותות ובמופתים עד שנעשו עבדים קנוים לו". וראה למעלה פ"ט [תנח:], ושם הערה 94, להלן פל"ד הערה 16, פל"ה הערה 23, ופל"ט הערות 4, 6.

(120) דברים ז, א "כי יביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה ונשל גוים רבים מפניך החתי והגרגשי והאמורי והכנעני והפרזי והחוי והיבוסי שבעה גוים רבים ועצומים ממך". ורומז לכך שהואיל והארץ היא של שבע אומות, לכך נתינתה היא על פי מהלך של טבע ומנהגו של עולם, כי הגוים הם אנשי טבע, וכן מספר שבע מורה על טבע. ושתי נקודות אלו מבוארות בתפארת ישראל פ"א [לו:], וז"ל: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח" [ראה להלן פכ"ו הערה 78]. ועוד אודות שמספר שבע מורה על טבע, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העולם הזה מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". ובדרשת שבת תשובה [פב:] כתב: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מח:], שם פי"ט [רפח:], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. וראה להלן פל"ט הערה 132. ובספר אפיקי מים למו"ר שליט"א, פסח, ענין ח, מבואר שארץ ישראל היא "נחלת גוים" [תהלים קיא, ו], ומחמת כן היא מונהגת בהנהגת הטבע, וכלשונו שם [עמוד נח]: "ידוע שארץ ישראל החיות היא בנסים נסתרים, לעומת קיומם במדבר... וזהו 'לתת להם נחלת גוים', רצה לומר ארץ ישראל, ששם מתוקן מהלך הטבע".

(121) דברים אלו מבוארים היטב בדרוש על התורה [כ.], וז"ל: "כל מעלתם [של ישראל] לא קנו כי אם במדבר. ואמר הכתוב [דברים לב, י] 'ימצאהו בארץ מדבר וגו' יסובבנהו

יבוננהו יצרנהו כאישון עינו'. רצה לומר כי מצא ישראל שהם בארץ מדבר, כלומר מסולקים מהדברים הגופניים והגשמיים כמו המדבר, לכן 'יסובבנהו' בעניני כבודו, והשרה שכינתו עמהם. וגם 'יבוננהו' בתתו להם הבינה, היא התורה השכלית, שכתוב בה [משלי ח, יד] 'אני בינה לי גבורה'. שמפני היותם במדבר מסולקים מתאוות הגוף, נתן להם אלה הדברים הקדושים הנבדלים מהגשם. ובמדרש [מביא המדרש שהביא למעלה (לאחר ציון 63) שהדברים הנבדלים ניתנו במדבר]... רצו בזה כמו שאמרנו, כי במדבר שאין שם תענוגי הגוף, שם קבלו כל המעלות כולם, לא בארץ ישראל שנשתבחה בחטה ושעורה גפן תאנה ורמון [דברים ח, ח], וכל הדברים הגופניים. ולכך נתנו להם עשרה מתנות טובות במדבר, אשר כלם דברים בלתי גופניים. אם תורה, כהונה, לויה, ומלכות, משכן, שכינה, הם דברים קדושים עליונים כלם. אם המן כתיב בו [תהלים עח, כה] 'לחם אבירים', שנבלע באיברים [יומא עה:], והוא מזון רוחני. והבאר, שהיה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס. וכן השליו הנקרא 'עוף השמים' [בראשית א, ל], לא מן הארץ" [הובא למעלה הערה 76]. **ויש להעיר** מדברי חכמים [ברכות ד.] "תניא, 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית' [שמות טו, טז], 'עד יעבור עמך ה'' זו ביאה ראשונה ["שבאו בימי יהושע" (רש"י שם)], 'עד יעבור עם זו קנית' זו ביאה שנייה ["כשעלו מגלות בבל בימי עזרא" (רש"י שם)]. מכאן אמרו חכמים ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא, כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא". הרי הכניסה לא"י בימי יהושע נעשתה על ידי נס, ואילו כאן כתב ש"נתינת הארץ [היתה] כמנהגו של עולם", ולא על ידי נס. ואולי לא יקשה לפי מה שפירש רש"י שם "ראויים היו ליעשות להם נס - לבוא ביד רמה. אלא שגרם החטא - ולא הלכו אלא ברשות כורש". הרי ה"נס" שהיה בימי יהושע הוא שבאו ביד רמה ללא תלות באומות העולם, אך לא היו אז נסים החורגים מטבעו ומנהגו של עולם. אך עדיין קצת קשה שנאמר [דברים יא, לא] "כי אתם עוברים את הירדן לבוא לרשת את הארץ וגו'", ופירש רש"י שם "נסים של ירדן יהיו סימן בידכם שתבואו ותירשו את הארץ". ואם נתינת הארץ נעשית כמנהגו של עולם, כיצד נסים של ירדן הם הסימן לכך. ויש לעיין בזה.

(122) פירוש - אי אפשר שאותו הדור עצמו יהיה שייך לשתי מעלות מחולקות; הנהגה נסית [יצ"מ] והנהגה טבעית [הכניסה לא"י]. לכך יש לפצל זאת לשני דורות; דור של יוצאי מצרים, ודור של באי הארץ. ואודות שאי אפשר שדבר אחד יהיה שייך לשני דברים מחולקים, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שנח:], וז"ל: "וזה כי כל דבר שהוא בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין לו שייכות אל הנבדל מן הגשמי, מפני שחלקו בעולם

הגשמי בלבד, ואין דבר אחד שייך לשני דברים שהם מחולקים. כי העולם הזה הגשמי מחולק ונבדל מן עולם הבלתי גשמי... ולכך מאחר שהדבר ברור אצלנו כי לישראל מיוחד הבלתי גשמי, איך נאמר שיהיה עיקר חלקם בעולם הזה, עד שיהיו ישראל ברוב הזמן בעולם הזה בממשלה ובגדולה. ומי שישאל דבר זה, לא ידע בנמצאים ובמדריגתם, וההבדל שלהם מה שהוא שייך לנמצאים". ושם פי"ז [שפב:] כתב: "כי אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכב.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שאם כן יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע כי דבר זה אי אפשר". ושם פס"ב [תתקעב:] כתב "לא תמצא דבר אחד שהוא טוב לשני דברים מתחלפים". וראה למעלה הערה 75, ולהלן פ"מ הערה 74. **ואם תאמר**, הרי הדור של יוצאי מצרים לא נכנס לארץ מחמת חטא המרגלים, אך לולא החטא היו נכנסים לארץ, ואז הכניסה לארץ היתה נעשית בחדא מחתא עם יציאת מצרים, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ח [רט:], ויובא בהמשך ההערה. ואילו כאן מבאר שמן הנמנע הוא שדור יוצאי מצרים יכנס לארץ, ומשמע אף ללא חטא המרגלים [שהרי לא הזכיר כאן כלל חטא המרגלים]. ויש לומר, שלולא חטא המרגלים אף הכניסה לארץ היתה אמורה להעשות בדרך נס, וכפי שכתב רש"י [דברים א, ח] "בואו ורשו - אין מערער בדבר, ואינכם צריכים למלחמה. אילו לא שלחו מרגלים, לא היו צריכין לכלי זיין". הרי שלולא חטא המרגלים היו ישראל נכנסים לארץ ישראל באופן שהוא למעלה מן הטבע, וללא צורך במלחמות, אך על ידי חטא המרגלים ישראל מסרו עצמם אל הטבע, ובכך גופא הביאו על עצמם את הצורך לכבוש את הארץ במהלך של טבע על ידי מלחמה וכלי זיין [ראה דר"ח פ"ג הערה 672]. וצרף לכאן שקודם לכן כתב רש"י [דברים א, ב] "אחד עשר יום מחורב - אמר להם משה, ראו מה שגרמתם [ע"י חטא המרגלים], אין לכם דרך קצרה מחורב לקדש ברנע כדרך הר שעיר, ואף הוא מהלך אחד עשר יום, ואתם הלכתם אותו בשלשה ימים... כל אותו הדרך, וכל כך היתה שכינה מתלבטת בשבילכם למהר ביאתכם לארץ. ובשביל שקלקלתם, הסב אתכם סביבות הר שעיר ארבעים שנה". לאמור שלולא חטא המרגלים היה החפזון של מצרים [דברים טז, ג] חל גם על כניסתם לארץ ישראל, וכשם שיצאו ממצרים בחפזון, כך היו נכנסים לארץ בחפזון. אך לאחר שקלקלו בחטא המרגלים, נתפרדה החבילה, ויצ"מ לחוד [בחפזון] וכניסה לא"י לחוד [ארבעים שנה]. נמצא שדבריו כאן נאמרים לאחר שנקבע שהכניסה לא"י תיעשה על פי הטבע, ולכך מוכרח הוא שדור יוצאי מצרים לא יכנסו לארץ [ראה נצח ישראל פ"ח הערה 78, ושם פט"ו הערה 30]. **ואם תאמר**, הרי סוף

סוף ארץ ישראל היא ארץ של שבעה עמים, ומספר שבע מורה על הנהגה טבעית שיש בא"י [כמבואר למעלה הערה 120], וכיצד לולא חטא המרגלים היתה אמורה להיות בא"י הנהגה נסית, דתיקשי לך הסימן של שבעת העמים לאן נעלם. ויש לומר, שעשרה עמים הובטחו לאברהם בברית בין הבתרים [בראשית טו, יט-כא]. ורש"י שם [פסוק יט] כתב "את הקיני - עשר אומות יש כאן, ולא נתן להם אלא שבעה גוים. והשלשה, אדום ומואב ועמון, והם קיני קניזי וקדמוני, עתידים להיות ירושה לעתיד, שנאמר [ישעיה יא, יד] 'אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם'". ולולא חטא המרגלים היו ישראל כובשים עשרה עמים, ולא רק שבעה עמים. והמקור להא מילתא חדתא הוא הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ז], שכתב: "הקב"ה נתן לאברהם אבינו עשרה אומות, והשלשה הם קיני וקנזי וקדמוני, והם עמון ומואב ואדום. וקודם שחטאו במרגלים ניתנו לישראל, אבל כשחטאו במרגלים נצטוו שלא ליגע בהם עד לעתיד לבוא". ובפירוש הגר"א לדהי"א [א, יג] כתב: "כשחטאו ישראל במרגלים נאמר להם בעשו ועמון ומואב 'כי לא אתן לכם' [דברים ב, פסוקים ט, יט]. לכן בואתחנן נאמר [דברים ז, א] רק ארץ שבעה עממין". וכן כתב בדרשות בית דוד [לבעל נחלת דוד], דרוש יב, עמוד תל, ובנזר הקודש על ב"ר מד, כג [רכה.]. [אמנם ק"ק שכבר בתחילת דיבור ה' עם משה בסנה הוזכרו רק ששה עמים, שנאמר (שמות ג, ח) "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש אל מקום הכנעני והחתי והאמורי והפרזי והחוי והיבוסי", וזה היה הרבה לפני חטא המרגלים. ואולי יש ליישב על פי הרמב"ן (שם), שכתב: "יזכיר בכאן ששה עממים, ויניח השביעי, אולי לא היתה ארצו זבת חלב ודבש כאלה". וכך אולי ניתן ליישב מדוע לא הזכיר גם קיני קנזי וקדמוני]. ומספר עשרה מורה על קדושה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"א [יג:], וז"ל: "יש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [אבות פ"ה מ"א], ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה, ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה... שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה... שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה, לכך השכינה עם מספר זה" [הובא למעלה פ"כ הערה 94]. **ועדיין קשה**, הרי בח"א לסוטה לד: [ב, סח:] ביאר שיוצאי מצרים לא נכנסו לארץ משום ש"ראוי שלא יבואו לארץ יוצאי מצרים... מפני כי היו רחוקים מן הארץ, והיה הארץ נגדם,

מפני כי הארץ יש לה ברכה טבעית, ויוצאי מצרים הכל היה שלא בטבע, כי אם על ידי נסים. ומי שכל ענינו על ידי נסים, וכל הנהגתו על ידי נסים, מתנגד אל הטבע" [הובא למעלה הערה 117]. אך לפי המתבאר כאן עולה שאם לא היו שולחים מרגלים היתה בארץ הנהגה נסית, והיו כובשים את הארץ ללא כלי זיין, ומדוע מיאנו בארץ עוד לפני שליחת המרגלים. ואולי אפשר לומר, שמאז ומעולם היתה בארץ ישראל הנהגה טבעית, וכמו שאמרו חכמים [ב"ר לט, ח] "בשעה שהיה אברהם מהלך בארם נהרים ובארם נחור, ראה אותן אוכלים ושותים ופוחזים. אמר, הלואי לא יהא לי חלק בארץ הזאת. וכיון שהגיע לסולמה של צור, ראה אותן עסוקין בניכוש בשעת הניכוש, בעידור בשעת העידור. אמר, הלואי יהא חלקי בארץ הזאת. אמר לו הקב"ה [בראשית טו, יח] 'לזרעך אתן את הארץ הזאת'". ומטעם זה היו יוצאי מצרים מתנגדים לארץ ישראל, כי "מי שכל ענינו על ידי נסים, וכל הנהגתו על ידי נסים, מתנגד אל הטבע". אך טעותם של יוצאי מצרים היתה שלא ידעו שהואיל והכניסה לארץ תיעשה בחדא מחתא עם יצ"מ, לכך אם לא היו שולחים מרגלים היתה ההנהגה של א"י מתהפכת להנהגה נסית, וכהמשך להנהגת יצ"מ. והמקור לכאורה לומר כך הם דבריו בנצח ישראל פ"ח [רט:], שכתב בזה"ל: "וקאמר [תענית כח:] בט' באב בכו בכיה של חנם, והקב"ה קבע אותם בכיה לדורות. ענין זה עמוק מאוד מאוד, כי כאשר הוציאם מארץ מצרים, הוציאם על מנת לתת להם הארץ. ואילו באו אותם שיצאו ממצרים אל הארץ, היו עומדים שם לעולם בארץ... היה מעשה אחד היציאה ממצרים והכניסה לארץ. כי השם יתברך הוציאנו ממצרים להכניס אותנו אל הארץ, [ו]כשם שהיציאה היא מקוימת נצחית, כך היה נצחי ביאתם אל הארץ, ולא היה בטול לעולם. ובשביל שבכו בכיה של חנם, ולא רצו לכנוס לארץ, ונשבע הקב"ה שלא יביא אותו דור אל הארץ [במדבר יד, כא-כג], רק דור אחר, ואז היה נחלק היציאה ממצרים מן הביאה אל הארץ, ולא היה מעשה אחד. ודוקא היציאה היא נצחית... שהיתה על ידי נסים ונפלאות יוצאים ממנהגו של עולם, לכך היא נצחית. ולא כן ביאתם אל הארץ, ודבר זה יש לו בטול והפסק" [הובא בחלקו למעלה הערה 91]. הרי שכתב ש"אם באו אותם שיצאו ממצרים אל הארץ, היו עומדים שם לעולם בארץ". ונצחיות היציאה [שבאה מחמת הנסים] היתה חלה גם על הכניסה. ובעל כרחך שאף הכניסה לארץ היתה נעשית על ידי נסים, וכמו שפירש רש"י [דברים א, ח], שהיו נכנסים לארץ ללא מלחמה וכלי זיין. **ואם כנים הדברים**, יתיישב מה שהוקשה למעלה בהערה 117, שדוקא בעקבות חטא המרגלים נאמר [במדבר יד, כב-כג] "כי כל האנשים הרואים את כבודי ואת אותותי אשר עשיתי במצרים ובמדבר וגו' אם יראו את הארץ

אשר נשבעתי לאבותם וכל מנאצי לא יראוה". ואם האותות שנעשו במצרים ובמדבר הם שהביאו את דור המדבר להתנגד לארץ, כיצד הקב"ה מזכיר את האותות כטעם לעונש, הרי האותות האלו הם שהביאו למיאונם בארץ. אמנם לפי הנ"ל מיושב, שהקב"ה מורה להם שהיו צריכים להבין שההנהגה הנסית של יצ"מ והמדבר היתה נמשכת לא"י, ולכך לא היה להם למאן בארץ מחמת טבעה. וראה להלן פ"מ הערה 76.

(123) בכת"י [תט.] סלל לו דרך השונה במקצת מדבריו בנדפס, וז"ל: "לא היו יוצאי מצרים ראוים לזכות בארץ מצד עצמם. כי כל שלימות אינו נקנה בפעם אחת, אלא דרך מדריגה. ולפיכך דור אשר יצאו ממצרים לא היו מוכנים לכנוס לארץ. כי אלו ב' דברים; היציאה ממצרים להיות בני חורין הוא מעלה בפני עצמה, ולהחריב שבעה אומות מעלה אחרת גדולה. והשלימות נקנה דרך מעלה, לא בפעם אחת שתי מעלות. לכך דור אשר יצאו ממצרים לא היו מוכנים לכנוס לארץ, שאם כן היה ב' מעלות בפעם אחת. לכך נגלה על משה במדבר, שיהיה רמז שימותו במדבר, ולא יבואו לארץ". ואודות ההדרגתיות הנצרכת במעבר ממדריגה למדריגה, ראה למעלה פי"א הערה 50, להלן פ"ל הערה 34, ופל"ה הערה 44.

פרק כג

(1) לפנינו במדרש איתא "ששם קבלו ישראל אלקותו של הקב"ה". ובכת"י [תט.] כתב "ששם קבלו ישראל מלכותו ואלקותו". אמנם כוונתו מתבארת לפי מה שכתב בסמוך [לאחר ציון 11], וז"ל: "השם הראשון מורה ששם קבלו התורה, ונעשה הקב"ה להם לאלקים, וקבלת מלכותו הוא ענין ראשון לזה". הרי קבלת אלקותו היא קבלת מלכותו [ראה להלן הערה 14]. ושם מבאר מדוע חותר להגיע למלכותו יתברך, כי מן מלכותו יתברך נמשכים שני השמות הבאים של הר סיני.

(2) "'ונתתי גשמכם בעתם'" [ויקרא כו, ד (המשך לשון המדרש שם)].

(3) פירוש - ישראל זכו למעלה עליונה בעקבות קבלת התורה האלקית, וכמו שהולך ומבאר. דוגמה לדבר; בעקבות מעמד הר סיני פסקה המיתה מישראל, ורק חזרה בעקבות חטא העגל [ע"ז ה.]. ולמעלה פ"ח [שסט:] כתב: "אין דבר חבור ודבוק יותר כמו התורה, שהוא דבוק וחבור האדם אל בוראו". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסא:] כתב: "כי על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו... כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך, ולכך נקראת התורה 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא

מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך" [הובא למעלה פ"ח הערה 44].

(4) ואלקיות התורה חלה על מקבליה ולומדיה. ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובתפארת ישראל פ"ט [קמט.] כתב: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השם יתברך באמצעות התורה". ושם פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה" [הובא למעלה פ"ח הערה 44]. ובדר"ח פ"א מ"ב [קעד.] כתב: "לפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר... ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה". ושם פ"ג מ"ה [קמו.] כתב: "בפרק קמא דע"ז [ה.], אמר רבי יוסי, לא קבלו ישראל את התורה אלא שאין מלאך המות ואומה ולשון שולטת בהן, שנאמר [תהלים פב, ו-ז] 'אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו', עד כאן. ומה שאמר שאין מלאך המות שולט בהן, זה הנהגת הטבע, שלא יהיו מסורין תחת הטבע, שמלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע... כלל הדבר, אשר מקבל עליו עול תורה, שהיא אלקית, הוא יוצא מן גזירת הטבע... וכמו שאמרו בפרק שנו [אבות פ"ו מ"ג] 'והלחות מכתב אלקים הוא חרות' [שמות לב, טז], 'אל תקרי חרות, אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה. ומי שעוסק בתורה הרי הוא מתעלה וכו''. הרי ביארו כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם... עד שהוא בן חורין". והחזו"א באגרותיו [ח"א אגרת יג] כתב: "האיש הזוכה לידיעת התורה, רצה לומר שהשכל הניתן בנפש כגרעין בגומת השדה התאחד עם החכמה, והיו לבשר אחד, הוא הולך בין אנשים ונדמה לאדם הרואה לעינים כבן אדם. אבל באמת הוא מלאך הגר עם בני תמותה, וחי חיי אצילות, ומרומם על כל ברכה ותהלה".

(5) ולכך מיאנו בתורה, וכפי שביאר להלן פע"ב, וז"ל: "וראה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו'... מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון, ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל מצד שאין הכנה לו לזה, ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל שיש להם הכנה". ובתפארת ישראל פ"א [לט:] כתב: "כי מצות התורה, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות אל ישראל. שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם, מצד חסרונם ופחיתותם אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות. וזהו שהיה מחזיר התורה על כל אומה ולשון, ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות, כי אם ישראל היו מוכנים לתורה מצד מעלת נפשם... כי השם יתברך ראה כי פעולות התורה הם הם הדרכים הישרים הם דרכי ה', ראוים לאשר להם הכנה ממוצעת, והיא התכונה הישרה. לא אל אשר תכונת נפשו נוטה אל הקצה, ופעולות שלהם אינם ישרים... לכך הם ממאנים לקבל התורה".

(6) מהקב"ה. וצרף לכאן מאמר חכמים [שבת קמה:] "מפני מה עובדי כוכבים מזוהמין, שלא עמדו על הר סיני. שבשעה שבא נחש על חוה ["כשנתן לה עצה לאכול מן העץ בא עליה, דכתיב (בראשית ג, יג) 'הנחש השיאני', לשון נשואין" (רש"י שם)], הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו על הר סיני, פסקה זוהמתן. עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני, לא פסקה זוהמתן". ובח"א שם [א, עח:] כתב: "בשעה שבא נחש על חוה, שודאי היה הנחש מתחבר אל חוה, והיה מטיל זוהמה ותועבה בחוה מביאה זאת, אשר הוא חבור שאינו ראוי, ובשביל כך הטיל הנחש זוהמא בחוה. כלל הדבר מפני שהיה לחוה חבור אל הנחש, מצד זה בא הזוהמא מן הנחש אל חוה, עד שהגוים כולם הם בעלי זוהמא מצד החבור. אבל ישראל שעמדו על הר סיני, פסק זוהמתן, מפני כי כנגד החבור שהיה לחוה אל הנחש, היה חבור לישראל עם השם יתברך, ודבר זה פסק זוהמא של נחש". הרי משעת מתן תורה ואילך העכו"ם "מזוהמין", לעומת ישראל ש"פסקה זוהמתן".

(7) מבאר כאן שתי נקודות; (א) סדר המציאות נותן שתהא תורה בעולם. (ב) התורה היא סדר אלקים בעולם. ושתי נקודות אלו משתלבות להדדי, וכדלהלן; על הפסוק [קהלת ג, א] "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים", אמרו במדרש [קה"ר ג, א] "זמן היה שתנתן התורה לישראל. אמר רבי ביבי, זמן היה לאותו דבר שהיה נתון למעלה מן השמים, ועכשיו יהיה נתון למטה מן השמים". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעב:] כתב לבאר: "הדבר

שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר, ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר... וכן דבר שהוא שלמות העולם, והוא כמו צורה לעולם, כמו שהתבאר כי התורה צורה אל העולם, אי אפשר שתהיה במקרה קרה... וכן התורה כאשר נתנה לעולם, הנה זה סדר חדש שלא היה עד עתה. אין ראוי שתהיה התורה, שהיא צורת כל הנבראים, במקרה... כי התורה היא צורת כל הנבראים. ולפיכך עת מיוחד היה לדבר זה שתנתן התורה לאדם" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 101, הקדמה שניה הערה 179, פי"ט הערה 8, ופכ"א הערה 14]. ושם מאריך לבאר מדוע התורה ניתנה דוקא "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים" [שמות יט, א]. הרי שהסדר מחייב שהתורה תנתן בזמן מיוחד, ולא במקרה, וזה גופא מחמת שהתורה היא סדר חדש וצורת כל הנבראים. וראה הערה הבאה.

(8) אודות שהתורה היא "סדר אלקים בעולם", כן אמרו חכמים [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ויסוד זה נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פט"ז [לאחר ציון 34] כתב: "כי התורה היא סדר העולם, בה ברא הקב"ה את העולם". ולהלן פ"ע כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שס.] כתב: "אמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם' [שם]. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם... הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם". וכן כתב שם פ"ה מכ"ב [תקלא.], ושם פ"ו מ"ב [כד.]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמו:] כתב:

"כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'". ובנתיב התורה ר"פ א [כד.] כתב: "כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל... שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובנתיב התשובה פ"ב [מה.] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם". וכן הוא בדר"ח פ"ג מי"ד [שס:], תפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], דרוש על המצות [נא:], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 50, 77, הקדמה שניה הערות 179, 253, הקדמה שלישית הערה 72, פט"ז הערה 35, ופכ"א הערה 11.

(9) פירוש - הואיל והתורה "היא סדר אלקים בעולם", נמצא שהתורה מחילה את מלכות ה' בעולם, כי המלכות היא הסדר [כמבואר להלן פמ"ו שלכך החמה היא מלך בעולם מפני שעל ידה יש סדר המציאות בעולם, שהוא הזמן]. לכך מי שאינו משתייך למקבלי התורה, אין הוא משתייך למלכות ה'. ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לג.] כתב: "כי הדבר שהוא מרוחק, שהוא יוצא מן הסדר לגמרי, דבר זה הוא תועבה, כמו שיקרא ע"ז 'תועבה' [דברים ז, כה], מפני שהע"ז הוא זר מרוחק, יוצא מן רשות השם יתברך להדבק באלילים". ומה שכתב על ע"ז כחו יפה גם לאומות העולם, שאף הן יוצאות מרשות השם יתברך. וכן כתב לאידך גיסא, שמי שנוהג על פי הסדר האלקי שבעולם, הוא מתקרב אל הקב"ה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ט [קמא:], וז"ל: "דבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'. ודבר זה אינו כי אם בטהרה מפחיתות החמרי, ומצרף ומזכך נפשו מן החמרי. וזהו על ידי המעשים שסדר השם יתברך אל האדם בסדר השכלי, והם זכוך

נפשו, ומקרבים אותו אל השם יתברך, עד שהאדם דבק בו יתברך". ובתפארת ישראל פכ"ו [תב.] כתב: "כי התורה היא המעלה העליונה, והיא הקרובה אל השם יתברך. ומי שמרחיק אוהבו וקרובו של אחד, מרחיק גם כן אותו שהוא קרוב לו. ולכך התורה, שהיא קרובו ואוהבו של השם יתברך, כאשר ריחקו אותה העכו"ם [ע"ז ב:], נתרחקו מן השם יתברך ריחוק גמור" [הובא למעלה פ"ח הערה 44]. ושם ביאר את השם "מדבר סיני" [שמות יט, א].

(10) יש להבין, מדוע זהו דין בהר ["ההר הזה ששם קבלו התורה גורם הטוב למי שקבל התורה, והפך זה לאותם שאין להם תורה", ומחמת כן יש להר חמשה שמות], הרי לכאורה זהו דין בתורה עצמה, שישראל שקבלוה זוכים מחמתה למעלה עליונה, ואילו האומות שלא קבלוה התרחקו מחמת כן מה'. ויש לומר, שמצינו שהמקום נקרא ע"ש המאורע שהתרחש בו, וכמו שנאמר [במדבר יד, מה] "וירד העמלקי והכנעני היושב בהר ההוא ויכום ויכתום עד החרמה", ופירש רש"י שם "עד החרמה - שם המקום נקרא על שם המאורע". ולכך הר סיני נקרא על שם המאורע שהתרחש עליו, והוא מתן תורה. אך עדיין יש להבין, שהרי לכאורה יותר ראוי שלתורה עצמה יהיו חמשה שמות אלו, כי היא הגורמת את התוצאות שעל שמן נקראו השמות אלו, ומדוע ההר נקרא בחמשה שמות יותר מהתורה עצמה. ויש לומר, שהטוב [לישראל] וההפך מהטוב [לאומות העולם] אינם נובעים מהתורה עצמה, אלא מקבלתה, שקבלת התורה היא זו שמביאה את הטוב למקבליה, ואת ההפך מכך לאלו שלא קבלוה. ו"הר סיני" הוא המאפשר את קבלת התורה, וכפי שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קיט:] בביאור המשנה [אבות פ"א מ"ב] "משה קבל תורה מסיני", וז"ל: "ולפיכך אמר 'משה קבל תורה מסיני' [ולא 'מהקב"ה'], כי לקבלת תורה מסיני בודאי יש למשה צירוף מיוחד, דהיינו לקבל התורה מסיני 'הר האלקים' [שמות ג, א], ומשה נקרא גם כן 'איש אלקים' [דברים לג, א], לכך ראוי שתבא התורה מהר סיני אל משה... ולכך אמרו 'משה קבל תורה מסיני', ולא אמרו 'משה קבל תורה בסיני', כי לא בא לומר באיזה מקום קבל משה התורה, אבל בא לומר כי סיני הוא מיוחד למשה, ויש צירוף אל משה שעל ידי הר סיני בא למשה התורה מן הנותן... היה הר סיני סבה לנתינת התורה... הר סיני מיוחד היה וראוי שתבא ממנו התורה למשה" [ראה למעלה פכ"ב הערה 104]. לכך ההר שהוא סבה לקבלת התורה הוא המביא את הברכה למקבלי התורה, ואת ההפך מכך לאלה שלא קבלוה.

(11) לשונו בכת"י [תט:]: "ביאור זה, כי נתינת תורה לישראל דבר חדש בעולם. שכל הדברים אשר היו עד הנה משך ימי בראשית הם ענינים גופנים, ועכשיו נגלה כח אלקי

קדוש ליתן התורה. והנה מעלה זאת מעלה שכלית יותר גדול במעלה מאשר הוא דברי הגופני. וכמו שהוא מעלה גדולה למי שהמעלה בו, כך הוא הפכו למתנגד לו... כי כל זמן שלא נגלה ענין זה בעולם, והיה העולם נוהג בלא מעלה זאת, היא התורה, היו נחשבים האומות לדבר מה. אבל אחר שראוי להיות התורה, אין ספק שנתרחקו האומות כאשר אין להם התורה. ולפיכך כאשר נגלה הענין הזה בעולם, להיות נותן התורה, למיימינים בה יש עושר וכבוד וטוב לפי מעלה הזאת, והוא הדין להפך, למשמאילים בה, שאין להם התורה [ראה שבת סג.]. שכן הדין נותן בכל מעלה עליונה אלקית שהיא קדושה, שהמשמאיל בה יש מות והרג ואבדון מצד אותה מעלה הזאת, וזה ידוע בודאי. ולכך יש לו ה' שמות להר סיני, כי זה ההר בשביל שהיה מוכן להיות נגלה עליו כח אלקי קדוש, לכך יש לו ה' שמות" [ראה להלן הערות 28, 47].

(12) "הר האלקים".

(13) כי "אלקות" היא הנהגה, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית טו, יח], וז"ל: "והוסיף [בראשית יז, ח] 'והייתי להם לאלקים', שהוא בכבודו ינהיג אותם, ולא יהיו בממשלת כוכב ומזל או שר משרי מעלה". ולהלן תחילת פס"ו כתב: "ודאי 'אלהים' נקרא המנהיג את העם, וכדכתיב [שמות לב, א] 'עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו'" [ראה למעלה פכ"ב הערה 107]. והקב"ה מנהיג את ישראל על ידי מצות התורה. ולהלן ר"פ סו כתב "כאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'... מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים. ולפיכך יבאו הפרשיות כסדרן; דמתחלה הוציאם ממצרים, ואחר כך נתן להם י' דברות, והתחלתם [שמות כ, ב-ג] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים לא יהיה לך אלהים אחרים'. ואחר כך שאר דברות, ופרשת 'אלה המשפטים' [שמות כא, א]. כי מאחר שהוא לאלקים להם, צריכים לקבל את משפטיו, כי כל אלהים יש לו משפט במה שהוא אלהים... שודאי 'אלהים' נקרא המנהיג את העם, וכדכתיב [שמות לב, א] 'עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו', ואין הנהגה בלא משפט, שהמשפט הוא הנהגת העם" [ראה הערה הבאה]. **אך בכמה מקומות** כתב שהקב"ה נעשה לאלקים של ישראל ביצי"מ [שהיא לפני מתן תורה], וכגון, להלן פ"ס כתב: "כי לכך גאל השם יתברך את ישראל להיות להם לאלקים והם יהיו עמו. ודבר זה מבואר בכתוב

בכל מקום אשר מזכיר יציאת מצרים, יאמר [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים', הרי יאמר בפירוש כי עצם ההוצאה להיות ישראל לו לעם, והוא יהיה להם לאלקים. וכן בכל מקום מזכיר כך, ודבר זה יסוד האמונה. ואף בתחלת הדברות אמר 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי יציאת מצרים שיהיה השם יתברך לאלקים לישראל". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב "ואמר אחר כך [במדבר כג, כב] 'אל מוציאם ממצרים'. רוצה לומר כי זה מורה גם כן כי השם יתברך הוא עם ישראל בלי פירוד, שהרי הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קד.] כתב "כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק". ואילו כאן מבאר שהקב"ה נעשה לאלקים של ישראל במתן תורה. ונראה לבאר שהקנין של עבדות [שישראל נעשו לעבדי ה'] נעשה ביציאת מצרים, אך העבדות בפועל החלה רק לאחר שקבלנו את התורה. והרמב"ן [שמות כ, ב] כתב: "וטעם 'מבית עבדים' [שם], שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה. ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלקים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים. כטעם 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים' [ויקרא כה, נה]". הרי הפדיון ממצרים מחייב שיעבדוהו, וזה נעשה במתן תורה. וכן כתב להלן ר"פ סב. ובדר"ח פ"ו מ"י [שס.] כתב: "'עם זו קנית' [שמות טו, טז]... מפני כי גאלם ממצרים שייך בזה 'קנית'". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: "כי על ידי יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך על האדם, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... דהיינו שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, והוא יתברך לאלוק על האדם, וגופו קנוי לו לעבד בשביל שהוציא אותם ממצרים... כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם... שרוצה לומר כי לכך אני אלקיך ומולך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים" [ראה למעלה פי"ד הערה 40]. ושני שלבים אלו [היותנו קנויים לה' מיצ"מ, והעבודה בפועל ממ"ת] כלולים במאמר חכמים [מכילתא שמות כ, ב] "אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים... וכשם שקבלתם מלכותי, קבלו גזרותי [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'". הרי קבלת המלכות היתה במצרים, וקבלת הגזירות היתה בסיני. וראה להלן פל"ח הערה 112. **אך למעלה פי"ד** [לאחר ציון 20] הביא את מאמרם [סוטה יא.] שדרשו שהפסוק [שמות א, י] "הבה נתחכמה לו" פירושו "נתחכמה למושיען של ישראל", וכתב שם לבאר [לאחר ציון 33] בזה"ל: "ואין דעת

רבותינו זכרונם לברכה כי פירוש 'לו' למושיען, רק הם מפרשים 'לו' לעם כמשמעו, רק דרצה לומר לעם שהם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד. ואל אחדות שלהם שמאחד אותם, נתחכם, וזהו 'למושיען'". הרי שביאר שהקב"ה נחשב לאלקי ישראל [המאחדם לאיש אחד] אף בתחילת שעבוד מצרים, הרבה לפני יצ"מ. ויל"ע בזה.

(14) פירוש - השם הראשון של הר סיני ["הר האלקים"] מורה על התוצאה הראשונה המתבקשת מקבלת התורה, והיא קבלת אלקותו ומלכותו של הקב"ה על ישראל, וכמבואר למעלה הערה 1, ובהערה הקודמת. וראה למעלה פי"ד הערות 40, 105, 107, אודות אלקות ומלכות. והצד השוה ביניהן הוא ששתיהן מורות על ההנהגה הבאה מהאלוקים והמלך. ומצינו שאלקות ומלכות נפגשות ביחס למשפט [שהיא היא הנהגה]; כי "מאחר שהוא לאלקים להם, צריכים לקבל את משפטיו, כי כל אלהים יש לו משפט במה שהוא אלהים... שודאי 'אלהים' נקרא המנהיג את העם, וכדכתיב [שמות לב, א] 'עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו', ואין הנהגה בלא משפט, שהמשפט הוא הנהגת העם" [לשונו להלן פ"ס, והובא בהערה הקודמת]. ובגו"א שמות פכ"א אות ז [קכט.] כתב: "כי המשפט תולה באלהות". ולהלן ס"פ כט כתב: "כח השופט הוא למלך המשיח, שיהיה מלך, ושייך לו המשפט". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג:] כתב: "המשפט הוא שייך למלכות". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ... מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". וכן הוא בנצח ישראל פ"מ [תשח:], ובדרוש לשבת תשובה [עב:]. ונאמר [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד", הרי כסאות המשפט הם כסאות המלכות. וראה להלן פכ"ט הערה 115.

(15) "הר בשן" ו"הר גבנונים".

(16) "הר חורב" ו"הר סיני".

(17) מה ששמות אלו נמשכים מקבלת מלכותו דייקא, כי הטוב הצפוי למקיימי התורה הוא גופא מחמת השפע שיש באוצרות המלך להנחיל לבני עמו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמא.] בביאור המשנה [שם] "לפום צערא אגרא", וז"ל: "כי השכר מן השם יתברך לעובדי מצותיו ולעושי רצונו בשביל שהאדם מקרב עצמו אליו יתברך. כי בודאי העובד המלך בודאי מתקרב אליו, וכאשר הוא מתקרב אליו ראוי שיבא טובו ומלכותו אל הקרובים אליו, והם עמו, מתדבקים עמו, ולא אל הרחוקים... כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער". ואמרו חכמים

[שבת קנג.] "כלום חסר לבית המלך". ודייק לה שאמרינן בתפילת שמונה עשרה [בברכת "שמע קולנו"] "ומלפניך מלכנו ריקם אל תשיבנו", שהואיל ואנו עומדים בסמיכות למלך ["מלפניך מלכנו"], לכך ראוי שטובת המלך תגיע אלינו ["ריקם אל תשיבנו"]. לכך שני השמות של הר בשן והר גבנונים מורים על הטובה הנצחית שתגיע למקיימי התורה, ואילו שני השמות של הר חורב והר סיני מורים על מניעת הטובה הזו מאלו שאינם מקבלים התורה, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 191, ופל"ט הערה 37.

(18) כהקדמה לדבריו כאן נביא את דבריו בדרוש על התורה [כט.], שהביא שם את הפסוק [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי וגו' והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וכתב: "ועוד יש לפרש כי 'והייתם לי סגולה', רצה לומר שיהיו בני עולם הבא, כמשמעותו הפשוט, שרצה לומר שיהיו לו לנצח נצחים... ולכן אמר שוב 'כי לי כל הארץ', הוא הרמז על עולם הבא, דכתיב ביה [ישעיה ס, כא] 'ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ'. וכן נקרא העוה"ב 'כל' כדאיתא בב"ב [יז.] ג' הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין עה"ב, ואלו הן האבות, דכתיב בהם [בראשית כד, א] 'בכל', [בראשית כז, לג] 'מכל', [בראשית לג, יא] 'כל'. והנה שתי המלות האלו הכתובות כאן, דהיינו מלת 'כל' ומלת 'הארץ', רמזו על ב' דברים שהם כל עיקר העוה"ב; אם האחד, הוא הנצחיות, הוא הנרמז במלת 'ארץ', כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'... ומלת 'כל' יורה ענין השני, הוא העוה"ב, שהוא הטוב הגמור, וכולו טוב, שיש לו כל. וזהו 'כל הארץ', וכמו שכתוב בכל מקום על עוה"ב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', שרצה לומר שיהיה לו הטוב המוחלט, שזהו כאשר יש לו כל, ושהטוב ההוא יהיה נצחי". וכאן יבאר ש"הר בשן" מורה על הטוב בעצם, ו"הר גבנונים" מורה על הטוב הנצחי.

(19) כך הוא לשון המדרש [שמו"ר ב, ד] "'הר בשן', שכל מה שאוכל אדם בשיניו בזכות התורה שניתנה בהר, וכן הוא אומר [ויקרא כו, ג] 'אם בחקותי תלכו ונתתי גשמיכם בעתם'" [הובא למעלה (בשנויי לשון) לאחר ציון 1. וראה להלן הערה 39]. והשינים מורות על הקבלה, וכפי שכתב בח"א לנדה סה. [ד, קסה:], וז"ל: "כי בא לומר כי האדם מקבל פרנסה, ודבר שמקבל צריך שיהיה מוכן ביותר אל הקבלה. וכאשר נתקו שניו אשר בהם אוכל, אם כן אין כאן מקבל מוכן". נמצא שהשינים מאפשרות לאדם את קבלת המזונות. והואיל וכאן איירי בשכר הניתן לישראל בעבור קבלת התורה, לכך דין הוא שהשכר הזה מתייחס לשינים.

(20) התורה.

(21) כמו שנאמר [שמות כ, טו] "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וגו'", ופירש רש"י שם "וכל העם רואים - מלמד שלא היה בהם אחד סומא. ומנין שלא היה בהם אלם, תלמוד לומר [שמות יט, ח] 'ויענו כל העם'. ומנין שלא היה בהם חרש, תלמוד לומר [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע'". ובגו"א שם אות כב [קיא.] כתב: "שלא היה בהן סומא כו'. טעם הדבר, כי התורה היא רפואה לכל גופו, כדכתיב [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא', וכדאי היה קבלת התורה לרפאות את גופם. וטעם הדבר הוא ידוע, כי המתדבק בתורה מתדבק במדריגה אשר אין שם חסרון, רק שלימות, והבן זה היטב". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] הביא את דברי הגמרא [ע"ז ה.] שכאשר ישראל קבלו את התורה פסקה מהן המיתה, והיו חיים לעולם, וכתב לבאר: "כאשר נתן השם יתברך להם התורה השכלית, אשר השכל נבדל מן החומר, אשר דבק בחומר ההעדר. ואין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר לכך מצורף שכל האדם גם כן אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 14]... [אך] מצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד... וכאשר נתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר, ולכך נקראה בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה [ותורה אור]', כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות... וכאשר ראוי אל התורה המציאות אין שולט עליו ההעדר, לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה, שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי, ולכך אין דבק בה ההעדר... וכאשר קבלו התורה אז היו שלמים מכל וכל... ודבר זה לגודל מעלת אותו הדור המקבלים התורה, והיו חיים וקיימים... והתבאר לך מדריגת ישראל העליונה שהגיעו אליה בקבלת התורה". ואמרו חכמים [נדה ל:] שכאשר העובר בבטן אמו מלמדין אותו כל התורה, וכתב על כך בדרוש לשבת תשובה [עד:] בזה"ל: "כאשר הוא בבטן אמו ואינו חסר דבר, אז מלמדין אותו כל התורה. ורצה לומר כי מה שאין האדם יודע כל התורה, זה בעצמו מפני שכל אדם הוא חסר, והתורה היא תמימה. ולכך כאשר נתנה תורה לישראל לא היה בהם בעלי מומין ובעלי חסרון כלל... וכל זה מפני כי תורת ה' תמימה, ומפני כך ראוי שלא יהיה האדם חסר במה" [ראה להלן פכ"ח הערה 21]. ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצב.] כתב: "העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. וכמו שאמרו בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא... כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר". נמצא שמדריגת ישראל בקבלת התורה קיימת בזעיר אנפין אצל כל לומד תורה,

והוא שחרור ממיתה ומהעדר. ובעוד שבמקומות אלו ביאר שמעלת התורה היא שכלית נבדלת, ומעבר לחסרונות החומר, הרי בנתיב התורה פ"א [מט.] ביאר זאת מצד שעל ידי התורה חוזר האדם אל הסדר הראוי, וכלשונו: "כמו שהתורה היא רפואה לאדם מן חוליו, כך התורה היא רפואה לאדם מכל שאר חסרון, כאשר האדם היה מקבל שינוי, התורה מחזרת אותו אל הסדר אשר הוא ראוי לאדם. כי בתורה נברא העולם [ב"ר א, א], ובה סדר השם יתברך הכל כסדרו הראוי לו, כמו שהתבאר, לכך על ידי התורה הוא חוזר אל סדר הראוי. ומפני שבתורה נברא העולם, לכך כאשר יש חסרון בבריאה, יושלם על ידי התורה, שהיא רפואת כל הנוף". וכן כתב בנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 103].

(22) כי חסרון אחד גורר אחריו חסרון שני, עד שמגיע להעדר הגמור. ובדר"ח פ"א מ"ב [קסה:] כתב: "כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו בטוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי". ובנתיב התורה פ"ז [שכב.] כתב: "דומה דבר זה כמו הבגד שהוא שלם, קודם שמתחיל לקרוע קשה לקבל הקריעה, וכאשר מתחיל הקריעה, בקלות מוסיף הקרע תמיד". ובנתיב השלום פ"א [א, ריח.] כתב: "כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וקודם לכן כתב שם [א, רטז.]: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון. ולפיכך אמר כאשר ישראל אומה שלימה, מצד שהם אומה שלימה אין כח השטן, שהוא מצד ההעדר, מושל בהם, בעבור שלימות שלהם. אבל כאשר יש בעולם מחלוקת, שהוא חילוק ופירוד ביניהם, כבר התחילו בשבירה, וכאשר התחילו בשבירה קרובים הם לקבל שבירה". ובנצח ישראל פ"ב [לב:] כתב: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". ובנתיב הבטחון ר"פ א [ב, רלא:] כתב: "כי הפחד גורם שיבואו יסורים על עצמו. כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה, כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה. וזה שהוא מפחד מוכח שאינו שלם, והוא כמו כלי רעוע". ובחו"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר" [ראה למעלה פ"ח הערה 152, ופי"ב הערה 93]. וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [תז.], ובאור חדש פ"א [שצב:]. **ועוד נרמז** בדבריו שההעדר של אדם בא לו מעצמו, יותר ממה שבא עליו

מאחרים. ואמרו חכמים [מגילה יא.] "רבי לוי אמר [פתח את מגילת אסתר] מהכא, [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו את יושבי הארץ'". ובפתיחה לאור חדש [רכח.] כתב על כך בזה"ל: "פירוש, כי במגילה הזאת מבואר ומפורש גודל הצרה שהגיע לישראל על ידי המן, מה שלא נהיה כזאת. ולכך פתח להאי פרשתא פתחא מהכא; 'ואם לא תורישו וגו''. כי סבת דבר זה מפני כי כל אחד יכול להרע לעצמו יותר ממה שהוא יכול להרע לאחר. ולפיכך כאשר נותנים יד וכח לאומות, שהם שונאיה, בזה הם מריעים לעצמם, נותנים יד וכח לאומות, כדכתיב 'ואם לא תורישו וגו'', ואז הפורענות הבא הוא בא מן ישראל עצמם, והוא גדול מאוד, כאשר ישראל בעצמם יתנו כח לאומות. ומפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג" [הובא למעלה פ"ט הערה 192]. ועוד אמרו חכמים [סנהדרין לט:] "היינו דאמרי אינשי, מיניה וביה אבא ניזל ביה נרגא", ופירש רש"י שם "'אבא' יער, מעצמו של יער יכנס בתוך הגרזן להיות בית יד, ויקצצו בו את היער, וכן עובדיה לאדום, ודוד למואב, והוא יצא מרות המואביה". ובח"א שם [ג, קנח.] כתב: "פירוש, כי האדם קרוב לפעול בעצמו ממה שהוא קרוב לפעול בזולתו, כי הדבר קרוב לעצמו. ולכך היה עובדיה מתנבא על אדום להביא הפורענות על אדום. והיינו... מיניה וביה נשדיה ביה נרגא, כי רגיל הוא שפורענות יבא על האדם מצד עצמו, מפני שהוא קרוב לפעול בעצמו. ואילו על ידי אחרים אין קרוב כל כך לפעול". ועוד אמרו חכמים [זבחים ג.] "חטאת ששחטה לשם עולה, פסולה. שחטה לשם חולין, כשירה. אלמא דמינה מחריב בה, דלא מינה לא מחריב בה". ונאמר [איכה ג, נא] "עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי". וכן הוא בתוספות רי"ד [ב"ק פג.]. ובקובץ הערות סימן ז אות ד הבין בשיטת תוספות [כתובות ל. ד"ה הכל] שאדם אינו יכול להרוג אחר אלא א"כ נגזר על פלוני שיהרג, אך יכול להרוג את עצמו אף בלי גזירה [ראה להלן פל"ז הערה 13].

(23) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכה:]: "כל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו". ושם פ"ג מי"ז [תכז:] כתב: "לפיכך אמר [שם] 'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי לדבר החסר אין קיום, רק שיושלם". ובנצח ישראל פמ"ח [תשצד.] כתב: "הדבר שהוא שלם לגמרי אין לו הפסד כלל, שהדבר יפסד מפני החסרון, שהחסרון הוא העדר שבו, ומביא אותו אל ההפסד לגמרי. אבל הדבר השלם, ואין חסרון בו, לא יבא לכלל העדר, והוא מקוים לעולם" [הובא למעלה פ"ח הערה 152]. וקודם לכן שם פכ"ה [תקכב:] כתב: "ידוע כי הדבר שהוא שלם, אינו ממהר להיות נשבר, כמו הדבר שאינו שלם, רק הוא חלק... הדבר שהוא שלם לא ישלוט בו ההעדר". וצרף לכאן, שיעקב אבינו שהוא השלם שבאבות

[זוה"ק ח"א קמט: "יעקב שלימא דאבהן הוה"], ומטתו שלימה [רש"י בראשית מז, לא], הוא האב שלא מת [תענית ה:], כי "לדבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי" [לשונו כאן].

(24) כוונתו למעלת קיום התורה והמצות, כי הפסוק שמביא עוסק במצות שילוח הקן. ומעין זה נאמר בדברים ד, מ, ושם ה, טז.

(25) לשונו בבאר הגולה באר חמישי [לט.]: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים, כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד ע"ה [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח', והבן זה כי הוא דבר מופלא מאוד". וכן כתב בהקדמתו לדרך חיים [כג:] שטוב התורה הוא "הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי" [הובא למעלה פ"כ הערה 63].

(26) לשונו בנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע.]: "דע כי כחה של צדקה שני דברים; האחד, שקונה הפעם מעלה עליונה... ואם לא היה לו הנצחית, אף שהיה לו המעלה היותר עליונה, אין זה מעלה, כיון שאינה נצחית. ולפיכך בתורה כתיב 'למען ייטב לך והארכת ימים', כלומר שיהיה לו הטוב הגמור, וטוב הגמור הזה יהיה נצחי". ובח"א לב"ב עג: [מהדורת כשר, ח"ג עמוד קיב] כתב: "דע כי הטוב המקוה לנו אם נזכה בזכות התורה, כתיב בזה [דברים כב, ז] 'למען יטב לך והארכת ימים', ופרשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז] לעולם שכולו ארוך, והוא נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה שיהיה להם הטוב הרוחני. והשני, שלא יהיה הפסד לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל, בטוב שהוא בתכלית הטוב, שהטוב הזה רוחני, והטוב הזה הוא נצחי. הפך הטוב שהוא בעולם הזה... אבל לעתיד לבוא הטוב הוא טוב גמור, והוא נצחי". והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ח ה"א כתב "הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא, והיא החיים שאין מות עמהן, והטובה שאין עמה רעה. הוא שכתוב בתורה 'למען ייטב לך והארכת ימים', מפי השמועה למדו 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, 'והארכת ימים' לעולם שכולו ארוך". **דוגמה לדבר**; נאמר [בראשית כד, א] "ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל", ופירש רש"י שם "ברך את אברהם בכל - 'בכל' עולה בגימטריא 'בן', ומאחר שהיה לו בן היה צריך להשיאו אשה". ובגו"א שם אות א [שצ:] כתב: "והא

דלא כתב 'בן' בפירוש, מפני שהבן הוא נחשב 'כל', שעד שלא היה לו בן לא היה נחשב לו לכלום כל הברכה שברכו, מפני שאמר אברהם 'ה' אלקים מה תתן לי ובן משק ביתי יורש אותי' [בראשית טו, ב-ג]. אבל עכשיו דהיה לו בן, היו כל הברכות שלו ברכות, ולא קודם לכך. ולכך כתוב 'וה' ברך את אברהם בכל' על ידי שנתן לו בן". הרי כאשר הברכות אינן ממשיכות [ללא בן] אז "לא היה נחשב לו לכלום כל הברכה שברכו", הרי מוכח ש"אם אינו נצחי אין טובתו נחשב".

(27) השמות "הר חורב" ו"הר סיני".

(28) לשונו למעלה בכת"י [תט:]: "לפיכך כאשר נגלה הענין הזה בעולם, להיות נותן התורה, למיימינים בה יש עושר וכבוד וטוב לפי מעלה הזאת, והוא הדין להפך, למשמאילים בה, שאין להם התורה [ראה שבת סג.]. שכן הדין נותן בכל מעלה עליונה אלקית שהיא קדושה, שהמשמאיל בה יש מות והרג ואבדון מצד אותה מעלה הזאת, וזה ידוע בודאי" [הובא למעלה הערה 11, ולהלן הערה 47].

(29) ועל כך מורה השם "הר חורב". ומה שכתב "ולא יהיה קיום להם" כוונתו שזה ההפך מהנצחיות.

(30) ובסמוך יבאר שהשם "הר סיני" עומד כנגד "למען ייטב לך". ועתה הולך לבאר את מה שאמרו קודם במדרש [שמו"ר ב, ד] "'הר חורב' שממנו נטלו סנהדרין רשות להרוג בחרב", והובא למעלה [בשנויי לשון] לאחר ציון 2.

(31) לשונו בכת"י [תי:]: "נקרא 'הר חורב' מורה על החורבן שנפסדים עוברי התורה עצם שלהם. ודרשו רז"ל שממנו נטלו בית דין רשות להרוג בחרב. וזה השם מורה על מי שעובר התורה יש להם רשות להרוג בחרב ולהפסידו".

(32) מה שכתב שחורבן האומות יהיה לעתיד, כן מורה הפסוק שהובא במדרש הנ"ל "והגוים חרב יחרבו" [ישעיה ס, יב], ופסוק זה עוסק בלעתיד לבא. ומה שמכנה את עוברי התורה "המשמאילים" יתבאר להלן הערה 40.

(33) פירוש - לא רק שאין לאומות טוב נצחי שיתקיים לאחר שהם נמצאים בעולם, אלא גם אין להם טוב כלל, ואף בזמן שנמצאים וחיים אין להם טובה כלל.

(34) כמו שנאמר בתורה הרבה פעמים. וכגון [דברים ד, לו-לז] "מן השמים השמיעך את קלו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו ויוצאך בפניו בכחו הגדל ממצרים", ופירש רש"י [שם פסוק לז] "ותחת כי אהב - וכל זה תחת אשר אהב". ונאמר [דברים ז, ח] "כי מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבועה אשר נשבע לאבותיכם הוציא ה' אתכם ביד חזקה ויפדך מבית

עבדים מיד פרעה מלך מצרים". ונאמר [דברים י, טו] "רק באבותיך חשק ה' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם בכם מכל העמים כיום הזה". ונאמר [דברים כג, ו] "ולא אבה ה' אלקיך לשמוע אל בלעם ויהפוך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלקיך". ונאמר [מלאכי א, ב] "אהבתי אתכם אמר ה' ואמרתם במה אהבתנו הלוא אח עשו ליעקב נאם ה' ואוֹהַב את יעקב", ופירש רש"י שם "ואוהב את יעקב - לתת לו את ארץ חמדה". ובגו"א במדבר פל"ג אות ג [תקלז:] כתב: "כמו שהאב מספר כמה טורח הגיע לו עד בואו למקום הזה, והודיע לו איך היה מטפל עמו משום אהבתו אליו, כך השם יתברך היה מטפל עם ישראל בשביל אהבתו אליהם".

(35) דייק בלשונו לומר "כך **תבא** רעה לאומות" ולא כתב "כך **יביא** רעה לאומות" [כפי שכתב מקודם על ישראל "וכמו שהשם יתברך מביא הטוב לישראל"], כי אין ה' מביא על האומות את הרעה, וכמו שמבאר והולך, אלא "הם נעזבים, ובאה עליהם הרעה" [לשונו בסמוך].

(36) לעומת "הר בשן" שנקרא ע"ש הטובה שישראל אוכלים בשינהם.

(37) לשונו למעלה פ"ז [שכה:]: "כי אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבא טוב... שהרי הרע לא יבא רק על ידי מקבל". ואמרו חכמים [ב"ר נא, ג] "אין דבר רע יורד מלמעלה". ובגמרא [סנהדרין נט:] אמרו "אין דבר טמא יורד מן השמים". ובספרא [ויקרא כו, טז] אמרו "לכם מידיכם היתה זאת, אין הרעה יוצאת מלפני לעולם, וכן הוא אומר [עפ"י איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות אלא הטוב'". וכן כתב הרמב"ם במו"נ [ח"ג פ"י], הרמב"ן [במדבר יא, יט], והחינוך מצוה קעא [יובא בהערה הבאה]. ובגו"א בראשית פי"ט אות לג [שלא:] כתב: "אין דבר רע יורד מלמעלה". ושם דברים פכ"ח אות ז [תלד:] כתב: "כי אין רע יוצא מאתו... אין הקב"ה מביא רע אליהם בעצם". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] כתב: "כי כל רע שבא על האדם הוא מצד המקבל, לא מצד הפועל. ומפני כך חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה [ברכות נד.], להודיע כי אין כאן רק התחלה אחת טובה... והרע הוא מגיע מצד המקבל". ובנתיב התשובה פ"א [יא.] כתב: "הנבואה היא מן השם יתברך, ואין דבר רע יורד מלמעלה". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו.] כתב: "אין מתהוה בעולם רע, רק טוב, אבל הרע מן האדם, שהוא משנה מעשיו, והוא רע בחטא שלו... אבל שיהיו מתהוים בעולם מצד עצמם גזירות רעות, דבר זה אינו בודאי, כי מצד השם יתברך אין רע". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] בביאור ההנהגה של "מדה כנגד מדה", כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה

מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך" [ראה למעלה פ"ז הערה 36, פי"ד הערה 84, פט"ז הערה 90, פכ"ו הערה 10, ופל"ו הערה 13].

(38) דוגמה הפוכה להנהגה זו; אמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה... ומרחקתו מן החטא ומקרבתו לידי זכות". ובדר"ח שם [נ.] כתב: "ופירוש 'מרחקתו מן החטא', פירוש אפילו בשוגג אינו בא לידי חטא, והתורה שומרת עליו שלא יבא לידי חטא. כי הדבק עם התורה, אין התורה מניחו להיות הולך דרך מקולקל כלל, אבל שומרת עליו מן החטא, וזה שאמר 'ומרחקתו מן החטא'... שאין חטא בא על ידו. וכן מה שאמר 'ומקרבתו לידי זכות', אף אם לא היה דעתו על זה, מקרבתו לידי זכות. ובמדרש [ויק"ר לה, א] 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט], אמר דוד; רבונו של עולם, כל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות. הדה הוא דכתיב 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך', עד כאן. והנה תראה כי רגלי חסידיו השם יתברך מביא אותם אל הטוב ואל הזכות, וזה שאמר כאן 'ומקרבתו לידי זכות', שרגליו מביאות אותו אל הזכות תמיד, אף כי לא היה דעתו על זה כלל. וכן 'רגלי חסידיו ישמור' [ש"א ב, ט] מן החטא". וכל זה אמור על מי שלומד תורה לשמה. לעומת זאת האומות, שאין להם תורה כלל, "הם נעזבים, ובאה עליהם הרעה". **והחינוך** [מצוה קעא] כתב: "השם יתברך לא יחייב בריה מחפצו בחיוב, כי האל הטוב חפץ בטוב לעולם. אבל האדם הוא שמחייב את עצמו בנטותו מן הישר, ויסיר מגופו ההכנות המכשירות אותו לקבל הטובה. והמשל על זה, ההולך על דרך ישר ופנוי מאבנים ומכל דבר המכשיל, ויש לדרך גדר קוצים מכאן ומכאן, ועבר אחד ונתחכך בגדר ונכוה. באמת אין לומר על האיש הזה שהשם חפץ בכויתו, אבל הוא הגורם, כי לא נזהר ללכת בישר. וכמו כן בעל החטא, מדת הדין תחייבנו על חטאו על כל פנים, ואין לומר עליו שהאל הטוב יחפץ בחיובו... וכעין דבר זה אמרו זכרונם לברכה [ב"ר נא, ג] 'אין דבר רע יורד מלמעלה'" [הובא למעלה פ"ז הערה 36, ופי"ט הערה 90].

(39) ואם תאמר, כשם שההר נקרא על שם השנאה לאומות ["הר סיני"], כך לעומת זאת ההר היה צריך להקרא על שם האהבה לישראל, ומ"מ השם המקביל ל"הר סיני" הוא

"הר בשן", "שכל מה שישראל אוכלים בשניהם בזכות התורה" [לשונו למעלה לאחר ציון 1, וראה למעלה הערה 19], ולא ע"ש האהבה. ומדוע כלפי האומות ההר נקרא ע"ש הסבה [השנאה], ואילו כלפי ישראל ההר נקרא ע"ש המסובב [מהאהבה ש"אוכלים בשינהם בזכות התורה"]. ויש לומר, שאצל ישראל ה' מביא את הטובה על ישראל, לכך אין ההר נקרא ע"ש האהבה, כי שם לא נגמר הענין, אלא שאהבה זו מביאה להשפעת טובה, לכך ההר נקרא על שם השלב הסופי, והוא מה שבפועל ישראל מקבלים בזכות התורה. אך אצל האומות נתבאר שאין ה' מביא רעה על האומות, אלא הרעה באה באופן דממילא. לכך כלפי האומות, ההר נקרא ע"ש השנאה, שזהו השלב האחרון מצדו יתברך כלפי האומות.

(40) נראה שרומז לדברים שנמצאים בכת"י [תי:], וז"ל: "וכאשר תשכיל בה' שמות הנזכרים במדרש, תמצאם מסודרים בסדר. השם הראשון מן החמשה השמות לומר כי ההר הזה בו נתקשרו ישראל להקב"ה לקיים התורה. וזהו ענין בפני עצמו, ולפיכך נקרא 'הר האלקים'. וכאשר יקיימו גזירתו יתברך יאכלו הטוב בעולם הזה, ויהיו שלמים בעצמם לטוב להם כל הימים. וגם זה ההר על ידו הגיע הרעה למשמאילים בה, הכל כמו שנתבאר למעלה, והוא ענין נפלא כאשר תבין". ושמעתי לבאר שכוונתו לסדר הספירות; "הר האלקים" הוא כתר, ומצד ימין "הר בשן" הוא חסד, ו"הר גבנונים" הוא נצח. ולעומתם מצד שמאל "הר חורב" הוא גבורה, ו"הר סיני" הוא הוד. ולכך חזר והדגיש כאן ימין ושמאל [ראה למעלה הערה 32].

(41) ישנם שלשה הבדלים בין דברי המדרש לדברי רבי אבהו; (א) המדרש מבאר שיש להר סיני חמשה שמות, ואילו לרבי אבהו יש להר סיני שני שמות בלבד ["הר סיני" ו"הר חורב"]. (ב) המדרש מבאר שהשם "הר סיני" מורה על השנאה שירדה על אומות העולם, ואילו לרבי אבהו השם "הר סיני" הוא שם עצמי של ההר, ואינו נדרש כלל [ראה הערה הבאה]. (ג) המדרש מבאר ש"הר חורב" מורה על החורבן העתידי שיהיה לאומות העולם ["כלל הדבר, שם 'חורב', כי המשמאילים בתורה **סוף** שיאבדו", וכמבואר למעלה הערה 32], ואילו לרבי אבהו חורבן האומות כבר נעשה על ההר בשעת מתן תורה.

(42) הוא "הר סיני", שהוא השם של המקום שעליו ניתנה תורה. ואין שם זה מורה על דבר, זולת המקום שעליו ניתנה תורה. והביאור הוא שאין טעם לשם עצם, וכפי שכתב בגו"א בראשית פל"ו אות יב [קצג.], וז"ל: "ודאי כל שם דלא נזכר דבר בשם, כמו שאר שמות העצם, לא דרשינן, דהוי שם העצם, ואין בו טעם... ואם היה בא לקרא לה שם העצם, ראוי לקרא לה שם עצם שאין דבר נזכר בשם". ושם שמות פי"ח אות ג [ז:] כתב:

"כבר אמרנו כי כל שם עצם אין לו טעם". וכן כתב שם בראשית פ"י אות ד [קצא:]. ובמקומות האלו הוסיף עוד, שאם נראה שיש לשם טעם [כמו "להבים" (בראשית י, יג), "מגדיאל" (שם לו, מג) וכיו"ב] בהכרח שאין זה שם עצם, אלא נדרש לטעם המרומז בשם. ודעת רבי רבהו שהשם "סיני" הוא שם עצם, ולכך אינו נדרש לשום טעם אחר. וכן אמרו [סוטה יא.] "'את פיתום ואת רעמסס' [שמות א, יא]. רב ושמואל; חד אמר, 'פיתום' שמה, ולמה נקרא שמה 'רעמסס', שראשון ראשון מתרוסס. וחד אמר, 'רעמסס' שמה, ולמה נקרא שמה 'פיתום', שראשון ראשון פי תהום בולעו", והובא למעלה פט"ו [לאחר ציון 17]. וראה שם הערה 20, ולהלן פכ"ה הערה 113.

(43) נקודה זו מתבארת בכמה מקומות בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות לח [כה:] עמד על דברי רש"י [בראשית א, יד] שכתב "כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו. הוא שכתוב [בראשית א, א] 'את השמים' לרבות תולדותיהם, 'ואת הארץ' לרבות תולדותיה" [מקור דברי רש"י הוא הב"ר א, יד]. ובגו"א שם כתב: "ואני אומר שרז"ל דקדקו לשון 'את' על אמתתו... שהוא מרבה דבר שהוא מחובר ומצורף אל הדבר. וזה, אילו נכתב 'בראשית ברא השמים והארץ' יבא ענין הבריאה על גוף השמים בלבד, וכן הארץ. ולפיכך כתב 'את השמים ואת הארץ', ומלת 'את' הוא עצם הדבר. וכל עצם נמשכים אליו ונתלים בו מקרים, כי דבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר, ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר שנמשך אליו דברים הרבה. כך דבר זה, כאשר יאמר 'את השמים' כלומר עצם השמים, רוצה לומר שיש להם דברים נמשכים אחר העצם, שאין עצם בלא מקרה, ולפיכך הוא מרבה כל דבר הנמשך והמחובר אל הארץ ואל השמים והנתלה בהם, ותולדות הארץ הם שמחוברים ומצורפים אל הארץ. ולפיכך דרשו חכמים ז"ל [פסחים כב:] 'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], 'לרבות תלמידי חכמים'. והיינו טעמא, שתלמידי חכמים הם דביקים ומחוברים בהשם יתברך, ולפיכך 'את ה' אלהיך תירא' 'לרבות תלמידי חכמים'. וכן אמרו [פסחים כב:] 'את בשרו' [שמות כא, כח] 'הטפל לבשרו', מזה יראה בפירוש שלשון 'את' אתא לרבויי כל דבר שנמשך אחר עיקר ועצם הדבר, והבן זה היטב". ובנתיב התורה פ"ט [שעב.] כתב: "כל עצם נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם נושא אל הדבר הטפל. ולפיכך מורה בכל מקום לשון 'את' על הדבר הטפל אל העצם, כמו השער ועור, וכמו תולדות השמים". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:] כתב: "כי כל מקום לשון 'את' בא לרבות דבר הנמשך אל דבר וטפל אליו... וטעם הדבר כי לשון 'את' כמו שפירשו כל המפרשים שבא על עיקר עצם הדבר, ואין עצם בלא מקרה, כי העצם נושא המקרה, ואין

המקרה נושא למקרה. ולפיכך כאשר יש כאן עצם הדבר, יש כאן רבוי דבר שהוא טפל ומחובר עמו". ובנצח ישראל פי"ט [תכד.] כתב: "הדבר שהוא נמשך מן עצם הדבר נקרא 'פירות', ודבר זה אינו עיקר". ולהלן פכ"ה [לאחר ציון 40] כתב: "שם המיוחד נקרא שם העצם, וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים". הרי שאין עצם בלא מקרה, ואין עצם בלא טפל, ו"אין עצם שלא נתחייב ממנו דבר" [לשונו כאן]. וכך "הר סיני" הוא שם העצם, ומשתלשל ממנו חורבן האומות, וכמו שמבאר. וראה להלן פכ"ה הערה 43, פל"ז הערה 78, ופל"ח הערה 37.

(44) פירוש - שם אחד ["הר סיני"] מורה על המקום שעליו ניתנה תורה, ושם שני ["הר חורב"] מורה על התולדה הראשונה המתחייבת ממה שהתורה ניתנה לישראל.

(45) דוגמה לסברה זו; על בריאת האדם לא נאמר "וירא אלקים כי טוב", כפי שנאמר על שאר הנבראים. ובדר"ח פ"א מ"ב [קסח.] כתב על כך בזה"ל: "ולא נמצא בפירוש בכתוב אצל האדם 'טוב'... וזה נראה כי האדם חסר 'ועיר פרא אדם יולד' [איוב יא, יב], ואחר כך מתעלה האדם אל המדריגה, עד שהוא טוב". וכשם שאי אפשר לומר "כי טוב" על יצירת האדם, כי טובה זו תבוא רק בהמשך, כך אי אפשר לומר שהתולדה המתחייבת בהר סיני היא הטובה של ישראל, כי טובה זו תבוא רק בהמשך. **ומצינו בספריו** שני הסברים נוספים מדוע ההר נקרא ע"ש החורבן לאומות, ולא ע"ש הטובה לישראל; (א) בדר"ח פ"ו מ"ג [עה:] כתב: "כי מה שנקרא הר סיני 'הר חורב', דכיון שנתנה תורה על הר סיני, שהתורה בנינו של עולם, לא היה לו לקרותו בשם 'הר חורב', רק 'הר בנין'. אבל נקרא 'הר חורב', כי בודאי מה שנתנה התורה על ההר הזה הוא שמביא חורבן על בני אדם שמרחיקים את התורה, ולפיכך מצד הזה ראוי שיקרא שמו 'הר חורב'. ואף על גב כי מי שמקרב עצמו לתורה קונה שלימות ובנין, מכל מקום נקרא ההר על שם החורבן יותר משנקרא על שם מי שעוסק בתורה לשמה... כי דבר זה יותר מורגש בעולם. כי מי שיש לו שני בני אדם, האחד הוא שונא שלו, והאחד הוא אוהב שלו, כועס על שונאו, ובהפך הוא נמצא ברצון אצל אוהבו. ויותר ניכר הרושם של השנאה מה שהוא שונא של האחד, ממה שניכר האהבה והרצון שהוא עם אוהבו, כי השנאה עושה היכר ורושם, ולא כן האהבה, שלא נמצא מזה רושם. ולפיכך קריאת ההר בשם 'חורב', כפי מה שנמצא אצל אחרים שבא להם החורבן, ויותר ראוי שנקרא 'הר חורב' ממה שיקרא בשם 'בנין'". (ב) בתפארת ישראל ס"פ כו [תג:] כתב: "שמו העצמי 'סיני', ונקרא 'חורב' על שם כי משם ירדה חורבן לאומות מכחישי ה'. נראה לרבי אבהו כי יותר ראוי שנקרא על שם חורבן אומות מכחישי ה', כי זה ענין המדבר שהוא חורבן, ולכך נמשך ממנו חורבן".

(46) על ההר עצמו. וזהו דיוק לשונו של רבי אבהו [שבת פט:] "למה נקרא 'הר חורב', שירדה חורבה לאומות **עליו**", שחורבן האומות התרחש על ההר.

(47) מה שכתב "**בהתחדש** המעלה הזאת" [של מתן תורה אז נחרבו האומות], יוסבר על פי דבריו בכת"י למעלה [תט:], וז"ל: "כי נתינת תורה לישראל דבר חדש בעולם. שכל הדברים אשר היו עד הנה משמת ימי בראשית הם ענינים גופנים, ועכשיו נגלה כח אלקי קדוש ליתן התורה. והנה מעלה זאת מעלה שכלית יותר גדול במעלה מאשר הוא דברי הגופני. וכמו שהוא מעלה גדולה למי שהמעלה בו, כך הוא הפכו למתנגד לו... כי כל זמן שלא נגלה ענין זה בעולם, והיה העולם נוהג בלא מעלה זאת, היא התורה, היו נחשבים האומות לדבר מה. אבל אחר שראוי להיות התורה, אין ספק שנתרחקו האומות כאשר אין להם התורה" [הובא למעלה הערה 11].

(48) דברים אלו מובארים היטב בבאר הגולה באר הרביעי [תקכח.], וז"ל: "במדרש בראשית רבה [ג, ז]... אמר רבי אבהו, מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן, עד שברא את אלו... והמדרש הזה הוא לקצת בני אדם בתכלית הרחקה, שיהיה בורא ורואה לעולם שאינו טוב ומחריב אותו ויברא אחר... וזה כאשר תמצא בכל הנבראים אשר ברא השם יתברך אותם, היה בורא עולמות ומחריבן, ואמר דין יהניין לי, יתהון לא יהניין לי. וזה כי מתחלה ברא הנבראים, ובשעה שנבראו ולא היה בעולם מציאות אחר, היו אותם הנבראים עיקר הבריאה, ושֵם המציאות עליהם. עד שברא השם יתברך את האדם, שהוא עיקר המציאות, ואמר דין יהניין לי, יתהון לא יהניין לי, ובזה נחרבו שאר הנמצאים, כאשר בחר השם יתברך באדם, שהוא עיקר המציאות, כלומר שאין שם מציאות נופל עליהם. וכמו כן הוא בכל מעשה אלקים, שמתחילה היו בעולם האומות, והם היו המציאות של עולם הזה כאשר לא היה עדיין העם אשר בחר בו השם יתברך. וכאשר היו ישראל, לא היו נבחרים האומות, ושוב לא יחשבו מציאות כלל, וזהו שאמרו שהיה בונה עולמות ומחריבן. ודבר זה רמזו חכמים במקומות הרבה. אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פט:], אמר רבי אבהו, 'הר חורב'... שממנו ירד חורבן לאומות העולם. וביאור זה, כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות, שנאמר [ירמיה נ, יב] 'אחרית גוים מדבר ציה וגו'', שאינם נחשבים לדבר. וזה תמצא מבואר, כי קודם שעמדו ישראל, היו נביאים באומות, כמו בלעם, אליפז, וצופר הנעמתי, וכיוצא בהם [ב"ב טז:]. וכאשר עמדו ישראל, לא היו נביאים באומות, והדברים האלו מבוארים, וזה נקרא שנחרבו האומות... שהיה בורא אותם ומחריבן". הרי שהשווה בין מאמר המדרש "מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן" לדברי הגמרא "'הר חורב' שירדה חורבה לאומות עליו". וכדאי לציין שבעל

שתי המימרות הללו הוא רבי אבהו, ולפי דברי המהר"ל הדבר מחוור מאוד, כי אכן ישנו תוכן פנימי זהה לשתי המימרות הללו. וראה במדרש [שמו"ר ל, ג] שהובאה שם מימרא נוספת של רבי אבהו ש"בכל מקום שכתוב 'אלה', פסל את הראשונים. כיצד, 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], ומה פסל, שהיה בורא שמים וארץ והיה מסתכל בהם, ולא היו ערבים עליו, והיה מחזירן לתוהו ובוהו, כיון שראה שמים וארץ אלו, ערבו לפניו, אמר 'אלו תולדות'... כיוצא בו 'אלה תולדות נח' [בראשית ו, ט], ומה פסל, דורו של אנוש ודור המבול וקינן וחביריו". הרי שרבי אבהו אומר בכל המקומות הללו "בונה עולמות ומחריבן". **ובגו"א בראשית** פ"ד אות כז [קט:] דן שם בפטור של האומות מפריה ורביה [סנהדרין נט:, ותוד"ה והא], וכתב בזה"ל: "היה נראה דתלמודא דריש [שבני נח אינם מצוים בפו"ר] מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'. ומכל מקום קודם מתן תורה בודאי נצטוו בני נח על פריה ורביה, כדכתיב 'פרו ורבו' שני פעמים [בראשית ט, פסוקים א, ז], חדא למצוה וחד לברכה [רש"י שם פסוק ז]". סתם הגו"א שם ולא פירש מדוע אכן קודם מתן תורה נצטוו האומות על פריה ורביה, כאשר ביאר שהאומות אינן שייכות למצוה זו מפאת היותן "תוהו" בעצם. אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, שגדר ה"תוהו" של האומות חל עליהן רק ממתן תורה ואילך, אך קודם לכך אין הן בגדר "תוהו", ושפיר נצטוו על מצות פריה ורביה [ראה למעלה פ"ו הערה 16, פי"ד הערה 61, ופכ"ב הערה 113]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שנד:] כתב: "אחר שבחר השם יתברך בישראל, נתמעט הצלם אצל האומות", ושם הערה 1585. וכן כתב אות באות בנצח ישראל פי"א [שה.]. וכן הזכיר ענין זה בקצרה בדר"ח פ"ו מ"ג [עט.]. ובבאר הגולה באר השני [רכ:] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים 'אדם', ואין אומות העולם קרויים 'אדם'" [הובא למעלה פי"ד הערה 65]. **ואמרו חכמים** [זבחים קטז.] "כשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל [מלכי] עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו, מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם... מבול של מים... מבול של אש... אמר להן כבר נשבע שאינו משחית כל בשר. ומה קול ההמון הזה ששמענו, אמר להם חמדה טובה יש לו בבית גנזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, וביקש ליתנה לבניו". ומדוע חשבו מלכי אומות העולם שמתן תורה הוא מבול.

אלא הם הם הדברים. מתן תורה הוא חורבנם של האומות, ולכך תלו חורבן זה במבול של מים ואש. וענה להם בלעם, שאכן חורבנם הגיע, אך לא בדמות מבול הוא בא, אלא בדמות מתן תורה לישראל הוא בא.

(49) מה שנקט בלשון זה ["קבלו האומות גזר דין שלהם"] הוא משום שכך הוא לשון המדרש [שמו"ר ב, ד] "שמשם נטלו אומות העולם גזר דין שלהם להיות חרבים" [כפי שהובא למעלה לאחר ציון 2], והרכיב את שיטת רבי אבהו עם הנאמר במדרש הנ"ל [למרות ההבדלים ביניהם]. והנה בבאר הגולה באר הרביעי [הערה 1306] נתבאר שיש שני אופנים לבאר את דברי רבי אבהו ש"הר חורב" מורה על חורבן האומות; (א) חורבן האומות נעשה באופן דממילא, שמחמת שישראל נבחרו, ממילא הוסר שֵׁם מציאות מהאומות, ובכך חורבנן. (ב) מעשה נתינת התורה לישראל הוא המחריב ומבטל את האומות בקום ועשה, כי המעלה העליונה מחריבה בידים את המעלה הפחותה הימנה [עיי"ש]. ונראה שהבטוי "גזר דין" שייך להאמר רק לפי האופן השני, כי לפי האופן הראשון דאיירי בחורבן דממילא, יקשה לומר על כך "גזר דין", כי אין דבר דממילא נקרא "גזר דין". וראה רש"י דברים ב, כו בפירושו הראשון ל"ממדבר קדמות", ותיווכח שדבריו מוסברים כפי האופן השני.

(50) פירוש - מוכח מכך שהשכינה כבר שרתה שם, ולכך השכינה ראתה שמשה סר לראות את הסנה. ומבאר את הפסוק כהסברו השני של הראב"ע, שכתב שם: "השם ראה כי סר לראות, וצוה את המלאך לקרא אליו". ואינו מפרש כפירושו הראשון של הראב"ע [וכן פירשו הרשב"ם והחזקוני שם] ש"וירא ה'" מוסב על המלאך שנקרא על שמו של הקב"ה. ומה שמבאר ש"וירא ה'" הוא השכינה, כן מבואר במדרש הנ"ל [שמו"ר ב, ה], שאמרו שם: "'וירא מלאך ה'', רבי יוחנן אמר, זה מיכאל. רבי חנינא אמר, זה גבריאל. רבי יוסי הארוך, בכל מקום שהיו רואין אותו, היו אומרים שם רבינו הקדוש ["שהיה משמש לרבי והולך לפניו תמיד, ומפני שהיה ארוך בקומה היה קומתו נראה מרחוק קודם שראו את קומת רבי שבא עמו" (לשון הרד"ל שם אות יח)]. כך כל מקום שמיכאל נראה, שם הוא כבוד השכינה". וכן כתב הרמב"ן [שמות ג, ב], וז"ל: "'מלאך' זה מיכאל... כל מקום שמיכאל נראה, שם הוא כבוד השכינה. נתכוונו לומר שמתחלה נראה אליו מיכאל, ושם כבוד השכינה. והוא [משה] לא ראה הכבוד, כי לא הכין דעתו לנבואה. וכאשר כיון לבו וסר לראות, נתגלה אליו מראה השכינה". ורבינו בחיי [שמות ג, א] כתב: "ראה במראה הנבואה כבוד השכינה, וזהו שאמר 'וירא ה' כי סר לראות'".

והרא"ם [שמות ו, ב] כתב: "ופירוש 'וירא ה' כי סר לראות', שכשראתה השכינה שמשה סר לראות".

(51) "ויעף אלי - בפריחה אחת, ולא הרגיע בינתים" [רש"י שם].

(52) "מועף ביעף - שתי פריחות" [רש"י שם].

(53) כמו שאמרו שם בהמשך [ברכות ד:] "תנא, מיכאל באחת, גבריאל בשתים". ובקונטרס שב דנחמתא לגר"י ענגל [בסוף ספר קונטרס ע' פנים לתורה] כתב: "מיכאל באחת וגבריאל בשתים... ונראה הטעם, כי נודע שמיכאל הוא מלאך החסד, וגבריאל הוא מלאך הדין [יתבאר כן בסמוך]. והנה הדין תמיד מורכב מחסד ודין, כי סבת הדין הוא החסד, כי עונשי השם יתברך אינם נקמניות חלילה, כי אם לטובת הנענש שיתעורר לתשובה, או לזכך הנפש מגיעול החטא, ותהיה נקיה באחריתה לשוב לשרשה למעלה. ואם כן שליחות גבריאל תמיד מורכבת משני דברים, מחסד ודין. מה שאין כן מיכאל, שהוא שליח החסד... ועל כן ענין שליחותו הוא רק דבר אחד, החסד לבד, וזהו 'מיכאל באחת גבריאל בשתים'". ולהלן פ"ע כתב: "הימין נקרא יד אחת, והיא ראשונה, ואין בה שניות. ויד השמאלית נקראת יד שנית". ומעין זה כתב הפחד יצחק ר"ה מאמר ד, אות ח, וז"ל: "הרצון של מתן שכרם של זכויות הוא הרצון המקורי הפועל בתור כח ראשון. ואילו הרצון של תשלום עונשם של חובות הוא רצון הפועל בתור כח שני, שאינו אלא נמשך מן הרצון המקורי לשם שיווי המשקל של מאזני המשפט. ואם באנו למנות אבות ותולדות ברצון, היינו אומרים שענין המתן שכר הוא פעולתו של רצון - אב, ואילו ענין תשלום העונש הוא פעולתו של רצון - תולדה". וראה דר"ח פ"ה הערה 686, ונצח ישראל פנ"א הערה 28. אמנם בכת"י [להלן פנ"ב] ביאר שהעפיפה מראה על היציאה מן הכח אל הפועל, ולכך מיכאל יותר קרוב אל הפועל מאשר גבריאל, שהוא עדיין בכח. וראה להלן פל"ט הערה 82.

(54) "כי הוא ראשון לשכינה" [לשונו למעלה (לאחר ציון 50)]. והביאור הוא שמדת מיכאל היא חסד [כמבואר בהערה הקודמת, ויתבאר בסמוך], ומדת חסד היא המדה הראשונה של הקב"ה. וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל. וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו, ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם היה נברא בשביל דבר

שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל" [הובא למעלה פ"ה הערה 16, ופ"ו הערה 76]. נמצא שמדת חסד היא המדה הראשונה לכל המדות, ולכך היא קודמת למדת הדין. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א [אות ד], כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 21, פ"ח הערה 170, ולהלן פל"ט הערה 119].

(55) ושלשה דברים אלו מורים על מדת הדין; "מדבר" מורה על מדת הדין, וכמו שכתב למעלה פכ"ב [לאחר ציון 91]: "כי המדבר הוא מקום הדין, כאשר ידוע שהוא מקום שממה", ושם הערות 92, 93. וכן "אש" מורה על מדת הדין, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"א [תתיז:]: "וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש". ובבאר הגולה באר השלישי [רצג:] כתב: "השם יתברך, שמדתו דין, לכך נגלה בסנה באש". ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "צורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש, כי הוא צורה נבדלת, ממנו הדין, ופועל דין וגבורה בעולם". וראה למעלה פ"ג הערה 25, ופכ"ב הערה 95. וכן "סנה" מורה על הדין, וכמו שאמרו חכמים [גיטין ז.] "כל מי שיש לו צעקת לגימא על חבירו ["שגוזל ממנו ויורד לחייו לשערי מזונותיו" (רש"י שם)] ודומם, שוכן בסנה עושה לו דין". ובבאר גולה באר השלישי [רצב:] כתב: "כי השם יתברך כמו שעשה דין למצרים בשביל ישראל, ונגלה השם יתברך למשה בסנה לעשות דין בהם, וכן יעשה לו דין". ובח"א לגיטין ז. [ב, צה.] כתב: "ודוקא לענין דין שייך 'הקב"ה שוכן בסנה', שהיה שוכן בסנה ועשה דין במצרים בשביל החמס שעשו לישראל". וראה להלן הערה 172, ובאר הגולה באר השלישי הערה 251.

(56) פכ"ב [לפני ציון 91], ויובא בהערה הבאה.

(57) לשונו למעלה פכ"ב [לפני ציון 91]: "בארו בזה כי ראוי שתהיה התחלת הגאולה במדבר, כי המדבר הוא מקום הדין, כאשר ידוע שהוא מקום שממה. ומפני זה, כאשר כרת הקב"ה ברית בין הבתרים, גזר עמו במדת הדין. וזה תדע מן 'תנור ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים' [בראשית טו, יז] ליתן הארץ לבניו במדת הדין... שאז יתקיים בודאי,

ולא יהיה הבטחה שיש לה שנוי כאשר יגרום החטא. לפיכך צוה לו הקב"ה לגזור הבהמות לשתי גזרים [בראשית טו, י], שמורה על הגזירה שגוזר הדבר כך בדין, ולעבור בין הגזרים, לומר שבגזירת הדין נותן לו הארץ. ומפני שנתן לו הארץ בגזירה, לכך כאשר רצה הקב"ה לקיים הגזירה, ובצאת הגזירה לפעל יוצאת במקום הראוי לה, הוא מקום מדת הדין, כי הדין הראשון גורם". ומה ש"ברית בין הבתרים" נקראת "שבועה", ראה להלן פכ"ז הערה 11, ופל"ו הערה 97.

(58) אודות שגבריאל הוא ממונה על הדין, כן כתב כמה פעמים. וכגון, להלן פמ"ז כתב: "כי מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש". ולהלן פנ"ה כתב: "'שרף' זה גבריאל... של אש, ולפיכך נקרא 'שרף'". ולהלן פס"ד כתב: "גבריאל... מלאך ממונה על האש". ולהלן פס"ח כתב: "כמו שאמרו מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש". ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "כי מן מיכאל מושפע ממנו הטוב והחסד, וזה דומה למים. וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש. ולפיכך צורת מיכאל חסד, וצורת גבריאל אש". וכן הוא בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.], ויובא להלן פכ"ו הערה 21. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "צורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש, כי הוא צורה נבדלת, ממנו הדין, ופועל דין וגבורה בעולם". וכן כתב בח"א לסנהדרין כא: [ג, קמ.]. ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט.] כתב: "כי הוא [גבריאל] מיוחד לדבר זה וממונה על דבר זה, לעשות דין ברשעים... שמנוי של גבריאל לעשות דין משׁשׁת ימי בראשית... שהוא ממונה על הדין". ומקורו בזוה"ק ח"א צט. [ראה למעלה פכ"ב הערה 95, ולהלן פל"ו הערה 112].

(59) כפי שהוכיח למעלה [ראה הערה 50].

(60) המראה של "וירא והנה הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל" [שמות ג, ב].

(61) דוגמה לדבר; אמרו במשנה [ברכות נד.] "לא יכנס להר הבית... ולא יעשנו קפנדריא", ופירש רש"י [יבמות ו:] "קפנדריא - לקצר הילוכו שלא להקיף, ויכנס בפתח זה ויצא בשכנגדו, ולא לשם עבודה, אלא לעשות צרכיו". ורש"י [סוטה לט.] כתב "קפנדריא - לקצר דרכו... ליכנס בפתח זה ולצאת כנגדו. ולשון 'קפנדריא' מפרש בברכות [סב:] 'אדמקיפנא אדרי איעול בהא', עד שאני מקיף סביב השורות הללו, אכנס בזה ואקצר דרכי. ו'דרי' שורות בתים". והרמב"ם בפיהמ"ש ברכות פ"ט מ"ה כתב: "ופירוש 'קפנדריא' שיעשה אותו לדרך לקצר דרכו, וזה כגון שיכנס בשער זה ויצא בשער שכנגדו כדי שיגיע למקום ידוע, כי אין ראוי להכנס במקום הנכבד ההוא תחילה אלא לענין מעניני תפלה ועבודה". ובהלכות תפילה פי"א ה"ח כתב: "היה לבית

הכנסת או לבית המדרש שני פתחין, לא יעשנו קפנדריא כדי שיכנס בפתח זה ויצא בפתח שכנגדו לקרב הדרך, שאסור ליכנס בהן אלא לדבר מצוה". וכן אסור להשתמש עם תלמיד חכם [מגילה כח:, ושו"ע יו"ד סימן רמג סעיף ו]. הרי שאין להשתמש במקום קדוש לצרכיו, וק"ו בן בנו של ק"ו שכך יאמר כלפי מעלה. ובאבות דרבי נתן ס"פ יב אמרו "כל המשתמש בשם המפורש אין לו חלק לעולם הבא".

(62) מלאך של השכינה, "שהוא משמש בלבד" [הוספה בכת"י (תיא.)]. ואע"פ שבגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:] ביאר שרק לאבות היו מלאכים נמצאים אתם לשמשם, ולא למשה רבינו [ראה למעלה פ"ט הערה 223], מ"מ כאן הקב"ה שולח את המלאך לעבר משה כדי שיסור אליו, ולא שמשה שולח את המלאך לצרכו.

(63) יש להבין, הרי מצינו שהקב"ה היה קורא למשה שיבוא אליו, שנאמר [ויקרא א, א] "ויקרא אל משה וגו'", ופירש רש"י שם "ויקרא אל משה - לכל דברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה, לשון חבה, לשון שמלאכי השרת משתמשים בו... אבל לנביאי האומות נגלה עליהן בלשון עראי וטומאה, שנאמר [במדבר כג, ד] 'ויקר אלקים אל בלעם'". ובגו"א שם אות א [ב.] כתב "פירוש, מה שקראו ולא דיבר עמו פתאום, היינו דלכל הדברות היתה קריאה קודם שדיבר עמו, והיה קורא לו 'משה משה' [שמות ג, ד], ודיבר עמו". ומדוע כאן שולל את האפשרות שהשכינה נראתה למשה משום ש"אין זה רק הכנה שעל ידו יבא לשם", הרי כל קריאה של הקב"ה למשה היתה "הכנה שעל ידו יבא לשם", ומדוע כאן אין זה דבר ראוי. וזאת ועוד, הרי בפסוקים אלו גופא נאמר [שמות ג, ב-ד] "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וגו' ויאמר משה אסורה נא ואראה את המראה וגו' וירא ה' כי סר לראות ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה ויאמר משה משה ויאמר הנני". הרי מתחילה משה ראה את המלאך [ולא את השכינה], ומשה סר לראות, ואז ה' קרא אליו "משה משה", וזו הקריאה שהיתה נעשית לפני כל דיבור ודיבור [כמבואר בגו"א הנ"ל, ומקורו בתו"כ ויקרא א, א]. ומדוע בפסוק ב הראיה אינה יכולה להעשות על ידי השכינה עצמה [כי "אין זה רק הכנה שעל ידו יבא לשם"], ואילו בפסוק ד הקב"ה בכבודו ובעצמו קורא למשה. **ויש לומר**, כי רק כאשר הקדים משה ועמד הכן לקבלת דיבור ה', אזי ה' קורא לו בשמו, וזה גם כדי להראות לו חבה. וכן כתב הגו"א ויקרא פ"א אות ג [ד:], וז"ל: "ואם תאמר, הרי הקול לא היה יוצא חוץ לאהל כדלקמן [רש"י שם ד"ה מאוהל], שהקול היה נפסק ולא היה יוצא לחוץ, ובמדרש תנחומא [ויקרא סוף אות א] קאמר שלא היה משה נכנס עד שקראו לו הקב"ה, ואיך שמע הקול בחוץ. ויראה, דאף על גב שהקול לא יוצא לחוץ, אפשר לשמוע בפתח אוהל, ושם עמד משה,

עד ששמע קול הקריאה, ואז נכנס לפנים מן הפתח. נמצא כי קול הקריאה בא אליו על הפתח, והדיבור באוהל מועד לפנים מן הפתח". נמצא שרק לאחר שמשה עמד הכן בפתח האוהל לקראת דבר ה', אז ה' קרא לו להראות חבה, אך לא מצינו שה' יקרא למשה כאשר משה לא הקדים מצדו לבא אל ה'. וכן נאמר [שמות יט, ג] "ומשה עלה אל האלקים ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר וגו'", וכתב הרמב"ן שם "ולפיכך אמר 'ומשה עלה אל האלקים', כי עלה אל קצה ההר להזדמן לפניו... ויקרא אליו השם מראש ההר". וכן נאמר [שמות כד, טו-טז] "ויעל משה אל ההר וגו' ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן". לכך מן הנמנע לומר שכאשר משה היה רועה את צאן יתרו במדבר, תבא השכינה ותקרא לו לסור אליו [כי "אין זה רק הכנה שעל ידו יבא לשם"], ובעל כרחך שזה נעשה על ידי מלאך. **ובדרוש על התורה** [לז:] כתב: "ועוד רמז לנו במה שכתוב 'ומשה עלה אל האלקים'... כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם, ככל אשר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'' ואחר כך [שמות יט, כ] 'וירד ה' וגו'', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה קודם שמקבלה, ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין', כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'"".

(64) לשון המתנו"כ שם "משני חלקיו כו' - משליש העליון ולמעלה היה בוער, וכן לבו של אדם גם הוא נתון בשליש העליון של גבהו".

(65) שהוא קדוש יותר משאר חלקי הגוף. ובתקוני זוהר קלז. איתא "לבא, דאיהו קדש הקדשים". ולמעלה פ"ח [תל:] השוה את לב האדם לבית המקדש בעולם "וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האיברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע". ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "אם אינה שומרת מצות חלה, תלקה ברוח שמשכנה בלב, ששם רוח חיים, וזה הכח שהוא בלב הוא נבדל" [ראה להלן פל"ד הערה 178]. ובח"א לשבת קיח: [א, נה:] כתב: "השבת בימים נחשב כמו הלב באדם. וזה כי השבת היא קדושה לכל הימים, כמו הלב באדם". ובח"א להוריות יג: [ד, סא:] כתב: "כי הלב הוא נושא אל החכמה שבלב".

(66) מכילתא שמות טו, ח "'בלב ים' [שם], היאך לבו של אדם נתון, משני חלקים ולמעלה". ובדעת זקנים לבעלי התוספות [שמות טו, ח] איתא "בלב ים - כמו שהלב נתון

בגוף האדם, יש שני שלישים למטה ממנו, ושליש למעלה ממנו". ושם במדבר טו, לח אמרו "הלב הוא תלוי בשליש גופו של אדם". ובתוספות שאנץ סוטה יז. כתבו "קיימא לן דלבו של אדם הוי בשליש גופו". אמנם למעלה פ"ח [תל:] כתב שהלב הוא באמצע האדם, ושם בהערה 308 מובאות מקבילות רבות שכתב כן. וכן הוא בזוה"ק [ח"ג קסא.] "באמצעיתא דגופא דתמן שריא לבא". ועיין בספר מגדים חדשים [ברכות יג:] שעמד על שאלה זו [והביא גם את הסתירה בדברי המהר"ל], וכתב: "ואפשר דמה שכתבו שהוא באמצע הגוף, היינו ברוחב הגוף". והביא את האבן עזרא [שמות טו, ח] שכתב "בלב ים - באמצע הגוף, כנגד רוחב הגוף". ושוב הביא שכך הקשה בספר תורת הקנאות [סוטה יז. (ד"ה מפני שהתכלת)], וכתב שפעמים לא חשיב הרגלים, דלמטה מהארכובה אין חיות האדם תלויה בהם [יבמות קכא.], והזוה"ק נתכוון בגופא דחיות תליא ביה.

(67) ורש"י שם למד כן מהפסוק [שמות כו, יח] "עשרים קרש לפאת נגבה תימנה".

(68) המגלה עמוקות [פרשת שלח ד"ה במדרש תנחומא דרש] ותורת העולה לרמ"א [ח"א פכ"ד] גם השוו בין מזוזה ללב האדם, ששניהם בשליש העליון.

(69) לשונו בדרוש על התורה [כה.]: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים, שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה 'יעקב בחר לו' מבין שני האבות הראשונים. וכן עצם ישראל שהם חלק בחירייי, אחד מהשלש כתות חלוקות, שבכלל כל האומות, שהם ישראל, עשו, ושאר האומות" [הובא למעלה פ"ה הערה 131, פ"ו הערה 4, ופי"ג הערה 6]. וראה למעלה פט"ז הערה 63, ולהלן שתי הערות הבאות, ופל"ב הערה 85.

(70) כן כתב כמה פעמים שקדושה המעורבת עם חולין היא לעולם במיעוט, וכלשונו בתפארת ישראל פכ"ב [שלה.]: "כי לא יקבל כל הבית קדושה כמו המזוזה, שהוא דבר קדוש, והוא דבר במקצת מן הבית". ובנצח ישראל פ"ז [קצג.] כתב: "כי הדבר החשוב הוא מעט, והדבר שהוא הרבה אינו חשוב". ובבאר הגולה באר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר... כי לא שייך לאלקות רק דבר שהוא נבחר

מן השאר, כמו שנבחר העשירי למעשר". וצרף לכאן מאמרם [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין" [הובא למעלה פ"ה הערה 129]. **ואם תאמר**, תינח שקדושה חלה על המיעוט, וכמו שנתבאר, אך מדוע כאן היא חלה דוקא על מיעוט של שליש, ולא על רביע או חמישית, וכיוצא בזה. וכדי ליישב זאת יש להביא כאן יסוד אחר שהנחיל לנו, והוא שכאשר יש לעשות חלוקה אזי יש למעט בחלוקה ולא להרבות בחלוקה, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"ו אות ד [שב.], וז"ל: "וכך אני מפרש הא דאמרו בפרק קמא דפסחים [ד:] שאיסור חמץ בערב פסח מחצות, וילפינן מדכתיב [שמות יב, טו] 'אך ביום הראשון' שאין כולו אסור, רק חציו. והקשו מנא לן חציו, דלמא שליש או רביעית... אני אומר, לפי שאמר הכתוב 'אך', כלומר מקצת הימנו. אם אתה אומר המקצת הוא שעה אחת, כלומר חלק אחד מי"ב, אם כן היום נחלק להרבה חלקים ולהרבה מקצת. ואם שתי שעות מן היום, שהוא חלק ששה, נחלק היום לששה חלקים. ולכך יש לנו לומר שחצי היום הוא אסור, ומעתה לא נחלק היום רק לשני חלקים. וכך כאן גם כן, כיון דילפינן שמעוט הקרש היה במערב עד שנחשב קרש מערבי, אין לנו לומר רק המעוט הזה הוא השליש... ופירוש זה נכון מאוד". וכן בחידושי הלכות שלו לפסחים ד: כתב כן, וז"ל: "אין סברא לחלק רק לשנים, שאם אתה אומר ב' שעות מותרות ועשרה אסורים, הרי היום נחלק לששה חלקים... וכן אם תאמר לאסור ד' שעות, נחלק היום לג' חלקים... וכיון דלא כתב בתורה רק שיש לחלק, אין עליך לומר רק לחלק אותו במיעוט החילוק, והוא שנים. כי מי יגיד לך חילוק יותר משני חלקים, וכל שאר חילוק הוא חילוק יותר, וזה אין ראוי, כיון דבתורה לא כתיב שום חילוק כלל, יש לאוקמי החילוק במיעוט היותר" [ראה להלן פל"ט הערה 113]. וכן בנדון דידן, לאחר שהקדושה חלה על מקצת [ולא על מחצית], אזי החילוק המועט ביותר הוא לחלקו לשלשה חלקים, ולא לחלקו לארבעה או חמשה חלקים.

(71) בנתיב התורה פי"ח [תשו.] הביא את דברי הגמרא [ב"ק ט:] "הדור מצוה עד שליש במצוה", וכתב לבאר: "ומה שההדור הוא עד שליש, זהו כי אף שהמצוה היא אלקית ואינה גשמית, מכל מקום אינה אלקית לגמרי... ולכך ההדור הוא עד שליש בלבד, כי השליש הוא מעוט נגד שנים". ובח"א לב"ק ט: [ג, א.] כתב: "מפני כי המצוה היא דבר גשמי, כמו אתרוג ולולב ושופר, וכל המצוות שהם דבר גשמי, לכך אמר כי ההדור הוא עד שליש במצוה. כי השליש הוא מעוט, מאחר שהעיקר המצוה היא גשמי, אין צריך רק שיהיה המעוט מהודר, ולכך הדור מצוה עד שליש. ומפני כך נקראת המצוה 'נר', שנאמר [משלי ו, כג] 'נר מצוה ותורה אור'. פירוש כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה

גשמית. ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי. אבל המצוה היא נר, כי הנר הוא דבר גשמי, שיש בו פתילה ושמן, שהוא דבר גשמי, והאור נתלה בדבר גשמי. לכך המצוה היא דבר גשמי, ודבר אלקי במה שהיא מצוה אלקית". ועוד אודות החילוק בין תורה למצות, ראה למעלה הקדמה שניה הערה 46, פ"ט הערה 305, פי"ב הערה 136, ולהלן פכ"ט הערה 76.

(72) לפנינו בשמו"ר [ב, ה] מופיע רק חלק מהמאמר [ללא כל הפסוקים שמובאים כאן], ובשמו של רבי ינאי, ולא מצאתי המדרש כפי שמובא כאן.

(73) "דורש 'תמתי' תאומתי, מלשון תאומים" [פירוש מהרז"ו שמו"ר ב, ה]. וראה בסמוך הערה 76.

(74) "עלה ועלול" פירושם בורא ונברא, אב ותולדה, סבה ומסובב. וזהו היחס שבין הקב"ה לישראל, שישראל הם עלולים בעצם מהקב"ה, יותר משאר כל הנמצאים. וזהו יסוד נפוץ ביותר בספריו, ונביא כאן רק את המקומות שבהם הזכיר יסוד זה בספר הגבורות. וכגון, להלן בפרק זה [לפני ציון 131] כתב: "ישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך, כמו שהתבאר כמה פעמים. ולפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל. ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה על עולמו כפי מדריגת ישראל". ולהלן פכ"ט [לאחר ציון 34] כתב: "כלל הדבר, כי 'בני בכורי' [שמות ד, כב] רצה לומר כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך, כמו שהבן הוא עלול מן האב, והם עלולים ראשונה אל השם יתברך, לכך קראם 'בני בכורי'". וכן כתב להלן פרקים מז, סז, וסח, ויובאו בסמוך בהערה 77. ולהלן פס"ט כתב: "היה ירא אברהם כי יתרחקו בניו מן השם יתברך בסבת חטאם, ויהיה עושה להם כמו שעשה לדור המבול ודור הפלגה [מגילה לא:], שבשביל חטאם נתרחקו מן השם יתברך, ונדחו ממנו יתברך. אמר [הקב"ה לאברהם], שבשביל הקרבנות, שהם השבת העלול אל עלתו, אי אפשר שיהיה נעשה להם כמו שנעשה לדור המבול ודור הפלגה, שהם נתרחקו מן העלה. וישראל, מפני שראוי לישראל הקרבנות מפני שהם עלולים בעצמם, וכל עלול כמו שבא ממנו, יש לו השבה אל עלתו, ולא יתרחקו. כי אף אם מתרחקים ממנו בשביל חטא מה במקרה, מכל מקום כאשר הקרבן הוא השבת העלול אל עלתו, הרי ישראל הם אל השם יתברך, ואינם נפרדים ממנו יתברך, ותבין דברים אלו". וראה להלן פכ"ט הערה 35.

(75) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.]: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת, מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה. הבחינה השנית, מצד שהשם יתברך עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול. ואלו שתי בחינות שהם מחולקות הם בעולם בכלל, והשמים שהם עלולים יש בהם הבחינה הראשונה, שיש להם קירוב וחבור יותר אל השם יתברך, מצד שהוא יתברך עילתם. והארץ יש לה הבחינה השנית, שהשם יתברך נבדל מהם מצד שהוא יתברך עילה, והעולם הוא עלול" [הובא בחלקו למעלה הקדמה ראשונה הערה 74, פ"כ הערה 89, ולהלן הערה 108]. ובהמשך הבאר שם [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 85]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי במה שהעלול הוא מן העלה, יש כאן צירוף העלה אל העלול, כמו צירוף בן אל האב, ובבחינה זאת יש כאן צירוף גמור". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "כי העלה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד". ובנתיב התורה פט"ז [תרנו:] כתב: "העבד יש לו צירוף אל האדון, והאדון יש לו צירוף וחבור גם כן אל אשר עבד אליו". וראה עוד ח"א לכתובות צו. [א, קס.], גו"א דברים פ"י הערה 34, נצח ישראל פי"ט הערה 64, שם פל"ח הערה 46, שם פנ"ו הערה 77, תפארת ישראל פל"ה הערה 30, באר הגולה באר הרביעי הערות 1378, 1421, ונר מצוה ח"א הערה 223.

(76) ועל כך נאמר [שיה"ש ה, ב] "קול דודי דופק פתחי לי אחותי רעיתי יונתי תמתי וגו'", ו"אחות" הוא מלשון אחוי וחבור, וכפי שכתב בבאר הגולה הבאר הששי [קמא.]: "אחותו היא עמו כמו בשר אחד לגמרי, אבל האב והבן או הבת, במה שזהו האב וזהו תולדה, יש להם הבדל, ואינם שוים. אבל האח והאחות הם שוים, לכך לשון 'אח' ו'אחות' מלשון אחוי". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "כי 'אחות' מלשון אחוי וחבור... כי אחותך היא עצם מעצמך ובשר מבשרך... ולפיכך נקראת 'אחותך' על שם האחוי". ו"תמתי" הוא מלשון תאומים [כמבואר בהערה 73].

(77) אודות שתואר "בנים" מורה שישראל הם עלולים לה', כן כתב בכמה מקומות, ונביא מהמקומות הנמצאים בספר הגבורות. וכגון, להלן פמ"ז כתב: "כאשר הוא עלול ונברא בעצם, רצה לומר שהוא עלול בעבור עצמו, ואינו בריאה שנברא בשביל דבר זולתו. שאם לא נברא מצד עצמו, רק כדי לשמש זולתו, כמו הבעלי חיים שאינם מדברים, כיון שאינו

עלול בעצם, שהם נבראים בשביל האדם, אין עליו שם עלול שיהיה משתוקק אל העלה, שלא נברא מצד עצמו... רק ישראל מה שהם נקראים 'בנים' [דברים יד, א] אל השם יתברך, והם עלולים בעצם ממנו. לא כמו האומות שהם נבראים בשביל ישראל, אבל ישראל נקראו 'בנים' ועלולים מן השם יתברך". ולהלן פס"ז כתב: "ואם אתה שואל, למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל. ודבר זה יש לך לדעת, כי אחר שאמרנו שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול, וישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה. וראיה שנקראו ישראל 'בנים', דכתיב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם וגו''. כי אי אפשר לך לומר שכל האומות בשוה, שאם כן היו כלם בעלי חסרון, וזה כי התחתונים במה שהם תחתונים מצד הזה דבק בהם חסרון, ואינם בשלימות לגמרי. ולפיכך אם היו כל התחתונים וכל האומות בשוה, היו כולם בעלי חסרון, מצד שהם תחתונים. אבל עכשיו שהנבחרים הם חלק ויחידית, לא הכל, מעתה אף על גב שהם תחתונים, מכל מקום דבק בהם ענין אלקי בחלק מהם, כי על חלק בהם לא יפול שם חסרון ותחתונים כמו שיפול על הכל, ודבר זה ידוע. וזהו חלק השם יתברך, הוא יעקב וזרעו, שדבק בהם ענין אלקי. ועתה במה שהנמצאים הם תחתונים, וראוי אל התחתונים מדריגה פחותה, ענין זה הויית האומות. ובמה שיש בעולם מדריגה עליונה ומעלה גדולה, כי השם יתברך נקרא [בראשית כא, לג] 'אל עולם', ואם כן אלקותו על התחתונים גם כן, וזה בחלק ממנו בלבד, שנקרא שמו יתברך עליהם, וחלק זה הוא יעקב וזרעו". ובהמשך הפרק שם כתב: "כי המשפט חייב שיהיה נמצא העלה עם העלול, ואין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל, ולכך נקראו 'בני בכורי', ולפיכך השכינה עמהם. ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים, אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים בנים, כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה". ושם בסוף הפרק כתב: "הנה התבאר קצת מן הראיות מן דברי חכמים שהפליגו בחכמתם וכולם יענו ויעידו ויגידו שישראל בשביל שהם עלולים ממנו

יתברך בעצם ובראשונה לכל הנמצאים, השם יתברך קרוב אליהם ומצטרף אליהם. ואם כן לא יקשה לך למה הוא יתברך בחר בישיבתו בתחתונים". וראה להלן הערות 82, 87, 132, 133, ופכ"ט הערה 8.

(78) פירוש - כל שני דברים המצטרפים זה אל זה, מחמת צירוף זה ישנו שויון מסוים ביניהם. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [אבות פ"ד מי"ג] "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך", ובדר"ח שם [רמד.] כתב: "כי כל שני דברים אשר יש להם שתוף ביחד, כמו הרב והתלמיד שיש להם שתוף וצירוף ביחד... וכל צירוף וחבור בעולם יש ביניהם התיחסות מה. ולכך אמר מצד הצירוף הזה שיש לרב אל התלמיד, יהיה נחשב בעיני הרב הצירוף הזה שווי גמור, עד שיהיה נחשב לו כבודו ככבוד חבירו אשר יש לו שווי וצירוף אליו לגמרי, וכאילו היה חבירו. מאחר כי מצד מה יש כאן צירוף והתחברות, כי הם מתחברים בענין הלמוד, ומכיון שהם מתחברים בענין הלמוד, מצד זה יש כאן שווי. ולפיכך 'יהיה כבוד תלמידך ככבוד חבירך'" [הובא למעלה פ"ד הערה 117, ולהלן פל"ד הערה 121].

(79) "לא במה שהוא עלה לעלול" [הוספה בכת"י (תיא:)]. ופירושו, שבסמוך יבאר שיש הסתכלויות שונות אודות יחס העלה [הקב"ה] והעלול [ישראל], וכאשר ההסתכלות היא רק מצד התחברותם יחד, ולא מתוך הסתכלות אחרת, אז "יש בהם התמות והאחות". וראה בסמוך הערה 85.

(80) לשון המדרש במילואו "אמר לו [משל] למלך שהיתה לו בת יחידה, והיה מחבבה יותר מדאי, והיה קורא אותה 'בתי', ולא זז מחבבה עד שקרא אותה 'אחותי', ולא זז מחבבה עד שקרא אותה 'אמי'". ובכת"י [תיא:] הביא את המדרש במילואו.

(81) בתי, אחותי, ואמי.

(82) יש להבין מדוע מביא פסוק זה, ולא את הפסוק שהביא למעלה [לאחר ציון 76] "בנים אתה לה' אלקיכם" [דברים יד, א], וכפי שהביא פסוק זה פעמים רבות בספריו, וכמלוקט למעלה הערה 77 [ואילו הפסוק "הלא הוא אביך קנך" הביא רק בשלשה מקומות בלבד (ראה הערה הבאה)]. ואין לומר שפסוק זה עדיף כי הוא מורה שה' הוא עלה לישראל [ולא רק שישראל הם עלולים אל ה'], כי כך גם עולה מהפסוק "בנים אתם לה' אלקיכם", וכפי שכתב בנצח ישראל פי"א [רעז.], וז"ל: "וכל זה מפני כי אין שייך בטול לענין זה אשר נקראו ישראל 'בנים', כי שם 'בנים' מצד אשר השם יתברך הוא עלה להם, כמו האב שהוא עלה אל הבן, והוא מצד עצמו של האב, ודבר זה אין שינוי לו בכל חטא אשר יעשו, תהיה החטא מה שהוא, שכל חטא שהוא הסרה מן השם יתברך,

הכל הוא מצד העלול. אבל מצד כי הוא יתברך עלה להם, דבר זה הוא מצד אמיתת עצמו... כאשר תבין כי השם הזה ["בנים אתם"] מפני כי השם יתברך עלה לישראל, כמו שאמרנו למעלה, ומצד העלה אין הסרה לזה כלל". ויש לעיין בזה.

(83) לשונו בנצח ישראל פ"ב [כד:]: "כי כל ישראל הם לה', אם מצד שהוציאם לפעל, כמו שהאב הוא סבה שיצא הבן לפעל. והשם יתברך בעצמו היה הסבה שיצאו לפעל, וזה היה כאשר הוציא השם יתברך אותם ממצרים, וכאילו נולדו, וכדכתיב [שמות ד, כג] 'שלח את בני ויעבדוני'. ומכל מקום אין הבן קנוי לו בעצמו, רק הוא סבה שיצא לפעל. והעבד קנוי לאדון בעצמו. והשם יתברך עם שהוציאם לפעל, הם גם כן קנוים לו בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים עד שנעשו עבדים קנוים לו... לכך אמר 'הלא הוא אביך קנך'". ובנתיב העבודה פ"י [א, קז.] כתב: "שני דברים הם; כי האב הוא סבה לבן, ומשתלשל הבן מאתו, ואין הבן בשביל זה קנוי לו כמו העבד. אבל העבד הוא קנוי לאדון שלו... ואלו שני דברים הם כנגד ב' דברים שאמר הכתוב 'הלא הוא אביך קנך', כי 'אביך' רצה לומר כי מאתו יתברך השתלשלות ישראל, כי הוא סבה להם, כמו האב שהוא סבה לבן. 'קנך' שקנה ישראל אליו לו לעבדים" [ראה למעלה פט"ז הערה 47].

(84) מה שהמדרש מכנה את ישראל "בת" יותר מ"בן", יוסבר על פי דבריו בנצח ישראל פ"ז [קסד:], שכתב: "כי כל לשון 'בן' ו'בת' הוא מלשון בנין. כי 'בן' מלשון בנה, ו'בת' גם כן מלשון 'בנת', שכן בתרגום יאמר 'בנתא'. ולכך 'בתו' [שמות כא, ז] התי"ו דגושה, להורות על הנו"ן החסירה, כי הבן והבת הם בנין אב... ויותר נקראת הבת בנין האב, והוא דבר נפלא ואין כאן מקומו. וראיה לזה, כי הבת היא ברשות אביה, ואין הבן ברשות אביו, שנאמר [במדבר ל, יז] 'בנעוריה בית אביה'... והוא מובן ממה שאמרו חז"ל [נדה לא.] האיש מזריע תחלה יולדת נקבה, שנאמר [בראשית מו, טו] 'ואת דינה בתו'". ובח"א לב"ק נ. [ג, ט.] כתב: "והבת יותר זרע אביה מן הבן, כדכתיב 'ואת דינה בתו', ואמרו איש מזריע תחילה יולדת בת, ולפיכך הבת היתה ניצלת... ונעשה לה נס בזכות אביה, ולבנו לא נעשה נס". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנז:] כתב: "מדמה הנשמה הנבדלת לבת מלך [ויק"ר ד, ב], כי הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך". וראה גו"א בראשית פמ"ו אות ו [שנט:], ובמדבר פכ"ז הערה 27. וכן רמז ליסוד זה באור חדש פ"א הערה 893, ושם פ"ו הערה 389. ובח"א לסנהדרין יא. [ג, קלה:] ביאר לפי זה מדוע אומרים "בת קול", ולא "בן קול", וז"ל: "לכך נקרא 'בת קול', כלומר זה שנולד ונגזר מן השמים כך. ולא נקרא 'בן קול', כי הבת מיוחסת יותר לתולדה מן הבן. כי אע"ג שהבן נולד, מתייחס

בעצמו לפועל. אבל הבת מתיחסת בעצמו ג"כ לתולדה... כי כל נקבה אינה פועלת, עד שהבת היא תולדה לגמרי". וצרף לכאן את מאמרם [סוטה ב.] "בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני'", ולא אמרו "פלונית לפלוני".

(85) בגבורות ה' הוצאת מכון מהר"ל, כתבו על דברים אלו בזה"ל: "פירוש, למרות ששורש הענין הוא שישראל הם עלולים מהקב"ה, ועל כרחך בדרגא נחותה [מהעלה], ברם מצד זה שהעלה רוצה להדבק בעלול ומתחברים יחד, מצד זה נחשבים כשוים כביכול, ונקראים 'אחות'. וזה כוונתו בקטע הקודם [לאחר ציון 77] 'ומפני כך יש בהם התמות והאחות, כאשר לא נקח הדבר רק מצד התחברות יחד'".

(86) הולך לבאר את התואר "אמי".

(87) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פס"ח כתב: "ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה, ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה". ובנצח ישראל פי"א [רחצ.] כתב: "הסבה השניה אשר בחר השם יתברך בישראל, אשר לא היה תמורה ושנוי לאותה סבה... כי מצד שהוא יתברך עלה ופועל, ואין עלה בלא עלול. ואף כי כל הנמצאים הם עלולים מאתו יתברך, הנה הפרש יש כמו שאמרנו, כי ישראל הם עלולים מן אמיתתו יתברך, כי הם עם אחד גם כן, כי ראוי שיהיה העלול עלול מיוחד, כמו שהוא יתברך עלה מיוחד... והעלול הזה האומה שבחר בה השם יתברך. ומזה תוכל לדעת ולהבין כי דבר זה שבחר בישראל מחויב מצד העלה. ואם יאמר האומר כי דבר זה היה לו בטול והסרה מצד החטא אשר היה בישראל, דבר זה אינו, כי מאחר שהיה הבחירה מצד השם יתברך, אשר הוא העלה, אין בטול לדבר זה מצד חטא העלול כלל... כי הוא יתברך עלה הכרחית אל ישראל, ואין עלה בלא עלול, ולפיכך בהכרח ימלוך השם יתברך עליהם אף אם לא ירצו, כי דבר זה הוא מצד העלה, ולא מצד העלול". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קעח.] כתב: "דע כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים מצד כי אין עלה בלא העלול, לכך השם יתברך חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם. ומפני כי העלה הוא קודם אל אשר הוא עלה להם, לכך השכינה מקדמת לפני עשרה [ברכות ו.], כי בודאי השם יתברך, אשר הוא העלה, קודמת אל מי אשר הוא עלול ממנו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ:] כתב: "הוא יתברך עילה אל ישראל... ויש דביקות אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עלה בלא עלול". וכן הוא שם בהמשך [תקנה.]. ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול הוא מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות עילה" [ראה להלן פכ"ט הערה 7]. ושם פ"ו [תתקעב:]

כתב: "כי המעשה של המן מגיע אל השם יתברך, כי המן הרשע רצה לאבד את ישראל, וישראל בלבד נקראו 'בנים' למקום [דברים יד, א], כי הם העולים מאתו יתברך בעצם ובראשונה. ואם אין ישראל אם כן אין על השם יתברך שם עילה, דעל מי יהיה נקרא שם עילה, וכמו שאמר יהושע [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'". ואמרו חכמים [יבמות סד.] "מפני מה היו אבותינו עקורים, מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים", ובח"א שם [א, קמא:] כתב: "הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים, שהם יסודי עולם, כי התפילה היא התקשרות העלול בעלה... ודבר זה אינו שייך באחר כי אם בצדיק שהוא נחשב עלול, בפרט בישראל שנקראו 'בנים' למקום. כלל הדבר, כי השם יתברך רוצה וחפץ שיהיה העלול נתלה בעלה, ולא יהיה נפרד מאתו. והתפילה היא התקשרות עלול בעלה... וכל אשר מתפלל הוא עלול אל השם יתברך... ולכך אמר שהוא יתברך מתאוה לתפילתן של צדיקים, וזה מפני כי אין עלה בלא עלול כלל" [ראה להלן הערה 90]. ועוד אמרו חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות הרוח... כאילו כופר בעיקר", וכתב שם בח"א [ב, לא:] כתב: "כי כאשר אין האדם עלול, אין כאן עלה, ולפיכך הוי כאילו כופר בעיקר, וכל גבה לב אינו מחשיב עצמו עלול אל השם יתברך, וכאשר אין עלול אין כאן עלה". וכן הוא בח"א לע"ז יא. [ד, לו:], ויובא בהערה 90. וראה להלן הערות 132, 133.

(88) לשונו להלן פס"ו: "וכאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא. כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו. וכבר הארכנו בקשור הנכבד הזה למעלה אצל 'ויקרא אליו מתוך הסנה' [אלו דבריו כאן]. וכאשר התבאר זה אם כן אין עליך לומר שמיוחדים בזה העליונים, כי אם התחתונים, כי במה שנקראים 'עליונים' הם פועלים בתחתונים, והם כמו עלה נחשבים, ואין עיקר עצמם שהם עלולים. אבל התחתונים במה שהם תחתונים הם עלולים בעצמם. ולפיכך החבור האמתי שיש לסבה הראשונה, שהוא עלה באמת, הוא בתחתונים, במה שהם עלולים באמת".

(89) דוגמה לדבר; נאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ופירש רש"י שם "ובכל מאודך - בכל ממונך, יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר 'בכל מאודך'". ובגו"א שם אות ג [קכ:] כתב: "תימה, אם כן דיבר הכתוב נגד הסכלים, שהרי בני גד ובני ראובן, שחסו על ממונם יותר ממה שחסו על בניהם ונשותיהם, נאמר [קהלת י, ב] 'לב כסיל לשמאלו' [במדב"ר כב, ט], ולמה

צריך לכתוב לדבר מאלו אנשים. ויראה לומר, דמי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו, הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו. והשתא הא דכתב 'בכל מאודך', לא שרצה לומר בשביל שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו הוה אמינא שלא ימסור ממונו, רק בשביל שיש לממון מעלה, שהוא סיבה לו. וכאילו אמר אילו כתיב 'בכל נפשך', הוה אמינא דווקא אם נוטל נפשך יש לו למסור נפשו עליו, אבל אם נוטל ממונו אין צריך למסור, בשביל שיש לממון האדם מעלה שהוא מחיה את הנפש, ואין צריך שיאהב אותו בדבר זה שיש לו מעלה כל כך. דאף על גב שמעלת נפשו של אדם יותר, מכל מקום אילו כתב 'בכל נפשך' הוה אמינא דוקא נפשו יש לו למסור, אבל ממונו לא. שאין אנו שוקלין הקולות והחומרות בשום מקום, ואם יש חומרא קטנה בלמד שאין במלמד, אף על גב דאיכא במלמד חומרא גדולה, אין למדין זה מזה" [הובא בחלקו למעלה פ"ו הערה 96, ופכ"ב הערה 47]. הרי אע"פ שהנפש חשובה יותר מהממון, מ"מ מבחינה מסויימת יש לממון מעלה, כי הממון הוא סבה לאדם. וכך ביחס של עלה ועלול, שאע"פ שהעלה הוא יותר מהעלול, מ"מ מבחינה מסויימת יש לעלול מעלה, כי "כאילו היה סבה לו".

(90) הנה כאשר הקב"ה בא לבקר את אברהם ביום השלישי למילתו, הוא הראה לאברהם את כחם של הדיינים, וכפי שכתב רש"י [בראשית יח, א] "יושב - 'ישב' כתיב, בקש לעמוד, אמר לו הקב"ה שב ואני אעמוד, ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתיצב בעדת הדיינין והן יושבים, שנאמר [תהלים פב, א] 'אלקים נצב בעדת אל'". ובגו"א שם אות ז [רצג:] כתב: "ומה שהודיע לו זה עתה דווקא... מפני ש'המשפט לאלקים הוא' [דברים א, יז], ומסר המשפט לדיינים, והמשפט ברשות הדיינין להימין ולהשמאיל. אם כן כאילו הקב"ה כביכול תולה בדיינים, שהרי משפטו בידם, ומי שהוא תולה באחר, יש לו לעמוד, ואותו שהאחר תולה בו, הוא יושב. ולפיכך הדיינים בישיבה והקב"ה ניצב בעדת אל" [הובא למעלה פ"ח הערה 190]. ובח"א לע"ז יא. [ד, לו:] כתב: "כי השם יתברך השגחתו על ישראל שהם בניו... שהוא צריך אל ישראל, ואי אפשר שיהיה זולת ישראל. וכל אשר צריך לאחר, נתלה בו [ו]משמש אליו, שהרי צריך אליו. ולפיכך השם יתברך היה משמש אל ישראל... והיה 'הולך לפניהם בעמוד ענן להאיר להם' [שמות יג, כא], שמורה זה על מעלות ישראל, שהם עלולים מן השם יתברך". ובדר"ח פ"ו מ"י [שמח.] כתב: "ישראל הם נבראים לעצמו יתברך, דהיינו שבישראל תולה אלקותו, כיון שנקרא שמו יתברך על ישראל. וזה שאמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ

ומה תעשה לשמך הגדול'". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "שאם ח"ו יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רס:], שם פס"ב [תתקלו:], ודרשת שבת הגדול [ריא:]. ואמרו חכמים [סוטה לח:] "מנין שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, שנאמר [במדבר ו, כז] 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם'", ופירש רש"י שם "ושמו את שמי - תלה הכתוב הדבר בהן להיות ברכה זו, שימת שמו על עמו, ולא עשאה צורך ישראל, אלא צורך מקום". ובח"א שם [ב, עו.] כתב: "מנין שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים וכו'. פירוש דבר זה, שהוא יתברך עלת הכל, ואי אפשר לעלה שלא ישפיע, וכאילו הוא דבר מחויב, כי כך ראוי לעלה להשפיע אל אשר הוא עלול לו. והנה ברכת כהנים הוא הברכה והשפע בכל צד, ולכך אמר שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, כי מתאוה העלה במה שהוא עלה להשפיע. ויותר מזה ממה שהתינוק רוצה לינק האשה רוצה להניק [פסחים קיב.], כי כח המשפיע יותר גדול מן המקבל, כי זהו פועל וזה מקבל, לכך הקב"ה מתאוה לברכת כהנים. וכמו שאמרו ג"כ [יבמות סד.] הקב"ה מתאוה לתפילת צדיקים, כי הכל הוא ענין אחד [ראה למעלה הערה 87]. והבן הראיה מה שאמר הכתוב 'ושמו את שמי', כמו שפירש רש"י ז"ל שהוא צורך גבוה שימת שמו על בני ישראל, וזה מפני שהוא יתברך עלה משפיע לעולם, ולפיכך נקרא דבר זה צורך גבוה". **וכן כתב הרמב"ן** [שמות כט, מו], וז"ל: "רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו 'תעבדון את האלקים על ההר הזה' [שמות ג, יב], ויפה פירש. ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'. ואמר יהושע [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול', ופסוקים רבים באו כן". ושוב כתב הרמב"ן [דברים לב, כו] בזה"ל: "לכך הזכיר משה בתפלתו [במדבר יד, טו] 'ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר וגו'', והשם יתברך הודה לו בזה [שם פסוק כ] 'ויאמר ה' סלחתי כדברך'. והטעם בטענה הזאת איננו כרוצה להראות כחו בין שונאיו, כי כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו. אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב. וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם, לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו, ולא יסופר עוד בהם... והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו, רק מכעיס לפניו. ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה

בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים". **וכן דרשו חכמים** [ספרי דברים לג, ה] את הפסוק [ישעיה מג, יב] "ואתם עדי נאם ה' ואני אל", שאמרו "כשאתם עדי אני אל, וכשאין אתם עדי אין אני אל. כיוצא בדבר אתה אומר [תהלים קכג, א] 'אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים', אלמלא אני לא היית יושב בשמים". וצרף לכאן דברי המדרש הנפלאים [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא". וביאור המדרש הוא שקיום ישראל הוא מה', וכמבואר כאן, ולכך ה' כביכול לא יכול להשמיד את ישראל, כי בזה הוא יפעל כנגד עצמו, וזה מן הנמנע. ולמעלה פ"ג הערה 2 יסוד זה נתבאר בארוכה. וראה להלן הערה 134, פכ"ט הערה 5, ופל"ו הערה 91.

(91) לשון הרמב"ן [שם על המלים (שם) "וה' ברך את אברהם בכל"]: "אמרו כי 'בכל' תרמוז על ענין גדול, והוא שיש להקב"ה מדה תקרא 'כל', מפני שהיא יסוד הכל [מדת היסוד], ובה נאמר [ישעיה מד, כד] 'אנכי ה' עושה כל'... והיא המדה השמינית מי"ג מדות ["היינו מדת 'ואמת', שהוא יסוד השמיני מילה שנתנה בשמינית" (תורה אור לרב מאיר פאפרוש, בראשית, עמוד מח)], ומדה אחרת תקרא 'בת' נאצלת ממנה [מדת המלכות], ובה הוא מנהיג את הכל, והיא בית דינו של הקב"ה... כי אין הברכה הזאת שנתברך 'בכל' רומזת על שהוליד בת משרה אשתו, או שלא הוליד, אבל היא רומזת ענין גדול, שברך אותו במדה שהיא בתוך מדת הכל, ולכן תקרא גם היא 'כל', כלשון [שמות כג, כא] 'כי שמי בקרבו'... כענין שאמרו במדרש חזית 'שאל רבי שמעון בן יוחאי את רבי אליעזר ברבי יוסי אפשר ששמעת מאביך וכו'" [ומביא שם המדרש הנ"ל]. נמצא שהרמב"ן מבאר ש"בת" מורה על מדת המלכות, "אחות" מורה על מדת התפארת, ו"אם" מורה על מדת בינה, בבחינת [תהלים קיג, ט] "אם הבנים" [מבואר בספר מנחם ציון על הרמב"ן שם].

(92) כי לדעת המהר"ל אין בת אחות ואם מורות על הספירות, אלא על הבחינות השונות שיש ביחס של עלה ועלול.

(93) בכת"י [תיב.] הוסיף כאן "כלל הדברים אשר אמרנו, כי נקראו ישראל בנים למקום ואחים מצד אשר אמרנו למעלה, ולפיכך כאשר וכו'". וכוונתו שנתבאר כאן שיש בחינת "אחות", לאמר שישראל הם כמו אחות ותאומה אל העלה.

(94) "מה התאומים הללו, שאם אחד חש בראשו, חבירו מרגיש, כך אמר הקב"ה 'עמו אנכי בצרה'" [לשונו למעלה (בשם המדרש) לאחר ציון 72].

(95) כן הקשה בכמה מקומות. וכגון, בגו"א שמות פ"ג אות ב [מד:] כתב: "אין הפירוש כלל שהוא בצרה, חס ושלום לומר כך" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 108]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמא.] כתב: "בפרק כשם במסכת סוטה [לא.], 'בצרתם לו צר' [ישעיה סג, ט], פירוש, הקב"ה מיצר בצרתן של ישראל, כך מוכח שם. וקראו תגר בזה, שאיך יאמר על השם יתברך שהוא מיצר בצרתן". ובאור חדש פ"ד [תתכח:] כתב: "כי השכינה הוא עם ישראל בגלותם כמו שאמרנו. ואף על פי שאצלו אין שייך שעבוד חס ושלום". והתמיה היא, כיצד אפשר לומר על הקב"ה דברים מעין אלו, הרי הקב"ה "אינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות" [לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הי"א, וראה להלן הערה 119]. ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 95] כתב: "כי העליונים שלא בצער, והתחתונים הם בצער תמיד. ואי אפשר לך לומר אלא כי הדברים העליונים אשר אין הצורה מוטבעת בחומר, אינם מתפעלים ומקבלים צער. והצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע, רק נוטים אל הצורה, לכך אינם מקבלים צער, וימשך הנהגתם אחר הצורה, שאין בה צער כלל. ולפיכך כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, לא היה לאמו צער לידה". ובפשטות דבריו שם לגבי צער כחם יפה גם לגבי צרה [ראה שם הערה 101]. ואמרו חכמים [חגיגה ה:] "ומי איכא בכיה קמיה הקב"ה, והאמר רב פפא אין עציבות לפני הקב"ה, שנאמר [דהי"א טז, כז] 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'". ובאבות פ"ה מ"ה אמרו שאחד הנסים שהיו במקדש הוא "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים", וכתב על כך להלן פע"א: "דבר זה ידוע גם כן... ממה שכתוב [תהלים קיח, ה] 'מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה', שמזה תדע כי זה השם הוא מרחיב בצרה. וכבר התבאר זה כי ההשתחויה היא לשם יה, כמו שאמרו [סוכה נב:] ליה אנו משתחוים וליה אנו מודים. וכיון שהשתחוו לשם יה יתברך, ושם זה מרחיב בצרה, לכן היו משתחוים רווחים, כי היו מביאים ההרחבה מרחובות". הרי שהקב"ה הוא מקור הרווחה וההרחבה, ואיך חלילה יאמר עליו יתברך שהוא יהיה בצרה.

(96) כגון [חגיגה טו:] "בזמן שאדם מצטער, שכינה מה לשון אומרת, קלני מראשי קלני מזרועי. אם כך הקב"ה מצטער על דמן של רשעים, קל וחומר על דמן של צדיקים שנשפך". ועוד אמרו [תענית טז.] "ולמה נותנין אפר מקלה על גבי תיבה, אמר רבי יהודה

בן פזי, כלומר [תהלים צא, טו] 'עמו אנכי בצרה'. ריש לקיש אמר, [ישעיה סג, ט] 'בכל צרתם לו צר'". וכן הוא בסוטה לא. [הובא בהערה הקודמת]. והתוספות [סוכה מה.] כתבו "דרשינן באיכה רבתי [פתיחתא פסקא לד] קרא דכתיב ביחזקאל [א, א] 'ואני בתוך הגולה', וקרא דכתיב בירמיה [מ, א] 'והוא אסור בזיקים', כביכול הוא בעצמו, והיינו 'הושענא', שיושיע לעצמו". ובמדרש [שמו"ר ל, כד] אמרו "'כי קרובה ישועתי לבא' [ישעיה נו, א], 'כי קרובה ישועתכם' אינו אומר, אלא 'ישועתי'... אלולי שהדבר כתוב א"א לאמרו, אמר להם הקב"ה לישראל, אם אין לכם זכות, בשבילי אני עושה, כביכול כל ימים שאתם שם בצרה אני עמכם, שנאמר [תהלים צא, טו] 'עמו אנכי בצרה'. ואני גואל לעצמי... וכן הוא אומר [זכריה ט, ט] 'גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע', 'ומושיע' אין כתיב כאן, אלא 'ונושע', הוי אפילו אין בידכם מעשים עושה הקב"ה בשבילו, שנאמר 'כי קרובה ישועתי לבא'". ובתנחומא שמות אות יד אמרו "ולמה מתוך הסנה, ולא מתוך אילן גדול, ולא מתוך תמרה. אמר הקב"ה, כתבתי בתורה 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], הם נתונים בשעבוד, ואף אני בסנה ממקום צר, לפיכך מתוך הסנה שכולו קוצים". וכן נדרשו הרבה פסוקים על דרך זה בתנחומא אחרי מות אות יב. ובמדרש תהלים [מזמור כז] אמרו "כל זמן שישראל נתונין בצער, כאילו צרה לפניו, שנאמר 'עמו אנכי בצרה'", ועוד. ובסדר הושענות לסוכות אומרים "כהושעת מאמר 'וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם', נקוב 'וְהוּצֵאתִי אִתְּכֶם', כן הושע נא".

(97) יש להעיר, שמבאר כאן שעל חורבן הבית אין בכיה בבתי בראי, ולכאורה בגמרא שם מבואר שעל חורבן הבית יש בכיה אף בבתי בראי. שאמרו שם "'ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה' [ירמיה יג, יז], אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב, מקום יש לו להקב"ה ו'מסתרים' שמו. מאי מפני 'גוה', אמר רב שמואל בר יצחק, מפני גאוותן של ישראל שניטלה מהם ונתנה לעובדי כוכבים. רב שמואל בר נחמני אמר, מפני גאוותה של מלכות שמים. ומי איכא בכיה קמיה הקב"ה, והאמר רב פפא, אין עציבות לפני הקב"ה, שנאמר [דהי"א טז, כז] 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'. לא קשיא, הא בבתי גואי ["דאיכא, דכתיב 'במסתרים'" (רש"י שם)], הא בבתי בראי. ובבתי בראי לא, והא כתיב [ישעיה כב, יב] 'ויקרא ה' אלקים צבאות ביום ההוא לבכי ולמספד ולקרחה ולחגור שק' ["וכל קריאה השמעת קול היא" (רש"י שם)]. שאני חורבן בית המקדש דאפילו מלאכי שלום בכו, שנאמר [ישעיה לג, ז] 'הן אראלם צעקו חוצה מלאכי שלום מר יבכיון'". נמצא שעל חורבן בית המקדש הקב"ה בוכה אף בבתי בראי, ואילו על גאותן של ישראל וגאוותה של מלכות שמים הקב"ה בוכה רק בבתי גואי.

ויקשה, כיצד כתב כאן ש"על ענין חורבן הבית מקום יש להקב"ה ובוכה שם, ומסיק שם בבתי גואי איכא בכיה, בבתי בראי ליכא בכיה", הרי על חורבן הבית הקב"ה בוכה אף בבתי בראי. וכן בבאר הגולה באר הרביעי [תלב.] הביא מאמר זה וביארו לכל חלקיו, וביאר שם [תלט.] מדוע הבכיה על חורבן הבית היא גם בבתי בראי, וכלשונו: "כי בית המקדש הוא שלימות העולם בכלל, מפני ששכינתו עם הנמצאים... ולפיכך השם יתברך נמצא למציאות בכלל שלא בשלימות כבודו... ואף בבתי בראי איכא בכיה, כאשר בית המקדש הוא שלימות המציאות, ובטול שלו הוא הפסד הכל, כי עתה אין השם יתברך עם הנמצאים כמו שהיה". ואולי אפשר ליישב על פי דבריו בנצח ישראל פ"ט, שגם שם [רלה.] הביא מאמר זה וביארו, ואודות הבכיה על חורבן הבית כתב שם [רלח:] בזה"ל: "משחרב בית המקדש ירדה קללה לעולם [סוטה מח.], עד שודאי כל הנמצאים היו מקבלים קללה. ודבר זה היה ביום שחרב בית המקדש, שניטל מהם הברכה בכל הדברים, והיה הקללה בכל דבר. ודבר זה בכייה באותו יום דוקא, כי נטלה מהם דבר זה שהיה להם הברכה. מכל מקום עולם כמנהגו נוהג אחר כך [ע"ז נד:], ואין הדברים השייכים לגוף חסרים כלל". הרי שרק ביום החורבן עצמו היתה בכיה בבתי בראי, אך לאחר מכן "עולם כמנהגו נוהג", והבכיה נשמרה רק לבתי גואי. וראה להלן הערה 137.

(98) לשונו בנצח ישראל פ"ט [רלה:]: "ויש מתמיהים על דבר זה, איך יאמר בזה שהקב"ה בוכה, ואיך שייך בכיה אצל השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלב.] כתב: "והתמיה בזה... דלא שייך בכיה אצלו". ותמיה זו מופיעה כתלונה בקונטרס נגד התלמוד, מספר 43 [אודות קונטרס זה, ראה במבוא לבאר הגולה עמודים 25-24]. וקודם לכן בבאר הרביעי [תי.] הביא מאמר חז"ל [ברכות נט.] שהקב"ה זוכר בניו ששורין בצער בין האומות, ומוריד ב' דמעות גדולות לים הגדול, וכתב על כך [תי:]: "ועל דבר זה מכים כף, ואין הנחה להם על אלו דברים שיהיו נאמרים על הבורא כל, שאין אצלו חס ושלום חסרון כלל. וידוע כי אלו דברים הם החסרון, כי השלימות הוא השמחה והחדוה [ראה להלן הערה 116]... ולכן הם מתפעלים על אלו לשונות". ושם [תיט.] כתב: "אף שאין התעצבות אל השם יתברך, כי חס ושלום לומר כזה". וכן הביא תמיה זו בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה.]. ובנתיב התורה פ"ד [קעג:] כתב: "ענין הבכיה שהיא אצל השם יתברך, אין כאן מקומו, ונתבאר זה במקום אחר". ובנתיב הענוה פ"ה [ב, יב.] כתב: "מה שאמר 'הקב"ה בוכה', ואין שייך בכיה אצל השם יתברך".

(99) כגון [תהלים מד, כד] "עורה למה תישן". ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה:] הקשה מהמקראות של "וילך" [בראשית יח, לג], "ויבא" [תהלים כד, ז]. והרמב"ם במו"נ ח"א

פי"א הקשה מהפסוק [תהלים ב, ד] "יושב בשמים". ושם פכ"ב הקשה מהפסוק [שמות יט, ט] "הנה אנכי בא אליך בעב הענן". ושם פכ"ג הקשה מהפסוק [ישעיה כו, כא] "כי הנה ה' יצא ממקומו". ושם פכ"ז הקשה מהפסוק [בראשית מו, ד] "אנכי ארד עמך מצרימה", וכן מהפסוק [שמות יט, כ] "וירד ה'". ושם פס"ז הקשה מהפסוק [שמות כ, יא] "וינח ביום השביעי".

(100) כי הם הלכו בעקבות הכתובים שלא הרחיקו פעולות אלו. ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה.] כתב: "לכן תמצא כי רז"ל אמרו על השם יתברך 'הקב"ה בוכה', וכיוצא בזה. ואם היה זה חסרון בחוקו, היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השם יתברך לומר כך, אבל הם לא הרחיקו".

(101) כמו שמפרש והולך.

(102) דע, שענין זה נתבאר בכמה מקומות בספריו; להלן ר"פ ע, תפארת ישראל פל"ג [כל הפרק], נצח ישראל פ"ט [רלה:], שם פכ"ב [תסד:, תעא:], באר הגולה באר הרביעי [תיז., תלב.], גו"א בראשית פ"ו אות יב [קכד.], שם שמות פ"ג אות ב [מד:], וח"א לע"ז ג: [ד, כה.], וחלק מדבריו במקומות אלו יובא בהערות הבאות. וכן כתב בקיצור למעלה בהקדמה שניה [סח:, צט:]. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 17, הקדמה שניה הערות 126, 303, והקדמה שלישית הערה 100, ולהלן פל"ו הערה 177.

(103) ולא כפי שהם מצד הקב"ה עצמו. ובגו"א שמות פ"ג אות ב [מד:] כתב: "עמו אנכי בצרה. אין הפירוש כלל שהוא בצרה, חס ושלום לומר כך, אך פירושו שהוא יתברך אסור בזיקים בישראל, והוא עמהם תמיד, לכך כאשר ישראל בצרה, אין מלכותו בשלימות. ולפיכך היה נראה לו בסנה, המורה לך על כי אין מלכותו בשלימות. וזהו פירוש 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה, אין מלכותו בשלימות, ולפיכך נגלה מתוך הסנה. אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העולם הזה, כי ישראל הם בעולם הזה, וכאשר ישראל בצרה, אז אין מלכותו בשלימות בעולם הזה, אבל עצם כבודו, 'ברוך כבוד ה' ממקומו' [יחזקאל ג, יב]. רק כאשר אנו בוחנים מלכותו בעולם הזה, כאילו אין מלכותו בשלימות". וראה להלן הערה 135.

(104) לשונו בנר מצוה [צח:]: "מה שמקבל העולם כבוד השכינה, אין העולם מקבל רק דבר מה מכבודו, ואין יכול לקבל כל כבודו... וכמו... [תרגום יונתן ישעיה ו, ג] 'מליא כל ארעא מְזיו יקריה'". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצב:] כתב: "וכשאמר משה [שמות לג, יח] 'הראני נא את כבודך', ביקש לעמוד על אמיתת הכבוד הזה. ואמר הקב"ה [שם פסוק כג] 'וראית את אחורי ופני לא יראו'. ובפרק קמא דברכות [ז.], אמר רבי חנא בר ביזנא

אמר רבי שמעון חסידא, מלמד שהראה לו הקב"ה קשר של תפילין. פירוש, שהראה לו הכבוד אשר אינו אמתת הכבוד, וזה הראה אל משה. אבל עצם אמתת הכבוד, והם עצם התפילין, דבר זה לא הראה לו כלל. וזה שאמר 'ופני לא יראו', הוא אמתת הכבוד כפי מה שהוא... כי ישראל קשורים ודבוקים בו. אבל אמתת הכבוד כפי מה שהוא לא ראה". ובהמשך הבאר שם [תקטז:] כתב: "כי לא נמצא כבודו יתברך אצלינו בשלימות כפי מהות עצם הכבוד שלו יתברך, ואין זה רק לחסרון הנמצאים, שהם בחסרון, שאין כבודו יתברך נמצא אל הנמצאים כמו שהוא". ובהמשך שם [תקכה.] כתב: "כי יש לך לדעת כי כל הדברים האלו אינם באמתת עצמו יתברך... שהוא יתברך לא נמצא אצלינו בשלימות כבודו, מצד חסרון המקבל, שאינו מוכן לקבל עצם כבודו".

(105) לשונו להלן פ"ע: "השמים ושמי השמים לא יכלכלו כבודו". ואומרים [בקדושה של שבת מוסף] "משרתיו שואלים זה לזה איה מקום כבודו". והאברבנאל בפירושו להגדה של פסח [על "ברוך במקום"] כתב: "מעלת מציאותו יתברך בלי מושג, ולא נודע לשום נמצא, עד שמלאכי השרת היו שואלים 'איה מקום כבודו להעריצו', רצה לומר איזו מעלה היא מכבודו יתברך לשנעריצהו בה". ובפרקי דר"א פ"ד אמרו "החיות עומדות אצל כסא כבודו אין יודעות מקום כבודו". וכן הוא במדרש [במדב"ר יד, כב], ויובא בהערה הבאה. ובקהלת יעקב ערך נתיב ג', כתב: "ואמר בתיקונים [תיקון ל, עג:] כי הוא נקרא 'נתיב לא ידעו עיט ולא שזפתו עין איה' [איוב כח, ז], מאי 'עין איה', אלו המלאכים שאומרים 'איה מקום כבודו', אין יכולים להשיגו".

(106) שהרי על בקשת משה [שמות לג, יח] "הראני נא את כבודך" ["ראה משה שהיה עת רצון ודבריו מקובלים, והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו" (רש"י שם)], ענה לו הקב"ה [שם פסוק כ] "לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם וחי". ופירש הספורנו שם "לא יהיה זה נמנע ממך מפני חסרון השפעתי, אבל מפני חסרון קבלתך, שלא תוכל לקבל את שפע האור". ומדרש [ספרי במדבר יב, ח] אמרו "'האדם' בשמועו [כמשמעו], 'וחי' אלו מלאכי השרת". ובמדרש [במדב"ר יד, כב] אמרו "'כי לא יראני האדם וחי' אף מלאכי השרת שחייהם חיי עולם אינן רואים את הכבוד". הרי מקרא מלא הוא "שעצם כבודו אין מציאות שיוכל לקבל אותו". ואמרו חכמים [ע"ז נט:] "אמר ליה קיסר לרבי יהושע בן חנניה, בעינא דאיחזי לאלהיכו. אמר ליה, לא מצית חזית ליה. אמר ליה איברא חזינא ליה ["אמת אני רוצה לראותו, ועל כרחך צריך אתה להראותו לי" (רש"י שם)]. אזל אוקמיה להדי יומא ["נגד השמש" (רש"י שם)] בתקופת תמוז, אמר ליה, איסתכל ביה. אמר ליה, לא מצינא. אמר ליה, יומא [השמש], דחד משמשי דקיימי קמי דקודשא

בריך הוא, אמרת לא מצינא לאיסתכלא ביה, שכינה לא כל שכן". ובח"א שם [ד, צו.] כתב: "הביא לו ראיה מן השמש, שהוא אחד ממשרתיו, אי אפשר שיראה אותו האדם. ואיך הוא יתברך, שהוא נבדל מן הגשם לגמרי, איך יראה אותו האדם. כי השמש מה שאי אפשר לראותו, כי האור קרוב לאינו גשמי, ולכך אין האדם יכול לראותו".

(107) אודות שהמקבלים מקבלים לפי כחם, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תיז:] כתב: "כי דעת רז"ל, והוא דעת התורה, שכל הדברים האלו הם מצד המקבלים, שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השם יתברך כפי מה שהמקבל ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו יתברך. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד, גלו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים. במדרש [תנחומא ישן יתרו טז] 'אנכי ה' אלקיך' [שמות כ, ב], אמר רבי חייא בר אבא, לפי כל עסק ועסק וכל דבר ודבר נראה להם הקב"ה; בים כגבור עושה מלחמה, בסיני כסופר מלמד תורה, בימי שלמה כפי מעשיהם [שיה"ש ה, טו] 'מראהו כלבנון בחור כארזים', ונראה להם בימי דניאל כזקן הלמד, שכן נאה לתורה להיות יוצא מפי זקן, עד כאן. הרי בארו כי השם יתברך מתואר בתארים לפי המקבלים... ולא שימצא אצלו שנוי או שום דבר או התפעלות, רק שכך הוא נמצא הוא יתברך אל המקבל" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 17]. וכן הביא ראיה זו מהר סיני בתפארת ישראל פל"ג [תצד.], נצח ישראל פ"ט [רלו.], ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכז.]. ובח"א לשבת קלג: [א, עא:] עמד על דברי הגמרא שם שדרשו על הפסוק "זה אלי ואנוהו" [שמות טו, ב], "התנאה לפניו במצות". ונראה שהוקשה לו, שפשטיה דקרא עוסק בנוי של הקב"ה, ואילו הדרשה עוסקת בנוי של ישראל. וכתב לבאר זאת: "דבר זה נקרא 'ואנוהו', כי השם יתברך נגלה לאדם כפי מה שהוא האדם. כמו שאמרו במדרש, אמר רבי חמא בר אבא, לפי כל עסק ועסק, ולפי כל דבר ודבר נראה להם [הקב"ה]; בים כגבור עושה מלחמה, ונראה להם בסיני כסופר מלמד תורה, ונראה להם בימי שלמה כפי מעשיהן, 'מראהו כלבנון בחור כארזים', ונראה להם בימי דניאל כזקן מלמד תורה... הרי כי השם יתברך נראה לישראל לפי מעשיהם ועניניהם. וכאשר ישראל מתנאים במצות השם, דבר זה נוי לישראל... וכפי מעשיהם של ישראל נראה השם יתברך בנוי, וזהו 'זה אלי ואנוהו' להקב"ה".

(108) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תכ:]: "כי איך יעלה על דעת האדם לומר שהוא יתברך נמצא בשוה לעליונים הראוים לקבל כבודו, ולתחתונים הפחותים. רק כי לפי ענין מדריגת כל אחד ואחד מקבל כבודו. והעליונים שהם בשלימותן, מקבלים כבודו יתברך

כפי מה שראוי להם". ושם בהמשך הבאר [תמא:] כתב: "איך יאמר על השם יתברך שהוא מיצר בצרתן. ולפי הדברים אשר נתבארו לך למעלה אין תימה, כי לא היה הכונה רק שכך הוא נמצא אל העולם. שאיך יתכן דבר זה, שיהיה השם יתברך מתיחס אל כל הנמצאים בשוה, עד שיהיה מתיחס לעליונים, שבהיכל שלהם כולו כבוד, ולתחתונים אשר בתי חומר שוכנים, יהיה נמצא כבוד השם יתברך אליהם בשוה. אבל הפרש יש, ולכל אחד הוא יתברך נמצא כפי מדריגתו". ובתפארת ישראל פל"ג [תצד:] כתב: "וכי דבר זה שייך לומר שהוא יתברך נמצא לעליונים ולתחתונים בענין אחד. בודאי הוא נמצא לעליונים כפי מה שהם, ולתחתונים כפי מה שהם". **וצרף לכאן** דבריו בבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.], שכתב: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת, מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה... הבחינה השנית, מצד שהשם יתברך עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול... השמים שהם עלולים יש בהם הבחינה הראשונה, שיש להם קירוב וחבור יותר אל השם יתברך... והארץ יש לה הבחינה השנית, שהשם יתברך נבדל מהם" [הובא למעלה הערה 75]. הרי ש"המקבלים מקבלים לפי כחם, לפי ריחוק שלהם שהם רחוקים מן השם יתברך"; השמים הקרובים לה' מקבלים מה' חבור וקירוב, והארץ המרוחקת מה' מקבלת מה' הבדלה וריחוק.

(109) לשונו בנצח ישראל פ"ט [רלה:]: "ויש מתמיהים על דבר זה, איך יאמר בזה שהקב"ה בוכה, ואיך שייך בכיה אצל השם יתברך. אבל הדבר הזה, כי השם יתברך נראה ונגלה בעולם כפי מה שהוא המקבל. וכאשר נגלה הקב"ה על הים, נגלה כגבור עושה מלחמה. וכאשר נגלה על הר סיני, נגלה כזקן מלמד תורה [רש"י שמות כ, ב], וכך כל דבר ודבר נגלה הקב"ה כפי מה שראוי אל המקבל. וכאשר המקבל, שהם ישראל, יש להם חורבן בית המקדש, נגלה ונראה להם אל המקבל בבכייה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכא.] כתב: "ומפני שישראל הם בין האומות, ודבר זה הוא בטול מציאותם כמו שהתבאר, ודבר זה נחשב בטול העולם, וראוי שיהיה השם יתברך נמצא להם בעניין זה גם כן אל העולם. וכבר אמרנו כי על דבר שהוא בטול מציאות שייך הורדת דמעות, כי הורדת דמעות הוא גם כן אפיסה, לכך על כל הפסד יש בכייה והורדת דמעות. ומפני כי דבר זה מה שישראל בין האומות הוא בטול העולם, לכך נמצא השם יתברך אל העולם בעניין זה של הורדת דמעות" [ראה להלן הערה 113]. ומה שכתב כאן "ובזמן מן הזמנים שנמצא מאתו הבכיה לפי המקבל" יבואר בהערה 112.

(110) כמו שנאמר [דהי"א טז, כז] "הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו". בסמוך כתב: "כי מצד אמיתתו יתעלה ויתברך ההוד והשמחה לפניו". ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:] כתב: "השם יתברך יש בו כל השלימות, אין ראוי לומר עליו התעצבות, שאין שלימות רק כאשר יש שמחה וחדוה... כי ה'עוז וחדוה במקומו'". ובתפארת ישראל פל"ג [תצג.] כתב: "כי כל הדברים האלו אינם באמתתו יתברך, כי באמתתו יתברך הוא במדרגתו ובמעלתו... שהשמחה במעונו".

(111) להלן ר"פ ע כתב לגבי מקום המקדש בזה"ל: "לא יתכן שיהיה כל מקום ראוי אל החבור הזה... כי לכל דבר יש לו מקום לפי מעלתו, ואם כן צריך גם כן שיהיה אל החבור הקדוש הזה מקום מיוחד כפי מעלתו. ואם כי הוא יתברך מצד עצמו אין לו מקום וגבול מקיף אותו, מכל מקום דבר זה הוא מצד המקבל, כי המקבל אינו מקבל החבור רק במקום מיוחד, שהוא מוכן לו אל הקבלה. ואף על גב שהשמים ושמי השמים לא יכלכלו כבודו, מכל מקום מצד המקבל שייכים כל אלו הדברים. שכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד כי הוא יתברך נמצא לנמצאים כפי המקבלים, וכפי ענין הנמצאים בעצמם הם מקבלים כבודו יתברך. וכמו כן כאשר בא הוא יתברך אל הר סיני, והיה במקום מיוחד, לא ששייך זה אל השם יתברך חס ושלום, רק מצד המקבל, שהמקבל צריך אליו מקום מוכן אל החבור, ואליו נגלה במקום פלוני שהוא מוכן לו, כאשר ראוי אל המקבל. אבל מצד אמתת עצמו יתברך לא שייך זה, והדברים האלו ברורים".

(112) מה שמדגיש שהבכיה אינה תמידית, אלא היא "בזמן מן הזמנים" [וכן למעלה (לפני ציון 109) כתב "ובזמן מן הזמנים שנמצא מאתו הבכיה לפי המקבל"], מבואר בכת"י [תיב.], וז"ל: "ואל תטעה לומר חס ושלום שהשם יתברך היה צרה לפניו, כי יש בדבר נפלא למבינים, כי הדבר שהוא לזמן מן הזמנים, כגון הדבר שהיה גלוי לפי שעה בזמן השעבוד והצרה בלבד, ואינו ענין כולל שיהיה כך תמיד... והוא [הקב"ה] אינו תולה בזמן, ולפיכך אין זה חסרון בחוקו, כי הוא יתברך בלי זמן, ודבר שהוא בזמן אינו נמשך אחר אמיתתו יתברך ויתעלה, ורק שהוא נמשך אל דבר יוצא מאמתתו... לכך כל דבר שהוא בזמן מה, מצד שהוא יתברך אינו תולה בזמן, הזמן אינו מתייחס לו באמיתתו... כלל הדבר... כי היה הגלוי בסנה לפי ענין ישראל באותה שעה". ונקודה זו מתקשרת עם דבריו כאן שהכל נאמר "מצד המקבל", כי חלק מהותי "מצד המקבל" הוא הזמן, ולכך בהכרח הצרה מצד המקבל תהיה לשעה בלבד, כי כל ענייני המקבל תלויים בזמן. ומה שכתב "בכיה **גמורה** בתחתונים", לכאורה כוונתו לומר שאין צורך

להגביל או למעט מתוקף הבכיה הזאת, כי אף "בכיה גמורה" אינה סותרת לכבוד ה', וכמו שמבאר והולך.

(113) כי הבכיה היא על החסרון שפקד את האדם, וכמו שכתב באור חדש פ"ג [תשמ.], וז"ל: "כי הבכייה מורה על הפסד בכל מקום, כי כאשר מת לו מת, שהוא הפסד, יש כאן בכייה. והדמע אפיסת כח העין, לכך הבכייה מתייחס להפסד, וזה ידוע בכל מקום". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיז.] כתב: "על דבר שהוא בטול המציאות יש בכיה והורדת דמעות, כמו שהוא על מת". וכן כתב שם בהמשך הבאר [תכא.], והובא למעלה הערה 109. ובנתיב התורה פ"ד [קעד.] כתב: "כי הבכיה הוא על דבר שמגיע אל הבוכה, כאשר יש העדר בדבר שהוא קרוב ושייך אליו ביותר". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "ואין לך בכיה רק מפני שהוא חסר". ובח"א לגיטין צ: [ב, קל:] כתב: "כל בכיה הוא בטול והפסד למי שבוכה עליו, ולכך בוכין כאשר הגיע הפסד לקרוב". **ונאמר** [דברים לד, ה] "וימת שם משה וגו'". ושאלה על כך הגמרא [ב"ב טו.] "אפשר משה חי, וכתב 'וימת שם משה', אלא הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע". וכתב על כך בח"א שם [ג, סח:], וז"ל: "שהיה בוכה על מיתתו, וזהו התחלת מיתתו. כי לכך אמר 'בדמע' שהדמעות יוצאים מן האדם והולכים, ודבר זה התחלת סילוק גוף, ולכך הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'וימות'". וכן כתב בגו"א דברים פל"ד סוף אות ה [תקכא:]. **ואמרו חכמים** [ב"מ נט.] "מיום שחרב ביהמ"ק, ננעלו שערי תפלה... ואף על פי כן שערי דמעות לא ננעלו", וכתב על כך בח"א שם [ג, כד:]: "כי מפני שהדמעות הם בטול והפסד כח האדם, ודבר זה לא ננעל. כי כאשר חרב בהמ"ק, שהוא הוויית העולם, ננעלו כל השערים שהם הוויות העולם. והתפילה היא הוויות העולם, שהתפילה היא כסדר העולם... ולפיכך כאשר חרב בית המקדש שהוא הוויות העולם, ננעלו שערי תפלה. אבל שערי דמעה, שהם הפסד ובטול האדם, ואינם הוויות העולם, אין ענינם אל בית המקדש, ולכך אף אם נחרב בית המקדש, לא ננעלו שערי דמעה". וראה למעלה פכ"א הערה 8, ולהלן הערות 117, 139.

(114) לשונו בנצח ישראל פכ"ב [תע:]: "וכן מה שאמר [חגיגה יג:] קודם שחרב הבית כתיב [איוב כה, ג] 'היש מספר לגדודיו', ולאחר שחרב אמעט פמליא של מעלה. אף על גב שלא נמצא דבר זה בעצמו, רק כי כך הוא נמצא אל הנמצאים, שלא נגלה להם בשלימות כבוד מלכותו. ולפיכך אמר כאילו אמעט חס ושלום פמליא שלו, וכך נגלה אל העולם. וזה כי כאשר אין בית המקדש, שהוא היה היכל המלך כמו שהתבאר, אמעט גם כן שאין השם יתברך נגלה בכבוד מלכותו. אף כי בוודאי אצל השם יתברך אין שנוי וחסרון כלל, ולא שייך בו לומר כך, מכל מקום קודם שחרב בית המקדש היו

הנבראים מקבלים כבוד מלכותו כפי שלימות מעלתם, וכאשר חרב בית המקדש אין השם יתברך נגלה להם בכבוד מלכותו, כאשר חסר העולם הזה מן בית המקדש. וכל זה ברור, והבן הדברים, כי הם דברי אמת ברורים... ואין זה רק מצד המקבל, כי בודאי אין שנוי לעליונים, רק שכך נמצא השם יתברך אל עולם הזה שלא בשלימות כבודו. ויאמר כך כאשר לא נמצאו בשלימותן ובמעלתן מצד המקבל, כי סוף סוף יש בהם בחינה זאת, שנראה כך אל המקבל, הוא האדם" [ראה להלן הערה 137]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמב.] כתב: "כאשר ישראל בשלימות, נמצא השם יתברך אל העולם בשלימות כבודו. והפך זה גם כן, כאשר ישראל הם בצרה, אמר שהוא מיצר, רוצה לומר שהוא נמצא אל העולם שלא בשלימות כבודו, רק נמצא אליהם בהתעצבות" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 127, וראה להלן הערה 139].

(115) לשונו בתפארת ישראל פל"ג [תצד:]: "כאשר [הנמצאים] הם בשלמות, נמצא להם כפי מה שהם בשלמות, ונאמר בזה [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו'". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לה.] כתב: "כאשר הנמצאים בשלימות נאמר 'ישמח ה' במעשיו', שהם שלימים".

(116) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, באור חדש פ"ו [תתרכט:] כתב: "כאשר אמרנו בכמה מקומות כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". ושם פ"ט [תתתב:] כתב: "כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער, שהוא בחסרון". ובתפארת ישראל פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובנצח ישראל פס"ב [תתקלט:] כתב: "ידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד, כך השמחה בשביל ההשלמה". ובנתיב התורה פ"ד [רכא.] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה. והפך זה ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת, שהוא הפסד". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תי:], דר"ח פ"ו מ"ב [לד:], ועוד. וזהו שאומרים [מוסף לשלשה רגלים] "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו", וכן [זמירות ליל שבת] "שמחם בבנין שלם" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 155, פ"ז הערה 145, פכ"א הערה 8, ופרק זה הערה 98].

(117) אודות שהבכיה היא על חסרונו של הבוכה, כן נתבאר למעלה הערה 113. ואודות שעצבות היא מחמת החסרון, כן כתב באור חדש פ"ה [תתצ:]: "כאשר הוא עצב, וזה כאשר הוא בחסרון". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיט:] כתב: "כאשר מוכנים להפסד ראוי התעצבות". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב "השמחה הוא שלימות הנפש, כמו שהעצבון הוא חסרון הנפש". וראה להלן הערה 148.

(118) בראשית ו, יז "ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר וגו'", ופירש רש"י שם "ואני הנני מביא - הנני מוכן להסכים עם אותם שזרזוני ואמרו לפני כבר [תהלים ח, ה] 'מה אנוש כי תזכרנו'". הרי אנשי המבול "היו מוכנים להפסד". ואמרו חכמים [סנהדרין קז:] "דור המבול אין להם חלק לעולם הבא". ובגו"א בראשית פכ"ה אות יג [תכא:] כתב: "דור המבול... נתמו ונאבדו לגמרי, ולא נשאר נפשם וגופם".

(119) חגיגה ה: "אין עציבות לפני הקב"ה, שנאמר [דהי"א טז, כז] 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'". והרי העצבות שייכת לחומר, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תצז.], וז"ל: "מצד הגוף החמרי, שהוא בכח, ימצא התוגה". ובחו"א לסוטה יב. [ב, נב.] כתב: "כי הדבר הזה שהוא [בראשית ג, טז] 'בעצב תלדי בנים' היה בא מפאת החומר" [הובא למעלה פ"ז הערה 146]. לכך פשיטא ש"אצל אמתתו יתברך אין התעצבות". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הי"א כתב על הקב"ה "וכיון שנתברר שאינו גוף וגוייה יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ואין לו לא מות ולא חיים כחיי הגוף החי... ולא עצבות" [הובא למעלה הערה 95].

(120) לשונו בתפארת ישראל פל"ג [תצד:]: "לפיכך כאשר הנמצאים הם בעלי הפסד, כמו שהיו בדור המבול, נאמר [בראשית ו, ו] 'ויתעצב אל לבו', כי אז השם יתברך נמצא להם כפי המקבלים... וכאשר הם בשלמות, נמצא להם כפי מה שהם בשלמות, ונאמר בזה [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', הפך 'ויתעצב ה' אל לבו'".

(121) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תכ:]: "כמו שאפשר שיפעול עם זה כך, ועם זה כך, כן אפשר שאצל זה הוא שלא ברצון, והוא התעצבות, ואצל זה נמצא ברצון, כפי מה שהוא מוכן לקבל".

(122) אודות ש"ההוד לפניו", כך נאמר להדיא [דהי"א טז, כז] "הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו". ואודות ש"השמחה לפניו", כך משתמע ממה שנאמר בתורה "ושמחתם לפני ה' אלקיכם" [ויקרא כג, מ, ודברים יב, יב], "ושמחת לפני ה' אלקיך" [דברים יב, יח, שם טז, יא, ושם כז, ז]. ונאמר [תהלים סח, ד] "וצדיקים ישמחו יעלצו לפני אלקים וישישו בשמחה". וכן נאמר [תהלים ק, ב] "עבדו את ה' בשמחה בואו לפניו ברננה".

(123) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תיט.]: "ולכך בדור המבול כתיב [בראשית ו, ו] 'ויתעצב אל לבו'. ואף שאין התעצבות אל השם יתברך, כי חס ושלום לומר כזה, רק מפני שהיו חוטאים בדור המבול [בראשית ו, יא-יג], והיו מוכנים להפסד. וכאשר מוכנים להפסד, ראוי התעצבות, ולפיכך נאמר 'ויתעצב אל לבו', לפי מה שהוא יתברך נמצא ונראה אל הנבראים, ועל זה נאמר 'ויתעצב אל לבו', כפי שהוא יתברך עם הנבראים,

כפי מה שראוי לו המקבל. וכך המקבלים מקבלים מאתו דבר זה, מבלי שיהיה דבר זה בעצמו, רק כי כל זה הוא מצד המקבל, שכך ימצא אל המקבל, כפי אשר ראוי אל המקבל. לכך נמצא השם יתברך לנמצאים שלא ברצון, ולא נמצא להם בשלימות כבודו יתברך, כאשר המקבל מוכן וראוי לזה. ובדור המבול אשר היו חוטאים, והיו מוכנים להפסד, כך היה השם יתברך נמצא להם, וזה 'ויתעצב אל לבו', כי כפי אשר הוא עניין המקבלים, הוא יתברך עמהם, ואין בזה שנוי באמתת עצמו".

(124) גם בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכד:] הפנה את דבריו כלפי אנשים מסוימים, שכתב שם: "והנה האנשים אשר באו מקרוב הרחיקו מאד התפעלות כזה וכיוצא בו במקום אשר יאמר השמות האלו, המורה על הגשמות. ותימה מאלו האנשים וכו'". ובהמשך שם [קכו:] כתב "אלו החכמים אשר מקרוב באו, עלו בסולם השמימה וראשם מגיע בארץ, כי טרחו והעמיקו בדברים אשר אין צריך להם". אמנם בתפארת ישראל ר"פ לג [תפו.] ייחס שיטה זו לרמב"ם במו"נ ח"א [פרקים כז, כח, מח], ויובא בסמוך הערה 127. אמנם יקשה לומר שיכנה את הרמב"ם בשם "האנשים אשר באו מקרוב". ואולי כוונתו לספר מעשי ה' לר"א אשכנזי [במעשי בראשית פכ"ג] שהאריך לבאר ש"ויתעצב אל לבו" אינו מתפרש שה' התעצב, כי זה גשמות. וכן האברבנאל שופטים [י, טז] ביאר שהפסוק "ותקצר נפשו בעמל ישראל" אינו מוסב כלפי מעלה. וראה דר"ח פ"ה הערה 764.

(125) לשונו בתפארת ישראל פל"ג [תצג.]: "לפיכך באו כל הדברים כמו [בראשית ו, ו] 'ויתעצב', 'ותקצר נפשו בעמל ישראל', כי כל הדברים האלו אינם באמתתו יתברך, כי באמתתו יתברך הוא במדרגתו ובמעלתו, רק הוא נמצא כך אל המקבל כאשר לא היו עושים רצונו, ורצה הקב"ה להפסיד אותם במבול, היה נמצא לאדם באותו זמן בהתעצבות... וכן אמרו [ילקו"ש ח"ב תשמו] 'עורה למה תישן ה'' [תהלים מד, כד], וכי יש שינה לפני הקב"ה. אלא בשעה שישראל אינם עושים רצונו של מקום, כביכול כאילו יש שינה לפניו. הרי כי נקרא שינה מצד המקבל, שכך נמצא השם יתברך אצל האדם המקבל שהוא בעולם הזה". **ומקור ליסודו** [שהכל נאמר מצד המקבל] הוא מספר עבודת הקודש, חלק ראשון [חלק היחוד] פרקים יב-יג, שביאר בארוכה שמנין הספירות אינו מחייב רבוי באלהות חלילה, כי הכל הוא מצד המקבל, לא מצד הפועל. ושם פי"ב כתב: "וראיתי לאחד מחכמי הקבלה שכתב, וז"ל: עשר ספירות בלימה מיוחדים זה בזה יחוד נכון, וכולם באדון היחיד המאצילם כאור השמש... שאין השינוי אלא מצד המקבלים, בסוד אור השמש המכה בעשר זכוכיות, וכל זכוכית צבוע בצבע משונה

מצבע שאר תשעת הזכוכיות, והאור של השמש הנראה חוצה מעבר הזכוכיות מלובש בכל גווני הזכוכיות. והרואה אשר הוא בלתי משכיל ומבין אומר שהשינוי מצד אמתת אור השמש, שהאור עצמו נשתנה. אמנם המשכיל יבין וידע ידיעה ברורה שאין השינוי מצד אור השמש, כי אור השמש לא ישתנה, ולא ישיגהו שינוי ולא חילוק ולא פירוד, ואין השינוי והחילוק והפירוד אלא מצד המקבלים המשונים, אשר הגיע בהם אורו הפשוט המיוחד אשר נתלבש בהם, ונתלבשו הם בו, עד כאן לשונו". ושם ס"פ יג כתב: "יתבאר מכל זה אם כן שחלוף השמות ומנין הספירות לא יחייבו רבוי כלל באדון יחיד... והכל מצד המקבלים, וזה מה שבקשתי באורו בזה הפרק". והובא בחלקו בדר"ח פ"ה מ"ו [רא:-רב:].

(126) והנה בכל המקומות הנ"ל [כאן, להלן ר"פ ע, תפארת ישראל פל"ג (כל הפרק), נצח ישראל פ"ט (רלה:), שם פכ"ב (תסד:, תעא:), באר הגולה באר הרביעי (תיז., תלב.), גו"א שמות פ"ג אות ב (מד:), וח"א לע"ז ג: (ד, כה.)], חילק בין גילויו של הקב"ה כלפי המקבל, ולבין אמיתת הקב"ה לעצמו. אך בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכד.] ביאר זאת מצד שישנו הבדל בין פעולה לבין התפעלות, וכלשונו: "כל התוארים אשר נאמרו במקרא, כמו 'ויתעצב' [בראשית ו, ו], 'ותקצר נפשו בעמל ישראל' [שופטים י, טז], והכל שורש אחד להם, כי הענין הוא הפעולה אשר נגזר ממנו. וכן 'ותקצר נפשו בעמל ישראל', כאשר האדם פונה במחשבתו מן מי שאינו לו לרצון, ואחר שנתפצר לו מאוד עד שהוצרך לפנות לו, כאשר פונה לו פונה בקוצר נפש, פירוש שלא ברצון ובשמחה, רק מפני גודל הפצרה, ואין זה כמו מי שהוא פונה אל אוהבו, ואותו הענין נאמר עליו 'ותקצר נפשו'. והכל נאמר על הפעל, לכן לא יקשה לך כאן 'ויתעצב אל לבו', כי הוא נאמר על הפעל אשר בא מן העצבות, והוא התעוררות אל הנקמה... כי האדם כאשר מתעצב, אף על גב שהוא אדם גשמי, אין התעצבות רק פועל נמשך ממנו, יהיה האדם נפעל או לא נפעל, אין הכוונה על התפעלותו שהוא מתפעל, רק על הפעל שהוא נמשך ממנו. כן אצל השם יתברך, כאשר היה נמשך ממנו ונתחייב ממנו פעולת התעצבות יאמר 'ויתעצב', אף על גב שהוא אינו מתפעל, אין בזה כלום... כלל הדבר, כי הלשון אינו מונח רק על הפעולות, לכך נאמרו עליו השמות האלו. וכן יאמר גם כן בשינה 'עורה למה תישן' [תהלים מד, כד], כי כאשר לא ימשך ממנו העזר לישראל, הרי השינה. נמצא כי השינה כאשר אין פעולה נמשכת מן בעל הדבר. וכך נאמר על השם יתברך כאשר לא ימשכו הפעולות להגביר את ישראל על אויביהם, והרי השינה. נמצא לא שהשינה באה ממנו יתברך חס ושלום, אלא באה השינה הזאת מן ישראל כאשר אינם עושים

הטוב, ומכל מקום פעולת השינה נמצא, והוא בטול הפעולה, כי אין השינה זולת זה, לא שיהיה שינה בעצמו חס ושלום, והבן דברים אלו היטב. לכן תמצא כי רז"ל אמרו על השם יתברך 'הקב"ה בוכה' [חגיגה ה:], וכיוצא בזה, ואם היה זה חסרון בחוקו היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השם יתברך לומר כך. אבל הם לא הרחיקו, כי תמיד הוא נאמר על הפעולה. כי לא יאמר האדם בוכה על שינוי דבר באמיתות עצמו, רק על פעולת הבכיה הנמשכת... ובודאי אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך היה נבהל ומצטער ומתפעל, חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחוקו, אבל כל אלו התוארים הם על הפעולה הבאה מאתו, מבלי שיהיה הוא יתברך מקבל שום התפעלות". והתאחדותם להדדי של דבריו בגו"א עם דבריו בשאר ספריו היא, שכל התפעלות היא כלפי עצמו [לכך לא תאמר כלפי מעלה], ואילו כל פעולה היא כלפי זולתו [לכך תאמר כלפי מעלה].

(127) שתרגם "ויתעצב" [בראשית ו, ו] "ואמר במימריה למתבר תקפהון כרעותיה", שפירושו שה' אמר שרצונו לשבור את כח האדם. ובתפארת ישראל ר"פ לג [תפו.] כתב: "'וירד ה' על הר סיני' [שמות יט, כ]. בענין הירידה הזאת... דעת הרמב"ם ז"ל בענין זה [מו"נ ח"א פרקים כז, כח, מח] כי הירידה והביאה הנאמר אצל השם יתברך מביא גשמות, ולפיכך דעתו ז"ל כי מה שתרגם אונקלוס 'ארדה' [בראשית יח, כא] 'אתגלי', 'וארד' [שמות ג, ח] 'ואתגלי', הכל להרחיק הגשמיות... והאריך הרמב"ם ז"ל בענין זה מאד". והמו"נ ח"א פכ"ז כתב: "אונקלוס הגר שלם מאוד בלשון העברית והארמית. וכבר שם השתדלותו בסילוק ההגשמה, וכל תואר יתארהו הכתוב שיביא אל הגשמות, יפרשהו כפי ענינו. וכל מה שימצאהו מאלו השמות המורים על מין ממיני התנועה, ישים עניני התנועה - הגלות והראות אור נברא, כלומר שכינה או השגחה. והנה תרגם... 'וירד ה'' [שמות יט, כ] 'ואתגלי ה''. ולא אמר 'ונחת ה''. 'ארדה נא ואראה' [בראשית יח, כא] 'אתגלי כען ואחזי', וזה נמשך בפרושו". וראה הערה הבאה.

(128) כמבואר בהערה הקודמת. והרד"ק [שופטים ט, יג] כתב "תרגם אנקלוס 'ויתעצב אל לבו' 'ואמר במימריה למיתבר תוקפיהון כרעותיה', הרחיק לשון העצבון ממנו יתברך".

(129) לשונו בתפארת ישראל פל"ג [תפו:]: "אמנם אני אומר כי לא רצה אונקלוס להרחיק הגשמיות, שכל אלו דברים אינם מביאים גשמות, שאם היו מביאים גשמות, חס ושלום שיהיה בתורה דבר המביא גשמות... כי כל הדברים אלו אינם מביאים גשמות. כי מה שאמר הכתוב [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', וכיוצא בזה, הם נאמרים כלפי האדם, כי כך נמצא השם יתברך אצל האדם שהיה יורד מן השמים על הר סיני. וכיון

שכך הוא אצל האדם, אף כי באמתת עצמו אין הדבר כך, רק שכך נמצא אל האדם, יאמר עליו כפי מה שהוא נמצא אל האדם". וכן העבודת הקודש ח"ג [חלק התכלית] פל"א ביאר שאין כוונת אונקלוס להרחיק את הגשמות, כי אם התורה לא הרחיקתו, מדוע אונקלוס יחוש לכך.

(130) לשונו בתפארת ישראל פל"ג [תצה.] "והנה מה שתרגם אונקלוס לפעמים [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני' 'ואתגלי'... דעת אונקלוס כי ראוי לתרגם דרך כבוד, ולכך 'וירד ה' על וגו'', שאין זה דרך כבוד שיהיה יורד מן השמים למטה, תרגם אותו דרך כבוד 'ואתגלי'... וכן בכל מקום כאשר היה צריך לתרגם דרך כבוד, היה מתרגם דרך כבוד". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:], וביאר שם מדוע אונקלוס תרגם דרך כבוד, לעומת המקרא עצמו, וכלשונו: "אין בכל אלו גשמות כלל, רק שאין זה דרך כבוד לתרגם כך, שהתרגום הוא פירוש, ואין לפרש כך. אבל המקרא לא הרחיק דבר כזה ממנו יתברך, ואין צריך להרחיק, כי אין בשום אלה כלל גשמות למבין, רק שיש לתרגם ולפרש דרך כבוד למעלה". וכוונתו היא שהפירוש הוא ביחס לזולת, וביחס לזולת יש ענין של כבוד. אך המקרא עצמו אינו נאמר לזולת, אלא לעצמו, ובזה אין ענין של כבוד. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שפז.]: "כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו... כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת" [ראה להלן פכ"ד הערה 50]. ובח"א לשבת קמה: [א, עח.] כתב: "כי זהו ענין הכבוד שהוא כנגד הזולת, ולא כנגד עצמו. ולפיכך כאשר הוא אצל הזולת שייך כבוד".

(131) פירוש - ישראל הם העלולים הראשונים מה' [יבואר בהערה הבאה], לכך ה' מתגלה בעולם כפי מציאותם של ישראל, ולא כפי מציאותם של שאר עלולים.

(132) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן ר"פ כט כתב: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'' [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' [דברים כא, יז], כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גילוי כחו של הקב"ה בעולם הזה. כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה. וכמו שהראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש, כי הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית, שלא נמצא זה בשאר, וכך ישראל שהם ראשית, נבדלים מכל האומות, והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית... כלל הדבר, כי 'בני בכורי' רצה לומר כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך, כמו שהבן הוא עלול מן האב. והם עלולים ראשונה אל השם יתברך, לכך קראם 'בני בכורי'". ולהלן

פס"ז כתב: "כי המשפט חייב שיהיה נמצא העלה עם העלול, ואין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל, ולכך נקראו [שמות ד, כב] 'בני בכורי', ולפיכך השכינה עמהם". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים בנים, כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה". ושם בסוף הפרק כתב: "הנה התבאר קצת מן הראיות מן דברי חכמים שהפליגו בחכמתם, וכולם יענו ויעידו ויגידו שישראל בשביל שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה לכל הנמצאים, השם יתברך קרוב אליהם ומצטרף אליהם". ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול הוא מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות העילה ועל מהות העילה". **ואמרו חכמים** [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' [בראשית ב, א], מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א שם [א, סב:] כתב: "לפי שישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א], כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך. ולפיכך כאשר אומר 'ויכלו' שזהו העדות מן העלול על העלה שהוא פעל הכל, והוא יתברך העלה, ובזה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א לחולין [ד, קי.] כתב: "כי העלול מורה על העלה, וישראל הם עלולים ראשונים אל השם יתברך, כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה, כי ישראל הם עלולים ראשונים" [ראה למעלה הערות 77, 87]. וכן הוא בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:-רלה:], ובסוף דבריו שם כתב: "זהו שאמר הכתוב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', ואם יהיה בכם שום שניות וחילוק, כאילו היה

חס ושלום בו, כי העלול מורה על העלה". וראה הערה הבאה, פכ"ט הערה 8, ופל"ח הערה 37.

(133) חידוש גדול יש בדבריו כאן, כי במקבילות שהובאו בהערה הקודמת עולה שהיות ישראל "העלולים הראשונים" מחייבת שישראל יהיו מורים על הקב"ה עלתם. אך כאן מבאר לאידך גיסא; היות ישראל עלולים ראשונים מחייבת שהשם יתברך יתגלה בעולם כפי מציאותם של ישראל. ונראה ששני דברים אלו [ישראל מורים על ה', וה' מורה על ישראל] הם שני צדדים של מטבע אחת. כי הואיל וישראל מורים על העלה, לכן כהמשך לכך בכל מצב שישראל יהיו, מצב זה יתייחס לעלה, בין לטוב ובין למוטב. וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלה:], וז"ל: "זהו שאמר הכתוב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', ואם יהיה בכם שום שניות וחילוק, כאילו היה חס ושלום בו, כי העלול מורה על העלה". הרי אע"פ שלא שייך כלל כלפי מעלה שום שניות וחילוק, מ"מ כאשר יהיה בישראל שום שניות וחילוק זה ח"ו יתפרש גם כלפי מעלה, כי "פארו עלי ופארי עליו" [משירת "אנעים זמירות"]. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שצ:], וז"ל: "הוא יתברך עילה אל ישראל... ויש דביקות אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עלה בלא עלול. ולפיכך מצטרפים אליו ישראל בלי פירוד כלל, ובלי ריוח בין הדבקים. ולפיכך הכבוד הוא מישראל אשר הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, מצטרפים אליו לגמרי. ולא כן הכבוד שהוא משאר הנמצאים, עם שכלם הם כבודו מה שהם עלולים ממנו, וכל אשר הוא עלול מן השם יתברך הוא כבודו יתברך, מכל מקום אינם נבראים בעצם ובראשונה מאתו, ואין כאן דביקות גמור אליו יתברך. ולכך הכבוד הזה נקרא 'מלבוש', שאין המלבוש, אף שהוא כבוד של הלובש, אין הכבוד הזה דבוק בו. אבל הכבוד מישראל, במה שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, אין כאן פירוד כלל. ולפיכך הכבוד הזה שהוא מישראל, שהם עלולים בעצם, נקרא 'תפילין', שהם תכשיט כבוד דבוק בבעל התפילין". ובח"א לקידושין ע: [ב, קנ.] כתב: "כי מן סבה הראשונה משתלשלים ישראל, וכמו שהם משתלשלים מן הסבה הראשונה, כך הסבה הראשונה להם לאלקים, ומחזיר אחריהם, כי אין עילה בלא עלול. וכמו האב מחזיר על הבן, כך ישראל, שנקראים 'בנים' מפני שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, הוא יתברך מחזיר אחריהם. אבל הגר שאין בו דבר זה, צריך להתדבק מעצמו בו יתברך, וזה מבואר". וראה להלן פכ"ט הערה 8.

(134) כמו שנאמר [יהושע ז, ט] "וישמעו הכנעני וכל יושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול", הרי ששמו יתברך תלוי בכנסת ישראל.

ופסוק זה הביא בכמה מקומות בספריו, וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות ה [תקו:] כתב בביאור דברי רש"י [במדבר לא, ג] "שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה", וז"ל: "היינו מפני שכתיב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי שם ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקב"ה". בדר"ח פ"ו מ"י [שמח.] כתב: "ישראל הם נבראים לעצמו יתברך, דהיינו שבישראל תולה אלקותו, כיון שנקרא שמו יתברך על ישראל. וזה שאמר הכתוב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "שאם ח"ו יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רס:], שם פס"ב [תתקלו:], ודרשת שבת הגדול [ריא:]. וראה למעלה פ"ג הערה 2, ופרק זה הערה 90, שיסוד זה נתבאר שם. ו"שמו מתיחס אל ישראל" פירושו שמלכותו חלה על ישראל, וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ז [תקלח:]: "נקרא שמו רק על האומה הנבחרת, ואין מלכותו רק על האומה הנבחרת. וזהו [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... כי הכתוב אומר כי על ישראל נקרא שמו, ומלכותו עליהם". ובבאר הגולה באר השלישי [רעג:] כתב: "נקרא שמו על ישראל, והוא יתברך מלך עליהם". וראה להלן פל"ט הערות 17, 212.

(135) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ב [מה.]: "וזהו פירוש 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה, אין מלכותו בשלימות, ולפיכך נגלה מתוך הסנה. אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העולם הזה, כי ישראל הם בעולם הזה, וכאשר ישראל בצרה, אז אין מלכותו בשלימות בעולם הזה" [הובא למעלה הערה 103]. ובגו"א דברים פ"ל אות א [תסג:] כתב: "ישראל, הגלות שלהם מגיע לעצם כבודו, שהשם יתברך נקרא 'אלקי ישראל' [שמות כד, י]... וכאשר גלו, במה שעצם כבודו דבק בהם, כאילו גלה אתם". ובאור חדש פ"ד [תתכט.] כתב: "מאחר שהוא יתברך עם ישראל, וישראל הם בגלותם, הרי נאמר עליו גלות מצד הזה, כי שכינתו יתברך עם ישראל". על כך הטביעו חז"ל את הביטוי "שכינתא עמהון בגלותא" [זוה"ק ח"א קכ:]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת. הנה נאמר [ישעיה סג, ט] "בכל צרתם **לו** צר", וזהו הקרי של הפסוק. אך הכתיב הוא "בכל צרתם **לא** צר". ולפי דבריו הענין נפלא; הפסוק מדגיש את שני ההבטים שיש בצרתם של ישראל; עד כמה שנוגע לכבודו יתברך מצד אמיתת עצמו, "לא צר". אך עד כמה שנוגע לגלויו יתברך מצד המקבל, "לו צר". וכבר ביאר בתפארת ישראל פס"ו [תתרכב:] שהכתיב רחוק יותר מהאדם מאשר הקרי, שהוא מקורב יותר לאדם. לכך הכתיב נאמר כלפי ה' מצד עצמו, והקרי נאמר מצד גלוי יתברך

לאדם. וראה להלן פל"ט הערות 17, 212, שגם שם מתבאר שהקב"ה נגלה לעולם כפי שהוא נגלה לישראל.

(136) כפי שהביא למעלה [לפני ציון 97].

(137) מלשונו משמע שחורבן הבית הוא חסרון לכל הנמצאים, ולאו דוקא לישראל. ואע"פ שלמעלה [לאחר ציון 130] תלה התגלות ה' בעולם בישראל בלבד, שהם "העלולים הראשונים" ולכך "השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל וכפי מדריגת ישראל" [לשונו למעלה לאחר ציון 132], מ"מ המבול יוכיח שהוא הדין כאשר כל הנמצאים מקבלים חסרון [וכמבואר למעלה לאחר ציון 117]. וחורבן בית המקדש הוא חסרון לכל העולם, וכמו שאמרו חכמים [סוכה נה:] "אוי להם לעובדי כוכבים, שאבדו ואין יודעין מה שאבדו. בזמן שבית המקדש קיים, מזבח מכפר עליהן, ועכשיו מי מכפר עליהן". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלט.] כתב: "כי בית המקדש הוא שלימות העולם בכלל, מפני ששכינתו עם הנמצאים... ומפני כי בית המקדש שלימות המציאות בכלל, ולפיכך השם יתברך נמצא למציאות בכלל שלא בשלימות כבודו... כאשר בית המקדש הוא שלימות המציאות, ובטול שלו הוא הפסד הכל, כי עתה אין השם יתברך עם הנמצאים כמו שהיה... ושלימותם על ידי בית המקדש, וכאשר חרב בית המקדש, לא היה כמו שהיה בראשונה, ודבר זה נחשב הפסד המציאות" [הובא למעלה הערה 97, וראה מה שהוקשה שם. וראה להלן פכ"ה הערה 67]. ושם בבאר הששי [שמז:] כתב: "על ידי הבית הזה היה חבור ישראל לאביהם שבשמים, ועל ידו היה חבור כל העולם אל השם יתברך". ובנצח ישראל פ"ה [פז.] כתב: "כי למעלת בית המקדש, ראוי שיהיה בית המקדש שלימות אל כל העולם, לא לישראל בלבד. ולפיכך אמרה תורה [נזיר כב. (עפ"י ויקרא כב, יח "איש איש מבית ישראל ומן הגר בישראל אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם וגו'")] לקבל קרבנות מן הגוים המקריבים קרבנות". ושם פכ"ב [תע:] כתב: "וכן מה שאמר [חגיגה יג:] קודם שחרב הבית כתיב [איוב כה, ג] 'היש מספר לגדודיו', ולאחר שחרב אמעט פמליא של מעלה. אף על גב שלא נמצא דבר זה בעצמו, רק כי כך הוא נמצא אל הנמצאים, שלא נגלה להם בשלימות כבוד מלכותו. ולפיכך אמר כאילו אמעט חס ושלום פמליא שלו, וכך נגלה אל העולם. וזה כי כאשר אין בית המקדש, שהוא היה היכל המלך כמו שהתבאר, אמעט גם כן שאין השם יתברך נגלה בכבוד מלכותו. אף כי בוודאי אצל השם יתברך אין שנוי וחסרון כלל, ולא שייך בו לומר כך, מכל מקום קודם שחרב בית המקדש היו הנבראים מקבלים כבוד מלכותו כפי שלימות מעלתם, וכאשר חרב בית המקדש אין השם יתברך נגלה להם בכבוד מלכותו,

כאשר חסר העולם הזה מן בית המקדש" [הובא למעלה הערה 114]. ובהמשך הפרק שם [תעג.] כתב: "כאשר נחרב הבית, שנמשך אחר זה חסרון בעולם הזה, במה שבית המקדש שלימות לכל העולם, וכאשר חרב בית המקדש, היו התחתונים נבדלים מן העליונים. כי על ידי בית המקדש, שהוא בתחתונים, יש להם לתחתונים דביקות וחבור בעליונים, ולפיכך היתה הברכה... כי בבטול בית המקדש בטלה הברכה מן העולם... שלא היה ברכה לא בלילה, ולא ברכה ביום". וכל הפרק הזה בנצח ישראל הוקדש לבאר שחורבן הבית פעל חסרון בכל העולם. וראה להלן הערה 147.

(138) אודות שגלות ישראל היא תוצאה מחורבן הבית, כן אמרו חכמים [ברכות ג.] "שלש משמרות הוי הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי, ואומר; אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתים לבין אומות העולם... שמעתי בת קול שמנהמת כיונה, ואומרת; אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתים לבין האומות". ובנצח ישראל פ"ט [רכד.] כתב: "כי כאשר ישראל היו דביקים בו יתברך, אי אפשר שיהיו גולים מן הארץ... אבל בשביל שנכרתו ישראל מן העיקר, הוא השם יתברך, ולכך הלכו ישראל בגולה". לכך ברי הוא שחורבן הבית מאפשר את הגלות, כי בכך התמעטה דביקות ישראל בה'. ואודות שגלות ישראל היא חסרון לכל הנמצאים [כמו החורבן (ראה הערה קודמת)], כן כתב כמה פעמים בנצח ישראל. וכגון, שם בתחילת פכ"ב [תנח.] כתב: "כי האומה הזאת, אשר בחר בה השם יתברך, היא עיקר המציאות בעולם, ובשביל כך כאשר באו בגלות נחשב דבר גדול מאוד, שיהיה השתנות בדבר שהוא עיקר העולם". ובהמשך הפרק שם [תסג:] כתב: "והתבאר לך השנוי אשר יש בעולם מצד גלות ישראל. ואין זה נחשב חסרון במה, רק כי נחשב חסרון בדבר שהוא עיקר כונת השם יתברך, עד שדבר זה כאילו כל העולם בטל. וזה מפני שהוא יתברך העלה אל ישראל, ומצד הזה היה ראוי שיהיה כאן הקשר העלול עם העלה לגמרי. וכאשר נפרד העלול מן העלה... ונעשה פירוד זה, שהוא שנוי אשר אין ראוי שיהיה כלל". ושם ר"פ כד [תקח.] כתב: "מן המבואר כי גלות ישראל וחורבן בית קדשנו ותפארתנו הוא שנוי בסדר העולם". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב: "כי כאשר ישראל הם תוך האומות נחשבו אבודים לגמרי, וכדכתיב [ויקרא כו, לח] 'ואבדתם בגוים', כי איך אפשר שיהיה נחשב כי יש מציאות להם לישראל, כי כל אומה יש לה ארץ שיושבת עליה, והאומה הזאת אין לה ארץ שיושבים עליה כלל, וכאילו אינם נמצאים, ולכך כתיב 'ואבדתם בגוים'... ישראל הם האומה שבשבילם נברא [העולם], כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', בשביל ראשית ברא העולם,

ואין 'ראשית' אלא ישראל, שנאמר [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'. וכאשר ישראל הם תחת האומות, ואין להם מציאות, אם כן העולם כולו בטל, שהרי בשביל כך נברא העולם. ולכך השם יתברך מחכה שיגאל את ישראל, שאז יהיה נמצא העולם בשלימות" [הובא בחלקו למעלה פ"ח הערה 323].

(139) "נמצא בכיה גמורה בתחתונים, שהוא הפך השלימות. ואין זה נגד כבוד השם יתברך אם ימצא בנמצאים המקבלים דבר כזה, שהוא מצד המקבלים, שלא ימצא אצלם כבוד ה', עד שימצא בהם בכיה. ורצה לומר שלא נמצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים" [לשונו למעלה לאחר ציון 112]. ואודות שבכיה מורה על חסרון והעדר שלימות, ראה למעלה הערה 113.

(140) כן כתב בהסברו השני בבאר הגולה באר הרביעי [תלו.], וז"ל: "ועוד יש לפרש, כי יש אשר הם מוכרחים, והם צורת העולם, ואם ישתנו היה בטול אל העולם, ודבר זה נקרא 'בתי בראי', כי עיקר צורת הטרקלין שעליו נקרא שם 'טרקלין' הם החדרים החיצוניים, כי אם היה חסר מבחוץ, היה הטרקלין נחסר מצורתו. אבל חסרון מבפנים אינו חסרון, שאינו נחסר מצורת הדבר כלל. וכך קיימא לן [חולין מז:] חסרון מבפנים לא שמיה חסרון, להיות נחשב החסרון בפנים בטול לגמרי אל הדבר. ונמצא לפי זה שהחדרים הפנימיים אין להם דבר זה, שאינם צורת הטרקלין, שתאמר אם היה חסר מבפנים שהיה חסר הטרקלין".

(141) כי הצורה חלה על הגלוי, וכמבואר בהערה הקודמת. ולהלן ס"פ סז כתב: "כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא, ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי... שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה, שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא".

(142) המשך לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תלז.]: "וזה שאמר 'לא קשיא, הא בבתי בראי', דאיכא שמחה, 'והא בבתי גואי', דליכא שמחה. פירוש, 'בתי בראי' נקרא המציאות אשר הוא מוכרח, וזולת זה היה בטל צורת העולם לגמרי. לכן נקרא 'בתי בראי', כי צורת הבניין מבחוץ הוא עיקר, כמו שהתבאר. ואין ראוי שיהיה בזה הפסד, שאם כן יהיה העולם בטל, והשם יתברך ברא העולם שיהיה קיים. ולפיכך בבתי בראי איכא שמחה, ששם לא נמצא השתנות כלל, והוא יתברך נגלה ונמצא לעולם כפי מה שהוא הנמצא".

(143) המשך לשונו בבאר הגולה שם [תלז.]: "אבל בבתי גואי, שאין זה צורת העולם, שם ימצא בכיה, כי שם מקבל העולם הפסד, וימצא הוא יתברך לשם כפי מה שהוא המקבל. וזה שאמר בבתי גוואי ימצא בכיה על גאותן של ישראל, שמה שהיו ישראל ברוממותן ובמדריגתן על כל האומות, דבר זה יכנס תחת מה שכולל הדבר אשר אינו מוכרח, רק היא שלימות מעלה. ולפיכך דבר זה הוא שייך אל בתי גואי, כי בתי גואי אינם צורת הבנין. ולפיכך בדבר זה ימצא ההשתנות, בדבר שאינו הכרחי. וכן כל הדברים אשר הם ברכה בלבד, ואינו דבר מוכרח, לדבר זה היה בטול. ולפיכך אמרו ז"ל [סוטה מח.] משחרב הבית פסק הברכה. וכן שאר דברים שהיו בטלים, אינם דברים מוכרחים, רק תוספת ברכה וטובה, ולדבר זה היה בטול, וזה הכל נקרא 'בתי גואי', שאינו עיקר, ואין צורת העולם זה נקרא 'בתי גואי'. ולכך נמצא השם יתברך בבתי גואי בבכיה, שכל בכיה הוא על בטול והפסד".

(144) באר הרביעי [תלב.-תמא.], והובא בחלקו בהערות הקודמות.

(145) הנה כאן מפנה את הלומד לעיין בדבריו בבאר הגולה, ומכך משמע שדבריו כאן הם כדבריו בבאר הגולה. אך בבאר הגולה שם [באר הרביעי (תלח:)] כתב שדבריו שם אינם לגמרי כדבריו בגבורות ה', וכלשונו: "ובחבור גבורות ה' פרשנו שם קצת בענין אחר. וכל הדברים הם עניין אחד לגמרי, כאשר תבין אותם". וזה תמוה, כי מלבד המשמעות מדבריו כאן, הרי דבריו כאן הם בדיוק כדבריו שם [שבחורבן לא היה חסרון בדברים השייכים לצורת העולם], וכמובא בהערות הקודמות. אך כנראה שדבריו בבאר הגולה מכוונים לדבריו כאן בכת"י [תיב:], שכתב שם: "כי מצד הנגלה שהוא דבר שהוא בפעל, בודאי שמחה איכא וכל שלימות, אבל בבתי גואי שהוא נסתר ואינו בפעל, מצד שאינו בפעל יש בכיה... כי דבר שהוא נגלה הוא בפעל, ודבר שאינו שאינו נגלה אינו בפעל. ולפיכך בתי גואי מתיחס אל דבר שאינו בפעל, שמציאותו נסתר, ושם יש בכיה, מצד שאין מציאותו בפעל אינו מתייחס אל השם יתברך". נמצא שהסברו בבאר הגולה [בתי בראי הם כנגד הדברים ההכרחים בבריאה, השייכים לצורת העולם, ובתי גואי הם כנגד הדברים הנוספים בבריאה] אינם זהים עם דבריו בכת"י כאן [בתי גואי הם כנגד הדברים שאינם בפעל, ובתי בראי הם כנגד הדברים שיצאו לפעל]. וכאמור, זהו הסברו השני בבאר הגולה שם. **והסברו הראשון** בבאר הגולה שם [תלג.] הוא ש"בתי בראי" הם כנגד החלקים הגלוים בעולם, ו"בתי גואי" הם כנגד החלקים הנסתרים בעולם, וכלשונו: "ודע, כי לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה. נתן אל ישראל מקום בעולם הראוי לישראל, ולאומות יש מקום בעולם הראוי להם.

כי יש דבר שמקומו הראוי לו בפנימיות הטרקלין, דהיינו שיש לו מדריגה הפנימית בעולם, ויש שמקומו בחדר החיצון מן הטרקלין, שמדריגתו מדריגה חצונית, הכל לפי מה שהוא, יש לו מקום. נמצא כי העולם הזה הוא כמו בית, שיש לו מקומות מתחלפות, חדרים פנימיים וחיצוניים. ודבר זה נמצא מאוד שהעולם נקרא 'בית', כמו שאמר הכתוב [משלי ט, א] 'חכמת נשים בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה', ודרשו פסוק זה בפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין לח.] על העולם שנברא בשבעת ימי בראשית, כדאיתא שם. וחילוק יש בין חיצונית והפנימית; כי לעולם הפנימי הוא לקדושה האלקית, וזה בכמה מקומות, כי הפנימי הנסתר הוא מיוחד לקדושה. וזה שאמר 'הא בבתי בראי הא בבתי גואי', וזה כי 'בתי בראי' נקרא מקום שאין מוכן לקדושה אלקית, שהקדושה מקומה בפנים, ודבר זה מבואר מאוד. וראיה לזה, ארבעה דגלים לארבע רוחות, והאוהל מועד, שהוא הקדושה, היה בפנימי [במדבר ב, יז (וכן כתב להלן שלהי פ"ס)]. ודבר זה ימצא תמיד. וזה שאמר 'לא קשיא, הא בבתי בראי, הא בבתי גואי'. כי הקדושה שייך אל ישראל, שהם קדושים, והם אינם נמצאים בשלימות כאשר בית המקדש חרב. וימצא השם יתברך אליהם כפי אשר הם שלא בשלימות, ושם ימצא הבכיה. ובבתי בראי, שם ימצא השמחה, במה ששם לא ימצא הבכיה ושנוי כלל. רק מה שכולל המעלה הפנימית בעולם, אשר שייך שם הדברים אשר הם אלקיים וקדושים, שם תמצא הבכיה, כאשר בית המקדש, שהוא עיקר הקדושה האלקית, חרב. וזה שאמר [ירמיה יג, ז] 'במסתרים תבכה נפשי'. וידוע כי ארץ ישראל באמצע העולם, וירושלים באמצע ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים [תנחומא קדושים אות י]. ולפיכך בית המקדש נחשב בפנים. וכן כל הדברים הקדושים. וכאשר חרב בית המקדש, והקדושה הפנימית בטל, אז השם יתברך נמצא בהתעצבות ובבכיה בבתי גואי, אל אותן המיוחסים אל הדברים הקדושים. ונמצא השם יתברך אליהם כפי מה שהם, כי יש בהם הבטול, וכך נמצא השם יתברך אליהם בבכיה". **ומעין הסבר זה** כתב בנצח ישראל פ"ט [רלו:], וז"ל: "ומוקי ליה בבתי גואי, אבל בבתי בראי [דהי"א טז, כא] 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'. ודבר זה, כי בתי גוואי הם כלפי הנשמה, שהיא יושבת בחדרי חדרים, וכמו שאמרו בפרק קמא דברכות [י.] מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף הנשמה יושבת בחדרי חדרים. ואל הנשמה נגלה בבכיה, כי הנשמה, שהיא יושבת בחדרי חדרים, בודאי חסירה כאשר חרב בית המקדש. שבזמן שבית המקדש קיים היה לנשמה כפרה על ידי קרבנות בבית המקדש, והיה הנבואה והתורה וכל הדברים אשר הם שייכים לנשמה, ועתה הם חסרים. אבל הגוף, שהוא כנגד בתי בראי, שם לא נגלה רק בשמחה ובהדר, כי אין לדבר הזה שום

חסרון. ולכך בבתי בראי איכא שמחה, ובבתי גוואי ליכא שמחה". **נמצא שביאר** ארבעה הסברים למאמר זה; (א) כאן ובהסברו השני בבאר הגולה באר הרביעי ביאר ש"בתי בראי" הם דברים השייכים לצורת העולם, ו"בתי גואי" הם דברים השייכים לתוספת שבעולם. (ב) בכת"י כאן ביאר ש"בתי בראי" הם הדברים שיצאו לפועל, ו"בתי גואי" הם הדברים הנסתרים שלא יצאו לפועל. (ג) בהסברו הראשון בבאר הגולה באר הרביעי ביאר ש"בתי בראי" הם הדברים החיצוניים בעולם, ו"בתי גואי" הם הדברים הקדושים והפנימים בעולם. (ד) בנצח ישראל פ"ט ביאר ש"בתי בראי" הם ענייני הגוף, ו"בתי גואי" הם ענייני הנשמה. וכאמור למעלה בתחילת הערה זו, בבאר הגולה כתב על השוני שבין דבריו שם לדבריו בכת"י כאן ש"כל הדברים הם עניין אחד לגמרי, כאשר תבין אותם", ונראה שמשפט זה כחו יפה לכל ארבעת הסבריו.

(146) כמבואר למעלה [לאחר ציון 117] ההתעצבות שהיתה בדור המבול.

(147) לא נאמר במקרא "ויתעצב" בחורבן הבית, אך חז"ל [חגיגה ה:] אמרו שהקב"ה בוכה על החורבן, ומשוה בכיה להתעצבות. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 114], ויובא שוב בהערה הבאה. ומשוה חורבן כל העולם לחורבן הבית, כי גם חורבן הבית הוא הפסד לכל העולם, וכמבואר למעלה הערה 137.

(148) לשונו למעלה [לאחר ציון 114]: "אם ימצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים, יאמר שהוא שמח, כי השמחה היא שלימות למשמח. וכאשר לא ימצא למקבלים בשלימות כבודו, יאמר שהוא מתעצב ושהוא בוכה, כי הבכיה וההתעצבות הוא בלתי שלימות למתעצב ולבוכה".

(149) כמבואר עד כה הרבה פעמים. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמג:] כתב: "ומכל מקום הכל מצד המקבלים, כי מצד עצמו יתברך אין לומר עליו שנוי כלל, כי אם מצד המקבלים. ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו, וכיוצא בהם, נאמרו מצד המקבל. ושוב לא יהיה לך קשה אחד מכל הדברים שהוקשה להם". ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:-תצב:] האריך לבאר מדוע אכן הכל נקבע לפי הכנת המקבלים, ובתוך דבריו כתב שם [תצב.]: "זהו עיקר הגדול שעליו נבנה דברים גדולים, כי השם יתברך נמצא לפי המקבל... ודבר זה הוא יסוד גדול מאד מאד, ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד". וראה הערה הבאה.

(150) מה שרומז שדברים אלו שייכים לפנימיות, כן כתב בתפארת ישראל פל"ג [תצא:], וז"ל: "ועוד יש בזה דבר גנוז מאד, וכאשר תבין ותדע, כי לגמרי מכל וכל יש לאדם משפט הנקודה שהיא בתוך העיגול. וזה כי כמו שהנקודה היא תוך ואמצע העגול, כך

האדם הוא אמצעי בין העליונים והתחתונים. ולפיכך האדם גם כן עיקר המציאות, כי אמצעי הדבר הוא עיקר הדבר, ודבר זה ידוע. ולפי זה הכל מתיחס אל האדם, שהוא עיקר הכל. ודבר זה ברור ואמת, אין כאן להאריך, כי הוא דבר עמוק. עוד אולי יתבאר במקום אחר, כי הוא מסודי התורה ומסתרי החכמה". וראה להלן פל"ד הערה 155.

(151) אודות שלמבינים כראוי אין ספק בפירושו, ורק לאלו שאינם מבינים כראוי יש ספק, כן כתב בבאר הגולה באר הששי [רעא:], וז"ל: "בודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים... אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה... לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשטו.] כתב: "אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "וזה פירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט [קסז:] כתב: "ודברים אלו דברים ברורים מאד, לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר השלישי [רפא.] כתב: "הכל הוא אמת, רק מי שאינו עומד על דבריהם נראה לו הדבר זר". ושם בבאר החמישי [קה.] כתב: "והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה". וראה להלן פכ"ה הערה 109, ופל"ט הערה 70, ופמ"א הערה 112.

(152) דע, שאף על פי שמדגיש כאן חזור ושוב שהדברים נאמרו מצד המקבל, מ"מ אין הכוונה שאיירי רק בראיה מוטעית של המקבל, אלא שמצדו של המקבל אכן כך היא המציאות באמת. ונקודה זו כתב בתפארת ישראל פל"ג [תצב:], וז"ל: "לפיכך יאמר בו יתברך ירידה ["וירד ה' על הר סיני" (שמות יט, כ)], כפי מה שהוא מקבל, הוא האדם... [ו]אין הכונה כי השם יתברך נראה בלבד אל המקבל באופן זה שהיה יורד, כי דבר זה אינו. רק הוא כך באמת נמצא, כי אל האדם הוא יורד על הר סיני". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם, כרך כה, עמוד רסה] כתב: "כל הופעה של העולם העליון משהיא מתגלית לעיני בני אדם, היא מתקבלת בגוון טבעי... אנו דנים על ההופעה בלבד. כל הופעה אלקית כשהיא באה לבני אדם טבעיים, היא מתלבשת בלבוש העולם שהיא יורדת ומתגלית בו. ואכן התלבשות זו בעולם הטבע היא היא הירידה. כיוצא בזה [ב"מ פו:] 'אל ישנה האדם מן המנהג... מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם'. וכתב שם בח"א [ג, מח.]: אין לשאול סוף סוף מלאכים הם, ואין צריכים לאכילה. דבר זה לא קשיא, דכיון שירדו למטה, והיו נראים בדמות אנשים, היה האכילה שלהם גם כן מצד אותה הדמות. ואין לך לומר כי לא היו אנשים רק שכך נראים לאברהם, זה אינו, דודאי... נתלבשו במלבוש אנשים. ואף כי בודאי היה זה מצד שהיו נגלים בתחתונים, אבל לא

מצד עצמם, שלא נעשו אנשים, מ"מ נאמר עליהם שם אנשים, לכך נאמר עליהם שאכלו [עכ"ל]. התלבשות זו אינה דמיונית, אלא מציאות שנתהוותה בעולם הטבע. אכילת המלאכים בעולם הזה לא היתה חזיונית, אלא התרחשות של ממש. אך לא בהם עצמם, אלא בהופעתם. כיון שנתלבשו בדמות אנשים, יש לדמות הזאת הנהגה טבעית".

(153) ולא מתוך עץ חשוב יותר. ובח"א לגיטין ז. [ב, צד:] כתב "שכינת כבודו בסנה, שהוא דבר שפל כסנה".

(154) פירוש - גם אם ה' היה נגלה למשה מתוך עץ אחר [חרוב או שקמה], גם כן היית שואל מדוע דוקא עץ זה נבחר, ואם כן חד מנייהו נקט.

(155) בבמדב"ר יב, ד ג"כ הובא מדרש זה, ושם אמרו משפט זה כך "ללמדך שאין מקום בארץ פנוי מן השכינה, שאפילו מן הסנה היה מדבר עם משה".

(156) פירוש - השכינה נמצאת בכל מקום. ובתיקוני זהר [צא:, קכב:] איתא "דלית אתר פנוי מניה, לא בעלאין ולא בתתאי".

(157) דוגמה לדבר; התורה שייכת לכל, ולכך התורה ניתנה במדבר, משום שהמדבר הוא מקום הפקר, ואינו מקום מיוחד. וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.], וז"ל: "מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה [ע"ז ב:], אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמב:] כתב: "מפני זה נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, שתהיה התורה השלמת מין האנושי בכלל. ועם כי לא היו האומות רוצים לקבל את התורה, דבר זה הוא מצד המקבל בלבד" [הובא למעלה פכ"ב הערה 84]. ואמרו חכמים [במדב"ר יט, כו] "למה ניתנה [התורה] במדבר, שאילו ניתנה להם בארץ, היה השבט שניתנה בתחומו אומר אני קודם בה. לכך ניתנה במדבר, שיהיו הכל שוין בה". ועוד אמרו חכמים [תנחומא ויקהל אות ח] "למה נתנה התורה במדבר, לומר מה המדבר מופקר לכל בני אדם, אף דברי תורה מופקרין לכל מי שירצה ללמוד. שלא יהא אדם אומר, אני בן תורה ותורה נתונה לי ולאבותי, ואתה ואבותיך לא הייתם בני תורה, אלא אבותיך גרים היו. לכך כתיב [דברים לג, ד] 'מורשה קהלת יעקב', לכל מי שמתקהל ביעקב". הרי דוקא משום שהמדבר אינו מקום מיוחד וחשוב, אלא מקום הפקר, לכך התורה ניתנה בו, כי התורה שייכת לכל. וכן הקב"ה נגלה למשה דוקא מתוך הסנה, כי העדר חשיבותו מורה שהשכינה נמצאת בכל מקום.

(158) כי השכינה שורה רק על דבר כללי, ולא על פרטי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סד.] שמי שאינו עוסק בפריה ורביה "גורם לשכינה שתסתלק מישראל". ובח"א שם [א, קמא.] כתב: "כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל... וזה שאינו עוסק בפריה ורביה... הוא יוצא מן הכללי... כי מי שעוסק בפריה ורביה יש לו כח כללי, ועל זה ראוי שתשרה שכינה. לא על מי שאין לו כח כללי, שאינו עוסק בפריה ורביה". וראה למעלה פי"ד הערה 109, ולהלן פכ"ה הערה 92.

(159) נאמר [בראשית מז, לא] "ויאמר השבעה לי וישבע לו וישתחו ישראל על ראש המטה", ופירש רש"י שם "על ראש המטה - הפך עצמו לצד השכינה, מכאן אמרו שהשכינה למעלה מראשותיו של חולה". והגו"א שם אות לד [שפט:] כתב: "והטעם דהשכינה [למעלה מראשו], כי [ישעיה נז, טו] 'את דכא ושפל רוח אשכון', ואין לך דכא כמו חולה, ולכך השכינה עמו תמיד". וכן כתב בנצח ישראל פ"י [רסד.]. ושם ר"פ יב [שי:] כתב: "אי אפשר לומר שהדביקות הזאת [אל הקב"ה] לנמצאים עליונים, וכמו שאמרו הפילוסופים כי הדביקות הזה לשכלים, הנה כבר השבנו במקום אחר כי מצד מדתו יתברך, שהוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח'. וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים ואין להם הגבהות... ועוד אמרו [חולין פט.] על הפסוק הזה [דברים ז, ז] 'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט', כי בשביל שאתם ממעטים עצמכם לכך חשק ה' בכם". ולמעלה בהקדמה שניה [סו.] כתב: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות, אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט, ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו" [ראה להלן פכ"ה הערה 92, ופל"ב הערה 78]. ולהלן ר"פ סז כתב: "אמתתו יתברך מה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, והוא תכלית רוממותו וגדולתו... לכך הוא פונה אל יתום ואלמנה וכיוצא בו מן השפלים, שכל אלו הנמצאים הם פשוטים, שהפשוט נקרא שאין בו דבר מיוחד, והם יותר ראשונים, שהשם יתברך משגיח עליהם ופונה אליהם בעבור שהם פשוטים, ממה שיפנה אל הגדולים שאינם פשוטים... שהוא פשוט בתכלית הפשיטות מצד עצמו, ולפיכך הוא פונה אל הנמצאים שלא נמצא בהם שום גדולה ורוממות, כמו אלמנה יתום וגר". ובח"א לסוטה ה. [ב, לג:] כתב: "כי השם יתברך שכינתו על אשר הוא דכא ושפל. וזה רמזו חכמים במדרש [ב"ר יט, ז] במה שאמרו 'עיקר שכינתו בתחתונים היתה'. וכך השם יתברך משרה שכינתו על אשר הם נמוכים, מפני שהם פשוטים. ובדבר

זה הארכנו מאד בחבור גבורות ה' בסופו... ולפיכך משרה שכינתו בתחתונים". **ואמרו חכמים** [מגילה לא.] "כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה, אתה מוצא ענוותנותו... כתוב בתורה [דברים י, יז] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים', וכתיב בתריה [שם פסוק יח] 'עושה משפט יתום ואלמנה'". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ב:] הביא גמרא זו, וכתב: "כי בעל הענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל, ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל. לפיכך אחר שזכר הכתוב גדולת השם יתברך, אמר כי הגדולה על כל הגדולות הוא ענותנותו, שהוא הפשיטות הגמור, שהרי הוא עושה משפט יתום ואלמנה. וזהו מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזהו הפשיטות הגמור" [ראה להלן פכ"ה הערה 93]. ובדרשת שבת הגדול [רב:] כתב: "השם יתברך השגחתו על האדם שהוא השפל... ומדת השם יתברך לשכון את דכא [ישעיה נז, טו]... ודוד עצמו רמז זה שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו', כלומר כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו הוא במספר 'מה', יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר מ"ה. וזה מפני כי אין לדעת עצמו יתברך, לכך השם הזה מספרו מ"ה, כי לשון זה נאמר כאשר לא ידע מהותו, כמו שכתוב [שמות טז, טו] 'ויאמרו בני ישראל מן הוא כי לא ידעו מה הוא'. הנה הדבר נקרא 'מה' כאשר מהותו לא נודע. והאדם נקרא 'מה' [גימטריה "אדם"] מצד אחר, שאין בו דבר, ובזה הבחינה האדם דומה לו. ולפיכך השם יתברך שכינתו את דכא, כי מי יכיל את כבוד ה' ורוממותו, כי הוא יתברך הכל. שהרי אין לו תואר בשביל זה עד שנאמר עליו שהוא מה, ואצל מי ישכון, רק אצל דכא, שהוא מה, והוא 'אדם', ובזה לא יוגבל שכינתו יתברך על האדם, כי לא יתואר האדם בדבר מיוחד... וזהו שאמר 'ה' מה אדם ותדעהו', זכר השם ואחריו מלת 'מה' ואחר כך אמר 'אדם'. ורצה לומר כי השם יתברך הוא 'מה' מצד כי לא נודע עצמו יתברך עד שהוא יתברך 'מה', והאדם הוא בעצמו 'מה', ולפיכך 'ותדעהו', לכך [שם פסוק ה] 'הט שמיך ותרד וגו'" [הובא למעלה הקדמה שניה הערות 121, 122]. וכן הוא באור חדש פ"ב [תקל.], ונתיב התורה פי"ב [תצב:].

(160) בכת"י [תיג.] עמד על כך מדוע זמנו של משה רבינו הוא המתאים ביותר להורות שאין דבר ריק מן השכינה, וז"ל: "כוונה בזה, מאחר שנגלה שכינתו לכבוד ישראל אחר שהסתיר פניו מן העולם השפל הזה, והיו ישראל בגלות, ולא היתה שכינה בארץ. ועכשיו באה השכינה לארץ ונגלה כבודו, היה גלוי כבודו כאשר ראוי לפי ענין האמת, שהכל גלוי לפניו, ואין מקום ריק בלא שכינה. ולפיכך לא היה נגלה כבודו מתוך אילן אחר שאין מקום ריק בלא שכינה, [אלא] היה גלוי כבודו בסנה. שהרי גלוי זה היה בעולם

השפל, ואין דבר לחצאין לומר שיהיה גלוי כבודו באילן אחר חשוב. כי מאחר שהיה גלוי כבודו בעולם השפל, ואין גלוי לחצאין, היה גלוי כבודו יתברך בסנה, שהוא פחות. וזה תכלית ההגלות עתה, שחזרה השכינה לארץ, אחר שלא היתה בארץ בשביל שבעה חוטאים, והם; אדם, קין, דור אנוש, דור המבול, סדומים, מצרים בימי אברהם. ושבעה צדיקים הורידו אותה; אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, כדאיתא בב"ר [יט, ז] פרשת [בראשית ג, ח] 'וישמעו קול אלקים מתהלך בגן'. ובימי משה היתה השכינה בארץ לגמרי, לכך תחלת התגלות בסנה היה, לומר שאין דבר ריק מן השכינה, אפילו הסנה... ולפיכך כאשר נגלה שכינתו היתה השכינה נגלה בדבר שהוא מורה על שאין דבר ריק מן השכינה, והבן זה היטב".

(161) לשון המדרש שם "רבי אליעזר אומר, מה הסנה שפל מכל האילנות שבעולם, כך היו ישראל שפלים וירודים למצרים, לפיכך נגלה עליהם הקב"ה וגאלם, שנאמר [שמות ג, ח] 'וארד להצילו מיד מצרים'". וראה להלן הערות 163, 164.

(162) כמו שנאמר בגלוי הסנה [שמות ג, י] "ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים". ורבינו בחיי [שמות ג, ד] כתב "'מתוך הסנה'. דרשו חז"ל [פרקי דרבי אליעזר פרק מ] הוא 'סנה' הוא 'סיני'. וכן אנו יכולים לדרוש 'מתוך הסנה' מתוך ניסן, כי המראה הזאת למשה בט"ו בניסן היה [סדר עולם פ"ה], וזהו 'מתוך הסנה', הוא יום הגאולה לשנה הבאה". ובילקו"ש ח"א רמז קסט אמרו "ובשבילו [בשביל יוסף] אני נגלה בסנה ואגאל אותם, שנאמר [תהלים עז, טז] 'גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה'". ובתיקוני זהר [נא. (תיקון כא)] איתא "פורקנא קדמאה היה בלבת אש דנבואה... ופורקנא בתראה יהיה בלבת אש דאורייתא". ובספר מחנה אפרים [ליקוטי תפלה ד"ה ועל] כתב על כך: "שזה היה התחלת הגאולה שנתראה הקב"ה למשה בלבת אש מתוך הסנה, ודיבר עמו להוציא את ישראל ממצרים". וראה להלן הערה 228.

(163) פירוש - הואיל והגלוי בסנה נועד להוציא את ישראל מהדיוטא תחתונה שבה היו נמצאים, לכך יש מן הצורך שהגואל ירד עד לאותה דיוטא תחתונה, ומשם יגאלם. וזהו הפסוק שהביא רבי אליעזר [שמות ג, ח] "וארד להצילו מיד מצרים" [הובא למעלה הערה 161], שהקב"ה כביכול ירד מכסא הכבוד שלו עד למקומם השפל של ישראל, וזאת בכדי לגואלם. וכן מפורש במדרש [שמו"ר טו, ה], שאמרו "אמר רבי שמעון, גדולה חיבתן של ישראל, שנגלה הקב"ה במקום עבודת כוכבים, ובמקום טנופת, ובמקום טומאה בשביל לגאלן. משל לכהן שנפלה תרומתו לבית הקברות. אומר, מה אעשה; לטמא את עצמי אי אפשר, ולהניח תרומתי אי אפשר. מוטב לי לטמא את עצמי פעם אחת, וחוזר ומטהר,

ולא אאבד את תרומתי. כך אבותינו היו תרומתו של הקב"ה... היו בין הקברות, שנאמר [שמות יב, ל] 'כי אין בית אשר אין שם מת'... אמר הקב"ה, היאך אני גואלן; להניחן אי אפשר, מוטב לירד ולהצילן, שנאמר 'וארד להצילו מיד מצרים'". והם הם הדברים המתבארים כאן.

(164) במדרש שלפנינו [שמו"ר ב, ה] אמרו "מה הסנה שפל מכל האילנות שבעולם, כך היו ישראל שפלים וירודים למצרים, לפיכך נגלה עליהם הקב"ה וגאלם" [הובא למעלה הערה 161].

(165) לאחר ציון 100, ולאחר ציון 130.

(166) שהקב"ה התגלה דוקא מתוך הסנה, כי הוא מתגלה בהתאם למדריגת ישראל, והואיל וישראל היו בצרה, לכך ה' נתגלה באופן המורה על צרה.

(167) בין דרשת רבי אליעזר לבין הדרשה הראשונה שהובאה שם במדרש [שמו"ר ב, ה], "מה התאומים הללו אם חשש אחד בראשו חבירו מרגיש, כן אמר הקב"ה כביכול 'עמו אנכי בצרה'", והובא למעלה לאחר ציון 72.

(168) רבי אליעזר.

(169) לשון המדרש שם "רבי יוסי אומר, כשם שהסנה קשה מכל האילנות... כך היה שעבוד מצרים קשה לפני המקום מכל השעבודים שבעולם, שנאמר [שמות ג, ז] 'ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי'. ומה תלמוד לומר 'ראה ראיתי' ב' פעמים, אלא מאחר שהיו מטביעין אותן בנהר, היו חוזרין וכובשין אותן בבנין... כך היה צערן ושיעבודן של ישראל גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שנאמר [שם] 'כי ידעתי את מכאוביו'".

(170) "וכל עוף שנכנס לתוך הסנה אין יוצא בשלום" [לשון המדרש שם]. ובפירוש המהרז"ו [שם] כתב: "שהענפים עקומים וסבוכים וחדים וקוצים. וזה לשון הילקוט בשם מדרש אבכיר; דרכו של סנה אדם מכניס ידו לתוכו אינו ניזוק, לפי שקוציו כולן כפופים למטה. אבל כשמבקש להוציא, הקוצים תופסים לו ואינו יכול להוציאה". והכלי יקר [שמות א, יב] כתב "העוף כשנכנס בתוכו הוא נכנס בנקל, וכשרוצה לצאת אינו יכול מפני המדקרות של הקוצים. כך המצרים הכניסום בשעבוד בקלות בפה רך, ואחר כך בפרך, כי לא הניחום לצאת מן השעבוד".

(171) בכת"י [תיג:] איתא "מדת הדין הקשה". וצירוף המלים "מדת הדין הקשה" הוא מצוי בספרי המהר"ל [להלן תחילת פמ"ז, שם פס"ג, נצח ישראל פכ"ג (תצז:), נתיב גמילות חסדים פ"ד (א, קסא.), נתיב הליצנות פ"א (ב, ריח:), ועוד].

(172) לשונו בכת"י [תיג:]: "לכך נגלה עליו בסנה, שהסנה מתיחס אל דבר שהיו ישראל באותו שעה... ולפיכך נגלה בסנה, שהוא אילן קשה. וזה שאמרו שהסנה קשה מכל האילנות, וכל עוף הנכנס לשם אינו יוצא בשלום. כך היה שעבוד מצרים קשה לפני המקום מכל השעבודים בעולם". ואודות שהסנה מורה על מדת הדין, כן נתבאר למעלה הערה 55.

(173) לשון המדרש שם "רבי יוחנן אמר, מה הסנה הזה עושין אותו גדר לגנה, כך ישראל גדר לעולם".

(174) פירוש - הסנה מורה על מעלת ישראל יותר משאר אילנות.

(175) אודות שישראל הם "תכלית ושלימות העולם", כן נתבאר בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.], בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שכתב "בראשית ברא - בשביל התורה שנקראת [משלי ח, כב] 'ראשית דרכו', ובשביל ישראל שנקראו [ירמיה ב, ג] 'ראשית תבואתו'". וז"ל בגו"א שם: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה, הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [שנה (ב"ר ח, ב)]. ואין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה. ומפני שהתורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל. כמו האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל. ומכל מקום תכלית גידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח, שאם אין הפרי שיצא בסוף, לא היה גדל, וזה הוא שגורם גידול שלו. וכן ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות. לפיכך בשביל התורה נברא, שהוא הראשית והתחלה, ובשביל ישראל, שהם תכלית הכל. ובשביל כך נקרא גם כן ישראל 'ראשית', כי התכלית הוא ראשית המחשבה. וכלל הדבר הזה, שהעולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל. וכן בשביל הדבר שהוא תכלית ושלימות הבריאה, שבו יושלם הכל, ובא בסוף, וזהו ישראל. ובשביל כך היה דבר בישראל שלא היה בכל האומות, כי לא תמצא אומה באחרונה כמו ישראל, מורה על שישראל הם משלימים כל העולם, ולפיכך הם באחרונה. ובדבר זה יתבאר מה שאמרו חכמים [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם', שהרי ישראל דומים אל האדם, שכל הבעלי חיים נבראו בראשונה, והאדם באחרונה, לומר שהאדם משלים הכל. וכן כל האומות נבראו ראשונה, וישראל באחרונה. ודברים נסתרים הם, ונפלאים

מאד" [ראה למעלה פ"ד הערה 73, פ"ח הערה 215, פט"ז הערה 37, פי"ח הערה 62, להלן פכ"ט הערה 30, ופל"ט הערות 83, 147. וראה בסמוך הערה 181]. ולהלן פל"ט [לאחר ציון 131] כתב: "כשם שברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים, וצוה הקב"ה לזכור את השבת, וזה כי השבת הוא השלמת הבריאה... וכן יציאת מצרים הוא השלמת סדר העולם כמו שיתבאר. שידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות, וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם. ונמצא יציאת מצרים כמו שבת, כי שבת השלמת הבריאה, ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם... ישראל יצאו באחרונה לכל האומות, וזה דמיון הבריאה שהאדם נברא באחרונה... כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל". ולהלן פס"ט כתב: "עדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים, ואז נשלם העולם... ואחר ישראל לא נבראת שום אומה כלל". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפב.] כתב: "דבר זה, שהוא יציאת מצרים, היה השלמת העולם לגמרי, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל במציאות. ולפיכך יציאת מצרים, שאז היו ישראל לעם, הוא השלמת העולם" [ראה להלן פל"ט הערה 166]. ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.] כתב: "ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי. כי כל האומות נעשו לעם [קודם לישראל]... וישראל הם האומה האחרונה מכל שבעים אומות... ולא תמצא אומה שהיתה אחר כך, ולפיכך עִם ישראל נשלם העולם". ולהלן פנ"ו כתב: "כאשר נדע כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות". וכבר נתבאר למעלה [פט"ו הערה 43, ופכ"ב הערה 112] שישראל הם הצורה, והאומות הן החומר.

(176) מפאת היותם תכלית ושלימות העולם. ולמעלה פי"ג [תקצד.] כתב: "לא היתה יוכבד רק השלמה להשלים שבעים נפש... לכך לא היתה לגמרי כמו הראשונים שנולדים בארץ כנען... כי המשלים במה שהוא השלמה, הוא מובדל מן הפרטים". ולמעלה בכת"י [שנא.] כתב: "כי האחרון הוא המשלים, ועל ידו נשלם הכל, ובעבור שהוא משלים הכל הוא נבדל מן הכל". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלה:] כתב: "כי לעולם אותו שהוא אחרון הוא לעצמו, בעבור שהוא בסוף, והסוף הוא נבדל מהכל, באשר הוא סוף, ואינו מקובץ עם האחרים, ודבר זה ידוע". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיב.] כתב: "הסוף הוא נבדל מן הדבר עצמו במה שהוא סוף". ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב "הסוף הוא נבדל מן עיקר הדבר, כי התכלית הוא שנבדל מן הדבר". ובח"א לב"ב עג: [ג, צז:] כתב: "כל דבר שהוא סוף הדבר הוא נבדל משאר הדבר". ובח"א לנדה כד: [ד, קנז:] כתב: "דבר זה ידוע

כי העשירי לעולם הוא נבדל מן הראשונים, בעבור שהוא עשירי, והוא סוף המנין... ולכך אמרו חכמים על זה הסוד קטן מצטרף למנין עשרה, ורצה לומר כי העשירי נבדל בגדלות מן התשיעי" [הובא למעלה פ"ח הערה 91, ופי"ג הערה 27].

(177) מה שמכנה כאן את העולם בשם "השפל", הוא משום שבא להורות שיחס ישראל לעולם הוא יחס של הצורה לחומר [ראה למעלה סוף הערה 175], והחומרי הוא שפל, וכמבואר למעלה פ"ג [רח:], וז"ל: "כי יגיע לחומר דבר מצד שפלותו". ובנצח ישראל פי"ד [שמז.] כתב: "'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה' [כתובות סו:]. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 54, פ"ג הערה 78, פי"א הערה 27, פי"ז הערה 18, פי"ח הערה 101, להלן פכ"ט הערה 41, ופל"ט הערה 124].

(178) אודות שהגדר הוא צורה והשלמה לדבר הנגדר, כן כתב בבאר הגולה באר הראשון [סד.], וז"ל: "ועוד יש בדבר זה מה שאמר [עירובין כא:] כי העובר על דבריהם חייב מיתה ענין מופלג מאוד. וזה כי כמו שאמרנו כי גזירות דרבנן הם נקראים גדר לתורה. וכמו שהגדר הוא מבדיל וחוצץ בין דבר לדבר, כך מצות דרבנן הם מבדילים ומפרישים את האדם מן החטא. ואם לא היו מצות דרבנן, היה בא האדם לידי חטא ביותר, ועל ידם הוא מובדל מן החטא. ודבר כמו זה נחשב כמו צורה והשלמה לדבר, כי צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר. וכאילו היו מצות דרבנן שהם מבדילין אותו מן החטא, הם נחשבים כמו צורה והשלמה לגוף המצוה, מאחר שעל ידם הוא ההבדל מן החטא. וכאשר חוטא, ומבטל הגדר, דבר זה הוא בטול הצורה וההשלמה, ואין לך העדר כמו זה, כאשר מבטל דבר שנחשב צורה והשלמה לדבר. ולכך בא עליו ההעדר והמיתה גם כן כאשר הוא נותן העדר ובטול לדבר שהוא כמו צורה והשלמה. וזה שאמר [קהלת י, ח] 'פורץ גדר ישכנו נחש', כלומר מי שפורץ דבר שהוא גדר, דהיינו דבר שהוא מבדיל בין דבר לדבר, שזהו ענין הגדר. ומפני שמבטל דבר שהוא כמו צורה, שהוא הבדל דבר מדבר, ודבר זה בודאי נחשב העדר, ולפיכך ישכנו הנחש, שהוא ההעדר, שהביא הנחש ההעדר והמיתה לעולם. ודבר זה ענין מבואר בחכמה. ולפיכך בכל מקום שזכרו גדר שלא יבא האדם לחטא, אמרו [ברכות ד:, שבת קי., סוטה ד:, ועוד] העובר על גדרם בא עליו המיתה" [ראה למעלה פ"ג הערה 73, ופכ"ב הערה 28].

(179) פירוש - הסנה אינו עץ רגיל שיש לו חשיבות בפני עצמו, אלא כל עניינו להיות גדר לדבר הנגדר, ואין לו שום חשיבות אחרת. ובספר "צמחי המקרא" עמוד 142 כתב: "צמח זה [הסנה] מתואר כעץ נמוך, בעל קוצים מאונקלים, המתאים להכנת גדר".

(180) לשונו בנתיב הענוה פ"ז [ב, טז.]: "התורה היא נבדלת מכל העולם, כמו הגדר הזה שהוא נבדל מן רשות הרבים. ומפני כך בעל התורה יש בו קצת גאוה, שרואה עצמו גם כן גבוה ונבדל משאר הבריות".

(181) פירוש - ישראל הם הצורה לעולם, ונותנים לעולם את מה שהצורה נותנת לחומר, והוא גדר והשלמה. ובגו"א בראשית פ"ב אות לו [עא.] ביאר את המושג "צורה". ומדובר שם ביחס של אדם הראשון לבעלי החיים, שבטרם שנברא האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם בזה"ל: "אל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא. כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשיו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את בעלי החיים] שיהיו תחת האדם". הרי ש"צורה" היא נותנת כיוון ומטרה אל החומר. לכך כל עוד שלא נברא האדם, היו בעלי החיים משוללים כיוון ומטרה, ורק לאחר יצירת האדם נקבע הכיוון והמטרה של בעלי החיים [הובא למעלה פ"ד הערה 27, ופי"ד הערה 59]. וכך ישראל, שהם הם הנקראים "אדם", חוזרים ונותנים כיוון ומטרה לעולם, וזהו מה שכתב כאן שישראל "נותנים גדר והשלמה לעולם". וראה למעלה הערה 175, ולהלן פכ"ד הערה 101.

(182) הוא הסנה, שהוא דומה לישראל במה שהוא גדר, וכמו שהתבאר.

(183) "מתחברים כאחד" [הוספה בכת"י (תיג:)]. לכך הסנה וישראל הם קרובים זה לזה, כי שניהם משמשים ענין אחד בעולם; להיות גדר אל מה שהם גודרים. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [גיטין מה.] "כנסת ישראל כיונה מתילא". ובח"א שם [ב, צז.] כתב: "כי אין עוף נרדף מן כל העופות כמו היונה. לכך ישראל, שהם נרדפים מן כל האומות, נמשלים ליונה". ולמעלה פ"ח [תח.] כתב: "תור וגוזל הם רמז לישראל, שנקראים 'יונה'... מפני כי

תור וגוזל, שהוא קטן נגד מין בהמה, מתפרש על ישראל, מפני שהם קטנים". ובמדרש תנחומא [בשלח אות ט] אמרו "'אל תיראי תולעת יעקב' [ישעיה מא, יד], למה נמשלו ישראל לתולעת, לומר לך מה תולעת הזה אינו מכה את הארזים אלא בפיו... כך אין להם לישראל אלא תפלה". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ.] כתב: "ביאור ענין זה, כי התולעת לקטנותו אינו פועל בגופו, שהוא גשמי, כי אין כחו בו. ומפני שאין גופו גדול, כחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך ישראל אין כוחם כח גופני, שהרי לא נתן להם השם יתברך כח זה, רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי, וזה כח ישראל" [הובא למעלה פי"ב הערה 31].

(184) מפאת שהוא שפל מכל האילנות, וקשה מכל האילנות, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר ב, ה] שהובא כאן.

(185) פירוש - לא רק שהסנה הוא גדר שנבדל מהגדור, אלא הסנה הוא נבדל מכל האילנות האחרים, ומחמת כן הוא נעשה גדר הנבדל מהגדור. ומדגיש את ההבדלה הכפולה של הסנה, בכדי להשוות את הסנה לישראל; כשם שישראל נבדלים מכל המציאות, ולכך הם גדר והשלמה לעולם, כך הסנה הוא נבדל מכל האילנות, ולכך הוא גדר נבדל מן הגדור. ואודות שרק הנבדל בעצמו יכול לעשות מעשה נבדל, הנה אמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ח] "אל תהי דן יחידי". ובדר"ח שם [קסה.] כתב: "יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם... ובמה שהוא נבדל מזולתו, הוא עצמו שהוא דן זולתו, כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי לכך פסלה התורה קרובים לדון [נדה מט:], לפי שאין אדם נבדל מקרוביו... [ו]אין האדם שהוא אחד נבדל מזולתו... ומאחר שאין אדם האחד נבדל מזולתו, וכן השנים, עד שהם שלשה, ולפיכך אין לו לדון יחידי, כי אין ליחיד סגולה זאת שהוא נבדל מזולתו... שגם בעלי דינין הם בני אדם, ויש לאדם שהוא יחיד צירוף אל שאר בני אדם. אבל כאשר הם שלשה, יש לומר בזה שהם נבדלים משאר בני אדם" [ראה למעלה פי"ד הערה 14, ולהלן פל"ז הערה 12]. וכמו כן הסנה הוא נבדל מכל האילנות, ולכך הוא גדר הנבדל ממה שגדור, כי רק הנבדל בעצמו יכול לעשות מעשה נבדל. **ובכת"י** [תיג:] כתב: "ואל יהא קל בעיניך דבר זה, כי טעם מופלא הוא זה. וכל אחד מן החכמים נתן טעם למה נגלה בסנה, שכאשר מצאו שהיה נגלה בסנה, שהוא צמח מיוחד, ונקרא לו שם בפני עצמו, ולא יקרא בשם סתם אילן. שאין ספק שיהיה מפני שישראל אומה מיוחדת גם כן מכל שאר האומות, ולכך נתן כל

אחד ואחד דמיון שישראל מתדמים לסנה... כלל הדבר, שהסנה יש לו התיחסות מצד מה לענין ישראל".

(186) לשון הפרי צדיק פרשת שמות אות ה: "היינו שבסנה גדל יחד קוצים וורדים. וכן נראה ממה שאמרו [שבת סז.] וליזל להיכא דאיכא וורדינא, ופירש רש"י 'וורדיני - סנה', וכמבואר מהגמרא אחר כך. ונראה מזה שעל הסנה גדל וורדים". ובשיהש"ר א, ו אמרו "מן סניא נפק ורדא".

(187) כי ורד וקוץ הם דבר והפכו, וכמו שנאמר [שיה"ש ב, ב] "כשושנה בין החוחים כן רעיתי בין הבנות", והתרגום [שם] כתב "אנא מתילא לוורדא דמלבלבא ביני סלויא", נמצא ששושנה היא ורד. וכן מוכח שבסמוך יביא את הפסוק "כשושנה בין החוחים". ובמדרש [ויק"ר כג, ג] אמרו "הציץ באותן החוחין וראה בו שושנה אחת של ורד". ו"חוחים" הם קוצים [רש"י ישעיה לד, יג, ורד"ק ספר השרשים שורש חח]. ובסליחות ליום רביעי של עשי"ת אומרים "שושנת ורד בין חוחים גדוליה" [אמנם הכס"מ הלכות ברכות פ"ט ה"ו כתב "שושנה אינו ורד", אך ודאי הם מיישך שייכי להדדי]. ואמרו חכמים [שבת קנב.] "ינקותא כלילא דוורדא ["נזר של ורד" (רש"י שם)], סבותא כלילא דחילפתא" ["מיני קמשונים" (ערוך ערך חלף ג')]. וראה להלן הערה 195.

(188) פירוש - רשעי ישראל הם ביותר "שהם ממאנים לשמוע, [משום] קשי עורף" [לשונו בסמוך]. לעומת רשעי אומות העולם שאינם קשי עורף. ואמרו חכמים [סנהדרין לח:] "רבי אליעזר אומר, הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס. אמר רבי יוחנן, לא שנו אלא אפיקורוס עובדי כוכבים, אבל אפיקורוס ישראל כל שכן דפקר טפי". ופירש רש"י שם "כל שכן דפקר טפי - שהרי הכיר וכפר, ומתוך כך מדקדק, ולא תוכל להשיבו דבר המקובל לו". וראה להלן הערה 192.

(189) שלמרות הקשיים "אינם סרים מן המצות" [לשונו בסמוך].

(190) הוא קושי ערפם [מבואר בסמוך]. וכתב "הקושי שבישראל" כדי להשוות זאת לסנה, שהוא אילן קשה, וכמו שמבאר.

(191) אודות שזו מדריגת הצדיקים שאינם סרים מן המצות בעת נסיון, כן כתב רש"י [דברים לג, ג-ד] "אף בשעת חיבתן של האומות העולם, שהראית לאומות פנים שוחקות, ומסרת את ישראל בידם. כל קדושיו בידך - כל **צדיקיהם וטוביהם** דבקו בך, ולא משו מאחריך, ואתה שומרם... מקבלין גזירותיך ודתותיך בשמחה, ואלה דבריהם; תורה אשר צוה לנו משה מורשה היא לקהלת יעקב, אחזנוה ולא נעזבנה". ואמרו במדרש [שמו"ר מב, ט] "ג' חצופים הם; חצוף בחיה כלב, בעוף תרנגול, ובאומות ישראל. אמר רבי יצחק

בר רדיפא בשם רבי אמי, אתה סבור שהוא לגנאי, ואינו אלא לשבחן, או יהודי או צלוב. אמר רבי אבין עד עכשיו קורין את ישראל בחוצה לארץ האומה של קשה עורף". והרמב"ן [דברים ז, ז] כתב: "ויבחר בכם מכל העמים שתהיו אתם סגולה ונחלה לו, כי הבחירה בכל מקום ברירה מן האחרים. ואמר הטעם [שם פסוק ח] 'כי מאהבת ה' אתכם' בחר בכם, שראה אתכם ראויים להתאהב לפניו, ונבחרים לאהבה יותר מכל העמים... כי הנבחר לאוהב הידוע לסבול את אוהבו בכל הבא עליו ממנו, וישראל ראויים לכך מכל עם, כמו שאמרו [ביצה כה:] שלשה עזים הם, ישראל באומות, כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודאי או צלוב". וקודם לכן כתב הרמב"ן [ויקרא א, יד] "כל העופות אם יגע אדם בקן שלהם לקחת משם אפרוחים או ביצים, יעזבוהו ולא יקננו בו לעולם, והיונה לא תעזבנו בשום ענין. וכן ישראל לא יחליפו בוראם ותורתו לעולם, אלא או יהודי או צלוב". וראה להלן הערה 198. **ואודות שעמידה בנסיונות** מורה על דביקות גדולה בה' [ודביקות זו היא מעלת הצדיקים, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי (רנא:) "כי הצדיקים יש להם דביקות אל השם יתברך, כי זהו מעלת הצדיק"], אמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"ב] "לפום צערא אגרא", ובדר"ח שם [תקמב.] כתב: "כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער, הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך. וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך [ד]מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה, השכר יותר... שיש לו מניעה שלא לקיים המצוה, והוא מתגבר על זה ומתקרב עצמו, ודבר זה מבואר" [ראה למעלה הערה 17, ולהלן פל"ט הערה 37]. וכן הוא בנתיב התורה פ"ג [קלד.] ושם הערה 48. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפה.] כתב: "פירוש 'לאוהבי' [שמות

כ, ו], שהם אוהבים, דבקים בו בכל לב ונפש, ועומדים בכל נסיון, אלו נקראים אוהבים של השם יתברך, לא מצד שהם מקיימים התורה בלבד". ובאור חדש פ"ג [תרכט:] כתב: "אלו שני דברים, דהיינו ניסן [העמידה בנסיונות] וגדולתן שייכים זה לזה; כי ניסן שהם דבקים בו יתברך, ואינם סרים מאתו. וגדולתן מה שהשם יתברך אתם בכל דבר. וכמו שהם עם השם יתברך, כך השם יתברך אתם". וכן כתב בדרוש על התורה [סוף לד.]. **וצרף לכאן** דברי הפחד יצחק באגרות וכתבים, אגרת קיב [עמוד רב], שכתב: "כשרואים חפץ מונח בידו של אדם, עדיין אי אפשר להחליט אם החפץ מונח בידו סתם, או שהיד מחזקת בו בכח. ורק כשאתה מנסה להוציא את החפץ מידו, אז אפשר להיווכח בכמות הכח המהדקת את החפץ אל היד. אפשר להיות בישיבה וללמוד בשקידה, ואעפ"כ אין להביא ראיה מזה על דבקותו של הלומד אל תורתו. ורק בשעה שמסתערים עליו כחות להוציא את הגמרא מתוך ידו, אז מתגלה מדת ההידוק והקשר אשר בין הלומד ותורתו". הרי כאשר הלקיחה נעשית תוך כדי התגברות על מעכב ומתנגד ללקיחה, יש בכך להורות על דביקות גמורה בין הלוקח לנלקח [הובא למעלה פ"ג הערה 28].

(192) מבואר מדבריו שקשי העורף של ישראל נובע ממדה טובה, ורק כאשר מדה זו "מתהפך לרע" הוא מתבטא בקשיות עורף. ודברים אלו מבוארים בנצח ישראל פכ"ה [תקלב.], וז"ל: "וכן שאר מדות אשר הם בישראל אשר הם גנאי לישראל, מכל מקום יוצאין מצד תכונה טובה. ואינו כמו מדת הזנות, כי המדה המגונה הזאת אין לה שורש טוב, רק רע בלבד, ודבר זה מורה בודאי על פחיתות גדול. אבל אצל ישראל אינו כך, כי הדבר הרע אשר ימצא בהם הוא יוצא ונולד מן תכונה טובה. וכמו מדת קשה עורף, שהכתוב מגנה בה ישראל, שאמר [דברים ט, ו] 'כי עם קשה עורף אתה'. אל תאמר כי מדה זאת אינה יוצאת מתכונה טובה, רק במה שיש לישראל נפש נבדלת בלתי חמרית, כי החומר הוא שמקבל התפעלות ואינו דבר מקוים, אבל הדבר שהוא נבדל אינו מתפעל לקבל שנוי, רק עומד. ולפיכך ישראל ממאנים לקבל תוכחה, ויש בהם קושי עורף לחזור בתשובה, הכל בשביל שאינם חמריים, אשר בעל החומר בלבד מתפעל, אבל ישראל, שהם רחוקים מן החמרי, אינם מתפעלים, רק עומדים בתכונתם. וכן כל המדות אשר הם בישראל, והם אינם טובים, הם באים מצד תכונת טובה, רק כי הם משתמשים בתכונה ההיא בדבר שאינו טוב" [הובא למעלה פ"ט הערה 135].

(193) לשונו להלן פמ"ד: "אצל ישראל, אף המדה הפחותה שבהם יורה על השכל. שהמדה הפחותה שהם קשי עורף, אינם חוזרים מדרכיהם, וזה יורה על העמידה והקושי, וזהו מענין השכל שאין לו השתנות. והמדה הנבחרת שיש לאומות מורה על

החמרים, כמו שאמרו ז"ל [תנחומא שמיני אות ט] העכו"ם קלים לשוב בתשובה, ומדת ישראל הפך, שהם עם קשי עורף. ולכך אמרו ז"ל [ירושלמי פי"א ה"ה] שלא היה רוצה יונה בן אמתי להתנבאות על נינוה, שהיה יודע שהאומות יחזרו בתשובה... כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר, וכל ענין האומות מורה על חומרי". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ:] כתב: "כבר התבאר בראיה ברורה כי הנפש גובר בישראל. וזה נודע מן המדה הפחותה שבישראל, שהעיד עלינו יוצרנו 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו]. רוצה לומר שהם בלתי מקבלים תוכחה, ואינם שומעים מוסר, והם עם קשה עורף. ודבר זה בשביל שאינם חומריים, שהחומר בלבד הוא מקבל התפעלות. ולא כן דבר שהוא כמו הצורה בלבד, שהוא עומד קיים ואינו מתפעל. ולפיכך ישראל הם עומדים במדתם, ואינם מתפעלים לקבל תוכחה [הובא למעלה פי"ד הערה 48]... ואילו האומות הם קלים להתפעל, ולקבל תוכחה ומוסר. ובשביל כך אמרו ז"ל [ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ה] שלא היה יונה רוצה ללכת בשליחותו של מקום לנינוה, שידע כי הגוים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם, כמו שעשו [יונה ג, ד-י], ויחייבו את ישראל; שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל. וכל זה מפני כי האומות הם הפך ישראל; שכמו שישראל הם קשה עורף, ועומדים במדתם מפני שאינם חמריים, לכך אינם מתפעלים, כך האומות שהם חומריים, הם מתפעלים ומוכנים לקבל התפעלות, כמו שהחומר הוא מקבל התפעלות, ולכך הם מקבלים דברי תוכחה וחוזרין בתשובה. כי כאשר מוכיח אותם, הם מתפעלים ומשנים דרכם". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה.] כתב "ישראל הם נמשלו לצורה... והפך זה גם כן הוא לפעמים לרע, כי ישראל עם קשה עורף הם, והם רחוקים מן התשובה. וכל זה שהם עומדים לא ישנו מעשיהם. אבל האומות, שהם מתיחסים אל החומר, שהוא בעל שנוי, קרובים ביותר אל התשובה". וכן כתב בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטז.].

(194) לא מצאתי מקורו לומר שקוצים גדלים בסנה מחמת קושי הסנה. ובקונטרס "פירוש המלות" לאדמו"ר האמצעי [קיא.] כתב: "החוחים צומחים מן הפסולת, והשושנה צומחת במקום ריבוי פסולת יותר". וראה הערה 196.

(195) שיהש"ר ב, ג "כל זמן שהיא קטנה הוא קורא אותה 'חבצלת', הגדילה קורא אותה 'שושנה'". ובזוה"ק [ח"ג לז:] "כשושנה דאיהי בין החוחים, דאיהי מעליא וסלקא על כלא, כך כנסת ישראל בין שאר אוכלוסין". והמלבי"ם [שיה"ש ב, ב] כתב: "כשושנה שהעץ שהיא גדלה עליו מלא חוחים, וצריך שתנשא ראשה עליהם בל תתערב עמהם, כי

אז ינקבוה החוחים". הרי השושנה היא גדולה יותר מהחוחים. ונקט "שושנים" [אע"פ שהמדרש נקט ב"ורדים"], כי השושנה היא ורד [ראה למעלה הערה 187]

(196) לשון העוללות אפרים מאמר פא: "דרך השושנים ליגדל על כל דבר קשה, והוא רמז לצדיקים שנמשלו לשושנים, שלגודל הקושי, כלומר על אף הקושי שבישראל, הם עומדים בדת תורתם ועומדים במראיתם כשושנה". וראה הערה 194.

(197) נקט בפסוק זה כי הוא מורה שישראל דבקים בה' למרות פיתוי האומות, וכמו שפירש רש"י [שיה"ש ב, ב] "כשושנה בין החוחים - שמנקבין אותה, ותמיד היא עומדת בנויה ואדמימותה, 'כן רעיתי בין הבנות', מפתות אותה לרדוף אחריהם לזנות כמותם אחרי אלהים אחרים, והיא עומדת באמונתה".

(198) כמבואר למעלה הערה 191. ואמרו חכמים [ביצה כה:] "מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהן עזין", והמהר"ץ חיות [שם] כתב: "ואני שמעתי כי הם עזים וראוים לקבלת התורה, כי בכל הגזירות אשר עברו על ראשן, לא עזבו חבל נחלתם וגורלם מסיני".

(199) לפנינו במדרש "אמר רבי פנחס הכהן ב"ר חמא", וכן יש שם עוד שנויי לשון קלים.

(200) אמרו חכמים [ב"ר פג, ה] "התבן והקש והמוץ מריבים זה עם זה; זה אומר בשבילי נזרעה השדה, וזה אומר בשבילי נזרעה השדה. אמרו החטים, המתינו עד שתבוא הגורן, ואנו יודעין בשביל מה נזרעה השדה. באו לגורן ויצא בעל הבית לזרותה, הלך לו המוץ ברוח, נטל את התבן והשליכו על הארץ, ונטל את הקש ושרפו, נטל את החטים ועשה אותן כרי, וכל מי שרואה אותן מנשקן... כך אומות העולם הללו אומרים אנו עיקר, ובשבילנו נברא העולם. והללו אומרים בשבילנו נברא העולם. אמרו להם ישראל המתינו עד שיגיע היום, ואנו יודעים בשביל מי נברא העולם. הדה הוא דכתיב [מלאכי ג, יט] 'כי הנה היום בא בוער כתנור'. ועליהם הוא אומר [ישעיה מא, טז] 'תזרם ורוח תשאם וסערה תפיץ אותם'. אבל ישראל [שם] 'ואתה תגיל בה' קדוש ישראל תתהלל'". הרי האומות הן המוץ הקש והתבן, וישראל הם החטים. ובנצח ישראל פכ"ח [תקעא.] כתב: "כי מלכות ישראל הוא מלכות נבדלת מן מלכות האומות, ולכך המשיח מתעלה ומתגדל מתוך מלכות האומות, כמו שיוצא הפרי מתוך הקליפה. וכך מלכות ישראל הוא נבדל מן מלכות האומות, ומלכות האומות נחשב כמו קליפה אל מלכות ישראל" [הובא למעלה פי"ח הערה 59]. ובשל"ה [פסחים דרוש ששי (כז)] כתב: "ישראל הם הפרי, והאומות הקליפות... ומה שהושגחו ישראל בהשגחה יותר פרטית מכל האומות, מטעם שהם העיקר, והאומות הם הקליפה הנטפל לפרי, ובכלל הפרי הוא הקליפה, וכן האומות

ניזונים מתמצית ישראל. וגם מה שלעתיד יתגלה ויהא נודע אלקותו יתברך ולא עתה, כי הוצרך להיות כן שיוקדם הקליפה לפרי, והם אלהי העמים, כמו שהוא בטבע בריאת הפרי, שמוקדמת לו קליפתו".

(201) ברכות לו: "היכא אמרינן דנעשה להו שומר לפירי, היכא דאיתיה בשעת גמר פירא. האי קפרס ליתיה בשעת גמר פירא", ופירש רש"י שם "כשמגיע סמוך לבשולו הוא נופל ממנו" [הובא למעלה פי"ח הערה 58].

(202) לשונו למעלה פי"ח [לאחר ציון 51]: "כי מלכות ישראל הקדושה, שיש לה מדריגה אלקית פנימית, היא צומחת מתוך מלכות בלתי קדושה. שכך ראוי למלכות, שיש לה מעלה אלקית, מעלה פנימית... וכן תמצא שהפרי כאשר הוא בלתי נשלם, הוא בתוך הקליפה, עד שהפרי גדול ועומד על שלימותו, ואז כאשר הפרי גדול, נפסדה הקליפה מכח גידול הפרי. שכל דבר שיש לו מדריגה פנימית, הוא יוצא מתוך דבר שהוא חיצון לו. ולכך היה גדל משה רבינו עליו השלום בבית פרעה, להיות יוצאת המדריגה הקדושה האלקית שהיה למשה מתוך דבר החמרי. דאם לא כן, לא היה אל הנבדל מדריגה פנימית. והבן דבר זה כי הוא עמוק מאוד, והוא ידוע למי שיודע בענין דברים הנבדלים היוצאים ומתעלים מתוך הדברים החמרים".

(203) אודות שבגמר יציאת מצרים היתה לישראל התחברות אל ה', כן כתב למעלה פ"ט [תסח.], וז"ל: "היה ראוי הגלות והשיעבוד לישראל... שכאשר לא היו ישראל בשלימות, ושלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם". ולהלן פל"ה [לאחר ציון 38] כתב: "ובדם פסח, שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים". ומתבאר מדבריו, שמחמת שהיינו לחלק ה' לכך יצאנו ממצרים, ולא מחמת יציאת מצרים נהיינו לחלק ה'. וכן בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] ביאר שמחמת שנעשינו לעבדי ה' במצרים [ע"י קרבן פסח ומילה], לכך זכינו ליציאת מצרים, וכלשונו שם: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [הובא למעלה פ"ט הערה 131, ולהלן פל"ה הערה 37]. ולהלן פ"ס כתב: "אחר שהפסח... מורה על שאנחנו להקב"ה, ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות, כי הוא יתברך אלקי האלקים המושל על כל הכחות, ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו

יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים". וראה להלן פכ"ה הערה 54, פכ"ו הערה 2, פל"ה הערה 40, ופל"ט הערה 23. **ויש להבין**, שהמדרש הביא ראיה גם מאברהם, שכשנכנס למצרים "לא הרגיש בו בריה, וכשיצא 'וינגע ה' את פרעה'" [לשונו למעלה אחרי ציון 199]. ומה שייך לומר על אברהם שבעת כניסתו למצרים עדיין לא היתה לו התחברות אל ה', ורק כשיצא משם זכה להתחברות זו. ובכת"י [תיד.] ביאר נקודה זו, וז"ל: "כאשר היו ישראל במצרים היו שרוים תחת הקליפה, כי הפרי מתחלת גידולו מצטרף אל הקליפה, ונכנס בה. וכאשר הפרי על שלימותו יוצא מן הקליפה ודוחה אותה. לכך תחלה כאשר נכנסו למצרים לא הרגיש [בהם], ואחר כך יצאו בחוזק יד. וכן כאשר ירד אברהם מצרים, היה נכנס תחת רשות מצרים, שהם גם כן הקליפה שלו. וכאשר יצא משם, יצא באותות ובמופתים, שאז היה הקב"ה עמו ויצא משם באותות ובמופתים".

(204) מבואר מדבריו שהאותות ומופתים נעשו מחמת התחברות ישראל אל ה'. וכן כתב למעלה בהקדמה שניה [נב:], וז"ל: "כי מצד הטבע הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ושם בסוף הקדמה שניה [קכ:] כתב: "ולפיכך כאשר החיה אליהו בן הצרפית [מ"א יז, כב], ואלישע בן השונמית [מ"ב ד, לה], בודאי דבר זה נמנע אל הטבע, ולא היה נמנע אל פעל ה'. כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל, הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים, ונכנסו אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע". ולהלן ר"פ עב כתב: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר. ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה

לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים". ובגו"א בראשית פל"ב אות יא [קמ:] כתב: "מפני שהם עמך אתה עושה להם ניסים תמיד". **דוגמה לדבר**; נאמר [שמות יז, טו] "ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי", ופירש רש"י שם "ה' נסי - הקב"ה עשה לנו כאן נס גדול. לא שהמזבח קרוי 'ה'', אלא המזכיר שמו של מזבח זוכר את הנס שעשה המקום, ה' הוא נס שלנו". והגו"א שם אות יא [שמז.] ביאר הקשר בין המזבח לנס עד שנקרא המזבח על שם הנס, וז"ל: "צריך לומר כי על ידי עבודתו יתברך אומר כל אדם 'ה' נס שלי', כי האדם העובד את הקב"ה, הוא מציל אותו מן אויביו, ועושה לו נסים. לכך קרא שם המזבח, ששם עבודה של הקב"ה, 'ה' ניסי'. דאם לא כן מאי ענין מזבח שיקרא בשם הזה 'ה' ניסי'". נמצא שעבודת הקרבנות [המורה על ההתקרבות לה' (כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 94)], היא גם המזכה את בעליה בנסים. הרי שחבור התחתונים לעליונים מפקיע את התחתונים מגבולות הטבע, ומאפשר שיעשו להם נסים [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 58, ולהלן פל"ה הערה 23]. **וצרף לכאן** כי כבר השריש המהר"ל שהטעם שאין הקב"ה עושה נס לחינם [ברכות נח.] הוא משום ש"הניסים באים לעולם מצד מידת הרחמים... כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם... ודבר זה ממידת הרחמים" [לשונו בח"א לגיטין נו. (ב, קג.)]. וכן כתב להלן פס"ד שניסים באים לעולם מכח מדת הרחמים. והנה המפעיל את מידת רחמים הוא הרגשת הקשר והשייכות שבין המרחם לבעל הצרה [כפי שנתבאר למעלה פכ"א הערה 65]. ולכך ברי הוא שכאשר ישראל התחברו אל ה' יש בכך לעורר רחמים המביאים לניסים [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 69, פ"ז הערה 44, פכ"א הערה 65, להלן פל"ז הערה 8, פל"ח הערה 63, ופל"ט הערה 5].

(205) לשונו להלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו]: "עיקר איסור זה [של יין נסך] שיהיו ישראל מובדלים מן העמים, ודבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן, ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים... ועיקר דבר זה היה כאשר גאל אותם ממצרים... והלוקח יין של גויים לארבע כוסות הנה הוא מבטל ההבדל הזה אשר ישראל מובדלים מן האומות... ואשר אמרו כי הגזירה הזאת [של יינם] באולי ושמא, הנה תדע כי החטא הזה מבטל עיקר מדריגת ישראל. כי כבר אמרנו כי עיקר מדריגת ישראל מעלתם העליונה ההבדל שישראל מובדלים מן האומות, ובשביל כך הם להקב"ה. וצריך שיהיה

ההבדל הזה מוכרח מבלי שום אפשרות אל חבור להם, שאם היה אפשרות אל החבור, אין כאן הבדל גמור. וכיון שהיין מביא קירוב ואהבה לשני דברים המחולקים... הרי כבר נתבטל ההבדל... ובטל מדריגת ישראל העליונה, שראוי שתהיה האומה ישראלית מובדלת. כי ההבדל צריך שיהיה עד שאי אפשר שיהיה להם חבור ביחד, ודבר זה נקרא נבדל. אבל אם יש כאן אפשרות, אף על גב שלא יצא לפועל האפשרות, כיון שיש אפשרות החבור, הוא חבור, ואפילו אם היה האפשרות הזה רחוק מאוד, מבטל האפשרות הזה ההבדל. ומעתה לא יאמר שהחטא הזה הוא באולי ושמא, אין הדבר כך כלל, אבל החטא הזה ביטול ההבדל, שישראל ראוים שיהיו מובדלים עד שאי אפשר החבור, וזה היא מדריגת ישראל ועצם מעלתן". **ונראה ביאורו**, כי ישראל נבראו להורות על יחוד ה', וכמו שכתב בנר מצוה [י:], וז"ל: "האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות, ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד... כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערה 2, פי"ד הערה 36, ולהלן פכ"ט הערה 5]. וברי הוא שאם ישראל יתחברו לאומות, בזה יתבטל מהם שֵׁם "אומה יחידה", ושוב לא יוכלו להעיד שה' יתברך אחד, שהיא העדות המדביקה את ישראל אל ה'. ולמעלה פי"ד [לאחר ציון 35] כתב: "הם [ישראל] מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד". הרי ההבדלה מן האומות משמרת את היותם של ישראל "עם אחד" [ראה למעלה פ"ג הערה 60, ופי"ד הערה 39].

(206) לשונו בכת"י [תיד:]: "עיקר המשל והדמיון הוא שיש ביציאה של ישראל רושם... ולפיכך נגלה על משה בסנה, כי הסנה תמצא ביציאה מן הסנה היכר ורושם. ועכשיו כאשר הגיע הזמן שיצאו ישראל ממצרים, להיות רושם ביציאה שאז יצאו ביד חזקה וזרוע נטויה, וזהו בעצמו מתיחס אל הסנה, שהיציאה משם בקושי ובחזקה, לכך נגלה בסנה. ודברים אלו עמוקים מאוד... כלל הדבר במדרש הזה, שישראל היו במצרים נכנסים תחת הקליפה, ויש לישראל שם חיבור מתחילה עד שיצאו. והיו יוצאים בכח הקדוש נבדל, כי ביציאה חזק יד וזרוע נטויה, שאינה יציאה טבעית כמנהג העולם, [ל]זה מתדמה ענין הסנה, כמו שהתבאר".

(207) לשון המדרש שם: "רבי נחמן בנו של בנו שמואל בר נחמן אומר, כל האילנות יש מהן עושה עלה אחת, ויש מהן שתים או שלש... אבל הסנה יש לו ה' עלין. אמר לו הקב"ה למשה, אין ישראל נגאלין אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב, ובזכותך, ובזכות אהרן". וראה להלן הערה 228.

(208) בנצח ישראל פ"א [ט.-יג.] ביאר שיש שלשה מאפיינים לגלות; היציאה מן המקום הטבעי, הפיזור בין האומות, והשעבוד לאומות [ראה להלן הערה 211]. אמנם בכמה מקומות כתב שהמאפיין העיקרי הוא הפיזור. וכגון, שם פכ"ה [תקכה.] כתב: "עצם הגלות הוא הפיזור שנתפזרו ונתחלקו ישראל". ובהמשך הפרק שם [תקכח:] כתב: "עצם הגלות, שהפריד השם יתברך את חבור שלהם, וחלקם והפיצם". ושם פנ"ו [תתסז.] כתב: "כי עצם גלותם מה שפיזר אותם בד' רוחות העולם". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב: "ובפרק קמא דברכות [ח.], אמר רבי לוי, כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס לשם להתפלל... גורם גלות לו ולבניו... זהו לפי כי בית הכנסת מיוחד לאסיפה וקיבוץ, וכאשר אינו רוצה בקיבוץ ואסיפה, ראוי שיהיה לו הגלות, כי אין הגלות רק הפירוד והפיזור, ודבר זה מבואר". זאת ועוד, שפיזור ישראל בגלות מביאה לפיזור התורה, וכפי שכבר השריש [תפארת ישראל פנ"ו (תתסא.)] שישראל ואורייתא הם בעלי גורל דומה, "וכאשר גזר השם יתברך גלות על ישראל, והם מפוזרים ומפורדים בכל העולם, כך לא תמצא התורה רק מפוזר ומפורד, ולא תימצא הלכה ברורה במקום אחד [שבת קלח:], כמו שהם ישראל" [לשונו שם]. וראה להלן פכ"ו הערה 76.

(209) לשונו בנצח ישראל פכ"ה [תקכח.]: "וכבר נשאלנו על זה מן האומות, באמרם כי אתם אומרים כי ישראל הם האומה הטובה, ואם כן איך משתוקקין אל הרע תמיד. ולא שהם חפצים ברע למתנגדים להם בדתם, רק כי אותו אשר הוא עמיתו, עמו בתורה ובמצות, מבקש רעתו ולא טובתו, והתורה אמרה [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'... ושאלה זאת היא שאלה קדומה מן האומות על ישראל. ובאמת דבר זה הוא גנאי נגד האומות, כאשר תראה בכל האומות שאין מדה זאת נמצא ביניהם. וזאת תשובתנו על דבר זה; מה שאין האומה הזאת באהבה האחד עם אחיו, הוא עצם הגלות, שהפריד השם יתברך את חבור שלהם, וחלקם והפיצם. ומאחר שחלקם והפיצם, דבר זה גורם גם כן שיהיו מחולקים בדעתם. שאם לא היו מחולקים, לא היה מקויים בהם הפיזור והפירוד, אותם שהם אחד, ולב אחד להם. ואם יש להם לב אחד ביחד, אין כאן פיזור בין האומות. כי מה שיש להם לב אחד, הוא מחבר אותם יחד, וגזירת השם יתברך שיהיו מחולקים. ודבר זה הוא מתחייב פיזור ופירוד לבביהם. שאם היה האחד שמח בגדולתו

וחפץ בשלוות של אחר, וכי היה זה פירוד, לא היה זה פירוד, רק חבור לגמרי". הרי שאם תמצא ההתאחדות בישראל, בזה גופא תהיה יציאה מהגלות. וכן כתב באור חדש פ"ד [תתכח.], וז"ל: "אמרו בפרק קמא דברכות [ח.]... אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם, עד כאן. ורצה גם בזה כי השכינה הוא עם ישראל בגלותם... וכאשר יתקבץ העם אל השם יתברך, כמו בתפילת הצבור, דבר זה נחשב כמו יציאה מן הפיזור, אשר ישראל פזורים מבין האומות, והוא נחשב פדיון מבין האומות. ודע, כי ישראל בין האומות, ואף אם הם אלף ביחד, נקראים פזורים בין האומות. אמנם כאשר היו מתפללים נקראו 'צבור', כאשר הם מתאספים ומתקבצים אל השם יתברך, ובזה יוצאים מבין האומות אל ה', ומתעלים מביניהם".

(210) מעמיד כאן את הגאולה לעומת הגלות; הגאולה היא קבוץ והתאחדות, בעוד הגלות היא פיזור ופירוד. ודברים אלו מבוארים היטב בנצח ישראל פ"א [טו.], וז"ל: "וכל זה תבין כי לשון 'גלה' ו'גאל' אותיות שניהם שוות, רק שבלשון 'גאל' נרמז בו שהוא יתברך גאל אותם מכל ד' רוחות עולם, ומאחד את הפיזור שלהם. וכל אחדות בעולם הוא באמצע, שהקצוות הם מחולקים, והאמצע אחד. ולכך האל"ף, שהוא האחדות והקבוץ מן הפיזור, הוא באמצע התיבה. אבל 'גלה' הוא בה"א, שהוא פיזור [ראה להלן הערה 213]... ולומר לך כי הגלות בעצמו הוא סבה לגאולה לקבץ הפיזור ולהיות ישראל אחד. לכך אותיות 'גלה' הם אותיות 'גאל', רק שנעשה הפיזור לאחדות, שהוא נרמז באל"ף של 'גאל'" [ראה להלן פכ"ו הערה 81]. ובח"א לר"ה יא: [א, צט.] כתב: "וכן אמרו חכמים ז"ל 'הרואה שופר בחלום יצפה לגאולה וכו'' בפרק הרואה [ברכות נו:], הרי לך כי השופר הוא הגאולה, וזה כי השופר הוא משמיע הקול לאסוף הפזורים, כדי שישמעו אותם הפזורים ויבאו למקום אחד, וזהו הגאולה".

(211) כמו שנאמר [בראשית טו, יג] "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה". ולהלן פכ"ו [לאחר ציון 74] כתב: "הדל"ת מורה השעבוד... ולכך היה השעבוד ארבע מאות שנה... כי אין הפרש בין ד' לת', רק שהד' מספר קטן, והת' מספר גדול". ונאמר [זכריה ב, י] "כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאם ה'", וכתב הרד"ק שם "כי אני פרשתי אותם בגלות כמו ארבע רוחות". וכן ארבע המלכיות הן ארבע גליות [כמבואר להלן שלהי פ"ס אודות ארבע כוסות שהן כנגד ארבע מלכיות]. **ונראה להטעים** זאת, כי בנצח ישראל פ"א [ט.-יג.] ביאר שיש שלשה מאפיינים לגלות; היציאה מן המקום הטבעי, הפיזור בין האומות, והשעבוד

לאומות [הובא למעלה הערה 208]. ומספר ארבע שייך לשלשת מאפיינים אלו; ארבע אמות הן מקומו של אדם [ב"ק י.]. ובח"א לב"מ נט. [ג, כז.] כתב: "מצינו מספר ארבע מיוחד למקום בכל מקום; אם לאדם, ארבע אמות מקומו של אדם. וכך אמרו [שבת ו.] לעניין שבת, ד' על ד' מקום הוא נחשב לשבת, הן לכרמלית ארבעה טפחים [שם], הן לרשות היחיד ארבע אמות [עירובין לב:], הן לרשות הרבים שהוא רוחב שש עשרה אמות, הוא ד' על ד' [שבת צט.]. וכן לשעור ארץ בכללה אמרו [מגילה ג.] מספר ארבע מאות פרסה, וכן בכל מקום לענין שעור מקום אמר מספר ארבע". לכך גם היציאה מן המקום הוא במספר ארבע, כי לדבר והיפוכו יש מספר זהה [כמבואר למעלה הקדמה שלישית הערה 44, ולהלן פל"ה הערה 46]. ומספר ארבע מורה על הפיזור לארבע רוחות, וכמו שמבאר כאן. וכן מספר ארבע מורה על השעבוד, וכמו שכתב להלן פכ"ו, והובא בתחילת הערה זו [ואולי אפשר עוד להוסיף שזהו גם משום שאות דל"ת מורה על דלות ועניות (שבת קד.)]. וכאן יבאר בעיקר שמספר ארבע מורה על הפיזור, כי כאן מבאר שעצם הגלות הוא הפיזור, וכמבואר למעלה הערה 208. אך אין בכך לשלול את היחסות מספר ארבע לשני המאפיינים האחרים של גלות [יציאה מן המקום, ושיעבוד]. וראה להלן פכ"ו הערות 75, 76, שמוכח משם כפי המתבאר כאן.

(212) לשונו בדר"ח פ"ה מט"ו [שסט.]: "מספר ארבעה אין בו רק פירוד ולא אחדות כלל, מפני שהוא כנגד ארבעה רוחות, שהם מחולקים לגמרי, ואין מספר כמו זה". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון להלן פ"ס [רסט:] כתב: "לפיכך הם ארבע כוסות... וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה, יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים, ואלו דברים הם ארבע לשונות של גאולה. וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים, כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי". ובהקדמה לדר"ח [טו:] כתב: "ארבע מלכיות הם כנגד ארבע רוחות העולם", ושם הערה 52 הובאו מקבילות רבות לכך. ושם פ"ג מ"ו [קס:] כתב: "כי מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות פרשתי אתכם', וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 17, פ"י הערה 24, ופי"ב

הערה 81]. וכן כתב למעלה פ"ו [רצג.], שם ר"פ י [תקטז:], גו"א בראשית פכ"ו אות כא [לב:], ועוד.

(213) כמו שנאמר [זכריה ב, י] "כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאם ה'". ולברכה נאמר [בראשית כח, יד] "ופרצת ימה וקדמה וצפנה ונגבה וגו'". ונאמר [ישעיה יא, יב] "ונשא נס לגוים וגו' ונפצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ". ובילקו"ש [ח"א רסו] אמרו: "אמר משה לפני המקום, רבונו של עולם, בניך שאתה עתיד לפזרן לארבע רוחות השמים, שנאמר 'כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם'". ובנצח ישראל פ"א [טו:] כתב: "הפיזור הוא בד' רוחות בכל הקצוות... שהדבר שהוא מפוזר, הוא מפוזר בכל השטח, שהוא כולל ארבע רוחות" [ראה למעלה הערה 210]. והרמב"ן [דברים ד, כז] כתב: "כי בארבע רוחות השמים יפזר אותנו". וראה להלן פכ"ו הערה 75.

(214) לשונו להלן ס"פ כו: "מספר חמשה מורה הגאולה. וכן הה"א שהיא גאולה באה גם כן אחר הדל"ת, שהיא שעבוד". וכאן יבאר שכשם שמספר ארבע מורה על הפיזור, כך מספר חמש מורה על ההתאחדות. וראה להלן הערה 222 שהובאו שם הסברים נוספים מדוע מספר חמש מורה על הגאולה. וראה להלן הערה 227.

(215) כי אין חמשה צדדין, אלא ארבעה צדדין בלבד, ואם כן החמישי הוא כנגד נקודת האמצע העומדת בתוך ארבעה הצדדין, וכמו שמבאר. ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא השטח... ויש לשטח הזה חמשה, דהיינו ד' קוים לד' רוחות, והאמצע אשר ביניהם, הוא הנקודה האמצעית, והם חמשה". וכן הוא בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:], נתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:], וח"א לכתובות סז: [א, קנד:]. ובדר"ח פ"א מט"ו [שעד:] כתב: "נתנה תורה לישראל בה' קולות [ברכות ו:]... שהקול היה יוצא לכל ד' רוחות, וקול חמישי באמצע".

(216) לשונו למעלה פ"י [תקיז.]: "כי החמשה הם דומים אל האחד, בעבור החמישי שהוא נוסף על הצדדין הארבע... שהחמשה הם מענין האחדות, בעבור החמישי שהוא באמצע, המאחד הארבעה". ולהלן פ"ס כתב: "כי הרבוי שבא אל עולם, הרבוי הוא מתאחד גם כן, כי אינו רבוי מחולק, רק רבוי מתאחד. ורבוי שהוא מתאחד הוא חמשה, כי החמישי מאחד את הארבע, שהם הרבוי, כמו שהתבאר למעלה". ולהלן פס"ה כתב: "אין הרבוי בעולם הזה מחולק, רק הוא רבוי מתאחד. והרבוי אשר הוא מתאחד הוא מספר ה', כמו שהתבאר לך למעלה, כי החמישי הוא מאחד את הארבעה, שלא יהיו מחולקים אלו ארבעה, כי האחד אשר הוא באמצע הארבעה הוא מאחדם".

(217) לשונו למעלה פ"ט [תצז:]: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות". ובגו"א בראשית פ"ד אות י [צט.] כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות שהם הפכים". ושם שמות פכ"א אות ג [קכד:] כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסג:] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל... שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית". ובנצח ישראל פ"א [טז.] כתב: "האחד שהוא באמצע בתוך הארבע, הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו. כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ושם פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל". ובבאר הגולה באר הששי [רנו.] כתב: "האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסב.] כתב: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל" [הובא למעלה פ"ט הערה 251, וראה להלן פכ"ז הערה 40]. אמנם למעלה בהקדמה שלישית [קכו.] כתב: "השביעי הוא האמצעי, המתנגד אל כלם". וזה לכאורה סותר לדבריו כאן שהאמצעי מאחד את כלם. וראה שם הערה 20 בביאור הדבר. ולהלן פל"ה הערה 77 נתבאר באופן נוסף.

(218) ששכינה שרויה ביניהם.

(219) לשונו שם [קס:]: "ומפני כי מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין... ולכן החמישי שהוא בין הארבע, הוא מחבר ומקשר מספר ארבע, שהוא מספר מחולק ומפורד. כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל. ולכך נקראו חמשה אגודה, וקרא דכתיב 'ואגודתו על ארץ יסדה' מדבר בחמשה, שהחמשה הוא האגוד המקשר והמחבר הארבעה המחולקים. ומפני זה השכינה עם חמשה ביותר, כי מאחר שמספר חמשה הוא מספר מחובר ומקושר, ואינו דומה אל הארבעה שהם מחולקים. והוא יתברך כולל הכל ומקשר הכל, והאגודה היא כוללת הכל ומקשר הכל. ולכך אמר, מנין שחמשה שיושבים ועוסקים בתורה שהשכינה עמהם, שנאמר [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה'. ודבר זה ביארנו בכמה מקומות בספר גבורות השם על ענין חמשה [כמלוקט למעלה הערה 216], איך הם בפרט הם מספר של אגודה" [הובא למעלה פ"י הערה 25].

(220) פנ"ח, וז"ל: "אלו ד' צדדין אינם מתאחדים, [כי] הצדדין המחולקים, רק על ידי אמצעי שהוא בתוכם, שהוא אינו צד בפני עצמו, והוא החמישי, והוא אחדות השטח. ולפיכך יש בשטח בחינות מחולקים עד חמשה; ארבעה לארבע צדדים, אשר כל צד הוא

בפני עצמו, והחמשי הוא אמצעי שאינו צד לגמרי, ועל ידו ארבעה הצדדין מתאחדים. וזה אמרם ז"ל במסכת אבות, מנין לחמשה שישבו ועוסקים בתורה ששכינה ביניהם, תלמוד לומר 'ואגודתו על ארץ יסדה'... ולמה האגודה בחמשה דוקא, והיינו כי ארבע מפני שהם מחולקים, כי הצדדים הם מחולקים זה מזה. וכאשר יש חמשה, הוא אגוד אחד על ידי אמצעי המאחד את הארבעה. כי כאשר יש אמצעי, על ידו מתאחדים כל הארבע, ולפיכך חמשה הם אגודה... כי חמשה הוי אגוד שלם... ולפיכך היד שיש בה חמש אצבעות הוא כלל שלם".

(221) חמשת הצדיקים שהוזכרו במדרש [שלשת האבות ומשה ואהרן].

(222) לשונו בנצח ישראל פמ"ה [תשסז.]: "ובמדרש [דב"ר ב, כג], בשביל ה' דברים נגאלו ישראל ממצרים; מתוך צרה, ומתוך תשובה, ומתוך זכות אבות, ומתוך רחמים, ומתוך הקץ... וביאור ענין, כי כל גאולה היא כמו עולם חדש לגמרי. ומפני שהגאולה היא כמו עולם חדש, הם נגאלים בשביל חמשה דברים, נגד הה"א שבה ברא השם יתברך עולם הזה [מנחות כט:]... חמשה דברים נגד הה"א הראשונה שבשם המיוחד. וכאשר יש בגאולה ה' דברים אלו, אז החמשה דברים ביחד גורמים הגאולה, שהוא כמו הויה חדשה. אבל דבר אחד או שתים אינו גורם הויה החדשה שמתחדש על ידי הגאולה, רק כאשר יש חמשה דברים נגד הה"א שבשם המיוחד, ואז יזכו אל הגאולה, שהוא הויה חדשה" [ראה להלן פכ"ו הערות 50, 83]. ובתפארת ישראל פ"ל [תנג:] ביאר שמספר חמש מורה על היציאה לפעל, והגאולה היא גם כן יציאה לפעל [כמבואר בתפארת שם הערה 33], ולכך דין הוא שמספר חמש יתיחס לגאולה [כמבואר בתפארת שם הערה 51]. ובכת"י הוסיף עוד שני הסברים [תטו.], וז"ל: "דע נגאלו ישראל רק ע"י אותות ומופתים. ולפי טבע ומנהגו של עולם לא היה ראוי להיות ישראל נגאלים בשום אופן, ונגאלו בכח ה' של שם, כי בי"ה ברא הקב"ה העולם [ישעיה כו, ד]. נמצא שהעולם נברא בה' [מנחות כט:]. ומי שברא העולם יכול לשנותו כרצונו, לכך היתה הגאולה בה' של שם שבו ברא את העולם, והוא יכול לשנותו כמו שירצה. ועוד תבין כי כל האותיות הם בפעולה, כי מחתך האות בכח כלי גופני, ואות הה"א מפני שמוציא האדם בה"א בנשימה, ולפיכך הה"א אות רוחני ביותר. וזה מעלת הגאולה, שאין בה שעבוד. כי השעבוד הוא התפעלות שמתפעל, ולא נמצא זה רק בדבר גוף וגשמי, שיש בו התפעלות. ולפיכך הה"א שהיא אות רוחנית בלי גוף, מורה על החירות... לא גשמי שבו השעבוד. לכך במעלה הזאת הגאולה" [ראה להלן הערה 224]. **נמצא שביאר** ששה הסברים מדוע מספר חמש מתיחס לגאולה; (א) מספר חמש מורה על ההתאחדות [דבריו כאן], לעומת

הפיזור של הגלות. (ב) מספר חמש בא לאחר מספר ארבע, שהוא מורה על השעבוד [דבריו להלן ס"פ כו (הובא למעלה הערה 214)]. (ג) מספר חמש מורה על הויה חדשה, וכל גאולה היא הויה חדשה [דבריו בנצח ישראל פמ"ה]. (ד) מספר חמש מורה על היציאה לפעל, וכל גאולה היא יציאה לפעל [דבריו בתפארת ישראל פ"ל]. (ה) מספר חמש מורה על האות ה"א שבה נברא העולם, ומי שברא העולם יכול לשנות הטבע כרצונו [הסבר ראשון בכת"י]. (ו) הבטוי של אות ה"א הוא בנשימה, לכך היא אות רוחנית, וזה מורה על החירות, לעומת הגשמי המשועבד [הסבר שני בכת"י]. וראה להלן פכ"ו הערה 82.

(223) פירוש - שמות האותיות [כפי שהאותיות נקראות בשמן; אל"ף, בי"ת, גימ"ל וכו'] הם מתחלקים [כי הם בעלי שתי הבהרות], אך אות ה"א נקראת בשם הֵא, בעלת הבהרה אחת בלבד. וראה הערה הבאה.

(224) הנה להלן פס"א ביאר שאות ה"א היא רוחנית. שהביא שם את מאמרם [פסחים קיח.] שבהלל יש חמשה דברים [יציאת מצרים, קריע"ס, מתן תורה, תחיית המתים, וחבלו של משיח], וכתב לבאר: "כלומר הלל זה יש בו חמשה דברים כוללים אשר היו בעולם דברים בלתי טבעיים, ודבר זה מפני שהקב"ה ברא עולמו בה"א, שנאמר [בראשית ב, ד] 'בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם], וה"א אות נבדל שנעשה על ידי נשימה בלבד, ואין צריך להוציא אותו על ידי חיתוך הלשון באחת המוצאות. ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני, שאין בו רק רוח הנשימה. ובשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלקית רוחנית, בשביל שנברא העולם בה"א אות רוחני, והם חמשה דברים אלו שהם בעולם, וכולם הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנז.] כתב: "אין אות רוחני יותר מן הה"א, והוא שנאמר 'בהבראם', בה"א בראם, רצה לומר באות שהוא אות נשימה בלבד, מה שאין בשאר אותיות". אך כאמור בהערה הקודמת, כאן אין כוונתו לשימוש של אות ה"א, אלא לשֵׁם של אות ה"א, שהוא מתבטא בהבהרה אחת, ולא בשתי הבהרות. ובכת"י [תטו.] באמת הביא כאן שני הסברים אלו, וכלשונו: "ועוד תבין כי כל האותיות הם בפעולה, כי מחתך האות בכח כלי גופני, ואות הה"א מפני שמוציא האדם בה"א בנשימה... לא גשמי שבו השעבוד. לכך במעלה הזאת הגאולה [הובא למעלה הערה 222]... ועוד הה"א בעצמו אות האחדות, לפי שכל אותיות האל"ף בי"ת הם מתחלקים. הרי האל"ף כאשר יוציא אותה האדם מתחלקת. אבל הה"א בעבור שאין הה"א מחולקת, לכך היא מורה על האחדות. וזהו סוד הגאולה המאחד את ישראל כאשר הם מפוזרים". הנך רואה שהסברו הראשון בכת"י הוא כדבריו בדר"ח [שאות

ה"א היא אות נשמה ורוחנית], ואילו הסברו השני בכת"י הוא כדבריו כאן [שאות ה"א מורה על האחדות]. וההבדל בין שני הסברים אלו הוא האם אות ה"א מורה על האחדות, או על החירות; הסברו כאן הולך סביב הציר שאות ה"א היא בעלת הבהרה אחת, המורה על האחדות [לעומת הפיזור של הגלות]. אך הסברו הראשון בכת"י הולך סביב הציר שאות ה"א מורה על החירות משום שהיא אות רוחנית [לעומת השעבוד שנמצא במתפעל הגשמי].

(225) פירוש - אות פ"א נקראת בלשון חכמים פ"ף, וכמו שאמרו בגמרא [שבת קג:] שרבוי אותיות האלפא ביתא הם "אלפין, ביתין, דלתין, ווין, חיתין, יודין, עיינין וכו'", ואילו רבוי אות פ"א הוא "פיפין", ומכך מוכח שיחידות של אות פ"א היא "פף". ומה שנקט דוקא באות פ"א, כי היא האות היחידה באלפא ביתא שלכאורה גם כן נקראת בשם בעל הבהרה אחת [פֵּא, פֵּה], לעומת שאר אותיות [אל"ף, בי"ת, גימ"ל, דל"ת, וכיו"ב]. לכך הוצרך לבאר שאין לאות פ"א האחדות שיש לאות ה"א, כי היא נקראת פ"ף [שתי הבהרות], לעומת אות ה"א. **וצרף לכאן** דבריו בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:], שכתב: "כי כל האותיות הם גוף אחד, חוץ מן הה"א, שיש בה שני חלקים... עד שנעשה מזה ה"א". אך מאידך גיסא, "אות ה"א לא תתחלק, כי כל האותיות מתחלקים, חוץ מן הה"א שאין חילוק לו כאשר יבטא ה"א" [דבריו כאן]. הרי שבאות ה"א יש חילוק בכתיבה שאינו נמצא בשאר אותיות, ואחדות במבטא שאינה נמצאת בשאר אותיות. אמנם הדברים יתיישבו היטב על פי דבריו בדר"ח פ"ה מ"א [טו:], שכתב: "עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד". ובנר מצוה [יז.] כתב: "דבר זה מורה הה"א, כי הה"א יש בה ד', אשר הד' מורה על ד' רוחות, ויו"ד הקטנה שבתוך הד' הוא אחד, כנגד האמצעי, והאחד מצטרף אל הכל והוא מקשר הכל. ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חלוק, ועם כל זה הוא עולם אחד, כי הריבוי הזה הוא לאחד. ועולם הבא שהוא אחד לגמרי, נברא ביו"ד". וכן כתב בנצח ישראל פ"א [טז:], והובא למעלה פ"י הערה 28. נמצא שאות ה"א מורה, איפוא, גם על הגשמי, וגם על כח הרוחני שנמצא בתוך הגשמי. לכך החילוק הנמצא בכתיבה לעומת האחדות הנמצאת במבטא, הם הם שני הצדדים שיש באות ה"א.

(226) אך אין דגש באות ה"א, כי אין דגש באותיות הגרוניות [אחהע"ר (ספר המכלול לרד"ק, שער דקדוק הפעלים, עמוד נז)]. ואע"פ שפעמים גם באות ה"א יש נקודה, וכגון

[בראשית כד, כח] "ותרץ הנערה ותגד לבית אִמָּהּ וגו'", וכן [שמות יא, ב] וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רְעוּתָהּ כלי כסף וכלי זהב", מ"מ אין זה דגש חזק, אלא מפיק ה"א. וזה לשון הספר אמרי לשון [עמוד 50]: "דגש חזק יבוא בכל האותיות אחר תנועה, חוץ מאותיות האחר"ע, אשר ימנע מהן הדגש לפי שמוצאן מהגרון... אות ה"א בסוף תיבה ונקודה בתוכה, אין נקודה זו מורה על דגש, אלא נקראת 'מפיק'".

(227) להלן ס"פ כו, והובא למעלה הערה 214.

(228) כמבואר במדרש [שמו"ר ב, ה] שהובא למעלה [לאחר ציון 206]. והנה לשון המדרש הוא "רבי נחמן בנו של בנו שמואל בר נחמן אומר, כל האילנות יש מהן עושה עלה אחת, ויש מהן שתים או שלש... אבל הסנה יש לו ה' עלין. אמר לו הקב"ה למשה, אין ישראל נגאלין אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב, ובזכותך, ובזכות אהרן" [הובא למעלה הערה 207]. ויש להבין מהי ההשוואה לעלין דייקא. ונראה, שבתפארת ישראל פנ"ט [בתקכח:] כתב: "אמרו ז"ל [סוכה כא:] 'ועלהו לא יבול' [תהלים א, ג], אפילו שיחת חולין של תלמידי חכמים צריך למוד בהם. כי עיקר השכל הוא נקרא 'פרי', וקראו שיחת חולין של תלמידי חכמים 'עלין', כי העלין הוא מלבוש הפרי. כי העלין הם מבחוץ, והפרי מבפנים, וכן השכל של תלמיד חכם הוא דבר פנימי, ושיחת חולין, שהוא דבר מבחוץ, נקרא 'עלין', שהם מלבוש אל השכל". הרי שעלין הם מחוץ לאילן. וכך נאה וכך יאה; הסנה עצמו מורה על הגאולה [כמבואר למעלה הערה 162]. אך כאן מדובר בסבות המביאות את הגאולה, ולא בגאולה עצמה, לכך דין הוא שסבות אלו יהיו נרמזות בעלין של הסנה, שהם המלבוש לסנה.

(229) לשון הראב"ע [שמות ג, ב]: "לפי דעתי כי כל סנה אחד הוא, והוא מין קוץ יבש... וכן פירוש 'ורצון שוכני סנה' [דברים לג, טז]. רצון שיבקש [האדם] השוכן במקום הסנה, שהוא דורש ומבקש תמיד שיעשה השם רצונו וילחלח ארצו שהוא שוכן בה, שהיה מקום יובש וסנה, עד שיהא בה הרווי, והיתה כגן רוה מלוחלח". וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש סנה, וז"ל: '"ורצון שכני סנה'... פירושו רצון האדם השוכן בסנה, רוצה לומר במדבר ובמקום היובש, כי הסנה גדל בארץ ציה, ומה הוא רצונו, המטר ששואל תמיד". והרמב"ן [דברים א, ו] כתב: "כי מפני החורב והיובש יהיה שם הסנה". ורש"י [גיטין סט:] כתב: "אסיסנא יבישתא - על סנה יבש".

(230) שמו"ר ב, ה "מה הסנה הזה גדל על כל מים, כך ישראל אינן גדילים אלא בזכות התורה שנקראת 'מים'... מה הסנה הזה גדל בגינה ובנהר, כך ישראל הם בעולם הזה

ובעולם הבא". ובילקו"ש [ח"א רמז קעא] אמרו "ואין הסנה נצמח בארץ אלא אם כן יש מים תחתיו".

(231) שמות ב, י "ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתהו".

(232) פי"ח [לאחר ציון 68], וז"ל: "אלא שיש לדקדק במה שאמרה 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... וכאשר תדע זה, תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת". וראה הערה הבאה.

(233) למעלה פי"ד [לאחר ציון 46] ביאר בארוכה כיצד המים הם נטולי צורה, ומדוע הקב"ה נוהג לאבד רשעים על ידי מים, ושם הערה 83. ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 121] כתב: "ויש לך לדעת ענין זה, מה שהיו רואים האצטגנינים שיהיה נלקה במים, שהיו רואים מה שהוא מתנגד למשה, והיו רואים כי המים הם מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, וכמו שיתבאר לקמן איך המים תמיד מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, ודבר זה היו רואים האצטגנינים, התנגדות המים... שהיו מתנגדים למשה בעצמן, כאשר יתבאר עוד, והתבאר למעלה באריכות, עיין שם. ולפיכך בא תקלה למשה רבינו עליו השלום על המים". וכן הוא בפי"ח, והובא בהערה הקודמת.

(234) "כי מספר ק"ך הוא במספר קטן י"ב, והוא במספר 'זה' שהוא שם משה... יבוא על הרמוז, שיש לו צורה מיוחדת נבדלת, והוא מעלת משה" [לשונו בסמוך].

(235) פירוש - המבול נדחה בזכות משה רבינו במאה ועשרים שנה, וכמו שמבאר.

(236) פירוש - כמו שנתבאר למעלה שמשה הוא משוי מן המים, ובזכותו נדחה המבול, והוא נתבאר למעלה בפי"ח, והובא כאן בהערה 232, ולהלן הערה 237.

(237) לשון הפסוק במילואו הוא "ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה". ופירש רש"י שם "והיו ימיו וגו' - עד ק"ך שנה אאריך להם אפי, ואם לא ישובו אביא עליהם מבול". ו"בשגם" מרמז למשה [כמבואר בב"ר כו, ו ובגמרא חולין קלט:], ועולה מכך שהמבול נתעכב מאה ועשרים שנה בזכות משה [ראה למעלה פי"ח הערה 86]. ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 85] כתב: "ומזה תבין דברי חכמים שאמרו במדרש [ב"ר כו, ו] 'בשגם הוא בשר', 'בשגם' בגמטריא 'משה'. 'והיו ימיו מאה ועשרים', בשביל זכות משה רבינו עליו השלום נתן הקב"ה אריכות זמן להם מאה ועשרים, שהרי משה רבינו עליו השלום היה חייו מאה ועשרים. וטעם המדרש כמו שאמרנו, כי מפני שהיה משה רבינו עליו השלום הצורה הנבדלת כמו שהתבאר, נתן הקב"ה אריכות לצורת העולם שהיו בדור המבול, שלא יהיו נמחים במים הבאים לאבד הצורה. ובשביל זכות של משה רבינו עליו השלום, שהיה צורה שלימה בתחתונים, נבדל מן המים, נתן הקב"ה אריכות לאותו דור. רצה לומר, שיש לצורת העולם מעלה גדולה מאוד, שיש צורה הגוברת על המים, והיא צורה של משה רבינו עליו השלום, ובשביל אותה מעלה שיש בעולם, לא היו קלים לאבד על ידי מים צורת העולם". וצרף לכאן שבאותן מאה ועשרים שנה נבנתה התיבה [רש"י בראשית ו, יד], ומהות התיבה היא להגן על יושביה ממי המבול. נמצא שבזמן שבו נתעכב המבול בזכות משה, נבנתה התיבה השומרת יושביה ממי המבול, "כי הזמן מתיחס אל הדבר שנמצא בו" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות כב (יד:)], וכמבואר למעלה פ"י הערה 34, ולהלן פכ"ט הערה 95. **ובח"א לחולין** קלט: [ד, קטו:] כתב: "דבר זה ענין מופלג מאוד מאוד מה שנרמז משה בדור המבול, שהוא היה מגין על המבול כמנין שנותיו, שנאמר [בראשית ו, ג] 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה'. ודבר זה נשגב מאוד מאוד במעלת משה, שנאמר עליו [שמות ב, י] 'מן המים משיתיהו', שמשה הוסר [מן] המים. הרי כי המים הם היו רוצים לאבד משה, והוסר מהם, עד שלא יוכלו לו. ותמיד המים מתנגדים למשה והיפך למשה, כי הוא בקע הים, והיה גובר עליו. ומכל מקום לבסוף נלקה ע"י מים שהכה בסלע [במדבר כ, יא]... כי בודאי המים מתנגדים למשה, כאשר היה שם חטא כמו שהיה אצל [שם פסוק י] 'שמעו נא המורים'. ובלאו הכי משה הוא גובר על המים, לא המים על משה, ולא יכלו לו, ולכך נקרא משה על שם 'כי מן המים משיתיהו'. וכל זה כי משה הוא קדוש איש אלקים לגמרי, נבדל מן החומר, והמים הם חמריים ואין בהם צורה כלל, למי שיבין ענין המים ומדריגתן. כי הצורה הוא דבר מקוים, ואילו המים דבר נגר ונמס, ולכך הם חמריים לגמרי. ולכך מה שאמר בזכות משה, רצה לומר כי העולם הזה מוכן

למעלה העליונה, שיהיה בעולם אדם שהוא כולה צורה אלקית נבדלת. ודבר זה מושל על המים החמרים, עד שלא יהיה המבול גובר על העולם להפסיד הכל. כי מה שמוכן העולם הזה אל הצורה האלקית, אינו מניח זה כלל" [הובא בחלקו למעלה פי"ח הערות 90, 91. וראה בסמוך הערה 240].

(238) "דמילת 'זה' מוכח על דבר הרמוז" [לשונו בגו"א שמות פי"ב אות א (קפג:)]. ו"הרמוז" פירושו הוראה באצבע, וכמו [ישעיה נח, ט] "שלח אצבע", ותרגם יונתן [שם] "מרמז באצבע". ובגו"א במדבר פ"ל אות ו [תפט:] כתב: "כי 'זה הדבר' משמע על דבר הרמוז לגמרי". ובאור חדש פ"ד [תשפא:] כתב "כי כך משמע מלת 'זה', כי זהו שנמצא לפניך". ובהקדמה לבאר הגולה [יז:] כתב: "ועל דברים אלו יניעון ראש, ירמזון באצבעותן".

(239) לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצג:]: "לשון 'זה' נאמר על הצורה, כי הצורה הוא הכרת הדבר עד שיאמר על הדבר 'כי הוא זה'... משה נקרא 'זה' בשביל שהיה צורת ישראל".

(240) דברים אלו נתבארו היטב בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.], וז"ל: "ואין ספק כי מה שהיו ימי משה מאה ועשרים שנה הוא דבר מופלג בחכמה. כי 'משה' י"ב במספר קטן, והם ק"כ כאשר כל אחד נחשב לעשרה. וכן נקרא משה 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], ומספר 'זה' י"ב, והוא מספר ק"ך... כלל הדבר כי מספר ק"ך ראוי למשה. ובמה שנקרא משה 'זה', בזה עצמו יש להבין כי משה מבטל המים, כי 'זה' נקרא בשביל הצורה השלימה שנקראת 'זה', שמלת 'זה' בא על דבר הניכר, ובצורה הדבר ניכר ונודע. ולפיכך היה זכות משה מבטל מי המבול מאה ועשרים שנה, כמספר 'זה' שהוא מעלת הצורה המושל על המים, שלא נמחה צורת העולם, כדכתיב [בראשית ז, כג] 'וימח את כל היקום וגו''. כי עצמו של משה צורה נבדלת אלקית, ולכך היה דבר זה מגין מאה ועשרים שנה. ודבר זה הם דברים מופלגים ועמוקים מאוד". **ואמרו חכמים** [סוטה יג:] "כתיב [דברים לד, א] 'ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו', ותניא, שתים עשרה מעלות היו שם, ופסען משה בפסיעה אחת". ובח"א שם [ב, נה.] כתב: "ופסען בפסיעה אחת. דבר זה ענין מופלג... כי אלו שתים עשרה מעלות הוא מספר 'זה', שנקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א]. כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה, שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי. ולבסוף הגיע משה אל מדריגה זאת, כי זהו ענין הצורה שמגיעה בתכלית, ולכך פסען בפסיעה אחת. וכבר אמרנו שהצורה נקרא 'זה',

שמספרו י"ב. ולכך בסוף פסע י"ב פסיעות כאחד, כי לא יתחלק הצורה. כי עליתו להר נבו התכלית שלו בעולם הזה, ואז הגיע אל שלימות הצורה, שהיא באה בסוף ובתכלית, והצורה לא תתחלק, לכך פסע י"ב פסיעות בפעם אחד. ותדע כי חיי משה היו מאה ועשרים, שהוא ג"כ י"ב במספר קטון, וזהו סוף חייו של משה, שהגיע אל מספר 'זה'. ומשה במספר קטון הוא 'זה', וזה שאמרו כי פסע י"ב פסיעות מן ערבות מואב אל הר נבו בפסיעה אחת [בפירושי מהר"ל מפראג לסוטה שם (כרך א, עמוד מד) הוסיפו שם] כאשר היה מגיע משה אל מדריגה העליונה של 'זה'". ובגו"א שמות פל"ב אות ח [תלה.] כתב: "ידוע כי מדריגתו של משה הוא כולל ק"ך, וזה ידוע ממספר שני חיי משה שחי משה ק"ך שנה [דברים לד, ז]. ואל תאמר שהיה דבר זה במקרה שהיה חי ק"ך שנה, כי מתחלת בריאת העולם היה משוער שני חיי משה, כדכתיב [בראשית ו, ג] 'בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה', ודרשו ז"ל [ב"ר כו, ו] 'בשגם' הוא משה, שכן הוא במספרו... וזהו שאמרו [שמות לב, א] 'כי זה משה האיש', נקרא משה 'זה', והוא י"ב, וכאשר תכלול כל אחד בעשרה הוא ק"כ. ומדריגתו של משה הוא בלשון 'זה', וידוע הוא למבינים למה נקרא משה 'זה'. ולכך היה חי ק"כ שנה, שהרי ק"ך הוא 'זה' במספר קטון". וכן כתב בקיצור בגו"א דברים פל"ד אות א [תקיט:], ותפארת ישראל פי"ב [קצג:].

(241) למעלה פי"ד [לאחר ציון 46], שם פי"ז [לאחר ציון 121], ושם פי"ח [לאחר ציון 68], והובאו בהערות הקודמות [232, 233, 237]. וראה להלן פל"ט [לאחר ציון 172].

(242) לשונו בכת"י [תטו:]: "כבר אמרנו לך בפרקים שעברו... כי המים הם נוטים אל החומר. ומפני כך הושם משה אל המים, כי משה הוא הצורה שהיה מופשט מן החומר, ומתנגד הצורה לחומר... לכך הסנה המופשט מן המים, מדתו של משה בפרט. ולפיכך היה נגלה למשה במדבר, ארץ ציה וצלמות מבלי מים, וכל זה נמשך אחר מדת משה. וכאשר אמרנו לך למעלה [פכ"ב (לאחר ציון 108)] למה נהג הצאן אחר המדבר, כמו שעתיד לעשות האומות כמו מדבר... ולפיכך מתיחס הסנה אל משה, כמו שנהג משה הצאן אחר המדבר, רמז שיֵעשו האומות לעתיד כמו מדבר, כך יהיה משה קוץ לאומות העולם, וכמו שהתבאר למעלה. לכך רמזה התורה ימי שנותיו של משה במלת 'הסנה'. כל הדברים האלו נפלאים מאוד, דקדקו רז"ל לפרש ענין הסנה שבו נגלה הקב"ה. ואתה תבין הדברים אשר נתבארו, ותמצא טעמים נפלאים מאוד מאוד". ובכת"י שם המשיך לבאר מאמרים נוספים שהובאו במדרש [שמו"ר ב, ה], שלא הביאם בנדפס.

פרק כד

(1) כתב "דקדקו עוד שם", כי פרק זה הוא המשך לפרק הקודם, ודן בגלוי שבסנה. ובפרק הקודם נתבאר באריכות [על פי מאמרי חז"ל] מדוע ה' התגלה למשה מתוך הסנה דוקא. והמאמרים שבפרק הקודם נמצאים בשמו"ר ב, ה. ובפרק זה גם כן יתבארו [על פי מאמרי חז"ל] דיבורי ה' הראשונים אל משה בסנה, ומאמרים אלו נמצאים בפיסקה הבאה בשמו"ר [ב, ו].

(2) לשון המדרש [שמו"ר ב, ו]: "'ויאמר משה משה'. אתה מוצא ב'אברהם אברהם' יש בו פסק, 'יעקב יעקב' [בראשית מו, ב] יש בו פסק, 'שמואל שמואל' יש בו פסק, אבל 'משה משה' אין בו פסק, למה כן". ובפירוש המהרז"ו שם כתב: "בכל אלו יש הפסק קו בין שני השמות, ואצל משה אין הפסק". ומה שכתב כאן "הפסק בטעם", כך הוא לשון הזוה"ק [ח"ג קלח.], שאמרו שם "בכלהו אתר דשמא אדכר תרי זמני, פסיק טעמא בגווייהו. כגון 'אברהם אברהם', 'יעקב יעקב', 'שמואל שמואל', כלהו פסיק טעמא בגווייהו, חוץ מ'משה משה', דלא פסיק טעמא בגווייהו". הרי שהפסק נקרא "פסיק טעמא בגווייהו". ונראה ביארו, שהנה טעמי המקרא מתחלקים לשני סוגים: טעמים מפסיקים, והם מורים על הפסק בין קריאת מלה זו לקריאת המלה שאחריה, ובדרך כלל הם מורים על הפסק ענין בין מלה זו למלה שאחריה. וטעמים מחברים, והם קרויים "משרתים", המורים על חיבור קריאת מלה זו והמלה שאחריה [דקדוקי הטעמים לבן אשר, עמודים 18-17]. ואין הפסק בא אלא לאחר טעם משרת, ולא לאחר טעם מפסיק, שהרי אז הטעם עצמו מפסיק, ואין צורך בפסק [משפטי הטעמים שער ב פרק ב]. נמצא שהפסק הוא "הפסק בטעם", שבא לאחר טעם שמצד עצמו היה מחובר לתיבה שלאחריה. ובשלש הדוגמאות שהביאו במדרש ["אברהם אברהם", "יעקב יעקב", "שמואל שמואל"] השם הראשון בכל הדוגמאות האלו מוטעם במונח, והוא משרת [דקדוקי הטעמים לבן אשר, עמוד 19]. ומה שכתב "**תמיד** יש הפסק בטעם בין שני שמות", נראה שמתכוון לא רק לשלש הדוגמאות שנקט בהן, אלא לדוגמאות נוספות. וכגון "ה' ה'" [שמות לד, ו], והובא בספר דקדוקי הטעמים [עמוד 27], ו"אל אלקים ה'" [יהושע כב, כב], שיש בו שני פסקים, והובא בספר משפטי הטעמים [שער ב פרק ב]. ונראה שאף לשון זה שאוב מדברי הזוה"ק שהובאו למעלה, שאמרו שם "והיינו רזא דתנינן 'ה' ה'' פסיק טעמא בגווייהו, **בכלהו אתר** דשמא אדכר תרי זמני, פסיק טעמא בגווייהו".

(3) עד כאן דברי המדרש. ולשון המדרש הוא "משל לאדם שנתן עליו משאוי גדול, וקורא 'פלוני פלוני קרובי, פרוק מעלי משאוי זה'". ומכאן ואילך הוא ביאור המהר"ל למדרש.

(4) פירוש - כאשר הנבואה היא בעלת תוכן הכרחי, ישתלשל מכך שהיא תבוא לנביא בחזקה ומהירות, כי קיים שויון בין תוכן הנבואה לבין אופן בואה לנביא. ואודות שתוכן הכרחי בא בחזקה, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצז.], וז"ל: "ונתנה [התורה] באש [במדב"ר א, ז], שכל דברי תורה הם מחויבים מוכרחים בחוזק ותוקף, לכך נמשך אחר זה האש, שיש בו כח חזק, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. מדמה התורה לאש לחוזק שיש בדברי תורה, והחוזק הזה כי הדברים שבה מוכרחים, ודבר זה מבואר". ושם פ"ל [תמז:] כתב: "ומפני כי התורה כל דבריה מחויבים מוכרחים, וכל דבר שהוא מוכרח הוא חזק. ולפיכך כאשר באה התורה לעולם השפל, אשר כל דבריה ומצותיה הם מוכרחים ומחויבים בחוזק, היה נמשך עם זה דברים שהם באים בחוזק, כמו קולות וברקים. שהדומה ימשך אחר הדומה, כמו שאמרנו לך פעמים הרבה... כלומר שאלו הקולות בשביל שהוא יתברך נותן התורה לעמו שנקראת התורה 'עוז' [זבחים קטז.], לפי שיש לתורה כח ועוז, מפני שכל דבריה של התורה הם מחויבים. ולכך נמשך אחר זה החוזק והכח של קולות וברקים". **וכן מהירות** מורה על חוזק, וכפי שכתב להלן פ"ס: "הגאולה להוציא אותם ממצרים היה בחוזק... וכל דבר שהוא פועל בחוזק פועל במהירות לפי חוזק פעולתו. ולפיכך כתיב [שמות יג, ג] 'זכור את היום אשר יצאתם ממצרים כי בחוזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ'. פירוש כי החמץ שנעשה בעכוב זמן אין זה חוזק, אבל החוזק מה שנעשה בלי זמן. ומפני שהוציא אותם בחוזק, לא יאכל חמץ. ולפיכך צוה להם לאכול מצה בליל היציאה... וזה שאנו אומרים 'מצה זו שאנו אוכלים על שום מה שלא הספיק וכו''', פירוש כיון שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ, אם כן בחוזק הוציאנו ה', ולפיכך יש לנו לאכול מצה, בשביל שגאלנו בחוזק ובמהירות". ולהלן בסוף הספר, ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "טעם איסור חמץ בשביל שהוציא אותם בחוזק, וזה כי המהירות מורה על חוזק, שכל דבר שהוא במהירות הוא על ידי שפועל בחוזק. והשם יתברך היה מוציא אותם בידו החזקה ובזרוע הנטויה... ולפי חוזק הפעולה שהיה מוציא אותם הקב"ה היה הכל בחפזון. ולפיכך צוה על המצה שהיא נעשה במהירות ואין בה עכוב זמן, מורה על פועל שהוא פועל בחוזק, ויכול לגאול בחוזק. ולפיכך המצה מורה על הגאולה שהיא בחוזק". ובח"א לשבת עז: [א, מב.] כתב: "כח מדת הדין הוא ממהר לצאת לפעל מכח חוזק המדה, ולפיכך היה הלילה קודם היום... כי מדת הדין ממהר פעולתה ויוצא קודם לפעל, מפני חוזק המדה". וראה בסמוך הערה 6.

(5) שמו"ר ב, ה "כשם שהסנה קשה מכל האילנות... כך היה שעבוד מצרים קשה לפני המקום מכל השעבודים שבעולם... היה צערן ושיעבודן של ישראל גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שנאמר [שמות ג, ז] 'כי ידעתי את מכאוביו'".
(6) וחוזק ומהירות הנבואה נראה במה שאין פסק בין "משה" הראשון ל"משה" השני, וזה מורה שהשמות "משה משה" נאמרו בחדא מחתא, וללא עיכוב [ראה להלן הערה 20]. ואודות יסודו שדברי נבואה מוכרחים, נמסרים למקבל בהתאם, כן ביאר בהקדמה לאור חדש [י.] מדוע במתן תורה היתה כפית ההר כגיגית [שבת פח.], וז"ל: "התורה הוא מחויב והכרחי... [לכך] נתנה לישראל התורה כמו שהיא בעצמה, וכיון שהתורה בעצמה הכרחי, כך נתנה תורה לישראל בהכרח הגמור, שאם אין התורה, העולם חרב". וראה למעלה הערה 4.
(7) פירוש - לכך אין פסק בין "משה משה", כי הדיבור לעולם לא פסק ממשה כל ימי חייו. מה שאין בשאר נביאים, שפסק מהם הדיבור. לכך יש פסק בין שמם הראשון לשמם השני ["אברהם אברהם", "יעקב יעקב", שמואל שמואל"].
(8) בנבואתם.
(9) לשונו למעלה פי"ז [לאחר ציון 32]: "היה [משה] דבק בשם המיוחד יותר מכל הנביאים, כדכתיב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם'. ואילו משה רבינו עליו השלום היה מתנבא בשם המיוחד, הוא אספקלריא המאירה [יבמות מט:]". ועל משה רבינו אמרו "שכינה מדברת מתוך גרונו" [ראה זוה"ק ח"ג רלב.]. ובנפש החיים שער ג פי"ג כתב: "וזה היה ענין עבודת האבות כל ימיהם, כי המה בנוראות צדקתם וטהרת קדושת לבם היו מדבקים מחשבתם לרצונו יתברך כל ימיהם בלי הפסק רגע... אמנם מדרגת משה רבינו ע"ה היתה עוד יותר גבוה, כמו שהעידה התורה [דברים לד, י] 'ולא קם נביא וגו'". ועצם חילוק מדרגתו ממדרגתם ביאר הוא יתברך בעצמו ואמר [שמות ו, ב-ג] 'אני הוי"ה וארא אל אברהם וכו' באל שדי ושמי הוי"ה לא נודעתי להם'. והענין הוא עצם החילוק שנתבאר למעלה בין השם 'אלקים' לשם הוי"ה ב"ה. כי על הרוב בענין השגת האבות מצינו נאמר השם 'אלקים'... שלא השגיחו על שום כח וענין בעולם כלל. אמנם השגת נבואתם לא היתה בביטול הכחות ממציאותם לגמרי... אבל משה רבינו ע"ה היתה השגת נבואתו בחינת השם העצם המיוחד הוי"ה ברוך הוא. ולכן לא היה שום כח חוצץ בפני אור השגת נבואתו. וכן על ידי כל נסי ה' שנעשו על ידו, ראו כולם ביטול מציאות כל הכחות לגמרי, ו'אין עוד מלבדו' יתברך לגמרי כמשמעו... כענין הכתוב [דברים ד, לה] 'כי ה'

הוא האלקים אין עוד מלבדו'. ומאז ואילך לא נזכר אצלו אלא 'וידבר ה'', 'ויאמר ה''. וזהו 'ולא קם נביא כמשה אשר ידעו הוי"ה פנים אל פנים'. וזה שאמרו בתיקון כ"ו [עב.] 'ולגבי אבהן לא אתחזיא אלא בנעלים כו', אבל לגבי משה בלא כסויא כלל, ורזא דמלא 'וארא אל אברהם וכו'', עד כאן לשונו" [הובא ברובו למעלה פי"ז הערה 35, ולהלן פכ"ט הערה 105, ופ"ל הערה 51]. וראה בסמוך הערה 11, ולהלן פכ"ה הערה 78.

(10) פירוש - אצל משה רבינו הנבואה היתה דבר עצמי לו, ולפיכך לא היה לה הפסק. מה שאין כן אצל שאר הנביאים, נבואתם היתה באה אליהם מבחוץ, ולא היתה דבר עצמי להם, ולפיכך יש לה הפסק. דוגמה לדבר; בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] ביאר את ההבדל בין אהבת ה' ליראת ה', וז"ל: "הפרש יש בין אהבה ובין היראה; כי היראה שהוא ירא מן המלך שראוי לירא מפניו, וזה אינו מצד עצמו של אדם, אבל האהבה היא מצד עצמו של אדם. וראיה לזה, כי אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', שתראה מזה כי האהבה הוא מצד האדם, שנמשך אחר הנאהב לגמרי, ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי אהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם. ומפני כי האהבה מקובלת יותר על האדם, אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות בו יתברך מצד עצמו, כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים יסורים עליו, אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי. משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי... וכן האהבה אל השם יתברך, שנמשך האדם אל השם יתברך מצד עצמו, והשם יתברך הוא השלמתו, ואין ביטול לדבר זה שהוא ענין עצמי לו והשלמתו. אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה... רק האהבה הוא מצד האדם, שאוהב דבר זה. ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו, אפשר שיש בטול אל היראה, מפני כי היראה אינה דבר עצמי והשלמתו של אדם... [אך] האהבה שהיא מצד האדם עצמו... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבא בטול אל האהבה" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 28]. ויחס זה שבין אהבה ויראה הוא כעין היחס שבין דביקות משה רבינו בנבואתו, לדביקות שאר נביאים בנבואתם; אצל משה רבינו לא היתה שום חציצה גופנית בינו לבין נבואתו, ונבואתו עצמית לו, לכך אינה

נפסקת ממנו. מה שאין כן אצל שאר הנביאים, אין נבואתם עצמית להם, לכך נפסקת מהם. וראה הערה הבאה.

(11) "שכל כפל השם מורה על חזוק הקריאה ומהירותה, וזה יותר דבוק בודאי" [לשונו בסמוך לאחר ציון 18]. והעומק בזה הוא, שכאשר אין פסק בין השמות, אזי יש כאן כפל שמות. אך כאשר יש פסק בין השמות, אם כן כל שם הוזכר לעצמו, ואין בזה כפל שמות.

(12) בכת"י [תטז:] סלל לו דרכים נוספות בביאור המדרש, וז"ל: "כי נבואות שאר הנביאים היה [על] נפש המדברת, ואז יהיו מתנבאים, ונפש המדברת הזה כח בגוף. לכך היו הנביאים מכינים עצמם לנבואה בדבר אשר הוא טוב לנפש המדברת, כאשר עשה אלישע [מ"ב ג, טו] 'ועתה קחו לי מנגן והיה כמנגן המנגן וגו'. נמצא כי הנבואה באה על הנפש המדברת. ונפש המדברת תחלש לעת הזקנה, ואינה בכחה כאשר היא בראשונה, ולפיכך הפסיק הנבואה מאתם. אבל למשה היה השפע בא לו על כח השכלי, ולפיכך היה משה רבינו מתנבא באספקלריא המאירה, שהשכל הוא אספקלריא המאירה. וידוע כי השכל לא יקבל חולשה לעת זקנה, ואדרבה כח השכלי מתגבר בזקנים יותר [שבת קנב.], ולפיכך לא הפסיקה הנבואה ממשה. ולכך בכל שאר הנביאים יש פסיק, שרצה לומר מתחלה היה הדבור עמו, ואחר כך היה אברהם בלא דבור, חוץ ממשה שלא הפסיק הדבור. וכאשר תבין עוד תדע, שהפסיק הדבור מן הנביאים, כי הנבואה שבאה אל כל הנביאים, לא היו מוכנים לנבואה רק בדבר מה, ולא היו מוכנים בכלל. ולכך היתה הנבואה גם כן חלקי, שלא היתה הנבואה עליהם בכל זמן שלהם. אבל משה שהיה מוכן לנבואה לגמרי, ולפיכך היה הנבואה תמיד בכל זמן שלו".

(13) זוה"ק [ח"א קכ.], ויובא בהערה הבאה [לכך כתב בלשון של העלמה וכסוי "ויש עוד מדרש דורש", שהוא לשון שאינו נמצא כלל בשאר ספריו].

(14) לשון הזוה"ק [ח"א קכ.] "'ויקרא מלאך ה' וכו'' [בראשית כב, יא], פסיק טעמא בגווייהו, דלאו 'אברהם' בתראה כקדמאה; בתראה שלים, קדמאה לא שלים. כגוונא דא 'שמואל שמואל', בתראה שלים, קדמאה לא שלים. בתראה נביא, קדמאה לא נביא. אבל 'משה משה' לא פסיק, בגין דמיומא דאתייליד לא אעדי מניה שכינתא". והובא במלבי"ם ויקרא א, א, וביאר לפי זה גם את כוונת הספרא [שם], שאמרו שם: "'משה משה' 'אברהם אברהם' 'יעקב יעקב' 'שמואל שמואל' לשון חבה, לשון זרוז. דבר אחר, 'משה משה' הוא משה עד שלא נדבר עמו, הוא משה משנדבר עמו". וז"ל המלבי"ם שם: "דבר אחר, 'משה משה', רצה לומר מה שאין בו פסיק, הוא משה עד שלא נדבר עמו וכו'. והוא כמו מה שאמרו במדרש רבה [שמו"ר ב, ו] 'אתה מוצא באברהם אברהם יש בו הפסק, וכן יעקב

יעקב, שמואל שמואל, אבל משה משה אין בו הפסק... ויותר מפורש תראה במכילתא דרשב"י [כוונתו לזוה"ק הנ"ל]... רצונם שכל הנביאים היו צריכים להפשיט חומרם בעת הדבור, והיה הקריאה הראשונה אל החומר, להפשיט המסך המבדיל. ואז חזר וקרא אל בתי הנפש והלחשים. לא כן במשה, שהיה מוכן לנבואה בכל עת, ולא היה מסך מבדיל בין שני חלקיו, והיה מוכן קודם הדבור כמו אחריו". וכן כתב המלבי"ם שמות ג, ד, וז"ל "ושוב [הספרא] נותן טעם על ההבדל שבין קריאת 'משה משה' שלא בא פסיק בין שני השמות, ובאברהם, וכן בכל שני שמות הבאים סמוכים, יש תמיד פסיק ביניהם. על זה אמר 'דבר אחר, הוא משה עד שלא נדבר עמו וכו''. רצה לומר, כי כל הנביאים שלא היו מוכנים אל הנבואה בטבע, היה צריך קריאה אחת לעורר את החומר, שיוכן שתתפשט הנפש ממנו. והקריאה השנית אל בתי הנפש והלחשים, ולכן יש פסיק טעמא בגווייהו. אבל במשה שכבר היה החומר מוכן אל ההפשטה הזאת בטבע, ולא חרד ולא זע ממנו, לא נמצא פסיק ביניהם, כי חלו הקריאות תיכף אל הנפש פנימה".

(15) פירוש - אברהם נולד ללא הכנה לנבואה. ולכאורה לאו דוקא מה שכתב "בלידתו נקרא 'אברהם' בלא נבואה", כי אברהם לא נקרא "אברהם" בלידתו, אלא היה נקרא "אברם", ורק בהיותו בן תשעים ותשע שנה נקרא בשם "אברהם" [בראשית יז, ה]. אך עיקר כוונתו שאברהם לא נולד עם הכנה לנבואה, והיה נקרא בלידתו שם שאינו קשור לנבואה.

(16) בכת"י [תיז.] ציין לדבריו למעלה פי"ז. ונראה שכוונתו לתחילת הפרק שם, שהביא את דעת רבי נחמיה [סוטה יב.] שהפסוק [שמות ב, ב] "ותרא אותו כי טוב" מתפרש "הגון היה לנביאות", וכתב לבאר [לאחר ציון 7] בזה"ל: "וזה כאשר הגון הוא לנבואה השכינה עצמו עליו... כי מוכן היה בעת תולדתו להתחבר עם השכינה". וכן בהמשך הפרק שם [לאחר ציון 34] כתב: "משה רבינו ע"ה היה מתנבא בשם המיוחד... ולכך נתמלא הבית אורה". ומילוי אורה זה היה בשעה שנולד [סוטה יב.]. ומוכח מכך ש"משה מתחלת תולדתו היה מוכן להיות נביא".

(17) פירוש - הואיל וכפל השם מורה על דביקות גמורה לנבואה, בהכרח שדביקות זו באה לעולם רק מחמת שמשה היה מוכן לנבואה מתחלת תולדתו, שאם לא כן, לא תהיה לו בהמשך חייו דביקות גמורה לנבואה. וראה להלן הערה 21

(18) לכך בהכרח שהם לא נולדו עם הכנה לנבואה, שאם נולדו כך היתה אמורה להיות להם בהמשך חייהם דביקות גמורה לנבואה.

(19) רומז בזה שכל כפל הוא לחיזוק. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצח.] כתב: "כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה. וזה מורה הכפל, כמו שאמרו בכל מקום [פסחים סא., וש"נ] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב "כל כפל הוא לחוזק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחוזק הדבר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ח אות כה [קעג.], שלכך לשון כפל הוא לשון שבועה [שבועות לו.]. ובאור חדש פ"ד [תשסה.] כתב: "'ותתחלחל המלכה מאוד' [אסתר ד, ד]. ומה שלא כתיב 'ותבהל המלכה מאוד', דבר זה מורה על גודל הבהלה, לכך 'ותתחלחל' כפל לשון, שכל כפל הוא לגודל הענין". וראה להלן הערה 27.

(20) פירוש - כפל השם ללא פסק מורה שהנבואה נאמרה בחזקה ובמהירות ובחדא מחתא [ראה למעלה הערה 6], ודבר המגיע לאדם במהירות הוא דבר השייך אליו בעצם, ומורה על דבוק בודאי. ולמעלה פי"ט [לפני ציון 227] כתב: "כי צפורה בעבור שהיתה ראויה למשה בשביל שהיה לה טוב החומר, ומפני שמאוד היתה ראויה לו, לכך רצתה אחר משה כצפור [ילקו"ש ח"א קסט]. שדבר זה מורה על חוזק החבור שהיה לצפורה עם משה". דוגמה נוספת; בדרוש על המצות [נז.] כתב: "ואמרו במדרש [ב"ר סג, ו], 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' [בראשית כה, כב], כשהיתה רבקה עוברת על פתחי בתי מדרשות, היה יעקב מפרכס ורוצה לצאת. וכאשר היתה עוברת על פתחי בתי ע"ז, היה עשו מפרכס ורוצה לצאת. ופירוש עניין זה, כי יעקב בבטן אמו היה דבק בו יתברך, ולכך כאשר עברה על פתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות, מצא מין את מינו, ונעור, שהיה נמשך בטבעו אחר הדבר שהוא דבק בו. ולא היה בזה כונה ודעת ובחירה, רק מעצמו, שכל דבר בצד עצמו מתעורר אל הדבר שהוא דבק בו. ועוד אמרו במדרש [ויק"ר לה, א], 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט]. אמר דוד לפני הקב"ה, חשבתי דרכי כל יום למקום פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ובתי מדרשות למקום הראוי... ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו... מזה תראה שכל דבר שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו. והדבר שאינו מוכן אל דבר, לא יבא בקלות אליו" [ראה למעלה פ"ו הערה 32, פי"ט הערה 228, ולהלן פכ"ח הערה 75].

(21) כפי שביארו במדרש שהביא למעלה ש"ממשה לא הפסיק הדבור כל ימיו" [לשון המדרש למעלה לפני ציון 7].

(22) אודות שדבר שנולד עם האדם הוא דבוק אליו ביותר, לעומת דבר שלא נולד עמו, כן כתב בסוף דרשת שבת הגדול [רלא:], וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה, כמו שאמר איוב [כח, א-ב] 'כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזוקו ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה'... זכר ד' מיני מתכות, שהם זהב, וכסף, נחושת, וברזל, אשר נמשלים אליהם ד' מלכיות, כמו שראה דניאל את ד' מלכיות [דניאל ז, ב-ז], מלכות בבל המשיל אל הזהב, מלכות מדי לכסף, מלכות יון לנחושת, מלכות רביעית לברזל... מתחיל איוב לספר, אף אם רואה מושלן של ארבע מלכיות, אשר הם נמשלים בארבעה מיני מתכות, כמו כן הוא דבר בטל ונפסד בסוף... ואמר כי חשיבותם אינו דבר נצחי, כי יש לכסף מוצא, רצה לומר כי יש לכסף התחלה, כי מתחלה לא היה לו אותו חשיבות, וקבל החשיבות. כי כאשר מתיכין העפר, ונעשה כסף, אין זה בריאה נחשב כלל, רק כי יש לו מוצא. וכן כל מיני מתכות, שאל כל אחד יש לו מוצא שממנו בא, כי לכך קורין אותו 'מתכת', שנתך ונזדכך העפר, עד שנעשה הן כסף, הן זהב, הן ברזל, הן נחושת... הרי כל אלו הארבעה דברים אין ההויה שלהם בריאה חדשה, וכך הם אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר, כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות. וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם... וזה שאחר שזכר איוב הצלחת מלכות העו"ג שאינו דבר, אמר [איוב כח, ג] 'קץ שם לחושך', כלומר כמו שאלו ארבע מלכיות אל החשיבות אשר קבלו יש בטול, כי הוא דבר מקרה בלבד, לכך יש בטול אל חשיבות שלהם, וכך יש בטול אל גלות ישראל וחושך שלהם, כי הגלות הוא ג"כ דבר מקרה להם. שכשם שהחשיבות הוא דבר מקרה לעו"ג, מפני שקודם היו שפלים, והוא להפך אצל ישראל, שנולדו בחשיבות, ועל כן הוא דבר קיים, ובא להם הגלות, שהוא חושך, במקרה, ולא שיהיה דבר זה תמיד" [הובא למעלה פ"ח הערה 324]. וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רנ.], ויובא להלן פל"ט הערה 23. ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפח.] כתב: "דבר שנקנה לאדם ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה".

(23) בא לבאר מדוע כפל **השמות** דייקא מורה על דביקות משה בנבואה. ואינו מבאר בזה את העדר הפסק בין השמות "משה משה".

(24) אמרו חכמים [ברכות ז:] "מאי 'רות', שזכתה ויצאה ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות". ובהמשך שם אמרו "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא.

ועוד אמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח שכך הדבר. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פכ"ה כתב: "כל שם מורה על מהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפה.] כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ובבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם שנקרא אל כל מין, בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב [בראשית ב, יט] 'ויבא אותם אל האדם לראות מה יקרא לו'. ואם השמות כאשר ירצה הקורא, מה חכמה יש בזה, שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל, הרי כל אחד יכול לקרוא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב: "השם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו". ובנצח ישראל פ"ה [פב:] כתב: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם". ושם פי"ג [שכה:] כתב: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'". ושם פ"מ [תשיד:] כתב: "השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו... כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא". ובפתיחה לאור חדש [קנח:] כתב: "כי כבר התבאר בכמה מקומות כי השם מורה על המהות של הדבר, כאשר ידוע מעניין השם". ושם פ"ב [תק.] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות; נקרא 'אדם', וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה. וכן כל שם ושם מורה על המהות". ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים". וכן ביאר בתפארת ישראל פ"ג [נז:], שם פל"ג [תצ.], נתיב התשובה פ"ח [קכט:], ועוד ועוד [ראה למעלה פ"ז הערה 89, פי"ז הערה 5, פי"ח הערה 105, פי"ט הערה 248, להלן פכ"ה הערות 8, 81, 82, פל"ו הערה 101, ופל"ח הערה 75]. ודרכו של המהר"ל לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם, וכמו השם "אבשלום" [ח"א לנדה כד: (ד, קנו:)], "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (תס:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין לא. (ב, קלט.)], "המן" [אור חדש פ"ה (תתקלה:), ושם פ"ח (תתרצד.)], "משה" [תפארת ישראל ס"פ כא], "קמצא" [ח"א לגיטין נה: (ב, צט.)], ועוד. וראה להלן פכ"ה הערה 90.

(25) פירוש - מהותו של דבר היא ההגדרה השכלית שלו, שבכך וכך הדבר נתפס בעצם, וזהו "צורה". אמנם אין "מהות" ו"צורה" שוות וזהות לחלוטין, וכמו שכתב בפתיחה לאור חדש [קס.], וז"ל: "ידוע כשם שיש לכל אומה מהות שכלי, כך יש לכל אומה ואומה צורה מיוחדת. שכל אומה ואומה יש לה צורה מיוחדת במה שהיא אומה מיוחדת בפני עצמו, וכל אומה במה שהיא אומה זאת יש לה צורה מיוחדת. וההפרש שיש בין המהות ובין הצורה, כי המהות הוא שכלי בלבד, אבל הצורה אינו שכלית, רק שעל ידי הצורה נמצא הדבר בפעל... כי הלשון הוא מוציא הדבור אל הנגלה, ולכך יקרא הצורה שעל ידה נמצא בפעל 'לשון', כי הלשון יוצא אל הנגלה, ונמצא בפעל". ובגו"א בראשית פי"ד סוף אות כו [רמה:] כתב: "השם מורה על עצם צורתו". נמצא שההבדל בין מהות לצורה הוא שהמהות היא ההגדרה השכלית לענינה הפנימי של הדבר. אך "צורה" היא הבטוי החיצוני המיוחד שיש לדבר, וכגון הלשון המיוחדת שיש לכל אומה. והואיל ו"שם" הוא הגלוי של האדם לזולתו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [פג.], וז"ל: "כי השם הוא גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם, כמו [מלאכי א, יא] 'גדול שמי בגוים', ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע" [הובא למעלה פי"ג הערה 10], לכך השם מורה על הצורה. וראה להלן הערה 108. **ועוד אודות** שמהותו של השם אינה גשמית, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תא.]: "כי המהות הוא שכלי". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שנב.] כתב: "אין גשמות בכל השמות, כי השם בא על הדבר מופשט מן הגשמי, כמו שידוע מענין השם, המורה על המהות. ומאחר שהשם בא על המהות, אין כאן דבר גשמי". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:] כתב: "כי השם הוא על המהות, והמהות הוא מופשט מן הגשמי". וראה להלן פכ"ה הערה 84.

(26) כי הגשמי והצורה הם הפוכים זה לזה, ולכך צורה גמורה היא זו שאין לה שום נטיה אל הגשמי. ואודות שהצורה היא הפוכה לגשמי חומרי, כן כתב למעלה פט"ז [לאחר ציון 73], וז"ל: "משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר, כאשר יתבאר. עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ושם בסוף הפרק כתב: "משה, בו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה... כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומרי". ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 70] כתב: "המים אין להם צורה עומדת קיימת... כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר". ולמעלה פכ"ב [לאחר ציון 76] כתב: "כי הם הפכים ביחד הדברים הטבעים והדברים אשר אינם טבעים. וכמו שמתנגד השכל לחומר, בעבור שזה שכלי, וזה כולו חמרי, כך יתנגד הרוחני לגשמי,

בעבור שהרוחנית הוא כולו צורה נבדלת בלבד, מופשטת מן החומר, והחומר אין בו צורה". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים". ובח"א לנדה לא. [ד, קס:] כתב: "כנגד החומר שהוא בלא צורה, אמר [סנהדרין קח:] 'תחתיים לזבל', כי אין לזבל צורה כלל" [הובא למעלה פכ"ב הערה 82]. וראה להלן הערות 28, 33, ופכ"ח הערה 7.

(27) רומז בדבריו שהכפל מורה על הצורה. ובנצח ישראל פמ"ט [תתה:] כתב: "ובמדרש [איכ"ר סוף פרשה א], חטאה בכפלים 'חטא חטאה ירושלים' [איכה א, ח]... וביאור זה, כפל חטא של ישראל, כי לפי מעלת צורתן האלקית, אין ראוי שיהיה בישראל חטא. כי האומות שחוטאים מפני שעצמן הם בעלי חומר, לכך לא נחשב החטא שלהם בכפל, כמו החטא של ישראל שנחשב חטאם בכפל, כי הכפל מורה על הצורה. כי אצל האומות הצורה בטילה אצל החומר, ולכך אין להם מדריגה שניה, רק מדריגה חמרית בלבד. אבל ישראל בעצמם יש להם מעלת הצורה, ולכך חטאם בכפל מצד הצורה, שהיא שנית על מדריגת החומר". וכן כתב שם פנ"א [תתכב.]. ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אמרו [פסחים סא.] 'שנה עליו הכתוב לעכב', כי כל שני פעמים לחזק הדבר שיהיה כך קבוע, לא בענין אחר. ודווקא שני פעמים, כי דבר זה ידוע מענין הצורה, שיש לה מדריגה שניה. כי החומר יש לו מדריגה ראשונה, ואין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגה הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה, ואין שנוי לה כלל, כאשר ידוע". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסז:] כתב: "דע כי החומר מדריגה הראשונה של הנמצא... והצורה היא המדריגה השניה". ובח"א לשבת קנא: [א, פ:] כתב: "כי האחד הוא כנגד מדריגה החמרית, והשנים הוא כנגד הצורה, וזה מבואר בכמה מקומות... כי החומר הוא מדריגה ראשונה והצורה מדריגה שניה" [ראה למעלה פי"ח הערה 62, פרק זה הערה 19, ולהלן פכ"ו הערה 4].

(28) אודות ההבדל בין צורה מוטבעת בחומר לצורה הנבדלת מהחומר, ראה למעלה פ"ד [רלה:], שכתב: "יש לך לדעת ענין כנען. כי כמו שאמרנו למעלה כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר. ויש צורה ויש צורה; כי יש צורה נבדלת מן החומר, שאינה מוטבעת בחומר. וזאת הצורה דומה באדם לנפש המשכלת, שאינה מוטבעת בחומר. ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה... כי הצורה המוטבעת בחומר נמשל כחומר, ויש לה משפט החומר בכל מעשיה... ושוים בכל דבר. וישראל הם הצורה הנבדלת בלתי מוטבעת בחומר. ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה,

נאמר עליה [בראשית ט, כה-כו] 'ארור כנען וגו' ויהי כנען עבד למו'. שהצורה המוטבעת היא צורה, ואין לה שלימות אשר ראוי לצורה, שראוי שתהיה צורה נבדלת, והיא צורה חסירה וארורה". ולהלן פס"ד כתב: "נגד שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר. ועוד שלישי, החומר לגמרי". ובבאר הגולה באר השני [רכג.] כתב: "חבור הצורה אל החומר הוא בשני פנים; האחד, הוא חבור צורה בחומר, וצורה מוטבעת בחומר. והשני, הוא חבור צורה לחומר, ואין הצורה מוטבעת, רק הוא צורה נבדלת". **ובח"א לסוטה** יג: [ב, נו.] ביאר מדוע לא נודע מקום קבורתו של משה [דברים לד, ו], ואילו מקום קבורת האבות הוא ידוע במערת המכפלה, וז"ל: "אף על גב שנודע קברי אבות, לא קשיא... מפני שהיה צורה נבדלת... והצורה הנבדלת אינה כמו הצורה שהיא עומדת בחומר, יש לה מקום, הוא הגוף שעומדת בו, אבל הצורה הנבדלת אין לה מקום מיוחד. ואף כי היה בודאי גוף למשה, לא היה הצורה מוטבעת בגוף עד שיהיה נחשב הצורה שעומדת בגוף, רק הצורה הנבדלת. ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר, שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד. וזה אין שייך בשאר צדיקים". ושם מאריך טובא בביאור מדריגת הצורה הנבדלת שהיתה למשה רבינו. וראה למעלה פ"ד הערה 92, פט"ז הערות 75, 98, פי"ט הערות 145, 171, פכ"ב הערה 81, בסמוך הערה 33, ולהלן פכ"ח הערה 7.

(29) למעלה הביא שתי דרשות; (א) ממשה רבינו לא הפסיק הדיבור כל ימיו [הובא למעלה לאחר ציון 6]. (ב) משה היה מוכן לנבואה מתחלת הוויתו [הובא למעלה לאחר ציון 13]. (ג) "'משה משה', הוא שלמד תורה בעולם הזה, והוא עתיד ללמד בעולם הבא" [שמו"ר ב, ו, ולא הובא בדבריו עד כה].

(30) לשונו למעלה פי"ד [לאחר ציון 46]: "וידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסט.] כתב: "מצד הצורה גם כן לא ימצא השנוי, ואדרבה מצד הצורה יש לו קיום, ודבר זה ברור, והשנוי הוא מצד החומר". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "כל דבר שהוא כלה... מתיחס לחמרי, כי הצורה היא מקוימת. ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה" [ראה למעלה פי"ד הערה 48]

(31) לשונו למעלה פ"ז [שמו:]: "כי דברים החמרים חלושי המציאות מקבלים שנוי תמיד, ואין חוזק להן... [אבל] דבר אלקי אינו גשמי, שכל דבר אלקי לא יקבל שנוי כלל". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מט"ו [שסד:] כתב: "מדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ושם פ"ג מ"ו [קסט.] כתב: "מצד הצורה גם כן לא ימצא השנוי, ואדרבה מצד הצורה יש לו קיום, ודבר זה ברור. והשנוי הוא מצד החומר". ושם פ"ה מי"ח [תכה:] כתב: "כי התשובה שייך דוקא בעולם הזה, במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי, ומפני שהאדם בעולם הזה הגשמי, יכול לשנות את מעשיו, כי החומר בעל שנוי. אבל עולם הבא, מפני שהוא נבדל... אין שייך בו השתנות לא מטוב לרע, ולא מן הרע לטוב, כי השנוי הוא לגשם ולכוחות הגשמיים, לא אל הדבר הנבדל". וכן כתב קודם לכן בדר"ח פ"ג מ"ו [קסט:], ושם פ"ד מי"ח [שעד.]. ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725, וראה למעלה פ"ז הערה 76, פי"ד הערה 48, ולהלן פל"א הערות 39, 41].

(32) לשונו למעלה פי"ח [לאחר ציון 95]: "משה רבינו עליו השלום, שנקרא בשם משה 'כי מן המים משיתהו' [שמות ב, י], בזה בעצמו הוראה על עיקר מעלתו, שהיה צורה

קדושה נבדלת, שהשכינה היתה מדברת עמו פה אל פה [במדבר יב, ח], והיה נבדל מן האשה [שבת פז.], ולא כהתה עינו ולא נס ליחה שלו. כי מאחר שהוסר מן המים המורים על ענין החמרי, היה משה רבינו עליו השלום מעלתו פשוט מן החומר, ונשאר במעלת הצורה בלבד".

(33) לשונו למעלה פט"ז [לאחר ציון 73]: "משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 23] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי". ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 71] כתב: "כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר". ולהלן פכ"ח כתב: "כאשר משה היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי כי אם אל מעלה הנבדלת... ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה, [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ולהלן פמ"ז כתב: "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים'... שהיה מדריגת משה נבדל מן הטבע, והיה אלקי". ולהלן ס"פ סו כתב שפרישת משה מאשה [שבת פז.] מורה שאף לא היתה לו חמדה ותאוה לכך, שאם לא כן "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לך לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה, ונקרא 'איש אלקים'". ובדר"ח פ"א מ"א [קלא.] כתב: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". וראה למעלה פט"ז הערה 75, פי"ט הערה 222, ופרק זה הערות 26, 28, ולהלן פכ"ח הערה 7.

(34) לשונו בח"א לסוטה י. [ב, לט.]: "שמשון היה מוכן למעלה זאת [של נזיר] ביותר מכל אדם לקבל קדושה זאת, וזה היה כח שמשון וגבורתו. כי הדבר שהוא גוף, חלש ותש והוא מתפעל. אבל הדבר שהוא בלתי גוף, אינו מתפעל. ומה שהיה בשמשון קדושה אלקית, שהיה נזיר והיה מקבל כח אלקי, זהו כחו וגבורתו של שמשון". ובח"א לגיטין ע. [ב, קכט:] כתב: "החטא מחליש כח נבדל אשר הוא באדם, כח זה אינו מקבל חולשה

מצד עצמו, מפני שהוא נבדל, רק החטא מחליש אותו, כי החטא בודאי מחליש כח הנבדל" [הובא למעלה פי"ב הערה 28, ופט"ו הערה 41].

(35) כי הטבעי הנושא נמשך אחר הבלתי טבעי הנשוא. ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [רלט:] העמיד יחס הנושא לנשואו כמחלוקת עקרונית בינו לבין החוקרים, וז"ל: "כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא. וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך, כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי ענייננו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו, ולפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה יש לה חבור חומר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "לפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני **כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך**" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 53]. והנה בגו"א בראשית פכ"ג אות ג [שפב.] כתב: "הגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג, וכמו שתמצא אצל משה רבינו 'לא כהתה עינו ולא נס ליחה', שגם זה מורה בהירות הגוף" [הובא למעלה פי"ט הערה 222]. ולכאורה זהו טעם אחר מדבריו כאן, שכאן ביאר זאת מצד הנפש [שכתב "משה נפשו לא היה מוטבע בגוף"], ואילו בגו"א שם תלה זאת בבהירות הגוף [כן העירו בגבורות ה' הוצאת "מכון המהר"ל" כאן הערה 8]. אמנם לפי דבריו כאן לא קשה, שמאחר שבסופו של דבר "אף כחות הטבעיות עומדים בכחם" [לשונו כאן], ממילא הסבה הקרובה להיות משה כך, היא משום בהירות הגוף. והסבה לבהירות הגוף היא משום שנפשו של משה לא היתה מוטבעת בגוף. ובנתיב התורה פי"א [תסח:] כתב: "התלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם, שתתן לו הצורה קיום, כי הצורה נותן הקיום" [הובא למעלה פי"ד הערה 48].

(36) יש להעיר, שמבאר כאן שמשה רבינו לא קבל חולשה מחמת שנפשו לא היתה מוטבעת בגוף, אך בח"א לשבת עז: [א, מג.] ביאר שקבלת החולשה היא מחמת שהאדם קרוב לקיצו, וכלשונו: "כי יש לך לדעת, כי אף שאמרו הרופאים בחולשת האדם לעת זקנתו שהוא בטבע, ודבר זה בודאי ברור, אבל יש לטבע סבה אשר הוא מחייב הטבע. והאדם שהוא חלש בטבע לעת זקנתו, מפני כי הוא קרוב לקיצו, ולפיכך מתחדש לו

החולשה, והוא בגבורתו באמצע, ובסוף כשיבא לקיצו גובר עליו החולשה" [הובא למעלה פי"ז הערה 74]. ואם סבת החולשה היא מחמת שהאדם קרוב לקיצו, מדוע שחולשה זו תפסח על משה רבינו, הרי גם משה רבינו בסוף ימיו היה קרוב לקיצו. וצ"ע.

(37) שאמר שם "לא יפה עשה משה כשהסתיר פניו, שאלולי לא הסתיר פניו גלה לו הקב"ה למשה מה למעלה ומה למטה, ומה שהיה ומה שעתיד להיות. ובסוף בקש לראות, שנאמר [שמות לג, יח] 'הראני נא את כבודך'. אמר הקב"ה למשה, אני באתי להראות לך, והסתרת פניך. עכשיו אני אומר לך [שם פסוק כ] 'כי לא יראני האדם וחי', כשבקשתי לא בקשת". ובשמו"ר מה, ה גם מובאים דברים אלו, ושם סיימו "אמר הקב"ה, כשבקשתי לא בקשת, עכשיו שבקשת איני מבקש". ודע שמחלוקת זו נמצאת גם בגמרא [ברכות ז.], שאמרו שם "תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה, כך אמר לו הקב"ה למשה; כשרציתי ["בסנה" (רש"י שם)] לא רצית ["שנאמר (שמות ג, ו) 'ויסתר משה פניו'" (רש"י שם)], עכשיו שאתה רוצה, איני רוצה. ופליגא דרבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן ["ופליגא דרבי יהושע בן קרחה, שמענישו על כך, אדרבי שמואל שאמר קבל שכר על זה" (רש"י שם)], דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, בשכר שלש זכה לשלש; בשכר 'ויסתר משה פניו' זכה לקלסתר פנים [ראה להלן הערה 45]. בשכר 'כי ירא' זכה ל'ויראו מגשת אליו' [שמות לד, ל], בשכר 'מהביט' זכה ל'ותמונת ה' יביט' [במדבר יב, ח]". וקצת תמוה שאינו מזכיר את דברי הגמרא, אלא רק דברי המדרש בשמו"ר.

(38) כי "הוא תחלת אשר נגלה לו הקב"ה, והתחלת הדבר יש לו הכנה יותר ממה שיש לו אחר כך" [לשונו בהמשך].

(39) כמו שאמרו קודם לכן במדרש שם [שמו"ר ג, א] "בשעה שנגלה הקב"ה על משה [בסנה], טירון היה משה לנבואה. אמר הקב"ה, אם נגלה אני עליו בקול גדול, אני מבעתו. בקול נמוך, בוסר הוא על הנבואה. מה עשה, נגלה עליו בקולו של אביו. אמר משה הנני, מה אבא מבקש. אמר הקב"ה, איני אביך, אלא אלקי אביך, בפתוי באתי אליך כדי שלא תתירא". הרי שההתגלות בסנה היא הגלוי הראשון וההתחלה לכל שאר הגלוים שיבואו בהמשך.

(40) פירוש - ההתחלה מסוגלת לדברים גדולים יותר מאשר ההמשך. וכן כתב למעלה פ"ח [תט.] לגבי המראה שהיה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים [בראשית טו, א-כא], וז"ל: "המראה הזה הוא שהראה לו הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר

אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יִוָּלֵד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ולהלן פל"ט [לאחר ציון 159] כתב: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם. והכי נמי, כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו כאילו נולדו באותה שעה. כל הקורות שהגיע להם, מה שנתן להם התורה, ועניני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה". ו"הכל נבנה על ההתחלה" [לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז (קג:)], לכך ההתחלה נושאת על גביה את כל ההמשך. ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח:] כתב: "העולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיא התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". ובנר מצוה [עז:] כתב: "כי הראשון הוא התחלה אל הכל... וכאילו בכחו שאר הימים שהם אחריו". **דוגמה לדבר**; הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'" (בראשית א, א)] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח]. ובקהלת יעקב, ערך עמלק [א], כתב: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה... כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין". נמצא שההתחלה היא הסבה, וההמשך הוא המסובב. וצמדי המלים "סבה והתחלה" ו"התחלה וסבה" הם נפוצים מאוד בספרי המהר"ל [כגון, גו"א במדבר פי"ט אות כז (שיב.), להלן פכ"ה, להלן פס"ו, תפארת ישראל ר"פ לו, אור חדש פ"ט (תתכד:), דרוש על המצות (נב:), ועוד]. וראה למעלה פ"ז הערה 125, פ"ח הערה 215, פכ"ב הערה 56, להלן פל"ב הערה 46, פל"ז הערות 101, 102, ופל"ט הערה 164.

(41) אף על פי שרש"י [שמות לג, יח] כתב על אותה שעה ש"ראה משה שהיה עת רצון ודבריו מקובלים, והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו", מ"מ לא היתה השעה הזאת מסוגלת לראות את כבוד ה' כפי שהיתה מסוגלת השעה הראשונה שבה נגלה הקב"ה אל משה בסנה. וראה הערה הבאה.

(42) בכת"י [תיט.] הוסיף כאן: "ואף על גב שהשיב 'כי לא יראני האדם וחי', ומשמע שאי אפשר לראות [ולכאורה אין זה מחמת שמשה הסתיר פניו], כיון שתלה הכתוב מה שלא יוכל לראות פני השכינה משום שאי אפשר להיות נשאר בחיים, הרי הקב"ה יכול להראות כבודו, ואם לא ישאר בחיים יוכל להחיות אותו כאשר ירצה. ולפיכך לא יפה עשה שהסתיר את פניו". נמצא שהשעה מצד עצמה לא היתה ראויה להראות את כבוד ה' ["כי לא יראני האדם וחי"], אך אם משה לא היה מסתיר פניו בסנה, היה הקב"ה מראה לו את כבודו, ומחייהו שוב באם היה צורך בכך.

(43) לשון המדרש שם: "ורבי הושעיא רבה אמר, יפה עשה שהסתיר פניו. אמר לו הקב"ה, אני באתי להראות לך פנים, וחלקת לי כבוד והסתרת פניך. חייך, שאתה עתיד להיות אצלי בהר מ' יום ומ' לילה, לא לאכול ולא לשתות [דברים ט, ט], ואתה עתיד ליהנות מזיו השכינה, שנאמר [שמות לד, כט] 'ומשה לא ידע כי קרן עור פניו'". ולפי זה מה שכתב כאן "שהסתיר פניו משום כבוד השכינה", אין הכוונה שהיה ירא להביט בכבוד השכינה, אלא הכוונה היא שמשה הסתיר פניו בכדי לחלוק כבוד לשכינה, וכמו שאמרו במדרש "וחלקת לי כבוד והסתרת פניך". ואם תאמר, בפסוק נאמר שהסתיר פניו מחמת יראה, שנאמר [שמות ג, ו] "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלקים", ואיך ניתן להעמיס לכאן "שהסתיר פניו משום כבוד השכינה" [לשונו כאן], ו"חלקת לי כבוד והסתרת פניך" [לשון המדרש]. ויש לומר, כי כבוד ויראה בני חדא בקתא אינון, עד שהעדר יראה הוא העדר כבוד, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ו [רפג:], וז"ל: "ראוי שיהיה אל התלמיד נחשב התורה [כמו] אש, וזאת ההכנה צריך שתהיה אל המקבל, שאז ראוי אליו התורה. ומי שאין התורה בערך זה אליו, רק מתקרב אל התורה בלא יראה, הוא נכוה. כי פועל בו התורה, כמו מי שמתקרב אל האש בלא יראה, כי הוא ממעט כבוד התורה". הרי "בלא יראה" הוא "ממעט כבוד". ועוד אודות שהעדר מורא הוא העדר כבוד, כך משמע מלשון הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"א, שכתב: "כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם", הרי ש"כבוד גדול" מתבטא ב"אימה ויראה בלב כל אדם". וכן מוכח מהתנחומא בהעלותך סימן יא, שאמרו שם "לנהוג בו מורא וכבוד [כלפי רבו], שנאמר [דברים י, כ] 'את ה' אלקיך תירא'". הרי שאע"פ שהפסוק עוסק ביראה, למדו מכך הנהגה של כבוד. ויש סוברים שכבוד הרב בכלל המורא הוא, שאם הוא ירא מרבו, ודאי הוא שעושה לו כבוד והידור מפני היראה [ריי"ף שעל עין יעקב ב"ק סופ"ד].

(44) אודות צניעותו של משה, כן כתב למעלה פ"כ [לאחר ציון 49], וז"ל: "בארו בזה כי מה שאמר [יתרו לבנותיו על משה] 'ואיו' [שמות ב, כ], כלומר איש כזה שאמרתם עליו כך, מורה שהוא איש צנוע בדרכיו, שהרי עשה טובה לי, ולא בא עמכם אלי, ואני צריך לשאול עליו 'איו'. וזה הוראה על צניעות דרכיו, ואילו לא היה צנוע בדרכיו, היה רץ אלי לומר אלו דברים". וכאן מבאר שמה שמשה הסתיר את פניו מורה על צניעותו, כי הסתרת עצמו מורה על צניעותו. וכן כתב כמה פעמים באור חדש על אסתר המלכה, שלא הגידה את מולדתה ועמה [אסתר ב, כ]. וכגון, בהקדמה לספר [סח:] כתב: "לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה". ובהמשך ההקדמה שם [פה.] כתב: "כי מפני צניעות של אסתר שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה". ושם בסוף ההקדמה [קלה:] כתב: "לא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה". ושם פ"ב [תקנט:] כתב: "צניעות זהו עצם אסתר... ועיקר שם 'אסתר' מורה על הצניעות, שהיתה מסתרת עצמה מכל, שכל כך היתה צנועה". וראה בסמוך הערה 48.

(45) והוא אור הפנים, וכמו שאמרו חכמים [ברכות ז.] "בשכר 'ויסתר משה פניו' זכה לקלסתר פנים" [הובא למעלה הערה 37], ופירש רש"י שם "לקלסתר פנים - 'כי קרן עור פניו' [שמות לד, כט]". וכן כתב רש"י [בראשית כט, יז] "מראה - הוא זיו קלסתר". ובנדה [לא.] כתב רש"י "קלסתר - זיו".

(46) אודות ש"קרן עור פניו" הוא אור אלקי, הנה אמרו במדרש [שמו"ר לג, א] "יש לך אדם לוקח מקח ובני אדם אינן יודעין מהו, אבל משכר הסרסור נתודע מה לקח. כך התורה אין אדם יודע מה היא, אלא משכר שלקח משה שנאמר [שמות לד, כט] 'ומשה לא ידע כי קרן אור פניו בדברו אתו'". ובתפארת ישראל פמ"ו הביא מדרש זה, וכתב שם [תשיט:] לבאר: "פירוש, כי יש דבר שאי אפשר לעמוד עליו, שכל כך חשוב הוא. אבל משכר הסרסור, שהוא יודע המקח ביותר, ומזה נודע מעלתו של מקח. וכך התורה, לגודל מעלת התורה, אי אפשר לעמוד על התורה מה מעלתה. אבל משכר הסרסור, הוא משה, שהיה קרוב אל מדרגת התורה, ומשכרו שקבל על התורה תדע מעלת התורה, כי משה 'קרן עור פניו בדברו אתו'. ודבר זה לא גרם הדבור בלבד, שהרי אף עם שאר נביאים דבר. רק שדבר עמו התורה, והתורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו [קהלת ב, יד], הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור'... וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן

הזיו והאור. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר". הרי אור פני משה הוא אור התורה, ובודאי הוא אור אלקי. ואמרו חכמים [ב"ב עה.] "פני משה כפני חמה", ובח"א שם [ג, קיג:] כתב: "פני משה פני חמה, היינו שהיה מסתכל באפקלריא המאירה [יבמות מט:], ולכך היה פניו כפני חמה". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 34] כתב: "משה רבינו עליו השלום היה מתנבא בשם המיוחד, הוא אספקלריא המאירה". ורש"י [שמות לד, כט] כתב "כי קרן - ומהיכן זכה משה לקרני ההוד, רבותינו אמרו מן המערה שנתן הקב"ה ידו על פניו, שנאמר [שמות לג, כב] 'ושכותי כפי'". הרי שמוכח מכל הדין, שאור פניו של משה הוא אור אלקי.

(47) "כי הכבוד הוא אור" [לשונו בסמוך].

(48) מוסיף תיבת "כבוד" לצניעות. נמצא שזהו סדר הדברים; הסתרת פני משה היא צניעות [כמבואר בהערה 44], וצניעות היא כבוד, לכך הסתרת פני משה היא הנהגה של "צניעות וכבוד" כלפי ה'. ואודות השייכות בין צניעות לכבוד, הנה נאמר [תהלים מה, יד] "כל כבודה בת מלך פנימה", הרי "כבודה" שייך ל"פנימה", ומכאן למדו [גיטין יב.] על צניעות האשה. וכן נאמר [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר". ורש"י [מ"ב ד, ד] כתב: "וסגרת הדלת - כבוד הנס הוא לבא בהצנע" [ראה להלן פכ"ז הערה 85]. והרמב"ם הלכות עבדים פ"א ה"ה כתב: "אחד המוכר את עצמו, או שמכרוהו ב"ד, אינו נמכר בפרהסיא על אבן המקח... אינו נמכר אלא בצנעה ודרך כבוד". ובאור חדש פ"א [שיד:] כתב: "הבגדים שהם על האדם הם צניעות וכבוד". ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קד.] כתב: "קרא הכתוב הכנסת כלה והלוית המת [מיכה ו, ח] 'והצנע לכת עם אלקיך' [סוכה מט:], כי הצניעות הוא הכבוד בעצמו, וכאילו אמר הכתוב שידבק בצניעות, שהוא הכבוד, דהיינו להכניס חתן וכלה לחופה, ויהיה מלוה את המת, וזה צניעות וכבוד... שיהיה עושה צניעות וכבוד לאחרים, דהיינו הכנסת כלה והלוית המת... שיהיה בצניעות והוא כבוד המת. כי כאשר בני אדם מכניסים החתן והכלה, ומלוין את המת, דבר זה הוא צניעות, שבני אדם המכניסים הכלה, [הכלה] בתוכם נסתרת, והוא דרך כבוד. וכן המת נסתר בתוך בני אדם המלוים... שיש לעשות בצנעה, שאם לא יעשה אותם דרך צניעות, יהיה גנאי". **וכדאי לצרף** כאן את מה שנכתב במאמרי פחד יצחק, פסח, מאמר פא, אותיות ה-ט, וז"ל: "עלינו לבער מקרבנו מושג מוטעה בהגדרת הצניעות. טעות גסה נשתרשה בקרבנו... ועלינו לסלקו, והיא שהצניעות נעוצה בבושה מחמת פחיתות הענינים, וכשיש לאדם דבר פחות ושפל, מתבייש הוא בזה, ומסתירו מעיני

הזולת. ועלינו לדעת שאין הצניעות במושגי הקדושה שלנו נעוצה בחסרון ופחיתות. משורש אחר לגמרי הוא יונק, והוא על פי דברי חז"ל [ב"ר ט, א], שמ'בראשית עד ויכולו' [בראשית פרק א, ופרק ב פסוק א] הוא בכלל 'כבוד אלקים הסתר דבר' [משלי כה, ב]. ומ'ויכולו' ואילך בכלל 'כבוד מלכים חקור דבר' [שם]. והוא משום שעד 'ויכולו' נושא הכתובים הוא התהוות העולם, ואילו מ'ויכולו' ואילך מדובר על הווית והמשך העולם. וכל שהמדובר הוא על התהוות, על יצירת יש מאין, מופקע הוא מהשגות בני אדם. אין לשכל האדם מבוא למושג ההתהוות. והפקעה זו מהשגותיו היא שיוצרת מצב של 'הסתר דבר', מצב של נעלם ושל רזיות. ובודאי שהוא היסוד להלכה אין דורשין מעשה בראשית אלא לצנועים [חגיגה יא:]. מפני שכל הקשור עם התהוות הבראשית, תורת ה'הסתר' נדבקת בו. ובתוך תחומנו אנו, בתוך העולם שלאחר 'ויכולו', מהו הענין שמתקרב ביותר לגבולות ההתהוות. אין לך ענין יותר קרוב לזה מאשר הולדה. הולדה היא הדוגמא הבולטת ביותר למצב של יצירת יש מאין. ולכן אופפים ומוכתרים ענינים המשתייכים לכח ההולדה בסוד של צניעות והסתר" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 119]. הרי שצניעות קשורה לרוממות, וכמבואר כאן.

(49) פירוש - יש כאן הנהגה של "מדה כנגד מדה"; הואיל ומשה כיבד את ה' על ידי צניעותו, לכך זכה לכבוד פנימי, ש"הוא אור אלקים על פניו". ויש הד בדבריו שתיבת "פנים" קשורה ל"פנימיות" [תניא ח"א פכ"ב], ולכך האור על הפנים הוא "הכבוד הפנימי". וכן מבואר מדבריו בגו"א בראשית פי"ט אות לח [שלד:], שכתב שם: "אמרו חכמים ז"ל [ב"ר מא, ו] כי היה קלסתר פניו [של לוט] דומה לו [לאברהם], כאשר כתב הרב בפרשת לך לך [רש"י בראשית יג, ח]. והכוונה לרז"ל בזה כי בפנימית הענין יש ללוט צרוף וייחוס אל אברהם, אף על גב דבנגלה היה לוט פירש מאברהם [רש"י שם פסוק יא], יש בפנימית הענין דבר גדול, שיש לו ייחוס אל אברהם". הרי הדמיון בפנים בין לוט לאברהם מורה על דמיון פנימי.

(50) לשונו בנתיב התורה פי"ב [תצט:]: "ועוד יש לך לדעת, כי הכבוד נקרא 'אור', דכתיב [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנה:] כתב: "כי הכבוד נקרא 'אור' בכל מקום, כמו שנאמר 'והארץ האירה מכבודו', [ישעיה ס, א] 'וכבוד ה' עליך יזרח', ודבר זה ברור". וקודם לכן שם [שפט.] כתב: "הכבוד מן האור הוא יותר כבוד משאר נמצאים, כי הוא מציאות של הוד והדר". ושם בבאר הששי [קנא:] כתב: "כי המאור הוא כבוד העולם. ודבר זה ברור כי האור הוא כבוד העולם, וכמו שתקנו [תפילת שחרית] 'אל ברוך גדול דעה הכין ופעל זהרי חמה טוב יצר כבוד

לשמו [מאורות נתן סביבות עוזו]'". ובח"א לכתובות קו. [א, קסב:] כתב: "כל דבר שהוא אור הוא הכבוד... ומן כבוד ה' יתברך נברא האורה [ב"ר ג, ד], שהוא ג"כ הכבוד". הרי שכבוד נקרא אור, ואור נקרא כבוד. והפחד יצחק ר"ה, סוף מאמר יג, כתב: "האור יוצר את השראת הכבוד, שנלמד דבר זה מקרא דישעיה שנאמר שם [ישעיה כד, טו] 'באורים כבדו השם'". וכן אומרים [בפיוט "ידיד נפש"] "תאיר ארץ מכבודך". והרי נתבאר בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:] שהכבוד הוא הנראה לעינים [ראה למעלה פכ"ג הערה 130], ו"אור הוא המוציא את ראות העין לפועל" [לשונו בח"א לשבת לג: (א, כז.)], לכך ברי הוא שהכבוד והאור שייכים להדדי.

(51) בכת"י [תיט.] הקדים לבאר על פי פשוטו מדוע משה זכה לקלסתר פנים מחמת שהסתיר פניו בסנה, וז"ל: "בזכות 'ויסתר' זכה לקלסתר פנים, כי אחר שהיה מסתיר פניו, זכה לו לסתר פנים, שהיה צריך להסתיר פניו, שנתן על פניו מסוה". והוא על פי הנאמר [שמות לד, פסוקים ל, לג] "וירא אהרן וכל בני ישראל את משה והנה קרן עור פניו ויראו מגשת אליו וגו' ויכל משה מדבר אתם ויתן על פניו מסוה". ורש"י שם [פסוק לג] כתב "ויתן על פניו מסוה - מסוה בגד הניתן כנגד הפרצוף ובית העינים, ולכבוד קרני ההוד, שלא יזונו הכל מהם היה נותן".

(52) '"ויאמר ה' ראה ראיתי', 'ראיתי' לא נאמר, אלא 'ראה ראיתי'" [לשון המדרש שם].

(53) לשון המדרש שם [שמו"ר ג, ב]: "אמר לו הקב"ה משה, אתה רואה ראייה אחת, ואני רואה שתי ראיות. אתה רואה אותן באין לסיני ומקבלין תורתי, ואני רואה אותן מקבלין תורתי, זהו 'ראה'. 'ראיתי' זו ראיית מעשה העגל, שנאמר [שמות לב, ט] 'ראיתי את העם הזה'". וראה להלן פכ"ו הערה 10.

(54) כן הוא המשך לשון המדרש שם: "כי שמעתי את צעקתם, אף על פי שידעתי מכאוביו שעתידים לעשות, הוי 'ראה ראיתי'. מהו [שמות ג, ז] 'כי ידעתי את מכאוביו'. יודע אני כמה עתידים להכאיבני במדבר, כמה דתימא [תהלים עח, מ] 'כמה ימרוהו במדבר יעציבוהו בישימון', ואף על פי כן איני נמנע מלגאלם".

(55) זהו המשך המדרש שם [שמו"ר ג, ב].

(56) "לכך כתיב 'כי ידעתי את מכאוביו', אף על פי כן אני גואלם" [המשך לשון המדרש שם]. והרד"ל שם אות ה כתב: "הדבר הזה שפט עתינאל - דכתיב האי 'וישפוט' בין 'ותהי עליו רוח ה'' ל'ויצא למלחמה', לכך דריש ליה שאינו לשון שפיטת שררה על ישראל... אלא ששפט משפטן לפני ה', שאף שלא עשו עדיין תשובה שלימה, יושיעם".

(57) פי"א [רפד.], ויובא בהערה הבאה. ובכת"י [תיט:] כתב: "וכבר נתבאר זה גם כן בפרק ד'". והם דברים שכתב בכת"י למעלה פ"ד [שא:] שלא הובאו בנדפס, ויובאו בסמוך בהערה 60.

(58) לשונו בנצח ישראל פי"א [רפד.]: "כאשר בחר השם יתברך מתחלה באברהם, והוציאו מאור כשדים לתת לו הארץ, כתיב [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך אל הארץ אשר אראך'. והקשה הר"ם ז"ל [כוונתו לרמב"ן (בראשית יב, ב)], שתימה הוא שלא זכר הכתוב קודם זה שהיה אברהם צדיק, ולכך נגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך מארצך וממולדתך וגו'', כי בלא זה לא נגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך מארצך', לכך ראוי היה לכתוב קודם צדקת אברהם. וכמו שתמצא בנח [בראשית ו, ח] 'ונח מצא חן בעיני ה'', ואחר כך כתיב [שם פסוק ט] 'אלה תולדות נח וגו'', הזכיר קודם צדקת נח קודם שהזכיר שדבר השם יתברך עמו" [הובא למעלה פ"ז הערה 52]. וכן הביא קושיא זו בדר"ח פ"ה מי"ז [תכ.], וז"ל: "הכתוב אומר [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'', והקשה הרמב"ן ז"ל בפירוש החומש [שם פסוק ב] כי לא ספר הכתוב מעלת אברהם וצדקתו, שבשביל אותו צדקות הגיע אליו הדבור ואמר 'לך לך מארצך וגו'', וראוי היה שיקדים תחלה מעלת אברהם וצדקתו. אבל שיאמר 'לך לך וגו'', ולא הזכיר עדיין מעלת אברהם וצדקתו, הוא דבר חסר, כי למה נגלה אליו הדבור ועדיין לא ידענו מעלתו. והנה תראה כי נגלה הדבור לנח [בראשית ו, יג-כא], וכתב לפני זה [שם פסוק ח] 'ונח מצא חן בעיני ה'', ואחר כך כתב שנגלה עליו הדבור. ואצל אברהם שהיה אפשר לספר עליו צדקות הרבה, למה לא כתב לפני זה צדקתו". ובדרשת שבת הגדול [רה.] ביאר שזאת הקושיא שעמדה לעיני חז"ל במדרש [ב"ר לט, א].

(59) מבאר שהבחירה היתה באברהם, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מי"ז [תכא.], וז"ל: "כי אברהם הוא ראש יחוסינו, ובו היה הבחירה אשר בחר השם יתברך בישראל, כדכתיב [נחמיה ט, ז] 'אתה האלקים אשר בחרת באברם וגו'". ובתפארת ישראל פי"ט [רפז:] כתב: "בא אברהם ובחר השם יתברך בו, כדכתיב 'אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם'". וכאן מבאר שהבחירה באברהם היא במה שנאמר לו "לך לך מארצך וגו'". וכן בדרשת שבת הגדול [רה:] כתב: "בדבר זה שאמר [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך וממולדתך' הוא התחלת הבחירה שבחר באברהם וזרעו". וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רפה.], וז"ל: "באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו. שהרי כתיב באותה בחירה [בראשית יב, ב] 'ואעשה אותך לגוי גדול'" [יובא בהערה הבאה]. ואילו למעלה פ"ח [תט:] כתב שהבחירה נעשתה במה שכרת עמו ברית בברית בין

הבתרים, שלפי דעת חז"ל [סדר עולם פ"א] היה לפני שנאמר לו "לך לך מארצך" [ראה למעלה פ"ז הערה 119]. וצ"ע [הובא למעלה פ"ח הערה 216].

(60) לשונו שם פי"א [רפד.]: "להורות לך כי לא היה התחלת הדביקות מצד הפרט, רק הדביקות הזה דביקות כללי, לא דביקות פרטי, לכך כאשר בחר השם יתברך מתחלה באברהם והוציאו מאור כשדים לתת לו הארץ, כתיב [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך אל הארץ אשר אראך' [ומביא שם את הקושיא שהזכיר כאן]... אבל לפי הדברים אשר אמרנו לך לא יקשה כלל, כי אצל נח לא היה רק בחירה פרטי, והבחירה הפרטית הוא לפי מה שהוא, והכל הוא לפי מעשה צדקות שלו. אבל באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו. שהרי כתיב באותה בחירה [בראשית יב, ב] 'ואעשה אותך לגוי גדול', וזה בחירה כללית, ובחירה כמו זאת אין תולה במעשה כלל, ולא בחטא, כי המעשה הוא לפרט. אף כי בודאי זכות אבות מועיל, מכל מקום עיקר הבחירה, בחירה כללית בו ובזרעו... עיקר הבחירה שבחר השם יתברך באברהם לא היה בחירה פרטית, רק שבחר בו ובזרעו אחריו בחירה כללית, ולא היה בחירה פרטית. שהבחירה הפרטית הוא לפי המקבל, ואם נשתנה המקבל, ישתנה הדבר. ולכך יתורץ השאלה, שלא הזכיר הכתוב צדקת אברהם קודם שנגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך לך מארצך וממולדתך וגו'' [בראשית יב, א], שאם כך היה משמע שלכך נגלה עליו הקב"ה ואמר לו 'לך לך מארצך' בשביל זכותו שהזכיר, ואם כן היה זאת האהבה תלויה בדבר, וכל אהבה התלויה בדבר, בטל דבר בטל האהבה [אבות פ"ה מי"ז]. לפיכך אל בחירה הפרטית יש שנוי, ולא אל הבחירה כללית. וכיון שלא נזכר צדקת אברהם קודם שאמר לו 'לך לך מארצך', לא היה זה בשביל צדקת אברהם, עד שתאמר אם בטל דבר בטל האהבה, כי זכות אבות אפשר שיהיה תמה, ואם כן תהיה הבחירה הזאת שבחר באברהם בטל. ולכך לא הזכיר זכותו, לומר כי הבחירה הזאת לא תליא בזכות כלל, ולכך אי אפשר שיהיה דבר זה בטל". והנה שם מחלק בין בחירה כללית לבחירה פרטית, והבחירה באברהם היתה בחירה כללית. **אך לשונו כאן** מורה על הדגשה נוספת; אברהם נבחר בעצם, ולא מחמת מעשיו. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רה:], וז"ל: "כי דבר זה היה להודיע כי השם יתברך בחר באברהם ובזרעו מצד עצמו, ולא בחר השם יתברך באברהם וזרעו אחריו מצד המעשים שגרמו, כי אם המעשים היו גורמים, אם היה זרעו ח"ו משנים מעשיהם מטוב לרע, כבר בטלה הבחירה הזאת. שהרי מתחילה לא בחר באברהם ובזרעו רק מצד המעשים, וכאשר אין מעשים, בטלה הבחירה גם כן. ודבר זה אינו, כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד

עצם אברהם ובזרעו, מבלי מעשה, ודבר הזה קיים לעולם מבלי שינוי כלל, כי דבר שבעצם אין לו שינוי... ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו, והיה משמע כאשר אין המעשים בטל הבחירה". וכן הוא בקיצור בדר"ח פ"ה מי"ז [תכא:]. **ולמעלה בכת"י** פ"ד [שא:] האריך בענין זה, והוסיף שם כמה נקודות, וז"ל: "הנה הרמב"ן הקשה בתחילת פרשת לך לך [בראשית יב, ב]... מה טעם בא לאברהם הדבור הזה מבלתי שיקדם שהיה אברהם עובד אלקים וצדיק... שהרי בכל מקום מזכיר תחלה צדקת הצדיק, ואמר אחר כך שנגלה אליו הדבור אחר שהיה צדיק, כדכתיב [בראשית ו, ט] 'נח איש צדיק', [שם פסוק יב] 'ויאמר ה' לנח וגו''. וכן בשאול [שמתחילה נאמר עליו (ש"א ט, ב) "בחור וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבה מכל העם", ולאחר מכן ה' דיבר עליו לשמואל (שם פסוק טז) "כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימין ומשחתו לנגיד על עמי ישראל והושיע את עמי מיד פלשתים כי ראיתי את עמי כי באה צעקתו אלי"]. והנה אין זה קשיא... כי אם היה מפרש כך, היה משמע שלא היה קדושתו של אברהם ומעלתו רק בשביל שהיה צדיק תמים. ואין זה כך, שהוקדש אברהם מבטן להיות קדוש ונבדל... שהקב"ה בחר באברהם מצד עצמו שיהיה אברהם לחלקו. ולפיכך אמר [נחמיה ט, ז] 'אתה האלקים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים' ואחר כך [שם פסוק ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'. ומצד שעצמו הוא דבר טוב, היה הבחירה בו לא מפני המעשים, רק מצד הטפה הכשירה והקדושה, וזהו הענין זולת הצדקות שבו. **ובתשובה הזאת יש לשבר שיני האומה** האומרים על ישראל כי מפני שעזבו ה' אלקי אבותם, רחק ועזב אותם, ולקח אומה אחרת [ראה להלן פל"ט הערה 150]. ואילו היה נזכר בתחילה הבחירה, שבחר באבותם ובזרעם מפני צדקותם וחסידותם, אז יש להשיב שהאהבה התלויה בדבר, בטלו דבר בטל האהבה. והנה לא נזכר דבר כאשר בחר באברהם ובזרעו אחריו, שום דבר, שיאמר כי בטל דבר בטל האהבה. אבל אמר [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך וממולדתך', רצה לומר כי הקב"ה בחר באברהם מצד עצמו, הטיפה הכשרה והקדושה. וכי יש לדבר זה בטול, כי דבר זה אין לו בטול אחר שמצד עצם אברהם בחר ובזרעו אחריו, כדכתיב [דברים ד, לז] 'ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו', ולדבר שהוא בעצם אין לו השתנות".

(61) ממצרים.

(62) משוה כאן בין בחירת ישראל לגאולת ישראל, שכשם שבחירתם אינה תלויה במעשיהם, כך גאולתם אינה תלויה במעשיהם. וצריך להבין, מהו הצד השוה בין

בחירתם לגאולתם. ובכת"י [תיט:] עמד על כך, וז"ל: "שהרי בגאולת מצרים לקח אותם לעם, והיה הוא יתברך לאלקים [שמות ו, ז]. לכך אמר כי בענין זה אני לוקח אותם וגואל אותם, אף על גב שיחטאו". ופירושו, שגאולת ישראל ממצרים היא בחירת ישראל, כי ישראל נולדו ביצ"מ [כמבואר להלן פל"ט הערות 23, 142], ואז נלקחו לעם. נמצא שגאולת ישראל ממצרים ובחירת ישראל באו לעולם באותו רגע, ואין הם אלא שני צדדים של מטבע אחת [כן מבואר יותר להלן פל"ט הערה 23]. אך זה ניחא לגבי גאולת מצרים, שאז ישראל נולדו ונבחרו, אך בסמוך יבאר שכך תהיה ההנהגה גם בשאר גאולות עתידות, ושם אין לומר שאז ישראל נולדו ונבחרו. וא"כ עדיין צריך לבאר מהו הצד השוה בין בחירת ישראל לגאולות העתידות, שבשתיהן מצינו הנהגה זהה של "אף על גב שיחטאו". ויל"ע בזה.

(63) אודות שהנהגה זו מורה על מעלת ישראל ["וזאת המדה הגדולה לישראל"], כן כתב בנצח ישראל פי"א [רפו:], וז"ל: "ודברים אלו ביארו חכמים בדבריהם הנאמנים במדרש [ילקו"ש ח"ב סוף שיב], 'מי זה ערב לבו לגשת אל ה'' [ירמיה ל, כא], אמר רבא בר רב הונא, מעלה זו יש בין ישראל לגוים; דאילו בישראל כתיב [יחזקאל לז, כז] 'והייתי לכם לאלקים והמה יהיו לי לעם', ואילו בגוים כתיב [ירמיה ל, כא-כב] 'מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' להיות לי לעם ואני אהיה להם לאלקים', עד כאן. בארו בזה דברינו אשר אמרנו לך, כי ההפרש אשר יש בין ישראל לאומות; כי שם יתברך בחר בישראל בעצם, ולא בשביל מעשיהם הטובים. שלא לומר דוקא כאשר הם עושים רצונו של השם יתברך אז בחר בהם, ולא כאשר אין עושים רצונו של השם יתברך, ולפיכך כתיב 'והייתי לכם לאלקים' קודם, ואחר כך 'והמה יהיו לי לעם'. כלומר מה שהשם יתברך בחר בישראל הוא קודם, ואף כי ישראל אינם מקבלים אלקותו. לכך לא כתב גם כן קודם בחירת אברהם מעשיו הטובים, שלא תאמר כי הוא יתברך בחר באברהם ובזרעו אחריו בשביל מעשיהם, ואז היה לך לומר כאשר אין מעשיהם טובים ימאס בהם, שדבר זה אינו, רק כי הבחירה בהם מצד עצמם, וזוהי בחירה כללית. אבל באומות כתיב קודם 'להיות לי לעם', שכאשר מעשיהם טובים וצדיקים אז השם יתברך מקרב אותם, ואין הקירוב אליהם רק מצד הפרטים, לא בחירה כללית. ולכך אצל נח, שהשם יתברך קרבו, זה היה בשביל מעשיו בלבד, ולכך לא היה הבחירה בזרעו כלל. ואילו יבינו זה בני אדם לא עלה על מחשבתם, מחשבת הבל, לומר כי השם יתברך מאס בישראל חס ושלום". ובדרשת שבת הגדול [רה:] כתב: "הרי לך כי זה הפרש אשר יש בין ישראל לבני נח, דאילו בני נח הם צריכים לקרב עצמם, ואז השם יתברך מקרב אותם. אבל ישראל,

השם יתברך מקדים אותם לקרב, אף שלא קרבו ישראל עצמם. כלומר כי אין תולה אהבת השם יתברך לישראל מצד צדקתם, רק כי הוא יתברך בחר באומה זאת בעצם, שרוצה בהם, והם בניו בעצמם. ואין הבן צריך לקרב עצמו אל האב, רק האב מקרב הבן. לכן יש לפרש שלא הקדים בתורה צדקת אברהם, לפי שקרבו השם יתברך ואמר לו 'לך לך מארצך'". וראה להלן פל"ח הערה 67.

(64) אע"פ שבמדרש [שמו"ר ג, ב] לא הוזכר להדיא שכך תהיה ההנהגה בגאולות העתידות, אך כך עולה ממה שהביאו במדרש שעתניאל בן קנז טען לפני הקב"ה [שם] "כך הבטחת את משה, בין עושין רצונך בין לא עושין רצונך, אתה גואלם", ובעל כרחך זה איירי בגאולות העתידות, ולא בגאולת מצרים, כי עתניאל בן קנז חי בזמן כיבוש הארץ [יהושע טו, יז], שהיה הרבה שנים לאחר יצ"מ. ובנצח ישראל פי"א [רפח.] הביא את דברי המדרש הללו, והוסיף לבאר את ההכרח שגאולות ישראל אינן תלויות במעשיהם, וכלשונו: "ורוצה לומר, כי בודאי הברית שכרת עם אברהם לא סר, שהרי לא נתן גבול וקץ לברית הזה, רק אמר [בראשית יז, יז] 'לברית עולם'. ואחר שכן הוא, למה יהיה בטל הברית בשביל דור אחד או שתים שחטאו, ויהיה בטל הברית מזרע אברהם שעדיין לא נולדו. לכן אמר בפרשת אתם נצבים [דברים כט, יג-יד] 'ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת כי את אשר ישנו פה וגו'. ומעתה איך אפשר שיכרות ברית עם אשר לא נולדו עדיין, ואינם בעולם. אבל הדבר ברור, לפי שכרת ברית עם אברהם מצד שהוא התחלת האומה בכלל, וכן בישראל הוא אומר [דברים כט, ט-י] שאין כורת ברית עמהם מצד שהם פרטים, אלא רק מצד האומה, דהיינו שם ישראל. ודבר זה כולל אותם שהם עתה לפניו, וכן אותם שנולדו אחר כך, שכולם שם אומה ישראלית עליהם. ומאחר שכן הוא, איך יתכן לומר כי הפרטים אשר חטאו יבטלו הברית אשר היה חל על האומה הכללית, לא מצד אשר הם אלו בפרט, רק מצד הכלל בלבד". ואמרו [סנהדרין צח.] שבן דוד יבוא אף בדור שכולו חייב, וזהו כדבריו כאן שאין הגאולות העתידות תלויות במעשים. אמנם קודם לכן [סנהדרין צז:] נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע אם הגאולה העתידה תלויה בתשובה ומעשים טובים [לדעת רבי אליעזר כן, ולדעת רבי יהושע לא], אך בנצח ישראל פל"א [תרח:] כתב: "מכל מקום קיימא לן כרבי יהושע, דקאמר אף אם אין עושין תשובה נגאלין".

(65) יש להעיר, שכאן מבאר שהטעם שהקב"ה אינו מתייחס לחטאים שיעשו ישראל בעתיד הוא משום שישראל נגאלים בעצם, "ולא יביט אל צדקת ישראל". אך במדרש [שמו"ר ג, ב] אמרו לכאורה טעם אחר, שזהו משום שהאדם נדון לפי מעשיו של אותה

שעה, ולא לפי מה שעתיד לעשות, שאמרו שם: "אתה מוצא בשעה שיצאה הגר מביתו של אברהם היא ובנה... בקשו מלאכי השרת לקטרגו, אמרו לפניו רבון העולמים, אדם שעתיד להמית בניך בצמא, אתה מעלה לו את הבאר... אמר להם, עכשיו צדיק הוא, או רשע. אמרו לפניו, צדיק הוא. אמר להם, איני דן את האדם אלא בשעתו... וכן כשהיו ישראל במצרים ראה הקב"ה מה שעתידין לעשות... אמר לו הקב"ה משה, אתה רואה ראייה אחת, ואני רואה שתי ראיות... אף על פי כן איני דנם לפי המעשים העתידין לעשות, אלא לפי הענין דהשתא". ולפי זה אין זו הנהגה מיוחדת לישראל, שהרי כך נהג הקב"ה גם עם ישמעאל, שהיה נדון לפי מעשיו של אותה שעה, ולא לפי מה שיהיה בעתיד. ויל"ע בזה.

(66) והן: ראיה, שמיעה, וידיעה.

(67) "כי דבר זה ידוע כי לפעמים אדם רואה דבר, ואין הדבר נכנס בלבו כלל, ואחר כך נכנס בלבו" [לשונו בסמוך].

(68) כמו שנאמר [בראשית לז, כז] "ויאמר יהודה אל אחיו וגו' וישמעו אחיו", ותרגם שם אונקלוס "וקביל מניה אחוהי". ורש"י [שם] כתב "וישמעו - וקבילו מניה, וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה, וכגון [בראשית כח, ז] 'וישמע יעקב אל אביו', [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע', מתרגם 'נקבל'". וכן פירש רש"י בשמות טו, כו. ולמעלה פכ"א [לפני ציון 25] כתב: "כי השמיעה... אינה רק קבלה בלבד". ובבאר הגולה באר השלישי [רנד:] כתב: "כי האוזן הוא מקבל, ולכך כל שמיעה, מפני שנכנסין הדברים באוזן, מתורגם לשון קבלה". ובגו"א בראשית פ"א אות לה [כג:] כתב: "נמי הך 'שמיעה' רוצה לומר קבלת הגזירה מאת הקב"ה, שלשון 'שמיעה' יבא על הקבלה ברוב". ובגו"א שמות פט"ו אות לג [שטו:] כתב: "לשון שמיעה הוא קבלה". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקא:] כתב: "כי לשון שמיעה באה על הקבלה". ובנתיב הצניעות פ"ב [ב, קו:] כתב: "אינו דומה אם רואה רציחה, ושאר דברים אשר הם רעים, אין שייך בזה קבלה. אבל השמיעה היא קבלה, וכמו שתרגם אונקלוס על כל שמיעה קבלה". ובח"א לקידושין כב. [ב, קלב.] כתב: "אין האדם בעל הקבלה רק על ידי האוזן, ולכך כל שמיעה מתורגם קבלה" [הובא למעלה פכ"א הערה 25].

(69) לשונו בח"א לתמיד לא: [ד, קנ.]: "והפרש יש בין חוש השמע ובין חוש הראות; כי על השמע נאמר קבלה, שכך תרגום כל שמיעה שנאמר בכתוב קבלה [כמבואר בהערה הקודמת]. והקבלה אינו לשון פועל באחר. אבל העין לא נאמר בו לשון קבלה, רק פועל, מפני שהוא שולט בראיה במה שהוא רואה" [הובא למעלה פכ"א הערה 25].

(70) פירוש - ידיעה היא חבור בין היודע לידוע, והיודע תופס את הידוע כפי אמיתתו. ולמעלה פכ"א [לאחר ציון 30] כתב: "הידיעה השכלית תבא על דבר פנימי, שידוע לו לגמרי כאשר הוא, על ידי נגלה ונסתר... ידע נסתרם בידיעה שכלית, וזה חבור גמור. ולכך אמר באחרונה 'וידע אלקים' [שמות ב, כה], כי אין דבר חבור יותר מן הידיעה". ובפחד יצחק ר"ה, קונטרס הרשימות, א, אות ה, כתב: "'דעת' פירושו כשרונו של האדם להזדהות עם ענין חוץ ממנו. כשאני אומר שמישהו תופס את המאמרים בשכל, כונתי שהוא מבין אותם. ואם אני אומר שהוא תופס את המאמרים בהרגשה, כונתי שהוא נהנה מהם. אבל כשאני אומר שהוא תופס את המאמרים כבן דעת, כונתי שהוא מזדהה אתם. כשהדין הוא שמוסרים שמירה לקטן אין זו שמירה מפני שהוא אינו בר דעת, הכונה היא שאע"פ שהקטן מבין היטב את ענין השמירה ואת ההפסד של העדר השמירה, מכל מקום אין כח בהכרתו להזדהות עם תפקיד השמירה. ולכן בעינן דוקא מסירה לבן דעת [ב"ק יא:]. ובשעה שהענין הוא ליצור יחס של אשתו כגופו [ברכות כד.], שהיא ההזדהות היותר חזקה, כתוב בחומש 'והאדם ידע'". ולמעלה בכת"י [תג.] כתב: "הראיה יותר חבור, יש בה דבוק על ידי הראיה, שנגלה לו לגמרי. ועוד יותר מזה הידיעה, כי היודע את הדבר הוא תמיד אצלו, ומתחברים יחד, ולפיכך נקראים האוהבים יחד 'מודע' [רות ב, א], 'מודעתנו' [רות ג, ב]. וכמו שכתוב באברהם [בראשית יח, יט] 'כי ידעתיו', ופירושו כי אהבתיו [רש"י שם]... כי הידוע יש לו חבור עם היודע... ולפיכך החבור של זכר ונקבה נקרא ידיעה גם כן, כדכתיב [בראשית ד, א] 'וידע אדם את חוה אשתו', כי יש חבור ליודע עם הידוע, ולידוע עם היודע, א"כ הידוע הוא מתאחד בו לגמרי. אבל הראיה, אע"ג שהרואה הוא רואה הדבר, כיון שהרואה שהוא רואה לפניו את הדבר אינו רואה רק השטח המראים והנראים מבחוץ, אין זה חבור גמור. אבל הידוע הוא בדעתו לגמרי כמו שהוא הידוע בעצמו. ואף אם אינו לפניו מבחוץ, הידוע הוא בדעתו ושכלו, וזה חבור גמור. אבל הראיה אינו רואה רק את הדבר מבחוץ, ואם אין הנראה לפניו, אינו רואה כלום, ואין הנראה דבק עמו. לכך אמר באחרונה 'וידע אלקים', כי אין חבור יותר מן הידוע ביודע, שהוא עמו, אף כי אין הידוע לפני היודע" [הובא למעלה פכ"א הערה 33, ולהלן פ"ל הערה 57].

(71) פירוש - למעלה פכ"א [לאחר ציון 22] הביא את הפסוקים [שמות ב, כד-כה] "וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים", הרי ששמיעה נזכרה ראשונה, וראיה נזכרה שלישית [לאחר זכרון]. ובביאור הדבר כתב שם [לאחר ציון 24] בזה"ל: "השמיעה היא

ראשונה, וידוע כי השמיעה בעבור שאינה רק קבלה בלבד, ואין השמיעה רק הסרת הפרגוד והמחיצה שהיה מבדיל בין השם יתברך ובין ישראל, ואז עלה נאקתם לפניו... אבל הראיה מצד שנגלה לפניו כאשר הוא, דבר זה יותר". ואילו כאן [שהביא את הפסוק (שמות ג, ז]) "ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו"], ביאר שהראיה נזכרה ראשונה, והשמיעה שניה, משום ש"ראיה בלבד אינו מקבל הענין, אבל השמיעה מקבל הדבר, וזה יותר".

(72) פירוש - למעלה [בפכ"א] איירי בשמיעה העוסקת בקבלת תפילה ["וישמע אלקים את נאקתם"], והשמיעה היא הפעולה הראשונה שפועלת התפילה, והיא "הסרת הפרגוד והמחיצה שהיה מבדיל בין השם יתברך ובין ישראל" [לשונו שם, והובא בהערה הקודמת]. נמצא שאין בשמיעה פעולה, אלא היא בבחינת "סור מרע" [תהלים לד, טו], לעומת הראיה שהיא בבחינת [שם] "ועשה טוב", לכך השמיעה קודמת לראיה. ובכת"י למעלה [תב:] כתב: "וידוע כי האדם ממהר לקבל יותר ממה שהוא פועל, כי אין צריך לקבלה שום פעולה. לכך נזכר תחילה השמיעה, 'וישמע אלקים נאקתם', ותרגום שמיעה 'קבלה'" [הובא למעלה פכ"א הערה 25].

(73) "ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים" [שמות ג, ז].

(74) "שאין זה רק ראיה בלבד, ואינו מקבל הענין" [לשונו למעלה לפני ציון 67]. ואמרו חכמים [חגיגה יב:] "אוי להם לבריות שרואות ואינן יודעות מה הן רואות". ובפי העם שגור הבטוי שהסתכלות בלי הבנה היא "כתרנגול בבני אדם".

(75) וזהו קבלת הדבר, וקבלת הדבר היא שמיעה. ובכת"י [תיט:] עמד על כך שבתחילה נאמר "עני עמי", ובהמשך נאמר "מפני נוגשיו", ולבסוף "מכאוביו" [שמות ג, ז], וז"ל: "כי צריך לשני סבות האלו. שאם לא היה עוני ישראל, לא היתה הגאולה להעלות אל ארץ טובה ורחבה [שם פסוק ח "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה וגו'"], רק להציל אותם בלבד מן השעבוד, ולא להעלות אל ארץ טובה ורחבה. אבל בשביל שראה עוני ישראל, שהיו בשפלות בתוך מצרים מאוד, היה זה סבה להעלות מן העוני להביא אותם אל הארץ. ואם היה העוני בלבד, לא היה צריך להעלות מיד בכח באותות ומופתים, כאשר עשה כדי למהר הגאולה. ועכשיו שכל כך היו מצירים להם המצרים, ושמעתי את נאקתם, וארד להצילו. כמו שמציל את אחד מן הבא לאבדו, שהוא ממהר להצילו שלא יאבד, לכך נקט 'וארד להצילו'. ובשביל העוני הזה ראיתי להעלותו אל ארץ טובה וגו'. והוסיף 'כי ידעתי את מכאוביו', כי יש צועק

ואין הצער כל כך. ולפיכך אומר 'כי ידעתי מכאוביו', שסובלין מכאובים גדולים, לכך שמעתי צעקתם".

(76) שלשת הדברים הם; (א) "טובה". (ב) "רחבה". (ג) "זבת חלב ודבש".

(77) לומר כן בברכת הארץ, שהיא הברכה השניה בברכת המזון. נמצא לפי זה ש"ארץ חמדה" הוא כנגד "זבת חלב ודבש" [ראה להלן הערות 111, 112]. וכן כתב בכת"י [תכ.], וז"ל: "פירוש 'חמדה' שפירותיה מוטעמים לאכול, והאדם תאב להם. וכנגד זה זכר באחרונה 'ארץ זבת חלב ודבש', שהדבש וחלב הם מוטעמים לאדם ביותר, כדכתיב [שיה"ש ד, יא] 'דבש וחלב תחת לשונך'. 'טובה' שהפירות בתוכה מבריאים ומחזיקים האדם. ויש פירות שהם מוטעמים לתאבים לאכול, אבל אין טובים לבריאות האדם, אבל פירות הארץ טובה היא. 'ורחבה' כמשמעה, שאם היושבים בה ישיבתם צרה ודחוקה, אין זה ישיבה". ולפי זה יש קצת לתמוה מדוע תיקנו חז"ל מטבע לשון החורג מסדר המקרא, שבמקרא "ארץ זבת חלב ודבש" הוזכרה לאחרונה, ואילו חז"ל תיקנו "ארץ חמדה" ראשונה, והרי כידוע חז"ל תיקנו לשון התפילה כפי לשון המקרא בכל מה דאפשר, וכמבואר למעלה פ"א הערה 28. וכדבריו בכת"י כתב גם בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט.], ויובא להלן הערה 94.

(78) כן הוא בעיקרים ח"ג פל"ה, אברבנאל דברים ו, ה [בשם הפילוסוף היווני אריסטו (ספר המדות מאמר שמיני פ"ג)], בספרו נחלת אבות פ"ה מי"ז, ומגיד מישרים ס"פ יתרו. וכן הוא בגר"א משלי יז, כד, שם שיה"ש ה, ב, אור החיים דברים ו, ד-ה, ומלבי"ם שופטים ט, ח. והרמב"ם בפיהמ"ש לאבות פ"א מ"ו כתב: "מה טוב מאמר אריסטוטלוס... האוהבים ג' מינים; אוהב תועלת, אוהב מנוחה [כמו הערב], ואוהב מעלה [כמו הטוב]". וכן נגע בענין זה במו"נ ח"ג פנ"ד. ובעיקרים ח"א ספ"ח כבר נגע בשלשה דברים אלו, שכתב: "לפי שמה שידומה שהוא שלמות זולת שלמות המדות והדעות [הטוב], הוא המועיל והערב... כי בדברי תורה ימצא בהם המועיל והערב, וזהו שאמר [תהלים יט, יא] 'הנחמדים מזהב ומפז רב', לרמוז על המועיל, 'ומתוקים מדבש ונופת צופים' לרמוז על הערב". וכן בנתיב התורה פ"ז [שז.] ביאר שיש לתורה נועם, שלום, וחיים [משלי ג, יז-יח], ורמז שם שהם כנגד הערב, המועיל, והטוב.

(79) לשון העיקרים ח"ג פל"ה: "אהבת הערב הוא שיאהב הדבר הנאהב מצד הערבות המגיע לו ממנו, לא בעבור שהוא טוב, ולא מועיל, אלא שהוא ערב בלבד".

(80) לשון הנחלת אבות פ"ה מי"ז: "אהבת המועיל היא האהבה התלויה בתועלת הממון והכבוד, כאהבת העבד אל האדון, והעני אל העשיר".

(81) לשון העקרים ח"ג פל"ה: "אהבת הטוב הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד שהוא טוב גמור, מבלי שיתערב באהבה ההיא קבלת התועלת, ולא קבלת ערבות כלל, אבל יאהב הטוב מצד מה שהוא טוב בלבד". והרמב"ם בפיהמ"ש לאבות פ"א מ"ו כתב: "אוהב מעלה הוא שיהיה תאות שניהם וכוונתם לדבר אחד, והוא הטוב. וירצה כל אחד להעזר בחבירו בהגיע הטוב ההוא לשניהם יחד. וזה האוהב אשר צוה לקנותו, והוא כאהבת הרב לתלמיד, והתלמיד לרב".

(82) כמו שנאמר [שיה"ש ב, ג] "בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי", הרי ש"חמדה" קשורה למתיקות, שהיא עריבות. והראב"ע [שיה"ש ב, יד] כתב: "ערב - פירושו טוב ונחמד".

(83) רש"י [שם]: "והארץ הנה רחבת ידים - כאדם שידו רחבה וותרנית, כלומר אל תפסידו כלום, פרקמטיא הרבה באה לכאן, ואין לה קונים". והרא"ם [שם] כתב: "הארץ הזאת היא כאדם שידו רחבה מרוב וותרנותו, ככה הארץ הזאת היא וותרנית להשפיע ולוותר לזולתם מרוב הפרקמטייות שבתוכה, שמתוך שאין בה קונים רבים, מוותרים לסוחרים הבאים בה, כדי שיקנו מהם". וכן נאמר [שופטים יח, י] "והארץ רחבת ידים כי נתנה אלקים בידכם מקום אשר אין שם מחסור כל דבר אשר בארץ".

(84) בא לבאר אופנים נוספים את שלשת הדברים שיש בארץ ["חמדה טובה ורחבה"]. ועד כה ביאר שהם כנגד הערב, הטוב, והמועיל. ומעתה יבאר שהם כנגד טובה למראה והחומר, טובה לעוה"ז והצורה, וטובה לעוה"ב והמעלה האלקית.

(85) לשונו למעלה בהקדמה שניה [קיז:]: "כאשר היה המקום קדוש מיוחד ביותר למעלה הנבדלת, כאשר היו משתחוים, אז הגיעו אל המעלה הנבדלת, ושם הרחבה נמצא [אבות פ"ה מ"ה "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים"], כי אין צרות רק בגשם. ואיך לא יהיה נמצא הרחבה מאחר שהגיעו אל המעלה הנבדלת שהיא רחבה. והנה יתבאר לך קצת לקמן אצל [שמות ג, ח] 'אל ארץ טובה ורחבה'". ובנצח ישראל פ"ו [קנו:] כתב: "כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול. ולכך מצד שיש בארץ צד מעלה נבדלת, היא מרווחת, שאין לה צרות והגבול שהוא לגשם". ובאור חדש פ"ה [תתפב:] כתב: "כלל הדבר, כי הגשם אשר יש לו שטח, הוא מוגבל בגבולים שלו. וכאשר נעשה נס מן עולם העליון אשר הוא מתפשט, היה מתפשט הגשם לגמרי". וראה שם הערות 131, 133, שנלקטו שם מקורות רבים המורים שלגשמי יש גבול ותכלית,

לעומת המעלה הנבדלת. וכן הוא בנתיב התורה פ"ז הערה 30. וראה למעלה הקדמה שניה הערות 406, 407.

(86) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שלישית [קכט:] כתב: "האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]. וזה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים, יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים. אבל האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם". ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 151] כתב: "כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים". ולהלן ר"פ מו כתב: "שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית, בעבור שכל צד יש לו רוחק, וזהו גדר הגשם". ולהלן פ"ע כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם. ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "כי הרחקים שייכים לגשם". ובנתיב התורה פ"ב [קה:] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כל ענין האומות גשמי, ולכך בגדולתם הם מגדילים עצמם. ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד, שכל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי, וסימן זה שרוחק והגודל גדר הגשם. ואף על גב שהגודל שנאמר כאן אין זה גודל גשמי, מכל מקום גדלות אחד הוא, למי שמבין את זה. וכאשר יראה עצמו גדול, הוא בעל גשמי". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], שם פ"מ [תריג.], נצח ישראל פ"ז [תלו.], שם פכ"ז [תקסב.], שם פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 34, פי"ח הערה 152, ופי"ט הערה 203].

(87) לשונו למעלה בהקדמה שניה [קיד.]: "אמרו רבותינו ז"ל [גיטין נז.] על 'ארץ צבי' [דניאל יא, טז], בהיותם יושבים עליה מרווחת, וכאשר אין יושבים עליה צרה. והנה לפי בעלי הטבעיים הדבר הזה מן הנמנעות, הכנס גשם בגשם; איך תרווח הארץ בהיותם יושבים עליה, ויכנס גשם בגשם כאשר אין יושבים עליה" [ראה להלן הערה 94]. הרי

שם פירוש "הכנס גשם בגשם" הוא כאשר הארץ מתכווצת ומתקפלת לתוך עצמה. וכן כאן פירושו שהואיל ואין גשם נכנס בגשם, לכך גשם אחד מיצר ודוחק על גשם שני, כי האחד דוחה את השני משום שאין אחד נבלע בחבירו. ובנצח ישראל פ"ו [קנג:] כתב: "'ארץ צבי' כתיב. יש מקשים, וכי איך יתכן לפי השכל הכנס גשם בגשם. ולפיכך הם תמיהים על זה הדבר, כי דבר זה נמנע לפי טבע הכנס גשם בגשם". ובספר אור ה' מאמר א כלל א פ"א כתב: "הכנס גשם בגשם הוא נמנע, שאם לא, היה אפשר שיכנס העולם בגרגיר חרדל". והמו"נ ח"א הקדמה העשירית כתב: "לא הכנס גשם בגשם יתכן, אבל יודו, שאלו נמנעות מן השכל".

(88) באור חדש פ"ד [תתיא.] עמד על הפסוק [אסתר ד, יד] "רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", וביאר שה"מקום אחר" של ישראל הוא אביהם יעקב, שברכתו היא בלי מצרים [שבת קיח.], שנאמר [בראשית כח, יד] "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה". ובח"א לשבת קיח. [א, נה.] כתב: "כנגד יעקב [ברכת] 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש. והקדוש הנבדל אין לו גבול, כי הגשם הוא שיש לו קצה, בעבור כי הגשם יש לו רוחק, אשר כל רוחק הוא בעל קצה בודאי. ולפיכך יעקב שהוא בפרט הקדוש, אין לו גבול לנחלתו. כי במה שיעקב היה קדוש ונבדל מן החומר ביותר, אין לדבר זה גבול". ודבריו באור חדש שייכים מאוד לדבריו כאן שאצל המעלה הנבדלת אין צרות, אלא רק הרחבה [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 408].

(89) צרף לכאן מאמרם [ב"ק נד:] "מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם 'טוב' ובדברות האחרונות נאמר בהם 'טוב' ["גבי כבוד אב ואם, דכתיב בהן (דברים ה, טז) 'למען ייטב לך'" (רש"י שם)]... הואיל וסופן להשתבר". ובתפארת ישראל פל"ה [תקיח:] הביא מאמר זה, וכתב: "הלוחות הראשונות לא היו ראויים לפי העולם הזה, ולכך לא נאמר בהן 'טוב'. כי מלת 'טוב' נאמר על המציאות, שהוא מציאות ראוי וטוב. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית בכל יום ויום 'וירא כי טוב', לומר כי המציאות הוא ראוי וטוב. ולוחות הראשונים, מפני מעלתם לא היו ראויים לפי המציאות העולם הזה, ולכך אין ראוי שיהיה נכתב בהן 'טוב'... לכך דוקא בלוחות השניות, שהיו מעשה משה [שמות לד, א], והוא ראוי לפי מדרגת עולם הזה. ודבר שהוא ראוי לפי המציאות נאמר בהן 'כי טוב'". הרי שתיבת "טוב" מורה על המציאות שיש בעולם הזה, ולכך כאשר נאמר על א"י שהיא "ארץ טובה", משמעות הדבר שהיא טובה בעולם הזה. ואע"פ שאמרו [ברכות ח.] "'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך' [תהלים קכח, ב], 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא", ומכך מוכח ש"טוב" מוסב על העולם הבא. אין זה סותר לכאן, כי

בח"א לחולין מד: [ד, צה.] כתב על כך "ראוי לו המציאות בעולם הזה בשביל זה, ומכל שכן שראוי לעולם הבא, שהוא כולו טוב [קידושין לט:]". נמצא שתיבת "טוב" לעולם מתחילה בעולם הזה, ופעמים ממשיכה עד עולם הבא.

(90) שהוא עולם נבדל, כפי ש"רחבה" מורה על הנבדל, וכמו שביאר. ואודות שעוה"ב הוא עולם נבדל, כן כתב בהקדמה לדר"ח [כח.], וז"ל: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ושם פ"ד מ"א [כא.] כתב: "בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר". ושם פ"ה מי"ח [תכה:] כתב: "כי התשובה שייך דוקא בעולם הזה, במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי, ומפני שהאדם בעולם הזה הגשמי, יכול לשנות את מעשיו, כי החומר בעל שנוי. אבל עולם הבא, מפני שהוא נבדל... אין שייך בו השתנות לא מטוב לרע, ולא מן הרע לטוב, כי השנוי הוא לגשם ולכוחות הגשמיים, לא אל הדבר הנבדל". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא. כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ושם פנ"ז [תתצא.] כתב: "העולם הבא נבדל מעולם הזה, ואין לו יחוס אל עולם הזה". ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי וזה נבדל מן הגשמי, ולכך אין כל אדם זוכה לשתי שלחונות". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי... וכל אשר יש לו בעוה"ז מצד העושר ושאר מעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך ג"כ, אותו שהוא קטן ופחות בעוה"ז הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עוה"ב, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". ובח"א לבכורות ח: [ד, קיח:] כתב: "כי לא נתן לנו עולם הזה, שאינו ראוי ושייך לנו, כי אין טובת ישראל דבר הגופני, כי ישראל מעלתם נבדלת אלקי. ולכך עולם הזה אינו בן גילנו... ואנו מבקשים עולם הבא, שהוא בן גילנו וראוי לנו, במה שאינו הנאת הגוף כמו שהוא העולם הזה. ולפיכך עולם הבא בן גילנו הוא, לא עולם הזה" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 15, פ"ז הערה 76, ופ"ח הערה 28].

(91) כמו שאמרו [פסחים ח:] "מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים ["פירות גינוסר - מתוקין מאד, כדאמרינן בברכות (מד.), והיינו כינרת, שם מדינה בארץ ישראל" (רש"י שם)], כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים, אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו, נמצאת עלייה שלא לשמה. כיוצא בו אמר רבי דוסתאי ברבי ינאי, מפני מה אין חמי טבריא בירושלים. כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים, אלמלא לא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריא דיינו, ונמצאת עלייה שלא לשמה". ורש"י [במדבר יג, כב] כתב "שבע שנים נבנתה - אפשר שבנה חם את חברון לכנען בנו הקטן, קודם שיבנה את צוען למצרים בנו הגדול. אלא שהיתה מבונה בכל טוב על אחד משבעה בצוען. ובא להודיעך שבחה של ארץ ישראל, שאין לך טרשין בארץ ישראל יותר מחברון, לפיכך הקצוה לקברות מתים. ואין לך מעולה בכל הארצות כמצרים... וצוען היא המעולה שבארץ מצרים, ששם מושב המלכים... והיתה חברון טובה ממנה שבעה חלקים", ומקורו בגמרא [סוטה לד:]. והפירות של ארץ ישראל נקראים "שבעה המינין שנשתבחה בהן ארץ ישראל" [רש"י דברים כו, ב]. וכן כתב רש"י [ברכות מא.] "שבח ארץ ישראל... שיש בה פירות החשובים הללו". וכן אמרו חכמים [ברכות לו:] "אין ארץ ישראל חסרה כלום, שנאמר [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". וכן אמרו [קה"ר ב, ח] "אדריאנוס שחיק טמיא שאל את רבי יהושע בן חנינא, כתיב בתורה 'ארץ אשר לא במסכנות וגו'', יכול את מייתי לי תלת מילין דאנא שאיל. אמר ליה, ומה אינון. אמר ליה, פלפלין ופוסיאנין ומטקסא. אייתי פלפלין מן נצחנה, ופוסיאנין מן ציידן, ומטקסא מן גוש חלב". ובנצח ישראל ר"פ נ [תתי.] כתב: "לענין הברכה, אין ספק שיהיה ברכת הארץ הקדושה בכל, שהיא מוכנת לברכה בכל". **ולכאורה המקרא עצמו** אומר כך, שנאמר [דברים ח, ז-י] "כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה ארץ אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצב נחושת ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטבה אשר נתן לך". והרמב"ן שם [פסוק ט] כתב: "הכתוב משבח הארץ שימצאו בה מחצבים מן אבנים גדולות, אבנים יקרות, אבני גזית לבנות מהם בתים וחומות ומגדלים. לא כארץ מצרים וארצות רבות שהם שוכני בתי חומר, ונעשים ליושביהם קבריהם". ומדוע כתב כאן שרק חז"ל הפליגו במעלת א"י, כאשר לכאורה המקרא עצמו עשה כן. ויל"ע בזה. **ובדרוש על התורה** [כ:] ביאר טעם הדבר שיש בארץ ישראל גם ברכות גופניות, וכלשונו: "ארץ ישראל נשתבחה בחטה ושעורה גפן תאינה ורמון, וכל הדברים הגופניים... ומה שנתנה

להם ארץ ישראל שיש בה כל הברכות הגופניים, לא מצד הטובות הגופניים אשר בארץ נתנה להם, רק בשביל שזכו למדריגת התורה, ועם התורה שהיא הכל, לא חלק, ראוי להיות הכל. וכן הדברים האלו שהם בא"י, ארץ הקדושה, נמצאו בה מצד שראוי שימצא בה הכל. וזה שאמר הכתוב 'ארץ חטה וגו' ארץ אשר לא תחסר כל בה', רצה לומר כי מה שימצאו בארץ אלו הדברים, לא מצד שהארץ מיוחסה וראויה לדברים הגופניים, רק מצד שהיא ארץ אשר מהראוי לא תחסר כל בה. ואחר שקבלו התורה שהיא ההכל, ראויה להם כמו כן ארץ ישראל, אשר לא תחסר כל בה". וראה להלן הערות 94, 103.

(92) כמו שיביא מאמר חכמים על כך. ובכלים פ"א מ"ו אמרו "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות". וכן אמרו [ב"ב קנח:] "אוירא דארץ ישראל מחכים". ולמעלה בהקדמה שלישית [קכט:] כתב: "האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה... מכוון באמצע העולם" [תנחומא קדושים אות י]. ובהקדמה לדר"ח [כו.] כתב: "כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות, ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה [תנחומא בא אות ח], ובארנו זה במקומות הרבה". ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה, וכמו שאמרו [ב"ב קנח:] 'אוירא דארץ ישראל מחכים', שכל ענין ארץ ישראל ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "מפני שיש לחשוב כי הארץ שנתן השם יתברך לישראל, היא בתחתונים, ואין לה המעלה אלקית, ועל זה אמר [ברכות מח:] שצריך להזכיר בברכת הארץ - ברית ותורה. כי בשביל הארץ זוכים ישראל אל שני דברים אלו, דהיינו המילה והתורה, ועל ידם ישראל נבדלים אלקיים לגמרי". ובח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "דע לך, כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא אלקי הארץ. כי מכל הארץ בחר השם יתברך בא"י הקדושה, והוא אלקי הארץ, וכדכתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', שתראה כי השם יתברך אלקי הארץ". ובח"א לכתובות קיב. [א, קסח.] כתב: "הארץ היא קדושה, ואינה חמרית כמו שאר הארץ... כי מעלת הארץ הן מצד הארץ עצמה, הן מצד אוירא של ארץ ישראל, הן מצד העפר". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא

'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ואמרו חכמים [קידושין מט:] "עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם כולו". ובח"א שם [ב, קמה:] כתב: "כי יש לדעת כי החכמה היא השכל הנבדל, וראוי שיהיה בארץ ישראל אשר היא הארץ הקדושה. ולפיכך הארץ הקדושה היא מיוחדת בחכמה מכל שאר ארצות". ובתפארת ישראל פס"ד [תתרב:] כתב: "כי כל חוצה לארץ מיוחס לחמרי, וארץ ישראל מיוחס אל השכלי, וכמו שאמרו ז"ל עשרה קבין של חכמה ירדו לעולם; תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם". וכן ידוע כי היחס שבין ישראל לאומות, הוא היחס שבין א"י לשאר ארצות, וכמו שכתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו]: '"ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ". וכמו שישראל הם מקודשים מכל האומות, כך ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות [הובא למעלה פ"ח הערה 55]. וראה להלן ציון 109.

(93) לשון הגמרא [גיטין נז.] '"ארץ צבי' כתיב בה, מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו ["משהופשט הוא כווץ, ואין יכול לחזור ולכסותו בו" (רש"י שם)], אף ארץ ישראל בזמן שיושבין עליה, רווחא. ובזמן שאין יושבין עליה, גמדא [מתכווצת]".

(94) לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט.]: "תקנו לומר 'נודה לך שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה'. פירוש זה 'ארץ חמדה', כי הדברים שבארץ נחמדים הם, כמו שאמר הכתוב [דברים ח, ז] 'ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר'. ויש בה גנות ופרדסים נאים, והפירות וכל אשר בה נחמדים לאדם [ראה להלן הערה 103]. ומפני כי יש דברים שהאדם חומד אותם ואינם טובים בעצמם לבריאות גופו ולתת כח אליו, ועל זה אמר 'ארץ טובה', שהיא טובה בעצמה, שהמאכלים שבה הם טובים ומבריאים את האדם, ומחזקים אותו, וזהו 'טובה'. ואחר כך אמר 'ורחבה' כמשמעו, וגם זה מעלה עליונה, וכמו שאמרו ז"ל בפרק הניזקין [גיטין נז.] שנקראת 'ארץ צבי' בשביל שהיא מחזקת כל יושביה, ואין להם דוחק הישוב, ולכך נזכר זה אחריו". וראה למעלה הערה 77.

(95) לשונו למעלה בהקדמה שניה [קיד.]: "אמרו רבותינו ז"ל [גיטין נז.] על 'ארץ צבי' [דניאל יא, טז], בהיותם יושבים עליה מרווחת, וכאשר אין יושבים עליה צרה [הובא למעלה הערה 87]... על דעת בעלי התורה הכל הוא אמת ונכון, שודאי לפי הטבע אי אפשר, אבל לפי הדבר שלא בטבע נמצא, כי הטבעי דבר בפני עצמו, שהוא לפי טבעי, והדבר שאינו טבעי גם כן בפני עצמו. כלל הדבר מפני שנעלם מהם ענין הנסים שאינם

טבעים, הוקשה להם דברים אלו, והיה רחוק להם להשיג. אבל לאיש החכם בדברים אלו ימצא שהכל נבנה על אדני החכמה ועמודי התבונה, והבן את הדברים מאוד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ו [קנג:], והובא למעלה הקדמה שניה הערה 383. ובנצח שם [קנה.] כתב שני ביאורים מדוע כשיושביה עליה א"י מתרווחת, וז"ל: "ותדע עוד כי הצבי נקרא 'צבי' גם כן מלשון 'צבי ופאר', והעור שלו, שהוא פאר הבעל חי, לפי שהוא בחוץ לכך הוא פאר הבעל חי, הוא דק החומר, כמו שאמרו שאין מחזיק בשרו. וזה מפני הדקות אשר יש לו כאשר הוא בחיותו, ואז מחזיק העור בשרו. וכאשר ניטלה מן הצבי העור, ונסתלק רוח חיים ממנו, ונשאר החומרי בלבד, אין ספק כי אין בו הדקות כאשר אין בו החיות, ואז אין מחזיק בשרו. וכן הארץ הקדושה, כאשר יושביה עליה, שזה ראוי לארץ, וזהו חיות הארץ, שהארץ נתן השם יתברך לישראל, והיא נקראת 'ארץ ישראל' [ש"א יג, יט, ועוד], לכך חיות הארץ הוא דוקא כאשר יושביה ישראל עליה, ואז יש לה המעלה הנבדלת בכל דבר; שהיתה ממהרת פירותיה [כתובות קיב.], שמורה שיש בה מעלה בלתי גשמית. כמו הצבי שהוא ממהר התנועה, כך ארץ ישראל ממהר לבשל פירותיה. וכמו שהצבי, בשעה שעורו על הצבי, מתפשטת העור, שאין לעורו גסות החומרי כאשר הוא על הצבי בחיותו, ובהופשט העור, גמדא, שכבר נסתלק החיים שגורם דבר זה. כך הארץ הקדושה, כאשר יושביה עליה אז יש לה מעלה הנבדלת, והיא מרווחת. כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול. ולכך מצד שיש בארץ צד מעלה נבדלת, היא מרווחת, שאין לה צרות והגבול שהוא לגשם. ודוקא כאשר יושביה עליה, כי כאשר יושביה עליה זהו חיותה, כמו שאמרנו. ועוד, כי ישראל שהם עם קודש, יושביה עליה, ובשביל כך יש לה מעלה הקדושה גם כן, לכך היה לה הרווחה, ואין לה ענין הגשמי שהוא מוגבל. וכשאין יושביה עליה, נסתלקה המעלה הנבדלת, וגמדא".

(96) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שסב:]: "כי הדבר שהוא נחמד הוא נחמד למראה, כמו שאמר [בראשית ב, ט] 'נחמד למראה'. והתורה חמודה לראיית השכל... על שהיא חמדה למראה השכל המביט בתורה". ובהקדמתו לתפארת ישראל [כב:] כתב: "כי מה שהמצוה יש בה סוד שכלי אלקי, הם [תהלים יט, יא] 'נחמדים מזהב ומפז רב', שהם נחמדים לראיית העין, ומצות התורה הם יותר נחמדים לראיית השכל... כי השכל האלקי בתורה יותר נחמד לראיית השכל מן זהב ומפז, שהוא נחמד לראיית העין". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיח.] כתב: "הזהב יש לו מעלה מיוחדת מה שהוא נחמד לעיני האדם, ונהנה האדם ממנו, כדכתיב 'הנחמדים מזהב ומפז רב'. ואין דבר זה שייך בכסף, כי עם

זכותו, אינו נחמד למראה". ובדרשת שבת הגדול [ריד:] כתב: "תאוה לעינים הוא חמדת הדבר". וראה להלן הערות 106, 113.

(97) דוגמה לדבר; כפי שחמדה נאמרה בקשר לעין ומראה [כמבואר בהערה הקודמת], כך מציאת חן נאמרה בקשר לעין, וכמו שנאמר [בראשית ו, ח] "ונח מצא חן בעיני ה'". וכן נאמר הרבה פעמים "אם נא מצאתי חן בעיניך וגו'" [בראשית יח, ג, שם ל, כז, שמות לג, יג, ועוד]. ובנתיב התורה פ"ד [קע.] כתב: "כי החן הוא אצל הרואה בלבד, ואפשר ויכול להיות שאינה כל כך נאה, רק שהיא נושאת חן". והרד"ק בספר השרשים, שורש חנן, כתב: "כל 'חנם' שבמקרא יתפרש כמו 'חן'". הרי חן יכול להיות בחנם, ולא בעבור דבר ממשי. ובנתיב יראת השם ר"פ ג [ב, כז.] כתב: "כי החן הוא בעיני הרואה בלבד, כמו שנאמר [אסתר ב, טו] 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה', יהיה כן לפי האמת או לא יהיה כן לפי האמת, מכל מקום החן אינו דבר במקבל עצמו, רק שהוא חן בעיני הרואה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסח:] כתב: "החן... אינו דבר ממש, רק חן שהוא על העין". ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז.] כתב: "פירוש, כי החן הוא שקר, מפני שהוא מראה לבד, ואין כל הדבר כך, רק שכך הוא נראה... שאין החן רק במה... והחן הוא אצל הרואה, ואין דבר אצל אשר יש לו חן, שהרי כתיב [אסתר ב, יז] 'ותשא חן וחסד לפניו', ולפעמים היא מעלה חן, אע"ג שאינה נאה. ולכך אמר 'שקר החן' [משלי לא, ל], כי אפשר שהוא שקר, שהוא אצל הרואה כך, ואינו [כך]". וכל דבריו לגבי "חן", כחם יפה לגבי "חמדה". ולכך "אין זה טובה עצמית דבר שהוא למראה" [לשונו כאן]. וראה הערה הבאה, והערה 105.

(98) "שאין זה טוב גמור" [לשונו להלן לאחר ציון 106]. ולכאורה יקשה, שאם "חמדה" היא רק למראה, אם כן אף "התחלת מעלה" אין כאן, כי אולי איירי באחיזת עינים בלבד, ואין זה אלא שקר [כמבואר בהערה הקודמת לגבי "חן"]. ויש לומר, שבנקודה זו חלוקה "חמדה" מ"חן", כי בעוד שעל חן נאמר [משלי לא, ל] "שקר החן", לא מצינו שיאמר "שקר החמדה". וכך עולה מדבריו בגו"א דברים פ"ה אות ג [קז.], שכתב: "התאוה יותר מן החמדה, כי החמדה הוא על דבר שיש לו חמדה, שנחמד בעצמו, והתאוה שהוא תאב לדבר אף על גב שאינו נחמד בעצמו". הרי שכתב שם שהחמדה היא על דבר "שנחמד בעצמו", ואילו כאן כתב ש"החמדה אינו רק חמדת העין, ואין זה מעלה עצמית". ובעל כרחך לומר שהחמדה היא התחלת מעלה עצמית, אך לא מעלה עצמית גמורה. וראה להלן הערה 104 שמבואר שם ש"חמדה" מורה "על נמצאים שאין בהם מן הרע" [לשונו להלן].

(99) לשונו בכת"י [תכ.]: "יש בארץ מעלה נבדלת גם כן, שהיושב בה יזכה לדבר טוב בעולם הבא, וכבר הפליגו חכמים בזה [כמו שאמרו (פסחים קיג.) "שלשה מנוחלי העולם הבא, אלו הן; הדר בארץ ישראל וכו'". וכן אמרו (כתובות קיא.) "כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא"]. וזה נזכר בלשון 'ורחבה', כי יש מעלה נבדלת שהיא רחבה ליושביה". ויש מקום להתבונן, שאם תיבת "רחבה" מורה על מעלה אלקית נבדלת, וכפי שביאר כאן כמה פעמים, כיצד מצינו [יהושע ב, א] "אשה זונה ושמה רחב". ואולי נקראת ע"ש סופה, שבסוף נתגיירה [זבחים קטז.]. ועוד אמרו חכמים [מגילה יד:] "שמונה נביאים, והם כהנים, יצאו מרחב הזונה, ואלו הן; נריה, ברוך, ושריה, מחסיה, ירמיה, חלקיה, חנמאל, ושלום. רבי יהודה אומר, אף חולדה הנביאה מבני בניה של רחב הזונה היתה... דאיגיירא ונסבה יהושע". וראה למעלה פ"ט הערות 112, 113.

(100) נראה שמה שכתב למעלה "וכאשר תבין אלו שלשה דברים 'ארץ חמדה טובה ורחבה', תבין עוד דברים נפלאים מאוד, כי הם הם שלש מעלות זו למעלה מזו", כוונתו לדבריו שכתב להלן "וזה הפירוש על דרך אמת אין ספק בו, והנה ג' מעלות זו על זו ידוע לחכמים ונבונים אלו מדריגות, והכל דרך אחד למבין", ולהלן הערה 110 נתבאר שהכוונה לספירות מלכות, תפארת, ובינה.

(101) לשונו למעלה פ"ג [רז.]: "כי לכל אומה יש שני בחינות; האחד, מצד שהם עם בלבד, וזה במדריגת החומר. והשני, מצד שהם עם מיוחד, והוא במדריגת הצורה". ולהלן פנ"ו כתב: "כי הנמצאים בכלל יש להם שני דברים החומר והצורה, ורמזו חכמים דבר זה באמרם [ב"ב עד:] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם. כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע. והחומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא, ואין נמצא בעולם שאינו מחומר וצורה, והוא יתברך המזווג והמחבר אותם כאחד". ובגו"א ויקרא פ"כ אות ו [צז.] כתב: "כל דבר יש בו ב' דברים; חומר וצורה". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצג.] כתב: "אל כל הנבראים יש צורה מוטבעת בחומר, רק שאצל האדם ואצל הבהמה נראה ביותר". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו" [ראה למעלה פי"ב הערה 132, ופי"ד הערה 43]. **וביאור הדבר** הוא כי הצורה היא המימד הרוחני של הדבר [כמבואר למעלה פכ"ג הערה 181], ולכל הנבראים יש מימד מסוים של רוחניות, כי הם נבראו על ידי הקב"ה [כמבואר למעלה פ"ה הערה 116]. וכן כתב בתניא שער היחוד והאמונה פרק א, וז"ל: "כי דברך שאמרת [בראשית

א, ו] 'יהי רקיע בתוך המים וגו'', תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים, ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם... כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש, והיו כלא היו כלל, וכמו קודם מאמר 'יהי רקיע כו'' ממש. וכן בכל הברואים שבכל העולמות, עליונים ותחתונים, ואפילו ארץ הלזו הגשמית, ובחינת דומם ממש... , אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות לפני ששת ימי בראשית ממש, וזה שכתב האר"י ז"ל שגם בדומם ממש, כמו אבנים ועפר ומים, יש מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית, היתה חוזרת לאין ואפס ממש, כמו בחינת נפש וחיות רוחנית, דהיינו בחינת התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית. ואף שלא הוזכר שם אבן בעשרה מאמרות שבתורה, אעפ"כ נמשך חיות לאבן על ידי צירופים וחילופי אותיות... והוא חיותו של האבן. וכן בכל הנבראים שבעולם, השמות שנקראים בהם בלשון הקדש הן הן אותיות הדבור המשתלשלות ממדרגה למדרגה מעשרה מאמרות שבתורה ע"י חילופים... עד שמגיעות ומתלבשות באותו נברא להחיותו".

(102) פירוש - הואיל ובכל נמצא ונמצא יש חומר וצורה, לכך יש גם בארץ ישראל יש חומר וצורה. ובהתאם לכך יש בארץ ישראל דברים הנמשכים אחר החומר שבה, ויש בה דברים הנמשכים אחר הצורה שבה, וכמו שמבאר והולך. ולמעלה פ"ג [רח.] כתב: "כי מה שמוכן לו הצורה אינו מוכן לו החומר, ומה שמוכן לו החלק החמרי, אינו מוכן לו הצורה; כי יגיע לחומר דבר מצד שפלתו... ויגיע לצורה דבר מצד חשיבותה". ולמעלה פ"ד [רכג.] כתב: "הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה. ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם [שהם דבוקים בזנות, וכמבואר שם], וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות".

(103) לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט.]: "פירוש זה 'ארץ חמדה', כי הדברים שבארץ נחמדים הם, כמו שאמר הכתוב [דברים ח, ז] 'ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר'. ויש בה גנות ופרדסים נאים, והפירות וכל אשר בה נחמדים לאדם" [ראה למעלה הערות 91, 94].

(104) כי "חמדה" נאמר על דבר שיש בו הטוב, לעומת "תאוה", וכמבואר בגו"א דברים פ"ה אות ג [קז.], והובא למעלה הערה 98.

(105) '"וטובה' על מעלת הצורה, שהוא טוב גמור" [לשונו בסמוך].

(106) כי "חמדה" נאמרת על הדבר הנראה בעינים, וכמבואר למעלה הערות 96, 97. והחומר הוא הנראה בעינים, כי הוא בגלוי, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תריז.], וז"ל: "כי החמרי בגלוי, ואין לו מדריגה נסתרת, ודבר זה מבואר למי שמבין דברי חכמה, כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת, ובארנו זה במקומות הרבה מאוד".

(107) "החמדה אינו רק חמדת העין, ואין זה מעלה עצמית, שהרי דבר הנחמד אינו רק למראה בלבד, ואין זה טובה עצמית דבר שהוא למראה, והוא התחלת מעלה בלבד" [לשונו למעלה לאחר ציון 95].

(108) כי הצורה היא מהות הדבר [ראה למעלה הערה 25], ולא רק מראה הדבר, ולכך הצורה מורה על הטוב הגמור.

(109) כמבואר למעלה הערה 92. ויש בזה הטעמה נפלאה; אמרו חכמים [סוטה יד.] "דרש רבי שמלאי, מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לארץ ישראל, וכי לאכול מפריה הוא צריך, או לשבוע מטובה הוא צריך. אלא כך אמר משה, הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בארץ ישראל, אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי". ולפי דבריו כאן כוונת המאמר היא שמשה נתאוה להכנס לארץ ישראל לא משום שהיא "ארץ חמדה וטובה", אלא משום שהיא "ארץ רחבה". זאת ועוד, כי כפילות לשון המאמר מוסברת לפי זה, שאמרו "וכי לאכול מפריה הוא צריך, או לשבוע מטובה הוא צריך", ומהי פשר כפילות זו. אך לפי המתבאר כאן הדבר מחוור היטב; "לאכול מפריה" הוא כנגד "ארץ חמדה", כי "מצד החומר שבהם החמדה, וזה מורה על מעלת החומר של הנמצאים שהם בארץ" [לשונו למעלה]. ואילו "לשבוע מטובה" הוא כנגד "ארץ טובה", וכפי שמורה הלשון "לשבוע **מטובה**" [כנגד "ארץ **טובה**"]. ומשה רבינו נתאווה להכנס לארץ ישראל לא בשביל מעלות אלו, אלא בשביל המעלה העליונה של "הרבה מצות נצטוו ישראל, ואין מתקיימין אלא בארץ ישראל".

(110) שמעתי לבאר שכוונתו לספירות מלכות, תפארת, ובינה, שזה כנגד אברהם, יעקב, ויצחק. וכן מבואר להדיא בדבריו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:], וז"ל: "ויש לך להבין כי אלו ג' דברים 'חמדה טובה ורחבה' היו בארץ בשביל זכות האבות, שאליהם נתנה הארץ, ולכך היו בארץ אלו ג' דברים. כי אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות. ואדם כמו זה אין בספק שהוא נחמד בעיני הבריות מצד הנהגתו, כאשר הוא מקובל על הבריות. ולכך אמרו לו [בראשית כג, ו] 'נשיא אלקים אתה בתוכנו וגו'. ואמרו [ב"ר מב, ה] 'עמק שוה

הוא עמק המלך' [בראשית יד, יז], שהשוו כל העולם והמליכו אברהם למלך [ראה להלן פכ"ט הערה 56, ופל"ו הערה 111]. ולא בכח ובחזקה מלך עליהם, רק שהיה נחמד ומקובל על הבריות מצד הנהגתו. ולכך 'ארץ חמדה' היה בשביל זכות אברהם. ובשביל יעקב היה 'ארץ טובה', כי הטוב הוא שאין בו פסולת, ולכך יעקב נקרא 'טוב' לפי שלא היה בזרעו פסולת, ולכך בזכותו היה הארץ טובה בכל, ואין בה פסולת. 'ורחבה' מצד יצחק אבינו שראוי לו ההרחבה ביותר, כמו שאמר יצחק [בראשית כו, כב] 'כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ'. ומה שהרחבה ראוי ליצחק דבר זה יש לך להבין מאוד. ואלו דברים הם מופלגים בחכמה מאוד, ולכך הזכיר אלו שלשה דברים". ו"רוחב" הוא כנגד בינה [זוה"ק ח"ג קמב. על פי הפסוק (בראשית לו, לז) "מרחובות הנהר"], וכידוע יצחק הוא בינה [קהלת יעקב ערך בכורה ב']. ובדר"ח פ"ה מ"ה בביאור עשרת הנסים שהיו בבית המקדש, שהם לפי סדר עשרת הספירות, כתב [קעו.]: "ואמר שהיו 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים' [אבות פ"ה מ"ה]. דבר זה ידוע גם כן ממה שכתיב [תהלים קיח, ה] 'מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה'. שמזה תדע כי השם יתברך הוא מרחיב בצרה... כי היו מביאים ההרחבה ממקום רחובות", וכוונתו שם לבינה [כמבואר למעלה הקדמה שניה הערות 398, 399].

(111) פירוש - עד כה כתב ארבעה הסברים ל"ארץ חמדה טובה ורחבה"; (א) כנגד הערב, הטוב, והמועיל [לאחר ציון 77]. (ב) "טובה ורחבה" כנגד עוה"ז ועוה"ב [לאחר ציון 84]. (ג) כנגד נחמד למראה, טובה בעצם, ומעלה אלקית [לאחר ציון 95]. (ד) כנגד חומר, צורה, ומעלה אלקית [לאחר ציון 100]. ונראה לומר שמה שכתב כאן "והכל דרך אחד למבין", דאין כוונתו לכל ארבעת הסבריו, אלא רק לשני הסבריו האחרונים, שבשניהם כתב שהם "שלש מעלות זו למעלה מזו" [למעלה לפני ציון 96, ולפני ציון 110]. וכן בסמוך יבאר ש"ארץ חמדה" אינה כנגד "זבת חלב ודבש", ואילו לפי הסברו הראשון ביאר שהן דבר אחד [ראה למעלה הערה 77]. **ודרכו של המהר"ל** לומר שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד. וכגון, להלן פל"ט [לאחר ציון 115] כתב: "ולקמן יתבאר... קצת בסגנון אחר, והכל דרך אחד". ולהלן פ"ס כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ובאור חדש פ"ג [תרעד:] כתב: "כך הוא פירוש זה, ועם כי כבר נתבאר למעלה ענין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ושם פ"ו [תתרטו:] כתב: "אמנם בהקדמה פרשנו טעם אחר... ושניהם נכונים, והם ענין אחד למבין". ובתפארת ישראל ס"פ ד [פד:] כתב: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובנתיב התורה פ"ז [רצד:] כתב: "והכל הוא דבר אחד וענין אחד

כאשר תבין". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד [עא:]. ובגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח [קעח:] כתב: "ובספר גבורות ה' פרשנו גם כן פירוש, והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:] כתב: "והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד". ושם [תג:] כתב: "שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת". ובמפתח ערכים לדרך חיים ערך מהר"ל [עמוד תקלד, סוף טור אמצעי] מצויינים שלשה עשר מקומות שכתב כן בספר דרך חיים. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 225, להלן פכ"ח הערה 61, ופל"ט הערה 117.

(112) פירוש - אין "ארץ חמדה" כנגד "ארץ זבת חלב ודבש", כי "ארץ חמדה" היא כנגד חמדת העין, וכמו שיבאר. ומדגיש זאת לעומת הסברו הראשון, ש"ארץ חמדה" שוה ל"ארץ זבת חלב ודבש", ששתיהן מורות על אהבת הערב [ראה למעלה הערה 77, ובסמוך הערה 118].

(113) כמבואר למעלה הערה 96, ואילו "זבת חלב ודבש" אינו רק חמדת העין, אלא היא ברכת הארץ.

(114) לכאורה היה יכול גם להקשות להיפך; מדוע בברכת הארץ תיקנו לומר "ארץ חמדה טובה ורחבה", ולא גם "ארץ זבת חלב ודבש", שהוא לשון המקרא. וראה להלן הערה 121.

(115) כי תיבת "חמד" נאמרה על הרבה דברים, וכגון [דניאל י, ג] "לחם חמודות", וכן [בראשית כז, טו] "בגדי עשו וגו' החמודות". וכן [ישעיה ב, טז] "כל שכיות החמדה", וכן [יחזקאל כג, ו] "בחורי חמד", וכן [עמוס ה, יא] "כרמי חמד", ועוד. לכך בודאי "שיש חמדה גם כן לשאר ארצות". ודמות ראיה לזה הוא מה שאמרו [תנחומא מסעי אות י] "אמר להם הקב"ה לישראל, יכול הייתי לבראות לכם ארץ חמדה אחרת, אלא בשביל להראות לכם כחי אני אוריש את שונאיכם מפניכם, ונותן לכם את ארצם". הרי שאפשר שתהיה "ארץ חמדה" במקום אחר. ובפרקי דר"א ר"פ כד אמרו להדיא שארץ שנער היא "ארץ חמדה". אך יש להעיר מהנאמר [ירמיה ג, יט] "ואנכי אמרתי איך אשיתך

בבנים ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גוים", וכתב הרד"ק שם "שנתתיה לך הארץ שנקראת 'ארץ חמדה', שחומדין אותה כל הגוים", הרי דוקא כשא"י מוזכרת כמקום שכל האומות חושקים בה היא נקראת בשם "ארץ חמדה". ואם "יש חמדה גם כן לשאר ארצות", מדוע כאן נקראת א"י בשם שנמצא גם אצל שאר ארצות, ולא נקראת בשם שאינו נמצא כלל אצל שאר ארצות. אך זה לא קשה כלל, כי מה שהאומות חומדות את א"י [ומחמת כן א"י נקראת "ארץ חמדה"] אינו שייך כלל למה שא"י נקראת מצד עצמה "ארץ חמדה", דבהחלט אפשרי שהאומות חומדות את א"י משום שהיא "ארץ טובה ורחבה", ולא משום שנקראת בפני עצמה "ארץ חמדה".

(116) לשון הרמב"ן [שמות ג, ח]: "הנה שבח אותה על כל טוב ה', על דגן ועל תרוש ועל יצהר ועל בני צאן ובקר, וזהו [יחזקאל כ, ו] 'צבי היא לכל הארצות'". הרי שמגמת הפסוק היא להורות שא"י היא מבחר לכל הארצות, ולא נמצא בשום ארץ אחרת מעלות אלו.

(117) "ואף החמדה לא חסירה" [לשונו בכת"י (תכ:)]. ופירושו, כי בפסוקנו ארץ ישראל נזכרת בהשוואה לארץ מצרים, שנאמר [שמות ג, ח] "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה וגו'", לכך ההדגשה היא שהקב"ה יעלה את ישראל מארץ מצרים לארץ המבורכת ביותר, וכמבואר בהערה הקודמת, ו"חמדה" אינה מורה על יחודיות זו, כי גם לשאר ארצות יש חמדה. אך בברכה שניה בברכת המזון, א"י מוזכרת בתוך שלל טובות שהקב"ה השפיע עלינו, שאנו אומרים "נודה לך ה' אלקינו על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה, ועל שהוצאתנו ה' אלקינו מארץ מצרים, ופדיתנו מבית עבדים, ועל בריתך שחתמת בבשרנו, ועל תורתך שלמדתנו וכו'". אמור מעתה, במקרא ארץ ישראל מוזכרת מצד מעלתה על שאר ארצות, ואילו בברכת המזון א"י מוזכרת מצד טובתה השלימה. לכך מה שגם לשאר ארצות יש חמדה רק מחייבת יותר שתוזכר "ארץ חמדה" בברכת המזון, כי השמטת טובה זו עלולה להורות חלילה שחסרה לא"י טובה שנמצאת אף בשאר הארצות. אמנם מה שא"י אינה חסירה דבר הוא גם כן דבר יחודי לא"י, ואינו נמצא בשאר ארצות, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רפו.], וז"ל: "ארץ ישראל אשר לא תחסר כל בה, והיא הארץ השלימה בכל, כמו שאמר הכתוב עליה [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא תחסר כל בה', ודבר זה כנגד שאר ארצות שהם חסרים, אך ארץ ישראל בלבד שאינה חסירה, והיא שלימה". וכן כתב באור חדש פ"א [שכד:], וז"ל: "כי דווקא בארץ ישראל כתיב 'לא תחסר כל בה'... כי שם נמצא הכל".

(118) מקשה שאם לפי הסבר זה "ארץ זבת חלב ודבש" אינה עומדת כנגד "ארץ חמדה" [כמבואר למעלה הערה 112], כנגד מה היא עומדת.

(119) כמו שנאמר [משלי כה, טז] "דבש מצאת אכול דיך פן תשבענו והקאתו", וכתב הראב"ע שם "והקאתו - כי הדבש חם, והגוף לא יכילנו, על כן תקיא". והרמב"ם הלכות דעות פ"ג ה"ב כתב "מי שהיה בשרו חם לא יאכל בשר ולא דבש". ובפירוש עלה לתרופה למלבי"ם [על הלכות דעות לרמב"ם פ"ד הי"ב] כתב "החלב הוא קר בטבעו ומועיל לקטנים, והדבש הוא חם בטבעו ומועיל לזקנים... כי טבע הדבש וחלב מתנגדים". ובשיהש"ר [א, יט] אמרו "מה דבש וחלב כשמעורבים זה בזה אין מזיקין הגוף, כך דברי תורה", ובמתנו"כ שם כתב "שהדבש טבעו חם, והחלב טבעו קר, ושניהם כאחד טובים ושוים לגוף".

(120) כי הקור והחום הם הפכים, וכמו שכתב בח"א לב"מ קז: [ג, נג:]: "הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים [שם]. יש לך לדעת כי הקור והחום הם דברים הפכים, ומפני שהם הפכים יוצאים אל הקצה, ויוצאים מן היושר" [ראה למעלה פי"ט הערה 241, ולהלן פכ"ז הערה 64]. ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכז.] כתב: "כי יש אומרים כי ההשתוקקות הוא אל הפכו, כמו שתראה מי שהוא חם בטבע הוא משתוקק אל הקר".

(121) כי ההפכים כוללים את הכל, וכמו שכתב למעלה פ"ה [רעג:]: "שני הפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר". ולהלן פ"ס כתב: "כי ההפכים הם גם כן הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל... כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם, כמו שנתבאר למעלה כמה פעמים". וכן כתב למעלה פ"ד [רלט.], להלן פל"ו [לאחר ציון 14], תפארת ישראל פ"ל [תנו:], נצח ישראל פכ"ב [תעג:], ועוד [ראה להלן פכ"ז הערה 64]. ולכאורה לפי זה עוד יותר יקשה מדוע חז"ל לא תיקנו להזכיר בברכת המזון "ארץ זבת חלב ודבש", הרי "בברכת המזון אנו אומרים כל הברכות שיש לארץ, כי אנו אומרים שהארץ לא חסירה דבר" [לשונו למעלה לאחר ציון 116]. וכאן מבאר ש"החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים, לומר כי לא תחסר כל בה". נמצא שמעלת "זבת חלב ודבש" מורה את מה שהברכה השניה בברכת המזון רוצה להורות [שהארץ לא חסרה דבר], ומדוע עם כל זה אין מזכירים מעלת "זבת חלב ודבש" בברכת המזון, הרי שם מקומה. **ונראה שמעלת** "זבת חלב ודבש" שונה ממעלות "חמדה טובה ורחבה", כי מעלות "חמדה טובה ורחבה" הן ברכות שיש בא"י מצד עצמן. אך מעלת "זבת חלב ודבש" אינה מצד עצמה, אלא היא מורה שיש בארץ הפכים, ומתוך כך יש בארץ הכל, ולא תחסר כל בה, כי ההפכים כוללים הכל. נמצא לפי זה שמעלת "זבת חלב ודבש" נתפסת כסימן לשאר ברכות, אך לא כברכה מצד עצמה. לכך כאשר הנך בא להורות על יחידיות א"י משאר ארצות [פסוקנו],

שם תוזכר מעלת "זבת חלב ודבש", כי מעלה זו מורה בעליל כיצד א"י שונה משאר ארצות, וכמו שנתבאר. אך בברכת המזון, שהנך סופר ומונה את הברכות שהרעיף ה' עלינו, שם אין מקום לנקוט ב"זבת חלב ודבש", כי אין זו ברכה מצד עצמה, אלא היא מורה ששאר ברכות אינן חסרות מהארץ. וראה להלן הערה 125.

(122) מבאר תיבת "זבת" מלשון רבוי [רד"ק ישעיה ז, כב]. וכן כתב המצודות דוד [ירמיה יא, ה] "זבת - מתוך רבוי חלב ודבש זב ויורד בארץ".

(123) רש"י במדבר יג, יח "יש ארץ מגדלת גבורים, ויש ארץ מגדלת חלשים. יש מגדלת אוכלוסין, ויש ממעטת אוכלוסין". ובכת"י [תכ:] כתב: "כי יש ארץ שהיא מבורכת בעניני הטבע הקרים, והיא הארץ אשר היא קרה בטבע. ויש ארץ מבורכת בדברים החמים".

(124) לשון הספרי [דברים ח, ט] "'וראש עפרות תבל' [משלי ח, טו], זו ארץ ישראל... שנאמר [שם פסוק לא] 'שם משחקת בתבל ארצו'. למה נקרא 'תבל' שמה, שהיא מתובלת בכל. שכל הארצות, יש בזו מה שאין בזו, ויש בזו מה שאין בזו. אבל ארץ ישראל אינה חסירה כלום, שנאמר [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". ונראה ששורש ההבדל הזה בין א"י לשאר ארצות יוסבר על פי דבריו להלן פנ"ה, שכתב: "הנה המים והאש הם שני הפכים בפעולתן, ויש פעולות בעולם נמשכים מן מדת המים, ויש מן מדת האש, ולא תמצא כח הכולל הכל, זולת השם יתברך. כי כל המלאכים, זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל... כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל. והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים כמו שאמרנו למעלה, ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 185, ופי"ט הערה 242]. ובתנחומא ראה אות ח אמרו: "חביבה ארץ ישראל שבחר בה הקב"ה. אתה מוצא כשברא העולם, חלק הארצות לשרי האומות, ובחר בארץ ישראל. מניין, שכן משה אמר [דברים לב, ח] 'בהנחל עליון גוים וגו'', ובחר לחלקו ישראל, שנאמר [שם פסוק ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'. אמר הקב"ה, יבואו ישראל שבאו לחלקי, וינחלו את הארץ שבאה לחלקי". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רעט:] כתב: "כי כל הארצות הם תחת רשות השרים העליונים, ואין בלבד שם ה' נקרא עליה, רק ארץ ישראל". ובאור חדש פ"ג [תרל:] כתב: "כי ארץ ישראל היא אל השם יתברך, ושאר ארצות... שרים העליונים מושלים עליהם". לכך ברי שרק א"י כוללת את ההפכים, ואילו "שאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו", כי הבדל זה נובע מן ההבדל הקיים בין כלליות הקב"ה לפרטיות המלאך. **והנה בבאר הגולה**

באר הששי [שג.] תלה את כלליות א"י במה שהיא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י], וז"ל: "ארץ 'אשר לא תחסר כל בה', אם כן ארץ ישראל שייך בה כל. ואי אפשר שיהיה זה רק דבר שהוא באמצע, שהוא כלול משני קצוות, כאשר הוא ידוע. לכך לארץ ישראל יש סגולת האמצעי. כי יש ארץ מסוגל לדבר זה, ויש ארץ מסוגל לדבר אחר, כאשר הדברים הם מחולקים. אבל ארץ ישראל יש בו הכל, וזהו מסגולת האמצעי". ובהשקפה ראשונה זה נראה כטעם אחר מהטעם שא"י היא תחת הקב"ה, ושאר ארצות תחת השרים העליונים. אמנם בני חדא ביקתא אינון, וכפי שכתב הרמב"ן [ויקרא יח, כה], וז"ל: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו''. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון, נתנם להיותם שרים עליהם. כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... והנה השם הנכבד הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל **אמצעות הישוב**, **היא נחלת ה' מיוחדת לשמו**, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל, בהנחילו אותה לעמו המיחד, שמו זרע אוהביו". הרי היות א"י אמצע העולם, ונחלת ה' מיוחדת לשמו, הן שני צדדים של מטבע אחת.

(125) ואינה מצטרפת לנאמר לפניה "ארץ טובה ורחבה", שהן ברכות מצד עצמן, לעומת "זבת חלב ודבש" שהיא סימן לשאר ברכות, וכמבואר למעלה הערה 121.

(126) גם ההעמק דבר [שמות ג, ח] עמד על הערה זו, ויישבה על פי דרכו של המהר"ל אך באופן שונה, וז"ל: "אל ארץ זבת חלב ודבש - היא הבטחה בפני עצמה, שהיא טובה גם להליכות הגוף. ומשום הכי אמר 'אל ארץ' בפני עצמו, ולא כלל כאחד 'אל ארץ טוב ורחבה וזבת חלב ודבש', אלא דבר בפני עצמו הוא; 'טובה ורחבה' יועיל להרחבת כח עם ישראל הרוחני, ו'זבת חלב ודבש' יועיל לחיי הגוף ותענוגי בני אדם".

פרק כה

(1) מבואר מהמשך דבריו שכוונתו לשם הויה, כי זהו שם העצם של הקב"ה. וכן כתב רש"י [בראשית ב, ה] "ה' אלקים - 'ה'' הוא שמו, 'אלקים' שהוא שליט ושופט על כל העולם. וכן פירוש זה בכל מקום לפי פשוטו; ה' שהוא אלקים" [ראה להלן הערה 42]. ובגו"א שם אות טו [נח.] כתב: "ה' ששמו אלקים. פירוש 'ה'' הוא שם העצם שלו,

ו'אלקים' הוא שם התואר". ולמעלה בהקדמה ראשונה [כב] כתב: "השם המיוחד הוא שם העצם". ולמעלה בהקדמה שניה [עה:] כתב: "תוכל ללמוד משמותיו הקדושים, כי שם העצם בא בלשון הויה, ללמד כי זהו עצמותו". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב: "שם בן ד' הוא שם העצם, המורה על אמתתו". וראה להלן הערות 42, 44, 113.

(2) ואף אליעזר עבד אברהם, אמר [בראשית כד, יב] "ויאמר ה' אלקי אדני אברהם וגו'". ושוב אמר [שם פסוק כז] "ברוך ה' אלקי אדני אברהם אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם אדני אנכי בדרך נחני ה' בית אחי אדני". וכן חזר והזכיר שם הויה כמה פעמים בהמשך אותה פרשה.

(3) הנה כמה פעמים קודם לפסוק זה מצינו שיעקב אמר שם הויה, וכגון, נאמר [בראשית כח, טז] "וייקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי". וכן שם [פסוק כא] יעקב אמר "והיה ה' לי לאלקים", ופירש הרמב"ן [שם] "ענינו אם אשוב אל בית אבי, אעבוד השם המיוחד בארץ הנבחרת". וכן [שם ל, ל] "כי מעט אשר היה לך לפני ויפרוץ לרוב ויברך ה' אותך לרגלי וגו'", וקצ"ב מדוע לא הביא אחד מהפסוקים האלו שהוזכרו לפני הפסוק "ה' האומר אלי".

(4) לשון הראב"ע שמות ו, ג: "ואין ספק כי האבות ידעו זה השם, שהוא שם העצם". וראה להלן פ"ל [לאחר ציון 50] שכתב ששם הויה לא נודע לאבות. ומבאר שם שאין זה סותר לדבריו כאן, ששם כוונתו שהאבות לא היו משיגים בנבואה בשם הויה השגה בו יתברך, אך כאן הכוונה היא ששם הויה היה שגור ומורגל בפי האבות, למרות שלא השיגוהו בנבואה [ראה להלן פ"ל הערה 52]. ואודות ששם זה "היה מורגל בפי האבות", כן מצינו עוד אצל אברהם, שנאמר עליו [בראשית כא, לג] "ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ה' אל עולם", ופירש הרמב"ן שם "הודיע בזה שקרא אברהם והודיע לבריות סוד הנהגת העולם בכללו, שהוא בשם ה', החסין בכח שיש לו אילות בכולם". וכן נאמר [שם כב, יד] "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה וגו'". ושוב נאמר [שם כד, ו-ז] "ויאמר אליו אברהם השמר לך פן תשיב את בני שמה ה' אלקי השמים וגו'". וכן יצחק אמר [שם כו, כב] "כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ". וכן נאמר [שם פסוק כה] "ויבן שם מזבח ויקרא בשם ה' וגו'". ושב ואמר [שם כז, ז] "ואברככה לפני ה' לפני מותי". וכן מצינו ששם הויה היה מורגל בפי האמהות, שנאמר [שם טז, ב] "ותאמר שרי אל אברם הנה נא עצרני ה' מלדת וגו'". וחזרה ואמרה [שם פסוק ה] "ותאמר שרי אל אברם וגו' ישפוט ה' ביני וביניך". ולאה אמרה [שם כט, לב] "כי ראה ה' בעניי כי עתה יאהבני אישי" [וכן הוא שם פסוקים לג, לה]. ורחל אמרה [שם ל, כד] "יוסף ה' לי בן אחר".

אך יש להעיר, שאף ששם הויה היה מורגל בפי האבות, שמא משה חשש שישראל שכחוהו בימי שעבוד מצרים, וכפי שידועים דברי הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ה"ג, שכתב: "בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים, ולערוך דין עמהם, ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה. ושיבר הצלמים, והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוק העולם... ושתל בלבם העיקר הגדול הזה, וחבר בו ספרים והודיעו ליצחק בנו, וישב יצחק מלמד ומזהיר. ויצחק הודיע ליעקב, ומינהו ללמד... והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם, ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה'. עד שארכו הימים לישראל במצרים, וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן... וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר, וחוזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן. ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו, עשה משה רבינו, רבן של כל הנביאים, ושלחו". הרי אע"פ שהאבות עסקו כל ימיהם בהפצת שמו יתברך בעולם, ובעקירת ע"ז מהעולם, עם כל זה ישראל במצרים "חזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן... וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר, וחוזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן". ומדוע לא נאמר שמכלל זה היא גם שכחת שמו יתברך, ולכך משה אומר "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם". ויל"ע בזה.

(5) "שבו יגאל אותנו" [הוספה בכת"י (תכב.)]. וכן כתב הרמב"ן [שמות ג, יג], וז"ל: "ולפי דעתי היה משה גם בעת ההיא אב בחכמה, גדול במעלת הנבואה, ודרך שאלה בקש שיודיעהו מי השולח אותו, כלומר באי זו מדה הוא שלוח אליהם... והנה אמר ישאלוני על שליחותי אם היא במדת 'אל שדי' היא שעמדה לאבות, או במדת רחמים עליונית שתעשה בה אותות ומופתים מחודשים ביצירה... ועל כן שאל 'מה אומר אליהם'... שנתירא אם ישאלו לו 'מה שמו מה אומר אליהם', באותה שעה היה מבקש משה שיודיענו הקב"ה את השם הגדול, וזה ענין השאלה".

(6) פירוש - כל הדברים הבאים מה' שהם משתייכים ומתייחסים אליו, זהו משום שהם מסודרים ונאצלים ממנו יתברך. כי ההפך מהסדר הוא המקרה [כמבואר למעלה פכ"א הערה 14], ולמקרה אין שום שייכות אל הקב"ה, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שעו.], וז"ל: "השם יתברך אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה" [הובא למעלה פי"ד הערה 112, ולהלן פל"א הערה 22]. נמצאת אומר ש"המסודר" שייך אל ה', ו"המקרה" אינו שייך אל ה'. לכך מה שכתב כאן "צריך אתה לדעת איך הגאולה מסודרת

מאתו יתברך", פירושו איך הגאולה נאצלת ובאה מהקב"ה בעצם. וראה בסמוך הערה 8, ולהלן פל"א הערה 23.

(7) שמו"ר ג, ו "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא, פעמים שאני נקרא ב'אל שדי', ב'צבאות', ב'אלקים', ב'ה'; כשאני דן את הבריות, אני נקרא 'אלקים'. וכשאני עושה מלחמה ברשעים, אני נקרא 'צבאות'. וכשאני תולה על חטאיו של אדם, אני נקרא 'אל שדי'. וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא 'ה'". ולהלן [לאחר ציון 80] יביא מדרש זה. ובח"א לשבועות לט. [ד, טז.] כתב: "ומה שאמר [שם] שכל העולם נזדעזע בשעה שאמר [שמות כ, ז] 'לא תשא וגו'', כל זה מפני כי בשמו יתברך נברא הכל, ומאחר שבשמו יתברך נברא הכל, ובשעה שאמר 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא', אם כן אי אפשר שיהיה אדם בעולם שישבע בשמו לשקר, כי בזה בטל העולם, וזהו הזדעזעות העולם בודאי". ובדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "כי אין שמו יתברך כמו שם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 80, הקדמה שניה הערה 204, פי"ז הערה 33, ולהלן הערות 9, 77.

(8) מה שמדגיש כאן כמה פעמים ששמותיו יתברך מורים על הדברים ש"הם מסודרים מאתו", פירושו שהדברים שהם "מסודרים מאתו" הם דברים המשתייכים ומתייחסים אליו יתברך, ולא שהם במקרה [כמבואר למעלה הערה 6]. ושמותיו יתברך בודאי מתייחסים אליו ביותר, כפי שכל שם משתייך למהותו של בעל השם [ראה להלן הערה 81]. והואיל ושמותיו יתברך מורים על פעולותיו [כמבואר בהערה הקודמת], ממילא שמותיו מורים על פעולות שהן משתייכות ומתייחסות אל ה', ואלו הם הדברים שהם "מסודרים מאתו". דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר השני [קנב:] כתב: "לפיכך ספר יצירה, שבו הזכרת שמותיו יתברך אשר בהם ברא עולמו, 'כי בי-ה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד], שכל העולם נברא בשמותיו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 204]. והרי העולם מסודר ממנו יתברך בתכלית הסדר [כמבואר למעלה פכ"א הערה 14], לכך בהכרח ששמותיו יתברך [שברא בהם את העולם] "מורים על פעולותיו שהם מסודרים מאתו".

(9) "שאין ספק אחר שאתה בא לגאול אותנו, צריך אתה לדעת איך הגאולה מסודרת מאתו יתברך" [לשונו למעלה לאחר ציון 5]. ויש להבין איזה מחייב הוא זה שהואיל ומשה הוא שליח לגואלם, לכך הוא חייב לדעת איזה משמותיו יתברך מורה על הגאולה, ומדוע לא יתכן שמשה אכן הוא שליח לגואלם, מבלי לדעת איזה שם מורה

על הגאולה. אמנם שאלה זו מתיישבת על פי מה שכתב בגו"א שמות פ"ג אות ט [נ:], וז"ל: "כי משה אמר שישראל ישאלו אותו מאיזה ענין בא להם התשועה הזאת. שאם יבוא להם התשועה הזאת בשם הגדול והקדוש, יהיו יודעים כי תהיה התשועה שלימה, ולא יבוא להם צער, כי הוא ברחמים. וזה היו רוצים לדעת מאתו, כי הוא יתברך נקרא לפי פעולותיו, והיה רוצים לדעת באיזה שם תהיה הגאולה, וזהו 'מה שמו', **באיזה שם שלחך**". הרי שאין שם הגאולה דבר נוסף על שליחותו של משה, אלא הוא מהות ועצם שליחותו של משה, כי שם הגאולה הוא הוא המשלח את משה לגאול את ישראל. וכן הוא התשובה שהשיב הקב"ה [שמות ג, יד] "אהיה שלחני אליכם". אמנם להלן [לאחר ציון 75] יבאר הכרח אחר לצורך שמשה ידע את שמו יתברך, וכלשונו: "כי כך אמר משה; כאשר אבא אל ישראל ישאלו, אחר שאתה מתנבא בשם ה', ראוי לך שתדע סוד שמו, כי אם לא תדע את שמו, אין הקב"ה קרוב לך שתהיה שליח ה' לגאול את ישראל", ולא היה יכול לומר להלן כדבריו כאן ["שאין ספק אחר שאתה בא לגאול אותנו, צריך אתה לדעת איך הגאולה מסודרת מאתו יתברך"], כי להלן מבאר שישראל לא שאלו על שם הגאולה בפרטות, אלא על כלליות שמותיו, וכמבואר להלן הערה 76. **ובדרשת שבת הגדול** [ריא.] ביאר ששאלת "מה שמו" אינה רק שאלה סתמית [באיזה שם תהיה הגאולה], אלא היא קושיא מיניה וביה, וכלשונו: "וכן מצינו ג"כ אצל משה רבינו ע"ה שהיה ירא שלא יאמינו ח"ו כאשר יבא ויאמר להם בשם ה' שיהיו נגאלים, כי השם בעצמו לגדלותו נעלם מן האדם. ולכך אמר 'ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם'... כי משה ע"ה רצה לומר כי יאמרו ישראל כי שמו המיוחד הוא במספר מ"ה, כי אין לתת אל עצמו שום שם שיאמרו עליו כי זה הוא. ואם כן מאיזה צד אפשר הגאולה, כי אם תבא הגאולה ממנו, א"כ יש לו מהות שהוא גואל ישראל. וזה שאמר 'מה אומר', כלומר אם אומר להם שום מהות, אז יאמרו א"כ יש אל השם יתברך מהות, ודבר זה אינו, כי אין מהות לעצמו. ודבר זה אי אפשר לומר שיגאל ישראל אבל לא בשם המיוחד, רק בשם שהוא שם התואר. כי דבר זה אינו, כי ישראל בודאי נגאלים דוקא בשם המיוחד, כי זה השם נקרא על ישראל, כי זה השם אחד, וכן ישראל עם אחד. וכן כתיב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כלומר שמך נקרא על ישראל, דהיינו השם הגדול נקרא על ישראל, וא"כ אין ישראל נגאלים רק בשם המיוחד. ולפיכך 'ואמרו לי מה שמו', הרי השם המיוחד אין לו מהות, וא"כ מה אומר, שכל אשר אני אומר אליהם הרי בזה אני נותן מהות אליו" [ראה להלן הערה 49, פכ"ט הערה 5, ופל"ו הערה 90]. ושם בהמשך מבאר כיצד הקב"ה השיב על קושיא זו.

(10) לפנינו בגמרא אמרו "אמר לו הקב"ה למשה, לך אמור להם לישראל, אני הייתי עמכם בשעבוד זה, ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכיות".
(11) "דיה לצרה שיתאוננו בה בשעה שתבא עליהם, למה תדאיבם עכשיו בבשורה קשה" [רש"י שם].
(12) לפנינו בגמרא ובעין יעקב אין את המלים "יפה אמרת", אמנם כן הוא ברש"י שמות ג, יד. וראה להלן הערה 31.
(13) לשונו למעלה פ"כ [לאחר ציון 71]: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו". ובנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך" [ראה למעלה פ"כ הערות 73, 74]
(14) לשונו להלן [לאחר ציון 55]: "שם 'אהיה' מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל". ולאחר ציון 65 כתב: "דמיון זה שורש האילן נותן קיום האילן, והוא צורת האילן, שבלא העיקר אין עליו שם 'אילן'. והוא יתברך מאתו קיום לנמצאים כלם, וזה מורה עליו שם 'אהיה'". ולאחר ציון 98 כתב: "כי שם 'אהיה' רצה לומר כמו שאמרנו, שהוא התחלת וסבת הנמצאים, שמן מציאותו יתברך מתקיימים". וראה להלן הערה 100.
(15) פירוש - פעולה המתחילה באות אל"ף [כמו אלך, אעשה, אבנה, וכיו"ב], הוא הלשון שהמדבר מדבר על עצמו ["מדבר בעדו"].
(16) כי הוא עומד לעומת לשון נסתר בגוף שלישי, שהיא פעולה המתחילה באות יו"ד [ילך, יעשה, יבנה, וכיו"ב]. והואיל וזהו לשון נסתר, לכך לשון "המדבר בעדו" הוא "נגלה אליו". וראה הערה הבאה.
(17) לשונו בדרשת שבת הגדול [ריא:]: "לפיכך שם הנכבד הזה בראש באל"ף, כי כמו שהיו"ד בראש התיבה משמש לנסתר, כך האל"ף משמש אל מדבר בעדו, והמדבר בעדו נמצא אל אשר מדבר אליו. כי השם הקדוש הזה על לשון פעל, והוא נגלה מצד פעולותיו... והאל"ף מדבר בעדו בשם 'אהיה', כי הוא יתברך נגלה מצד פעולותיו".

(18) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [נא.]: "ואז השיב לו הקב"ה 'אהיה אשר אהיה', כי זה השם הגדול נקרא 'אהיה', שהוויתו שהוא נמצא אל כל הנמצאים אשר הם צריכים לו יתברך, כי כן מורה השם שהוא באל"ף המדבר בעדו. כי כל מדבר הוא מדבר אל זולתו ונגלה אליו. ומפני כך השם הזה מורה על שהוא נמצא לכל הנמצאים, ובזה השם ידעו שהוא נמצא אל הנמצאות, ויהיה נמצא להם בכל אשר צריכין אליו". וראה להלן ציון 56.

(19) "דהיינו שהוא סבה וקיום לכל הנמצאים בכל הזמנים" [לשונו בסמוך (לפני ציון 27)]. וראה הערה 22.

(20) אודות צמד המלים "סבה והתחלה", ראה למעלה פכ"ב הערה 56.

(21) כאן כתב "סבה וקיום" [לעומת "סבה והתחלה"]. ואודת שסבת הדבר היא קיום הדבר, כן כתב בהקדמה לנצח ישראל [א:], וכלשונו: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן, לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה, והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל... אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר... שהאב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא, גם הוא צריך לקיומו... אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו". ובהקדמה לתפארת ישראל [ח:] כתב: "כי הדבר שהוא סבה אל מציאות דבר אחר, הוא גם כן סבה אל קיום מציאותו. ואל יקשה לך כי הנגר הוא סבה לבנין הבית, ועם כל זה בהעדר הנגר ישאר הבית קיים. דבר זה אינו, כי אין הנגר סבה לבית, רק שהוא מקרב העצים יחד, ודבר זה הנגר פועל, לא עצם הבית, והבית נעשה מן הנגר במקרה. אבל דבר שהוא סבה בעצם אל מציאות דבר אחר, כל שכן שהוא סבה לקיום שלו, שהרי היה סבה שיהיה נמצא, וכן גם כן הוא סבה לקיום שלו". ובח"א לשבת נה. [א, לא:] כתב: "יש לך לדעת כי האב הוא סבה לבן, וכל דבר עומד בסבתו. והוא יתברך אבינו שבשמים סבת הכל, ולפיכך הכל עומד בסבת האב... ודבר זה בארנו

בכמה מקומות כי הסבה הוא מקיים הדבר ומגין עליו" [ראה למעלה פט"ז הערות 47, 48, פי"ז הערה 68, ולהלן הערה 48].

(22) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [נא.]: "לכך הוסיף 'אשר אהיה', כלומר שהוא נמצא להם, וחוזר להיות מצוי להם... כלומר שהוא יתברך נמצא לנמצאים, וחוזר להיות נמצא להם". ופירושו שכפילות הזכרת "אהיה" ["אהיה אשר אהיה"] מורה על הויה שלימה ותמידית. דוגמה לדבר; נאמר [שמות לד, ו] "ויעבור ה' על פניו ויקרא ה' ה' אל רחום וגו'", ופירש רש"י [שם] "ה' ה' - מדת רחמים היא, אחת קודם שיחטא, ואחת היא לאחר שיחטא וישוב". ובגו"א שם אות ב [תסו.] כתב: "ואם תאמר, בשלמא במדות האחרות 'אל' 'ארך אפים', יש חילוק בשמות, ומשום כך יש חילוק גם כן במדות. אבל כאן דשני שמות שוים הם, איך יתכן לחלק ביניהם לומר כי השם האחרון יותר מדת רחמים מן הראשון. ואני אומר כי גם בזה יש חילוק, וכך פירושו; כי הוא יתברך לא ישתנה לעולם, כי אף אם חטא האדם נגדו, עדיין הוא ברחמים. לא כבשר ודם כאשר חבירו חטא נגדו, נתרחק דעתו, ושוב לא יקבלו. אבל השם יתברך הווייתו נצחית, ואף אחר שחטא, הוא ברחמים. ולפיכך השם השני, שהוא שם הויה, פירושו אשר הווייתו נצחית לא ישתנה, אף אם חטא ועשה התשובה, מרחם עליו". הרי השנות השם פעמיים מורה שהדבר נוהג בתמידיות, ולא ישתנה, והוא הדין ל"אהיה אשר אהיה". וכן כתב להדיא בכת"י [תכב.], ויובא בהערה 24. וראה להלן הערות 27, 57, ופל"ח הערה 88.

(23) נמצא ש"סבה בשלימות" מתפרשת כמו "סבה גמורה", כי הואיל והסבה מקפלת בתוכה גם את הקיום [כמבואר בהערה 21], לכך כאשר הקיום הוא תמידי ובכל הזמנים, זה מורה שאיירי בסבה שלימה וגמורה.

(24) בכת"י [תכב.] האריך יותר לבאר ענין שם "אהיה אשר אהיה", וז"ל: "כי אל"ף של 'אהיה' מורה על המדבר בעדו בלשון פעל עתיד, והמדבר בעדו נגלה למי שמדבר לו. וזהו שהוא נגלה ונמצא לנמצאים, [כי] הוא נותן להם קיום ומציאות... וכל פעל נגלה אל הזולת מצד הפעולה. וזה שנגלה הפעולה אל הנמצאים במה שנותן להם מציאות וקיום, כי במה שנותן לנמצאים קיום ומציאות, בזה נראה מציאותו יתברך שהוא נותן המציאות אל כל הנמצאים, שהכל תלוים בו... ומפני כי שם 'אהיה' אינו מורה רק על שהוא נמצא לנמצאים, נותן להם קיום מן ההעדר המגיע להם, ודבר זה אינו משמע רק פעם אחד, והנמצאים צריכים הם תמיד לקיום כאשר יגיע להם הפסד, אמר 'אהיה אשר אהיה', כלומר מה שהוא יתברך עיקר הכל [ו]נותן הויה וקיום לכל הנמצאים, הוא נותן וחוזר ונותן קיום הנמצאים, וזהו 'אהיה אשר אהיה'... כלל הדבר, שם 'אהיה אשר

אהיה' מורה כי הוא יתברך שמו עיקר הכל, שנותן קיום לנמצאים, קיום אחר קיום... וכאשר תבין דברים נסתרים, כי מפני שהשם הקדוש הזה מורה על שהוא נותן לנבראים קיום, ויש כאן צירוף אל הנמצאים, ואין הנמצאים נצחיים, ומשמע כי אשר משפיע ונותן להם גם כן אינו נצחי, הוצרך להוסיף 'אשר אהיה', כי זהו מקור אשר נמשך תמיד לא יפסיק. והדברים האלו עמוקים מאוד מאוד, ורמזנו דבר זה בקצרה". ובהמשך שם [תכד.] כתב: "כי כפילות השם להורות על התמדות... והוא יתברך מקור משפיע תמיד הקיום לנמצאים". וראה להלן הערה 102.

(25) בא לבאר כיצד מונח במלים "אהיה אשר אהיה" שעבודים וצרות עתידיים.

(26) מלפני ציון 13 ואילך.

(27) כמבואר למעלה הערה 22 שכפילות השמות "אהיה" מורה על הויה שלימה ותמידית.

(28) פירוש - כפילות "אהיה אשר אהיה" מורה שגם בעתיד ישראל יצטרכו שוב להגאל משעבוד עתידי שיהיה להם. ובזה גופא מונח שיהיו שעבודים עתידיים לישראל, דאל"כ מהו הצורך לבשרם שגם בעתיד ה' ישוב ויגאלם. וזהו בבחינת "אינו אומר 'אל תירא אותו' [במדבר כא, לד] אלא למי שנתייירא" [ב"ר עו, א]. ובכת"י [תכב:] כתב: "כל כונת רז"ל בזה כי שם 'אהיה' מורה על שהוא עיקר והתחלת הכל, נותן קיום לנמצאים, ואע"ג שנותן להם פעם אחד הקיום, צריכים תמיד לקיימם עוד פעם שני, כי אין הקיום האחד נצחי, רק שמקבלין הנמצאים מאתו קיום ועמידה, וחוזרים לקבל ממנו יתברך. לכך אמר 'אהיה אשר אהיה', שהוא עיקר הכל, והעיקר נותן קיום לנמצאים, וחוזר ונותן. וכאשר יאמר לישראל דבר זה, ידעו כי יחזרו להשתעבד בסוף, שאמר להם כי אין הקיום שלהם נצחי, רק נותן קיום להם, וחוזר ונותן... כלומר ממה שיאמר להם השם ידעו כי הקיום שנותן להם בצרה זו שלא יאבדו אינו דבר נצחי, שהרי השם מורה כך". **ובגו"א שמות** פ"ג אות ט [נא.] סלל לו דרך אחרת ברמז שיש כאן לשעבודים עתידיים, וז"ל: "והוסיף לומר 'אשר אהיה', לומר כי שמי הגדול אשר נמצא להם, הם אינם כל כך במעלה שיהיה זה נצחי אשר לא יוסר, אבל הוא סר. לכך הוסיף 'אשר אהיה', כלומר שהוא נמצא להם וחוזר להיות מצוי להם, כי אין זה שהוא יתברך עמהם נצחי תמיד, כי אין כל כך מעלת הנמצאים. לכך אמר 'אהיה אשר אהיה', כלומר שהוא יתברך נמצא לנמצאים, וחוזר להיות נמצא להם. ומזה ידעו ישראל מאחר שאין כל כך מעלת הנמצאים עד שיהיו במעלה שיהיה הוא נמצא להם והם דביקים בו בתמידות, אבל מקבלים הדביקות וחוזר להיות סר, וידעו מזה שישתעבדו".

(29) פירוש - הקב"ה קבל את דברי משה, ולכך לא חזר לומר "אהיה אשר אהיה", אלא אמר רק "אהיה".

(30) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [מח:]: "וקשיא, איך יתכן שיהיה בשר ודם מלמד למי שמלמד לאדם דעת". ופירושו, כיצד המקבל ילמד את הנותן, הרי כל מה שיש למקבל בא מהנותן, ומן הנמנע שתהיה למקבל דעה ובינה שאינה נמצאת אצל הנותן. וכן אמרו חכמים [ב"ק יח:] "דיו לבא מן הדין להיות כנדון". ואמרו [עירובין צב.] "וכי רבי לא שנאה, רבי חייא ["תלמידו היה" (רש"י שם)] מנין לו". וכן [רש"י במדבר ט, ו] "אם משה לא היה יודע, אהרן מנין לו". וכן [רש"י במדבר כז, ב] "אפשר אם משה לא ידע, אלעזר יודע". ובבאר הגולה באר הרביעי [שנח:] כתב: "כי הדבר הזה אין אפשר שיהיה הדיוט מנצח לרבו בדבר הלכה". ומה שכתב כאן ובגו"א שהתמיה היא מחמת שהאדם הוא "בשר ודם", כי התואר "בשר ודם" מורה שהאדם הוא חומרי ושפל, ולכך מצד עצמו הוא מופקע מהחכמה, ויכול לקבלה רק מה'. וכן כתב בנתיב התורה פי"ד [תקנו.], וז"ל: "הרואה חכמי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם' [ברכות נח.]... כי במה שהם בשר ודם חמרים, השפיע השם יתברך להם חכמה". ומעין זה כתב קודם לכן שם [תקמא:], וז"ל: "'אתה חונן לאדם דעת', כי במה שהוא אדם בעל גוף, לכך הדעת, שהוא השכל הנבדל, [נתן] אליו דרך חנינה, כמו מי שנותן מתנה לאחד דרך חנינה, אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו, רק דרך חנינה". ואודות ש"בשר ודם" מורה על החומריות, כן כתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכט.], וז"ל: "מפני כי הוא בשר ודם, שהוא גוף חמרי, ובשביל כך דבק בו ההעדר והחסרון". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] האריך לבאר את החסרון שיש לאדם הנקרא "בשר", עיי"ש. ובמדרש [תנחומא חוקת אות ח] אמרו "בשעה שעלה משה למרום, שמע קולו של הקב"ה יושב ועוסק בפרשת פרה אדומה הלכה בשם אומרה, רבי אליעזר בני אומר, עגלה בת שנתה, ופרה בת שתים. אמר משה לפניו, רבש"ע, העליונים ותחתונים שלך הן, ואתה אומר הלכה בשמו של בשר ודם" [הובא בדר"ח פ"ו מ"ז (ריב.)]. והמסילת ישרים פכ"ד כתב "איך יערב לבו של בשר ודם שפל ונמאס, לעשות דבר נגד רצונו של הבורא יתברך ויתעלה שמו".

(31) ואם תאמר, הרי אף יותר מזה אמרו חכמים [ב"מ נט:] שהקב"ה קיבל את הכרעת התחתונים לעומת דברי הבת קול, ואמר על כך "נצחוני בני, נצחוני בני". ואם אפשר לומר כך, מדוע אי אפשר לומר ש"בשר ודם ילמד למי שנתן לו הדעת והבינה". ויש לומר, כי אמירת "נצחוני בני" היא רק בקשר לדברי תורה, ולהכרעה בדיני תורה [כמו שם שדנו על טומאת תנור של עכנאי], שעל כך נאמר [דברים ל, יב] "לא בשמים היא",

וכמבואר בסוגיא שם. אך כאן איירי בשיקול הדעת כמה ניתן לומר לישראל, ובזה לא יתכן ש"בשר ודם ילמד למי שנתן לו הדעה והבינה". ועוד יש לומר, שבבאר הגולה באר הרביעי [שסג.] כתב על הסוגיא בב"מ בזה"ל: "כי לשון זה שמשו בו חכמים כאשר דבר אחד הוא מצד המקבל, וכיון שהוא מצד המקבל, שהוא האדם, ולא מצד הנותן, דבר זה נקרא שנצחו אותו יתברך, שהרי הדבר נעשה לפי דעת המקבל. ודבר זה חכמה גדולה, **שלא רצו לומר שהשם יתברך חזר ואמר 'יפה אמרתם'**, שאם כן היה משמע שיש שנוי וחזרה אצלו. אבל בלשון זה מה שאמר 'נצחוני בני' אין הפירוש רק שהדבר נעשה על דעת המקבל, והוא יתברך עושה רצון המקבל, אף כי אינו מצד הנותן כפי המדה שלו, רק נעשה כפי דעת המקבל". הרי שאמירת "נצחוני בני" לחוד, ואמירת "יפה אמרתם" לחוד. וכאן שהקב"ה אמר למשה "יפה אמרת" [ראה למעלה הערה 12], אין להסביר זאת על פי מה אמירת "נצחוני בני".

(32) לשונו בכת"י [תכג.]: "ואז אמר לו משה איך יאמר להם 'אהיה אשר אהיה', דמשמע שאף בצרה אחרת יהיה עמהם, דיו לצרה בשעתה".

(33) "אם על זאת אתה מבקש" [הוספה בכת"י (תכג.)].

(34) נמצא שהקב"ה לא חזר בו מדבריו הראשונים מחמת דברי משה, כי דברי הקב"ה במקומם עומדים [שאם ישראל ישאלו "מה שמו" יחוייב משה להשיב "אהיה אשר אהיה"], רק הקב"ה מדריך את משה כיצד יתנהג באופן ששאלת "מה שמו" לא תישאל מעיקרא. וראה הערה הבאה.

(35) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [מט.]: "ויש לפרש מפני ששאל משה רבינו עליו השלום 'ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם' [שמות ג, יג], והשיב הקב"ה על מה ששאל; בודאי אם ישאלו 'מה שמו' צריך אתה לפרש להם כל השם, ולומר להם 'אהיה אשר אהיה' [שם פסוק יד], 'אהיה עמהם בצרה זו אהיה עמם בצרה אחרת'. כי אם ישאלו 'מה שמו' הרי הם שאלו כל המהות, על כרחך צריך אתה לפרש הכל. והיה משה רבינו עליו השלום מתמיה ואמר 'דיה לצרה בשעתה', איך אומר להם 'אהיה עמכם בצרה אחרת'. אז השיב לו הקב"ה 'יפה אמרת', וכך תעשה שלא ישאלו לך 'מה שמו', ואין אתה צריך לומר להם 'אהיה עמכם בצרה אחרת', כי מיד שתבא עליהם תאמר להם 'אהיה שלחני אליכם', ושוב לא ישאלו לך 'מה שמו', שהרי אמרת 'אהיה שלחני אליכם'. והשתא אין צריך לומר 'אהיה עמכם בצרה אחרת', דהא הם לא שאלו לך 'מה שמו' שאתה צריך להגיד להם כל מהות השם. והשתא לא היה משה מחזיר דברי השם יתברך, רק שאמר אם ישאלו ישראל 'מה שמו' צריך לומר כל השם 'אהיה אשר אהיה', רק היה מלמד לו

השם יתברך שאין צריך לו להגיד להם כל השם. ומתחלה מה ששאל משה 'ואמרו לי מה שמו' השיב לו הקב"ה, עד שאמר משה 'דיה לצרה בשעתה', אז השיב לו כראוי".

(36) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [מט:]: "דודאי דבר הגון וראוי לדעת כל השם, אף אם יצטער, מכל מקום יש לו לדעת אמיתת השם". וכן אומרים בברכת התורה [ברכות יא:] "ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך וכו'" [ראה בנתיב התורה פ"ח הערה 180]. ובגמרא [קידושין עא.] מבואר שהיו מוסרים לצנועים את שמותיו יתברך [מובא להלן ציון 71]. ובילקו"ש [ח"ב תתמג] אמרו "מפני מה ישראל מתפללין בעולם הזה ואינן נענין, על ידי שאינם יודעין שם המפורש. אבל לעתיד הקב"ה מודיעם, שנאמר [ישעיה נב, ו] 'לכן ידע עמי שמי וגו'. באותה שעה הם מתפללין ונענין, שנאמר [תהלים צא, טו] 'יקראני ואענהו'". וראה בבאר הגולה באר השני הערות 205, 207. ועיין בלשם בהקדמות ושערים שער ז פרק ד, אותיות ז-ח בביאור מעלת מי שיודע לכוון בתפילתו בשמות הקודש. ושם מביא את דברי הזוה"ק [ח"ג קפג:], שאמרו שם "כל בני עלמא אזלין לבי כנישת לאתערא מלה דלעילא, אבל זעירין אינון דידעין לאתערא, וקודשא בריך הוא קריב לכלא דידעי למקרי ליה, ולאתערא מלה כדקא יאות, אבל אי לא ידעי למקרי ליה, לאו איהו קריב, דכתיב [תהלים קמה, יח] 'קרוב ה' לכל קוראיו וגו'', מאי 'באמת' [שם], דידעי לאתערא מלה דקשוט כדקא יאות... זכאין אינון צדיקייא דידעי למקרי למאריהון כדקא יאות" ולהלן [לאחר ציון 76] כתב "כי אם לא תדע את שמו, אין הקב"ה קרוב לך שתהיה שליח ה' לגאול את ישראל", וראה להלן הערה 77.

(37) "אלא כך הודיעו למשה שכך הוא האמת" [הוספה בכת"י (תכג.)].

(38) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [נ.]: "אי נמי, כי כך השיב לו גם כן בתחלה 'אהיה אשר אהיה' אמתת שמי, ומכל מקום דבר זה לא יגיד לישראל רק 'אהיה' בלבד, ולכך לא אמר כאן 'תאמר לבני ישראל'. ומשה רבינו מפני שהיה סבור שכך יאמר לישראל היה מתמיה 'דיה לצרה בשעתה', ואז אמר 'יפה אמרת כה תאמר וכו'', שלא יאמר להם רק 'אהיה שלחני אליכם', ולא אמרתי לך 'אהיה אשר אהיה' רק ללמד למשה אמתת שמי, אבל לומר לישראל לא יאמר רק 'אהיה' בלבד, וזה נכון בלי ספק". וקודם לכן כתב שם הסבר נוסף [מט:], שלא הביאה בגבורות.

(39) בא ליישב מדוע לאחר שהקב"ה אמר [שמות ג, יד] "אהיה שלחני אליכם" חזר ואמר [שם פסוק טו] "ויאמר עוד אלקים אל משה כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבתיכם וגו' שלחני אליכם", הרי שפתח בשם "אהיה" וסיים בשם הויה, ומה היה הצורך להוסיף לכאן שם הויה.

(40) פירוש - יהיו נגאלים בשם הויה. ומבאר ששם "אהיה" מורה על התשועה, ושם הויה מורה על הגאולה, וכמו שמבאר והולך. ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נא:] ביאר יותר, וז"ל: "ומה שאמר אחר כך 'כה תאמר זה שמי וזה זכרי', כי מתחלה אמר אליו כי הוא המצוי אשר נמצא להם להוציא אותם מצרה, ואחר כך אמר כי עוד יאמר להם זה השם 'ה' אלקי אבותיכם'. וזה כי השם הראשון נזכר בו שיושיע אותם מן הצרה, אבל גאולה שלימה אין בזה. כי חלוק יש בין התשועה ובין הגאולה; כי התשועה נאמר על שלא יהיה בצרה עוד, אבל הוצאה מן הרשות לגמרי לא נזכר בשם 'אהיה אשר אהיה', ואפשר להיות חוזרים ומשתעבדים למצריים. אבל בשם הזה, הוא שם הויה, בו גאולה שלימה".

(41) לשונו למעלה בהקדמה ראשונה [כב]: "כי השם המיוחד הוא שם העצם". ואודות ששם הויה הוא "השם המיוחד", כן הוא בזהר חדש [מדרש הנעלם ג:]: "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". ובשערי אורה שער ה [עמוד תה בהוצאת בית שער] כתב: "וקודם שנכנס בביאורם, צריכים אנו להודיעך כי השם הגדול שם יהו"ה יתברך הוא השם המיוחד. ולמה נקרא שמו 'מיוחד', שהוא מיוחד לישראל לבד, ואין לשאר האומות חלק בו. אבל השרים של שאר האומות דבקים בשאר שמות הקודש ובכינויים, שהן כדמיון כנפים וכדמיון מלבוש לשם יהו"ה יתברך, ובאותן הכינויין והמלבושים מתאחזות שרי האומות, ומהם נזונים ע' שרים. אבל אין אחד מכל שרי האומות נוגע בשם יהו"ה יתברך, כי אם בשאר השמות ובכינויים ובמלבושים שלו. אבל שם יהו"ה יתברך לבדו מיוחד לישראל. וזהו סוד 'ובך בחר יהו"ה להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה' [דברים יד, ב]. וזהו סוד 'כי חלק יהו"ה עמו' [שם לב, ט], וזהו יהו"ה נקרא על שם ישראל לבד, ואין לעובדי גילולים חלק בו. וזהו שאמר [מיכה ד, ה] 'כל העמים ילכו איש בשם אלוהיו ואנחנו נלך בשם יהו"ה אלהינו לעולם ועד'". וראה להלן הערה 47, ששם הויה הוא "הנבדל מכל". ובדרשת שבת הגדול [רג:] סלל לו דרך אחרת, וז"ל: "ומה שאמר [במדב"ר יב, יא] 'צור שמו, ביה שמו, שדי שמו', כלומר שיש בו הכל, ואין לו שם אחד בלבד, שהרי יש לו שמות הרבה, שנקרא 'צור' ונקרא 'יה' ונקרא 'שדי', ולכך כולל הכל... ובכחו הכל, ונקרא לפי פעולותיו [שמו"ר ג, ו]... ולפיכך שמו המיוחד הוא במספר 'מה', אשר לשון זה בא שאין עצמו דבר אחד מיוחד". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 80, 82, הקדמה שניה הערה 154, הקדמה שלישית הערה 91, להלן פ"ל הערה 82, פל"ב הערה 70, ותפארת ישראל פט"ו הערה 36.

(42) אודות שזהו שם העצם, כן כתב רש"י בראשית [ב, ה]: "ה' - הוא שמו, אלקים - שהוא שליט ושופט על כל העולם. וכן פירושו זה בכל מקום לפי פשוטו, ה' שהוא אלקים" [הובא למעלה הערה 1]. וכן כתב להלן ס"פ מג. ובאור חדש [תשמח.] כתב: "כי השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו יתברך". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב "שם בן ד' אותיות הוא שם העצם, המורה על אמתתו". ורש"י שמות ו, ב כתב: "ויאמר אליו אני ה' - נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני, ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים. ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות 'אני ה'' נאמן ליפרע כשהוא אומר אצל עונש... וכשהוא אומר אצל קיום מצות כגון [ויקרא כב, לא] 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם אני ה'', נאמן ליתן שכר". ובגו"א שם אות ט [קד:] כתב: "ויש בזה עוד דבר נפלא לחכמים, כי זה השם מורה על תשלום השכר עד שלא ישאר לבריה אצל בוראה דבר שלא ישולם, כי זה השם הגדול הוא ה' אמת, כדכתיב [ירמיה י, י] 'וה' אלהים אמת'. כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו, ולפיכך ממנו ההתאמתות, ולכך אמר בכל מקום 'אני ה'' נאמן לשלם". וכן כתב רש"י [שמות ו, ג] "ושמי ה' לא נודעתי להם - לא נכרתי להם במדת אמתית שלי שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 81, הקדמה שניה הערות 119, 159, פרק זה הערות 1, 113, ולהלן פל"ב הערה 73.

(43) פירוש - עומד ברשות עצמו. ולהלן פ"ס כתב: "אין ראוי שתהיה הצורה ברשות אחר, אבל ראוי שתהיה עומדת ברשות עצמה, כי אין עצם נסמך לאחר, רק עומד בעצמו, והצורה היא עצם. וכנגד זה אמר [שמות ו, ו] 'וגאלתי אתכם', שתהיו עומדים ברשות עצמכם, ודבר זה התבאר למעלה אצל 'מה שמו וגו'". ובגו"א שמות פי"ח אות יח [יט:] כתב: "כל עצם הוא עומד בעצמו, אין לו צירוף אל זולתו". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רו:] כתב: "כי עצם הדבר אינו יוצא מעצמו". וראה למעלה פכ"ג הערה 43, בסמוך הערה 46, להלן פל"ז הערה 78, ופל"ח הערה 37.

(44) לשונו בכת"י [תכג:]: "ודבר זה ידוע לכל כי לא תמצא שנסמך שם העצם, לאפוקי שאר שמות נסמכים". והאבן עזרא [שמות ג, טו] האריך לבאר בענין השמות, ובנקודה זו כתב: "שם העצם לא יסמוך כאשר יסמך שם התאר, כמו [איוב ט, ד] 'חכם לבב'. לא יאמר 'יצחק הדור' [כמו 'חכם הדור', 'צדיק הדור'], כי העצם עומד בעצמו". והרא"ש [יומא פ"ח סוף אות יט] כתב: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו". והשערי אורה בתחילת שער ה כתב: "דע והאמן כי שם הויה הוא העמוד שכל

הספירות עליונות ותחתונות נתאחזות בו... וזהו השם העומד כדמיון גוף האילן, וכל שאר שמות הקודש הם כדמיון ענפי האילן" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 159].

(45) מוכיח מהשעבוד על הגאולה, כי כבר השריש כמה פעמים שידיעת ההפכים היא אחת, וכפי שכתב בהקדמה לאור חדש [ס.], וז"ל: "וידוע כי ידיעת ההפכים אחד". ואמרו "אם אין דעה הבדלה מנין" [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב]. וכן כתב להלן פנ"ג. ובנצח ישראל ר"פ א כתב: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך. כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך". ובבאר הגולה באר החמישי [פח:] כתב: "כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום מרגיש בקור". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וראה גו"א ויקרא פי"א אות ג [רכז.], ושם הערה 15. וכן הוא בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמו.]. וכן נקט לגבי בעל שם טוב ובעל שם רע [נתיב שם טוב פ"א (ב, רמו.)], חיה טהורה וחיה טמאה [גו"א ויקרא פי"א אות ג (רכז.)], בן חכם לעומת בן רשע [להלן פנ"ג], חיים ומיתה [נתיב התורה פ"א (סב., ושם הערה 168)], אדם לעומת נחש [ח"א לסוטה ט. (ב, לח.)], ועוד. וראה למעלה פ"ו הערה 33, פי"ב הערה 39, להלן פכ"ז הערה 78, פל"א הערה 17, פל"ד הערה 5, ופל"ו הערה 33.

ואודות שהמשועבד תלוי בזולתו, כן כתב למעלה פ"ז [שמו.], וז"ל: "השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר", ושם הערה 132. ולמעלה פ"ט [תעד.] כתב: "המשועבד הוא תלוי בזולתו". ולהלן פכ"ו [לפני ציון 55] כתב: "המשועבד אינו פשוט, כי יש לו צירוף אל אשר הוא משעבד בו". ולהלן ס"פ מג כתב: "כבר התבאר כי כל עצם עומד בעצמו, ואם לא כן הוא מקרה, שאין המקרה עומד בעצמו... וכאשר היו עומדים ברשות אחרים, ולא היו עומדים בעצמם, היה בטול צורתן שלהם, שעליה מורה השם העצמי. וכבר התבאר מזה גם כן למעלה אצל 'ה' אלקי אבותיכם שלחני אליכם', שלכך הזכיר שם המיוחד, לפי שבשם העצם הם נגאלים, לפי שאין שם העצם נסמך, ומצד שם העצם ראוי הגאולה". וראה להלן פכ"ו הערות 53, 55.

(46) כפי שכתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, להלן פכ"ו [לאחר ציון 53] כתב: "כי הפשוט עומד בעצמו, אין לו צירוף אל דבר מה, רק עומד בעצמו. וכן ענין הנגאל עומד בעצמו, מבלי שיש לו חבור וצירוף אל אדון שלו. ולא כן המשועבד, שאינו פשוט, כי יש לו צירוף אל אשר הוא משעבד בו. ולפיכך הפשוט העומד בעצמו, ואין לו שום צירוף אל זולתו, הוא ענין חירות". ולהלן ר"פ לה [לאחר ציון 11] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם. כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאותם ראוים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר. ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבאו ברשות עצמם, בחדש הראשון. כי זה דבר ראשון שיהיה הנמצא ברשות עצמו, כי זה מצד עצם הנמצא שהוא ראשון למה שבמקרה, והבן הדברים האלו מאוד כי הם עיקר גדול מאוד". וכן כתב להלן ס"פ מג, ופ"ס [הובא בהערות 43, 45]. ולהלן פנ"א כתב: "ואולי יקשה לך מה ענין העניות אל החירות, והלא שני הפכים הם, החירות והעניות. הלא דבר זה אין קשיא, כי העניות בעצמו הוראה על הגאולה, שאין ענין הגאולה רק שיוצא ואין לו שום צירוף אל זולתו, לא כמו העבד שאינו עומד בעצמו, ויש לו צירוף אל זולתו, הוא האדון. לכך הדבר שיש בו עשירות אינו עומד בעצמו, רק יש לו צירוף אל קנינו, ואין בזה גאולה, אבל הדבר שיש בו עניות, ואין לו קנין, רק עומד בעצמו, שייך בו גאולה. כי אילו היה המצה, שהיא לחם עוני, מורה על בני אדם שהם בני חורין, היה לך לשאול והלא אין העניות סימן חירות כלל. אבל לחם עוני הזה הוא בא על עצם היציאה לחירות, ועצם היציאה לחירות אינו כי אם בהסתלק ענין הצירוף, שלא יהיה נמצא הצטרפות כלל, וכאשר אין כאן הצטרפות אז נמצאת גאולה. ולפיכך צוה לאכול לחם עוני, שהוא המצה, בליל היציאה, בעבור שאין במצה רק עצם הלחם, ולא יצטרף בו דבר מן שאור, והוא כמו עני, כדי שלא יהיה נמצא כלל שום צירוף בלילה שבו הגאולה, ואז יקנו הגאולה, שהוא סלוק הצירוף. אבל מצה עשירה אינו יוצא בה, בעבור כי יש לזאת המצה צירוף, והוא המשקה שנתן בה, ואין כאן גאולה... כלל הדבר, כל ענין הגאולה הסתלקות מזולתו לעמוד בעצמו, ולא יהיה להם צירוף וחבור אל זולתו... שהגאולה היא שנבדל מזולתו, ואין לו שום צירוף אל זולתו". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לא:] כתב: "כי אין הגאולה רק שראוי לישראל שיצאו מן האומות". וראה להלן פכ"ו הערות 52, 53, 55.

(47) מוסיף כאן ששם הויה הוא "הנבדל מכל". ולהלן פ"ל [לאחר ציון 80] כתב: "שם המיוחד נגלה למשה, במה ששם המיוחד מורה על אחדותו שהוא נבדל מכל הנמצאים,

ומשה מעלתו היה באחדות שלא קם נביא כמוהו, והוא היה נבדל מכל אדם אשר על פני האדמה". ולהלן פס"א כתב: "כי חדוש מנהגו של עולם ושנוי הטבע מיוחד אל אמתת שמו יתברך, מפני כי הוא יתברך נבדל מן העולם, ואין לו התלות בעולם, לכך הוא משנה את העולם ברצונו, ומחדש בו אותות ונפלאות. ובזה הוא מיוחד מכל הנבדלים לשנות טבע העולם. לכך שינוי הטבע ומנהגו של עולם מיוחד אל שמו יתברך בעצמו, אשר הוא יחיד בעולם, עושה מצד שהוא נבדל מן העולם. ושאר נבדלים מצד שהם מתיחסים אל העולם, שהרי הם חלק העולם, אינם פועלים בעולם שנוי העולם כלל. אבל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן העולם, הוא שפועל בו ברצונו". ולהלן פס"ט כתב: "כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו. ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל', ולא 'אלקיך', רק שם המיוחד [מנחות קי]. כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו, שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל... שאין מציאות זולתו". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב [שה.] כתב: "השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל". ושם פי"ז אות יג [שמח:] כתב: "השם הזה נקרא 'שם המיוחד', שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם". ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם, בלתי לה' לבדו". א"כ שם הויה הוא שם שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 82, פרק זה הערה 41, ולהלן פ"ל הערה 82.

(48) לכך שם הויה שחל על האבות ["ה' אלקי אבותיכם וגו'"] חל גם על ישראל, כי האבות הם "אבות ישראל", ותולדותיהן כיוצא בהם. ובדרשת שבת הגדול [ריב.] כתב: "ועל ידי האבות גואל אותם, והאבות הם כמו סולם להעלות ישראל אל השם יתברך". ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 35] כתב: "הדברים שהם עיקר יסוד העולם, התורה מספר בהן באריכות, כמו אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם". ובגו"א בראשית פי"ב אות ד [ריג.] כתב: "זה שאומרים אלקי אברהם. פירוש, כי הבטיחו הקב"ה שיהיה ממנו [מאברהם] אומה גדולה. ומאחר שתהיה ממנו אומה גדולה, הקב"ה מייחד שמו עליו, דאין הקב"ה מייחד שמו רק על אבות האומה... רק על אומה שלימה. ואותם שהם אבות האומה הקב"ה מייחד שמו עליהם". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:] כתב: "מזה תבין שתקנו בתפלה 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', שזכר ג' אבות,

שהם יסוד חזק ובנין לישראל". נמצא שלא רק ששם הויה שהיה לאבות חל על ישראל, אלא דדוקא מחמת ישראל היה שמו של הקב"ה נקרא על האבות. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.], וז"ל: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי" [ראה למעלה פ"ט הערה 223, פט"ז הערות 36, 38, פי"ח הערה 120, להלן פ"ל הערה 64, ופל"ו הערה 117]. ובח"א לשבת נה. [א, לא:] כתב: "יש לך לדעת כי האב הוא סבה לבן... והאבות הם אבות לישראל, וזכות הסבה ראוי שיגיע למסובב" [ראה למעלה הערה 21].

(49) מביא סיפא דקרא כדי להורות ששם הויה שחל על האבות יחול על ישראל, שהרי תיבות אלו עוסקות בשם הויה [רש"י שמות ג, טו], ושם זה יחול לעולם ולדור ודור, ובהכרח שהכוונה היא ששם זה יחול על ישראל שיהיו בדורות העתידיים. ובעוד שכאן מתבאר מהפסוקים ששם הויה של ישראל בא אליהם דרך האבות, הרי בדרשת שבת הגדול [ריא:] הוכיח כן מיניה וביה, וכלשונו: "אי אפשר לומר שיגאל ישראל, אבל לא בשם המיוחד, רק בשם שהוא שם התואר. כי דבר זה אינו, כי ישראל בודאי נגאלים דוקא בשם המיוחד, כי זה השם נקרא על ישראל, כי זה השם אחד, וכן ישראל עם אחד. וכן כתיב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כלומר שמך נקרא על ישראל, דהיינו השם הגדול נקרא על ישראל, ואם כן אין ישראל נגאלים רק בשם המיוחד" [הובא למעלה הערה 9, להלן פכ"ט הערה 5, ופל"ו הערה 90].

(50) פירוש - פסוק זה מורה שישראל מובדלים מן האומות מחמת שהם שייכים אל הקב"ה במיוחד, שהוא נבדל מהכל, וממילא זה מורה שהשם המיוחד חל על ישראל. ורש"י [שם] פירש "רבי אלעזר בן עזריה אומר, מנין שלא יאמר אדם נפשי קצה בבשר חזיר, אי אפשי ללבוש כלאים, אבל יאמר אפשי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, תלמוד לומר 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי', שתהא הבדלתכם מהם **לשמי**, פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים". וראה הערה הבאה.

(51) לשונו בכת"י [תכג:]: "כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם מצד שהוא אלקי אבותם, ראוי שיהיו נגאלים, ולא יהיו עומדים ברשות אחרים, כי שם העצם עומד בעצמו. ומאחר ששם הזה נקרא עליהם, יהיו עומדים בעצמם, ולא יהיו נסמכים לאחרים". וצרף לכאן שעל הפסוק [שמות כה, ב] "ויקחו לי תרומה", פירש רש"י [שם] "לי - לשמי". וכן נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, ט] "ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת וגו'", וכתב רבינו בחיי [שם]: "יתכן לפרש 'קחה לי' לשמי, כלומר לשם המיוחד". וכן נאמר [שמות כ, כא] "מזבח אדמה תעשה לי", ושוב כתב רבינו בחיי [שם]: "יאמר 'מזבח אדמה תעשה

לי', לבדי, לשם המיוחד". וכך ישראל מובדלים מכל האומות מחמת שהשם המיוחד של הקב"ה חל עליהם, "להיות לי".

(52) בכת"י [תכג:] כתב משפט זה כך: "ולפיכך הודיע שאלתם אשר שאלו 'מה שמו מה אומר אליהם', כלומר שהם ישאלו איך מורה שמו על הגאולה".

(53) לאחר ציון 13, ולאחר ציון 39. וראה להלן ציונים 73, 74, 99.

(54) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.]: "ולכך כאשר היה אומר להם על הגאולה, הזכיר זה השם [הויה], כי בשם הזה הוא הגאולה, כאשר תבין כאשר שם הזה נקרא עליהם, כי בו הוא מייחד הנמצאות שאינם ברשות אחרים, כי הוא מיוחד ואין לו התלות בזולתו, והוא נותן בו גם כן לבריות אשר הם ראוים גאולה, ונבדלים מן רשות אחרים, ואין להם התלות בזולתם, וזהו גאולה שלימה. ולכך אמר 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות, שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה, ולהיותם נבדלים מן האומות. כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים. ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן, אשר זה השם נבדל מזולתו [ראה להלן פל"ו הערות 101, 192]. וכל זמן שאין נגאלים אין ראוים לזה השם שנקרא שם המיוחד, שהוא מיוחד מזולתו. זהו פירוש הפסוקים על דעת רז"ל [ברכות ט:] יודעי בינה כאשר דקדקתי בהם, והוא הנכון". אמנם ישנו הבדל בין דבריו כאן לדבריו בגו"א; כאן מבאר שמחמת שהשם המיוחד חל על ישראל, לכך ישראל נבדלים מכל האומות ["כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך... **וכך** יהיו נבדלים מכל האומות"]. ואילו בגו"א ביאר להיפך; הואיל וישראל נבדלים מן האומות, בשביל כך שם ה' נקרא עליהם ["כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, **ובשביל כך** שם ה' נקרא עליהם גם כן"]. וכדבריו כאן כתב גם להלן פ"ס, וז"ל: "אחר שהפסח... מורה על שאנחנו להקב"ה, ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות, כי הוא יתברך אלקי האלקים המושל על כל הכחות, ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים" [ראה למעלה פ"ט הערה 131, פכ"ג הערה 203, להלן פכ"ו הערה 2, ופל"ה הערה 40]. ואכן מצינו שיש שני סוגי קדושה; יש קדושה שהיא סבה להבדלה [דבריו בגבורות], ויש הבדלה שהיא סבה לקדושה [דבריו בגו"א]. ובפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, כתב: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה

נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה להבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש וגו'"]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות". וראה להלן פכ"ט הערה 11.

(55) בא לבאר בעומק יחס השם אהיה להויה, ומדוע השם הראשון מתחיל באות אל"ף, והשם השני באות יו"ד. וראה להלן סוף הערה 60 בביאור הרמז שיש בדבריו כאן.

(56) לשונו למעלה [לאחר ציון 13]: "וזה השם מורה על שהוא יתברך עיקר הכל, וממנו הכל... ענין זה השם הקדוש שהויותו הוא נמצאת לזולתו במה שהוא נותן הקיום להם". וראה להלן פל"ט הערה 41.

(57) אודות שאות אל"ף הנאמרת אצל הקב"ה מורה שהוא יתברך התחלה, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקכ:] לגבי שם "אכתריאל", וז"ל: "כי הא' מורה שהוא יתברך התחלה וקדמון, שהרי הא' הוא התחלה וראשית". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תמה.] כתב: "ואמר [שם] 'שהוא אל', כלומר שהוא קדמון, ולכך נקרא 'אל', על שהוא קדמון. ולכך כתיב [ישעיה מג, י] 'לפני לא נוצר אל', ומורה שם הזה שהוא קדמון, כי האות הראשון הוא אל"ף, שהוא התחלת האל"ף בית"א". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא:] כתב: "הנה מלת 'אמן'... האל"ף מורה התחלה, שהוא יתברך ראשון והתחלת הכל, וממנו נתהוו ונמצאו כל הנבראים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, ולהלן פל"ד הערה 8, ופל"ח הערה 88]. ולמעלה [לאחר ציון 19] כתב: "כי שם 'אהיה' מורה על שהוייתו סבה והתחלה לנמצאים... שהוא סבה וקיום לכל הנמצאים בכל הזמנים, ובזה הוא התחלה וסבה בשלימות". והרי עיקר האילן הוא התחלת האילן [ח"א לסוטה מה: (ב, פב.) "כי העיקר של אילן הוא התחלה אל האילן, והוא באמצע אילן, ומוציא ענפים לכל צד, הרי כי האמצע יותר ראוי להתחלה"], ולכך היות הקב"ה "עיקר הכל ונותן קיום לכל הנמצאים" מחייבת שהקב"ה הוא ההתחלה.

(58) לשונו למעלה [לאחר ציון 14]: "לפיכך הוא בלשון מדבר בעדו, כי המדבר בעדו אל זולתו נגלה אליו, לכך זהו השם שהוא באל"ף המדבר בעדו, מורה על שהוא נמצא

ונגלה אל הנמצאים". נמצא שמבאר כאן שני הסברים מדוע שם "אהיה" פותח באות אל"ף: (א) "כי האל"ף הוא התחלה". (ב) "בא בלשון מדבר בעדו, שכל מדבר בעדו מורה על שהוא נגלה לזולתו". ולכאורה אלו שני טעמים שונים, כי ההסבר הראשון עוסק ב"התחלה", וההסבר השני עוסק ב"נגלה". אך זהו דוחק מבואר שיזכיר בנשימה אחת שני טעמים שונים. ועוד יש להעיר, מדוע למעלה [מציון 13 ואילך] לא ציין נקודה זו, ורק כתב שאות אל"ף [בשם "אהיה"] מורה על "המדבר בעדו... על שהוא נמצא ונגלה אל הנמצאים", ולא הזכיר כלום אודות שהאות אל"ף היא התחלה, כפי שכתב כאן. ובאמת בכת"י [תכג:] כתב שני הטעמים הללו בנפרד, וז"ל: "כי העיקר נותן קיום אל הכל, ובשביל כך התחלת השם הזה בא' [ומשמע שכוונתו שהאל"ף מורה על ההתחלה. ומאריך טובא לבאר הכפילות של "אהיה אשר אהיה"]... וכאשר תבין עוד תמצא כי שם 'אהיה' הוא בא' המדבר בעדו, והמדבר בעדו נגלה למי שהוא מדבר". הרי שאלו שני הסברים שונים, ולא כדבריו כאן שכתבם בחדא מחתא. ויל"ע בזה. וראה להלן סוף הערה 60 בישוב שאלות אלו.

(59) לשונו בדרשת שבת הגדול [ריא:]: "לכך השם הזה ביו"ד בראש התיבה, כי היו"ד המשמשת בראש התיבה כמו 'יאמר', 'ישמור', מורים על נסתר, כי הוא יתברך נבדל מכל... כי כמו שהיו"ד בראש התיבה משמש לנסתר, כך האל"ף משמש אל מדבר בעדו. והמדבר בעדו נמצא אל אשר מדבר אליו, כי השם הקדוש הזה על לשון פעל, והוא נגלה מצד פעולותיו, כשם שהוא נסתר מצד עצמו. ולכן היו"ד בראש התיבה של שם המיוחד, והאל"ף מדבר בעדו בשם 'אהיה', כי הוא יתברך נגלה מצד פעולותיו". **וצרף לכאן** דברי הרשב"א בתשובותיו [ח"ה סימן נב], שכתב בזה"ל: "עוד שאלת, למה נתקן נוסח הברכה, מחצה נמצא ["ברוך אתה"], ומחצה נסתר ["אשר קדשנו"]. תשובה, דע דיש לבעלי החכמה סוד נשגב, ואין לנו כאן עסק בנסתרות. ואמנם יש טעם נגלה גדול התועלת במה שתקנו נוסח הברכות כן, רצה לומר בנגלה ובנסתר. לפי שכבר ידעת דשני יסודות יש שעליהם נבנה הכל; האחד, לדעת שהוא יתברך מחויב המציאות, ושאין ספק בזה כלל, כמו שנתבאר ונתפרסם המופת עליו ביאור רב. והב', שאין אמתתו יתברך מושגת כי אם לעצמו יתברך לבד. והוא במציאותו נגלה לכל, ובאמתת מהותו נסתר ונעלם מהכל. וכדי לקבוע שתי הפנות האלה בנפשותינו קבעו הנוסח בנגלה ונסתר; 'ברוך אתה', כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם... שהוא מדבר עמו פנים אל פנים. וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא יתברך נמצא כמציאות שאר הנמצאים, ושיש יחס בין מציאותו למציאותם, קבעו 'אשר קדשנו', לקבוע בנפשותינו שאע"פ שהוא מפורסם, מהות מציאותו נעלם ונסתר,

שאי אפשר לדבר בו רק בנסתר, ברוך הוא". ועל כך ישראל קדושים מזמרים "דימו אותך ולא כפי ישך, וישווך לפי מעשיך". והפחד יצחק, פסח, מאמר עט אות ו, כתב: "ידועה היא תשובתו של הרשב"א, שפירשה לנו את הסתירה בבנינן של ברכת המצוות. דברכות המצוות התחלתן היא בלשון נוכח 'ברוך אתה', וסיומן בלשון נסתר 'אשר קדשנו'. ובביאור הדבר כתב הרשב"א, שמטבע זו של ברכות באה היא לגלות את הנהגתו של מלך הכבוד, שהוא נסתר מצד עצמותו, ונגלה מצד פעולותיו; 'ברוך אתה' הוא בבחינת גילוי רצונו ופעולותיו. 'אשר קדשנו' הוא בבחינת הנסתר מצד עצמותו". ורבי יהודה הלוי כתב ב"אופן" בזה"ל: "י-ה, אנה אמצאך, מקומך נעלה ונעלם. ואנה לא אמצאך, כבודך מלא עולם". ובחובת הלבבות שער היחוד, פ"י כתב: "אלקי, אנה אמצאך, אך אנה לא אמצאך. נסתרת ולא תראה, והכל ממך מלא" [הובא למעלה בהקדמה הראשונה הערה 72, והקדמה שניה הערה 116]. **ובגו"א שמות** פ"ג אות ט [נב.] כתב: "כי כמו שהשם הראשון שם 'אהיה' המורה על שהוא הנמצא ומצוי לכל הנמצאים, כן שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא. ובשביל כך שם הראשון יש בו הצטרפות אל הנמצאות, כי נקרא בשביל זה 'אהיה' באל"ף המדבר, כי המדבר לזולתו נגלה אליו. ורוצה לומר כי אני שהוייתי המצוי לכל. ושם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו. ושם הזה הוא באות היו"ד, מפני כי מורה על נסתר, שהוא נסתר ונבדל מן הנמצאות, והראשון בשם אל"ף שהוא מורה על המדבר, שהוא נגלה לנמצאות. ודברים גדולים יש לך להבין בזה, כי מפני זה הוא אומר בשם הזה 'זה שמי', רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד. ושם 'אהיה' מפני כי הוא מצטרף אל המציאות, אין זה שמו המיוחד. ודברים אלו גדולים ונפלאים".

(60) מה שכתב ששם "אהיה" מצטרף לנמצאים, לעומת שם הויה, ניתן להוכיח זאת מהא דאסור להגות שם הויה באותיותיו [סנהדרין צ.], אך מותר להגות שם "אהיה" [שו"ת הרדב"ז ח"ד סימן שני אלפים קכא (עמוד יג.)]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשכח.] כתב: "כי השם המיוחד הוא נבדל מכל הנמצאים בעולם הזה, שהם גשמיים. ואף כי הוא נכתב בשם הויה, לא נקרא כך [פסחים נ.], כי הכתיבה מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם, והכתיבה נבדל מן האדם". והואיל ומותר להגות שם "אהיה", ו"הקריאה הוא אל האדם", מוכח מכך ששם "אהיה" מצטרף לנמצאים, לעומת שם הויה הנאסר בהגוי. **והנה אף** שאין לנו עסק בנסתרות, מ"מ בהשקפה ראשונה ישנו

חידוש גדול מאוד בדברים אלו. כי לכאורה אין דברים אלו עולים בקנה אחד עם מה שמפורסם וידוע מפי ספרים וסופרים ששם "אהיה" הוא עליון ונסתר יותר משם הויה, כי שם "אהיה" שרשו בספירת כתר, ואילו שם הויה שרשו בספירת תפארת. ונביא כאן כמה מקורות להורות כן; בזוה"ק [ח"ג יא.] אמרו "שם 'אהיה' כללא וסתימא דקדמיתא, ודא הוא כתרא עלאה, רישא דכל רישין, שמיה סתים ולא אתגליא ואתמר". ובתיקוני זהר תיקון ע [קלא:] אמרו "'אהיה' הא איהו רזא דעשר אתוון מעילא לתתא, האי איהו כתר בריש כלהו שמהן". ובספר שערי אורה [שער השלישי והרביעי (עמוד שכז בהוצאת בית שער)] כתב: "חנה בהתכוונה בתפילתה עלתה למעלה למעלה עד המקום הנקרא מזל, והוא סוד שבכתוב [ש"א א, י] 'והיא מרת נפש ותתפלל על ה''. לא אמר הכתוב 'ותתפלל אל יהו"ה', אלא 'על יהו"ה'. כבר ידעת כי שלשה שמות הם; למטה אדנ"י, באמצע יהו"ה, למעלה אהיה, שהוא הכתר, ובו תלוי המזל שממנו נמשכים הבנים. וזהו סוד 'ותתפלל על יהו"ה', על יהו"ה ממש, שהוא 'אהיה' העומד למעלה משם יהו"ה, כי עלתה בתפילתה עד שם 'אהיה', ומשם הפיקה רצונה בדבר זה". ושם [בתחילת שער י] כתב: "השער העשירי - הספירה הראשונה... השם העשירי משמות הקודש נקרא 'אהיה'. זהו השם העולה בראש הכתר, שאין בו ידיעה לזולתו, הוא השם המסתתר בשפריר חביון... וכבר ביארנו בשער הראשון היאך שם הויה הוא עומד באמצע שני השמות שהם אהי"ה אדנ"י, ושם אדנ"י הוא אוצר לקבל כל מיני השפע הבאים משניהם. והנני מבאר; דע כי בהיות שם אהי"ה למעלה בעולם הרחמים, ובהיות שם יהו"ה באמצע בעולם המשפט, ובהיות שם אדנ"י למטה בעולם גמר דין". לאמר שספירת תפארת, הנקראת הויה, היא באמצע הספירות, כי בקו האמצעי היא נמצאת בין שם "אהיה" שבכתר, לבין שם אדנות שבמלכות. **והמגיד מישרים** [פרשת בראשית (ד"ה אור ליום ג' ו' לניסן)] כתב: "ועוד דאחזי דת"ת [תפארת] עדיפא מכתר, דהא שמא דהויה, דאיהו שמא דת"ת, לית ליה רשות למיקרי ליה כמו שהוא נכתב, ושמא דאהי"ה, דאיהו שמא דכתר, אית רשות למיקרי ליה בכתיבתו, וא"כ אמאי, הוי כתר לעילא מן הת"ת" [עיי"ש בתשובתו]. והמשך חכמה [שמות ג, יד] כתב: "מעודי נתקשתי, ומצאתי במגיד מישרים, אם שם 'אהיה' הוא כתר, למה מותר להגות, ושם הויה אסור. ונראה פשוט, כי קצת השגה יש מחכמה... אם כי השגה גמורה אי אפשר אף לנברא יותר שלם... ושם הויה רמוז כתר בקוצו דיו"ד. ולכך הוא שם שקרא לו אדם כמו שאמרו [ב"ר יז, ה], והוא שלימות ותכלית השגת הנבראים להיות כהשגת אדם קודם החטא שקרא שמות. לכן אסור הוא להגות, כי השגת הנבראים בהשם יתברך אינו על שלימות האמיתי כפי מה

שהוא... אבל שם 'אהיה' הוא מה שאנו משיגים ומבינים כי השם יתברך מכיר את עצמותו בתכלית השלמות, וזה דבר השם יתברך לעצמו כביכול 'אהיה', זה ההשגה מבינים הנבראים השלמים על צד השלימות, לכן מותר להגות". ובודאי לפי זה דברי המהר"ל כאן ובשאר ספריו שמבאר ששם "אהיה" מצטרף לנמצאים לעומת שם הויה, אינם מובנים. **אמנם** בספר עסיס רמונים שער השמות פ"ב, הקשה גם כן את הקושיא הנ"ל [מדוע שם "אהיה" נהגה, לעומת שם הויה], ותירוצו שם נראה כמפתח להבנת דברי המהר"ל, וז"ל: "מדוע יכולין אנו להגות שם 'אהיה' הרומז לכתר, יותר משם בן ד' הרומז לת"ת, שהרי בודאי מעלת הכתר גדולה על מעלת הת"ת... ויש לומר, כי שם 'אהיה' אינו מורה על שום פעולה ומדה, כי אם על הוראות ההעלם, כלומר הא אנא קאים למהוי ולהתגלות, אבל אינו מורה על גילוי שום דבר, ולפיכך מותר להגות אותו, כי הוא מורה העלמו וסבת רוממותו. כי עם היות שנאמר ספירת כתר, אינו מפני שיש בו השגה כלל, אלא מפני שעתיד להתגלות בחכמה ובינה. וכן פירשו הגאונים כי לשון 'כתר' רצה לומר המתן, מלשון [איוב לו, ב] 'כתר לי זעיר'. כלומר אל תעמיק בו, שאין השגה בו, והשגתו בשאר הספירות. ולכן אין מזכירין אותו בשום ברכה, כי משה לא גילה אותו לזקנים. אבל שם בן ד' אם היה נהגה באותיות, היה מראה כי האצילות יהיה מושג, וזה אינו ראוי". ומקור דבריו הוא בזוה"ק [ח"ג יא.], שאמרו שם "רבי אלעזר אמר, כלהו עשרה שמהן כתיבי, ואנן תנינן. קדמאה 'אהיה' דא סתימא עלאה, כמאן דאמר אנא מאן דאנא, ולא אתיידע מאן הוא. לבתר 'אשר אהיה', אנא דזמין לאתגליא באינון כתרין אחרנין, דהא בקדמיתא סתים, ולבתר שרי לאתגליא, עד דמטי לגלוייא דשמא קדישא" [ובפירוש הסולם שם (אות קסו) כתב: "רבי אלעזר אמר, כל עשרת השמות כתובים בתורה, ואנו למדנו, אשר שם הראשון הוא 'אהיה', הוא סתום העליון, כמי שאמר אני מי שאני, ולא נודע מי הוא, והיא כתר. ואחר כך כתוב 'אשר אהיה', שהוא חכמה, שפירשו שאני עתיד להתגלות באלו כתרים האחרים, כי בתחלה הוא סתום, דהיינו בכתר, ואחר כך מתחיל להתגלות, דהיינו בחכמה ובבינה, עד שמגיע לגילוי השם הקדוש, בתפארת"]. נמצא ששם "אהיה" אינו מורה על שום השגה בו יתברך, אלא מורה שרצון הקב"ה הוא להתגלה בספירות האחרות [ונראה שזהו הביאור לתשובת המגיד מישרים בפרשת בראשית, עיי"ש]. לכך דעת המהר"ל היא ששם "אהיה" מורה על הצטרפות לנמצאים, לא מחמת "באשר הוא שם", דזה אינו, אלא מחמת שהוא מורה על הרצון להתגלות לנמצאים בהמשך ההשתלשלות, בבחינת "בשעה שברא הקב"ה את העולם, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים" [תנחומא נשא, אות טז]. ובתניא קונטרס אחרון כתב: "כי

זהו תכלית ההשתלשלות שירד העליון למטה, ויהיה לו דירה בתחתונים". ואף על פי שהגילוי נאמר בתיבות "אהיה אשר אהיה", ולא ב"אהיה" לחוד, מ"מ השם המלא של "אהיה" הוא כל שלש התיבות האלו ["אהיה אשר אהיה"], שזהו שם אחד, שהרי נאמר [שמות ג, יד] "ויאמר אלקים אל משה אהיה אשר אהיה וגו'", ותרגם אונקלוס [שם] "ואמר יי למשה אהיה אשר אהיה", ולא תרגם "אהיה די אהיה", כי כידוע אונקלוס אינו מתרגם את השמות הקדושים, ולכך לא תרגם את תיבת "אשר", שבדרך כלל מתרגמו "די" [כגון, שם פסוק ט נאמר "את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם", ותרגם אונקלוס "ית דוחקא די מצרא דחיקן להון"]. וזה מורה באצבע שכל שלש התיבות "אהיה אשר אהיה" הן שם אחד [הובא בחבצלת השרון שמות עמוד מד בשם מו"ר שליט"א בשם מרן הגרי"ז זצ"ל, וכן כתב בתשובה מאהבה ח"ב סימן ריט בשם הנודע ביהודה]. ובגמרא אמרו [שבועות לה.] "יש שמות שנמחקין, ויש שמות שאין נמחקין. אלו הן שמות שאין נמחקין; כגון אל, אלקיך, אלקים, אלקיכם, אהיה אשר אהיה, וכו'". הרי שלא הזכירו "אהיה" בלבד, אלא "אהיה אשר אהיה". **והשתא דאתינן להכי**, נראה שכוונת המהר"ל בדברים אלו היא דוקא לחבר את שם "אהיה" לספירת כתר, וזהו שרמז כאן [לאחר ציון 54] "וכאשר תעמיק בדברים אלו תמצא דברים נפלאים מאוד". וחבור זה נעשה על ידי שציין כאן ששם "אהיה" מתחיל באות אל"ף משום ש"האל"ף הוא התחלה" [דבר שלא ציין למעלה (לאחר ציון 16)]. כי כידוע אות אל"ף מורה על כתר [לשון רבינו בחיי (בראשית א, ב) "כלפי אל"ף שהוא הכתר". ובפרדס רמונים שער כז פ"ג כתב: "כי א' רומז לכתר עליון, שנקרא אל"ף, והוא פלא, מלשון 'כי יפלא' (דברים יז, ח), שהוא נעלם ונסתר מעין כל"]. והרצון הראשוני [שעליו מורה כתר] הוא שבהמשך ההשתלשלות יהיה גלוי לנמצאים. וזהו הצירוף של שני הטעמים שכתב למעלה [לאחר ציון 56] ששם "אהיה" מתחיל באות אל"ף משום ש"האל"ף הוא התחלה, ובא בלשון מדבר בעדו, שכל מדבר בעדו מורה על שהוא נגלה לזולתו". דלכאורה נראה שאלו שני טעמים שונים [התחלה, וגילוי]. אך מעתה ברי הוא ששני הטעמים האלו משתלבים להדדי, כי האל"ף מורה שבהתחלה נמצא הרצון להתגלות בהמשך ההשתלשלות. ומיושבות הקושיות שהוזכרו למעלה [הערה 58]. והדברים נפלאים [נעזרתי בזה על ידי בני המופלג הרב יחזקאל שליט"א]. וראה בסמוך הערה 67.

(61) אהיה.

(62) הויה.

(63) לשונו בכת"י [תכד:]: "כי בזה השם ["אהיה"] אשר הוא עיקר הכל, נותן קיום לנמצאים בעת צרה, נגלה להם בזה ומצטרף להם בעת צרה. אבל שם הויה... הוא השלמת הכל, ובו עומד הכל. וחילוק גדול יש בין מה שאמרנו כי בשם 'אהיה' נותן קיום לנמצאים, ובין מה שאמרנו כי [ב]שם הויה בו עומד הכל. כי הקיום אשר נותן רצה לומר שהוא משפיע הקיום לנמצאים, אבל בשם הויה עומד הכל".

(64) "שהוא יתברך צורת כל הנמצאים" [לשונו בסמוך לפני ציון 67]. ובתפארת ישראל ס"פ יב [קצז.] כתב: "השם יתברך... הוא צורה אחרונה אל הכל, ומשלים הכל". ומקור הבטוי הוא המו"נ [ח"א פס"ט], שכתב: "במציאות הבורא הכל נמצא, והוא מתמיד עמידתו בענין אשר יכונה ב'שפע'... ואילו היה אפשר העדר הבורא, היה נעדר המציאות כולו, ותבטל מהות הסיבות הרחוקות ממנו, והמסובבות האחרונות, ומה שביניהן. אם כן, הוא לו כדמות הצורה לדבר... ובצורה תתקים אמיתתו ומהותו, כן יחס האלוה לעולם. ובזה הצד נאמר בו שהוא 'הצורה האחרונה'... כלומר, שהוא אשר מציאות כל צורה בעולם וקיומה נסמך באחרונה אליו, ובו קיומה, כמו שהדברים בעלי הצורות מתקיימים בצורתם. ומפני זה הענין נקרא בלשוננו 'חי העולם', ענינו שהוא חיי העולם". ואודות שהצורה היא קיום הדבר, כן כתב בנתיב התורה פי"א [תסח:], וז"ל: "התלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם, שתתן לו הצורה קיום, כי הצורה נותן הקיום" [ראה למעלה פי"ד הערה 48 שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה]. ואמרו חכמים [פסחים קיח.] "הקב"ה יושב ברומו של עולם, ומחלק מזונות לכל בריה... קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה, דאילו בגאולה כתיב [בראשית מח, טז] 'המלאך הגואל אותי מכל רע', מלאך בעלמא. ואילו במזונות כתיב [שם פסוק טו] 'האלקים הרועה אותי'". ובח"א לכתובות סז: [א, קנד.] כתב: "דבר זה ענין מופלג בחכמה, והוא למעלת המזון... ומפני שהוא יתברך צורה אחרונה אל כל העולם, ומשפט הצורה שהוא מקיים הכל, לכך הפרנסה, שהוא קיום הכל, הוא מן השם יתברך במה שהוא יתברך צורה אחרונה אל הכל. והבן מה שאמר שהקב"ה יושב ברומו של עולם... מצד שהוא יתברך נבדל מהכל, אמר ש'יושב ברומו של עולם', כי במה שהוא אחד הוא ברומו של עולם, אין משתתף עמו שום נמצא, והוא נבדל מהכל, ובזה הוא מקיים הנמצאים, ונותן להם פרנסתם, הוא קיומם... והבן כי כתיב [תהלים קמה, טז] 'פותח את ידיך', והוה ליה לכתוב 'תפתח את ידיך'. רק כתיב לשון נסתר, כי בא המזון מצד שהוא יתברך נבדל מהכל, כמו שאמר שהוא 'יושב ברומו של עולם'" [הובא בחלקו למעלה הקדמה ראשונה הערה 83].

(65) לשונו למעלה פ"ח [שפ:]: "ומפני כי המספר עולה עד עשרה, שהרי אחר עשרה יחזור למנות אחד, דהיינו 'אחד עשר', אם כן אין מספר יותר מעשרה. והטעם בזה לפי שכל דבר בעולם יתחלק לתשעה, לפי שכל דבר אשר אפשר בו חלוק, יש בו ראש ואמצע וסוף, ולדבר זה יתחלק, ודבר זה ידוע. ובענין זה תמצא בו ט' חלקים לכל צד, שכאשר תניח דבר שיש בו חלוקה בכל צד. לא כמו הקו, אשר אין בו חלוקה רק באורך, ולא ברוחב. אבל דבר שיש בו חלוקה באורך וברוחב, עולה מספרו ט'. ומזה נדע שכל מספר לא יעלה יותר רק עד ט', שכל זמן שאין במספר יותר מט', נקראים 'חלקים', שכל אחד ואחד מחולק לעצמו, שהרי יש לכל אחד ואחד צד בפני עצמו, ולכך הם חלקים. אבל כאשר יש עוד אחד, ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". ובאור חדש פ"ג [תשד:] כתב: "כי עשרה מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר עשרה חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם עשרה נשלם המספר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנה:] כתב: "אמר [שם] 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום שנקרא מספר עשרה 'עדה' [סנהדרין ב.], ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה, מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה... כיון שעשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה. ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים... כי שם 'עדה' בא על הכלל, ואין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון. ודבר זה נמצא במספר עשרה, כי אחר שנים יש להוסיף עליהם למנות שלשה, ארבע, וכן עד עשרה. אבל בעשרה יש משפט הכלל, שאין כאן תוספות. וכאשר אתה מוסיף עליו במספר, צריך למנות אחד עשר, שנים עשר, ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות 'אחד'". ושם מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם פ"ה מ"ב [מח., נ.], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות פ"ג [ב, קח.], ועוד [הובא למעלה פ"ח הערה 82, פי"ח הערה 13, פי"ט הערה 71, ולהלן פל"ד הערות 113, 114].

(66) היה נראה לכאורה שכוונתו לומר שהשורש עצמו אית ביה תרתי; הוא נותן קיום לאילן, והוא צורת האילן. אך כד תדייק בלשונו תראה שפתח בשורש וסיים בעיקר, שכתב: "דמיון זה **שורש** האילן נותן קיום האילן, והוא צורת האילן, שבלא **העיקר** אין עליו שם 'אילן'". הרי שהשורש הוא התחלת האילן, והעיקר הוא צורת האילן. וכיחס השורש לעיקר כתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקטו:] שזהו היחס בין אברהם ליעקב, וז"ל: "כי אברהם הוא התחלה, ויעקב הוא עיקר, והכל הוא טפל אליו. משל זה, האילן יש לו התחלה, הוא השורש, אשר ממנו התפשט כלל האילן. וכך אברהם הוא התחלה אל העולם. אבל יעקב הוא דומה אל גוף האילן, אשר ממנו מתפשטים הענפים, שהם חלקי האילן לכל צד. הרי כי אברהם הוא התחלה, ויעקב הוא גוף האילן". אמנם לפעמים משוה בין השורש לעיקר, וכמובא למעלה פ"ט הערה 33.

(67) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תלט:]: "כי השם יתברך צורת הנמצאים, ושלימותם על ידי בית המקדש, וכאשר חרב בית המקדש לא היה כמו שהיה בראשונה, ודבר זה נחשב הפסד המציאות" [הובא למעלה פכ"ג הערות 97, 137].

(68) אודות שהכל עומד בה' כפי שהאילן עומד בעיקר שלו, כן כתב בח"א למכות יב. [ד, ב:] לגבי גלות של הרוצח בשוגג, וז"ל: "אמרה תורה שיגלה אל עיר מקלטו [במדבר לה, יא], כי הוא צריך קליטה אחר שנטה אל הקציצה וההפרדה, צריך הוא אל קליטה. והשם יתברך הוא שקולט את הכל, במה שהוא יתברך העיקר אשר הכל עומד בו, כמו שכל האילן עומד בעיקר שלו, והעיקר קולטו. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי הוא יתברך העיקר שקולט הכל".

(69) דע, שכדברים האלו ממש [ששם "אהיה" הוא כמו שורש האילן, ושם הויה הוא כמו גוף ועיקר האילן] כתבו גם בעלי הקבלה. וכגון, בהקדמה לספר שערי אורה [עמוד ד בהוצאת בית שער] כתב: "דע, כי כל שמותיו הקדושים הנזכרים בתורה, כולם תלוים בשם בן ד', שהוא יהו"ה. ואם תאמר, והלא שם 'אהיה' הוא העיקר והמקור. דע, כי שם בן ד' אותיות הוא כדמיון גוף האילן, ושם 'אהיה' הוא עיקר האילן זה, וממנו ישתרשו שרשים ויתפשטו ענפים לכל צד וצד, ושאר כל השמות הקודש כולם בדמיון ענפים וסנסנים נמשכים מגוף האילן, וכל אחד מהענפים עושה פרי למינהו". ובפרדס רמונים [שער כ פ"א] הביא את דברי בעל השערי אורה, וכתב עליהם: "פירוש דבריו, כי כל שמות שאינם נמחקים הם תלוים בשם בן ד', וממנו מתפשטים וממנו יונקים. והקשה לפי דבריו, כי למה לא יהיו תלוים בשם 'אהיה', שהוא בכתר, שהוא העיקר והשורש, כמו שהם תלוים בשם בן ד', שאינו כל כך, שהוא בתפארת. ועל פי שאלתו זאת תירץ

תירוץ נאה; כי שם 'אהיה' הוא עיקר האילן ושרשו, ושם יהו"ה הוא גוף האילן. והנה לפי דרך זה הענפים מתפשטים מן הגוף, לא מן העיקר, כנודע. כי הכתר הוא העיקר, ומרוב העלמו אין הענפים מתפשטים ממנו. והתפארת הוא הגוף, אשר משם מתפשטים הענפים. וכן 'תפארת' מלשון 'פארות', פירוש ענפים. וכן השש קצוות מסתעפים ממנו". ודברים אלו הובאו בשל"ה, תולדות האדם, בית ה', שהוסיף בזה דברים.

(70) בא לענות תשובה נוספת על השאלה שפתח עמה למעלה את הפרק, וז"ל: "'ויאמר משה הנה אנכי בא וגו' מה שמו מה אומר אליהם' [שמות ג, יג]. מאוד יש לתמוה מה שאלה היא זאת שישאלו ישראל 'מה שמו' של הקב"ה, שאין ספק כי ידעו שמו... ואיך לא ידעו ישראל השם אשר היה מורגל בפי האבות". ולמעלה [לאחר ציון 4] תירץ ששאלת ישראל היא אינה כמשמעותה מהו השם, אלא "מה שמו המורה על הגאולה... איזה מן שמותיו מורה על הגאולה". ומעתה יבאר שאכן שאלת ישראל היא כמשמעותה, ואע"פ שידעו את השם מהאבות, אך לא ידעו ענין השם, וכמו שמבאר והולך.

(71) "שם בן ארבע אותיות - קריאתו וכתיבתו ופירושו חכמים מוסרין אותו כו'" [רש"י שם]. וראה הערה הבאה.

(72) לשון המהרש"א [קידושין עא.]: "רצה לומר דודאי קריאתו וכתיבתו הכל יודעין בו, ואין צריך מסירת חכמים, אבל פירושו של הכתיבה והקריאה וכונתו אין כל אדם יודע, אלא על ידי קבלה ומסירת חכמים... אבל כפשטיה קריאה וכתיבה לא שייך דרשה, דהכל יודעין בו". וכן מבואר ברש"י שם [הובא בהערה הקודמת]. ובדר"ח פ"ג הערה 1280 נתבאר שבתושב"כ לא צריך קבלה מרב, אלא יכול ללומדה מן הכתוב לפניו. וכן מבואר להדיא בגמרא [קידושין סו.] שלימוד תושב"כ אינו מזקיק חכמי התורה. ובגו"א דברים פ"ד אות ח [עז.] כתב: "לפי שאפשר תורה שבכתב, אחר שהיא כתובה, ללמוד אותה מעצמו". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפ:] ביאר שזו אחת מהסבות שהתורה שבע"פ לא נכתבה, וכלשונו: "כי אין ראוי שיהיו דברי תורה, שהם דברי חכמה, ביד כסיל, שכל אחד יאמר אני כמותך... ואם היה נכתב הכל בתורה במפורש, לא היה ניכר עשיר בחכמה לפני דל בחכמה, והיה זה מביא לידי מחלוקת גדול... כמו שהוא בזמננו זה שכל אחד ידמה שהוא חכם ורב מופלג, בשביל שיאמר שגם הוא יכול לקרות בספרים, והוא הגורם לכמה דברים, אין ראוי לכתוב מזה".

(73) למעלה לאחר ציונים 13, 39, 52. וראה להלן ציון 99.

(74) "כי בזה השם שהוא 'אהיה' יהיה אתם להציל אותם, ואין השם הזה שם של גאולה, רק להושיע אותם בעת צרה" [לשונו לאחר ציון 39]. ו"שם 'אהיה' המורה על שהוא יתברך נמצא להם להושיע אותם שלא יהיו נאבדים" [לשונו למעלה לאחר ציון 52].

(75) "כי השם הוא שם המיוחד, נקרא 'שם העצם', וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו... וזה ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו נתלה בדבר" [לשונו למעלה לאחר ציון 40].

(76) למעלה [לאחר ציון 4] כתב טעם אחר מדוע ישראל יצפו ממשה שידע את שמו יתברך, שכתב: "כי יאמרו ישראל אתה בא לגאול אותנו, תאמר לנו מה שמו המורה על הגאולה, שאין ספק אחר שאתה בא לגאול אותנו, צריך אתה לדעת איך הגאולה מסודרת מאתו יתברך". אך כאן לא היה יכול לחזור ולומר כן, כי כאן מבאר שישראל ישאלו את משה בכלליות מהו שם ה', ולא שישאלו בפרט "מה שמו המורה על הגאולה". לעומת זאת למעלה ביאר שישראל ישאלוהו במיוחד ובמסוים על שם הגאולה דייקא. לכך למעלה ביאר את ההכרח שמשה ידע את שם הגאולה משום שזה קשור לעצם שליחותו "שאתה בא לגאול אותנו" [כמבואר למעלה הערה 9], אך כאן ההכרח הוא משום "שאתה מתנבא בשם ה', ראוי לך שתדע סוד שמו", וכמו שמבאר והולך.

(77) אודות שמי שאינו יודע את השם אין הקב"ה קרוב אליו, כן אמרו בזוה"ק [ח"ג קפג:] "כל מאן דבעי לאתערא מלין דלעילא, בין בעובדא בין במלה, אי ההוא עובדא או ההוא מלה לא אתעביד כדקא יאות, לא אתער מידי. כל בני עלמא אזלין לבי כנישתא לאתערא מלה דלעילא, אבל זעירין אינון דידעין לאתערא, וקודשא בריך הוא קריב לכלא דידעי למקרי ליה, ולאתערא מלה כדקא יאות, אבל אי לא ידעי למקרי ליה, לאו איהו קריב, דכתיב [תהלים קמה, יח] 'קרוב ה' לכל קוראיו וגו'', מאי 'באמת' [שם], דידעי לאתערא מלה דקשוט כדקא יאות... זכאין אינון צדיקייא דידעי למקרי למאריהון כדקא יאות". ובילקו"ש [ח"ב תתמג] אמרו "מפני מה ישראל מתפללין בעולם הזה ואינן נענין, על ידי שאינם יודעין שם המפורש. אבל לעתיד הקב"ה מודיעם, שנאמר [ישעיה נב, ו] 'לכן ידע עמי שמי וגו''. באותה שעה הם מתפללין ונענין, שנאמר [תהלים צא, טו] 'יקראני ואענהו'" [ראה למעלה הערה 36]. וכן נאמר [ישעיה סד, ו] "ואין קורא בשמך מתעורר להחזיק בך וגו'". ואודות שהיחס כלפי שמו יתברך הוא היחס כלפי ה' יתברך עצמו, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [סז:], וז"ל: "כמו שאין מי שירא ממלך בשר ודם נראה לפניו ונכנס אל ביתו, כי זה היה פריקת עול, כך הזכרת שמו יתעלה [בחנם], כי אין שמו יתברך כמו שם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד [מנחות

כט:]. ואם כן כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה" [ראה למעלה הערה 7]. ובספר הלשם, הקדמות ושערים, שער ד פרק ד, כתב: "הנה נתגלה להקרא בשמו הגדול, שהוא השם הויה ב"ה, ובכל השמות המסתעפים ממנו. וכמו שאמרו [שמו"ר ג, ו (יובא בסמוך)] 'לפי מעשי אני נקרא'. כי השמות הם עצמם עצם כל הכחות והפעולות". הרי האופן של הזכרת שמו יתברך מורה על יחס האדם כלפי ה' יתברך עצמו, הן לטוב והן למוטב.

(78) "כדכתיב [תהלים צא, טו] 'אשגבהו כי ידע שמי'" [הוספה בכת"י (תכד:)]. והמו"נ ח"ג פנ"א בהערה בסוף הפרק [מהדורת הגר"י קאפח עמוד תט] כתב: "כי סבת ההשגחה הגדולה זו באדם זה הוא 'כי בי חשק ואפלטהו אשגבהו כי ידע שמי' [תהלים צא, יד]. וכבר בארנו בפרקים שקדמו [ח"א פרקים סא-סג] כי ענין ידיעת השם היא השגתו". ומבואר מדבריו שרק המקורב לה' יכול להיות שליח ה'. ולכאורה חכמים לא אמרו כן, שאמרו במדרש [ויק"ר כב, ג] "בכל הקב"ה עושה שליחותו, אפילו על ידי נחש, אפילו על ידי צפרדע, ואפילו על ידי עקרב, ואפילו על ידי יתוש. טיטוס הרשע נכנס לבית קדשי הקדשים... התחיל מחרף ומגדף כלפי מעלה... אמר לו הקב"ה, רשע, חייך בבריה פחותה ממה שבראתי משׁשת ימי בראשית אני פורע ממך... זימן לו הקב"ה יתוש אחד, ונכנס לתוך חוטמו, והיה אוכל והולך עד שהגיע למוחו, התחיל מנקר את מוחו". ובשמו"ר י, א, אמרו "אמר להן הקב"ה... בכל אני עושה שליחותי, אפילו על ידי נחש, אפילו ע"י עקרב, ואפילו ע"י צפרדע. תדע לך שכן, שאלולי הצרעה, היאך היה הקב"ה פורע מן האמוריים. ואלולי הצפרדע, היאך היה פורע מן המצריים". ובילקו"ש ח"ב רמז תתכ אמרו: "מה היו עושין הצפרדעים, היו בוקעות ועולות לתוכן ואומרות אנו שלוחי המקום, והיו נבקעות מלפניהם". ובב"מ צג: אמרו במשנה "זאב אחד אינו אונס, שני זאבים אונס. רבי יהודה אומר, בשעת משלחת זאבים אף זאב אחד אונס", ופירש רש"י שם "בשעת משלחת זאבים - שחיה רעה משולחת בגזירת המלך, קופצת היא על אדם אחד". והראב"ד בהלכות תענית פ"ב ה"ט כתב: "אם היו נושכין וממיתין אפילו צרעין ויתושין וזבובים, כי כלם שלוחי המקום הם". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תה:] כתב: "כי על ידי הכל הקב"ה עושה שליחתו להיות נפרע מן הרשעים, ואלו נקראו 'שלוחי המקום'". הרי שהכל מסוגלים להיות שלוחי ה', ולאו דוקא הקרובים אליו. ודוחק לחלק בין שליחות של טובה, לבין שליחות של פרעון. **ואולי אפשר** לבאר זאת כי גאולת ישראל ממצרים יכולה להעשות רק על ידי שליח ששכינה מדברת מתוך גרונו, וכפי שהשריש הגרי"ז [שמות ג, יא-יב], וז"ל: "יציאת מצרים היתה צריכה להעשות ע"י הקב"ה בעצמו... לא

ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו... והקב"ה השיב לו על זה [שמות ג, יב] 'כי אהיה עמך', רצה לומר דבכל המעשים שתעשה אהיה אני עמך בזה, וכמו שאמרו חז"ל [ראה זוה"ק ח"ג רלב.] דשכינה היתה מדברת מתוך גרונו של משה... דבמצרים היו האותות והמופתים ע"י נבואה כזו של משה, משום שהיו צריכין להעשות ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, שתהא שכינה מדברת מתוך גרונו". לכך התנאי הנצרך להיות שליח ה' לגאול את ישראל ממצרים הוא שה' יהיה כל כך קרוב אליו עד ששכינה מדברת מתוך גרונו. וברי הוא שלשם כך בעי שהשליח ידע את שמו של הקב"ה. אם כן אין כוונת המהר"ל שהשליחות מצד עצמה מחייבת שהקב"ה יהיה קרוב לשליח, דזה אינו [וכמו שמוכח למעלה], אלא כוונתו היא שלשליחות זו של יציאת מצרים בעי קירבה זו. וכן מדויק מלשונו שכתב "אין הקב"ה קרוב לך שתהיה שליח ה' לגאול את ישראל", ולא סתם וכתב "שתהיה שליח ה'". מוכח מכך שלא עצם השליחות מחייב קרבת ה', אלא השליחות המיוחדת "לגאול את ישראל".

(79) פירוש - אע"פ שלפי מהלך זה שאלת משה "מה שמו" אינה מוגבלת ל"מה שמו המורה על הגאולה" [לשונו למעלה לפני ציון 5], אלא היא שאלה כללית "מה ענין שמו", ובפשטות לפי זה היה סגי שה' יאמר למשה רק שם הויה [כי זהו השם המיוחד], מ"מ ה' הודיע למשה שני שמות [אהיה והויה], כי אלו שני שמות נוגעים למצבם של ישראל בשעבוד מצרים, וכמו שביאר.

(80) נראה שזהו משפט מסכם לאו דוקא למהלך האחרון שכתב כאן, אלא לכל דבריו שביאר עד כה את שני השמות הקדושים.

(81) יסוד נפוץ מאוד בספריו, וראה למעלה פכ"ד הערה 24, שהובאו שם מקבילות רבות ליסוד זה. וכן הוא למעלה פ"ז הערה 89, פי"ז הערה 5, פי"ח הערה 105, פי"ט הערה 248, פרק זה הערה 8, ולהלן פל"ח הערה 75.

(82) לכאורה משמע מדבריו שרוצה להשוות ולחבר בין תיבת "אש" לתיבת "יבש", אך זהו דוחק מבואר. אלא כוונתו היא שתיבת "אש" מוסבת על מהותה של האש, שהאש היא דבר חם ויבש, ושם "אש" מוסב על דבר שהוא חום ויובש. וכן כתב להלן פנ"ב, וז"ל: "הפעולה דומה מתיחס אל הפעל, כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב כתב "טבע האש חם ויבש". והרשב"ץ [נכד הרמב"ן] בספרו מגן אבות ח"ב פ"א כתב: "כי הקרוב לשמים, מפני תנועת השמים מתחמם, כי כל תנועה מולדת חום... ולפי זה היה החלק הקרוב מהשמים חם בתכלית החום, ואין ביסודות יותר חם ממנו. וכל חום מופלג הוא מיבש,

על כן אותו חלק חם ויבש כמו האש אשר אצלנו. ועל כן קראו זה החלק 'אש', מפני שקיבל זה האיכות מהחום והיובש. ואף על פי שאין טבעו כטבע זה האש אשר אצלנו, כי זה האש הוא מהוה, והאש שאצלנו מפסיד". הרי השם "אש" ניתן לדבר שהוא חם ויבש, אף שהוא שונה מהאש בשאר דברים. ובאור חדש פ"ב [תק.] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות; נקרא 'אדם', וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. וכן כל שם ושם מורה על המהות" [הובא למעלה פכ"ד הערה 24]. וראה להלן פל"ו הערה 12.

(83) פירוש - הואיל ושמו של הדבר מורה על מהותו, מתחייב מכך שיש לבעל השם חלקים נוספים שאינם מצד מהות הדבר. וראה הערה הבאה.

(84) פירוש - כל שם שיש לבעל השם מורה על שני דברים; הדבר החיצוני שבו, והדבר המהותי שבו. ולמעלה פכ"ד [לאחר ציון 23] כתב: "השם מורה על המהות, שהיא הצורה... כי השם של אדם מורה על מהותו, שהיא הצורה". וכל ענין של "צורה" הוא ביחס לחומר שהיא צורה לו [כמבואר למעלה פי"ד הערה 59]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רצה:] כתב: "לכך כתר שם טוב הוא כנגד מהות האדם, כי השם בא על המהות המופשט מן הגשמי. כמו שאלו ג' כתרים [תורה, כהונה, ומלכות (אבות שם)], כל אחד נגד חלק אחד שבאדם, וכך כתר שם טוב הוא כנגד מהות האדם... כי אלו ג' הם כנגד האדם בחלקיו, וכתר שם טוב כנגד מהות האדם, כי השם בא על מהות המופשט". וקודם לכן שם פ"ג מי"ד [שנב.] כתב: "אין גשמות בכל השמות, כי השם בא על הדבר מופשט מן הגשמי, כמו שידוע מענין השם, המורה על המהות. ומאחר שהשם בא על המהות, אין כאן דבר גשמי". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:] כתב: "כי השם הוא על המהות, והמהות הוא מופשט מן הגשמי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תא.] כתב: "כי המהות הוא שכלי". הרי השם בא על המופשט מן הגשמי, לעומת החלקים הגשמיים שיש לבעל השם. וראה באור חדש פ"ב [תצט.] שהביא את המדרש [אסת"ר ו, ב] שהרשעים קודמין לשמן ["נבל שמו" (ש"א כה, כה)], לעומת הצדיקים ששמן קודם להם ["ושמו מרדכי" (אסתר ב, ה)], שדבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן שהמהות לחוד, והמציאות לחוד [ראה שם הערה 72 מה שהוקשה שם]. וכן להלן פמ"ד חילק בין המהות למציאות. נמצא שכל שם בא לגלות ולהורות באצבע על מהות הנסתרת של הדבר הנמצא לפניך. וראה למעלה פכ"ד הערה 25, והערה הבאה.

(85) פירוש - שילוב זה [של המופשט מהגשמי עם הגשמי] הוא הרכבה, כי כל הרכבה הוא חיבור בין שני דברים שונים. והואיל והקב"ה הוא פשוט בתכלית הפשיטות [כמו

שיבאר מיד], ולא שייכת אצלו שום הרכבה, לכך מן הנמנע שיהיה לו שם, שכל שם מורה על הרכבה. ולהלן פמ"ד כתב: "כי הוא יתברך מהותו ומציאותו אחד, לא כמו שהוא בכל הנמצאים". והכוזרי מאמר ד, כה כתב: "רמז מעט מסוד השם הנכבד יו"ד ה"א וא"ו ה"א, שהוא נאות לעצם האלקי המתאחד, אשר אין לו מהות, כי מהות הדבר זולת מציאות הדבר, והאלקים יתברך מציאותו היא מהותו... ובחר לבורא שם בדבור הגשמי באותיות הדקות ביותר, אשר הן כרוחות לשאר האותיות, והן הו"י". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכב:] כתב: "אינו ראוי למי שמקריב קרבן שיהיה בו מדת הגזל... וזה כי כל קרבן שהוא קרב לפני ה', אין ראוי שיהיה בו הגזל, כי כאשר גוזל מאחרים, הנה אינו ראוי להיות קרוב אל השם יתברך, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו, והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו". וראה למעלה פי"ז הערה 14, פ"כ הערה 88, להלן פכ"ו הערות 54, 58, ופכ"ט הערה 67.

(86) פירוש - כל שם מברר את עניינו של בעל השם, ובזה הוא גם נבדל מזולתו. ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "כי כל הדברים יש להם מקום, עד שנכנס המקום בגדר ובשם האדם, שהרי יאמר 'איש פלוני ממקום פלוני'. ולכך צריך לכתוב שם המקום בגט [גיטין לד:], שהמקום מברר מה שהוא". וכשם שהמקום "מברר מה שהוא", והמקום נכנס "בגדר ובשם האדם", כך השם עצמו "מברר מה שהוא", ובכך הוא נבדל מזולתו. ובדר"ח פ"ד מ"ד [פג:] כתב: "השם הוא מורה על המהות, כי השם הוא בא על מהות הדבר ועצמו, שבו הוא נבדל מזולתו". וראה הערה הבאה.

(87) לשון הכוזרי מאמר ד, כה: "הגדר מחובר מסוגו והבדלו של הדבר, ואין סוג והבדל לעלה הראשונה". ובספר העקרים, מאמר שני פרק ו, כתב: "כי הוא יתברך אין לו גדר, כי הגדר מחובר מסוג והבדל". ובמגן אבות לרשב"ץ חלק ראשון פ"ג כתב: "המחוייב המציאות לא יתואר כשהוא סוג או מין, לפי שכל אחד מאלו [סוג או מין] ישתתף עם זולתו בדבר, ויובדל ממנו בדבר אחר, אך [המחוייב מציאות] אינו מורכב שיהיה בו סוג והבדל... על כן, האל לא יגדר בו הגדר מורכב מסוג והבדל". והמו"נ ח"א פנ"ב כתב: "כי ה' לא יגדר" [ומקור הבטוי "סוג והבדל" הוא מהפילוסופים היוונים]. ופירוש "סוג והבדל" הוא שהדבר הנגדר משתוה לאחרים ["סוג"], אך גם נבדל מהם ["הבדל"]. וכן כתב הרמח"ל בספרו לשון למודים, לימוד ג, וז"ל: "הנה כל איש אשר יקרא לפניו נושא אחד, יוכל להבחין בו בחינות רבות ושונות, ואלו הן; בראשונה יבחין מהותו אשר יבדל בו משאר העצמים הנמצאים, ויבדילהו על ידי הגדר, כי הוא המודיע וכולל

המהות הזה... והנה הגדר הזה נבנה מן סוג והבדל. 'הסוג' הוא מה שישוה בו הנגדר עם דברים אחרים. וה'הבדל' הוא המבדילו מכל שאר הנמצאים. דרך משל, המליצה גדרנוה 'מלאכת דבר טוב ונעים'. 'מלאכת' הוא הסוג, כי דברים אחרים נמצא אשר יפול בהם שם זה. אך 'דבר טוב ונעים' הוא ההבדל הנופל רק בה, ולא באחרת". וכן כתב הרמח"ל בספרו "ספר ההגיון", פרק שנים עשר, וז"ל: "גדר הוא באור שלם של הדבר הנגדר... חלקי הגדר שנים; סוג והבדל. בסוג משתוה הנגדר לזולתו, ובהבדל [הוא] נבחן מכל זולתו. דרך משל; גדר האדם 'בעל חי מדבר'. 'בעל חי' [הוא] סוג שבו משתוה עם הבלתי מדברים. 'מדבר' הוא ההבדל שנבדל בו מהם". ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלז.] כתב: "בפרק ערבי פסחים [פסחים קיג:], ג' הקב"ה אוהבן... מי שאינו עומד על מדותיו... אין אל השם יתברך גדר, כי הגדר הוא מורכב מסוג והבדל, וכל דבר שהוא מורכב הוא בעל גשם, לכך כל אלו הם מדות הגשם... ומי שאינו מעמיד על מדותיו, הנה לאדם זה אין לו גדר, כי הדבר שיש לו גדר אינו יוצא מגדרו כלל, ולכך אינו יוצא ממדתו, רק עומד בגדרו. אבל מי שאינו עומד על מדותיו, אין לו גדר, והוא פשוט בלתי גשמי, ובזה יש לו דמיון אל השם יתברך, שאין לו גדר".

(88) לכך אין אצלו שום הרכבה, וכמבואר למעלה בהערה 85. ועוד אודות שאין לה' שום גדר, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [עד:], וז"ל: "הוא יתברך הויה פשוטה, לא יוגדר במה". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רה.] כתב: "הוא יתברך לא יוגדר כלל. ולפיכך אמרנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה". ובהמשך שם [רח.] כתב: "מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות... לא יוגדר בדבר מיוחד" [הובא למעלה פט"ז הערה 50]. ובנצח ישראל פי"ב [שי:] כתב: "הוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח', וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים, ואין להם גבהות".

(89) יביא הסבר שלישי מדוע פשיטותו של הקב"ה מפקיעה ממנו את השם. ובשני הסבריו הקודמים ביאר שהפשיטות עומדת כנגד אופן אחד של הרכבה [מהות ומציאות], וכנגד אופן אחר של הרכבה [סוג והבדל]. ומעתה יבאר שהפשיטות עומדת כנגד "ענין מיוחד", שהוא מאפיין מיוחד ומובהק לבעל השם.

(90) לשונו בתפארת ישראל פ"ג [נז:]: "ויראה ששמו מורה על הדבר העצמי לו, שהוא מיוחד בו האדם מכל". ובנצח ישראל פ"ה [פב:] כתב: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם, שהיו מיוחדים בפירוד ובחלוק" [הובא למעלה פכ"ד הערה 24]. ובפחד יצחק חנוכה, תחילת מאמר ה, כתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס

הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל". וראה להלן פכ"ט הערה 104, ופל"ז הערה 46. **דוגמה לדבר**; נאמר [אסתר ג, ח] "ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים וגו'". ובאור חדש פ"ג [תשב:] כתב: "ויש לשאול מה שאמר 'ישנו עם אחד', ולמה לא הזכיר שמם לומר 'ישנו עם יהודים'. ואין זה קשיא, כי אמר כי בשביל שהם מפוזרים ומפורדים אין ראוי להם שם מיוחד. כי כל אומה מפני שהם ביחד, יש לה השם. אבל אומה הזאת שהם מפורדים ומפוזרים, אין ראוי להם השם, שיש לכל אומה שם מיוחד". ופירושו, שאין לישראל מאפיין מיוחד, כי הם מפוזרים בין העמים, ואינם עומדים ומיוחדים לעצמם.

(91) אודות שאין חוץ לה' דבר, כן כתב להלן פמ"ז בביאור נס קריעת סוף, וז"ל: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים במה שהם הפכים אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד, רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם... ולפיכך אמרה רחב [יהושע ב, י] 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף וגו'', זכרה המופת הזה, כי זה בעצמו מורה כי בידו הכל ואין חוץ ממנו", ושם מאריך בזה עוד, ומבאר שענין זה הוא מיסודי הדת.

(92) לשונו למעלה בהקדמה שניה [סו.]: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות, אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו... ואם לא היה יודע הכל... היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו, כי לא יוגדר, ודבר זה ברור". ובהמשך שם [לאחר ציון 144] כתב: "אין אל השם יתברך גדר כלל שיוגדר, ואם אתה אומר שעצמותו שכל, הרי בזה אתה נותן לו גדר, לכך אין לומר שהוא יתברך מתיחד בדבר לומר עליו שהוא דבר זה מיוחד... ולפיכך סכלו האומרים שעצמותו שכל, אבל הוא יתברך לא תוכל לומר

עליו דבר מיוחד... אבל אנו אומרים שהוא יתברך הויה פשוטה, לא יוגדר במה... ואין אנו יודעים הוייתו ומהותו". ולמעלה פכ"ג [לאחר ציון 152] כתב: "ובשמות רבה [ב, ה], שאל גוי אחד את רבי יהושע בן קרחה, מה ראה הקב"ה לדבר עם משה מתוך הסנה. אמר ליה, אילו מתוך חרוב או שקמה כך היית שואל[ני]. אלא להוציאך חלק אי אפשר, ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה, אפילו סנה. ורצה לומר, כי אדרבא יותר מיוחד הסנה לגלוי השכינה, שהיא בכל מקום, וכאשר נגלה השכינה בסנה, מוכח שאין מקום מיוחד אל השכינה. אבל אם נגלה באילן חשוב, יש לחשוב שמציאות כבודו דוקא באילן חשוב זה. נמצא כי הסנה הוא דבר כולל ביותר, ואינו פרטי, ולכך ראוי שם גלוי שכינה. והבן זה ממה שאמר הכתוב [ישעיה נז, טו] 'את דכא ואת שפל רוח אשכון'". ובח"א לסוטה ה. [ב, לד.] כתב: "כי השם יתברך אשר הוא פשוט, והוא יתברך כולל הכל, ולא תוכל לומר שיש לו מעלה מיוחדת, רק כולל הכל". וראה להלן פל"ב הערה 78.

(93) אודות שהפשוט כולל את הכל, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רה.], וז"ל: "והוא יתברך לא יוגדר כלל, ולפיכך אמרנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה... כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומפני כך כולל הכל, כי זהו ענין הפשוט שלא יוגדר בדבר מיוחד, ומפני כך כולל כל הידיעות, ואין חוץ ממנו, ויודע הכל... ואמר 'לא יבין אלקי יעקב' [תהלים צד, ז], רוצה לומר כי הוא יתברך קדוש נבדל, שלכך נקרא 'אלקי יעקב', כמו שהתבאר כמה פעמים, כי היה לו ליעקב מדה זאת שהיה קדוש נבדל, כמו שכתוב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו קדוש יעקב'. ואיך מי שהוא נבדל והוא פשוט, שאין לו גדר כלל, לא יבין. כי מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, אי אפשר לומר עליו כך, כי אם כן לא היה פשוט, רק היה לו גדר, שיודע דבר זה ולא ידע דבר זה. אך מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, לא יאמר עליו שהוא יודע זה ואינו יודע הכל, רק הוא יודע הכל מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר בדבר מיוחד. ומה שהוא יודע כי דבר זה הוא כך, וכשנשתנה יודע שהוא בענין אחר, אין השנוי רק מצד המקבל, אבל אצל השם יתברך אין כאן שנוי, כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ומצד הזה יודע הכל... וכל עוד שאנו נותנין לו הפשיטות, מתחייב מזה הידיעה שהוא יודע הכל, ואין נעלם ממנו". ובנצח ישראל פ"מ [תשיא:] כתב: "לכך ראוי [למלך המשיח] שירכב על החמור [זכריה ט, ט], שהוא פשוט בתכלית הפשיטות. לכך מוכן לקבל כל הגוונים [סנהדרין צח.], כי דבר שאינו פשוט אינו מוכן לקבל, שהרי יש בו התיחדות במה שהוא מיוחד, לפיכך אינו מקבל כל הצורות כאשר הוא מיוחד. אבל הפשוט מקבל

כל הגוונים, מפני שהוא פשוט" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 123]. וראה למעלה פכ"ג הערה 159.

(94) מדגיש זאת כדי לומר ששמו יתברך אינו מורה על מהות, ואינו גדר הדבר, ואינו שם מיוחד, אלא "הנמצא אשר לא נודע ממנו רק שהוא הויה".

(95) בכת"י [תכה.] ביאר יותר, וז"ל: "נקרא שמו 'אהיה', כלומר הנמצא. ומה שהוסיף 'אשר אהיה', רצה לומר שאין נגלה לבני אדם רק אשר הוא נמצא. וזה שאמר למשה 'כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם', [ד]אם ישאלו ישראל 'מה שמו', אזי תאמר להם השם הזה שמורה שהוא יתברך נקרא בשם לפי מעשיו. ומפני שהוא נקרא לפי מעשיו לכך שמו 'אהיה'".

(96) פירוש - מחמת שה' הוא הויה פשוטה, לכך אין לה' שם קבוע, וכתולדה מכך הוא נקרא לפי המעשה של אותה שעה. וזהו שאמרו במדרש [שמו"ר ג, ו] "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא; פעמים שאני נקרא באל שדי, בצבאות, באלקים, בה'... הוי 'אהיה אשר אהיה', אני נקרא לפי מעשי". אמנם מצינו שגם למלאכים אין שם קבוע, אלא נקראים לפי המעשה, שנאמר [בראשית לב, ל] "וישאל יעקב ויאמר הגידה נא שמך ויאמר למה זה תשאל לשמי וגו'", ופירש רש"י שם "למה זה תשאל - אין לנו שם קבוע, משתנין שמותינו לפי מצות עבודת השליחות שאנו משתלחים". אך ברי הוא שאין לזה שום שייכות ודמיון למה שאין לה' שם קבוע; אצל ה' העדר שמו נובע מפאת היותו הויה פשוטה נטולת גדר ויחוד ["אהיה אשר אהיה"]. אך אצל המלאכים, שהם בעלי צורה מסויימת [כמבואר למעלה פ"ז הערה 83, פי"ז הערה 23, פי"ח הערה 73, ופכ"ב הערה 95], העדר שמם נובע מפאת ששמם תמיד משתנה לפי שליחותם. נמצא שאצל ה' "לפי מעשי אני נקרא" הוא מחמת שבעצם הוא יתברך מופקע משם. מה שאין כן אצל המלאכים, שהם ברי שם בעצם, אך "משתנין שמותינו לפי מצות עבודת השליחות", ומחמת כן אין להם שם קבוע.

(97) שמות ג, יד "ויאמר אלקים אל משה **אהיה אשר אהיה** ויאמר כה תאמר לבני ישראל **אהיה** שלחני אליכם".

(98) "מולך אני עליהם" [המשך המדרש שם]. ובמתנו"כ [שם] כתב: "משוברות כו' - כלומר אף על פי שהוא להם שברון רוח וקהיון שינים". וביפה תואר [שם] כתב: "כלומר שלא אהיה בודאי, אלא אהיה פעמים לאשר אקרה שאהיה עמו, וזה יצדק ביחידים... אבל במרובים בודאי אהיה עמהם, שאפילו יחשבו לסור ממני, על כרחם אמלוך עליהם.

וזהו שאמר לאמר להם 'אהיה שלחני אליכם', כי להיותם מרובים בודאי יהיה עמהם, אפילו כשיהיו חוטאים". וראה להלן פל"ח הערה 62.

(99) למעלה לפני ציון 13, ולאחר ציון 39. וראה למעלה ציונים 53, 73, 74. וראה הערה הבאה.

(100) לשונו למעלה [לפני ציון 13]: "כי שם 'אהיה' מורה על שהוא יתברך הויה שמאתו מתקיים הכל, כמו שנמשך מן העיקר קיום הכל. וזה השם מורה על שהוא יתברך עיקר הכל, וממנו הכל". ולמעלה [לאחר ציון 55] כתב: "שם 'אהיה' מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל". ולמעלה [לאחר ציון 65] כתב: "דמיון זה שורש האילן נותן קיום האילן, והוא צורת האילן, שבלא העיקר אין עליו שם 'אילן'. והוא יתברך מאתו קיום לנמצאים כלם, וזה מורה עליו שם 'אהיה'". וראה להלן פל"ט הערה 41.

(101) נראה להטעים זאת, כי השמות הקדושים הוזכרו כאן ביחס לזמן, שנאמר [שמות ג, טו] "זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור". לכך כשנזכר שם "אהיה" שלש פעמים, הוא כנגד שלשה חלקי הזמן. ואודות שהזמן מתחלק לשלשה חלקים, כן כתב בנצח ישראל פכ"ז [תקנט.], וז"ל: "בפרק חלק [סנהדרין צז.], תנא דבי אליהו, שית אלפי שנה הוי עלמא; ב' אלפים תוהו, ב' אלפים תורה, ב' אלפים ימות המשיח... ואין ספק שצריך טעם וסברא שמחלק הזמן של עולם לאלו חלקים... וביאור ענין זה, כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו" [הובא למעלה פ"ט הערה 247, ולהלן פכ"ט הערה 89]. ו"התחלה אמצע וסוף" הם כנגד עבר, הוה, ועתיד.

(102) לשון הרמב"ן [שמות ג, יג]: "ביאור דעת רבי יצחק, כי בעבור שהזמן העובר והעתיד כלו בבורא בהוה, כי אין חליפות וצבא עמו, ולא עברו מימיו כלום, לפיכך יקרא בו כל הזמנים בשם אחד". ומה שנבחר השם האחד של "אהיה", כי שם "אהיה" שה' הוא סבת כל הנמצאים, ובא לומר ש"בכל הזמנים הוייתו ומציאותו סבת כל הנמצאים". וכן כתב בכת"י [תכה:], וז"ל: "לכך הזכיר שם 'אהיה' ג' פעמים... כי שם 'אהיה' [מורה] על שהוא מצטרף להם, נמצא להם, נותן להם קיומם, וחוזר ונותן להם. לכך אמר שמאתו נמצא זה תמיד, ואין הפסק לזה... כי באלו ג' שמות מורה על שהוא יתברך נותן הקיום לנמצאים בג' זמנים; בעבר, ובעתיד, ובהוה". וראה למעלה הערה 24.

(103) פירוש - ה' אומר שהוא יהיה נמצא לנמצאים מסויימים ["אשר אהיה"], ולא לכל הנמצאים, כי "אשר אהיה" כאילו מורה באצבע, שאהיה עם אלו, ולא עם אלו. דוגמה לדבר; נאמר [שמות לג, יט] "ויאמר אני אעביר כל טובי וגו' וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם", ופירש רש"י [שם] "וחנותי את אשר אחון - אותן פעמים שארצה לחון. ורחמתי - עת שאחפוץ לרחם, עד כאן לא הבטיחו אלא עתים אענה, עתים לא אענה". הרי תיבת "אשר" מגבילה את התופעה שתהיה לפרקים ולסירוגין, ולא בתמידיות. וכך "אהיה אשר אהיה" פירושו שאהיה נמצא לנמצאים מסויימים, אך אהיה נסתר מנמצאים אחרים.

(104) פירוש - זה מורה שה' יהיה נסתר מנמצאים מסויימים.

(105) פירוש - הואיל ויש יחידים שה' נמצא אליהם, ויש יחידים שאין ה' נמצא אליהם, הדבר תלוי במי שנמצא אל ה', אז ה' ימצא אליו. אך מי שאינו נמצא אל ה', אז ה' לא ימצא אליו. וזהו שכתב כאן "רק נמצא למי שהוא נמצא אליו". והרמב"ן [שמות ג, יג] הביא מדרש שאומר כן, וכלשונו: "ועוד אמר כיוצא בזה במדרש אגדה [מובא במנורת המאור הראשון פרק הצדקה], מהו 'אהיה אשר אהיה'. כשם שאתה הווה עמי, כך אני הווה עמך. אם פותחין את ידיהם ועושין צדקה, אף אני אפתח את ידי, שנאמר [דברים כח, יב] 'יפתח ה' לך את אוצרו הטוב'. ואם אינן פותחין את ידיהם מה כתוב שם [איוב יב, טו] 'הן יעצור במים ויבשו וגו'". וכן כתב בכת"י [תכה:], וז"ל: "מדקאמר 'אשר אהיה', [משמע] אינו נמצא תמיד, דאם כן לא הוי לומר רק 'אהיה' בלבד. ולפיכך פירשו אשר הוא הוה עמי, אני הוה עמו גם כן, אבל אין כאן תמידיות שיהיה נמצא עם הנמצאים... אהיה עם מי אשר אני נמצא עמו, והיינו למי שהוא עושה רצונו, והוא עמי גם כן... וזהו 'אהיה אשר אהיה'".

(106) כי לשון הפסוק הוא [שמות ג, יד] "ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם", הרי מדובר באמירה שהיא "לבני ישראל", וזו אמירה לרבים. ובכת"י [תכו.] כתב: "ופירש רבי יוחנן דוקא ביחידים, אבל ברבים נאמר [יחזקאל כ, לג] 'חי אני אם לא בחמה שפוכה וביד חזקה אמלוך עליכם'. ולפיכך אמר אחר כך 'כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם', ולא כתיב 'אשר אהיה'". וכן כתב להלן פל"ח [לאחר ציון 59], ויובא בהערה הבאה.

(107) לשונו להלן פל"ח [לאחר ציון 59]: "וכמו שיש עבודה לכלל מצד הכלל, כלומר שזה העם הוא לו יתברך, כך יש עבודה מצד הפרט, שהוא אלקיו של זה הפרט, ויש חלוק ביניהם. ובמדרש רבות פרשת שמות [ג, ו] 'אהיה אשר אהיה' [שמות ג, יד], אמר

רבי יוחנן 'אהיה אשר אהיה' ביחידים, אבל במרובים על כרחם שלא בטובתם כשהם משוברים שיניהם אמלוך עליהם, שנאמר [יחזקאל כ, לג] 'חי אני נאום ה' אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחימה שפוכה אמלוך עליכם', עד כאן. הרי ההפרש שיש בין המרובים ובין מועטים, כי המרובים הקב"ה מלך עליהם, והוא אלקיהם על כל פנים. וביחיד הוא אלקיו כאשר הוא מקבל אלקותו, וכאשר התבאר למעלה". ואודות שה' יתברך נמצא עם הכללים תמיד, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ב [תקלב.], וז"ל: "יש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים... טובת הצבור הוא מילי דשמיא". ובנתיב התורה פ"ד [קעו.] כתב: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ו"קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". וצרף לכאן את דברי הירושלמי [ברכות פ"ה ה"א] "העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי" [הובא בתוספות ברכות לא. ד"ה רב אשי, רא"ש שם פ"ה ה"ב, רמב"ם הלכות תפילה פ"ו ה"ח, טושו"ע אורח חיים סימן צג סעיף ד]. וראה למעלה פי"א הערה 61, פט"ז הערה 53, פי"ח הערה 120, ולהלן פל"ח הערה 63.

(108) אודות שני השמות הקדושים; "אהיה", והויה.

(109) כן כותב בדרך כלל כאשר רומז לחכמת הנסתר. וכגון, למעלה פ"ט [תנז:] כתב: "שהם [חז"ל] העמיקו בדברי חכמה... לא יסופק בדבריהם". ולמעלה פכ"ג [לאחר ציון 149] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ולהלן פל"ט [לאחר ציון 68] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ולהלן ס"פ מה כתב: "ודברים אלו ברורים, ואין ספק בהן למי שיודע דרכי החכמה". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכז.] כתב: "כי דברי חכמים בנוים על חכמה, וכאשר האדם יעמיק בחכמה, לא יהיה לו ספק בזה". ושם מ"ט [תשטו.] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים מאד בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובנצח ישראל פ"ה [ק:] כתב: "וכל

אלו דברים ברורים, אין ספק למי שעמד בסוד קדושים". ושם ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה... כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים... ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ושם פי"ג [שלג:] כתב: "וראוי לך להבין הדברים הגדולים האלו מאוד מאוד, כי הם דברים ברורים, אין ספק באמתתם למי שמבין דברי חכמה". ושם פמ"א [תשכב:] כתב: "ואלו הדברים ברורים לחכמי האמת, ואין ספק בהם כלל". ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "ואלו דברים ברורים גדולים, אין ספק בהם אם האדם מבין דברי החכמה". וראה למעלה פכ"ג הערה 151, ולהלן פל"ט הערה 70, ולהלן פמ"א הערה 112, ופנ"ח הערה 54.

(110) מעין הפסוק [תהלים קיג, ב] "יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם", אך כאן מוסיף "שמו הגדול", כי בפרק זה נתבארו שנים משמותיו הקדושים. ו"שמו הגדול" הוא שם הויה, וכפי שביאר בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:]. וכן להלן ס"פ מז סיים בברכה מענינו של הפרק שם, וכתב: "ואז הוא שבח שלם למי שהוא שלם, ישתבח שמו לעולם אמן ואמן".

(111) בא לבאר את קישור הפסוקים, שלאחר שנאמר בפסוק הקודם [שמות ג, יד] שם "אהיה" ג' פעמים, ובפסוק זה נאמר ברישא דקרא שם הויה, באה הסיפא דקרא ואומרת [על שם הויה] "זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור", וכיצד סיפא זו מתחברת למה שנאמר עד כה.

(112) על פי המדרש שמו"ר ג, ו [הובא למעלה לאחר ציון 80].

(113) ואינו תלוי במעשי ה'. וכן כתב בכת"י [תכו.], וז"ל: "אמר כי שמו המיוחד הנפלא לא נקרא לפי הפעולה, אלא 'זה שמי לעולם'". והביאור בזה הוא כי שם הויה הוא שם העצם [כמבואר למעלה הערות 1, 42], ושם העצם אינו תלוי במעשים, כי כל שם העצם אין לו טעם [כמבואר למעלה פכ"ג הערה 42], ואם הוא היה תלוי במעשים, שוב יש בו טעם, ואם יש בו טעם אין הוא שם העצם [כמבואר שם]. והמו"נ [ח"א ר"פ סא] כתב: "כל שמותיו יתברך הנמצאים בספרים, כולם נגזרים מן הפעולות... אלא שם אחד, והוא 'יוד הא ואו הא', שהוא שם מיוחד לו יתברך, ולזה נקרא 'שם מפורש'. ענינו שהוא יורה על עצמו יתברך הוראה מבוארת, אין השתתפות בה. אמנם שאר שמותיו הנכבדים מורים בשיתוף, להיותם נגזרים מפעולות, ימצא כמותם לנו". והגר"א בהיכלות פקודי [היכל ב, יהל אור, דף יט, טור א] כתב: "הוא שם העצם שאינו מושאל מפעולה, רק [מורה] על

הויותו". **אך יש להבין**, הרי במדרש הנ"ל [שמו"ר ג, ו] ציינו שגם שם הויה נקרא על פי המעשים, שאמרו שם "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא... כשאני דן את הבריות אני נקרא 'אלקים'... וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא 'ה'', שאין ה' אלא מדת רחמים, שנאמר [שמות לד, ו] 'ה' ה' אל רחום וחנון'" [הובא למעלה לאחר ציון 80]. והרי שם הויה הוא שם העצם, ואיך גם השם העצם נקרא ע"ש המעשה. ובספר בנין ציון סימן טז [עמוד ריט] לגר"א סופר שליט"א ישב על מדוכה זו, וכתב לבאר: "מעשה כזה של דין וחסד בהנהגה אחת גנוז בו גלוי גבוה מאוד, למעלה מן המעשה עצמו, עד כדי כך שיש בו גלוי של שם הוי"ה, רצה לומר שם העצם שאינו מושאל מפעולה, אלא למעלה מן הפעולה. ו'כשאני מרחם על עולמי' הוא מדה כזו של חסד ודין, כיון שרחמים בלשון רבותינו ז"ל מורה על משפט... וכן הוא בזוה"ק [ח"ג רצא:] 'כד מתערין דינין ממשפט, כלהו רחמי'. ולכן מעשה של רחמים חסד ודין ביחד יש בו גילוי של שם הוי"ה ב"ה". ושם בהערה [אות ב] כתב לבאר יותר, וז"ל: "הנה כל מדה ממדותיו יתברך שנגלה לנבראיו, מורה על הענין שנמצא בהן. למשל, ענין החסד בבריאה מעיד על חסדו יתברך... והפעולה מעידה על הפועל... אבל במדת הרחמים... מתגלה דבר למעלה מענין המדה עצמה. דכיון שרואים כאן היפוך מעשים, חסד ודין, לא מתגלה כאן ענין של חסד, שהרי יש כאן היפוכו. וכן לא מתגלה כאן ענין של דין, שהרי יש כאן היפוכו. ומה שמתגלה כאן הוא ענין השייך למעלה מענייני המדה עצמה". **וכד תדייק** ביה תראה, שהמדרש שהקשינו ממנו, לא רק שלא קשה משם, אלא אף יש ראיה ממנו ליסוד זה. שהרי כך אמרו במדרש הנ"ל "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא. פעמים שאני נקרא ב'אל שדי', ב'צבאות', ב'אלקים' ב'ה''; כשאני דן את הבריות, אני נקרא 'אלקים'. וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא 'צבאות'. וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא 'אל שדי'. וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא 'ה'', שאין 'ה'' אלא מדת רחמים, שנאמר [שמות לד, ו] 'ה' ה' אל רחום וחנון'". ומדוע דוקא לגבי שם הויה הביא המדרש פסוק להוכיח כדבריו, ולא עשה כן לגבי שלשת השמות שהוזכרו קודם לכן ["אל שקי", "צבאות", "ו"אלקים"]. אלא הם הם הדברים; לגבי שם הויה היה למדרש קושי שאינו קיים אצל שלשת השמות הקודמים, והוא ששם הויה הוא שם העצם, ואינו תולה במעשים, וכיצד יתכן שאף שם הויה יהיה נקרא על הנהגה מסויימת. ועל כך הוצרך המדרש להביא פסוק להוכיח שאכן כך הוא, וכפי שהתבאר לפנינו. מה שאין כן לגבי שלשת השמות האחרים, דמעיקרא לא הוקשה עליהם קושי דומה, ממילא לא היה שום צורך להביא פסוקים. ודו"ק.

(114) שאמרו שם "רבי אבינא רמי, כתיב 'זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דור' ["כתיב 'זה שמי לעלם', בהעלמה. וכתיב 'זה זכרי', דמשמע קרייה ולא העלמה" (רש"י שם)]. אמר הקב"ה, לא כשאני נכתב אני נקרא; נכתב אני ביו"ד ה"א, ונקרא אני באל"ף דל"ת". ומה שכתב "למדו היאך יהיה נזכר", כן הוא לשון רש"י [שמות ג, טו] "זה שמי לעלם - חסר וי"ו, לומר העלימהו שלא יקרא ככתבו. וזה זכרי - למדו היאך נקרא".

פרק כו

(1) דברי הספרי מוסבים על הפסוק [במדבר יא, טז] "ויאמר ה' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו ולקחת אותם אל אהל מועד והתיצבו שם עמך", ואמרו על כך בספרי שם "לא במקום אחד ולא בשנים המקום חולק כבוד לזקנים, ובכל מקום שאתה מוצא זקנים, המקום חולק כבוד לזקנים. כיוצא בו אתה אומר 'לך ואספת את זקני ישראל'. [שמות כד, א] 'ואל משה אמר עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהו ושבעים מזקני ישראל'. [שם פסוק יד] 'ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם'. [ויקרא ט, א] 'ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל'. הא בכל מקום שאתה מוצא זקנים, המקום חולק כבוד לזקנים". וכן בשמו"ר ג, ח אמרו "'ובאת אתה וזקני ישראל וגו'' [שמות ג, יח], חלק כבוד לזקנים". ובשמו"ר ה, יב אמרו "תני רבי שמעון בן יוחאי, בכמה מקומות שנינו שחלק הקב"ה כבוד לזקנים; בסנה, דכתיב 'לך ואספת את זקני ישראל'. בסיני דכתיב 'ואל משה אמר עלה אל ה' וגו''. באהל מועד דכתיב 'קרא משה לאהרן ולבניו וגו'''. וכן הוא בויק"ר יא, ח, ובילקו"ש ח"א רמז קעב. אך בספרי אמרו "**בכל מקום** שאתה מוצא זקנים, המקום חולק כבוד לזקנים", ולכך העדיף המהר"ל להביא את הספרי. והנה כאן לא הוסיף דבר על דברי הספרי. ואין בזה כל כך תימה, כי מבאר בפרקים אלו את הפסוקים כסדרם, ולכך ציין לדברי הספרי על הפסוק "לך ואספת זקני ישראל". אמנם בכת"י [תכו:] הוסיף כאן כמה תיבות, וכלשונו: "'לך ואספת זקני ישראל'. צוה לאסוף זקני ישראל דוקא. כי הדבר הזה שהוא הגאולה, שאין דבר למעלה [מזה], ראוי לנהוג כבוד לגלות תחלה לזקנים. בספרי, בכל מקום חולק כבוד לזקנים". וראה הערה הבאה.

(2) ו"מדה עליונה מאוד" היא שהגאולה נובעת מהתדבקות בה' באופן העליון ביותר, וכפי שביאר בספר זה כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"ט [תעז:] כתב: "כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו". ולמעלה פכ"ג [לאחר ציון 202] כתב: "ישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים

מרשות האומות להקב"ה". ולמעלה פכ"ה [לאחר ציון 39] כתב: "לכך אמר לו [שמות ג, טו] 'כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם וגו'', הודיע למשה כי יאמר להם בזה השם יהיו נגאלים. כי השם הוא שם המיוחד, נקרא שם העצם. וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים. וזהו ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו נתלה בדבר, כי המשועבד הוא תולה בזולתו, אבל הנגאל, שאינו נכנס תחת רשות אחר, עומד בעצמו. ולפיכך אמר כי הגאולה תהיה להם בזה השם העצם, והוא השם המיוחד הנבדל מכל, ובשם הזה יהיו נגאלים. כי זה השם על ישראל נקרא, כי הוא 'אלקי אברהם אלקי יצחק וגו'' [שמות ג, טו], שהם אבות ישראל, ו'זה שמי לעולם וזכרי לדור דור' [שם]. לכך בשם הזה תהא הגאולה, כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך שהוא נבדל מכל, וכך יהיו נבדלים מכל האומות, כדכתיב [ויקרא כ, כו] 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי', שבשם הזה הוא יתברך נבדל מיוחד, וכך יהיו ישראל נבדלים מיוחדים... שם הויה שם המיוחד הוא עצם הגאולה, כי הוא שם העצם אשר אינו נסמך בזולתו". ולהלן פ"ס כתב: "ומה שאמרה תורה לאכול הפסח על מצות ומרורים [במדבר ט, יא]... כי הפסח הוא עצמו מה שישראל הם לה'... ואחר המדריגה העליונה הזאת שישראל הם להקב"ה, נמשך אחר זה הגאולה, שהוא המצה, ונמשך אחר זה גם כן השעבוד כאשר המקבל ראוי לזה, והכל הוא מצד שיש להם מדריגה העליונה הזאת... ומן מדריגה העליונה שישראל הם של הקב"ה, דבר זה מביא גאולה ומביא מרירות. כי כן נותן המדה, כאשר הם שלמים יש להם גאולה, והשעבוד כאשר יש בהם חסרון... הפסח כמו שאמרנו למעלה מורה על שאנחנו להקב"ה, ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות, כי הוא יתברך אלהי האלהים המושל על כל הכחות ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים... ולפיכך ראויום אל הגאולה לצאת מרשות אחרים כאשר הם אל השם". ובהערה הקודמת הובאו דבריו מכת"י [תכו:], שכתב: "כי הדבר הזה שהוא הגאולה, שאין דבר למעלה [מזה]". וראה למעלה פ"ט הערות 131, 169, פכ"ג הערה 203, פכ"ה הערה 54, להלן הערות 12, 72, פ"ל הערה 33, ופל"ה הערה 40.

(3) כי ככל שהמעלה עליונה יותר, כך היא כוללת יותר, ואינה חד גווני, ועל כך אמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"ב] "הפוך והפוך בה דכולא בה", וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בכת"י [שכד.] כתב: "וידוע כי המראה הזה, בודאי מתחלק לפנים הרבה מאוד. כי המראה הגדול הזה, אל תחשוב שאין לו פנים הרבה, כי כל דבר שבמראה הגדול יש

לו פנים, כי כן ענין התורה בכל דבר מדברי התורה יש לו פנים הרבה. וכל אחד ואחד ענין מיוחד בפני עצמו. שכן הדברים העליונים, יש לו בחינות הרבה, מתחלק לפנים הרבה... ולכך תמצא זה גם כן בתורה, שיש בה הוראות מתחלפות בנושא אחד, כמו במראה הזה". ולהלן פ"ס כתב: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי התורה מביאה העושר... כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל... שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ובנצח ישראל פכ"ב [תעח.] כתב: "כי השבח הזה הוא מגיע עד עולם העליון, והוא כולל הכל". ובנתיב התשובה תחילת פ"א כתב: "בספר משלי [א, כ] 'חכמות בחוץ תרונה'... שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה, ולכך לא כתיב 'חכמה', רק 'חכמות', שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". הרי מפאת שהתורה היא חכמה עליונה, לכך היא נקראת "חכמות" בלשון רבים, ולא "חכמה" בלשון יחיד. והביאור הוא כמבואר כאן, שככל שהדבר עליון ומרומם יותר, כך הוא כולל את כל מה שתחתיו. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ל [תנא.], שם פמ"ו [תשטז:], ונתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.]. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו" [ראה למעלה פ"ח הערה 197, ולהלן ציון 13].

(4) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות י [נו:]: "ויראה שלכך כתיב לעולם כפל לשון [בראשית נ, כה] 'פקוד יפקוד אלקים אתכם', ו'אלקים פקוד יפקוד' [שם פסוק כד], מפני שהוא לרעה ולטובה". ושם כוונתו לרעת המצרים וטובת ישראל. אך הוא הדין לכל סוגי כפילויות, וכמבואר להלן הערה 22. ועוד אודות שכפל מורה על מעלה כללית נבדלת, כן כתב בח"א לב"ב עה. [ג, קיב.], וז"ל: "קומת האדם... מאתים אמה, שודאי אע"ג שמאה אמה מספר שלם, יש באדם מעלה יותר עליונה, מעלה אלקית. ובשביל כך ראוי שיהיה כפול, כי הדבר שהוא נבדל הוא כפול, כי הטבעי מעלה אחת, והנבדלת מעלה שניה. ולכך האדם שיש לו מעלה על מעלה, שעורו מאתים אמה". וראה למעלה פכ"ד הערה 27 שנתבאר שם שכפל מורה על מדריגת הצורה הגמורה. וצרף לכאן דבריו בהקדמה שניה

לדר"ח [סט.], שכתב: "ועוד יקראו ישראל [ישעיה ס, כא] 'נצר מטעַי' בלשון רבים, והוא שפירש אחריו [שם] 'מעשה ידי', רוצה לומר שתי ידי נטעו הנטיעה הזאת, וזהו 'מטעַי' בלשון רבים, על שתי ידים. ורמז בזה דבר מופלג אשר רמזנו למעלה. כי היד הוא צד וקצה, שהרי היד האחת היא לימין, והשניה לשמאל, וכל אחת היא קצה בפני עצמה. לפיכך אילו היתה הנטיעה הזאת מן היד אחת, לא היתה הנטיעה הזאת נטיעה נצחית, מפני שהיתה יוצאת לקצה אחד, אשר כל קצה יש לו סוף. אבל מפני שהיא נטיעה בשתי ידים, אין ליחס זה אל היד בלבד, שהרי בשתי ידים נעשה, רק יש ליחס דבר זה אל השם יתברך בעצמו, שבראם בשתי ידיו, ולא שייך בזה צד. כי הצד הוא צד אחד, שיאמר עליו שהוא נוטה לצד זה. אבל שתי ידים אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים. ולכך בריאת ישראל הם בלא צד, רק מן השם יתברך בעצמו, שהוא כולל כל הצדדין המחולקים, וזהו 'מעשה ידי'. ולפיכך הם נצחיים, כי אין כאן שום קצה, והבן זה". הרי יצירה בשתי ידים מופקעת מצד וקצה, אלא כוללת כל הצדדין.

(5) כי הואיל והקב"ה כולל הכל, לכך מעלה כללית זו חלה על גאולת ישראל. ומעין זה כתב בנצח ישראל פנ"א [תתיח:], וז"ל: "מפני שהשם יתברך כולל הכל, דין וחסד, ולא כמו המלאכים, שהממונה על חסד אינו ממונה על דין, והממונה על דין אינו ממונה על חסד, והוא יתברך כולל הכל. והוא יתברך נותן לה [לירושלים] מעלה כוללת, שתהיה כרכא דכולא בה" [ראה להלן פל"ו הערה 112].

(6) פירוש - לא רק כפל לשון פקידה מורה על מעלה כוללת, וכפי מה שנתבאר, אלא לשון פקידה בעצם [אף ללא הכפל] מורה על מעלה כוללת, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 15.

(7) לפנינו נמצא המאמר בילקו"ש על שמואל [ח"ב רמז פח]. ואולי מה שכתב "בילמדנו" יוסבר שבתנחומא [במדבר אות כא] הובאה תחלת המאמר שנמצא בילקו"ש [שלא הועתק כאן], שכך אמרו בתנחומא שם: "יש פקידה לבכורות, שנאמר [במדבר ג, מ] 'פקד כל בכור זכר'. יש פקידה לבנים, שנאמר [ש"א ב, כא] 'כי פקד ה' את חנה ותהר ותלד שלשה בנים ושתי בנות'. יש פקידה לשמירה, שנאמר [איוב י, יב] 'ופקדתך שמרה רוחי'. יש פקידה לשלום, שנאמר [ישעיה ס, יז] 'ושמתי פקודתך שלום'", עד כאן דברי התנחומא. ודברים אלו הובאו גם בילקו"ש בתחלת המאמר שלפנינו, ומיד לאחר שאמרו שיש פקידה לשלום נמצא המשך המאמר בילקו"ש [ולא בתנחומא] המובא כאן ["יש פקידה שהיא בשמים וכו'"]. ובילקו"ש הוצאת מוסד הרב קוק מובא שיש בילקו"ש ציון

ל"ילמדנו", ואינו נמצא בילקו"ש המצוי. וכן בגו"א שמות פ"ג אות י [נו.] הביא מאמר זה בשם "מדרש ילמדנו".

(8) המשך לשון המדרש שם "ויש פקידה לחרב, שנאמר [ישעיה כז, א] 'יפקוד ה' בחרבו הקשה'... ויש פקידה לכהונה, שנאמר [במדבר ד, טז] 'ופקדת אלעזר בן אהרן הכהן'. יש פקידה למות, שנאמר [במדבר טז, כט] 'אם כמות כל האדם ימותון אלה [ופקודת כל האדם יפקד עליהם] וגו''... יש פקידה לעוונות, שנאמר [שמות לב, לד] 'וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם'. יש פקידה לתורה, שנאמר [תהלים יט, ט] 'פקודי ה' ישרים'". וכן בתחילת המאמר בילקו"ש הובאו ארבע פקידות נוספות [ראה הערה הקודמת], שלא הועתקו כאן. נמצא שבמאמר הזה הוזכרו שתים עשרה פקידות [לבכורות, בנים, שמירה, שלום, שמים, חרב, ארץ, כהונה, מות, פורענות, עונות, ותורה]. ובפסיקתא רבתי פיסקא ב' על הפסוק [בראשית כא, א] "וה' פקד את שרה וגו'", הוסיפו עוד פקידות רבות [לברכה, ליקוט עצמות, אמונה, רוחות, מנין, לוחצים, ערלים, לובשי כלאים, פרעון מעע"ז, ועוד]. ובגמרא [תענית ח:] אמרו "נאמר פקידה באשה, ונאמר פקידה בגשמים; נאמר פקידה באשה, דכתיב 'וה' פקד את שרה'. ונאמר פקידה בגשמים, דכתיב [תהלים סה, י] 'פקדת הארץ ותשוקקה וגו'".

(9) פירוש - יש לפקידה מובנים רבים השונים זה מזה, אך עם כל זה כולם נכללים תחת שם "פקידה", וזה מורה על המעלה העליונה שיש בפקידה, שהיא דבר אחד הכולל דברים הרבה, וכמו שמבאר. ובספר עשרה מאמרות, מאמר אם כל חי, חלק א, ריש סימן ג, כתב: "פקד - הפועל הזה משמעו השגחה, ומנין, וצווי, ומנוי, וחסרון. הראשון שאמרנו מענין ההשגחה הוא כמו [שמות ג, טז] 'פקוד פקדתי'. והמנין כמו [שמות ל, יב] 'לפקודיהם'. והצווי כמו [תהלים יט, ט] 'פקודי ה' ישרים'. והמנוי כמו [אסתר ב, ג] 'ויפקד המלך פקידים', וממנו הפקדון אשר הופקד אתו. והחסרון כמו [ש"א כ, כה] 'ויפקד מקום דוד'. ועם היות הפקידה הזאת בעצם וראשונה מענין ההשגחה כמו שנבאר, מכל מקום כולהו איתנהו בה". והספר פוקד עקרים פתח את ספרו בביאור ענין זה [הראני לזה בני האברך המופלג רבי חנוך דוב שליט"א], וז"ל: "באמת כל החמשה משמעיות כולם הולכים למקום אחד, דהכל לשון השגחה. דהמנין הוא ההשגחה על דבר המנוי על כל פרט ממנו. והציווי הוא השגחת המצוה על המצווה, והשגחת המצווה על הדבר שנצטוה לעשותה. ומזה פקדון אשר הפקד, שהוא צריך להשגיח עליו לשמרו. וכן המינוי לפקוד, הוא להשגיח על הדבר שנתמנה, והממנה הוא משגיח בזה על המתמנה. והחסרון הוא מהוראת ההיפך שיש בכל שורש". והרד"ק בספר השרשים שלו, שורש

פקד, כתב: "ענין כולם והדומה להם ענין זכירה והשגחה על הדבר". והרמב"ן [בראשית כא, א] כתב: "אין 'פקידה' אלא לשון זכירה והשגחה על הנפקד, כגון 'פקוד יפקוד אלקים אתכם' [בראשית נ, כה]. 'פקוד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם' [שמות ג, טז]... אף כאן [בראשית כא, א] 'וה' פקד את שרה', זכר את שרה ועשה לה כאשר דבר... וכך אמרו [ר"ה לב:] פקדונות הרי הן כזכרונות". ושוב כתב הרמב"ן [במדבר א, ג]: "ענין 'פקידה' זכרון והשגחה על דבר, כלשון 'וה' פקד את שרה כאשר אמר', והוא פתרונו בכל מקום, לא ימלט מהן איש על דעתי. וגם 'פקדון', מפני ששמירתו והשגחתו עליו".

(10) לכאורה גם אצל ראיה מצינו שיש שתי ראיות שונות, אחת לטובה [עין ימין], ואחת לרעה [עין שמאל], וכפי שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שכז:], וז"ל: "מה שהשם יתברך רואה ומשגיח בעולם, רואה הטוב ואת הרע. הנה מציירו אותו כאילו היה לו שתי עינים, האחת לטוב, והאחת לרע, וכמו שאמרו ז"ל [דברים יא, יב] 'עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה', ודרשו ז"ל [ר"ה יז:] 'עיני ה' אלקיך', בלשון רבים, עתים לטובה ועתים לרעה. וזה מפני שכתוב 'עיני' לשון רבים". ובגו"א דברים פי"א אות ז [קעו.] כתב: "נראה שדיוק רז"ל 'לטובה ולרעה', מדכתיב 'עיני ה'', דהוי למכתב 'עין ה'', כמו [תהלים לג, יח] 'עין ה' אל יראיו', וכשהוא פעמים לטובה ופעמים לרעה שפיר כתיב 'עיני ה'', לשון רבים". ואמרו במדרש [שמו"ר ג, ב] '"ויאמר ה' ראה ראיתי' [שמות ג, ז], 'ראיתי' לא נאמר, אלא 'ראה ראיתי'. אמר לו הקב"ה משה, אתה רואה ראייה אחת, ואני רואה שתי ראיות; אתה רואה אותן באין לסיני ומקבלין תורתי. ואני רואה אותן מקבלין תורתי, זהו 'ראה'. 'ראיתי' זו ראיית מעשה העגל, שנאמר [שמות לב, ט] 'ראיתי את העם הזה'" [הובא למעלה פכ"ד לאחר ציון 51]. ומכך גם משמע שיש אצל הקב"ה שתי ראיות, אחת לטובה ואחת לרעה. אמנם זה לא קשה, דודאי שיש ראיה לטובה וראיה לרעה, אך אין אלו שני מהלכים שונים, אלא ראיה אחת תופסת את הטוב ואת הרע בחדא מחתה. מה שאין כן בפקידה, שאין פקידה לטוב ורע כאחת, אלא לכל דבר יש את הפקידה שלו, וכמבואר להלן הערה 12. וראה להלן פל"ט הערה 112.

(11) לכאורה בזוה"ק [ח"א קנט:] השוו בין זכירה לפקידה, ולא חילקו ביניהן, ובתוך הדברים אמרו שם: "אית זכירה לטב ואית זכירה לביש, אית פקידה לטב, ואית פקידה לביש. אית זכירה לטב... דכתיב [ויקרא כו, מה] 'וזכרתי להם ברית ראשונים וגו'. [בראשית ח, א] 'ויזכור אלקים את נח'. [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו'. ואית זכירה לביש, דכתיב [תהלים עח, לט] 'ויזכור כי בשר המה רוח הולך ולא ישוב'. פקידה לטב, דכתיב [שמות ג, טז] 'פקוד פקדתי אתכם'. פקידה לביש, דכתיב [תהלים פט, לג]

'ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם', וכלהו רזין עלאין". ואילו כאן מחלק בין פקידה לזכירה. ויל"ע בזה.

(12) שמעתי מגאון אחד שליט"א לבאר דברי קודש אלו, בהקדם ביאור ההבדל בין פקידה לזכרון, וכפי שכתב המלבי"ם [ירמיה ג, טז, חלק באור המלים], וז"ל: "הזכירה קטנה מן הפקידה, שהפקידה היא כדי לעשות איזה דבר, כמו שכתבתי בחבורי התורה והמצוה [אחרי (ויקרא יח, כד), סימן קמח]. וכן ביאר ב"הכרמל" ערך פקד, פסקא שניה, וז"ל: "ההבדל שבין פעל 'פקד' ובין 'זכר', שהזכירה הוא רק הפך השכחה, ו'פקד' מורה שפוקד וזוכר את חברו ויתעורר גם לעשות לו איזה דבר, דרך גמול טוב או רע". ובספר באור השמות הנרדפים [לרש"א ורטהיימר, עמוד קמ] כתב כן, והוסיף: "הפך הזכירה היא השכחה, והפך הפקידה היא העזיבה". נמצא ש"פקד" הולך לפעול דברים בעולם, לעומת זכירה שהיא רק בדעת ובמחשבה. לכך יש פקידה לטוב ויש פקידה לרע, אך אין ראיה לטוב וראיה לרע. כי פקידה היא פעולה, ופעולה שהיא לטובה שונה מפעולה שהיא לרעה. וכן פעולה שהיא בשמים שונה מפעולה שהיא בארץ, כי כל פעולה היא יחודית ומוגדרת לעצמה, ואינה דומה לפעולה אחרת. מה שאין כן בראיה, הרי הרואה רואה את מכלול המצב כאחת, ורואה בו זמנית את הטוב ואת הרע שלפניו, ואי אפשר לבודד ולומר שהוא רואה רק חלק מהתמונה, כי הכל משתלשל ומשתרבב זה מזה, עד שהכל הוא רצף אחד. מה שאין כן "פקד", המתייחס אך ורק לענין מסויים בו הוא פועל, אם לטוב או לרע, בלי קשר לשאר דברים. **וכל זה** מחד גיסא. אך מאידך גיסא, הואיל ו"פקד" כולל את כל הבדלי הפקידה השונים, לכך מבחינה זו הוא מורה על מדריגה עליונה ביותר. ודבר זה מבואר בזוה"ק [ח"ב רכא.], שאיתא שם "וברזא דא כתיב [שמות לח, כא] 'אלה פקודי המשכן', דא רזא דחכמה". הרי שענין "פקד" הוא בספירה השניה [חכמה]. וכן למעלה [לפני ציון 2] כתב "כי ישראל נגאלו במדה עליונה מאוד". ושוב חזר וכתב [לפני ציון 5] "ונפקדו במעלה הכוללת הכל". כלומר, שהגאולה היא בספירת חכמה, הכוללת הכל. ועל כך נאמר [תהלים קד, כד] "כולם בחכמה עשית". וכן מפורש בזוה"ק [ח"ב קעה:], שאמרו "חכמתא כלל כולא". וזהו לשונו כאן [לאחר ציון 5] ש"פקידה גם כן בעצמו כולל הרבה", כלומר שפקידה היא במדה הכוללת הכל, כי היא בחכמה. לכך פקידה היא יותר מזכירה ראיה ושמיעה, כי שלש אלו הן מבלי פעולה [כמבואר במלבי"ם הנ"ל], לכך הן אינן יוצאת אל הפועל. אך פקידה יוצאת אל הפועל, ופועלת בכל הדברים, הן לטובה הן לרעה. ע"כ דברי הגאון הנ"ל. **נמצא לפי זה**, שפקידה היא יותר מזכירה. וכן רבי צדוק הכהן בפוקד עקרים אות ב כתב: "כי הפקידה גם היא

לשון זכירה, אלא שהוא מוסיף עליו בהשגחה יתירה ובאיכות". אך לשונו בגו"א שמות פ"ג אות י [נו:] הוא "כי ענין הפקידה, **מפני שאינו רק פקידה**, היא כוללת הכל, שבכל שייך פקידה" [יובא להלן הערה 14]. והתיבות "מפני שאינו רק פקידה" מצמצמות את ענין הפקידה, ולכאורה אין זה עולה בקנה אחד עם מה שנתבאר כאן שפקידה היא יותר מזכירה. ויל"ע בזה. **ואולי אפשר לומר**, שהמהר"ל בגו"א בא לבאר נקודה שלא נתבארה בגבורות, והיא כיצד הפקידה כוללת הכל, ומאיזה צד הכללה זאת נעשית. ועל כך מבאר שהואיל והפקידה "אינו רק פקידה", לכך "בכל שייך פקידה" [לשונו בגו"א שם]. וביאור הדבר, כי אמרו חכמים [זוה"ק ח"א קטו.] "פקידה לנוקבא, זכירה לדכורא". לכך תיבת "פקידה" לא זזה ממשמעות של פקדון, שהדבר הנמצא מופקד ונשמר אצל הקב"ה, מקבל הפקדון, ולבסוף הפקדון יוחזר למפקיד, בדיוק כלעומת שבא, ללא שום שנוי. וכן אמרו חז"ל במדרש [פסיקתא רבתי פרשה מג] "'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [בראשית יב, ה]... שהיה אברהם מגייר אנשים, ושרה מגיירת הנשים... והיו מביאים את הבריות תחת כנפי השכינה. אמר להם הקב"ה, חייכם, נפשות פקדתם אצלי, נפשות אני פורע לכם, [בראשית כא, א-ב] 'וה' פקד את שרה [וגו']' ותהר ותלד שרה לאברהם בן לזקוניו'. בא עמלק והפקיד אצלו קוצים, כמה שכתב [שמות יז, ח] 'ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים'... אמר לו הקב"ה, הפקדת אצלי קוצים, חייך, קוצים אני פורע לך, [ש"א טו, ב-ג] 'כה אמר ה' פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל [וגו']' ועתה לך והכית את עמלק'... כיון שראתה חנה שלא ילדה, אמרה אומר לו [לאלקנה] שיכניס צרתי לביתי, ומתוך זה יראה הקב"ה שהכנסתי צרתי לביתי, ויפקוד אותי. אמר לה הקב"ה, חייך, את הפקדת אצלי נפשות, נפשות אני משלם לך, [ש"א ב, כא] 'כי פקד ה' את חנה'". וכן בזוה"ק [ח"א קטו:] אמרו "'וה' פקד את שרה כאשר אמר', מאי שנויא הוה הכא, הוה ליה למימר 'וה' זכר את שרה', כמה דאמר [בראשית ל, כב] 'ויזכור אלקים את רחל'. דאין פקידה אלא על מה דהוה בקדמיתא [תרגום: לשון פקידה בא רק על דבר שכבר היה]. אלא בקדמיתא הוה, דכתיב [בראשית יח, י] 'שוב אשוב אליך כעת חיה', ועל אותו ענין נאמר שפקד עכשיו. משמע דכתיב 'כאשר אמר', דאלמלא לא נאמר 'כאשר אמר', לימא זכירה, אבל פקד ההיא מלה דאמר [שם פסוק יד] 'למועד אשוב אליך'". הרי ש"פקד" מורה על החזרת הדבר שהופקד קודם לכן אצל הקב"ה ["אין פקידה אלא על מה דהוה בקדמיתא"]. ובדר"ח פ"ב מ"א [תקא:] כתב: "יש 'אוזן שומעת' [שם], כי השם יתברך מקבל את מעשה בני אדם, ונכנסים באוזן של מקום, כי לשון שמיעה באה על הקבלה, כלומר שאין עוזב את המעשה, רק מקבל אותו, ולפיכך אמר 'ואוזן שומעת'" [הובא בחלקו למעלה פכ"א

הערה 25]. הרי שהקב"ה מקבל את מעשה בני אדם, והם אצלו למשמרת פקדון עד שישיב הפקדון לבעליו. וצרף לכאן דברי המהרש"א [ר"ה לב:] שכתב: "אף שלשון זכירה ופקידה נאמרו בחד לישנא, וענין משמעות אחד, מכל מקום הם משתנים קצת. שמלת 'פקידה' הונח בפקידות ענין מה בזמן מה, כמו [שמות לב, לד] 'וביום פקדי וגו'', [ישעיה י, ג] 'ומה תעשו ליום פקודה וגו'', והרבה כמוהו, שפירוש כולם על ענין השמור ופקוד לזמן מה. אבל מלת זכירה בדבר שיזכור תמיד, בלי שיקבע לו זמן, כמו [שמות ג, טו] 'וזה זכרי לדור דור וגו'', [שמות כח, כט] 'לזכרון לפני ה' תמיד וגו'', [דברים ט, ז] 'זכור אל תשכח וגו'". ולפי המתבאר כאן הדברים מחוורים, כי אין ענין "פקידה" אלא פקדון, וכל פקדון מעצם עניינו הוא לזמן מסוים, ולבסוף יוחזר למפקיד. מה שאין כן לגבי זכרון, שאין בו ענין של הפקדה לזמן. **ומעתה כך** ניתן לפרש את לשונו בגו"א: "כי ענין הפקידה, מפני שאינו רק פקידה", שהואיל ואין בפקידה אלא רק הפקדת הדבר כמות שהוא, והחזרתו ללא שום שנוי, לכך הפקידה "היא כוללת הכל, שבכל שייך פקידה", כי כל נמצא נפקד כמות שהוא ביד בוראו, ובבא הזמן יוחזר כלעומת שבא.

(13) כמבואר למעלה הערה 3.

(14) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות י [נו.]: "במדרש ילמדנו יש פקידה בשמים... ויש פקידה לארץ... וזה המדרש מבאר ענין סוד הזה, כי ענין הפקידה, מפני שאינו רק פקידה, היא כוללת הכל, שבכל שייך פקידה. וכל דבר שהוא כולל הרבה, מדריגתו גדול על כל, וזה היה ביציאת מצרים, כי היה הגאולה במדה הכוללת הכל, לפי ענין רוממות זאת המדריגה". ושאר דבריו שם יובא בהערה 22. ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 79] הזכיר את דבריו כאן, שלשון "פקד" משמש לטובה, ומשמש לרעה. ובתפארת ישראל פכ"ד [שנג:] הביא את הפסוק [תהלים ח, ה] "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם ותפקדנו", וביאר מדוע לגבי "אנוש" נקט לשון זכירה, ולגבי "בן אדם" נקט לשון פקידה.

(15) בא לבאר שאם פקידה מצד עצמה מורה על מעלה כללית [כמבואר למעלה הערה 6], מה היה הצורך לומר פקידה כפולה להורות כן.

(16) דנהי שתיבת "פקידה" סובלת הרבה משמעויות, מ"מ מנין לך לומר שאכן בפועל ישראל יצאו במעלה הכוללת הכל, שמא "פקידה הנאמר כאן אינה פקידה רק לענין אחד" [לשונו בכת"י (תכו:)].

(17) כפי שהביא את המדרש למעלה [שמו"ר ג, ח (לפני ציון 2)].

(18) "לכך כפל לשון פקידה, לומר 'פקוד פקדתי', לומר שיש כאן פקידות הרבה" [לשונו בכת"י (תכו:)].

(19) בא לבאר הסבר שני מהי שייכות פקידה כפולה אל הגאולה. ועד כה ביאר שפקידה כפולה מורה על יציאה במעלה הכוללת הכל. ומעתה יבאר שכפילות זו מורה על טובה לישראל ורעה למצרים. והסבר זה נקרא "כפשוטו", כי כך משמעות הפסוק [שמות ג, טז] "פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם", וכפי שכתב בכת"י [תכו:], וז"ל: "כמו שפירש הכתוב בעצמו 'פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם'. וביאור הדבר 'פקד פקדתי אתכם', להטיב לכם לגאול אתכם. 'ואת העשוי לכם', לפרוע למצרים העשוי לכם. והיינו פקידה ראשונה לטובה, ופקידה [שניה] לרעה למצרים". וראה להלן הערה 34.

(20) לשונו למעלה בהקדמה שלישית [קסא.]: "ולפיכך שם הספר 'גבורות ה'', בו יתבאר גבורותיו אשר עשה עם ישראל, ואשר הפליא לעשות נגד הקמים. בזרוע עזו השפיל רמים, ועָם עני הושיב בגבהי מרומים". הרי שהזכיר שני דברים; (א) הגבורות שה' עשה עם ישראל. (ב) המפלה שה' עשה למצריים. וכן למעלה פ"ט [תנח.] כתב: "לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו, וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו". ונאמר [ישעיה יט, כב] "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא וגו'", ובזוה"ק [ח"ב לו.] אמרו "תנא רבי חזקיה, כתיב 'ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא', 'נגוף' למצרים 'ורפוא' לישראל... באותה שעה שנגפו מצראי, באותה שעה נתרפאו ישראל". וכן נאמר [תהלים סח, ז] "מוציא אסירים בכושרות", ודרשו חכמים [סנהדרין כב.] "אל תיקרי 'בכושרות', אלא 'בכי ושירות'", שהוא "בכי למצרים ושירה לישראל" [תוספות רא"ש סוטה ב.]. ובתנחומא פרשת בא אות יא אמרו "'בכושרות', רבי יונתן אמר בכי ושירות, אלו בוכין ואלו משוררין; מצרים בוכין, 'כי אין בית אשר אין שם מת' [שמות יב, ל]. וישראל משוררים, 'קול רנה וישועה באהלי צדיקים ימין ה' עושה חיל' [תהלים קיח, טו]". ורש"י [שמות טו, ו] כתב: "ימינך ה' נאדרי בכח להציל את ישראל, וימינך השנית תרעץ אויב". ובתפילת שחרית אומרים "ממצרים גאלתנו ה' אלקינו ומבית עבדים פדיתנו, כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וים סוף בקעת וזדים טבעת וידידים העברת ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר... ברכות והודאות למלך אל חי וקים רם ונשא גדול ונורא משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום". ובאבודרהם [שם] כתב: "'משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום', על שם [יחזקאל יז, כד] 'כי אני ה' השפלתי עץ גבוה הגבהתי עץ שפל'. והטעם בזה שהשפיל את מצרים שהיו מתגאים על ישראל, והגביה את ישראל שהיו שפלים". הרי שמוזכרים ביחד מפלת המצרים וגאולת ישראל. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז.] כתב: "השם יתברך יש בו שניהם, וכך פעל עמהם

כאשר הוציא אותם מארץ מצרים; היה שומר ישראל שיהיו מקוימים, והיה מזיק ומאבד את המצרים. וזה שאמר הכתוב [שמות טו, ו] 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב'... ביד אחד הוא עוזר ישראל, ובאותו יד עצמו הוא מאבד ומשבר האויבים" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 160, ופ"ט הערה 93]. ובמאמרי פחד יצחק, פסח, מאמר קיא [אות ח], כתב: "החידוש בעשר מכות אינו בזה שרשעים נענשו. אף לפני פרעה באו עונשים על רשעים; מבול, מהפכת סדום, ועוד. החידוש במכות הוא במשקל 'נגוף ורפוא' שבו. שכל מה שנגפו בו המצרים נתרפאו ממנו ישראל, וניצלו הימנו... יציאת מצרים והמכות הם דוקא על משקל זה, והוא החידוש שנתהוה אז. ולאור זה עלינו להבין את הכתוב 'כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך' [שמות טו, כו]... איזו חשיבות יש בסימון המחלה שהמצרים חלו בה. אלא שהם הם הדברים; כל המחלה שחלו הם בה, 'רפוא' היא בשבילך, וניצול אתה ממנה. ה'נגוף ורפוא' נתאחדו באותו מעשה, ולא היה סתם עונש לרשע ושכר לצדיק. כל עצם המחלה על מצרים משמשת הכרח לרפואה לישראל".

(21) יש להבין מהו העומק בזה שגאולת מצרים באה לעולם דוקא במהלך של "נגוף ורפוא" [כמבואר בהערה הקודמת], ובלשון של "פקוד פקדתי", שפירושו "פקידה ראשונה להטיב לישראל, והשנייה להרע למצרים" [לשונו כאן]. ויש לומר, שענין זה מורה על אחדות ה' יתברך, כי "להרע למצרים" מורה על מדת הדין, ו"להטיב לישראל" מורה על מדת הרחמים, וכאשר מדת הדין מתחברת למדת הרחמים בזה נראה שה' אחד. וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלד:], וז"ל: "השם יתברך הוא אחד, ומפני שהוא אחד אין מדותיו דין גמור, שהרי יש בו רחמים ודין. ואם היה מדותיו דין גמור, היה חס ושלום השם יתברך נוטה לגמרי למדה אחת, ואינו כלול מרחמים ודין, ואם כן יש כאן שניות". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "מי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש [ראה למעלה פכ"ב הערה 95, פכ"ג הערה 58, ולהלן פכ"ז הערה 64], ולכך אין אחד הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים". וכן כתב האלשיך בביאור הפסוק [דברים ה, ו] "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", וז"ל: "ועוד ידוקדק ענין זה בכתוב, שאמר אל יעלה על רוחכם שיש שתי רשויות, פועל דין ופועל רחמים, כי הלא 'אנכי', כלומר האחד הדובר בך, נקרא 'ה'' שהוא רחמים, ונקרא 'אלקיך' שהוא תואר דין, 'אנכי' הכל, כי אין שניות חלילה. והראיה היא 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי שם ראית דין ורחמים כאחד. מכה בכורי מצרים, ומציל בכורי ישראל. וההיקש ביתר

המכות, שכל אחד היתה בה רוגז למצריים ורחמים לישראל כאחד... על כן, בראות על הים שהיה פועל שני הפכים; שקע את אלו, ומציל את אלו, אז אמרו [שמות טו, ב] 'זה אלי', שעושה שני הפכים... נמצא כי בים היה נראה בפירוש היות דין ורחמים כאחד, הרי הוראת הייחוד". וראה למעלה במבוא לספר [עמודים 19-18] שנתבאר שם שעל שם ענין זה נקרא ספר זה "גבורות ה'" בלשון רבים, ולא "גבורת ה'" בלשון יחיד, למרות שבפסוק נאמר לשון יחיד [דהי"א כט, יא] "לך ה' הגדולה והגבורה", ולא נאמר "לך ה' הגדולות והגבורות".

(22) פירוש - הואיל וכתב כאן שני פירושים למשמעותו של הסימן "פקד פקדתי", לכך הוא מכריע ש"פירוש ראשון עיקר", שלפיו מתבאר ש"פקד פקדתי" מורה על מעלה כללית עליונה, ולא רק על פקידה לטובה לישראל ופקידה לרעה למצרים. ובגו"א שמות פ"ג אות י [נו.] שילב בין שני הטעמים; כפילות הטובה לישראל והרעה למצרים היא היא מורה על מעלה כללית עליונה, וכלשונו: "ויש לדקדק עוד, למה היו נגאלים בלשון 'פקוד פקדתי' דווקא. ויש לומר, כי מלת 'פקד' משמש לרעה [שמות כ, ה] 'פקד עון אבות', משמש לטובה [בראשית כא, א] 'פקד את שרה'. וכאשר נגאלו היתה הגאולה הזאת על ידי המדה הכוללת רע, שהוא משלם רע לעוברי רצונו, וטוב, לראוים לו. כי הנה פרע למצרים על כל רעתם, ושלם טוב לבני האבות אשר התהלכו לפניו, וזאת המדה היא המדה הגדולה והרמה. ובמדרש ילמדנו, יש פקידה בשמים... ויש פקידה על הארץ... [ראה למעלה הערה 14]... כי היה הגאולה במדה הכוללת הכל, לפי ענין רוממות זאת המדריגה. ולפיכך היה כאן גם כן פורעניות למצרים, וטוב לישראל. ולכך נגאלו בלשון 'פקד', שהפקידה משמש לכל, ומפני כך מדריגתה גדולה". הרי הכפילות של פקידה לטובת ישראל ופקידה לרעת מצרים לא גרעה מכפילות פקידה לפורענות ופקידה לשלום [שהובא במדרש למעלה לאחר ציון 7]. וכשם שכפילות פקידה לפורענות ושלום מורה על מדריגה עליונה כללית, כך מורה כפילות פקידה לטובה ולרעה. וכדבריו בגו"א כתב בכת"י כאן [תכו:], וז"ל: "פקידה ראשונה לטובה [לישראל], ופקידה [שניה] לרעה למצרים. וזה מורה לך כי יצאו ישראל במעלה עליונה כוללת הכל. כי דבר שהוא כולל דבר והפוכו כמו כאן, שיצאו במעלה שהיא כוללת הטוב לישראל והרע למצרים, מורה לך כי יציאתם היה במעלה גדולה מאוד".

(23) מו"נ ח"א פס"ג, רמב"ן שמות ג, יח, ורא"ם שם.

(24) לשון המו"נ ח"א פס"ג: "לא ימלט הדבר מהיות ישראל כבר ידעו זה השם, או לא שמעוהו כלל; ואם היה נודע אצלם, אין ראיה לו בהגידו אותו, כי ידיעתו בו כידיעתם.

ואם היה בלתי נשמע אצלם, מה הראיה שזהו שם האל". והרמב"ן שמות ג, יח כתב: "ויש עליך לשאול, ומנין להם שיאמינו, שמא שמע משה במסורת הזאת כמותם". והרא"ם שם כתב: "ואי קשיא, אכתי היאך שמעו לקולו, אם מפני המסורת שבידם מיעקב ומיוסף, הלא כבר היה מסור גם בידו, מאחר שהוא מהם, והיאך האמינו לו שהשם שלחו". וכן הביא להקשות בגו"א שמות פ"ג אות י [נד.]. ובכת"י [תכז.] כתב: "שיאמרו שמשה קבל את הדבר כמו שהם קבלו".

(25) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות י [נד:]: "אמנם נראה לי שהסימן אשר נמסר בידם היה שבזה הלשון יהיו נגאלים. ומשה רבינו עליו השלום לא היה מתיירא עתה שלא יהיו מאמינים לו, רק שלא ישמעו בקולו, כלומר שלא יהיו שומעים אל דבריו כלל, ויחשבו אותו מכזב, ולא יתנו לב להתבונן בדבריו, ולא יבאו אל האמת. עכשיו שאמר להם 'פקד פקדתי', הוא הסימן המסור בידם, הרי יהיו שומעים לו, ולכל הפחות יתנו לב להתבונן בדבריו, דהא יש סימן. אף על גב דאין ראיה גמורה, סימן הוא לכל הפחות עד שיתנו לב על דבריו, ואין זה האמנה". ושם הוסיף להביא ראיה לדבר, וכלשונו: "תדע לך, שאחר שאמר [הקב"ה למשה] 'ושמעו לקולך' [שמות ג, יח], אמר משה 'והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי' [שמות ד, א]. וקשיא לי, הרי אמר הקב"ה 'ושמעו לקולך' [כן הקשה המו"נ ח"א פס"ג]. אלא 'ושמעו לקולך' פירושו שישמעו לך להתבונן בדבריך, ואחר כך אמר 'והן לא יאמינו לי ולא ישמעו לקולי', אף אם ישמעו לי לשמוע ממני דברי, ויתבוננו בהם ויתנו לב אליהם, הרי לא יאמינו לי". נמצא כי מה שהקב"ה אמר "**ושמעו**& **לקולך**" **נאמר על הטית האוזן לדבריו, אך מה שמשה אמר** "**ולא** &**ישמעו** בקולי" נאמר על קבלת הדברים. שהרי לשון שמיעה מתפרשת בלשון האזנה ובלשון קבלה, וכפי שכתב רש"י [בראשית לז, כז, ומובא למעלה פכ"א הערה 25]. **וניכרין דברי אמת**; הקב"ה אמר למשה "ושמעו לְקולך", ואילו משה אמר "ולא ישמעו בְּקולי", ומהי משמעותו של הבדל זה. אלא שהם הם הדברים, וכפי שכתב להדיא להלן בכת"י [תכט:], וז"ל: "'ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי'. בשמו"ר [ג, יב], אותה שעה דיבר משה שלא כהוגן; הקב"ה אמר לו 'וישמעו לקולך', והוא אמר 'לא ישמעו בקולי'. ואפשר כי חשב משה שלא אמר הקב"ה אלא רק 'ושמעו לְקולך', ואין זה האמנה גמורה, רק שישמעו לקולו, והוא אשר ישימו לב על דבריו. והוא אמר 'הן לא יאמינו לי ולא ישמעו בְּקולי', שזהו האמנה גמורה, לכך כתיב 'לא ישמעו בְּקולי'. כי הב' יותר מורה על שמיעה. כי כאשר אתה אומר 'ראובן הלך לְבית פלוני', משמעו אף אם לא נכנס לגמרי שם נקרא שהלך לבית פלוני. ואם יאמר 'ראובן הלך בְּבית פלוני', רצה לומר שלגמרי הלך בו. נמצא

'ושמעו לְקולך' אינו שמיעה כמו שמיעה בְּקול". וכן המלבי"ם [שמות ג, יח] כיוון מדעתו לדברים אלו, וז"ל: "יש הבדל בין שמיעה 'לְקול', ובין שמיעה 'בְּקול'; שמיעה 'בְּקול' הוא שמקבל דברי הפוקד, ועושה כדברו. ושמיעה 'לְקול' מציין שמטה אזנו לדבריו, ושומע אל ראיותיו, וחוקר ודורש עליהם, ואינו מציין ששומע בקול לעשות פקודתו... ובזה לא קשה מה שאמר משה 'ולא ישמעו בְּקולי'. כי ה' לא הבטיחו רק שישמעו לְקולו, לא שישמעו בְּקולו ושיעשו כדבריו". וראה להלן הערה 33.

(26) לשון המדרש [שמו"ר ה, ב] "אמר רבי חמא, בן י"ב שנה נתלש משה רבינו מבית אביו. למה כן, שאילו גידל בבית אביו, ובא ואמר להן לישראל המעשים, לא היו מאמינים בו, שהיו אומרים אביו מסרה לו. לפי שיוסף מסרה ללוי, ולוי לקהת, וקהת לעמרם. ולכך נתלש מבית אביו, וכשהלך והגיד לישראל כל הדברים, לפיכך האמינו בו, שנאמר [שמות ד, לא] 'ויאמן העם'".

(27) לשון רמב"ן [שמות ב, כג]: "ביום ההוא שיצא [משה] הכה את המצרי, וביום השני הלשינו עליו וברח, הנה היה כבן שתים עשרה שנה, כאשר הזכירו רבותינו". והרב שעוועל זצ"ל ציין שם שכוונת הרמב"ן היא למדרש שהובא בהערה הקודמת. וראה למעלה פי"ח הערה 114.

(28) לשון הרד"ל במדרש שם [אות ה]: "ולכך נתלש מבית אביו בעודו קטן בן יב, וודאי לא יאמרו ישראל שמסר לו עמרם הסוד". ולכוונה זו מטין דבריו כאן שכתב "ואם כן ממי קבל". וראה הערה הבאה.

(29) הנה עיקר דבריו הוא שישראל יטו אוזן לדברי משה, כי הם יתמהו מנין ידע משה את הסימן של "פקד פקדתי" לאחר שנתלש מבית אביו בהיותו קטן בן יב שנה, וכמבואר בהערה הקודמת. אך יש להעיר על כך, כי משה באותו זמן ממש הרג את המצרי בשם המפורש [רש"י שמות ב, יד], ולמדים כן ממה שדתן או אבירם אמר למשה [שמות ב, יד] "הלהרגני אתה אומר" [ראה למעלה פי"ח הערה 144]. נמצא שדתן ואבירם ידעו [וכן כל ישראל] שמשה הרג את המצרי בשם המפורש, וכמבואר שם בגו"א אות כב [לה.]. ואם כולי עלמא ידעו שמשה בהיותו בן יב שנה ידע את השם המפורש, מדוע יתמהו על כך שידע את הסוד של "פקד פקדתי", שהוא מילתא שכל ישראל ידעוהו. וכן בגו"א שמות פ"ג אות י [נה.] כתב: "ומה שהוצרך רבי חמא לומר שבן י"ב שנה נתלש משה מבית אביו, היינו טעמא, דאם לא היה נתלש מבית אביו אפילו ראיה להתבונן בדבריו לא הוי, דהרי אפשר לומר דמבית אביו למד, ולא היה זה ראיה כלל. אבל עכשיו שלא היה בבית אביו, יש בזה קצת ראיה". וכאמור יש לשאול על כך, מדוע "יש בזה קצת ראיה",

הרי משה ידע אז דברים יותר נעלמים מהסימן של "פקד פקדתי" [השם המפורש], וכל ישראל ידעו שכך ידע משה, ומדוע שיגרע חלקו בידיעת הסימן של "פקד פקדתי", שזה כל ישראל ידעו. וצ"ע.

(30) פירוש - אין אמירת "פקד פקדתי" תועיל [שישראל יאמינו למשה] מחמת ראיה והוכחה, אלא היא תועיל מחמת הבטחה, שהקב"ה מבטיח למשה שהוא יתברך יגמור את הדבר להצלחה, וכמו שמבאר.

(31) "ויאמנו לגמרי" - ולא רק שיטו אוזן לשמוע דבריו, כי לפי מהלך זה אין צורך להגביל את ההאמנה להטית אוזן בלבד, אלא "יאמינו לגמרי" אל משה. ומדוייק מדבריו שאם משה לא יאמר "פקד פקדתי", אזי הקב"ה לא יעשה שישראל יאמינו לגמרי במשה. וניתן לבאר זאת בשני אופנים; (א) ללא אמירת "פקד פקדתי" זה יהיה נס גמור שישראל יאמינו במשה בחינם, ובכדי למעט את הנס יש צורך באמירת "פקד פקדתי", שאז "נראה בו קצת שהוא גואל אמת" [לשונו כאן], ושוב הקב"ה יחזק אמונתם שיאמינו במשה לגמרי. ואודות שיש למעט את הנס, כן השריש הרמב"ן [בראשית ו, יט], בביאור ענין תיבת נח, וז"ל: "ידוע כי החיות רבות מאד, ומהן גדולות מאד כפילים וכראמים וזולתם... והנה יצטרך [נח] להביא מכלם שיולידו כמותם. וכאשר תאסוף לכלם מאכל אשר יאכל לשנה תמימה, לא תכיל אותם התיבה הזאת, ולא עשר כיוצא בה, אבל הוא נס, החזיק מועט את המרובה. ואם תאמר, יעשנה קטנה ויסמך על הנס הזה... עשו אותה גדולה, למעט בנס, כי כן הדרך בכל הניסים שבתורה או בנביאים, לעשות מה שביד אדם לעשות, והשאר יהיה בידי שמים". ובגו"א בראשית פי"ד אות כו [רמה.] כתב: "וכן תמצא בכל הניסים, אשר היה התחזקות מן הטבע". (ב) הפעולות שבאות מלמעלה נעשות רק לאחר שאדם עושה פעולתו למטה. וכן נאמר [שמות כה, לא] "ועשית מנורת זהב טהור מקשה תיעשה המנורה וגו'", ופירש רש"י שם "תיעשה המנורה - מאליה. לפי שהיה משה מתקשה בה, אמר לו הקב"ה השלך את הככר לאור, והיא נעשית מאליה. לכך לא נכתב 'תַּעֲשֶׂה'". ובגו"א שם אות לב [רפט:] כתב: "היה [משה] מתחיל במעשה המנורה, ונעשית מאליה. ומכל מקום היה צריך למעשה משה... וכאשר התחיל לעשות, גמר השם על ידו. וכל הפעולות שבאים מלמעלה, צריך שיעשה האדם למטה. ואף קריעת ים סוף, שהיה מעשה ה', כתיב [שמות יד, טז] 'ואתה הרם מטך ובקעיהו'. וכן כל הניסים במצרים, על ידי משה היו". ואין זה כדי למעט את הנס, כי הרמת המטה בקרי"ס אינה ממעטת כלום מהנס, אלא זו הנהגה מיוחדת ש"כל הפעולות שבאים מלמעלה, צריך שיעשה האדם למטה". ובגו"א שמות פ"ב אות כב [לג:] כתב: "ויראה לי לומר,

אף אם הרגו [משה למצרי] בשם המפורש [רש"י שמות ב, יד], עשה בו [משה] הכאה מועטת... כי צריך לעשות פעולה למטה, ואז שם המפורש פועל.... ומשה שקרע הים בשם המפורש [רש"י סוכה מה.,. ולהלן פ"מ], היה נוטה במטהו על הים... וזה היה בציווי השם יתברך [שיקרע את הים בשם המפורש]. ומכל שכן כאשר הרג את המצרי בשם המפורש מעצמו, שלא היה הורגו אלא על ידי מעשה". וכן ביאר בבאר הגולה באר השני [קצח.] שזהו הטעם לסימנים שעושים בליל ר"ה [הוריות יב.], שאין בזה ניחוש, אלא "לעשות לגזירה עליונה דמיון וסימן למטה, כדי שתצא לפעל הטוב, ותהי מקוימת הגזירה לטוב" [לשונו שם]. וראה להלן פ"מ הערה 85.

(32) פירוש - אין האמונה שיאמינו ישראל במשה [מחמת אמירת "פקד פקדתי"] מתייחסת לפועלו של משה [שהוא יוכיח לישראל שהוא שלוחו של מקום], אלא אמונה זאת מתייחסת אך ורק לפועלו של ה'. ואם כן המלים "ממעשה השם" באות לאפוקי "ממעשה משה". [וקצ"ב דמיד לאחר שכתב "ממעשה השם" כתב "שהקב"ה יצליח כל מעשיו", ומדוע שינה לשונו מ"השם" אל "הקב"ה" מתיבה לתיבה הסמוכה לה].

(33) יש להבין, מדוע מביא את המקרא "כי אהיה עמך" להורות "שהקב"ה יצליח כל מעשיו", ולא את המקרא [שמות ג, יח] "ושמעו לקולך", להורות שישראל יאמינו בו. דנהי שהמקרא "כי אהיה עמך" מורה על הבטחה כללית שהקב"ה יהיה עם משה [כמבואר בב"ר עו, א], אך כאן הנדון הוא שישראל ישמעו ויאמנו למשה, ועל כך מורה יותר במדויק ובמסוים המקרא "ושמעו לקולך", כי אותה אנו מבקשים. ואולי אפשר לומר שהמקרא "ושמעו לקולך" מורה רק שישראל יטו אוזן לשמוע דברי משה, אך לא שיאמינו בו לגמרי, שהרי נאמר "לְקולך", ולא "בְּקולך", וכמבואר למעלה הערה 25. והואיל ולפי מהלך זה לאחר שישראל יטו אוזן למשה, אז "יחזיק הקב"ה אמונתם ויאמינו לגמרי", לכך המהר"ל העדיף להביא את המקרא "כי אהיה עמך" על פני המקרא "ושמעו לקולך", כי המקרא "כי אהיה עמך" כולל יותר.

(34) לא מצאתי מקורו. ובגו"א שמות פ"ג אות י [נח.] הביא פירוש זה במלים "ושמעתי פירושו", ומשמע מכך שאינו נמצא בספרים, אלא ששמע פירושו בעל פה. ואין זה הסבר נוסף כיצד "פקד פקדתי" מהוה ראיה שמשה הוא גואל אמת, אלא הסבר שלישי כיצד "פקד פקדתי" מורה על הגאולה. ושני הסבריו הקודמים היו שפקידה כפולה מורה על יציאה במעלה הכוללת הכל. וכן שכפילות זו מורה על טובה לישראל ורעה למצרים [ראה למעלה הערה 19]. ומעתה יבאר שתיבת "פקד" עצמה רומזת לגאולת מצרים, כי האותיות הנעלמות שלה מורות על כך.

(35) פירוש - האות הנעלמת של אות פ' היא אות אל"ף, כי כאשר אות פ' נכתבת במילואה, היא נכתבת עם אות אל"ף [פ"א]. נמצא שהאות הגלויה של אות פ"א היא פ', והאות הנסתרת היא א'.

(36) כי מרים היתה בת חמש שנים בעת שהיתה מילדת [שמו"ר א, יג]. ובפירוש המהרז"ו שם עשה את חשבון השנים של מרים, וכתב: "בעת הגאולה היה משה פ' שנים, ואהרן פ"ג, ומרים פ"ו, וקודם לידת משה היתה בת ה' שנה". ותוספות בכורות ד. [ד"ה ואהרן] כתבו: "מרים גדולה ממנו [מאהרן] ג' שנים, כדאמר במדרש [שמו"ר א, יג] כמו שהיה אהרן גדול ממשה ג' שנים" [הובא למעלה פט"ז הערה 8]. ובמדרש שלפנינו לא אמרו כן להדיא, אלא שכך היא משמעות המדרש, וכפי שביאר [שם] החדושי הרש"ש אות יט.

(37) למעלה פי"ב [תקנו., תקסד.]. וכן אמרו בפסיקתא דרב כהנא [פסקא ה אות ט]: "עיקר שעבודן של ישראל במצרים לא היה אלא שמונים ושש שנה, משעה שנולדה מרים. ולמה הוא קורא 'מרים', אמר רבי יצחק, לשון מרור, כמה דאת אמר 'וימררו את חייהם'". וכן הוא בשיהש"ר ב, יא, והובא בגו"א שמות פ"ג אות י [נח:]. וראה למעלה פי"ב הערה 10, ולהלן פל"ו הערה 22.

(38) לשיעבוד ישראל במצרים.

(39) כמו שנאמר [שמות ב, כג] "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה וגו'", ופירש רש"י שם "וימת מלך מצרים - נצטרע, והיה שוחט תינוקות ישראל ורוחץ בדמם" [מקורו משמו"ר א, לד]. וכן כתב למעלה ר"פ כא, ושם הערה 18.

(40) כמו שנאמר [שמות ב, כג-כד] "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב". ומה שכתב "שהרי שמע **מיד** נאקתם", כן אמרו במדרש [שיהש"ר ב, יד] "כשהיו ישראל במצרים היו המצריים משעבדין אותם, והתחילו צועקין ותולין עיניהם להקב"ה... 'ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו וגו'', מיד 'וישמע אלקים את נאקתם'". והאלשיך [שמות ב, כד] כתב "אמנם על שחיטת הילדים לא הוצרכה לעלות שועה, כי מיד 'וישמע אלקים את נאקתם', היא נאקת החללים בעצמם".

(41) פירוש - האותיות הנעלמות שיש לשלש האותיות הגלויות שבתיבת "פקד" מורות על שלשה דברים שהמצריים יענשו עליהם; האות הנעלמת של אות פ"א מורה על

השנה של שחיטת יונקיהם. האותיות הנעלמות של אות קו"ף מורות על השעבוד הקשה שהחל בלידת מרים. והאותיות הנעלמות של אות דל"ת מורות על הגרות שהחלה בברית בין הבתרים, שהיתה ת"ל שנה לפני יצ"מ. וראה להלן פל"ח [לאחר ציון 21] שביאר שהגרות החלה מברית בין הבתרים, ש"כיון שגזר הגזירה להיות במצרים, כאילו כבר היו במצרים מפני הגזירה". ואודות שבגלות מצרים היו שלשה דברים [גרות, שעבוד, ועינוי], ראה למעלה פ"ט [תקח.], ושם הערות 58, 296, שהובאו שם המקומות הנוספים בספר הגבורות שביאר כן. וראה להלן פ"ל מציון 87 ואילך.

(42) בכת"י [תכז:] הוסיף כאן "אבל פקידה בעלמא שהקב"ה שלם להם, זה היה נראה".

(43) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות י [נח.]: "ושמעתי פירושו כי במלת 'פקד' רמוז כל הצרות בנעלם של תיבות 'פקד'; כי נעלם הפ"א הוא א', ונעלם הקו"ף הוא פ"ו, ונעלם הד' הוא ל"ת. וזה כי ת"ל היו ימי גירות... פ"ו הוא זמן השעבוד, שהוא משנולדה מרים. וכן במדרש שיר השירים רבה [ב, יא] 'כי הנה הסתיו עבר הגשם הלך' [שיה"ש ב, יא], אלו ד' מאות שנה, שנאמר [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך', 'הסתיו' אלו ששה ושמונים שנה שהיה זמן השעבוד משנולדה מרים, ונקראת מרים על שם 'וימררו' [שמות א, יד]. וא' שנה, היא שנה שבסוף, שנאמר [שמות ב, כג] 'וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל', ששחט בניהם [רש"י שם]. ורמז הכתוב לפקוד את מצרים, ויהיה נגלה ונראה לעינים. ויהיו נפקדים על כל חטא וחטא בפרט מה שעשו. לכן פקידה בעלמא הוא בגלוי, אבל על כל מה שעשו אינו נגלה כל כך". ופירושו, שעל העונש הגלוי שספגו המצריים נכתבו בתורה האותיות הגלויות שבתיבת "פקד", ואילו על העונש הנסתר שספגו המצריים מכוונות האותיות הנעלמות שבתיבת "פקד". **וזה תואם** ליסודו, שדבר שנסתר במציאות הוא נסתר בתורה, ודבר שהוא גלוי במציאות הוא גלוי בתורה. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פי"ז [לפני ציון 96] כתב: "מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב, כמו שפירש לך הכתוב הצלת משה רבינו עליו השלום, הוי ליה לפרש שהנערות היו הולכות למיתה, שלא היה זה נס מפורסם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יח את דברי רש"י [בראשית ב, ז] שתיבת "וייצר" [בשתי יודי"ן] מורה על "שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". וכתב על כך בגו"א שם [נח:]: "יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה שניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". ושם בראשית פ"י אות ב [קפט.] ביאר מדוע לא

נזכרה בפירוש הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". ובאור חדש פ"א [תמז.] ביאר שלא נזכרה במגילת אסתר טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, ולכך זה גם כן בנסתר ולא בנגלה". ובדר"ח פ"ו מי"א [שפט:] כתב: "לשון 'בריאה' נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים... התורה הזכירה לשון בריאה באלו שלשה [אדם, שמים וארץ, ותנינים הגדולים], כי באלו שלשה מפורסם ונראה לעין [שדבק בהם ענין האלקי], ובשאר דברים אינו נראה". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה, ולא באותיות. וכן הוא בנצח ישראל פמ"ו [תשפב.], והובא למעלה פי"ז הערה 97.

(44) זהו טעם רביעי שנותן בפרק זה. ועד כה ביאר שלשה טעמים; (א) כפילות "פקד פקדתי" מורה על מעלה הכוללת הכל [למעלה מציון 2 ואילך]. (ב) כפילות "פקד פקדתי" מורה טובה לישראל ורעה למצרים [למעלה מציון 19 ואילך]. (ג) אותיות הנעלמות של "פקד" תואמות לצרות ישראל במצרים [למעלה מציון 34 ואילך]. ומעתה יבאר ש"פקד פקדתי" מורה על אות פ"א של מנצפ"ך.

(45) ובשנויי לשון. ולהלן פ"ל [לאחר ציון 29] הזכיר בקצרה ענין זה.

(46) פירוש - חמש אותיות מנצפ"ך הן כפולות, כי אותיות אלו מופיעות באמצע התיבה באופן אחד, ובסוף התיבה באופן אחר, לעומת שאר אותיות, שמופיעות לעולם באופן אחד. ובגו"א שמות פ"ג אות י [נו:] כתב: "ומצאתי בפרקי רבי אליעזר, כי ישראל נגאלים בפ"א, שהוא מאותיות מנצפ"ך, שהוא כפולים". ובמדרש [במדב"ר יח, כא] אמרו "מנצפ"ך האותיות כפולות צופים אמרום". ורש"י [מגילה ב:] כתב "מנצפ"ך - כפל אותיות".

(47) לפנינו בפרקי דר"א שם אמרו "ויעקב מסר סוד הגאולה ליוסף, שנאמר [בראשית נ, כד] 'ואלקים פקוד יפקוד אתכם'. ויוסף בנו מסר סוד הגאולה לאחיו, ואמר להם [שם פסוק כה] 'פקוד יפקוד אלקים אתכם'".

(48) חסרים כאן הדברים הבאים [הנמצאים בפרקי דר"א שם] "שכן שמעתי מאבא פ"א פ"א 'פקוד יפקוד'. מיד האמינו העם באלקיהם ובשלוחו, שנאמר וכו'".

(49) פירוש - בספר היצירה פרק ב ישנן שש משניות, ובמשניות אלו דובר על מה שנברא מצירופי האותיות. וכגון, במשנה הראשונה מדובר על בריאת היסודות של אמ"ש, במשנה השניה מדובר על בריאת הנפשות, במשנה השלישית מדובר על בריאת כח

הדיבור, וכיו"ב. וזהו מה שכתב כאן "חקק בהם צורת העולם ועניני העולם". וראה להלן ציון 67.

(50) לשונו בנצח ישראל פמ"ה [תשסז.]: "ובמדרש [דב"ר ב, כג], בשביל ה' דברים נגאלו ישראל ממצרים; מתוך צרה, ומתוך תשובה, ומתוך זכות אבות, ומתוך רחמים, ומתוך הקץ... וביאור ענין, כי כל גאולה היא כמו עולם חדש לגמרי. ומפני שהגאולה היא כמו עולם חדש, הם נגאלים בשביל חמשה דברים, נגד הה"א שבה ברא השם יתברך עולם הזה [מנחות כט:]" [הובא למעלה פכ"ג הערה 222. וראה להלן הערה 83]. נמצא ששהגאולה היא מהדורא תנינא של בריאת העולם, כי האות שבה נברא העולם היא האות של הגאולה. לכך "הגאולה גם כן הויות העולם".

(51) כך נקראות אותיות נצפ"ך [ללא המ"ם], וכמו שאמרו [שבת קד.] "נו"ן כפופה נו"ן פשוטה... פ' כפופה פ' פשוטה... צד"י כפופה וצד"י פשוטה". ורש"י [שבת קג:] כתב: "כפופין - כף פה צדי נון. פשוטין - הכפולות שלהן פשוטות". ונקראת "פשוטה" משום שאינה כפופה [יראים השלם סימן שצט]. ואות מ"ם סופית אינה נקראת "פשוטה", אלא "סתומה" [שבת קד.], וראה להלן הערות 61, 62. אמנם בנצח ישראל פי"ג [שכח.] כתב שכל אותיות האל"ף בי"ת הן פשוטות [ולא רק אותיות מנצפ"ך], וכלשונו: "אלפ"א בית"א, שהם כ"ב אותיות, והאותיות הם התחלת התיבות... לכך אלו כ"ב אותיות יש להם הפשיטות הגמורה, כי התיבה אשר הוא מן חבור אותיות אין בהם הפשיטות, רק האותיות יש בהם הפשיטות". וכן כתב בח"א לשבת קד. [א, מז.], וז"ל: "דע כי אלף ביתא האותיות הם יסודות התורה. והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויית המורכבים שהם בעולם. וכך האלפא ביתא, הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה. והתורה הוא מורכבת מן האותיות הפשוטים האלו, כמו המורכבים בעולם שהם מורכבים מן הפשוטים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 101]. אך מ"מ לא מצינו ששאר אותיות יקראו "פשוטות" כפי שמצינו באותיות מצנפ"ך. והביאור הוא ששאר אותיות הן פשוטות לא מצד צורתן, אלא כלפי התיבות המורכבות מהן, שיחס האותיות לתיבות הוא יחס של פשוט למורכב [לשון הפחד יצחק שבת מאמר ז, אות ד: "בלשונם של חכמי האמת (ספה"י פ"ד מי"ב) אומרים על ההרכבה של האותיות לתיבות 'אבנים בונים בתים'"]. אך אותיות מנצפ"ך מצד צורתן הישרה הן "פשוטות", ובזה הן חולקות מקום לעצמן לעומת צורות שאר אותיות.

(52) לשונו להלן פל"ו [לאחר ציון 50]: "כל דבר שהוא פשוט מבלי שמצטרף אליו דבר הוא ענין החירות... ומי שהוא בן חורין עומד בעצמו, אין לו צירוף כלל, רק עומד

בעצמו. ולפיכך ראוי מי שיצא אל החירות אל המצה, שהיא פשוטה מבלי צירוף שאור, וזה בעצמו לשון 'מצה', שבא על דבר שהוא פשוט". ולהלן פנ"א כתב: "ועוד תדע איך המצה, שהיא לחם עוני, שייך אל הגאולה. וזה כי העני שאין לו דבר, וזה ענין פשיטות כאשר הוא עומד בעצמו. ודבר זה, עם שהוא חסרון נחשב בעולם הזה, שהוא עולם ההרכבה, ומעלתו בהרכבה, מכל מקום הפשיטות מעלה הוא מצד עולם הפשוט, ואין בו הרכבה. ובלילה הזה היו צריכים אל הגאולה, ולא היתה הגאולה מצד העולם הזה שהוא עולם המורכב, רק מצד עולם העליון הפשוט. ולפיכך צוה לאכול מצה לחם עוני, שהוא לחם הפשוט, שהרי אין בו דבר רק עצם פשוט. כי לשון 'מצה' בא על דבר שהוא פשוט, כמו שנקרא העור שהוא פשוט, דלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ, והוא עור פשוט, בשם 'מצה' [שבת עט.]. ומפני שבלילה הזה היו נגאלים במדריגה העליונה למעלה מן עולם המורכב, צוה שיהיה אכילתן מצה, שהיא פשוטה... כי בליל זה נגאלו במדריגה עליונה, וכל מדריגה העליונה יש בה פשיטות". ולהלן פ"ס כתב: "אמנם ענין המצה כבר בארנו לך למעלה ענין המצה, והארכנו בזה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד, באיזה ענין המצה מורה על החירות. ואתה תעיין באותן דברים, כי כולם הם דברי אלקים חיים".

(53) פירוש - בכמה מקומות נתבאר שהפשיטות מורה על הגאולה [ולאו דוקא באמצעות מצות מצה], וכמלוקט למעלה פכ"ה הערות 45, 46, קחנו משם.

(54) אודות שהפשוט עומד בעצמו, ואינו מצטרף לזולתו, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פ"ג [נ.] כתב: "כך הוא הבריאה אשר ברא השם יתברך; כי ראשונה [היסודות] הם הפשוטים, אשר כל אחד ואחד עומד בפני עצמו. ואחר כך הנבראים אשר הם מצטרפים ביחד, ויש להם הקבוץ ביחד, אף שאין כאן עירוב ביחד. ואחר כך אותם אשר הם מתחברים לגמרי בהרכבה גמורה. הנה אלו ג' דברים; הראשון הוא רחוק מן הרכבה, אבל השנית יש בו קצת הרכבה, ונקרא זה 'הרכבה שכנית', רוצה לומר שמתחברים יחד כמו השכנים אשר הם מתחברים יחד, ואין כאן עירוב. הרכבה השלישית הוא 'הרכבה מזגית', שנתמזגה ונתחברה יחד לגמרי, עד שהוא דבר אחד". ושם פכ"ט [תקעט:] כתב: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפז:] כתב: "עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו". ושם במשנה ט [תשכא.] כתב: "מי שמקבל מזולתו אינו פשוט... שאם היה פשוט היה

מסולק מן הקבלה מזולתו... כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו... והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו... כי כאשר גוזל מאחרים, הנה אינו ראוי להיות קרוב אל השם יתברך, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו. והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו". ובנתיב התורה פ"ד [רא.] כתב: "כי תלמיד חכם יש לו השכל, אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו. כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט". ובנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים. אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה, שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... ואין במורכבים אחד עומד בעצמו, שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים". ובח"א לסוטה מט. [ב, פז.] כתב: "ישראל אין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות, ודבר זה כי ישראל שהם קדושים, והקדוש הוא פשוט, והפשיטות אין דבר מצורף אליו... ואין ראוי לישראל כי אם הפשיטות". ובח"א לחולין פט. [ד, קב.] כתב: "כי הפשוט הוא ראוי שיהיה ראשון ויסוד, כי הפשוט עומד בעצמו. כי הדבר שאינו פשוט, בזה שייך לומר שהוא מצורף אל אחר, נסמך עליו. אבל הדבר שהוא פשוט, הוא עומד בעצמו" [ראה למעלה פי"ז הערה 14, פ"כ הערה 88, פכ"ה הערה 85, להלן הערות 58, 69, 70, ופכ"ט הערה 67].

(55) לשונו למעלה פ"ז [שמו.]: "השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר", ושם הערה 132. ולמעלה פ"ט [תעד.] כתב: "המשועבד הוא תלוי בזולתו", ושם הערה 157. ולמעלה פכ"ה [לאחר ציון 44] כתב: "כי המשועבד הוא תולה בזולתו". ולהלן פל"ו [לאחר ציון 50] כתב: "המשועבד יש בו צירוף, שהוא מצטרף אל אשר הוא אדון לו, משעבד בו".

(56) לשונו למעלה פכ"ה [לאחר ציון 44]: "זהו ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו נתלה בדבר... שאינו נכנס תחת רשות אחר, עומד בעצמו", ושם הערות 45, 46. ולהלן פנ"א כתב: "אין ענין הגאולה רק שיוצא, ואין לו שום צירוף אל זולתו. לא כמו העבד, שאינו עומד בעצמו, ויש לו צירוף אל זולתו הוא האדון".

(57) מבאר טעם שני מדוע אותיות מנצפ"ך מורות על הגאולה. ועד כה ביאר שאותיות מנצפ"ך הן אותיות פשוטות, והפשוט עומד בעצמו, כפי שהנגאל עומד בעצמו, ללא צירוף לאדונו. ומעתה יבאר שהפשוט מופקע מהרכבה, וכל ההרכבה היא השתעבדות חלק אחד לחלק השני, ונמצא שלפשוט אין הרכבה ואין שעבוד, ולכך הוא מורה על הגאולה. וראה להלן הערות 66, 74, בשני הטעמים הנוספים שיביא שם.

(58) כי פשיטות עומדת כנגד הרכבה, לכך דבר שאינו פשוט יש בו הרכבה [כמבואר למעלה פכ"ה הערות 85, 89]. ובנתיב התורה פ"א [פז.] כתב: "מדריגת הפשוטים, שאין בהם הרכבה כלל". וראה להלן פכ"ט הערה 67.

(59) כן כתב להלן פ"ס, ויובא בהערה הבאה. ובתפארת ישראל פכ"ט [תמ:] כתב: "בכל אדם יש שני דברים; כח האחד, הוית הנפש, שהוא פועל המעשה. והשני, הוא השכל. וכאשר השכל הוא מוטבע בגוף, אין אחד בן חורין כלל; אם הנפש, מפני כי מושל עליו השכל, ומנהיגו כפי דעתו ושכלו, הרי אינו בן חורין. וכן אין השכל בן חורין, שהוא מוטבע בגוף, ואין זה בן חורין" [הובא למעלה פ"ד הערה 99]. וכעין זה כתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:], וז"ל: "כי המורכב אין לאחד מהם מציאות שהורכב מהם בשלימות, שכן ענין המורכב משני דברים, שכל אחד אשר מורכב מהם אין לו מציאות בשלימות... כי לשאר בעלי חיים יש להם הגוף והחומר כראוי בשלימות, אבל האדם אשר מורכב מגוף ושכל, מאחר שהוא מורכב משניהם, אין לו אחד מהם בשלימות" [הובא למעלה פי"ט הערה 232, ולהלן פל"ט הערה 91].

(60) להלן פ"ס, שבתחילה ביאר שם שהמצה מורה על החירות כפי שביאר בפרקים לו, נא [שהפשוט עומד ברשות עצמו, וכמובא למעלה הערה 52]. ומיד לאחר מכן כתב: "והנה עוד נבאר באיזה ענין המצה מורה חירות דוקא, שעם שהוא מצה, והיא לחם עוני, היא מורה על החירות. שכבר ידעת כי רבותינו קראו הדבר שהוא פשוט 'מצה', כמו שהתבאר דבר זה פעמים הרבה מאוד, ובשביל כך קראו חכמים [שבת עט.] העור דלא מליח ולא קמיח 'מצה', בשביל הפשיטות. ודבר שהוא פשוט הוא ראוי לחירות יותר מכל, וזה כי הדבר שהוא מורכב הוא משועבד, כאשר ידוע שכל אשר מורכב משני דברים, הדבר האחד פועל בשני, וכל אחד פועל ומתפעל, ואין זה בן חורין, שכיון שהוא מורכב משני דברים, ומהם נעשה דבר אחד, האחד הוא שפועל באחד. אבל הפשוטים יש בהם יציאה לחירות מן השעבוד, שאין דבר פועל בם. וזה ענין המצה שהיא פשוטה, שאין בה שאור, ולכך היא מורה חירות, רק עומדת בעצמה".

(61) והאותיות הפשוטות הן: נו"ן סופית, צד"י סופית, פ"א סופית, וכ"ף סופית [ראה למעלה הערה 51].

(62) היא אות מ"ם סופית, שאינה נקראת "פשוטה" אלא "סתומה", וכמו שאמרו [שבת קד.]: "מ"ם פתוחה מ"ם סתומה... נו"ן כפופה נו"ן פשוטה... פ' כפופה פ' פשוטה... צד"י כפופה וצד"י פשוטה". ובגו"א שמות פ"ג אות י [נז:] כתב: "כלם נקראים פשוטים, והמ"ם היא סתומה" [ראה למעלה הערה 51].

(63) פירוש - מ"ם סתומה היא יותר פשוטה מאשר אות פתוחה, השולחת פארותיה אנה ואנה.

(64) שעומד ברשות עצמו, ואין זולתו שולט עליו. ובכת"י [תכח.] כתב: "וכן המ' פתוחה... שבגלות הם פתוחים ומפורצים, ובגאולתם נעשים סתומים באין פרץ. ולפיכך אלו אותיות דווקא מורים לך הגאולה".

(65) פירוש - בחלוקת האותיות אלפ"א בית"א לפי הסדר א.י.ק. [מספר אחד ביחידות, עשרות, ומאות]. ב.כ.ר. [מספר שנים ביחידות, עשרות, ומאות]. ג.ל.ש., ד.מ.ת., הרי המשך חלוקה זו יהיה ה.נ.ך. [חמש ביחידות, עשרות, ומאות], ו.ס.ם. [שש ביחידות, עשרות, ומאות], ז.ע.ן. [שבע ביחידות, עשרות, ומאות], ח.פ.ף. [שמונה ביחידות, עשרות, ומאות], ט.צ.ץ [תשע ביחידות עשרות, ומאות]. ולפי זה יוצא שאותיות מנצפ"ך מופיעות בסוף אותיות האלפ"א בית"א [לאחר אות תי"ו]. וכן כתב בגו"א שמות פ"ג אות י [נז.], ויובא בהערה 73. והמקור לחלוקה זו של אותיות הקודש הוא בזהר חדש [אחרי נט:].

(66) זהו טעם שלישי מדוע פשיטות אותיות מנצפ"ך מורה על הגאולה. ובעוד ששני הטעמים הראשונים תלו זאת בכך שהפשוט מורה ישירות על הגאולה [עומד בעצמו, ואינו מורכב (ראה למעלה הערה 57)], הרי טעם זה מבאר שהפשוט בעקיפין מורה על הגאולה, כי הואיל והפשוט הוא יותר במעלה מהאינו פשוט, ועל ידי כ"ב אותיות שאינן פשוטות ברא העולם הגשמי, לכך ע"י אותיות מנצפ"ך הפשוטות ברא דברים שהם עליונים מהעולם הגשמי, והגאולות הן למעלה מהעולם הגשמי. וראה להלן הערה 74.

(67) ראה למעלה הערה 49.

(68) אודות שהעולם הזה הוא גשמי, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. וכגון, בנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי

העולם הזה גשמי". ובנתיב הצדק ס"פ א [ב, קלז:] כתב: "ראה הקב"ה שהצדיקים הם מועטים, עמד ושתלם בכל דור ודור [יומא לח:]... כי הצדיק שהוא נבדל מן החמרי כמו שאמרנו, וידוע כי העוה"ז הוא עולם גשמי, ולפיכך אי אפשר שיהיה הצדק הרבה. ואין קיום לעולם בלא צדיקים, ולפיכך שתלן בכל דור ודור". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל... כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:].

(69) מהגשמי המורכב. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [קל.], וז"ל: "וזה שאמר הכתוב [תהלים קלט, ה] 'אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפך'. וביאור עניין זה, כי האדם נברא אחרון, וקודם למעשה בראשית; אם זכה, אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת. ואם לא זכה, אומרים לו יתוש קדמך [ב"ר ח, א], עד כאן. רצה לומר כי האדם נברא אחרון, מצד כי כל מורכב הוא אחרון לדבר שהוא יותר פשוט. ודבר זה ידוע לכל, כי כל אשר הוא פשוט, הוא ראשון יותר. ואין לך דבר שהוא יותר מורכב מן האדם, כי זה האדם הוא שכלי, והוא מורכב מגוף ושכל, וזהו הרכבה יותר מכל. והפשוט הוא בודאי יותר במעלה מצד שהוא פשוט. ולפיכך אם אין האדם קונה המעלה השכלית, דהיינו התורה, היתוש שאין לה השכל, קודם מצד הפשיטות". ולהלן פכ"ט [לאחר ציון 65] ביאר לפי זה מדוע קדושת פטר רחם נוהגת בחמור, ואינה נוהגת בשאר בהמות טמאות [רש"י שמות יג, יג], כי מחמת פשיטות החמור חלה בו קדושת ראשית. וראה להלן פכ"ט הערה 69.

(70) אודות שהגשמי הוא מורכב, כן כתב להלן פ"ע, וז"ל: "הגשם יש בו הרכבה, שהרי כל גשם מתחלק לחלקים, ואם כן כל גשם מורכב מן החלקים. וגדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם. ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". וקודם לכן, להלן פנ"א כתב: "ענין פשיטות כאשר הוא עומד בעצמו, ודבר זה עם שהוא חסרון נחשב בעולם הזה, שהוא עולם ההרכבה, ומעלתו בהרכבה". וראה למעלה הערות 54, 58, ולהלן פכ"ט הערה 67.

(71) נאמר [תהלים כה, ה] "הדריכני באמתך ולמדני כי אתה אלקי ישעי אותך קויתי כל היום", ואמרו על כך חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תשב] "וכי אפשר לו לאדם להתפלל

כל היום, אלא לפי שהעולם הזה יום הוא לאומות, ולילה לישראל, לכך נאמר 'אותך קויתי כל היום'". ועוד אמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז קיא] "כשהיו יעקב ועשו במעי אמן, אמר ליה יעקב לעשו, אחי, שני עולמות לפנינו; העולם הזה, ועולם הבא. העולם הזה יש בו אכילה ושתיה ומשא ומתן לישא אשה ולהוליד בנים ובנות, אבל העולם הבא אין בו כל המדות הללו. רצונך טול אתה העולם הזה, ואני אטול העולם הבא... נטל עשו חלקו העולם הזה, ויעקב נטל חלקו העולם הבא". ובנצח ישראל פט"ו [שס:] ביאר מאמר זה. ושם פ"כ [תלה.] כתב: "ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם... כי הם עומדים לקבל שלימות יותר. וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". ושם פל"ב [תרטו:] כתב: "היו מקריבים בשבעת ימי סוכות... שבעים פרים כנגד האומות [סוכה נה:]... לכך בהם הקרבת ע' פרים בז' ימי סוכות, כי שבעה ושבעים דומים ושוים. ומזה תדע כי האומות יש להם עולם הזה, שנברא בז' ימי בראשית" [הובא למעלה פי"א הערה 75, ולהלן הערה 78]. ושם ר"פ נה [תתנב.] כתב: "מן הדברים אשר בארנו לך בחבור הזה, כי היה בעולם הזה התנגדות לישראל, מצד אשר העולם הוא חלק האומות". ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח.] כתב: "לכך אמרה תורה שיכבד את אביו ואמו, מפני שהביאו אותו לחיי עולם הזה... ודבר זה מיוחד בו הגוים שאליהם נתן העולם הזה, ובפרט כי עולם הזה הוא מיוחד לעשו, כמו שאמרו ז"ל במדרש... יעקב היה לחלקו עולם הבא, ולעשו עולם הזה. לכך היה עשו מכבד את אביו ביותר [ב"ר סה, טז], מפני כי עולם הזה הוא לחלקו, והאב מביא אותו לעולם הזה, שהוא לחלקו. לכך כל האומות אשר חלקם הוא עולם הזה, ואביו בשר ודם הוא שמביא אותו לעולם הזה, לכך אצלו נמצא הכבוד לאביו בשר ודם. אבל ישראל שיש לו עולם הבא, ולא עולם הזה, לא נמצא בהם כל כך הזריזות למצוה זאת כמו שנמצא באומות, שיש בהם הזריזות למצוה זאת ביותר מאוד". וכן הוא בח"א למנחות כט: [ד, עז.].

(72) דברים אלו מבוארים היטב לפי מה שביאר מאמר חכמים [שבת קיח:] "אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים", וכלשונו בח"א שם [א, נו:]: "ודוקא אלמלא שמרו ישראל שתי שבתות. וזה כי כאשר ישראל בין האומות הם שפלים ירודים תחתיהם, וכשנגאלו הם מתעלים עליהם. ואין ישראל כמו שאר האומות, שאינם מתאחדים ישראל עם האומות; או ישראל הם מתחתיהם כאשר אינם עושים רצון של

מקום, או שהם עליהם, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ'. אבל שיהיו שוים עמהם אי אפשר, כי ישראל והאומות הם הפכים, לא יתחברו בענין אחד [הובא למעלה פ"ט הערה 148]. לפיכך יציאת ישראל מן האומות צריך לשתי מדריגות; כי עתה הם תחתיהם, ויתעלו ישראל עליהם. וכנגד זה צריך שישמרו שתי שבתות, שאז יתעלו ממה שישראל הם תחתיהם להיות עליהם. כי מי שהוא מתעלה על אחר נבדל ממנו לגמרי במעלה, כי עתה ישראל שהם תחת האומות נחשבים בטלים אצלם לגמרי, ואין כאן התחלת הבדל. ואם לא היו רק בפני עצמם, דבר זה נחשב הבדל ישראל מן האומות, אבל כל גאולה שהיתה לישראל, כמו שהיה במצרים בגאולתם, שהיו מתעלים עליהם, וכן בגאולה אחרונה. ולכך צריך הבדל אחר הבדל, והתעלות אחר התעלות כאשר יהיו ישראל על האומות, וזה שאמרו 'אלמלא שמרו ישראל שתי שבתות מיד היו נגאלים'". עמוד וראה כיצד דברים אלו מאירים את דבריו כאן שבגאולת ישראל ה' "יתן להם מדריגתם למעלה מן העולם הגשמי". וראה למעלה הערה 2, שנלקטו שם מקבילות נוספות אודות רום המדריגה שיש לשראל כאשר הם נגאלים. וראה להלן פ"ל הערה 33.

(73) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות י [נז.]: "ונראה לפרש כי כ"ב אותיות אלפא ביתא בהם ברא הקב"ה את העולם, כאשר אמר בספר יצירה. ותמצא כי האותיות כ"ב, ויש עוד מנצפ"ך שהם יותר גדולים מן כל כ"ב אותיות. ולפיכך סדר חמש אותיות באלפא ביתא דאי"ק בכ"ר בסוף הא"ב. והך' פשוטה הוא חמש מאות, והמ' - ו' מאות, וכן הנו"ן - ז' מאות, ף' - ח' מאות, הצ' פשוטה - ט' מאות [ראה להלן הערה 88]. מזה תראה כי הם על כל האותיות. והטעם מפני שכלם נקראים פשוטים, והמ"ם היא סתומה, שהפשוט והסתום הוא יותר במדריגה. וזהו הטעם שלא ישמשו אלו האותיות רק בסוף התיבה שאין אות אחריו, בעבור מדריגת ועליונות הפשוטים שלא יבוא שום דבר אחריו. וכמו שברא העולם בכ"ב אותיות, כך ברא ופעל הגאולה באותיות מנצפ"ך, כי הגאולה יותר עליון במעלה מענין העולם הזה. ולכך הגאולות הם באותיות מנצפ"ך, שהם אחר אלפא ביתא שבהם ברא העולם".

(74) זהו טעם רביעי מדוע אותיות מנצפ"ך מורות על הגאולה. ובעוד ששלשת הטעמים הראשונים ביארו זאת מצד הפשיטות של אותיות מנצפ"ך [עומד בעצמו, אינו מורכב ומשועבד, ונמצא במעלה יותר מהגשמי (ראה למעלה הערות 57, 66)], הרי טעם זה מבאר שאותיות מנצפ"ך באות לאחר אות תי"ו, והואיל ואות תי"ו מורה על השעבוד, ממילא אותיות מנצפ"ך מורות על הגאולה שאחר השעבוד.

(75) פירוש - מספר ארבעה [צדדין] הוא גימטריה של אות דל"ת, לכך מה שמורה ארבעה צדדין ["התפזרות והתפשטות לכל ארבעה צדדין"], מורה אות דל"ת. וכן כתב למעלה פכ"ג [לאחר ציון 207], וז"ל: "כי הגלות הוא פיזור האומה שהיא בגלות, ואין להם התאחדות כלל. והגאולה הוא הפך זה, שהיא קבוץ והתאחדות אותם שהיו פזורים ומפורדים. ולפיכך מספר ארבע מתיחס לגלות, לפי שמספר הארבע הוא נגד ארבע רוחות, שהפיזור הוא בד' רוחות". ובנצח ישראל פ"א [טו:] כתב: "הפיזור הוא בד' רוחות בכל הקצוות... שהדבר שהוא מפוזר, הוא מפוזר בכל השטח, שהוא כולל ארבע רוחות". והרמב"ן [דברים ד, כז] כתב: "כי בארבע רוחות השמים יפזר אותנו". וראה למעלה פכ"ג הערות 208-213.

(76) בראשית טו, יג "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה". ואם תאמר, הרי התחיל לבאר שהאות דל"ת מורה על השעבוד ["ועוד הדל"ת מורה שעבוד" (לשונו למעלה לאחר ציון 74)] וחזר לבאר שאות דל"ת מורה על הפיזור בארבע רוחות ["לפי שהדל"ת מורה התפזרות והתפשטות לכל ארבעה צדדין" (לשונו למעלה לפני ציון 75)], שוב חזר לבאר שאות דל"ת מורה על השעבוד ["ולכך היה השעבוד ד' מאות שנה" (לשונו כאן)]. ומדוע פתח בשעבוד, עבר לפיזור, וסיים בשעבוד. ובעל כרחך מוכח מכך שפיזור ושעבוד הם היינו הך, ואות דל"ת מורה על שניהם. ובביאור מרגנתיא זו, ראה למעלה פכ"ג הערה 211. אך עדיין יש להעיר, שאם אות דל"ת בעצם ובראשונה מורה על הפיזור [כמבואר למעלה פכ"ג הערות 208, 211], מדוע לא נגזר על ישראל יתפזרו בארבע הרוחות למשך ארבע מאות שנה. דע לך, שבנצח ישראל פנ"ו [תתסו:] עמד על נקודה זו, וז"ל: "ישראל דומים לארבע רוחות השמים, אשר הם כל העולם. וראוי לדבר שהוא כל העולם, להיות מקומו בארבע רוחות... ואל יקשה לך מה שהיו ישראל במצרים, והוא במקום מיוחד. כי עדיין לא היה לישראל מעלה העליונה הזאת, עד שיצאו מצרים ולקחם השם יתברך לו לעם, ולכך היו במצרים מקום פרטי". לכך היה מן הנמנע לפזר את ישראל בארבע רוחות למשך ארבע מאות שנה, ובעל כרחך שגלותם תתקיים בשעבוד למשך ארבע מאות שנה.

(77) לשונו שם [תקכ.]: "ומעכשיו תדע כי המתנגד לכח היחיד הוא מספר ארבעה... ומפני כך נגזר על זרעו ארבע מאות שנה שיהיו גרים, כי זמן השיעבוד הוא מתיחס ומתדמה אל דבר שהוא מתנגד לאברהם. ומפני שהמתנגד לאברהם לעולם הוא מספר ארבע, לכך זמן המשך המתנגד ארבע מאות שנה... והדבר שהוא מתנגד לדבר שהוא עיקר ואחד הוא מספר ארבע, כי הצדדים שהם ארבע, הם מתנגדים לאברהם שהוא

העיקר. ולכך היה הגירות ארבע מאות שנה, והשיעבוד ארבע דורות, שיהיה נמסר זרעו של אברהם ביד המתנגד". וכן להלן פנ"ד כתב: "כבר הארכנו למעלה בנתינת הסבה... למה היה הגלות זמן הזה משוער ארבע מאות שנה".

(78) לשונו להלן פנ"ד: "המאה נחשב כמו אחד... ואין חלוק בין המספרים, רק שאב"ג הוא פרטי, ומספר מאות הוא כללי". ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "המאה הוא כמו אחד... מספר ג'... [כמו] מספר ג' מאות". ובאור חדש פ"ה [תתפא:] כתב: "מספר מאה דומה לאחד... לכך ב' מאות הוא כמו שנים, רק כי ב' מאות המספר הוא יותר שלם" [ראה למעלה פ"ג הערה 54]. וכן כתב הרבה פעמים ביחס שבין יחידות לעשרות. וכגון בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפז:] כתב: "מספר שבעים הם כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי". ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעה ימי עולם הטבע הם שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח" [הובא למעלה פכ"ב הערה 120, ולהלן פל"ט הערה 132]. ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "כי מספר ששים נכללים במספר ששה". ושם פ"ז [קסז.] כתב: "כי אין חילוק בין שמונה ושמונים, רק שזה מספר כללי, וזה פרטי". ושם פל"ב [תרטו:] כתב: "היו מקריבים בשבעת ימי סוכות... שבעים פרים כנגד האומות [סוכה נה:]... לכך בהם הקרבת ע' פרים בז' ימי סוכות, כי שבעה ושבעים דומים ושוים. ומזה תדע כי האומות יש להם עולם הזה, שנברא בז' ימי בראשית" [הובא למעלה פי"א הערה 75, ופרק זה הערה 71]. ובבאר הגולה באר הששי [שנה:] כתב: "ושמונים, ושמונה, הכל אחד". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרפז.] כתב: "כי מספר חמשים הם כמו חמשה". ובנתיב העבודה ס"פ יא [א, קיג:] כתב: "כי ע' נכלל בשבעה". ובאור חדש פ"ב [תקמח:] כתב: "נחשבים אלו ע"ה כמו שבעה ומחצה, כי כל עשרה נחשב כמו אחד".

(79) דוגמה לדבר; רש"י [שמות כא, ו] כתב "ומה ראה אוזן לירצע מכל שאר אברים שבגוף... אוזן ששמעה על הר סיני [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים', והלך וקנה אדון לעצמו, תרצע". ובגו"א שם אות כא [קמה:] כתב: "ואם תאמר... דהוא נרצע בשביל ששמע 'כי לי בני ישראל עבדים', אם כן יהיה נרצע בתחילת שש. ויש לומר, דלא נקרא 'קנה אדון לעצמו' כשהוא יוצא בשש. דדוקא היכא דכתיב [שמות כא, ו] 'ועבדו לעולם' שהוא עולם גמור עד היובל [רש"י שם], זה הוי 'קונה אדון לעצמו'. אבל שש לא הוי 'קנה אדון לעצמו'". ואם עבדות של שש שנים אינה "קנה אדון לעצמו", הוא הדין ש"אין ארבע שנים חשוב שעבוד למעוט המספר".

(80) ואם תאמר, מדוע לא יהיה השעבוד למשך ארבעים שנה. ויש לומר, כי מספר המאות דומה למספר היחידות יותר ממספר העשרות, וכמו שכתב להלן פנ"ד [רמא:], וז"ל: "כי המאה נחשב כמו אחד, שהרי כשתגיע למאות ימנה האדם מאה אחת, שתי מאות, כמו שימנה א' ב' ג'... [אך] אין נחשב עשרה כמו אחד. שאם היה עשרה כמו אחד, היה מונה האדם א' עשרה, כמו שימנה האדם א, ב, ג. אבל כשיאמר ב' עשרה יאמר 'עשרים'. ומן שלשה עשרה יאמר 'שלשים', וכן כולם, לכך אין זה דומה לאחד. אבל המאות ימנה כך; מאה אחת, שתי מאות, וכן כולם, וכמו שתאמר שנים, כך יאמר מאתים". ובאור חדש פ"ה [תתפא:] כתב: "כי מספר עשרה אינו דומה כמו אחד לגמרי, רק מספר מאה דומה לאחד, לפי שמונין בו מספר אחד מאה, ב' מאות, ג' מאות. אבל מספר של עשרה המנין עשרים, שלשים, ואין מונין ב' עשרה, ג' עשרה, כמו שמונין א' מאה, ב' מאות, ג' מאות. לכך ב' מאות הוא כמו שנים, רק כי ב' מאות המספר הוא יותר שלם" [הובא למעלה פ"ג הערה 54]. לכך לאחר שאי אפשר שהשעבוד יהיה למשך ארבע שנים ["כי אין ארבע שנים חשוב שעבוד למעוט המספר"], המספר הבא היותר מתאים הוא ארבע מאות שנה, ולא ארבעים שנה. וראה אור חדש פ"ה הערה 129 במה שהוקשה שם.

(81) דברים אלו מבוארים היטב בנצח ישראל פ"א [טו.], וז"ל: "וכל זה תבין כי לשון 'גלה' ו'גאל' אותיות שניהם שוות, רק שבלשון 'גאל' נרמז בו שהוא יתברך גאל אותם מכל ד' רוחות עולם, ומאחד את הפיזור שלהם. וכל אחדות בעולם הוא באמצע, שהקצוות הם מחולקים, והאמצע אחד. ולכך האל"ף, שהוא האחדות והקבוץ מן הפיזור, הוא באמצע התיבה. אבל 'גלה' הוא בה"א, שהוא פיזור... ולומר לך כי הגלות בעצמו הוא סבה לגאולה לקבץ הפיזור ולהיות ישראל אחד. לכך אותיות 'גלה' הם אותיות 'גאל', רק שנעשה הפיזור לאחדות, שהוא נרמז באל"ף של 'גאל'" [הובא למעלה פכ"ג הערה 210].

(82) לשונו למעלה פכ"ג [לאחר ציון 213]: "חמשה הוא מספר מתיחס אל הגאולה. וזה כי החמשה, ארבע לארבע רוחות, ואחד באמצע, והאחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע, שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד. ולפיכך חמשה הם אגודה, כמו ששנינו במסכת אבות [פ"ג מ"ו] מנין לחמשה שיושבים ועוסקים בתורה וכו', שנאמר [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה'... ולפיכך חמשה סוד הגאולה, שהוא קבוץ המפורדים והמחולקים... וראיה לזה כי החמשה הוא התאחדות, כי אות ה"א, שמספרה חמשה, לא תתחלק, וכל האותיות הם מתחלקים, חוץ מן הה"א, שאין חלוק לה כאשר יבטא ה"א, אין חלוק. ולאפוקי כל האותיות, יכול לחלק מבטא שלהם כאשר ידוע; כי

הפ"א נקראת פ"ף, וגם כן יש לה דגש ורפי. ולפיכך חמשה הם סוד הגאולה". ושם הערה 222 נלקטו חמשה הסברים נוספים מדוע מספר חמש מורה על הגאולה.

(83) אודות שאות ה"א מורה על הגאולה, כן עולה מדבריו למעלה פכ"ג, והובאו בהערה הקודמת. ובנצח ישראל פמ"ה [תשסז.] כתב: "ובמדרש [דב"ר ב, כג], בשביל ה' דברים נגאלו ישראל ממצרים; מתוך צרה, ומתוך תשובה, ומתוך זכות אבות, ומתוך רחמים, ומתוך הקץ... וביאור ענין, כי כל גאולה היא כמו עולם חדש לגמרי. ומפני שהגאולה היא כמו עולם חדש, הם נגאלים בשביל חמשה דברים, נגד הה"א שבה ברא השם יתברך עולם הזה [מנחות כט:]... חמשה דברים נגד הה"א הראשונה שבשם המיוחד. וכאשר יש בגאולה ה' דברים אלו, אז החמשה דברים ביחד גורמים הגאולה, שהוא כמו הויה חדשה. אבל דבר אחד או שתים אינו גורם הויה החדשה שמתחדש על ידי הגאולה, רק כאשר יש חמשה דברים נגד הה"א שבשם המיוחד, ואז יזכו אל הגאולה, שהוא הויה חדשה" [הובא למעלה פכ"ג הערה 222, ובפרק זה (בחלקו) הערה 50]

(84) פירוש - כמו שאות ה"א [המורה על הגאולה] באה לאחר אות דל"ת [המורה על השעבוד], כך אותיות מנצפ"ך באות לאחר אות ת'. וכן כתב בכת"י [תכח:], וז"ל: "לכך נתנו חמשה אותיות מנצפ"ך, שהם חמשה אותיות גאולה, בסוף, אחר התי"ו, כי אחר השעבוד גאולה, כמו שאחר הד' הה"א, לכך היה השעבוד במצרים ד' מאות שנה".

(85) מתבאר מדבריו שמספר ארבע מורה על הפיזור והשעבוד, ומספר חמש מורה על הגאולה. ואם תאמר, הרי נאמרו ארבע לשונות של גאולה "והוצאתי" "והצלתי" וגאלתי" "ולקחתי" [שמות ו, ו-ז (ירושלמי פסחים פ"י ה"א, וב"ר פח, ה)], ואיך מספר המורה על שעבוד ופיזור, הוא המספר של לשונות של גאולה. אמנם סתירה זו בנין היא; הטעם לארבע לשונות של גאולה הוא מפני שהיו ארבעה סוגי שעבוד, ולכך הוצרכו ארבעה סוגי גאולה להוציא מארבעה סוגי השעבוד, וכפי שכתב להלן ס"פ מג, וז"ל: "כאשר היו משועבדים במצרים, היו משועבדים בכל חלקיהם. וכנגד הוצאת שיעבוד גופם אומר [שמות ו, ו] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', כי הסבל הוא לגוף כאשר נותנים עליו משא... ורוב העבודה אינו תולה בגוף, רק בנפש האדם. וכנגד זה אמר [שם] 'והצלתי אתכם מעבודתם', רצה לומר רבוי העבודה שלא היה מנוח לנפש מחמת רבוי העבודה... וכנגד הצורה אומר [שם] 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה'. וכבר התבאר כי כל עצם עומד בעצמו... וכאשר היו עומדים ברשות אחרים ולא היו עומדים בעצמם היה בטול צורתן שלהם שעליה מורה השם העצמי. וכבר התבאר מזה גם כן למעלה אצל ה' אלהי אבותיכם שלחני אליכם, שלכך הזכיר שם המיוחד לפי שבשם העצם הם נגאלים

לפי שאין שם העצם נסמך ומצד שם העצם ראוי הגאולה, וכנגד הרביעי נאמר [שם פסוק ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם', והוא מבואר". אם כן אין המספר ארבע מורה על הגאולה, אלא על השעבודים השונים שהוצרכו להגאל מהם.

(86) אלא כפופות. וכן כתב בכת"י [תכח.]: "ואף על גב דבכאן שתי הפאי"ן כפופות".

(87) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות י [נז:]: "ואף על גב שכאן אין פ"א פשוטה, כפל הפאי"ן 'פקוד פקדתי' מורה על כפל פיא"ן, כפופה ופשוטה, רק שאין הפ"א הפשוטה משמש בתחלת המלה, כי אם בסוף, ולכך כפל הפיא"ן מורה פשוטה וכפופה, וזהו טעם המדרש הזה". ופירושו, שהאופן היחיד להגיע לפ"א פשוטה על ידי תיבת "פקד" היא רק על ידי הכפלת פ"א כפופה ["פקד פקדתי"], וכפילות זו רומזת לשתי הצורות של אות פ"א [כפופה ופשוטה], כאשר המטרה היא לרמוז לפ"א פשוטה.

(88) שהיא האות האחרונה באלפ"א בית"א, וגימטריה שלה תשע מאות, וכמבואר למעלה הערה 73.

(89) הוא הפסוק שהובא בפרקי רבי אליעזר למעלה [לפני ציון 47] להורות על הגאולה האחרונה ממלכות הרביעית.

(90) לשונו בנצח ישראל פי"ג [שלו.]: "וזה טעם ברור מאוד על אריכת הגלות, כי איך אפשר לומר שיהיה גאולה תמיד מוכן לצאת אל הפעל, כי השם יתברך סבה אל זה, ואין כאן סבה אחרת אל הגאולה, רק השם יתברך. לכך הוא רחוק מן העולם הטבעי, ואינו נמצא כל כך תמיד כמו דבר שהוא קרוב אל הטבע. כי הגאולה האחרונה בפרט, הסבה אל זה הוא השם יתברך בלבד. ולפיכך גם כן מעלת הגאולה יותר עליונה בכל דבר, מפני שהיא רחוקה מן עולם הזה ביותר. ולכך אין דבר זה נמצא תמיד, וכמו שהיתה הגאולה של בבל, שלא היתה הגאולה במעלה כל כך, מפני שהיתה הגאולה של בבל קרובה אל עולם הזה, ולכך היתה הגאולה ההיא נמצאת מיד לשבעים שנה בלבד [ירמיה כט, י]. אבל גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאת לפעל כל כך מיד לפי מעלתה ומדריגתה מן עולם הטבע, והיה צריך לזה ד' מאות שנה [בראשית טו, יג]. אבל הגאולה האחרונה, שמעלתה עוד רחוקה יותר לגמרי מעולם הטבע, לכך אין הגאולה הזאת נמצאת רק באיחור הזמן. כי כל אשר נבדל מן עולם הטבע הזה, אין מציאותו במהירות כל כך, וצריך איחור יותר. ואלו דברים ברורים" [ראה להלן פ"ל הערה 33].

(91) לעומת שאר הגאולות שהיו לישראל, שלא היו נצחיות. ותוספות [פסחים קטז:] כתבו "תניא במכילתא [שמות טו, א] כל השירות לשון נקבה, חוץ משירה דלעתיד דלשון זכר. כלומר שהנקבה יש לה צער לידה, אף כל הנסים יש אחריהם צער, חוץ

מלעתיד, שאין אחריה צער". ולשון המכילתא שלפנינו הוא "כל השירות כלן קרואות בלשון נקבה, כשם שהנקבה יולדת וחוזרת ויולדת, כך התשועות שעברו היו אחריהן שעבוד. אבל התשועה העתידה להיות אין אחריה שעבוד, לכך קרואה בלשון זכר... שכשם שהזכר אינו יולד, כך התשועה העתידה לבא לא יהא אחריה שעבוד, שנאמר [ישעיה מה, יז] 'ישראל נושע בה' תשועת עולמים לא תבושו ולא תכלמו עד עולמי עד'".
ובנצח ישראל פמ"ח [תשצד:] הביא את המאמר הזה, וביארו בשני אופנים, עיין שם.
(92) בכת"י [תכח.-תל.] האריך טובא בביאור עניינן של אותיות מנצפ"ך, וכן ביאר את המשך הפסוקים [שמות ג, יח-כב], שלא נתבארו בנדפס [כי הפרק הבא מתחיל עם הפסוק (שמות ד, ב) "ויאמר אליו ה' מה זה בידך וגו'"].

פרק כז

(1) בא לבאר את שלשת האותות שנעשו למשה; הפיכת המטה לנחש [שמות ד, ג], הצערת על ידו של משה [שם פסוק ו], והפיכת מי היאור לדם [שם פסוק ט]. ולהלן ר"פ לב כתב: "שלשה אותות צוה הקב"ה לעשות לפני ישראל; לעשות מטה נחש, והיד מצורע, והמים אשר יקח מן היאור יהיה דם ביבשה".
(2) לשון המדרש [שמו"ר ג, יב] הוא: "לכך נהפך המטה לנחש, כנגד פרעה שנקרא 'נחש', שנאמר [יחזקאל כט, ג] 'התנים הגדול'... לפי שהיה נושך את ישראל. אמר לו הקב"ה ראית פרעה שהוא כנחש, עתיד אתה להכותו במטה, וסוף הדברים הוא יעשה כעץ; מה המטה אינו נושך, כך הוא לא ישך". ומה שכתב "כאשר הנחש ממית" [נקודה שלא הוזכרה במדרש], כן כתב להלן פל"ב: "הנחש בקלות ממית האדם, שהרי זורק ארס וממית". ובפירוש בעלי התוספות [שמות ד, ב] איתא: "ויהי לנחש. מפני מה הראה הקב"ה נחש יותר מדבר אחר. לומר לך, מה נחש ממית בנושכו, אף פרעה ועבדיו נושכין וממיתין את ישראל. ומה שחזר למטה, סימן הוא שיהיו פרעה ועבדיו כעץ יבש". ורש"י [בראשית ג, טו] כתב "ואתה תשופנו עקב - לא יהא לך קומה ותשכנו בעקבו, ואף משם תמיתנו".
(3) גם זה נמצא במדרש [כמובא בהערה 6].
(4) זו הוספה על דברי המדרש [ראה הערה 6]. וחידוש גדול יש בהוספה זו, שהרי באותה העת היו ישראל שקועים במ"ט שערי טומאה, ועוד רגע קט היו נכנסים בשער החמשים, וכפי שכתב האלשיך [בראשית מא, לג-לו], וז"ל: "כי על כן חשב הוא יתברך את הקץ לגאלם טרם יטמעו בה. ועל כן חרד ה' את כל החרדה ההיא, למהר לשלחם טרם יחמץ

בצקם, שלא יכלו להתמהמה עד שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם מיד. והוא ענין חכמי האמת האומרים כי אם היו מתעכבים עוד מעט היו נכנסים בשער החמשים של שערי טומאה שלעומת הקדושה, וישקעו שם עד עולם, ולא היתה להם עוד תקומה". והמגלה עמוקות פרשת בהר כתב: "הנה במצרים היו ישראל שקועין במ"ט קליפין, ואילו היו עוד רגע ביניהם היו נכנסין בשער נ', ולא יוכלו לעלות משם, כי היו נכנסין בכור הברזל נ' של נחש הקדמוני, זה שנאמר [שמות יב, לט] 'ולא יכלו להתמהמה'". ועם כל זה באותה עת ממש עדיין ישראל נחשבים ל"קדושים וטהורים", ולכך ראוים לגאולה "כי טמא וטהור אינם ראוים ביחד כלל". ובעל כרחך שכוונתו כאן היא שישראל הם קדושים וטהורים בעצם, ואין טהרתם העצמית נפגמת מחטאים חיצוניים. ונקודה זו מבוארת היטב למעלה פ"ח [שסה.], וז"ל: "כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה, ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות. ולפיכך אין ראוי להעביר ישראל בשביל החטא, כיון שבעצם הם טהורים, ואין החטא להם בעצם, והוא דבר מקרה, ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל" [ראה למעלה פי"ט הערה 6]. ובנצח ישראל פי"א [ש:], וז"ל: "כי אומה זאת עצם בריאתם בשלימות הגמור. ואל תשגיח בחטא אשר בהם, מכל מקום עצם הבריאה בהם בשלימות... ואין ראוי שיחליף וימיר החטא, שהוא דבר מקרה בישראל, את הבחירה שבחר בהם מצד השלימות העצמי בישראל, כי טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב, ואין בטול החטא, שהוא במקרה, מבטל הבחירה שבחר בהם בשביל השלימות שבהם, שהוא דבר עצמי בישראל, ודבר זה ברור". ושם בהמשך [שב:] כתב: "כי ישראל מעשיהם שעושים... מצד היצר הרע... אבל עצמם טהורים... ואין מה שבמקרה מבטל דבר שבעצם" [הובא למעלה פ"ח הערה 34].

(5) כיון שהטמא יטמא את הטהור, וכמו שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות ג [שפב:], וז"ל: "כל המחובר לטמא הרי הוא כמוהו". ובבאר הגולה באר הראשון [קג.] כתב: "והמחובר לטמא, טמא". ואמרו חכמים [שבת מח:] "כל המחובר לו הרי הוא כמוהו", ומדובר שם לגבי חיבור לטומאה, שכאשר שני כלים מחוברים זה לזה, אזי לכשנטמא האחד, אף השני נטמא עמו. אך נראה יותר שכוונתו למה שקבע בכלליות שאי אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד. וכן בסמוך כתב: "איך ידבק טהור וטמא יחד, ולפיכך ראוי הפרישה". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש.

ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד". ובנתיב הצניעות ר"פ ג [ב, קז.] כתב: "כי הטוב הוא הפך הרע, והשלימות הפך החסרון, והמעלה הוא הפך הפחיתות. וההפכים מתרחקים זה מזה מה שאפשר להם להתרחק בתכלית הרחוק" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 210, פ"ד הערות 10, 136, פ"ה הערה 98, פט"ז הערה 83, פי"ח הערה 84, פי"ט הערה 59, פכ"ב הערה 77, להלן פל"ג הערה 29, ופ"מ הערה 124].

(6) שמו"ר ג, יג "'ויאמר השב ידך אל חיקך' [שמות ג, ז], וכי מה אות היה לישראל בזה. לך אמור להם, מה מצורע מטמא, אף המצריים מטמאים אתכם. וכשם שהוא נטהר, כך הקב"ה עתיד לטהר לישראל".

(7) לשונו להלן פנ"ו: "המכות שבאו במצרים היו... להכות אותם על חטאם, כדכתיב [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'... לפיכך ביאר הכתוב שהשם יתברך הביא עונש עליהם עד שלא היה דבר במצרים שלא בא עליהם מכה והפסד" [ראה הערה הבאה].

(8) מבאר שההוצאה ממצרים היא תולדה מעונש המצריים, שהואיל והמצריים מחוייבים בעונש על הרע שעוללו לישראל, לכך "ראוי שתהיה ההוצאה כדי שיקבלו המצרים עונשם" [לשונו כאן]. וכן למעלה בהקדמה שלישית [קלב:] כתב: "הפסיד אותם [את המצריים] כשיצאו [ישראל] ממצרים בעשר מכות". לאמור, הפסד המצרים בעשר המכות נעשה כאשר ישראל יצאו ממצרים. וכן המהרש"א [ברכות נח.] כתב: "במדת הגבורה פעל יציאת מצרים, על ידי המכות שהביא על המצרים". ואין הכוונה שהמכות באו בכדי לכוף את המצריים שישלחו את ישראל ממצרים, דזה אינו, וכמבואר להלן פנ"ו, וז"ל: "המכות שבאו במצרים היו לשתי סבות; האחד, להכות אותם על חטאם... והשני, להראות נפלאותיו, כדכתיב [שמות י, א-ב] 'כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וגו'". הרי שלא הזכיר שם שהמכות באו לכוף את המצריים לשחרר את ישראל, אלא באו כעונש על המצריים ולהראות נפלאות ה' [ראה חידושי הגרי"ז על התורה (שמות ז, א) שגם כן ביאר שהמכות לא באו לכוף את המצריים לשלח את ישראל, אלא כעונש על המצריים, ויובא בסמוך הערה 11]. נמצא שתחילה הוכו המצריים [לשתי סבות הנ"ל], ורק באופן דממילא השתלשלה מכך יציאת ישראל ממצרים. וכן מוכח ממאמר חכמים [ברכות נח.] "'והגבורה' [דהי"א כט, יא] זו יציאת מצרים". ותמוה, הרי "הגבורה" מוסבת על הפסד ועונש המצריים [כמבואר בהקדמה שלישית (קלב.)], ואילו

"יציאת מצרים" מוסבת על יציאת ישראל ממצרים, שהרי המצריים לא יצאו ממצרים, אלא ישראל הם שיצאו ממנה, והיה צריך לומר "'והגבורה' אלו מכות מצרים", ולא "יציאת מצרים". אלא הם הם הדברים; כתוצאה ממכות מצרים יצאו ישראל ממצרים. ובאמת מקרא מלא הוא [בראשית טו, יד] "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", לאמור, המצריים יענשו מצד הדין המוטל עליהם, וכתוצאה מכך ישראל יצאו ממצרים ברכוש גדול [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 45, פט"ז הערה 76, ולהלן פל"ב הערה 61, ובמבוא עמוד 18]. אמנם באבות פ"ה מ"א אמרו: "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים", ובדר"ח שם [קא.] כתב: "אלו עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים הם עשר מכות, שהביא בשביל ישראל להוציא אותם מארץ מצרים, לכך הביא הקב"ה המכות עליהם". ולכאורה מבואר מכך שהמכות נעשו כדי לכוף את המצריים שישחררו את ישראל, ולכך אמרו עליהן "שנעשו לאבותינו במצרים", דאם המכות נעשו כדי להעניש את המצריים, אין זה "נעשו לאבותינו", אלא "נעשו למצריים". וראה שם הערה 377 בישוב הדבר.

(9) שמו"ר ג, יג "ומה אות היה [הדם] לישראל, אמר להם, בזה האות ילקו המצריים תחלה".

(10) וזהו מצד ישראל, שקדושתם מחייבת שלא יהיו ביחד עם המצריים.

(11) וברית בין הבתרים נחשבת לשבועה, וכמו שנאמר [בראשית כד, ז] "ה' אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי וגו' ואשר נשבע לי לאמר וגו'", ופירש רש"י שם "אשר נשבע לי - בין הבתרים". וכן למעלה פכ"ג [לפני ציון 57] כתב: "שרוצה לקיים השבועה של בין הבתרים" [ראה למעלה פי"ז הערה 143, ולהלן פל"ו הערה 97]. ומה שנאמר [בראשית טו, יד] "וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי" פירש רש"י שם "דן אנכי - בעשר מכות", והגו"א שם אות טז [רסא.] כתב: "דן אנכי בעשר מכות. פירוש דאינו מלשון דין, דלא מצינו שהביא הקב"ה אותם בדין, אלא רוצה לומר 'דן' שיעניש אותם. ומה שכתוב לשון 'דן', שהוא רמז על י' מכות, שהראשונה דם [שמות ז, כ], והעשירית 'נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים כו'' [שמות יא, א], ולכך פירש רש"י 'בעשר מכות', ולא פירש סתם 'במכות'". וכן בחידושי הגרי"ז על התורה [שמות ז, א] כתב: "'ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלהים לפרעה' [שם]. פירש רש"י נתתיך וגו' - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין, עד כאן לשונו [של רש"י]. והמבואר בזה שהמכות שבאו על מצרים לא היו בכדי שישלחו את ישראל, אלא לקיים מה שנאמר לאברהם [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי', ועל כן נעשה לשופט עליהם לדונם על מעשיהם. וכמו

כן איתא בעדיות פ"ב מ"י דמשפט המצריים י"ב חודש, והיינו כמו שכתבנו דהמכות הן מדין משפט וקיום ההבטחה לאברהם" [הובא למעלה פט"ז הערה 76, ולהלן פל"ב הערה 61, ופל"ח הערה 114].

(12) כמובא בהערות 2, 6, 9.

(13) יבאר טעם שני לשלש האותות. ועד כה ביאר בשם השמו"ר ששלשת האותות מורים על שלש הסבות שישראל יהיו נגאלים ממצרים. ומעתה יבאר ששלש האותות מורות על ההדרגתיות של העונשים שיענשו אלו המסרבים לשמוע בקול ה'.

(14) "והראה לישראל שכל דבר יוכל לעשות" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 18)], לכך על ידי האותות ישראל ידעו שיש ביד ה' להוציאם ממצרים, וראוי למצריים לשמוע בקול ה', כי לא יוכלו לעכב את הקב"ה. ומעין זה כתב הרמב"ן [שמות יג, טז], וז"ל: "ואמר [שמות ט, יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו... אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 135].

(15) אודות שה' מפיל מורא על עוברי רצונו, הנה נאמר [קהלת ג, יד] "והאלקים עשה שיראו מלפניו", ואמרו חכמים [ברכות נט.] "לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומיות שבלב, שנאמר 'והאלקים עשה שייראו מלפניו'". והמהרש"א שם כתב: "לפשט עקמומית כו'. משום דהרעם הוא דבר המחריד ביותר, ואין ידוע בו תועלת לעולם, משום הכי קאמר דלא נבראו אלא לפשט כו', דהיינו להחריד הלבבות של המינים שישובו, כמפורש פרק תפילת השחר [ברכות כט.] לגבי ברכת המינין תקנוהו כנגד [תהלים כט, ג] 'אל הכבוד הרעים'".

(16) נראה מלשונו שסובר שהיראה של משה לא היתה סתם יראה, אלא ה' היה מייראו אותו, והפיל עליו מורא, שכתב: "מיירא אותו, [ו]מביא עליו יראה", ולכך נס משה מהנחש. ובכך מיושבת שאלת היערות דבש ח"א דרוש ג, וז"ל: "ואם עומד איש בתפילה אמרו חז"ל [ברכות ל:] 'אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק', איך משה בעמדו לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, ודיבר עמו, יגור מפני נחש וינוס מלפני ה' עבור פחד כזה... והוא אחד מדברים התמוהים במקרא". אך לפי המבואר לא קשיא, כי כאן הקב"ה היה מייראו את משה, והביא עליו יראה, ולא שמשה היה מתייראו מעצמו.

(17) סתם ולא ביאר מדוע הצרעת נבחרה להורות על ש"מביא המכה". ואולי משום שמצינו ביחס לצרעת לשון הלקאה, וכמו שכתב רש"י [בראשית מד, יח] "סופך ללקות עליו בצרעת, כמו שלקה פרעה על ידי זקנתי שרה על לילה אחת שעכבה". ולגבי הצרעת

של משה כתב רש"י [שמות ד, ו] "אף באות זה רמז לו שלשון הרע סיפר באומרו [שמות ד, א] 'לא יאמינו לי', לפיכך הלקהו בצרעת כמו שלקתה מרים על לשון הרע". ושוב כתב רש"י [במדבר יז, ה] "רמז לחולקים על הכהונה שלוקין בצרעת, כמו שלקה משה בידו, שנאמר [שמות ד, ו] 'ויוציאה והנה ידו מצורעת כשלג', ועל כן לקה עוזיה בצרעת". ולשון זה נמצא לעשרות במדרשים. הרי שיש בצרעת ענין של מכה והלקאה. וכן אמרו חכמים להדיא [ילקו"ש ח"ב רמז תקפו] "'וזאת תהיה המגפה אשר יגוף ה' את כל העמים וגו' המק בשרו' [זכריה יד, יב]. אמר הקב"ה, אני מכה אותם בצרעת... על ידי מה שנתגרו בישראל, אשר צבאו על ירושלים. וכן אתה מוצא כשהקב"ה פורע ממלכות הרביעית, מלקה אותה בצרעת... וכן אתה מוצא בעולם הזה שהכה שונאיהם בצרעת, ומי היה זה נעמן, שנאמר [מ"ב ה, א] 'גבור חיל מצורע', ולמה נצטרע, בשביל ששבה מישראל נערה קטנה". והואיל ולשון הלקאה נאמרת על הצרעת, לכך הדוגמה שלכך שה' "מביא המכה" היא צרעת בידו של משה. אמנם זה גופא טעון ביאור, מדוע הלקאה נאמרת במיוחד על צרעת. ואולי אפשר לבאר על פי הראב"ע [שמות כג, כח], שכתב "ושלחתי את הצרעה - מכה בגוף, מגזרת 'צרעת', שתחלש כח הגוף". הרי שצרעת מחלישה את כח הגוף, ולכך סתם מכה והלקאה היא צרעת.

(18) רש"י שמות י, י "אמר להם פרעה, רואה אני באיצטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר, והוא סימן דם והריגה". ואמרו חכמים [שבת נה.] "אמר לו הקב"ה לגבריאל, לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה, ועל מצחם של רשעים תיו של דם, כדי שישלטו בהן מלאכי חבלה". ובח"א שם [א, ל:] כתב: "על הרשעים תיו של דם, להודיע שהם מיוחדים להריגה ולמיתה". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צה.] "אבישי בן צרויה הוה קא חייף רישיה בארבעא גרבי דמיא, חזינהו כתמי דמא". ובח"א שם [ג, קצה.] כתב: "אמר שראה כתם דם במים, ורצה לומר כי אבישי בשרו ודמו של דוד היה, ומפני שהגיע דוד כמעט אל המיתה, ראה אבישי כתם דם במים".

(19) וזהו הפיכת המטה לנחש, וכמו שיבאר. אמנם רש"י [שמות ח, יז] ביאר שבסדר המכות גופא, מכת צפרדע נועדה ליירא את המצריים, וכלשונו: "ויש טעם בדבר באגדה בכל מכה ומכה למה זו, ולמה זו. בטכסיסי מלחמות... מלכות כשצרה על עיר, בתחלה מקלקל מעיינותיה, ואחר כך תוקעין עליהן ומריעין בשופרות, ליראם ולבהלם. וכן הצפרדעים מקרקרים והומים וכו', כדאיתא במדרש רבי תנחומא [בא, אות ד]".

(20) אודות שבקריעת ים סוף היה הכליון וההפסד הגמור של המצריים, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קג:], וז"ל: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים... כי חלוק יש, כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם' [שמות יד, י], שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שם]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף. ולפיכך כתיב [שמות יד, יג] 'כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם', ואם כן היה זה יציאה מן מצרים לגמרי, אף לעתיד" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 164, פ"ה הערה 141, פי"ד הערה 110, פי"ז הערה 95, להלן פל"ב הערה 43, פל"ד הערה 77, ופל"ז הערות 17, 36].

(21) ולא עשו לפני פרעה את שתי האותות האחרונות [צרעת יד משה, והפיכת מי היאור לדם]. וכן להלן ר"פ לב כתב: "שלשה אותות צוה הקב"ה לעשות לפני ישראל; לעשות מטה נחש, והיד מצורע, והמים אשר יקח מן היאור יהיה דם ביבשה. ולפני פרעה לא עשה רק אות אחת, לעשות המטה נחש". ורש"י [שמות ד, כא] כתב: "אשר שמתי בידך - לא על שלשה אותות האמורות למעלה, שהרי לא לפני פרעה צוה לעשותם, אלא לפני ישראל שיאמינו לו, ולא מצינו שעשאם לפניו", ומקורו בשמו"ר ה, ו. ושאלה זו נשאלה על ידי האברבנאל [שמות פרק ג], שאלה כג [אך הוא ביאר שמכת דם היא קיום לאות השלישית, ולכך הוקשה לו רק מהאות השניה של הצרעת]. אמנם הרמב"ן [שמות ד, כא] כתב שמשה עשה את שלש האותות לפני פרעה, "אף על פי שלא נכתב" [לשון הרמב"ן שם], וכן הוא בפרקי דרבי אליעזר פמ"ח. ומה שכתב כאן "המטה שנהפך לנחש", ולמעלה [לאחר ציון 19] כתב "המטה שנעשה תנין", כי בפסוק [שמות ז, י] נאמר "ויבוא משה ואהרן אל פרעה ויעשו כן כאשר צוה ה' וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה

ולפני עבדיו ויהי לתנין", ופירש רש"י "לתנין - נחש", לכך אינו מחלק ביניהם. וראה להלן פ"ל הערה 23, ופל"ב הערות 2, 41.

(22) לשון הרמב"ן [שמות ד, ג]: "וזה טעם 'וינס משה מפניו', כי פחד שמא יענש וינשכו הנחש, וכל אדם מתרחק מן המזיק לו". ובירושלמי תרומות פ"ח ה"ד אמרו "רבי ינאי הוה מידחל מיניה [מהנחשים] סגין". ובתנחומא בשלח אות יח אמרו "אדם אחד היה בארץ ישראל והיו קורין אותו 'מרוטה'. פעם אחת עלה בהר ללקט עצים, ראה את הנחש ישן, והנחש לא ראהו, ומפחדו נשר שער ראשו, ולא צמח בו שער עד יום מותו, והיו קורין אותו 'מרוטה'". ולהלן פל"ב [לאחר ציון 26] כתב: "כל אדם הוא סר מן הנחש ומטה דרכיו ממנו, מפני שיראים ממנו", ושם הערה 27.

(23) מעין מה שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז שצו] "שאל אנדרינוס קיסר לרבי יהושע, אמר לו, יש אדון לעולם. אמר ליה, וכי עולם של הפקר הוא. אמר לו [אנדרינוס לרבי יהושע], ומי ברא שמים וארץ. אמר לו, הקב"ה, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא וגו'". אמר לו [אנדרינוס לרבי יהושע], ולמה אינו נגלה שתי פעמים בשנה כדי שיראו הבריות, ותהא אימתו עליהן. אמר לו [רבי יהושע לאנדרינוס], לפי שאין העולם יכול לעמוד בזיוו, שנאמר [שמות לג, כ] 'כי לא יראני האדם וחי'. אמר לו [אנדרינוס לרבי יהושע], אם אינך מראה, איני מאמינך. לחצי היום העמידן כנגד השמש, אמר לו [רבי יהושע לאנדרינוס], הסתכל בשמש ואתה רואהו. אמר לו [אנדרינוס לרבי יהושע], ומי יכול להסתכל בשמש. אמר לו [רבי יהושע לאנדרינוס], ולא ישמעו אזניך מה שפיך מדבר; ומה השמש, שהוא אחד מאלף אלפים ורבוא רבון ממשמשין שמשמשין לפניו, אין כל בריה יכולה להסתכל בו, הקב"ה שזיוו מלא עולם, על אחת כמה וכמה". וכן רמזו לכך חכמים [גיטין נו:] שלאחר שטיטוס התריס כלפי מעלה "אם גבור הוא, יעלה ליבשה ויעשה עמי מלחמה", אמרו שם "יצתה בת קול ואמרה לו, רשע בן רשע בן בנו של עשו הרשע, בריה קלה יש לי בעולמי, ויתוש שמה... עלה ליבשה ותעשה עמה מלחמה, עלה ליבשה, בא יתוש ונכנס בחוטמו, ונקר במוחו שבע שנים".

(24) ולא להורות מה שה' יעשה בעתיד [יביא מכות על המצריים, ויטביעם בים].

(25) לכך אין סבה לחלק בין ישראל לפרעה בנוגע לאות הראשון, כי האות הראשון בא להורות שיש לירא מה', והוראה זו שייכת לישראל ולמצריים כאחד. לכך האות הראשון נעשה לפני פרעה, כפי שהוא נעשה לפני ישראל. ולהלן פל"ב [לאחר ציון 7] כתב הסבר אחר מדוע דוקא אות הנחש נעשה לפרעה, וכלשונו: "ודוקא אות הנחש עשה, כי הנחש בעצמו גם כן נתקלל בעשר קללות... ורמז לו שיביא עליו עשר מכות".

(26) שמות ד, ל "וידבר אהרן את כל הדברים אשר דבר ה' אל משה ויעש האותות לעיני העם", ופירש החזקוני שם "ויעש האותות - מהנחש, ומידו, ומהמים".
(27) על המצריים; במצרים [ועל כך מורה הצרעת], ובים [ועל כך מורה הפיכת מי היאור לדם].
(28) פירוש - שתי האותות האחרונות [הצרעת, והפיכת המים לדם] נעשו בפני ישראל כי ה' "הראה לישראל שכל דבר יוכל לעשות" [לשונו למעלה לאחר ציון 18], וזאת כדי שישראל יאמינו שהיציאה קרובה. וברי הוא שטעם זה אינו שייך כלל לפרעה, ולכך אין צורך לעשות אותות אלו לפני פרעה, ורק יש צורך שהמכות עצמן יבואו על מצרים, וכפי שאכן נעשה. ומעין כן כתב להלן תחילת פל"ב, וז"ל: "שלשה אותות צוה הקב"ה לעשות לפני ישראל; לעשות מטה נחש, והיד מצורע, והמים אשר יקח מן היאור יהיה דם ביבשה. ולפני פרעה לא עשה רק אות אחת, לעשות המטה נחש. ויש לתת טעם, כי ג' אותות כדי שיאמינו אמונה שלימה, כמו שהתבאר למעלה [כוונתו לדבריו כאן], לכך נאמר [שמות ד, ח] 'והאמינו לקול האות האחרון'. אבל פרעה לא יהיה מאמין, שחיזק לבו, ולפיכך די היה באות אחד לעשות שאלתו אשר שאל [שמות ז, ט] 'תנו לכם מופת'".
(29) טעם נוסף לשלשת האותות. ובתחילת הפרק הביא טעם אחד בשם השמו"ר [שג' האותות מורים על שלשת הדברים המחייבים את הגאולה (מצד המצריים, מצד ישראל, ומצד הקב"ה)], ועכשיו מביא טעם נוסף מהשמו"ר. וביני לביני ביאר טעם משלו, ששלשת האותות מורים על יכולתו של ה', שמיירא את המסרב לשמוע בקולו, מענישו, ומאבדו. נמצא שהולך להביא טעם שלישי לשלשת האותות, כאשר הטעם הראשון והשלישי נאמרו בשמו"ר, והטעם השני הוא מדיליה. וראה להלן הערה 45.
(30) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [כב.]: "יש בריה טמאה המתיחס לאש, כמו תנין, שהוא נחש, והוא שורף בארס שלו, ובשביל כך הוא מתיחס לאש". ואמרו חכמים [כתובות ל.] "מיום שחרב בית המקדש, אף על פי שבטלו סנהדרין, ארבע מיתות לא בטלו... מי שנתחייב שריפה, או נופל בדליקה, או נחש מכישו", ופירש רש"י שם "נחש מכישו - והארס שורפו". והבן יהוידע [ב"ק טז.] כתב: "וידוע דהנחש הוא מיסוד האש, ולכך ארז"ל מי שנתחייב שריפה מכישו נחש, שבארס שלו עושה שריפה". אמנם היערות דבש ח"א דרוש יא כתב: "אין מגרש ארס של נחש כי אם האש, כי ארס נחש שרשו יסוד העפר, ונחש עפר לחמו [בראשית ג, יד], והאש תכלית רחוקה מעפר, זה למטה מטה, וזה למעלה מעלה, ולכך אש מגרשת ארסו של נחש. לכך אמרו [שו"ע יו"ד

סימן ס ס"ג] בשר צלי אין בו משום גילוי, כי כאשר האש שולטת, אין ארס נחש כלל, ולא נשאם הטבע לשבת יחדיו".

(31) מקורו בזוה"ק ח"א קיח:, שיצחק נקרא "אש ממים". וכן אמרו שם [ח"ב מו:] "'וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן' [שמות יג, כא], דא אברהם, 'ולילה בעמוד אש' [שם], דא יצחק". והרקאנאטי ר"פ תולדות כתב: "'ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק' [בראשית כה, יט]. כבר הודעתיך כי ראוי היה יצחק לצאת מאברהם, כי הוא אש ממים". ובקהלת יעקב, ערך אש [ג'], כתב: "אש הוא בחינת יצחק, גבורה". והרי אש מורה על מדת הדין [כמבואר למעלה פכ"ב הערה 95], ומדת יצחק היא דין [כמבואר למעלה פ"ט (תצח:), פי"ב הערה 122, ופכ"ב הערה 97], לכך ברי הוא שמדת יצחק היא אש. וראה בסמוך הערה 33.

(32) כמו שנאמר כאן [שמות ד, ו] "והנה ידו מצורעת כשלג". וכן נאמר [במדבר יב, י] "והנה מרים מצורעת כשלג". ובמשנה [נגעים פ"א מ"א] אמרו "מראות נגעים... בהרת עזה כשלג".

(33) כמבואר למעלה הערה 31. וכן הוא בזוה"ק [ח"ג ריח:]. ובקהלת יעקב ערך אברהם [ו'] כתב: "מדת אברהם מים, מכבה אש הגיהנם". והרי מים מורים על מדת החסד [כמבואר למעלה פ"כ הערות 82, 95], ומדת אברהם היא חסד [ראה בסמוך הערה 37], לכך ברי הוא שמדת אברהם היא מים. וראה להלן פל"ו הערה 137.

(34) לשון השל"ה, ווי העמודים, פי"א: "כי שלג הוא דבר רוחני, יסוד המים".

(35) בכת"י [תלא.] כתב כאן: "והצרעת באה מעפוש כחות מימי, ודבר זה נמשך ממדת אברהם". וראה הערה הבאה.

(36) לשונו בח"א לנדרים סד: [ב, כב:]: "[מצורע חשוב כמת], כי הצרעת בגוף, הוא והגוף הוא מצד הימין [לשונו להלן פמ"ה: "כי הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואם לא כן לא היה קיום לגוף לשפלותו, אבל יש לו קיום על ידי חסד"]... וזהו דתנן [נגעים פ"א מ"ד] עקביא בן מהללאל אומר, מראות נגעים שבעים ושתים, כמנין 'חסד'... והדברים האלו גדולים מאוד. וכאשר מגיע עליו צרעת, נחשב נפסד מצד הימין, וכאילו מת". ובשם משמואל שמות שנת תרע"ד כתב: "אות הצרעת ששבה כבשרו מורה על זכותו של אברהם, חסד דקדושה דוחה טומאת מצרים, שהיא כמו צרעת... וצרעת מראה לבן, ומראות נגעים ע"ב, כמספר 'חסד', והוא חסד דקליפה. וזכותו של אברהם, חסד דקדושה, דוחה חסד דטומאה". והראקאנטי סוף פרשת תזריע כתב: "רפואתו על ידי הכהן המכפר, כי בחסד יכופר עון [עפ"י משלי טז, ו]". ושמעתי מחכ"א לבאר, שעניין

השלג הוא שהמים נעשו קפואים, והשפע מכונה 'מים', וכשהשפע נעצר זה נקרא 'שלג'. וכן עניין הצרעת הוא משום שהדם נעפש [בית עולמים קמ. ד"ה סוד], והדם אינו זורם ומשפיע. וצרף לכאן מאמר חכמים [ערכין טז.] שנגעים באים על צרות העין. ובח"א שם [ד, קמ:] כתב: "ועל צרות עין, כאשר מייחד ביתו לו, ואין לו שתוף אל אחר שיהיה אחר נהנה ממנו, ובזה הוא נבדל מהכל, ולכך נגעים באים עליו, שהם מבדילים אותו מהכל". הרי כאשר אינו משפיע על אחרים "שיהיה אחר נהנה ממנו", נגעים באים עליו.

(37) כמו שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם". ואודות שמדת אברהם היא חסד, כן ביאר בהרבה מקומות, וכגון, למעלה פ"ו [שא.] כתב: "גמילות חסדים לא היה נמצא כמו באברהם, כמו שידוע, ואמר הכתוב [בראשית יח, יט] 'למען יצוה את בניו ואת ביתו לעשות צדקה'". ולמעלה פ"ט [תצח.] כתב: "מדת אברהם חסד... והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר נקרא מדת חסד". ולהלן פל"ו [לפני ציון 111] כתב: "היה אברהם גומל חסד וטוב לבריות, וזהו מדת מלאכים, שהם משפיעים הטוב". ולהלן פס"ט כתב: "בנה אברהם ארבעה מזבחות, מפני שמדתו מדת החסד, ומדת החסד תתחלק לארבעה חלקים". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצח.] כתב: "וזה כי תמצא גמילות חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילות חסדים, דהיינו קבלת אורחים [בראשית יח, פסוקים ב, ו, ז]. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם, אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] כתב: "גמילות חסדים מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו'', הרי לך כי מידת אברהם מידת החסד, כאשר ידוע". ובח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "אברהם נתברך במדת החסד,

שהוא מדתו... כי במדה הזאת השובע, ולכך בברכת אברהם כתיב [בראשית כה, ח] 'זקן ושבע', מה שלא נאמר ביצחק, שלא נאמר בו רק [בראשית לה, כט] 'שבע ימים', לא סתם 'שבע'". ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד... כאשר ידוע ממדתו, שהיה גומל חסד". וכן הוא שם פכ"ד [שסו:], נצח ישראל פ"י [רסז.], שם ר"פ נב, גו"א בראשית פכ"ד אות טז [תב.], אור חדש פ"ד [תתלא:], ח"א לשבת קכז. [א, סט.], ח"א לר"ה יא: [א, ק.], ח"א לב"מ ל: [ג, יט.], ועוד. וראה למעלה פ"ו הערות 76, 77, פ"ט הערה 252, פ"כ הערה 92, להלן פכ"ט הערה 114, ופל"ו הערות 111, 137.

(38) כי הוא חם, וכמו שכתב להלן [יובא בהערה הבאה]. ובתורת העולה לרמ"א ח"ג פי"ג כתב: "וידוע כי הדם הוא בא מכח חמימות, שהוא חם ולח, הפך טבע המים שהוא קר ולח. ולזה המים מכבין אש, אבל דם הוא מטבע אש, מכח ענין החמימות המשותף לשניהם". ובספר שער השמים [לאבי הרלב"ג] סוף מאמר תשיעי כתב: "הדם הוא חם ולח". וכן מצינו שיש רתיחת הדם, וכמו שאמרו [גיטין נז:] "אשכחיה לדמיה דזכריה דהוה קא מרתח וסליק". והכלי יקר [ויקרא יב, ח] כתב: "ודאי רתיחת הדמים היה סבה לזה, כי המה סבה לכל כעס, וכל כעס מקורו מן הדמים ורתיחתן". ו"רתיחת הדם" היא תולדה מ"חמימות אש" שיש לדם.

(39) "מזג הדם" הוא המיזוג של שני הדברים, חמימות האש ולחות המים. ולהלן פנ"ז כתב על הכנים בדיוק כפי דבריו שכתב כאן על הדם, וז"ל: "כנים, אינם רק מזג שהוא מן לחות וחמימות, שמזה גדלים הכנים, כי אין הכנים רק מן לחות שיש בו קצת חמימות. ולפיכך ענין הכנים ממוצע בין ענין האש ובין ענין המים". ולהלן כתב: "כי הדם חם ולח; חם ממזג האש, לח ממזג המים". נמצא דבר שהוא לח וחם הוא ממוצע בין אש ומים. ובנתיב התורה פ"ב [קיא:] כתב: "שלשה משקין הם; יין, וחלב, ומים. ולכך נמשלה התורה באלו שלשה משקין [תענית ז.], שהתורה כלולה מן שלשה מדות [חסד, דין, ורחמים (זוה"ק ח"ב פה.)], ובשביל כך נקראת התורה [שבת פח.] 'תליתאי'. ומדת המים והיין ידוע [ימין ושמאל], והחלב ממוצע ביניהם, כי החלב מן הדם, כי דם נעכר ונעשה חלב [בכורות ו:], והבן זה". **ובנצח ישראל** פ"ז [קסח:] העמיד את הדם כהפך למים, שכתב: "כי הדם הוא הפך המים, כי המים הם חמריים, ואילו 'הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג]. ולכך הדם, שהוא הנפש, נחשב צורה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 43]. אך אין זה סותר לדבריו כאן, כי כאן מדבר על לחות הדם, שהיא כמו לחות המים, ואילו בנצח ישראל מדבר על מהות הדם, שהיא הנפש. אך יש להעיר מדבריו להלן פנ"ז, שכתב שם שהדם מורה על אש בלבד, וכלשונו: "במספר שלשה יש שתי הקצוות והממוצע

בין שניהם. לפיכך מכה הראשונה דם, כי דם יש בו טבע אשיית וחמימות, וזה ידוע. ושכנגדה הצפרדעים, שהם מטבע המים, וידוע כי האש והמים הפכים. והשלישי אשר הוא בין שניהם הוא כנים". הרי העמיד את הדם שהוא טבע האש, לעומת הצפרדע שהוא טבע המים, ואילו הכנים מורכבים מאש ומים. ואילו כאן מבאר שהדם הוא ממוצע בין אש ומים. ובעל כרחך לומר שביחס לאש ומים, הדם הוא ממוצע ביניהם. אך ביחס לכנים וצפרדעים, הדם אינו ממוצע ביניהם, אלא נוטה לצד אש. וראה להלן הערה 66.

(40) לשון הזוה"ק [ח"א קמו.]: "'ויעקב איש תם יושב אהלים' [בראשית כה, כז]... דאחיד לתרין סטרין, לאברהם וליצחק". ובשערי אורה השער השני כתב: "יעקב קו האמצעי בתווך... ובה נאחזות מידות אברהם ויצחק, אברהם לימין, ויצחק לשמאל, ויעקב קו האמצעי, וסימן 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. וסוד 'איש תם', בסוד תיומת של לולב, שהוא סוד קו האמצעי של לולב, 'יושב אוהלים' הם שתי אוהלים, אוהל אברהם ואוהל יצחק, כי הם שני צדי הלולב". ושם בשער החמישי כתב: "קו האמצעי והוא עומד באמצע, זו היא מידת יעקב אבינו עליו השלום, ולפיכך נאמר בו 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. כלומר, יעקב הוא סוד המידה האמצעית... שני האוהלים, שהם אוהל אברהם שהוא חסד ואוהל יצחק שהוא דין. וזהו סוד 'ויעקב איש תם יושב אהלים', כי מה צורך לומר 'יושב אוהלים', היה לו לומר 'יושב אוהל'. אלא מידת יעקב עומדת בין שני אוהלים, ומתיימת ומאחזת ימין ושמאל במידה האמצעית, עד שנמצאו אברהם ויצחק נאחזים ביעקב; אברהם ימין יעקב, יצחק שמאל יעקב. וזהו סוד 'הכתוב השלישי מכריע ביניהם', בין מידת 'אל' שהיא חסד, ובין מידת 'אלקים' שהיא דין". ולמעלה פ"ט [תצז:] כתב: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה, הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין... ויעקב נגד אמצעי... לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "מפני כי יעקב היה השלישי לאבות נקרא יעקב [ישעיה מד, ב] 'ישורון', מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "והנה הוא דומה יעקב לבריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "מדת יעקב... נכלל משניהם, מן אברהם ויצחק". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנב:] כתב: "מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "וידוע כי יעקב היה לו מדת האמצעי בין

אברהם ובין יצחק". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "מצד כי יעקב בפרט מיוחד לאחד ולקשר הכל. כי אברהם הוא האב הראשון, ויצחק הוא האב השני, ויעקב השלישי. ואין הראשון גם השני מיוחד לאחד ולקשר הכל, רק השלישי, כי הוא מכריע בין השנים המחולקים, והוא מכריע ביניהם ומאחד את המחולקים". וראה למעלה פ"ט הערה 257, פי"ג הערות 20, 46, פט"ז הערה 63, פכ"ג הערה 217, ובסמוך הערה 44. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; נאמר [בראשית כה, כה] "ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שיער ויקראו שמו עשו", ופירש רש"י שם "אדמוני - סימן הוא שיהא שופך דמים". וכתב התפארת יהונתן [בראשית כה, כה] בזה"ל: "ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער... כי אדמוני מורה לתולדות אש מרה אדומה כולו דם וחמימות וריתחא דאש". נמצא שיעקב ועשו שניהם קשורים במהותם לדם; עשו נקרא על שם האש שבדם, ואילו יעקב נקרא על שם המיזוג שבדם. וכבר השריש המהר"ל שהדמיון החיצוני בין יעקב ועשו הוא גופא מורה על עומק ההבדל ביניהם, וכמו שכתב בדרוש על המצות [ס.], וז"ל: "השווי הזה גורם הפירוד וההבדלה לגמרי, שאינם מתחברים ביחד. והרי יעקב ועשו היו דומים גם כן בתואר התמונה ובקול... שהיו שוים בתאר התמונה. ונאמר עליהם [בראשית כה, כג] 'שני לאומים ממעיך יפרדו', שאין להם שיתוף יחד כלל, ולא שום צירוף וחיבור כלל. ודבר זה תמצא הרבה, שהשווי הוא גורם פירוד. ואצל לוט כתיב גם כן [בראשית יג, ח] 'כי אנשים אחים אנחנו', ואמרו ז"ל [ב"ר מא, ו] שהיה קלסתר פניהם שוים. ונאמר עליהם [בראשית יג, ט] 'הפרד נא מעלי'... כי השווי והדמיון הוא ההבדל והפירוד הגמור. והכל ידוע לחכימין מתוך שני שעירים, אחד לה' ואחד לעזאזל [ויקרא טז, ח], ואלו שני שעירים היו דומים ושוים [יומא סב.]... כלל הדבר; הדמיון באיזה דברים שהם מיוחדים לזה מורה על פירוד והבדל לגמרי, עד כי לא ישתתפו". ולאור דבריו כאן יש קו דמיון נוסף בין יעקב ועשו; שניהם מתייחסים לדם, אך אצל עשו דם הוא כולו אש, ואצל יעקב דם הוא מזוג ממים ואש. והפחד יצחק פורים ענין לה אות ג כתב: "ישנה עבודת השוואה לשם הבלטת עומק ההבדלה. שהרי אם נמצאים לפנינו שני ענינים דומים זה לזה בכל גלויהם, ואני אומר עליהם שהם מובדלים זה מזה בהחלט, בעל כרחך שההבדלה הזו חותרת היא מתחת לכל הגלוים. אם שני אילנות דומים זה לזה בפירותיהם בענפיהם בגוף העץ, ואם בכל זה מובדלים הם, בעל כרחך שההבדלה היא בשורש. ומכאן מציאותה של עבודת השוואה לשם הבלטת עומק ההבדלה".

(41) מבאר ש"שופך דם האדם באדם" פירושו שהדם הוא "האדם באדם". ובגמרא [סנהדרין נז:] דרשו על כך "'שופך דם האדם באדם דמו ישפך', איזהו אדם שהוא באדם,

הוי אומר זה עובר שבמעי אמו", ופירש רש"י שם "שופך דם האדם באדם - שבתוך האדם, דמו ישפך". וזהו מדרשו, אך לפי פשוטו הדם הוא "האדם באדם". ולא מצאתי מקורו לפרש כך.

(42) שהוא נקרא "אדם", וכמו שאמרו [ב"מ פד.] "שופריה דיעקב אבינו ["זיהרורי תוארו וקירון עור פניו" (רש"י שם)] מעין שופריה דאדם הראשון". ולהלן פס"ז כתב: "כמו שהיה אצל יעקב, וכמעט שהיה בטל החומר אצל הצורה האלקית... ולפיכך אמרו בפרק השוכר את הפועלים 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון'... שמפני שהיה יעקב נבדל במעלתו מענין החומר, עד שקדוש יקרא לו, היה מקבל הצלם האלקי בשלימות, והיה שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, שנברא בצלם אלקים". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלז:] כתב: "כי הניצוץ הזה שהיה מקבל אדם הראשון, הוא ניצוץ עליון נבדל... ומפני כי יעקב אבינו היה קרוב אצל אור הזה, כאשר ידוע למבינים, אמרו שם כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. והכל הוא ניצוץ עליון אשר מקבל האדם". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם וכו'. פירוש, כי אדם [הראשון] נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו', ולפיכך היה לפניו של אדם ההדר והנוי. וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל הצלם האלקים שנברא בו. ואור זה שייך ליעקב גם כן ביותר, כי לדבר שהוא בלתי גשמי שייך אור, ולא אל דבר גשמי... שתמצא שכל אשר נבדל מן הגשמי, מתיחס לאור... ולפיכך יעקב שמעלתו ומדריגתו שהיה נבדל מן הגשמי, לכך היה לו פנים מאירים. וזה אמרם 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון', כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומר לגמרי, עד שהיה קדוש. ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאד". ובח"א לע"ז יא. [ד, לז.] כתב: "ויש לך לדעת כי יעקב נקרא 'אדם' מפני שהיה לו צלם אלקים אשר הוא לאדם... וכבר התבאר כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... מעלת יעקב הוא הצלם האלקי באמת שהיה לאדם הראשון, וזה ירש יעקב ממנו" [הובא למעלה פ"ח הערה 161]. וראה הערה הבאה, ולהלן פכ"ט הערה 22.

(43) כוונתו למדת התפארת, שהיא מדת יעקב, וכמו שאמרו חכמים [זוה"ק ח"א נז:] "יעקב דא תפארת" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 47]. ולמעלה בהקדמה שלישית [קלד:] כתב: "נקרא זה 'התפארת', כי כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". ובספר מחשבת חרוץ [אות יד] כתב: "והענין כי יעקב אבינו ע"ה הוא תכלית השלימות צורת אדם שיצר ה' יתברך

בעולמו, דעל כן צורתו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא:], שהוא הדמות כמראה אדם שעל הכסא [יחזקאל א, כו], כי הוא חלק ה'". וראה הערה הקודמת, ולהלן פכ"ט הערה 22.

(44) שהוא הדם, וכמו שנתבאר. ואודות שהשלישי הוא ממוצע ואמצעי בין השנים שקדמו לו, כן כתב להלן פנ"ז שכך הוא המהלך בכל המכות, וכלשונו: "האיש המשכיל יש לו לדעת כי הפירוש אשר אמרנו בסדר דם צפרדע כנים, שהדם הוא ענין טבע אש, והצפרדע טבע מים, והכנים מורכב משניהם, זה הסדר יש למשוך בכל סדר המכות גם כן". ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.], וז"ל: "כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו, אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתייחס לה קצה וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת [תענית ה:]... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב], על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה... כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה" [הובא למעלה פ"ט הערה 257].

(45) זהו הסבר רביעי לג' האותות. ועד כה ביאר שלשה הסברים; שני הסברים מהשמו"ר [שג' האותות מורים על שלשת הדברים המחייבים את הגאולה (מצד המצריים, מצד ישראל, ומצד הקב"ה, והוא למעלה מציון 1 ואילך), וכן שהם כנגד ג' האבות (למעלה מציון 29 ואילך)]. וכן ביאר טעם משלו, ששלשת האותות מורים על יכולתו של ה', שמיירא את המסרב לשמוע בקולו, מענישו, ומאבדו [למעלה מציון 13 ואילך]. ומעתה הולך לבאר טעם נוסף מדיליה, שג' האותות מורים על הדרגתיות חוזק הנס, מהקל אל הכבד. נמצא שמבאר שני הסברים מהשמו"ר, ושני הסברים מעצמו [ראה למעלה הערה 29].

(46) לא רק משום שכך אכן התרחש לבסוף [שמות ד, ד], אלא שכבר מתחילה היה מוכרח שהנחש יחזור להיות מטה, וכמו שמבאר.

(47) וזה מן הנמנע, משום שאין הפסד לדברים אלקיים, וכפי שכתב להלן ר"פ עב, וז"ל: "הדברים הטבעים ההפסד נמצא בהם ביותר, ודברים הבלתי טבעים מקוימים ביותר". ובגו"א דברים פ"י אות ג [קסב.] כתב: "הדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". וכן כתב בגו"א שמות פ"ל אות כ [תיד:]. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג.] כתב: "אין בצורה הפסד, רק ההפסד יגיע לחומר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 229].

(48) לשונו למעלה הקדמה שניה [צ:]: "כי כאשר נהפך המטה נחש, לא היה כאן הפסד למטה לגמרי עד שלא ישאר עליו שם מטה, כי אם היה כך, היה מטה האלקים נפסד, וחזר להיות נברא מטה אחר". ובהמשך שם [קט:] כתב: "וכן כאשר היה המטה נחש, אין ספק שהיה זה שלא בטבע, ומצד הטבע לא היה נחש, שאם היה נחש בטבע, אם כן כבר היה נפסד המטה ושב נחש, ואין עליו שם מטה עוד. וכמו כן היה יכול לעשות מטה אלקים מנחש אחר".

(49) לשונו בכת"י [תלא:]: "אלא מתחלה כאשר נהפך המטה נחש, לא היה נס ראוי להתקיים, ואף בשעה שהיה נחש הוא עומד לחזור להיות מטה". ובגו"א שמות פ"ד אות ג [סה:] כתב: "מה שהיה המטה לנחש, לא היה נחש טבעי כמו שאר נחש, דאם כן היה מטה אלקים נשתנה לבריאה אחרת, וכאשר חזר להיות מטה היה זה בריאה חדשה, ואין ראוי לומר שיהיה מטה אלקים נפסד ונשתנה לבריאה אחרת. ולפיכך כאשר היה המטה נחש, לא נקרא עליו שם 'נחש' גמור כמו נחש טבעי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 229]. וראה להלן פל"ב הערה 34.

(50) כמו שנאמר [שמות ד, ו] "ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך ויבא ידו בחיקו ויוצאה והנה ידו מצורעת כשלג", ופירש רש"י [שבת צז.] "ויוציאה והנה ידו - אחר היציאה מצורעת כשלג". נמצא שהצרעת התרחשה ברגע אחד, לאחר שכבר הוציא ידו מחיקו, ולא קודם לכן. ויש להבין, מדוע מדגיש ש"נהפך היד להיות מצורעת **ברגע אחד**", ומה היה חסר לולא שכתב שתי תיבות אלו. ואולי בא לחדד בזה את הנס שנעשה בזה, כי בדרך כלל אין הצרעת באה ברגע אחד, וכיוצא מן הכלל אמרו [רש"י במדבר יז, כג] "המעורר על הכהונה פורענותו ממהרת לבא, כמו שמצינו בעוזיה [דהי"ב כו, יט] 'והצרעת זרחה במצחו'". וזה מה שכתב כאן "אבל **הנס** במה שנהפך היד להיות מצורעת ברגע אחד".

(51) פירוש - דרך הצרעת לבא וללכת, לכך מה שלבסוף היא הולכת אינו מבטל את הצרעת מעיקרא, וכאילו שאין זו צרעת גמורה, אלא בשעת הצרעת זו צרעת גמורה. לעומת הנחש, שאף בשעה שהיה נמצא הנחש, אין זה נחשב לנחש גמור, כי אי אפשר שמטה האלקים יפסד, וכמו שביאר. דוגמה לדבר; רש"י [בראשית ו, ו] כתב: "אמר לו [רבי יהושע בן קרחה לאפיקורס אחד], נולד לך בן זכר מימיך. אמר לו, הן. אמר לו, ומה עשית. אמר לו, שמחתי ושימחתי את הכל. אמר לו, ולא היית יודע שסופו למות. אמר לו, בשעת חדותא חדותא, בשעת אבלא אבלא". וראה הערה הבאה.

(52) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ג [סו.]: "אבל היד כאשר היתה מצורעת, היה זה טבעי כמו שאר צרעת, רק שלא היה נשאר כך, אבל היד חוזר לטבעו". ובכת"י [תלא:] כתב: "כי במטה דוקא אנו צריכין לומר כך, שאף בשעה שהיה נחש, היה עומד להיות חוזר להיות כבראשונה, ועדיין לא יצא מהיות מטה, שאם כן לא היה נשאר שם מטה עליו. אבל בצרעת, היתה היד מצורעת לגמרי".

(53) ראה מהרש"א [סנהדרין קז:] שביאר שיש דרכים טבעיות לרפאות את הצרעת, ויש דרכים נסיות.

(54) הנה על פי רוב הדברים שנעשה בהם הנס חוזרים לבסוף למצבם הראשוני, וכמו שכתב בכמה מקומות. וכגון, בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סא.], לגבי שהאבנים מתחת לראשו של יעקב נעשו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], כתב: "בעת המראה היו האבן אחד כאשר עלה יעקב במעלתו, ואחר כך חזר להיות כמו בראשונה, כמו הרבה נסים, שהיה המטה לנחש, שחזר לקדמותו". ובנצח ישראל פ"ו [קנג:] כתב: "הנס הוא לפי שעה, ולא בהנהגת העולם שהוא תמידי". ושם פ"נ [תתיג.] כתב: "הנס הוא לצורך שעה". וראה באר הגולה באר הששי [שלג:], ונר מצוה [קי.]. ובדר"ח פ"ה מ"ב [נב:] כתב: "הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם". ובחי"א לב"מ פד: [ג, לז.] כתב: "הנה הניסים המפורסמים אינם תמידים". ובפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות ה, אות ח, כתב: "החוק השולט בהופעת הנסים גוזר אין לו לנס אלא שלטון זמני. כלומר כל נס מוכרח הוא להיות נתון בין שני הגבולים של זמן. זאת אומרת כל נס אין הופעתו אפשרית אלא בתורת הוראת שעה... כשם שבתורה אנו אומרים באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת [העיקר התשיעי]... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לצורך מיוחד [יבמות צ:], כמו כן עקירתו של חוק הטבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 411]. וכן כתב כמה פעמים למעלה בהקדמה שניה [הערות 70, 215, 216, 252, 313, 411]. נמצא אם כן שרוב הנסים משתייכים לסוג הנס ש"אינו חזק כל כך". ולפי זה יש להתפלא מדוע שישראל לא יאמינו לאות השני, עד שיהיה צורך בנס יותר חזק, הרי "הנסים המפורסמים אינם תמידיים" [לשונו בחי"א לב"מ פד: (ג, לז.), והובא למעלה], ומדוע ישראל יטילו ספק בנס הצרעת, כאשר נס זה אינו נופל מהנסים המפורסמים ביותר. ויל"ע בזה. ואודות שהנס הוא שנוי, כן מבואר להלן הערות 63, 83.

(55) בגו"א שמות פ"ד אות ג [סה.] עמד על קושית רש"י [שמות ד, ט] מדוע באות השלישי [הפיכת המים לדם] נאמר פעמיים "והיו" ["והיו המים אשר תקח מן היאור

והיו לדם ביבשת" (שמות ד, ט)], וז"ל: "נראה לי שבא לומר שהיה זה ענין חדש, מה שלא היה בשני האותות הראשונות. שאותות הראשונות היה חוזר המטה כבראשונה, וחזר היד להיות כבראשונה, ואין זה הויה גמורה שלא חזר כבראשונה... אבל כאן אמר 'והיו המים אשר תקח מן היאור והיו לדם', שהמים יהיו נעשים דם הויה גמורה, כי 'והיו' בתרא מורה על זה כמו שאמרנו". והמשך דבריו יובא בהערה 58. ובכת"י [תלב.] כתב: "ומה שנאמר שני פעמים 'והיו' אצל המים... אמר תוספות הויה כאן מפני שהיו נשארים המים כך בהוויתם, ולא כמו הנחש, והצרעת שחזר כמו בראשונה. וכאן אצל המים שהיו נשארים כך, ולא יהפכו, אמר בו תוספות הויה, שנשאר בהוויתו. שאם כתב 'והיו המים אשר תקח מן היאור לדם ביבשת', היה משמע שיהיו לדם ביבשת, אבל לא ישארו בהווייתם. לכך כתיב 'והיו לדם ביבשת', שכך פירושו; והיו המים אשר תקח מן היאור והיו הויה גמורה לדם ביבשת. ומפני שהיה הויה גמורה, היו נשארים כך".

(56) לשונו בכת"י [תלא:]: "לפיכך אלו ג' אותות כל אחד נוסף על הראשון; תחלת הפיכת המטה [ל]נחש הוא אות שעומד בודאי לחזור כבראשונה. והפיכת היד למצורע אפשר בדרך הטבע לחזור. והמים שהיו דם נשארו כך".

(57) וזה נאמר ביחס שבין שני האותות הראשונים [הנחש והצרעת, וקורא את הצרעת "אות אחרון"].

(58) לשונו בגו"א שמות פ"ד אות ג [סה:]: "וכן צריך לומר גם כן, דרש"י פירש בעצמו 'והאמינו לקול האות האחרון' (שמות ד, ח) 'משתאמר להם בשבילכם לקיתי' (שם). ומה שהוצרך לפרש כך, לפי שקשה לו דמאי אולמא אות אחרון מן הראשון. ואם כן מאי ישיב באות השלישי, מאי אולמא אות הג' מן הראשונים. אלא שהשלישי הוא יותר אות, מפני שהיה הויה גמורה... היד חוזר לטבעו, ואילו המים, דם היו נשארים כך".

(59) מציון 29 ואילך [טעם שני של השמו"ר לג' האותות, שהם כנגד ג' האבות; אש, מים, ודם].

(60) "כי הנחש יש לו כח אש חם, שורף בארס, והיא נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש" [לשונו למעלה לאחר ציון 29]. ונאמר [במדבר כא, ו] "וישלח ה' בעם את את הנחשים השרפים וינשכו את העם וגו'", ופירש רש"י שם "את הנחשים השרפים - ששורפים את האדם בארס שיניהם". וכתב הגו"א שם אות ט [שלח.]: "רצה לומר שאינו כמשמעו שהוא שורף [בעצמו], שאין זה כן, אלא שהוא שורף בארס שבשיניהם". ובכת"י [תלא:] כתב: "כי המטה אשר היה נחש הוא מאש, שנעשה הנחש השורף בארס".

(61) וחלק אחד אינו מורה שהשולח הוא הקב"ה, וכפי שכתב למעלה פי"ט [לאחר ציון 242], וז"ל: "כי העובדי עבודה זרה, זה עובד לכח זה, וזה עובד לכח אחר, והוא יתברך כולל כל הכחות. ויתרו לא נחה דעתו בכח אחד פרטי, אבל היה עובד את כולם, היה חושב כי זה ראוי לו. וזה ממעלת יתרו, שלא היה מוכן להיות דבק בכח פרטי, עד שנתגייר, ובא לעבוד הקב"ה, שהוא כולל כל הכחות, כמו שאמר [שמות יח, יא] 'כי גדול ה' מכל אלקים'". ולהלן פנ"ה כתב: "לא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך, כי כל המלאכים זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל... וזה כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל. והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים... ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי". ונאמר [שמות יח, א] "וישמע יתרו כהן מדין חותן משה וגו'", ופירש רש"י שם "וישמע יתרו - מה שמועה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק". ובגו"א שם אות א [ב:] כתב: "ואם תאמר... למה דווקא בשביל אלו שנים. ויש לומר, כי כל שאר הנסים היו פרטים, כמו שאמרו החרטומים 'אצבע אלקים היא' [שמות ח, טו] בכל מכות שהיו במצרים, לפי שהם מכות פרטים, לא נלקה רק מצרים בלבד, והאצבע הוא חלק מן היד, ואין זה הודאה כי הוא יתעלה גדול מכל האלהים... לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים, להעמיד החמה לבטל מערכת השמים... ודבר זה אינו נחשב פרטי, כי השמש משמש לכל העולם, והיה נס זה בכלל העולם. וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו [רש"י שמות יד, כא], והיינו כשהיסוד נלקה, דהיינו הים, נלקו עמו כל המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מים אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים" [הובא למעלה פי"ט הערה 243, ולהלן פל"ד הערה 75].

(62) כמבואר למעלה [לאחר ציון 31].

(63) "שנוי נמשך משניהם" הוא נס הנעשה בשני ההפכים, שיש בידי הקב"ה לשנות את כח האש וכח המים. ולמעלה [לאחר ציון 53] כתב: "וכל נס שאינו שנוי גמור מענינו הראשון, אינו חזק כל כך". ובגו"א דברים פי"ג אות ב [רכה.] כתב: "כאשר יש בו נס, שהוא שינוי, נקרא 'אות'", וכאן הרי מדובר באותות. וראה להלן הערה 83.

(64) "רק הפכים" [לשונו בכת"י (תלא:)]. ויש להבין, הרי ההפכים כוללים הכל, ומהי העדיפות שיש לממוצע על פני שני הפכים. ואודות שהפכים כוללים הכל, כן כתב למעלה פ"ה [רעג:], וז"ל: "שני הפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר". ולמעלה פכ"ד [לאחר ציון 117] כתב: "מה שאמר שאמר [שמות ג, ח] 'אל ארץ זבת חלב ודבש'... כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים, לומר כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד, וכדכתיב 'זבת חלב ודבש', שהוא ברבוי. ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו. ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים". ולהלן פ"ס כתב: "כי ההפכים הם גם כן הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל... ואין חוץ מהם". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "מי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש, ולכך אין אחד הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים" [ראה למעלה פכ"ב הערה 95, פכ"ג הערה 58, פכ"ד הערה 121, ופכ"ו הערה 21]. וכן כתב למעלה פ"ד [רלט.], להלן פל"ו [לאחר ציון 14], תפארת ישראל פ"ל [תנו:], נצח ישראל פכ"ב [תעג:], ועוד. והואיל ושני האותות הראשונים מורים שה' עושה נסים בדברים הפכים [אש ומים], מדוע ישראל "לא יאמינו לשניהם בעבור שאין כאן אות שהוא ממוצע בין שניהם", דמה יוסיף ומה יתן אות ממוצע יותר משני אותות הפכים, הכוללים הכל, והרי "אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:]. ויש לומר, שאין מטרת האותות להראות שהמשלח את משה הוא שולט בהפכים, אלא שהמשלח את משה הוא הקב"ה, אחד יחיד ומיוחד. ונהי ש"מי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים" [לשונו בנתיב גמילות חסדים הנ"ל], מ"מ אין זה מחייב בהכרח לומר גם לאידך גיסא, שמי שכולל שני הפכים בודאי "הוא אחד כולל הכל". כי סוף סוף ההפכים נוטים לקצוות [כמבואר למעלה פי"ט הערה 241, ופכ"ד הערות 119, 120], והקב"ה אינו נוטה לקצוות [כמבואר למעלה פכ"ו הערה 21]. לכך כל עוד שחסר האות השלישי, אין כאן ראיה חיובית חותכת שהשליטה בהפכים נובעת ממה שהקב"ה הוא "אחד כולל הכל", ולא משום שח"ו הקב"ה עלול להיות נוטה לקצוות.

(65) כמבואר למעלה [לאחר ציון 37].

(66) ואם תאמר, מדוע לא יספיק רק האות השלישי, שהוא הממוצע, ונכללים בו אש, ומים. ויש לומר, דרק לאחר שיש שני אותות המורים כל אש ומים, נתפס האות של הדם כממוצע ביניהם. אך אם רק היה נעשה האות של דם, מבלי שיוקדמו לו שני

האותות הראשונים, לא היה הדם מורה על הממוצע. וכן מוכח מדבריו להלן פנ"ז, שכתב שם שהדם מורה על אש בלבד, וכלשונו: "במספר שלשה יש שתי הקצוות והממוצע בין שניהם. לפיכך מכה הראשונה דם, כי דם יש בו טבע אשיית וחמימות, וזה ידוע. ושכנגדה הצפרדעים, שהם מטבע המים, וידוע כי האש והמים הפכים. והשלישי אשר הוא בין שניהם הוא כנים". הרי העמיד את הדם שהוא טבע האש, לעומת הצפרדע שהוא טבע המים, ואילו כאן מבאר שהדם הוא ממוצע בין אש ומים [ראה למעלה הערה 39 בישוב הדבר]. נמצא שפעמים דם נתפס ככח אש, ופעמים נתפס ככח ממוצע בין אש ומים. לכך רק לאחר שנעשו שני האותות הראשונים של אש ומים, יתפס אות הדם כממוצע ביניהם.

(67) לפי מהלך זה מה שיש להאמין לאות השני יותר מהאות הראשון, אינו משום שאות הצרעת הוא יותר חזק מאות הנחש, דאידי ואידי שוים הם. רק האות השני מוכיח יותר משום שהוא אות שני, ובא בעקבות האות הראשון, ומה שנחסר באות הראשון [שהוא "חלק אחד בלבד"], הושלם באות השני, כי הוא הפוך לראשון. ולו יצוייר שהאות הראשון היה הצרעת, והאות השני היה הנחש, גם אז היינו אומרים שיש להאמין לאות השני יותר מהאות הראשון. והוא הדין ביחס שבין האות השלישי לשני האותות הראשונים שקדמו לו. ובזה שונה מהלך זה ממה שפירש במהלכו הקודם [לאחר ציון 45] שאות הצרעת הוא יותר חזק בעצם מאות הנחש [כי לא היה עליו שם "נחש" גם בהיותו נחש], ואות הדם הוא יותר חזק בעצם משני האותות שקדמו לו [שלא יחזור להיות מים].

(68) ותיבת "מחיקו" מורה שכבר בעוד ידו בחיקו היא שבה כבשרו, לעומת "ויוציאה והנה ידו מצורעת כשלג", שמורה שרק לאחר שידו יצאה לגמרי מחיקו נצטרעה [ראה להלן הערה 77].

(69) פירוש - טומאת בית הסתרים אינה מטמאה [נדה מג.], ולמדוהו מהכתוב [ויקרא טו, יא] "כל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף וגו'", שאין הזב מטמא אלא כשנגע בידיו, שהן גלויות, ולא בבית הסתרים שלו. ואף שאר הטומאות למדנו מכאן, לפי שהוציא הכתוב טומאת הזב בלשון נגיעה ["אשר יגע"], אע"פ שהמדובר כאן הוא בטומאת היסט, ללמדנו לכל טומאות מגע שאינן מטמאות בבית הסתרים [נדה מג., ורש"י שם]. ולגבי טומאת צרעת נאמר [ויקרא יג, יב] "לכל מראה עיני הכהן", פרט לבית הסתרים [תו"כ שם]. ואמרו במשנה [נגעים פ"ב מ"ד] "כיצד ראית הנגע, האיש נראה כעודר וכמוסק זיתים", שאם הנגע תחת זרועתיו בבית השחי, הוא צריך להרים זרועותיו, ומה שאינו

נראה נחשב בית הסתרים, שאינו מיטמא [רש"י נדה סז.]. ומתוספות שבת צב. [ד"ה במרפקו] מבואר ש"חיקו" היינו בית השחי.

(70) פירוש - כשם שנגע צרעת הנמצא בבית הסתרים אינו מיטמא, כך גם טומאת צרעת לא תתחדש בבית הסתרים אף שאיירי ביד הנמצאת שם, שהיד מצד עצמה היא דבר שבגלוי [נדה מג. "כידיו מאבראי"]. לכך טומאת מצורע ביד משה לא תתחדש ותתחיל בבית הסתרים, אלא רק משהוציאה לחוץ, וכמו שמבאר.

(71) כמבואר במשנה נגעים פ"ב מ"ד [הובא בהערה 69], שהאיש נראה כעודר וכמוסק זיתים, ומה שניתן לראות אז בבית השחי מיטמא, ובית השחי הוא כמו חיק [ראה הערה 69].

(72) פירוש - הקב"ה אמר למשה שיביא את ידו לחיקו בכדי להסתיר את ידו, דאם לא כן, מדוע היד לא היתה יכולה להשאר גלויה בחוץ. נמצא שזה כאילו הקב"ה אמר למשה שיסתיר את ידו בחיקו ["כי הנפלאות באים ממקום נסתר, ולכך יחדש הפלא כאשר יבא היד למקום העלם, דהיינו חיקו" (לשונו להלן לאחר ציון 84)]. והואיל והחיק משמש מקום מסתור בעבור היד, לכך יש לחיק דין של בית הסתרים, אע"פ שמצד עצמו אין החיק נחשב לבית הסתרים. **דוגמה לדבר**; בספר משאת המלך על הרמב"ם, כרך ג, סימן שעו, הביא את דברי הרמב"ם [הלכות טומאת מת פכ"ה הי"ב] שכתב: "מן התורה אין מגע בית הסתרים מגע הואיל והוא בתוך המעים, הנוגע בו טהור. וכן הבולע טבעת טמאה, וחזר ובלע אחריה טבעת טהורה, אע"פ שנגעו זו בזו בודאי בתוך מעיו, אינו מגע, והטמאה בטומאתה, וטהורה בטהרתה". ותמה על הרמב"ם שמהגמרא [חולין עא:] משמע דזהו מטעם טומאה בלועה, ואילו הרמב"ם פירש הטעם ד"אינו מגע", וזה שייך יותר אם היה הטעם לפי שהוא בית הסתרים, שבזה אמרו דאין מגע. ובכדי ליישב זאת כתב בזה"ל [עמוד קפו]: "נראה דהכל הוא מדין בלוע, והוא לפי שבזה גופא דאמרה לנו הלכה שהוא בלוע, דתורת בלוע עליו לעולם, הרי הוא בחפצא אינו גלוי, והוא בית הסתרים. ואף שבפועל הרי הוא גלוי, אמנם אהני לן הלכה דתורת בלוע עליו. וזהו מה שחידש רבה [חולין עא:] בשתי טבעות, דאהני לן דין בלוע אף לענין זה דאין עליו תורת גלוי, וממילא הוא טהור, לפי שבית הסתרים אין מטמא במגע, לפי שאינו גלוי... דלעולם דין טהרתו במגע הוא לפי שהוא בית הסתרים, אמנם בודאי הרי זה מדינא דטומאה בלועה, והוא דאהני ליה להוי כבית הסתרים". עיי"ש בדבריו הנפלאים. וכמו כן מבואר מדברי המהר"ל כאן; אע"פ שהחיק מצד עצמו אינו נחשב מקום בית הסתרים, מ"מ לאחר שהקב"ה ציוה את משה שיביא את ידו בחיקו, בזה הורה לו שחיקו יחשב

לבית הסתרים. וכשם שדין טומאה בלועה עושה שזהו מקום בית הסתרים, כך ציווי הקב"ה "הבא נא ידך בחיקך" עושה שזהו מקום בית הסתרים. ודו"ק. **דוגמה נוספת לכך** [שהחיק נחשב למקום נסתר כשהוא נועד להסתיר], הנה נאמר [בראשית כט, יג] "ויהי כשמוע לבן את שמע יעקב בן אחותו וירץ לקראתו ויחבק לו וינשק לו וגו'", ופירש רש"י [שם] "ויחבק - כשלא ראה עמו כלום, אמר שמא זהובים הביא, והנם בחיקו. וינשק לו - אמר שמא מרגליות הביא והם בפיו". והגו"א שם אות י [פא.] סובר שהחיבוק ונישוק לא נועדו לאפשר ללבן למשש ולגלות את הזהובים והמרגליות הטמונים בחיקו ופיו של יעקב, אלא שעל ידי שלבן יתחבר ליעקב על ידי חיבוק ונישוק, יעקב מעצמו יגלה ללבן את מקומות המסתור שבו, וכלשונו: "נראה שרוצה לומר כי יעקב הטמין הממון, והנם בחיקו בהסתריו, כי מקום החיק הוא בסתר יותר, שאין נראה. וכאשר הוא מחבק אותו אז הוא מתדבק בו לגמרי, ובשביל זה ימשוך אליו אהבתו, ולא יעלים ממנו. וכן 'שמא הם בפיו', ורוצה לומר כי הפה הוא יותר נסתר מן החיק, שהוא תוך האדם, ועל ידי נשיקה רצה הוא למשוך אותו אליו, עד כי דבר שהוא בפה, דהיינו בסתר לגמרי, ימצא. ומתחלה היה מחבקו להדבק בו באהבה יתירה עד שיגלה לו אם הם טמונים בחיקו, ואינו כל כך הסתר. ועוד הוסיף אם הם טמונים בפיו, דהיינו הטמנה גמורה והעלמה יתירה, ובשביל זה שהיה מתדבק בו באהבה יתירה, שנשק לו, לא יעלים ממנו". הרי הואיל ויעקב הטמין את הזהובים בחיקו, בכך החיק נעשה מקום של מסתור.

(73) לשונו בבאר הגולה באר הראשון [לד.]: "כי הידים הם מקבלים טומאה יותר משאר אברים. וזה הדבר מפני שהם כלי הנגיעה וממשמשין הכל בחוץ, ודבר כמו זה מסוגל לטומאה. וכמו שבבית הסתרים אינו מקבל טומאה, מפני שאינו ראוי לנגיעה, כך דבר שהוא כלי המשמוש בחוץ הוא יותר ראוי לטומאה מכל... שהידים יותר ראוים לטומאה מכל שאר הגוף, לטעם אשר אמרנו לפי שהם מיוחדים לנגיעה בחוץ". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] כתב: "כי מה שבית הסתרים אינו מטמא הוא דבר חכמה, כי אין הטומאה שולטת רק בחוץ, לא בנסתר, ובנסתר הכל טהרה, אבל בחוץ שם הטומאה, כאשר ידוע לנבונים". וקודם לכן בנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "נביאי שקר, אשר הם דבקים בכחות הטומאה, אשר אין להם מעלה הנעלמת וההסתר כלל, והם נקראים כחות חיצונות". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז:] כתב: "כחות טומאה נבדלים מן השם יתברך, כי הם כחות חיצונות". ובנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטז:] כתב: "הטהרה היא שמסלקת הנשמה מכל תעוב של טומאה, שהיא מצד החוץ". ובח"א לשבת לג. [א, כה:] כתב: "כל טומאה הוא יוצא חוץ לאמצע לקצה אחד". ובח"א לע"ז ח. [ד, לג:] כתב: "אין מיוחד אל

הטהרה רק הדבר שאינו יוצא מן האמצע, כי הטומאה הוא יוצא חוץ לימין ולשמאל, כאשר ידוע דבר זה לנבונים". וראה בסמוך הערה 78.

(74) בח"א לב"ב עד: [ג, קז:] הזכיר את דבריו כאן, וז"ל: "כי המדריגה הגלויה ראוי לטומאה, והמדריגה הנסתרת אין ראויה לטומאה, וכמו שאמרו [נדה מג.] אין מקום בית הסתרים מקבל טומאה. וכבר בארנו זה שאמר הכתוב 'הבא ידך בחיקך', ונתרפא מצרעתו קודם שהוציא אותה משם".

(75) "והנה שבה כבשרו" [המשך הפסוק שם].

(76) "והנה ידו מצורעת כשלג" [המשך הפסוק שם].

(77) "מחיקו הוא דשבה כבשרו" [המשך לשון הגמרא שם]. ורש"י [שבת צז.] כתב "ויוציאה והנה ידו - אחר היציאה מצורעת כשלג, ובמדה טובה כתיב 'מחיקו והנה שבה'". והרא"ם [שמות ד, ז] כתב: "'מחיקו והנה שבה כבשרו'. בעודה בחיקו, דמלת 'מחיקו' דבוקה עם 'והנה שבה כבשרו', כאילו אמר והנה שבה כבשרו מחיקו".

(78) כי "ידיעת ההפכים אחת" [ראה למעלה פכ"ה הערה 45], והואיל והטומאה באה מכחות חיצונות [כמבואר למעלה הערה 73], ממילא הטהרה באה ממקום פנימי נסתר. ובדרוש על המצות [סא:] כתב: "הכחות החיצונות, הם הפך הכח הקדוש עליון נסתר". ובזוה"ק [ח"ג מט:] איתא "קוב"ה ביה תליא כל דכיותא וכל קדושה". ועוד אמרו שם [קעה.] "כסא הכבוד עביד ליה לבר נש וכו' לדכאה ליה". ואמרו חכמים [יומא פה:] "אשריכם ישראל... מה מקוה מטהר טמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל". ובדרוש לשבת תשובה [פד:] כתב: "על זה אמר 'אשריכם ישראל', על הדביקות הגמור הזה מבלי חציצה כלל, עד שנעשים טהורים מאתו. ואשרינו ואשרי חלקנו בטהרתנו במקום טהור וקדוש הזה, אשר לא יטוהרו בו מלאכים עליונים, כאשר ידוע לחכמי בינה". ובתפארת ישראל פ"י [קסג.] כתב: "הטהרה הוא דבר נבדל, ואינו ענין גשמי, והטהרה דבוקה בו יתברך לגמרי". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] כתב: "בנסתר הכל טהרה". ובקהלת יעקב ערך טהרה [ה'] כתב: "טהרה, פעמים נראה בזוהר בכמה מקומות כי טהרה מצד החסד, וקדושה מצד הגבורה" [ראה בסמוך הערה 80]. וצרף לכאן דבריו בח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:], וז"ל: "שאלה גדולה, למה המכשפים והחרטומים פועלים הרבה, ואילו הצדיקים אינם יכולים לפעול כאשר קוראים אל השם יתברך. ותשובה זאת, כי הוא יתברך קדוש ומשרתיו קדושים, ואם האדם צדיק השם יתברך קרוב אליו, ועושה רצונו. ואם אינו צדיק, אינו קרוב אליו. אבל המכשפים והחרטומים פועלים על ידי שדים, וכחות אלו אין צריך לזה קדושה כלל".

(79) כי "תוך חיקו" הוא מקום נסתר.
(80) פירוש - הטהרה ממהרת לבא משום שהיא באה מהקב"ה בעצמו [כמבואר בהערה 78], והיא רצון הקב"ה בעצם. ודברים אלו מבוארים בדבריו הקצרים בגו"א שמות פ"ד אות א [סג.], וז"ל: "מדה טובה ממהרת לבא. לפי שהטובה היא מציאות, והוא יתברך רוצה במציאות, ואינו חפץ בהעדר, לכך ממהרת לבא". ובח"א לשבת צז. [א, מו:] ביאר יותר, וז"ל: "פירוש, כי מדה הטובה היא בעצם, וכך ראוי וכך מסודר מן השם יתברך, שיבא הטוב לעולם מן השם יתברך, שהוא טוב, והוא רב חסד [שמות לד, ו] תמיד, מטה ידו כלפי חסד [ר"ה יז.]. והפך זה מדה רעה, שכנגד זה הטוב, שהוא מעכב על ידו שלא יצא לפעל. ולפיכך מדה טובה יותר ממהרת ממדת פורענות". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפג:] כתב: "כי הטהרה הוא בעצם, והנגע הוא במקרה". והדברים ברורים, שכוונתו היא שהטהרה באה ממדת חסדו יתברך [ראה הערה 78], ורצונו של הקב"ה היא להשפיע טוב, ולכך מדה טובה ממהרת לבא. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "אם לא היה [הקב"ה] טוב, אין ראוי לו הבריאה, וזה כי השם יתברך בשביל שהוא טוב, השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע" [הובא למעלה פ"ה הערה 101].
(81) פירוש - לעומת שני האותות האחרים [הפיכת המטה לנחש, והפיכת מי היאור לדם].
(82) ואין צורך בשום פעולה כדי להביא את היד, לעומת השלכת המטה ושפיכת המים, שהן פעולות [מבואר בהמשך דבריו].
(83) הוא הנס. וכן למעלה [לפני ציון 63] כתב: "והרי יש שנוי נמשך משניהם", והכוונה גם כן לנס [ראה למעלה הערות 54, 63].
(84) כמו שכתב למעלה פי"ט [לאחר ציון 55]: "אל"ף, הוא אותיות 'פלא', והוא לשון העלמה". ונאמר [בראשית יח, יד] "היפלא מה' דבר וגו'", ופירש רש"י שם "כתרגומו 'היתכסי', וכי שום דבר מופלא ומופרד ומכוסה ממני מלעשות כרצוני", וגו"א שם אות מא [שט:]. וכן [דברים יז, ח] "כי יפלא ממך דבר למשפט וגו'", ופירש רש"י שם "כי יפלא - כל הפלאה לשון הבדלה ופרישה, שהדבר נבדל ומכוסה ממך", וגו"א שם אות ה [רעו:]. ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לז:] כתב: "כל פלא הוא לשון העלמה, 'כי יפלא ממך', 'היפלא מה'', ותרגומו [שם ושם] 'היתכסי'". וכן כתב בגו"א שמות פ"י אות ו [קסה.]. ונאמר [דברים ל, יא] "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת הוא ממך ולא רחוקה היא", ופירש רש"י שם "לא נפלאת הוא ממך - לא מכוסה היא ממך, כמו שנאמר 'כי יפלא', ארי יתכסי. 'ותרד פלאים' [איכה א, ט], ותרד במטמוניות, מכוסה וחבושה

בטמון". והרד"ק ספר השרשים, שורש פלא, צירף לזה את הנאמר [מ"ב ו, ח] "פלוני אלמוני", וכלשונו: "האיש המכוסה שמו אצל הזוכר אותו יאמרו עליו 'פלוני'". הרי שתיבת "פלוני" שייכת לתיבת "פלא". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "כי האל"ף אותיות 'פלא', שהיא לשון העלמה" [הובא למעלה פי"ט הערה 56].

(85) ו"הנפלאות" הם נסים, וכמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 1. ונאמר [מ"ב ד, ד] "ובאת וסגרת הדלת בעדך וגו'", ופירש רש"י שם "וסגרת הדלת - כבוד הנס הוא לבא בהצנע" [הובא למעלה פכ"ד הערה 48]. ולמעלה בהקדמה שניה [נג:] כתב: "ודבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ולהלן פנ"ח כתב: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע, וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים הביא אותם מעולם העליון הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים". ובכת"י [תלב.] כתב: "ומה שהיה אומר 'הבא ידך בחיקך', כי שנוי הטבע יבוא ממקום נסתר". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:] כתב: "כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל... כי בעת הצורך מתדבק עולם הזה הטבעי בעולם הנבדל ונעשה הנס... כלומר שלא מסר העולם אל הטבע לגמרי, רק היה מקשר עולם הטבעי בעולם הנבדל שיהיה כח עליו לשנותו, ואין כאן שנוי בריאה. כאילו היה הנס גם כן מענין העולם הזה שברא השם יתברך בששת ימי בראשית". ובאור חדש פ"ה [תתפב:] כתב: "אשר נעשה נס מן העולם העליון" [הובא למעלה הקדמה שניה הערות 58, 59, ולהלן פל"ה הערה 23].

(86) פירוש - בכדי שיהיה נס בידו של משה, היה צורך בשני דברים; (א) פעולה ביד כדי לחדש את הנס, כי הנס זקוק לפעולה כדי לחדשו [יתבאר בהמשך]. (ב) פעולה שתביא את היד למקום נסתר ונעלם, כי הנפלאות באים ממקום נסתר. לכך משה נצטוה להביא את ידו בחיקו, כדי שתהיה פעולה בידו, וכן שהיד תימצא במקום נסתר ונעלם.

(87) נראה שהצורך בפעולה כדי לחדש הנס יוסבר על פי דבריו למעלה בהקדמה שניה [קכא.], וז"ל: "כלל הדבר, פעל הנסים הוא יציאה מן עולם הטבע לחדש הדבר שאינו טבעי". לכך הנס מחייב פעולה לחדשו, משום שהוא התחדשות החורגת מעולם הטבע. וכדי להביא דבר שהוא מחוץ לעולם הטבע אל עולם הטבע, יש צורך במעשה ופעולה. וזהו שכתב כאן [לאחר ציון 82]: "אמר 'הבא ידך בחיקך', כדי להביא השנוי ממקום

נסתר ויחדש פלא". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 59 בביאור הלשון של התחדשות הנאמרת בנסים.

(88) לשונו בכת"י [תלב.]: "אבל בשאר אותות לא הוצרך לכל זה, כי אינם בגופו של אדם, דבגופו של אדם לא היה מעשה כלל, לאפוקי שהמטה שהשליך אותו לארץ, וכן המים ששפך אותם לארץ, אבל ביד לא היתה פעולה".

פרק כח

(1) לשונו למעלה פ"ז [שנא.]: "הנה אדון כל הנביאים, השלם בתכלית השלימות, שלא היה ולא יהיה כמוהו". ולמעלה פ"ט [תפט:] כתב: "משה, שהוא היה יחיד ולא היה כמוהו". ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 14] כתב: "כי כאשר [יוכבד] ילדה את משה רבינו עליו השלום, שהיה על כל בני אדם במעלה". ולמעלה בכת"י ר"פ יז [שעא:] כתב: "כאשר אנו רואים ענין משה רבינו עליו השלום, שהתורה ניתן על ידו, תראה מזה שהוא היה מבחר המין האנושי". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא.] כתב: "ולא קם כמוהו, ולכך ניתנה תורה על ידו, שאין כמוהו". והרמב"ם בפיהמ"ש לסנהדרין פרק חלק, היסוד השביעי, כתב: "נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו, ואשר קמו מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה. והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך, יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא". ובמו"נ ח"ב פל"ג כתב על משה רבינו ש"הוא הנכבד מכל נולד". והנפש החיים שער ג פי"ד כתב: "והיה [משה] הולך וגדול בזאת המדרגה כל עת עד שעלה בידו וזכה אליה קודם סלוקו מן העולם בשלימות היותר אפשרי בכח האדם לזכות בעודו בזה העולם... וזה שאמרו ז"ל [ראה זוה"ק ח"ג רלב.] 'שכינה מדברת מתוך גרונו של משה'... ולזאת המדרגה בשלימות עדיין לא זכה אליה שום אדם זולתו מעת חטא אדה"ר, וגם לא יזכה אליה שום אנש על יבשתא עד ביאת הגואל במהרה בימינו. כמו שהעידה התורה הקדושה [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה כו''... ולכן אמרו בתנא דבי אליהו רבה [פכ"ה] 'חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב', ולא אמרו 'למעשי משה רבינו עליו השלום'" [ראה למעלה פ"ז הערה 154, פ"ט הערה 222, פט"ז הערות 15, 93, פי"ח הערה 80, פי"ט הערה 20, בסמוך הערה 3, ופ"ל הערות 83, 84].

(2) לשונו למעלה פי"ח [לאחר ציון 8]: "משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות, לכך לא היה הוא חלק מן הכלל. ובשביל כך היה קומתו שלימה. ואמרו רבותינו ז"ל כי

היה קומת משה רבינו עליו השלום י' אמות, כדאיתא בפרק המצניע [שבת צב.], ובפרק מומין אלו [בכורות מד.], כי מפני שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל. לכך לא היה קומתו פרטית כשאר בני אדם שהם פרטים, לכך קומתם פרטית. ומספר עשרה הוא מספר כללי". ואודות שהקומה מורה על הגוף, כן כתב בדר"ח פ"ו מי"א [שצז:], וז"ל: "אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 34, ופי"ח הערה 152]... כמו שהקומה היא שלימות הגוף, כך הדעת היא שלימות הנפש". ובאור חדש פ"ג [תשכד:] כתב: "יש אדם שיש לו שבח מצד הגוף, שהוא בעל קומה". ובח"א לסנהדרין עא. [ג, קע:] בביאור דברי הגמרא שם שבבן סורר ומורה האב והאם צריכים להיות שוים בקומה, כתב: "כי הקומה נראה שהם שוים בגוף, שהקומה לגוף".

(3) כמו שאמרו חכמים [נדרים לח.] "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו, וכולן ממשה... כל הנביאים עשירים היו, מנלן, ממשה". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפג:] כתב: "כי משה רבינו ע"ה היה לו עולם הזה גם כן, הוא עולם המורגש. עד שאמרו בפרק חלק [סנהדרין צח:] לא נברא העולם הזה אלא למשה, כדאיתא שם. וכן אמרו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל משה נברא העולם... ואיך לא יהיה משה עיקר עולם הזה, שהרי הוא היה משלים את העולם על ידי התורה שנתנה על ידו... כשם שמדרגת משה רבינו ע"ה בעולם הנבדל, כך היה מדרגתו בעולם הזה, ולשתי שלחנות זכה. ומזה תראה שהיה למשה, שהוא בפרט מוכן לקבל התורה, שלטון בעולם הזה. ודבר זה מדרגה עליונה למשה, שהיה חלקו בכל, כי הוא עיקר המציאות בכלל, כי התורה יש לה שלטון בעולם הזה גם כן". ושם בסוף הפרק [תתקצא.] כתב: "כי אין ראוי להחסיר שום מדרגה ממעלת משה רבינו עליו השלום, אשר לא קם כמוהו... שהיה השגתו בשלימות, ולכך היה מקבל התורה, שהיא תמימה גם כן" [ראה למעלה פט"ז הערות 16, 93, פי"ח הערה 80, ולהלן פכ"ט הערות 56, 117].

(4) כן הקשה הר"ן בדרשותיו, הדרוש השלישי, וז"ל: "אמנם יש לעיין כאן שאלה, איך היה שלא השלים השם יתברך למשה רבינו שלימות גמורה... כי אין ספק שענין משה ומדרגתו היה למעלה מן הטבע, ושהשלימו השם יתברך בענין נסיי במה שאין בכח האדם ויכולתו להשיג... ואם כן יש לתמוה, אחר שהשלימו השם יתברך במה שהשלימו שהוא למעלה מן הטבע האנושי, איך רצה השם יתברך שיחסר לו דבר מהשלמות שהם בטבע האנושי... איך יתכן שתחסר למשה רבנו ע"ה מעלת שלימות הדבור... וראינו עוד

לרבותינו ז"ל מרחיקים עוד שיהיה לו למשה מום גופני כלל, אמרו בפרק המקנא [סוטה יב:], 'והנה נער בוכה ותחמול עליו ותאמר מילדי העברים זה' [שמות ב, ו]. קרי ליה 'ילד' וקרי ליה 'נער', אלא הוא ילד, וקולו כנער [דברי רבי יהודה]. אמר ליה רבי נחמיה, אם כן עשיתו למשה בעל מום. ואחרי אשר תמהו על זה, איך לא תמהו על המבואר בכתוב היותו כבד פה וכבד לשון". והאברבנאל [שמות ד, י] הביא קושיא זו בשם הר"ן, וז"ל: "וכבר שאל הר"ן בדרשותיו למה היה משה רבינו ע"ה חסר הדיבור וערל שפתיים, בהיותו שלם בכל השלמויות הגופניים והנפשיים". והר"ן תירץ בזה"ל: "לזאת הסבה נשלם משה בכל שלמות נביא להאמין שענינו בכח אלקי, והוסר ממנו בהשגחה גמורה הדבור הצח, למען לא יחשב שהיות כלל בני ישראל וגדוליהם נמשכים אחריו, יהיה להמשכם אחר צחות דבריו. כמו שידוע שיאמר על מי שהוא צח הדבור שימשיך לב ההמון אחריו, ושהשקר ממנו יחשב אמת. וזה הדבר כולו בהפך במי שהוא כבד פה, כי גם האמת ממנו לא יקובל כי אם בחוזק הגלותו. ולזאת הסבה היה כבד פה וכבד לשון בהשגחה גמורה, לא שיהיה דבר נופל במקרה". וכן חזר וכתב שם בדרוש החמישי. והמהר"ל יבאר באופן אחר, וכמו שיתבאר.

(5) פירוש - הדיבור הוא נחשב לשלימות האדם. ובכת"י בסוף הפרק [תלג:] כתב: "למה לא היה עושה לו הצלה אחרת, ולא יפגום לו הלשון, שהוא ענין חשוב באדם". [ואולי יש לגרוס "והוא נחסר מן השלימות"]. ואודות שהדיבור של אדם משתייך לשלימותו, והחסר דיבור חסר חיים, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ט [שכה.], וז"ל: "כי החיות נקרא 'דבור', וכמו שתרגם אונקלוס [בראשית ב, ז] 'ויהי אדם לנפש חיה', 'והות באדם לרוח ממללא'. ורמז לזה גם כן, שהרי המתים נקראו 'יורדי דומה' [תהלים קטו, יז], מלשון דמימה. ויותר מזה, כי המלאך הממונה על הרוחות, שהם המתים, 'דומה' שמו, כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צד.], וכל זה כי הדבור חסר מן המתים... כי המתים אין להם דבור. וטעם זה ידוע למשכילים, כי על ידי הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו. ועל זה רמזו חכמים [ב"ב טז:] כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו. והמת אין לו פה, ולכך אין לאבל פה, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבור אל הפועל, שיהיה בשלימות. כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום, הוא בכח בלבד. ולכך ראוי אל האבל הדמימה, והדבור אל מי שיש לו שמחה... ועל ידי הדבור האדם הוא בשלימות בפועל כאשר ראוי". וכן הוא בח"א לשבת קנב: [א, פה., וראה למעלה פ"ז הערה 61]. והפסוק [איוב ה, ז] "אדם לעמל יולד" נדרש בגמרא [סנהדרין צט:] להורות

שאדם נולד לעמל פה. ובתפארת ישראל פ"ג [סב:], דר"ח פ"ב מ"ח [תרמה:], נתיב התורה פט"ו [תקצא.], דרוש על התורה [י.], וח"א לסנהדרין צט. [ג, רכז.] ביאר את המאמר הזה. ובנתיב התורה שם [תקצג:] סיים את ביאורו בזה"ל: "הוי אומר כי השלמתו הוא מצד הנפש המדברת... כי בזה יושלם האדם... כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל".

(6) בכת"י [תלג.] הקדים לכתוב כאן תשובה ראשונה [שלא הובאה בנדפס (ותשובתו השניה שם מובאת בנדפס)], וז"ל: "ויש להקשות, למה לא הסיר כבידות פיו וכבידות לשון שלו. ורז"ל [שמו"ר ג, טו] פירשו בזה 'מי שם פה לאדם או מי ישום אלם וגו'' [שמות ד, יא], ואם חפצתי שתהיה איש דברים היה כמו כן, אלא לעשות בך נס אני חפץ, שתדבר שיהיו דבריך נכונים. הדה הוא דכתיב [שם פסוק יב] 'ואנכי אהיה עם פיך וגו'', עד כאן. ולפי זה יתורץ הקושיא למה היה למשה כבידות פה וכבידות לשון. וכל זה להראות בו נס שהיו כל דבריו מפי ה', שהרי הוא כבד פה וכבד לשון כאשר ידבר מילי דעלמא, וכאשר מדבר בדברים אלו מדבר דברים כהוגן. כל זה הוראה שהקב"ה עם פיו, וכל דבריו הם מפי ה'. ולפי זה היה דבר זה ענין גדול מאוד מה שהיה כבד פה וכבד לשון, שיהיה הוכחה על כי דבריו הם דברי ה'. ואפילו אם תאמר שכל הדברים בעולם אשר דיבר משה היו כלם כהוגן, עדיין היה חדוש שמיום שבא לדבר בדברי הקב"ה מדבר דברים כתיקון, כל זה בשביל שידבר דברי הקב"ה. ועוד יש לי לומר, כי לכך היה כבד פה וכבד לשון, כי מפני שהיה משה רחוק מן החומר וכו' [וכדבריו המובאים כאן בנדפס]".

(7) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פט"ז [לאחר ציון 73] כתב: "משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר, כאשר יתבאר. עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ושם בסוף הפרק [לאחר ציון 101] כתב: "כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, לא היה לאמו צער לידה. כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומר". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 23] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי". ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 71] כתב: "כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר". ולהלן בפרק זה [לאחר ציון 38] כתב: "כאשר משה היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי, כי אם אל מעלה הנבדלת... ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה, [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ולהלן פמ"ז כתב: "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא [דברים לג, א]

'איש האלקים'... שהיה מדריגת משה נבדל מן הטבע, והיה אלקי". ולהלן ס"פ סו כתב שפרישת משה מאשה [שבת פז.] מורה שאף לא היתה לו חמדה ותאוה לכך, שאם לא כן "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לך לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובדר"ח פ"א מ"א [קלא.] כתב: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעו.] כתב: "מה שנקרא משה 'טוב' [מנחות נג:], מפני שהוא איש האלקים, והיה כמו מלאך ונבדל מן החומר שהוא רע. ולפיכך היה ראוי לקבל התורה, שהוא השכל האלקי נבדל לגמרי מכל גשם" [ראה להלן הערה 38]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה, ונקרא 'איש אלקים'". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש, ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר... ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך [דברים לד, ו] 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד, וזה אין שייך בשאר צדיקים". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים". וראה למעלה פט"ז הערות 54, 75, 103, פי"ז הערות 2, 121, פי"ח הערות 72, 100, פי"ט הערה 222, פכ"ד הערות 26, 28, 33, להלן ציון 39, ופכ"ט הערה 57.

(8) פירוש - פעולות הפה והלשון הן גשמיות, ואינן נבדלות מן החמרי, לעומת הראיה והשמיעה, שהן פעולות שכליות, וכמו שמבאר והולך. ובכת"י [תלג.] כתב משפט זה כך: "כי מפני שהיה משה רחוק מן החומר, ואין כח מן הכחות שהוא חמרי כמו הפה והלשון".

(9) פירוש - כח הראיה וכח השמיעה נמדדים על פי הכלים שבהם הם נעשים; הראיה נעשית בעין, והשמיעה נעשית באוזן. וכמו שהעין והאוזן פועלות במנוחה וללא תנועה, כך כח הראיה וכח השמיעה פועלים במנוחה וללא תנועה.

(10) לעומת הדבור, ש"הדבור בעצמו אין ספק כיון שהוא על ידי תנועה, הוא פועל גשמי" [לשונו בסמוך]. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"ר סז, ג] "ששה דברים משמשין את האדם, שלשה ברשותו, ושלשה אינן ברשותו: העין והאוזן וחוטם, שלא ברשותו; חמי מה דלא בעי, שמע מה דלא בעי, מריח מה דלא בעי. הפה והיד והרגל ברשותו; אין בעי הוא לעי באורייתא, אין בעי לישנא בישא, אין בעי מחרף ומגדף. היד אין בעי הוא עביד מצוותא, אין בעי הוא גניב, ואי בעי הוא קטיל. הרגל אי בעי הוא אזיל לבתי טרטסיאות ולבתי קרקסיאות, ואין בעי הוא אזיל לבתי כנסיות ובתי מדרשות". והטעם שהעין והאוזן והחוטם אינם ברשות האדם, כי הם פועלים במנוחה, ובלא תנועה. אך הפה היד והרגל הם ברשותו של אדם, כי הם פועלים רק בתנועה, וברשות האדם להחליט האם יניע אותם או לא. וכן אמרו חכמים [נדרים לב:] "אמר רמי בר אבא, כתיב 'אברם', וכתיב 'אברהם'. בתחלה המליכו הקב"ה על מאתים וארבעים ושלשה אברים, ולבסוף המליכו על מאתים וארבעים ושמונה אברים, אלו הן; שתי עינים, ושתי אזנים, וראש הגוייה". ופירש הר"ן שם "שתי עינים ושתי אזנים - שבתחלה המליכו הקב"ה על אבריו שהם ברשותו ליזהר מעבירה, אבל עיניו ואזניו של אדם אינם ברשותו, שהרי על כרחו יראה בעיניו, ובאזניו ישמע. ולבסוף כשנמול, המליכו הקב"ה אפילו על אלו שלא יסתכל ולא ישמע כי אם דבר מצוה". ובגו"א בראשית פי"ז אות א [ערב.] הביא את דברי הר"ן האלו בזה"ל: "פירוש, כי קודם שנמול היה יכול להזהר מן החטא בכל האברים, חוץ מן שתי עיניו, ופעמים אדם רואה דבר אסור שלא בכוונה, ושתי אזנים שומעים דבר רע שלא בכוונה... ואחר שנמול המליכו הקב"ה על כל רמ"ח איברים, שאף עינים ואזנים לא ישתמשו רק לדבר מצוה. כך פירש הר"ן במסכת נדרים". וכאמור, הטעם ש"עיניו ואזניו של אדם אינם ברשותו" הוא משום שהראיה והשמיעה אינן נעשות בתנועה ובפעולה, אלא במנוחה, לכך אין האדם יכול להזהר בהן מן החטא, כפי שיכול להזהר בשאר האברים.

(11) "ולא כן השכלי, שהוא פועל בהנחה" [הוספה בכת"י (תלג.)]. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן ר"פ מו כתב: "הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ובגו"א שמות פי"ב אות מב [רטו.] כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן,

לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 46, ולהלן פל"ו הערה 39]. ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפט:] כתב: "כל דבר שיש לו קדושה, כמו ישראל והארץ, ראוי שיהיה בא לכלל מנוחה ושביתה. כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם. ולפיכך בני נח שהם חמרים בעלי גשמות, אם הם רוצים לשבות, מה שאין ראוי לדבר שהוא בעל גשם, והם רוצים להלביש עצמם במדריגה נבדלת, חייבים מיתה [סנהדרין נח:]. וישראל שיש להם מדריגה קדושה בלתי גשמית, ראוי שיהיה להם השביתה מן התנועה, דהיינו המלאכה... ולפיכך נתן לישראל, שהם קדושים, יום קדוש ושביתה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרטו:] כתב: "לא היה בשבת הויה שיש בה תנועה, לטעם אשר אמרנו, כי ההויה שיש בה תנועה הוא לגשם. אבל קבלת הצורה, שהיא הויה בלי תנועה, כי אין בקבלת הצורה התנועה... אין זה מלאכה כלל". ושם בהמשך הפרק [תרכג.] כתב: "הקדושה גם כן במן. כלומר שמה שלא ירד מן בשבת, מורה שהיום קדוש [רש"י בראשית ב, ג]. שכל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם שאינו קדוש. ולכך כל הויה אין בה קדושה, מטעם אשר אמרנו. ולכך קדושת שבת היה גורם שלא היה בו הוית המן... כי מה שאין לעשות מלאכה ביום השבת הוא קדושה לשבת, שהיום הזה אין בו תנועת מלאכה, שכל תנועה גשמית". ואמרו חכמים [שבת קיג.] שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת. ובח"א שם [א, נא.] כתב: "מה שאמר שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת, כי הוא תנועה יותר מן השעור, שכל תנועה היא גשמית... כי נקרא 'שבת', ראוי שיהיה בו המנוחה, לא התנועה הגשמית". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צב.] "כל אדם שאין בו דעה לסוף גולה", ובח"א שם [ג, קפג.] כתב: "פירוש, כי מי שאין בו דעת אין ראוי להיות מקומו מקום אחד, כי מי שאין בו דעה שכלית הוא בעל גשם, וכל גשם הוא בעל תנועה, והתנועה הוא בגשם כמו שידוע. אבל מי שיש בו דעה השכלית, אין ראוי לו התנועה". **ובח"א לסנהדרין צה**: [ג, קצה:] ביאר שהתנועה היא גשמית משום שהתנועה נעשית על ידי פסיעות מחולקות, ולא ביעף אחת, ולכך היא גשמית ["זה שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי" (לשונו להלן פמ"ג), והובא למעלה פ"ח הערה 185, פי"ד הערה 16, פי"ט הערה 70, ולהלן פכ"ט הערה 72], וכלשונו: "זהו הטעם מה שקפצה לו הארץ לאליעזר עבד אברהם [רש"י בראשית כד, מב], שהיה ההליכה הזאת הליכה אלקית עליונה, עד שאין למעלת הליכה הזאת התנועה הגשמית. כי במה **שהתנועה היא חלק**, לכך היא גשמית, ואין ראוי דבר זה

למעלת ההליכה הזאת... שכל תנועה הוא לגשם, וכל ענין האבות למעלה מזה. ולפיכך כאשר היה נשלח אליעזר עבד אברהם בשליחתו של אברהם, שכל ענין אברהם אלקי, ולפיכך ראוי שיקפוץ לו הארץ. ובמדרש [פדר"א פט"ז] אמר שקפצה הארץ לאליעזר בהליכתו לחרן, ובחזרתו. ונראה כי בהליכתו קפצה לו הארץ בשביל אברהם. ובחזרתו, שכבר עשה שליחותו של אברהם, קפצה לו הארץ בשביל יצחק, שאליו הביא לו אשה". [ואגב, לפי דבריו בח"א לסנהדרין מתיישבת הערה אלימתא; למשך שליחות אליעזר להביא את רבקה, אליעזר הזכיר תיבת "אדוני" תשע עשרה פעם (בראשית כד, יב-סה). בשמונה עשרה פעמים הראשונות הכוונה היא לאברהם, ויצחק נקרא "בן אדוני" (פסוקים לה, מג). אך בפעם האחרונה שנזכר "אדוני" הכוונה היא ליצחק, שנאמר (שם פסוקים סד-סה) "ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק ותפול מעל הגמל ותאמר אל העבד מי האיש הלזה ההולך בשדה לקראתנו ויאמר העבד הוא אדוני וגו'". ותמוה טובא, מדוע בפעם האחרונה להזכרת תיבת "אדוני" נתחלפה הכוונה ליצחק, בעוד שבשמונה עשרה פעמים הקודמות הכוונה לאברהם (וב"אמת ליעקב" שם עמד על כך). אך לפי דבריו בח"א לסנהדרין הדבר מתיישב באופן נפלא, שכתב ש"בהליכתו קפצה לו הארץ בשביל אברהם. ובחזרתו, שכבר עשה שליחותו של אברהם, קפצה לו הארץ בשביל יצחק, שאליו הביא לו אשה". והואיל וקורות הדרך חזרה נעשו ונעצבו מחמת זיקת אליעזר ליצחק, לכך דין הוא שדוקא בדרך חזרה יקרא יצחק "אדוני", לעומת הפעמים הקודמות].

(12) כי הוא נעשה על ידי חתוך הדבור, שהוא תנועה, וכמו שיבאר בסמוך.

(13) יותר מראיה ושמיעה, שעמד שם על סדר המקרא [תהלים קטו, ה-ו] "פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו אזנים להם ולא ישמעו אף להם ולא יריחון", וכלשונו: "זכר חסרונם, מתחיל בגדול ובקטון כלה. מתחיל בתחלה בדבר שהוא החשוב יותר, והוא הדבור, שלא נמצא רק לאדם, ולא למין בהמה. ומפני זה חשוב על הכל, והוא קרוב אל השכלי יותר. ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת. ואחר כך זכר העינים, שהוא הראות, שהוא כח בלתי גשמי אחר הדבור, והוא יותר נכבד מן השמיעה, שהאדם רואה יותר ברחוק ממה שהוא שומע, ולפיכך הסכימו שהראיה היא יותר רחוקה מן הגשמית [ו]מן השמיעה... ואחר כך הריח, שהוא פחות מן השמיעה, ששומע יותר מרחוק ממה שהוא מריח. ולפיכך השמיעה יותר מופשטת מן החומר מן הריח, וזה הסכמת הכל". וכן הביא דברים אלו בנצח ישראל פ"ה [צ.]. ואילו כאן מבאר

להפך; הדיבור הוא יותר גשמי מראיה ושמיעה, שיש לדבור תנועה, ולכך לא היה למשה כח הדבור מפאת היות הדבור גשמי. וראה הערה הבאה, והערה 23.

(14) כן הביא ראיה זו להלן פס"ד, והובא בהערה הקודמת. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הדבור הוא על ידי הלשון, שהלשון כלי גופני, וצריך לזה כח נפשי, שהוא פועל הדבור בכח הנפש החיוני. והדבור צריך אליו השכל, כי כאשר אין לתינוק השכל, אינו יודע לדבר. והבהמה אין בה דעת, אינה מדברת, ונקרא 'שכל הדברי'" [ראה מו"נ ח"ב ר"פ לו]. ובדרוש על התורה [י:] כתב: "הדבור אי אפשר בלא שכל, והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'". אמנם בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "וג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי. כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה... אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן". הרי שכתב שם ש"גם לתינוק יש לו שכל זה" של דיבור. וצריך לחלק ולומר ששם כוונתו לתינוק מעל ג' שנים [שמדבר], ואילו בשאר מקומות כוונתו לתינוק פחות מג' שנים [שאינו מדבר (ראה תפארת ישראל פ"ג הערה 44)], וכמו שכתב להלן פס"ד ש"הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד". ובח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח.] כתב: "כאשר [התינוק] מתחיל לספר, אז יש לו שכל הדברי". וראה באור חדש פ"א הערה 1236 מה שנתבאר שם, ולהלן הערות 23, 36.

(15) כאן כתב "צרוף הלשון", ולמעלה כתב "יודע לצרף הדבור". ונראה שהכוונה בשניהם היא שהשכל יודע לצרף האותיות לתיבות. וכן כתב במאמרי אדמו"ר האמצעי [קונטרסים (עמוד תקמח)], וז"ל: "כמו התינוק שאינו יודע לצרף אותיות הדיבור, מפני שלא נשלם בו הארת החכמה עדיין". וראה בנצח ישראל פ"ה [צ.], ושם בהערה 132.

(16) כי הוא נעשה על ידי תנועה, וכמו שנתבאר. ואודות הפעולה הגדולה שיש בחיתוך הדבור, כן כתב בגו"א כמה פעמים. וכגון, בשמות פ"ו אות ד [ק:] כתב: "כל דבור לשון קשה [רש"י שמות לב, ז], והטעם לפי שהמדבר מחתך הקול בכח, לכך כל לשון דבור הוא קשה". ושם פי"ט אות ו [נח:] כתב: "הדבור קשה, לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי". ושם ויקרא פ"י אות כ [ריח:] כתב: "הדבור הוא על ידי חיתוך הלשון בכח, לכך כל דבור הוא קשה". ושם במדבר פי"ב אות א [קעג.] כתב: "אין דבור אלא קשה. פירוש, מפני כי הדבור הוא המורה על חתוך הדבור היוצא מן האדם, לאפוקי האמירה, היא מורה על מכוון הענין. והדבור מן האדם הוא לשון קשה, לפי

שהוא מחתך האותיות ממנו בכח". ושם דברים פ"ב אות יב [מו.] כתב: "כי הדבור הוא קשה בשביל שהוא נאמר על חתוך הקול, והוא יוצא מן המדבר, וגוזר ומחתך האותיות ממנו בכח, ולפיכך הוא קשה".

(17) אודות שמהות האדם היא היותו "חי מדבר", כן היא חלוקת הנמצאים; דומם, צומח, חי, חי מדבר [כד הקמח, ערך פסח]. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל', ואני נמשכתי אחריהם". וכן כתב בהרבה מאוד פעמים. וכגון, להלן פס"ו כתב: "גדר האדם שהוא חי מדבר, והנה הדבור הוא צורת האדם, הכולל הגוף והנפש". ובדר"ח פ"א מי"ז [תד:] כתב: "כי צורת האדם חי מדבר". ושם פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים". ושם פ"ו מ"ח [רסט:] כתב: "האדם הוא בעל חי מדבר... כי אונקלוס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה' [בראשית ב, ז] 'והות האדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". ושם פ"ה מ"ב [סג:] כתב: "מדריגת הצורה, ואין זה הצלם, רק אמיתת הצורה מה שהאדם בו אדם חי מדבר". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא', כלומר שנעשה בעל חי מדבר. ואם כן הדבור הוא צורתו". ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי הבעלי חיים אין להם הדבור, רק האדם שהוא שכלי, וזהו צורת האדם... הדבור היא צורה נבדלת של האדם, דכתיב 'ויהי האדם לנפש חיה', והיא צורה לאדם. ואין השכל הדברי מוטבע בחומר לגמרי, אבל נבדל מן החומר. וכבר אמרנו שלא כתיב 'ויהי אדם נפש חיה', שאז היה פירושו כי האדם בעצמו רוח ממללא. אבל 'לְנפש חיה' כתיב, וכמו שהשכל אין ראוי לומר עליו שהוא האדם עצמו, וכך הדבור אין ראוי לשׂום אותו שהוא האדם, לגודל מעלת הדבור". ושם פ"ו [ב, עה.] כתב: "השכל הדברי שהוא צורת האדם, אשר נקרא 'חי מדבר', ודבר זה עיקר ושורש האדם". ובבאר הגולה באר החמישי [נב.] כתב: "וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה". ובפתיחה לאור חדש [קסא.] כתב: "הדבור הוא צורת האדם, שהרי נקרא האדם 'חי מדבר'". ובדרוש לשבת תשובה [עז:] כתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה

האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". ובהספד [סוף קפ] כתב: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר, כאשר הוא האדם חי מדבר, ושם הזה לא יוסר מן האדם כל ימי חייו, ואף אם נעשה אדם גדול בתורה ובחכמה, שם 'חי מדבר', שהוא גדרו של האדם, יש עליו עד סוף חייו" [ראה להלן הערה 23]. וכ"ה בח"א לשבת לג. [א, כה:], ועוד. ובגו"א שמות פ"כ אות ה [צב:] עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר". וראה בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג [עמוד 7], ולמעלה פי"ד הערה 67.

(18) כמו שנתבאר כאן שהדיבור הוא גשמי, כי חתוך הדבור נעשה על ידי תנועה, והתנועה היא לגשם. ועוד אודות שהדיבור הוא גשמי, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ז [שצו.], וז"ל: "ופירוש 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' [אבות פ"א מי"ז], רוצה לומר במה שהאדם בעל גוף יפה לו השתיקה. וזה כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי. לכך ראוי לו השתיקה, שלא יבא לידי טעות ושבוש" [ראה להלן הערה 46]. וכן כתב בח"א לערכין טו. [ד, קלב:], ויובא להלן הערה 32. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך הפרק.

(19) פירוש - היות האדם בעל דבור עושה אותו בריה גשמית, וזה גופא משכיח ממנו כל התורה, וכפי שמבאר והולך. וראה להלן הערה 24.

(20) "כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד" [לשונו בסמוך]. ואודות שהאדם הוא חבור של גוף ונפש [נשמה], כן כתב להלן פמ"ג, וז"ל: "כי חלקי האדם הם הגוף והנפש, שהם שני חלקי האדם". ולהלן פס"ו כתב: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג [שפב.] כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון, אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש... הנה היתה שלימה בכל". ושם שמות פכ"ה אות י [רנט.] כתב: "וידוע כי האדם הוא אדם על ידי נפש וגוף". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ.] כתב: "האדם הוא כולל הגוף והנפש, וזהו האדם, שהוא מחובר מגוף ונפש". ושם מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם מ"ט [תערב:] כתב: "כי האדם הוא מתחלק... לשני חלקים, לגוף ולנפש". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובאור חדש פ"ט [תתשע:] כתב:

"יש באדם שני דברים; הגוף והנשמה". ובח"א לנדרים לב. [ב, ז.] כתב: "כי האדם הוא מורכב משני חלקים, האחד הוא הנפש הנתונה מלמעלה, והשני הוא הגוף". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359. ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ופירש רש"י שם: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים, ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים" [הובא למעלה פ"כ הערה 22].

(21) לשונו בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה.]: "ואמר [נדה ל:] 'ונר דלוק על ראשו' [של העובר במעי אמו]. כי הנשמה עדיין אינה מוטבעת לגמרי בגוף, אף כי הנשמה נתנה באדם מיד כאשר הוא בבטן אמו, אבל שתהיה מוטבעת בגוף, אינה מוטבעת בגוף עד שיוצא לאויר העולם... ומכיון שאין הנשמה מוטבעת בגוף, אז יש לאדם כח נבדל דבק בו, וזהו הנר שהוא על ראשו, רצה לומר שהוא נבדל ממנו... לכך קודם שנתנה הנשמה בגוף, ואינה מוטבעת בגוף, אין לו מונע מן הגוף, וכח הנפש זכה ובהירה... ומלמדים אותו כל התורה... כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר". ובח"א לנדה ל: [ד, קנט:] כתב: "ואמר ומלמדין אותו כל התורה. וזה כמו שאמרנו כי אז נבדל מן החומר, וכאשר נבדל מן החומר אז יש בו כל התורה כולה, כי החומר הוא שמונע להבין ולדעת התורה, אבל כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנפש מוטבע בחומר, אז הנשמה יודעת כל התורה כולה". ובדרוש לשבת תשובה [עד:] כתב לבאר זאת בשני הסברים [והסברו השני הוא כדבריו כאן], וז"ל: "כאשר הוא בבטן אמו ואינו חסר דבר, אז מלמדין אותו כל התורה. ורצה לומר כי מה שאין האדם יודע כל התורה, זה בעצמו מפני שכל אדם הוא חסר, והתורה היא תמימה. ולכך כאשר נתנה תורה לישראל לא היה בהם בעלי מומין ובעלי חסרון כלל [רש"י שמות כ, טו]... וכל זה מפני כי תורת ה' תמימה, ומפני כך ראוי שלא יהיה האדם חסר במה... גם יש לפרש כי לכך הנר הוא הניצוץ מן העליונים זורח עליו, מפני שאין הנשמה דביקה בגוף לגמרי עד שיצא לאויר העולם, ולפיכך זורח עליו נר ה', הוא ניצוץ עליון עד שיצא לאויר. וכן מלמדין אותו כל התורה כולה קודם שיצא לאויר העולם, כי עדיין אין לנפש שלו חבור כלל בגוף" [הובא בחלקו למעלה פכ"ג הערה 21].

(22) מה שכתב "והנשמה תתחבר לחומר" [לשון עתיד], ולא כתב "והנשמה מחוברת לחומר", הוא משום שבסמוך יבאר שחיבור הנשמה לגוף יעשה כשהמלאך סוטרו על

פיו, ואינו נעשה מאיליו. לכך בעת יציאת הולד לעולם הנשמה ראויה להתחבר לחומר, אך לא שהיא כבר מחוברת לחומר. לכך כתב כאן "והנשמה תתחבר לחומר", שעומדת להתחבר לחומר.

(23) כפי שיבאר בסמוך, שחבור הנשמה לגוף מביא את כח הדבור לאדם. ומבואר מדבריו שתינוק בן יומו ["בעת יציאתו"] נקרא "חי מדבר". ויש להעיר על כך, שלהלן פס"ד כתב ש"הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת" [הובא למעלה הערות 13, 14], ובהספד [סוף עמוד קפ] כתב: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר". וכן בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] כתב: "אמנם מן הכתוב שאמר [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לְנפש חיה', ולא אמר 'ויהי האדם נפש חיה', בזה משמע כי אין האדם גם כן צורתו השכל הדברי, כי לא נברא עם האדם השכל, שהרי כאשר נברא האדם אין השכל הדברי נברא עמו, אבל קונה השכל הדברי אחר כך, ויוצא אל הפעל" [ראה למעלה הערה 17]. וכיצד כתב כאן שבעת לידתו "נעשה אדם חי מדבר גשמי". וכדבריו כאן משמע מדבריו בדר"ח פ"א מי"ח [תיד:], וכמבואר שם הערה 1533. ואולי יש לבאר זאת על פי דבריו בבאר הגולה באר החמישי [קד.], שכתב בזה"ל: "יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר', אף שהוא אלם ואינו יכול לדבר. וזה כי מצד המהות המופשט הוא 'חי מדבר', ואף כי יש לו מונע מצד החומר שהוא מבטל הדבור, מכל מקום יאמר שהוא 'חי מדבר' במהות העצמי המופשט מן החומר, ומצד אותה בחינה נאמר עליו כך, אף כי יש לו מונע מצד החומר, עד שאינו מדבר, נאמר עליו שהוא 'חי מדבר'". אמנם אין בזה כדי להעלות ארוכה, כי כל זה איירי באלם, ש"יש לו מונע מצד החומר". אך לתינוק בן יומו יש מונע מצד השכל הדברי [כמבואר למעלה, וראה הערה 14], ומנין לומר שעם כל זה הוא יחשב בעת לידתו ל"חי מדבר". ויש לעיין בזה [ראה דר"ח פ"א הערה 1533].

(24) יסוד נפוץ בספריו [שהגשמי מרוחק מן התורה]. וכגון, בנתיב התורה ר"פ ג [קכד.] כתב: "מפני שצריך אל האדם הכנה לקבל השכל, לכך ראוי שיהיה אל האדם המדות אשר להם יחוס אל השכל... ואם כך הוא, יותר צריך אל האדם הכנה הזאת שלא יהיה בעל תאוה גופנית, כי בדבר זה נוטה לגמרי אל הגשמי, ואיך יהיה בו נמצא השכל שהוא הפך הגשמי... כי השכל הוא מרוחק ונבדל מן הגוף. ולפיכך אם האדם... אינו מקפיד על אכילתו, בזה נראה שהאדם הזה אינו נוטה אל התאוה הגופנית, ולכך הוא מקבל השכל לגמרי, ויש אל תורתו קיום. שכאשר האדם אינו גופני, השכל קיים בו. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים, כי נראה שהוא בעל גוף גשמי, ואין לו יחוס אל השכל כלל". וכל הפרק שם הוקדש ליסוד זה. ובדר"ח פ"ב מי"ב [תתא:] כתב: "כי האדם

במה שהוא אדם בעל גוף, אין התורה שלו, לא כמו אם היה בלתי גוף, היה התורה לו מעצמו". ושם פ"ד מט"ו [שטז.] כתב: "בגמרא בפרק חבית [שבת קמז:], אמר רבי חלבו, מיא דיומסיתא ["שם נהר שמימיו מלוחים" (רש"י שם)], וחמרא דפרוגיתא ["שם מדינה שיינה משובח" (רש"י שם)] קפחו עשרת שבטים מישראל ["שהיו בעלי הנאה ועסוקים בכך, ולא היו עוסקים בתורה, ויצאו לתרבות רעה" (רש"י שם)]... כי עשרת השבטים כאשר היו רודפים אחר התאות ביותר, דבר זה נקרא 'מקפח' אותם מישראל. כי ישראל אין ראוי להם שיהיו נוטים אל התאוות היתירות, כי זהו ענין מעלות ישראל, שהם קדושים ופרושים והם נבדלים... ולכך אמר [שבת קמז:] כי רבי אלעזר בן ערך אקלע להתם. ועם חכמתו, אעקר תלמודיה כאשר היה נוטה אל התאות האלו. ודבר זה מסלק התורה השכלית, שהוא הפך התאות. וזהו שאמר [שם] 'היינו דתנן הוי גולה למקום תורה', שהאדם אל ידור אלא במקום תורה [אבות פ"ו מ"ט], ולא במקום שאין תורה. כי נמשכים שם אחר הדברים של עניני העולם הזה, ובזה תסתלק ממנו התורה, כמו שנעשה לרבי אלעזר בן ערך, בשביל שהיה דר במקום אשר שם התאוות, והיה נמשך אחריהם". ושם פ"ו מ"ה [קיא:] כתב: "כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". ואמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ז] שהקנין העשרים ושלשה של תורה הוא "במיעוט תענוג". וכתב שם לבאר [קעח.]: "דבר זה, כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הרי הוא בעל גוף ובעל חומר, ואין ראוי שיקנה החכמה, שהוא הפך הגוף... תענוג יותר מדאי אל יעשה, משום שהוא נוטה בזה אל תאוות הגופניות, וזה הפך התורה". ואמרו חכמים [פסחים מט.] "כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף... ותלמודו משתכח ממנו". ובנתיב התורה פ"ג [קנג.] כתב על כך: "בעבור שהוא נוטה אל החמרי, בודאי משתכח ממנו התורה". ועוד אמרו חכמים [נדרים כב:] "כל הכועס... משכח תלמודו", ובח"א שם [ב, ד:] כתב: "אין לו השכל, רק כי נעשה גשמי, ולכך הוא משכח כל התורה" [הובא למעלה פ"ז הערה 162]. ובירושלמי יומא פ"ח ה"א אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה לתורה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל [ירושלמי כרך ד אות לא] כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:],

ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח". וראה בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצא:], ושם הערה 1065, ולהלן הערה 37.

(25) מביא ראיה מאונקלוס שכח הדיבור של אדם היא צורת האדם, כי כל חיותו של אדם נקראת על שם היותו מדבר, וצורת אדם היא חבור נשמה לגוף, וכמו שמבאר והולך.

(26) ראיה זו מהאונקלוס [להורות שצורת האדם היא היותו מדבר] היא נפוצה מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ו מ"ח [רסט.] כתב: "הדבור של אדם בארנו לך פעמים הרבה הוא החיות של אדם בעולם הזה, שהרי האדם הוא בעל חי מדבר, וכמו שבארנו פעמים הרבה, כי אונקלס תרגם [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה' - 'והות באדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". ובנתיב התורה פ"ד [רכו:] כתב: "אמר שלמוד התורה אין ראוי שיהיה במחשבה בלבד, רק בדבור. וזה מפני כי האדם הוא חי מדבר, דכתיב 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא'". והתורה שעליה נאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך', כאשר מוציא התורה בדבור שהוא חיות האדם, ואז הדבור שהוא החיים של אדם, דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם, ועל ידי זה מאריך ימים. אבל אם עוסק בתורה על ידי המחשבה בלבד, והמחשבה מקבל התורה, אין המחשבה היא החיים אצל האדם, שיקבל על ידי התורה אורך חיים, רק כאשר מוציא התורה בפה, שהוא הדבור, שהוא חיים של אדם, אז בודאי דבק בתורה, שהיא אריכות ימיו של אדם, על ידי הדבור, שהוא חיותו של אדם". ושם ס"פ יב [תקב.] כתב: "ואין לך מיתה עצמית כמו בגרון ששם הדבור שהוא האדם, כדכתיב 'ויהי האדם לנפש חיה', תרגום שלו 'והוה לרוח ממללא'... כי הדבור הוא הנפש מן האדם, ולכך אסכרה מיתה עצמית". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא'. כלומר שנעשה בעל חי מדבר, ואם כן הדבור הוא צורתו". ובח"א לשבת לב: [א, כו.] כתב: "וכבר אמרנו מה שתרגום אונקלס על 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה באנשא לרוח ממללא', כלומר שנשלם האדם והיה לחי מדבר, וזהו מציאתו בפעל, כאשר נשלם האדם... שמציאתו בפעל במה שהוא רוח ממללא". ובח"א לע"ז יט: [ד, נ.] כתב: "כי הלשון הוא חיות האדם... כי כך כתיב בכתוב 'ויהי האדם לנפש חיה' ותרגום אונקלוס 'לרוח ממללא', הרי הדבור על ידו נקרא 'נפש חיה'. וכאשר נוצר לשונו מרע, יש לו סם חיים, הוא הלשון, שעל ידו נקרא 'נפש חיה'...

מאחר שהלשון עצם החיים". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח:] כתב: "כי האדם עצמו הוא 'חי מדבר', אשר הוא כולל כל החלקים. ולפיכך תרגם אונקלוס 'ויהי האדם לנפש חיה', שזה נאמר על כלל האדם, אמר 'והוה נפש דאנשא לרוח ממללא', כי נפש המדברת היא כל האדם". וכן הוא בנתיב הלשון פ"א [ב, סו:], פ"ב [שם סז:], פ"ו [שם עה.], פ"י [שם צד:], נתיב אהבת ריע ס"פ ג, באר הגולה באר השביעי [שסד.], נר מצוה [מח.], ח"א לשבת קנב: [א, פה.], ועוד.

(27) בהמשך הפרק. והנה פסוק זה גופא שאנו דנים עליו מורה שחבור הנשמה לגוף מוליד כח הדיבור, שלשון הפסוק במילואו הוא "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה [גוף] ויפח באפיו נשמת חיים [נשמה]", וכתוצאה מכך נאמר "ויהי האדם לנפש חיה". הרי לאחר חבור העפר עם הנשמה נאמר "ויהי האדם לנפש חיה", שתרגומו "והות באדם לרוח ממללא".

(28) פירוש - כאשר צורת האדם נשלמת בתכלית, אז יש לאדם כח הדיבור. נמצא ש"המכה בפטיש" של צורת אדם הוא כח המדבר, וכפי שיבאר בסמוך. ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סח.] כתב: "ומה שאמר [ערכין טו.] שלא נחתם גזר דינם [על אבותינו במדבר] רק בשביל לשון הרע [חטא המרגלים], כי מדריגת הדבור ראוי שיהיה בו החתימה... כי ראויה העבירה זאת שבה יהיה נגמר העונש שלם, כמו שהדבור הוא השלמה וגמר האדם, וכדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', כי הדבור הזה משלים את האדם, ולפיכך מיוחד הדבור לכל השלמה. ולכך גמר חטא שלהם בעבירה זאת". ובח"א למכות כג: [ד, ז:] כתב: "הרי לך שלשה חלקים אשר הם חלקי האדם; הגוף, הנפש, והדעת. ואחר כך זכר רביעי... נגד הלשון, שהלשון הוא הדבור, הוא דבר רביעי, שאלו שלשה דברים הם חלקי האדם, והלשון הוא גמר צורתו, לפי שהאדם הוא 'חי מדבר'". ונראה שלכך הדיבור הוא "גמר צורתו", משום שהדיבור חייב להשתמש עם כל חלקי האדם [גוף, נפש, ושכל], וכפי שכתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], ויובא להלן בהערה 36. והואיל והדיבור משתמש בשלשת חלקי האדם, בהכרח שהדיבור יבוא לבסוף, לאחר שקדמו לו ג' חלקי האדם, לכך הדיבור הוא "גמר צורתו" של אדם.

(29) נראה מה שנקט כאן בלשון אונקלוס ["כל זמן שהוא בבטן אמו אין לו **רוח ממללא** עד שהוא יוצא לאויר העולם"], ולא כתב "אין לו כח המדבר" [כפי שנקט במשפט הקודם], כי בא להדגיש שאין לעובר כח הדיבור, והדגשה זאת נעשית במה שתולה את כח הדיבור ברוח, שהמדבר מוציא רוח מפיו כשמדבר, וכמו שכתב רש"י [חבקוק ב, ג] "'ויפח' לשון דבור הוא, והרבה יש בספר משלי, ועל שם שהדבור אינו אלא רוח היוצא

מן הפה קורהו 'פיח' וקורהו 'רוח', כגון [תהלים לג, ו] 'וברוח פיו כל צבאם'". וברי הוא שלא שייך שתהיה לעובר בבטן אמו אפשרות להוציא רוח מפיו, וכמו שכתב הגר"א [ישעיה ט, ה] "ילד היינו בבטן אמו, ואז אין בו כי אם הנפש, ולא הרוח, כי אינו יכול לשאוב שם אויר נקי, והיה התינוק נחנק". וזהו הרמז בהמשך לשונו כאן "עד שהוא יוצא לאויר העולם", שאז יכול לשאוב אויר נקי.

(30) רש"י שבת עג. "מכה בפטיש - הוא גמר כל מלאכה, שכן אומן מכה בקורנס על הסדן להחליקו בגמר מלאכה, ומתניתין נמי לא מיחייב ליה אלא בגמר מלאכה". ושוב כתב רש"י [שבת קב:] "משום מכה בפטיש - שהיא גמר מלאכת הלול, וכל מידי דהוא גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש". וכן כתב הרע"ב שבת פ"ז מ"ב "מכה בפטיש - הוא גמר מלאכה, שכן אומן מכה בסדן בגמר מלאכה, ואין מכה בפטיש חייב אלא בגמר מלאכה". והתפארת ישראל שבת פי"ב מ"א [אות ד] כתב: "והמכה בפטיש - הוא שם לכל גמר מלאכה, כמו מי לאחר שחצב רוב האבן ממחצבו, או שנסר רוב הקורה לחתכו, הוא מכה עליהן מכה גדולה עם פטיש, והן נופלין, ונגמר מלאכת הכריתה". נמצא שכל מכה בפטיש הוא גמר מלאכה, וכן כל גמר מלאכה הוא מכה בפטיש.

(31) רמז לדבר הוא מה שאמרו חכמים [ברכות סא.] "תנו רבנן, כליות יועצות, לב מבין, לשון מחתך, פה גומר". ובנצח ישראל פ"ט [רכה:] כתב: "ודע כי העין היא התחלה, כי מתחלה הוא רואה, ואחר כך עושה. וכמו שהעין הוא התחלה, כן הפה גומר, שהוא מוציא הדיבור לפעל". ובנתיב הצניעות ס"פ ד [ב, קי:] כתב: "הפה גומר... כי הפה הוא השלמת הדבור... שהפה הוא משלים את הדבור". הרי עניינו של הפה הוא לגמור את הדבר.

(32) לשונו בח"א לערכין טו. [ד, קלב:]: "דע כי האדם הוא בעל גשם, לכך השכל העיוני אינו צורת האדם, כי האדם לא נברא שכל גמור. אבל השכל הדברי שהוא על ידי אבר גשמי, הוא הלשון, הוא צורת האדם. כי האדם יש בו שני חלקים; שהוא בעל גוף, והוא בעל שכל גם כן. והדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעלי חיים הדבור, רק האדם שהוא שכלי, יש לו הדבור. ואי אפשר שיהיה הדבור רק על ידי כלים גשמיים. ואין הדבור נבדל לגמרי, וזהו צורת האדם, שהוא 'חי מדבר'" [ראה למעלה הערה 18].

(33) הוא הלשון [ראה להלן הערה 36].

(34) לפני ציון 14.

(35) אודות שיש לבהמה כלי הדבור, הנה אמרו חכמים [חולין קלד:] לגבי המתנות של זרוע קיבה ולחיים "דורשי חמורות היו אומרים, הזרוע כנגד היד, וכן הוא אומר [במדבר

כה, ז] 'ויקח רומח בידו'. ולחיים כנגד תפלה, וכן הוא אומר [תהלים קו, ל] 'ויעמוד פנחס ויפלל'. קבה כמשמעה, וכן הוא אומר [במדבר כה, ח] 'ואת האשה אל קבתה'". ובח"א שם [ד, קטו:] כתב: "פירוש, אלו ג' דברים הם חלקי האדם, לומר כי הכהן הוא נבדל לקדש בכל דבר, הן בגוף, הן בנפשו, הן בנפש המדברת שלו. וכנגד הגוף צריך ליתן לו הקיבה... והזרוע הוא כלי שעל ידו פעולות הנפש, שהזרוע הוא כח הפועל ביותר... הלחיים הוא כלי הדבור, וזה שאמר הלחיים זו תפילה, שהוא מן נפש המדברת. ואף על גב שאין לבהמה הדיבור, סוף סוף הלחיים הוא כלי הדבור. והכהן קדוש בכל חלקיו אל השם יתברך, ולכך [פנחס] היה פועל בכל אלו חלקים עבודת בוראו; שלקח רומח בידו, והיה פועל בנפשו. שהיה מתפלל אל השם יתברך בדבור. והרג את המדינית וידקור אותה אל קבתה, וזהו בטול גופה... והכל בשביל כבוד השם יתברך, ובשביל כך יש לתת אלו שלשה דברים אל הכהן".

(36) כי "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג (נד:), והובא למעלה פ"ח הערה 230]. ואודות שהדיבור כולל כל חלקי האדם, כן כתב להלן פס"ו, וז"ל: "ברכת השם הוא לאדם במה שהוא אדם מחובר מגוף ונפש, כי ברכת השם הוא חוטא בלשון, שמברך השם, וגדר האדם שהוא חי מדבר, והנה הדבור הוא צורת האדם הכולל הגוף והנפש. ולפיכך ברכת השם בלשונו חטא האדם בכללו, כמו שחטא עבודה זרה הוא בנפשו, ועריות בגופו, ברכת השם בדבור הלשון, שהדבור הוא כולל האדם". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "ואמר [ערכין טו:] כי לשון הרע שקול כנגד כולם [ג' עבירות חמורות]... וזה כי האדם יש בו שלשה חלקים; גוף, ונפש, והשכל. הערוה הוא חטא בגופו... ושפיכות דמים חוטא בנפש האדם... וע"ז הוא החטא בשכל ובמחשבה... ולשון הרע שהוא לנפש המדברת, אשר הוא צורת כל האדם. וכל האדם שהוא כולל שלשה החלקים אשר אמרנו, צורתו 'חי מדבר'. לכך כאשר החטא בלשון שהוא נפש המדברת, שזה כל האדם, הוא שקול כמו כל אלו שלשה, שהם חלקי האדם. ועוד, כי לשון הרע הוא על ידי אלו ג'; וזה כי הדבור הוא ע"י הלשון, שהלשון כלי גופני. וצריך לזה כח נפשי, שהוא פועל הדבור בכח הנפש החיוני. והדבור צריך אליו השכל, כי כאשר אין לתינוק השכל אינו יודע לדבר. והבהמה אין בה דעת, אינה מדברת [ראה למעלה הערה 14], ונקרא 'שכל הדברי'. ולכך חטא הלשון הרע, שהחטא הוא על ידי גוף ונפש ושכל, הוא שקול כמו אלו ג' חטאים, שהם לגוף ולנפש ולשכל, והבן זה". ומעין זה כתב בדרשה לשבת תשובה [עח:].

(37) כי על ידי קבלת הדיבור נעשה האדם לחי מדבר גשמי, ובזה גופא משתכחת ממנו התורה, וכמבואר למעלה הערה 24. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסוטרו על פיו, ומשכח ממנו כל התורה כולה. גם שם נתבאר כי זהו חבור הנפש המדברת, שהוא רוח ממללא, עם הגוף, עד שהנפש מוטבע בחומר. וכאשר הנפש מוטבע בחומר דבר זה משכח ממנו כל התורה, כי כאשר האדם מכה על דבר הוא מחבר אותו אל אשר הוא מונח עליו. וזה שהוא מכה על פיו, מחבר נפש המדברת אל הגוף עד שהוא מוטבע בחומר, וזה שהוא משכח ממנו כל התורה כולה. ועוד בארנו זה באריכות בחבור גבורות השם, עיין שם ובשאר מקומות". ובח"א לנדה ל: [ד, קנט.] כתב כך בהסברו הראשון, והוסיף הסבר שני, וז"ל: "ועוד בארנו בו כי רצה לומר סוטר אותו על פיו, ומבטל ומוחק צורתו. ודבר זה מבואר בכמה מקומות כי ענין סטירה בא על מחיקת וביטול הצורה, ושמשו בלשון זה כאשר מוחק צורת המטבע, ונעשה בטל מן הצורה. ולפיכך אמר כאן כי מלאך בא וסטרו על פיו, כלומר שבטל ממנו צורתו שהיה לו בראשונה, ונעשה גשמי, ובזה נשתכח ממנו התורה כולה כאשר נעשה גשמי".

(38) נוקט בלשון הגמרא [נדה ל:] "ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים [של חודשי ההריון], שנאמר [איוב כט, ב] 'מי יתנני כירחי קדם כימי אלוק ישמרני', ואיזהו ימים שיש בהם ירחים ואין בהם שנים, הוי אומר אלו ירחי לידה, ומלמדין אותו כל התורה כולה וכו'". ומבאר שהטובה הזאת היא מחמת "שלא היה חבור לו אל הגוף הגשמי". ובח"א לנדה ל: [ד, קנט.] ביאר יותר, וז"ל: "ואמר ואין לך ימים שהאדם שורה בטובה כמו ימים אלו. ודבר זה מבואר, כי הדבר הנבדל הוא בטובה, וכבר התבאר זה במסכת מנחות [נג:] אצל 'יבא טוב ויקבל טוב', ועיין שם ותמצא מבואר. וכל אלו הימים אין אדם מוטבע בחומר, וכיון שאינו מוטבע בחומר הוא שרוי בטובה, ואין לו מתנגד כלל, ולכך הוא שרוי בטובה". ואודות שהנבדל מהחומר הוא טוב, ראה למעלה פ"ז הערה 153, ולמעלה הערה 7. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] סלל לו דרך אחרת לבאר טיבה של טובה זו, וכלשונו: "ואין לך ימים שהאדם שורה בטוב מבאותם ימים, ודבר זה מבואר, כי הולד בבטן אמו אין לו חסרון, אבל כאשר יוצא לאויר העולם תיכף ומיד הוא בעל חסרון, שהרי הולד בוכה תיכף ומיד כשיוצא לאויר העולם, ואין לך בכיה רק מפני שהוא חסר, אבל בבטן אמו אינו חסר. ומפני שהאדם בבטן אמו אינו חסר, ולכך ימי העבור ט' חדשים, שהאדם בבטן אמו הוא דבק בטי"ת, שהוא הטוב, כמו שאמרו בבבא קמא [נה.] הרואה ט' בחלום סימן טוב הוא לו". וכן כתב בדרשה לשבת תשובה

[עד:]. וברי הוא שטעמו השני [שאין לולד שום חסרון] הוא מיישך שייך לכך שאין לו חבור אל הגוף הגשמי, כי הגשמי הוא לעולם חסר, וכמבואר למעלה פ"ד הערה 36, פי"ד הערה 67, פט"ו הערה 21, פי"ז הערה 15, ופ"כ הערה 88.

(39) כמבואר למעלה הערה 7.

(40) כי המכה בפטיש הזה מטביע את הנשמה בגוף, ועושה את האדם מורכב בשוה מנשמה וגוף. אך אצל משה לא נתקיים השויון של נשמה וגוף, משום ש"משה היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי, כי אם אל המעלה הנבדלת" [לשונו כאן]. לכך משה יצא לאויר העולם ללא המכה בפטיש של גמר צורתו, וממילא אין צורת משה "חי מדבר", כפי שהוא אצל שאר בני אדם.

(41) כי לא נתקיים בו "וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה" [נדה ל:], לכך נשאר עם ידיעת התורה שהיתה לו ממה שהעובר "מלמדין אותו כל התורה כולה" [שם]. וחזינן מדבריו שמה שמלמדין את העובר כל התורה כולה היה נוהג אף קודם מתן תורה, שהרי משה נולד לפני מתן תורה, ומ"מ במעי אמו למד כל התורה כולה. ויש לדחות, כי שאני משה רבינו שעתיד לקבל תורה בהמשך חייו, ולכך המלאך לימדו תורה במעי אמו. אך אין מכך ראיה שאף הדורות הראשונים שלא היו בעולם בעת מתן תורה, שאף אותם המלאך היה מלמד. אך עוד יותר מתחדש כאן, שמשה ידע את כל התורה כולה מיום הוולדו, כי מעולם לא שכח מה שלמד בבטן אמו. ויש להעיר על כך מכמה מקומות; (א) רש"י [שמות לא, יח] כתב: "ככלתו - כתיב חסר, שנמסרה לו [למשה] תורה במתנה ככלה לחתן, שלא היה יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה". ואם בלא"ה משה כבר ידע את כל התורה מיום הוולדו, איזו מתנה נוספת היתה באותם ארבעים יום. (ב) מדוע רש"י קבע שמשה "לא היה יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה" אם כבר ידע כל התורה מיום הוולדו. (ג) רש"י כתב [דברים א, יד] "ותענו אותי וגו' - חלטתם את הדבר להנאתכם, היה לכם להשיב; רבינו משה, ממי נאה ללמוד, ממך או מתלמידך, לא ממך שנצטערת עליה". ואם משה ידע כל התורה מיום הוולדו, מהו הצער שנצטער משה בלימודה. (ד) אמרו חכמים [נדרים לח.] "בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה, שנאמר [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו'". ובח"א שם [ב, יג:] כתב: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם, מצד שהאדם הוא בעל גוף, לכך לא היה חבור אל משה אל התורה". ואם הגוף של משה לא השכיח ממנו את התורה ביום הוולדו,

מדוע בהמשך חייו יעמוד אותו גוף לרועץ. ויל"ע בזה. ולא מצאתי מקור או חבר לומר חידוש זה.

(42) פסוק זה נדרש על משה רבינו, וכמו שאמרו חכמים [ר"ה כא:] "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחד, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ובתפארת ישראל ס"פ כא [שכג.] כתב "[למשה היה] מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים', וזה נאמר על משה, כדאיתא במסכת ראש השנה". וראה למעלה פט"ז הערה 16, ולהלן פכ"ט הערה 117. ומביא כאן פסוק זה להורות על מעלת משה רבינו הנבדלת, ש"לכך היה חסר לו דבר זה" [המשך לשונו כאן]. אמנם יש להעיר, דמנין לומר שפסוק זה ["ותחסרהו מעט מאלקים"] נאמר על משה כבר משעת לידתו [שלכך היה חסר ההכאה על פיו], שמא משה הגיע למדריגה נבדלת זו בהמשך חייו [במתן תורה וכיו"ב], אך לא שנולד במדריגה זו.

(43) השם משמואל, פרשת חוקת, שנת תר"ע, הביא את תוכן דברי המהר"ל כאן, והקשה עליו מהמדרש, וז"ל: "הנה במדרש [דב"ר א, א], משה עד שלא זכה לתורה כתיב בו [שמות ד, י] 'לא איש דברים אנכי', כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו והתחיל לדבר דברים. ויש להבין, הלא מה שמרע"ה היה כבד פה לא היה גרעון אצלו, כי כח הדיבור הוא מחמת הרכבת הגוף והשכל... וכאשר מרע"ה היה נבדל במעלתו, ולא היה נוטה אל הגשמי כלל, כי אם במעלה הנבדלת, היה חסר גמר זה התחברות הנשמה אל החומר לגמרי, ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה, ולא נשכח ממנו מה שהיה יודע בעודו בבטן אמו. עד כאן תוכן דברי מהר"ל ז"ל בגבורת ה'. ולפי זה קשה מה שאמרו במדרש 'כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו', שלפי דברי מהר"ל ז"ל הנ"ל הוא להיפוך [שככל שמשה התעלה יותר, כך דיבורו היה צריך ללקות יותר]. אבל הפירוש הוא שעל ידי שזכה לתורה נזדכך גם גופו, ונתעלה למדרגת הנפש, ואז לא היה גרעון לנשמתו להתחבר לגופו, ועל כן השיג כח הדיבור אז". **ובאופן אחר** מבאר הפחד יצחק [פסח מאמר טו, ד] מדוע משה זכה לכח הדיבור בעקבות מתן תורה, וז"ל: "הפסוק במעשה בראשית המשמש מקור לחבור זה של נפש האלוקית לנפש הטבעית הוא הכתוב של [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', דהיינו שעל ידי ההרכבה של 'ויפח באפיו' [שם] עם 'העפר מן האדמה' [שם] נעשה האדם לנפש חיה. ומכיון שדוקא מלים ד'נפש חיה' תרגם אונקלוס [שם] 'לרוח ממללא', למדים אנו כי דוקא המזיגה של נפש האלוקית ונפש טבעית היא היא שילדה וחידשה שרשו של כח הדיבור... ומאירים דברי המהר"ל שכתב על זה שאמר משה 'ואני ערל שפתים' משום ששכלו של משה היה נבדל מן החומרי,

להכי היה ערל שפתים. והיינו שזה שייך לדרגא של משה שהיה בבחינת יוצא מן הכלל לגבי הכלל של מין האנושי, ויציאה מן הכלל של התקשרות הגשמי ברוחני היא היא תוכנה של מדריגת משה הקרויה 'ערל שפתים'. ולא עוד, אלא שבהמשך ישר לזה באים הם דברי חז"ל כי אותו הפה שאמר לפני מתן תורה 'לא איש דברים אנכי', אמר לאחר מתן תורה 'אלה הדברים אשר דבר משה' [דברים א, א]. מפני שעל ידי מתן תורה נתהווה חבור חדש בין עליונים ותחתונים, וכמו שאמרו [שמו"ר יב, ג] שעד מתן תורה לא ירדה שכינה למטה, ולא עלה אדם למרום. ובשעת מתן תורה [שמות יט, כ] 'וירד השם על הר סיני', 'ומשה עלה אל האלקים' [שמות יט, ג]. באופן שמצד עצמו של משה היתה המדרגה שלו 'ערל שפתים' מפני ההבדלה בין עליונים ותחתונים שהיתה בו בעצמו. ורק החבור החדש בין עליונים ותחתונים על ידי מתן תורה, הוא שגרם לידי שינוי ממדרגת 'לא איש דברים' למדרגת 'ואלה הדברים'". וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] שביאר שבמתן תורה משה רבינו היה האמצעי בין עליונים ותחתונים, ועל כך מורה אותיות שמו "משה" [הובא למעלה פט"ז הערה 16]. הרי שבמתן תורה נחתחברו עליונים ותחתונים על ידי משה רבינו, וק"ו שבתוך משה רבינו עצמו יעשה אז חבור דומה. וראה בנצח ישראל פנ"ד הערה 40 שנקודה זו נתבארה שם.

(44) אבות פ"א מי"ז "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה... וכל המרבה דברים מביא חטא". ונאמר [קהלת ה, ב] "וקול כסיל ברוב דברים". וראה במכלול המאמרים והפתגמים, כרך ג, עמוד 1375 במקור המאמר של "מרבה דברים מרבה שטות". ובדר"ח כמה פעמים המהר"ל התייחס למשנה זו במלים "מרבה דברים מרבה שטות". וכגון בפ"ד מ"ז [קנה.] כתב: "ודבר זה ביארנו למעלה אצל 'מרבה דברים מרבה שטות'", וכוונתו למשנה "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה", וכמבואר שם הערה 733. וכן שם פ"ו מ"ז [קעז.] בביאור הקנין של "מיעוט שיחה" כתב: "כבר התבאר זה למעלה כי 'מרבה דברים מרבה שטות', והארכנו במקומו אצל 'לא מצאתי לגוף טוב משתיקה'".

(45) ברבוי דברים. ובלשון המהר"ל "רוב" הוא רבוי והרבה, ולא רוב לעומת מיעוט, וכמבואר למעלה פ"ג הערה 13, ופ"ז הערה 50.

(46) יסוד נפוץ בספריו, ובמיוחד בספר דר"ח. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ז [שצו:] כתב: "ויש לדעת כי השכל והגוף הפכים זה לזה... כי כאשר ישתוק האדם, אז השכל פועל פעולתו, שאי אפשר שיהיו פועלים אצל האדם ב' דברים מתחלפים, השכל והגוף. ולפיכך אם כח הגוף, שהוא השכל הדברי, פועל, אין השכל העיוני פועל, ויבא לידי טעות. לכך ראוי שישתוק ולא יפעול כח הדברי, ואז השכל יפעל פעולתו. וזה שאין

טוב לגוף רק השתיקה, שודאי יפה ונאה לגוף שישתוק, ויתן מקום אל השכל שיפעל פעולתו, ויהיה הגוף טפל מפני זה אצל השכל, וטוב שיהיה הגוף זנב לאריות. ואם מרבה דברים, אז השכל בטל אצל הגוף, ויהיה השכל זנב לשועל, ואין כאן שכל כלל. ולכך אמר 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' מטעם אשר אמרנו. ומפני זה כל כסיל מרבה דברים [קהלת ה, ב], שהשכל והגוף שני הפכים, והחכם כאשר יפעל תמיד בשכלו, אינו פועל בדבור הגופני" [ראה למעלה הערה 18]. ושם פ"ג מי"ג [שיא.] כתב: "'סייג לחכמה שתיקה' [שם במשנה], כמו שהתבאר שהאדם בעל חומר ואינו שכלי, שהרי נולד האדם בלא שכל. ולפיכך אמר 'סייג לחכמה' שיהיה האדם שכלי, שיהיה בעל שתיקה, ובשתיקה יקנה השכל... כי השכל והכח הדברי מחולקים, כי כח הדברי כח גשמי, וכאשר יתגבר האחד יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמים פועלים, וכאשר יפעל כח הדברי לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ושם פ"ד מ"ז [קנה.] כתב: "ואמר [שם] 'וכל מי שגס לבו בהוראה הוא שוטה רשע וגס רוח'. פירוש, כי סימן השטות נמצא בו מאחר שהוא ממהר להוציא ההוראה ממנו דבר זה סימן שטות הוא, ובהפך זה כאשר אינו ממהר להוציא הדברים הוא סימן חכמה... כי המהירות לַדַּבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה. וכדאמר במדרש [ב"ר פ, ו] 'והחריש יעקב עד בואם' [בראשית לד, ה], 'ואיש תבונות יחריש' [משלי יא, יב]. כי אצל החכם השכל עיקר, וכח השכלי הוא מבטל כח הדברי, שהוא כח גשמי, כמו שביארנו למעלה באריכות. שכאשר אצל אחד כח השכל ביותר, הוא מבטל פעולת כח הדברי הגשמי. ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות". ושם פ"ו מ"ז [קעז:] כתב: "כי השתיקה היא סימן חכמה, והמרבה שיחה אין בו סימן חכמה, שהשיחה מבטלת פעולת השכל. ולפיכך דבר הזה, שהוא מיעוט שיחה, הוא יסוד גדול אל החכמה". ובתחילת נתיב השתיקה [ב, צז.] כתב: "בספר משלי [יז, כא] 'חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה'. שלמה רצה לומר כי מי שהוא מונע הדבור שלו מורה שהוא יודע דעת, ולכן מונע הדבור. ודבר זה פרשנו בפרקים אצל [אבות פ"א מי"ז] 'כל המרבה דברים מביא חטא', כי כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת, אשר נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי. ולכך מרבה דברים יותר מדאי, כי אין שכל שלו נבדל מן החמרי. אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל

אצלו עיקר". ואמרו חכמים [סנהדרין קא.] "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו, מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו, רבונו של עולם, עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, רלב.] כתב: "הכנור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה, וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרו בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלי, דבר זה בטול לתורה". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] כתב: "כי החכמה מדריגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית, מרבה דברים. וכן הנשים, לפי שפלות מדריגתם, אשר יש להם מדריגה שפלה נגלית, הם מרבים דברים. וכן הגוים אמרו חכמים [חולין קלג:] סתם גוי מרבה דברים. וכל זה שאין לו מדריגה העליונה הפנימית, רק המדריגה גשמית נגלית ולא פנימית, ולכך הגוי מרבה דברים".

(47) נקט בתיבות "פה ולשון", כי כך נאמר בפסוק [שמות ד, י] "ויאמר משה אל ה' וגו' לא איש דברים אנכי וגו' כי כבד פה וכבד לשון אנכי". ורבינו בחיי [שם] כתב: "כתב רבינו חננאל, מה שהזכיר שני דברים 'כבד פה וכבד לשון', יורה כי משה רבינו לא היה צח הדיבור באותיות זשרס"ק, שהן אותיות השינים, זהו שאמר 'כי כבד פה'. גם לא באותיות הלשון, שהם אותיות דטלנ"ת, ועל זה אמר 'וכבד לשון'". **ויש להעיר** על עיקר דבריו, שאם כבידות פה של משה באה לו מחמת שהיה נבדל במעלתו, מדוע לא מצינו שבשאר פעולות גשמיות של האדם לא תהיה למשה שייכות גמורה אליהן. וכגון, אמרו חכמים [חגיגה טז.] "ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת; יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת. שלשה כבהמה; אוכלין ושותין כבהמה, ופרין ורבין כבהמה, ומוציאין רעי כבהמה". ואם דיבורו של משה לקה בחסר מחמת נטייתו למעלה הנבדלת [כי הדיבור שייך גם לגשמי], ק"ו שפעולות גשמיות מובהקות של האדם [שהוזכרו בגמרא הנ"ל] יהיו צריכות להמצא אצלו בחסר, וזה לא מצאנו [שמעתי להקשות מידי"נ הרה"ג רבי יהודה וויטנברג שליט"א]. ויש לומר, דבודאי היה למשה גוף גשמי, וכמו שנקרא [דברים לג, א] "איש האלקים", ודרשו חכמים [דב"ר יא, ד] "מהו 'איש האלקים', אמר רבי אבין, מחציו ולמטה 'איש', מחציו ולמעלה 'האלקים'". לכך לא נחסרו ממנו פעולות גשמיות של האדם, שהרי "מחציו ולמטה

'איש'". אך שונה כח הדיבור, שהוא נעשה דוקא מחמת השילוב והאיזון המוחלט של נשמה וגוף, והואיל ומשה היה נבדל במעלתו ולא נטה אל הגשמי, לכך נחסר ממנו האיזון הנצרך לכח הדיבור, שהוא כח ש"ארכביה אתרי רכשי" [כתובות נה:]. ודו"ק.

(48) "משה לא נשתמש בבגדי כהונה, דכתיב [שמות כח, ב] 'ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך', והוא היה זר אצלן, ועל פי הדבור שימש, ולא הוזכרו בגדים" [רש"י ע"ז לד.].

(49) "אימרא - שפה. יש אומר שלא יחשדוהו ששם בה מתרומת המשכן. ולאו מילתא, שהרי כבר נגמרה המלאכה, ובשעת עבודה מהיכן שקיל" [רש"י ע"ז לד.].

(50) פירוש - חלוק לבן ללא אמרא מורה על השלימות הנבדלת השכלית שהיתה למשה, וכמו שמבאר והולך.

(51) אודות ההתאמה שיש בין האדם ללבושו, כן כתב בגו"א שמות פי"ט אות יח [ע.], וז"ל: "אזור מתניו של אליהו זכור לטוב [מ"ב א, ח], שאין ספק שהאזור שהיה במתניו היה מורה על ענינו ועל תארו, כי המלבושים הם שמורים על תאר שלו". ולהלן פנ"א כתב: "כשנכנס [הכה"ג] לפני ולפנים יש לו לשמש בבגדי לבן, לפי מעלת המדריגה שנכנס לשם, כי בגדי לבן הם פשוטים". ובבאר הגולה באר הששי [שנה:] כתב: "הכהן הגדול משמש בשמונה בגדים כידוע [יומא עא:], ומזה תדע כי מעלת הכהנים הגדולים מספר זה". ובח"א לשבת י: [א, א:] כתב: "המלבוש שייך לאדם הלובש אותו". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 363, פ"ח הערה 161, בסמוך הערה 54, ואור חדש פ"ה הערה 4.

(52) ו"לבן וצח" מורה על הנבדל והטהור, לעומת הגשמי שהוא עכור וחשוך [ראה להלן הערה 59]. ובדר"ח פ"ה מ"ג [פט.] כתב: "הפשתני זה שאינו כותש רק הפשתן שהוא יפה, ומפני שהוא מכה עליו נעשה לבן וצח. וכך כאשר באין יסורין על הצדיק, נעשה נפשו זכה וטהורה". ומקור הבטוי הוא בשיה"ש [ה, י] "דודי צח וגו'", ופירש רש"י שם "דודי צח - לבן". ובתשובות הרשב"א ח"א סימן מב כתב: "נראה דמשום דמעיל של כהן גדול תכלת [שמות כח, לא], נעשה של משה לבן, להפריש ביניהן". אמנם לפי זה לא נתבאר מדוע נעשה דוקא לבן, דכל צבע אחר [שאינו תכלת] היה סגי לכך. ואודות שהחושך ועכירות מורים על הגשמי, כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [קלד:], וז"ל: "כי כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". ולהלן ר"פ סה כתב: "כבודו יתברך שהוא נבדל מהטבע החמרי, וזהו הכבוד. כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי. שהגשמי, או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי, ודבר זה נתבאר

בהקדמה". ובנר מצוה [צג.] כתב: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "הידור מצוה... מצד שהיא מצות השם יתברך היא מצוה אלקית, ומפני שהיא אלקית ראוי שתהיה מהודרת. כי הדבר שהוא חמרי גשמי, כל שהוא גשמי יותר אינו הדור ומפואר... כי תראה הארץ אשר יש בה עבות החמרי לגמרי... ואין צריך לזה ראיה כי החמרי אין בו הדור ונוי. ומפני כי המצוה היא אלקית, ראוי שתהיה המצוה מהודרת ומפוארת. וכן אמרו [שבת קלג:] 'זה אלי ואנוהו' [שמות טו, ב], התנאה לפניו במצוות. כי כאשר מתנאה לפניו במצוות, וזה מפני כי המצוה האלקית אינה גשמית, שהרי היא מצוה אלקית, וכאשר מתנאה לפניו אף במצוות, מורה כי הוא יתברך בלתי גשמי לגמרי, ועל זה אמר 'זה אלי ואנוהו' התנאה לפניו במצוות". וכן כתב בגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.], נצח ישראל פ"ז [קצ:], תחילת ההקדמה לדר"ח [ב.], נתיב הצדק פ"א [ב, קלו:], ח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ח"א לב"מ פד. [ג, לה.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שלישית הערות 52, 54].

(53) למעלה מאחרי ציון 27 ואילך.

(54) "מדת האדם" - הבגד תואם למדת האדם הלובשו ["מדו בד" (ויקרא ו, ג), "'מדו', שתהא כמדתו" (רש"י שם)]. וכנראה גם מתכוון לומר שהבגד תואם למהות אדם הלובשו, וכמבואר למעלה הערה 51.

(55) נמצא שעשיית שפה לבגד היא "המכה בפטיש" של הבגד. וכן אמרו [שבת עד:] "חייטיה לפומיה", ופירש רש"י שם "לעשות לה שפה", שחייב גם משום מכה בפטיש [שו"ת פי אריה סימן ז סעיף א].

(56) לשון המדרש: "קרא הקב"ה למלאכי השרת, אמר להם, מלך בשר ודם כשמת לו מת, והוא מתאבל, מה דרכו לעשות. אמרו לו... מבזע פורפירא שלו. כך אני עושה, דכתיב [איכה ב, יז] 'עשה ה' אשר זמם בצע אמרתו', רבי יעקב דכפר חנן מפרש ליה, מהו 'בצע אמרתו', מבזע פורפירא שלו". ובמתנו"כ [ויק"ר ו, ה] כתב "בזע פורפיריה - קרע בגדיו כאבל כביכול". ובאיכ"ר [שם] כתב המתנו"כ: "אמרתו - שפת הבגד, לשון 'אמרא' בלשון רז"ל". וראה הערה הבאה.

(57) לשון רבינו בחיי [שמות יג, א]: "דרשו חכמי האמת 'בצע אמרתו', זו פורפירא שלו. ויש לך להתבונן איך עשאוהו מלשון אמרא. ופירוש 'פורפירא' מעיל, כלומר שפת המעיל". וראה הערה הבאה.

(58) נראה שכוונתו ש"בצע פורפירא דיליה" קשור במיוחד ובמסוים ל"אמרא". ונקודה זו התבארה בדברי רבינו בחיי [שמות יג, א], וז"ל: "ועל דרך הקבלה... כבר ידעת כי הדיבור פנימי יותר מן האמירה, כי הדיבור הוא התורה שבכתב, והאמירה היא התורה שבעל פה, וזה ידוע לחכמי הקבלה. וזהו מה שדרשו חכמי האמת 'בצע אמרתו', זו פורפירא שלו... ומפורש אמרו חז"ל [איכ"ר פתיחתא ב] 'כי מאסו את תורת ה' צבאות' [ישעיה ה, כד], זו תורה שבכתב. 'ואת אמרת קדוש ישראל נאצו' [שם], זו תורה שבעל פה". הרי שהאימרא קשורה ל"מלכות פה", ש"'מלכות פה' תורה שבעל פה קרינן" [תיקוני זהר יז.]. ולכך בשעת החורבן הקב"ה קרע את הבגד [תורה שבעל פה] המורה על מלכותו. ובפרי צדיק פרשת נח, אות ג, כתב: "מלכות פה תורה שבעל פה, ועל זה נאמר [דברים לב, ב] 'תזל כטל אמרתי'. ופירש הרקנטי [שם] מלשון 'בצע אמרתו', דאמרינן במדרש רבה 'בזע פרפורין שלו'". **ולפי זה** תתיישב שאלה מתבקשת; אם שפת הבגד מקבילה ומתייחסת לדיבורו של אדם, מדוע היא נקראת על שם האמירה ["אימרא"], ולא על שם הדיבור. אמנם לפי הנ"ל הדבר מובן, כי "הדיבור פנימי יותר מן האמירה" [לשון רבינו בחיי הנ"ל], וכל בגד מצד עצם עניינו הוא חיצוני ולא פנימי, ולכך שפת הבגד נקראת ע"ש האמירה החיצונית, ולא ע"ש הדיבור הפנימי. **ודע**, שכאן מבאר "בצע אמרתו" הוא מלשון אמירה ודיבור, אך להלן פס"ה לכאורה ביאר באופן אחר, שכתב: "לפיכך חלוק של תפארת שהיה בתחלה אל השם יתברך מן הנבראים, קרעו [בעת חורבן הבית]. ולפיכך אמר הכתוב 'בצע אמרתו', כי 'אמרא' מלשון פאר, כמו [דברים כו, יז-יח] 'את ה' האמרת וה' האמירך וגו'', לפי שהתפארת שהיה לו מן התחתונים, הוא בית המקדש, קרע ובטל אותו". אמנם לפי המתבאר כאן לא קשיא, כי "התפארת שהיה לו מן התחתונים" היא היא התורה שבעל פה, וכמו שאמרו בפרקי היכלות פרק כח, ה: "אמר רבי ישמעאל, כך אמר רבי עקיבא משום רבי אליעזר הגדול, מיום שנתנה תורה עד שנבנה הבית האחרון [בית שני] תורה נתנה, הדרה, יקרה, גדולתה וכבודה ותפארתה, אימתה, פחדה ויראתה, עשרה, גאותה וגאונה, עוזה ועזוזה וכבודה לא נתנו עד שנבנה בית אחרון", והכוונה היא לתורה שבעל פה, וכמבואר בפחד יצחק חנוכה מאמר י, אות ג. ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכט.] כתב: "התורה שבעל פה יוצא מן התורה, הוא לפוף התורה, והוא כמו מלבוש לתורה". והם הם הדברים.

(59) לשונו בגו"א ויקרא פ"ח אות ח [קעז.]: "אמרו בגמרא שהיה [משה] משמש בחלוק לבן שאין בו אמרא, והוא חלוק לבן מיוחד למשה, מורה על מעלת משה. כי היה לו מעלה שהוא כמו שכל פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך היה משמש בחלוק לבן שאין לו אמרא. כי הלבנות מורה על הפשיטות, כי כל הגוונים הם צבע, חוץ מן הלבנות שאינו צבע, ולפיכך הוא מורה פשיטות. ומה שאין לו אמרא הוא מורה פשיטות גם כן, כי כפל האמרא בסוף הבגד אינו פשיטות, אבל בלא אמרא הוא פשוט. וראוי היה למשה רבנו עליו השלום למעלתו, שהיה כמו שכל פשוט כאשר ידוע ממעלת משה, שיהיה מדו חלוק לבן שאין לו אמרא, רק פשוט לגמרי. ואם היה לו אמרא, לא היה פשוט מדו, ומדתו של משה שהוא פשוט, כי הוא שכל פשוט. ולכך היה משמש בחלוק לבן שאין לו אמרא". וזה נראה לכאורה הסבר אחר מדבריו כאן; בגו"א הסברו נסוב סביב הציר של פשיטות משה, ובגד ללא אמרא מורה על פשיטות, וכן צבע לבן מורה על פשיטות. ואילו כאן הסברו נסוב סביב הציר של ריחוק משה מהחומר, ובגד ללא אמרא חסר הגמר הגשמי שלו [כפי שמשה היה חסר הגמר שעל ידו נעשה אדם גשמי], וכן צבע לבן מורה על זכות וטהרה ["לבן וצח" (ראה למעלה הערה 52)].

(60) כן כתב גם בגו"א שם [קעח:]: "ובספר גבורות ה' פרשנו גם כן פירוש, והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין". ונראה הביאור לאחידות זו, כי פשיטותו של משה [דבריו בגו"א] היא המונעת שהוא יורכב לגמרי בשוויון של מחצה על מחצה מנשמה וגוף [דבריו כאן], כי זו הרכבה גמורה. לכך פשיטות זו מונעת שיחול בו ה"מכה בפטיש" שיצרף ויחבר להדדי את הנשמה אל הגוף, ולכך נחסר ממנו חיתוך דיבור גשמי. ומה שכאן הדגיש את ריחוקו של משה מהחומרי [לעומת דבריו בגו"א], כי כאן בא לבאר מדוע משה לא היה איש דברים. וביחס לדיבור יש צורך להדגיש שהדיבור מחייב חבור גמור בין נשמה לגוף, וריחוקו של משה מהחומר מונע חבור כזה. אך בגו"א בא לבאר ענייני של חלוק לבן ללא אמרא, ובודאי ההבנה הראשונה בצבע לבן היא שהוא מורה על הפשיטות [כמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 123]. וכן בגד נטול אמרא [שאין לו כפל שפה בסוף הבגד (הדגשה שכתב רק בגו"א)] מורה קודם כל על הפשיטות.

(61) הובא בהערה 59. ודרכו של המהר"ל לומר שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד. וכגון, למעלה פכ"ד [לאחר ציון 110], לאחר שהביא כמה הסברים, כתב: "והכל דרך אחד למבין". ולהלן פל"ט [לאחר ציון 115] כתב: "ולקמן יתבאר... קצת בסגנון אחר, והכל דרך אחד". ולהלן פ"ס כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת,

ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ובאור חדש פ"ג [תרעד:] כתב: "כך הוא פירוש זה, ועם כי כבר נתבאר למעלה ענין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ושם פ"ו [תתרטו:] כתב: "אמנם בהקדמה פרשנו טעם אחר... ושניהם נכונים, והם ענין אחד למבין". ובתפארת ישראל ס"פ ד [פד:] כתב: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובנתיב התורה פ"ז [רצד:] כתב: "והכל הוא דבר אחד וענין אחד כאשר תבין". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד [עא:]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:] כתב: "והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד". ושם [תג:] כתב: "שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת". ובמפתח ערכים לדרך חיים ערך מהר"ל [עמוד תקלד, סוף טור אמצעי] מצויינים שלשה עשר מקומות שכתב כן בספר דרך חיים. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 225, ופכ"ד הערה 111, ולהלן פל"ט הערה 117].

(62) "נאמר בו רושם - סימן מה של חרון היה שם; פעמים הכאה, פעמים נזיפה, פעמים קללה וגידוף" [רש"י זבחים שם].

(63) "ולא מצינו שבא עונש על ידי אותו חרון" [רש"י שמות ד, יד].

(64) "הלא אהרן אחיך - שהיה ראוי להיות לוי, ידעתי כי דבר ידבר הוא, ומשם זכה לכהונה" [רש"י זבחים שם].

(65) לפי דעת רבי יהושע בן קרחה [הדעה הראשונה בגמרא].

(66) "ומפני זה אין עושה רושם" [הוספה בכת"י (תלד:)]. ורש"י [שמות ד, י] כתב "שלא היה [משה] רוצה ליטול גדולה על אהרן אחיו, שהיה גדול הימנו ונביא היה". וכן נאמר [שמות ד, יד] "הלא אהרן אחיך הלוי וגו' וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו", ופירש רש"י שם "וראך ושמח בלבו - לא כשאתה סבור שיהא מקפיד עליך שאתה עולה לגדולה". ומקור הדברים בתנחומא שמות, אות כז, שאמרו שם "בשעה שאמר הקב"ה למשה שילך בשליחותו אצל פרעה, ואמר לו [שמות ד, יג] 'שלח נא ביד תשלח', את סבור שמא עכב משה שלא רצה לילך, אינו כן, אלא כמכבד לאהרן. אמר משה, עד שלא עמדתי היה אהרן אחי מתנבא להם במצרים שמונים שנה... אמר משה, כל השנים האלו

היה אהרן אחי מתנבא, ועכשיו אני נכנס בתחומו של אחי ויהיה מיצר, לכך לא היה רוצה לילך. אמר ליה הקב"ה למשה, לא אכפת לאהרן בדבר זה; לא די שאינו מיצר, אלא עוד שמח. תדע לך שאמר ליה 'וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו', אינו אומר 'ושמח בפיו', או 'ושמח' בלבד, אלא 'ושמח בלבו'". **ומה שהכניס** לכאן ענוה ["אלא עשה בשביל ענוה, שלא רצה ליטול גדולה על אחיו"], ובתנחומא לא הזכירו כלל ענוה. נראה שבא ליישב שאלה מתבקשת; הא תינח שלא רצה ליטול גדולה על אחיו, אך הקב"ה בכבודו ובעצמו אמר למשה שיטול גדולה זו, וכיצד יכול לסרב להקב"ה בדבר זה, ועדיין לא יצאנו מהחשש שבהתנהגות זו של משה מעורב בה חטא. ועל כך מיישב שסירובו של משה ליטול גדולה נובעת ממדה טובה [ענוה], ואין בזה שום סרך של חטא. דוגמה לדבר; משה רבינו ע"ה נצטווה בפירוש מאת הקב"ה [במדבר לא, ב] "נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים". וכתוב אחרי זה [שם פסוק ו] "וישלח אותם משה ואת פנחס בן אלעזר הכהן לצבא". ובילקוט שמעוני שם [המשך רמז תשפה] שאלו "הקב"ה אומר למשה רבינו 'נקום' בעצמך, והוא שולח לאחרים. אלא על ידי שנתגדל במדין אמר אינו בדין שאני מצר למי שעשו לי טובה, המשל אומר באר ששתית ממנו מים אל תזרוק בו אבן". וקשה על כך, כיצד נדחה ציווי של "נקום נקמת בני ישראל" בגלל חשבונות של הכרת הטוב ודרך ארץ. וביאר הגר"ח שמואלוביץ [שיחות מוסר ח"ב מאמר לב] שחיוב הכרת הטוב מפרש ומבאר את כוונת ציווי ה', והרי זה ככל המדות שהתורה נדרשת בהן. על כן כשמשה רבינו שמע את הציווי "נקום נקמת בני ישראל מאת המדיינים", הוא חשב שלא יתכן שכוונת ה' שהוא עצמו יצא למלחמה [משום חיוב הכרת הטוב המוטל עליו], לכן משה פירש את הציווי שהכוונה שהוא ימנה שליח. והוא הדין לסירובו של משה ללכת מצרימה, שהכל נבע ממדות טובות [ענוה], ולא יתכן שה' יצווהו להתעלם מכבוד אחיו. אמנם יש להבין לפי זה, מדוע היה כאן כלל חרון אף, הרי משה לא התכוון לחטא. ויש לומר, שהואיל ורצון ה' הוא שמשה ילך בשליחותו, ורצון ה' לא התממש מחמת סירובו של משה, לכך הרצון שאינו מתממש מביא לחרון אף [מפי ידידי רבי שלמה מלכיאל שליט"א]. **ומה שהנהגה זו** נקראת "ענוה", הביאור הוא כי ענוה פירושה האפשרות להרגיש בצער הזולת, וכמו שכתב רש"י [בראשית א, כו] "נעשה אדם - ענותנותו של הקב"ה למדנו מכאן, לפי שהאדם הוא בדמות המלאכים, ויתקנאו בו, לפיכך נמלך בהן". וכן כתב בנתיב הענוה ס"פ ד [ב, יא:] בביאור דברי הגמרא [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות הרוח לבסוף נכשל באשת איש", וז"ל: "כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, ואינו מדמה עצמו לשאר בני אדם. כי 'אשת רעהו' אמר

הכתוב [ויקרא כ, י], וכאשר אחד הוא גס רוח, ומדמה עצמו במדריגה עליונה, כאילו מסולק ממנו האיסור של אשת איש, שהכתוב אומר 'אשת רעהו', ואין לזה ריע. וכיון שאין לגס רוח ריע, על זה אמר שסופו נכשל באשת איש... שאינו רואה בעצמו שהיא אשת רעהו, רק כאילו לא היה רעהו כלל, ויכשל באשת איש". הרי מציאותם של אחרים אינה ניכרת ונחשבת כלפי הגס רוח, וממילא רק השפל רוח יוכל להרגיש ולהשתתף בצערם של אחרים. וראה בדר"ח פ"ד הערות 280, 1464, שנקודה זו התבארה שם.

(67) וכן נאמר [שמות ז, א] "ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלקים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך", ופירש רש"י שם "נתתיך אלקים לפרעה - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין". אך לא הביא כאן פסוק זה, כי כוונתו להורות על היחס שבין משה לאהרן, שמשה נהיה אלקים לאהרן, שכך לשון הפסוק [שמות ד, טז] "והיה הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלקים", וכמו שפירש רש"י שם "לאלקים - לרב ולשר" [ולא פירש "שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין" כפי שפירש כלפי פרעה]. ואם משה היה הולך לשליחות זו, לא היה נצרך להיות אלקים לאהרן. אך הפסוק "ראה נתתיך אלקים לפרעה" איירי ביחס שבין משה לפרעה, ויחס זה אינו שייך לדבריו כאן.

(68) ב"ר לג, ג "בכל מקום שנאמר 'אלקים' הוא מדת הדין". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". ובגו"א בראשית פ"ב אות יד [נז:] ביאר מדוע שם "אלקים" הוא בלשון רבים, וז"ל: "וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהלים עה, ח] 'כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים', כי יש לו חלוף כחות להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חילוף וריבוי כוחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים". וראה להלן פל"ו הערה 115.

(69) לשונו בנצח ישראל פי"ג [שכב.]: "הלוים אינם כשרים לעבודה רק מבן שלשים עד בן חמשים [במדבר ד, ג], כידוע שמדת הלוים מדת הדין, ולכך ראוי שיהיו בתוקפם ובחזקם, ולא כאשר הם דרדקי, ולא כאשר הם זקנים, רק כאשר הם בעיקר כחם באמצע ימיהם". ושם פכ"ג [תצה:] כתב: "כי השיר הוא מיוחס למדת הדין, שהרי הלוים היו משוררים דוקא [ערכין יא.], ודבר זה ידוע למשכילים". וכן הוא בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריח:] אות באות. ולהלן פס"ד כתב: "בכל ההלל לא זכר 'בית הלוי', והטעם מפני כי כל ההלל על החסד והטוב שהקב"ה עושה עם ישראל, ומפני שהלוים דבקים במדת הדין, ולא יבא מזאת המדה החסד והטוב, לכך בכל ההלל לא נזכר כלל 'בית הלוי'". ומקור

הדברים בזוה"ק [ח"ג קעט:]. ובגו"א שמות פכ"ט אות ב [שנט:] כתב: "היה משה לוי, נקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'".

(70) אלא מדת הכהנים היא חסד, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצה:]: "ולכך אמר [אבות פ"ב מ"ח] 'יוסי הכהן חסיד'. וראוי שיהיה בעל המדה הזאת כהן, כמו שנאמר [דברים לג, ח] 'תומיך ואוריך לאיש חסידך', והדברים האלו ידועים לבעלי מדע ולבעלי בינה". ואע"פ שפסוק זה נאמר ללוי ["וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך וגו'"], מ"מ המכוון הוא לאהרן הכהן, וכמבואר בגו"א שם אות ח [תקיא.]. ואמרו חכמים "כהנים מסטרא דחסד אתו" [זוה"ק ח"א רנו:], ו"כהני אקרון חסידים" [שם ח"ג קמה:]. וכן אמרו [שם רסו:] "אהרן דרגא דיליה בהוד, אתקשר בחסד". ובדרשת שבת הגדול [ריח.] כתב: "לפיכך נאמר על אהרן 'תומיך ואוריך לאיש חסידך', כי החסיד יש בו הטוב וזכות החומר, כמו שאמרו [אבות פ"ב מ"ב] 'אין עם הארץ חסיד'... והוא שנאמר [מלאכי ב, ז] 'שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא'. ורוצה לומר כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך... כי אהרן היה מיוחד במדות אלו, דהיינו שהיה סולת נקיה מפחיתות החמרי, שזהו עצם מעלת אהרן". ובפרי צדיק פרשת וארא, אות ט, כתב: "אהרן מסטרא דחסד כהן, ואברהם אבינו ע"ה שהיה מדתו חסד, כתיב ביה [תהלים קי, ד] 'אתה כהן לעולם', דקאי על אברהם [נדרים לב:]". ושם פרשת כי תצא, אות ז, כתב: "קדושת הג' אבות, נחשב אברהם מסטרא דכהן, דכתיב 'ואתה כהן לעולם', שהיה מרכבה למדת החסד. ויצחק נגד קדושת הלוים, שהיה מרכבה למדת גבורה ויראה, שהוא לסטרא שמאלא... ויעקב שנקרא 'ישראל' [בראשית לב, כט], הוא נגד קדושת ישראל".

(71) יש להבין, מהו העומק בזה שהתוצאה מסירובו של משה לדבר אל העם היא שמשה נעשה אלקים לאהרן [ולכך נפסל מלהיות כהן]. ונראה לבאר זאת על פי דברי המלבי"ם [שמות ד, טז], שכתב: "הוא ידבר בשבילך, ובזה תפסיד, כי הוא יהיה לך לפה, ואתה תהיה לו לאלקים, שהאלקות ידבר מתוך גרונך עד שממך יצא הדבור האלקי, והוא יציע הדברים לפני העם בפיו. באופן שהדבור האלקי יגיע אל העם על ידי אמצעי, שהוא פיו של אהרן, שבזה יגרע כחו ממה שהיה אם אתה היית המדבר אליהם בעצמך בכח אלקות שבך". ופירושו, דיבורי ה' נאמרים בגבורה ["'אנכי' (שמות כ, ב) ו'לא יהיה לך' (שם פסוק ג) מפי הגבורה שמענום" (מכות כד.)]. ואם משה מקבל דברי ה' ומעבירם אל העם, אז הוא היה האמצעי בין הדבור האלקי והעם, ובזה היה לוקח דיבורי גבורה וממתיקם אל העם, כי העם אינו יכול לשמוע את הדבור האלקי ["ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו

ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות" (שמות כ, טז), "כי מי כל בשר אשר שמע קול אלקים חיים מדבר מתוך האש כמונו ויחי" (דברים ה, כה)]. אך עתה שמשה לא ידבר אל העם, אלא אהרן, אם כן משה ישאר עם הדבור האלקי כפי שהוא נתקבל אצלו, ואלו הם דבורי גבורה ודין, ולכך הוא יהיה אלקים לאהרן.

(72) בספר גבורות ה' הוצאת "מכון מהר"ל" [הערה 13] הקשו על דברים אלו בזה"ל: "וצריך עיון מהסוגיא קידושין [כג:], דמסיק דהני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, דאי שלוחי דידן נינהו, מי איכא מידי דאנן לא מצינן למיעבד ואינהו עבדי, אפילו הכי בעי הכא למיפשטא ממתני' או מברייתא". והנה לא איפשטא בעיא זו בנדרים שם, ולכך נשארה מסקנת הגמרא בקידושין על כנה, שהכהנים הם שלוחי דרחמנא, ולא שלוחי דידן. וכן כתב הרשב"א [נדרים לה:], וז"ל: "איבעיא להו הני כהני שלוחי דידן הוו, או שלוחי דרחמנא הוו. למיפשטא ממתני' או ממתניתא הוא דבעי, אבל להלכתא ודאי שלוחי דרחמנא נינהו, וכדפשיט לה רב הונא בפרק קמא דקדושין מהאי טעמא, דאי אמרת שלוחי דידן הוו, מי איכא מידי דאנן לא מצי עבדינן ושלוחי דידן מצי עבדי". וא"כ יקשה על דבריו כאן שכתב "כי הכהן הוא שליח ישראל להקריב קרבנותיהם", דזה לא כמסקנת רב הונא. ונראה ליישב על פי דברי תוספות יומא יט: [ד"ה מי], שכתבו בזה"ל: "תימה, דבפרק אין בין המודר מיבעיא לן הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, או שלוחי דידן נינהו. וקאמר ת"ש ת"ש טובא התם, ולבסוף לא איפשיטא, ואמאי לא פשיט לה מדרב הונא בריה דרב יהושע... ולי נראה, דלעולם פשיטא ליה מדרב הונא בריה דרב יהושע דשלוחי דרחמנא נינהו, דאי סלקא דעתך שלוחי דידן דווקא נינהו, ולא שלוחי דרחמנא כלל, 'מי איכא מידי כו''. והתם מיבעיא ליה אי שלוחי דידן קצת, דהוו להו שלוחי דרחמנא ושלוחי דידן, או שלוחי דרחמנא דווקא, והא לא מצי למיפשט מדרב הונא, דאפילו אי שלוחי דידן נמי הוו מקרבי, אע"ג דאנן לא מצינן למיעבד, כיון דאף שלוחי דרחמנא נינהו", ושם מאריכים בזה עוד. נמצא שאף לפי דברי רב הונא עדיין יש מקום להסתפק אם הכהנים הם גם שלוחי דידן, או רק שלוחי דרחמנא, וזו בעיא דלא איפשטא. והקצה"ח סימן ר סק"א כתב [בשם ספר צאן קדושים] ש"כיון דלא איפשטה, אפשר לומר דהוי נמי שלוחא דידן, ולא שלוחה

דרחמנא דוקא" [וכן כתב הצל"ח חולין כב:, ד"ה ואין להקשות]. לכך לא יקשה לומר שדעת המהר"ל היא שאכן הכהנים הם תרוייהו, גם שלוחי דידן, וגם שלוחי דרחמנא. וראה שתי ההערות הבאות.

(73) מה שהוסיף "ומשמש לפני הקב"ה", נראה שבא להורות שסירובו של משה ללכת למצרים מורה שאינו מוכן לשני דברים; (א) להיות שליח של ישראל. (ב) להיות משמש לפני הקב"ה, שהרי הקב"ה מבקש ממנו שילך למצרים. והטעם שמוסיף נקודה זו ["ומשמש לפני הקב"ה"] הוא משום שאף אם הכהנים הם שלוחי דידן, מ"מ הם בודאי שלוחי דרחמנא גם כן [כמבואר בהערה הקודמת]. לכך ביאר שסירובו של משה להשתלח מפקיע אותו מהכהונה בשתי בחינותיה; הן ביחס לישראל, והן ביחס להקב"ה. ובגו"א במדבר פ"ה אות י [סה:] כתב: "תדע מעלת הכהן, שהכהן הוא האמצעי בין הקב"ה ובין ישראל לעשות שלום ביניהם על ידי הקרבנות". **וצרף לכאן** דבריו בנר מצוה [פז.] שביאר שהגימטריה של "כהן" הוא שבעים וחמש. סתם המהר"ל ולא ביאר מספיק מהי המשמעות של גימטריה זו. אמנם באור חדש פ"ב [תקמח:] כתב: "נחשבים אלו ע"ה כמו שבעה ומחצה". והכהן שהוא אמצעי בין ישראל להקב"ה, הוא נמצא בין המספרים של שבע [טבע] ושמונה [מעל לטבע], וכלשונו בתפארת ישראל פ"א [לו:]: "כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית... השמיני הוא על הטבע". וכן יש שבע הזאות בהיכל [ויקרא ד, ו], ושמונה הזאות בקה"ק [רש"י ויקרא טז, יד], וכמבואר בדרוש לשבת תשובה [פב:]. לכך הגימטריה של "כהן" הוא שבעים וחמש, והוא נאה למספרו, ומספרו נאה לו. ואברהם אבינו, שהיה הכהן הראשון [נדרים לב:], החל את מסעו לא"י בהיותו בן שבעים וחמש שנה [בראשית יב, ד]. וראה הערה הבאה.

(74) נוקט שאיירי בשליחות הקב"ה, וקודם לכן כתב שאיירי בשליחות ישראל. וזה מורה באצבע שהכהן הוא שליח של ישראל והקב"ה, וכמבואר בשתי ההערות הקודמות. אמנם בכת"י [תלד:] איתא "עכשיו שלא רצית ללכת בשליחות", וללא הוספת "הקב"ה".

(75) כן כתב בגו"א שמות פ"ד אות ט [ע.], וז"ל: "אלא הוא יהיה כהן וכו'. ואם תאמר, מה ענין עונש זה אל מה שלא רצה ללכת בשליחות המקום. ויש לומר, דאם היית הולך בשליחות ברצון, נראה שאתה מוכן לשליחות אל ישראל, וראוי אתה להיות כהן גם כן, כי הכהן שליח ישראל לאביהם שבשמים. אבל עתה שאין אתה הולך מרצון, אין אתה ראוי לכהן, אבל אהרן ראוי לכהן. ויש בזה עוד טעם נכון, ונתבאר בספר גבורות ה'". וכן כתב כמעט אות באות בח"א לזבחים קב. [ד, סט:]. ואודות שהליכה ברצון לקראת דבר

מורה על הכנה לאותו דבר, כן כתב בגו"א במדבר פי"ח אות ט [רעח:]: "לשון 'הנה' לומר שאני מוכן ומזורז לזה, וזה מי שעושה דבר ברצונו ובשמחה". ואמרו חכמים [תענית כט.] "'ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא' [במדבר יד, א]. אמר רבה אמר רבי יוחנן, אותה לילה ליל תשעה באב היה. אמר להם הקב"ה, אתם בכיתם בכיה של חנם, ואני קובע לכם בכיה לדורות", ובנצח ישראל פ"ח [ריא.] הביא מאמר זה, וכתב לבאר: "כי כל הדברים הטבעים משתוקקים אל מקומם הטבעי. ואם היה הארץ לישראל מקום טבעי, והיו משתוקקים אל הארץ, היה נשאר זה נצחי. אבל היה כאן ההפך, שבכו בכיה של חנם, ולא רצו לבוא אל הארץ. לכן מורה זה שאין הארץ מקום הטבעי לישראל, ולכך לא היו נשארים שם... כי הבכיה שהיו בוכים מורה שאין הארץ שייך להם לגמרי, כי חן מקום על יושביה [סוטה מז.], וכל דבר משתוקק למקומו שהוא טבעי לו. והם בכו, וזה מורה כי אין הארץ שלהם לגמרי, ולכך גלו". הרי שהשתוקקות לדבר מורה על השייכות לדבר, והתנגדות לדבר מורה על העדר שייכות לדבר. וראה למעלה פ"ו הערה 32, פי"ט הערה 228, ופכ"ד הערה 20, שנקודה זו התבארה במקומות אלו.

(76) פירוש - ההסבר הראשון שכתב למעלה [לאחר ציון 66, שסירובו של משה להשתלח הביא לכך שהוא יהיה אלקים לאהרן, ומדת הדין היא מדת לוי, ומדת החסד היא מדת כהן], הוא יותר עיקר מהסברו השני [שכתב כאן, שסירובו של משה להשתלח מורה שאין משה מוכן להיות שליח לישראל]. והנה סתם ולא פירש מדוע ההסבר הראשון הוא עיקר. ועוד יש להעיר, כי בגו"א שמות פ"ד אות ט [ע.] הביא רק את ההסבר השני [הובא בהערה הקודמת], ורמז להסבר הראשון באומרו "ויש בזה עוד טעם נכון, ונתבאר בספר גבורות ה'". ואם ההסבר הראשון הוא יותר עיקר מההסבר השני, היה לו בגו"א לנהוג להיפך; להביא את ההסבר הראשון, ולרמוז להסבר השני. ויש להתבונן בזה.

פרק כט

(1) כמו שיעקב אמר לראובן [בראשית מט, ג] "ראובן בכורי אתה כחי וראשית אוני וגו'". ונאמר [דברים כא, יז] "כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו כי הוא ראשית אונו לו משפט הבכורה". וכן נאמר [תהלים עח, נא] "ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם" [ראה להלן פל"ז הערה 100].

(2) כי "און" פירושו כח, וכמו שכתב רש"י [בראשית מט, ג] "אוני - כחי, כמו [הושע יב, ט] 'מצאתי און לי'. [ישעיה מ, כו] 'מרוב אונים', [שם פסוק כט] 'ולאין אונים'". והרד"ק

בספר השרשים, שורש און, כתב: "'ואונו בשרירי בטנו' [איוב מ, טז], 'כי הוא ראשית אונו' [דברים כא, יז], 'ולאין אונים עצמה ירבה' [ישעיה מ, כט], ענין כח ואומץ". וכן אמרו [חגיגה טו.] "כל שכבת זרע שאינו יורה כחץ אינו מזרעת", וזה מורה על כח האב שיש בהולדה. ובבאר הגולה באר החמישי [קכג.] כתב: "אמרו בפרק חלק [סנהדרין צב.] כל הרואה בערוה קשתו ננערת... שרצונם לומר אדם הרואה בערותו, נוטל ממנו חוזק וכח של האבר הזה, כי ראוי שיהיה האבר הזה במכוסה, לכך גלוי ערוה מבטל הכח, וכאשר רואה בערוה נטל כחו ממנו. וזהו שאמר 'קשתו', הוא האבר, לפי שהזרע יורה כחץ, כמו שאמרו רבותינו ז"ל [חגיגה טו.], ואותו כח ננער ונטל ממנו". וכן מעשה הביאה עצמו נקרא "כח", וכמו שאמרו על כך חכמים [נדה סו.] "אין כל הכחות שוות". וראה למעלה פט"ו הערה 81, ולהלן פל"ח הערה 95.

(3) פירוש - בבן מתגלה כחו של האב, וכמו שמבאר.

(4) לשונו להלן פל"ח [לאחר ציון 94]: "בכור אב... הוא ראשית אונו, דהיינו כחו של אב". והרי יחס האב לבניו הוא כיחס השורש לענף, וברי הוא שכשם שהענף מורה על כח השורש, כך הבן מורה על כח האב. ואודות שהבן הוא ענף היוצא משורש האב, כן כתב הרמב"ן [בראשית ל, כ], וז"ל: "'בדי עצי שטים' [שמות כה, יג]... כי ענפי האילן הגסים נקראים כן [בדים], והשאילוה לבנים, 'יאכל בדיו בכור מות' [איוב יח, יג]". ושוב כתב הרמב"ן [דברים כט, יז]: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה". ורבינו בחיי [דברים כט, יג] כתב: "האב שורש והבנים הם ענפים העתידים לצאת מכח השורש". ולמעלה פ"ט [תפה.] כתב: "ודע כי ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף שבו יתגלה כח השורש. ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד.] כתב: "כי התולדות נמשכים אחר היסודות כמו שהאילן, ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות". ושם פל"ח אות ט [רמד.] כתב: "לכך אמרו 'בעון ציצית בנים מתים' בפרק במה מדליקין [שבת לב:]. וידוע כי הבנים דומים לציצית, כמו שהציצית יוצאים מן מלבוש האדם, כך תולדות הבנים יוצאים מגוף האדם... שהבנים הם ענפים יוצאים מן גוף האדם". ושם שמות פ"כ אות יא [ק:] כתב: "כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תנח.] כתב: "הנה אדם הראשון נולדו לו שני בנים; האחד קין, והשני הבל. וראוי לאדם שהוא הראשון, שיהיה מוציא כחות שלו כפי הכחות שהם באדם, כי כפי העיקר

יוצאים הענפים. ולפיכך היו לו שני בנים, האחד קין והשני הבל, נגד שני כחות אלו, שהן כח התאוה וכח הקנאה". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ח [תקפז:], ח"א לשבת לב: [א, כב:], ח"א לר"ה טז. [א, קו:], גו"א שמות פ"ג הערה 62, שם פי"ט הערה 152, ועוד [ראה למעלה פ"ט הערות 38, 209, ופט"ו הערה 84]. ואודות כח הזרע, כן כתב בנתיב השלום ר"פ ב [א, ריט.]: "כי כל דבר הוא רודף אחר השלמתו והוא מתנועע אחר השלמתו, והרי הזרע כאשר נזרע באדמה הוא מתנועע וצומח עד שיגיע אל השלמתו, וכאשר יושלם אז הוא נח" [הובא למעלה פי"ב הערה 18]. וצרף לכאן מאמרם [שבת לא.] שסדר נשים נקרא "חוסן" [ישעיה לג, ו]. ובדרוש על התורה [לא.] כתב: "'חוסן' זה סדר נשים, כי על ידי האשה יש לאדם החוסן, ועיקר מה שנבראת עליו הוא זה שממנה יעמיד האדם יורש, והוא עיקר מציאותו, ומי שאין לו בנים נחשב כמת [נדרים סד.] וכבלתי נמצא". וזהו בטוי נוסף שהבן הוא חוזקו וכחו של אביו, כי בלעדי הבן האב חשוב כמת.

(5) לשונו בכת"י [תלו.]: "כך ישראל נקראו 'ראשית', שנאמר [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'... ישראל הם התחלת גלוי כח של הקב"ה בעולם הזה, המורים על אמיתתו ועל אחדותו, כשם שישראל אחד בתחתונים, כך הוא יתברך אחד בעליונים". ומה שפתח בתרתי ["על אמיתתו ועל אחדותו"] וסיים בחדא ["כשם שישראל אחד בתחתונים, כך הוא יתברך אחד בעליונים"], יוסבר על פי דבריו בנצח ישראל ר"פ יא [רעג.], שכתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו, ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ובהקדמה שניה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת, כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד... כי הפעולה שהיא אחת מעידה על הפועל שהוא אחד" [הובא למעלה פ"ה הערה 116, ולהלן פל"ו הערה 12]. הרי שאמיתתו היא היא אחדותו, ולא ענין זולת זה. **וענין זה** [שישראל מורים ומעידים על אחדות ה'] מבואר היטב ברמב"ן [דברים לב, כו], שכתב: "לכך הזכיר משה

בתפלתו [במדבר יד, טו] 'ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר וגו'', והשם יתברך הודה לו בזה [שם פסוק כ] 'ויאמר ה' סלחתי כדברך'. והטעם בטענה הזאת איננו כרוצה להראות כחו בין שונאיו, כי כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו. אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב. וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם, לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו, ולא יסופר עוד בהם... והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו, רק מכעיס לפניו. ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים" [הובא למעלה פ"ג הערה 2, פכ"ג הערה 90, ולהלן פל"ו הערה 91]. **וזהו יסוד** נפוץ בספריו. וכגון, בנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'. כי ישראל הם י"ג שבטים עם שבט לוי... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערות 2, 60, פי"ד הערה 36, ופכ"ג הערה 205]. ולמעלה פי"ד [לאחר ציון 35] כתב: "הם [ישראל] מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד". ובנצח ישראל ר"פ י [רמח:] כתב: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד". וכן הוא בדרשת

שבת הגדול [סוף קצז:], ויובא בהערה הבאה. וכן ביאר בח"א לכתובות סח. [א, קנה:], ונתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:-קפב.]. ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 100, פ"ג הערה 60, פי"ד הערה 37, להלן פל"ה הערה 62, ופל"ו הערה 92]. **ואבוהון דכולהו** הוא הפסוק [יהושע ז, ט] "וישמעו הכנעני וכל יושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול", הרי ששמו יתברך תלוי בכנסת ישראל. ופסוק זה הביא בכמה מקומות בספריו, וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות ה [תקו:] כתב בביאור דברי רש"י שם [במדבר לא, ג] "שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה", וז"ל: "היינו מפני שכתיב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי שם ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקב"ה". בדר"ח פ"ו מ"י [שמח.] כתב: "ישראל הם נבראים לעצמו יתברך, דהיינו שבישראל תולה אלקותו, כיון שנקרא שמו יתברך על ישראל. וזה שאמר הכתוב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "שאם ח"ו יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". ובדרשת שבת הגדול [ריא:] כתב: "כי ישראל בודאי נגאלים [ממצרים] דוקא בשם המיוחד, כי זה השם נקרא על ישראל, כי זה השם אחד, וכן ישראל עם אחד. וכן כתיב 'והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'. כלומר שמך נקרא על ישראל, דהיינו השם הגדול נקרא על ישראל" [ראה למעלה פכ"ה הערות 9, 49, ולהלן פל"ו הערה 90]. וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רס:], שם פס"ב [תתקלו:]. **וכן דרשו חכמים** [ספרי דברים לג, ה] את הפסוק [ישעיה מג, יב] "ואתם עדי נאם ה' ואני אל", שאמרו "כשאתם עדי אני אל, וכשאין אתם עדי אין אני אל. כיוצא בדבר אתה אומר [תהלים קכג, א] 'אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים', אלמלא אני לא היית יושב בשמים". וצרף לכאן דברי המדרש הנפלאים [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא". וביאור המדרש הוא שקיום ישראל הוא מה', וכמבואר כאן, ולכך ה' כביכול אינו יכול להשמיד את ישראל, כי בזה הוא

יפעל כנגד עצמו, וזה מן הנמנע. ולמעלה [פ"ג הערה 2, ופכ"ג הערה 90] נתבאר יסוד זה בארוכה. וראה להלן פל"ו הערות 91, 92, ופל"ט הערה 64.

(6) מה שמדגיש "בעולם הזה" יוסבר היטב על פי דבריו בדרשת שבת הגדול [קצז:], שעמד על כך שבר"ח ניסן משה נצטוה לדבר אל בני ישראל על קרבן פסח, ובעשור לחודש היתה לקיחתו [רש"י שמות יב, ג], וכתב שם: "מצות התורה על הקרבן באחד לחודש, כי האחד בחודש מורה על התחלת העולם, אשר בו היה השם יתברך אחד... אמנם בעשור לחדש היה לקיחתו. וזה כי אחר ההתחלה אין אחדותו בעולם, שהרי נמצאו המלאכים, וחמה ולבנה שעובדים אליהם האומות. אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על השם יתברך שהוא אחד. ובאיזה צד מעידים על השם יתברך שהוא אחד, כי ישראל הם עם אחד בארץ, והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא אחד לגמרי ואין בו רבוי, וזהו השם יתברך שהוא אחד לגמרי... כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד. וכמו שנרמז בע' הגדולה במלת 'שמע' [דברים ו, ד], ובד' הגדולה במלת 'אחד' [שם], שהוא עֵד, כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד... ישראל, והם בתחתונים, שיש בהם הרבוי, והם מעידים על השם יתברך שהוא קודם והוא אחד בעליונים ובתחתונים... ולפיכך בעולם הזה אחדותו יתברך מצד ישראל, שהם אומה אחת בתחתונים, מעידים על השם יתברך שהוא אחד, כי אחדותו יתברך בעולם הזה אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות. לכך לקיחתו בעשור". הרי מתוך הרבוי שיש בעוה"ז [הנקרא "עולם הרבוי" (כמבואר למעלה פכ"א הערה 16)], נצבת כנסת ישראל ומעידה לכל שה' הוא אחד. וזהו שכתב כאן "ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה בעולם הזה". וראה להלן פל"ו הערה 92.

(7) לשונו להלן פמ"ז: "כאשר האדם הולך בדרכי בוראו במדות המפוארות, זה נוי של הקב"ה, כי מן האדם שהוא נאה במעשיו נראה בעולם נויו והדרו של הקב"ה, שכבר אמרנו כי העלול הוא מורה על העלה. ולכך האדם שהולך בדרך קונו במדות שהם הדר, הוא הידור אל הקב"ה". ולהלן פס"ח כתב: "כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה". ובגו"א דברים פי"ד אות א [רלה:] כתב: "וזהו שאמר הכתוב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', ואם היה בכם שום שניות וחילוק, כאילו היה ח"ו בו, כי העלול מורה על העלה" [הובא למעלה פכ"ג הערה 132]. וכן כתב בהקדמה לאור חדש [קיב:], ויובא בהערה הבאה.

(8) לכך הם במיוחד מורים על עלתם. ולמעלה פכ"ג [לאחר ציון 130] כתב: "ולפיכך עתה שנגלה למשה, נגלה עליו בסנה, לפי שישראל היו בצרה ובשעבוד, וישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך, כמו שהתבאר כמה פעמים. ולפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל; ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה אל עולמו כפי מדריגת ישראל". ולהלן פס"ז כתב: "כי המשפט חייב שיהיה נמצא העלה עם העלול, ואין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל, ולכך נקראו [שמות ד, כב] 'בני בכורי', ולפיכך השכינה עמהם. ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים, אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים בנים, כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה". ושם בסוף הפרק כתב: "הנה התבאר קצת מן הראיות מן דברי חכמים שהפליגו בחכמתם וכלם יענו ויעידו ויגידו שישראל בשביל שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה לכל הנמצאים, השם יתברך קרוב אליהם ומצטרף אליהם". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ:] כתב: "הוא יתברך עילה אל ישראל... ויש דביקות אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עלה בלא עלול. ולפיכך מצטרפים אליו ישראל בלי פירוד כלל, ובלי ריוח בין הדבקים. ולפיכך הכבוד הוא מישראל אשר הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, מצטרפים אליו לגמרי. ולא כן הכבוד שהוא משאר הנמצאים, עם שכלם הם כבודו מה שהם עלולים ממנו, וכל אשר הוא עלול מן השם יתברך הוא כבודו יתברך, מכל מקום אינם נבראים בעצם ובראשונה מאתו, ואין כאן דביקות גמור אליו יתברך. ולכך הכבוד הזה נקרא 'מלבוש', שאין המלבוש, אף שהוא כבוד של הלובש, אין הכבוד הזה דבוק בו. אבל הכבוד מישראל, במה שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, אין כאן פירוד כלל. ולפיכך הכבוד הזה שהוא מישראל, שהם עלולים בעצם, נקרא 'תפילין', שהם תכשיט כבוד

דבוק בבעל התפילין". ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול הוא מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות העילה ועל מהות העילה". **ואמרו חכמים** [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' [בראשית ב, א], מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א שם [א, סב:] כתב: "לפי שישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א], כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך. ולפיכך כאשר אומר 'ויכלו' שזהו העדות מן העלול על העלה שהוא פעל הכל, והוא יתברך העלה, ובזה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א לקידושין ע: [ב, קנ.] כתב: "כי מן סבה הראשונה משתלשלים ישראל, וכמו שהם משתלשלים מן הסבה הראשונה, כך הסבה הראשונה להם לאלקים, ומחזיר אחריהם, כי אין עילה בלא עלול. וכמו האב מחזיר על הבן, כך ישראל, שנקראים 'בנים' מפני שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, הוא יתברך מחזיר אחריהם. אבל הגר שאין בו דבר זה, צריך להתדבק מעצמו בו יתברך, וזה מבואר". ובח"א לחולין [ד, קי.] כתב: "כי העלול מורה על העלה, וישראל הם עלולים ראשונים אל השם יתברך, כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה, כי ישראל הם עלולים ראשונים" [ראה למעלה פכ"ג הערות 77, 132, 133, ולהלן פל"ח הערה 37].

(9) בא לבאר דמיון נוסף בין בכור אדם וישראל [מלבד מה ששניהם מגלים את כחו של המביאם לעולם]; בכור אדם הוא קדוש, וישראל הם קדושים, וכמו שמבאר והולך.

(10) לשונו להלן פל"ז [לאחר ציון 85]: "הבכור והפשוט שני מינים הם". ובדר"ח פ"ו מ"י [שע.] כתב: "כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו... והדבר הזה השכל מחייב, כי הראשית במה שהוא ראשית אל אחר, שהוא נבדל, לא ישתתף עמו, במה שעליו שם 'ראשית', ואין שם 'ראשית' על האחר... בית המקדש נקרא 'ראשון', דכתיב [ירמיה יז, יב] 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו', שבית המקדש הוא ראשון וראשית לכל מקומות וישוב הארץ. ובשביל שהוא ראשון, הוא נבדל מן השאר, ונכנס לרשות הקב"ה" [ראה למעלה פ"ה הערה 140, פ"ט סוף

הערה 224, להלן הערה 77, פל"ח הערות 88, 89, ופל"ט הערות 43, 44]. ובגו"א בראשית פכ"ב אות יז [שעג:] כתב: "הפנים... נבדלים ומחולקים מגוף הדבר, כמו שידוע". ובגו"א דברים פי"א אות לו [קצה.] כתב: "הפנים אינו גוף הדבר... כי ההתחלה שהוא הפנים... אינו גוף הדבר, ממה שהוא לא פנים". ובגו"א ויקרא פי"א סוף אות ג [רל:] כתב: "דבר שהוא התחלה, שמפני שהוא התחלה אינו דומה לשאר המציאות, ואינו עצם המציאות בעצמו". ובגו"א דברים פכ"ט אות ה [תנא.] כתב: "אבל 'ראשיכם' לא הוה בכלל 'שבטיכם' [דברים כט, ט], כי הראש הוא ראש עליהם, והוא מיוחד, ואינו נכלל בכלל 'שבטיכם'". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ז [תקס.]. ובדרשת שבת הגדול [רכ.] כתב: "החלב בהקרבה, מפני שהחלב הוא המובחר מן הגוף... החלב הוא עיקר הגוף, והוא ראשית הגוף, וכדכתיב [במדבר יח, יב] 'וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם'. וכל חלב נבדל מן השאר, וכדכתיב [שם פסוק ל] 'בהרימכם את חלבו ממנו'. ולשון 'הרמה' הוא הפרשה, והתורה אמרה להפריש לגבוה דבר שהוא מובדל ומופרש בעצמו... החלב הוא מובדל מן שאר הגוף... וזהו טעם איסורו להדיוט... החלב הוא עיקר וראשית הגוף, וכל ראשית הוא נבדל מן השאר, והוא חלק גבוה. וכאשר אינו עולה לגבוה, הוא דבר זר, אינו ראוי להדיוט". ובח"א לב"ב עד. [ג, קב:] כתב: "כל ראשית הוא נבדל מן הדבר אשר הוא ראשית לו. ודבר זה ידוע ממה שמפריש הראשית מן שאר". וראה להלן פל"ו פל"ז הערה 86.

(11) מבאר שהואיל והבכור נבדל מן השאר [מפאת היותו ראשית], לכך הוא קדוש. אמנם בכמה מקומות ביאר שמחמת שהראשית היא קדושה, לכך היא נבדלת מהשאר. וכגון, בח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "דע החלה היא חלק קדוש שנבדל מן העיסה, והיא נקראת 'ראשית' [במדבר טו, כ], והיא דומה לכח נבדל שהוא נבדל מן הגוף. ואין החלה נבדלת לגמרי, שהרי היא מכלל העיסה, רק שיש בחלק העיסה קדושה. וישראל אצל האומות דומים לכח זה, כי הם נבדלים מן האומות בקדושתם, ומכל מקום שם 'אדם' יכלול אותם. וזה שאמר [שבת לב.] 'ראשית קראתי אתכם', כלומר כי אתם ראשית דומים לנפש שיש לו קדושה נבדל מן הגוף, ולכך הזהרתי אתכם על ראשית, שהיא החלה". ובגו"א ויקרא פכ"ב אות לח [קע:] כתב בהקשר אחר: "בשביל שהוא קדוש, הוא נבדל מן העולם" [הובא למעלה פט"ז הערה 101]. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ז [תקסא:], וח"א לר"ה ט. [א, צד:]. ואכן מצינו שיש שני סוגי קדושה; יש קדושה שהיא סבה להבדלה [דבריו בגבורות], ויש הבדלה שהיא סבה לקדושה [דבריו בגו"א]. ובפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, כתב: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי

היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה להבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש וגו'"]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות" [הובא למעלה פכ"ה הערה 54].

(12) כמבואר בהערה הקודמת. ובדר"ח פ"ו מ"י [שעג:] כתב: "כי הראשית הוא נבדל במעלתו מן הכל, במה שהוא ראשית והתחלה. ישראל נקראו 'ראשית', דכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתה', והם ראשית כל האומות, ובזה הם נבדלים מן השאר, כמשפט כל ראשית". וראה להלן פל"ח הערה 94.

(13) יש להעיר, כי בח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב שההתחלה אינה נבדלת מן ההמשך, וכלשונו: "העולם יש לו גם כן יסודות, והם נקראים 'רגלים'... וחלוק גדול יש בין התחלה וסוף, כי התחלה הדבר מצד שהוא התחלת הדבר, מפני זה הוא אינו נבדל מן עיקר הדבר, כי התחלה הוא נושא לעיקר הדבר. אבל הסוף הוא נבדל מן עיקר הדבר, כי התכלית הוא שנבדל מן הדבר. ומפני זה היה פסח, הוא חודש האביב, פירוש התחלת דבר, והוא נגד התחלת הנמצא. אמנם שבועות הוא עיקר הדבר, וידעת כי כאשר אמרנו כי ההתחלה הוא דרך ומדריגה אל האמצעי כאשר הוא התחלה, לכך היה מונין מן הפסח אל עצרת [ויקרא כג, טו]. ולא היה מונין אל סוכות בעבור שהסוכות הוא בסוף, הוא זמן אסיפה אל הבית. כי זאת האסיפה מורה על העדר ואסיפה מלשון אפיסה, שהוא אסיפת דבר. אבל עצרת הוא אמצע בזמן, שהפירות הם באילן". ויל"ע בזה.

(14) הולך להשוות בין הבכורה של ישראל לבכורה של יעקב, וכשם שהבכורה באמת היתה שייכת ליעקב, כך היא שייכת לישראל. והמקור להשוואה זו הם דברי רש"י, שעל הפסוק [שמות ד, כב] "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל" כתב "ומדרשו, כאן חתם הקב"ה על מכירת הבכורה שלקח יעקב מעשו", וראה להלן הערה 27. הרי הבכורה של ישראל והבכורה של יעקב בנות חדא בקתא אינון. וכן ביאר בגו"א שם [אות טז], ויובא להלן הערה 32.

(15) כמו שנאמר [בראשית כה, כו] "ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשו וגו'", ופירש רש"י שם "שמעתי מדרש אגדה הדורשו לפי פשוטו, בדין היה אוחז בו לעכבו; יעקב נוצר מטיפה ראשונה, ועשו מן השניה. צא ולמד משפופרת שפיה קצרה, תן בה שתי אבנים זו תחת זו, הנכנסת ראשונה תצא אחרונה, והנכנסת אחרונה תצא ראשונה. נמצא עשו הנוצר באחרונה יצא ראשון, ויעקב שנוצר ראשונה יצא אחרון, ויעקב בא לעכבו שיהא ראשון ללידה כראשון ליצירה, ויפטור את רחמה, ויטול את הבכורה מן הדין".

(16) לשונו בכת"י [תלו.]: "כי באמת יעקב הוא בכור מצד שהוא קרוב אל העלה, ובזה הצד יעקב הוא הבכור בודאי, כמו שנקראו ישראל 'ראשית' [ירמיה ב, ג], כך יעקב נקרא 'ראשית', והוא ישראל".

(17) שהוא עולם חומרי וגשמי. ואודות גשמיות הטבע, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נ:], וז"ל: "כי הטבע כח גשמי". ובאור חדש פ"ו [תתרו:] כתב: "מצות העומר בשביל שהוא יתברך מנהיג הטבע... ולפיכך הבאת העומר הוא מן השעורין דווקא [מנחות פד.], כי הטבע הוא חמרי כאשר ידוע, ולפיכך שייך בזה דוקא שעורין, ולא ענין אחר". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד", ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ובבאר הגולה באר הראשון [נב:] כתב: "הטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ולכך יש ריחוק והבדלה בין דברים רוחניים לטבע, וכמו שכתב בתפרת ישראל פי"ט [רפח.], וז"ל: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 47, פ"ז הערה 74, ולהלן פ"מ הערה 132]. ונמצא שעשו יהיה קרוב לעולם הטבעי, ויעקב יהיה מרוחק ממנו, וכמו שמבאר והולך.

(18) דוגמה לדבר; בכמה מקומות כתב שהצעיר הוא יותר בעל מדריגה מאחיו שקדם לו, דוקא מפאת שהצעיר יצא לעולם מאוחר יותר. וכגון, בנתיב הצניעות פ"א [ב, קה.] כתב:

"דע, כי ראויה היתה רחל לצניעות, מפני כי רחל היתה הקטנה, והיא יצאה אחרונה אל הגלוי, שהרי נולדה באחרונה. וכל אשר יוצא אחרונה אל הגלוי הוא דבר צניעות, כי הוא נסתר ביותר, וזהו הצניעות. וכן תמצא בבנות לוט, בצעירה שקראת [בראשית יט, לח] 'בן עמי' וזה דרך צניעות. לא כמו הבכירה שקראה [שם פסוק לז] 'מואב', ופרסמה הדבר, וזהו בלתי צניעות [רש"י שם]. ומזה תבין כי הצעירה מוכנת לצניעות, כי היא יצאה אחרונה אל הגלוי להיות נמצא בעולם... ולכך אמר [מגילה יג:] 'בשכר צניעות של רחל יצא שאול', שהיה צנוע. 'ובשכר צניעות של שאול יצאה אסתר', שהיתה צנועה". ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מב:] כתב: "יש לך להבין מפני מה הצעירה היתה צנועה יותר, ותבין זה ממה שאמרו חכמים [מגילה יג:] 'בשכר צניעות שהיתה ברחל זכתה ויצאה ממנה שאול'. כי לעולם הצעיר הוא יותר צנוע ופנימי, ובא ממקום צנוע ופנימי יותר, לכך לא נגלה מיד, כמו אשר קודם לו... ולכך הצעירה היה בה צניעות יותר". ובאור חדש פ"ב [תקכ.] כתב: "כי הצעיר יש לו הצניעות יותר, שהרי לא יצא אל הנגלה רק באחרונה, ולכך יש לו הצניעות וההסתר... ולפיכך הצעיר שבא לעולם ויצא מן ההסתר אל הנגלה באחרונה, מורה כי מדריגתו הוא ההסתר והצניעות, לכך יצא באחרונה אל הגלוי. ועשו אין רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה". וכן כתב בנתיב הצניעות ס"פ ג [ב, קטז:], ח"א לנזיר כג: [ב, כו:], ח"א לב"ק לח: [ג, ז.], וח"א לב"ב קכג. [ג, קכו.]. ובגו"א ויקרא פי"ב אות א [רסו.] כתב כן לגבי יחס אשה לאיש, וכלשונו: "האשה [חוה] נבראת תחלה, כי אף על גב לענין שלקח צלע מצלעותיו [בראשית ב, כא] זה היה אחר בריאת האדם, סוף סוף בריאת חוה תחלה... כי נמצא כי קודם לכן מיד נבראת הנקיבה דיו פרצופין [ב"ר ח, א], ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה - באחרונה, גם כן כאן היה באחרונה הזכר, שהוא יותר חשוב. ומזה הטעם אמרו רז"ל [נדה מה:] שהאשה ממהרת להיות גדולה יותר מהאיש, דהבת בת י"ב ויום אחד, והבן בן י"ג ויום אחד, שזהו תשלום גדלות. וכל זה שכל דבר שלם יותר, בא באחרונה שלימותו. ולפיכך יצירת הזכר באחרונה, לא בראשונה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקלה:] כתב: "כל ענין זה בא לומר כי העולם הזה נברא במעלה העליונה, ואשר אינו כל כך במעלה, הוא יותר קודם שיהיה נמצא מן אשר הוא יותר במעלה, שהוא מאוחר להיות נמצא. ודבר זה מבואר ליודעי חכמה שכך הוא". ובנצח ישראל פכ"ו [תקנד.] כתב: "אין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר [שבית המקדש הראשון יהיה] בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת

הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור [בראשית א, ג], שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו [שם פסוק ב] עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימותו האחרון". וראה להלן ציון 29.

(19) אודות שעשו יצא ראשונה מחמת מדריגתו הגלויה והפחותה, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ה סוף אות כו [יא.], וז"ל: "כי עשו הגיע לחלקו מן המריבה, עולם שיש בו גנאי וחרפה, ולפיכך הוא ראשון לרחם, שהוא יצא ראשונה, ואליו הוא קרוב. ויעקב רחוק ממנו מצד שהוא מסולק מן הטנופת, וקרוב לעולם הנכבד, והוא יצא אחרונה". ובאור חדש פ"ו [תתרכו.] כתב: "אמרו במדרש [ב"ר סג, ח] 'ויצא הראשון אדמוני' [בראשית כה, כה], למה יצא עשו תחילה, כדי שיצא הוא וסריותו עמו... ופירוש זה כי עשו הוא דבק בסריותו ובגנותו, ובשביל זה הוא נוטל כל הפחיתות והגנות... ודבר זה יורה על הגנות והפחיתות". ובדרשת שבת הגדול [רל:] כתב: "כי כל ענין עשו כמו שאור מבאיש, ואילו ישראל הוא כמו מצה נקיה מבלי שום פסולת. ואמרו במדרש 'ויצא הראשון אדמוני', למה יצא עשו תחלה, כדי שיצא הוא ותצא סריותו עמו. אמר רבי אבהו, כהדין פרביטא, שהוא משטף את בית המרחץ, ואחר כך מרחיץ בנו של מלך. כך, למה יצא עשו תחלה, כדי שיצא הוא וסריותו. הרי כי עשו הוא שאור מבאיש". וכן הוא בנצח ישראל פט"ו [שסה:], וח"א לב"ב קכג. [ג, קכז.].

(20) פירוש - מה שעשו יצא תחילה הוא משום סבה צדדית [ההתגלות בעולם הטבעי], אך אין זו אלא סבה צדדית, "אבל באמת יעקב הוא הבכור" [לשונו כאן].

(21) "סדר העולם" פירושו הסדר השכלי של העולם. וכן להלן [לפני ציון 27] כתב: "יעקב וישראל שניהם הם בכורים, שהם ראשונים בסדר הבריאה". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 220, שנתבאר שם שהסדר הוא עצם השכל. והבטויים "סדר שכלי" ו"סדר מושכל" מצויים תדיר בספריו. וראה הערה הבאה, והערה 33.

(22) "בענין הבריאה" הוא הסדר השכלי של הבריאה, שכאשר אדם מתבונן בתכלית הבריאה ובעיקרה, יתברר לו שהעולם נברא בשביל צורת אדם, וליעקב אבינו היתה צורת אדם בתכלית השלימות. וכן כתב להלן פס"ז, וז"ל: "וזהו שאמרו [חולין צא:] צורת יעקב חקוקה בכסא הכבוד. ופירוש זה כי מעלת צורת יעקב יש לו דבוק והתאחדות

למעלה לגמרי, עד שיש לזה דבוק והתאחדות עם הכסא... ואם לא היה צורת יעקב חקוקה בכסא, לא היה כאן אחדות גמור ודבוק גמור. וכאילו אמרו שיש ביעקב ענין נבדל אלקי, שאותו ענין בעצמו שייך בכסא, ודבר זה גורם התאחדות עם הכסא לגמרי". ובספר מחשבת חרוץ [אות יד] כתב: "והענין כי יעקב אבינו ע"ה הוא תכלית השלימות צורת אדם שיצר ה' יתברך בעולמו, דעל כן צורתו חקוקה בכסא הכבוד, שהוא הדמות כמראה אדם שעל הכסא [יחזקאל א, כו], כי הוא חלק ה'" [ראה למעלה פכ"ז הערות 42, 43].

(23) בכת"י [תלו:] כתב משפט זה כך: "כי יעקב הוא ראשית הבריאה מצד שהוא קרוב אל העלה, ומפני זה הוא בכור". ואודות שיעקב הוא קרוב אל העלה והוא עלול ראשון, כן ביאר בכמה מקומות. וכגון, בח"א לב"ב קכג. [ג, קכה.] ביאר את דברי הגמרא [שם] שיעקב זכה לבכורה מעשו על ידי תפילה, וז"ל: "ויש להבין, איך על ידי התפילה נעשה יעקב בכור. כי אף על גב כי עשו הוא ראשון ובכור מצד שנולד קודם, אבל יעקב ראשון מצד מה שהאדם נברא מן השם יתברך, היה יעקב כראשון, מפני שהוא קרוב אל השם יתברך. ולכך אמר [בראשית מח, יב] 'אשר לקחתי בחרבי ובקשתי', הוא התפילה [ב"ב שם], כי התפילה בזה הוא קרוב אל השם יתברך, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגו' [כה' אלקינו בכל קראנו אליו']. ויעקב היה מוכן לזה מכל, שנאמר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב'. ולכך בתפילתו, שעל ידו הוא קרוב אל השם יתברך בפרט, לקח הבכורה מעשו, והבן זה". ובח"א לע"ז ד. [ד, כז:] כתב: "דבר זה יש לך להבין מאוד, כי ישראל משוועין להקב"ה, ובשביל זה אין בטול לישראל, כאשר הם תולים בו, שנתלה העלול בעלתו. ואין דומים לזה האומות... כי ישראל נקראים 'בנים' [דברים יד, א], והארכנו בחבור גבורות ה' [להלן פס"ד] אצל [תהלים קטז, א] 'אהבתי כי ישמע ה' קולי' עיין שם, ושם מבואר כי מה שישראל קוראים אל ה' והוא שומע קולם, דבר זה מורה כי הם העלול הראשון בעצם מן השם יתברך... ומצד הזה אי אפשר שיהיה בטול לישראל. כי יש אל העלה יתברך עלול, והשועה הוא חבור העלול עם העלה, וכמו שנרמז בכתוב הזה 'הקול קול יעקב', שאין תפלה נשמעת אלא שיש בו מקול יעקב. שדבר זה מורה כי הם עלולים בראשונה ובעצם מן השם יתברך". **וכאמור** בדבריו בח"א לע"ז ציין לדבריו להלן פס"ד, וז"ל שם: "'אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני'. בפרק ערבי פסחים [קיח:], דרש רבה, אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אימת אני אהובה לפניך, בזמן שאתה שומע קול תחנוני... ובמדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתעד] אין האזנים של מעלה כרויות אלא לי בלבד... פירוש שהנמצאים הם

מושפעים מאתו, וכמו שהם מושפעים מאתו מזה הצד ראוי שיקבל תפלתם להשלים חסרונם, שהרי המציא אותם, למה לא ישלים את חקם וחסרונם. לפיכך אמר 'אין אזנים של מעלה כרויות כי אם אל ישראל', כי הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה, ושאר הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל, ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל. ומאחר שישראל נבראים מאתו יתברך בראשונה ובעצם, ראוי שיהיה משלים חסרונם בראשונה ובעצם... כי שמיעת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך מכל הנמצאים, וכמו שאמר הכתוב [דברים ד, ז] 'אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו', הנה זכר אצל קבלת התפלה קורבים, כי קבלת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך". הרי להלן פס"ד ביאר שתפילת ישראל מתקבלת מפאת קירבתם לה', ובח"א לע"ז [כאשר ציין לדברים אלו] כתב שזה מפאת היותם העלול הראשון בעצם מן ה'. ומוכח מכך שקירבה לה' והיות עלול ראשון מה' הם דבר אחד. לכך מה שכתב כאן "כי יעקב הוא ראשית הבריאה מצד שהוא עלול הראשון", ומה שכתב בכת"י "כי יעקב הוא ראשית הבריאה מצד שהוא קרוב אל העלה", הם שני צדדים של מטבע אחת.

(24) כמו שנאמר [בראשית כה, כז] "ויגדלו הנערים ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם יושב אהלים", ופירש רש"י שם "ויגדלו הנערים ויהי עשו - כל זמן שהיו קטנים לא היו ניכרים במעשיהם, ואין אדם מדקדק בהם מה טיבם. כיון שנעשו בני שלש עשרה שנה, זה פירש לבתי מדרשות, וזה פירש לעבודת כוכבים". ומה שבאותו זמן ש"קבל יעקב מעלתו" קבל אז "עשו את פחיתותו", נראה שזה מיישך שייך להנהגה של "כשזה קם זה נופל" [רש"י בראשית כה, כג], לכך שעת קבלת המעלה של יעקב היא שעת קבלת הפחיתות של עשו. **אך מה** שכתב ש"כאשר גדלו אז קבל יעקב מעלתו" צריך ביאור, כי בגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסד:] כתב שבלילה שיעקב חלם את חלומו [בראשית כח, יב] "קנה יעקב את מעלתו שיהיה קדוש נבדל". וכן בח"א לחולין צא: [ד, קז.] כתב: "כאשר בלילה ההוא [של החלום] הגיע יעקב אל מעלתו הגדולה הזאת". ויעקב אז היה בן שבעים ושבע שנה [רש"י בראשית כח, ט], שזה יותר משש שנה אחרי "ויגדלו הנערים". ויל"ע בזה.

(25) פשטות לשונו מורה שכאשר יעקב ועשו נהיו גדולים בני יג שנים [כמבואר בהערה הקודמת] אז עשו מכר את הבכורה ליעקב. אך רש"י [בראשית כה, ל] מפרש שמכירת הבכורה היתה ביום שמת אברהם, ואז יעקב ועשו היו בני חמש עשרה שנה [כי אברהם נפטר בן קעה שנה (בראשית כה, ז), ואז יצחק היה בן שבעים וחמש שנה, שיצחק נולד

כשאברהם היה בן מאה שנה (בראשית כא, ה). וכשיצחק היה בן שבעים וחמש שנה היו יעקב ועשו בני חמש עשרה שנים, כי הם נולדו כשיצחק היה בן ששים שנה (בראשית כה, כו)]. אמנם הגו"א בראשית פכ"ה אות מו [יט.] עמד על ענין זה, וכתב: "ואותו היום וכו'. ואף על גב דרש"י פירש 'ויגדלו הנערים' כשהיו שלשה עשר שנים וכו' כדלעיל. נראה דלא קשה, דאף על גב שהיה פורש לעבודה זרה, לא עבדה ולא עשה מעשה, אלא פורש אחריה ללמוד דרכה, דלא קאמר ד'עבד עבודה זרה', אלא 'פירש לעבודה זרה', ואין זה עדיין תרבות רעה". ולפי זה עשו הגיע לפחיתותו כשהיה בן חמש עשרה שנה.

(26) "עיקר וראשית" - כי כבר נתבאר למעלה כמה פעמים שההתחלה היא עיקר, ודייק לה שהתחלה נקראת בארמית "מעיקרא", לשון עיקר [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 202, פ"ט הערות 66, 264, פ"כ הערה 28, פכ"ב הערה 32, ולהלן פל"ז הערה 45], ולכך "עיקר וראשית" שייכים להדדי לגמרי. ומבאר כאן שכאשר יעקב קבל את מעלתו, בה בשעה הוא נעשה עלול ראשון לה', ומפאת כן נעשה זכאי לבכורה מצד הדין. לכך יום קבלת המעלה ליעקב הוא יום מכירת הבכורה. ונראה שלא רק מצד יעקב היתה המכירה מעשה ראוי, אלא גם מצד עשו, שהואיל והוא קבל אז את פחיתותו, לכך הוא נעשה אז מרוחק מן העילה, ובזה הוא נעשה מופקע מהבכורה. וזה לכאורה כוונתו במה שכתב כאן "מכר עשו הבכורה ליעקב **ומסרה לו**", שמכירת הבכורה היא מעשה ראוי הן מצד יעקב ["מכר עשו הבכורה ליעקב"] והן מצד עשו ["ומסרה לו"], שהתיבות "ומסרה לו" באות לומר שעשו סילק עצמו מהבכורה על ידי שמסרה לרעהו הטוב ממנו. וזהו הנאמר בפסוק שלאחריו [בראשית כה, לד] "ויבז עשו את הבכורה", המורה כמה עשו מרוחק מהבכורה, "כי לשון 'ויבז' משמע שהוא לשון מרוחק ומבוזה לגמרי בעיניו" [לשונו באור חדש פ"ג (תרלט:)]. זאת ועוד, כי המלים "ויבז עשו" מורות לא רק על ריחוקו של עשו מהבכורה, אלא גם על פחיתותו של עשו, וכמו שכתב רש"י שם "ויבז עשו - העיד הכתוב על רשעו, שביזה עבודתו של מקום" [וכן ביאר באור חדש פ"ג (תרלט.) שהמבזה הוא בזוי]. נמצא שהתיבות "ויבז עשו" הם פונדק אחד שנזדמנו אליו שני דברים; ריחוקו של עשו מהבכורה, ופחיתותו של עשו. ולפי דבריו כאן שני דברים אלו הם "הא בהא תליא"; מחמת פחיתותו של עשו היה עשו מרוחק לגמרי מהבכורה.

(27) "בסדר הבריאה" בציור המושכל של הבריאה, וכמבואר למעלה הערות 21, 22.

(28) נראה שכוונתו לומר שהפסוק "בני בכורי ישראל" אינו עוסק רק בעם ישראל, אלא גם ביעקב, שהואיל ו"ישראל" הוא שמו של יעקב, לכך "בכורי ישראל" כולל בתוכו גם הבכורה של יעקב, בנוסף לבכורה של ישראל. וכן במדרש [שמו"ר ה, ז] אמרו "מהו 'בני

בכורי ישראל', על יעקב אביהם אמר, שקנה הבכורה". ועוד אמרו [שמו"ר יט, ז] "אמר הקב"ה למשה, כשם שעשיתי יעקב בכור, שנאמר 'בני בכורי ישראל', כך אני עושה למלך המשיח בכור" [ויובא להלן פל"ט]. וראה למעלה הערה 14.

(29) כמבואר למעלה הערה 18.

(30) לפני ישראל. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "אין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה... ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות... תכלית ושלימות הבריאה, שבו יושלם הכל, ובא בסוף, וזהו ישראל. ובשביל כך היה דבר בישראל שלא היה בכל האומות, כי לא תמצא אומה באחרונה כמו ישראל, מורה על שישראל הם משלימים כל העולם, ולפיכך הם באחרונה. ובדבר זה יתבאר מה שאמרו חכמים [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם', שהרי ישראל דומים אל האדם, שכל הבעלי חיים נבראו בראשונה, והאדם באחרונה, לומר שהאדם משלים הכל. וכן כל האומות נבראו ראשונה, וישראל באחרונה. ודברים נסתרים הם, ונפלאים מאד" [הובא למעלה פ"ד הערה 73, פ"ח הערה 215, פי"ח הערה 62, ופכ"ג הערה 175]. ולהלן פל"ט [לאחר ציון 145] כתב: "ישראל יצאו באחרונה לכל האומות, וזה דמיון הבריאה שהאדם נברא באחרונה... כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל". ולהלן פס"ט כתב: "עדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים, ואז נשלם העולם... ואחר ישראל לא נבראת שום אומה כלל". ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.] כתב: "ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי. כי כל האומות נעשו לעם [קודם ישראל], כי ישמעאל ואדום וכל האומות היו לעם קודם ישראל, שכך תמצא בכתוב שזכר ישמעאל [בראשית כה, יב-יח] ואת זרע עשו בארצם [בראשית לו, א-מג]. וישראל הם האומה האחרונה מכל שבעים אומות, וישמעאל ועשו עמון ומואב, ולא תמצא אומה שהיתה אחר כך. ולפיכך עם ישראל נשלם העולם". וכן כתב בגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.], נצח ישראל פ"י [רנג:], שם פ"ס [תתקכה.], תפארת ישראל ס"פ יב [קצה:], שם ר"פ יז [רנט.], באר הגולה באר הרביעי [תקלה:], וח"א למנחות נג: [ד, פב:]. וראה הערה הבאה, ופל"ט הערה 146.

(31) מה שמדגיש את "אדום עמון ומואב וישמעאל" מתוך שאר אומות העולם, יתבאר עפ"י דבריו בח"א למנחות נג: [ד, פב:], שכתב שם: "כי שבעים אומות היו בדור הפלגה

[רש"י דברים לב, ח], ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעמים קודם שהיו ישראל, כי הם [ישראל] יצאו באחרונה לפועל כאשר יצאו ממצרים, וכבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם, כדכתיב בקרא שציוה לסבב ארצם, שנתן להם ארץ ירושתם קודם [דברים ב - ה, ט, יט], שמזה תראה כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם לישראל". א"כ מבואר כי אומות העולם נחלקות לשתי קבוצות; (א) שבעים אומות שהיו מדור הפלגה. (ב) ארבע אומות ממשפחת אברהם, והם: ישמעאל, עמון, מואב, ואדום. והדגשת המהר"ל היא שישראל איחרו לבוא לעולם אף יותר משאיחרו ישמעאל עמון מואב ואדום, שאף הן אינן נכללות בשבעים אומות, ומ"מ ישראל איחרו לצאת לעולם אף לאחר שישמעאל אדום מואב ועמון היו לאומות. וכן הדגיש בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] שישראל נעשו לאומה לאחר אדום ומואב [הובא בהערה הקודמת]. ולהלן פל"ט [לאחר ציון 144] ותפארת ישראל פי"ב [קצו.] הזכיר שלש אומות; עמון, מואב, ואדום. וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רנג:] כתב: "לא תמצא שום אומה נבראת ויצאה לפועל אחר ישראל, כי עמון ומואב ועשו הכל היו אומות גדולות קודם ישראל, כמו שמוכיח מן הכתוב, שמזכיר אותם הכתוב קודם שיצאו ישראל ממצרים". וכאן, בהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.], ובתפארת ישראל פי"ז [רנט.] הזכיר אף את ישמעאל. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכב.] ביאר שאדום ומואב אינן בכלל שבעים אומות. וברור שהוא הדין לעמון וישמעאל, שהרי שבעים אומות החלו בדור הפלגה.

(32) לשונו בכת"י [תלו:]: "כמו שיעקב הוא הבכור, והוא נולד אחרון, כך ישראל בכורים, והם נעשו לאומה ישראלית אחרון מכל האומות. וכל זה בשביל שהמאוחר לצאת הוא ראשון בסדור". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות טז [פא:], בביאור דברי רש"י [שמות ד, כב], שפירש בשם המדרש [ב"ר סג, יד] את המקרא "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל" שבאמירה זו "חתם הקב"ה על מכירת הבכורה שלקח יעקב מעשו", וז"ל שם: "ואני אומר כי רז"ל מפרשים 'בכור' כמשמעו, לפי שהם ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי', כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו הבכורה שלהם. וזהו הטעם עצמו שלקח גם כן יעקב הבכורה מעשו, בעבור שראוי ליעקב הבכורה מצד עצמו לפי שהוא מציאות ראשון לעשו, רק שעשו יצא ראשונה. ובשביל שיעקב מציאתו ראשונה וראוי לו הבכורה, לקח הבכורה מעשו, והבן זה היטב". וראה למעלה הערה 14, ולהלן פל"ט הערה 60.

(33) פירוש - בד בבד עם מחשבת ה' על ישראל [כי הסדר מורה על המחשבה והשכל, וכמבואר למעלה הערה 21].

(34) ב"ר א, ד "ששה דברים קדמו לבריאת העולם. יש מהן שנבראו, ויש מהן שעלו במחשבה להבראות. התורה והכסא הכבוד נבראו... האבות וישראל... עלו במחשבה להבראות". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח:] כתב: "ובשביל ישראל, שהם תכלית הכל, ובשביל כך נקרא גם כן ישראל 'ראשית' [ירמיה ב, ג], כי התכלית הוא ראשית המחשבה".

(35) לשונו למעלה פכ"ג [לאחר ציון 73]: "הוא יתברך העלה, וישראל הם בניו עלולים". ולהלן פמ"ז כתב: "ישראל מה שהם נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א], והם עלולים בעצם ממנו. לא כמו העכו"ם שהם נבראים בשביל ישראל, אבל ישראל נקראו 'בנים' ועלולים מן השם יתברך". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים 'בנים', כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה". וראה למעלה פ"ט הערה 83, ופכ"ג הערה 74.

(36) לשונו להלן פס"ז: "אין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל, ולכך נקראו 'בני בכורי'". ובנצח ישראל ר"פ יא [ערב:] הוסיף עוד נקודה ביתרון של "בכור" על "בן" פשוט, וכלשונו: "והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך... ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים' [דברים יד, א]. ונקראו בשם 'בני בכורי', כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו. ומצד שם הזה אין בזה עדיין הצירוף הגמור שהוא מיוחד, כי אפשר שיהיו ב' בנים לאחד, והצירוף אשר הוא לשנים אינו צירוף גמור מיוחד... ולכך נקראו ישראל 'בני בכורי', כי אי אפשר שיהיה לאחד שני בכורים". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים' המורה על התולדה והבריאה רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'. ונקראו 'בני בכורי', מפני שהם מיוחדים ואין כמותם. כי אפשר שיהיו לאדם אחד בנים הרבה, ומפני שישראל הם אחד, שאי אפשר שיהיה אומה אחרת כיוצא בישראל, ולכך נקראו 'בני בכורי'" [ראה למעלה פי"ח הערה 116, ולהלן פל"ז הערה 97].

(37) והיה אפשר לכתוב "וירכיבם על חמור" בלא ה"א הידיעה, וכמו שנאמר [זכריה ט, ט] "הוא עני ורוכב על חמור". וראה בסמוך הערה 39.

(38) בכת"י [תלו:] הוסיף כאן "כדרך בני אדם". והמקור לומר כך [שהיה יותר ראוי למשה שירכיב אשתו ובניו על גמל ולא על חמור] הוא מגמרא ערוכה [מגילה ט.], שאמרו שם שאחד מהפסוקים שהזקנים שינו לתלמי המלך הוא פסוקנו, דבמקום לכתוב

"וירכיבם על החמור" כתבו לו "וירכיבם על נושא בני אדם", ופירש רש"י שם "נושא בני אדם - דמשמע גמל, שלא יאמר משה רבכם לא היה לו סוס או גמל". וכתב הרש"ש שם: "לפירוש רש"י הטעם שלא יבזם לומר משה רבכם היה עני, שלא היה לו סוס כו'". הרי האופן המכובד לרכיבת בני אדם הוא על גמלים, ולא על חמורים. וכן מוכח ממה שנאמר על מלך המשיח [זכריה ט, ט] "עני רוכב על חמור", דפירש רש"י שם "מדת ענוה היא". וכן הרד"ק שם כתב: "ורוכב על חמור - לא מחסרון, שהרי כל העולם יהיה ברשותו, אלא מענוה ירכב על חמור". משמע מכך שזו פחיתות כבוד לרכב על חמור. וראה להלן הערה 65.

(39) דע שנאמר שם "עני ורוכב על חמור" בלא ה"א הידיעה [דלא נאמר "על הַחמור"]. ולכך קצת תמוה, שמבאר שנאמר אצל משה "הַחמור" בה"א הידיעה, כי הכוונה לחמור מיוחד שהיה לאברהם ויהיה למלך המשיח, אך בפסוק שבו נזכר חמורו של מלך המשיח אין ה"א הידיעה. ובשלמא מחמורו של אברהם לא קשה, כי שם נאמר [בראשית כב, ג] "ויחבוש את חמורו", ואי אפשר להוסיף ה"א הידיעה לתיבת "חמורו". אך מחמורו של מלך המשיח יקשה מדוע לא נאמרה שם ה"א הידיעה.

(40) לשון פרקי דר"א שם: "וחבש את החמור, הוא שרכב עליו אברהם, הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות, שנאמר [בראשית כב, ג] 'וישכם אברהם בבקר'. הוא החמור שרכב עליו משה בבאו למצרים, שנאמר 'ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור'. הוא החמור שעתיד בן דוד לרכוב עליו, שנאמר 'עני ורוכב על חמור'". אמנם באבות פ"ה מ"ו ופסחים נד. מנו את הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, ולא הזכירו חמור. ואולי מחמת כן רש"י בפירושו לתורה השמיט זאת, שכתב [שמות ד, כ] "על החמור - חמור המיוחד, הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק, והוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו, שנאמר 'עני ורוכב על חמור'".

(41) "דלא שייך בחמור חשיבות" [לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד (עו.)]. ולהלן בפרק [לאחר ציון 90] כתב: "ואין אתה צריך לומר כלל כי זה החמור חשוב יותר, או שהיה בו חכמה ודעת מצד עצמו, שאין אתה צריך לומר שיש חשיבות כלל בחמור הזה". ואפשר להטעים זאת קמעא, כי כבר השריש שאין כבוד בחומרי, וכמו שכתב בח"א לנדרים לא: [ב, ה.]: "כל דבר חמרי לגמרי והוא רחוק מן הצורה, הוא מאוס, שאין כבוד בדבר החמרי, רק הכבוד הוא בצורה". ובנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד" [הובא למעלה פי"ח הערה

101, וש"נ. וראה להלן פל"ט הערה 124]. והואיל והחמור מורה על החומריות [ראה בסמוך להלן הערות 48, 66. וכן נתבאר למעלה בהקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, 103, פי"א הערה 21, פי"ט הערה 172, ופל"ז הערה 119], לכך מן הנמנע שתהיה חשיבות לחמור. וראה להלן ציונים 61, 91. ובדרוש על התורה [מט.] כתב: "וקשה, מה לנו בזה אם הוא חמור זה או חמור אחר".

(42) מקשה עוד שתי שאלות; מדוע היה צורך שהחמור יברא כל כך מוקדם, בסוף ששת ימי בראשית. ועוד מקשה, שאין בחמור שנברא בסוף ששת ימי בראשית שום עדיפות על פני חמור אחר. וכקושיתו זו האחרונה הקשה גם בגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.], וז"ל: "ויש לשאול גם כן על זה, דלא עדיף חמור זה שנברא בין השמשות מן החמור אחר".

(43) נמצא שמקשה כאן ארבע קושיות; (א) מה שונה חמורו של משה משאר חמורים, הרי אין חשיבות בחמור. (ב) מדוע חמור זה נברא בסוף ששת ימי בראשית. (ג) מה עדיף חמור שנברא בסוף ששת ימי בראשית משאר חמור. (ד) מדוע דוקא אצל שלשה אלו [אברהם, משה, ומשיח] נכתב שרכבו על חמור.

(44) לשונו למעלה בהקדמה ראשונה [כו.]: "וזה שאמר [חגיגה יא:] 'לא במרכבה ליחיד'. כי המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב במה שהוא רוכב עליו, הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב [תיד:] כתב: "וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס - מלך', כי דומה הרוכב למלך, מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם" [ראה להלן פ"ל הערה 7]. ולמעלה בכת"י פ"ד [רצג.] כתב: "נראה שמפני זה זכר אצל רבי יוחנן בן זכאי שהוא היה רוכב על החמור [כתובות סו:]. כי שלמי הצורה כמו ריב"ז, ראוי להם להיות רוכב על הבהמה החמרית, כי הם מושלים על ענין החומר, ולפיכך אמר שהיה רוכב על החמור" [הובא למעלה פ"ד הערה 65]. וכן כתב בנצח ישראל פ"מ [תשיא. (יובא בהערה 68)], דר"ח פ"ה מי"ט [תמב:, תנד. (יובא בהערה 53)], ח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.], שם צה: [ג, קצז.], ח"א לע"ז ג: [ד, כו.], ועוד. **ובבאר הגולה** באר הששי [רצב:] כתב: "כי דבר זה ידוע כי הרוכב על הדבר, הוא נבדל ממה שהוא רוכב עליו. וכבר האריך בזה הרמב"ם ז"ל בחבור מורה נבוכים בפירוש המרכבה [ח"א פ"ע], והוא דבר ידוע ופשוט הוא מאוד". ולשון הרמב"ם [שם] הוא: "'רכוב'... הושאלה לשולטנות על הדבר, כי הרוכב מושל שולט על מורכבו, והוא אמרו [דברים לב, יג] 'ירכיבהו על במתי ארץ', [ישעיה נח, יד] 'והרכבתיך על במתי ארץ', ענינו שאתם תשלטו על עליוני הארץ... ולפי זה הענין נאמר באלוק יתברך [דברים

לג, כו] 'רוכב שמים בעזרך', פרושו השליט על השמים. וכן [תהלים סח, ה] 'לרוכב בערבות', ענינו השליט על ערבות, והוא הגלגל העליון המקיף בכל... ודע כי הושאל לו יתברך 'רוכב שמים' לדמיון הזר המופלא, וזה כי הרוכב יותר מעולה מן הנרכב; והרוכב גם כן הוא אשר יניע הבהמה ויוליכנה כאשר ירצה, והיא כלי לו ישתמש בה כרצונו, והוא נקי ממנה, בלתי נדבק בה, אבל חוצה לה. כן האלוק יתעלה שמו הוא מניע הגלגל העליון, אשר בתנועתו יתנועע כל מתנועע בו, והוא יתברך נבדל ממנו, ואינו כח בו... ודע כי כלל הבהמות הנרכבות יקרא 'מרכבה', וזה נכפל הרבה; [בראשית מו, כט] 'ויאסור יוסף מרכבתו', [בראשית מא, מג] 'במרכבת המשנה', [שמות טו, ד] 'מרכבות פרעה'. והראיה על היות זה השם נופל על הרבה בהמות, אמרו [מ"א י, כט] 'ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף, וסוס בחמישים ומאה', וזאת הראיה על היות שם 'מרכבה' נופל על ארבעה מן הסוסים. ולזה אומר כי כאשר נאמר... שכסא הכבוד נושאות אותו ארבע חיות [יחזקאל א, ה], קראוהו החכמים ז"ל 'מרכבה' [חגיגה יא:], לדמות במרכבה אשר היא ארבעה אישים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערות 89, 90].

(45) של אומות העולם.

(46) וזו התנשאות גשמית, ולא התנשאות אלקית. ואודות זיקת המלכים לעושר, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכד:], וז"ל: "כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכך אמרו [יבמות כד:] 'שלחן של מלכים'... הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב". והעושר הוא גשמי, וכמו שכתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.]: "הוא גשמי לגמרי, כמו העושר, שאין העושר רק בקנינים הגשמיים", וכן חזר וכתב שם באותו הפרק כמה פעמים. ואודות זיקת המלכים לגבורה, כן כתב בנצח ישראל פ"ו [קמח.]: "טור מלכא, במה שנקרא 'הר של מלך' הוא מתיחס לצפון לקבל משם כח הגבורה למלחמה, כי המלך צריך לו גבורה לעשות מלחמה". ובח"א לשבת קנ. [א, פ.] כתב: "כי הארי הוא מלך מצד כחו וגבורתו". וגבורה זו היא מצד הגוף, וכמו שכתב בנר מצוה [סג.], וז"ל: "ערך ארבע מלכיות אל מלכות ישראל, כערך החיה אל האדם. וכמו שהחיה כוחה הוא מצד גופה, ואם אין בהאדם מצד השכלי כח על החיה לצוד אותה בחכמה, שהוא כח האדם, אין האדם יכול לעמוד נגד החיה, מצד כח גופני הגדול אשר יש לחיה. וכך האומות, אם אין לישראל מעלתם האלקית הנבדלת, אין ישראל יכולים לעמוד נגדם מכח גודל כוחם" [הובא למעלה פי"ב הערה 31]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלג:] כתב: "מי שעוסק בתורה, שהוא שכל נבדל מן החומר, אין שולטין בו המלכיות, שכח שלהם

חמרי, ולכך הוא חירות מן המלכיות [ויק"ר יח, ג]". ובנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "מלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול". וראה הערה הבאה.

(47) לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [עט:]: "מעלת אלו השלשה [אברהם, משה, ומשיח], שהם מיוחדים במעלת הרוממות, שהיו קרובים למעלה אלקית, ולכך ראוי להם החמור. כי אין מדברים בחשיבות ובעושר מעלת העולם, רק מעלה אלקית". וראה להלן הערות 65, 72, 81.

(48) כי "חמור" מורה על חומריות, וכמו שכתב למעלה פ"ד [רלז:]: "החמור הוא החומר". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח:] כתב: "החמור... הוא חמרי ביותר". ובנצח ישראל פ"מ [תשיב:] כתב: "נקרא 'חמור' על שם החומר", וראה למעלה הערה 41, ולהלן הערה 66.

(49) לשונו בנצח ישראל פט"ז [שעח:]: "כי הרוכב אין לו שתוף עם אשר רוכב עליו".

(50) מתייחס בזה לשאלתו השניה ששאל למעלה [לאחר ציון 41] "ועוד, למה נברא בששת ימי בראשית, ולא לקח שאר חמור". וקצת תימה, כי להלן [לאחר ציון 55] יעסוק בשאלה זו באורך, ואילו כאן רק נגע בשאלה זו בקיצור, עבר לנושא אחר [רוממותם של אברהם ומשה] וחזר שוב לעסוק בשאלה זו באורך.

(51) פירוש - אין רכיבה על חמור סתם כמו רכיבה על חמור שנברא בסוף ששת ימי בראשית.

(52) בכת"י [תלז.] הוסיף כאן: "ואין החמור דעלמא כל העולם, שבזה יהיו מתרוממים ומתנשאים על כל העולם". ופירושו, שאם ירכבו על חמור סתם, תהיה בכך התרוממות על חמור פרטי זה, אך לא התרוממות על כל העולם הגשמי. מה שאין כן כאשר הרכיבה תהיה על חמור שנברא בסוף ששת ימי בראשית, תהיה בכך התרוממות על כל עולם הגשמי. ונקודה זו תתבאר יותר בסמוך [ראה הערה 62].

(53) לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.]: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו [בראשית יז, ה] 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד]. לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל, אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים', עד שהיה מעלתו ומדריגתו בהתרוממות מגיע למעלה מן השמים, כדכתיב 'ויוצא אותו החוצה', ודרשו ז"ל שהגביהו למעלה מן הכוכבים" [הובא למעלה פ"ו הערה 65, ולהלן פל"ו הערה 101]. ונוקט כאן בלשון רש"י [בראשית טו, ה] "הוציאו מחללו של עולם, והגביהו למעלה מן הכוכבים". ולמעלה פ"ד [רלז:] כתב:

"והכל נרמז בענין אברהם והחמור אשר רכב עליו". וראה להלן פל"ו הערות 101, 189.

ואודות התעלות אברהם מעבר לחומרי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, להלן פ"מ כתב: "היה קריעת ים סוף על ידי דבר נבדל שפועל בחומר. ומפני כי היה לאברהם אבינו התגברות, שהיה גובר שכלו על הטבע שלו, ונדחה טבעו מפני שכלו, כי אין הטבע נותן לשחוט בנו, ודוחה היה הטבע מפני השכל, לכך זכו בניו שדחה הקב"ה את טבע המים מפני בניו בזכות אברהם הגובר על טבעו החמרי. כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית, אותו הדבר בקע הים ונדחו המים. ודבר זה התבאר כבר מענין אברהם שהיה רוכב על החמור, כמו שהארכנו במקומו". ובדר"ח פ"ה מ"ב [ע:] כתב: "כי היה אברהם רוכב על החמור, כמו שיתבאר בפרק הזה בעזרת השם יתברך, והיה מתעלה תמיד מעלה מעלה". ושם מ"ג [צג:] כתב: "היה אברהם על הטבע, דהיינו שהיה אברהם מתעלה על עולם הטבעי, וכמו שרמז הכתוב במה שהיה רוכב אברהם על החמור. ובפרקי דרבי אליעזר [פל"א] החמור הזה נברא בין השמשות, ובארנו זה בספר גבורות השם שכל ענין זה שהיה אברהם רוכב על עולם הטבעי". ושם מי"ט [תמ.] כתב: "יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית... ומפני כי הראש והעליון יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל, ולפיכך... אצל אברהם כתיב [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו'... כי מחמת שאברהם ראוי לו להתעלות, מצד שהוא ראש, ו'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], כתיב אצלו והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החמרית". ושם בהמשך [תנד.] כתב: "מדת אברהם, שהיה רוכב על החמור, נבדל מן החומר". ובח"א לנדרים לב: [ב, יא.] כתב: "דע כי לא מצאנו שהיה עבד מיוחד רק לאברהם בלבד, כמו שתמצא אצל אברהם שהיה רוכב על החמור, מתנשא ומתרומם עליו, והחמור הוא חמור מיוחד, וכך היה לו עבד מיוחד, הוא אליעזר, והיה העבד הזה מתיחס לאברהם, שיהיה עבד לאברהם בפרט... והכל למעלת אברהם והתנשאות שלו". ובח"א לבכורות ה: [ד, קיז.] כתב: "כי החמור הוא התעלות למי אשר רוכב עליו, כמו שהיה אצל אברהם שנאמר בו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו', והוא היה מורה על התעלות אברהם... כי החמור הוא מורה על התעלות הרוכב עליו". וראה להלן הערות 57, 81, ופ"מ הערה 134.

(54) לפנינו הוא מוזכר ע"י משל בשמו"ר [יב, ג] פרשת וארא [ראה רש"י השלם שמות ט, כב, הערה 16].

(55) כי העליון מושל על התחתון, וכפי שפירש רש"י [דברים לב, מג]: "אפילו חלש למעלה וגבור למטה, אימת עליון על התחתון". ובתפארת ישראל פל"ה [תקיז.] כתב:

'"ובני עליון' [תהלים פב, ו], רוצה לומר כשם שהוא יתברך על כל, כך תהיו בתחתונים על כל האומות עכו"ם שהם בתחתונים". ובנצח ישראל פי"ט [תכז:] כתב: '"ולזמר לשמך עליון' [תהלים צב, ב], שהוא יתברך עליון ומושל עליהם". ונאמר [דברים כח, א] "ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ", שפירושו שישראל ישלטו על כל גויי הארץ, וכמבואר בנצח ישראל פ"א [יא:]. ואודות עליונותו של משה, כן כתב בגו"א שמות פ"ד אות יד [עו:], וז"ל: "וכן משה רבינו עליו השלום היה בהתרוממות הזה, שהרי נאמר במשה גם כן 'נטה ידך על השמים', ודרשו רז"ל, והביאו רש"י בפרשת וארא [שמות ט, כב], שהגביהו למעלה מן השמים".

(56) רומז בזה שהנבדל מהחומרי הוא מושל על החומרי. ולמעלה הקדמה ראשונה [כו:] כתב: "כי בזה שהוא נבדל מהם [הוא] מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נו:] כתב: "כי המלך הוא נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צו.] כתב: "מפני שהוא מלך נבדל מהכל, הוא מושל על הכל" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 83, ופט"ז הערה 69]. ואודות שאברהם היה מלך בעולם, ראה למעלה פ"ו [שב:], פ"ט הערה 50, ופכ"ד הערה 110. ואודות שמשה שלט בעולם הגשמי, ראה למעלה פט"ז הערה 93, ופכ"ח הערה 3, קחנו משם. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תתקסא] "כל מי שהוא ירא מן הקב"ה סופו להעשות מלך. ממי אתה למד, מאברהם אבינו, שנאמר [בראשית כב, יב] 'כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה', ונעשה מלך... כתיב [בראשית יד, יז] 'אל עמק שוה הוא עמק המלך', עמק שהושוו הכל ונטלו עצה וקצצו ארזים ועשו כסא והושיבוהו מלך עליהם... וכן משה [שמות ב, ו] 'כי ירא מהביט אל האלקים' ונעשה מלך, שנאמר [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך'". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כג:] הביא את המדרש הנ"ל, וכתב לבאר: "ועוד יש לך להבין זה ממה שיתבאר אחר כך, כי בעל היראה הוא נבדל מן הנמצאים והוא שקול נגד הכל, ודבר זה מדריגת המלך שהוא נבדל מן הכלל והוא שקול כמו הכלל". וכן על מלך המשיח נאמר [ישעיה יא, ג] "והריחו ביראת ה'". הרי שוב מצינו צד השוה בין אברהם משה ומשיח, והוא שהיותם נבדלים מהנמצאים מאפשרת להיות מלך.

(57) פירוש - עצם מעלת אברהם ומשה היה הבדלתם מהחומר. ולגבי אברהם, כן נתבאר למעלה הערה 53. ולגבי משה, כן נתבאר למעלה פכ"ח הערה 7. ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עו:] כתב: "והבן זה למה זכרו ז"ל אברהם וכן משה, ולא שלמה. כי אלו שנים

בלבד מיוחדים בהתרוממות האמתי, כמו שתמצא בשניהם שהם למעלה למעלה מן העולם וחללו".

(58) בכת"י [תלז.] הוסיף כאן: "ומכל שכן משיח, שיהיה ממשלתו עוד יותר. וראיה לזה הפירוש, שדרשו במדרש רבי תנחומא [תולדות אות יד] בפרשה של 'הנה ישכיל עבדי' [ישעיה נב, יג], שדרשו על מלך המשיח, 'ירום' [שם] מאברהם, 'וגבה' [שם] ממשה, 'ונשא' [שם] ממלאכי השרת. מדלא הזכיר רק אלו שלשה, שמע מינה שאלו שנים היו מיוחדים לזה ביותר, שהיו מושלים ורוכבים על עולם הגשמי... ומשיח יהיה יותר במעלה". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות יד [עו:]. וראה להלן הערה 89.

(59) ואם תאמר, הרי בין השמשות הוא ספק יום וספק לילה [שבת לד:], ועל הצד שהוא יום הרי הוא כשאר ששת ימי בראשית, ואין בו שום קודש. ועל הצד שהוא לילה, הרי כולו קודש, ואין בו חול כלל. וכיצד ניתן לומר בודאות שיש בו "קצת חול וקצת קודש". אמנם דבר זה יתבאר על פי מה שכתב בחידושי הלכות שלו למסכת שבת לד: בענין בין השמשות, וז"ל: "ספיקא דבין השמשות, לא שלא יודעים אנן אם דינו כמו יום או דינו כמו לילה, אע"ג שאפשר לדעת אם הוא יום אם הוא לילה, אין אנו יודעים, שדוחק גדול שכל התנאים ואמוראים דפליגו בבין השמשות לא הוי ידעי כולהו דינא דבין השמשות אם הוא יום או לילה, אם אפשר לדעת. אלא דבין השמשות אי אפשר לעמוד אם הוא יום או לילה... ונראה למשה רבינו ע"ה נמי היה מספקא ליה בבין השמשות, ולא ידע אי הוא מן היום או מן הלילה". וכתב על כך הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס [שבת שם] בזה"ל: "נראה כוונתו דכיון דהוא דבר שלא ניתן לעמוד עליו כלל, לכך זה מורה היות בו ב' העניינים באמת, עניין היום ועניין הלילה". נמצא שאין בין השמשות ספק אם הוא יום או לילה, דודאי הוא מורכב משניהם, ורק הספק הוא מה מכריע בו יותר; היותו יום או היותו לילה [והגליוני הש"ס שם הביא מדברי המהר"ל בחידושי הלכות שלו לעירובין לו:, שכתב: "בין השמשות הוא מן היום שעבר ומן היום שבא"]. ומוכרח כן מיניה וביה; שאם תבאר שהספק הוא האם הוא יום או לילה, הרי במשנה באבות פ"ה מ"ו [תובא בהערה הבאה] מדובר במה שהקב"ה ברא בבין השמשות בערב שבת, ו"מי איכא ספיקא קמי שמיא" [ברכות ג:]. ובעל כרחך לומר שלא איירי בספק של צד זה או צד אחר, אלא בספק שיש בו את שני הצדדים, ורק כלפי בני אדם יש ספק מה מכריע בו יותר [מפי ידי"נ ר' יואל אדלר שליט"א]. ולכך בודאות יש בו "קצת חול וקצת קודש".

(60) אמרו במשנה [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן; פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון וכו'". ובדר"ח שם [ריב:] כתב: "ופירוש המשנה

הזאת, מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם. וזה מפני כי שאר בין השמשות שהוא לא יום ולא לילה, ממה נפשך; אם הוא יום, הרי הוא זמן של ששת ימי המעשה. ואם הוא לילה, גם כן הוא זמן של ששת ימי המעשה, ואין כאן חדוש. אבל בערב שבת בין השמשות, מצד שהוא בין השמשות של קדושה, הוא יותר במדריגה משאר ימי הטבע, שאינם כל כך במדריגה. ואי אפשר לומר שלא יהיה נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור הוא. ואי אפשר שיהיה נברא בו כמו שנברא בששת ימי בראשית, שהרי אינו ימי חול גם כן. ולפיכך נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים, כמו שנבראו בששת ימי המעשה, שכל אלו דברים אינם טבעיים. וכל זה מפני כי בין השמשות של ערב שבת הוא למעלה מששת ימי הטבע, כמו שהשבת מצד קדושתו הוא למעלה מן ששת ימי בראשית. ולפיכך בין השמשות של ערב שבת אי אפשר שיהיה בלא בריאה, כי עדיין לא נכנס השבת, שהוא שביתה גמורה. ואי אפשר שיהיה נברא בו הדברים הטבעיים, שהרי הוא יותר במדריגה מששת ימי המעשה. ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע". **ומתבאר מזה** שהיחס של חול וקודש הוא היחס של טבע ושאינו טבע. ובששת ימי החול נוצרו דברים טבעיים, ובבין השמשות של ער"ש נוצרו דברים שאינם טבעיים לגמרי. ובתפארת ישראל פ"ח [קלב.] כתב: "אילו היתה התורה טבעית, היה זה קשיא מה ענין הטומאה והטהרה". והפחד יצחק חנוכה מאמר ב, אות ב, כתב: "אין בתוך הטבע לא קדושה ולא טומאה". **ואם תאמר**, מדוע הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות צריכים להיות "אינם טבעיים" מצד חלק שבת, הרי מצד שבת אין לברוא שום דבר, "כי בו שבת מכל מלאכתו" [בראשית ב, ג], והמחייב לבריאה הוא רק החלק של חול הנמצא בבין השמשות, וחלק זה אינו נבדל יותר משאר ימי הבריאה, ומדוע בנברא בבין השמשות של ערב שבת יש צורך לבטא את קדושת שבת. ונראה, שדיוק לשונו מורה שאין הצד שבת של בין השמשות דערב שבת מחייב בריאת דברים נבדלים, אלא שהצד חול גופא של בין השמשות דערב שבת יש בו קדושה מפאת שהוא נסמך לשבת, והוא "בין השמשות של קדושה". באופן שבין השמשות של שאר ימים, נהי שיש בו שני חלקים של יום ולילה, אך הואיל וגם הלילה הוא זמן חול, אין בזה כל נפקא מינה. מה שאין כן בין השמשות של ערב שבת, שהואיל וחלק הלילה הוא זמן שבת, ממילא אף חלק היום של ערב שבת פתיך בו קדושה, כי אף חלק היום הוא סמוך ונראה לקדושת שבת.

(61) "ויש לתמוה מאוד בזה, מאי שנא חמור זה משאר חמורים, וכי הוא יותר חשוב, שאין ספק שבהמה היתה, ובהמה אחת כמו אחרת" [לשונו למעלה לאחר ציון 40]. ולהלן בפרק [לאחר ציון 90] כתב: "ואין אתה צריך לומר כלל כי זה החמור חשוב יותר, או שהיה בו חכמה ודעת מצד עצמו, שאין אתה צריך לומר שיש חשיבות כלל בחמור הזה". וראה להלן הערה 91.

(62) בכת"י [תלז.] ביאר יותר מהו החלק הטבעי והבלתי טבעי בחמור, וכן מדוע התרוממות על חמור כזה מורה יותר מאשר התרוממות על חמור בעלמא, וז"ל: "בריאה בין השמשות היא על הטבע, וכל עניני הטבע שהוא טבע לגמרי נבראו בששת ימים. וזה החמור היה נברא בין השמשות, אינו טבעי לגמרי... ויש בו קצת טבעי וקצת בלתי טבעי; טבעי, שהחמור עצמו טבעי. ובלתי טבעי, שביאתו לעולם אינו בדרך מנהגו של עולם, שהרי נברא בין השמשות... ואף על גב שחמור זה הוא טבעי כמו שאר חמור, כיון שבריאתו בין השמשות, והוא הזמן אשר בין ימי החול ובין השבת, הנברא בו הוא על הטבע, שהרי נברא בזמן אשר אינו זמן טבעי. ולכך תמצא כי כל הדברים אשר נבראו בין השמשות, כמו פי האתון, והמן, והבאר [אבות פ"ה מ"ו], אינם דברים טבעים לגמרי... ואל תאמר שהיה זה החמור חשוב יותר שהיה בו חכמה... רק שמצד סדר בריאתו וזמנו, אשר נברא בין השמשות, היה לו דבר מיוחד [ראה להלן הערה 92]. וכאשר היו אלו ג' צדיקים רוכבין עליו, היו מתנשאים ומתרוממים על הכל, כי חמור זה הרוכב עליו הרי מתנשא אפילו על דבר כמו זה שהוא למעלה מן העולם הטבעי, בעבור שנברא בין השמשות. נמצא שהוא לגמרי מתנשא על העולם, שאפילו על חמור זה רוכב... כי הנברא בין השמשות חשוב על טבע העולם, וכאשר היו רוכבים על חמור זה, שהוא נברא בין השמשות, הוא הוראה על התנשאות על העולם לגמרי". וזהו הביאור למה שכתב למעלה [לאחר ציון 51] "כי הקב"ה היה רוצה להגביהם על כל עולם הגשמי". וראה להלן הערה 82.

(63) מה שחוזר כאן כמה פעמים על הבטוי "סדר בין השמשות", רומז בזה שגם לדברים הבלתי טבעיים יש סדר, וכפי שהשריש למעלה בהקדמה שניה [נו:] שיש סדר לנסים, עיי"ש.

(64) לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [עט:]: "לפיכך נברא החמור בין השמשות. ולא שהיה החמור חשוב יותר בשביל שנברא בין השמשות, כי מפני שהיתה רכיבה זאת מיוחדת, והוא רכיבה על העולם הטבע, ואלו השלשה היו רוכבים על הטבע, ובשביל זה לא היה ראוי שיהיה החמור הזה מסודר מן העולם הזה, שאם היה מסודר מן העולם

לא היה רכיבתו על הטבע, שאין כל מי שרוכב על חמור הוא רוכב על הטבע. אבל במה שהוא מסודר מבין השמשות, והדברים אשר נבראו בששת ימי המעשה הם דברים טבעים, ודברים אשר נבראו בין השמשות הם דברים יוצאים קצת מן הטבע, ומכל מקום הם דומים לטבע. ולפיכך השדים נבראו בין השמשות [אבות פ"ה מ"ו], אינם טבעים. ואמרו רבותינו ז"ל [חגיגה טז.] שהם דומים למלאכי השרת ולבני אדם. וכן כל הדברים שנבראו בין השמשות הם דברים יוצאים מן הטבע ודומים לטבע, כי בין השמשות גם כן ספק יום הוא [שבת לד:]. ומפני שאלו שלשה היו רוכבים על הטבע לגמרי, עד שהגיעו למעלה האלקית, ראוי לפי סדר הענין שיהיה החמור שלהם שמיוחד לרכיבתם אינו מסודר מן הטבע כמו שכל חמור המיוחד לאדם שהטבע סדר לו, אלא הוא מסודר לו בין השמשות, שהזמן ההוא מיוחד לדברים שהם על הטבע, כי זה ראוי לרכיבת אלו השלשה שהיו רוכבים על עולם הטבעי. ואין ראוי בריאת הזמן של ששת ימי בראשית לתת להם החמור הזה, שהיה זה כמו שאר רכיבה. אבל סדר הזמן היוצא מן הטבע נותן זה, כיון שרכיבת אלו היה להעלותם לגמרי על הטבע, ודי בזה".

(65) בא לבאר טעם שני ליחודו של החמור. ועד כה ביאר שהחמור הוא כולו חומרי, ללא שום צורה כלל. ומעתה יבאר שלחמור יש פשיטות גמורה ללא שום הרכבה, ופשיטות זו גורמת שהחמור הוא ראשית ובכורה. וכנגד פשיטות זו עומד הסוס, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"ד אות יד [עט.]: "אף על גב דרכיבת סוסים הוא חשוב יותר מאד". וכן אמרו [שבת קנב.] "דעל סוס - מלך". ובלעם הרשע, כשרכב על חמורו, שאלו אותו הבריות [סנהדרין קה:] "מאי טעמא לא רכבת סוסיא", וביאורו "אתה רוכב חמור, ולמה אין אתה רוכב סוס" [לשונו בגו"א במדבר פכ"ב אות מב (שפ.)]. ומקשה, דנהי שהתבאר עד כה שהבהמה שרוכבים עליה צריכה להבדל בבין השמשות של ער"ש, אך מדוע דוקא נברא חמור, שהיא בהמה פחותה [ראה למעלה הערה 38], ולא סוס, שהיא בהמה חשובה.

(66) ונקרא "חמור" ע"ש החומר, וכמבואר למעלה הערות 41, 48.

(67) פירוש - אצל החמור אין שום הרכבה של צורה עם חומר, והוא נשאר רק עם החומר, והעדר הרכבה נקרא "פשיטות". ודבר זה נתבאר בהרבה מקומות בספריו. וכגון, להלן פנ"א כתב: "ענין פשיטות כאשר הוא עומד בעצמו, ודבר זה עם שהוא חסרון נחשב בעולם הזה, שהוא עולם ההרכבה, ומעלתו בהרכבה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכא.] כתב: "מי שמקבל מזולתו אינו פשוט... שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו... כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו... והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו... כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו. והקבלה

מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו". ובנתיב התורה פ"א [פז.] כתב: "מדריגת הפשוטים, שאין בהם הרכבה כלל". ובנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים. אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים". ובח"א לסוטה מט. [ב, פז.] כתב: "ישראל אין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות, ודבר זה כי ישראל שהם קדושים, והקדוש הוא פשוט, והפשיטות אין דבר מצורף אליו... ואין ראוי לישראל כי אם הפשיטות". וראה למעלה פי"ז הערה 14, פ"כ הערה 88, פכ"ה הערה 85, פכ"ו הערות 54, 58, 69, 70, נצח ישראל פ"ג הערה 30, באר הגולה באר הראשון הערה 293, ועוד.

(68) אודות שהצורה היא חשובה, כן כתב למעלה פ"ג [רח:] "כי יגיע לחומר דבר מצד שפלתו... ויגיע לצורה דבר מצד חשיבותה". ובח"א לע"ז ב: [ד, יח:] כתב: "כי הפחות נמצא בשביל החשוב, והחשוב הוא צורה לפחות" [הובא למעלה פ"ג הערה 99].

(69) לשונו בח"א לב"ב עד. [ג, צט.]: "וכבר נתבאר בחבור גבורות ה' אצל 'וירכיבם על החמור' כי ענין החמור שהוא פשוט". ובעוד שכאן מבאר שפשיטות החמור היא מצד שאין בו הרכבת הצורה, הרי בנצח ישראל פל"א [תרא:] ביאר זאת מצד שאין לו דעת וחכמה, וכלשונו: "כי החמור, מפני מעוט הדעת שיש בו, מתייחס אליו הפשיטות ביותר משאר בעל חי. כמו כל תמים בדעתו מתייחס אליו הפשיטות ביותר. והוא הפך הנחש שהוא ערום [בראשית ג, א], וזה יוצא מגדר הפשיטות... ואף כי החמור הוא יותר חמרי מן שאר בעלי חיים, מכל מקום הוא חומר פשוט". ושם פ"מ [תשיא.] כתב: "החמור הוא פשוט יותר מכל בעלי חיים, שהוא בריה פשוטה, שאין לו דעת וחכמה... ואל תשגיח במה שהוא שהחמור חמרי, אין זה קשיא, דסוף סוף הוא חומר פשוט יותר, והוא הפך הנחש שיש בו ערמומית, ואין לו הפשיטות... וכבר הארכנו בזה בחבור גבורות ה' אצל 'וירכב משה את אשתו ובניו על החמור', ושם בארנו לך הטעם למה הובחר לו חמור... לכך ראוי שירכב על החמור, שהוא פשוט בתכלית הפשיטות". ובעל כרחך שאין הבדל בין דבריו כאן לדבריו בנצח ישראל, כי בנצח ישראל ציין לדבריו כאן. והביאור הוא, שהחכמה והדעת היא גם כן מורה על הרכבה, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.], וז"ל: "כי האדם הוא יותר מורכב מן שאר בעלי חיים, כי שאר בעלי חיים כאילו

היה הכל חומר, אבל האדם שיש בו דעת וחכמה, הוא מורכב משניהם, מגוף ושכל, והפשוט הוא קודם המורכב". ראה הערה 71.

(70) פירוש - ככל שהצורה חשובה יותר, כך צריך שהחומר יהיה מוכן לקבל צורה כל כך חשובה [והכנה זו מורה על "הרכבה יותר"]. ובגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] כתב: "כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה כמו החומר שהוא מיוחד. שאין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי, וחומר בעל חי אינו כמו חומר הצמח. ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמט.] כתב: "ואמר [סנהדרין לח:] שעה ראשונה הוצבר עפרו [של אדה"ר]. וזה כי כל דבר יש לו חומר מוכן לקבל הצורה, כי אין כל חומר מוכן לקבל. והנה המדרגה הראשונה היה לו חומר מוכן. וזה שאמר 'שעה ראשונה הוצבר עפרו', כי הצובר העפר הוא המכין הדבר לקבל מה שירצה לעשות". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעד:] כתב: "ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, הוא [כמו] נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי, כמו הנפש" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 53, פי"ח הערה 10, ולהלן פל"ט הערה 91].

(71) כמבואר בסוף הערה 69. ולהלן פ"ע [שכא:] כתב: "כאשר הפליגו חכמים עוד בחכמה על צורת העולם הזה, מצאו כי המורכב האחרון הוא האדם, וקודם לו מורכב הבעל חי, וקודם לו מורכב הדומם, וקודם לו הגשם הפשוט". ובבאר הגולה באר החמישי [קל.] כתב: "וזה שאמר הכתוב [תהלים קלט, ה] 'אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפך'. וביאור עניין זה, כי האדם נברא אחרון, וקודם למעשה בראשית; אם זכה, אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת. ואם לא זכה, אומרים לו יתוש קדמך [ב"ר ח, א], עד כאן. רצה לומר כי האדם נברא אחרון, מצד כי כל מורכב הוא אחרון לדבר שהוא יותר פשוט. ודבר זה ידוע לכל, כי כל אשר הוא פשוט, הוא ראשון יותר. ואין לך דבר שהוא יותר מורכב מן האדם, כי זה האדם הוא שכלי, והוא מורכב מגוף ושכל, וזהו הרכבה יותר מכל. והפשוט הוא בודאי יותר במעלה מצד שהוא פשוט. ולפיכך אם אין האדם קונה המעלה השכלית, דהיינו התורה, היתוש שאין לה השכל, קודם מצד הפשיטות" [הובא למעלה פכ"ו הערה 69]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צ:] כתב: "הפשוט הוא קודם וראשון לאשר הוא מורכב, כי היסודות הפשוטים קודמים למורכב". וצרף לכאן את דברי הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן ו סעיף א בהג"ה ש"מפליא לעשות" [הנאמר בסוף ברכת "אשר יצר"] הוא

משום "שמפליא לעשות במה ששומר רוח אדם בקרבו וקושר דבר רוחני בדבר גשמי". ומוכח מכך ש"אין לך דבר שהוא יותר מורכב מן האדם" [לשונו בבאר הגולה שהובא למעלה], לכך בהרכבה זו נמצא הפלא הגדול ביותר. וראה להלן הערה 73.

(72) מה שאין כן חמור, שאין בו שום צורה, לכך הוא מורה על הפשיטות הגמורה, וזו עדיפותו על פני סוס. ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עט.] כתב: "ואף על גב דרכיבת סוסים הוא חשוב יותר מאד, זה הוא בשביל ענין הבהמה, שהיא חשובה יותר... כי אין מדברים בחשיבות ובעושר מעלת העולם, רק מעלה אלקית". ובנצח ישראל פ"מ [תשיג.] כתב: "לכך ראוי שיהיה משיח דוקא רוכב על החמור. והענינים האלקיים אינם כמו שאר דברים שהם בעולם, שהמלך בוחר סוס חשוב לרכוב עליו. אבל הדברים העליונים האלקיים אינם תולים בחשיבות, רק מה שראוי לפי ענינו, ויותר ראוי למשיח חמור מטעם אשר אמרנו למעלה". **נראה ביאור** חילוק זה, שבדברים אלקיים קנה המידה לבחירת דבר הוא בהתאמה הפנימית שבין הדבר הנבחר לבוחר, ועל פי התאמה זו יוכרע אם הדבר יבחר או לא. מה שאין כן בדברי העולם, בחירת הדבר נעשית עפ"י חשיבותו לכשעצמו, ולא ביחס ובהתאמה שבין הבוחר לנבחר. לכך מלך בשר ודם בוחר לעצמו סוס, כי הבהמה הזו חשובה יותר מאשר חמור, ולא אכפת לו ביחס שבין הבהמה למלך, אלא הקובע הוא הבהמה לכשעצמה. מה שאין כן בדברים אלקיים, ששם קנה המידה הוא עפ"י ההתאמה שבין הדברים. ונראה שהשורש לחילוק זה הוא, שהדברים האלקיים מתאחדים, ואילו הדברים הגשמיים מתפרדים ["זה שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי" (לשונו להלן פמ"ג), והובא למעלה פ"ח הערה 185, פי"ד הערה 16, פי"ט הערה 70, פכ"ח הערה 11, ולהלן הערה 87]. משום כן, ביחס לדברים אלקיים הקובע הוא איחודם של הדברים, ולכך בודאי שהדגש יושם על ההתאמה שבין הדבר הנבחר לבוחר. מה שא"כ ביחס לדברים גשמיים, אשר הם מפורדים ומחולקים, שם הקובע הוא חשיבותו של כל דבר בפני עצמו, ולא בהתאמה שבין הדברים. **דוגמא לדבר**; "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וגו'" [שמות ג, ב], ופירש רש"י שם "מתוך הסנה - ולא אילן אחר ["ולא מתוך אילן גדול, ולא מתוך תמרה" (תנחומא שמות אות יד)], משום 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו]". הרי שבדברים אלקיים הגורם המכריע הוא איחודם של הדברים ["עמו אנכי"], ולא חשיבותו של החפץ לכשעצמו.

(73) כי הפשוט קודם למורכב, וכמבואר למעלה הערה 71.

(74) רש"י שמות יג, יג "פטר חמור - ולא פטר שאר בהמה טמאה, גזירת הכתוב הוא".
(75) לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [עח:]: "קאמר בזאת הרכיבה שהיא על החמור דוקא לטעם עמוק מאד. וזה תדע בעבור כי אין במין הבהמות הטמאות שהיא מיוחד למצוה כמו החמור, שהרי אצלו פטר רחם נוהג, מה שאין כן בשאר בהמות טמאות [רש"י שמות יג, יג]. וסוד הדבר הוא דבר נפלא, כי מפני שהחמור הוא נוטה אל הפשיטות יותר מכל שאר בהמות טמאות, שהוא חומרי יותר, והפשוט הוא יותר ראשית ויותר מוקדם לאשר הוא מאוחר. וזה ידוע כי יסודות הפשוטים הם קרובים יותר בצד מה אל התחלה, מן המורכבים אשר הם מורכבים מהם. ולפיכך החמור הזה בעבור פשיטת צורתו הוא ראשית בהמות טמאות, ולכך חייבה התורה בהם ב'פטר רחם' [שמות יג, ב], שהוא ראשית מן אשר שהוא ראשית".
(76) אמרו חכמים [שבת קכז:] "לא יכנסו דברי קדושה במקום טומאה". והרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פט"ו ה"ו כתב: "אמר על בהמה טמאה, וכיוצא בה מאסורי קרבן שאין קדושה חלה עליהן, 'הרי אלו עולה', לא אמר כלום". ובגו"א ויקרא פכ"ז אות טו [רפד:] כתב: "יש דברים שכך הם נולדים, ואינם באים לקדושה, כמו בהמה טמאה שהיא טמאה בעצמה, ואינה באה לקדושה". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רצא:] כתב: "כל קדושה היא הפך הטומאה. וידוע כי הטומאה מבטל ומפסיד הקדושה, וכל דבר שהוא קדוש, בנגעו בטומאה מיד בטל הקדושה". ואמרו חכמים [נדרים כ.] "אל תהי רגיל אצל כהן עם הארץ, שסופו להאכילך תרומה טמאה", ובח"א שם [ב, ג.] כתב: "עם הארץ מוכן לטומאה, כי אין לעם הארץ הקדושה, בעבור שהוא חמרי, ואין לו הקדושה שהיא שייכת לדבר הנבדל, ומפני זה אינו נזהר מן הטומאה. כי הקדוש הוא נזהר ונבדל מן הטומאה, ולכך אמר אל תהא רגיל אצלו, כאילו כבר התחיל גם כן לבטל הקדושה". ובח"א לגיטין נז. [ב, קי.] כתב: "בלעם הרשע היה דבק לגמרי בכח טומאה, והיה מתנגד לקדושה". ובגו"א שמות פי"ט אות כ [עז.] כתב: "אין שכינתו שורה במקום טומאה". **והביאור הלכה** סימן תקפח [ד"ה שמע] חידש שאע"פ שאסור ללמוד דברי תורה במקומות המטונפים [שו"ע יו"ד סימן רמו סעיף כז], מ"מ שרי לקיים מצוות שם, וכלשונו: "אסור להזכיר שם ולאמר דברי תורה במקום מטונף, מה שא"כ בתקיעות שאינה רק מעשה מצוה, והיכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי, או במקום שאין נקי. האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות כשגופו או המקום אינו נקי, לא מצינו כן בשום מקום". והביאור לחילוק זה הוא כדברים המתבארים כאן, שהתורה היא שכלית לגמרי ומופקעת לגמרי מהגוף, ולכך קדושתה מונעת מלאומרה במקומות המטונפים.

אך המצוות הן מעשי הגוף, ואינן שכליות כמו התורה [כמבואר למעלה פכ"ג הערה 71], לכך אין מניעה מלקיימן במקומות המטונפים. וראה להלן פמ"א הערה 104.

(77) והקדושה חלה על הראשית, וכמו שכתב להלן פל"ח [לאחר ציון 87], וז"ל: "לענין קדושה לא נתקדש רק פטר רחם, לפי שאין ראוי לקדש רק דבר שהוא ראשית המציאות, ומצד שהוא ראשית המציאות הוא קדוש מן אשר נמצא אחריו. כי ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד, שהרי השם יתברך הוא ראשית מציאות הכל גם כן, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות. וכן בכורי אדמה, שנקראים גם כן 'בכורים' [בכורים פ"א מ"א] מלשון בכור, שהם ראשית פרי האדמה, ויש בהם קדושה. כי האדמה מוציאה הכל זה אחר זה, וראשית הפרי שהוציאה האדמה קדוש... וכן בתרומה וכן בחלה שהם קדושים, נקראים 'ראשית', שנראה כי הראשית יש בו קדושה, וכדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'... ואין שייך קדושה רק לראשית המציאות". ולהלן פל"ט [לאחר ציון 41] כתב: "לפיכך אמרה תורה [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור פטר רחם' כמו שאמרנו למעלה, כי קדושת הבכור, וכן כל הדברים שהם ראשית, הם קדושים, בשביל שהוא יתברך גם כן ראשית הכל, ולכך ראוי כל ראשית לקדושה". ובח"א לב"ק פג. [ג, יג.] כתב: "וידוע כי השם יתברך מצטרף ביותר אל ההתחלה". ובח"א לע"ז ג: [ד, כד:] כתב: "ותדע כי הלויתן נקרא 'ראשית', וכן כתיב באיוב [מ, יט] 'כי הוא ראשית דרכי אל', כי לעולם החבור הוא אל דבר שהוא ראשון. ולכך נקרא 'לויתן', כי הוא מלשון חבור, כי דבר שהוא ראשית והתחלה הוא ראשון אל החבור אליו יתברך. ושאר נבראים לפי מדריגתם... והבריאה הזאת היא ראשית החבור, לכך כתיב בו 'כי הוא ראשית דרכי אל'... כי עצם החבור אינו רק אל הלויתן". וכן האריך בזה בדר"ח פ"ו מ"י [שע.]. וראה למעלה פ"ה הערה 140, פ"ט סוף הערה 224, פרק זה הערה 10, להלן פל"ח הערה 89, ופל"ט הערה 43.

(78) לשונו בח"א לבכורות ה: [ד, קיז.]: "ומפני כך אף על גב שבשאר בהמות טמאות לא שייך בכור, גבי חמור שייך... שיש בו ענין של ראשית... שאין ראוי שיהיה נקרא ראשית הבהמות רק לפי פשיטתו, שהוא פשוט, והכל חומר, ובשביל זה ראוי שיהיה ראשית לשאר בהמות... ומפני פשיטותו של החמור נקרא ראשית. לכך שייך בו בכור יותר משאר בהמה טמאה, בשביל שהוא חומר פשוט, והוא ראשית, לכך נוהג בו הבכורה, שהיא ראשית". וראה להלן פל"ז [לאחר ציון 117] שחזר על הדברים שכתב כאן.

(79) אברהם, משה, ומשיח.

(80) כמבואר למעלה לאחר ציון 52 [אודות אברהם ומשה], והערה 58 [אודות משיח].

(81) לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [עט.]: "ומפני זה כתב אצל אלו השלשה רוכבים על החמור, בעבור שהחמור הוא פשוט, והפשוט הוא ראשית בענין הפשיטות. ולפיכך הם מיוחדים לרכיבה אלו השלשה, שהם עוד ראשים ועליונים במעלה, וכאשר הם מתנשאים על הפשיטות, מתנשאים התנשאות והתרוממות היותר שאפשר במעלה הנבדלת... לענין מעלת אלו השלשה, שהם מיוחדים במעלת הרוממות, שהיו קרובים למעלה אלקית, ולכך ראוי להם החמור". ובח"א לבכורות ה: [ד, קיז.] כתב: "כי החמור בפרט הוא מיוחד שהרוכב מתעלה עליו, ואין מתעלה רק על ידי מי שיש בו ענין של ראשית, כמו שהוא החמור... ומפני כך הרוכב עליו מתעלה, כאשר רוכב על דבר שהוא ראשית, ובזה ביותר מתעלה".

(82) לשונו בכת"י [תלח:]: "כי כאשר היה רוכב על דבר שהוא ראשית, והרוכב נבדל מן הראשית, הרי הרוכב הוא נבדל לגמרי מן העולם, והחמור בשביל פשיטותו הוא ראשית. אבל לא יתכן להיות זה בחמור דעלמא, שאין זה רכיבה על כלל העולם שיהיה לו מעלה נבדלת, רק אותו שנברא בין השמשות, והוא הגורם למעלה נבדלת. וכל שנברא בין השמשות מיוחד לדברים נבדלים שאינו מענין הנהגת העולם". **והנה לא ביאר** לטעמו השני [שיחוד החמור הוא פשיטותו] כיצד מתחייב שחמור זה יברא דווקא בבין השמשות. ובפשטות מה שביאר למעלה לטעמו הראשון [שיחוד החמור הוא חומריות ללא צורה], כחו יפה גם לטעם השני. ולמעלה [לאחר ציון 58] ביאר שביה"ש הוא זמן מעל לטבע [מקצתו חול ומקצתו קודש], ולכך רכיבה על חמור שנברא אז היא התרוממות והתנשאות גמורה מעל עולם הטבע [ראה למעלה הערה 62]. אמנם בכת"י [תלח:] כתב לפי טעמו השני הסבר נוסף לזמן של בין השמשות, וכלשונו: "וכאשר תבין דברים אשר אמרנו, תבין כי שייך לבין השמשות להיות נברא בו חמור, לפי פשיטותו אשר בו. כי בבין השמשות נבראים דברים פשוטים, אינם מענין העולם המורכב. וכמו שהיה נברא בין השמשות דברים אלקים שהיו נוטים לגמרי אל הצורה, כמו כל אלו שזכר [אבות פ"ה מ"ו] המן, והבאר, והכתב והלוחות, כל הדברים שזכר הם נוטים אל דברים אלקים רחוקים מן החומר. וכך נברא בין השמשות חומר רחוק מן הצורה. כי העולם הוא מורכב מחומר וצורה... ולפיכך יש בריאה בין השמשות לחמור זה".

(83) פירוש - מאחר שנתבאר למעלה [לאחר ציון 60] שהחמור הזה היה חמור טבעי רגיל, ולא חמור חשוב, מהו ההכרח לומר שאיירי בחמור אחד, ולא שלכל צדיק נזדמן חמור אחר.

(84) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג [קטו:]: "כל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג.] כתב: "לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה". ובאור חדש פ"א [שמז.] כתב: "כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו". בתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] כתב: "כי אחר שיש לאדם מקום מיוחד לעצמו, מורה זה על חשיבות מיוחד שיש לו... כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו". ושם פנ"ו [תתסה.] כתב: "כאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא יש לו מקום מיוחד. ואין דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו". וכן הוא להלן ר"פ ע, הקדמה לדרוש על התורה [ז:], נתיב התורה פ"ג [קנג: (יובא בהערה הבאה)], ועוד [ראה למעלה פ"ז הערה 82, פ"ח הערה 65, פי"ט הערה 91, ופכ"ב הערה הערה 65].

(85) לשונו בנתיב התורה פ"ג [קנג.]: "כי כאשר יוסר [האדם] ממקום מדריגתו ומעלתו, אז באים עליו מחלוקות הרבה. כי כל אדם יש לו מדריגה ומקום בפני עצמו, ואין אחד נוגע בדבר שהוא מוכן לחבירו, רק כל אחד ואחד עומד במדריגתו ובמעלתו, ואז אין מחלוקת עליו. וכאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו ומעלתו, אז מחלוקות רבות באות עליו, כי כל אחד מתנגד אליו, הפך כאשר היה במקומו ובמעלתו, שהיה עומד בשלו, ואין אדם נוגע במה שהוא שייך לחבירו, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'... רק כאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו, ואינו במקומו, אז מתחדשים עליו מחלוקות".

(86) פירוש - הואיל ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אפילו כמלוא נימא, לכך כשהנך רואה שני בני אדם שהם בעלי מדריגה אחת, בהכרח ששני בני האדם אלו הם ענין אחד, ולא שני ענינים. ובשער הפסוקים, פרשת חיי שרה, כתב: "הנה שמות האבות הם שוים, כי הם גלגול אחד". ובספר דברי יעקב ביאורי אגדות, עמוד ק, כתב: "בכמה דוכתי בספר שער הגלגולים מבואר דמפרש על שמות דומים שהיה זה גלגול". ובספר איש מצליח ח"ב, עמוד תמד, נכתב: "ראיתי בספר רוחות מספרות להרב יהודה פתיה זיע"א שכתב איך אפשר לדעת שזהו גלגול של פלוני וכו', רק אם התכונות והענינים דומים ושוים. והמקור לזה משער הגלגולים".

(87) יש להבין, שפתח בענין אחד, וסיים בענין אחר; פתח ב"כל אלו ג' רכיבות ענין אחד להתרומם על העולם", ומיד לאחר מכן כתב "אם כן יש להם ענין אחד שנברא בין השמשות". הרי פתח בענין של "להתרומם על העולם", וסיים בענין של "נברא בין השמשות". ומה היה חסר אם לא היה כותב את המלים "אם כן יש להם ענין אחד שנברא בין השמשות", והיה נשאר עם הענין הקודם שהוא "להתרומם על העולם". אמנם נראה לבאר זאת על פי דבריו בכת"י [תלט.], וז"ל: "מה שאמרו כי הוא החמור שרכב עליו אברהם כו', שהיה חמור אחד, ולא שלשה. היינו בעצמו מפני שהוצרכו לומר כי נברא בין השמשות, ואין בריאה בין השמשות שייך רק לחמור אחד. כי הדברים מתחלקים מצד חומר שלהם, אבל דבר שהעיקר הוא הצורה, כמו בדברים אשר נבראו בין השמשות, אין כאן רבוי חומר ["זה שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי" (לשונו להלן פמ"ג), והובא למעלה הערה 72]. ולפיכך הוצרכו לומר כי שלשה החמורים הם חמור אחד, ורכיבת הצדיקים עליו יורה על מעלותיהם, כמו שנתבאר". נמצא שמה שהחמור נברא בבין השמשות הוא המחייב שהחמור יהיה אחד, ולא שלשה. לפי זה מה שכתב כאן מתפרש כך; רכיבה זו באה להורות על התרוממות רוכביו מעל העולם הגשמי, ומשתלשל מכך שזמן הבריאה יהיה דוקא בביה"ש [כדי שתהיה זו התעלות בתכלית ההתעלות, וכמבואר למעלה הערה 62], ובריאה בבין השמשות אינה יכולה להיות אלא דבר אחד, כי החילוק לבריאות נפרדות הוא מצד החומרי, ודו"ק.

(88) פירוש - מלבד שהרכיבה מאחדת את שלשת הצדיקים ליחידה אחת, וכמו שנתבאר, יש כאן עוד דבר שיאחדם, והוא שאיירי בהתעלות על העולם שהוא אחד, וכמו שמבאר.

(89) מה שמבאר ששלשת הצדיקים הללו הם מחולקים, מוסבר היטב בנצח ישראל פ"מ [תשטו.], וז"ל: "ובמדרש תנחומא [תולדות אות יד], 'הנה ישכיל עבדי וירום וגבה ונשא מאוד' [ישעיה נב, יג], 'וירום' מאברהם, דכתיב אצלו [בראשית יד, כב] 'הרימותי ידי לאל עליון'. ו'נשא' ממשה, שכתוב אצלו [במדבר יא, יב] 'שאהו בחיקך'. 'וגבה' ממלאכי שרת, דכתיב אצלם [יחזקאל א, יח] 'וגביהן וגבה להם'. וכן הוא אומר [זכריה ד, ז] 'מי אתה הר הגדול', שהוא גדול מאבות. ופירוש זה, המשיח יהיה גדול מכל העולם. ומפני כי אברהם היה התחלת העולם, כי היה הכל עד שבא אברהם תוהו, כמו שאמרו [ע"ז ט.] ב' אלפים תוהו. ומשה היה כאשר היה עיקר העולם בפעל, וזה כאשר יצאו ישראל

ממצרים, כי אז נחשב כי העולם הוא בפעל... והמשיח, שהוא השלמת העולם, 'ירום וגבה ונישא', והוא כמו התכלית כאשר הוא השלמה, והתכלית הוא על הכל, כי הכל נמשך אל התכלית. ולכך אמר 'וירום וגבה ונישא', זה המשיח". הרי שהתרוממותו של אברהם באה מחמת שהוא היה התחלת העולם, ולמשה היא באה מחמת שהוא היה עיקר העולם, ולמשיח היא באה מחמת שהוא תכלית העולם. ולמעלה פ"ח [שפא.] כתב: "כל דבר אשר אפשר בו חלוק, יש בו ראש ואמצע וסוף, ולדבר זה יתחלק, ודבר זה ידוע". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו". ושם פמ"ג [תשמו.] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכל. ויש בחינה שאמצע הדבר הוא עיקר הדבר, במה שעיקר הדבר הוא גוף הדבר, והוא האמצע, לא ההתחלה והסוף. והבחינה השלישית סוף הדבר, ששם השלמת הדבר, ראוי שיהיה עיקר כאשר נשלם". ושם פנ"ז [תתפא:] כתב: "ידוע כי כל דבר בעולם מתחלק אל שלשה חלקים, שאין זה כזה; כי נחלק להתחלה, ואמצע, וסוף. ולכל אחד יש בחינה בפני עצמו. ואין ספק כי הבחינה מצד התחלתו הוא זולת הבחינה שהוא מצד השלמתו, ושניהם זולת הבחינה בחלק שאינו נחשב התחלה ולא נחשב השלמה, והוא כמו אמצעי. ובודאי כי יש בישראל בחינה שיאמר עליו דבר זה הוא התחלת ישראל. ואין ספק שיש בחינה בישראל שהוא מצד השלמת ישראל. וכן יש בהם בחינה מצד דבר שאינו נחשב התחלה ואינו נחשב השלמה" [הובא למעלה פ"ט הערה 247, ופכ"ה הערה 101]. ולהלן [לאחר ציון 97] נראה בהשקפה ראשונה שמבאר חילוק אחר בין שלשת הצדיקים האלו, אך לאמיתו של דבר זהו החילוק המתבאר כאן, וכמבואר להלן הערה 107.

(90) אודות שהעולם הוא אחד, כן ביאר למעלה פ"ה [רעא:], וז"ל: "אין המציאות מחולק, רק יש להם סבה אחת... יחידו של עולם המאחד את המציאות". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תלב.] כתב: "היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא השם יתברך, הוא אחד". ושם פ"ה מ"א [כא.] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך

שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". ושם משנה טז [שצה.] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב [מג.], ודרשת שבת הגדול [קצה.]. ואודות שכל המציאות היא אחת, כן כתב הרמב"ם במו"נ ח"א תחילת פע"ב [מהדורת קאפח], וז"ל: "דע, שהמציאות הזו בכללותה היא דבר אחד, לא יותר. כלומר כדור הגלגל הקיצוני בכל מה שיש בו הם דבר אחד בלי ספק... כשם שראובן דרך משל הוא דבר אחד, והוא מחובר מאברים שונים, כגון הבשר והעצמות, ומלחיות שונות, ומרוחות, כך הכדור הזה בכללותו מחובר מן הגלגלים ומארבעת היסודות, ומה שהורכב מהן", וכל הפרק שם דן בדמיון שבין חלקי העולם לחלקי האדם. ובכמה מקומות ציין המהר"ל לדברי המו"נ האלו. וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד [ראה הערה הבאה]. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד" [הובא למעלה פ"ה הערות 104, 105].

(91) כפי שכבר כתב למעלה [לפני ציונים 61, 64]. ולא ברור מדוע חזר שוב לומר זאת.

(92) לשונו בכת"י [תלט.]: "ואין אתה צריך לומר כלל כי זה החמור היה חמור חשוב יותר, או שהיה בו חכמה ודעת מצד עצמו, שאין הדבר כך כלל, אלא מצד השם הזה שנברא בין השמשות, ומצד שאותו השם חל עליו יש בו מן החשיבות, ואין זה חשיבות מצד עצמו. למה הדבר [דומה], לבכור בהמה טמאה, אשר אין בו חשיבות מצד עצמו כלל, רק בשביל הבכורה חל עליו שם קדושה. כך חל על זה החמור שם זה מיוחד שנברא בין השמשות. ומאחר שנברא בין השמשות, הוא על הטבע. ולפיכך היה מיוחד להתנשאות של אברהם ולמשה ולמשיח". וראה למעלה הערה 62.

(93) "ואין הפירוש שהחמור היה חי כל כך" [לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד (פא:)]. ואמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ו] שאחד מן הדברים שנבראו בער"ש בין השמשות הוא האיל של העקידה. ובדר"ח שם [רכו:] כתב: "אין נראה כי האיל של יצחק היה חי מששת ימי בראשית עד אברהם". וכן הוזכר שם באבות שפי האתון נברא בער"ש בין השמשות, וכתב על התויו"ט שם "לא יתכן שהיה חי כל כך מששת ימי בראשית עד זמן בלעם".

(94) פירוש - הזמן הוא סדר הנמצאים, כי הזמן הוא המוציא לפועל את בריאת הנבראים, וזמנים שונים מוציאים לפועל נבראים שונים, וכמו שמבאר. ואודות שהזמן הוא "מסדר" את בריאת הנבראים, כן השריש באור חדש פ"א [תמב.], וז"ל: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם... וזהו עניין הזמן, וכיון שהם יודעים עניין הזמן, גם כן הם יודעים הדברים שהם תחת הזמן באמיתת שלהם". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.] כתב: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו. וכמו שאמר שלמה 'לכל זמן ועת לכל חפץ'... למדנו שכל הדברים הם מתחדשים בזמן המיוחד להם" [הובא למעלה פכ"א הערה 16, להלן פל"ב הערה 76, ופל"ו הערה 37].

(95) כמו שנאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ופירש רש"י שם "לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון'... למה כתב 'אחד', על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". ובגו"א שם אות כב [יד:] כתב: "אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו, שהיום אחד. רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד' להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא 'יום אחד', כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור". ושם באות מה [כח:] כתב: "כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה, נבראים בזמנים מחולפים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקלג.] כתב: "כל זמן וזמן מאלו ששת ימי המעשה, כל אחד ואחד זמן מיוחד; שזה נקרא 'יום ראשון', וזה נקרא 'יום שני', וכל אחד מיוחד בפני עצמו, שאין זה כזה". ושם בבאר החמישי [קלג:] כתב: "נברא העולם קודם ביום הראשון, ואחר כך נבראו המלאכים. ורוצה לומר, כי העולם הוא אחד, וראוי שיהיה נברא עולם אחד ביום ראשון, שהוא יום אחד, כדכתיב [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', ולא כתיב 'יום ראשון', כמו 'יום שני' [בראשית א, ח]. אבל המלאכים אינם אחד, כי יש מיכאל, ויש גבריאל, לכך אין ראוי להם הבריאה ביום שהוא אחד... מפני שכל

דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו". ואמרו חכמים [ב"ר ד, ו] שהמחלוקת נבראה ביום השני. ובנתיב השלום ס"פ ב [א, רכה.] כתב: "כי המחלוקת ראוי שיהיה נברא ביום ב', כי השני הוא מחולק, וראוי שיהיה נברא בו המחלוקת, שהוא חלוק דברים". ולהלן פנ"א כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ובפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21] כתב: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו" [ראה למעלה פ"י הערה 34, ופכ"ג הערה 237]. ובכת"י [תמ.] כתב: "ודבר זה ידוע למבינים כי ימי בראשית סבה לכל הדברים ההוים, וששת ימי בראשית הם סבה לטבע בעבור שהם ימי חול, ובין השמשות [סבה] לדבר שהוא על הטבע". וראה להלן פל"ו הערה 38.

(96) פירוש - לא שהחמור נברא בפועל בבין השמשות של ער"ש, אלא הכח לבריאתו נברא אז "להיות יוצא לפעל לגמרי בעת הצורך". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [פא:] כתב: "אין הפירוש שהחמור היה חי כל כך, אלא שבבין השמשות הושם בכח העולם להוציא רכיבה זאת אל הפעל, כי ענין רכיבה זאת היתה ענין אלקית מאוד, הוא ההעלות על העולם". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רכו:] כתב: "אין נראה כי האיל של יצחק היה חי ששת ימי בראשית עד אברהם, רק שגזר בריאתו, וזהו בריאתו". וקודם לכן כתב שם [רכב.]: "כי לא היו נבראים בפעל לגמרי, רק שנגזרו בין השמשות". וכן כתב הרע"ב [אבות פ"ה מ"ו] גבי פי האתון, וז"ל: "בין השמשות נגזר עליה שתדבר עם בלעם". וכן כתב הראב"ע [במדבר כב, כח], וז"ל: "ויפתח ה' - אמרו חז"ל [אבות פ"ה מ"ו] שעשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות. ולפי דעתי שהטעם שגזר השם לחדש באותות האלה". ובכת"י [תלט.] כתב: "וכן בכל מקום שאמרו ז"ל שנברא בין השמשות, לא היה נמצא בפעל הגמור רק עד הזמן המציאות. ומעכשיו תדע להבין מה שאמרו 'הוא החמור שרכב עליו אברהם'. כי אמר שהיה סדר והתחלת שלשתן סדר אחד, והתחלה אחת בין השמשות של ז' ימי בראשית. נמצא כי שלשתן הם אחד לגמרי, כי התחלתן אחת בלי חלוק. ודי בזה, אף כי יש להאריך מאוד יותר בזה".

(97) הולך לבאר שאברהם משה ומשיח הם כנגד שלשה כחות שכליים שיש באדם פרטי, והם נבדלים ומתנשאים על הגוף. ואודות שדברים כללים בעולם מקבילים לכחות פרטיים של אדם, כן כתב בכמה מקומות, וכגון, באבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים;

החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל" [הובא למעלה פ"ח הערה 257]. ובנר מצוה [כו:] הקביל את ארבע המלכיות בעולם לחלקי האדם [גוף, נפש, שכל, וכח רביעי שכולל את שלשת החלקים]. וכבר נתבאר למעלה [פ"ה הערה 128, פט"ז הערה 20, ופכ"ב הערה 80] שהאדם נקרא "עולם קטן", ומה שנמצא בזה בזה נמצא בזה בהקבלה. וראה להלן הערות 112, 120.

(98) אין כוונתו לחלוקת האדם המצויה בספריו [גוף, נפש, ושכל (כמבואר למעלה פ"ח (תיט:)], כי הגוף והנפש אינם נבדלים מן הגוף, וכמו שכתב **בחידושי ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:], וז"ל: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות" [הובא למעלה פ"ח הערה 258]. ובנר מצוה [כו:] כתב: "האחד כח גופני, השני כח נפשי, וכח זה אף כי הוא גם כן הוא כגוף של אדם, אינו מוטבע כח בגופו כמו שהוא הכח שלפני זה. הג' הוא שכלי, שהוא נבדל לגמרי מן הגוף". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנה.] כתב: "הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד". וכן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.]. ובח"א לחולין צא: [ד, קט.] כתב: "כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש השכל, שהוא אינו גוף". הרי אף הנפש אינו נבדל מן הגוף. ואם כן כאן אין כוונתו לחלוקה זו, אלא כוונתו שישנם שלשה כחות נבדלים במוח, ושלשתם נבדלים מן הגוף לגמרי, וכמו שמבאר. וראה להלן ציון 119.

(99) פירוש - נאמר [שמות לא, ב-ג] "ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה ואמלא אותו רוח אלקים בחכמה ובתבונה ובדעת וגו'", והראב"ע [שם פסוק ג] כתב: "החכמה היא הצורות האצורות באחרונית מוח הראש. ומלת 'תבונה', גם 'בינה', מגזרת 'בין', והיא הצורה העומדת בין צורת הדעת ובין צורת החכמה כנגד הנקב האמצעי במוח הראש. כי החכמה כנגד הנקב האחרון, והדעת המתחברת בנקבי המוח על המצח מההרגשות". ולהלן ס"פ נב כתב: "ג' דברים שאמר הכתוב אצל בצלאל 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת'. כי החכמה המשיג את הדברים הנמצאים בלבד, וזהו חכם. אמנם המוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא תבונה, כאשר ידוע. אמנם הדעת הוא היודע אמתת הדברים כל אחד בגדרו, זה נקרא דעת", וראה שם בהערות, כי זהו יסוד נפוץ בספריו. ובדר"ח פ"ב מ"ז [תרכו.] כתב: "ואלו שלשה, שהם החכמה והתבונה ונדעת, הם לנשמה, כמו שידוע". ושם פ"ה מכ"א [תקג.] כתב: "מקרא משנה תלמוד הם כנגד חכמה דעת בינה; כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה, להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה הוא ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול, כל זה נקרא 'תלמוד'". ובגו"א דברים פ"ד אות ב [עג:] ביאר שהמשנה והתלמוד נמצאים בחדרים שונים במוח.

(100) ששלשת הכחות במוח הם כנגד חכמה, בינה, ודעת.

(101) פירוש - מה שאברהם השיג את התורה מעצמו [כמו שיבאר מיד] מורה שהחכמה מתיחסת לאברהם. והביאור הוא שהחכמה היא גלויו של הדבר מההעלם, וכמו שנאמר [איוב כח, יב] "והחכמה מאין תמצא". לכך כאשר אברהם גילה את התורה מעצמו, ללא רב ואב שלמדו, זהו הגלוי הגדול ביותר מה"אין", כי אם קבל מרב, אם כן החכמה כבר היתה נמצאת אצל רבו. וראה תפארת ישראל פל"א הערה 23, ודר"ח פ"א הערה 199.

(102) לשון המדרש הוא: "'אחות לנו קטנה ושדים אין לה וגו'. 'אחות לנו קטנה' זה אברהם שאיחה את כל באי העולם. בר קפרא אמר, כזה שהוא מאחה את הקרע. 'קטנה', שעד שהוא קטן היה מסגל מצות ומעשים טובים. 'ושדים אין לה', לא הניקוהו לא למצות ומעשים טובים". ופירש רש"י על המדרש שם "אב לא לימדו, ורב לא היה לו". והמדרש הזה הובא למעלה פ"ז [שדמ.].

(103) לשון המדרש הוא "אב לא למדו, ורב לא היה לו, ומהיכן למד [אברהם] את התורה. אלא זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כמין שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה, הדה הוא דכתיב [תהלים טז, ז] 'אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני

כליותי'". ובב"ר צה, ג אמרו "ומהיכן למד אברהם את התורה. רבן שמעון אומר, נעשו שתי כליותיו כשתי כדים של מים, והיו נובעות תורה. ומנין שכן הוא, שנאמר 'אף לילות יסרוני וגו'". רבי לוי אמר, מעצמו למד תורה, שנאמר [משלי יד, יד] 'מדרכיו ישבע סוג לב ומעליו איש טוב'. רבי יונתן שר הבירה אמר, אפילו עירובי תבשילין היה אברהם יודע". ולמעלה בהקדמה שניה [קה.] כתב: "לא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם, שבשביל כך אמרו [יומא כח:] קיים אברהם אבינו מחכמתו אפילו עירובי תבשילין. והדעת נותן כך, שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם, ועמדו על השכל. ולפיכך הרכיבו על כל העולם, וכמו שיתבאר באריכות אצל 'וירכיבם על החמור', עיין שם. מפני כך כל העולם החמרי נתן לו השם יתברך, והשמש והירח בכלל גם כן". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמה.] כתב: "אין ספק כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו". ובתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע. כי בן ג' שנה הכיר אברהם את בוראו [נדרים לב.]. ומאחר שהיה אברהם מיוחד בזה, ולא כן יצחק ויעקב, רק כי קבלו מאברהם, לכך היה אברהם גם כן מקיים מה שנותן השכל העליון הזה. ולכך היה אברהם מיוחד לקיים את כל התורה". ובדרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כולו חשוך בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות [רש"י בראשית כד, ז], ולכך כתיב אצלו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו', כי העולם היה בימיו כחמור שאינו יודע רק אבוס בעליו". ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 333, 334, 337, פ"ד הערה 104, פט"ז הערה 10, פכ"ב הערה 78, ולהלן פ"מ הערה 133]. ובזוה"ק ח"ב יד: אמרו "'בחכמה ובתבונה ובדעת' [שמות לא, ג], ועלמא לא אתברי אלא בגיניהון

דישראל. כד בעא לקיימא עלמא, עבד לאברהם ברזא דחכמה, ליצחק ברזא דתבונה, ליעקב ברזא דדעת, ובהאי אתקרי [משלי כד, ד] 'ובדעת חדרים ימלאו', ובההיא שעתא אשתכלל כל עלמא".

(104) תמוה, הרי בפסוק מוזכרות חכמה בינה ודעת, ומה ראה לומר שהפסוק מורה ש"בינה למלך המשיח" דייקא. ורבינו בחיי [שמות כה, ב] כתב, שאכן פסוקנו מורה שתהיה למשיח שלשתן, וכלשונו: "ושלשתן [חכמה בינה ודעת] ינתנו למלך המשיח, שנאמר 'ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה וגו' רוח דעת ויראת ה'". ואולי יש לומר, כי הואיל ולאברהם היתה חכמה, ולמשה היתה דעת [כפי שיבואר מיד], לכך החידוש שנמצא במלך המשיח [שאינו נזכר אצל אחרים] הוא שתהיה לו בינה. ובפחד יצחק חנוכה, תחילת מאמר ה, כתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל" [הובא למעלה פכ"ה הערה 90, ולהלן פל"ז הערה 46]. לכך המיוחד במלך המשיח הוא שנחה עליו רוח בינה, לעומת רוח חכמה ודעת שנמצאות גם אצל אחרים.

(105) לשונו למעלה פי"ז [לאחר ציון 32]: "וחכמים אומרים שנתמלא הבית אורה [סוטה יב.], שהיה [משה] דבק בשם המיוחד יותר מכל הנביאים, כדכתיב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם'. ואילו משה רבינו עליו השלום היה מתנבא בשם המיוחד, הוא אספקלריא המאירה [יבמות מט:], ולכך נתמלא הבית אורה". ולהלן פ"ל האריך לבאר פסוק זה, ואת ההפרש בין נבואת משה לנבואת האבות. ובתוך דבריו כתב שם [לאחר ציון 43]: "הכתוב בא להגיד לך כי לאבות לא נודע שם הויה כמו שנודע למשה בשם המיוחד... שנודע למשה בשם המיוחד... ולאבות לא נודע בשם המיוחד, רק 'באל שדי'... שם המיוחד נגלה למשה, במה ששם המיוחד מורה על אחדותו יתברך, שהוא נבדל מכל הנמצאים, ומשה מעלתו היה באחדות, שלא קם נביא כמוהו, והוא היה נבדל מכל אדם אשר על פני האדמה". ובנפש החיים שער ג פי"ג האריך בזה, וז"ל: "וזה היה ענין עבודת האבות כל ימיהם, כי המה בנוראות צדקתם וטהרת קדושת לבם היו מדבקים מחשבתם לרצונו יתברך כל ימיהם בלי הפסק רגע... ולזה אמרו ז"ל [ב"ר מז, ו] האבות הן הן המרכבה. אמנם מדרגת משה רבינו ע"ה היתה

עוד יותר גבוה, כמו שהעידה התורה [דברים לד, י] 'ולא קם נביא וגו''. ועצם חילוק מדרגתו ממדרגתם ביאר הוא יתברך בעצמו ואמר [שמות ו, ב-ג] 'אני הוי"ה וארא אל אברהם וכו' באל שדי ושמי הוי"ה לא נודעתי להם'... בחינת ענין שמי הוי"ה לא נודעתי להם בהשגת נבואתם. אבל משה רבינו ע"ה היתה השגת נבואתו בחינת השם העצם המיוחד הוי"ה ברוך הוא. ולכן לא היה שום כח חוצץ בפני אור השגת נבואתו... זה שאמר [שמות ו, ב] 'וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני הוי"ה'. הודיעו בחינת השגת נבואתו שגם השם 'אלקים' אצלו הכל בחינת הוי"ה. כענין הכתוב [דברים ד, לה] 'כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו'. ומאז ואילך לא נזכר אצלו אלא 'וידבר ה'', 'ויאמר ה''. וזהו 'ולא קם נביא כמשה אשר ידעו הוי"ה פנים אל פנים'. וזה שאמרו בתיקון כ"ו [עב.] 'ולגבי אבהן לא אתחזיא אלא בנעלים כו', אבל לגבי משה בלא כסויא כלל, ורזא דמלא 'וארא אל אברהם וכו'', עד כאן לשונו" [הובא למעלה פי"ז הערה 35, ופכ"ד הערה 9].

(106) פירוש - מה שלמשה רבינו היתה ידיעה בשם המיוחד עושה ש"הדעת למשה". ודברים אלו נתבארו היטב בפרי צדיק חג הסוכות אות מה, וז"ל: "זה שנאמר למשה רבינו ע"ה 'וארא אל אברהם וגו' ושמי ה' לא נודעתי להם'. והיינו שעוד לא ניתנה להם התורה, שהוא הודעת שמו יתברך. כי אורייתא כולא שמא דקודשא בריך הוא... וידוע ששם הוי"ה ברוך הוא הוא שם העצם של השגחתו יתברך, המהוה את כל העולמות. ושאר השמות וכנוים המה נטפלים לו, וזהו 'ושמי ה' לא נודעתי להם', שעיקר בחינת הדעת והכרה בשם הוי"ה ברוך הוא הוא רק על ידי התורה, ולזה זכה משה רבינו ע"ה לבחינת הדעת בהויה ברוך הוא בשלימות, מפני שעל ידו נתנה התורה". הרי משה ידע את שם הויה, כי על ידי משה ניתנה התורה. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"א מ"ב [ריא.]: "שם ה'... התורה ניתנה בשם הזה, אשר נודע השם הזה למשה, שהיה מקבל התורה". וכן כתב הרמב"ן [שמות ו, ג], והובא למעלה פי"ז הערה 36, ולהלן פ"ל הערה 51. ורבי צדוק הכהן כתב בהרבה מקומות שמשה הוא סוד הדעת [צדקת הצדיק אות קז, רסיסי הלילה אות נח, דובר צדק משלי פ"א אות ב, תקנת השבין אות י, פרי צדיק פרשת החודש אות ט, שם פרשת ויקרא אות ב, שם פרשת מטות אות ב, ועוד]

(107) לשונו להלן פ"מ: "בשביל אברהם נקרע הים... פירוש כי מעלתו האלקית של אברהם שהיה לו בקע הים... וכמו שנתבאר אצל 'וירכיבם על החמור', שהיה לאברהם בפרט מדריגה אלקית" [ראה להלן פל"ו הערה 140]. ויש להבין, מדוע היה צורך להדגיש שיש לשלשת הכחות האלו "מקומות מחולקים במוח; האחד הוא בהתחלת המוח, והשני באמצע, והשלישי באחרית המוח" [לשונו למעלה לאחר ציון 98]. ומה היה חסר

לולא הדגשה זו, ורק היה אומר שיש ג' כחות המתנשאים על האדם, והם נקראים חכמה בינה ודעת. זאת ועוד, מה יוסיף ומה יתן שהחלוקה היא לתחלה, אמצע וסוף. ונראה שזו ראיה לְמה שנתבאר למעלה [הערה 89] שהחילוק העיקרי בין אברהם משה ומשיח הוא שאברהם מורה על התחלת העולם, משה מורה על עיקר העולם, ומשיח מורה על תכלית וסוף העולם.

(108) הולך לבאר שבאחרית המוח יש כח הזוכר, באמצע המוח כח המחשב והשופט, ובראשית המוח כח המקבל חכמה. וכן נמצא בהרבה ספרי הקדמונים. וכגון, בכוזרי, מאמר ה, אות יב כתב: "מקומו של הכח המציר הוא בקדמת המח, מקום הדמיון באמצעית המח, והזכרון באחוריו". ובספר יבין שמועה לרשב"ץ, הלכות טריפות תחילת פרק שלישי, וז"ל: "המוח הוא אבר ראשי וממנו יוצאים כח החוש והתנועה, וקורין אותם חכמי הטבע כחות נפשיים והחושים... והוא במוקדם המוח. והמדמה, והוא באמצע המוח. וכח הזוכר, והוא באחורנית המוח, כי המוח יש לו שלשה חדרים" [מובא בקובץ שיטות קמאי, חולין מה.]. ובספר עומר השכחה [ז.] למהר"א גבישון [שהיה ממגורשי ספרד], כתב: "כח הדמיוני הוא במוקדם המוח, וכח המחשבי הוא באמצע המוח, וכח הזוכר הוא במאוחר המוח, מקום קשר של תפלין" [הובא בספר בן איש חי, דרשות, ריש פרשת עקב]. וכן כתב בספר העצמים לראב"ע [לונדון תרס"א, עמודים כב-כג], דרשות אבן שועיב, פרשת אמור, ספר הנפש לרבינו שם טוב פלקירא [עמוד כט], ספר שבילי אמונה לרבי מאיר אלדבי [הנתיב הרביעי (עמוד 70)], ובשו"ת הרשב"ש סימן שיא [יובא להלן הערה 110].

(109) כמבואר בהערה הקודמת. ויש להעיר מלשון הרמב"ן [שמות יג, טז], שכתב: "ואמר 'ולזכרון בין עיניך' [שם], שיונחו [התפילין] במקום הזכרון בין העינים שהוא ראשית המוח, והוא תחלת הזכרון". ומשמע שהזכרון הוא בראשית המוח, ולא באחרית המוח. וראה בספר מוציא אסירים לגר"י ווינפלד שליט"א, בענייני חג המצות, עמוד קנב, הערה 10, שעמד על קושי זה, עיי"ש.

(110) לשון הכוזרי מאמר ה, אות יב: "הכח הזוכר, תפקידו הוא לשמר על ציורי הענינים שהכרו בחושים. תפקיד הכח המדמה הוא להחזיר לזכרון מה שנשכח ממנו. תפקיד הכח השופט הוא לעמוד על ברור ההכרה שחדש המדמה, למען דעת מה מדמוייו יציב הוא, ומה נפסד, כדי להחזיר רק את היציב לזכרו". ובשו"ת הרשב"ש סימן שיא, כתב: "לפי שבמוח יש ג' חדרים... והנה במוקדם המוח הוא החוש המשותף והדמיון, ובחדר האמצעי הוא כח המחשב והמדמה. וההפרש בין הדמיון... והמדמה... הוא, כי פעולת

הדמיון לא ימשך אחריו איזה משפט, לפי שהדמיון הוא מקבל או שומר למה שיובא אליו מהצורות המוחשות... והמדמה ימשך אחריו משפט... וזה שישתמש השתמשות הרכבה ופירוק... ובחדר המאוחר כח השומר והזוכר". ובספר יסוד העבודה ח"ב פ"ד כתב: "אחר כך כח השופט, שהוא השכל הזך. והשכל הוא שופט על הדמיון, כמו שישפוט המרגיש על המורגשות, ואין השכל שופט בלא דמיון".

(111) לשונו בנצח ישראל פ"ד [סד.]: "במוח, וממנה המחשבה והזכרון והדעת... ודע, כי במוח יש ג' חדרים מחולקים, ששם ג' כוחות מחולקים, ואין להאריך בהם, שכבר בארנו אותם בחבור גבורות ה' אצל 'וירכיבם משה על החמור', עיין שם". ולפי דבריו שם עולה שהמחשבה היא באמצע המוח, והזכרון הוא באחרית המוח, והדעת היא במוקדם מן המוח. ומתבאר שכח הזוכר לחוד [שנמצא באחרית המוח], וקבלת החכמה לחוד [שנמצאת בתחילת המוח]. אמנם בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ.] כתב: "אמר 'אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה' [שם]... אמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא משובח מכל, שבו עומד קנין החכמה", הרי שכח הזוכר והחכמה ענין אחד הוא. ויל"ע בזה. וראה להלן פל"ט הערה 97.

(112) פירוש - כל בני אדם נחשבים לאדם אחד, ולכך בני אדם מסויימים מקבילים לחלקי האדם הפרטי. ובתיקוני זהר, תיקון כא [נ:] איתא "כגוונא דאית בישראל, דאינון רישין, רישי עמא. ומנהון עייניין, הדא הוא דכתיב [במדבר טו, כד] 'והיה אם מעיני העדה'. ואית מנהון לבא, דאינון לקבל שבעין סנהדרין, ומשה ואהרן על גבייהו... אבל אחרנין דאינון כשאר אברין". ועוד דרשו חכמים [נדרים לב:] את הפסוק [קהלת ט, יד] "ואנשים בה מעט" - "אלו אברים". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר השביעי [שפד.] כתב: "הנה כל בני אדם נחשב כמו אדם אחד פרטי. ויש אנשים שהם מתיחסים ביחוס האבר הראשיי אל האדם, וכן שאר האברים, לפי מדריגת ומעלת כל אחד ואחד, מתיחס כפי מה שראוי. וזה כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם. והחכמים שבהם מנהיגים העם בחכמתם ובתורתם, כמו הסנהדרין והדייניים, נקראים 'עיני העם', וכדכתיב [במדבר טו, כד] 'אם מעיני העדה נעשתה לשגגה', ודרשו ז"ל [שיהש"ר א, טו] 'עיני העדה' אלו סנהדרין, שהם עיני העדה. שהם כמו העינים מנהיגים את האדם, ואחרי העינים האדם הולך. וכן הסנהדרין הם מנהיגים את העם, והעם הולכים אחריהם. ומזה הטעם נקראו ג"כ החכמים המלמדים לעם חכמה 'לב העם' [פתיחתא דאיכ"ר אות טז], כמו שיקראו 'עיני העדה' אותם אשר מנהיגים העם. ודבר זה הוסכם הוא מהחכמים, כי בני אדם בכלל דומה לאדם פרטי,

ודברו מזה הרבה, והאריכו בדברים אלו. והוא באמת דעת חכמים ז"ל במדרשיהם, ואין כאן מקומו. מ"מ נלמד כי מדריגת האנשים מתיחסים אל האברים... כי בני אדם נחשבים כמו אדם אחד פרטי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלט:] כתב: "ידוע כי אדם הראשון יצאו ממנו כל המין מבני אדם. ומפני כך כלל המין שיצא מן אדם הראשון דומה אליו לגמרי, כי התולדה ראוי שיהיה דומה למוליד, עד כי כל המין נחשב כמו אדם אחד. ודבר זה ידוע, כי כלל מין האדם נחשב כמו אדם אחד... כמו שנמצאו אברים חשובים באדם, כך נמצאו במין האדם בני אדם חשובים" [ראה להלן פל"ז הערה 102]. וכן הוא שם בפנ"ז [תתק:]. ובנתיב התורה פ"ט [שצו:] כתב: "כלל בני אדם הם על צורת אדם פרטי, כי התלמיד חכם שבהם הוא כמו השכל שבאדם, ושאר בני אדם הם כמו האדם עצמו". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "כי ישראל נמשלו כאילו היה איש אחד, וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים... כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות; המלך שבהם דומה ללב, שהוא מלך האיברים. העינים הם סנהדרין... והכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב: "בכלל המין של בני אדם, שכל המין נחשב כמו דבר אחד". ואמרו חכמים [שמו"ר מ, ג] שצדיקי העולם הם כנגד חלקי אדה"ר, "יש שהוא תלוי בראשו של אדם, ויש שהוא תלוי בשערו, ויש שהוא תלוי במצחו, ויש בחוטמו, ויש בעיניו". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] הביא מדרש זה, וכתב: "כי לפי עניין אדם הראשון היו נבראים, כי מה שהיה בו אבר חשוב, זה נעשה ממנו פרנס הדור או דורשיו מעין אותו אבר, עד שהיה כל העולם מתיחס לאדם הראשון". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנג:] כתב: "כל הפרנסים והמנהיגים מסודרים מן אדם [הראשון]... כי זה דומה לעין, וזה לפה, וזה ללב מן אדם הראשון". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:]. ובנצח ישראל פל"ז [תרפז.] ביאר שהשבטים מקבילים לאברי האדם. וראה להלן הערה 120.

(113) לכאורה צ"ל "נאמר", שמביא פסוק ולא מאמר חכמים.

(114) נראה לבאר דברי קודש אלו, כי כל זכרון שייך בעצם למדת החסד, וכמו שכתב למעלה פכ"א [לאחר ציון 46]: "ואחר כך הזכירה, כי מצד החסד יש לפקוד אותם, שאף אם אינו בדין, הוא מצד החסד. ולפיכך [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב', כי זכירת האבות על בנים הוא חסד גמור. וכן תקנו חכמים [תפילת שמונה עשרה] 'וזוכר חסדי אבות ומביא גואל [לבני בניהם]', שזוכר חסדי אבות, ובשביל זה ראוי להתחסד גם כן עם זרעיהם, ולנהוג עמהם במדת חסד, כדכתיב [שמות לד, ז] 'נוצר חסד לאלפים', שהחסד שעושים האבות זוכר לבניהם ונוצר אותו, והבן זה

היטב". ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ב קיח:], שאמרו שם "מסטרא דחסד קוב"ה זכור". ולמעלה בכת"י [תג:] כתב: "וזה פשוט כי זכירת האבות הוא במדת החסד, שזוכר אהבת האבות וחסדם, שהרי אין כאן מדת הדין, רק אהבה וחסד". **ולכך מצינו** שכל זכרון הוא לטובה, וכמו שאמרו חכמים [ירושלמי סוטה פ"ג ה"ד] "כל זכרונות שנאמרו בתורה לטובה". ועוד אמרו חכמים [ר"ה טז.] "אמר הקב"ה... אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות שופרות... זכרונות, כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה, בשופר". ובח"א שם [א, קה:] כתב: "הזכירה שייך שהוא זוכר דבר עמוק, מצד זה זוכר אותם לטוב. וזהו זכירה, כי כל זכירה אחר דבר הנשכח... ומצד אותו הזכירה, שהוא דבר עמוק פנימי, זוכר אותם לטוב... ובזכירה אין כאן דין, אדרבה שהוא זוכר דבר הנשכח. וזה כי מדת הדין הוא דבר הנמצא והנדון. אבל הזכירה שהוא זוכר הכל, ומאחר שהוא זוכר הכל, יזכור אותנו לטובה, ובזה אנו נצולין מן הדין. כי בזכירה הוא נצול מן מדת הדין... שיבוא הזכרון מן ישראל בדבר טוב שיש בישראל לפני השם יתברך". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנד.] כתב: "כי סתם זכירה היא לטובה". ושם ס"פ כז [תטז.] כתב: "'זכרון תרועה' [ויקרא כג, כד], והזכירה שנזכר על ידי תרועה לפני הקב"ה הוא לטובה, וכן הוא זכירה בכל מקום". והואיל ומדת אברהם היא חסד [כמבואר למעלה פ"ו הערות 76, 77, פ"ט הערה 252, פ"כ הערה 92, פכ"ז הערה 37, ולהלן פל"ו הערה 111], לכך ה"זכירה באברהם כי הוא מדתו" [ראה למעלה פכ"א הערות 47, 53]. **וצרף לכאן**, שאצל יצחק, שמדתו דין [כמבואר למעלה פ"ט (תצח:), פי"ב הערה 122, פכ"ב הערה 97, ופכ"ז הערה 31], לא מצינו זכירה, שנאמר [ויקרא כו, מב] "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור", ופירש רש"י שם "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח". וכתב הגו"א שם אות נא [ערה.]: "אלא אפרו של יצחק כו'. דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד, כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל, והוא ידוע למבינים" [הובא למעלה פכ"ב הערה 97]. והרי "מדת אברהם חסד, ומדת יצחק הדין, זה הפך לזה" [לשונו למעלה פ"ט (תצח.)]. לכך, כשם שיצחק מופקע מזכירה מחמת שמדתו היא דין, כך אברהם מתייחס לזכירה מחמת שמדתו היא חסד. וראה להלן פל"ט הערה 119.

(115) כי המשפט שייך למלך, וכמו שנאמר [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד", וכן נאמר [משלי כט, ד] "מלך במשפט יעמיד ארץ". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג:] כתב: "המשפט הוא שייך למלכות". ובנצח ישראל פ"מ

[תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד... שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.] כתב: "הוא דן את הנמצאים, כמלך שדן את עמו". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "ויש לפרש כי הכסא שייך בו משפט, ודבר זה ידוע כי אין דבר מתיחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא היה מכריז [דברים טז, יט] 'לא תטה משפט' [דב"ר ה, ו], אם ירצה לשבת על הכסא, ויהיה כסא שלו כסא קיים... כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'... מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב: "אי אפשר שיבא המשפט רק ממי שהוא כמו מלך שאינו חסר, כי אם הוא חסר אין ספק שהמשפט הבא ממנו ג"כ חסר, ואין זה משפט גמור. ולפיכך מחויב שיהיה הדיין כמו מלך שאינו חסר, והמשפט שלם ולא חסר". ובדרשה לשבת תשובה [עב:] כתב: "המשפט ראוי למלך במה שהוא מלך, כדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". וראה גו"א בראשית פי"ד הערה 26, ולמעלה פכ"ג הערה 14.

(116) יש להעיר, מדוע הוסיף לכאן תיבת "בחכמה" ["שהוא יהיה שופט בחכמה"], הרי בפסוק "ושפט בצדק דלים" לא נזכרה חכמה. ועוד, מיד בסמוך כתב "ואחר כך החכמה שייך למשה", הרי שמייחס את החכמה למשה, ומדוע מייחס כאן את החכמה למלך המשיח. וכמו שיחס את הזכרון לאברהם [כנגד "כח הזוכר" שהזכיר למעלה] ואת החכמה למשה [כנגד "כח המקבל חכמה" שהזכיר למעלה], היה לו לייחס את המשפט למלך המשיח [כנגד "כח השופט" שהזכיר למעלה], וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 114] "ואחר כך כח השופט הוא למלך המשיח". ומה ראה להוסיף כאן "שהוא יהיה שופט בחכמה". ויל"ע בזה.

(117) כמו שאמרו חכמים [ר"ה כא:] "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחד, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ובאור חדש פ"ה [תתקמח:] כתב "משה רבינו עליו השלום נאמר עליו מ"ט שערי בינה נבראים בעולם, וכולם נמסרו למשה, שנאמר 'ותחסריהו מעט מן האלקים', כי שער חמישים לא נמסר לאדם". ובתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב: "ומפני גודל מעלת משה, ויחודו בנבואה, מורה עליו שמו. כי 'זה משה האיש' [שמות לב, א] הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה, עד שנאמר עליו [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'. ועליו נאמר [משלי ל, ד] 'מי עלה שמים וירד'. ומפני כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים... ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם, ולפיכך 'עלה שמים וירד'. והיה למשה משפט האמצעי שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי

עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו''. ולפיכך בשם 'משה' אות המ"ם שהיא אמצעית בסדר אלפ"א בית"א. ואחר כך השי"ן, שהיא מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים', וזה נאמר על משה כדאיתא במסכת ראש השנה [כא:]. ואות ה"א מורה שיורד לתחתונים. וידוע כי האדם מדרגה חמישית, כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית. והרי משה עולה עד המדרגה האחרונה חוץ מאחת, ויורד לתחתונים עד המדרגה החמישית, ודבר זה מבואר''. ובדרוש על התורה [כז:] כתב: "באה השי"ן, שהוא סוף האותיות חסר אחת, כמו שהוא היה עולה אל האלקים בהשיגו עד סוף שערי בינה, חוץ מאחת" [ראה למעלה פט"ז הערות 16, 93, ופכ"ח הערה 42].

(118) יש להעיר, כי בנצח ישראל פנ"ג [תתלח.] ייחס את המלכות והמשפט למשה רבינו, והשווה זאת למלך המשיח, שכתב שם: "משה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם. ולפיכך היה כל דבריו של משה במשפט [קודם לכן הביא את דברי הגמרא (סנהדרין ו:) "משה אמר יקוב הדין את ההר"], כמו המלך אשר נאמר עליו [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'... ולעתיד תהיה הגאולה גם כן על ידי... המלך המשיח, שהוא יהיה מאחד ישראל, והוא כמו צורה שעל ידו נעשה אחד, כמו שהיה משה, וכך יהיה מדריגת המלך המשיח". הרי ששם השווה את משה למלך המשיח בכך ששניהם הם צורה ומלך, ואילו כאן מחלק ביניהם; מלך המשיח הוא משפט, ומשה הוא חכמה. ויל"ע בזה.

(119) "כי יש שלשה כחות באדם הפרטי, המתנשאים על האדם הפרטי, והם נבדלים מן הגוף, לא יתערבו עם הגוף כלל" [לשונו למעלה לאחר ציון 97].

(120) פירוש - בצורת האדם הכללית [שהם כל בני האדם, שביחד נחשבים כמו אדם אחד], צריכים שיהיו שלשה בני אדם מתנשאים שיקבילו לשלשת הכחות הנבדלים שיש באדם פרטי. וראה למעלה הערות 97, 112.

פרק ל

(1) המשך זה אינו במדרש, אלא הם דברי רש"י [שמות ה, ד], ויובאו בהערה הבאה.

(2) רש"י [שמות ה, ד] "לכו לסבלותיכם - לכו למלאכתכם שיש לכם לעשות בבתיכם, אבל מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי. ותדע לך, שהרי משה ואהרן יוצאים ובאים שלא ברשות".

(3) פט"ז [לאחר ציון 62].

(4) אין כוונתו שלמעלה כתב ששבט לוי היה פנוי מעבודת פרך, כי כאמור זה כבר אמרו חכמים במדרש. אלא כוונתו שלמעלה ביאר את הטעם מדוע שבט לוי היה פנוי מעבודת פרך, וכפי שיחזור ויבאר כאן.

(5) מה שכתב "אף במצרים", כי היה מקום לומר ששבט לוי נתקדש רק לאחר שלא חטאו בעגל, וכמו שנאמר [דברים י, ח] "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה' לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה", ופירש רש"י שם "בעת ההיא - בשנה הראשונה לצאתכם ממצרים וטעיתם בעגל, ובני לוי לא טעו, הבדילם המקום מכם". ושם בגו"א אות ה [קסג.] כתב: "בשנה ראשונה וכו'. אף על גב שהלוים לא הובדלו עד שנה שניה אחר הקמת המשכן, מכל מקום בדבור ובמצוה כבר הבדילם הקב"ה, אלא שלא היה גמר מעשה עד אחר שהוקם המשכן". ועוד כתב רש"י [במדבר א, מט] "אך את מטה לוי לא תפקוד - צפה הקב"ה שעתידה לעמוד גזירה על כל הנמנין מבן עשרים שנה ומעלה שימותו במדבר. אמר, אל יהיו אלו בכלל, לפי שהם שלי, שלא טעו בעגל". ובגו"א שמות פ"ל אות יד [תה:] כתב: "מיד אחר מעשה העגל הובחרו בני לוי, ולפיכך לא היו במנין ישראל... אלא שהזמן עדיין לא היה, שלא הוקם המשכן". ואמרו חכמים [פסחים קד.] "המבדיל... בין לוים לישראלים, דכתיב 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט לוי'". והרמב"ם בהלכות כלי המקדש פ"ג ה"א כתב: "זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש, שנאמר 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי'". לכך מדגיש ש"היה שָׁם קדושה נקרא עליהם אף במצרים", שכבר בחיי יוסף הלוים נפטרו ממס המלך, ונשאר הדבר ולא עבדו בעבודת פרך, וכמו שמבאר.

(6) בראשית מז, כב "רק אדמת הכהנים לא קנה כי חק לכהנים מאת פרעה ואכלו את חקם אשר נתן להם פרעה על כן לא מכרו את אדמתם", ופירש רש"י שם "הכהנים - הכומרים. כל לשון 'כהן' משרת לאלהות הוא". ושם בפסוק כו נאמר "וישם אותה יוסף לחק עד היום הזה על אדמת מצרים לפרעה לחומש רק אדמת הכהנים לבדם לא היתה לפרעה".

(7) אודות שכל אדם משועבד למלך, כן אמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות". וכמו שכל אדם משועבד ליצר הרע, כך כל אדם משועבד למלכיות. ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב [תיד:] כתב: "כי העיר [החמור] מיוחד לתשמיש ולכל צרכי האדם, והעם למלך כמו העיר לאדם, לפי שהאדם רוכב ומושל עליו. וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס - מלך', כי דומה הרוכב למלך מפני

שהוא רוכב על בהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם" [הובא למעלה פכ"ט הערה 44]. ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמד.] כתב: "האדם הוא משועבד... אל המלך... כפי מה שגוזר המלך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפ.] כתב: "כל בני אדם הם תחת המלך".

(8) רמב"ן [שמות ה, ד] "רש"י פירש 'לסבלותיכם' למלאכתכם שיש לכם לעשות בבתיכם, אבל מלאכת שעבוד מצרים לא היה על שבטו של לוי... ונכון הוא... ומנהג בכל עם להיות להם חכמים מורי תורתם. ולכן הניח להם פרעה שבט לוי, שהיו חכמיהם וזקניהם".

(9) כמבואר בהערה הקודמת ששבט לוי במצרים "היו חכמיהם וזקניהם". ובפירושי רבי דוד צבי הופמן לספר שמות [ד, יד] כתב: "כבר במצרים תפש שבט לוי מקום מיוחד בתור שבט כהנים".

(10) אחרי חיי יוסף.

(11) אודות קדושת הלוים, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגו"א שמות פ"ה אות ג [פח.] כתב: "שבטו של לוי היה חלק גבוה, כי יעקב נתן אותו למעשר... והיה הוא כולו לגבוה". וכן אמרו בתנחומא קרח אות יד ש"לוי היה עשירי, ונתנו [יעקב] מעשר למקום". וכן הוא בתנחומא ראה אות יד, ב"ר ע, ז, זוה"ק ח"ב נג:, שם ח"ג רנ. ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "שבט לוי... היה עשירי, ולכך היה שבט לוי קדוש... השבטים הם שנים עשר, ועוד אפרים ומנשה... הם י"ד, ותוציא ארבעה בכורות לארבע אמהות, נשארו עשרה, והפריש [יעקב את] לוי, שהוא אחד מעשרה". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנד.] כתב: "כי בני יעקב שהיה בהם שבט לוי, שהוא קדוש לה', והוא נבדל מכל שאר שבטים, והוא כנגד האל"ף שבשם 'אחד', כי האחד נבדל מהכל". ובח"א לב"ב קט: [ג, קכג.] כתב: "שבט לוי היה קודש אל השם יתברך, ולא מצאנו שהיו עובדים רק אל השם יתברך, כמו שהיה זה בעגל אשר לא סרו מאחרי ה', וכדכתיב [דברים לג, ח] 'וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך אשר ניסתו במסה וגו''... עד כי שבט לוי תמיד היו קדושים אל השם יתברך". ובגו"א במדבר פ"י סוף אות לד [קנז:] כינה את שבט לוי "מחנה שכינה". וקודם לכן [במדבר פ"ח אות טז (קכד.)] כתב: "הלוים [הם] יותר שלו [של הקב"ה] מכל הנבראים". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכט.] כתב: "כי מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל", ושם הערה 24. ובבאר הגולה בבאר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר" [הובא למעלה פט"ז הערות 63, 64].

(12) בראשית י, ו "ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען", הרי שמצרים הוא בנו של חם. ועל חם נאמר [בראשית ט, כד] "וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן", ופירש רש"י שם "בנו הקטן - הפסול והבזוי, כמו [ירמיה מט, טו] 'הנה קטון נתתיך בגוים בזוי'". וקודם לכן כתב רש"י [שם פסוק יח] "וחם הוא אבי כנען - למה הוצרך לומר כאן. לפי שהפרשה עסוקה ובאה בשכרותו של נח **שקלקל בה חם**, ועל ידו נתקלל כנען". הרי חם "קלקל", ולכך כתב כאן "זרע חם המקולקל". והרמב"ם בהלכות מתנות עניים פ"י הי"ז כתב "צוו חכמים שיהיו בני ביתו של אדם עניים ויתומים, במקום העבדים. מוטב לו להשתמש באלו, ויהנו בני אברהם יצחק ויעקב מנכסיו, ולא יהנו בהם זרע חם". אמנם בכת"י [תמג.] כתב" זרע חם המקולל", ולא "המקולקל". וכן בגו"א בראשית פכ"ד אות ג [שצב.] כתב: "חלילה שיתערב זרעו [של אברהם] בבני חם הפושע והמקולל". ושם פל"ו אות א [קפד.] כתב: "זרע חם הם ארורים". וכוונתו לנאמר [בראשית ט, כה] "ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו". ואם תאמר, הרי הקללה נאמרה במיוחד ובמסוים רק על כנען, ולא על שאר בני חם [כן מפרש הראב"ע (שם)], ומדוע יאמר "זרע חם הם ארורים". ויש לומר, כי הרד"ק [בראשית ט, כה] כתב: "עבד עבדים. כי גם אחיו יהיו עבדים, והוא יהיה עבד להם". ובפרקי ר"א פכ"ד אמרו להדיא "המליכו עליהם נמרוד [שהיה בנו של כוש (בראשית י, ח)], עבד בן עבד, לפי שכל בני חם עבדים היו". והרד"ל שם [אות טו] כתב: "שלא נאמר כנען לבדו נתקלל מכל זרע חם, לכן ביאר שכל בני חם עבדים, שכל זרע חם נתקלל... ונראה לי זה שאמר 'כל בני חם עבדים' מתכוין לפרש מה שנאמר [שמות כ, ב] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שכל מצרים בני חם קרויים עבדים. וכן משמע שפירש רבינו בחיי שם, עיין שם". ולשון רבינו בחיי [שמות כ, ב] הוא: "יאמר 'מבית עבדים', שהאדונים שלכם היו עבדים, שהרי המצרים בני חם הם, שנאמר [בראשית י, ו] 'ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען', ואתם עבדים להם". וכן עולה מדברי רש"י [בראשית ט, כג], שכתב: "חם שבזה את אביו נאמר בזרעו [ישעיה כ, ד] 'כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים ואת גלות כוש נערים וזקנים ערום ויחף וחשופי שת וגו'". הרי שאף מצרים וכוש נכללים בקללת כנען.

(13) פרקים ג, ד, ט, יא. וראה בסמוך הערה 16.

(14) "אשר בשר חמורים בשרם" [יחזקאל כג, כ].

(15) כל עוד לא הגיעו למספר של שש מאות אלף.

(16) לשונו למעלה פ"ג [קצז.]: "שהיו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו. כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם

הוייתו. וכך בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו" [ראה להלן הערה 97]. וכן כתב שם בכת"י [רפו:], והובא שם הערה 68. ולמעלה פ"ד [רכד:] כתב: "לכך כאשר לא היו ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים, שעדיין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף, שזהו שלימות ישראל, היו ישראל כאילו לא היה להם מציאות כלל. כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה. ולכך היו משועבדים תחת יד מצרים, ובזה היו כאילו לא היה להם כלל מציאות". ובהמשך שם [רלא.] כתב: "לכך מצרים אשר נקראים בשם החומר, כדכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם', כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת. וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף, ולפיכך היה נותן המציאות כי יהיו ישראל משועבדים למצרים, זהו הטעם מה שהיה שעבוד ישראל תחת אומה החמרית. וכמו כן תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים שהם החומר, והבן זה מאוד". ולמעלה פ"ט [תסח.] כתב: "היה ראוי הגלות והשיעבוד לישראל כמו שהתבאר לך בפרקים שעברו, שכאשר לא היו ישראל בשלימות, ושלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם". ולמעלה פי"א [תקמ:] כתב: "בתחלה היו ישראל במצרים קודם שלימותם, והיה החומר, הם המצרים, מושל עליהם, כאשר אמרנו לך פעמים הרבה. ואחר שהיו בשלימות, היו יוצאים אל החירות להיות מושלים עליהם, כאשר ראוי לפי המציאות וסדר הנמצא". וראה להלן פל"ט הערה 171.

(17) רש"י במדבר ג, טו "מבן חדש ומעלה - משיצא מכלל נפלים הוא נמנה ליקרא שומר משמרת הקדש... למוד הוא אותו השבט להיות נמנה מן הבטן, שנאמר [במדבר כו, נט] 'אשר ילדה אותה ללוי במצרים', עם כניסתה [של אֵם יוכבד] בפתח מצרים ילדה אותה [את יוכבד], ונמנית בשבעים נפשות. שכשאתה מונה חשבונם לא תמצאם אלא שבעים חסר אחת, והיא השלימה את המנין".

(18) לעומת ישראל, שהמצריים שלטו עליהם בתחילתם, לפני שהיו ששים רבוא. ומשמע מלשונו ששבט לוי הם "קדושים כלם מבטן אמם" לעומת שאר ישראל. אך בכמה מקומות כתב שאף ישראל קדושים מבטן אמם, וכגון בנתיב הפרישות סוף פ"ג [ב, קכ:] כתב: "ואין להאריך רק כי ישראל קדושים ומוחזקים בקדושתם מבטן אמם". ובח"א לשבת קלז: [א, ע.] כתב: "אשר קדש ידיד מבטן. נראה כי עם ישראל נקראים ידידים להקב"ה, והם קדושים מבטן, דהיינו כל אחד מיד שנולד מקודש למצוה למנות למילה, וזהו 'אשר קדש ידיד מבטן'". ומדוע הלוים נבדלים יותר מישראל מחמת שהם קדושים מבטן, הרי אף ישראל הם קדושים מבטן. אמנם לק"מ, כי קדושת ישראל העליונה באה לעולם רק לאחר שהגיעו למספר ששים רבוא, וכמו שנתבאר כאן, אך לפני שהגיעו למספר זה, לא הגיעו לקדושתם העליונה, ולכך היו משועבדים למצרים. מה שאין כן שבט לוי, שאף בהיותם בארץ מצרים היו קדושים מרחם, שהרי יוכבד נמנתה בכלל שבעים נפש בכניסיתה למצרים. לכך קדושת שבט לוי היא "מבטן אמם", ונולדו וקדושתם עמם, לעומת ישראל בשעבוד מצרים, שלא הגיעו עדיין למעלתם העליונה.

(19) למעלה בפ"ד הקדיש את הפרק כולו לבאר ענין זה שהמצריים הם האומה החומרית ביותר, ועומדים בהיפך הגמור כנגד קדושת ישראל.

(20) יסוד נפוץ בספר הגבורות. וכגון, למעלה הקדמה שניה [סה.] כתב: "אבל הוא יתברך שקראו רז"ל בשם 'הקדוש ברוך הוא'... שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל". ולמעלה פ"ד [רכ:] כתב: "כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף. וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר... והנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה. ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם, וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות". ולמעלה פי"א [תקלו:] כתב: "וידוע כי הפרוץ בעריות הוא ממעשה החומר כאשר התבאר, והנבדל הקדוש מן העריות הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה, והוא בודאי דומה לצורה שאין בה מן ענין החומר, ודבר זה כבר התבאר למעלה באריכות" [ראה להלן פל"ו הערה 103]. וכן כתב למעלה פט"ז [לאחר הערה 67], ויובא בהערה הבאה. ולהלן פמ"ז כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי

חומר או מצורפים אל החומר, ודבר זה נתבאר בספר הזה פעמים הרבה מאוד". וכן כתב בשאר ספריו. וכגון, בגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסד.] כתב: "כל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזה ענין הקדושה בכל מקום". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "כבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.], בביאור דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה הוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ יא כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה". ובנתיב הפרישות ר"פ א [ב,

קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 118, ופי"א הערה 27].

(21) למעלה פט"ז [לאחר ציון 62], וז"ל: "ויש לך לעיין, למה הוצרך למכתב [שמות ב, א] 'וילך איש מבית לוי', להזכיר שם השבט, ולא הוי למכתב רק 'וילך איש ויקח את בת לוי', ולמה הזכיר אותו על שם השבט. כי זהו להודיע לך כי לא היה ראוי לצאת הגואל רק משבט לוי, ושיהיה בין האב ובין האם משבט לוי, והוא שבט שלישי אשר נתקדש. והדבר הוא ידוע במה שאמרו רז"ל [שמו"ר ה, טז] כי שבט לוי לא נשתעבד במצרים. ולפיכך היה ראוי לצאת מהשבט הזה הגואל אותם מן השיעבוד, וכל זה מפני קדושת השבט הזה. כי כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל... אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... זכות עצמם וקדושתם הועיל שלא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל". אמנם יש הבדל מסוים בין דבריו כאן לדבריו למעלה פט"ז; כאן מבאר שקדושת שבט לוי מונעת שהמצריים החומריים ישלטו עליהם. אך למעלה ביאר שקדושת שבט לוי מונעת שהשיעבוד יחול עליהם, כי השיעבוד בעצם שייך דוקא לחומרי. ובקיצור, כאן מבאר שהמצריים הם חומריים, ואילו למעלה ביאר שהשיעבוד הוא חומרי. וראה למעלה פט"ז הערה 70. **וצרף לכאן** דבריו למעלה פ"ט [תנב.] שביאר שהמצריים יכלו לשעבד את ישראל רק כשישראל היו שבעים נפש, ולא קודם לכן, וז"ל: "לכך לא ירד יעקב עם השבטים בלבד. כי כאשר היו י"ב שבטים לא היו משועבדים לשום אומה, למעלת השבטים, ולא היה להם שום שתוף עם מצרים, עד שהיו שבעים נפש, אז היו יכולים המצרים לשעבד. כי במספר הזה נמצא לישראל שתוף עם האומות, כמו שדרשו ז"ל [ספרי דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל' [דברים לב, ח], 'גבולות עמים' הם שבעים אומות, 'למספר בני ישראל' שהם שבעים נפש, יעקב ובניו. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, אז אומת מצרים, שהיא אחת משבעים אומות, מתנגד להם מצד השווי שביניהם. אבל כאשר היו י"ב שבטים, כיון שאין האומות מדריגתם במספר זה, לא היה אפשר למצרים לשעבד לישראל, כי אותה המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים, לא היה למצרים שתוף עמה כלל. ואין דבר פועל בדבר אלא אם יש ביניהם שווי, ומצד זה יגיע השיעבוד כמו שאמרנו. ולפיכך כאשר היו שבעים נפש ירדו מצרים, להיותם תחת

מצרים... שהרי תראה כי לא באו מצרימה רק אותו רגע שהיו ע' נפש, שמזה תראה כי מצד י"ב שבטים, ומכל שכן מצד יעקב אבינו, אין ראוי לבא מצרימה". הרי דבעי שיהיה "צד השוה" בין המשעבד למשתעבד, ואין שום "צד השוה" בין שבט לוי הקדוש לבין המצריים החומריים.

(22) פירוש - נאמר [שמות ז, ח-י] "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר כי ידבר אלכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין ויבוא משה ואהרן אל פרעה ויעשו כן כאשר צוה ה' וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין". אך הציווי הזה נאמר רק בהמשך, אך בתחילה כאשר באו משה ואהרן לפני פרעה [שמות ה, א-ד] לא נצטוו לעשות אות ומופת לפני פרעה. וראה הערה הבאה.

(23) פירוש - רק לאחר שפרעה הכביד את העבודה על ישראל, ולא נתן לישראל תבן [שמות ה, ז], אז באו משה ואהרן לפני פרעה ועשו לפניו את המופת של הפיכת המטה לתנין. וכן נאמר [שמות ד, כא] "ויאמר ה' אל משה בלכתך לשוב מצרימה ראה כל המופתים אשר שמתי בידך ועשיתם לפני פרעה ואני אחזק את לבו ולא ישלח את העם", ופירש רש"י שם "אשר שמתי בידך - לא על שלשה אותות האמורות למעלה [שמות ד, ב-ט (הפיכת המטה לנחש, ידו המצורעת של משה, והפיכת מי היאור לדם)], שהרי לא לפני פרעה צוה לעשותם, אלא לפני ישראל שיאמינו לו, ולא מצינו שעשאם לפניו. אלא מופתים שאני עתיד לשום בידך במצרים, כמו [שמות ז, ט] 'כי ידבר אליכם פרעה וגו''. ואל תתמה על אשר כתיב 'אשר שמתי', שכן משמעו כשתדבר עמו כבר שמתים בידך". וראה למעלה פכ"ז הערה 21, ולהלן פל"ב הערות 2, 41.

(24) לכאורה יש ליישב שאלה זו בפשטות, כי נאמר [שמות ז, ח-ט] "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר כי ידבר אלכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין". הרי רק לאחר שפרעה יאמר "תנו לכם מופת" אז יש לעשות לפניו מופת, אך לא נצטוו לעשות מופת מעצמם. וכשנאמר מיד לאחריו [שם פסוק י] "ויבוא משה ואהרן אל פרעה ויעשו כן כאשר צוה ה' וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין", אמרו במדרש [שמו"ר ט, ה] '"ויעשו כן כאשר צוה ה' אותם', שלא עשו עד ששאל פרעה מהן מופת, כשם שאמר הקב"ה, ואותה שעה 'וישלך אהרן את מטהו'". הרי שהמופת נעשה רק לאחר בקשה מפורשת מפרעה שיעשו מופת. אך כאשר באו משה ואהרן בפעם הראשונה לפני פרעה, לא ביקש פרעה מהם מופת, אלא רק נאמר [שמות ה, ב] "ויאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל

לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח". והואיל ופרעה לא ביקש אז מופת [יהיה הטעם לכך אשר יהיה], מהיכי תיתי שמשה ואהרן יעשו מופת מעצמם מבלי להתבקש לעשות זאת. וקצת תימה שאינו מיישב כך את שאלתו. ואולי אפשר ליישב, על פי מה שהוכיח ההעמק דבר [שמות ז, י] ממשמעות הפסוק ש"אולי נצטוו לפתות את פרעה שיבקש מופת". ואם כך יש מקום לשאול מדוע לא נצטוו לעשות כן בפעם הראשונה.

(25) שלא לתת תבן לישראל. ובכת"י [תמג.] הוסיף כאן: "ועל דעת רז"ל בשמות רבה היה ששה חדשים שהכביד עליהם העבודה, שכן אמרו בשמות רבה כיון שגזר פרעה כן וכו'". ודע, שמביא מדרשים שונים להורות שהקב"ה רצה שהגאולה לא תעשה בפעם אחת, ולכך משה לא עשה את המופתים לפני פרעה בפעם הראשונה, וכמו שמבאר והולך. וסדר דבריו כאן בהבאת המדרשים הוא בדיוק כפי שהרמב"ן [שמות ה, כב] הביא את המדרשים הללו.

(26) לכאורה כוונתו לשמו"ר. אך מדרש זה נמצא בשיהש"ר ב, כה. וכן הרמב"ן [שמות ה, כב] שכאמור [בהערה הקודמת] הביא גם כן מדרשים אלו, כתב: "וכן ראיתי עוד במדרש חזית". ואולי לכך כוונתו במה שכתב "וכן עוד בש"ר", לשיהש"ר.

(27) לפנינו במדרש שיהש"ר [שם] איתא "רבי תנחומא אמר, שלשה חדשים". וכן העתיקו הרמב"ן [שמות ה, כב]. וכן הוכיח בחדושי הרש"ש לשמו"ר ה, יט [אות יד] שיש לגרוס גם במדרש בשמו"ר "שלשה חדשים". וכן בכת"י [תמג.] כתב "ג' חדשים".

(28) זהו המשך לשון המדרש בשיהש"ר שם.

(29) ואם היו המופתים נעשים בפעם הראשונה, כבר היה מתברר שמשה הוא הגואל. והואיל והקב"ה רצה שברירות זו תתגלה רק בהמשך, ולא בהתחלה, לא צוה את משה לעשות מופתים בפעם הראשונה. ויש להבין, אף אם המופתים היו נעשים בפעם הראשונה, מ"מ לאחר מכן היה משה חוזר למדין למשך ששה חדשים, ומדוע השהייה במדין לא תחשב ש"הגואל נכסה מהם זמן מה" [לשונו כאן] למרות עשיית המופתים מעיקרא. ויש לומר, שאין הכסוי במדין חולק מקום לעצמו, אלא שהכסוי במדין נועד לעורר ספק שמא משה אינו הגואל [כי אם הוא הגואל מדוע לא נשאר במצרים לגאלם]. אך אם המופתים היו נעשים בפעם הראשונה, כבר אז היה מתברר בודאות שמשה הוא הגואל, ואין בידי הכסוי במדין להטיל ספק ולטשטש ברירות זו, שכבר אמרו חכמים [פסחים ט.] "אין ספק מוציא מידי ודאי".

(30) ראה למעלה ר"פ כו בביאור הכפילות של "פקד פקדתי". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 43] הביא את דברי הפרקי דרבי אליעזר [פמ"ח] שכפילות "פקד פקדתי"

היא כנגד כ"ף סופית פשוטה מאותיות מנצפ"ך. וכך אמרו שם בפרקי דרבי אליעזר "חמשה אותיות שנכפלו בכל האותיות שבתורה [אותיות מנצפ"ך] כלם לסוד גאולות; כ"ף כ"ף אברהם אבינו נגאל מאור כשדים, שנאמר [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך'. מ"ם מ"ם נגאל בו יצחק אבינו מיד פלשתים, שנאמר [בראשית כו, טז] 'לך מעמנו'. נו"ן נו"ן נגאל בו יעקב אבינו, שנאמר [בראשית לב, יב] 'הצילני נא מיד אחי'. פ"א פ"א בו נגאלו אבותינו ממצרים, שנאמר 'פקוד פקדתי'. צד"י צד"י בו עתיד הקב"ה לגאול את ישראל משעבוד ארבע מלכיות, ולאמר להם צמח צמחתי לכם, שנאמר [זכריה ו, יב] 'ואמרת אליו כה אמר ה' צבאות לאמר הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח'".

(31) כמובא בהערה הקודמת. ומה שנקט כאן בגאולה שתהיה לעת"ל יותר משאר דוגמאות שהובאו בפרקי דרבי אליעזר הנ"ל [מה שמצינו אצל אברהם, יצחק, ויעקב], כי הגאולה העתידה דומה לגאולת מצרים במה ששתיהן נעשו לכל כלל ישראל. וכוונתו כאן להורות שגאולות ישראל באות ממקום עליון המחייב שהגאולה צריכה להגיע בשלבים, ולא בפעם אחת.

(32) לא ביאר כאן מה הן שתי הצמיחות שיהיו בגאולה העתידה. אך דבריו מתבארים היטב על פי מה שכתב בנצח ישראל פל"ז [תרפה.], שיהיו לעת"ל שני משיחים; משיח בן יוסף, ומשיח בן דוד, וכלשונו: "ובפרק בתרא דסוכה [נב.], 'וספדה לו כל הארץ משפחות לבד' [זכריה יב, יב], האי הספידה מאי עבידתיה... על משיח בן יוסף שנהרג... ראוי לישראל שיהיה להם משיח בן יוסף גם כן, כיון שראוי שבט אפרים למלוכה... ומכל מקום גוברים עליו האומות, כי ממשלה ומעלה זאת יש לו הפסק ובטול. ולפיכך גוג ומגוג, שהוא מתנגד לישראל כמו שהתבאר, יהיה גובר על משיח בן יוסף, ויהיה נהרג ומסתלק מעלה זאת מן ישראל... כי מעלת משיח בן יוסף יש לו הפסק, שיהיו גוברים עליו האומות, ויש הפסק למעלתו... אבל לכח מעלת משיח בן דוד לא יהיה לו הפסק. ואז יהיו גוים נחלתו ואחזתו אפסי ארץ, כי יתגבר משיח בן דוד על האומות, ויסלק כח האומות". הרי שתהיה צמיחה ראשונה [משיח בן יוסף], וכסוי צמיחה זו [משיח בן יוסף יהרג], ולבסוף תהיה צמיחה שניה נצחית [משיח בן דוד].

(33) אודות המעלה העליונה של גאולת מצרים, כן כתב למעלה פכ"ו [לפני ציון 2], וז"ל: "ואמרו בשמות רבה [ג, ח] מהו 'פקד פקדתי', 'פקד' במצרים, 'פקדתי' על הים. 'פקד' להבא, 'פקדתי' לשעבר. וכוונתם כי ישראל נגאלו במדה עליונה מאוד, שזאת המדה כוללת הכל; לשעבר ולהבא, פקידה במצרים ופקידה על הים. כי לגודל מעלת הפקידה הזאת כוללת הרבה, לכך הלשון כפול. וכל זה מורה על מעלת היציאה, שיצאו

ונפקדו במעלה הכוללת הכל", וראה שם הערות 2, 72, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה. ואודות מעלה הגאולה העתידה, כן כתב למעלה ס"פ כו [לאחר ציון 87]: "אין לך מעלה יותר עליונה באלפ"א בית"א רק הצ' פשוטה, שהוא עוד יותר במעלה. וגאולה זאת תהיה גאולה אחרונה, שנאמר [זכריה ו, יב] 'איש צמח ומתחתיו יצמח', ואין עוד מדריגה אחריה, והיא נצחית". ובנצח ישראל ס"פ יג [שלו.] כתב: "כי הגאולה האחרונה בפרט, הסבה אל זה הוא השם יתברך בלבד. ולפיכך גם כן מעלת הגאולה יותר עליונה בכל דבר, מפני שהיא רחוקה מן עולם הזה ביותר. ולכך אין דבר זה נמצא תמיד, וכמו שהיתה הגאולה של בבל, שלא היתה הגאולה במעלה כל כך, מפני שהיתה הגאולה של בבל קרובה אל עולם הזה, ולכך היתה הגאולה ההיא נמצאת מיד לשבעים שנה בלבד [ירמיה כט, י]. אבל גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאת לפעל כל כך מיד לפי מעלתה ומדריגתה מן עולם הטבע, והיה צריך לזה ד' מאות שנה [בראשית טו, יג]. אבל הגאולה האחרונה, שמעלתה עוד רחוקה יותר לגמרי מעולם הטבע, לכך אין הגאולה הזאת נמצאת רק באיחור הזמן. כי כל אשר נבדל מן עולם הטבע הזה, אין מציאותו במהירות כל כך, וצריך איחור יותר. ואלו דברים ברורים" [הובא למעלה פכ"ו הערה 90].

(34) נקודה זו מתבארת היטב בהקדמה לאור חדש [פ.], וז"ל: "גאולתן של ישראל, לפי מדריגות הגאולה שהיא מן השם יתברך, אין הגאולה בפעם אחת, אלא זה אחר זה, שאין באים אל המדריגה העליונה הזאת בפעם אחד... כי אי אפשר דבר זה שיהיה בפעם אחת, כי הגאולה היא נקראת 'אור', וכתיב [מיכה ז, ח] 'כי ה' אור לי', כלומר כאשר ישראל הם בחושך הגלות, 'ה' אור לי', כלומר השם יתברך בעצמו גואל אותם. ודבר זה אי אפשר שיהיה בפעם אחת, לגודל השפלות שיש לישראל בגלותן, ומעלתן העליונה אשר יש להם בגאולתן, ולכך אינו בפעם אחת". ומעין זה כתב למעלה בכת"י [תט.], וז"ל: "לא היו יוצאי מצרים ראוים לזכות בארץ מצד עצמם. כי כל שלימות אינו נקנה בפעם אחת, אלא דרך מדריגה. ולפיכך דור אשר יצאו ממצרים לא היו מוכנים לכנוס לארץ. כי אלו ב' דברים; היציאה ממצרים להיות בני חורין הוא מעלה בפני עצמה, ולהחריב שבעה אומות מעלה אחרת גדולה. והשלימות נקנה דרך מעלה, לא בפעם אחת שתי מעלות. לכך דור אשר יצאו ממצרים לא היו מוכנים לכנוס לארץ, שאם כן היה ב' מעלות בפעם אחת" [הובא למעלה פכ"ב הערה 123]. ואודות ההדרגתיות הנצרכת במעבר ממדריגה למדריגה, ראה למעלה פי"א הערה 50, להלן פל"ד הערה 138, ופל"ה הערה 44.

(35) וכן הוא ברובו נמצא בגמרא [סנהדרין קיא.], והובא ברש"י [שמות ו, ט].

(36) "הפסד גדול יש על גדולים שאבדו ואיני יכול למצוא חסידים אחרים כמותם, שאין אתה כאברהם ויצחק ויעקב, שלא הרהרו אחרי מדותי" [רש"י סנהדרין קיא.]. ורש"י בחומש [שמות ו, ט] כתב: "יש לי להתאונן על מיתת האבות".

(37) "אל שדי - שאמרתי לו 'אני אל שדי פרה ורבה וגו'' [בראשית לה, יא], 'אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים' [שם יז, א], והייתי מבטיחו שכל ארץ ישראל לו ולבניו, ולא אמרו 'מה שמך' כמו שעשית אתה" [רש"י סנהדרין קיא.]. ואצל משה נאמר [שמות ג, יג] "ויאמר משה אל האלקים הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי להם אלקי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם".

(38) "ולא הרהר אחר מדותי" [המשך לשון המדרש שם]. ולשון הגמרא [סנהדרין קיא.] הוא "בקש מקום לקבור את שרה, ולא מצא עד שקנה בארבע מאות שקל כסף [בראשית כג, טז], ולא הרהר על מדותי".

(39) לשון המדרש הוא "ואתה תחלת שליחותי אמרת לי מה שמי, ולבסוף אמרת [שמות ה, כג] 'ומאז באתי אל פרעה'".

(40) המשך לשון המדרש הוא "'וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל' לפי שהן לא הרהרו אחרי".

(41) פירוש - המשך לשון המדרש הוא "'וגם', אף על פי שישראל שבאותו הדור לא היו נוהגין כשורה, שמעתי נאקתם בעבור הברית שכרתי עם אבותיהם, הדה הוא דכתיב [שמות ו, ה] 'ואזכור את בריתי'". ולא נתבאר להדיא במדרש מהי הנהגת ה"מדה כנגד מדה" שיש בזה, מדוע שמע הקב"ה את נאקת בני ישראל בעבור הברית שכרת עם האבות. אך מתוך סדר הרצאת דברי המדרש עולה שהטעם הוא הואיל והאבות לא דקדקו אחר מעשי ה', ולא הרהרו אחר מדותיו, לכך ה' לא ידקדק אחר מעשי ישראל, ואע"פ שישראל שבאותו הדור לא היו כשרים, ולא היו ראוים להגאל, גאלם הקב"ה.

(42) פירוש - לשון הפסוק הוא [שמות ו, ג] "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שקי ושמי ה' לא נודעתי להם". ומה הצורך לומר שה' נגלה לאבות בשם זה או בשם אחר. לכך חז"ל פירשו שהקב"ה הוכיח את משה שהאבות לא הרהרו אחר מדותיו, לעומת משה, וכמו שמבאר. וראה הערה הבאה.

(43) זו שאלה נוספת, כי השאלה הקודמת היתה מהו הצורך לומר באיזה שם הקב"ה נגלה לאבות. ושאלה זו היא לאידך גיסא; מהו הצורך לומר באיזה שם לא נגלה הקב"ה לאבות ["ושמי ה' לא נודעתי להם"]. וכן הרמב"ן [שמות ו, ב] הביא מאמר זה, וכתב: "המדרש הזה ענינו מתישב אחר המקרא, כי הוקשה להם ז"ל, למה יזכיר נבואת האבות

לפחות מעלתם בנבואה, ולאמר שלא נראה אליהם רק באל שדי, מה צורך היה לו זה. היה ראוי לומר 'אני ה' ולכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם וידעתם כי אני ה' המוציא'. ולכן ידרשו כי היה הדבר תוכחה למשה, לאמר לו הנה האבות שלא הגיעה להם מעלתם בנבואה אליך, ולא ראו רק באל שדי, הם האמינו בי. וגם הקימותי את בריתי אתם, ושמעתי נאקת בניהם בעבורם. אף כי אתה שידעתני בשם הגדול, והבטחתיך בו, שיש לך לבטוח ברחמים ולהבטיח ישראל בשמי שאעשה עמהם אותות ומופתים".

(44) "לפי שההבטחה שהיא בשם הגדול היא יותר גדולה מהבטחה שהיא בשמות אחרים" [לשון המהרש"א סנהדרין קיא.]. ובסמוך יבאר זאת יותר.

(45) לאפוקי מרש"י [שמות ו, ט] שכתב על מאמר זה "ואין המדרש מתישב אחר המקרא מפני כמה דברים", והקשה על מאמרם כמה קושיות [שיובאו בסמוך]. ולבסוף כתב: "לכך אני אומר יתישב המקרא על פשוטו, דבור על אפניו, והדרשה תידרש, שנאמר [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע', מתחלק לכמה ניצוצות". ובסמוך יבוא ליישב את קושיותיו של רש"י אחת לאחת. לכך כתב כאן "והמדרש הזה כאשר תעיין ותדקדק, הוא קרוב מאוד לפשוטו". ואודות שדרשות חז"ל הן מושרשות בפשט הכתוב, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר השלישי [רפ.] כתב: "כל איש חכם ונבון יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד... וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כלם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד, עד עומק הכתוב". ובהמשך שם [שב.] כתב: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד. שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד... השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב. ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים

ממנו". ובגו"א בראשית פ"ד אות כד [קו:] כתב: "וכן אמרו חכמים ז"ל בכל התורה 'אין המקרא יוצא מידי פשוטו', והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גור אריה עמודים 15-19, תפארת ישראל פנ"א הערה 49, הקדמה לדר"ח הערה 113, שם פ"ג הערות 194, 2098, שם פ"ו הערה 370, נתיב התורה פ"ד הערה 257, אור חדש פ"א הערה 234, ועוד [ראה למעלה פ"ח הערה 25, פי"ד הערה 35, פט"ו הערות 57, 133, ובסמוך הערה 47].

(46) לשון רש"י [שמות ו, ט]: "ועוד, היאך הסמיכה נמשכת בדברים שהוא סומך לכאן [שמות ו, ה-ו] 'וגם אני שמעתי וגו' לכן אמור לבני ישראל'". וכתב הגו"א שם אות כה [קי:]: "ועוד, היאך הסמיכה נמשכת בדברים. שהרי בא הכתוב להתווכח עם משה על מה שאמר [שמות ה, כב] 'למה הרעות', ואם כן היאך נסמך אחר זה 'וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל וכו'". וקודם לכן בגו"א שם בסוף אות ו [קג.] כתב: "קשה מלשון 'לכן', דמשמע שהוא מחובר אל מה שלפניו, ולפי דעת רז"ל לא יהיה מחובר". ופירושו, כי שני הפסוקים שקדמו לפסוק "וגם אני שמעתי את נאקתם בני ישראל" הם [שמות ו, ג-ד] "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ מגוריהם אשר גרו בה". ולפי דברי חז"ל פסוקים אלו נאמרו כתוכחה למשה [שאינו כאבות בקשר להבטחות הארץ (מבואר במהרש"א סנהדרין קיא.)], ואיך נמשך מזה הפסוקים "וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל וגו' לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם וגו'", הרי יש בזה מעבר חד מדברי תוכחה לדברי הבטחה.

(47) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 39]. ופירושו, כי גם פסוקי ההבטחה שהוזכרו כאן שייכים לדברי התוכחה שנאמרו למשה; מחמת שהאבות לא הרהרו אחר מדותיו של הקב"ה, וכפי שראוי לצדיקים לנהוג, לכך בני האבות יזכו לקיום ההבטחות אף על פי שאינם ראוים לכך מצד עצמם. וכל זה לעומת משה שהרהר אחר מדותיו יתברך. ובגו"א שמות פ"ו אות כה [קיא.] יישב שאלה זו באופן אחר, וז"ל: "ומה שהקשה היאך הסמיכה נמשכת, דלא קשיא מידי, דודאי פשט הכתוב לדברי רז"ל גם כן שבא לומר להם לישראל שיגאל אותם. רק שהוקשה לרז"ל למה הוצרך להאריך בדיבור הזה כל כך, והוי ליה לומר 'וארא אל אברהם אל יצחק וגומר וגם הקמותי את בריתי וגו' לכן אמור', ומה הוא האריכות "וארא אל אברהם אל יצחק [ואל יעקב באל שקי ושמי ה'

ולא נודעתי להם] וגו' וגם הקמותי את בריתי וגו' לכן אמור וגו'", שאין ענין זה, שנראה לאבות בשם שקי ולא בשם המיוחד, ענין לכאן כלל. אלא אמר לו השליחות לישראל שהוא 'לכן אמור' דרך קובלנא 'חבל על דאבדין וגו'". ופירושו, דרשת חז"ל אינה באה במקום הפשט, אלא בנוסף לפשט [כמבואר למעלה הערה 45]. ואף כאן, הפשט נשאר על כנו, והוא שעיקר דברי ה' למשה הוא לשליחות משה עבור גאולת ישראל. אך בנוסף לכך אריכות הלשון רומזת לדברי תוכחה שה' אמר למשה רבינו.

(48) הנה רש"י [שמות ו, ט] הקשה שלש קושיות על מאמר זה, אך אין אחת מהן הקושיא הזאת. וזה לשון רש"י [שם]: "ואין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים; אחת, שלא נאמר 'ושמי ה' לא שאלו לי'. ואם תאמר לא הודיעם שכך שמו, הרי תחלה כשנגלה לאברהם בין הבתרים נאמר [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים' [עיין בגו"א שם אותיות כג, כד (קי:) בביאור שתי קושיות אלו]. ועוד, היאך הסמיכה נמשכת בדברים שהוא סומך לכאן 'וגם אני שמעתי וגו' לכן אמור לבני ישראל'". הרי שלא הקשה "דלא הוי למכתב 'נודעתי', אלא 'הודעתי'". אמנם רש"י דייק כן לפני כן [שמות ו, ג], וז"ל: "ושמי ה' לא נודעתי להם - 'לא הודעתי' אין כתיב כאן, אלא 'לא נודעתי'. לא נכרתי להם במדת אמתית שלי, שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי". אך לא מצאנו שרש"י הקשה מכך על מאמר זה. וכן בגו"א שמות פ"ו אות כה [קיא.] כתב: "ובזה יתורץ הקושיא שכתב 'לא נודעתי'". ושוב משמע מכך שמבין שרש"י עורר כך על מאמר חכמים. ויש לעיין בזה.

(49) זו השאלה השניה ששאל רש"י [שמות ו, ט], והובאה בהערה הקודמת.

(50) "כי פשוט שאין זה קושיא של כלום" [הוספה בכת"י (תמו:)]. וכוונתו לשתי הקושיות שהביא כאן, ומכנה זאת בלשון יחיד ["יקשה קושיא כזאת"] כי יבאר שקושיא אחת מתורצת בחברתה; הטעם שלא נאמר "ושמי ה' לא הודעתי" הוא משום שה' כבר הודיע לאברהם בברית בין הבתרים שזהו שמו, במה שנאמר [בראשית טו, ז] "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים", וכמו שמבאר והולך.

(51) להלן [מציון 59] יבאר מדוע הקב"ה נגלה לאבות בשם שקי, ולמשה בשם הויה [ראה למעלה פי"ז הערות 35, 36, פכ"ד הערה 9, ופכ"ט הערות 105, 106].

(52) לשונו בכת"י [תמו:]: "ולפיכך כתב 'לא נודעתי', כמו שכתב 'וארא' לשון נפעל. אבל מה שאמר לאברהם 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים וגו'", וזה נקרא הודעה, שהקב"ה הודיע לו שמו בדבור". וכן כתב בגו"א שמות פ"ו אות כה [קי:], וז"ל: "ויראה לי שאחד מן הקושיות אינם על דברי רז"ל. שמה שאמר הרי הם ידעו את שם הקב"ה,

שאף על גב שידעו את שם הקב"ה, לא היו יודעים האבות סוד השם היאך מורה על אמיתתו יתברך שמו, והם לא בקשו לדעת, כי היו הולכים בתמימות ונאמנים עם הקב"ה. אבל משה רבינו ע"ה היה רוצה לדעת אמתת השם יתברך. ובזה יתורץ הקושיא שכתוב 'לא נודעתי', כלומר אני בעצמי, כי השם יורה על אמתתו של הקב"ה, ולפיכך כתב 'לא נודעתי', כי היודע השם יודע מאמיתת עצמו מה שראוי לדעת... וכך יהיה פירוש הכתוב על נכון על דעת רז"ל; 'וארא אל אברהם באל שדי', כי זה השם בודאי ידעו האבות ידיעה גמורה, אבל השם הגדול 'לא נודעתי להם', דהיינו לעמוד על ענין השם, דלא נקרא ידיעת השם אלא בידיעה גמורה, לא בקריאת השם בלבד. ואף על גב שאמר אל אברהם [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים', לא ידע זה השם בידיעה מה הוא ענין זה השם, רק שכך נקרא. ומשה רבנו עליו השלום אמר 'מה שמו' [שמות ג, יג], שרצה לדעת אמיתת השם, כי שאלת 'מה שמו' פירושו איך מורה שמו על עצמותו, ולא בידיעת האותיות בלבד. כי כן פירוש 'מה שמו', מה ענין שמו, אבל ידיעת הקריאה אינו 'מה שמו'. ולפיכך אף אחר שאמר הקב"ה לאברהם 'אני ה'' הוי מצי לשאול 'מה שמו', שהרי לא אמר הקב"ה אליו רק קריאת השם, ולא נקרא זה 'מה שמו'. וכאשר אמר למשה השם, אין ספק שהיה מודיע לו טעם השם. ולפיכך אמר 'ושמי ה' לא נודעתי להם', פירוש כי השם הגדול הוא מודיע הכרתו וידיעתו של השם בעצמו. ולא אמר 'לא הודעתי', שזה היה משמע קריאת השם בלבד, כמו גבי אברהם". ולמעלה פכ"ה [לאחר ציון 3] כתב ששם הויה "היה מורגל בפי האבות". ואין זה סותר לדבריו כאן, ששם כוונתו ששם הויה היה שגור ומורגל בפי האבות, למרות שלא השיגוהו בנבואה [כמבואר שם הערה 4]. וכן כתב הרמב"ן [שמות ו, ב]: "כי האבות ידעו ה' המיוחד, אבל לא נודע להם בנבואה, ולכן כשידבר אברהם עם השם יזכיר השם המיוחד עם אלף דלת, או אלף דלת לבדו". וראה הערה קודמת.

(53) כן העיר הרמב"ן [שמות ו, ב], וז"ל: "היה ראוי שיאמר הכתוב... ובשמי ה' לא נודעתי להם'". והרא"ם [שמות ו, ג] כתב שלשון רש"י [שם] "לא נודעתי - לא נכרתי להם בְּמדת אמיתות שלי" בא ליישב שאלה זו, וכלשונו: "לפיכך הוצרך להוסיף בי"ת במלת 'ושמי', כאילו אמר 'ובשמי ה' לא נודעתי להם', והוא הבי"ת שבמלת 'בְּמדת אמיתות שלי', שבזה ניצל מקושית הפסוק קצתו מקצתו".

(54) לשונו בגו"א שמות פ"ו אות כה [קיב:]: "ולכך אמר 'לא נודעתי', כי זה השם ידיעת עצמותו יתברך". ואודות שמהות הדעת היא הכרת אמתת הדבר עד שיודע להבדיל בין דבר לדבר, כן אמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] "אם אין דעת הבדלה מנין".

ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם... כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר". ושם פ"ה מכ"א [תקג.] כתב: "הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:], נתיב הפרישות פ"א [ב, קיד.], ח"א לקידושין ל. [ב, קלד:], וח"א לשבועות יח: [ד, טו.]. ובפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "עיקר סגולתה של הדעת הוא בכח ההתדבקות וההתקשרות הגנוז בתוכה ["והאדם ידע" (בראשית ד, א)]. ואדם שאינו יודע להפריד את עצמו מענין שאינו שייך לו, בעל כרחו שאינו יודע להתקשר עם הענין השייך לו. והוא הדין לאידך גיסא; אם אנו רואים אדם שיש בכחו להתאחד ולהתייחד עם ענין השייך אליו, מן ההכרח הוא שאדם זה יש בו כח של הפרשה, והוא יודע להתבדל מן הענין שאינו שייך אליו. וזהו שאמרו 'אם אין דעת הבדלה מנין'" [הובא למעלה פ"ב הערה 39, ולהלן פל"ט הערה 88].

(55) פירוש - לא מדובר בידיעת שמו יתברך, אלא בידיעת אמיתתו יתברך, וההתמקדות היא לא על השם גרידא, אלא על מה שמורה עליו השם.

(56) פירוש - כאשר יודעים את אמיתתו יתברך, מתוך כך יודעים את השם הגדול המורה על אמיתות זו. נמצא שידיעת השם היא מסובבת מידיעת אמיתתו יתברך, ולא שהיא עומדת מצד עצמה.

(57) כי אין ראיה מורה על הכרת הדבר מצד אמיתתו כפי שידיעה מורה. ולמעלה פכ"א [לאחר ציון 28] כתב: "הראיה מצד שנגלה לפניו כאשר הוא... ומכל מקום אף על גב שהוא רואה הדבר כאשר הוא, לא תבא הראיה רק על דבר שהוא בחוץ. אבל הידיעה השכלית תבא על דבר פנימי, שידוע לו לגמרי כאשר הוא, על ידי נגלה ונסתר, ולא כן הראיה... כי אין דבר חבור יותר מן הידיעה". ולמעלה פכ"ד [לאחר ציון 66] כתב: "הראיה היא ראשונה, שאין זה רק ראיה בלבד, ואינו מקבל הענין... והידיעה יותר, שיודע הדבר כאשר הוא". ובגו"א שמות פ"ו סוף אות כה [קיב:] כתב: "ואצל זה השם [הויה] אמר לשון ידיעה, ולא לשון מראה, כי הידיעה היא דכך מבורר וידוע, כי הידיעה בשם הזה מכיר ויודע את השם בשמו המיוחד לו". **ולמעלה בכת"י** [תג.] כתב: "הראיה

יותר חבור, יש בה דבוק על ידי הראיה, שנגלה לו לגמרי. ועוד יותר מזה הידיעה, כי היודע את הדבר הוא תמיד אצלו, ומתחברים יחד, ולפיכך נקראים האוהבים יחד 'מודע' [רות ב, א], 'מודעתנו' [רות ג, ב]. וכמו שכתוב באברהם [בראשית יח, יט] 'כי ידעתיו', ופירושו כי אהבתיו [רש"י שם]... כי הידוע יש לו חבור עם היודע... ולפיכך החבור של זכר ונקבה נקרא ידיעה גם כן, כדכתיב [בראשית ד, א] 'וידע אדם את חוה אשתו', כי יש חבור ליודע עם הידוע, ולידוע עם היודע, א"כ הידוע הוא מתאחד בו לגמרי. אבל הראיה, אע"ג שהרואה הוא רואה הדבר, כיון שהרואה שהוא רואה לפניו את הדבר אינו רואה רק השטח המראים והנראים מבחוץ, אין זה חבור גמור. אבל הידוע הוא בדעתו לגמרי כמו שהוא הידוע בעצמו. ואף אם אינו לפניו מבחוץ, הידוע הוא בדעתו ושכלו, וזה חבור גמור. אבל הראיה אינו רואה רק את הדבר מבחוץ, ואם אין הנראה לפניו, אינו רואה כלום, ואין הנראה דבק עמו. לכך אמר באחרונה 'וידע אלקים', כי אין חבור יותר מן הידוע ביודע, שהוא עמו, אף כי אין הידוע לפני היודע" [ראה למעלה פכ"א הערות 32, 33, 34, ופכ"ד הערה 70].

(58) דוגמה לדבר; הפנים הן הכרת אמיתתו של האדם, לעומת העורף, שאע"פ שניתן להכיר אדם גם מהעורף, אך אין זו הכרת אמיתתו. וכן כתב בגו"א שמות פל"ג אות יח [תסג.], וז"ל: "פנים הוא הכרת אמיתית... שבו נבדל מזולתו... [אך] האחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמיתית הוא בפנים... שהפנים יש בו הכרה אמיתית". לכך שייך לומר ש"ראובן הוכר על ידי עורפו", אך לא שייך לומר ש"ראובן הוכר על ידי פניו", כי הכרת הפנים היא לא הכרה "על ידי", אלא היא היא ההכרה עצמה. וכיחס הפנים לעורף הוא יחס שם הויה לשאר שמותיו יתברך; שם הויה מורה על אמיתתו יתברך, לעומת שאר שמותיו יתברך [יוסבר להלן]. לכך אפשר לומר "באל שקי", שהכוונה היא שעל ידי שם שקי הקב"ה נראה לאבות. אך אי אפשר לומר "ובשמי ה' לא נודעתי", דמשמע שאם הקב"ה היה נודע לאבות בשם זה, זה היה על ידי שם הויה, כי אין לומר שהקב"ה נודע "על ידי" שם הויה. וכן כתב בכת"י [תמו:]: "ומה שלא נאמר 'ובשמי ה' לא נודעתי להם', כמו שכתוב 'וארא אל אברהם באל שקי', לפי ששם הגדול הזה הוא שמו המיוחד, מורה לך אמיתתו. ואילו אמר 'ובשמי ה' לא נודעתי להם', היה משמע שאין זה שמו המיוחד, כי הב' 'באל שקי' פירושה שנודע להם על ידי שם שקי, אבל אין זה ידיעת אמיתתו. ולפיכך לא אמר 'ובשמי ה' לא נודעתי להם', שהיה משמע שלא נודע להם על ידי שם ה', והיה משמע שאין הידיעה הזאת ידיעת אמיתתו. ואין הדבר כך, כי זה שמו המיוחד לו, ובידיעה הזאת היא ידיעת אמיתתו... אם כן איך יאמר 'ובשם ה' לא נודעתי להם',

שמשמע שלא נודע להם על ידי השם, ולשון 'על ידי' לא שייך בדבר שהוא אמיתתו. ומה שאמר 'וארא באל שקי', דכיון שאין השם הזה מורה על ידיעת אמיתתו, שפיר אמר שנראה לאבות על ידי אל שקי. אבל לומר 'ובשמי ה' לא נודעתי' זה לא יתכן כלל". וכן כתב בגו"א שמות פ"ו סוף אות כה [קיב:], וז"ל: "ומה שלא אמר 'ובשמי ה'' כמו שאמר 'באל שקי', כי אילו אמר 'ובשמי ה'' היה משמע השם מורה על דבר חוץ מעצמותו, שכן משמע הב' של 'ובשמי', שהבי"ת היא בית הכלי ["כי הבי"ת משמשת בלשון 'עם', והיא בי"ת הכלי, כמו (במדבר לה, יז) 'באבן יד הכהו'" (לשונו בדר"ח פ"ה סוף מי"ג)], כאילו רוצה לומר שלא נודעתי להם על ידי שמי ה', והיה משמע כי הידיעה הזאת אינה ידיעת אמתתו, אחר שאמר שלא נודע להם על ידי שמי ה'. וזה אינו, כי דבר זה ידיעת אמיתתו, לכך אין כאן בי"ת הכלי, ולכך אמר 'לא נודעתי', כי זה השם ידיעת עצמותו יתברך".

(59) נראה כוונתו, שאם ה' לא היה נגלה לאבות בפרט בשם אל שקי, אלא היה נגלה אליהם גם בשמות אחרים [וחד מנייהו נקט], לא היה צורך לציין זאת מעיקרא, שאז היה עיקר כוונת הפסוק לומר שהקב"ה לא נודע לאבות בשם ה' [לעומת משה רבינו]. ואם כן מהו הצורך לומר שהקב"ה נגלה לאבות בשם אחר, היה סגי לומר שלאבות לא נודע בשם ה', ותו לא מידי. אך מתוך שהפסוק ציין באיזה שם קודש היה ה' נגלה לאבות ["באל שקי"], מוכח שאין זה על צד ההזדמן, אלא שבפרט נגלה להם על ידי שם זה, ומחמת כן גופא לא נודע לאבות בשם הויה, כי הנהגת הקב"ה עם האבות היתה בפרט בשם אל שקי, ולא בשם אחר [שם הויה]. באופן, שאין כוונת הפסוק רק לומר שה' לא נגלה לאבות בשם ה', אלא שה' לא נגלה אליהם בשם ה' מחמת שהיה נגלה אליהם בדוקא בשם אל שקי. ולכך יש מקום לעורר "ולמה דוקא בשם הזה".

(60) רש"י בראשית יז, א "אני אל שקי - אני הוא שיש די באלקותי לכל בריה, לפיכך התהלך לפני ואהיה לך לאלוק ולפטרון. וכן כל מקום שהוא במקרא פירושו כך, די שלו, והכל לפי הענין". וכן כתב רש"י [בראשית כח, ג] "ואל שקי - מי שדי בברכותיו למתברכין מפיו יברך אותך". ושוב כתב רש"י [בראשית מג, יד] "ואל שקי - שדי בנתינת רחמיו, וכדי היכולת בידו ליתן יתן לכם רחמים". וכן "לפי דעת רז"ל מורכב מב' תיבות 'שדי'; אשר די" [לשון מגן אבות פ"ב בנבואת מרע"ה].

(61) רומז בזה למאמר חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", ופירש רש"י שם "כנטול דמי - יתר אחד כחסר אחד, והויא כבעלת רגל אחד, וטרפה". ומאמר זה הובא פעמים רבות בספרי המהר"ל. כגון, להלן פנ"ז כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד:] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו

שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריד:] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. והצדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "עשו היה בעל שער [בראשית כז, יא], מפני שהשער יש בו תוספת, וחסרון השערות שהם גדלים תמיד למה שהם גדלים, ולא שייך בהם השלמה". ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסירה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וראה עוד בדר"ח פ"ג מ"י [רמה.], שם פ"ד מכ"ב [תמ:], שם פ"ה מי"ט [תנב:], שם פ"ו מ"ז [קמו:], נתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], בח"א לשבת קל. [א, ע:], ועוד. וראה כס"מ הלכות שחיטה פ"ח הי"א שהדגיש נקודה זו [ראה למעלה פ"ג הערות 34, 50, פט"ו הערה 34, פי"ז הערה 19, ופי"ט הערה 125, ובסמוך הערה 71].

(62) "השלמה" שיש בזה כדי סיפוק, ללא חסרון וללא תוספת. ומקורו בזוה"ק ח"ג יא: "תשיעאה [ספירת יסוד], 'שקי', דאמר לעלמא די, דהא די ספוקא הוא, וספוקא לא אתי לעלמא אלא מן צדיק, דאיהו יסוד עולם [משלי י, כה], דאמר לעולם די". ולמעלה פ"ג [רא:] כתב: "הרבוי אינו שלם, כי השלם הוא אשר אין בו תוספת וחסרון". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 19] כתב: "כי השמים לא יקבלו תוספת, וזהו שלימותם". ובכת"י שם [שעג:] כתב: "כי השמים הם שלימים, לא יקבלו תוספות ולא יקבלו חסרון". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנח.] כתב: "מאחר שאין תוספות על עשרה, מספר זה הוא שלם, שאם היה חסר היה לו השלמה, ואין תוספות והשלמה על מספר זה, אם כן הוא שלם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "כאשר אנו חוקרין על גדר ההשלמה, הנה ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל, שאם יש בו תוספת לא היה זה שלמות. וכן אם היה בו חסרון הרי אינו שלם" [הובא למעלה פ"ג הערה 49, ופי"ז הערה 20]. נמצא ששם "שקי" מורה על השפעה של שלימות. וראה בסמוך הערה 65.

(63) נאמר [איוב לד, י] "חלילה לאל מרשע ושקי מעול". ובספר העיקרים [מאמר רביעי פ"י] כתב: "אי אפשר שלא ישגיח במעשה ידיו לגמול את הצדיק טוב מצד שלא יספיק לתת צרכיהם, שהוא שקי, שיש די במציאותו להשפיע על כל דבר תכלית שלמותו. ואחר שהוא מספיק לתת לכל אחד חקו, אם לא יעשה כן היה זה עול, וזהו אמרו 'ושקי מעול'".

(64) והעולם הוא עולם שלם, לכך בהכרח שההשפעה שהביאה ליצירת העולם היתה השפעה שלימה לגמרי. ואודות שהעולם הוא שלם, כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [שנה.], וז"ל: "כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו... כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות. וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו" [הובא למעלה פ"ה הערה 116, ולהלן פל"ו הערה 12]. ובדר"ח פ"ה מ"ב [מט:] כתב: "הקב"ה ברא העולם בעשרה מאמרות [אבות שם], כדי שלא יחסר בעולם כל החלקים, עד שהוא שלם לגמרי". וראה להלן פל"ד הערה 117. **ואודות שהעולם** הושפע מהאבות, כן כתב למעלה פט"ז [לאחר ציון 35], וז"ל: "אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם". ולהלן פס"ט כתב: "נזכר בספר בראשית גדולתו של הקב"ה, איך ברא הוא יתברך העולם, וכן בו בריאת האבות, שמהם הושתת העולם". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג:] כתב: "כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו 'אבות', ולא 'הצדיקים הראשונים', כי העולם כולו נברא בשביל ישראל, והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל. וכאילו האבות הם העלול הראשון מן השם יתברך... והאבות הם העלול הראשון אשר יש לו צירוף אל השם יתברך". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב:] כתב: "כי האבות הם יסוד העולם, בעבור שהם עיקר לכל ישראל... שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם האבות היו במחשבה להיות נבראים, והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל" [הובא למעלה פ"ט הערות 223, 232, פט"ז הערה 38, פכ"ה הערה 48, ופל"ו הערה 117]. ולפי זה הביאור למה שכתב כאן ש"השפיע מהם העולם", הוא משום שהאבות הם התחלת ישראל. ואל תקשה מדבריו בנתיב העבודה פ"י [א, קו:], שכתב: "כי ברכה ראשונה שהיא נקראת 'ברכת אבות' [ברכות לד.], אשר האבות הם השתלשלות העולם... כי בכח הברכה הזאת הוא כל התפלה, כי ברכה זאת נזכר שהוא יתברך 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', והאבות הם השתלשלות העולם, כי הם התחלה לעולם, ובכח ההתחלה הוא הכל. ובפרט ישראל אשר הם זרע האבות". ומשמע מכך שהאבות הם ההתחלה והשתלשלות העולם לא מחמת שיצאו מהם ישראל, כי רק לבסוף כתב "ובפרט ישראל אשר הם זרע האבות", ומשמע שדבריו הקודמים לזה לא היו מחמת ישראל. דזה אינו, כי עדיין נוכל

לומר שהאבות הם התחלה לכל העולם מחמת ישראל, אך מזה גופא עולה שהאבות הם התחלה לכל העולם באופן עקיף, והם התחלה לישראל באופן ישיר. אך יש להעיר מדבריו כאן, כי במשפט הסמוך כתב "ונתן להם זרע אומה שלימה", ומכך לכאורה משמע שביאור דבריו עד כה ["לפי שהשפיע מהם העולם"] אינו מחמת ישראל. וראה הערה הבאה בישוב הערה זו.

(65) אם כוונתו לומר שה' השפיע מהאבות את האומה הישראלית [כפי שהשפיע מהם את העולם], לא תובן ההדגשה שישראל הם "אומה שלימה", ומה היה חסר בלי הדגשה זו, ורק היה אומר "ונתן להם את ישראל". אלא שהשפעת ישראל מצד עצמה כבר הוזכרה במה שכתב "שהשפיע מהם העולם", שהשפעת העולם מהאבות היא מחמת שמהם הושפעו ישראל, וכמבואר בהערה הקודמת. אלא כאן כוונתו לומר שהואיל וישראל הם אומה שלימה דייקא, בהכרח שאיירי בהשפעה של שלימות, שאם כתוצאה מקבלת השפע הזה באה לעולם אומה שלימה, בהכרח שהמשפיע השפיע שפע של שלימות, שעל כך מורה שם "שקי". ובכת"י [תמז.] כתב: "ונתן להם זרע די", והם הם הדברים. ואודות שישראל הם אומה שלימה, כן כתב למעלה פי"ב [תקעו:], וז"ל: "המספר ששה הוא מסוגל לישראל, כי הוא מספר שלם, וישראל הם אומה שלימה". ואמרו חכמים [חולין נו:] "תניא היה רבי מאיר אומר, 'הוא עשך ויכוננך' [דברים לב, ו], כרכא דכולה ביה ["כרך שהכל בו, ועל כנסת ישראל נאמר" (רש"י שם)]; ממנו כהניו, ממנו נביאיו, ממנו שריו, ממנו מלכיו". ובנצח ישראל פ"ב [כו:] כתב: "ואמר 'ויכוננך', רוצה לומר שהכין אותך בכל שלימות עד שנעשו ישראל אומה שלימה בכל, כמו שאמרו כי ישראל הם כרכא דכולא ביה, ממנו מלכיו וממנו כהנים. רוצה לומר כי השם יתברך השלים את ישראל בכל השלימות, עד שלא היו חסרים כלל, מה שלא היה לשום אומה כלל". ובח"א לחולין נו: [ד, צה.] כתב: "כרכא דכולא ביה. פירוש, כי לא היו חסרים דבר, גם לא יקבלו מלך ושרים מאומה אחרת... ולפיכך ישראל אינם חסרים דבר, והשלמתם בעצמם. שאם היו מקבלים מן אחרים השלמה, היו חסרים בעצמם, וכל חסר נוטה אל ההעדר, ובסוף בא אל ההעדר. אבל השם יתברך השלים את ישראל, והשלמתם בעצם, מורים על שאינם נוטים אחר ההעדר, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פי"ב הערות 91, 93].

(66) נראה שיש לגרוס רק את המלים "אני אל שקי", ולא את המלים "פרה ורבה", כי המלים "אני קל שקי" נאמרו בפעם הראשונה לאברהם [בראשית יז, א], ובפעם השניה אצל יעקב [בראשית לה, יא], בתוספת המלים "פרה ורבה". ולא מסתבר שידלג כאן על הפסוק של אברהם, ויביא פסוק מרוחק יותר שנאמר על יעקב. ועוד, הפסוק הבא

שמביא גם הוא נאמר אצל יעקב, ולשם מה שיביא שני פסוקים על יעקב, ואף לא פסוק אחד על אברהם. ורש"י [שמות ו, ד] גם כן הביא את הפסוק שנאמר אצל אברהם. וכן המדרש שיביא בסמוך נאמר על הפסוק שנאמר לאברהם.

(67) פסוק זה נאמר על ידי יעקב.

(68) פסוק זה נאמר על ידי יצחק [ליעקב].

(69) פירוש - ה' משפיע את אלוקותו לכל הנמצאים, באופן שכל הנמצאים מקבלים ממנו עזרה וסיוע. ורש"י [בראשית יז, א] כתב: "אני אל שדי - אני הוא שיש די באלקותי לכל בריה. לפיכך התהלך לפני ואהיה לך לאלוק ולפטרון". ובגו"א בראשית פי"ז אות ו [רעז.] כתב: "'אלוק' לעזרו ולסייעו, שזה מעשה אלוק". ובגו"א שמות פ"ו אות יא [קה:] כתב: "פירוש הא דכתיב 'וארא אל האבות באל שדי', לא שירצה הכתוב לומר שנראה לאבות באל שדי, דמאי בא לומר כאן, אלא שהבטיח אותם הבטחות... ואם תאמר, ומאי נפקא מיניה אם היו ההבטחות 'באל שדי' או בשאר השמות הקדושים... ויראה לומר שם 'אל שדי' הוא מורה על ההבטחות, שהרי פירוש 'אל שדי' שדי באלקותי ליתן לכל מי שירצה די [רש"י בראשית יז, א]. ולפיכך אמר 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי', וכאשר נראיתי להם בשם הזה היה זה בודאי בשביל ההבטחה שהבטחתים, ואמרתי שדי באלקותי להבטיח ולעשות". וראה בסמוך הערה 72.

(70) פירוש - השפע והסיוע הבא מאלקותו יתברך לנמצאים עושה שכל הנמצאים הם תחת ה', ונכללים בו, כי הכל מקבלים קיומם מה' יתברך. נמצא שמחמת שכולם מקבלים מה', לכך ה' כולל את כולם תחתיו, כי כולם דבוקים בה'. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפה:]: "כי כל הנמצאים הם מקבלים מן השם יתברך, וכל הנמצאים יש להם חלק בו יתברך", ושם בהערה 7 נתבאר שכפי שהאדם מקבל מה', כך הוא דבוק בה', כי הקבלה יוצרת דביקות [רש"י דברים כט, ג "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו"]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסה.] כתב: "כל מתנה שנותן לאחר, ראוי שיהיה [המקבל] אוהב את מי שנותן לו המתנה". וראה הערה הבאה.

(71) לשונו בכת"י [תמז:]: "כי לתנא קמא שם 'שדי' מורה על שהוא יתברך כולל הנמצאים, והם תחת רשותו. לכך אמר לעולמו די, ולשמים וארץ די, שהיו נמתחין והולכים. ואם היו נמתחין והולכים לא היה הוא יתברך כולל את הנבראים, כי כל כלל הוא השלמה". ונראה שכוונתו היא ששם "שדי" מורה שהקב"ה משפיע מטובו על הנמצאים, והנמצאים מקבלים ממנו עזרה וסיוע [כמבואר בהערה 69]. כתוצאה מקבלה זו הנמצאים דבוקים בה', ונכללים בו [כמבואר בהערה הקודמת]. אך אם הנמצאים היו

נמתחים והולכים, ולא היו באים לידי השלמה, זה היה חסרון בנמצאים, שכל יתר כנטול דמי [כמבואר למעלה הערה 61]. ונמצאים שהם חסרים אינם נכללים תחת ה', כי ה' כולל את הנמצאים בעבור שהם מקבלים ממנו השלמה וקיום, ולא קבלה הלוקה בחסר.

(72) המשך לשונו בכת"י [תמז:]: "ומאחר שהוא כולל [את הנמצאים], אי אפשר מבלתי השלמה. ולפי זה שם 'שקי' פירושו אשר נותן לנמצאים די, כי במה שהוא יתברך יכלול הנמצאים, נותן די להם". ופירושם של דברים אלו הוא, ששם "שקי" מחייב שלשה דברים הגורמים זה את זה; (א) די באלקותו לכל הנמצאים [ה' מסייע ועוזר לכל הנמצאים]. (ב) כתוצאה מכך ה' כולל כל הנמצאים [כי הנמצאים דבקים בה' מחמת שקבלו ממנו השלמה]. (ג) לכך ה' אמר לעולמו די [כדי שהנמצאים לא יחשבו חסרים].

ולפי זה יתיישבו שתי שאלות מתבקשות; לפי תנא קמא, האם שם "שדי" הוא מחמת "שדי באלקותי", או משום "שאמרתי לעולמי די". דבתחילה כתב "כי לדעת התנא קמא שם שדי שדי באלקותו" [לפני ציון 69]. אך בהמשך הזכיר את דברי תנא קמא שאמרו "שאמרתי לעולמי די". ועוד יש לשאול, שתנא קמא [במדרש] הזכירו רק את "שאמרתי לעולמי די", ולא הזכירו כלל "שדי באלקותו", ומנין להעמיס זאת על דבריהם. אלא הם הם הדברים; הכל מתחיל מכך ששם "שדי" מורה על "שדי באלקותו", וכמבואר בהערה 69. ומכך משתלשל שה' כולל את כל הנמצאים מחמת שכל הנמצאים מקבלים ממנו השלמה וקיום, ולכן הם דבקים בו. לכך בהכרח שהנמצאים הם בעלי השלמה, ללא חסרון ויתר. וזהו דיוק לשונו הזהב שכתב כאן "ומפני זה יקרא 'שדי', שדי באלקותו, **לכן** אמר לעולמו די".

(73) "אני הוא שאין העולם ומלואו כדי לאלקותי" [לשון הב"ר מו, ג]. ובפירוש המהרז"ו שם כתב: "רבי אלעזר בן יעקב דורש על הקב"ה בעצמו... שאין העולם ומלואו כדאי, וכמו שנאמר [מ"א ח, כז] 'הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך'".

(74) לשונו בכת"י [תמז:]: "ולרבי אלעזר שם 'שדי' שאין הנמצאים כוללים אותו, מפני שאין לאלקותו קץ ותכלית, ולנבראים יש קץ ותכלית, ולפיכך הנבראים לא יכללו אותו. ולפי זה שם 'שדי' שיש בו די בלי תכלית".

(75) בא לבאר לפי דברי ת"ק ורבי אלעזר מדוע היה שם שקי עם האבות. ולמעלה [לאחר ציון 63] כתב "וזה השם היו דביקים בו האבות, לפי שהשפיע מהם העולם, ונתן להם זרע אומה שלימה, ולפיכך השם שהוא שקי היה נוהג עם האבות". אך כעת בא לבאר זאת לפי שתי הדעות של התנאים שהובאו במדרש.

(76) לשונו בכת"י [תמז:]: "כי האבות גם כן כוללים הבנים אשר מהם יצאו, כי האבות גם כן סבה לבנים... כי העלה יכלול העלול במה שהוא עלה לו, ואין העלול יכלול העלה. ולפיכך האבות, שהם סבה לבנים, וכוללים הבנים, ואין הבנים כוללים האב, כי הבן בכח האב". ורש"י [בראשית יב, ב] כתב "'ואעשך לגוי גדול' זהו שאומרים 'אלקי אברהם', 'ואברכך' זהו שאומרים 'אלקי יצחק', 'ואגדלה שמך' זהו שאומרים 'אלקי יעקב'. יכול יהיו חותמין בכולן, תלמוד לומר 'והיה ברכה', בך חותמין, ולא בהם", ומקורו מהגמרא [פסחים קיז:]. ובגו"א בראשית פי"ב אות ו [ריד.] כתב: "ואם תאמר, מאי שנא אברהם. נראה, מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם" [הובא למעלה פ"ו הערה 55, פ"ט הערה 265, ולהלן פל"ו הערה 189]. ובנתיב כח היצר ר"פ ב [ב, קכד.] כתב: "מי שהוא בשלימות ואינו חסר, אי אפשר שישלוט בו היצר הרע. וזה אמרם במסכת בבא בתרא [יז.], האבות לא שלט בהן יצר הרע בעבור שנאמר בהן 'בכל' [בראשית כד, א], 'מכל' [בראשית כז, לג], 'כל' [בראשית לג, יא]. כלומר, שכל אחד מן האבות נחשב כללי, שהרי מהן יצא כלל האומה הישראלית. ומאחר שהם אבות להם, וכוללים כל אחד כל האומה, לא שייך בהם יצר הרע, שהוא מצד החסרון. כי הפרטי במה שהוא פרטי הוא חסר, ולכך יש בו יצר הרע מצד החסרון. אבל מצד שכל אחד יצא ממנו כלל האומה, ואין כאן חסרון, לכך לא שלט בהם יצר הרע". ובחו"א לסנהדרין צה: [ג, קצו:] כתב: "האבות הם כוללים, כי אברהם כולל כל ישראל, וכך יצחק וכך יעקב".

(77) פירוש - לפי תנא קמא שם שקי מורה על שה' "כולל את כל הנמצאים שהם תחתיו" [לשונו למעלה לפני ציון 70], לכך היה שם שקי עם האבות, כי האבות עצמם "כוללים התולדות שיצאו מהם גם כן", ויש כאן צד השוה בין שם שקי לענינם של האבות.

(78) אודות שהעולם הוא עלול מה' [וה' הוא העלה], כן כתב להלן פמ"ז: "העולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים; האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך, זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם. העמוד השלישי הוא התורה וכו'". ולהלן פס"ו כתב: "כי מתחלה כאשר נברא העולם, ואין פחיתות בעלול כלל, היה השם יתברך מתחבר כאשר ראוי חבור העלה בעלול. ואין

התחברות רק בתחתונים, במה שהם עלולים באמת". ובנתיב יראת ה' פ"א [ב, כג.] כתב: "הוא יתברך עלת העולם, והעולם הוא עלול".

(79) לשונו להלן פס"ה: "כל עלול הוא חסר, וצריך הוא אל העלה שהוא מקיים אותו, בשביל החסרון". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנג.] כתב: "כל עלול הוא חסר מן העילה, שאין העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד העילה, שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו". וקודם לכן בנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובדר"ח פ"ג מ"א [מ.] כתב: "וכן במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". וכן הוא בח"א לשבת קיח: [א, נח.]. בח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, פ"ה הערות 25, 124, 130, פי"ז הערה 13, פי"ח הערה 22, להלן פל"ד הערה 12, ופל"ו הערה 77].

(80) מוסיף זאת כדי לבאר לפי רבי אלעזר מהו הצד השוה שבין שם שקי לאבות; והוא שכשם ששם שקי מורה שאין העולם כדאי לאלקותו יתברך, כך אין הבנים כדאיים לאבות. ולכך שם שקי היה נמצא עם האבות מפאת הצד השוה הקיים בין שם זה לאבות. ואודות שהאבות הם העלה לבנים, כן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרלח:], וז"ל: "כי הוא יתברך עלה לאדם שהוא עלול, ונקרא גם כן על האבות שם עלה, ומשתתפים עם השם יתברך בתולדת האדם. שהוא יתברך, והאב, עלה לאדם, אשר הוא עלול. לכך כל השותפים בו נקראים בשם 'עלה'... כי השיתוף הזה שנקרא על האבות שם 'עלה' עם השם יתברך, שהוא עלה אל הכל. ובודאי אינם שוים לגמרי מכל וכל, רק כי בצד מה האם נקראת עלה, ולא שתהיה עלה לגמרי". ובנתיב התורה פ"א [צח.] כתב: "גם אב ואם מהם נברא האדם, ולפיכך יש כאן דמיון מה אל השם יתברך... והם שותפים עם השם יתברך, כי גם הם התחלה לאדם, ומהם בא האדם כמו שבא מן השם יתברך הכל". ובדר"ח פ"ד מי"ג [רמו:] כתב כן לגבי יחס רב ותלמיד, וכלשונו: "כשם שהשם יתברך עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו". וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.], שכתב: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי

למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף, שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי, ודבר שנמצא בלי תנאי מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי" [הובא למעלה פ"ז הערה 125].

(81) "אחדותו יתברך" מתפרש כאן שזהו שם השייך רק להקב"ה בעצמו, ואינו נמצא אצל זולתו.

(82) לשונו למעלה בהקדמה ראשונה [כב]: "כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים". ולהלן פס"ט כתב: "כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו. ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל', ולא 'אלקיך', רק שם המיוחד [מנחות קי]. כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו, שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל... שאין מציאות זולתו". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב [שה.] כתב: "השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל". ושם פי"ז אות יג [שמח:] כתב: "השם הזה נקרא 'שם המיוחד', שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם". ובזהר חדש [מדרש הנעלם ג:] איתא: "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". ובשערי אורה שער ה [עמוד תה בהוצאת בית שער] כתב: "וקודם שנכנס בביאורם, צריכים אנו להודיעך כי השם הגדול שם יהו"ה יתברך הוא השם המיוחד. ולמה נקרא שמו 'מיוחד', שהוא מיוחד לישראל לבד, ואין לשאר האומות חלק בו. אבל השרים של שאר האומות דבקים בשאר שמות הקודש ובכינויים, שהן כדמיון כנפים וכדמיון מלבוש לשם יהו"ה יתברך, ובאותן הכינויין והמלבושים מתאחזות שרי האומות, ומהם נזונים ע' שרים. אבל אין אחד מכל שרי האומות נוגע בשם יהו"ה יתברך, כי אם בשאר השמות ובכינויים ובמלבושים שלו. אבל שם יהו"ה יתברך לבדו מיוחד לישראל. וזהו סוד 'ובך בחר יהו"ה להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה' [דברים יד, ב]. וזהו סוד 'כי חלק יהו"ה עמו' [שם לב, ט], וזהו יהו"ה נקרא על שם ישראל לבד, ואין לעובדי גילולים חלק בו. וזהו שאמר [מיכה ד, ה] 'כל העמים ילכו איש בשם אלוהיו ואנחנו נלך בשם יהו"ה אלהינו לעולם ועד'". ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם, בלתי לה' לבדו". א"כ שם הויה הוא שם שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר

נמצאים שום שייכות אליו. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 82, פכ"ה הערות 41, 47, ולהלן פל"ב הערה 70.

(83) ויחוד מדריגתו בנבואה מורה על יחוד מדריגתו הכללית, וכפי שכתב למעלה פט"ז [לאחר ציון 14]: "משה רבינו עליו השלום, היה על כל בני אדם במעלה, כדכתיב [דברים לד, י] 'לא קם נביא כמשה עוד'". ולמעלה פ"ז [שנא.] כתב: "הנה אדון הנביאים, השלם בתכלית השלימות, שלא היה ולא יהיה כמוהו". ועוד למעלה פ"ט [תפט:] כתב: "משה הוא היה יחיד, ולא היה כמוהו". ועוד למעלה פי"ח [לאחר ציון 79] כתב: "היה משה הפך להם [למים], שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא.] כתב: "ולא קם כמוהו, ולכך ניתנה תורה על ידו, שאין כמוהו". ושם ס"פ סג [תתקצא.] כתב: "כי אין ראוי להחסיר שום מדרגה ממעלת משה רבינו עליו השלום, אשר לא קם כמוהו... שהיה השגתו בשלימות, ולכך היה מקבל התורה, שהיא תמימה גם כן" [ראה למעלה פ"ז הערה 154, פ"ט הערה 222, פט"ז הערות 15, 16, פי"ז הערות 33, 34, פי"ט הערה 20, פי"ח הערה 80, ופכ"ח הערות 1, 3].

(84) לכך יש צד השוה בין שם הויה למשה; והוא ששם הויה מורה על שה' נבדל מהכל, וכן משה היה נבדל מהכל, ולכך שם הויה היה נודע למשה. ואודות שמשה היה נבדל מהכל, כן כתב למעלה פט"ו [לאחר ציון 96]: "כי לפי מעלת משה ומדריגתו, שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה". וכן כתב בספר זה הרבה פעמים. וכגון, למעלה ס"פ טו [לאחר ציון 154] ביאר מדוע אצטגניני פרעה לא ידעו [בעת לידת משה] אם משה הוא ממצרים או מישראל [רש"י שמות א, כב], וז"ל: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל". ולמעלה ר"פ יח [לאחר ציון 5] כתב: "והוא דבר נפלא על משה רבינו עליו השלום, להורות מדריגת משה. וזה כי בני אדם אשר נכללים בכלל אחד, מפני שכל אחד חלק מן הכלל, לכך גידול שלו כמו החלק שאינו בשלימותו... אבל משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות, לכך לא היה הוא חלק מן הכלל, ובשביל כך היה קומתו שלימה". ולפי זה ביאר למעלה פי"ט [לאחר ציון 97] שלכך משה הוצרך לשאת גיורת, ולא נשא בת ישראל, כי היה נבדל מהכלל. ולהלן פמ"ז כתב: "'[אז ישיר] משה ובני ישראל' [שמות טו, א], הזכיר

משה בפני עצמו וישראל בפני עצמו, ודבר זה כי השירה מורה על אמיתת מדריגת של בעל השירה... ומדריגת משה שהיה נבדל במעלתו מכל ישראל, ולא היה נכלל עמהם, כמו שהתבאר למעלה פעמים הרבה, ולכך לא נשא אשה מבנות ישראל... כיון שלא היה נכלל בתוך כלל ישראל, ולפיכך היה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], ולכך זכר משה בפני עצמו, וישראל בפני עצמם, ודבר זה מבואר". **וכן כתב** בשאר ספריו. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובתפארת ישראל ס"פ כב [שלה.] כתב: "לא יקבל התורה כל ישראל כאחד, רק אחד, הוא משה רבינו עליו השלום, אשר הוא נבדל מן ישראל במעלתו ובמדרגתו, והוא מקבל התורה, ומגיע אותה אל הכלל כלו... לכך צריך אל משה שהיה מיוחד נבדל מכלל ישראל בפני עצמו, והוא ראוי לקבלת תורה מן השם יתברך". וכן הוא בבאר הגולה באר חמישי [סו:], ואור חדש פ"ג [תרסג:]. ובח"א לשבת נה. [א, לג.] כתב: "אף על גב שהבן מצטרף אל האב... [אך] משה היה נבדל בעצמו מכל אדם על פני אדמה, ולפיכך אף לבניו לא היה יחוס וקשור כלל כאשר תבין דברי חכמה. ומפני כך לא היה מתחייב שיהיו לו בנים צדיקים" [הובא למעלה פט"ו הערה 98, ופי"ח הערה 9].

(85) לשון הפסוקים במילואם "לכן אמור לבני ישראל אני ה' **והוצאתי** אתכם מתחת סבלות מצרים **והצלתי** אתכם מעבודתם **וגאלתי** אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים **ולקחתי** אתכם לי לעם וגו'", ויעמוד על ארבע לשונות של גאולה שנאמרו כאן.

(86) להלן פ"ס [ד"ה ובמדרש אמרו ארבע כוסות].

(87) גרות, שעבוד, ועינוי, וכמו שמבאר והולך.

(88) לשונו להלן פנ"ד: "'ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. פירוש הכתוב שהקב"ה גזר על זרע אברהם גירות ועבדות ועינוי; הגירות, במה שהם ברשות אחר, וזה בודאי אינו טוב שיהיו זרעו ברשות אחר". ולהלן פ"ס כתב: "הזכיר בהם שלשה דברים; גירות, עבודה, ועינוי. והם שלשה דברים, האחד יותר קשה מן השני. וזה כי הגירות בתוך ארץ

נכריה, ואין להם כח, והם כפופים תחת אחרים, כמו הגר שיד אחר עליו, ומכל מקום אין משועבד לאחר". ואברהם אמר לבני חת [בראשית כג, ד] "גר ותושב אנכי עמכם תנו לי אחוזת קבר עמכם וגו'", ופירש רש"י שם "אם תרצו הריני גר, ואם לאו אהיה תושב ואטלנה מן הדין, שאמר לי הקב"ה [בראשית יב, ז] 'לזרעך אתן את הארץ הזאת'". הרי ש"גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים".

(89) לשונו להלן פנ"ד: "והעבודה, שיהיו עובדים לאחרים, וזה בודאי תוספת יותר אחר שהיו ברשות אחרים, והיו משועבדים לאחרים גם כן בכל השעבוד, כדרך העבד שהוא משועבד לאדון שלו". ולהלן פ"ס כתב: "'ועבדום' הוא יותר מזה, שהוא משעבד בו. ומכל מקום השעבוד הזה כמו כמה עבדים משועבדים לאדוניהם, ואין דבר זה יוצא ממנהגו של עולם, שכמה עבדים יש".

(90) לשונו פנ"ד כתב: "ואחר כך נתוסף עליהם הענוי, שהוא יוצא מן גדר המשועבדים. כי סתם אדם אינו משעבד עבדו בענוי". ולהלן פ"ס כתב: "אבל הענוי הוא דבר יותר מכשעור, שאין האדון מענה את עבדו, אבל הוא משעבד בו ואין מענה אותו. ולפיכך 'וענו אותם' הוא יותר".

(91) למעלה פ"ט [תנא., תקח.], ופ"י [תקכא.]. אמנם במקומות אלו הזכיר זאת בקצרה מאוד. וכן נגע בענין זה בקצרה למעלה פ"ג [רט.]. וראה למעלה פכ"ו הערה 41.

(92) לשונו להלן פ"ס: "כאשר בא לגאול אתם התחיל באחרון 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', זה נגד הענוי, שהיו משעבדים בהם יותר מדאי, וזה 'מתחת סבלות מצרים'".

(93) לשונו להלן פ"ס: "ואמר 'והצלתי אתכם מעבודתם', וזהו הוצאה מן העבודה. ואחר שהציל אותם מן העבודה אמר 'וגאלתי אתכם', וזהו נגד הגירות, שהיו תחת ידי אחר בארץ אחרת. ואין זה עבודה ושעבוד, רק שהם תחת ידי אחר, ועל זה אמר 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה'". ואודות שהגאולה מורה על ההוצאה מתחת רשות אחרים, הנה אמרו חכמים [ב"ר מד, יח] "'ויאמר לאברם ידוע תדע' [בראשית טו, יג]. 'ידוע' שאני מפזרן, 'תדע' שאני מכנסן. 'ידוע' שאני ממשכנן, 'תדע' שאני פורקן. 'ידוע' שאני משעבדן, 'תדע' שאני גואלן". הרי לשון גאולה נאמרה במיוחד ובמסויים כנגד המצאות תחת רשות אחרים [לעומת לשונות "מכנסן" ו"פורקן"]. וראה בנצח ישראל פ"א [יג.] בביאור המאמר הזה. **וצרף לכאן**, שמצינו לשון "גאל" לכאורה בהקשר אחר לגמרי מגאולה, שנאמר [דניאל א, ח] "וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת פג המלך וביין משתיו". ונאמר [מלאכי א, ז] "לחם מגואל". ונאמר [ישעיה סג, ג] 'וכל מלבושי אגאלתי'. ובנר מצוה

[קכה:] כתב: "לשון גיאול כאשר מתלכלך בדבר מגונה". וברד"ק, ספר השרשים, שורש גאל, כתב: "ענין טנוף ולכלוך". ולכאורה יפלא כיצד תיבת "גאל" משמשת לשני דברים כל כך מרוחקים זה מזה. אך לפי המתבאר כאן ניתן להבין זאת, שהואיל וגאולה מורה על הסרת דבר חיצוני זר מעל האדם, לכך שורש "גאל" ישמש גם לדבר שהוא ההפך הגמור; הטלת דבר חיצוני זר על האדם, וכפי שמצינו בכמה שרשים שהם משמשים לדבר והיפוכו [רש"י שמות כז, ג].

(94) בא לבאר את הצורך בלשון הרביעית "ולקחתי אתכם לי לעם".

(95) "ואלו הם ד' דברים, לכך תקנו נגדן ד' כוסות" [הוספה בכת"י (תמח:)]. ולהלן פ"ס כתב: "ואחר כל זה שגאל אותם אין זה רק הוצאה מרשות מצרים, אבל חסר עדיין להם החבור בהקב"ה, ועל זה אמר 'ולקחתי אתכם לי לעם', שתהיו לי. כך פירשנו ארבע לשונות של גאולה". ולמעלה פ"ט [תקו.] כתב: "היו משועבדים תחת מצרים, עד שאחר כך אמר להם 'ולקחתי אתכם לי לעם', להיות תחת כנפי השכינה". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות יין נסך ואיסורו" כתב: "דבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ. ועיקר דבר זה היה כאשר גאל אותם ממצרים, דכתיב 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. והלוקח יין של גויים לארבע כוסות, הנה הוא מבטל ההבדל הזה אשר ישראל מובדלים מן האומות. ובארבע כוסות הוא מעיד על ההבדל שהשם יתברך לקח ישראל לעם מיוחד, שהרי ארבע כוסות נגד ארבע לשונות של גאולה, וכתיב 'ולקחתי אתכם לי לעם וגומר', ולפיכך הוא מעיד שקר בעצמו". ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי בזאת הלילה גאלם יתברך, ולא הגאולה בלבד, רק שלקחם אליו, כדכתיב 'וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם לי לעם'". והשם משמואל פרשת ויחי [שנת תרע"ז] כתב: "הגאולה איננה מספקת ההוצאה מתחת יד האומות והכחות החיצונים, אלא צריכה נמי הבאה תחת כנפי השכינה. וכמו במצרים אחת מהארבע לשונות של גאולה היא 'ולקחתי אתכם לי לעם'" [הובא למעלה פ"ט הערה 288]. **ויש להעיר** מדבריו בנתיב העבודה פ"ז [א, צו:], ששם ביאר ש"ולקחתי אתכם לי לעם" משתייך ליציאה מרשות המצריים, ורק מה שנאמר לאחריו "והייתי לכם לאלקים" מורה על ההכנסה לרשות הקב"ה, וכלשונו: "אמנם בלילה צריך שמירה, ונתקן על זה ברכה רביעית בלילה יותר מביום. לפיכך תקנו 'השכיבנו', שכל הברכה מדברת בשמירה. ודוקא אחר גאולה, כי הגאולה הוא שגואל אותו מרשות אחר, והשמירה הוא שפורש סוכת שלומו עליהם אחר כך, עד שאי אפשר להרע לו אחר. וכמו שעשה השם יתברך אחר שגאלם ממצרים, היה פורס עננו כבוד עליהם ושמרם... ולפי דעתי כי זה

נגד מה שכתוב אצל הגאולה 'ולקחתי אתכם לי לעם', **שזהו הגאולה בעצמה**, ואמר 'והייתי לכם לאלקים', כי מה שהשם יתברך פורס סוכת שלומו עליהם בזה הוא יתברך לאלקים להם, עד שאין אחר רשאי ליגע בהם. והרי 'והייתי לכם לאלקים' כתיב אחרון לכל. וכנגד זה תקנו ברכת השמירה, כאשר פורש סכת שלומו עלינו, כי כאשר הם תחת כנפיו, הנה הוא לאלקים עליהם". ויש לעיין בזה. [ראה להלן פ"מ הערה 73].

(96) לשונו למעלה פ"ח [שעז]: "לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו". ובנצח ישראל פ"א [ח:] כתב: "כי אין ספק כי הגלות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, שהשם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה" [הובא למעלה פ"ח הערה 66]. ובח"א לכתובות קיא. [א, קסג.] כתב: "הגלות הזה אינו לפי הסדר שראוי להיות בעולם, כי לא תמצא שהאומה יהיה גולה ויהיו יושבים בתוך ארץ אומה אחרת. רק כל אומה ואומה היא תחת רשותה". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי כאשר [ישראל] באו אל הארץ, אז נעשו ישראל אומה שלימה לגמרי, כי כל אומה יש לה ארץ". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב: "כי כאשר ישראל הם תוך האומות נחשבו אבודים לגמרי, וכדכתיב [ויקרא כו, לח] 'ואבדתם בגוים'. כי איך אפשר שיהיה נחשב כי יש מציאות להם לישראל, כי כל אומה יש לה ארץ שיושבת עליה, והאומה הזאת אין לה ארץ שיושבים עליה כלל, וכאילו אינם נמצאים, ולכך כתיב 'ואבדתם בגוים'". וראה להלן פל"ח הערה 24.

(97) בראשית יז, יב "ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם יליד בית ומקנת כסף וגו'", ופירש רש"י שם "יליד בית - שילדתו השפחה בבית. מקנת כסף - שקנאו משנולד". וכן נאמר [ויקרא כב, יא] "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו", ופירש רש"י שם "וכהן כי יקנה נפש - עבד כנעני שקנוי לגופו. ויליד ביתו - אלו בני השפחות". ונאמר [ירמיה ב, יד] "העבד ישראל אם יליד בית הוא מדוע היה לבז", ופירש רש"י שם "יליד בית - בן האמה". **והנה נקט כאן** כמה פעמים שישראל נולדו בארץ מצרים, ומחמת כן נשתעבדו למצריים. ומבואר מכך שאף קודם ליצ"מ ישראל נולדו בארץ מצרים. אמנם כמה פעמים ביאר שלידת ישראל היתה דוקא ביציאת מצרים, ולא קודם לכן. וכגון, להלן פנ"ב כתב: "כאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד... והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה... כי לזאת ההוצאה צריך יציאה אל הפעל על ידי מי שהוא בפעל תמיד. אבל שאר גליות אין הדבר כך, כי אף אם לא עלו מבבל, לא היו ישראל קודם זה מציאות בכח, כי זה שייך כאשר היו במצרים, שאז לא

היו עדיין עם, ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו, ולא יצאו עדיין אל הפעל. ולכך נחשב יציאתם הויה לפעל לגמרי". ולהלן פנ"ט כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". וכן למעלה פ"ג [קצז.] ביאר שישראל במצרים היו כעובר בבטן אמו. וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], ועוד. ואולי יש לחלק בין שם "עם" [שחל עליהם רק כשיצאו ממצרים], לבין היותם פרים ורבים במצרים אף לפני שנעשו עם. וכן מורה לשונו בסוף דרשת שבת הגדול [רלב.], שכתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". הרי הזכיר את היות ישראל "עבדים במצרים", ורק שאין שם עם עליהם [ראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערות 2, 15, פי"ג הערה 47, פי"ט הערה 8, פרק זה הערה 16, להלן פל"א הערה 55, ולהלן פל"ט הערות 23, 142].

(98) משמע מדבריו ש"יליד ביתו" הוא יותר עבד מ"מקנת כספו", מפני שנולד משפחה. וכן איתא בגמרא [שבת קלה:], וכמבואר בגו"א בראשית פי"ז אות ח [רעז:]. ובזה אפשר להטעים את תפילת דוד [תהלים קטז, טז] "אנא ה' כי אני עבדך אני עבדך בן אמתך פתחת למוסרי", שאין אני רק מקנת כסף, אלא אני יליד בית. וזהו שכתב רש"י שם "עבדך בן אמתך - אינו דומה תרבות עבד הלקוח מן השוק, לילוד משפחה שבבית". והיעב"ץ אבות פ"א מ"ג כתב: "אמר דוד ע"ה 'אני עבדך בן אמתך', הנני משועבד לך לעבודתך, ולא אסור ממנה לעולם, כיליד בית שיעבוד את רבו בתמידות ובשמחה. לא כעבודת הנקנה שיברח אם יוכל, כי רוב העבדים הנמכרים הם שבויים או גנובים, לא עשו מאומה כי שמו אותם שם, ולכן יעבדו את אדוניהם על כרחן ובעצבון".

(99) מה שכתב "ודבר זה מצד ישראל בעצמם, שהיו כמו יליד בית למצרים", מבואר היטב להלן פ"ס, וז"ל: "כי ישראל היו משועבדים במצרים מצד ישראל בעצמם, ומצד המלך המושל. וזה כי יש עם ראוי לשעבוד מצד עצמם, שהם עם שפל ודל.... מצד ישראל, מפני שלא היה להם מעולם ארץ לנחלה, ולא היו עם מיוחד, כאילו היו עבד יליד בית למצרים, שנולדו בארצם ותחת רשותם, ומצד הזה ראוים הם לעבדות". והנה

בעוד שכאן מבאר שמה שלא היתה לישראל נחלה מעולם מחשיבם ילידי בית במצרים, הרי למעלה בכת"י לפ"ג [רפה.] כתב לא כך, וז"ל: "לפי שנתהוו ישראל במצרים דוקא, שתראה מזה כי היו ישראל ראוים להיות במצרים דוקא, כמו שיתבאר בפרק הזה, כי לא היו ישראל במקרה במצרים, כי אם בעצם. ולפיכך קשה הפרישה וההבדל מתוכם. ולא היה לישראל מעולם שום ארץ לנחלה, ולפיכך במצרים היה ישיבתם הראויה לישראל. שאם היה לישראל שום ארץ לנחלה, לא היה מצרים מקום שלהם המיוחד להם, והיה קל ההוצאה מתוכם. אבל מאחר שלא היה לישראל שום ארץ כי אם מצרים, היתה ארץ מצרים ראוי להם" [הובא למעלה פ"ג הערה 18]. וכן נתבאר למעלה פי"ג הערה 27. ויל"ע בזה.

(100) רש"י [שמות ו, ו] "סבלות מצרים - טורח משא מצרים", הרי רש"י הוסיף תיבת "משא", ובעקבותיו כתב כאן "משא שהיה מוטל עליהם". ובגו"א שם אות יט [קט.] כתב: "טורח משא מצרים. פירוש, שאין לפרש 'סבלות מצרים' כמו שאר סבלות [שהוא לשון טורח המלאכה], דלא יתכן לומר אצלו 'תחת', 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', שעל לשון הטורח לא יתכן לומר לשון 'תחת'. ולפיכך הוסיף 'טורח משא מצרים', והשתא אתי שפיר לשון 'תחת', כי אצל לשון משא יבוא שפיר לשון 'תחת', כי המשא הוא על האדם, ויאמר והוצאתי אותם מתחת טורח המשא". ולהלן פ"ס כתב: "וכנגד [זה]... אמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים'. פירוש כי היו ישראל מוטבעים בשעבוד מצרים מפני שנולדו במצרים, עד שהם שקועים בשעבוד בתוכם, ואמר על זה 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים'".

(101) לשונו להלן פ"ס [לאחר ציון 227]: "יש עם שאין ראוים מצד עצמם שיהיו משועבדים, אבל המושל מתעורר בכח גדול מאוד למשול עליהם... מצד פרעה הרשע, שהיה מתעורר עליהם בכח גדול לשעבד בהם".

(102) לשונו להלן פ"ס: "כנגד פרעה שהיה רשע מתעורר למשול עליהם אמר 'והצלתי אתכם מעבודתם', לשון הצלה, [מ]מי שבא על אחר בכח גדול לשעבדו, והוא מציל אותו". וכן נאמר [שמות יח, י] "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה וגו'", ופירש רש"י שם "אשר הציל אתכם מיד מצרים - אומה קשה. ומיד פרעה - מלך קשה". הרי כשנאמרת לשון הצלה איירי בהצלה מאויב שבא בכח גדול. ואודות ששעבוד ישראל ממצרים הוא מצד ישראל ומצד המצריים, כן כתב למעלה פ"ג [קצג:], וז"ל: "שני דברים גדולים מאוד שהיו במצרים; האחד, שהמצריים היו מחזיקין וגוברין עליהן בחזקת היד שלהם שלא יצאו ישראל מרשותם. השני, מעצמם של ישראל, שהיו

בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים, טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו", ושם מאריך בזה. ובכת"י שם [רפה.] כתב: "לפיכך זכר אלו ב' דברים; שהיה הקושי מצד מצרים שהיו פועלים ומושלים על ישראל בממשלה רבה. והשני, מצד ישראל שהיו ראויים להיותם שם". ולהלן פנ"ב כתב: "כי ראוים היו ישראל להיות עבדים במצרים, וראוי היה פרעה להיות מלך משעבד בישראל. וכאשר רצה הקב"ה להוציא את ישראל ממצרים, היה עומד נגד זה העבדות שראוי לישראל, והמלכות של פרעה. וזהו שאמר 'עבדים היינו', והוא נגד העבדות של ישראל, וכנגד שהיה פרעה מלך משעבד בם אמר 'למלך מצרים'".

(103) לשונו להלן פ"ס: "אמנם 'וגאלתי' הוא הוצאה מרשות אחר, שעד כאן לא הזכיר רק הסרת הסבל והעבדות, אבל הוצאה מרשות הוא ענין אחר. וזה אף על גב שלא היו פועלים בהם המצרים בעבודה, מצד שהם ברשות זולתם אין זה חירות, ולכך אמר 'וגאלתי אתכם וגו'". נמצא שההבדל בין הצלה לגאולה הוא שהצלה היא ההסרה וההפרשה מדבר רע, וכמו שנאמר [תהלים לד, יח] "ומכל צרתם הצילם". ורש"י [בראשית לא, טז] כתב: "כל הצלה שבמקרא לשון הפרשה, שמפרישו מן הרעה ומן האויב". ורש"י בגמרא [נזיר מג:] כתב: "אין 'נצל' אלא לשון הפרשה, כמו שמתרגמינן [בראשית לא, ט] 'ויצל אלקים', 'ואפרש ה'". אך גאולה היא היציאה והשחרור מרשות אחר, ש"ענין הכל פדיון" [לשון ספר השרשים לרבי יונה אבן ג'נאח, שורש גאל]. וראה גו"א שמות פ"ב אות כט [מג:], ושם הערה 166.

(104) לשונו להלן פ"ס: "ואחר הגאולה מרשות זולתם, 'ולקחתי אתכם לי', הוא החבור בו יתברך. והרי לך פירוש ארבע לשונות של גאולה". נמצא שאין הבדל בין שני פירושיו בביאור שתי הלשונות האחרונות של גאולה ["וגאלתי אתכם", "ולקחתי אתכם לי לעם"], ששני הפירושים מסבירים ש"גאלתי אתכם" פירושו שלא תהיו ברשות אחרים אף על גב שכבר לא היו משועבדים, ו"לקחתי אתכם לי לעם" פירושו שיכנסו לרשות הקב"ה, ולא יהיו כשאר אומות. כי פליגי בביאור שתי הלשונות הראשונות של גאולה ["והוצאתי", "והצלתי"]; לפי הפירוש הראשון שתי הלשונות האלו הן כנגד העינוי והשעבוד שנגזרו על ישראל בברית בין הבתרים. ולפי הפירוש השני שתי הלשונות האלו הן כנגד ישראל ומצרים; ישראל ראוים לשעבוד כמו ילידי בית, ומצרים באים לשעבד ישראל בכח.

(105) פירוש - להלן פ"ס הביא שלשה פירושים לארבע לשונות של גאולה; הפירוש הראשון והשלישי שם הם כשני פירושיו כאן. והפירוש השני שם הוא כפי מה שכתב

להלן ס"פ מג שארבע לשונות של גאולה הן כנגד שעבוד הגוף, הנפש, הצורה, וכלל האומה הישראלית.

פרק לא

(1) לשון הפסוקים שם [שמות ו, יד-כב] "אלה ראשי בית אבותם בני ראובן בכור ישראל חנוך ופלוא חצרון וכרמי אלה משפחות ראובן. ובני שמעון ימואל וימין ואוהד ויכין וצוחר ושאול בן הכנענית אלה משפחות שמעון. ואלה שמות בני לוי לתולדותם גרשון וקהת ומררי ושני חיי לוי שבע ושלשים ומאת שנה. בני גרשון לבני ושמעי למשפחותם. ובני קהת עמרם ויצהר וחברון ועוזיאל ושני חיי קהת שלש ושלשים ומאת שנה. ובני מררי מחלי ומושי אלה משפחות הלוי לתולדותם. ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה ושני חיי עמרם שבע ושלשים ומאת שנה. ובני יצהר קרח ונפג וזכרי. ובני עוזיאל מישאל ואלצפן וסתרי".

(2) רש"י [שמות ו, יד]: "אלה ראשי בית אבותם - מתוך שהוזקק ליחס שבטו של לוי עד משה ואהרן בשביל משה ואהרן, התחיל ליחסם דרך תולדותם מראובן". והגו"א שם אות ל [קטז.] כתב: "התחיל ליחסם דרך תולדותם [מראובן]. וקשה, למה התחיל בשבט לוי, ולא התחיל בייחוס משה ואהרן, לכתוב 'משה ואהרן בני עמרם בן קהת בן יצהר בן לוי'. ונראה דחשב כל תולדותיו של לוי עד שבא ליחוס משה ואהרן, וכל זה לברר את משה ואהרן, שבכל אלו תולדות לא בחר ה' להיות גואלים, רק משה ואהרן, ולכך מתחיל לספר כל תולדות לוי. והשתא יתורץ גם כן מה שהתחיל מראובן, ולא התחיל מלוי, לפי שהכתוב רוצה לומר כי משבט ראובן לא היה הקב"ה מביא הגואל, וגם משבט שמעון לא הביא הגואל, כי לא היה מוכן לזה אלא לוי דווקא, היינו שבט לוי. ולכך מונה הכתוב מראובן עד לוי, שהוא שלישי לבטן, ומפני זה היה מוכן לוי מבראשית לצאת ממנו הגואל". וכשם שבחירת משה ואהרן מתבהרת מתוך ששאר בני לוי לא נבחרו, כך בחירת שבט לוי מתבהרת מתוך ששבטי ראובן ושמעון לא נבחרו. וזהו העומק בדברי רש"י שם "מתוך שהוזקק ליחס שבטו של לוי עד משה ואהרן בשביל משה ואהרן, התחיל ליחסם דרך תולדותם מראובן". פירוש, כשם שבחירת משה ואהרן מחייבת שיוזכרו אלו שלא נבחרו, כך בחירת שבט לוי מחייבת שיוזכרו השבטים ראובן ושמעון שלא נבחרו. ואודות שלוי נבחר משום שהוא שלישי לבטן, כן הוא בזוה"ק ח"ב יט. [ראה למעלה פט"ז הערה 65].

(3) לשונו למעלה פי"ג [תקצא.]: "לא שייך מספר בדבר שהוא יחידי". ולהלן פנ"ד כתב: "כי האחד... הוא יסוד המספר, אינו מספר, רק הוא יסוד המספר". ובגו"א במדבר פ"ג סוף אות יז [לא.] כתב: "כמו האחד... שהוא יסוד מספר, ובעצמו אינו מספר, רק שנמנה עליו". ושם דברים פ"ד אות כ [צב:] כתב: "כי האחד הוא יסוד המספר, ואינו מספר בעצמו, אבל הוא יסוד מספר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:] כתב: "לא שייך מספר באחד... אשר כל מספר יש בו חבור אחדים". ושם פ"ה מט"ז [תח:] כתב: "האחד אינו מספר, ואינו נכנס בכלל מספר... והוא יסוד והתחלת המספר". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:] כתב: "אחד אינו מספר". ונראה לבאר, כי תיבת "מספר" קשורה לספירה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הראשון [קג:], וז"ל: "כי לשון 'מספר' הוא ספירה של אחד אחד". ואחד אינו נספר ונמנה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"מ אות יא [רעא:], וז"ל: "לא שייך מנין באחד בלבד, דאחד אינו נמנה". ושם במדבר פ"ג אות ה [כג:] כתב: "לא שייך מנין באדם פרטי לומר 'תפקוד איש פלוני'". ותוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] כתבו "בחדא מילתא אין לשנות מניינא" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 104, ופי"ג הערה 9].

(4) לשונו להלן פנ"ד: "השנים, אף על גב שהוא מספר, אינו מספר גמור, שלא תמצא בו נפרד, רק זוג". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:] כתב: "אין השנים רק מספר זוג, ואין כאן מספר נפרד כלל". וראה הערה הבאה.

(5) לכאורה בדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:] כתב שרק במספר חמש יש בו זוג ויש בו נפרד, ולא במספר שלש, וכלשונו: "שלשה יש בו מספר נפרד. וכן אמרו [ראב"ע שמות ג, טו (יובא בסמוך)] כי השנים הם התחלת מספר הזוגות, ושלשה התחלת מספר הנפרדים... ובמספר חמשה תמצא מה שלא תמצא במספר השלשה, כי במספר חמשה יש בו מספר זוג, ויש בו מספר נפרד, כי יש בו שנים ושלשה... כי יקרא זה אגודה שלימה כאשר יש במספר זה שנים, שהוא מספר זוג, ושלשה, שהוא מספר נפרד, וחמשה כולל שניהם, ולכך נקרא מספר זה 'אגודה'". ולשון הראב"ע [שמות ג, טו] הוא: "שנים תחלת מספר הזוגות, ושלשה תחלת מספר הנפרדים". הרי שמספר שלשה הוא מספר נפרד, ואין בו מספר זוג, ואילו כאן כתב שמספר שלשה "יש בו זוג ויש בו נפרד", ומחמת כן הוא "מספר שלם". ועוד קשה, דלפי דבריו כאן מהו היתרון שיש למספר חמשה על שלשה, הרי בשניהם "יש בו מספר זוג, ויש בו מספר נפרד". ועוד קשה, כיצד ניתן לחלק מספר שלש לשתי קבוצות [אחת ושתים], הרי "האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר" [לשונו למעלה], ולכך מספר שלש הוא בעל קבוצה אחת של שלש, והוא "תחלת מספר הנפרדים", ולא "שיש בו זוג ויש בו נפרד". אמנם זה לא קשה, כי מספר אחד אינו

מספר כשהוא נשאר יחיד ובודד, אך כאשר מתווספים עליו עוד מספרים, אזי גם האחד חוזר להיות מספר, כיון שאינו יחיד ובודד. אך שתי הקושיות הראשונות עדיין קשות. ויש לומר, כי בדר"ח בהמשך שם [קסד.] כתב: "אף על גב ששלשה הם נקראים 'אגוד', אין זה אגוד גמור כמו שהוא חמשה... ולא כן שלשה, שאין השלשה אגוד שלם". וכן כתב להלן פנ"ח. הרי שאף במספר שלש יש בחינה מסויימת של שתי קבוצות [דאל"כ אין בשלש שום אגוד], רק שאינו בהיר מספיק כמו שיש במספר חמש. ובאמת שכך מוכח מיניה וביה מהמשך דבריו בדר"ח שם [קנט.], שכתב שם: "מספר שלשה הוא יותר ממספר שנים, שהרי הוא התחלת מספר נפרד, ולא כן מספר שנים, שהוא מספר זוג". ואם תבאר שבמספר שלש אין מספר זוג כלל, אלא רק מספר נפרד לגמרי, מדוע מספר שלש הוא יותר ממספר שתים משום שהוא "התחלת מספר נפרד, ולא כן מספר שנים, שהוא מספר זוג", דמאי אולמא מספר נפרד ממספר זוג, הרי מה שיש בזה אין בזה, ומה שיש בזה אין בזה, ושקולין הן, ומהי העדיפות למספר נפרד על פני מספר זוג. אלא על כרחך שגם במספר שלש יש בחינה מסויימת של מספר זוג [וכמובן גם מספר נפרד], ובכך מספר שלש עדיף ממספר שתים. אמנם עדיין יש להעיר, שהואיל ולמספר חמש יש שתי קבוצות מספרים בצורה ברורה יותר ממספר שלש, מנין שמספר שלש יחשב "מספר שלם" [מחמת שיש בו בחינה מסויימת של שתי קבוצות מספרים], שמא רק מספר חמש יחשב "מספר שלם", כי המעלה שיש במספר שלש רק מבחינה מסויימת יש למספר חמש בבחינה בולטת וברורה ויל"ע בזה.

(6) לשונו להלן פנ"ד: "כי האחד, אף על גב שהוא יסוד המספר, אינו מספר... והשנים אף על גב שהוא מספר, אינו מספר גמור, שלא תמצא בו נפרד, רק זוג. אבל התחלת מספר הוא מספר שלש". ולמעלה פ"ט [תצג:] ביאר שמספר שלש מורה על האחדות, כי הוא מקשר את השנים שלפניו. ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 62] ביאר שמספר שלש מורה על קדושה והבדלה מהחומרי [יובא בהערה 8]. ולא מצאתי בשאר ספריו שכתב שמספר שלש הוא "מספר שלם". ויש להעיר על כך, שלמעלה פ"ג [קצט.] כתב שמספר שש הוא מספר שלם, וכלשונו: "כי שש הוא מספר שלם, וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי הנקודה היא אחת, והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך, ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור

שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו. וכן הסכימו חכמי המחקר כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות, ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם. ולפיכך היה מספר ישראל שש מאות אלף, כי מספר שש הוא מספר שלם שאין עליו תוספת". וכן כתב למעלה פי"ב [תקעו:]. ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקכג:] כתב: "שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד, ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם". ובנצח ישראל ס"פ מו [תשפד.] כתב: "כל שבעה הוא מספר שלם, וזה ידוע". ושם פנ"א [תתכא.] כתב: "כי מאה הוא מספר שלם, מורה על שלימות מבלי חסרון". ויש לעיין בכל זה.

(7) בכת"י [תנ.] הוסיף כאן: "כלל הדבר, כי הובחר לוי השלישי לצאת ממנו הגואלים, בעבור שהוא מוכן לזה יותר, שהוא השלישי".

(8) גם למעלה פט"ז [לאחר ציון 62] עסק בענין זה, ושם ביאר שהיות ששבט לוי הוא השבט השלישי, לכך יש לו את ההכנה לקדושה [ולא לשלימות כדבריו כאן], וז"ל: "ויש לך לעיין, למה הוצרך למכתב [שמות ב, א] 'וילך איש מבית לוי', להזכיר שם השבט, ולא הוי למכתב רק 'וילך איש ויקח את בת לוי', ולמה הזכיר אותו על שם השבט. כי זהו להודיע לך כי לא היה ראוי לצאת הגואל רק משבט לוי, ושיהיה בין האב ובין האם משבט לוי, והוא שבט שלישי אשר נתקדש. והדבר הוא ידוע במה שאמרו רז"ל [שמו"ר ה, טז] כי שבט לוי לא נשתעבד במצרים. ולפיכך היה ראוי לצאת מהשבט הזה הגואל אותם מן השיעבוד, וכל זה מפני קדושת השבט הזה. כי כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל... אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... וכל זמן שהיו כלל ישראל בשיעבוד, לא היה ראוי לשבט לוי להיות הם מושלים על המצרים. מכל מקום זכות עצמם וקדושתם הועיל שלא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל. ואיך יהיה מושל עליהם החומר הגרוע הזה, הם המצריים, עד שהיו ישראל ראוים להגאל. ואז הוציא הקב"ה הגואל משבט מושלים, הוא שבט לוי, אשר הוא קדוש ונבדל, ואז היה מושל על החומר, הם מצרים אשר נמשלו לחומר, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם'. ולפיכך יצא משבט לוי משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום, והוא היה ראוי להיות מושל על מצרים, כדכתיב [שמות ז, א] 'ראה נתתיך אלקים לפרעה וגו'".

(9) זהו המשך מה שנאמר כאן [שמות ו, כ] "ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה". ובא לבאר מדוע דוקא כאן הודגש שעמרם נשא אשה שהיתה דודתו.

(10) הנה רש"י [שמות ו, כ] כתב "יוכבד דודתו - אחות אבוהי בת לוי אחות קהת". וכתב שם הגו"א אות לב [קיט.] בזה"ל: "אחות אבוהי. לא אשת אביו, כפירוש 'דודתך היא' [ויקרא יח, יד] בפרשת עריות, שהיא אשת אביו, דכאן רוצה לומר אחות אביו, שהרי כך היתה בת לוי [במדבר כו, נט] אחות קהת, ולפיכך הוצרך לתרגם 'אחות אבוהי'". ולפי דבריו כאן מובן מאוד מדוע "כאן רוצה לומר אחות אביו", כי מגמת הפסוק להדגיש ש"יהיו האב והאם מן השבט שהובחר לצאת ממנו הגואלים" [לשונו כאן], ואשת אביו אינה בהכרח באה מהשבט של אביו, לעומת אחות אביו.

(11) שנאמר [שמות ו, טז] "ואלה שמות בני לוי לתולדותם גרשון וקהת ומררי".

(12) שנאמר [שמות ו, יח] "ובני קהת עמרם ויצהר וחברון ועוזיאל".

(13) אף על פי שבפסוק לא נזכרה מרים, שנאמר [שמות ו, כ] "ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה", מ"מ משה הוא שלישי לבטן, וכמו שאמרו חכמים [שבת פח.] "בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי, לעם תליתאי, על ידי תליתאי", ופירש רש"י שם "על יד תליתאי - משה תליתאי לבטן; מרים, אהרן, ומשה".

(14) בכת"י [תנ.] כתב משפט זה כך: "אז צריך למספר שלם, שיהיה כאן הכנה, כדי שיגיע השלימות". ולכך לוי, שהוא הראשון לשולשלת זו, היה חייב להיות השבט השלישי, ולא השבט הראשון או השני.

(15) "ואחר שהובחר שבט לוי להיות יוצאים ממנו גואלים, הובחר מבני לוי השני, דהיינו קהת" [לשונו למעלה לאחר ציון 10].

(16) לעומת אחד ש"אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר" [לשונו למעלה לאחר ציון 2].

(17) כמו שאמרו לאידך גיסא [מגילה ה.] "אקדומי פורענות לא מקדמי", ו"ידיעת ההפכים אחת" [ראה למעלה פכ"ה הערה 45], ואם אין להקדים הפורענות, מוכח מכך שיש להקדים את הגאולה. וראה להלן הערה 53 אודות שיש להקדים את הגאולה, ולא לעכבה.

(18) "ולפיכך הוליד קהת [את] עמרם בראשון" [לשונו בכת"י (תנ.)]. ואודות יסודו שאפשר לקצר את שלבי ההכנה כאשר יש צירוף של כמה גורמים, כן כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקד.], בביאור המשנה שם "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד... בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים

לבינה", וז"ל: "החכמים נתנו לאדם כל עשרה שנים מן ימי חייו מדריגה בפני עצמו. והדבר הזה ראוי מאד... כשם שיש שנוי למספר שלשים מן עשרים, [כי] זהו מספר אחר לגמרי. ולא כך עשרים וחמשה או עשרים ושבעה, אין לו שנוי מן עשרים, שהרי מזכיר עמו עשרים. אבל עשרים, שלשים, ארבעים, כל אחד ואחד מספר בפני עצמו... ואלו שלשה, דהיינו מקרא משנה תלמוד, נתן השעור 'בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן ט"ו לתלמוד'... כאן לא אמרינן שצריך עשרה, מפני כי כל השאר השנויים כאן, החדוש בא מעצמו; בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה, ולפיכך צריך אל זה עשרה. אבל מקרא משנה תלמוד, שאין הדבר מגיע מעצמו, שצריך לו רב אשר ילמד אותו, אין צריך להמתין עד עשרה, רק חמש, כי דל פלגא על המלמד, ופלגא על עצמו".

(19) דוגמה לדבר; בפירוש הסולם למדרש הנעלם פרשת אחרי, מאמר ב [עמוד לב] כתב: "צריך שתדע שבכל מדרגה יש קטנות וגדלות, וכשמגיעה הארת מדרגה חדשה צריכה להתחיל להאיר את הקטנות שבה, ואחר כך תוכל להאיר הגדלות שבה. ולפיכך בטרם שבאה מדרגה חדשה, צריכה מקודם המדרגה הישנה להסתלק, כדי לתת מקום להארת הקטנות של המדרגה ההדשה".

(20) בכת"י [תנ.] הקדים לכתוב כאן: "כלל הדבר, שהזכיר שני השבטים הראשונים לומר כי לכך הובחר לוי להיות יוצאים ממנו הגואלים בעבור שלישיתו. לכך ספר וכו'".

(21) לשונו למעלה פי"ט [לאחר ציון 6]: "ואי אפשר לומר שהיה דבר זה [שני עברים נצים (שמות ב, יג)] במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה; שעל ידי זה ברח למדין [שמות ב, טו], ונשא בת יתרו [שם פסוק כא], ונגלה לו השכינה [שם ג, ד]. ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן". וכן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, ולמעלה ר"פ יא כתב: "אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה נפלאה". ושם בהמשך פי"ט [לאחר ציון 62] כתב: "אל תאמר שהיו דברים אלו במקרה, שלא יתכן שיהיה ענין הגאולה במקרה". ולמעלה ר"פ כ [לאחר ציון 15] כתב: "כבר אמרנו לך, שכל ענין שהיה למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם היה דבר מקרה, אם כן היתה הגאולה במקרה". ולמעלה פכ"ב [לאחר ציון 29] כתב: "במשה כתיב 'היה' [שמות ג, א], לומר שעם בריאתו היה מוכן לגאולה. ואין מה שהיה גואל ישראל דבר מקרה קרה בלבד, רק מעת שנברא נמשך זה אחר עצם שלו". ולהלן פנ"ב כתב: "אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל

קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה". ולהלן פנ"ד כתב: "'וירד מצרימה' [דברים כו, ה], אנוס על פי הדבור [הגדה של פסח]. דע כי ענין יעקב היה כל דבריו שלא במקרה, שאילו היו דבריו של יעקב במקרה, דהיינו הירידה למצרים, היה אם כן הגאולה במקרה, והיה עיקר סדר העולם במקרה. שהרי ידוע ומפורסם בודאי כי הגלות והגאולה הוא עיקר מענין העולם וסדר שלו. וכבר אמרנו זה שכל דבר מענין זה היה בעצם, לא במקרה... ולפיכך אילו היה יורד יעקב מעצמו, ואם לא רצה לא היה יורד, היה בא הגלות במקרה, שקרה שירד, ואם לא רצה, לא היה יורד. ואין לומר כך כלל, אלא היה אנוס על פי הדבור, עד שהיה בא הגלות בהכרח. ולפיכך לא היה בא במקרה, אלא בעצם. לכך דרשו 'וירד מצרימה' אנוס על פי הדבור". ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה". וראה למעלה פי"ד הערה 112, פט"ו הערה 45, פט"ז הערה 6, פי"ט הערות 8, 9, 100, 102, פ"כ הערה 16, פכ"ב הערה 31, ולהלן פל"ד הערה 43.

(22) פירוש - למעלה פי"ט [לאחר ציון 6] ביאר ששני העברים שמסרו את משה למלכות לא התנגדו למשה במקרה, כי אז הגאולה היתה במקרה [מובא בתחילת הערה הקודמת]. הרי שאף דברים המרוחקים מעצם חיי משה אינם יכולים להיות מקריים, ק"ו שסדר ההשתלשלות, שהוא אופן לידתו של משה, ושייך למשה בעצם, לא יהיה במקרה.

(23) ו"על פי ה'" עומד כנגד המקרה, כיון שאין למקרה שום שייכות אל הקב"ה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שעו.], וז"ל: "השם יתברך אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה" [הובא למעלה פי"ד הערה 112, ופכ"ה הערה 6]. ובאור חדש פ"א [תעט.] כתב: "לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה". ולמעלה [פכ"ה לאחר ציון 5] כתב: "צריך אתה לדעת איך הגאולה מסודרת מאתו יתברך", וסדר עומד כנגד מקרה [כמבואר למעלה פכ"א הערה 14], ולכך בהכרח ש"סדר השתלשלות" הגאולה הוא "על פי ה'", ולא במקרה.

(24) לא מצאתי בשאר ספריו שביאר "ענין השתלשלות משה ואהרן".

(25) רמב"ם בשמונה פרקים פ"ח, ראב"ע [שמות ז, ג], רבינו בחיי [שם], וספורנו [שם]. וכן הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ו ה"ג רמז לקושי זה. והרמב"ן [שמות ז, ג] כתב על שאלה זו : "שאלה אשר ישאלו הכל". וראה הערה 27.

(26) כך הוא לשון הפסוק במילואו "ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי ואת מופתי בארץ מצרים". וכן נאמר [שמות יא, ט] "ויאמר ה' אל משה לא ישמע אליכם פרעה למען רבות מופתי בארץ מצרים".

(27) לשון הרמב"ם בשמונה פרקים, פ"ח [ד"ה אבל אמרו]: "פרעה וסיעתו, אילו לא היה להם חטא אלא שלא שלחו ישראל, היה הענין בסופק על כל פנים שהרי הקב"ה מנעם מלשלוח אותם, כמו שנאמר [שמות י, א] 'כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו', ואיך היה מבקש מהם לשלחם, והם מוכרחים שלא לשלחם. ואיך ענשם אחר כן כאשר לא שלחם. וזה נראה עול בלא ספק". והראב"ע [שמות ז, ג] "יש לשאול, אם השם הקשה את לבו, מה פשעו ומה חטאתו". וכן כתב הרמב"ן [שם]. ורבינו בחיי [שם] כתב: "רבים שואלים בכאן, אם הקב"ה היה מקשה את לבו שלא ישלח אותם, למה הרבה עליהם המכות הגדולות ההם חנם, והנה זה חמס כפי הנראה, וה' יתברך צדיק לא יעשה עולה. ואם היה קושי הלב והסירוב לבלתי שלחם ממנו ומאתו, איך היה מענישו על קושי לבו בכל המכות ההן". והמהר"ל מכוון שאלה זו על מה שנאמר [שמות ז, ג] "ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי ואת מופתי בארץ מצרים", דאיזה רבוי מופת וקידוש ה' יש בזה כאשר לכאורה המכות באו עליו בחנם על לא פשעו, וזה נראה כחמס ועול.

(28) מה שהזכיר כאן גם את העם המצרי ["הרשע הזה ועמו היו גורמים שלא יהיה יודע שמו"], כי המכות לא באו רק על פרעה, אלא על כל העם המצרי, ולכך יש צורך לבאר שסבת המכות נמצאת לא רק אצל פרעה, אלא גם אצל העם המצרי. ואף על פי שפרעה הוא שאמר "מי ה' אשר אשמע בקולו", מ"מ המלך מייצג את כל העם, ומעשיו מתייחסים לכל העם. וכן כתב רש"י [במדבר כא, כא] "וישלח ישראל מלאכים - ובמקום אחר תולה השליחות במשה, שנאמר [דברים ב, כו] 'ואשלח מלאכים ממדבר קדמות'... הכתובים הללו צריכים זה לזה, זה נועל וזה פותח, שמשה הוא ישראל וישראל הם משה, לומר לך שנשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל". ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג.] כתב: "שלשה מחולין להן עונותיהן, הנושא אשה, ונשיא, וגר שנתגייר [ירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג]. וכל אלו מפני שנהפכו לאיש אחר, ואינם הראשונים... ונשיא שעלה לגדולה, מפני כי הנשיא נעשה לאיש אחר לגמרי כאשר נעשה נשיא. ותדע לך שכך הוא, כי המלך נחשב ככל העם, ומתחלה היה אדם פרטי, ועכשיו נחשב כמו הכל. וכך אמרו במדרש בפרשת חקת [במדב"ר יט, כח], כתוב אחד אומר [במדבר כא, כא] 'וישלח ישראל מלאכים'. וכתוב אחד אומר [דברים ב, כו] 'ואשלח מלאכים ממדבר קדמות', ללמדך שנשיא הדור הוא ככל הדור, שהנשיא הוא הכל". וכן הוא בח"א ליבמות סג: [א,

קלט.], ח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.], ושם קז. [ג, רנא:]. ובאור חדש פ"ג [תרמה.] כתב: "אין כח ביחיד להתנגד לרבים... ואינו דומה למלך, שהוא נחשב כמו הכלל" [הובא למעלה פי"א הערה 63].

(29) משמע מדבריו שחלול ה' יש רק בגלוי וברבים, שכתב כאן "כי הכל ידעו הכפירה, וגרם חלול שמו יתברך". ויש להעיר על כך ממשנה מפורשת [אבות פ"ד מ"ד] "כל המחלל שם שמים בסתר, נפרעין ממנו בגלוי", הרי שיש חלול ה' גם בסתר. אמנם כבר בדר"ח שם [עא.] עמד על שאלה זו, וז"ל: "קשיא, איך אפשר לחלל שם שמים בסתר, דהא בסתר אין רואין שיאמרו כך. ויש לתרץ, דאיירי שהיו עשרה תלמידי חכמים בבית אחד, וגנב אחד מהם דבר, ולא נודע איזה מהם. אי נמי, עשרה תלמידי חכמים יושבים, ואחד נכנס לבית זונות, ולא נודע איזה, שזה מחלל שם שמים בסתר, שלא נודע שהוא החוטא. ו'נפרעין ממנו בגלוי' שיהיה נודע ומפורסם החוטא מי היה". וראה הערה הבאה.

(30) כן ביאר בדר"ח פ"ד מ"ד [עט:], וז"ל: "מי שהיה מחלל שם כבודו יתברך, ראוי שיעשה השם יתברך דין בו כדי להגדיל כבודו יתברך כנגד זה שהיה זה מחלל שם שמים, ובמשפט הזה חוזר להתגדל כבודו. ולפיכך המחלל שם שמים בסתר [בציור שהובא בהערה הקודמת] נפרעין ממנו בגלוי, כדי שידעו הכל שהשם יתברך עושה דין בחוטא הזה שהיה מחלל שם כבודו יתברך. וכאשר בא השם יתברך להפרע ממנו, מסבב השם יתברך שיהיה נודע שחטא וחלל שם כבודו, ואז נפרע ממנו ועושה משפט בחוטא הזה, ואז מתגדל כבודו בעולם כנגד זה שהיה מחלל כבודו יתברך. וזהו פירוש 'כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי'".

(31) פירוש - קשיות הלב של פרעה נעשתה כדין, ולא ח"ו כחמס ועולה, ולכך היא משמשת להרבות מופתי ה' במצרים, ובכך ידעו את שם ה'. וזהו כנראה הביאור בדברי רש"י [שמות ז, ג], שכתב: "ואני אקשה - מאחר שהרשיע והתריס כנגדי... טוב לי שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי ותכירו את גבורותי". הרי מה שפרעה אמר "מי ה' אשר אשמע בקולו" מצדיק את קשיות לבו. וראה להלן הערה 55, ופל"ד הערה 44.

(32) פירוש - לא רק שהשאלה מתיישבת [כפי שביאר עד כה], אלא שאיננה קשה מתחילתה, כי אין קשיות הלב מונעת מפרעה לשמוע לה', אלא היא עושה שפרעה לא יהיה נבהל לשלח את ישראל בחפזה, וכמו שמבאר.

(33) רש"י שמות ז, ג "ואני אקשה מאחר שהרשיע והתריס כנגדי, וגלוי לפני שאין נחת רוח באומות לתת לב שלם לשוב, טוב לי שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי, ותכירו את גבורותי... ואף על פי כן בחמש מכות הראשונות לא נאמר 'ויחזק ה' את

לב פרעה', אלא 'ויחזק לב פרעה'". ובגו"א שם אות ד [קכד:] כתב: "פירוש, אף על גב שהקב"ה יודע שאין נחת רוח, אפילו הכי הראה הקב"ה זה בחמש מכות הראשונות, שיהיה גלוי ומפורסם שהוא מחזק את לבו מעצמו, ואחר שהיה מחזק את לבו בחמש מכות הראשונות, הקב"ה מחזק לבו בחמש מכות האחרונות, חמש נגד חמש. כפי אותן מכות שהיה מחזק לבו מעצמו, היה הקב"ה מחזק את לבו גם כן חמשה פעמים:".

(34) להלן פנ"ו, שביאר בארוכה כיצד חמש המכות האחרונות הן בתחתונים, וחמש מכות אחרונות הן בעליונים, מקבילות בדיוק אחת לאחת. ובסוף דבריו כתב שם: "הרי לך ה' מכות הראשונות נגד ה' מכות אחרונות. כי התחתונים והעליונים שקולים מצטרפים זה לזה, מתחברים זה לזה כאשר ידוע, אין אחד בלא שכנגדו, כאשר ידוע מאוד למעיינים. וה' מכות ראשונות מן התחתונים, וה' מכות אחרונות מן העליונים. ומפני שהעליונים והתחתונים מתחברים זה לזה, דרשו [בהגדה של פסח] 'ביד חזקה' שתים, 'ובזרוע נטויה' שתים, כי המכות מצורפים מזדוגים יחד".

(35) רמב"ן בראשית ב, א "'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים הנזכרים... וכן נפשות האדם 'צבא השמים' הנה". הרי האדם משתייך לתחתונים ולעליונים כאחת; גוף האדם הוא מן התחתונים, אך נשמתו היא מן העליונים. וכן כתב רש"י [בראשית ב, ז]: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים". ובדר"ח פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". ושם פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם פ"ה מט"ו [שסא:] כתב: "כי האדם הוא מלמעלה ומלמטה, כמו שהוא מבואר בכתוב". ושם פ"ה מכ"ב [תקסה:] כתב: "האדם הזה הוא מן העליונים והתחתונים; גופו מן התחתונים, ונפשו מן העליונים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, נתיב התורה פט"ז [תרמח:], אור חדש פ"א [שנא:], ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359. וכן הדגשתו כאן מוסברת לפי זה, שכתב כאן: "האדם הוא ראש התחתונים עד שהוא מן העליונים גם כן". הרי מחמת רום מדריגת האדם בתחתונים, לכך הוא משתייך גם לעליונים. והביאור הוא, שהאדם הוא מלך בתחתונים מפאת מעלתו האלקית, וכפי שכתב למעלה פ"ד [רכט:], וז"ל: "אם הוא זוכה, והאדם הוא צורה שלימה, ראוי לו להיות מושל על הדברים החמריים... שהם במדריגת החומר,

והצורה מושלת עליהם", ושם הערות 69, 70. ובח"א לגיטין סח: [ב, קכח.] כתב: "כי מצד הצורה נחשב האדם מלך בתחתונים, ובשביל כך הוא מושל אף ברוחנים". הרי שמעלתו האלקית עושה את האדם ראש לתחתונים, ומחמת מעלה זאת גופא הוא משתייך לעליונים, וכפי שהתבאר כאן.

(36) פירוש - הואיל וחמש המכות הראשונות היו בתחתונים, והאדם הוא ראש לתחתונים, לכך לא היה בידי המכות האלו להכריע את פרעה, כי כח האדם הוא יותר מכח התחתונים.

(37) כי יש לאדם בחירה חופשית מחמת היותו מחונן בצלם אלקים, וכפי שאמרו חכמים [אבות פ"ג מט"ו] "הכל צפוי והרשות נתונה", ובדר"ח שם [שעה.] כתב: "מה שאמר 'הרשות נתונה', דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו. שכך פירוש זה; 'הכל צפוי' לפני הקב"ה, ועם כל זה 'הרשות נתונה' לאדם לעשות כמו שירצה. ואם רואה שהאדם רוצה לעשות חטא, אין הקב"ה מונע ממנו החטא מלעשות, אלא הרשות נתונה לו. ודבר זה מפני כי האדם נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], ויש לו דמיון בזה גם כן אל השם יתברך, שהוא נברא בצלם אלקים. ואין הדבר הזה נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחותם. אבל האדם שנברא בצלם אלקים, יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו השם יתברך שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה, והוא בעל בחירה". ועוד אודות שה' רוצה שהאדם לא יהיה מוכרח במעשיו, כן ביאר למעלה פ"ז [שנד:] את חטא מי המריבה, וז"ל: "השם יתברך צוה עליו [על משה] לדבר אל הסלע [במדבר כ, ח], שהיה בדרך נס שקבל הסלע הדבור. והשם יתברך רצה שיקבלו הנמצאים דבורו, ויהיו נמשכים אחר השם יתברך ברצון, רק בדבור בלבד, בשמחה.... ומשה עשה הכל דרך כעס, והיה כועס ואמר [במדבר כ, י] 'שמעו נא המורים', גם הכה הסלע [שם פסוק יא], עד שהיה הסלע נמשך אל דבר השם יתברך בכח, ועל ידי זה אין מחדש אמונה, כי אין אמונה רק שיהיה הכל דרך רצון ושמחה". ובגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכד:] כתב: "היה הוא יתברך רוצה שיהיו כל הנמצאים נמשכים אחר דבור השם יתברך לעשות רצונו מעצמם, לא על ידי הכרחי, ובזה יעשו ישראל גם כן רצון השם יתברך מעצמם בשמחה. ולכך אמרו שידברו אל הסלע, כי כאשר יקיים מכח דבור, הנה העשיה היא מרצון ומשמחה, וזהו ענין האמונה. ולפיכך אם דיבר אל הסלע, והיה מקבל

דבריו ברצון בלי פעל הכרחי, היה זה קידוש שמו לעשות רצונו באמונה, ומעשה משה היפך האמונה" [הובא למעלה פ"ז הערה 37].

(38) "ומעכשיו אם ישוב יהיה כאילו שב מעצמו, ולא אנוס" [לשונו בכת"י (תנב:)]. וכן כתב להלן ס"פ נו, וז"ל: "וכאשר תבין זה תבין למה במכות הראשונות לא היה מחזק לבו, ואילו במכות האחרונות היה הקב"ה מחזק לבו. שכל עוד שלא הגיעו המכות למדריגת האדם, שכל חמש מכות הראשונות הם בתחתונים לבד, ולא הגיעו למדריגת האדם, כי מדריגת האדם הוא התחלת העליונים, היה פרעה מחזק לבו מעצמו, וגובר על המכה, עד שחין, שהוא באדם בעצמו... ומאז לא היה יכול לעמוד אם לא היה הקב"ה מחזק לבו נגד חוזק המכות, כי המכות היו מתחזקים עליו יותר ממה שהיו יכולים לעמוד. לכך נגד זה היה הקב"ה מחזק לבו... [ו]אם לא היה הקב"ה מחזק את לבו היה שולח את ישראל, לכך הוצרך הקב"ה לחזק את לבו". וראה בבאר הגולה באר החמישי [צח.], ושם הערה 541. **וכן כתב הרמב"ן** [שמות ז, ג], וז"ל: "כי היו חצי המכות עליו בפשעו, כי לא נאמר בהן רק 'ויחזק לב פרעה' [שמות ז, יג]... הנה לא רצה לשלחם לכבוד השם. אבל כאשר גברו המכות עליו ונלאה לסבול אותם, רך לבו והיה נמלך לשלחם מכובד המכות, לא לעשות רצון בוראו. ואז הקשה השם את רוחו ואמץ את לבבו, למען ספר שמו, כענין שכתוב [יחזקאל לח, כג] 'והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וגו'". **וכן כתב הספורנו** [שמות ז, ג], וז"ל: "ואני אקשה. הנה בהיות האל חפץ בתשובת רשעים ולא במיתתם... אמר שירבה את אותותיו ואת מופתיו, וזה להשיב את המצרים בתשובה... ואין ספק שלולא הכבדת הלב היה פרעה משלח את ישראל בלי ספק, לא על צד תשובה והכנעה לאל יתברך, שיתנחם מהיות מורד, אף על פי שהכיר גדלו וטובו, אלא על צד היותו בלתי יכול לסבול עוד את צרת המכות, כמו שהגידו עבדיו באמרם [שמות י, ז] 'הטרם תדע כי אבדה מצרים', וזאת לא היתה תשובה כלל. אבל אם היה פרעה חפץ להכנע לאל יתברך, ולשוב אליו בתשובה שלמה, לא היה לו מזה שום מונע. והנה אמר האל יתברך 'ואני אקשה את לב פרעה', שיתאמץ לסבול המכות, ולא ישלח מיראת המכות את ישראל... וישובו המצרים באיזו תשובה אמתית". **נמצא שעד כה** ביאר שני טעמים להכבדת לבו של פרעה; (א) כנגד חלול ה' שעשה פרעה, יחוייב שהתיקון לזה יהיה קידוש ה'. (ב) הכבדת הלב נועדה לאזן את המשקל. ומעתה יביא טעם שלישי מהמדרש; סירובו של פרעה לשלח את ישראל בחמש המכות הראשונות מצדיק את הכבדת לבו בחמש המכות האחרונות.

(39) אודות שהגוף והחומרי הם בעלי שנוי ותמורה, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. וכגון, למעלה פ"ז [שלג:] כתב: "כי השנוי מתייחס יותר אל הדברים הטבעים לשפלותם". ובהמשך הפרק שם [שמו:] כתב: "כי הדברים החמרים חלושי המציאות, מקבלים שנוי תמיד, ואין חוזק להן". ולמעלה פכ"ד [לאחר ציון 29] כתב: "מפני שהיה משה צורה נבדלת, לא היה שנוי לנבואתו. כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה". ובדר"ח פ"א מט"ו [שסד:] כתב: "מדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ושם פ"ג מ"ו [קסט.] כתב: "מצד הצורה גם כן לא ימצא השנוי, ואדרבה מצד הצורה יש לו קיום, ודבר זה ברור. והשנוי הוא מצד החומר". ושם פ"ד מי"א [רכא:] כתב: "כי החומר מוכן להשתנות ולקבל התפעלות, אבל הדברים הנבדלים אינם מוכנים להשתנות ולקבל התפעלות" [ראה למעלה פ"ז הערה 76, פי"ד הערה 48, ופכ"ד הערה 31].

(40) אודות שהמעשה נחשב ומוגדר על פי העושה, כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ד [רנט.], וז"ל: "ובפרק אלו מציאות [ב"מ לג:], דרש רבי יהודה בר אילעי, מאי דכתיב [ישעיה נח, א] 'והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם', 'לעמי פשעם' אלו תלמידי חכמים, שאפילו שגגות נעשים להם כזדונות. 'ולבית יעקב חטאתם', אלו עמי הארץ, שאפילו זדונות נעשה להם כשגגות, עד כאן. וביאור זה, כי התלמיד חכם, אשר בראשם הנר המאיר, וכדכתיב [קהלת ב, יד] 'החכם עיניו בראשו', אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו ולא יטעה, אפילו במעשה הגוף היה לו להיות נזהר, ולא יכשל כלל. ולפיכך

אפילו שגגות נעשות לו כזדונות. ולהפך זה עמי הארץ, אפילו זדונות נעשים לו כשגגות, מפני שהוא חסר השכל, והוא כלו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר, ולפיכך אף הזדונות נעשים לו כשגגות... כי תלמיד חכם עונשו יותר על השוגג, מאחר שהשכל אצלו עיקר, ואין שגגה בשכל. והפך זה עם הארץ, ואפילו זדונות שלו אין נחשבים כל כך, מפני שהוא קרוב אל השגגה, כי הוא אדם גופני. כלל הדבר, כי השגגה הוא מצד הגוף החמרי, ולא בשכל, שבמחיצתו אין טעות ואין שגגה". ובאור חדש פ"ג [תשמב:] כתב: "כי החטא הזה שנעשה מה שהלכו לסעודת אחשורוש [מגילה יב.], אם נעשה זה על ידי אנשים שהם בעלי חומר, והם עמי הארץ שהם חמריים... נחשב המעשה הזה כאילו היה שגגה בלבד... [ו]אם החטא הוא מן אותם שהם בעלי נפש, כמו התלמידי חכמים שאינם חמריים, ואף השגגות נעשו להם כזדונות, לכך אין לגזירה זאת בטול. והכל הוא כפי מה שראוי; כי החומר הוא בעל שנוי, ולכך הגזרה שבא על החוטאים אנשים, שהם חמריים והם בעלי שנוי, יש לגזירה השתנות גם כן, שהגזירה הוא כפי ערכם. ואם החטא הוא מצד בני אדם שהם בעלי נפש, והם תלמידי חכמים, ואין מתיחס להם השנוי שהוא חמריי, שהוא מתייחס לו השנוי, לכך אין הגזירה משתנה". וראה למעלה פ"ז הערה 135, ולהלן פל"ב הערה 78.

(41) לשונו בדר"ח פ"ב מ"י [תשפט.]: "ואמר כנגד הגוף [שם] 'שוב יום אחד לפני מיתתך', כי במה שהאדם בעל גוף שייך בו תשובה, כי אם לא היה האדם בעל גוף, לא היה אצלו תשובה". ושם פ"ד מי"ח [שעה:] כתב: "התשובה שהאדם משנה דבריו מרע לטוב, והוא שייך בעולם הזה דוקא, כאשר האדם הוא בעל חומר, ושייך בו השנוי והתמורה. אבל העולם הבא, שהוא נבדל מן החמרי, לא שייך בו תשובה כלל. כי התשובה הוא השנוי, ואין שייך בדבר שהוא בלתי חמרי כמו שהוא עולם הבא". ושם פ"ה מי"ח [תכה:] כתב: "כי התשובה שייך דוקא בעולם הזה, במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי, ומפני שהאדם בעולם הזה הגשמי, יכול לשנות את מעשיו, כי החומר בעל שנוי. אבל עולם הבא, מפני שהוא נבדל... אין שייך בו השתנות לא מטוב לרע, ולא מן הרע לטוב, כי השנוי הוא לגשם ולכוחות הגשמיים, לא אל הדבר הנבדל". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל" [הובא למעלה פכ"ד הערה 31]. ובנתיב התשובה פ"א [ו:] כתב: "אילו היה האדם בעל שכל לגמרי, וחטא, אין

התשובה מועילה לו, כי התשובה בשביל שיאמר 'חטאתי', והוא מתחרט על מעשיו. והחרטה שייכת לאדם במה שאין כל מעשיו שכליים. ולכך לא היה שייך תשובה כלל אם היה האדם שכלי. אבל מפני שהאדם אינו שכלי גמור, תשובה וחרטה שייך בו". וראה למעלה פ"כ הערה 105.

(42) כמו שנאמר [ירמיה נ, כ] "בימים ההם ובעת ההיא נאם ה' יבוקש את עון ישראל ואיננו ואת חטאת יהודה ולא תמצאינה כי אסלח לאשר אשאיר". ואודות שהתשובה עושה שמעשה החטא כאילו מעולם לא נעשה, כן השריש המסילת ישרים פ"ד, וז"ל: "כי הנה באמת, איך יתקן האדם את אשר עיות והחטא כבר נעשה. הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה, היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות. אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת... שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה. דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא, כחרטת הנדר ממש, שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא, ומצטער בלבו צער חזק... הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו. והוא מה שאמר הכתוב [ישעיה ו, ז] 'וסר עונך וחטאתך תכופר', שהעון סר ממש מהמציאות, ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע... שתחת הרצון שנתרצה בחטא וההנאה שנהנה ממנו, בא עתה הנחמה והצער". ויש להעיר על זה ממה שאמרו חכמים [יומא פו:] "גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות... גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות... כאן מאהבה כאן מיראה" [עיין בנתיב התשובה פ"ב (מא.) בביאור המאמר]. ולכאורה נמצא לפי זה שמעשה החטא לא נעקר מהמציאות, אלא נעשה לשגגה או לזכות. וצריך לומר שכאשר מעשה החטא נעשה לזכות, אין לך עקירה מהמציאות גדולה מזו. ולפי זה מה שכתב כאן ["נחשב המעשה כלא היה מעולם"] איירי בתשובה מאהבה, ולא בתשובה מיראה.

(43) כמו שאמרו חכמים [סנהדרין ח:] "לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד", הרי ההתראה משנה את השגגה לזדון, וזדון נחשב ל"מעשה גמור בודאי" לעומת השגגה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [פד.], וז"ל: "כי חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף שייך שוגג כאשר הוסר מאתו השכל, ואילו היה אצלו השכל לא שייך שוגג וטעות כלל, שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל ונעשה בעל גוף. ולכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו. ודבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד

מדריגה גופנית... החטא השוגג הוא קל, מפני שלא חטא במדריגה הנבדלת מן הגשמי, כי השוגג הוא עושה החטא בלא דעת והשכל, ואין זה נחשב רק לגוף הגשמי ובמדריגה השפלה, הוא מדריגה הגשמית, ולפיכך החטא הזה אינו חמור כל כך. אבל החטא במדריגה הנבדלת, שהיא מדריגה יותר עליונה, וזהו כאשר חוטא במזיד" [הובא למעלה פ"כ הערה 104].

(44) לשונו בנתיב התשובה פ"א [ז:]: "ואם לא שב בתשובה, אחר שיודע שחטא והיה לו לשוב מן חטאו, וזה מורה שחטא שלו מצד השכל, לא מצד שאינו שכלי גמור... [משלי א, כח] 'אז יקראוניני ולא אענה ישחרונני ולא ימצאוניני'. ובמדרש [ומביא שם המדרש שהביא כאן]... וכל זה כאשר התרה בו לשוב ולא שב, אז החטא הזה נחשב מצד שכלו, ושוב אין תשובה לדבר זה. ולכך אמר 'אז יקראוניני ולא אענה', כי כאשר מתרה השם יתברך באדם שישוב ולא שב, הקב"ה נועל לפניו פתח תשובה אחר כך".

(45) "וכל מאמינים שהוא פתוחה ידו הצופה לרשע וחפץ בהצדקו" [תפילת ימים נוראים].

(46) אודות שהרשע בפרט מוכן אל השנוי ותמורה, צרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. ובדר"ח פ"ג מ"א [יג:] כתב: "כי שאר נזירים שנודרים מחמת שבאו לידי חטא, ובשביל כך הם נודרים, ולבסוף אפשר שיהיו מתחרטים כאשר ימי הנזירות ירבו עליהן... שהרי מתחלתו היה גם כן בעל חרטה ושנוי, שהיה משנה עצמו מעבירה לפרישות, כך אפשר שיהיה אצלו שנוי כשירבה עליו ימי הנזירות". ובגו"א שמות פי"ג אות יב [רסג:] כתב: "אם ישראל צדיקים לא יתחרטו". ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר הוא יוצא מן האמצעי אל הקצה, והקצוות הם שנים... והרשע יש לו קשור בצד מה אל כל קצה וקצה". וראה למעלה פ"ז הערה 76.

(47) לשונו בכת"י [תנג.]: "אבל אם התרה ולא ישמע, אז אין לומר כי אין המעשה שעשה נחשב מעשה בעבור שהוא מן האדם אשר הוא בעל שנוי, כיון שהתרה בו והוחזק בזה. ולפיכך כאשר עשה כן, שהתרה בו ולא שמע, כך הקב"ה עושה, מוסיף לו טומאה על טומאתו". **ועל פי** זה ביאר להלן פמ"ד, שישראל הם עם קשה עורף ואינם חוזרים מדרכיהם, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, כי החומר הוא בעל השתנות, והאומות הן חומריות, ולכך ישנו מעשיהן. אבל ישראל אינם חומריים, ולכך לא יקבל שנוי. וכן כתב בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נצח

ישראל פי"ד [שדמ:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד [הובא למעלה פ"ז הערה 76].

(48) פירוש - הקב"ה נוהג עם האדם כפי ההכנה שיש לו, והואיל ופרעה היה מוכן לטומאה, ה' נהג כלפיו בהתאם, והוסיף טומאה על טומאתו כדי להפרע ממנו ולהאבידו. ואודות התועלת של ההכנה, כן כתב למעלה ס"פ יז [לאחר ציון 137], וז"ל: "ואם תאמר, סוף סוף קשיא, אם לא היה המערכת מורה על הגאולה, וכי יהיו בני אברהם לעולם בגלות מצרים. גם כן אין זה קשיא, כי מה שהיה המערכת מורה 'היום נולד המושיע לישראל', זהו הכנה טובה לגאולה, ובקל יוצאת הגאולה לפעל. ואילו לא היה הכנה הזאת מן מערכת השמים, אף על גב שהיו בודאי נגאלים מפני ברית אבותם, לא היה כל כך ממהר עד שהיה הכרחי לקיים השבועה שנשבע". הרי ההכנה עושה שהדבר נחשב בכח, ולכך הוא יצא לפועל כפי הכנתו. ובסוף דרוש על התורה [נ:] כתב: "כי בהיות כח ההכנה... אי אפשר שיהיה זה לבטלה, שכל דבר שהוא בכח בהכרח יצא לפעל, דאם לא כן לא נקרא שהוא בכח". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תשו.], ושם הערה 1144. ולמעלה פ"ו [רצ.] כתב: "כי יש אדם צדיק אשר כל מעשיו הולכים אל השלימות, אף אם לא כיון. והפך זה באדם הרשע, נאמר עליו [ישעיה ו, י] 'השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובלבבו יבין ושב ורפא לו'. הנה הקב"ה מעלים ממנו דרכי החיים, שילך לאבוד, כמו שנעשה לפרעה, ולשאר רשעים בדומה לזה".

(49) אזהרה מצויה בספריו, שאע"פ שהדברים נראים קלים ונגלים, מ"מ דברי חכמים הם דברים עמוקים, ואינם דברים פשוטים. וכגון, להלן פל"ו [לאחר ציון 161] כתב: "הנה כל אלו הדברים אף על גב שנראים פשוטים, יש לאלו דברים דרך נעלם ועמוק. לכן אל יהיו קלים בעיני אדם, ויעיין בהם ויעמיק בהם". ובתפארת ישראל פ"י [קנח:] כתב: "ואף אם נראה לאדם שהם דברים קלים מאד, אין הדבר כך". ושם פמ"ו [תשכא:] כתב: "והמשל הזה עם שהוא נראה פשוט, הוא עמוק מאד". ושם פס"ח [תתרסט:] כתב: "ודבר זה אף שנראה פשוט, הוא דבר עמוק מאד". ובנצח ישראל ס"פ ד כתב: "ואלו דברים נראים קלים, אבל הם דברים עמוקים וגדולים". ובנתיב התורה פי"ב [תצ:] כתב: "אלו דברים הם דברי חכמה, אף כי נראה שהם פשוטים". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.] כתב: "הדברים האלו אף כי נראים פשוטים, הם דברים עמוקים". ובח"א לשבת קמ: [א, עד.] כתב: "אל תתמה על דברים אלו כלל וכלל, כי אף אם נראים אליך הדברים קטנים, הם דברים גדולים". ובהמשך שם [א, עו:] כתב: "כי הדברים האלו שאמר רב חסדא אף כי הם דברים ידועים, מכל מקום אשמועינן שדברים אלו שכליים". ובח"א לסנהדרין

צז. [ג, רז:] כתב: "ואם שנראים הדברים האלו פשוטים, יש לעיין בהם". ובח"א למכות י: [ד, א:] כתב: "ואף שנראה דבר זה פשוט, הוא דבר עמוק". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "ואל יהיו דברים אלו קלים בעיניך, כי הם דברים חשובים ונכבדים מאוד". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם, ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון, ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה", וראה להלן פל"ד הערה 184, ופל"ו הערה 162.

(50) שם לא עסק בתשובה, אלא בהגדרה של שגגה לעומת הזדה, אך מ"מ מתבאר שם שהטעות באה מן הגוף ולא מהשכל, וכלשונו שם [לאחר ציון 102]: "ועוד אמרו שם [סנהדרין קג:] ששגגתו עולה זדון. פירוש, שאם שגג ולא נתן אכילה ושתיה לאחר, עולה זדון, ונענש על זה כאילו היה זדון. ודבר זה ענין גדול מאוד, כי כאשר המעלה הזאת אלקית נבדלת, דבר כזה שהוא אלקי אין שוגג בו, כי דבר זה ראוי לאדם במה שיש לאדם מעלה אלקית, ולא שייך שוגג במעלה האלקית, ולפיכך שגגתו עולה זדון. וכן אמרו [אבות פ"ד מי"ד] 'שגגת תלמוד עולה זדון', שהתלמוד הוא לחלק השכלי שבאדם, לכך אין שייך שם שוגג, כי השוגג הוא לחמרי, אשר הוא טועה ושוגג, לא לדבר אלקי, שאין שוגג בו".

(51) לשון הפסוק הוא "ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי ואת מופתי בארץ מצרים", וכתב הראב"ע [שם] "והנה טעם אקשה את לבו למען רבות מופתי".

(52) כי התורה תתלה את המסובב [הכבדת לב פרעה] בסבה האמתית [שהתרה בו ולא שב], ולא בסבה שאינה אמיתית, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, כתב: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 49]. וראה להלן פל"ח הערה 83.

(53) כפי שנאמר למשה בפעם הראשונה בסנה [שמות ג, י] "ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים", ופירש רש"י שם "ועתה לכה ואשלחך וגו' - ואם תאמר מה תועיל, 'והוצא את עמי', יועילו דבריך ותוציאם משם". ובגו"א שם אות ו [מז:] כתב: "והא דלא כתיב 'ואשלחך אל פרעה להוציא' ויהיה דבור אחד... כי לשון 'ואשלחך אל פרעה להוציא' אינו משמע הוצאה לגמרי, כי להוציא מקור בא על המחשבה... וכך היה פירושו 'ואשלחך להוציא' שירצה להוציא. ולפיכך כתיב 'והוצא' שודאי יוציא". והואיל ויציאת מצרים היא עיקר השליחות, מן הראוי להזדרז להשיג עיקריות זו במהירות האפשרית. ונראה להטעים זאת עוד, שהרי מיציאת מצרים למדנו זריזות במצות, ו"אין מחמיצין את המצוה, אלא אם באה לידך עשה אותה מיד" [רש"י שמות יב, יז]. לכך מן הנמנע שיצ"מ תדחה ולא תעשה בהזדמנות הראשונה. ולמעלה [הערה 17] נתבאר שכל שאפשר להקדים את הגאולה, כך יש לעשות.

(54) בכת"י [תנג:] הקדים לכתוב כאן הסבר אחר בישוב שאלה זו [וכן כתב הסבר שני שהוא כפי הסברו כאן], וז"ל: "זה מפני שפרעה לא היה צריך להוסיף טומאה עליו כדי להפרע ממנו, שכבר היה חייב זה במה ששעבד את ישראל. ועוד, שיש כאן טעם שלא יקשה לבו וכו'".

(55) יש להבין, מדוע רבוי המופתים דוחה את הזריזות המתבקשת של יציאת מצרים. ונראה שאין זה מצד דיני דחיה, אלא רבוי המופתים שייך בעצם ליציאת מצרים. שכבר נתבאר למעלה [פ"ל הערה 97] שביצ"מ נולדה האומה הישראלית. ומטרת יצירת אומה זו היא לספר תהלותיו יתברך, וכפי שנאמר [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו". וכן מטרת רבוי המופתים היא להודיע שמו יתברך, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 30] ש"לכך הקשה לבו שלא ישמע, למען יביא עליו ה' מכות הכתובות, ואז יהיה נודע שמו יתברך". נמצא שרבוי המופתים ולידת ישראל נועדו להשיג מטרה זהה; להודיע לכל העולם שיש מנהיג לבירה, ויכירו בו הכל. לכך דין שרבוי המופתים יגרום ליצ"מ להתאחר, כי בעומק אין בזה איחור כלל, דאדרבה, יש בזה הקדמת יצ"מ לפני שעת היציאה בפועל, כי יצ"מ מתחילה ברבוי מופתים. ודו"ק.

פרק לב

(1) לשון הפסוקים במילואם [שמות ז, ח-י] "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר כי ידבר אליכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה

יהי לתנין ויבא משה ואהרן אל פרעה ויעשו כן כאשר צוה ה' וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין".

(2) וכן נאמר [שמות ד, כא] "ויאמר ה' אל משה בלכתך לשוב מצרימה ראה כל המופתים אשר שמתי בידך ועשיתם לפני פרעה ואני אחזק את לבו ולא ישלח את העם", ופירש רש"י שם "אשר שמתי בידך - לא על שלשה אותות האמורות למעלה [שמות ד, ב-ט (הפיכת המטה לנחש, ידו המצורעת של משה, והפיכת מי היאור לדם)], שהרי לא לפני פרעה צוה לעשותם, אלא לפני ישראל שיאמינו לו, ולא מצינו שעשאם לפניו. אלא מופתים שאני עתיד לשום בידך במצרים, כמו [שמות ז, ט] 'כי ידבר אליכם פרעה וגו''. ואל תתמה על אשר כתיב 'אשר שמתי', שכן משמעו כשתדבר עמו כבר שמתים בידך". ומקורו בשמו"ר ה, ו. ושאלה זו נשאלה על יד האברבנאל [שמות פרק ג], שאלה כג [אך הוא ביאר שמכת דם היא קיום לאות השלישית, ולכך הוקשה לו רק מהאות השניה של הצרעת]. אמנם הרמב"ן [שמות ד, כא] כתב שמשה עשה את שלשת האותות לפני פרעה, "אף על פי שלא נכתב" [לשון הרמב"ן שם], וכן הוא בפרקי דרבי אליעזר פמ"ח. ומה שכתב כאן "המטה שנהפך לנחש", ולמעלה פכ"ז [לאחר ציון 19] כתב "המטה שנעשה תנין", כי בפסוק [שמות ז, י] נאמר "ויבוא משה ואהרן אל פרעה ויעשו כן כאשר צוה ה' וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין", ופירש רש"י "לתנין - נחש", לכך אינו מחלק ביניהם [ראה למעלה פכ"ז הערה 21, פ"ל הערה 23, ולהלן הערה 41].

(3) כבר עמד על שאלה זו למעלה פכ"ז [לאחר ציון 20], ויובא בהערה 6.

(4) פכ"ז, שביאר שם בחמשה טעמים את שלשת האותות האלו [(א) ג' סבות לגאולה. (ב) ההדרגתיות שבעונש. (ג) כנגד ג' האבות. (ד) ההדרגתיות בחוזק הנס. (ה) חלק אחד, חלק שני הפוך, והממוצע]. נמצא שמטרת האותות האלו היא להורות לישראל שהגאולה ממצרים אכן תיעשה, ושישראל יאמינו בכך באמונה שלימה.

(5) ופירש רש"י שם "והאמינו לקול האות האחרון - משתאמר להם בשבילכם לקיתי על שספרתי עליכם לשון הרע, יאמינו לך, שכבר למדו בכך שהמזדווגין להרע להם לוקים בנגעים, כגון פרעה ואבימלך בשביל שרה". ובגו"א שם אות ב [סג:] כתב: "משתאמר להם בשבילכם לקיתי וכו'. דאם לא כן, למה אמר 'והאמינו לקול האות האחרון', דמשמע שהדין נותן שיאמינו, שהרי באות האחרון שהוא דם, לא כתיב 'והאמינו לאות האחרון', ולמה נכתב אצל אות היד. אלא שפירשו שהדין נותן שישמעו, כמו שמפרש".

(6) מעצמו, וכמו שנאמר [שמות ז, יג] "ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם כאשר דבר ה'", ופירש הראב"ע שם "ויחזק - מעצמו".

(7) מעין זה כתב למעלה פכ"ז [לאחר ציון 20], וז"ל: "ובשביל זה יתורץ מה שלא עשו לפני פרעה רק אות המטה שנהפך לנחש... אבל שאר ב' אותות שעשה לפני ישראל, להורות שיביא מכות, לא הוצרך לעשות לפני פרעה, והביא המכות בעצמם על המצרים", וראה שם הערה 28. ובכת"י [תנד.] כתב טעם נוסף, וז"ל: "ועוד, כי פרעה לא היה מאמין כלל, ולא שמע להם, יש להביא עליו מכה מיד, כיון שלא שמע לגמרי. אבל ישראל, אף על גב דכתיב [שמות ד, א] 'והם לא יאמינו וגו'', אין זה שלא יאמינו לגמרי, אלא יהיו קצת מפקפקין באות, ולפיכך ציוה לעשות שאר האותות. אבל פרעה, שלא היה נותן לב על האות ראשון, יש להביא עליו מכה מיד בעבור שכבד לבו".

(8) למעלה פכ"ז [לאחר ציון 20] ביאר מדוע נבחר רק אות הנחש, וז"ל: "לא עשו לפני פרעה רק אות המטה שנהפך לנחש. שכל הכונה באותו אות כדי שידעו כחו של הקב"ה, ויהיו יראים מפניו. ולפיכך עשה אות במטה שנהפך לנחש, שהכל יראים מן הנחש, שהוא אחד מבריותיו, ואיך לא יראו מן יוצר הכל. ושאר האותות לא עשה בפניו, כי לא היה הכוונה באות הנחש רק כדי ליראם, וכמו שעשה אות זה לפני ישראל להורות שראוי להיות מתייירא מפני הקב"ה, כך עשה זה האות עצמו לפני פרעה ליראם". וראה להלן ציון 27.

(9) זה לשון מדרש ילמדנו פרשת בראשית אות יז [נדפס בספר בתי מדרשות חלק א, עמוד קמה]: "אמר רבי מאיר שלשה נכנסו לדין, ויצאו ארבעה מחויבין, ואלו הן; אדם, וחוה, ונחש, והארץ עמהם. ועל כל אחד ואחד נגזר עשר גזירות. נגזר על הנחש עשר גזירות, ואלו הן; נסתם פיו, ויש אומרים חתך את לשונו שלא יהא משיח... ונקצצו ידיו ורגליו, מאכלו עפר, עורו נפשט ממנו וכו'". וכן הוא בתקוני זהר תיקון סד [צה:], שאמרו שם "עשר לוטיא לייט לחויא". וכן הוא בפרקי דרבי אליעזר פי"ד, ואבות דרבי נתן נוסחא ב פמ"ב. ובברייתא מעשה תורה לגר"א ערך י, ס"ק קנו-קנח, והובא גם בגר"א לזהר חדש רות [צז:], והביאו הרד"ל לפדר"א שם. ובמדב"ר ה, ד אמרו "נתקלל העולם בחטאו [של אדה"ר] ארבעים קללות; עשרה לאדם, וי' לחוה, וי' לנחש, וי' על הארץ". וכן הרקאנאטי לפרשת בראשית כתב: "המלקות צריך בחוט השדרה, עשרה כנגד י' קללות של נחש, כי החוט הוא כנגד הנחש המסית את האדם שלא כפף שדרתו" [הובא בשל"ה מסכת שבת פרק נר מצוה, אות סה]. והציוני פרשת בראשית [ד"ה האשה אשר נתת עמדי] כתב: "מה עשה הקב"ה, גרשו מגן עדן, וגזר עליו י' גזירות, ועל חוה י' גזרות,

ועל הנחש י' גזירות, ועל הארץ ט' גזרות. נמצא ארבעים חסר אחת, וזהו סוד המלקות". וכן הוא בעבודת הקודש ח"ג פי"ט.

(10) לשון הגמרא שם "אמר רב יצחק בר אבדימי, עשר קללות נתקללה חוה" [והגמרא מפרטת את עשר הקללות]. וחלקו של הנחש בחטא הוא חמור יותר מחלקה של חוה, כי הנחש הסית והדיח את האשה לחטא, וכמו שכתב רש"י [בראשית ג, יד] "כי עשית זאת - מכאן שאין מהפכים בזכותו של מסית, שאילו שאלו 'למה עשית זאת' היה לו להשיב 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין'" [מקורו מסנהדרין כט.]. וכן בתנחומא תזריע אות ט אמרו "וכן אתה מוצא באדם הראשון, כשבראו נתנו בגן עדן וצוהו ואמר לו מזה אכול ומזה לא תאכל, כי ביום אכלך ממנו מות תמות... התחיל מסיח עמו אולי יעשה תשובה... הניח אדם והתחיל מסיח עם האשה... אבל כשבא אצל הנחש לא הסיח עמו כמו שהסיח עם האשה, אלא מיד נתן לו אפופסין".

(11) לשונו בכת"י [תנד.]: "ועוד יש טעם, כי כל המכות שהביא אחר כך הם שייכים אל הנחש הזה, לפי שהנחש בעצמו הוא קללה, שהרי נתקלל הנחש. ומפני שהנחש סימן קללה, הראה הקב"ה לפרעה סימן קללה. וכל עשר מכות קללות הם, ולפיכך הראה לו אות תחלה, שהוא אות מורה על קללות הבאות אחר כך. והנחש נתקלל בעשר קללות, וכך יש במדרש... ורמז לו שיבואו עליו עשר מכות, וכיון שלא שלח [את ישראל], הביא הקב"ה עליו י' מכות".

(12) לשון המדרש שלפנינו [שמו"ר ט, ג] "מה הנחש מלחש והורג, אף מלכות מצרים מלחשת והורגת, כי הוא נותן בבית האסורים, ומלחש עליו להורגו". ומדבריו להלן [לאחר ציון 20] מתבאר שהכוונה היא "כי הוא [המלך] נותן [האדם] בבית האסורים, ומלחש עליו להורגו", שהמלך יכול להרוג את האדם בקלות, על ידי דבור פיו בלבד.

(13) לשון המדרש שלפנינו [שמו"ר ט, ג] "דבר אחר, מה ראה הקב"ה להקיש מלכות מצרים לנחש. מה הנחש מעוקם, אף מלכות מצרים מעקמת דרכיה. לפיכך אמר הקב"ה למשה, כשם שהנחש מעוקם, אף פרעה מעוקם. כשיבא להתעקם, אמור לאהרן ויתלה את המטה כנגדו, כלומר מזה אתה לוקה".

(14) "שהכלב בעל שפלות מאוד" [הוספה בכת"י (תנד:)]. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א שמות פכ"ב אות לה [רכה:] כתב: "הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם". ובבאר הגולה באר החמישי [פב.] כתב: "הכלב... הוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים, והוא רחוק מן האדם... והכלב הוא הפחות והשפל. וחכמינו ז"ל קראו הכלב עני בבעלי חיים, כדאיתא בפרק מי שהחשיך [שבת קנה:],

דאמרו שם, אמר רב פפא, לית עתיר מחזיר, ולית עניא מכלבא, עד כאן. והכתובים מורים על שפלותו, שכאשר זכרו בריאה פחותה אמר [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', [איוב ל, א] 'אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני'. והדבר הוא מפורסם מן הבריות, עד שיספרו הכל בזה". ובהקדמה לאור חדש [קד:] כתב: "כי הכלב הוא הפחות שבנמצאים, עד שאינו נחשב בריאה". ובנתיב התורה פי"ג [תקו:] כתב: "הכלבים, לפחיתות שלהם הם מחולקים מן שאר הנמצאים, ואין להם חבור אל שאר נמצאים". ואמרו חכמים [שבת סג.] "כל המגדל כלב רע בתוך ביתו, מונע חסד מתוך ביתו... אף פורק ממנו יראת שמים", וכתב על כך בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסז:] בזה"ל: "דע, כי הכלב שהוא רע בעצמו, וכאשר יש [כלב] בתוך ביתו מתחבר אליו דבר רע מזיק, נראה שאין ביתו מוכן לחסד. כי כל הנבראים יש בהם הטוב והחסד, חוץ מן הכלב שאין בו טוב, שכך הוא עצם הכלב אצל הכל... כי הכלב שאין בו דבר טוב כלל אינו נחשב בכלל העולם, והשם יתברך הוא עילה אל כלל העולם. ומפני שהשם יתברך עילה אל העולם, לכך יש יראת שמים על העולם באשר הוא יתברך עילה אל העולם, והכלב שהוא מרוחק מן העולם... הוא פורק מעליו [מעל אדונו] יראת שמים... ונראה מפני כך הכלב אוהב אדון שלו, שהכלב הוא תחת האדם, ואינו בכלל העולם שהוא תחת השם יתברך, לכך אוהב אדונו ביותר מהכל, שנמשך אחר אדון שלו" [הובא בחלקו למעלה פ"ח הערה 171]. ובנתיב הלשון פ"ז [ב, עח:] כתב: "וכבר התבאר פעמים הרבה, כי הכלב מיוחד מכל שאר הנמצאים שאינו בכלל הנמצאים להיות שוה ומשותף אל הנמצאים, אף כי הכלב הוא מן הנבראים, אבל שיהיה הכלב דומה אל שאר הנבראים, דבר זה אינו כלל, ודבר זה באו עליו כתובים הרבה, ומדרשים הרבה מאוד". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:] כתב: "כי אין בבעלי חיים מי שאין לו כבוד כמו הכלב, והוא בריה פחותה משולל מן הכבוד, ואינו נחשב מן הנמצאים, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך אמר הכתוב [איוב ל, א] 'מאסתים לשית עם כלבי צאני', וכן כתיב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי'. שכל זה יורה שהכלב הוא בריה פחותה כאשר ידוע". ובח"א לשבת סג. [א, מא:] כתב: "הרי אמר הכתוב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', 'אל הכלב המת אשר כמוני' [ש"ב ט, ח], 'למה יקלל הכלב המת' [ש"ב טז, ט], 'כי מה עבדך הכלב' [מ"ב, ח, יג], 'היה לשית עם כלבי צאני' [איוב ל, א], וכן הרבה מאוד. שמכל זה תראה כי הכלב רחוק מן הנבראים לפחיתותו, עד שהוא חוץ לעולם". וכן כתב בח"א לסוטה ג: [ב, כט:], ח"א לקידושין מ: [ב, קמה.], ובח"א לב"ק ס: [ג, י:]. ובח"א לקידושין מ: מהדורת כשר [חלק ראשון, עמוד צו], בהערה 14 נכתב: "הכלב אין לו מידת הכבוד העצמי שיש לשאר בעלי חיים,

שבמהותו מתגלית ההתבטלות והחנופה המופרזת לבעליו, והעזות כלפי שאר אנשים. ולכן, אף שהוא מפותח בחוש הריח, ויש בו צורך לפעמים, אבל מצד עצם אופיו הוא משולל מן הכבוד העצמי, ולכן הוא בריה פחותה".

(15) לשונו בנתיב התורה פי"ג [תקי:]: "כי כל רשע גמור הוא רחוק מן המציאות, ויוצא מן הכלל". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] כתב: "כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות". ובאור חדש פ"ג [תרלה.] כתב: "כי אין ראוי שיהיה נמצא הרשע בפעל, כי כל רשע הוא רשע למות, כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאותו ויקבל העדר". ושם בהמשך הפרק [תשלג.] כתב: "כי כל ענין הרשע שאין בו ממש... מצד שהרשע הוא דבר בטל ואין קיום לו". ושם פ"ו [תתקצ:] כתב: "הרשע אין לו מעלה עליונה, ואדרבא, עצם הרשע הוא ההעדר הגמור, כאשר הוא רשע למות". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.], כתב: "כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות'. שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבואו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון" [הובא למעלה פ"ח הערה 320, ולהלן פל"ד הערה 14]. ובח"א לע"ז ג: [ד, כו:] כתב: "כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך, וכאשר יבא עליהם השמש, פירוש אור המציאות שיהיה לעתיד, הם נדונין בו. משל מי שלא יוכל לראות את אור השמש, נדון באור כאשר תעמיד אותו נגד האור. וכן לעתיד, הרשעים שאין להם מציאות של מה, כאשר יזרח בעולם אור המציאות, כי השמש הוא אור המציאות, נדונו בה הרשעים, שאי אפשר שיעמדו עמו". ואמרו חכמים [מדרש תהילים לז] '"כי כחציר מהרה ימלו' [תהלים לז, ב]. אמר הקב"ה, אין הרשעים כלום, חציר הם תוחלתם. וכן הוא אומר [תהלים צב, ח] 'בפרוח רשעים כמו עשב', מפריחין כזה העשב ומתייבשין... עד שלא תקופת תמוז מתייבשין, ואחר כך נעשין קוצין".

(16) ובזה הרשע דומה לכלב, ששניהם רחוקים מהנמצאים. ובגמרא [מגילה טו:] אמרו שאסתר קראה לאחשורוש "כלב". ובהקדמה לאור חדש [קז.] כתב על כך: "מצד עצמו נחשב [אחשורוש] כמו כלב, כאשר הוא רשע, והוא נבדל מכל הנמצאים כמו הכלב". ורש"י [שיה"ש ו, ו] כתב: "הרשעים נמשלו לכלבים, שאין מהם לקדושה כלום". ומקורו ממדרש זוטא שיה"ש [ו, ו], שאמרו שם "הרשעים נמשלו לכלבים, שאין הנאה מהם, שנאמר [ישעיה נו, י] 'כלם כלבים אלמים'". ונאמר [קהלת ט, ד] "כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת", ודרשו חכמים [אבות דר"נ פי"ב] '"כי לכלב חי הוא טוב' זה רשע המתקיים בעולם הזה. 'מן האריה המת', אפילו מאברהם יצחק ויעקב, שהן שוכני עפר".

(17) כמו שאמרו [שבת לא.] "מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת, דחפו באמת הבנין שבידו", ופירש רש"י שם "אמת הבנין - מקל שהוא אמת אורך". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין ח.] "אמר לו משה ליהושע, אתה והזקנים שבדור עמהם. אמר לו הקב"ה, טול מקל והך על קדקדם, דבר אחר לדור, ואין שני דברין לדור". ובספר החסידים סימן עתר, כתב: "כלב שאינו נושך אם יכנס בבית, אם חפץ יהודי לגרשו, יגרשהו בשבט קטן, אבל לא יזרוק עליו מים רותחים, או להכותו במקל גדול".

(18) לשונו בכת"י [תנד:]: "כי ראוי לכל רשע להיות נדחה ומרוחק, כמו שהוא רחוק בעצמו ממציאות האמיתי. לכך יש לו לעשות אות במטה, לומר כמו שדוחים הכלב שהוא מרוחק במטה, כך הרשע הזה המטה הזה יביא עליו המכות".

(19) במדרש [שמו"ר ט, ג] שהובא למעלה [לאחר ציון 11].

(20) פירוש - אין הנחש ממית בעצמו ובכחו [כפי ששאר חיות רעות ממיתות], אלא הארס שבא ממנו הוא הממית. לכך הנחש ממית בקלות, כי אינו עושה בעצמו את פעולת ההמתה, אלא היא נעשית על ידי הארס. ודמות ראיה לקלות זו, שבח"א לב"ב קסד: [ג, קל.] כתב: "הדיבור הוא קל מאוד, ולפיכך אי אפשר להיות נצול מזה... לשון הרע החטא נעשה בקלות שהוא על ידי דבור... האדם מורגל בו דבור ביותר, ובא לידי לשון הרע". ודיבורי לשון הרע נמשלו לנשיכת נחש [תענית ח.], הרי שכשם שדיבורי לשון הרע נעשים בקלות, כך נשיכת נחש נעשית בקלות. אך יש להעיר מדבריו בנצח ישראל פ"מ [תשז.], שכתב שם "העקרב שנושך האדם... [אך] הנחש אינו ממית כל כך כמו העקרב". וכן רש"י [ברכות לג.] כתב: "העקרב מסוכן לעקוץ יותר משנחש מוכן לישך". ולפי זה היה מקום לעשות לפרעה אות עם עקרב, יותר מאשר עם נחש.

(21) פירוש - בדרך כלל הנדון למיתה כבר אסור וכלוא בבית האסורים, ואין צורך לחפשו ולמצאו, וכמו שפרעה תלה את שר האופים [בראשית מ, כב], והוא היה כבר נמצא בבית האסורין [שם פסוק ג].

(22) כמו שנאמר [קהלת ח, ד] "באשר דבר מלך שלטון", וכתב הראב"ע [שם] "באשר - בכל מקום שדבר המלך שם שלטון הוא עליך, ואין מי יוכיחנו להצילך מידיו, כי הכל יפחדו ממנו". והמלך נקרא "דבר", וכמו שכתב בגו"א במדבר פט"ז אות יג [רנב.], וז"ל: "כל אומה ולשון צריכה שיהא להם מלך אחד שהוא נכנס ויוצא לפניהם, [סנהדרין ח.] 'דבר אחד לדור ואין שני דברים לדור'". ו"דבר" הוא מלשון דיבור, וכמו שכתב השפת אמת, ליקוטים, פרשת ויקהל, וז"ל: "דיבור מלשון מנהיג ומושל, כמו שכתוב 'דבר אחד

לדור'". והפחד יצחק, פסח, מאמר מז [אות ד] כתב: "בארמית 'דבר' פירושו מנהיג, וכן הוא בתהלים [מז, ד] 'ידבר עמים תחתינו'".

(23) תלה את כח דיבורו של המלך ב"גודל ממשלת המלכות", שהואיל וכחו של המלך גדול, לכך סגי בדיבורו להמית את האדם. ונקודה זו מבוארת היטב בח"א לב"ב ג: [ג, נז.], וז"ל: "מפני שהמלך בן חורין, ואין מוחה על ידו, לכן אף הדבור שלו נחשב מעשה. כי ההדיוט חוזר ומתחרט אפילו בדבר שאפשר לו לעשות, סוף סוף אין דבור שלו נחשב, כיון שיש לו מוחין, והוא חוזר ממנו. לכן אף בדבר שאין לו מוחין הוא חוזר ומתחרט. אבל המלך שאין לו מוחין, דבור שלו נחשב מעשה... ולא הדר ביה". אמנם יש להעיר על כך מדברי רש"י [דברים ג, כד], שכתב שמשה רבינו התחנן לה' שיבטל את גזירתו שמשה לא יכנס לא"י, ומשה טען "אינך דומה למלך בשר ודם, שיש לו יועצין וסנקתדרין הממחין בידו כשרוצה לעשות חסד, ולעבור על מדותיו. אתה אין מי ימחה בידך אם תמחול לי ותבטל גזירתך". ומכך משמע שאף למלך יש אנשים המוחים בידו. ותדע, שמה שיש בידו של הנחש להמית את האדם ג"כ מורה על גודל כחו, וכן הוסיף בכת"י [תנד:] כאן, וז"ל: "וכך הנחש, רק שפותח פיו ממית האדם, הנה שניהם שוים בכח זה". ולהלן פע"א כתב: "הנחש והעקרב יש כח להם להעדיר ולהמית... כי אותם שיש להם כח על העדר יש להם כח עליון, כמו נחש ועקרב, שהם ממיתים, ויש להם כח על העולם, שהרי הם ממיתים האדם".

(24) הולך לבאר את הפן השני במה המלכות דומה לנחש, כי למעלה [לאחר ציון 19] כתב "כי המלכות נדמה לנחש משני פנים". ועד כה ביאר את הפן הראשון [ששניהם ממיתים בקלות], ומעתה יבאר את הפן השני [ששניהם מעקמים את הדרך], וכפי שהזכירו במדרש [שמו"ר ט, ג].

(25) "ללכת לכל צד, שכל אדם הוא סר מן הנחש ומטה דרכיו ממנו מפני שיראים ממנו, והרשות ביד הנחש ללכת לכל צד, וזה לגודל כח הנחש להתפשטותו לכל צד, ואין מוחה בידו" [לשונו בסמוך].

(26) לשון המשנה בסנהדרין שם "[המלך] פורץ ["גדרות אחרים" (רש"י שם)] לעשות לו דרך ["לשדהו ולכרמו" (רש"י שם)], ואין ממחה בידו". וביבמות עו: כתב רש"י "המלך פורץ גדרות של אחרים לעשות לו דרך קצר מביתו לפרדסו או לכרמו". ובב"ב ק: אמרו "דרך המלך אין לה שיעור, שהמלך פורץ גדר לעשות לו דרך, ואין ממחין בידו".

(27) לשון הרמב"ן [שמות ד, ג]: "וזה טעם 'וינס משה מפניו', כי פחד שמא יענש וינשכו הנחש, וכל אדם מתרחק מן המזיק לו". ובירושלמי תרומות פ"ח ה"ד אמרו "רבי ינאי

הוה מידחל מיניה [מהנחשים] סגין". ובתנחומא בשלח אות יח אמרו "אדם אחד היה בארץ ישראל והיו קורין אותו 'מרוטה'. פעם אחת עלה בהר ללקט עצים, ראה את הנחש ישן, והנחש לא ראהו, ומפחדו נשר שער ראשו, ולא צמח בו שער עד יום מותו, והיו קורין אותו 'מרוטה'" [הובא למעלה פכ"ז הערה 22]. ולמעלה פכ"ז [לאחר ציון 20] ביאר שזו הסבה שמעיקרא נעשה האות עם הנחש, וכלשונו: "לא עשו לפני פרעה רק אות המטה שנהפך לנחש. שכל הכונה באותו אות כדי שידעו כחו של הקב"ה, ויהיו יראים מפניו. ולפיכך עשה אות במטה שנהפך לנחש, שהכל יראים מן הנחש, שהוא אחד מבריותיו, ואיך לא יראו מן יוצר הכל" [ראה למעלה הערה 8].

(28) לשונו בכת"י [תנד:]: "כמו שהנחש מעקם דרכיו, כך המלכות מעקמת דרכיה, שהמלך פורץ גדר לעשות לו דרך, וזהו עקום דרך המלכות... ואין לך לומר כי הוא הקש בעלמא, אבל כאשר תבין תמצא בזה [ש]הדבר הוא ענין נפלא מאוד. כי המלך דומה לנחש, שפעולתו של מלך פועל כל כך במהירות וקלות כמו הנחש. וכן במה שהוא מעקם דרכיו לעשות לו דרך כמו שירצה, ודומה בזה אל הנחש, שהכל יראים מן הנחש. ולפיכך הוא מעקם דרכיו ללכת לכל צד, שכל אדם הוא סר מן הנחש, ומטה דרכו המנו, ולכך הולך הנחש מעוקם. והנחש עושה זה לגודל כח הנחש להתפשט לכל צד. וכן המלך למלכותו וכחו פורץ גדר וכו'". ויש להעיר, שעם כל זה נאמר [קהלת י, ח] "פורץ גדר ישכנו נחש". ובהשקפה ראשונה קצת תמוה, כיצד הנחש, שהוא עצמו פורץ גדר כמלך, הוא זה הממונה לישך את כל אלו שנוהגים כמוהו, שפורצים גדר בעולם. ובנר מצוה [קכז:] כתב: "ופירוש זה, כי הגדר שהוא נעשה לקיום ולשמירה... אשר כל גדר הוא שמירה וקיום. וכאשר הוא פורץ דבר שהוא לשמירה ולקיום אין לו קיום. ולכך כתיב 'ישכנו נחש', כי הנחש הביא מיתה לעולם [ראה למעלה פכ"ב הערה 28], והנחש מוכן אל זה ביותר, כמו שהביא מיתה אל העולם. וזה שהוא פורץ הגדר שהוא לשמירה ולקיום, ראוי בעצמו אל המיתה, להיות בטל לגמרי מן העולם". ועדיין יש להעיר, כיצד נזדמנו לפונדק אחד [שהוא הנחש] הנהגה של מלך שפורץ גדר, ומאידך נשיכת כל מי שיפרוץ גדר. ויל"ע בזה.

(29) בא לבאר לפי שני הטעמים האחרונים של המדרש [שהמלכות נדמית לנחש] מהו הצורך שהמטה של אהרן יהפך לנחש, ולא שסתם יהיה שם נחש. דנהי שנתבאר הצורך בנחש [בשני טעמים], אך לא נתבאר מהו הצורך שהמטה יעשה לנחש [ויחזור להיות מטה]. אמנם לפי הטעם הראשון במדרש [הובא למעלה לאחר ציון 11] דבר זה נתבאר, שאמרו שם שאין הקב"ה רודה את הרשעים אלא במטה, לפי שהם נמשלו לכלב.

(30) כמו שנאמר על הקב"ה [דניאל ב, כא] "מהעדה מלכין ומהקים מלכין", שפירושו "מסיר מלכים ומעמיד מלכים" [מצודות דוד שם]. ובגו"א שמות פ"א אות ו [י:] כתב: "והקב"ה מהעדא מלכין ומוקים מלכין". וראה בסמוך הערה 33. וכן אמרו חכמים [סנהדרין צז:] "הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמג.] כתב: "מלך המשיח מעלתו על המלאכים, וזה מפני שהשם יתברך מעמיד אותו". ובאור חדש פ"ג [תשכא:] כתב: "מפני שהוא יתברך מקים מלכים, הם כמו שלוחים מן השם יתברך".

(31) מה שמדגיש שהמטה הוא יבש דייקא, יוסבר על פי דברי הילקוט שמעוני [ח"א רמז קפא], שאמרו שם: "'קח את מטך והשלך לפני פרעה' [שמות ז, ט], אמר הקב"ה, רשע זה מתגאה וקרא עצמו 'תנין', דכתיב [יחזקאל כט, ג] 'התנים הגדול'. לך ואמור לו ראה מטה זה הוא עץ יבש, ונעשה תנין, ויש בו רוח ונשמה, והוא בולע כל המטות, וסופו לחזור עץ יבש. אף אתה, בראתי אותך מטפה סרוחה, ונתתי לך מלוכה, ונתגאה אתה ואמרת [שם] 'לי יאורי ואני עשיתיני', הריני מחזירך לתהו ובהו". ורבינו בחיי [שמות ד, ג] כתב: "כי המטה היה עץ יבש, כמו מת, ונעשה נחש חי". ובכת"י להלן [תנה.] כתב: "ויש לפרש כפשוטו, לכך בחר באות הזה, לפי שהוא יותר פלא לעשות מעץ יבש, ואין בו דבר, לעשות נחש, הוא הבעל חי היותר פועל ומזיק, וזה הפך העץ היבש".

(32) כפי שביאר עד כה בשני פנים את דמיון הנחש למלך ומלכות [שניהם ממיתים בקלות, ושניהם פורצים גדר]. ומצינו שקודם שנתקלל הנחש היה מלך, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"י [א, קח.], וז"ל: "כי האדם יש לו שייכות אל הנחש, שאם לא היה לאדם שייכות אל הנחש, לא התחבר הנחש אל האדם להיות מסית אותו... וראיה לזה שיש לאדם שייכות אל הנחש, כי האדם היה מלך על התחתונים, וכן הנחש היה מלך בחיות בתחתונים קודם שנתקלל... וכך אמרו במסכת סוטה [ט:], אמר הקב"ה, אני אמרתי הנחש יהא מלך על כל בהמה וחיה, עתה [בראשית ג, יד] 'ארור מכל בהמה וחיה'".

(33) כמו שנאמר על הקב"ה [דניאל ב, כא] "מהעדה מלכין ומהקים מלכין", שפירושו "מסיר מלכים ומעמיד מלכים" [מצודות דוד שם]. ובתחילה [לאחר ציון 29] כתב "מקים מלכים", ועתה כתב "משפיל מלכים", כנגד שני חלקי הפסוק.

(34) נראה שבא לבאר מדוע הנחש הוצרך לחזור להיות מטה, הרי כל דרך של סילוק הנחש [כגון שהיה מת, או נעשה לאבן וכיו"ב] היה גם כן מורה שה' משפיל מלכים. ועל כך מבאר שהחזרה למצבו הראשון היא "לחזור אל שפלתו", כי בכך יש הדגשה

גדולה יותר שמעולם לא היה ראוי למלכות, שחזר אל מצבו הקודם. וכן כתב למעלה פכ"ז [לאחר ציון 45], וז"ל: "כי מה שנהפך המטה לנחש, אין זה נס עומד כלל, שהרי סופו לחזור להיות כבראשונה. ואילו היה המטה נחש לגמרי, נמצא מטה אלקים [שמות ד, כ] נפסד לגמרי, ואף כשחזר להיות מטה, היה זה בריאה חדשה לגמרי. אלא מתחלה כאשר נהפך המטה לנחש, לא היה ראוי להתקיים, ואף בשעה שהיה נחש אין שם 'נחש' גמור עליו". וכן כתב למעלה בהקדמה שניה [צ:].

(35) פירוש - המטה מורה על הכאה, והנחש מורה על המלכות, ומטה שנהפך לנחש מורה שתהיה הכאה שתכנס במלכות, וכמו שמבאר.

(36) כמו שאמרו חכמים [ב"מ פו:] "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם. מלאכי השרת ירדו למטה, ואכלו לחם. ואכלו סלקא דעתך, אלא אימא נראו כמי שאכלו ושתו". ובח"א שם [ג, מח.] כתב: "פירוש, מפני שעלה משה למרום, ולפיכך לא אכל. דאם לא כן למה עשה הקב"ה את משה מלאך, והיה לנהוג עמו כמו שהוא אדם, שהוא שותה ואוכל. אלא כיון שבא בין המלאכים, היה לו מנהג שלהם לבלתי לאכול ולבלתי לשתות. וכן כאשר ירדו המלאכים למטה אכלו. ואין לשאול, סוף סוף מלאכים הן, ואין צריכין לאכילה. דבר זה לא קשיא, כיון שירדו למטה והיו נראים בדמות אנשים, היה האכילה שלהם גם כן מצד אותו דמות. ואין לך לומר כי לא היו אנשים, רק שכך נראים לאברהם. זה אינו, דודאי כיון שהכתוב אומר [בראשית יח, ב] 'והנה שלשה האנשים וגו'', נתלבשו במלבוש אנשים. ואף כי בודאי היה זה מצד שהיו נגלים בתחתונים, אבל לא מצד עצמם, שלא נעשו לאנשים, מכל מקום נאמר עליהם שם 'אנשים', וכך נאמר עליהם שאכלו" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 307, ולהלן פל"ו הערה 108].

(37) לשונו בכת"י [תנה.]: "ועוד יש לפרש, מפני שהמלכות דומה לנחש, רמז שיכנוס המכה במלכות. ולפיכך נעשה המטה נחש, לפי שהמטה יכנס בגבול המלכות ויכה אותו, וזה בעצמו מה שיהיה המטה נחש. כי מה שנכנס בגבול המלכות זהו בעצמו מה שנהפך המטה נחש. כי כל דבר שנכנס באחר יתלבש בו. וכאשר המכה יכנוס בגבול המלכות להכות אותו ולדחות אותו, זהו שנעשה המטה נחש. ורמז לו על כלל המכות שיקבל המלכות, ויכנוס במלכות". ויש להבין, מה היה חסר אם המטה היה נשאר מטה, והיה מורה שפרעה יוכה כדרך שמכים במטה. ומאי נפקא מינה בין אם ההכאה באה מבחוץ [כמו מטה שמכה כלב וכיו"ב] לבין "שיכנס המטה במלכות". אמנם מהמשך דבריו נראה ליישב, שכאשר ההכאה היא מבפנים, זה מורה שפרעה לא יוכל לעשות דבר

למשה ואהרן, כי מלכותו הוכתה מבית. אך כאשר ההכאה היא מבחוץ, עדיין היה נשאר בידי פרעה הכח והשלטון בתוך מלכותו. וראה בסמוך הערה 40, שכך מבואר בכת"י.

(38) אולי כוונתו שלפי הפירוש הזה המטה מורה על המכות שיבואו על המצרים, ועל כך מוסבת שליחותו של משה ואהרן. מה שאין כן לפי פירושו הקודם המטה מורה שהקב"ה מקים מלכין ומשפילן, וזו הנהגה כללית של ה', ואינה שייכת במיוחד ובמסוים למכות מצרים.

(39) בשמו"ר ט, ד, והובא למעלה [לאחר ציון 13].

(40) לשונו בכת"י [תנה.]: "לכך רמז לו המטה שיכנוס בגבול של התנין, ונעשה מן המטה תנין, כמו שאמרנו שהוא הכנס המכה בגבול התנין הזה, ונתלבש בו. ובשביל זה לא היה מדבר לו כלום".

(41) פירוש - מה שפירש כאן שהמטה נהפך לנחש רומז שהמכה תכנס לתוך מלכותו, דברים אלו הם קרובים מאוד אל פשוטו. ולא ידעתי מה בא לרמוז בזה. ובכת"י [תנה.] הוסיף כאן: "וכאן כתיב [שמות ז, ט] 'תנין', ובאות שעשה לפני ישראל קרא אותו 'נחש' [שמות ד, ג], לפי שפרעה נקרא 'תנין', כדכתיב [יחזקאל כט, ג] 'התנין הגדול הרובץ וגו'" [ראה למעלה הערה 2]. וראה בספר צוהר לבראשית [עמודים 458-455] לרב צבי אינפלד שליט"א שביאר היטב את דברי המהר"ל אודות שני הפנים של דמיון המלכות לנחש.

(42) לשון המדרש שלפנינו "'על המים אשר ביאור ונהפכו לדם' [שמות ז, יז], למה לקו המים תחלה בדם, מפני שפרעה והמצריים עובדים ליאור. אמר הקב"ה, אכה אלוה תחלה, ואח"כ עמו. משל להדיוט אומר מחי אלהייא ויבעתון כומריא. וכן הוא אומר [ישעיה כד, כא] 'יפקוד ה' על צבא המרום במרום', ואחר כך [שם] 'ועל מלכי האדמה על האדמה'". ובכמה דפוסי רש"י [שמות ד, ט] איתא "כשהקב"ה נפרע מן האומות נפרע מאלהותם תחילה, שהיו עובדים לנילוס המחיה אותם, והפכם לדם". וראה הערה הבאה, ולהלן פל"ו הערות 165, 166.

(43) פירוש - העבודה זרה של כל אומה היא כחה של אותה אומה, וכמו שהיאור הוא כח המצרים [כמו שמבאר והולך]. ובנצח ישראל פ"ב [כג:] כתב: "האדם בוחר לו אלהות אשר ידמה אשר הוא לחלקו. כי יש אומה אשר חושבת בדעתה שהיא לחלק האש. ולכך כל אומה בחרה לאלהות כפי אשר במחשבתה אשר היא לחלקו. ואף כי יודעים כי יש כח יותר חשוב שגובר על הכח אשר הוא לחלק שלו, וסוף סוף כאשר במחשבתם שהם לחלק אותו כח, אין ממירין אותו". ולהלן פל"ז [לאחר ציון 120] כתב: "כח מצרים

כח בכור... ולפיכך כאשר מת לו הבכור, היה מעמידו בביתו, כי הוא כח אלהים שלו. וכאשר הכה הקב"ה בכוריהם, לא החיים בלבד הכה, אלא אף המתים הכה, כמו שהכה אלהיהם... כי כח מצרים היה כח בכורות. וכמו שלקה הע"ז שלהם, שגם כן הע"ז מת הוא, כך לקו הבכורים המתים". ובדרוש על המצות [נז.] כתב לגבי איסור יין נסך בזה"ל: "מפני שהוא [היין] רוחני בלתי גשמי כמו שאמרנו, לכך תיכף בנגיעת העכו"ם היין נאסר. כי הדבר שהוא מוכן אל דבר אחד, נמשך מעצמו אל הדבר במעט הפעולה. והעכו"ם דבק בכח שלו, הוא ע"ז. ואף בלא כוונתו לנסך, נמשך היין אל דבר רוחני, הוא אלהים אחרים, כי הוא מוכן לזה ביותר, ותכף ומיד נתנסך בלי שום כונה ופעולה". ולהלן פס"ב כתב: "כל אומה דבק בה כח עליון, רק כי ישראל דבק בכח קדוש שהם חלק השם יתברך, והאומות בכח שר של מעלה". וכן כתב להלן בסוף הספר בהלכות יין נסך. נמצא שהע"ז של האומה שייכת לשר של האומה, ולכך הע"ז היא כח האומה, כפי שהשר שלה הוא כח האומה. וכן כתב הרמב"ן [במדבר יד, ט], וז"ל: "אין אומה נופלת עד שנופל השר שלה תחלה [שמו"ר כא, ה]... יאמר כבר סר הכח אשר בצלו יחיו הגוים, וה' המשפיל אותם". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [תנחומא בשלח אות יג] "אין הקב"ה נפרע מן האומות לעתיד לבא עד שנפרע משריהם תחלה, שנאמר 'והיה ביום ההוא יפקד ה' על צבא המרום במרום ועל מלכי האדמה על האדמה'". נמצא ששני מאמרי חכמים אלו [(א) "כשהקב"ה נפרע מן האומות נפרע מאלהותם תחילה" (רש"י שמות ד, ט). (ב) "אין הקב"ה מפיל אומה עד שהוא מפיל שרן תחילה" (שמו"ר כא, ה)] נלמדים הם מאותו פסוק בספר ישעיה [כד, כא]. וזה מורה בעליל ששני מאמרים אלו הם שני צדדים של מטבע אחת. וכן אמרו חכמים [תנחומא בא אות ד] "במצרים פרע מאליליהם ואח"כ פרע מהם, ובאדום פורע מן השר שלהם תחלה ואח"כ מהם". וראה למעלה פי"ז הערה 95, פכ"ז הערה 20, ופל"ז הערות 110, 121.

(44) פירוש - הכח של האומות מורה על החלק שהקב"ה השפיע להם [וכמו היאור שה' השפיע למצרים, וכמבואר בהערה הקודמת], ומחמת כן האומות מתגאות ומורדות בה'. וכן אמרו חכמים [חולין פט.] "אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני. נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר'... אבל עובדי כוכבים אינן כן. נתתי גדולה לנמרוד, אמר [בראשית יא, ד] 'הבה נבנה לנו עיר'. לפרעה, אמר [שמות ה, ב] 'מי ה'". ובנתיב הענוה ר"פ ב [ב, ה.] כתב: "כי ראוי לישראל כל אשר השם יתברך נותן להם גדולה להקטין עצמם, דבר זה כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות, שהאומות גדולתם

מצד עולם הזה הגשמי. ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד... עד שכל כך גדולתם עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם. והפך זה בישראל, שיש להם גדולה אלקית, וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה" [הובא למעלה פ"ח הערה 210]. **ובכת"י להלן** [פל"ד (תעג.)] כתב: "במקום שהקב"ה רוצה להביא פורענות על האומה, אלוהיהם שלהם נלקה תחלה, לפי שאלוהיהם של אומה הוא שגרם החטא לאומות, שאילו היו דביקים בהקב"ה לא באו לחטא".

(45) ופירש רש"י שם "לי יאורי - איני צריך לעליונים, כי יש לי יאורי מספיק כל צרכי. ואני עשיתני - בגבורתי ובחכמתי הגדלתי גדולתי וממשלתי". ובמדרש [שמו"ר ה, יד] אמרו "אמר [פרעה] להם [למשה ואהרן], מתחלה שקר אתם אומרים, כי אני הוא אדון העולם, ואני בראתי עצמי ואת נילוס, שנאמר 'לי יאורי ואני עשיתני'".

(46) אודות שהסבה קודמת למסובב, כן כתב למעלה פכ"ב [לאחר ציון 47], וז"ל: "לשון 'היה' בא על קודם בסבה, כמו שהוא בא על קודם בזמן, כי שניהם הם ענין אחד, שהרי שניהם נקראים קודמים; כי יאמר 'פלוני קודם פלוני' כאשר הוא קודם לו בזמן, ויאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו", ושם הערה 50. הרי שהסבה היא ההתחלה. וכן כתב לאידך גיסא; כל דבר שהוא התחלה, הוא סבה להמשך, וכלשונו בדרוש על המצות [נב:]: "כי ההתחלה היא סבה אל הכל, וכנטיעת ענף אחד מן הענפים העומדים ליטע, שהוא סבה והתחלה לנטיעת האחרים גם כן, שבנקל הם לנטוע אחר כך... וגם הוא סבה שמוציא הענף הזה עצמו הרבה ענפים אחרים לפעל". וצמדי המלים "סבה והתחלה" ו"התחלה וסבה" הם נפוצים מאוד בספרי המהר"ל [ראה למעלה פכ"ב הערה 56, פכ"ד הערה 40, להלן פל"ו הערה 166, פל"ז הערות 101, 102, ופל"ט הערה 164].

(47) דבר זה נמצא בכמה מקומות בשמו"ר כפי שכתב בסמוך [ויפורטו בהערות הבאות], ויביאם כאן ביחד. ובילקו"ש [ח"א רמז קפב] הובאו כל הטעמים האלו יחד במקום אחד. וראה להלן הערה 58.

(48) שמו"ר ט, י "מפני מה הביא הקב"ה עליהן דם. מדה כנגד מדה, שכך אמר לאברהם [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וגו''. לפי שלא היו מניחין בנות ישראל לטבול מטומאתן כדי שלא יהו פרין ורבין, לפיכך לקו המים בדם".

(49) שמו"ר י, ד "למה הביא עליהם צפרדעים. מפני שהיו משעבדין בישראל ואומרים להן הביאו לנו שקצים ורמשים, לפיכך הביא עליהן צפרדעים. ובשעה שהיו מוזגין את הכוס, היה מתמלא מן הצפרדעים".

(50) שמו"ר י, ז "למה הביא עליהם כנים. לפי ששמו ישראל מכבדי חוצות ושוקים, לפיכך נהפך עפרם לכנים".
(51) שמו"ר יא, ג "למה הביא עליהם ערוב. לפי שהיו אומרים לישראל, צאו והביאו לנו דובים ואריות ונמרים כדי להיות מצירים בהם. לפיכך הביא עליהם חיות מעורבבות".
(52) שמו"ר יא, ד "למה הביא להן דבר. לפי ששמו ישראל רועי בקר ורועי צאן וכל בהמה בהרים ובמדברות, כדי שלא יפרו וירבו. אמר הקב"ה, אני אביא עליכם רועה יפה, שנאמר 'הנה יד ה' הויה'".
(53) זו הוספה שאינה נמצאת במדרש [שמו"ר יא, ד], אך נמצאת בילקו"ש [ח"א רמז רפב], שאמרו שם "דבר מפני מה בא עליהן. ששמו את ישראל רועי סוסים וגמלים חמורים בקר וצאן, לפיכך הביא עליהם דבר, והרג כל מה שרעו ישראל, עד שלא מצאו ישראל בהמה שירעו".
(54) שמו"ר יא, ה "שחין למה הביא עליהן. מפני ששמו את ישראל לחום להם חמין, ולצנן להם את הצונן. לפיכך לקו בשחין, כדי שלא יוכלו ליגע בגופן".
(55) שמו"ר יב, ג "למה הביא עליהם ברד. לפי ששמו ישראל נוטעי כרמים וגנות ופרדסים ואילנות, לפיכך הביא עליהם ברד, ושבר את הכל". ובילקו"ש [ח"א רמז קפב] הוסיפו "לפיכך הביא עליהם ברד, ושבר כל מה שנטעו ישראל".
(56) שמו"ר יד, ג "חושך למה הביא עליהן. יתברך שמו של הקב"ה, שאין לפניו משוא פנים, והוא חוקר לב ובוחן כליות. לפי שהיו פושעים בישראל שהיה להן פטרונין מן המצריים, והיה להן שם עושר וכבוד, ולא היו רוצים לצאת. אמר הקב"ה, אם אביא עליהן מכה בפרהסיא וימותו, יאמרו המצריים כשם שעבר עלינו, כך עבר עליהן. לפיכך הביא על המצריים את החשך ג' ימים, כדי שיהיו קוברין מתיהם, ולא יהיו רואין אותן שונאיהם, ויהיו משבחין להקב"ה על כך". וכן רש"י הביאו [שמות י, כב]. ודילג כאן מכת ארבה, שעל כך אמרו במדרש [שמו"ר יג, ו] "ארבה למה הביא עליהן. מפני ששמו את ישראל זורעי חטים ושעורים, לפיכך הביא עליהן ארבה, ואכלו כל מה שזרעו להם ישראל". וכן הובא יחד עם שאר הטעמים בילקו"ש [ח"א רמז קפב].
(57) דע שטעם זה לא הובא בילקו"ש [ח"א רמז קפב], ששם הוזכרו כל הטעמים שהובאו עד כה. אך מעין זה נמצא בשמו"ר ה, ז [בפרשת שמות] "אמר לו [הקב"ה לפרעה], אם אתה מונע ממני בני בכורי מלעבדני, אני אמנע ממך בנך בכורך מלעבדך, שאני אהרוג את כולן". ובסמוך יבאר שטעם זה מפורש במקרא עצמו, שנאמר [שמות ד, כב-כג]

"ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל ואומר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך".

(58) כמובא בהערות הקודמות. וכאמור [למעלה הערה 47] בילקו"ש [ח"א רמז קפב] נמצאים כל הטעמים האלו [חוץ מטעמו האחרון] יחד במקום אחד. וכמה פעמים נמצא בספר זה שמביא דברים בשם המדרש רבה או מדרש אחר, אך הדברים נמצאים יותר במדויק בילקו"ש [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 2, הקדמה שניה הערה 323, פ"ג הערה 16, פ"ד הערה 18, פ"ו הערה 25, פ"ז הערה 107, פ"ט הערה 159, להלן פל"ו הערה 165, ופל"ח הערה 26].

(59) והפסוק הקודם לכך הוא [שמות ד, כב] "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל".

(60) כן כתב החזקוני [שמות ד, כג] "הנה אנכי הורג את בנך - מדה כנגד מדה". וכן כתב הספורנו [שם], ויובא בהערה הבאה. ובבאר הגולה באר השלישי [רסט.] כתב: "'בני בכורי ישראל שלח את בני ויעבדני', ומפני שהיה ממאן לשלח, הרג כל בכור במצרים", ושם הערה 113. וראה להלן פל"ז הערה 97.

(61) דע שהספורנו [שמות ד, כג] אינו מבאר כך, אלא שרק מכת בכורות היתה בהנהגת "מדה כנגד מדה", ולא שאר המכות, וכלשונו: "הנה אנכי הורג את בנך בכורך. כפי המשפט האלקי שהוא מידה כנגד מידה, כאמרו [איוב לד, יא] 'וכאורח איש ימציאנו'. כי אמנם מכת בכורות לבדה היתה למשפט עונש לפרעה מכל המכות, אבל שאר המכות היו לאות ולמופת למען ישובו, כי לא יחפוץ במות המת, כי לא נעל בפניהם דרכי התשובה אמתית כלל, לו חכמו לשוב אל האל יתברך מאהבת טובו ויראת גדלו... אבל מכת בכורות וטביעת פרעה וחילו בים היו שפטים לקיים מדה כנגד מדה". אמנם דעת המהר"ל היא, שכל המכות היו בשביל דין ומשפט [ולכך בכולן תהיה ההנהגה של "מדה כנגד מדה"], שנאמר [בראשית טו, יד] "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכש גדול", ופירש רש"י שם "דן אנכי - בעשר מכות", הרי כל המכות היו דין למצרים [וכן מבואר בסמוך (ציון 65)]. וכן כתב להלן פנ"ו, וז"ל: "המכות שבאו במצרים היו... להכות אותם על חטאם, כדכתיב 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי'". וראה בחידושי הגרי"ז על התורה [שמות ז, א] שגם כן ביאר שהמכות באו כעונש על המצריים. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 45, פט"ז הערה 76, פכ"ז הערות 8, 11, להלן פל"ח הערה 114, ובמבוא לספר עמוד 18.

(62) להלן פנ"ז.

(63) להלן פל"ד.
(64) סנהדרין צ. "כל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה". ולמעלה פי"ד [לאחר ציון 83] כתב: "ולפיכך הסכימו המצריים שלא יהיו נדונים ישראל רק במים, כי כל מדות הקב"ה מדה כנגד מדה, וכבר עשה קיום לעולם עם נח שיהיה העולם קיים, ולא יהיה לו העברה על ידי המים, שהם מעבירים הכל". ובגו"א בראשית פל"ח אות יד [רנ:] כתב: "כי מדותיו של הקב"ה לשלם לאדם במידה שמדד בה". ובדר"ח פ"ד מ"א [כד:] כתב: "ומה הטעם [ש"א ב, ל] 'כי מכבדי אכבד'. שאין לפרש מפני שהוא מדה כנגד מדה, דלא הוי ליה למכתב אצל הכבוד בפרט, שכיון שכך מדתו של הקב"ה". ושם פ"ה מ"ח [ערב:] כתב: "כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה". ובנתיב יראת ה' פ"ה [ב, לה:] כתב: "ובפרק במה מדליקין [שבת כג:], אמר רבא, דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנן... ידוע כי כל מדות השם יתברך מדה כנגד מדה. ולפיכך מי שאוהב רבנן, קשורה נפשו בתורה ובתלמידי חכמים, כי מי שהוא אוהב את אחר, נפשו קשורה בו. לכך זוכה שיהיה לו בנים תלמידי חכמים, והתורה קשורה עמו. כי אין ספק שנפשו של אדם קשורה בבנו לגמרי, וכמו שהוא עושה שהוא אוהב את החכמים ונפשו קשורה בתורה והיה לו קשור לגמרי אל התורה, זכה שיהיה בנו תלמיד חכם". **ובביאור הנהגה זו** מצינו שכתב שני טעמים; (א) בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך" [ראה למעלה פט"ז הערה 90, ופכ"ג הערה 37]. ולפי טעם זה יש לדון מדוע יש "מדה כנגד מדה" גם בנוגע למתן שכר, וכמו שאמרו [סוטה יז.] "בשכר שאמר אברהם אבינו [בראשית יד, יג] 'אם מחוט ועד שרוך נעל', זכו בניו לב' מצות; חוט של תכלת, ורצועה של תפלין". וכן כתב רבינו בחיי [שמות יד, לא] "הכל מדה כנגד מדה בין בעונש בין בשכר". (ב) בח"א לסוטה ח: [ב, לו:] כתב: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה [סוטה ח:]. וכי אין ראוי שהשם יתברך, אשר הנהגתו ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהיא ראויה אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים המגיעים לאדם,

הם מגיעים דבר דומה לחטא, כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [שם]. וכל זה כי העונש הזה הוא ראשון שיבוא עליו כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקז.]: "בא לבאר לך המכה שהביא השם יתברך על סנחריב, איך הביא עליו המכה כפי עונשו הראוי לו, עד שמדותיו יתברך אמת". ושם איירי בעונש של "מדה כנגד מדה" כמו שמבאר שם. ולפי טעם זה לא יקשה ממתן שכר, כי גם מתן שכר צריך להיות דומה אל המעשה שעשה [הובא למעלה פי"ד הערה 84].

(65) כמבואר למעלה הערה 61. ובכת"י [תנו:] כתב: "ואף על גב שטעם יש בה, סוף סוף צריך שהיו משעבדים את ישראל דומה אל המכה, ובזה היה מדה כנגד מדה. ולפיכך היו צריכים לומר בכל מכה ומכה ענין שהיו משעבדים את ישראל [ש]דומה אל המכה".

(66) כי המצריים שיעבדו את ישראל בהרבה מאוד אופנים, מעבר לשעבודים שהוזכרו במדרשים שהובאו עד כה. וכגון, אמרו בגמרא [סנהדרין קיא.] "אמר רבי אלעזר ברבי יוסי, פעם אחת נכנסתי לאלכסנדריא של מצרים, מצאתי זקן אחד, ואמר לי, בא ואראך מה עשו אבותי לאבותיך; מהם טבעו בים, מהם הרגו בחרב, מהם מעכו בבנין ["היו בונין אותם במקום לבנים" (רש"י שם)]", ולא מצינו מכות שכוונו נגד עוולות אלו.

(67) "שיש טעם בכל מכה" [הוספה בכת"י (תנו:)]. וטעמים אלו יתבארו להלן בהמשך פרק זה, פל"ד, ופנ"ז.

(68) לשון הפסוקים במילואם [שמות ז, כו-כז]: "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה ואמרת אליו כה אמר ה' שלח את עמי ויעבדוני ואם מאן אתה לשלח הנה אנכי נוגף את כל גבולך בצפרדעים".

(69) לעומת מה שנאמר אצל מכת דבר [שמות ט, א], מכת ברד [שם פסוק יג], ומכת ארבה [שמות י, ג]. והנה גם כך נאמר במכת דם, שנאמר [שמות ז, טז] "ואמרת אליו ה' אלקי העברים שלחני אליך לאמר שלח את עמי ויעבדוני במדבר והנה לא שמעת עד כה". אך עם כל זה אין לחבר את מכת דם למכות דבר ברד וארבה, כי במכת דם נזכר שם המיוחד, שנאמר [שם פסוק יז] "כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאור ונהפכו לדם". ומה שנזכר בהתחלה "אלקי העברים" יבאר בהמשך [לאחר ציון 106] שזה אינו מוסב על מכת דם.

(70) שהוא שם הויה. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 80, 82, פי"ז הערה 33, פכ"ה הערה 41, ופ"ל הערה 82, בביאור הטעם ששם הויה נקרא "שם המיוחד".

(71) שמות ח, טז-יז "ויאמר ה' אל משה השכם בבקר והתיצב לפני פרעה הנה יוצא המימה ואמרת אליו כה אמר ה' שלח עמי ויעבדוני כי אם אינך משלח את עמי הנני משליח בך ובעבדיך ובעמך ובבתיך את הערוב וגו'". אמנם גם במכת בכורות נאמר השם המיוחד, וכפי שיעמוד על כך להלן בסוף הפרק.

(72) וכן אצל מכת דם נאמר [שמות ז, יז] "כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה'", ולכך ההתראה אצלה היתה גם כן בשם המיוחד ["כה אמר ה'"], וכמו שמבאר להלן [לאחר ציון 98]. ומה דבמכת ברד גם כן נאמר [שמות ט, כט] "למען תדע כי לה' הארץ", וכן נאמר [שם פסוק יג] "כה אמר ה' אלקי העברים שלח את עמי ויעבדוני", יבאר בהמשך [לאחר ציון 108].

(73) כי ידיעת ה' היא ידיעה בשם המיוחד, כי זהו שם העצם, וכפי שכתב למעלה בהקדמה ראשונה [כב], וז"ל: "כי השם המיוחד הוא שם העצם". ולמעלה פכ"ה [לאחר ציון 40] כתב: "כי השם הוא שם המיוחד נקרא שם העצם. וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים". וכן כתב להלן ס"פ מג. ובאור חדש [תשמח.] כתב: "כי השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו יתברך". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב "שם בן ד' אותיות הוא שם העצם, המורה על אמתתו". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 81, הקדמה שניה הערות 119, 159, ופכ"ה הערות 1, 42, 113. ומעתה יבאר מדוע דוקא בשתי מכות אלו [צפרדע וערוב] נודע למצרים השם המיוחד.

(74) צפרדע וערוב.

(75) משה לפרעה בסוף מכת צפרדע.

(76) אודות שכל ענייני הטבע הם על פי זמן, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נ.], וז"ל: "והנה מביא ראיה ממין על שאינו מינו, שפעל הטבעי פועל לפי טבעו ומנהגו אשר בעולם הטבעי, ופעל הנבדל לפי ענינו. והבדל יש ביניהם, כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן. אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן". לכך אי אפשר שמעשה טבעי יעשה בכל שעה, כי הטבע כפוף לזמן, ופועל לפי מנהגו רק בזמן הראוי לכך. ובאור חדש פ"א [תמב.] כתב: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא

ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם... וזהו עניין הזמן, וכיון שהם יודעים עניין הזמן, גם כן הם יודעים הדברים שהם תחת הזמן באמיתת שלהם". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.] כתב: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו. וכמו שאמר שלמה 'לכל זמן ועת לכל חפץ'... למדנו שכל הדברים הם מתחדשים בזמן המיוחד להם" [הובא למעלה פכ"א הערה 16, פכ"ט הערה 94, ולהלן פל"ו הערה 37].

(77) פירוש - לפי מהלך המזלות והגלגלים, שזהו גם כן קשור לזמן. וכן כתב בסמוך "יש לגזירת השמים זמן מיוחד לפעולתם... לפי שהוא פועל בזמן הראוי לו לפי מצב הכוכב". ובדר"ח פ"ד מ"ג [נו.] כתב: "כי האדם בפרט יש לו מזל, וכדאיתא בפרק קמא דב"ק [ב:] שאני אדם דאית ליה מזל, ולכך אמר [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך אדם שאין לו שעה', היינו מזל" [הובא למעלה פ"ח הערה 67, ופי"ז הערה 95]. ואודות שגזירות שמים פועלות לפי מהלך המזלות והכוכבים, כן כתב למעלה פ"ז [שלב:], וז"ל: "כי היה [אברהם] יודע במזלות שלא יהיה לו זרע. ומי שיודע בענין המזלות דבר שהוא ברור מאוד, הנה שנוי המזל נס גדול, כי אין ספק ששנוי המזל הוא יותר קשה משנוי הטבע, כי הטבע הוא כח טבעי, יותר בקל להשתנות ממה שישתנה מעשה שמים... [כי] השמים הדבר הבא מהם יותר קשה להשתנות, מפני חוזק הפעולה והגזירה אשר יש לשמים. והקב"ה הוציאו חוץ לשמים [רש"י בראשית טו, ה], כלומר שיהיה דבק במעלה הנבדלת, לא במעלה הגשמית. כי השמים הם גשמים, ובזה היה משנה המזל". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכג:] כתב: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג, הוא השם יתברך" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערות 49, 74, פ"ז הערה 80, פי"ז הערה 95, ופי"ח הערה 82. וראה להלן ציון 82].

(78) לשונו בכת"י [תנז.]: "נראה ברור כי הקב"ה פועל כל זמן שירצה, וכמו שהוא מייחד ומבדיל זמן מן זמן לעשות בשעה שהוא מברר, כן הוא יתברך נבדל מכל

הנבראים". ופירושו, שהואיל וה' יכול לפעול בכל זמן שיחפוץ, לכך כאשר ה' בוחר לפעול בזמן מסויים, זה נקרא שה' ייחד והבדיל זמן זה משאר זמנים, כי כל הזמנים עומדים לפניו באופן שוה. ומהות המעשה מורה על מהות העושה ["כי המעשה נחשב לפי העושה" (לשונו למעלה פל"א לפני ציון 39)], ואם המעשה הוא מיוחד ונבדל, אזי גם העושה את המעשה הוא מיוחד ונבדל. ולהלן [ציון 108] חזר על סברה זו ביחס למכת ברד. ומעין זה כתב רבינו בחיי [שמות ח, ה], וז"ל: "ומה שהאריך פרעה המכה [של הצפרדעים] עד 'למחר'. חשב כי הגיע עת סור המכה בעת ההיא [באותו היום] מדרך מערכת הכוכבים, ומשה היודע העת, היה מבקש שיאמר לו פרעה להסירם מיד. על כן רצה לסכול דעתו להבחין את משה בחכמתו, והאריך הזמן עד למחר. והשיב לו משה רבינו ואמר 'כדברך', שלא יסורו היום עד מחר, ומזה תוכל להבין כי אין המכה בכח המערכת, רק בכח ה' יתברך, זהו 'למען תדע כי אין כה' אלקינו'" וראה להלן פל"ג הערה 25. **ואודות שהקב"ה** יכול לפעול בכל שעה שיחפוץ, ואין דבר שנבדל ממנו, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [סה:], וז"ל: "הוא [יתברך] נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות, אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו. ואם כן, הוא יודע הכל, והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד, ובשביל זה הכל נמצא מאתו גם כן... ואם לא היה יודע הכל, או לא נמצא מאתו הכל, היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו, כי לא יוגדר, ודבר זה ברור". וראה למעלה פכ"ג הערה 159, ופכ"ה הערה 92.

(79) כלשון הפסוק [שמות ח, יח] "והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עליה לבלתי היות שם ערוב למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ".

(80) נמצא שמכת צפרדעים מורה שה' מייחד ומבדיל זמן זה משאר הזמנים, ומכת ערוב מורה שה' מייחד ומבדיל מקום זה משאר המקומות. וכבר השריש [תפארת ישראל ר"פ כו (שצ.)] "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים". ולהלן פמ"ו כתב: "כי כבר אמרנו לך פעמים הרבה כי הזמן והגשם משתתפים בכל דבר". וראה למעלה פכ"ב הערה 75.

(81) לשונו להלן [לאחר ציון 92]: "אין זה פלא מה שיש ברד כאן, ואין במקום אחר. אבל מכת ערוב, שאף על גב שהביא ערוב על מצרים, הערוב בעצמו מתפשט בכל המקומות

לפי רצונו... שהם חיות רעות, ודרך החיות להיות הולכות בכל מקום. ובזה הבדיל את ארץ גושן שלא היה שם ערוב. וכן לשעה שקבע הסיר את הערוב, זהו מורה על יחוד והבדלה... שהוא [הקב"ה] מיוחד" [לשונו להלן].

(82) כמבואר למעלה הערה 77.

(83) פירוש - מה שגזירות השמים פועלות בזמן מיוחד, זהו משום שאינן יכולות לפעול בזמן אחר, כי הן יכולות לפעול רק בזמן הראוי להן. לכך אין פעולות אלו מורות על יחוד והבדלה של זמן זה מזמן אחר, כי אין להן אפשרות פעולה בזמן אחר. **דוגמה מובהקת לדבר**; דעת המגן אברהם [ריש סימן תכו] היא שמצות קידוש לבנה היא מצות עשה שהזמן גרמא. וכך נראה בפשטות, שהרי זמן קידוש הלבנה קבוע בימים מסוימים בחודש, ולאחר שעברו ימים אלה שוב אין מצוה לקדשה. אמנם בהגהות חכמת שלמה שם [לרבי שלמה קלוגר] חלק עליו, וז"ל: "עיין במג"א שכתב דברכת הלבנה הוי מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות... ולדעתי זה הוא תמוה מאוד, ואין לו ענין כלל למצות עשה שהזמן גרמא. דכלל זה לא נאמר רק במצוה דגוף המצוה שייכא תמיד בכל ענין ובכל זמן. כגון, במצה או סוכה ולולב וכדומה, דמצוה זו אפשר להתקיים בחשון כמו בתשרי, ואייר כמו בניסן, ואעפ"כ אמרה התורה שבימים הללו חייב, ומכאן ואילך פטור, מוכח דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, ולכך נשים פטורות. אבל בלבנה, אטו הוה ליה מניעה מכח הזמן, [זה אינו, אלא] זה הוי המניעה מגוף המצוה שלא שייכא אז... ואם כן מניעת הברכה [היא מצד] שאין כאן גוף הדבר לברך עליו, והוה המניעה מכח הדבר שאין כאן [על מה] לברך עליו, ולא מכח הזמן. דאטו בפירי דלא שכיח רק בקיץ, לא תהיה האשה מברכת על אכילתה או ראייתה 'שהחיינו', דהוי זמן גרמא, שבחורף ליתנהו להנך פירות, זה ודאי אינו. כך הלבנה בכל חודש כמו הפירי בכל שנה, ולכך כיון דאין מניעה זו מכח הזמן, רק מכח הלבנה, דבשעת חידוש מברכין, ובשעת חסרונה אין מברכין, ואין המניעה הזו מכח הזמן, רק מגוף הלבנה, והוי ממש הלבנה חודש בחדשה כפירי של שנה, ואין זה מצות עשה שהזמן גרמא. כן נראה לפי עניות דעתי ברור, ורבנן לא דקו בהאי מלתא במחילה מכבודם הרמה". ומקור לסברה זו נמצא בשיטת הקדמונים ב"ק [עמוד שלד] מהמהר"ם חלאווה, וכן נמצא בספר אמרי שפר לבנו של המהר"ם חלאווה עה"ת פרשת ויחי [בראשית מט, כח (עמוד תנ)] בשם אביו, עיי"ש. וכן כתבו הדברי יחזקאל סימן מה אות ד, שו"ת שרידי אש ח"ב סימן קטז. וזהו הביאור לדברי המהר"ל כאן, שגזירות השמים הפועלות בזמן הראוי להן אינן פועלות ב"זמן מיוחד", כי אין להן האפשרות לפעול בזמנים אחרים.

(84) הסרת מכת צפרדע באיזו שעה שיבחר פרעה ["למתי"].
(85) דוגמה לדבר; נאמר [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", ופירש רש"י שם "סגולה - אוצר חביב... כך אתם תהיו לי סגולה משאר אומות, ולא תאמרו אתם לבדכם שלי, ואין לי אחרים עמכם, ומה יש לי עוד שתהא חבתכם ניכרת, 'כי לי כל הארץ', והם בעיני ולפני לכלום". הרי שרק כשיש אפשרויות נוספות של בחירה, אזי נחשבת הבחירה באחת מן האפשרויות לבחירה מיוחדת, ולא כאשר אין אפשרויות בחירה נוספת. זאת ועוד, שכל בחירה מחייבת שהנבחר יהיה במיעוט, וכמו שכתב בדרוש על התורה [כה.], וז"ל: "כל ענין הבחירה ובירירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים, שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים" [ראה למעלה פ"ה הערה 131, פ"ו הערה 4, פי"ג הערה 6, פט"ז הערה 63, ופכ"ג הערה 69].
(86) פירוש - מצד הזמן והמקום כל האפשרויות הן שוות, ורק מצד הקב"ה יבוא יחוד הזמן ויחוד המקום. ובכת"י [תנז.] הוסיף: "וכן מה שהיה הערוב בכל ארץ מצרים חוץ מארץ גושן... מורה כי היתה זאת מיד ה'. אף על גב דבלאו הכי היה הנס גדול בצפרדעים, שהיה שורץ היאור צפרדעים, וכן הערוב, שהיו באין הרבה ביחד, סוף סוף אפשר לומר אחר שדרך היאור לשרוץ צפרדעים [ראה להלן הערה 100, פל"ג הערה 11, ופל"ד הערה 49], אף על גב שעכשיו היו בלי שיעור, אינו בלתי טבעי כלל. אבל מה שאמר למתי שתרצה יפסוקו מאתך, אין זה מדרך הטבע, ואין זה גם כן מענין הטבע".
(87) הרמב"ם [בפיהמ"ש לאבות פ"ה מ"ד] האריך להוכיח ששאר המכות לא היו בארץ גושן, וז"ל: "העשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים, הוא הנצלם מן העשר מכות, והיות כל מכה ומכה מיוחדת במצרים, ולא בישראל, ואלו הם נסים בלא ספק. ולשון התורה בכל מכה ומכה מהם שהביא הקב"ה על המצרים, מלבד מכת הכנים שלא ביאר זה, אלא שהוא ידוע שלא ענש ישראל, אבל היו נמצאים אצלם ולא היו מצערים אותם... אבל בשאר המכות התבאר בהם הענין; אמר בדם [שמות ז, כא] 'ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור', ראיה שהנזק היה משיג אותם לבדם. ואמר בצפרדעים [שמות ז, כח] 'ובאו בביתך ובחדר משכבך וגו'". ואמר בערוב [שמות ח, יח] 'והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן וגו'". ואמר בדבר [שמות ט, ז] 'וממקנה בני ישראל לא מת אחד'. ואמר

בשחין [שמות ט, יא] 'כי היה השחין בחרטומים ובכל מצרים'. ואמר בברד [שמות ט, כו] 'רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא היה ברד'. ואמר בארבה [שמות י, יד] 'ויעל הארבה על כל ארץ מצרים'. ואמר בחושך [שמות י, כג] 'ולכל בני ישראל היה אור במושבותם'". וכמובן במכות בכורות נאמר [שמות יב, יג] "וראיתי את הדם ופסחתי עליכם". וכן בביאור הגר"א [אבות פ"ה מ"ד] כתב שמלבד מכת כינים, כל המכות לא היו בארץ גושן. אמנם דעת המהר"ל היא שגם מכת כינים לא היתה בארץ גושן. ודע שיש דעות שונות בזה, וכגון המלבי"ם [שמות ח, יח] כתב: "כי מכת דם וצפרדע נמצא גם בארץ גושן, והזיק להמצריים, רק שישראל נצולו. אבל מכת ערוב לא נמצא שם כלל אף בבתי המצריים". אמנם כדעת המהר"ל מוכח מכל המפרשים ששאלו את השאלה ששואל כאן [מהי הרבותא במכת ערוב שנאמר אצלה (שמות ח, יח) "והפליתי", הרי כל המכות לא היו בארץ גושן], והמפרשים הם; רמב"ן [שמות ח, יח], רבינו בחיי [שם], רשב"ם [שם], ריב"א [שם], ובעלי התוספות [שם]. וראה להלן הערה 96.

(88) שלא הגיע לארץ גושן [כי דרך החיות להלך בכל מקום, וכמו שמבאר].

(89) כן כתב הרמב"ן [שמות ח, יח]: "והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן. בעבור היות המכות הראשונות עומדות, איננו פלא שיהיו בארץ מצרים, ולא בארץ גושן".

(90) מה שחילק לשתי בבות הדם והיאור ["וכן בדם לא נלקה בארץ גושן, וכן היאור לא נלקה בארץ גושן"], נראה משום שמכת הדם לא היתה רק ביאור, אלא בכל כלי המים, וכמו שכתב רש"י [שמות ז, כ] "בכל ארץ מצרים - אף במרחצאות ובאמבטאות שבבתים. ובעצים ובאבנים - מים שבכלי עץ ובכלי אבן". לכך כתב בתחילה "וכן בדם לא נלקה בארץ גושן". לכך אין לייחד הדיבור על היאור בלבד, אלא כתב בכלליות "וכן בדם לא נלקה בארץ גושן". אך המשך דבריו עוסק במכת צפרדעים, ומכה זו היתה ביאור, ומשם עלו לארץ מצרים, וכמו שנאמר [שמות ז, כח] "ושרץ היאור צפרדעים ועלו ["מן היאור" (רש"י)] ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל מטתך וגו'", ועל כך כתב "וכן היאור לא נלקה בארץ גושן". וכן יבאר כלפי מה שנאמר [שמות ח, א] "נטה את ידך במטך על הנהרות על היאורים ועל האגמים והעל את הצפרדעים על ארץ מים", שבארץ גושן לא לקו הנהרות היאורים והאגמים, אך נקט רק ביאור כי במקרא הראשון [שמות ז, כח] הוזכר רק היאור.

(91) ולכאורה זה מורה שהיה חידוש במה שמכת ברד לא היתה בארץ גושן, והדרא קושיא לדוכתא מדוע רק במכות ערוב נאמר "והפליתי".

(92) מעין זה כתב הרמב"ן [שמות ט, כו], וז"ל: "רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל - בעבור שנטה ידו על השמים, והוריד הברד, היה ראוי שירד גם על ארץ גשן. שהאויר שלה ושל ארץ מצרים אחד הוא, ולכן פירש הכתוב שניצל אויר ארץ גשן בעבור ששם בני ישראל".

(93) ולא על ארץ גושן.

(94) פירוש - מקשה על עצמו שאלה סמויה; אם החידוש במכת ערוב הוא שהחיות לא התפשטו מעצמן לארץ גושן [ועל כך נאמר "והפליתי"], מדוע לא יהיו חידוש דומה במכת ארבה, שגם הם יצורים חיים, ומ"מ לא התפשטו מעצמם לארץ גושן, וגם שם היה צריך להאמר "והפליתי".

(95) כמו שנאמר [משלי ל, כז] "מלך אין לארבה ויצא חוצץ כולו", ותרגם יונתן שם "וקמצי דמלכא לית להון ומתכנשין כלהון כחדא". ופירש המלבי"ם שם "מלך אין לארבה - ובכל זאת נתן ה' בטבעו שיצא חצץ כולו, ויתאגדו באגודה אחת, ולא יתפרדו זה מזה". הרי שהפסוק נאמר בדרך של "אף על פי"; אף על פי שאין מלך לארבה, עם כל זה הוא באגודה אחת, ולא יתפרדו. ואודות רישא דקרא, ראה למעלה פי"ד הערה 104, ופכ"א הערה 15.

(96) לשון הרמב"ן [שמות ח, יח] "והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן - בעבור היות המכות הראשונות עומדות, איננו פלא שיהיו בארץ מצרים ולא בארץ גושן. אבל זו מכה משולחת, וכאשר יעלו החיות ממעונות אריות מהררי נמרים וישחיתו כל ארץ מצרים, ראוי היה בטבעם שיבואו גם בארץ גושן, אשר היא מכלל ארץ מצרים בתוכה. לכך הוצרך לומר 'והפליתי את ארץ גושן', שתנצל כולה בעבור שעמי עומד עליה, כי רובה של ישראל היא". וכן כתבו רבינו בחיי [שם], רשב"ם [שם], ריב"א [שם], ובעלי התוספות [שם]. וראה למעלה הערה 87.

(97) שמות ח, כה "ויאמר משה הנה אנכי יוצא מעמך והעתרתי אל ה' וסר הערוב מפרעה מעבדיו ומעמו מחר וגו'". וכתב הרמב"ן [שם] "וסר הערוב מפרעה מעבדיו ומעמו מחר, כאשר אמר פרעה במכת הצפרדעים 'למחר' [שמות ח, ו], כן רצה משה לעשות גם בזאת, שיתפלל ויסורו מחר, והנה סר הערוב והלכו להם".

(98) פסוק זה נאמר במכת צפרדעים, ואילו עד עתה עסק בארוכה במכת ערוב, ולכאורה היה לו להביא במקום זה את הפסוק הנאמר במכת ערוב [שמות ח, יח] "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ", וכפי שהביא למעלה [לפני ציון 72]. ויל"ע בזה.

(99) ומה שבפסוק שלפניו [שמות ז, טז] נאמר "ואמרת אליו ה' אלקי העברים שלחני אליך לאמר שלח את עמי ויעבדוני במדבר וגו'". הרי שלא נזכר שם המיוחד, אלא "ה' אלקי העברים", הנה בהמשך יתייחס לשאלה זאת, ויבאר שהנאמר בפסוק זה ["אלקי העברים"] אינו מוסב על מכת דם.

(100) שהרי גם כשהוסרה מכת הצפרדעים, עדיין נאמר [שמות ח, ה] "רק ביאור תשארנה", וכתב הראב"ע [שם] "וטעם ביאור תשארנה - כי שם היו בתחלה". ובדרשות המהרי"ט פרשת שמות, דרוש שני, כתב: "ואמר 'רק ביאור תשארנה'... כי לעולם כן היה, כי מקום חיותם ביאורים ובאגמים". וראה למעלה הערה 86, להלן פל"ג הערה 11, ופל"ד הערה 49.

(101) תוספות שבת יב. [ד"ה שמא]: "כינה היינו שחורה הקופצת, דכתיב [שמות ח, יב] 'הך את עפר הארץ והיה לכנים', ודרך שחורה הקופצת לצאת מן הארץ".

(102) לשונו להלן פנ"ו: "שאר מכות, שהיו המים שורצים צפרדעים, אין כאן חידוש במתפעל, שהרי כל יאור דרך להשריץ צפרדעים. וכן דרך כל ארץ להשריץ כנים, ואם כן אין זה שנוי במתפעל. וכן הערוב, כבר היו בעולם החיות הדורסות, אלא שצריך להביאם על מצרים. וכן הדבר, וכן השחין, וכן הברד, וכן הארבה. והחושך, אף על גב שאין רגיל להיות חושך בעולם, מכל מקום אין החושך רק העדר האור, ולפיכך אין שנוי זה אל המתפעל, רק שצריך סבה שיבא חושך לעולם, דהיינו דבר המבטל האור. ומכל שכן מכת בכורות אינו כלל שנוי במתפעל, רק שצריך סבה פועלת את מיתת הבכורות".

(103) אודות שביום המעונן יש אפילה, כן מבואר בדברי הגמרא [יומא לה:], שאמרו שם "אמרו אותו היום ערב שבת היה, ותקופת טבת היתה, וירד עליו שלג מן השמים. כשעלה עמוד השחר, אמר לו שמעיה לאבטליון, אבטליון אחי, בכל יום הבית מאיר, והיום אפל, שמא יום המעונן הוא". ומשמע מדבריו שלקוי מאורות הוא דבר טבעי, כמו יום המעונן. אך בבאר הגולה באר הששי [קע:] כתב שלקוי מאורות הוא העדר האור שלא בטבע. וראה שם הערה 189 בישוב הערה זו. וראה להלן פל"ג הערה 62 במה שהוקשה משם על דבריו כאן.

(104) לשונו למעלה בהקדמה שניה [מט:]: "כי איך יתהוה דבר מכל דבר, רק מדבר מיוחד. ואם כן איך יבא זה שיהיה מן מים דם... ואין זה פעל טבעי... כי מצד הטבע הנפלאות אינם נמצאים... כי איך יצויר שיהיה דבר מכל דבר, שזהו נמנע לפי הטבע".

(105) להלן פנ"ו, וז"ל: "ואין בכל מכות שנוי במתפעל, שאמר דבר זה נעשה בו חדוש, כמו הדם, שנעשה מן המים דם, שהרי הוא בריאה שאינו בדרך הטבע... לפיכך לא

תמצא מכה שתקרא 'מופת' רק דם, שהוא שנוי במתפעל, שאין מצד המים שיהיו דם, וכאשר נהפכו, הוא שנוי במתפעל. וכאשר תאמר החטה הזאת עתה בזמן החורב תצמח חטה, וזה בודאי שנוי, אבל אין זה שנוי במתפעל, שהרי החטה היא מוכנת לצמוח ולגדל חטה. אבל שנוי במתפעל הוא זה שתאמר הנה מן הקטנית תצמח חטה, וזה בודאי אין שנוי בפועל, אבל השנוי היא במתפעל, שאינו ראוי הקטנית לזה... ודרשו... 'ובמופתים' זה הדם, וכבר התבאר ענין זה". ובפנ"ז כתב הסבר נוסף מדוע מכת דם נקראת "מופת" לעומת שאר מכות, עיי"ש.

(106) לשונו בכת"י [תנז:]: "ובמכת דם... הזכיר שם המיוחד, מפני שזה המופת בודאי שהיה בו שנוי טבע ומנהגו של עולם, להיות מן המים דם. ומורה זה על שהוא יתברך יכול על כל דבר, ולפיכך הזכיר שם המיוחד בלבד, ואין לך יותר פלא ושנוי כמו הדם... לכך נאמר כאן גם כן 'כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה'', שהזכיר שם המיוחד לבד".

(107) הרי שלא הזכיר את השם המיוחד. וראה למעלה הערות 69, 72, ששאלה זו הובאה שם.

(108) פירוש - מה שנאמר בתחילה [שמות ז, טז] "ואמרת אליו ה' אלקי העברים שלחני אליך לאמר שלח את עמי ויעבדוני במדבר והנה לא שמעת עד כה" אינו מתייחס למכת דם בפרט, אלא זו הקדמה כללית לכל המכות שיבואו. וראיה לכך, שרש"י [שם] כתב "עד כה - ומדרשו, עד שתשמע ממני מכת בכורות שאפתח בה ב'כה', [שמות יא, ד] 'כה אמר ה' כחצות הלילה'". הרי שאין הפסוק הזה מתייחס רק למכת דם הסמוכה לה, אלא עד למכה האחרונה שתהיה. וראה להלן הערה 116.

(109) וכמו שכבר ביאר למעלה [לאחר ציון 75] שכאשר נקבעת שעה מיוחדת, זה מורה שהקב"ה מיוחד ונבדל מכל הנמצאים.

(110) בא ליישב שאלה מתבקשת; מדוע בהתראה של מכת ברד לא נזכר שם המיוחד, אלא נאמר [שמות ט, פסוקים יג, יח] "כה אמר ה' אלקי העברים שלח את עמי ויעבדוני... הנני ממטיר כעת מחר ברד כבד מאד". והרי במכות צפרדע וערוב נזכר רק השם המיוחד, ולא "ה' אלקי העברים" [כמבואר למעלה הערה 69], ואילו במכת ברד פתח ב"ה' אלקי העברים", ורק סיים בשם המיוחד [שמות ט, כט] "ויאמר אליו משה כצאתי את העיר וגו' למען תדע כי לה' הארץ".

(111) לעומת מכת הצפרדעים, שפרעה קבע את השעה כשאמר [שמות ח, ו] "למחר".

(112) פירוש - במכת צפרדעים כבר בהתראה נאמר [שמות ז, כו-כז] "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה ואמרת אליו כה אמר ה' שלח את עמי ויעבדוני ואם מאן אתה לשלח הנה

אנכי נוגף את כל גבולך בצפרדעים", הרי ההתראה היתה בשם המיוחד. וזאת משום כי מראש היה ידוע שמשה ישאל את פרעה "למתי אעתיר", ופרעה יקבע את שעת סילוק המכה, ומכך תהיה ראיה ניצחת שה' יכול לפעול בכל שעה שיחפוץ, ועל כך מורה השם המיוחד. מה שאין במכת ברד, בזה ה' לא אמר למשה שיתרה בפרעה בשם המיוחד [אלא בשם "ה' אלקי העברים" (שמות ט, יג)], כי מראש היה ידוע שלא תהיה במכה זו ראיה ניצחת שה' יכול לפעול בכל שעה שיחפוץ, משום שמשה הוא זה שיקבע את שעת סילוק המכה, ולא פרעה. והואיל וכך, אין להודיע ולהתרות מראש בשם המיוחד, כי לא תהיה מוכחת בבירור נקודה זו. **ואם תאמר**, מדוע משה לא אמר גם במכת ברד "למתי אעתיר", ויתן לפרעה לקבוע את שעת סילוק המכה, ובכך שוב תהיה ראיה ניצחת שה' פועל בכל שעה שיחפוץ, וכפי שהוכח במכת צפרדע. ויש לומר, כי בפרק הבא [לאחר ציון 24] יבאר שבמכת צפרדע לא היתה יכולה להיות מוסרת מיד בו ביום, אלא רק "למחר", ולכך אפשר להניח לפרעה לקבוע את שעת סילוק המכה ביום המחרת. מה שאין במכת ברד, שם פרעה היה יכול לבקש שהמכה תוסר מיד בו ביום, אין מניעה דומה במכת ברד [כמבואר בפרק הבא (לאחר ציון 26)], אך מצדו של משה יש מניעה מלהתפלל מיד לסלק את הברד, כי עליו לצאת את העיר כדי להתפלל, משום שבתוך העיר היתה מלאה גלולים [רש"י שמות ט, כט]. לכך במכת ברד אי אפשר היה לשאול את פרעה "למתי אעתיר", כי פרעה עלול לבקש הסרה מיידית, ומשה לא יוכל להעתר לו. לכך משה הוצרך לקבוע את שעת סילוק הברד, וממילא לא תהיה במכת ברד הוכחה ניצחת שה' יכול לפעול בכל שעה שיחפוץ. לכך ההתראה של מכת ברד היתה בשם "ה' אלקי העברים", ולא בשם המיוחד. וראה הערה הבאה.

(113) פירוש - משה הזכיר את השם המיוחד בשעה שקבע את שעת סילוק הברד, כי משה יודע האמת שסילוק זה נעשה מחמת שה' יכול לפעול בכל שעה שיחפוץ, ועל כך מורה השם המיוחד. אך לא נאמר השם המיוחד בשעת ההתראה, כי כאמור, אין כאן ראיה ניצחת כנגד הבעל דין, וכמו שביאר. ויש להבין, מדוע אם זו ראיה ניצחת אזי ניתן לומר את השם המיוחד כבר בשעת ההתראה [כמו במכת צפרדע], אך כאשר אין זו ראיה ניצחת אין לומר את השם המיוחד בשעת ההתראה, אלא בשעת קביעת זמן הסילוק.

(114) שהוא שם המיוחד. ובא לבאר מדוע במכת בכורות נזכר שם המיוחד [ועד כה ביאר כן בשלש מכות; דם, צפרדע, וערוב].

(115) "בין מצרים ובין ישראל" [המשך הפסוק]. הרי נאמרה כאן הפלאה והבדלה בין ישראל למצרים, וכמו שנאמר במכת ערוב [שמות ח, יח] "והפליתי ביום ההוא את ארץ

גושן אשר עמי עומד עליה לבלתי היות שם ערוב למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ". וכמו שהפלאה זו היא הסבה שנאמר השם המיוחד במכת ערוב, וכמו שנתבאר, כך הפלאה זו היא הסבה שנאמר השם המיוחד במכת בכורות. והטור הארוך [שמות יא, ז בשם מושב זקנים] כתב: "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו. אע"פ שהעיר מלאה נבלות, ודרך הכלבים לנבוח על הנבלות. וגם דרך כשהולכים בני אדם בלילות הכלבים מנבחים. וכל שכן שהיה הדָבר בעיר, ואמרינן [ב"ק ס:] כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר, אעפ"כ לא יחרץ כלב לשונו".

(116) יש להבין, מה ראה צורך לציין כאן שמכת בכורות היא "מכה אחרונה", דנהי שזו האמת, אך מה הצורך לציין זאת. אמנם בכת"י כתב כאן שלשה הסברים מדוע נאמר השם המיוחד במכת בכורות [והסברו השלישי שם הוא כהסבר היחיד בנדפס], ושני הסבריו הראשונים התמקדו על היות מכת בכורות המכה האחרונה, וכנראה אגב הסברים אלו כתב כן גם בהסברו השלישי, וז"ל: "ומה שאמר במכת בכורות 'כה אמר ה'', שזה בודאי מכה אחרונה שעל ידה יצאו, ואז נודע כי שמו ה' המכה בהם, שנאמר [שמות יב, יב] 'ועברתי בארץ מצרים ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה'', לכך נאמר 'כה אמר ה''. ועוד, מכה אחרונה היא משלמת כל המכות שלפניה, ועל ידי כל המכות נודע שם ה', לכך אמר 'כה אמר ה''. ועוד שאמר בזו המכה 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו למען אשר יפלא ה'', לכך נאמר במכה באחרונה 'כה אמר ה'''. **ובגו"א שמות** פ"ז אות י [קכט.] ביאר מדוע דוקא במכת בכורות נאמרה לשון "כה", וז"ל: "ואם תאמר, למה נשתנה לכתוב במכת בכורות 'כה אמר ה''. ויש לתרץ, כי לשון 'כה' נופל על ענין מוגבל, ומפני שבמכת בכורות היו יוצאים, והוא תכלית המכות, וכל תכלית הוא מכוין אל המעשה באיזה ענין יהיה עד שיבא אל התכלית, לכך כתיב 'כה'. ובכל מקום שכתיב 'כה אמר ה'' לא קאי על עצם המכה, רק 'כה אמר ה' שלח עמי ויעבדוני' [שמות ז, כו], אבל במכת בכורות כתיב 'כה' על המכה בעצמה. ורמז לו משה כי המכות מגעת 'עד כה' ולא יותר, ובזה יראה פרעה אחר כך אמיתת משה רבינו, שהיה יודע כי עד כאן יגיעו המכות, ומכאן ואילך ישלח אותם... ובה אתחיל בלשון 'כה' מפני שהוא סוף המכות". וזו טעימה נוספת במה שכתב כאן "לכך נאמר במכה אחרונה כה אמר ה' וגו'", שתיבת "כה" מוסברת מפאת שאיירי במכה האחרונה.

פרק לג

(1) "אחת משמע" [רש"י סנהדרין סז:]

(2) כן הוא הלשון בשמו"ר י, ד. והוזכר בשנויי לשון בגמרא [סנהדרין סז:].
(3) "השריצה - ממעיה, ויצאו ולדות" [רש"י סנהדרין סז:].
(4) לפנינו בגמרא ועין יעקב [סנהדרין סז:] ומדרש [שמו"ר י, ד] איתא "רבי אלעזר בן עזריה".
(5) לשון הגמרא [סנהדרין סז:] "מה לך אצל הגדה, כלה מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות", ופירש רש"י שם "מדברותיך - מנע מדבריך ופנה להלכות נגעים ואהלות, שהן חמורים, ובהם אתה מחודד, ולא בהגדה".
(6) "שרקה להם - ושמעו קולה כל הצפרדעים שבעולם, והם באו" [רש"י סנהדרין סז:].
(7) והוא גם כן לשון יחיד, וכמו שכתב הראב"ע [שם] "ותהי הכנם - שם המין", ולכך בא ביחיד. וכן רש"י [שמות ח, ב] השוה בין "ותעל הצפרדע" ל"ותהי הכנם", וז"ל: "ותעל הצפרדע - פשוטו יש לומר שרוץ הצפרדעים קורא לשון יחידות. וכן 'ותהי הכנם' הרחישה... ואף 'ותעל הצפרדע'".
(8) יש להעיר, שנאמר [בראשית לב, ו] "ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה וגו'", ופירש רש"י שם "שור וחמור - דרך ארץ לומר על שורים הרבה 'שור'. אדם אומר לחבירו בלילה קרא התרנגול, ואינו אומר קראו התרנגולים". ואם אפשר לומר על שור חמור ותרנגול לשון יחיד, כי הוא שם קבוצי, מדוע א"א לומר כן על צפרדעים. וכן איתא להדיא בפסיקתא זוטרתא פ"ח סימן ב אות ב: "ותעל הצפרדע. כמו 'ויהי לי שור וחמור', והם רבים, וקראם הכתוב אחד". ויל"ע בזה.
(9) בכת"י [תנח:] ביאר מדוע ר"א חלק על ר"ע, וז"ל: "אבל ר"א לא סבר זה הפירוש, שבשביל הכח המוליד ומשריץ לא יאמר 'צפרדע', שאם כן לא יהיו נזכרים רבוי הצפרדעים שבאו על מצרים [פירוש, לפי"ז התורה לא סיפרה על רבוי הצפרדעים שבא על מצרים]. אע"ג שהכח השריץ אותם, סוף סוף לא נזכרו רבוי הצפרדעים שבאו על מצרים, אלא אחת היתה. [לכך פירש] שהכח שהיה מאסף אותם נקרא 'צפרדע' בלשון יחיד, ואגבה ועל ידה באו כולם. ועכשיו נזכרו רבוי הצפרדעים, שכל האחרים באים עם הצפרדע הזאת, שהרי עמה באו. ועכשיו יאמר שפיר 'ותעל הצפרדע', שאם יאמר המלך בא, אין ספק כי הרבה באו עמו".
(10) ולא הכח המוליד את הצפרדעים. אך על ר"א לא קשיא, כי "ותעל הצפרדע" אינו מוסב על הכח המוליד והמשריץ, אלא על הכח המאסף, אך ההולדה וההשרצה עצמה נעשתה על ידי היאור, כי מאסף לחוד, והולדה והשרצה לחוד.

(11) "דרך היאור להשריץ צפרדעים" [לשונו למעלה פל"ב ציון 100]. וראה שם הערות 86, 100, ולהלן פל"ד הערה 49.

(12) הכוונה אל כח הצפרדעים.

(13) אודות שהאדמה מוציאה לפעל את כח הזרע שנזרע בתוכה, כן כתב בנתיב התורה פט"ו [תקפח.], וז"ל: "לכך נקרא בשם 'אדם', על שם אדמה [ב"ר יז, ד], כי האדמה היא בכח ויוצא אל הפעל... כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם'... ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור' [אבות פ"ב מ"ה], שהוא כמו שדה בור". ובתפארת ישראל פ"ז [קכ.] כתב: "ודע עוד, כי הגרעין אשר נזרע באדמה, הוא מוציא אילן ופירות ועלין והענפים, והעלין והפירות הם בצורה מיוחדת שראוי אל הגרעין מצד טבעו המיוחד לו... כפי מה שראוי אל טבע הגרעין. וכמו כן עצמו הנפש שהיא מלמעלה, היא זכה וטהורה, ונתנה בגוף האדם למטה, וצריך שיוציא אותה אל הפועל כמו שהגרעין יוצא אל הפעל מן האדמה שנזרע בו. והיא יוצאת אל הפעל כפי מה שראוי לנפש". ובתחילת דרוש על התורה [י.] כתב: "כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השם יתברך הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה".

(14) "וזה נקרא 'צפרדע'" [הוספה בח"א לסנהדרין סז: (ג, קסז.)].

(15) בכת"י [תנט.] כתב כאן: "במכת צפרדעים [שמות ח, ד], ובמכת ערוב [שמות ח, כד], ובמכת ארבה [שמות י, יז], ובמכת ברד [שמות ט, כח] נאמר 'העתירו'. ויראה כי אלו הד' מפני שהצפרדעים היו מקרקרים ומייראים אותם מאוד, וזהו היה כמו תוספות על המכה. וכן הערוב היו מייראים אותם, וזה היה כמו תוספות על המכה. וכן הארבה, שהרי אמר בהם [שמות י, יז] 'ויסר מעלי רק המות הזה'. וכן בברד נאמר [שמות ט, כח] 'ורב מהיות קולות אלקים', היו מייראים אותם. כלל הדבר, המכה שהיה על ידי בעלי חיים, ודרך להיות ירא מן בעלי חיים יותר, ולפיכך אמר 'העתירו'. וכן בקולות אלקים דרך שמייראים את האדם, לכך באלו ארבעה נאמר 'העתירו אל ה'"" [ראה להלן הערות 33, 36]. ולפי זה מובן שהמשך דבריו הוא עם אות וי"ו ["וְאף על גב"], שממשיך להתעסק בתפילות אלו.

(16) "ואם כן גבול היה לכל מכה" [לשונו בכת"י (תנט.)]. ושם במדרש הובאו שתי דעות, ומביא כאן את הדעה הראשונה [ובכת"י (תנט.) הביא את שתי הדעות]. וכן רש"י [שמות ז, כה] פירש כדעה זו. וכוונת הקושיא, לשם מה התפלל משה, הרי המכה אינה יכולה להסתלק לפני שהיא תהיה לשבעה ימים, ובפשטות תפילת משה לא תוכל לקצר זמן זה. ולאחר שבעה ימים בלא"ה תסולק המכה מעצמה. ואם כן קשה ממה נפשך; תוך שבעת הימים תפילת משה אינה יכולה להועיל, ולאחר שבעת הימים תפלת משה אינה נצרכת, ולשם מה התפלל.

(17) אבל היתה נשארת כמות שהיא אף לאחר שבעת הימים, וכמו שמבאר.

(18) אצל מכת צפרדע [שמות ח, ח].

(19) דוגמה לסברה זו; בנתיב התורה פי"ב [תצט.] הביא שתלמידי רבי עקיבא מתו בשלשים ושנים הימים שלאחר פסח, וביום ל"ג פסקו מלמות [רמ"א או"ח סימן תצג סעיף ב]. ועל כך כתב שם: "אף על גב דאמר [יבמות סב:] 'שמתו מפסח ועד עצרת', מכל מקום הגזירה פסקה בל"ב בעומר, שלא חלה עוד אחד, רק אותם שחלו מקודם ל"ג בעומר, מתו לאחר ל"ג בעומר". וכך היה נעשה במכות מצרים לולא תפילת משה, שהצפרדעים שהיו במצרים לפני תום שבעת הימים, היו ממשיכים להשאר שם גם לאחר שבעת היום, ותפילת משה הועילה לסלקם. וראה להלן פל"ו הערה 58.

(20) מקשה ממכת ברד, כי כאן אין לומר כפי שביאר עד כה שלולא תפילת משה הברד היה נשאר במצרים מעבר לשבעת הימים, כי בודאי לאחר שבעת הימים הברד כבר נמס ואבד. לכך יבאר תועלת אחרת שהיתה על ידי תפילת משה.

(21) ופירש רש"י שם "לא נתך - לא הגיע, ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ" [מקורו מברכות נד:]. ולפי דבריו כאן הכוונה היא שכאשר תמו שבעת הימים, הברד הפסיק כליל, ואף הברד שהיה באויר לא ניתך ארצה מחמת תפילת משה. אך לולא תפילת משה היה אותו ברד ממשיך לרדת.

(22) יבאר הסבר שני לתועלת שבתפילת משה. ועד כה ביאר שתפילתו הועילה לסלק את המכה לאחר שבעת הימים. ומעתה יבאר שתפילתו הועילה לסלק את המכה אף בתוך שבעת הימים.

(23) בגו"א שמות פ"ח אות א [קלו:] סלל לו דרך אחרת בישוב שאלה זו, וז"ל: "וקשיא מכאן לרז"ל [שמו"ר ט, יב] שאמרו כל מכה משמשת רביעית החדש, והלא מכת הצפרדעים על ידי תפלתו של משה הוסרו. מיהא זה יש לתרץ אף על גב שנכרתו היתה המכה משמשת שבעת ימים, כדכתיב בקרא [שמות ח, י] 'ותבאש הארץ', וזאת

המכה היתה שבעה ימים. אמנם מן הערוב שגם היה משה מתפלל עליו [ו"לא נשאר אחד" (שמות ח, כז), ולא היה שם "ותבאש הארץ"], וכן הברד קשיא... דהוסר על ידי תפלתו של משה רבינו ע"ה, איך היה משמש ז' ימים. ויש לתרץ, דכיון שראה פרעה שכל מכה היתה נמשכת רביעית החודש, כל רביעית החודש היה ירא מן המכה שמא תחזור, ובזה היתה משמשת רביעית החודש. ולא התרה בו מכה אחרת עד אחר רביעית החודש, ואז התחיל להתרות על מכה אחרת, שלא היתה משמשת עוד".

(24) משה במכת צפרדעים.

(25) כך עולה מדברי המדרש [שמו"ר י, ה], שאמרו שם: '"ויאמר למחר', מכאן אתה למד שאותו היום היה לו להשלים ז' ימים, לכך אמר לו משה 'למתי אעתיר לך', למחר אעתיר לך, ולא לאותו יום". הרי שהמדרש מבאר שתיבת "למתי" פירושה למחרת. ואולי אפשר להטעים זאת לפי דבריו בגו"א שמות פ"ח אות א [קלה.], שביאר את ההבדל בין "למתי" ובין "מתי", וז"ל: "אמנם היה נראה לי כי חלוק יש בין 'למתי' ובין 'מתי', כי 'למתי' הוא נאמר על הזמן המוגבל, כמו שאמר 'למתי אעתיר לך' [שמות ח, ה], שהוא נאמר על הזמן המוגבל. אבל 'מתי' נאמר על הזמן ואינו מוגבל, כמו [תהלים מב, ג] 'מתי אבא ואראה פני אלקים', שפירושו מתי יהיה זה, ואין כאן זמן מוגבל. דמיון זה, אדם יאמר 'מתי יהיה נגמר בנין הבית', ולא יאמר 'למתי יהיה הבית נבנה', כי אין לזה זמן מוגבל שיהיה הבית נגמר דוקא בזמן זה. והאדם יאמר 'לאיזה זמן יהיה דבר זה' דבר שהוא תולה בזמן, שיאמר 'למתי תבא אלי', כלומר לאיזה יום, והוא ישיב ליום זה אבא אליך, ולא יאמר 'מתי תבא אלי', כיון שיש לו זמן מוגבל, ואין זמנו כל שעה" [הובא למעלה פל"ב הערה 78]. לכך כאשר משה שואל "למתי אעתיר", בזה גופא מונח שאין הכוונה לעכשיו, שא"כ מדוע יש לקבוע זמן אחר, ולא באותו רגע. אלא ששאלת "למתי" אומרת שעכשיו זה לא טוב, ועל כן עלינו לקבוע זמן אחר. **אך קשה**, שא"כ מה הקושי מדוע משה מציע רק למחרת, הרי התשובה לכך מפורשת במדרש הנ"ל, שעשה כן כדי שישלימו שבעת ימים של המכה. ויש לומר, שמקשה כאן לפי הסברו השני, שלאחר שפרעה אמר "העתירו עלי" אין צורך להמתין לתום שבעת הימים. [אמנם לפי הסברו השני יש להבין איך יבוארו דברי המדרש האלו. וראה במשכיל לדוד (שמות ח, ה) שהאריך בזה]. וכן כתב בכת"י [תנט.]: "וביום הז' היה כשאמר משה [שמות ח, ה] 'למתי אעתיר לך'. ולפי שלא היה אפשר להסירם היום, שא"כ לא יהיה ז' ימים. ואם לא היה תפילת משה היו הצפרדעים שכבר היו שם נשארים, ולא הוסרו, לכך היתה התפילה להסיר אותם". וכל זה לפי הסברו הראשון, שאי אפשר שהמכה תהיה פחותה משבעה ימים. אך לפי הסברו השני

יש מקום לשאול, מדוע משה מציע "למתי אעתיר", שמשמעותו היא למחרת [כמבואר במדרש], ולא הציע להסיר המכה מיד. ודע, שהרמב"ן ואבן עזרא [שמות ח, ו], וכן רבינו בחיי [שמות ח, ה] ביארו ש"למתי" משמעותו מיד, וכוונת משה היתה שיתפלל שיסורו הצפרדעים מיד, אלא שפרעה רצה להערים על משה, ודחה את הסרת המכה עד למחרת [ראה למעלה פל"ב הערה 78]. וכן בגו"א שמות פ"ח אות א [קלו.] לא העיר מדברי משה ["למתי אעתיר"], אלא מדברי פרעה שאמר [שמות ח, ו] "למחר", וכלשונו: "ומה שלא השיב פרעה מיד תסיר הצפרדעים".

(26) לשונו בגו"א שמות פ"ח אות א [קלו.]: "ומה שלא השיב פרעה מיד תסיר הצפרדעים. כי יודע היה פרעה כי יום שבאה המכה, באותו היום אין להסיר אותה, כי אותו היום הוכה... [ו]כיון שהוכה אותו יום, לא באה הצלה באותו יום". וראה בסמוך הערה 29.

(27) ומשמע מכך שהסרת הברד היתה באותו יום, ולא נדחתה למחר. וכן נאמר שם [שמות ט, לג] "ויצא משה מעם פרעה את העיר וגו' ויחדלו הקולות והברד ומטר לא ניתך ארצה", ומשמע שירידת הברד הופסקה מיד.

(28) לשונו בגו"א שמות פ"ח אות א [קלו.]: "ואין להקשות דהא הברד היה הסרתם מיד. לא דמי הכרתת הצפרדעים להפסקת הברד... דרך הברד להפסיק... דגם בעת המכה... כל ברד וברד ענין חדש הוא, ויכול להפסיק מיד, ולא נוכל לומר כי כבר הוכה אותו היום".

(29) "כי הכרתת הצפרדעים הפך ביאת הצפרדעים" [לשונו למעלה לאחר ציון 25], ואי אפשר שזמן אחד יהיה מוכן לדברים הפוכים. וכן כתב להלן פנ"ב, וז"ל: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "לא אמרה תורה להתחיל הספירה [של העומר] ביום טוב עצמו [אלא רק ממחרת יום טוב (ויקרא כג, טו)], כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... שזהו ענין הקרבת העומר מן השעורים [מנחות פד.]. ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל, בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד". ובאור חדש פ"א [רחצ:] כתב: "כי אין ספק כאשר הזמן הוא שהרשעים מצליחים בעולם הזה, שאותו זמן אינו מוכן לטובה, כאשר הזמן מוכן להצלחת [ו]לטובת הרשעים". ואודות שההפכים לא יתקבצו בנושא אחד, ראה למעלה פ"ד הערה 10, פכ"ב הערה 77, ופכ"ז הערה 5. ונמצא שזמן אחד הוא גם נחשב ל"נושא אחד", ואי אפשר שיתקבצו הפכים בזמן ונושא אחד.

(30) דע שבגו"א שמות פ"ח אות א [קלו.] כתב דבר תימה, והוא שגם הערוב הוסר באותו יום [כמו ברד], וכתב לחלק בין צפרדעים לערוב, וז"ל: "ואין להקשות דהא הערוב והברד היה הסרתם מיד. לא דמי הכרתת הצפרדעים להפסקת הברד ולהסרת הערוב, שדרך הערוב להיות הולך ובא... דגם בעת המכה דרך הערוב שהולך ובא". והוא תימה רבתי, שבפסוק [שמות ח, כה] נאמר להדיא שהערוב הוסר רק למחרת, ולא מיד. וכאן צירף את מכת ערוב עם מכת צפרדע, ולא עם מכת ברד. והוא פלאי, וצע"ג.

(31) כי הברד שכבר ירד אינו מזיק כלל, לעומת הצפרדעים והערוב, שלאחר שהגיעו הם הולכים ומזיקים. ובכת"י [תנט:] הוסיף כאן: "וזה לא שייך בברד, כי על ברד זה שירד לא גזר שיהיה וילך, שזה היה גזירות הפכים". ועוד אודות שהסרת מכת ברד שונה מהסרת שאר המכות, כן כתב בגו"א שמות פ"ז אות ג [קכה.], וז"ל: "והא דכתיב גבי מכת ברד 'ויחזק לב פרעה' [שמות ט, לה], ולא כתיב 'ויחזק ה'' [והרי בחמש המכות האחרונות ה' הכביד את לב פרעה (רש"י שמות ז, ג), ומכת ברד היא מכה שביעית]. נראה כי היה פרעה מתחיל לחזק את לבו, והקב"ה גמר ההכבדה הזאת. והיה זה במכת הברד דוקא, לפי ששם היה לו פתחון פה להכביד, כי כל שאר המכות היה צריך להסירם, ואין לאדם לחשוב שהוסרו מעצמם, כי לא יוסר דבר מעצמו. אבל הברד שהיה יורד זה אחר זה, ואין צריך רק הפסק, והאדם סובר שעד כאן היה הברד ולא יותר. ולפיכך כתיב [שמות ט, לד] 'וירא פרעה כי חדל המטר וגו'', כלומר שלא היה רק שחדל בלבד, 'ויחזק'. ולפיכך אמר משה גם כן [שם פסוק ל] 'אתה ועבדיך ידעתי כי טרם תיראון את ה'', כי מיד בסור המכה הזאת תחזרו לקלקול שלכם. וזה מפני שלא היה כאן הסרת המכה, רק הפסק הברד. ולפיכך אמר הכתוב שכדברי משה כן הוא, כי מיד שחדל המטר והברד, הוסיף לחטוא והכביד את לבו, והוסיף הקב"ה טומאה על טומאתו [שמו"ר יג, ג]. שאם לא הכביד השם יתברך את לבו, כאשר בא משה אל פרעה להתרות בארבה [שמות י, ד], היה שולחם. ולפיכך הכביד את לבו ואת לב עבדיו, ולפיכך 'כי אני הכבדתי את לבו' [שם פסוק א]. ופירוש זה פשוט, כי מתחלה כאשר אמר 'ורב מהיות קולת אלקים' [שמות ט, כח], לא רצה לשלחם רק בשביל שלא יהיה עוד קולות, כדכתיב בקרא. וכאשר חדל המטר והקולות, חזר מעצמו לחטא, כי המכה שהיה ירא ממנו שבשבילה חזר בתשובה, לא באה עוד עליו, ולפיכך חזר לחטא. אבל שאר המכות, המכה שחזר בשבילה בתשובה כבר באה, ולפיכך לא היה הכבדה מעצמו שם, אם לא שהשם יתברך הכביד את לבו".

(32) מכת צפרדע.

(33) בערוב נאמר [שמות ח, כו] "ויצא משה מעם פרעה ויעתר אל ה'". ובארבה נאמר [שמות י, יח] "ויצא מעם פרעה ויעתר אל ה'" [ראה למעלה הערה 15]. ובא לשלול את האפשרות לומר שכאשר המכה הוסרה על ידי תפילת משה אז נאמר "וירא פרעה כי היתה הרווחה". ואולי ההוה אמינא לומר כך היא שפרעה היה עלול לחשוב שאם תפילת משה הועילה להסיר את המכה, זה היה מורה שהמכה מצד עצמה היא חלשה, ולא היתה מתקיימת יותר.

(34) משוה כאן את מכת צפרדע למכת ברד, שבשתיהן נאמר שהסרת המכה הביאה לפרעה לחזק את לבו.

(35) כמו שנאמר [שמות ט, כח] "העתירו אל ה' ורב מהיות קולות אלקים וברד ואשלחה אתכם ולא תוסיפון לעמוד".

(36) לשונו להלן פנ"ז: "לא היו נחשבים נפסדים [במכות עד"ש], רק שהיו יראים מן ההפסד בלבד. אבל במכת ברד היו גוברים עליו קולות אלקים, עד שהאדם נבהל מחמת קולות אלקים עד שלא נותרה נשמתם בם, ומפני זה היו כאילו נפסדים. ודבר זה ידוע מאוד כי כאשר יבא קול כזה על האדם, כדכתיב [שמות ט, כח] 'קולות אלקים', שנפל לבם ופרח רוחם ונשמתם. ומפני זה כתיב במכת ברד '[שמות ט, יד] 'בפעם הזה אני שולח כל מגפותי אל לבך', שנגף לבו והיה מת מפני קולות אלקים". ומעין זה מבואר בכת"י [תנט.], והובא למעלה הערה 15.

(37) לשון המדרש [שם] "'ויצא משה ויצעק אל ה' על דבר הצפרדעים'. רז"ל אמרו לא די להם למצריים השחתת הצפרדעים, אלא שהיה קולן של צפרדעים קשה להם ממכתן, שהיו נכנסות בגופן וצועקין בתוכן". וראה להלן פל"ד הערה 100.

(38) בכת"י [תנט:] כתב משפט זה כך: "וכל דבר שהוא קול בעלמא, ואין מכה ממש, הוא ירא מאוד". ונראה כוונתו, שכאשר המכה מזיקה בפועל, אז חלות המכה במוכים היא לפי הנזק שנגרם להם. אך כאשר לא נגרם נזק ממשי, אז חלות המכה במוכים אינה אלא על ידי היראה שיש למוכים, שהמכה חלה עליהם מחמת היראה והפחד שהביאה עליהם. וכן נאמר [ויקרא כו, לו] "והנשארים בכם והבאתי מורך בלבבם בארצת אויביהם ורדף אותם קול עלה נדף ונסו מנוסת חרב ונפלו ואין רודף", והמלבי"ם [שם] כתב: "וינוסו מפני הקול הזה מרוב אימה, הגם שלא יהיה רודף כלל".

(39) פירוש - מכה שהיא מזיקה בפועל, גם לאחר שהוסרה המכה אין לומר עליה "כאילו לא הגיע לו המכה", אלא היתה מכה שהזיקה, אלא שהוסרה בהמשך. אך כאשר המכה לא הזיקה אלא מחמת קול בעלמא, אם כן לאחר שהוסרה המכה "כאילו לא הגיע

לו המכה". וכן כתב בכת"י בהמשך הפרק [תסז.], וז"ל: "'וירא פרעה [כי חדל המטר והברד והקולות ויוסף לחטוא ויכבד לבו הוא ועבדיו]'. כבר בארנו לך למעלה מפני שהיתה המכה על ידי קול גדול מאוד, והיה לו יראה, ודרך כל המקבל יראה כאשר תוסר היראה שב לקדמותו. ולפיכך מיד כאשר ראו ההרוחה חזק לבו... לפי שלא אמר מתחילה [שמות ט, כח] 'העתירו אל ה'' רק בשביל הקולות, דכתיב [שם] 'ורב מהיות הקולות', וממילא כאשר לא היו הקולות, היה חוזר אל קדמותו. ולא דמי לארבה, כי מפני הפסד שהיו מפסידים ואוכלים הארבה, היה אומר [שמות י, יז] 'העתירו וגו''. ודבר זה אף אחר שהלך הארבה, הרושם קיים. אבל דבר זה שמחמת הקולות שעושים לו יראה או שעושים לו מהומה בלבד, ואין הרושם אחר כך ניכר, מיד בסור היראה היה חוזר אל ענין הראשון". **ונראה להטעים** קצת מה שכתב שבחלוף היראה כאילו לא היה כלום, כי כל יראה בנויה על החשש ממה שעלול להתרחש בעתיד, לכך כאשר לבסוף לא התרחש כלום, הוברר למפרע שלא היה כלום. וכן אמרו בספרא [ויקרא כו, לו] "אמר רבי יהושע בן קרחה, פעם אחת היינו יושבים בין האילנות ונשבה הרוח והטיחו העלים זה בזה, ועמדנו ורצנו ואמרנו אוי לנו שמא ידביקונו הפרשים. לאחר זמן ניפנינו אחרינו וראינו שאין בריה, וישבנו במקומינו ובכינו ואמרנו אוי לנו שעלינו נתקיים הפסוק [ויקרא כו, לו] 'ורדף אותם קול עלה נדף ונסו מנוסת חרב מפני אימה ונפלו ואין רודף'". הרי כאשר בהמשך הוברר "שאין בריה", אז הוברר למפרע שלא היה כלל ממה לחשוש.

(40) "שנאמר על 'דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה', על דבור הצפרדעים" [שמו"ר י, ו].

(41) לא ברור מדוע תיבת "וגו'" נכתבה כאן, הרי לא הובא כאן פסוק. ובכת"י [תס.] כתב משפט זה כך: "ולפיכך כאשר הוסר נאמר [שמות ח, יא] 'וירא פרעה וגו'". וכוונתו להמשך הפסוק "כי היתה הרוחה והכבד את לבו ולא שמע אליהם כאשר דבר ה'".

(42) לשון רש"י [שם]: "את כל מגפותי - למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות". וראה להלן הערה 52, ופל"ד הערה 158.

(43) לשונו בגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז.]: "וקשה, מה ענין מכות בכורות לכאן, שרמז לך הכתוב כאן מכת בכורות". והרא"ם [שמות ט, יד] כתב: "לא ידעתי מאן דכר שמיה של מכת בכורות כאן, ולמה לא יתפרש 'את כל מגפותי' בעד הברד עצמו שכתוב בו".

(44) פירוש - רבי יהודה חילק את עשר המכות לשלשה סדרים; דצ"ך, עד"ש, באח"ב [הגדה של פסח]. ומכת ברד היא הראשונה בסדר השלישי, שיש בו גם את מכת בכורות, השקולה כנגד כל המכות. ולכך ניתן לומר על מכת ברד "כל מגפותי", כי מכת ברד שייכת לסדר המכיל בתוכו את מכת בכורות, השקולה לכל המכות [יתבאר בהמשך].

(45) לשונו בכת"י [תסב.]: "לכך אמר 'בפעם הזאת', שאני מתחיל בסדר באח"ב, 'אני שולח כל מגפותי', בעבור שיש בסדר באח"ב מכת בכורות".

(46) בא לבאר על פי מה חילק רבי יהודה את עשר המכות לשלשה סדרים.

(47) לשונו להלן ר"פ נז: "ואלו מכות נתן רבי יהודה בהם סימנים; דצ"ך עד"ש באח"ב. ויש לדקדק, מה חידש רבי יהודה בסימן הזה, ומה צריך לסימן הזה. ובודאי כאשר ראה רבי יהודה באלו מכות דבר מסודר, נתן לסדר שלהם סדר ראוי. וזה שראה כי היה מכת הדם בהתראה [שמות ו, טו-טז], ומכת צפרדע בהתראה [שם פסוקים כו-כז], ומכת כנים בלא התראה [שמות ח, א]. ואחר כך חזר לסדר הראשון; מכת ערוב בהתראה [שם טז-יז], ומכת דבר בהתראה [שמות ט, א-ג], ומכת שחין בלא התראה [שם פסוק י]. ואחר כך חזר לסדר הראשון; מכת ברד בהתראה [שם פסוקים יג-יח], ומכת ארבה בהתראה [שמות י, ג-ד], ומכת חושך בלא התראה [שם פסוקים כא-כב]. ומכה אחרונה, שהוא מכת בכורות, גם כן בהתראה [שמות יא, ד]. ולסדר הזה נתן סימן דצ"ך עד"ש באח"ב... ומזה תבין סדר המכות דם צפרדע כנים ערוב דבר שחין ברד ארבה חושך בכורות, שתים בהתראה, ושלישית שלא בהתראה. וזה כי שתים מכות הראשונות היה כאן חלוף מכה, שהרי דם יש בו ענין אש, וצפרדע ענין מים. ומפני שכל אחת ואחת מחולקות מן השניה, והיה צריך להביא מכה חדשה עליו, היה מתרה בו מחדש. אבל מכה שלישית, מפני שהיא בין שתי המכות הראשונות, ואין ענין חדוש מה שלא היה, אלא שהיה כבר, לא היה כאן התראה חדשה, ולא היתה המכה השלישית באה רק להשלים שלש מכות, שיהיו המכות בכל החלקים, דהיינו האש והמים שהם הפכים, והמורכב משניהם. אבל לא היה התראה במכה שלישית, לפי שאין כאן דבר חדוש להתרות. וכל זה כלל רבי יהודה בסימן שלו שנתן דצ"ך עד"ש באח"ב כמו שאמרנו... אמנם האיש המשכיל יש לו לדעת כי הפירוש אשר אמרנו בסדר דם צפרדע כנים, שהדם הוא ענין טבע אש, והצפרדע טבע מים, והכנים מורכב משניהם, זה הסדר יש למשוך בכל סדר המכות גם כן; במכות ערוב דבר שחין, ובמכת ברד ארבה חושך בכורות, כי הכל הוא ענין אחד נמשך בכל המכות. וזהו דעת רבי יהודה שנתן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב". ושם מאריך בזה טובא.

(48) ומכך לכאורה משמע שמכת בכורות עומדת לעצמה, ואינה משתייכת למכות שלפניה.

(49) אודות שהאחרון משלים ומצטרף לאלו שלפניו, כן כתב למעלה פי"ג [תקצה:]: "כי ההשלמה היה חושים בן דן, שהיה אחרון, שכן תמצא בדן ודגל שלו באחרונה...

וחושים בן דן השלים המנין". ולהלן פ"ע כתב: "הנה יש לשאול [על בית המקדש], איזה מקום כבוד מנוחתו שיהיה מקום כבודו בתחתונים, אשר נראה שהכבוד מרוחק מהם, והם בעלי חומר גס מאוד ועכור, ואיך בהם נמצא מקום ראוי לחבור הקדוש הזה. דע כי אם שהתחתונים האלו הם פחותים, ויש להם חומר עב וגס מצד עצמם, בשביל זה לא ימנע שלא ימצא בהם מעלה מצד שהם השלמת הכל. והנה תמצא כמו כן שהארץ שהוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים, יש בה מעלה מצד השלמת הכל, שמפני שהוא אחרון מכל היסודות, על ידה יושלם הכל. כי לעולם הדבר יושלם על ידי האחרון, שהוא השלמה. ולפיכך בכל מעשה בראשית שקולה הארץ כמו השמים, כי לפעמים מקדים השמים, ולפעמים מקדים הארץ, לומר לך ששקולים... והיינו מפני שהשמים שהם עליונים ונחשבים התחלת הכל, והארץ שהיא תחתונה במוחלט שלימות הכל, שעל ידה יושלם, כמו שיש לכל אחרון משפט השלמה, וראוי שיהיו שניהם שקולים. כי התחלת הכל והשלמת הכל שניהם כח כללי יש בהם, זה מצד ההתחלה, שהוא התחלה אל הכל. וזה מצד ההשלמה, שהוא משלים הכל... ולפיכך אל תתמה מה מעלה יש בארץ שהיא בתכלית השפלות והחומר הגס והעכור שבה, שמעלתה לא מצד עצמה, רק במה שהיא השלמת המציאות. ומפני זה ראוי שיהיה בית המקדש בתחתונים, לא מצד הארץ, אלא במה שהארץ היא השלמת הכל". **ורש"י** [בראשית לה, יז] כתב: "רבותינו דרשו עם כל שבט נולדה תאומה, ועם בנימין נולדה תאומה יתירה". ובגו"א שם אות יב [קפ.] כתב: "בנימין היו לו שני תאומות בעבור שהוא היה הסוף, וכמו שהראש ראוי שלא יהיה לו תאומה, כך הסוף יש לו רבוי תאומה, בעבור שכל סוף הוא השלמת הכל, יש בזה השלמה מיוחדת יותר מן שלימות החלק. ולפיכך עם בנימין שהוא האחרון, ועמו נשלמו שנים עשר שבטים, נולדה נקיבה יתירה; האחת מה שהוא אחד מן השבטים ויש לו זוג, ועוד אחת מה שיש לבנימין השלמה יתירה כמו שאמרנו, לכך נולדה עמו עוד תאומה אחת, שהנקיבה היא השלמת האדם. וכן היה בהבל נולדה עמו תאומה יתירה [רש"י בראשית ד, א] לטעם זה, והבן זה מאד. לכך ב' בחינות יש בבנימין; האחד מצד עצמו כמו שאר השבטים, והבחינה השני מצד שהוא השלמת השבטים, וזה דבר בפני עצמו, ולפיכך נולדו עמו שתי תאומות". ובתפארת ישראל ס"פ מט [תשעח:] כתב: "ההשלמה הוא בסוף". ובנצח ישראל פכ"ז [תקסב:] כתב: "'שני אלפים ימות המשיח' [סנהדרין צז.], פירוש הזמן האחרון הוא מיוחד לימות המשיח, כי הזמן האחרון הוא ההשלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה. ולכך הזמן האחרון מתייחס אל המלך המשיח, כי המלך המשיח יהיה משלים את כל העולם, כאשר יהיה כל העולם אחד, עד שיהיה

העולם בשלימות. ולכך ראוי שיהיה מלך המשיח, שהוא המשלים, בסוף הזמן, שאז מסוגל אל השלמות ביותר". ובנצח ישראל ר"פ מב [תשכו.] כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן... וסוף העולם מוכן שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי, אבל כאשר הוא בסוף ימיו נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי, ודבר זה גם כן אצל העולם". וכן הוא בנתיב השלום פ"א [א, רטו:], באר הגולה באר הרביעי [תנב.], ח"א לשבת נה: [א, לא:], ודרשת שבת הגדול [רכו:], והובא למעלה פי"ג הערה 32.

(50) פירוש - יש קשר בין ארבע המכות האחרונות, משום ששלש המכות של ברד ארבה וחושך מתאגדות ביניהן כפי שנעשה אצל המכות של דצ"ך ועד"ש, ומכת בכורות מצטרפת למכות שלפניה כמשפט ההשלמה, לכך ארבע מכות האחרונות שייכות לסדר אחד, וזהו שחברן רבי יהודה להדדי על ידי הסימן של באח"ב. ובכת"י [תסב.] כתב: "ולכך נתן רבי יהודה בהם סמנים דצ"ך עד"ש באח"ב, ומכת בכורות אחרונה של כל המכות, והיא שקולה נגד נגד כל המכות, לכך תתחבר עם כל המכות, שהרי היא שקולה נגד כל אחת ואחת, ולכך היא שוה לכל אחת ואחת, ושקולה עמהם. ולכך רבי יהודה חיבר הב' של באח"ב עם בא"ח, לפי שהמכה האחרונה מצטרפת ומתחברת אל כל המכות, ולכך תתחבר עם בא"ח, ולכך נעשה הסימן של באח"ב".

(51) לשונו בגו"א שמות פ"ט אות ד [קמט:]: "ולפיכך סדר באח"ב הוא ענין אחד. לכן כאשר רצה להביא עליהם ברד, שהיא מכה ראשונה מן באח"ב, וכל ענין באח"ב הם אחד... וכל המכות האלו הם ענין אחד. ולפיכך אמר 'בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי' במכת ברד, וחשובים כל אלו ד' מכות שהם באח"ב ענין אחד, לכך אמר 'כי בפעם הזאת אני שולח כל מגיפותי' כאשר יתחיל בסדר באח"ב. ואמר 'כל מגפותי' כנגד מכת בכורות, שהיא שקולה נגד כל המכות". ובכת"י [תסב:] כתב: "ודווקא בפעם הזאת אני שולח, כי קודם זה, כגון בסימן עד"ש, אין כאן כל מגיפותי, שאין מכת בכורות מצטרף לעד"ש. אע"ג שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות, ומשתווה עם כל המכות ומתיחס עליהם, אפילו הכי לא נקרא זה 'כל מגיפותי' בעבור שאין (ברד) [בכורות] מתחבר אל עד"ש, ולא שייך כאן 'בפעם הזאת'. אבל כאשר התחיל באח"ב אמר 'כי בפעם הזאת אני שולח כל מגיפותי', כלומר כי המכות הבאים עתה הם כל מגיפותי

בכלל, שהרי בתוכן מכת בכורות. ואין הכונה במה שאמר 'כל מגיפותי' על מכת בכורות בלבד, דזה אינו, רק הטעם הוא על כל סדר באח"ב רמז הכתוב כאן. וכך אמר באח"ב הזה שאני שולח עתה הם כל מגיפותי, ולמה באח"ב כל מגיפותי, מפני שיש בתוכו מכת בכורות השקולה נגד כל המכות, כאילו היה כל באח"ב מכה ארוכה אחת". ולפי זה יוצא שהמקור לחלק את המכות לשלשה סדרים [ולכל הפחות לסדר באח"ב] הוא מפסוק מפורש בתורה ["כל מגפותי"].

(52) כמו שכתב רש"י [שמות ט, יד], והובא למעלה הערה 42. ולהלן פל"ד [לאחר ציון 156] כתב: "מכה זאת [בכורות] באחרונה שהיא קשה ביותר מהכל, והיא שקולה כנגד הכל, ולכך היתה באחרונה, שעל ידה יצאו ישראל". ולהלן פל"ז [לאחר ציון 98] כתב: "זאת המכה [בכורות] שקולה כנגד הכל, כי הבכור נקרא 'ראשית', והראשית במה שהוא ראשית הדבר הוא שקול נגד הכל, כי הראשית הוא התחלה אל הכל, ומאחר שהוא התחלה אל הכל נחשב כמו הכל". ולהלן פנ"א כתב: "מלת 'דן אנכי' [בראשית טו, יד] הדל"ת מן 'דן' רמז דם, ראשית המכות, הנו"ן מן 'דן' הוא 'נגע' [שמות יא, א], והיא שקולה נגד כל המכות". ולהלן פנ"ז הוסיף: "כמו שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות, כך מאמר 'בראשית' [בראשית א, א] שקול נגד כל המאמרות". ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז:] כתב: "בפעם הזאת אני שולח לך מכה קשה שהיא שקולה נגד כל המכות, והיא מכות בכורות". וראה להלן פל"ד הערה 158, פל"ו הערה 60, ופל"ז הערות 35, 99.

(53) פירוש - אין לומר ש"כל מגפותי" מוסב על מכת ברד, לומר שמכת ברד שקולה כנגד כל המכות, כל זה אין לומר, וכמו שמבאר.

(54) לשונו בגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז.]: "ואני אומר כי פירוש זה [שמכת ברד שקולה כנגד כל המכות] לא יתכן כלל, דהא רש"י פירש בפרשת שמות אצל [שמות ד, כג] 'הנני הורג בנך בכורך', כי מכת בכורות היא הקשה, ובה התרה תחלה. ואיך נאמר שמכות ברד שקולה נגד כל המכות, ויהיו דבריו סותרים. ועוד, איך יתכן שיהיה מביא עליהם מכה שקולה נגד כל המכות, ולא יניח אותם לצאת, ואחר כך יביא עליו מכה שהיא יותר קלה, ויניח אותם לצאת, דבר זה לא יתכן". ובהמשך שם [קנא.] כתב: "אין לומר על ברד או על ארבה שהיא שקולה נגד כל המכות, דהא בודאי מכת בכורות קשה מכל המכות, דמכה אחרונה יותר קשה תמיד... ואין לומר שכל אחת מן באח"ב שקולה נגד כל המכות, שאם כן למה לא יצאו בראשונה מן באח"ב, כיון שגם כן היא שקולה נגד כל המכות. לכך צריך לומר דמכת בכורות, שבה יצאו, שקולה נגד כל המכות" [ראה להלן פל"ד הערות 157, 159, פל"ו הערה 60, ופל"ז הערות 35, 98, 99].

(55) בביאור "כל מגפותי", וכפי שהביא בגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז.], וז"ל: "וקשה, מה ענין מכות בכורות לכאן... ומפרשים 'מכת בכורות' מלשון ביכורים, דהיינו כל הפירות שהיו עומדים בביכורים שלהם, נלקה. וכך פירש לקמן [רש"י שמות ט, לא] 'כי השעורה אביב', 'וכבר בכרה', דמשמע דכל אשר בכרה, נלקו, כך מפרשים". והרא"ם [שמות ט, יד] הביא פירוש זה בשם ר"ת מאורליינ"ש. וכן פירש שם מהר"י איסרלין.

(56) פירוש - בעוד שכאן [ובפירושו השני בגו"א שם] ביאר שבמכת ברד ניתן לעסוק במכת בכורות משום שמכת ברד היא הראשונה מהסדר של באח"ב [שבסופו באה מכת בכורות], הרי בפירושו הראשון בגו"א שם ביאר טעם אחר מדוע מכת בכורות מוזכרת במכת ברד, וז"ל [קמז:]: "מה שהוצרך להזכיר מכת בכורות אצל מכת הברד, כך הפירוש; בפעם הזאת [בהמשך הזמן] אני שולח לך מכה קשה, שהיא שקולה נגד כל המכות, והיא מכת בכורות. לכך אל תחשוב כי מה שלא הכיתי אותך ואת עמך בדֶבר [שמות ט, א-ז] מפני שאין אני רוצה להביא מכה קשה יותר מן מכת הדֶבר, שהיתה בבהמות לבד, ולכך לא רציתי להכות אותך ואת עמך. שזה אינו, שהרי אני מביא עליך מכה שהיא שקולה נגד כל המכות, מכה שהיא גדולה עד מאוד. ואם כן למה לא כליתי אותך ואת עמך בדֶבר, והיה עוצר הדֶבר שלא יהיה באדם, ולמה עשה זה הקב"ה, והוצרך לבסוף להביא עליו מכת בכורות, לא יעצור את הדֶבר, ויכה אדם ובהמה, ולא יצטרך להביא מכת בכורות. אלא 'כי עתה שלחתי ידי ואך אותך ואת עמך בדֶבר ואולם בעבור זאת העמדתיך' [שמות ט, טו-טז], ולא רציתי לגמור המכה כדי 'לספר שמי בכל הארץ' [שם], להרבות במכות. וכל זה יש לך לחשוב, ואתה עודך מסתולל על כל זאת בעמי, ואינך רוצה לשלח, הנני אקיים את זה, ואביא עליך מכת הברד אשר כמוה לא נהיה, ועל ידה יסופר שמי מאחר שכמוה לא נהיה. ולפיכך זכר זה אצל מכת ברד מה שאמר 'בפעם הזאת אני שולח כל מגיפותי', כי מכת הברד נאמר בה [שמות ט, יח] 'כמוהו לא נהיה', והיה אומר לו שלכך לא היה הדֶבר מכלה אותו כדי שיבוא עליו מכות למען ספר שמו, וכל הכתובים מקושרים יפה מאד בלי פקפוק כלל". ופירושו, במכת ברד הוזכרו שלש מכות; מכת דֶבר שהיתה ["כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדֶבר וגו'" (שמות ט, טו)], מכת ברד שתבוא מיד, ומכת בכורות שתהיה לבסוף ["כל מגפותי" (שמות ט, יד)]. הפסוקים שנאמרו במכת ברד באו להדגיש לפרעה שלא יטעה בהבנת מכת דֶבר לומר שהיתה רק על הבהמות משום שאין הקב"ה רוצה להכותו יותר, דאדרבה, מכת דֶבר נעצרה באמצע הדרך, ולא הגיעה לבני אדם, רק כדי לאפשר לעוד מכות נפלאות

יותר לבוא על פרעה. ומכות נפלאות אלו הן מכת בכורות [הרחוקה יותר], ומכת ברד [הסמוכה יותר]. וכן כתב כאן בהסברו השני בכת"י [תסב:].

(57) הובא בהערה הקודמת. ודע, שאע"פ שפירושו השני בגו"א שם הוא כדבריו כאן [שמכת ברד פותחת את הסדר באח"ב, לכך ניתן כבר במכת ברד לעסוק במכת בכורות], מ"מ יש חילוק ביניהם בביאור החלוקה דצ"ך עד"ש באח"ב; כאן ביאר שחלוקה זו מבוססת על ששתי המכות הראשונות היו בהתראה, והשלישית ללא התראה. אמנם בגו"א שם [קמח:] ביאר שכל סדר בא להורות על עיקר אחר של אמונה; דצ"ך בא להורות שה' הוא המכה. עד"ש בא להורות שה' משגיח גם בפרטים הנמצאים בתחתונים. ובאח"ב בא להורות שאין כמו ה' כל יכול.

(58) לשון הפסוק במילואו "הנני ממטיר כעת מחר ברד כבד מאד אשר לא היה כמוהו במצרים למן היום הוסדה ועד עתה".

(59) לשון המדרש "'הנני ממטיר כעת מחר ברד כבד מאד', זבדי בן לוי אמר, סרט לו סריטה על הכותל, אמר לו כשתגיע השמש לכאן ירד מחר הברד". וכתב כאן "ירד המטר", כי כך הוא לשון הפסוק "הנני ממטיר כעת מחר ברד". אמנם לשון המדרש הוא "הברד". ויבוא לבאר מדוע רק במכת ברד היה צורך לקבוע את השעה המדוייקת של תחילת המכה, ולא נאמר רק "מחר", כפי שהיה באר מכות.

(60) לשונו בכת"י [תסד.]: "נודע הרגע והשעה, [ובזה] מראה שהוא נס, ומה' היה זאת... ולפי זה יהיה הראיה על המכה מה שידע משה רבינו ע"ה קודם בוא המכה הזמן שתבא המכה. שהברד הוא לגמרי במנהגו של עולם, שהרי הוא שכיח ורגיל, היה קובע לו הרגע שתהיה בו המכה, ובזה נודע כי מה' היתה, ואינה כמנהגו של עולם".

(61) הוצרך להוסיף זאת, שאם מכות אלו היו לגמרי נס ופלא, מה היה הצורך לומר עליהן שהן יבואו למחרת [ראה הערה הבאה], הרי אף ללא ציון זמן זה היה ברור לכל שהן מה'. לכך הוצרך להוסיף שמכות אלו "אינם כמנהגו של עולם כל כך, ומכל מקום הם קצת כמנהגו של עולם".

(62) כן נאמר במכת ערוב [שמות ח, יט] "ושמתי פדות בין עמי ובין עמך למחר יהיה האות הזה". ובמכת דבר נאמר [שמות ט, ה] "וישם ה' מועד לאמר מחר יעשה ה' הדבר הזה בארץ". ובמכת ארבה נאמר [שמות י, ד] "כי אם מאן אתה לשלח את עמי הנני מביא מחר ארבה בגבולך". ובכת"י [תסג:] ביאר יותר, וז"ל: "אבל במכת דם, שהוא שנוי גמור. וכן הצפרדעים שהיו בלי שעור, והיו עולים על ארץ מצרים, שאין הצפרדעים במנהגו של עולם שיעלה על שום ארץ עושה זה. וכן בכנים, וכן בשחין, וכן בחושך. לכך לא

נאמר בזה 'מחר', רק באלו שהם באים במנהגו של עולם, ואין פלא בהם, ולפיכך אמר בהם מחר אביא המכה הזאת". **אך יש להעיר** מדבריו למעלה פל"ב [לאחר ציון 99], שכתב: "כי שאר מכות, אף על גב שהם שלא כמנהגו של עולם, אינם פלא כמו מכת דם. כי הצפרדעים והכנים, דרך היאור להשריץ צפרדעים, והעפר מגדל כנים. ולפעמים דָּבר בא לעולם, וכן השחין אינו שלא בטבע לגמרי, והברד גם כן, וכן הארבה אינו שלא בטבע לגמרי. וכן החושך, אין זה שנוי, רק העדר האור, ואינו דבר שנוי בעצמו. ועוד, כי אפשר להיות חושך, כמו ביום המעונן, ובלקות המאורות. אבל להיות מן המים דם, זה אינו טבעי לגמרי". ולפי דבריו למעלה יקשה מדוע לא נאמרה תיבת "מחר" גם במכות אלו [צפרדע, כנים, שחין, וחושך], הרי אף הן "אינם כמנהגו של עולם כל כך, ומכל מקום הם קצת כמנהגו של עולם" [לשונו כאן]. וכשם שנאמרה תיבת "מחר" במכות ערוב, דבר, וארבה מחמת כן, כך היא היה צריך להאמר במכות צפרדע, כנים, שחין, וחושך. ויל"ע בזה.

(63) בגו"א שמות פ"ט אות ז [קנא:] כתב טעם אחר מדוע במכת דבר לא שרט לו שריטה בכותל, וכלשונו: "מה שלא קבע לו שריטה גבי דָּבר, מפני שהבהמות היו בשדה, ולא נראה רגע מיתת הבהמות, ולא תועיל השריטה".

(64) לשון הפסוק במילואו "ועתה שלח העז את מקנך ואת כל אשר לך בשדה כל האדם והבהמה אשר ימצא בשדה ולא יאסף הביתה וירד עלהם הברד ומתו". ו"שלח העז" פירושו "שלח כנוש" [אונקלוס שם, והובא ברש"י], שפירושו שלח להכניס.

(65) זו נקודה שניה, כי עד כה ביאר שהטעם שהקב"ה הודיע לפרעה שיכנוס את בהמותיו הוא משום "שלא היה רוצה להביא ברד רק על עץ השדה להיות מוכה בברד... שלא יהיה המכה בחנם". אך עתה מוסיף ש"הראה לו שחפץ בטובתו מה שאינו רוצה להכותו עתה". וזה לכאורה שתי נקודות שונות; (א) אין רצון ה' להכות עתה בבהמות. (ב) ה' מראה לפרעה שחפץ בטובתו. ובכת"י [תסד.] אכן הביא שתי נקודות אלו כשני טעמים שונים, כאשר הקדים את הנקודה השניה לראשונה, וכלשונו: "למה הזהיר אותו, והרי בא להכותו... הראה לו שהוא יתברך חפץ בטובתו, שהרי מזהיר אותו שלא יאבד את בהמתו. ומאחר שהוא חפץ בטובתו, ישמע לו גם כן לשלוח את ישראל... ועוד, שלא היה רוצה להביא הברד רק על עץ השדה, ולפיכך הזהיר שיכנוס לבית מה שאינו רצונו של מקום, כדי שלא יהיה המכה בחנם".

(66) לשונו בכת"י [תסד.]: "ולפיכך אמר פרעה 'ה' הצדיק ואני הרשע', כלומר עתה מוכח שכל כוונתו יתברך לעשות צדקה עם הבריות, ואני הרשע שלא שמעתי".

(67) כמו שנאמר [שמות ט, ג] "הנה יד ה' הויה במקנך אשר בשדה בסוסים בחומרים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאד".
(68) יש להעיר, כי מלשון המקרא לכאורה נראה שלא היתה הכוונה להביא ברד רק על עץ השדה, אלא על הכל, שנאמר [שמות ט, כב] "ויאמר ה' אל משה נטה את ידך על השמים ויהי ברד בכל ארץ מצרים על האדם ועל הבהמה ועל כל עשב השדה בארץ מצרים". ובהמשך [שם פסוק כה] נאמר "ויך הברד בכל ארץ מצרים את כל אשר בשדה מאדם ועד בהמה ואת כל עשב השדה הכה הברד ואת כל עץ השדה שבר". ואולי יש לומר שהואיל והקב"ה הודיע מעיקרא לפרעה שיכנוס את מקנהו, זה בעצמו מורה שהמכה נועדה להיות רק על עץ השדה, שאותם אי אפשר להביא לביתו. וממילא מה שנאמר בפסוקים הללו [שהברד יהיה על אדם ובהמה], הביאור הוא שהמכה תחול על אלו שלא שמו לבם לדבר ה', אך לא שמעיקרא המכה נועדה להיות על אדם ועל בהמה.
(69) כך נאמר בתחילת פרשת בא, לאחר התראת מכת ארבה. ולשון הפסוק במילואו הוא "ויאמרו עבדי פרעה אליו עד מתי יהיה זה לנו למוקש שלח את האנשים ויעבדו את ה' אלקיהם הטרם תדע כי אבדה מצרים".
(70) בכת"י [תסח.] הוסיף כאן עוד נקודה מיוחדת הנמצאת רק כאן, וז"ל: "ותמצא עוד דבר בזו המכה שלא תמצא בראשונות, שכל הראשונות לא תמצא שמחמת התראת המכה רצה לשלוח, כאשר היה כאן שקרא משה ואהרן ואמר [שמות י, ח] 'מי ומי ההולכים' בשביל יראת מכה שתבא עליו. ובמכות החושך עוד יותר היה ירא, שאחר שסרה המכה [שמות י, כג], אף כי עדיין לא התרה כלל על מכת בכורות, היה ירא והיה רוצה לשלוח [שם פסוק כד]".
(71) פירוש - כאשר התבאר בפירושו להגדה [המתחיל להלן מפרק נא]. וכוונתו כאן להלן פנ"ז, שביאר שם בכמה אנפי חלוקה הזאת.
(72) לשונו להלן פנ"ו: "כאשר תעיין בפסוק תמצא כי בה' מכות ראשונות לא היה הקב"ה מחזק לבו, ואילו בחמשה מכות אחרונות היה הקב"ה מחזק לבו, שמזה תראה כי חמשה מכות אחרונות הם כפולות על הראשונות, וכאשר בא עליהם כפל מכות, לא היו יכולים לעמוד, והיו שולחים את ישראל. לכך כאשר הגיע לה' אחרונות נאמר 'ויחזק ה' את לבו', שמזה תראה כי המכות כפולות היו על מצרים. וכאשר תעיין תמצא שהמכות היו כפולות לגמרי, שהרי המכה הראשונה מן ה' ראשונות היתה דם, מכה ראשונה מן האחרונות היתה שחין, שאין השחין רק תוספת דם... המכה השנית מן ה' הראשונות

צפרדעים, שרץ הבא מן המים בתחתונים, והמכה השנית מן ה' האחרונות ברד, שהוא מן מים העליונים... מכה שלישית מן הראשונות כנים, והם שרץ הארץ, ומכה שלישית מן האחרונות ארבה, והארבה הוא שרץ העוף... מכה רביעית מן הראשונות ערוב מן החיות, והוא למטה. כנגד זה למעלה החושך, וידוע כי החיות הרעות ממשלתם בלילה ובחושך... המכה החמישית מן הראשונות היה הדבר למטה בבהמות נטילת נשמה, המכה החמישית מן האחרונות היה מכת בכורות, נטילת נשמת האדם שהיא מן עליונים. הרי לך ה' מכות הראשונות נגד ה' מכות אחרונות... וה' מכות ראשונות מן התחתונים, וה' מכות אחרונות מן העליונים".

(73) ודייק לה ששבע המכות הראשונות נמצאות בפרשת וארא, ושלש המכות האחרונות נמצאות בפרשת בא.

(74) בפרשת בחוקותי [ויקרא כו, כד] "והלכתי אף אני עמכם בקרי והכיתי אתכם גם אני שבע על חטאתיכם". וכן נאמר שוב [שם פסוק כח]. ורש"י [ויקרא כו, לא] כתב: "הרי שבע פורעניות; אכילת בשר בנים ובנות, והשמדת במות, הרי שתים... 'ונתתי את פגריכם וגו'' [ויקרא כו, ל], הרי שלש. סלוק שכינה, ארבע. חרבן ערים, שממון מקדש מן הגדודיות, ולא אריח קרבנות, הרי שבע". וכן רש"י כתב קודם לכן פעמיים [ויקרא כו, פסוקים כ, כב]. ורבינו בחיי [ויקרא כו, טז] אסף כעמיר גורנה חמש קבוצות של שבע פורעניות שנאמרו בתוכחות של פרשת בחוקתי. וכן נאמר [בראשית ד, טו] "ויאמר לו ה' לכן כל הורג קין שבעתים יוקם וגו'". ואמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ח] "שבע מיני פורעניות באין לעולם על שבעה גופי עבירה".

(75) בסמוך יבאר ששלש המכות האחרונות נחשבות מיתה, לעומת שבע המכות הראשונות.

(76) לשון רבינו בחיי [שמות י, כד]: "למעלה במכת הארבה לא הרשה להם הטף, רק הגברים, הוא שאמר [שמות י, יא] 'לכו נא הגברים ועבדו את ה'', כי אמר אין דרך הטף לזבוח [רשי שם], וחשב שלא יברחו מאחר שהיו מניחים הטף. ועתה במכת החושך הרשה להם גם הטף, הוא שאמר 'גם טפכם ילך עמכם', אבל רצה לעכב ברשותו עיקר ממונם ותוקף עושרם שהיה במקנה, וזהו שאמר [שם פסוק כד] 'רק צאנכם ובקרכם יוצג'".

(77) לשונו בכת"י [תסח.]: "היה מייסר אותו שבע בענין אחד, ואחר כך היו המכות שלש יותר קשות ויותר חמורות מענין הראשונה. ולפי דעתי הטעם בחומר הזה, כי המכה הזאת נקראת 'ארבה', על שם הרבוי שבא יחד בפעם אחד, והרבוי שבא יחד בפעם אחד

קשה לסבול אותו האדם הפרט. לא כמו הצפרדעים, אין באים ביחד בחבור הכלל, כמו הארבה שמתחברים יחד ובאים. לכך אחר שבע מכות בא מכת ארבה, יותר גדולה מן הראשונות". ורבינו בחיי [שמות י, יז] כתב: "רק את המות הזה. לימדך שהיו בני אדם מתים במכת הארבה... ואולי היה הארבה מסמא את עיניהם, כענין הצירעה בזמן יהושע [סוטה לו.]. או יאמר 'את המות הזה', לפי שכל פירות האדמה נשתדפו בברד, ואחר כך בא הארבה לכלות מה שהשאיר הברד, ואחר שתי מכות אלה לא נשתיירה מחיה לבני אדם בארץ, והנה זה להם מות".

(78) כמו שאמרו חכמים [ע"ז ח.] "תנו רבנן, יום שנברא בו אדם הראשון, כיון ששקעה עליו חמה אמר אוי לי שבשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי, ויחזור עולם לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים. היה יושב בתענית ובוכה כל הלילה, וחוה בוכה כנגדו. כיון שעלה עמוד השחר אמר מנהגו של עולם הוא". ולמעלה פכ"ב [לאחר ציון 18] הביא את דברי המדרש [שמו"ר ב, ד] שאמרו "'הן האדם היה' [בראשית ג, כב], מתוקן היה לכך להביא המיתה לעולם, שנאמר [בראשית א, ב] 'וחשך על פני תהום', זה המיתה שמחשיך פני הבריות". ולמעלה פ"ח [תטז:] כתב: "כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא 'חושך'". ולהלן ר"פ לד כתב: "כמו שהאור מורה על המציאות כן החושך מורה על ההעדר". ולהלן פל"ו כתב: "כל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב היום אל השינה... והחושך כמו העדר הנמצא". ולהלן פנ"ז כתב: "היושב בחושך כאילו הוא מת, שנאמר 'במחשכים הושיבני כמתי עולם'". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, באור חדש פ"ג [תרמח:] כתב: "ומה שלא בחר [המן הרשע] ביום י"ד [אדר, אלא ביום י"ג באדר (אסתר ג, יג)]... מפני שהוא חצי החודש, והחודש אז הוא כולה אור, אין ראוי שיהיה בו האבוד והכליון, והכליון נחשב חשיכה, ולא אור". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר

בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר... כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [שם כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ושם ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות, וכמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב נעדר כמו מת". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר שהוא בחושך נחשב כאילו אינו נמצא, שכך אמרו [נדרים סד:] סומא חשוב כמת". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], נתיב העבודה ר"פ ז [א, צה. (יובא להלן פל"ו הערה 78)], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], ח"א לב"מ פג: [ג, ל:], ח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], שם קד: [ג, רמג:], ח"א לע"ז ה. [ד, ל:], ח"א לנדה כד: [ד, קנו:], ועוד ועוד [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערה 243, פי"ד הערה 52, פי"ז הערה 26, להלן פל"ד הערות 3-5, ופל"ו הערה 82].

(79) לשונו להלן פנ"ז: "במכת ברד ארבה חושך בכורות נחשב זה מיתה. והברד, אף על גב שהאדם נבהל מן קולות אלקים ונשמתו לא נותרה בו, אין נחשב זה מיתה כמו הארבה, שהכתוב קראו בפירוש מות, כדכתיב [שמות י, יז] 'ויסר מעלי המות הזה'. ומכל מקום אין זה מות כמו מי שהוא יושב חושך, שהכתוב אומר [איכה ג, ו] 'במחשכים הושיבני כמתי עולם', כי זה המיתה אשר לא יראה אור. ויותר מזה המכה האחרונה, שהיא מכת בכורות, שהיא מיתה גמורה".

(80) שמעתי לבאר דברי קודש אלו, כי עשר המכות הן כנגד עשר ספירות, וכמו שכתב בפרי צדיק פרשת וארא אות י, וז"ל: "והנה עשר מכות כנגד עשרה ספירות, שזה לעומת זה יש עשר כתרין דמסאבו. וכל מכה היה 'נגוף' למצרים 'ורפוא' לישראל [זוה"ק ח"ב לו. על הפסוק (ישעיה יט, כב) "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא וגו'"], שיצאו ישראל מקליפה אחת ונכנסו כנגדו במדה אחת בקדושה. והיה הסדר מתתא לעילא כמו שאמרו

בזוה"ק פרשה זו [ח"ב כט.] מתתאה שרא קוב"ה וכו'. וכבר אמרנו שבמכת חושך מכה ט', שכנגד מדת חכמה, שכנגדה מאמר [בראשית א, ג] 'יהי אור', כתיב [שמות י, כג] 'ולכל בני ישראל היה אור במושבותם', שיצאו מקליפת חושך שלקו מצרים, וזכו למדת חכמה ומאמר 'יהי אור'". ובפרי צדיק פרשת דברים אות י כתב: "ידוע דעשר מכות היו נגד עשר ספירות מתתא לעילא, שבכל הט' מדות היה 'נגוף למצרים ורפוא לישראל', שבכל מכה יצאו ישראל מקליפה אחת ונכנסו בקדושה למדה שכנגדה. ובמכה עשירית יצאו מקליפה עשירית, ראשית דקליפה, ונכנסו בקדושה במדת כתר עליון, שהוא ראשית דקדושה... ואז נקראו [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל', שקשורים בשורש ראשית המחשבה". ובפרי צדיק לחג הפסח אות מז כתב: "עשר מכות היה 'נגוף ורפוא', 'נגוף למצרים ורפוא לישראל'. שבכל מכה יצאו ישראל מקליפה אחת מעשר כתרן דמסאבותא, ונכנסו לקדושה. וסדרי המכות כנגד עשר ספירות מתתא לעילא, וממילא מכת בכורות נגד כתר עליון, ואז נתבררו ישראל שקשורים בשורש בראשית המחשבה". ובספר פרדס רימונים [שער כג, שער ערכי הכינויים פרק ח, ד"ה חיי המלך] כתב: "חכמה ובינה... הם נקראים חיים ומשם נשפעים החיים... ובינה משפיע החיים אשר תקבל מהחכמה... שהעיקר והמקור הוא החכמה ומשם יבאו אל הבינה... שלש ראשונות נקראות חיים, כי כל אחת ואחת מהם היא חיים למה שלמטה ממנה עד המדריגה התחתונה, ומהם החיים נמשכים". ובספר תומר דבורה פ"ד [המוקדש לבאר "היאך ירגיל האדם עצמו במדות הבינה"], עם ביאור הקדמות ושערים אות א, נכתב בהערות שם [אות א] בזה"ל: "העולם הגשמי מוגבל בגבולות של מקום וזמן... ושרשו הוא משבע ספירות התחתונות הנקראים הנהגת 'זעיר אנפין', מלשון פנים זעירות המורות על השפעה בצמצום וגבול. מה שא"כ ספירת הבינה, היא משלוש הספירות העליונות, שהשפעתן אין סופית, והם משפיעים את החיים כנשמה לגוף. ולכן נקראת הבינה 'אמא', כאם המולידה והמשפיעה חיים לעולם". ואם כן שלש מכות אחרונות הן כנגד שלש ספירות עליונות, שהן חיים לישראל, והן מיתה למצרים.

(81) פירוש - נאמר כאן "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבו". לעומת זאת לפני מכת צפרדעים נאמר [שמות ז, כו-כז] "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה ואמרת אליו כה אמר ה' שלח את עמי ויעבדוני ואם מאן אתה לשלח הנה אנכי נוגף כל גבולך בצפרדעים". הרי נאמר שיבוא ויתרה בפרעה. וכן לפני מכת דֶבר נאמר [שמות ט, א-ג] "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה ודברת אליו כה אמר ה' אלקי העברים שלח את עמי ויעבדוני כי אם מאן אתה לשלח ועודך

מחזיק בם הנה יד ה' הויה במקנך אשר בשדה בסוסים בחמורים בגמלים בבקר ובצאן דֶבר כבד מאד". אך כאן נאמר שיבוא לפרעה, ולא נזכר שיתרה בו. אמנם רש"י [שמות י, א] כתב "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה - והתרה בו". אך על כל פנים לא נאמרה בתורה התראה מפורשת, כפי שנאמר בשאר מכות.

(82) לכך משה הבין מעצמו שמכת ארבה אמורה להגיע, ומכח הבנה זו התרה בפרעה. אך אין זה נזכר במקרא משום שמשה הבין כן מדעתו, ולא שנצטוה מה' להתרות בפרעה.

(83) בכת"י [תסח:] הביא בתחילה הסבר על פי פשוטו מדוע לא נזכרה התראה במכת ארבה, וז"ל: "על פי הפשט יש לפרש... מפני שבכל מקום כתב המכה כאשר גילה הקב"ה המכה למשה, שיבא אל פרעה ויתרה בו. ולא כתב שבא משה אל פרעה והתרה בו, שזה נשמע ממילא, כיון שאמר למשה 'בא אל פרעה להתרות', בודאי עשה זאת משה. והוא הדין דהוי מצי לכתוב המכה בהתראה שבא משה אל פרעה, והתרה בו 'כה אמר ה'', אלא דעדיף ליה לכתוב דברי הקב"ה למשה, שזה היה ראשון. ולא תמצא בשום מקום שנכתבה מכה שתי פעמים; בדבור הקב"ה למשה, ובדבור משה לפרעה. וכאן הוצרך למכתב [שמות י, ג] 'ויבא משה ואהרן' לכתוב שהתרו בפרעה, לפי שבזאת ההתראה נתחדש דבר, שאמר להם [שמות י, ח] 'מי ומי ההולכים', וכל הויכוח שהיה למשה ואהרן עם פרעה. ומאחר שכתב דבר זה, הוצרך למכתב גם כן בשביל מה היה הויכוח. וכתב המכה בהתראה, ולא הוצרך למכתב בדבור הקב"ה למשה, שודאי כיון שמשה היה מתרה בו בדבר ה', ודאי דיבר הקב"ה אליו המכה. אבל רז"ל הוקשה להם שדבר זה דבור קצת חסר למכתב 'בא אל פרעה כי אני הכבדתי וגו'', ולא כתב בשביל מה יבא אליו, ואין זה דרך הכתוב לכתוב מקרא חסר כל כך. ולפיכך אמרו ז"ל רמז למשה מכה הזאת וכו'". וכן כתב בגו"א שמות פ"י אות א [קס.], והוסיף בזה"ל: "ואם תאמר, 'בא אל פרעה' נמי לא לכתוב, ומאחר שבא אל פרעה, בודאי לא היה זה אלא במצות השם יתברך. זה לא קשה, דהוה אמינא שלא ציוה לבא אליו, ואם היה רוצה להמתין עד שיבא פרעה אל היאור, כמו שהיה בהרבה התראות [בדם (שמות ז, טו), ערוב (שמות ח, טז), ועוד], עושה. ולפיכך כתב 'בא אל פרעה' שיבא אל ביתו ולהתרות בו".

(84) כוונתו לדבריו למעלה [לאחר ציון 57], שביאר שבמכת ברד משה היה צריך לשרוט שריטה בכותל להורות רגע בוא המכה למחרת, ולא היה מספיק לומר רק "למחר", כי הברד יורד כמנהגו של עולם, ו"הוצרך להראות שהוא דבר פלא ודרך נס שהרי יודע הרגע והשעה" [לשונו למעלה לפני ציון 60]. מה שאין כן "מכות ערוב דבר וארבה, שאינם

כמנהגו של עולם כל כך, ומכל מקום הם קצת כמנהגו של עולם, די היה להודיע שהמכה היה מה' במה שהיה קובע מחר יהיה זה, ולא היה צריך לברר הרגע" [המשך לשונו שם]. וראה למעלה פט"ז [לאחר ציון 20] ולמעלה פל"ב [לאחר ציון 86] שגם כתב שם שהתורה מציינת רק הדבר הנסי, ולא הדבר שהוא כמנהג העולם.

(85) לשונו בגו"א שמות פ"י אות א [קסא.]: "בודאי דמכת הארבה עדיפא, מפני דיותר זכרון במכת הארבה ממה שהוא במכת הברד, דמכת הארבה פעמים יבא בשאר ימות השנה, והוא חדוש שאינו רגיל, ובשביל זה הבריות זוכרים לומר פעם אחת היה מכת הארבה יותר ויותר מזה במצרים. אבל הברד בשאר ימות השנה אינו חדוש, ואינו מביא לזכור מכת הברד שהיה במצרים. וכן מכה שאין דרך להיות לגמרי, כמו דם צפרדע כנים, אין נזכר על ידה המכה שבמצרים, שהרי אין מכה זאת באה בשאר ימות השנה. אבל מכה שלפעמים באה, והיא חדוש, נזכר על ידו המכה שהיתה במצרים, ואין זה כי אם על ידי ארבה... ולפיכך כתב אצל מכה זאת 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי', ולא נאמר זה בשאר המכות, אלא הטעם הוא כמו שאמרנו למעלה, דהיא נזכרת".

(86) בגו"א [שם] ישנן שתי נקודות חדשות שלא נכתבו כאן; (א) בנוגע לטעם מדוע מכת ארבה היא תהיה יותר מסופרת בדורות העתידיים לעומת שאר מכות. שכתב שם שני הסברים; הסבר ראשון כדבריו כאן [דמכת ארבה היא שלא כמנהגו של עולם, אך לפעמים היא באה לעולם]. והסבר שני, שבני אדם יותר מפחדים ממכת ארבה, מכיון שהיא עלולה לבא לעולם, וכלשונו שם [קסא:]: "ועוד, כי הארבה הוא מכה שהאדם ירא ממנו, מפני שדרכו לבא, ויהיו יראים תמיד שלא יבא מכת ארבה, שהיא מכה גדולה למאד, שהרי במצרים היה בא ארבה גדול למאד עד שלא השאיר שום עשב [שמות י, טו]. ומפני זה המכה הזאת נזכרת, והבריות אומרים שלא יביא הקב"ה ארבה כמו שהיה בימי פרעה, ומפני כך מכת ארבה נזכרת ביותר". (ב) נקודה שניה שהזכיר בגו"א שם שלא הובאה כאן היא מהו הרמז שנרמז למשה שמתוכו הבין שתבוא מכת ארבה; כאן כתב שהרמז הוא המלים "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וגו'", וכמו שנתבאר כאן. ובגו"א שם [קס:] כתב בתחילה טעם אחר, והכריע שהטעם של "למען תספר" שכתב כאן זקוק לטעם האחר הזה, ואינו מספיק בפני עצמו, וכלשונו: "ויש מפרשים שלא היה צריך להגיד למשה בהתראה, שכבר ידע משה המכה קודם ההתראה, שכיון שנעשה נס לחטה ולכסמת שלא נכו [רש"י שמות ט, לב], שהרי כל עשב השדה הכה הברד [שמות ט, כה], אז ידע משה שלא לחנם היה הנס, אלא שהקב"ה

חלק המכה הזאת לשני חלקים, כדי שיבא אחריה מכת הארבה לכלות הנשאר מן הברד... ויש לומר גם כן שבזה עצמו רמז המכה של ארבה, דכתיב 'למען תספר באזני בנך ובן בנך וגו'', ואין דרך לספר רק במכת הארבה כדלעיל. וכן משמע משמות רבה [יג, ד], דקאמר גלה הקב"ה למשה רבינו עליו השלום את המכה, וכתבה משה רבינו עליו השלום [ברמז] 'למען תספר באזני בנך ובן בנך' [שמות י, ב], וזהו מכת הארבה, דכתיב ביואל [א, ג] 'עליה לבניהם ספרו'. והפירוש כמו שאמרנו למעלה, דמכת ארבה שייך 'למען תספר באזני בנך וגו''. ומכל מקום צריך קצת לתירוצא קמא דידע משה רבינו עליו השלום דיבא מכה עליו שהיא אכילת העשב הנשאר, דאם מהך קרא 'למען תספר באזני בנך ובן בנך', שמא יש מכה שהיא גם כן כמו ארבה, כי מי יכול לדעת כל המכות, ואותה מכה גם כן תהיה נזכרת כמו מכת הארבה. אבל השתא דידע שיבא עליו מכה על העשב, אין במכת עשב מכה שהיא נזכרת לדורות רק הארבה, כמו שאמרנו למעלה, ומוכח קרא 'עליה לבניכם ספרו''.

פרק לד

(1) לשון הפסוק במילואו "ויאמר ה' אל משה נטה ידך על השמים ויהי חושך על ארץ מצרים וימש חושך".

(2) הנה בהמשך דבריו לא יבאר המדרש הזה [אלא רק המדרש הבא שמביא בסמוך], ולכך לא מובן מדוע הביאו אם לא ביארו. אך בכת"י [תע.] ביאר את המדרש הזה, וז"ל: "נראה מה שהיה החושך בשני פנים; בראשון היה ג' ימים שלא ראה איש את אחיו, היינו כדי שלא יראו המצרים במפלתן של פושעי ישראל שמתו בשלשת ימי האפילה [שמו"ר יד, ג, ורש"י שמות י, כב], ודי בזה שלא ראו. אבל ג' ימים אחרונים, כבר היה כדי שיראו ישראל ממונם של מצרים וכליהם וכל אשר להם, וכשהיו שואלים מהם כליהם היה מכחיש את הכלי, היה הישראל אומר אני ראיתי אותו אצלך בג' ימי אפילה, ובמקום פלוני הוא. והמצרי היה אומר בודאי אין דעתו של ישראל לעכב את הכלי, כי מי היה מוחה בידו שהיה נוטלו, ובשביל כך השאילו אותם [שמו"ר יד, ג, ורש"י שמות י, כב]. ולזה צריך ג' ימים שלא קמו איש מתחתיו, שאם היו יכולים לקום היו הולכים אל חדריהם לשמור חפציהם ולסגור, ועכשיו שלא יכלו לקום לא היו יכולים לעשות דבר זה. ולא סגי בג' ימים, כי היה צריך המכה להיות ז' ימים. ועוד כי ג' ימים הראשונים לא היו [ישראל] נכנסים לחדרי המצרים, כי היו [ישראל] טרודים לקבור המתים שמתו סג' ימי אפילה".

(3) כמבואר למעלה פל"ג הערה 78, קחנו משם. ולהלן ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ומצותו לאכול אותו [את קרבן פסח] בלילה, כי מצד עצמנו ההעדר והחושך, רק כי הקיום לנו בו יתברך. ולכך המצרים קבלו הפבד והעדר בלילה, ואנחנו מצד השם יתברך בא לנו הקיום". ובח"א לשבת קנב. [א, פג.] כתב שימי הנעורים נקראים "שחרות" משום שיש בהם הבל והעדר. ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "הגלות והלילה הכל ענין אחד, כי הגלות נקרא לילה וחושך, והלילה הוא העדר האור, והוא דומה למיתה, שהיא העדר החיים". ובח"א לתמיד לב. [ד, קמט.] ביאר שזהו הטעם שסוף העולם נקרא "הרי חושך", משום שהחושך הוא העדר מציאות. וראה שתי הערות הבאות.

(4) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:]: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך" [הובא למעלה פל"ג הערה 78].

(5) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:]: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ושם ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות, וכמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב נעדר כמו מת" [ראה למעלה פי"ד הערה 52, פל"ג הערה 78, ולהלן פל"ו הערה 82]. ומוכיח את העדר החושך ממציאות האור, כי כבר השריש הרבה פעמים

ש"ידיעת ההפכים אחת" [ראה למעלה פכ"ה הערה 45 שנלקטו שם המקומות שיסוד זה מוזכר בספר זה].

(6) "וזה ההעדר דבק בעולם מצד התחלתו" [לשונו בסמוך לאחר ציון 9]. ובעוד שכאן מבאר שהעולם נמצא לאחר שקדם לו ההעדר והחושך, הרי בשאר מקומות ביאר שאף לאחר שהעולם נברא עדיין ניכר בו שבא מן ההעדר. וכגון, להלן פנ"ב כתב: "וכאשר תבין עוד תדע עוד, כי השבח שקודם לו גנות יותר שבח, כמו שתראה כי היום קודם לו הלילה. וזה מפני כי השלימות אינו נמצא בהתחלתו בעולם הזה, וכאשר יגיע לנמצא שלימות מה, אי אפשר שיהיה לו אותה המעלה בתחילתו, כאשר היא מדריגה עליונה אלקית, שאין המקבל ראוי אל מעלה הגדולה האלקית שיהיה כך מהתחלתו. לפיכך המעלה אלקית יוקדם לה גנות, ולבסוף יעלה אל מעלה האלקית, כי כך ראוי אל מעלה האלקית, שלחסרון המקבל אינה נמצאת בו תחלה. וזה נמשך אל הויית העולם הזה, שאין בתחלתו נמצא מעלתו, אבל התחלתו הוא בשפלות, ומתעלה באחרונה. ולא היה כדאי העולם הזה לקבל המעלה הזאת, שיהיה האור בתחלתו, כי האור הוא מעלת המציאות, לכך יוקדם לו לילה. ולפיכך תמצא גם כן כי העולם הזה היה נוהג בשפלתו מתחלת בריאתו, דומה ללילה, עד שבא אברהם אבינו, שהוא היום, שאברהם היה כמו אור היום. וזהו שאמרו רז"ל [ע"ז ט.] ב' אלפים תוהו. כלומר שהמציאות חייב להיות תוהו בראשונה, להיות נמשך אחר ענין העולם הזה, אשר התחלתו תוהו, ואין בהתחלתו המעלה העליונה. ולכך דבר זה מורה על המעלה האלקית אשר היה להם תחלה גנות, ואחר כך היה הקב"ה מעלה אותם אל מדריגה האלקית, וזהו כפי סדר העולם כמו שאמרנו". ובדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:] כתב: "ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה, שהוא התחלה, ואחר כך יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתיחסת בשלימותה אל הפועל, דבר זה מצד הפועל, שכל פעולה ראויה שתהיה מתיחסת אל הפועל. אבל מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה מצד עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה. ואחר כך בא העולם הבא, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימתה אל הפועל. ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר

כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, פ"ה הערות 25, 130, פי"ז הערה 13, פי"ח הערות 22, 23, ובסמוך הערה 10].

(7) והמשך הפסוק הוא "סביבותיו סוכתו חשכת מים עבי שחקים", ופירש הרד"ק שם "כי האל המוריד להם הגזירות ישת חשך סתרו סביבותיו סכתו, שלא יראוהו, נעלם מהם". וזהו שכתב כאן "חושך עליון המפסיק בין השם יתברך ובין העולם".

(8) כמו שנאמר [דהי"א כט, יא] "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד וגו'", וכמבואר למעלה הקדמה שלישית [קלו.]. וכן נאמר [ישעיה מג, י] "לפני לא נוצר קל ואחרי לא יהיה". ואומרים על הקב"ה שהוא "חי לעד וקיים לנצח" [מ"ברוך שאמר"]. "ומעולם ועד עולם אתה קל" [מ"ישתבח"]. וכאן עיקר כוונתו שהקב"ה היה תמיד קיים, ולא שהוא ח"ו נברא, אלא שמעולם היה קיים. וכן אומרים [פיוט יגדל] "קדמון לכל דבר אשר נברא ראשון ואין ראשית לראשיתו". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפה.] כתב: "אמר [אבות שם] 'שהוא אל', כלומר שהוא קדמון, ולכך נקרא 'אל', על שהוא קדמון. ולכך כתיב [ישעיה מג, י] 'לפני לא נוצר אל', ומורה שם הזה שהוא קדמון, כי האות הראשון הוא אל"ף, שהוא התחלת האל"ף בית"א. ואות השני הוא הלמ"ד, שהוא התחלה לחצי השני מן האל"ף בית"א. רצה לומר שהוא יתברך ההתחלה לעליונים ולתחתונים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, פכ"ה הערה 57, ולהלן פל"ח הערה 88]. ובדרוש לשבת תשובה [עט.] כתב: "והוא יתעלה מתואר בארבעה תארים... התאר השלישי שהוא יתעלה נצחי, באין התחלה ובאין סוף... וכנגד זה באו ארבע אותיות בשם המיוחד, אשר שם המיוחד מורה על הכרתו ואמתתו... האות השלישי הוא הוי"ו, שאין אות בכל האותיות שהוא הולך בשווי כמו הוי"ו, שהוא כמו מקל, ואם יש לו ראש מעט, הנה משיכתו בשווי. וזה, כי השווי והיושר הוא הנצחי, שהשווי אין לו קצה כלל, שכל אשר לו קצה יש לו סוף, הוא הקצה. והוא יתעלה יש בו היושר בעצמו, ולכך הוא נצחי". ובספר פרדס רימונים שער ג פ"א כתב: "וזה אחד מהדברים הנמנעים באין סוף, שלא היה מציאות שלא ימצא, אלא הוא מחויב המציאות, והוא המציא הזמן, ולא שהוא בעל זמן ח"ו. ובענין זה יובן אמרו 'ראשון ואין ראשית לראשיתו', כי עם שנאמר 'ראשון', וכל לשון ראשון מורה על שיש לו ראשית, כי אמת שהוא ראשון לכל הבאים אחריו, אבל לשון 'ראשון' מורה על התחלת זמן. ועל כן אמר שהוא 'ראשון', ועם כל זה 'אין ראשית לראשיתו'. ולשון 'ראשון' אינו אלא לשלול שלא קדם אליו זולתו".

(9) פירוש - הואיל וה' נצחי וקיים מעולם, ואילו העולם נברא לאחר שנעדר [ועל כך מורה החושך העליון], לכך החושך העליון הזה הוא הפער וההבדל שבין ה' לבין העולם, כי חסרונו של הנברא הוא חוצץ ומבדיל בין ה' לבין העולם. וזהו שכתב שהחושך עליון הוא "המפסיק בין השם יתברך ובין העולם" [לשונו למעלה]. ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'". ובנצח ישראל פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח:] כתב: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי". ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי, וזה כאשר לומד תורה מתוך הדוחק, אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 419, פ"ד הערה 87, פ"ז הערה 138, פ"ט הערה 131, פי"ב הערה 29, פ"כ הערה 90, ולהלן פל"ה הערה 30].

(10) אודות שההתחלה באה לאחר ההעדר [ולכך ההעדר דבק בהתחלה], כן כתב למעלה פ"ה [רנג:]: "כי כל התחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה... ומפני שאברהם הוא התחלה, היה נולד במקום שראוי להיות התחלה [אור כשדים], שקודם התחלה הוא ההעדר". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמה.] כתב: "כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ וגו''. כי כבר אמרנו כי לפי ההעדר, יתחדש. ולכן ההוויה, קודם הוית האור, שהוא המציאות הגמור, כתיב לפני זה [שם פסוק ב] 'והארץ היתה תוהו וגו'', ואחר כך [שם פסוק ג] 'יהי אור'. וכן לפני הויות בית המקדש, שהוא קדוש לגמרי, צריך שיהיה העולם תוהו ובוהו וחושך, כמו קודם הויית האור שהיה החושך הגמור. וזה שרמז הכתוב בבריאת עולם, שקודם הוויית האור, שהוא המציאות היותר שלם, כתיב 'והארץ היתה תוהו', שלפני הוויה הזאת היה חושך והוא העדר, שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה...

כמו שאמר 'תוהו ובוהו וחושך', ואז 'ויהי אור', הוא האור העליון שהוא נבדל לגמרי". ואמרו חכמים [סוטה ד:] "כל המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם", ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכז.] כתב לבאר: "דבר זה מופלג בחכמה, וזה כי קדושת הידים היא קדושת התחלתו, כי היד היא התחלתו של האדם כאשר יגביה ידיו למעלה מראשו. ובהתחלה דבק ההעדר, כאשר כל התחלה היא אחר ההעדר. ולפיכך המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם, כי נעקר מן התחלתו". וכיוצא מהכלל מהתחלה הדבוקה בהעדר היא התורה, שאמרו חכמים [סוטה יד.] "תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים. תחילתה גמילות חסדים, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבור אותו בגיא'". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:] כתב: "פירוש זה, שיש לתורה התחלה, ודבר שיש לו התחלה הרי הוא נמצא אחר ההעדר, אם כן ח"ו יש לחשוב כי התורה אינה נצחית, מאחר שנמצאת אחר ההעדר, אם כן שייך לה ההעדר. ולכך תחלת התורה גמילות חסדים, וזה מורה שאין בהתחלה זאת דבק ההעדר. שהרי גמילות חסדים הוא טוב, ואין דבק בטוב ההעדר, שהוא רע" [הובא למעלה פ"ה הערה 25].

(11) בא לבאר דעת רבי נחמיה [שהובאה למעלה] שהחושך [של מכת חושך] בא מגיהנם. ומבאר שמלבד ההעדר שקדם לעולם [חושך העליון], יש העדר שנמצא בתוך העולם, וזהו גיהנם, וכמו שמבאר.

(12) אודות שאין נברא שהוא בעל מציאות בעולם שלימה, כן כתב למעלה פ"ל [לאחר ציון 77], וז"ל: "אין העולם, שהוא העלול ממנו, כדי לעלה, כי לעולם העלול חסר מן העלה". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנג.] כתב: "כל עלול הוא חסר מן העילה, שאין העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד העילה, שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו". וקודם לכן בנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובדר"ח פ"ג מ"א [מ.] כתב: "וכן במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". וכן הוא בח"א לשבת קיח: [א, נח.]. בח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול.

ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול" [הובא למעלה פ"ל הערה 79].

(13) זוה"ק ח"א מ. "מאן הוא 'ציה', דא הוא אתר דגיהנם, כמו דאת אמר [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות'". ו"ציה מציין מקום חרב ויבש... אינו ראוי לזריעה כלל" [לשון המלבי"ם ישעיה לה, א]. וזהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, למעלה פ"ח [תלג:] כתב: "כי האומות וגיהנם אינם מציאות... ומכל שכן הגיהנם, שהוא ציה וחושך, ואין מציאות שם". ולהלן פס"א כתב: "הגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובתפארת ישראל פי"ח [רעט:] כתב: "ענין הגיהנם שהוא הפסד ואבוד לנמצאים". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא 'אבדון'... כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי, ובדבר זה אין צריך להאריך... שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם [עירובין יט.]; 'שאול', ו'אבדון'". ובנתיב התורה פט"ו [תקפא:] כתב: "המרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם [ב"ב עט.]. לפי שהתבאר לך פעמים הרבה כי התורה נותן המציאות לכל, שבשביל התורה הכל נברא. וכאשר מרפה עצמו מדברי תורה, אם כן הוא פירש עצמו מן עיקר המציאות, ולכך אין ראוי לו רק הגיהנם, שהוא הפך זה, שהגיהנם ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא". וכן כתב בנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.], ויובא בהערה הבאה. ובנתיב השלום ס"פ א [א, ריט.] כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [קצד:], ח"א לסוטה מא: [ב, עט.], ח"א לב"מ [ג, כה.], ח"א לב"ב עט. [ג, קטז.], ועוד. ובמכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] ביאר ההעדר שבגיהנם [הובא למעלה פ"ח הערות 319, 320, 321].

(14) לשונו בנצח ישראל פל"ו [תרפ.]: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון" [הובא למעלה פ"ח הערה 320, ופל"ב הערה 15]. ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי אין הגיהנם רק ציה וצלמות [ברכות טו:], ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנם שם מציאות כלל. ולכך נקרא... 'צלמות' ששם המיתה. ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה הוא העדר, והוא

לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם". ובאור חדש פ"ג [תרלג.] הביא את דברי המדרש [אסת"ר ז, ט] שאמרו שם "מראית עיניהם של רשעים מורידות אותם לגיהנם", וכתב שם לבאר [תרלד:] בזה"ל: "ועל זה רמז דבר עמוק, כי על ידי ראית האדם, הוא יוצא אל הפעל, כי העין מוציא אל הפעל הראייה. וכאשר... הוא [הרשע] ירצה לצאת לפעל הגמור, אז דבק בו ההעדר והגיהנם. כי הרשע כל זמן שאינו יוצא אל הפעל הגמור, ונחשב מציאותו בכח, אינו דבק בו ההעדר, והוא קיים, כאשר אינו בפעל. אבל כאשר מציאותו בפעל, וזה כאשר העין יוצא אל הפעל על דבר אחד, אז דבק בו ההעדר. כי אין ראוי שיהיה נמצא הרשע בפעל, כי כל רשע הוא 'רשע למות' [במדבר לה, לא], כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאותו, ויקבל העדר. לכך ראייתו מוריד אותו לגיהנם, שהוא ההעדר". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים". ולהלן פמ"ז ביאר שהרשעים מוכנים לאש של גיהנם מחמת שהם יוצאים מהשיווי בחוזק.

(15) שהוא חושך של גיהנם. ואודות החושך של גיהנם, כן כתב בבאר הגולה באר השני [רה:], וז"ל: "גיהנם, שהוא כמו לילה, שהגיהנם חושך ואבדון". וכן נאמר [תהלים קז, י] "יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל", ודרשו על כך בגמרא [עירובין יט.] שפסוק זה נאמר על גיהנום. וביבמות קט: אמרו "גיהנום דומה ללילה". ובויק"ר כז, א, אמרו שהגיהנום נקרא חושך [הובא למעלה פ"ח הערה 319].

(16) נראה לבאר דעה זו, שהואיל ומכות מצרים נועדו להראות את גדולתו יתברך [ראה למעלה פ"ט הערה 94], לכך יותר מסתבר לתלות את החושך בדבר שיורה גדולתו יתברך. וראה הערה הבאה.

(17) נראה לבאר דעה זו, שיש למכות שתי סבות, וכמו שכתב להלן פנ"ו, וז"ל: "המכות שבאו במצרים היו לשתי סבות; האחד, להכות אותם על חטאם, כדכתיב [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. והשני, להראות נפלאותיו, כדכתיב [שמות י, א-ב] 'כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וגו'". ולפי דעה זו [של רבי נחמיה] הסבה השניה יותר מכריעה, ולכך החושך בא מגיהנם, שהוא קרוב יותר למצריים. וכאמור בהערה הקודמת, דעת רבי יהודה היא שהסבה הראשונה יותר מכריעה, ולכך החושך בא מהחושך העליון שקדם לבריאה, שבזה ניכרת נצחיותו של הקב"ה.

(18) כמבואר בהערה 14.

(19) לשון הפסוקים [שמות יא, ד-ה] במילואם "ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים ומת כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השפחה אשר אחר הרחים וכל בכור בהמה".

(20) לשון הגמרא שם: "עד חצות לילה היה [דוד] עוסק בדברי תורה, מכאן ואילך בשירות ותשבחות... ודוד מי הוה ידע פלגא דלילא אימת, השתא משה רבינו לא הוה ידע, דכתיב 'כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים', מאי 'כחצות', אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא 'כחצות', מי איכא ספיקא קמי שמיא. אלא דאמר ליה 'בחצות', ואתא איהו ואמר 'כחצות' ["לפי שלא היה יודע לכוין השעה ולהעמיד דבריו בשעת המאורע" (רש"י שם)], אלמא מספקא ליה, ודוד הוה ידע... רבי זירא אמר, משה לעולם הוה ידע, ודוד נמי הוה ידע... וכיון דמשה הוה ידע, למה ליה למימר 'כחצות'. משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא ["אם אני יודע לכוין השעה, הם אינם יודעים לכוין השעה, וקודם שיגיע חצות יהו סבורים שהגיע, ועדיין לא באה המכה, ויאמרו משה בדאי הוא, הלכך טוב לאחוז לשון איני יודע" (רש"י שם)], דאמר מר, למד לשונך לומר איני יודע, שמא תתבדה ותאחז ["תהא נאחז ונכשל בדבריך" (רש"י שם)]".

(21) צריך להבין את שאלתו, דסוף סוף מעתה [שמשה יאמר "כחצות"] אין יותר לומר כנגדו "משה בדאי הוא", ומאי אכפת לן שיאמרו "משה אין יודע השעה". ויש לומר, שעומק טענת "משה בדאי הוא" הוא לא רק שמשה אומר דברים שאינם אמת, אלא שמשה אינו מדבר דברי ה', כי ה' בודאי יודע את השעה המדוייקת של חצות, וכיצד משה טועה בזה. וכשם שאם משה היה אומר "בחצות" היו אצטגניני פרעה אומרים כנגדו שהוא בדאי, כך גם כשמשה אומר "כחצות" עדיין יאמרו כנגדו שאינו אומר דברי ה', שהרי ה' בודאי יודע את השעה המדוייקת, ואילו משה מסתפק בזה. לכך מקשה, מה הועילה תקנת "כחצות", סוף סוף עדיין יטענו כנגד משה שאין הוא מדבר דברי ה'.

(22) בכדי להבין דבריו הבאים, יש להקדים לכאן את דברי רש"י [שמות יא, ד], שכתב: "כחצות הלילה - כהחלק הלילה, 'כחצות' כמו [יהושע ו, טו] 'כעלות', [תהלים קכד, ג] 'בחרות אפם בנו', זהו פשוטו לישבו על אופניו, שאין 'חצות' שם דבר של חצי. ורבותינו דרשוהו כמו כחצי הלילה, ואמרו שאמר משה 'כחצות', דמשמע סמוך לו, או לפניו או לאחריו. ולא אמר 'בחצות', שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא". הרי רש"י מבאר שלפי פשוטו "חצות" הוא שם פועל, והכ"ף מתפרשת כמו "כאשר", ולכך "כחצות" פירושו כאשר נחצה הלילה. אך חז"ל מפרשים "חצות" שם דבר, ולא שם

פועל, ואז הכ"ף מתפרשת כמו "סמוך", ולכך "כחצות" פירושו סמוך לחצות הלילה. וכן כתב הגו"א שם אות ג [קעח.], וז"ל: "כמו כעלות. פירוש 'כחצות' הוא שם הפעל כמו 'כעלות', שפירשו כאשר עלה השחר, והוא רגע עלות השחר בעצמו. וכן כל כ"ף שתבא על שם הפעל, 'כשמוע' [בראשית כז, לד], רוצה לומר כאשר שמע. ואין 'חצות' שם דבר, רוצה לומר כמו [תהלים קיט, סב] 'חצות לילה אקום להודות לך', שפירושו כמו חצי לילה. ואם היה 'חצות' שם דבר של חצי, כאילו כתוב 'כחצי הלילה', ועל כרחך צריך לפרש שאינו לגמרי חצי הלילה, אלא או לפניו או לאחריו. דעל שם הפעל יש לפרש הכ"ף כהחלק הלילה, דהיינו עת חצות ממש, אבל על שם דבר אין לפרש". וראה הערה הבאה.

(23) פירוש - היה נראה לומר שנקודת המחלוקת בין חז"ל לפשוטו של מקרא היא, שלפי חז"ל "חצות" הוא שם דבר [עת חצות הלילה], ו"כחצות" הוא סמוך לעת חצות הלילה. ולפי פשוטו של מקרא "חצות" הוא שם פועל [כהחלק הלילה], ו"כחצות" הוא כאשר נחלק הלילה, דהיינו עת חצות ממש. וכך פירש רש"י [שמות יא, ד], והובא בהערה הקודמת. ועל כך כתב כאן "שזה אינו", וגם חז"ל מפרשים כפשוטו של מקרא ש"כחצות" הוא שם פועל [כהחלק הלילה], וכמו שמבאר והולך, ודלא כרש"י.

(24) בין "כחצות" לבין "בחצות", או "בחצי".

(25) פירוש - ההבדל בין "בחצות" ל"כחצות" הוא, כי "בחצות" הוא שם דבר, ולכך הוא בחצי הלילה לגמרי, ואין נכללת בו סטיה כלשהיא מרגע החצות. אך "כחצות" הוא שם הפעל, שאירי בפעולה של החלקות הלילה, וכל פעולה מעצם עניינה היא דבר הנעשית בזמן, לכך שוב לא מדובר כאן על רגע אחד ברור ומסומן, אלא על פרק זמן שנעשית בו פעולה זו, וכמו שמבאר והולך. ואודות שכל פעולה טבעית [כמו החלקות הלילה] היא רק בזמן, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נ.], וז"ל: "כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן... כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן". ובנתיב התורה פי"ז [תרפה:] כתב: "כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן". ובהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם פכ"ה [שעו.], שם פל"ט [תקצז:], להלן פל"ו [לאחר ציון 36], ח"א לנדרים לא: [ב,

ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 48, ולהלן פל"ו הערה 46].

(26) "שלשון 'כחצות' הוא על זמן מה שהלילה מתחלק בו" [לשונו בהמשך].

(27) "בכדי טעות האצטגנינים" - כולל את טעות האצטגנינים.

(28) פירוש - כאשר משה אומר שיעור מעורפל וספקי, אז נראה שהוא מסתפק בשעה היעודה, שהרי נקט בלשון ספק ושמא. אך כאשר השיעור שנקט בו הוא שיעור ברור ומוגדר, אע"פ שהוא משתרע על פני זמן, אין זה מורה על חוסר בהירות.

(29) בכת"י [תעב.] כתב משפט זה כך: "בודאי לא היה נראה שמשה לא ידע בשביל שלא קבע באיזה שעה בלילה, שמזה לא נראה שלא ידע, כיון שהזמן וכו'".

(30) נמצא לפי הסבר זה שגם לדעת חז"ל "כחצות" הוא שם פעל, ולא שם דבר, אך מתוך שמשה לא אמר "בחצי" או "בחצות", מוכח שמשה בדוקא נקט בלשון גמישה יותר, שתוכל להכיל בתוכה גם את טעותם של האצטגנינים, וכמו שביאר. ובסמוך יבאר הסבר שני החולק על כך. ומעין הסברו הראשון כאן [שגם לפי דעת חז"ל "כחצות" הוא שם פעל] כתב גם בהסברו הראשון בגו"א שמות פי"א אות ד [קעח.], וכלשונו: "ורבותינו דרשו כמו כחצי וכו'. ותימה מאוד, למה לא פירשו שהוא כמו 'כעלות', כי מי הוא שיתפאר עצמו בדקדוק הלשון על חכמים ז"ל. לכך נראה שרז"ל הוקשה להם כי למה נקט משה רבינו ע"ה בלשון 'כחצות', ולא אמר 'בחצות' כדכתיב [שמות יב, כט] 'ויהי בחצי הלילה'. אלא שאם יטעו איצטגניני פרעה בלפניו או לאחריו, אז הם יאמרו 'כחצות' הוא שם דבר, והוא לפניו או לאחריו, ולשון 'כחצות' משמע שם הפעל לפי האמת, ושם דבר לאיצטגניני פרעה". אמנם ההבדל בין הסברו הראשון כאן להסברו הראשון בגו"א הוא כיצד תיבלם טענת "בדאי הוא"; לפי דבריו כאן אע"פ שתיבת "כחצות" היא שם הפעל, מ"מ אין היא מכוונת לרגע אחד מסויים, אלא לפרק זמן שיכול לכלול את טעות האצטגנינים. ואילו לפי דבריו בגו"א האצטגנינים יחשבו בטעות ש"כחצות" הוא שם דבר, ולכך לא יאמרו "בדאי הוא".

(31) בא לבאר הסבר שני, ולפיו אכן חז"ל חולקים על המשמעות הפשוטה של מקרא, והם מפרשים "כחצות" כשם דבר, ולא שם פעל, וכפי שרש"י [שמות יא, ד] הבין את כוונתם.

(32) פירוש - שם פועל "כחצות" נקרא "מקור", כי שורש התיבה הוא "חצה", ובמקור באות אותיות ו"ת במקום אות ה"א. ולכך הוא הוא מנחי למ"ד הפועל, שאות ה"א

בשורש "חצה" היא נחי למ"ד הפועל, ו"כחצות" יהיה מבנין קל, וכמו שמבאר. וראה הערה הבאה.

(33) ששורש תיבת "וּבַחֲנוֹת" הוא "חנה", והוא מקור מבנין קל מנחי למ"ד הפועל, וכמו "כַּחֲצוֹת". ובספר לשון חיים [שמות יא, ד] כתב: "רש"י מפרש 'כחצות' כהחלק, ושרשו חצה, ובמקור בא ו"ת במקום הה"א, כמו 'בְּנוֹת', מן שורש בנה, 'קְנוֹת' מן שורש קנה. ואם פ' הפעל היא אות גרונית, שאי אפשר לה להנקד בשוא, מנוקדת היא בחטף פתח במקום השוא. כמו 'כַּעֲלוֹת', 'בַּחֲרוֹת'. וכן כאן 'כַּחֲצוֹת' כהחלק, כשיחצה הלילה כמו 'כַּעֲלוֹת', פירוש כשיעלה".

(34) כמו שדרשו שם חז"ל [ב"ר מג, ג] "'ויחלק עליהם לילה', הלילה נחלק מאיליו".

(35) לשונו בבאר הגולה באר השלישי [רצה:]: "דעת המדקדקים כיון שמלה "כחצות" על משקל "כעלות", פשוט להם שזהו ענינו גם כן כך. וזהו אינו, כי חלוק יש, כי 'כעלות' הוא פעל כאשר היום עולה, ושייך בזה 'כעלות'. אבל חלוק הלילה אין בו פעל, לכך לא שייך בו לשון פעל, אבל שייך בו לשון נפעל, כמו [בראשית יד, טו] 'ויחלק עליהם לילה', שהוא לשון נפעל. ורש"י בעצמו פירש [שמות יא, ד] על 'כחצות' - 'כהחלק הלילה'. הנה הורה ששייך לשון נפעל בהחלק הלילה, ולא לשון פעל. ואם נפרש 'כחצות' שהוא כמו 'כעלות', אז הוא לשון פעל, ולא יתכן זה בחלוק הלילה. ולפיכך צדקו דבריהם שלא פרשו אותו כמו 'כעלות', ודרשו לפי חכמתם מה שדרשו". וראה הערה הבאה.

(36) גם בהסברו השני בגו"א שמות פי"א אות ד [קעח.] פירש כהסברו השני כאן [שחז"ל סוברים ש"כחצות" הוא שם דבר], והצביע על ההבדל הבולט בין דרך חז"ל לדרך המדקדקים, וכלשונו: "ועוד, דרז"ל לא ירצו לפרש שם הפעל כמו 'כעלות השחר', דלא תליא מילתא בחלוק הלילה, דהיינו במה שהלילה נחלק, אלא עיקר הענין תולה במה שהוא חצות, כדכתיב 'ויהי בחצי הלילה', ואם כן למה יאמר 'כחצות' בהחלק. ויפה פירשו הם ז"ל שהוא שם דבר, לא שם הפעל שהוא מקור, כי הכתוב תולה הדבר במה שהוא סבתו, דכיון דכתיב 'ויהי בחצי הלילה' שהדבר תולה בחצי הלילה, אין לתלות בהחלק הלילה, וזה נכון. ועוד ראיה ברורה לדברי רז"ל שאין לפרש המלה מקור מן הקל, דלא דמי אל 'כעלות', שהוא שם הפעל, מפני שהעליה של שחר הוא פעל. אבל הלילה נחלק כמו [בראשית יד, טו] 'ויחלק עליהם לילה', ואין כאן פעל אבל נפעל, ולפיכך אין המלה פעל מן הקל. הנה החכמים ז"ל לא הלכו בדרך המדקדקים, שכאשר נתנו גזרה ודמות לתיבה שיש לה דומה, אין צריך יותר. אבל הם ז"ל בחכמתם לא נתנו לתיבה שום גזרה לומר שהיא מזאת הגזרה, אף כי צורת המלה כך בנקוד שלה, אלא

אם סובלת הפירוש. ולכך לא פירשו הם ש'כחצות' הוא שם הפעל, כי ידעו שאין פעל בחלוק הלילה, אבל נפעל, ודבר זה ברור. והם אמת ודבריהם אמת, ואין להאריך". וכן כתב בבאר הגולה באר השלישי [רצה.].

(37) מעיר מדוע בהתראה [שמות יא, ה] לא נזכר "בכור השבי", אלא נאמר "עד בכור השפחה", ואילו בהכאה עצמה [שמות יב, כט] נאמר "עד בכור השבי", ולא נזכר "בכור השפחה". וכן העירו החזקוני והספורנו [שם].

(38) לשונו בגו"א שמות פי"א אות ה [קפ.]: "לא שייך לומר בהתראה 'עד בכור השבי', דאין התראה בהם, שהרי לא איכפת למצריים במה שלקו השבויים. ואדרבא, מה שלקו 'כדי שלא יאמרו יראתם תבע עלבונם', ואם כן המצריים בודאי אינם מקפידים על השבויים". ופירושו, המצריים ישמחו כשבכור השבי ילקה, כי אז יוברר לכל שאין יראתם של השבויים תובעת את עלבון השבויים מהמצריים, ואין המצריים נתבעים על מה שעוללו לשבויים. ובכת"י [תעב.] כתב: "ובודאי לא הוי מכה במה שהכה בכור השבי בבית הבור, דבלאו הכי היה עומד להריגה, ולא שייך בו מכה למצרים".

(39) רש"י שמות יב, כט "עד בכור השבי - שהיו שמחין לאידם של ישראל. ועוד, שלא יאמרו יראתנו הביאה הפורענות זו". והנה רש"י הזכיר שני טעמים, ואילו כאן הביא רק הטעם של "שמחים לאיד". אך יבואר על פי דבריו בגו"א שם אות ס [רל.], שעשה צריכותא לבאר מדוע רש"י כתב שני טעמים, ולא טעם אחד, וז"ל: "הוצרך ליתן ב' טעמים, דאי בשביל שלא יאמרו יראתם תבע עלבונם, דבשביל זה אין להרוג אותם, דמה עשו שיהיו נלקים. ואף בטעם שהיו שמחים לאידם לא היה סגי, מפני שכתוב [משלי יז, ה] 'שמח לאיד לא ינקה', אבל לא היה ראוי שיהיה נלקה במכת בכורות, שהרי מכת בכורות לא היתה רק לגאולת ישראל, ולא להגבות עונש ששמחו לאידם. ולפיכך צריך לטעם כדי שלא יאמרו יראתם תבע עלבונם, והוי שפיר שייך בגאולת ישראל, ולפיכך נלקו". נמצא שעיקר הטעם שלקו הוא משום ששחו לאידם של ישראל, ורק ההצטרפות לגאולת ישראל היא על ידי הטעם שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם. לכך כאן נקט רק בטעם המחייב את העונש, והוא היותם שמחים לאידם של ישראל.

(40) בכת"י [תעב.] כתב משפט זה כך: "כי לא התרה רק מידי דהוא מכה למצרים, וזה לא הוי מכה, כדלעיל". ולפי זה תיבת "כדלעיל" מוסבת על מה שביאר כאן שהכאת בכור השבי אינה נחשבת מכה למצרים "דלא היו מקפידים על בכור של שבוי" [לשונו למעלה]. **ושם בכת"י** [תעב.] הוסיף עוד טעם לבאר מדוע בהתראה הוזכר בכור השפחה, ובמכה בכור השבי, ושיבח טעם זה, וז"ל: "ועוד נראה והוא נכון בעצמו, כי גבי

התראה מה שכתב [שמות יא, ה] 'מבכור פרעה', פירושו שהקב"ה הכה בנו של פרעה, ובפרעה משתעי קרא, לפי שבא להתרות לפרעה ולאבות של הבכורים שיכה הקב"ה כל בכוריהם. ולפיכך כתב כאן 'מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השפחה', שגם השפחה בכלל האבות. ולא אמר 'עד בכור העבד', לפי שאין העבד מתיחס אחר אביו [יבמות סב.], והוא מתיחס אחר האם [קידושין סו:], כמו בהמה שאין לה יחוס האב, דאין חוששין לזרע האב [חולין עט.], ואין כאן בכור יותר גרוע שיש לו אב [כי בכור השבי הוא בן של השבוי, והשבוי קנוי לאדונו כמו עבד (גיטין לז:)]. אבל במעשה כתיב [שמות יב, כט] 'מבכור פרעה עד בכור השבי', ששם מדבר מן הבכורים עצמם שלקו, ושם פירוש 'מבכור פרעה' רוצה לומר בכור שאביו פרעה עד בכור שהוא שבוי, וכיון דבבכורים איירי, הוצרך למנקט בכור היותר גרוע, וזהו בכור השבי. כך יראה, והוא נכון כאשר תדקדקו".

(41) מתחיל כאן ענין חדש [סדר המכות], ואינו קשור לדבריו עד כה.

(42) שביאר שם בכמה אופנים את החלוקה של דצ"ך עד"ש באח"ב, ומדוע המכות היו משולשות, ושעשר המכות הן כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, וכנגד עשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו. ולהלן בסוף הפרק [לאחר ציון 185] כתב: "ובסדר הגדה אצל 'אלו הן עשר מכות', שם יתבאר גם כן פירושים אחרים בענין אלו המכות". ויש לציין, שלהלן בתחילת פנ"ז ובסופו כתב שמה שביאר כאן [פרקים לב-לד] הוא יותר ממה שנתבאר שם, שבתחילת הפרק שם כתב: "אלו הן עשר מכות כו'. אם היינו באים לבאר כל ענין המכות מה שאפשר לדבר מזה, היה ארוך הספור מאוד מאוד, עד שהיה מביא הביאור לאריכות גדול. לכך תמצא בפרקים הקודמים בביאור בפרשת וארא ובפרשת בא יותר ממה שנתבאר כאן, ועיין למעלה בביאור הפרשה, ואין להאריך הנה, כי שם הארכנו גם כן מאוד". ובסוף הפרק שם כתב: "ולעיל בפרקים הארכנו יותר בענין המכות, עיין שם כל הפירושים שנאמרו בזה, הם נכונים ואמתיים בלי ספק". הרי בביאור הגדה הוא שולח את המעיין ללמוד מדבריו שכתב כאן, ואילו כאן שולח את המעיין ללמוד מדבריו בביאור ההגדה, וכך משמע שיותר ממה שנתבאר כאן נתבאר שם. וראה להלן הערה 186.

(43) כי אין דברים אלו במקרה, כי מחמת עשר המכות ישראל נגאלו, ואם המכות באו בסדר מסויים, הן אינן יכולות לבוא בסדר אחר. ולמעלה ר"פ יא [תקלב.] כתב: "אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה

נפלאה". ולמעלה ר"פ יט כתב: "אי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה... ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן". ולמעלה פל"א [לאחר ציון 20] כתב: "ואין דבר במקרה, כמו שאמרנו בכמה מקומות, שאין לומר כי היה דבר אחד במקרה מן הגאולה... רק הכל על פי ה'". ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה". וראה למעלה פי"ד הערה 112, פי"ט הערות 9, 100, פ"כ הערה 16, פכ"ב הערה 31, ופל"א הערה 21.

(44) לשונו למעלה פל"א [לאחר ציון 27]: "מפני שאמר פרעה 'מי ה' אשר אשמע בקולו', הרשע הזה ועמו היו גורמים שלא יהיה נודע שמו ה', כי הכל ידעו הכפירה, וגרם חלול שמו יתברך. לכך ראוי שיהיה נודע שמו ה' על ידם, כיון שהיו כופרים בשמו יתברך. ולכך אמר [ראה שמות ז, פסוקים ג, ה] 'ואני אקשה את לב פרעה למען רבות מופתי בארץ מצרים וידעו כי שמי ה'', תחת אמרו 'מי ה' אשר אשמע בקולו'. ולפיכך חייב פרעה לתקן מה שקלקל כבר, עד שעל ידו יהיה נודע שמו יתברך". ולהלן פמ"ז כתב שכנגד אמירת "מי ה' אשר אשמע בקולו" עומדת קריעת ים סוף, וכלשונו: "פרעה אשר אמר מתחלה 'מי ה' אשר אשמע בקולו', נודע לו על ידי קריעת ים סוף באחרונה שמו יתברך... כי בזה נראה אשר ברשותו הכל, ואין דבר חוץ ממנו".

(45) כי המכה הראשונה [דם] היתה שמי היאור יהפכו לדם [שמות ז, יא].

(46) לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א [ה.]: '"ועל הארץ מתחת' [דברים ד, לט], זה על ידי קריעת ים סוף, שהוא ביסוד המים, שהוא מתחת לארץ, כדכתיב 'לא תעשה כל פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ', הנה המים הם עוד יותר מתחת לארץ".

(47) הרי שיסוד העולם הוא מים, ועל יסוד זה נברא העולם. והראב"ע [בראשית א, ו] כתב: "יסוד ארץ והוא גבוה על המים, וכן כתוב 'כי הוא על ימים יסדה'". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] כתב: "כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה... הבאר מורה על השתוקקות התחתונים למעלה" [הובא למעלה פי"ב הערה 35, ופי"ט הערה 90]. ומעין זה כתב בדרשת שבת הגדול [רו:], וז"ל: "הנה המכה הראשונה, שמפני שהיו [המצרים] אומרים שאין הסברא והדעת הראשון נותן שיהיה השם יתברך יודע ומשגיח בתחתונים, ש'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז], ודברים שהם מחולקים נבדלים זה מזה, ולכך אומרים כי אין

השם יתברך משגיח בתחתונים... ולפיכך הכה השם יתברך היאור, שהוא מיסוד המים. וזה כי המים הם תחתונים לגמרי, כי הבדיל השם יתברך בין מים עליונים לתחתונים, ואמרו כיון שהבדיל השם יתברך בין עליונים לתחתונים, מסולקים התחתונים מן העליונים. ולא כן אש ואויר, נחשבים עליונים על המים התחתונים, ולפיכך לקו ביאור".

(48) פרעה.

(49) כי "דרך היאור להשריץ צפרדעים" [לשונו למעלה פל"ב ציון 100]. ולמעלה פל"ג [לאחר ציון 10] כתב: "היאור אל הצפרדעים כמו האדמה לזרע שמוציאה הפרי". והראב"ע [שמות ז, כז] כתב: "צפרדעים... הם הנמצאים ברובי הנהרות שמשמיעים קול". ובדרשות המהרי"ט פרשת שמות, דרוש שני, כתב: "ואמר [שמות ח, ה] 'רק ביאור תשארנה'... כי לעולם כן היה, כי מקום חיותם ביאורים ובאגמים". והרמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"ב הי"ב כתב: "האוכל כזית משרץ המים לוקה מן התורה... אי זהו שרץ המים... כגון כלב המים, והדלפון, והצפרדע, וכיוצא בהן". וראה למעלה פל"ב הערות 86, 100, פל"ג הערה 11, ולהלן הערה 128.

(50) "כבר התבאר למעלה שכל דבר שהוא מקום לדבר, הוא פחות ושפל יותר מן דבר אשר הוא דר שם. וזה דבר פשוט בכל דבר, שהמקום יותר פחות במעלה לאשר הוא מקום לו" [לשונו בסמוך].

(51) לשונו להלן פנ"ז: "המכה השלישית כנים, שהיה עפרם כנים... ועכשיו לקה היבשה, שהוא עפר הארץ, להיות כנים".

(52) רש"י שמות ח, יז "את הערוב - כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא, והיו משחיתים בהם". אמנם החיות הדורסות לא הוכו בעצמן, אלא על ידן הוכו המצריים. וכמו כן הצפרדעים לא הוכו בעצמם, אלא על ידם הוכו המצריים. אך לשונו מורה שהמכה חלה על הצפרדעים והחיות הדורסות. וראה להלן הערות 126, 146, שגם שם נתעוררה נקודה זו. ויל"ע בזה.

(53) לשונו להלן פנ"ז: "דֶבר... מוסכם הוא אצל המעיינים כי התחדשות הדֶבר בא מן ניצוצות הכוכבים... ומהם יחודש שנוי האויר ועפושו מן ניצוץ הכוכבים".

(54) לשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח [אויר] ומים וארץ, הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע... טבע האש חם ויבש, והוא קל מכולם. והרוח חם ולח, והמים קרים ולחים, והארץ יבשה וקרה, והיא כבידה מכולם, והמים קלים ממנה, לפיכך נמצאים למעלה על הארץ. והרוח קל מן

המים, לפיכך הוא מרחף על פני המים. והאש קל מן הרוח". הרי הקל יותר הוא למעלה יותר, והואיל והאש קלה מן הרוח [האויר], לכך היא למעלה הימנו.

(55) רש"י שמות ט, ט "שחין - לשון חמימות. והרבה יש בלשון משנה 'שנה שחונה'". רש"י ויקרא יג, יח "שחין - לשון חמום". ובגו"א שם אות כ [רפז:] הביא את דברי רש"י [חולין ח. ד"ה שחין] שכתב: "שחין לשון חמימות, כמו 'שנה שחונה', וכדמתרגם יונתן [ישעיה מד, טז] 'חמותי ראיתי אור' - שחינית". והכהן הגדול התפלל ביוה"כ "יהי רצון מלפניך... שתהא שנה זו אם שחונה תהיה גשומה" [יומא נג:], ופירש רש"י שם "שחונה - חמה" [ראה להלן הערה 152]. אמנם בגמרא שם [חולין ח.] אמרו "איזהו שחין, ואיזהו מכוה. לקה בעץ באבן בגפת בחמי טבריא ובכל דבר שלא בא מחמת האור... זהו שחין. ואיזהו מכוה, נכוה בגחלת ברמץ בסיד רותח בגפסית רותח ובכל דבר הבא מחמת האור". הרי "שחין" הוא דבר ש"לא בא מחמת האור", ואילו כאן כתב "כי השחין הוא מלשון חמימות הנעשה על ידי האש". ואולי היה מקום לחלק שבגמרא דובר על סוגי נגעים [ובזה חילקו בין שחין למכוה], אך מכת שחין אינה בגדר זה. אך הרד"ק בספר השרשים, שורש שחן, חיבר בין השחין של מכת מצרים לשחין של נגעים, שכתב: "'שחין אבעבועות' [שמות ט, י], 'לשחין פורח' [שמות ט, ט], הוא נגע הבא מצד חמימות זולתי האש. כמו שאמרו רבותינו ז"ל, איזהו שחין, לקה בעץ או באבן או בזפת או במי טבריא". וי"ל בזה.

(56) "יסוד האש" הוא אחד מארבעה היסודות; עפר, מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, כוזרי ב, מד]. וכן הזכירו בגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.]. ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] מנה את ארבעת היסודות לפי דקותם, וז"ל: "האש היסודי הוא דק מאוד, והוא קרוב אל המקיף, ואחר כך האש, ואחר כך האויר שהוא דק, ואינו דק כמו האש, ואחר כך המים, ואחר כך הארץ שהיא כבידה לגמרי". הרי שיש "אש יסודי" שהיא קרובה למקיף, ויש אש רגילה, וזהו שכתב כאן "אש מן יסוד האש". ובנר מצוה [צג:] כתב: "האש של מעלה, שהוא יסוד האש, הוא עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולפיכך הוא יותר זך ויותר דק, עד שהכוכבים נראים מתוכה, כאילו אין כאן דבר חוצץ כלל". ובבאר הגולה באר השני [רלו:] ביאר כמה חילוקים בין אש היסודי ואש רגילה.

(57) לשונו להלן פנ"ז: "הברד מן השמים, כדכתיב בקרא [שמות ט, כב-כג]". ולהלן פנ"ו כתב: "ברד הוא מן מים העליונים, כדאמרינן בפרק קמא דתענית [ח:]... שהמטר מן מים העליונים, וכן הברד בודאי מן מים העליונים הם, שאין חלוק בין מטר ובין ברד, שאין ברד רק מטר שנקפא". ומה שכתב "השמים האוירי", כוונתו לומר שיש אויר שהוא

למטה מאש, ויש אויר שהוא למעלה מאש. לכך השחין [שהוא אש] הוא מעל לדָבר, אך הוא מתחת לברד, כי הדָבר הוא באויר שעל הארץ, ואילו הברד הוא מן האויר שבשמים [השמים האוירי]. וראה בסמוך הערה 60.

(58) לשונו להלן פנ"ו: "הארבה הוא שרץ העוף, דכתיב [ויקרא יא, כ-כב] 'כל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא לכם אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף וגו' את הארבה למינו וכו''. הרי כי אף הטהורים נקראים 'שרץ העוף'".

(59) לשונו להלן פנ"ז: "הארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים". וכוונתו היא שהשמים הם משכן העופות [כמו שיבאר בסמוך]. וראה הערה הבאה, והערות 63, 122, 129, 139.

(60) פירוש - הארבה הוא יותר עליון מהברד, כי הברד בא מן הרקיע האוירי, ואילו הארבה משתמש ברקיע האוירי למקומו ומשכנו [יבאר בסמוך], לכך הארבה עליון יותר מן הברד. ואודות "הרקיע האוירי", זה לשון הרד"ק [מ"ב ב, יא]: "ויעל אליהו בסערה השמים - פירוש 'השמים' לענין הגוף האוירי, כמו [דברים ד, יז] 'אשר תעוף בשמים', ולענין הרוח השמים העליונים עם המלאכים... כמו [תהלים קמח, א] 'הללו את ה' מן השמים', ואליהו נעשה רוחני". והחזו"א [שו"ע או"ח סימן יג סק"ד] כתב: "עובי הרקיע הנזכר שהוא ת"ק שנה [פסחים צד:], היינו גוף אוירי זך שנקרא 'רקיע', ואשר למעלה ממנו עוד רקיעים, ובין רקיע לרקיע ת"ק שנה [שם]". וכן הרא"ם [בראשית א, ו] הזכיר את הרקיע האוירי, והמהרש"א [חגיגה טו.] הביאו. וראה להלן הערות 122, 129.

(61) לאחר ציון 49.

(63) לשונו להלן פנ"ו: "ארבה שרץ העוף למעלה, מעופף בשמים, שאין הארבה משכנו בארץ, אלא מעופף בשמים, שנאמר [בראשית א, כ] 'ועוף יעופף על פני רקיע השמים'".

(64) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [לו.]: "כל עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, דהרי הוא פורח באויר, ונקרא 'עוף השמים'" [הובא למעלה פי"ט הערה 218]. ובדרוש על התורה [כ:] ביאר שישראל זכו במדבר למתנות רוחניות, ואחת מהן היא השליו, שאף השליו הוא רוחני "כי נקרא 'עוף השמים', לא מן הארץ". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלד:] גם הביא ראיה מהביטוי "עוף השמים" להורות על רוחניותו של העוף. ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז:] כתב כן לגבי עננים, וכלשונו: "כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא [דניאל ז, יג] 'ענן השמים'". וראה להלן הערה 139.

(65) לשונו להלן פנ"ז: "שלש אחרונות הם בשמים; כי הברד מן השמים, כדכתיב בקרא [שמות ט, כב-כג]. והארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים. והחושך, שלא ישמש

למצרים מאורות השמים, הרי הם שלשה מכות אחרונות בשמים... החושך היא מכה למאורות השמים, שלא ישמשו המאורות להם... ואם יקשה, הרי לא היה החושך רק לבני אדם, לא למאורות בעצמם. אין זה קשיא, דסוף סוף החושך הוא לקות המאורות, שלא היו מושלים ומשמשים להם". וראה להלן הערה 173.

(66) כוונתו לעולם האמצעי, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"נ [תשפט.], וז"ל: "המאורות הם בעולם האמצעי, ומצד עצמו של אדם אין המאורות ראויים לו, רק שהם תוספת מתנה מן החוץ, שלא מענין האדם". ובדרוש על המצות [נ:] כתב: "המאורות הם בעולם האמצעי ברקיע השמים, איך יהיו לאדם שבתחתונים, אלא שהם גם כן תוספת מתנה לו". ובחי' לב"ב עג. [ג, פו:] כתב: "אין החמה והלבנה ברקיע העליון, כאשר ידוע". וכן כתב בנצח ישראל פ"ג [נא.], דר"ח פ"א מי"ח [תיט.], ונתיב האמת פ"ג [א, רב.]. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פט"ז הערה 17, פי"ז הערה 16, ולהלן הערות 88, 140.

(67) לשונו להלן פנ"ו: "המכה החמישית מן האחרונות היה מכת בכורות, נטילת נשמת האדם, שהיא מן עליונים".

(68) לשונו למעלה בהקדמה שניה [קב:]: "היה יהושע מעמיד השמש, מפני שהשמש היא גשמית... שהשמש היא בעלת חומר... ולכך היה מושל יהושע על השמש והירח... שהשמש היא בעלת חומר". ולמעלה בהקדמה שלישית [קנד.] כתב: "כי היה יהושע גובר על השמש, שאינה רק גשמית". ובתפארת ישראל פ"ד [עח:] כתב: "כי השמש היא גשמית". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "עולם הגלגלים הם גשמים". ועוד אודות שהשמים הם גשמיים, ראה למעלה פי"ז הערה 23.

(69) לשונו להלן פנ"ז: "ואחר כך מכת בכורות, היא על הכל, שהרי היא לנשמת האדם העליונה, שהנשמה יש לה מעלה יותר מן השמים". והרוחני הוא עליון יותר עליון מהחומרי, וכמו שכתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובחי' שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי

השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 78, וש"נ. וראה להלן פל"ח הערה 101]. ואודות מעלת האדם על פני החמה, כן כתב בתפארת ישראל פ"ד [פ:], וז"ל: "הנה השמש והאדם, היותר עליון בעולם הזה; כי העולם הזה יש בו חומר וצורה נבדלת, והחומר היותר עליון הוא לשמש, כי יש לו חומר זך. ומעלת הצורה הנבדלת לאדם. ולכך אלו שנים הם נחשבים מלכים, מצד שהם עליונים בנמצאים בעולם הזה". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "זכות אברהם הוא זכות נבדל בלתי גשמי, וזכות גלגל חמה הוא גשמי. וכל זמן שהיה אברהם חי, היה מדרגתו יותר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערות 327, 338]. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח.] כתב: "כי האדם יש בו נשמה קדושה... כי הנשמה של אדם היא שכלית".

(70) על פי הפסוק [דברים ד, לט] "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד".

(71) זו מכת דם, שמי היאור נהפכו לדם, ו"המים הם יותר תחתונים מן הארץ" [לשונו למעלה לאחר ציון 45].

(72) לשונו בנתיב התורה פט"ז [תרמח:]: "הנשמה העליונה אשר יש לאדם, שלא היה ראוי לפי הטבע ולפי המדריגה שיהיה לאדם, אשר הוא מן התחתונים, נשמה עליונה מן השמים". ולהלן פל"ו [לאחר ציון 5] כתב: "כל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים".

(73) בא לבאר את הצורך בקריעת ים סוף, אע"פ שהמצריים בלא"ה כבר נכחו שה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת.

(74) יש להבין, כי הפסוק "אצבע אלקים היא" נאמר לאחר מכת כנים, ומאין להקיש מכך "שכל המכות היו מכות פרטיות". וכן כתב בגו"א שמות פי"ח אות א [ב:], ויובא בהערה הבאה. אמנם לפי דברי הרמב"ן שם [שמות ח, טו] מיושבת שאלה זו, שכתב: "כי בראות החרטומים שלא יכלו להוציא את הכנים, הודו במעשה אהרן שהיה מאת האלקים, ולכן לא קרא להם פרעה מן העת הזאת והלאה... ואמרו במדרש רבה [שמו"ר י, ז] עוד כיון שראו החרטומים שלא יכלו להוציא הכנים, מיד הכירו שהיה מעשה אלקים ולא מעשה שדים, ועוד לא חששו לדמות עצמם למשה להוציא את המכות". וכן כתב היפה תואר במדרש שם, וז"ל: "אף על פי שלא אמרו 'אצבע אלקים' רק על הכנים, שהיא המוכחת, וממילא קאי שכן יהיו כל המעשים". אך עדיין יש להעיר, דמנין שהמצריים אמרו "אצבע אלקים היא" גם על המכות שבאו לאחר מכת כנים, שמא ההקבלה

וההגבלה לאצבע נאמרה רק על שלש המכות הראשונות [דצ"ך], אך על שבע המכות שבאו לאחר מכת כנים היו אומרים שהן יותר מאצבע. ואולי יש לומר, שאם היה כך [שהמצריים לא סברו יותר ש"אצבע אלקים היא"], היה נאמר בתורה באיזה שהוא שלב למשך שבע המכות האחרונות שהמצריים אמרו "יד אלקים היא", וכיו"ב. ומתוך שלא מצינו שהמצריים חזרו בהם ממה שאמרו "אצבע אלקים היא", לכך האמירה "אצבע אלקים היא" נותרה בתוקף. וראה להלן פ"מ הערה 282. וראה הערה הבאה בישוב נוסף לשאלה זו.

(75) נאמר [שמות יח, א] "וישמע יתרו כהן מדין חותן משה וגו'", ופירש רש"י שם "וישמע יתרו - מה שמועה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק". ובגו"א שם אות א [ב:] כתב: "ואם תאמר... למה דווקא בשביל אלו שנים. ויש לומר, כי כל שאר הנסים היו פרטים, כמו שאמרו החרטומים 'אצבע אלקים היא' בכל מכות שהיו במצרים, לפי שהם מכות פרטים, לא נלקה רק מצרים בלבד, והאצבע הוא חלק מן היד, ואין זה הודאה כי הוא יתעלה גדול מכל האלהים. כי ידוע כי העובדים עבודה זרה גם מייחסים אל העבודה זרה כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית. לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים" [הובא למעלה פי"ט הערה 243, ופכ"ז הערה 61]. ולפי זה מיושבת השאלה שנשאלה בסוף ההערה הקודמת [מנין שהמצריים אמרו גם על שבע המכות שאחר כנים "אצבע אלקים היא"], כי "זיל בתר טעמא", והואיל והטעם שאמרו כן במכת כנים הוא שהמכה היתה רק במצרים, ולא בשאר מקומות בעולם, לכך הוא הדין והטעם למכות המאוחרות יותר, שאף הן היו רק במצרים, ולא בשאר מקומות.

(76) אודות כלליות ים סוף לעומת פרטיות שאר המכות, הנה להלן ר"פ נח ביאר בזה שני טעמים, וז"ל: "טעם זה שהמכה במצרים באצבע, ועל הים ביד ["וירא ישראל את היד הגדולה" (שמות יד, לא)], וזה כי המכות במצרים לא היו באים לאבד את מצרים בכלל, לכך לא היו המכות במצרים רק פרטים, ולא באו דרך כללות. עד שעל הים, אז רצה להביא הקב"ה על מצרים מכה כוללת, שרצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל. לפיכך במצרים כתיב 'אצבע אלקים הוא', פירוש כמו האצבע שהוא חלק היד, ואינו כל היד, שלא היה במצרים רק מכה פרטית. אבל בים כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה', שאז היה רוצה לגמור את עונשם, להביא עליהם איבוד בכל. שאחר שראוים הם להביא עליהם מכות להעניש אותם, לא הביא עליהם מכה פרטית, כי הפרטי הוא חלק בלבד,

ואינו הכאה שלימה. אבל הוא יתברך היה רוצה להביא עליהם על עונשם מכה כללית, עד שתהיה הכאה שלימה. ועוד, כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד. כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי, לכך המכה על הים היה בכל היד". והנה שני טעמים אלו מבארים שהמכה שספגו המצריים בים היתה מכה כללית, אך לא שקריעת הים מורה על כח הכללי. אך כאן כתב שקריעת הים ["לכך קרע להם הים... ולפיכך הים נבקע"] מורה שכח ה' הוא כח כללי. וכן להלן פ"מ כתב כדבריו כאן, וז"ל: "יש ענין גדול בקריעת ים סוף, שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים. שאין נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי. אבל הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם 'ים' נקראו... והים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו'. הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". וכן כתב להלן פנ"ט, וגו"א שמות פי"ח אות א [ג:], ויובא להלן הערה 87. אמנם בסמוך [לפני ציון 82] כתב: "ולפיכך שקע אותם בים שהוא כללי, וידעו כי כח אלקיהם כח כללי", וזה כדבריו להלן ר"פ נח. וראה להלן פל"ו הערה 6.

(77) מחדד בזה את נקודתו שכל תכלית קריס"ס היתה לעבור ממכות פרטיות למכה כללית, ועל כך באה כל קריס"ס. ובבאר הגולה באר הרביעי [תכב.] כתב: "כי לפעמים יבא ממנו יתברך דבר, ואפשר להיות יותר גדול, כמו שכתוב 'ויאמרו החרטמים אצבע אלקים היא', ונקראת המכה 'אצבע', שאפשר להיות יותר מכה גדולה, לכך הוא מייחס המכה למקצת, לומר 'אצבע אלקים היא'. וכאשר המכה היא בתכלית, ואי אפשר להיות יותר גדול, יאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה', כי היד הוא הכל, ואין דבר יותר". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קח.] כתב: "כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע

אחריהם', שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שמות יד, י]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף... היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 164, פ"ה הערה 141, פי"ד הערה 110, פכ"ז הערה 20, ולהלן פל"ז הערה 17].

(79) כי ע"י המכות הוברר להם שהקב"ה מושל על כל העולם, בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, וכמו שביאר.

(80) פירוש - גם לפני שהמצריים ידעו שהקב"ה הוא כח כללי ולא פרטי, ועדיין לא ידעו ש"לא כצורנו צורם", אלא טעו וחשבו שאלקיהם של ישראל הוא ח"ו כמו שאר אלהים, עדיין אין מקום לשעבדם, וכמו שכתב להלן פ"ס, וז"ל: "כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד, ואיך יתכן שיהיה זה תחת זה, שהרי כל אחד ואחד מן האומות יש לו שר ומלאך מיוחד... שאז שייך בזה אין כח נוגע במוכן לחבירו... [כי] נתן לזה חלק, ולזה חלק שני, [ו]אין אחד נוגע בחלק אחר... [כי] האומות הם שבעים, וכל אחד יש לו חלק מחולק מחבירו, ובמה שהם מחולקים, לא יתכן שיכנס זה ברשות זה, שיהיה משועבד זה לזה. ואם תמצא לומר שהאומות מושלים זה על זה, אינו אלא לפי שעה, בסבה מקרית".

(81) אך אין הפרטי גובר על הכללי, וכמו שכתב בבאר הגולה באר החמישי [צד.]: "המזל שיש לאותו פלוני מצד עצמו [שהוא ראוי למלכות], כאשר תכיר המזל מצד הכלל תמצא כי מצד הכלל אין מלכות לישראל, שהכלל מנצח הפרט, ולפיכך לא יהיה לו מלכות". אך אם לא מדובר בפרטי מול כללי, אלא בפרטי מול פרטי, ניתן לפרטי לנצח ולהתגבר עליו הפרטי שלעומתו. ובגו"א בראשית פי"ד אות טו [רלו.] כתב: "ארבעת המלכים במקרה נצחו את החמשה מלכים, משום דמזלא גרם". ונראה להטעים זאת, כי כבר השריש שהמקרה הוא בפרטי, אך לא בכללי, וכמו שכתב להלן פע"ב: "כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה אין דבר זה במקרה" [ראה למעלה פי"ד הערה 111]. ולכך כח פרטי יכול להתגבר על כח פרטי אחר במקרה, אך א"א שכח פרטי יתגבר על כח כללי במקרה, כי אין מקרה בכללי.

(82) הנה עד כה ביאר **שקריעת** הים מורה שהקב"ה מושל על הכללי, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 75]: "לכך קרע להם הים, לפי שהים אינו פרטי... אבל הים הוא

כללי... ולפיכך הים נבקע". אך כאן מבאר שהטבעת המצריים בים היא המורה שכח הקב"ה הוא כח כללי. וזה תואם לדבריו להלן ר"פ נח, והובא למעלה הערה 76.

(83) בא לבאר נקודה שאינה קשורה למכות מצרים, והיא שבגמרא [זבחים קטז.] אמרו "'וישמע יתרו כהן מדין' [שמות יח, א], מה שמועה שמע ובא ונתגייר. רבי יהושע אומר, מלחמת עמלק שמע... רבי אליעזר המודעי אומר, מתן תורה שמע ובא... רבי אליעזר אומר, קריעת ים סוף שמע ובא". ויבאר הצורך בשלש הדעות הללו.

(84) פירוש - קריעת ים סוף מורה על כחו הכללי של ה' בתחתונים, אך לא בעליונים.

(85) רש"י שמות יז, יב "עד בא השמש - שהיו עמלקים מחשבין את השעות באצטרולוגיאה באיזו שעה הם נוצחים, והעמיד להם משה חמה, וערבב את השעות".

(86) רומז לפסוק [בראשית א, טז] "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום וגו'". הרי שלמאור הגדול יש ממשלה. ובתפילת שחרית של שבת אומרים "כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". ונאמר [דברים ד, יט] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם וגו'", וכתב רבינו בחיי [שם] "מתוך ידיעת כוחם העצום ומשטרם בארץ יבוא האדם לטעות אחריהם. ועל כן אמר 'פן תשא עיניך השמימה וראית'" [ראה פחד יצחק ר"ה מאמר כז, אותיות ג-ז בביאור כח ההדחה שיש לשמש]. ולהלן פמ"ו כתב: "השנה משוער מן השמש, שהוא המלך בצבא השמים, וראוי למנות למלך... מפני שהמלך מסדר ומקיים המשך המציאות. וכן החמה שהוא מלך, מפני שעל ידה סדר המשך המציאות, שהוא הזמן, ולכך מונין השנה לחמה". ובתפארת ישראל פ"ד [עא:] כתב: "כי השמש מלך עולם הטבע... השמש הוא המושל על עולם הזה, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת ביום'". **ובגו"א שמות** פי"ח אות א [ג:] כתב: "מלחמת עמלק היה בשמים, להעמיד החמה לבטל מערכת השמים שהיו העמלקים מחשבים, ולפיכך כתיב [שמות יז, יב] 'עד בא השמש', כמו שפירש רש"י למעלה [שם]. ודבר זה אינו נחשב פרטי, כי השמש משמש לכל העולם, והיה נס זה בכלל העולם". ואודות שהשמש משמשת לכל העולם, כן אמרו בגמרא [סנהדרין עב.] "'אם זרחה השמש עליו' [שמות כב, ב], וכי השמש עליו בלבד זרחה". ובח"א לשבת לא. [א, יח.] כתב: "אין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור משותף אל הכל". ובאור חדש פ"א [שסא.] כתב: "כי השמש מאיר לכל הבריות שיש אל השם יתברך בעולמו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 376].

(87) לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א [ד:]: "ואם תאמר, אחר ששמע קריעת ים סוף שהיה בכלל העולם, למה הוצרך לו מלחמת עמלק... ויש לומר, דאף על גב שהיה קריעת ים סוף מכה כללית, לא פרטית, לא היתה רק בתחתונים, ולא בעליונים. והיה צריך לו לדעת 'כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת' [דברים ד, לט]. ובזה נודע לו; 'כי ה' הוא האלקים בשמים' זה על ידי מלחמת עמלק, שהיה מעמיד מערכת השמים בשמים. 'ועל הארץ מתחת' זה על ידי קריעת ים סוף, שהוא ביסוד המים, שהוא מתחת לארץ... הנה המים הם עוד יותר מתחת לארץ. ועל ידי קריעת ים סוף ומלחמת עמלק נודע לו הכל, כי ה' הוא האלקים בעליונים ותחתונים". וקודם לכן כתב שם [ג:]: "לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים... וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו [רש"י שמות יד, כא], והיינו כשהיסוד נלקה, דהיינו הים, נלקו עמו כל המים, דומה כשהלב נלקה נלקו עמו כל האיברים, לפי שהלב הוא יסוד לכל האיברים, שכלם מקבלים כח ממנו, כן הים הוא יסוד, ש'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו שבים ללכת' [קהלת א, ז], וכשנלקה הים נלקו עמו כל המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מֵיָם אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כלליים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים 'אצבע אלקים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד, לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע, וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד".

(88) כוונתו לעולם השלישי, כי התורה באה מהעולם השלישי העליון, לעומת העמדת החמה שהיתה במלחמת עמלק, שהיא שייכת לעולם האמצעי [כמבואר למעלה הערה 66]. ובדר"ח פ"ג מ"ג [צו.] כתב: "התורה היא למעלה מן השמים". ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "כי הדברים הטבעיים הם בארץ, והתורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תצ:] כתב: "התורה מתעלה עד למעלה... שמגיע עד העולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וכן כתב בגו"א שמות פי"ח אות א [ה:], ויובא בהערה הבאה. ואודות שלשת העולמות, ראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פט"ז הערה 17, פי"ז הערה 16, ופרק זה הערה 66.

(89) לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א [ה:]: "אמנם לרבי אליעזר המודעי שאמר כי מתן תורה שמע [זבחים קטז.], מפני שהוא סובר כי לא די בכך במה ששמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, שבזה לא נודע לו רק כי הוא מושל בתחתונים ובעליונים, וצריך שנודע לו כי אין בלעדו למעלה מן השמים, והתורה מדריגתה על השמים, וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ודרשו ז"ל [שבת ל:] 'בכל עמלו שיעמול תחת השמש' אין לו יתרון, אבל בדבר שהוא על השמש יש לו יתרון, והיא התורה שהיא על השמש, שהוא עולם הג'.... [נמצא כי] לרבי אליעזר די היה כשראה קריעת ים סוף, שאין הים דבר פרטי כמו שאר הדברים שהם בעולם. אמנם לרבי יהושע לא די בזה, דסוף סוף אין הים כל המציאות, לפי שהים בתחתונים, ואין התחתונים כל המציאות, ולפיכך הוצרך לשמוע מלחמת עמלק, שהוא בעליונים מן השמים, והשמים והארץ הם כל המציאות, דכתיב [נחמיה ט, ו] 'אתה לבדך עשית השמים והארץ וגו''. אמנם לרבי אליעזר המודעי גם אין זה הכל, כי עם מתן תורה שנתן השם יתברך מעולם הבא, כי התורה היא מהעולם הג' מעולם הבא, שאף שם אין זולתו. ואלו ג' דברים נגד ג' קדושות; 'קדיש על ארעא, קדיש בשמי שמיא, קדיש לעלם עלמי עלמיא' [תרגום יונתן לישעיה ו, ג]. וכאשר שמע מתן תורה, שהיא עוד למעלה מן השמים, הודה באלקותו, ובא להתגייר".

(90) דב"ר ב, לב "זה שאמר הכתוב [תהלים עג, כה] 'מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ'. רב אמר, ב' רקיעים הן, שמים ושמי שמים. ר"א אמר, ז' רקיעים הן... וכולהו פתח הקב"ה לישראל להודיען שאין אלוה אחר אלא הוא". אמנם לא נתפרש שם שדבר זה נעשה בשעת מתן תורה. ומדבריו כאן משמע שזה קשור לפסוק "אנכי ה' אלקיך וגו'". ובתורה שלמה [שמות כ, ב, עמוד יט, אות עה] הביא כמה מדרשים שבשעת מתן תורה הקב"ה פתח לישראל שבעה רקיעים ואמר להם שהוא יחיד באלקותו. ובעל הטורים [שמות כ, ב] כתב "אנכי - בגימטריא 'כסא', לומר שקרע כל הרקיעים עד כסא הכבוד". והגר"א לש"א ב, ב כתב: "כי אין בלתך - בשעת מתן תורה, שקרע הקב"ה את השמים ושמי השמים ואמר ראו שאין בלעדי". ובעמודי גולה לסמ"ק סימן א אות א כתב: "לידע שאותו שברא שמים וארץ הוא לבדו מושל מעלה ומטה ובד' רוחות, כדכתיב 'אנכי ה' אלקיך וגו'', וכתיב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד''. ובביאורים מכת"י [שם עמוד א] כתב: "לכך מייתי הני תרי קראי 'אנכי' 'וידעת', דבשעת מתן תורה קרע שמי השמים וראו כבודו

'אנכי ה'', כשם שנקרע ז' רקיעים למעלה, כך קרע תחתונים, שנאמר 'אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת', ואמר להם ראו שאין אלהים אחר עמדי, אלא 'אנכי ה' אלקיך'".

(91) רש"י שם "הראת - כתרגומו 'אתחזיתא'. כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם ז' רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים, וראו שהוא יחידי, לכך נאמר 'אתה הראת לדעת'".

(92) שמות פי"ח אות א [ב:-ו:], ודבריו הובאו בהערות הקודמות [75, 86, 87, 89].

(93) להלן פמ"ב, וביאר שם כי ג' דברים אלו [מלחמת עמלק, קרי"ס, ומתן תורה] מורים על מדריגתם הנבדלת של ישראל, ואשר מחמת כן הגירות היא אפשרית, למרות שמואבי הרוצה להיות אדומי אינו יכול לעשות כן, עיי"ש. ובח"א לזבחים קטז. [ד, עא:] כתב: "ויש לך לדעת עוד, כי אלו שלשה דברים שחולקים בהם הם שלשה דברים. כי למ"ד קרי"ס שמע, היינו שהוציא את ישראל ממצרים וקרע להם הים, ונתעלה ישראל למעלה מעולם הזה, הוא עולם הטבעי, מצד הימין. ולמ"ד מלחמת עמלק שמע, סבר כי שמע כח השם יתברך הבא מן השמאל, כי משם מלחמת עמלק, והיו דבקים במעלה עליונה מצד השמאל. ומ"ד מתן תורה שמע, כי מתן תורה מן השם יתברך בעצמו, ואינו מתיחס לא מצד שמאל ולא מצד ימין, רק מן האמצע, ומצד הזה אין מדריגה למעלה מזה. והדברים האלו דברי חכמה מאוד מאוד" [ראה להלן פ"מ הערה 33]. וקצת תימה יש כאן, כי כתב כאן "ודבר זה התבאר בספר גור אריה בפרשת יתרו", ומכך משמע שמה שנתבאר בגו"א הוא עיקר. אך בגו"א שם [ו:], לאחר שהאריך טובא בביאור הענין, כתב: "אמנם עיקר פירוש זה נתבאר בספר גבורות ה'", כאשר כוונתו לדביו להלן פמ"ב.

(94) של המכות. ויביא בארוכה את דברי המדרש בשנויי לשון. ורש"י [שמות ח, יז] הביאם בקיצור.

(95) לפנינו במדרש אמרו "חזרו, מוטב, ואם לאו, מביא עליהם קלאנים. חזרו, מוטב, ואם לאו יורה בהם חצים".

(96) לפנינו במדרש אמרו "ואם לאו, מביא עליהם דורמוסיות. חזרו, מוטב, ואם לאו, זורק בהם נפט וכו'".

(97) לפנינו במדרש לא אמרו כן [כי לכאורה כבר בתחילה אמרו "משליח לגיונות"], אלא אמרו "ואם לאו מגרה בהן אוכלוסין הרבה".

(98) נמצא שבמדרש נקטו בעשרה שלבים; (א) סוכר אמת המים. (ב) מביא עליהם קלאנים. (ג) יורה חצים. (ד) מביא עליהם ברבריים. (ה) מביא עליהם דור מוסיות. (ו) זורק בהם נפט. (ז) משליך עליהן אבני בליסטראות. (ח) מגרה בהן אוכלוסין הרבה.

(ט) אוסר אותן בבית האסורין. (י) הורג גדולים שבהם. וברי שככנגד עשרה שלבים אלו נמצאות עשר המכות, וכמו שהמדרש הולך ומבאר.

(99) "שנאמר [תהלים עט, מד] 'ויהפך לדם יאוריהם'" [המשך לשון המדרש].

(100) לשון המדרש שלפנינו "לא חזרו הביא עליהם קלאנים, אלו צפרדעים. רבי יוסי בר חנינא אמר, קרקורן היה קשה להם מהשחתם" [ראה למעלה פל"ג הערה 37].

(101) "מגיע למצרים" נוגעת במצרים. ובכת"י [תעד.] כתב: "שהמכה היותר ראשונה היא יותר רחוקה מן מצרים".

(102) לשונו להלן פנ"ז: "כאשר תתבונן עוד תמצא כי אלו עשר מכות התחיל הקב"ה בהם מן הקטן, ובגדול כלה. וזה כי תמיד המכות הראשונות לא היתה המכה כל כך מגיע לנפשם, כי תחלה היה מכה אותם הכאה אין מגיע לגמרי לנפשם, ותמיד היה מוסיף במכה, עד שבאחרונה היה מכה אותם במכת המיתה לגמרי... כי המכות האלו היו תמיד מתקרבין אל מצרים, ותמיד המכה הראשונה יותר רחוקה מהם, עד המכה האחרונה שהיתה מגיעה לעצמן לגמרי... שהמכות היו מתחילין ברחוק יותר, ותמיד היו מתקרבין, עד שהגיעו המכות לעצם מצרים". והמשך לשונו שם יובא בהערה 109.

(103) זהו לפני שהתחילו הפורעניות של איוב, ואמרו על כך במדרש שם "'הבקר היו חורשות', מלמד שהראה לו הקב"ה מעין עולם הבא". והמהרז"ו [שם] כתב: "עיקר מה שהביא פסוק זה לחשוב סדר פורעניות של איוב; תחלה בממון בקר וצאן וגמלים, ואחר כך בבנים, ואחר כך בגופו. ואגב שהזכיר פסוק זה, דורש בו".

(104) לשון הפסוק במילואו "עוד זה מדבר וזה בא ויאמר כשדים שמו שלשה ראשים ויפשטו על הגמלים ויקחום ואת הנערים הכו לפי חרב ואמלטה רק אני לבדי להגיד לך".

(105) לשון הפסוק במילואו הוא "עוד זה מדבר וזה בא ויאמר אש אלקים נפלה מן השמים ותבער בצאן ובנערים ותאכלם ואמלטה רק אני לבדי להגיד לך". ותמוה, שפסוק זה נאמר לפני הפסוק "ויאמר כשדים שמו שלשה ראשים", והרי כל עניינו של המדרש הזה הוא להורות סדר הפורעניות שבאו על איוב. והמהרז"ו שם עמד על כך, וז"ל: "ויתכן שעל שדורש שמשפט איוב היה מן הקל אל החמור, מהפך סדר הפרשיות [הפסוקים]... ו'אש אלקים נפלה מן השמים' שלא כדרך הטבע היה אחר מה שכתוב 'כשדים שמו שלשה'".

(106) לשון הפסוקים במילואם הוא [איוב ב, ז-ח] "ויצא השטן מאת פני ה' ויך את איוב בשחין רע מכף רגלו עד קדקדו ויקח לו חרש להתגרד בו והוא ישב בתוך האפר".

(107) לשון המדרש שלפנינו "אף במצרים כן, [תהלים עח, מח] 'ויסגר לברד בעירם ומקניהם לרשפים', ואחר כך [תהלים קה, לג] 'ויך גפנם ותאנתם וישבר עץ גבולם'. ואחר כך [תהלים קה, לו] 'ויך כל בכור בארצם ראשית לכל אונם'".

(108) לעומת הפסוק [בראשית מד, יב] "ויחפש בגדול החל ובקטון כלה וימצא הגביע באמתחת בנימין". וכן כתב משפט זה כמה פעמים להלן פנ"ז [ראה למעלה הערה 102. ובתחילת הפרק שם כתב: "ובקטנה התחיל ובגדולה כלה"]. ובפתיחה לאור חדש [ר:] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך, מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי". ובפשטות המדרש הזה הוא כמו המדרש הקודם, שהמכות היו הולכות ומתקרבות אל המצריים. וכן בכת"י [תעד:] כתב: "הרי גם זה המדרש סובר שמתחלה לא בא לאבד את מצרים מכל וכל, והתחיל בקטון ובגדול כלה".

(109) לשונו להלן פנ"ז: "כי מכת דם לא היה במכה זאת שום התקרבות כלל, שהיה הדם עומד על מקומו... ואחר כך צפרדעים, שהרי היו הצפרדעים באים לביתם, כמו שכתוב בפירוש [שמות ז, כח]. ומכת כנים, שהיו הכנים עומדים בגופם לגמרי, דבר זה יותר קירוב אל מצרים. וכן מכות אמצעיות, שהם ערוב דבר שחין, שהיו יראים מן המות, לא היה היראה מגעת להם בערוב, שאפשר להסגיר עצמם ולהציל עצמם מן הערוב. לכך לא היה היראה הזאת מגעת להם כמו שהיה מגיע להם הדבר, כי היה המות בבהמות, והיו יראים כי הדבר יגיע להם, ואין מציל מזה כלל. ויותר מזה השחין, כי כבר התחילה המכה בגופם, ובא השחין עליהם, והיו יראים שיאכל השחין לגמרי את גופם. ודבר זה שכבר הגיע להתחיל הוא יותר יראה. ובמכת ברד ארבה חושך בכורות, שנחשב זה מיתה. והברד, אף על גב שהאדם נבהל מן קולות אלקים, ונשמתו לא נותרה בו, אין נחשב זה מיתה כמו הארבה, שהכתוב קראו בפירוש מות, כדכתיב [שמות י, יז] 'ויסר מעלי המות הזה'. ומכל מקום אין זה מות כמו מי שהוא יושב חושך, שהכתוב אומר [איכה ג, ו] 'במחשכים הושיבני כמתי עולם', כי זה המיתה אשר לא יראה אור. ויותר מזה המכה האחרונה, שהיא מכת בכורות, שהיא מיתה גמורה. הרי התבאר לך סדר המכות האלו, שהיו תמיד מתקרבין, עד שהגיעו באחרונה אל עצמן לגמרי".

(110) לשון המדרש שם: "המכות האלו, ג' על ידי אהרן, וג' על ידי משה, ושלשה על ידי הקב"ה, ואחת על ידי כלן".

(111) <>לשון הפסוקים במילואם "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן קחו לכם מלא חפניכם פיח כבשן וזרקו משה השמימה לעיני פרעה והיה לאבק על כל ארץ מצרים וגו'".

(113) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פי"ח [לאחר ציון 10] כתב: "אמרו רבותינו ז"ל כי היה קומת משה רבינו עליו השלום י' אמות, כדאיתא בפרק המצניע [שבת צב.], ובפרק מומין אלו [בכורות מד.]. כי מפני שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל. לכך לא היה קומתו פרטית כשאר בני אדם שהם פרטים, לכך קומתם פרטית. ומספר עשרה הוא מספר כללי". ולמעלה פי"ט [לאחר ציון 66] כתב: "אמרו [שמו"ר א, לא] שהביאו חרב שאין כמותו, וכרכוהו על צוארו [של משה] י' פעמים, זה רמז על כח פרעה שהיה חפץ להרוג את משה. זהו שאמרו שהביא חרב שאין כמותו בעולם וכרכוהו על צוארו של משה, והוא כחו ומזלו הגדול של מלך. וזהו כריכת י' פעמים, כי דברים העליונים כללים, והדברים הכללים הם י'". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". ושם פ"ה מ"ב [נ.] כתב: "מטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות [שם משנה ג], שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה, ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים [אבות פ"ה מ"ד], מפני שהקב"ה רצה לעשות להם נסים בכל החלקים. כי אין הנסים שוים, והשם יתברך רצה לעשות נסים בכל החלקים, שהם מגיעים עד עשרה. והנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים, שרצה להכות את מצרים בכל מיני מכה. וכמו שאמרו הפלשתים כאשר באה עליהם המכה [ש"א ד, ח] 'הלא הוא האלקים שהכה מצרים בכל מכה', ורצה לומר כי כל מיני מכות באו עליהם". ושם מ"ד [קיב.] כתב: "וכבר בארנו לך הטעם של מספר עשרה, כי השם יתברך רצה לעשות נסים לישראל בכל חלקי הצדדין אשר אפשר, כי אין הנסים שוים, כי מפני שהנס הוא שנוי הטבע, אין כל הדברים שוים; כי יש דבר קרוב אל שנוי הטבע מצד מה, וקשה מצד מה. ודבר אחר גם כן יש שהוא קרוב מצד אחד אל שנוי הטבע, וקשה מצד אחר. ובעשרה יש כל החלקים, עד שכאשר עשה הקב"ה עשרה נסים במצרים, ידעו ישראל לגמרי שהשם יתברך עושה להם נסים, ונוהג עמהם שלא בטבע בכל הדברים" [הובא למעלה פ"ח הערה 89]. וכן כתב שם במשנה ה [קנז:]. ובאור חדש פ"ג [תשד:] כתב: "כי עשרה מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר עשרה חוזר למנות אחד עשר,

כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם עשרה נשלם המספר". וכן כתב בנצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות פ"ג [ב, קח.], ועוד [ראה למעלה פ"ח הערה 82, פי"ח הערה 13, פי"ט הערה 71, ופכ"ה הערה 65].

(114) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קנה:]: "אמר [אבות שם] 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום שנקרא מספר עשרה 'עדה' [סנהדרין ב.], ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה, מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה... כיון שעשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה. ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים" [הובא למעלה פ"ח הערה 82, פי"ח הערה 13, פי"ט הערה 71, ופכ"ה הערה 65]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצט.] כתב: "מזה תבין עוד מה שאמר [תענית ח:] 'עשר בשביל שתתעשר'. כי הפרטיים הם חלקים בלבד, וכל חלק הוא חסר, מפני שהוא חלק בלבד. אבל העשירי אשר הוא משלים למספר עשרה, אינו פרטי, ולא שייך בו חלק, לכך אינו חסר". ובנצח ישראל ר"פ כה [תקכב:] כתב: "כי הדבר שהוא חלק בלבד אינו חזק... ודבר זה התבאר פעמים הרבה, כי החלק הוא חסר בעצמו ואינו חזק, שהרי הוא חלק בלבד, ואינו שלם". ובח"א לשבת קיט. [א, סב.] כתב: "החלק הוא חסר" [הובא למעלה פי"ח הערה 8].

(115) "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.)]. ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו". "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)]. "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:). והובא למעלה פ"ה הערה 101, ופי"ז הערה 12]. לכך מן הנמנע שהמכות יהיו פחות מעשר, כי ה' אינו מביא לעולם דבר בלתי שלם.

(116) לשונו להלן פנ"ז: "ועוד יש לך לדעת גם כן, כי כאשר הביא הקב"ה על המצרים המכות, הכה אותם בכל חלקי העולם, שכמו שאמרנו שבאו עליהם מכות למטה ולמעלה ובחלל העולם, כך היו באים עליהם המכות בכל חלקי העולם גם כן. וחלקי העולם הם עשרה, והם עשרה חלקים שברא הקב"ה בששת ימי בראשית, ולכל חלק אחד מאמר אחד בפני עצמו, והם עשרה מאמרות שבהם ברא עולמו... הנה באלה עשר

מכות הוכו בכל עשרה חלקי העולם, שהם כוללים כל העולם, עד שהוכו בכל". אמנם נראה שכוונתו לומר שמספר עשר מכות יתבאר להלן כמה פעמים, כי להלן פרקים נו-נח יביא בזה כמה הסברים. ולהלן פנ"ח כתב: "דע כי המכות היו במצרים עשר מכות, והתבאר לך דבר זה בפנים הרבה מאוד הסבה שהיו המכות עשר מכות. והנה במקום זה יתבאר לך עוד".

(117) שהרי נברא בעשרה מאמרות [אבות פ"ה מ"א]. ובדר"ח פ"ה מ"ב [מט:] כתב: "הקב"ה ברא העולם בעשרה מאמרות [אבות שם], כדי שלא יחסר בעולם כל החלקים, עד שהוא שלם לגמרי. ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות, שיהיה כולל הכל" [הובא למעלה פ"ל הערה 64]. ושם במשנה ד [קיג.] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם בעשרה מאמרות, מפני שאין העולם חסר דבר, ויש בו כל החלקים, שהם עשרה".

(118) לשונו למעלה בהקדמה שלישית [קכט.]: "המעלה והמטה, השמים והארץ, אלה הם עיקרי מציאות העולם, שהמציאות כולל השמים והארץ וכל אשר בהם". וראה להלן הערות 120, 164.

(119) לשונו להלן פמ"ד: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים, כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ'... ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'... ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה, ובפרט ישראל, שלא נבראו בשביל זולתם" [הובא למעלה הערה 62]. ורש"י [דברים ל, יט] כתב: "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים **שבראתי לשמש אתכם**, שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ **שבראתי לשמש אתכם**, שמא שינתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים". הרי השמים והארץ נבראו כדי לשמש את האדם.

(120) יש להעיר, שבדרך כלל מבאר שהשמים והארץ כוללים כל המציאות, מבלי להוסיף את הנבראים אשר נמצאים בהם. וכגון, להלן פמ"ז כתב: "השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ, כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד... כל אחד אינו אלא חצי... שבכל מקום מחבר אותם ביחד, ובודאי אין זה בלא זה, כמו שאין העיגול בלא נקודה שבתוכה, ואין הנקודה בלא עיגול, ולפיכך הם מתחברים יחד". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנב.] כתב: "כי השמים והארץ הם מתחברים ביחד, כמו העיגול והמרכז שבתוך העיגול. שלכך אמרו חכמים שנבראו שמים וארץ

יחדיו, ואין זה בלא זה, כדכתיב [ישעיה מח, יג] 'קורא אני עליהם יעמדו יחדיו', כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יב.], שאין זה בלא זה, כמו העיגול והמרכז הם ביחד דבר אחד... ומפני כך לא רצה להביא מקרא [בראשית יד, יט] 'קונה שמים וארץ', כי משם יש לדחות, דאפשר לומר... שהם שני דברים מחולקים, שהרי כתיב 'קונה שמים וארץ'. אבל מדכתיב [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', וידוע כי הכסא והדום הוא דבר אחד לגמרי, שניהם ביחד משלימים הישיבה, ושפיר נקרא עליהם שם 'קנין', כאשר הם קנין אחד, כי אין זה בלא זה, והרי הם דבר אחד, כמו שהתבאר". וכן חזר וכתב שם בהמשך [שסג:]. ובגו"א שמות פט"ו אות כג [שו.] כתב: "דע כי השמים הוא מציאות חלק העולם, ואינו מציאות הכל, אבל הארץ היא משלים מציאות העולם. ואין ארץ בלא שמים, ואין שמים בלא ארץ. לכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ'. ופעמים מקדים ארץ לשמים, דכתיב [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים', לומר לך כי שניהם שקולים, כדאיתא בפרשת בראשית [ב"ר א, טו], לומר כי על ידי שניהם הוא מציאות העולם... כמו שיד השמאל ויד הימין שניהם הם האדם, ואין יד ימין בלא שמאל, ואין יד שמאל בלא יד ימין, כך השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... כי השמים והארץ ביחד שהם כוללים כל העולם ביחד. והוא יתברך 'אלקי עולם' נקרא [ישעיה מ, כח], לכך אמר [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', נתן לכל אחד ואחד מדריגתו איך נקרא עליו השם, כי הוא 'אלקי עולם', אשר העולם הוא שמים וארץ" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 31, ופי"ח הערה 125]. ואם העיקר אינם השמים והארץ, אלא הנבראים אשר נמצאים בהם, כיצד בכל המקומות הנ"ל השמיט את הדבר שהוא העיקר. ויל"ע בזה.

(121) פירוש - כדי להכות מכות דצ"ך יש צורך לשלוט בארץ, וכדי להכות מכות בא"ח יש צורך לשלוט בשמים ובארץ, וכמו שאמרו במדרש הנ"ל ש"ברד ארבה חושך שהן באויר על ידי משה, שכך שלט משה בשמים ובארץ". לכך מכות דצ"ך אינן מזקיקות שליטה כפולה בארץ ובשמים, אלא רק שליטה בארץ, ולזה סגי מדריגת אהרן. ואודות שמשה גדול מאהרן, כך אמרו חכמים [תוספתא מגילה פ"ג הי"ג] "קטן מתרגם על ידי גדול [הקורא], אבל אין כבוד שיתרגם גדול על ידי קטן, שנאמר [שמות ז, א] 'ואהרן אחיך יהיה נביאך'". הרי שמשה הוא גדול ואהרן הוא קטן. **ויש להקשות**, הרי רש"י [שמות ו, כו] כתב ש"יש מקומות שמקדים אהרן למשה, ויש מקומות שמקדים משה לאהרן, לומר לך ששקולין כאחד" [ומקורו בב"ר א, טו]. הנה השל"ה [שמות וארא, תורה אור אות ב] כבר עמד על קושיא זו, וז"ל: "וקשה, הלא עיקר אחד מי"ג עקרים הוא 'לא קם

כמשה' [דברים לד, י], ואיך אמר ששקולין הן". וכתב שם לתרץ: "מתחילה היה משה רבינו ע"ה נביא כשאר נביאים... אחר כך נתגדל ונעשה אלהים, ולא קם כמשה. ובערך מדריגת נבואה שלו בראשונה, כתיב [שמות ו, כו] 'הוא אהרן ומשה', היה אהרן גדול ממשה, כי היה נביא קודם שהיה משה... אבל אחר כך כשנתגדל משה, 'ומשה עלה אל האלקים' [שמות יט, ג]... אז [שמות ו, כז] 'הוא משה ואהרן', משה קודם לאהרן". הרי רק לאחר מתן תורה נתעלה משה יותר מאהרן. וכן כתב בקיצור המשכיל לדוד [במדבר כ, א], וז"ל: "אהרן לא הגיע למדרגת משה, דאף על גב דאמרינן 'הוא אהרן ומשה', מלמד ששקולים היו, היינו מעיקרא, אבל אחר כך נתעלה משה טפי". וכן כתב השם משמואל פרשת שמיני שנת תרע"ד, וז"ל: "וכשאני לעצמי הייתי אומר דהא דשקולים הם היה קודם יציאת מצרים ומתן תורה, אבל אחר כך נתעלה משה רבינו". **אך זה** לא יועיל לכאן, שהרי כאן איירי לפני יציאת מצרים ומתן תורה, בעת מכות דצ"ך, ועם כל זה כתב כאן "אהרן לא היה גדול כמו משה". ועוד יש להעיר על דבריהם מהתוספתא הנ"ל, שמוכח משם שמשה היה גדול מאהרן בעודם במצרים, בעת שנאמר הפסוק "ואהרן אחיך יהיה נביאך". לכך נראה לומר שזה שמשה ואהרן היו שקולים אין הכוונה שהיו שקולים לכל דבר וענין, אלא שהיו שקולים לענין השליחות להוצאת ישראל ממצרים, וכמו שכתב למעלה ר"פ טז, וז"ל: "אין משה בלא אהרן, ושניהם נחשבו כאחד בגאולה הזאת", וראה שם הערה 6. כי כאשר אין אחד ללא השני, אזי הם נחשבים שוים, למרות הפער שביניהם. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [אבות פ"ד מי"ג] "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך". ובגו"א שמות פי"ז אות ב [שמג.] כתב: "כי התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד, לכך יהיה כבוד תלמידך ככבודך". ובדר"ח שם [רמד.] כתב: "כי כל שני דברים אשר יש להם שתוף ביחד, כמו הרב והתלמיד שיש להם שתוף וצירוף ביחד... וכל צירוף וחבור בעולם יש ביניהם התיחסות מה. ולכך אמר מצד הצירוף הזה שיש לרב אל התלמיד, יהיה נחשב בעיני הרב הצירוף הזה שווי גמור, עד שיהיה נחשב לו כבודו ככבוד חבירו אשר יש לו שווי וצירוף אליו לגמרי, וכאילו היה חבירו. מאחר כי מצד מה יש כאן צירוף והתחברות, כי הם מתחברים בענין הלמוד, ומכיון שהם מתחברים בענין הלמוד, מצד זה יש כאן שווי. ולפיכך 'יהיה כבוד תלמידך ככבוד חבירך'" [הובא למעלה פ"ד הערה 117, ופכ"ג הערה 78]. ובני הרה"ג רבי חנוך דב שליט"א הביא גמרא ערוכה להורות יסוד זה, שאמרו [כתובות צג.] "אמר שמואל, שנים שהטילו לכיס, זה מנה וזה מאתים, השכר לאמצע ["חולקין בשוה" (רש"י שם)]. אמר רבה, מסתברא מילתיה דשמואל בשור לחרישה ועומד לחרישה", ופירש

רש"י [שם עמוד ב] "שור לחרישה - שלקחו בהן שור לחרוש, וחורשין בו, ואין חלקו של זה מועיל בלא חלקו של זה כלום, הלכך חולקין בשוה". לכך משה ואהרן שקולין בשליחות הגאולה, כי אין זה בלא זה, אך עדיין ניתן לומר ש"אהרן לא היה גדול כמו משה". וראה להלן הערה 145 שיסוד זה נתבאר גם שם. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; השם משמואל [פרשת נשא שנת תרע"ג] כתב: "והנה משה ואהרן, משה הוא המוח של ישראל, ואהרן הוא הלב, ושניהם המשיכו קדושת המוח והלב בישראל, כי משה עבודתו במוח, ואהרן בעובדא". ולמעלה פ"ח [תל.] כתב: "כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל, כך בכלל העולם בית המקדש והתורה עיקר מציאות העולם. וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. נמצא התורה ובית המקדש הם עיקר הנמצאים. ואלו שני דברים הם צמודים ביחד תמיד, כי בית המקדש הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי, והתורה היא שכלית. ולפיכך על אלו שני דברים אומרים תמיד [אבות פ"ה מ"כ] 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', לומר שיתן חלקו בדבר שנחשב מציאות דוקא, ולא בדברים בטלים". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תצ:] כתב: "לפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש שהוא בארץ, ועל ידי התורה שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ, ומגיע למעלה מן השמים" [הובא למעלה פ"ח הערה 314]. וכן כתב להלן פע"א שבית המקדש דומה ללב. הרי שהתורה מורה על שלימות שכלית, ובית המקדש מורה על שלימות העולם הגשמי, ומ"מ שניהם "צמודים ביחד תמיד". וכך הוא בדיוק היחס שבין משה ואהרן, שמשה הוא המלמד תורה לישראל, ואהרן הוא העובד בבית המקדש, ודו"ק. [ודע, שהתוספות יו"ט (אבות פ"ד מי"ב) כתב: "אף על פי שמשה רבו היה, הנה גם לאהרן יתר שאת שהוא אחיו הגדול, ודרשינן בפרק הנושא (כתובות קג.) 'וְאת אמך' (שמות כ, יב), לרבות אחיך הגדול. ולפיכך מן הדין שקולים היו, ונדונים כחברים". ולכאורה אין דבריו עולים בקנה אחד עם דברי רבו, שכתב כאן שאהרן לא היה גדול כמשה].

(122) כמו שאמרו במדרש הנ"ל "ברד ארבה חושך שהן באויר, על ידי משה". ולגבי מכת חושך שהיא באויר, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [קיב.], וז"ל: "מכת חושך אמרו [שמו"ר יד, ג] שהיה חושך למצרים, והישראל כאשר היה נכנס למקום החושך ההוא היה לו אור, היו שני דברים באויר, האור והחושך. כי אין ספק שלא הוכו מצרים

בסנוורים שלא יראו האור, שזה אינו, רק החושך היה באויר למצרים, ולישראל לא היה חושך. הרי שני הפכים בנושא אחד, הוא האויר". ולמעלה [לאחר ציון 57] כתב "ברד הוא עוד יותר במעלה, לפי שהוא מן השמים האוירי. אמנם הארבה הוא יותר עליון לפי שהארבה הוא עוף, והוא יעופף על פני הרקיע השמים, והוא הרקיע האוירי כאשר ידוע". וראה בסמוך הערה 129.

(123) סוכה ה. "מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ולא ירדה שכינה למטה, והכתיב [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', למעלה מעשרה טפחים ["תירוצא הוא" (רש"י שם)]... ולא עלו משה ואליהו למרום, והכתיב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים', למטה מעשרה". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשלז.] בהקשר אחר, ושם הערה 121.

(124) ערוב, דבר, ומכת בכורות.

(125) פירוש - שלש מכות אלו שייכות לנבראים שהם בארץ, בין השמים והארץ, והם עיקר הנבראים [כמבואר למעלה הערה 120].

(126) יש לדייק בלשונו, שביאר שהערוב היה על ידי חיות, והדֶבר בבהמות, ומדוע שינה מחיות לבהמות. ויש לומר, כי הערוב היה "כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא והיו משחיתים בהם" [רש"י שמות ח, יז]. אמנם הדֶבר פגע ב"במקנך אשר בשדה בסוסים בחמורים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאד" [שמות ט, ג], והם בעלי חיים הדרים יחד עם אדם, וכמו שיבאר בסמוך. וההבדל בין בהמה וחיה הוא שבהמה היא בעל חי ביתי הגדל בישוב, ואילו חיה אינה גדלה עם בני אדם, וכמו שכתב הגר"א [שנות אליהו כלאים פ"ח מ"ו], וז"ל: "הכלל, מה שגדל ביישוב זהו מין בהמה, ומה שגדל ביער הוא מין חיה" [ראה למעלה פט"ו הערה 139]. וכן כתב הראב"ע [בראשית א, כד] "בהמה - שהם עם בני אדם לצרכם לרכוב ולאכול... וחיתו ארץ - שהם בשדה, שאין שם ישוב". ובגו"א ויקרא פ"א אות יז [טז:] כתב: "הבהמה היא עם האדם, והחיה אינה במצוי". אמנם לפי זה יש להבין, שמכת ערוב נעשתה על ידי החיות, ואילו מכת דבר פגעה בבהמות. ומהו הקובע את טיב המכה; עושי המכה, או נפגעי המכה. וכן הוקשה למעלה הערה 52. וראה להלן הערה 146. ויל"ע בזה.

(127) יש להעיר, כי בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח.] כתב: "הישוב הוא מיוחד לאדם שהוא אדם שכלי, כי הבעלי חיים שהם טבעיים ולא שכליים, הם בים או במדבר, ואינו נקרא ישוב" [ראה להלן פ"מ הערה 27]. ואילו כאן כתב "כי הבהמות והאדם הם בישוב

הארץ". אמנם לפי המבואר בהערה הקודמת לא קשה, כי הבהמות נמצאות עם האדם, והאדם נמצא בישוב, ובהכרח שהבהמות נמצאות עמו בישוב גם כן. אך החיות אינן נמצאות עם האדם, אלא נמצאות בים במדבר או ביער.

(128) כמבואר למעלה הערה 49.

(129) כמבואר למעלה הערות 59, 60, 122.

(130) אודות שהאדם נמצא בישוב, כן כתב בבאר הגולה באר הששי [שדמ:], וז"ל: "האדם נברא שיהיה בישוב, ושם כח האדם... כי כח האדם הוא בישוב", ושם הערה 1205. ולהלן פ"מ כתב: "כי לכך נעשה הים יבשה בבריאת העולם, שהאדם יש לו מעלה אלקית, ומאותה מעלה אלקית נדחו המים שהם חמרים... לכך בבריאת העולם בשביל ישוב האדם שיש לו ענין אלקי, נדחו המים ונעשה יבשה" [ראה להלן פ"מ הערה 102]. **ודע**, שלהלן ריש פנ"ז גם כן חילק את המכות באופן דומה לדבריו כאן, וז"ל: "הנה המציאות הארץ והמים וכל התחתונים, זהו מציאות אחד. עד חלל העולם, שהוא ממוצע בין הארץ והשמים, וזהו מציאות שני. והשמים אשר הם למעלה מחלל העולם, הוא מציאות שלישי. נמצא כי המדריגות הם שלשה; התחתונים, והעליונים, והחלל ביניהם ממוצע בין שניהם. והאדם הוא בחלל שם משכנו, ושם ישיבתו. והנה שלש מכות הראשונות, דם צפרדע כנים, הם בתחתונים, שזהו שנהפך היאור לדם, והיאור היה משריץ צפרדעים, והארץ כנים. ומכת ערוב דבר שחין לא היתה בתחתונים כלל, כי אם בשוכנים בחלל העולם, כמו הערוב מן החיות רעות שוכנים בחלל העולם... ושלש אחרונות הם בשמים; כי הברד מן השמים כדכתיב בקרא, והארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים, והחושך שלא ישמש למצרים מאורות השמים, הרי הם שלשה מכות אחרונות בשמים. ואחר כך מכת בכורות היא על הכל, שהרי היא לנשמת האדם העליונה, שהנשמה יש לה מעלה יותר מן השמים. לפיכך יש סדר מיוחד למכת דם צפרדע כנים, וסדר מיוחד למכת ערוב דבר שחין, וסדר מיוחד למכת ברד ארבה חושך בכורות". אמנם שם ביאר לפי זה את חלוקת המכות של דצ"ך עד"ש באח"ב, ואילו כאן מבאר לפי זה חלוקה אחרת של המכות; דצ"ך [ע"י אהרן], בא"ח [ע"י משה], עד"ב [ע"י הקב"ה], ושחין [ע"י כלם]. ודברי תורה הם כפשיט יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות וטעמים.

(131) ערוב, דבר, ומכת בכורות.

(132) נקט במינים אלו, כי הם הוזכרו במכת דֶבר, שנאמר [שמות ט, ג] "במקנך אשר בשדה בסוסים בחמורים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאד".

(133) שהוכה במכת בכורות.
(134) רש"י בראשית ו, ז "מאדם עד בהמה - הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה [במבול], מה צורך באלו" [ראה למעלה פכ"ב הערה 24 ולהלן פל"ה הערה 14, שהובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וראה להלן פל"ט הערה 65].
(135) דוגמה לדבר; נאמר אודות המבול [בראשית ז, כב] "מכל אשר בחרבה מתו", ופירש רש"י [שם] "ולא דגים שבים". ובח"א לזבחים קיג. [ד, ע:] כתב: "כי החטא של אדם נמשך אל אחרים גם כן, ולפיכך הנבראים כלם שהם בארץ עם האדם נמשכו אחריו. ולא דגים שבים, כי יסוד הארץ הוא יסוד נבדל לעצמו מן יסוד המים".
(136) "שיותר נחשב מן הישוב, מפני שאף על גב וכו'" [הוספה בכת"י (תעה.)].
(137) של זו למעלה מזו, וכמו במכות ערוב, דבר, ומכת בכורות.
(138) נראה שכוונתו לומר שמכת ברד באה לאחר המכות שנעשו על ידי הקב"ה [ערוב, דבר, וכן שחין נעשה גם ע"י הקב"ה, וכמו שיבאר]. והן המכות האמצעיות, שאינן בארץ [כמו דצ"ך], ואינן בשמים [כמו בא"ח], אלא "שהם הנבראים שהם בארץ כמו אדם ובהמה" [לשונו למעלה לאחר ציון 124]. והואיל ומכת ברד קרובה למכות אלו, לכך היא שייכת אליהן, ונדונת כקרובה לארץ. ואודות שהמעבר בין שני דברים הוא שייך לשני הדברים, כן כתב בדר"ח פ"ה פ"ו [רכ:], וז"ל: "הזמן אשר הוא קרוב אל זה [אל בין השמשות], הוא גם כן בין השמשות". ובבאר הגולה באר הראשון [נו:] כתב: "כי הדבר שהוא קרוב לדבר הקשה הוא רק ממנו, אבל אי אפשר שיהיה האחד חטא קשה, והקרוב אליו לא נחשב חטא כלל, זה אינו, רק כי האחד הוא קשה וחמור, ומה שגזרו הוא קרוב לזה". ושם בהמשך הבאר הראשון [צז.] כתב: "דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו [עירובין יג:] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד" [הובא למעלה פי"א הערה 50, ולהלן פל"ה הערה 44]. וכן ספר דברים, שהוא החומש האחרון, והוא המעבר בין תושב"כ לתושבע"פ, הוא שייך לתורה שבכתב, אך יש בו בחינות מסויימות של תורה שבעל פה [כמבואר למעלה הקדמה שלישית הערה 138]. וכן מבואר בארוכה למעלה [פט"ו הערה 66] שהחבור בין שני דברים נעשים על ידי אמצעי השייך לשני

הדברים, עיי"ש. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] לגבי משה רבינו, שהוא היה אמצעי בין עליונים ותחתונים ומצטרף לשניהם [הובא למעלה פט"ז הערה 16, ופכ"ח הערה 43]. אמנם להלן ס"פ לה כתב: "כל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד". וראה שם הערה 77 בביאור הדבר.

(139) ומתייחס מחמת כן לשמים, וכמבואר למעלה הערות 63, 64.

(140) לשונו למעלה [לפני ציון 65]: "ואחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים", ושם הערות 65, 66. וראה להלן הערה 173.

(141) דם צפרדע, כנים.

(142) ברד, ארבה, חושך.

(143) ערוב, דבר, מכת בכורות.

(144) בכת"י [תעה.] הוסיף כאן: "ואין לך דבר שהוא במדריגתו יותר עליון וגבוה רק נשמת האדם. לכך מכות בכורות אחרונה לכל המכות, שהיא יותר במעלה מן השמים, לפי שהשמים הם גשמים, והנשמה אינה גשמית, לכך באה אחרונה".

(145) פירוש - הואיל ושם "מציאות" חל על ג' חלקים אלו, ואין מציאות שלימה בלי אחד משלשת החלקים האלו, לכך שלשת החלקים האלו שוים להדדי. ואודות שדברים המצטרפים ליחידה אחת, והם זקוקים זה לזה, אזי יש שויון בין החלקים, כן נתבאר למעלה הערה 121. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"ר א, טו] "בכל מקום הוא מקדים אברהם ליצחק ויעקב, ובמקום אחד הוא אומר [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי את בריתי יעקב וגו'', מלמד ששלשתן שקולין זה כזה". ואע"פ שאמרו [ב"ר עו, א] "הבחור שבאבות זה יעקב", אין זה סתירה לכך, כי הואיל ו"אין קורין אבות אלא שלשה" [ברכות טז:], ואין אחד בלא השני, לכך הם שקולין להדדי, למרות הפערים שיש ביניהם. וכמו ששלשת האבות שקולין זה לזה, כך שלשת חלקי המציאות שקולין זה לזה.

(146) פירוש - כבר נתבאר למעלה [הערות 52, 126] שהמגדיר והמאפיין את מכת ערוב הם החיות הדורסות [ולא המצריים הנפגעים מהן]. ועל כך מבאר כאן, שחיות אלו נתעוררו לבא למצרים לא מחמת גופן, אלא מחמת נפשן, ש"היה מגרה בהם נפש הערוב", ולכך במכה זו לא נשתתפו משה ואהרן, וכמו שמבאר והולך.

(147) פירוש - מכת דֶבר המיתה את הבהמות [שמות ט, ו], ונטלה מהן את נפשן, אך לא את גופן של הבהמות.

(148) ציון 125. וראה להלן ציון 154.

(149) פירוש - הגוף מצד עצמו [ולא מצד הנשמה של אדם] יש בו הרכבה שהיא מן השמים ומן הארץ, וכמו שמבאר והולך.
(150) אודות שהאדם מורכב מארבעה היסודות, כן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד ה"א, וז"ל: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ, הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע, וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות ומרגליות ושאר אבני בנין והרים וגושי עפר, הכל גולמן מחובר מארבעה יסודות הללו. נמצאו כל הגופים שלמטה מן הרקיע, חוץ מארבעה יסודות האלו, מחוברים מגולם וצורה, וגולם שלהם מחובר מארבעה יסודות האלו". ורבינו בחיי [ויקרא טו, טז] כתב: "האדם מורכב מארבעה יסודות", ושם מאריך בזה טובא. ובתורת עולה ח"ג פס"ז כתב: "כי האדם מורכב מארבע יסודות, וכל יסוד שגובר בו גורם לו דעה רעה, ומפסיד מזגו השוה, אשר אחריו נמשכו הדעות הרעות". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "דבר עמוק בשם 'אדם', כי ג' אותיות מורים על האדם אשר הוא מורכב מן ג' יסודות, אשר אלו ג' יסודות הם ביסוד הרביעי, שמורה על זה שם 'אדם', שהוא אדמה [ב"ר יז, ד], שהוא יסוד הרביעי. ולכך יש בשם אדם ג' אותיות כנגד ג' יסודות, ואפר דם מרה [סוטה ה. "(אותיות) 'אדם'; אפר, דם, מרה"] הם כנגד ג' יסודות אלו, ושם 'אדם' שהוא אדמה, הוא היסוד הרביעי". ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד:] כתב: "זכר כאן ד' יסודות, שהם הרכבת האדם".
(151) לשון המו"נ ח"א פע"ב: "דע כי הכחות המגיעות מן הגלגל אל העולם הזה, כפי שכבר נתבאר ארבעה כחות, כח הגורם את ההתערבות וההרכבה. ואין ספק כי זה מספיק בהוצרות הדומם, וכח נותן הנפש הצמחית לכל צמח, וכח נותן הנפש החיונית לכל חי, וכח נותן הכח ההוגה לכל הוגה. וכל זה באמצעות האור והחשך שהוא תוצאה לזהרם והקיפם סביב הארץ. וכשם שאילו נח הלב הרף עין ימות האדם, ויבטלו כל תנועותיו וכל כחותיו. כך אילו נחו הגלגלים, יהיה זה מות העולם בכללותו, ובטול כל מה שיש בו. וכשם שהחי אינו חי כולו כי אם בתנועת לבו... כך המציאות הזו כולה היא דבר אחד חי בתנועת הגלגל, שהוא בו כמו הלב". ושם ח"ב פ"י ביאר כיצד החמה הלבנה והכוכבים משפיעים על תנועת ארבעה היסודות. והאברבנאל [בראשית א, יד] כתב: "'והיו לאותות ולמועדים וימים ושנים' [שם]. וכבר ראית כמה התחלפו דעות המפרשים בפסוק הזה. ומה שנוכל לומר בו הוא, שהתועלת הזה הוא מצד ההוויה וההפסד. וכמו שאמרו שהשמש יניע יסוד האש, והירח יסוד המים, וחמשת שאר הכוכבים הנבוכים יניעו האוויר, והכוכבים הקיימים שבגלגל השמיני יניעו הארץ, וכמו שביאר הרב

המורה... ולכן אמר כאן 'והיו לאותות', כי הרכבת היסודות הם אותות על פועל הגרמים השממיים". **והנה אף** גוף הבהמה מורכבת כך, וכמו שכתב המו"נ שם [ח"א פע"ב], וז"ל: "ודע כי כל זה אשר אמרנו בדמוי העולם בכללותו באחד האדם... כל הדמוי הזה ישנו בכל יחיד מיחידי בעלי החיים שלמי האברים". ומ"מ כאן המהר"ל כתב כן רק לגבי גוף האדם, והשמיט גוף הבהמה. ובכת"י [תעה:] מתבארת השמטה זו, שכתב בזה"ל: "כי השחין שהיה בגוף האדם ראוי שיהיה על ידי שלשתן, כי גוף האדם בודאי יש בו מן השמים, כי אברי האדם על כל אחד ואחד דבק בו המזל מן השמים. עד שיאמרו כי אבר פלוני במזל פלוני, ואבר פלוני במזל פלוני. נמצא שדבק באדם מן השמים, וגופו מן הארץ, והוא בעצמו דירתו בחלל העולם. ולכך היתה מכת שחין על ידי כולם. אבל מכת בכורות, אף על גב שהיתה באדם גם כן, לא היתה רק לנפש, ולא לגוף". ובנקודה זו אדם שונה מבהמה, וכמו שאמרו חכמים [ב"ק ב:] "אדם אית ליה מזלא... בהמה לית ליה מזלא".

(152) בכת"י [תעה:] ביאר כיצד במכת שחין גופא נמצאים שלשת חלקי המציאות [ארץ, שמים, ומה שביניהם], וז"ל: "והיתה מכת שחין בכל ג' מיני המציאות, שכל שחין יש בו ליחה ומורסה, בא מן המים שהם למטה. והחמימות שבו שנקרא על ידי זה 'שחין' לשון חמימות [ראה למעלה הערה 55], הוא מלמעלה. והיה עומד באדם ובבהמה, זהו עיקר המציאות, כמו שהתבאר. ולפיכך היה על ידי שלשתן".

(153) מסכם בזה את דבריו עד כה.

(154) ציונים 125, 148.

(155) אודות שהאמצע הוא העיקר, כן כתב בתפארת ישראל פל"ג [תצא:], וז"ל: "ועוד יש בזה דבר גנוז מאד, וכאשר תבין ותדע, כי לגמרי מכל וכל יש לאדם משפט הנקודה שהיא בתוך העיגול. וזה כי כמו שהנקודה היא תוך ואמצע העגול, כך האדם הוא אמצעי בין העליונים והתחתונים. ולפיכך האדם גם כן עיקר המציאות, כי אמצעי הדבר הוא עיקר הדבר, ודבר זה ידוע. ולפי זה הכל מתיחס אל האדם, שהוא עיקר הכל" [הובא למעלה פכ"ג הערה 150]. ובדר"ח פ"ה מ"כ [תצ.] כתב: "בית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל, ובאמצע ארץ ישראל". וכן הוא למעלה פ"ו הערה 45, והוא יסוד נפוץ בספריו.

(156) מבאר כאן פן נוסף ל"אמצע"; כי עד כה ביאר שחלק אחד של המכות הוא למטה [בארץ], וחלק אחר של המכות הוא למעלה [בשמים], והאמצע הוא ביניהם, שבו הנבראים נמצאים. אך עתה מבאר ש"באמצע" פירושו באמצע סדר המכות, ומעיר שלפי

דבריו עד כה מכת בכורות היתה גם כן צריכה להיות באמצע המכות, ולא בסופן. נמצא של"אמצע" יש שני פירושים; אמצע במקום, ואמצע בסדר המכות.

(157) רש"י שמות ד, כג "הנה אנכי הורג את בנך בכורך - היא מכה אחרונה, ובה התרהו תחלה, מפני שהיא קשה". ולהלן פל"ו [לאחר ציון 55] כתב: "וצוה הקב"ה לאכול הפסח בלילה, מפני שמכת בכורות בלילה, שהלילה מתיחס אל ההפסד ביותר, ולכך זאת המכה בלילה, ולא אחרת, שהוא היותר קשה ויותר הפסד, ונסתלק כח מצרים מעל ישראל בלילה על ידי מכת בכורות". ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קנא.] כתב: "דהא בודאי מכת בכורות קשה מכל המכות, דמכה אחרונה יותר קשה תמיד". וראה למעלה פל"ג הערה 54, בסמוך הערה 159, להלן פל"ו הערה 60, ופל"ז הערות 98, 99.

(158) לשון רש"י [שמות ט, יד]: "את כל מגפותי - למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות". ולמעלה פל"ג [לפני ציון 51] כתב: "שייך בזה [שמות ט, יד] 'כי בפעם הזאת אני שולח כל מגפותי', מפני שיש בתוכן מכת בכורות, השקולה נגד כל המכות". ולהלן פל"ז [לפני ציון 97] כתב: "זאת המכה [בכורות] שקולה כנגד הכל, כי הבכור נקרא 'ראשית', והראשית במה שהוא ראשית הדבר הוא שקול נגד הכל, כי הראשית הוא התחלה אל הכל, ומאחר שהוא התחלה אל הכל נחשב כמו הכל". ולהלן פנ"א כתב: "מלת 'דן אנכי' [בראשית טו, יד] הדל"ת מן 'דן' רמז דם, ראשית המכות, הנו"ן מן 'דן' הוא 'נגע' [שמות יא, א], והיא שקולה נגד כל המכות". ולהלן פנ"ז הוסיף: "כמו שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות, כך מאמר 'בראשית' [בראשית א, א] שקול נגד כל המאמרות". ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז:] כתב: "בפעם הזאת אני שולח לך מכה קשה שהיא שקולה נגד כל המכות, והיא מכות בכורות" [הובא למעלה פל"ג הערה 52, ולהלן פל"ז הערות 35, 98]. וראה להלן פל"ו הערה 60.

(159) פירוש - מכת בכורות חייבת להיות בסוף, כי על ידה יצאו ישראל ממצרים, שלא יתכן שתהיה באמצע, ולא יצאו ממצרים, ולאחריה תבוא מכה פחותה ממנה, ועל ידה יצאו ממצרים. ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז.] כתב: "איך יתכן שיהיה מביא עליהם מכה שקולה נגד כל המכות, ולא יניח אותם לצאת, ואחר כך יביא עליו מכה שהיא יותר קלה, ויניח אותם לצאת, דבר זה לא יתכן" [הובא למעלה פל"ג הערה 54]. וראה להלן פל"ו הערה 60, ופל"ז הערות 35, 98, 99.

(160) פירוש - בחלוקה של המכות של רבי יהודה, הסדר השני של המכות הוא עד"ש [ערוב, דבר, שחין]. ומבאר לפי זה מדוע מכת שחין צורפה לסדר אחד עם ערוב ודבר.

(161) למעלה [לאחר ציון 147], שגוף האדם הוא מן הארץ והשמים, כי נברא מן האדמה, ומורכב מארבעה היסודות שזהו פועל השמים.

(162) כאמור [בהערה 160] כוונתו לבאר מדוע מכת שחין נמצאת ביחד עם מכות ערוב ודבר [סדר של עד"ש], אע"פ שיש מקום לחלק ביניהן, כי ערוב ודבר נעשו על ידי הקב"ה בלבד, ומכת שחין נשתתפו גם משה ואהרן. ועל כך מבאר, שהואיל ועיקר המכה הוא הקב"ה, ואילו משה ואהרן נשתתפו במכה מצד טעם חיצוני, לכך אין בזה להפריד ולהבדיל בין מכת שחין למכות ערוב ודבר.

(163) מבאר הסבר נוסף מדוע מכות ערוב דבר ובכורות נעשו על ידי הקב"ה. ועד כה ביאר שמכות אלו חלות על הנבראים הנמצאים בעיקר ישוב העולם. ומעתה יבאר שמכות אלו חלות על החיות והחיים, בעוד ששאר המכות לא היו על עצם החיות והחיים.

(164) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 116]: "כאשר תראה כי העולם שהוא כולל הכל נחלק לשלשה חלקים; הארץ, והשמים, ואשר בהם, אלו הם שלשה דברים", ושם הערה 118.

(165) מציון 120 ואילך.

(166) שעליהם חלו מכות ברד [שמות ט, כה] וארבה [שמות י, יב].

(167) רש"י [בראשית לב, ו] "ויהי לי שור וחמור - אבא אמר לי [בראשית כז, כח] 'מטל השמים ומשמני הארץ', זו אינה לא מן השמים ולא מן הארץ". ובגו"א דברים פי"ד אות יב [רמה.] ביאר שאע"פ שהבהמה נקראת "גידולי קרקע" [עירובין כז:, וב"ק סג.], היינו שנבראת מן הארץ, אך אינה יוצאת מן הקרקע. וזו כוונתו גם כאן, שלבעל חי אין לו חבור לארץ, אף שנברא מן הארץ.

(168) בכת"י [תעו.] כתב משפט זה כך: "אבל אשר אינו מחובר לשמים והארץ הוא בעל חי באין ספק". ופירושו שאין בשמים וארץ שום חיות מצד עצמם, ולכך אין הם יכולים לתת חיות לבעלי חיים, ובעל כרחך שחיותם באה להם מהקב"ה. ולפי זה יובן המשך דבריו כאן.

(169) פירוש - יש אומרים שיש חיות לשמים, שהם חיים משכילים, ולפי זה היה מקום לתלות את חיותם של בעלי החיים בשמים. ולמעלה בהקדמה שניה [קז.] הביא דעה זו בשם הפילוסופים האומרים ש"השמש והירח חיים משכילים". וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ט, וז"ל: "כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ועומדין ומכירין את מי שאמר והיה עולם, כל אחד ואחד לפי

גדלו ולפי מעלתו משבחים ומפארים ליוצרם כמו המלאכים... ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים, וגדולה מדעת בני אדם". וכן כתב במו"נ [ח"ב פ"ה] בשם הפילוסופים ומצד התורה. והרד"ק [תהלים יט, ב] הביא את דעת הרמב"ם, וכלשונו: "והרב מורה צדק, החכם הגדול, רבינו משה פירש 'מספרים' [שם] על השמים, כי דעתו ודעת הפילוסופים כי הגלגלים חיים משכילים עובדים לאל ומשבחים אותו שבח גדול, ומהללים אותו מהללים עצומים וגדולים. ועל כן אמר [שם] 'השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע'". וכן כתב בעל העקידה [בראשית א, א, שם ב, ז], וספר העיקרים מאמר ב פי"א [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 341].

(170) לשונו למעלה בהקדמה שניה [קז.]: "ואל תשגיח בדברי הפילוסופים שאמרו כי השמש והירח חיים משכילים, שכל זה דברי הבאי". ושם האריך להוכיח כן ממדרשי חכמים, וראה שם הערה 342. ובדר"ח פ"א מי"ח [תכג.] כתב: "לא כמו שאומרים כי הגלגלים חיים משכילים, כי כבר התבאר שאין כך דעת חכמים". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב:] כתב: "אין התנועה [של הגלגל] להם בעצמם, כמו שיאמרו אותם שבדו סברות מדומות מלבם, שאמרו כי התנועה היא להם מצד עצמם, הוא החשק והתשוקה מצד נפש הגלגל. ודבר זה הכל הבל ושבוש, רק סברות מדומות ומחשבות בלבד. אבל האמת הברור כי התנועה היא מצד גזירת השם יתברך ומאמרו אשר בראם, ומצד הגלגל עצמו אין התנועה הזאת נמצא". ובתפארת ישראל פי"א [קעּ:] כתב: "הגלגלים בעצמם אין להם דבקות בו יתברך".

(171) בכת"י [תעו:] כתב משפט זה כך: "אף על גב שהצפרדעים בעלי חיים, הנה הצפרדעים היו באים מן המים, והמים מתים, ועיקר הפועל היה על ידי מים". אמנם בנדפס משמע שמבאר שהמכה היתה במים, ולא שנעשתה על ידי מים. וכן יבאר בסמוך שמכת כנים היתה בארץ, ולא שנעשתה על ידי הארץ. אמנם מכת ארבה ביאר שבאה על ידי הרוח. וראה הערה 174.

(172) לשונו להלן פנ"ז: "הנה שלש מכות הראשונות דם צפרדע כנים הם בתחתונים. שזהו שנהפך היאור לדם, והיאור היה משריץ צפרדעים, והארץ כנים. ומכת ערוב דבר שחין לא היתה בתחתונים כלל, כי אם בשוכנים בחלל העולם... ולא כן הראשונים אין דירתם בחלל, שאין הצפרדעים דירתם רק במים, ואין דירת הכנים רק בעפר, לא בחלל העולם... ואפילו אם היו הכנים נקראים שהם בחלל העולם, מה שאין הדבר כך כלל וכלל, לא שייך שיהיה נקראת מכת כנים בחלל העולם, שהרי המכה היתה לעפר, כדכתיב [שמות ח, יב] 'נטה את מטך והך את עפר הארץ וגו'".

(173) כי מכת ברד הכתה את העשב [שמות ט, כה], ומכת חושך הכתה את המאורות, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 65], וז"ל: "אחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים", והערות 65, 140. ומכת ארבה יבאר בסמוך.

(175) כמו שנאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמו.] כתב: "צריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם... ולפיכך השם יתברך נקרא 'מקור חיים' [תהלים לו, י], כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם, כמו המקור הזה". ושם פ"ו מ"ח [רנט.] כתב "וזה שאמר 'כי עמך מקור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים, ודבר זה מצד הדביקות שהם דבוקים בו יתברך". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קע:] כתב: "לכך משפיע אליו השם יתברך גם כן החיים ממקור החיים אשר אין לו הפסק לנצח נצחים... כי השם יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל... ולפיכך נקרא 'מקור חיים', שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק, וכך הוא השם יתברך, שנקרא 'מקור', משפיע תמיד". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה, שהרי נאמר 'כי עמך מקור חיים', שהשם יתברך הוא מקור החיים, מאתו משפיע החיים לכל חי. ונמצא כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך" [ראה למעלה פט"ו הערה 16, פ"כ הערה 46, ולהלן פל"ו הערה 180].

(176) מעמיד "חיים" לעומת "גשמים", כי הגוף מצד עצמו הוא מת, וכמו שכתב בסמוך "כי אין הגוף חיים, והוא מצטרף אל החיים ונושא החיים", ושם הערה 180.

(177) כמו החיות הדורסות במכת ערוב, ומיתת הבהמות במכת דבר. ובכת"י [תעו:] כתב משפט זה כך: "אף על גב שהם גם כן גשמים מצד ששמו 'בעלי חיים'".

(178) ו"רוח חיים" אינה גשמית, וכמו שכתב ח"א לשבת לא: [א, יט:]: "אם [האשה] אינה שומרת מצות נדה, תלקה בנפש, לפי שהנפש הוא כח טבעי בלבד. ואם אינה שומרת מצות חלה, תלקה ברוח, שמשכנה בלב ששם רוח חיים, וזה הכח שהוא בלב הוא נבדל" [הובא למעלה פכ"ג הערה 65]. ובח"א לסוטה מה. [ב, פב.] כתב: "כי אף על גב שהגוף התחלתו הוא הטבור, אבל אצל רוח חיים עיקר באפיו, כדכתיב [בראשית ז, כב] 'כל אשר נשמת רוח חיים באפיו'". ובח"א לב"מ נט: [ד, כו:] בביאור דברי הגמרא [שם] "אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח... אמת המים יוכיחו... כותלי בית המדרש יוכיחו... אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו", כתב: "חרוב זה יוכיח כו'. יש לך לדעת כי התחיל בחרוב, כי החרוב הוא מורכב אחרון, כי תחלה הם הפשוטים, ואח"כ הדוממים, ואח"כ הצמחים, ונחשב החרוב מורכב אחרון. אבל בעלי חיים מצד רוח חיים שיש בהם

נפש, והנפש אינה מורכבת. גם כן אין לחשוב אותם פשוטים, כי בוודאי מורכבים הם, ולפיכך לא זכר כאן בעלי חיים". הרי שלבעלי חיים המורכבים יש נפש פשוטה בלתי מורכבת, וזה מתבטא ברוח חיים שלהם. ובח"א לע"ז כ: [ד, נ:] כתב: "דעת חכמים ז"ל בענין מלאך המות, כי אין המיתה לאדם נמצא בעצמו. וזה כי הנפש שהיא צורה לאדם, מצד עצם צורה זאת ראוי לה העמידה והקיום. ואם כי שאר צורות טבעיות מגיע אליהם הפסד ושנוי, דבר זה שייך בצורה הטבעית, שהיא חמרית לגמרי. אבל הנפש של אדם שיש לו חיות, אין ראוי שיגיע אליה ההעדר, רק על ידי כח עליון ממנו מגיע דבר זה, וכח זה נקרא 'מלאך המות', פירוש שממנו הפסד חיות הנפש. ואפילו אל הנפש הבהמית של האדם, כיון שיש לה רוח חיים, אין ראוי ביטול כח רוח החיוני, אם לא ע"י כח עליון שהוא כנגד האדם, ובשביל כך מקבל הפסד, והוא נקרא 'מלאך המות'".

(179) כמבואר למעלה [לאחר ציון 147].

(180) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג [קב.] כתב: "כאשר אין מדברים עליו [על השולחן שאכלו בו] דברי תורה... נחשב זה כאילו אכלו מזבחי מתים [אבות שם], שהרי אין כאן פרנסת הנשמה, רק הגוף, שהוא מת, ולכך מתיחס השלחן הזה שאכלו מזבחי מתים". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "אין חיות לגוף... שהוא מת בעצמו". הרי שאין הגוף חי מצד עצמו, אלא מצד החלק הרוחני שנופח בו. וכן אמרו חכמים [סנהדרין צא.] "גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר". הרי שאין לגוף חיות מצד עצמו. וכן נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים וגו'", ופירש הרמב"ן שם: "כי זאת הנפש אשר באדם מפי עליון, בה ימצאו שלש הכחות האלה, ורק היא יחידה. והכתוב הזה כפי משמעו ירמוז כן, כי יאמר שיצר השם את האדם עפר מן האדמה, והיה מוטל גולם כאבן דומם, והקב"ה נפח באפיו נשמת חיים, ואז חזר האדם להיות 'נפש חיה' שיתנועע בה כמו החיות והדגים שאמר בהם [בראשית א, פסוקים כ, כד] 'ישרצו המים שרץ נפש חיה' ו'תוצא הארץ נפש חיה'. וזה טעם 'לנפש חיה', כלומר ששב האדם להיות נפש בה חיים, אחרי שהיה חרש את חרשי אדמה. כי הלמ"ד תבא בהפוכים, כמו 'והיו לדם ביבשת' [שמות ד, ט], 'ויהי לנחש' [שמות ד, ג], 'וישם את הים לחרבה' [שמות יד, כא]".

(181) לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמ:]: "כי האדם בעולם על ידי כח נפשי". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "שהוא יתברך הוא חי וקים, ולכך פרנסת השם יתברך שמפרנס את נפש האדם, שיש לו חיים על ידי התורה, שהיא חייו של אדם. ואף כי

מפרנס גם כן הגוף, זה הוא כדי שיקנה האדם חיי הנפש, כי כל פרנסת הגוף אינו רק כדי שיקנה חיי הנפש החיים הנצחיים". והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ט ה"א כתב: "הבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש, ונהגה בחכמתה תמיד, שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה, כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה. כגון שובע ושלום ורבוי כסף וזהב, כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן, אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא". אך יש להעיר מדבריו בנצח ישראל פי"ג [שכז:], שכתב: "כי עולם הבא שם החיים הגמורים, שאין להם מיתה כלל, ולא חיים גשמים, רק חיים נבדלים בלתי גשמי. כי אין החיים בעולם הזה רק להעמיד הגוף הגשמי". וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו כאן ש"אין הגוף חיים, והוא מצטרף אל החיים". ויל"ע בזה.

(182) "נושא" פירושו משרת חומרי לדבר רוחני, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:], וז"ל: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסא:] כתב: "אין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה... שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעד.] כתב: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "מקבל האדם כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצא:] כתב: "אין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא" [הובא למעלה פי"ט הערה 136]. ובנתיב התורה פ"י [תכט:] כתב: "כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל... כי לגודל השכל שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי... שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". ובח"א לסוטה כא: [ב, סב.] כתב: "כל דבר מקוים על ידי הנושא, וכאשר אין נושא, אין לו קיום כלל". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות מב [עג.], באר הגולה באר החמישי [סב:], וח"א ליבמות סג. [א, קלו.].

(183) דע, שאין זה מצוי שיכתוב בטוי זה ["דברי אלקים חיים"] על דבריו, ובדרך כלל כתב כן על דברי תורה ודברי חז"ל. וכגון, למעלה בהקדמה ראשונה [ה:] כתב "התורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרל:] כתב: "והתבאר לך כי תורת ה' תמימה נתנה, ולא נתוסף דבר בה, לא אות ולא נקודה, כאשר ראוי לדברי אלקים חיים". ובבאר הגולה סוף באר הששי [שנח.] כתב: "הוא יתברך יודע כי לא לבזות ולא לחרף כתבנו אלו דברים, רק כי קנאת ה' וקנאת תורתו עשה זאת, בראותי דברי אלקים חיים חוצבים להבות, והאיש הזה מתעתע בהם כאילו הם דברי ריק אין בהם דברי מועיל", ושם כוונתו למאמרי חז"ל. ואולי כתב כן כאן, כי הביא כאן הרבה הסברים וביאורים, ובזה יש צורך להדגיש שכולם שוים לטובה, והדגשה זאת נעשית על ידי הבטוי "דברי אלקים חיים", כמו שיבואר. וכן להלן פ"ס כתב: "כבר בארנו לך למעלה ענין המצה, והארכנו בזה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד באיזה ענין המצה מורה על החירות, ואתה תעיין באותן דברים, כי כולם הם דברי אלהים חיים". והטעם לכך הוא, שכך אמרו בגמרא [עירובין יג:] על דברי ב"ה וב"ש. ובדר"ח פ"ה מט"ז [תג:] כתב על כך בזה"ל: "אצל בית שמאי ובית הלל שניהם דברי אלקים חיים בשוה לגמרי, שלכך אמר 'דברי אלקים חיים'. והמבין יבין כי מה שאמר 'אלקים חיים', רצה לומר ששניהם קרובים אל אמתת השם יתברך, לכך אמר 'אלקים חיים', כי החיות הוא אמתת המציאות. שכאשר יאמר 'זה חי', רצה לומר שהוא נמצא, והנעדר אין בו חיות. ולכך אמר כי שניהם קרובים אל אמתת מציאתו". הרי הבטוי "דברי אלקים חיים" מורה שלמרות רבוי הפנים, מ"מ כולם שוים לטובה. ולמעלה פכ"א [לאחר ציון 42] כתב: "וכאשר תתבונן בדברי אלקים חיים תדע כי אלו ארבע דברים נפלאים מאד; שמיעה, זכירה, ראיה, ידיעה, לחבר אליו את ישראל בכל". ונראה ששם בא לבאר ולדייק את לשון המקרא, והמקרא הוא "דברי אלקים חיים", וכמבואר שם הערה 43.

(184) אזהרה מצויה בספריו, שהמעיין לא יקל ראש בדברים. וכגון, בנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "ואל יהא דברים אלו בעיניך קלים, כי הוא דבר עמוק". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה.] כתב: "ואל יהיה קטן בעיניך דבר זה שאמרו". ובח"א לשבת קיג: [א, נב:] כתב: "אל יהא קטון בעיניך דברים אלו שנאמרו כאן". ובח"א לשבת קמ: [א, עד.] כתב: "אל תתמה על דברים אלו כלל וכלל, כי אף אם נראים אליך הדברים קטנים, הם דברים גדולים". ובח"א לגיטין ז. [ב, צה.] כתב: "ואל יהא בעיניך קלים דברי אגדה אלו... כי דברים אלו שדרש הם דברי שכל בעצמם". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "ואל יהיו

דברים אלו קלים בעיניך, כי הם דברים חשובים ונכבדים מאוד". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם, ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון, ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה" [ראה למעלה פל"א הערה 49, ולהלן פל"ו הערה 162].

(185) מלים אלו צריכות ביאור, דמהו העוול שיש בדברים שבאו "ליישב הכתוב בלבד". ונראה שכוונתו היא שאל תאמר שדברים אלו נאמרו בדוחק רק כדי לבאר את הכתוב, אך מצד עצמם הם לא היו נאמרים, שאין זה כך, אלא שהם דברים ברורים ואמיתים מצד עצמם. וכן כתב בבאר הגולה סוף באר השלישי [דש:], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי כל מה שדרשו חכמים מן הכתוב, לא היה עיקר שלמדו זה מן הכתוב, רק כי בלא זה הדבר הוא כך לפי דעת ושכל חכמים, והדבר הוא אמת בעצמו. וכאשר הדבר הוא אמת בעצמו, רק שאי אפשר שלא יהיה נרמז הדבר הזה בכתוב, כי התורה היא תמימה ויש בה הכל". וכן כתב בנתיב היסורין פ"ב [ב, קעז.], וז"ל: "כבר אמרנו פעמים הרבה מאוד, עם כי חכמים ז"ל כל דבריהם מן המקרא, מכל מקום צריכים דבריהם טעם, כי לא דרש הכתוב לבד בא ללמד, רק שיש כאן טעם שכלי ג"כ. ודבר זה ברור ואין ספק, כי לא על פי עד אחד סמכו, רק גם כן על הטעם השכלי שיש בזה".

(186) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 40]: "ובהגדה אצל 'אלו הן עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים', שם יתבאר ענין המכות למה באו אלו מכות דוקא על המצרים במצרים, ושם תעיין ותמצא טעמים נכונים ברורים". וראה למעלה הערה 42 במה שנתקשה בדברים אלו.

(187) סנהדרין [לד.] "אמר קרא [תהלים סב, יב] 'אחת דבר אלקים שתים זו שמעת כי עז לאלקים', מקרא אחד יוצא לכמה טעמים. דבי רבי ישמעאל תנא, [ירמיה כג, כט] 'וכפטיש יפוצץ סלע', מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות, אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים". ובגו"א שמות פ"ו אות כו [קיב:] כתב: "פירוש, הפטיש כאשר יכה על הסלע, שהוא דבר קשה, כמה וכמה נצוצים של אש יוצאים מן הפטיש. וזהו לשון 'מתחלק', לפי שהפטיש מחמת שמכה על הסלע, מכח ההכאה ניצוצות יוצאים ממנו, וזהו חלוק שלו, כך נראה לי הפירוש... דהא מדמה דבר ה' ל'פטיש יפוצץ סלע', וכמו שהמקרא, שהוא דבר ה', אינו מתחלק בעצמו, רק הטעמים היוצאים ממנו, והכי נמי אין הפטיש בעצמו מתחלק, רק הניצוצות היוצאים ממנו". וכן כתב בח"א לקידושין ל: [ב, קלז.].

ולמעלה פ"ח [תד:] כתב: "ויש לך לדעת כי מראה זה [של ברית בין הבתרים] יש לו פנים

הרבה. ודבר זה תמצא בתורה הרבה, שיש דבר שיש לו פנים הרבה. וכן הענין במראה זה, שלגודל ענינו יש לו פנים הרבה". ובכת"י שם [שכד.]: "וידוע כי המראה הזה, בודאי מתחלק לפנים הרבה מאוד. כי המראה הגדול הזה, אל תחשוב שאין לו פנים הרבה, כי כל דבר שבמראה הגדול יש לו פנים, כי כן ענין התורה בכל דבר מדברי התורה יש לו פנים הרבה. וכל אחד ואחד ענין מיוחד בפני עצמו. שכן הדברים העליונים, יש לו בחינות הרבה, מתחלק לפנים הרבה... ולכך תמצא זה גם כן בתורה, שיש בה הוראות מתחלפות בנושא אחד, כמו במראה הזה". ובתנחומא [שמות אות כה] אמרו: "היה הקול [של הקב"ה במתן תורה] יוצא אצל ישראל כל אחד ואחד לפי כחו; הזקנים היו שומעין את הקול לפי כחן, והבחורים לפי כחן, והנערים לפי כחן... אמר רבי יוסי בר חנינא, אם תמיה אתה על הדבר, למד מן המן שלא היה יורד להם לישראל אלא לפי כח של כל אחד ואחד מהם; הבחורים היו אוכלין אותו כלחם... הזקנים כצפיחת בדבש... ומה אם המן שהיה מין אחד, נהפך להן למינין הרבה בשביל צורך כל אחד ואחד, הקול שהיה יוצא והיה בו כח, על אחת כמה וכמה שהיה משתנה לכל אחד ואחד כפי כחו". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו" [ראה למעלה פ"ח הערה 197]. **ובבאר הגולה** באר השלישי [שב.] האריך בזה, וז"ל: "למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד. וכך אמרו... מקרא אחד מתחלק לכמה טעמים. ולפיכך אין קשיא כאשר תמצא כתוב אחד דרשו אותו לכמה פנים, כי אף הדברים הטבעים, דבר אחד, מתפשט ממנו כמה דברים, כמו שאמרנו כי מן העיקר האחד מתפשטים ומתחלקים דברים הרבה. ומכל שכן בדברי אלקים חיים, שאין ספק כי הדבור הקדוש הוא מתחלק לכמה פנים ולכמה דברים. כי הדבור הקדוש הוא מן השם יתברך לפי השכל, ואין הדבור של השם יתברך שרוצה וחפץ בו מבלי טעם ושכל. שאילו היה כך הדבר, שהוא מצד שהוא רוצה וחפץ, אין מתחייב מזה דבר אחר, שהרי ענין זה דרך רצון וחפץ בלבד. אבל דבור של הקב"ה, שהוא התורה, אינו כך, רק מצות התורה הם מתחייבים לפי החכמה. ומהדברים המתחייבים לפי החכמה נמשכים עוד דברים, ומתחייבים מהם עוד דבר חכמה, ודבר זה ידוע לכל משכיל. לכך התורה אשר דבריה מושכלים, נמשכים ומתחייבים מזה דברים

הרבה מושכלים. וזה ענין התורה התמימה, אשר כתוב אחד מתחלק ומתפשט לכמה טעמים; יש רחוק מפשוטו, ויש קרוב לפשוטו. דומה לאילן אשר שרשו ועיקרו בארץ, נמשכים מעיקר שלו דברים, יש רחוק מן העיקר, ויש קרוב, מכל מקום כלם הם נמשכים מן השורש. וכן הוא בתורה; השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב, ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו. יש קרובים, ויש רחוקים, אבל השורש אחד. ודבר זה ברור מאוד, ואין להאריך עוד" [הובא בחלקו למעלה פ"ח הערה 25].

(188) יש להבין, מדוע חלוקת הפירושים לשני מקומות תמנע את הערבוב והבלבול, יותר מאשר אם כל הפירושים יהיו נאמרים יחד במקום אחד. ונראה שאין כוונתו לומר שהבנת הפירושים תלויה בפיזורם, אלא שזכירתם תלויה בפיזורם. ובדר"ח פ"ב תחילת מ"י [תשלא.] ביאר שמצוי שהתנאים במסכת אבות נקטו בשלשה דברים, ולא יותר, וכלשונו: "הם אמרו שלשה דברים וכו'. יש לשאול, למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר... יש לך לדעת כי כל אחד מאלו חכמים בחרו לומר ג' דברים, מפני כי דברים אלו דברי מוסר שיהיו על לוח לב האדם תמיד, לא יסורו ממנו. וג' דברים דרך האדם לזכור, אבל יותר משלשה ישכח מקצת מן הדברים. ולפיכך אמרו [פסחים ג:] לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה, ולכך בחרו בג' דברים. וכן תמצא ברוב מוסר שהם במסכתא זאת שהם ג' דברי מוסר... אבל לומר הרבה דברים... אין זכירה להם, ויבא בהם השכחה. ולפיכך כל אחד אמר ג' דברי מוסר" [ראה למעלה פ"ט הערה 236]. ועל כך אמרו חכמים [ר"ה ד:] "תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת".

פרק לה

(1) דע שבדפו"ר אין תיבת "במדרש", וכמצויין במדור "שינויי נוסחאות". ואולי הטעם לכך הוא שבכת"י [תעו.-תעח:] האריך מאוד בהבאת מדרשים מהשמו"ר שקדמו למדרש הפותח את הפרק הזה בנדפס. וכאשר בכת"י הגיע למדרש שלפנינו, התחיל את הדיבור במלים "עוד שם 'החודש הזה לכם ראש חדשים' וכו'", שזהו המשך למדרשים בשמו"ר שהובאו שם עד כה. לכך בנדפס, שלא הובאו בו המדרשים שקדמו למדרש שמביא כאן, הוכרח להשמיט את התיבות "עוד שם", כי לא הביא עד כה שום מדרש אחר

שיאמר כאן "עוד שם". ולאחר מכן המשיך בנדפס בהעתקת הלשון בכת"י, ולכך אין תיבת "במדרש" בדפו"ר.

(2) במדרש שלפנינו [שמו"ר טו, יא] נקטו בסדר אחר, שאמרו שם "וכשבחר ביעקב ובניו קבע בו ר"ח של גאולה, שבו נגאלו ישראל ממצרים, ובו עתידין ליגאל, שנאמר [מיכה ז, טו] 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות', ובו נולד יצחק, ובו נעקד, ובו קבל יעקב את הברכות".

(3) לשון חדושי הרש"ש שם אות כב: "מפני שהוא מיותר [לומר "ראשון הוא לכם"], דכבר אמר 'החודש הזה לכם ראש חדשים', אלא שבא בזה לרמוז שיהא ראשון לכם גם לעתיד, ולכך שינה בו לאמרו בלשון נסתר 'הוא'". וכן כתב שם בקיצור המהרז"ו, וז"ל: "ראש להם וכו'. בכל הדורות ולעתיד ליל שמורים". ומה שאמרו שם קודם לכן "ובו עתידין ליגאל", שם מדובר על החודש [ניסן], ואילו כאן מדובר על היום [טו ניסן].

(4) להלן פ"ס. אמנם שם לא עסק בענין של חודש הראשון, אלא בהגדרת המצה, שהיא מורה על החירות מפאת שאין בה הרכבה ותלות בזולת [ומכך משתלשל שהזמן הראוי לגאולה הוא החודש הראשון, וכמבואר בהערה הבאה], וכלשונו: "והנה עוד נבאר באיזה ענין המצה מורה חירות דוקא, שעם שהוא מצה והיא לחם עוני, היא מורה על החירות. שכבר ידעת כי רבותינו קראו הדבר שהוא פשוט 'מצה', כמו שהתבאר דבר זה פעמים הרבה מאוד. ובשביל כך קראו חכמים [שבת עט.] העור דלא מליח ולא קמיח 'מצה', בשביל הפשיטות, ודבר שהוא פשוט הוא ראוי לחירות יותר מכל. וזה כי הדבר שהוא מורכב הוא משועבד, כאשר ידוע שכל אשר מורכב משני דברים, הדבר האחד פועל בשני, וכל אחד פועל ומתפעל, ואין זה בן חורין, שכיון שהוא מורכב משני דברים, ומהם נעשה דבר אחד, האחד הוא שפועל באחד. אבל הפשוטים יש בהם יציאה לחירות מן השעבוד, שאין דבר פועל בם. וזה ענין המצה שהיא פשוטה, שאין בה שאור, ולכך היא מורה חירות, רק עומדת בעצמה".

(5) להלן פנ"א. וזה לשונו שם: "ומזה תבין מה שהיה גאולתם בחדש הראשון דוקא, וזה כי אין גאולה רק כאשר נבדל מזולתו, והוא עומד בעצמו, ומזה תבא הגאולה. והחדש הראשון שאין בו התחברות זמן, רק שהוא ראשון, כי החדש השני בעבור שהוא שני, יש כאן חבור זמן, ואין זה ראוי אל הגאולה, שיהיו עומדים בעצמם. כלל הדבר, כל ענין הגאולה הסתלקות מזולתו לעמוד בעצמו, ולא יהיה להם צירוף וחבור אל זולתו. ודבר זה ראוי שיהיה בחדש ראשון, כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה. ולפיכך הזמן שהוא ראשון, ואין בו חבור וצירוף זמן, מיוחד לגאולה, שהגאולה

היא שנבדל מזולתו, ואין לו שום צירוף אל זולתו... שיצאו בחדש ראשון מפני שראוי חדש הראשון אל הגאולה דוקא, מטעם אשר התבאר, כי אין גאולה רק כאשר אין כאן צירוף, וזהו חדש ראשון, שהוא ראשון, ולא היה כאן חבור וצירוף חדשים". וראה להלן ציון 18.

(6) שהרי בצק שלא נראו בו סימני חימוץ, מ"מ אם שהה כשיעור שיהלך אדם מיל, כבר החמיץ וישרף מיד [פסחים מו.]. והוא הדין כשאינו בקי בסימני חימוץ, כתבו ראשונים ששיעורו מיל [יראים השלם סימן נב]. ואף על ידי עיסוק, אם שהה כשיעור מיל אסור [ריטב"א פסחים מו.]. וראה להלן פל"ו הערה 40, ופל"ז הערה 25.

(7) אודות שהחמץ נעשה בשהיית זמן [ולכך הוא נאסר], כן כתב בספר זה כמה פעמים. וכגון, להלן פל"ו [לאחר ציון 36] כתב: "לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן. כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן. ולכך אסר להם החמץ, שהויתו נעשה בזמן, וצוה על המצה, שהויתה בלא זמן. ולפיכך היה אכילתם ביציאתם לחירות המצה, שאין לה המשך זמן כלל. ואסר להם החמץ שנעשה בזמן, כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן". ולהלן פ"ס כתב: "כי הגאולה להוציא אותם ממצרים היה בחוזק... וכל דבר שהוא פועל בחוזק פועל במהירות, לפי חוזק פעולתו. ולפיכך כתיב [שמות יג, ג] 'זכור את היום אשר יצאתם ממצרים כי בחוזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ'. פירוש, כי החמץ שנעשה בעכוב זמן, אין זה חוזק. אבל החוזק מה שנעשה בלי זמן. ומפני שהוציא אותם בחוזק, לא יאכל חמץ". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "טעם איסור חמץ בשביל שהוציא אותם בחוזק, וזה כי המהירות מורה על חוזק, שכל דבר שהוא במהירות הוא על ידי שפועל בחוזק, והשם יתברך היה מוציא אותם בידו החזקה ובזרוע הנטויה, כי להוציא מן שעבוד ומרשות אחר צריך חוזק, ולפי חוזק הפעולה שהיה מוציא אותם הקב"ה, היה הכל בחפזון. ולפיכך צוה על המצה, שהיא נעשה במהירות, ואין בה עכוב זמן, מורה על פועל שהוא פועל בחוזק, ויכול לגאול בחוזק. ולפיכך המצה מורה על הגאולה, שהיא בחוזק, ואיסור חמץ בעכוב זמן, וכל שנעשה בעכוב זמן אין בו חוזק, וזהו הפך כח הגאולה שהיא בחוזק". וכן כתב בשאר ספריו. וכגון, בנתיב התורה פי"ז [תרפה:] כתב: "כי המצוה שהיא אלקית, אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן. ולפיכך אמר בזה הלשון [מכילתא שמות יב, יז] 'אל תחמיצנה', כי החמץ נעשה בזמן... כי המצוה האלקית אינה תחת הזמן, ולכך אל תחמיצנה לעכב אותה להיות נעשית בזמן. וכן המצה, מפני כי ישראל יצאו ממצרים

במעלה עליונה שאינה תחת הזמן, כמו שהתבאר במקומו, ולכך צוה על אכילת מצה".
ובגו"א שמות פי"ב אות מב [ריד:] ביאר דברים אלו יותר, ששם הובאו דברי המכילתא הללו בפירוש רש"י [שמות יב, יז], וז"ל: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה שתולה המצוה במצה, דטעמא דשייך במצה לא שייך במצוה... יראה דודאי טעם אחד לשניהם, כי אסרה התורה החמץ [שמות יב, טו], ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח]. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב... ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלקים, שהיא דבר ה', 'הבא לידך אל תחמיצנה', כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן... ומזה תבין כי מה שאין מחמיצין את המצה ואת המצוה ענין אחד הוא, שאין שם ענין זמן באלו דברים". ובדר"ח פ"א מי"ב [שלט.] כתב: "מה שאסור להחמיץ את המצה... כי ישראל יצאו ממצרים מכח המדריגה העליונה האלקית, שאין בה שהיית זמן כלל". וראה בנצח ישראל ס"פ מז [תשצב:], ולהלן הערות 8, 9, ופל"ו הערות 40, 41.

(8) כמבואר בהערה הקודמת. ולהלן פנ"א כתב: "ומזה תבין כי הכתוב הוא כפשוטו [דברים טז, ג] 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים'. פירוש שתאכל לחם עוני, שהוא הלחם העומד בעצמו, ואין לו הצטרפות אל זולתו. ולמה תאכל זה הלחם, 'כי בחפזון יצאת ממצרים'. וענין החפזון הוא מהירות, ואין בו עכוב והמשך זמן... ראוי שלא תהיה הגאולה בעכוב זמן, רק בזמן הראשון מבלי המשכה ועכוב". ובכת"י [תעט.] כתב: "ענין הזמן נחלק בקודם ובמתאחר, וכל אשר לא נחלק אין כאן זמן, וכל אשר אין כאן המשך זמן יש בו גאולה, לפי שזה מענין הנבדל שאין נופל תחת המשך זמן".

(9) כמבואר בהערה 7. ולהלן פל"ו [לאחר ציון 43] כתב: "הסבה באכילת מצה 'שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם', זכר 'מלך מלכי המלכים' אצל זה. וביאור זה, כאשר היו רוצים להכין עצמם אל הדרך לצאת, והתחילו לעסוק בבצק, לא הספיק בצקם להחמיץ, שגאולתם היתה בלא זמן. להודיע כי הגאולה שלהם מדריגה נבדלת, לא מצד המזל, שהוא גשמי פועל בזמן. וכך היה גואל אותם הקב"ה בלי המשך זמן כלל כאשר אמרנו, לפי שיצאו לא על ידי מזל, ולא על ידי שאר כח, שהם נופלים תחת הזמן, רק על ידי הקב"ה, שאינו נופל תחת הזמן. ולפיכך גאל אותם בלי זמן". ולהלן פמ"ה כתב: "כלומר שישראל יצאו ממצרים במדריגה

אלקית, לא על פי הטבע". ובגו"א שמות פי"ג אות ז [רנד:] כתב: "כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה, שהיא למעלה מן סדר הזמן". ובח"א לב"ב טו. [ג, סט.] כתב: "כי ישראל יצאו ממצרים במדריגה עליונה מאוד, ובשביל כך השטן היה מקטרג על מדריגתם שקנו ישראל באותה שעה". וראה להלן פל"ו הערה 43.

(10) "כי היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע" [לשונו בהמשך]. וראה להלן הערות 23, 24. ובכת"י [תעט.] הוסיף כאן: "ומעלה הנבדלת אין בה המשך זמן".

(11) לשונו להלן פנ"א: "ראוי שלא תהיה הגאולה בעכוב זמן, רק בזמן הראשון מבלי המשכה ועכוב, ואין בו צירוף כלל. שכל ראשון הוא מתיחס אל הגאולה, לא חבור זמן, שזה אין שייך לגאולה, שצריך אל הגאולה הסתלקות הצירוף והחבור".

(12) יבאר הסבר שני ביחוד החודש הראשון לגאולה. ועד כה ביאר שלראשון אין המשך זמן, והגאולה היתה ללא המשך זמן. ומעתה יבאר שהראשון מורה על העצם, והגאולה היא בעצם, והשעבוד הוא מקרי. וראה להלן הערה 48.

(13) כמו שאמרו חכמים [יומא לח:] "אין אדם נוגע במוכן לחבירו... אפילו כמלא נימא". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:] כתב: "פירוש ענין זה, כי השם יתברך סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר השם יתברך אליו. ואם הוא נוגע במוכן לחברו, הרי נחשב זה כמו גזילה. ולפיכך עני המהפך בחררה, דבר זה הוא מוכן לחבירו, ואם נוטלו, אין זה רק מצד שנוטל בכח וזרוע רמה שלו, ולכך נקרא 'רשע' [קידושין נט.], אשר יש לו זרוע רמה... כי השם יתברך סידר פרטי המין, דהיינו כל אחד ואחד, מה שראוי לו, ואין אחד נוגע במוכן לחבירו" [הובא למעלה פי"ט הערה 161]. לכך בודאי ש"כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם, כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר". וראיה לדבר היא קומתו הזקופה של האדם, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שכג:], וז"ל: "בריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח הוא מורה שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח, כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו... כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף... ונאמר על האדם שהוא בצלם אלקים, דהיינו מצד שהולך האדם בזקיפה, כמו שהתבאר, וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים". ובתפארת ישראל פט"ז [רנ.] כתב: "כי כל הנבראים כולם הולכים כפופים,

פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם. ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה... כלל הדבר כי מה שהולך בקומה זקופה הוא מיוחד לאדם למעלתו יותר על בעלי חיים". ובבאר הגולה באר הששי [רלה.] כתב: "כי האדם עומד בקומה זקופה... מה שלא תמצא בכל הנמצאים, שאין אחד הולך זקוף, רק כולם הולכים שחוח. ודבר זה מורה על מדרגת האדם, שהאדם הוא מלך בתחתונים, וכלם משמשים אליו. ומפני זה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וכל שאר תחתונים אינם בקומה זקופה". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקו.], נתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא.], ועוד. והרי כל אדם הולך בקומה זקופה, וזה מורה שכל אדם הוא מלך העומד ברשות עצמו. וראה הערה הבאה.

(14) קידושין פב. "רבי שמעון בן אלעזר אומר, ראית מימיך חיה ועוף שיש להם אומנות, והן מתפרנסין שלא בצער, והלא לא נבראו אלא לשמשני". ועוד אמרו [ב"מ פה.] "ההוא עגלא דהוו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה, זיל, לכך נוצרת". ולמעלה פכ"ב [לאחר ציון 22] כתב: "כמו שתמצא בבריאה כי האדם מוכן לעבוד בוראו, והבהמה לשמש האדם". וראה למעלה פכ"ב הערה 24 [שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה], פל"ד הערה 134, ולהלן פל"ט הערות 65, 140. וזהו הטעם שהבהמות הולכות שחוחות, וכמבואר בהערה הקודמת. **ויש להעיר** מדבריו בבאר הגולה באר השני [קיח.], שכתב שם שאף הבהמות נבראו בעצם, וכלשונו: "אמנם רבא [עירובין כא:] מפרש הכתוב [קהלת יב, יב] כך; 'ולהג הרבה יגיעת בשר', מי שלוהג בהם הרבה [בדברי חז"ל] הוא טועם טעם בשר... דברי חכמים הם גוף ועצם הדבר, שכך ראוי שיהיה לפי עצמו, לא בדרך הנחה בלבד כמו שמניח דת הנימוסית שיהיה כך, שזה אין עצמו של דבר, כי אין מחויב שיהיה כך דוקא... כי כל הדברים, כמו העשבים והפירות, נבראו בשביל הבעל חי, שהוא בשר. כי נתן להם הכל לאכול, כדכתיב בקרא [בראשית א, כט] "הנה נתתי לכם וגו'". ומזה תראה כי שאר נמצאים הם נבראו בשביל הבעלי חיים, והבעלי חיים הם נבראו בעולם שיהיו בעצם. ואף כי הבעלי חיים הם לאכילת האדם, אבל זה לא היה כאשר נברא העולם, שלא הותר לאדם להמית בעל חי אחד ולאכלו עד שבא נח [רש"י שם]... וזה שאמרו כאן 'הלוהג טועם טעם בשר', כלומר שהם דברים עצמיים, והם דברים שהם מהות הדבר בעצמו". ואילו כאן כתב שהבהמות מצד עצמן בבריאתן ראויות שיהיו תחת האדם. ודוחק לומר שכאן איירי לאחר המבול.

ועוד, שגם רבא איירי לאחר המבול, ומ"מ אמר שההוגה בדברי חכמים טועם בהם טעם בשר. וצ"ע.

(15) פירוש - השעבוד לבני אדם הוא בא במקרה, ו"מקרה" עומד כנגד "עצם", שאין השעבוד עצמי לאדם, אלא מקרה. וכן כתב להלן ר"פ סא, ויובא בהערה 17. ועוד אודות שהמקרה עומד כנגד העצם, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה פ"ח [שסו.] כתב: "כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה, ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות. ולפיכך אין ראוי להעביר ישראל בשביל החטא, כיון שבעצם הם טהורים, ואין החטא להם בעצם, והוא דבר מקרה, ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל". ולהלן ס"פ מג כתב: "כבר התבאר כי כל עצם עומד בעצמו, ואם לא כן הוא מקרה". ובנצח ישראל פי"א [רעז:] כתב: "כי מצד שנבראו [ישראל] מן העלה, הם בתכלית הטוב, ואם הלכו אחר יצרם, אין זה מצד עצמם, רק הוא דבר מקרה". ובתפארת ישראל פל"ד [תקא:] ביאר שאות בי"ת מצד עצמה מורה על הברכה כי היא האות השניה שבאלפ"א בית"א, וז"ל: "אבל הב' מפני שהיא מורה בצד עצמה ברכה, שהיא התחלת הרבוי, ואם הב' הוא משמש לרע [כמו תיבת "בל ידעום"], מכל מקום דבר זה עצם הב', שהיא אות שנית, שהשני הוא התחלת הרבוי, והוא עצם הברכה. ואף כי הב' משמש גם כן לרע, אין זה רק במקרה, ואין מה שבמקרה מבטל מה שבעצם". ובבאר הגולה באר השני [קמה.] כתב: "וזה שאמרו גם כן [סנהדרין לב.] דיני נפשות חוזרים לזכות, ואין מחזירין לחובה. והטעם הזה, כי הזכות ראוי שיהיה בעצם ובראשונה מן הבית דין כמו שאמרנו, ואילו החובה אינו בעצם ובראשונה, והוא במקרה בלבד, ואין דבר שבמקרה מבטל מה שבעצם. לפיכך אי אפשר לחזור ולדון לחובה, ולבטל הזכות. אבל מי שדן לחובה, יכול לחזור ולדון לזכות, מפני כי מה שבעצם יכול לבטל מה שבמקרה". ובנתיב התשובה פ"ד [סט.] כתב: "כי איך לא יהיה הדבר שהוא בצד עצמו מכריע הדבר שהוא במקרה", ושם הערה 77. וכן הוא בח"א לשבת פט: [א, מו. וראה למעלה פ"ח הערות 30, 32, ופי"ד הערה 112]. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [כט.], וח"א לסוטה מט. [ב, פט:]. וראה להלן הערה 50, ופל"ח הערה 37.

(16) לשונו להלן פל"ח [לאחר ציון 34]: "זה כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשון, והדבר שאינו בעצם הוא בשניות. והמזיקים אין בריאותם בעצם, רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם, כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם, ולפיכך אינם שולטים רק על שניות, לא על ראשון. ומפני זה היתה הגאולה גם כן בלילה הזה, כי כל גאולה היא ראשונה, כמו שנתבאר למעלה עיין שם, ולפיכך אין המזיקים שולטים

בלילה שהוא ראשון". ולהלן פנ"ז כתב: "ידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון. ולכך מכה עשירית בראשית שלהם, שהוא הבכור, כי המכה העשירית היתה בעצמן לגמרי, ודבר שהוא ראשון הוא עצם יותר. ולפי שהמכות היו מתחילין ברחוק יותר, ותמיד היו מתקרבין, עד שהגיעו המכות לעצם מצרים". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר, מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר, והוא בעצם, לא במקרה" [ראה להלן פל"ט הערה 120]. ושם בהמשך [מו.] כתב: "כי [היוונים] אמרו מצד שישראל עשו את העגל מיד שהוציא אותם ממצרים, אם כן מורה שאין להם ח"ו חלק באלקי ישראל. כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשונה, והעגל היה ראשון... שעשו העגל, והחטא זה דבר עצמי להם, ולא דבר מקרה". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכה.] כתב: "כי הראשון בריאתו בעצם, ולפיכך נברא הגיהנם ביום ב' דווקא [ב"ר ד, ו], לא ביום ראשון". והבטוי "בעצם ובראשונה" נפוץ מאוד בספריו [כגון, להלן פס"ד הוזכר כמה פעמים, וכן להלן פרקים סז-סט, ועוד]. וראה להלן פל"ח הערה 35.

(17) כן כתב להלן ר"פ סא, וז"ל: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה, הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים להיות בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם. וזאת המעלה עצמית לישראל, שהם ראוים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם. ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים, שנאמר [שמות יט, ו] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה. ולפיכך אומרים חכמי ישראל [שבת קיא.] 'כל ישראל בני מלכים הם' אף בגלותם, וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם לא נתבטל במקרה כלל. ואין ספק שכמה דברים הם נמשכים אל ישראל מן המעלה והחשיבות, אחר שהם בני חורין בעצם, ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה".

(18) הובא למעלה הערות 5, 16. וראה להלן פל"ט הערה 131, שבכת"י שהובא שם מביא את דבריו כאן. ואודות שהנגאל עומד ברשות עצמו, ראה למעלה פכ"ה הערה 46.

(19) לשון הגו"א שמות פי"ב אות ה [קפח.]: "דברו היום בראש חודש וכו'. במכילתא מפיק ליה מדכתיב 'החדש הזה לכם דברו', רוצה לומר בראש חודש 'דברו'. ונראה דפירושו, דאי רוצה לומר שידברו איזה ימים בחודש, או בעשור בחדש, הוי ליה למכתב

'תדברו' בתי"ו האיתן, שהוא לשון עתיד, אבל 'דברו' הוא ציווי מיד, כי הציווי משמע מיד". וראה להלן ציון 47.

(20) רש"י שמות יב, ג "הזה - פסח מצרים מקחו בעשור, ולא פסח דורות", ומקור רש"י במשנה [פסחים צו.], שאמרו שם "מה בין פסח מצרים לפסח דורות, פסח מצרים מקחו מבעשור". ובגמרא שם "מנא לן, דכתיב 'דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו', זה מקחו מבעשור, ואין פסח דורות מקחו מבעשור".

(22) והובא ברש"י שמות יב, ו. וראה להלן הערה 37 שבמכילתא אמרו "דם פסח ודם מילה".

(23) לשונו למעלה הקדמה שניה [נג:]: "דבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ושם בסוף הקדמה שניה [קכ:] כתב: "ולפיכך כאשר החיה אליהו בן הצרפית [מ"א יז, כב], ואלישע בן השונמית [מ"ב ד, לה], בודאי דבר זה נמנע אל הטבע, ולא היה נמנע אל פעל ה'. כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל, הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים, ונכנסו אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע". ולמעלה פכ"ג [לאחר ציון 201] כתב: "וכן ישראל, בתחלה יש לישראל התחברות אל האומות, ובסוף הם נבדלים מהם. ויש אותות ומופתים בסוף, שישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף על ידי אותות ומופתים. אבל כניסתם תחת רשות האומות אין כאן נסים, שבמה שיש להם חבור אל האומות אין דביקות ישראל עם השם יתברך". ולהלן פנ"ח כתב: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע, וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים הביא אותם מעולם העליון הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים". ולהלן ר"פ עב כתב: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר

שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר. ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים". ובגו"א בראשית פל"ב אות יא [קמ:] כתב: "מפני שהם עמך אתה עושה להם ניסים תמיד". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:] כתב: "כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל... כי בעת הצורך מתדבק עולם הזה הטבעי בעולם הנבדל ונעשה הנס... כלומר שלא מסר העולם אל הטבע לגמרי, רק היה מקשר עולם הטבעי בעולם הנבדל שיהיה כח עליו לשנותו, ואין כאן שנוי בריאה. כאילו היה הנס גם כן מענין העולם הזה שברא השם יתברך בששת ימי בראשית". ובאור חדש פ"ה [תתפב:] כתב: "אשר נעשה נס מן העולם העליון". **דוגמה לדבר**; נאמר [שמות יז, טו] "ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי", ופירש רש"י שם "ה' נסי - הקב"ה עשה לנו כאן נס גדול. לא שהמזבח קרוי 'ה'', אלא המזכיר שמו של מזבח זוכר את הנס שעשה המקום, ה' הוא נס שלנו". והגו"א שם אות יא [שמז.] מבאר הקשר בין המזבח לנס עד שנקרא המזבח על שם הנס, וז"ל: "צריך לומר כי על ידי עבודתו יתברך אומר כל אדם 'ה' נס שלי', כי האדם העובד את הקב"ה, הוא מציל אותו מן אויביו, ועושה לו נסים. לכך קרא שם המזבח, ששם עבודה של הקב"ה, 'ה' ניסי'. דאם לא כן מאי ענין מזבח שיקרא בשם הזה 'ה' ניסי'". הרי עבודת הקרבנות המורה על ההתקרבות לה' [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 94], היא גם המזכה את בעליה בנסים. הרי שחבור התחתונים לעליונים מפקיע את התחתונים מגבולות הטבע, ומאפשר שיעשו להם נסים. **וצרף לכאן** כי כבר השריש המהר"ל שהטעם שאין הקב"ה עושה נס לחינם [ברכות נח.] הוא משום ש"הניסים באים לעולם מצד מידת הרחמים... כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם... ודבר זה ממידת הרחמים" [לשונו בח"א לגיטין נו. (ב, קג.)]. וכן כתב להלן פס"ד שניסים באים לעולם מכח מדת הרחמים. והנה המפעיל את מידת רחמים הוא הרגשת הקשר והשייכות שבין המרחם לבעל הצרה [כפי שנתבאר למעלה פכ"א הערה 65]. ולכך ברי הוא שכאשר ישראל התחברו אל ה' יש בכך לעורר רחמים המביאים לניסים. וראה למעלה הקדמה שניה הערות 58, 59, 69,

412, פ"ג הערות 10, 35, פ"ז הערה 44, פי"ב הערה 45, פכ"ב הערה 119, פכ"ג הערה 204, פכ"ז הערה 85, פרק זה ציון 10, להלן פל"ט הערה 6, ופמ"א הערה 143.

(24) לשונו להלן פס"ה: "כאשר היו משבחין את השם יתברך ב'אז ישיר' [שמות טו, א], והשבח הזה הוא שבח שהשם יתברך מתרומם על העולם ונבדל מן הטבע, כי כן מורה מלת 'אז', שהוא אחד רוכב על ז' ימי בראשית, שהוא הטבע... כל 'אז' שבתורה כולם הם מורים על כבודו יתברך, שהוא נבדל מהטבע החמרי. וזהו הכבוד, כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי... כי כאשר לישראל נעשה הנס, שהנס הוא למעלה מן הטבע, ואז ראוי להלל להקב"ה ב'אז', שזה השבח מורה שהוא נבדל מן הטבע". **ואמרו חכמים** [סנהדרין צד:] "אין נמסר עם עייף בתורה ביד מי המציק לו... אחרונים שהכבידו עליהן עול תורה, ראויין הללו לעשות להם נס כעוברי הים". ובח"א שם [ג, קצג:] כתב: "עם עייף בתורה וכו'. כאשר יש עליהם עול התורה הם דביקים במדריגה השכלית, ולפיכך ראוי לעשות להם נס נבדל מן הטבע... ואלו אשר היו סובלים עליהם עול התורה אין זה רק התגברות על הטבעי ולהיות דבק בשכל, ובשביל כך ראוי שיעשה להם נס להתגבר על הטבע החמרית".

(25) פירוש - כדי לזכות לנסים של יצ"מ שומה על ישראל להדבק בה', ודביקות זו תיעשה על ידי מצות, כי המצות הן אלקיות, ובאמצעותן ישראל ידבקו בה'. ולהלן פמ"א כתב: "בני אדם העוסקים במצות השם יתברך שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית... וזה כי זאת המצוה אשר הוא מתעסק בה קונה מדריגה אלקית נבדלת מן החמרי ביותר". ובדר"ח פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "המצוה היא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך, אשר זולת זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". ובתפארת ישראל ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי". ושם פ"ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש לו דביקות בו יתברך". וכבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות

מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. וכן כתב האור החיים [ויקרא יח, ד], וז"ל: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". וראה להלן פל"ט הערה 38. **ואמרו חכמים** [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן ניזקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב לבאר: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 283, ולהלן פל"ח הערה 25]. **ובמדרש תנחומא** ויגש אות ו אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר שליט"א, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכותו של האדון המצוה למצוה. וראה למעלה פ"ו הערות 113, 114.

(26) ויש בזה "סור מרע ועשה טוב" [תהלים לד, טו]; "לגאול את ישראל מבין האומות" הוא ה"סור מרע", שיש בזה הסרת המסך והחציצה שנוצרו מחמת השהייה בין האומות. ו"לקרבם אליו" הוא ה"עשה טוב". וכנגד ה"סור מרע" ניתנה מצות מילה, וכנגד ה"עשה טוב" ניתן קרבן פסח, וכמו שמבאר והולך. ואודות שההמצאות במחיצת הגוים היא רע, הנה נאמר [תהלים קו, לה] "ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם". ואמרו חכמים [שבת פח:] "בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם מה ללוד

אשה בינינו. אמר להן, לקבל תורה בא. אמרו לפניו, חמודה גנוזה... אתה מבקש ליתנה לבשר ודם... אמר לו הקב"ה למשה, החזיר להן תשובה... אמר לפניו, רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה... [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים', בין עמים אתם שרויין שעובדין עבודה זרה". הרי שע"ז באה לישראל מחמת שישראל שרויין בין העמים. ובח"א לסוטה ד: [ב, ל:] כתב: "'ככה יאכלו בני ישראל לחמם טמא בגוים אשר אדחים שם' [יחזקאל ד, יג]... שנחשב כאשר ישראל בין האומות שאוכלים לחמם טמא, כי הגוים הם נחשבים בלא טהרה, ונחשב טומאה אכילה שאוכלים ישראל". ובנתיב העבודה ס"פ טז [א, קכז:] הוסיף: "אף כי אין [הגוים] נוגעים הלחם, רק שנחשב האכילה שהיא בטומאה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תטז:] כתב: "ישראל הם עיקר וראשון [בעולם]. וכאשר האומה הזאת הם תחת האומות, כאילו המציאות היה בטל לגמרי, כי הדבר שהוא בפעל הוא לעצמו, ואינו תחת אחר. ולפיכך נחשב כאילו הם בטלים מן העולם, ואינם נמצאים כלל".

(27) במכילתא הנ"ל [שמות יב, ו], שאמרו שם "הגיע שבועתו שנשבע הקב"ה לאברהם שיגאל את בניו, ולא היה בידם מצות שיעסקו בהם כדי שיגאלו, שנאמר [יחזקאל טז, ח] 'שדים נכונו ושערך צמח ואת ערום ועריה וגו'', ערום מכל מצות" [הובא ברש"י שם]. ובשמו"ר א, לה אמרו "'וירא אלקים את בני ישראל' [שמות ב, כה]... שלא היה בידם מעשים טובים שיגאלו בשבילם".

(28) מצות מילה.

(29) כמו שנאמר [בראשית לד, יד] "ויאמרו אליהם לא נוכל לעשות הדבר הזה לתת את אחותנו לאיש אשר לו ערלה כי חרפה היא לנו", וכתב רש"י [שם]: "חרפה הוא - שמץ פסול הוא אצלנו. הבא לחרף חבירו הוא אומר לו 'ערל אתה', או 'בן ערל'. חרפה בכל מקום גדוף". ונאמר [יהושע ה, ט] "ויאמר ה' אל יהושע היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם". וכתב הרד"ק [שם]: "חרפת מצרים - לפי שיצאו האבות ממצרים, והיו הבנים ערלים כמו המצריים, והערלה חרפה כמו שנאמר 'כי חרפה היא לנו'". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 16] כתב: "כי הנולד מהול הוא מסולק ונבדל מן הרע, הוא הערלה, שהיא רעה. ולכך נאמר בסלוק הערלה [בראשית יז, א] 'והיה תמים', רוצה לומר שלם". ובתפארת ישראל פ"ב [מט:] כתב: "האדם מצד הטבע נברא עם הערלה, והוא פחיתות הטבע, והמילה היא תיקון הטבע". ובפירוש משנת "כל ישראל" בתחילת דר"ח [פ.] כתב: "'וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים' [תפילת שחרית של שבת], שהם סרים מן השם יתברך מצד פחיתותם ושפלותם בעצמם, שהם ערלים, אינו ראוי להם השבת".

ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ:] כתב: "אין דבר שנבדלים בו ישראל לגמרי משאר אומות רק המילה, והיא קדושה, מפני שהמילה היא הסרת הערלה, שהיא גנות וגנאי גשמי חמרי, לכך סלוק הערלה היא קדושה, לכך אנו אומרים [שבת קלז:] 'אשר קדש ידיד מבטן'". ואמרו חכמים [נדרים לא:] "מאוסה היא הערלה שנתגנו בה הרשעים, שנאמר [ירמיה ט, כה] 'כי כל הגוים ערלים'". ובח"א שם [ב, ה.] כתב: "המאוס הזה מה שבעל הערלה הוא רחוק מן הצורה... ומפני זה הערלה היא מאוסה, שכל דבר חמרי לגמרי והוא רחוק מן הצורה, הוא מאוס, שאין כבוד בדבר החמרי, רק הכבוד הוא בצורה, והערלה דומה לקליפה שהוא סביב הפרי, וסותם את הפרי, שזאת הקליפה אין עליה צורת הפרי בעצמו. וכך באדם, הערלה שהיא כקליפה שלו, מאוסה לגמרי מצד רחוק שלה מן הצורה". ובספר העקידה שער יח, כתב: "אמר 'מאוסה ערלה', שלא אמר שהיא רעה לבד, אלא שהיא מאוסה, עד שתלוי גנאי הרשעים בה... עד שיהיה שוה אומר [ש"א יז, כו] 'הפלשתי הערל הזה' לאומר 'הפלשתי המאוס הזה'" [ראה למעלה פי"ז הערה 18, פי"ח הערה 101, ופכ"ג הערה 177]. **ומתבאר כאן** שענין המילה היא הסרת הערלה ["סור מרע"]. וכן כתב בבית הלוי פרשת לך לך, וז"ל: "הנה בעיקר מצות מילה חקרו הראשונים ז"ל אם הוא בגדר הסרת החסרון, דהערלה הוא מום באדם הישראלי, ובמילה מפרידים את החסרון ממנו. או אם הוא הוספת מעלה וקדושה, וכמו כל מצות עשה שהם בקום ועשה, שהם להוסיף מעלה וקדושה לאומה הישראלית... והנראה דנוכל לומר דהני שני בחינות הם בחיתוך ופריעה. דהחיתוך הוא הסרת מעליו הערלה, ובזה מוציא עצמו מכלל הכותים שנקראו ערלים, 'כי כל הגוים ערלים' [ירמיה ט, כה], ובחיתוך הוא מבדיל עצמו מהם. ואחר כך באה הפריעה, והיא לאות ברית קודש להתקשר ולהתקדש בקדושת ישראל להיות עם אחד". והרבה להוכיח כן מהרבה מקומות באופן הפלא ופלא, וכתב שם "הרי להדיא דהחיתוך הוא הסרת הערלה, והפריעה הוא התגלות אות הברית". וכאן שאיירי בחיתוך ולא בפריעה [שניתנה רק בימי יהושע (יבמות עא:)], לכך שפיר כתב כאן שמצות מילה "היא הסרת הערלה, שהוא פחיתות וגנות האדם".

(30) יש להסתפק, האם כוונתו לומר שמחמת שהערלה מבדילה בין ה' לאדם, לכך "אין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה". או שכוונתו להיפך, שהואיל ו"אין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה", לכך הערלה היא "המבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ונראה יותר כמו הצד השני, שהערלה היא גנות ופחיתות מצד היותה חומרית ורחוקה מהצורה [כמבואר בהערה הקודמת], ולכך היא מבדילה בין ה' לאדם, כמשפט החומרי שהוא מסך מבדיל בין ה' לאדם [כמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 419, פ"ד הערה 87, פ"ז הערה 138,

פ"ט הערה 131, פי"ב הערה 29, פ"כ הערה 90, ופל"ד הערה 9]. **ואודות שהערלה** מבדילה בין ה' לאדם, כן כתב בתפארת ישראל פי"ט [רפז.], וז"ל: "כאשר בא אברהם נצטוה במילה. ידוע כי הערלה נקראת על שם כסוי ואטימה, וכל דבר נכסה ונבדל נקרא 'ערלה'. וזהו בכל מקום שנאמר [דברים י, טז] 'וערלת לב', שאינו נכנס הדבר בלבו, ונבדל ממנו. וכן [ירמיה ו, י] 'וערלת אזן', כסוי אזן. וכל דבר מופרש ומובדל מדבר, יש לו אטימה וכסוי המבדיל, שהוא הערלה. וכל הדורות עד אברהם כל הדורות ההם היו תחת הטבע... עד שבא אברהם ובחר השם יתברך בו... והוציא אותם מן הטבע, עד שלא היה הטבע מבדיל בין השם יתברך ובין הבריות. כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות. עד שבא אברהם, ואליו היה חבור עם השם יתברך, שבחר בו, והוציא אותם מן הטבע, שלא היה כאן הבדל ואטימה עוד בין השם יתברך והאדם. ואז צוה להסיר הערלה, היא האטימה. והמילה היא הברית והחבור שיש עם השם יתברך, מפני שהוציא השם יתברך אותו מן הטבע. ולכך הערלה, שהיא האטימה שנולד באדם בטבע, צוה השם יתברך להסיר אותו ביום השמיני [בראשית יז, יב], שהוא אחר ז' ימי הטבע... לכן נתנה המילה לאברהם בפרטות". ובגו"א דברים פכ"ה סוף אות כה [שצז.] כתב: "הוא יתעלה שונא את הערלה". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.] כתב: "[אדה"ר] מושך היה בערלתו [שם], כי הערלה הוא כסוי וסתימה והבדל, וכך משמש לשון 'ערלה' בכל מקום, שהוא לשון סתימה והבדל... כי סבור היה כי העולם התחתון הוא נוהג על פי טבעו כאשר ברא השם יתברך שיהיה העולם נוהג, ולכך ראוי שיהיה האדם ערל, כמו שבראו השם יתברך ערל. ודבר זה הפך מצות המילה, כי לכך צוה המילה ביום ח' [בראשית יז, יב], כי מספר שבעה הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהוא עולם הטבע. והמילה היא על הטבע, ולכך היא ביום השמיני, שהעולם הזה נוהג אף שלא בטבע. ודבר זה התחיל אברהם, שעשה לו השם יתברך ניסים ונפלאות שלא בטבע, ולכך אליו נתנה המילה. ואדם הראשון היה מסלק עצמו מזה, שהוא הפועל והמושל על הטבע, והיה מוסר עצמו תחת הטבע, לומר כי עולם כמנהגו נוהג. ולכך לא אמר שלא היה רוצה למול, רק שהיה מושך בערלתו, כי היה מוציא עצמו מן רשות השם יתברך, והיה מושך בערלתו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 58].

(31) "בודאי" מתפרש כאן ללא עיכוב ומניעה. ואולי רומז בזה שכאשר הפחיתות והגנות מסתלקות, יהיה האדם רודף אחר השם יתברך כברזל אחר אבן השואבת, וכמו שכתב המסילת ישרים ס"פ א, וז"ל: "נמצינו למדים, כי עיקר מציאות האדם בעולם הזה הוא רק לקיים מצוות, ולעבוד ולעמוד בנסיון... ראוי לו שתהיה כל פנייתו רק לבורא יתברך,

ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה, אם קטן ואם גדול, אלא להתקרב אליו יתברך, ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו, הן הנה כל עניני החומריות והתלוי בהם, עד שימשך אחריו יתברך ממש כברזל אחר אבן השואבת". הרי כאשר מוסרות "כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו" ימשך אחר הקב"ה "ממש כברזל אחר אבן השואבת". ולכך כשמסיר הערלה שמבדילה בין השם יתברך ובין האדם [כמבואר בהערה הקודמת], "אז יעבוד לו בודאי".

(32) לשונו להלן פנ"ג: "וקבע שאלת הרשע על הפסח ["מה העבודה הזאת לכם"], מפני שהפסח הוא עבודה אל השם יתברך, כדכתיב [שמות יב, כה-כו] 'והיה כי תבאו אל הארץ ושמרתם את העבודה הזאת והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם וגו'', הרי הוא שואל על העבודה וכופר בה. וכאשר הוא שואל בליל פסח על המצות, הוא שואל מצד שהמצות הם עבודה אל השם יתברך, והוא אינו רוצה בעבודה... והרשע [שואל] על הפסח, שהיא עבודה אל השם יתברך". ולהלן פ"ס כתב: "כי הקרבן הזה [קרבן פסח] הוא עיקר העבודה שהוא יתברך אלקיהם של ישראל, והוא יחיד באלקותו, ולכך הקרבן הזה צריך שיהיה אחד. ולא כן שאר קרבן, שאין אותו הקרבן הוא עיקר העבודה במה שהוא אלקיהם, שהרי דוקא בקרבן זה כתיב [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה וגו'', נקרא קרבן זה 'עבודה' סתם. ולכך קרבן זה הוא לאלקותו יתברך, והוא אחד באלקותו". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "והכתוב נתן טעם לפסח [שמות יב, כז] 'אשר פסח ה' על בתי בני ישראל במצרים'... ובזה אנו עבדים לו ועובדים אל השם יתברך בעבודתו, שהוא הקרבת הפסח, כעבד שהוא עובד לרבו". ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא.] כתב: "לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה', דכתיב [שמות יב, כו] 'מה העבודה הזאת לכם'. ועוד נאמר [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה'" [ראה להלן הערה 37]. ובדרשת שבת הגדול [קצו:] כתב: "כי תחילת בריאת האדם הוא לעבוד השם יתברך... והפסח שהוא עבודת השם יתברך בפרט, כי הפסח נקרא עבודת השם יתברך, שכך כתיב 'ועבדת את העבודה זאת וגו''... כי הפסח בא בשביל שישראל ראוים לעבוד השם יתברך... ולכך הפסח שהוא בשביל דבר זה הוא 'עבודה' נקרא, כי בשביל זה הם עבדים לקב"ה, וחייבים לעבוד לו" [ראה להלן פל"ח הערה 49]. ובפחד יצחק פסח, מאמר מב, כתב: "כל תנועה מתנועת הגוף והנפש אשר על ידה האדם מפנה את עצמו כלפי יוצרו נכנסת היא בכללה של עבודת השם. ובאמת לא מצינו בתורה שום מצוה פרטית אשר תקרא בשם 'עבודה' סתם. יוצא מן הכלל הוא מצות לילה ראשונה של חג הפסח. מפורש הוזהרנו על מצות הלילה

הזה בציווי של סתם 'עבודה'... ישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב מפני שהעבד נמצא כבר ברשות רבו, וישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב בכדי שעל ידי עבודה זו יכנס העבד לרשות רבו, שכן שנינו [קידושין כג:] שהעבדים נקנים על ידי מעשה של עבודה לאדוניהם. והוא הדין והיא המידה בעבודת השם... המצות של הלילה הזה הן מעשה הקנין של העבדות שחלה עלינו בשעה זו. ומתוך כך הוכתרו מצות הלילה הזה בתואר מיוחד שלא מצינו דוגמתו בשאר מצות, ונקראו בשם 'עבודה' בסתם, 'ועבדת את העבודה הזאת'". ולהלן בכת"י [תצד:] כתב: "זה הקרבן הוא עבודת הקב"ה בפרט, מצד שהוא מורה על יחוד שמו, ומורה לך במה שהוא אלקי ישראל, שקרבן זה בא על שם שפסח על בתי ישראל והציל את ישראל, והרג בכורי מצרים, והוצאנו מתוכם, ובזה הוא אלקי ישראל... ובשביל זה קרבן זה כמי שנותן מס למלך, שמורה המס על שהמלך הוא מלכו, כך קרבן זה מורה שהקב"ה אלקיו והוא עבד לו. וזה שהזכיר הקרבן הזה בשם 'עבודה'... וכל זה מפני שבא הקרבן הזה על שהוא אלקי ישראל וגואלם, שגאל אותם מבין מצרים, ועל זה מביאים לו הקרבן, ולכך נקרא הפסח עבודה בפרט. ולפיכך אנו עובדים העבודה הזאת להורות כי אשר גאלנו הוא אחד יחיד ומיוחד, כאשר היה מורה גאולה זאת על שהוא יחיד, ואין מי שיאמר לו מה תעשה".

(33) כי על ידי שתי המצות האלו ישראל נעשו דבקים בהקב"ה, ומתוך כך ראויים אל הנסים של יציאת מצרים. ולהלן [לאחר ציון 38] כתב: "ובדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך". וראה להלן הערה 39.

(34) מעורר אפשרות זו, כי לפי דבריו יוצא שהמעלה המוציאה את ישראל ממצרים היא רק מהקרבת הפסח, ואילו המילה אינה מקנה לבעליה שום מעלה, אלא רק מסירה את הפחיתות והגנות. לכך בא לבאר מדוע א"א רק להקריב את קרבן פסח [ללא עשיית המילה], כי מעלתה אנו מבקשים.

(35) מה שכתב ש"אין זה עבודה", ולא כתב ש"אין זה ראוי" וכיו"ב, יוסבר על פי דבריו בנתיב העבודה תחילת פ"א [א, עז.], וז"ל: "למה צוה על העבודה הזאת, שמביא קרבן אל השם יתברך. אין זה שאלה... האדם מוסר עצמו אל השם יתברך, ואף אם אין מוסר נפשו אליו, רק ממון שלו, שמקריב אליו קרבן, מכל מקום גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך, כאשר מקריב אליו ממון שלו. ונקרא זה 'עבודה', כי העבד קנוי לרבו, והוא וממון שלו הכל לאדון שלו. ולכך כאשר מביא קרבן אליו, מורה שהוא שלו, כמו העבד שהוא קנוי לרבו. ולכך נקרא זה 'עבודה' אל השם יתברך כאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך. ואין לך עבודה יותר מזה, כי אם יקרא עבודה כאשר משמש אליו

ועושה מה שצריך אליו, שמורה זה כי הוא עבד קנוי לו, כל שכן כאשר מוסר עצמו אל השם יתברך, שדבר זה עצמו מורה שהוא עבד קנוי לו, לכך נקרא זה 'עבודה'". והואיל והערלה היא פחיתות וגנאי המבדילה בין ה' לאדם, וכמו שנתבאר, לכך הערלה היא הפקעה מעבודה, שכל עניינה של עבודה הוא להורות שהאדם שייך לגמרי להקב"ה. ולכך המקריב קרבן בהיותו ערל "אין זו עבודה". וכן מבואר להדיא בכת"י [תפ.], ויובא בהערה הבאה. **ואודות שהמעלה** יכולה לחול רק לאחר סילוק הגנות, ולא על גבי הגנות, כן כתב בנתיב התשובה פ"ב [כט.], וז"ל: "אמר שלמה [קהלת ט, ח] 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'. נראה שאמר זה שלמה כנגד בני אדם שחטאו בעשה ולא תעשה. כי האדם החוטא בלא תעשה, הוא מתעב עצמו בעבירות, ונקרא שבגדים שלו מלוכלכים בצואה הרבה. ומי שלא קיים מצות עשה, לא נקרא שבגדים שלו מלוכלכים בחטא וצואה, שהרי לא עשה דבר, רק שנקרא שחסר עצמו מן הקדושה העליונה, הם המצות, ואז נקרא 'שמן מעל ראשך אל יחסר'. וזה כי השמן בו מקדשים את האדם עד שהוא קדוש, ועל ידי שמקיים המצות עשה נקרא שהאדם מקבל תוספות קדושה. ולפיכך אמר הכתוב שהאדם ירחץ את בגדיו שלא יהיה בהם לכלוך חטא, ואל יהא חסר מן הקדושה העליונה, היא קדושת המצות. ואין זה בלא זה, כי צריכים שניהם; ללבן את בגדיו שלא יהיה בהם לכלוך חטא, ויהיה לו קדושת המצות, ודבר זה מבואר. ומפני כך אמר הכתוב בזה הלשון 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'". וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.]. הרי שהכתוב נקט ברישא את סילוק הרע ["בכל עת יהיו בגדיך לבנים"], ובסיפא נקט קנית המעלה ["ושמן על ראשך אל יחסר"], כי כך הוא סדר הדברים. **וכן נאמר** [תהלים לד, טו] "סור מרע ועשה טוב". ובביאור ספר תהלים לרבי משה דוד וואלי [שם] כתב: "'סור מרע ועשה טוב', כי לא יקוה אל הטוב מי שלא יסור מן הרע, שהרי הטוב והרע לא יוכלו לשבת יחדיו. ולכן אם לא יעזוב רשע דרכו, אפילו יעשה מעשים טובים, לא יצפה לקבל את הטוב, כי אינו רוצה לדור עם הרע בלי ספק. וכבר יש בדברי רז"ל [תענית טז.] המשל של הטובל ושרץ בידו, שלא עלתה לו טבילה בשום פנים. וזהו הטעם שאמר המשורר 'סור מרע ועשה טוב', כלומר 'סור מרע' בתחלה, ואחר כך 'עשה טוב', כדי שיהיה מקום אל הטוב להתישב. והסימן לזה [בראשית כד, לא] 'ואנכי פניתי את הבית ומקום לגמלים'". ובאוצרות יוסף דרוש ח קונטרס ב אות א [דף נ. ד"ה וי"ל] כתב: "הקדושה אי אפשר לה להקלט כל זמן שיש הפחיתות, כי מתחלה צריך להיות 'סור מרע', סילוק הפחיתות, ואחר כך 'עשה טוב',

קניית הקדושה". וראה עוד שם דרוש ד אות מג [דף כט:, ד"ה עוי"ל] דברים נפלאים בענין זה.

(36) כי הסרת הערלה היא הסרת הפחיתות והגנות, וקרבן פסח מדביק את ישראל אל ה', וכמו שנתבאר. ובכת"י [תפ:] הוסיף כאן: "המילה [היא] להסיר דבר הפחיתות, ואחר כך יקרב לו יתברך. ולפיכך קרבן פסח ערל אסור לעשות [שמות יב, מח], רק המול ימול, 'ואז יקרב לעשותו' [שם]. שאין כדי לקרב לעבוד עבודת יתברך עם הערלה. ואין לך קרבן שהיא עבודה כמו הפסח, שקראו הכתוב 'קרבן ה'', [במדבר ט, יג] 'כי את קרבן ה' לא הקריב במועדו', וחייב כרת על שאינו מקריב קרבן זה [שם], ולפיכך כל ערל אסור בו. ופירוש זה עיקר כאשר תבין עיקר הדבר, כי היתה גאולתם להיות לגמרי לשם ה', ולא היו לחלק הקב"ה רק כאשר הוסר מן הערלה, והיו פורשים הימנה. שכל זמן שהיו דבקים בערלה, אינם לחלקו של הקב"ה [כמבואר בהערה הקודמת]. והיו צריכים לפרוש מן הערלה, ואחר כך להכנס ברשותו, וזה היה על ידי פסח שהיו עובדים להקב"ה להקריב לו קרבנו, ובזה יהיו להקב"ה, ובדבר שנקרא 'קרבן ה'' היו קריבים אליו. והבן דבר זה שנאמר [שמות יב, מג] 'כל בן נכר לא יאכל בו', שאינם קרובים אל ה'. ומפני שלא היו בישראל מצוה כדי שיגאלו, ציוה שיקחו הפסח בעשור לחודש". וראה להלן הערה 70.

(37) בעוד שכאן מבאר שהמילה מסלקת את הפחיתות והגנות, וקרבן פסח מכשירה את ישראל להיות עבדי ה', הרי בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצ:] ביאר ששתי המצות האלו נצרכות להכשיר את ישראל להיות עבדי ה', וכלשונו: "דם פסח ודם מילה. דוקא אלו שני דמים נתן הקב"ה לגאול את ישראל בהם. כי מתחלה היו ישראל עבדים לפרעה, ובשביל המילה היו עבדים להקב"ה. שהרי מפרשים טעם המילה [ספורנו וחזקוני בראשית יז, יא (וכ"ה בחרדים פ"ט אות מד)] מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות, כדתנן במסכת שבת [נח.] אין עבד יוצא בחותם שלו בשבת, עיין התם. וזהו שאנו אומרים 'ועל בריתך שחתמת בבשרינו' [בברכת המזון]. ובמילה לחוד לא סגי, כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה' [כמבואר למעלה הערה 32]... ובפסח לחוד לא סגי להיות עובדים להקב"ה, כי המילה היא שהאדם הוא נקרא עבד להקב"ה, ואילו פסח לא הוי רק עבודה אחת, ובשביל זה אינו ראוי לגאולה עולמית. אבל כאשר הוא עבד להקב"ה, והוא עובד בוראו, זה הוי עבד גמור, שבשביל שהוא רשום לעבדות והוא עובדו, זהו עבדות גמור... [ו]אין ראוי שיהיה ערל, ואינו רשום להיות עבד לרבו, שיהיה אוכל בו, ושלא יעשה פסח,

שהיא עבודה להקב"ה, אלא הרשום להיות עבד גמור, אבל עבד עראי לא, שאין זה עבד גמור. אבל אותו שהוא רשום לעבדות, והוא עובד, זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה], ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [הובא למעלה בקצרה פ"ט הערה 131, פכ"ג הערה 203, ולהלן פל"ז הערה 3]. **ולכאורה** לפי הסברים אלו [כאן בגבורות ובגו"א הנ"ל] לא נתבארה הדגשת המכילתא [שמות יב, ו] ש"נתן להם הקב"ה שתי מצות; **דם** פסח **ודם** מילה", ולא אמרו "מצות פסח ומצות מילה" ללא הזכרת הדם. ובאמת למעלה [לאחר ציון 21] הביא את לשון המכילתא ללא הדגשה זו, שכתב "נתן להם שתי מצות; מצות פסח ומצות מילה". אך כאמור, במכילתא [וכן הועתק ברש"י שמות יב, ו] אמרו "דם פסח ודם מילה". אמנם לפי הסברו הבא [שיביא מיד] תתבאר במקצת הדגשה זו, שדם מילה מעורר את רחמיו יתברך על ישראל [אמנם "דם פסח" עדיין יצריך ביאור]. ולהלן פל"ז הערה 6 נתבאר שהדם מורה על התבטלות גמורה לה', עיי"ש.

(38) כי מדת הרחמנות מחייבת סילוק הצרה, אך לא מעבר לכך. וכן כתב להלן פס"ט, וז"ל: "כי זה החלוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר, ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנד.] כתב: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו, ודבר זה מצד המקבל. ואף שאינו מבקש, הרי כאילו מבקש, שידוע דוחקו וצריך לקבל... [לכך] צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני וצריך לקבל, ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל. ולפיכך צדקה לעניים דווקא, אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] כתב: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". וכן כתב בגו"א שמות פל"ד אות ג [תסז.]. ובנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם" [הובא למעלה פ"ו הערה 98, פי"ב הערה 123, פכ"א הערה 60, ולהלן פל"ט הערה 26].

(39) אודות שעל ידי קרבן פסח נעשו ישראל "לחלק השם יתברך", כן כתב להלן תחילת פ"ס, וז"ל: "צוה להקריב קרבן פסח, כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן. כי באיזה ענין הם שלו, ומה הם צריכים לו, כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו. וכיון שבעבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה פסח כתרגומו 'חייס' [שמות יב, כז], שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד, וזהו ענין פסח כאשר תבין" [ראה למעלה ציון 33, להלן ציון 57, פל"ו הערות 92, 161, 191, 194, ופל"ז הערה 2]. **ויש להעיר** מדבריו שם, שמתבאר שבקרבן פסח עצמו יש גם רחמנות [עד שתרגום של קרבן פסח הוא "חייס"], והואיל ובקרבן פסח תרתי איתנהו ביה [רחמנות ועבדות], מה הצורך במצות מילה לעורר רחמים, הרי בקרבן פסח גופא יש כבר רחמים. אמנם זה לא קשה, כי שם הרחמים הם ש"מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד" [לשונו שם], והכוונה להנצל ממכת בכורות שלא תפגע בישראל. אך כאן איירי ברחמים שיביאו לפעולה של הוצאה מצרה לרווחה, וזה אין קרבן פסח יכול לעשות, אלא רק דם מילה.

(40) כי היותנו מחוברים לה' מוציאה אותנו מרשות המצרים, וכמו שכתב למעלה פ"ט [תסח.], וז"ל: "היה ראוי הגלות והשיעבוד לישראל... שכאשר לא היו ישראל בשלימות, ושלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם". ושם בהמשך [תעז:] כתב: "כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו". ולהלן פ"ס כתב: "אחר שהפסח... מורה על שאנחנו להקב"ה, ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות, כי הוא יתברך אלקי האלקים המושל על כל הכחות, ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים". ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] כתב: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה". וראה למעלה פכ"ג הערה 203, פכ"ה הערה 54, ופכ"ו הערה 2.

(41) לשון תרגום יונתן שלפנינו "ואמרית לכון בדמא דמהו לתא אחוס עליכון ואמרית לכון בדם פסחא אפרוק יתכון". ובכת"י [תעט:] האריך יותר, וז"ל: "אמנם עיקר דבר זה

שהמילה גורמת לרחם עליהם שלא יהיו בשעבוד, וזה מה שהיו נמולים ומצטערים על המילה בשביל מצות בוראם, והיה מביא זה לרחם הקב"ה עליהם. כי המילה חתוך האבר בשביל שמו יתברך, מביא לרחם עליהם. וזהו כמו האוהב שמראה אהבתו למי שהוא אוהב אף בגופו, ובשביל זה אוהב שלו מרחם עליו. כן כאשר היו נמולים לשמו יתברך לחתוך הערלה בגופן, ולהוציא דמם בשביל שמו יתברך, מביא זה לרחם עליהם להושיע אותם מצרתם לגאול אותם משעבודם. דכתיב [תהלים מד, כג] 'כי עליך הורגנו כל היום' ודרשו רז"ל [גיטין נז:] 'זו המילה שהיא ביום השמיני', מורה על גודל האהבה שיש לישראל אל הקב"ה. אמנם כל רחמניות שבעולם אינו רק שלא יגרע משאר הנבראים, שהם בהרווחה והוא יהיה בצרה, וזה הרחמנות... אבל הגאולה לא היה בשביל זה, כי אפשר לרחם עליהם להושיע אותם מצרתם, וגאולה אין צריך להוציאם ממצרים. אבל הגאולה הוא על ידי דם פסח, שהם עובדים לו, ולפיכך מפני זה אינם ראוים להיות תחת רשות אחר כלל, כי אם לה' שהם עבדים לו... וכן תרגם יונתן 'בדמיך חיי', בדם מילה ארחם עליך ובדם פסח אפרוק יתך'". וראה הערה הבאה.

(42) לכאורה לא נתבאר לפי הסבר זה מה היה חסר לולא המילה, ורק היה נעשה קרבן פסח. דנהי שהמילה מעוררת רחמים, אך מדוע היה צורך ברחמים אלו, ולא היה מספיק הפדיון שמתחייב מקרבן פסח. ונראה שניתן לבאר זאת על פי דבריו להלן פנ"ד, שגם שם כתב סברה זו [שהישועה מהצרה אינה מחייבת גאולה], וז"ל: "ומה שכתוב [שמות ב, כג] 'ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה', אף על גב שעל דעת רז"ל [שמו"ר א, לד] פירושו שהיה שוחט בניהם, וזאת השועה עלתה אל האלקים, ואם כן מאי 'מן העבודה' דקאמר. אלא כך פירושו, כי השועה הזאת, שהוא נאקת חלל [יחזקאל ל, כד], עלה אל האלקים מן העבודה. ובשביל שני דברים יחד, דהיינו שועת חלל והעבודה [שמות ב, כג-כד] 'וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו'. שאם לא כן, שאף על גב שהיה שועת חלל, לא היה גורם רק שיהיו נצולים מן הריגה ושחיטת בניהם. אבל עכשיו שעלתה מן העבודה, היה גורם השועה שיהיו נצולים מן העבודה לזכור גם כן העבודה, ולהושיע אותם מהם. ואם לא היה נאקת חלל, לא היה גורם שנכנס צעקתם לפני האלקים, כי שועת חלל קרוב לכנוס לפני האלקים יותר מן העבודה. ולפיכך כתיב 'ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה'". וכן כתב בגו"א שמות פ"ב אות כט [מג.]. וכך גם נבאר כאן; לולא דם ברית מילה, לא היתה כל ערובה שקרבן הפסח יספיק, וכפי שעליית צעקת בני ישראל מן העבודה למצריים לא היתה מחייבת הגאולה, ש"אם לא

היה נאקת חלל, לא היה גורם שנכנס צעקתם לפני האלקים, כי שועת חלל קרוב לכנוס לפני האלקים יותר מן העבודה".

(43) זה המשך דברי המכילתא [שמות יב, ו], שלא הובאו עד כה, שאמרו שם "רבי אליעזר הקפר ברבי אומר, וכי לא היה בידם של ישראל ד' מצות שאין כל העולם כדאי בהן; שלא נחשדו על העריות, ולא על לשון הרע, ולא שנו את שמם, ולא שנו את לשונם... ומפני מה הקדים לקיחתו של פסח לשחיטתו ד' ימים, לפי שהיו ישראל שטופין בע"ז במצרים וכו'".

(44) אודות שאי אפשר לעבור מקצה לקצה ללא הדרגתיות, כן כתב למעלה פי"א [תקמב:], וז"ל: "כי לא היה ראוי שיהיה יוסף יוצא מחזקתו הראשונה, אשר היה בארץ כנען בחשיבות היותר גדול מאוד, ועכשיו לעבד נמכר יוסף, אלא שהיה על ידי אמצעים מוכנים לזה". ובאור חדש פ"ו [תתרלא:] כתב לגבי מפלת המן בזה"ל: "כי כך הדברים אשר היה נעשים להמן, היה התחלה של פורעניות שלו בדבר מה [שבתו זרקה על ראשו עציץ של בית הכסא (מגילה טז.)], והיה מוסיף והולך שהגיע אל תכלית הנפילה. וכך ראוי שיהיה, כי הדבר שהוא בתכלית הנפילה אי אפשר להגיע אליו בראשונה מיד, רק אם הוא מגיע בענין זה שהוא מוסיף והולך. והמן הגיע אל זה שהיה נתלה על עץ חמשים אמה [אסתר ז, י], שהוא הבזיון הגמור... לכך לא הגיע אל זה רק אם היה לו התחלה בזיון במקצת". ובבאר הגולה בבאר הראשון [צז.] כתב: "דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו [עירובין יג:] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד". ובנצח ישראל פכ"ו [תקנד.] כתב: "ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור [בראשית א, ג], שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו [שם פסוק ב] עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך

היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימותו האחרון". ושם פכ"ח [תקסז.] כתב: "ימי המשיח אינו רק שעל ידה יזכו למדריגה יותר עליונה. כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה עליונה, הוא מדריגה תחיית המתים ועולם הבא... ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדריגה למדריגה וממעלה למעלה". וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ד [רלז:], שם פ"ב מ"ח [תרמ:], תפארת ישראל פכ"ה [שפ.], ועוד [הובא למעלה פי"א הערה 50, פכ"ב הערה 123, פכ"ט הערה 18, פ"ל הערה 34, ופל"ד הערה 138].

(45) פירוש - הלקיחה היא הצעד הראשון לקראת הקרבת השה לה'. ואפשר להטעים זאת עוד, שהרי המצריים היו עובדים לצאן, ולכך לקיחת הצאן בעצמה יש בה פרישה מע"ז, וכמו שכתב הטור או"ח סימן תל, וז"ל: "שבת שלפני הפסח קורין אותו 'שבת הגדול'. והטעם לפי שנעשה בו נס גדול, שפסח מצרים מקחו בעשור, כדכתיב [שמות יב, ג] 'בעשור לחודש הזה ויקחו להם שה לבית אבות שה לבית'. ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום ה'... ונמצא שי' בחדש היה שבת, ולקחו להם כל אחד שה לפסחו, וקשר אותו בכרעי מטתו. ושאלום המצריים למה זה לכם, והשיבו לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו. והיו שיניהם קהות על ששוחטין את אלהיהן, ולא היו רשאין לומר להם דבר. ועל שם אותו הנס קורין אותו 'שבת הגדול'". ומקורו בפסיקתא רבתי פ"ז סימן ה. ואע"פ שלהלן פל"ט [לאחר ציון 182] אינו מבאר כך את השם "שבת הגדול", מ"מ אין הוא חולק על המדרש הנ"ל. זאת ועוד, בדרשת שבת הגדול [קצח.] מבאר ומפרש את דברי הטור, ומובא להלן פל"ט הערה 197.

(46) להלן ר"פ לו, ר"פ ס, ובסוף הספר ב"קצור הלכות פסח". ובשלשת המקומות האלו ביאר שכל הלכות פסח מורות על אחדותו יתברך, יעו"ש. וראה בסמוך הערות 57, 58. ובכת"י [תפא.] כתב: "כי כל ענין הפסח מורה על אחדות גמור, כמו שיתבאר... שם נתבאר ענין פסח איך הוא מורה על יחודו של הקב"ה, וישראל הם חלקו... כלל הדבר, שכל ענין קרבן זה מורה שהוא קרבן לקל יחיד, כמו שהתבאר". וההכרה באחדות הקב"ה היא פרישה גמורה מע"ז, שכל ענינה של ע"ז הוא השניות. ולהלן פמ"ז כתב: "מפני שהם היו מחללים אחדותו יתברך, שהיו עובדים ע"ז, כי דורו של אנוש התחילו בע"ז". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "נקרא יצרא דע"ז 'ברזל', שהיצר הזה מן הנפש שממנו מחשבות רעות וזרות של ע"ז לקצץ בנטיעות מה שהוא יתברך אחד, ואין שניות. ויצר הרע של ע"ז מקצץ האחדות, ולעשות לו שניות, ולכך נקרא 'ברזל'". והריב"א [שמות

יב, ו] כתב: "שהיו שטופין בע"ז, אמר להם משה, משכו ידיכם מע"ז, וקחו לכם צאן של מצוה... הרי שהיה פסח מצרים בא על ע"ז, ודינו כקרבן ע"ז שטעון בקור ד' ימים. לכך הקדים לקיחתו לשחיטתו ד' ימים לביקור, כך פירש הר"ר אליקים". ומה שכתב שקרבן ע"ז טעון בקור ד' ימים צריך ביאור כוונתו, אך על כל פנים מבואר מדבריו שק"פ הוא ההפך הגמור לע"ז, ולכך יש לשניהם מספר ימים זהה לביקור מומין, כי לדבר והיפוכו יש מספר זהה [כמבואר למעלה הקדמה שלישית הערה 44, ופכ"ג הערה 211]. וראה להלן פל"ו הערה 9.

(47) פירוש - הדבור של משה לישראל אודות קרבן פסח נעשה בראש חודש, וכמבואר למעלה הערה 19.

(48) מפאת היותו חודש ראשון, וכמבואר בתחילת הפרק בשני הסברים; (א) לראשון אין המשך זמן, והגאולה היתה ללא המשך זמן. (ב) הראשון מורה על העצם, והגאולה היא בעצם, והשעבוד הוא מקרי. ואם מעלת החודש היא בהיותו ראשון, ברי הוא שמעלה זו תתחיל ברגע הראשון האפשרי, שהוא התחלת החודש, ראשון דראשון. לכך כבר בתחילת החודש צריך להודיע לישראל את הדברים השייכים לקרבן פסח, כי הגאולה תלויה בקרבן פסח, וכמו שביאר. ומהשעה שיש הכנה לגאולה יש הכנה לקרבן פסח.

(49) "ואם תאמר, למה ד' ימים הקדים לקיחתו, ולא ב' ימים" [לשונו בגו"א שמות פי"ב אות יב (קצא:)].

(50) לשונו בדרשת שבת הגדול [קצז:]: "אמנם מה שבחר דוקא שתהיה הלקיחה דוקא בעשור לחדש, כי העשירי מיוחד לקדושה, כדכתיב [ויקרא כז, לב] 'העשירי יהיה קודש'. לפיכך צוה ליקח בעשור לחדש ולהקריב הקרבן לשמים, ודבר זה ראוי שיהיה בעשור דוקא". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פנ"ח [רנז:] כתב: "לעולם תמצא כי הדבר שהוא קדוש ונבדל לגמרי הוא העשירי, כי העשירי תמיד קודש לה'". ובנצח ישראל פ"ח [רטו:] כתב: "כי כל מקום תמצא כי העשירי הוא קדוש... כמו במעשר דכתיב 'העשירי יהיה קודש', וכמו ביום הכפורים שנקרא 'קדוש' [ישעיה נח, יג "ולקדוש ה' מכובד", ודרשו (שבת קיט.) "זה יום הכפורים", והוא בעשירי בתשרי]... הרי העשירי הוא קדוש לה'". וכן כתב שם פי"ט [תכט.], שם פל"ב [תרטו.], ודרשת שבת הגדול [ריט:]. ובנר מצוה [פו:] כתב: "והיו"ד מורה על מדרגה קדושה, כי העשירי הוא קודש בכל מקום". **ובטעם הדבר**, כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ:]: "ודוקא העשירי הוא קודש לה', מפני כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור אחד עשר, שנים עשר... כי אין תוספת על

הכלל... ומפני כי העשירי הוא המשלים לעשרה שהם כלל, יש אל העשירי סגולה זאת שראוי לגבוה, שהוא יתברך כולל הכל, ראוי אליו העשירי, שהוא משלים המספר, עד שהוא הכל". ובח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "רמזו חכמים דבר זה 'עשר בשביל שתתעשר' [תענית ט.]... כי העשירי אשר הוא מפריש [הוא] נגד העצם שהוא עיקר... כי העצם הוא אחד וט' מקריים. וציוה השי"ת שהאדם יקח ט' חלקים, וחלק אחד יתן אל הש"י, לומר המקריים שאינו עיקר שייכים לאדם, אבל אל הש"י, שהוא עיקר, שייך העשירי, אשר הוא נגד העצם ועיקר". וכן כתב להלן פנ"ז, ח"א לשבת קיט. [א, סא:], דרשת שבת הגדול [ריט:], ועוד. וראה למעלה פי"ב הערה 103, ופרק זה הערה 15.

(51) בדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב טעם שני לזמנים של פסח מצרים [הדבור בר"ח, והלקיחה בעשור, ושחיטתו בי"ד], והוא שקרבן פסח עומד בסוד האחדות, ואחדותו יתברך מתגלית במיוחד בשלשת זמנים אלו, יעו"ש [הובא בחלקו להלן פל"ו הערה 92].

(52) לשון הפסוקים במילואם "דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת נפשות איש לפי אכלו תכוסו על השה". ופירש רש"י [פסוק ג] "שה לבית אבות - למשפחה אחת. הרי שהיו מרובין יכול שה אחד לכולן, תלמוד לומר 'שה לבית'". והרא"ם [שם] כתב: "רש"י ז"ל הוציא פירוש 'לבית אבותם' שהוא כאילו אמר 'למשפחותם', ממה שכתוב בדברי משה לזקנים [שמות יב, כא] 'וקחו לכם צאן למשפחותיכם', במקום 'ויקחו להם איש שה לבית אבות'. ופירש כאן 'לבית אבות' משפחה, ושם פירש 'למשפחותיכם' שה לבית אבות. 'הרי שהיו מרובין יכול שה אחד לכולן, תלמוד לומר, 'שה לבית''. פירוש, הרי שהיו המשפחות שתחת המשפחה של בית אב מרובות מאד... [תלמוד לומר 'שה לבית'] שה לכל משפחה ומשפחה מאותן המשפחות שתחת אותו בית אב, לא לבית ממש, שהפסח אינו נאכל אלא למשפחות".

(53) בנוסף ללקיחה בעשור לחודש.

(54) שנאמר [שמות יב, מז] "כל עדת ישראל יעשו אותו", ופירש רש"י [שם] "כל עדת ישראל יעשו אותו - למה נאמר, לפי שהוא אומר בפסח מצרים [שם פסוק ג] 'שה לבית אבות', שנמנו עליו למשפחות, יכול אף פסח דורות כן, תלמוד לומר 'כל עדת ישראל יעשו אותו''. ומקורו במכילתא שם. ובתוספתא פסחים פ"ח ה"ז אמרו "פסח מצרים נאמר בו [שמות יב, ד] 'ולקח הוא ושכנו', מה שאין כן בפסח דורות". ובהערות של "מכון מהר"ל" הערה 16 כתבו: "אינו ברור למה כוונתו, דהא בפסחים צו. לא קמתני

דין זה". וכוונתם, שבמשנה [פסחים צו.] אמרו "מה בין פסח מצרים לפסח דורות; פסח מצרים מקחו מבעשור, וטעון הזאה באגודת אזוב ועל המשקוף ועל שתי המזוזות, ונאכל בחפזון, בלילה אחד. ופסח דורות נוהג כל שבעה". ולא הזכירו שפסח מצרים היו נמנים לבית אבות, ופסח דורות אינו כך. אמנם הדברי דוד לט"ז [שמות יב, מז] כבר עמד על שאלה זו, וז"ל: "כל עדת ישראל וכו'. יכול אף בפסח דורות וכו', קשה לי, דבפסחים חשיב במשנה מה בין פסח מצרים לפסח דורות, ולא חשיב הך דבמצרים היה לפי המשפחות, ובדורות היה בערבוביא. ויש לומר, דשם לא חשיב אלא מידי דתליא בפסח, דהיינו מקחו בעשור, ונאכל בחפזון, וטעון הזאה באגודת אזוב. מה שאין כן הך דהכא לענין משפחות, לא הוה חילוק אלא בבני אדם האוכלין, ומזה לא מיירי התם".

(55) אברהם יצחק ויעקב. ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 140] כתב: "היו בודאי נגאלים מפני ברית אבותם". ולמעלה פכ"א [לאחר ציון 66] כתב: "תמצא כי ישראל היו נגאלים [ממצרים]... מצד חסדי אבות, כדכתיב [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו [את אברהם את יצחק ואת יעקב]... והזכיר למשה גם כן, אמר [שמות ג, ו] 'אנכי אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר לו חסדי אבות, שבשביל זה בא לגאול אותם". ולהלן פל"ו [לאחר ציון 96] כתב: "ישראל נגאלו בזכות אבות, שנשבע להם לגאול אותם". ולהלן ס"פ ס כתב: "כי בזכות אבות ואמהות יצאו ישראל". ובנצח ישראל פי"ג [שלד.] כתב: "כי גאולה ראשונה במצרים, אף שהיה השם יתברך המוציא בלבד, עיקר הסבה הוא שבועת האבות, וכדכתיב בכתוב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם וגו'". ושם פל"א [תקצה:] כתב: "גאולה ראשונה במצרים היה בזכות האבות, שנשבע לאבות שיגאלו הבנים... כי הקץ היה מצד האבות". ושם פס"ב [תתקמב:] כתב: "כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות... וזכות ומדריגת האבות גרם, ודבר זה מחייבים הכתובים" [הובא למעלה פי"ז הערה 141, ולהלן פל"ו הערה 97].

(56) ב"ב קט: "משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה". ורש"י [במדבר כז, יא] כתב "אין משפחה קרויה אלא מצד האב". ורש"י [יבמות נד:] כתב: "משפחת אב קרויה משפחה, דכתיב [במדבר א, יח] 'ויתילדו על משפחותם לבית אבותם'". ובגו"א בראשית פ"כ אות יא [שמב:] כתב: "כי היחוס אחר האב, ולא אחר האם". ויש להבין, דאם יצ"מ היתה בזכות האבות, מדוע בפסח דורות לא תהיה הקפדה של "בית אבותם" גם כן, דסוף סוף גם פסח דורות בא מחמת יצ"מ, ומדוע שמאפייני הגאולה יתבטאו רק בפסח מצרים, ולא בפסח דורות. ובעל כרחך שבנקודה זו ישנו הבדל בין פסח מצרים לפסח דורות, ודבר זה צ"ב. **ובספר די באר** כרך ז [שמות תנינא]

לגאון המופלא רבי דוד מן זצ"ל [פרשת בא, עמוד קמג], כתב בזה דברים נפלאים. ותוכן דבריו הוא, שישנו הבדל יסודי בין פסח מצרים ופסח דורות; פסח מצרים נועד להכשיר ולהביא את הגאולה [וכמבואר למעלה בפרק זה בכמה אנפי], והקרבת הקרבן היא בליל יצ"מ לפני הגאולה עצמה, והגאולה היא תולדה מהקרבן. אך פסח דורות בא לאחר הגאולה, והוא תולדה מהגאולה, כפי שמצה ומרור הם תולדות מהגאולה. ועיי"ש בדבריו שהרבה לבאר הרבה עניינים סתומים על פי חלוקה זו. ולפי זה יובנו היטב דברי המהר"ל כאן; פסח מצרים הוא צמוד ואדוק לפרטי גאולת מצרים, כי כל עניינו הוא להביא גאולה זו לעולם, ואופן הגאולה יהיה בהתאם לאופן דיני הקרבן. מה שאין כן פסח דורות, נהי שהוא בא לזכור את יציאת מצרים, מ"מ אין הוא צמוד ואדוק לאופן הגאולה, כפי שמצה ומרור אינם צמודים ואדוקים לאופן הגאולה. לכך בפסח מצרים תהיה הקפדה שהמנויים יהיו לבית אבותם, כי הואיל ופסח מצרים בא להביא את הגאולה, והגאולה תיעשה אך ורק בזכות האבות, לכך פסח מצרים צריך להעשות באופן שהתולדה ממנו תהיה גאולה בזכות האבות. ואם לא יהיו המנויים בפסח מצרים לבית אבותם, יחסר מפסח מצרים הענין של "למשפחותם לבית אבותם", וכיצד תתגלגל מכך גאולה שכל עניינה הוא בזכות האבות, הרי אם אין את זה באב, כיצד יהיה את זה בתולדה, "וכי רבי לא שנאה רבי חייא מנין לו" [עירובין צב.]. מה שאין כן בפסח דורות, שוב אין צורך להקפיד כל כך על הדמיון בין הקרבן לגאולה, ואין יותר צורך שהמנויים יהיו לבית אבותם דייקא.

(57) לשונו למעלה [לאחר ציון 38]: "ובדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך היו לחלק השם יתברך", ושם הערה 39.

(58) לאחר ציון 45, שכתב: "ואחר כך לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מעבודה זרה לגמרי, כי כל ענין הפסח מורה על העבודה שהיא להשם יתברך שהוא אחד". ובכת"י [תפא.] כתב: "כי כל ענין הפסח מורה על אחדות גמור, כמו שיתבאר... שם נתבאר ענין פסח איך הוא מורה על יחודו של הקב"ה, וישראל הם חלקו... כלל הדבר, שכל ענין קרבן זה מורה שהוא קרבן לקל יחיד, כמו שהתבאר" [הובא למעלה הערה 46].

(59) להלן פל"ו [ציונים 2, 6, 17, 68], ר"פ ס, ובסוף הספר ב"קצור הלכות פסח". ובשלשת המקומות האלו ביאר שכל הלכות פסח מורות על אחדותו יתברך, יעו"ש [ראה למעלה ציון 46].

(60) כמו שאמרו חכמים [שבועות לט.] "ואין 'בשרו' אלא קרובו, שנאמר [ישעיה נח, ז] 'ומבשרך אל תתעלם'". ולבן אמר ליעקב [בראשית כט, יד] "אך עצמי ובשרי אתה וגו'", ופירש רש"י שם "מפני קורבה אטפל בך". ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] כתב: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". ולכך האבילות אינה מורה רק על ההפסד שהגיע למת, אלא גם על ההפסד שהגיע לשאר בשרו גופא. ואמרו חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות רוח... כאילו בא על כל העריות". וכתב לבאר זאת בנתיב הענוה פ"ד [ב, י.], וז"ל: "דבר זה צריך פירוש, כי מה ענין עריות לכאן. ויש לפרש כי מה שאסרה התורה העריות, כי ע"י הזיווג העולם מתחבר ומתקשר. ורצה הש"י שיהיה העולם אחד מקושר ע"י הזיווג, ואם לא כן לא היו ישראל עם אחד כלל אם לא היה דבר זה. ולפיכך אסרה תורה העריות, שלא ישא אדם אחותו וכל העריות הקרובות אליו, עד שיהיה האדם מזווג ברחוקים, וכאשר הזיווג עם אחרים, אין כאן חילוק ופירוד. וזה שאמר 'כל מי שיש בו גסות רוח כאילו בא על כל העריות'. כלומר גס רוח שמתחבר לעצמו, ואין לו חבור עם אחרים, רק עם עצמו, ובזה דומה כאילו בא על העריות. כי כאשר בא על העריות, אין זה רק החיבור לעצמו, כי הקרובים הם בשר מבשרו ועצמו הם. ולפיכך כתיב אצל העריות [ויקרא יח, ו] 'שאר בשרו', ורצה לומר שהקרוב לאדם נחשב הנשאר מבשרו. וכל ערוה היא בשר מבשרו, והיא קורבה של מה. כי בודאי קורבה של אחותו אינו דומה לקורבה של אמו. וכן כל העריות היא קורבה מיוחדת בפני עצמה, כי אין זה כזה. ומי שהוא גס רוח, הוא מחבר אל עצמו לגמרי, ולפיכך הוי כאילו בא על כל העריות. כי העריות כל אחד מקצת קירוב, עד שביחד הם כל הקירוב. וזה שהוא גס רוח מתחבר לעצמו בלבד, ובזה נחשב שבא על כל העריות".

(61) כמו שנאמר [שמות יב, ד] "ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת נפשות וגו'". ואודות קרבת שכן, כן נאמר [משלי כז, י] "טוב שכן קרוב מאח רחוק". ובבאר הגולה באר השני [רמד.] כתב: "יש לאדם להתחבר אל אשר יש לו חבור אליו. כי השכנים, האדם קרוב אליהם מצד הדירה, והכתוב אומר 'טוב שכן קרוב מאח רחוק'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.] כתב: "'טוב שכן קרוב מאח רחוק'. ורוצה לומר, אף כי בשכנים לא היה הקירוב הזה, שאין השכן בא להיות שכן אליו ולבקש החבור אליו, ועם כל זה שייך אצל שכן 'קרוב', דסוף סוף יש להם קירוב כאשר הם שכנים ביחד. אבל האח... יקרא 'אח' בין שהוא קרוב ובין שהוא רחוק, ולא כן השכן,

כי לא נקרא שכן רק אם הוא קרוב, ומפני כך השכן הוא יותר טוב". וראה בדר"ח פ"ב מ"ט [תשיד:] שהשוה וחילק בין חבר טוב לשכן טוב

(62) אודות שאחדות ה' חלה על עובדיו, כן כתב למעלה פי"ד [לאחר ציון 35], וז"ל: "עם [ישראל] הם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד". ובנצח ישראל ר"פ לח [תרצג:] כתב: "ודע, כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". וקודם לכן בנצח ישראל ר"פ י [רמח:] כתב: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד". ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב "עשו, שש נפשות היו לו והכתוב קורא אותן 'נפשות ביתו' [בראשית לו, ו], לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים [נפש] היו לו, והכתוב קורא אותן 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצז:] הרחיב לבאר שאחדותם של ישראל נובעת מאחדותו של הקב"ה. וכן ביאר בח"א לכתובות סח. [א, קנה:]. ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 100, פ"ג הערה 60, פ"ח הערות 147, 185, פי"ד הערה 37, פכ"ט הערה 5, ולהלן פל"ט הערה 64].

(63) משנה [פסחים פט.] "נמנין ומשכין את ידיהן ממנו עד שישחט. רבי שמעון אומר, עד שיזרק את הדם". ובגמרא [שם] "אמר אביי, מחלוקת לימשך... אבל לימנות דברי

הכל עד שישחט, דאמר קרא [שמות יב, ד] 'במכסת נפשות', והדר [שם] 'תכוסו'". וזה איירי בפסח דורות. וראה להלן ציון 68.

(64) פירוש - משוה בין אחדות המנויים ויחידות המנויים [כמו שיבואר בהמשך], וכמו שראוי שהמנויים יתאחדו על קרבן פסח [לכך בעי דוקא משפחות ושכנים], כך ראוי שיהיו המנויים נמנים על קרבן פסח קודם שהחלה הקרבת הקרבן, והיא שחיטה. באופן שאם המנויים יהיו נמנים על הקרבן רק לאחר השחיטה, תהיה השחיטה נעשית ללא בעלים מיוחדים, וזה סותר להקרבה לקל אחד. ואע"פ שאמרו [זבחים יד:] "שחיטה לאו עבודה היא" ["שחיטה לאו עבודה היא, דהא כשרה בזר" (רש"י מנחות ה.), וראה תוספות שם ושם], כבר ביאר הבית הלוי [ח"ב סימן כג] שמ"מ השחיטה היא מצוה בקרבן, וכלשונו: "ולפי זה נראה דגבי קרבנות דהרי ודאי דשחיטה דידהו הוא מ"ע גמורה, וקרא ד'ושחט את בן הבקר' [ויקרא א, ה] דכתיבא גבי קרבן, הרי ודאי דאינו משום הפקעת איסור של אבר מן החי לחודא, רק הוא ציווי ומ"ע בעבודת הקרבן, ובלא זה הוא מחוסר מצוה אחת שבקרבן... דכוונת הגמרא דשחיטה דקרבן אינו משום עבודה, וכמו מצות זריקה והקטרה וקמיצה דעבודה היא, אבל שחיטה אינה עבודה, רק מצוה. וכמו דמצינו כמה דברים בקרבן דאינם רק מצוה לחודא, ולא עבודה, וכגון קצירת העומר למ"ד נקצר שלא כמצותן פסול [מנחות עב.], ולדידיה אם מצא קצור מ"מ קוצר [עיין שבת קלא.], דקצירה הוא מ"ע המעכב במעשה של העומר, ומ"מ אינו עבודה כלל. וכמו כן הוא שחיטה... דבקרבן הוא מ"ע גמורה".

(65) לשונו בכת"י [תפא.]: "שקרבן זה הוא הפסח, מורה על מי שאנו עובדין לו עבודה הזאת, שהוא קל אחד, לכך נמשך לזאת העבודה שיהיה הכל מיוחד, ויהיה מורה האחדות והיחידות". ולהלן פ"ס כתב: "ומפני שהשם יתברך לקח ובחר בישראל בפרט מכל האומות להיות שלו, מורה בזה שהוא יחיד, שכיון שהוא יחיד, בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות. שזה נותן ענין האחדות, להיות לו עם מיוחד, שאם אין כאן אחדות, לא היה בוחר באומה יחידית, אלא שהוא יחיד, בוחר ביחיד, וזאת העבודה [של קרבן פסח] היא עבודה מאומה יחידה למי שהוא אחד. וזהו עצם הקרבן הזה, לכך היה כל העבודה הזאת בענין אחדות". וכן נאמר [בראשית כו, י] "כמעט שכב אחד העם וגו'", ופירש רש"י [שם] "אחד העם - המיוחד בעם, זה המלך". וכן נאמר [בראשית מט, טז] "כאחד שבטי ישראל", ופירש רש"י [שם] "כמיוחד שבשבטים". ולמעלה בהקדמה שלישית [קמה.] כתב: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי האחד בעם הוא המלך". הרי "אחד" ו"מיוחד" בני חדא בקתא אינון. וראה להלן פל"ו הערה 73. **דוגמה לדבר**;

בפחד יצחק שבועות, מאמר כא, אות ב, כתב: "אדם נברא יחידי [סנהדרין לז.]. מתוכה של עובדא יסודית זו בוקעים שני קולות מתחלפים; הקול הראשון מכריז ואומר 'כולנו בני אב אחד נחנו' [ר"ה יט.], ראש היחוס שלנו הוא אדם יחיד. ואם כן בודאי שכולנו איננו אלא פרקים פרקים של קומה אחת, וכולנו איננו אלא חלקים חלקים של שלמות אחת. והרי זה מקור נאמן לאיחוד אדם. אולם הקול השני מכריז ואומר 'טבע המוליד בנולד' [ראה כלי יקר בראשית א, ו]. ומכיוון שראש היחוס שלנו הוא אדם יחידי, ממילא גם בכל אחד ואחד מאתנו טבועה היא מדת היחידות של ראשית מחצבתנו. 'בשר ודם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, כולן דומין זה לזה. והקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדה"ר, ואין אחד מהם דומה לחברו' [סנהדרין לז.]. והרי זה מקור נאמן ליחוד אדם. ונמצא, דאותה עובדא יסודית של 'אדם נברא יחידי' הרי בית אב לשתי תולדות מתחלפות, ויש לנו מקור משותף גם ליחוד אדם וגם לאיחוד אדם" [ראה דר"ח פ"ג מ"ב (נט.)].

(66) רש"י זבחים ב. "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן - שנשחט עולה לשם שלמים. כשרים - לזרוק דמן ולהקטיר אימוריהם ולאכול את הנאכלין, אע"פ שמצותן לשוחטן לשמן".

(67) "שהן פסולין לגמרי" [רש"י זבחים ב.].

(68) פסחים פט., והובא למעלה הערה 63.

(69) לכאורה לא ברור מהי ההשוואה בין נשחט שלא לשמו לבין לא נמנה עליו מתחלתו. אמנם יש בזה נקודה נפלאה; הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין פט"ו ה"ד פסק "חטאת ששחטה לשם זבח אחר... פסולה... אבל אם שחטה לשם חולין הרי זו כשירה" [מקורו בזבחים ג.]. ועם כל זה שם בהלכה יא פסק "הפסח ששחטו במחשבת שינוי השם, בין ששינה שמו לשם זבח אחר, בין ששינהו לשם חולין, פסול, שנאמר [שמות יב, כז] 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'"'. והאחרונים תמהו מה מקורו לומר שקרבן פסח ששחטו לשם חולין פסול [עיין משנה למלך שם בשם ברכת הזבח (זבחים ג.)]. ובספר לקוטי הלכות למרן הח"ח זצוק"ל הביא בתחילת הספר לזבחים את הסכמתו של המהרש"ם, שמצא את מקורו של הרמב"ם בירושלמי פסחים פ"ה ה"ב, וכמו שכתב הרמב"ם בפיה"מ על פסחים פ"ה מ"ב, וז"ל: "ואמרו בירושלמי מנין שאין שוחטין את הפסח אלא לשמו, שנאמר [שמות יב, כז] 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'"'. והוסיף המהרש"ם שכבר ידוע שדרך הרמב"ם לפסוק כמה פעמים כירושלמי ולא כבבלי. והחפץ חיים שם שיבח את המהרש"ם על מציאתו [ונו"נ בדבריו]. והקרן אורה לזבחים

בסוף הפתיחה [ד"ה ומפשטא] עמד על הקושי הנ"ל בדברי הרמב"ם, וכתב: "היה נראה בטעמו של הרמב"ם ז"ל משום דגבי פסח לא שייך כלל האי מילתא דכשר ולא עלו, דא"כ הפסח נאכל שלא למנויו, כיון דלא עלה לבעלים. ולא מצינו פסח נאכל שלא למנויו, וכל שלא עלו לבעלים, ממילא מיפסיל... דלשם חולין הוי כמו שלא לאוכליו, דבחולין לא שייך אוכלין ומנויין". וכן בלקוטי הלכות [זבחים ג.] כתב: "ודע דהרמב"ם פסק דפסח ששחטו לשם חולין פסול... ואולי טעמו דהוא בכלל שחטו שלא לאוכליו". ולכך שפתי המהר"ל ברור מללו שחיבר את ההלכה שלא למנויו עם ההלכה שנשחט שלא לשמה, ששניהם הוי משורש אחד [הראני לזה בני הרה"ג רבי חנוך דב שליט"א]. וראה הערה הבאה.

(70) לשונו להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה": "ויהיה נשחט לשם פסח שצריך ליחד הקרבן אליו ולשחוט לשמו כי ראוי ליחדו לו ולא יצטרף עמו דבר אחר שהקרבן הזה הוא אל השם יתברך במה שהוא אחד". ולפי זה מאוד יוטעמו דברי הרמב"ם [הובאו בהערה הקודמת] שפסח ששחטו לשם חולין פסול. כי כל סוג של השתתפות בק"פ אסורה, בין של קרבן אחר, ובין של חולין. ובספר "ישורון" בסוף כרך כח [עמודים תתקנו-תתקנט] נמצאים דבריו של הגאון רבי משה אברהם פטרובר שליט"א בענין זה, ונביא כאן את מסקנת דבריו, ז"ל: "הנה כמעט בכל מקום שמוזכר חיוב הקרבת קרבן פסח, מודגש שהפסח הוא לה'. וכך נאמר בפסח מצרים [שמות יב, יא] 'ואכלתם אותו בחיפזון פסח הוא לה''. וכן שם בחיוב קרבן פסח לדורות [שמות יב, כז] נאמר 'והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם ואמרתם זבח פסח הוא לה''. וגבי גר שמתגייר נאמר שם [פסוק מח] 'וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה'', ובפרשת אמור נאמר [ויקרא כג, ה] 'ובחודש הראשון בארבעה עשר לחודש בין הערבים פסח לה''. ובפרשת ראה [דברים טז, א] 'שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' אלקיך'. וכאשר נושאי עצמות יוסף היו טמאים לנפש אדם, ולא יכלו לעשות הפסח, טענתם היתה [במדבר ט, ז] 'למה נגרע לבלתי הקריב קרבן ה' במועדו בתוך בני ישראל' [ראה למעלה הערה 36]. ונראה שענינו של קרבן פסח הוא שע"י הקרבן שישראל מקריבים לה' הם מקבלים עליהם להיות עבדי ה', ולכן קרבן פסח נקרא בתורה 'עבודה'. ובזה נראה לבאר מדוע פסח ששחטו לשם חולין נחשב בכלל שינוי השם, מה שאין כן בקרבן חטאת. כי קרבן חטאת שעיקר ענינו לכפרה, לא נחשב שינוי השם אלא במחשב לשם כפרה אחרת. אך קרבן פסח, שעיקר ענינו הוא ההקרבה לגבוה, שבזה האדם מורה שה' הוא אלקיו והוא עבדו, הרי אם חושב לשם חולין הוא בכלל השינוי שפוסל את הקרבן. ובזה מדוקדקים

דברי הרמב"ם שלמד את הדין של שינוי השם בפסח, בין שמשנה לשם קרבן אחר, ובין שמשנה לשם חולין, הקרבן פסול ממה שנאמר 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'". עמוד והבט כיצד דברים אלו מבארים עד למאוד את דברי המהר"ל כאן, שבקרבן פסח נאסר כל שיתוף של דבר אחר. והדברים מאירים.

(71) פ"ס, וז"ל שם: "וכן 'שה תמים בן שנה', מפני כי בן שנה הוא אחד בשנים, ואם היה ב' שנים היה יוצא מן האחדות. וכל הדברים האלו נמשך לענין האחדות. ודוקא שה ולא עגל, כי שה לדקותו נחשב אחד לגמרי... כי השה לדקות טבעו, ואינו בעל חומר גס ועב. כי דבר שהוא חמרי, כמו השור והחמור או הדבר שהוא דומה לו, יש בו ענין חמרי, והחומר מתחלק, ואין בו ענין האחדות. אבל השה טבעו דק ויש לו מזג דק, אינו חומרי... וזה שצוה שיהיה הקרבן הזה שה תמים, כי התמימות והשלימות הוא אחדות, כדכתיב [שמות כו, ו] 'והיה המשכן אחד'... ומצותו בזכר ולא בנקיבה, כי האחדות הוא מן הצורה, והחלוק הוא מן החומר, ודבר זה מבואר. ומפני שהזכר יותר נחשב צורה מן החומר, לכך הפסח אינו בא רק מן הזכרים". וכן כתב בקיצור להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [קצז:].

(72) פירוש - כח היום כבר תש ונחלש לאחר חצות היום. ובח"א לב"ב פד. [ג, קטז:] כתב: "בשחרית מתחיל תוקף החום... ובערב כבר תש כח החום". וראה הערה הבאה.

(73) כי היום נקרא ע"ש השמש [גו"א שמות פי"ב אות יד (קצה.)]. ולמעלה בהקדמה שניה [צז:] כתב: "כאשר שקעה השמש נגמר היום", וראה שם הערה 289 שנלקטו שם הרבה מקבילות לכך. והשמש לאחר חצות היא נוטה לכיוון מערב ושקיעה, וכמו שכתב רש"י [פסחים ה.] "שחיטת פסח זמנה מתחלת שבע, שהוא בין הערבים, שכבר נוטה חמה לצד שקיעתה", לכך אז תש כח היום. וראה להלן פל"ז הערה 39.

(74) רש"י שמות יב, ו "בין הערבים - משש שעות ולמעלה קרוי 'בין הערבים', שהשמש נוטה לבית מבואו לערוב". ובגו"א שם אות יד [קצד:] כתב: "ואני אומר כי נקרא 'בין הערביים' הזמן שהוא בין הימים, כלומר בין יום שעבר ובין יום שנכנס, שכאשר היום שעבר סר לגמרי אז מתחיל היום לערב, אז נקרא הזמן ההוא 'בין הערביים'. ובלשון תרגום, שהוא לשון בני אדם, יקרא [שמות יב, ו] 'בין השמשות', וכאילו כתיב 'בין הימים', ואז היה פירושו בודאי הזמן שהיום שעבר התחיל לערוב, ויום הבא עדיין לא בא" [הובא בהרחבה להלן פל"ו הערה 74]. וכן האריך לבאר בכת"י [תפא:].

(75) לשונו להלן פל"ו [לאחר ציון 71]: "מה שנשחט בין הערבים הוא זמן מיוחד, שאינו לא מן יום שעבר ולא מן הלילה. ומורה זה על זמן מיוחד בפני עצמו, לכך בו ראוי שיהיה

שחיטת הקרבן, למי שהוא מיוחד". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "ושחיטת קרבן זה בין הערבים הוא זמן מיוחד לעצמו כיון שהתחיל לערוב ויום של אחריו עדיין לא בא, והנה זה הזמן שהוא בין הערביים אינו שייך לגמרי ליום שלפניו, ואינו שייך לגמרי ליום של אחריו ולכך הזמן הוא מיוחד ובו ראוי שחיטת פסח אל מי שהוא אחד". ובכת"י [תפב.] האריך טובא בביאור מושג של "בין הערביים", ובתוך דבריו כתב: "אותו זמן מיוחד שחיטת פסחים, כי מאחר שהוא בין שני הזמנים הוא זמן שהוא אחד, כי אינו לגמרי מיום שאחריו ואינו לגמרי מיום שלפניו, והוא זמן מיוחד בפני עצמו. וזה שאנו אומרים במנחה בשבת בתפילה 'אתה אחד ושמך אחד', כי זה הזמן מורה על האחדות, כאשר תבין. ומפני זה אז הוא זמן שחיטת הפסחים... כי 'בין הערבים' הוא בין הערב שיבא ובין הערב של אתמול". וראה להלן פל"ו הערה 72.

(76) פירוש - הוא זמן שנמצא בין שני דברים, וכמו שמבאר.

(77) הנה למעלה [פט"ו הערה 66, ופל"ד הערה 138] נתבאר בארוכה שכל אמצעי בין שני דברים הוא מצורף לשני הדברים, ואילו כאן מבאר את ההפך, ש"כל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם". וקושי זה מצינו בהגדרת "אמצע"; מחד גיסא "השלישי אין מתנגד, ואדרבה, הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות" [לשונו למעלה פ"ט (תצז:)]. ו"כל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד" [לשונו למעלה פכ"ג (לאחר ציון 216)]. ו"לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל" [לשונו בנצח ישראל פ"א (טז:)], ו"האמצע הוא משותף אל כל הצדדין" [לשונו בבאר הגולה באר הששי (רנו.)], ו"כל אמצע יש לו ימין ושמאל" [לשונו בנצח ישראל פ"ה (פה.)]. ומאידך גיסא כתב בנצח ישראל פי"ג [של:]: "כל אותיות באלפ"א בית"א אין להם נפילה, חוץ מן הנו"ן. והטעם הוא, שכאשר תשים אותיות מנצפ"ך בסוף האלפ"א בית"א, ויהיו י"ג אותיות לפניהם, וי"ג לאחריהם, תהיה אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע. וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו, ואין לו סמך, כי אין לו חבור לא לימין ולא לשמאל". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 20 ששאלה דומה נשאלה שם, אך התשובה שם לא תועיל לכאן. **אמנם דבר זה** יתבאר היטב על פי דבריו בבאר הגולה באר הששי [רצה:], וז"ל: "כל דבר שהוא מבדיל בין דבר לדבר, והוא באמצע, יש לו שלשה חלקים; יש לו בחינה מה אל מה שלמעלה, ויש בחינה במה אל מה של מטה, ויש לו בחינה מיוחדת מה שאינו שייך לא למעלה ולא למטה". נמצא שיש לאמצע שתי פנים; המשותף לצדדים, והנבדל מהצדדים. ולכך דבריו הסותרים יתיישבו בהתאם לחלוקה זו. וראה להלן פל"ט הערה 112. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; בתפארת ישראל

פכ"א [שכב:] ביאר שאות מ"ם היא האות האמצע של האלפ"א בית"א. וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "כי יש י"ג אותיות מן א' עד אות אמצעי מן 'אמת', שהוא מ"ם באלפ"א בית"א, וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א", וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:]. ואילו בנצח ישראל פי"ג [של:, והובא למעלה] ביאר שאות נו"ן היא אות האמצע באלפ"א בית"א, ולא אות מ"ם. וברור הוא שכאשר אותיות מנצפ"ך מושמות לבסוף האלפ"א בית"א, האות הארבע עשרה היא נו"ן, ואילו כאשר אותיות מנצפ"ך מושמות בתוך האלפ"א בית"א [בסמיכות לאותיות הפתוחות שלהן] אזי אות הארבע עשרה היא אות מ"ם פתוחה. אך מהו פשר כפילות זו. זאת ועוד, שבנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "וכמו שתראה כי אותיות 'אמת' האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א... והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצע... **והכל נסמך** למ"ם שהוא אמצעי". ואילו לגבי האות נו"ן כתב בנצח ישראל פי"ג [שהובא כאן] "אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע... **ואין לו סמך**". הרי שהסימן המובהק של אות מ"ם הוא שהכל נסמך אליו, ואילו הסימן המובהק של אות נו"ן הוא שאין לו סמך. ושני הסימנים ההפוכים האלו נובעים מהיות אותיות אלו האות האמצעית של האלפ"א בית"א. והשאלה העולה מאיליה היא, כיצד שני דברים הפוכים נובעים משורש אחד. **אלא שהם הם הדברים**; הואיל ויש לאמצע שני מאפיינים; מחד גיסא הוא משותף לצדדים, ומאידך גיסא הוא נבדל מהצדדים. לכך כנגד שתי פנים אלו ישנן שתי אותיות; אות מ"ם ואות נו"ן. אות מ"ם מורה על האמצע המשותף לצדדים [כאשר אותיות מנצפ"ך משולבות בתוך האלפ"א בית"א], ואות נו"ן מורה על האמצע הנבדל מהצדדים [כאשר אותיות מנצפ"ך מופרשות לסוף האלפ"א בית"א]. **ושמעתי** ממו"ר שליט"א, שהנה נאמר [שמות טז, טו] "ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו **מן** הוא כי לא ידעו מה הוא וגו'". הרי תיבת "מן" מורה על אי בהירות [וכן בארמית "מנא לן"]. וזאת משום שתיבה זו מורכבת משתי אותיות האמצע של האלפ"א בית"א, וכל אמצע אין בו הכרע לשום צד, לכך הוא מורה על אי בהירות, ודפח"ח. ונראה לחדד נקודה זו, שסו"ס אי בהירות זו אינה מתבטאת בכפל אותיות מ"ם, או בכפל אותיות נו"ן, אלא דוקא מצירופם להדדי של אותיות מ"ם ונו"ן. כי חלק מאי בהירות האמצע הוא גם משום שמחד גיסא הוא מקשר הכל [אות מ"ם], ומאידך גיסא הוא נבדל מהכל [אות נו"ן], ולכך תיבת "מן" מורה בעליל על העדר הכרעה ובהירות. וגיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א הוסיף, שאף תיבת "נם" ["מתנמנם"] שייכת לכאן, שהרי אמרו בגמרא [מגילה יח:] "היכי דמי מתנמנם, נים ולא נים, תיר ולא תיר, דקרו ליה ועני ולא

ידע לאהדורי סברא, וכי מדכרו ליה מידכר". ובספר השרשים לרד"ק, שורש נום, כתב: "התנומה אינה חזקה כמו השינה, רק היא מעט מעט". הרי שמדובר בדבר שאין לו הכרע, ולכך אף הוא מורכב מאותיות נו"ן ומ"ם. והוסיף לבאר, שסדר האותיות של תמיה הוא מתחיל במ"ם ["מן"], ואילו סדר האותיות של נמנום מתחיל בנו"ן ["נם"], כי במן [שהיה מאכל ישראל במדבר] היה תחילתו בהבנה, ורק סופו אינו מובן [רש"י במדבר כא, ה "בלחם הקלוקל - לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו 'קלוקל'. אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא"]. וכן כל תמיה, תחילתה בהבנה, וסופה בתמיה על ההבנה שקדמה לה. ואילו בתנומה הסדר הוא הפוך; כי בתחילה "לא ידע לאהדורי סברא", אך לבסוף "כי מדכרו ליה מידכר", ולכך שם סדר האותיות הוא "נם".

(78) להלן פל"ו [לאר ציון 71], להלן פ"ס, ובסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה".

פרק לו

(1) בפרק הקודם [מציון 45 ואילך].

(2) לשונו למעלה פל"ה [לאחר ציון 45]: "ואחר כך לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מעבודה זרה לגמרי. כי כל ענין הפסח מורה על העבודה שהיא להשם יתברך שהוא אחד, כמו שיתבאר". ומעתה יבאר כיצד הלכות פסח מורות על אחדות זו [ראה להלן הערה 9]. ובגו"א במדבר פי"ט אות כ [שה:] כתב: "כאשר נדע הלכות דבר אחד, נוכל לעמוד על מהותו. ואין ספק שהלכותיו נמשכים אחר עצמו, לכך מתוך זה אנו עומדין על מהותו. ולפיכך אמרו רז"ל [עירובין טו:] שאין עושין גולל ודופק מבעלי חיים, כדי ללמוד הטעם, וממנו תבין ענין גולל ודופק" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 387]. וראה להלן הערות 63, 92.

(3) מצינו בזה מחלוקת תנאים [פסחים פו.]; רבי יהודה סובר שהפסח נאכל בשתי חבורות, ורבי שמעון סובר שאינו נאכל בשתי חבורות. והרמב"ם בהלכות קרבן פסח פ"ט ה"א פסק כרבי יהודה, וביאר הכס"מ שם "וידוע דהלכה כרבי יהודה". ולפי זה דבריו כאן הם דלא כהלכתא. ואולי נקט כדברי המכילתא [שמות יב, מו], שאמרו שם: "בבית אחד יאכל. בחבורה אחת הכתוב מדבר. אתה אומר בחבורה אחת, או אינו אלא בבית אחד כמשמעו. כשהוא אומר [שמות יב, ז] 'על הבתים אשר יאכלו אותו בהם', שומע אני שהוא נאכל בבתים הרבה. הא מה תלמוד לומר 'בבית אחד יאכל', בחבורה אחת... מכאן אמרו הפסח נאכל בשני מקומות, ואין נאכל בשני חבורות". וכן

אונקלוס [שמות יב, מו] תרגם "בבית אחד יאכל" "בחבורא חדא יתאכיל". וכן כתב רש"י [שמות יב, מו]: "בבית אחד יאכל - בחבורה אחת, שלא יעשו הנמנין עליו שתי חבורות ויחלקוהו. אתה אומר בחבורה אחת, או אינו אלא בבית אחד כמשמעו, וללמד שאם התחילו והיו אוכלים בחצר וירדו גשמים, שלא יכנסו לבית, תלמוד לומר 'על הבתים אשר יאכלו אותו בהם'. מכאן שהאוכל אוכל בשני מקומות". ובגו"א שם אות עו [רמה.] כתב: "תלמוד לומר על הבתים אשר יאכלו וכו'. כרבי שמעון דסבירא ליה כך". וכן בדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב דבריו לפי רבי שמעון, ויובא בהערה הבאה. אמנם להלן פ"ס לא הגביל עצמו לדעת רבי שמעון, אלא הוכיח דבריו גם מדעת רבי יהודה, וכלשונו: "כל ענין עבודה זאת בקרבן הזה להורות על האחדות. וכן 'בבית אחד יאכל', כל הענין הזה שאסור לחלק הקרבן לשתי חבורות, או שאסור לאכול אותו בשתי מקומות, דפלוגתא דתנאי הוא במסכת פסחים [פו.]. כל הדבר הזה שיהא מעשה הקרבן ואכילתו בענין האחדות, ולא בענין החלוק". ועל כל פנים אחדותו של קרבן פסח עולה מדיוק לשונו הזהב של רש"י [שמות יב, מו], שכתב "בבית אחד יאכל - בחבורה אחת, שלא יעשו הנמנין עליו שתי חבורות **ויחלקוהו**".

(4) לשונו בדרשת שבת הגדול [קצז:]: "מפני כי כבר אמרנו כי הפסח הוא עבודת השם יתברך, והעבודה הזאת היא שאנו עובדין לו שהוא יתברך אחד ואין זולתו, ולפיכך ראוי לעבוד אותו. ולפיכך כל ענין עבודת הפסח שהיה הקרבן אחד בכל צד, מפני שהוא לאל אחד יתברך. ולפיכך פירשנו בחבור גבורות השם [כאן ולהלן פ"ס] שהיה הקרבן הזה כל ענין שלו שיהיה אחד. הראשון, שהרי נאמר בפירוש 'בבית אחד יאכל', שאסור לחלקו ולאכול אותו בשתי חבורות, שלא יהיה נחלק קרבנו של השם יתברך, שהוא עבודה לאל אחד".

(5) עפ"י איוב ט, יב "הן יחתוף מי ישיבנו מי יאמר אליו מה תעשה". וכן נאמר [קהלת ח, ד] "באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה". ובתפילת נעילה אומרים "אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמד לפניך כי מי יאמר לך מה תפעל ואם יצדק מה יתן לך". והרמב"ן [דברים כב, ו] כתב: "הלולב והסוכה והתפילין שצוה בהן שיהיו לאות על ידך ולזכרון בין עיניך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים, אינן לכבוד ה' יתברך, אבל לרחם על נפשותינו. וכבר סדרו לנו בתפלת יום הכפורים 'אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך כי מי יאמר לך מה תעשה ואם יצדק מה יתן לך'".

(6) לשון המחבר [שו"ע או"ח סימן כה ס"ה]: "יכוין בהנחתם [של התפילין] שצונו הקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו, שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים על הזרוע כנגד

הלב, ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על יחודו, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול" [הובא למעלה פ"ג הערה 9, ופ"ט הערה 94]. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "כאשר השם יתברך עשה לו נס, והצילו מן המיתה, או כל נס שעשה לו. וכאשר השם יתברך עושה לו נס, מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו, ומפני שהוא אחד עושה בעולמו מה שהוא רוצה, ויכול על הכל, ולכך עשה לו נס" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 135, ולהלן פל"ט הערה 10]. ולמעלה פל"ד [לאחר ציון 44] ביאר שהמכות נועדו להראות לפרעה שה' מושל בתחתונים מתחת לארץ עד שמי השמים העליונים ביותר. ושם [לאחר ציון 69] כתב: "ואז יצאו ישראל, כי אז נודע למצרים כי הוא יתברך מושל בארץ מתחת ובשמים ממעל; 'בארץ מתחת' הם המים אשר מתחת לארץ, ו'בשמים ממעל' היא הנשמה, שהיא למעלה מן השמים, וראוי אז לצאת. לכך אז יצאו, אחר שהוא יתברך מושל למעלה מן השמים". ובהמשך שם ביאר שעדיין יש צורך בקרי"ס, וכלשונו שם [לפני ציון 73]: "ומפני שאמרו 'אצבע אלקים היא' [שמות ח, טו], כלומר שכל המכות היו מכות פרטיות, כמו האצבע שהוא אצבע פרטי, ושמא אין ממשלתו בכלל מציאות העולם. לכך קרע להם הים, לפי שהים אינו פרטי כמו היאור, שהוא נהר פרטי, אבל הים הוא כללי במה ש'כל הנחלים הולכים אל הים' [קהלת א, ז], והוא מציאות כללי, ולפיכך הים נבקע". וכן כאן כוונתו גם לקריעת ים סוף, וכמו שיתבאר בהערה הבאה.

(7) ופירש רש"י שם "מכל האלהים - מלמד שהיה מכיר בכל ע"ז שבעולם, שלא הניח ע"ז שלא עבדה". הרי בעקבות נסי מצרים יתרו הגיע להכרה שה' גדול מכל ע"ז בעולם, וזה מורה שנסי מצרים מגלים שהקב"ה הוא יחיד בכל העולמות [ראה להלן הערה 9]. ויתרו אמר כן לאחר קריעת ים סוף, וכמו שנאמר בפסוק הזה [שמות יח, יא] "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים כי בדבר אשר זדו עליהם", ופירש רש"י [שם] "כי בדבר אשר זדו עליהם - כתרגומו במים דמו לאבדם, והם נאבדו במים". ומכך מוכח שמה שכתב למעלה "וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים" כוונתו גם לקריעת ים סוף.

(8) תחילת פ"ס [ששב וביאר שם שדיני קרבן פסח מורים על אחדות ה'].

(9) בכת"י [תפג.] הוסיף כאן: "וכל מעשה קרבן זה היה בענין זה. וכן מה שהיה קרבן זה מן הכבשים ומן העזים, וכן מה שהיה זכר בן שנה, הכל מורה על האחדות, כי הוא

יתברך אחד בעליונים ותחתונים, וצריך שיהיה קרבן זה גם כן אחד. וכל זה יתבאר לקמן [פ"ס] אצל 'פסח שאנו אוכלים'". ועוד אודות שקרבן פסח מורה על הפרשה מע"ז [כפי שאמר יתרו], כן כתב למעלה פל"ה [לאחר ציון 44], וז"ל: "כי הלקיחה היא פרישה קצת מעבודה זרה לקרב אל הקב"ה, ואחר כך לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מעבודה זרה לגמרי. כי כל ענין הפסח מורה על העבודה שהיא להשם יתברך שהוא אחד, כמו שיתבאר" [הובא בהערה 2]. והריב"א [שמות יב, ו] כתב: "שהיו שטופין בע"ז, אמר להם משה, משכו ידיכם מע"ז, וקחו לכם צאן של מצוה... הרי שהיה פסח מצרים בא על ע"ז, ודינו כקרבן ע"ז שטעון בקור ד' ימים. לכך הקדים לקיחתו לשחיטתו ד' ימים לביקור, כך פירש הר"ר אליקים" [הובא למעלה פל"ה הערה 46, עיי"ש]. **ובספר עמק ברכה** [עמוד עז] הוכיח ג"כ ששונה קרבן פסח משאר קרבנות, שקרבן פסח אינו בא לשם ריח, אלא לאפרושי מע"ז, בעוד ששאר קרבנות באים לשם ריח, וז"ל: "שמעתי בשם הגאון הנצי"ב מולוז'ין ז"ל לבאר [כן הוא בהעמק דבר ויקרא כו, לא]... שלאחר חורבן המקדש עד חורבן ביתר הקריבו ישראל קרבן פסח בירושלים במקום המקדש. והנה מדהקריבו קרבן פסח על כרחך שבנו שם מזבח, וא"כ קשה למה לא הקריבו גם שאר קרבנות, כיון שהיה להם מזבח. ואמר על זה דכיון דבעינן שחיטת הזבח לשם ריח לשם ניחוח, כדתנן [זבחים מו:] ד'לשם ששה דברים הזבח נזבח וכו', לשם ריח לשם ניחוח'... אבל לאחר החורבן, שהתורה אמרה [ויקרא כו, לא] 'והשימותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם', והעידה התורה שהקרבנות שוב לא יהיו לריח ניחוח, ונמצא ששוב אינם ראוים לריח ניחוח. ועל כן, שאר קרבנות כיון דצריך בהם ריח ניחוח, אי אפשר להקריב, דפסולים הם... מה שא"כ בקרבן פסח, דלא כתיב ביה 'ריח ניחוח', ולא צריך בו שחיטה לשם ריח ניחוח, שפיר היה אפשר להקריב גם לאחר החורבן, עד כאן דבריו ז"ל. וטעם הדבר מה שקרבן פסח שאני מכל הקרבנות דלא צריך ריח ניחוח, נראה... שכל הקרבנות היסוד שלהם הוא עשיית רצון השם, כמו שאמרו חז"ל 'ריח ניחוח - נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני' [רש"י ויקרא א, ט], ועל כן צריך בהו ריח ניחוח. אבל קרבן פסח עיקר יסודו אינו אלא משום ביטול ע"ז, שהמצרים היו עובדים להם, והיו צריכים לשחוט הצאן כדי למשוך ידיהם מע"ז, כמו שאמרו חז"ל [מכילתא שמות יב, ו] 'משכו וקחו' [שמות יב, כא], משכו ידיכם מע"ז" [הראני לזה בני הרה"ג רבי חנוך דב שליט"א].

(10) שנאמר [שמות יב, ח] "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו". אמנם הלשון שנוקט נמצא במדויק בפרשת בהעלותך, שנאמר [במדבר ט, יא]

"בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו". וכן בגמרא אמרו [פסחים קטו.] "תניא, אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ["פסח מצה ומרור" (רש"י שם)] ואוכלן, שנאמר 'על מצות ומרורים יאכלהו'". ולכאורה יש להעיר מדוע הגמרא העדיפה את הפסוק שבפרשת בהעלותך, הרי שם מדובר בפסח שני, ואילו אצל הלל מדובר בפסח ראשון, והיה לגמרא להביא את הפסוק שבפרשת בא. הנה רבים עוררו שאלה זו, יעויין במפרשי ההגדה שהאריכו בזה, ואכמ"ל.

(11) כי מצות ומרורים מורים על דברים הפוכים; המצה מורה על החירות, והמרור על השעבוד, וכמו שמבאר.

(12) משל נפוץ בספריו. וכגון להלן פנ"ב כתב: "הפועלים תמצא אותם מיוחדים, שלא יצא דבר מכל דבר. כמו שתראה... כי האדם יוליד אדם, והשור שור... והפעל הוא לפי ענין הפועל, ודבר זה נראה בכל דברים הטבעיים... הפעולה דומה מתיחס אל הפעל. כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש. וכן הליחות מן המים תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל, ודבר זה מוסכם מן המעיינים... ודבר זה עמוק מאוד ביחס הפועלים". ובתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "כל פעולה היא מתייחסת אל הפועל; כי החמימות, אשר הוא פעולת האש, מתיחס אליו. וכן הקרירות מתייחס אל המים, אשר פועלים הקרירות. וכן בכל הדברים מתיחסות הפעולה אל הפועל". ובנצח ישראל פ"ג [מא.] כתב: "שהיו הראשונים טועים אחר העבודה זרה מחמת שהיו אומרים כי ההתחלה אי אפשר שתהיה אחת, שאם היה ההתחלה אחת איך יבוא מזה רבוי בעולם. וכבר הסכימו על זה איזה חוקרים בחכמתם כי מן דבר שהוא אחד, לא יבוא רק אחד. כי הרבוי, אשר יש בו דברים מחולקים, איך יושפע זה, מדבר שהוא אחד, דברים שהם מתחלפים. כמו שאי אפשר שיושפע מן האש דבר שהוא חלופו, רק האש פועל חמימות, והמים פועלים קרירות, ולא תמצא שיהיה דבר אחד פועל שני דברים מתחלפים, כך אי אפשר שיבואו דברים מתחלפים מן אשר הוא אחד. ולפיכך גזרו בדעתם שההתחלות הם רבות, וכפי רבוי ההתחלות יבואו רבוי הנמצאים בעולם". ובביאור משנת "כל ישראל" בהקדמה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל". ושם פ"ד מי"ז [שנו.] כתב: "כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא

חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות, וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו". ובנר מצוה [טז.] כתב: "היו אומרים [הפילוסופים] שאי אפשר שיהיה הוא יתברך אחד בעולמו, כי אם כן לא היה נברא ממנו רק אחד. כי תמיד מתחייב ונברא מן הפועל דבר שהוא מתיחס אל הפועל; כי מתחייב מן האש שהוא חם, וכן הקרירות מתחייב מן הפועל שהוא קר, וכן כל הפעולות הבאות מן הפועלים כל אחת היא מתיחסת אל הפועל. ולכך גזרו ואמרו, מן הפועל שהוא אחד לא יבוא ממנו גם כן רק פעולה אחת. וכאשר נראה לפנינו רבוי פעולות מתחלפות בעולם, דבר זה מורה על התחלות מתחלפות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז.]. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 149, פ"ה הערה 116, פכ"ט הערה 5, פ"ל הערה 64, ובסמוך הערה 14.

(13) לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] "היו אומרים המינים אחר שראינו כי מגיעים הטובות בעולם, ומגיעים הרעות בעולם, ומן הטוב לא יצא רע, ומן הרע לא יצא טוב, לכך היו טועים והיו אומרים כי יש כאן שתי התחלות. התחלה אחת טובה, והתחלה השניה הרע, שהיו אומרים 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', רק הטוב יש לו התחלה אחת, והרע יש לו התחלה אחרת". וראה למעלה פ"ז הערה 36, פט"ז הערה 90, פכ"ג הערה 37, והערה הבאה.

(14) כמובא למעלה הערות 12, 13. ולהלן פ"ס כתב: "מה שאמרה תורה לאכול הפסח על מצות ומרורים, הוא גם כן דבר זה, כדי להוציא מלבן של אפיקורסים, שהם אומרים כי מן האחד לא יבא רבוי, רק מכח אחד יבא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראו הרבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבא הרבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם מי שראה דבריהם". ובבאר הגולה באר החמישי [יז.] כתב: "כי הרבה מבני אדם, והמה המינים, הניחו ליסוד מוסד כי מפועל אחד לא יבא דברים מתחלפים. וכאשר ראו דברים מתחלפים בעולם, בפרט הדברים אשר התורה אמרה להרחיקם, כמו דברים הטמאים שאסרה התורה, ולכך חשבו מחשבת און כאילו הוא בא מפועל אחר זולתו, ולכך הרחיקה התורה אלו דברים" [הובא למעלה פ"ה הערה 107]. ובתפארת ישראל פל"א [תסב:] כתב: "מן השם יתברך שהוא אחד מתחייב הרבוי, הפך מה שאומרים הפילוסופים כי מן האחד לא יבא הרבוי, ולכך היו באים לידי שבושים הרבה". ובדרשת שבת הגדול [קצד:] כתב: "וידוע כי הפועל שהוא אחד, יבוא ממנו פעולה אחת. ודבר זה הסכימו עליו הכל... ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, כך הפועלים הם יותר מאחד. כי לעולם מפועל אחד יבוא פעולה אחת. וכאשר הפעולה אחת ג"כ הפועל אחד, כי הפעולה מתייחסת ודומה אל הפועל. ודבר זה הסכימו

עליו הכל... איך יבוא ריבוי מן הפועל שהוא אחד". וכ"ה בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:]. והמו"נ ח"ב פכ"ב הביא דעה זו בשם "אריסטו ומכל מי שנתפלסף".

(15) כמבואר למעלה הערה 6. ובספר לקוטי הלכות [ברסלב] חו"מ הלכות אפוטרופוס, אות מא, כתב: "וזה 'ועברתי בארץ מצרים' [שמות יב, יב], אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא השליח, 'אני ה'', אני הוא ולא אחר' [הגדה של פסח]. הינו שביציאת מצרים היה התגלות אחדות הפשוט מתוך פעולות משתנות כל כך, עד שגם למעלה נתגלה אחדותו הפשוט יתברך, כמו שמבאר שם בתורה הנ"ל, שכשנתגלה אחדות הפשוט למטה, נתגלה אחדותו הפשוט גם למעלה, בחינת [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ וכו''. וזה 'ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך אני ולא שרף וכו'', כי נתבטלו כל ההסתרות וההעלמות. כי לפעמים ה' יתברך מלביש הנהגתו על ידי המלאכים בבחינת [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך'... וכן הטעותים של חכמי הטבע של עכשו, כי המלאך נקרא 'אלהים', שהוא בגימטריא 'הטבע'. אבל אז ביציאת מצרים חמל עלינו ה' יתברך, וגלה אחדותו הפשוט למטה ולמעלה, שאין שום הנהגה בעולם כי אם על ידו בעצמו בבחינת 'אני ולא מלאך אני ולא שרף וכו' אני ה' אני הוא ולא אחר', כי כל הפעלות המשונות שבעולם, הכל ממנו יתברך בעצמו".

(16) אודות שה' הביא השעבוד על ישראל, כך נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה". ובמדרש [ב"ר מד, יח] אמרו על כך "ויאמר לאברם ידוע תדע וגו'... 'ידוע' שאני מפזרן, 'תדע' שאני מכנסן. 'ידוע' שאני ממשכנן, 'תדע' שאני פורקן. 'ידוע' שאני משעבדן, תדע שאני גואלן". הרי אמרו להדיא "'ידוע' שאני משעבדן". **ואודות שאחדות ה'** מביאה לכך שה' יפעל דבר והיפוכו, כן כתב למעלה פ"ה [רעא.], וז"ל: "ובמדרש במדבר רבה [יט, א], 'מי יתן טהור מטמא לא אחד' [איוב יד, ד], כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז, יאשיה מאמון, ישראל מאומות. מי עשה כן, מי גזר כן, לא יחידו של עולם, עד כאן. ביארו רז"ל כי המדה נותן כן להיות יוצא טהור מטמא, לכך הכתוב אומר 'לא אחד'. ולמה לו לומר 'לא אחד', רק רצה לומר כי מפני שההפכים יש להם סבה אחת, שאין המציאות מחולק, רק יש להם סבה אחת. וזהו הסבה הראשונה שבאו ההפכים מאתו, ומפני זה יוצאים זה מזה. לכך אמר 'לא אחד', יחידו של עולם המאחד את המציאות, ובשביל שהוא מאחד הכל, לפיכך יוצאים ההפכים זה מזה. שאילו לא היה להם התאחדות, לא היו יוצאים זה מזה. ומצד שהוא יתברך מאחד את המציאות, יצאו זה מזה... והנה התבאר כי אף על גב שהיה תרח עובד עבודה זרה [רש"י בראשית

טו, טו], היה יוצא ממנו צד קדושה, מצד כי ההפכים יוצאים זה מזה". ולהלן פ"ס כתב: "שהם [האפיקורסים] אומרים, כי מן האחד לא יבוא ריבוי... ויותר מזה, כי הפך הדבר מה שחשבו; כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים. הדבר הוא הפך זה, כי מפני שהוא אחד הוא הכל, שהרי אין בלתו. ולפיכך מאתו באו ההפכים... כי ההפכים הם גם כן הכל, בעבור שלא ימצא עוד חלק". ובנר מצוה [טז:] כתב: "ולכך גזרו ואמרו, מן הפועל שהוא אחד לא יבוא ממנו גם כן רק פעולה אחת. וכאשר נראה לפנינו רבוי פעולות מתחלפות בעולם, דבר זה מורה על התחלות מתחלפות. וכבר בארנו זה במקום אחר ובטלנו שבוש זה. הפך זה, כי מורה רבוי הפעולות על התחלה אחת, כמו שבארנו זה באריכות בחבור גבורת השם אצל קרבן פסח, שצוה לאכול [במדבר ט, יא] 'על מצות ומרורים', עיין שם". ובתפארת ישראל ר"פ לא [תסב:] כתב: "כי כן הדבר שהוא יוצא מן השם יתברך בעוה"ז הוא מתחלק לשבעים, כמו שהם שבעים אומות, והלשונות הם שבעים לשון... שמן השם יתברך שהוא אחד מתחייב הריבוי. הפך מה שאומרים הפילוסופים כי מן האחד לא יבוא הריבוי... אבל מן השי"ת שהוא אחד יבוא הריבוי, כאשר הריבוי הוא מתדמה לאחד". וכן הוא בנצח ישראל פ"ג [מג.], דרשת שבת הגדול [סוף קצד:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:], ועוד. **וכאמור להלן פ"ס** כתב "ויותר מזה, כי הפך הדבר מה שחשבו; כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים. הדבר הוא הפך זה". אמנם לשונו כאן לא משמע עד כדי כך [שהוא איפכא מסתברא], שכתב כאן "הוא יתברך אחד ומיוחד, כמו שהורה לנו בהוציא אותנו ממצרים, ונודע אחדותו בעולם, **מכל מקום** הוא פועל פעולות הפכיות". והתיבות "מכל מקום" אינן מורות שאדרבה כך צריך להיות, אלא יותר משמע ש"עם כל זה" הוא פועל פעולות הפכיות. וראה להלן הערות 118, 196. ויל"ע בזה.

(17) בסמוך יבאר כיצד מצה ומרור מורים על גאולה ושעבוד.

(18) לשונו להלן פמ"ז: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים במה שהם הפכים אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד, רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצו.] כתב: "כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף

אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים. ומה שהוא סבה לשני הפכים דבר זה בעצמו אחדותו יתברך. שאם לא היה הוא סבה רק לדבר אחד, כאילו תאמר שהוא סבה לאש, ואם כן חס ושלום יש עוד סבה להפך האש, הם המים, שהם הפך האש. ומפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד, שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים, והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם הוא יתברך אחד. ודבר זה בארנו במקומות הרבה בספר גבורות השם, כי השם יתברך שהוא אחד, הוא סבה להפכים".

ובנתיב גמילות חסדים פ"ד הביא את דברי הגמרא [ברכות ו:] שהמשמח חתן וכלה כאילו הקריב תודה, וכתב שם [א, קסב.] לבאר: "ומה שאמר כאילו הקריב תודה, פירוש כי התודה כאשר השם יתברך עשה לו נס... מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו... ולכך יש להקריב אליו חמץ ומצה [רש"י ויקרא ז, יב], כלומר שראוי להקריב אליו ההפכים, במה שהוא אחד, ומי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש [במדב"ר יב, ח], ולכך אין אחד [שהוא] הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים, ולכך מקריבין אליו ההפכים. וזה מורה שהוא אחד. ודבר זה בארנו בחבור גבורות השם. וזה שמשמח חתן וכלה, אשר חתן וכלה זכר ונקבה, גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם. שהרי היו"ד הוא באיש, וההי"א באשה [רש"י סוטה יז.], לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים. ודבר זה נחשב כמו הקרבת תודה. כי החמץ והמצה שהם הפכים, כאשר מקריבין אותם אל השם יתברך מורה כי הוא יתברך אחד. וכן כאשר משמח חתן וכלה, ובזה הזיווג שהם הפכים הוא אחד על ידי השם יתברך, אשר הוא מאחד אותם, ובזה השם יתברך הוא אחד". וראה למעלה פכ"ד הערה 121, פכ"ו הערה 21, ופכ"ז הערה 64.

(19) על פי הפסוק [דברים לב, לט] "ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל". וכן כתב ביטוי זה להלן פ"ס [יובא בהערה הבאה]. ובסוף הספר, ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "ונאכל על מצות ומרורים, גם זה מפני שאשר אליו העבודה הוא אחד לגמרי, ומי שהוא אחד גמור יש בו כח על שני הפכים, מפני שהוא כולל הכל. ולכך נאכל הפסח על מצה ומרור; המצה הוא בשביל החירות, המרור הוא בשביל השעבוד... והם שני דברים הפכים. שמפני שהוא אחד גמור, הוא המוחץ והוא הרופא, וממנו שני הפכים, דבר זה מִצְוֹת פסח שנאכל על מַצוֹת ומרורים". ולפי זה מאוד מובנת הדגשת הפסוק בתחילתו "ראו עתה כי אני אני הוא ואין

אלהים עמדי", כי הואיל ו"אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא", ומאחד הפכים, לכך זה מורה שה' אחד בעולמו, "ואין אלהים עמדי".

(20) פ"ס, וז"ל שם: "ומה שאמרה תורה לאכול הפסח על מצות ומרורים, הוא גם כן דבר זה, כדי להוציא מלבן של אפיקורסים, שהם אומרים כי מן האחד לא יבא רבוי, רק מכח אחד יבא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראו הרבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבא הרבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם מי שראה דבריהם. ודבר זה בא להוציא מלבם. ואמרה תורה כי הקרבן הזה, שהוא לא-ל אחד יתברך ויתעלה, יהיה הקרבן נאכל על מצות ומרורים. כי המצה מורה על החירות, והמרור הוא שמורה על השעבוד. כי מאתו שהוא אחד, יבא החירות, והפכו הוא השעבוד, שהוא המוחץ והוא הרופא. ויותר מזה, כי הפך הדבר מה שחשבו; כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים. הדבר הוא הפך זה, כי מפני שהוא אחד הוא הכל, שהרי אין בלתו, ולפיכך מאתו באו ההפכים... כי ההפכים הם גם כן הכל, בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל. ולפיכך ראוי שיצאו ההפכים מן אותו שהוא מיוחד, כי ראוי שיהיה ממנו הכל, כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם, כמו שנתבאר למעלה כמה פעמים".

(21) פירוש - מקשה איך ניתן לומר שהחיוב שיש באכילת קרבן פסח ["על מצות ומרורים יאכלוהו"] מוסבר על ידי זה שהמצות מורות על הגאולה, הרי אכלו קרבן פסח בליל טו לפני שיצאו ממצרים בחצי הלילה, והחירות שיש במצות לכאורה מתחילה רק בחצי הלילה [שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ], וכיצד מַצוֹת שלפני שעת היציאה מורות על הגאולה. [ומה שכתב "בצקת של אבותינו", ולא "בצקם שלא אבותינו", כן הוא הנוסח בהגדת פראג, וכמבואר להלן הערה 44].

(22) כי השעבוד בקביעות התחיל לאחר מות השבטים [רש"י שמות ו, טז], וכמבואר למעלה ר"פ יב [תקנו.], ופכ"ו הערה 37. וברי שבזמן אכילת פסח מצרים היה המרור מורה על השעבוד.

(23) אין זה נמצא ברמב"ן שלפנינו. וכן להלן פנ"א, ובגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.], ושם דברים פט"ז אות ג [רנה.], הביא פירוש זה בשם הרמב"ן [על קושי דומה, וכמובא להלן הערה 47]. נמצא שבארבעה מקומות [שנים בספר הגבורות ושנים בספר גור אריה] תלה תשובה זו ברמב"ן, ויל"ע בזה. והרא"ם [שמות יב, לד] הביא תשובה זו בשם רבי ישעיה. והרב שעוועל זצ"ל בנימוקי חומש לרבינו ישעיה [שמות יב, לט] כתב שאינו נמצא בספרי רבי ישעיה שלפנינו. אמנם בספר "וענפיה ארזי אל" על הגדה של פסח

[לגאון רבי אברהם גורביץ שליט"א] הביא כן [בעמוד מא] בפירוש המיוחס לתוספות רי"ד על ההגדה, עיי"ש.

(24) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.]: "פירש הרמב"ן דהיה גלוי וידוע לפני הקב"ה כי לא יניחו אותם המצריים להחמיץ את בציקם, ולפיכך הקדים והזהיר אותם על החמץ".

(25) פנ"א ופ"ס.

(26) "כמו שהשעבוד נרמז במרור, על שם המרירות המופלג המורה על שעבוד, כי כל מרור האוכלו מתפעל מן מרירותו" [לשונו בסמוך]. וצרף לכאן שאמרו חכמים [פסחים קטו:] "בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא", ופירש הרשב"ם [שם]: "בלע מצה - ולא לעסה יצא, שהרי קיים [שמות יב, יח] 'בערב תאכלו מצות', שהרי אכילה היא לו. בלע מרור לא יצא - דבענין טעם מרור וליכא, דמשום הכי קפיד רחמנא למרר פיו של אוכל זכר ל'וימררו את חייהם' [שמות א, יד]". הרי שיש להרגיש במרירות של המרור, ולכך אם בלע המרור לא יצא. וראה להלן הערה 29.

(27) אודות שהמשועבד מתפעל, כן כתב למעלה בכת"י [שיד.], וז"ל: "כל אשר משועבד לאחרים מקבל התפעלות מאחר, במה אשר הוא משועבד לאחר. וכל אשר מתפעל אין לו חוזק במציאות, כי אם היה מציאות חזק, לא היה מתפעל. וכאשר היו ישראל מאמינים, היו חזקי המציאות, אשר אין ראוי לקבל התפעלות השעבוד מאחרים" [הובא למעלה פ"ז הערה 133]. ולמעלה פ"ט [תסט:] כתב: "כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת". ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 65] כתב: "כי כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל". ולמעלה פי"ט [לאחר ציון 39] כתב: "אין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם, שהוא מקבל התפעלות, ואין שייך התפעלות בצורה כלל". ולהלן ר"פ מד כתב: "כבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד שהוא משועבד, דומה לחמור שהוא משועבד, מתפעל ואינו פועל, כמו העבד הזה". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ג [צ.], ויובא בהערה 32. ובגו"א שמות פי"ח אות כו [כו.] כתב: "כי כל חמרי מתפעל משועבד". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] כתב: "העבדים כל ענין שלהם שהם חמריים, ולכך הם משועבדים, כי החומר משועבד מתפעל, ולכך העצלות והשינה נמצא בהם" [ראה למעלה פ"ט הערה 134, פט"ז הערה 67, ופי"ט הערה 40].

(28) אמנם להלן בסוף הספר ב"קצור הלכות פסח" כתב: "כי המרור הוא מורה על השעבוד, שהרי השעבוד הוא מרירות", וזהו לכאורה טעם אחר מדבריו כאן.
(29) אין כוונתו שאין למצה שום טעם, שהרי לקמן פמ"ח כתב: "אין יוצא במבושל, דבעינן טעם מצה... לא נקרא מצה כיון שאין בו טעם מצה, שהוא מבושל". ולהלן פס"ג כתב: "מצה הבאה באחרונה אינה אלא שלא ישכח טעם מצה". וכן להלן ס"פ סה כתב: "שאר שתיה אסור, דהכל מפיק טעם המצה, חוץ מן המים שהמים אין בהם טעם כלל, וכיון שאין בהם טעם אינו מוציא טעם מצה, ומותר". אלא כוונתו שאין הטעם חזק דיו שהאוכל המצה יקבל שום התפעלות [כמו שאומר מיד בהמשך], לעומת הטעם של מרור. וראיה לדבר, שהבולע מצה יצא [פסחים קטו:], אע"פ שאינו טועם את המצה בבליעה, וכמובא למעלה הערה 26. והט"ז או"ח סימן תסא סק"ב כתב: "בלע מצה יצא, דלא בעינן שיטעום טעם מצה, היינו שאין צריך שיהיה טעם מצה בפה כמו מרור, אבל היא עצמה צריכה שיהא בה טעם מצה".
(30) לשון הגמרא שם "שלשה עורות הן; מצה, וחיפה, ודיפתרא. מצה כמשמעו, דלא מליח ודלא קמיח ודלא עפיץ". ופירש רש"י שם "מצה כמשמעו - שאין לה שום תיקון". ורש"י [גיטין כב.] כתב "מצה כמשמעו - כמצה זו שלא נתקנה בחימוץ כדת הלחם".
(31) לשונו להלן פנ"א: "כי לשון 'מצה' בא על דבר שהוא פשוט, כמו שנקרא העור שהוא פשוט 'דלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ', והוא עור פשוט בשם 'מצה'". ולהלן פ"ס כתב: "שכבר ידעת כי רבותינו קראו הדבר שהוא פשוט 'מצה', כמו שהתבאר דבר זה פעמים הרבה מאוד, ובשביל כך קראו חכמים העור דלא מליח ולא קמיח 'מצה', בשביל הפשיטות".
(32) לשונו למעלה פ"ט [תסט:]: "תלמידי חכמים מצד עצמם אין ראוי לשעבד, כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל, לא שייך בו שיעבוד. ולפיכך ראוי שלא יהיה שום שיעבוד אל תלמידי חכמים, אשר יש להם שכל נבדל... שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין... כי לא תמצא מעלת צורה נבדלת מן החומר אשר אין בה מפחיתות החומר כמו שיש בישראל, אשר הם שלימי צורה נבדלת, עד שלמעלתם הם ראוים להיות מושלים על האומות, כאשר ראוי לצורה להיות מושלת על החומר, ואין בצורה התפעלות. כלל הדבר, מצד עצמות ישראל אשר יש להם צורה שלימה, אין ראוי שיעבוד בהם", ושם הערות 134, 135. ובדר"ח פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא

בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר... שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "הצורה היא בת חורין, ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] ובשאר מקומות שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה, שנאמר [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'. והרצון בזה כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד, שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר" [הובא למעלה פ"ד הערה 87, פט"ז הערה 67, ופי"ט הערה 40].

(33) מוכיח מהמרור את ענין המצה; כשם שהמרור מורה על השעבוד מחמת ההתפעלות שבו, כך המצה מורה על החירות מחמת העדר ההתפעלות שבה. וכבר השריש ש"ידיעת ההפכים אחת", וכמבואר למעלה פכ"ה הערה 45, ושם נסמן.

(34) בכת"י [תפג:] הוסיף כאן בזה"ל: "ואף בעצמו הדברים כך הוא, שכל אשר יש בהם טעם, כגון מרור, אותו דבר מתפעל מטעמו שיש בו. ודבר שאין בו טעם אינו מקבל שום התפעלות מדבר, רק הוא עומד בעצמו... שכל דבר שמקבל טעם הוא מתפעל מן הטעם שמקבל".

(35) יבאר טעם שלישי מדוע המצה ניתנה אף לפני חפזון היציאה. ועד כה ביאר שהמצה ניתנה על שם העתיד, שגלוי לפני הקב"ה שעתידין לצאת בחפזון. וכן ביאר שאין למצה טעם כלל, ולכך האוכלה לא מקבל התפעלות, ועצם החירות שאין בה התפעלות. ומעתה יבאר שהגאולה נעשתה ללא המשך זמן, ומצה נעשית אף היא ללא המשך זמן. וראה להלן הערה 55 בסיכום הטעמים שכתב.

(36) להלן פנ"ב, שביאר שני טעמים, וז"ל: "וזהו שאמר אחריו 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו וכו''... שלא תאמר שאף שהיתה ההוצאה על ידי הקב"ה, אפשר ויכול להיות ההוצאה על ידי אחר בדורות הבאים, אין זה כן... ומה שלא היו יכולים לצאת כי אם על ידי הקב"ה הוא דבר עמוק, וזהו על דרך שאמרו רז"ל בפרק קמא דתענית [ב.] שלשה מפתחות לא נמסרו לשליח; מפתח של חיה, ושל גשמים, ושל תחיית המתים... וכאשר היו ישראל במצרים והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי

היו דומים בודאי לעובר הנולד... והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה, לכך לא אפשר יציאתם רק על ידי הקב"ה... ועוד תדע להבין כי אי אפשר שיהיה יציאת מצרים כי אם על ידי הקב"ה... שצריך להיות הפועל מתיחס אל הפעולה והפעולה אליו כמו שאמרנו... שכאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, לא שהוציא אותם שהיו במצרים בלבד, אלא כל הדורות הוציא, כמו שאנו אומרים בסוף ההגדה 'לא את אבותינו גאל אלא אף אותנו גאל עמהם'... הקב"ה לא שם עינו אל אותו דור, אלא שם עינו לכלל ישראל, ראשונים ואחרונים, ואותם הוציא. ודבר זה ראוי דוקא אל הקב"ה, כי הוא יתברך כולל הכל... ואילו היתה ההוצאה על ידי מלאך... מצד כי המלאך אינו כולל הכל, לא היתה היציאה רק לאבות".

(37) לשונו באור חדש פ"א [תמב.]: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם... וזהו עניין הזמן, וכיון שהם יודעים עניין הזמן, גם כן הם יודעים הדברים שהם תחת הזמן באמיתת שלהם". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.] כתב: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו. וכמו שאמר שלמה 'לכל זמן ועת לכל חפץ'... למדנו שכל הדברים הם מתחדשים בזמן המיוחד להם". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פז:] כתב: "כל דבר הוא תחת הזמן" [ראה למעלה פכ"א הערה 16, פכ"ט הערה 94, פל"ב הערה 76, ובסמוך הערה 46].

(38) לשונו למעלה פכ"ט [לאחר ציון 93]: "כי הזמן מסודר להיות נבראים בו הבריות, כמו שהיה כל יום ויום מששת ימי בראשית נברא בו מה שראוי להיות נברא בו". ובבאר הגולה באר החמישי [קלג:] כתב: "נברא העולם קודם ביום הראשון, ואחר כך נבראו המלאכים. ורוצה לומר, כי העולם הוא אחד, וראוי שיהיה נברא עולם אחד ביום ראשון, שהוא יום אחד, כדכתיב [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', ולא כתיב 'יום ראשון', כמו 'יום שני' [בראשית א, ח]. אבל המלאכים אינם אחד, כי יש מיכאל, ויש גבריאל, לכך אין ראוי להם הבריאה ביום שהוא אחד... מפני שכל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו". ואמרו חכמים [ב"ר ד, ו] שהמחלוקת נבראה ביום

השני. ובנתיב השלום ס"פ ב [א, רכה.] כתב: "כי המחלוקת ראוי שיהיה נברא ביום ב', כי השני הוא מחולק, וראוי שיהיה נברא בו המחלוקת, שהוא חלוק דברים". ולהלן פנ"א כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ובכת"י [תמ.] כתב: "ודבר זה ידוע למבינים כי ימי בראשית סבה לכל הדברים ההוים, וששת ימי בראשית הם סבה לטבע בעבור שהם ימי חול, ובין השמשות [סבה] לדבר שהוא על הטבע". ובפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21] כתב: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו" [ראה למעלה פ"י הערה 34, פכ"ג הערה 237, ופכ"ט הערה 95].

(39) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פנ"א כתב: "וזהו פירוש הכתוב [דברים טז, ג] 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפועל שבא משם נעשה בלי זמן". ובגו"א שמות פי"ב אות מב [רטו.] כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל". ובהקדמה לאור חדש [עו:] כתב: "השם יתברך פעל דבר זה [של גאולת פורים], והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך. כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [אסתר ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'', [אסתר ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [אסתר ו, יד] 'ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו''. הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "השלום, למדריגתו הוא דבר אלקי... וזהו שאמר [אבות פ"א מי"ב] 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פז:] הביא את מאמרם שאין מקיפין [ממתינין] בחילול השם [קידושין מ.], וכתב לבאר: "כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפועל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחילול השם, ויוצא העונש לפועל מיד, כי חטא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". ובנתיב התורה פ"א [נה.] הביא את מאמרם [סוטה כא.] '"כי נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, לומר לך מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה

באור, לומר לך מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם", וכתב לבאר בזה"ל: "ביאור דבר זה, כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". ובנתיב העבודה ספ"י [א, קט.] ביאר שהכריעה בברכה נעשית בפעם אחת כחיזרא [ברכות יב:, ופירש רש"י שם "שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת"], וז"ל: "כי הכריעה הוא מצד השי"ת אשר לפניו יכרע הכל, ולפיכך ראוי שיהיה בפעם אחד, כי הוא יתברך אינו גשם אשר פעולתו הוא בזמן... ולפיכך ראוי שתהיה הכריעה בלא זמן, רק בפעם אחד". וכן כתב בהקדמה לדר"ח [יג.], שם פ"א מי"ב [שלח:], שם פ"ב מט"ו [תתיד:], שם פ"ד מ"ד [פז.], ועוד [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 46, פי"ח הערה 146, ופכ"ח הערה 11].

(40) לשונו למעלה ר"פ לה [לאחר ציון 5]: "מפני כך נאסר החמץ שנעשה באריכות הזמן, ששוהה להחמיץ". ולהלן פ"ס כתב: "כי הגאולה להוציא אותם ממצרים היה בחוזק... וכל דבר שהוא פועל בחוזק פועל במהירות, לפי חוזק פעולתו. ולפיכך כתיב [שמות יג, ג] 'זכור את היום אשר יצאתם ממצרים כי בחוזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ'. פירוש, כי החמץ שנעשה בעכוב זמן, אין זה חוזק. אבל החוזק מה שנעשה בלי זמן. ומפני שהוציא אותם בחוזק, לא יאכל חמץ". ובצק אף שלא נראו בו סימני חימוץ, מ"מ אם שהה כשיעור שיהלך אדם מיל, כבר החמיץ וישרף מיד [פסחים מו.]. והוא הדין כשאינו בקי בסימני חימוץ, כתבו ראשונים ששיעורו מיל [יראים השלם סימן נב]. ואף על ידי עיסוק, אם שהה כשיעור מיל אסור [ריטב"א פסחים מו.], והובא למעלה פל"ה הערות 6, 7, ולהלן פל"ז הערה 25.

(41) לשונו להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה": "טעם איסור חמץ בשביל שהוציא אותם בחוזק, וזה כי המהירות מורה על חוזק, שכל דבר שהוא במהירות הוא על ידי שפועל בחוזק, והשם יתברך היה מוציא אותם בידו החזקה ובזרוע הנטויה, כי להוציא מן שעבוד ומרשות אחר צריך חוזק, ולפי חוזק הפעולה שהיה מוציא אותם הקב"ה, היה הכל בחפזון. ולפיכך צוה על המצה, שהיא נעשה במהירות, ואין בה עכוב זמן, מורה על פועל שהוא פועל בחוזק, ויכול לגאול בחוזק. ולפיכך המצה מורה על הגאולה, שהיא בחוזק, ואיסור חמץ בעכוב זמן, וכל שנעשה בעכוב זמן אין בו חוזק, וזהו הפך כח הגאולה שהיא בחוזק". וכן כתב בשאר ספריו. וכגון, בנתיב התורה פי"ז [תרפה:]

כתב: "כי המצוה שהיא אלקית, אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן. ולפיכך אמר בזה הלשון [מכילתא שמות יב, יז] 'אל תחמיצנה', כי החמץ נעשה בזמן... כי המצוה האלקית אינה תחת הזמן, ולכך אל תחמיצנה לעכב אותה להיות נעשית בזמן. וכן המצה, מפני כי ישראל יצאו ממצרים במעלה עליונה שאינה תחת הזמן, כמו שהתבאר במקומו, ולכך צוה על אכילת מצה". ובגו"א שמות פי"ב אות מב [ריד:] ביאר דברים אלו יותר, ששם הובאו דברי המכילתא הללו בפירוש רש"י [שמות יב, יז], וז"ל: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה שתולה המצוה במצה, דטעמא דשייך במצה לא שייך במצוה... יראה דודאי טעם אחד לשניהם, כי אסרה התורה החמץ [שמות יב, טו], ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח]. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב [ראה להלן הערה 91]... ולכך ציוה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלקים, שהיא דבר ה', 'הבא לידך אל תחמיצנה', כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן... ומזה תבין כי מה שאין מחמיצין את המצה ואת המצוה ענין אחד הוא, שאין שם ענין זמן באלו דברים". ובדר"ח פ"א מי"ב [שלט.] כתב: "מה שאסור להחמיץ את המצה... כי ישראל יצאו ממצרים מכח המדריגה העליונה האלקית, שאין בה שהיית זמן כלל". וראה בנצח ישראל ס"פ מז [תשצב:], למעלה פל"ה הערה 7, ולהלן פל"ז הערה 24.

(42) מוסיף במשפט זה להורות שלא רק שלדורות נצטוו ישראל על המצה, ונאסר להם החמץ, אלא בשעת היציאה לחירות גופא היתה אכילת ישראל המצה, ולא החמץ. ומדגיש בזה שאין המצה תולדה מהיציאה, אלא שהמצה והיציאה תרווייהו הן תולדות מגורם קדום יותר, והוא המדריגה שאין בה זמן, ומכך משתלשלות היציאה והמצה כאחת.

(43) לשונו למעלה פל"ה [לאחר ציון 8]: "ולפי שישראל יצאו במדריגת קדושה אלקית שאין שייך בה זמן, שהרי יצאו על ידי אותות ומופתים, ולכך ראוי לגאולה דבר שהוא ראשון, מצד אשר אין בו עדיין המשך זמן". ובח"א לב"ב טו. [ג, סט.] כתב: "כי ישראל יצאו ממצרים במדריגה עליונה מאוד, ובשביל כך השטן היה מקטרג על מדריגתם שקנו ישראל באותה שעה". ועוד אודות שישראל יצאו במדריגה אלקית שאין בה זמן, נאמר [שמות יג, יא] "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני כאשר נשבע לך ולאבותיך ונתנה לך", ופירש רש"י [שם] "ונתנה לך תהא בעיניך כאילו נתנה לך בו ביום, ואל תהי בעיניך

כירושת אבות". ובגו"א שם אות ח [רנד.] כתב: "ואם תאמר, למה יהיה לו כאילו היום נתנה, והוא אינו כך, שהרי לא נתנה לו באותו היום. וכן אמרו חז"ל בשאר דברים, גבי תורה, יהיה לך חדשה כאילו היום נתנה לך [רש"י שמות יט, ב], וכן לענין יציאת מצרים 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים' [פסחים קטז:]. אבל עיקר הטעם כבר אמרנו למעלה כי הדברים שהם חשובים במדריגה, עד כי לעלוי מציאותם אינם נופלים תחת הזמן לגמרי. וזכרנו לך למעלה כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה שהיא למעלה מן סדר הזמן. ובזה עצמו נתינת הארץ, כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב [שמות ו, ו-ח] 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגומר'. וכן התורה היא על הזמן למדריגת התורה, כי הזמן הוא תולה בשמש בתנועת הגלגל, והתורה היא למעלה [מהשמש], כמו שאמרו חז"ל [שבת ל:] 'מה יתרון לאדם תחת השמש' [קהלת א, ג], תחת השמש הוא דאין לו יתרון, אבל למעלה מן השמש יש לו יתרון, והוא התורה. וכל הדברים אשר הם על הזמן, כל ענין הזמן שוה, ואינו בזמן זולת זמן, ולפיכך אמרו [פסחים קטז:] כי כל אדם חייב להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, דהסבה לאותן שיצאו הוא הסבה לכל דור ודור, ואין כאן חלוק. ושאר דברים שהם תחת הזמן, בעבור שהם נופלים תחת הזמן, יש לו התלות בזמן, לא יאמר עליהם שיראה כאילו היה תמיד כך. אבל בקצת דברים אלקיים יאמר כך, למדרגה על הזמן, ואין התלות בו, יאמר כך". וראה למעלה פל"ה הערה 9.

(44) החלק הזה לא נאמר בכתוב, אלא בהגדה של פסח. ובכתוב נאמר [דברים טז, ג] "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים וגו'". ובהגדה של פסח אמרו "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה. על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם". ובהגדת פראג הנוסחה היא "שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ". וראה למעלה הערה 21, ולהלן פל"ז ציון 25.

(45) ואף בקטע הקודם ל"מצה זו", אנו אומרים "פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קים על שום מה, על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים". הרי נזכרו המלים "הקדוש ברוך הוא", אך ללא הקדמת המלים "מלך מלכי המלכים". ובאמת השם "הקדוש ברוך הוא" מופיע בהגדה אחת עשרה פעמים, אך הפעם היחידה שהוקדמו לשם זה המלים "מלך מלכי המלכים" הוא רק לגבי "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה". לכך שפיר הוא מעורר "זכר מלך מלכי המלכים אצל זה". ובגו"א שמות פי"ב אות לד [רלד:] כתב: "יקשה לך, מה שאמרו [הגדה של פסח] 'מצה שאנו אוכלים

על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם', ולא הוי לומר רק שאנו אוכלים מצה על שום שגרשו ממצרים ולא הספיק בצקם להחמיץ, ולמה ליה למתליה במה שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים".

(46) לשונו למעלה פ"ז [שלה.]: "הקב"ה הוציאו [את אברהם] חוץ לשמים, כלומר שיהיה דבק במעלה הנבדלת, לא במעלה הגשמית, כי השמים הם גשמים, ובזה היה משנה המזל. ולפיכך אמר הקב"ה אליו [ב"ר מד, יב] 'נביא אתה, ולא אצטרגולית', כלומר שאין אתה דבק רק במעלה הנבדלת הבלתי גשמית, ומפני כך אין אתה דבק במזלות, מי שיש לו מעלה הבלתי גשמית". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנא:] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים, קבלו מדריגתם ומעלתם האלקית, והיה עוג היפך להם, שכחו כח גשמי. ותמצא תמיד שהגשמי מתנגד לבלתי גשמי. ולפיכך התחדש התנגדות מהם, לפי שהיה עוג דבק במזל מן מזלות הרקיע, שהוא כח גופני גשמי, ומשם מקבל כחו. ולפיכך היה כל ענינו נמשך אחר הגשמי, שהוא סגולת הגשם. וישראל מפני שאין כחם כח גשמי, לפי שהם מקבלין מן השם יתברך כח קדוש, אמרו ז"ל [שבת קנו.] 'אין מזל לישראל'. כי מי שכחו כח גשמי יש לו מזל, שהוא כח ושפע גשמי. אבל ישראל הדבקים בה', אין כחם גשמי, ואין מזל להם" [ראה למעלה פ"ז הערות 84, 86, פי"ז הערה 121, ופי"ח הערה 82]. והדבר הגשמי הוא תחת הזמן, וכמבואר למעלה הערות 37, 38, 39. ולמעלה הקדמה שניה [נ.] כתב: "כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן. אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן". ובנתיב התורה פי"ז [תרפה:] כתב: "כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן". ובהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם פכ"ה [שעו.], שם פל"ט [תקצז:], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 48, ופל"ד הערה 25].

(47) נוגע כאן בשאלה שלא שאל עד כה. כי למעלה שאל [לאחר ציון 20] איך אפשר לומר שהמצה של קרבן פסח מורה על החירות, הרי אכלו את הפסח לפני שגורשו

ממצרים, ובאותה שעה עדיין המצה אינה מורה על החירות. אך כאן נוגע בשאלה אחרת; איך אפשר לצוות על אכילת מצה של קרבן פסח בטרם יצאו ממצרים, שנאמר [שמות יב, ח] "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו", הרי סבת המצה לכאורה באה לעולם רק מחמת חפזון דיציאת מצרים. וכן שאל בגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.] לגבי הציווי של אכילת מצה למשך שבעת ימים, וכלשונו: "אף על גב דהזהיר על פסח דורות שבעה ימים [שמות יב, טו], קודם יציאתם ממצרים". וכן שאל בגו"א דברים פט"ז אות ג [רנה.], וז"ל: "ואם תאמר, והלא אף קודם שיצאו ממצרים צוה להם הקב"ה לאכול מצה, כדכתיב [שמות יב, טו] 'שבעת ימים תאכל מצות וכו'', כמו שכתוב בפרשת בא". וראה למעלה הערה 23.

(48) לכך דוקא כאן נאמר בהגדה של פסח "מלך מלכי המלכים" [ראה למעלה הערה 45], כי המצה נובעת מכך שהקב"ה הוא למעלה מן הזמן, ומדריגה נבדלת זו מתבטאת במלים "מלך מלכי המלכים". והביאור בזה, שהנה יש לשאול, לְמָה הכוונה כשאנו אומרים "מלך **מלכי** המלכים", ומה היה חסר אם היינו אומרים "מלך המלכים", דעל מה מוסבת תיבת "מלכי". המפתחות לכך נמצאים בביאור דברי הגמרא [ע"ז ד:], שאמרו שם "אימת רתח [מתי הקב"ה זועם על העולם]... תנא משמיה דרבי מאיר, בשעה שהמלכים מניחין כתריהן בראשיהן ומשתחוין לחמה, מיד כועס הקב"ה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעד.] הביא מאמר זה, וכתב: "העבודה זרה וכיוצא בו נמצא לשון 'חרון אף'... עיקר 'חרון אף' נאמר על דבר שהוא מתנגד לו. וכאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים... וכאשר בני אדם אינם עוברים את העולם הטבע לעבוד את ה', כמו שראוי לעשות, רק הם נשארים בעולם הטבע, ולא יביטו את אשר פעל ועשה כל אלה, רק די להם בעולם הזה, ואין מקשרין עולם הזה בו יתברך, הנה יש כאן עבודה זרה... וכאשר משתחוים לחמה, הרי דבר זה שנוי סדר העולם, שהם מנתקין הקשור הזה, שצריך לקשור השמש **במלך מלכי המלכים**, שהוא מושל על כל". הרי שנקט בתואר "מלך מלכי המלכים" להורות שהקב"ה הוא מלך על החמה והלבנה, שהם המלכים ומושלים בעולם השפל. וכן מדויק מלשונו בנתיב אהבת השם פ"ג [ב, כז:], וז"ל: "אמרו במדרש [פרקי דרבי אליעזר פ"ו] כי על השמש כתובים ג' אותיות משמו של הקב"ה. וכל זה מפני כי השמש מקלסת שמו תמיד, ולכך שם ה' עליה... כי השמש הוא מלך בצבא עליונים, לכך שם ה' עליה,

שלא יהיה נראה כאילו ח"ו אין כאן מלך מלכי מלכים, לכך שם ה' עליה". והמלכות שיש לחמה היא שלטון הזמן, וכמו שכתב להלן פמ"ו, וז"ל: "החמה הוא מלך מפני שעל ידה סדר משך המציאות, שהוא הזמן". וזהו שאומרים בתפילת "עלינו"; "שהם משתחוים להבל וליריק ומתפללים אל אל לא יושיע, ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". לאמור, לאחר שנאמר שהאומות משתחוות לצבא השמים [השורש לכל ע"ז (ראה למעלה הקדמה שניה הערה 376)], מדגישים אנו שלא כצורינו צורם, אלא הוא "מלך מלכי המלכים" [מפי בני הרה"ג רבי משה יונה שליט"א]. נמצאת אומר שכאשר הנך רוצה להורות שהקב"ה הוא למעלה מן הזמן, הנך אומר שהוא "מלך **מלכי** המלכים". וכן אומרים [יוצרות לשבת הגדול] "אתה הוא מלך מלכי המלכים, מלכותו נצח". לכך בכל ההגדה, המקום היחידי שמצויין בו שהקב"ה הוא "מלך מלכי המלכים" הוא אך ורק בביאור ענין המצה; "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה. על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם". כי המצה היא תולדה מובהקת מהא שהקב"ה הוא למעלה מן הזמן, וכמו שנתבאר כאן. והרציתי דברים אלו למו"ר שליט"א [ה' ישלח לו רפו"ש במהרה], וקלסם. וראה למעלה פ"ה הערה 5.

(49) להלן פנ"א. ובא לתת טעם נוסף כיצד מצה מורה על חירות אף בטרם שיצאו ממצרים. וראה להלן הערה 55 בסיכום הטעמים שכתב בענין זה.

(50) לשונו להלן [לאחר ציון 99]: "כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור". ולהלן פמ"א כתב: "המצה היא נבדלת מן השאור, ולא ימצא שאור בה". ולהלן פנ"א כתב: "פשט הכתוב שתקרא מצה 'לחם עוני' [דברים טז, ג], שהיא משוללת מכל שאור, ואין לה דבר, רק עומדת בעצמה". ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי זאת הלילה [ליל טו ניסן] אין המזיקים שולטין בה, מפני כי זאת הלילה היא מיוחדת לאכילת המצה, אשר המצה היא משומרת מן השאור והחמוץ. והמזיקים הם כלם נמשכים מן החמץ והשאור בעבור שהם נמשכים מן צד שמאל". ושאור "היא המחמצת שמחמיצין בה העיסה" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש שאר (השני)], ופשיטא שלא יהיה שאור במצה. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמה.] כתב: "הקמח אין בו שאור". וראה להלן הערה 100.

(51) לשונו למעלה פכ"ו [לאחר ציון 53]: "הפשיטות יש בו גאולה, כמו שיתבאר לקמן אצל מצות המצה, ובכמה מקומות. כי הפשוט עומד בעצמו, אין לו צירוף אל דבר מה, רק עומד בעצמו. וכן ענין הנגאל עומד בעצמו, מבלי שיש לו חבור וצירוף אל אדון

שלו. ולא כן המשועבד, שאינו פשוט, כי יש לו צירוף אל אשר הוא משעבד בו. ולפיכך הפשוט העומד בעצמו, ואין לו שום צירוף אל זולתו, הוא ענין חירות".

(52) לשונו להלן פנ"א: "ולפיכך צוה לאכול מצה לחם עוני, שהוא לחם הפשוט, שהרי אין בו דבר רק עצם פשוט. כי לשון 'מצה' בא על דבר שהוא פשוט, כמו שנקרא העור שהוא פשוט דלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ [שבת עט.], והוא עור פשוט, בשם 'מצה'. ומפני שבלילה הזה היו נגאלים במדריגה העליונה למעלה מן עולם המורכב, צוה שיהיה אכילתן מצה, שהיא פשוטה".

(53) פכ"ו, והובא למעלה הערה 51.

(54) לשונו להלן פנ"א: "ואולי יקשה לך, מה ענין העניות אל החירות, והלא שני הפכים הם, החירות והעניות. הלא דבר זה אין קשיא, כי העניות בעצמו הוראה על הגאולה, שאין ענין הגאולה רק שיוצא, ואין לו שום צירוף אל זולתו. לא כמו העבד שאינו עומד בעצמו, ויש לו צירוף אל זולתו, הוא האדון. לכך הדבר שיש בו עשירות אינו עומד בעצמו, רק יש לו צירוף אל קנינו, ואין בזה גאולה. אבל הדבר שיש בו עניות, ואין לו קנין רק עומד בעצמו, שייך בו גאולה. כי אילו היה המצה שהיא לחם עוני מורה על בני אדם שהם בני חורין, היה לך לשאול והלא אין העניות סימן חירות כלל. אבל לחם עוני הזה הוא בא על עצם היציאה לחירות, ועצם היציאה לחירות אינו כי אם בהסתלק ענין הצירוף, שלא יהיה נמצא הצטרפות כלל, וכאשר אין כאן הצטרפות אז נמצאת גאולה. ולפיכך צוה לאכול לחם עוני, שהוא המצה בליל היציאה, בעבור שאין במצה רק עצם הלחם, ולא יצטרף בו דבר מן שאור, והוא כמו עני, כדי שלא יהיה נמצא כלל שום צירוף בלילה שבו הגאולה, ואז יקנו הגאולה, שהוא סלוק הצירוף. אבל מצה עשירה אינו יוצא בה [פסחים לה.], בעבור כי יש לזאת המצה צירוף, והוא המשקה שנתן בה, ואין כאן גאולה... וראיה ברורה לזה שלחם העוני מצד עצמו הוא החירות והגאולה כמו שנתבאר למעלה, שהרי קודם הגאולה בעודם במצרים אכלו בלילה הזה מצות, כדכתיב [שמות יב, ח] 'על מצות ומרורים יאכלהו', שמזה תלמוד ותדע כי לחם מצד עצמו הוא ראוי לחירות כמו שאמרנו. ורצה הקב"ה באותו הלילה שיהיו עושין דברים להיות נמשכין אחר החירות, שעל ידו יזכו לגאולה".

(55) להלן פנ"א, והובא בהערות למעלה. ולהלן פ"ס כתב: "אמנם ענין המצה כבר בארנו לך למעלה ענין המצה, והארכנו בזה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד, באיזה ענין המצה מורה על החירות. ואתה תעיין באותן דברים, כי כולם הם דברי אלקים חיים". ונמצא שביאר בפרק זה ארבעה טעמים כיצד יש ענין מצה אף לפני חפזון דמצרים;

(א) היה גלוי וידוע לפני הקב"ה שעתידים לצאת בחפזון [למעלה לאחר ציון 23]. (ב) המצה עצמה מורה על חירות כי אין למצה טעם, והאוכלה לא יקבל שום התפעלות [למעלה לאחר ציון 25]. (ג) המצה עצמה מורה על חירות כי אין לה המשך זמן, וגאולת ישראל נעשתה במדריגה שאין בה המשך זמן [לאחר ציון 35]. (ד) המצה עצמה מורה על החירות מפאת שהיא פשוטה, מבלי שום הצטרפות מזולתה [לאחר ציון 49]. (ה) בגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.] הוסיף טעם נוסף; הקב"ה הודיע מראש שישראל יצאו ממצרים בעל כרחם, וז"ל: "כי הקב"ה סבב את זה שלא יחמיצו עיסתם וימהרו לשלחם, כדי שיראו ישראל את ידו החזקה, כדי שישראל לא יהיו חפצים עדיין לצאת עד שיחמיצו עיסתם, ומצרים יהיו מגרשים אותם קודם שיחמץ, ובזה נראה יד ה' החזקה על מצרים. ואילו היה עיסתם חמוצה קודם, ברצון היה יוצאים, ולא היו צריכים מצריים לגרש אותם, ולא היה נראה ידו החזקה, ולפיכך הוציאם בענין זה. ולפיכך קודם היציאה הזהיר אותם להגיד להם שבזה הענין הוא רוצה לגאול אותם, כדי שידעו ידו החזקה, שבכך הוא רוצה להוציאם, והכל הוא בסבת השם יתברך המסבב את זה. והודיע אותם קודם שלא יאמרו שהיה זה דרך עראי ודרך מקרה, ולא משום שהוא יתברך חפץ בזה דווקא, לכך הודיע להם תחלה עיקר המצוה". וכן כתב בגו"א דברים פט"ז אות ג [רנה.]. וראה להלן פל"ז הערות 21, 31.

(56) ולא לפני הלילה. ואמרו חכמים [ברכות ט.] "'ואכלו את הבשר בלילה הזה' [שמות יב, ח]... יכול יהא נאכל כקדשים ביום ["כשאר קדשים ביום שחיטתו, כדרך תודה שאף היא זמן אכילתה יום אחד, ואוכל והולך כל יום שחיטתה והלילה עד הבקר" (רש"י שם)], תלמוד לומר 'בלילה', בלילה הוא נאכל, ולא ביום" [ראה להלן הערה 67]. והמהר"ל ממשיך לבאר הלכות קרבן פסח אחת לאחת, וכיצד הן מורות על אחדות ה'. ועד כה הביא את איסור אכילת ק"פ בשתי חבורות [למעלה לאחר ציון 2], והציווי לאכלו על מצות ומרורים [למעלה לאחר ציון 9]. ומעתה יבאר את זמן אכילתו, ושאר הלכותיו. וראה להלן הערה 63.

(57) "כי היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 75)]. ולמעלה פ"ח [תטז:] כתב: "כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא 'חושך'". ובתפארת ישראל פט"ז [רמח:] כתב: "היום הוא המציאות, ולילה הוא העדר, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר... כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי',

[שם כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'"'. ובבאר הגולה באר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות הוא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ושם פ"ט [שעג:] כתב: "עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא. כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל... כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום... כאשר אין הוויית העולם הזה הגשמי בלילה". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צז:] כתב: "הלילה נחשב בטול העולם, כאשר הוא חושך ולא אור... העולם שהוא כאילו אינו בלילה... לכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה [ברכות יב.]. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב' [שם], כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב... וזהו ביום". ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי הלילה האדם נחשב כאילו אינו מציאות, כי מציאות האדם ביום דוקא, ובלילה נחשב כאילו אינו נמצא". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", וזאת משום ההעדר של הלילה. וראה למעלה פ"ח הערה 243, פי"ד הערה 52, פל"ג הערה 78, פל"ד הערה 5, בסמוך הערות 64, 76, 82, ולהלן פל"ז הערות 37, 38.

(58) ובהמשך יבאר מדוע זמן אכילת קרבן פסח נקבע לזמן של מכת בכורות [ראה להלן הערה 67]. ולהלן פל"ז [לאחר ציון 34] כתב: "כי מכות בכורות היה הפסד גמור למצרים, וכל שכן קריעת ים סוף, והלילה מתיחס אל ההפסד, ולכך היתה מכת בכורות וכן קריעת ים סוף בלילה דוקא". ובני הרה"ג רבי חנוך דב שליט"א הקשה מההקדמה הקצרה למסכת שמחות רבתי, שאמרו שם חכמים "'ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים וגו'' [שמות יב, כט], וכתיב [במדבר ג, יג] 'כי לי כל בכור [וגו'] ביום הכותי כל בכור וגו'' [פירוש - קשה שפסוק אחד אומר שהבכורות הוכו בלילה, ופסוק שני אומר שהוכו ביום]. אמר רבי יוחנן, אע"פ שהכה אותם מכת מות בחצי הלילה, היתה נפשם מפרפרת בהם עד הבוקר. משל הדיוט אומר נתת פת לנער, הודע את אמו. כך הקב"ה אמר, מי מודיע לבני במיתה המשנקת הזאת ששונאיהם היאך מתים בה, אלא תשמור נפשותם עד הבוקר, כדי שיראו בני בשונאיהם". הרי שבכורי מצרים הוכו בלילה, אך מתו רק ביום, ולא בלילה [ועפי"ז הוסיף בני שליט"א לבאר שבתפילת ערבית אומרים "המכה בעברתו כל בכורי מצרים", ואילו בתפילת שחרית אומרים "כל

בכוריהם הרגת", כי בלילה הבכורות הוכו אך לא נהרגו, ורק ביום הם נהרגו. וזו הערה נפלאה]. ולכאורה לפי זה ההעדר של הבכורות היה ביום, ולא בלילה, ודלא כדברי המהר"ל כאן. ויש לומר, שהואיל ומכת המות ניתנה בלילה, אע"פ שמתו רק ביום, מ"מ אזלינן בתר ההכאה, שהיתה בלילה. דוגמה לסברה זו; בנתיב התורה פי"ב [תצט.] הביא שתלמידי רבי עקיבא מתו בשלשים ושתים הימים שלאחר פסח, וביום ל"ג פסקו מלמות [רמ"א שו"ע או"ח סימן תצג סעיף ב]. ועל כך כתב שם: "אף על גב דאמר [יבמות סב:] 'שמתו מפסח ועד עצרת', מכל מקום הגזירה פסקה בל"ב בעומר, שלא חלה עוד אחד, רק אותם שחלו מקודם ל"ג בעומר, מתו לאחר ל"ג בעומר" [הובא למעלה פל"ג הערה 19]. הרי מיתתם של אלו שמתו בפועל לאחר ל"ג בעומר אינה סותרת ש"ביום ל"ג פסקו מלמות", כי מיתתם נזקפת לגזירה שהיתה לפני ל"ג בעומר, שחלו אז. והוא הדין לבכורי מצרים, שאף שמתו בפועל ביום, אך המכה הממיתה היתה בלילה, לכך מיתתם נזקפת ללילה.

(59) פירוש - שאר המכות לא היו בלילה [שלא נאמר בהן שהיו בלילה, ובכמה מהן אף נתפרש להדיא שהיו בבוקר], ורק במכת בכורות נאמר שהיתה בלילה.

(60) פירוש - מכת בכורות היתה המכה הקשה ביותר. וכן כתב למעלה פל"ד [לאחר ציון 155], וז"ל: "מכת בכורות... היתה מכה זאת באחרונה שהיא הקשה יותר מהכל, והיא שקולה נגד הכל, לכך היתה באחרונה, שעל ידה יצאו ישראל". וראה למעלה פל"ג הערות 52, 54, פל"ד הערות 158, 159, ולהלן פל"ז הערות 35, 98.

(61) אמרו חכמים [מדרש תהלים מזמור קיג] "בשעה שבאת מכת בכורות, עמד לו פרעה והלך לו אצל משה ואהרן בלילה, שנאמר [שמות יב, לא] 'ויקרא פרעה למשה ולאהרן לילה'. והיה דופק פרעה על פתחו של משה ואהרן בלילה... אמרו לו [משה ואהרן לפרעה], ומבקש אתה לכלות את המכה הזאת ממך, אֱמוֹר 'הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדים של הקב"ה'. התחיל פרעה צוח; לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, והרי אתם עבדיו של הקב"ה". הרי מבואר להדיא שבמכת בכורות נסתלק כח המצרים מעל ישראל, ופרעה הושפל לקיים את כל דברי משה ואהרן. ולהלן פל"ז [לאחר ציון 97] כתב: "זאת המכה [מכת בכורות] היא הקשה מהכל... שקולה כנגד הכל. כי הבכור נקרא 'ראשית', והראשית במה שהוא ראשית הדבר הוא שקול נגד הכל, כי הראשית הוא התחלה אל הכל... ולפיכך מכה זאת שהיא בראשית שלהם, שקולה נגד כל המכות, שלא היו בראשית. וכאשר הגיע המכה אל ראשית שלהם אז יצאו, כאשר התחלה נלקה, שוב לא היה למצרים כח כלל, אחר

שהתחלה נלקה. וכל זמן שהראשית קיים, שאז היה להם עדיין כח למצרים במה, לא יצאו", ושם האריך בזה עוד.

(62) אמרו חכמים [ברכות ט.] "הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב ["נתנו להם רשות לצאת" (רש"י שם)], שנאמר [דברים טז, א] 'הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה'. וכשיצאו לא יצאו אלא ביום, שנאמר [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה'". ורש"י [ברכות ד:] כתב: "עיקר גאולת מצרים בשחרית הוה, כדכתיב 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל'". וראה להלן פל"ז הערה 26.

(63) רש"י דברים טז, א "ממצרים לילה - והלא ביום יצאו, שנאמר [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל וגו'. אלא לפי שבלילה נתן להם פרעה רשות לצאת, שנאמר [שמות יב, לא] 'ויקרא למשה ולאהרן לילה וגו'". הרי בלילה סולק כחו של פרעה מעל ישראל. ויש להבין, שבפרק זה בא לבאר כיצד הלכות פסח מורות על אחדותו יתברך [כמבואר למעלה הערות 2, 56]. אך בנוגע להלכה זו שדן בה כאן [זמן אכילת פסח בלילה], לכאורה לא הוסבר כיצד הלכה זו מורה על אחדות ה'. וזהו מן הנמנע שהלכה זו אינה קשורה למהות קרבן פסח. ויש לומר, שזו כוונתו בדבריו כאן שאכילת קרבן פסח נקבעה לשעה שבה מסולק כח מצרים מעל ישראל [כפי שיתבאר להלן הערה 67]. כי סילוק זה מורה על אחדותו יתברך, שזולתו אפס, ואין עוד מלבדו, וכל הרשעה כולה כעשן כלה. ולמעלה פ"ה [רעג:] כתב: "זהו ענין האחדות, שאין לענין האחדות רק שהוא הכל, ואין חוץ ממנו". ושם הערה 113 הובאו דבריו בגו"א דברים פ"כ אות ו [שיד:] שביטול כח האומות מורה על אחדות ה', עיי"ש. אך עדיין אין זה מספיק, כי לפי זה נהי דמכת בכורות מורה על אחדות ה', אך עדיין לא נתבאר כיצד אכילת פסח בלילה מורה על כך, וכיצד מצוה זאת משתייכת לשאר הלכות פסח המורות על אחדות ה'. וראה להלן הערה 67 בישוב קושיא זו.

(64) כי היום מורה על המציאות וההויה, וכמבואר למעלה הערה 57. ובהקדמה לאור חדש [פו:] סלל לו דרך אחרת לבאר חילוק זה [בין היום והלילה], וז"ל: "כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והניסים הם בלילה, וכך תמצא שהיתה מכת בכורות בלילה, אבל היציאה ממצרים ביום, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והיציאה עצמה הוא כסדר העולם". וראה להלן פל"ז הערה 34.

(65) להלן פל"ז [לאחר ציון 34], ופנ"ג, ויובא בהערה 67.

(66) כפי שכתב למעלה ר"פ ב [קעד.]: "מצות עשה מן התורה לספר ביציאת מצרים ליל הראשון של חג המצות". ובהמשך הפרק שם [קפ.] הביא את המכילתא [שמות יג,

יד] שלמדו כן מהפסוק [דברים ו, כ] "והיה כי ישאלך בנך מחר מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם". וקשה, מדוע עובר לדבר על מצות סיפור יצ"מ, דמאן דכר שמיה של מצוה זו כאן. ונראה שכוונתו לומר שסיפור יצ"מ נעשה בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך [רש"י שמות יג, ח]. וכן הוא בשבלי לקט [סימן ריח (הלכות פסח)] שבזמן שבית המקדש היה קיים היו אומרים "בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך". ובמכילתא דרשב"י [עמוד 33] אמרו: "'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים' [שמות יג, ח], כל זמן שגופו של פסח קיים". והבית הלוי פרשת בא כתב: "חיוב סיפור יצ"מ בליל פסח תלוי בזמן אכילת פסח, וכמו שדרשו 'בעבור זה', לא אמרתי אלא בשעה שיש פסח מצה ומרור מונחים לפניך". ובהגדה של פסח מבית לוי [עמוד קכה] כתבו בשם הגרי"ז בזה"ל: "לפי מה שבארנו דדין הוא בספור יצ"מ שצריך שיהא על מצות ומרורים, יל"ע אם דין זה איכא גם על בשר הפסח. ויש להביא ראיה לכך ממה שכתב הרמב"ן [במ"ע הנוספות בספר המצוות, מצוה טו] דברכת התורה היא מצוה בפ"ע, ואינה נכללת במ"ע דתלמוד תורה, כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה מצוה אחת עם הבאתם, וסיפור יצ"מ עם אכילת פסח, עיין שם. ויש להבין, איזה שיכות יש למ"ע דסיפור יצ"מ עם המצוה דאכילת פסח. אלא דמבואר כאן דכמו שיש דין בעצם הסיפור שיהא על מצות ומרורים, כמו כן יש דין שהסיפור יהיה על בשר הפסח, ולכן שיך למנותם למ"ע אחת". העולה מכל זה שזמן אכילת פסח הוא בלילה, ולא ביום שלפניו משום ש"יש לנו לספר ביציאת מצרים בלילה, ולא ביום", וזמן סיפור יצ"מ הוא בזמן מכת בכורות. וראה הערה הבאה.

(67) פירוש - סיפור יצ"מ צריך להיות בזמן הנס, וזמן הנס הוא זמן מכת בכורות, וכמו שכתב להלן פנ"ג, וז"ל: "ואם תאמר, למה לא דרשו חכמים גם כן [דברים טז, ג] 'כל ימי חייך' להביא הלילות, כמו רבי אלעזר [ברכות יב:]. ולמה מסתברא ליה לרבי אלעזר יותר לרבות הלילות, ולחכמים לרבות ימי המשיח. ויראה דבסברא פליגי, כי כאשר ראינו ביציאת מצרים שהיה בלילה וביום; הלילה שבו הכה הקב"ה בכורי מצרים, ואמר להם פרעה לצאת, והנה כאן התחלת היציאה. וביום היתה לגמרי, שהרי ביום היו יוצאים, ולא בלילה. ולפיכך סבר רבי אלעזר כי יש להזכיר יציאת מצרים בלילה, מצד עצם המכה שבאה בלילה דוקא. והיציאה שהיתה ביום, ולכך ראוי להזכיר ביום ובלילה. אמנם חכמים סבירי להו אף על גב שהמכה היתה בלילה, יש להזכיר ביום דוקא, כי זה עיקר הגאולה שהיה ביום, ומחמת זאת הגאולה שיצאו ביום היתה המכה בלילה, אם כן נמשך הכל אל היציאה ביום. וכל זה בשאר ימות השנה, שאין הזכירה בעת אשר

היה הנס, ולכך ראוי להזכיר יציאת מצרים דוקא ביום, ולא בלילות, שהכל היה בשביל יציאת היום. אבל בליל היציאה, שהוא זמן הנס, ועל זמן הנס קבעה התורה הספור, יש להזכיר דוקא בלילה, שהוא זמן הנס, ולא ביום". נמצא שזמן הסיפור הוא בלילה [שאז הוכו הבכורות], ואכילת קרבן פסח הוא בזמן הסיפור [כמבואר בהערה הקודמת], לכך אכילת קרבן פסח הוא בלילה [ראה להלן פל"ז הערה 27]. **אך עדיין קשה**, כי סוף סוף עדיין לא נתבאר כיצד אכילת פסח מורה על אחדות ה' [כפי שהוקשה למעלה הערה 63]. ונהי שמתבאר שאכילת פסח צריכה להיות בשעת סיפור יצ"מ, וסיפור יצ"מ צריך להיות בשעת מכת בכורות, ומכת בכורות מורה על אחדות ה', אך אין זה מבאר כיצד אכילת פסח מורה על אחדות ה', והרי אותה אנו מבקשים. אמנם עתה שבעזה"י זכינו לכת"י של גבורות ה', נראה שנקודה זו התבארה שם, וז"ל [תפד:]: "ולפיכך יש לנו לספר ביציאת מצרים בלילה ולא ביום, כי המכה היתה בלילה ולא ביום... ולפיכך יאכלו הפסח ישראל בלילה, בזמן שבא המכה למצרים, וישראל דביקים בכח קדושה, לכך אוכלין הפסח קרבן קדוש, [המורה] על דביקותם בכח קדוש, ובשביל כך היו נצולים ישראל". הרי שאכילת קרבן פסח הצילה את ישראל ממכת בכורות משום שעל ידי אכילה זו ישראל היו דביקים לגמרי אל ה', ונתבטלו לגמרי אל אחדותו יתברך [ראה להלן ר"פ ס]. ומעתה ברי הוא שאכילת פסח מורה על אחדות ה', כי היא מורה שאין ישראל חולקים מקום לעצמם משום ש"אין עוד מלבדו". **ואם תאמר**, מדוע דוקא אכילת פסח בלילה הצילה את ישראל ממ"ב, ולא זביחת פסח שנעשתה קודם לכן בבין הערבים [שמות יב, ו]. אמנם דבר זה מתבאר להפליא על פי דברי הכלי חמדה [שמות יב, מג (עמוד 172)] שביאר שהעבודה בקרבן פסח מצרים היתה רק האכילה, ולא ההקרבה, וכלשונו: "הנה בפסח מצרים לא כתיב על הקרבה ושחיטה שיהיה לשם ה', רק על אכילת הפסח נאמר [שמות יב, יא] 'ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה''. אמנם מקודם לא כתיב בתורה הקדושה כלל שהוא קרב להשם יתברך. אמנם בפסח דורות כתיב [שמות יב, כו-כז] 'והיה כי תבואו אל הארץ וגו' ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל וגו'', מבואר על הזביחה דהוא לה'. וצריך ביאור למה בפסח מצרים לא כתיב 'לה'' כי אם על האכילה. אמנם נראה ביאור הענין על פי מה שכתב הגאון בעל חתם סופר חיו"ד סימן רלז... דבפסח מצרים לא היה מזבח, ולא היתה זריקה כלל, וגם הקטרה לא היתה, לכן לא שייך בזה קרבן גבוה... ומעתה נראה דלכן בפסח מצרים לא כתיב 'לה'' כי אם על אכילה, כיון דקודם אכילה באמת לא היה ענין לגבוה כלל, ועיקר העבודה היה האכילה... דכל העבודה היא האכילה, ולית ביה עבודה אחרת

כלל, ולכן כתיב 'לה'' רק באכילה. אך זה דוקא בפסח מצרים, אבל בפסח דורות דהיה קרבן גמור, וצריך שחיטה זריקה והקטרה, שפיר כתיב 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'', עיי"ש בהמשך דבריו. לכך ברי הוא שרק אכילת פסח מצרים הדביקה את ישראל לה', ולא שאר עבודות, כי רק האכילה היתה נחשבת לעבודה, ולא שאר עבודות [ראה להלן הערה 89]. אך עדיין קשה, מדוע לא נצטוו ישראל לאכול קרבן פסח ביום [כמו בשאר קרבנות (כמבואר למעלה הערה 56)], ואז כשתבוא מכת בכורות בלילה יהיו ישראל כבר דבוקים בה' מחמת אכילתם המוקדמת. ויש לעיין בזה. [ולפי זה מה שהזכיר כאן מצות סיפור יצ"מ הוא משום שזו דוגמה נוספת למצוה הצריכה להעשות בשעת מכת בכורות דייקא, ולא משום זיקת אכילת פסח לסיפור יצ"מ].

(68) כמבואר למעלה פל"ה ציונים 46, 58, ופרק זה ציונים 2, 6, 17. וראה להלן הערה 92 במה שיש לדון ביסוד זה.

(69) לשונו להלן פ"ס: "לכך היה כל העבודה הזאת בענין אחדות, כי היה מצות הקרבן לאכול אותו על כרעיו ועל קרבו, שאין ראוי שיהיה הקרבן הזה מחולק, רק על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו. כי הדבר שהוא מחולק אינו אחד, שהרי יש בו חלקים. אבל דבר שהוא שלם יש בו אחדות, וכל ענין עבודה זאת בקרבן הזה להורות על האחדות". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ומצותו לאכול אותו על קרבו ועל כרעיו, הכל כאחד, שלא יתחלק, כי עבודתו למי שהוא אחד".

(70) אודות שבשר צלי הוא קשה, כן כתב בתרומות הדשן ח"א סימן נו, וז"ל: "שאלה; מי שאינו יכול ללעוס יפה בשיניו, ויש לפניו בשר שאינו רך, כגון צלי שהוא קשה ללעוס, שרי ליה לחתוך הבשר בשבת דק דק בסכין ולאוכלו אחר כך, או לאו".

(71) לשונו להלן פ"ס: "וכן 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל כי אם צלי אש' [שמות יב, ט], הכל ענין זה, כי הבשול במים או בשאר משקין, חלקיו מתפרדין על ידי הבשול ומתחלקין. אבל צלי אש, מכח האש אדרבה נעשה הבשר אחד, כי האש מוציא הרוטב, ונעשה הבשר קשה ואחד. לא כן כאשר מתבשל במים, שנעשה פירורים. וכן אמר מטעם זה שאין לאכול אותו נא, אלא כאשר הוא צלי אש, ואז הבשר מתקשה מכח האש. וכל זה מורה על ענין האחדות, שראוי שיהיה קרבן אחד אל השם יתברך שהוא אחד. ועוד, כבר אמרנו פעמים רבות כי המים לא נקראו בכתוב רק בלשון רבים [ראה למעלה פי"ח הערה 76]... כי הם חומרים, ואין אחדות רק בצורה. לכך קרבן הזה המורה על אחדות, אסור לבשל במים, וכל משקה שהוא כמו מים, ודבר זה ענין מופלג ותבינהו". ובסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ואינו נאכל כי אם צלי אש, כי כאשר נצלה נעשה

הבשר אחד שיצא הרוטב ונתקשה הבשר ונעשה אחד, ואסור לאכול הפסח נא ומבושל, שהמבושל וכן נא הפך זה, שאינו אחד, שאדרבה על ידי הרוטב מפרר ומתחלק הבשר". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "'אל תאכלו ממנו נא ומבושל כי אם צלי אש' [שמות יב, ט], כי הבשר שהוא מבושל נעשה פרורים מחולקים עד שנחלק לגמרי, רק צלי אש, כי כל זמן שהוא צלי נתקשה ונעשה חלקיו אחד, ולפיכך צלי אש דוקא".

(72) לשונו למעלה פל"ה [לאחר ציון 71]: "וכן [שמות יב, ו] 'ושחטו אותו בין הערבים', קודם ערב של הלילה, ואחר היום שעבר, שכבר כחו תש. נמצא ש'בין הערבים' פירושו אחר חצות [פסחים סא.], שאז היום שעבר כחו תש, וערב של לילה עדיין לא היה. ודוקא שחיטת הקרבן בזמן הזה, כי זה מורה גם כן על האחדות. ודבר זה הוא דבר מופלא מאוד, כי בין הערבים הוא בין היום שעבר ובין היום שבא, ואינו שייך ליום שעבר, שהרי כבר היום מתחיל לערוב. ואינו מן היום שבא, שעדיין לא התחיל לבא. ולפיכך זה הזמן מיוחד לעצמו, ואינו שייך ליום שעבר ולא ליום הבא, ולפיכך באותו זמן ראוי לשחוט הפסח שהוא לאל מיוחד, ואין לו שתוף. ולפיכך כתיב 'בין הערבים וגו'', וכל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "ושחיטת קרבן זה בין הערבים הוא זמן מיוחד לעצמו כיון שהתחיל לערוב ויום של אחריו עדיין לא בא, והנה זה הזמן שהוא בין הערביים אינו שייך לגמרי ליום שלפניו, ואינו שייך לגמרי ליום של אחריו ולכך הזמן הוא מיוחד ובו ראוי שחיטת פסח אל מי שהוא אחד" [ראה למעלה פל"ה הערה 75].

(73) כי "מיוחד" ו"אחד" בני בקתא חדא אינון, וכמבואר למעלה פל"ה הערה 65.

(74) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות יד [קצד:]: "ואני אומר כי נקרא [שמות יב, ו] 'בין הערביים' הזמן שהוא בין הימים, כלומר בין יום שעבר ובין יום שנכנס, שכאשר היום שעבר סר לגמרי אז מתחיל היום לערב, אז נקרא הזמן ההוא 'בין הערביים'. ובלשון תרגום, שהוא לשון בני אדם, יקרא 'בין השמשות' [שם], וכאילו כתיב 'בין הימים', ואז היה פירושו בודאי הזמן שהיום שעבר התחיל לערוב ויום הבא עדיין לא בא, כי בלשון הכתוב יקרא היום על שם התחלתו, שהרי כתיב [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר'. ובלשון בני אדם נקרא היום על שמוש השמש, ולכך כאילו כתיב 'בין הימים'. וכאשר תדקדק תדע כי אין ראוי לזמן הזה שום שם אחר רק 'בין הערביים', וזה מפני שלא יתכן לומר 'בין הימים', כי זה הזמן נקרא 'בין הערביים' בעבור שהוא נחשב שאינו מן היום שעבר, ואין מן היום שיבא. וכל דבר שהוא כזה, רוצה לומר שאינו לגמרי מן יום שעבר, ואינו מן יום שיבא, הוא בעבור שיש כאן שני דברים מחולקים, בשביל כך יש דבר מה

בינתיים. ומפני שחלוק הימים הוא בשביל שיש בו ב' ערבים מחולקים, או ב' שמשות, לכך יאמר 'בין הערביים', ולא 'בין הימים', כי חלוק הימים בעצמם מפני הערביים, שיש כאן שני ערבים מחולקים, או שני שמשים מחולקים, לכך הזמן שהוא בנתיים קראו 'בין הערביים', או 'בין השמשות'.... וכאשר יש שני דברים מחולקים, יש כאן דבר בינתיים, מפני החלוק שהם מחולקים, לכך נקרא הזמן שהוא בין יום ליום 'בין הערביים' או 'בין שמשיא'. ורז"ל שמשו בלשון 'בין השמשות' הזמן שהוא לגמרי בין הימים, והוא ספק מיום שלפניו ספק מיום שלאחריו, אותו קראו 'בין השמשות' [שבת לד:], מזה נדע אמתת הפירוש של 'בין שמשיא', וזהו תרגום אונקלוס 'בין שמשיא'. והכל נקרא 'בין הימים', בין שהוא לגמרי בין הימים כמו ששמשו רז"ל בלשון 'בין השמשות' על הזמן שהוא לגמרי בין הימים, או הזמן שהוא מתחיל להיות בין הימים, דהיינו מחצות ואילך, שאז מתחיל להיות 'בין הימים', וזה נקרא 'בין הערבים', או 'בין שמשיא', וזהו הפירוש ברור כשמש, ואין בו ספק". ושם מאריך בזה עוד [הובא בחלקו למעלה הקדמה שניה הערות 278, 289, ופל"ה הערה 74].

(75) יבאר הסבר שני כיצד הזמן של "בין הערביים" מורה על אחדות ה'. ועד כה ביאר שזהו זמן מיוחד בפני עצמו, שאינו מן היום שעבר ולא מן הלילה. ומעתה יבאר שזהו זמן המורה שהנמצאים נפסדים, והקב"ה קיים לנצח. נמצא שלפי הסברו הראשון "בין הערביים" מורה על יחוד ה', ולפי הסברו השני הוא מורה על אחדות ה'.

(76) כמבואר למעלה הערה 57, קחנו משם. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 22, ופ"ה הערה 67.

(77) אמרו חכמים [נדה ל:] "'כי לי תכרע כל ברך' [ישעיה מה, כג] זה יום המיתה". ובח"א שם [ד, קנט:] כתב: "ואמר 'כל ברך' זה יום המיתה, שהאדם כורע ומשתחוה לפני בוראו, כי מצד המיתה נראה שהאדם עלול, ולכך אמר 'כי לי תכרע כל ברך' זה יום המיתה, שאז האדם הוא כורע ונראה שהוא עלול... המיתה נקרא כריעה, כי על ידי המיתה נראה כי האדם הוא עלול אל השם יתברך, שהשם יתברך קיים נצחי, והאדם מת. ולפיכך נקרא המיתה כריעה והשתחויה לפני השם יתברך". ולמעלה פכ"ב [לאחר ציון 26] כתב: "כי המיתה לאדם במה שהוא אדם". ובדר"ח פ"ג מ"א [מ.] כתב: "וכן במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובח"א לסנהדרין

צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה אי אפשר, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם 'עלה' ועל זה שם 'עלול', הרי נבדל העלה מן העלול". ובהספד [קעח] כתב: "כי המיתה היא מצד... כי כך ראוי לאדם המיתה, כי השם יתברך הוא חי וקיים לעולם, ואין ראוי שיהיה לאדם דבר זה, שאם כן יחזיק עצמו אלהות. וכאשר יראה האדם מיתתו, אז ידע שהוא בעל רימה ותולעה, ובזה מקבל היראה מן השם יתברך". וכן נאמר [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל חי לעולם". ופירש רש"י שם "ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". הרי מציאות תמידית של העלול גורמת להשוותו אל העלה [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, פ"ה הערות 25, 124, 130, פי"ז הערה 13, פי"ח הערה 22, פ"ל הערה 79, ופל"ד הערה 12].

(78) הוצרך להוסיף נקודה זו ["שכל הנמצאים נפסדים שבים אל מי שבראם"], כי לולא נקודה זו אמנם הפסד הנמצאים מורה שה' הוא נצחי, ואילו הנבראים נפסדים, אך עדיין אין זה מורה שה' הוא אחד. אך בזה ש"כל הנמצאים שבים אל מי שבראם", זה מורה שאין מציאות אחרת זולת ה', וזו המהות של היות ה' אחד. וענין זה מבואר היטב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט.], וז"ל: "האדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השם יתברך בא האדם, ואליו האדם שב. כי הכל שב אליו יתברך, ואין דבר זולתו, רק השם יתברך, והוא אחד ואין זולתו. ולפיכך אמרו ז"ל [ברכות ד:] אף על גב שקרא ק"ש בבית הכנסת, צריך שיקרא ק"ש ג"כ על מטתו. ואם ת"ח הוא, אינו צריך. מכל מקום צריך שיאמר פסוק אחד דרחמי, 'כי בידך אפקיד רוחי' [תהלים לא, ו]. ומשמע אם יאמר קריאת שמע, דהיינו [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', אין צריך שיאמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. והיכן אמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. אבל דבר זה שאמר 'ה' אחד', שהוא יתברך אחד ואין זולתו, ומצד שהוא יתברך אחד ואין זולתו הכל שב אליו, ובזה נשמתו הוא שב אל הש"י, ומפקיד נשמתו ביד הש"י... כי מצד שהוא יתברך אחד, אין לשום נמצא בעולם הנפרד מאתו, כי הכל תלוים ודבקים בו יתברך, כי הוא יתברך עיקר הכל". ובנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.] כתב: "מצות קריאת שמע צונו השם יתברך ליחד שמו ערבית ושחרית, כי כך מחויב בערבית להודיע כי בלילה בהעדר האור כל הנבראים כאילו יש בהם העדר, הוא החושך, ואז יש ליחד שמו, כי הוא יתברך אחד מצד זה, שכולם יש בהם העדר, כמו שמורה הלילה, והוא קיים, לכך הוא אחד... בערב אליו נאסף הכל, והכל

נמסר בידו, כדכתיב [תהלים לא, ו] 'בידך אפקיד רוחי'... הנה הוא אחד מצד הערב, שאליו נאסף הכל בידו". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים כמו שאמרנו, והוא יתברך מוציא הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך".

(79) אמרו חכמים [שבת קיח:] "יהא חלקי מהמתפללים עם דמדומי חמה", ופירש רש"י שם "דמדומי חמה - כשהיא אדומה, שחרית אחרי הנצה מיד היא אדומה, וערבית סמוך לשקיעתה". ובח"א שם [א, נח.] כתב: "מהמתפללים עם דמדומי חמה. וזה מפני כי התפלה היא אל אלקי עולם, ולפיכך יותר ראוי התפילה בשעה שמורה כי יש אלקי עולם. והזריחה מורה שיש אלקי עולם, אשר נתן השמש להאיר בעולם. כן בערב יתפלל עם דמדומי חמה, כאשר השמש מגיע אל השקיעה. וידוע כי התפילה היא מפני שהאדם הוא עלול, וכל עלול צריך אל עלתו. ולכך יש לו להתפלל לפניו להודיע כי הוא עלול ממנו, וצריך אל עלתו שיתקיים העלול מן העלה. ובהתחלת היום כאשר השמש עולה מורה שהעולם הוא עלול מן העלה... וכן הסוף מורה שהעולם הוא עלול, ולכך יש לו סוף ושקיעה. כי אם לא היה עלול, למה היה לו התחלה, ולמה היה לו סוף, כי היה ראוי שיהיה במציאת תמיד. אבל מפני שיש לו התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאתו מצד עצמו, רק מצד סבתו, ולכך אינו נמצא תמיד... מצד שהוא עלול יש לו סוף, כי כל עלול הוא חסר מן העלה. ולפיכך ראוי התפילה עם דמדומי חמה" [ראה למעלה פי"ח הערה 22, וש"נ]. וכשם ששקיעת החמה היא שעתה היפה של התפילה, כך בין הערביים היא שעתו היפה של קרבן פסח.

(80) "לא איברי ליליא אלא לשינתא" [עירובין סה.]. ובנתיב התורה פ"ט [שעג:] כתב: "כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל. ומטעם זה אמרו 'לא איברא לילה אלא לשינתא'. כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום, ולא אברא לילה אלא לשינתא, כי בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו". וראה הערה הבאה.

(81) לשונו בדר"ח פ"ג מ"י [רמא:]: "כי כאשר האדם ישן, הוא בעל גוף לגמרי, שהרי כל כוחותיו הנפשיים בטלים, ולא נשאר אצל האדם רק הגוף... וכל כוחותיו בטלים לגמרי, נעשה האדם גופני לגמרי... כי אין ספק כי השינה הוא העדר האדם, כמו שאמרו [ברכות נז:] שינה אחד מששים במיתה. וכאשר הוא נוטה אל השינה... הוא כמו העדר ומיתה, ובזה נמשך האדם אחר ההעדר". ואמרו חכמים [שבת קנא:] "אסור לישן בבית

יחידי", ובח"א שם [א, פא.] כתב: "פירוש, כאשר האדם ישן נחשב כמו מת, שהרי שינה אחת מששים במיתה, ובטל בזה מקצת הצלם, כי אין הצלם חשוב רק כאשר הוא בחיים חיותו". ובח"א לגיטין סח. [ב, קכו.] כתב: "כי השינה הוא בטול אל הישן, כמו שאמרו חכמים [ברכות נז:] שינה אחד מן ששים מן המות... מגיע אליו בטול מה". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.] כתב: "הלילה ג"כ אברא לשינתא, שהשינה אחד מששים במיתה, שכך הלילה הוא העדר האור". וראה הערה הבאה.

(82) מבאר שני טעמים מדוע התחלת השקיעה היא זמן העדר; (א) כי זו התקרבות ללילה, והלילה הוא זמן של שינה, והשינה היא כמו מיתה והעדר. (ב) הלילה הוא זמן של חושך, והחושך הוא העדר הנמצאים. ולכאורה לא ברור מהו הצורך להוסיף את העדר החושך לאחר שכבר ציין את העדר השינה [ואכן בכת"י (תפה.) לא הזכיר את העדר החושך]. ואולי יש לומר, כי השינה גופא מורה על ההעדר דוקא מפאת שזמנה בלילה, שעל כך אמרו חכמים [עירובין סה.] "לא איברי לילה אלא לשינתא", וכמבואר בשתי ההערות הקודמות. נמצא שההעדר של שינה הוא עצמו תולדה מההעדר של הלילה והחושך, ולכך יש צורך להוסיף את ההעדר של החושך. ואודות שהחושך הוא העדר, כן כתב למעלה פל"ד [לפני ציון 3], וז"ל: "החושך תמיד מורה על ההעדר, כמו שהאור מורה על המציאות, כן החושך מורה על ההעדר". לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:]: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ושם ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות, וכמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב נעדר כמו מת" [ראה למעלה

פי"ד הערה 52, פל"ג הערה 78, ופל"ד הערות 3-5]. ראה למעלה הערה 57 שהלילה הוא העדר.

(83) כי זמן מנחה גדולה הוא "משש שעות ומחצה ולמעלה" [ברכות כו:], שהוא "מכי ינטו צללי ערב משהחמה נוטה למערב" [רש"י שם]. וכן מבואר בבאר הגולה באר הששי [קצח:], והובא למעלה הקדמה שניה הערה 280. וזהו הזמן שמקריבין בו קרבן פסח [רש"י שמות יב, ו]. אמנם לפי זה לא מוסבר מדוע אומרים כן רק במנחה של שבת, ולא בכל מנחה. אך בביאור משנת "כל ישראל" [קא:] קישר תפילה זו לאחדות השבת, עיי"ש.

(84) בכת"י לפרק הקודם [תפב.] הביא ראיה מתפילת מנחה של שבת גם להסברו הראשון [שק"פ מורה על יחוד ה', ולא על אחדות ה'], וכלשונו: "אותו זמן מיוחד שחיטת פסחים, כי מאחר שהוא בין שני הזמנים הוא זמן שהוא אחד, כי אינו לגמרי מיום שאחריו ואינו לגמרי מיום שלפניו, והוא זמן מיוחד בפני עצמו. וזה שאנו אומרים במנחה בשבת בתפילה 'אתה אחד ושמך אחד', כי זה הזמן מורה על האחדות, כאשר תבין. ומפני זה אז הוא זמן שחיטת הפסחים. אף על גב שיתבאר לקמן טעם אחר, זה הוא הטעם שהוא עיקר" [הובא למעלה פל"ה הערה 75].

(85) דע, שבנצח ישראל פ"ח [ריב.] ביאר שההעדר שיש סמוך לחשיכה הוא יותר מההעדר שיש ללילה, ודבריו שם מוסבים על דברי הגמרא [תענית כט.] שבחורבן הבית הראשון "בשבעה [באב] נכנסו נכרים להיכל ואכלו וקלקלו בו שביעי שמיני, ותשיעי סמוך לחשכה הציתו בו את האור, והיה דולק והולך כל היום כולו, שנאמר [ירמיה ו, ד] 'אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב'". וז"ל שם: "בט' [באב] לעת ערב, כאשר פנה היום, הציתו בו האור. כי זמן זה מוכן לבטול הקדושה, והמוכן לביטול הקדושה הוא עת ערב, שהערב גם כן הסתלקות האור, ואז היה חרב אור העולם גם כן, שהוא בית המקדש [ב"ב ד.]. והיינו דכתיב 'אוי נא לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב'. ופירוש הדבר, 'אוי נא לנו כי פנה' מציאות העולם, שנקרא 'יום', וזה היה כשחרב הבית, 'כי ינטו צללי ערב', דהיינו שחשך העולם כשחרב הבית. ובשביל כך גם כן לעת ערב דוקא הציתו בו האש. ואף על גב שהלילה יותר חשיכה, מכל מקום הלילה אינה מתיחסת להפסד, שכבר נפסד האור. ואדרבה, הלילה הוא סמוך אל התחלת היום, שהוא אחר הלילה. אבל לעת ערב הוא הפסד האור בעצמו, והוא מוכן להפסד".

(86) בשנויי לשון. ובכת"י הקדים לכאן את הדברים הבאים: "אמנם מה שאמר 'וככה תאכלו אותו וגו'', זה דוקא בפסח מצרים. והטעם הוא נפלא מאוד. ובמכילתא וכו'".

וכוונתו שבמשנה אמרו [פסחים צו.] "מה בין פסח מצרים לפסח דורות. פסח מצרים מקחו מבעשור וטעון הזאה וכו' ונאכל בחפזון". ואמרו על כך בגמרא [שם] "ונאכל בחפזון וכו'. מנא לן, דאמר קרא [שמות יב, יא] 'ואכלתם אותו בחפזון', אותו נאכל בחפזון ["במהירות" (רש"י שם)], ואין אחר נאכל בחפזון". ודברי המכילתא יבארו מדוע "חפזון" היה נוהג רק בפסח מצרים, ולא בפסח דורות [ראה להלן הערה 89].

(87) אודות שיציאה לפעל סותרת להנחה ומנוחה, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמו:], וז"ל: "כי אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו... כי האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה". ושם פ"ג מט"ז [תיב:] כתב: "העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב". ושם פ"ד מי"ח [שפד.] ביאר שהעוה"ז אינו בעל הנחה, וכלשונו: "ההנחה הפך עולם הזה, שאין בו המנוחה. ודבר זה ימשך למדריגת עולם הזה. כי כבר אמרנו כי מדריגת עולם הזה שהוא בעל שנוי, ואינו עומד על ענין אחד, והוא בכח יוצא אל הפעל. ומצד הזה אין בעולם הזה הנחה, כי השנוי אינו הנחה כלל. וכל אשר הוא בעולם הזה הוא בעל שנוי, ומפני זה אינו בעל הנחה". ושם פ"ה מ"ט [רפו:] כתב: "הדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה... והנה תראה המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה". ובנתיב התורה פ"ט [שפג:] כתב: "דבר שאין לו השלמה אין לו מנוחה, כי המנוחה היא בהשלמת הדבר". ושם פט"ו [תקצא.] כתב: "אי אפשר שיהיה נברא האדם בלא עמל, כי המנוחה לדבר כאשר דבר אחד נשלם, וכאשר הוא שלם יש לו מנוחה. והאדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח כמו שאמרנו. ולפיכך אמר כי האדם נברא לעמל, והוא יוצא אל הפעל תמיד במה שאפשר". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי האדם הליכתו הוא אל השלמתו, והשלום הוא השלמתו. ובעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום. ולפיכך אמר בפרק הרואה [ברכות סד.] הנפטר מן המת אל יאמר 'לך לשלום', אלא 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום'. ורוצה לומר כי המת כבר הוא בסוף, וקנה השלימות אשר ראוי לו, ואז ראוי אליו השלום, כמו שאמרנו,

ולפיכך יאמר 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', כלומר שיהיה הליכתו לשלום, כי הוא תמיד דורך עוד אל השלימות, אשר הוא השלום. ולפיכך אומרים לו 'לך לשלום', שהוא יגיע אל השלום". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא:] כתב: "לפיכך העולם הבא הוא שביתה [ו]מנוחה, ואין שם יציאה אל הפועל, כי אין זו מנוחה... כי השבת הוא יום מנוחה ובלתי יציאה לפעל, רק הכל במנוחה". ואמרו חכמים [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", ופירש רש"י שם "אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה" [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. **דוגמה לדבר**; שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח שזה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו. ובדר"ח פ"א מי"ח [תלח.] כתב: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה תנועה לצאת אל הפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום". ובתפארת ישראל פ"מ [תרח:] כתב: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל... ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה".

(88) וזו היא יציאה מהכח אל הפעל, כי המשועבד חסר מציאות, והנגאל יוצא אל המציאות והפעל. ולמעלה פ"ז [שמו.] כתב: "וזה בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר. וכאשר היו ישראל מאמינים היו חזקי המציאות, אשר אין ראוים אל השיעבוד מאחרים, ולהיות נתלים בזולתן. ולכך בשביל חוזק מציאות היו יוצאים לחירות". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ בזה"ל: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר. אם כן במה שהם אל השם יתברך כאשר הוציאם מן האומות, בזה נמצאו בפעל, אחר שלא היה להם קודם זה מציאות בפעל כלל".

(89) וזה היה רק בפסח מצרים, שאז יצאו מהכח אל הפעל, ולכך נצטוו לאכול פסחיהם בחפזון. מה שאין כן בפסח דורות, שכבר היו בפועל לפני הקרבה זו, לכך לא נצטוו לאוכלו בחפזון [ראה למעלה הערה 86]. ואם תאמר, מדוע רק האכילה צריכה להעשות

בחפזון, ולא שאר עבודות, וכמו השחיטה וכיו"ב. אלא זו ראיה נוספת למה שנתבאר למעלה [הערה 67] שבפסח מצרים האכילה היתה העבודה היחידה של הקרבן, ולא השחיטה והזביחה. לכך חיוב חפזון הוטל רק על האכילה, כי היא היתה עבודת הקרבן. ובודאי שיש לצרף לכאן את יסודו, שהקרבן מורה על עניינו של המקריב [ראה בסמוך הערה 92], והואיל וישראל אז יצאו מהכח אל הפעל, לכך עבודת קרבנם צריכה להעשות בהתאמה גמורה לכך, ושלא תהיה בה שום מנוחה.

(90) לשונו למעלה פכ"ה [לאחר ציון 46]: "לפיכך אמר כי הגאולה תהיה להם בזה השם העצם [שם הויה], והוא השם המיוחד הנבדל מכל, ובשם הזה יהיו נגאלים. כי זה השם על ישראל נקרא, כי הוא 'אלקי אברהם אלקי יצחק וגו'' [שמות ג, טו], שהם אבות ישראל, ו'זה שמי לעולם וזכרי לדור דור' [שם]. לכך בשם הזה תהא הגאולה, כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך שהוא נבדל מכל, וכך יהיו נבדלים מכל האומות, כדכתיב [ויקרא כ, כו] 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי', שבשם הזה הוא יתברך נבדל מיוחד, וכך יהיו ישראל נבדלים מיוחדים". ובדרשת שבת הגדול [ריא:] כתב: "אי אפשר לומר שיגאל ישראל, אבל לא בשם המיוחד, רק בשם שהוא שם התואר. כי דבר זה אינו, כי ישראל בודאי נגאלים דוקא בשם המיוחד, כי זה השם נקרא על ישראל, כי זה השם אחד, וכן ישראל עם אחד. וכן כתיב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כלומר שמך נקרא על ישראל, דהיינו השם הגדול נקרא על ישראל, ואם כן אין ישראל נגאלים רק בשם המיוחד" [הובא למעלה פכ"ה הערות 9, 49, פכ"ט הערה 5, ולהלן פל"ט הערה 6]. ולהלן ר"פ לט כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם. שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות... כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יציאת מצרים שהוציא אותם על ידי נסים, והשם המיוחד דוקא פועל נוראות".

(91) כמו שכתב בגו"א שמות פי"ב אות מב [ריד:]: "ענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב" [הובא למעלה הערה 41]. ויש להעיר, כי בח"א למנחות פו: [ד, פה.] כתב שהשכינה מתגלית לאדם כפי כחו של האדם, וכלשונו: "כי האור היה במקדש מפני שהיה השם יתברך שכינתו עם האדם, וכאשר השם יתברך שכינתו עם האדם, נגלה אל האדם כפי כחו [של האדם]... וביארו

אותו חכמים במדרש [מכילתא שמות כ, ב] שהשם יתברך היה נגלה על הים כגבור עושה מלחמה. ובסיני נגלה כזקן מלמד תורה, והכל כפי מה שהאדם צריך. ולפיכך כאשר היה שכינתו במקדש, נגלה כפי אשר הוא האדם, והאדם צריך לאורה. ולכך אמר כי לא לאורה אני צריך, והאור הזה מצד המקבלים". ואילו כאן מבאר שהשכינה נגלית כפי כחו וגבורתו של הקב"ה. ויש לומר, שיש השראת שכינה מצד המקבלים, ויש השראת שכינה מצד ה' יתברך. ודברים אלו מתבארים ממה שנאמר [שמות כט, מו] "וידעו כי אני ה' אלקיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם וגו'", וכתב הרמב"ן [שם] בזה"ל: "רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו 'תעבדון את האלקים על ההר הזה' [שמות ג, יב], ויפה פירש. ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'. ואמר יהושע [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול', ופסוקים רבים באו כן". ושוב כתב הרמב"ן [דברים לב, כו] בזה"ל: "לכך הזכיר משה בתפלתו [במדבר יד, טו] 'ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר וגו'', והשם יתברך הודה לו בזה [שם פסוק כ] 'ויאמר ה' סלחתי כדברך'. והטעם בטענה הזאת איננו כרוצה להראות כחו בין שונאיו, כי כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו. אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב. וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם, לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו, ולא יסופר עוד בהם... והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו, רק מכעיס לפניו. ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים" [ראה למעלה פ"ג הערה 2, ופכ"ג הערה 90]. לכך כאשר אייריי בהשראת שכינה שהיא צורך גבוה, אז הכל נידון מצדו יתברך, ו"יחיש מעשיו כפי כחו וגבורתו לעשות" [לשונו כאן]. מה שאין כן כאשר אייריי בהשראת שכינה שהיא לצורך המקבל, אז השכינה תתגלה בהתאם לכחו של המקבל. וראה הערה הבאה.

(92) יש לדייק בלשונו, שלמעלה בביאור הדעה הראשונה במכילתא ["חפזון ישראל"] כתב "לכך צריך שיאכלו ישראל **פסחיהם** בחפזון". ואילו כאן בביאור הדעה השניה במכילתא ["חפזון שכינה"] כתב "לכך היו צריכים לאכול **הפסח** בחפזון", ולא כתב "פסחיהם". ועוד יש להבין, מדוע "חפזון שכינה" מחייב את ישראל שיאכלו ק"פ בחפזון,

הרי לכאורה שכינה לחוד, וישראל לחוד. אך ביותר יש להבין, כי בפרק זה חזר ושנה כמה פעמים את יסודו אודות ק"פ ["שכבר אמרנו שקרבן זה צוה הקב"ה להורות על שהוא יתברך יחיד בעולמו" (לשונו למעלה אחרי ציון 67, וראה בהערה 68 הפעמים שהזכיר יסוד זה)]. ולכאורה יסוד זה עומד בסתירה ליסוד אחר שהשריש, והוא שהקרבן מורה על עניינו של המקריב, ולא על הקב"ה. וכגון, בדרוש על התורה [יא.] כתב: "כפי מה שהוא האדם ייחד לו השם יתברך ציווי ההקרבה שיהיה מקריב אליו. וכאמרם ז"ל [סוטה יד.] על הסוטה 'מפני מה אמרה תורה שיהא קרבנה מן השעורים. היא עשתה מעשה בהמה, ולכך קרבנה מאכל בהמה'". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ד אות ו [צה.] שקרבנות של הבל וקין תאמו למהותם. ובח"א לע"ז ח. [ד, לג:] האריך לבאר כיצד קרבנו של אדה"ר תאם את מעלת אדה"ר [ראה למעלה הערה 89]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם יסודו כאן שקרבן פסח "צוה הקב"ה להורות על שהוא יתברך יחיד בעולמו". ובמיוחד יש להעיר כן, כי בדרשת שבת הגדול כתב בארוכה את שני היסודות האלו להדדי; בתחילת הדרשה [קצז:] האריך לבאר ש"כל ענין עבודת הפסח שהיה הקרבן אחד בכל צד, מפני שהוא לאל אחד יתברך, ולפיכך פירשנו בחבור גבורות השם שהיה הקרבן הזה בכל ענין שלו שיהיה אחד". אך בהמשך הדרשה [ריג.] כתב את היסוד השני [שהקרבן תואם למקריבו], וז"ל: "יש לדעת כי קרבן האדם מתיחס אל מי שמביא הקרבן. וכמו שתמצא בפרשת ויקרא קרבן מיוחד לכהן משיח [ויקרא ד, ג], וכן לנשיא [שם פסוק כב], וכן להדיוט [שם פסוק ב]... הרי כל קרבן מיוחד לבעל הקרבן". ושוב בהמשך הדרשה [ריט.] כתב: "כי קרבן נשיאים [במדבר ז, א-פח] שהיו עובדים השם יתברך בקרבנות מיוחדים לנשיאים במה שהם נשיאים. כי כבר ביארנו כי הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא המקריב". וכיצד שני יסודות אלו משתמשים בפונדק אחד ובדרשה אחת. **אך סתירה זו בנין היא**; באומרנו "ה' אחד" אין כוונתנו לומר אלא שה' הוא המציאות הבלעדית בבריאה, וזולתו אפס [כמבואר בתחילת דרשת שבת הגדול (הובא למעלה פי"ד הערה 64, ופכ"ב הערה 23)]. והמורים על כך הם ישראל, שלשם כך נבראו להורות בעליל שה' הוא אחד [כמבואר למעלה פ"ג הערה 2, פכ"ג הערה 90, פכ"ט הערה 5, ובסמוך]. ודבר זה בא לידי הדגשה בקרבן פסח, וכמו שכתב בדרשת שבת הגדול [קצז:], שעמד על כך שבר"ח ניסן משה נצטוה לדבר אל בני ישראל על קרבן פסח, ובעשור לחודש היתה לקיחתו [רש"י שמות יב, ג], וכתב שם: "מצות התורה על הקרבן באחד לחודש, כי האחד בחודש מורה על התחלת העולם, אשר בו היה השם יתברך אחד... אמנם בעשור לחדש היה לקיחתו. וזה כי אחר ההתחלה אין אחדותו

בעולם, שהרי נמצאו המלאכים, וחמה ולבנה שעובדים אליהם האומות. אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על השם יתברך שהוא אחד. ובאיזה צד מעידים על השם יתברך שהוא אחד, כי ישראל הם עם אחד בארץ, והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא אחד לגמרי ואין בו רבוי, וזהו השם יתברך שהוא אחד לגמרי... כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד. וכמו שנרמז בע' הגדולה במלת 'שמע' [דברים ו, ד], ובד' הגדולה במלת 'אחד' [שם], שהוא עֵד, כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד... ישראל, והם בתחתונים, שיש בהם הרבוי, והם מעידים על השם יתברך שהוא קודם והוא אחד בעליונים ובתחתונים... ולפיכך בעולם הזה אחדותו יתברך מצד ישראל, שהם אומה אחת בתחתונים, מעידים על השם יתברך שהוא אחד, כי אחדותו יתברך בעולם הזה אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות. לכך לקיחתו בעשור". נמצא שמתוך הרבוי שיש בעוה"ז [הנקרא "עולם הרבוי" (כמבואר למעלה פכ"א הערה 16)], נצבת כנסת ישראל ומעידה לכל שה' הוא אחד [הובא למעלה פכ"ט הערה 6]. והואיל ואחדותו יתברך מורה ש"אין עוד מלבדו" [דברים ד, לה], וישראל הם אלו שנבחרו להורות על אחדות זו, בהכרח שמתחייב מכך ש"אין עוד מלבדו" יחול ביתר שאת וביתר עוז על ישראל עצמם, לאמור שאין לישראל שום מציאות מצד עצמם, והם לגמרי בטלים לה'. וכן כתב בנצח ישראל ר"פ יג [שיח.], וז"ל: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע כי לא דבר זה בלבד מה שישראל חלק השם יתברך... [אלא] כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד... שזהו ענין קדימת 'נעשה' ל'נשמע' שאמרו ישראל [שמות כד, ז]. כי אין ישראל נמשכים לרצונם כלל, רק לרצון העלה ברוך הוא, והם ונפשם אל השם יתברך, ולא שייך בזה להקדים 'נשמע' ל'נעשה', כאילו היה תלוים בדעתם וברצונם, אבל אינם תולים בדעתם וברצונם כלל". ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'" [הובא למעלה פ"ג הערה 60, פי"ב הערה 78, ופי"ט הערה 51]. **ומעתה יתיישבו** שלש השאלות שנשאלו למעלה; אין סתירה בין היות קרבן פסח מורה

על אחדות ה', ובין היות כל קרבן מורה על מעלת המקריב, כי אחדותו יתברך היא היא זהותם של ישראל, שהיא התבטלות מוחלטת לה' [והרי מחמת התבטלות זו שיש בק"פ ניצלו ממכת בכורות, וכמבואר להלן ר"פ ס (ראה להלן הערות 161, 191)]. וכן יובן היטב שחפזון השכינה מחייב חפזון ישראל, כי הואיל ודוקא בקרבן פסח מודגש ה"חד הוא" של קוב"ה וישראל, לכך חפזון של מעלה מחייב חפזון של מטה. וכן יתיישב לפי זה שנויי הלשונות בין שתי הדעות במכילתא; למ"ד שאיירי בחפזון שכינה, כתב "לכך היו צריכים לאכול **הפסח** בחפזון", ולא כתב "פסחיהם", שכאן המחייב את החפזון הוא חפזון שכינה, והתולדה מכך הוא חפזון ישראל, לכך אין כאן מקום לומר "פסחיהם", אלא "הפסח" סתם. אך למ"ד שאיירי בחפזון ישראל, ברי הוא שחפזון של ישראל צריך להתבטאות בקרבן פסח, כי קרבן זה הוא "פסחיהם", וישראל הם בעלי הקרבן, וראוי שחפזון בעל הקרבן ימצא בקרבנו.

(93) פירוש - בפרק הקודם ובפרק זה נתבארו ענייני קרבן פסח. וכן בפרק זה נתבאר עניינה של מצה, וכיצד היא מורה על הגאולה והחירות.

(94) פרקים נא, ס.

(95) בא לבאר טעם נוסף לשלש המצות [מצה, מרור, וקרבן פסח]. ועד כה ביאר שהמצה מורה על הגאולה, המרור מורה על השעבוד, והפסח מורה על האחדות. ומעתה יבאר שהמצה היא כנגד אברהם, המרור כנגד יצחק, והפסח כנגד יעקב.

(96) והן; מצה, מרור, וקרבן פסח.

(97) לשונו למעלה פי"ז [לאחר ציון 140]: "היו בודאי נגאלים מפני ברית אבותם". ולמעלה פכ"א [לאחר ציון 66] כתב: "תמצא כי ישראל היו נגאלים [ממצרים]... מצד חסדי אבות, כדכתיב [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו [את אברהם את יצחק ואת יעקב]... והזכיר למשה גם כן, אמר [שמות ג, ו] 'אנכי אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר לו חסדי אבות, שבשביל זה בא לגאול אותם". ולהלן ס"פ ס כתב: "כי בזכות אבות ואמהות יצאו ישראל". ובנצח ישראל פי"ג [שלד.] כתב: "כי גאולה ראשונה במצרים, אף שהיה השם יתברך המוציא בלבד, עיקר הסבה הוא שבועת האבות, וכדכתיב בכתוב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם וגו'". ושם פל"א [תקצה:] כתב: "גאולה ראשונה במצרים היה בזכות האבות, שנשבע לאבות שיגאלו הבנים... כי הקץ היה מצד האבות". ושם פס"ב [תתקמב:] כתב: "כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות... וזכות ומדריגת האבות גרם, ודבר זה מחייבים הכתובים". וראה להלן הערה 126. **והנה כאן כתב** שהיתה שבועה לגאול את ישראל [וכן כתב

בכמה מקומות שהובאו כאן], ויש להעיר, דנהי שמצינו ברית על כך, וזו פרשת ברית בין הבתרים [בראשית טו, ט-כא], אך היכן נאמרה השבועה. וכן יש להעיר על דבריו למעלה פכ"ג [לפני ציון 57], שכתב: "שרוצה לקיים השבועה של בין הבתרים". ולמעלה פכ"ז [לאחר ציון 10] כתב: "השם יתברך הוא רוצה לקיים השבועה [בראשית טו, יד] 'וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי'". ו"ברית" שמענו, "שבועה" מנין. ויש לומר, כי ברית בין הבתרים נקראת שבועה, שנאמר [בראשית כד, ז] "ה' אלקי השמים וגו' ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת וגו'", ופירש רש"י שם "ואשר נשבע לי - בין הבתרים". ואמרו חכמים [פסחים לח:] "והרציתי דברים לפני רבי אליעזר, אמר לי ברית, הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני", ופירש רש"י שם "ברית - שבועה". הרי רש"י בחומש ביאר ששבועה היא ברית, ורש"י בגמרא ביאר שברית היא שבועה. וכן כתב הרמב"ן [דברים כח, ט]. ובגו"א בראשית פי"ד אות כד [רמג:] כתב: "הברית הוא כמו שבועה". וכן אונקלוס מתרגם שבועה "קיימא" [בראשית כו, ג], וכך מתרגם "ברית" [בראשית ט, יב]. והכתב והקבלה [ויקרא ה, ד] הביא דברי רש"י הנ"ל מפסחים, וכתב: "מזה תבין למה נקראת שבועה ברית... כי שם ברית עיקר הוראתו התקשרות, וזה בעצמו הוראת שבועה". ותפילת השחר אומרים "וזכר לנו ה' אלקינו אהבת הקדמונים אברהם יצחק וישראל עבדיך את הברית ואת החסד ואת השבועה שנשבעת לאברהם אבינו בהר המוריה". אמנם בגו"א בראשית פ"ח אות כה [קעג.] חילק בין שבועה לברית. וראה למעלה פי"ד הערה 79, פי"ז הערות 141, 143, פכ"ז הערה 11, ופל"ה הערה 55.

(98) וכן קרבן פסח. ולהלן [לאחר ציון 125] כתב: "נמצא שלשה מצות אלו, שהם פסח מצה ומרור, הם רומזים זכות שלשה אבות". ומלשונו כאן משמע שג' מצות אלו מעוררות זכות אבות ["כדי לזכור זכות אבות"]. וראה להלן הערה 126.

(99) כך אמר אברהם לשרה כשבאו המלאכים. ו"עוגות" משמע מצות, וכמו שכתב החזקוני [בראשית יח, ו] "ועשי עוגות - לפי שהיו נחפזים לדרכם לעשות שליחותם, ולא יכלו להתמהמה עד שתחמיץ". וכן הוא במדרש תנחומא תצוה אות יג. ורבינו בחיי [בראשית יח, ח] כתב: "אברהם חשש לאיסור חמץ, שהרי זמן הפסח היה, וזהו שהזכיר כאן 'עוגות', 'לושי ועשי עוגות', ובענין לוט הזכיר מצות [בראשית יט, ג], כדי להשלים בין שניהם 'עוגות מצות'. והנה כל התורה כולה רמזים, ומה שחסר כאן גילה כאן, וכן תמצא כיוצא באלו ענינים הרבה במקומות רבים מן התורה". ובגו"א בראשית פי"ח אות לה [שז.] כתב: "והא דפסח היה יליף ליה לקמן דכתיב [בראשית יט, ג] 'ומצות אפה' גבי לוט [רש"י שם], ולא שהיה יום ראשון של פסח, רק יום ג' של פסח, ומפני שאין

לאכול חמץ, אפה מצה. וכן בב"ר [מח, יב] אמרו 'לושי ועשי עוגות', 'פרוס הפסח היה', והיינו יום ג' של פסח".

(100) כמבואר למעלה הערה 50.

(101) כמו שהמצה נבדלת מן השאור, וכפי שכתב להלן ס"פ ס: "מצה נגד אברהם, בשביל שהמצה נבדל מן השאור... ואברהם היה נבדל מן השאור של אומות, כמו המצה הנבדלת מן השאור, לכך אברהם נחשב מצה". ואודות שאברהם היה גר, כן אמרו עליו חכמים [סוכה מט:] "אברהם שהיה תחילה לגרים". ואודות שאברהם היה נבדל מן הגוים, הנה בברית בין הבתרים נאמר שאברהם בתר את הבהמות [בראשית טו, י], ופירש רש"י שם "בתר הבהמות, רמז שיהיו האומות כלין והולכין". ולמעלה פ"ח [שצב:] כתב: "ערך ויחוס האומות אל אברהם כמו ערך הבעלי חיים שאינם מדברים אל הצורה השלימה, היא צורת האדם... לכך כאשר כרת ברית עם אברהם, צוה ליקח נגד האומות... לחלק אותם בתוך, שזה יורה על שהאומות המתנגדות אל הצורה השלימה, הם זרע אברהם, והם באים לבטל הברית שיש להקב"ה עם אברהם ועם זרעו מצד התנגדות. לכך צוה לגזור אותם לשנים, ועבר השם יתברך בין הגזרים, לבטל כח המונעים אשר באים להפר ברית שיש לאברהם עם הקב"ה. והמונעים האלו הם המלכיות, תמיד הם מתנגדים אל ישראל, שלא היה צריך אברהם לברית אלא מפני כחות האומות המתנגדים לאברהם תמיד. ולכך היה כורת וגוזר את הבהמות לשנים, ועבר בין הגזרים, שההעברה ביניהם הוא כריתת הגזרים והנצוח להם על ידי ההעברה בתוכם". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.] כתב: "ולכך אמר [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות, שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה, ולהיותם נבדלים מן האומות. כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן" [הובא למעלה פ"ג הערה 83, פכ"ה הערה 54, ולהלן הערה 192]. ובדר"ח פ"ה מ"ג [פג:] כתב: "השם יתברך מאבד האומות מפני אברהם, ולפיכך השטן והאומות מקטרגים במדת הדין למה דבר זה לאבד את האומות מפני אברהם". ובהמשך שם [פה.] כתב: "מאחר שעיקר הנסיון הזה להוציא אל פעל הנגלה צדקת הצדיק, היה אברהם בפרט ראוי לנסיון. כי הדור שהיה בו אברהם, כולו תוהו וחושך, שלא היה בהם מציאות, והוא יתברך רצה שיהיה אברהם התחלת אור המציאות בעולם. ובזה שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות, ויצא צדקתו לפעל לגמרי, היה אברהם אור המציאות. ולפיכך נתנסה אברהם בעשרה נסיונות דוקא, כי מאחר שהיה לו לאברהם חבור אל הדורות שהיו כלם חושך ולא אור, רצה השם יתברך

להבדיל ביניהם, שיהיה יוצא אור המציאות של אברהם לפועל, לכך נתנסה". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.] כתב: "ואמר שכך באו על אברהם, דבר זה ידוע כי השם יתברך הבדיל בין ישראל ובין האומות, ושני דברים הנבדלים הם מתנגדים זה לזה. ועד שהיה אברהם, אע"ג שנחלקו האומות, לא היה זה הבדל, עד שבא אברהם ונבדל היה מהם. ומצד התחלת ההבדל הזה, שהיה אברהם נבדל מהם, היו באים על אברהם להפסידו. ולכך בכל כח שאפשר היו באים על אברהם". ודייק לה, ששמו של אברהם אבינו הוא "אברהם העברי", ואמרו על כך חכמים [ב"ר מב, ח] "'ויגד לאברם העברי' [בראשית יד, יג]... כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד". ופירש המהרז"ו [שם]: "כי כל בני תבל לא ידעו אז את ה', כי עבדו כולם לכוכבים ומזלות. רק אברהם הכיר בורא העולם, והוא לבדו היה לעבר אחד בעולם לעבוד אלקי אמת, וכל בני תבל לצד אחר". והרי השם מורה על המהות [כמבואר למעלה פ"ז הערה 89, פכ"ד הערות 24, 25, ועוד], נמצא שמהותו של אברהם היא היותו מובדל ומופרש מכל בני תבל. וראה למעלה פ"ט הערות 155, 303. **אך יש להעיר**, שדוקא אברהם נקרא [בראשית יז, ה] "אב המון גוים", וזה לכאורה מורה שאינו נבדל מהגוים [כן הקשה ידידי הרב רבי שאול ג'נוגלי שליט"א]. ולמעלה פ"ו [רצז:] כתב: "אברהם היה ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.] כתב: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל, אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים'". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תס:] כתב: "כי נקרא 'אברהם', שהוא 'אב המון גוים', והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא 'אב המון גוים'". ובהמשך שם [תסט:] כתב: "מדריגת אברהם שהיא עליונה, עד שהוא היה 'אב המון גוים', שהם רבים והוא אב להם, והיה התחלה לכל העולם נחשב". ושם פ"ו מ"י [שסו:] כתב: "כי אברהם התחלת המין האנושי. ומפני שהוא התחלת המין האנושי, נקרא אברהם 'אב המון', שרצה לומר התחלת כלל האומות". וכן כתב באור חדש פ"א [עדר:], ח"א לנדרים לב: [ב, יא.], ח"א לסוטה י. [ב, מא:], וח"א לב"ב טז: [ג, עה:]. זאת ועוד, שתיבת "אברהם" גופא מורה על היותו אב לכל האומות, שאמרו חכמים [שבת קה.] "מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שנאמר 'כי א"ב המו"ן גוים נתתיך'; **א**ב נתתיך לאומות, **ב**חור נתתיך באומות, **ה**מון חביב נתתיך באומות, **מ**לך נתתיך לאומות, **ו**תיק נתתיך באומות, **נ**אמן נתתיך לאומות" [הובא למעלה פ"ו הערה 65, ופכ"ט הערה 53]. וכיצד כתב כאן ש"אברהם גר היה נבדל מן

הגוים", בעוד שבו זמנית הוא אב לגוים. ואולי יש לומר, שכוונתו כאן היא שאברהם נבדל מן השאור של הגוים, וכמו שכתב להלן ס"פ ס: "אברהם היה נבדל מן השאור של אומות". ונהי שאין אברהם נבדל ממציאות האומות, מ"מ הוא נבדל לגמרי מפחיתות ושאור האומות.

(102) כי הגוף הוא כמו עיסה, וכמו שכתב בהקדמה לאור חדש [קג.] וז"ל: "גוף האדם הוא כמו עיסה מעורבת. וכן אמרו במדרש [ויק"ר כט, א] על אדם הראשון 'בשעה ארבעה מן היום גבלו הקב"ה'. הרי כי בריאת גופו של אדם כאילו מגביל את העיסה. והרי בודאי גוף האדם הוא דומה אל העיסה". ו"שאור" זהו יצר הרע, שהוא בגופו של אדם [שבת קה:], וכמבואר למעלה פט"ז הערה 100, עיי"ש. ואמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות". ופירש רש"י שם "ומי מעכב - שאין אנו עושים רצונך. שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו". ורש"י [הוריות יג.] כתב: "'סורו' שר שלהם, כדאמר בגר שסורו רע, דהיינו יצר הרע, ששר שלו רע הוא".

(103) לשונו בכת"י [תפה:]: "ואברהם היה לו גוף טהור בלי שאור. שאברהם היה גוף טהור וקדוש מבלי שאור הגרים". ואודות שלאברהם היה גוף טהור וקדוש, כן אמרה שרה להגר [רש"י בראשית טז, ג] "אשריך שזכית לידבק בגוף קדוש כזה". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ה [סח:], וז"ל: "אברהם היה לו מדריגת הגוף בשלימות. ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה [בראשית יז, י] בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם, הכל לפי שהיו שרשיו מרובים" [הובא למעלה פ"ה הערה 16]. ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "כי לא היה לאדם השלמה בגופו כמו שהיה אברהם, שלכך נתנה לאברהם המילה, שהערלה היא פחיתות וחסרון בגוף... ולפיכך שמו 'אברהם' כמספר רמ"ח איברי גופו, שע"י המילה היו רמ"ח איבריו שלימים, כמו שאמרו במסכת נדרים [לב:], ושלימות הגוף הזה שהוא מסולק מן הפחיתות... היה אברהם מסולק מן כל פחיתות השייך לגוף". **דוגמה מובהקת**

המורה על ההבדל בין שלימות הגוף של אברהם לפחיתות הגוף של האומות היא ביחס לעריות. אצל אברהם אבינו ראינו זהירות מופלגת מעריות, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רצז.]: "כי זהירות מן גלוי עריות תמצא באברהם, שהיה נבדל בתכלית הקדושה שלא היה כמוהו, וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא בפרק קמא [טז.] 'ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה' [איוב לא, א], עפרא בפומיה דאיוב, באחריני לא מסתכל, בדידיה מסתכל. ואילו אברהם אף בדידיה לא מסתכל, שנאמר [בראשית יב, יא] 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שעד עתה לא הכיר ביופיה, ועל ידי מעשה הכיר בה עתה, כמו שפירש רש"י ז"ל [שם]. ולפיכך כאשר ישראל אין נזהרין בגלוי עריות, הם יוצאים ממדת אברהם, והפך הם לאברהם". ולהלן פס"ו כתב: "לא היה בעולם גדור בערוה כמו שהיה אברהם". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] כתב: "אברהם היה מרוחק מן גלוי עריות בתכלית ההרחקה, וכדאיתא בפרק קמא דבתרא, שאמרו עפרא בפומא דאיוב, שאמר 'ומה אתבונן על בתולה', באחריני לא מסתכל, אבל בדידיה מסתכל. ואילו באברהם 'הנה נא ידעתי וגו'', שעד עתה לא הכיר בה בשביל צניעות שהיה בהם". ואילו אומות העולם פרוצות בעריות, וכמו שכתב בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:], וז"ל: "ואין הגוים קרויין אדם [יבמות סא.]. דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה" [הובא למעלה פי"א הערה 28]. והבדל זה נובע מהגוף, וכמו שכתב למעלה פי"א [תקלו:], וז"ל: "וידוע כי הפרוץ בעריות הוא ממעשה החומר כאשר התבאר, והנבדל הקדוש מן העריות הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף" [ראה למעלה פט"ז הערה 68, ופ"ל הערה 20]. והואיל ולאברהם אבינו

היתה מדריגת הגוף בשלימות, לכך הצטיין בפרישה מן עריות. ואילו האומות, שלגופן יש פחיתות החומר, לכך הן פרוצות בעריות.

(104) לשון הגמרא שלפנינו "תניא רבי אליעזר הגדול אומר, מפני מה הזהירה תורה בשלשים וששה מקומות, ואמרי לה בארבעים וששה מקומות בגר, מפני שסורו רע".

(105) לשונו בגו"א שמות פכ"ג אות ה [רכט:]: "מפני שסורו רע. פירוש שאור שבו, ונקרא זה 'סורו', כי השאור המסיר את האדם, רע בגר, ומפני זה קרוב לחזור לסורו, ולכך אל תונו אותו". ולהלן ס"פ ס כתב: "ידוע מה שאמרו חכמים [ב"מ נט:] למה הזהירה התורה על אונאת הגר בכמה מקומות, מפני שסורו רע. ופירוש 'סורו רע' השאור שבו רע, כי גוים יש בהם השאור, ובקל חוזר לסורו, לכך אסור להונות אותו". נמצא שהגר סורו רע כי הוא בא מן האומות שסורן רע. וכן כתב למעלה בכת"י [שצו.], וז"ל: "מעלת צפורה, שלא היה לה כבידות ועכירות החומר שיש ברוב גרים אשר סורם רע, מפני שיש להם חומר האומות, שהוא חומר רע וכבד, נוטה חומרם אל האדמה. אבל צפורה לא היתה כך, ולכך היתה ראויה למשה, שהיה מובדל מן החומר לגמרי" [הובא למעלה פי"ט הערה 221]. והמלים "יחזור לסורו" נאמרו בגמרא [קידושין יז:] "אלא מדרבנן גזירה הוא דעבוד רבנן [שגר יורש אביו הגוי], שמא יחזור לסורו". **והנה הרמב"ן** [קידושין יז:] הביא דעה הסוברת שהחשש של "יחזור לסורו" הוא רק בגר שהורתו ולידתו שלא בקדושה. אך אם הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה "אין חוששין שמא יחזור לסורו, מאחר שלידתו בקדושה" [לשונו שם]. ולפי דבריו כאן [שהחזרה לסורו היא חזרה לשאור שנמצא אצל גוים] הענין מחוור, ובהקדם שני היסודות הבאים; (א) האב נקרא "אב" מתחילת זמן ההריון, והאם נקראת "אם" רק בזמן הלידה [אור חדש פ"ב (תקיד:)]. (ב) החלקים היותר נבדלים של האדם באים לו מאביו, והחלקים היותר חומריים של האדם באים לו מאמו, ולכך פחיתות האדם נתלית באמו [גו"א בראשית פל"ה אות ו (קעז.), והובא למעלה פ"ג הערה 87]. לכך כאשר היתה לידתו בקדושה, נמצא שחלקי הגוף שניתנו לו מאמו היו בקדושה [כי שעת הלידה היא הקובעת שם האֵם, וממילא היא הקובעת את טיב הנתינה של האם לולד], לכך אין חשש כל כך שיחזור לסורו [שזהו לפחיתות הגופנית שהיתה לו בהיותו גוי], כי מאחר שנולד בקדושה, אין לו פחיתות גופנית של גוי שהורתו ולידתו שלא בקדושה.

(106) בכת"י [תפה:] הקדים לכאן כמה מלים, וז"ל: "ועוד ראוי שיהיה אברהם דומה למצה, כי המצה אין בו שאור, ואברהם היה לו מעלה שיש למלאכים... וזה תמצא שהיו מלאכים וכו'". ומשמע מכך שזהו הסבר שני לדמיון אברהם למצה. וכן להלן ס"פ ס

ציין שפירש הסבר שני לדמיון אברהם למצה, וכלשונו שם: "ואברהם היה נבדל מן השאור של אומות כמו המצה הנבדלת מן השאור, לכך אברהם נחשב מצה. **ועוד** יש לו לאברהם ענין אחר שראוי להקרא מצה, וכמו שהתבאר במקומו, עיין שם". ובעל כרחך שכוונתו שם לדבריו כאן, כי לא נמצא מקום אחר בספריו שביאר ענין זה. ועוד, בכת"י שם [עמוד רצט: (כרך שני)] כתב: "וכמו שהתבאר **בפרקים** במקומו, עיין שם". ולפי זה נמצא שכתב כאן שני טעמים, ואין זה אלא כפי מה שנכתב בכת"י כאן שדמיון אברהם למלאכים הוא טעם שני לדמיון אברהם למצה.

(107) בראשית טז, יג "ותקרא שם ה' הדובר אליה אתה אל ראי כי אמרה הגם הלום ראיתי אחרי רואי", ופירש רש"י שם "הגם הלום - לשון תימה, וכי סבורה הייתי שאף הלום במדברות ראיתי שלוחו של מקום, אחרי רואי אותם בביתו של אברהם, ששם הייתי רגילה לראות מלאכים. ותדע שהיתה רגילה לראותם, שהרי מנוח ראה את המלאך פעם אחת ואמר [שופטים יג, כב] 'מות נמות', וזו ראתה ארבעה זה אחר זה, ולא חרדה".

(108) ואכילה מורה על שיתוף של אברהם עם המלאכים, וכמבואר בהערה הבאה. ואם תאמר, הרי רש"י כתב [בראשית יח, ח] "ויאכלו - נראו כמו שאכלו, מכאן שלא ישנה אדם מן המנהג", נמצא לכאורה שבפועל המלאכים לא אכלו עם אברהם. אמנם זו אינה קושיא על פי דבריו בח"א לב"מ פו: [ג, מח.], וז"ל: "כאשר ירדו המלאכים למטה אכלו. ואין לשאול סוף סוף מלאכים הן, ואין צריכין לאכילה. דבר זה לא קשיא, כיון שירדו למטה, והיו נראים בדמות אנשים, היה האכילה שלהם גם כן מצד אותו דמות. ואין לך לומר כי לא היו אנשים, רק שכך נראים לאברהם, זה אינו, דודאי כיון שהכתוב אומר [רש"י בראשית יט, א] 'ויבאו שני האנשים וגו'', נתלבשו במלבוש אנשים. ואף כי בודאי היה זה מצד שהיו נגלים בתחתונים, אבל לא מצד עצמם, שלא נעשו לאנשים, מ"מ נאמר עליהם שם 'אנשים', וכך נאמר עליהם שאכלו". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רסה] כתבו בזה"ל: "כל הופעה של העולם העליון משהיא מתגלית לעיני בני אדם, היא מתקבלת בגוון טבעי... אנו דנים על ההופעה בלבד. כל הופעה אלקית כשהיא באה לבני אדם טבעיים, היא מתלבשת בלבוש העולם שהיא יורדת ומתגלית בו... כיוצא בזה 'אל ישנה האדם מן המנהג... מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם' [ב"מ פו:]. וכתב שם בח"א [ומביא דבריו שם]... התלבשות זו אינה דמיונית, אלא מציאות שנתהוותה בעולם הטבע. אכילת המלאכים בעולם הזה לא היתה חזיונית, אלא התרחשות של ממש. אך לא בהם עצמם, אלא בהופעתם. כיון שנתלבשו בדמות אנשים, יש לדמות

הזאת הנהגה טבעית" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 307, ופל"ב הערה 36]. נמצא שאכן המלאכים אכלו עם אברהם בפועל, ולא רק היה נראה שאכלו עמו.

(109) פירוש - אכילה משותפת מורה על שיתוף בין האוכלים, והראיה שאין לרב לאכול עם תלמידיו, וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ד ה"ה, וז"ל: "אין ראוי לרב לנהוג קלות ראש לפני התלמידים ולא לשחוק בפניהם, ולא לאכול ולשתות עמהם, כדי שתהא אימתו עליהן". וכן הוא בטושו"ע יו"ד סימן רמו סי"א. וזהו מה שאמרו חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שאמר הקב"ה לאדם [בראשית ג, יח] 'וקוץ ודרדר תצמיח לך', זלגו עיניו דמעות. אמר לפניו, רבונו של עולם, אני וחמורי נאכל באבוס אחד. כיון שאמר לו [שם פסוק יט] 'בזעת אפך תאכל לחם' נתקררה דעתו". הרי אכילה משותפת מורה על שיתוף מסוים בין האוכלים.

(110) לשון המדרש שלפנינו הוא "באותה שעה בקשו מלאכי השרת לפגוע במשה. עשה בו הקב"ה קלסטירין של פניו של משה דומה לאברהם. אמר להם הקב"ה, אי אתם מתביישין הימנו, לא זהו שירדתם אצלו ואכלתם בתוך ביתו". וכן הביא המדרש בשלימותו בתפארת ישראל פכ"ד [שסו.].

(111) לשונו למעלה פ"ו [שא.]: "גמילות חסדים, לא היה נמצא כמו אברהם, כמו שידוע". וכן נאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כי אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות" [ראה למעלה פכ"ד הערה 110]. ואודות שחסד הוא "טוב לבריות", כן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקנט.], וז"ל: "טוב לשמים וטוב לבריות, כמו מצות גמילות חסדים". ולמעלה פ"ו [שג:] כתב: "גמילות חסדים שהוא החסד והטוב אשר הוא עושה לאחרים", ושם בהמשך הפרק [שי.] מאריך בזה עוד. ואודות שזו מדת אברהם, כן מבואר למעלה פ"ו הערות 76, 77, פ"ט הערה 252, פ"כ הערה 92, פכ"ז הערה 37, פכ"ט הערה 114, ולהלן הערה 138.

(112) דבר זה צריך ביאור, שכמה פעמים כתב שהמלאך גבריאל ממונה על דין [לעומת מיכאל הממונה על חסד]. וכגון, למעלה פכ"ג [לאחר ציון 54] כתב: "רבי חנינא סובר [שמו"ר ב, ה] כי היה [המלאך שנראה למשה בסנה (שמות ג, ב)] גבריאל, כי הדבור הזה היה במדבר באש בסנה. וכבר אמרנו לך למעלה שהיה הדבור הזה במדת הדין, שרוצה לקיים השבועה של בין הבתרים. ולפיכך היה גבריאל, המלאך הממונה על הדין", ושם בהערה 58 נלקטו מקבילות רבות לכך. ואמרו חכמים [שבת קיט:] "שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו, אחד טוב ואחד רע. וכשבא לביתו ומצא

נר דלוק ושלחן ערוך ומטתו מוצעת, מלאך טוב אומר 'יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך', ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו. ואם לאו, מלאך רע אומר 'יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך', ומלאך טוב עונה אמן בעל כרחו". הרי שיש "מלאך רע", שהוא מלאך הדין [כמבואר בח"א שם (א, סד.)]. וכן רש"י [בראשית ג, כד] כתב "את הכרובים - מלאכי חבלה". וכן בגו"א בראשית פי"ח אות יד [רצז.] ביאר שהמלאך שבא להפוך את סדום הוא בא "לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד... שהוא אבוד וכליון לגמרי". וכן כתב באור חדש פ"ה [תתעד:]. ובנצח ישראל פנ"א [תתיח:] כתב: "השם יתברך כולל הכל, דין וחסד, ולא כמו המלאכים, הממונה על חסד אינו ממונה דין, והממונה על דין אינו ממונה על חסד" [הובא למעלה פכ"ו הערה 5]. וכיצד כתב כאן על כל המלאכים כאחת ש"מדת המלאכים שהם משפיעים הטוב". **ובמיוחד יקשה** מדבריו בנתיב העבודה פי"ב [א, קטז.], שכתב: "אנו נוהגים לומר 'מכניסי רחמים הכניסו רחמינו לפני בעל הרחמים וגו'', ואין זה ראוי, כי דבר זה כאילו מתפלל אל מלאכים שיכניסו רחמינו, ולא מצאנו זה... ואפילו אם מותר לומר לאדם אחר 'התפלל עלי', זהו אצל האדם שהוא עושה חסד עם חבירו, ולפיכך יכול לומר 'עשה אתי חסד זה והתפלל עלי'. אבל במלאכים לא שייך לומר כך, רק היא דרך תפלה ובקשה, וחס ושלום שיתפלל כך" [הובא בחלקו למעלה פט"ו הערה 111]. הרי שכתב שאין נמצא אצל מלאכים ש"עושה חסד עם חבירו", ואילו כאן מבאר שמדת אברהם [שגומל חסד] היא "מדת המלאכים שהם משפיעים הטוב". **ואולי יש לומר**, שכוונתו כאן היא ביחס של המלאכים זה לזה, שבינם לבין עצמם הם משפיעים טובה זה על זה. וכמו שאומרים בברכות שמע של שחרית "וכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה ונותנים באהבה רשות זה לזה להקדיש ליוצרם בנחת רוח בשפה ברורה ובנעימה קדושה כלם כאחד עונים ואומרים ביראה". ובדרוש על התורה [יב:] כתב: "אמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו' [שבת פח:]. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת. והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים, ואינם מקבלים, ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל כאשה הזאת המיוחדת לקבלה, אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים... כי אין העליונים בעלי קבלה כאמור". וכן כתב בנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.], והובא למעלה פי"ז הערה 14, ופ"כ הערה 87. ולמעלה פ"כ [לאחר ציון 11] כתב: "כי כל התחתונים, אף שהם שלמים, יש להם צירוף אל הרע, ואינם נבדלים ממנו לגמרי. אבל העליונים הם שלמים, מסולקים מן הרע, כאשר ידוע למי שיודע

דברים אלו". הרי שאצל העליונים יש רק טוב, והם מסולקים מהקבלה והחסרון. וזו הרי נקודתו כאן, שאברהם משתתף עם המלאכים, ויכול להחשב כאחד מהם. לכך אע"פ שיש מלאכים הממונים על הדין, ואין המלאכים עושים חסד עם בני אדם, מ"מ בינם לבין עצמם הם משפיעים טובה זה על זה. וזהו דיוק לשון חכמים שהמלאכים אמרו על משה "מה לילוד אשה **בינינו**", ולא אמרו "מה לילוד אשה כאן", כי כוונת המלאכים להדגיש שבין לבין עצמם אין מקום לקבלה, אלא רק להשפעת טובה זה על זה.

(113) ומלים אלו מורות את הכעס של משה על ישראל, וכמו שכתב רש"י [במדבר לא, כא] "לפי שבא משה לכלל כעס, בא לכלל טעות... וכן ב'שמעו נא המורים', 'ויך את הסלע' [במדבר כ, יא], על ידי הכעס טעה". והרמב"ם בשמונה פרקים, ס"פ ד, כתב: "ואתה יודע שאדון הראשונים והאחרונים משה רבינו, עליו השלום, כבר אמר אליו השם יתברך [במדבר כ יב] 'יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל'... וחטאו, עליו השלום, הוא שנטה לצד אחד מקצוות ממעלות המדות, והוא הסבלנות, כאשר נטה לצד הרגזנות באמרו 'שמעו נא המורים', דקדק עליו השם יתברך, שיהיה אדם כמוהו כועס לפני עדת ישראל במקום שאין ראוי בו הכעס". ולמעלה פ"ז [שנב.] כתב: "כאשר אמר משה 'שמעו נא המורים' דרך כעס, וכן מה שהכה הצור פעמיים [שם פסוק יא] הכל דרך כעס, ודבר זה לא היה ראוי לו. כי מאחר שעשה הקב"ה נס, ראוי היה לו להתחזק ולהתגבר באמונה בהקב"ה. ואם היה מתחזק ומתגבר באמונה, היה מתחדש לו השמחה, לא לעשות דרך כעס". וראה למעלה פי"ז הערות 120, 129.

(114) כי המלאכים משפיעים הטוב, והטוב הוא מימין [ח"א לב"ב עג: (ג, צה.)], והכעס הוא משמאל [של"ה מסכת תמיד פרק נר מצוה (כו)].

(115) כי שם "אלקים" מורה על הדין [ב"ר לג, ג]. ולמעלה פכ"ח [לאחר ציון 66] כתב: "נתן משה לאלקים, דכתיב [שמות ד, טז] 'והוא יהיה לך לפה ואתה תהיה [לו] לאלקים', ו'אלקים' הוא מדת הדין". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". ובגו"א בראשית פ"ב אות יד [נז:] ביאר מדוע שם "אלקים" הוא בלשון רבים, וז"ל: "וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהלים עה, ח] 'כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים', כי יש לו חלוף כחות להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חילוף וריבוי כוחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים" [ראה למעלה פכ"ח הערה 68]. ובנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח:] כתב: "היה רבי אליעזר איש אלקים, שהוא מזרע משה איש האלקים...

לכך מדתו מדת הדין". וצרף לכאן שרבי אליעזר אמר [יבמות צב.] "יקוב הדין את ההר", כפי שמשה אמר [סנהדרין ו:] "יקוב הדין את ההר". ובח"א למכות כד. [ד, ט.] כתב: "כי מצד שמשה היה איש אלקים [דברים לג, א], וכל הנהגתו בדין ובמדת היושר והאמת, ואין כאן שום חסד כלל. ולכך גזר משה רבינו ע"ה במדת הדין והאמת על ישראל... מדת משה, שהיה איש האלקים, מדבר בכח דין".

(116) אודות שפני כעס עומדות כנגד הטוב, כן נאמר [קהלת ז, ג] "טוב כעס משחוק כי ברוע פנים ייטב לב", ופירש רש"י [שם] "טוב כעס משחוק - מי שרודפת מדת הדין אחריו, אל יצטער, טוב היה להם לדור המבול אם הראה הקב"ה פנים זעומות על עבירות שבידם, משחוק ששחק עמהם, שאילו הראה להם קימעא רוע פנים, היו חוזרים למוטב". ודבריו כאן מכוונים כנגד משה, שכעס על ישראל, וכמו שביאר. ודע, שבזוה"ק ח"א קו. הצביעו על כך שמשה הגן על דורו יותר מאברהם, שאמרו שם "אוף אברהם לא עבד שלימו כדקא יאות... אבל מאן עבד שלימו כדקא יאות, דא משה, דכיון דאמר קב"ה [שמות לב, ח] 'סרו מהר מן הדרך וגו', עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו', מיד מה כתיב [שם פסוק יא] 'ויחל משה את פני ה' אלקיו וגו'', עד דאמר [שם פסוק לב] 'ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת'. ואע"ג דכלהו חטו, לא זז מתמן עד דאמר ליה 'סלחתי כדברך'. אבל אברהם לא אשגח אלא אי אשתכח בהו [בסדום] זכאי, ואם לאו, לא, ועל דא לא הוה בעלמא בר נש דיגין על דריה כמשה, דאיהו רעיא מהימנא".

(117) בתפארת ישראל פכ"ד [שסו.] הביא מדרש זה, וכתב לבאר: "בארו שהבדל והפרש יש בין עליונים לתחתונים, ולא היה ראוי שיבא האדם במחיצת עליונים. וכאשר קבל משה התורה, אי אפשר שלא בא למחיצת המלאכים... אבל יש צדיקים והם נוטים אל המלאכים, ומצד הזה בא במחיצת העליונים. כי העליונים הם הטוב ורחוקים מן הרע, ומדת אברהם שהיה גומל חסד היה בו ביותר מדת הטוב. וזה שאמר שעשה קלסתר פניו כדמות אברהם. כי למי שיש בו מדה זאת יש לו פנים מיוחדים, והוא פני הטוב. הפך מי שיש בו הרע ניכר הרע בפניו גם כן, דכתיב [ש"א א, יח] 'ופניה לא היו לה עוד'. ונאמר [בראשית מ, ז] 'מדוע פניכם רעים'. ולכך מי שיש בו מדת הטוב, הוא הפך זה, שפניו טובים. ולכך אמר שנעשה פניו כדמות פניו של אברהם, שהיה מדתו הטוב, והיו לו פנים מיוחדים בטוב, וכך היה למשה. וזה שאמר 'וכי לא אתם מתביישים, לא זה הוא שירדתם לביתו ואכלתם אצלו'. כי בשביל גודל מדרגת הטוב שהיה באברהם כדוגמתם, עד שהמלאכים באו לביתו, והיו נמשכים אחר מדרגת אברהם. ולכך אמר כי

משה נתלבש עתה במדת אברהם אביו, ויש לבן כח אביו כאשר היה צריך לו משה, ומזה הצד היה בא משה במחיצת המלאכים". וגם בגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלג.] הביא את המדרש הזה, וביאר שההבדל בין אברהם למשה הוא שאברהם הוא אב, ואילו משה אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה, ולכך המלאכים הממונים על העולם נמצאים עם האבות, ואילו משה רבינו לא היה יכול לעמוד במחיצת המלאכים [ראה למעלה פ"ט הערה 223, פט"ז 38, פכ"ה הערה 48, ופ"ל הערה 64].

(118) "מכל מקום" פירושו כאן על כל פנים, שעל כל פנים מתבאר ממאמר זה. וראה למעלה הערה 16, ולהלן הערה 196.

(119) פירוש - אין למלאכים יצר הרע, וכמו שאמרו חכמים [שבת פח:] שמשה טען כלפי המלאכים "כלום... קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם". ורש"י [בראשית יח, ה] כתב "וסעדו לבכם - 'לבבכם' אין כתיב כאן, אלא 'לבכם', מגיד שאין יצה"ר שולט במלאכים".

(120) לשונו בכת"י [תפה:]: "בשביל זכות אברהם היה בא משה במחיצת המלאכים, לפי שהיו המלאכים תדירים אצלו. ומה שהיו המלאכים תדירים מאוד אצל אברהם הוא דבר נעלם מאוד. ויכול אתה לומר שזהו מפני שהיה לו מעלת המלאכים מסולק מן היצר הרע... והיה לו גוף נקי וטהור, והיה כולה יצר טוב, ואין בו יצר הרע". ובירושלמי [ברכות פ"ט ה"ה] אמרו "אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב, דכתיב [נחמיה ט, ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בנתיב התורה פי"ז [תרפד.] כתב אודות מדת הזריזות בזה"ל: "כי כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות, וכאשר הוא זריז במצות השם יתברך, בזה גובר האדם על גופו המונע אותו... ובשביל זה גם כן אמרו [מכילתא שמות יב, יז] 'מצוה שבאה לידך אל תחמיצנה', כלומר שאל יהיה השאור שבעיסה, הוא היצר הרע, מעכב על ידך מלעשות המצוה". והנה מצינו שני מקורות למדת הזריזות; "זריזין מקדימים למצות, שנאמר [בראשית כב, ג] 'וישכם אברהם בבקר'" [פסחים ד.]. וכן "ושמרתם את המצות - אל תהי קורא 'את המצות', אלא 'את המצוות', כדרך שאין מחמיצין את המצות, כך אין מחמיצין את המצוות, אלא אם באה לידך עשה אותה מיד" [מכילתא שמות יב, יז]. והואיל ומדת הזריזות היא מחייבת סילוק השאור שבעיסה, לכך דין הוא שאברהם ומצה יהיו המלמדים מדה זו, כי לשניהם יש הבדלה מן השאור. וראה למעלה פט"ו הערה 136.

(121) לשונו להלן פ"ס: "מרור נגד יצחק שהיה במרירות, שכהו עיניו מראות". ובנצח ישראל פמ"ו [תשעג:] כתב: "יצחק היה בעל יסורין כל ימיו". ויש להבין, הרי בפסוק

נאמר [בראשית כז, א] "ויהי כי **זקן יצחק** ותכהין עיניו מראות וגו'", וכיצד אפשר לומר "שכל ימיו היה במרירות, שכהו עיניו", בעוד שהפסוק אומר שכהיית העינים באה לו רק בהמשך חייו [כשהיה זקן]. ובאמת בדר"ח פ"ה מ"ד [קכט:] כתב: "יצחק היה מורה על הגלות, שכהו עיניו בסוף ימיו". וכן קודם לכן [קכב:] כתב: "יצחק היה התחלתו בטובה וברכה, ובסוף חשכו עיניו מראות". ואולי אפשר לומר על פי מה שאמרו במדרש [ב"ר סה, ט, שמביא מיד בסמוך] "כיון **שעמד יצחק** נתן לו יסורים, [דכתיב] 'ויהי כי זקן יצחק ותכהין [עיניו מראות]'". ויש לשאול, מהי עמידה זו, ועל מה היא מורה. ונראה שהכוונה היא לעקידה, וכמו שכתב במגלה עמוקות ר"פ תולדות, שלאחר העקידה נעשה יצחק בנו של אברהם, ועד אז היה נחשב בנה של שרה [עיי"ש בדבריו הקדושים. ומקור דבריו הוא בליקוטי תורה פרשת חיי שרה, ד"ה מה' יצא הדבר]. ובאור החיים בראשית יח, י, כתב: "כשנולד יצחק לא היה ראוי להוליד כי בא מסטרא דנוקבא, ובמעשה העקידה זכה לנפש הראויה להוליד". ורק הראוי להוליד נקרא "אב", וכמו שאמרו חכמים [ב"ק ב.] "מדקתני אבות, מכלל דאיכא תולדות". ובח"א לב"ב צא. [ג, קיט:] כתב: "כי האבות מולידים, והארץ מגדלת בני אדם אשר בה, ולפיכך נחשב הארץ כמו אב. וזה שאמר הכתוב [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי בריתי אברהם וגומר והארץ אזכור', כלל הארץ עם האבות, שגם יש לה ענין האבות". נמצא שאבהותו של יצחק החלה רק משעת העקידה, ומאז כהו עיניו [רש"י בראשית כז, א]. א"כ "כל ימיו" פירושו למשך כל ימי אבהותו של יצחק כהו עיניו. **וצרף לכאן** דבריו בגו"א במדבר פ"ד אות ט [מא.] שכתב "מקדש שני היה בשביל זכות יצחק... והבן למה היה מקדש שני חסר אורים ותומים הארון ושכינה ואש ולוחות [יומא כא:], דכולם הם נמשכים מן האור, ויצחק כהו עיניו". ואם כהיית העינים לא היתה הסימן המובהק לאבהותו של יצחק, יקשה לומר שבבית שני חסרו הדברים הנמשכים מן האור מחמת שכהו עיניו של יצחק. אלא ברי הוא שכהיית העינים של יצחק אינה אירוע פרטי שהתרחש ליצחק, אלא היא המאפיין את אבהותו של יצחק, משום שהיא היתה למשך כל ימי אבהותו, וכמו שנתבאר כאן.

(122) לשון המדרש הוא [מה שבסוגריים הוא מילקו"ש ח"א רמז קה] "יצחק תבע יסורין. אמר לפניו, רבון כל העולמים, אדם מת בלא יסורים, מדת הדין מתוחה כנגדו. מתוך שאתה מביא עליו יסורים, אין מדת הדין מתוחה כנגדו. אמר לו הקב"ה, חייך, דבר טוב תבעת, וממך אני מתחיל. מתחלת הספר ועד כאן אין כתיב יסורין, וכיון שעמד יצחק נתן לו יסורים, [דכתיב] 'ויהי כי זקן יצחק ותכהין [עיניו מראות]'". ולהלן פ"ס הביא את לשון המדרש. ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:]: "יצחק נתנסה ביסורין שהיו בגופו, שהרי

כהו עיניו, ונחשב היה כמת, כי כל סומא נחשב כמת [נדרים סד.]. ולפיכך [בנוסף] על הנסיון הזה שעקד נפשו על המזבח, שזה היה פעם אחד בלבד, היה זה בו שהיה סומא, ודבר זה לא סר ממנו עד מותו". וקודם לכן [ג, רמז:] השוה את יצחק לאיוב, ששניהם היו בעלי יסורין. ובנתיב הענוה ס"פ א [ב, ד:] כתב: "מדת יצחק, שמחים ביסורין, שיצחק היה בעל יסורין, ולא נמצא כמוהו ביסורין, דכתיב 'ותכהין עיניו מראות'. ואמרו במדרש יצחק חדש יסורין [ומביא המדרש שם]". וכן הזכיר ענין זה בקצרה בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:], ח"א לשבת פח: [א, מה.], וח"א לב"ב טז. [ג, עא.]. וראה בנתיב התשובה פ"ב הערה 73.

(123) וקרבן פסח הוא שה, שנאמר [שמות יב, ג] "דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית". ושוב נאמר [שם פסוק ה] "שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים תקחו".

(124) תיבת "לעתיד" אינה נמצאת במדרש, וכן למעלה פ"ד [רכב.] ולהלן פ"ס הביא מדרש זה, ולא כתב תיבת "לעתיד".

(125) לשונו להלן פ"ס: "הפסח נגד יעקב, שהוא בחיר שבאבות [ב"ר עו, א], ולפיכך הפסח 'שה תמים', שנקרא יעקב 'שה פזורה ישראל'. ובמדרש רבות בפרשת ויחי, 'אל נא תקברני במצרים', למה אמר יעקב כך. אלא כך אמר יעקב, נמשלתי כשה, שנאמר 'שה פזורה ישראל', והמצרים נמשלים לחמור, שנאמר 'אשר בשר חמור בשרם'. ונאמר 'כל פטר חמור תפדה בשה', לכך 'אל נא תקברני במצרים', שלא יהיו נפדים בי המצרים. למדנו מזה שיעקב נקרא 'שה', וכנגדו הפסח, שהיה 'שה תמים'".

(126) יש להבין, הרי גאולת מצרים מתחילתה היתה בזכות האבות [כמבואר למעלה הערה 97], ומאי אהני לזה מצות פסח מצה ומרור, הרי בלא"ה זכות אבות היתה עומדת להם לישראל. ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצב.] כתב: "ויש לך לדעת כי משה וששים רבוא שנגאלו בזכות אבות ובזכות הברית, לא היה נחשב זה להם ברכה, כי הברכה הוא תוספות טובה, ולא היה דבר זה נחשב טובה למשה ולישראל, רק כאילו על פי הדין והמשפט גאלם". ואם כן מהו הצורך במצות פסח מצה ומרור. אמנם דיוק לשונו להלן פ"ס מיישב שאלה זו, שכתב שם: "פסח מצה ומרור, **להודיע** כי בזכות אבות יצאו ישראל ממצרים, ובשבילם זכו ישראל אל הגאולה". נמצא ששלש מצות אלו לא באו לעורר זכות אבות, אלא הן באו להודיע לנו שזכינו לגאולה זו בזכות האבות. ולפי זה, מה שכתב למעלה [לאחר ציון 97] "צוה לאכול מצה ומרור כדי לזכור זכות אבות", כוונתו שהזכירה היא בשבילנו, שאנו נזכור ונדע שיציאת מצרים היתה בזכות אבות [ראה למעלה הערה

98]. **ואם תאמר**, בשלמא דמיון אברהם למצה מורה שאברהם היה נקי וללא שאור. וכן דמיון יצחק למרור מורה שכל ימיו היו ביסורין. אך מה מלמדנו דמיון יעקב לשה, ועל איזו מעלה ממעלותיו של יעקב הוא מצביע. ויש לומר, שלהלן פ"ס ביאר שהשה מורה על מעלות האחדות, וכלשונו: "ודוקא שה ולא עגל, כי שה לדקותו נחשב אחד לגמרי. אמרו ז"ל [ויק"ר ד, ו] 'שה פזורה ישראל', למה נמשלו ישראל לשה, מה שה אם הוא לוקה באחד מאבריו, וכולו מרגיש, אף ישראל אחד חוטא, וכולם מרגישים, שהרי עכן היה אחד, וחטא, וכל ישראל היו מרגישים. וביאור הדבר הזה כי השה לדקות טבעו אינו בעל חומר גס ועב, כי דבר שהוא חמרי כמו השור והחמור או הדבר שהוא דומה לו, יש בו ענין חמרי, והחומר מתחלק, ואין בו ענין האחדות. אבל השה טבעו דק, ויש לו מזג דק, אינו חומרי, לכך אם נלקה באחד מאבריו כולו מרגיש. וכך ישראל, בעבור שישראל מפני שהם רחוקים ממדריגת החומר, מדריגתם מדריגה רוחנית אלקית. ולפיכך אחד חוטא, וכולם לוקים, כי המדריגה הזאת לא תתחלק, והחלוק הוא מצד החומר, וזה שצוה שיהיה הקרבן הזה שה תמים, כי התמימות והשלימות הוא אחדות". הרי שדמיון יעקב לשה מורה על "מעלת יעקב, כאשר הוא שורש החבור והתאחדות" [לשונו בגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז (סג:)].

(127) שבתחילת הפרק שם ביאר בכמה הסברים עניינם של פסח מצות ומרור, וכתב שם "והתבאר לך אלו שלש מצות; פסח ומצה ומרור". ולקראת סוף הפרק חזר שוב לבאר ענין זה.

(128) במדרש שלפנינו לא הביאו פסוק זה, אלא הפסוק הנאמר בהמשך [שמות יב, ה] "'שה תמים זכר בן שנה'". וכן המשך המדרש יעסוק בפסוק "שה תמים וגו'".

(129) "פירוש, בין מכבשים, בין מעזים, שהן נגד בכור אדם ובהמה" [חדושי הרד"ל שם אות לג].

(130) לשון המדרש שלפנינו: "'ומצות' בשביל שרה שעשתה למלאכי השרת עוגות [בראשית יח, ו], ולא טעמו לחם". וראה להלן הערה 149.

(131) לשון המדרש שלפנינו "כשם שאיני משייר נשמה בבכורי מצרים, כך לא תותירו ממנו עד בוקר".

(132) לשון המדרש שלפנינו "שאם תעלו לפני לבימה, שאעבור אילוגין שלכם לאחר". ובפירוש מהרז"ו שם כתב: "'אלוגין' בלשון רומי, ספר זכרון אשר בו ישובח ויגונה, וגם ספר עדות".

(133) "אפשר דרש לשון עברה וכעס" [לשון הרד"ל שם אות לה].

(134) פירוש - עד כה ביאר שזכות האבות היא על ידי מצה [כנגד אברהם], מרור [כנגד יצחק], וקרבן פסח [כנגד יעקב]. אך במדרש יתבאר שזכות שלשת האבות נזכרת באופן אחר; קרבן פסח [כנגד יצחק], צלי אש [כנגד אברהם], מרור [כנגד יעקב].

(135) אין כוונתו לומר שהאיל הוא כמו שה, כי שה לחוד ואיל לחוד. אלא רצונו לומר שיצחק הוא אכן קרבן, כי לבסוף הוקרב על ידי האיל שבא תמורתו, שנאמר [בראשית כב, יג] "וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעלה תחת בנו". ופירש רש"י שם "תחת בנו - מאחר שכתוב 'ויעלהו לעולה' לא חסר המקרא כלום, מהו 'תחת בנו'. על כל עבודה שעשה ממנו היה מתפלל ואומר יהי רצון שתהא זו כאילו היא עשויה בבני, כאילו בני שחוט, כאילו דמו זרוק, כאילו בני מופשט, כאילו הוא נקטר ונעשה דשן". ובתנחומא פרשת שלח אות יד מובא שהקב"ה השיב לאברהם "חייך בנך הוא שנתקרב ראשון, אלא האיל הזה תחתיו". הרי שיצחק הוא "עולה תמימה" [רש"י בראשית כה, כו], ולכך השה של קרבן פסח עומד כנגדו. ונאמר [בראשית כב, ח] "ויאמר אברהם אלקים יראה לו השה לעולה בני וגו'", ופירש רש"י [שם] "יראה לו השה - כלומר יראה ויבחר לו השה, ואם אין שה, 'לעולה בני'", הרי הקרבת יצחק [שנעשתה ע"י האיל] באה במקום השה, וזהו הפסוק שהביא המדרש כאן "אלקים יראה לו השה".

(136) לכאורה כוונתו לומר שהואיל ואברהם הושלך לכבשן האש, והיה עלול להשרף, לכך הוא נקרא "צלי אש". ומעין זה אמר אברהם [בראשית יח, כז] "ואנכי עפר ואפר", ופירש רש"י שם "ואנכי עפר ואפר - וכבר הייתי ראוי להיות עפר על ידי המלכים ואפר על ידי נמרוד, לולי רחמיך אשר עמדו לי". וכשם שאברהם ראוי להיות נקרא "אפר" מחמת כבשן האש של נמרוד, כך הוא גם ראוי להיות נקרא "צלי אש". אמנם להלן [הערה 145] יתבאר שכוונתו לומר שמה שאברהם ניצל מן האש מעניק לו שם "צלי אש", ולא מה שהיה עלול לישרף באש.

(137) "ונקרא בשביל זה 'מים'" [הוספה בכת"י (תפו:)]. וזהו עפ"י הפסוק [קהלת יא, א] "שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו", ופירש רש"י [שם] "שלח לחמך על פני המים - עשה טובה וחסד לאדם שיאמר לך לבך עליו אל תראנו עוד, כאדם שמשליך מזונותיו על פני המים". ובקה"ר [שם] אמרו "'שלח לחמך על פני המים'. רבי אלעזר ברבי סימאי פתר באברהם אבינו, אמר לו הקב"ה, אתה אמרת [בראשית יח, ה] 'ואקחה פת לחם', חייך שאני פורע לבניך במדבר וביישוב ולעתיד לבא". ומדת אברהם נמשלה למים, וכמו שכתב למעלה פכ"ז [לאחר ציון 31]: "הצרעת כשלג, דבר זה נמשך ממדת

אברהם, שמדתו המים, והשלג הוא המים, וממדתו מכת הצרעת. ולכך סבר עקביא בן מהללאל [נגעים פ"א מ"ד] מראות נגעים שבעים ושתים, כמספר 'חסד', שמשם מכות הנגעים נמשכים, וזה מדת אברהם". ומים מורים על מדת החסד, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"ב [רז.]: "גמילות חסדים היא מדת המים, דכתיב 'שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו'... ודבר ידוע הוא זה, כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים" [ראה למעלה פ"כ הערות 82, 95].

(138) פירוש - מדת אברהם היא חסד, וכמבואר למעלה הערה 111. וראה הערה קודמת.

(139) בכת"י [תפו:] כתב משפט זה כך: "ורצה לבטל כח זה על ידי האש, וזה האש היה כבשן האש", כי האש הוא הפך המים. ולמעלה פ"ו [רצב.] ביאר כיצד ארבעת המלכים שלקחו את לוט [בראשית יד, יב] היה עיקר כוונתם להלחם נגד אברהם. ובכת"י שם [שו.] כתב: "וכדי להעיר על דבר זה, היה המלך הראשון אשר הוזכר באלו ארבעה מלכים 'אמרפל' [בראשית יד, א], הוא נמרוד שהפיל את אברהם לכבשן האש [רש"י שם]. שמזה תדע כי אלו המלכים היו מתנגדים אל המציאות האמיתי, אשר הוא עיקר המציאות ויסוד מציאות העולם הזה, כמו שאמרנו. וזה שאמר [שם פסוק ז] 'ויבואו על עין משפט', ודרשו זה אברהם, שהוא עין העולם ועיקרו. ודרשו 'משפט', שאברהם עשה מדת דינו בעולם, שבשביל אברהם היה נותן מדת הדין שיברא העולם" [הובא למעלה פ"ו הערה 40].

(140) נוכל לעמוד על כוונתו המדוייקת ממה שכתב להלן פ"מ, וז"ל: "כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית... ודבר זה התבאר כבר מענין שהיה אברהם רוכב על החמור, כמו שהארכנו במקומו... כמו שנתבאר אצל [שמות ד, כ] 'וירכיבם על החמור' שהיה לאברהם בפרט מדריגה אלקית". נמצא שכוונתו לדבריו למעלה פכ"ט, וז"ל שם [לאחר ציון 43]: "כאשר רצה הקב"ה להגדיל את אברהם ואת משה, לא כמו שאר התנשאות שהוא למלכים, שהם מתנשאים בגבורתם או בעשרם, אבל התנשאות זה התנשאות מעלה קדושה ומעלה נבדלת, שהיו קרובים אל מעלה אלקית, נתן להם הקב"ה להיות רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית, מתנשא עליו ורוכב עליו, לפי שהוא נבדל מן החומר... שהרי דרשו רז"ל כן [ב"ר מד, יב] אצל אברהם; 'ויוצא אותו החוצה' [בראשית טו, ה], שהוציא אותו חוץ מחללו של עולם". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 100] כתב: "חכמה מתיחס לאברהם, מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו, כמו שדרשו רז"ל [ב"ר לט, ג] 'אחות לנו קטנה ושדים אין לה' [שיה"ש ח,

ח], שלא הניקהו תורה ומצות. ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". וראה להלן פ"מ הערה 135.

(141) לשונו בח"א לכתובות סז: [א, קנד:]: "כי כבשן האש מאבד ומפסיד את הדבר שהוא גוף וגשם בלבד, כי אין לדבר גוף גשמי קיום בכבשן האש, יהיה מה שהוא".

(142) לשונו למעלה פי"ח [לאחר ציון 55]: "כי יציאת הקדושה, הנמשלת באש לדקות האש". ולהלן פע"ב כתב: "ובפרק אין צדין [ביצה כה:] תניא רבי מאיר אומר מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שעזין הם. 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], ותניא רבי ישמעאל אומר, 'אש דת למו', ראויים הללו לתת להם דת אש, עד כאן. ורצו בזה מפני שאין הנפש שלהם מוטבע בחמרי, שלכך הם עזים, כי הנפש היא פועלת, והחומר מתפעל בלתי פועל. ומה שישראל עזים, מורה שאין הנפש מוטבע כל כך בחומר, ולכך הם עזים, כי בכל עז יש כח פועל... וראוים גם כן שתנתן להם דת אש, שהתורה היא מתיחסת לאש, בעבור שהאש דק וזך החומר. וראוי להתחבר בישראל, שיש להם נפש נבדלת בלתי חמרית, דת שכלי, שנקרא בשביל זה 'דת אש'". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקלא:] כתב: "כי התורה עצמה נקראת 'אש' לפשיטות ודקות השכל שבה". ובח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:] כתב: "אמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם. כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש, וכמו שאמרו גבי תלמיד חכם [תענית ד.] דאי חזית תלמיד חכם דרתח, אורייתא דקמרתחא. ולפיכך הכהנים רתחנים היו". ובח"א לע"ז יז: [ד, מג.] כתב: "עונש מי שחוטא בדבר שהוא קדוש [הוא שריפה]. וכך תמצא בכל הדברים הקדושים, כמו קדשים שנפסלו, שדין שלהם בשריפה, ואין דין זה בחולין. והטעם כי האש מורה על הקדושה; מה אש אין ראוי להתקרב אליו, כך אין ראוי להתחבר עם דבר הקדוש, כי קדוש הוא, ואין חבור אליו" [הובא למעלה פי"ח הערה 56].

(143) אמרו חכמים [חגיגה כז.] "תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא; ומה סלמנדרא ["חיה הנבראת מן האור" (רש"י שם)], שתולדת אש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים שכל גופן אש, דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלוא כה דברי כאש נאם ה'', על אחת כמה וכמה". אמנם בסוף פרק ראשון דיומא [יומא כא:] אמרו "תנו רבנן, שש אשות הן; יש אוכלת ואינה שותה, ויש שותה ואינה אוכלת... ויש אש דוחה אש, ויש אש אוכלת אש... יש אש דוחה אש, דגבריאל ["שירד להציל חנניה מישאל ועזריה, שצינן את הכבשן מבפנים, והקדיח מבחוץ לשרוף את זורקיהן לתוכו" (רש"י שם)]. ויש אש אוכלת אש, דשכינה". ונראה שלא קשה, כי אין אש של מטה אוכלת אש, אך אש של מעלה אוכלת אש של מטה. וכן כתב בדרשת שבת

הגדול [ריז.], וז"ל: '"ואש המזבח תוקד בו' [ויקרא ו, ב], שהיה האש נשרף במזבח, שהרי כתיב 'ואש המזבח תוקד בו', רצה לומר תוקד על ידי המזבח. וזה כי המזבח שהוא אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן הגוף, והוא יותר אש מן אש המזבח, ולפיכך היה נאכל אש המזבח במזבח".

(144) לשונו בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכג:]: "כי התורה כל דבריה הם אלקיים, ואין התורה כמו דת טבעית או דת נמוסית, לכך התורה היא מתיחסת לאש. כמו שיאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה', רצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם". ואמרו חכמים [שבת קיט:] "אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חילול שבת". ובח"א שם [א, סה.] כתב: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו תרומה שנטמאת, משפטה שריפה [שבת כה.]. וכן בשר קודש שנפסל דינו בשריפה [פסחים פב:]. וכן בת כהן שזנתה, 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חמריים אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר מים עפר, חוץ מן האש. וכמו שאמרו [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. ובשביל שהוא יתברך אש אוכלה הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקודשתו, שיהיה נדון באש. ולפיכך יום השבת שהוא קודש, כאשר בני אדם אינם שומרים ומחללים השבת, נגזור מן הקדושה העליונה שראוי לשבת שיהיו נדונים בשריפת אש" [הובא למעלה פי"ח הערה 56]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "כי אין ספק שהשכל דומה לאש, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן האש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש'. לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'. ודבר זה מבואר מאוד, והכתוב מוכיח כך, כדכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו', הרי התורה נקראת 'אש'". וראה להלן פל"ט הערה 15.

(145) פירוש - הצלת אברהם מכבשן האש באה לו מחמת מדריגתו האלקית הנקראת "אש", לכך הוא נקרא "צלי אש", כי זו המדריגה שהצילה אותו מכבשן האש, ואברהם נקרא ע"ש הצלתו. וראה למעלה הערה 136.

(146) פירוש - הקב"ה אומר שהוא יתברך הציל את אברהם מכבשן האש, כי "אור כשדים" נקרא על שם הצלת אברהם מכבשן האש, וכפי שתרגם יונתן [בראשית טו, ז],

וז"ל: "ואמר ליה אנא ה' דאפיקתך מאתון נורא דכשדאי". והכתב והקבלה כתב [שם]: "ואמר כאן 'הוצאתיך מאור כשדים', פירוש מכבשן האש. ולפי זה מפורש בקרא הנס שסיפרו לנו רבותינו [פסחים קיח.] שנעשה לאברהם בכבשן, שהפילוהו לתוכו". ונמצא שהדגשת הפסוק היא שהקב"ה עצמו הציל את אברהם, וזה מורה על המדריגה האלקית של אברהם.

(147) נראה שכוונתו לדברי חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה; רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד". הרי שהקב"ה בכבודו ובעצמו עסק בהצלת אברהם מכבשן האש מפאת מדריגת ה"יחיד" של אברהם. ולא זכינו לח"א שלו על פסחים. אמנם בח"א לנדרים לא: [ב, ה:] נגע במאמר זה, וכלשונו: "מפני שהמילה היא ברית גמור, נקראת המילה ברית יחיד, לומר שהמילה היא ברית גמור, כי לא יתכן שיהיה הברית הגמור לשנים, רק הברית הוא ליחיד. שאם יש לו ברית עם אחר, אין כאן ברית גמור, כי אין חבור לשנים... ומפני כך אברהם שקבל הברית תחלה נקרא 'יחיד', וכמו שאמרו ז"ל בענין כבשן האש שהשליכו נמרוד 'נאה ליחיד להציל את היחיד'. וזה מפני הברית הגמור שהיה להקב"ה עם אברהם על ידי המילה, שנתנה שתהיה ברית גמור, ואין ברית גמור רק עם אחד. ומספר 'אחד' הוא שלשה עשר, לכך נכרתו י"ג בריתות על המילה [נדרים לא:], לומר שברית המילה הוא ברית יחיד שהוא ברית גמור".

(148) כמו שאמרו במדרש [שהובא למעלה לאחר ציון 130] "מרורים בשביל יעקב, שכשם שנרדפו בניו במצרים, כך רדפו עשו". ולא הוסיף ביאור לדברי המדרש, אלא רק מביא את דברי המדרש בשלימות. ויש להבין, מדוע הצרות של יעקב הוגבלו רק לעשו, הרי יעקב אמר על עצמו שכל ימיו היו בצרה, שנאמר [בראשית מג, יד] "ואל שדי יתן לכם רחמים לפני האיש ושלח לכם את אחיכם וגו'", ופירש רש"י [שם] "מי שאמר לעולם די יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי; צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין". הרי שנקט בשבעה מיני צרות, כאשר "צרת עשו" היא השניה. ולמעלה פ"י [תקכח:] כתב: "יעקב היה כל ימיו בצרה". ובאור חדש פ"ד [תשנט:] כתב: "כי הצרות קרובות ליעקב כמו השק שהוא קרוב לאדם והוא דבק באדם, כך הצרות קרובות ליעקב. וכמו שאמר 'אל שדי', שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די. ולכך אמר גם כן [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', ואמרו במדרש [ילקו"ש תהלים סימן תרפ] לא אמר 'אלקי אברהם', כי יעקב היה מיוחד לצרה.

ולכך הלביש יעקב שק על בשרו [בראשית לז, לד], לומר כי הצרות קרובות [ו]דביקות אליו ביותר". ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד יעקב לא הוה חולשא, אתא יעקב בעא רחמי, והוה חולשא ["שיחלה אדם לפני מותו ויצוה לביתו" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, נא:] כתב: "כי קודם שהיה יעקב לא היה שייך חולשא, כי קודם היה כל אחד ואחד עומד במדריגה, מבלתי שהיה נכנס אחד בגבול חבירו, ולא היה כאן חולשא זאת לגוף. וכשבא יעקב, הלא תראה **כי היה נרדף תמיד, מעשו ומלבן**, ויותר מזה, שהיה לו צרות הרבה מאוד, עד שתמצא כי לא היה יעקב עומד בעצמו מבלי שיכנסו אחרים בגבולו, אבל נכנסו אחרים בגבולו. ודבר זה הוא למעלת יעקב העליונה, שהיו מקנאין בו, ורודפים הפגעים והמקריים אחריו, ועליו נאמר [קהלת ג, טו] 'והאלקים יבקש את הנרדף'. ומדה זאת היה ליעקב. והיה נולד עשו בבטן עם יעקב, שלא היה יעקב עולמו בלבד, ועשו הוא הרודף אחריו, ויעקב הוא הנרדף, והרודף לוקח גבול הנרדף כמו שאמרנו. ודבר זה הוא מדת יעקב בוודאי למי שמבין בסוד החכמה. ולפיכך עד יעקב לא הוי חולשה, וכאשר היה בא יעקב בא חולשא, שהיה אחד נכנס בגדר השני מן המקריים והפגעים, ומזה בא החולשא. ודבר זה לא היה רק ליעקב, כי לו היה המדה הזאת בפרט, כאשר ידוע". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"א אות טז [שנה:], גו"א שמות פ"ד אות יד [עז.], דר"ח פ"ה מ"ד [קכג.], נצח ישראל פמ"ו [תשעג:], נתיב התשובה פ"ב [לו.], ח"א לגיטין נו. [ב, קג.], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:], ועוד [הובא למעלה פ"י הערה 67]. ואם יעקב היה נרדף כל ימי חייו, עד שנאמר עליו [קהלת ג, טו] "והאלקים יבקש את נרדף", מדוע המדרש נקט רק ברדיפת עשו. ויל"ע בזה.

(149) כמו שאמרו במדרש [שמו"ר טו, יב] "'ומצות' בשביל שרה שעשתה למלאכי השרת עוגות [בראשית יח, ו], ולא טעמו לחם" [הובא למעלה הערה 130]. ובמדרש הוזכרה שרה לפני יעקב, אך כאן מבאר את עניינה של שרה לאחר עניינו של יעקב.

(150) ברכות טז: "אין קורין אבות אלא לשלשה", ופירש רש"י שם "אלא לשלשה - אברהם יצחק ויעקב".

(151) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ג [צג:]: "אברהם שהוא התחלה לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות". ובח"א ליבמות סד. [א, קמב.] כתב: "כי אברהם ושרה אשר הם התחלת ישראל יותר משאר אבות, לפי שהם ראשונים לאבות, וכך האבות הם התחלה לגמרי. ולפיכך חותמים באברהם דווקא ["מגן אברהם"], שהוא התחלה גם אל שאר אבות, לכך היו אברהם ושרה התחלת הכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 83, ופ"ט הערה 264].

(152) לשונו בדר"ח פ"ו מ"י [שנה:]: "כי אברהם היה הצדיק הראשון, שכך אמרו בגמרא במסכת ע"ז [ט.] כי שני אלפים היו תוהו, עד שבא אברהם... והוא היה הראשון שהיה בריאה במין האדם, ולפיכך מצד הזה היה אחד. וכך כתיב בפירוש [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וכבר הארכנו בזה מאד בספר גבורות השם, כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו'. ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר עליו שם 'אחד' חוץ מאברהם... וזה שאמרו במסכת פסחים [קיז:] 'והיה ברכה' [בראשית יב, ב], בך חותמין, ולא בהם. ולמה חותמין באברהם [בלבד], מפני שאין ראוי לחתום רק באחד, שאין חותמין בשתים, כדאיתא במקומו [ברכות מט.]. ולפיכך אין לחתום רק באברהם בלבד, לפי שאברהם היה התחלה, וכל אשר הוא התחלה הוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערה 83, ופ"ט הערות 155, 265]. ועוד אודות שההתחלה היא אחת, כן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לג:], וז"ל: "והנה הפה הוא יחידי... כנגד ההתחלה, שכל התחלה הוא אחת". ובח"א לע"ז ח. [ד, לד.] כתב: "ההתחלה היא אחת, וכאשר יש שנים, אין התחלת הכל. ובארנו זה במקום אחר שאין שם התחלה רק על דבר שהוא אחד, שהוא התחלה וקודם אל הכל".

(153) פירוש - אי אפשר שאחדות האדם תהיה מצד עצמו [וללא אשתו], כי אחדות כזו היא רק להקב"ה, וכמו שמבאר. **ואודות שהקב"ה בלבד** הוא אחד, ולא זולתו, כן אמרו חכמים [ירושלמי סנהדרין פ"י סוף הלכה א (נ:)] "אין אחד אלא הקב"ה, כמה דתימר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'". ואמרינן "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים" [העיקר השני]. וכן אומרים "אחד ואין יחיד כיחודו" [מתפילת "יגדל"]. והרמב"ם בפירוש המשניות, בהקדמה לפרק חלק, כתב את היסוד השני בזה"ל: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב הרמב"ם: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". ובאבות פ"ד מ"ח אמרו "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד", ובדר"ח שם [קסב:] כתב: "כי הדיין נקרא 'אלהים' [שמות כב, כז], וכתיב [דברים א, יז]

'כי המשפט לאלקים'. ולפיכך אין לו לדון יחידי, שאם כן הוא רוצה לדמות אל הקב"ה לגמרי כאלקותו, מאחר שהדיין נקרא 'אלהים', והוא דן ביחידי כאילו היה אלהות לגמרי, שהוא אחד. וזה שאמר 'אין דן יחידי אלא אחד', רצה לומר מי שהוא אחד באלקותו אליו ראוי לדון ביחידי, אבל לא האדם". ובדר"ח פ"ה מ"א [כב.] כתב: "כי אין אחד רק השם יתברך" [הובא למעלה פ"ט הערה 220].

(154) פירוש - לכך הקב"ה ברא לאדם את הנקבה שתהיה עזר כנגדו.

(155) ופירש רש"י שם "לא טוב היות וגו' - שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג". ואודות שהאדם חייב להיות נשלם על ידי אשתו, ואי אפשר שיהיה אחד בעצמו, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פ"ט [תפח:] כתב: "כל דבר שהוא אחד הוא חסר וצריך השלמה, ואין האחדות כי אם להקב"ה, שהוא יחיד, ואליו השלימות בלי חסרון, אבל כל שאר אחד יש בו חסרון, שאינו שלם וצריך להשלים אותו". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "זה כי הנברא מצד שהוא עלול הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו', ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול... כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה אחד לגמרי מבלי הזדווגות בשום חבור אליו כלל, שאם כן היה חסר. שאי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי הוא חסר, שאם היה אחד והוא שלם היה הוא אלוה, כי הוא יתברך הוא אחד ואין זולתו... שאין ראוי שיהיה נמצא במציאות דבר שהוא אחד. וזה אמרם במדרש [פדר"א פי"ב] 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], שלא יאמרו כשם שהשם יתברך אלוק בעליונים, כך האדם אלוה בתחתונים, לכך 'אעשה לו עזר כנגדו', והוא זיווג שלו, שלא יהיה אלוה בתחתונים. ורצו בזה, כי אם היה האדם אחד היה הוא אלוה, שאי אפשר שיהיה דבר אחד זולת השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמה.] כתב: "אין האדם אחד גמור, שהרי יש לו זיווג. וכבר בארו חכמים [פדר"א פי"ב] שאם לא היה לו זיווג, היו

אומרים שהוא אלוה בתחתונים, ולפיכך אמר [בראשית ב, יח] 'לא טוב היות האדם לבדו וגו'', שלא יאמרו שהוא אלוה בתחתונים". ובגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:] כתב: "אין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאין ראוי לאדם האחדות מצד עצמו, שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה". ובהקדמה שניה לדר"ח [צב:] כתב: "כי הנמצאים שהם בעולם אי אפשר בלא הזדווגות והתחברות, כי השם יתברך הוא אחד ואין זולתו, ואילו הדברים שהם בעולם הם זוגות. וכן אמרו בפרק הספינה [ב"ב עד:] כל אשר ברא הקב"ה, זכר ונקיבה בראם. כלומר כל מה שנברא בעולם יש לו זוג, ואינו יחיד בעולם, כי אם השם יתברך, שהוא יחיד מיוחד בעולם" [הובא למעלה פ"ט הערות 220, 221].

(156) ועל כך אמרו חכמים [ברכות כד.] "אשתו כגופו". ובכת"י [תפו:] הוסיף כאן: "כי אחדות האדם עם אשתו, והוא לבדו אינו אחד, כי אשתו כנגדו, אבל מכל מקום ביחד נקראו אחד". ובבאר הגולה באר השני [רמד:] כתב: "האיש והאשה נעשו אדם אחד, כמו שאמר הכתוב [בראשית ב, כד] 'על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד'". ובאור חדש פ"ב [תקכז:] כתב: "צריך שתהיה הגאולה גם כן על ידי מרדכי ואסתר, מפני שהיתה אשתו, נחשבו כמו אדם אחד, לכך באה הגאולה על ידם. ואם היו מרדכי ואסתר מחולקים, אין גאולה אחת ראויה שתבוא על ידי ב' מחולקים, כי מה להם שייכות זה לזה. אבל כאשר היה אסתר זוג למרדכי, אם כן הם כמו דבר אחד, ועל ידי שניהם ראוי שתבא הגאולה". ובגו"א בראשית פל"ו אות ג [קפו.] כתב: "כי איש הנושא אשה, כל אחד נקרא מתחילה חצי אדם, כי זכר בלא נקיבה פלג גופא מיקרי, ועתה גוף שלם בריה חדשה". ובח"א ליבמות סג: [א, קלט:] כתב: "האשה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם... כי האיש והאשה גוף אחד". ובח"א לסנהדרין כב: [ג, קמג:] כתב: "כי האשה אינה מצד עצמה דבר, רק כמו גולם, והאשה המקבלת הזכר, הוא עושה אותה כלי לקבלה. ומצד עצמה אינה כלי לקבלה, רק האיש עושה אותה כלי לקבל. ואם לא כן, לא היה האיש ואשה אחד לגמרי, כי עתה שהאיש עושה אותה כלי לקבלה, ומצד עצמה אינה כלי לגמרי, היא מתאחדת עם האיש לגמרי... כי הצורה מתחבר עם החומר, והחומר מתאחד עם הצורה". והרמב"ן [בראשית ב, כד] כתב: "והנכון בעיני, כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן. אבל יבא הזכר על איזה נקבה שימצא, וילכו להם. ומפני זה אמר הכתוב, בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו [של אדה"ר], ודבק בה, והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו. וכאשר היה זה באדם [הראשון], הושם טבעו בתולדותיו, להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם,

עוזבים את אביהם ואת אמם, ורואים את נשותיהן כאילו הן עמם לבשר אחד... והנה יעזוב שאר אביו ואמו וקורבתם, ויראה שאשתו קרובה לו מהם". ורש"י [בראשית ב, כד] כתב "לבשר אחד - הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד". ובגו"א שם אות מה [עה.] כתב: "ושם נעשה בשרם אחד. והקשה הרמב"ן [שם] שגם שאר בהמה וחיה ועוף נעשה בשרם אחד על ידי הולד, ומאי שנא אדם. ויראה דאין זה קשיא, דאין לבהמה ייחוס שיאמר על הולד 'בן שור פלוני'. אבל באדם יש לו ייחוס, שנקרא 'פלוני בן פלוני', וזה נקרא שבשרם אחד".

(157) לכאורה עדיין קשה, כיצד יישב את שאלתו מדוע יש מצוה כנגד שרה [מצה] ואין מצוה כנגד שאר אמהות, הרי גם יצחק ורבקה וכן יעקב ורחל נעשו לאחד, "כי אחדות האדם על ידי אשתו, וכדכתיב 'והיו לבשר אחד'" [לשונו כאן], וזה נאמר על כל איש ואשה, ומאי שנא אברהם ושרה. ויש לומר, דשאני אברהם שהיותו "אחד" היא חלק מאבהותו, כי מפאת היותו האב הראשון הוא נקרא "אחד", וכמו שהתבאר. לכך האחדות של אברהם ושרה שייכת לעצם אבהותו של אברהם, בעוד האחדות של יצחק ורבקה ושל יעקב ורחל אינן שייכות לאבהותם של יצחק ויעקב. ולפי זה עולה שאין האחדות של אברהם ושרה יותר מהאחדות של כל איש ואשה, ורק שאצל אברהם אחדותו עם שרה היא מיישך שייכי לעצם אבהותו. **אך דע** שבח"א לב"ב נח. [ג, פב:] ביאר שהאחדות של אברהם ושרה היא יותר מאחדותם של כל איש ואשה בעולם, וכלשונו: "דע כי אברהם ושרה מתאחדים מצד עצמם יותר מכל איש ואשה בעולם, וזה שהכתוב אומר [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו', ועל שניהם הוא אומר 'כי אחד קראתיו', כי אברהם עם שרה הוא אחד. ודבר זה מפני כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל, וזולת זה העולם הוא תוהו, והתחלת ישראל [היא] אברהם, שהוא התחלת הכל. וההתחלה ראוי שתהיה אחת בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת התחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה. ואם היה מחולקת לגמרי, היה מורה זה ח"ו כי הסבה אינה גם כן אחת, רק שתים... וכן כאשר נברא אדם הראשון, מפני שהיה ראשון והתחלה, נאמר עליו 'והיו לבשר אחד', ומפני שאי אפשר שיהיה דומה אל מי שממנו התחלה, ולכך היה שנים מצד מה, ואחד מצד מה... ולפיכך חייב כי אברהם ושרה שהם שניהם התחלה, שיהיו מתאחדים, ולכך ההתחלה היא אחת. כמו שהיה אדם הראשון, שהוא התחלה גם כן, עם חוה גוף אחד" [הובא למעלה פ"ט הערה 219]. וראה למעלה פ"ט הערה 242 מה שהוקשה מדבריו כאן לדבריו שם, שכאן כתב ששרה משלימה את אברהם עד שאין

שום חסרון לאברהם מפאת היותו "אחד", ואילו שם ביאר שלאברהם יש חסרון מפאת היותו "אחד", וחסרון זה לא יושלם על ידי שרה, עיי"ש.

(158) זהו לשון המדרש [שמו"ר טו, יב] שהביא למעלה [לאחר ציון 131], שאמרו שם "'ולא תותירו ממנו עד בוקר' [שמות יב, י]. כשם שאיני משייר נשמה בבכורי מצרים, כך לא תותירו ממנו עד בוקר. משל למלך שאמר לבניו, היו יודעים שאני דן דיני נפשות ומחייב, הקריבו לי דורון, שאם תעלו לפני לבימה, שאעבור ארלוגין שלכם לאחר. כך אמר הקב"ה לישראל, בדיני נפשות אני מתעסק, ומודיע אני היאך אני חס עליכם ברחמים בדם פסח ובדם מילה, ואני מכפר על נפשותיכם, שהעברה שאני עובר קשה היא, שנאמר [שמות יב, יב] 'ועברתי בארץ מצרים'. וכן ישראל אומר [תהלים ט, י] 'ויהי ה' משגב לדך משגב לעתות בצרה'".

(159) לשונו למעלה פ"ח [שסח:]: "כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". והרמב"ן [ויקרא א, סוף פסוק ט] כתב: "כל קרבן לשון קריבה ואחדות". ובגו"א שמות פכ"א אות ג [קכד.] כתב: "נקרא 'קרבן', על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה". ובתפארת ישראל פ"ע [תתש:] כתב: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא... וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך, כמו שאמרנו". ובבאר הגולה באר השלישי [רסז:] כתב: "על ידי הקרבן יש כאן קירוב הגמור אל השם יתברך, שלכך נקרא 'קרבן', שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור". ושם בבאר הרביעי [שמח.] כתב: "כי הקרבן שנקרא בשם הזה, מורה על הקירוב שיש... אל השם יתברך". ובנתיב התשובה פ"א [יט:] כתב: "כי הקרבן הוא השבה אל השם יתברך... שהרי נקרא 'קרבן'... וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי החטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך, אשר הוא מביא אליו הקרבן, כמו שמורה לך שם 'קרבן'". **וצריך ביאור**, כי בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] שלל את האפשרות שהקרבן פועל מצד דורון, וכלשונו: "דע, כי אין הקרבן שמביא האדם לחטאת, הוא כמו אדם שחוטא למלך בשר ודם ומביא דורון לפייס אותו, שאין הדבר כך. אבל החטאת נקרא 'קרבן', כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו, והקרבן שמקריבין אל ה', כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל חטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". וכן בגו"א דברים פ"י אות יד

[קסט:] כתב: "כי אם אדם חוטא וירצה להביא קרבן, שהוא דורון אל השם יתברך, וזהו פיוס ממון, לא יתכפר בו, כי 'זבח רשעים תועבה' [משלי כא, כז]". הרי "זבח רשעים" הוא מצד דורון, ולכך אינו מועיל כלל. אך כאן כתב: "ומה שאמר 'הקריבו לי דורון וכו'', פירשו הוא הדבוק בו יתברך, כי זהו ענין הקרבן שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו", הרי כרך יחד הדביקות עם הדורון. ובנתיב התורה פ"ט [שעה.] כתב "אין העבודה רק הקירוב אל השם יתברך, כאשר מביא אליו דורון". ונראה ש"דורון" הבא בתור מתנה ושוחד למלך לא אהני כלל, אך כוונתו כאן ובנתיב התורה היא ל"דורון" שהיא מסירת ממונו אל הקב"ה, וכמו שכתב בנתיב העבודה ריש פ"א [א, עז.], וז"ל: "האדם [ע"י הקרבן] מוסר עצמו אל השם יתברך. ואף אם אין מוסר עצמו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מ"מ גם זה נקרא שמוסר עצמו אל ה' יתברך כאשר מקריב ממון שלו". הרי שהקרבן פועל מחמת שמוסר ממונו אל ה', אך לא מצד מתנה ושוחד אל ה' יתברך, אלא מצד שהאדם מקריב עצמו אל ה' באמצעות ממונו [ראה למעלה פ"ח הערות 41, 42].

(160) לשונו למעלה פ"ח [שפה.]: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שהם גם כן יהיו נצחים כמו שהוא יתברך נצחי". אמנם כאן כוונתו היא שעל ידי הקרבן הם שייכים לה', ואין אחד מאבד את שלו, וכמו שמבאר והולך.

(161) לשונו להלן ר"פ לז: "שאתם צריכים לאות מה שאתם לחלק הקב"ה, וזהו האות שלכם, ומפני כך היו נותנים הדם [של קרבן פסח] מבפנים, ששם היו יושבים... היה הדם הזה אות שהם להקב"ה, ובשביל כך [שמות יב, יג] 'ופסחתי עליכם', שהרי אתם שלי, שלא להשחית ולאבד דבר שהוא שלו, שהרי הדם מורה שהם עובדים לו". ולהלן ר"פ ס: "צוה להקריב קרבן פסח, כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן, כי באיזה ענין הם שלו, ומה הם צריכים לו, כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו. וכיון שבעבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה פסח כתרגומו [שמות יב, כז] 'חייס', שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה, שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד, וזהו ענין פסח כאשר תבין". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "הכתוב נתן טעם לפסח... כי ישראל הם להקב"ה, שאין אחד מכה ומפסיד דבר שהוא שלו, ובזה אנו עבדים לו, ועובדים אל השם יתברך בעבודתו, שהוא הקרבת הפסח, כעבד שהוא

עובד לרבו" [ראה למעלה פל"ה הערה 39, ופרק זה הערה 92, להלן הערות 191, 194, פל"ז הערה 2, ופל"ח הערה 54].

(162) אזהרה מצויה בספריו, וכמלוקט למעלה פל"א הערה 49, ופל"ד הערה 184.

(163) כי כאשר ידוע שאיירי בדברים עמוקים, האדם יעיין בהם ויעמיק בהם, ולא יקל ראש בהם. ובקשר לכך, ראה בהקדמה לספר שערי יושר, שכתב בזה"ל: "בגמרא בב"ק [כ:] בסוגיא דזה נהנה וזה לא חסר, דרב חסדא בעי מרמי בר חמא, והשיב לו 'לכי תשמש לי'. שקל סודרא כרך ליה. דבהשקפה ראשונה מתמיה... שהענין הוא שבדבר שצריך עיון ויגיעה תלוי בעיקר הדבר אם המתלמד מאמין במעלת המלמדו. אז אם לא יבין בראשונה, יתלה החסרון בעצמו, ויוסיף אומץ ליגע את עצמו, ואז יבין באחרונה. אבל אם דברי המלמדו קלים בעיניו, ולא שוה לו להתאמץ לעמול בהם, אז אם לא יקבל הדברים במשקל ראשון, יניחם או יבטלם בלבו ודיו. ולכן כאשר ידע רמי בר חמא את עומק הענין שרצה ללמדו, לא רצה ללמדו עד שיתאמת אצלו שרב חסדא משתוקק להתלמד ממנו כתלמיד מרב". וכן רמז ליסוד זה בדר"ח פ"ו מ"ז [קנז.], ושם הערה 658, בהקדמה לתפארת ישראל [ז:], ושם הערה 37, ובבאר הגולה באר השני [רכט.], ושם הערה 602. ומעין זה אמרו בגמרא [ברכות יט:] "גברא רבה אמר מילתא לא תחייכו עליה". וכן אמרו [שבת פא:] "גברא רבה אמר מילתא נימא בה טעמא".

(164) לשונו שם: "הנה יש לדקדק במאמר זה שאמר [מכילתא שמות יב, יב] 'ועברתי' אני ולא מלאך, 'והכיתי כל בכור' אני ולא שרף וכו', דמנין דבר זה לדורש, דהוא לאו קרא יתירא... יש לומר דהוקשה להם דהוי למכתב 'ועברתי להכות מצרים ולעשות שפטים', ולא יכתוב 'ועברתי בארץ מצרים והכיתי', דהא אין כל אחד ואחד דבר בפני עצמו, דהא ההעברה הוא להכות ולעשות שפטים... ולכך דרשו רז"ל דלכך כתיב 'ועברתי' 'והכיתי' 'אעשה' למידרש; 'ועברתי' ולא מלאך, 'והכיתי' ולא שרף, 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים' אני ולא השליח". ושם מאריך לבאר את ההבדלים בין מלאך, שרף ושליח.

(165) לא מצאתיו במדרש רבה לגבי הפסוק "ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים", אלא לגבי מכת דם, שאמרו [שמו"ר ט, ט] שם "'על המים אשר ביאור ונהפכו לדם' [שמות ז, יז], למה לקו המים תחלה בדם, מפני שפרעה והמצריים עובדים ליאור. אמר הקב"ה, אכה אלוה תחלה, ואח"כ עמו. משל להדיוט אומר מחי אלהייא ויבעתון כומריא. וכן הוא אומר [ישעיה כד, כא] 'יפקוד ה' על צבא המרום במרום', ואחר כך [שם] 'ועל מלכי האדמה על האדמה'" [הובא למעלה פל"ב לאחר ציון 41]. ובכת"י [תפז:] כתב "בארו במכילתא", וגם לא מצאתיו שם. אמנם הוא נמצא בילקו"ש [ח"א רמז קצט]. וכן המשך

דבריו שאובים משם. וכמה פעמים נמצא בספר זה שמביא דברים בשם המדרש רבה או מדרש אחר, אך הדברים נמצאים בילקו"ש [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 2, הקדמה שניה הערה 323, פ"ג הערה 16, פ"ד הערה 18, פ"ו הערה 25, פ"ז הערה 107, פ"ט הערה 159, פל"ב הערה 58, ולהלן פל"ח הערה 26].

(166) לשון הילקו"ש ח"א רמז קצט "אין לך כל אומה ואומה שלוקה שאין אלהיה לוקה עמה, שנאמר 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים'". ומה שנקט בתיבת "תחלה", כנראה זה לקוח מהמדרש בשמו"ר ט, ט, והובא בהערה הקודמת. ובכמה דפוסי רש"י [שמות ד, ט] איתא "כשהקב"ה נפרע מן האומות נפרע מאלהותם תחילה, שהיו עובדים לנילוס המחיה אותם, והפכם לדם" [הובא למעלה פל"ב הערה 42]. וכן הוא בזוה"ק [ח"ב יח.]. ולמעלה פל"ב [לאחר ציון 42] ביאר התחלה זו בזה"ל: "כי העבודה זרה סבת חטא של אומות העולם, כי כחם הוא המסית לחטא... וראוי להיות הסבה נלקה תחלה, לפי שכל גורם הוא ראשון".

(167) המשך הילקו"ש ח"א רמז קצט, וכן הוא במכילתא שמות יב, יב, וראה הערה הבאה.

(168) לשון הילקו"ש [שם] "'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים'... רבי נתן אומר, שפטים ושפטי שפטים; נרקבים, נבקעים, נגדעים, נשרפים, נמצינו למדים שהאלילים לוקים בארבעה דברים". וכן הוא בשינויי לשון קלים במכילתא [שמות יב, יב]. והמשכיל לדוד [שמות יב, יב] כתב "רבי נתן דריש בתיבת 'שפטים' ד' מיני משפט; חד מעיקר שורש התיבה, והיינו 'שפט'. ועוד אחר מריבוי היו"ד, וזה שאמר 'שפטי', ומהמ"ם דהוי לשון רבים דריש לרבות עוד תרתי, והיינו ארבעה".

(169) כן הוא המשך לשון הילקו"ש [ח"א רמז קצט] והמכילתא [שמות יב, יב], שאמרו שם "ועובדיהם בשלשה; במכה, בהשחתה, ובמגפה". והמדרשים האלו אינם מפרשים ומפרטים את הפסוקים, כפי שעושה כאן המהר"ל.

(170) כמו שאמרו בילקו"ש שם, והובא למעלה הערה 168. ושם אמרו "נרקבים, נבקעים, נגדעים, נשרפים", הרי שבמקום "נגדעים" כתב כאן "נקרעים". ובמכילתא [שמות יב, יב] כתב "נרקבים, נבקקים, נגדעים, נשרפים". ורש"י [שמות יב, יב] כתב "של עץ נקרבת, ושל מתכת נמסת ונתכת לארץ", והמשכיל לדוד [שם] עורר עליו שלא כך אמרו במכילתא ובילקו"ש.

(171) ב"ר צו, ה "מפני מה בקש יעקב אבינו שלא יקבר במצרים [בראשית מז, כט], שלא יעשו אותו עבודת כוכבים, שכשם שנפרעין מן העובד, כך נפרעין מן הנעבד, דכתיב

[שמות יב, יב] 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים'", והובא בגו"א בראשית פמ"ז סוף אות ל [שפח.].

(172) בספר החינוך מנה אותן לארבע מצות [מצות כו-כט].

(173) לשונו בתפארת ישראל פל"ח [תקעג:]: "תמצא בעבודת אלילים ד' לאוין זה אחר זה; 'לא יהיה לך' [שמות כ, ג], 'לא תעשה' [שם פסוק ד], 'לא תשתחוה' [שם פסוק ה], 'ולא תעבדם' [שם]... כי ראוי שיהיה בעבודת אלילים ד' לאוין. כי השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר' [סנהדרין לח:], כי כמו שהעיקר, הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו. כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו. והעבודת אלילים דבר שהוא חיצון לעיקר. שבעל עובד עבודה זרה מכוון לדבר שהוא חוץ וחיצון, מתנגד אל העיקר, הוא השם יתברך. והזהירה התורה שלא יעשה אותם עיקר. והדבר שהוא חוץ וחיצון, הם ארבע, נגד ארבעה צדדין. שכאשר אחד עומד, יאמר לשון 'חיצון' על ארבעה צדדין שלו, ולפיכך החיצוניות הם ארבע. וכנגד אלו באו ד' לאוין אלו. ודע כי החיצונית הראשון הם ד' חיות המרכבה, שעליהן כסא כבודו יתברך [ישעיה ו, א]. שכסא כבודו הוא אחד לישב על הכסא. והתחלה החיצונית הוא מן הכסא ולמטה, והם ארבע חיות הקודש. ולפיכך כאשר עשו ישראל את העגל [שמות לב, ד], שמטו אחד מן החיצונית, הוא השור שבמרכבה [שמו"ר ג, ב], ועשו אותו אלוה. וכנגד זה הם ד' אזהרות. אמר 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' נגד החיצונית של פני אדם שבמרכבה. ומפני שנאמר [יחזקאל א, כו] 'ועל הכסא דמות כמראה אדם מלמעלה', אמר 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', שלא יהיה לך לאלוה פני אדם על פני, והבן זה. וכנגד החיצונית של אריה, שהוא מן הימין [יחזקאל א, י], אשר שם האהבה והחסד כאשר ידוע למבין, אמר 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה'... כי בשביל האהבה עושה דמות ותמונה. וכנגד החיצונית של שור, שהוא מן השמאל [שם], אמר 'לא תשתחוה', כי שם היראה והפחד. וכנגד החיצונית של נשר אמר 'לא תעבדם', והוא האחרון שבמרכבה, ושם העבודה אל מי שיחשוב שהוא אדון לו. והבן הדברים האלו מאד כי הם ברורים. ומזה תבין למה הלאו הראשון בלשון הויה, ולאו השני בלשון עשיה, ולאו השלישי בלשון השתחויה, ולאו הרביעי בלשון עבודה. אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה מאד מה שנרמזו באלו ארבעה לאוין" [הובא בחלקו למעלה פ"ו הערה 44]. ושמעתי לבאר שכוונתו היא שארבעת הלאוין הם כנגד תפארת, חסד, גבורה, ומלכות. וראה להלן ציון 183.

(174) פירוש - הואיל ונאמרו ארבעה לאוין בע"ז, והלאוין האלו נאמרו לעובדיה, ו"עבודה זרה נלקה על שם העובדים אותה, וכמו שנפרעים מן העובד נפרעים גם כן מן העבודה זרה" [לשונו כאן], לכך מוכח שיש לע"ז ארבע בחינות, ומכאן המקור להלקות את הע"ז בארבעה שפטים, כי עובדיה עוברים על ארבעה לאוין, לכך הע"ז תלקה בארבעה שפטים.

(175) בא לבאר מה שאמרו במדרש "ועובדיהם בשלשה; במכה, בהשחתה, ובמגפה" [ראה למעלה הערה 169].

(176) ועל כך מורה שם הויה, וכמו שכתב המחבר באו"ח סימן ה ס"א "כשיזכיר השם יכוין... בכתיבתו ביו"ד ה"א שהיה והוה ויהיה". ובגו"א שמות פ"ו אות ט [קד.] כתב: "כי בזה השם יש בו היה הוה ויהיה, והכל בשם זה לומר כי הווייתו בכל הזמנים, שהם עבר הוה עתיד".

(177) מדגיש בזה שלא תאמר הואיל והקב"ה הוא "היה הוה ויהיה", נעלה מחילוקי הזמנים, לכך קיומו הוא בזמן אחד מתמשך. וכדי לאפוקי מכך מדגיש שקיום הקב"ה הוא בשלשה זמנים, היה הוה ויהיה. והטעם הוא שהכל נדון מצד המקבלים, והואיל ואצל המקבלים יש עבר הוה ועתיד, לכך הקב"ה מתגלה אלינו באופן שקיומו הוא בשלשה זמנים. ואודות שהכל נדון מצד המקבל, כן מבואר למעלה פכ"ג [מציון 98 ואילך].

(178) לשונו למעלה פי"ט [לאחר ציון 207]: "בית אביה היו עובדים מתחלה עבודה זרה, שנמשלה למת, שנאמר [תהלים קו, כח] 'ויאכלו זבחי מתים'". ואמרו חכמים [אבות פ"ג מ"ג] "שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים", ופירש רש"י שם "מזבחי מתים - זו עבודת כוכבים, שנאמר [תהלים קו, כח] 'ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים'". ובגמרא [ע"ז כט:] למדו מהפסוק "ויאכלו זבחי מתים" להשוות תקרובת ע"ז לדיני מת ["מה מת אסור בהנאה, אף זבח נמי אסור בהנאה"]. וכן הזכיר להלן ס"פ לז [לפני ציון 125]. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "לכך נקרא כאילו אכלו מזבחי מתים, כי הע"ז נקרא מת, כי אין בו שום כח, והוא כמו המת". ובגו"א במדבר פי"ט סוף אות כז [שיד.] כתב: "והעבודה זרה והמת ענין אחד, שהרי תיקרא עבודה זרה 'מת', 'ויאכלו זבחי מתים'" [ומבאר שם שתחילת פרה אדומה באה לכפר על חטא העגל, וכתוצאה מכך היא מועילה גם לטהר מטומאת מת]. ואמרו חכמים [יבמות סג:] "קא מחטטי שכבי מפני ששמחים ביום אידם" [פירוש, המתים מתחטטין כעונש על שבני בבל היו שמחים ביום אידם של הגוים]. ובח"א שם [א, קמ.]

כתב: "פירוש, כי יום אידם שאוכלים זבחי מתים, והם שמחים ביום שאוכלים הגוים מזבחי מתים. לכך מתים שלהם מתחטטין גם כן, כמו שהם מתעסקים עם הע"ז שהיא מת, כך מתעסקים הם עם המתים לחטוט אותם, כך יראה" [ראה למעלה פי"ט הערה 209, ולהלן פל"ז הערה 125].

(179) רומז לפסוק [ירמיה ב, יא] "ההימיר גוי אלהים והמה לא אלהים ועמי המיר כבודו בלוא יועיל", ופירש רש"י [שם] "בלא יועיל - בעכו"ם שאין בה תועלת". וראה הערה הבאה.

(180) רומז לפסוק [ירמיה ב, יג] "כי שתים רעות עשה עמי אתי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות בארות נשברים אשר לא יכילו המים". ומזכיר כאן "מקור חיים", כי הוא דבר שאינו פוסק [כמבואר למעלה פ"כ הערה 47, ופל"ד הערה 175], וכן הקב"ה קיים לנצח, וכמבואר כאן.

(181) דוגמה לסברה זו נמצאת בדבריו בדרשת שבת תשובה [סו:], וז"ל: "בספרי [דברים לב, ג] 'כי שם ה' אקרא' [שם]... אין מזכירין מלאכי שרת את השם רק אחר שלשה תיבות, שנאמר [ישעיה ו, ג] 'וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש'... כי הוא יתעלה נצחי היה הוה ויהיה, והמלאכים נבראים, לא היו, ולעתיד לא יהיו גם כן. ומפני שהוא יתעלה נצחי, היה הוה ויהיה, מה שאינו במלאכים, לכך אין ראוים המלאכים להזכיר שמו יתעלה רק אחר שלש תיבות, כפי ההבדל המשולש אשר בינו יתברך, שהוא היה הוה ויהיה, ויש בו כל הזמנים, מה שאינו במלאכים".

(182) סנהדרין ס: "אחד העובד [ע"ז] כדרכה, ואחד המזבח, ואחד המקטר, ואחד המנסך, ואחד המשתחוה, ואפילו שלא כדרכה [חייב]", ופירש רש"י שם "ואחד המזבח - אפילו שלא כדרכה בעבודות הללו, כדיליף לקמן [שם] דכל עבודות הנעשות בפנים לגבוה, חייבין עליה מיתה בעבודה זרה, אפילו שלא כדרכה". ורש"י [דברים יב, ל] כתב "לא ענש על עבודה זרה אלא על זבוח וקטור ונסוך והשתחואה, כמו שכתוב [שמות כב, יט] 'בלתי לה' לבדו', דברים הנעשים לגבוה".

(183) והובא בהערה 173.

(184) מתייחס לספר התפארת בלשון עתיד ["כאשר יתבאר"]. וראה למעלה פי"ח הערה 44 מה שנתעורר בזה. וכן כאשר עוסק בענייני מתן תורה כתב "בעזרת נותן התורה", וכמבואר למעלה פי"ד הערה 83. ואודות שהספר "תפארת ישראל" מתייחס לחג השבועות, ראה במבוא ל"תפארת ישראל" עמודים 16-17, ולמעלה הקדמה שלישית הערה 152.

(185) פסוק זה קודם לפסוקים שעסק בהם בפרק זה, כי פתח את הפרק בפסוק שלאחריו ["ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש וגו'" (שמות יב, ח)], והמשך הפרק עסק בשלשת הפסוקים הבאים [שם פסוקים ט-יב]. וקצת תימה שעכשיו יחזור לאחור. ובאמת בכת"י [תפב:] פתח את הפרק עם דברים אלו.

(186) לשון השמו"ר [שמו"ר יז, ג] אמרו "'והגעתם אל המשקוף' בזכות אברהם, 'ואל שתי המזוזות' בזכות יצחק ויעקב, ובזכותם ראה את הדם ולא יתן המשחית". וראה הערה 189.

(187) ומה שאחר כך נקרא "אברהם" [בראשית יז, ה] אינו מפקיע מהמעלה של "אברם", אלא רק מוסיף עליו [רש"י בראשית יז, ה, וראה הערה הבאה]. ובאור חדש פ"ד [תתלא:] כתב: "גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא 'אב המון גוים נתתיך', והיה אב ורם בשביל מדה זאת". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:] כתב: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה. ועל דבר זה יש ראיות ברורות דכתיב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וגו'. ועוד כתיב [ישעיה לג, טו-טז] 'הולך צדקות דובר מישרים וגו' הוא מרומים ישכן מצדות סלעים משגבו'. וכל הדברים האלו כי גמילות חסד מדת אברהם שנקרא 'אב רם', שהיה מתעלה ומתרומם בשביל מדה זאת. ועוד, כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 41, פ"ו הערה 99, ופכ"ב הערה 60]. ובח"א לסנהדרין סט: [ג, קסח.] כתב: "כי שם 'שרה' היה לה שהיא לשרה לאומתה [ראה ברכות יג.], וזה השם זכתה מצד שהיא היתה אשת אברהם, שנקרא 'אברם' על שהוא אב ורם לאומות, ומפני כך גם שרה אשתו שרה של אומתה". ובנצח ישראל פ"י [רסז.] כתב: "כי גמילות חסד מדת אברהם, שנקרא אברהם 'אברם', שהיה מתעלה על כל אדם בשביל מדה זאת". והמקור ששם "אברם" מתפרש "אב ורם" הוא בזוה"ק [ח"א עט:]. ובמדרש בראשית זוטא [עמוד נז] איתא "ולמה נקרא שמו אברם, לפי שהיה אב ורם באומות".

(188) לשונו בדרשת שבת הגדול [ריב.]: "כי המשקוף הוא לאברהם, שנקרא 'אברהם' על שם שהוא רם. כי המשקוף הוא מתרומם למעלה, וכמו שהמשקוף הכל נכנסין תחתיו, כך היה אברהם 'אב המון גוים' [בראשית יז, ה] לכל העולם. וכמו שאמרו [ברכות יג.] מתחלה אתה אב לארם, ובסוף אל כל העולם כולו. ולפיכך היה אברהם אבינו בפרט דומה למשקוף, שהכל נכנסין תחתיו, והוא מתרומם על כל באי עולם, והכל נכנסין תחת אברהם, שהיה אב המון גוים". ויש להעיר, כי רש"י [בראשית יח, טז] כתב "כל השקפה שבמקרא לרעה", ובגו"א שם אות מג [שיא.] כתב: "הטעם כי השקפה

היא לרעה, מפני שהוא לשון מכה, וכן המשקוף נקרא 'משקוף' [שמות יב, כב], מפני שהדלת שוקף עליו. ולפיכך כל לשון השקפה הוא לרעה, מפני שהוא מכה בכח על הדבר, וזהו לרעה... מדת הדין" [הובא למעלה פכ"א הערה 40]. והרד"ק בספר השרשים, שורש שקף, כתב: "'המשקוף' נקרא כן לפי שהדלת מכה עליו תמיד. ותרגום 'ושדופות קדים' [בראשית מא, ו], 'ושקיפין קדום', כלומר מוכות רוח קדים". וכיצד נזדמנו לפונדק אחד של "משקוף" הוראה על מדת החסד של אברהם, והוראה על מדת הדין. וי"ל בזה. וראה הערה הבאה.

(189) כך אמרו במדרש [שמו"ר א, לו] "'והגעתם אל המשקוף' [שמות יב, כב], שאברהם גדול בגרים, וכשם שהמשקוף גבוה, כך היה גדול שבאבות. 'ואל שתי המזוזות' [שם], בזכות יצחק ויעקב. ללמדך שבזכות כל אלו יצאו". ועוד אודות רוממותו של אברהם, ראה למעלה פכ"ט הערה 53. ונראה להטעים זאת עוד, כי כבר נתבאר שאברהם כולל בתוכו את יצחק ויעקב, ולכך ברכת "מגן אברהם" היא חתימה לשלשת האבות, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"ב אות ו [ריד.], וז"ל: "ואם תאמר, מאי שנא אברהם. נראה, מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם" [הובא למעלה פ"ו הערה 55, פ"ט הערה 265, ופ"ל הערה 76]. והכלל הוא "ראש" לפרטים הנכללים בו, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"ל אות ז [שצב.], וז"ל: "מפני שכתב '[כי תשא את] ראש בני ישראל' [שמות ל, יב]... פירוש 'ראש' סכום מנין [רש"י שמות ל, יב]. כי החשבון הפרטי יכנס תחת חשבון הכללי, שהוא סכום חשבון, כמו שיכנסו כל החלקים תחת השורש, שהוא ראש להם". ובגו"א במדבר פל"א אות כד [תקכ.] כתב: "נקרא החשבון 'ראש', מפני כי הכלל הוא עיקר וראש לפרטים, שהפרטים יכנסו תחת הכלל, ולפיכך החשבון בכלל נקרא 'ראש'" [הובא למעלה פי"ח הערה 12]. **ואולי לפי"ז** אפשר ליישב מה שהוקשה בהערה הקודמת [כיצד "משקוף" מורה גם על חסד וגם על דין]. כי מצינו שלשון זה כולל גם מדת הרחמים, וכמו שכתב רש"י [בראשית יח, טז] "כל השקפה שבמקרא לרעה, חוץ מ'השקיפה ממעון קדשך' [דברים כו, טו], שגדול כח מתנות עניים שהופך מדת הרוגז לרחמים". ורחמים היא מדתו של יעקב [ראה למעלה פכ"א הערה 65]. נמצא כשם שאברהם כולל את יצחק ויעקב, כך תיבת "משקוף" כוללת את שלש המדות של חסד, דין, ורחמים.

(190) של קרבן פסח.

(191) אף על פי שכל המכות פסחו על ישראל, אך שונה מכת בכורות, שהיתה צריכה לחול גם על ישראל מחמת שהיא באה מהקב"ה בכבודו ובעצמו, וניצלו ממנה רק מחמת קרבן פסח, וכמו שביאר להלן ר"פ ס [הובא למעלה פל"ה הערה 39, ופרק זה הערות 92, 161, להלן הערה 194, ופל"ז הערה 52].

(192) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.]: "ולכך אמר [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות, שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה, ולהיותם נבדלים מן האומות. כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן" [הובא למעלה פכ"ה הערה 54, ופרק זה הערה 101]. ומקרא מלא הוא [במדבר כג, ט] "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב", ופירש רש"י [שם] "כי מראש צורים אראנו - אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם, ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו על ידי אבות ואמהות. הן עם לבדד ישכון - הוא אשר זיכו לו אבותיו לשכון בדד". והרא"ם [שם] כתב: "בא להודיע מה הוא החוזק שזיכו לו אבותיו, ואמר 'הן עם לבדד ישכון', שזיכו לו אבותיו לשכון בדד". הרי מקרא מלא הוא שמכח האבות ישראל נבדלים מן האומות. ומוסיף כאן הטעמה לזה, שזהו משום "שהיה להם אבות מיוחדים שלא היו לאומות". ובפסיקתא רבתי [פרשה מ] אמרו "אמר להם הקב"ה, אומות העולם אין להם זכות אבות לתלות בהם כשהם נידונים, אבל אתם בזמן שאתם נכנסים לפני בדין, אפילו אתם מתחייבים מן הדין, אני מסתכל בזכות אבות, ומזכה אתכם בדין". ובמאמרי פחד יצחק, פסח, מאמר צו, אות ה, כתב: "הדבר הראשון של יחוד ישראל בעולם הוא במציאות אבות. שהרי מכל שבעים אומות, אין אומה שיש לה יחוס או חשבון של אב. ורק בשרשם ומחצבתם של ישראל מתנוסס מיד ענין אבות. ויסוד היחוד הזה הוא שיצירת כנסת ישראל היא יצירת אדם הראשון במהדורא תנינא. וכשם שכל האנושיות הותחלה ביצירת אב אחד, כולם בני אדם הראשון הם, כך ביצירת כנסת ישראל הותחלה מיד ביצירת אבות. אבות בכנסת ישראל הם דוגמת אדם הראשון ביצירה. אלא שאדם היה אחד, ואבות הם שלשה" [ושם ממשיך לבאר מדוע אצל האבות היה צורך בשלשה]. **ויש לדון** לפי זה, האם תהיה זכות אבות לבני עשו, שאף הם באים מאברהם ויצחק. ובאמת רש"י [תהלים פ, יד] כתב "אף עמלק יש לו זכות אבות". וכן אמרו במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתרנד] "כתיב [שמות יז, ח] 'ויבא עמלק', מהיכן בא, מבלעם. אמר לו, יש לך זכות אבות". ובאסת"ר ז, יג אמרו "אמר לו בלעם [לעמלק], לך

ועשה עמהם מלחמה.. שהן תלויין בזכותו של אברהם אביהם, ואף אתה שהוא בן בנו של אברהם תלוי בזכותו של אברהם, מיד בא עליהם".

(193) לשונו להלן פס"ט: "כי האבות בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד], כי הקרבת הקרבן מורה על הדבוק בו יתברך. ויש צדיקים דבוקים בו יתברך, אבל אינה דביקות שלם לגמרי, רק דביקות במה. ולפיכך לא בנה אברהם בלבד שבעה מזבחות, כי לא היה לו דביקות שלם בכל, רק שכל האבות ביחד בנו שבעה מזבחות, כי כלם ביחד היה להם דביקות בשלימות... ולפיכך כל האבות ביחד ראוי להם לבנות שבעה מזבחות במה שהיה להם דבוק בשלימות". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפו.] כתב: "בנו האבות ז' מזבחות, כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים. כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים... ולפיכך בנו ז' מזבחות, כי המזבח שעליו הקרבת הקרבן, על ידו הדבקות בו יתברך. ואף על גב שישראל הם אומה יחידית, ולא היה ראוי שיהיה להם רק חלק פרטי, מכל מקום האומה היחידית יש בה הכל, כי לא תחסר כל בה, והיא דבוקה בו יתברך בכל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "ובספרי [דברים ו, ה] רבי אליעזר אומר, 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך' [שם] כאברהם... 'בכל נפשך' [שם] כיצחק... 'ובכל מאודך' [שם] הוה מודה לו כיעקב... הפליגו מאוד לבאר כי יהיה האדם דבק בו יתברך לגמרי בדביקות גמור על ידי האהבה. ומפני כי האבות היו דבקים בו יתברך כל אחד ואחד במדה מיוחדת, עד כי שלשה האבות היה להם הדבקות לגמרי, וכל אחד היה לו דבקות מיוחד. ולפיכך אמר כי תהיה אהבה הזאת כמו האבות... וכאשר ידבק בו יתברך כמו שהיו דבוקים בו האבות, נמצא שאין לו הסרה מן השם יתברך כלל, רק דבק בו יתברך לגמרי". הנה אמרו חכמים [ב"מ פה:] שאם שלשת האבות היו מתפללים ביחד, היה בזה כדי להביא את המשיח קודם זמנו. ובח"א שם [ג, מב.] כתב: "כי האבות, כאשר הם שלשה אבות, והם ביחד, היו מביאים המשיח בלא זמנו. כי אלו אבות הם מחולקים במידתם, וביחד הם כוללים הכל. ומאחר שהם הכל ביחד, מביאים הכל, והמשיח שעתיד להגלות במהרה בימינו, יש בו הכל, ואין חסר דבר, והכל ימצא בו. ולפיכך אברהם בלבד, וכן יצחק בלבד, וכן יעקב בלבד, במה שהוא חלק, אינו מביא המשיח שהוא הכל. אבל כל האבות ביחד היו מביאים הכל ביחד" [הובא למעלה פ"ט הערה 237]. וראה בסמוך הערה 197.

(194) פירוש - הואיל והאבות היו דבקים בה' יתברך, לכך אהני זכות זו לבניהם שיחשבו לחלק ה' יתברך, ובכך ינצלו ממכת בכורות. וכן למעלה פל"ה [לאחר ציון 38] כתב:

"ובדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים" [ראה למעלה הערות 161, 191].

(195) לשונו בכת"י [תפב:]: "ומפני זכות ג' אבות היו נצולין ונבדלין מן האומות... שיש לנו אבות מיוחדים. וכאשר יראה הדם על ג' מקומות אלו [המשקוף ושתי המזוזות], ופסח ה' על הפתח, ולא יתן המשחית לבא אל בתינו, ויהיו ישראל מובדלים מן המצרים, ולא ישתתפו עמהן כלל".

(196) המלים "מכל מקום" אינן כל כך מובנות כאן. ואולי יש לפרשו, שיהיה ההסבר אשר יהיה מדוע דוקא במצוה זו ה' צוה לעשות זכר לזכות אבות, מכל מקום מתבאר שהמשקוף ושתי המזוזות הן רמז למדת האבות. וראה למעלה הערות 16, 118, שהמלים "מכל מקום" הן כמו "על כל פנים". [ולולא דמסתפינא היה נראה שיש לגרוס "רמז לזכות האבות"].

(197) פירוש - היו דבקים בה' לפי המדות של כל אחד ואחד מהם, וכמבואר למעלה הערה 193.

פרק לז

(1) כפי שפירש רש"י [שמות יב, יג] "והיה הדם לכם לאות - לכם לאות ולא לאחרים לאות, מכאן שלא נתנו הדם אלא מבפנים".

(2) כי זו מטרת קרבן פסח, לעשות את ישראל לחלק הקב"ה, ובכך ינצלו ממכת בכורות, וכמבואר למעלה פל"ה הערה 39, פל"ו הערות 92, 161, 191, 194, להלן ר"פ ס, ובסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה". וראה להלן הערות 5, 52, 60.

(3) ולא אות לאחרים. ומשוה כאן בין האות של קרבן פסח לאות של מילה, ששניהם הם אות לאדם שהוא לחלק הקב"ה. ואודות שהמילה היא אות המורה שהאדם הוא לחלק הקב"ה, כן כתב בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצ:], וז"ל: "כי מתחלה היו ישראל עבדים לפרעה, ובשביל המילה היו עבדים להקב"ה, שהרי מפרשים טעם המילה [חזקוני וספורנו בראשית יז, יא (וכ"ה בחרדים פ"ט אות מד)] מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות, כדתנן במסכת שבת [נח.] אין עבד יוצא בחותם שלו בשבת, עיין התם. וזהו שאנו אומרים [ברכה שניה בברכת המזון] 'ועל בריתך שחתמת בבשרינו'" [הובא למעלה פל"ה הערה 37]. ובגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכז.] כתב: "כי הברית הוא חותמו של האדם שהוא עבד לו". ובדרשת שבת תשובה [סח.] כתב: "כי המילה היא חותם בבשרנו שאנחנו עבדים

אל השם יתעלה, כמו שיש לכל עבד רושם וחותם עבדות. שהרי נאמר בברית המילה [בראשית יז, ז] 'והקימותי את בריתי אתך להיות לך לאלקים', כי ברית המילה היא חותם עבדות שהשם יתברך לאלקים אליו". והעבד שייך לאדונו, ואינו חולק מקום לעצמו. ובתפארת ישראל פי"ט [רפט:] כתב: "בפרק קמא דברכות [ז:], אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו 'אדון', עד שבא אברהם וקראו אדון, שנאמר [בראשית טו, יח] 'ויאמר א"ד ה' במה אדע כי אירשנה'. בארו ז"ל בחכמה כי לא היה אל הקב"ה צירוף וחבור אל העולם עד שבא אברהם, כי היה הטבע החמרית מפסיק וחוצץ בין השם יתברך ובין העולם, עד שבא אברהם. ולכך קרא להשם יתברך 'אדון', כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו... לכך עד אברהם לא נקרא 'אדון', עד שבא אברהם, וזהו הסרת הערלה שנצטוה לאברהם, שהוא ההבדל והכסוי בין השם יתברך שהוא העלה, ובין האדם, והדבר הזה ברור מאד שלכך נתנה המילה לאברהם". **ובספר זאב יטרף** [סוכות עמוד תקנ] כתב: "הנה פשוט אצל המהר"ל כי כל עבד צריך שיהיה בו חותם של עבדות. ונראה טעמה של פשיטות זאת, משום שכל אדם מוחזק בעצמו, ומאחר שעבד קנוי לאדוניו, בעינן חותם של עבדות בגוף העבד להפקיע תפיסתו בעצמו. חותם העבדות אות ועדות הוא שאין העבד ברשות עצמו ככל בן חורין דעלמא, אלא ברשות האדון, ולכל דבריו ידו כיד רבו... המילה אות עבדות היא בגופנו שאין אנו מחזיקים בעצמנו, רק קנוים למלכנו. 'בריתך שחתמת בבשרנו' מעידה שאין אנחנו שלוחיך גרידא ו'כמותך' בלבד, אלא כל עצמנו שלך אנו, וידנו יד אחת עם ידך".

(4) פירוש - לכך הדם של קרבן פסח הושם מבפנים ולא מבחוץ, כי קרבן פסח בא להורות לאדם עצמו שהוא לחלק הקב"ה, והוראה זו אינה שייכת לזולתו, אלא לעצמו, ולכך "לכם לאות ולא לאחרים לאות". וכמו כן ברית מילה היא אות לאדם עצמו ואינה שייכת לזולתו. וכן מצינו בתפילין של יד שנאמר [שמות יג, ט] "והיה לך לאות על ידך", ודרשו חכמים [מנחות לז:] "לך לאות, ולא לאחרים לאות", ופירש רש"י [שם] "ולא לאחרים לאות - שלא יראו החוצה, ואי בכך, מיתחזי לכולי עלמא". אמנם בתפילין של ראש אין הוראה "שלא יראו החוצה", דאדרבה, שם להדיא נאמר שיש להראות התפילין של ראש לכולי עלמא, שנאמר [דברים כח, י] "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", ודרשו חכמים [ברכות ו.] "תניא רבי אליעזר הגדול אומר, אלו תפילין שבראש" [ראה להלן ר"פ לט].

(5) לשונו למעלה פל"ו [לאחר ציון 158]: "כי זהו ענין הקרבן [פסח] שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו, ועל ידי זה לא יבא עליהם המיתה. כי אחר שהם דביקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ולהלן ר"פ ס: "צוה להקריב קרבן פסח, כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן, כי באיזה ענין הם שלו, ומה הם צריכים לו, כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "הכתוב נתן טעם לפסח... כי ישראל הם להקב"ה, שאין אחד מכה ומפסיד דבר שהוא שלו, ובזה אנו עבדים לו, ועובדים אל השם יתברך בעבודתו, שהוא הקרבת הפסח, כעבד שהוא עובד לרבו" [הובא למעלה פל"ו הערה 161].

(6) כי הדם מורה על התבטלות, וכפי שכתב בספר נפש שמשון [ענייני אמונה, עמוד קנב]: "דוגמא נפלאה של עבודה היא עבודת הקרבנות, שהם ביטוי להתבטלות לקב"ה ע"י שפיכות דם. אין דבר שמזעזע את האדם יותר מאשר דם נשפך, וכשאדם רוצה לבטא את ההתבטלות לקב"ה הוא שופך דם... אדם מוכן לתת לשני כסף וזהב, אבל לא לשפוך את דמו עבור אף אחד, רק בשביל הקב"ה. הביטוי החזק ביותר של עבודה לאלקים זה על ידי שפיכת דם" [ראה למעלה פל"ה הערה 37]. ובח"א לקידושין כב. [ב, קלב.] כתב: "כאשר פסח הקב"ה על בתי בני ישראל, ולא נכנס בפתח שלהם להשחית אותם, נראה בפתח שלהם שאינם מקבלים מאדון אחר, רק מן השם יתברך, ולכך פסח על בתי בני ישראל, לפי שהם כלי עבודתו יתברך. וזהו טעם הדם שהיה נתן על מזוזות הבית, לומר כי האדם שהוא בבית הוא אל השם יתברך".

(7) כפי שתרגם אונקלוס [שמות יב, יג] "ואיחוס עליכון". וכן רש"י [שם] כתב "ופסחתי - וחמלתי, ודומה לו [ישעיה לא, ה] 'פסוח והמליט'". וכן כתב רש"י [ישעיה לא, ה] "פסוח... יש עוד לפותרו לשון חייס".

(8) לשונו להלן ר"פ ס: "וכיון שבעבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה פסח כתרגומו [שמות יב, כז] 'חייס', שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה, שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד, וזהו ענין פסח כאשר תבין. וזהו פירוש הכתוב [שמות יב, יא] 'וככה תאכלו אותו וגו' ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה'', פירוש כי לכך יש לכם לאכול הקרבן הזה, שהוא פסח לה', שיהא מרחם עליכם בקרבן זה שאתם עובדים לפניו בקרבן הזה, ובזה אתם שלו, וראוי לרחם על שלו". נמצא ש"פסחתי" מורה על קרבן פסח ועל רחמים, כי קרבן

פסח מחבר את ישראל לה', ומחמת חבור זה מתעוררים רחמי ה' על ישראל. ואודות שהחבור מעורר רחמים, כן כתב בנתיב התורה פי"ד [תקמט.], וז"ל: "כי הרחמנות הוא מצד החבור והאחדות שיש לשני דברים ביחד, וזה ענין הרחמנות". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלה.] כתב: "כי כל רחמנות כאשר לבו קשורה בו, ולכך כתיב [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', מפני שנפשו קשורה בו, כדכתיב [בראשית מד, ל] 'ונפשו קשורה בנפשו'". ושם פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "וכבר אמרנו פעמים הרבה, כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי' [בראשית כה, כח], מפני שכל האוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 69, פי"ד הערה 105, פכ"ג הערה 204, להלן פל"ח הערה 63, ופל"ט הערה 5. וראה להלן הערה 38].

(9) פירוש - התיבות "ופסחתי עליכם" משמעותן היא כמו "ופסעתי עליכם", שאדלג עליכם. ובמכילתא [שמות יב, יג] אמרו "אל תקרי 'ופסחתי', אלא 'ופסעתי'".

(10) רש"י [שמות יב, יג] כתב [בפירושו השני] "ואני אומר כל פסיחה לשון דלוג וקפיצה, 'ופסחתי' מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצרים, שהיו שרוים זה בתוך זה. וכן [מ"א יח, כא] 'פוסחים על שני הסעיפים'. וכן כל הפסחים הולכים כקופצים". וקודם לכן [רש"י פסוק יא] כתב "פסח הוא לה' - הקרבן הוא קרוי פסח על שם הדלוג והפסיחה, שהקב"ה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים, וקופץ ממצרי למצרי, וישראל אמצעי נמלט... לשון פסיעה".

(11) מכילתא שמות יב, יג '"ופסחתי עליכם'. רבי יאשיה אומר, אל תקרי 'ופסחתי', אלא 'ופסעתי', שהקב"ה מדלג על בתי בני ישראל במצרים, שנאמר [שיה"ש ב, ח] 'קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים'... רבי יונתן אומר, 'ופסחתי עליכם', עליכם אני חס, ואני איני חס על המצרים. הרי שהיה מצרי בתוך ביתו של ישראל שומע אני ינצל, תלמוד לומר 'ופסחתי עליכם', עליכם אני חס, ולא על המצרים".

(12) ולא שייכת הכאה כלפי עצמו. דוגמה לדבר; השו"ע או"ח סימן צא סעיף ד פסק: "הנחת יד על הראש לא חשיבא כסוי, ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה משמע דחשיבא כסוי". וכתב שם המשנה ברורה סק"י: "לא חשיב כסוי, דהראש והיד חד גוף

אינון, ואין הגוף יכול לכסות עצמו". ומקור הדברים הוא בתרומת הדשן סימן י, שביאר שם שהכסוי נועד להורות על אימה וכבוד, וזה לא שייך בדבר שהוא גופו. והביאור הוא, שרק דבר שהוא מחוץ לאדם יכול לפעול עליו אימה וכבוד, אך לא דבר שהוא חלק מעצמו. **דוגמה נוספת**; בדר"ח פ"ד מכ"ג [תקד.] כתב: "אין דין רק כאשר הדיין נבדל מן הבעל דין, שאז הוא דן עליו. אבל כאשר נעשה עמו אחד [על ידי לקיחת שוחד], הרי אין הדיין נבדל מאותו שהוא דן עליו, ולא היה זה דין כלל, כאשר אין הדיין פועל בדבר שהוא עמו אחד, כי אין דבר פועל בעצמו". ובדרשת שבת הגדול [רכו:] כתב: "הקשור והחבור מבטל הדין. כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו [נדה מט:]. כי הקרוב הוא כמו גופו, לכך... אין כאן דין כלל" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 82, פ"ד הערה 123, פי"ד הערה 14, פכ"ג הערה 185, ולהלן פל"ט הערה 15]. וראה הערה הבאה.

(13) כי אין דבר פועל בעצמו, וכמבואר בהערה הקודמת. ואם תאמר, הרי אמרו חכמים [ב"מ לג.] החושש יותר מדי מעניות לבסוף יבוא לידי עניות. ובח"א שם [ג, יט:] כתב: "פירוש, כי האדם בקל פועל בעצמו יותר ממה שיפעל בזולתו, כי כאשר הוא פועל בעצמו אין דבר מתנגד לו, לא כאשר יפעול בזולתו, כאשר המקבל מתנגד לו, אין מניח לפעול בו. וכאשר הוא מתירא מן עניות, הרי יתן לעניות מקום לפעול בו, ובא אליו הדבר. וכמו שאמר איוב [איוב ג, כה] 'ואשר יגורתי יבא לי'. כי כאשר הוא ירא מן דבר אחד, והוא בעצמו מקטין עצמו לפני אותו דבר שהוא ירא ממנו, ובזה פועל בו אותו דבר. ובפרט העניות שהוא ההעדר, וכאשר נותן עצמו אל ההעדר מקבל ההעדר, שהוא רודף אחריו תמיד, ודבר זה ברור... וגם דבר זה עצמו שהוא הנפילה, אמרו הראשונים שהיראה מזה מביא לידי זה. כי אם יקח אדם לוח אחד של עץ ומניחו על הנהר לעבור על הנהר מן הקצה אל הקצה, קרוב הוא אל הנפילה כאשר עובר עליו. ואם הוא מונח על הארץ, לא היה נשמט רגליו ממנו. וזה בשביל כי המחשבה שמחשיב על הנפילה פועל באדם, כי השכל הוא הפועל הגמור... שהמחשבה והשכל הוא פועל באדם" [הובא למעלה פ"ט הערה 192]. ואילו כאן מבאר שההכאה יכולה להיות רק באחר, ולא בעצמו. **ועוד קשה**, שאמרו חכמים [מגילה יא.] "רבי לוי אמר [פתח את מגילת אסתר] מהכא, [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו את יושבי הארץ'". ובפתיחה לאור חדש [רכח.] כתב על כך בזה"ל: "פירוש, כי במגילה הזאת מבואר ומפורש גודל הצרה שהגיע לישראל על ידי המן, מה שלא נהיה כזאת. ולכך פתח להאי פרשתא פתחא מהכא; 'ואם לא תורישו וגו''. כי סבת דבר זה מפני כי כל אחד יכול להרע לעצמו יותר ממה שהוא יכול להרע

לאחר. ולפיכך כאשר נותנים יד וכח לאומות, שהם שונאיה, בזה הם מריעים לעצמם, נותנים יד וכח לאומות, כדכתיב 'ואם לא תורישו וגו'', ואז הפורענות הבא הוא בא מן ישראל עצמם, והוא גדול מאוד, כאשר ישראל בעצמם יתנו כח לאומות. ומפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין לט:] "היינו דאמרי אינשי, מיניה וביה אבא ניזל ביה נרגא", ופירש רש"י שם "'אבא' יער, מעצמו של יער יכנס בתוך הגרזן להיות בית יד, ויקצצו בו את היער, וכן עובדיה לאדום, ודוד למואב, והוא יצא מרות המואביה". ובח"א שם [ג, קנח.] כתב: "פירוש, כי האדם קרוב לפעול בעצמו ממה שהוא קרוב לפעול בזולתו, כי הדבר קרוב לעצמו. ולכך היה עובדיה מתנבא על אדום להביא הפורענות על אדום. והיינו... מיניה וביה נשדיה ביה נרגא, כי רגיל הוא שפורענות יבא על האדם מצד עצמו, מפני שהוא קרוב לפעול בעצמו. ואילו על ידי אחרים אין קרוב כל כך לפעול". ונאמר [איכה ג, נא] "עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי". וכן הוא בתוספות רי"ד [ב"ק פג.]. ובקובץ הערות סימן ז אות ד הבין בשיטת תוספות [כתובות ל. ד"ה הכל] שאדם אינו יכול להרוג אחר אלא א"כ נגזר על פלוני שיהרג, אך יכול להרוג את עצמו אף בלי גזירה [הובא למעלה פכ"ג הערה 22]. **ואפשר ליישב** על פי מה שכתב בגו"א שמות פי"ג אות יח [רסח:], שנאמר שם [שמות יג, כב] "לא ימיש עמוד הענן יומם וגו'", ופירש רש"י שם "לא ימיש - הקב"ה". וביאר שם הגו"א בזה"ל: "כי 'ימיש' הוא מבנין הפעיל, שהוא יוצא תמיד. ואם רצה לומר 'לא ימיש' הענן, היה ראוי להיות 'ימוש' בוי"ו, ולפיכך פירושו 'לא ימיש הקב"ה', והשתא הוי פועל יוצא. ואף על גב דכתיב [שמות לג, יא] 'ומשרתו יהושע לא ימיש מתוך האהל'. חלוק גדול יש כאן ליודעי לשון הקודש, כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא, כי הוא המזרז את עצמו, והרי הוא יוצא בצד זה, כי האדם הוא המזרז את גופו. וכן פירושו; לא ימיש יהושע את עצמו, ומדבר על האדם כאילו היה כאן שני דברים, האחד דעתו, והשני גוף האדם. וכך כתב לקמן [שמות יד, י] 'ופרעה הקריב', ופירש רש"י [שם] הקריב את עצמו ומיהר לפני חיילותיו. וזה לא יתכן בענן, ולפיכך צריך לפרש 'לא ימיש' - הקב"ה". הרי לעולם "כל הכאה שיפעל באחר", ורק האדם גופא כולל בתוכו שני דברים; הפועל [דעתו], והמקבל [גופו], ודעתו פועלת על גופו. אך ברי הוא שכלפי מעלה אי אפשר לעשות חילוק מעין זה, ולכך אצלו יתברך יש הכאה רק באלו שאינם עובדיו הדבוקים בו.

(14) "אותו חג לה' לדורותיכם חוקת עולם תחגוהו" [המשך לשון הפסוק]. ויעמוד על כך שהפסוק עוסק בחגיגת יום אחד ["והיה היום הזה לכם לזכרון וגו'"], ועם כל זה

הפסח נוהג שבעה ימים, שבפסוק שלאחריו [שמות יב, טו] נאמר "שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי".

(15) כמו שכתב רש"י [שמות יב, יד] "וחגותם אותו - יום שהוא לך לזכרון אתה חוגגו. ועדיין לא שמענו אי זהו יום הזכרון, תלמוד לומר [שמות יג, ג] 'זכור את היום הזה אשר יצאתם', למדנו שיום היציאה הוא יום של זכרון. ואיזה יום יצאו, תלמוד לומר [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו', הוי אומר יום חמשה עשר בניסן הוא של יום טוב, שהרי ליל חמשה עשר אכלו את הפסח, ולבקר יצאו".

(16) כמו שאמרו בירושלמי [פסחים פ"י ה"ו] שתחילת גאולתן היתה ביציאת מצרים [וגמר גאולתן היה בקריעת ים סוף (קרבן העדה שם)]. וראה להלן פל"ט הערה 168, ופ"מ הערה 104.

(17) לשונו למעלה פכ"ז [לאחר ציון 18]: "וכן עשה עם המצרים; מתחלה היה מיירא אותם, ולכך עשה משה לפני פרעה אות המטה שנעשה תנין [שמות ז, י], כדי ליראם ולבהלם שיהיו יראים, וישובו. ואחר כך התחיל להביא עליהם מכות [שם פסוק כ], ואין זה הפסד גמור. עד שבסוף הטביעם בים לגמרי [שמות יד, כז], וזה הפסד גמור וכליון גמור". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קח.] כתב: "כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שמות יד, י]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף... היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 164, פ"ה הערה 141, פי"ד הערה 110, פכ"ז הערה 20, פל"ד הערה 77, ולהלן הערה 36].

(18) הנה נאמר פעמיים בתורה [ויקרא כג, מא, במדבר כט, יב] "וחגותם חג לה' שבעת ימים", אך פסוקים אלו נאמרו על סוכות, ולא על פסח. לכך בעל כרחך שכוונתו לנאמר כאן [שמות יב, יד-טו] "והיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם אתו חג לה' לדורותיכם חוקת עולם תחגוהו שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי".

(19) אלא רק בליל ט"ו ניסן [פסחים קכ., רמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"א, ספהמ"צ לרמב"ם מ"ע קנח, וחינוך מצוה י]. והשו"ע או"ח סימן תעה סעיף ז כתב "אין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון בלבד". והמשנה ברורה שם ס"ק מד כתב "אלא בלילה הראשון - דכתיב [שמות יב, יח] 'בערב תאכלו מצות'. אבל שאר כל הלילות וכל הימים אינו מוזהר אלא שלא לאכול חמץ. ואף דמחוייב לאכול פת ביו"ט... יכול לצאת במצה עשירה, דהיינו שנילושה במי פירות, אבל לחם עוני אינו מחוייב מן התורה כי אם בלילה הראשון". ורש"י [שמות יב, טו] כתב "שבעת ימים מצות תאכלו - ובמקום אחר הוא אומר [דברים טז, ח] 'ששת ימים תאכל מצות', למד על שביעי של פסח שאינו חובה לאכול מצה, ובלבד שלא יאכל חמץ. מנין אף ששה רשות, תלמוד לומר 'שבעת ימים', זו מדה בתורה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו בלבד יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא, מה שביעי רשות, אף ששה רשות. יכול אף לילה הראשון רשות, תלמוד לומר 'בערב תאכלו מצות', הכתוב קבעו חובה".

(20) שנאמר [שמות יב, טו] "כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי". ושוב נאמר [שם פסוק יט] "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא מעדת ישראל בגר ובאזרח הארץ".

(21) אודות שהמצה מורה בעצם על החירות, כן ביאר למעלה פל"ו [לאחר ציון 28] בכמה אנפי. וראה שם הערה 55 בסיכום הטעמים שכתב.

(22) לשונו בכת"י [תפח.]: "כי מאחר שהמצה מורה על החירות, והחירות היה בליל ט"ו בעצם, ולפיכך יש לאכול מצה בליל ט"ו".

(23) לשונו בכת"י [תפח.]: "דבר זה נמשך מן היציאה הראשונה שהיתה בליל ט"ו, וכיון שהיתה נמשכת מן היציאה הראשונה, אין מצוה לאכול מצה בשאר ימים". ויש להבין, הרי בקרי"ס שהיתה ביום השביעי נתחדשה חירות גדולה יותר ממה שהיתה בליל חמשה עשר, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 16] ש"אז נגאלו מן מצרים כאשר עברו הים" [ראה למעלה הערה 17], ומדוע אין חיוב אכילת מצה ביום השביעי, הרי לכאורה שוב אי אפשר לתלות חירות זו בליל ט"ו, כיון שהחירות של קרי"ס גדולה יותר מהחירות

של ליל ט"ו. ועל כרחך שמה שכתב ש"דבר זה נמשך מן יציאה הראשונה שהיה בליל חמשה עשר" אין כוונתו לומר שלא נתחדש כלום מעבר לחירות של ליל חמשה עשר, אלא שהמעלה שישראל זכו לה בליל חמשה עשר מחייבת את קריי"ס, ולכך הכל נכלל בחירות של ליל חמשה עשר. ונראה לבאר זאת על פי דבריו להלן פ"מ, וז"ל: "כי לכך נעשה הים יבשה בבריאת עולם, שהאדם יש לו מעלה אלקית, ומאותה מעלה אלקית נדחו המים, שהם חמרים... כי האדם יש לו ענין אלקי, [ולכך] נדחו המים ונעשו יבשה... וכן ישראל, מפני הענין האלקי **שקנו ישראל ביציאת מצרים**, נדחה הים ונעשה יבשה". ולקראת סוף הפרק [שם] כתב "תחלה משלו המצרים על ישראל, כאשר המשפט נותן כי החומר עיקר בראשיתו ותחלתו. ובסופו יחלש, ויתגבר עליו הצורה הנבדלת. וכך היו ישראל מושלים על מצרים, שהם החומר, ויצאו מהם כמו הצורה הנבדלת מן החומר. וכאשר יצאו מהם היו גם כן המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים. כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה... וכמו שמשלו על מצרים על ידי מכות, כך גם כן הים נקרע ונבקע לפניהם, וזהו יציאה ופרישה מן החומר. והתחלתו שהיו גוברים על מצרים היה ביום ראשון, וקריעת ים סוף ביום שביעי. שכבר ידענו כי החלוק שיש בין מכות שבמצרים וקריעת ים סוף, שקריעת ים סוף נחשב המכות בכלל העולם, שאין עוד ים בעולם, לכך נחשב הים מציאות כללי... אבל מצרים אינו רק חלק אחד מן העולם... כי העולם נכלל בשבעה, כנגד שבעת ימי בראשית, והחלק הוא חלק אחד מן שבעה. לכך היה קריעת ים סוף ביום השביעי, שמן מציאות הפרטי עד מציאות שהוא נחשב מציאות כללי, כמו הים, הוא מספר שבעה, ואז יצאו לחירות מן החמרי לגמרי". הרי שהמהלך שהחל ביצ"מ בליל חמשה עשר, הגיע לתכליתו בקריי"ס שנעשתה ביום השביעי. באופן שכל מה שאירע ביום השביעי הוא תולדה ממה שנעשה בליל חמשה עשר. וזהו שכתב כאן ש"מה שהיתה היציאה נמשכת עד היום השביעי שאז עברו ים סוף, דבר זה נמשך מן יציאה הראשונה שהיתה בליל חמשה עשר". וראה במאמרי פחד יצחק, פסח, מאמר צו, שביאר כיצד מה שהחל בליל חמשה עשר הגיע לשלימותו בקריי"ס.

(24) וחמץ סותר לחירות, וכמבואר למעלה פל"ו הערה 41. ויש להבין, מדוע "היה תמיד יציאה לחירות" מספיק כדי לאסור חמץ, אך אינו מספיק לחייב מצה. ויש לומר, כי מִצוֹת עשה מורה על קניית מעלה, לכך כל עוד שלא היתה קניית מעלה חדשה [מעבר לקניית המעלה שהיתה בליל חמשה עשר] אין כאן מצוה לאכול מצה. אך מצות לא תעשה עניינה לשמור על הקיים ולא להתדרדר למטה, לכך יש כאן איסור אכילת

חמץ, כי אכילת חמץ היא ירידה מ"יציאה לחירות". ואודות שמצות עשה מורה על קניית מעלה, ומצות לא תעשה מורה על שמירה על הקיים, כן ביאר בהרבה מקומות, וכמלוקט למעלה בהקדמה ראשונה הערה 10, עיי"ש. ולכאורה זו כוונתו במה שכתב בכת"י [תפח.], וז"ל: "ודבר שהוא בלא תעשה נמשך כל ז'. פירוש, דעיקר מעשה גאולה בליל ראשון, ומעשה גאולה לא היה בשאר ימים. לכן מצות עשה של מצה היה בליל ראשון, אבל בשאר ימים לא, שאין צריך לעשות דבר". וראה להלן הערה 136.

(25) כמו שיוכיח מיד. ותמוה, דנהי ששתי התיבות "שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ **עד שגאלם**" לכאורה נאמרו על הבוקר [שאז נגאלו ויצאו ממצרים], מ"מ כיצד אפשר לומר שהתיבות "שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ" יאמרו על ט"ו בבוקר, דבודאי באותה שעה כבר הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ מזמן. כי המצריים לא הניחו לבצק להחמיץ מהלילה, וכמו שנאמר [שמות יב, לד] "וישא העם את בצקו טרם יחמץ וגו'", ופירש רש"י שם "טרם יחמץ - המצריים לא הניחום לשהות כדי חימוץ". והרי בצק אף שלא נראו בו סימני חימוץ, מ"מ אם שהה כשיעור שיהלך אדם מיל, כבר החמיץ וישרף מיד [פסחים מו.]. והוא הדין כשאינו בקי בסימני חימוץ, כתבו ראשונים ששיעורו מיל [יראים השלם סימן נב]. ואף על ידי עיסוק, אם שהה כשיעור מיל אסור [ריטב"א פסחים מו.], וכמובא למעלה פל"ה הערה 6, ופל"ו הערה 40. ויש לומר, שלאחר שנתבאר כאן שמצה עצמה מורה על החירות, לכך הוקשה מדוע התורה לא חייבה אכילת מצה בבוקר של ט"ו, שזו שעת הגאולה. וברי הוא שאם אכן חיוב אכילת מצה היה ביום, לא היינו אומרים שהטעם למצה הוא משום "שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ עד שגאלם", אלא היינו אומרים טעמים אחרים. ומה שמוכיח מהתיבות "שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שגאלם" הוא שהמצה קשורה לגאולה, וזו היתה בבוקר של יום ט"ו. **וכך מוכח** מיניה וביה [שאם חיוב מצה היה בבוקר של ט"ו לא היינו אומרים "שלא הספיק בצקם להחמיץ"]; דהנה יש להעיר על שאלתו [שחיוב מצה יהיה בבוקר של יום ט"ו], הרי להלן בסוף הפרק ביאר שבבוקר של ט"ו הותרו יוצאי מצרים באכילת חמץ. וכיצד תהיה מצות אכילת מצה [שטעמה הוא "שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ"], כאשר באותה שעה היו יוצאי מצרים מותרים באכילת חמץ, ובצקם היה חמץ גמור. ובעל כרחך שאם חיוב מצה היה בבוקר של ט"ו, אז המצה לא היתה קשורה ל"לא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ", אלא קשורה לחירות וגאולה ושאר דברים.

(26) כמו שאמרו חכמים [ברכות ט.] "הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב ["נתנו להם רשות לצאת" (רש"י שם)], שנאמר [דברים טז, א] 'הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה'. וכשיצאו לא יצאו אלא ביום, שנאמר [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה'". ורש"י [ברכות ד:] כתב: "עיקר גאולת מצרים בשחרית הוה, כדכתיב 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל'". ולמעלה פל"ו [לאחר ציון 61] כתב: "היציאה ממצרים, שהיא הגאולה, לא היתה רק ביום", ושם הערה 62.

(27) ולא ביום. ופירושו, שהחירות [שעליה מורה מצה] היתה בבוקר של ט"ו, ולא בליל ט"ו, לכך היה ראוי שחיוב אכילת מצה יהיה ביום, ולא בלילה שלפניו. ולכאורה למעלה פל"ו [לאחר ציון 60] כבר יישב שאלה זו, שכתב שם: "נסתלק כח מצרים מעל ישראל בלילה על ידי מכת בכורות. אף על גב שהיציאה ממצרים, שהיא הגאולה, לא היתה רק ביום, מכל מקום הסרת כח מצרים והפסד שלהם בלילה, והיציאה, שהוא הויה לישראל, ביום היה". ויש לומר, כי שם איירי במפלה של המצרים, אך המצה לא באה להורות על מפלתן של מצרים, אלא על חירותן של ישראל, והרי יצאו לחירות ביום. לכך יש מקום לעורר מדוע אכילת מצה אינה ביום. וראה למעלה פל"ו הערה 67.

(28) מחמת מכת בכורות, וכמו שנאמר [שמות יב, לג] "ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ כי אמרו כלנו מתים". וראה הערה הבאה.

(29) כי המצריים מיהרו לשלח את ישראל מחמת מכת בכורות [כמבואר בהערה הקודמת], ומכת בכורות היתה בלילה [שמות יב, כט], לכך פשיטא שהמצרים האיצו בישראל שיצאו בלילה. וכן אמרו בגמרא [ברכות ט.] ש"חפזון דמצרים" היה בלילה, ופירש רש"י שם "מכת הבכורים שעל ידם נחפזו למהר לשלחם".

(30) הטעם שיצאו רק ביום, ולא בליל חמשה עשר, מבואר למעלה פל"ו [לאחר ציון 61], שהלילה הוא זמן הפסד, והיום הוא זמן הויה. לכך מכת בכורות היתה בלילה, שמ"ב היא הפסד המצריים. אך היציאה היא הויה לישראל, לכך היא היתה ביום. ובכת"י [תפח:] ביאר יותר, וז"ל: "עיקר החפזון היה בלילה, שהיו מגרשים המצרים את ישראל בלילה, כדכתיב [שמות יב, לג] 'ותחזק מצרים עליהם לשלחם', אלא שלא היו רוצים לצאת בלילה, שכך השיבו לפרעה כשאמר להם [שם פסוק לא] 'צאו מתוך עמי', אמרו לו 'וכי גנבים אנחנו, בבוקר אנו יוצאים' [ילקו"ש ח"א רמז רח], ומפני זה יצאו בבוקר. אבל מה שהיו מגרשים אותם ולא היו רוצים להתמהמה היה בלילה, כדכתיב בפירוש. ולפיכך אכילת מצה בלילה, ולא ביום. ועוד, אף על גב שהיתה היציאה ביום,

מה שכתוב [שמות יב, לד] 'וישא העם את בצקם על שכמם טרם יחמץ' היה זה בלילה. ולפיכך אכילת מצה בלילה דוקא".

(31) משמע מדבריו שהחפזון היה רק בליל ט"ו, ולא בבוקר של ט"ו [ולכך זמן אכילת מצה בלילה, שאז היה החפזון]. אמנם בגמרא [ברכות ט.] ביארו שהיו שני חפזון; חפזון דמצרים, וחפזון דישראל; חפזון דמצרים היה בלילה, בשעת מכת בכורות. וחפזון דישראל היה בבוקר, ופירש רש"י [שם] "חפזון דישראל - לא שמעו להם לצאת עד בוקר". והמלבי"ם [דברים טז, ג] כתב: "'כי בחפזון יצאת' [שם], בברכות [ט.], רבי אליעזר בן עזריה סבירא ליה שאכילת פסחים עד חצות, ורבי עקיבא סבירא ליה עד עלות השחר. ומסיק שנחלקו על שעת חפזון; שראב"ע סבר חפזון דמצרים, ורבי עקיבא סבר חפזון דישראל. רצה לומר שאחר שאמר טעם לפסח מפני שיצאו בחפזון, שהוא לראב"ע חפזון דמצרים שהיה בחצות, אם כן אכילת פסחים עד חצות. ולרבי עקיבא שאמר חפזון דישראל אם כן אכילתו עד זמן חפזון דישראל שהיה בבוקר". הרי שגם בבוקר של ט"ו היה חפזון דישראל, ולכך לדעת רבי עקיבא אכילת פסחים עד הבוקר. וההעמק דבר [דברים טז, ג] כתב: "'חפזון' משמע גם חפזון דמצרים בחצות הליל, שחשו לשלחם מן הארץ, 'כי אמרו כלנו מתים' [שמות יב, לג]. גם חפזון דישראל בבוקר... שאז לא נחפזו המצרים, אלא ישראל לא יכלו להתמהמה, שלא יהא נודע למצרים שאין בדעתם לשוב, ויקחו מה שהשאילו, או לא יניחום לצאת גם כן". ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, מדוע אין אכילת מצות בבוקר, הרי אז יצאו ממצרים, ואז היה חפזון דישראל. **ויש לומר**, כי אע"פ שנחלקו חכמים במה שנאמר [שמות יב, יא] "ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה'" [האם איירי בחפזון דמצרים או בחפזון דישראל], מ"מ לא מצינו מחלוקת דומה במה שנאמר [דברים טז, ג] "כי בחפזון יצאת מארץ מצרים", אלא כו"ע מודו דאיירי בחפזון דמצרים, ולא בחפזון דישראל, וכפי שפירש רש"י [שם] "כי בחפזון יצאת - ולא הספיק בצק להחמיץ, וזה יהיה לך לזכרון. וחפזון לא שלך היה, אלא של מצרים, שכן הוא אומר [שמות יב, לג] 'ותחזק מצרים על העם וגו'". והטעם לכך הוא פשוט, כי מדובר בחפזון השייך למה ש"לא הספיק בצק להחמיץ", ובשעת חפזון דישראל [בבוקר של ט"ו ניסן] כבר הספיק בצקם להחמיץ זה מכבר [כמבואר למעלה הערה 25]. לכך אע"פ שמצינו מחלוקת חכמים לגבי חפזון דפסח מצרים, לא מצינו מחלוקת דומה לגבי "כי בחפזון יצאת ממצרים".

(32) ואם תאמר, הרי סו"ס אנו אומרים "שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ **עד שגאלם**", והגאולה היתה רק בבוקר של ט"ו, וכפי שהקשה מכך מעיקרא, ולאן נעלמה

קושיא זו. ויש לומר, שעל כך ממש אמרו בגמרא [ברכות ט.] "תניא נמי הכי, [דברים טז, א] 'הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה', וכי בלילה יצאו, והלא לא יצאו אלא ביום, שנאמר [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה'. אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב". נמצא שבתחילה הקשה מ"עד שגאלם", כי פשטותן של התיבות אלו מורה על ט"ו בבוקר. אך לאחר שהוכח שמצה קשורה לחפזון דמצרים, בעל כרחך שנבאר שהתיבות "עד שגאלם" מתפרשות ליל ט"ו, שאז היתה התחלת גאולה.

(33) בא לבאר מדוע מכת בכורות [המביאה לחפזון של המצריים] היתה בלילה, ולא ביום.

(34) כפי שנאמר [מ"ב ד, ד] שאלישע אמר לאשה "ובאת וסגרת הדלת בעדך ובנו", ופירש רש"י שם "וסגרת הדלת - כבוד הנס הוא לבא בהצנע". ובבמדב"ר כ, יב אמרו: "כל הנסים שנעשו לישראל... בלילה היה". ובהקדמה לאור חדש [פו:] כתב: "כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והניסים הם בלילה, וכך תמצא שהיתה מכת בכורות בלילה [שמות יב, כט], אבל היציאה ממצרים ביום [במדבר לג, ג]. כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והיציאה עצמה הוא כסדר העולם" [הובא למעלה פל"ו הערה 64]. ובנר מצוה [קט.] כתב: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם בטבע ובמנהגו, והתחלת הלילה שהוא אחר היום, מורה על הניסים... והלילה הוא מיוחד ביותר לניסים. ודבר זה מבואר בכמה מקומות כי הלילה הוא מיוחד לניסים".

(35) לשונו למעלה פל"ו [לאחר ציון 57]: "לכך זאת המכה בלילה, ולא אחרת, שהוא היותר קשה ויותר הפסד, ונסתלק כח מצרים מעל ישראל בלילה על ידי מכת בכורות. אף על גב שהיציאה ממצרים, שהיא הגאולה, לא היתה רק ביום, מכל מקום הסרת כח מצרים והפסד שלהם בלילה". ועוד אודות שמכת בכורות היתה המכה הקשה ביותר, כן כתב למעלה פל"ד [לאחר ציון 155], וז"ל: "מכת בכורות... היתה מכה זאת באחרונה שהיא הקשה יותר מהכל, והיא שקולה נגד הכל, לכך היתה באחרונה, שעל ידה יצאו ישראל". וראה למעלה פל"ג הערות 52, 54, פל"ד הערות 158, 159, פל"ו הערה 60, ולהלן הערה 98.

(36) לשונו למעלה פכ"ז [לאחר ציון 18]: "וכן עשה עם המצרים; מתחלה היה מייראם אותם, ולכך עשה משה לפני פרעה אות המטה שנעשה תנין [שמות ז, י], כדי ליראם ולבהלם שיהיו יראים, וישובו. ואחר כך התחיל להביא עליהם מכות [שם פסוק כ], ואין זה הפסד גמור. עד שבסוף הטביעם בים לגמרי [שמות יד, כז], וזה הפסד גמור וכליון גמור". ומה שכתב "**וכל שכן** קריעת ים סוף" יוסבר על פי דבריו בדר"ח פ"ה מ"ד [קח.],

וז"ל: "כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל... כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה... ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף... היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד" [הובא למעלה הערה 17]. הרי שבקרי"ס היה אבוד מצרים יותר מאשר במ"ב, ולכך "כל שכן בקריעת ים סוף" היה הפסד גמור למצרים.

(37) "הלילה מתיחס אל ההפסד ביותר" [לשונו למעלה פל"ו (לאחר ציון 56)]. ו"היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע" [המשך לשונו שם (לאחר ציון 75)]. וראה למעלה פל"ו הערה 57, שהובאו מקבילות רבות לכך.

(38) יש להבין, שבתחילה ביאר שמ"ב וקרי"ס היו בלילה מחמת שהן נסים, והלילה מיוחד לנסים. ואילו מיד לאחר מכן מבאר שמ"ב וקרי"ס היו בלילה מחמת שיש בהן הפסד גמור למצרים, והלילה מתיחס אל ההפסד. ולכאורה אלו שני טעמים שונים. אמנם יש שייכות בין שני הטעמים האלו, כי מה שהלילה מיוחד לנסים הוא שייך לְמה שהלילה מתיחס אל ההפסד, וכדלהלן; למעלה פל"ו [לאחר ציון 75] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ובנתיב התורה פ"ט [שעג:] כתב: "עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא. כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל". ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי הלילה האדם נחשב כאילו אינו מציאות, כי מציאות האדם ביום דוקא, ובלילה נחשב כאילו אינו נמצא" [הובא למעלה פל"ו הערה 57]. וכאשר המציאות הטבעית של האדם בטלה, אז ראוי לו להתחבר אל ה', וכמו שכתב בנצח ישראל פ"י [רסד.] בביאור שה' נמצא מראשתיו של חולה [רש"י בראשית מז, לא], וז"ל: "הכתוב אומר [ישעיה נז, טו] 'את דכא ושפל רוח אשכון', שזהו ממדת השם יתברך ששכינתו עם אשר הוא דכא... ולכך החולה שהוא דכא, השם יתברך עמו בפרט" [ראה למעלה פכ"ג הערה 159]. וחבור זה הוא המאפשר את הנסים, וכמו שכתב למעלה בהקדמה שניה [נד.], וז"ל: "כי עולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הניסים באים, שהניסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לחבור בנבדלים, ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים

בישראל נסים ונפלאות". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:], וז"ל: "העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עוה"ז עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם... שלכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עוה"ז הטבעי בעולם הנבדל, ונעשה נס" [ראה למעלה פל"ה הערה 23]. לאמור, נס אינו אלא מין חדירה ארעית של העולם העליון לעוה"ז. נמצא שהלילה הוא זמן מיוחד לנסים, מחמת שלשה גורמים; (א) הלילה הוא זמן של בטול הנמצאים הטבעים. (ב) בטול הנמצאים מאפשר החבור לה'. (ג) החבור לה' מאפשר את הנסים. וכבר נתבאר [בח"א לגיטין נו. (ב, קג.)] שהנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, וכן נתבאר [בח"א לגיטין נו: (ב, קה.)] שמדת הרחמים היא החבור לנמצאים [ראה למעלה הערה 8]. לכך מה שהלילה הוא זמן מיוחד לנסים, הוא מפאת שהלילה מיוחד להפסד הנמצאים הטבעים, ואז מתאפשר החבור לה', המאפשר את הנסים. אך עדיין לא יוסבר מדוע כאן פתח ביחוד הלילה לנסים, וסיים ביחוד הלילה להפסד הנמצאים. דנהי שיש שייכות בין שני הדברים הללו, אך לא מובן מדוע הוצרך להביא כאן את שניהם. ובכת"י להלן [תצא.] אכן חילק הדברים לשני טעמים שונים, וכלשונו: "כבר נתבאר לך למה היתה מכת בכורות בלילה, מפני שמכה הזאת היא המכה היותר גדולה על מצרים, ובה יצאו. וראוי להיות המכה הזאת בלילה, מפני שהלילה גם כן אשר שולט מדת הדין, אשר היה שולט מדת הדין במצרים, ולכך בלילה היה. **ועוד**, כי הקב"ה עבר בתוך מצרים, והגלות העליונים בעולם התחתון הוא בלילה דוקא, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, אבל הלילה מיוחד לדברים אשר הם בלתי טבעים". ויל"ע בזה.

(39) נראה שכוונתו לומר ששחיטת קרבן פסח גם כן מורה על איבוד המצריים במכת בכורות, שאמרו חכמים [שמו"ר טו, יב] "'ושחטו אותו' [שמות יב, ו], אתם שוחטים פסח, ואני שוחט בכורים". לכך שחיטת הפסח שייכת אף היא ללילה, ונעשית מן השעה שהיום מתחיל לערוב. ומדויק בלשונו שנקט כאן בלשון שחיטה דוקא, ולא בלשון "קרבן פסח" וכיו"ב. וראה למעלה פל"ה הערה 73.

(40) פירוש - בציווי שהקב"ה אמר למשה ואהרן שיודיעו לעדת ישראל את הלכות פסח [שמות יב, א-כ] לא נזכר שיקחו אגודת אזוב, אלא נאמר סתם [שם פסוק ז] "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף על הבתים אשר יאכלו אתו בהם". אך כאשר משה קרא לזקני ישראל והודיע להם את הלכות פסח [שם פסוקים כא-כז] הוא אמר [שם פסוק כב] "ולקחתם אגודת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף וגו'", ודברים אלו לא נזכרו בפעם הראשונה שהקב"ה

ציוה את משה להודיע לישראל. וכן העיר הרמב"ן [שמות יב, כא (יובא בהערה 44)]. והמלבי"ם [שם פסוק כב] כתב "כל אלה דברים לא נאמרו בפרשה הקודמת בפירוש, רק שנמסרו למשה בעל פה, והזכירם פה". וראה להלן הערה 55.

(41) מכנה דברי הקב"ה למשה "בפרשה שלמעלה", כי דרכו לכנות "פרשה" על פי סתומות ופתוחות [כמבואר למעלה פ"י הערה 13]. ודברי הקב"ה למשה [שמות יב, א-כ] הם פרשה אחת [פרשה פתוחה], ודברי משה לישראל [שם פסוקים כא-כח] הם פרשה שניה [פרשה סתומה].

(42) פירוש - הטעם לאי הזכרת אגודת אזוב בדברי הקב"ה למשה, וכן הטעם לאי הזכרת טבילת דם בסף בדברי הקב"ה למשה, הוא טעם אחד.

(43) לשון המכילתא [שמות יב, כב] "'ולקחתם לכם אגודת אזוב'. מכאן אתה למד כל לקיחות שבתורה שאינן אלא אגודות. הואיל ונאמרו כל הלקיחות שבתורה סתם, ופרט לך הכתוב באחת מהן שאינה אלא אגודת אזוב, פורט אני כל לקיחות שבתורה שאינם אלא אגודות". ובזית רענן לילקו"ש [ח"א רמז רו] כתב: "כגון בפרה אדומה [במדבר יט, ו], ובמצורע [ויקרא יד, כה], ובלולב [ויקרא כג, מ]".

(44) אינו נמצא במכילתא שלפנינו. ולשון הרמב"ן [שמות יב, כא] הוא: "והוסיף בזאת הפרשה ביאור בנתינת הדם שתהיה באגודת אזוב וטבילה בסף, שלא נאמר למעלה בפירוש, אבל שם [שם פסוק ז] נאמר סתם 'ולקחו מן הדם', ללמד שכל לקיחה האמורה בתורה סתם שתהא באגודה, ושכל קבלת דם טעונה כלי, כמדרש רבותינו". והרב שעוועל זצ"ל כתב בהערותיו שם "טעונה כלי. בזבחים [צז:] דין זה נלמד ש'וישם באגנות' [שמות כד, ו]. ולא מצאתי שיהיה נלמד מפסוק שלפנינו". וכן בתורה שלימה כרך יב [פרשת בא] במילואים [עמוד 151] הביא את דברי הרמב"ן האלו, והניחם בצריך עיון.

(45) שהיא פרשה ראשונה של ק"פ [לעומת פרשה שניה של ק"פ, שבה נזכר הבנין אב לשאר קרבנות, וכמו שמבאר]. ודבריו צריכים ביאור, מהו ההבדל בין דברי הקב"ה למשה [בפרשה ראשונה], לדברי משה לישראל [בפרשה שניה], הרי בשניהם איירי רק בדיני קרבן פסח, ומדוע אין להכניס בנין אב לכל התורה כולה בפרשה ראשונה ["שהרי דבר זה אינו בפסח דוקא"], אך ניתן להכניס בנין אב לכל התורה כולה בפרשה שניה. אמנם דיוק לשונו מורה שהמיוחד בפרשה ראשונה הוא שהוי "**עיקר** פרשת מצות פסח", ועיקריות זו צריכה ביאור. ואולי יש לומר, שכבר השרישׁ כמה פעמים שהעיקר מתגלה בהתחלה [למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 215, פ"ט הערה 264, פ"כ הערה 28,

פכ"ב הערות 33, 64, ופכ"ט הערה 26], ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר". לכך פרשה ראשונה של ק"פ נחשבת ל"עיקר פרשת מצות פסח", דוקא משום שהיא ראשונה ולא שניה. וכבר השריש רבי צדוק הכהן בספרו ישראל קדושים, תחילת אות ז, וז"ל: "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר בפעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין" [הובא למעלה פ"ט הערה 155, ופי"ד הערה 52]. לכך יחס פרשה ראשונה של ק"פ לפרשה שניה של ק"פ הוא יחס של עיקר לשאינו עיקר. וראה להלן הערה 102.

(46) יש להבין, מהי המניעה מלהזכיר אגודת אזוב וסף בפרשה ראשונה של פסח משום ש"דבר זה אינו בפסח דוקא", אלא "שהוא בנין אב לכל התורה כולה". הרי סו"ס לאמיתו של דבר היו אגודת אזוב וסף בפסח, רק שאינם נמצאים **רק** בפסח. ומהו טיבו של פגם זה שמחמת שדברים אלו נמצאים גם בשאר מקומות, לכך לא יוזכרו בפרשה ראשונה של פסח. ונראה לבאר זאת על פי דברי הפחד יצחק חנוכה, תחילת מאמר ה, שכתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל" [הובא למעלה פכ"ה הערה 90, ופכ"ט הערה 104]. וקודם לכן, בתחילת מאמר ג כתב: "סברת דבריו של המהר"ל היא כי הגילוי המובהק של תוכן ענינו של כל מועד הוא דוקא במקום המיוחד לו לבדו". והוא הדין לדידן; הואיל ואגודת אזוב וסף נמצאים גם בשאר מקומות, לכך אין הם מורים על יחוד קרבן פסח דייקא, כי המצאותם גם בשאר מקומות מורה בעליל שאין הם יחודיים לפסח. והואיל ופרשה ראשונה של פסח היא "עיקר פרשת מצות פסח", לכך מתחייב מכך שימצאו בה רק דברים המיוחדים לקרבן פסח, ואינם נמצאים בשאר מקומות.

(47) בכת"י [תפט:] הוסיף כאן: "שאינו נאגד אלא ללקיחה. ואם לא נאגד, לא היה מורה על לקיחה, כי שמא באקראי בא לידו, כי כן דרך האדם בא לידו דבר במקרה. לכך צריך שתהא באגודה, כי האגודה מורה על הלקיחה".

(48) וזה מורה שהאזוב הוא קטן, כי הפסוק מתחיל בגבוה שבגבוהים ["מן הארז אשר בלבנון"], ומסיים בנמוך שבנמוכים ["ועד האזוב אשר יוצא בקיר"]. והמצודות דוד [שם]

כתב: "רצה לומר בכל מיני העצים והעשבים, מגדול ועד קטן". ורש"י [במדבר יט, כב] כתב "ארז הוא הגבוה מכל האילנות, ואזוב נמוך מכולם".

(49) בהוצאת "מכון המהר"ל" כתבו לבאר זאת בזה"ל: "אולי בגלל שקטנותו גורמת לו להאבד אם לא יאגוד". וכמו שאמרו חכמים [ב"ב יד:] "איידי דזוטר מירכס", ולכך נבואת הושע לא נכתבה בפני עצמה, אלא יחד עם נבואות חגי זכריה ומלאכי.

(50) בכת"י [תפט:] ביאר מדוע נבחר האזוב הקטן, ולא מין אחר גדול יותר, וז"ל: "כי האזוב הוא דבר קטון, כי עכשיו נראה בדם אשר באזוב כאילו היה תופש בידו ממש. כי ראוי שתהא המצוה קרובה אל ידו, ולא רחוקה מידו. ואם היה זה על ידי דבר ארוך, היה נראה מרחק המצוה, ואין זה כבוד, ובידו נמי אין זה כבוד. לכך על ידי אגודת אזוב שהוא קטון. דאף על גב שהכהן נותן בידו, כהן שאני, שהוקדש לשמו. ויש לומר גם כן בזה טעם עמוק לומר על האזוב שנבחר לפסח מצרים לתת על ידו על המשקוף ועל ב' המזוזות. כי זה הדם שנתן על המשקוף ועל ב' המזוזות הוא שיראה הקב"ה את הדם, וכדכתיב [שמות יב, יג] 'וראיתי את הדם'. וכאשר הנותן משפיל עצמו כאזוב הזה, אז רואה הקב"ה הדם, כדכתיב [ישעיה נז, טו] 'את דכא ואת שפל רוח אשכון'. לכך היתה הנתינה בדם על ידי דבר שפל רוח... שצריך להשפיל עצמו ואז יחמול הקב"ה עליו. אבל בגדולים אין חמלה ורחמנות... כי דבר זה שהגיעו על המשקוף ועל המזוזות נחשב כאילו הגיעו אל המזבח, ואין דבר יותר ראוי לזה כי אם דבר קטון כמו אזוב, שיראה הקב"ה הדם... כי האזוב מתיחס אל הגעת הדם בפרט".

(51) לפנינו במכילתא לא הובאה השאלה "מאי את הדם", אלא שאלה אחרת, וז"ל המכילתא "וראיתי את הדם. היה רבי ישמעאל אומר, והלא הכל גלוי לפניו [דניאל ב, כב] 'ידע מה בחשוכה ונהורא עמיה שריה'. ואומר [תהלים קלט, יב] 'גם חשך לא יחשיך ממך', ומה תלמוד לומר 'וראיתי את הדם'... רואה אני דם עקדתו של יצחק, שנאמר [בראשית כב, יד] 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה וגו''. ולהלן הוא אומר [דהי"א כא, טו] 'ובהשחית ראה ה' וינחם וגו'', מה ראה, דם עקדתו של יצחק".

(52) כמבואר להלן ר"פ ס, שהואיל והמכָּה היה הקב"ה בעצמו, לכך כל מה שתחתיו יתברך עלול לספוג את המכה, ואף ישראל בכלל [לעומת תשע המכות הראשונות שישראל לא היו נתונים בסכנה]. לכך ישראל הוצרכו לק"פ בכדי להנצל ממכת בכורות [ראה למעלה הערה 2, ובסמוך הערה 60].

(53) לשונו להלן פ"מ: "כי קריעת ים סוף היה בשביל הצרה שהגיע לישראל, ובשביל הצרה ראה הקב"ה עקידתו של יצחק לפניו כאילו היה נשחט יצחק, ובשביל כך קרע

להם את הים. כי כאשר ישראל נתונים בצרה, זוכר להם עקידתו של יצחק, ומושיע אותם בעת צרה. ודבר זה גם כן נפלא, כי לא היה כיום הזה, שכל ישראל בשעה אחת הגיעו לצרה אחת בפעם אחד, ואין ספק שהוא יתברך זוכר להם עקידתו של יצחק אביהם, שדבר זה מסוגל לישראל לזכור להם בעת צרתן, ואין כאן מקומו להאריך... ורמזו זה במקום אחר במה שלא נאמר זכירה ביצחק רק [ויקרא כו, מב] 'ואת בריתי יצחק', כי דבר זה לא נבדל ולא נשכח מאתו, ולכך קרע הים הוא בעצמו". ובח"א לב"ק נ. [ג, ח:] כתב: "כי התשועה מן השם יתברך על ידי עקידת יצחק, וזה העקידה שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך להקריב את עצמו אליו, ובזה האדם אל השם יתברך לגמרי. וכל צרה שהיא באה על האדם, היא מצד האדם עצמו. וכאשר האדם הוא אל השם יתברך, יוצא האדם מן הצרה בזה שהוא אל השם יתברך. ולפיכך אמרו במדרש [תנחומא וירא סימן כג] אמר אברהם להקב"ה, כשישראל יהיו חוטאים לפניך, זכור להם עקידת יצחק אביהם, ופדה אותם מצרתם. כי זכירת העקידה הוא פדיון מן הצרות כמו שאמרנו".

(54) פירוש - כדי לעורר זכות עקידת יצחק צריך שיהיה "צד השוה" בין האדם לבין עקידת יצחק. לכך כאשר ישראל הקריבו קרבן פסח, בזה הם מעוררים ומזכירים זכות הקרבתו של יצחק. ובאור חדש פ"ד [תתמד:] כתב: "נאמר [אסתר ה, א] 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות'. באיזה זכות... רבי לוי אמר, בזכות 'יום השלישי' של אברהם [בראשית כב, ד], עד כאן [ב"ר נו, א]... הדביקות בו יתברך הוא מצד שהיו [בימי אסתר] מתענין ומתפללין אל השם יתברך... ראוי לזה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור. ובאותו זמן היו מתענין וממעטין נפשם ודמם, וזהו עניין העקידה, שכמו שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך, גם כן נחשב זה כאילו הקריבו נפשם אל השם יתברך". הרי כאשר ישראל "היו מתענין וממעטין נפשם ודמם" אז יש לכך הקבלה לעקידה, ואז "גם כן נחשב זה כאילו הקריבו נפשם אל השם יתברך". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצח:] כתב: "יצחק זכה במדת העבודה, שהרי הקריב עצמו על גבי מזבח. ובמדרש [ויק"ר ב, יא], אותו היום שהעלה אברהם את יצחק בנו על גבי המזבח, תקן הקב"ה שני כבשים, אחד בשחרית ואחד בין הערבים, שנאמר [שמות כט, לט] 'את הכבש האחד וגו''. וכל כך למה, בשעה שישראל מקריבין תמידים על המזבח, וקוראין את המקרא הזה [ויקרא א, יא] 'צפונה לפני ה'', זוכר עקידת יצחק בן אברהם. מעיד אני עלי שמים וארץ, בין גוי ובין ישראל, ובין אשה עבד ושפחה, קורא את המקרא הזה 'צפונה לפני ה'', זוכר [הקב"ה] עקידת יצחק". הרי רק בשעה שיש לאדם שייכות להקרבת קרבנות, אזי הוא מתייחס לעקידת יצחק, ומעורר זכרון העקידה.

(55) היא הפרשה השניה שעוסקת בקרבן פסח [שמות יב, כא-כח], וכמבואר למעלה הערה 40.

(56) פירוש - בפרשה השניה לא חזר משה על דיני הפסח שנאמרו לו בפרשה הראשונה [שמות יב, א-כ], וכגון שיהיה שה תמים, זמן ההקרבה, צלי אש, לא להותיר עד בוקר, וכיו"ב. וראה הערה הבאה.

(57) לשון הרמב"ן [שמות יב, כא]: "'ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אליהם'. הפרשה הזו מקצרת באשר צוה אותו ה' בפרשה של מעלה, כי בידוע שאמר להם משה לישראל הכל בפרט, ולימד אותם כל הענין. ונכלל הדבר בכתוב [שמות יב, כח] 'כאשר צוה ה' את משה כן עשו'".

(58) כי הה"א של "הַפסח" היא ה"א הידיעה, ואם פרשה שניה לא היתה נסמכת על פרשה ראשונה, אז לא היה נאמר "ושחטו הַפסח", אלא "ושחטו פסח". וכמו בפעם הראשונה שנאמר פסח שני כתיב [במדבר ט, י] "ועשה פסח לה'", ולא נאמר "ועשה הַפסח לה'". ואודות ה"א הידיעה, כן כתב באור חדש פ"א [רנג:], וז"ל: "נראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א היה הכל נגלה ונמצא, כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א. ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה" [הובא למעלה פ"ח הערה 224].

(59) יש להבין, כיצד אפשר למנוע אונסין, דהא אונסין הם לאו בידו. ואם יש בידו למנוע את האונס, לכאורה אין זה אונס מעיקרא. וההפלאה [כתובות נד.] כתב "אין זה סברא ששיעבד גופו לשמור מאונסים, כיון דאונסים אין בידו כלל לשמור". ובעל כרחך לומר שאיירי בציור שאמנם כאשר כבר בא האונס אין בידו למנוע זאת, אך היה בידו למנוע את האונס בטרם בוא האונס. דוגמה לדבר; בספר אהלים על מסכת מגילה [עמוד קסב] הביא בשם המהרי"ל דיסקין שכל אותה עת שאסתר נאנסה בבית אחשורוש לא הוצרך מרדכי ליתן גט בכדי להצילה מאיסור אשת איש באונס, מפני שעל אונס אין דין לעשות את כל הטצדקי להציל מאיסורים. והביא ראיה לזה מכתובות [ג:] בגזרת הגמון דכל הנשאת ברביעי תיבעל להגמון תחילה. ופריך בגמרא [שם] "ולדרוש להו דאונס שרי". והכוונה שימשיכו בנות ישראל להנשא ביום רביעי אף שנאנסות. ולכאורה איך מותר להנשא ברביעי כשיודעות שכל הנשאת נאנסת מהגמון. אלא על כרחך דבאונס אין דין שצריכים לעשות את כל האפשרויות להמנע מלבוא אל האונס. והוא הדין גבי אסתר, כל העת שנאנסה תחת אחשורוש לא הוצרך מרדכי ליתן גט בכתב ידו. אמנם מצינו בזה ציורים נוספים. וכגון, באו"ח סימן שד"מ כתב בשער הציון סק"ט בדין אנשי הצבא

היהודים שהמלכות מחייבת אותם לחלל שבת, שאם יש בידם לעשות את אותה מלאכה לפני שבת, ותתרצה המלכות, חייבים לעשות לפני שבת, אע"פ שכל החיוב בשבת הוא מכח אונס של אנשי המלכות. וחזינן מדבריו שיש חובה למנוע אונס שעומד לבוא ע"י פעולה מערב שבת. ובספר צמח צדק, בחידושים למסכת כתובות [פרק ה (עמוד צז:)] כתב: "לא שייך הקנין שישמור כשואל, דהא שואל חייב על מת ונשבר ונשבה, ואיך ישמור שלא תמות. ולמהרש"א צריך לומר דגם על זה שייך שמירה, שישמור שלא תבוא לידי חולי ממאכל ומאויר מזוהם, וכהאי גוונא. ונהי דבשעה שבא האונס אין ביכולתו להציל, מ"מ לכתחלה יש לומר דשייך שמירה שלא יבוא לידי זה". ובספר שלמי יהונתן, הלכות שבת [סימנים רמב-רנב] עמוד ריח, כתב: "יש לדון באונס העומד לבוא מאליו, אם חייב האדם לעשות פעולות מסויימות כדי למנוע את ביאתו של האונס בשבת, או שמא כולי האי לא חייבו אותו להפקיע אונס שיבוא מאליו. והנפקא מינה המצויה בזה באופן של יולדת המצויה בביתה בעש"ק, ויודעת לפי תכונת גופה שהשבת תלד. ויש לדון האם מחובתה ללכת לבי"ח מיד, או שמא מותר לה להשאר בביתה מספר שעות עד שתגיע שעת הלידה ממש, וכפי שדרכה לעשות אם היה הדבר יום חול". וראה בקהלות יעקב לשבת, סימן טו שהאריך בענין זה. וזהו שכתב כאן שפרשה שניה באה להזהיר שבקרבן פסח "שלא יהיו נאנסים במצוה הזאת", ויעשו כל אשר לאל ידם שלא יבואו לידי אונסין.

(60) אין כוונתו לומר שאם בטלו את ק"פ מחמת אונס אזי ישראל יענשו על כך, דקיי"ל [ב"ק כח:] "אונס רחמנא פטריה". אלא כוונתו היא שק"פ בא להגן על ישראל ממ"ב, כי במ"ב היו ישראל בסכנה גם כן [ראה למעלה הערות 2, 52]. לכך אם לא יקריבו ק"פ, אף שלא הקריבוהו מחמת אונס, מ"מ תחסר לישראל ההגנה ממ"ב, ד"אונס כמאן דעביד לא אמרינן" [ירושלמי קדושין פ"ג ה"ב]. ולהלן פל"ח [לפני ציון 49] כתב: "ומה שאמר [שמות יב, נ] 'ויעשו כל בני ישראל וגו'', לומר כי לא היה בהן מי שאי אפשר לו לעשות הפסח, כמו שמתו אחיו מחמת מילה, שאי אפשר לו לעשות. אי נמי, חולה שהמילה סכנה לו... שהיו צריכים על כל פנים לפסח, שעל ידו נגאלו", ושם הערה 55.

(61) ופירש רש"י [שמות יב, כב] "ואתם לא תצאו וגו' - מגיד שמאחר שנתנה רשות למשחית לחבל, אינו מבחין בין צדיק לרשע. ולילה רשות למחבלים הוא, שנאמר [תהלים קד, כ] 'בו תרמוש כל חיתו יער'". וראה להלן הערות 74, 75, 80.

(62) ופירש רש"י [שם] "משכו - מי שיש לו צאן ימשוך משלו. וקחו - מי שאין לו יקח מן השוק".

(63) ולא בדמים יקרים מאוד.
(64) ומה הצורך לומר ש"מי שאין לו, יקח מן השוק", דפשיטא שיקח מן השוק. אלא שבא לומר ש"צריך ליקח אותו בדמים יקרים מאוד" [לשונו למעלה]. וכן מורה לשון הלקח טוב [פסיקתא זוטרתא] "'משכו' מי שיש לו צאן בעדרו. 'וקחו' מי שאין לו יקנה בדמים". ותיבות "יקנה בדמים" לכאורה מיותרות, ומה היה חסר בלעדיהן. ואכן במכילתא [שמות יב, כא] אמרו "'משכו וקחו לכם'. 'משכו' מי שיש לו, 'וקחו' מי שאין לו". אלא שהתיבות "יקנה בדמים" באות להורות שיקנה בדמים מרובים. וכן לשון רש"י נוטה לזה, שכתב "משכו - מי שיש לו צאן ימשוך משלו. וקחו - מי שאין לו יקח מן השוק". ומה הצורך לציין ש"יקח מן השוק". אלא ש"השוק" מורה על מקום של ממכר ["בשוקייהו טרידי" (גיטין ו.)], ורומז שיוזיל מכיסו דמים מרובים.
(65) פירוש - אין אדם חייב לתת כל ממונו כדי לקיים מצות עשה אחת [כמו שיבאר]. אך האדם חייב לתת כל ממונו שלא יעבור על מצות לא תעשה אחת. והרמ"א או"ח סימן תרנו ס"א כתב: "מי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת, א"צ לבזבז עליה הון רב... ודוקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור". וביו"ד סימן קנז ס"א כתב הרמ"א "אם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו, צריך ליתן הכל ולא יעבור לא תעשה". וראה להלן הערה 70.
(66) ואמרו על כך בגמרא [סוכה מא:] "למה לי למימר שלקחו באלף זוז, להודיעך כמה מצות חביבות עליהן".
(67) כדי להבין את דברי התוספות הללו, נקדים את דברי הגמרא בגמרא [ב"ק ט.], שאמרו שם "אמר רבי זירא אמר רב הונא, במצוה עד שליש. מאי שליש, אילימא שליש ביתו ["שחייב אדם לבזבז במצות לולב או ציצית או ספר תורה שליש מה שיש לו" (רש"י שם)], אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצותא ליתיב לכוליה ביתיה". וכתבו שם התוספות [ט: ד"ה אילימא] בזה"ל: "אילימא שליש ביתו - משמע דאין צריך לבזבז כל ממונו לקנות אתרוג, אפילו לא ימצא בפחות, והויא מצוה עוברת, ואפילו שליש ביתו משמע דלא מחייב. ואמרינן נמי [כתובות נ.] המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. ובסוכה [מא:] חשיב ליה רבותא דרבן גמליאל שקנה אתרוג באלף זוז". והרא"ש ב"ק פ"א סימן ז כתב: "מדאמר 'אילו מתרמי ליה תלתא מצותא יהיב לכולי ביתיה' שמעינן שאין אדם מחויב לבזבז הון רב בשביל מצוה אחת, ואפילו היא מצוה עוברת, כגון אתרוג ולולב. וגמרא חשיב גוזמא על ר"ג, שהיה נשיא ישראל, מה שנתן אלף זוז באתרוג אחד".
(68) בקרבן פסח.

(69) לא ברור מהו השיעור של "צריך לתת יותר ממה שהוא חייב לתת בשאר מצות עשה". ועוד, לפי הרבה אחרונים החיוב בשאר מצות עשה הוא חומש, וכמו שכתב החיי אדם [כלל כא סעיף יג]: "לקיים מצות עשה אינו מחוייב לפזר רק חומש נכסיו". וכן הוא בשו"ת מהר"י אסאד סימן רב, וביאור הלכה סימן תרנ"ו [ד"ה יותר מחומש]. ולפי זה היה למהר"ל לומר ש"צריך לתת יותר מחומש", ולא לסתום ולומר "יותר ממה שהוא חייב לתת בשאר מצות עשה". אמנם אפשר לבאר דבריו על פי דברי הר"ן [סוכה מא: (טז. בדפי הרי"ף)] שכתב: "מיהו מסתברא דלא אמרינן הכי אלא במצות עשה, משום דשב ואל תעשה שאני. אבל במצות לא תעשה את כל הון ביתו יתן קודם שלא יעבור עליה. ומיהו כל חד וחד מיחייב ליתן כפום ממוניה כדי לקיים מצות עשה, כרבן גמליאל שלקח אתרוג באלף זוז". הרי לדעת הר"ן אין חיוב בשאר מצות לתת חומש, אלא "כפום ממוניה", ובק"פ יש להוסיף מעבר לכך "בשביל שהוא הצלתו" [המשך לשונו כאן]. ובספר מנחת אשר מועדים, חנוכה סימן ח [עמוד נט], כתב: "אין האדם חייב להוציא הון רב על שום מצוה, ואף לא על מצוה עוברת, ולא קבעו מסמרות נטועים כמה אחוזים הוא חייב להוציא, מפני שאין הדברים שוים בכל אדם; יש מי שפרנסתו דחוקה, ואף פחות מחומש עלול למוטט מטה לחמו. יש עשיר מופלג, שבנקל יכול להוציא אלפי אלפים. ואם הוא מפזר הון רב על הבלי העוה"ז, ודאי שחייב לעשות כן על מצוות ה'. אלא יסוד הדבר שאינו חייב להוציא מה שאצלו הון רב, ועלול להקשות על פרנסתו, ויפול לעול על הציבור". וראה הערה הבאה.

(70) כמו שנאמר [איוב ב, ד] "וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו", ופירש רש"י [שם] "כל אשר לאיש בממון יתן בעד נפשו". ויש להבין לפי זה, מדוע אינו מחוייב לתת כל ממונו לקיום מצוה זו, ורק "צריך לתת יותר ממה שהוא חייב לתת בשאר מצות עשה". ומדוע ההשוואה היא למצות עשה, ולא למצות לא תעשה, שמחוייב לתת כל ממונו להמנע מלעבור עליה, וכמבואר למעלה הערה 65.

(71) שמות יב, יג "והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים". אמנם יש להעיר מדברי רש"י [שם] שכתב "ולא יהיה בכם נגף - אבל הווה הוא במצרים. הרי שהיה מצרי בביתו של ישראל, יכול ימלט, תלמוד לומר 'ולא יהיה בכם נגף', אבל הווה במצרי שבבתיכם. הרי שהיה ישראל בביתו של מצרי, שומע אני ילקה כמותו, תלמוד לומר 'ולא יהיה בכם נגף'". ומכך לכאורה משמע שאף לולא ק"פ היו ישראל ניצולים, כי ישראל

הנמצא בבית המצרי מן הסתם לא עשה ק"פ, ובכל זאת מכת בכורות פסחה עליו. ואולי רק אחרי ששאר כל ישראל עשו ק"פ, אזי היחיד נגרר אחר הכלל וניצל בזכותם.

(72) הנה כל זה איירי בקרבן פסח של מצרים, שאז ק"פ הציל את ישראל ממכת בכורות, וכמו שנתבאר למעלה הרבה פעמים [ראה להלן פל"ח הערה 55]. אך בק"פ של דורות לא יהיה ענין זה, וכמו שאמרו במשנה [פסחים צו.] "מה בין פסח מצרים לפסח דורות; פסח מצרים מקחו מבעשור, וטעון הזאה באגודת אזוב ועל המשקוף ועל שתי המזוזות". וממילא מה שחידש כאן שמשונה ק"פ משאר מצות עשה שחייב להוציא בעבורו ממון רב, לא יהיה נוהג בק"פ של דורות.

(73) לשון הפסוק במילואו "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר".

(74) וכן הביא רש"י [שמות יב, כב], והובא למעלה הערה 61.

(75) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות נ [רכג.]: "וקשה, דהא כתיב 'ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם', שנראה בפירוש כי היה המשחית מכה, והא כתיב [שמות יב, יב] 'והכיתי' ולא המלאך [מכילתא שם]". וכן הזכיר הרמב"ן [שמות יב, כא] קושי זה, שכתב על דברי רש"י [שהובאו למעלה הערה 61] בזה"ל: "והיה לו לומר שהלילה **הזה** נתנה בו רשות למשחית לחבל, ולכן הזהירם ממנו. אבל לא ראה הרב לומר כן, מפני שהקב"ה בעצמו ובכבודו היה המכה".

(76) "כיון שהוא רוצה להכות בהן, ממילא כל המשחיתים נמשכים אחריו" [לשונו להלן]. נמצא שמה שנאמר שה' בעצמו הכה המצריים אינו שולל נתינת רשות למשחיתים להשחית את מי שירצו. ואדרבה, לאחר שהקב"ה בכבודו ובעצמו היה מכה במצריים, בזה גופא מונחת נתינת רשות למשחיתים להמשך אחריו. ואם תאמר, אם כן מדוע הודגש "אני ולא מלאך", כאשר לא היתה מניעה מהמשחיתים להשחית. דע, שבגו"א שמות פי"ב אות נ [רכג.] עמד על שאלה זו, וז"ל: "בודאי לא היתה ההכאה רק על ידו בכבודו ובעצמו. והיינו שהיתה הכאתו יותר כוללת ויותר ראשונה, ולפיכך מה יכה המשחית אחר שהוא בכבודו היה מכה, והוא קודמו, ולא הגיע הדבר למשחיתים, כי הכאתו יתברך יותר קודמת. ובישראל שלא היתה המכה בהם, הוצרך לומר [שמות יב, כג] 'ולא יתן המשחית', דהא יגיע להם המכה, אם לא היה זה שהקב"ה לא נתן רשות... כי הוא היה מכה בהם, ומכיון שהוא יתברך היה מכה לא הגיע הדבר אל המשחית כדלעיל, ופשוט הוא". ולפי זה "אני ולא מלאך" אינו בא למעט מהמלאך הרשאה להכות במצרים, אלא זהו ציון עובדה, שבפועל הקב"ה הכה את הבכורות, ולא מלאך שרף ושליח, כי לאחר שהקב"ה הכה בהם, שוב לא נותר למשחיתים מה להשחית. ובגו"א

שם [רכג:] כתב תשובה נוספת, וז"ל: "ועוד, דאפילו אם תאמר שממעט הכתוב שלא היה המכה על ידי מלאך ושרף ושליח [הגדה של פסח], לא הוציא הכתוב כלל שלא תהא המכה על ידי משחית, שאין זה כבודו של מלך מלכי המלכים שיהיה הוא עצם המכה, אבל היה המשחית כלי. משל למה הדבר דומה, שכאשר שר או חשוב של המלך פועל דבר מה, לא יתיחס הפעל אל המלך בעצמו, ויאמר ששר הזה פעל דבר זה. אבל אם עבד אחד שהוא אצל המלך פעל על ידי צואת המלך, יאמר כי המלך בעצמו עשה הדבר. כך לא בא להוציא רק שלא פעל המלאך או שרף או שליח, אבל המשחית שהוא ככלי ביד הפועל, לא מעט הכתוב, ולפיכך אמר 'ולא יתן המשחית'". ושם הוסיף לאחר מכן "ופירוש ראשון עיקר".

(77) בא ליישב את קושית הרמב"ן [שמות יב, כא], שכתב בזה"ל: "כתב רש"י 'ואתם לא תצאו', מגיד שמאחר שנתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע, ולילה רשות למחבלים הוא, שנאמר [תהלים קד, כ] 'בו תרמוש כל חיתו יער'. ולא הבינותי דבריו במה שאמר 'ולילה רשות למחבלים הוא, שנאמר בו תרמוש כל חיתו יער', וכי אסור לאדם בכל לילה לצאת מפתח ביתו עד בקר מן המקרא הזה" [ראה להלן הערה 80].

(78) פירוש - הנמצאים נמשכים אחר השם יתברך, כמשפט הטפל שנמשך אחר העיקר. וענין המשכה זו נמצא בכמה מקומות בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות לח [כה:] עמד על דברי רש"י [בראשית א, יד] שכתב "כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו. הוא שכתוב [בראשית א, א] 'את השמים' לרבות תולדותיהם, 'ואת הארץ' לרבות תולדותיה" [מקור דברי רש"י הוא הב"ר א, יד]. ובגו"א שם כתב: "ואני אומר שרז"ל דקדקו לשון 'את' על אמתתו... שהוא מרבה דבר שהוא מחובר ומצורף אל הדבר. וזה, אילו נכתב 'בראשית ברא השמים והארץ' יבא ענין הבריאה על גוף השמים בלבד, וכן הארץ. ולפיכך כתב 'את השמים ואת הארץ', ומלת 'את' הוא עצם הדבר. וכל עצם נמשכים אליו ונתלים בו מקרים, כי דבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר, ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר שנמשך אליו דברים הרבה. כך דבר זה, כאשר יאמר 'את השמים' כלומר עצם השמים, רוצה לומר שיש להם דברים נמשכים אחר העצם, שאין עצם בלא מקרה, ולפיכך הוא מרבה כל דבר הנמשך והמחובר אל הארץ ואל השמים והנתלה בהם, ותולדות הארץ הם שמחוברים ומצורפים אל הארץ. ולפיכך דרשו חכמים ז"ל [פסחים כב:] 'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], 'לרבות תלמידי חכמים'. והיינו טעמא, שתלמידי חכמים הם

דביקים ומחוברים בהשם יתברך, ולפיכך 'את ה' אלהיך תירא' 'לרבות תלמידי חכמים'. וכן אמרו [פסחים כב:] 'את בשרו' [שמות כא, כח] 'הטפל לבשרו', מזה יראה בפירוש שלשון 'את' אתא לרבויי כל דבר שנמשך אחר עיקר ועצם הדבר, והבן זה היטב". ובנתיב התורה פ"ט [שעב.] כתב: "כל עצם נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם נושא אל הדבר הטפל. ולפיכך מורה בכל מקום לשון 'את' על הדבר הטפל אל העצם, כמו השער ועור, וכמו תולדות השמים". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:] כתב: "כי כל מקום לשון 'את' בא לרבות דבר הנמשך אל דבר וטפל אליו... וטעם הדבר כי לשון 'את' כמו שפירשו כל המפרשים שבא על עיקר עצם הדבר, ואין עצם בלא מקרה, כי העצם נושא המקרה, ואין המקרה נושא למקרה. ולפיכך כאשר יש כאן עצם הדבר, יש כאן רבוי דבר שהוא טפל ומחובר עמו". ולמעלה פכ"ג [לאחר ציון 42] כתב: "אין עצם שלא נתחייב ממנו דבר". ולמעלה פכ"ה [לאחר ציון 40] כתב: "שם המיוחד נקרא שם העצם, וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים". הרי שאין עצם בלא מקרה, ואין עצם בלא טפל [ראה למעלה פכ"ג הערה 43, ולהלן פל"ח הערה 37].

(79) לשונו בכת"י [תצא.]: "ובזה תוכל להבין מה שאמר 'ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם', אף על גב שהוא יתברך היה המכה בעצמו, ומה שייך בזה 'ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם'. דכך פירושו, שהקב"ה כיון שרוצה להכות במצרים, אם כן כל המשחיתים גם כן משחיתים, לכך אמר 'ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם'". ויש להבין, אם המניע של המשחיתים הוא להמשך אחר רצון הקב"ה, ורצון הקב"ה היה להכות רק את המצריים ולא את ישראל, מדוע המשחיתים ירצו להזיק לישראל, הרי בזה אין רצון הקב"ה, ובהעדר רצון - השחתה מנין. ויש לומר, שעל כך גופא כתב רש"י [שמות יב, כב] "מאחר שנתנה רשות למשחית לחבל, אינו מבחין בין צדיק לרשע". דלא שייך אצל המשחית הבחנה בין צדיק לרשע, כי אין לו את האפשרות לחלק כן. וראה בדרשות הר"ן [דרושים ג, ח] שביאר הנהגה זו, שהמשחיתים נוהגים על פי הנהגה טבעית, ובהנהגה טבעית אין מקום לחלק בין צדיק לרשע, אלא "עולם כמנהגו נוהג והולך" [ע"ז נד:].

(80) אך בשאר הלילות לא ניתנה רשות להשחית, ולכך אין לחשוש מהמזיקים. ואם תאמר, הרי רש"י [שמות יב, כב] כתב "ואתם לא תצאו וגו' - מגיד שמאחר שנתנה רשות למשחית לחבל, אינו מבחין בין צדיק לרשע. ולילה רשות למחבלים הוא, שנאמר [תהלים קד, כ] 'בו תרמוש כל חיתו יער'" [הובא למעלה הערה 61], הרי רש"י לא הגביל את רשות המשחיתים לליל ט"ו, אלא שהרשות נתונה בכל הלילות, והדרא קושית הרמב"ן לדוכתא "וכי אסור לאדם בכל לילה לצאת מפתח ביתו עד בקר מן המקרא

הזה" [הובא למעלה הערה 77]. דע שבגו"א שמות פי"ב אות נ [רכב:] עמד על כך, וז"ל: "אין להקשות, דאם כן כל לילה לעולם יהא אסור לצאת מפתח ביתו משום סכנה דלילה. דהכא שאני, דכיון דהיו שם כמה וכמה משחיתין, היה המזיק שכיח טפי בזה הלילה, אבל לילה אחרת לא שכיח הזיקא. דאף על גב דמכת בכורות לא היה רק בחצי הלילה [שמות יב, כט], היה הלילה מיוחד להיות נמצא במצרים משחיתים, ואסרה תורה לצאת מפתח ביתו. ומה שהוצרך לומר כי 'לילה רשות למחבלים' ולא אמר כי 'לילה זה רשות למחבלים', דכיון דלא היה רשות של לילה זה רק בחצי הלילה, לא שייך למתלי ברשות לילה הזה. אלא הטעם הוא דבכל לילה נתנה רשות למחבלים, ובלילה הזה נמצא לשם המשחיתים, לכך אסר לצאת כל הלילה". ובהמשך שם [רכד.] חלק על רש"י בזה, וכתב: "אמנם גם לפירוש אשר אמרנו פירושו אינו מוכרח, דאף על גב שהיתה מכת בכורות בחצי הלילה, מי יאמר שלא נתן רשות למשחית כל הלילה. ולפיכך דוקא בלילה זה נתן רשות למשחית, ולא בכל לילה".

(81) "למה לא מתו במצרים כלם" [לשונו בהמשך], ופירושו שכל המצריים היו צריכים למות במ"ב, וזה בודאי לא התרחש.

(82) אלא לכל ישראל, שנאמר [שמות יב, ג] "דברו אל כל עדת ישראל לאמר וגו'".

(83) פירוש - אם הישראל לא היה מקיים מצות ק"פ ולא היה מניח הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות, היו ח"ו כל בני ביתו מתים, ולאו דוקא הבכור שבביתו. וכך אמרו במדרש [במדב"ר יא, ג] "מהו [שיה"ש ג, ח] 'מפחד בלילות', שלא היו יכולין לעשות פסח, דכתיב [שמות יב, מח] 'כל ערל לא יאכל בו'. ואם לא יעשו ישראל פסח היו מתים בלילי הפסח, כאשר מתו בכורי מצרים, שנאמר [שמות יב, יג] 'וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים', הוי מפחד בלילות". ובתפילת ערבית אמרינן "המכה בעברתו כל בכורי מצרים ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם", הרי ה"זה לעומת זה" להכאת בכורי מצרים הוא "עמו ישראל", ולא רק בכורי ישראל.

(84) כן העיר כבר רבינו בחיי [שמות יב, כג], ויובא בהערה 88.

(85) במצריים אחרים [שאינם בכורים].

(86) לשונו למעלה פכ"ט [לאחר ציון 9]: "הראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש, כי הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית, שלא נמצא זה בשאר". ובדר"ח פ"ו מ"י [שע.] כתב: "כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו...

והדבר הזה השכל מחייב, כי הראשית במה שהוא ראשית אל אחר, שהוא נבדל, לא ישתתף עמו, במה שעליו שם 'ראשית', ואין שם 'ראשית' על האחר... בית המקדש נקרא 'ראשון', דכתיב [ירמיה יז, יב] 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו', שבית המקדש הוא ראשון וראשית לכל מקומות וישוב הארץ. ובשביל שהוא ראשון, הוא נבדל מן השאר, ונכנס לרשות הקב"ה". ובח"א לב"ב עד. [ג, קב:] כתב: "כל ראשית הוא נבדל מן הדבר אשר הוא ראשית לו. ודבר זה ידוע ממה שמפריש הראשית מן שאר" [הובא למעלה פכ"ט הערה 10].

(87) לשונו למעלה ר"פ כט: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו''. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם, שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה בעולם הזה. כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה".

(88) כן כתב השל"ה למסכת פסחים בביאור ההגדה (יא), וז"ל: "מאחר שישראל היו צריכין אות להנצל מהמשחית, למה לא מתו כל המצריים אף שאינם בכורים, מאחר שלא היה להם אות. אלא הענין הוא דלא היה כאן רק אשר הכה ה' בכור הוא שר מצרים, שהוא הבכור, ועל כן הוכו למטה הבכורות. וישראל כולם נקראים בכור, כמו שנאמר [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל', על כן הוצרכו לאות". וכך מדוייק היטב לשון תפילת שחרית "כל בכוריהם הרגת ובכורך [ישראל] גאלת". הרי ה"זה לעומת זה" של "כל בכוריהם" הוא "ובכורך [ישראל] גאלת", שזה כל ישראל הנקראים בכורו של הקב"ה. וראה להלן פל"ט הערה 25 שנקודה זו נתבארה שם. **אך בכת"י** [תצא.] ביאר כדבריו כאן למחצה; מה שהמכה לא היתה בפשוטי המצרים ביאר כדבריו כאן, ומה שהמכה היתה חלילה יכולה להיות בפשוטי ישראל ביאר באופן אחר, וכלשונו: "ויראה כיון שהבכורות היתה המכה ראויה לבא עליהם מפני גזירתו יתברך, לא היו משחיתים באחרים, כי היתה המכה בבכוריהם, והיו המשחיתים בזה נמשכים אחר המכֶּה, שהוא יתברך מכה בבכוריהם, והבכור והפשוט שני מינים הם, ומאחר שהמכָּה בבכורות, לא היתה המכה באחרים. אבל לישראל לא היתה המכה בהם, אם לא היתה המצוה היו נזוקים אף אותם שאינם בכורות". ופירושו, שאצל המצריים היתה מניעה מלהזיק מי שאינו בכור, כי הקב"ה גזר להכות רק את הבכורים, ואין הפשוטים נכללים בבכורים, כי הבכור והפשוט שני מינים הם. מה שאין כן אצל ישראל, שלא היתה עליהם מעיקרא גזירה מגבילה כזאת, [וכנראה שאין לומר על בכורי ישראל ובכורי מצרים שהם שני מינים מחולקים (כמו בכור ופשוט)] לכך לא היתה שום מניעה שהמשחיתים יזיקו

גם אותם. וכדבריו בכת"י כתב רבינו בחיי [שמות יב, כג], וז"ל: "אף על פי שהקב"ה הוא המכה, המלאך המכה היה שם... כמלך שהוא עובר ממקום למקום לעשות נקמה באויביו, ובאין עמו ספקלטורין. אבל אותם ספקלטורין לא היו רשאין להכות כלל, ולא מצאו ידיהם לפעול בלילה ההוא במצרים, כי המניעה הזאת באה להם מאת הקב"ה, שהוא לא רצה לעשות נקמה כי אם על ידו, ולכך לא היו רשאין להשחית במצרים, כי הוא יתברך מנעם מזה. וכענין שדרשו [הגדה של פסח] 'אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא השליח'. אבל בישראל אין להם מניעה, והיה אפשר שישלוט עליהם אחד מן הכוחות המשחיתים, ולכן הוצרכו לאות הדם, כי לולא האות היו משחיתים. וזהו שאמר 'ולא יתן המשחית', כלומר ולא יתן רשות למלאך המשחית שיבוא אל בתיכם. והמובן מזה כי לולא האות היה בא... ומעתה יהיה נמנע בסיבת האות".

(89) רש"י [שמות יב, ל] "כי אין בית אשר אין שם מת - יש שם בכור, מת. אין שם בכור, גדול שבבית קרוי 'בכור', שנאמר [תהלים פט, כח] 'אף אני בכור אתנהו'". וכן הביא להלן פל"ח [לאחר ציון 84]. וראה להלן פל"ח הערה 113.

(90) אודות שישראל הם גדולים, כן נאמר לאברהם [בראשית יב, ב] "ואעשך לגוי גדול", וכן נאמר [דברים ד, ט] "ומי גוי גדול וגו'". ובתנחומא לך לך אות ג אמרו "אימתי עשה הקב"ה אברהם לגוי גדול, משקבלו ישראל את התורה, שכן משה אמר להם 'ומי גוי גדול'". ושם אות ט אמרו "לאברהם נאמר 'ואעשך לגוי גדול', ולבניו נאמר 'ומי גוי גדול'".

(91) וכן נאמר [במדבר ג, יג] "כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו אני ה'". ולא צוה לקדש כל ישראל, אף על פי שכל ישראל ניצלו ממכת בכורות כפי שהבכורות ניצלו ממנה.

(92) פירוש - בבכורי ישראל נראה בעליל שגם הם היו בסכנה במכת בכורות, שהרי המכה חלה על בכורי המצרים המקבילים להם, והואיל והצלתם ניכרת, לכך נצטוו להקדישם. אך הצלת פשוטי ישראל אינה ניכרת כל כך, כי פשוטי מצרים המקבילים להם לא הוכו, לכך לא נצטוו להקדישם.

(93) פשוטי ישראל.

(94) רש"י [שמות יב, ל] "כי אין בית אשר אין שם מת - מצריות מזנות תחת בעליהן ויולדות מרווקים פנויים, והיו להם בכורות הרבה, פעמים הם חמשה לאשה אחת, כל אחד בכור לאביו". ולהלן פל"ח [לאחר ציון 81] כתב: "לדברי רז"ל היתה המכה אף שלא בפטרי רחם, אף בבכור של אב. וכך מוכח הכתוב שאמר [שמות ד, כג] 'הנני הורג בנך בכורך', משמע שהמכה תהא במה שהוא בכור של פרעה. ובדברי רז"ל [מכילתא שמות

יב, ל] 'אין בית אשר אין שם מת' [שמות יב, ל], שהיו המצריות מזנות תחת בעליהן, והיו יולדות מרווקים, ואותו הבן בכור היה. ואם אין שם בכור, גדול בבית מת, שגם הוא נקרא בכור, דכתיב [תהלים פט, כח] 'גם אני בכור אתנהו', עד כאן. אם כן אף בכור לאביו מת". ומה שכתב "שהכל מודים שהיה המכה בהם", פירושו שאין בזה ספק, ובודאי המכה היתה בבכור מן האב, לכך בכור ישראל מן האב בודאי היה לוקה אף הוא במכת בכורות. מה שאין כן בפשוטי ישראל, שאין כזו ברירות שהיו לוקים במכת בכורות, כי פשוטי מצרים המקבילים להם לא הוכו, וכמו שביאר למעלה.

(95) שנאמר [שמות יג, ב] "קדש לי כל בכור פטר כל רחם וגו'", וזהו רק בכור מן האם, ולא בכור מן האב.

(96) פל"ח [לאחר ציון 86], שביאר שם שיש לקדש רק דבר שהוא ראשית המציאות, וזהו בכור מן האם, אך בכור מן האב הוא ראשית אונו, אך אינו ראשית המציאות, עיי"ש.

(97) משום שנאמר לפני כן [שמות ד, כב] "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל". והפסוק שלאחריו [הוא מה שמביא כאן (שם פסוק כג)] "ואומר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך". ומכך משמע שמכת בכורות היא כנגד "בני בכורי ישראל ותמאן לשלחו". וכן למעלה פל"ב [לאחר ציון 58] כתב: "כיון שראינו הקב"ה אמר להם על מכות בכורות 'שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנני הורג בנך בכורך'. הרי בפירוש נתן מדה כנגד מדה" [ראה למעלה פל"ב הערה 60]. וקצת תמוה, שהמשך דבריו אינו קשור למה שכתב כאן ש"הכתוב נתן טעם למכת בכורות", אלא עובר לבאר מדוע מ"ב שקולה כנגד כל המכות, אך אינו מבאר הטעם שניתן למכת בכורות. ובכת"י כאן [תצא:] הוסיף דברים, וכלשונו: "הכתוב נתן טעם למכת בכורות... וכבר אמרנו לך [למעלה ר"פ כט] פירוש זה, כי ישראל הם ראשית המציאות לפי שהם ראשונים לכל האומות, שישראל הם בנים לה', ואין קודמים לפניהם, ולפיכך הם בכורו יתברך. ונקראים בניו, כי הם העלולים הראשונים, רצה לומר שהם עלולים בעצם, כי הוא יתברך עלה, ואשר הם עלולים ממנו בעצם הם ישראל. לאפוקי האומות, שהם גם כן מעשה ידיו, אינם בעצם מעשה ידיו, רק כי הם נמשכים אחר ישראל, ואינם עלולים ממנו יתברך בעצם. ומפני שהם עלולים הראשונים, בזה הם בניו, לאפוקי האומות לא נקראו בניו. וכאשר [פרעה] לא רצה לשלוח ישראל אשר הם בניו, ונקראים 'בני בכורי', לכך לקו בכורות שלהם" [ראה למעלה פי"ח הערה 116, ופכ"ט הערה 36].

(98) רש"י שמות ד, כג "הנה אנכי הורג את בנך בכורך - היא מכה אחרונה, ובה התרהו תחלה, מפני שהיא קשה". ולמעלה פל"ג [לאחר ציון 53] כתב: "סתמא אותה מכה שעל ידה יצאו היא הקשה יותר". ולמעלה פל"ד [לאחר ציון 156] כתב: "היתה מכה זאת באחרונה שהיא הקשה יותר מהכל, והיא שקולה נגד הכל, לכך היתה באחרונה, שעל ידה יצאו ישראל". ולמעלה פל"ו [לאחר ציון 55] כתב: "וצוה הקב"ה לאכול הפסח בלילה, מפני שמכת בכורות בלילה, שהלילה מתיחס אל ההפסד ביותר, ולכך זאת המכה בלילה, ולא אחרת, שהוא היותר קשה ויותר הפסד, ונסתלק כח מצרים מעל ישראל בלילה על ידי מכת בכורות". ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז.] כתב: "ואני אומר כי פירוש זה [שמכת ברד שקולה כנגד כל המכות] לא יתכן כלל, דהא רש"י פירש בפרשת שמות אצל [שמות ד, כג] 'הנני הורג בנך בכורך', כי מכת בכורות היא הקשה, ובה התרה תחלה. ואיך נאמר שמכות ברד שקולה נגד כל המכות, ויהיו דבריו סותרים. ועוד, איך יתכן שיהיה מביא עליהם מכה שקולה נגד כל המכות, ולא יניח אותם לצאת, ואחר כך יביא עליו מכה שהיא יותר קלה, ויניח אותם לצאת, דבר זה לא יתכן". ובהמשך שם [קנא.] כתב: "אין לומר על ברד או על ארבה שהיא שקולה נגד כל המכות, דהא בודאי מכת בכורות קשה מכל המכות, דמכה אחרונה יותר קשה תמיד" [הובא למעלה פל"ג הערה 54, ופל"ד הערה 157]. וראה למעלה הערה 35.

(99) לשון רש"י [שמות ט, יד]: "את כל מגפותי - למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות". ולמעלה פל"ג [לפני ציון 51] כתב: "שייך בזה [שמות ט, יד] 'כי בפעם הזאת אני שולח כל מגפותי', מפני שיש בתוכן מכת בכורות, השקולה נגד כל המכות". וכן כתב למעלה פל"ד [לאחר ציון 156], והובא בהערה הקודמת. ולהלן פנ"א כתב: "מלת 'דן אנכי' [בראשית טו, יד] הדל"ת מן 'דן' רמז דם, ראשית המכות, הנו"ן מן 'דן' הוא 'נגע' [שמות יא, א], והיא שקולה נגד כל המכות". ולהלן פנ"ז הוסיף: "כמו שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות, כך מאמר 'בראשית' [בראשית א, א] שקול נגד כל המאמרות". ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז:] כתב: "בפעם הזאת אני שולח לך מכה קשה שהיא שקולה נגד כל המכות, והיא מכות בכורות". וראה למעלה פל"ג הערה 52, פל"ד הערה 158, ופרק זה הערה 35.

(100) כמו שיעקב אמר לראובן [בראשית מט, ג] "ראובן בכורי אתה כחי וראשית אוני וגו'". ונאמר [דברים כא, יז] "כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו כי הוא ראשית אונו לו משפט הבכורה". וכן נאמר [תהלים עח, נא] "ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם" [הובא למעלה פכ"ט הערה 1]. ולמעלה ר"פ

כט כתב: "הבכור נקרא 'ראשית', כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם, שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב... שהראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש, כי הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית, שלא נמצא זה בשאר". ולהלן פל"ח [לאחר ציון 86] ירחיב לבאר שהבכור פטר רחם הוא ראשית המציאות. ולהלן פנ"ז כתב: "מכת בכורות ראשית אונם, הוא נגד מאמר 'בראשית', שהבכור ראשית לבאים אחריו". ובח"א למכות י. [ד, א.] כתב: "כל בכור הוא ראשית המציאות, שהוא בא אל העולם תחלה".

(101) פירוש - כל ההמשך תלוי בהתחלה, כי ההתחלה היא הסבה להמשך, והכל בנוי על ההתחלה. ולמעלה פ"ח [תט.] כתב: "וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה... וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יולד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ולהלן פל"ט [לאחר ציון 159] כתב: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם. והכי נמי, כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו כאילו נולדו באותה שעה. כל הקורות שהגיע להם, מה שנתן להם התורה, וענני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה". ו"הכל נבנה על ההתחלה" [לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז (קג:)], לכך ההתחלה נושאת על גביה את כל ההמשך. ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח:] כתב: "העולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיא התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר התחלה נמשך הכל". נמצא שההתחלה היא הסבה, וההמשך הוא המסובב. וצמדי המלים "סבה והתחלה" ו"התחלה וסבה" הם נפוצים מאוד בספרי המהר"ל [כגון, גו"א במדבר פי"ט אות כז (שיב.), למעלה פכ"ה (לאחר ציון 19), להלן פס"ו, תפארת ישראל ר"פ לו, אור חדש פ"ט (תתכד:), דרוש על המצות (נב:), ועוד]. וראה למעלה פ"ז הערה 125, פ"ח הערה 215, פי"ח הערה 122, פכ"ב הערה 56, פכ"ד הערה 40, פל"ב הערה 46, הערה הבאה, ופל"ט הערה 164.

(102) כן כתב כמה פעמים אודות המאמר הראשון של עשרה מאמרות ["בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" (בראשית א, א)]. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תסד.] כתב: "תמצא כי ראשית המאמר מתחיל בכלל העולם; 'בראשית ברא אלקים שמים

וארץ' [בראשית א, א], שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון... בתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל". ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "כאשר תמנה המאמרות שבהם נברא העולם מלמטה למעלה, הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים' שהוא גם כן מאמר, הוא עשירי, והוא התחלת העולם. והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל". ולהלן פנ"ז בהוצאת מכון מהר"ל [הערה 24] הביאו מדבריו בכתב יד, שכתב: "ולפיכך לא נאמר אצלו [במאמר הראשון "בראשית ברא אלקים" (בראשית א, א)] 'ויאמר', כי האמירה היא אמירה פרטית, אבל 'בראשית' כולל כל המאמרים, לכך לא נאמרו אצלו לשון 'ויאמר', ומפני זה כולל המאמרים, כי דבר שהוא ראשית ותחילה, בכחו כל שבא אחריו". **וכן כתב** בשאר דברים שהם ראשית והתחלה. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל. רק כי אינו בענין קרוב, רק בענין רחוק, כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, ופרק זה הערה 45]. ושם פמ"ז [תשלח:] כתב: "כי אדה"ר היה התחלה, ובכח התחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה לכל" [ראה למעלה פכ"ט הערה 112]. ובנר מצוה [עז:] כתב: "כי הראשון הוא התחלה אל הכל... וכאילו בכחו שאר הימים שהם אחריו". ובגו"א בראשית פ"ד אות יז [קג:] כתב: "דבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה". ובאור חדש פ"ו [תתרכ:] כתב: "כי בכח ההתחלה... בכח זה הוא הסוף". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] כתב: "ההתחלה היא התחלה לכל, כי יש בו הכל בכח". **דוגמה לדבר**; הפסוק הראשון בתורה ["בראשית ברא וגו'"] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח]. ובקהלת יעקב, ערך עמלק [א], כתב: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה. והוא שורש לד' מלכים, ועל כן 'בבל' [34] 'ומדי' [60] 'ויון' [72] 'ואדום' [57] וט"ז אותיות, והכולל, גימטריא 'עמלק' [240]... עמלק כולל

ארבע מלכיות, וזהו 'ראשית גוים עמלק', כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין" [הובא למעלה פ"ח הערה 215, ופכ"ד הערה 40].

(103) להלן פנ"ז בהוצאת מכון מהר"ל בסוף כרך ב [עמוד רעג] הובאו דבריו מכת"י, שכתב בזה"ל: "המכה העשירית מכת בכורות עומדת בפני עצמה, שקולה נגד כל המכות, מפני שהיא מכה לבכורות, שנקראים 'ראשית אונם' [תהלים קה, לו]. שכל דבר ראשית שקול נגד כל המכות. וידוע הוא דבר זה, כי הראשית שקול נגד הכל, כמו הראש באדם שקול נגד כל אברי האדם. וזה ידוע מדברי רז"ל שאמרו בעובר הנולד [חולין סח., נדה כט.] 'יצא ראשו הרי הוא כילוד דמי', וזה מפני כי הראש שקול נגד כל איברים. ובשאר איברים לא נחשב ילוד עד שיצא רובו, ובראש בלבד נחשב כילוד דמי, שמזה תבין כי הראש הוא שקול נגד כל החי. וענין דבר זה הוא מבואר לחכמים, כי הראשית הוא שקול נגד הכל. ולפיכך המכה שהיתה בבכורות, שהם ראשית, והיתה המכה בראשית שלהם, שקול נגד כל המכות. וזה שאמרו כי שקול מכת בכורות נגד כל המכות". וכן כתב בקיצור בכת"י לפרק זה [תצא:].

(104) פירוש - כאשר המצריים לקו בראשית שלהם, אז ישראל יצאו לחירות משיעבודם.

(105) בדברים אלו מתיישבת שאלה מתבקשת; מה אירע שבעקבות מכת בכורות ישראל יצאו לחירות, בעוד שבעקבות תשע המכות הראשונות לא יצאו ישראל לחירות, ובמה שונה המכה העשירית מתשע המכות שקדמו לה. ועל כך מיישב שיש במכה העשירית מימד חדש שלא היה בתשע המכות הקודמות לה, והוא שמ"ב חלה על ההתחלה של המצריים, ומחמת כן לא נשאר למצריים שום חוזק וכח כלל "אחר שהתחלה נלקה". וראה הערה הבאה.

(106) דברים אלו צריכים ביאור, דכבר מהמכה הששית ואילך רצה פרעה מעצמו לשחרר את ישראל, ורק ה' הקשה את לבו [רש"י שמות ז, ג]. ואם כן מה שישראל לא יצאו ממצרים לאחר המכה הששית לכאורה לא היה משום ש"היה להם עדיין כח למצרים במה", אלא משום שה' הכביד את לב פרעה. ואם כן אף לאחר מ"ב היה יכול ה' להכביד את לב פרעה, ומאי שנא מ"ב מארבע המכות שקדמו לה. ואם תשיב שה' יחזק את לב פרעה רק כשנשאר למצריים כח מסויים מצד עצמם ["יש מיש"], אך לא יחזק את לבו כאשר "לא היה למצרים כח כלל אחר שהתחלה נלקה" ["יש מאין"]. אזי תיקשי לך שהרי מצינו שאף לאחר מ"ב ה' חיזק את לב פרעה לרדוף אחר ישראל בדרך לים סוף, וכמו שנאמר [שמות יד, ח] "ויחזק ה' את לב פרעה מלך מצרים וירדוף אחרי בני ישראל

וגו''. והדרא קושיא לדוכתא, מדוע ה' חיזק את לב פרעה לאחר ארבע המכות שקדמו למ"ב, לא חיזק את לבו לאחר מ"ב, ושב וחיזק את לבו לפני קריעת ים סוף. ויל"ע בזה.

(107) זהו המשך דברי המכילתא.

(108) "והוא נשתייר מכל הבכורות" [המשך דברי המכילתא].

(109) המלים האחרונות שכתב כאן ["בים סוף, שפרעה לגדול מזה מוכן, לים סוף שיטבע"] אינן נמצאות במכילתא, אלא הן פירושו לדברי המכילתא. ולהלן פמ"ז כתב: "ענין מציאות השם יתברך, שהוא יתברך הכל ואין מבלעדיו, נודע להם בקריעת ים סוף... ופרעה אשר אמר מתחלה [שמות ה, ב] 'מי ה' אשר אשמע בקולו', נודע לו על ידי קריעת ים סוף באחרונה שמו יתברך. ועל קריעת ים סוף אמר 'ואולם בעבור זאת העמדתיך למען הראותך כחי וגו'' בים סוף. כי בזה נראה אשר ברשותו הכל, ואין דבר חוץ ממנו". ובכת"י [תצב.] כתב: "ודע, כי הסברא נותן דפרעה בכור היה, שהרי הבכור הוא הראשית והעיקר כמו שאמרנו. ומאחר שפרעה ראוי שיהיה עיקר, שהרי שליחות הקב"ה אל פרעה היה, אם לא היה הוא בכור, נמצא כי לא היה פרעה עיקר במעשה הזה. שהרי אנו אומרים כי לכך היתה המכה בראשית שלהם, שהם עיקר, אם כן הבכורים הם עיקר מצרים. ואם לא היה פרעה בכור, אם כן לא היה דבר השליחות עם זה שהוא עיקר מצרים. כי אף על גב שהיה פרעה מלך, יש לבכורים מעלה שאינו בפרעה, וזה לא יתכן. הרי שצריך לומר כי פרעה גם כן בכור, ושמו את הכתוב הזה 'מבכור פרעה' לראיה שהיה פרעה בכור. ולא היתה המכה בפרעה, כי לא רצה לכלות אותו, שהוא עיקר יותר מכולם, כי היה בכור וגם מלך, והיה מוכן ליותר מזה, והוא קריעת ים סוף, שהוא יותר גדול. זהו דעת חכמים שרמזו כי פרעה בכור היה, לעשות אותו עיקר מהכל".

(110) "כי מצרים כחם היה תולה בבכורות, וזה מפני שהיו עובדים למזל טלה, שהוא ראשית המזלות" [לשונו להלן (לאחר ציון 117)]. ובזוה"ק [ח"ג רנא:] איתא "אמר רבי יהודה, הא אוקמוה דמצראי פלחי למזל טלה, ובגין כך פלחין לאימרא. אמר רבי יוסי אי הכי טלה יפלחון, ולא אימרא. אמר ליה, כלא פלחין, אלא מזל טלה נחית וסליק בטלה ואימרא... ועל דא קטיל קודשא בריך הוא כל בכור בהמה". ובשמו"ר טז, ג אמרו שהמצרים היו עובדים לצאן. ואונקלוס [שמות ח, כב] כתב "ואמר משה לא תקן למעבד כן ארי בעירא דמצראי דחלין ליה מניה". ובתורה שלמה [שמות ח, כב, אות פג] הביא בשם המדרש הגדול ש"מגיד הכתוב שהיו המצרים עובדים למזל טלה". והמו"נ [ח"ג פמ"ו] כתב: "המצרים היו עובדים מזל טלה, ומפני זה היו אוסרים לשחוט הצאן, והיו מואסים רועי צאן. אמר [שמות ח, כב] 'הן נזבח את תועבת מצרים', ואמר, [בראשית

מו, לד] 'כי תועבת מצרים כל רועה צאן'". והראב"ע [הארוך לשמות ח, כב] כתב שעבדו לטלה ומחשבתם היתה על מזל טלה, שהוא מושל בארצם. והרמב"ן [שמות יב, ג] כתב: "מזל טלה בחודש ניסן... ועל דעת רבותינו היו המצרים עובדים אותו". וכבר נתבאר למעלה [פל"ב הערה 43] שהעבודה זרה והשר של כל אומה הם כחה של אותה אומה. וכמו שהיאור הוא כח המצרים, כך מזל טלה הוא כח המצרים, ומזל טלה מתבטא בבכורים, וכמו שיבאר בהמשך. וראה הערה הבאה, והערה 121.

(111) פירוש - כח מצרים הוא בכור, ובזמן גאולת מצרים היה אז מלך שהיה בפרט מורה על כח מצרים [ראה הערה הבאה], ולכך המלך עצמו חייב להיות בכור. ואודות שכח מצרים הוא בכור, כן כתב רבינו יוסף גיקטיליא [מחבר ספר שער אורה] בפירוש ההגדה, וז"ל: "אחר עיקר זה דע כי מה שאמרו [ראה כתובות קיב.] ארץ מצרים שניה לארץ ישראל, רמז כי השר הגדול אשר בשרים העליונים שהוא סמוך וקרוב למלכות הוא שרו של מצרים, ולפיכך ארץ מצרים שניה לארץ ישראל, כי הוא שני למלך... ונקרא שרו של מצרים 'בכור', לפי שמלכותו שניה אחר מלכות השם יתברך וחלקו, ולפיכך היו מצרים עובדים למזל 'טלה', שהוא הראשון מי"ב מזלות, שצומח בניסן". ובספרו שערי אורה השער הראשון [עמוד קז עם ביאור בית שער] כתב: "דע שכבר אמרו שארץ מצרים שנייה לארץ ישראל, ושר של מצרים מגדולי שרי האומות הוא, עד שנטל חלקו הבכורה, ראש המזלות, והוא טלה, וצומח בניסן שהוא ראש החדשים, והוא בדמיון בכור לי"ב מזלות, כאמרו [שמות יב, ב] 'החודש הזה לכם ראש חדשים'. ולפי שפרעה היה אדוק ודבוק בשר שלו, ולא היה לו חלק בשם ה' יתברך, לפי שהשר שלו מיוחד לו, הוצרך השם יתברך לשלוח לו ביד משה רבינו עליו השלום שיודיעהו שיש בעולם אדון ומושל על כל השרים ועל כל צבאות עולם, והוא ה' יתברך, ושישראל הם חלקו ונחלתו, ושהוא מתרה בו לשלוח אותם, לפי שישראל אינם חלק מזל או כוכב, אלא חלק ה' יתברך... וכל מכה ומכה באה ממידת כ"ה... וזו היא בעצמה שעשתה מכת בכורות, כי אלהי מצרים כמו בכור הוא לשאר כל השרים". ובשל"ה פרשת בא [תורה אור (ד)] כתב: "הנה מצינו שר של מצרים שנקרא 'בכור', שהוא הראשית של שבעים שרים, והוא מרכבת המשנה. ומצרים שניה לארץ ישראל, שהיא חלק ה', והיא ראשונה לארץ העמים, שהם חלק שבעים שרים".

(112) פירוש - המלך ששיעבד את ישראל במצרים וגבר עליהם הצליח לעשות כן רק משום שהיה בידו כח מצרים בשלימות. לכך מוכרח להיות שאותו מלך היה גם בכור, שאם לא כן לא היה בידו כח מצרים בשלימות. ונראה ביאורו, כי למעלה פ"ד [רלד.]

ביאר שהיחס בין ישראל למצרים הוא יחס של צורה לחומר, שזהו היחס של "כשזה קם זה נופל", וכלשונו שם: "מפני שהמצרים נמשלים לחומר, וישראל לצורה הנבדלת, והחומר והצורה, במה שזה חומרי וזה נבדל מן החומר, הם הפכים, כמו שהתבאר, לכך היו בכל ענין שלהם הפכים. וכאשר היו ישראל יותר בשלימות, כאשר היו ראוים לצאת לחירות ולקבל המעלה האלקית, לכך היה הפך להם מצרים לרעה ולחסרון", ושם הערה 88. ומכך נדע שכאשר גברו המצרים על ישראל, זהו משום שכח המצרים היה אז בשלימותו, ושלימות זו הביאה לשפלות ישראל. לכך למלך המצרי שגבר על ישראל מוכרח שיהיה כח מצרים בשלימות, ואין זה אלא על ידי שהוא עצמו היה בכור [ראה למעלה פט"ז הערה 52].

(113) בהמשך הפרק.

(114) "ובשביל זה היה ענין זה כסדר מאוד" [הוספה בכת"י (תצב.)]. ופירושו, כי תמצית כח מצרים היא הבכורים, ותמצית של כל אומה היא המלך, ולכך התמצית שבתמצית של האומה המצרית היא מלך שהוא בכור. ואודות שהמלך הוא עיקר האומה ותמציתה, הנה נאמר [בראשית כו, י] "ויאמר אבימלך מה זאת עשית לנו כמעט שכב אחד העם וגו'", ופירש רש"י [שם] "אחד העם - המיוחד בעם, זה המלך". ולהלן פמ"ב כתב: "מאחר שהקב"ה היה עושה קריעת ים סוף למען כי ידעו מצרים שמו הגדול, ועיקר מצרים הוא המלך, ואם נטבע פרעה לא ידע פרעה שמו, אחר שנטבע, לכך פרעה לא נטבע". ובח"א לערכין יז. [ד, קמג:] כתב: "העם נמשכים אחר המלך, שהוא עיקר".

(115) לשון הפסוק במילואו "ויקם פרעה לילה הוא וכל עבדיו וכל מצרים ותהי צעקה גדולה במצרים כי אין בית אשר אין שם מת".

(116) לשון הילקו"ש [שם] "'כי אין בית אשר אין שם מת'. רבי נתן אומר, וכי לא היה שם בית שלא היה שם בכור".

(117) לשון המלבי"ם [שמות יב, ל] "ומה שכתב 'אשר אין שם מת', ועל דבר המתחדש ראוי שיאמר 'אין בית אשר לא היה שם מת'. פירוש [מה שנאמר "אשר אין שם מת"], שבכל בית היה תמיד מת קבור מכבר, ואיקונין שלו תלוי בבית. והמתים נלקו על ידי הכלבים, שזה רמז במה שכתב [שמות יא, ז] 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו', הגם שחרצו לשונם על המצריים ועל מתיהם". וראה להלן הערה 126.

(118) כמבואר למעלה הערות 110, 111. והרמב"ם בהלכות קדוש החודש פי"ז ה"ה כתב: "ואלו הן חשבונות הראייה, התבונן וראה הירח באיזה מזל הוא; אם יהיה במזל טלה, תגרע מן האורך הראשון תשעה וחמשים חלקים. ואם יהיה במזל שור, תגרע מן האורך

מעלה אחת. ואם יהיה במזל תאומים, תגרע מן האורך שמונה וחמשים חלקים", והולך ומונה שם את י"ב המזלות, ומזכיר מזל טלה ראשון.

(119) לשונו למעלה פ"ד [ריח.]: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים... כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... ובשביל זה קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם', להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה... הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר... לכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם". ולמעלה פי"א [תקלה:] כתב: "כי מצרים נקראים חמור, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים". ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 72] כתב: "אז היה מושל על החומר, הם מצרים אשר נמשלו לחומר, דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולהלן ר"פ מד כתב: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולהלן פמ"ה כתב: "ולפיכך נאמר שם [ויקרא כה, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני. כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר 'בשר חמורים בשרם' על שם החומרית שבהם". הרי שמבאר שתיבת "חמור" מורה על החומריות. וכן נתבאר למעלה הקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, פי"א הערה 21, פי"ט הערה 172, פכ"ט הערות 41, 48, 66, ולהלן פל"ט הערה 169.

(120) לשונו למעלה פכ"ט [לאחר ציון 65]: "דע, כי אין בריאה יותר פשוטה מן החמור, שהוא כולו חומר, והחומר הוא הפשוט יותר, שלא קבל צורה. וכן החמור בעבור שהחמור נוטה אל החומר, הוא בריאה יותר פשוטה מכל בריאה שיש בו צורה חשובה. כי שאר הנבראים שיש בהם צורה חשובה, אין זה פשיטות, כי לקבל הצורה צריך הרכבה כדי שיקבל הצורה החשובה. ולפיכך נברא האדם אחרון יותר מכל הנבראים [סנהדרין לח.], כי לחשיבות צורתו צריך הרכבה יותר עד שיקבל הצורה. ולטעם זה חמור במה שהוא נוטה אל החומר, הוא ראשית הבעלי חיים מכל הבהמות שבעולם, בעבור פשיטותו".

(121) פירוש - המצרים נמשלו לחמור החומרי, והחומר הוא ראשון, לכך כח המצרים הוא כח בכור, ועובדים למזל ראשון [טלה]. הרי שסדר השתלשלות הדברים הוא; (א)

המצרים נמשלו לחמור חומרי. (ב) החומר הוא ראשון. (ג) ראשוניות זו היא כח בכור [שאף הוא ראשון]. (ד) לכך עבדו לטלה, שהוא המזל הראשון. ובנצח ישראל פ"ב [כג:] כתב: "האדם בוחר לו אלהות אשר ידמה אשר הוא לחלקו. כי יש אומה אשר חושבת בדעתה שהיא לחלק האש. ולכך כל אומה בחרה לאלהות כפי אשר במחשבתה אשר היא לחלקו. ואף כי יודעים כי יש כח יותר חשוב שגובר על הכח אשר הוא לחלק שלו, וסוף סוף כאשר במחשבתם שהם לחלק אותו כח, אין ממירין אותו" [הובא למעלה פל"ב הערה 43]. וראה למעלה הערה 110.

(122) רש"י שמות יג, יג "פטר חמור - ולא פטר שאר בהמה טמאה, גזירת הכתוב הוא".

(123) לשונו למעלה פכ"ט [לאחר ציון 73]: "ולזה הטעם חייב החמור, שהוא בהמה טמאה, בבכור, ולא שום בהמה טמאה בעולם, כי מצד שהוא פשוט יותר שייך בו בכורה וראשית, שכל אשר הוא פשוט הוא ראשית למורכבים שאחריו, והראשית שייך בו בכורה. כי לא היה ראוי שום בהמה טמאה למצות בכורה בשביל שאינה חלה הקדושה על דבר טמא, רק החמור מפני שהוא בעצמו ראשית מפני שהוא פשוט, וכאשר הוא בכור, שהוא גם כן ראשית, הוא ראשית גמור. ולכך דין בכור בחמור מה שלא תמצא בשום בהמה טמאה". ובח"א לבכורות ה: [ד, קיז.] כתב: "ומפני כך אף על גב שבשאר בהמות טמאות לא שייך בכור, גבי חמור שייך... שיש בו ענין של ראשית... שאין ראוי שיהיה נקרא ראשית הבהמות רק לפי פשיטתו, שהוא פשוט, והכל חומר, ובשביל זה ראוי שיהיה ראשית לשאר בהמות... ומפני פשיטותו של החמור נקרא ראשית. לכך שייך בו בכור יותר משאר בהמה טמאה, בשביל שהוא חומר פשוט, והוא ראשית, לכך נוהג בו הבכורה, שהיא ראשית" [הובא למעלה פכ"ט הערה 78].

(124) ואע"פ שאיירי בבכור מת, מ"מ אצל ע"ז אין מיתה נחשבת לחסרון, כי כל ע"ז היא בגדר מת, וכמו שיבאר בסמוך.

(125) לשונו למעלה פי"ט [לאחר ציון 207]: "עבודה זרה נמשלה למת, שנאמר [תהלים קו, כח] 'ויאכלו זבחי מתים'". וכן אמרו [אבות פ"ג מ"ג] "שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים", ופירש רש"י שם "מזבחי מתים - זו עבודת כוכבים, שנאמר [תהלים קו, כח] 'ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים'". ובגמרא [ע"ז כט:] למדו מהפסוק "ויאכלו זבחי מתים" להשוות תקרובת ע"ז לדיני מת ["מה מת אסור בהנאה, אף זבח נמי אסור בהנאה"]. ולמעלה ס"פ לו [לאחר ציון 177] כתב: "דבק בעבודה זרה שנקרא 'מת', ואין שום תועלת". וראה למעלה פי"ט הערה 209, ופל"ו הערה 178.

(126) שפירושו בכל בית היה נמצא בכור מת שהונח שם משנים קודמות [כמבואר למעלה הערה 117].

(127) "וזה להם מיתה אחרת" [לשונו בכת"י (תצב:)], ופירושו שזה כמו מיתה נוספת, שהיה הדבר קשה על המצריים כמו ביום שנקברו, וכמו שאמרו במדרש שהובא למעלה [לאחר ציון 116].

(128) ופירש רש"י [שם] "טרם יחמץ - המצריים לא הניחום לשהות כדי חימוץ". אך מצדם של ישראל היה ניתן לשהות כדי חימוץ, וכמו שהולך ומבאר.

(129) יש להבין, כיצד מוכח מפסוק זה "שאם היה להם פנאי היו **אוכלים** חמץ", שהרי לא נזכר בפסוק זה אכילה אלא נשיאה ["וישא העם את בצקו טרם יחמץ"], וניתן לדייק מזה שאם המצריים היו מניחים לישראל לשהות כדי חימוץ היו ישראל נושאים אתם את החמץ בשעת יציאתם [ולא היו חוששים לאיסור בל יראה ובל ימצא (כמבואר בהערה הבאה)], אך מנין לומר שישראל "היו אוכלים חמץ", דאכילה מאן דכר שמיה. ועוד, הרי אמרו להדיא [פסחים צו:] שפסח מצרים "חימוצו כל היום", ועל כך נאמר [שמות יג, ג] "לא יאכל חמץ", ואיך יהיה מותר להם לאכול חמץ. וראה הערה הבאה.

(130) כאן לא כתב "היו אוכלים אותו חמץ", אלא "היו אופים אותו חמץ", כי בפסוק רק נאמר "ויאפו את הבצק וגו' עוגות מצות כי לא חמץ", ו"משמע אילו לא גורשו היו אופים אותו חמץ", אך לא ניתן לדייק מכאן היתר אכילת חמץ. וכן דייק הר"ן [פסחים קטז: (כה: בדפי הרי"ף)] מפסוק זה, וז"ל: '"ולא יכלו להתמהמה' [שמות יב, לט], שאילו יכלו להתמהמה היו מחמיצין אותו, דפסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום [פסחים צו:], ולמחר [ביום טז] היו מותרין במלאכה ובחמץ. ולפיכך אילו יכלו להתמהמה החמיצו עיסותיהם לצורך מחר [יום טז], שלא הוזהרו בבל יראה [ביום טו]. אלא מתוך שלא היה להם פנאי אפאוהו מצה". וכן הרא"ם [שמות יב, לד] כתב: "וזהו שכתוב 'ויאפו את הבצק עוגות מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים', דמשמע שאילו לא גורשו, היו אופין אותו חמץ. ולא כדי לאכלו ביום חמשה עשר, אלא לאכלו לאחר יום חמשה עשר, שאין בו אסור חמץ". ואם כן תמוה, כיצד כתב לפני כן "משמע מזה שאם היה להם פנאי היו אוכלים חמץ". **ויש ליישב** על פי דברי הצל"ח [פסחים קטז: ד"ה כל] שכתב שליל ט"ו שייך ליום י"ד, ובתוך דבריו שם כתב: "ומעתה... דפסח מצרים חימוצו נוהג יום אחד... אין הכוונה על יום ראשון של פסח, רק על ערב פסח משעת זביחה והלילה שאחריו... אבל למחר לאור בוקר של יום ראשון של פסח כבר התחיל יום חדש, וכבר הותר להם אפילו אכילת חמץ, וק"ו ראיתו והמצאו". וכן כתב המלבי"ם [שמות יב, לד], וז"ל: '"וישא

העם את בצקו טרם יחמץ', משמע שרצו להחמיצה, רק שלא הספיק השעה... שבמצרים לא נהג איסור חמץ רק יום אחד, היינו יום ארבעה עשר והלילה שלאחריו. וזה נראה משני טעמים: א] קודם מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום... ב] בקדשים הלילה הולך אחר היום כמו שאמרו חולין [פג.]. ובודאי היה אזהרת חמץ מיום י"ד, דהא אסור לשחוט את הפסח על החמץ... שהיו אסורים בחמץ משש שעות ולמעלה... ועל זה אמר [שמות יג, ג] 'ולא יאכל חמץ' היום, היינו יום י"ד ולילה שאחריו, שבלילה התחילה יציאתם... ועל כן רצו להחמיץ העסה, ולא הספיק השעה". נמצא שמה שכתב למעלה "שאם היה להם פנאי היו אוכלים חמץ" כוונתו ליום ט"ו בבוקר. ואילו מה שכתב כאן "משמע אילו לא גורשו היו אופים אותו חמץ" איירי בליל ט"ו, שאז עדיין היה נוהג איסור אכילת חמץ בלילה, אך לא איסור בל יראה ובל ימצא [כדעת הר"ן, ולא כדעת הצל"ח שחלק על הר"ן בנקודה זו (שם)].

(131) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סג [רלג:]: "המצריים לא הניחום כו' [לשהות כדי חמוץ]. דאין לפרש דמשום איסור חמץ לא החמיצו, דפסח מצרים לא היה נוהג אלא יום אחד, כדאיתא בפרק מי שהיה [פסחים צו:], ואם כן משום איסור חמץ היו יכולים להחמיץ אותו. אלא דכך היה מעצמו, שלא הניחו המצריים להחמיץ". ודבריו שם יתבארו על פי דברי הרא"ם [שמות יב, לד], שכתב: "טרם יחמץ המצריים לא הניחום לשהות כדי חמוץ. לא שהם עצמם לא הניחו שיחמיץ מפני שהיו מוזהרין על החמץ, שהרי פסח מצרים לא היה נוהג חמוצו אלא יום אחד... ומסתמא לא היו באותו יום באזהרת בל יראה ובל ימצא אלא בזמן שמוזהרים בכל השבעה, כדכתיב [שמות יב, יט] 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם'".

(132) שהיא יצ"מ שהיתה בליל טו, ולא על שם מה שבהמשך השתלשלה מכך קריעת ים סוף [יבואר בהמשך].

(133) מציון 18 ואילך.

(134) פירוש - גאולת מצרים שהיתה לבני ישראל ביום שיצאו ממצרים.

(135) דוגמה לדבריו; נאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", ופירש רש"י [שם] "יום אחד - לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון', כמו שכתוב בשאר הימים 'שני' 'שלישי' 'רביעי', למה כתב 'אחד'. לפי שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום ב'". ובגו"א שם אות כב [יד.] כתב: "לפי סדר הפרשה וכו'. אף על גב דיש להשיב שלכך לא נאמר 'יום ראשון' שאין ראשון בלא שני, וכיון שלא היה שני לא יתכן לכתוב ראשון, ולכך כתב 'יום אחד'. מכל מקום כאשר כתב משה התורה

כבר היה ז' ימים, והוי למכתב 'יום ראשון' ששת ימי המעשה שהיו בעת הבריאה". הרי בשעת המעשה היה היום הראשון של הבריאה "יום אחד" [כי עדיין לא היה יום שני], אך בהסתכלות מאוחרת יותר [בימי משה] כבר היו שבעת ימי בראשית, והיה למקרא לומר "יום ראשון". וכך הוא המדה ביחס לגאולת מצרים; בשעת מעשה היתה גאולת מצרים רק יום אחד. אך לאחר שעברו שבעה ימים שבסיומם היתה קריעת ים סוף, שוב אין גאולת מצרים רק יום אחד, אלא שבעת ימים.

(136) כמבואר למעלה [לאחר ציון 18] שהמשך הגאולה מחייב שאיסור חמץ יהיה לשבעה ימים, אך אינו מחייב שאכילת מצה תהיה לשבעה ימים, וראה למעלה הערה 24. ובכת"י [תצב:] כתב: "פסח מצרים היה על שם הגאולה, וזה לא היה רק יום אחד. אבל פסח דורות, מפני שהיה פסח דורות זכר אל הגאולה, שלעשות זכר הזה אל שבעה ימים שהיתה הגאולה נמשכת. ולא כן בימי הגאולה עצמם, שהיה כל יום ויום מן ז' ימים כל אחד ואחד בפני עצמו, והיציאה היתה ביום ט"ו בלבד, לכך בזה היום נאסר חמץ. כלל הדבר, פסח דורות היה על שם גאולה בכלל, ושם גאולה בכלל היה ז' ימים, לכך אסור חמץ ז' ימים, שאין לעשות חלוק בכלל הגאולה. אבל פסח מצרים אינו רק על גאולה שהיתה באותה שעה, וכל יום ויום היה בפני עצמו, לא היתה הגאולה רק יום אחד. וזה נכון מאוד כאשר תדקדק".

פרק לח

(1) לשון רש"י [שמות יב, מ]: "אי אפשר לומר בארץ מצרים לבדה, שהרי קהת מן הבאים עם יעקב היה [בראשית מו, יא], צא וחשוב כל שנותיו [133 שנה (שמות ו, יח)], וכל שנות עמרם בנו [137 שנה (שמות ו, כ)], ושמונים של משה [שמות ז, ז] לא תמצאם כל כך [כי חשבון השנים של קהת, עמרם ומשה (כשיצא ממצרים) הוא 350 שנה]. ועל כרחך הרבה שנים היו לקהת עד שלא ירד למצרים, והרבה משנות עמרם נבלעים בשנות קהת, והרבה משמונים של משה נבלעים בשנות עמרם, הרי שלא תמצא ד' מאות לביאת מצרים". וכן כתב רש"י בפרשת לך לך [בראשית טו, יג], ובמגילה [ט.]. וראה למעלה פ"י [תקיד.] שהזכיר קושי מעין זה, ויובא להלן הערה 21.

(2) במכילתא שלפנינו הקשו קושיא אחרת ממה שהביא למעלה, שאמרו "כתוב אחד אומר 'שלשים שנה וארבע מאות שנה', וכתוב אחד אומר [בראשית טו, יג] 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה', כיצד יתקיימו שני מקראות הללו. שלשים שנה עד שלא נולד

יצחק נגזרה גזרה בין הבתרים". וכן הוא בילקו"ש ח"א רמז רי [ראה להלן הערה 26]. ובסמוך יבאר ש"יציאת אברהם מארצו וממולדתו" וברית בין הבתרים היו באותו זמן.

(3) "**שמיד** נחשב גר בארץ כנען" ואין צורך להמתין עד לירידה מצרימה.

(4) יש להעיר, כיצד מוכח מפסוק זה שהגירות נמשכה ארבע מאות ושלשים שנה, דאדרבה, משמע להיפך, שרק בשלב הראשון היה אברהם גר, וכפי שפירש רש"י [שם] "גר ותושב אנכי עמכם - גר מארץ אחרת ונתישבתי עמכם", וכפי שכתב הרא"ם [שם], וז"ל: "פירוש, מתחלה היה גר, ואחר כך תושב. לא שהיה גר ותושב בזמן אחד, דאם גר אינו תושב, ואם תושב אינו גר". נמצא שלאחר זמן מה אברהם הפסיק להיות גר, ונעשה לתושב, והדרא קושיא לדוכתא שאין כאן ארבע מאות ושלשים שנות גירות. ויש לומר, שדברי הרא"ם הנ"ל היו רק הוה אמינא, אך לבסוף הסיק לא כך, וכלשונו "אבל לבי מגמגם בזה, דאם כן היה לו לומר 'גר הייתי ונתיישבתי עמכם'. אבל הנכון בעיני הוא שכוונת הרב בזה לומר שבזמן אחד נקרא 'גר ותושב' בחלוף הבחינות; 'גר' מצד שהוא מארץ אחרת, 'ותושב' מצד שנתיישב עמהם, ולא שהוא מקום תולדתו. כי מי שהוא כן, 'אזרח' שמו, אבל 'תושב' בכל מקום הוא הגר מארץ אחרת, ובא להתיישב במקום אחר, כי כן כתוב [ויקרא כה, מה] 'וגם מבני התושבים הגרים עמכם'". הרי ששם "גר" מעולם לא סר מאברהם אבינו מהשעה שהגיע לארץ כנען.

(5) ומשמע שהגירות לא היתה למשך ארבע מאות ושלשים שנה, אלא רק לארבע מאות שנה, וכפי שהקשו במכילתא [הובא בהערה 2].

(6) רש"י שמות יב, מ "שלשים שנה וארבע מאות שנה - בין הכל משנולד יצחק עד עכשיו היו ארבע מאות שנה, משהיה לו זרע לאברהם נתקיים [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך'. ושלשים שנה היו משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק".

(7) כי אברהם היה בן שבעים וחמש שנה כשיצא מחרן [בראשית יב, ד], והיה בן מאה שנה כשנולד יצחק [בראשית כא, ה].

(8) לשונו ובגו"א שמות פי"ב אות סח [רלט.]: "ושלשים [שנה] משנגזרה גזירת בין הבתרים. ואף על גב שאברהם יצא מארץ מולדתו בן ע"ה שנה [בראשית יב, ד], והוליד את יצחק בן ק' [שם כא, ה], נמצא מן יציאתו מחרן עד צאתם מארץ מצרים תכ"ה שנה. אמרו בסדר עולם [פ"א, פ"ג] כי גזירת בין הבתרים היה ה' שנים קודם זה, והיה אז אברהם בן ע' שנה, שהוציאו הקב"ה מאור כשדים, והביאו לארץ כנען בברית בין הבתרים, וחזר לחרן ועשה שם ה' שנים, ויצא בן ע"ה מחרן, ואין מוקדם ומאוחר בתורה [פסחים ו:], כי ברית בין הבתרים קודם היה, זהו דעת רז"ל". ורש"י [ב"ר לט, ז] כתב: "תנינן בסדר

עולם [פרק א] אברהם אבינו בן שבעים שנה היה כשנדבר עמו בין הבתרים [בראשית טו, יג], וחזר לחרן ועשה שם עוד חמש שנים. נמצא כשיצא ביציאה הראשונה שלא היה תרח אלא בן ק"מ שנה. ומה שנאמר [בראשית יב, ד] 'ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן', זה היה ביציאה השניה" [ראה למעלה פ"ה הערות 46, 143, פ"ז הערות 12, 105, 119, ופ"ח הערה 216]. וכן הוא בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנו:]. והרא"ש יבמות פ"ו סימן יב כתב: "צוה לו המקום [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך אל הארץ אשר אראך', ונתעצל ולא הלך. ואף אחר שבא לארץ ישראל חזר למקומו, שהרי בברית בין הבתרים היה אברהם בן שבעים שנה, כי גלות מצרים שנאמר בו [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך' התחילו משנולד יצחק, ומה שנאמר [שמות יב, מ] 'ויהי מקץ ארבע מאות ושלשים שנה', אותם שלשים שנה היו מברית בין הבתרים עד לידת יצחק. נמצא שהיה אברהם בבין הבתרים בן שבעים שנה, ובאותה שנה בארץ ישראל היה, כי נאמר לו [בראשית טו, יח] 'ולזרעך נתתי את הארץ הזאת', וכתיב [בראשית יב, ד] 'ואברם בן שבעים שנה וחמש שנים בצאתו מחרן', אלא ודאי משבא לארץ חזר לחרן". וכן הביאו הרמב"ן [שמות יב, מ], וכמו שמביא מיד.

(9) שלאחר שהביא את דברי הסדר עולם כתב "ודעתי בדרך הפשט כי ה' אמר לאברהם ידוע תדע כי טרם תתי לך הארץ הזאת 'גר יהיה זרעך בארץ לא להם' ימים רבים 'ארבע מאות שנה', ולא חשש להודיע השלשים". ומתוך שכתב "ודעתי בדרך הפשט" משמע שאין דעתו נוחה לבאר כפי הסדר עולם. וראה הערה הבאה.

(10) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סח [רלט:]: "הוקשה לו [לרמב"ן] אלו שלשים שנה הנוספים כאן, ולא רצה לומר כי גזירת ברית בין הבתרים היתה ה' שנים קודם, דמשמעות הכתוב שהיה גזירת בין הבתרים אחר יציאתו מחרן, והוא בן ע"ה שנה".

(11) כפי שרש"י כתב כמה פעמים [בראשית לה, כט, שמות יח, יג, שם יט, יא, שם כד, א, שם לא, יח, ויקרא ח, ב, במדבר ט, א, ועוד]. ואף הרמב"ן עצמו כתב כן כמה פעמים [בראשית לה, כח, שמות טו, ט, ועוד]. אך אין דעת הרמב"ן נוחה בזה, וכמו שכתב ר"פ שמיני [ויקרא ח, ב] "'קח את אהרן', פרשה זו נאמרה שבעת ימים קודם הקמת המשכן, שאין מוקדם ומאוחר בתורה, לשון רש"י [שם]. ולמה נהפוך דברי אלקים חיים". ובמדבר טז, א כתב: "זה מדעתו של רבי אברהם, שהוא אומר במקומות רבים 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' לרצונו. וכבר כתבתי כי על דעתי כל התורה כסדר, זולתי במקום אשר יפרש הכתוב ההקדמה והאחור, וגם שם לצורך ענין ולטעם נכון".

(12) פירוש - גם אם תבאר שהכל כסדר, וברית בין הבתרים היתה לאחר שאברהם הגיע לא"י בהיותו בן ע"ה שנה, עדיין נוכל לומר שמה שנאמר [שמות יב, מ] "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה" מוסב על חמש שנים קודם לכן, שהגזירה נגזרה על אברהם חמש שנים קודם, כשהיה בן שבעים שנה, אע"פ שברית בין הבתרים היתה כשאברהם היה בן שבעים וחמש שנים, וכמו שמבאר והולך. ובכת"י [תצג.] כתב: "ואפילו אם תאמר שהמוקדם מוקדם, יש לומר דהגזירה היתה לפני זה, ה' שנים קודם צאתו מחרן. אף על גב שהגזירה נאמר לאברהם בברית בין הבתרים, הגזירה היתה קודם זה ה' שנים".

(13) כי כבר נאמר קודם לכן שנח היה בן חמש מאות שנה כשהוליד את יפת [בראשית ה, לב], והמבול הגיע כשנח היה בן שש מאות שנה [בראשית ז, ו].

(14) לשון רש"י שם "והיו ימיו וגו' - עד ק"ך שנה אאריך להם אפי, ואם לא ישובו, אביא עליהם מבול. ואם תאמר, משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה. אין מוקדם ומאוחר בתורה, כבר היתה הגזירה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות. וכן מצינו בסדר עולם". וכן כתב רש"י [במדבר ז, יט] "מזרק אחד כסף - בגימטריה תק"כ, על שם נח שהעמיד תולדות בן ת"ק שנה, ועל שם עשרים שנה שנגזרה גזירת המבול קודם תולדותיו, כמו שפירשתי אצל [בראשית ו, ג] 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה'". וראה הערה הבאה.

(15) חידוש גדול יש בדברים אלו. כי שגרת המחשבה תופסת שכוונת רש"י היא לומר שהפסוק "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" נאמר כשנח היה בן ארבע מאות ושמונים שנה, ולא נאמר כשנח היה בן חמש מאות שנה [אך מתייחס לגזירה שנגזרה עשרים שנה קודם, וכדבריו כאן]. שהרי לשון רש"י הוא "והיו ימיו וגו' - ואם תאמר, משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה. **אין מוקדם ומאוחר בתורה**, כבר היתה הגזירה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות", ובפשטות כוונת המלים "אין מוקדם ומאוחר בתורה" היא שהפסוק המאוחר ["והיו ימיו מאה ועשרים שנה" (בראשית ו, ג)] נאמר עשרים שנה קודם. ובעל כרחך שהמהר"ל יסבור שהמלים "אין מוקדם ומאוחר בתורה" כוללות שני אופנים; (א) הפסוק המאוחר נאמר לפני הפסוק המוקדם, וכהבנה הפשוטה. (ב) הפסוק המאוחר מתייחס לזמן שקדם לפסוק המוקדם, אך נאמר בזמנו. ולדעתו הפסוק "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" שייך לאופן השני, ולא לאופן הראשון. וזה צריך ביאור, מנלן לומר כן, הרי פשטות דברי רש"י מורה לא כך. זאת ועוד, מרש"י ר"פ וירא [בראשית יח, ג] מוכח דלא כהבנת המהר"ל, שרש"י שם חזר והזכיר את דבריו

מגזירת המבול, וכלשונו: "ויאמר אדנ"י אם נא וגו' - קודש הוא, והיה [אברהם] אומר להקב"ה להמתין לו עד שירוץ ויכניס את האורחים. ואף על פי שכתוב אחר [בראשית יח, ב] 'וירץ לקראתם' [פירוש - אברהם כבר עזב את מקומו ורץ לאורחים, וכיצד בפסוק שלאחריו הוא עדיין עומד ומדבר עם ה'], האמירה קודם לכן היתה. ודרך המקראות לדבר כן, כמו שפירשתי אצל [בראשית ו, ג] 'לא ידון רוחי באדם [בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה]' שנכתב אחר [בראשית ה, לב] 'ויולד נח', ואי אפשר לומר אלא א"כ קודם גזירת כ' שנה". הרי שרש"י השווה את הנאמר אצל אברהם עם הנאמר "והיו ימיו מאה ועשרים שנה", ואצל אברהם בודאי הכוונה היא שהפסוק המאוחר [בראשית יח, ג] נאמר לפני הפסוק שקדם לו, והוא הדין לפסוק "והיו ימיו מאה ועשרים שנה". אמנם מסדר עולם פכ"ח מוכח כדברי המהר"ל [שאיירי בזמן מאוחר יותר המתייחס לגזירה קדומה יותר], שאמרו שם "וכן הוא אומר 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה', ואומר [בראשית ז, יא] 'בשנת שש מאות שנה לחיי נח וגו''. אפשר לומר כן, אלא שהיתה גזירה גזורה קודם לק"כ שנה. וכן הוא אומר [ישעיה ז, ח] 'בעוד ששים וחמש שנה יחת אפרים מעם'. ואותה שנה שנת ד' לאחז היתה, אפשר לומר כן. אלא שהיתה גזירה גזורה מימי עמוס". ופירש רש"י [ישעיה ז, ח]: "אי אפשר לימנות בעוד ששים וחמש שנה מיום שאמר ישעיה נבואה זו, שהרי בימי אחז אמרה ["שנת ד' לאחז היתה" (לשון סדר עולם הנ"ל)], והם גלו בשנת שש לחזקיהו [מ"ב יח, י-יא. ואחז מלך שש עשרה שנה (מ"ב טז, ב). נמצא שהיו י"ב שנה עד לסיום מלכות אחז, וחזקיה בנו מלך אחריו (מ"ב יח, א) שש שנים עד גלות אפרים. הרי היו רק שמונה עשרה שנה מזמן שישעיה אמר נבואה זו עד לגלות אפרים, ולא ששים וחמש שנה]. וכך מפורש בסדר עולם, שמנה הכתוב לנבואתו של עמוס". וברי הוא שאין הכוונה שם שישעיה אמר פסוק זה בימי עמוס, אלא שישעיה התייחס לדברי עמוס שקדמו לו. וכן פשטות הלשון "כבר היתה הגזירה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות" משמע כהבנת המהר"ל, שהפסוק נאמר בזמנו אך מתייחס לגזירה שנגזרה עשרים שנה קודם. ויל"ע בזה.

(16) פירוש - אם הרמב"ן ימאן גם לפירוש האחרון שכתב [שהפסוק מתייחס לגזירה שכבר נגזרה חמש שנים קודם].

(17) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סח [רלט:]: "ואני תמה על הרמב"ן... הלא היה יכול לפרש דזה שכתוב 'ומושב בני ישראל שלושים שנה וארבע מאות שנה' משיצא אברהם מאור כשדים, דהוא ארץ מולדתו [רש"י בראשית כד, ז, וכן ביאר למעלה פ"ה (רמט:-רנח.)], ואף בחרן היה גירות, דלא היה אברהם רוצה רק ללכת ארץ כנען, כדכתיב

[בראשית יא, לא] 'ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבואו עד חרן וישבו שם'. והשתא אתי שפיר דנאמר לו בגזירת בין הבתרים [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ', ואמר לו 'גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה' [שם פסוק יג] נוסף על שהיית גר מן יציאה של אור כשדים עד לידת זרעך ל' שנה, ונאמר כי ישב אברהם בחרן קודם הליכתו לארץ כנען ה' שנים, ואז היה בן ע"ה שנים".

(18) הנה בגמרא שלפנינו חכמים שינו שני דברים לתלמי המלך; (א) הוסיפו את המלים "ובשאר ארצות". (ב) שינו את המספר מארבע מאות ושלשים שנה לארבע מאות שנה, שכך אמרו בגמרא [מגילה ט.] "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות ארבע מאות שנה". אך לפי דבריו כאן [שכוונת חז"ל היתה לומר שמנין השנים מתחיל מאור כשדים], לא היה צורך לשנות את המספר "שלשים שנה וארבע מאות שנה", כי אכן יש מנין זה מעת שאברהם יצא מאור כשדים. וכן בגו"א שמות פי"ב אות סט [רמא.] כתב רק את השנוי הראשון, ולא את השנוי השני, וכלשונו: "ששנו לתלמי המלך. במגילה בפרק קמא [ט.], שלא רצו לכתוב 'ומושב בני ישראל במצרים', וכתבו לו 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות שלושים שנה וארבע מאות שנה'". אך כדרכו הלך אחר גירסת העין יעקב [שם], שאמרו "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות שלשים שנה וארבע מאות שנה". ואודות שדרך המהר"ל ללכת בעקבות גירסת העין יעקב, כן נתבאר למעלה בהקדמה שלישית הערה 10, פ"א הערה 9, פי"ד הערות 3, 24, 92, פט"ו הערה 142, ופי"ז הערה 1.

(19) כן כתב הראב"ע [שמות יב, מ], וז"ל: "ואין צורך לכל זה, רק חשבון ארבע מאות שנה הוא מיום שנולד יצחק. ואלה השלשים שנה הנוספים מספרם מיום שיצא אברהם מארץ מולדתו מאור כשדים, ובא עם אביו אל חרן, כאשר כתוב [בראשית יא, לא] 'ויבואו עד חרן וישבו שם'. ואברהם ישב עם אביו בחרן חמש שנים, ובא אל ארץ כנען, והוא בן חמש ושבעים שנה, ולא שב אל חרן. והנה כאשר נולד יצחק תמו שלשים שנה שיצא אברהם מארצו, כי הוא העיקר כי לו נתנה ארץ הכנעני. ויהיה פסוק [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים' דבק עם כל הפרשה למעלה ולמטה". וכן כתב המהרש"א [שבת י:].

(20) כן כתב בגו"א שמות פי"ב אות סח [רמ:], וז"ל: "אבל כלל וכלל אין לסור מדברי חז"ל [שברית בן הבתרים היתה בהיות אברהם בן שבעים שנה], כי ההוגה בהם טועם טעם בשר [עירובין כא:], והם נכונים ואין בהם ספק למדקדק ולמבין דברי חכמים". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל אודות חרדת הקודש שצריכה להיות ביחס לדברי חכמים,

ושאין לנטות מדבריהם כלל. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [קטו:] כתב: "אבל רז"ל בעלי האמת ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות... וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי החיים". ובדר"ח פ"ב מ"א [תפד:] כתב: "ואין לשמוע פירוש אחר, כי הוא נוטה מדברי חכמים". ושם פ"ה מ"ג [צו:] כתב: "מדברי חכמי בעל הקבלה אין לזוז". ובתפארת ישראל ר"פ כ כתב: "דעת חכמים, אשר אין לזוז מקבלתם וחכמתם". ושם פל"ח [תקעא:] כתב: "ומעתה הכל נכון, כי אין לזוז מדברי חכמים". ובבאר הגולה באר הששי [רכט:] כתב: "וזהו דרך האמת והישר, והנוטה מזה נוטה מדרך החיים". ובגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג [תיז.] כתב: "אמרתי זה להגיד לך שאין ראוי לחסר מכוונת רז"ל, כי כל דבריהם בחכמה ובשיעור, לא הוסיפו ולא גרעו. והנה רש"י רצה לחסר מדברי רז"ל, כי הם אמרו ד' והוא הביא רק ג', והנה זה חסרון מן הכוונה אשר רצו רז"ל". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה, אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 393].

(21) כן הקשה למעלה פ"י [תקיד.] על הפסוק [בראשית טו, יג] "כי גר יהיה זרעך וגו' ארבע מאות שנה", וז"ל: "יש לדקדק בזה הכתוב, כי למה אמר 'כי גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה', ולא היו ישראל במצרים ארבע מאות שנה כלל, כאשר תחשוב כל שנותיו של קהת, שהיה מיורדי מצרים, ושנותיו של עמרם, ושמונים שנה של משה כשיצאו ממצרים, לא תמצא ד' מאות, כל שכן שהרבה נבלעו של אלו באלו, ואיך אומר 'ארבע מאות שנה'" [ראה למעלה הערה 1]. ובגו"א שמות פי"ב אות סז [רלז.] כתב: "ואם תאמר, ולמה כתב 'במצרים', ולא בסתם 'ומושב בני ישראל בארץ לא להם'". ואכן כך נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו' ארבע מאות שנה", ופירש רש"י [שם] "בארץ לא להם - ולא נאמר 'בארץ מצרים', אלא 'לא להם', ומשנולד יצחק וכו'". הרי שתקופה זו היתה "בארץ לא להם", ומדוע כאן נאמר "ומושב בני ישראל אשר ישבו **במצרים** שלשים שנה וארבע מאות שנה". וראה הערה הבאה.

(22) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סז [רלז:]: "אין זה קשיא, דקרא בא לומר דכיון דסופם היה להם להיות משועבדים במצרים, וסופם לרדת שמה, הרי הם כמו אדם שעיקר דירתו היה בארץ אחת, אף על גב שהוא יוצא ממנו לפעמים ודר בארץ אחרת, [אך הואיל] וסופו לחזור, הרי הוא כבן אותו ארץ, וכאילו היה דר שם. ואף על גב דישראל לא דרו מתחלה

בארץ מצרים, כיון שהקב"ה נתן אותם להיות משועבדים שמה, נקרא כמו שהיה עיקר דירתם שמה, כלומר שהוא מאותו הארץ יחשב בעבור כי הוא מתייחס אל אותו הארץ. דאם לא כן שהיו נחשבים כמו שהיו במצרים, אין ראוי להיות נחשבים גרים בארץ כנען, שהיא ארץ שנתן השם יתברך להם. אבל בשביל כך הם גרים, שהרי נגזר עליהם לרדת מצרים, ולפיכך היה ישיבתם בארץ כנען דרך גירות" [ראה למעלה פכ"ו הערה 41]. **אך קשה** לפי זה, מדוע בברית בין הבתרים נאמר [בראשית טו, יג] "בארץ לא להם" ["ולא נאמר 'בארץ מצרים', אלא 'לא להם'" (רש"י שם)], ואילו כאן נאמר "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים" [ובהערות לגו"א שם (הערה 516א) נשארה שאלה זו בצריך עיון]. אמנם לשונו הזהב כאן מיישבת הערה זו, שכתב "כיון שגזר הגזירה להיותם במצרים, כאילו כבר היו במצרים מפני הגזירה". הרי רק לאחר שנגזרה גזירת שעבוד מצרים בברית בין הבתרים, אז "כאילו כבר היו במצרים מפני הגזירה". אך בברית בין הבתרים גופא, שזו שעת חלות הגזירה, ולא לאחריה, אי אפשר לכתוב את לשון הגזירה עצמה על פי המציאות שתיווצר רק בעקבות חלות הגזירה. ולכך בברית בין הבתרים גופא נאמר "בארץ לא להם". אך בפרשת בא, שאיירי לאחר שהגזירה כבר חלה ונכנסה בתוקף, אזי ניתן לומר "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים", כי לאחר חלות הגזירה "כיון שגזר הגזירה להיותם במצרים, כאילו כבר היו במצרים מפני הגזירה". ופשוט.

(23) בכת"י [תצג:] הוסיף כאן: "שהרי הלך מארץ מולדתו, ובשביל הליכה זאת זכה לבנים, כדכתיב [בראשית יב, ב] 'ואעשך לגוי גדול' [רש"י שם פסוק א], והם ירדו למצרים".

(24) המשך לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סז [רלח.]: "ודע, כי הארץ אשר יושב בה האדם הוא מתייחס אחריה, מפני כי כל דבר מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו. ולא מתיחס הדבר אל דבר בענין המקרה, רק כאשר הוא מקומו לפי ענינו וטבעו, ואז אף כאשר הוא חוץ ממקומו ויש לו מקום אחר, הוא מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו הטבעי, בעבור שזהו המקום לפי טבעו ועצמותו, ומתייחס אליו בטבע. כי אם תקח חלק ארץ ותשים אותו באויר, לא תאמר כי מקום חלק הארץ הזה הוא האויר, שאין זה מקומו כלל, אבל נקרא מקומו תכלית המַטה, שהוא מקום הארץ. וכאשר נתן הקב"ה אברהם וזרעו גרים בארץ לא להם, ולא היה מקום ראוי להם רק מצרים, ששם נגזר השעבוד, והוא טבעי ומתייחס אליהם אחר שרצה הוא בשעבוד. וטעם הדבר למה ארץ מצרים דווקא נתבאר באריכות בספר גבורות ה' [למעלה פרקים ד, יא]. ולכך נקרא ישיבת מצרים עליהם אף כאשר ישבו בארץ כנען. וכך כתיב 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ארבע מאות

ושלושים שנה', כי הכל נמשך אחר מצרים, ותמיד היה כל ענין שלהם לרדת מצרים, שהרי בשביל זה נמכר יוסף למצרים כדי שירדו, וכל מעשיהם ועניניהם לרדת שמה. ודבר זה דומה לגמרי לדבר שהוא במקום שהוא בלתי טבעי לו, ומתנועע אל טבעו, שאף אם הוא חוץ למקומו, כיון שהוא מתנועע אל מקומו, יאמר שמקומו הוא המקום הטבעי שלו. וישיבת מצרים תמיד עליהם, ואין לך להשגיח על מה שהיו במקרה בארץ כנען, כיון שלא סר גירותם מעליהם, והבן זה היטב". **ואם תאמר**, לפי זה מה שישראל נמצאים כיום בגלות היה צריך לעשות שמקומם הטבעי אינו בא"י אלא בחו"ל ["אחר שרצה הוא בשעבוד"], אך בנצח ישראל פ"א [ח:] כתב לא כן, וז"ל: "וזה כי אין ספק כי הגלות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, שהשם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל. והגלות מן מקומם הוא שנוי ויציאה לגמרי. וכל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי, והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם, רק הם חוזרים למקומם הטבעי... משל זה, אם אתה מכריח את חלק האש שיהיה עומד בארץ, שמקומו הטבעי שלו הוא למעלה, ואתה מכריח אותו חוץ למקום הטבעי להיות עומד למטה. וכן הארץ, מקומה הטבעי למטה, ואם אתה מכריח את חלק ממנו לעמוד למעלה, אם היה נשאר עומד שלא במקום הטבעי, כבר היה הבלתי טבעי נעשה טבעי. וכן ישראל בעצמם, אם היו עומדים בגלות לעולם, שאין זה מקומם הראוי להם, כי מקומם הראוי להם לפי סדר המציאות להיותם בארץ ישראל ברשות עצמם, ולא ברשות אחר" [ראה למעלה פ"ח הערה 66, ופ"ל הערה 96]. ואילו כאן מבאר ששיעבוד מצרים עושה שארץ מצרים תיחשב למקומם הטבעי של ישראל הואיל וכך נגזר על ישראל. וביתר תמוה, שבגו"א ובנצח ישראל הביא את המשל של העמדת חלק מהארץ באויר, אך להורות על נמשלים הפוכים זה מזה; בגו"א הנמשל הוא שמקומם הטבעי של ישראל הוא במצרים [גם כאשר נמצאים בא"י]. ואילו בנצח ישראל הנמשל הוא שמקומם הטבעי של ישראל הוא בא"י [גם כאשר נמצאים בחו"ל]. וכיצד אותו משל משמש לנמשלים הפוכים זה מזה. ויש לומר, שדבריו בנצח ישראל אמורים אודות יעודם הסופי של ישראל, ועל כך קבע שהגלות אינה יכולה להחשב כדבר נצחי, כי מקומם הסופי של ישראל הוא בא"י. אך דבריו כאן ובגו"א נסובים על משך ימי הגלות, שלאורך תקופת הגלות נחשבת ארץ גלותם למקומם הטבעי. **וכן כתב** בח"א למנחות קי. [ד, פח:] לגבי גלות בבל, וז"ל: "כי השם יתברך גזר על ישראל [ירמיה כז, כב] 'בבלה יובאו ושמה יהיו'. ומאחר שהיה גזירת השם יתברך כך עליהם, וכאילו היה [בבל] ארצם מקומם, כי בבל ראוי אל גלות ישראל, שכך אמרו בפסחים [פז:] למה הגלם בבלה, מפני

ששלחם לבית אמם, כי אברהם היה מארץ כשדים, ולפיכך נחשב כאילו היה ארצם". ובודאי שגם שם כונתו שלמשך ימי הגלות היה לבבל דין כאילו הוא ארצם, אך ברור שבסופו של דבר השהייה בבבל נחשבת לשהייה ארעית ביחס לנצחיות ישראל.

(25) אודות שהמתנועע אל דבר נחשב שם לגמרי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [צו:] כתב: "וידוע כי כל מתנועע אל דבר, מצורף אל אותו דבר שהוא מתנועע אליו. ולפיכך מאחר שהשמש היא מתנועעת אל אמצע השמים שש שעות, ומן אמצע השמים עד השקיעה מתנועעת שש שעות, לכך היא מצורפת ומדובקת לשם בכל אלו שש שעות, כאילו היתה שם מחמת הצירוף ההוא". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעט.] כתב: "אשר הוא מתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר, כי המתנועע אל הדבר הוא מצד הדבר שאליו הוא מתנועע, כאילו הוא דבר אחד עם מי שאליו התנועה. וכבר רמזו חכמי אמת דברים אלו בפרק כל כתבי [שבת קיח:], אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה, עד כאן. ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכאשר הוא מתנועע אל השם יתברך נחשב שהוא עם השם יתברך לגמרי. כי התנועה אל הדבר כאילו הוא אחד עמו. מה שאין כך מי שעשה כבר המצוה וקנה אותה, הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצות, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי. אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה, והיה מתעלה להתדבק בו, ומתוך זה הוא מת, הרי מתדבק עם השם יתברך". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט.] כתב: "אמרו בגמרא [סוטה כב.] שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם, מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. ויראה כי אין הדין הזה גבי סוכה, שאם יש לו שתי סוכות, האחת קרובה והאחת רחוקה, שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות, כי אם גבי בית הכנסת אמרו... וזה כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת, כמו שאמרו ז"ל [מגילה כט.] כי בית הכנסת הוא מקדש מעט, ולכך השם יתברך מצוי בבית הכנסת. ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השם יתברך להיות לו דביקות בו יתברך. וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע, יותר ממי שהוא קרוב לו כבר. כי המתנועע אל דבר הרי אינו עמו, ועם כל זה הוא הולך אליו, וזהו דביקות וחבור גמור... כי הכל הוא לפי התנועה יש לו דביקות בו יתברך. כי אם הולך מרחוק, הרי זה מורה דביקות גמור בו יתברך, לכך הולך מרחוק". וכן כתב בקיצור בנתיב התורה ס"פ טז [תרסו.]. ואמרו חכמים [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן ניזקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב לבאר: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי

השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי". ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.] כתב: "מי שהולך ומתנועע אל דבר, נעשה עם אותו דבר ענין אחד לגמרי, לא שהתחבר בלבד". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכב:] ביאר לפי זה את מאמרם [סנהדרין צא:] שאין לעובר יצר הרע, כי הוא מתנועע אל ההשלמה, ואי אפשר שאז ידבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, כי לא ימצאו שני הפכים ביחד. אך לאחר שכבר נולד, שוב אין הוא מתנועע אל ההשלמה, ולכך אז דבק בו היצר הרע. והם הם הדברים [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 283, ופל"ה הערה 25].

(26) נראה שאין כוונתו לדברים שכתב כאן על המתנועע אל הדבר שהוא דבוק לשם, אלא כוונתו לדברים שכתב למעלה בתחילת הפרק, וז"ל: "'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ארבע מאות שנה ושלשים שנה'. פסוק זה קשה להבין, שלא מצאנו שהיו ישראל ארבע מאות ושלשים שנה במצרים. ורז"ל מפרשים שחשבון זה מן יציאת אברהם מארצו וממולדתו, שמיד נחשב גר בארץ כנען... היינו משנולד יצחק עד יציאת מצרים היה ארבע מאות שנה. והשלשים שנכתבו כאן הם מברית בין הבתרים, שנאמר לו הבטחה זאת, יש שלשים שנה עד לידת יצחק". ו"רז"ל מפרשים" נמצא במכילתא [שמות יב, מ], ובילקו"ש ח"א רמז רי [ראה למעלה הערה 2]. ומה שכתב כאן "כן פרשו בפרשת בא בשמות רבה", כבר נתבאר הרבה פעמים שמצוי בספר הגבורות שהמהר"ל יביא דברים בשם המדרש רבה אך דבריו נמצאים בילקו"ש [למעלה הקדמה ראשונה הערה 2, הקדמה שניה הערה 323, פ"ג הערה 16, פ"ד הערה 18, פ"ו הערה 25, פ"ז הערה 107, פ"ט הערה 159, פל"ב הערה 58, ופל"ו הערה 165].

(27) יבאר מחלוקת רבי יהושע ורבי אליעזר כדלהלן; לפי רבי יהושע "ליל שמורים" מוסב על העבר, שמששת ימי בראשית נקבע שליל טו ניסן יהיה משומר מן המזיקים, ולכך ראוי בלילה הזה לגאול את ישראל מהמצריים המזיקים ומצירים להם. ולפי רבי אליעזר "ליל שמורים" מוסב על העתיד [הגאולה העתידה], "כלומר שלעתיד גם כן יגאל

את ישראל בלילה הזה, ולכך הוא 'ליל שמורים לה'" [לשונו להלן]. ולפי זה רבי יהושע מפרש "ליל שמורים" המשומר מהמזיקים, ולא שמשומר לעתיד. ורבי אליעזר מפרש "ליל שמורים" שמשומר לעתיד, ולא שמשומר מהמזיקים. אך בגמרא [ובעין יעקב] שלפנינו מבואר להיפך, שאמרו שם [ר"ה יא.]: "רבי אליעזר אומר, בניסן נגאלו, בתשרי עתידין ליגאל... רבי יהושע אומר, בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל... [לר"א] בתשרי עתידין ליגאל, אתיא 'שופר' 'שופר', כתיב הכא [תהלים פא, ד] 'תקעו בחודש שופר', וכתיב התם [ישעיה כז, יג] 'ביום ההוא יתקע בשופר גדול'. רבי יהושע אומר, בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל. מנלן, אמר קרא [שמות יב, מב] 'ליל שמורים', ליל המשומר ובא ["לגאולה" (רש"י שם)] מששת ימי בראשית. ואידך [רבי אליעזר], לילה המשומר ובא מן המזיקין". הרי רבי יהושע דורש "ליל שמורים" שמשומר [ממתין ועומד מוכן] לגאולה העתידה, ולא שמשומר מהמזיקים. ורבי אליעזר דורש "ליל שמורים" שמשומר מהמזיקים, ולא שמשומר לגאולה העתידה [כי לדעתו היא תתרחש בתשרי, ולא בניסן]. אמנם תוספות [שם ד"ה לילה] ביארו שאף לרבי יהושע "ליל שמורים" מתפרש שהלילה משומר מן המזיקין, שכתבו: "לילה המשומר ובא מן המזיקין. ורבי יהושע תרתי שמעת מינה, דכולהו מודו דמשומר מן המזיקין כדמוכח בערבי פסחים [פסחים קט:], דתקון ד' כוסות ולא חייש אזוגות". אך עדיין אין דבריו כפי הגמרא שלפנינו, כי לפי דבריו לרבי יהושע "ליל שמורים" אינו עוסק כלל בגאולה העתידה, ולרבי אליעזר "ליל שמורים" עוסק בגאולה העתידה, ובגמרא מבואר להיפך. וכן בח"א לר"ה יא: [א, צט.] הביא שלפי רבי אליעזר עתידין להגאל בתשרי, וכדברי הגמרא שלפנינו. ויל"ע בזה.

(28) לשונו בכת"י [תצג:]: "וכך הפירוש; 'ליל שמורים לה' להוציאם', כלומר כי הלילה ליל שמורים לה' מוכן להוציאם ממצרים. והכנת הלילה מפני כי שמורים הוא מן המזיקים". ומבאר שהואיל ואין המזיקים שולטים בלילה הזה, לכך הלילה הזה ראוי לגאול את ישראל ממצרים, שהם צריהם ומזיקיהם של ישראל. אמנם בח"א לר"ה יא: [א, צט:] ביאר לאידך גיסא; הואיל וזהו ליל הגאולה של ישראל ממצרים, לכך הם משומרים מהמזיקים, וכלשונו: "לילה המשומר ובא מן המזיקים. דע כי המזיקים אינם שולטים בלילה הזאת לפי שנאמר [שמות יא, ז] 'ולא יחרץ כלב לשונו', וזה רמז כי לא היו המזיקים שולטים להזיק את ישראל. והטעם כי לילה הזה מיוחד לגאולה, והגאולה היא גם כן מן המזיקין, ולפיכך אחר שאנו אומרין 'ברוך גאל ישראל', [אנו אומרים] 'השכיבנו ה' לשלום ופרוס עלינו'... ומפני מדריגת ישראל בזאת הלילה, שהם ברשותו של הקב"ה, לא יכול המזיק לשלוט בו, וזה כי זאת הלילה אשר גאלם ולקחם לו, ומפני

זה אין דבר רע שולט בהם. ודבר פשוט בכל מקום שיש גאולה אין שלטון המזיק, כי הגאולה היא שגורם שהוא יגאל אותם מרשות אחר, והשם יתברך לקח ישראל אליו, והלקיחה גורם שהם ברשות השם יתברך, ואין מזיק שולט בהם. אמרו חכמים [ברכות ט:] הסומך גאולה לתפילה אינו ניזק כל היום, כי מאחר שהשם יתברך גאל אותם מרשות אחר, וסמך התפילה, שהיא הכניסה לרשות השם יתברך, כי זה מורה התפילה שהוא נושא נפשו אל השם יתברך להתפלל אליו, ולפיכך הסומך גאולה לתפילה אינו ניזק כל אותו היום. וכן הדבר הזה לגמרי כי בזאת הלילה גאלם יתברך, ולא הגאולה בלבד, רק שלקחם אליו, כדכתיב [שמות ו, ו-ז] 'וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם לי לעם', ולפיכך זאת הלילה היא שמורה מן המזיקים". וראה בנתיב התורה פט"ז הערה 77.

(29) רבי יהושע [ולגמרא שלפנינו רבי אליעזר אמר כן].

(30) לכאורה כוונתו לדברי הגמרא [פסחים ה.] "תנא דבי רבי ישמעאל, בשכר שלשה 'ראשון' זכו לשלשה 'ראשון'; להכרית זרעו של עשו, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח". ופירש רש"י שם "בשכר שלשה ראשון - שביתת הרגל דפסח [ויקרא כג, ז], ושביתת הרגל דחג [שם פסוק לט], ונטילת לולב [שם פסוק מ], שנקראו 'ראשונים', זכו לשלשה 'ראשון'". וכן פירשו שם התוספות גם כן. אמנם דעת המהר"ל בדרשת שבת הגדול [רל:], נצח ישראל פס"ב [תתקלח.], ואור חדש פ"ד [תתח:] שה"ראשון" של פסח שנקט בו תנא דבי רבי ישמעאל הוא הפסוק [שמות יב, טו] "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם", ופסוק זה מוסב על ארבעה עשר בניסן [פסחים ה.], ואלו כאן איירי בליל חמשה עשר. לכך יש לומר שאין כוונתו כאן לדברי תנא דבי רבי ישמעאל, אלא לפסוק המפורש במקרא [ויקרא כג, ז] "ביום הראשון מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו".

(31) "הרי היום ראשון והחודש ראשון" [הוספה בכת"י (תצג:)]. ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "הלילה הזאת הוא בחודש הראשון, והוא ליל ראשון של פסח. אם כן הלילה הוא ראשון לגמרי... עד שהוא ראשון דראשון".

(32) לשון הגמרא שם: "תניא, לא יאכל אדם תרי ["זוגות" (רש"י שם)], ולא ישתה תרי... שותה כפליים דמו בראשו". ו"דמו בראשו" משום שהוא בא לידי סכנה על ידי מזיקים ועל ידי כשפים [פסחים קי:, ור"ן פסחים קט: בפירוש "מידי דאתי בה לידי סכנה"].

(33) בבאר השני [קנח:], ויובא בהערה 36.

(34) אודות שהמזיקין אינם שולטים על האחדות, כן כתב בבאר הגולה באר השני [קס.], וז"ל: "והוא אמרם בפרק קמא דברכות [ה.], כל הקורא קריאת שמע על מטתו כאילו

אוחז חרב של שתי פיות בידו ["להרוג את המזיקין" (רש"י שם)], שנאמר [תהלים קמט, ו] 'רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם'. וביאור זה, כי 'רוממות אל' שהוא יתברך יחיד בעליונים, והוא מרומם על הכל, וזהו קריאת שמע. וכאשר האדם מתדבק באחדותו יתברך, האחדות שלו מבטל כח המזיקים, שאין בהם רק השניות, לטעם שנתבאר". ושם בבאר הרביעי [שפ.] כתב: "השם יתברך שהוא אחד, אין אצלו מציאות לנגעים, שעל ידי הנגעים נמצא השניות. ולכך יש לקרוא קריאת שמע לסלוק הפגעים". **דוגמה לדבר**; בברכות [טו:] אמרו "כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנום". וכתב לבאר בנתיב העבודה פ"ט [א, קג.]: "כי דוקא ראוי זה לקריאת שמע כאשר מקבל עליו מלכותו ואחדותו יתברך [ברכות יג.]. וידוע כי הגיהנם נברא ביום שני [ב"ר ד, ו], והשני הוא הפך האחד. וכאשר קורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה... דבר זה מבטל כח הגיהנום שנברא ביום ב'".

(35) כן כתב למעלה פל"ה [לאחר ציון 11], ויובא בסמוך הערה 38. ולהלן פנ"ז כתב: "ידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון. ולכך מכה עשירית בראשית שלהם, שהוא הבכור, כי המכה העשירית היתה בעצמן לגמרי, ודבר שהוא ראשון הוא עצם יותר. ולפי שהמכות היו מתחילין ברחוק יותר, ותמיד היו מתקרבין, עד שהגיעו המכות לעצם מצרים". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר, מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר, והוא בעצם, לא במקרה" [ראה להלן פל"ט הערה 120]. ושם בהמשך [מו.] כתב: "כי [היוונים] אמרו מצד שישראל עשו את העגל מיד שהוציא אותם ממצרים, אם כן מורה שאין להם ח"ו חלק באלקי ישראל. כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשונה, והעגל היה ראשון... שעשו העגל, והחטא זה דבר עצמי להם, ולא דבר מקרה". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכה.] כתב: "כי הראשון בריאתו בעצם, ולפיכך נברא הגיהנם ביום ב' דווקא [ב"ר ד, ו], לא ביום ראשון". והבטוי "בעצם ובראשונה" נפוץ מאוד בספריו [כגון, להלן פס"ד הוזכר כמה פעמים, וכן להלן פרקים סז-סט, ועוד]. וראה בסמוך הערה 37.

(36) לשונו בבאר הגולה באר השני [קנח:]: "ענין זה הוא חכמה נפלאה מאוד... כי השם יתברך כאשר ברא עולמו, יש בריאה שאינו עצם הבריאה, רק הם נמשכים אחר עצם הבריאה, ואינם עיקר הבריאה... ודבר זה תמצא בנבראים גשמיים, ובנבראים בלתי גשמיים. כמו הרוחות והשדים, והם אינם עצם הבריאה, אבל הם נמשכים לבריאה, וטפילים אצל הבריאה. ובדברים הגשמיים, כמו התולעים וכיוצא בזה, אין בהן בריאה, רק בשביל שאין הבריאה זולתם, ומכל מקום אינם עצם הבריאה. ודבר זה נקרא 'שניות',

כי בעצם ובראשונה אין בהם בריאה כלל, רק הם שניות לבריאה. לכך הם שולטים במקום שיש שניות, כי זהו כחם". **ובנתיב העבודה** פי"ט [א, קמד.] כתב: "כי המזיקים כחם כח השניות, ודבר זה ידוע כי המזיקין שולטים דוקא בשניות, ולכך אסרו חכמים לאכול ולשתות זוגות, מפני שהמזיקים כחם על השניות דוקא. וטעם דבר זה ידוע לחכמים, כי המזיקים אינם בראשונה, ולא נבראו בעצם ובראשונה כמו שנבראו שאר הנבראים. אבל הם נמשכים אחר העולם הזה, ואינם עיקר הבריאה. ולכך נבראו בין השמשות של ערב שבת [אבות פ"ה מ"ו], ואין להם אחדות עם העולם, ומפני זה הם מזיקים את העולם, ומפני זה כחם השניות דוקא".

(37) כמבואר בהערה 35. ואודות שהמקרה נמשך אחר העצם, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות לח [כה:] עמד על דברי רש"י [בראשית א, יד] שכתב "כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו. הוא שכתוב [בראשית א, א] 'את השמים' לרבות תולדותיהם, 'ואת הארץ' לרבות תולדותיה" [מקור דברי רש"י הוא הב"ר א, יד]. ובגו"א שם כתב: "ואני אומר שרז"ל דקדקו לשון 'את' על אמתתו... שהוא מרבה דבר שהוא מחובר ומצורף אל הדבר. וזה, אילו נכתב 'בראשית ברא השמים והארץ' יבא ענין הבריאה על גוף השמים בלבד, וכן הארץ. ולפיכך כתב 'את השמים ואת הארץ', ומלת 'את' הוא עצם הדבר. וכל עצם נמשכים אליו ונתלים בו מקרים, כי דבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר, ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר שנמשך אליו דברים הרבה. כך דבר זה, כאשר יאמר 'את השמים' כלומר עצם השמים, רוצה לומר שיש להם דברים נמשכים אחר העצם, שאין עצם בלא מקרה, ולפיכך הוא מרבה כל דבר הנמשך והמחובר אל הארץ ואל השמים והנתלה בהם, ותולדות הארץ הם שמחוברים ומצורפים אל הארץ. ולפיכך דרשו חכמים ז"ל [פסחים כב:] 'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], 'לרבות תלמידי חכמים'. והיינו טעמא, שתלמידי חכמים הם דביקים ומחוברים בהשם יתברך, ולפיכך 'את ה' אלהיך תירא' 'לרבות תלמידי חכמים'. וכן אמרו [פסחים כב:] 'את בשרו' [שמות כא, כח] 'הטפל לבשרו', מזה יראה בפירוש שלשון 'את' אתא לרבויי כל דבר שנמשך אחר עיקר ועצם הדבר, והבן זה היטב". ובנתיב התורה פ"ט [שעב.] כתב: "כל עצם נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם נושא אל הדבר הטפל. ולפיכך מורה בכל מקום לשון 'את' על הדבר הטפל אל העצם, כמו השער ועור, וכמו תולדות השמים". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:] כתב: "כי כל מקום לשון 'את' בא לרבות דבר הנמשך אל דבר וטפל אליו... וטעם הדבר כי לשון 'את' כמו שפירשו כל המפרשים שבא על עיקר עצם הדבר,

ואין עצם בלא מקרה, כי העצם נושא המקרה, ואין המקרה נושא למקרה. ולפיכך כאשר יש כאן עצם הדבר, יש כאן רבוי דבר שהוא טפל ומחובר עמו". ובח"א לשבת קיט: [א, סב:] כתב: "ישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם" [הובא למעלה פכ"ג הערה 132, ופכ"ט הערה 8]. ובח"א לב"ב עג: [ג, פט.] כתב: "אשר אינו עיקר הוא נמשך ונטפל אחר אותו דבר שהוא עיקר, כמו שהוא באילן שנמשך ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף האילן... כמו מקרה לגמרי, שהוא נטפל ונמשך אחר עצם". הרי יחס המקרה לעצם הוא כיחס הטפל לעיקר. וכן הוא בנר מצוה [לו.], נצח ישראל פי"ט הערה 81, ובאר הגולה באר החמישי הערה 141 [ראה למעלה פי"ד הערה 112, פכ"ג הערה 43, פכ"ה הערה 43, פל"ה הערה 15, ופל"ז הערה 78].

(38) לשונו שם [לאחר ציון 11]: "ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם, כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאתם ראוים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר. ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבאו ברשות עצמם, בחדש הראשון, כי זה דבר ראשון, שיהיה הנמצא ברשות עצמו, כי זה מצד עצם הנמצא, שהוא ראשון למה שבמקרה... כי אין מיוחד לגאולה רק הראשון".

(39) לשונו בח"א לר"ה יא: [א, ק.]: "הלילה הזאת הוא בחודש הראשון, והוא ליל ראשון של פסח, אם כן הלילה הוא ראשון לגמרי. ומפני כי הלילה הזה ראשון לגמרי, עד שהוא ראשון דראשון, אין המזיקין שולטין בו. כי המזיקים הם שולטין בשניות, שהרי אסרו חכמים זוגות בשביל המזיקין [פסחים קט:], ששולטים על הזוגת דוקא. וכבר הארכנו בזה במסכת ברכות [ה.] אצל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקים בדלים ממנו. וגם כתבנו דבר זה בחבור גבורות השם, ושם הארכנו בזה, עיין שם". וקודם לכן ביאר שני טעמים נוספים מדוע אין המזיקין שולטים בליל חמשה עשרה, [וטעמו השני דומה לדבריו כאן], וזה לשונו [בטעמו הראשון]: "כי זאת הלילה מדת אברהם שולט בו, שהוא מדת החסד, לפיכך אין המזיקים הרעים, שהם הפך זה, יכולים לשלוט בו. וידענו כי לעולם המזיקים שולטים על הזוגות, כמו שאמרו חכמים בפסחים, הלילה הזאת היא

לאברהם, שנקרא 'אחד', כדכתיב [ישעיה נא, ב] 'כי אחד קראתיו', ולפיכך אין הלילה הזה שולטים בו המזיקים. וברור הוא מאוד למבין".

(40) פירוש - אל תאמר שפסוק זה מוסב רק על פסח דורות, וכפי המשמעות הפשוטה של תיבת "חוקת" [כמבואר בראב"ע שם], אלא שפסוק זה עוסק גם בפסח מצרים, וכפי שכתב רש"י [שמות יב, מג], וז"ל: "זאת חקת הפסח - בי"ד בניסן נאמרה להם פרשה זו". והוסיף על כך הרמב"ן [שם] בזה"ל: "וכן הדבר, שהרי כתוב בסופה [שם פסוק נ] 'ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה'', ללמד עליהם שנימולו הם ועבדיהם". והמהר"ל מדגיש זאת כהקדמה לשאלה שישאל מיד.

(41) כן העיר הרמב"ן [שמות יב, מג], וז"ל: "ואם כן היה בדין להקדים הפרשה הזאת קודם 'ויהי בחצי הלילה''. וקישור הדברים הוא, שאם הפרשה הזאת היתה עוסקת רק בפסח דורות, ולא בפסח מצרים, היה ניתן לבאר שלכך לא נזכרה פרשה זו לפני כן, כי בתחילה התורה עסקה בפסח מצרים, ועתה היא עוסקת בפסח דורות. אך לאחר שנתבאר שהפרשה הזאת עוסקת בפסח מצרים גם כן, מעתה יש להקשות מדוע לא נזכרה עם הלכות פסח שנאמרו למעלה לפני "ויהי בחצי הלילה" [למעלה פסוק כט], הרי שתי הפרשיות האלו עוסקות בפסח מצרים, ומה ראתה התורה להפריד בין הדבקים.

(42) מבאר שהאיסור "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים" נועד להדגיש את המשך הקרא "כי אם צלי אש", והמלים "כי אם צלי אש" הן מצות עשה. אך לכאורה לא כך משמע מרש"י [שמות יב, ט], שכתב: "כי אם צלי אש - למעלה [שם פסוק ח "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש"] גזר עליו במצות עשה, וכאן הוסיף עליו לא תעשה 'אל תאכלו ממנו כי אם צלי אש''. וכתב על כך הרא"ם [שם]: "דאזהרת 'אל תאכלו' אכלהו קאי; על ה'נא' ועל ה'מבושל' ועל 'כי אם צלי אש'. כאילו אמר אל תאכלו ממנו נא, ואל תאכלו ממנו מבושל, ואל תאכלו ממנו כי אם צלי אש. שפירושו, אל תאכלו ממנו בהיותו בלתי צלי אש". ומתבאר מכך ש"כי אם צלי אש" הוא לא תעשה, ולא כדבריו כאן ש"כי אם צלי אש" הוא מצות עשה. ויש לומר, שבגמרא [פסחים מא.] אמרו "אמר רבא, אכלו נא לוקה שתים ["משום 'לא תאכל נא' ומשום 'לא תאכלו כי אם צלי אש', ד'כי אם צלי אש' נמי אלאו ד'לא תאכלו' קאי" (רש"י שם)]. מבושל לוקה שתים ["משום מבושל, ומשום 'לא תאכלו כי אם צלי אש'" (רש"י שם)], נא ומבושל לוקה שלש. אביי אמר, אין לוקין על לאו שבכללות ["דכולל בו כל מיני בשולים שאינן צליה לאסור" (רש"י שם)]... תרתי הוא דלא לקי ["כיון שהוא לוקה משום נא או משום מבושל, תו לא לקי משום כלל ד'כי אם צלי אש'" (רש"י שם)], חדא מיהת לקי ["כגון המבשל

בחמי טבריא ואכלו, דאין כאן מלקות דבישול ולא מלקות של נא, לוקה משום 'כי אם צלי אש'" (רש"י שם)". ותוספות שם [ד"ה איכא] כתבו: "פירש הקונטרס בחי וחמי טבריא חייב משום 'כי אם צלי אש'. וקשה לר"ת, אם כן... תיקשי להו ברייתא דלעיל [פסחים מא.] דתניא 'נא' ו'מבושל' אמרתי לך, ולא חי, אלמא לא לקי על חי... לכן נראה לר"ת דאחי לא לקי לכו"ע, ד'כי אם צלי אש' לא משמע דאתא למלקות, אלא לעשה ד'כי אם צלי אש תאכלו'... 'כי אם צלי אש' לא אתא אלא לעשה. ובנא ומבושל דווקא פליגי, דרבא סבר להכי סמכיה לאלו ללקות עליו על נא ומבושל, שהם בני מילקא. ואביי אמר, אין לוקין על לאו שבכללות. והא דקאמר 'חדא מיהת מילקא לקי', הכי פירושו; אם התרו בו משום 'כי אם צלי אש' לבדו, אבל על מלקות נא ומבושל לא ילקה, דלהכי מהני מה שכתוב בלשון כלל. ומיהו לבדו מיהא לקי, שסמכו לאלו שהם בני מלקות". **וביאור הענין**, שרש"י סובר "כי אם צלי אש" הוא לאו [משום דמוסב על "אל תאכלו ממנו"], ורבא סובר שלוקין על לאו שבכללות, ולכן אכל נא לוקה שתים, אכל מבושל לוקה שתים, אכל נא ומבושל לוקה שלש. אכל חי, או בחמי טבריה, לוקה אחת משום "כי אם צלי אש". ואילו אביי סובר שאין לוקין על לאו שבכללות, ולכך אם לקה משום נא או מבושל, שוב לא ילקה משום "כי אם צלי אש". אבל בחי או חמי טבריה, שאין בהם לאו של נא ומבושל, לוקה משום "כי אם צלי אש". אך ר"ת סובר ש"כי אם צלי אש" הוי עשה, אלא שבזה נחלקו רבא ואביי; רבא סובר שלכך התורה הסמיכה "כי אם צלי אש" לנא ומבושל לומר שבנא או מבושל ילקה אז גם משום "כי אם צלי אש", ואם אכל נא ומבושל לוקה שלש. אך אביי סובר שאם לוקה משום נא ומבושל, אינו לוקה משום "כי אם צלי אש", דהוי לאו שבכללות. אבל אם התרו בו משום צלי אש לוקה עליו, דלהכי מהני מה שסמכו לנא ומבושל. ולכולי עלמא אם אכל חי או חמי טבריה אין לוקין, כיון שלא נכתב "כי אם צלי אש" בלשון לאו. נמצא שהמהר"ל מבאר כר"ת, ולא כרש"י. וכן המהרש"א [פסחים מא:] ביאר שרש"י בפסחים הוא לשיטתו בפירושו לחומש, ותוספות חולקים על שיטת רש"י. וכן הלחם משנה [הלכות קרבן פסח פ"ח ה"ו] כתב שהרמב"ם "מפרש כפירוש התוספות דאחי לא לקי לכולי עלמא, ד'כי אם צלי אש' לא משמע דאתא למלקות, אלא לעשה. וכשאכלו נא ומבושל בהא פליגי אי לקי תלת או לא, דלהכי סמכו ל'כי אם צלי אש' ללקות עליו כשאכלו נא ומבושל, עיין שם".

(43) כמו שאמרו בגמרא [פסחים פד.] "תניא, 'לא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר וגו'', בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה, לומר שאין לוקה", ופירש רש"י

[שם] "כל לאו שניתק לעשה אין לוקין עליו, דמשמע זו היא תקנתו, אם תעבור על הלאו עשה זאת והינצל".

(44) "ותקונו" - כי עשיה היא תיקון לדבר הנעשה. וכן נאמר [בראשית א, ז] "ויעש אלקים את הרקיע", ופירש רש"י [שם] "תקנו על עמדו והיא עשייתו, כמו [דברים כא, יב] 'ועשתה את צפרניה'".

(45) כגון; לקיחת השה בעשור לחודש [שמות יב, ג], שחיטתו בארבעה עשר לחודש [שם פסוק ו], נתינת הדם על המשקוף [שם פסוק ז], אכילת בשר צלי אש [שם פסוקים ח-ט], שריפת הנותר בבוקר [שם פסוק י], ועוד.

(46) פירוש - בראש חודש ניסן נאמר לקחת את השה בעשור לחודש, ולשוחטו בארבעה עשר לחודש. וראה בסמוך הערה 49.

(47) "וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אותו אז יאכל בו" [שמות יב, מד], "תושב ושכיר לא יאכל בו" [שם פסוק מה], "ועצם לא תשברו בו" [שם פסוק מו], ועוד.

(48) לשון רש"י [שמות יב, מג] "זאת חקת הפסח - בי"ד בניסן נאמרה להם פרשה זו". ובגו"א שם אות עב [רמא.] כתב: "דהא אי אפשר לומר דאחר י"ד בניסן נאמרה הפרשה, דהא כתיב בסוף הפרשה [שמות יב, נ] 'ויעשו בני ישראל וגו'', והפסח עשאו בי"ד בניסן [שם פסוק ו]. ואין לומר שקודם י"ד בניסן נאמרה לו, דכיון דציוה לו מקצת דיני פסח בראש חודש ניסן [רש"י שם פסוק ג] בפרשת 'החודש הזה' [שם פסוקים ג-יא], ולא הגיד להם פרשה זאת, שמע מינה שלא רצה הקב"ה שידעו פרשה זאת עדיין". והמשך דבריו יובא בהערה 56.

(49) סתם ולא פירש מדוע מצוות עשה של קרבן פסח צריכות להאמר בר"ח ניסן ["לפי שהם תיקונו של פסח" (לשונו למעלה לאחר ציון 45)], ואילו מצוות לא תעשה של קרבן פסח אינן שייכות לזה [ש"לא בא רק ללאו ואין זה תקון עשייתו" (לשונו למעלה לאחר ציון 47)], דמהו הגורם שמצוות עשה לחוד, ומצוות לא תעשה לחוד. גם לא מובן כ"כ שכתב פעמיים שהלקיחה היתה בעשור לחודש, והשחיטה בארבעה עשר בו. ואולי אפשר לבאר זאת על פי דבריו בדרוש לשבת הגדול [קצו:], שביאר שם את שלשת הזמנים האלו; הציווי בר"ח ניסן, הלקיחה בעשור בו, והשחיטה בארבעה עשר בו, וז"ל: "ומפני כי תחילת בריאת האדם הוא לעבוד השם יתברך, בחרה בתורה החודש שבו הפסח, שהוא עבודת השם יתברך בפרט... וצוה על זה בחודש הראשון באחד לחדש, כי האדם תחילת בריאתו שיעבוד השם יתברך [ראה למעלה פל"ה הערה 32]... ולכן צוה על מצות הפסח, שהיא העבודה, מיד באחד לחודש. ומפני כי העבודה אל השם

יתברך הוא בכל חלקי כחות שלו, ומחוייב שיעבוד בהם השם יתברך... וחלקיו הם השכל והגוף והנפש, אלו ג' דברים הם לאדם. ולפיכך תיכף ומיד בראש חדש ניסן נאמר 'החדש הזה לכם וגו' דברו אל כל עדת בני ישראל', שיהיה הדבור, שהוא הלימוד של פסח היאך לעשות הפסח, בראש חדש ניסן. ותיכף היו משעבדים השכל והדעת לעשות המצוה, ובזה משועבד האדם בשכלו. וחייב האדם לשעבד נפשו לעבודת השם יתברך, ולכך היה הלקיחה בעשור לחדש, שיקחו שה לבית אבות, ודבר זה בודאי מעשה שיקח שה לבית, וכל מעשה הוא על ידי הנפש, כי על ידי הנפש פועל האדם... וביו"ד היה בעור חמץ והשאור, והיה שחיטת הפסח אחר ביעור חמץ ושאור, וזה היה שיעבוד הגוף אל השם יתברך. כי יצר הרע הוא בגופו של אדם [שבת קה:], כי הנשמה היא בלא יצר הרע. ומצוה על האדם שיבער השאור והחמץ מביתו, וישחט הפסח, להודיע כי לעבודת השם יתברך יסלק יצר הרע". הרי קרבן פסח בא לשעבד את כל חלקי האדם אל ה', וברי הוא ששעבוד זה יכול להעשות רק על ידי מעשים, ולא בשב ואל תעשה. לכך מ"ע של קרבן פסח לחוד, וזמן אמירתן הוא בר"ח ניסן. אך מל"ת של קרבן פסח לחוד, וזמן אמירתן הוא בארבעה עשר בניסן. וכן לפי זה יובן מאוד מדוע מדגיש כאן פעמיים שלקיחת השה בעשור לחודש, ושחיטתו בארבע עשרה לחודש, כי בא להורות באצבע על השתעבדות הנפש והגוף הנמצאת בקרבן פסח.

(50) ומכך לכאורה משמע שגם בפרשה זו נאמרו מצוות עשה, שלשון הפסוק במילואו הוא "ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואת אהרן כן עשו", וא"א לומר "ויעשו" ו"כן עשו" על מצוות לא תעשה.

(51) שהוא אינו נימול, וכמו שכתב הרמב"ם הלכות מילה פ"א הי"ח: "אשה שמלה בנה ראשון, ומת מחמת מילה, שהכשילה את כחו. וכן מלה את השני, ומת מחמת מילה... הרי זה לא ימול את השלישי בזמנו, אלא ממתינין לו עד שיגדיל ויתחזק כחו" [מקורו ביבמות סד:], וראה בסמוך הערה 53.

(52) רש"י שמות יב, מח "וכל ערל לא יאכל בו - להביא את שמתו אחיו מחמת מילה, שאינו מומר לערלות, ואינו נלמד מ'בן נכר לא יאכל בו' [שם פסוק מג]". ורש"י [פסחים ס.] כתב: "ישראל שמתו אחיו מחמת מילה, והן פסולין מלאכול פסח, דכתיב 'כל ערל לא יאכל בו'". וכן חזר וכתב רש"י [פסחים כח:, צו.]. אמנם דעת ר"ת [תוספות חגיגה ד:, וזבחים כב:] שערל שמתו אחיו מחמת מילה הרי הוא אונס גמור, וראה בסמוך הערה 55.

(53) משנה [שבת קלז.] "החולה אין מוהלין אותו עד שיבריא". והרמב"ם הלכות מילה פ"א הי"ח כתב: "אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי, שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן, ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם".

(54) פירוש - הפסוק [שמות יב, נ] "ויעשו כל ישראל כאשר צוה ה' וגו'" לא בא להורות על קיום מצוות עשה שבקרבן פסח, אלא בא להורות שלא היה אחד מישראל שנמנע ממנו מלהקריב קרבן פסח מחמת מצוות לא תעשה שנאמרו בפרשה השניה, כי כלם היו נימולים.

(55) מוסיף משפט זה לבאר מדוע אם היה ערל משום אונס [שמתו אחיו מחמת מילה, או חולה] לא היה נגאל ממצרים. ועל כך מבאר שאע"פ ש"אונס רחמנא פטריה" [ב"ק כח:], מ"מ "אונס כמאן דעביד לא אמרינן" [ירושלמי קידושין פ"ג ה"ב], וערל מחמת אונסא עדיין חסרה לו הקרבת קרבן פסח בכדי שינצל ממכת בכורות ויגאל ממצרים. ולמעלה פל"ז [לאחר ציון 58] כתב: "בא הפרשה הזאת להזהיר את ישראל שלא יהיו נאנסים במצוה הזאת [של קרבן פסח]. כי זאת המצוה אם יהיו אנוסים ולא יעשו אותו, חס ושלום יש לחוש למגפה, כמו שאמר [שמות יב, כג] 'ועבר ה' לנגוף וגו''. ולפיכך פרשה זאת אזהרה יתירה... בשביל שהוא הצלתו, כדאמר קרא בפירוש, ואם לא כן יש לחוש לנגף". וראה שם הערות 60, 72. ואודות שקרבן פסח מציל את ישראל ממכות בכורות, כן נתבאר למעלה פל"ו הערה 161. ודע, שדעת ר"ת [תוספות חגיגה ד:, וזבחים כב:] היא שערל שמתו אחיו מחמת מילה הרי הוא אונס גמור, ואינו כערל להיות אסור בקרבן פסח, וישראל מומר שדיברו חכמים בכל מקום הוא מומר לערלות. ועיין באתוון דאורייתא כלל יג במה שכתב בזה.

(56) בגו"א שמות פי"ב אות עב [רמא:] סלל לו דרך אחרת בישוב שאלה זו [מדוע פרשה זו לא נאמרה בר"ח ניסן], וז"ל: "והטעם נראה כי אם ציוה הקב"ה על מצות חקת הפסח בראש חודש ניסן, ונאמר 'כל בן נכר לא יאכל בו וכל עבד וגומר וכל ערל לא יאכל בו' שמות יב, פסוקים מד, מח], היו ישראל מלין מיד בראש חודש ניסן כדי שיאכלו הפסח, ולא היו נימולים בי"ד. והקב"ה רצה שיהיו מלין בליל צאתם ממצרים, כדכתיב [יחזקאל טז, ו] 'ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך' [רש"י שמות יב, ו], ולכן המתין לומר הפרשה הזאת עד י"ד בניסן... לכך היתה המצוה שיהיו נימולין בי"ד שעשו הפסח, כדי שיהיה הפסח והמילה כאחד".

(57) זהו משפט סיכום לפסוקים של קרבן פסח ראשון שנאמרו בפרשת בא, ואשר נתבארו כסדרם בפרקים האחרונים [פרקים לה-לח]. ומעתה יבוא לבאר קרבן פסח שני,

שאינו מוזכר בפרשת בא, אלא בפרשת בהעלותך [במדבר ט, ט-יד]. ולאחר מכן [בהמשך הפרק ובפרקים הבאים] יחזור לבאר הפסוקים כסדר הפרשיות [בא ובשלח]. ומטבע הלשון של "פסח ראשון" ו"פסח שני" מוזכר במשנה [פסחים צה.].

(58) ופירש רש"י [שם] "פסח קטן - פסח שני, לטמא ושהיה בדרך רחוקה בראשון". ונקט במטבע לשון זה כי בא לבאר שפסח שני הוא בשביל עבודת היחיד [לעומת פסח ראשון שהוא בשביל עבודת הכלל]. ויחס היחיד לכלל הוא יחס של קטן לגדול. ובקול הרמ"ז [חלה פ"ד מי"א] כתב: "לעשות פסח קטן. גם בפרק קמא דראש השנה קרי ליה הכי, אבל במסכת פסחים פרק ט' [פסחים צה.] קוראו 'פסח שני'. ונראה כמו שכתב התוספות ריש פרק ערבי פסחים [צט:] דנקט מסכת 'פסחים' בלשון רבים משום דיש פסח ראשון ושני. ואם כן באותה מסכת קראו 'שני', שהרי נכלל במספר 'פסחים', דמיעוט הרוב שנים... אבל בשאר מקומות קרי ליה 'קטן', לאשמועינן ברמז שהוא קטן בין בכמות, שאינו אלא יום אחד, ובין באיכות, דחמץ ומצה עמו בבית, ואין הלל באכילתו [פסחים צה.], וגם קטן באוכלוסין, שרוב ישראל עשו כבר את הראשון".

(59) "ההפרש שיש בין המרובים ובין מועטים, כי המרובים הקב"ה מלך עליהם והוא אלקיהם על כל פנים, וביחיד הוא אלקיו כאשר הוא מקבל אלקותו" [לשונו בהמשך].

(60) פירוש - שזה העם שהקב"ה הוא לו לאלקים.

(61) לשונו בדר"ח פ"ג מ"י [רמ.]: "אין האדם הפרטי בלבד בעולם, אבל יש לאדם מציאות מצד הכלל, במה שהוא תוך הכלל, ומצטרף אל הכלל. וצירוף זה שהוא מצורף אל הכלל מדריגה בפני עצמו מה שהאדם הוא מצטרף אל הכלל, והוא בתוך הכלל. כי בודאי הפרט מדריגה בפני עצמו, והכללי, בפני עצמו, ודבר זה ברור" [ראה למעלה פי"ח הערה 6, ולהלן הערה 70].

(62) במתנו"כ [שם] כתב: "משוברות כו' - כלומר אף על פי שהוא להם שברון רוח וקהיון שינים". וביפה תואר [שם] כתב: "כלומר שלא אהיה בודאי, אלא אהיה פעמים לאשר אקרה שאהיה עמו, וזה יצדק ביחידים... אבל במרובים בודאי אהיה עמהם, שאפילו יחשבו לסור ממני, על כרחם אמלוך עליהם. וזהו שאמר לאמר להם 'אהיה שלחני אליכם', כי להיותם מרובים בודאי יהיה עמהם, אפילו כשיהיו חוטאים" [הובא למעלה פכ"ה הערה 98]. וראה להלן הערה 78.

(63) אודות שה' יתברך נמצא עם הכללים תמיד, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ב [תקלב.], וז"ל: "יש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור

בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים... טובת הצבור הוא מילי דשמיא". ובדר"ח פ"ג תחילת מ"י [רלג.] כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". ובנתיב התורה פ"ד [קעו.] כתב: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ו"קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". ואמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ה ה"א] "העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי" [הובא בתוספות ברכות לא. ד"ה רב אשי, רא"ש שם פ"ה ה"ב, רמב"ם הלכות תפילה פ"ו ה"ח, טושו"ע אורח חיים סימן צג סעיף ד]. וראה למעלה פי"א הערה 61, פט"ז הערה 53, פי"ח הערה 120, ופכ"ה הערה 107. ובתניא, אגרת קודש כג, כתב: "שמעתי מרבותי, כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה, תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית, משכינתא דשריא עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי". וצרף לכאן את השיטה הסוברת שדברים שנאסרו מפאת כבוד הצבור [כגון במגילה כג., שם כד:], אין הצבור יכול למחול על כבודו, שאין הכבוד תלוי בהם, אלא בשכינה השורה על כל צבור של עשרה מישראל [שו"ת בית יהודה (עייאש) או"ח סימן כב]. וזה כמו מלך שאינו יכול למחול על כבודו [כתובות יז.]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; המגלה עמוקות [פרשת ויצא] כתב: "'צבור' בגימטריה 'רחמים'". והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהרי אין הרחמים אלא דבקות ואחדות, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:]: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 69, פכ"א הערה 65, פכ"ג הערה 204, פל"ז הערה 8, ובסמוך הערה

76]. והואיל וה' דבק בצבור, וזו מעלת הצבור, דין הוא שהגימטריה של "צבור" תהיה שקולה לגימטריה של "רחמים", כי זהו כל התוקף והחוזק של הצבור.

(64) פכ"ה [לאחר ציון 102], וז"ל שם: "ורבי יוחנן מפרש כי 'אהיה' משמע שהוא יתברך נמצא לנמצאים, כמו שאמרנו. אמנם 'אשר אהיה' מורה על מציאות הוייתו הנסתר, שכן משמע 'אשר אהיה', רצה לומר מי שהוא, וזהו לשון נסתר. ולכך פירש רבי יוחנן שזה דוקא ביחידים, רצה לומר כי ביחידים השם יתברך נסתר, רק נמצא למי שהוא נמצא אליו. אבל ברבים נאמר 'אהיה' בלבד, כי לשון 'אהיה' משמע שהוא יתברך נמצא לנמצאים, ולא משמע כלל לשון הסתר כמו 'אשר אהיה', מלמד לך כי השם יתברך עם הכללים תמיד". וראה בסמוך ציון 68.

(65) פסחים סו: "אמר רבי יוחנן, אמר קרא [במדבר ט, י] 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', איש נדחה לפסח שני, ואין ציבור נידחין לפסח שני, אלא עבדי בטומאה". ומתבאר מדבריו שאין הצבור אוסף של יחידים, אלא הוא מהות רוחנית אחת שהיחידים הם חלק ממנה. וכך כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה" [ראה להלן הערה 77].

(66) כמו שנאמר [ויקרא טז, טז] "השוכן אתם בתוך טומאתם", ודרשו חכמים [יומא נו:] "אפילו בשעת שהן טמאים שכינה עמהם". ובדר"ח פ"ב מ"ד [תקמה:] כתב: "כי כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה, כי אמרו בפרק קמא דברכות [ח.] 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' [תהלים סט, יד], אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא, ורצונו הוא כאשר מתפללין על צרכיהם מה שצריך להם... ודבר זה ענין עמוק כי אין מקטרג לצבור, במה שהם צבור אשר יש להם כח כללי, ובצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל הכללי לא שייך חטא וקטרוג. לכך הקטרוג לצבור מצד הפרט בלבד, דהיינו מה שעשו היחידים, אבל מצד הכלל אין קטרוג. ותפילת הצבור בבית הכנסת הוא מצד הצבור, ולפיכך הוא שעת רצון. וגם דבר זה ידוע לנבונים. ועל כל פנים הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך, כאשר ידוע". ובדר"ח פ"ה מי"ח [תכז:] כתב: "ומפני זה תבין כי המאמר שאמר [שם] 'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע. ולפיכך אמר ש'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה. כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה

השתנות... כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי כמו שהוא שייך לאדם הפרטי, כי בשביל שזיכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו שיהיה השתנות אליו. ואל יקשה לך, אם כן האיך מצאנו שהרבים עצמם חטאו... דבר זה אין קשיא כלל, כי כל אחד ואחד בתוך הכללי הוא פרטי בפני עצמו, ולפיכך שייך חטא בכלל, דהיינו לכל אדם ואדם בעצמו שייך חטא, כי בפרטי יש השתנות בודאי... אבל המזכה את הרבים, אין מזכה אותם מצד שהם פרטים, רק מצד שהם כלל... וכבר התבאר כי הכללי אין שנוי בו, ולפיכך כאשר היה מזכה את הרבים, והתחבר אל המדריגה העליונה הזאת שאין בה שנוי, כמו שהוא ענין הרבים, אין חטא בא על ידו". וראה נצח ישראל פי"א [רעט.], באר הגולה באר הרביעי [שסא.], ועוד. **ובדרשות הר"ן** תחילת דרשה א כתב: "מה שהפליגו לנו רבותינו ז"ל בשבחו ומוראו של צבור, עד שאמרו [סוטה מ.] לעולם תהא אימת צבור עליך... אע"פ שכל אחד מצד עצמו אינו ראוי לזה, מצד הצטרפו לזולתו יקנה הכלל שבח ומעלה יותר ממה שראוי מצד פרטיו... וכבר רמזו לנו [כריתות ו:] בחלבנה, שהושמה עם סמני הקטורת [שמות ל, לד], והיה מן הנראה שתפסיד אותם להפסד הריח הזה, ועם כל זה אמתה לנו הנבואה שאין להם שלמות זולתה. כי כן הענין בהצטרף עמנו בעבודתנו לשם יתברך החוטאים והפושעים, שלא יפסידו עבודתנו, אבל תהיה בזה יותר שלימה".

(67) דע, שכפי החילוק שחילק כאן בין רבים ליחיד, כך חילק בין יחס ה' לישראל לבין יחס ה' לאומות, וכמו שכתב בדרשת שבת הגדול [רה:], וז"ל: "כי זה הפרש אשר יש בין ישראל לבני נח, דאילו בני נח הם צריכים לקרב עצמם, ואז השם יתברך מקרב אותם. אבל ישראל, השם יתברך מקדים אותם לקרב, אף שלא קרבו ישראל עצמם. כלומר כי אין תולה אהבת השם יתברך לישראל מצד צדקתם, רק כי הוא יתברך בחר באומה זאת בעצם, שרוצה בהם, והם בניו בעצמם. ואין הבן צריך לקרב עצמו אל האב, רק האב מקרב הבן". אמנם הם הם הדברים; אצל ישראל הבחירה היא כללית, ואילו אצל האומות הבחירה היא פרטית [כי אין צבור וכלל באומות (כמבואר למעלה פי"ט הערה 122)]. וההבדל בין הצבור ליחיד הוא הוא ההבדל בין ישראל לעמים. ודבר זה מבואר להדיא בדבריו בנצח ישראל פי"א [רפו:], וז"ל: "ודברים אלו ביארו חכמים בדבריהם הנאמנים במדרש [ילקו"ש ח"ב סוף שיב], 'מי זה ערב לבו לגשת אל ה'' [ירמיה ל, כא], אמר רבא בר רב הונא, מעלה זו יש בין ישראל לגוים; דאילו בישראל כתיב [יחזקאל לז, כז] 'והייתי לכם לאלקים והמה יהיו לי לעם', ואילו בגוים כתיב [ירמיה ל, כא-כב] 'מי

הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' להיות לי לעם ואני אהיה להם לאלקים', עד כאן. בארו בזה... ההפרש אשר יש בין ישראל לאומות; כי שם יתברך בחר בישראל בעצם, ולא בשביל מעשיהם הטובים. שלא לומר דוקא כאשר הם עושים רצונו של השם יתברך אז בחר בהם, ולא כאשר אין עושים רצונו של השם יתברך, ולפיכך כתיב 'והייתי לכם לאלקים' קודם, ואחר כך 'והמה יהיו לי לעם'. כלומר מה שהשם יתברך בחר בישראל הוא קודם, ואף כי ישראל אינם מקבלים אלקותו. לכך לא כתב גם כן קודם בחירת אברהם מעשיו הטובים, שלא תאמר כי הוא יתברך בחר באברהם ובזרעו אחריו בשביל מעשיהם, ואז היה לך לומר כאשר אין מעשיהם טובים ימאס בהם, שדבר זה אינו, רק כי הבחירה בהם מצד עצמם, **וזוהי בחירה כללית**. אבל באומות כתיב קודם 'להיות לי לעם', שכאשר מעשיהם טובים וצדיקים אז השם יתברך מקרב אותם, ואין הקירוב אליהם **רק מצד הפרטים**, לא בחירה כללית. ולכך אצל נח, שהשם יתברך קרבו, זה היה בשביל מעשיו בלבד, ולכך לא היה הבחירה בזרעו כלל. ואילו יבינו זה בני אדם לא עלה על מחשבתם, מחשבת הבל, לומר כי השם יתברך מאס בישראל חס ושלום" [הובא למעלה פכ"ד הערה 63].

(68) הובא למעלה הערה 64.

(69) ועל כך אמרו חכמים [פסחים עח.] "טומאה הותרה בציבור". ועוד אמרו [תמורה יד.] "קרבנות הציבור דוחין את השבת ואת הטומאה, וקרבנות יחיד אינן דוחין לא את השבת ולא את הטומאה". וראה הערה 78.

(70) ועל כך אמרו חכמים [עדיות פ"ה מ"ז] "מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך". ואודות שמעלת היחיד היא לפי מעשיו, ומעלת הכלל היא בעצם, כן עולה מדברי חכמים [תענית ח.], שאמרו שתפילת יחיד מתקבלת רק אם נאמרה בכוונה, ואילו תפילת צבור מתקבלת אף בלי כוונה, שאמרו "אמר רבי אמי, אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו, שנאמר [איכה ג, מא] 'נשא לבבנו אל כפים'. איני, והא אוקים שמואל אמורא עליה ודרש [תהלים עח, לו-לז] 'ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו ["עם הקב"ה" (רש"י שם)] ולא נאמנו בבריתו', ואף על פי כן [שם פסוק לח] 'והוא רחום יכפר עון וגו'' ["ואף על פי כן כתוב בסמוך 'והוא רחום יכפר עון' ושומע תפלתם, והיכי אמרת שאין תפלתם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו, כלומר שנפשו מכוונת בכפו" (רש"י שם)]. לא קשיא כאן ביחיד ["אינו אלא אם כן לבו מכוון" (רש"י שם)], כאן בצבור ["תפלתם נשמעת, ואף על פי שאין לב כולם שלם, כדכתיב 'ויפתוהו בפיהם בדברים', לשון רבים" (רש"י שם)]". והשערי אורה [השער השני הספירה התשיעית]

כתב: "בתפילת הציבור אין כל ממונה וכל שוער יכול לעכב, אלא כשהציבור מתפללים תפילתם נכנסת ומתקבלת על כל פנים. וזהו סוד 'פנה אל תפלת הערער ולא בזה את תפלתם' [תהלים קב, יח], 'את תפילתו' לא נאמר, אלא 'את תפילתם'. ופירוש הפסוק 'פנה אל תפלת הערער', כלומר כשהיחיד מתפלל בודקין את תפילתו אם היא ראויה להתקבל, וכמה מערערים יש עליה. אבל כשהציבור מתפללין, 'לא בזה את תפילתם', אף על פי שאין תפילתם כל כך הגונה, מקבלים אותה מלמעלה" [מקורו בזוה"ק ח"א רלד.]. הרי שמעלת היחיד היא לפי מעשיו, ואילו מעלת הכלל היא בעצם.

(71) בא לבאר כיצד הזמן של פסח שני תואם למהותו.

(72) "הוא בחדש השני כי ראוי הוא כך, כי ראשון הוא עבודה הכללית, ואחר כך הפרטית" [לשונו בסמוך].

(73) רמב"ן במדבר ט, ג: "בפסח שני... אינו נוהג אלא יום אחד, וקיצר הכתוב לאמר [שם פסוק יא] 'בין הערבים יעשו אותו', ככל חקותיו וככל משפטיו תעשו אותו, לרבות דיני האכילה, שאינן באותו היום הנזכר בכתוב, כי בלילה שאחריו יאכל, שכבר פירש שם [שמות יב, ח] 'ואכלו את הבשר בלילה הזה וגו''. וכן בחודש השני 'בארבעה עשר בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו' [במדבר ט, יא], טעמו יאכלוהו בעת האכילה הנזכרת שם בצואה של פסח ראשון".

(74) יש להבין את הערתו, שהרי אף פסח ראשון נוהג רק יום אחד, ולא שבעה ימים, וכפי שתמהו בגמרא [פסחים צא:] "פסח כל שבעה מי איכא", אלא שכוונתו להשוות בין פסח שני לחג המצות, ומה מקום יש להשוות בין דברים שונים. והסמ"ק במ"ע מז כתב: "פסח שני אינו נוהג אלא יום אחד, שחיטתו בארבעה עשר ואכילתו בליל חמישה עשר על מצות ומרורים, לפי שפסח שני הוא תשלום לזביחת הפסח, ואין תשלום לחג המצות". אמנם בתוספתא [פסחים ח, ג] אמרו "אלו דברים שבין [פסח] ראשון לשני... הראשון נוהג כל שבעה, והשני יום אחד". והמשך חכמה [במדבר ט, יא] כתב על כך: "בתוספתא פסח ראשון נוהג כל שבעה, ופסח שני נוהג יום אחד. וכמו דכל שבעה על איסור חמץ קאי, כן יום אחד הוא, שאינו נאכל עם חמץ, ופשוט". ולפי זה כוונתו כאן להעיר מדוע איסור חמץ של פסח ראשון נוהג שבעת ימים, ואילו איסור חמץ של פסח שני נוהג רק יום אחד.

(75) יש להעיר, כי בתפארת ישראל פל"א [תסג:] כתב: "שבעה... רבוי גמור, כדכתיב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר בדרך אחד יצאו, וברבוי דרכים ינוסו, אבל מספר שבעים הוא מספר כללי, הוא רבוי שמתאחד, כי החשבון

הכללי הוא מתאחד, מה שאין כן במספר הפרטי". הרי שכתב שמספר שבע הוא פרטי ולא כללי, דלא כדבריו כאן. ושם בהערה 12 הובאה הערה זו, ונשארה בצ"ע. אך נראה ליישב על פי דברי רש"י [שמות יב, טו] שכתב "שבעת ימים מצות תאכלו - שטיינ"א של ימים". ושוב כתב רש"י [ויקרא כג, ח] "שבעת ימים - כל מקום שנאמר 'שבעת' שם דבר הוא, שבוע של ימים, שטיינ"א בלע"ז". ובגו"א שמות פכ"ט אות ל [שעח.] כתב: "'שבעת ימים' רוצה לומר שביעית של ימים... ולא יקרא 'שביעית' אלא אם היו רצופין ביחד, וכאשר הם ביחד אז הוא שביעית... שאם יש כאן שני ימים ביחד, ועוד חמשה ביחד, אין כאן שביעית, וזה החילוק שיש בין 'שבעה' ובין 'שבעת', כי 'שבעת' צריך שיהיה כאן שביעית". ובגו"א במדבר פ"ח אות ג [קטז.] כתב: "'שבעה' בא על שבעה נפרדים כל אחד ואחד בפני עצמו... אבל 'שבעת' יאמר על הכלל". ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, עמוד צח, נכתב: "'שבעת ימים'... כלומר לא סך הכל של שבעה ימים נפרדים, אלא יחידה אחת שלימה של שבעת ימים". נמצא שבפסח ראשון יש "יחידה אחת שלימה של שבעת ימים" [לעומת פסח שני]. ולכך נהי שמספר שבעה הוא מספר פרטי, אך "שבעת" הוא מספר כללי, כי "'שבעת' יאמר על הכלל" [לשונו בגו"א במדבר הנ"ל]. ולמעלה ס"פ יט [לאחר ציון 246] כתב: "אמרו [מכילתא שמות יח, א] שבע שמות היה ליתרו, כי זה הוראה על שהיה בו הכנה כללית". וגם שם הביאור הוא ששבעה שמות הם מהות אחת בעלת שבע פנים, כי השם מורה על מהות [כמבואר למעלה פכ"ד הערה 24], "ואי אפשר לה לשום בריה אחת שתהיה יותר מבעלת מציאות אחת" [לשון הפחד יצחק שבועות מאמר ד אות ז].

(76) ו"ישראל" הוא שם האומה הכללית, לכך שם זה מורה שהקב"ה הוא אלקים לכלל האומה. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי" [הובא למעלה הערה 63]. ולהלן פל"ט [לאחר ציון 31] כתב: "הוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל', ומייחד שמו עליהם, כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ולהלן ס"פ סח כתב: "אותם שמגדילים המלאכים ואף הגלגלים על ישראל הם ממעטים כבוד השם יתברך, אשר נקרא 'אלקי ישראל'". ובדר"ח פ"ו מ"י [שמו.] כתב: "ישראל נקרא שמו עליהם לומר 'אלקי ישראל'. והמלאכים קודם שנבראו היו אומרים [תהלים מא, יד] 'ברוך ה' אלקי ישראל וגו'' [תנחומא קדושים אות ב], הרי כי שם אלקותו נקרא עליהם". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "הפרישה מדרכי הצבור הוא פרישה

מן השם יתברך, כי הוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל', ולפיכך ראוי שיהיה נחשב הפורש מן הצבור שהוא פורש מן השם יתברך". וראה להלן פל"ט הערה 33.

(77) לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רנה:]: "כי יותר ראשון ויותר קודם השפעת השכל אל הכלל, שהוא יותר ראשון מן הפרט". ונאמר [במדבר לא, כו] "שא את ראש מלקוח השבי באדם ובבהמה וגו'", ופירש רש"י שם "שא את ראש - קח את החשבון". והגו"א שם אות כד [תקכ.] כתב: "נקרא החשבון 'ראש', מפני כי הכלל הוא עיקר וראש לפרטים, שהפרטים יכנסו תחת הכלל, ולפיכך החשבון בכלל נקרא 'ראש'" [הובא למעלה פי"ח הערה 12, ופל"ו הערה 189]. והפחד יצחק פסח מאמר לג כתב: "כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה" [הובא למעלה הערה 65].

(78) חידוש גדול יש במשפט זה; שגרת המחשבה תופסת שההלכה האומרת ש"איש נדחה לפסח שני, ואין צבור נידחין לפסח שני" [פסחים סו:] היא קולא שיש לצבור, שמחמת מעלת הצבור אין שום חסרון חל בהם. וכמו ש"אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"לית צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], כך אין צבור נדחה. ורש"י [מנחות כה.] כתב להדיא שטומאה דחויה בצבור מפני כבוד הצבור. אך כאן מבאר שההלכה זו היא "להורות שהוא יתברך אלקיהם על כל פנים, לפיכך אין רבים נדחים, אפילו הם טמאים יעבדו לפניו", וזו היא חומרא שיש לרבים, שאינם יכולים להפטר משעבודם אל ה'. והרי על נקודה זו הביא המדרש [שהובא למעלה לפני ציון 62] את הפסוק [יחזקאל כ, לג] "חי אני נאם ה' אלקים אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם". וכן רש"י [במדבר טו, מא] כתב "שלא יאמרו ישראל מפני מה אמר המקום, לא שנעשה וניטול שכר, אנו לא עושים ולא נוטלים שכר, על כרחכם אני מלככם. וכן הוא אומר 'אם לא ביד חזקה וגו' אמלוך עליכם'". הרי שהפסוק ביחזקאל מורה על כובד השעבוד המוטל על ישראל. והחידוש הנפלא שיש בדבריו הוא שכובד זה מתבטא גם בהלכה האומרת ש"איש נדחה לפסח שני, ואין ציבור נידחין לפסח שני", כי משמעותה של הלכה זו היא שאין בידי הטומאה להפקיע את הצבור משעבודם לה'.

(79) רש"י [שם]: "לי הוא - לעצמי קניתים על ידי שהכיתי בכורי מצרים".

(80) דרכו של המהר"ל לכנות "פרשה" על פי סתומות ופתוחות [כמבואר למעלה פ"י הערה 13, דר"ח פ"ה מט"ו (שעו:), גו"א ויקרא פי"ח הערה 21, שם במדבר פ"ל הערה 58, שם דברים פ"ג הערה 78, ועוד]. ולאחר הפרשה של "קדש לי כל בכור" באה פרשת

"והיה כי יביאך ה' וגו'" [שמות יג, יא-טז]. ושם בפסוק טו נאמר "ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה על כן אני זובח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה". ורש"י [במדבר ח, יז] כתב: "כי לי כל בכור - שלי היו הבכורות בקו הדין, שהגנתי עליהם בין בכורי מצרים, ולקחתי אותם לי". והספורנו [שמות יג, טו] כתב: "כל בכור בארץ מצרים - והיו בכורי ישראל ראוים ללקות עמהם, על דרך [בראשית יט, טו] 'פן תספה בעון העיר', והצילם במה שהקדישם לו". וראה להלן הערות 101, 106.

(81) ולא על בכור מן האב [כמו שמבאר].

(82) שמו"ר יח, ג "היאך אתה מונה, כל טיפה וטיפה שהיה מוציא מצרי לכל אשה ואשה, אותה הטיפה הראשונה הוא בכור, ונמצאו כל בניו מתים, שנאמר [תהלים עח, נא] 'ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם', טיפה ראשונה".

(83) כי תלה את ההכאה ב"בנך בכורך", ואם הסבה למכה אינה מחמת היותו בכור לפרעה, אז התורה לא היתה תולה את ההכאה בדבר שאינו סבה בעצם [כמבואר למעלה הקדמה ראשונה הערה 49, ופל"א הערה 52]. וכן נאמר [שמות יב, כט] "ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו וגו'". אמנם הרמב"ן [שם פסוק ל] כתב: "על דרך הפשט הבכורות שמתו במצרים בכורי פטר רחם היו, ועל כן קדש תחתיהם כל בכור פטר רחם בבני ישראל באדם ובבהמה. והיה בכור פרעה היושב על כסאו פטר רחם לאמו. וכן מנהג המלכים להיות הגבירה המולכת בתולה".

(84) עד כאן נמצא במכילתא [שם] שלפנינו. מכאן ואילך אינו נמצא שם, אלא בתנחומא ישן בא, אות יט. וכן רש"י [שמות יב, ל] הביאם כשני טעמים שונים, ומובא בהערה הבאה.

(85) לשון רש"י [שמות יב, ל] "כי אין בית אשר אין שם מת - יש שם בכור, מת. אין שם בכור, גדול שבבית קרוי 'בכור', שנאמר [תהלים פט, כח] 'אף אני בכור אתנהו'. דבר אחר, מצריות מזנות תחת בעליהן ויולדות מרווקים פנויים, והיו להם בכורות הרבה, פעמים הם חמשה לאשה אחת, כל אחד בכור לאביו". וראה למעלה פל"ח הערה 94.

(86) ומקשה "למה לא ציוה לקדש רק פטר רחם, ולא בכור לאביו גם כן" [לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סא (רלא.)]. וכן כתב הרמב"ן [שמות יב, ל], וז"ל: "על דעת רבותינו נתרץ שהכה במצרים כל בכוריהם, כלומר בכור האב ראשית אונו, ובכור האם פטר רחם, וגם גדול הבית, ולא רצה לקדש תחתיהם בישראל רק בכור האם וכו'". ורבינו בחיי [שמות יג, ב] כתב: "קדש לי כל בכור פטר כל רחם. היה הכתוב ראוי לומר 'קדש לי כל

בכור בבני ישראל באדם ובבהמה', שהרי מכת בכורות בין בבכור האב, שהוא ראשית אונו, בין בבכור האם היתה. שכן כתיב [שמות יב, כט] 'וה' הכה כל בכור', ואף בגדול שבבית אם אין שם בכור, שאף הוא קרוי בכור [ראה הערה הבאה]. אבל הוסיף לכתוב 'פטר כל רחם', שלא רצה לקדש מן הבכורות כי אם בכור האם בלבד".

(87) כמו שכתב רש"י [הובא למעלה הערה 85]. ובשמו"ר יח, ג אמרו שאף בת בכורה לקתה, שאמרו שם: "הנקבות הבכורות אף הן מתות, חוץ מבתיה בת פרעה, שנמצא לה פרקליט טוב, זה משה, שנאמר [שמות ב, ב] 'ותרא אותו כי טוב הוא'. לפיכך אמר שלמה [משלי לא, יח] 'טעמה כי טוב סחרה', [שם פסוק טו] 'ותקם בעוד לילה', באיזה לילה, [שמות יב, כט] 'ויהי בחצי הלילה'". וראה להלן הערה 96. ולמעלה פל"ז [לאחר ציון 87] כתב: "היו נזוקים אף שאינם בכורים, דלא גרע מגדול הבית שהיו מתים כל שנקרא גדול".

(88) "קדמון לכל דבר אשר נברא, ראשון ואין ראשית כראשיתו" [מזמור "יגדל"]. ולמעלה פכ"ה [לאחר ציון 19] כתב: "שם 'אהיה' מורה על שהוייתו סבה והתחלה לנמצאים... שהוא סבה וקיום לכל הנמצאים בכל הזמנים, ובזה הוא התחלה וסבה בשלימות". ושם [לאחר ציון 55] כתב: "שם 'אהיה' מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל. ובשביל כך התחלת השם הזה באל"ף, כי האל"ף הוא התחלה". ובתפארת ישראל ר"פ לו [תקכד.] כתב: "המצוה הראשונה [בעשרת הדברות] להאמין כי יש סבה והתחלה ראשונה נמצא במציאות, וזה שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך וגו'. ומי שאינו מאמין בדבר זה, הרי הוא כופר בעיקר... במציאות הסבה הראשונה, שהוא התחלת הכל". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפה.]: "אמר [אבות שם] 'שהוא אל', כלומר שהוא קדמון, ולכך נקרא 'אל', על שהוא קדמון. ולכך כתיב [ישעיה מג, י] 'לפני לא נוצר אל', ומורה שם הזה שהוא קדמון, כי האות הראשון הוא אל"ף, שהוא התחלת האל"ף בית"א. ואות השני הוא הלמ"ד, שהוא התחלה לחצי השני מן האל"ף בית"א. רצה לומר שהוא יתברך ההתחלה לעליונים ולתחתונים... ולפיכך שם 'אל' מורה שהוא התחלה. לא שבא לומר דבר זה כי הוא יתברך התחלה, כי מי לא ידע דבר זה. אבל רוצה לומר כל הדברים הם נמשכים אחר ההתחלה". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא:] כתב: "האל"ף בשם 'אל' מורה על שהוא יתברך התחלה, ולכך כתיב [ישעיה מג, י] 'אני ראשון ואני אחרון ולפני לא נוצר אל'. כי 'אל' שם הקדוש הזה מורה שהוא יתברך ראשון והתחלת המציאות... האל"ף מורה התחלה, שהוא יתברך ראשון והתחלת הכל, וממנו נתהוו ונמצאו כל הנבראים" [ראה למעלה הקדמה ראשונה

הערה 88, פכ"ה הערה 57, פל"ד הערה 8, ולהלן פל"ט הערות 41, 43, 44, 119].
ובעשרות מקומות כתב שהקב"ה הוא "הסבה הראשונה" [להלן פמ"ו, פנ"ה, פ"ס, פס"ו, תפארת ישראל ר"פ טז, ועוד].

(89) לשונו להלן פל"ט [לאחר ציון 41]: "לפיכך אמרה תורה [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור פטר רחם' כמו שאמרנו למעלה, כי קדושת הבכור, וכן כל הדברים שהם ראשית, הם קדושים, בשביל שהוא יתברך גם כן ראשית הכל, ולכך ראוי כל ראשית לקדושה".
ובדר"ח פ"ו מ"י [שעא.] כתב: "הדבר הזה השכל מחייב, כי הראשית במה שהוא ראשית אל אחר, שהוא נבדל, לא ישתתף עמו, במה שעליו שם 'ראשית', ואין שם 'ראשית' על האחר... בית המקדש נקרא 'ראשון', דכתיב [ירמיה יז, יב] 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו', שבית המקדש הוא ראשון וראשית לכל מקומות וישוב הארץ. ובשביל שהוא ראשון, הוא נבדל מן השאר, ונכנס לרשות הקב"ה". ובח"א לב"ק פג. [ג, יג.] כתב: "וידוע כי השם יתברך מצטרף ביותר אל ההתחלה". ובח"א למכות י. [ד, א:] כתב: "ראובן היה בכור, וכל בכור הוא ראשית המציאות, שהוא בא אל העולם תחלה. ודבר זה הוא קרוב אל ההויה ואל המציאות, במה שהוא היה בכור וראשון אל המציאות". ובח"א לע"ז ג. [ד, כד:] כתב: "ותדע כי הלויתן נקרא 'ראשית', וכן כתיב באיוב [מ, יט] 'כי הוא ראשית דרכי אל', כי לעולם החבור הוא אל דבר שהוא ראשון. ולכך נקרא 'לויתן', כי הוא מלשון חבור, כי דבר שהוא ראשית והתחלה הוא ראשון אל החבור אליו יתברך. ושאר נבראים לפי מדריגתם... והבריאה הזאת היא ראשית החבור". וראה למעלה פ"ה הערה 140, פ"ט הערה 224, ופכ"ט הערות 10, 77.

(90) כי דינם כקדשי המקדש [בכורים פ"ג מי"ב]. לפיכך בכורים שנטמאו אסור ליהנות מהם בשעת שריפתם, כדרך שנהנים בשעת שריפת תרומה טמאה, שקדשי המקדש הם [רמב"ם הלכות בכורים פ"ב הי"ט].

(91) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סא [רלא:]: "לענין קדושה דוקא תלה הכתוב בפטר רחם שיצא לעולם בראשית, ובזה שייך קדושה, כי האשה מוציאה הבנים לאויר העולם, וראשית שפטר הרחם ויצא מן האשה - קדוש, כי זהו יש לו קדושה מצד המציאות בעצמו, שיצא ראשון לאויר העולם שהוא ראשון המציאות... ודבר זה יש להבין מן הבכורים, שגם כן ציוה לקדש דבר שיצא ראשון למציאות. כי יש לתת אל השם יתברך דבר שהוא ראשית המציאות, שעל ראשית המציאות חל קדושה, שהוא יותר במעלה, וזה לא שייך רק בבכור פטר רחם".

(92) ביצה כז: "מה חלה דקדישא וכו''. והחלה קרויה תרומה, שנאמר [במדבר טו, כ] "ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה" [מעילה טו:]. ועוד אמרו [זבחים מה., ובכורות כז.] שתרומה היא קדושה בקדושת הגוף, וזהו משום שאינה מתחללת בפדיון [רש"י שם ושם], וא"כ הוא הדין חלה. והתרומה בכלל קדשים היא, וכהן האוכלה הוא כעובד עבודה [פסחים עג.]. וכשם שאין מפרישים תרומות ומעשרות ביום טוב, מפני שאסור להקדיש ביום טוב [ביצה לו:], והרי הוא מקדיש את התרומה [רמב"ם הלכות שבת פכ"ג הי"ד], כך אין מפרישים חלה ביום טוב, שהרי הוא מקדיש את החלה [אור שמח שם].

(93) נאמר [דברים יח, ד] "ראשית דגנך", ופירש רש"י [שם] "ראשית דגנך - זו תרומה". ונאמר [דהי"ב לא, ה] "ראשית דגן תירוש ויצהר", ופירש הרד"ק [שם] "תרומה גדולה שהיא ראשית". וכן מבואר במכילתא [שמות כב, כח] שהתרומה נקראת "ראשית". וכן הוא בתרומה פ"ג מ"ז. ולגבי חלה נאמר [במדבר טו, כ] "ראשית עריסותיכם". ובדר"ח פ"ה מ"ח [רנד:] כתב: "תרומה היא נקראת 'ראשית' בכמה מקומות". ושם פ"ו מ"י [שע.] כתב: "כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו, ונכנס לרשות הקב"ה בשביל חשיבתו ומעלתו שנקרא 'ראשית'. וזה תמצא הרבה בתורה, שכל ראשית צוה בתורה שיהיה נבדל מן השאר, ויהיה אל השם יתברך. כמו התרומה שנקראת 'ראשית' [דברים יח, ד], חלה נקרא 'ראשית' [במדבר טו, כ], בכורים נקראו 'ראשית' [שמות כג, יט], בכור נקרא 'ראשית' [דברים כא, יז], וכלם הם נבדלים מן השאר ונכנסין לרשות הקב"ה, שהרי חל על כל אלו קדושה אל השם יתברך. ובזה תראה כי הם נבדלים מן השאר ונכנסין לרשות הקב"ה".

(94) לשונו בדר"ח פ"ו מ"י [שעג:]: "ישראל נקראו 'ראשית', דכתיב 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתה, והם ראשית כל האומות, ובזה הם נבדלים מן השאר, כמשפט כל ראשית" [הובא למעלה פכ"ט הערה 12].

(95) כי "און" פירושו כח, וכמו שכתב רש"י [בראשית מט, ג] "אוני - כחי, כמו [הושע יב, ט] 'מצאתי און לי'. [ישעיה מ, כו] 'מרוב אונים', [שם פסוק כט] 'ולאין אונים'". והרד"ק בספר השרשים, שורש און, כתב: "'ואונו בשרירי בטנו' [איוב מ, טז], 'כי הוא ראשית אונו' [דברים כא, יז], 'ולאין אונים עצמה ירבה' [ישעיה מ, כט], ענין כח ואומץ". ולמעלה ר"פ כט כתב: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'' [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם, שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גלוי כחו של

הקב"ה בעולם הזה. כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה". וראה למעלה פט"ז הערה 81, ופכ"ט הערה 2.

(96) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סא [רלא:]: "כל בכור לאב, אין האב מוציאו לעולם, ואין בכור שלו ראשית המציאות, רק ראשית כחו ואונו, ולא שייך בזה קדושה. אבל הקדושה הוא במה שהוא ראשית המציאות, ולא במה שהוא בכור לאב, כי המעלה הזאת לבן מצד האב, ולא מצד המציאות בעצמו, לכך הקדושה תלה בפטר רחם... ולפיכך אף על גב שהיה המכה גם כן בבכור אב, אין להקדיש רק בכור אם, שהוא פטר רחם, והוא ראשית המציאות, ולא בכור לאביו". ולפי זה יוסבר גם כן מדוע לא נתקדשו הבכורות, שהרי במ"ב לקו גם הבנות הבכורות [ראה למעלה הערה 87], כי מעלת הבכור היא שהוא ראשית המציאות, אך אין הבת מורה על כך, וכמו שכתב בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח.]: "האשה אינה עיקר המציאות, רק האיש עיקר המציאות, והאשה היא מציאות חסר". ובח"א לב"ב טז: [ג, עה:] כתב: "אין הנקיבה בעולם רק השלמת המציאות, כי הזכר עיקר בעולם, רק הנקיבה השלמת המציאות, כי הזכר עיקר בעולם, ונקיבה אינה רק להשלים שלא יהיה האדם חסר". וברי הוא שרק מי שיש לו מציאות בעצם יכול להחשב ראשית המציאות.

(97) הפחד יצחק, פסח, מאמר כ, הביא דברי המהר"ל האלו, וכתב לבארם בזה"ל: "אם נבוא לפרק את הדברים הללו לנקודות, נמצא אותן שלש במספר; א) בכור האב הוא ראשית הכח. ב) בכור האם הוא ראשית המציאות. ג) אין ראוי לה לקדושה לחול אלא על ראשית המציאות. ונראה לפרש את הדברים הסתומים הללו, דבמגילה [יג.] איתא 'כי אין לה אב ואם' [אסתר ב, ז], 'ובמות אביה ואמה' [שם] למה לי. אלא ללמדנו שאפילו יום אחד לא היה לה אב ואם. דהיינו בשעה שנתעברה אמה מת אביה, שלא היה לה אב משעה שנראה להקרא אב, וכשילדתה אמה מתה, ולא נראית להקרא אם, יעו"ש. וחזינן דהשלמת שם אם הוה דוקא לאחר הלידה, ואילו שם אב חל בשעת העבור... ונמצא איפוא דלפי זה אם היתה חלה קדושה על בכור האב, כי אז היתה הקדושה חלה תיכף בשעת היצירה, דמעשה הלידה איננו מעלה ואיננו מוריד בתאר שם האבהות. והלא ברור הוא דמציאותה של טפת אב כשהיא לעצמה הרי היא בטלה לגמרי וחשיבא כמאן דליתא לגבי מציאותו של פרצוף הבריה השלמה העומד להווצר על ידה. אלא שכל עיקר חשיבותה של מציאות הטפה הוא דוקא בכח ההולדה הגנוז בה... והיינו דקאמר המהר"ל דאם היתה הקדושה חלה על בכור האב, ואז הלא היה זמן החלות של קדושה זו תיכף בשעת היצירה, וכמו שנתבאר, ממילא היה נמצא שהקדושה היתה חלה על

ראשית הכח, וכמו שבאמת הוא לשון הכתוב בבכור האב שהוא קרוי [דברים כא, יז] 'ראשית אונו'. ובנקודה זו באה היא הסברתו של המהר"ל שמכיון שהמקור של קדושת הראשית הוא משום שהשם יתברך הוא ראשית המציאות, והלא הכרתנו בהשם יתברך בתור בעל הכחות היא כי כחו ומציאותו הם יחידה אחת שאין יחידות כמוה בשום פנים, ממילא מחוור הוא כי במקום שהכח מתחלק מן המציאות אין כאן מקום לקדושת ראשית. ועל כן לענין הראשית בסיטרא דטומאה, אין לחלק בין ראשית הכח לראשית המציאות, דבסיטרא דטומאה הכל היא בכלל 'ראשית', והיינו דמכת בכורות במצרים היתה כוללת גם את בכור האב. ומכל מקום בצד הקדושה אי אפשר לה לקדושת בכורה לחול כי אם על בכור האם, ותלוי בפטר רחם. ודוק היטב כי דבור זה הבוקע רקיעים לא ניתן להתפרש יותר".

(98) בכת"י [תצה:] כתב הסבר נוסף בביאור ההבדל בין בכור מהאם לבכור מן האב. ובעוד שבנדפס הדגיש שבכור מהאם הוא ראשית המציאות, בכת"י הדגיש שהוא פותח הרחם לנולדים אחריו, וכלשונו: "ועוד כאשר תבין, כי הקדושה היא מפני שהבן הזה ראשית הנולדים אחר כך. ומפני זה ציוה הקב"ה להקדיש את הבכור, שהוא ראשית הנולדים אחר כך, שהוא פתח הרחם תחלה, ואחר כך יצאו האחרים. ובזה שייך קדושה במה שהוא ראשית האחרים. וזה לא שייך בבכור האב, שאין הבכור ראשית הנולדים אחר כך, שכל תולדה בפני עצמה. אף על גב שהבכור של אב הוא בכור לאביו מצד שהוא ראשון לו, אבל אינו ראשית בניו האחרים, כי הוא לא עשה דבר לנולדים אחר כך שיקרא זה 'ראשית' לאשר אחריו. אבל בבכור האם, שהוא פתח הרחם תחלה לכל שאר הבנים הנולדים אחר כך מן הרחם, שייך בזה 'ראשית', רצה לומר ראשית הנולדים שפתח הרחם, שכלם נולדו מן הרחם, וזה פתחו. ולא יקרא בכור לאב ראשית הנולדים, רק ראשית אונו של אב. ותמיד קידשה התורה ראשית הדבר, כמו ראשית דגנך, ראשית הגז, וכל ראשית קידשה התורה, היינו שהוא ראשית לאחרים. אבל בכור האב ראשית לאב, ואינו ראשית לנולדים כלל, ולפיכך לא נתקדש רק בכור פטר רחם, שהוא דומה אל כל הראשית שהם בתורה, דיש בהם קדושה, שאין קדושה אלא כאשר הוא ראשית האחרים, ודבר זה פשוט מאוד. אף על גב דהכל נלקו, [גם] בכור האב, זהו מפני שנקרא בשם 'בכור', כמו גדול הבית שיש בו קצת מענין בכורה, והיה מצטרף אל בכורי האם שנלקו. דלענין צירוף אין צריך שיהיה ראשית גמור. אבל לענין קדושה, שכל אחד ואחד קדוש בפני עצמו, אין קדושה אלא בפטר רחם, שהוא ראשית הנולדים, ולא שייך בזה צירוף כלל". ונקודה זו [שמעלת הבכור היא היותו ראשית לבאים אחריו] כתב להלן

ר"פ ס, וז"ל: "כי מדריגת הבכור הוא מצד העלול, לא מצד העלה, שאין מדריגת הבכור רק שהבכור הוא ראשית לכל אשר יצא לפעל אחריו, ואין כאן מעלה מצד העלה".

(99) פירוש - לא זכר את מכת בכורות, שהיא הסבה לקדושת בכור, וכמבואר למעלה [הערות 79, 80].

(100) "על כן אני זובח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה" [המשך לשון הפסוק]. הרי רק בפרשה השניה הוזכרה מכת בכורות, ולא בפרשה הראשונה. וכן למעלה [לפני ציון 79] כתב: "טעם המצוה מפורש מאוד בשביל שהרג בכוריהם, כמו שכתוב בפרשה שאחר זאת הפרשה". ומקשה, מדוע מכת בכורות לא הוזכרה בפרשה הראשונה גם כן.

(101) ועל כך נאמר "קדש לי כל בכור". והספורנו [שמות יג, ב] כתב: "קדש לי כל בכור. שיתחייבו כלם בפדיון כשאר כל הקדש, למען יהיו מותרים בעבודת חול, שלולי הפדיון היו אסורים לעשות כל מלאכת חול, כענין [דברים טו, יט] 'לא תעבוד בבכור שורך'". ושם פסוק טו כתב הספורנו: "שהיו בכורי האדם בישראל כמו נזירים או יותר, מיוחדים לעבודת האל יתברך, ואסורים בעבודת הדיוט. 'על כן אני זובח בכור בהמה וכל בכור בני אפדה', כדי שיהיו מותרים בעבודת חול". ואודות שהקדוש הוא במעלה יתירה ["שיהיו במעלה יתירה, ויהיה להם מעלה קדושה" (לשונו כאן)], כן כתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 78 (וש"נ), ופל"ד הערה 69].

(102) כמו שנאמר [שמות יג, יג] "וכל פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו וכל בכור אדם בבניך תפדה". ומה שכתב כאן "ולזבוח בכורי בהמה טהורה", כוונתו למה שנאמר [שם בפסוק טו] "על כן אני זובח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה". אמנם לא נאמר שאיירי בבהמה טהורה, וכן זה לא נאמר כציווי, אלא כסיפור

דברים. אך כך נאמר בפרשת קרח [במדבר יח, טו- יז] "כל פטר רחם וגו' אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה וגו' אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה קודש הם את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניחח לה'". וכן הרמב"ם הלכות בכורות פ"א ה"ב כתב: "בכור אדם ובכור חמור נפדים ופדיונם לכהנים ובכור בהמה טהורה נשחט בעזרה... שנאמר 'אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה אך בכור שור לא תפדה קדש הם ובשרם יהיו לך'". הרי שהביא את הפסוק מפרשת קרח, ולא מפרשת בא.

(103) כמו שכתב רש"י [שם] "והעברת - אין 'והעברת' אלא לשון הפרשה, וכן הוא אומר [במדבר כז, ח] 'והעברתם את נחלתו לבתו'".

(104) כמו שביאר הרמב"ן [שם]: "והעברת כל פטר רחם לה' - לשון הפרשה, שתעבירנו מן העדר להיות לה'". וכסף הפדיון הוא לכהן [חלה פ"ד מ"ט]. ובכת"י [תצו.] הוסיף כאן "ואין הבדלה מורה רק על שהם לחלקו".

(105) "וכל בכור אדם בבניך תפדה". ויש להעיר מלשון הרמב"ם הלכות בכורות פ"א ה"א, שכתב: "מצות עשה להפריש כל פטר רחם הזכרים בין באדם בין בבהמה טהורה... שנאמר [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה'". וכן בספר המצות שלו, מ"ע עט, כתב: "שצונו לקדש בכורות, כלומר להפרישם ולהבדילם למה שראוי שיעשה בהם, והוא אמרו יתברך 'קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם'". הרי שלמד את ההבדלה וההפרשה של בכור מ"קדש לי", ולא מ"והעברת".

(106) כי הבכורות ניצלו מחמת שהם שייכים לה', ושייכות זו היא גופא קדושתם. ורש"י [במדבר ח, יז] כתב: "כי לי כל בכור - שלי היו הבכורות בקו הדין, שהגנתי עליהם בין בכורי מצרים, ולקחתי אותם לי" [הובא למעלה הערה 80]. ובסמוך כתב: "הקדושה של בכור... מורה שהבכור הוא לחלקו יתברך במה שהציל אותם".

(107) "כי הזביחה מורה על הריגה, והפדיון הוא גם כן פדיון נפשו, ומורה זה על הריגת בכורי מצרים" [לשונו בסמוך].

(108) פירוש - הפדיון מורה שאין לו חיים מצד עצמו, אלא עליו "לקנות" חיים אלו על ידי פדיון.

(109) "כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת" [תפילת שחרית]. ולהלן פל"ט [לאחר ציון 20] כתב: "פרשה ראשונה שהוא יתברך הוציא את ישראל, כמו שנזכר בפירוש בפרשת קדש [שמות יג, ג]. ופרשה שניה, שלא תאמר אף על גב שהוא בחר בישראל והוציאם ממצרים, זהו מצד החסד והטוב שהטיב הוא יתברך לישראל, ואין זה דבר מוכרח להיות

בדין. וכאשר הרג בכורי מצרים בשביל זאת היציאה שהוציא אותם, הרי שגם הכרחת הדין והחיוב מצד השם יתברך נותן זה. שאם לא כן, רק מצד הרחמים ומצד החסד, לא היה ראוי שיהרוג בשביל זה בכורי מצרים, אלא שגם כן בדין היה בחירת ישראל". וראה הערה הבאה.

(110) הפחד יצחק פסח, מאמר עד [אות ו], כתב: "מכת בכורות משמעות כפולה יש בה; עשיית דין במצרים, ושורש לקדושת בכורה. וכאן הגענו למקום שבו מתחלקים הם שני צדדי המטבע כל אחד בפני עצמו. והנה איתא בגמרא [ברכות יב.] דברכות קריאת שמע של שחרית הן על שם הפסוק [תהלים צב, ה] 'להגיד בבוקר חסדך'. ואילו ברכות קריאת שמע של ערבית הן על שם הפסוק [שם] 'ואמונתך בלילות'. דבלילה שהוא זמן שליטת הדינים, הדיבורים הם דיבורים של אמונה. ואילו בבוקר שהוא זמן שליטת החסד, הדיבורים הם דיבורים של הגדת חסדים... הנה אותם פנים משותפות של מ"ב עם שאר המכות כלולות במאמר של [בראשית טו, יד] 'דן אנכי', הם הם הפנים של מכה זו הטבועים במטבע ברכות קריאת שמע של ערבית. מה שאין כן בברכות קריאת שמע של שחרית, שהפנים של מכת בכורות הטבועות בהן הם דוקא הפנים המיוחדות של מכה זו בהיותן שורש לקדושת בכורה. ומפני כך דווקא בשל ערבית באה היא ההדגשה על העברה של המכה, 'המכה בעברתו כל בכורי מצרים'. שכן עשיית דין במצרים היתה בעברה. אבל בשל שחרית נשמטה הדגשה זו, מפני ששם נזכרה מכה זו בתור שורש של קדושת בכורה, וממילא אין שם מקום לעברה. דוק ותמצא, כי בשל שחרית מעמידים לעומת מכת בכורות של מצרים את קדושת הבכורה של ישראל 'בכוריהם הרגת ובכורך גאלת'. ואילו בשל ערבית נשמט ה'זה לעומת זה' של מכת בכורות. והם הם הדברים שנתבארו לנו בזה, כי בפנים המשותפות של מכת בכורות עם שאר המכות אין כאן ה'זה לעומת זה' של קדושת הבכורה. והבן". וראה להלן הערה 116.

(111) הראשונה.

(112) פירוש - מטרת הגאולה ויצ"מ היא שישראל יהיו עמו של ה', וה' יהיה להם לאלקים, וכמו שנאמר [שמות ו, ו-ז] "לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וגו'". ולהלן ר"פ סו כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל

פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב, כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה [שמות כט, מו] כתיב 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". וראה למעלה פכ"ג הערה 13.

(113) פירוש - מטרת הגאולה ויצ"מ היא להדביק את ישראל אל ה', וזה מתבטא בקדושת הבכורים, שניצלו ממ"ב מחמת היותם שייכים לה. ומבאר שקידוש הבכורות אינו מורה רק על מעלת הבכורות, אלא מורה על מעלת כל ישראל, כי על כל ישראל נאמר [שמות ד, כב] "בני בכורי ישראל", וכפי שכתב למעלה פל"ז [לאחר ציון 84], וז"ל: "היתה המכה ראויה בבכורים מפני גזירתו יתברך, לכך לא היו משחיתים באחרים, והיו המשחיתים בזה נמשכים אחר השם יתברך להכות בכוריהם, והבכור והפשוט שני מינים הם. אבל ישראל כולם הם בכורים אל השם יתברך, כדכתיב 'בני בכורי ישראל', והיו נזוקים אף שאינם בכורים, דלא גרע מגדול הבית שהיו מתים כל שנקרא גדול, וישראל בכורים וגדולים".

(114) נקודה זו תוטעם על פי דברי הגרי"ז לשמות [ז, א], שכתב: "'ראה נתתיך אלהים לפרעה' [שם]. פירש רש"י שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין. פירוש הדבר, כי המכות לא היו למטרה שישלח את העם, רק כי כך נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו'". והיה צריך להיות תחילה הדין על פרעה ועל מצרים, ואחרי כן היציאה. ולכן מינה הקב"ה את משה רבינו ע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, שיקויים 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'... הרי דהמכות היו בגדר משפט ודין, ולא למטרת שילוח" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 45, פט"ז הערה 76, פכ"ז הערות 8, 11, ופל"ב הערה 61]. לכך מה שהמצריים לקו במכת בכורות אינו "עיקר הגאולה", כפי שתשע המכות הראשונות שקדמו למ"ב אינן "עיקר הגאולה".

(115) פירוש - הואיל ובפרשה ראשונה מדובר על עיקר מטרת היציאה ממצרים ["במה שישראל הם לה'"], נאמרו בה המצות הנובעות מהיציאה. והן; זכירת יום היציאה, אכילת מצה, ואיסור חמץ [שתי המצות האחרונות נובעות מחפזון היציאה]. מה שאין

כן בפרשה השניה, שמדובר בה על הריגת בכורי מצרים, "ואין עיקר הגאולה במה שהרג הבכורים של מצרים", לכך לא נזכרו בה המצות הנובעות מגאולת מצרים.

(116) יש בזה הטעמה מיוחדת; נתבאר כאן שפרשה ראשונה עוסקת בחסד היציאה, ואילו פרשה שניה עוסקת בדין היציאה [ראה למעלה הערות 109, 110]. והנה בשתי הפרשיות האלו נזכרה מצות תפילין, שנאמר בפרשה הראשונה [שמות יג, ט] "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים". ובפרשה שניה נאמר [שם פסוק טז] "והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך כי בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים". ואמרו חכמים [מנחות לז.] "קשירה בימין הנחה בשמאל, הנחה דבשמאל מנא ליה, רב אשי אמר מ'ידכה', כתיב בה"י, כהה". ומדוע בפרשה ראשונה נאמר "ידך", ואילו בפרשה שניה נאמר "ידכה". אלא הם הם הדברים; ימין מורה על חסד, ושמאל מורה על דין [כמבואר למעלה פ"י הערה 29, ולהלן פמ"ה. וראה רבינו בחיי שמות יג, טז]. לכך הגלוי שהתפילין מונחים על יד שמאל נעשה בפרשה שניה, העוסקת בהנהגת הדין של הקב"ה. אך פרשה ראשונה עוסקת בהנהגת החסד של ה', לכך לא ימצא בה רמז ליד שמאל של תפילין. וכן מבואר בדבריו להלן בכת"י [תצז.], וז"ל: "לפיכך כותבים שתי הפרשיות האלו; הראשונה, הוצאת ישראל ממצרים אשר לקחם לו, כמו שכתוב. והפרשה השניה, שהרג בכורי מצרים. נמצא כי שם ה' נקרא על ישראל בשתי ידיו; יד הימין להוציאם ביד החזקה את ישראל, וביד השמאל להרוג את בכורי מצרים".

פרק לט

(1) בכת"י [תצו:] הוסיף כאן: "וכן כתב בפרשה שאחריה [שמות יג, טז]. למדנו שיש לכתוב אלו ב' פרשיות בתפילין".

(2) מכילתא [שמות יג, טז] "בארבעה מקומות מזכירין פרשת תפלין; 'קדש לי', 'והיה כי יביאך', 'שמע', 'והיה אם שמוע'. מכאן אמרו מצות ארבע פרשיות של יד הם כרך אחד ד' פרשיות, של ראש הם ד' טוטפות, ואלו הן; 'קדש לי', 'והיה כי יביאך', 'שמע', 'והיה אם שמוע'". וראה להלן הערות 20, 113.

(3) בא לבאר ששתי הפרשיות שבפרשת בא ["קדש לי", "והיה כי יביאך"] נכתבו בתפילין מפאת יציאת מצרים המוזכרת בהן [ושתי הפרשיות האחרונות נכתבו מחמת טעם אחר, וכמו שיבאר להלן].

(4) כמו שנאמר בתורה הרבה פעמים. וכגון [דברים ד, לד] "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך". ונאמר [דברים ז, יט] "המסות הגדולות אשר ראו עיניך והאותות והמופתים והיד החזקה והזרוע הנטויה אשר הוצאך ה' אלקיך וגו'". ונאמר [דברים יא, ג-ד] "ואת אותותיו ואת מעשיו אשר עשה בתוך מצרים לפרעה מלך מצרים ולכל ארצו ואשר עשה לחיל מצרים לסוסיו ולרכבו אשר הציף את מי ים סוף על פניהם ברדפם אחריכם ויאבדם ה' עד היום הזה". ונאמר [דברים לד, י-יא] "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו" [הובא למעלה פכ"ב הערה 119]. ולמעלה פכ"ב [לאחר ציון 117] כתב: "יציאת מצרים... הדבר הידוע [ש]אינו טבעי לגמרי, שהוציא אותם באותות ובמופתים". וראה להלן הערה 190.

(5) אודות שהשם המיוחד עושה נסים, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [פו:], וז"ל: "כמו שבשמו נברא מעשה בראשית, כך בשמו גם כן סדר שיוכל הטבע להשתנות ולהיות הויית הנס, והכל נברא בשמו". וכן כתב להלן פס"ד, ויובא בהמשך ההערה. ובנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מז:] כתב: "כי משמו הנסים והנפלאות בעולם, כי הטבע נדחה מפני שמו יתברך, כי הטבע היא גשמית, ואין דבר יותר מיוחד לנסים רק קידוש שמו... ותיכף ומיד כאשר הם צריכים לנסים שלא בטבע ושלא כמנהגו, מתחדש מן שמו להם נסים בעולם שלא בטבע... כי שמו יתברך עושה הנסים, ולפיכך כאשר מקדש שמו תיכף באים הנסים" [ראה להלן פ"מ הערה 161]. ואמרו חכמים [סנהדרין פב:] "ששה נסים נעשו לו לפנחס", ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "כי הניסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הניסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול שממנו הניסים. והראה לו הקב"ה כי נעשה לו ניסים גמורים עד שהיו ששה ניסים". ובח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז.] כתב: "ותוכל להבין כי שש נסים מורה על שלימות הניסים, כי הניסים הם מצד הוי"ו של שמו הגדול, אשר משם נעשים הניסים בעולם, וכל הניסים שייכים לדבר זה". וקודם לכן, בח"א לסנהדרין סז: [ג, קסו:] כתב: "יכול אדם להתפלל אל השם יתברך, ומזכיר שמו יתברך, והוא נותן לו ומחדש ניסים ונפלאות". ובגו"א ויקרא פכ"ב אות לח [קע.] כתב: "כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך". ובגו"א במדבר פי"א אות ו [קסב.] כתב: "נעשים הנסים והנפלאות בכח השם הגדול". ובאור חדש פ"ו [תתרח:] כתב "שמו הגדול מחדש ניסים... כי שם הכתיבה [שם הויה שנכתב] ממנו הם נסים ונפלאות בעולם" [ראה למעלה הקדמה שניה

הערה 209, ופי"ח הערה 145]. **וצרף לכאן**, ששם הויה מורה על מדת הרחמים ["בכל מקום שנאמר 'ה'' מדת רחמים" (ב"ר לג, ג)], והנסים באים ממדת הרחמים, וכמו שכתב בח"א לגיטין נו. [ב, קג.], וז"ל: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 357]. לכך דין הוא שהנסים יעשו על ידי שם הויה, כי "הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים". וכך עולה בבירור מדבריו להלן פס"ד, שכתב: "ונזכרו שלש מדות; נסים, גבורות, וחסדים... כי הנסים עושה בשמו הגדול כאשר ידוע, והגבורות נעשו במדת הדין, והחסדים נעשו במדת החסד". הרי המלים "נסים" ו"רחמים" הם מלים מתחלפות מפאת שהנסים נעשים בשמו הגדול. [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 69, פ"ז הערה 44, פכ"א הערה 65, פכ"ג הערה 204, פל"ז הערה 8, ופל"ח הערה 63].

(6) הנה כתב כאן שלש נקודות; (א) ביצ"מ היו הרבה נסים. (ב) הנסים באים מכח שם הויה. ושילובם של שתי הנקודות האלו מחייב את הנקודה השלישית; (ג) שם הויה נקרא על ישראל, כי "מפני שהשם הקדוש נקרא עליהם לכך עשה עמהם נפלאות". ויש להבין, מדוע שילובם להדדי של שתי הנקודות הראשונות מחייב ששם הויה נקרא על ישראל, ולא נוכל לומר שאמנם רבוי הנסים ביצ"מ בא מכח שם הויה, אך אין זה מחייב ששם הויה נקרא על ישראל. ואמנם מצינו בכמה מקומות שכתב שהנסים מורים על דביקות בין הקב"ה לישראל. וכגון, למעלה פל"ה [תרכד:] כתב: "כי היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע". וכן להלן ר"פ עב כתב: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות... ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר... אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים" [ראה למעלה פל"ה הערה 23]. נמצא שהנסים אכן מורים "שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית" [ראה להלן פמ"א הערה 143]. אך כאן מדגיש שפירושה של "המעלה האלקית הנבדלת" הוא "שהשם הקדוש נקרא עליהם". וזה צריך ביאור. **ונראה**, כי להלן ר"פ

סו כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב, כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה [שמות כט, מו] כתיב 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים" [הובא למעלה פכ"ג הערה 13, ופל"ח הערה 112]. ויש לשאול, שעדיין הקושיא עומדת במקומה, שהרי נסי מצרים מורים על אחדותו יתברך, וכמו שכתב למעלה ר"פ לו, וז"ל: "כל עבודת הפסח מורה שהוא יתברך יחיד. וזה נודע ביציאת מצרים, שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים". ואם התכלית ["שיהיה לישראל לאלקים"] אינה מורה גם כן על אחדותו יתברך, עדיין יקשה שערך הפעולות [נסי מצרים] הוא יותר מערך התכלית, שהרי "עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו" [לשונו בנר מצוה (יא.), והובא למעלה פי"ד הערה 36 וש"נ, להלן הערות 57, 64, ופמ"ז הערה 116], ולא יתכן שערך האמצעי יהיה יותר מערך התכלית ["שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב, ומכל שכן פעל האל"]. ובהכרח כדי שערך התכלית ישוה לערך הפעולות הנך חייב לומר שאף התכלית מורה על אחדות ה', כי התכלית "שיהיה לישראל לאלקים" פירושה ששם ה' נקרא על ישראל, ובכך ישראל מעידים על אחדותו יתברך [ראה למעלה פ"ג הערה 2, שנקודה זו התבארה שם באריכות]. ובדרשת שבת הגדול [ריא:] כתב: "אי אפשר לומר שיגאל ישראל, אבל לא בשם המיוחד, רק בשם שהוא שם התואר. כי דבר זה אינו, כי ישראל בודאי נגאלים דוקא בשם המיוחד, כי זה השם נקרא על ישראל, כי זה השם אחד, וכן ישראל עם אחד. וכן כתיב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כלומר שמך נקרא על ישראל, דהיינו השם הגדול נקרא על ישראל, ואם כן אין ישראל נגאלים רק בשם המיוחד" [הובא למעלה פכ"ה הערות 9, 49, פכ"ט הערה 5, ופל"ו הערה 90]. לכך השם המיוחד גאל את ישראל ממצרים מחמת שהשם המיוחד

נקרא על ישראל, והכל נעשה לצורך גבוה. אך לולא קריאת שם זו, יהיו הנסים פועלים תכלית שהיא למטה מערך הנסים, וזה מן הנמנע. **ובנצח ישראל** פ"ב [כה:] כתב: "הם [ישראל] קנוים לו [לה'] בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים, עד שנעשו עבדים קנוים לו. ואמרו רז"ל [קידושין כב:] דלת ומזוזה היו עדים שפסחתי על בתי בני ישראל, ואמרתי להם [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים וגו'" [הובא למעלה פכ"ב הערה 119]. הרי שצירף לזה את מאמרם שהדלת והמזוזה שהיו עדים לנסי מצרים, הם גם מעידים שבני ישראל הם עבדים הקנויים אל ה'. ומעתה יש לבאר איזה קנין הוא נסים, ומה דמות יש לקנין זה. אך הם הם הדברים; הנסים מחייבים ששם ה' נקרא על ישראל, וזו החלת בעלות ה' על ישראל, ואין לך קנין גדול מזה, ששמו נקרא עליהם, "ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת" [תפילת שלש רגלים].

(7) מדבריו אלו משמע שהואיל ושם ה' נקרא על ישראל, לכך ניתנה מצות תפילין לישראל. וכן ביאר להלן פמ"ד [לאחר ציון 98], וז"ל: "התפילין באדם מורה על מעלה יתירה של אדם, שהשם יתברך נקרא עליו, כי זהו ענין התפילין". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שצח:], וז"ל: "דע, כי התפילין אשר המצוה הזאת נתן השם יתברך לישראל, הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם". ולפי זה קריאת שם ה' על ישראל היא הסבה, ומצות תפילין היא המסובב. אמנם במספר מקומות ביאר להיפך; הואיל וישראל מניחים תפילין [הסבה], לכך שם ה' נקרא עליהם [המסובב]. וכגון, בנצח ישראל פ"ז [קפז.] כתב: "על ידי התפילין נקרא שם ה' עליו". וכן משמע מדבריו בנצח ישראל פכ"ג [תפה:]. ובנתיב העבודה פ"ט [א, קג:] כתב: "על ידי התפילין שם ה' נקרא עליו... ודבר זה ברור כי כאשר התפילין הם על האדם, נקרא כי השם יתברך הוא מלך שלו, ולפיכך קיימא לן [גיטין מ.] אם האדם מניח תפילין לעבדו יוצא העבד לחירות. כי כאשר התפילין עליו, הנה שם ה' נקרא עליו, והשם יתברך הוא מלכו ואדונו, ואיך יהיה בשר ודם אדון שלו". וכן כתב בקיצור בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז.]. ובהקדמה לאור חדש [כט.] כתב: "כי בתפילין שם ה' נקרא על האדם". וצריך ליישב, דתרווייהו איתנהו; בודאי קריאת שם ה' על ישראל היא מהות ישראל משעת יצ"מ, וקיימת גם באדם שאינו מעוטר בתפילין. אך הואיל ומצות תפילין מורה על מעלה זו בפועל, לכך בזה גופא יש תוספת עוז לקריאת שם זו, כי התפילין מוציאים קריאת שם זו אל הפועל והמוחש. וכפי שכתב בח"א לגיטין נח. [ב, קיט.]: "זהו ענין התפילין, לנטוע את האדם עם השם יתברך, ולדבק אותו אליו". הרי שהתפילין מוציאים לפעל את הדביקות שיש לישראל עם הקב"ה. ולשונו הזהב באור חדש פ"ח [תתשלד:] מורה

על כך, שכתב: "כי בתפילין שם ה' לגמרי הוא על האדם... ובכח התפילין הדביקות שישראל דביקים בו יתברך לגמרי" [ראה להלן הערות 19, 68]. הרי אף לפני הנחת תפילין שם ה' הוא על האדם, אך על ידי התפילין "שם ה' **לגמרי** הוא על האדם", וישראל "דביקים בו יתברך **לגמרי**", לעומת קודם הנחתן, שהיו דביקים בו יתברך, אך לא לגמרי. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "השכל הוא במוח שבראש, והשכל יוצא לפעל עד שיש לו דביקות בו יתברך. ולכך על הראש קשורים הם התפילין. והתפילין הם נקראים שם ה', וכדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'. כי יש על האדם להוציא שכלו אל פעל השלימות, ובשביל זה האדם דבק בו יתברך לגמרי... שאין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה. ולכך מצות תפילין הוא שיוציא שכלו בתורה אל השלימות, עד שהוא דבק בו. וזה אמרם במכילתא [שמות יג, ט] המניח תפילין כקורא בתורה... התפילין שהם על ראשו שיהיה האדם מוציא אל הפעל כח השכלי" [ראה להלן הערה 19]. ומדוע תפילין מורים במיוחד על ההוצאה לפועל של השכל. אלא הם הם הדברים. התפילין מורים על קריאת שמו יתברך על ישראל. והואיל וקריאת שם זו היתה קיימת גם קודם לתפילין, הרי שהתפילין מוציאים קריאת שם זו אל הפעל. ולכך דוקא התפילין הם אלו המורים על היציאה לפעל של שכל האדם, המביאה לדביקות ה'. וראה להלן פמ"ד הערה 99, ופמ"ו הערה 194.

(8) ישראל.

(9) כי בפרשה ראשונה נאמר [שמות יג, ט] "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים". ובפרשה שניה נאמר [שם פסוקים יד-טז] "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה על כן אני זובח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך כי בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים".

(10) עד כה כתב ש"השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות" [לפני ציון 5], וכאן כתב "והשם המיוחד דוקא פועל נוראות", כי בא לבאר את הנאמר "ויראו ממך". וכן נאמר [דברים י, כא] "הוא תהלתך והוא אלקיך אשר עשה אתך את הגדולות ואת הנוראות האלה אשר ראו עיניך". והטושו"ע או"ח סימן כה סעיף ה כתב: "יכוין בהנחתם שצונו ההקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו שיש בהן יחוד שמו ויציאת מצרים על הזרוע כנגד הלב, ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור יציאת מצרים על ידי נסים ונפלאות שעשה

עמנו, שהם מורים על יחודו שהוא יחיד בעולמו, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו" [הובא למעלה פל"ו הערה 6]. ולמעלה ר"פ לו [תרמד.] כתב: "כל עבודת הפסח מורה שהוא יתברך יחיד. וזה נודע ביציאת מצרים, שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים, כמו שאמר יתרו [שמות יח, יא] 'עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים וגו'". ולהלן פס"ד כתב: "הנסים מורים על יכולתו של הקב"ה". ושם ר"פ סו כתב: "כאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [ת.] כתב: "הוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "כאשר השם יתברך עושה לו נס, מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו, ומפני שהוא אחד עושה בעולמו מה שהוא רוצה, ויכול על הכל, ולכך עשה לו נס". ובדרשת שבת הגדול [רכב.] כתב: "כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים, כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה ולהושיע אותם" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 135, פ"ט הערה 99, פי"ח הערה 145, פל"ו הערה 6, ולהלן פמ"ז הערה 97]. הרי הנסים מורים על גבורתו ונוראותיו יתברך, והנסים כאמור באים מכח השם המיוחד. וראה להלן הערה 18.

(11) והרי גם בתפילין של יד מוזכרים נסי מצרים, כי ארבע הפרשיות הנמצאות בתפילין של ראש נמצאות גם בתפילין של יד [רמב"ם הלכות תפילין פ"א ה"א], ומהיכי תיתי לחלק ביניהם.

(12) וקשירה מורה על חבור ודיבוק. ובח"א לשבת קנג. [א, פח.] כתב: "כי התפילין הם הדבוק שהאדם מתדבק בו יתברך, שהרי תפילין קשורין עליו תמיד" [ראה להלן הערה 19]. ולא נאמר "וקשרתם" בתפילין של ראש, אלא [דברים ו, ח] "והיו לטוטפות בין עיניך". והרמב"ם בפתיחה להלכות תפילין מנה כדרכו את המצות שיש בהלכות אלו, וכתב: "א. להיות תפילין על הראש. ב. לקשרם על היד". הרי שהקשירה נאמרה רק בתפילין של יד. וכן בתוספות [מנחות לו.] מבואר ד"וקשרתם" מוסב על תש"י ולא על תש"ר. [ובספר פרי אליעזר, קשר של תפילין, עמוד תקצב, הביא שיש בזה מחלוקת ראשונים אם "וקשרתם" קאי גם על תש"ר]. ויש להעיר לפי זה, מדוע הברכה על תש"י היא "להניח תפילין" [שו"ע או"ח סימן כה ס"ה], ולא "לקשור תפילין", שהוא לישנא דקרא, וכן הוא מורה על הדביקות והחבור יותר מלשון "להניח". ובשלמא לשיטות הסוברות שברכה זו נאמרת גם על תש"ר [רש"י מנחות לו., רמב"ם הלכות תפילין פ"ד

ה"ה, ושו"ע או"ח סימן כה ס"ה], ניחא, כי אין לומר "לקשור" על תש"ר, וכמו שנתבאר, אך ניתן לומר "להניח" גם על תש"ר. וכן הוא לשון הרמב"ם הלכות תפילין פ"א ה"א "ונקראין תפילין, ומניחין אותן על הראש, וקושרין אותן על היד". הרי כתב לשון הנחה על תש"ר [וכסברה זו כתב הגר"מ גיפטר זצ"ל ב"זבח משפחה", תש"ע, עמוד 37]. אך לשיטות הסוברות שברכה זו נאמרת רק על תש"י, ועל תש"ר מברך ברכה נוספת "על מצות תפילין" [ר"ת בתוספות מנחות לו., רא"ש שם הלכות תפילין סימן יד, ושו"ע או"ח סימן כה ס"ה בהגה"ה], מדוע הברכה על תש"י לא נאמרה בלשון המקרא, המורה על הדביקות שיש לה'. וכן הקשה הב"ח או"ח סימן כה ס"ה, וז"ל: "ואם תאמר, מפני מה תקנו ברכת 'להניח', ולא 'לקשור תפילין', כדכתיב 'וקשרתם'. וכמו שתקנו [סוכה מו.] 'לישב בסוכה' משום דכתיב [ויקרא כג, מב] 'בסוכות תשבו'... הכי נמי בתפילין" [עיי"ש בתירוצו. וקדם לשאול כן בתשובות הרשב"א ח"א סימן קנז. וכן המהרי"ט (ח"ב או"ח סימן ז) עמד על שאלה זו, ומובא בהגהות הרעק"א או"ח סימן כה ס"ק ה]. ואולי מוכח מכאן שדעת המהר"ל היא כאותן דעות שמברך ברכה אחת ["להניח"] על תש"י ותש"ר. וכן כתב הדרישה [או"ח סימן כה אות א] בשם המהר"ל, וז"ל: "ובשם מהר"ל ראיתי כתוב, וז"ל: לפירוש רש"י [מנחות לו.] ורי"ף [בהלכות קטנות הלכות תפילין (ח.)] ורמב"ם [הלכות תפילין פ"ד ה"ה] ניחא מאוד למה תיקנו על של ראש 'על מצות' [כשסח בין תפילה לתפילה], ועל של יד 'להניח' [מנחות לו.]. משום דבשל יד כתיב 'וקשרתם לאות על ידך', וקשירה והנחה חדא היא, לכן מברכין 'להניח'. אבל בשל ראש כתיב 'והיו לטוטפות', הרי שלא נזכר בה אלא לשון הויה, לפיכך שייך בה 'על מצות תפילין'... דברכת 'להניח' שייך גם כן בשל ראש, דגם בה שייך לשון הנחה. ולהכי כשלא סח למה יברך יותר מברכה אחת, כיון שאפשר ליה לכללן בברכה אחת. מה שאין כן כשסח, דעל כרחו צריך לחזור ולברך ברכה אחרת, עדיף טפי לברך 'על מצות', כדי להבדיל בין זה לזה. ולשון 'על מצות' שייך יותר בשל ראש מלשון 'להניח'". ויתכן בזה שהמהר"ל כאן לשיטתו [שמברך ברכה אחת ("להניח") על תש"י ותש"ר], ולכך אע"פ שלשון "וקשרתם" מורה על חבור ודבוק יותר מלשון "להניח", מ"מ נקטנו בלשון "להניח" כי בכך הברכה מוסבת גם על תש"ר. וראה להלן פמ"ד הערה 110, ופמ"ט הערה 126.

(13) לשונו להלן פמ"ז [לאחר ציון 456]: "לפיכך הוא נורא על כל ברואיו, כי לפי שהוא נבדל, הוא נורא על אשר נבדל מהם. כי שנים שהם משתתפים יחד, אין כאן מורא. אבל הוא יתברך בלתי משותף עם הנמצאים". ובאור חדש פ"ח [תתשמד:] כתב: "כי המלך שהוא נבדל מן העם, יש לו היראה, וזה נקרא 'מורא מלכות'. כי שנים שהם שותפים,

אין יראה זה מזה. אבל המלך שהוא נבדל מן העם, יש כאן יראה מצד מלכותו, כי מפני שהוא נבדל מהכל יש יראה לפניו" [ראה להלן פמ"ד הערה 166]. ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "כל עוד שמבדיל עצמו ממנו, היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך". ובדר"ח פ"א מ"ג [רל:] כתב: "ולפיכך אמר, אף שהזהרתי אתכם על אהבה, לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב לו כי השם יתברך בשמים ואתה על הארץ, וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים, ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה... ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים', כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ. אבל האהבה נחשב שהוא דבק בו יתברך, כדכתיב [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'" [הובא למעלה פ"ט הערה 231, ולהלן פמ"ז הערה 325]. ושם פ"ו מ"ב [נח.] כתב: "וידוע כי המלך נבדל מן העם, ובשביל שהוא נבדל מן העם יש למלך מורא". ובנתיב התורה פ"ט [שסז:]: "כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעילה". ושם ס"פ יד [א, קכב:] כתב: "ובזה מכיר עלתו שהוא נבדל ממנו, והוא בשמים והאדם על הארץ, ובזה יש יראה". ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "כי זהו עניין היראה כי היראה מאחר אינו מתדבק בו, רק העושה מאהבה מתדבק בו לגמרי". ובח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "כי האדם יש לו דביקות אל השם יתברך, דכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', ומדה זאת לא שייך במלאכים... כי הדביקה הוא מצד האהבה, שבשביל זה דבק בו יתברך, ולא שייך אהבה במלאכים, רק יראה, וכמו שאמרו [תפילת שחרית] 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם', אבל אהבה לא תמצא אצל המלאכים". וראה להלן הערה 16, ופמ"ז הערה 457. ויש להעיר מדבריו להלן פמ"ד, שכתב [לאחר ציון 167]: "להדבק בו יתברך ביראה ואהבה", הרי שגם ביראה יש דביקות. וראה שם הערה 169 בישוב קושי זה.

(14) פירוש - הואיל ולא נאמר "וקשרתם" בתש"ר, לכך אין תש"ר מצד האדם עצמו, אלא מצד ששם ה' נקרא עליו. ובח"א לשבת לא: [א, יח:] כתב: "כלל הדבר, היראה מצד העלה, שהיא על העלול... אבל אהבה היא מן האדם, שאוהב השם יתברך מצד

עצמו" [ודייק לה, שמצות אהבה פותחת באדם "ואהבת את ה' אלקיך" (דברים ו, ה), ואילו מצות יראה פותחת בה' "את ה' אלקיך תירא" (שם פסוק יג)]. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תב.], וז"ל: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש... לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו". וטעם הדבר, כי הראש הוא סוף גובה האדם, ועד לשם מגיע האדם, ולא מעבר לכך. וממילא, כל דבר המונח על ראש האדם נחשב לחריגה ולתוספת על קומת האדם, ולא באה מהאדם עצמו. ונקודה זו מבוארת גם בח"א לשבת קל. [א, עא:], שאמרו שם בגמרא שמצות תפילין [ואיירי בגמרא שם בתש"ר] עדיין רפויה היא בידם של ישראל, לעומת שאר מצות. וכתב שם לבאר בזה"ל: "לפי שמצות תפילין הם על האדם, ושם ה' נקרא עליו... ומפני כך אמר שהמצוה של תפילין עדיין רפוייה בידם, לפי שהמצוה הזאת אינה מצד האדם עצמו, רק כי השם יתברך נקרא עליו. ודבר זה המעלה העליונה שהשם יתברך נקרא על האדם, ואין דבר זה חבור לישראל כמו שאר מצות... כי התפילין קדושים הם, ואין לדבר קדוש כמו תפילין, חבור לאדם שהוא בעל גוף, ומפני זה המצוה הזאת שאינה רק שהשם יתברך נקרא על האדם, אינה מקויימת בישראל כמו שהיא מקוימת המצוה שהיא מגיעה לאדם עצמו, כמו כמה וכמה מצות. כי לפי קורבת המצוה אל האדם עצמו, המצוה מקוימת בידם... אבל מצות תפילין, ששמו יתברך נקרא על האדם, והוא מעלה על האדם, דבר זה לא נקרא מצד האדם עצמו".

(15) לשונו בנתיב התורה פ"ט [שסו:]: "ענין האלקות שהוא נבדל מן האדם, ואינו משותף עמו, וירא מפניו". ובח"א לב"ק מא: [ג, ח.] כתב: "כי האלקות נבדל מן אשר הוא אלקים לו, וזהו היראה". והרי שם "אלקים" יורה על ענינה של אלקות [אע"פ שכאן מדובר בשם הויה, אך מדובר באלקות שיש בשם הויה], ושם זה מורה על מידת הדין [ב"ר לג, ג], ומידת הדין נבדלת מן האדם, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ח [רעא.]: "כי אף לצדיקים [הקב"ה] אינו מתאחד עמהם, ואין לו צירוף עמהם... ואם היה מצורף אליהם, לא היה עושה דין בהם, כי הדין אשר עושה בצדיק מורה כי הוא יתברך נבדל לגמרי אף מאוהביו" [ראה להלן פמ"ב הערה 53]. ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:] כתב: "העולם דבק בו יתברך לגמרי מצד החסד, אבל לא מצד המשפט. כי מצד המשפט השם יתברך נבדל מן העולם כאשר עושה בו משפט, כמו המלך שעושה משפט בעם, אשר המלך נבדל מן העם, ועושה בו משפט". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמ:] כתב: "'אלקים', שהוא נבדל לגמרי" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 82, פ"ד הערה 123, פי"ד הערה 14, פכ"ג הערה 185, ופל"ז הערה 12]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכג:] כתב: "יאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה' [דברים ד, כד], רוצה

לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם, ובמה שהוא נבדל מן העולם הוא פועל בעולם, כי הדברים אשר יתחברו ושוים ביחד, אינם פועלים זה בזה. אבל השם יתברך הוא אש, ואין לו שתוף עם הטבעי הגשמי, כמו שאין לאחד שתוף עם האש" [ראה להלן פמ"ז הערה 156]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "שם זה ["אש"] הונח אף להשם יתברך, כדכתיב 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש'". ובדר"ח פ"א מ"ב [רי.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש... מדת הדין, שהוא שם 'אלקים'". ממילא ברור ששם "אלקים" הוא נבדל לגמרי, כפי שהאש נבדלת לגמרי. וראה למעלה פל"ו הערה 144. **ומוכח מדבריו** שרק בתש"ר "השם יתברך נקרא עליהם" ולכך נבדל מהם, ולא בתש"י. וזהו חידוש גדול שאין בתש"י "כי שם ה' נקרא עליך". ואין לומר שכך מוכח מהגמרא הנ"ל שהפסוק "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" איירי בתש"ר ולא בתש"י, דזה אינו, כי ניתן לבאר שההפקעה מתש"י היא משום שנאמר "וראו כל עמי הארץ", וראיה שייכת רק בתש"ר ולא בתש"י, שהרי התש"י מוסתרים, וכמו שאמרו חכמים [מנחות לז:] "'לך לאות' [שמות יג, ט], ולא לאחרים לאות", ופירש רש"י [ערכין ג:] "תפילין על בשרו בעינן תחת בגדיו בקיבורת אצל הכתף, כדאמר במנחות בהקומץ רבה [לז:] דתחת בגדיו בעינן, דכתיב 'והיה לך לאות', ולא לאחרים לאות". אך עדיין אין תש"י מופקעים מהמשך הפסוק "כי שם ה' נקרא עליך". אך מדבריו כאן עולה ש"זה לעומת זה" עומדים תש"י לעומת תש"ר; תש"י נקשרים, וזהו החבור והדבוק בו יתברך. אך תש"ר אינם נקשרים, רק ששם ה' נקרא עליהם, ולכך ה' נבדל מהם. אמנם חידושו מוסבר היטב בכת"י [תצז.], וז"ל: "ומה שאמר רבי אליעזר אלו תפילין שבראש, מפני שכתב 'עליך' ["וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך"], ותפילין שבראש הם על האדם. ובא הכתוב לומר דוקא תפילין שבראש, ולא תפילין שביד, מפני שאמר 'ויראו ממך', ואין יראה אלא בתפילין שבראש. ודבר זה מובן לחכמים, שהוא למעלת וקדושת תפילין שבראש, שהוא יותר על תפילין של יד, לכך 'ויראו ממך' דוקא בתפילין של ראש... למדנו כי התפילין ששם ה' נקרא עליהם". הרי שההפקעה מתש"י לא נעשית מהמלים "וראו כל עמי הארץ", אלא מתיבות "עליך" ו"ויראו ממך", כי קדושת תש"ר מטילה יראה על האומות, לעומת תש"י. אך להלן [לאחר ציון 70] כתב ש"שם ה' נקרא עליך" מוסב על תש"י, עיי"ש. וכן בבאר הגולה באר הרביעי [תא.] כתב כן, וז"ל: "התפילין הם על האדם על הראש, כי הראש שבו השכל, וזה מורה על המהות, כי המהות הוא שכלי. ועל היד, המורה על המציאות בפעל, כי היד מורה על כח הפועל. ומצד אלו שני דברים שם ה' נקרא עליהם; הן על מהות שלהם... הן על

המציאות בפעל נקרא שם ה'". וילע"ע בזה. וראה להלן 90 בישוב שאלה זו, ולהלן פמ"ב הערה 65, ופמ"ד הערה 123.

(16) פירוש - כשם "שבמקום שיש חבור אין יראה" [לשונו למעלה לפני ציון 13], כך במקום שיש הבדלה ומרחק יש יראה, וכמבואר למעלה הערה 13. ובעוד שכאן מבאר שהיראה היא תולדה מהיות נבדל, הרי בגו"א דברים פ"י אות ט [קסה.] ביאר לאידך גיסא, שהיות נבדל היא תולדה מהיראה, וכלשונו: "כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו. שהרי כל מי שמתירא, נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב, והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה".

(17) מלים אלו ["ראוי להיות ירא מן אלקי ישראל"] מוסבות על אומות העולם, שראוי להן להיות יראות מן אלקי ישראל, וכמו שנאמר [דברים כח, י] "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך". ויש להבין, כיצד עבר מיחס ישראל לה' ליחס האומות לה'. שהרי בתחילה ביאר שתש"י מורים על "החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה" [לשונו לפני ציון 13], ואילו תש"ר מורים ש"הוא יתברך נבדל מהם שנקרא 'אלקי ישראל', ובמה שהוא אלקיהם הוא נבדל מהם, ובזה הצד יש יראה" [לשונו לאחר ציון 14]. אך עתה מבאר שהוא הדין כלפי אומות העולם, ולכך הפסוק "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" נאמר על תש"ר ולא על תש"י, כי תש"ר מורים על יראת ישראל מהקב"ה, ואילו תש"י מורים על חבור ישראל להקב"ה, וכיצד עבר מישראל לאומות העולם. ויש לומר, כי כבר כתב למעלה [פכ"ג לאחר ציון 132] ש"השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל וכפי מדריגת ישראל. ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה אל עולמו כפי מדריגת ישראל". לכך כאשר ישראל דביקים בה' [ומזה הצד אין יראה], אז הקב"ה מתגלה בעולם באופן שאין בו הטלת מורא על אומות העולם. וכאשר ישראל נבדלים מהקב"ה [ומזה הצד יש יראה], אז הקב"ה מתגלה בעולם באופן של הטלת מורא על אומות העולם. וראה למעלה פכ"ג הערה 135, ולהלן הערה 212.

(18) כי הנסים מורים על גבורות ה' וכחו, וכמבואר למעלה הערה 10.

(19) הנה קבע כאן שתש"י מורים על החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ואילו תש"ר אינם מורים על החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה. אך בהרבה מקומות כתב

שגם תש"ר מורים על החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה. וכגון, באור חדש פ"ח [תתשלד:] כתב: "כי בתפילין שם ה' לגמרי הוא על האדם... ובכח התפילין הדביקות שישראל דביקים בו יתברך לגמרי" [הובא למעלה הערה 7]. הרי שאיירי בתפילין של ראש ["שם ה' לגמרי הוא על האדם"], ועם כל זה כתב "ובכח התפילין הדביקות שישראל דביקים בו יתברך לגמרי". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד:] כתב: "התפילין שעל הראש הוא אל כח השכלי, שיש לו דביקות בקדושה אלקית. והתפילין שעל היד, שהם כנגד הלב, ששם הנפש, שיש אל הנפש דביקות בקדושה גם כן" [הובא בחלקו למעלה הערה 7]. הרי שלא חילק שם בין תש"ר לתש"י, ועל שניהם כתב שהם מורים על דביקות בקדושה. ובח"א לשבת קנג. [א, פח.] כתב: "התפילין הם הדבוק שהאדם מתדבק בו יתברך, שהרי תפילין קשורין עליו תמיד... ובזה האדם דבק בבוראו כאשר על ראשו תפילין... ולפיכך אמרו ז"ל [מנחות מג:] אמר רבי אליעזר בן יעקב, מי שיש לו תפילין בראשו [בגמרא שלפנינו הוסיפו "ותפילין בזרועו", אך המהר"ל לא הביאו] , ציצית בבגדו, ומזוזה בפתחו, לא במהרה הוא חוטא... פירוש כאשר יש לאדם דביקת בו יתברך בג' דברים, כי התפילין הם דביקות בו יתברך" [הובא בחלקו למעלה הערה 12]. הרי מדובר בתש"ר, ועם כל זה כתב "כי התפילין הם דביקות בו יתברך". ואמרו חכמים [ר"ה יז.] "פושעי ישראל בגופן מאי נינהו, אמר רב, קרקפתא דלא מנח תפילין". ובח"א שם [א, קיג:] כתב: "כי המצוה של תפילין היא חובת הגוף כדי לקדש הגוף לדבקו בשם יתברך, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך'. ומי שאינו מדבק הגוף אשר הוא מחויב לדבקו בשם יתברך, הנה הוא חוטא בגוף, ולא קבל הגוף השלימות מן השם יתברך אשר ראוי לו לקבל, לכך הוא פושע בגוף שלו... כי גוף ישראל לו המדריגה הקדושה, ויש לו להניח תפילין לדבק הגוף שיקבל השלימות, והוא לא עשה כן" [ראה להלן פ"מ הערה 228]. ובח"א לסוטה כב. [ב, סד.] כתב: "בתפילין השם נקרא עליו, עד שהנשמה יש לה דביקות במעלה אלקית". ובח"א לגיטין נח. [ב, קיט.] כתב: "זהו ענין התפילין, לנטוע את האדם עם השם יתברך, ולדבק אותו אליו. ולפיכך התפילין הם על המוח ששם השכל, וכנגד הלב שגם שם השכל, עד שיש להם הנטיעה העליונה הזאת" [הובא בחלקו למעלה הערה 7]. ויל"ע בזה [ראה למעלה הערה 15].

(20) "קדש לי", "והיה כי יביאך", "שמע ישראל", "והיה אם שמוע" [ראה למעלה הערה 2, ולהלן הערה 40].

(21) שמות יג, ג "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחוזק יד הוציא ה' אתכם מזה וגו'".

(22) "והיה כי יביאך", ונאמר בה [שמות יג, יד-טו] "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה וגו'". ומכת בכורות לא הוזכרה בפרשה ראשונה, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן ציונים 50, 62.
(23) כרך את בחירת ישראל ויצ"מ להדדי [ובהמשך יזכיר רק את "בחירת ישראל"]. והביאור הוא שבחירת ישראל היא הסבה ליצ"מ, שמחמת שה' בחר בישראל לכך הוציאם מרשות המצריים. וכן כתב למעלה פ"ט [תסח.], וז"ל: "היה ראוי הגלות והשיעבוד לישראל... שכאשר לא היו ישראל בשלימות, ושלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם". ולמעלה פכ"ג [לאחר ציון 202] כתב: "יש אותות ומופתים... שישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף על ידי אותות ומופתים". ולמעלה פל"ה [לאחר ציון 38] כתב: "ובדם פסח, שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים". ולהלן פ"ס כתב: "אחר שהפסח... מורה על שאנחנו להקב"ה, ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות, כי הוא יתברך אלקי האלקים המושל על כל הכחות, ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים". ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] כתב: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [ראה למעלה פכ"ג הערה 203, פכ"ה הערה 54, פכ"ו הערה 2, ופל"ה הערה 40]. **אמנם בכל המקומות** האלו לא הוזכרה תיבת "בחירה", אך כאן מבאר שהתחברות ישראל לה' ביצ"מ היא גופא בחירת ישראל. וכן נאמר [דברים ד, כ] "ואתכם לקח ה' ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה". וכן נאמר [מ"א ח, נג] "כי אתה הבדלתם לך לנחלה מכל עמי הארץ כאשר דברת ביד משה עבדך בהוציאך את אבותינו ממצרים וגו'". הרי שהבחירה בישראל נעשתה בעת יצ"מ [ולא לאחריה]. וכך מוכח מיניה וביה, כאשר הנך מצרף את שני היסודות הבאים להדדי; (א) רק ביצ"מ ישראל נעשו לעם [כמבואר למעלה פ"ל הערה 97, וש"נ, להלן הערה 142, פמ"ג הערה 160, ופמ"ה הערה 118]. (ב) מהרגע שישראל נולדו הם היו במעלתם [כמבואר למעלה פכ"ד הערה 22]. לכך בהכרח שישראל נבחרו מיד כשיצאו

ממצרים [ולא אחרי יצ"מ], דאל"כ, מעלת היותם "עם סגולה" לא החלה מעת שישראל נולדו, אלא לאחר מכן. וכן כתב להדיא בנצח ישראל פ"י [רנ.], וז"ל: "אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם **להיותם אל השם יתברך לעם סגולה**, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה, ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך" [ראה למעלה פכ"ד הערה 22, להלן הערה 153, ופמ"ז הערות 405, 559]. לכך פשיטא שבחירת ישראל אינה יכולה להעשות אלא ביצ"מ, ולא לאחריה. והחובות הלבבות, השער השלישי פ"ג [ד"ה והרביעי], כתב: "כאשר בחר בנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים ובקיעת ים סוף". והרמח"ל [מאמר החכמה ענין סדר ליל פסח] כתב: "הנה ביציאת מצרים נבררו ישראל, ונבדלו מכל העמים להיות מתעלים במדריגתם ממדריגת האנושיות החומרית, ולהיות ראוים להתעטר בעטרות הקדושה". והפרי צדיק [פרשת פנחס אות ט], כתב: "בליל א' דפסח ביציאת מצרים אז נבחרו ישראל לה' לעם, כמו שנאמר [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם'". וזהו מה שישראל קדושים משוררים [בפזמון של "מעוז צור"] "ובידו הגדולה הוציא את הסגולה", הרי הבחירה ["והייתם לי סגולה" (שמות יט, ה)] נעשתה בעת ההוצאה ממצרים. ונקודה זו עצמה נתבארה למעלה פכ"ד הערה 62, עיי"ש.

(24) אודות שהדין הוא מוכרח [ועומד כנגד החסד והטוב], כן כתב בנצח ישראל פי"ח [תה.]: "כי הדין מושכל מחויב, כי שאר דברים שהם אפשרים, כיון שאינם מחויבים, אינם שכל גמור". ושם ר"פ נז [תתעו:] כתב: "כי הדין והמשפט אשר יבוא על העדות, הוא דבר מחויב ומוכרח, כמו שהוא כל דין מחויב ומוכרח". ובבאר הגולה באר השני הביא את דברי הגמרא [יומא כג.] ש"כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש, אינו תלמיד חכם", וכתב לבאר [קעב:]: "דבר זה בשביל מדת השכל בתלמיד חכם, כי ראוי לשכל שיהיה מעמיד מדותיו, כי השכל כל ענינו במשפט ודין... כי השכל רוצה הדברים המחויבים להיות, כי זהו עניין השכל בעצמו שהוא מחוייב מוכרח להיות... ולפיכך מדת תלמיד חכם שאינו מוותר, כי הויתור והדין שני הפכים הם כי הויתור אינו דין.

וזה שאמרו 'כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש אינו תלמיד חכם'. רצה לומר שכל עוד שהוא יותר נוקם ונוטר ואינו מוותר, הוא מדת השכל, שמעמיד כל דבריו בהכרח ובחיוב. והפך זה אשר הוא נוטה אחרי החומר, אין בו דין כלל, שאין בו מדת השכל שהוא דין, ודבר זה מבואר כי הויתור אינו דין" [ראה למעלה פ"ט הערה 137, ולהלן פמ"ז הערה 46]. לכך הדין עומד כנגד החסד והטוב, שהם לפנים משורת הדין, "כי החסיד הוא מוותר ועושה לפנים משורת הדין" [לשונו בח"א לשבת סג. (א, מא.)]. ולהלן פס"א כתב: "החסד שהקב"ה עושה לחסידיו, כי כאשר החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים, ובזה הקב"ה עושה עמהם חסד גם כן". ובאור חדש פ"ט [תתתמא:] כתב: "כי השם יתברך עושה טוב וחסד לישראל לפנים משורת הדין". ובבאר הגולה באר השני [קפח:] כתב: "יש לאדם לעשות לפנים משורת הדין, ולא יעמיד את דבריו על הדין, וזה מצד שראוי לעשות חסד". ושם בבאר הרביעי [שלט.] כתב: "לדברי הפילוסופים אי אפשר שימצא בעולם רק דין, כיון שהם אומרים שהכל מצד החיוב. וידוע כי דבר שהוא לפנים משורת הדין אינו מצד החיוב. ולדעתם אין בעולם נמצא מאתו יתברך רק דין. ודבר זה באו חכמים להרחיק, שאין הדבר כך, רק שהוא יתברך עושה חסד, ונכנס לפנים משורת הדין" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 41]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "מה שעל ידי המדה הזאת [חסד] בפרט אפשר להתדמות לבוראו, מפני שזאת המדה היא מה שעושה האדם בעצמו. כי המשפט לא שייך לומר שהוא הולך בדרכי השם יתברך, כי ההולך הוא הולך מצד עצמו ועושה מעצמו מרצונו ומדעתו, וזה נקרא שהוא הולך בדרכי השם יתברך, כאשר עושה דבר מדעתו. ואילו המשפט, הוא מחויב לעשות משפט, ולא נקרא זה שהולך בדרכי הקב"ה. רק כאשר הוא עושה חסד לפנים משורת הדין, והוא עושה מדעתו ומרצונו, בזה שייך שהולך בדרכי השם יתברך... לכך לא יאמר בזה שהולך בדרכי השם יתברך רק כאשר עושה חסד, שהחסד הוא עושה מעצמו, ואינו חייב בזה, ולפיכך על ידי המדה הזאת נאמר עליו שהולך בדרכי ה', והולך אחריו... ולפיכך הגומל חסדים נקרא שהולך אחר השם יתברך" [ראה למעלה פ"ו הערה 124, ופכ"א הערה 50].

(25) אודות שמכת בכורות קשורה לבחירת ישראל, כן כתב הפחד יצחק, פסח, מאמר עד [אות ג], וז"ל: "רואים אנו דאע"פ שקדושת הבכורה בתורת מצוה אינה נוהגת אלא בפטר רחם [במדבר ג, יב], מכל מקום עצמיותה של קדושה זו מתיחסת היא לכלליות ישראל, דמקרא מפורש הוא בתורה [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל'. וכשם שקדושת פטר רחם בישראל מושרשת היא במכת בכורת, כמו כן קדושת בכורה של כלליות

ישראל מושרשת היא במכת בכורות. שהרי כך נאמר לו לפרעה 'בני בכורי ישראל וגו' אנכי הורג את בנך בכורך' [שם פסוק כג]. והנה קדושת הבכורה של כלליות ישראל שנויה היא בסגנון נביאים בלשון 'ראשית', [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'". ובמאמרי פחד יצחק, פסח, מאמר טו [אות ה], כתב: "במכת בכורות נתבררה ה'בראשית' של הבריאה. על ידי ביטול בחינת 'ראשית אונים באהלי חם' [תהלים עח, נא], אשר היא ה'זה לעומת זה' של ישראל, מתגלה הראשית האמיתי הזאת שבשביל ישראל שנקראו 'ראשית' נברא העולם [רש"י בראשית א, א]... מכת בכורות היא בירור על אותה דרגה שנקראת 'ראשית'". ושם במאמר פב [אות יב] כתב: "במכת בכורות נתגלתה זאת המדריגה דבכורת ישראל... אבל נאמר עוד על כל בכור פרטי [במדבר ג, יג] 'כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים'. קדושת הבכורה של כל יחיד ושל כלליות כנסת ישראל יצאו אז לאויר העולם... והיחיד שואב את קדושתו מזה שנתגלה שכלליות ישראל היא בבחינת 'בני בכורי'... קדושת הבכורה של כל יחיד יונקת כוחה מהגילוי הכללי של 'בני בכורי ישראל'". וכך מדוייק היטב לשון תפילת שחרית "כל בכוריהם הרגת ובכורך [ישראל] גאלת". הרי ה"זה לעומת זה" של "כל בכוריהם" הוא "ובכורך [ישראל] גאלת", שזה כל ישראל הנקראים בכורו של הקב"ה. וראה למעלה פל"ז הערה 88, להלן הערות 50, 62, ופ"מ הערה 238.

(26) מזכיר כאן רחמים וחסד. ולהלן פס"ט כתב: "כי זה החילוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר, ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנד.] כתב: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו, ודבר זה מצד המקבל. ואף שאינו מבקש, הרי כאילו מבקש, שידוע דוחקו וצריך לקבל... [לכך] צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני וצריך לקבל, ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל. ולפיכך צדקה לעניים דווקא, אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] כתב: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". וכן כתב בגו"א שמות פל"ד אות ג [תסז.]. ובנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את

הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 357, פ"ו הערה 98, פי"ב הערה 123, פכ"א הערה 60, פל"ה הערה 38, ולהלן פמ"ז הערות 38, 489].

(27) לשונו בכת"י [תצז:]: "פרשה ראשונה ושניה מורה על שישראל הם לחלקו יתברך כאשר הוציאם ממצרים... כאשר זכר בפרשה ראשונה, ופרשה שניה שבשביל לקיחת ישראל הרג בכורי מצרים. שלא תאמר אף על גב שהוציא את ישראל ולקחם לו, אין זה רק בחירה בישראל שהם נבחרים יותר ממצרים, אבל אינה הכרחית על כל פנים. אבל עכשיו שהרג בכורי מצרים בשביל ישראל, הנה הלקיחה הזאת יותר ויותר מיוחדת, עד שעל כל פנים רצה בישראל ולקחם לו, אע"ג שהיה צריך להרוג בכורי מצרים בשביל זה. לכך אלו ב' פרשיות נזכרו בתפילין, מה שהוציאם ביד חזקה, ומה שהרג בכורי מצרים בשביל זה... ובפרשה ראשונה ושניה נזכר יציאת מצרים, שהוציא את ישראל ולקחם לו, ולא עוד אלא שהרג בכורי מצרים בשבילם". וראה להלן ציונים 50, 62, ופ"מ הערה 45.

(28) אודות שבחירת ישראל מתחייבת ממדת הדין, כן כתב בנצח ישראל פי"א [רצב.], וז"ל: "מאחר כי נתינת התורה הכרחי, כמו שהתבאר, ימשך אחר זה שבחר השם יתברך בישראל, מאחר שיש בהם תורתו... [ו]אין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד... ומעתה התבאר כי בחירת ישראל הוא הכרחי לפי סדר המציאות בשביל התורה; שאי אפשר לעולם בלא תורה, ואי אפשר שתהיה התורה זולת לישראל". וראה להלן הערה 31, ופמ"ז הערה 353.

(29) בא לבאר מהי העדיפות שיש כאשר בחירת ישראל היא מצד הדין, ולא רק מצד החסד והטוב.

(30) לשונו אינו מובן כ"כ, אך כוונתו לומר שהואיל ובחירת ישראל היא על פי מדת הדין, לכך בחירה זו היא קיימת ונצחית, וכמו שמבאר.

(31) לשונו למעלה פכ"ב [לאחר ציון 93]: "כאשר כרת הקב"ה ברית בין הבתרים, גזר עמו במדת הדין. וזה תדע מן 'תנור ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים' [בראשית טו, יז], ליתן הארץ לבניו במדת הדין. לכך נאמר [בראשית טו, א] 'היה דבר ה' אל אברם במחזה', והוא במדת הדין... וכל זה כדי ליתן הארץ לאברהם בדין, שאז יתקיים בודאי, ולא יהיה הבטחה שיש לה שנוי כאשר יגרום החטא. לפיכך צוה לו הקב"ה לגזור הבהמות לשתי גזרים [בראשית טו, י], שמורה על הגזירה שגוזר הדבר כך בדין, ולעבור בין הגזרים, לומר שבגזירת הדין נותן לו הארץ". ובח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:] כתב: "כל גזירה שבאה מן השם יתברך, ואינה באה במדת הדין... היא גזירה שאפשר לבטל אותו. וכאשר מדת

הדין מתוחה בחוזק, אז הגזירה נחתם ואין להשיב, והגזירה נחשבת בפועל, לכך אין ביטול לה" [הובא למעלה פ"ז הערה 63, ופכ"ב הערה 97]. ובנצח ישראל פי"א [רצד.] כתב: "מעתה התבאר כי בחירת ישראל הוא הכרחי לפי סדר המציאות... ומכיון שהוא הכרחי, וכי שייך לומר שיהיה הסרה ובטול לדבר שהוא הכרחי, שאם היה זה הכרחי קודם יציאתו לפעל, איך אפשר לומר אחר שיצא לפעל שיהיה בטל. הרי כי הסבה אשר בחר בישראל לא נשתנה כלל". **ואמרו חכמים** [ברכות לג:] "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך... משתקין אותו... מאי טעמא... מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות". ובתפארת ישראל פ"ו [קא:] כתב: "פירוש, שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך, אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות, על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה. כי הגזרה הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל, להנהיג באמת וביושר. אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי. ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים' [בראשית פרק א], לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין. רק ראה הוא יתברך שאי אפשר לעולם לעמוד בדין, שתף עם הדין מדת רחמים [רש"י בראשית א, א]. ומכל מקום הנהגה התמידית היא דין, לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך' הוא עושה מדותיו, שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים, ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין ראוי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 196, ופ"ט הערה 279].

(32) פרשת "שמע ישראל" [דברים ו, ד-ט].

(33) כמבואר למעלה פל"ח [לאחר ציון 75], ובפרק זה [לאחר ציון 14]. ולהלן ס"פ סח כתב: "אותם שמגדילים המלאכים ואף הגלגלים על ישראל הם ממעטים כבוד השם יתברך, אשר נקרא 'אלקי ישראל'". ובדר"ח פ"ו מ"י [שמו.] כתב: "ישראל נקרא שמו עליהם לומר 'אלקי ישראל'. והמלאכים קודם שנבראו היו אומרים [תהלים מא, יד] 'ברוך ה' אלקי ישראל וגו'' [תנחומא קדושים אות ב], הרי כי שם אלקותו נקרא עליהם". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "הפרישה מדרכי הצבור הוא פרישה מן השם יתברך, כי הוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל', ולפיכך ראוי שיהיה נחשב הפורש מן הצבור שהוא פורש מן השם יתברך" [הובא למעלה פל"ח הערה 76, ולהלן פמ"ד הערה 215]. והשם "אלקי ישראל" מורה על הדביקות והחיבור שיש בין הקב"ה לישראל, שהרי הוא מייחד שמו יתברך על ישראל.

(34) הרי שפסוק זה מורה שה' מייחד שמו על ישראל, שנאמר בו "שמע ישראל ה' אלקינו וגו'", ופירש רש"י [דברים ו, ד] "ה' אלקינו ה' אחד - ה' שהוא אלקינו עתה ולא אלקי האומות וכו'". ובכת"י [תצז.] כתב: "וכן פרשת שמע, כי השם המיוחד הקדוש והנבדל הוא אלקי ישראל, כמו שכתוב בזאת הפרשה 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'... פרשה שלישית כי הוא נקרא 'ה' אלקי ישראל', שמיחד שמו הגדול עליהם להיות נקרא 'אלקי ישראל'... נמצא כי אלו ד' פרשיות מורים על דביקות ישראל בהקב"ה, כמו התפילין הקשורים על האדם... בפרשה שלישית נזכר ששמו המיוחד עליהם נקרא". וראה להלן הערות 38, 58.

(35) היא פרשת "והיה אם שמוע תשמעו" [דברים יא, יג-כא].

(36) אמרו חכמים [מגילה כט.] "בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן. גלו למצרים, שכינה עמהן... גלו לבבל, שכינה עמהן... ואף כשהן עתידין ליגאל שכינה עמהן". וכן אמרו [יומא נו:] "'השוכן אתם בתוך טומאתם' [ויקרא טז, טז], אפילו בשעת שהן טמאים שכינה עמהם. אמר ליה ההוא צדוקי לרבי חנינא, השתא ברי טמאים אתון ["ודאי טמאים אתון, ואין שכינה ביניכם שורה בטומאה" (רש"י שם)], דכתיב [איכה א, ט] 'טומאתה בשוליה'. אמר ליה, תא חזי מה כתיב בהו 'השוכן אתם בתוך טומאתם', אפילו בזמן שהן טמאין שכינה שרויה ביניהן".

(37) פירוש - השכר ועונש נמצא בישראל בפרט מחמת ששכינתו בתוכם. וכן אמרו במדרש [במדב"ר ה, א] "מפני שהיו יודעין שכל מי שטוען בארון שכרו מרובה, והיו מניחין את השלחן והמנורה והמזבחות וכולן רצין לארון ליטול שכר, ומתוך כך היה זה מריב ואומר אני טוען כאן, וזה מריב ואומר אני טוען כאן, ומתוך כך היו נוהגין בקלות ראש, והיתה השכינה פוגעת בהם". הרי שהארון, שהוא עיקר מקום השכינה ["הנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון" (לשון הרמב"ן שמות כה, א), וראה להלן פמ"ו הערה 169], הוא המקום שיש בו השכר המרובה והעונש המרובה. וכן השכר של עוה"ב נאמר בלשון [ברכות יז.] "צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". ועצם הביטוים "נהנים מזיו השכינה" ו"השכינה פוגעת בהם" מורה שהשכינה גופא מחייבת השכר והעונש. ומקור דבריו הוא מאמר חכמים [זוה"ק ח"א כג.] "אורייתא דבריאה איהי לבושא דשכינתא, ואי אדם לא הוה עתיד למברי, הות שכינתא בלא כסוייא כגוונא דעני. ובגין דא, כל מאן דחב כאילו אפשיט לשכינתא מלבושהא, והאי איהו עונשא דאדם. וכל מאן דמקיים פקודין דאורייתא, כאילו הוא

לביש לשכינתא בלבושהא". [תרגום: התורה של הבריאה (שיש בה אור וחושך, שכר ועונש), היא לבוש של השכינה. ואם האדם לא היה עתיד להבראות, היתה השכינה בלי לבוש, כעני שאין לו בגדים. ומשום זה כל החוטא הרי הוא כאילו הפשיט הלבושים מן השכינה, וזהו עונשו של האדם החוטא. וכל מי שמקיים מצות התורה, הרי הוא כאילו הוא מלביש את השכינה בלבושיה]. ובספר "אמרות טהורות חיצוניות ופנימיות" לרבי יהודה החסיד [עמוד ס] כתב: "הקב"ה חפץ להשרות שכינתו בין קדושים כדי לכפול שכרן". הרי שהשראת השכינה בישראל עושה רבוי שכר ועונש. ובח"א לר"ה טז. [א, קג.] כתב: "כי המציאות נדון לפי הדביקות, כי כאשר הוא יתברך קרוב אליו, אז מדת הדין של השם יתברך עליו... וכן אמר הכתוב [שמות לג, פסוקים ג, ה] 'כי לא אעלה בקרבך רגע אחד אעלה בקרבך וכליתיך', שמזה תלמוד כי דביקות השכינה הוא הדין מצד עצמו, כי כל דבר אשר קרוב לה', אשר הוא אלקי האמת, נדון יותר". ודברים אלו נוגעים ביסוד נוסף, והוא שקרבת אלקים מחייבת רבוי שכר ועונש. **ואודות שהשכר** מרובה יותר מחמת קרבת ה', כן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמא.], בביאור המשנה [שם] "לפום צערא אגרא", וז"ל: "כי השכר מן השם יתברך לעובדי מצותיו ולעושי רצונו בשביל שהאדם מקרב עצמו אליו יתברך. כי בודאי העובד המלך בודאי מתקרב אליו, וכאשר הוא מתקרב אליו ראוי שיבא טובו ומלכותו אל הקרובים אליו, והם עמו, מתדבקים עמו, ולא אל הרחוקים... כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 28, פכ"ג הערה 191, ולהלן פמ"ג הערה 70]. ובנצח ישראל פי"ד [שמ:] כתב: "השם יתברך בשביל מצוה אחת קטנה אשר ישראל עושים נותן להם שכר גדול מאוד, ודבר זה אינו נוהג אצל האומות". ובח"א לקידושין לא. [ב, קלט.] כתב: "גוי שעושה המצוה אין ספק שאינו חשוב כל כך כמו שהוא ישראל, כי המצוה לישראל שייכת יותר". ואמרו חכמים [ע"ז ד.] "אפילו אין ישראל עושין מצוה לפני כי אם מעט כפיד של תרנגולין שמנקרין באשפה, אני מצרפן לחשבון גדול". ובח"א שם [ד, כח.] כתב: "כי התרנגולת מנקרת כאן מעט וכאן מעט, וכך ישראל עושים מצוה אחת הנה ומצוה אחת הנה, הקב"ה מצרפם לחשבון גדול. ודבר זה גם כן אינו באומות, שישראל מסוגלים אל מצות ביותר, וראוי להם המצות, ולפיכך אין המצות בטילות אצלם, ומצטרפין לחשבון גדול. אבל אצל האומות, לפי שהם בעלי חומר, אין מוכנים למצות. ואם עושים מעט מצוה אחת הנה, ואחת הנה, בטלים

הם אצל הגשמיות שבהם... רק בישראל שאינם גשמיים, אין המצות בטלים, ולכך כל מצות שעושין ישראל מצטרפין לחשבון גדול" [הובא למעלה פ"ח הערה 38]. **ואודות שהעונש** מרובה יותר מחמת קרבת ה', כן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ג [תעו.], וז"ל: "ואמר [שם] 'והחיים לדון'. כלומר מצד שהם חיים, השם יתברך דן אותם, כי החיים יש להם קירוב אצל השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [דברים ה, כג], ומפני כך מקבלים מאתו יתברך דין, כי נאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד'. ולא כן המתים, שאין המתים, מצד שהם מתים, עם השם יתברך... ודבר זה תבין מה שיום הדין הוא בראש השנה, כי הימים האלו להשם יתברך קירוב אל העולם, כמו שאמרו רז"ל [ר"ה יח.] 'דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב' [ישעיה נה, ו], כי קירבת השם יתברך אל העולם מביא הדין". ובח"א לשבת נה. [א, ל:] כתב: "כי אותם הקרובים אל השם יתברך ביותר, הם קרובים וקודמים אל העונש, במה שהם קרובים אל השם יתברך. וכמו שדרשו ז"ל גם כן בב"ק [ס.] 'כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל הגדיש או הקמה' [שמות כב, ה], שאין מתחלת אלא מן הצדיקים. מפני שהצדיקים הם קרובים אל השכינה". וזהו מה שנאמר [ויקרא י, ג] "בקרובי אקדש". וכן נאמר [עמוס ג, ב] "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונתיכם". וראה למעלה פכ"ג הערות 17, 191, להלן פמ"ו הערה 183, ופמ"ז הערה 47.

(38) לשונו בכת"י [תצז.]: "פרשה רביעית פרשת 'והיה אם שמוע תשמע', שמדבר בהנהגת העולם, שהוא יתברך מנהיג את עולמו לטוב אם יעשו רצונו, ולרע אם ח"ו יעברו רצונו. וזהו גם כן ביחוד על ישראל, כי השכינה עם ישראל בפרט, כאשר היה נראה שהיתה השכינה עם ישראל הולכת באוהל מועד. ומאחר שהשכינה עמהם, ולא עם שום אומה, כדכתיב [שמות לג, טז] 'ובמה יודע איפה כי מצאתי חן בעיניך הלא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה'. וזה בעצמו הנהגה לטובה אם יעשו הטוב, והרע אם יעברו, כדכתיב [שמות לג, ג] 'כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה עורף אתה פן אכלך בדרך'. נמצא מה שהקב"ה עִם ישראל מביא שינהיג אותם בטוב אם ישמעו, וברע ח"ו אם לא ישמעו. וכל הפרשה 'והיה אם שמוע' מורה שהשם יתברך יהיה עמהם להטיב להם אם ישמעו, ולהרע להם אם לא ישמעו" [ראה להלן הערה 58]. ולהלן [לאחר ציון 52] כתב: "ופרשה רביעית 'והיה אם שמוע' מורה שהוא יתברך מנהיג הכל, כמו שזכר בפרשה רביעית איך מנהיג אותם אם יעשו הטוב, והפך גם כן אם יעשו הרע חס ושלום". **ולפי זה** מבואר מדוע בפרשת "שמע ישראל" נאמר רק "הן", ואילו בפרשת "והיה אם שמוע" נאמר "הן" ו"לאו" ["והיה אם שמוע תשמעו" (דברים יא, יג),

לעומת "השמרו לכם פן יפתה לבבכם" (שם פסוק טז)]. כי פרשת "שמע ישראל" מורה ששמו המיוחד נקרא על ישראל [ראה למעלה הערה 34], וקריאת שם זו אינה קשורה ל"הן" ו"לאו" שיעשו ישראל, שהרי "על כרחכם אני מלככם" [רש"י במדבר טו, מא]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקלה.] ביאר לפי זה מדוע הדיבור "אנכי ה' אלקיך" [שמות כ, ב] לא נאמר בלשון ציווי, וז"ל: "מה שלא אמר 'אנכי אהיה לך לאלקים', כי היה זה משמע כי מצוה זאת כמו שאר מצות, כמו שאמר [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', ואפשר שיעשה לו אלהים אחרים, וכן כל המצות. אבל 'אנכי ה' אלקיך' אף אם לא יקבל אותו האדם לאלוק, הוא אלקים שלו, והוא מלכו מצד עצמו. וכמו שאמר הכתוב על אותם שרצו לפרוק עול של הקב"ה שלא יהיה הוא יתברך מלך עליהם, על זה אמר [יחזקאל כ, לג] 'חי ה' אם לא בחמה שפוכה וגו'"'. וכן כתב בבאר הגולה באר השלישי [רעז.], נר מצוה [מב:], ודרשת שבת הגדול [ר. (ראה למעלה פ"ז הערה 177)]. וכל זה שייך לפרשת "שמע ישראל", העוסקת בקבלת עול מלכות שמים. אך פרשת "והיה אם שמוע" מורה שהשכינה שורה בישראל ומנהיגה אותם, והנהגתו יתברך עם ישראל אכן קשורה ל"הן" ו"לאו" שיעשו ישראל, וכמו שנתבאר. **ויש להבין**, כיצד חלוקה זו [שכתב כאן בין פרשת "שמע ישראל" ל"והיה אם שמוע"] מקבילה לחלוקה שאמרו חכמים [ברכות יג.] שפרשת "שמע ישראל" היא קבלת עול מלכות שמים, ופרשת "והיה אם שמוע" היא קבלת עול מצוות. ובנתיב התורה פט"ו [תרכג:] ביאר נקודה זאת [אודות פרשת "שמע ישראל"], וז"ל: "אם מקבל עליו מלכות שמים, שקורא קריאת שמע... נקרא עליו השם יתברך, שהרי מקבל עליו מלכות שמים... שהשם יתברך אלוק אליו". הרי שקבלת עול מלכות שמים היא גופא הקראת שם ה' על המקבל. וקבלת עול מצות היא ההכרה שהשכינה שורה בישראל, וכמו שהשריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. וכן כתב האור החיים [ויקרא יח, ד], וז"ל: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה" [הובא למעלה פל"ה הערה 25, להלן פמ"א הערה 41, ופמ"ח הערה 276]. וראה פחד יצחק פסח מאמר סו, ותרווה את צמאונך.

(39) פירוש - פרשת "והיה אם שמוע" מורה שהשכינה מנהיגה את ישראל, ואין הנהגתם מסורה להנהגה טבעית, שהיא נקראת "מערכת השמים", או לשאר צבא השמים. וכן כתב להלן פנ"ה, וז"ל: "יציאת ישראל [היתה יכולה להיות] על ידי אחר, שלא על ידי הקב"ה... שהיה זה על ידי הטבע, דהיינו על ידי מערכת שמים, ודבר זה טבעי. וכנגד [זה] אמר [הגדה של פסח]... 'ולא על ידי השליח', הוא מנהגו של עולם... וזה נקרא

שליח, שהטבע הוא שליח של הקב"ה לפעול בעולם הזה, וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום". והרמב"ן [ויקרא יח, כה] כתב: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו''. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגווייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... והנה השם הנכבד הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיחד שמו זרע אוהביו. וזהו שאמר [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ'. וכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים', לא שתהיו אתם אל אלהים אחרים כלל... יאמר כי הבדיל אותנו מכל העמים אשר נתן עליהם שרים ואלהים אחרים, בתתו לנו את הארץ שיהיה הוא יתברך לנו לאלקים, ונהיה מיוחדים לשמו... ואל תשיב עלי מפסוק [דניאל י, כא] 'מיכאל שרכם', כי הוא שר משרת לבקש רחמים על ישראל, לא שר מלכות וממשלה". ולהלן פ"ס [רסד:] כתב: "כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד... אבל לישראל אין להם שר ומלאך מיוחד, כי הם אל השם יתברך" [ראה להלן פמ"ז הערה 342]. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצז:] כתב: "לא שמסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם".

(40) זהו משפט סיכום למה שביאר אודות ארבע פרשיות של תפילין. ועד כה נתבאר שפרשה ראשונה ["קדש לי כל בכור" (שמות יג, א-י)] מורה שה' בחר בישראל. פרשה שניה ["והיה כי יביאך" (שמות יג, יא-טז)] מורה שבחירת ישראל מוכרחת להיות בדין. פרשה שלישית ["שמע ישראל" (דברים ו, ד-ט)] מורה שה' נקרא "אלקי ישראל", ומייחד שמו עליהם. ופרשה רביעית ["והיה אם שמוע" (דברים יא, יג-כא)] מורה שהשכינה שורה בישראל בתמידיות.

(41) לשונו למעלה פל"ח [לפני ציון 88]: "השם יתברך הוא ראשית מציאות הכל". ובח"א לע"ז ח: [ד, לד:] כתב: "השם יתברך הוא התחלה לכל". וראה להלן הערות 59, 119.

(42) פל"ח [לאחר ציון 86], ויובא בהערה הבאה.

(43) לשונו למעלה פל"ח [לאחר ציון 86]: "ויראה דודאי המכה היתה אף בבכור האב, ולא עוד אלא אפילו גדול בבית, מכל מקום לענין קדושה לא נתקדש רק פטר רחם, לפי שאין ראוי לקדש רק דבר שהוא ראשית המציאות, ומצד שהוא ראשית המציאות הוא קדוש מן אשר נמצא אחריו, כי ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד, שהרי השם יתברך הוא ראשית מציאות הכל גם כן, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות. וכן בכורי אדמה שנקראים גם כן 'בכורים' [בכורים פ"א מ"א] מלשון 'בכור', שהם 'ראשית פרי האדמה' [דברים כו, י], ויש בהם קדושה, כי האדמה מוציאה הכל זה אחר זה, וראשית הפרי שהוציאה האדמה קדוש. וראשית המציאות בפטר רחם תלה, שעכשיו הוא יוצא למציאות, ונמצא לכך אין מעלת הקדושה רק בפטר רחם. וכן בתרומה וכן בחלה שהם קדושים, נקראים 'ראשית', שנראה כי הראשית יש בו קדושה, וכדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'. אבל בכור אב, אף כי הוא 'ראשית אונו' [דברים כא, יז], דהיינו כחו של אב, אינו ראשית המציאות, שלא נמצא ראשית בעולם, ואין קדושה רק לראשית המציאות. לכך בכור אב ראשית הכח, ובכור אם ראשית במציאות ובפעל, ואין שייך קדושה רק לראשית המציאות". וראה למעלה פכ"ט הערות 10, 77. וצרף לכאן מאמר חכמים [מנחות נג.] "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, החזק לי טובה, שהודעתיך בעולם. אמר לה [תהלים טז, ב] 'טובתי בל עליך', איני מחזיק טובה אלא לאברהם יצחק ויעקב, שהודיעוני תחלה בעולם". ובח"א שם [ד, פא.] כתב: "כי הודעה הזאת, מה שהוא יתברך התחלת העולם, וראוי שיהיה דבר זה על ידי מי שהוא מיוחד לדבר זה בפרט, והם התחלת ישראל [האבות], ולהם ראוי להודיע שמו יתברך, כי הוא יתברך התחלת העולם".

(44) לשונו למעלה פכ"ה [לאחר ציון 19]: "שם 'אהיה' מורה על שהוייתו סבה והתחלה לנמצאים... שהוא סבה וקיום לכל הנמצאים בכל הזמנים, ובזה הוא התחלה וסבה בשלימות". ושם [לאחר ציון 55] כתב: "שם 'אהיה' מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל. ובשביל כך התחלת השם הזה באל"ף, כי האל"ף הוא התחלה". ושם [לאחר ציון 98] כתב: "כי שם 'אהיה' רצה לומר כמו שאמרנו, שהוא התחלת וסבת הנמצאים, שמן מציאותו יתברך מתקיימים", ושם הערה 100. ובתפארת ישראל ר"פ לו [תקכד.] כתב: "המצוה הראשונה [בעשרת הדברות] להאמין כי יש סבה והתחלה ראשונה נמצא במציאות, וזה שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך וגו'". ומי שאינו מאמין בדבר זה, הרי הוא כופר בעיקר... במציאות הסבה הראשונה, שהוא התחלת הכל" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, פכ"ה

הערה 57, פכ"ט הערה 77, פל"ד הערה 8, ופל"ח הערות 88, 89]. ובעשרות מקומות כתב שהקב"ה הוא "הסבה הראשונה" [להלן פמ"ו, פנ"ה, פ"ס, פס"ו, תפארת ישראל ר"פ טז, ועוד].

(45) פירוש - כמו שהקב"ה הוא קדמון ללא סבה, אף דברים אלו [שלא נמצאו מאתו] היו קדמון ללא סבה [מבואר בהמשך].

(46) לשונו בתפארת ישראל פט"ו [רכז.]: "כי עולם הבא הוא על ידי... הפועל עולם הבא, כי לא נמצא דבר מעצמו, וצריך אל זה פועל". ושם פל"ז [תקסא:] כתב: "כי כל דבר נמצא על [ידי] הפועל, שאם אין הפועל, לא היה הדבר יוצא אל הפעל. הנה הפועל הוא סבת מציאות הדבר". ובח"א לסנהדרין קא. [ג, רלב:] כתב: "לא נמצא דבר מעצמו, וצריך פועל או עלה לאותו דבר". ובגו"א במדבר פי"ט אות כז [שיב:] כתב: "אין התחלה לאדם רק השם יתברך". ובדר"ח פ"א מי"ח [תנט:] כתב: "כמו שתראה כי בתחילת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', סמך הבריאה אל השם יתברך. כי מצד התחלת העולם, אשר הוא יתברך התחלת העולם, שממנו נברא, יש לעולם קשור עם השם יתברך" [ראה להלן פמ"ו הערה 54]. ובמדרש [בתי מדרשות ח"ב, מהדורת ורטהימר, מדרש תמורה השלם (עמוד רא)] אמרו: "מעשה באחד שבא מין אחד ואמר לרבי עקיבא, העולם הזה מי בראו. אמר לו, הקדוש ברוך הוא. אמר לו, הראני דבר ברור. אמר לו, למחר תבא. למחר בא אצלו, אמר לו, מה אתה לובש. אמר לו, בגד. אמר לו, מי עשאו. אמר לו, האורג. אמר לו, איני מאמינך, הראני דבר ברור. אמר לו, ומה אראה לך, ואין אתה יודע שהאורג עשהו. אמר לו, ואתה אינך יודע שהקב"ה ברא עולמו. נפטר אותו המין. אמרו לו תלמידיו, מהו הדבר ברור. אמר להם, בניי, כשם שהבית מודיע על הבנאי, והבגד מודיע על האורג, והדלת מודיע על הנגר, כך העולם מודיע על הקב"ה שהוא בראו". והחובת הלבבות [שער היחוד פרק ו] כתב: "ויש בני אדם שאמרו שהעולם נהיה במקרה, מבלי בורא שהתחילו ויוצר שיצרו. ומן התימה בעיני, איך תעלה בדעת מדבר כמחשבה הזאת. ואילו היה בעל המאמר הזה שומע אדם, שיאמר כמאמרו בגלגל אחד של מים, שהוא מתגלגל להשקות חלקה אחת של שדה, וחושב כי זה נתקן מבלי כוונת אומן, שטרח בחיבורו והרכבתו ושם כל כלי מכליו לעומת התועלת, היה לו להפליא ולהגדיל הרבה עליו, ולחשוב אותו בתכלית הסכלות, וימהר להכזיבו ולדחות מאמרו. וכיון שידחה המאמר הזה בגלגל קטן ופחות ונבזה, שנעשה בתחבולה קטנה לתקנת חלקה קטנה מהארץ, איך יתיר לעצמו לחשוב כמחשבה הזאת בגלגל הגדול הסובב את כל הארץ וכל אשר עליה מן הברואים, והוא בחכמה ויכולת, תקצרנה דעות

כל בשר ושכלי המדברים להשיג הוייתה, והוא מוכן לתועלת כל הארץ וכל אשר עליה. ואיך יוכל לומר עליו, שנהיה מבלי כוונת מכוין ומחשבת חכם בעל יכולת. ומן הידוע אצלנו, כי הדברים אשר הם מבלי כוונת מכוין במאומה מהם, לא יימצא במאומה מהם סימן לחכמה וליכולת. והלא תראה, אם ישפך לאדם דיו פתאום על נייר חלק, שאי אפשר שיצטייר ממנו עליו כתב מסודר ושיטות נקראות כמו שהיה בקולמוס. ואילו הביא אדם לפנינו כתב מסודר ממה שאי אפשר להיות מבלי מצוע קולמוס, ואומר, כי נשפך הדיו על הנייר ונעשתה צורת הכתב עליו מעצמה, היינו ממהרים להכזיבו על פניו. וכיון שזה בעינינו דבר שאי אפשר להיות בצורות רשומות בהסכמת דעתנו, איך יוכל לומר בדבר שמלאכתו יותר דקה ותיקונו יותר רחוק ועמוק בענינו עד אין תכלית, שיהיה מבלי כוונת מכוין וחכמת חכם ויכולת יכול". וראה להלן פמ"ד הערה 7.

(47) אודות שהקדמון אינו צריך סבה, כן כתב הכוזרי מאמר חמישי אות יח, וז"ל: "האלוק קדמון, ולא היה הפסק בקיומו. כי אילו היה נברא, היה זקוק לבורא, והדבר היה משתלשל עד לאין סוף, וזה לא יתכן בלי אשר נגיע לבסוף אל בורא קדמון, שהוא הראשון". והמו"נ ח"א פנ"ח כתב: "ואמרנו שהוא יתברך קדמון, הענין אין לו סיבה שהמציאתו". והציוני [דברים ה, ו] כתב: "כי הוא יתברך לבדו קדמון, בעל יכולת... ואם היה לה סבה, לא יהיה קדמון, כי כל שיש לו סבה, הסבה קודמת לו או בזמן או בערך, לכן צריכין אנו להעלות הסיבה עד סבה ראשונה, שהוא יתברך סבה ועילה לכל הנמצאות". וראה להלן פמ"ו הערה 37.

(48) פירוש - הואיל והקב"ה הוא ראשית לכל הנמצאים, בהכרח שכל הנמצאים באו מאתו, שאם לא כן, לא היה הקב"ה ראשית לנמצאים שלא באו מאתו. וזהו מה שאומרים "קדמון **לכל דבר** אשר נברא, ראשון ואין ראשית כראשיתו" [מזמור "יגדל"].

(49) לשונו למעלה בהתחלת הקדמה שניה [מא:]: "האותות והמופתים שבאו בתורה ובנביאים, לא יתחכמו [המאמינים] עליהם, ואצלם נודע כי ה' עושה גבורות ונפלאות, וכל אשר חפץ בעולמו יעשה, הן להרוס הן לבנות, כחומר ביד היוצר, ברצותו מרחיב וברצותו מקצר. כי הוא בראו מאין, ועד אין יכול להשיבהו, כך הוא דעת המאמינים". ובנצח ישראל פי"ט [תכז.] כתב: "עוד יש לפרש גם כן [תהלים צב, ב] 'טוב להודות לה'', שהוא ברא הכל. ואחר שבראם, יש לו הכח להפסיד אותם. וזה שאמר [שם] 'ולזמר לשמך עליון', שהוא יתברך עליון ומושל עליהם" [ראה למעלה פכ"ט הערה 55]. הרמב"ן [שמות כ, ב] כתב: "כי עם קדמות העולם לא ישתנה דבר מטבעו" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 39]. ואמרו חכמים [כתובות טז.] "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ובעל העקרים, מאמר ראשון פי"ב, כתב: "המאמין בקדמות על הדרך שיאמינהו אריסטו, לא יתואר השם בשיש לו יכולת להאריך כנף הזבוב, ולא לברוא נמלה בעלת ארבע רגלים בלבד. כל שכן שהמאמין זה יכחיש כל נסי התורה, כי לא יאמין שיש לו יתברך יכולת להפוך המטה נחש כהרף עין, והמים דם, והעפר כנים". והריב"ש בסימן מה כתב: "הם [חכמי יון] מביאים ראיות ומופתים לפי דעתם לקיים קדמות העולם, ושהוא מחוייב מן השם יתברך, כמו שהאור מחוייב מן השמש, והצל מן האילן, ואין יכולת לשם יתברך לשנות דבר מטבעו, ולא להאריך כנף הזבוב, ולא לקצר רגל הנמלה. כמו שאין יכולת בשמש לשנות האור הנמשך ממנו, ולא האילן הצל" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 38].

(50) אך בפרשה ראשונה לא נזכרה מכת בכורות, וכמבואר למעלה הערות 22, 27. ומה שמדגיש שבמכת בכורות "היה מפסיד התחלת וראשית מצרים", כן נאמר [תהלים עח, נא] "ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם". ושוב נאמר [תהלים קה, לו] "ויך כל בכור בארצם ראשית לכל אונם". ומתבאר מדבריו שהואיל והקב"ה הוא "ראשית המציאות", לכך "היה מפסיד התחלת וראשית מצרים", "ראשית" דקדושה לעומת "ראשית" דטומאה, וכמבואר למעלה הערה 25, ולהלן הערה 62. ולהלן פמ"ד [לאחר ציון 153] כתב כדבריו כאן. וראה להלן פמ"ז הערה 483.

(51) אודות שהסדר מאחד את הפרטים, כן כתב למעלה פכ"א [רמח:], וז"ל: "העולם נוהג על פי סדר השם יתברך, אשר הוא נותן ומסדר את העולם, ואין כאן רבוי, לפי שכל דבר שהוא מסודר מן השם יתברך, סדור שלו מתאחד ומתקשר. אבל כאשר הקב"ה נותן אותם למקריים, אין כאן סדר, וימי הזמן נחשבים רבים בעבור שאין להן התקשרות". ובתפארת ישראל פל"ד [תצח:] כתב: "כל סדר מקשר דבר עם דבר, עד שהכל נעשה אחד". ובנתיב התורה פ"א [כח.] כתב: "כל דבר שהוא מסודר הוא דבר אחד מקושר... כי העולם מסודר יחד, יד שהעולם הוא אחד". וכתוצאה מכך לא שייך שיהיה חצי סדר, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"א [רצא:], וז"ל: "אמרו ז"ל [שבת פח.] שאם לא היו מקבלים התורה, היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לא, יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". ובנתיב התורה פ"א [לב.] כתב: "וכאשר הדבר הוא מקושר ומסודר יחד, אם אחד יוצא מן הסדר, דבר

זה הוא ביטול הסדר להכל. וכן כאשר מקיים הסדר בדבר אחד, הוא קיום אל הכל". וראה למעלה פכ"א הערה 11, ולהלן פמ"ו הערה 115..

(52) כי רק האחד יכול לאחד, וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל ר"פ לד [תצח.] כתב: "'וידבר אלקים את כל הדברים וגו' [שמות כ, א]. במכילתא [שם] 'כל הדברים' בדבור אחד נאמרו, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כך, שנאמר 'וידבר אלקים וגו''... באור דבר זה, כי אלו עשרת הדברות ראוים היו שיהיו נאמרים בדבור אחד, וזה כי התורה היא סדר העולם, וכל סדר מקשר דבר עם דבר, עד שהכל נעשה אחד... וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת... התורה היא סדר העולם, וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד... ומפני זה עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד, להורות על התורה שהיא אחת, וסדר אחד מקושר. כי מן עשרת הדברות יוצאים כל המצות, כי תרי"ג מצות נכללים בעשרת הדברות [רש"י שמות כד, יב], ועשרת הדברות הם נאמרו בדבור אחד, מורה כי התורה היא אחת לגמרי, כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד... התורה היא סדר המציאות, והיא ממסדר אחד... וסדר בריאה היא התורה" [הובא למעלה פכ"א הערה 11]. ושם פ"מ [תרלב:] כתב: "כיון שמצד עצמם הם מחולקים, אי אפשר בלא אחד שמחבר אותם. ואותו שהוא מחבר אותם הוא אחד, שאם אינו אחד, איך יחבר את שנים להיות אחד, והוא בעצמו אינו אחד, ואין מקבלים על ידו שיהיו נקראים אחד כי אם שהוא אחד בעצמו". ובדר"ח פ"א מי"ב [שלד.] כתב: "כי על ידי הכהן גדול, שהוא אחד, בזה נראה כי ישראל עם אחד. והיה אהרן מקשר ומאחד ישראל עד שהם אחד, כאשר היה כהן אחד". ושם פ"ה מ"א [כג.] כתב: "דמיון זה האילן, שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן, ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים" [הובא למעלה פ"י הערה 21]. ובנתיב התורה פ"א [כו.] כתב "וזה שאמרו במדרש [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא את עולמו. רצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו. ומפני שהתורה היא סדר כל העולם, כל דבר שהוא מסודר הוא דבר אחד מקושר, כמו שהיא התורה היא סדר אחד, כי התורה אחת היא". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים... כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... ולכך [חולין ס:] 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש

בכתר אחד'" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 94, ולהלן פמ"ד הערה 165]. ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד. ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם, שוב אין קשיא איך ימצא הרבוי. כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל, כמו המלך בעם שעל ידו מתקשר העם, עד שנעשה עם אחד בשביל המלך, שהוא מולך עליהם, והם עבדיו. כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם שהוא אחד, ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד" [הובא למעלה פי"ח הערה 77, ולהלן הערה 65]. ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי המלך מקשר ומאחד כל העם, והם אחד על ידי המלך, שהוא אחד" [הובא למעלה פי"ד הערה 104]. הרי שהמקשר והמאחד את הכל בהכרח שהוא עצמו יהיה אחד, כי מה שכל דבר מסודר הוא אחד זהו משום שהמסדר הוא אחד. וחכמים אמרו [קידושין ז.] "אתתא לבי תרי לא חזיא". וראה גו"א בראשית פ"א הערה 295, ונתיב התורה פ"א הערה 24. וזהו מתק לשונו למעלה פכ"א [לאחר ציון 10] "לפי שכל דבר שהוא מסודר **מן השם יתברך**, סדור שלו מתאחד ומתקשר".

(53) כמבואר למעלה מציון 39-34. וראה למעלה הערה 38, ולהלן הערה 67.

(54) כוונתו מתבארת על פי דבריו להלן פ"ס, וז"ל: "דבר זה מבאר לך גם כן סוד תפילין, שפרשה רביעית סתומה עם השלישית, כי לעולם אין הפסק בין שלישי לרביעי". והשו"ע או"ח סימן לב סעיף לו כתב: "יעשה כל פרשיותיה פתוחות, חוץ מפרשה אחרונה הכתובה בתורה, שהיא 'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא] שיעשנה סתומה... ולכן נהגו שפרשת 'קדש לי' [שמות יג, א-י], 'והיה כי יביאך' [שמות יג, יא-יז], ופרשה שמע [דברים ו, ד-ט] מתחילין בראש שיטה. ובסוף 'קדש לי' ובסוף 'והיה כי יביאך' מניחים חלק כדי לכתוב ט' אותיות. ובסוף 'שמע' אין מניחים חלק... נמצא ששלש פרשיות הם פתוחות... ופרשה אחרונה היא סתומה". וזהו שכתב כאן "ובשביל כך אלו שתי פרשיות סתומים ביחד בתפילין". וכן חזר וכתב להלן פמ"ד [לפני ציון 181]. ועוד אודות שהקב"ה מנהיג את הנמצאים, כן כתב בנתיב התורה פ"ד [קעד:], וז"ל: "הפרנס אשר עליו להנהיג את הצבור, הוא שליח השם יתברך, ולכך אמרו במסכת ברכות [נה.] שהקב"ה מכריז בעצמו על פרנס המנהיג הצבור. שמזה תראה כי מי שהוא פרנס על הצבור, הנהגה הזאת שייך אל השם יתברך עצמו, שהוא מנהיג הברואים. והפרנס אשר הוא מנהיג, הוא שליח השם יתברך".

(55) להלן פס"ט ביאר ענינם של ארבעת החומשים הראשונים, והקביל אותם לארבע פרשיות של תפילין, וציין לדבריו כאן, וז"ל: "כי ארבעה ספרים הם כנגד ארבעה

דברים אשר זכרם התורה תמיד, והם ד' פרשיות תפילין, כמו שהתבאר למעלה אצל ביאור פרשיות תפילין. ספר הראשון כנגד 'האל הגדול' [דברים י, יז], שהוא יתברך ברא הכל, וזה נזכר בספר בראשית גדולתו של הקב"ה איך ברא הוא יתברך העולם. וכן בו בריאת האבות, שמהם הושתת העולם. וכן תמיד היה העולם יוצא לפועל להיות נבראים האומות, כמו אדום שנזכר בפרשת וישלח [בראשית לו, א-מג], שהם האומה אחרונה שיצאת לעולם. ועדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים [בראשית מז, כז], ואז נשלם העולם, שכל האומות נחשבים בריאה, ואחר ישראל לא נבראת שום אומה כלל, ולפיכך עד סוף פרשת ויחי מדבר מן בריאת עולם. וספר שמות מדבר נגד 'הגבור' [דברים י, יז], כמו שהשם יתברך ברא העולם, כך הוא מפסיד ברצונו הנבראים, ועושה גבורות, כמו שעשה במצרים... ויציאת מצרים נזכר מתחלת פרשת שמות עד שגאלם השם יתברך. וכדי לומר לך התכלית מה שגאל הקב"ה, כי התכלית הוא מעיקר הדבר, והתכלית הוא כמו שאמרנו לשכון ביניהם. ולפיכך מספר עשיית המשכן עד [שמות מ, לה] 'וכבוד ה' מלא המשכן', ועד כאן ספר שני. והספר השלישי נגד 'והנורא' [דברים י, יז], שהוא יתברך אחד בעולמו, לכך ממנו היראה, כי הוא אחד, ומי מוחה בידו אשר הוא עושה, והכל אפס זולתו. ולפיכך מקריבין אליו הקרבנות, שהוא הוראה שהוא יתברך אחד, כמו שהתבאר, וזהו ספר ויקרא. ספר הרביעי, שהשם יתברך מנהיג את הנמצאים בחכמתו ובהנהגה ראויה, כמו שהיה מנהיג את ישראל במדבר בכל מסעיהם שהיו הולכים. וזה נגד [דברים י, יח] 'עושה משפט וגו'', שכל זה הנהגת השם יתברך הנמצאים בהנהגה ראויה. ולפיכך מתחיל הספר במדבר בסדר הדגלים [במדבר פרקים א-ב], ואיך היו נוסעים ומנהיג אותם על פי הענן [במדבר ט, טו - שם י, כח], עד סוף הספר שחנו בערבות מואב [במדבר לג, מט], שהוא מסע האחרון. ואלו ארבעה דברים הם נזכרים בארבע פרשיות תפילין גם כן, וכאשר בארנו למעלה במקומו בארוכה ענין אלו ארבעה דברים". וראה בסמוך הערה 57.

(56) פירוש - שיטת רש"י [מנחות לד:] היא שסדר הנחת פרשיות התפילין בבתים הוא כפי סדר כתיבתן בתורה; "קדש", "כי יביאך", "שמע", "והיה אם שמוע", כולן משמאל המניח לימינו. אך שיטת ר"ת [תוספות מנחות לד: ד"ה והקורא] היא שצריך להקדים "והיה אם שמוע" ל"שמע", כדי שתהיה פרשת "שמע" מימין המניח. והואיל ומתבאר כאן שסדר הפרשיות הוא חג"ת מלכות [כמבואר בהערה הקודמת], לכך זהו חיזוק לשיטת רש"י שלאחר פרשת "שמע" באה פרשת "והיה אם שמוע", ודלא כשיטת ר"ת.

(57) שמעתי לבאר שכוונתו היא שארבע פרשיות של תפילין הן כנגד ארבע הספירות של חסד, גבורה, תפארת, ומלכות. לכך הפרשה הראשונה המורה שה' הוא התחלת הנמצאים היא כנגד חסד, שעל כך נאמר [תהלים פט, ג] "כי אמרתי עולם חסד יבנה". הפרשה השניה המורה שביד ה' להפסיד את אשר ירצה היא כנגד גבורה. פרשה שלישית המורה על אחדות ה' היא כנגד תפארת, "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו" [לשונו בנר מצוה (יא.), והובא למעלה הערה 6, ובסמוך הערה 64]. ופרשה רביעית המורה על הנהגת הנמצאים, היא כנגד מלכות, כי הנהגת הנמצאים היא מגינוני מלכות. וכן מבואר להדיא בדבריו להלן פמ"ד [לאחר ציון 153], וז"ל: "כי בתפילין של האדם בפרשה ראשונה כתיב [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור', וזה מורה שהוא האל הגדול, ולפיכך ראוי לו לקדש הבכור שהוא גדול... בפרשה שניה כתיב [שמות יג, טו] 'ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' וגו'', וזהו נגד גבורתו יתברך... בפרשה שלישית 'שמע ישראל' נגד 'והנורא' [דברים י, יז], שאין ספק כי 'שמע ישראל', שהוא קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], שהוא יראתו יתברך. כי מלכות בשר ודם יש לו מורא מלכות, ואיך לא מלכות שמים... פרשה רביעית כנגד הנהגתו יתברך את הנמצאים, וכמו שנזכר בפרשת 'והיה אם שמוע תשמעו' שמנהיג השם יתברך את עולמו להטיב להם כשיעשו הטוב, ולהרע להם חס ושלום אם לא יעשו הטוב". וראה להלן פמ"ד הערה 187.

(58) "לכך ראוי ישראל לפאר תפילין של ארבע פרשיות" [לשונו להלן]. ובכת"י [תצז.] ביאר שארבע פרשיות אלו מורות על דביקות ישראל בה', והובא למעלה הערות 34, 38.

(59) כמבואר למעלה הערות 41-43

(60) לשונו למעלה ר"פ כט: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'" [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם, שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה בעולם הזה. כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה... וכך ישראל שהם ראשית, נבדלים מכל האומות, והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית... [ו]תמצא בישראל, שכל האומות נעשו לאומות גדולות, כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל, קודם ישראל, כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע, כמו שהיה ביעקב ועשו. עם שסדר ישראל, שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה. כלל הדבר, כי 'בני בכורי' רצה לומר כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך, כמו שהבן הוא עלול מן האב, והם עלולים

ראשונה אל השם יתברך, לכך קראם 'בני בכורי'". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות טז [פא:], בביאור דברי רש"י [שמות ד, כב], שפירש בשם המדרש [ב"ר סג, יד] את המקרא "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל" שבאמירה זו "חתם הקב"ה על מכירת הבכורה שלקח יעקב מעשו", וז"ל שם: "ואני אומר כי רז"ל מפרשים 'בכור' כמשמעו, לפי שהם ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי', כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו הבכורה שלהם. וזהו הטעם עצמו שלקח גם כן יעקב הבכורה מעשו, בעבור שראוי ליעקב הבכורה מצד עצמו לפי שהוא מציאות ראשון לעשו, רק שעשו יצא ראשונה. ובשביל שיעקב מציאתו ראשונה וראוי לו הבכורה, לקח הבכורה מעשו, והבן זה היטב" [הובא למעלה פכ"ט הערה 32].

(61) לכך ישראל הם קודמים וראשונים לכל הנמצאים, כי הם הסבה לכל הנמצאים, והסבה קודמת למסובב [כמבואר למעלה הקדמה שלישית הערה 158, ופכ"ב הערה 50. וראה להלן הערה 196, פמ"ב הערה 50, ופמ"ד הערה 144]. ואודות שהכל נברא בשביל ישראל, כן כתב הרבה מאוד פעמים. וכגון, להלן פ"ס כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובדרוש על המצות [ס:] כתב שישראל משמשים [עוזרים] לאומות, "כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל". ושם פ"ו [תתקעה.] כתב: "כי עליונים ותחתונים תלוים בישראל... וכמו שדרשו רז"ל [ב"ר א, ד] 'בראשית ברא אלקים' [בראשית א, א], בשביל ישראל נברא העולם". ובדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [פח:] כתב: "כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל". ושם פ"ג מי"ד [שסח:] כתב: "ישראל, כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים' [דברים יד, א], שהם אינם רק בשביל עצמם". ובבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "והקב"ה השיב לישראל, כי דבר זה אי אפשר שישכח אותם, שלא שייך שכחה בדבר שהוא הכל. כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו, ושוכח אותו. אבל ישראל הם הכל, כי כל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל, כמו שאמרו בכמה מקומות. ולפיכך אין שייך שכחה בזה, כי אם אותם ישכח, אם כן מה יזכור, מאחר שישראל הם הכל, שכל

המציאות נבראו בשביל ישראל". וכן הוא שם בבאר הרביעי [שצ:], שם באר הששי [רנ.], נר מצוה [יד:], נצח ישראל פט"ו [שנו.], נתיב הדין פ"א [א, קפה:], ועוד. ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי מקומם [של ישראל] כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו, ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם". ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:] כתב: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר". ובמחשבת חרוץ אות יג כתב: "בעולם הזה גם כן בני ישראל הם לב העולם שממנם תוצאות חיים לכל העולם כולו, שגם כל האומות יונקים מהם. דעל כן אמרו בתענית [ג:] דאי אפשר לעולם בלא ישראל, וכן בכמה דוכתי. דאם חס ושלום יכלה ישראל, יאבד ויכלה כל העולם כולו, וכבעל חי שניטל לבו, דאין לו חיות עוד". וראה למעלה פ"ה הערה 132, פ"ו הערה 14, פט"ז הערה 37, פי"ט הערה 123, פכ"ג הערה 175, בסמוך הערת 65, 83, להלן פמ"ג הערה 131, פמ"ד הערות 11, 27, 41, ופמ"ז הערות 276, 520, ופנ"ב הערה 172.

(62) אך בפרשה ראשונה לא נזכרה מכת בכורות, וכמבואר למעלה הערות 22, 27. ומתבאר מדבריו שהואיל וישראל הם ראשית, "לפיכך הכה השם יתברך התחלת מצרים שהם הבכורים, בשביל ישראל", נמצא ש"ראשית" דקדושה לעומת "ראשית" דטומאה, וכמבואר למעלה הערה 25.

(63) פירוש - פסוק זה מורה שישראל מקבלים עליהם אלקותו ואחדותו של הקב"ה, כי פסוק זה נקרא בלשונם של חכמים [ברכות יג.] "קבלת עול מלכות שמים", ו"מלכות שמים" מורה על אחדותו ועל אלקותו יתברך. ואודות ש"מלכות שמים" מורה על אחדותו יתברך, כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [קמה.], וז"ל: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי האחד בעם הוא המלך. לכך אמרו ז"ל [ר"ה לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זה מלכות שלימה". ואודות ש"מלכות שמים" מורה על אלקותו יתברך, כן כתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צח.], וז"ל: "מה שלא אמר 'שמע ישראל ה' אחד', שאז לא היה כאן מלכות שמים, כי צריך לומר 'אלקינו' לקבל עליו אלקותו". ובח"א לסוטה כב. [ב, סד:] כתב: "אם קרא קריאת שמע מקבל עליו עול מלכות שמים, שהשם יתברך אלוק עליו" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערות 84, 94, 95, פי"ב הערה 84, ולהלן פמ"ד הערות 10, 165]. ומה שכל זה נעשה על ידי ישראל, כן כתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צח:], וז"ל: "מה שהיה קבלת מלכות שמים בלשון 'שמע ישראל', ולא בלשון זה

'ה' אלקינו ה' אחד', מפני כי נקרא קבלת מלכותו, וכאשר ממליכין אותו על אומה, כי הוא יתברך מלך על עם, לא על יחיד בלבד, והנה הוא מלך ישראל, שהם אומה אחת, והם ממליכים השם יתברך, שהוא יתברך אחד. ואם כן לא שייך לומר רק 'שמע ישראל ה' אלקינו', שבזה ממליך הקב"ה על ישראל, שהם אומה אחת... כאילו מדבר היחיד הזה שקורא קריאת שמע עם ישראל, ומעיד כי השם יתברך אלקינו, ה' אחד".

(64) ולא עוד אלא שאותיות תיבת "אחד" עצמן מורות על ישראל, וכפי שכתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צט.], וז"ל: "כי על ידי יעקב נעשו השבטים גם כן אחד לגמרי... כי היה יעקב נגד האל"ף של 'אחד', וח' בני האמהות וד' בני השפחות, הרי מספר שלהם הם 'אחד'". ובנר מצוה [יא:] כתב כן על השבטים גופא, וכלשונו: "כמו שהוא מלת 'אחד', כן היו השבטים; שבט לוי הוא שבט מיוחד ונבדל משאר השבטים, והוא בפני עצמו, כנגד האל"ף שב'אחד', שהיא אחת. והח' נגד בני האמהות, שהיו ח' זולת לוי, נרמז בח"ת של 'אחד', ועוד ד' בני השפחות" [הובא למעלה פ"ט הערה 65, ופט"ז הערה 63]. **ואודות שישראל** הם "אחד", הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בנצח ישראל פכ"ה [תקכד.] כתב: "דבר זה בפרט בישראל... שהם אומה יחידה שלימה, כמו שבארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות". ובנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". ומצינו שביאר שלשה טעמים עיקריים ליחידיות זו; (א) במה שהקב"ה הוא אלקיהם. (ב) במה שיש להם את התורה. (ג) במה שאין להם שום שייכות לאומות העולם. **כטעם הראשון** כתב בנצח ישראל ר"פ לח [תרצג:], וז"ל: "ודע, כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". ובגו"א שמות פ"א אות ז [יב:] כתב: "כתוב [שמות א, י] 'נתחכמה לו' בלשון יחיד, מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד...

מפני שלשון 'נתחכמה לו' דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך. וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם". ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'". **כטעם השני** כתב בנצח ישראל ר"פ י [רמח:], וז"ל: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד". ובנר מצוה [קכג.] כתב: "ישראל הם עם אחד, מחולק בדתם ותורתם, דבר זה שבחינו ותפארתינו מה שישראל הם עם אחד בתורתם, וכדכתיב 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'" [ראה להלן פמ"ז הערה 392]. **כטעם השלישי** כתב להלן פס"ח, וז"ל: "ישראל אינם חלק כלל, כי הם אומה יחידה, שלא תמצא עוד כמותה. שאם אתה מוצא כמותה, היתה האומה הזאת חלק... אבל עתה שהיא יחידה היא הכל, שכל מי שהוא יחיד הוא הכל". ובהקדמה שניה לדר"ח [ביאור משנת "כל ישראל"] כתב [פד:]: "ישראל אחד לגמרי כאילו אין זולתם, עד שהכל טפל אצל ישראל. וזהו מעלת ישראל העליונה, שהם עם אחד, ואין זולתם. כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל... ובזה ישראל עם אחד שאין זולתם". ובנצח ישראל פי"ג [של:] כתב: "כל האותיות הם מתחברות, כמו הי' מן האותיות העשריות, והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והעי"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חבור, והיא עומדת בלבד. ואף כי גם הה"א יש לה סגולה זאת באותיות האחדים, כי א' והט' הם מתחברים לעשרה, וכן כולם, חוץ מן הה"א. ועל זה נאמר [במדבר כג, ט] 'הן עם לבדד ישכון', שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק 'לבדד ישכון'. כמו מלת 'הן' שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להן חבור רק אל עצמם" [ראה להלן פי"ב הערה 106]. ושם ר"פ כד [תקח.] כתב: "לפי סדר המציאות ראוי שיהיה כל דבר עומד במקומו אשר סדר לו השם יתברך, ומכל שכן האומה הישראלית שהיא אומה יחידה, שאין לה דבוק וחבור כלל אל האומות מצד עצמה, שאין ראויה שתהא עומדת בתוכם, לכך נחשב עמידת ישראל בין

האומות שלא כטבע". ולמעלה פי"ד [לאחר ציון 35] שילב בין הטעם הראשון [הקב"ה מאחדם] והטעם השלישי [הבדלה מהאומות], שכתב: "[ישראל] הם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות ונעשים עם אחד". נמצינו למדים שישראל הם אומה יחידה מצד הקב"ה, מצד התורה, ומצד עצמם, וזו טעימה נוספת במאמר המפורסם [זוה"ק ח"ג עג.] "קוב"ה אורייתא וישראל חד הם". ויש לציין שכתב בספריו טעמים נוספים לכך שישראל הם עם אחד; על ידי ארץ ישראל [נתיב הצדקה פ"ו (א, קפב.)], על ידי הכהן גדול [דר"ח פ"א מי"ב (שלג:)], על ידי בית המקדש [נצח ישראל פ"ה (פא.)], על ידי יעקב אבינו [ח"א לחולין צא: (ד, קו:)], על ידי י"ב שבטים [נר מצוה (יא:), ומובא בתחילת הערה זו], על ידי משה רבינו [נצח ישראל פנ"ג (תתלז:)], ועוד. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים להרבה טעמים ונצוצות. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 100, פ"ג הערות 2, 60, פ"ח הערות 147, 185, פי"ד הערות 36, 37, 40, פי"ט הערה 51, פכ"ג הערות 13, 205, פכ"ט הערה 5, פל"ה הערה 62, פרק זה הערה 6, ולהלן פמ"ז הערה 392.

(65) דהי"א יז, כא "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". ואודות שישראל מאחדים את כל הנמצאים, כן כתב להלן פמ"ד [לאחר ציון 23]: "כאשר הוא אלקי ישראל, בזה בעצמו הוא אלקי הכל, שכל הנמצאים נמשכים וטפלים אצל ישראל, כמו שימשכו כל האברים אחר הלב, והוא העיקר". ובהמשך הפרק שם כתב: "כי במה שהם [ישראל] עליונים, הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם, ואשר כפוף תחת אחר מקבל ההנהגה ממנו". ובגו"א ויקרא פ"כ אות ו [צז.] כתב: "כנסת ישראל, אליה גם כן הכל... מצטרפים לה כל הנמצאים... נמצא שהכל הוא לכנסת ישראל, שהשם יתברך נתן להם כל תחת רשותם... ובזה הם לכנסת ישראל". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ד [א, קכא:]. וכמה פעמים כתב כן אודות האדם. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תקמד:] כתב: "כי האדם הוא יחיד בתחתונים, והכל נתן לעבדו, הרי האדם מקשר ומאחד את התחתונים... לכך כל הנמצאים מתאחדים על ידי האדם, שהוא אחד בתחתונים". ובגו"א בראשית פ"א אות סב [מג:] כתב: "ראוי להיות האדם נברא שבו יתקשרו הנמצאות... וכאשר יש האדם בתחתונים, הנה מקושרים כל הנמצאות, לפי שכל הנמצאים בתחתונים בשביל האדם... ולפיכך הם כולם אחד". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד, ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם... כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל. כמו המלך בעם, שעל ידו מתקשר העם עד שנעשה עם אחד, בשביל המלך שהוא

מולך עליהם, והם עבדיו. כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם, שהוא אחד. ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד, ונמצא הכל מן פועל אחד" [הובא למעלה פי"ח הערה 77, ופרק זה הערה 52]. וכשם שהאדם מאחד את כל הנמצאים מחמת שהכל נברא בשביל האדם [רש"י בראשית ו, ז. וראה למעלה פכ"ב הערה 24, פל"ד הערה 134, פל"ה הערה 14, להלן הערה 140, ופמ"ז הערה 272], כך ישראל מאחדים את כל הנמצאים, מחמת ש"כל הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל" [לשונו למעלה לאחר ציון 60. וראה למעלה הערה 61]. וזו טעימה נוספת במאמר הידוע [יבמות סא.] "אתם קרויים אדם, ואין האומות קרויין אדם". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] הזכיר את מרכזיות האדם ומרכזיות ישראל, וכלשונו: "ויש לך להבין גם כן למה קראו הקב"ה ליעקב 'אל' [רש"י בראשית לג, כ], שהוא אלוה בתחתונים. כי העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'. וכל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם... ויעקב יצא ממנו האומה הישראלית שנקרא 'ישראל' על שמו, והוא סבה להם... שכל התחתונים תחת רשותו... וכל זה מצד התחתונים בלבד" [ראה למעלה פ"ט הערה 148, להלן פמ"ב הערה 100, ופמ"ד הערות 41, 184].

(66) רומז לדברי רש"י, שנאמר [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה וגו'", ופירש רש"י שם "אשר ה' אלקיך דורש אותה - והלא כל הארצות הוא דורש, שנאמר [איוב לח, כו] 'להמטיר על ארץ לא איש'. אלא כביכול אינו דורש אלא אותה, ועל ידי אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה". ובגו"א שם אות ו [קעה.] כתב: "כביכול אינו דורש אלא אותה וכו'. ועניין זה מובן, שהארץ בלבד היה ראוי שתהיה נבראת, רק מפני שאי אפשר להיות הארץ בלבד, שאין ראוי לקבל קדושה הכל, לפיכך נבראו שאר הארצות עמה. ומפני כי אין בריאת שאר הארצות לעצמם, אלא שנבראו עמה, לפיכך כאשר דורש אותה, דורש שאר ארצות עמה, כמו שכל האברים תלוים בלב. וכן מדמין אותה חכמים ז"ל [תענית י.] לומר שכל העולם מתמצית ארץ ישראל שותה. והיינו כמו שהדם הטוב והמשובח ניזון בו הלב, ושאר דם, הוא דם התמצית, ניזון בו שאר האברים. כן הוא בארץ, שכל העולם מתפרנס מתמצית ארץ ישראל. וענין התמצית הזה הוא ידוע למבינים". וככל דבריו ביחס שבין א"י לשאר ארצות, כן הוא יחס של ישראל לשאר האומות, שרק ישראל היו צריכים להברא, אך אי אפשר שיהיו רק ישראל, וכפי שכתב למעלה פ"ה [רעו.], וז"ל: "ואם תשאל, ולמה צריך להפכים, ולמה לא תהא

בריאת אברהם בלבד מבלי הפכו, אחר שאמרנו כי עיקר הבריאה היא בריאה זאת, וכל אשר היה זולתו לא היה בהם בריאה. שאם תשאל כך, לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש בחלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן כתב להלן פס"ז [ראה למעלה פי"ז הערה 13, פי"ח הערה 22, פכ"ב הערה 80, ופל"ד הערה 6]. **דוגמה מובהקת** לשויון שבין ישראל לארץ ישראל ניתן למצוא בדבריו ח"א לבכורות ח: [ד, קכז.], שכתב: "אין החכמה ראויה רק לישראל, כמו שאמרו חכמים [קידושין מט:] עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה א"י. שאין חכמה כמו חכמת א"י, ושאר חכמות אינן חכמה לפי סדר שסדר השם יתברך המציאות". הרי פתח בישראל ["אין החכמה ראויה רק לישראל"] וסיים בא"י ["שאין חכמה כמו חכמת ארץ ישראל"], ומוכח שחד הם. והאדרת אליהו [דברים א, ו] כתב: "'ומי כעמך גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וארץ ישראל; ישראל מע' אומות, וארץ ישראל מכל הארצות". וראה הערה הבאה.

(67) כמו שנאמר [תהלים קה, טז] "ויקרא רעב על הארץ כל מטה לחם שבר", ופירש רש"י [שם] "ויקרא רעב - כדי להגלותם למצרים". הרי היה רעב בכל הארץ כדי שיעקב ובניו ירדו מצרימה. ואמרו חכמים [יבמות סג.] "אפילו משפחות הדרות באדמה אין מתברכות אלא בשביל ישראל... אפילו ספינות הבאות מגליא לאספמיא אינן מתברכות אלא בשביל ישראל... אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל". ובח"א ליבמות סג. [א, קלו:] כתב: "אפילו משפחות הדרות וכו'. פירוש זה, כי ישראל הם לב העולם ועיקר העולם, והכל מתברך בשביל העיקר, כמו שהלב מפרנס כל האברים שבגוף. וכמו שאמרו ז"ל [תענית י.] על ארץ ישראל, שהיא שותה תחילה, ומן התמצית שותה הכל... כך בשביל ישראל מתברך הכל, אף שהם דרים תוך הארץ, לא על הארץ. וכן הספינות,

אף על גב שהם דרים בים לא על הארץ, מתברך הכל בשביל ישראל. כי ישראל... נחשב כמו לב האילן אשר הוא בתוך האילן, ומתוך האילן מתברך הכל, דהיינו כל הענפים היוצאים מן השורש. כי השורש הוא השם יתברך, שהוא השורש ועיקר הכל, ומן השם יתברך נבראו ממנו ישראל בעצם ובראשונה, מקבלים ישראל הברכה... ובשביל ישראל נברא הכל... ולפיכך בשביל ישראל מתברך הכל" [ראה להלן פמ"ד הערה 25]. ועוד אמרו חכמים [שבת קלט.] "אם ראית דור שצרות רבות באות עליו, צא ובדוק בדייני ישראל, שכל פורענות שבאה לעולם לא באה אלא בשביל דייני ישראל". הרי שהנהגת העולם בכללו תלויה בישראל. לכך פרשה רביעית בתפילין ["והיה אם שמוע"] קשורה לישראל, כי פרשה זו עוסקת בהנהגתו יתברך [כמבואר למעלה מציון 34-39, וראה למעלה הערות 38, 53], ו"הנהגת העולם הוא על ידי ישראל" [לשונו כאן]. ובחדושי מרן רי"ז הלוי על התורה, בתחילת הספר, כתב: "כמו שבתחלת הבריאה לא נברא העולם אלא בשביל ישראל ובשביל התורה [רש"י בראשית א, א]... כן כל מה שנעשה ונתחדש בעולם מתחלת הבריאה ועד סוף כל הדורות הכל הוא רק לתכלית זה, בשביל ישראל שיתעסקו בתורה. ואף שהארץ נתן לבני אדם, ויש רשות לכל אחד לעשות בה כרצונו, בכל זאת אין העולם הפקר, ולא נעשה בהעולם דבר מה שאינו לזה התכלית... ואין לך שום דבר בעולם מה שלא נעשה לזה התכלית" [ראה להלן פמ"ז הערה 393].

(68) לשונו להלן פמ"ד [לאחר ציון 188]: "כי הכבוד של השם יתברך שיוצא לזולתו הוא במה שהשפיע את ישראל בלבד, ואליהם נמשך הכל", ושם הערה 190. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 391] כתב: "כי ישראל הם כבוד הקב"ה נגד האומות במה שנראה קדושת ישראל ותורתם ומנהגם, וזהו הוד ותפארת השם יתברך, שהוא אלקיהם". ונקט כאן ב"פאר", כי כך אמרו חכמים [ברכות יא.] "אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה, חוץ מן התפילין, שהרי נאמר בהם 'פאר', שנאמר [יחזקאל כד, יז] 'פארך חבוש עליך'", ופירש רש"י [שם] "וכיון דבעו פאר, ואבל מתגולל בצערו בעפר, אין זה פאר". ודוקא כאן נקט ב"פאר", כי כאן מבאר שארבע פרשיות של תפילין מורות על חג"ת ומלכות [כמבואר למעלה הערה 57], וזהו הפאר לישראל, שמדותיו יתברך נקראות עליהם, וכמו שכתב להלן פמ"ד [לאחר ציון 97], וז"ל: "התפילין מקושרין במניח אינם דבר עצמו, וכמו שהתפילין באדם מורה על מעלה יתירה של אדם, שהשם יתברך נקרא עליו, כי זהו ענין התפילין... זהו ענין המעלה היתירה הנוספת על האדם עצמו להיות השם יתברך נקרא עליו. ולפיכך התפילין הם נוספים על המניח דבוקים בו. ומעלה יתירה זאת נקרא 'פאר', כי הוא פאר בודאי... כי אותם המעלות הגדולות אשר נמצאו בו יתברך כמו

שמבואר בפרשת תפילין, ועל אותן המעלות נקרא הוא יתברך [דברים י, יז-יח] 'הגדול הגבור והנורא לא ישא פנים ולא יקח שוחד', מאותן ממש הלביש את עמו הקדוש". ובאור חדש פ"ח [תתשלד:] כתב: "כי בתפילין שם ה' לגמרי הוא על האדם, והם הפאר שהוא על הכל" [ראה למעלה הערה 7].

(69) דע, שלהלן פמ"ד האריך בענינם של התפילין, וכתב שם [לאחר ציון 186]: "ואף כי למעלה בארנו בענין אחר במקום פרשת תפילין, מי שידע ויבין דברים אלו על אמתתם ידע שהכל הוא דרך אחד", וראה להלן הערה 117, ובפמ"ד הערות 187, 188.

(70) מצוי הוא שכאשר המהר"ל רומז לחכמה פנימית, הוא מדגיש שאין בזה ספק, והם ברורים למבינים [כמלוקט למעלה פכ"ג הערה 151, ופכ"ה הערה 109. וראה להלן הערה 213, פמ"א הערה 112, ופמ"ה הערה 151]. והביאור לזה, שכאשר מתבאר שדברי חכמים בנוים על חכמה פנימית קדומה, מתגלה לכל שדבריהם לא נאמרו באומדנא בלבד, אלא שהם מיוסדים על אדני החכמה, הנובעים מחכמה פנימית נעלמת. ולמעלה בהקדמה השניה [קיד:] כתב: "כלל הדבר, מפני שנעלם מהם ענין הנסים שאינם טבעים, הוקשה להם דברים אלו, והיה רחוק להם להשיג. אבל לאיש החכם בדברים אלו ימצא שהכל נבנה על אדני החכמה ועמודי התבונה... רז"ל בעלי האמת, ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות... וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי החיים". ולמעלה פ"ט [תמה.] כתב: "ועתה אשוב אל דברי חכמים הנאהבים והנעימים והברורים, המיוסדים על אדני החכמה". לאמור שדברי חכמים מיוסדים על שרשים שקדמו להם, ומושתתים על חכמה פנימית, כפי שקרשי המשכן עומדים על ידי האדנים. ולהלן פנ"ח כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע, שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה, אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת... ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה". ובבאר הגולה באר החמישי [נח:] כתב: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו

עליו השלום". הרי חכמתם של חז"ל בנויה על שרשים שקדמו לה, כאשר חכמתם עולה מהם כענף העולה מן השורש. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 393, פ"ח הערה 192, פ"ט הערות 26, 201, 206, 207, 298, פ"י הערה 47, פי"א הערה 66, פי"ט הערה 101, להלן הערות 99, 110, 115, ופמ"ג הערה 83. וראה במבוא לדר"ח [עמוד 16].

(71) רש"י דברים ו, ח "וקשרתם לאות על ידך - אלו תפילין שבזרוע. והיו לטטפת בין עיניך - אלו תפילין שבראש".

(72) שנאמר [דברים כח, י] "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", ואמרו חכמים [ברכות ו.] "אלו תפילין שבראש". ומוכח מכאן [ומהמשך דבריו] שסובר שהפסוק "כי שם ה' נקרא עליך וגו'" מוסב גם על תפילין של יד, ולא רק על תפילין של ראש [ומה שבגמרא הזכירו רק תש"ר נתבאר למעלה הערה 15]. אך למעלה [לאחר ציון 12] משמע לא כן, וכמבואר למעלה הערה 15. וראה להלן הערה 90 בישוב שאלה זו. והנה סתם ולא ביאר מדוע נבחרו הראש והיד להורות "כי שם ה' נקרא על ישראל". ואין לומר שכוונתו להסבר שיביא מיד, כי המשפט הבא פותח במלים "וכאשר תבין דברי אמת תדע וכו'", משמע מכך שזהו הסבר נוסף, ולא המשך להסברו הראשון. לכך נראה שדבריו מוסברים על פי מה שכתב להלן פמ"ד [לאחר ציון 119, ששם הזכיר את דבריו כאן], וז"ל: "תפילין בראש ותפילין בזרוע לומר שהכל כבוד, כי הראש הוא התחלה, ושם מונחים התפילין על הראש. והזרוע הוא תכלית התפשטות, שלא תמצא דבר שהוא מתפשט מן האדם כמו הזרוע, כדכתיב [דברים ד, לד] 'ובזרוע נטויה'... התפילין בראש ובזרוע, שהשם יתברך הוא כבודו ותפארתו בכלו. ולפיכך שם ה' בראש, והתפשטות שלו בזרוע, רצה לומר כי כבודו עליו בשלימות בכולו, וכמו שנתבאר לך למעלה בפרשת תפילין". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תג.], וז"ל: "ויש עוד טעם לזה בסוד המצוה הזאת. שראוי שיהיה הכבוד בכולו, רצה לומר שיהיה כולו כבוד. וכאשר הפאר הזה על האדם בראש ובזרוע, אז האדם כולו כבוד. כי הראש, מפני שהוא הראש, הוא התחלה. והזרוע הוא תכלית וסוף, במה שסוף התפשטות האדם הוא בזרוע... וכאשר הפאר הזה הוא על ראשו, והוא גם כן על זרועו, אז הכבוד מן התחלה עד תכלית, ואז האדם כולו כבוד ומפואר בזה, כי שם ה' נקרא עליו. וזה עניין מצות תפילין של ישראל, שהם על הראש ועל הזרוע". וראה להלן הערה 80, ופמ"ד הערה 124.

(73) אודות שהנשמה הנבדלת היא בראש, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפח:], וז"ל: "התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל". ושם פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס:] כתב: "והבן למה היו

רוצים [האבנים] שיניח הצדיק את הראש [רש"י בראשית כח, יא], כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנט.]. ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכח.] כתב: "הראש הוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". וכן כתב בנתיב הבושה ס"פ ב [ב, רד:], ח"א לשבת קיט: [א, סג:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א לחולין צא: [ד, קז.], ודרשת שבת הגדול [ריא.]. והשו"ע או"ח סימן כה ס"ה כתב: "וישתעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח" [הובא למעלה פ"ה הערה 126]. וראה הערה הבאה.

(74) על פי דברים אלו תתיישב קושיא מתבקשת; נתבאר כאן שהנשמה היא בראש, אך אמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף", הרי שהנשמה אינה רק בראש, אלא היא "מלאה את כל הגוף". וכן מצינו שחכמים אמרו על כמה מאברי האדם שהם "אבר שהנשמה תלויה בה" [כתובות מו.], ופירש רש"י [שם] "שהנשמה תלויה בו - שאם אמר ערך ראשי או ערך כבידי" [ערכין ד.]. ומוכח מכך שהנשמה תלויה באברים נוספים מעבר לראש. אך קושי זה מתיישב היטב על פי דבריו כאן, שכתב: "כי תפילין של ראש על הנשמה, שהתחלת כחה בראש, ותפילין של יד תכלית כח הנשמה". הרי ששפתותיו ברור מללו שהתחלת כח הנשמה היא בראש, אך תכלית כחה היא בזרוע שבגוף. וכן ביאר רבי צדוק הכהן בשיחת מלאכי השרת, פרק רביעי, וז"ל: "וכן בנפש האדם המתלבשת בתוך הגוף, ויש בה ראש ותוך וסוף. הראש הוא הנשמה שבמוח, והיא טהורה, נופה נוטה למקום טהרה, שהוא הדביקות בהשם יתברך. והסוף שכוחות הפעולה שבו על ידי הנפש, הוא הסוף של כח הנשמה" [הובא למעלה פ"ה הערה 126].

(75) פירוש - חיות הנשמה ניכרת לעין כל על ידי תנועת הבעל חי ["כי התנועה חיות האדם" (המשך לשונו כאן)]. ואם תאמר, הרי הרבה פעמים יחס את התנועה לנפש, ואילו כאן מייחס התנועה לנשמה. וכגון, להלן ס"פ מג כתב: "לא היה מנוח לנפש מחמת רבוי העבודה והיה הנפש צריכה תמיד להיות בתנועה, והתנועה שייך לנפש", ולהלן פ"ס כתב: "כאשר הנפש קל וזריז התנועה, הוא מוכן להיות זריז ומהיר בעבודה. ותמצא בהמה, כמו החמור, שהוא בעל אברים חזקים, נושא משא כבד, אבל אינו מהיר בתנועה. ותמצא כי שהוא ממהר בתנועה מאוד, אבל לא יוכל לסבול משא גדול. מזה תדע כי משא גדול שייך לגוף, ומהירות התנועה לנפש". ובנתיב התורה פ"ב [קכא.] כתב: "וידוע כי התנועה אשר האדם הולך ומסבב היא לנפש האדם, אשר ממנה התנועה נמצא". ובנתיב

העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "ודבר זה שייך לנפש, לפי שהנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "המנוחה מן המלאכה הוא לנפש, שהנפש ממנו התנועה וכל מלאכה, שהכל בא מכח הנפש. ולכך אל הנפש הוא המנוחה גם כן, וזהו דכתיב [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כי כאשר [יש] שביתה, הנפש בשלימותה". והרמב"ן [בראשית ב, ז] כינה זאת "נפש התנועה". ואילו כאן מייחס את התנועה לנשמה. אמנם בע"כ לומר שפעמים "נשמה" ו"נפש" הן שמות מתחלפים. וכן מוכח מיניה וביה מדברי הגמרא [ביצה טז.], שאמרו "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת, ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו, שנאמר [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כיון ששבת ווי אבדה נפש". הרי פתח ב"נשמה יתירה", וסיים ב"אבדה נפש". וכן בנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל... והמצוה הזאת לאדם לפי שיש באדם הנשמה והשכל הנבדל, ומצד הזה ראוי לו השמחה, מצד שלימות הנפש". הרי שוב פתח ב"נשמה הנבדלת" וסיים ב"שלימות הנפש". וכן בתפארת ישראל פכ"ח [תל:] כתב: "השבת הוא לנפש, כמו שאמרו ז"ל [ביצה טז.] נפש יתירה נתנה באדם בשבת... כי השבת שהוא מנוחה שהוא לנפש, כי התנועה היא לנפש". ואילו בח"א לשבת קיט. [א, סג:] כתב: "השבת בפרט מתייחס אל השכל הנבדל מן החומרי... וזה אמרם [ביצה טז.] נפש יתירה נתנה באדם ביום השבת. ולפיכך הראש שבו הנשמה והשכל, מתייחס אל השבת". הרי שפעם מביא את המאמר ממסכת ביצה להורות שהשבת היא לנפש, ופעם אחרת להורות שהשבת היא לנשמה. וראה להלן פמ"ג הערה 200.

(76) לשונו למעלה פי"ט [לאחר ציון 215]: "הצפור ביותר מתיחס אל החיים, בעבור קלות תנועתו, שהוא חי לגמרי, והוא הפך המת, שאין לו תנועה". ובכת"י שם [שצה:] כתב: "מפני רוב החיות שבדם הזה של עוף, שיש לעוף התנועה היותר מהירה וקלה מכל בעלי חיים... שהוא מתייחס יותר [אל] החיים בעבור קלות הצפור, שהוא פורח באויר. וזהו ענין החי שהוא גוף קל, לא כמו המת שהוא כבד. ולפיכך בדם הצפור מטהרים המצורע, שנחשב כמת". ואמרו חכמים [גיטין נו.] "חייא קליל ממיתא". וראה להלן ציון 93.

(77) והמצח הוא הנושא למוח, וכמו שביאר בח"א לקידושין ע: [ב, קמט:] את מאמרם [שם] "אם ראית כהן בעזות מצח אל תהרהר אחריו", וז"ל: "כי ישראל נמשלים כאילו היה איש אחד. וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים, יש אברים חשובים ויש פחותים, כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות... הכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר

שם הנשמה הטהורה, כנגד הכהנים שהם קדושים וטהורים, ובמוח השכל זהו מדריגת הכהנים, דכתיב [דברים לג, י] 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'. ולפיכך כל כהן שיש בו עזות מצח אל תהרהר אחריו, כי כאשר מקבל הכהן דבר מה מן העזות, הוא עזות לגמרי, כי כל כח שלהם הוא המצח עם המוח, והוא מקבל העזות" [ראה להלן פמ"א הערה 22, ופמ"ז הערה 366]. הרי שמדריגת הכהנים היא "מוח השכל", והביטוי לכך הוא בעזות מצח. וצרף לכאן, שעוזיהו לקה בצרעת [דהי"ב כו, יט] משום שחלק על הכהונה [רש"י במדבר יז, ה], ולשון הפסוק [דהי"ב שם] הוא "ויזעף עוזיהו ובידו מקטרת להקטיר ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו לפני הכהנים וגו'". כי הואיל וקדושת הכהנים מתבטאת במצח, לכך עוזיהו, שחלק על הכהונה, לקה בצרעת במצחו דייקא. ומה שמכניס לכאן את המצח [ולא הסתפק במוח], כי התפילין של ראש שייכים גם למצח [אע"פ שאין להניחם על המצח (מגילה כד:)], וכמבואר בפרי עץ חיים שער התפילין, פרקים ג-ו.

(78) פירוש - התנועה מתחילה במקום שהוא קדום ופנימי לפנים, והוא המוח.

(79) לשונו בכת"י [תצח.]: "וכאשר עוד תבין דברי סתר, התחלת התנועה הוא מן הראש, כי התחלת כח התנועה הוא במצח, ושם כח התנועה. לכך כאשר ירצה האדם בתנועה, מתנועע במוקדם הפנים תחלה, כי שם כח התנועה והתחלת כחה. כי בזה הוא בעל חי, במה שהוא בעל תנועה". ובשו"ת הרשב"ש סימן רפב כתב: "הכח הנפשיי משכנו במוח, וממנו הם מתפשטים החוש והתנועה דרך העצבים היוצאים ממנו, ומחוט השדרה היוצאת מאחורי המוח", ושם מביא את דברי המו"נ ח"ג פמ"ו. ובמגן אבות לרשב"ץ [פרק ד המיוחד לתחיית המתים] כתב: "המוח בתכונת השכלים הנבדלים, שהם מניעים הגלגלים. כן המוח נותן כח התנועה אל האדם... ומזה אמרו ז"ל [שבת סא.] שהראש הוא מלך לאיברים... הכח המרגיש ממנו החוש והתנועה, התחלתו המוח". ובספר שיחת מלאכי השרת, פרק שלישי, כתב: "החיים בעולם הוא נגדו באדם המוח, ששם הדעת, שהוא עיקר החיים על ידי התנועה וההרגש להנצל מן המזיקו, ולהתקרב להמועיל. וזהו מפני החכמה שבמוח, וכן כח התנועה ביחוד במוח, כידוע שמחשבה שבמוח אין לה מנוחה כלל". ובשו"ת חכם צבי [סימן עז] דן בהרחבה האם שורש התנועה הוא במוח או בלב.

(80) "ואין באיברים מקבל כח התנועה כמו הזרוע" [הוספה בכת"י (תצח.)]. וכוונתו שהיד מתנועעת ביותר, וכמו שכתב בח"א לגיטין נז. [ב, קיב.]: "היה ההוא בר דרומא מיוחד אל כח התנועה המהירה, כי היד הימין מיוחד לקלות התנועה, לא השמאל".

ובנתיב התורה פט"ז [תרנג:] כתב: "כי יד הימין הוא להגיע בו לאחר, כי היד הימנית לקלות תנועתה היא מתפשטת עד שהיא מגיע לאחר" [ראה להלן פמ"ב הערה 64, ופמ"ה הערה 133]. ותוספות [שבת ד.] כתבו שלא אומרים על דבר המונח ביד "קלוטה כמי שהונחה דמי". וביאר בחידושי רבי יוסף שאול [שם] שהטעם הוא "דביד לא שייך 'כמו שהונחה', דהרי היד הוא בת תנועה, ולא הוה כהונח". והואיל ותחילת האדם היא בראש, וסופו הוא ביד [כמבואר למעלה הערה 72], לכך מסלול התנועה מתחיל בראש, ומסתיים ביד.

(81) והרי יד ימין מתנועעת יותר מאשר יד שמאל, וכמבואר בהערה הקודמת.

(82) לשונו להלן פ"ע [שכג.]: "הימין נקראת יד אחת, והיא ראשונה, ואין בה שניות. ויד השמאלית נקראת יד שנית". ובנצח ישראל פ"ה [פה:] כתב: "הימין אין שם רבוי כלל, כי הוא ראשון, ואין בראשון רבוי כלל. אבל השמאל הוא השני, ומשם הרבוי". והרי ימין מורה על חסד, ושמאל על דין [כמבואר למעלה פ"י הערה 29, פל"ח הערה 116, להלן פמ"ה הערה 131, ופמ"ז הערה 481], וחסד קודם לדין [כמבואר למעלה פכ"ג הערה 53]. ואמרו חכמים [שבת סא.] "תנו רבנן, כשהוא נועל, נועל של ימין, ואחר כך נועל של שמאל... כשהוא רוחץ, רוחץ של ימין, ואחר כך רוחץ של שמאל. כשהוא סך, סך של ימין, ואחר כך של שמאל". וראה דר"ח פ"א מ"א [קלו:], ושם הערה 194. וראה להלן פמ"ז הערה 321.

(83) לשונו בנצח ישראל פ"ח [רז.]: "יד הימין, שהוא התחלה... יד שמאל, שהיא השניה, והיא גמר". דוגמה לדבר; יחס תש"ר לתש"י הוא כיחס התורה לישראל, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.], בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שכתב "בראשית ברא - בשביל התורה שנקראת [משלי ח, כב] 'ראשית דרכו', ובשביל ישראל שנקראו [ירמיה ב, ג] 'ראשית תבואתו'". וז"ל בגו"א שם: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה, הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [שנה (ב"ר ח, ב)]. ואין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה. ומפני שהתורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל. כמו האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל. ומכל מקום תכלית גידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח, שאם אין הפרי שיצא בסוף, לא היה גדל, וזה הוא שגורם גידול שלו. וכן ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז

עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות. לפיכך בשביל התורה נברא, שהוא הראשית והתחלה, ובשביל ישראל, שהם תכלית הכל. ובשביל כך נקרא גם כן ישראל 'ראשית', כי התכלית הוא ראשית המחשבה. וכלל הדבר הזה, שהעולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל. וכן בשביל הדבר שהוא תכלית ושלימות הבריאה, שבו יושלם הכל, ובא בסוף, וזהו ישראל" [ראה למעלה פ"ד הערה 73, פ"ח הערה 215, פט"ז הערה 37, פי"ח הערה 62, פכ"ג הערה 175, פכ"ט הערה 30, ולהלן הערות 146, 147]. הרי שתש"ר [ראשית התנועה] מקבילים לתורה, שהיא ראשית הכל. ותש"י [סוף התנועה] מקבילים לישראל, שהם סוף הכל.

(84) פירוש - שלימות התנועה היא כאשר התנועה מגיעה לתחנתה הסופית, וזהו ביד שמאל. אך כאשר התנועה מגיעה ליד ימין היא עדיין באמצע דרכה, ולכך אין שלימות התנועה ביד ימין. ואודות ששלימות הדבר היא בגמר, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, להלן פ"ס כתב: "כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר, ובגמר שלו, כאשר כולו נגמר ונשלם. ועצם היציאה הוא דומה אל הלידה, כאשר הולד יוצא לאויר העולם... וכאשר נשלם הגאולה ונגמר, דומה לולד שכבר נולד, והוא נמצא בעולם בצורתו אשר נשלם, ודבר זה יותר... שלימות". ובנצח ישראל פי"ט [תכג.] כתב: "התשלומין הם בסוף ובהשלמה, ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם [ב"מ סה.] אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה". ושם ר"פ כ [תלד.] כתב: "מעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו... ודבר זה מה שאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון'... לפני שבר, שהוא תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו. ומזה תדע כי הדבר שהוא בשלימותו ובמעלתו בעולם הזה, תדע כי זהו תכלית, ואינו מוכן לשלימות אחר יותר גדול מזה. ואינו כך הדבר שאינו בשלימותו, מורה על שאינו בתכליתו וסופו... ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם... כי הם עומדים לקבל שלימות יותר. וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". ושם ר"פ מב

[תשכו.] כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה, כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן". ובתפארת ישראל ס"פ מט [תשעח:] כתב: "ההשלמה הוא בסוף" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, ופי"ג הערה 32]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.]. ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "השבת תכלית הבריאה, ובו נשלמה הבריאה בשלימות". ובח"א לע"ז ג: [ד, כב.] כתב: "השלימות הוא כאשר הוא תכלית של הדבר, וזה נתבאר בכמה מקומות, כי לכך נקרא 'שלימות' לפי שהוא כאשר הוא שלם, וזה הוא סופו ותכליתו".

(85) פירוש - התפילין הם שם ה' שנקרא על האדם [ואיירי כאן בתש"י, ועם כל זה כתב שיש בזה קריאת שם על האדם. ולא כמו שנראה מדבריו למעלה (ראה הערות 15, 72). וראה להלן הערה 90 בישוב הדבר]. ובכת"י [תצח.] הוסיף כאן: "כי אין שם ה' בא על דבר שאינו שלם". ואודות שה' אינו מתחבר לדבר שאינו שלם, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תנא.], וז"ל: "מפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב, ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ומקורו בזוה"ק ח"א רטז: "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב, אלא באתר דאתכוון, באתר חדו". ובתקו"ז ג: אמרו "איהו לא שריא באתר פגים, הדא הוא דכתיב [ויקרא כא, יז] 'כל אשר בו מום לא יקרב', אוף הכי בנשמתא פגימא לא שרייא". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 127, פ"ט הערה 131, להלן פ"מ הערה 11, ופמ"ו הערה 53.

(86) ויש בזה הטעמה מיוחדת; מתבאר כאן שהתפילין שייכים לתנועה של האדם. ומצינו שבשבת נאסרה מלאכה משום שהמלאכה היא תנועה, וכפי שכתב בח"א לנדרים לב. [ב, ז.]: "כי השבת אסור במלאכה, שכל מלאכה היא טורח הנפש, ואין הנפש בשלימות רק בשבת, אז הנפש בשלימות. לכך השבת הוא לנפש שממנו התנועה, ובשבת היא בשלימות". וזו הרגשה נוספת לכך שאין מניחים תפילין בשבת [עירובין צו.]. **ודע**, שבח"א לשבת סא. [א, לז.] כתב טעם אחר מדוע תפילין של יד הם בשמאל ולא בימין, וז"ל: "השמאל קרוב אל האדם ביותר, לפי שהימין הוא מתפשט ממנו, שהרי

תשמישו הוא בימין, ולא כן השמאל. ומפני זה ציוה התורה לקשור התפילין בשמאל, מפני שכתיב [דברים ו, ו] 'והיו הדברים האלה על לבבך', והשמאל קרוב אל האדם ביותר... לפי שהשמאל קרוב אל האדם ביותר". וראה להלן פמ"ב הערה 65.

(87) פירוש - יותר ראוי שיהיה שם ה' נקרא על האדם בבירור במקום שנמצא כח התנועה [הראש], מאשר במקום שהכלי מקבל כח התנועה [היד], וכמו שמבאר והולך.

(88) "שכל דבר הוא ניכר ומבורר על ידי החכמה, ובחכמה מבדיל בין דבר לדבר, עד שהוא ניכר ומבורר" [לשונו להלן לפני ציון 96]. לאמור שההבדלה בין הדברים מורה על בירור גדול יותר מאשר כשהדברים עומדים יחד ללא הבדלה ביניהם. ואודות שמהות הדעת היא הכרת אמתת הדבר עד שיודע להבדיל בין דבר לדבר, כן אמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] "אם אין דעת הבדלה מנין". ולמעלה פ"ב [קפא:] כתב: "מאחר שמחלק בין מצוה למצוה, אם כן חכם גמור הוא". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם... כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר". ושם פ"ה מכ"א [תקג.] כתב: "הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:], נתיב הפרישות פ"א [ב, קיד.], ח"א לקידושין ל. [ב, קלד:], וח"א לשבועות יח: [ד, טו.]. ובפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "עיקר סגולתה של הדעת הוא בכח ההתדבקות וההתקשרות הגנוז בתוכה ["והאדם ידע" (בראשית ד, א)]. ואדם שאינו יודע להפריד את עצמו מענין שאינו שייך לו, בעל כרחו שאינו יודע להתקשר עם הענין השייך לו. והוא הדין לאידך גיסא; אם אנו רואים אדם שיש בכחו להתאחד ולהתייחד עם ענין השייך אליו, מן ההכרח הוא שאדם זה יש בו כח של הפרשה, והוא יודע להתבדל מן הענין שאינו שייך אליו. וזהו שאמרו 'אם אין דעת הבדלה מנין'" [הובא למעלה פ"ב הערה 39, ופ"ל הערה 54]. ודייק לה שתיבות "בירור" ו"בורר" [מלאכה בשבת] הן מאותו שורש, וכפי שכתב הרד"ק בספר השרשים, שורש ברר, וז"ל: '"ועמהם הימן וידותון ושאר הברורים אשר נקבו בשמות' [דהי"א טז, מא], 'ברור מללו' [איוב לג, ג]. 'וברותי מכם המורדים והפושעים בי' [יחזקאל כ, לח], כמו 'ובחרתי'. 'ולבור את כל זה' [קהלת ט, א]". והטעם הוא שבירור

הדבר נעשה על ידי הבדלה וחילוק מהדברים האחרים, וכמבואר בעץ חיים שער לט סוף דרוש א [זו הערה נפלאה ששמעתי מידידי הרב צבי סוריאנו שליט"א]. וראה להלן הערה 96.

(89) כי החכמה והקדושה שייכות להדדי, וכמו שאמרו [ירושלמי יומא פ"ח ה"א] "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל [ירושלמי כרך ד אות לא] כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח". ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] כתב: "כל קדושה בלתי גשמית, ודבר זה נקרא חכמה".

(90) על פי דברים אלו ניתן ליישב מה שהוקשה למעלה [הערות 15, 72, 85], שמחד גיסא נתבאר בתחילת הפרק שאין שם ה' נקרא על האדם אלא בתפילין של ראש, ולא בתפילין של יד. ואילו בהמשך הפרק [למעלה ציונים 72, 85] נתבאר שגם בתש"י יש קריאת שם ה' על האדם. אמנם לפי דבריו כאן ניחא, דבודאי גם בתש"י יש "כי שם ה' נקרא עליך", אך לא באותה ברירות כפי שיש בתש"ר. ולכך תש"ר מחולקים לארבעה בתים, בעוד שתש"י הם בית אחד. וראה להלן פמ"ד הערה 123.

(91) אודות שהשותפות מקהה את היחודיות של כל אחד בפני עצמו, כן כתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:]: "כי המורכב אין לאחד מהם מציאות שהורכב מהם בשלימות, שכן ענין המורכב משני דברים, שכל אחד אשר מורכב מהם אין לו מציאות בשלימות... כי לשאר בעלי חיים יש להם הגוף והחומר כראוי בשלימות, אבל האדם אשר מורכב מגוף ושכל, מאחר שהוא מורכב משניהם, אין לו אחד מהם בשלימות" [הובא למעלה פי"ט הערה 232, ופכ"ו הערה 59]. ובגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] כתב: "אמרו בגמרא [ברכות סא.] שמתחלה עלה במחשבה לבראתו [אדם וחוה] שנים, ולבסוף נברא אחד. רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לברואתם היו שנים. כי כאשר הם מושכלים הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם. וזה למעלת צורת האדם השכלי, שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה כמו החומר שהוא מיוחד. שאין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי, וחומר בעל חי אינו כמו חומר הצמח. ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך

במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל". וכדאי לצרף לכאן את המובא בספר "בשבילי החינוך וההוראה" [עמוד 69], וז"ל: "כבר נאמר בשם החזון איש שמוסדות החינוך של ימינו מחד גיסא ביטלו את העם הארצות ששררה בארצות מסויימות, אך מאידך גיסא קצצה את כנפי הגדלות, משום שכל אחד מתפתח עד הרמה הקבועה במסגרות, ואינו ממצה את יכולתו שלו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 53, פי"ח הערה 10, פכ"ט הערה 70, להלן פמ"ד הערה 132, ופמ"ה הערה 51].

(92) מנחות לד: "תפלה של יד עושין אותה של ראש, ושל ראש אין עושין אותה של יד, לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה". ופירש רש"י [שם] "תפילין של ראש חמורה קדושתה, שרובו של 'שדי' נעשה בשל ראש, שי"ן דל"ת, אבל בשל זרוע אין אלא יו"ד... ועוד כתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי וגו'', ותניא רבי אליעזר הגדול אומר, אלו תפילין שבראש [ברכות ו.]". אמנם המהר"ל יבאר שקדושת תש"ר היא יותר משום שהם מחולקים לארבעה בתים, לעומת תש"י.

(93) "כי התנועה חיות האדם" [לשונו למעלה לאחר ציון 75]. ולמעלה פי"ט [לאחר ציון 215] כתב: "הצפור ביותר מתיחס אל החיים, בעבור קלות תנועתו, שהוא חי לגמרי, והוא הפך המת, שאין לו תנועה".

(94) מצינו בספריו שלשה הסברים נוספים למאמר זה; (א) בנצח ישראל פ"ז [קפו.] כתב: "וזהו ענין התפילין לנטוע את האדם עם השם יתברך... ומזה תבין את אשר אמרו חכמים כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר [ישעיה לח, טז] 'ה' עליהם יחיו'. ומן הדברים אשר נתבאר לך תוכל להבין את הדברים, כי על ידי התפילין יש לנשמה דביקות בו יתברך, והוא החיים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 60]. (ב) בנתיב העבודה פ"ט [א, קד:] כתב: "כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר 'ה' עליהם יחיו'. רצה לומר כי מאחר שעל ידי תפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', וכאשר השם יתברך עליו ראוי אליו החיות, דכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'". (ג) בח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כל המניח תפילין מאריך ימים. דבר זה מבואר, כי התפילין בפרט נגד הלב, ועל המוח, ששם חיות האדם. ומפני כך מוסיף הקב"ה חיים, כי אלו שניהם הם החיים. וכאשר אלו שני אברי הגוף בחיים, אז יקבל האדם החיים" [ראה להלן הערה 104]. וכאן מבאר שאריכות הימים נובעת מפאת שהתפילין מונחים על כח התנועה.

(95) בא לפרש מדוע תש"ר הם ארבעה בתים, ותפילין של יד הם בית אחד. ויבאר שהואיל ותש"ר מונחים על המוח, לכך יש להם ארבעה בתים. והואיל ותש"י מונחים על הזרוע, לכן אין בהם חלוק בתים. וזה כוונתו ב"והכל לפי הענין", שכל תפילין ותפילין נעשים על פי ענינם.

(96) כמבואר למעלה הערה 88. ואמרו חכמים [ברכות נ.] "מברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו. כיצד, רבי אומר, 'ובטובו' הרי זה תלמיד חכם, 'ומטובו' הרי זה בור". הרי ההבחנה הנדרשת בענייני ברכות מורה שהמדקדק בהן הוא תלמיד חכם. ואע"פ שכתב כאן "ובחכמה מבדיל בין דבר לדבר", כוונתו היא לדעת, ולא לחכמה, וכמבואר למעלה הערה 88. וכן בסמוך יזכיר "החכמה והדעת". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "דבר זה נקרא דעת, דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם. אבל החכמה אינו רק השגה מה שמשיג, נקרא 'חכמה' אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו".

(97) אודות שבמוח נמצאות החכמה והדעת, כן כתב למעלה פכ"ט [לאחר ציון 107], וז"ל: "אמנם מצאתי כי באחרית המוח שם כח הזוכר. ובאמצע המוח כח המחשב, והוא נקרא 'כח השופט', השופט על הדברים שמקבל הדמיון, ומרכיבם ומפרידם זה מזה, ושופט עליהם. ובמוקדם מן המוח שם כח המקבל החכמה".

(98) ואין חכמה בזרוע, לעומת המוח.

(99) בנוסף לדברים שכתב למעלה [בביאור ארבע הפרשיות], וז"ל [למעלה לאחר ציון 69]: "כי כאשר תבין אלו דברים, לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". וראה למעלה הערה 70, ולהלן הערות 110, 115.

(100) בכת"י [תצח:] הביא שני הסברים אחרים מדוע תש"ר מחולקים לארבעה בתים, ואילו תש"י הם בבית אחד, וז"ל: "תפילין של ראש ד' בתים, לפי שהשכל הוא שמשיג דברים נבדלים... אבל תש"י אינם רק בית אחד, לפי שהנפש אחד, ואין בו חילוק בדבר... ועוד, כי השכל למעלתו ולחשיבתו אין בו דבר שמאחד מושגיו, כי אם היה בו שמאחד מושגיו היה זה הרכבה, וההרכבה הוא מן הגשמיות. ולפיכך תש"ר למעלת השכל אשר הוא פשוט, הפרשיות שלו מובדלים מחולקים, כאשר הוא ראוי לדבר שהוא פשוט נבדל. אבל תש"י שהם על הנפש, מצד שהיא צורה, והצורה היא מאחדת הדבר, ולפיכך התפילין של יד ד' בתים ביחד, ואין בהם חילוק כלל, כי הצורה מאחדת הדבר. כלל הדבר, כי פרשיות של תש"ר הם מחולקים, כי השכל אין בו דבר שמאחד השכל, כי אין דבר זה ראוי לכח שכלי שהוא פשוט. אבל הצורה היא שמאחדת הכל, ולפיכך בתיו אחדים. ואילו היה לכח השכל דבר שהוא מאחד אותו אחר שהשיג דבר זה, לא היה

אפשר להשיג אחר להוסיף על דבר שנשלם, וכבר הוא מתאחד. אבל השכל כיון שמשיג דבר מה, וחוזר להשיג דבר אחר, תדע מזה שאין בו דבר המאחד את מושגיו. ולפיכך תש"ר ד' בתים מחולקים, כמו שהוא בעצמו אין דבר מאחד אותו. אבל תש"י שהוא על הצורה, והצורה היא מאחדת הכל, ולפיכך אי אפשר להוסיף על הצורה כלל, ולפיכך הבית אחד".

(101) כמו [בראשית ג, יד] "ימי חייך", [בראשית כג, א] "ויהיו חיי שרה וגו'", וכן [דברים כח, סו] "והיו חייך תלואים לך מנגד", ועוד.

(102) פירוש - אין "חיים" מתפרדים ומתפרטים ללשון יחיד, אלא לעולם נאמרים בלשון רבים. ובדרשת שבת תשובה [סז.] כתב: "כי בכל מקום 'חיים' בלשון רבים". והראב"ע [תהלים כא, ה] כתב: "חיים - שֶׁם, לעולם על לשון רבים, לא יפרדו, כמו 'נעורים', 'בתולים', 'זקונים'". והרד"ק בספר השרשים, שורש חיי, כתב: "השם בלשון רבים, 'מות וחיים' [משלי יח, כא], ולא יפרד. 'וחיים לנערותיך' [משלי כז, כז], 'ויהיו חיי שרה' [בראשית כג, א]". ורבינו בחיי בכד הקמח, ערך ראש השנה, כתב: "ההויה מרובה מן ההפסד, שאלמלא שיולדו הבריות בעולם יותר ממה שהם מתים, יהיה העולם חרב. וזהו מדת הרחמים המתפשטת בכל העולם, ועל כן תמצאנה [תיבת "רחמים"] בלשון רבים, כי צריך העולם שתתרבה מדת רחמים על מדת הדין. וכן מלת 'חיים' לשון רבים, לא תמצא ממנה לשון יחיד. וידוע כי ממדת רחמים מציאות החיים, וזהו שאנו אומרים בתפלה 'זוכר יצוריו ברחמים לחיים'... על כן בא הלשון מדת הדין בלשון יחיד, ומדת רחמים בלשון רבים". וראה הערה הבאה.

(103) אודות שהתפשטות החיים מביאה ללשון רבים של "חיים", כן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [תד.], וז"ל: "לשון 'חיים' הוא לשון רבים, על משקל 'שנים'... כי החיים מתפשטים לימין ולשמאל". ואודות שהחיים מתפשטים לכל האברים, ואין לאברים חיות מצד עצמם, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן פס"ה כתב: "דע שכל האברים מקבלים החיות מן הלב, ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב. וכך כל הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה, בלי אמצעי". ובבאר הגולה באר השביעי [שפג:] כתב: "דע כי האדם הוא מאברים רבים; מידים ורגלים, ושאר אברים, עד רמ"ח אברים. וכולם אין בהם חיות מצד עצמם, כי אם באבר אחד [הלב], אשר הוא יושב ראשונה במלכות, מקבל החיות תחלה, שהוא מוכן לזה. וכאשר האבר הראשון הזה, הוא הלב, בטל ממנו החיות, אז כל האברים בטלים, ואין להם עוד חיות... אין החיות אל הרגל מצד עצמו, רק

שמתפשט אליו החיות, ומקבל אותו מן הלב... שעל ידו מקבלים החיות. ולפיכך צריך שיהיו כל האברים דביקים אל הלב... אשר הלב מביא החיות אל שאר האברים, וכאשר נסתם השביל המביא החיות אל האבר, אותו האבר הוא מת ובטל, בעבור שנפסק ונכרת מן אשר מביא לו החיות". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... על ידו החיים בא לכלל האברים". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא" ועל כך נאמר [משלי ד, כג] "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים" [הובא למעלה פ"ח הערה 309]. וראה הערה הבאה, פמ"ב הערה 85, ופמ"ד הערה 25.

(104) אודות שהחיות באה מהמוח, כן כתב בח"א למנחות מד. [ד, פ:], וז"ל: "כל המניח תפילין מאריך ימים [שם]. דבר זה מבואר, כי התפילין בפרט נגד הלב, ועל המוח, ששם חיות האדם. ומפני כך מוסיף הקב"ה חיים, כי אלו שניהם הם החיים. וכאשר אלו שני אברי הגוף בחיים, אז יקבל האדם החיים" [הובא למעלה הערה 94]. אך יש להעיר מדבריו למעלה פ"ח [תל.], שכתב שם שהחיות באה מן הלב, ולא מן המוח, וכלשונו: "כל זמן שעוסקים בניך בשתים, שהם התורה ובית המקדש, נצולו משתים [מהאומות וגיהנם (ב"ר מד, כא)]. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל, כך בכלל העולם בית המקדש והתורה עיקר מציאות העולם. וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תפח:] כתב: "כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם" [הובא למעלה פ"ח הערה 311]. וכן במקבילות שהובאו בהערה הקודמת עולה שהחיות באה מהלב, ולא הזכיר שם את המוח. ואילו כאן כתב שהחיות מתפשטת מן המוח. ויש לומר, כי כאן איירי בחיות המתבטאת בתנועה [כמבואר למעלה לאחר ציון 74], והתנועה מתחילה מן המוח [כמבואר למעלה לאחר ציון 76], לכך חיות זאת באה מהמוח. אך בשאר מקומות איירי בחיות עצמה, וחיות זאת באה מן הלב. ודייק לה, שכאן כתב "כי מן המוח מתפשט החיות ומתהלך לכל הצדדין", ואילו למעלה כתב "שיתפשט החיות לכל האברים". וכן בסמוך כתב "החיות שהוא אחד ובכחו הרבוי לכל האברים". ומדוע כתב כאן "לכל הצדדין", ולא כתב "לכל האברים". אלא הם הם הדברים; כאן איירי בחיות

של תנועה, אין תנועה לכל האברים, לכך כתב שמ"מ התנועה מתפשטת לכל הצדדין. אך למעלה ובסמוך איירי בחיות עצמה, והיא מתפשטת לכל האברים.

(105) יש להעיר, שבנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב אודות תש"ר ותש"י בזה"ל: "כי הראש שעליו תפילין של ראש, הוא התחלה. וכן תפילין של יד שהם נגד הלב, כי שם גם החיים, שהוא התחלתו של אדם". ואם התפשטות החיות מביאה לרבוי בתי תפילין, היה ראוי שגם לתש"י יהיה רבוי בתים "שהם נגד הלב, כי שם גם החיים". ואולי יש לחלק, שהתש"י אינם על הלב, אלא הם "נגד הלב", ולכך התפשטות החיות אינה חלה על תש"י. אך תש"ר הוא מונח על הראש, ולא רק "נגד הראש", ולכך התפשטות החיות חלה על תש"ר בדמות רבוי בתים.

(106) פירוש - ארבעה בתי תפילין נעשים מעור אחד [שו"ע או"ח סימן לב סעיף לח]. ורש"י [מנחות לד:] כתב: "בד' בתים בעור אחד - שמפשיטין עגל קטן, ולוקחים חתיכת עור ומניחין אותו בדפוס שיש בו כמין ד' אצבעות, ומניחין אותו לייבש על הדפוס, ונוטלין את הדפוס, ונעשים בתים מאליהן". ויש להבין מדוע לא העיר כן ["והם אחד"] לפי הסברו הקודם, שחילוק הבתים בתש"ר הוא משום ש"כל בית ובית בפני עצמו, כי הקדושה לשם מבוררת גם כן, וניכר" [לשונו למעלה לאחר ציון 97], ושיעורר על כך מדוע אין הבתים של תש"ר נפרדים לגמרי. ויל"ע בזה.

(107) כי אין חיים למחצה, וכמו שאמרו [ב"ק סה.] "מה לי קטלה כולה, מה לי קטלה פלגא". ובנתיב התשובה ס"פ ג [נו.] כתב: "כאשר יסורים באים עליו, דבר זה בטול החיים, שאין לו חיים כאשר ראוי. כי החיים נקרא כאשר הוא בבריאתו ובשלימותו... ומי שיסורין מושלין בו אין חייו חיים [ביצה לב:]". הרי שאין חיים למחצה. וראה להלן פמ"ח הערה 215, ודר"ח פ"א מ"א [קיט.], ושם הערה 86.

(108) כמבואר למעלה [לאחר ציון 79].

(109) לשונו בכת"י [תצט.]: "אבל ביד, מפני שהוא מורה על התנועה בלבד שהיא בפועל, ואין זה רק כח אחד". ופירושו, שתש"ר מורה על שורש התנועה והחיות, ובכח השורש הרבוי לכל האברים. אך תש"י מורה על הזרוע המקבלת את התנועה והחיות, ואין זה רבוי בכח, אלא על תנועה וחיות שיצאו לפועל, ואין לך אלא מה שלפניך, וזהו כח אחד בלבד. **דוגמה לדבר**; בנצח ישראל פכ"ג [תקא:] הביא את הירושלמי [יומא פ"א ה"א] ש"הראשונים העבירו את התקרה, והאחרונים פעפעו אותו". והכוונה היא שהדור שהיה בעת החורבן החריב את העצים והאבנים של הבית, אך הדורות האחרונים שלאחר החורבן שלא עשו תשובה, עקרו אותו מהשורש. וכתב לבאר זאת בזה"ל [תקב:]:

"כי בית המקדש מצד עצמו ראוי שיהיה תמיד ולא יוסר כלל. וכך ראוי לפי סדר המושכל. ומאחר שכך הוא, וראוי שיהיה נמצא עתה בית המקדש לפי סדר המושכל, אם אין אנו עושים תשובה, הרי אנו מחריבין בית המקדש מעיקרא. כי כאשר אנו מחריבין ומבטלין סדר המושכל, דבר זה נקרא פעפוע משרשו. כי סדר זה המושכל הוא שורשו, וכאשר אין מתפללין עליו, זה נקרא פעפוע משרשו. אבל הראשונים, מפני שעל ידם לא חרב רק עצים ואבנים שלפנינו, לא נקרא זה שעקרו אותו משרשו. וחילוק יש בין המחריב דבר שהוא לפנינו בלבד, או כאשר מגיע הבטול לעצם הדבר מה שמחייב הסדר השכלי, שראוי שיהיה נמצא בית המקדש בעולם, ואינו נמצא, ודבר זה הוא בטול לעצם בית המקדש. ולפיכך האחרונים שלא עשו תשובה שיהיה נמצא בית המקדש בעולם, דבר זה בטול לעצם בית המקדש. וזה שאמר כי אחרונים פעפעו אותו", ושם הערה 198. הרי כאשר ביהמ"ק היה קיים בפועל, חורבנו חל על עצים ואבנים. אך כשאינו קיים, חורבנו חל על השורש [הסדר המושכל]. וחורבן שחל על השורש מקיף יותר מחורבן שחל על הענף. והיחס שבין "הראשונים" ל"אחרונים" הוא כמו היחס של החיות שבמוח לחיות שבזרוע. ולכך תש"ר מרובה בבתים, ותש"י הוא בית אחד בלבד. וראה בבאר הגולה באר השני [ריב:], ושם הערה 524.

(110) בנוסף לדברים שכתב למעלה, וראה למעלה הערות 70, 99, ולהלן הערה 115.

(111) בא לבאר טעם שלישי מדוע תפילין של ראש מחולקים לארבעה בתים, ותש"י הוא בית אחד. ועד כה ביאר כי תש"ר מורים על קדושה מבוררת מצד שהם מונחים על המוח, לעומת תש"י. וכן תש"ר מורה על התפשטות החיות והרבוי, לעומת תש"י. ומעתה יבאר שתש"ר מונחים על מקום המתחלק לימין ושמאל, לעומת תש"י. ולהלן פמ"ד יביא הסבר רביעי, וכמובא להלן הערה 116.

(112) לשונו בכת"י [תצט.]: "ועוד יש לך לדעת, כי התפילין של ראש מפני שהם מונחים בין העינים [שמות יג, ט], מקום המחלק בין ימין לשמאל". ובח"א לגיטין נח. [ב, קיט:] כתב: "כי התפילין של ראש בין העינים, ושייך שם ימין ושמאל ואמצע, כאשר התפילין הם באמצע בין העינים, וכל אמצע אי אפשר בפחות משלשה". וראה למעלה פל"ה הערה 77, ולהלן פמ"ג הערה 78. והואיל ושתי העינים מורות על ימין ושמאל [ראה למעלה פכ"ו הערה 10], לכך "בין העינים" הוא מקום המחלק בין ימין לשמאל. והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "ולשון 'בין עיניך', שיהיו באמצעות הראש, לא מצד אחד". וראה להלן פמ"ב הערה 65.

(113) פירוש - הואיל ויש ארבע פרשיות [ראה למעלה הערה 2], ותש"ר מונחים על מקום המחלק בין ימין לשמאל, לכך יש שני בתים מימין, ושני בתים משמאל. ואם תאמר, עדיין אין בזה לבאר מדוע יש ארבעה בתים, ולא סגי בשני בתים, אחד לימין ואחד לשמאל, ובכל בית תהיינה שתי פרשיות. ומדוע החילוק בין ימין לשמאל מחייב שני בתים לימין ושני בתים לשמאל. זאת ועוד, כי כבר השריש שיש למעט בחילוקים, ולא להרבותם, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"ו אות ד [שב.], וז"ל: "וכך אני מפרש הא דאמרו בפרק קמא דפסחים [ד:] שאיסור חמץ בערב פסח מחצות, וילפינן מדכתיב [שמות יב, טו] 'אך ביום הראשון' שאין כולו אסור, רק חציו. והקשו מנא לן חציו, דלמא שליש או רביעית... אני אומר, לפי שאמר הכתוב 'אך', כלומר מקצת הימנו. אם אתה אומר המקצת הוא שעה אחת, כלומר חלק אחד מי"ב, אם כן היום נחלק להרבה חלקים ולהרבה מקצת. ואם שתי שעות מן היום, שהוא חלק ששה, נחלק היום לששה חלקים. ולכך יש לנו לומר שחצי היום הוא אסור, ומעתה לא נחלק היום רק לשני חלקים. וכך כאן גם כן, כיון דילפינן שמעוט הקרש היה במערב עד שנחשב קרש מערבי, אין לנו לומר רק המעוט הזה הוא השליש... ופירוש זה נכון מאוד". וכן בחידושי הלכות שלו לפסחים ד: כתב כן, וז"ל: "אין סברא לחלק רק לשנים, שאם אתה אומר ב' שעות מותרות ועשרה אסורים, הרי היום נחלק לששה חלקים... וכן אם תאמר לאסור ד' שעות, נחלק היום לג' חלקים... וכיון דלא כתב בתורה רק שיש לחלק, אין עליך לומר רק לחלק אותו במיעוט החילוק, והוא שנים. כי מי יגיד לך חילוק יותר משני חלקים, וכל שאר חילוק הוא חילוק יותר, וזה אין ראוי, כיון דבתורה לא כתיב שום חילוק כלל, יש לאוקמי החילוק במיעוט היותר" [הובא למעלה פכ"ו הערה 70]. ואף כאן יש לומר "מי יגיד לך חילוק יותר משני חלקים... כיון דבתורה לא כתיב שום חילוק כלל, יש לאוקמי החילוק במיעוט היותר". ואולי ניתן ליישב זאת על פי דבריו בכת"י [תצט.], שכתב: "מה שכתב [שמות יג, טז] 'ולטוטפות' בלשון רבים, מוכח שצריך ד' בתים בשל ראש. שהרי ארבע פרשיות הכתובות בתפילין, שהם פרשת 'קדש', ופרשת 'והיה כי יביאך', ופרשת 'שמע', ופרשת 'והיה אם שמוע', בכולם נכתב שתהא פרשה הזאת בתפילין, וכתוב 'ולטוטפות' לשון רבים, ממילא כל אחת ואחת בפני עצמה בביתו". ופירושו, הואיל ויש ארבע פרשיות ורבוי בתים, ו"לא בא הכתוב לסתום, אלא לפרש" [רש"י בראשית י, כה], "ולמד סתום מן המפורש" [רש"י בראשית ז, ג], לכך מסתבר לומר שרבוי הבתים יהיה כמספר הפרשיות, ולא חלוקה אחרת שלא נכתבה במקרא. וכך נבאר את דבריו כאן. לכך אין לומר כאן "דבתורה לא כתיב שום חילוק כלל", כי התורה כבר חילקה את הפרשיות

לארבע, וחילוק זה חל באופן דממילא גם על הבתים. וראה בבאר הגולה באר הראשון [ל:], ושם הערה 24, אודות האם הדרשה של "לטוטפות" ["'טט' בכתפי שתים, 'פת' באפריקי שתים" (סנהדרין ד:)] מוסבת על ארבע פרשיות, או על ארבעה בתים.

(114) "חלק הצדדים" - מקום המחלק בין הצדדים. ולפי דבריו תתיישב קושית ר"ת [תוספות מנחות לד:] על רש"י, שזה לשון התוספות שם: "והקורא קורא כסדרן - פירש בקונטרס, כסדר שהן כתובין בתורה, מוקדם מוקדם, מאוחר מאוחר... וקשה לר"ת דאמאי פלגינהו שקורא שתים הראשונות מימין, ושתים האחרונות משמאל, היה לו לומר ראשונה מימין, וכל אחרות משמאל. או איפכא, דג' ראשונות מימין, ורביעית משמאל. כמו גבי נר מערבי דפרק שתי הלחם [מנחות צח:] דיליף דנרות של מנורה מזרח ומערב מונחים, מדכתיב בנר מערבי [ויקרא כד, ד] 'לפני ה'', מכלל דכולהו לאו לפני ה'. ולא אמרינן חצי הנרות לפני ה', וחצי האחר לאו לפני ה'". אך לפי דברי המהר"ל כאן לא קשיא, כי החלוקה היא בדוקא שתים לימין ושתים לשמאל, כי זו החלוקה בין הצדדים של ימין ושמאל. ומעין זה כתב בקדושת לוי דברים [על הפסוק (דברים ד, לט) "וידעת היום והשבות אל לבבך"]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [סנהדרין ד:] "'טט' בכתפי שתים, 'פת' באפריקי שתים". ומדוע לא אמרו תיבה אחת שמספרה ארבע בכתפי או באפריקי. אלא הם הם הדברים; אין תש"ר עשויים מארבע פרשיות, אלא משתי פרשיות ועוד שתי פרשיות, וכדבריו כאן. וצרף לכאן את דברי הרשב"א [מנחות לד.] שסובר [בתירוצו הראשון שם] שבארבעים שנות המדבר היו לישראל רק שתי פרשיות הראשונות של תפילין ["קדש" "והיה כי יביאך"], כי עדיין לא נאמרו להם שתי הפרשיות האחרונות ["שמע" "והיה אם שמוע"] עד שנת הארבעים. לכך למשך ארבעים שנות המדבר היה קיום מצות תפילין בשתי פרשיות הראשונות בלבד, ורק בשנת הארבעים ניתוספו שתי פרשיות האחרונות לתפילין [עיין במאמרי פחד יצחק, פסח, מאמר כח]. וזה מורה באצבע שארבע פרשיות התפילין אינן נסקרות בסקירה אחת, אלא משתי פרשיות ועוד שתי פרשיות.

(115) בנוסף לדברים שכתב למעלה, וראה למעלה הערות 70, 99, 110.

(116) לשונו להלן פמ"ד [לאחר ציון 124]: "ועוד יש לך לדעת כי התפילין שהם לישראל על הראש ועל הזרוע; הראש ששם השכל, שהוא מהות האדם, כי עיקר האדם הוא השכל. והזרוע שבו כחו... ודבר שהוא כחו הוא עיקר מציאותו, כי חזקו וכחו הוא כח מציאותו, כי אשר אין לו כח מציאותו חלש. ומפני כי השם נקרא על ישראל על מהות שלהם ועל מציאותם, לכך התפילין הם על הראש ועל הזרוע. ומזה תבין למה

התפילין של ראש הם ארבע בתים, ותפילין של יד בית אחד. וזה כי המהות יש לו בחינות מחולקים לפי מה שהוא, אבל המציאות הוא אחד. ולפיכך כל הארבע פרשיות בבית אחד". הרי שלהלן ביאר שתש"ר ותש"י הם כנגד מהות האדם ומציאות האדם. ואילו כאן ביאר שתש"ר ותש"י הם כנגד התחלת כח התנועה וכלי מקבל התנועה. ובהשקפה ראשונה אכן זה נראה "קצת בסגנון אחר". וראה למעלה הערה 69.

(117) כי המציאות היא היציאה לפועל של המהות, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שצה:]: "כי יש אומן שיוכל להמציא דבר לפעול בכחו, ואינו יכול לסדר מהות הבית. ויש שיכול לסדר בחכמתו מהות הבית, ואין לו כח להוציא לפעל. ולפיכך כל אחד הוא ענין בפני עצמו, ואין זה כזה" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 78, ולהלן פמ"ד הערה 108]. וזהו היחס של קבלת התנועה לכח התנועה [וכן ראה בבאר הגולה באר הששי הערה 1106, שנתבאר שם שיחס האגדה להלכה הוא יחס של המהות למציאות]. ודרכו של המהר"ל לומר שכל הסבריו הם ענין אחד. וכגון, למעלה פכ"ד [שפג:], לאחר שהביא כמה הסברים, כתב: "והכל דרך אחד למבין". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 517] כתב: "ועם כי למעלה בארנו קצת בענין אחר, הלא מי שיבין דברי חכמה ידע כי הכל אחד". ולהלן פ"ס כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ובאור חדש פ"ג [תרעד:] כתב: "כך הוא פירוש זה, ועם כי כבר נתבאר למעלה ענין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ושם פ"ו [תתרטו:] כתב: "אמנם בהקדמה פרשנו טעם אחר... ושניהם נכונים, והם ענין אחד למבין". ובתפארת ישראל ס"פ ד [פד:] כתב: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובנתיב התורה פ"ז [רצד:] כתב: "והכל הוא דבר אחד וענין אחד כאשר תבין". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד [עא:]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:] כתב: "והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד". ושם [תג:] כתב: "שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת". ובמפתח ערכים לדרך חיים ערך מהר"ל [עמוד תקלד, סוף טור אמצעי] מצויינים שלשה עשר מקומות שכתב כן בספר דרך חיים. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד [ראה למעלה

הקדמה שניה הערה 225, פכ"ד הערה 111, פכ"ח הערה 61, להלן פמ"ד הערה 188, ופמ"ז הערה 519].

(118) כן העיר הרמב"ן [שמות יג, טז], וז"ל: "ואמר 'ולזכרון בין עיניך'... ולפרש זה חזר ואמר 'ולטוטפות', לבאר שאין המצוה בין העינים למטה, אבל בגובה הראש מונחים שם כטוטפות". וכן העירו הסמ"ג במ"ע ג, והאלשיך [שמות יג, טז]. והנחלת יעקב [שמות יג, טז] כתב שקושי זה עמד לעיני רש"י [שם], ולכך דרש "'טט' בכתפי שתים, 'פת' באפריקי שתים".

(119) נראה לבאר דברי קודש אלו על פי מה שכתב למעלה ס"פ כט [לאחר ציון 113], וז"ל: "כי זכירה שייך באברהם, [תהלים קה, מב] 'כי זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו'. והוא דבר נעלם למה זכירה באברהם, כי הוא מדתו". ושם בהערה 114 נתבאר כי כל זכרון שייך למדת החסד, וכמו שאמרו בזוה"ק [ח"ב קיח:] "מסטרא דחסד קוב"ה זכור". ולמעלה בכת"י [תג:] כתב: "וזה פשוט כי זכירת האבות הוא במדת החסד, שזוכר אהבת האבות וחסדם, שהרי אין כאן מדת הדין, רק אהבה וחסד". ומדת חסד היא ההתחלה והראשית, וקודמת לכל המדות האחרות [כמבואר למעלה בהקדמה שלישית הערה 21, פ"ח הערה 170 ופכ"ג הערה 54], ובזה היא שוה לקדושת בכורה, שהיא קדושת "ראשית המציאות", וכמבואר למעלה [הערות 41, 43, 44]. ובמדרש [במדב"ר ד, ח] אמרו "וכי אברהם היה בכור, אלא מפני שהיה צדיק נמסרה לו הבכור". ובזוה"ק [ח"ב מב.] אמרו "מסטרא דמיכאל אתקרי בכור". ובביאור הגר"א [ביהל אור פרשת בא על הרעיא מהימנא (שם)] כתב: "ומסטרא דמיכאל כו'. רצה לומר שחכמה נקרא בכור, וכן חסד כידוע, וכן מיכאל". ובפרי צדיק לסעודת פדיון הבן אות א כתב: "קדושת הבכור שהוא בלא פעולה... רק מלידה ומבטן נתקדש הבכור, זהו מסטרא דמיכאל, חסד דרגא דאברהם". והם הם הדברים. וראה הערה הבאה.

(120) צרף לכאן דבריו להלן פנ"ז, שכתב: "ידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון. ולכך מכה עשירית בראשית שלהם, שהוא הבכור, כי המכה העשירית היתה בעצמן לגמרי, ודבר שהוא ראשון הוא עצם יותר". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כל התחלה הוא עיקר, והוא בעצם, לא במקרה. ולדבר שהוא עיקר ועצם אין שכחה. כי דבר שאינו עיקר, והוא מקרה בלבד, יש בו שכחה, לפי שהוא במקרה. אבל דבר שהוא עצם הדבר אין שכחה בו" [ראה למעלה פכ"ב הערה 33, פל"ה הערה 16, פל"ז הערה 45, פל"ח הערה 35, להלן פמ"א הערה 127, פמ"ג הערות 119, 190, ופמ"ד הערה 127]. והואיל ובכור הוא התחלה, וההתחלה

היא עיקר ועצם, לכך אין בזה שכחה, אלא רק זכרון [כן כתב בזאב יטרף, פסח, פרק נא]. ובספר גבורות ה' הוצאת מכון המהר"ל, הערה 26, כתבו כאן: "וכלשון הפייטן מוסף ר"ה [יום ב] 'הלא בכורי הוא, חקת לזכרון'".

(121) לשון הרא"ש הלכות תפילין סימן ב: "ולשון 'טוטפות' פירש ר"י לשון תכשיט הנתון על הראש אצל המצח. כמו 'טוטפת וסרביטין' דפרק במה אשה [שבת נז.], שהוא כלילא המקפת את הראש". וכן הוא בתוספות מנחות לד: [ד"ה לטוטפת]. והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "רבותינו יקראו הדבר המונח בראש 'טוטפות'... והם בעלי הלשון שמדברים בו ויודעים אותו, ומהם ראוי לקבלו" [ראה הערה הבאה]. ורבינו בחיי [בכד הקמח ערך תפילין] כתב: "נקראו התפילין 'טוטפות' שהוא לשון פאר ותכשיט... כי הוא התכשיט שהאשה מתקשטת ומתפארת בו. וזה להורות שאנו עם מקבלי התורה מתפארים בשכינה שבה תפארתנו". וכן כתב הרשב"א [בפירושי ההגדות ברכות ו.], והרד"ק בספר השרשים, שורש טטף.

(122) אמרו במשנה שם [שבת נז.] שאשה לא תצא "לא בטוטפת ולא בסרביטין". ובגמרא [שבת נז:] אמרו "מאי טוטפת... אפוזיינו... אמר רבי אבהו, 'טוטפת' המוקפת לה מאזן לאזן". ופירש רש"י שם "אפוזייני - פרונטי"ל של זהב". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ.] כתב: "התפילין הם כבוד ופאר דבוק בו בעצמו, והם תכשיט שלו. שלכך נקרא 'טוטפת', 'ולטוטפת בין עיניכם' [דברים יא, יח], וכדתניא במסכת שבת לא תצא אשה בטוטפת. ופירשו שם איזהו 'טוטפות', אמר רבי אבהו המקפת מאוזן לאוזן. הרי כי הטוטפות הם תכשיט על הראש, וכך פירש הרמב"ן ז"ל בפרשת בא [שמות יג, טז]".

(123) יש להעיר, מנין לומר שה"תכשיט" של תש"ר ["לטוטפות"] מוסב על יציאת מצרים, הרי רק בשתי הפרשיות הראשונות ["קדש" "והיה כי יביאך"] נזכרה יצ"מ, אך לא בשתי הפרשיות האחרונות ["שמע" "והיה אם שמוע"], ותיבת "לטוטפות" נאמרה גם בשתי הפרשיות האחרונות. ואולי למד כן מההסבר של רש"י [שמות יג, טז] לתיבת "ולטוטפות", שכתב: "ולטוטפת בין עיניך - ומנחם חברו עם [יחזקאל כא, ב] 'והטף אל דרום', [מיכה ב, ו] 'אל תטיפו', לשון דבור כמו [שמות יג, ט] 'ולזכרון', שהרואה אותם קשורים בין העינים יזכור הנס וידבר בו". אך אין בזה כדי שביעה, דמהיכי תיתי לומר שהואיל ולפירושו של מנחם תיבת "טוטפות" איירי ביצ"מ, לכך גם לפירוש של "תכשיט" איירי ביצ"מ. אך כך עולה מדברי הרמב"ן [שמות יג, טז], שכתב: "ולטוטפות בין עיניך - אין למלה הזאת משפחה ידועה, אבל בעלי הלשון יחשבו ליחס אותה אל לשון [יחזקאל כא, ב] 'והטף אל דרום'... אבל רבותינו יקראו הדבר המונח בראש

'טוטפות' כמו שאמרו [שבת נז:] לא בטוטפת ולא בסנבוטין... והנה שורש המצוה הזאת שנניח כתב יציאת מצרים על היד ועל הראש כנגד הלב והמוח, שהם משכנות המחשבה. והנה נכתוב פרשת 'קדש' 'והיה כי יביאך' בטוטפות, מפני המצוה הזאת שנצטוינו בהם לעשות יציאת מצרים טוטפות בין עינינו. ובפרשת 'שמע' 'והיה אם שמוע' נצטוינו שנעשה המצות גם כן טוטפות, דכתיב [דברים ו, ו] 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', [שם פסוק ח] 'והיו לטוטפות בין עיניך'. ולכך אנו כותבים גם שתי הפרשיות ההן לטוטפות, שהם מצות הייחוד, וזכרון כל המצות, ועונשן ושכרן, וכל השורש באמונה". הרי שתיבת "לטוטפות" לצדדין נדרשת; בשתי הפרשיות הראשונות היא מוסבת על יצ"מ, ובשתי הפרשיות האחרונות היא מוסבת על שורש האמונה. וכנראה לכך כוונת המהר"ל גם כן.

(124) "במה שהקב"ה הוציא אותם ממצרים" [הוספה בכת"י (תצט.)]. ונראה ביאור דבריו הקדושים על פי צירוף שני יסודות שהשרישׁ; (א) אין כבוד לחומרי, אלא לרוחני. (ב) יצ"מ מורה שישראל נבדלים מהחומרי. לכך יצ"מ היא "תכשיט של כבוד לאדם, שאין כבוד יותר" מהיות האדם נבדל מהחומרי. **אודות היסוד הראשון**, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". ובנצח ישראל פי"ד [שמז.] כתב: "'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה' [כתובות סו:]. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב:], באר הגולה באר הששי [קנז:], ח"א לשבת קיג. [א, נ:], ח"א לנדרים לא: [ב, ה.], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 54, פ"ג הערה 78, פי"א הערה 27, פי"ז הערה 18, פכ"ג הערה 177, פכ"ט הערה 41, להלן פמ"א הערות 74, 120, פמ"ה הערה 26, ופמ"ז הערה 336]. **ואודות היסוד השני** [שיצ"מ מורה שישראל

נבדלים מהחומרי], כן כתב להלן פמ"ד [לאחר ציון 14], וז"ל: "כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור... שכל זה מורה שישראל קנו המעלה האלקית, ומאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט". ולהלן ר"פ מה כתב: "כי כבר אמרנו כי היציאה מבית עבדים הוא מורה על הפרישה ועל ההבדלה מן דבר הגשמי. כי העבד, כמו שידעת פעמים הרבה מאוד, הוא ענין חמרי, שאין משועבד ומתפעל רק החומר, כמו שנתבאר פעמים הרבה, והפרישן מן החמרי מה שהיו עבדים. וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמב:] כתב: "איך אפשר דבר זה לבעלי גוף שיקבלו אלקותו, שהוא יתברך נבדל מן בעלי גשם וגוף. ולכך אמר [שמות כ, ב] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים'. הוסיף 'מבית עבדים', כי ההוצאה מבית עבדים מורה על המדרגה האלקית הנבדלת שיש לישראל, שהרי הוציאם מבית עבדים. כי כבר נתבאר פעמים הרבה מאד כי כל משועבד הוא חמרי... ולפיכך אמר [שם] 'אנכי ה' אלקיך', שאני אלקיך במה שהוצאתיך ממדרגה פחותה החמרית, שהוא עבדות, ובזה אתה נבדל מן החמרי... ואולי תאמר כי מה היא המדרגה שהוציא אותם מן הפחיתות החמרי שהיו עבדים, הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת, יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי" [הובא למעלה פי"ט הערה 200, להלן פמ"ד הערה 23, ופמ"ה הערה 13]. והואיל ואין כבוד אלא לנבדל, ויצ"מ מורה שישראל נבדלים מהחומר, לכך ברי הוא שיצ"מ היא "תכשיט של כבוד לאדם, שאין כבוד יותר".

(125) אולי כוונתו שיצ"מ מורה על המעלה הנבדלת של ישראל, וזה יתבאר להלן פרקים מד, מה, וכמובא בהערה הקודמת.

(126) בשנויי לשון. ואין המדרש הזה עוסק בענייני תפילין, אלא בפסוק [שמות יג, ב] "קדש לי כל בכור".

(127) במדרש שלפנינו אמרו "והזהר לישראל כשם וכו'".

(128) "זכר למעשה בראשית, שנאמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת', כך היו וכו'" [לשון המדרש שם.

(129) "למה, [ראה שמות יג, ט] 'כי בחוזק יד הוציאך ה' ממצרים'. ולא יראה לך וכו'" [לשון המדרש שם].
(130) "בכל שנה ושנה" [לשון המדרש שם]. וראה להלן הערה 156.
(131) בנדפס שלפנינו אינו מבאר את הרישא של המדרש [אודות "בכור"], אלא רק את הסיפא של המדרש [ההשוואה בין שבת ליצ"מ]. אמנם בכת"י [תצט:] ביאר גם את הרישא של המדרש, וז"ל: "כי לכך צוה 'קדש לי כל בכור', מפני שאמר לו הקב"ה לפרעה [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל', ומפני שהוא בכור שלי ראוי לך לשלוח אותם, כי מצד שהוא בכור הוא בן חורין. וזה כי כבר התבאר כי כל ראשון ראוי לחירות, לכך נגאלו בחודש ראשון, עיין למעלה אצל [שמות יב, ב] 'החודש הזה לכם' [פל"ה לאחר ציון 11. וראה שם הערה 18]. ולפיכך אמר 'בני בכורי ישראל', וראוים לגאולה, שלא יהיה הבכור, במה שהוא בכור וראשון, בו שעבוד. ולכך אמר מפני שקראתי יעקב [בכור] ואמרתי 'בני בכורי ישראל', בשביל זה ראוי לכם לקדש גם הבכורים, שיהיו מקודשים ומובדלים". וראה להלן פנ"א הערה 48.
(132) אודות שהבריאה נעשתה בשבעה ימים, כן אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "'חכמת בנתה ביתה' [משלי ט, א], זו מידתו של הקב"ה שברא את כל העולם כולו בחכמה. 'חצבה עמודיה שבעה' [שם], אלו שבעת ימי בראשית". ובנתיב הצדקה פ"ג [א, קעה.] כתב: "העולם שנברא בז' ימי בראשית, דכתיב [משלי ט, א] 'חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה', שהפסוק נאמר על העולם הזה שיש בו נבראים שנבראו בשבעה ימי בראשית". ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח" [הובא למעלה פכ"ב הערה 120, ופכ"ו הערה 78]. ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העוה"ז מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". וכן כתב להלן פ"מ [ציונים 152, 283], תפארת ישראל פ"ב [מח:], שם פי"ט [רפח:], דר"ח פ"ו מ"ב [יז:], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], דרשת שבת תשובה [פב:], ועוד [ראה למעלה פכ"ב הערה 120]. אך מאידך גיסא בכל מקום אמרו "ששת ימי בראשית" [ברכות לד: "יין משומר בענביו משמשת ימי בראשית". חגיגה יח. "ששת ימי

בראשית יוכיח"]. ובבאר הגולה באר הששי [קפט.] כתב: "העולם הזה הגשמי ג"כ נברא בששה ימים... וכנגד זה אמר [פסחים צד.] כי העולם הוא ששת אלפים פרסה". ובדר"ח פ"ב מי"א [תשצג:] כתב: "העולם הזה אשר ברא השם יתברך, בריאתו הוא בשווי, ולא יצא מן המצוע... ויורה זה מה שנברא בששה ימים. כי אות הוי"ו מורה על השווי". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 214] כתב במשפט אחד את שניהם, וז"ל: "כל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי, ודבר שאינו טבעי הוא על שבעת ימי בראשית, ולכך המילה ביום השמיני". והתוספות [סנהדרין לח. ד"ה חצבה] עמדו על קושי זה, וכתבו: "דבשבעה ימים נברא העולם, שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה". וצ"ב מתי הבריאה מתייחסת לששה ימים, ומתי לשבעה ימים. וראה להלן פ"מ הערות 152, 283, ופמ"ז הערה 216.

(133) פירוש - השבת משלימה את העולם עד שהעולם אינו חסר דבר, אלא הוא שלם בתכלית השלימות. וכן ביאר בכמה מקומות. וכגון, להלן ר"פ מה כתב: "כי השבת מורה על ההשלמה". ובתפארת ישראל ר"פ מ [תרח:] כתב: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח [האדם] ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל... כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה... ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". ובהמשך הפרק שם [תריז:] הרחיב בזה, וביאר שיש לשבת שני שמות; כלה, ומלכתא. השם הראשון מורה על הברכה וההשלמה, והשם השני על הקדושה. ושם פס"ט [תתרפד:] כתב: "כי שם 'שבת' בא על השלמה, ששבת והשלים הכל". ובבאר הגולה באר השני [קנה.] כתב: "בשבת אסור לתקן מלאכתו, שאין מלאכה ראוי בשבת, כי בו העולם נשלם, ובדבר שהוא שלם אין מלאכה". ושם בהמשך הבאר [רב:] כתב: "כי השבת הוא שהשם יתברך ברא העולם והשלים אותו. לכך צוה השם יתברך שישבות האדם ביום הזה ששבת השם יתברך ממלאכתו, והשלים אותו... ועל זה בא עונג שבת לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה... שעל זה באה מצות שבת, כי הכל נברא בהשלמה מן השם יתברך". ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "'מזמור שיר ליום השבת וכו'' [תהלים צב, א-טז]. ולא מצאנו בכל המזמור הזה שנזכר יום השבת, שאמר 'מזמור שיר ליום השבת'. אבל מפני כי השבת בו השלים השם יתברך העולם, ומפני כי יש שהם אומרים כי נמצא

דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו, רשע וטוב לו [ברכות ז.], דבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה'', כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה". ושם מאריך לבאר כיצד כל פסוקי המזמור שרים את שירתה של שבת השלימה. וכן הוא שם פל"ו [תרעז:]. ובדר"ח פ"א מי"ח [תלו.] ביאר את ההשלמה שיש בשבת לעולם, וז"ל: "כאשר נגמר מעשה בראשית נתן השם יתברך מנוח לנבראים, שנאמר [בראשית ב, ב] 'ויכל אלקים ביום השביעי', ודבר זה הוא המנוחה והשלום... כי ברא שאנן והשקט ונחת ושלוה, וזהו השלום שהיה כשכלה הבריאה, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש [בראשית ב, ב] 'מה היה העולם חסר, מנוחה, בא שבת בא מנוחה'. ואין זה מן הבריאה עצמה כלל, שהרי אין השבת בכלל ימי המעשה, אבל מכל מקום הוא קיום העולם. שהרי כתיב [שם] 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה', שהיה משלים כל המלאכה של ששת ימי בראשית, וההשלמה הוא קיום הכל... אשר נתן השם יתברך בתכלית בריאת העולם כאשר היה נברא, העמידה, והוא המנוחה והשלום. כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה". ובאור חדש פ"א [שצט:] כתב: "השם יתברך השלים את עולמו ביום הז', שאז היה העולם שבע ושלם, ולא היה עוד חסרון" [ראה להלן פמ"ו הערה 25]. ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] רצה לומר שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". וכן הוא בהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.], ח"א לב"ק לב: [ג, ו.], ועוד. ובח"א לשבת קיח: [א, נז.] ביאר את ההשלמה של שבת מצד האדם [ולא רק מצד העולם], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת דברים ברורים מאוד, השבת הזה שנתן השם יתברך אל ישראל הוא השלמתם, כי כאשר האדם ביגיעה ובבלתי מנוחה, הרי אין האדם בשלימתו. ויום השבת מיוחד שיהיה האדם בשלימות. וזה אמרם [ביצה טז.] נפש יתירה נתנה לאדם בשבת, וכיון שיצאה שבת נטלה ממנו, שנאמר [שמות לא, יז] 'וינפש', ווי אבדה נפש. ונפש יתירה זה מפני כי השבת היא השלמת הבריאה, ובהשלמת הבריאה יתוסף שלימתו [של האדם], וזה הוא נפש יתירה שנתוסף באדם בשבת". וצרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין

חטאת ביום השבת". הרי שהשבת מורה שכל מעשה בראשית הם שלמים ללא חסרון [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 151, פל"ו הערה 87, ולהלן פמ"ה הערה 14].

(134) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פי"ב [תקנז:] כתב: "כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל, הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא. וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד". ובגו"א דברים פ"ה אות ז [קיג.] כתב: "האחד חומד דבר מפני שהוא חסר דבר מה, וחומד אותו להשלים חסרונו. כמו מי שאין לו בית ואשה, וחומד אותם... כי בבית ואשה שלימות האדם, ובכל דבר שיש בו שלימות שייך חמדה, שהאדם חומד לדברים המשלימים האדם, שדרך לחמוד כל דבר שעל ידו שלימות דבר". ובתפארת ישראל פ"ג [סד:] כתב: "כל דבר שהוא חסר, משתוקק אל השלמה. והתורה והמצוה הם השלמה אל הנפש, ובשביל כך משתוקקת הנפש אל התורה ואל המצות לצאת אל הפעל, ולהיות מושלם". ובאור חדש פ"א [תסו:] כתב: "כי האיש מחזיר על אשתו, ואין האשה מחזיר על בעלה, וכך אמרו חכמים [קידושין ב:]. וזה מפני כי האשה נלקחה מצלעותיו [בראשית ב, כא], ובזה נעשה האיש חסר כאשר הוא בלא אשה. וכל מי שחסר דבר, הוא מחזיר אחר דבר שהוא השלמתו. אבל אין האשה היא חסירה". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמה.] כתב: "ואמר [שם] 'הוי שותה בצמא את כל דבריהם'. פירוש, כמו שהשכל הוא משלים את האדם, וכאשר אין השכל באדם אז האדם חסר, ובשכל יושלם האדם. ולפיכך ישתה האדם בצמאה דבריהם, כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו, שכל זמן שהוא חסר אינו בטוב. ולכך ישתה בצמאה דבריהם גם כן". ובנתיב התורה פי"ז [תרפט.] כתב: "'לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה' [ברכות ו:]. וזה מפני כי המצוה היא השלמת האדם, ובה יושלם האדם, וכאשר הוא בלא מצוה הוא חסר. וכל דבר הוא רץ אל דבר שהוא משלים אותו, וקודם זה הוא חסר מן השלמתו, ולכך הוא רץ להשלים חסרונו. ואמר [שם] 'אפילו בשבת'. ביאור זה, כי אין לרוץ בשבת [שו"ע או"ח סימן שא ס"א], כיון שאסרה התורה המלאכה בשבת [שמות כ, י], ודבר זה שהוא רץ, הוא גם כן דומה למלאכה, שכל מלאכה יוצא מן המנוחה, ודבר זה שהוא רץ בשבת, הרי הוא גם כן יוצא מן המנוחה, ובשבת אסור לצאת מן המנוחה. אבל כאשר הוא רץ לדבר מצוה, דבר זה עצמו הוא השלמתו שיושלם, ודבר זה אדרבא, מנוחה היא לו, שכל השלמה היא מנוחה

לאשר יושלם, כי כאשר יושלם הוא נח". ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "ומפני כך כתיב [ישעיה סה, כד] 'טרם יקראו ואני אשמע', ואיך אפשר לומר שהוא שומע טרם יקראו. אבל פירושו אני חפץ לשמוע, וזהו 'ואני אשמע', כלומר מבקש אני לשמוע תפלתם... כי הוא יתברך רוצה בעבודה, אשר העבודה מורה כי הוא יתברך אחד והכל שלו, וזה מורה על השלמתו. ולפיכך מתאוה לתפלתן של צדיקים [יבמות סד.], כמו מי שמתאוה אל השלמתו". ובנתיב השלום פ"א [א, רטז:] כתב: "כל פעולה ותנועה הוא בשביל ההשלמה שיושלם בסוף... כי הזרע בבטן האשה תנועת הויה שלו אל השלמה, שיושלם הולד. וכן כל מתנועע הוא מתנועע אל השלמה". ושם ר"פ ב [א, ריט.] כתב: "כי כל דבר הוא רודף אחר השלמתו והוא מתנועע אחר השלמתו, והרי הזרע כאשר נזרע באדמה הוא מתנועע וצומח עד שיגיע אל השלמתו, וכאשר יושלם אז הוא נח. וכן הולד במעי אמו, תנועת הוייתו אל שיושלם". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו, שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו. כמו הולד שהוא בבטן אמו, מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה תנועת הויתו אל ההשלמה, וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם". ובח"א לב"ק צב: [ג, יד:] כתב: "כל אדם מבקש להיות שלם בפעל". וכן הוא בח"א לזבחים קטז: [ד, עב.], ועוד [הובא למעלה פ"ה הערה 114, פי"ב הערה 18, ופט"ו הערה 51]. וראה להלן ציון 155, ופמ"ה הערה 22. **אמנם** אמרו חכמים [נדה לא:] "שאלו תלמידיו את רבי דוסתאי ברבי ינאי, מפני מה איש מחזר על אשה ["אדם פנוי מבקש ומחזר עד שנושא" (רש"י שם)], ואין אשה מחזרת על איש. משל לאדם שאבד לו אבידה, מי מחזר על מי, בעל אבידה מחזיר על אבידתו". ובח"א שם [ד, קסג:] כתב בזה"ל: "פירוש, אף שאמרנו כי הנקיבה מקבלת השלמה מן האיש, הרבה דברים הם חסרים, ואינם מקבלים השלמה, ולפיכך אין הנקיבה מחזרת אחר האיש. אבל הזכר מחזיר אחר הנקיבה, כי הזכר חסר מן הנקיבה, ונחשב הנקיבה אבידה אל הזכר כאשר נאבד הימנו מה שצריך לו. ולפיכך מחזיר הזכר על הנקיבה, אבל הנקיבה אם אין לה הזכר, לא נחשב רק שאין לה השלמה. וכמה דברים שאין להם השלמה, כי ההשלמה הוא מעלה נוספת על מה שהיה קודם. לכך לא נקרא זה 'אבידה'. רק אל הזכר נקרא 'אבידה', שחסר משלו, כמו מי שנאבד ממון שלו שהוא תחת רשותו, אבל האיש אינו תחת רשות האשה, לכך לא נחשב אבידה". ומדוע הנקבה אינה רצה להשלים את

חסרונה, הרי "הכל פונה אל ההשלמה" [לשונו כאן], ומאי האי ש"הרבה דברים הם חסרים, ואינם מקבלים השלמה". ויל"ע בזה. וראה באור חדש פ"א הערה 1326.

(135) לשונו בנצח ישראל פ"ח [ריד:]: "התחלת הפורעניות הוא עיקר [תענית כט.], מפני שהתחלה הוא יציאה אל הפועל, שביום תשיעי [באב] היה התחלת היציאה לפועל. ולא כן במדה הטובה, שאין הולכין אחר התחלה רק במדת הפורעניות, שהרי פורים עושים ביום שנחו [אסתר ט, כב], ולא כשהתחילו לנצח אויביהם. לפי שבהשלמה היה טובה שלימה, שעיקר הדבר כאשר נשלם. אבל דבר שהוא פורעניות, הולכין אחר התחלה". **וצרף לכאן** דבריו המופלאים של הגר"י ענגיל [שו"ת בן פורת ח"א סימן ח, ד"ה מכתב, וד"ה ובגוף] שכתב: "כתבתי בספר לקח טוב [כלל יב אות ה ד"ה והנה הצד] בספק האחרונים אי חצי שיעור דמצוות עשה הוי קצת מצוה [כן נסתפק בספר בני חיי או"ח סימן תעה, וראה משנה למלך הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ז בסופו], וספק האחרונים הוא אי רק במילי דאיסור וחטא שייך ענין חצי שיעור [יומא עג:], דגם הפחות מכשיעור יש בו קצת תיעוב, והוא חלק החטא והעבירה. מה שאין כן להיפוך, במילי דקדושה ומצוות עשה, לא שייך ענין חצי שיעור, דכל זמן שלא קיים החיוב כולו בשיעורו כמצותו, אין במעשהו כלום, וכאילו לא עביד כלום דמי... ויעוין בספר נצח ישראל למהר"ל מפראג ז"ל פרק ח [ריד:] דכתב אהך דתענית [כט.] 'ורבנן, אתחלתא דפורענותא עדיפא' [ומביא דברי המהר"ל שם]... וזה סעד וטעם גם כן לסברא, דרק בחצי שיעור לאיסורין אסור מן התורה. מה שאין כן במצוות עשה, אין חצי שיעור קיום של כלום, כי בענין הטוב אזלינן בתר השלמה, ועיקר הדבר כאשר נשלם. ומה שאין כן להיפוך בפורעניות וברע, גם התחלת הרע כבר הוא רע. ולכן גם חצי שיעור דאיסור אסור. מה שאין כן במצוות עשה, כל זמן שלא נשלם אינו כלום" [הובא למעלה פ"ה הערה 118].

(136) רש"י שמות כ, ח "תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה, תהא מזמינו לשבת". ושם בגו"א אות טז [קח.] ביאר שגם הלל [ביצה טז.] מודה בדבר זה, עיי"ש. ובמכילתא [שמות כ, ח] אמרו "'זכור את יום השבת', שלא תהא מונה כדרך שאחרים מונין, אלא תהא מונה לשם שבת". והרמב"ן [שמות כ, ח] כתב: "ופירושה, שהגוים מונין ימי השבוע לשם הימים עצמן, יקראו לכל יום שם בפני עצמו... וישראל מונים כל הימים לשם שבת; 'אחד בשבת', 'שני בשבת', כי זו מן המצוה שנצטוינו בו לזכרו תמיד בכל יום, וזה פשוטו של מקרא".

(137) בכת"י [תצט:] הקדים לדבריו כאן הסבר אחר מדוע כל הימים פונים אל השבת [ורק לאחר מכן כתב בהסברו השני כדבריו כאן]. ובעוד שכאן מבאר זאת מצד שהשבת

היא ההשלמה, הרי בכת"י ביאר זאת מצד שהשבת היא מנוחה, וכלשונו: "כי השבת הוא מנוחה לכל הימים, וכל תנועה היא מתנועעת אל המנוחה והשלמה. ולפיכך ציוה לזכור את יום השבת, שהרי כל הששה ימים היו מתנועעים אל המנוחה. וכל תנועה טבעית נתבאר בראיות ברורות ונכוחות שלכך מתנועע, מפני המנוחה. שכאשר יתנועע זרע האילן להיות אילן, מתנועע בשביל צורת האילן, שהוא בכח הזרע. ובשביל כך הוא מתנועע לקבל ההשלמה, ואז יש מנוחה. וכל השבעה ימים היה התחלת התנועה כדי לקבל השלמה והמנוחה בשבת. לכך זכור יום השבת כל השבוע, שכל שבעה ימים הם נמשכים אל השבת, כדי השביתה והמנוחה. ולפיכך ראוי שיהיה יום השבת נזכר תמיד. ועוד, מאחר שהשבת הוא השלמת הבריאה, והכל הולך אחר השלמה, שהוא עיקר וכו'" [ומבאר כדבריו כאן].

(138) "נמצא כי ימי הפסח כמו השבת לגמרי, רק שהשבת השלמת הבריאה, וימי הפסח השלמת סדר העולם בתולדותיו" [לשונו להלן].

(139) להלן פמ"ו [לאחר ציון 88].

(140) תנחומא שמיני אות ב "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ורש"י [בראשית ו, ז] כתב "מאדם עד בהמה - הכל נברא בשביל האדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קסז:] כתב: "וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם". ושם פ"ג מ"ב [נג:] כתב: "בשביל האדם נבראו כל התחתונים". ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [מב.], נתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ז [רנט.], באר הגולה באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], ח"א לנדרים לא: [ב, ו.], ועוד. וראה למעלה פכ"ב הערה 24, פל"ד הערה 134, פל"ה הערה 14, למעלה הערה 65, והלן פמ"ד הערה 40, ופמ"ז הערה 272. **ויש להעיר** מלשונו כאן שכתב: "**כי בעולם הזה** העיקר הוא האדם". ומה בא להדגיש במה שכתב "כי בעולם הזה". ואין לומר שבא להוציא את המלאכים, שהרי בדר"ח פ"ד מי"ז [שנט:] כתב: "ואל יטעה אותך אדם לומר, כי פעולתו [של הקב"ה] העליונים, והם המלאכים. שאין הדבר כך, שאם הדבר כך, כאשר סיפר הבריאה בפרשת בראשית [בראשית פרק א], למה לא סיפר מבריאת המלאכים, אם הם עיקרי העולם. אבל עיקר העולם, פעולתו יתברך, הוא האדם". ולהלן פמ"ד [לאחר ציון 71] כתב: "אמנם אני אומר כי כל האומר

כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת, אשר נקראו 'בנים' לו יתברך [דברים יד, א], אין רוח חכמים נוחה הימנו... כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים". וכן האריך בזה להלן פרקים סו-סט. ובתפארת ישראל פי"ב [קפה:] כתב: "דרשו [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול, השומר או הנשמר... כי תחלת בריאתם [של המלאכים] היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל. והאדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו, והוא בלבד כל המציאות, לא זולת זה" [הובא למעלה פל"ד הערה 62, ולהלן פמ"ד הערה 73]. זאת ועוד, שבתפארת ישראל פל"ג [תפח:] כתב כלשונו כאן, יחד עם ההדגשה שהאדם יותר עיקר מן המלאכים, וכלשונו: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם. שכבר בארו חכמים לא במקום אחד, רק בכמה מקומות, כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". לכך בעל כרחך שאין התיבות "בעולם הזה" באות לאפוקי מן העליונים, אלא כוונתו שהאדם הוא מלך בתחתונים. וכן כתב במספר מקומות. וכגון, בפתיחה לאור חדש [רד:] כתב: "כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים". וכן נאמר [תהלים ח, ו-ט] "ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרהו תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו צנה ואלפים כלם וגם בהמות שדי צפור שמים ודגי הים עבר ארחות ימים". ובתפארת ישראל פ"ד [עח.] כתב: "הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". ובדר"ח פ"ה סוף מכ"א [תקכה:] כתב: "כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה, יותר מן כל שאר בעלי חיים... וכבר פירשנו טעם זה כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה, דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו".

(141) כמו שנאמר [דברים יד, ב] "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה". ואומרים [בברכת התורה] "אשר בחר בנו מכל העמים". וכן אומרים [תפילת שלש רגלים] "אתה בחרתנו מכל העמים". ולהלן ר"פ נד כתב: "בא להגיד איך קרב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר. אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם [ראה למעלה פ"ח הערה 216, ולהלן פמ"ו הערה 4]. וזה כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם. והיה יצחק וישמעאל, ושאר זרע אברהם, ובחר הקב"ה את יצחק. ונתן ליצחק את יעקב ועשו, ובחר הקב"ה ביעקב ובניו. הרי שלשה

פעמים הוחזק לברר ולבחור דבר מדבר, עד שנעשה שלשה פעמים טפה קדושה ברורה שאין בה פסולת. ולפיכך ויעקב ובניו, כלומר שכל בניו היו נבחרים, אין בהם פסולת, ושלשה פעמים זה אחר זה נתבררו". ולהלן ר"פ ס כתב: "מפני שהשם יתברך לקח ובחר בישראל בפרט מכל האומות להיות שלו, מורה בזה שהוא יחיד. שכיון שהוא יחיד, בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות. שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד, שאם אין כאן אחדות, לא היה בוחר באומה יחידית, אלא שהוא יחיד בוחר ביחיד".

(142) "כאשר יצאו ישראל ממצרים היו כאילו נולדו באותה שעה" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 161)]. וכן נאמר [מ"א ח, נג] "כי אתה הבדלתם לך לנחלה מכל עמי הארץ כאשר דברת ביד משה עבדך בהוציאך את אבותינו ממצרים וגו'". וכן למעלה פ"ג [קצז.] ביאר שישראל במצרים היו כעובר בבטן אמו. ולהלן פמ"ו [לאחר ציון 98] כתב: "לכך בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז היו ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם, כאשר התבאר בכמה מקומות בספר הזה, ועוד יתבאר". ולהלן פנ"ב כתב: "כאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד... והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה... כי לזאת ההוצאה צריך יציאה אל הפעל על ידי מי שהוא בפעל תמיד. אבל שאר גליות אין הדבר כך, כי אף אם לא עלו מבבל, לא היו ישראל קודם זה מציאות בכח, כי זה שייך כאשר היו במצרים, שאז לא היו עדיין עם, ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו, ולא יצאו עדיין אל הפעל. ולכך נחשב יציאתם הויה לפעל לגמרי". ולהלן פנ"ט כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". ובדרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], ועוד [ראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערות 2, 15, פי"ג הערה 47, פי"ט הערה 8, פ"ל הערות 16, 97, פל"א הערה 55, פרק זה הערות 23, 162, להלן פ"מ הערות 14, 104, פמ"ג הערה 160, ופמ"ו הערות 99, 100].

(143) כי אחרי שישראל יצאו לפועל, שוב לא יצאה לפועל שום אומה נוספת [מבואר בהמשך דבריו]. ואודות יחס "השלמת הבריאה" ל"השלמת תולדות העולם", כן כתב למעלה ס"פ ו [שיד.], וז"ל: "כי העולם הוא מחסדו של הקב"ה, כדכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ועל ידי חסדו יוצאים לפעל התולדות בעולם. ומזה תבין כי הדבק במדה הזאת יש לו קרן ויש לו פירות. כי מאחר שהוא גומל חסד, הוא דבק במדת טובו יתברך, אשר מדת טובו משפיע לעולם, והשפעתו יתברך עושה פירות בודאי". ופירושו, שהשפעת הטובה של ה' לעולם הביאה לא רק ליציאת העולם אל הפעל [שהוא ה"קרן"], אלא גם ליציאת התולדות אל הפעל [שהם ה"פירות"]. ו"תולדות" הם האומות שיצאו אל הפעל לאחר בריאת העולם בששת ימי המעשה.

(144) פירוש - לאחר שנשלמה הבריאה, החלו תולדות העולם לצאת לפועל. ודברים אלו מבוארים בנתיב האמת פ"א [א, קצט.], שהביא את דברי הגמרא [סוטה מב.] שכת מספרי לשון הרע אינם רואים את פני השכינה, וכתב לבאר: "הה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [מנחות כט:]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול; הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם... כת מספרי לשון הרע הוא הלשון שמוציא הדבור הרע לפעל, והדבור הוא תולדות האדם, ולפיכך נקרא הדיבור 'פרי', כדכתיב [ישעיה נז, יט] 'ניב שפתים', מלשון תנובת שדי... שהדבור היוצא מן האדם [הוא] פרי שמוציא האדם לפעל, שכל דבר שמוציא האדם אל הפעל הוא פרי שלו... והרי בשמו אות ה"א שניה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם אל הפעל, וכולם טובים אין בהם דבר רע. ולכך כת מספרי לשון הרע, המוציאים תולדות רע אל הפעל, אין רואין פני שכינה". הרי שהאות ה"א הראשונה בשמו הגדול מורה על בריאת העולם, והאות ה"א השניה משמו הגדול מורה שהוא מוציא תולדות העולם אל הפעל [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 96, פ"ו הערה 123, ולהלן פמ"ו הערה 62]. נמצאת אומר, שהשבת מורה על אות ה"א הראשונה בשמו הגדול, ויצ"מ מורה על אות ה"א השניה בשמו הגדול.

(145) מה שמציין "עמון ומואב ואדום" מתוך שאר אומות העולם, יתבאר על פי דבריו בח"א למנחות נג: [ד, פב:], שכתב שם: "כי שבעים אומות היו בדור הפלגה [רש"י דברים לב, ח], ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעמים קודם שהיו ישראל, כי הם

[ישראל] יצאו באחרונה לפועל כאשר יצאו ממצרים, וכבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם, כדכתיב בקרא שציוה לסבב ארצם, שנתן להם ארץ ירושתם קודם [דברים ב - ה, ט, יט], שמזה תראה כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם לישראל". א"כ מבואר כי אומות העולם נחלקות לשתי קבוצות; (א) שבעים אומות שהיו מדור הפלגה. (ב) ארבע אומות ממשפחת אברהם, והם: ישמעאל, עמון, מואב, ואדום. והדגשת המהר"ל היא שישראל איחרו לבוא לעולם אף יותר משאיחרו עמון מואב ואדום, שאף הן אינן נכללות בשבעים אומות, ומ"מ ישראל איחרו לצאת לעולם אף לאחר אדום מואב ועמון היו לאומות. וכן הדגיש בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] שישראל נעשו לאומה לאחר אדום ומואב. וכן בתפארת ישראל פי"ב [קצו.] הזכיר שלש אומות; עמון, מואב, ואדום. וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רנג:] כתב: "לא תמצא שום אומה נבראת ויצאה לפועל אחר ישראל, כי עמון ומואב ועשו הכל היו אומות גדולות קודם ישראל, כמו שמוכיח מן הכתוב, שמזכיר אותם הכתוב קודם שיצאו ישראל ממצרים". ולמעלה פכ"ט [לאחר ציון 30] כתב: "כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל". וכן בהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.]. ובתפארת ישראל פי"ז [רנט.] הזכיר אף את ישמעאל. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכב.] ביאר שאדום ומואב אינן בכלל שבעים אומות. וברור שהוא הדין לעמון וישמעאל, שהרי שבעים אומות החלו בדור הפלגה [הובא למעלה פכ"ט הערה 31].

(146) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פכ"ט [לאחר ציון 28] כתב: "כמו שתמצא כי יעקב נולד אחרון, ועשו ראשון לצאת לעולם הטבעי [בראשית כה, כה-כו], ומי שהוא יותר במעלה מאוחר לצאת לפעל, כך תמצא בישראל, שכל האומות נעשו לאומות גדולות, כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל, קודם ישראל, כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע, כמו שהיה ביעקב ועשו. עם שסדר ישראל, שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.], ויובא בהערה הבאה. וכן כתב להלן פס"ט, ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.], ויובא בהערה 148. וכן כתב בגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.], נצח ישראל פ"י [רנג:], שם פ"ס [תתקכה.], תפארת ישראל ס"פ יב [קצה:], שם ר"פ יז [רנט.], באר הגולה באר הרביעי [תקלה:], וח"א למנחות נג: [ד, פב:]. וראה למעלה פ"ד הערה 73, פ"ח הערה 215, פי"ח הערה 62, פכ"ג הערה 175, ופכ"ט הערה 30.

(147) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.]: "אין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל,

וישראל באחרונה... ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות... ובשביל כך היה דבר בישראל שלא היה בכל האומות, כי לא תמצא אומה באחרונה כמו ישראל, מורה על שישראל הם משלימים כל העולם, ולפיכך הם באחרונה. ובדבר זה יתבאר מה שאמרו חכמים [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם', שהרי ישראל דומים אל האדם, שכל הבעלי חיים נבראו בראשונה, והאדם באחרונה, לומר שהאדם משלים הכל. וכן כל האומות נבראו ראשונה, וישראל באחרונה. ודברים נסתרים הם, ונפלאים מאד" [הובא למעלה פכ"ט הערה 30]. וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ יב [קצה.], ושם ר"פ יז [רנט.]. **ודע** שענין זה מבואר בהרבה מקומות בספריו. ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים "אדם", ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [להלן פמ"ד (מציון 53 ואילך), תפארת ישראל פ"א (מב:), גו"א במדבר פל"א אות יח (תקטו:), נצח ישראל פי"ד (שדמ.), ונר מצוה (כד.)]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [כאן, תפארת ישראל ס"פ יב (קצה.), שם ר"פ יז (רנט.), וגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז (ט.)]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (סוף רג:)]. וראה למעלה פ"ד הערה 73, פכ"ג הערה 175, להלן פמ"ג הערה 178, פמ"ד הערה 53, ופמ"ז הערה 494.

(148) לשונו להלן פס"ט: "עדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים, ואז נשלם העולם... ואחר ישראל לא נבראת שום אומה כלל". ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.] כתב: "ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי. כי כל האומות נעשו לעם [קודם לישראל]... וישראל הם האומה האחרונה מכל שבעים אומות... ולא תמצא אומה שהיתה אחר כך, ולפיכך עם ישראל נשלם העולם" [הובא למעלה פכ"ג הערה 175]. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.], והובא בהערה הקודמת.

(149) בא להוסיף שלאחר שנתבאר שיצ"מ שוה לשבת [כי לידת כנס"י ביצ"מ היא השלמת תולדות העולם, כפי ששבת היא השלמת הבריאה], נמצא שיש ללידת ישראל ביצ"מ גדר של מעשה בריאה, שבכך נשלמו תולדות העולם, כפי שבשבת נשלמה העולם.

(150) לשונו למעלה בכת"י [שיא:]: "ובתשובה הזאת יש לשבר שיני האומה האומרים על ישראל כי מפני שעזבו ה' אלקי אבותם, רחק ועזב אותם, ולקח אומה אחרת" [הובא למעלה פכ"ד הערה 60]. וברי לכל למי כוונתו שם וכאן.

(151) כפי שביאר למעלה בכת"י [שיא:], שבחירת ישראל היא בעצם, ואינה תלויה במעשים [הובא למעלה פכ"ד הערה 60]. אך כאן יבאר שזו טעות מצד אחר; בחירת ישראל היא מצד הבריאה, ואי אפשר לשנות את הבריאה.

(152) כמו שאמרו חכמים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם". ורש"י דברים ל, יט כתב "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים... שמא שנו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ... שמא שנתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חיטים והעלתה שעורים". ולמעלה בהקדמה שניה [פד:] כתב: "אחר שכל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא משתנה". ובתפארת ישראל פ"ד [ע.] כתב: "אם משנה את מציאותו אשר נברא עליו, הרי יש לו שנוי מה שהוא ראוי למציאות האדם, ויבא הפסד למציאותו". ובנצח ישראל פי"א [רצא.] כתב: "כי כך גזר השם יתברך, כמו שסידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם', ואין ספק שחוק הזה נתן להם בגזירה, שכך גזר השם יתברך... כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה". ושם פל"ו [תרעו:] כתב: "דבר זה נחשב הפסד העולם כאשר מגיע שנוי אל העולם בכללו". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמה.]. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 203, בסמוך הערה 154, ולהלן פמ"א הערה 58.

(153) פירוש - בישראל עצמם חקוק רושם המעלה שיש להם על כל האומות מצד אופן בריאתם [שנבראו לבסוף], וכפי שמעלת אדם על בעלי החיים חקוקה בו מצד אופן בריאתו [שנברא לבסוף]. וכשם שמעלת אדם על בעלי החיים אינה בת שנוי, כך מעלת ישראל על האומות אינה בת שנוי. ולהלן פע"ב כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות שאין להם דבר זה, כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה שיש להם השכל, על ידי הכנה שבהם על שאר בעלי חיים שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעלי חיים שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת, אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן, לא יתכן שקבלו

ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם... ולא מצא בם [באומות] הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה. ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל שיש להם הכנה". וכן בנצח ישראל פ"י [רנ.] כתב שבחירת ישראל היא "מצד הבריאה", ולכך אינה ניתנת להשתנות. אך בעוד שכאן תלה זאת במה שישראל נבראו אחרונים, שם תלה זאת במה שמיד כשיצאו ממצרים היה שם ה' נקרא עליהם, וכלשונו: "אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה, ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי **מצד בריאה שלהם** הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם, אז מיד היו אל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 23].

(154) על פי קהלת ג, יד "ידעתי כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע וגו'". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.] כתב: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים... שסידר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע', וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם... ולכך המוסיף או גורע... יש בזה שנוי בריאה... ולכך המחסר או המוסיף... הוא שנוי סדר המציאות, וזה חורבן העולם". ושם פס"ז [תתרנה.] כתב: "דבר זה חורבן עולם לגמרי, שהרי שלמה אמר [קהלת ג, יד] כי אין להוסיף ולא לגרוע על מעשה האלקים. ואם דבר אחד חסר או יתר, דבר זה תוספת וחסרון בעולם, והוא חורבן עולם, הן בגרעון הן בתוספת". ובח"א לשבת קיח: [א, נו:] כתב: "יש לך לדעת, כי השבת היא הדביקות שיש לישראל עם הקב"ה, דכתיב [שמות לא, יג] 'כי אות היא ביני וביניכם'. והאומות הם מסולקים מן השבת, שהרי אמרו גוי המשמר את השבת חייב מיתה, כדאיתא במסכת סנהדרין [נח:]. ולפיכך אם שמרו ישראל שבת ראשונה, היו מקבלים הברית והחבור הזה שיש לישראל מצד השבת חבור עצמי. כי אין דומה חבור ודבוק של שבת, לשאר חבור ודבוק שיש לישראל עם הקב"ה

מצד שאר מצות. כי השבת אשר היא מצד הבריאה, שהרי השבת נמשך אחר הבריאה שברא הקב"ה. ואם היו מקיימים ישראל שבת ראשונה, היה נמשך חבור ישראל אל השם יתברך מצד הבריאה, ודבר שהוא מצד הבריאה הוא עומד נצחי מבלי שנוי כלל, כמו שכל הנבראים עומדים. ולפיכך לא שלטה בהם אומה ולשון, מצד שהיו דביקים בו יתברך". וראה להלן פמ"א הערה 58.

(155) כמבואר למעלה הערה 134.

(156) מבאר בזה את דברי המדרש [שמו"ר יט, ז] שהביא למעלה [לפני ציון 130], שאמרו שם "כשם שהשבת מתקיימת אחד לז' ימים, כך יהיו אלה שבעת ימים מתקיימים בכל שנה ושנה, שנאמר [שמות יג, י] 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה'. משל למלך שנשא אשה במדינת הים, הגיעוה גלים עד שלא נכנסה אצלו. אמר לה, לא תזכרי כל הגלים שעברו עליך, אלא אותו יום שפלטת מהם תהא זוכרת אותו, עשי אותו שמחה בכל שנה. כך ישראל, נגלה עליהם הקב"ה לגאלם, וכמה גלים קשים עברו עליהם, ועשה להם תשועה. לכך הזהירן שיהיו שמחים בהם בכל שנה ושנה, שנאמר [תהלים לב, יא] 'שמחו בה' וגילו צדיקים'". והרמב"ן [שמות יב, ב] כתב: "וטעם 'החודש הזה לכם ראש חדשים' [שם], שימנו אותו ישראל חדש הראשון, וממנו ימנו כל החדשים; שני, ושלישי, עד תשלום השנה בשנים עשר חדש, כדי שיהיה זה זכרון בנס הגדול. כי בכל עת שנזכיר החדשים, יהיה הנס נזכר... וכמו שתהיה הזכירה ביום השבת במנותינו ממנו אחד בשבת, ושני בשבת... כך הזכירה ביציאת מצרים במנותינו החודש הראשון והחודש השני והשלישי לגאולתינו, שאין המנין הזה לשנה, שהרי תחלת שנותינו מתשרי... אם כן כשנקרא לחודש ניסן 'ראשון' ולתשרי 'שביעי', פתרונו ראשון לגאולה, ושביעי אליה. וזה טעם 'ראשון הוא לכם', שאיננו ראשון בשנה, אבל הוא ראשון לכם, שנקרא לו לזכרון גאולתינו". וראה בסמוך הערה 158.

(157) להלן פמ"ו [לאחר ציון 88]. ובהקדמה לנצח ישראל הביא שם מאמרם [ברכות יב:] "תניא, אמר להם בן זומא לחכמים, וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר [ירמיה כג, ז-ח] 'הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם'. אמרו לו, לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו". וכתב שם לבאר [א:]: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן, לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה, והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל... אם אתה

רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר... שהאב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא, גם הוא צריך לקיומו... אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו. ולפיכך סבירי להו לחכמים שיש זכר ליציאת מצרים אף לימות המשיח, כי איך לא יהיה זכר לסבה עם המסובב, כי מן המדריגה שקנו ישראל כשיצאו ממצרים [י]קנו עוד מדריגה יותר עליונה. ואם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים הוא סבה בעצם אל הגאולה העתידה... וכל זה מפני שאי אפשר שיהיה המסובב בלא הסבה. ולכך ראוי שיהיה עם שעבוד מלכיות זכר אל דבר שהוא סבה אליו, והוא יציאת מצרים... ומפני שבארנו בחבור גבורות השם ענין גאולת מצרים, יש לחבר עם זה גאולה אחרונה" [הובא בחלקו למעלה פט"ז הערה 48. וראה להלן הערה 193, פמ"ד הערה 23, ופמ"ו הערה 52]. הרי שיצ"מ תהיה נזכרת לעולם. וזהו שכתב כאן "כי היציאה שהוא השלמת הכל, עומדת לעולם ולעולמי עולמים". וראה בסמוך הערה 160.

(158) חידוש גדול מבצבץ ועולה מבין בתרי דבריו. והוא, שמחזור ימי השבוע מקביל למחזור ימות העולם. לכך, כשם שהשבת נזכרת כל ימי השבוע, כך יצ"מ תהיה נזכרת כל ימי עולם. ומקור לחידוש זה נמצא בדברי הרמב"ן [בראשית ב, ג], שביאר ששבעת ימי בראשית מקבילים לכל ימות העולם, כל יום כנגד אלף אחר. וכן רבינו בחיי [שם] כתב: "ודע והבן כי שבעת ימי בראשית אלה מבארים לנו מה שעבר ורומזים לנו על העתיד. והנה הם כנגד שיתא אלפי שני, וחד חריב [ר"ה לא.]. ודרשו חז"ל [ב"ר ח, ב] יומו של הקב"ה אלף שנה... ודבר ברור הוא שבכל יום ויום משאת ימי בראשית אלה הוא רומז לדברים העתידין להיות בעולם באותו האלף שכנגד היום". וכל שבוע ושבוע הוא מקביל לשבוע של מעשה בראשית, שהרי כל שבת ושבת נקראת [מו"ק ד.] "שבת בראשית". וראה להלן הערה 197.

(159) בכת"י [תק:] הוסיף כאן: "שמן בריאת העולם היה העולם מתחיל להתישב בבני אדם. וכל אומה מתחלקת כל אחת ואחת בפני עצמו, וישראל אחרונים, ובזה נשלם הכל. והבן זה היטב מאוד". ובודאי שיש לצרף לכאן שפסח נקרא בתורה "שבת", שנאמר [ויקרא כג, טו] "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה", ופירש רש"י [שם] "ממחרת השבת - ממחרת יום טוב" [מקורו בגמרא מנחות סה:]. הרי שהפסח עצמו נקרא "שבת", ולא מצינו כן בשאר מועדים. וזה מורה באצבע על השויון הקיים בין פסח לשבת.

(160) בא להורות שיצ"מ היא שעת לידתה של כנסת ישראל, ולכך היא תהיה נזכרת לעולם. וראה למעלה הערה 157, ולהלן הערה 165.

(161) שאמרו שם "האי מאן דבחד בשבא ["הנולד באחד בשבת" (רש"י שם)], יהי גבר ולא חדא ביה... האי מאן דבתרי בשבא, יהי גבר רגזן... האי מאן דבתלתא בשבא, יהי גבר עתיר... האי מאן דבארבעה בשבא, יהי גבר חכים ונהיר... האי מאן דבחמשה בשבא, יהי גבר גומל חסדים... האי מאן דבמעלי שבתא, יהי גבר חזרן ["מחזר אחר המצות" (רש"י שם)]... האי מאן דבחמה, יהי גבר זיותן... האי מאן דבכוכב נוגה, יהי גבר עתיר... האי מאן דבכוכב, יהי גבר נהיר וחכים... האי מאן דבלבנה, יהי גבר סביל מרעין... האי מאן דבשבתאי, יהי גבר מחשבתיה בטלין וכו'". הרי שלפי יום לידת האדם ומזלו נמשכים כל עניניו. וכן בזהר חדש [יתרו נג:] מבאר כיצד המזל של שעת הלידה קובע את ענינו של האדם [הובא למעלה פ"ח הערה 217].

(162) כמבואר למעלה הערה 142. ונאמר [יחזקאל טז, ד] "ומולדותיך ביום הולדת אותך לא כרות שרך ובמים לא רוחצת וגו'", ופירש רש"י [שם] "ביום הולדת אותך - כשבחרתי בך במצרים היית בלי שום תיקון. ולפי שדימה הדבר ללידה, הזכיר כאן תיקוני הולד".

(163) יש להבין, מדוע נקט רק במתן תורה וענני הכבוד, ולא בשאר מעלות שזכו להן ישראל. ולמעלה פכ"ב [לאחר ציון 63] הביא את המדרש [שמו"ר ב, ד] שישראל זכו במדבר ל"מן, שלו, באר, והתורה, והמשכן, והשכינה, כהונה, ומלכות, וענני כבוד". הרי שזכרו שם תשעה דברים, ואילו כאן זכר רק שני דברים. אך ברי הוא שכוונתו כאן לשני הרגלים הבאים בעקבות פסח; שבועות, וסוכות, שהם כנגד מתן ותורה וענני הכבוד, והם נמשכים אחר יצ"מ, וכפי שביאר להלן פמ"ו [לאחר ציון 88 (והזכיר שם את דבריו כאן)], וז"ל: "הויית ישראל שנעשו לעם, כי זאת הויה היא הויה למעלה מן הטבע, ודבר זה הויה עליונה. וכבר ביארנו זה באריכות למעלה כי דבר זה הויה נקרא, וכמו שאמרו במדרש רבה בפרשת בא [יט, ז] שכשם שנאמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת', כך נאמר

[שמות יג, ג] 'זכור היום הזה אשר יצאת', כמו שמבואר למעלה. וכן יש עוד שלימות יותר עליון, והשלימות העליון שהוא שלימות האחרון, הוא קבלת ישראל התורה, ובזה נשלם הכל, שהתורה היא שלימות הכל... ואסיפה האחרונה עליונה הם גם כן ישראל תחת כנפי השכינה. ולכך בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז היו ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם, כאשר התבאר בכמה מקומות בספר הזה... חג השבועות בו נתנה התורה לישראל. וחג הסוכות הושיב אותם בענני הכבוד, וזהו נראה שישראל נאספים אליו יתברך, ותחת כנפיו יחסו".

(164) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ח [תט.] לגבי המראה שהיה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים [בראשית טו, א-כא], כתב בזה"ל: "המראה הזה הוא שהראה לו הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יִוָּלֵד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ולמעלה פכ"ב [עדר:] כתב: "כי כל הויה חדשה בעולם, החדוש הוא סבת כל דבר שיהיה אחר כך בעולם". וכן ו"הכל נבנה על ההתחלה" [לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז (קג:)], לכך ההתחלה נושאת על גביה את כל ההמשך. ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח:] כתב: "העולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיא התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". ובנר מצוה [עז:] כתב: "כי הראשון הוא התחלה אל הכל... וכאילו בכחו שאר הימים שהם אחריו". **דוגמה לדבר**; הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'" (בראשית א, א)] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח]. ובקהלת יעקב, ערך עמלק [א], כתב: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה... כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור

ואח הגדול שכולל כל האחין". נמצא שההתחלה היא הסבה, וההמשך הוא המסובב. וצמדי המלים "סבה והתחלה" ו"התחלה וסבה" הם נפוצים מאוד בספרי המהר"ל [כגון, גו"א במדבר פי"ט אות כז (שיב.), להלן פס"ו, תפארת ישראל ר"פ לו, אור חדש פ"ט (תתכד:), דרוש על המצות (נב:), ועוד]. וראה למעלה פ"ח הערות 215, 217, פכ"ב הערה 56, פכ"ד הערה 40, פל"ב הערה 46, פל"ז הערות 101, 102, ולהלן פנ"א הערה 8.

(165) יש להקשות, שנראה לכאורה שאומר שני טעמים שונים מדוע יצ"מ תהיה נזכרת לעולם; (א) משום שיצ"מ היא השלמת תולדות העולם, והכל פונה אל ההשלמה. (ב) משום שיצ"מ היא שעת לידתה של ישראל, והכל נמשך אחר ההתחלה. זאת ועוד, שיש הבדל בולט בין שני הטעמים האלו; הטעם הראשון מדגיש שלידת ישראל ביצ"מ היא בסוף כל האומות [והכל פונה אל ההשלמה]. ואילו הטעם השני מדגיש שלידת ישראל ביצ"מ היא ההתחלה [והכל נמשך אחר ההתחלה]. ואם תבאר שאכן יש כאן שני טעמים שונים, תיקשי לך דבשלמא לטעם הראשון שפיר מובן הדמיון בין יצ"מ לשבת [ששתיהן השלמה], אך לטעם השני מהו הדמיון בין יצ"מ [התחלת ישראל] לשבת [השלמת הבריאה], והרי דמיון זה היא הנקודה העיקרית בדברי המדרש הללו. ויש לומר, שדבריו האחרונים [שיצ"מ היא התחלת ישראל] באים להדגיש שיצ"מ היא אכן שעת לידתה של כנסת ישראל, כי המשך קורות ימי ישראל נמשך אחר יצ"מ, כפי שהמשך קורות ימי האדם נמשך אחר שעת לידתו של האדם. ולאחר שהראה בעליל למעלה מכל ספק שיצ"מ היא לידתה של כנסת ישראל, מעתה ברור הוא שיצ"מ היא השלמת סדר העולם, משום שאז נולדה האומה האחרונה בעולם, ולאחר מכן לא נבראה שום אומה נוספת, וכפי שביאר למעלה.

(166) דע, שבתפארת ישראל פמ"ד [תרפב.] גם כן השוה בין יצ"מ לשבת, אך בעוד שכאן חילק ביניהן מצד השלמתן [ששבת היא השלמת העולם, ויצ"מ היא השלמת סדר תולדות העולם], הרי שם ביאר ששתיהן הן השלמת העולם, וכלשונו: "דבר זה, שהוא יציאת מצרים, היה השלמת העולם לגמרי, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל במציאות. ולפיכך יציאת מצרים, שאז היו ישראל לעם, הוא השלמת העולם. ולכך השלמת ישראל היה כמו השלמת העולם; כי כמו שהעולם לא היה לו מנוחה, ובשבת קנה השלמתו. כך ישראל היו לעבדים בעמל ויגיעה, ולא היה להם מנוחה, עד שיצאו ממצרים, ואז קנו המנוחה. ולפיכך דבר זה עצמו, מה שישראל יצאו ממצרים, הוא מתחבר עם השבת, כי עתה היה השלמת העולם לגמרי, והוא השלמה העליונה, אשר

קודם זה לא היה לעולם עדיין השלמה אליו, וכאילו עתה קנה ההשלמה" [הובא בחלקו למעלה פכ"ג הערה 175]. **וכן כתב** בביאור משנת "כל ישראל" בהקדמה לדר"ח [צד.], וז"ל: "ובארנו זה במקום אחר והארכנו בזה, איך השבת בפרט שייך לשראל. כי בשבת בו הושלם העולם, וכן ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי... וכל האומות היו לעם קודם ישראל... ולפיכך עם ישראל נשלם העולם... וישראל הם השלמת העולם כמו השבת, שבו היה השלמת העולם". הרי שהחשיב את לידת ישראל כהשלמת העולם, בעוד שכאן החשיב זאת כהשלמת סדר תולדות העולם. ואפשר ליישב זאת על פי דבריו בכת"י [תק:], שכתב: "ואני אומר כי עתה מובן לגמרי מה שהשבת הוא זכר ליציאת מצרים. כי בודאי השלמת הבריאה היא עומדת להשלמת סדר תולדות העולם, כי זה נמשך מזה, כי שניהם השלמת העולם. נמצא כי השבת הוא זכר ליציאת מצרים". לכך גם השלמת סדר תולדות העולם משתייך להשלמת העולם, וכדבריו בתפארת ישראל ובהקדמה לדר"ח. **ודע**, שבהקדמה לדר"ח [שם] אינו עוסק ביצ"מ, אלא במתן תורה, ולכך כתב שם [צ.] בזה"ל: "וישראל נשתנו מן האומות במה שלהם נתן תורת אמת, ובתורה נעשו לעם ישראל, דכתיב [שמות יט, ה-ו] 'ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'. ולפיכך אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פו:] הכל מודים שבשבת נתנה תורה לישראל. שבתורה הם עם ישראל, והם מיוחדים בתורה מכל האומות. הרי הוויות ישראל היה ביום השבת דווקא... ולכך ישראל נעשו לעם ישראל ביום השבת, כי ביום של השלמה היה הוויות ישראל, שהם השלמה לעולם. לכך בשבת נתנה תורה לישראל, כי זהו הזמן הראוי להם". ולפי זה יש מקום לדון מדוע יצ"מ לא היתה אף היא בשבת, אלא היתה ביום חמישי [שבת פז:], או בערב שבת [שבת פח.]. ונראה ליישב זאת בהקדם שאלה נוספת; הנה כאן מבאר שלידת ישראל נעשתה ביצ"מ, ואילו בהקדמה לדר"ח [שם] מבאר שלידת ישראל היתה במתן תורה. אך שאלה זו מתיישבת לפי מה שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:], וז"ל: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". ועל פי זה ביאר מדוע הקרבת העומר בט"ז ניסן היתה מן השעורין [מנחות פד.], שהוא מאכל בהמה [רש"י במדבר ה, טו], וביום החמשים הקריבו שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז], שהוא מאכל אדם. ובבאר הגולה באר השני [ריח.] כתב: "קודם שנתנה תורה לישראל, לא היה להם המדריגה העליונה, עד שקבלו התורה, ואז היה

להם המדריגה העליונה". וא"כ, אף על פי שישראל נולדו ביצ"מ, זה היה רק לידת הגוף, אך לידת השכל היתה רק במתן תורה. וכך מדויק מלשון חכמים שאמרו [תנחומא לך לך אות ג]: "אימתי עשה הקב"ה את אברהם לגוי **גדול** [בראשית יב, ב], משקבלו ישראל את התורה, שכן משה אמר להם [דברים ד, ח] 'ומי גוי גדול וגו'". אינו אומר שנעשו ישראל ל"גוי" בקבלת התורה, אלא שנעשו אז ל"גוי גדול". נמצא שישראל נעשו ל"גוי" ביצ"מ, ונעשו ל"גוי גדול" במתן תורה. ומעתה יש לומר, שהשלמת השכל של ישראל [מתן תורה] צריכה להעשות בשבת, אך השלמת הגוף של ישראל [יציאת מצרים] אינה נעשית בשבת, אף על פי שמכלל "השלמה" היא. וראה להלן פמ"ו הערה 117, ופמ"ז הערה 84.

(167) בא לבאר שקריעת ים סוף היא גמר יצ"מ, ולכך יצ"מ מתפרסת על פני שבעה ימים. ומתייחס בזה לסוף דברי המדרש [שמו"ר יט, ז] שהביא למעלה [לאחר ציון 129] '"ולא יראה לך שאור שבעת ימים' [שמות יג, ז], כנגד שבעה ימים שבין גאולה לקריעת ים סוף, כשם שבתחלה היו שבעה ימי בראשית". ואינו בא לבאר את המשפט האחרון במדרש "וכשם שהשבת מתקיים אחד לשבעה ימים, כך יהיו אלו שבעה ימים מתקיימים, שנאמר [שם פסוק י] 'ושמרת החקה הזאת למועדה'", כי זה כבר ביאר למעלה [לאחר ציון 154]. ולפי זה במקום לומר כאן "ולפיכך כמו השבת שהוא אחד לשבעה ימים" [שזהו המשפט האחרון של המדרש], היה לו לומר את המשפט הקודם יותר "כשם שבתחלה היו שבעה ימי בראשית".

(168) כמו שאמרו בירושלמי [פסחים פ"י ה"ו] שתחילת גאולתן היתה ביציאת מצרים [וגמר גאולתן היה בקריעת ים סוף (קרבן העדה שם)]. ולמעלה פל"ז [לאחר ציון 14] כתב: "אף על גב שיום היציאה הוא יום אחד, צוה לעשות שבעה ימים ימי פסח, כי התחלת היציאה היה ביום ראשון, ותכלית היציאה היה ביום שביעי, שעברו הים ביום שביעי [רש"י שמות יד, ה], ואז נגאלו מן מצרים כאשר עברו ים". וראה למעלה פל"ז הערה 16, ולהלן פ"מ הערה 104.

(169) לשונו למעלה פ"ד [ריח.]: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים... כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... ובשביל זה קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם' [יחזקאל כג, כ], להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה... הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר... לכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם". ולמעלה פי"א [תקלה:] כתב:

"כי מצרים נקראים חמור, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים". ולמעלה פט"ז [עז:] כתב: "אז היה מושל על החומר, הם מצרים אשר נמשלו לחומר, דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולמעלה פל"ז [לאחר ציון 118] כתב: "מצרים נקראים 'חמור', דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', וכל מדריגתם חמרי". ולהלן פמ"ד [לאחר ציון 15] כתב: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולהלן פמ"ה [לאחר ציון 40] כתב: "ולפיכך נאמר שם [ויקרא כה, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני. כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר 'בשר חמורים בשרם' על שם החומרית שבהם". הרי שמבאר שתיבת "חמור" מורה על החומריות. וכן נתבאר למעלה הקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, פי"א הערה 21, פי"ט הערה 172, ופכ"ט הערה 41. וראה למעלה פט"ז הערה 73, פל"ז הערה 119, בסמוך הערה 178, להלן פ"מ הערה 269, פמ"ג הערה 196, ופמ"ד הערות 20, 21.

(170) פירוש - התגברות ישראל על המצריים היא גופא יציאה מחומריות המצריים, שעצם היציאה ממצרים הוא ביטוי לממשלת הצורה על החומר. וראה הערה הבאה.

(171) בכמה מקומות. וכגון, למעלה פ"ג [קצז.] כתב: "שהיו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו. כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוייתו. וכך בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו". ולמעלה פ"ד [רלא.] כתב: "לכך מצרים אשר נקראים בשם החומר, כדכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם', כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת. וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף, ולפיכך היה נותן המציאות כי יהיו ישראל משועבדים למצרים, זהו הטעם מה שהיה שעבוד ישראל תחת אומה החמרית. וכמו כן תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים

על מצרים שהם החומר, והבן זה מאוד". ולמעלה פ"ט [תסח.] כתב: "היה ראוי הגלות והשיעבוד לישראל כמו שהתבאר לך בפרקים שעברו, שכאשר לא היו ישראל בשלימות, ושלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם". ולמעלה פי"א [תקמ:] כתב: "וכן ישראל היו כך, בתחלה היו ישראל במצרים קודם שלימותם, והיה החומר, הם המצרים, מושל עליהם, כאשר אמרנו לך פעמים הרבה. ואחר שהיו בשלימות, היו יוצאים אל החירות להיות מושלים עליהם, כאשר ראוי לפי המציאות וסדר הנמצא". ולמעלה פ"ל [תקיא.] כתב: "וכבר נתבאר לך בפרקים הקודמים, כי אף על ישראל לא היו מושלים מצרים אשר מתיחסים אל בשר חמור, רק כאשר לא היו ישראל בשלימות, ומיד כאשר היו ישראל בשלימות יצאו מרשותם". ולהלן פ"מ [לאחר ציון 266] כתב: "כי כבר התבאר כי יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת, וראיות ברורות על זה. ולפיכך המצרים שהם הפכים שנמשלו לחומר, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'ובשר חמורים בשרם', היו מתנגדים לישראל. ותחלה משלו המצרים על ישראל כאשר המשפט נותן, כי החומר עיקר בראשיתו ותחלתו, ובסופו יחלש ויתגבר עליו הצורה הנבדלת. וכך היו ישראל מושלים על מצרים, שהם החומר, ויצאו מהם כמו הצורה הנבדלת מן החומר... שמשלו על מצרים על ידי מכות... שהיו גוברים על מצרים ביום ראשון, וקריעת ים סוף ביום שביעי". וראה למעלה פ"ל הערה 16, להלן פ"מ הערה 272, ופמ"ב הערות 4, 5.

(172) להלן ר"פ מב ביאר שהובקעו כל מים שבעולם משום שישראל התגברו על מדת המים, והמים הם חומריים. וראה להלן פ"מ הערה 278.

(173) [ט.], שביאר שם שמים מעבירים את הצורה, ולכך הקב"ה תמיד מאבד רשעים במים.

(174) [קלח:], שביאר שם שמשה ומים הם הפכים, כי משה הוא צורה, ומים הם חומריים ללא צורה.

(175) לשונו למעלה פי"ח [קלח:]: "אלא שיש לדקדק במה שאמרה [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', והוה לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת, כמו שהתבאר למעלה אצל [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכהו', עיין שם, כי שם הארכנו בזה. וכאשר תדע זה, תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... היה מעלת משה רבינו עליו השלום ענין צורה בלבד מבלי חומר,

שהיה קרוב אל מעלת השכלים הנבדלים. והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת". ולמעלה ס"פ כג [שנה.] כתב: "המים אין להם צורה מיוחדת, ודבר זה נתבאר למעלה בפרקים פעמים הרבה, עיין שם". וראה להלן פ"מ הערות 108, 273, ופמ"א הערות 75, 76.

(176) כמו שנאמר [שמות יד, כא] "ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים". וכן נאמר [תהלים קו, ט] "ויגער בים סוף ויחרב ויוליכם בתהמות כמדבר", ופירש הרד"ק [שם] "ויוליכם בתהומות כמדבר - הוליך ישראל בתהומות בחרבה, כמו אם היו הולכים במדבר". ובהגדה של פסח אומרים "העבירנו בתוכו בחרבה". ולהלן ס"פ נט כתב: "וכן 'העבירנו בתוכו בחרבה', שהוא מעלה בפני עצמו. שאפשר שהיה נשאר קצת מים מן הים, ולא היו עוברים בחרבה, ולא היה בטל שם הים לגמרי, שהרי יש כאן ים עדיין. אבל שהיו עוברים בחרבה הוא מדריגה בפני עצמו, שבטל שם הים".

(177) אודות שישראל קנו בקריע"ס מעלה נבדלת, כן כתב להלן פ"מ [לאחר ציון 112], וז"ל: "וכן ישראל, מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים ונעשה יבשה... הכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית היתה פועלת בים. שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית... שבקריעת ים סוף נדחו המים, שהם דומים אל החומר, ולפיכך נדחו על ידי מעלה קדושה אלקית". ולהלן ס"פ מא כתב: "כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי, ולפיכך היו מבקעים הים, שהים הוא חמרי". ולהלן ר"פ מב כתב: "כי ישראל קנו כאשר עברו הים מעלה עליונה פנימית ממה שהיה קודם זה" [ראה להלן פ"מ הערות 104, 113, פמ"א הערה 147, פמ"ב הערה 16, פמ"ד הערה 22, ופמ"ז הערות 522, 542].

(178) אודות פחיתות החומר של המצריים, כן כתב למעלה פ"ד [ריח.], וז"ל: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים... כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף". וראה למעלה הערה 169.

(179) בכת"י [תקא:] הוסיף כאן: "ולא ים סוף בלבד, אלא כל המים נבקעו על ידי ישראל, ויצאו ישראל לחירות הגמור מענין החומרי. וכבר ידעת שאין בן חורין רק מי שהוא צורה נבדלת, וזה היה כאשר יצאו ממצרים ביום ז' בקריעת ים סוף".

(180) פירוש - קריעת ים סוף לא נעשתה רק כהיכי תמצי ואמצעי שישראל יוכלו לנוס מהמצריים, אלא שקרי"ס נעשתה בעצם וכתכלית, שהיה צורך לבקוע את המים מחמת ישראל, וכמו שנתבאר. ואודות שהעצם עומד לעומת המקרה, ראה להלן פמ"ג הערה 204.

(181) לשונו להלן ס"פ מ [לאחר ציון 272]: "כאשר יצאו [ישראל] מהם [מהמצריים], היו גם כן המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים, כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה, והם קרובים אל החומר, ונוטים אליו. ולפיכך המים מתנגדים אל ישראל". ובבאר הגולה באר הששי [קצג:] כתב: "והוא יודע כי מצרים כח שלהם כח המים, ולכך היו עובדים את המים, מזה תראה שיש להם התיחסות אל המים". והמצריים עבדו את הנילוס [רש"י שמות ז, יז]. ובפתיחה לאור חדש [קפד:] כתב: "לכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים [שמות א, כב "ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וגו'"]... ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים, כי מצרים כחם המים, שהוא קצה אחד, כמו שנתבאר בחבור גבורות השם" [אולי כוונתו לדבריו כאן]. וראה להלן פ"מ הערה 207.

(182) לכך שפיר "ימי חג המצות שבעה ימים, כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה" [לשונו למעלה לאחר ציון 166]. ובכת"י [תקא.] האריך לבאר מדוע בשבעה ימים של פסח, היום הראשון והיום האחרון הם מקראי קודש, ואילו בימי השבוע רק השבת היא קדושה, ולא היום הראשון בשבוע. וכן האריך לבאר מדוע פסח וסוכות הם שבעה ימים, לעומת שבועות, ראש השנה ויום הכפורים. וראה להלן פ"מ הערה 104.

(183) עובר לעסוק בשבת הגדול. כי לאחר שביאר את הדמיון בין פסח לשבת, ראוי לבאר את השם של השבת שלפני פסח. ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפג.] ביאר לפי דמיון זה את השם "שבת הגדול", ויובא להלן הערה 197.

(184) כמו שכתבו רש"י [סידור רש"י סימן שנב], תוספות שבת פז: [ד"ה ואותו], ועוד. והטושו"ע אור"ח סימן תל כתבו: "שבת שלפני הפסח קורין אותו 'שבת הגדול'". וראה הערה הבאה.

(185) בספר נזר יוסף, מועדים [עמודים יז-לח], אסף כארבעים טעמים לשם "שבת הגדול", ובסוף דבריו כתב: "עוד עשרות ואולי מאות טעמים נכתבו על קריאת שבת זו בשם "שבת הגדול'". ומתוך הטעמים שנקט יש חמשה מהם שנאמרו לפני זמן המהר"ל; (א) בסידור רש"י [סימן שנב] כתב: "שבת שלפני הפסח נהגו העם לקרותו 'שבת הגדול'. ואינן יודעים על מה, שאינו גדול יותר משאר שבתות השנה. אלא לפי שניסן שבו יצאו ממצרים חמישי בשבת היה, כדאמרינן בסדר עולם [פ"ה], ומקחו של פסח מבעשור [שמות יב, ג] היה בשבת שלפני הפסח. אמרו בני ישראל [שמות ח, כב] 'הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלונו'. אמר להם הקב"ה לישראל, עתה תראו הפלא אשר אעשה לכם. הלכו ולקחו איש את פסחו להיות להם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש. כשראו מצרים היו רוצים להנקם מהם, והיו מעיהם מרותכין, ובאש נדעכין, ונידונין בייסורין ובחולאים רעים ומרים, ולא הזיקו מאומה לישראל. ועל שם שנעשו בו ניסים לישראל באותה שבת שלפני הפסח, לפיכך נקרא 'שבת הגדול' שבת שלפני פסח". וכן הוא בפרדס [המיוחס לרש"י] סימן יז, מחזור ויטרי [ריש הלכות פסח, סעיף ב], שיבולי הלקט סימן רה, כל בו סימן מז, ראבי"ה מסכת פסחים סימן תכה, המנהיג הלכות פסח סימן א, מהר"ם מרוטנבורג בספר "מנהגים דבי מהר"ם" [בענין שבת הגדול], תוספות הרא"ש [שבת פז:], טור אור"ח סימן תל [ראה להלן הערה 197], ועוד. (ב) תוספות שבת פז: [ד"ה ואותו] כתבו: "ואותו יום חמישי בשבת היה כו' - ואם כן ברביעי שחטו פסחיהם, ונמצא בשבת שעברה לקחו פסחיהן, שאז היה בעשור לחדש. ועל כן קורין אותו 'שבת הגדול', לפי שנעשה בו נס גדול, כדאמרינן במדרש [תנחומא ישן, בא, סימן יח] כשלקחו פסחיהם באותה שבת, נתקבצו בכורות אומות העולם אצל ישראל, ושאלום למה היו עושין כך. אמרו להן, זבח פסח לה', שיהרוג בכורי מצרים. הלכו אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו ישראל, ולא רצו, ועשו בכורות מלחמה, והרגו מהן הרבה. הדה הוא דכתיב [תהלים קלו, י] 'למכה מצרים בבכוריהם'". (ג) בפרדס לרש"י [סימן יז] כתב טעם נוסף, וז"ל: "לפי שמאחרים העם בשבת שלפני הפסח בבית הכנסת עד שדורשים שם הלכות ביעור חמץ, [ו]לספר נפלאות גבורות אלקינו איך באו אבותינו במצרים, איך הוציאם כתועפות ראם לו, קרע לנו את הים, ולספר ולדרוש בקהל את כל אשר עשה, מושך הרבה. והעם אינם נפטרים לבתיהם עד שיגמור הכל... ומפני

משך זה נראה בעיניהם היום גדול וארוך יותר מיום אחר, ועל כן קראו לשבת זו 'גדול'".
(ד) האבודרהם [חודש ניסן] כתב, שזו השבת הראשונה שבה נכנסו ישראל למצות, וכמו שהנער נקרא "גדול" ביום הכנסו למצות, כך שבת זו נקראת "גדול". (ה) בדרשות ר"י אבן שועיב פרשת צו כתב שהיו דורשים בו הלכות גדולות ורבות, ומתרבים החסדים של לימוד תורה בעולם, וחסד נקרא "גדול".
(186) קצת תמוה לשון זה, כי בתפארת ישראל פמ"ד [תרפג.] הביא טעם אחר. ובדרשת שבת הגדול [קצח.] הצדיק והסביר את טעמו של הטור, ויובאו להלן הערה 197.
(187) אודות שבשבת הגדול מפטירין "וערבה לה'", כן כתב בספר המנהגים לר"י טירנא, ב"מנהג של ר"ח ניסן", אור זרוע ח"ב סימן שצג, וברמזי הפטרות לרוקח. והובא בסידור היעב"ץ [ימי ניסן אות ו], שכתב שם דכן מנהג העולם. ודעת המהר"ל היא שבכל שבת הגדול מפטירין "וערבה לה'", ולא רק שחל ערב פסח בשבת [כן הוא בסידור היעב"ץ שם], ודלא כשיטה הסוברת שמפטירין כן רק כשחל ערב פסח בשבת [אור זרוע שם, ושו"ע הרב או"ח סימן תל]. ודעת הגר"א [מעשה רב סימן קעו] שאין קוראים "וערבה" אלא בשבת הגדול שאינה ערב פסח.
(188) כן כתב טעם זה במטה משה סימן תקמב בשם רבו המהרש"ל, וז"ל: "יש מקשים, מאחר שכל לשונם היה לשון ארמי, היה להו לקרות 'שבת רבה', כמו 'הושענא רבה'. ותירץ מורי הרב ז"ל כי לכך קורין אותו 'שבת הגדול', על שם ההפטרה שקורין בההיא שבת, דכתיב בה 'הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא'. ובזה יתורץ גם כן מה שקורין אותו 'שבת הַגדול', ולא 'שבת גדול'. אך הקשה מורי ז"ל הוי להו לקרות 'שבת וערבה' על שם התחלת ההפטרה, כמו 'שבת חזון', 'שבת נחמו'". ודברי המהר"ל הסמוכים יישבו קושיא זו.
(189) לשונו בכת"י [תקב:]: "כי יציאת מצרים נקרא 'גדול', שכן דרשו בברכות בפרק הרואה [ברכות נח.] 'לך ה' הגדולה' [דהי"א כט, יא], זו יציאת מצרים. 'והגבורה' [שם] זו קריעת ים סוף. פירוש, מפני שהוא גדול נותן לאוהביו גדולה, כמו שהוציאם ממצרים והגדיל אותם על כל עם". אך בגמרא ובעין יעקב שלפנינו [שם] לא נמצא שיאמרו "'הגדולה' זו יציאת מצרים, 'והגבורה' זו קריעת ים סוף", אלא הובאו שם שתי דעות אחרות; רבי שילא דרש "'הגדולה' זו מעשה בראשית. 'והגבורה' זו יציאת מצרים". ודעת רבי עקיבא היא "'הגדולה' זו קריעת ים סוף, 'והגבורה' זו מכת בכורות". וכן הביא גמרא זו למעלה בתחילת הקדמה שלישית [קכד.]. אך כדבריו בכת"י אכן נמצא בילקו"ש ח"ב רמז תתרפב, שאמרו שם: "דרש רבי שילא, 'לך ה' הגדולה' זו יציאת מצרים, שנאמר

[שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה'. 'והגבורה' זו קריעת ים סוף, שנאמר [שמות יד, טז] 'ויבואו בני ישראל בתוך הים'". וביאור הדבר הוא ש"גדול" מורה על חסד [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 88, והקדמה שלישית הערה 21, ולהלן פמ"ד הערה 151], ו"מפני שהוא גדול נותן לאוהביו גדולה, כמו שהוציאם ממצרים והגדיל אותם על כל עם" [לשונו בכת"י הנ"ל]. הרי מעשה של השפעה נקרא "גדול", וביצ"מ קנו ישראל מדריגה עליונה, והגדילם על כל עם. וראה הערה הבאה.

(190) פשטות לשונו מורה ש"גדול" מוסב על הנסים הגדולים והנוראים שה' עשה עם ישראל ביצ"מ, וכמו שנאמר בתורה הרבה פעמים [ראה למעלה הערה 4]. אך המשך לשונו מורה שכוונתו למדריגה העליונה שזכו לה ישראל ביצ"מ [שה' לקחם לעמו], ש"מפני שהוא גדול נותן לאוהביו גדולה, כמו שהוציאם ממצרים והגדיל אותם על כל עם" [לשונו בכת"י (תקב:), והובא בהערה הקודמת]. וראה להלן הערות 192, 212.

(191) לכאורה נראה שכוונתו לגאולה העתידה שתהיה בימי המשיח [ולא לעולם הבא כפשוטו], שהרי לשון הפסוק מתחילתו הוא "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא", ופסוק זה עוסק בחבלי משיח [שבת קיח.]. וכן בהקדמה לאור חדש [מד:] ביאר ש"עולם הבא" הוא ימות המשיח, וראה שם הערה 171. וראה למעלה פ"ח הערה 225. אך מהמשך דבריו מוכח שכוונתו לעולם הבא ממש. ובעל כרחך לומר ששליחת אליהו הנביא מורה על ימות המשיח, אך שליחות זו היא "לפני בוא יום ה' הגדול והנורא", ו"יום ה' הגדול והנורא" הוא עולם הבא. וראה להלן הערה 194.

(192) מכאן מוכח שאין כוונתו לנסים הגדולים שיהיו לעת"ל [שנסים אלו יהיו יותר גדולים מהנסים שנעשו ביצ"מ], שהרי על כך נאמר מקרא מלא [מלאכי ז, טו] "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", לאמור שהנסים לעת"ל יהיו כימי צאתך מארץ מצרים, ולא יותר. והכלי יקר [בראשית לה, י] כתב: "ולפי שנאמר 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות', שמע מינה שניסים שלעתיד לא יהיו גדולים מן ניסי מצרים". אלא כוונתו למדריגה שתהיה לישראל לעת"ל, שהיא תהיה גדולה יותר מהמדריגה שזכו לה ביצ"מ. ובנצח ישראל פמ"ז הקדיש את הפרק כולו לבאר שלעת"ל החבור שיהיה בין ישראל לה' יהיה חבור נצחי וגמור. ובפתיחת הפרק שם [תשפו.] כתב: "החבור שיהיה לעתיד לישראל בהקב"ה יהיה לנצח, ולא יוסר הקשר הזה, ולא ינתק. ודבר זה מבואר בנחמות ישראל על ידי נביאיו, כמו שאמר הנביא הושע [ב, כא] 'וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים'. הרי אמר כי החבור הזה, שהוא הארוסין, יהיה חבור עולמית, לא כמו שהיה בראשונה... וכאשר תבין דברי חכמה עמוקה מאוד,

תדע כי אי אפשר להיות לעתיד פירוד בין השם יתברך, שהוא העלה, ובין ישראל, שהם עלולים, מן השם יתברך. ודבר זה התבאר לך ממה שאמר הנביא ירמיה [ירמיה לא, ל-לא] 'הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה לא כברית אשר כרתי את אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים אשר המה הפירו בריתי ואנכי בעלתי בהם נאם ה' וגו''. וביאור ענין זה, כי בעולם הזה הגשמי אין כאן החבור הגמור, כי העולם הזה הגשמי נפרד ונבדל מן השם יתברך, שהוא העלה. לכך ישראל לא היו חוזרין אחר השם יתברך להיות דבקים בו, מצד כי ישראל הם בעולם הגשמי הזה שהוא נבדל. עד כי לעתיד, שיהיה העולם הזה בלתי גשמי חמרי, ואז ישראל אי אפשר להם בלא זה. ובעולם הזה השם יתברך היה מחזיר אחר ישראל. וכשיגיע הסוף, שיהיה סלוק הגשמי, יהיה החבור לגמרי. רק ישראל, מפני שהם בעולם הזה הגשמי, שהוא נפרד מן השם יתברך, אינם מחזירים אחר השם יתברך. עד לבסוף, שאז יסולק ההבדל הזה". וראה להלן פמ"א הערה 65.

(193) אודות שיצ"מ היא הסבה למעלת ישראל שתהיה לעת"ל, כן כתב בהקדמה לנצח ישראל [ג.], וז"ל: "סבירי להו לחכמים [ברכות יב:] שיש זכר ליציאת מצרים אף לימות המשיח, כי איך לא יהיה זכר לסבה עם המסובב, כי מן המדריגה שקנו ישראל כשיצאו ממצרים [י]קנו עוד מדריגה יותר עליונה. ואם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים הוא סבה בעצם אל הגאולה העתידה... וכל זה מפני שאי אפשר שיהיה המסובב בלא הסבה. ולכך ראוי שיהיה עם שעבוד מלכיות זכר אל דבר שהוא סבה אליו, והוא יציאת מצרים" [הובא למעלה הערה 157]. ובהקדמה לאור חדש [נב.] ביאר כיצד יום הכפורים הוא "זכר ליציאת מצרים", וז"ל: "אנו אומרים גם ביום הכיפורים [תפילות היום] 'זכר ליציאת מצרים'... פירוש זה, שהשם יתברך בחר בישראל שהוציא אותם ממצרים, ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם נתן לנו יום זה, שהוא יום סליחה וכפרה להציל את נפשינו" [הובא למעלה פ"ג הערה 8]. ובהקדמה לדרוש על התורה [ו.]: "כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם... אשר בחר בם א-ל". ובחירה זו נעשתה ביצ"מ. נמצא שיצ"מ היא הסבה לכל הטובות שהושפעו על ישראל. וראה להלן הערות 210, 212, פ"מ הערה 13, פמ"ד הערה 23, פמ"ו הערה 1, ופמ"ז הערה 283.

(194) תמיד פ"ז מ"ד "בשבת היו אומרים [תהלים פרק צב] 'מזמור שיר ליום השבת', מזמור שיר לעתיד לבוא, ליום שכלו שבת מנוחה לחיי העולמים". ואמרו חכמים [ברכות נז:] "שלשה מעין עולם הבא, אלו הן; שבת וכו' שבת אחד משש לעולם הבא". וראה

להלן ציון 205. ומכאן משמע שכוונתו לעולם הבא ממש, ולא לימות המשיח. ועוד, בנצח ישראל פמ"ו [תשעב.] השריש ששבת היא מעין עוה"ב, ויו"ט הוא מעין ימות המשיח. וכאן שאיירי בשבת, בעל כרחך שאיירי במעין עוה"ב ממש, ולא במעין ימות המשיח. וראה למעלה הערה 191.

(195) ולא השבת שלאחר הפסח.

(196) פירוש - השבת שלפני פסח הוא זכר לשבת הגדול שתהיה לעתיד לבא, והמדריגה שישיגו ישראל לעתיד לבא היא יותר עליונה מן המדריגה שהשיגו ביצ"מ, והמעלה היותר עליונה קודמת למעלה הפחותה הימנה. וכן בסמוך כתב [לפני ציון 206] "ודוקא השבת הקודם, ולא השבת שאחריו, כי השבת ההוא הוא קודם ועליון במעלה". ושם יוסיף תשובה שניה [ראה להלן הערה 210]. ובכת"י [תקב:] כתב: "ולעתיד לבא יעשה עם אוהביו גדולה על כל גדולה, וזהו לעולם הבא. ולפיכך שבת לפני פסח נקרא 'שבת הגדול' בודאי, כי יציאת מצרים היא היתה גדולה אחת, ובשביל אותה גדולה יזכו למעלה יותר גדולה. וקודם לזה בא שבת, היא עולם הבא, שנקרא 'שבת', והוא יום הגדול. לפיכך קודם פסח נסמך שבת הגדול, לפי שאותו שבת הגדול שיהיה לעתיד קדם לו ולפניו". ואודות שהחשוב במעלה הוא קוֹדֶם ולפני המעלה הפחותה הימנו, כן כתב הרמב"ם בספר "באור מלות ההגיון", שער יב, וז"ל: "יאמר אצלינו בדבר שהוא קודם מדבר אחר, על חמשה מינים; אחד מהם, הקדימה בזמן, כאמרנו 'נח יותר קודם מאברהם'. והשני, הקדימה בטבע... והשלישי, הקדימה במדריגה. בשני אנשים, דרך משל, אחד מהם שישב קרוב מן השלטון, והאחר רחוק ממנו. הנה נאמר שזה קודם לזה במדרגה. והרביעי, הקדימה במעלה... דמיון זה, שני רופאים או שני מדקדקים, אחד מהם יותר חכם מן האחר. הנה אנחנו נאמר ביותר חכם משניהם, שהוא היותר קודם במלאכה ההיא במעלה... והחמישי, קדימה בסיבה, והוא שיהיו שני דברים מספיקים במציאות ולא יימצא אחד מהם בלתי האחר, זולת כי אחד מהם סיבה למציאות האחר. הנה אנחנו נאמר בסיבה שהוא דבר יותר קודם מן המסובב. כמו שנאמר כי עליית השמש יותר קודמת מאור היום, ואף על פי שהם כלם יחד, כי עליית השמש היא סיבה למציאות אור היום" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 158, פכ"ב הערה 46, פרק זה הערה 61, ולהלן פמ"ב הערה 50].

(197) בתפארת ישראל פמ"ד [תרפג.] כתב טעם אחר לשם "שבת הגדול", וז"ל: "ומזה הטעם נקרא 'שבת הגדול' השבת שלפני הפסח. כי הפסח שבו יצאו ישראל ממצרים, הוא ההשלמה הגדולה והעליונה שהשלים העולם, כאשר יצאו ישראל והיו לעם אל

השם יתברך. וכאשר נברא העולם בשבעת ימי בראשית, היה דבר זה בכח בלבד, ויצא לפעל. כי לא היה בעולם בריאה חדשה, רק כמו שאמרו על כל הנסים שנתחדשו בעולם [ב"ר ה, ה] 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית על הים שיהיה נקרע'. וכן על כל הנסים. ורצה לומר שכל הנסים היו בכח, ויצאו לפעל בזמנם. ולפיכך מה שיצאו ישראל לפעל, היה בכח הבריאה גם כן. ולפיכך שבת שלפני הפסח ראוי לקרא 'שבת הגדול', כי שָׁם השם יתברך בכח השלמת הבריאה של שבת בראשית, לצאת לפעל לגמרי מה שיושלם העולם על ידי ישראל. והוא גדול יותר ויותר ממה שהוא שבת בראשית, שהשלים הטבע בלבד. ושבת שסמוך לפסח שיצאו ישראל ממצרים, בשביל יציאת מצרים שהיה בכח השבת, ראוי שיהיה נקרא 'שבת הגדול', כי היציאה ממצרים היא השלמה העליונה וגדולה. וזהו פירוש האמת והנכון". לאמור, שיצ"מ מגלה מה רב כחה של שבת בראשית, כי השלימות שיש ביצ"מ כבר היתה מונחת בכח בשבת בראשית. אך עד לגלוי של יצ"מ, שבת בראשית היתה נחשבת להשלמת הטבע בלבד. ומיצ"מ ואילך נתגלה ששבת היא השלמה עליונה וגדולה יותר [יצירת ישראל והיותם עם אל ה']. לכך השבת שלפני פסח נקראת "שבת הגדול", כי מעתה נתגלתה גדולתה של שבת בראשית. והטעם ששבת זו היא בשבת שלפני פסח, ולא בשבת שלאחרי פסח, כי יצ"מ היא תולדה משבת בראשית, ושבת בראשית היא האב ליצ"מ. והואיל כל שבת ושבת נקראת "שבת בראשית" [כמבואר למעלה הערה 158], נמצא שיצ"מ מגלה על גדולתה של השבת שקדמה לה, וכפי שכל תולדה באה לעולם לאחר שאביה קדם לה. ומעין זה כתב בח"א לר"ה י: [א, צז.], וז"ל: "השבת הזה שלפני פסח נקרא 'שבת הגדול', והוא כמו שבת בראשית בעצמו למי שמבין זה. והגדולה הזאת נקרא מעשה בראשית, וכן אמרו חכמים [ברכות נח.] 'לך ה' הגדולה' [דהי"א כט, יא], זה מעשה בראשית". וזהו ההבדל בין דבריו כאן לדבריו בתפארת ישראל; לפי דבריו כאן "שבת הגדול" מוסבת על לעתיד לבא, שהוא "היום הגדול והנורא". אך לפי דבריו בתפארת ישראל "שבת הגדול" מוסבת על שבת בראשית, שכבר היתה בעולם. **ובדרשת שבת הגדול** [קצח.] ביאר שנקרא "שבת הגדול" כדברי הטור [או"ח סימן תל] שהוא על שם הנס שנעשה בו, שישראל שחטו אלהיהם של המצרים לעיניהם, והמצרים לא עשו דבר להרע לישראל [ראה למעלה הערה 185], וכתב: "בשביל כך יתורץ הקושיא מה ששואלים על הטור, שכתב ולכן קורין אותו שבת הגדול מפני שנעשה בו נס גדול. ומה ענין לכאן שיקרא השבת על שם הנס הזה. אבל בודאי ראוי שיהיה הנס דוקא בשבת, כי עובדי כוכבים ומזלות אינם רוצים באחדותו יתברך, ועובדים כוכבים ומזלות. והשבת מעידה על השם

יתברך שהוא אחד [כפי שביאר שם קודם לכן]. והשבת היה גורם שלא היו רשאים לעשות דבר אל בני ישראל, שהיו רוצים לשחוט אלהיהם ולבטל עבודת אלילים. כי השבת הוא זמן מוכן לזה לבטל עבודת אלילים יותר משאר הימים, ולכן מוכן השבת אל הנס הזה". וראה למעלה פל"ה הערה 45.

(198) כמו שכתב בספר המנהגים לר"י טירנא, מנהגי עשרת ימי תשובה, וז"ל: "שבת שבין ר"ה ליום הכפורים הוא שבת תשובה". והמטה משה [ענייני עשי"ת, אות תתלג] כתב: "שבת שבין ר"ה ליום כפור נקרא 'שבת שובה', ונקרא על שם שמפטירין בו 'שובה ישראל', והוא בתרי עשר סוף הושע [יד, א]". והב"י או"ח סימן תכח כתב: "לעולם בשבת שבין ראש השנה ויום הכפורים מפטירין 'שובה', שהרי הפוסקים קורין לשבת זה 'שבת שובה'". ובשו"ע או"ח סימן תקצז ס"א כתב "שבת שובה".

(199) רמב"ם הלכות תשובה פ"ב ה"ז "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל. לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים". ובשערי תשובה שער ב אות יד כתב: "מצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכפורים, שנאמר [ויקרא טז, ל] 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו'". ושם שער ד אות יז כתב: "מה שנאמר 'לפני ה' תטהרו' מצות עשה על התשובה, שנחפש דרכינו ונחקורה ונשובה אל ה' ביום הכפורים. ואף על פי שנתחייבנו על זה בכל עת, החיוב נוסף ביום הכפורים, והטהרה אשר בידינו היא התשובה ותיקון המעשים".

(200) לשונו להלן ס"פ מו [לאחר ציון 219]: "כי עד יום הכפורים היו ברשות אחר, ומעתה חוזרים לרשות הקב"ה, ולפיכך הוא ביום העשירי, כי אז יתחדש מדריגה אחרת... שהוא דבר חדש לשוב לאחוזה ולמקומו הראשון, הוא ביום העשירי". ובח"א לר"ה טז. [א, קו.] כתב: "ביום הכפורים אנו מתעלים אליו, כי יצאו מרשות אחרים ובאים אליו". ובח"א לשבועות יג. [ד, יג:] כתב: "כי כבר התבאר במקומו ענין יום הכפורים, שכל החוטאים אשר נתרחקו מן השם יתברך, שבים אל השם יתברך, שהוא עיקר הכל. וכל בני אדם שבים אל חזקתם הראשונה... ולכך באדם אשר נמכר אל המלך כסיל וזקן, הוא יצר הרע, שב אל השם יתברך, שהוא עיקר הכל" [ראה להלן פמ"ו הערה 210]. והשבה זו נעשית על ידי "מחילת הקב"ה, שהוא מוחל להם ושבים אל ה'". שהרי נאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". לכך כל עוד החטא קיים, דרך ההשבה לה' נעולה היא בפני בעל החטא. נמצא שמחילת החטא היא תנאי מוקדם לשוב אל ה'.

(201) פירוש - ביום הכפורים של שנת היובל תוקעים בשופר, והכל חוזר לחזקתו הראשונה, שנאמר [ויקרא כה, ח-י] "וספרת לך שבע שבתות שנים שבע שנים שבע פעמים והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה. והעברת שופר תרועה בחודש השבעי בעשור לחודש ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם. וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשבו". ופירש רש"י [שם פסוק י] "וקראתם דרור - לעבדים, בין נרצע בין שלא כלו לו שש שנים משנמכר... ואינו ברשות אחרים. יובל היא - שנה זאת מובדלת משאר שנים בנקיבת שם לה לבדה, ומה שמה 'יובל' שמה, על שם תקיעת שופר. ושבתם איש אל אחוזתו - שהשדות חוזרות לבעליהן. ואיש אל משפחתו תשובו - לרבות את הנרצע". וראה להלן פמ"ו הערה 208.

(202) לשונו להלן פמ"ו [לאחר ציון 199]: "ומצד בחינה אחרת הוא מוחל וסולח, כי במה שהם עמו והוא מלכם, אינם ראוים להיות ברשות אחר, ולא יתן להיות מושל עליהם מלך נכרי. וכאשר בני אדם חוטאים לפניו, והם נכנסים ברשות אחר, הוא היצר הרע, שנקרא מלך גדול [נדרים לב:]... שמושל על גוף. ומצד שהוא יתברך מלך העולם, וכל הנמצאים הם שלו תחת רשותו, ואינם לאחר, יצאו ביום הכפורים מרשות המלך היצר הרע, שכבר נסתבכו בו כל השנה, ונכנסים אל רשות הקב"ה, כי שם מלך ה' צבאות נקרא עליהם. ומזה הטעם עצמו גם כן צוה בתורה ביובל [ויקרא כה, ט] 'והעברת שופר תרועה בכל ארצכם ביום הכפורים', לקרא חפשי לעבדים שהם נרצעים, [שם פסוק י] 'ואיש אל משפחתו תשובו' [רש"י שם], מפני כי שם מלך ה' צבאות יש עליהם, ואין ראוי למשול עליהם אחר, אותו שנמכר לו. וכן החוטא נמכר ביד היצר הרע על ידי חטאיו, עד שהוא ברשות אחר, וביום הכפורים יצא". ובגו"א ויקרא פכ"ה אות טז [רטז:] כתב: "לאו במקרה היה זה שתלה הכתוב היובל ביום הכפורים, אלא בודאי טעם יש בדבר שתולה היובל ביום הכפורים... והטעם הוא כאשר ידוע למבינים, כי היובל ויום הכפורים שניהם דבר אחד, כי היובל הוא חזרת הכל לחזקתו הראשונה להיות כבראשונה, וכן יום הכפורים הכל חוזר לחזקתו הראשון, שהוא יתברך מכפר להם, וחוזרים לחזקתם הראשונה". ובנתיב התשובה פ"ב [מ.] כתב: "כבר בארנו שבשביל טעם זה, היובל, שהוא גאולה לעבדים, היה ביום הכפורים... כי יום הכפורים הוא גאולה לנפש האדם". ובח"א לשבועות יג. [ד, יג:] כתב: "כל בני אדם [ביום הכפורים] שבים אל חזקתם הראשונה, כמו היובל, שכל אשר נמכרו שבים לאחוזת אבותם" [ראה להלן פמ"ו הערה 210]. **ואם תאמר**, כיצד ניתן להשוות את יום הכפורים ליום הכפורים של

יובל, הרי יום הכפורים הוא אחת בשנה, ויום כפור של יובל היא אחת לחמישים שנה. ואם יש שויון בין יום הכפורים לעניינו של יובל, מדוע שויון זה בא לידי ביטוי רק אחת לחמישים שנה. דע, שכבר הקשה כן הפחד יצחק, יום הכפורים מאמר יא [אות א], וכתב ליישב: "כי כל האורות של יום הכיפור של יובל אינם אלא קיבוץ אורות של כל מועדי יום כיפור של היובל. וכל יום כיפור ויום כיפור של כל שנות היובל מוסר את אורו ליום כיפור של היובל. והסך הכל של האורות הללו מוליד הוא את שלהבת הקודש של כל מיני הקדושה של יום כיפור של שנת היובל".

(203) נראה לבאר משפט זה על פי צירופם של שני יסודות; (א) לעת"ל יהיה סילוק הגוף, ויהיה הכל שב אל ה' מפחיתות הגוף. (ב) פחיתות הגוף היא פחיתות העולם הזה. לכך לעת"ל "יהיה הכל שב אל ה' מפחיתות עולם הזה". ואודות היסוד הראשון, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שמט:]: "העולם הבא... אז יסולק מאתו חרפת הגוף והחומר". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכא:] כתב: "עולם הבא, ששם סלוק הגוף לגמרי". ואודות היסוד השני, כן כתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:]: "נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מענייני עולם הזה, שהוא גוף" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 118, ולהלן פמ"ה הערה 45, ופמ"ז הערה 453]. ובנצח ישראל פ"ח [ריח:] חיבר להדדי את פחיתות העולם עם פחיתות הגוף, וכלשונו: "בזמן שהעולם הזה שב אל ה'... הם עשרת ימי תשובה, אז העולם שב מפחיתות הגוף אל השם יתברך... בעשרת ימי תשובה הכל שב אל השם יתברך... כי עשרת ימי תשובה הם מוכנים שיתקדש האדם מן פחיתות הגוף ולהיות קדוש... שבאותו זמן הכל שבים מפחיתות הגוף החומרי". וההנהגה שיש בעשרת ימי תשובה בזעיר אנפין, תהיה ההנהגה בעוה"ב.

(204) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [יומא פו:] "גדולה תשובה שמביאה את הגאולה, שנאמר [ישעיה נט, כ] 'ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב'. מה טעם 'ובא לציון גואל', משום ד'שבי פשע ביעקב'". ובנתיב התשובה פ"ב [לט:] כתב לבאר: "פירוש, מפני שבעל תשובה חוזר בתשובה, ונבדל מן היצר הרע, ויוצא בזה לחירות. כי בעל החטא הוא משועבד למלך זקן וכסיל, זה יצר הרע, למה נקרא שמו 'מלך', שהכל שומעין לו [קה"ר ד, יג]... ומפני שהאדם תחת רשות יצרו אשר הוא מושל בו, ובעל תשובה יוצא לחירות מן היצר הרע, ודבר זה גאולה גם כן, ולפיכך מקרב גם כן הגאולה, שיהיו נגאלים מכח האומות המושלים, והם מחטיאים את ישראל. וכבר בארנו שבשביל טעם זה היובל, שהוא גאולה לעבדים, היה ביום הכפורים... ולכך היו שניהם ביחד, גאולת הגוף וגאולת הנפש. ולכך אמר כי התשובה מקרבת הגאולה". ובפחד יצחק, יום הכפורים, מאמר יא

[אות א] הביא את דברי המהר"ל האלו, וכתב: "ברור הוא דכוונתו של המהר"ל בהוספה זו [של ענין היובל] היא להורות לנו שלא נחשוב כי הצירוף הזה של תשובה לגאולה לא נאמרה אלא בגאולה דאחרית הימים, וכפשוטו של הפסוק ד'שבי פשע ביעקב'. ובכדי להוציא ממחשבה זו כתב המהר"ל כי גם בדיני תורה בזמן הזה, נמצא שורש גדול לצרוף זה של תשובה לגאולה". הרי הגאולה הנפעלת בכל שנה ביום הכפורים, היא המביאה את הגאולה שתהיה לעתיד לבא. וזהו שכתב כאן ש"בזכות יום הכפורים שהם שבים **עתה** אל ה', לכך יזכו לשוב באותו שבת אל ה'".

(205) כמבואר למעלה הערה 194.

(206) כפי שנתבאר למעלה הערה 196, שהעליון במעלה הוא קודֵם ולפני המעלה הפחותה הימנו.

(207) "בזכות יום הכפורים שהם שבים עתה אל ה', לכך יזכו לשוב באותו שבת אל ה'" [לשונו למעלה לפני ציון 204].

(208) לשבת שתהיה לעתיד, "שכל שבת הוא מעין עולם הבא וזכר לו" [לשונו למעלה לפני ציון 205].

(209) נראה לבאר דבריו הקדושים, כי השבת שיש לנו בעוה"ז היא רמז לעוה"ב [הנקרא שבת]. וזה נאמר בכלליות אצל כל שבתות השנה. אך השבת הסמוכה ליוה"כ היא רמז לנקודה מיוחדת שיש בעוה"ב, והיא ש"הכל שב אל ה' מפחיתות עולם הזה" [לשונו למעלה], והשבה זו היא בזכות יום הכפורים שנעשה בעולם הזה, וכמו שביאר. לכך לא שייך ששבת תשובה תהיה לאחר שעבר יום הכפורים, כי לאחר שעבר יום הכפורים אין יותר יום הכפורים ["שכבר עבר יום הכפורים"], ו"עבר יומו בטל קרבנו" [ברכות כו.], ומן הנמנע ששבת שלאחר יום הכפורים תרמוז לנקודה מיוחדת בעוה"ב שהיא תולדה מיום הכפורים. ואם תאמר, והרי גם שבת שלפני יוה"כ היא לא בזמן של יוה"כ, אלא לפניו. ומאי שנא משבת שלאחריו שעל כך אמרינן "כבר עבר יום הכפורים", משבת שלפניו, שגם על כך נאמר "עוד לא בא יום הכפורים". יש לומר, כי השבת מכילה בתוכה את השפע לששה ימים הבאים בעקבותיה [זוה"ק ח"ב סג:, וכמבואר באור החיים בראשית ב, ג]. לכך לשבת שלפני יום הכפורים יש את השפע של יום הכפורים. מה שאין לשבת לאחר יום הכפורים, שאין לה את השפע הזה.

(210) פירוש - ההסבר השני שביאר כאן מדוע "שבת תשובה" היא בשבת לפני יום הכפורים, ולא בשבת לאחריו, כחו יפה גם לבאר מדוע "שבת הגדול" היא בשבת שלפני פסח, ולא לאחריו. כי המדריגה שזכו לה ישראל בפסח בעוה"ז היא המאפשרת שיזכו

למדריגה יותר עליונה לעת"ל [ראה למעלה הערה 193]. וכמו שיוה"כ הוא סבה לשבת שתהיה לעת"ל, כך הוא גם כן לגבי פסח. ואין מעלת פסח נוהגת לאחר שעבר זמנו, וכמו שנתבאר.

(211) "כי יציאת מצרים נקרא 'גדול' על שם גדלות מעשיו הנוראים שעשה ופעל כאשר יצאו ממצרים" [לשונו למעלה לאחר ציון 188].

(212) פירוש - השבת שלפני פסח נקראת "שבת הגדול" כי היא מורה שלעת"ל "יקנו ישראל עוד מדריגה יותר עליונה, ויעשה הקב"ה עוד גדולות על כל גדולות, נוראות על כל נוראות" [לשונו למעלה לאחר ציון 191]. אמנם הלשון שנקט כאן "שעוד יתגדל הוא יתברך, שהוא יום הגדול והנורא יותר" מורה שלא רק שהקב"ה יעשה מעשים גדולים ונוראים יותר ממה שעשה ביצ"מ, אלא "שעוד יתגדל הוא יתברך", והגדלות תחול על השם יתברך עצמו, ולא רק על מעשיו. והביאור הוא, כי כבר נתבאר למעלה [הערות 190, 192, 193] שהואיל והקב"ה בחר בישראל ביצ"מ, לכך לעת"ל יקנו ישראל מדריגה יותר עליונה. והקב"ה מתגלה בעולם כפי שישראל נמצאים בעולם; כאשר ישראל מרוממים על הכל, כך הקב"ה מתגלה בעולם, וכמו שכתב למעלה פכ"ג [לאחר ציון 132]: "השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל. ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה אל עולמו כפי מדריגת ישראל". וראה שם הערות 134, 135, ופרק זה הערה 17.

(213) מצוי הוא שכאשר המהר"ל רומז לחכמה פנימית, הוא מדגיש שאין בזה ספק, והם דברים ברורים למבינים [כמלוקט למעלה פכ"ג הערה 151, פכ"ה הערה 109, ולהלן פמ"א הערה 112. וראה למעלה הערה 70 בביאור הדבר].

פרק מ

(1) יבאר רק את הפסוק השני שהביא ["ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף וגו'"], ולא את הפסוק הראשון שהביא ["ויהי בשלח פרעה את העם"]. אמנם בכת"י [תקג.] חילק ביניהם, וביאר כל פסוק בפני עצמו. ועל הפסוק הראשון כתב: "תלה הכתוב במה ששלחן פרעה, והוי ליה למכתב 'ויהי כאשר יצאו ישראל ממצרים ולא נחם'... ונראה שבא לומר כאשר היה יד פרעה חזקה עליהם לשלח אותם, וזהו בשביל יד ה' והמכות שבאו על פרעה. 'ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים', ובא לומר כי יד ה' הוציאם ממצרים, ולא הוסר מהם אף בדרך... אם כן ה' הנהיגם. נמצא כי בעודם במצרים לא סר

ה' מאתם, ואף אחר כך" [(ראה להלן הערה 10). ומבאר גם את המשך הפסוק "כי קרוב הוא"]. ולאחר מכן מבאר את הפסוק השני בפני עצמו, וכפי שנמצא לפנינו.

(2) המכילתא באה לבאר את שלש המלים "דרך" "המדבר", ו"ים סוף". והלשון שינקוט כאן הוא יותר קרוב ללשון הילקו"ש [ח"א רמז רכז]. ומצוי בספר הגבורות שהמהר"ל יביא דברים בשם המכילתא או המדרש רבה, אך דבריו נמצאים יותר בדיוק בילקו"ש [כמבואר למעלה הקדמה ראשונה הערה 2, הקדמה שניה הערה 323, פ"ג הערה 16, פ"ד הערה 18, פ"ו הערה 25, פ"ז הערה 107, פ"ט הערה 159, פל"ב הערה 58, פל"ו הערה 165, ופל"ח הערה 26]. וראה להלן הערה 43.

(3) כדרכו, שמחלק את האדם לשלשה חלקים; גוף, נפש, ושכל. וכגון, למעלה פ"ח [תיט:] כתב: "יש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו". ובהקדמה לדר"ח [לה:] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וכן כתב שם פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], שם פ"ה מכ"ב [תקסח:], נתיב התורה פ"ב [קיט:], ועוד. ובאבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [לא:], נתיב העבודה פ"א [א, עט:], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [כג:, מז:], ח"א לשבת לא: [א, יט.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. **ובחידושי ההלכות** שלו למסכת שבת לא: כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג'

הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב [ראה להלן הערה 7]. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". **ודע**, כאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וז"ל: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם" [ראה למעלה פ"ח הערות 257, 258, פ"כ הערה 22, פכ"ט הערות 97, 98, להלן פמ"א הערה 23, פמ"ג הערה 167, ופמ"ז הערה 363].

(4) לשונו בכת"י [תקד.]: "הגוף אינו בעל תנועה... וקשה על האדם התנועה מפני הגוף, שיש בו הכובד, וזהו כדי ליגען". ואמרו חכמים [גיטין ע.] "ג' דברים מכחישים כחו של אדם; פחד, דרך, ועון... דרך, דכתיב [תהלים קב, כד] 'עינה בדרך כחי'". ובח"א שם [ב, קכט:] כתב: "ידוע כי יש באדם שלשה כחות, אשר בהם שייך חולשה; האחד כח הגוף, השני כח נפשי, השלישי כח נבדל שהוא השכלי... והדרך מחליש כח גוף, כי התנועה הוא כנגד הגוף, ומי שהוא בעל גוף קשה עליו התנועה, ולפיכך הדרך מחליש כח הגופני ביותר" [הובא למעלה פי"ב הערה 28, פט"ו הערה 41, ולהלן פמ"ג הערה 44. וראה בסמוך הערה 7]. ובדר"ח פ"ה מ"כ [תעח:] כתב: "מזהיר האדם בעבודה כנגד ההתחלה שלא יהיה כבד, ויהיה זריז בתחלה. על זה אמר [שם] 'הוי קל כנשר', ובדבר שהוא התחלה שייך קלות, כאשר הוא קל, ואין טבעו מכביד עליו לעמוד ממקומו אשר הוא יושב. וזהו סגולת הנשר, שאין טבעו מכביד עליו, ולכן אמר 'הוי קל כנשר'... והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר... כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר... ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם". ובנתיב התורה פי"ז [תרפד.] כתב: "כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות". ובנתיב הזריזות ר"פ ב [ב, קפו.] כתב: "תחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כל כך גובר עליו, עד שהוא כמו אבן דומם, ואינו מתעורר על דבר. ולכך אמר תחלה [אבות פ"ה מ"כ] שיהיה 'עז כנמר', דהיינו שיעורר את עצמו לפעול, ולא כמו זה שבשביל כובד

טבעו אין מעורר עצמו על דבר". ובאור חדש פ"א [תכח:] כתב: "כמה פעמים יש לאדם כבידות הטבע, ומבטל דבר זה תנועת האדם, שאינו רוצה לקום ממקומו". ובנר מצוה [נד:] כתב: "כי מי שאינו עז יש בו כובד הטבע, ומבקש ההנחה, ואינו מבקש התנועה". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "אין הצבי גס ועב החומר, ולכך אינו כבד התנועה. כי כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ, [ש]יש לה חומר גס, לכך גם אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צג:]. והמסילת ישרים פ"ו כתב: "הנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים, שכבר לבו של האדם יודע חובתו, ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת נפשו ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף על פי כן יניחהו, לא מחסרון הכרת החובה ההיא ולא לשום טעם אחר, אלא מפני שכבדות העצלה מתגברת עליו. והרי הוא אומר, אוכל קמעא, או אישן קמעא, או קשה עלי לצאת מביתי, פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, חמה עזה בעולם, הקרה רבה או הגשמים, וכל שאר האמתלאות והתואנות אשר פי העצלים מלא מהם, ובין כך ובין כך התורה מונחת, והעבודה מבוטלת, והאדם עוזב את בוראו". ושם פ"ז כתב: "אם יתנהג בכבדות בתנועת איבריו, גם תנועת רוחו תשקע ותכבה. וזה דבר שהנסיון יעידהו". ובפחד יצחק בהערה כללית שבפתיחת הספר כתב: "כבר כתב החסיד לוצטו בפרק הזריזות [מסילת ישרים פרקים ו, ז] כי המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות" [הובא למעלה פט"ו הערה 136, ופל"ו הערה 120]. אך יש להעיר, שאמרו חכמים [כתובות כח.] "טלטולי דגברא קשין מדאיתתא", והואיל והאשה היא יותר גופנית מהאיש, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מי"ד [רפד:], וז"ל: "האשה... גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך', והאשה דומה לגוף" [וזהו כנראה הטעם לירושלמי (פסחים פ"א ה"א) שנשים עצלניות הן], והטלטול הוא התנועה הקשה לגוף, וא"כ מדוע טלטולי האיש קשין יותר מטלטולי האשה, אדרבה, היה צריך להיות יותר קשה לאשה, כי לאשה יש תכונות גופניות יותר מהאיש. ויל"ע בזה.

(5) דוגמה לדבר; המלבי"ם [בראשית ח, כב] ביאר שרק לאחר המבול החלו ימי הקור והחום, וכלשונו: "קודם המבול... לא היה שנוי התקופות, כי השמש הלך תמיד על קו המשוה, ולא היה לא קור וחום, ולא קיץ וחורף... [ועתה] יהיה קור וחום, קיץ וחורף. ושנוי האויר והמזג בעת התקופות יחליש את הגופים, ויכניעם, בל יוסיפו להשחית כמו קודם המבול". והחובות הלבבות בשער הכניעה ר"פ ג כתב: "אבל הסיבות, אשר תהיה הכניעה והשפלות בעבורן מן האדם אחר גאוותו... כשיחלש כחו מתנועתו הטבעית

מפני חלאים, או מזג רע, או חלישות הרכבתו, וייכנע, בעבור זה ויתחנן אל האלקים... כמו שאמר [תהלים קז, יב] 'ויכנע בעמל לבם'".

(6) "לכך היה מייסר את ישראל ובזה היה ממרק את ישראל, והיו טהורים זכים ראויים לקבל מעלה עליונה" [לשונו בסמוך].

(7) כמו שנאמר [תהלים ו, ד] "ונפשי נבהלה מאד". וכן [יחזקאל לב, י] "וחרדו לרגעים איש לנפשו". ובכת"י [תקד.] כתב: "כדי לצרפן בכח הנפש, המקבל היראה והפחד והבהלה והמורך, כאשר היה במדבר מפני הנחשים והעקרבים" [דברים ח, טו "המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב וגו'". ופסוק זה הובא במכילתא שהובא כאן]. וכן נאמר [ויקרא כו, לו] "והנשארים בכם והבאתי מורך בלבבם וגו'". והלב הוא משכן לנפש [ראה למעלה הערה 3, ולהלן פמ"א הערה 40]. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד:] כתב: "התפילין שעל היד, שהם כנגד הלב, ששם הנפש" [הובא למעלה פל"ט הערות 19, 105]. ובח"א לגיטין ע. [ב, קכט:] כתב: "הפחד, דבר זה מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה... הפחד מחליש כחות הנפשיים". ובאור חדש פ"ד [תשסח.] כתב: "בהלה היה שנוי בכוחות נפשה" [הובא למעלה פט"ו הערה 4]. ובאור חדש פ"ט [תתתטז.] כתב: "אמר 'להומם' [אסתר ט, כד], דבר זה שייך לנפש, שהוא מקבל מהומה וחרדה".

(8) אודות שהאמונה היא בכח השכלי, כן כתב בנתיב העבודה פי"א [א, קיא.], וז"ל: "ועוד יש לך להבין מלת 'אמן', וההפרש שיש בין מברך ובין העונה 'אמן'. כי העונה 'אמן' צריך אל זה ההבנה והשכל, שהוא מאמין דבר זה, ודבר שהוא בלא הבנה אין נקרא זה אמונה... ולא כן המברך, כי אף שראוי שיהיה לו כונת הלב, מכל מקום כיון שברך, אם לא כיון יצא גם כן. אבל אם עונה 'אמן' בלא כונה אין זה אמן כלל". וכן מצינו לאידך גיסא בנצח ישראל פ"ד [סא.], שכתב שם: "עבודה זרה החטא הוא בכח השכלי, שמאמין בעבודה זרה". ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "עבודת אלילים הוא לשכל האדם, ודבר זה ידוע כי עבודת אלילים הוא לשכל האדם, אשר מאמין בדבר הבאי כמו עבודת אלילים. ולכך דבר זה, שהוא הטעות אחר עבודת אלילים, הוא אל השכל בלבד. ולכך אמרו בפרק קמא דקידושין [מ.]... אין הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה רק מחשבת עבודת אלילים בלבד, שהקב"ה מצרפה לידי מעשה... כי עיקר החטא של עבודת אלילים הוא בשכלו, ולפיכך נענש על המחשבה בלבד". וניתן להמתיק את לשונו מה שכתב כאן "ויקנה מדת האמונה", כי כל קנין שייך רק לשכלי, ומי שאינו בר דעת אינו בר קנין, וכמו שכתב בנתיב אהבת השם ס"פ א [ב, מה:], וז"ל: "הממון של אדם גם

כן יש לו חבור אל השכל שבאדם, כי השכל יש לו קנין, והשוטה שהוא בלא שכל, אין לו קנין כלל [כתובות כ.]. ולפיכך הממון של אדם יש לו חבור אל השכל".

(9) כי המצריים רדפו אחרי ישראל, והשיגו אותם בים סוף [שמות יד, ט]. ועל כך אמר להם משה [שם פסוק יג] "ויאמר משה אל העם אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 60] ביאר את האמונה שקנו ישראל בעקבות קרי"ס, וז"ל: "'ויאמינו בה' ובמשה עבדו' [שמות יד, לא]. פירוש, שהיו מאמינים כי הוא יתברך כל הנמצאים תחת רשותו, ולכך הוא יכול לפעול בהם כרצונו, מאחר שהכל תחת רשותו. והוא יתברך פועל ועושה שליחותו על ידי משה, שהוא שלוחו לעשות בארץ אשר ירצה, וזהו 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו'. והאמונה הזאת קנו ישראל על ידי קריעת ים סוף, כמו שנתבאר למעלה בפרקים הרבה מאוד, כי הים אינו דבר פרטי, כי אין שני ימים בעולם, כמו שיש כמה נהרות. ואם כן היאור פרטי, וכן הירדן דבר פרטי, וידוע כי יש כחות מושלים על דברים פרטיים, מה שהוא בחלקם. אבל הים אינו נחשב פרטי, ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל. ולכך אמרה רחב [יהושע ב, י] 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף', הרי כי עיקר הוא קריעת ים סוף שעל ידו קנו האמונה בה'... זכרה המופת הזה, כי זה בעצמו מורה כי בידו הכל, ואין חוץ ממנו, ומאחר שבידו הכל, אין זולתו". וראה להלן הערה 256.

(10) לשונו למעלה פ"ט [תקו.]: "יצאו בניו [של אברהם] גם כן מרשות השכינה, והיו משועבדים תחת מצרים, עד שאחר כך אמר להם [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם', להיות תחת כנפי השכינה". ולמעלה פ"ל [לאחר ציון 93] כתב: "מפני שעדיין אף על גב שהוציא אותם מרשות אחרים, והיו ברשות עצמם, צריכים עוד להיותם נכנסים ברשות הקב"ה, ולא יהיו כמו שאר אומות. וזהו שאמר 'ולקחתי אתכם לי לעם וגו'". ולהלן ר"פ סו כתב: "כאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ו] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה [שמות כט, מו] כתיב 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות יין נסך ואיסורו" כתב: "דבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ. ועיקר דבר זה היה כאשר גאל אותם ממצרים, דכתיב 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'". ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי בזאת הלילה גאלם יתברך,

ולא הגאולה בלבד, רק שלקחם אליו, כדכתיב 'וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם לי לעם'". והכלי יקר [שמות ו, ו] כתב: "יזכו לדיבוק השכינה, ועל זה אמר 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'". והשם משמואל פרשת ויחי [שנת תרע"ז] כתב: "הגאולה איננה מספקת ההוצאה מתחת יד האומות והכחות החיצונים, אלא צריכה נמי הבאה תחת כנפי השכינה. וכמו במצרים אחת מהארבע לשונות של גאולה היא 'ולקחתי אתכם לי לעם'" [הובא למעלה פ"ט הערה 288, ופ"ל הערה 95]. ויש להעיר, שהרי אף בעודם בגלות מצרים היתה שכינה עם ישראל, וכמו שאמרו חכמים [מגילה כט.] "בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן. גלו למצרים, שכינה עמהן, שנאמר [ש"א ב, כז] 'הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו'". ולמעלה [הערה 1] הובאו דבריו בכת"י כאן, שכתב: "כי יד ה' הוציאם ממצרים, ולא הוסר מהם אף בדרך... אם כן ה' הנהיגם. נמצא כי בעודם במצרים לא סר ה' מאתם, ואף אחר כך". ואילו מדבריו כאן משמע שרק בעת היציאה היתה שכינה עם ישראל, ולא לפני כן. ויש לומר, ששעבוד מצרים מעכב את ישראל מלהיות לגמרי תחת כנפי השכינה, וכמו שכתב למעלה פ"ט [תקו.] "יצאו בניו [של אברהם] גם כן מרשות השכינה, והיו משועבדים תחת מצרים, עד שאחר כך אמר להם [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם', להיות תחת כנפי השכינה" [הובא בתחילת ההערה]. ואמרו [מגילה יד.] "'הללו עבדי ה'' [תהלים קיג, א], ולא עבדי פרעה". ובפחד יצחק פורים, ענין ב אות ב, כתב: "עד כמה שכפות הוא האדם באתרא אחרא, אי אפשר להקרא בתואר 'עבדי השם'". ולכך רק כשיצאו ממצרים, ואינם יותר עבדי פרעה, היו ישראל ברשות השכינה. אך בודאי שהשכינה היתה עמם במצרים גם כן, אך מ"מ לא נקראו אז בתואר "עבדי ה'".

(11) כי אין שכינה שורה על דבר פגום וחסר. ולמעלה בכת"י [תצח.] כתב: "כי אין שם ה' בא על דבר שאינו שלם". ואודות שה' אינו מתחבר לדבר שאינו שלם, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תנא.], וז"ל: "מפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב, ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך בתכלית השלימות". ומקורו בזוה"ק ח"א רטז: "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב, אלא באתר דאתכוון, באתר חדו".

ובתקו"ז ג: אמרו "איהו לא שריא באתר פגים, הדא הוא דכתיב [ויקרא כא, יז] 'כל אשר בו מום לא יקרב', אוף הכי בנשמתא פגימא לא שרייא". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 127, פ"ט הערה 131, פל"ט הערה 85, ולהלן פמ"ו הערה 53.

(12) באבות פ"ו מ"ז אמרו שהקנין התשעה עשר של התורה הוא "קבלת יסורין". ושם בדר"ח [קעג.] כתב: "כי כאשר מקבל יסורין ראוי לתורה. וכך אמרו בפרק קמא דברכות [ה.], שלש מתנות טובות נתנו לישראל, וכולם לא נתנו אלא על ידי יסורין; התורה, דכתיב [תהלים צד, יב] 'אשרי הגבר אשר תיסרנו קה ומתורתך תלמדנו וכו''... כי התורה בפרט הוא השכל והחכמה שאינה מדה גופנית, ולפיכך אין אדם מגיע אל המעלה הבלתי גופנית רק בהתמעט הגופנית. והיסורין ממעטין הגופני, עד שאפשר לו להגיע אל מדריגה השכלית. וזה שאמר כאן 'קבלת יסורין', שמקבל עליו התמעט הגוף החמרי, ולסלק על ידי זה פחיתותו. כי היסורין מסלקין פחיתות הגוף, וכמו שאמרו שם [ברכות ה.], אמר ריש לקיש, נאמר ברית במלח [במדבר יח, יט] 'ברית מלח עולם', ונאמר ברית ביסורין [דברים כח, סט] 'אלה דברי הברית', מה ברית האמור במלח ממתיק הבשר, אף ברית האמור ביסורין ממרקין עונותיו של אדם, עד כאן. וביאור זה, כי כשם שהמלח ממתיק הבשר, כך היסורין ממרקין פחיתות גופו ובשרו, עד שהוא ראוי למדה השכלית". ובהקדמה לדר"ח [כח:] כתב: "היסורים, הם ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתותו, עד שהאדם ראוי אליו דברים האלקיים... יסורים הם מעוט הגוף החמרי, ואז ראוי האדם אל אלו דברים הקדושים הנבדלים".

(13) מצד החטא [ראה הערה 15].

(14) אודות שישראל נעשו לעם כשיצאו ממצרים, כן נתבאר הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה פל"ט הערות 142, 163. וראה להלן הערה 266. ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 162] ביאר שכל המעלות שזכו להן ישראל, הן נמשכות אחר שעת היציאה ממצרים, שהיא התחלתן של ישראל. ולכך גם יוה"כ הוא זכר ליצ"מ, כי הואיל וביצ"מ ה' בחר בישראל, לכך נתן לישראל את יוה"כ לסליחה וכפרה ולהצלת נפשנו, כי כל הטוב שישראל זוכים לו הוא מצד שה' בחר בהם [כמבואר למעלה פל"ט הערה 193]. וראה להלן הערה 104 במה שנתקשה שם.

(15) פירוש - אפילו אם לא היתה לישראל פחיתות מצד חטאים, עדיין ה' היה מביא עליהם יסורין כדי לזכותם במעלה העליונה שהיתה בעת יצ"מ. ואמרו חכמים [ברכות ה.] "אם רואה אדם שיסורין באין עליו, יפשפש במעשיו... ואם תלה ולא מצא, בידוע שיסורין של אהבה הם, שנאמר [משלי ג, יב] 'כי את אשר יאהב ה' יוכיח'". ובנתיב

היסורין פ"א [ב, קעג:] כתב: "ויש שהם תמהים, שהקב"ה יביא על האדם יסורין משום אהבה... פירוש יסורין של אהבה, כי כאשר האדם הוא צדיק וראוי אל מעלה עליונה, והאדם מצד הגוף יש בו צד מה שאינו ראוי אל אותה מעלה, שאין האדם ראוי אל אותה מעלה מצד החסרון שהוא דבק בחומר, והקב"ה מביא עליו יסורין כדי למרק הנפש, שהוא דבק בחומר, ולסלק חומר שלו ממנו, כדי להביא אותו אל המעלה העליונה, שאין האדם זוכה לזה, שהגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש, ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... בודאי הם יסורים של אהבה, שגם דבר זה מצד חסרון של אדם, שאין ראוי למעלה העליונה עד שימרק אותו מן החמרי על ידי יסורין, כי היסורין מסלקין את האדם מן פחיתות החמרי, עד שראוי האדם עד מעלה העליונה. ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה', כי מצד שהשם יתברך אוהב אותו, ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך, ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא השם יתברך עליו יסורין למרק את חטאו, עד שראוי אל הדביקות. ולכך נקראו 'יסורין של אהבה', לא שהפירוש הוא כי בשביל אהבה הוא מביא עליו יסורין, שודאי דבר זה אין ראוי. רק שהשם יתברך אוהב אותו וחפץ בו, ומצד שהוא חפץ בו, רוצה השם יתברך לקרב אותו אליו, ואין לו המעלה הזאת, ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו, עד שהוא ראוי אל הדביקות, וזה מבואר". **ויש להעיר**, הרי בני ישראל היו במצרים הרבה מאוד שנים בעבדות ועינוי [ראה גו"א שמות פ"ג אות י (נח.), והובא למעלה פכ"ו הערה 43]. ולמעלה פ"ג [רט.] ביאר שהעבדות היא כנגד החומרי של ישראל, והעינוי הוא כנגד הצורה של ישראל [ראה להלן פמ"ג הערה 24]. ואם כן מהו הצורך ליסרן שוב בעת יצ"מ ["היה מייסר אותם בגוף ובנפש ובשכל, כדי לזכותם אל המעלה הגדולה על ידי יסורים שיקנו עתה בעת היציאה שנעשו לעם"], הרי כבר היו מיוסרין ועומדים מעבודת הפרך והעינוי שעבדו במצרים [שאלת ידידי רבי שלמה אורמנד שליט"א]. זאת ועוד, בהקדמה לדרוש על התורה [ה:] כתב: "לפיכך לא נתנה תורה אלא לישראל, שהיו משועבדים במצרים בפרך ונתמעט גופם, עד שהיו ראויים אל התורה השכלית. ולכך... לא היה ראוי יתרו לקבלה, בשלא נמצאת בו הסבה שגרמה לישראל קבלתה, הוא השתעבדותם במצרים... כי מי שלא נשתעבד במצרים אין ראוי לו התורה" [הובא למעלה פ"ח הערה 259, פ"ט הערה 25, ולהלן פמ"ה הערה 121]. הרי שיסורי שעבוד מצרים אהנו לזכך את ישראל לקבלת התורה, ומדוע לא יהנו לדעת רבי אליעזר, אלא היה צורך שיתייסרו שוב בשעת היציאה ממצרים. ויל"ע בזה.

(16) פירוש - המלים "דרך" "המדבר" "ים סוף" אינן באות להורות על הקשיים והנסיונות שה' העמיד את ישראל בהם [כפי דעת רבי אליעזר], אלא להורות על ההנהגה הבלתי טבעית שה' הנהיג את ישראל, הנצרכת בכדי לתת את התורה לישראל.

(17) מבאר שמה שנאמר [שמות יג, יז] "ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא", פירושו שה' לא הוליך את ישראל דרך ארץ פלשתים משום שהיא הדרך הקרובה והקצרה ביותר ממצרים לארץ ישראל, והקורבה הזאת נדרשת לרעותא. וכעין זה פירש רש"י [שם], שכתב: "כי קרוב הוא - ונוח לשוב באותו הדרך למצרים". וזה דלא כרמב"ן [שם], שביאר שהקורבה היא לטיבותא, שכתב: "אבל הנכון שיאמר 'ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים', אשר הוא קרוב, וטוב לנחותם בדרך ההוא".

(18) לשונו בכת"י [תקד:]: "והטעם הוא מפני כי התורה היא דרך ה' להביא האדם אל מדריגה גדולה וחשובה, ומפני שהתורה דרך ה' להביא האדם אל מדריגה עליונה, כמו כן צריך האדם בגופו להתנועע בדרך מיוחד אל קבלת התורה, וכאשר קבל התורה והתנועע נפשו ושכלו אל המדריגה הגדולה". ואודות שהתורה צריכה להנתן במקום התואם את מעלתה, כן יתבאר בסמוך הערה 20. ואודות שהתורה היא דרך להגיע אל מדריגה עליונה, כן נתבאר כמה פעמים בספרי המהר"ל שהתורה נקראת "תורה" משום שהיא מורה את הדרך כיצד האדם יגיע לעוה"ב. וכן כתב בסמוך, וכלשונו: "והבן שנקראת התורה 'דרך', מפני שהתורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כב] 'בהתהלכך תנחה אותך וגו''. ולפיכך ראוי שתנתן התורה בדרך, שאין ענין התורה בעצמה רק שתהא התורה מוליכה את האדם בדרך אשר ילך בה, וכדכתיב [שמות יח, כ] 'והודעת את הדרך אשר ילכו בה', וזהו ההליכה אל ההצלחה האחרונה", ושם הערה 39.

(19) והדרך הפשוטה היא דרך קרובה ממצרים לארץ ישראל, ועוברת ליד ארץ פלשתים.

(20) פירוש - בדרך הפשוטה יש שלשה מקומות; מקום המוצא, שהוא ארץ מצרים. מקום בדרך, שהוא ארץ פלשתים. ומקום היעד, שהוא ארץ ישראל. בדרך הפשוטה הזו התורה יכולה להנתן באחת משתי אפשרויות; בארץ פלשתים, או בארץ ישראל [בארץ מצרים ברי הוא שזה לא שייך, כי שם נשתעבדו]. ארץ פלשתים אינה ראויה להנתן בה תורה, משום שהיא "ארץ גוים אחרים", והתורה אינה יכולה להנתן במקום השייך לגוים. והטעם הוא שהמקום של נתינת התורה צריך להיות תואם למעלת התורה, והמקום אינו יכול להיות חומרי, וכפי שכתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצ:], וארצות הגוים הן מקומות חומריים, התואמים לחומריות הגוים היושבים עליה [כמבואר להלן פמ"ה הערה 42].

ולמעלה פ"ח [שעו:] כתב: "כי לפי הענין האדם יש לו מקום. לכך כשנתן הקב"ה הארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה. וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה". ולהלן ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". לכך מן הנמנע שהתורה תנתן במקום של הגוים, כי אין שום התאמה בין מעלת התורה הנבדלת למקומם של הגוים. וראה להלן הערה 42.

(21) כי ארץ ישראל היא מקומם של ישראל, ואין ישראל "בדרך" כאשר הם נמצאים בארץ ישראל. וראה במה שהוקשה בסמוך [סוף הערה 27]. ובמכילתא [שמות כ, ב] אמרו שני טעמים אחרים מדוע התורה לא ניתנה בארץ ישראל, שאמרו שם: "מפני מה לא ניתנה תורה בארץ ישראל. שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר, לפי שנתנה בארצו, לפיכך לא קבלנו. דבר אחר, שלא להטיל מחלוקת בין השבטים, שלא יהא זה אומר בארצי נתנה, וזה אומר בארצי נתנה, לפיכך נתנה תורה במדבר... במקום הפקר".

(22) בהמשך הפרק בסמוך. ואם תאמר, הרי בפסוק עצמו מוזכר טעם אחר מדוע לא הלכו בדרך ארץ פלשתים, והוא "פן ינחם העם בראותו מלחמה ושבו מצרימה". ואיך טעם זה משתלב עם דבריו כאן, שהמניעה ללכת בדרך ארץ פלשתים היא משום שהתורה צריכה להנתן "בדרך". וצ"ע.

(23) זהו המשך דברי רבי יהושע, שאמר "'המדבר', כדי ליתן להם המן, כמו שנאמר [דברים ח, טז] 'המאכילך מן במדבר'" [הובא למעלה בתחילת הפרק].

(24) כמו שנאמר [במדבר כ, ה] "ולמה העליתונו ממצרים להביא אותנו אל המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות". ואודות שהמן אינו אוכל טבעי, כן כתב להלן פנ"ט: "האכילם את המן, שהוא מזון אינו טבעי לגמרי, וכמעט שהוא אינו גשמי כלל, שהוא היה נבלע באברים, והיה מובדל ומופרש מפחיתות החמרי לגמרי". ואמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן... והמן". ובדר"ח שם [ריד.] כתב: "נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים". ובגו"א שמות פט"ז אות יד [שכז:] כתב: "היה המן מן הדברים שאינם תחת הטבע". ושם דברים פ"ח אות ג [קמה:] כתב: "הקב"ה נתן להם

[לדור המדבר] המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכד.] כתב: "המן שלא היה טבעי, לא ירד בשבת". וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קה.], ויובא בהערה 31.

(25) מבאר בזה את המשך דברי רבי יהושע "'ים סוף' כדי לעשות להם נסים, שנאמר [תהלים קו, ט] 'ויגער בים סוף ויחרב'" [הובא למעלה בתחילת הפרק]. ולכך בסמוך יזכיר "במדבר ובים סוף".

(26) לשונו למעלה פכ"ב [רעז.]: "כי לכך חפץ הקב"ה שיהיה התחלת הדבור עם משה במדבר, אחר שתראה שכל החשיבות נטלו ישראל במדבר. וכאשר תרצה להשכיל תדע הטעם, שכל דבר צריך למקום מיוחד. וכאשר הישוב הוא עומד לדברים הגשמים, שהם ראוים להיותם בישוב, לכך לא יהיו בו הדברים הרוחניים כמו התורה, והמשכן, והשכינה, כהונה, ומלכות, וענני כבוד, והמן, שהרי אין המן מדברים הטבעים, והישוב הוא מיוחד אל דברים הטבעים. וכן הבאר הוא ברכה שאינה טבעית, להיות הבאר הולך עמהן בכל מקום. וכן השלו לא היה זה בא בטבע להיות נופל על מחניהם 'כדרך יום כה ודרך יום כה' [במדבר יא, לא]. ומפני שאין זה דבר טבעי כלל, לא היה זה בישוב המיוחד לטבע. שאי אפשר שיעמדו יחד הדברים הטבעים והדברים אשר אינם טבעים, שאין מקום אחד מיוחד לשני דברים מחולקים, ולפיכך לא היו כל אלו מתנות בישוב, שהוא מקום הטבעי". וראה להלן פמ"ז הערה 119.

(27) כמבואר בהערה הקודמת. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצא.] כתב: "המדבר, מפני שאין בו דבר חמרי, שהרי אין בו מציאות חמרי, ואין דרים בו הנבראים החמריים, רק היא שממה וציה... ובשביל כך נתנה התורה, שהיא השכל הגמור, במדבר, כי המדבר משולל מן הדברים החמריים, בעבור שלא נמצא בו דברים הגשמיים. הנה המקום המיוחד לתורה היא המדבר... שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים, כמו שהתבאר למעלה, וגם בחבור גבורות ה' באריכות אצל [שמות ג, א] 'וינהג את הצאן אחר המדבר' [למעלה פכ"ב]... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע". ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "הדברים החמריים הם מתנגדים לדברים אלקיים, כי זה חמרי וזה נבדל ממנו לגמרי, ולכך לא היה ראוי שיהיו דברים אלו [האלקיים] בישוב, ששם הויית החמרי... כי הישוב הוא מיוחד לדברים חמריים טבעיים. והפך זה המדבר, שהרי במדבר לא תמצא דברים חמריים טבעיים, כמו שימצא בישוב". ובדרוש על התורה [כ.] כתב: "כל מעלתם [של ישראל] לא קנו כי אם במדבר. ואמר הכתוב [דברים לב, י] 'ימצאהו בארץ מדבר וגו'

יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו'. רצה לומר כי מצא ישראל שהם בארץ מדבר, כלומר מסולקים מהדברים הגופניים והגשמיים כמו המדבר, לכן 'יסובבנהו' בעניני כבודו, והשרה שכינתו עמהם. וגם 'יבוננהו' בתתו להם הבינה, היא התורה השכלית, שכתוב בה [משלי ח, יד] 'אני בינה לי גבורה'. שמפני היותם במדבר מסולקים מתאוות הגוף, נתן להם אלה הדברים הקדושים הנבדלים מהגשם... כי במדבר שאין שם תענוגי הגוף, שם קבלו כל המעלות כולם, לא בארץ ישראל שנשתבחה בחטה ושעורה גפן תאנה ורמון [דברים ח, ח], וכל הדברים הגופניים. ולכך נתנו להם עשרה מתנות טובות במדבר, אשר כלם דברים בלתי גופניים. אם תורה, כהונה, לויה, ומלכות, משכן, שכינה, הם דברים קדושים עליונים כלם. אם המן כתיב בו [תהלים עח, כה] 'לחם אבירים', שנבלע באיברים [יומא עה:], והוא מזון רוחני. והבאר, שהיה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס. וכן השליו הנקרא 'עוף השמים' [בראשית א, ל], לא מן הארץ". וכן בנתיב יראת השם פ"ג [ב, ל:] כתב שהמדבר ראוי לקבל דברים אלקיים [הובא למעלה פכ"ב הערות 66, 67, 76]. **אך קשה** לפי זה, שמהאי טעמא גם יוסבר מדוע התורה אינה יכולה להנתן בארץ ישראל, שנשתבחה בשבעה מינים [כמבואר כאן], ומדוע הוצרך לטעם מיוחד שהתורה צריכה להנתן "בדרך", ולכך אינה יכולה להנתן בארץ ישראל. ועוד יש להעיר, כי בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח.] כתב: "הישוב הוא מיוחד לאדם שהוא אדם שכלי, כי הבעלי חיים שהם טבעיים ולא שכליים, הם בים או במדבר, ואינו נקרא ישוב" [הובא למעלה פל"ד הערה 127]. ואילו כאן כתב שבישוב יש את הדברים הטבעיים, ובמדבר יש את הדברים שאינם טבעיים. ויל"ע בזה.

(28) תורה ["דרך"], מן ["המדבר"], ונסים ["ים סוף"].

(29) יבאר ששלשת הדברים האלו הם כנגד שמאל [נסים], ימין [המן], ואמצע [תורה]. דוגמה לדבר; רש"י [בראשית יח, ב] כתב: "והנה שלשה אנשים - אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות". ובגו"א שם אות יד [רצז.] כתב: "ונראה כי מיני השליחות הם ג', שלא יוכל האחד לעשות שליחות חבירו; האחד, הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני, לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי, כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה בן, היה מלאך אחד. ולהפוך את סדום, היה מלאך אחר, שהוא אבוד וכליון לגמרי. ולרפאות את אברהם שיוכל לחיות, הוא מלאך אחר, שזה אין טובה ואין רעה, רק שיהיה עומד קיים כמו דרך העולם". וראה להלן הערה 33.

(30) פירוש - רוב הנסים שנעשו היו חורבן והפסד לכח הטבע, וכמו שהביא בתחילת הפרק את הפסוק [תהלים קו, ט] "ויגער בים סוף ויחרב", שהים נעשה ליבשה. ומדגיש זאת לאפוקי מהנס של בריאת המן, שהיתה בריאה חדשה שלא היתה קיימת קודם, וכמו שמבאר. ולהלן פס"ב כתב: "כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, הוציא אותם בקדושתו, שהוא נבדל מן החומר הטבעי. לכך היה עושה עמהם נסים ונפלאות בשנוי טבע העולם. לכך מפני קדושתו [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'. וכל ענין הזה כי היה עלוי ישראל ביציאת מצרים למעלה מדברים החמרים הטבעיים, עד שכל הדברים החמרים הבלתי נבדלים נחשבים לאין, וזהו 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור וגו'". וראה להלן הערות 113, 293.

(31) לשונו להלן פנ"ט: "האכילם את המן, שהוא מזון אינו טבעי לגמרי, וכמעט שהוא אינו גשמי כלל, שהוא היה נבלע באברים, והיה מובדל ומופרש מפחיתות החמרי לגמרי". ואמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן... והמן". ובדר"ח שם [ריד.] כתב: "נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעים". ובגו"א שמות פט"ז אות יד [שכז:] כתב: "היה המן מן הדברים שאינם תחת הטבע". ושם דברים פ"ח אות ג [קמה:] כתב: "הקב"ה נתן להם [לדור המדבר] המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכד.] כתב: "המן שלא היה טבעי, לא ירד בשבת". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "ובפרק יום הכפורים [יומא עה:] 'לחם אבירים אכל איש' [תהלים עח, כה], לחם שמלאכי שרת אוכלים אותו. וכשנאמרו הדברים האלו לפני רבי ישמעאל, אמר להם, צאו ואמרו לרבי עקיבא, טעית, וכי מלאכי שרת אוכלים, אלא 'לחם אבירים', שנבלע באברים, עד כאן. ואל יעלה על דעתך שרבי עקיבא לגודל חכמתו היה סובר שהמלאכים אוכלים דברים גשמיים, דבר זה לא יצויר. אבל הפירוש שרבי עקיבא סבר שהמלאכים מקבלים מן השם יתברך, כמו שכל הנמצאים מקבלים מאתו, והקבול ההוא השלמתם. ולפיכך קרא המן 'לחם שמלאכי השרת אוכלים אותו', כי גם המן אינו טבעי" [הובא למעלה פכ"ב הערה 72]. וכן כתב בדרוש על התורה [כ.]. ובזוה"ק [ח"ג רח.] אמרו "תא חזי, מנא דהוה נחית להו לישראל במדברא, ההוא מנא הוה מטלא דלעילא, דהוה נחית מעתיקא סתימא דכל סתימין. וכד הוה נחית, הוה נהוריה נהיר בכלהו עלמין, ומניה אתזן חקל דתפוחין ומלאכי עלאי, וכד הוה נחית לתתא, ושליט ביה אוירא דעלמא, אגליד ואשתני זיויה". והרמב"ן [שמות טז, ו] כתב: "המן הוא מתולדת האור העליון שנתגשם ברצון בוראו יתברך". ורבינו בחיי שמות טז, ד, כתב: "כי האור העליון נתגשם

ברצון הקב"ה, ולכך קראו דוד ע"ה 'דגן שמים' [תהלים עח, כד]... כי המן הוא תולדות האור, והאור יסוד המן. וכשם שנברא האור ביום ראשון [בראשית א, ג], כך תחלת ירידתו של מן היה ביום ראשון" [רש"י שמות טז, א]. ובגו"א שמות פט"ז אות א [שכא:] כתב: "התחיל המן ביום א, כי היה דומה לימי בראשית, שהיה התחלת הבריאה ביום א, ויום השבת ביום השביעי, כך היה במן" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 78].

(32) לשונו בתפארת ישראל פכ"ו [שצד:]: "ומה שנתנה התורה במדבר מורה על עצם התורה, כי המצות שבה הם דברים שאינם טבעיים... כי יש שהיו אומרים כי התורה לפי הטבע, ומה שאסרה החלב והדם הוא בטבע. ודבר זה אינו, כי לכך נתנה התורה במדבר, כי המדבר אינם גדלים בו הדברים הטבעיים... ודבר זה עצמו מה שנתנה במדבר לומר כי אין התורה דת טבעי... שהתורה היא אלקית שכלית, ואינה נימוסית, לכך נתנה במדבר, שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים, כמו שהתבאר למעלה, וגם בחבור גבורות ה' באריכות אצל [שמות ג, א] 'וינהג את הצאן אחר המדבר' [למעלה פכ"ב]... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע" [הובא למעלה פכ"ב הערה 67, ולהלן פמ"ז הערה 119]. ובתפארת ישראל פ"ח הקדיש את כל הפרק להורות שהמצות אינן טבעיות, אלא הן נובעות מסדר שכלי. ובתוך דבריו כתב שם [קלג:]: "לפיכך כל מי שנותן במצות טעם על פי הטבע, לומר כי לכך אסרה תורה חזיר מפני שהוא מוליד בגוף מזג רע... וכן נתנו טעם באיסור חלב, שהוא מוליד מזג רע, וכן בדם. ומכל שכן בשקצים ובעופות הטמאות, בכולם נתנו טעם על פי הטבע, וכאילו היתה התורה ספר מספרי הרפואות או ספר הטבע, חס ושלום לומר כך. ואם היה הדבר כמו שאמרו הם הרי אמרו בפרקא קמא דחולין [יז.] 'ובתים מלאים כל טוב' [דברים ו, יא], אמר רבי ירמיה אמר רב, כותלי דחזירי התיר להם. ואם שורש האיסור בשביל מזג רע, האיסור להיכן הלך. וכן חלב, אם מזגו רע, אם כן בן פקוע למה חלבו מותר [חולין עד.]... לכך אין ראוי לומר כך... הורו בזה שאין לומר כי התורה טבעית, שאם היתה טבעית לא היה בה קבול שכר אלקי על דבר שהוא טבעי". **אמנם דיוק לשונו** מורה על נקודה נוספת; הנה כתב כאן "כמו התורה **שנתן להם השם יתברך**, שאינה טבעית", ומה היה חסר אם היה נכתב "כמו התורה שאינה טבעית", מבלי להוסיף את ארבע התיבות "שנתן להם השם יתברך". וכן למעלה פט"ז [לאחר ציון 26] כתב: "כי אין התורה ספור חדושים, רק היא תורה נתנה מפי הקב"ה". ושוב יש לשאול מהי הדגשתו שהתורה ניתנה מפיו יתברך. ונראה שכוונתו לומר שהתורה היא שכל אלקי עליון, ואינה טבעית גרידא, הבאה לצרכי בני אדם, אלא באה מהשם יתברך.

ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פח.] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובדר"ח פ"ג מ"ב [עז.] כתב: "התורה נקראת 'בת' [לה' (שמו"ר לג, א)], כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך [ראה ח"א לחולין ס: (ד, צח.)], ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה" [הובא למעלה פ"ח הערה 44, ופט"ז הערה 28]. וזו הדגשתו כאן "התורה שנתן להם השם יתברך, שאינה טבעית", כי הואיל והתורה באה מהשם יתברך, אי אפשר שהתורה תהיה טבעית גרידא, שאז "לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך". ואודות שהתורה היא **סבה ודרך** להביא את האדם אל הקב"ה, כך יתבאר מיד בסמיכות.

(33) כי התורה מעולם לא היתה טבעית, ולכך אין בה שנוי יציאה מגדר הטבע.

(34) כאמור למעלה [הערה 29] נתבאר שכוונתו לומר שישראל זכו לשלש מעלות; מימין, משמאל, ומאמצע. ובגמרא [זבחים קטז.] הובאו שלש דעות מהי השמועה ששמע יתרו שבעקבותיה בא להתגייר; חד אמר ששמע קרי"ס, וחד אמר ששמע מלחמת עמלק, וחד אמר ששמע מתן תורה. ובח"א שם [ד, אא:] כתב: "ויש לך לדעת עוד, כי אלו שלשה דברים שחולקים בהם, הם שלשה דברים. כי למאן דאמר קריעת ים סוף שמע, היינו שהוציא את ישראל ממצרים וקרע להם הים, ונתעלה ישראל למעלה מעולם הזה, הוא עולם הטבעי, מצד הימין. ולמאן דאמר מלחמת עמלק שמע, סבר כי שמע כח השם יתברך הבא מן השמאל, כי משם מלחמת עמלק, והיו דבקים במעלה עליונה מצד השמאל. ומאן דאמר מתן תורה שמע, כי מתן תורה מן השם יתברך בעצמו, ואינו מתיחס לא מצד שמאל ולא מצד ימין, רק מן האמצע, ומצד הזה אין מדריגה למעלה מזה. והדברים האלו דברי חכמה מאוד מאוד" [הובא למעלה פל"ד הערה 93, ולהלן פמ"ב הערה 138]. ושלשת הדברים שזכר כאן מקבילים לשלש הדעות שנאמרו בגמרא בזבחים; המן מקביל להתעלות מצד ימין, וכפי ההתעלות שהיתה ביצ"מ וקריעת ים סוף. הנסים מקבילים להתעלות מצד שמאל, וכפי ההתעלות שהיתה במלחמת עמלק. והתורה מקבילה להתעלות מצד האמצע, וכפי ההתעלות שהיתה במתן תורה.

(35) בכת"י [תקה.] סלל לו דרך אחרת בביאור ג' דברים אלו, וז"ל: "אמנם זכר אלו ג' דברים לטעם נפלא. כי נתן להם ג' מעלות לישראל; האחד, שעל ידי התורה התדבקו בעליונים, כדכתיב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים'. כי על ידי התורה מתעלים ישראל לעליונים, וזהו דבר אחד. ומעלה שנית, שהעליונים מתקרבים לתחתונים, זהו במה שהשפיע להם המן שבא להם מן שמים, וזהו חבור העליונים בתחתונים. ומעלה שלישית, שהניסים והנפלאות שעשה אתם להורות על שישראל נבדלים קדושים, לכך עושה ניסים ונפלאות עמהם שלא כמנהגו של עולם, כאילו הם אינם בכלל טבע העולם. והבן דבר זה".

(36) כמו שאמר רבי יהושע במדרש הנ"ל '"דרך' כדי ליתן להם התורה". ודע, שבהרבה ספרים מובא "תורה איקרי 'דרך'", וציינו שכך אמרו בגמרא [קידושין ב:]. אמנם בגמרא שלפנינו לא אמרו כן, אלא אמרו '"דרך' לשון נקבה הוא, דכתיב [שמות יח, כ] 'והודעת להם את הדרך ילכו בה'... דבתורה קאי, ותורה איקרי לשון נקבה, דכתיב [תהלים יט, ח] 'תורת ה' תמימה משיבת נפש', כתב לה בלשון נקבה". הרי לא אמרו שהתורה איקרי דרך [לעומת מה שאמרו בהמשך הגמרא שם "ביאה איקרי דרך"], אלא שהתורה היא בלשון נקבה, ולכך נאמר על כך "והודעת להם את הדרך ילכו בה". אך בזוה"ק [ח"א קצז:] אמרו "פתח ואמר [משלי ג, יז] 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'. 'דרכיה דרכי נועם', אלין ארחין דאורייתא, דמאן דאזיל בארחי דאורייתא קב"ה אשרי עליה נעימותא דשכינתא, די לא תעדי מניה לעלמין".

(37) שהיא הדביקות בהקב"ה, המביאה לחיים נצחיים [עוה"ב], וכמו שמבאר והולך. ולמעלה פ"ח [שפה.] כתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם גם כן יהיו נצחיים כמו שהוא יתברך נצחי". ובתפארת ישראל פ"ט [קמ:] כתב: "והנה לא רחוק הוא לאדם, שאפשר לקנות ההצלחה הרוחנית על ידי המעשים הטובים... כלם תכונה לנפש לזכך אותה לטהר אותה מפחיתות החומר... ולעשות אותה רוחנית על ידי זכוך הנפש, ולהדבק בו יתברך על ידי העבודה אליו. שזהו תכלית ההצלחה, כמו שמעיד עליו הכתוב [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך'. והפך זה, האבדון, הוא הכריתה והפירוד ממנו יתברך, כמו שאמר בכל מקום על האבדון [במדבר טו, לא] 'הכרת תכרת', ופירשו חכמים [שבועות יג.] 'תכרת' בעולם הבא. נמצא השכר הוא הדבוק בו יתברך, והעונש הוא הכריתה והפירוד ממנו". ובהמשך הפרק שם [קמט:] כתב: "כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית,

אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'. ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה, הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה... אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... הרי הדבר ברור, כי התורה היא שעל ידה החבור בין השם יתברך ובין האדם. ולפיכך הוסרה הקושיא לגמרי באיזה צד יש לאדם הצלחה האחרונה על ידי עשיית המצוה, והרי הדבר ברור כי ההצלחה היא על ידי עשיית המצוה במה שהם הקירוב והדבוק בו יתברך והוא ההצלחה האמתית". ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ו.] כתב: "המעשים הרצוים אל השם יתברך... בזה יוכל האדם להגיע אל הצלחתו האחרונה, ולהיות דבק בו יתברך". ובבאר הגולה באר השביעי [שפג.] כתב: "כי בודאי השם יתברך, אשר נתן התורה לישראל, עיקר נתינתה לישראל שיהיה דבר זה הצלחתם האחרונה". ובח"א לב"מ ל: [ג, יח:] כתב: "'בית חייהם' הוא עולם הבא, שהוא בית חייהם, שהוא ההצלחה האחרונה". נמצא שחיי העולם הבא הם פועל יוצא מדבר הקודם לו, והוא הדבקות בה'. ובגו"א בראשית פכ"ה ריש אות כו [י.] כתב: "עולם הבא, אשר יחפוץ ויבחר בו השם, הוא הקדוש, ויקרב אותו לו", הרי שעולם הבא הוא פועל יוצא מדביקות בה' ["אשר יחפוץ ויבחר בו השם"]. וראה בסמוך הערה 39.

(38) לשון הפסוק במילואו "בהתהלכך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחך". ובאבות פ"ו מ"ט אמרו "בשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד, שנאמר 'בהתהלכך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחך'. 'בהתהלכך תנחה אתך' בעולם הזה. 'בשכבך תשמור עליך' בקבר, 'והקיצות היא תשיחך' לעולם הבא". הרי שהתורה מביאה את האדם עד עולם הבא, וזו ההצלחה האחרונה של האדם, וכמבואר בערה הקודמת.

(39) דע, שיש למהר"ל שלשה הסברים לשם "תורה", שהוא לשון הוראה [זוה"ק ח"ג נג:, רד"ק ספר השרשים שורש ירה]; (א) לשון הוראת הציווים, כמלך המצוה את עמו [גו"א בראשית פ"א אות א, ונתיב האמונה פ"ב (א, רט.)]. (ב) לשון הוראת חכמת התורה ומצותיה, ולעשות את המצות על פי החכמה הזו, ולא כמצות אנשים מלומדה בעלמא [ריש דרוש על המצות (נ.)]. (ג) לשון הוראת הדרך, להוליך את האדם לעולם הבא. ואודות הטעם האחרון, כן כתב בנתיב התורה פ"א [לו.], וז"ל: "ואמר 'ויורני' [משלי ד,

ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה [דברים לג, ד], ולא נקראת בשם 'חכמה', כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא, ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו". ובדר"ח פ"ג סוף מי"ח [תסז:] כתב: "וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא... כי הדרך הזה הוא צריך הוראה, כי הוא דרך צר מאד". ושם פ"ו מ"ט [שכב:] כתב: "כי התורה היא שמוליכה את האדם אל מחוז חפצו אשר ראוי אל האדם ללכת שמה, דהיינו אל העולם הבא, וכבר בארנו זה במקומו" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 7]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], והובא בחלקו למעלה הערה 37. וזהו מה שכתב כאן שהתורה נקראת "דרך", כי היא מוליכה את האדם אל ההצלחה האחרונה, שהיא העולם הבא.

(40) אודות שהליכה מורה על בלי נטות ימין ושמאל, כן כתב בנתיב התורה פ"א [ע.], וז"ל: "ובמסכת נדה [עג.], תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא, שנאמר [חבקוק ג, ו] 'הליכות עולם לו', אל תקרי 'הליכות עולם', אלא 'הלכות עולם', עד כאן... במאמר הזה בא לומר כי עיקר הצלחת האדם כאשר למודו בהלכה. וביאור זה, כי ההלכה הוא אמתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, וזה לשון 'הלכה' אשר שמשו בו חכמים לומר 'הלכה כך וכך', כלומר הליכה היא יושר הדרך, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, הוא כך. ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא, כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא לשמאל".

(41) כי התורה היא היושר, וכפי שכתב להלן פ"ע: "התורה היא דרך האמצעי והישר, שאין התורה נוטה מן הנקודה האמצעית, הוא היושר, ולכך הוא מתיחס אל האמצעי". ובתפארת ישראל פי"א [קע:] כתב: "היושר הוא בתורה, ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך, כי אין ליושר יציאה כלל... כי התורה היא היושר בעצמו... ודבר זה ענין מופלג להבין איך על ידי התורה היא היושר, והוא הדרך אל הדבוק בו יתברך. ועל מדרגה ומעלה זאת אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פח.], דרש ההוא גלילאי עליה דרב חסדא, בריך רחמנא דיהיב לן אוריין תליתאי, לעם תליתאי, על ידי תליתאי, ביום תליתאי, בירחא תליתאי. וביאור ענין זה, שבא לתת שבח אל הקב"ה על התורה שנתן לנו השם יתברך. שכל הנבראים, מצד שיש בהם חסרון, כי אין נברא

בלא חסרון, וכל בעל חסרון יש בו יציאה מן היושר, שהרי יש בו חסרון... ולא כך התורה, שהיא גזרת השם יתברך, שהוא היושר לגמרי. וזה שאמר 'בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי', שכל דבר המשולש הוא שיש בו היושר בעבור השלישי, שהוא באמצע, אין נוטה מן היושר לא לימין ולא לשמאל. וכאשר יש ב' בלא ג', אין כאן יושר, שאין כאן האמצעי, שהוא היושר. וקאמר 'בריך רחמנא דיהיב לון אוריין תליתאי', שדברי התורה אינם יוצאים מן היושר".

(42) אודות ההתאמה בין התורה למקום התורה, ראה למעלה הערה 20. ובאבות פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים וששה של תורה הוא "המכיר את מקומו". ובדר"ח שם [קפה.], כתב: "פירוש, שיודע ערך מעלתו וחסרונו. אבל אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת' היא, ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו" [הובא למעלה פ"ה הערה 62]. ובתפארת ישראל פכ"ו הקדיש את כל הפרק לבאר כיצד המדבר תואם לתורה, וכיצד שמות המדבר תואמים לתורה האלקית.

(43) לא מצאתיו במכילתא, אלא בילקו"ש ח"א רמז רכז, שאמרו שם '"וחמושים', אין 'חמושים' אלא מזויינים, שנאמר [יהושע א, יד] 'ואתם תעברו חמושים', מלמד שהיו מצויינין בחמשה מיני זיין". ובילקו"ש שם כתב שמקורו מהמכילתא, אך כאמור לפנינו אינו נמצא שם. וכן אמרו בירושלמי שבת פ"ו ה"ד [על פי קרבן העדה שם], והביאו רבינו בחיי [שמות יג, יח]. ובמכילתא דרבי שמעון בן יוחאי [שמות יג, יח] אמרו "מלמד שעלו מטוקסין בחמשה מיני זיין; קשת, ואלה, ותריס, ורומח, וחרב". וראה למעלה הערה 2 שמצוי בספר זה שמכנה את הילקו"ש בשם "מכילתא".

(44) להלן ר"פ נח הביא את הפסוקים שנאמר בהם "יד ה'" ביציאת מצרים, וכלשונו: "נאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה'... נאמר גם כן [שמות ז, ה] 'וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי ידי עליהם'. ועוד נאמר [שמות ג, כ] 'ושלחתי את ידי וגו'', ועוד נאמר [שמות ט, ג] 'הנה יד ה' הויה במקנך וגו'". ובנצח ישראל פ"ז [קע:] כתב: "ובכל מקום שנאמר 'יד ה'' אינו אלא רמז למדת הדין". וצרף לכאן שאמרו חכמים [מנחות לז.] שסתם יד הוא שמאל, ויד שמאל היא מסטרא דגבורה [זוה"ק ח"א כג.].

(45) פירוש - ישראל יצאו ממצרים על פי מדת הדין. ולמעלה בהקדמה שלישית [קלב.] כתב: "וכנגד הפעל שמתיחס אל צד מערב זכר 'הגבורה' [דהי"א כט, יא], שכמו שהויית העולם מן המזרח, שמשם השמש עולה, כך הפסד העולם מתיחס אל המערב, ששם השמש שוקע. ואמרו [ברכות נח.] 'זה יציאת מצרים', שהחריב הנמצאים. שכמו

שבמעשה בראשית בראם בעשר מאמרות [אבות פ"ה מ"א], כך הפסיד אותם כשיצאו ממצרים בעשר מכות [שם משנה ד]... ודבר זה נקרא 'גבורה', לפי שהיה בא נגד מצרים להתגבר עליהם בכחו הגדול ובזרועו הנטויה". וראה למעלה פל"ט הערה 27, והערה הבאה.

(46) פירוש - יד ה' שהכתה את המצרים היתה גם יד ה' שגאלה את ישראל. וכן כתב למעלה בסוף הקדמה שלישית [קסא.], וז"ל: "לפיכך שם הספר 'גבורות ה'', בו יתבאר גבורותיו אשר עשה עם ישראל, ואשר הפליא לעשות נגד הקמים. בזרוע עזו השפיל רמים, ועָם עני הושיב בגבהי מרומים, ישתבח שמו לעולמים". הרי שהזכיר שם שני דברים; (א) הגבורות שה' עשה עם ישראל. (ב) המפלה שה' עשה למצריים. ולמעלה פ"ט [תנח.] כתב: "לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו, וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו". ולמעלה פכ"ו [תכא:] כתב: "הגואל שיאמר פקידה כפולה ["פקוד יפקוד" (שמות ג, טז)] הוא גואל של אמת [שמו"ר ג, ח], מפני כי ישראל נגאלו בענין זה להטיב להם לגאול אותם, ולהרע למצרים. פקידה הראשונה להטיב לישראל, והשניה להרע למצרים". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז.] כתב: "השם יתברך יש בו שניהם, וכך פעל עמהם כאשר הוציא אותם מארץ מצרים; היה שומר ישראל שיהיו מקוימים, והיה מזיק ומאבד את המצרים. וזה שאמר הכתוב [שמות טו, ו] 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב'... ביד אחד הוא עוזר ישראל, ובאותו יד עצמו הוא מאבד ומשבר האויבים [רש"י שם]". וכן נאמר [ישעיה יט, כב] "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא וגו'", ובזוה"ק [ח"ב לו.] אמרו "'נגוף' למצרים 'ורפוא' לישראל". ורש"י [שמות טו, ו] כתב: "'ימינך ה' נאדרי בכח להציל את ישראל, וימינך השנית תרעץ אויב". ובתפילת שחרית אומרים "ממצרים גאלתנו ה' אלקינו ומבית עבדים פדיתנו, כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וים סוף בקעת וזדים טבעת וידידים העברת ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר... ברכות והודאות למלך אל חי וקים רם ונשא גדול ונורא משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום". ובאבודרהם [שם] כתב: "'משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום', על שם [יחזקאל יז, כד] 'כי אני ה' השפלתי עץ גבוה הגבהתי עץ שפל'. והטעם בזה שהשפיל את מצרים שהיו מתגאים על ישראל, והגביה את ישראל שהיו שפלים". הרי שמוזכרים ביחד מפלת המצרים וגאולת ישראל. **ובמאמרי פחד יצחק** פסח, מאמר קיא [אות ח], כתב: "החידוש בעשר מכות אינו בזה שרשעים נענשו. אף לפני פרעה באו עונשים על רשעים; מבול, מהפכת סדום, ועוד.

החידוש במכות הוא במשקל 'נגוף ורפוא' שבו. שכל מה שנגפו בו המצרים נתרפאו ממנו ישראל, וניצלו הימנו... יציאת מצרים והמכות הם דוקא על משקל זה, והוא החידוש שנתהוה אז. ולאור זה עלינו להבין את הכתוב 'כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך' [שמות טו, כו]... איזו חשיבות יש בסימון המחלה שהמצרים חלו בה. אלא שהם הם הדברים; כל המחלה שחלו הם בה, 'רפוא' היא בשבילך, וניצול אתה ממנה. ה'נגוף ורפוא' נתאחדו באותו מעשה, ולא היה סתם עונש לרשע ושכר לצדיק. כל עצם המחלה על מצרים משמשת הכרח לרפואה לישראל". וראה במבוא לספר [עמודים 18-19] בביאור הטעם מדוע שם הספר הוא בלשון רבים "גבורות ה'", ולא בלשון יחיד "גבורת ה'", אע"פ שבפסוק נאמר בלשון יחיד [דהי"א כט, יא] "לך ה' הגבורה", ולא נאמר "לך ה' הגבורות" [הובא למעלה במבוא לספר עמודים 18-19, פ"ט הערה 93, פכ"ו הערה 20, ולהלן פמ"ז הערה 438].

(47) לשונו להלן בסוף הספר [בהלכות פסח בקצרה]: "המרור הוא מורה על השעבוד... והוא יתברך... עשה דין בשמאלו, וביד חמשה אצבעות, ולכך שנויים במשנה [פסחים לט.] חמשה מיני... מרור". ואודות שמספר חמש מתייחס לדין, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תצז.]: "וכבר ידוע כי חמשה מתיחס למדת הדין, כנגד [שמות ט, ג] 'יד ה' הויה במקנך', וכתיב שם 'בסוסים ובחמורים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאוד'. ולכך מביא חמשה פורענות לעולם, מפני כי מדת הדין הקשה שולט כאשר יחטא במדת הדין". ובח"א לשבת פט. [א, מה:] ביאר מה שאמרו שם שיש למדבר סיני חמשה שמות, וז"ל: "ה' שמות... כי מה שישראל הלכו במדבר ארבעים שנה לא היה זה במקרה, רק שכך ראוי לעם שיצא ממצרים, שיצאו במדת הגדול, שיצאו אל המדבר הגדול, לפי גודל מדת הדין ראוי שיהיו במדבר גדול ונורא [דברים א, יט]. ולפיכך... מפני שהיה מדבר אחד גדול, מורה על מדת הדין שהיה גדול. ואלו חמשה שמות שהיה למדבר, כי המדבר הגדול הזה שהוא במדת הדין, כחו מן הה"א שבשם הגדול". וכן כתב בקיצור בתפארת ישראל פכ"ו [תג:]. ובכתבי הרמב"ן כרך ב עמוד שפז כתב: "אות ה"א רמז הוא למדת הדין" [הובא למעלה פ"י הערה 26].

(48) מה שיצאו בחמשה כלי זיין דוקא, ולא בסתם חמשה דברים בעלמא, הוא משום שכאן מספר חמש בא להורות שגבורת הקב"ה חלה על ישראל, וכל זיין הם כלי מלחמה המורים גבורת הלוחם.

(49) אין כוונתו לומר שללא לקיחת עצמות יוסף לא יוכלו ישראל לצאת ממצרים, דזה אינו, כי אם כן מדוע הפסוק תולה את התעסקות משה בעצמות יוסף בשבועה

["ויקח משה את עצמות יוסף עמו כי השבע השביע את בני ישראל לאמר פקוד יפקוד אלקים אתכם והעליתם את עצמותי מזה אתכם"], ולא במה שבלעדי עצמות יוסף לא יוכלו ישראל לצאת ממצרים. ועוד, אם מן הנמנע שישראל יצאו ממצרים ללא עצמות יוסף, לשם מה הוצרך יוסף להשביעם "והעליתם את עצמותי מזה אתכם", הרי בלא"ה ישראל חייבים לקחת עמם את עצמות יוסף, כי בלעדיהם לא יכלו לצאת ממצרים. וכן בהמשך דבריו אינו מבאר שיציאת ישראל ממצרים תלויה בלקיחת עצמות יוסף, אלא שיש הכרח שעצמות יוסף יעלו לארץ ישראל, ולא ישארו במצרים. לכך ברור שכוונתו במלים אלו ["כי לא היו ישראל ראוים לצאת עד שלקח משה עצמות יוסף"] לומר שישנו הכרח גמור שעצמות יוסף יצאו ממצרים, ולכך לא יהיה זה ראוי שישראל יצאו ממצרים וישאירו את עצמות יוסף מאחורה במצרים. ובכת"י [תקה.] כתב משפט זה כך: "בא להודיע כי לא היו ישראל ראוים לצאת עד שלקח משה עצמות יוסף, ולא לחנם השביעם שיטלו עצמותיו עמהם". ופירושו כדברינו, שבא להורות על הצורך בעצם שעצמות יוסף יצאו ממצרים, ולכך שבועת יוסף לא היתה בחינם, אלא באה לדבר שהיה נצרך בעצם.

(50) לשון המדרש [שם]: "'אלה תולדות יעקב יוסף' [בראשית לז, ב]. לא היה צריך קרא למימר כן, אלא 'אלה תולדות יעקב ראובן', מה תלמוד לומר 'יוסף'. אלא שכל מה שאירע לזה אירע לזה; מה זה נולד מהול, אף זה נולד מהול. מה זה היתה אמו עקרה, אף זה היתה אמו עקרה. מה זה אמו ילדה שנים, אף זה אמו ילדה שנים... זה משביע, וזה משביע. זה מצוה, וזה מצוה. זה מת במצרים, וזה מת במצרים. זה נחנט, וזה נחנט. זה העלו עצמותיו, וזה העלו עצמותיו". ובזוה"ק ח"ב קיא: אמרו "תוקפא דיעקב איהו יוסף". ורש"י [בראשית לז, ב] כתב: "תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף מפני כמה דברים; אחת, שכל עצמו של יעקב לא עבד אצל לבן אלא ברחל, ושהיה זיו איקונין של יוסף דומה לו, וכל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף, זה נשטם וזה נשטם, זה אחיו מבקש להרגו וזה אחיו מבקשים להרגו, וכן הרבה בב"ר". ובגו"א שם אות ז [רא:] כתב: "שכל מה שאירע לו. ומפני זה היה עיקר תולדותיו, כי מאחר שכל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף, מורה כי הוא כרעיה דאבוה. ורמזו לנו רז"ל דברים נפלאים במה שאמרו 'זה נשטם וזה נשטם, זה אחיו מבקש להורגו וזה אחיו מבקשים להרגו', כי לא נשטם יעקב ולא היה אחיו מבקש להורגו רק משום עצם מעלתו, והיינו שהיה יעקב נבדל במעלתו מכל בני אדם, ובשביל כך אחיו מבקש להורגו. כי בשביל שהיה ליעקב וליוסף מעלה אלקית נבדל מהם, ובשביל זה מבקשים להרגו, כי כל נבדל לפי שהוא נבדל במעלתו מבקשים להרגו, ודבר זה דברי חכמה מאד. ולפיכך נתן ליוסף ברכת יעקב, שנאמר [בראשית מט,

כו] 'ברכת אביך גברו על ברכת הורי עד תאות גבעת עולם תהיינה לראש יוסף וגו'', הרי מפני שהוא 'פרישא דאחוהי' [אונקלוס שם] זכה לברכת יעקב, כי כמו שיעקב נבדל מעשו, כך יוסף נבדל מאחיו במלכות... כמו שהיה ליעקב מעלה אלקית, שהרי כל אלו דברים אינם דבר של גוף, כך היה ליוסף שהיה מעלתו מעלה אלקית רחוק מן הגוף, וזה ידוע למבין" [הובא למעלה פי"א הערה 46]. וראה בסמוך ציון 59.

(51) לאחר מותו, אלא הוא הובא לארץ ישראל [בראשית נ, יג].

(52) מצד עצמו. ודברים אלו נתבארו למעלה פ"ט [תנב.], שביאר שם שרק כשישראל היו שבעים נפש, ונשתוו למספר שבעים האומות, השתעבדו למצרים. אך יעקב מצד עצמו אינו שייך לזה. והדברים יובאו להלן הערה 60.

(53) לשונו למעלה פ"ט [תנד.]: "ומפני כי לא היו יעקב ובניו ראוים למצרים מצד עצמם, רק במה שנכללו בע' נפש, [לכך] היתה הצואה מן יעקב לשאת אותו אחר מותו לארץ כנען [בראשית מז, ל], אחר שנבדל הצירוף הזה שהיה נכלל בע' נפש, וזהו לאחר מותו... ומאחר שמצד ע' נפש היה זה, במותם חזרו אל הארץ, שאז נפרד הצירוף הזה שהיה להם לע' נפש". וראה להלן הערה 63. **ויש להעיר**, שהפסוק המצרף את יעקב לבניו הוא [שמות א, ה] "ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש", ומתבאר מדבריו כאן שלאחר מות יעקב בטל הצירוף הזה בין יעקב לבין יוצאי ירכו, וזה מורה שהיחס בין יעקב לצאציו מתבטל לאחר מות יעקב. אך בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכז:] טרח לבאר שיחס יעקב לבניו אינו בר ניתוק. שהביא שם את מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", וכתב בזה"ל: "פירוש זה כי המציאות וההעדר הם שני דברים שאין להם התיחסות וצירוף, כי זה מציאות וזה העדר. ולפי זה אם נמצא שני דברים מתיחסים ביחד, אי אפשר לומר שהאחד יתואר במציאות והאחד יתואר בהעדר, שמאחר שהם מתיחסים, אי אפשר לומר כך, שהרי המציאות וההעדר אין להם התיחסות. וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד, ואם כן ראוי לומר שאם הבן בחיים, שגם האב בחיים, ולא נוכל לומר שהאב מת והבן בחיים, מאחר שהאב והבן מצטרפים, והמיתה הוא העדר, ואין יחוס למציאות עם ההעדר. ואין לומר כי המיתה מבטל היחוס, כי זה אי אפשר שיבטל היחוס הזה, מאחר שאין בן בלא אב, אם כן יחוס זה וצירוף זה אין ביטול לו, ומאחר שהבן בחיים גם כן האב בחיים, ואי אפשר שיהיה רק כך. ובכל אב בעולם היה ראוי לומר כך, אלא שאין הבן יש לו חיים בעצם, והחיים באדם מקרה, כי הם חיים לשעה ומיד יוסר. אבל דבר שיש לו חיות בעצמו, כמו שהם זרע ישראל, והם חיים קיימים תמידים, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם

היום', ודבר זה חיות בעצם. ולפיכך יעקב שהוא אב להם, ונקראו 'בני ישראל' במה שהוא מתיחס להם כמו האב והבן, ראוי שיהיה בחיים, כלומר כי שם ה'חיים' נקרא עליו. היינו שאמר 'מה זרעו בחיים', כלומר מאחר שזרעו בחיים והאב מתיחס אל הבן, האב גם כן בחיים הוא". הרי שצירוף יעקב לזרעו אינו בטל על ידי מיתה, ואילו צירוף יעקב לשבעים נפש בטל על ידי מיתה, ומהו החילוק ביניהם. וצריך לומר שהצירוף שיש בין יעקב לזרעו מעולם לא היה חל על גופו של יעקב, אלא על חיותו העצמית, וזה אינו בטל מחמת הטמנת גופו במערת המכפלה. אך צירוף יעקב לשבעים נפש היה מחמת שהיה נמצא עמם בפועל, וצירוף זה בטל מחמת הטמנת גופו במערת המכפלה [הובא למעלה פ"ט הערה 79].

(54) כנאמר בתורה [בראשית מו, כז] "ובני יוסף אשר יולד לו במצרים נפש שנים כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים". וכן נאמר [שמות א, ה] "ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש ויוסף היה במצרים". ורש"י [שם] כתב: "ויוסף היה במצרים - והלא הוא ובניו היו בכלל שבעים".

(55) יש להבין, הרי יוסף הגיע למצרים בגפו עשרים ושתים שנה לפני שבאו יעקב ואחיו מצרימה [רש"י בראשית לז, לד], וכיצד אפשר לומר שהמצאותו במצרים היא רק כדי להשלים שבעים נפש. בשלמא על יעקב אבינו ניחא לומר כן, שבא מצרימה בשבעים נפש [בראשית מו, כז "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים". וכן נאמר (דברים י, כב) "בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה וגו'"]. אך איך ניתן לומר כן על יוסף, כאשר הוא הגיע מצרימה ללא שבעים נפש. אמנם ראה למעלה פי"א [תקלה.-תקמ.] שיוסף הקדים לבא מצרימה מפני מעלתו, ושם מאריך בזה. לכך מה שיוסף קדם לבא מצרימה הוא גם כן נעשה בכדי שיעקב ובניו יבואו מצרימה, ואין בכך להפקיעו משבעים נפש, אלא אדרבה, יש בכך לשייכו לשבעים נפש. וראה להלן הערות 206, 271.

(56) רש"י [שמות יג, יט] "ולמה לא השביע בניו שישאוהו לארץ כנען מיד, כמו שהשביע יעקב. אמר יוסף, אני שליט הייתי במצרים, והיה סיפק בידי לעשות. אבל בני לא יניחום מצריים לעשות, לכך השביעם לכשיגאלו ויצאו משם שישאוהו".

(57) פירוש - יציאת מצרים של ישראל חלה גם על עצמות יוסף, ולכך כשם שישראל יצאו ממצרים בעצם, כך עצמות יוסף יצאו ממצרים "מצד עצמם", ולא רק כחיוב שבועה. ויש לשאול, מנין לומר שיש בלקיחת עצמות יוסף ענין עצמי מעבר לקיום שבועה. וכן למעלה [לאחר ציון 48] כתב: "'ויקח משה את עצמות יוסף עמו'. בא להודיע כי לא היו ישראל ראוים לצאת עד שלקח משה עצמות יוסף". ומנין שזה מה שהכתוב בא להודיע,

שמא אין כאן אלא קיום שבועה גרידא. אמנם בסמוך כתב: "ומפני ששייך יציאה אל יוסף... כמו אל ישראל שראוים לצאת, כתב זה כאן". ומבואר מכך שאם לקיחת עצמות יוסף לא היתה שייכת ליציאת ישראל ממצרים, היא לא היתה נכתבת כאן. ובביאור נקודה זו, ראה להלן הערה 64.

(58) וכן כתב רש"י [שמות יג, יט] "והעליתם את עצמותי מזה אתכם - לאחיו השביע כן. למדנו שאף עצמות כל השבטים העלו עמהם, שנאמר 'אתכם'". ורש"י [ב"ק צב.] כתב: "כל השבטים יצאו עצמותיהם ממצרים ונקברו בארץ ישראל, שנאמר 'והעליתם את עצמותי מזה אתכם', משמע שאף עצמותם העלו. ולא נכתב יוסף אלא להודיעך שבחו של משה, שכל ישראל נתעסקו בביזה, והוא עסק במצוה [סוטה יג.]".

(59) למעלה פ"ט [תנב.], ויובא בהערה הבאה.

(60) לשונו למעלה פ"ט [תנב.]: "לכך לא ירד יעקב עם השבטים בלבד [אלא ירדו עם שבעים נפש]. כי כאשר היו י"ב שבטים לא היו משועבדים לשום אומה, למעלת השבטים, ולא היה להם שום שתוף עם מצרים, עד שהיו שבעים נפש, אז היו יכולים המצרים לשעבד. כי במספר הזה נמצא לישראל שתוף עם האומות, כמו שדרשו ז"ל [ספרי דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל' [דברים לב, ח], 'גבולות עמים' הם שבעים אומות, 'למספר בני ישראל' שהם שבעים נפש, יעקב ובניו. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, אז אומת מצרים, שהיא אחת משבעים אומות, מתנגד להם מצד השווי שביניהם. אבל כאשר היו י"ב שבטים, כיון שאין האומות מדריגתם במספר זה, לא היה אפשר למצרים לשעבד לישראל, כי אותה המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים, לא היה למצרים שתוף עמה כלל. ואין דבר פועל בדבר אלא אם יש ביניהם שווי, ומצד זה יגיע השיעבוד כמו שאמרנו. ולפיכך כאשר היו שבעים נפש ירדו מצרים, להיותם תחת מצרים... שהרי תראה כי לא באו מצרימה רק אותו רגע שהיו ע' נפש, שמזה תראה כי מצד י"ב שבטים, ומכל שכן מצד יעקב אבינו, אין ראוי לבא מצרימה, רק מקום שלהם בארץ כנען".

(61) בראשית לה, כב-כו "ויהי בשכון ישראל בארץ ההיא וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל ויהיו בני יעקב שנים עשר. בני לאה בכור יעקב ראובן ושמעון ולוי ויהודה ויששכר וזבלון. בני רחל יוסף ובנימן. ובני בלהה שפחת רחל דן ונפתלי. ובני זלפה שפחת לאה גד ואשר אלה בני יעקב אשר יולד לו בפדן ארם". וראה הערה הבאה.

(62) חידוש גדול יש בדברים אלו, שכתב ש"מצד שנמנו במספר י"ב בארץ כנען, הנה מצד זה ראוי להם הארץ". לאמור, הואיל ומנין שנים עשר שבטי י-ה נעשה בארץ כנען [כמבואר בהערה הקודמת], לכך ראוי להם הארץ. ומהו הביאור שמקום המנין מורה על מהות המנין. ונראה שאין כוונתו לומר שמקום המנין תופס חשיבות מצד עצמו, אלא הואיל ומנין השבטים נעשה בעודם בארץ כנען, מוכח מכך שמציאות השבטים כבר החלה לפני הירידה למצרים, ולכך הם שייכים לארץ ולא למצרים, כי היו למציאות בעודם בארץ [ולמעלה פי"ג הערה 47 נתבאר שיעקב ובניו היו נחשבים לאומה בפני עצמה]. ואודות שהמנין מורה שהדבר הגיע לשלימותו, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ג אות ט [שצא:]: "לא שייך למנות דבר שנתוסף היום או מחר, כי נושא תמיד להוספה, ודבר שיש בו עמידה דווקא, הוא נכנס במנין". ומצד זה הטעם עצמו אמרו חכמים [תענית ח:] "אין הברכה מצויה לא בדבר השקול, ולא בדבר המדוד, ולא בדבר המנוי", כי המנין מגדיר ומעמיד את הדבר, ובכך מונע תוספת ברכה [ראה למעלה פ"כ הערה 58]. וכך משמע מלשונו בכת"י [תקה:], שכתב: "אבל מצד שנמנו במספר י"ב **ועדיין** בארץ כנען, הנה מצד זה ראוי להם הארץ, ולא מצרים". ולפי זה יובן שכתב "בארץ כנען", ולא "בארץ ישראל". שבא להורות שעוד בטרם ירדו מצרימה, והכנענים עדיין בארץ, כבר אז היו השבטים למציאות בפני עצמם. **ואודות זיקת** י"ב השבטים לארץ ישראל, כן מסקנת הגמרא [ב"ב קכב.] "בתחלה לא נתחלקה [א"י] אלא לשנים עשר שבטים, שמע מינה לשבטים איפלוג, שמע מינה". ובחדושי מרן רי"ז הלוי פרשת ויחי, כתב: "בברית השבטים נאמר גם זה שהארץ תתחלק להם, והיינו כמו שכתבתי דבעיקר הבטחת הארץ נאמר שהארץ תתחלק לשבטים". ושם הביא את דברי הרמב"ם מהלכות שמיטה פי"א ה"א שכתב: "ארץ ישראל המתחלקת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות". והרי נצחיות ישראל עוברת דרך השבטים, וכמו שאמרו [ב"ב קטו:] "גמירי לן דלא כלה שבטא", וכתב הרשב"ם [שם] "וראיה לדבר במלאכי [ג, ו] 'כי אני ה' לא שיניתי ואתם בני יעקב לא כליתם'". וכן נצחיות ישראל עוברת דרך ארץ ישראל, וכמו שמתבאר מדבריו הקצרים של הפחד יצחק, אגרות וכתבים אגרת לט, שכתב: "דע לך, כי עיקר נצחיות קיומה של כנסת ישראל אינו נובע אלא מהבטחת הארץ דוקא. ואלמלי היתה הבטחת הבנים באה בלי הבטחת הארץ, לא היה מוכרח מזה ה'נצח ישראל'. כי גם לישמעאל נתנה הבטחה של פריה ורביה [בראשית יז, כ], ומכל מקום מכיון שלא היתה הבטחת ארץ, אין כאן ענין של 'נצח ישמעאל'. דוק ותמצא". ונקודה זו מתבארת ממה שנאמר [בראשית טו, ח] "ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה", ואמרו על כך חכמים [מגילה לא:] "כתיב

'ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה', אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם, שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך, ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה. אמר לו, לאו. אמר לפניו, רבונו של עולם, במה אדע". הרי פשוטו של מקרא ["במה אדע כי אירשנה"] עוסק בנצחיות הארץ, וחכמים פירשוהו אודות נצחיות הבנים. ולמעלה פ"ח [שסג.] עמד על כך, עיין שם. נמצא שנצחיות השבטים נובעת מנצחיות א"י, שהואיל והבטחת הארץ מחייבת נצחיות מקבלי הארץ, והארץ נתחלקה לשבטים, ממילא ארץ ישראל מחייבת את נצחיות השבטים [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 139].

(63) כאן משוה בין יעקב לשבטים. אמנם למעלה פ"ט [תנד.] חילק ביניהם, וכלשונו: "וכן עצמות השבטים העלו לארץ ישראל גם כן. רק כי הבדל יש בין יעקב ובין השבטים; כי יעקב יותר מתייחס אל ארץ ישראל מן השבטים, שהן יותר קרובים אל ע' נפש. ולפיכך יעקב בא לארץ מיד במותו, והשבטים עצמותם בלבד. כי האבות והשבטים מצד קדושתם העליונה ראוי להם הארץ הקדושה. רק מצד שנכלל יעקב עם ע' נפש, וכן השבטים, לכך באו מצרימה".

(64) פירוש - יציאת ישראל ממצרים חלה גם על עצמות יוסף והשבטים, לכך לקיחת עצמות יוסף והשבטים הוזכרה כאן [בפרשת יציאת ישראל ממצרים], כי יש שייכות בעצם בין שתיהן. אך אם לקיחת העצמות של יוסף והשבטים לא היתה שייכת ליציאת ישראל ממצרים, אזי לקיחת העצמות לא היתה נזכרת כאן, אלא במקום אחר. וזהו מה שכתב למעלה [ראה הערה 57] שאין לומר שמשה לקח את עצמות יוסף רק מחמת השבועה של יוסף, שאם כן אין לכך שייכות ליציאת ישראל ממצרים, וממילא היא לא היתה נזכרת כאן. ואודות ש"מקום הוי סימן", ומקום איזכור הדבר שייך לנושא הענין, כן כתב בגו"א שמות פל"א אות ב [תכג.], ושם במדבר פי"ח אות ג [רעו:], שרש"י ביאר את המקרא באופן שהוא יהיה שייך לענין המדובר בו.

(65) "להנחותם על ידי שליח, ומי הוא השליח, עמוד הענן, והקב"ה בכבודו מוליכו לפניהם" [לשון רש"י שם]. ויבוא לבאר את הצורך שהקב"ה בעצמו ילך לפניהם יומם ולילה. וראה בסמוך הערה 68.

(66) לשונו בכת"י [תקה:]: "כיון שיצאו ממצרים, זכו ישראל והלך הקב"ה עמהם על ידי עמוד הענן. שכאשר יצאו ממצרים היה [זה] על ידי שמו יתברך אשר הוציאם ממצרים, וסתם דרכים בחזקת סכנה הם [ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד]. לכך היה הקב"ה בעצמו הולך לפניהם לנחותם הדרך".

(67) כפי שהיתה יציאת מצרים [רש"י שמות יב, יב]. ובהגדה של פסח אומרים "ויוציאנו ה' ממצרים - לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו". ולהלן פרקים נב, נה, יבאר מדוע יצ"מ היתה צריכה להעשות רק על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, ולא על ידי מלאך.

(68) כמו שיבאר. ומעמיד כאן ב"זה לעומת זה" את "ההוצאה על ידי השם יתברך" לעומת "הביאם אל הארץ על ידי הטבע ומנהגו של עולם". ולכאורה הכנגד ולעומת ל"הוצאה על ידי השם יתברך" הוא הוצאה על ידי שליח, ולא "הטבע ומנהגו של עולם". ואכן בכת"י [תקה:] כך העמיד את דבריו, וזה לשונו: "כי אם היתה ההוצאה על ידי השם, ואת שהביאם אל הארץ לא היה על ידי הקב"ה בעצמו, הנה היה מעשה אחד לשני פועלים". אמנם דבריו כאן יתיישבו על פי מה שכתב להלן פנ"ה, וז"ל: "'ולא על ידי השליח' [הגדה של פסח], הוא מנהגו של עולם... וזה נקרא שליח, שהטבע הוא שליח של הקב"ה לפעול בעולם הזה. וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום". הרי "הטבע ומנהגו של עולם" הוא הוא השליח של הקב"ה, וזהו הלעומת "ההוצאה על ידי השם יתברך". אך אם כן יקשה, הרי אף הענן היה שליח של הקב"ה [רש"י שמות יג, כא (הובא למעלה הערה 65)], ומאי אולמא הענן [שהוליך את ישראל] מהטבע [שנפסל מלהוליך את ישראל], הרי אידי ואידי הם שלוחיו של מקום. וצריך לומר, שהטבע הוא שליח שאינו מורה להדיא על משלחו, לעומת עמוד הענן, שניכר שהוא שלוחו של הקב"ה. וכן משמע מדברי רש"י [שמות יג, כא], שכתב: "להנחותם על ידי שליח, ומי הוא השליח, עמוד הענן, והקב"ה בכבודו מוליכו לפניהם". הנה פתח שעמוד הענן הוא שליח, וסיים שהקב"ה בכבודו מוליכם. ובעל כרחך שאין עמוד הענן חולק כבוד לעצמו, אלא שניכר לכל שהוא שלוחו של הקב"ה. וראה להלן הערה 76.

(69) לשון ההגדה במילואו הוא "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעבדים היינו לפרעה במצרים". ולהלן פנ"ב ביאר את הדברים, ויובא בהערה הבאה.

(70) לשונו להלן פנ"ב [ד"ה ועוד תדע]: "ועוד תדע להבין כי אי אפשר שיהיה יציאת מצרים כי אם על ידי הקב"ה. כי הפועלים תמצא אותם מייחדים שלא יצא דבר מכל דבר. כמו שתראה במציאות העולם, כי האדם יוליד אדם, והשור שור, וכל הפועלים מיוחדים. וכאשר מצאנו כי הפעל הזה שהוא ההוצאה מיוחד לו יתברך, אי אפשר שתהיה פעולה הזאת על ידי אחר, שאם כן היו שני פועלים לפעולה אחת, ולא היו מיוחדים הפועלים

והמקבלים הפעולה, ודבר זה לא יתכן... כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש. וכן הליחות מן המים, תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל, ודבר זה מוסכם מן המעיינים. ואם תאמר שאפשר שתהא גאולתם על ידי אחד מן המלאכים, אם כן לא היתה הפעולה מיוחדת, שאם היה אפשר להיות יוצאים על ידי מלאך, אם כן פעולת היציאה מתיחס אל השם יתברך או מלאך, ולא מצאנו דבר אחד מתיחס אל שני פועלים, האחד גדול ואחד קטן, כי אם הוא מיוחד לפועל הגדול, אי אפשר לפעול פועל קטן דבר זה. וכל זה רמזו רבותינו ז"ל בבראשית רבה בפרשה וירא [נ, ב] 'אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, ואין שני מלאכים עושים שליחות אחת'. וביאור זה, כי אם היה מלאך אחד עושה שתי שליחות מחולקים, נמצא שהיה המלאך מתיחס אל שני דברים שאין זה כזה, ואם הוא מתיחס אל דבר זה, אינו מתיחס אל דבר אחר. וכן אין שני מלאכים עושין שליחות אחת, שאם השליחות מתיחס אל מלאך זה, אי אפשר להיות מתיחס אל מלאך אחר, שהוא מחולק ממנו ומובדל. כלל הדבר, שצריך להיות הפועל מתיחס אל הפעולה, והפעולה אליו כמו שאמרנו, ודבר זה עמוק מאוד ביחס הפועלים. וזהו שאמר 'אם לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים היינו אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים לפרעה במצרים'" [ראה להלן פמ"ד הערה 34].

(71) כמו שנאמר [שמות ו, ו-ח] "לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וגו' והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'". וכן נאמר [דברים ו, כג] "ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו". ובגו"א שמות פי"ג אות ח [רנד:] כתב: "כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה... ובזה עצמו נתינת הארץ, כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגו'" [הובא למעלה פכ"ב הערה 91, ולהלן פמ"ד הערה 23]. ולהלן ר"פ סו כתב: "לכל דבר יבוקש תכלית... שתכלית היציאה [ממצרים] הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחילת היציאה [שמות ו, ו-ז] 'והוצאתי אתנם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'... מוכח כי תחילת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". והרי "הדר בחוצה לארץ כמי שאין לו אלוה" [רש"י בראשית יז, ח], ולכך בעל כרחך שיצ"מ נועדה על מנת לתת להם את הארץ. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קיט:] כתב שהקב"ה אמר לאברהם "כמו שהוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ, וכן יהיו בניך, אוציא אותם מארץ מצרים כדי לתת להם הארץ". וכן כתב בנצח ישראל פ"ח [רט:], ויובא בסמוך הערה 76. ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב "מתחילה כאשר הוציא

השם יתברך את ישראל ממצרים, היה לתת להם הארץ לירושה". ובח"א לעדיות ד: [ד, סב.] כתב "עיקר הקץ [ממצרים] היה להביאם אל הארץ, שכן כתיב 'והוצאתי אתבם מתחת סבלות מצרים והבאתי וגו'"'. ושעבוד מצרים הוא פרעון השטר של הזכיה בא"י, וכמו שנאמר [בראשית לו, ו] שעשו עזב את ארץ כנען "מפני יעקב אחיו", ופירש רש"י [שם פסוק ז] "מפני יעקב אחיו - מפני שטר חוב של גזירת 'כי גר יהיה זרעך' המוטל על זרעו של יצחק. אמר, אלך לי מכאן, אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת, ולא בפרעון השטר" [ומקור דברי רש"י הוא מב"ר פב, יג]. וכן כתב רש"י [במדבר כ, יד] "אחיך ישראל - מה ראה להזכיר כאן אחוה, אלא אמר לו אחים אנחנו בני אברהם, שנאמר לו [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', ועל שנינו היה אותו החוב לפורעו. אתה ידעת את כל התלאה - לפיכך פירש אביכם מעל אבינו, 'וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו' [בראשית לו, ו] מפני השטר חוב המוטל עליהם, והטילו על יעקב" [ראה למעלה פ"ט הערה 44, ופכ"ב הערה 91. ולולא דמסתפינא, היה נראה ליישב על פי זה את התמיהה הידועה מדוע משה רבינו לא הוזכר בהגדה של פסח (פירוש הגר"א באוצר פירושים להגדה איזנשטיין, עמוד 314). כי הואיל ויצ"מ היתה כדי להביא את ישראל אל הארץ, וכמבואר כאן, ומשה רבינו לא נכנס לארץ, לכך אין הוא נזכר בסיפור יצ"מ].

(72) כי ההבאה כוללת לא רק את הכניסה לארץ ישראל, אלא גם את כל הדרך עד לארץ ישראל. ואף על פי שמה שנאמר [שמות ו, ח] "והבאתי אתכם אל הארץ וגו' ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'", ביאר האדרת אליהו [שם] "'והבאתי אתכם אל הארץ וגו'' הוא ביאתן לארץ. 'ונתתי אותה לכם מורשה' הוא ירושה וישיבה שם", מ"מ הואיל והיציאה ממצרים וביאתן לארץ יעשו על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, נכלל בזה גם הדרך שבין יצ"מ לביאתן לא"י.

(73) ואם תאמר, מדוע מבאר שהעננים נועדו לשמירה, ולא "לנחותם הדרך" כפי שמוזכר כאן בפסוק. ויש לומר, דמה שכתב כאן "והקיפם בעננים שיהיו נשמרים" אין זה "עמוד הענן לנחותם הדרך" שהוזכר בפסוק, שהיקף העננים לחוד, ועמוד הענן לחוד, שהיו שבעה עננים בסך הכל, ועמוד הענן היה הענן השביעי של ענני הכבוד, ו"היקף עננים" הם ששת העננים האחרים, וכמו שאמרו בילקו"ש ח"א רמז תכז: "כיון שהיו ישראל חונין, היה עמוד הענן מתמר ועולה, ונמשך על גבי בני יהודה כמין סוכה... וזה אחד מעניני כבוד ששמשו את ישראל במדבר ארבעים שנה; אחד בימינם, ואחד בשמאלם, אחד מלפניהם, ואחד מאחריהם, ואחד למעלה מהם, וענן שכינה ביניהם. ועמוד ענן נוסע לפניהם משפיל לפניהם את הגבוה, ומגביה להם את השפל, והורג

נחשים ועקרבים, ושורף קוצים וברקנים, ומדריכם בדרך ישרה". וכן כתב רש"י [במדבר י, לד]. נמצא ש"עמוד הענן" היה הענן השביעי שהולך לפניהם, והקף העננים היה נעשה על ידי ששה העננים האחרים לשמירה. וכן נאמר [יחזקאל טז, י] "ואלבישך רקמה ואנעלך תחש ואחבשך בשש ואכסך משי", ופירש רש"י [שם] "ואכסך משי - אלו שבעת ענני כבוד דכתיב [שמות יג, כב] 'לא ימיש עמוד הענן יומם'". הרי שרש"י צירף את עמוד הענן לשבעת ענני הכבוד. וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר [הקדמה לחלק ט, ובחלק ט"ו סימן סד], שתמה על הגר"א שכתב [שיה"ש א, ד] דאחר העגל הסתלקו ענני הכבוד, מפסוק מפורש בנחמיה דכתיב [נחמיה ט, יח-יט] "אף כי עשו להם עגל מסכה וגו' ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר את עמוד הענן לא סר מעליהם ביומם להנחותם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם ואת הדרך אשר ילכו בה". וכתב ליישב, דיש לחלק בין ענני כבוד לעמוד האש והענן, והיינו דרק עמוד האש והענן, שהיו להנחותם, לא הסתלקו. אבל ששת ענני הכבוד שהקיפום מששת הצדדים, הסתלקו [ראה להלן פמ"ז הערה 171]. **ואודות שהעננים** נועדו לשמירה, כן כתב להלן פמ"ז [לאחר ציון 169], וז"ל: "חג הסוכות, שהושיב אותם בענני כבוד בשמירתו, וזה מורה על ההשגחה והשמירה שהיה עליהם, ולא עזב אותם, שהושיב אותם בסכות, שהיא השמירה". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צו:] כתב: "אמנם בלילה צריך שמירה, ונתקן על זה ברכה רביעית בלילה יותר מביום. לפיכך תקנו 'השכיבנו', שכל הברכה מדברת בשמירה. ודוקא אחר גאולה, כי הגאולה הוא שגואל אותו מרשות אחר, והשמירה הוא שפורש סוכת שלומו עליהם אחר כך, עד שאי אפשר להרע לו אחר. וכמו שעשה השם יתברך אחר שגאלם ממצרים, היה פורס ענני כבוד עליהם ושמרם" [ראה למעלה פ"ל הערה 95]. ובח"א לב"מ פו: [ג, מח:] כתב: "ג' דברים שהיו צריכים לישראל [במדבר]; אכילה, ושתיה, והשמירה, כאשר היה במדבר המן לאכילה, המים לשתייה, הענן לשמירה". וראה להלן פמ"ז הערות 171, 172.

(74) אודות שאי אפשר שדבר אחד יהיה שייך לשני דברים מחולקים, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שנח:], וז"ל: "וזה כי כל דבר שהוא בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין לו שייכות אל הנבדל מן הגשמי, מפני שחלקו בעולם הגשמי בלבד, ואין דבר אחד שייך לשני דברים שהם מחולקים. כי העולם הזה הגשמי מחולק ונבדל מן עולם הבלתי גשמי... ולכך מאחר שהדבר ברור אצלנו כי לישראל מיוחד הבלתי גשמי, איך נאמר שיהיה עיקר חלקם בעולם הזה, עד שיהיו ישראל ברוב הזמן בעולם הזה בממשלה ובגדולה. ומי שישאל דבר זה, לא ידע בנמצאים ובמדריגתם, וההבדל שלהם מה שהוא

שייך לנמצאים". ושם פי"ז [שפב:] כתב: "כי אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכב.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שאם כן יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע כי דבר זה אי אפשר". ושם פס"ב [תתקעב:] כתב "לא תמצא דבר אחד שהוא טוב לשני דברים מתחלפים" [הובא למעלה פכ"ב הערה 122].

(75) כמו שנאמר [שמות טז, לה] "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת את המן אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען". ואודות יסודו שהנהגת ה' עם ישראל עד בואם לארץ היתה הנהגה נסית [הקף ענני הכבוד, המן], כן כתב בגו"א דברים פ"ח אות ג [קמה:] בביאור מה שנאמר [דברים ח, ד] "שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה זה ארבעים שנה", ופירש רש"י [שם]: "שמלתך לא בלתה - ענני כבוד היו שפין בכסותם ומגהצים אותם כמין כלים מגוהצים. ואף קטניהם, כמו שהיו גדלים היה גדל לבושן עמהם, כלבוש הזה של חומט שגדל עמו", וז"ל: "ואם תאמר, למה היה זה הנס בחנם להם, שהרי היו יכולים לעשות בגדים, ולא מצאנו נס בחנם. ויראה, כי הקב"ה נתן להם כל פרנסתם, וכל הנהגותיהם בידי שמים, כמו שהקב"ה נתן להם המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל, כך היה מלבושיהם גם כן דבר אלקי, ולא על ידי בשר ודם. שכל ארבעים שנה שהיו במדבר היה הנהגתיהן על פי ה', שהיה מספק צרכיהן, שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך, שאחר שסיפק צרכיהם במדבר באכילה ושתיה, היה מספק כל צרכם אף במלבושיהם. שאין לומר שיהיה קצת צרכיהם על פי ה', וקצת צרכיהם אנושי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפד.] כתב: "כאשר היה העולם נוהג במנהג בלתי טבעי, כמו כאשר היו ישראל במדבר, אז היה העולם נוהג שלא על פי הטבע, רק על כל מוצא פי השם יתברך". וראה הערה הבאה.

(76) אודות שהמן ועמוד הענן ניתנו על ידי הקב"ה בעצמו, כן אמרו חכמים [ב"מ פו:] "כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו, עשה הקב"ה לבניו בעצמו, וכל מה שעשה אברהם על ידי שליח, עשה הקב"ה לבניו על ידי שליח... [בראשית יח, יח] 'ויקח חמאה וחלב', [שמות טז, ד] 'הנני ממטיר לכם לחם מן השמים'... [בראשית יח, טז] 'ואברהם הולך עמם לשלחם', [שמות יג, כא] 'וה' הולך לפניהם יומם'. [בראשית יח, ד] 'יוקח נא מעט מים', [שמות יז, ו] 'והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם'". אמנם משם משמע שהטעם שהקב"ה נתן המן ועמוד הענן בעצמו הוא משום שזהו שכר מיוחד הניתן לאברהם על החסד שגמל עם המלאכים [כמו שביאר בגו"א בראשית פי"ח אות יח (ש:), ובנתיב גמילות חסדים פ"ג (א, קנו.), והובא למעלה פ"ו הערה 124, פ"כ

הערה 75, ופכ"א הערה 51], ואילו כאן מבאר זאת משום שזה המשך להנהגה הנסית שהחלה ביצ"מ. וביותר תמוה, כיצד המים ניתנו על ידי שליח [לעומת המן ועמוד הענן], הרי הכל היה חייב להנתן על ידי הקב"ה בעצמו [כפי שנתבאר כאן], וכיצד המים הופקעו מחיוב זה. אמנם זה ניתן ליישב על פי המבואר למעלה הערה 68, שרק שליח שאינו מורה על משלחו [כגון הטבע] נפסל מהנהגת ישראל במדבר, אך לא שליח המורה על משלחו [כגון היקף ענני הכבוד]. וכאשר משה הכה בצור ויצאו מים רבים, ידעו הכל שמה' יצא הדבר. **ולכאורה דבריו כאן** עומדים בסתירה גלויה לדבריו למעלה פכ"ב [לאחר ציון 115], שהביא שם את המדרש [שמו"ר ב, ד] שאמרו "'וינהג את הצאן אחר המדבר' [שמות ג, א], בישרו שישראל הקרויים 'צאן' ימותו במדבר", וכתב לבאר: "פירוש, כי ראוי שיהיה במדבר, כי לא היו יוצאי מצרים ראוים לבא אל הארץ, כי ראוי שיהיו שני דורות לאלו שני דברים חדשים. וזהו כאשר אלו שני דברים הם מחולקים, יציאת מצרים ונתינת הארץ, שהדבר הידוע האחד אינו טבעי לגמרי, שהוציא אותם באותות ובמופתים. והשני, נתינת הארץ של שבעה אומות. ומעלות מחולקות הם אלו שני מעלות, אין ראוי שיהיו לדור אחד, במה שהדברים שנתן להם כשיצאו ממצרים הם מעלות רוחניות, ונתינת הארץ כמנהגו של עולם. לכך ראוי לאלו שני מעלות שתי דורות מחולקים". ואילו כאן מבאר את ההיפך, שההנהגה שהיתה נוהגת ביציאת מצרים צריכה בדוקא להמשך עד נתינת הארץ, ולכך היו לישראל [עד כניסתם לארץ] עמוד הענן, הקף ענני הכבוד, והמן, "שאין מעשה אחד לשני פועלים". והנראה ליישב, שאכן לולא חטא המרגלים אף הכניסה לארץ היתה אמורה להעשות בדרך נס, וכפי שכתב רש"י [דברים א, ח] "בואו ורשו - אין מערער בדבר, ואינכם צריכים למלחמה. אילו לא שלחו מרגלים, לא היו צריכין לכלי זיין". הרי שלולא חטא המרגלים היו ישראל נכנסים לארץ ישראל באופן שהוא למעלה מן הטבע, וללא צורך במלחמות. אך על ידי חטא המרגלים ישראל מסרו עצמם אל הטבע, ובכך גופא הביאו על עצמם את הצורך לכבוש את הארץ במהלך של טבע על ידי מלחמה וכלי זיין [ראה דר"ח פ"ג הערה 672]. נמצא שדבריו כאן נאמרים לולא חטא המרגלים, ואילו דבריו למעלה נאמרים לאחר חטא המרגלים, שאז נקבע שהכניסה לא"י תיעשה על פי הטבע, ולכך מוכרח הוא שדור יוצאי מצרים לא יכנסו לארץ [הובא למעלה פכ"ב הערה 122]. **אך לפי זה** קשה טובא, מדוע לאחר חטא המרגלים [שהיה בתשעה באב שנה שניה (תענית כט.)] ההנהגה הנסית עִם ישראל המשיכה עד סוף ארבעים שנה במדבר, שהיו לישראל ענני הכבוד [שנסתלקו במיתת אהרן (תענית ט.)] באר [שנסתלק במיתת מרים (שם)] ומן [שמות טז,

לה (הובא בהערה הקודמת)], הרי לאחר חטא המרגלים נתפרדה החבילה, ונסי יצ"מ לחוד, והכניסה לא"י לחוד. ואודות שחטא המרגלים יצר חייץ בין יצ"מ לכניסה לא"י, כן כתב בנצח ישראל פ"ח [רט:], וז"ל: "קאמר [תענית כח:] בט' באב בכו בכיה של חנם, והקב"ה קבע אותם בכיה לדורות. ענין זה עמוק מאוד מאוד, כי כאשר הוציאם מארץ מצרים, הוציאם על מנת לתת להם הארץ. ואילו באו אותם שיצאו ממצרים אל הארץ, היו עומדים שם לעולם בארץ... היה מעשה אחד היציאה ממצרים והכניסה לארץ. כי השם יתברך הוציאנו ממצרים להכניס אותנו אל הארץ, [ו]כשם שהיציאה היא מקוימת נצחית, כך היה נצחי ביאתם אל הארץ, ולא היה בטול לעולם. ובשביל שבכו בכיה של חנם, ולא רצו לכנוס לארץ, ונשבע הקב"ה שלא יביא אותו דור אל הארץ [במדבר יד, כא-כג], רק דור אחר, ואז היה נחלק היציאה ממצרים מן הביאה אל הארץ, ולא היה מעשה אחד. ודוקא היציאה היא נצחית... שהיתה על ידי נסים ונפלאות יוצאים ממנהגו של עולם, לכך היא נצחית. ולא כן ביאתם אל הארץ, ודבר זה יש לו בטול והפסק" [הובא למעלה פכ"ב הערה 122]. ואם ביאתם לארץ הופרדה מנסי יציאת מצרים מחמת חטא המרגלים, מדוע ההנהגה הנסית של יציאת מצרים [ענני כבוד, באר, ומן] המשיכה ללא הפסקה למשך ארבעים שנות ישראל במדבר. ואולי אפשר לחלק בין הדברים שהקב"ה עושה לבדו, לבין הדברים שהקב"ה עושה דרך ישראל; עמוד הענן, הקף ענני הכבוד, באר והמן הם דברים שהקב"ה עושה בעצמו. והואיל והקב"ה הוציא את ישראל ממצרים בכבודו ובעצמו, לכך הנהגה זאת ממשיכה עד בואם אל ארץ נושבת. והואיל ולפני חטא המרגלים הקב"ה התחיל להנהיג את ישראל בהנהגה ניסית [עמוד הענן, הקף ענני הכבוד, מן ובאר], לכך הנהגה זו תימשך עד בואם לא"י, ולא תיקטע באיבה. ומעין מה שאמרו חכמים [חולין ס.] "אלקא דידן, מיהב יהיב, משקל לא שקיל". אך כיבוש הארץ נעשה באמצעות ישראל, שעליהם מוטל לכבוש את הארץ. והואיל ועל ידי שליחת המרגלים ישראל מסרו עצמם לידי הנהגה טבעית, מעתה אין ישראל נכנסים לארץ כפי שיצאו ממצרים; הם יצאו ממצרים בהנהגה ניסית, ויכנסו לארץ בהנהגה טבעית.

(77) נקט ב"אמונה ובטחון", ובהמשך דבריו יזכיר רק "בטחון". והחזון איש בספר אמונה ובטחון, פרק ב אות ב, כתב: "האמונה ובטחון אחת היא, רק האמונה היא המבט הכללי של בעליה, והבטחון המבט של המאמין על עצמו. האמונה בבחינת הלכה, והבטחון בבחינת מעשה. נקל להיות בוטח בשעה שאין עיקר התפקיד של הבטחון, אך מה קשה להיות בוטח בשעת תפקידו באמת... ואמנם בזאת יבחן אם פיו ולבו שוין, האם בוטח הוא באמת או אך למד לשונו לצפצף 'בטחון' 'בטחון', ובלבו לא קוננה, כאשר

נפגש במקרה הדורש בטחון, ואשר בשעה זו תפקידו של הבטחון לנהלהו להחלימו ולרפאותו, האם בשעה הקשה הלזו פנה אל הבטחון, ויבטח בו, או דוקא בשעה זו לא פנה אליו, ופנה אל הרהבים ושטי כזב, אל אמצעים מגונים ותחבולות שוא". וראה להלן הערה 164 שגם שם פתח ב"אמונה" ועבר ל"בטחון" וסיים ב"אמונה". וראה להלן הערה 194.

(78) פירוש - אף על ידי השתדלות ["הכנה"] מצדם של ישראל [שיחזרו למצרים], גם אז ה' לא יצילם מידי המצריים.

(79) פירוש - ישאר בידם לפליטה החיים שלהם.

(80) כי ישארו עבדים בארץ מצרים. ולכאורה היה צריך לומר יותר, שלא יתקיימו דברי משה שה' יוציאם ממצרים ["לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים ולקחתי אתכם לי לעם וגו'"], אלא ישארו עבדים במצרים לעולם, וממילא בודאי שלא הביאם אל הארץ, כי אם היציאה ממצרים לא נתקיימה, הבאה אל הארץ מאן דכר שמיה. ואולי יש לומר, שאין לטעון כלפי משה שהיציאה לא נתקיימה, שאולי מה שפרעה שיחרר את ישראל לאחר מכת בכורות נחשב מיהא ליציאת מצרים פורתא, ובאותם שבעה ימים שבין ליל טו ניסן עד קריעת ים סוף נתקיימו ההבטחות "והוצאתי" "וגאלתי" "ולקחתי". אך בודאי שלא נתקיים [שמות ו, ח] "והבאתי אתכם אל הארץ". וראה להלן הערה 87.

(81) ואותם שיהרגו בודאי שלא יתקיים בהם שיבואו לארץ.

(82) לכך הכת השלישית [האומרת "נעשה עמהם מלחמה"] אינה כופרת בדברי משה כפי ששתי הכתות הראשונות כפרו [יבואר בדבריו להלן]. ובכת"י [תקח.] ביאר בשני הסברים מדוע הכת השלישית אמרה לעשות מלחמה. בהסברו הראשון כתב: "הכת הג' היתה רוצה לעשות מלחמה צדיקים היו, והיו יודעים שינצחו, אלא אמרו שתהא התשועה הזאת בדרך הטבע ובמנהגו של עולם, והקב"ה יעזרם על אויביהם. ולפיכך אמר להם משה שהמלחמה הזאת יעשה הקב"ה". ואודות שיש למעט את הנס ככל שאפשר, כן השריש הרמב"ן [בראשית ו, יט] בביאור ענין תיבת נח, וז"ל: "ידוע כי החיות רבות מאד, ומהן גדולות מאד כפילים וכראמים וזולתם... והנה יצטרך [נח] להביא מכלם שיולידו כמותם. וכאשר תאסוף לכלם מאכל אשר יאכל לשנה תמימה, לא תכיל אותם התיבה הזאת, ולא עשר כיוצא בה, אבל הוא נס, החזיק מועט את המרובה. ואם תאמר, יעשנה קטנה ויסמך על הנס הזה... עשו אותה גדולה, למעט בנס, כי כן הדרך בכל הניסים שבתורה או בנביאים, לעשות מה שביד אדם לעשות, והשאר יהיה בידי שמים".

ובגו"א בראשית פי"ד אות כו [רמה.] כתב: "וכן תמצא בכל הניסים, אשר היה התחזקות מן הטבע" [הובא למעלה פכ"ו הערה 31]. ובהסברו השני בכת"י [תקח.] כתב: "ועוד אמרו, אף על גב שהקב"ה יעשה זה, אנו צריכים להיות מעשינו עזר מה שיש לאדם לעשות עזר מה". וכן יבאר בסמוך את דברי הכת הרביעית שאמרה "נצווח כנגדן". וראה בסמוך הערה 85 בביאור הנהגה זו.

(83) לשון הרמב"ן במדבר כא, א "שלא יהיו ישראל מנוצחים כלל מאויב... בכל מלחמת מצוה לא נפקד מהם איש כל ימי משה". ואודות שבמלחמות אדם יש מקריות, ולא במלחמות הקב"ה, כן כתב בגו"א בראשית פט"ו אות א [רנא:], וז"ל: "אברהם היה סובר [במה שהרג את אנשי ארבעת המלכים (בראשית יד, טו)] שודאי רשעים גמורים היו, כיון שנעשה לו נס שיהרוג אותם, אם היו צדיקים לא היה עושה לו הקב"ה נס שיהרוג צדיקים, ובודאי אין כאן עונש מה שהרג המלכים האלו. והיה מתייירא שקבל שכרו, כיון שהקב"ה עשה נס אליו שהרג כל המלכים אלו, ובשביל כך קבל שכרו. וכשאמר לו הקב"ה [בראשית טו, א] 'אל תירא', שלא קבל שכרו במה שהרג המלכים, יחשוב אברהם כי לכך לא קבל שכרו שלא היה נס, והיה דרך מקרה שהרג המלכים, ואם כן שמא צדיקים היו". הרי במלחמה של "דרך מקרה" עלולים הצדיקים להפגע, אך במלחמה של נס לא יפגעו מי שאינו ראוי להפגע [ראה למעלה פ"ו הערה 28, ולהלן פמ"ג הערה 115]. ובכלליות כתב בנתיב התשובה ר"פ ג [מח:] ש"בשר ודם, ספק מתפייס, ספק אינו מתפייס [יומא פו:], משום שכל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד... הכל לפי המקרה. אבל השם יתברך אין דבריו במקרה, ולפיכך השם יתברך בודאי מתפייס [שם], כי כך מדתו יתברך שיהיה מתפייס בדברים" [ראה להלן פמ"א הערה 96]. ולמעלה ס"פ יד [כה:] כתב: "הדברים המקרים פרטים הם, וענין זה לא היה מקרי, רק גזירה אלקית". ובבאר הגולה באר הרביעי [שעו:] כתב: "השם יתברך, אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה". ובאור חדש פ"א [תעט.] כתב: "לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה" [ראה למעלה פי"ד הערה 112, פכ"ה הערה 6, פל"א הערה 23, ולהלן פמ"ז הערות 436, 450].

(84) כי כך הדרך במלחמות לעשות קולות וצווחות כדי להפחיד את האויב, וכמו שכתב רש"י [דברים כ, ג] "אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו - ד' אזהרות כנגד ד' דברים, שמלכי האומות עושים; מגיפים בתריסיהם כדי להקישן זה לזה, כדי להשמיע קול שיחפזו אלו שכנגדם, וינוסו. ורומסים בסוסיהם ומצהילין אותם, להשמיע קול

שעטת פרסות סוסיהם. וצווחין בקולם ותוקעין בשופרות, ומיני משמיעי קול. אל ירך לבבכם - מצהלת סוסים. אל תיראו - מהגפת תריסין. ואל תחפזו - מקול הקרנות. ואל תערצו - מקול הצווחה", ומקורו מהמשנה [סוטה מב.].

(85) אודות שהפעולות הבאות מלמעלה נעשות לאחר שהאדם עושה פעולתו למטה, כן נאמר [שמות כה, לא] "ועשית מנורת זהב טהור מקשה תיעשה המנורה וגו'", ופירש רש"י שם "תיעשה המנורה - מאליה. לפי שהיה משה מתקשה בה, אמר לו הקב"ה השלך את הככר לאור, והיא נעשית מאליה. לכך לא נכתב 'תַּעֲשֶׂה'". ובגו"א שם אות לב [רפט:] כתב: "היה [משה] מתחיל במעשה המנורה, ונעשית מאליה. ומכל מקום היה צריך למעשה משה... וכאשר התחיל לעשות, גמר השם על ידו. וכל הפעולות שבאים מלמעלה, צריך שיעשה האדם למטה. ואף קריעת ים סוף, שהיה מעשה ה', כתיב [שמות יד, טז] 'ואתה הרם מטך ובקעיהו'. וכן כל הניסים במצרים, על ידי משה היו". ואין זה כדי למעט את הנס [ראה למעלה הערה 82], כי הרמת המטה בקרי"ס אינה ממעטת כלום מהנס, אלא זו הנהגה מיוחדת ש"כל הפעולות שבאים מלמעלה, צריך שיעשה האדם למטה". ובגו"א שמות פ"ב אות כב [לג:] כתב: "ויראה לי לומר, אף אם הרגו [משה למצרי] בשם המפורש [רש"י שמות ב, יד], עשה בו [משה] הכאה מועטת... כי צריך לעשות פעולה למטה, ואז שם המפורש פועל.... ומשה שקרע הים בשם המפורש [רש"י סוכה מה.], היה נוטה במטהו על הים... וזה היה בציווי השם יתברך [שיקרע את הים בשם המפורש]. ומכל שכן כאשר הרג את המצרי בשם המפורש מעצמו, שלא היה הורגו אלא על ידי מעשה". וכן ביאר בבאר הגולה באר השני [קצח.] שזהו הטעם לסימנים שעושים בליל ר"ה [הוריות יב.], שאין בזה ניחוש, אלא "לעשות לגזירה עליונה דמיון וסימן למטה, כדי שתצא לפעל הטוב, ותהי מקוימת הגזירה לטוב" [לשונו שם].

וראה למעלה פכ"ו הערה 31, ולהלן הערה 161. וראה להלן פנ"א הערה 76.

(86) כי כת ראשונה אומרת "נפול לים", וכת שניה אומרת "נחזור למצרים", וממה נפשך לא יגיעו לארץ ישראל.

(87) כאן כתב "לא היו מאמינים כלל בדברי השם יתברך שיביאם אל הארץ", תלה זאת בדברי השם יתברך. ואילו למעלה [לאחר ציון 79] כתב: "לא יתקיים דברי משה להביאם אל הארץ", תלה זאת בדברי משה. ויל"ע בזה.

(88) הכת השלישית ["נעשה עמהם מלחמה"].

(89) בכת"י [תקח.] הוסיף כאן: "כת ראשונה רשעים גמורים, כת שניה רשעים אינם גמורים, כת ג' צדיקים אינם..." [חסר סוף המשפט]. ונראה שרצה לומר שהכת

השלישית הם צדיקים שאינם גמורים, כי לדעתם עלול להיות שאנשים ימותו במלחמה, וא"כ לא כל ישראל יכנסו לארץ. וכת רביעית הם צדיקים גמורים, כי לדעתם לא יפול איש מישראל, וכלם יכנסו לארץ.

(90) כמו שכתב רש"י [שם] "לא עת עתה להאריך בתפלה".

(91) לשון הרמב"ן [שם]: "למה אמר 'מה תצעק אלי', ראוי להם לצעוק". וכן הרא"ם [שם] כתב: "מאי 'מה תצעק אלי' דקאמר, והלא צריכים היו לכמה מיני תפלות שיעשה להם נס כזה שיקרע להם הים". ומלשון המהר"ל משמע שהמחייב את הצעקה היא הצרה, ולא הישועה המתבקשת. וזה תואם לשיטת הרמב"ן [בהשגותיו לספר המצות מ"ע ה] שהמצוה מהתורה היא להתפלל ולזעוק לפני ה' בעת הצרה, וכלשונו: "מצוה לעת הצרות שנאמין שהוא יתעלה שומע תפלה, והוא המציל מן הצרות בתפלה וזעקה". ובספר החינוך סוף מצוה תלג כתב: "מי שצר לו ולא קרא אל ה' להושיעו, ביטל עשה זה כדעת הרמב"ן ז"ל, ועונשו גדול מאוד, שהוא כמסיר השגחת השם מעליו". ולכך בודאי שיש לתמוה מה מקום יש לומר למשה שלא היה לו לצעוק, הרי שעת הצרה מחייבת תפילה, ומי שלא מתפלל אז עונשו גדול.

(92) לשונו למעלה [לאחר ציון 71]: "היה הוא יתברך בעצמו פועל ההוצאה, ולפיכך היה הכל, גם ההבאה, על ידי הקב"ה, והיה הולך לפניהם יומם ולילה, והקיפם בעננים שיהיו נשמרים... ועוד היה מפרנס אותם במן, הכל על ידי הקב"ה".

(93) פירוש - אמנם יש להתפלל בשעת צרה, אך הואיל וישראל הונהגו בהנהגה ניסית צמודה של הקב"ה, שוב אין כאן שעת צרה, וכמו שכתב רש"י [שמות יד, טו] "דבר אל בני ישראל ויסעו - אין להם אלא ליסע, שאין הים עומד בפניהם". והמלבי"ם [שם] כתב: "אינך צריך לתפילה, כי הנס והתשועה ערוכה ושמורה".

(94) כן כתב רש"י [שמות יד, טו]: "מה תצעק אלי - למדנו שהיה משה עומד ומתפלל, אמר לו הקב"ה, לא עת עתה להאריך בתפלה, שישראל נתונין בצרה". ובגו"א שם אות יח [רפ.] כתב: "נראה שכל זמן שהוא עומד ומתפלל לא נענה עד סוף תפילתו מה שהוא מתפלל, ולפיכך היה אומר לו הקב"ה כי עתה לא עת להאריך שישראל נתונים בצרה. דאם לא כן קשה, יאריך בתפלה, שהרי אי אפשר להם ליסע כיון שהים לפניהם, אלא שאין נענה עד סוף תפילתו". ובביאור דברים אלו של הגו"א כתב הפחד יצחק [פסח מאמר יד], וז"ל: "נימוקם של דברים אלו למדנו מדברי חז"ל, שעל מצב ישראל על הים שאלו במדרש [שמו"ר כא, ה] ולמה עשה הקב"ה להם כך, אלא שהיה הקב"ה מתאוה לתפילתם... וחזינן מזה שאין התפילה באה משום הצרה, אלא דהצרה באה משום

התפילה. וממילא נמצא דבאמצע התפילה אי אפשר להיות נענה, דבאופן זה הרי תהיה הישועה הפסקת התפילה... מפני שמטרת הבקשה אינה מלוי הבקשה, אלא שהתכלית היא עצם הבקשה, ולכך אין להפסיק את הבקשה אפילו על ידי מילוי הבקשה עצמה". **ונראה להוכיח כן** מנבואת ישעיה [סה, כד] "והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע". לאמור, שקודם שהיה צורך בתפילה אזי "ואני **אענה**". אך לאחר שהתפילה כבר החלה, והיא בעיצומה ["עוד הם מדברים"], אזי ההנהגה היא "ואני **אשמע**", אך לא "ואני אענה", כי אין עניה לפני סיום התפילה.

(95) זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו]. אמנם שם איתא "רבי אליעזר", אך זה שבוש, כי דעת רבי אליעזר כבר הובאה קודם לכן שביאר שהקב"ה אמר למשה שאין להאריך בתפילה בעת צרה. והגר"א שם הגיה "רבי מאיר אומר". וכן בילקו"ש ח"א רמז תלג איתא "רבי מאיר". וראה להלן הערה 105.

(96) ישנם ארבעה יסודות; אש, רוח [אויר], מים, וארץ [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"א, וכוזרי ב, מד]. והולך להשוות בין יסודות אש ואויר ליסוד המים ביחס להקפת הארץ. ובבאר הגולה באר החמישי [כא.] כתב: "וחלקי המציאות הם ג'; יש מתיחס למים, ויש מתיחס לאש, ויש מתיחס לאויר. כי אלו ג' הם יסודות, והם נקראים אש"ם בספר יצירה [פ"ג מ"ג], ומבוארים במקומות הרבה שהם יסודות הכל. ולא נמנה עמהם יסוד העפר לטעם מופלג, כי יסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם הג' יסודות שאין להם המטה במוחלט, ולפיכך הארץ יסוד נבדל לעצמו, ואין כאן מקום לבארו. והדברים ברורים כי לא נמנו יסודות רק אמ"ש, והם אויר, מים, אש". וראה להלן הערה 258.

(97) לשון הרמב"ן [בראשית א, א]: "כבר נודע כי היסודות הארבעה מקשה אחת, והעמוד שלה הוא עגול הארץ, והמים מקיפין על הארץ, והאויר מקיף על המים, והאש מקיף על האויר". וכן הוא במו"נ ח"א פע"ב. והמפרש על הלכות יסודי התורה פ"ג ה"ד, כתב: "הארץ תלוי ברוח פיו של הקב"ה, הוא שנאמר [איוב כו, ז] 'תולה ארץ על בלימה', והיא עומדת באמצע. ויסוד המים מקיף רובה, והרוח מקיף שניהם. והאש מקיף הרוח".

(98) כמבואר בהערה הקודמת. והמלבי"ם [איוב כו, ז] כתב: "ידוע שבראשית הבריאה היתה הארץ מכוסה במים סביב סביב, כי כן טבע יסוד המים שיקיף את יסוד העפר, כמו שיסוד האויר מקיף את יסוד המים, וה' שינה טבע זאת, וגזר שיקוו המים אל מקום אחד".

(99) לשון רש"י [בראשית ו, יג]: "כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדרלמוסיא באה לעולם והורגת טובים ורעים". ושם בגו"א אות כז [קלט:] כתב: "העריות הוא בגוף האדם, וכאשר יחטא האדם בגוף בא דבר לכלות הגופים, ואין מבחין בין טוב ובין רע, כי מצד הגוף אין חילוק בין טוב ובין רע, רק מצד הנפש יבא הבדל בין צדיק ובין רשע, שהגוף בשניהם אחד, רק שנשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". ולהלן פמ"ג [לפני ציון 23] כתב: "לא היה התנגדות הזה רק דבר בלתי טבעי, כי בטבעם אין התנגדות, והכל בשוה ביחד לפי הטבע". ולהלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו... ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל לכל אומה ואומה שר מיוחד. כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] שר פרס שר יון... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וקודם לכן להלן פס"ז כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה" [ראה להלן פמ"ב הערה 23, פמ"ג הערה 23, ופמ"ד הערות 54, 132]. ובדר"ח פ"ד מכ"א [תל:] כתב: "כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה... כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע... כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין". וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש

הפרש ביניהם לעולם הבא". הרי מצד הגופים [שהוא הטבע] אין הבדל בין צדיק לרשע [הובא למעלה פ"ג הערה 72, פי"ט הערה 226, להלן פמ"ב הערה 23, פמ"ג הערות 23, 180, פמ"ד הערה 54, ופמ"ה הערה 51]. וראה נתיב התורה פ"א הערה 137.

(100) לשון הרד"ק [בראשית א, א] "כי לפי הטבע ראוי שיהיו המים מכסים הארץ מכל צד, כי הארץ כבדה מכולם". והרמב"ן [בראשית א, ט] כתב: "כי הראוי לכבדות העפר ולקלות המים כנגדה, להיות עמוד הארץ אמצעי, והמים מכסים עליה, מקיפים אותה מכל צד". ושוב כתב הרד"ק [תהלים קד, ו]: "עתה סיפר איך היתה הארץ מכוסה במים בתחילת הבריאה, כי כן טבע המים להיותם על הארץ מכל צד סובבים אותה, כי מכל צד הם עליה. אבל האל יתברך ביכלתו ובחכמה הִקְוָה אותם לצד אחד מעל פני הארץ... וגילה פני הארץ לצורך הברואים הצמחים והחיים". וראה הערה הבאה, ולהלן פמ"ב הערה 80.

(101) נמצא שמבאר שהמים נקוו למקום אחד בעבור האדם. וכן כתב בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:], וז"ל: "דע כי העולם כאשר היה נברא היה מלא מים במים, עד שאמר השם יתברך 'יקוו המים' לצורך ישוב האדם. ובזה היה האדם כובש הארץ, וכדכתיב [בראשית א, כח] 'וכבשוה'". וכן הרמב"ן [בראשית א, י] כתב "שתהיה ישוב לאדם, שאין בתחתונים מכיר בוראו זולתו". אך הרד"ק [הובא בהערה הקודמת] ביאר שנעשה כן "לצורך הברואים הצמחים והחיים". וכן רבינו בחיי [בראשית א, ט] ביאר שזה נעשה לכל הנבראים, וכלשונו: "יקוו המים. לפי שהיה התהום שהוא מים, ועפר, בדמיון מים עכורים. הוצרך המאמר הקדוש לגזור שיקוו המים מתחת השמים, שהם גבוהים, אל מקום אחד שפל למטה, ושיעלה העפר למעלה, עד שתראה היבשה, ותהיה ראויה לישוב. והנה אלו שתי גזירות בהיפך מטבעם; כי טבע העפר לרדת למטה, וטבע המים לעלות למעלה, ועתה גזר על המים שהיו ממלאים את כל העולם כולו שירדו למטה כטבעו של עפר... וגזר על העפר שיעלה למעלה כטבע המים. וזהו שכתוב [תהלים קלו, ו] 'לרוקע הארץ על המים כי לעולם חסדו', כי זה חסד לעולם לקיום הישוב והנבראים שבו... שירדו המים היפך מטבעם, כדי להושיע אדם ובהמה, כלומר בעלי חיים שבארץ". אך כאמור במדרש המובא כאן מבואר שהקוואת המים נעשתה "לאדם יחידי".

(102) שאין מציאות האדם במים, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי [שדמ:], וז"ל: "האדם נברא שיהיה בישוב, ושם כח האדם... כי כח האדם הוא בישוב" [הובא למעלה פל"ד הערה 130]. ובתפארת ישראל פ"נ [תשצג.] כתב: "כי הארץ ראוי לישוב, ולא הים,

שהוא [הים] נבדל ומופרש מן האדם". ובנר מצוה [כא.] כתב: "ובמדרש [ויק"ר יג, ה] וארבע חיון רברבן סלקן מן ימא [דניאל ז, ג]. אם זכיתם, מן ימא, ואם לאו, מן חורשא [יער]... פירוש זה, כי הים הוא רחוק מן הישוב. ואם זוכין ישראל, אז האומות אין להם המציאות הגמור, כמו דבר שהוא בים אין לו המציאות. ולכך הדגים שהם בים אין להם שחיטה [חולין כז:], וזה מפני שאין להם המציאות, כי המציאות הוא בישוב. ולפיכך אם ישראל זוכים, אין למלכות כח, והם עולים מן הים. כלומר, שהתחלת הווייתם אין כח חזק להם, עד שהם עולים מן הים". ובחי"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:] כתב: "אין דבר יותר רחוק מן המציאות כמו הדגים, שהרי שאר בעלי חיים הם ביבשה, ואילו הדגים בים הם רחוקים ונבדלים מן המציאות מאד". ומוסיף נקודה זו ["שאם לא כן אי אפשר לאדם להיות נמצא"] כדי להשוות בעצם בין "יקוו המים למקום אחד" לקרי"ס; כשם ש"יקוו המים" היתה נצרכת להווית האדם, כך קרי"ס תהיה נצרכת להווית ישראל [כמו שמבאר והולך]. לכך מה ש"יקוו המים" פעל בשביל האדם, קרי"ס תפעל בשביל ישראל. אך לולא הוספה זו היה מקום לשאול מהיכי תיתי נשווה בין "יקוו המים" לקרי"ס, עד שנעשה ק"ו ביניהם. וראה להלן פמ"ז הערה 71.

(103) הנה למעלה בס"פ לב אכן הביא הפסוק [שמות ז, טז] "ואמרת אליו ה' אלקי העברים שלחני אליך לאמר", אך לא ביאר שם את השם "עברים". אך בכת"י [תקח:] כתב "כמו שהתבאר אצל 'אלקי העברים נקרא עלינו' בפרק כ"א, עיין שם". וכוונתו לדבריו שכתב למעלה בכת"י פכ"א [תכט.], ואינו מופיע בנדפס, וז"ל: "'ה' אלקי העברים נקרא עלינו וגו'' [שמות ה, ג]. רז"ל פירשו בשמות רבה [ג, ח] כי לכך הזכיר 'עברים', ולא הזכיר אותם בשם 'ישראל', שבזה השם רמז שיעברו הים, 'עברים' עבר ים [שמו"ר ג, ח]. ובזה היה אלקיהם של ישראל מה שהעבירם ים סוף, כדכתיב [שמות יט, ד] 'ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי'. וזהו העברת ים סוף, שנשא אותם על כנפי נשרים והעבירם הים, וכתיב [שם] 'ואביא אתכם אלי'. ולפיכך אמרו בשירה [שמות טו, ב] 'זה אלי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו', שאז נתיחדו להקב"ה להיות נקרא שמו עליהם. ולפיכך רמז כאן 'אלקי העברים נקרא עלינו', כי על ידי שהעבירם הים הוא אלקיהם, שדוקא על ידי שהעבירם הים הוא אלקיהם, [ו]יתבאר לקמן עוד באריכות". **ויש לבאר**, מדוע מה שישראל נקראו "עברו ים" מורה שבקריעת ים סוף ישראל נעשו לעם, דמהי השייכות בין קריאת השם לבין העשותם לעם. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בח"א לשבת ל. [נדפס רק במהדורת כשר, חלק שני, עמוד כ], שכתב שם: "השם בא

בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו". לכך במה שישראל זכו לשמם כשעברו את הים, יש בכך להורות שאז "נגמר הדבר", וישראל נעשו אז לעם.

(104) יש להבין, שהרבה פעמים נתבאר שישראל נעשו לעם ביציאת מצרים. וכגון למעלה פל"ט [לאחר ציון 141] כתב: "ישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם", ו"כאשר יצאו ישראל ממצרים היו כאילו נולדו באותה שעה" [לשונו שם לאחר ציון 161]. ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". ובדרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". וראה למעלה פל"ט הערות 142, 162, ובפרק זה הערה 14, שזהו יסוד נפוץ בספריו. ואילו כאן מבאר שזה לא נעשה ביצ"מ [טו ניסן], אלא בקריעת ים סוף [כא ניסן], וזו נקודה שלא הוזכרה בשאר ספריו. ויש לבאר זאת על פי דבריו למעלה פל"ט [לאחר ציון 167], שכתב: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף... שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף [רש"י שמות יד, ה]... ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף" [ראה להלן הערה 113]. ולמעלה פל"ז [תרצז.] כתב: "אף על גב שיום היציאה הוא יום אחד, צוה לעשות שבעה ימים ימי פסח, כי התחלת היציאה היה ביום ראשון, ותכלית היציאה היה ביום שביעי, שעברו הים ביום שביעי [רש"י שמות יד, ה], ואז נגאלו מן מצרים כאשר עברו ים" [ראה למעלה פל"ז הערות 16, 17, ופל"ט הערה 168]. וזהו כמו שאמרו בירושלמי [פסחים פ"י ה"ו] שתחילת גאולתן היתה ביציאת מצרים [וגמר גאולתן היה בקריעת ים סוף (קרבן העדה שם)]. נמצא שאכן ישראל נעשו לעם ביציאת מצרים, אך יציאת מצרים גופא נשלמה בקריעת ים סוף. **ויש לצרף לכאן** את מחלוקתם של האחרונים, האם על ידי אמירת שירת הים יוצאין בזה מצות זכירת יצ"מ. דעת המגן אברהם [או"ח סוף סימן סז] היא שעל ידי שירת הים יוצאין ידי חובת זכירת יצ"מ. אך הרעק"א [בהגהותיו שם] כתב [לפי מדור "הגהות והערות" אות יא] בזה"ל: "חתני הגאון מו"ה משה סופר נ"י אב"ד דק"ק פרעסבורג בתשובתו הנדפס בספר ים התלמוד השיג על זה, דרחמנא קפיד [דברים טז, ג] 'למען תזכור את יום צאתך', ולא יום קריעת ים סוף. ולענ"ד תורת אמת בפיו של משה,

דלהדיא איתא בשמו"ר [כב, ג], וז"ל: שנו רבותינו הקורא את השמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורות ב'אמת ויציב', ואם לא הזכיר אין מחזירין אותו. אבל אם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו, שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים', עד כאן". ובשו"ת חת"ס או"ח סימן טו [ד"ה ולישב] כתב: "לא ידעתי מנא ליה למגן אברהם שיוצא בשירת הים ידי חובת יציאת מצרים, כי רחמנא קפיד 'תזכור יום צאתך', ולא 'יום קריעת ים סוף', והמה שני ענינים מופרדים". ולכאורה משמעות דברי המהר"ל היא כדעת המגן אברהם, שיצ"מ נשלמה בקרי"ס, ולכך יש בשירת הים זכירת יצ"מ. וכן ביאר את המגן אברהם בספר מעגלי צדק פסח אות נז [עמוד רנ]. **ואודות המעלה העליונה** שזכו לה ישראל בקריעת ים סוף, כן כתב להלן בסוף הפרק [לאחר ציון 286], וז"ל: "כל זמן שלא קרע להם ים סוף, לא היה לישראל... מציאות בשלימות... ולפיכך אמרו במדרש [שמו"ר ג, ח] שלכך נקראו [שמות ב, ו] 'עברים', רצה לומר 'עבר ים'. פירוש שיש לקרות לישראל על שם עברת הים, שזהו עצם מעלתן". ולהלן ס"פ מא [לאחר ציון 146] כתב: "כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי". ולהלן פס"ח כתב: "כי כאשר עלו ישראל מן הים, אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן, כמו שמבואר בספר הזה. כי ישראל לא קנו עצם מעלתן עד אחר שעברו ים. ולכך שם ישראל 'עברים', על שם 'עבר ים', כמו שנתבאר למעלה מדברי חכמים" [ראה למעלה פ"ה הערה 141, פל"ט הערה 177, להלן פמ"ב הערות 4, 5, 6, 16, ופמ"ד הערה 22].

(105) זהו הק"ו שאמרו במדרש [הובא למעלה לאחר ציון 95] "אם לאדם יחידי עשיתי יבשה... לעדת קדושים אלו איני עושה להם יבשה". ופירושו, אם בשביל אדם יחיד נעשה הים יבשה, ק"ו בשביל אומה ועדה. ובעוד שכאן המדרש משוה בין קרי"ס ל"יקוו המים אל מקום אחד", הרי למעלה בהקדמה שלישית [קנא.] גם השוה וגם חילק ביניהם, וכלשונו: "רבי עקיבא מפרש המקרא הזה [דהי"א כט, יא] 'גדולה' קריעת ים סוף [ברכות נח.]. כלומר שדבר זה יותר ראוי ליחס אל השם יתברך, במה שפעל זה מתייחס אל השם יתברך יותר, לפי שאינו טבעי. והיה דבר זה בריאה גדולה, לפי שנעשה מן הים יבשה [שמות יד, כט], וכמו שהיה בששת ימי בראשית שאמר [בראשית א, ט] 'יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה', אף כאן נעשה מן הים יבשה. **ויותר גדול** במה שלא היה זה בדרך הטבע, שאין מטבע הים להיות יבשה. ולפיכך 'לך ה' הגדולה' זו קריעת ים סוף". הרי שמבאר שנס קריעת ים סוף הוא "יותר גדול" מ"יקוו המים אל מקום אחד", כי קרי"ס היא חריגה גמורה מדרך הטבע. ולכאורה לפי זה יש פירכא על הק"ו של המדרש; דשאני נס קרי"ס שהוא "יותר גדול" מ"יקוו המים אל מקום אחד", וכמו שכתב, לכך אין

לומר שאם נעשה לאדם יחידי "יקוו המים", ק"ו שתעשה קרי"ס לאומה ועדה, כי "דיו לבא מן הדין להיות כנדון" [ב"ק כד:], ואי אפשר ללמוד נס קרי"ס הגדול מ"יקוו המים" הקטן הימנו. וצ"ע.

(106) בא לבאר שויון שני בין "יקוו המים" לקרי"ס. ועד כה ביאר שהשויון הוא ששניהם נעשו מחמת הוויה; הווית האדם אינה יכולה להיות במים, והווית ישראל אינה יכולה להיות ללא העברת ים סוף. ומעתה יבאר שהשויון הוא שבשניהם המעלה האלקית דוחה את המים החומריים.

(107) שנברא בצלם אלקים [בראשית א, כז]. ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צד.] כתב: "אין ספק כי צלם אלקי אשר נתן בו השם יתברך הוא דבר אלקי, שאין צלם אלקי נאמר על התואר והתמונה בלבד, רק נאמר שדבק בצורת האדם ענין אלקי. לכך נאמר עליו שהוא מן הארץ עד השמים וממזרח למערב [חגיגה יב.], כי כל דבר אלקי אינו מחולק ולא יוגבל, ולפיכך נברא מן הארץ עד הרקיע וממזרח עד מערב". ובדר"ח פ"ה מ"א [לב.] כתב: "ההורג ומפסיד בהמה, אין עליו עונש. וההורג אדם שנברא בצלם אלקים, חייב מיתה, מפני שיש באדם ענין אלקי". ובדר"ח פ"ו מי"א [שפט:] כתב: "כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים, וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלקים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלקי" [הובא למעלה פי"ד הערה 51]. ובתפארת ישראל פ"ד [עז:] כתב: "האברים של אדם הם שלימות צורת האדם. כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם, והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים, כמו שאר בעלי חיים. כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו, שכולו אלקי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלקים". ובבאר הגולה באר החמישי [נח.] כתב: "כאשר תבין את זה אז תבין מעלת צלם האלקי שבאדם. והפלסופים לא ראו, והביטו רק הטבע, כמו הרופאים, לא ידעו ולא יבינו רק הטבע, ולכך לא עמדו על הבריאה הזאת, הוא האדם. כי יצירת האדם בפרט, הכל הוא ענין אלקי, ולא טבעי". ובח"א לשבת קנא: [א, פ:] כתב: "ענין הצלם הזה מדריגתו ומעלתו... הצלם הזה הוא ענין אלקי באדם" [הובא למעלה פ"ד הערה 70, ופי"ד הערה 87].

(108) אודות שהמים הם חומריים בלי צורה, כן נתבאר בספר זה הרבה פעמים. ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 172] כתב: "המים, כמו שהתבאר למעלה בפרק י"ד ובפרק י"ח, הם חמרים, שאין בהם צורה". ולמעלה פי"ח [קלח:] כתב: "אלא שיש לדקדק במה שאמרה [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', והוה לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות

מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת, כמו שהתבאר למעלה אצל [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכהו', עיין שם, כי שם הארכנו בזה. וכאשר תדע זה, תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... היה מעלת משה רבינו עליו השלום ענין צורה בלבד מבלי חומר, שהיה קרוב אל מעלת השכלים הנבדלים. והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת". ולמעלה ס"פ כג [שנה.] כתב: "המים אין להם צורה מיוחדת, ודבר זה נתבאר למעלה בפרקים פעמים הרבה, עיין שם" [הובא למעלה פל"ט הערה 175]. וראה להלן ציונים 118, 273, ופמ"א הערות 75, 76.

(109) יסוד נפוץ בספר זה ובשאר ספריו. כגון, למעלה פכ"ב [רפט.] הביא את דברי המדרש [שמו"ר ב, ד] על הפסוק [שמות ג, א] "וינהג את הצאן אחר המדבר וגו'", שדרשו "למה במדבר, שעתיד להחריב כרכי האומות, דכתיב [ירמיה נ, יב] 'הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה'". וכתב שם [רפט:] לבאר "ביאור זה, כי ראוי משה לעשות את האומות שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים ["כי הנבדל דוחה אותם" (הוספה בכת"י שם (תח:)]. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים', והאומות אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה 'איש האלקים'. ומפני כך היה ראוי הנהגתו במדבר, כי מפני שהוא מחריב את הנמצאות הגשמים, ראוי שיהיה הנהגתו במקום המתיחס אל החורבן והשממה". ובכת"י שם [תט.] הוסיף: "לפי שהנבדל דוחה ומחריב את הנמצאות החומריים, לכן ראוי שיהיה נמצא מעלת משה במקום שהוא חרב מן הגשמים וענינים השפלים כלם". וכן יזכיר יסוד

זה בהמשך פרק זה כמה פעמים. ולהלן פמ"א [לפני ציון 99] כתב: "כי כאשר החמרי הוא מתנגד אל דבר שהוא אלקי לגמרי, אז הדבר שהוא אלקי מפסיד החמרי לגמרי". ולהלן פס"ב כתב: "דבר שאין לו צורה כלל... לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש הנבדל. וכן ההרים, בעבור שהם בעלי חומר גס, אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל... שאין עמידה לנמצאים בעלי החומר בפני קדוש נבדל". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט.] הביא מאמר חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה", וכתב לבאר: "כי העושר הוא ברכה של קניני עולם הזה, **וכבר בארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות** כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים. ולכך נתנה התורה במדבר, ששם הכל חרב, ולא נמצא דבר במדבר, רק היא עניה וחסירה מכל... ולפיכך המזכיר שם שמים, הרי זה הוא מחרים ומאבד ממנו ברכה של עולם הזה, שלא יתחברו ביחד הדברים הנבדלים והדברים אשר הם ראויים אל העולם הזה. ואין דבר יותר קדוש משמו יתברך, ולכך עניות מצויה עם הזכרת שם שמים". ובנתיב התורה פט"ו [תקצד.] כתב: "ובפרק אלו עוברין [פסחים מט:], תניא רבי אומר, עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר [ויקרא יא, מו] 'זאת תורת הבהמה והעוף וכו'', וכל שאינו עוסק בתורה אסור. פירוש, כי אכילת הבשר הוא שעושה את הבשר עד שאינו נמצא, שהרי אוכל אותו עד שאין מציאות לו. ודבר זה מורה כי במדריגת האדם לא נמצא הבעל חי. ודבר זה בודאי כי במדריגת השכלי, אין נמצא החמרי, שהוא הבהמה. ולכך מותר לתלמיד חכם לאכול בשר ולעשות הבהמה עד שאינה נמצאת, כי במדריגת השכל אין מציאות לבהמה החמרית, ולכך אוכל אותה. אבל עם הארץ אין לו מדריגה זאת לומר כי במדריגת עם הארץ לא נמצא הבעל חי, שהרי אין אל עם הארץ השכל האלקי, ולפיכך עם הארץ אסור לאכול בשר". ובנצח ישראל פנ"ט [תקיג.] כתב: "ואמר אחריו [במדבר כד, ח] 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים" [הובא למעלה פכ"ב הערות 111, 113, 114]. וראה להלן הערות 117, 140, 160, 175, 263, פמ"א הערה 99, ופמ"ג הערה 28.

(110) יש להבין, הרי ביום שלישי למע"ב [שבו ביום נקוו המים למקום אחד (בראשית א, ט)] עדיין לא נברא האדם [כי הוא נברא ביום ששי (בראשית א, כז)], וכיצד הענין האלקי של האדם ידחה את המים החומריים אף בטרם שנוצר האדם. ובשלמא בקרי"ס, ישראל עמדו על שפת הים, והים נבקע בפניהם מחמת מעלתם האלקית. וכן בכל המקבילות שהובאו בהערה הקודמת איירי במעלה אלקית שנמצאת בפועל, שדחתה את החומר. אך ביום שלישי למע"ב, מעלתו האלקית של האדם טרם נבראה, ועם כל זה יש בידי מעלתו לדחות את המים החומריים. ולכאורה היה ניתן לומר, שכוונתו היא שהקב"ה דחה את המים החומריים בשביל האדם שיברא ביום ששי. ואם לא היה לאדם ענין אלקי, הקב"ה לא היה דוחה את המים החומריים מחמת האדם. אך לשונו כאן לא משמע כן, שכתב "לכך בבריאת עולם בשביל ישוב האדם שיש לו ענין אלקי... **נדחו המים** ונעשו יבשה", ומכך משמע שדחיית המים נעשתה באופן דממילא [מחמת מעלת האדם], ולא שהקב"ה דחה המים משום מעלת האדם שתהיה לעתיד. ואולי יש לומר, שאין דחית המים דבר טבעי, אלא דבר לא טבעי [כמבואר בסמוך הערה 112], ובדבר לא טבעי אין מוקדם ומאוחר בזמן משנה כלום, כי רק הטבעי תלוי בזמן, ולא הלא טבעי.

(111) "הטבעיים" הם אנשי הטבע, וכמו שכתב למעלה בהקדמה שניה [קיד.]: "והנה לפי בעלי הטבעיים הדבר הזה מן הנמנעות... אבל על דעת בעלי התורה הכל הוא אמת ונכון, שודאי לפי הטבע אי אפשר, אבל לפי הדבר שלא בטבע נמצא, כי הטבעי דבר בפני עצמו, שהוא לפי טבעי, והדבר שאינו טבעי גם כן בפני עצמו. כלל הדבר מפני שנעלם מהם ענין הנסים שאינם טבעים, הוקשה להם דברים אלו, והיה רחוק להם להשיג. אבל לאיש החכם בדברים אלו ימצא שהכל נבנה על אדני החכמה ועמודי התבונה, והבן את הדברים מאוד". ובח"א לב"ב פד. [ג, קטז.] כתב: "וזה לא ירצו בעלי הטבעיים". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] הזכיר את "בעלי הטבע".

(112) בספר "בהיכל המהר"ל" [קט.] כתב שכוונת המהר"ל לספר "מאמר יקוו המים" לרבי שמואל אבן תבון, שעמד על שאלה זו. אמנם זה לא יתכן, כי המאמר הזה נדפס לראשונה בשנת תקצ"ז [יותר ממאתיים שנה לאחר פטירת המהר"ל (שס"ט)], ו"חתום וכתוב היה עד היום בבית אוצר הספרים אשר במדינות איטליאה" [לשון שער ההוצאה של הספר]. אך על כל פנים ניתן לראות משם שזו שאלה שהפילוסופים התחבטו בה. וכך נכתב שם בתחילת הספר: "אמר שמואל ברבי יהודה בן תבון הספרדי זצ"ל: שאל ממני אחד מן החברים המשכילים, המבקשים למצוא דברי חפץ, מה יאמרו הפילוסופים במים היסודיים שאינם מקיפים כל הארץ, ואינם מכסים כל פניה, אך קצתה מגולה רואה

פני האויר במורגש ממנה, עם דעתם שהיסודות כולם בטבעם להיות כדורים גלגליים ומטבעם לכלול הקל שבהם את הכבד ממנו ולהקיפו מכל צד, שהיוצא מכח דבריהם בלא ספק היא שהארץ, שהיא היסוד הכבד שבכולם כבידות מוחלט... אם כן מה הסבה להגלות הארץ והראות היבשה, ואיך לא יכסו המים את כולה, כראוי לטבעם. זהו ענין השאלה. ואמנם היוצא מכח דבריהם הוא שאין לשאול השאלה הזאת רק למאמיני הקדמות לבד, המאמינים שעולם כמנהגו נוהג. אך מאמיני החידוש אומרים שהשם בדברו ובמאמרו שינה טבעם, אמר להקוות המים אל מקום אחד ולהראות היבשה, והיה כדברו ורצונו ואמרו, שינה טבעם. ולא אמרתי שכך היו מאז... אחר שהכתוב מורה בלא ספק שכל הארץ היתה מכוסה מים, ועל העת ההיא אמר [בראשית א, ב] 'והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום'... כי לא היה דבר מן הארץ מגולה, אך כולה היתה מכוסה במים. ולזה אמר גם כן 'ותראה היבשה', כי לא היה דבר בה נראה, עד שנקוו אל מקום אחד. זה כולו דבר מבואר מן הכתוב, אין בין התורה והפילוסופיא מחלוקת בטבעי היסודית. אך אולי המחלוקת ביניהם אם נמצא זמן לפי טבעם עד ששינה השם טבעם, אם לא. ואני בראותי כי זאת השאלה והתשובה עליה מענין הסתר אשר בפסוק 'יקוו המים', קראתי שם המאמר הזה אשר חברתיו בביאור זאת השאלה 'מאמר יקוו המים'". ובעלי התוספות [בראשית א, ט] כתבו: "יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד. ואם תאמר, והלא כל העולם כולו מלא מים, וא"כ היאך יוכלו להיות במקום אחד".

(113) לשונו להלן ר"פ מד [לאחר ציון 11]: "המעלה הזאת שיש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר ['אנכי ה' אלוקך] אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], 'עם הדומה לחמור'... ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים, היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלקית... ולפיכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שכל זה מורה שישראל קנו המעלה האלקית. ומאחר שקנו המעלה האלקית, ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ולהלן פמ"ה [לאחר ציון 62] כתב: "המעלה העליונה שזכו ישראל ביציאת מצרים שהיו נבדלים מן ענין החומר... וישראל זכו למעלה האלקית ביציאת מצרים, שהיו מתעלים על החומר". ולהלן פס"ב כתב: "כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, הוציא אותם בקדושתו, שהוא נבדל מן החומר הטבעי. לכך היה עושה עמהם נסים ונפלאות בשנוי

טבע העולם. לכך מפני קדושתו [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'. וכל ענין הזה כי היה עלוי ישראל ביציאת מצרים למעלה מדברים החמרים הטבעיים, עד שכל הדברים החמרים הבלתי נבדלים נחשבים לאין, וזהו 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור וגו'" [הובא למעלה הערה 30]. נמצא שמעלת ישראל שקנו ביצ"מ היא סבה לקריעת ים סוף, ומעלת ישראל העליונה היא גם מסובבת מקריעת ים סוף, וכמו שכתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 168]: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף... וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה, שיצאו ממצרים החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף... ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף" [ראה למעלה הערה 104].

(114) לשונו בח"א לקידושין יג. [ב, קלא.]: "הישוב ראוי לאדם השכלי, ודבר זה בארנו במקום אחר, ורמזו אותו רז"ל במכלתא... אמר הקב"ה, אם לאדם יחידי עשיתי הים יבשה, שנאמר [בראשית א, ט] 'יקוו המים ותראה היבשה', עדה קדושה על אחת כמה וכמה. בארו בזה כי ראוי לעדה קדושה, שהם קדושים מן החומר, להיות נדחים המים מפניהם".

(115) זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו].

(116) לשון המכילתא שלפנינו "רבי ישמעאל אומר, 'מה תצעק אלי' [שמות יד, טו], בזכות ירושלים אני אקרע להם את הים, שנאמר [ישעיה נב, א] 'עורי עורי לבשי עוזך ציון לבשי בגדי תפארתך ירושלים עיר הקודש כי לא יוסיף יבא בך עוד ערל וטמא', ואומר [שם נא, ט-י] 'עורי עורי לבשי עוז זרוע ה' עורי כימי קדם דורות עולמים הלא את היא המחצבת רהב מחוללת תנין הלא את היא המחרבת ים מי תהום רבה השמה מעמקי ים דרך לעבור גאולים".

(117) כמבואר למעלה [מציון 106 ואילך]. וראה להלן ציונים 129, 149, 177, 179, 187, 197, 215, 220, 229, 263, ולהלן פמ"ב הערות 4-6, 62, 90.

(118) כמבואר למעלה הערה 108. וראה להלן ציון 273.

(119) הוא רבי מאיר, שהובא קודם לכן במכילתא [ולמעלה לאחר ציון 94], הסובר שהים נדחה כי "לאדם יחידי עשיתי ים יבשה... לעדת קדושים על אחת כמה

וכמה" [לשונו שם]. והביאור הוא שהמעלה האלקית דוחה את המים החומריים, וכפי שביאר למעלה [מציון 106 ואילך].

(120) לשונו בתפארת ישראל פכ"ב [שלא.]: "האמצעי לעולם נבחר, שהרי ארץ ישראל, שהיא באמצע הישוב, נבחרה לקדושה. וירושלים, באמצע ארץ ישראל, נבחרה יותר. ובית המקדש, באמצע ירושלים, נבחר יותר לקדושה" [ראה להלן הערה 126]. ובנצח ישראל פנ"א הקדיש את כל הפרק לבאר קדושתה העליונה של ירושלים, ובתוך דבריו כתב שם [תתטז:]: "ירושלים אינה עיר טבעית כמו שאר עיר, רק היא עיר אלקית במעלתה האלקית". ובנתיב התורה פי"י [תיט.] כתב: "ירושלים היא עיר קדשנו ותפארתנו, וראוי לה הקיום והישוב לפי מעלת ומדריגת המקום". ובח"א לר"ה כג. [א, קכה:] כתב: "ירושלים הוא עיקר ולב א"י, שהכל תלוי בו". ובח"א לסנהדרין עא. [ג, קעא.] כתב: "ירושלים עיר הקודש, שלא היה כרך נחמד כמותה, כמו שראוי להעיר הקודש". ושם צו. [ג, רא:] כתב: "יש מקומות בארץ מוכנים לדברים מיוחדים, כמו שהיה ירושלים מוכנת להיות עיר אלקים". ובנצח ישראל פכ"ג [תצב.]: "צריך להיות שלא ישכח ירושלים כלל, כמו שאמר [תהלים קלז, ה] 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'. כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם, ודבר שאינו עיקר ועצם יש בו הסרה והסתלקות, אבל דבר שהוא עיקר, אין שכחה בדבר שהוא עיקר. ולכך אמר 'תשכח ימיני', שאי אפשר לשכוח באדם דבר שהוא עיקר, כמו הימין. כי דבר שאינו עיקר, אין האדם משגיח עליו, ויש בו השכחה, לא דבר שהוא עיקר, וירושלים הוא עיקר העולם". וכן כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח [סו:], ויובא בסמוך בהערה 126. וראה להלן פמ"ז הערה 126.

(121) פירוש - ההפכים הם מסוג אחד, לכך רק משום שהים הוא "מקום" הוא להיפך מירושלים, אך אם הים לא היה "מקום", הוא לא היה ההפך מירושלים, שהיא "מקום מקודש". וכן כתב למעלה פ"ד [רלט.], וז"ל: "כי ההפכים כמו אלו בודאי מתיחסים, כמו לובן והשחרות, אף על גב שהם הפכים, מתיחסים זה לזה, כי שניהם הם נכללים במראה, והם כוללים המראה, שזה נוטה לקצה הלובן, וזה נוטה לקצה השחרות. וכל הפכים בעולם הם תחת מין אחד, ואם לא כן לא היו הפכים, כמו המתיקות והשחרות שאינם הפכים, ואינם תחת מין אחד". ואודות שהים הוא מקום, כן אמרו חכמים [חולין קכז.] "ומאחר דשויתיה לים מקום טומאה". ונאמר [יונה א, ג] "ויקם יונה לברוח תרשישה וגו'", ופירש רש"י [שם] "לברוח תרשישה - ים ששמו תרשיש". ובתנחומא ויקרא סימן ח אמרו על כך: "כן אמר יונה, אני בורח מלפניו **למקום** שאין שם כבודו.

מה אעשה, אם אעלה לשמים, שם כבודו, שנאמר [תהלים קיג, ד] 'על השמים כבודו'. ואם על הארץ, שם כבודו, שנאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו'. הריני בורח לים, שאין נאמר שם כבודו". ובתפארת יעקב [גיטין ז: על תוד"ה הא] כתב שהים הוא המקום ליורדי הספינה. וכן הים נחשב לכרמלית [שבת ו.].

(122) לשונו בנצח ישראל פ"ד [סד.]: "היו גם כן בבית המקדש ג' מחנות; מחנה ישראל, מחנה לויה, מחנה שכינה [רש"י במדבר ה, ב]. מחנה ישראל היא ירושלים. מחנה לויה הר הבית, כי שם נקרא מחנה לויה. מחנה שכינה, העזרה וההיכל וקדש וקדשים". הרי ירושלים מקבילה ל"מחנה ישראל", וזה מורה באצבע שישראל ראוים לירושלים. וכן אמרו חכמים [זבחים קטז:] "כשם שמחנה במדבר כך מחנה בירושלים; מירושלים להר הבית מחנה ישראל. מהר הבית לשער נקנור, מחנה לויה. מכאן ואילך, מחנה שכינה". ועוד אודות זיקת ישראל לירושלים, הנה אמרו חכמים [מנחות פז.] שהמלאכים השומרים על ירושלים אומרים את הפסוק [תהלים קמז, ב] "בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס", ובח"א שם [ד, פה:] כתב: "מפני כי על ידי קבוץ ישראל בונה ירושלים, ואי אפשר דבר זה בלא ישראל. ולפיכך השומרים אומרים 'בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס'. וענין השומרים האלו, מפני כי אי אפשר שלא יהיו שומרים לירושלים, שלא יהא בטול לה מפני גודל מעלתה, ולכך ירושלים היא מושגחת מן השם יתברך. ועל ידי ירושלים יהיה קבוץ נדחי ישראל, כי ירושלים הוא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י], ולפיכך העיר הזה מיוחד לקבוץ, כי הנקודה שהיא באמצע מקבץ הכל". וראה להלן פמ"ז הערה 126.

(123) פירוש - ההוצאה ממצרים כוללת גם את ההבאה לא"י [כמבואר למעלה הערה 71], וההבאה לא"י כוללת גם את ההבאה לירושלים. נמצא שכאשר ישראל יצאו ממצרים הם היו בדרכם להגיע לירושלים.

(124) כי במציאות של ההפך האחד אינו נמצא ההפך השני, ולכך במציאות ירושלים עיר הקודש נדחים המים החומריים. ולמעלה פי"ח [קמב.] כתב גם כן לאידך גיסא, שבמציאות המים אין עמידה לדבר הנבדל, וכלשונו: "מזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת. לכך האצטגנינים אמרו שעתיד מושיען של ישראל ללקות על ידי מים [סוטה יב:], שראו על ידי האצטגנינות קדושתו של משה רבינו עליו השלום, שהוא צורה נבדלת בתחתונים. וראו גם כן שאין דבר מתנגד לו רק המים, שהם הסבה שיהיה נלקה על ידם... לכך לא היה בא המיתה למשה, שהוא צורה נבדלת, רק על ידי מי מריבה [במדבר

כ, יב]". ואודות שההעדר יבוא רק ממתנגדו והפכו, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.], וז"ל: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 210, פ"ד הערה 8, פ"ה הערה 98, פי"ח הערה 84, פי"ט הערה 59, פכ"ב הערה 77, פכ"ז הערה 5, פל"ג הערה 29, להלן הערה 175, פמ"ב הערה 108, ופמ"ג הערה 157. וראה להלן פמ"ז הערה 72].

(125) לשונו בח"א לע"ז יז. [ד, לט:]: "הערוה הוא סילוק והסרה מצד אחר. דהיינו כי הוא יתברך קדוש בתכלית הקדושה, ואילו הערוה הוא הפך הקדושה, שהוא פונה ונמשך אל החמרי לגמרי". וצרף לכאן שלכך תיבת "קדשה" היא ההפך מקדושה, וכמו שכתב בח"א לסוטה ד: [ב, כט:]: "ויראה כי פירוש [דברים כג, יח] 'לא תהיה קדשה', רצה לומר הפך הקדושה. כמו [דברים כב, ט] 'פן תקדש המליאה', שפרושו 'פן תסתאב' [אונקלוס שם], שהוא הפך הקדושה". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המדריגה האלקית נקראת טוב, הפך החמרי שבו דבק הרע". וראה להלן פמ"ז הערה 142.

(126) יש להבין, מדוע רבי ישמעאל עצר בחצי הדרך [שאמר שבשביל ירושלים קרע את הים], ולא אמר שבשביל בית המקדש קרע את הים. ובתפארת ישראל פכ"ב [שלא.] כתב: "האמצעי לעולם נבחר, שהרי ארץ ישראל, שהיא באמצע הישוב, נבחרה לקדושה. וירושלים, באמצע ארץ ישראל, נבחרה יותר. ובית המקדש, באמצע ירושלים, נבחר יותר לקדושה" [הובא למעלה הערה 120, והוא עפ"י כלים פ"א משניות ו-ח]. הרי שקדושת המקדש עולה על קדושת ירושלים, ומדוע כאן קריעת ים סוף נתלית בקדושת ירושלים, ולא בקדושת בית המקדש העליונה. ואע"פ שרבי ישמעאל למד כן מפסוקים, אך זה גופא צריך ביאור, מדוע הפסוקים מורים על קדושת ירושלים, ולא על קדושת בית המקדש. **והיה ניתן לומר**, שהואיל וה"זה לעומת זה" למקום הים צריך להיות מקום הפכי לו [כמו שנתבאר כאן], לכך נקט בירושלים, ולא בבית המקדש. כי ירושלים היא מקום בעולם, אך בית המקדש אינו נחשב ל"מקום", אלא בית, לכך אין עומד ב"זה לעומת זה" כנגד מקום הים. אך זה אינו, כי בית המקדש הוא יותר "מקום" אף משאר ערי ארץ ישראל, שנאמר [בראשית כח, יא] "ויפגע במקום וילן שם וגו'", ופירש רש"י [שם] "ויפגע במקום לא הזכיר הכתוב באיזה מקום, אלא במקום הנזכר במקום אחר, הוא הר המוריה, שנאמר בו [בראשית כב, ד] 'וירא את המקום מרחוק'". ובגו"א שם אות יא [נז:]

כתב: "הוא המקום וכו'. ואם תאמר, דילמא 'המקום הנזכר' הוא חברון... ולמה פירשו בו שהוא הר המוריה שהוא יותר רחוק. ויש לומר... כיון דכתיב כאן 'ויפגע במקום', ורוצה לומר במקום שהוא ידוע ומבורר במה שהוא מקום מיוחד מן הארץ בלבד, לא חברון, שזה אינו ידוע במה שהוא מקום בלבד, רק במה שהוא עיר, ולא מצאנו מקום שהוא ידוע ומבורר במה שהוא מקום רק הר המוריה, דכתיב 'וירא את המקום מרחוק'". ובודאי שדבריו כלפי חברון כחם יפה גם כלפי ירושלים. הרי שבית המקדש ידוע ומבורר בתור "מקום" אף יותר מירושלים, ועם כל זה קדושת ירושלים קרעה את הים, ולא קדושת המקדש. וזה צריך ביאור. **ונראה לבאר** זאת על פי דבריו בגו"א דברים פ"ג אות יח [סו:] בביאור דברי רש"י [דברים ג, כה] שכתב "'ההר הטוב הזה' זו ירושלים. 'והלבנון' זה בית המקדש", וז"ל: "נקרא ירושלים 'ההר הטוב', ובית המקדש 'לבנון', כי כמו שההר הוא נבדל בגבהותו ורוממתו משאר הארץ, כן ירושלים ניכר רוממותו בין שאר ישוב הארץ. ובית המקדש בתוכו מדמה ל'לבנון', שהוא מקום על הר מוציא אילנות, והאילנות הם נקראים 'לבנון', והם נבדלים מן הארץ לגמרי, כן בית המקדש הוא נבדל מן **מקום הארץ** בקדושתו, עד שהיה קודש קדשים". ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "בית המקדש נקרא 'לבנון', כי לבנון הוא נבדל מן הארץ, שהרי זה לבנון, ואין שם 'ארץ' עליו, רק הוא מחובר לארץ. כך בית המקדש, נבדל משאר חלקי הארץ בקדושתו להתרוממותו על כל הארץ, **ואין שם 'ארץ' עליו**, והוא נבדל ממנו, רק הוא עומד בארץ כמו הלבנון" [וראה להלן ר"פ עא]. הרי שנהי שבית המקדש נקרא "מקום", וכמו שנתבאר, מ"מ אין הוא "מקום **בעולם**", שהרי הוא נבדל לגמרי מן הארץ. מה שאין כן ירושלים, הרי היא דומה להר, ושם "ארץ" חל עליה. לכך רק ירושלים עומדת כנגד מקום הים, כי שניהם מקומות בעולם. מה שאין כן בית המקדש, דוקא מפאת קדושתו הרוממה אין הוא משתייך למקום בעולם, ולכך אינו עומד ב"זה לעומת זה" כנגד מקום הים.

(127) זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו].

(128) לשון המכילתא שלפנינו הוא "רבי בנאה אומר, בזכות מצוה שעשה אברהם אני אקרע להם את הים, שנאמר [בראשית כב, ג] 'ויבקע את עצי העולה', וכתיב הכא [שמות יד, כא] 'ויבקעו המים'". וראה להלן הערה 171.

(129) כמבואר למעלה מציון 106 ואילך, וציון 117. וראה להלן ציונים 149, 167, 177, 179, 187, 197, ופמ"ז הערה 214.

(130) לשונו בכת"י [תקט.]: "כי אין הטבע נותן שהאדם ישחוט את בנו. והיה דוחה טבעו, שהאדם מרחם על בניו, בשביל השכל, שהשכל נותן לשמוע אל מצות בוראו".

ובדר"ח פ"ה מ"ג [צא:] כתב: "כי כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות" [הובא למעלה פ"ז הערה 118]. ובתפארת ישראל פס"ג [תתקצ:] כתב: "מי שאינו מרחם על פרי בטנו, הוא גובר על הטבע שלו, ובשביל כך הוא קונה אלו ההשגות הנבדלים מן האדם הגשמי". ובנתיב התורה פ"ג [קמא:] כתב: "אין [התורה] מתקיימת אלא במי שעושה עצמו על בניו אכזרי [עירובין כא:], לפי שנפשו ודעתו קשורה בבניו, וכאשר נעשה אכזרי על בניו, אשר נפשו ודעתו קשורה בהם, מורה זה שהוא שכלי לגמרי". וראה הערה הבאה.

(131) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [קיז.]: "כי כל נסיון הוא שמנסה אותו אם ילך אחר טבעו, כמו שהתבאר זה למעלה כי זהו לשון 'נסיון' מלשון 'נס'. וכאשר [אברהם] נתנסה בעשרה נסיונות, מוכח שאינו הולך אחר הטבע, אבל הוא נבדל מן הטבע... וכן עשרה נסים עשרה נסים במצרים [הם עשר המכות] כנגד עשרה נסיונות של אברהם [שמו"ר טו, כז], כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו, או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע ומנהגו של עולם לבנים, כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם. וראוי היה שיעשה עם ישראל כשיצאו ממצרים בשביל אברהם, כי שעבוד מצרים היה דומה לגמרי לענין אברהם, ומעשה אביהם אברהם ממנו ירשו בניו. וכבר האריך בזה הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה בפרשת לך לך [בראשית יב, י], כי היה אברהם סימן לבניו, ולפי הנראה כי בניו ירשו מאברהם שהיה אביהם" [הובא למעלה פ"ה הערה 4]. אך לפי זה כל עשרת הנסיונות של אברהם אבינו שייכים למעלתו הנבדלת של אברהם, ולא רק נסיון העקידה. ועוד, אף בנסיון העקידה גופא, מדוע דוקא בקיעת העצים קורעת את הים. אך דברים אלו יתבארו לפי הסברו השני שיביא בסמוך [לאחר ציון 135]. וראה להלן פמ"ב הערה 90.

(132) אודות שהטבע הוא חומרי, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נ:], וז"ל: "כי הטבע כח גשמי". ובאור חדש פ"ו [תתרו:] כתב: "מצות העומר בשביל שהוא יתברך מנהיג הטבע... ולפיכך הבאת העומר הוא מן השעורין דווקא [מנחות פד.], כי הטבע הוא חמרי כאשר ידוע, ולפיכך שייך בזה דוקא שעורין, ולא ענין אחר". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד", ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ובבאר הגולה באר הראשון [נב:] כתב: "הטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון

השם יתברך". ולכך יש ריחוק והבדלה בין דברים רוחניים לטבע, וכמו שכתב בתפרת ישראל פי"ט [רפח.], וז"ל: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערות 47, 118, פ"ז הערה 74, ופכ"ט הערה 17]. וראה להלן הערות 154, 260.

(133) לשונו למעלה בהקדמה שניה [קה.]: "לא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם, שבשביל כך אמרו [יומא כח:] קיים אברהם אבינו מחכמתו אפילו עירובי תבשילין. והדעת נותן כך, שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם, ועמדו על השכל. ולפיכך הרכיבו על כל העולם... מפני כך כל העולם החמרי נתן לו השם יתברך, והשמש והירח בכלל גם כן". ולמעלה פל"ו [תרעט.] כתב: "וזה מפני שיש לאברהם מדריגה אלקית, כמו שהתבאר למעלה מדריגת אברהם שהיא אלקית". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמה.] כתב: "אין ספק כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו". ובתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע. כי בן ג' שנה הכיר אברהם את בוראו [נדרים לב.]. ומאחר שהיה אברהם מיוחד בזה, ולא כן יצחק ויעקב, רק כי קבלו מאברהם, לכך היה אברהם גם כן מקיים מה שנותן השכל העליון הזה. ולכך היה אברהם מיוחד לקיים את כל התורה". ובדרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כולו חשוך בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות [רש"י בראשית כד, ז], ולכך כתיב אצלו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו', כי העולם היה בימיו כחמור שאינו יודע רק אבוס בעליו". ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] אין זקן אלא שקנה חכמה. כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי

מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 333, 334, 337, פ"ד הערה 104, פט"ז הערה 10, פכ"ב הערה 78, פכ"ט הערה 103, להלן ציון 142, פמ"א הערה 37, ופמ"ג הערה 67].

(134) לשונו בכת"י [תקט.]: "כי היה באברהם מעלה נבדלת שכלית אלקית, אותה מעלה בקעה הים ונדחו המים הימנו. לכך אמר בשביל הבקיעה שבקע אברהם, [ו]היה גובר על טבעו לבקע עצי המערכה, בשביל זה נבקע הים". ולהלן [לפני ציון 199] יזכיר את דבריו שכתב כאן. ואודות התעלותו של אברהם מעבר לחומרי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ב [ע:] כתב: "כי היה אברהם רוכב על החמור, כמו שיתבאר בפרק הזה בעזרת השם יתברך, והיה מתעלה תמיד מעלה מעלה". ושם מ"ג [צג:] כתב: "היה אברהם על הטבע, דהיינו שהיה אברהם מתעלה על עולם הטבעי, וכמו שרמז הכתוב במה שהיה רוכב אברהם על החמור. ובפרקי דרבי אליעזר [פל"א] החמור הזה נברא בין השמשות, ובארנו זה בספר גבורות השם שכל ענין זה שהיה אברהם רוכב על עולם הטבעי". ושם מי"ט [תמ.] כתב: "יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית... ומפני כי הראש והעליון יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל, ולפיכך... אצל אברהם כתיב [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו'... כי מחמת שאברהם ראוי לו להתעלות, מצד שהוא ראש, ו'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], כתיב אצלו והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החמרית". ושם בהמשך [תנד.] כתב: "מדת אברהם, שהיה רוכב על החמור, נבדל מן החומר". ובח"א לנדרים לב: [ב, יא.] כתב: "דע כי לא מצאנו שהיה עבד מיוחד רק לאברהם בלבד, כמו שתמצא אצל אברהם שהיה רוכב על החמור, מתנשא ומתרומם עליו, והחמור הוא חמור מיוחד, וכך היה לו עבד מיוחד, הוא אליעזר, והיה העבד הזה מתיחס לאברהם, שיהיה עבד לאברהם בפרט... והכל למעלת אברהם והתנשאות שלו". ובח"א לבכורות ה: [ד, קיז.] כתב: "כי החמור הוא התעלות למי אשר רוכב עליו, כמו שהיה אצל אברהם שנאמר בו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו', והוא היה מורה על התעלות אברהם... כי החמור הוא מורה על התעלות הרוכב עליו" [הובא למעלה פכ"ט הערה 53].

(135) למעלה פכ"ט [לאחר ציון 43], וז"ל: "דע, כי כל רכיבה הוא מורה על שהרוכב נבדל מן אשר רוכב עליו ומתעלה עליו, כי מאחר שהוא רוכב עליו, מתנשא עליו, ואינו מצורף עם אשר הוא רוכב עליו. וכאשר רצה הקב"ה להגדיל את אברהם ואת משה, לא כמו שאר התנשאות שהוא למלכים, שהם מתנשאים בגבורתם או בעשרם, אבל התנשאות זה התנשאות מעלה קדושה ומעלה נבדלת, שהיו קרובים אל מעלה אלקית, נתן להם הקב"ה להיות רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית, מתנשא עליו ורוכב עליו, לפי שהוא נבדל מן החומר... שהרי דרשו רז"ל כן [ב"ר מד, יב] אצל אברהם; 'ויוצא אותו החוצה' [בראשית טו, ה], שהוציא אותו חוץ מחללו של עולם". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 100] כתב: "חכמה מתיחס לאברהם, מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו, כמו שדרשו רז"ל [ב"ר לט, ג] 'אחות לנו קטנה ושדים אין לה' [שיה"ש ח, ח], שלא הניקהו תורה ומצות. ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". וראה למעלה פל"ו הערה 140, ולהלן ציון 170.

(136) יבוא לבאר הסבר מעמיק יותר כיצד בזכות אברהם ה' קרע את הים. וזה כי לפי הסברו הקודם [מדריגת אברהם האלקית דוחה את המים החומריים] לא נתבאר עדיין מדוע דוקא בקיעת העצים לעקידה היא הקורעת את הים. אך נקודה זו תתבאר היטב לפי ההסבר שלפנינו.

(137) פירוש - מה שאברהם בקע את עצי העולה, הוא בעצמו מורה כיצד הדברים החומריים מתבטלים אל המעלה הנבדלת האלקית.

(138) אודות שהקב"ה הוא נבדל מן החומר, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה בהקדמה השניה [סה:] כתב: "הוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל". ולהלן פמ"ז כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר, ודבר זה נתבאר בספר הזה פעמים הרבה מאוד". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזה ענין הקדושה בכל מקום". וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.], בביאור דברי הגמרא

שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה הוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ובבאר הגולה באר השני [קעד:] כתב: "הוא יתברך רחוק בתכלית מן הגשם, ונבדל ממנו לגמרי". ושם בבאר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ובנתיב העבודה פי"א [א, קט:] כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 118, להלן פמ"ב הערה 54, פמ"ד הערה 153, פמ"ה הערה 45, ופמ"ז הערה 454].

(139) לשונו להלן פמ"ו [לאחר ציון 70]: "כי העבודה בעצמה מורה על שהנמצאים הם שבים אל השם יתברך כאשר מקריבים אליו הקרבן, שזהו בעצמה השבת הנמצאים אליו. ודבר זה יתבאר באריכות בסוף הספר [להלן ר"פ סט] איך הקרבן הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך, והתבאר למעלה גם כן בפרק ארבעים". ולהלן ר"פ סט כתב: "כאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה, כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו. רצה לומר כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו, וזהו השבת העלול אל העלה... בזה שכל הנמצאים שבים אליו,

רצה לומר שהכל אפס זולתו, כי במדריגת רוממתו הנה הוא יתברך הכל, ואינו חסר דבר... כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו, וכל הנמצאים אפס זולתו. ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן, כי כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה... ולפיכך כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם, ואפס זולתו. ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל' ולא 'אלקיך', רק שם המיוחד. כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו. שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל, וזהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ג.] כתב: "ואמר רבי יהושע בן לוי [סוטה ה:], בא וראה כמה גדולים נמוכי רוח; שבזמן שבית המקדש קיים, אדם מקריב עולה, שכר עולה בידו. מקריב מנחה, שכר מנחה בידו. אבל מי שדעתו שפלה, מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות, שנאמר [תהלים נא, יט] 'זבחי אלקים רוח נשברה'... פירוש דבר זה, כי מי שרוחו נשברה כאילו הוא מבטל עצמו מן המציאות לגמרי, ודבר זה עצמו כמו כל הקרבנות, שאין ענין הקרבנות רק להודיע כי הוא יתברך הכל, ואפס זולתו. ולפיכך שוחטין ומקריבין אליו הקרבן, ודבר זה מבואר במקומות הרבה כי זה ענין הקרבן. וכאשר רוחו נשברה בקרבו, הרי כאילו הקריב כל הקרבנות, שכל הקרבנות ביחד מורים כי הנמצאים כלם אינם נחשבים, אפס זולתו יתברך. ועל זה באים כל הקרבנות על פי הוראה הזאת, כי אין קרבן אחד מורה רק על דבר מיוחד, עד שבכל הקרבנות נשלמה הוראה זאת. והאדם כאשר בעצמו רוחו נשברה בקרבו, עד שהאדם בכללו אינו נחשב לכלום, דבר זה מורה כי הכל אפס זולתו יתברך. כי האדם הוא הכל, והוא מלך של כל הנמצאים, וכאשר האדם אינו כלום, כל הנמצאים אינם כלום, ובזה נחשב כשאדם רוחו נמוכה כמו כל הקרבנות". וראה להלן הערה 145.

(140) אודות שאין מציאות לחומרי אצל הנבדל, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פל"ט [תקצט.] הביא מאמר חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה", וכתב לבאר: "כי העושר הוא ברכה של קניני עולם הזה, וכבר בארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים. ולכך נתנה התורה במדבר, ששם הכל חרב, ולא נמצא דבר במדבר, רק היא עניה וחסירה מכל... ולפיכך המזכיר שם שמים, הרי זה הוא מחרים ומאבד ממנו ברכה של עולם הזה, שלא יתחברו ביחד הדברים הנבדלים

והדברים אשר הם ראויים אל העולם הזה. ואין דבר יותר קדוש משמו יתברך, ולכך עניות מצויה עם הזכרת שם שמים" [ראה להלן הערה 160]. ובדר"ח פ"א מי"ג [שנד:] כתב: "כמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר [שופטים יג, כב] 'אלקים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה" [הובא למעלה הערה 109, ושם הובאו מקבילות נוספות]. וראה להלן הערות 166, 175.

(141) פירוש - אברהם הוא העושה התחלת הקרבת החומרים אל ה', שתחילת הקרבה זו נעשית על ידי אברהם, וכמו שמבאר.

(142) כמבואר למעלה הערה 133.

(143) לשונו בכת"י [תקט.]: "כי מחלק העץ החמרי לשנים [בזה] מתחלקים החומרים, כדי להיותם נקרבים אל השם יתברך, שהרי הכל היה נשרף לעבודתו, ולכך כתיב [בראשית כב, ג] 'ויבקע עצי עולה', שהיה המבקע עצי העולה [פועל] לחלק הדברים החומרים, להיותם נקרבים אל השם יתברך, שאליו יכלה הכל. ואברהם הוא התחלת הבקיעה הזאת, כי במה שהוא סבת בקוע זה הוא גם כן נבדל מענין החומר. כי הדברים החומרים אין להם קיום אצל קדוש נבדל, ואברהם הוא המשמש לזה בודאי". וצרף לכאן שאברהם אבינו היה כורת את הבהמות בברית בין הבתרים, שנאמר [בראשית טו, ט-י] "ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגוזל. ויקח לו את כל אלה ויבתר אותם בתוך וגו'", ופירש רש"י [שם פסוק י] "לפיכך בתר הבהמות, רמז שיהיו האומות כלין והולכין". הרי שחילוק הדבר הוא הפסד הדבר. ונקודה זו ממש מבוארת בדבריו למעלה פ"ח [שצה:]. וראה להלן פמ"א הערה 145. **ואודות שחילוק הדבר** הוא הפסד הדבר, כן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [תז.], וז"ל: "אין המחלוקת רק ההפסד. וזה כי כאשר דבר אחד נחלק לשנים, כמו כלי אחד שנחלק לשנים, אין ספק כי דבר זה הוא הפסד ושבירה, וקיומו כאשר הוא אחד... כי הפירוד והחלוק הוא התחלת ההפסד. כי כל דבר בעולם, כאשר הוא שלם הוא חזק, עד שאין מקבל שבירה והפסד. אמנם מצד החלוק והפירוד, אין כאן דבר שלם כלל, ודבר זה הוא הפסד לגמרי, שהרי הוא נחלק ונשבר... כי איך יהיה מקוים דבר שהוא נחלק ונשבר, ולכך מגיע אליו הבטול". ובנתיב התורה פ"ז [שכב.] כתב: "דומה דבר זה כמו הבגד שהוא שלם, קודם שמתחיל לקרוע קשה לקבל הקריעה, וכאשר מתחיל הקריעה, בקלות מוסיף הקרע תמיד". ובנתיב השלום פ"א [א, ריח.] כתב: "כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר

תמיד. כי הבגד שהוא שלם קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וקודם לכן כתב שם [א, רטז.]: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון. ולפיכך אמר כאשר ישראל אומה שלימה, מצד שהם אומה שלימה אין כח השטן, שהוא מצד ההעדר, מושל בהם, בעבור שלימות שלהם. אבל כאשר יש בעולם מחלוקת, שהוא חילוק ופירוד ביניהם, כבר התחילו בשבירה, וכאשר התחילו בשבירה קרובים הם לקבל שבירה". ובנצח ישראל פ"ב [לב:] כתב: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר" [ראה למעלה פ"ח הערה 152, פי"ב הערה 93, פכ"ג הערות 22, 23, ולהלן פמ"ז הערה 359]. וכן כתב באור חדש פ"א [שצב:]. וראה בסמוך הערה 147.

(144) כן הוא למעלה פל"ו. ומכנה זאת "בפרק שלפני זה" כי בכת"י הוא בפרק שלפני זה, שפ"מ הוא בכת"י פכ"ה, ופל"ו הוא בכת"י פכ"ד [כן כתבו כאן בהוצאת "מכון המהר"ל" הערה 36]. וזה לשונו למעלה פל"ו [תרפא.]: "לפי שאברהם היה לו יתרון, שהיה אבינו אברהם ראשון לאבות. שאף על גב שכלם אבות, לא היה ראשון רק אברהם, שהיה ראשון. ואברהם נקרא 'אחד', דכתיב [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וזה הטעם שנקרא 'אחד', מפני שהיה ראשון, ובזה היה אחד". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנה:] כתב: "כי אברהם היה הצדיק הראשון, שכך אמרו בגמרא במסכת ע"ז [ט.] כי שני אלפים היו תוהו, עד שבא אברהם... והוא היה הראשון שהיה בריאה במין האדם, ולפיכך מצד הזה היה אחד. וכך כתיב בפירוש [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וכבר הארכנו בזה מאד בספר גבורות השם, כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו'. ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר עליו שם 'אחד' חוץ מאברהם... וזה שאמרו במסכת פסחים [קיז:] 'והיה ברכה' [בראשית יב, ב], בך חותמין, ולא בהם. ולמה חותמין באברהם [בלבד], מפני שאין ראוי לחתום רק באחד, שאין חותמין בשתים, כדאיתא במקומו [ברכות מט.]. ולפיכך אין לחתום רק באברהם בלבד, לפי שאברהם היה התחלה, וכל אשר הוא התחלה הוא אחד" [הובא למעלה פ"ג

הערה 83, פ"ט הערות 155, 265, ופל"ו הערה 152]. ובנצח ישראל פל"ח [תרצד:] כתב: "לקח השם יתברך את אברהם, אשר בחר בו, לפי שהוא אחד". וכן נאמר [יחזקאל לג, כד] "אחד היה אברהם". וראה הערה הבאה.

(145) פירוש - כשם שה"אחד" של הקב"ה מורה על ביטול החומרי [כמבואר למעלה הערה 139], כך בזעיר אנפין ה"אחד" של אברהם מורה גם כן על ביטול החומרי. ואין הכוונה שאברהם הוא "אחד" לגמרי, כי רק הקב"ה הוא "אחד" לגמרי, וכמו שכתב למעלה פל"ו [תרפא:]: "אברהם נקרא 'אחד'... ולענין אחדות שלו נכלל עמו אשתו, כי האיש עם האשה הם אחד, כי אין אחד זולת הקב"ה, ולכך ברא לו הקב"ה הנקבה, שאם לא כן היה האדם יחיד בתחתונים, כמו שבארו רז"ל [פדר"א פי"ב] על 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח]. נמצא כי אחדות האדם על ידי אשתו, וכדכתיב [שם פסוק כד] 'והיו לבשר אחד". לכך אמר [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו', ומה שאמר 'כי אחד קראתיו' על שניהם אומר, כי עם אשתו קראו 'אחד'". נמצא שה"אחד" של אברהם מורה על האחדות, וכבר השריש להלן פמ"ג "שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי". לכך כשם שה"אחד" של הקב"ה מבטל את הרבוי של החומרי, כך מעין כן ה"אחד" של אברהם מבטל הרבוי של החומרי. **דוגמה לדבר**; נאמר [דברים כ, ג] "ואמר אלהם שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם וגו'", ופירש רש"י שם "שמע ישראל - אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע בלבד כדאי אתם שיושיע אתכם". ובגו"א שם אות ו [שיד.] כתב: "וטעם הדבר כי זכות קריאת שמע די להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו בזה ישראל מנצחים את כח האומות, לפי שהם דבקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו. ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על הכל, עד שאין הכל נחשב אצלו, רק כח אחד. וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות, כמו שהוא יתברך אחד על הכל, ומנצח הכל בכח אחדות. וכח אחדות גורם שאין אתו נחשב שום אלהים, כדכתיב [דברים לב, לט] 'ראו כי אני אני הוא ומבלעדי אין אלהים'" [הובא למעלה פ"ה הערה 113, ופל"ו הערה 63]. ולמעלה פי"א [תקמז:] כתב: "כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית". ובנצח ישראל פל"ח [תרצג.] כתב: "ההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים, לכך רבוי האומות הם מתנגדים ובטול לישראל, האומה היחידה. וכן ישראל האומה

היחידה, הם בטול האומות הרבים. וזהו ענין מלחמות גוג ומגוג שתהיה לעתיד עם המלך המשיח, שכל האומות אשר הם הרבוי, יתחברו יחד על המלך המשיח, שהוא מלך ישראל לאומה יחידה" [הובא למעלה פי"א הערה 75]. הרי שאחדותו יתברך מורה על ביטול כח האומות, כי האחדות מבטלת את הרבוי. **דוגמה נוספת**; בבאר הגולה באר השני [קס.] כתב: "והוא אמרם בפרק קמא דברכות [ה.], כל הקורא קריאת שמע על מטתו כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו ["להרוג את המזיקין" (רש"י שם)], שנאמר [תהלים קמט, ו] 'רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם'. וביאור זה, כי 'רוממות אל' שהוא יתברך יחיד בעליונים, והוא מרומם על הכל, וזהו קריאת שמע. וכאשר האדם מתדבק באחדותו יתברך, האחדות שלו מבטל כח המזיקים, שאין בהם רק השניות, לטעם שנתבאר". ושם בבאר הרביעי [שפ.] כתב: "השם יתברך שהוא אחד, אין אצלו מציאות לנגעים, שעל ידי הנגעים נמצא השניות. ולכך יש לקרוא קריאת שמע לסלוק הפגעים". **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [ברכות טו:] "כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנום". וכתב לבאר בנתיב העבודה פ"ט [א, קג.]: "כי דוקא ראוי זה לקריאת שמע כאשר מקבל עליו מלכותו ואחדותו יתברך [ברכות יג.]. וידוע כי הגיהנם נברא ביום שני [ב"ר ד, ו], והשני הוא הפך האחד. וכאשר קורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה... דבר זה מבטל כח הגיהנום שנברא ביום ב'" [הובא למעלה פל"ח הערה 34].

(146) יומא כו: "תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר, מניין לתמיד של בין הערבים שטעון שני גזירי עצים בשני כהנים, שנאמר [ויקרא א, ז] 'וערכו עצים'. אם אינו ענין לתמיד של שחר, דכתיב [ויקרא ו, ה] 'ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר וערך עליה', תניהו ענין לתמיד של בין הערבים". ורש"י [יומא כב.] כתב: "שני גזירי עצים - שני **בקעיות** עצים ארוכים כמדת רוחב המערכה, ונותן אותן ממעל עצי המערכה, ומקרא יליף לה לקמן 'ובער עליה הכהן עצים', ובער על המערכת העצים שני גזירי עצים". ושוב רש"י כתב [מנחות יט:] "שני גזרין - שני **בקעיות** גדולות". ואמרו [יומא כד:] "זר שסידר שני גזירי עצים חייב", וכתב הרמב"ם [הלכות ביאת המקדש פ"ט ה"ה] "המסדר שני גזרי עצים על המערכה, הרי הוא כמקטיר איברים, וחייב מיתה, שהעצים קרבן הוא".

(147) פירוש - שני גזרי עצים הם שני עצים שנבקעו ונתחלקו ממקומם הראשון [כמבואר בהערה הקודמת], ושני גזרי עצים הם קרבן [כמבואר בהערה הקודמת]. וכן אמרו [מנחות קו:] "תנו רבנן, 'קרבן' ["(ויקרא ב, א) 'נפש כי תקריב קרבן מנחה'" (רש"י שם)] מלמד שמתנדבין עצים. וכמה, שני גזירין. וכן הוא אומר ["דעצים איקרו קרבן" (רש"י שם)]

'והגורלות הפלנו על קרבן העצים' [נחמיה י, לה]". והתחלקות הדבר הוא ביטול והפסד הדבר [כמבואר למעלה הערה 143]. נמצא שבקיעת שני גזרי העצים היא המאפשרת את הקרבתם לה'. וכן מה שבקיעת עצי העולה הוא של אברהם היא התחלת הקרבתם אל השם יתברך. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד.] כתב: "כי הבלתי גשמי מחלק הגשמי ומפרידו, שהוא גובר עליו עד שמחלקו" [הובא למעלה פכ"ב הערה 111]. וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 175.

(148) הנה כתב כאן ש"אברהם מבקע עצי המערכה", ולכאורה מכך משמע שלא מדובר בשני גזרי עצים, אלא בעצי המערכה. ורש"י [יומא כו:] כתב "שני גזירי עצים להוסיף על עצי המערכה להרבותם". והרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ב ה"ב כתב: "בבקר עורכין עצים... וכן מצוה להעלות שני גזרים של עץ עם תמיד של שחר יותר על עצי המערכה". הרי עצי המערכה לחוד, ושני גזרי עצים לחוד, וכידוע. אך לפי זה קשה, שכתב כאן "מבקע עצי המערכה להיות נקרבים אל השם יתברך", וזה מצינו בשני גזרי עצים שנחשבים קרבן [כמבואר למעלה הערות 146, 147], אך עצי המערכה אינם נחשבים לקרבן, וכמו שכתב המנחת חינוך מצוה קיח, וז"ל: "העצים דאין צריכים מלח, לא מיירי בעצי המערכה דשורפין בה הקרבנות, שודאי אין צריכים מלח, דהעצים אינם קרבן" [וכן כתב שם סוף מצוה רפה]. ובירושלמי [שקלים פ"ד ה"א] אמרו שעצי המערכה אינם קרבן אלא מכשירי קרבן. אמנם ראה בקהלות יעקב מנחות סימן יג שהוכיח שגם עצי המערכה אית בהו נמי צד קרבן. ובסליחות ליום חמישי של עשרת ימי תשובה איתא על העקידה "לקח בנו בדברים ועצי המערכה בחר". וכן הרמב"ן [בראשית כב, ג] כתב: "ויבקע עצי עולה... שהיה אברהם פוסל לקרבן עץ שנמצא בו תולעת כדין התורה [מדות פ"ב מ"ה], ולקח מביתו עצים טובים לעולה". והמשנה במדות [שם] עוסקת בעצי המערכה [רע"ב שם]. וכן הרמב"ם הלכות איסורי מזבח פ"ו ה"ב כתב: "וכן עצי המערכה לא יהיו אלא נבחרים, ולא יהיה בהם תולעת". **אמנם מלשון חכמים** משמע שהעצים שבקע אברהם היו מצד דין שני גזרי עצים, שאמרו [ב"ר נה, ח] "בשכר שתי בקיעות שבקע אברהם אבינו עצי העולה, זכה להבקע הים לפני בני ישראל". ומנין למדרש שהיו שתי בקיעות [וכבר עמדו על כך מפרשי המדרש שם]. אלא שבקיעת העצים הזאת היא קיום הדין של שני גזרי עצים. וכן כתב המשך חכמה [בראשית כב, ז]. ובספר שי לתורה [ח"א עמוד נג] כתב: "'ואיה השה לעולה' [בראשית כב, ז]. צריך ביאור איך ידע יצחק שאברהם יקריב קרבן עולה, ואולי יקריב שלמים... הנה ענין עצי העולה הנזכרים בפסוק, דבקרבן תמיד מצינו ענין שני גזרי עצים, כמבואר בגמרא מנחות [פט:]... וזהו

שכתוב כאן [בראשית כב, ג] 'עצי עולה', כיון שאברהם נצטווה להעלות את יצחק לעולה בתורת עולת תמיד, ולפיכך הוצרך להביא שני גזרי עצים. והשתא מבואר שפיר האיך הבין יצחק שיעלהו בתורת עולה דוקא, ושאל 'איה השה לעולה', משום שראה שאברהם מביא עמו שני גזרי עצים, וממילא ידע שנצטווה להעלות עולת תמיד. ולפי זה יבואר מה שאמרו 'ויבקע עצי עולה' בשכר שתי בקיעות. ולכאורה צ"ע דאין מוזכר כלל בפסוק שבקע שתי בקיעות. אמנם להנ"ל מבואר שפיר, דזהו הבקיעת שני גזרי עצים, והן הן השתי בקיעות. מדברי מו"ר הגרמ"ד הלוי סאלאווייציק שליט"א". ואולי מה שכתב כאן "עצי המערכה" גם כן כוונתו לשני גזרי עצים, ונקט בלשון "עצי המערכה" מחמת לשון הפסוק [בראשית כב, ט] "ויערוך את העצים".

(149) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 116]: "הכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית היתה פועלת בים, שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית". וזהו סיכום לשלש הדעות שהובאו עד כה במכילתא [שמות יד, טו]; דעת רבי מאיר שהים נקרע לעדת קדושים, כפי שנקוו המים לאדם הראשון. דעת רבי ישמעאל שהים נקרע בשביל ירושלים. ודעת רבי בנאי שהים נקרע בשביל אברהם שבקע עצי העולה. הצד השוה לשלש הדעות האלו [וכן לדעות הנוספות שיובאו בהמשך] הוא ש"לעולם היה בקריעת ים סוף דבר נבדל פועל בחומר" [לשונו כאן]. וראה למעלה ציונים 117, 129, ולהלן ציונים 177, 179, 187, 197.

(150) זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו]. ולשון המכילתא שלפנינו הוא "רבי שמעון התימני אומר, בזכות המילה אני אקרע את הים, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי', אמרת אי זו היא ברית שהיא נוהגת ביום ובלילה, הוי אומר זו מילה".

(151) בכת"י [תקט.] כתב משפט זה כך: "כי המילה שנתן הקב"ה לישראל היא המעלה הנבדלת על הטבע".

(152) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העולם הזה

מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". ובדרשת שבת תשובה [פב:] כתב: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מח:], שם פי"ט [רפח:], דר"ח פ"ג מ"ה [קנ.], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. ובחז"ל גופא מצינו כן, כי בסנהדרין לח. אמרו "'חצבה עמודיה שבעה' [משלי ט, א], אלו שבעת ימי בראשית". ובספר אפיקי מים למו"ר זצ"ל, פסח, ענין ח, מבואר שארץ ישראל היא "נחלת גוים" [תהלים קיא, ו], ומחמת כן היא מונהגת בהנהגת הטבע, וכלשונו שם [עמוד נח]: "ידוע שארץ ישראל החיות היא בנסים נסתרים, לעומת קיומם במדבר... וזהו 'לתת להם נחלת גוים', רצה לומר ארץ ישראל, ששם מתוקן מהלך הטבע". והרי הגוים שבא"י הם שבע אומות [דברים ז, א]. וראה למעלה פכ"ב הערה 120, פכ"ו הערה 78, ופל"ט הערה 132. **ואם תאמר**, הרי שבעת ימי בראשית כוללים גם את שבת קודש, וכיצד קדושת שבת נכללת ב"ז' ימי בראשית הם ז' ימים של הטבע, כי בז' ימים נברא עולם הטבע" [לשונו כאן]. ויש לומר, כי מספר שבע מורה על השילוב של רוחני וגשמי, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מט"ו [שעד.], וז"ל: "כי מספר שבעה מורה על... מדריגת הבלתי גשמי אשר הוא עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, והשביעי הוא קודש... וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי והוא באמצע, ודבר זה ידוע... ודבר זה מבואר באין ספק, כי כאשר יש שבעה, יש כאן חבור הקודש אל הגשמי" [ראה להלן פמ"ו הערה 23]. ובנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה [ראה להלן פמ"א הערה 65]. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית" [ראה למעלה פ"ה הערה 116]. ובנצח

ישראל פל"ו [תערב:] כתב: "כי מציאות העולם הזה הם שני דברים; דברים גופנים, ובלתי גופנים, ודבר זה ידוע". ובנר מצוה [קיד:] כתב: "כי העולם הזה הוא גשמי, והוא מקבל הצורה". ובדר"ח פ"ה מ"א [טו:] כתב: "עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד" [ראה למעלה פכ"ג הערה 225]. ובחי"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "אותה מעלה שיגיעו ישראל אליה אין לה חבור עם העולם הזה הגשמי, רק כמו החבור שיש אל היין לענב... כי ששת ימי בראשית ברא הקב"ה עולם הזה, ואל עולם הזה מצורף המדריגה עליונה הזאת שיגיעו ישראל אליה, ושניהם ביחד נבראו". **ובהספד** [**קפה**] **כתב**: "זהו מה שכתוב [איוב ה, יט] 'בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך'. ופירוש זה כי העולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, והעולם הזה הוא אל הרשעים, וכמעט שאין לצדיקים בעולם הזה חלק, כי לא ברא עולם הזה רק לאחאב וחבריו [ברכות סא:]. ומפני שהעולם אשר ברא נברא בשבעה ימים, ולכך הרשעים אשר להם עולם הזה, רודפים הצדיק שאין לו עולם הזה... ובשביל כי יום השבת שהוא שביעי לה', שהוא קדוש, לכך אמר 'ובשבע לא יגע בך רע', מפני שהשביעי הוא אל השם יתברך. ולכך 'בשש צרות יצילך' מן הצרות אשר באים על הצדיקים. אבל בשביעי שהוא אל השם יתברך, 'לא יגע בך', במה שהצדיקים הם אל השם יתברך, ולכך לא יגע בך, רק הצדיק נלקח אל השם יתברך בשביעי, אשר הוא שייך אל השם יתברך. וזה תבין ממה שכתוב [שמות כא, ב] 'שש שנים יעבוד ובשביעי יצא חפשי'. כי שש שנים הם ימי חול, ולכך אפשר שיעבוד העבד שש שנים, ויהיה לאדון שלו. אבל בשביעי יצא חפשי ממנו, כי השביעי הוא לה', ולכך בשנה השביעית יצא מן האדון, ויהיה עבד אל השם יתברך" [הובא למעלה פי"ט הערה 203, ולהלן פמ"ו הערה 22]. וכן כתב בח"א לב"מ פו. [ג, מג:]. נמצא שמספר שבע מורה על עולם הטבע, אך עולם הטבע גופא בהכרח פתיך ביה קדושה מסויימת כי הוא בא מהקב"ה, ומן הנמנע שדבר שבא מהקב"ה לא תמצא בו התייחסות מסויימת אל הקב"ה, והתייחסות זו מתבטאת בשבת קודש. וראה להלן ציון 283, פמ"ו הערה 185, ופמ"ז הערה 216.

(153) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בנר מצוה [פז:] כתב: "כי קודש הקדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני. ולמה קודש הקדשים אחר השבעה, כי הנהגת עולם הטבע הוא תחת מספר ז', כי בז' ימים נברא העולם הזה הטבעי, ולפיכך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר שמונה, כי שמונה הוא אחר ז' ימי הטבע... והתורה נתנה גם כן אחר הז', שהרי כתיב [דברים טז, ט] 'שבעה שבועות תספר לך', ואחר ז' שבועות, ביום החמישים,

נתנה התורה. וכן מזמור [תהילים פרק קיט] 'אשרי תמימי דרך', הוסד על התורה, והולך בתמניא אפי... ובהיכל עצמו היה המנורה ובה שבעה נרות [שמות כה, לז], אבל בקודש הקדשים היה התורה... והיא השמינית, ומשם בא הנס של ח' נרות חנוכה. וכבר בארנו כי נשאר פך אחד קטון שהיה מונח בחותמו של כהן גדול. וידוע כי כהן גדול הוא משמש בשמונה בגדים [יומא עא:], וכל זה בשביל מעלתו, שיש לו מדרגה הח'. וכאשר טמאו היונים את ההיכל, וטהרו אותו מן הטומאה, וחזרה הקדושה מן מדרגה שהיא שמינית, ולכך נעשה הנס ח' ימים". ובתפארת ישראל פ"א [לז.] כתב: "האומה היחידה [ישראל] היתה על הטבע, והיא כנגד השמיני, כי השמיני הוא על הטבע... כל ענין התורה שהיא בשמיני, כי הטבע הוא תחת מספר שבעה, ומה שהוא על הטבע הוא שמיני". ושם פ"ב [מט.] כתב: "ועל פי טעם זה מזמור 'אשרי תמימי דרך' [תהלים קיט, א] שהוסד על התורה, יש בו שמונה אלפ"א בית"א. שהתורה היא מדריגה שמינית, שהיא על הטבע שנברא בשבעה ימי בראשית. וכן כל דבר שהוא על הטבע, והוא תיקון מה שחסר הטבע, הוא אחר השבעה". ובדר"ח פ"ו מ"ב [טו:] כתב: "כי התורה היא על העולם הטבעי. ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם... ורמז זה דוד במזמור [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד אל', שזה המזמור יש בו ז' פסוקים... ופסוק [שם פסוק ח] 'תורת ה' תמימה' הוא השמיני. וידוע כי העולם הזה נכלל בז', שהם ימי בראשית, והתורה היא על העולם. ולכך סידר פסוק 'תורת ה' תמימה', שהוא מדבר מן התורה, בפסוק שמיני. וזה טעם כי מזמור תמניא אפי [תהלים פרק קיט] יש בו שמונה פסוקים, מפני שכל המזמור מיוסד על התורה, שהיא על העולם הזה, שהוא נכלל במספר ז', שהם ז' ימי בראשית, והתורה היא על העולם, ולכך ראוי לה מספר שמונה. והדברים האלו נתבארו בספר התפארת, ובשאר מקומות". וכן כתב בנתיב העבודה פי"א [א, קיג:], נר מצוה [עה:], וח"א לקידושין ל: [ב, קלה.]. **ובדרשת שבת תשובה** [פב:] כתב: "ואמר [ויקרא טז, ג] 'בזאת יבא אהרן', ובמדרש [ויק"ר כא, ו] בזכות התורה... ובזכות המילה... ורוצה לומר מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע שהיא גשמית, אבל מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני... ולכך ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים [ביום הכפורים], שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה, ובזכות התורה שהיא על טבע הגשמית. ולכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [רש"י ויקרא טז, יד]. וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה, ושבע למטה שהם כנגד הטבע. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה

ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה, ושאר הזאות הם שבע בלבד [ויקרא ד, ז, ושם טז, יט]". וכן כתב בנר מצוה [פח:]. וראה להלן פמ"ו הערות 90, 150, ופנ"א הערה 64.

(154) מלשון זה משמע שראוי לאדם מצד הטבע שתהיה לו ערלה ["יש לו להיות ערל"]. וכן בתפארת ישראל פ"ב [נג:] כתב: "ולפי הטבע ראוי הערלה, רק שנתן השם יתברך המילה לאדם שיהיה צירוף לאדם עד שיהיה בלתי טבעי". ובנר מצוה [פח.] כתב: "לכך המילה שהיא על הטבע, שהרי לפי הטבע האדם נולד ערל, וזה מפני כי הטבע נותן שיהיה ערל". והיה נראה לבאר זאת על פי דבריו למעלה פל"ה [תרכז:], שכתב: "אין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה, המבדיל בין השם יתברך ובין האדם". והרי כל מהות הטבע היא חציצה והבדלה בין ה' לאדם, "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות" [לשונו בתפארת ישראל פי"ט (רפח.), והובא למעלה הערה 132]. לכך "הטבע נותן שיהיה ערל" [לשונו בנר מצוה (פח.)]. ובתפארת ישראל פי"ט [רפז.] ביאר נקודה זו ממש, וכלשונו: "כאשר בא אברהם נצטוה במילה [בראשית יז, י]. ידוע כי הערלה נקראת על שם כסוי ואטימה, וכל דבר נכסה ונבדל נקרא 'ערלה'. וזהו בכל מקום שנאמר [דברים י, טז] 'וערלת לב', שאינו נכנס הדבר בלבו, ונבדל ממנו. וכן [ירמיה ו, י] 'וערלת אזן', כסוי אזן. וכל דבר מופרש ומובדל מדבר, יש לו אטימה וכסוי המבדיל, שהוא הערלה. וכל הדורות עד אברהם כל הדורות ההם היו תחת הטבע... עד שבא אברהם ובחר השם יתברך בו... והוציא אותם מן הטבע, עד שלא היה הטבע מבדיל בין השם יתברך ובין הבריות. כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות. עד שבא אברהם, ואליו היה חבור עם השם יתברך, שבחר בו, והוציא אותם מן הטבע, שלא היה כאן הבדל ואטימה עוד בין השם יתברך והאדם. ואז צוה להסיר הערלה, היא האטימה. והמילה היא הברית והחבור שיש עם השם יתברך, מפני שהוציא השם יתברך אותו מן הטבע. ולכך הערלה, שהיא האטימה שנולד באדם בטבע, צוה השם יתברך להסיר אותו ביום השמיני [בראשית יז, יב], שהוא אחר ז' ימי הטבע... לכן נתנה המילה לאברהם בפרטות". ובגו"א דברים פכ"ה סוף אות כה [שצז.] כתב: "הוא יתעלה שונא את הערלה". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.] כתב: "[אדה"ר] מושך היה בערלתו [שם], כי הערלה הוא כסוי וסתימה והבדל, וכך משמש לשון 'ערלה' בכל מקום, שהוא לשון סתימה והבדל... כי סבור היה כי העולם התחתון הוא נוהג על פי טבעו כאשר ברא השם יתברך שיהיה העולם נוהג, ולכך ראוי שיהיה האדם ערל, כמו שבראו

השם יתברך ערל. ודבר זה הפך מצות המילה, כי לכך צוה המילה ביום ח' [בראשית יז, יב], כי מספר שבעה הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהוא עולם הטבע. והמילה היא על הטבע, ולכך היא ביום השמיני, שהעולם הזה נוהג אף שלא בטבע. ודבר זה התחיל אברהם, שעשה לו השם יתברך ניסים ונפלאות שלא בטבע, ולכך אליו נתנה המילה. ואדם הראשון היה מסלק עצמו מזה, שהוא הפועל והמושל על הטבע, והיה מוסר עצמו תחת הטבע, לומר כי עולם כמנהגו נוהג. ולכך לא אמר שלא היה רוצה למול, רק שהיה מושך בערלתו, כי היה מוציא עצמו מן רשות השם יתברך, והיה מושך בערלתו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 58, ופל"ה הערה 30]. לכך הטבע החוצץ בין ה' לאדם, הוא הנותן שיהיה האדם ערל. **ובעוד שטעם זה** מחייב את הערלה מצד יחס האדם אל בוראו, הרי בח"א לנדרים לב. [ב, ו:] ביאר זאת מצד יחס האדם אל עצמו, וכלשונו: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי האדם נברא ערל, ולמה נברא האדם ערל. אבל דבר זה נמשך אחר עניין האדם, כי אדם הוא בכח ויוצא אל הפעל, בענין זה נברא האדם [כמבואר למעלה פל"ג הערה 13]. כי ראוי שיהיה הגוף והנפש שוים ודומים; וכמו שנברא בנפשו בכח, ויוצא אל הפעל, כך נברא בגופו בכח גם כן. וכל זמן שלא הוסר הערלה נחשב שהוא אינו בפעל הנגלה, כי הערלה הוא כסוי ואטימה לאדם, כמו שתמצא לשון ערלה בכל מקום על לשון אטימה, כמו 'ערלת לבבכם' [דברים י, טז]... 'ערל שפתים' [שמות ו, יב], כלומר שאינו יכול להוציא הדבור אל הגלוי בפעל. ודבר שאינו בפעל הנגלה, הוא בכח נחשב". והרי כל מהות הטבע היא בכח ולא בפועל, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.]: "כי הטבע החמרי הוא בכח... וזהו ענין הגשם שאינו בפעל".

(155) לשונו בתפארת ישראל פ"ב [מט:]: "וזה הוא טעם מילה בשמיני, כי האדם מצד הטבע נברא עם הערלה, והוא פחיתות הטבע, והמילה היא תיקון הטבע. ולפיכך תיקון הזה הוא ביום השמיני, לפי שהוא אחר הטבע שנבראת בשבעת ימי בראשית". ובדרוש לשבת תשובה [פב:] כתב: "לכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני. כי שבעה ימים הם ימי הטבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה, מה שחסר בטבע הגשמית, שהיא הערלה". ובח"א לסוטה יב. [ב, נב:] ביאר את מה שאמרו [שם] שמשה רבינו נולד מהול, וז"ל: "מה שנולד מהול מעלה זאת מדרגה נבדלת לגמרי. וכבר בארנו זה מדברי חכמים בכמה מקומות, כי לכך המילה ביום השמיני, כי השמיני הוא על הטבע, כי הטבע נבראת בשבעת ימי בראשית, אבל השמיני הוא על הטבע. וזה שנולד מהול בעצמו, מורה זה על מדריגה אלקית בלתי טבעית שהיה משה בעת תולדתו,

שהטבע נבראת בשבעת ימי בראשית, והמילה מדריגה על הטבע, שהיא בשמיני" [הובא למעלה פי"ז הערה 21]. וכן כתב להלן פמ"ז [לאחר ציון 212], נצח ישראל פי"ט [תטז: (יובא להלן הערה 268)], נר מצוה [פח.], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לקידושין ל: [ב, קלה.], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד. (הובא בהערה הקודמת)], ועוד. ואמרו חכמים [נדרים לא:] "גדולה היא המילה שדוחה את השבת", וכתב שם בח"א [ב, ה:]: "דבר זה פשוט, כי המילה היא ביום השמיני, ומספר שמונה למעלה מן הטבע לגמרי, כי שבעה ימים הם נגד שבעה ימי בראשית, והמילה היא הויה למעלה מן הטבע. ולכך המילה ביום השמיני שהיא אחר שבעה... כלל הדבר, כי המילה היא על השבת במדריגה, ולכך המילה היא דוחה את השבת". וראה להלן פמ"ז הערות 218, 219.

(156) כן שב וכתב להלן פמ"ז [לאחר ציון 211], וז"ל: "ועוד אמר 'בזכות המילה נקרע הים'. באור ענין זה כמו שאמרנו למעלה, כי קריעת ים סוף אינו טבעי, והיה גובר השם יתברך על הטבע, עד שנקרע הים. ומפני שכל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי, ודבר שאינו טבעי הוא על שבעת ימי בראשית, ולכך המילה ביום השמיני. כי בדרך הטבע אין ראוי המילה, שהרי נולד האדם בערלה, והמילה היא על הטבע. ומפני שיש בישראל מדריגה זאת שאינם טבעיים, שהרי יש בהם המילה, ולכך נקרע ים הטבע בשביל זכות המילה שאינה טבעית. ודבר זה נתבאר למעלה גם כן. ולפיכך מלת 'אז' [שמות טו, א], שמספרו שמונה, לומר שנקרע הים במדריגה שהיא על הטבע, שהיא על שבעת ימי בראשית. וזה 'אז', שהאל"ף שהיא מדרגה שאינה טבעית הוא על שבעת ימי הטבע, ודבר זה מבואר". וראה למעלה פל"ה הערות 29, 30.

(157) זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו].

(158) לשון המכילתא שלפנינו הוא "וחכמים אומרים, למען שמו עשה עמהם, שנאמר [ישעיה מח, יא] 'למעני למעני אעשה וגו'', וכתיב [ישעיה סג, יב] 'בוקע מים מפניהם', מפני מה, [שם] 'לעשות לו שם עולם'". והמלבי"ם [ישעיה סג, יב] כתב "בוקע מים מפניהם - מה שבקע המים מפניהם, לא היה רק בשביל להצילם, כי היה יכול להצילם בלעדי נס כזה בדרך טבעי, כי תכליתו היתה כדי לעשות לו שם עולם, כמו שנאמר [שמות טו, יד] 'שמעו עמים ירגזון'". וראה להלן פמ"ב הערה 84.

(159) ופסוקים אלו נאמרו על קריעת ים סוף, שלשון הפסוקים [שמות יד, טז-יח] הוא "ואתה הרם את מטך ונטה את ידך על הים ובקעהו ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה. ואני הנני מחזק את לב מצרים ויבואו אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו ברכבו ובפרשיו. וידעו מצרים כי אני ה' בהכבדי בפרעה ברכבו ובפרשיו". וכן נאמר כן קודם

לכן [שמות יד, ג-ד] "ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם בארץ סגר עליהם המדבר, וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה' וגו'". וראה להלן פמ"ב הערה 84.

(160) פירוש - קרי"ס נעשתה על ידי שם המפורש [כמבואר בהערה הבאה], "ואין דבר יותר קדוש משמו יתברך" [לשונו בתפארת ישראל פל"ט (תר:), והובא למעלה הערות 109, 140]. ושם בתפארת ישראל פל"ט [תקצד.] כתב לגבי הנשבע לשקר בזה"ל: "הוא חוטא בשמו כאשר נשבע בשמו לשקר... שזה מחלל שמו, המורה על עצמו... כאשר תדע ענין השם, שהוא מהות השכלי... שהחטא הזה הוא בשם, שהוא המהות השכלי". בדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "המזכיר שמו [של הקב"ה] בחנם... אין בו יראת שמים כלל, כי אם היה ירא משמו, כמו שאין מי שירא ממלך בשר ודם נראה לפניו ונכנס אל ביתו, כי זה היה פריקת עול, כך הזכרת שמו יתעלה. כי אין שמו כמו שם אדם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד [רש"י בראשית ב, ד], וא"כ כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה". ובספר הלשם, הקדמות ושערים, שער ד פרק ד, כתב: "הנה נתגלה להקרא בשמו הגדול, שהוא השם הויה ב"ה, ובכל השמות המסתעפים ממנו. וכמו שאמרו [שמו"ר ג, ו] 'לפי מעשי אני נקרא'. כי השמות הם עצמם עצם כל הכחות והפעולות" [ראה למעלה בהקדמה שניה הערה 204, ופכ"ה הערות 7, 77].

(161) אודות שקרי"ס נעשתה על ידי שם המפורש, כן כתב רש"י [סוכה מה., ויובא בסמוך]. ובגו"א שמות פ"ב אות כב [לג:] כתב: "ויראה לי לומר, אף אם הרגו [משה למצרי] בשם המפורש [רש"י שמות ב, יד], עשה בו [משה] הכאה מועטת... כי צריך לעשות פעולה למטה, ואז שם המפורש פועל.... ומשה שקרע הים בשם המפורש, היה נוטה במטהו על הים [שמות יד, טז]" [הובא למעלה פכ"ו הערה 31, ופרק זה הערה 85]. ובבאר הגולה באר השני [קנג:] כתב: "ודבר מקובל לחכמי ישראל, שבשם של ע"ב קרע משה את הים, שהרי יש בשלשה פסוקים זה אחר זה בכל אחד ע"ב אותיות. וזה ראיה שהזכיר משה שמו יתברך על הים, ובשמו קרע אותו". ושלשת הפסוקים הם [שמות יד, יט-כא] (א) "ויסע מלאך האלקים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם". (ב) "ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה ולא קרב זה אל זה כל הלילה". (ג) "ויט משה את ידו על הים ויולך הויה את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים". וכן מפורש ברש"י בסוכה מה. ד"ה אני והו. וכן הראב"ע הארוך [שמות יד, יט], כתב:

"ובעבור שאלה שלשה פסוקים דבוקים זה עם זה, וכל אחד יש בו ע"ב אותיות, על כן מצאנו בספרים כתוב סימן סוד השם המפורש". וכן כתב החזקוני [שם פסוק כא]: "כל אחד משלשת הפסוקים אלו יש בו ע"ב אותיות, ומהם יוצא שם בן ע"ב אותיות... ובו קרע משה את הים". והרמב"ן בהקדמתו לחומש כתב: "וכבר כתב רבינו שלמה בפירושיו בתלמוד ענין השם הגדול של שבעים ושתים, באי זה ענין הוא יוצא משלשה פסוקים 'ויסע' 'ויבא' 'ויט'". וכן כתב הרמב"ן בדרשת "תורת ה' תמימה" [כרך א, עמוד קסח]: "ודבר נודע לרבים, כי מפסוקי 'ויסע' 'ויבא' 'ויט' יוצא שם של שבעים ושתים אותיות שבו משתמשין חסידי הדורות היודעים אותו להמית ולהחיות, לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס, לבנות ולנטוע". ובח"א לנדרים ז: [ב, א.] כתב: "כי עם שמו יתברך לא יוכלו הנמצאים המורכבים לעמוד, שאינם פשוטים. שכן כאשר בקע משה הים, בקע את הים בשמו. וכתיב [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'... כי עם שמו אינם יכולים הנמצאים כמו אלו לעמוד". ובח"א לסנהדרין סז: [ג, קסז.] כתב: "כמו שפעל משה בשמו יתברך על הים". ובנתיב אהבת ה' פ"ב [ב, מז:] כתב: "כי הטבע נדחה מפני שמו יתברך, כי הטבע היא גשמית... ובשביל כך לא קרע הקב"ה את הים לפני ישראל עד שקדש יהודה שמו ברבים, כדכתיב [תהלים קיד, ב] 'היתה יהודה לקדשו' [סוטה לז.]. ואז כאשר קדש שמו, היה הוא יתברך בשמו מחריב הים ובקע את הים" [ראה למעלה פל"ט הערה 5, ובסמוך ציון 166]. וראה להלן הערה 262 מה שהוקשה משם על דעת חכמים.

(162) זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו].

(163) "להגיד שבחן ששמעו לקול משה, ולא אמרו היאך נתקרב אל רודפינו, אנו צריכים לברוח, אלא אמרו אין לנו אלא דברי בן עמרם" [רש"י שמות יד, ד].

(164) "וישובו - לאחוריהם לצד מצרים היו מקרבין כל יום השלישי, כדי להטעות את פרעה, שיאמר תועים הם בדרך" [רש"י שמות יד, ב]. וכאן נקט בתיבת "בטחונם", ובמדרש ובהמשך דבריו נקטו בתיבת "אמונה", כי חד הם, וכמבואר למעלה הערה 77. ורומז בדבריו שמחמת שהאדם בוטח בה', לכך ה' יסייעו ויצילו ["מאחר ששמו בטחונם בהקב"ה... היה השם יתברך מציל אותם"]. וכן ביאר בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא.], ויובא להלן הערה 194.

(165) לשונו למעלה פ"ט [תעז:]: "זכו ישראל לגאולה על ידי האמונה, כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו... האמונה היא מעלה גדולה מצד שהוא מקבל האמונה מן השם יתברך, ובזה הוא דבק בו יתברך".

ובתפארת ישראל ס"פ נה [תתנא:] כתב: "על ידי האמונה יש לאדם דבקות בו יתברך. כי אין עצם האמונה רק הדבקות בו יתברך, שהוא מאמין בו, ומתדבק בו יתברך באמונתו... האמונה היא עצם הדבקות". ובנצח ישראל פ"כ [תלח:] כתב: "המאמין באחר דבק בו לגמרי כאשר מאמין בו". ושם בפכ"ט [תקעז:] ביאר שלכך הגליות מתכנסות בזכות האמונה [מכילתא שמות יד, לא], וכלשונו: "כי האמונה היא הדביקות בו יתברך מכל וכל, כאשר הוא מאמין בו יתברך בכל לבבו ובכל נפשו, כי זהו ענין האמונה. ולכך אמר שהגליות מתכנסות בזכות האמונה, כי זהו ענין האמונה, שהוא יוצא מרשות עצמו, ולהיות אל השם יתברך להתדבק בו. ולכך הגליות, אשר הם נפרדים מן השם יתברך, מתכנסות אל השם יתברך בזכות האמונה, להיות דבקים בו מצד האמונה" [הובא למעלה פ"ט הערה 188]. ובנתיב האמונה פ"א [א, רו:] כתב: "המאמין מתדבק במי שהוא מאמין, הוא השם יתברך. ודבר זה עצם האמונה, כי אין ראוי לדביקות כזה רק בעל אמונה, שכאשר הוא מאמין בו יתברך הוא מתדבק לגמרי". ושם ס"פ ב [א, ריב.] כתב: "כי ענין המאמין שהוא מוסר עצמו אליו יתברך, ובוטח בו ואינו סר מן השם יתברך כלל לשום צד, כי זהו ענין האמונה, שדבק בו יתברך לגמרי, ולפיכך יש לו דביקות בו יתברך על ידי האמונה, שכאשר האדם מאמין בו יתברך בכל לבו, הוא דבק בו יתברך, ואין סר מאיתו". ולמעלה בכת"י [שלה:] כתב: "אברהם היה הראשון שהיה חזק באמונתו, והוא הראשון אשר היה מקבל האמונה מן השם יתברך, לכך היה הוא יסוד התקוע במקום נאמן בודאי. ומפני זה אמרו חכמים ז"ל [ילקו"ש ח"א רמז רמ] כי לא נגאלו ישראל אלא בשביל האמונה, מצד שני דברים אלו; שהאמונה הוא מורה על חוזק המציאות, ואין כאן שעבוד כלל, כמו שהתבאר. וגם מטעם אשר זכרנו עתה, לפי שהאמונה הוא חיבור ודבוק בהקב"ה לגמרי. וכאשר יש חיבור ודבוק אל הגואל, אז אין שיעבוד וגלות, שהוא הפרד וההבדל בין האדם ובוראו, כי זה סבת הגלות. אבל כאשר יש כאן אמונה, אז בודאי יש כאן דביקות בהשם יתברך, ואין כאן פירוד כלל, והוא הגאולה. כלל הדבר, כי האמונה היא דביקות המקבל בפועל, והוא מתאחד עמו" [הובא למעלה פ"ט הערה 190]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קעב.] כתב: "כאשר מאמין בדברי חכמים, אז יש לו דביקות בחכמים כאשר מאמין בהם". ובח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח:] כתב: "כי כאשר עונה 'אמן' יש לו אמונה בו יתברך, והאמונה היא החבור והדבוק בו יתברך, כאשר מאמין בו יתברך". וראה להלן הערות 186, 193, 228.

(166) כמבואר למעלה הערות 140, 161.

(167) כמבואר למעלה ציונים 117, 129, 149, ולהלן ציונים 177, 179, 187, 197. ובכת"י [תקט:] כתב: "כי ההתדבקות בו באמונה, והוא יתברך מייבש ים בגערתו, ומושל עליו, דבר זה גרם שיבקע הים". ורומז לפסוק [תהלים קו, ט] "ויגער בים סוף ויחרב ויוליכם בתהומות כמדבר". וכן נאמר [נחום א, ד] "גוער בים ויבשהו וכל הנהרות החריב". וראה להלן הערה 194.

(168) זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו].

(169) כן מורה לשון המכילתא שהפסוק הראשון [תהלים קה, מב] הוא הסבה לפסוק השני [שם פסוק מג]. שאמרו שם "רבי אלעזר בן עזריה אומר, בזכות אברהם אביהם אני קורע להם את הים, שנאמר [תהלים קה, מב] 'כי זכר את דבר קדשו וגו'', **וכתיב** [שם פסוק מג] 'ויוציא עמו בששון וגו'". הרי שהמדרש הזכיר תיבת "וכתיב" בין שני הפסוקים הללו, ולא הזכירם בחדא מחתא [כפי שהמהר"ל הזכירם]. וזה מורה שהפסוק הראשון הוא הסבה לפסוק השני, שמעלת אברהם מביאה לקרי"ס. ולמעלה ס"פ כט [תקו.] כתב: "כי זכירה שייך באברהם, 'כי זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו'. והוא דבר נעלם למה זכירה באברהם, כי הוא מדתו". הרי שהפסוק "כי זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו" אכן מורה על מעלת אברהם ומדתו, וכמבואר למעלה פכ"ט הערה 114.

(170) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 132], וז"ל: "כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית, אותו הדבר בקע הים ונדחו המים. ודבר זה התבאר כבר מענין אברהם שהיה רוכב על החמור [בראשית כב, ג], כמו שהארכנו במקומו", ודבריו למעלה בפכ"ט הובאו למעלה הערה 135. ומה שנקט כאן בפסוק "וירכבם על החמור" שנאמר אצל משה, ולמעלה בפרקנו נקט באברהם שהיה רוכב על החמור [בראשית כב, ג], חד הוא, כי למעלה פכ"ט [תפח.] הביא את דברי הפרקי דרבי אליעזר [פל"א] שהחמור של אברהם ושל משה ושל מלך המשיח הוא חמור אחד. וראה למעלה פכ"ט הערה 107, ופל"ו הערה 140.

(171) שהובא למעלה [לאחר ציון 127], שאמר במכילתא [שמות יד, טו] "בשביל אברהם אני קורע להם הים".

(172) בכת"י [תקי.] כתב: "ואין חילוק בין רבי אליעזר בן עזריה ובין רבי בנאה, רק כי זה אמר מהכא, וזה אמר מהכא, וכך יראה". ומשמע מכך שההבדל ביניהם הוא כמו שאמרו בגמרא [ר"ה כ:] "משמעות דורשין איכא בינייהו". אמנם מהמשך דבריו כאן משמע שאין זה כך, אלא שיש הבדל עניני ביניהם.

(173) כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 143].

(174) אודות שהנבדל מחריב את החומרי, כן כתב למעלה פכ"ב [רפט:], וז"ל: "כי ראוי משה לעשות את האומות שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים', והאומות אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה 'איש האלקים'". וראה להלן פמ"ג הערה 28, ופמ"ה הערה 119.

(175) נראה לבאר כוונתו, כי מה שהנבדל מחלק את הגשמי נובע מתכונת הנבדל, אך מה שהנבדל מפסיד את הגשמי נובע מהפכיות הנבדל לגשמי. ואודות שהנבדל מחלק את הגשמי מפאת תכונתו, כן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד.], וז"ל: "כי הבלתי גשמי מחלק הגשמי ומפרידו, שהוא גובר עליו עד שמחלקו... כי הגשמי יש לו רחקים, והוא התפשטות הגשמי. אבל הבלתי גשמי לא שייך בו התפשטות רחקים, ולפיכך הוא דומה לאמצעי שבין שני הקצות, שהוא מחלק ומנקב את הקצות לשתים. ודבר מבואר הוא, כי הדבר הבלתי גשמי מחלק ומסלק את הגשמי... שנמשלו ישראל לתולעת [תנחומא בשלח אות ט] בשביל שגם התולעת מנסר בארזים". לאמור יחס הנבדל לגשמי הוא כיחס האמצעי לקצוות, שהאמצעי עומד בין הקצוות. אך מה שהנבדל מחריב את הגשמי, זהו משום ההפכיות הקיימת ביניהם, שאין שום צד השוה בין הנבדל לבין הגשמי, וזהו כמשפט ההפכים שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת, אלא שמציאות האחת מבטלת מציאות רעותה, וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:]: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד" [ראה למעלה הערה 124]. וכן כתב להדיא בתפארת ישראל פ"מ [תרכה.], וז"ל: "כי הקדוש שהוא נבדל, **ואין בו החמרי הגשמי**, מבטל את הדבר הגשמי". ובנתיב התורה פ"ז [רצב:] כתב: "כי אין מציאות לדבר החמרי עם הנבדל... שאין אלו דברים יש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קדוש. וכמו שאמר הכתוב [שופטים יג, כב] 'אלקים ראינו מות נמות', וכי אלקינו הוא המיתה לאדם. אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם, שהוא חול, נדחה" [הובא למעלה פכ"ב הערה 111. וראה למעלה הערות 109, 140]. ולשונו הזהב מורה על הבחנה זו, שכתב כאן: "אין חלוק בין רבי בנאה דלעיל ובין רבי אליעזר, רק כי לרבי בנאה **מדריגת אברהם** מחלק החמרים... ולדעת רבי אליעזר **קדושת אברהם** מחריב ומפסיד

החמרי". ומדוע לרבי בנאה כתב "מדריגת אברהם", ואילו לרבי אליעזר כתב "קדושת אברהם". אלא הם הם הדברים; רבי בנאה מדבר על תכונת הנבדל המחלקת את החמרי, ואילו רבי אליעזר מדבר על הפכיות הנבדל המחריבה את החמרי, שקדושת הנבדל עומדת להפך משפלות הגשמי. וראה להלן פמ"ג הערה 28.

(176) קצת תמוה שהמ"ד הקודם [למעלה לאחר ציון 167] הוא גם כן רבי אליעזר בן עזריה, וכיצד יחלוק על עצמו. אמנם לפנינו במכילתא [שמות יד, טו] איתא שהמ"ד הזה הוא "רבי אליעזר בן יהודה איש ברתותא". והמהר"ל נמשך אחר הגירסא בילקו"ש ח"א רמז רלג, ששם אמרו "אמר רבי אלעזר בן עזריה איש כפר ביתר". וכן שני המאמרים הבאים שיביא לקוחים הם מהילקו"ש, ולא מהמכילתא. וראה להלן הערות 183, 188.

(177) למעלה ציונים 109, 117, 129, 149, 169. וכן הוא להלן ציונים 179, 187, 197.

(178) אודות קדושת השבטים, כך איתא בתרגום ירושלמי [ויקרא כב, כז]: "למדכרא זכותיה דתמימא, דלביש משכין גדיין, ועבד תבשילין ואייתי לאבוי מן תבשילוי, וחמר אשקי יתיה, וזכה למתקבלא סדר ברכתא מן יצחק אבוי, ולמוקמא תרי עשר שבטין קדישין לשמך". והביטוי "שבטין קדישין" מצוי הוא בזוה"ק [ח"א קנה., שם קנט:, שם רנא:, שם ח"ב טז., שם קכו:, שם רכט:, ועוד]. ולמעלה ר"פ יג [תקצ.] כתב: "זרע קודש עמוסי בני יעקב, ידידי ה', כאשר באו למצרים, באו במפקד ובמספר ובשמות, [שמות א, א] 'ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה'. כאשר תשים דעתך על מספר בני ישראל בפרשת שמות, יש בהם שני מנינים; כי י"ב שבטים נמנו בפרט [שם פסוקים ב-ד], ושבעים נפש נמנו בכלל [שם פסוק ה]... והשבטים נמנים בפרט, מפני חשיבות מדריגתם, שהיו מפורסמים בשם 'שבטים'". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:] כתב: "כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל. וגם השבטים הם אבות כל שבט ושבט לשבטו; כי ראובן, בני ראובן נקראו על שמו [במדבר א, כ], והם עיקר צורת העולם, כי כל אחד נחשב בפני עצמו עד שהוא עיקר הבריאה". ואמרו חכמים [שמו"ר טו, ו] "כשם שאין השמים יכולין לעמוד חוץ מי"ב מזלות, כך אין העולם יכול לעמוד חוץ מי"ב שבטים" [הובא למעלה פי"ג הערה 10]. ונצחיות ישראל עוברת דרך השבטים, וכמו שאמרו [ב"ב קטו:] "גמירי דלא כלה שבטא", ופירש הרשב"ם [שם] "וגמירי דלא כלה שבטא, וראיה לדבר במלאכי [ג, ו] 'כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם'". ובפרי צדיק פרשת אמור אות יא כתב: "דגמירי דלא כלה שבטא, דהיינו ברית כלל ישראל שהוא לעולם, כן כל שבט ושבט יש לו קדושה בפני עצמו, וזה לא יכלה לעולם, וישאר תמיד הקדושה". ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.] כתב: "לא זה

בלבד כי ההולך בתמים מאושר, אלא גם בניו אשריו, כמו שאמר [משלי כ, ז] 'מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו'. ודבר זה מופלג בחכמה מאוד, ותוכל להבין מיעקב, כי יעקב 'איש תם' [בראשית כה, כז], היה לו י"ב שבטים, שהם נקראים 'שבטי תם' בכל מקום [סליחות ליום ג' של עשי"ת]. ודוקא זכרו 'שבטי תם', שתראה מזה כי תולדות השבטים של יעקב הוא בזכות התמימות שבו. ולפיכך היה מטתו של יעקב בלא פסול, רק תמים כולו, וכולם היו מתברכים מן השם יתברך. והכל בשביל שנקרא יעקב 'תם', ולפיכך אשרי בניו אחריו" [הובא למעלה פי"ג הערה 44]. ורבי צדוק הכהן בקונטרס חלומות אות כה כתב: "כי שלוש עשרה שבטים שעם מנשה ואפרים הם נגד שלוש עשרה מידות של רחמים, כי כל אחד יש לו ענין קדושה של דביקות בהשם יתברך... שהשפיע השם יתברך בעולמו על ידי הקדושות שבשבטי י"ה, שהוא שורש הקדושות דישראל". ובפרי צדיק לחנוכה, אות ט, כתב: "י"ב ברכות אמצעיות כנגד קדושת י"ב השבטים... כל שבט יש לו קדושה מיוחדת שמכוון נגד קדושה זו הברכה". ובפרי צדיק פרשת שופטים, אות א, כתב: "יש לכל שבט צירוף מיוחד מצירופי שמות הוי"ה השייך לקדושת אותו השבט. והענין דהשבטים הם בחינת סיהרא דמקבלא משמשא, דיעקב אבינו נקרא שמש... והוא מרכבה לשם הוי"ה כידוע. והשבטים סיהרא, וכל שבט יש לו צירוף מיוחד שמקבל הדברי תורה מצירוף שם הוי"ה".

(179) פירוש - לכל שבעת הפירושים שהביא עד כה מהמכילתא [שמות יד, טו] מתבאר שהנבדל מושל על הטבעי. וכן יתבאר לשמונה הפירושים הנוספים שיביא בהמשך. וראה למעלה ציונים 117, 129, 149, 167, 177, ולהלן ציונים 187, 197.

(180) ולא בזכות האבות.

(181) לשון האברבנאל [בראשית מט, כח]: "לכן קראם 'שבטים', כי המשיל יעקב ובניו כאילן ששורשיו אחד, וענפים רבים מסתעפים ממנו. ונקרא הענף הגדול 'שבט', וכל ענף יסתעף לפארות, והם המשפחות. וכל פארה תסתעף לרוב עלים, והם בני המשפחה". והמלבי"ם [בראשית מט, כח]: "מעתה נתפרד השורש לענפים, ונתחלק תחלה לשנים עשר שבטים, רצה לומר י"ב ענפים, שהשבט והענף הם שמות נרדפים... שהיו באחדותם כמו שהיו ביעקב, שהוא השורש לענפים אלה... כי תחלה היו הברכות האלה נקוים ועומדים בהמקור, שהוא יעקב, ולא היו צריכים להתחלק לי"ב צינורות" [הובא למעלה פי"ג הערה 15].

(182) רומז בזה שהים נקרע לשנים עשר חלקים, לכל שבט ושבט. וכן כתב רש"י [תהלים קלו, יג] "לגזרים - י"ב קרעים לי"ב שבטים". ובמכילתא [שמות יד, טז] "עשרה

נסים נעשו לישראל על הים. נבקע הים נעשה כמן כיפה... נחלק לשנים עשר גזרים". וכן כתב בכת"י [תקי.], וז"ל: "ודוקא נקט זכות השבטים, כמו שאמר שהים נקרע לי"ב גזרים, שמזה נראה שמצד קדושת השבטים נקרע. כי יש לכל שבט ושבט קדושה בפני עצמה, כמו שיש לכלל ישראל. ואותה קדושה שהיא מצד השבטים [מחמתה] נקרע הים. כי קריעת ים סוף היה מצד הקדושה שהיא מעלה נבדלת שיש לישראל, היה דוחה הים הטבעי. וסובר רבי אליעזר שהיה זה מצד קדושת השבטים. וזה דבר נפלא למה זכות השבטים קרע ים סוף, והוא מבואר, שהשבטים הם גזרים וחלקים של ישראל, לכך קדושת החלקים חלקו וגזרו הים, כדכתיב 'לגוזר ים סוף לגזרים', ודבר זה עמוק מאוד מאוד". ונראה להטעים דבריו קמעא, שבח"א לסוטה ב. [ב, כח.] כתב: "קריעת ים סוף... שהוא פלא גדול לקרוע דבר שהוא אחד כמו הים שהוא אחד, וקשה הוא לחלק ולהפרידו לשנים". לכך דוקא השבטים, שהם חלקים של אומה יחידה, יכולים לחלק ים שהוא אחד.

(183) מביא את הדברים כפי שהם מופיעים בילקו"ש ח"א רמז רלג. ובמכילתא שלפנינו [שמות יד, טו] הדברים מופיעים בשנויי לשון. וכן המ"ד הבא שיביא הוא בילקו"ש, ואינו נמצא במכילתא שלפנינו [ראה למעלה הערה 176, ולהלן הערה 188].

(184) לא ברור מדוע כתב תיבת "וגו'", הרי הפסוק הובא בשלימותו. ואכן בילקו"ש ח"א רמז רלג לא מופיעה תיבת "וגו'".

(185) לכאורה כוונתו לדבריו למעלה פ"ז [שמו:], ופ"ט [תעה:], ויובאו בהערה הבאה. אך מיד בסמוך כתב "כי כבר נתבאר מעלת האמונה בפרשת ברית בין הבתרים, עיין שם", וזו הפניה לדבריו למעלה פ"ז, ומכך משמע שכוונתו כאן היא למקום מסוים אחר, הנמצא בשאר ספריו. וזה אינו מובן, כי ענייני אמונה נתבארו בהרבה מקומות שונים בספריו [לדוגמה, ראה למעלה הערה 165], ולא יובן מדוע יכנה מקומות רבים בספריו "**במקומו בהרבה פרקים**", שזה מורה על מקום וספר אחד. אמנם בכת"י [תקי.] כתב משפט זה כך: "כי האמונה היא מעלה נבדלת מכל, כמו שהתבאר בפרק ו' באריכות [פרק ו בכת"י הוא פרק ז בנדפס], שם עיין, ובכמה פרקים". וכנראה לדברים אלו כוונתו גם כאן, למרות הדוחק שבלשונו.

(186) פירוש - למעלה פרקים ו-ח עסק בביאור המקראות שנאמרו בברית בין הבתרים [בראשית טו, א-כא]. ושם בפ"ז [שמו:] כתב: "וכן מה שאמר [שמו"ר כג, ב] שבשביל האמונה שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה. וזה כי האמונה, שיש לו בזה חוזק המציאות, הוא מעלה אלקית. כי דברים החמרים חלושי המציאות, מקבלים שנוי תמיד,

ואין חוזק להן. אבל מאחר שיש בו האמונה, והוא דבר חזק שלא יהרהר אנה ואנה, לכך הוא דבר אלקי אינו גשמי, שכל דבר אלקי לא יקבל שנוי כלל, ובשביל זה ראוי שתשרה עליו השכינה, להיות דבק בו הנבדל". ובהמשך הפרק [שנב:] כתב: "שהיה ראוי למשה להיות חזק באמונתו, ואם היה חזק באמונתו בהקב"ה, היה נוטה אל מעלה נבדלת". ולמעלה פ"ט [תעה:] כתב: "ועוד כאשר תבין ענין האמונה על אמתתה, אז תדע כי ראוי מי שחוטא באמונה שישתעבד, ומי שזוכה באמונה ראוי לחירות. וזה כי האדם היודע דבר בהשגתו ובידיעתו, הידיעה הזאת היא ידיעת האדם. ומי שהוא מאמין בו יתברך, זה שהוא מצד השם יתברך אשר מאמין בו, והוא נמשך אליו לגמרי, ומפני כך בודאי גדול מדריגתו... כי האמונה היא מצד השם יתברך, לא מצד דעתו... כאשר עושה מצוה באמונה, הנה הוא מצד השם יתברך אשר הוא מאמין בו, אף כי לא ידע, הוא מאמין בו יתברך... ועל ידי זה שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה בשמחה רבה. ומזה הטעם זכו ישראל לגאולה על ידי האמונה, כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו". **ובכת"י** למעלה [שיד.] כתב: "כי האמונה היא מעלה נבדלת, כי אם לא היתה מעלה נבדלת לא היה כאן חוזק מציאות. כי לדברים החמריים אין מציאות גמור... ולפיכך חוזק המציאות מורה על מעלה הנבדלת מאוד". ולפי זה חוזק מציאותו של המאמין הוא סימן שיש כאן מעלה נבדלת ["כי אם לא היתה מעלה נבדלת לא היה כאן חוזק מציאות"], אך לא נתבאר מהי הסבה למעלה הנבדלת של המאמין. ונראה, שהמאמין דבק בהקב"ה [כמבואר למעלה הערה 165], ומחמת כן מעלתו הנבדלת של הקב"ה חלה במקצת על המאמין עצמו. ודבר זה מפורש במאמר חכמים [דב"ר א, יב], שאמרו "מה מי שעובד עבודת כוכבים, הרי הוא כמותו, שנאמר [תהלים קטו, ח] 'כמוהם יהיו עושיהם וגו'', מי שעובד להקב"ה לא כל שכן שיהיה כמותו. ומנין שכך, כתיב [ירמיה יז, ז] 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' וגו'". וכן אמרו [דב"ר ה, ט] "כל מי שבוטח בהקב"ה זוכה להיות כיוצא בו, מנין, שנאמר 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו'". הרי שחכמים פירשו שהמאמין מגיע למעלה אלקית מחמת שמעלת הקב"ה חלה עליו [הובא למעלה פ"ז הערה 137]. ולהלן [לפני ציון 227] כתב: "האמונה ענין אלקי, והיא גם כן דביקות בו יתברך". וראה למעלה הערה 165, ולהלן הערות 192, 227, 228.

(187) "כלל הדבר, לעולם היה בקריעת ים סוף דבר נבדל פועל בחומר" [לשונו למעלה לפני ציון 149]. וראה למעלה ציונים 117, 129, 149, 167, 177, 179, ולהלן ציון 197.

(188) כן הוא בילקו"ש ח"א רמז רלג, ואינו נמצא במכילתא שלפנינו [שמות יד, טו]. וראה למעלה הערות 176, 183.

(189) פירוש - אמונת אברהם היתה בדרגה יותר גדולה מאמונת בני ישראל במצרים. ומצינו שאברהם נקרא "ראש המאמינים" [למעלה פ"ט (תסב:), דר"ח פ"ה מ"ו (רט:), ונתיב האמונה ר"פ א (א, רו.)]. ולמעלה פ"ט [תעג:] כתב: "כי ראוי לאברהם יותר מכל האמונה, והוא היה המאמין הראשון אשר עליו נאמר [בראשית טו, ו] 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'". ורבי צדוק הכהן [בישראל קדושים תחילת אות ז] כתב: "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר פעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין" [הובא למעלה פ"ט הערה 155]. ובתפארת ישראל פ"כ [רצד:] כתב: "היה אברהם מיוחד בזה, ולא כן יצחק ויעקב, רק כי קבלו מאברהם" [הובא למעלה פכ"ט הערה 103]. ואם זו עדיפות אברהם על פני יצחק ויעקב, בודאי שזו היא עדיפותו על פני שאר ישראל. ולמעלה פט"ז [סב.] כתב: "לא היה ראוי להכיר את בוראו בפחות משלש שנים, וכדאמרינן [נדרים לב.] גבי אברהם בן שלש שנים הכיר את בוראו, ומשמע דפחות לא". הרי שמן הנמנע שיהיה אי פעם בעולם אדם שיכיר את בוראו בהיותו בגיל צעיר יותר מהגיל שאברהם הכיר את בוראו [ראה שם הערה 10]. וזה מורה באצבע שאברהם היה המאמין הגדול ביותר בעולם.

(190) כי מצינו שזכות עצמו קודמת לזכות אבות, וכמו שבגו"א בראשית פל"ב אות יח [קמד.] תמה מדוע יעקב אבינו לא הזכיר שם הבטחת עצמו, ובמקום זאת הזכיר זכות אברהם [ומה שתירץ שם אינו נוגע לכאן]. וכן אמרו חכמים [יומא פז.] "אשריהם לצדיקים, לא דיין שהן זוכין, אלא שמזכין לבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות". הרי שזכות עצמם נאמרת בניחותא, ואילו זכות אבות נאמרה כרבותא. וראה למעלה פכ"א הערה 48.

(191) אודות שאמונת ישראל ["ויאמן העם"] "לא היתה כל כך גדולה", כן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ח ה"א, וז"ל: "משה רבינו, לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף... ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים... ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי, שנאמר [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם'. מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה". וכן מה שנאמר [שמות ד,

לא] "ויאמן העם" [שהוא הפסוק שהובא כאן במדרש] מוסב על אמונה במשה רבינו, וכפי שכתב המלבי"ם [שם]: "ויאמן העם - על ידי האותות האמינו שמשה נביא, ומאז וישמעו לדברי נבואתו". וראה למעלה פ"ט הערה 104, ולהלן פמ"ז הערה 82.

(192) פירוש - למעלה פרקים ז, ט, נתבאר מעלת האמונה, וכפי שציין למעלה [הערה 186].

(193) כמבואר למעלה הערה 165. וראה להלן ציון 228.

(194) קצת תמוה, שאינו מתייחס כלל לדברים שכתב למעלה [לאחר ציון 161] בביאור דברי רבי [מכילתא שמות יד, טו], שאמר "כדאי האמונה שהאמינו בי שאקרע להם הים, שנאמר [שמות יד, ב] 'וישובו ויחנו לפני פי החירות'", שכתב [לאחר ציון 163] בזה"ל: "פירוש, מאחר ששמו בטחונם בהקב"ה, שהרי היו שבים לאחוריהם, היה השם יתברך מציל אותם. כי האמונה גורם שהיה לישראל דביקות בו יתברך, והוא יתברך מחריב הטבע בקדושתו אשר הוא נבדל, ודבר זה גרם שיבקע הים הטבעי". והרי המעלה האלקית של אמונה היא מחמת שהאמונה היא הדביקות בה', וכמבואר כאן. ועד שעוסק בהשוואת דברי שמעיה לדברי אבטליון, שיעסוק גם בהשוואת דבריהם לדברי רבי. ויש לומר, כי לפי רבי סבת הקריעה היא קדושתו של הקב"ה, ולא מעלת האמונה, רק שעל ידי האמונה היתה לישראל דביקות בה', וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 165] ש"הוא יתברך מחריב הטבע בקדושתו אשר הוא נבדל". מה שאין כן לפי שמעיה ואבטליון, הרי מעלת האמונה היא סבת הקריעה, כפי שביאר להדיא בדבריו. **אך עדיין** יש להעיר, מנא ליה למהר"ל לחלק בין השוים ולומר שלפי רבי קדושת הקב"ה קרעה את הים [והאמונה היתה ההיכי תמצא להדבק בהקב"ה], ולפי שמעיה ואבטליון מעלת האמונה עשתה זאת, הרי שלשתם אמרו "כדאי היא האמנה". וכך איתא בילקו"ש ח"א רמז רלג: "רבי אומר, כדאי היא האמנה שהאמינו בי שאקרע להן את הים, שנאמר [שמות יד, ב] 'וישובו ויחנו לפני פי החירות'. שמעיה אומר, כדאי היא האמנה שהאמין אברהם שאקרע להם את הים, שנאמר [בראשית טו, ו] 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'. אבטליון אומר, כדאי היא האמנה שהאמינו בי שאקרע להן את הים, שנאמר [שמות ד, לא] 'ויאמן העם'". ובפרט רבי ושמעיה נקטו לגמרי בלשון זהה ["כדאי היא האמנה שהאמינו בי שאקרע להן את הים"], ומהיכי תיתי לחלק ביניהם ולומר שלפי רבי איירי בקדושת הקב"ה, ולפי שמעיה איירי במעלת האמונה. ויש לומר, כי הפסוק שרבי הביא ["וישובו ויחנו לפי פי החירות"] אינו מזכיר תיבת "אמונה" להדיא, ואם רבי התכוון למעלת האמונה, מדוע בחר בפסוק זה, ולא בפסוק שנזכרה בו להדיא אמונתם של ישראל ["ויאמן העם"],

וכפי שנקט אבטליון. אלא שההבדל בין אמונה ובטחון הוא ש"האמונה בבחינת הלכה, והבטחון בבחינת מעשה" [החזון איש אמונה ובטחון, פרק ב אות ב (הובא למעלה הערה 77)]. ומתבאר לפי זה שרבי רצה לנקוט בפסוק של הנהגת בטחון, ולא בפסוק של אמונה. והטעם לכך הוא, כי מצינו הנהגה מיוחדת בבטחון, וכמו שכתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא.], וז"ל: "כי כאשר בוטח בו יתברך, ולא ישען על תבונתו, אז יעשה השם יתברך בקשתו. וזה שאמר הכתוב [משלי כט, כה] 'חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב'. ורצה לומר כי כאשר האדם יחרד, מורה זה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש, כי הוא הפך מה שאמר 'בוטח בה' ישוגב', שרצה לומר שהוא מתחזק ביותר בשביל בטחונו ששם בו יתברך" [וכן רמז למעלה, כמבואר בהערה 164]. הרי מחמת שבוטח בה', לכך ה' יסייעו. ממילא הביאור בדברי רבי אינו יכול להיות מצד מעלת האמונה, אלא מצד מעלת הבטחון, ומעלה זו היא שהקב"ה עוזר במיוחד לכל החוסים והבוטחים בו, וקדושתו יתברך קרעה את הים. מה שאין כן לשמעיה ואבטליון, שנקטו בפסוקים שהוזכרה בהם אמונה להדיא, ולא בהנהגת בטחון, לכך ביאור דבריהם הוא מצד מעלת האמונה, ולא מצד קדושת הקב"ה.

(195) זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו], והילקו"ש [ח"א רמז רלג].

(196) לשון הילקו"ש [שם] הוא "שמעון איש קטרון אומר, בזכות עצמות יוסף אני קורע להם את הים, שנאמר [בראשית לט, יב] 'וינס החוצה', ואומר [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס'". וראה בסמוך הערה 200.

(197) פירוש - כבר נתבאר למעלה הרבה פעמים שקריעת ים סוף נעשתה מחמת שהדבר הנבדל בוקע את המים הטבעיים [למעלה ציונים 117, 129, 149, 167, 177, 179, 187, ולהלן ציון 202].

(198) בכך שנס החוצה מאשת פוטיפר [בראשית לט, יב]. ורש"י [שמות ו, כה] כתב: "מבנות פוטיאל -מזרע יוסף שפטפט ביצרו". ורש"י [גיטין נז.] כתב: "שפטפט - זלזל ביצרו ולא חשבו, אלא נתגבר עליו". והרשב"ם [ב"ב קט:] כתב: "שפטפט - מתריס ונלחם כנגד יצרו". ואודות שהיצר הרע הוא טבעי, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [שט:], וז"ל: "כי היצר הרע הוא באדם בטבע מנעוריו, כדכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', ודבר זה נולד עם האדם בטבע. ולא נקרא פעולות ומעשים הרעים קנינים, שאין ראוי שיקרא 'קנין' דבר הנולד עם האדם בטבע משננער לצאת ממעי אמו. רק המעשים הטובים בפרט הם קנינים. כי אם ילך האדם אחר טבעו, אין אל האדם מעשים טובים כלל". וכן מבואר בדר"ח פ"ה מ"ד הערה 391.

(199) לשונו למעלה [לאחר ציון 128]: "כי היה קריעת ים סוף על ידי דבר נבדל שפועל בחומר. ומפני כי היה לאברהם אבינו התגברות, שהיה גובר שכלו על הטבע שלו, ונדחה טבעו מפני שכלו, כי אין הטבע נותן לשחוט בנו, ודוחה היה הטבע מפני השכל, לכך זכו בניו שדחה הקב"ה את טבע המים מפני בניו בזכות אברהם הגובר על טבעו החמרי. כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית, אותו הדבר בקע הים ונדחו המים".

(200) יש להבין, מדוע תלו את קרי"ס בעצמות יוסף ["בזכות עצמות יוסף"], ולא אמרו רק "בזכות יוסף", וכמו שאמרו לגבי אברהם [מכילתא שמות יד, טו] "בזכות אברהם אביהם אני קורע להם את הים". ואכן בב"ר [פד, ה] אמרו "הים לא נקרע אלא בזכותו של יוסף". אך רבי שמעון איש קטרון תלה זאת בעצמות יוסף, ולא בזכות יוסף. ולכאורה היה ניתן לומר שלשון המדרש הוא "בזכות עצמות יוסף אני קורע להם את הים, שנאמר [בראשית לט, יב] 'וינס החוצה', ואומר [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס'". הרי מדובר על ראית הים ["הים ראה"], ואמרו על כך חכמים [תנחומא נשא אות ל] "מה כתיב שם [בראשית לט, יב] 'ויעזוב בגדו אצלה', אמר לו הקב"ה חייך כשיצאו בניך ממצרים עתיד הים לראות ארונך ולברוח, שנאמר 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור', ומה ראה... שמעון איש קטרון אומר עצמותיו של יוסף ראה". ובזוה"ק ח"ב מט. איתא "'הים ראה', מה חמא ימא, ארונא דיוסף קא חמא וערק מקמיה. מאי טעמא, דכתיב [בראשית לט, יב] 'וינס ויצא החוצה', ועל דא 'הים ראה וינוס'". וראיה נופלת על דבר מוחש, ולא על זכויות, ולכך תלו את קרי"ס בעצמות יוסף, ולא בזכויותיו. אך אין בזה כדי שביעה, שזה גופא טעון ביאור, מדוע היה צורך להגיע לראית הים, ומתוך כך לתלות את קרי"ס בעצמות יוסף המוחשיים, ולא שנדלג על ראית הים, ונתלה את קרי"ס בזכות יוסף, כפי שתלו זאת בזכות אברהם ושאר זכויות שהובאו עד כה [זכות המילה, זכות האמונה, ועוד]. ויל"ע בזה.

(201) "שהיה הקדוש מן הערוה" [לשונו בסמוך].

(202) ראה למעלה ציון 197.

(203) תנחומא נח, אות ה: "שני בני אדם נקראו צדיקים... נח ויוסף... שכך כתיב בו [ביוסף] 'על מכרם בכסף צדיק' [עמוס ב, ו]". ואמרו חכמים [כתובות קיא.] "יודע היה יוסף בעצמו שצדיק גמור היה". ובזוה"ק ח"א קפט: איתא "איקרי [יוסף] צדיק, דנטר ברית קדישא דאתרשים בגויה". וכן אמרו שם [קצד:], וח"ב [כג.]. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רה:] "כי מפני שהיה צדיק גמור כאשר נקרא 'יוסף הצדיק'... כי היה יוסף צדיק גמור, והרי הוא בייחוד משאר השבטים נקרא 'יוסף הצדיק'".

(204) אמרו חכמים [ע"ז ג.] "תבא אשת פוטיפרע ותעיד ביוסף שלא נחשד על העבירה". ולמעלה בהקדמה שניה [קז.] כתב: "מה שהשמש השתחוה לפני יוסף היה זה גם כן מפני כי יוסף היה מעלתו נבדל מן ענינים הגופנים, וכמו שיתבאר פעמים הרבה לקמן, שבשביל כך אמרו בשביל עצמות יוסף נבקע הים, כמו שיתבאר להלן בעזרת ה'". ובח"א לסוטה מג. [ב, פא:] כתב: "יוסף היה קדוש ונבדל מן הזנות, כמו שתמצא בכתוב". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "יוסף היה לו מעלה נבדלת מן הגשמי... ודבר זה כתיב אצל מעשה פוטיפר, שלא בא עליה בזנות, ודבר זה מורה על קדושה ופרישה מן החמרי". ורש"י [בראשית לז, ב] כתב "את דבתם רעה - כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו... וחשודים על העריות". ובגו"א שם אות ט [רט.] כתב: "ועוד תעמיק בזה תבין איך היה חושד יוסף את אחיו... על העריות... כי הם [העריות] רחוקים מן יוסף... והוא שרחוק הרבה מן העריות. וידעת מדריגת יוסף, כי הוא עיקר התולדות של יעקב, והתולדות שהם מתייחסים ליעקב הם תולדות נבדלים מן העריות, שיעקב נקרא 'קדוש', דכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו קדוש יעקב'. וכל מקום שתמצא 'קדושה' הוא פרישה מן הערוה, כמו שפירש רש"י בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב]. ולפיכך היה חושד אותם על העריות, מפני רחוקו של יוסף מן הערוה. והיינו דאמרו במסכת עבודה זרה [ג.] תבא אשת פוטיפר ותעיד על יוסף שלא נחשד על העריות, ויש לך להבין דבר זה מאד" [הובא למעלה פי"א הערה 24. וראה להלן פמ"ו הערה 192].

(205) לשונו למעלה פ"ד [רכ:]: "כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף. וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר... והנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה. ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם, וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות". ולמעלה פי"א [תקלה:] כתב: "יוסף היה קדוש ונבדל מן העריות, כאשר תראה ממעשה אשת פוטיפר... וידוע כי הפרוץ בעריות הוא ממעשה החומר כאשר התבאר, והנבדל הקדוש מן העריות הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה, והוא בודאי דומה לצורה שאין בה מן ענין החומר, ודבר זה כבר התבאר למעלה באריכות". וכן כתב בשאר ספריו. וכגון, בנתיב הפרישות ר"פ א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל". ורש"י [שמות כב, ל] כתב: "ואנשי קודש תהיון לי - אם אתם קדושים ופרושים משקוצי נבלות וטריפות הרי אתם שלי, ואם לאו אינכם שלי". ובגו"א שם אות

לב [רכב.] כתב: "אף על גב דרש"י פירש בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב] 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא קדושה', אין לומר דווקא גבי עריות תמצא קדושה, דהא בסוף שמיני תמצא בפירוש קדושה אצל שקצים, 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני' [ויקרא יא, מד]. לכך נראה דחילוק יש, דמה שאמרו 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא גדר קדושה' רוצה לומר שפרישת הערוה בעצמה הוא הקדושה, ועל ידי פרישת ערוה הוא נעשה קדוש. אבל על ידי פרישת שקוצי נבילות אין נעשה קדוש, רק שהכתוב אומר שיהיו נשארים בקדושתן ולא יאכלו נבילות, שאם יאכלו נבילות אינם קדושים. נמצא אין פרישת שקוצי נבילות גורם רק שיהיו נשארים בקדושתם. וטעם יש בדבר, שהרי יצרו של אדם תאב לערוה, לפיכך כאשר פרוש מן הערוה מביא קדושה. אבל אין יצרו תאב לשקוצי נבילות, ולפיכך אין הפרישה מהם מביא קדושה, רק שמעמיד אותו בקדושה". ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג [נד:] בזה"ל: "ונראה הטעם שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', רצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כי הערוה והזנות היא תאוה גופנית ביותר, וכל קדושה שהוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ושם בהמשך המשנה [רצז.] כתב: "כי זהירות מן גלוי עריות תמצא באברהם, שהיה נבדל בתכלית הקדושה שלא היה כמוהו, וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא בפרק קמא [טז.] 'ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה' [איוב לא, א], עפרא בפומיה דאיוב, באחריני לא מסתכל, בדידיה מסתכל. ואילו אברהם אף בדידיה לא מסתכל, שנאמר [בראשית יב, יא] 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שעד עתה לא הכיר ביופיה, ועל ידי מעשה הכיר בה עתה, כמו שפירש רש"י ז"ל [שם]. ולפיכך כאשר ישראל אין נזהרין בגלוי עריות, הם יוצאים ממדת אברהם, והפך הם לאברהם". ובנצח ישראל פ"ז [קצה:] כתב: "מעלתם ומדריגתם החשובה [של אנשי ביתר], ומזה נמשך הפרישה מן הערוה, שהרי מי שנוטה אחר הזנות הוא ענין חומרי... נמצא כי כל ענין ביתר ומעלתם הפרישה מן החומר המגונה, וזהו מעלתם בעצמם". ובפתיחה לאור חדש [רכה.] כתב: "ונצולו על ידי חשמונאי ובניו,

שהיו כהנים גדולים, קדושים מן הערוה, שכל מקום שתמצא קדושה הוא גדר ופרישה מן הערוה... ולכך הכהנים שיש בהם קדושה, הם נגד הערוה, והם היו מבטלים דבר זה" [ראה למעלה פי"א הערה 27, פ"ל הערה 20, ופל"ו הערה 103]. ובח"א לסוטה ד: [ב, לא:] כתב: "אשר הוא נבדל מן העריות נקרא קדוש, שהרי בכל מקום שתמצא גדר ערוה תמצא קדושה, ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד". **וראיה מוכחת** ליסוד זה הם דברי חכמים [קידושין מ.] שאמרו "כל הבא דבר ערוה לידו וניצל הימנו, עושין לו נס". והרי נס נעשה רק לבעל מעלה אלקית נבדלת, וכמו שכתב למעלה בהקדמה שניה [נד:]: "הנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים, ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ולהלן פע"ב כתב: "כיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים" [ראה להלן פמ"ז הערה 419]. ובגו"א ויקרא פכ"ב אות לח [קע.] כתב: "כיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס... ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם" [ראה למעלה פט"ז הערה 101, ופכ"ט הערה 11]. וזהו מקור מפורש ליסודו כאן ש"כל אשר הוא קדוש מן הערוה יש לו מעלה נבדלת".

(206) לשונו למעלה פי"א [תקלה.]: "ודוקא יוסף מבין שאר אחיו, כי ראוי היה שיהיה יוסף מלך מושל על מצרים. כי מצרים נקראים 'חמור', כדכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם'. והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים. ויוסף היה קדוש ונבדל מן העריות, כאשר תראה ממעשה אשת פוטיפר. ובשביל כך לא היה נעשה יוסף מלך אלא על ידי מעשה של אשת פוטיפר, כך יראה. וידוע כי הפרוץ בעריות הוא ממעשה החומר כאשר התבאר, והנבדל הקדוש מן העריות הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה, והוא בודאי דומה לצורה שאין בה מן ענין החומר... וכבר ידוע כי הצורה הפועל והמולך, והחומר משועבד תחת הצורה. לכך היה יוסף מושל על מצרים, שהוא היה הקדוש והנבדל מפחיתות החומר". וראה להלן הערה 271.

(207) כן ביאר למעלה בפרק הקודם, ולהלן בסוף הפרק, ולכך שניהם נכללים בתיבת "כמו שנתבאר **בסמוך**"; (א) למעלה פל"ט [לאחר ציון 166] כתב: "ימי חג המצות

שבעת ימים, כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף, ונבקעו כל המים שבעולם [מכילתא שמות יד, כא], שהמים... הם חמרים, שאין בהם צורה. וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף [רש"י שמות יד, ה]. והיה קריעת ים סוף לישראל לא במקרה, אלא בעצם, שהמים, שהם נוטים אל החומר כמו שנתבאר, הם מתיחסים אל מצרים. ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף". (ב) להלן בסוף הפרק [לאחר ציון 272] כתב: "כאשר יצאו [ישראל] מהם [מהמצריים], היו גם כן המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים. כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה, והם קרובים אל החומר, ונוטים אליו. ולפיכך המים מתנגדים אל ישראל, כמו שהתבאר כמה פעמים. וכמו שמשלו על מצרים על ידי מכות, כך גם כן הים נקרע ונבקע לפניהם, וזהו יציאה ופרישה מן החומר". וראה למעלה פל"ז הערה 23, להלן הערה 275, ופמ"ז הערה 542.

(208) הובא למעלה בהערה 206.

(209) לפנינו במכילתא [שמות יד, טו] איתא "רבי נתן אומר משום אבא יוסי המחוזי". ובילקו"ש ח"א רמז רלג איתא "רבי יונתן אומר משום אבא יוסף המחוזי".

(210) לשון המכילתא שלפנינו [שמות יד, טו] "והלא כבר הכתבתי 'בכל ביתי נאמן הוא', אתה ברשותי והים ברשותי, ואני עשיתיך עליו גזבר".

(211) "על ידי הנבואה" [הוספה בכת"י (תקי:)]. ואודות שמשה היה דבוק בנבואתו ומחמת כן דבוק בהקב"ה, כן כתב למעלה פי"ז [פח.], וז"ל: "'ותרא אותו כי טוב' [שמות ב, ב]... רבי נחמיה אומר, הגון היה לנביאות [סוטה יב.]... וזה כאשר הגון הוא לנבואה השכינה עצמו עליו... כי מוכן היה בעת תולדתו להתחבר עם השכינה". ובכת"י שם [שעג.] כתב: "הגון היה לנבואה לשרות שכינה עליו, שזהו עיקר מעלת האדם המוכן לקבלת נבואתו מן העליונים. כי הנבואה היא חבור עליונים בתחתונים, וזהו ענין האדם המחבר עליונים ותחתונים. לכך אמר שהגון היה לנבואה. ואם לא היה החטא, היה כל אדם נביא, ורוח הקודש עליו. שכך אמר הכתוב [ישעיה נט, ב] 'עוונותיכם מבדילים ביני וביניכם'... שהאדם בתחתונים מקבל שפע מעליונים" [הובא למעלה פי"ז הערה 11, ולהלן פמ"ו הערה 159]. ולמעלה פכ"ד [שנט.] כתב: "ועוד אמרו שם [שמו"ר ב, ו], עם

כל הנביאים הפסיק מלדבר עמהם, אבל ממשה לא הפסיק הדבור כל ימיו. בארו בזה כי נבדל נבואת משה מנבואות שאר הנביאים, כי כל הנביאים לא היה להם התדבקות גמור, ולפיכך היה לנבואתם הפסק. אבל משה רבינו עליו השלום היה לו התדבקות גמור בנבואתו, לכך לא היה הפסק בנבואתו. ולפיכך כתיב [שמות ג, ד] 'משה משה' בלי הפסק, מורה על הדבוק הגמור, שמורה לך כפל השם זה אחר זה בלי הפסק על דבוק היותר גדול וחזק". ובתפארת ישראל פכ"א [שטז.] כתב: "ומה שאמרו בספרי [דברים לד, י] 'ולא קם נביא בישראל כמשה עוד', אבל באומות קם. שלשה דברים היו במשה מה שלא היו בבלעם; משה היה מדבר עמו פה אל פה... משה היה מדבר עמו פנים אל פנים. משה היה מדבר עמו עומד... כי מה שהיה מדבר עם משה פנים אל פנים, שהיה משה עומד עם השם יתברך, הכל הוא הקירוב והדיבוק עמו. ובלעם שלא היה לו זה, מורה על הריחוק מן השם יתברך... ובמדרגה זאת דבק משה בו יתברך, וזהו מעלתו וכבודו של משה". וראה להלן הערה 213 בדברי השערי אורה.

(212) בכת"י [תקי:] הוסיף כאן: "וזהו 'בכל ביתי נאמן', כלומר בכל הנהגות הקב"ה, ואיך השפיע הנמצאים". ואודות שהקב"ה השפיע את כל הנמצאים, כן כתב להלן פמ"ד [לפני ציון 88]: "כי כל שלימות אשר יוצא לזולתו, כמו שיאמר שהשם יתברך השפיע כל הנמצאים, במה שהשלימות ההוא יוצא לזולתו, הוא מעלה עליונה ושלימות יתירה מן השלימות אשר אינו יוצא אל זולתו". ולהלן פמ"ו [לאחר ציון 48] כתב: "יש לעולם מדריגה אלקית, כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך... במה שהנמצאים הם מושפעים נמצאים מאתו, יש לעולם דביקות בו". ולהלן פס"ד כתב: "הנמצאים הם מושפעים מאתו, וכמו שהם מושפעים מאתו מזה הצד ראוי שיקבל תפלתם להשלים חסרונם, שהרי המציא אותם, למה לא ישלים את חקם וחסרונם".

(213) פירוש - משה רבינו הוא גזבר נאמן על הנמצאים, ולא ישקר בהם. ולהלן פנ"ב כתב: "מאמין הוא בדברי משה רבינו, אשר נקרא 'נאמן' של הקב"ה". ונראה לבאר דברים סתומים אלו על פי דברי הנצי"ב [בפירושו עמק הנצי"ב לספרי (במדבר יב, ז)], וז"ל: "צריך ביאור, איך נכלל במה שהוא נאמן שעשאו גזבר על מעשה שמים וארץ לעשות כל מה שהוא חפץ. והענין כמו שאמרו בראש השנה [כא:] חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם ניתנו במשה חוץ מאחד, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'. ופירש הרמב"ן ז"ל בהקדמתו לפירוש התורה, וז"ל: ואמרו כי בבריאת העולם חמשים שערים של בינה, כאילו נאמר שיש בבריאת המחצב שער בינה אחד בכחו ובתולדותיו,

ובבריאת צמח האדמה שער בינה אחד, ובבריאת האילנות שער בינה אחד כו', ומספרם מקובל להם שהם נו"ן חוץ מאחד. ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתברך, שלא נמסר לנברא כו', עיין שם עוד בדבריו הקדושים. והנה כאשר נמסר לו חכמת בריאותם ואותיות שנבראו בהם כל הכחות של נו"ן שערים האלה חוץ מאחד, היה יכול משה לעשות בהם כאשר לבו חפץ, אלא שהיה נאמן שלא לשנות מכל אשר להם. וזהו 'בכל ביתי נאמן הוא'". לאמור, שנבואת משה רבינו מגיעה לנקודת ההתחלה של הבריאה, שמשם הושפעו כל הנמצאים, ומשם משה רבינו נתמנה לגזבר על כל הבריאה. **ובספר שערי אורה** [השער השלישי והרביעי (עמוד שכ הוצאת בורנשטיין)], כתב: "ודע כי שני שמות הללו, שהם נצח והוד, הם מקום יניקת הנביאים, ומן המקום הזה שואבים הנביאים כל מיני הנבואות, כל אחד מהם כפי כוחו וכפי השגתו. מלבד משה רבינו עליו השלום, שעלה לקבל תורה ממעל למקום זה, כי נבואתו במראה ולא בחידות... כי נבואת משה רבינו עליו השלום נתאחדה בתפארת, שהיא אספקלריאה מאירה, ומשם נתדבק בספירות עליונות. ושאר כל הנביאים לא נתאחדו בתפארת, שהוא סוד יהו"ה, אלא על ידי אמצעות הספירות התחתונות... ולא השיגו הנביאים דיבוק יהו"ה אלא באמצעות מלכות ויסוד נצח והוד... ומשה רבינו עליו השלום נכנס באהל מועד ומדבר עם יהו"ה, שהיא אספקלריאה מצוחצחת, פנים בפנים. ושאר הנביאים מדברים עם יהו"ה על ידי אדנ"י, שהיא אספקלריאה שאינה מצוחצחת... וההפרש בין נבואת משה רבינו לנבואת שאר הנביאים היא, שנבואת משה רבינו על ידי יהו"ה יתברך בלי אמצעות ארבע ספירות תחתונות, ושאר כל הנביאים על ידי אמצעות ד' ספירות תחתונות". **ואודות "נאמן"**, כך כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [מד.]: "יש עוד מדה שהוא נאמן, שאינו משנה ואינו משקר באמונתו". ובתפארת ישראל פ"י [קנט.] כתב: "אמר 'אמונת' [ישעיה לג, ו] זה סדר זרעים [שבת לא.]... וקרא זה 'אמונת', מפני שאין משנים פעלם, וכאשר זורע הארץ חטה, מגדלת מה שראוי לה לגדל, ואינה משנה מה שנפקד בתוך הארץ, כמו האדם שהוא נאמן, ומה שמפקידים הבריות אליו הוא מחזיר לבעליו".

(214) בכת"י [תקי:] כתב משפט זה כך: "ולפיכך הוא גזבר בזה על הים".

(215) כפי שכתב הרבה פעמים בפרק זה, וכמלוקט למעלה הערה 117.

(216) וזהו שאומרים בתפילת ערבית "בוקע ים לפני משה", שמעלת משה קרעה את הים.

(217) זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו].

(218) "הושע נא חבוקה ודבוקה בך" [סדר הושענות, פיוט "אום אני חומה"]. וזהו יסוד נפוץ ביותר, עד שהמפורסמות אינן צריכות ראיה, שמהות ישראל היא דביקותם בה'. ולמעלה פכ"ג [שמו.] כתב: "ישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף על ידי אותות ומופתים", ושם הערה 203. ולהלן פס"ד כתב: "כי כלל ישראל יש להם דביקות בו יתברך... על ידי יעקב אביהם, שכלם הם בניו, ועל ידי יעקב אביהם יש לישראל דביקות בו יתברך". ולהלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "אף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו, כמו שידוע מדבריהם. ואנו אין תולים החלוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] 'שר פרס', 'שר יון' [שם], ובדברי חכמים הרבה. הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי" [ראה להלן פמ"ב הערה 98]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנז.] כתב: "כי ישראל יש להם חבור ודבקות עם השם יתברך בעצמו, ולפיכך אמר הכתוב [ישעיה מט, טו] 'ואנכי לא אשכחך'. כי אי אפשר לשכוח אותך, אחר שישראל דבקים בו יתברך בעצמו... ומאחר שדבקים בו מצד עצמו, אין שכחה לדבר זה. ולפיכך 'ואנכי לא אשכחך', רוצה לומר כי מה שמורה עליו מלת 'אנכי', שמורה כי ישראל יש להם דבקות בעצמו יתברך, ולפיכך 'לא אשכחך'". ובהקדמה לאור חדש [קכז.] כתב: "כי זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל'... מורה שהם אל השם יתברך" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 206]. ובהמשך ההקדמה לאור חדש [קלא:] כתב: "ארבעה מלכיות שהם בעולם הם מתנגדים לישראל, שהם דביקים בו יתברך, ואילו ארבע מלכיות הם דביקים בעבודה זרה" [הובא למעלה פי"ז הערה 88]. ובדרוש על המצות [נז.] כתב: "במסכת ע"ז [נב.], ע"ז של עכו"ם אסורה מיד משפסלה, אע"ג שלא עבדה, אסורה בהנאה... וע"ז של ישראל אינה אסורה בהנאה עד שעבדה... והטעם הוא בכל זה, כי עכו"ם דבק בעבודה זרה, ולפיכך מיד שפסל הע"ז נעשית הע"ז אלוה שלו, אע"ג שלא עבדה. וישראל שהם דבקים באלקים חיים, רחוק מן ישראל הע"ז, ואין חל על הע"ז שעשה שם ע"ז עד שעבדה, כי אין הישראלי מוכן להיות אליו אלהים אחרים. הפך עובד ע"ז, שהוא דבק באלוה אחר, ולכך מיד שפסלו הוא אלהות שלו".

(219) אודות שהקב"ה בכבודו ובעצמו עשה קריעת ים סוף, כן אמרו במכילתא [שמות יד, כא] "'ויט משה את ידו על הים' [שם]. התחיל הים עומד כנגדו. אמר לו משה בשם הקב"ה שיבקע, ולא קבל עליו... עד שנגלה הקב"ה עליו בכבודו. וכיון שנגלה הקב"ה בכבודו ובגבורתו, התחיל הים בורח, שנאמר [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס'. אמר לו משה, כל היום הייתי אומר לך בשם הקב"ה ולא קבלת עליך, עכשו מפני מה אתה בורח... אמר לו, לא מפניך בן עמרם אני בורח, אלא [שם פסוקים ז-ח] 'מפני אדון חולי ארץ מלפני אלוק יעקב ההופכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים'". ולמעלה בהקדמה שניה [עו:] כתב: "יש מופת שהוא מתיחס לו יתברך בעצמו, כמו שהיה מכת בכורות, שנאמר [שמות יב, יב] 'ועברתי בארץ מצרים', ודרשו רז"ל [מכילתא שם] 'אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא השליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו'. וכן קריעת ים סוף גם כן, שהיה עוד יותר גדולה, היה על ידי הקב"ה". וראה להלן הערה 241.

(220) כמבואר בפרק זה הרבה פעמים, וראה למעלה הערה 117. והואיל ועל כל פנים אנו חייבים לומר שקרי"ס נעשתה "על ידי כח הנבדל דוחה את הטבע", לכך מסתבר לומר שאותו כח הנבדל הוא הקב"ה בעצמו. וראה להלן הערה 241.

(221) לשונו בכת"י [תקי:]: "מפני התקשרם [של ישראל] בו יתברך, נקרע להם הים, כי דביקות ישראל בו יתברך, [ו]בשביל קדושתו יתברך נקרע להם הים. כי אותו החבור שישראל קשורים בו, שהמיצר אל ישראל ולמשה כאילו היה מתנגד לשכינה [רש"י במדבר י, לה], לכך כאשר היו ישראל בצרה נקרע הים, מפני הקב"ה שהוא אח לצרה לישראל, והוא יתברך מצטרף אליהם". וכן אמרו בזוה"ק [ח"ב נה:] "רבי חזקיה פתח ואמר בהאי קרא דכתיב [משלי יז, יז] 'בכל עת אוהב הרע ואח לצרה יולד', 'בכל עת אוהב הרע', דא קודשא בריך הוא דכתיב ביה [משלי כז, י] 'רעך ורע אביך אל תעזוב'. 'ואח לצרה יולד', בשעתא דיעיקון לך שנאך, קודשא בריך הוא מה אמר, [תהלים קכב, ח] 'למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך', דישראל אקרון אחים ורעים לקודשא בריך הוא".

(222) לשונו שם [שיז.]: "ובמדרש חזית, בשיר השירים רבה [ג, יא], שאל רבי שמעון בן יוחאי את רבי אליעזר בן רבי יוסי, אפשר ששמעת מאביך מהו [שיה"ש ג, יא] 'בעטרה שעטרה לו אמו'. אמר לו הן. אמר לו האיך, אמר לו, משל למלך שהיה לו בת יחידה, והיה מחבבה ביותר עד שקרא לה 'אמי'. כך מתחלה חבב הקב"ה את ישראל קרא לה 'בתי'... ולא זז מחבבן עד שקראן 'אחותי', שנאמר [שיה"ש ה, ב] 'פתחי לי אחותי רעיתי'. לא זז מחבבה עד שקרא לה 'אמי'... בארו שהשם יתברך מחבב את ישראל באלו שלשה כנוים. שהרי הם עלולים ממנו יתברך, דכתיב [דברים לב, ו] 'הלא הוא

אביך קנך וגו'', שהוא יתברך נקרא עלה בפרט לישראל. ולפיכך קראם 'בת', רצה לומר שישראל הם עלולים אל השם יתברך. 'ולא זז מחבבה עד שקראם 'אחותי'', בבחינה זאת שהעלה והעלול מתחברים יחד. נמצא כי ישראל הם בת לו בבחינה שהוא עלה להם, והם עלולים ממנו. וכאשר נקח הדבר כי העלה והעלול מצטרפים יחד ומתחברים יחד, נקראו ישראל 'אחותי'".

(223) אודות שמחמת החבור שבין ישראל לה' לכך צרות ישראל מתייחסות כלפי מעלה, כן כתב למעלה פכ"ג [של:], וז"ל: "ולפיכך עתה שנגלה למשה, נגלה עליו בסנה, לפי שישראל היו בצרה ובשעבוד, וישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך... ולפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל; ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה אל עולמו כפי מדריגת ישראל". ובגו"א דברים פ"ל אות א [תסג:] כתב: "ישראל, הגלות שלהם מגיע לעצם כבודו, שהשם יתברך נקרא 'אלקי ישראל' [שמות כד, י]... וכאשר גלו, במה שעצם כבודו דבק בהם, כאילו גלה אתם". ובאור חדש פ"ד [תתכט.] כתב: "מאחר שהוא יתברך עם ישראל, וישראל הם בגלותם, הרי נאמר עליו גלות מצד הזה, כי שכינתו יתברך עם ישראל". על כך הטביעו חז"ל את הביטוי [זוה"ק ח"א קכ:] "שכינתא עמהון בגלותא" [הובא למעלה פכ"ג הערה 135]. וראה להלן הערה 244.

(224) זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו]. ודבריו נוטים יותר לדברי הילקו"ש ח"א רמז רלג.

(225) וכן כתב רש"י [שמות יב, לט]: "וגם צדה לא עשו להם - לדרך. מגיד שבחן של ישראל, שלא אמרו היאך נצא למדבר בלא צדה, אלא האמינו והלכו. הוא שמפורש בקבלה [ירמיה ב, ב] 'זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה'. ומה שכר מפורש אחריו, [שם פסוק ג] 'קודש ישראל לה' וגו'".

(226) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו", שהרי לכאורה מקרא זה אינו שייך לנושא המאמר [שקרי"ס נעשתה מחמת האמונה שהאמינו ישראל בה'], אלא הוא ענין נוסף אודות שכר האמונה.

(227) כמבואר למעלה הערה 186.

(228) כמבואר למעלה הערה 165. ומדבריו כאן מוכח שיש לאמונה שתי מעלות שונות, שכתב "האמונה ענין אלקי, והיא גם כן הדביקות בו יתברך". ולמעלה הערה 186 נתבאר שהיחס בין שתי המעלות האלו הוא יחס של סבה ומסובב; מחמת שהאמונה

היא דביקות בה', לכך הנבדלות של הקב"ה חלה גם על המאמין. וכן מבואר כאן שהדביקות בה' מביאה לאדם קדושה, שכתב "בשביל האמונה יש לאדם קדושה... היא גם כן הדביקות בו יתברך". לאמור שהאמונה מביאה קדושה לאדם, מחמת שהאמונה היא דביקות בה'. ובנצח ישראל פי"ב [שיד:] כתב: "ישראל הם דביקים בו לגמרי, עד שמצד דביקות זה מקבלים מן השם יתברך כל מעלה קדושה" [ראה להלן פמ"ד הערה 100, ופמ"ז הערה 359]. אמנם בכמה מקומות כתב גם לאידך גיסא; הקדושה מאפשרת להדבק בה'. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תריז:] כתב: "על ידי שבת יש לעולם חבור בו יתברך, כי שאר ימים אינם מקודשים כמו השבת, ומפני שהוא זמן קדוש יש לעולם חבור על ידו בו יתברך. ולכך נקרא השבת 'כלה' [ב"ק לב:], שהיא עומדת להתחבר בבעלה". ובנצח ישראל פי"ד [שנג:] כתב: "אין לגוים מצד עצמם נשמה קדושה, עד שיהיה להם דביקות אל השם יתברך". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג:] כתב: "המצוה של תפילין היא חובת הגוף כדי לקדש הגוף לדבקו בשם יתברך" [הובא למעלה פל"ט הערה 19]. נמצא שדביקות בה' היא סבה לקדושה, והיא מסובבת מקדושה. וראה למעלה פכ"ה הערה 54, ובדברי הפחד יצחק שהובאו שם, ולהלן פמ"ג הערה 162. וכן בדר"ח פ"ב הערה 1598 נתבאר שהדביקות בה' היא סבה לסילוק הגשמיות, והיא מסובבת מסילוק הגשמיות.

(229) בפרק זה, וכמלוקט למעלה הערה 117.

(230) פירוש - משוה את דברי האחרים [שהובאו כאן] לדברי אבטליון [שהובאו למעלה (לאחר ציון 187)]. דבעוד ששניהם תלו את קרי"ס במעלת האמונה של ישראל, מ"מ נחלקו האם איירי באמונה שנתגלתה בשעת היציאה, או באמונה שנתגלתה קודם לכן, בתחילת הגאולה ממצרים; האחרים הזכירו את אמונת ישראל שנתגלתה בזמן היציאה ממצרים ["שלא אמרו למשה האיך נצא למדבר ואין בידינו מחיה לדרך" (לשונו למעלה)]. ואילו אבטליון הזכיר את האמונה שהתגלתה בתחילת הגאולה, שהביא את הפסוק [שמות ד, לא] "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את עניים ויקדו וישתחוו", וזה נאמר בתחילת שליחותו של משה במצרים. ומבאר שלאחרים עדיפה האמונה שנתגלתה בזמן היציאה, וכמו שמבאר.

(231) נראה שכוונתו לומר ["**שמיד** בתחלת הגאולה היו מאמינים בו"] שדעת אבטליון היא שגדולה מעלת האמונה בתחילת הדרך, שאז ישראל האמינו בה' עוד לפני שראו את כל הנסים והאותות שה' עשה למשך עשר המכות, לעומת האמונה ביציאה, שבאה לאחר שראו את כל הנסים והאותות שה' עשה למשך עשר המכות, שהשתרעו על פני שנה שלימה ["משפט המצריים שנים עשר חודש" (עדיות פ"ב מ"י)]. ואילו האחרים

סוברים שעדיף לתלות את היציאה [קרי"ס] באמונה שהיתה באותה שעת היציאה, מאשר באמונה שהיתה זמן רב לפני היציאה.

(232) זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו]. ודבריו נוטים יותר לדברי הילקו"ש ח"א רמז רלג.

(233) "כי לא היה כיום הזה, שכל ישראל בשעה אחת הגיעו לצרה אחת בפעם אחד" [לשונו בהמשך].

(234) רומז כאן לדברי הספרא [ויקרא כו, מב] שיביא בסמוך [להלן הערה 242], שאמרו "ולמה נאמר באברהם ויעקב זכירה, וביצחק לא נאמרה זכירה ["וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור וגו'" (שם)], אלא רואין את אפרו כאילו הוא צבור על גבי המזבח". לכך "ראה הקב"ה עקידתו של יצחק לפניו, כאילו היה נשחט יצחק". כי האפר נראה לה', והאפר מורה על השחיטה.

(235) כמו שנאמר [בראשית כב, יד] "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה", ופירש רש"י [שם] "ה' יראה עקידה זו לסלוח לישראל בכל שנה, ולהצילם מן הפורענות". ובכת"י [תקיא.] כתב משפט זה כך: "כי כאשר ישראל נתונים בצרה, זוכר להם עקידתו של יצחק, ומרחם עליהם" [ראה להלן הערה 243]. ולמעלה פל"ז [תשד.] כתב: "ובמכלתא [שמות יב, יג], 'וראיתי את הדם' [שם], מאי 'את הדם', דמו של עקידת יצחק. כי כל זמן שישראל בשעת צרה, כמו שהיו עתה בשעת מכת בכורות, יזכור להם עקידתו, וזהו על ידי הקרבה זאת, מזכיר הקרבתו של יצחק". והמהרש"א [יבמות קכא:] כתב: "זכות העקידה עמד לה בעת צרה". וראה למעלה פל"ז הערה 53, בפרק זה הערות 238, 239, ולהלן פמ"ז הערה 40.

(236) פירוש - גם לפי דעתו של רבי יוסי הגלילי מדובר בכח נבדל שקרע את הים [כפי שיבאר בהמשך], וכפי שנתבאר לכל הדעות שהובאו עד כה.

(237) פירוש - כאותו יום שישראל עמדו ליד ים סוף [לפני שנקרע הים].

(238) פירוש - כל ישראל הגיעו לצרה אחת ביחד, ולא שכמה היו בסכנה בתחילה, ואחרים היו בסכנה בזמן אחר, אלא כולם היו בבת אחת בסכנת כליון. ואם תאמר, אף במכת בכורות היו כל ישראל בסכנה בשעה אחת. ואין לומר שרק הבכורות היו בסכנה, ולא כל ישראל, כי למעלה פל"ז [תשי.] כתב: "ישראל כולם הם בכורים אל השם יתברך, כדכתיב [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל', והיו נזוקים אף שאינם בכורים" [ראה למעלה פל"ז הערה 88, ופל"ט הערה 25]. ובאמת למעלה בפל"ז [תשד.] כתב: "כי כל זמן שישראל בשעת צרה, כמו שהיו עתה בשעת מכת בכורות, יזכור להם עקידתו" [הובא

בהערה 235]. ויש לומר, שסוף סוף במכת בכורות נאמר לישראל מראש שיוכלו להנצל ממכת בכורות על ידי קרבן פסח ["והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים" (שמות יב, יג)], לכך אין זה דומה לעמידת ישראל על ים סוף, שישראל היו בסכנה גדולה מבלי לדעת כיצד להנצל ממנה.

(239) לשונו בח"א לב"ק נ. [ג, ח:]: "כי התשועה מן השם יתברך על ידי עקידת יצחק, וזה העקידה שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך להקריב את עצמו אליו, ובזה האדם אל השם יתברך לגמרי. וכל צרה שהיא באה על האדם, היא מצד האדם עצמו. וכאשר האדם הוא אל השם יתברך, יוצא האדם מן הצרה בזה שהוא אל השם יתברך. ולפיכך אמרו במדרש [תנחומא וירא סימן כג] אמר אברהם להקב"ה, כשישראל יהיו חוטאים לפניך, זכור להם עקידת יצחק אביהם, ופדה אותם מצרתם. כי זכירת העקידה הוא פדיון מן הצרות כמו שאמרנו... לזכור לה עקידתו של יצחק ולרחם עליה, כאשר באת אל הצרה, והיה השם יתברך מרחם עליה" [הובא למעלה פל"ז הערה 53]. וראה להלן הערה 243.

(240) לשון הפסוק במילואו הוא "מוליך לימין משה זרוע תפארתו בוקע מים מפניהם לעשות לו שם עולם". הרי שהפסוק עוסק בקרי"ס. ופסוק זה מורה שקרי"ס נעשתה על ידי השם הגדול, וכמו שכתב הרמב"ן [שמות ו, ב]: "האבות היה גלוי השכינה להם, והדבור עמהם במדת הדין רפה, ונהג עמהם בה. ועם משה יתנהג ויודע במדת הרחמים, שהוא בשמו הגדול, כטעם [ישעיה סג, יב] 'מוליך לימין משה זרוע תפארתו'. וכתיב [שם פסוק יד] 'כן נהגת עמך לעשות לך שם תפארת'".

(241) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 218]: "היה קריעת ים סוף מן השם יתברך בעצמו, כי קריעת ים סוף הוא על כל פנים על ידי כח הנבדל דוחה הטבע, והיה זה על ידי השם יתברך בעצמו", וראה למעלה הערות 219, 220.

(242) לשון הפסוק במילואו הוא "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור", וכתב רש"י [שם] "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח", ומקורו בספרא שם [ראה למעלה הערה 234].

(243) פירוש - העקידה אינה נבדלת ונשכחת מה'. ובנצח ישראל פי"ג [שכד:] כתב: "באור זה, כי הזכירה שייך אל דבר שאינו לפניו, אבל מצד כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, וביטל עצמו אל השם יתברך, הרי אין לו הבדל מאתו יתברך, ולא יתכן בזה זכירה, כי הוא נראה תמיד לפני השם יתברך. וזהו שאמר שראה אפרו, רוצה לומר מה

שמסר נפשו אליו, לכך הוא לפניו תמיד... כי אין פירוד לישראל מן השם יתברך כלל". ושם פנ"ט [תתקיז.] כתב "אין ישראל נפרדים מן השם יתברך כלל, ודבר זה בזכות יצחק. ודבר זה רמזו זכרונם לברכה במדרש [ספרא ויקרא כו, מב] שכל האבות נאמר בהם זכירה, חוץ מיצחק... ואמרו, מפני שאפרו צבור על המזבח לפני ה', ואינו נפרד מן השם יתברך כלל" [הובא למעלה פכ"א הערה 29]. ויש להעיר, כי בגו"א ויקרא פכ"ו אות נא [ערה.] ביאר מאמר זה בזה"ל: "אלא אפרו של יצחק נראה לפני כו'. דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד, כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל, והוא ידוע למבינים" [הובא למעלה פכ"ב הערה 97, ופכ"ט הערה 114]. ואילו כאן נקודתו העיקרית היא שהעקידה שייכת למדת הרחמים, וכמו שכתב בכת"י [תקיא.]: "כי כאשר ישראל נתונים בצרה, זוכר להם עקידתו של יצחק, ומרחם עליהם" [הובא למעלה הערה 235]. ובח"א לב"ק נ. [ג, ח:] כתב: "לזכור לה עקידתו של יצחק ולרחם עליה, כאשר באת אל הצרה, והיה השם יתברך מרחם עליה" [הובא למעלה הערה 239]. ובקשר לכך הביא כאן את מאמרם [ספרא ויקרא כו, מב] שמחמת כן לא נאמרה זכירה ביצחק. ואילו בגו"א הנ"ל מבאר מאמר זה שיצחק מסר עצמו למדת הדין, ומדת הדין אינה נסתרת כלל. אך אין בזה קושי, כי בגו"א מבאר מדוע העקידה תמיד נראית לפני ה', ועל כך ביאר שמדת הדין אינה נסתרת כלל. וכתוצאה מכך שהעקידה תמיד נראית לפני ה', לכך העקידה מחברת את ישראל אל ה', והתולדה מחבור זה היא שה' מרחם על ישראל, כי כפי עומק החבור כך עומק הרחמים [כמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 69, פכ"א הערות 28, 65, פכ"ג הערה 204, פל"ז הערות 8, 38, ופל"ח הערה 63]. נמצא שיש בזה ג' שלבים; (א) העקידה אינה נסתרת מה', כי יצחק מסר נפשו למדת הדין, ומדת הדין אינה נסתרת כלל. (ב) כתוצאה מכך אין פירוד לישראל מה', אלא לעולם ישראל מחוברים אל ה'. (ג) כתוצאה מכך ה' מרחם על ישראל בעת צרתם, והוא בעצמו מצילם, כי עניינם מגיע אליו יתברך.

(244) "בשביל כך קריעת ים סוף כאילו מגיע אל השם יתברך בעצמו, והיה כח נבדל קורע הים" [לשונו למעלה לאחר ציון 222].

(245) כוונתו לכל חמשה עשר התנאים שהובאו כאן מהמכילתא [שמות יד, טו] בביאור הגורם לקרי"ס; (א) רבי מאיר סובר שאם להוית אדה"ר ה' עשה הים יבשה, כל שכן להוית האומה הישראלית [למעלה לאחר ציון 94]. (ב) רבי ישמעאל סובר בשביל ירושלים [למעלה לאחר ציון 115]. (ג) רבי בנאי סובר בשביל בקיעת העצים של אברהם בעקידה [למעלה לאחר ציון 127]. (ד) שמעון התימני סובר בשביל המילה [למעלה

לאחר ציון 149]. (ה) חכמים סוברים בשביל שמו של ה' יתברך [למעלה לאחר ציון 157]. (ו) רבי סובר בשביל האמונה ששבו לאחוריהם [למעלה לאחר ציון 161]. (ז) רבי אליעזר בן עזריה סובר בשביל מעלת אברהם [למעלה לאחר ציון 167]. (ח) רבי אליעזר בן יהודה סובר בשביל השבטים [למעלה לאחר ציון 175]. (ט) שמעיה סובר בשביל אמונת אברהם [למעלה לאחר ציון 182]. (י) אבטליון סובר בשביל אמונת ישראל בתחילת שליחות משה [למעלה לאחר ציון 187]. (יא) שמעון איש קטרון סובר בשביל עצמות יוסף [למעלה לאחר ציון 194]. (יב) רבי יוחנן סובר בשביל מעלת הנבואה של משה [למעלה לאחר ציון 208]. (יג) רבי חנינא סובר בשביל שישראל הם אחים להקב"ה [למעלה לאחר ציון 215]. (יד) אחרים סוברים בשביל אמונת ישראל שיצאו למדבר ללא מחיה לדרך [למעלה לאחר ציון 223]. (טו) רבי יוסי הגלילי סובר בשביל צרת ישראל ה' רואה את העקידה [למעלה לאחר ציון 231]. וראה להלן ציון 262.

(246) ומכלל הן אתה שומע לאו, שמה שאי אפשר לכתוב בפירוש לא יתבאר. ואודות מוגבלות הכתב, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פ"ט [תקי:] כתב: "הנה נרמז לך מעט מעט מה שאפשר לך להבין ולכתוב מזה, והוא עיקר ושורש הדבר, אך כל ענין זה בפרט אי אפשר לכתוב". ובבאר הגולה באר השלישי [רעח.] כתב: "ומעתה כאשר תבין דברים אלו אשר נתבארו כאן, ותבין קצת מעצמך, שאי אפשר לכתוב הכל בכתב". ושם באר הששי [ריד:] כתב: "ואין האדם יכול לכוון ולבאר הכל בכתב, ולבאר עצם הדברים באמיתתם, מכל מקום פתח מפולש פתחנו". ובתפארת ישראל ס"פ ד [פד:] כתב: "וראוי להבין דברים אלו, שהם דברים גדולים מאד, כי אי אפשר לכתוב יותר, ועם שהם יותר עמוקים". ושם פל"ד אות כ [תפא:] כתב: "כל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "אל תשער בדעתך כי אפשר לכתוב בפירוש, כי איך אפשר לפרש הכל בכתב". והפחד יצחק, חנוכה, מאמר יא, אות ג, כתב: "והבן היטב כי אין הדיבורים הללו אלא רמיזות עדינות לנפש אצילה, ובשום אופן אי אפשר לטבול את פיו של הקולמוס בתהום הלב" [הובא למעלה פ"ט הערה 311]. והעולה מכך הוא שאי אפשר לפרש את הכל בכתב, הן מצד הכמות, והן מצד האיכות. ובסמוך הערה 248 נלקטו עוד מקבילות לכך. וראה להלן פמ"א הערות 138, 139, ופמ"ג הערה 138.

(247) לא מצאתי שביאר ענין זה במקום אחר בספריו. וראה להלן הערה 265.

(248) על פי הפסוק [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". וכן [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד". ובמשנה [חגיגה יא:] אמרו "חכם ומבין מדעתו". וזהו משפט נפוץ מאוד בספריו. וכגון, להלן ס"פ מא [לאחר ציון 137] כתב: "כי אלו הדברים הם ברורים בלי

ספק, ומה שאפשר לך להבין מדברי חכמה בארנו, כי אי אפשר לכתוב עומק הפירוש בכתב, רק אם הוא חכם יבין מדעתו, וישמע חכם ויוסף חכמה ובינה". ולהלן פמ"ג [לאחר ציון 137] כתב: "ודבר זה ענין עמוק והבינהו, כי אי אפשר לבאר בכתב, רק החכם יבין מדעתו, כי הם דברים עמוקים סתרי החכמה". ובתפארת ישראל ס"פ כג [שמח.] כתב: "והחכם יוסיף חכמה ודעת, כי אי אפשר לפרש הכל בכתב". ושם פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה מאד". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ושם ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו". ושם ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". ובהמשך שם [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ובגו"א בראשית פ"א תחילת אות נב [ל:] כתב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו". ושם שמות פט"ו תחילת אות כג [שה:] כתב: "והנה אבינה קצת הטעם, ותבין יותר משכלך". ושם שמות פי"ט סוף אות יח [עא:] כתב: "אך קשה מאוד הבנה שלימה בכתב לכמו אלו הדברים העמוקים, רק יוסיף חכמה ודעת". ושם דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ובדר"ח פ"ב סוף מ"ט [תשכז:] כתב: "והחכם יוסיף חכמה ותבונה... וימצא סוד קדושים". ושם פ"ה מ"ט [דש] כתב: "והחכם יבין מדעתו". ובח"א לר"ה טז: [א, קח:] כתב: "אי אפשר לפרש יותר... כי אם נפרש... היה הדבר ארוך, אבל החכם יודע ומבין מדעתו". וראה למעלה הערה 246, פ"ד הערה 134, פ"ט הערה 311, פי"א הערה 68, להלן פמ"א הערות 138, 139, ופמ"ג הערה 139.

(249) רש"י שמות ד, כג "שלח את בני וגו' הנה אנכי הורג וגו' - היא מכה אחרונה ובה התרהו תחלה, מפני שהיא קשה". ולמעלה פל"ג [תקעה:] כתב: "מכת בכורות, השקולה נגד כל המכות [רש"י שמות ט, יד]... דסתמא אותה מכה שעל ידה יצאו היא הקשה ביותר". ולמעלה פל"ד [תרי:] כתב: "היה ראוי להיות מכת בכורות באמצע, רק היתה מכה זאת באחרונה שהיא הקשה יותר מהכל, והיא שקולה נגד הכל, לכך היתה באחרונה, שעל ידה יצאו ישראל". ולמעלה פל"ו [תרנז:] כתב: "מכת בכורות בלילה

[שמות יב, כט], שהלילה מתיחס אל ההפסד ביותר, ולכך זאת המכה בלילה, ולא אחרת, שהוא היותר קשה ויותר הפסד, ונסתלק כח מצרים מעל ישראל בלילה על ידי מכת בכורות". ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קנא.] כתב: "אין לומר על ברד או על ארבה שהיא שקולה נגד כל המכות, דהא בודאי מכת בכורות קשה מכל המכות, דמכה אחרונה יותר קשה תמיד. אלא על מכת בכורות אמר שהיא שקולה נגד כל המכות" [הובא למעלה פל"ג הערה 54]. וראה למעלה פל"ג הערות 52, 54, פל"ד הערות 157, 158, 159, פל"ו הערה 60, פל"ז הערות 35, 98, 99, ולהלן פנ"א הערה 82.

(250) שמתו בכוריהם. אך יש להעיר, שלגבי מכת ערוב נאמר [שמות ח, יח] "והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עליה לבלתי היות שם ערוב למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ", ולמעלה פל"ב [תקס:] כתב: "מייחד מקום זה מבין שאר מקומות, שהיה הערוב בכל ארץ מצרים חוץ מארץ גושן. ובדרך הטבע ומנהגו של עולם החיות הולכים ורצים בכל מקום כרצונם, וכאן לא היה נראה בארץ גושן, אשר שם ישראל, הערוב. מורה זה התיחדות, וכל התיחדות מורה על מי שהוא מיוחד... ואף על גב שדם וכנים וצפרדעים וברד וכל המכות לא היו גם כן בארץ גושן, הערוב היה חדוש יותר גדול, כי זה מנהגו של עולם הוא כאשר לקתה הארץ בכנים, הרי מקום זה בלבד נלקה, ולא מקום אחר. וכן בדם לא נלקה בארץ גושן, וכן היאור לא נלקה בארץ גושן, ולפיכך אין זה הפלאה והבדלה מה שלא נלקה היאור והעפר בארץ גושן... בודאי אין זה פלא מה שיש ברד כאן, ואין במקום אחר. אבל מכת ערוב, שאף על גב שהביא ערוב על מצרים, הערוב בעצמו מתפשט בכל המקומות לפי רצונו... שהם חיות רעות, ודרך החיות להיות הולכות בכל מקום, ובזה הבדיל את ארץ גושן שלא היה שם ערוב". וכן כתב הרמב"ן [שמות ח, יח]: "והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן - בעבור היות המכות הראשונות עומדות, איננו פלא שיהיו בארץ מצרים ולא בארץ גושן. אבל זו מכה משולחת, וכאשר יעלו החיות ממעונות אריות מהררי נמרים וישחיתו כל ארץ מצרים, ראוי היה בטבעם שיבואו גם בארץ גושן, אשר היא מכלל ארץ מצרים בתוכה. לכך הוצרך לומר 'והפליתי את ארץ גושן', שתנצל כולה בעבור שעמי עומד עליה, כי רובה של ישראל היא". וכן כתבו רבינו בחיי [שם], רשב"ם [שם], ריב"א [שם], ובעלי התוספות [שם], והובא למעלה פל"ב הערה 96. ואיך כתב כאן שבכל המכות "לא היה בטול טבע לישראל, כי אם למצרים", הרי אי התפשטות מכת ערוב לארץ גושן היא בטול הטבע, כי "בדרך הטבע ומנהגו של עולם החיות הולכים ורצים בכל מקום כרצונם, וכאן לא היה נראה בארץ גושן, אשר שם ישראל, הערוב" [לשונו למעלה פל"ב (תקס:)]. ויש לומר, כי סוף סוף

לא התרחש דבר בארץ גושן, וכל העדר פעולה אינו נחשב ל"בטול הטבע", כי "בטול הטבע" הוא בקום ועשה ובידים. מה שאין בקריעת ים סוף, וכמו שמבאר. וזה נראה הביאור לדבריו בכת"י [תקיא.], שכתב: "אבל קריעת ים סוף הציל את ישראל בבטול הטבע, ובבטול הטבע היה מאבד המצרים. וכל המכות, אף על גב שלא היו בישראל, מכל מקום נשארו ישראל כדרך שאר עולם, שלא באה מכה עליהם". לאמור שבשאר המכות היתה הנהגת "סור מרע" [תהלים לד, טו], שהמכה פסחה מעל ישראל, אך לא היתה הנהגת "עשה טוב" [שם]. מה שאין כן בקרי"ס, שם ישראל ניצלו על ידי נס.

(251) שהים נקרע ונבקע וישראל עברו ביבשה בתוך הים [שמות יד, כט], וזהו מעשה של "בטול הטבע".

(252) לשונו למעלה פ"ח [תיג.]: "עוד שם [ב"ר מד, כא] גם קריעת ים סוף הראה [הקב"ה] לו [לאברהם], שנאמר [בראשית טו, יז] 'אשר עבר בין הגזרים', ונאמר [תהלים קלו, יג] 'לגוזר ים סוף לגזרים'. בארו בזה דבר מופלא מאוד, כי הראה לאברהם המעלה הגדולה אשר יש לישראל שהם מושלים על עולם הטבע, שהטבע נדחה מפניהם, והיה זה בקריעת ים סוף, שהיתה הטבע נדחית מפניהם. והראה זה לאברהם במה שעבר בין הגזרים, כי הגזרים האלו מורים על הדברים החומרים, שכל בהמה היא חמרית, וכאשר היה עובר בין הגזרים, מורה שהברית שיש לאברהם עם הקב"ה הוא למעלה מן הטבע, והנהגתו שנוהג עם אברהם הוא על ידי בטול הטבע. לכך היה עובר בין הגזרים, לומר כי הנהגת הקב"ה עם אברהם בביטול הטבע ולדחות אותה, ולכן הראה לו בזה קריעת ים סוף". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 213] כתב: "כי קריעת ים סוף אינו טבעי, והיה גובר השם יתברך על הטבע, עד שנקרע הים". ולהלן פנ"ט כתב: "קריעת ים סוף, אשר קרע להם הדברים הטבעיים... כי דברים הטבעיים נבקעים ונפסדים לפני ישראל והצלתם". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 3], וכמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, ההצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע... ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה

עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע, שלא היו עוד תחת רשות פרעה, והוציא את ישראל מתוך הים, וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו. ולכך שקולים אלו שני דברים, ההוצאה ממצרים וההוצאה מן הים, וכל אחד ואחד היו בו עשרה נסים" [הובא למעלה פ"ח הערה 229, ולהלן פמ"ז הערה 214].

(253) פירוש - רק בקרי"ס מצינו שחז"ל נתנו טעמים רבים באיזו זכות היא נעשתה, ולא מצינו שיאמרו כן בקשר לעשר המכות, וכגון שמכת ברד נעשתה מחמת זכות מסויימת. והטעם לזה כי בקרי"ס היתה הצלת ישראל ע"י ביטול הטבע, ודבר זה הוא מעלה עליונה, ויש צורך בזכיות מופלגות כדי שתהיה לישראל מעלה עליונה זו. וכסברה זו כתב למעלה פ"ח [תד:], וז"ל: "ויש לך לדעת כי מראה זה [של ברית בין הבתרים] יש לו פנים הרבה. ודבר זה תמצא בתורה הרבה, שיש דבר שיש לו פנים הרבה. וכן הענין במראה זה, שלגודל ענינו יש לו פנים הרבה". ובכת"י שם [שכד.]: "וידוע כי המראה הזה, בודאי מתחלק לפנים הרבה מאוד. כי המראה הגדול הזה, אל תחשוב שאין לו פנים הרבה, כי כל דבר שבמראה הגדול יש לו פנים, כי כן ענין התורה בכל דבר מדברי התורה יש לו פנים הרבה. וכל אחד ואחד ענין מיוחד בפני עצמו. שכן הדברים העליונים, יש לו בחינות הרבה, מתחלק לפנים הרבה" [הובא למעלה פ"ח הערה 197, ופל"ד הערה 187]. ומעין כן ביאר בסוף ההקדמה לאור חדש [קלה.] שנס פורים בא ממקום עליון ונסתר [ולכך לא נעשה בפורים נס נגלה], ומשום כן חז"ל דקדקו במיוחד לפרש את הנס, וכמו שנמצאות בגמרא [מגילה י:-יא.] ארבע עשרה פתיחות שונות למגילה, כי "הכל הוא בשביל הנס הגדול" [לשון שם (קמ.)]. הרי כאשר מדובר במעלה עליונה ונסתרת יש צורך לבאר זאת בהרבה פנים.

(254) בא לבאר טעם שני אודות המיוחד בקרי"ס לעומת עשר המכות. ועד כה ביאר שבקרי"ס היה ביטול הטבע בשביל ישראל, לעומת עשר המכות שהיה ביטול הטבע למצריים בלבד. ומעתה יבאר שבקרי"ס היה ביטול אל הים, והוא יסוד המים, לעומת עשר המכות, וכמו שמבאר.

(255) כמו מכת דם [שמות ז, כ], וצפרדע [שם ח, ב], שהיו ביאור. ומכת כינים [שם פסוק יג] היתה בארץ. ולמעלה פל"ד [תקצג.] ביאר את הטעם מדוע שתי המכות הראשונות [דם וצפרדע] היו ביאור, ומכה שלישית [כינים] היתה על הארץ. וכן הוא להלן פנ"ז.

(256) לכאורה הביא ראיה לסתור, כי הים נקרא בלשון רבים "ולמקוה המים קרא ימים", ולא נאמר "קרא ים". אך כוונתו מתבארת על פי מה שכתב רש"י שם [בראשית א, י],

וז"ל: "קרא ימים - והלא ים אחד הוא, אלא אינו דומה טעם דג העולה מן הים בעכו, לדג העולה מן הים באספמיא". הרי כי רק מצד הדגים נאמר לשון רבים, אך לא מצד המים עצמם. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ל [יח:], וז"ל: "אלא אינו דומה טעם דג וכו'. ואין לתרץ קושיא זאת דלכך נקרא 'ימים' מפני ש'כל הנחלים הולכים אל הים' [קהלת א, ז], ויש בו מיני ימים הרבה. דודאי שינוי הימים אינו גורם שינוי השם להיות נקרא הים בשם 'ימים', דכיון דכלם נכנסים לים אחד, היה ראוי להיות נקרא בלשון יחיד. אלא מפני חילוף הדגים של הנחלים והימים, ההולכים אל הים אוקינוס... ואם לא היה שינוי טעם הדגים לא היה ראוי שיהיה הים נקרא בלשון רבים 'ימים', אחר שלא נקוה שם רק המים מן הנחלים, וכל המים הם שוים". וכן כתב למעלה פל"ד [תקצו:], ויובא להלן הערה 282. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 63] כתב: "האמונה הזאת קנו ישראל על ידי קריעת ים סוף, כמו שנתבאר למעלה בפרקים הרבה מאוד, כי הים אינו דבר פרטי, כי אין שני ימים בעולם, כמו שיש כמה נהרות. ואם כן היאור פרטי, וכן הירדן דבר פרטי, וידוע כי יש כחות מושלים על דברים פרטיים, מה שהוא בחלקם. אבל הים אינו נחשב פרטי, ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל. ולכך אמרה רחב [יהושע ב, י] 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף', הרי כי עיקר הוא קריעת ים סוף שעל ידו קנו האמונה בה'... זכרה המופת הזה, כי זה בעצמו מורה כי בידו הכל, ואין חוץ ממנו, ומאחר שבידו הכל, אין זולתו" [הובא למעלה הערה 9]. וראה בסמוך הערות 258, 277, ולהלן פמ"ז הערות 65, 191. **ובעוד שכאן** מחלק בין כלליות הים לפרטיות היאור, הרי בכת"י [תקיא:] חילק ביניהם מצד אופן המכה, וכלשונו: "אף כי היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינו דומה לביקוע. שהביקוע הוא בטול ים לגמרי, אבל מה שהיה עפר הארץ כינים, וכן מה שהיה היאור דם, אין כאן בטול לגמרי אל היאור [והארץ]. ולפיכך אל זה הנס נתנו טעם יותר".

(257) ופסוק זה מורה שהים הוא יסוד המים, וכמו שמבאר והולך. וראה הערה הבאה.

(258) כי ישנם ארבעה יסודות; אש, רוח [אויר], מים וארץ [כמבואר למעלה הערה 96]. ולהלן פנ"ט כתב: "כי קריעת הים הוא מעלה לישראל מה שלא היו בכל המכות במצרים, שהיה הים, שהוא אחד ממציאות העולם, נחרב ויבש. לא כמו שאר נסים שהיו במצרים, שהיו המכות בדברים פרטיים ממציאות העולם, אבל הים שהוא יסוד המים, אין זה פרטי, ונחרב הים. אף על גב שהכה היאור בדם ובצפרדעים... אין היאור נחשב כמו הים, כי הים הוא נחשב יסוד המים, עליו אמר הכתוב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו', וקיבל הים הפסד, ונחרב הים. לכך בקוע המים הוא ענין יותר נפלא,

שהיתה המכה בדבר שהוא עיקר העולם. לכך במצרים היה פועל באצבע בלבד [שמות ח, טו], כי האצבע מורה על פרטיים. אבל הים היתה המכה ביד [שמות יד, לא], כמו שהתבאר לך הטעם כי בכל היד המכה כללית, ולא פרטית". וכן כתב בגו"א שמות פי"ח אות א [ג:], ויובא להלן הערה 282. ובבאר הגולה באר הרביעי [תכג:] כתב: "כי הים הגדול, במה שהוא יסוד המים". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 277, ופמ"ב הערה 7.

(259) יש להעיר, שאמנם קרי"ס מורה שישראל גברו על יסוד המים, אך איך מוכח מכך שהם גברו על עולם הטבעי. אמנם לשונו בפנ"ט [הובא בהערה הקודמת] מיישבת שאלה זו, שכתב: "כי הים הוא נחשב יסוד המים... וקיבל הים הפסד, ונחרב הים. לכך בקוע המים הוא ענין יותר נפלא, שהיתה המכה בדבר שהוא **עיקר העולם**". לאמור שארבעה היסודות הם ארבעה עיקרים שעליהם עומד עולם הטבע, והתגברות על אחד מיסודות אלו היא התגברות על כל עולם הטבע, כי "אם אין יסוד, אין בנין" [רשב"א ור"ן (ב"ב ו:), ורא"ש ב"ב פ"א סוף סימן יז], וכמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 109, ולהלן פמ"ט הערה 192. ולהלן פנ"ח כתב: "כי בעולם הטבעי יש בו חמשה דברים, אבל אינם בענין אחד כלל. כי הארבעה יסודות הם ארבע, והחומר המשותף לכלם הוא החמישי, להשלים ולאחד אותם". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג.] כתב: "יש לך לדעת כי ארבע יסודות הם בעולם, ובהם העולם נוהג בשווי, ועל ידם יוצא העולם מן השווי". וראה להלן פמ"ב הערה 4, ופמ"ז הערה 470.

(260) אודות שהטבע הוא חומרי, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נ:]: "כי הטבעי כח גשמי". ובאור חדש פ"ו [תתרו:] כתב: "מצות העומר בשביל שהוא יתברך מנהיג הטבע... ולפיכך הבאת העומר הוא מן השעורין דווקא [מנחות פד.], כי הטבע הוא חמרי כאשר ידוע, ולפיכך שייך בזה דוקא שעורין, ולא ענין אחר". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד", ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ושם פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ובבאר הגולה באר הראשון [נב:] כתב: "הטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית".

ובקידושין פב. אמרו "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי" [הובא למעלה הערה 132]. וראה להלן פמ"ב הערה 4.

(261) להלן פמ"ז [לאחר ציון 63].

(262) חוזר בזה לדברי חמשה עשר התנאים שהובאו במכילתא [שמות יד, טו] שביארו את הגורם שהביא לקריעת ים סוף [ראה למעלה הערה 245]. ויש קצת להעיר על דבריו, שכתב כאן שכולי עלמא מודו ש"היה בישראל מעלה אלקית נבדלת, ובאותה מעלה נקרע הים", וזה ניחא לארבעה עשר התנאים שהובאו במכילתא שם, שציינו מעלות שהיו בישראל [מעלת האמונה, מעלת השבטים, מעלת המילה, מעלת אברהם אביהם, וכיו"ב]. אך הדעה החמישית במכילתא היא של חכמים, והם סוברים שקריעת הים היתה בשביל שמו יתברך. ולמעלה [לאחר ציון 157] כתב: "וחכמים אומרים בשביל שמו עשה עמהם, שנאמר [ישעיה מח, יא] 'למעני אעשה'. פירוש, כי קריעת ים סוף כדי להודיע שמו הגדול בעולם, כדכתיב [שמות יד, יח] 'וידעו מצרים כי אני ה''. ומפני זה שמו הנבדל והקדוש בקע הים הטבעי, שהרי הכל היה בשביל שמו הקדוש, והוא שהיה בוקע ים הטבע". ולכאורה לפי טעם זה לא מדובר ש"היה בישראל מעלה אלקית נבדלת", אלא במעלה אלקית של שמו יתברך. אך ברי שהישוב לכך הוא שמעלת שמו יתברך חלה על ישראל, וממילא מעלת ישראל הנבדלת היא ששם ה' נקרא עליהם. ומקרא מלא הוא [יהושע ז, ט] "וישמעו הכנעני וכל יושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול". וכן מבואר למעלה פ"ג הערות 2, 69, פכ"ג הערה 90, פכ"ה הערה 9, ופל"ו הערה 91.

(263) לשונו למעלה [לאחר ציון 107]: "מאותה מעלה אלקית נדחו המים, שהם חמרים, כמו שהתבאר כמה פעמים כי החומר נדחה מפני דבר אלקי", ושם הערה 109. ויסוד זה נתבאר הרבה פעמים בפרק זה, וכמלוקט למעלה הערה 117. וראה להלן פמ"א הערה 1.

(264) נראה שכוונתו לדברים שכתב בביאור הפסוקים הקודמים לפסוק [תהלים קיד, ה] "מה לך הים כי תנוס", שזה לשונו להלן פס"ב: "מה שאמר [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב'... ומה שזכר [שם פסוק ד] 'ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן', יותר ממה שזכר שאר הנמצאים. שבא לומר כאשר יצאו ישראל ממצרים, היה זה על

ידי השם יתברך אשר הוציאם. ולפיכך לא היתה היציאה בענין טבעי, רק הכל יוצא מן הטבע, שהיה פועל הקב"ה נסים ונפלאות. וכאשר ההוצאה על ידי הקב"ה, שהוא קדוש, לפיכך הנמצאים כמו הים והירדן בורחים מפני קדושתו יתברך. ואלו הנמצאים רחוקים מן קדושתו יתברך, וזה כי אלו הנמצאים כמו הים והירדן נוטים לענין החומר, והם רחוקים מן הצורה, כמו שכבר נתבאר. ולפיכך דבר שאין לו צורה כלל, ואין לו שלימות כלל של צורה, כמו המים, לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש והנבדל. וכן ההרים, בעבור שהם בעלי חומר גס, אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל. ולפיכך אלו שני מציאות 'הים ראה וינוס' 'ההרים רקדו כאלים', כלומר שאין עמידה לנמצאים בעלי חומר בפני קדוש נבדל. ואלו שתי מציאות בפרט הם חומרים; אם הים מצד שהמים הם בלתי צורה, כי המים אין להם שלימות. וכן ההרים בעלי חומר גס... וכאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, הוציא אותם בקדושתו, שהוא נבדל מן החומר הטבעי. לכך היה עושה עמהם נסים ונפלאות בשנוי טבע העולם. לכך מפני קדושתו 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'. וכל ענין הזה כי היה עלוי ישראל ביציאת מצרים למעלה מדברים החמרים הטבעיים, עד שכל הדברים החמרים הבלתי נבדלים נחשבים לאין, וזהו 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור וגו'".

(265) בכת"י [תקיא:] כתב משפט זה כך: "וכאשר תעמיק תמצא כי אלו המעלות שזכרו, כלם הם מעלות נבדלות אלקיות, ראוי להם לבקוע הים, ואין להאריך". וכן כתב למעלה לאחר ציון 255. וכאמור [למעלה הערה 247] לא מצאתי שביאר טעמים אלו בשאר ספריו.

(266) הולך לבאר שהמחייב את קרי"ס הוא שכל זמן שה' לא קרע את הים בפני ישראל, לא היתה לישראל מציאות שלימה הנבדלת לגמרי מן החומר. והואיל ויציאת מצרים היא הלידה של עם ישראל [כמבואר למעלה הערה 14], לכך אין יצ"מ שלימה אלא רק לאחר שהים יקרע בפני ישראל. באופן שהמחייב את יציאת מצרים בט"ו ניסן הוא גם המחייב את קריעת ים סוף שבעה ימים לאחר מכן. ורבוי הדעות במכילתא הוא לבאר מהי המעלה האלקית הנבדלת שעמה נשלמה יציאת מצרים.

(267) לשונו בבאר הגולה באר השני [רכ.]: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו

שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערה 27, פי"ב הערה 31, פט"ו הערה 43, פכ"ב הערה 112, פכ"ג הערה 175, להלן פמ"ב הערה 98, פמ"ד הערה 67, ופמ"ה הערה 15]. וראה הערה הבאה, והערה 273.

(268) מצינו בספריו כמה פעמים שתלה דברים של ישראל במה שהם בעלי צורה נבדלת. וננקוט כאן בשלשה מהם; (א) היותם נבדלים וקדושים מן העריות. (ב) מצבם השפל בגלות. (ג) היותם מצווים במילה. ואודות הבדלתם מן העריות, כן כתב למעלה פ"ד [רכ:], וז"ל: "ענין הזנות הוא מתאות הגוף, וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר". ובגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... ישראל הם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה" [הובא למעלה פ"ד הערות 13, 27, פי"ב הערה 31, פי"ד הערה 65, פכ"ב הערה 112, פכ"ג הערה 175, ולהלן פמ"ד הערה 57]. **ואודות שפלותם** בגלות, כן כתב למעלה פ"ד [רכה:], ויובא להלן הערה 290. ולהלן פ"ס כתב: "כלל הדבר, כי הגלות לישראל בסגולה... וכבר נתבאר זה למעלה בפרק ד' שישראל יש להם מעלת הצורה השלימה הנבדלת, ומפני כך או שהם בתכלית המעלה, או בתכלית השפלות, עיין שם הטעם. והתבאר לך כי ישראל שהם לחלק ה' בלבד,

ובשביל זה אפשר בהם הגלות יותר, כמו שיש בהם הגאולה. וזהו פסח שנאכל על מצות ומרורים. ודבר זה ענין ברור מאוד מאוד שזהו ענין פסח מצה ומרור, כי הכל נמשך אחר הפסח במה שהם לחלק ה', ואחר מדריגה זאת העליונה נמשך להם הגאולה מרשות האומות, והשעבוד תחת רשות האומות". **ואמרו חכמים** [מגילה טז.] "'כי נפול תפול לפניו' [אסתר ו, יג], דרש רבי יהודה בר אלעאי, שתי נפילות הללו למה. אמרו לו, אומה זו משולה לעפר, ומשולה לכוכבים; כשהן יורדין, יורדין עד עפר. וכשהן עולין, עולין עד לכוכבים". ובנצח ישראל פי"ד [שמט:] צירף מאמר זה למאמר בכתובות שהביא למעלה. ובאור חדש פ"ו [תתרמג.] כתב: "ומה שאמרו בגמרא כי אומה זה משולה לעפר ולכוכבים. ופירוש זה כי 'נפול תפול' משמע נפילה גמורה, עד שאין אחריה נפילה. ודבר זה מפני כי אין אומה כמו זאת ישראל, כי השם יתברך צורה אחרונה להם... ואם אין ישראל עושין רצונו של מקום, השם יתברך מסתלק מאתם, אשר הוא צורה נבדלת להם, ואז הם נופלים לגמרי... כי הצורה השלימה אם אינה היא בשלימותה כאשר ראוי לה, אז כאלו בטילה היא לגמרי, והכל מושלים בה, אף בהמה חיה ועוף. אבל כאשר היא בשלימותה כאשר ראוי, בודאי מושלת על הכל. רק כאשר לא נמצאת בשלימותה, אז היא כאילו אין לה מציאות כלל, ואז יורדים עד עפר, כמו דבר שאין נחשב מציאות כלל. וגם דבר זה מבואר בכמה מקומות". ובכת"י למעלה [רצג.] כתב: "ויש עוד הרמז במה שאמרו ז"ל [כתובות סו:] 'אם אין עושים רצונו של מקום', שבזה תלה לך עיקר פירוש זה. וזה כי עיקר ישראל במה שהם חלק ה', וזהו עצם ישראל... וכאשר ישראל אין עושים רצונו של מקום אז אינם לחלקו יתברך, שזהו עצם עצמם וענינם, אז אין מציאות להם כלל... כאשר היו במצרים שעדיין לא היו לחלקו של הקב"ה, וכן כאשר רחקו ממנו יתברך על ידי חטאים, נמסרו ביד אומה שפלה, שבזה אין להם מציאות כלל" [הובא למעלה פ"ד הערה 59]. **ואודות שהמילה** מורה על צורתם הנבדלת, כן כתב להלן פמ"ז [לאחר ציון 218]: "יש בישראל מדריגה זאת שאינם טבעיים, שהרי יש בהם המילה". ובבאר הגולה באר החמישי [נו:] כתב: "דבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה, אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה. והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש, אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור. ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא, שהוא הערלה, עד שיהיה איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה" [הובא למעלה פ"ד

הערה 38]. ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "יש לישראל צורה נבדלת אינה מוטבעת בחומר, וזה יורה המילה, שהמילה מורה על שלימות צורתן הנבדלת מן החמרי, כאשר המילה ביום השמיני, והוא לאחר ז', שהם ימי הטבע שבהם נברא העולם הטבעי. והמילה שהיא אחר ז' ימים, שהם ז' ימי בראשית, היא על הטבע". ובח"א למנחות נג: [ד, פג:] כתב: "אף על גב שחטאו [ישראל], מכל מקום... יש להם צורה נבדלת אלקית מצד עצמה. כי יש לישראל צורה נבדלת אינה מוטבעת בחומר, וזהו המילה, כי המילה היא צורת ישראל... שהמילה מורה על צורתם הנבדלת מן החומר. ומעתה אף כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם, הרי אין בטול אל צורתם העצמית הנבדלת, ואין ראוי להם הפסד". וראה להלן פמ"ה הערה 19, ופמ"ז הערה 219.

(269) לשונו למעלה פ"ד [ריח.]: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים... כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... ובשביל זה קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם' [יחזקאל כג, כ], להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה... הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר... לכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם". ולמעלה פי"א [תקלה:] כתב: "כי מצרים נקראים חמור, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים". ולמעלה פט"ז [עז:] כתב: "אז היה מושל על החומר, הם מצרים אשר נמשלו לחומר, דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולמעלה פל"ז [תשטז.] כתב: "מצרים נקראים 'חמור', דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', וכל מדריגתם חמרי". ולהלן פמ"ד [לאחר ציון 15] כתב: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולהלן פמ"ה [לאחר ציון 40] כתב: "ולפיכך נאמר שם [ויקרא כה, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני. כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר 'בשר חמורים בשרם' על שם החומרית שבהם". הרי שמבאר שתיבת "חמור" מורה על החומריות. וראה למעלה פט"ז הערה 73, פל"ז הערה 119, פל"ט הערות 169, 178, להלן ציון 288, פמ"א הערה 131, פמ"ג הערה 196, פמ"ד הערה 20, ופמ"ה הערה 41.

(270) כמשפט החומר המתנגד לצורה. ולמעלה פ"ג [קכז.] כתב: "תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף". ולמעלה פכ"ב [רפא.] כתב: "כמו

שמתנגד השכל לחומר, בעבור שזה שכלי וזה כולו חמרי, כך יתנגד הרוחני לגשמי, בעבור שהרוחנית הוא כולו צורה נבדלת בלבד, מופשטת מן החומר, והחומר אין בו צורה". ורש"י [שמות א, טז] כתב: "אם בן הוא וגו' - לא היה [פרעה] מקפיד אלא על הזכרים". ולהלן פנ"ד כתב: "ותדע כי מצרים נחשב כמו חומר... לפיכך לא היו המצרים מתנגדים לישראל רק בצורה, כי הזכרים הם הצורה בלבד, ומצרים הם כמו החומר, לא היו מתנגדים לענין החמרי כלל, רק לענין הצורה, כי בדבר זה הם הפכים. כי ידוע כי החומר מתנגד לצורה בעבור שזה חומרי וזה צורה, ובשביל כך היה כאן התנגדות בעצמן. ויש לדעת כי דבר עצמי למצרים מה שהם מתיחסים אל החמרי, וישראל צורה נבדלת כמו שהתבאר למעלה במקומות הרבה מאוד, ולכך לא היה כאן רק התנגדות חומר לצורה, ורצו לאבד הזכרים". ובנתיב התורה פט"ו [תרב:] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים". ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "ידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי" [הובא למעלה פכ"ב הערה 78].

(271) לשונו למעלה פ"ד [רלב.]: "תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה". ולמעלה פי"א [תקלט.] כתב: "ואולם יש להקשות, למה היה צריך שיהיה יוסף במצרים זמן הרבה, ולמה לא הורד באותה שנה, ויחלום פרעה מיד. ואין זה קשיא, כי כבר ידעת כי הצורה, בעת שנולד הנער, יותר גובר החומר, עד שלא נראה שלימות הצורה בתינוק, ותמיד הולך אחר מעשה נערותו. ואדרבה, הצורה היא בטילה אצל החומר ומשועבד תחתיו. עד שיגדל הנער, ואז גובר הצורה על החומר ומולך עליו, הפך מתחלה, אשר היה החומר מלך, וברשותו ניתן הצורה. לכך מתחלה היה יוסף עבד למצרים בעת נערותו, עד שהיה בן שלשים, ואז נהפך הדבר להיות יוסף מולך עליהם, שהדבר הזה לפי המציאות הוא שיהיה יוסף מושל עליהם בסוף, כאשר תדע מעלת יוסף שהוא כמו צורה אל החומר שגוברת בסוף". וכן כתב להלן סוף פנ"ב. וראה למעלה הערה 206. **ואודות שהאדם** בצעירותו נמשך אחר החומרי, ובהמשך חייו השכל מתגבר, כן כתב בהרבה מקומות

בספריו. וכגון, בנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "ידוע כי הם שלשה עולמות; כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל. אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד, ועושה פעולות מתיחסים אל ענין זה, דהיינו שאין אחד בטל אצל השני, ושניהם משותפים ביחד... אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים". וכן כתב שם פמ"ב [תשכו.]. ובנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:] כתב: "שכל הילדים... מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו, השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי... ודבר זה כי באדם בעת נערותו ימצא אצלו שני דברים; האחד, כי שכלו מוטבע בגוף החמרי, שאינו נבדל, כמו שהתבאר. והשני, כי מחמת רתיחת חום הטבעי בעת נערותו וילדותו, שאינו שקט, שכלו מעורב". וכן כתב שם פ"ה מכ"א [תקיד:], ושם פ"ו מ"ט [רצ:]. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו... ואחר כך כשגדל והוא שכלי, ואז השכל גובר על החמרי, עד שאין אדם פונה אל הדברים החמרים שהם בעולם הזה... ואינו כולו שכלי, רק שאינו נוטה כולו אחר החמרי... ובזמן הזקנה השכלי גובר בעולם... שכבר נסתלק גשמות האדם לגמרי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "בילדות האדם ובקטנות, הוא שקוע בתוך מדריגה החמרית... וכך הוא באמת בילדותו, שהוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, כאילו לא יצא אל העולם להיות נמצא בפעל, עד שהוא גדול, ואז יצא ממדריגה החמרית שלו... לקטנים לא נמצא אתם השכל... שנפשם מוטבע בגוף". ואמרו חכמים [שבת קנב.] "דברים שאדם עושה בילדותו משחירים פניו לעת זקנתו", ובח"א שם [א, פג.] כתב: "כי הילדות שהאדם נמשך אחר החמרי, והם משחרים פניו, כי לעת זקנתו שכבר הלך החמרית, וראוי להיות קדוש נבדל מן המעשים שעשה בילדותו כאשר היה בעל חומר, והם משחרים, דהיינו גורמים לו העדר במציאות שלו". והמורה נבוכים ח"ג ס"פ נא כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב

מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך... כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג" [ראה למעלה פ"ד הערות 79, 80, ופי"א הערה 34].

(272) לשונו למעלה פ"ד [רלא.]: "לכך מצרים אשר נקראים בשם החומר, כדכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם', כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת. וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף, ולפיכך היה נותן המציאות כי יהיו ישראל משועבדים למצרים, זהו הטעם מה שהיה שעבוד ישראל תחת אומה החמרית. וכמו כן תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים שהם החומר, והבן זה מאוד". ולמעלה פי"א [תקמ:] כתב: "וכן ישראל היו כך, בתחלה היו ישראל במצרים קודם שלימותם, והיה החומר, הם המצרים, מושל עליהם, כאשר אמרנו לך פעמים הרבה. ואחר שהיו בשלימות, היו יוצאים אל החירות להיות מושלים עליהם, כאשר ראוי לפי המציאות וסדר הנמצא". ולמעלה פ"ל [תקיא.] כתב: "כבר נתבאר לך בפרקים הקודמים, כי אף על ישראל לא היו מושלים מצרים אשר מתיחסים אל בשר חמור, רק כאשר לא היו ישראל בשלימות, ומיד כאשר היו ישראל בשלימות יצאו מרשותם". וכן כתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 168], ויובא בהערה 275. וראה להלן פמ"ג הערה 24.

(273) כמבואר למעלה הערות 108, 118. אמנם עד כה לא ביאר שהמים מתנגדים לישראל, אלא שהם מתנגדים לצורה [למעלה פי"ד (ט.)], ולצורה הנבדלת של משה רבינו [פי"ז (קיב.), פי"ח (קלח:), ופכ"ג (שנה.)]. אך זהו היינו הך, כי הואיל ולישראל יש מעלת הצורה הנבדלת [כמבואר למעלה הערה 267], לכך התנגדות המים לצורה היא התנגדות המים לישראל.

(274) מבאר כאן שממשלת ישראל על המצריים היא "על ידי המכות". וזו נקודה שלא כתב עד כה להדיא, כי עד כה כתב שהתגברות ישראל על המצריים היא בכך שיצאו מהם לחירות [כמלוקט בהערה 272]. ואף בסמוך כתב: "היו גוברים על מצרים ביום

ראשון". אך כאן מגלה שכוונתו היא לתהליך שהביא ליציאת ממצרים, ואלו הן המכות [ראה למעלה פי"א הערה 40]. ולמעלה בהקדמה שלישית [קלב:] כתב: "הפסיד אותם [את המצריים] כשיצאו [ישראל] ממצרים בעשר מכות... ודבר זה נקרא 'גבורה', לפי שהיה בא נגד מצרים להתגבר עליהם בכחו הגדול ובזרועו הנטויה". וכן המהרש"א [ברכות נח.] כתב: "במדת הגבורה פעל יציאת מצרים, על ידי המכות שהביא על המצרים" [הובא למעלה פכ"ז הערה 8]. ויש להקשות לפי זה, שהקב"ה הוא זה שהכה את המצריים, ולא ישראל הכו את המצריים, ומדוע המכות נחשבות לממשלת ישראל על המצריים ["שמשלו על מצרים על ידי המכות" (לשונו כאן)]. ויש לומר, שכוונתו שמשה היה שולט על המצריים על ידי המכות [ושליטת משה היא שליטת ישראל על המצריים]. וכן כתב למעלה פט"ז [עח.]: "לא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום, והוא היה ראוי להיות מושל על מצרים, כדכתיב [שמות ז, א] 'ראה נתתיך אלהים לפרעה וגו'". ופירש רש"י שם "נתתיך אלהים לפרעה - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין". ואונקלוס תרגם שם "ואמר ה' למשה חזי דמניתך רב לפרעה". ונקודה זו תוטעם על פי דברי הגרי"ז לשמות [ז, א], שכתב: "ראה נתתיך א' לפרעה. פירש רש"י שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין. פירוש הדבר, כי המכות לא היו למטרה שישלח את העם, רק כי כך נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו'. והיה צריך להיות תחילה הדין על פרעה ועל מצרים, ואחרי כן היציאה. ולכן מינה הקב"ה את משה רבינו ע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, שיקויים 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'... הרי דהמכות היו בגדר משפט ודין, ולא למטרת שילוח" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 45, פט"ז הערה 76, פכ"ז הערות 8, 11, פל"ב הערה 61, ופל"ח הערה 114].

(275) לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 167]: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף, ונבקעו כל המים שבעולם [מכילתא שמות יד, כא], שהמים, כמו שהתבאר למעלה בפרק י"ד ובפרק י"ח, הם חמרים, שאין בהם צורה. וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת". ולמעלה [לאחר ציון 206] כתב: "כי ענין אחד מצרים והים, כמו שנתבאר בסמוך". וראה להלן פמ"ז הערה 542.

(276) ט"ו ניסן, שהוא יום ראשון של פסח.

(277) כמבואר למעלה הערות 256, 258.
(278) לכך בודאי שקרי"ס נחשבת מכה בכלל העולם, ולא רק משום שהים הוא מציאות כללית, אלא שבפועל כל מים שבעולם נבקעו.
(279) וכאשר יסוד המים לוקה, אזי כל המים שבעולם לוקים, וכמו שכתב בגו"א שמות פי"ח אות א [ג:], וז"ל: "קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו. והיינו כשהיסוד נלקה, דהיינו הים, נלקו עמו כל המים, דומה כשהלב נלקה נלקו עמו כל האיברים, לפי שהלב הוא יסוד לכל האיברים, שכלם מקבלים כח ממנו, כן הים הוא יסוד, ש'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו שבים ללכת' [קהלת א, ז], וכשנלקה הים נלקו עמו כל המים" [הובא למעלה פל"ד הערה 87]. וקודם לכן בגו"א שמות פי"ד אות כז [רפה:] כתב: "אבל עיקר הפירוש כי הים הוא יסוד המים, ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת'. למה הוא דומה, ללב האדם, וכאשר נלקה הלב, שהוא יסוד כל האיברים, נלקה עמו הכל. כך כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, נלקו כל המימות עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו [מכילתא שמות יד, כא]. גם כי אחר שהקב"ה נטל היסוד שלהם נלקו עמו הפרטים, והם שאר המים שהם תחת הכלל, ונבקעו עמו. וראיה לזה שהים נתבטל כחו כאשר נקרע, כדכתיב [שמות יד, כז] 'וישב הים לפנות בקר לאיתנו', משמע שבתחלה לא היה באיתנו. ובמדרש [מדרש תהלים קיד, ג] 'בצאת ישראל ממצרים הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור' [תהלים קיד, א-ג], מה ענין הירדן לכאן שאמר 'הירדן יסוב לאחור'. אלא גבירתה לקה, שפחה לקה עמה. הרי שאמר הירדן לקה בשביל שלקה הים שהוא גבירתה. וכן לקו כל מימות בעולם בשביל שלקה יסוד המים, שהוא הים". וכן כתב להלן פס"ב [ד"ה ומה שאמר הים ראה]. וראה להלן פמ"ז הערה 191 **אך להלן** ר"פ מב סלל לו דרך אחרת בביאור מה שכל מים בעולם נלקו. ובעוד שכאן מבאר זאת מצד שכאשר היסוד לוקה, הכל לוקה, הרי להלן ביאר זאת מצד שיסוד המים החומריים לקה, ולא רק הים, וכלשונו: "'ויבקעו המים'. דרשו רז"ל 'ויבקע הים' לא נאמר, אלא 'ויבקעו המים', כל מימות שבעולם נבקעו. וזה תבין ממה שבארנו לך כי כאשר נבקעו המים אז היו ישראל מושלים לגמרי על הטבע, ונעשו קדושים נבדלים, והיו קדושים לה', כמו שהתבאר למעלה. ומפני זה היה קריעת ים סוף מצד המים בלבד, לא מצד הים. כי ראוי שיהיו המים נבקעים ביום שביעי של פסח, ואז יצאו ישראל לגמרי להיותם מושלים על מדת המים, שהם חומרים בכללם, לכך כל המים בעולם נבקעו. ואילו לא נבקע רק הים,

לא היה הממשלה לישראל רק על הים, ולא על כל מדת המים. אבל ישראל היו מושלים על כל המים, לכך כל המים שבעולם נבקעו". וראה להלן פמ"ב הערה 7.

(280) פירוש - אין שני ימים בעולם, אך יש שתי ארצות בעולם, ולכך המכות שהתרחשו בארץ מצרים אינו מכות כלליות, אלא מכות פרטיות. וכן ביאר בגו"א שמות פי"ח אות א [ג:], ויובא בהערה 282.

(281) שנאמר בקרי"ס [שמות יד, לא] "וירא ישראל את היד הגדולה".

(282) שנאמר במכת כינים [שמות ח, טו] "אצבע אלקים היא". ולמעלה פל"ד [תקצו:] כתב: "אמרו "אצבע אלקים [היא]', כלומר שכל המכות היו מכות פרטיות". וראה שם הערות 74, 75, שנתבאר שם בשני טעמים כיצד מכת כינים מורה על שאר המכות שאף הן נעשו באצבע. **ולמעלה פל"ד** [תקצו:] כתב: "ומפני שאמרו 'אצבע אלקים היא' [שמות ח, טו], כלומר שכל המכות היו מכות פרטיות, כמו האצבע שהוא אצבע פרטי, ושמא אין ממשלתו בכלל מציאות העולם. לכך קרע להם הים, לפי שהים אינו פרטי כמו היאור, שהוא נהר פרטי, אבל הים הוא כללי במה ש'כל הנחלים הולכים אל הים' [קהלת א, ז], והוא מציאות כללי, ולפיכך הים נבקע. והים הוא כמו היאור, ואין חלוק ביניהם, רק שזה חלקי, שהיאור חלק, והים הוא כללי". וכן כתב להלן ר"פ נח בטעמו השני, וכלשונו: "טעם זה שהמכה במצרים באצבע, ועל הים ביד ["וירא ישראל את היד הגדולה" (שמות יד, לא)]... כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד. כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי, לכך המכה על הים היה בכל היד". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] כתב: "לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים... וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מִים אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים [שמות ח, טו] 'אצבע אלקים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד, לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי,

היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע, וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד" [הובא למעלה פל"ד הערה 87, ולהלן פמ"ב הערה 7].

(283) כמבואר למעלה הערה 152.

(284) לכך יציאת מצרים היתה ביום ראשון של פסח, כי יצ"מ היא פועל יוצא מהמכות הפרטיות שהיו במצרים, והפרטי הוא חלק מהכלל ["וכל פרטי הוא חלק" (לשונו למעלה פט"ו {מח.})], שהוא אחד משבעה.

(285) לשונו למעלה פל"ח [תשלה:]: "ומי שלא עשה פסח ראשון, יעשה פסח שני בחדש השני [במדבר ט, יא], והוא מורה על העבודה של יחידים... ואינו רק יום אחד, יום פרטי בלבד, אבל חג המצות הוא שבעה מספר כללי, כי העבודה הראשונה מצד האומה הכללית, אשר נקרא 'אלקי ישראל' [שמות ה, א], ופסח שני מצד הפרטי, ולכך הוא יום אחד". ויש להעיר, כי בתפארת ישראל פל"א [תסג:] כתב: "שבעה... רבוי גמור, כדכתיב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר בדרך אחד יצאו, וברבוי דרכים ינוסו, אבל מספר שבעים הוא מספר כללי, הוא רבוי שמתאחד, כי החשבון הכללי הוא מתאחד, מה שאין כן במספר הפרטי". הרי שכתב שמספר שבע הוא פרטי ולא כללי, דלא כדבריו כאן. ושם בהערה 12 הובאה הערה זו, ונשארה בצ"ע. אך נראה ליישב על פי דברי רש"י [שמות יב, טו] שכתב "שבעת ימים מצות תאכלו - שטיינ"א של ימים". ושוב כתב רש"י [ויקרא כג, ח] "שבעת ימים - כל מקום שנאמר 'שבעת' שם דבר הוא, שבוע של ימים, שטיינ"א בלע"ז". ובגו"א שמות פכ"ט אות ל [שעח.] כתב: "'שבעת ימים' רוצה לומר שביעית של ימים... ולא יקרא 'שביעית' אלא אם היו רצופין ביחד, וכאשר הם ביחד אז הוא שביעית... שאם יש כאן שני ימים ביחד, ועוד חמשה ביחד, אין כאן שביעית, וזה החילוק שיש בין 'שבעה' ובין 'שבעת', כי 'שבעת' צריך שיהיה כאן שביעית". ובגו"א במדבר פ"ח אות ג [קטז.] כתב: "'שבעה' בא על שבעה נפרדים כל אחד ואחד בפני עצמו... אבל 'שבעת' יאמר על הכלל". ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, עמוד צח, נכתב: "'שבעת ימים'... כלומר לא סך הכל של שבעה ימים נפרדים, אלא יחידה אחת שלימה של שבעת ימים". נמצא שבפסח הוא "יחידה אחת שלימה של שבעת ימים" [לעומת פסח שני]. ולכך נהי שמספר שבעה הוא מספר פרטי, אך "שבעת" הוא מספר כללי, כי "'שבעת' יאמר על הכלל" [לשונו בגו"א במדבר הנ"ל]. ולמעלה ס"פ יט [ריד.] כתב: "אמרו [מכילתא שמות יח, א] שבע שמות היה ליתרו, כי זה הוראה על שהיה בו הכנה כללית". וגם שם הביאור הוא ששבעה שמות הם מהות אחת בעלת שבע פנים, כי השם מורה על מהות [כמבואר למעלה פכ"ד הערה 24], "ואי

אפשר לה לשום בריה אחת שתהיה יותר מבעלת מציאות אחת" [לשון הפחד יצחק שבועות מאמר ד אות ז. והובא למעלה פל"ח הערה 75]. וראה להלן פמ"ד הערה 215.

(286) דוגמה מובהקת לדבריו ניתן למצוא בכך שמעשי הבריאה בימות החול נקראים [תהלים קד, כד] "מה רבו מעשיך ה'", ופסוק זה מובא בברכת "יוצר אור" דימות חול. ואילו בברכת "יוצר אור" דשבת לא אומרים כן, אלא אומרים בשיר של יום השבת [תהלים צב, ו] "מה גדלו מעשיך ה'", ומהו פשרו של חילוק זה. והפחד יצחק שבת מאמר ה אות ח עמד על זה, ובתוך דבריו כתב: "זהו הכלל; לפני שנצטרפו הנקודות לקו אחד, הרי אני אומר עליהם שהם רבים. אבל לאחר שנצטרפו הנקודות לקו, שוב אני אומר על הקו שהוא גדול. במקום הריבוי שלפני הצירוף תבוא הגדלות לאחר הצירוף". והואיל ושבת היא יום השביעי המחייבת מבט של כלליות, לכך נאמר "מה גדלו מעשיך ה'", כי גדולת נאמרת לאחר צירוף הפרטים. אך בימות החול, שעדיין לא הגענו למבט הכללי של שבת, שם אומרים "מה רבו", שזו תפיסת רבוי וכמות. וכמו שקרי"ס היתה ביום השביעי מפאת היות מספר שבע מציאות כללית, כך בשבת אומרים "מה גדלו", מפאת היות מספר שבע מציאות כללית. ואף אנן נמי נאמר כדברי הפחד יצחק [שם], שסיים דבריו בזה"ל: "ישמח ויגל האדם הנלבב במצאו טוב טעם ודעת בחילוף הרבוי דחול בגדלות דשבת".

(287) כמבואר למעלה הערות 267, 268.

(288) כמבואר למעלה הערה 269.

(289) "כאשר" הוא כאן כמו "אז".

(290) בכת"י [תקכז.] כתב משפט זה כך: "שלא היה לישראל מציאות בפעל. כי הצורה שהיא מוטבעת ומחוברת לחומר, אין מציאות לה בפעל". ויסוד גדול מונח בדברים אלו, והוא שכתב כאן "כי כבר ידענו שכל זמן שהיה להם התדבקות והתחברות אל מצרים שנמשלים לחומר" אזי "החומר גובר על הצורה". לאמור שכל עוד יש לצורה נגיעה כלשהי עם החומר, דינה להכנע לחומר, כי אין לצורה מציאות אם אינה עומדת בניתוק מוחלט מהחומר, כי חסרון כלשהו לצורה מביא להעדרותה. ועל יסוד זה כתב "כי כבר ידענו". ונראה שכוונתו לדבריו למעלה פ"ד [רכה:], וז"ל: "ובמסכת כתובות פרק מציאת האשה [סו:], תנו רבנן, מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור והיה יוצא מירושלים, והיו תלמידיו הולכים אחריו, ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתן של ערביים... אשריכם ישראל, בזמן שאתם עושים רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולטת בכם. וכשאין אתם עושים רצונו של מקום, מוסרם ביד אומה

שפילה, ולא ביד אומה שפילה, אלא ביד בהמתן של אומה שפילה. ובדברים אלו יתבאר לך כל הדברים מפורש ובביאור. כי מהו השבח והודאה שנתן רבי יוחנן בן זכאי על זה ואמר 'אשריכם ישראל בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטת בכם, וכשאין אתם עושים רצונו של מקום מסרן ביד בהמתן של אומה שפילה'. אבל הן הן הדברים אשר אמרנו למעלה. כי דבר זה אשר הם נמסרים ביד אומה שפילה הוא נמשך אחר מדריגתן, מפני שמעלת ישראל מעלה נבדלת, **ואין חסרון שייך במעלה נבדלת**. לכך כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, ונמשך להם החסרון, הרי יגיע בטול להם לגמרי... אבל מדריגת האומות אין עצם מעלתם מעלה נבדלת אשר לא תקבל חסרון, לכך אף כי הם אינם בשלימותם, אין כל כך ירידה להם כמו לישראל". ובנצח ישראל פי"ד [שמו:] גם כן הביא מאמר זה של רבי יוחנן בן זכאי, וכתב: "כי בודאי בזה יש לראות ולהתבונן מעלת ישראל העליונה, שיש להם משפט הצורה השלימה, אשר מצד עצמה ראוי לה השלימות לגמרי, ואין ראוי לה חסרון כלל. **והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי**, ונחשבת נעדרת לגמרי. ומזה הצד היא יותר פחותה מכל אשר הם במדריגה החומרית, אשר יש להם מציאות מה, וזו נחשבת כאילו אין לה מציאות כלל, רק נעדרת. וזה שאמר 'אשריכם ישראל, בזמן שאתם עושים רצונו של הקב"ה', שדבר זה ראוי אל הצורה להיות עליונה על כל, לכך אמר שאם עושים רצונו של מקום, אין אומה ולשון שולטת בהם, כאשר ראוי אל הצורה השלימה שהיא מושלת תמיד על החומר, ולא החומר מושל בה. 'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה'. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל... וכל ענין זה מפני כי הצורה מצד עצמה ראוי לה השלימות, כי זהו עצם הצורה שהיא שלימה. וכאשר אין לה השלימות שראוי לה, כאילו היא נעדרת לגמרי... ובודאי יפה אמר על זה 'אשריכם ישראל וכו'. וכאשר תבין אלו הדברים על אמתתם מה שראוי לך להבין מהם, אז יפתחו לך שערים הרבה, כי דברים הרבה תלוים בזה במה שאין לישראל שום מדריגה בינונית; או שהם מושלים על הכל, או שהכל מושלים עליהם" [הובא למעלה פ"ד הערות 56, 72]. והביאור הוא שכל מעלה אלקית שיש לה חסרון כלשהו, שוב אין היא בגדר מעלה אלקית, וכפי שכתב למעלה פט"ו [נא:] "שאין פעולה מלמעלה לחצאין". וכן אמרו חכמים [יומא סט:] "פלגא ברקיעא לא יהבי" [ראה למעלה פ"ה הערה 118, ופט"ו הערה 119]. לכך "אין חסרון שייך במעלה נבדלת", ו"החסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי". וראה להלן פמ"ג הערה 75.

(291) פירוש - כל עוד שהמים עומדים ומתנגדים לישראל, זה נחשב כמו שהמצרים עומדים ומתנגדים לישראל, "כי ענין אחד למים עם המצרים" [לשונו למעלה לאחר ציון 272], שעדיין עומד בפני ישראל מונע חומרי.

(292) לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 177]: "שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף [רש"י שמות יד, ה]. והיה קריעת ים סוף לישראל לא במקרה, אלא בעצם, שהמים, שהם נוטים אל החומר כמו שנתבאר, הם מתיחסים אל מצרים. ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף". וראה להלן פמ"ז הערה 542.

(293) לשונו למעלה [לאחר ציון 101]: "שכמו שנעשה הים יבשה בשביל האדם [הראשון], שאם לא כן אי אפשר לאדם להיות נמצא, כך ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים, שמפני כך נקראו [שמות ב, ו] 'עברים', 'עבר ים'... נמצא כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה'. לכך אם להווית אדם הראשון עשה הים יבשה, כל שכן להווית אומה הישראלית". ולהלן פמ"ב [לאחר ציון 103] כתב: "כי אז כאשר קרע להם הים קנו ישראל מעלה אלקית המיוחדת להם". ולהלן פס"ח כתב: "כי כאשר עלו ישראל מן הים אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן... כי ישראל לא קנו עצם מעלתן עד אחר שעברו ים, ולכך שם ישראל 'עברים', על שם עבר ים... כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים. ומפני זה כאשר קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים, אז מיד אמרו שירה, כי במה שנעשו ישראל לעם ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך, ואמרו שירה". ויש להעיר על דבריו להלן פס"ח, שמבאר שישראל אמרו שירה בעקבות קרי"ס מפאת שאז "קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים... כי במה שנעשו ישראל לעם ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך". אך א"כ תיקשי לך, מדוע רוב רובו של שירת הים עוסק במפלתן של המצריים [שמות טו, ד-ז "מרכבות פרעה וחילו ירה בים ומבחר שלשיו טובעו בים סוף. תהומות יכסיומו ירדו במצולות כמו אבן. ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב. וברוב גאונך תהרס קמיך תשלח חרונך יאכלמו כקש", וכיו"ב], ולא מוזכרת בשירה זו מעלת ישראל שקנו בקרי"ס, והרי מעלה זו היא סבת השירה, ומדוע הושמטה מהשירה. אמנם לפי דבריו כאן הדבר מבואר היטב; אין מפלת המצריים דבר נוסף למעלת ישראל, אלא מפלת המצריים היא היא המאפשרת לישראל לקנות את מעלתם הנבדלת, ועל כך בא כל ענין של קרי"ס, לנתק את ישראל מחומריות המים והמצריים. לכך ככל שהנך

משורר על מפלת המצריים, כך הנך משורר על מעלת ישראל. ודו"ק. וראה למעלה הערה 30, ובסמוך הערה 295, ולהלן פמ"ב הערות 104, 118.

(294) והשם מורה על מהותו של בעל השם, וכמבואר למעלה פכ"ד הערה 24.

(295) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה מצינו עוד דרשת חכמים על תיבת [בראשית יד, יג] "לאברם **העברי**", שאמרו [ב"ר מב, ח] "כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד". ולכאורה זו דרשה אחרת שאינה שייכת לדרשת "עברים" - "עבר ים". אך לפי דבריו כאן הוי דבר אחד ממש, שהרי ביאר כאן שכל עוד שהיה לישראל חבור כלשהו למצריים, לא היתה לישראל מציאות שלימה. לכך רק לאחר שעברו את הים, והתנתקו לחלוטין מהמצריים, אז קנו את מעלתן הנבדלת. נמצא שדרשת "עבר ים" ודרשת "כל העולם מעבר אחד, והוא מעבר אחד" מורות על אותו ענין משותף, והוא התנתקות מוחלטת של ישראל מן האומות, וכמו שנאמר [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב". זאת ועוד, בדר"ח פ"ה מ"ד [קח.] ביאר שהפסוק [שמות יד, יג] "כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" הוא תולדה מקריעת ים סוף, וכלשונו: "כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים... וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים... ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף. ולפיכך כתיב 'כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם', ואם כן היה זה יציאה מן מצרים לגמרי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 164, ופ"ה הערה 141]. והואיל ונתבאר כאן שישראל קנו מעלתם בקריע"ס משום שאז התנתקו מהמצריים, לכך דין הוא שהפסוק המורה על התנתקות זו יאמר כתולדה מקריעת ים סוף [הובא למעלה פ"ה הערה 141].

פרק מא

(1) פירוש - בפרק זה יביא ראיה לנקודתו העיקרית שבפרק הקודם שהנבדל גובר על המונע החמרי, ולכך מעלת ישראל הנבדלת קרעה את הים. ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 261] כתב: "על דעת הכל היה בישראל מעלה אלקית נבדלת, ובאותה מעלה נקרע הים. שהים הוא טבעי, ולא יוכל לעמוד מפני הקדושה", ושם הערה 263. ובדבריו כאן רומז לפסוק [ישעיה מג, ט] "יתנו עדיהם ויצדקו". וראה להלן הערות 134, 148, 151, ופמ"ב הערה 90.

(2) הגמרא [חולין ז.] אמרה כן בנוגע לכך שרבי מאיר אכל עלה של ירק בבית שאן ולא עישר. והגמרא רצתה להסיק מכך שבית שאן אינה מארץ ישראל. ושאלה הגמרא "ודלמא לאו אדעתיה", ופירש רש"י [שם] "שכח רבי מאיר ולא עישרו, ולעולם סבירא ליה דבעי מעשר". ועל כך השיבה הגמרא "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן ["שתאכל בהמה דבר האסור לה" (רש"י חולין ה:)], צדיקים עצמן לא כל שכן". ועל כך שאלה הגמרא "מאי בהמתן של צדיקים", והשיבה הגמרא עם הסיפור של חמורו של פנחס בן יאיר, וכמו שמביא והולך.

(3) "גינאי - שם הנהר" [רש"י שם].

(4) "רצון קוני - כל הנחלים הולכים אל הים בגזירת המלך" [רש"י שם].

(5) "שמא לא יתנו לך בפדיון" [רש"י שם].

(6) פירוש - היה שם אדם נוסף שהיה נושא חטים לצורך עשיית מצות לפסח, והיה צריך אף הוא לעבור את הנהר.

(7) רבי פנחס בן יאיר לנהר גינאי.

(8) "דבמצוה עסיק - דכתיב [שמות יב, יז] 'ושמרתם את המצות', דמתחלת טחינה והרקדה בעיא שימור לשם מצה" [רש"י שם].

(9) לפנינו בגמרא ובעין יעקב אמרו "חלק ליה" [כמו שאמרו בחלוק הקודם].

(10) פירוש - היה שם עוד סוחר ערבי שנתחבר עמם בדרך.

(11) רבי פנחס בן יאיר לנהר גינאי.

(12) "בתמיה. לבני לויה - לבני חבורה, שמניחו והולך" [רש"י שם]. פירוש, רבי פנחס בן יאיר אמר לנהר גינאי שיחלוק מימיו גם לגוי שהצטרף אליו, כדי שאותו גוי לא יתמה על רבי פנחס בן יאיר שהניחו בגפו והלך לו.

(13) פירוש - רב יוסף אמר על מעשה זה, כמה גדול כחו של רבי פנחס בן יאיר יותר ממשה רבינו ושש רבוא, שבעבורם ים סוף נחלק רק פעם אחת, ואילו בעבור רבי פנחס בן יאיר הנהר נחלק שלש פעמים.

(14) פירוש - הגמרא מקשה שמא גם אצל רבי פנחס בן יאיר הנהר נחלק רק פעם אחת, ומה שרבי פנחס בן יאיר דיבר שלש פעמים לנהר, זהו משום ש"מתיירא היה שלא יחזרו המים וישטפו השנים, והיה מדבר עליהם שימתין להם הנהר" [רש"י שם].

(15) "שנחלק להן ים סוף" [רש"י שם].

(16) פירוש - לאחר מעשה זה רבי פנחס בן יאיר התאכסן במלון אחד.

(17) פירוש - אנשי האכסניה הטילו שעורים לחמורו של רבי פנחס בן יאיר.

(18) פירוש - אנשי האכסניה חשבו שהחמור נמנע מלאכול את השעורים מפני הפסולת המעורבת בהם, ולכך ניפו בנפה את השעורים כדי לנקותם.
(19) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו הוסיפו כאן "נקרינהו, לא אכל". ופירושו שניקו בידים את השעורים מן האבנים והפסולת [רש"י שם], ועדיין החמור לא אכל את השעורים.
(20) פירוש - רבי פנחס בן יאיר שאל את אנשי האכסניה [תפארת יעקב שם], שמא השעורים אינן מעושרות, ולכך אין חמורו אוכל מהם.
(21) "כמו שהוא בכל דברי חכמים" [הוספה בכת"י (תקכז:)]. ופירושו, בכל מאמרי חז"ל יש נגלה ונסתר, וכמו שכתב בבאר הגולה באר החמישי [י.], וז"ל: "ויותר במעלה דברי חכמים, כי חכמי האומות כאשר דברו דבריהם בדרך חידה ומשל, לא היה לדבריהם שום פירוש ותועלת נגלה למי שאינו מבין דברי חידותם. אך דברי חכמים נמשכים לדברי תורה ולדברי נביאים, שיש להם נגלה ונסתר, והמה נמשלים אל 'תפוחי זהב במשכיות כסף' [משלי כה, יא], שהפנימי נמשל לזהב, והנגלה לכסף, ושניהם יקרים. כך דברי חכמים, שיש להם נגלה ונסתר, שהנסתר הוא יקר בחכמה, והנגלה הוא נחמד וטוב למראה". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיט.] כתב: "התורה יש בה נגלה ונסתר, וכנגד זה מעלת התורה מעלתה בנגלה ובנסתר. וזה כי קונה האדם העולם הזה, מה שהוא בנגלה עתה. וקונה העולם הבא, שהוא בנסתר ואינו נראה" [הובא למעלה פ"י הערה 70]. אך מ"מ המיוחד במאמר הזה [של רבי פנחס בן יאיר] הוא שאף החלק הנגלה של המאמר מורה על סתרי חכמה הנמצאים בו, ואי אפשר להסתפק רק בהבנת הנגלה. ובכת"י [תקלו:] ביאר מדוע אין להבין המאמר רק כפשוטו, וז"ל: "ואין ספק שלא יתכן המאמר כפי אשר הבינו הבריות, שיהיה מטריח האדם בוראו כמו זה, וכי לא היה ספינה בעולם שיהיה מעביר אותו. לכך יש לדעת כי הדברים האלו אשר רמזו חכמים בחכמתם, דבר ברור כי רבי פנחס בן יאיר היה מבקע ומחלק את הנהר וכו'".
(22) פירוש - כל בני אדם נחשבים לאדם אחד, ולכך בני אדם מסויימים מקבילים לחלקי האדם הפרטי. ולמעלה פכ"ט [תקה:] כתב: "האדם הכללי הוא כלל בני אדם, שהם כאיש אחד". ולהלן [לאחר ציון 50] כתב: "לכך בעולם הכללי, שהוא על דמות וצורת האדם הפרטי". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 364] כתב: "כלל ישראל הם דומים לאיש אחד פרטי, כמו שהתבאר כמה פעמים". ובתיקוני זהר, תיקון כא [נ:] איתא "כגוונא דאית בישראל, דאינון רישין, רישי עמא. ומנהון עייניין, הדא הוא דכתיב [במדבר טו, כד] 'והיה אם מעיני העדה'. ואית מנהון לבא, דאינון לקבל שבעין סנהדרין, ומשה ואהרן על גבייהו... אבל אחרנין דאינון כשאר אברין". ועוד דרשו חכמים [נדרים לב:] את הפסוק

[קהלת ט, יד] "ואנשים בה מעט" - "אלו אברים". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר השביעי [שפד.] כתב: "הנה כל בני אדם נחשב כמו אדם אחד פרטי. ויש אנשים שהם מתיחסים ביחוס האבר הראשיי אל האדם, וכן שאר האברים, לפי מדריגת ומעלת כל אחד ואחד, מתיחס כפי מה שראוי. וזה כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם. והחכמים שבהם מנהיגים העם בחכמתם ובתורתם, כמו הסנהדרין והדיינים, נקראים 'עיני העם', וכדכתיב [במדבר טו, כד] 'אם מעיני העדה נעשתה לשגגה', ודרשו ז"ל [שיהש"ר א, טו] 'עיני העדה' אלו סנהדרין, שהם עיני העדה. שהם כמו העינים מנהיגים את האדם, ואחרי העינים האדם הולך. וכן הסנהדרין הם מנהיגים את העם, והעם הולכים אחריהם. ומזה הטעם נקראו ג"כ החכמים המלמדים לעם חכמה 'לב העם' [פתיחתא דאיכ"ר אות טז], כמו שיקראו 'עיני העדה' אותם אשר מנהיגים העם. ודבר זה הוסכם הוא מהחכמים, כי בני אדם בכלל דומה לאדם פרטי, ודברו מזה הרבה, והאריכו בדברים אלו. והוא באמת דעת חכמים ז"ל במדרשיהם, ואין כאן מקומו. מ"מ נלמד כי מדריגת האנשים מתיחסים אל האברים... כי בני אדם נחשבים כמו אדם אחד פרטי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלט:] כתב: "ידוע כי אדם הראשון יצאו ממנו כל המין מבני אדם. ומפני כך כלל המין שיצא מן אדם הראשון דומה אליו לגמרי, כי התולדה ראוי שיהיה דומה למוליד, עד כי כל המין נחשב כמו אדם אחד. ודבר זה ידוע, כי כלל מין האדם נחשב כמו אדם אחד... כמו שנמצאו אברים חשובים באדם, כך נמצאו במין האדם בני אדם חשובים". וכן הוא שם בפנ"ז [תתק:]. ובנתיב התורה פ"ט [שצו:] כתב: "כלל בני אדם הם על צורת אדם פרטי, כי התלמיד חכם שבהם הוא כמו השכל שבאדם, ושאר בני אדם הם כמו האדם עצמו" [ראה להלן הערה 50]. ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "כי ישראל נמשלו כאילו היה איש אחד, וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים... כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות; המלך שבהם דומה ללב, שהוא מלך האיברים. העינים הם סנהדרין... והכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב: "בכלל המין של בני אדם, שכל המין נחשב כמו דבר אחד". ואמרו חכמים [שמו"ר מ, ג] שצדיקי העולם הם כנגד חלקי אדה"ר, "יש שהוא תלוי בראשו של אדם, ויש שהוא תלוי בשערו, ויש שהוא תלוי במצחו, ויש בחוטמו, ויש בעיניו". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] הביא מדרש זה, וכתב: "כי לפי עניין אדם הראשון היו נבראים, כי מה שהיה בו אבר חשוב, זה נעשה ממנו פרנס הדור או דורשיו מעין אותו אבר, עד שהיה כל העולם מתיחס לאדם הראשון". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנג:] כתב: "כל הפרנסים והמנהיגים מסודרים מן

אדם [הראשון]... כי זה דומה לעין, וזה לפה, וזה ללב מן אדם הראשון". ובדרשת שבת הגדול [רט:] כתב: "כלל ישראל נחשבים כמו אדם אחד. ולפיכך תמצא שקרא הסנהדרין 'עיני העדה', שנחשבים בדור כמו העינים". ובנצח ישראל פל"ז [תרפז.] ביאר שהשבטים מקבילים לאברי האדם [ראה למעלה פכ"ט הערות 97, 112, פל"ט הערה 77, ולהלן פמ"ז הערות 366, 370].

(23) הולך כדרכו לחלק את האדם לשלשה חלקים; שכל, נפש, וגוף [ראה למעלה פ"ח הערות 257, 258, פכ"ט הערות 97, 98, פ"מ הערה 3, להלן פמ"ג הערה 167, ופמ"ז הערה 363]. ומה שכתב "והם אינם חמריים" אינו סותר לכך שאחד מן הכחות הוא גוף, כי כאשר המהר"ל אומר "גוף" אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא "גוף". וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וז"ל: "כל אשר אמרנו פה מן הגוף, אין הכונה כלל על גוף של בשר, דודאי זה אינו, רק על כח הגוף. שאין ספק כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם, והוא נקרא גוף של אדם" [הובא למעלה פ"ח הערה 257, ופ"מ הערה 3].

(24) לשונו למעלה פ"ח [תיט:]: "יש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו". ובהקדמה לדר"ח [לה:] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וכן כתב שם פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], שם פ"ה מכ"ב [תקסח:], נתיב התורה פ"ב [קיט:], ועוד. ובאבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". ובנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם

ד' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו [נמוך ממנו] כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים". וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [לא:], נתיב העבודה פ"א [א, עט:], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [מז:], ח"א לשבת לא: [א, יט.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד [הובא למעלה פ"ח הערה 257].

(25) גם **בחידושי ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:] כתב שדברים אלו נתבארו אצלו, וכלשונו: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו גם כן כחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב [ראה להלן הערה 40]. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות" [הובא למעלה פ"ח הערה הערה 258, ופכ"ט הערה 98].

(26) כמו שנאמר [דניאל ד, ו] "וכל רז לא אנס לך". ורש"י [יחזקאל כח, ג] כתב: "שמא חכם אתה כדניאל, שנאמר בו 'כל רז לא אנס לך'". ורב קרא פסוק זה על חכמתו של שמואל [חולין נט.]. ולהלן פנ"ד כתב: "הארכתי בזה בשביל אותם אשר רוצים להתחכם על דברי חכמים, וגליתי כי הם היו יודעים מצפוני החכמה, וכל רז לא אנס להם". הרי שהחכמה והשכל מגלים את הסוד והנעלם. ולמעלה בהקדמה ראשונה [ט.] כתב: "כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר". ובתפארת ישראל פי"ח [ערה.] כתב: "כי השכל הוא החוקר על הדברים... ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם". ושם פנ"ז [תתפט:] כתב: "השכל משיג הדבר אשר הוא נעלם מאד... על זה אמרו [ב"ב יב.] 'חכם עדיף מנביא'". ובחי"א לב"ב יב. [ג, סו:] כתב: "מה שאמרו [שם] 'חכם עדיף מנביא', כי הנבואה הוא בחידה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים, עד שאם הוא חכם וגדול יכול לדעת

העתידות שיבאו יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי. ולכך האדם שהוא חכם יודע אף העתידות". ובח"א לסנהדרין לט. [ג, קנה:] כתב: "ודאי וברור אם האדם היה שכלי גמור היה משיג הדבר שהוא במדינת הים, כמו השם יתברך שהוא בשמים, יודע ומשיג מה שבארץ, כי השכל משיג הכל... כי השכל הוא [עפ"י משלי כ, כז] 'נר ה' חופש הכל'" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערות 20, 28, ופכ"א הערה 31]. והרי על התורה גופא אמרו [זוה"ק ח"ג נג:] "תורה אמאי איקרי 'תורה', בגין דאורי וגלי במאי דהוה סתים דלא אתידע". נמצא שחכמת התורה נקראת על שם שהיא מגלה את הדבר הסתום והנעלם. ובפרדס רמונים שער כג פכ"ב כתב: "אמאי אקרי 'תורה', בגין דאורי וגלי מה דהיה סתים דלא אתידע. והכוונה כי התפארת נקרא תורה מלשון הוראה. ונקרא כן כשהוא מגלה הדברים הנעלמים, כי צריך גלוי אחר גלוי; מחכמה אל הבינה, ומבינה אל התפארת, ומתפארת אל המלכות, והמלכות מגלה אותה למטה".

(27) והמלים "ותורה אור" מורות שהשכל [החכמה] נקרא "אור", כי התורה היא חכמה, ש"אין חכמה אלא תורה" [תנחומא וילך אות ב]. וכן נאמר [קהלת ב, יג] "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך". וכן [קהלת ח, א] "חכמת אדם תאיר פניו". ובדר"ח פ"ו מ"ב [יח:] כתב: "כי העולם, אף על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק 'שכל האדם' נקרא. אבל התורה היא חכמה עליונה, חכמה גמורה". ונאמר [קהלת ב, יג] "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך". וכן נאמר [קהלת ח, א] "חכמת אדם תאיר פניו", ובדר"ח פ"ו מ"ג [פג:] כתב: "האור דומה לחכמה בכל מקום, שהחכמה היא אור וזיו, שנאמר 'חכמת אדם תאיר פניו', וכדאיתא במסכת בבא בתרא [ד.] אצל הורדוס, 'הוא כבה אורו של עולם, ילך ויעסוק באורו של עולם'". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "התורה היא נקראת 'אור' [משלי ו, כג], כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור [שמות לד, כט, שמו"ר לג, א]. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כו:] כתב: "והחכמה מאירה, דכתיב 'חכמת אדם תאיר פניו', ואין צריך ראיה על זה". ובח"א לנדרים נ: [ב, כ:] כתב: "מה שאמר 'חכמת אדם תאיר פניו', דבר זה כמו שהיה אצל משה, שנאמר בו [שמות

לד, כט] 'כי קרן אור פניו', ואין היופי ההוא יופי גשמי, רק אור נבדל שראוי לבעל שכל, כי החכמה היא אור בודאי". ובדרשת שבת הגדול [רטז.] כתב: "כי השמן הוא החכמה והשכל, כמו שאמרו בהוריות [יג:] הרוצה שיחכים ירגיל עצמו בשמן זית, שממנו האור, שהוא דומה לשכל". וכן הוא בח"א להוריות יג: [ד, סא.]. הרי שהשכל והחכמה הם אור. ולהלן הערה 29 יתבאר שהשכל והחכמה הם מאירים לאדם את הדרך. וראה להלן פמ"ג הערה 109 אודות שהשכל דומה לאור.

(28) פירוש - האור מוציא את הדברים אל הראיה ואל המציאות, ומעתה הכל נראה ונמצא לכל. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי האור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר... כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [שם כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ושם ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות, וכמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב

נעדר כמו מת". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר שהוא בחושך נחשב כאילו אינו נמצא, שכך אמרו [נדרים סד:] סומא חשוב כמת". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], נתיב העבודה ר"פ ז [א, צה. (הובא למעלה פל"ו הערה 78)], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], ח"א לב"מ פג: [ג, ל:], ח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], שם קד: [ג, רמג:], ח"א לע"ז ה. [ד, ל:], ח"א לנדה כד: [ד, קנו:], ועוד ועוד [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערות 243, 315, פי"ד הערה 52, פי"ז הערה 26, פל"ג הערה 78, פל"ד הערות 3-5, פל"ו הערה 82, בסמוך הערה 38, להלן פמ"ג הערה 121, פמ"ד הערה 31, ופמ"ט הערה 286].

(29) כמבואר למעלה הערה 26. ואודות שהשכל הוא לא רק אור, אלא שהוא מאיר לאדם את דרכו, ובזה דומה לנר, כן כתב בתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.], וז"ל: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו... נתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם" [ראה להלן פמ"ג הערה 177]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשטז:] כתב: "כי השכל הוא כמו נר מאיר יפה, ובו רואה את הנולד. הפך הכסיל אשר הולך בחושך, לא יראה מה שהוא לפניו... הרואה את הנולד... יש לו שכל זך ודק, ובשכלו הזך והפשוט הוא רואה את הנולד, כמו מי שרואה על ידי נר שהוא מאיר יפה, ובו שמן זית זך, רואה על ידו למרחקים ביותר". ושם פ"ד מי"ד [רנז:] כתב: "השכל, שהוא מאיר אל האדם החמרי, אינו אתו, והוא טועה. אבל בשכל אין שייך טעות... למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה" [ראה למעלה פל"א הערה 40]. ובבאר הגולה באר השני [קפו:] כתב: "יש ללכת אחר השכל, שהוא נר מאיר לאדם, ולא ילך בחושך. ובכל מעשיו יהיה נמשך אחר השכל והדעת, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.] כתב: "נר הוא כנגד השכל, שנקרא נר, שהוא מאיר לאדם. ובכל מקום נקרא השכל נר, וכמו שאמרו במסכת שבת בפרק במה מדליקין [כג:] הזהיר בנר הויין לו בנים תלמידי חכמים, שנאמר 'כי נר מצוה ותורה אור'. ודבר פשוט שהשכל הוא הנר המאיר לאדם, ואין צריך דבר זה ביאור". וכן חזר וכתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.]. ובהקדמה לאור חדש [קא:] כתב: "כי הדלקת הנר, מצוה הזאת שהיא הדלקת הנר תקון השכל שבאדם, כי ידוע כי השכל דומה לנר המאיר לאדם".

ובח"א לב"מ קז: [ג, נג.] כתב: "כי התבואה משביע את האדם, ויעמיד הגוף. והיין הוא משמח נפש האדם. והזיתים מאירים לאדם, והם נותנים אור, כמו השכל שנקרא אור".

(30) פירוש - יש בני אדם בעולם הכללי שמקבילים לחלק השכלי שבאדם הפרטי.

(31) בח"א לחולין ז. [ד, צב.] כתב משפט זה כך: "ויש בני אדם בעולם הכללי כבני אדם שהם במדריגת השכל הזה, עד שמוציאים דברים הנעלמים, וזהו מדריגת רבי פנחס בן יאיר, שהיה שלימות השכלי". וזהו שהדגיש כאן שאיירי במדריגה "שאין מגיע לה שאר בני אדם", ולכך מדריגה זו היא דבר נעלם, ורבי פנחס בן יאיר היה מוציא לאור המציאות את המדריגה הנעלמת הזו. ואמרו חכמים [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין". וראה הערה הבאה.

(32) פירוש - כאשר רבי פנחס בן יאיר היה מתעסק במעשים הגונזים בתוכם מדריגה עליונה נעלמת, בכך רבי פנחס בן יאיר היה מוציא אל הפועל את המדריגה הנעלמת הזאת, כי המדריגה הזאת היתה חלה עליו בעצמו. ודברים אלו מתבארים על פי דברי רש"י [בראשית ו, ט], שכתב: "אלה תולדות נח נח איש צדיק - למדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". ובגו"א שם אות טז [קלב:] כתב: "שעיקר תולדותיהם. ב"ר [ל, ו]. ומה שהמעשים טובים נקראו 'תולדות', דכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם... ויראה לי הטעם... כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה". ובתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל. ולכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב [ישעיה ג, ו] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. וכן המעשים הרעים נקראים 'פרי', [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', כדאיתא בקדושין [מ.]. כל זה מפני שהאדם נקרא על שם האדמה, ופירות האדמה הזאת הם המעשים; אם טובים, הרי הוציאה פירות טובות. אם רעים, הרי קוץ ודרדר הצמיחה. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, עד שאמרו [ב"ר ל, ו] שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים. לא כן

מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה, הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל. אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השם יתברך הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה. ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור' [אבות פ"ב מ"ה], כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר". וכן חזר וכתב שם בהמשך [סוף יא:], תפארת ישראל פ"ג [נז:], דר"ח פ"א מי"א [תסה:], נתיב התורה פט"ו [תקפז.], וח"א לסוטה מו. [ב, פג.]. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 247] כתב: "כי האדם יקנה על ידי המעשים מדריגה עליונה". וראה למעלה פל"ג הערה 13, להלן פמ"ג הערה 120, פמ"ד הערה 46, ופמ"ז הערה 248. ודע, שבכת"י כאן [תקכז:, תקלב.] גם כן הביא את יסודו שהאדם נקרא על שם האדמה, כי עליו להוציא את עצמו מהכח אל הפועל. וכן הביא את דברי המדרש [ב"ר ל, ו] שעיקר תולדותיהם של צדיקים הם מעשים טובים. וראה להלן הערה 38.

(33) פירוש - כל מעשה שעוזר להוציא את חבירו מאפלה לאורה הוא כמו פדיון שבוים, שזהו עניינו של פדיון שבוים [כמו שהולך לבאר].

(34) כמו שנאמר [תהלים קז, י] "יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל", וזה איירי בשבוים [רד"ק שם].

(35) לשונו בח"א לחולין ז. [ד, צב:]: "ולפיכך היה רבי פנחס בן יאיר הולך לפדיון שבויים, שגם פדיון שבוי שמוציא אותו, שהיה נסתר ויושב בחושך, אל הגלוי כאשר פודה אותו".

(36) לשונו בכת"י [תקכז:]: "רבי פנחס בן יאיר כאשר היה מוכן אל השלימות השכלי בפעל, היה מתנועע אל פדיון שבוים להוציא אל הפעל, ודבר זה הוא שיהיה דבק בשכל, וזהו הוצאה מן החושך אל הפעל לגמרי". ובהמשך שם [תקלב:] כתב: "ואמר שהלך לפדיון שבוים, ראוי היה שיפדה רבי פנחס בן יאיר שבוים, להוציא ממסגר אסור,

יושבי חושך וצלמות. כי בזה היה מתעלה נפשו להתדבק במעלה השכלית הנבדלת מן הגשמית, ומעלה השכלית הזאת הוא פודה השבוים. כי השבוי הוא אסור ואינו בפעל, אבל רבי פנחס בן יאיר היה מתעלה נפשו להתדבק במעלה השכלית ושבו יוצא הכל לפעל".

(37) ויש בזה הטעמה נפלאה; הנה אברהם אבינו מורה על מדת השכל והחכמה, וכמו שכתב למעלה בהקדמה שניה [קה.], וז"ל: "לא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם, שבשביל כך אמרו [יומא כח:] קיים אברהם אבינו מחכמתו אפילו עירובי תבשילין. והדעת נותן כך, שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם, ועמדו על השכל". ולמעלה פכ"ט [תקב:] כתב: "חכמה מתיחס לאברהם, מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו, כמו שדרשו רז"ל [ב"ר לט, ג] 'אחות לנו קטנה ושדים אין לה' [שיה"ש ח, ח], שלא הניקהו תורה ומצות. ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 132] כתב: "כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית" [ראה למעלה פ"מ הערה 133, ולהלן פמ"ג הערה 67, שנלקטו שם מקבילות נוספות ליסוד זה]. והרי אברהם אבינו הוא הראשון שהתורה סיפרה עליו שעסק בפדיון שבוים, שנאמר [בראשית יד, יד-טז] "וישמע אברם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו ילידי ביתו וגו' וישב את כל הרכוש וגם את לוט אחיו ורכשו השיב וגו'" [ותיבת "נשבה" נאמרה אצלו לראשונה בתורה]. וזה מורה באצבע על יסודו שמדת השכל ומצות פדיון שבוים הם שני צדדים של מטבע אחת. ובספר אפיקי ים [לרבי יצחק איזיק חבר] עמ"ס חולין נט. [עמוד תקסד] כתב: "רבי פנחס בן יאיר... עסק במצוה שהוא מדתו של אברהם לגמול חסד לפדות שבויים, לכך בדין היה מתגבר על כח טבע המים". ובספר הגלגולים [ח"ב פנ"ו (הובא בפירוש הרמ"ז על הזוהר, פרשת בלק ד"ה קל דחמרא)], ובעשרה מאמרות [מאמר חיקור הדין ח"ד פי"ד] כתבו שרבי פנחס בן יאיר היה ניצוץ של אברהם אבינו. ובזוה"ק ח"ג סב. איתא "והא רבי פנחס בן יאיר כתרא דחסד רישא עלאה". והרמב"ן [בראשית כד, לב] כתב: "אי אפשר שיהיה החסידות בביתו של רבי פנחס בן יאיר גדול יותר מביתו של אברהם אבינו" [ראה להלן הערה 116]. נמצא שרבי פנחס בן יאיר הוא בבואה של אברהם אבינו; כשם שאצל אברהם אבינו מדת השכל ופדיון שבויים היו כרוכים ומעורים זה בזה, כך גם אצל רבי פנחס בן יאיר מדת השכל ופדיון שבויים כרוכים ומעורים זה בזה. והדברים נפלאים.

(38) כמו שנאמר [אסתר ב, ה] "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני", ודרשו על כך חכמים [מגילה יב:] "תנא, כולן על שמו נקראו; 'בן יאיר', בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפלתו". הרי "בן יאיר" מורה על מעלת האור. ואביו נקרא "יאיר", והוא "בן יאיר", שהבן מוציא לפועל את כח האב [גו"א במדבר פט"ז אות ד (רמד:), והובא למעלה פט"ו הערה 84]. וראה למעלה הערה 32. ובח"א לחולין ז. [ד, צב:] הוסיף: "וכן מה שנקרא 'פנחס' הוא מלשון פנס... והוא הנושא למאור, כי השכל יש לו נושא. ולכך היה שמו 'פנחס בן יאיר', והבן השם הזה של 'פנחס בן יאיר'" [ראה להלן הערה 123]. ובכת"י [תקלב:] כתב: "לפיכך נקרא רבי פנחס בן יאיר על שם האור, שאין דבר שהוא נמצא בפעל כמו האור, לעומת החושך שהוא העדר... כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך', וכיוצא בזה הרבה. כי החושך מלשון העדר, והאור הוא המציאות, ונותן לכל הנמצאים מציאות, ודבר זה ידוע מאוד" [ראה למעלה הערה 28, ולהלן פמ"ט הערה 286]. ואודות שהשם מורה על המהות של בעל השם, ראה למעלה פ"ז הערה 89, פי"ז הערה 5, פי"ח הערה 105, פכ"ה הערה 81, להלן פמ"ג הערה 147, ופמ"ו הערה 222.

(39) יש להעיר, שמצינו כמה פעמים שהמהר"ל דרש שמות של בני אדם אף שאינם אנשים גדולים, וכמו השם "אבשלום" [ח"א לנדה כד: (ד, קנו:)], "אלעזר בן דורדיא" [נתיב התשובה פ"ח (קכט:)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (תס:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין לא. (ב, קלט.)], "המן" [אור חדש פ"ה (תתקלה:), ושם פ"ח (תתרצד.)] "קמצא" [ח"א לגיטין נה: (ב, צט.)], ועוד [הובא למעלה פכ"ד הערה 24]. ואמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח כר"מ. הרי ששמו של אדם מורה על מהותו, אף שאינו אדם גדול, ומדוע כאן הגביל הדבר לאנשים גדולים. ויש לומר, כי כאן דורש את שם אביו ["בן יאיר"], ולא את שם עצמו, ואם לא היה מדובר באדם גדול, אזי אין לך הכרח לדרוש את שם אביו [כמו שיתבאר]. ואף על פי שמצינו שהמהר"ל דרש את שמות האבות [ב"אלעזר בן דורדיא", ו"דמא בן נתינה", כמצויין למעלה], שם שאני, שאיירי באנשים שאינם ידועים כלל, ואם לא היתה חשיבות בשם אבותם, מדוע חכמים יזכירו זאת כלל, ומוכח ששמותם נאמרו לדרשה. אך השם של התנא "פנחס בן יאיר" מוזכר כמה פעמים בש"ס, ובשם זה הוא היה נודע ונקרא, ואין לך הכרח לדרוש את שם אביו. ועל כך ביאר שהואיל ואיירי באדם גדול, לכך יש לדרוש גם את שם אביו. אמנם טעמא

בעי, מהי הסברה לומר ששם אביו של אדם גדול יורה על מהותו יותר מאשר שם אביו של מי שאינו אדם גדול. ויש לומר, כי מהות הצדיק היא חשובה, ואילו מהות הרשע היא הבל ותעתועים. וכן כתב כתב בגו"א דברים פ"א אות כט [טז.], וז"ל: "אדם כשר הוא בעל מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי, ואיך יהיה נקרא בשם 'איש'... אותם ההולכים אחרי מעשה הבלי תעתועים. רק נקרא 'איש' מי שמעשיו כשרים". ובאור חדש פ"ג [תשלב:] כתב: "כי הצדיק יש לו קיום... [אך] כל ענין הרשע שאין בו ממש... מצד שהרשע הוא דבר בטל ואין קיום לו". ובח"א לע"ז ג: [ד, כו:] כתב: "כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך... שאין להם מציאות של מה... [אך] הצדיקים יש להם מציאות" [הובא למעלה פל"ב הערה 15]. לכך אצל שמות הצדיקים נוהג הוא הכלל ש"דברים גדולים אינם במקרה" [ראה למעלה פי"ד הערה 112, ופי"ט הערות 8, 9], וכל פרט משמם [אף שם אבותם] עומד להדרש. אך אצל הרשעים אין הכרח שכל פרט משמם ידרש, כי יתכן ששם אבותם יהיה במקרה, כפי שהם עצמם מקרה.

(40) לשונו בח"א לחולין ז. [ד, צב:]: "ויש בני אדם שיש להם שלימות כח השני, הוא כח נפשי נבדל מן הגוף, והם בני אדם העוסקים במצות השם יתברך, שהם מצוות אלקיות מזככים הנפש, וכדכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. כי המצוה מזכך הנפש, עד שהנפש זכה ושלימה כמו נר". ומבואר מדבריו שהתורה היא לשכל האדם, והמצות הן לנפש האדם, וכמבואר בתפארת ישראל פי"ג [ריב:], ונתיב יראת השם פ"ד [ב, לב.]. לכך רבי פנחס בן יאיר [בעל התורה] מורה על מעלת השכל, והעוסק במצוה מורה על מעלת הנפש. וכן אומרים [בברכות קריאת שמע] "והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך". כי העינים מורות על ראית השכל [הקדמה לתפארת ישראל (כג.), והובא למעלה פכ"ד הערה 96], והלב הוא משכנו של הנפש [נצח ישראל פכ"ג (תפח:) "התפילין של יד הם נגד הלב, ששם הנפש"]. וראה למעלה פ"מ הערה 7, ופרק זה הערה 25.

(41) אודות שעל ידי המצות האדם קונה מדריגה אלקית, כן ביאר בהרבה מאוד מקומות. וכגון, למעלה פל"ה [תרכד:] כתב: "היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע. לכך נתן להם שתי מצות שיתעסקו בהם להיות נגאלים על ידי מצות אלקיות, ובשביל זה זכו ליציאה". ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית". ושם ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר

הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי". ושם פ"ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש לו דביקות בו יתברך". ושם פ"ח [קלו:] כתב: "כל המצות הם שכל אלקי, ולא שכל אדם. ולפיכך האדם אשר יש לו נפש אלקית, והיא עומדת בחומר, על ידי מצות השכליות האלקיות, כאשר הוא דבק בהם ועושה אותם, הוא דבק בו יתברך, ומוציאים את נפשו מן הטבע. ואף שלא ידע טעם המצוה, הלא כאשר הוא עושה המצוה ודבק במצוה שהיא השכל אלקי, נדבק בו יתברך". ושם פ"ט [קמא:] כתב: "דבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים' [ראה למעלה פכ"ג הערה 9, להלן פמ"ג הערה 190, ופמ"ז הערה 269]. ודבר זה אינו כי אם בטהרה מפחיתות החמרי, ומצרף ומזכך נפשו מן החמרי. וזהו על ידי המעשים שסדר השם יתברך אל האדם בסדר השכלי, והם זכוך נפשו, ומקרבים אותו אל השם יתברך, עד שהאדם דבק בו יתברך". ובהמשך הפרק שם [קמה.] כתב: "הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת [לאדם ולבעלי חיים], ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ואיך לא יקנה מדרגה אלקית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם. שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך... ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך". ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד [שצט:] כתב: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... והם המצות, אשר

הם מעשה אלקים". ובדר"ח פ"ג מ"א [כה:] כתב: "יעשה המצות, ובזה יהיה בריאה חשובה עליונה". ושם פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "המצוה היא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך, אשר זולת זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". ובאור חדש פ"ג [תרחצ:] כתב: "אין המצות מצד שהם 'עם', רק המצות הם מצד שם 'ישראל'. שהרי כל שאר אומות שהם עם אין להם מצות... שאינם עושים המצות האלקיות". הרי שישנה שייכות בין מצות לשם "ישראל", שהואיל והמצות הן אלקיות, לכך יש בידן לתת לעושיהן מעלה עליונה המתבטאת בשם "ישראל". ובנתיב התשובה פ"ב [כט:] כתב: "הקדושה העליונה, הם המצות". וכבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. ובאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". **ואמרו חכמים** [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן ניזוקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב לבאר: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 283, פל"ה הערה 25, ופל"ח הערה 25]. **ובמדרש תנחומא** ויגש אות ו אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא זצוק"ל, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח,

טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכותו של האדון המצוה למצוה [הובא למעלה פכ"ג הערה 9, פל"ה הערה 25, פל"ט הערה 38, להלן פמ"ה הערות 115, 116, 117, פמ"ז הערה 378, ופמ"ח הערה 276].

(42) לשונו למעלה פל"ו [תרנו.]: "כי המצה פשוטה, שהרי אין בה שאור". ובהמשך הפרק [תרסט.] כתב: "כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור". ולהלן פנ"א כתב: "פשט הכתוב שתקרא מצה 'לחם עוני' [דברים טז, ג], שהיא משוללת מכל שאור, ואין לה דבר, רק עומדת בעצמה". ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי זאת הלילה [ליל טו ניסן] אין המזיקים שולטין בה, מפני כי זאת הלילה היא מיוחדת לאכילת המצה, אשר המצה היא משומרת מן השאור והחמוץ. והמזיקים הם כלם נמשכים מן החמץ והשאור בעבור שהם נמשכים מן צד שמאל". ושאור "היא המחמצת שמחמיצין בה העיסה" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש שאר (השני)], ופשיטא שלא יהיה שאור במצה [הובא למעלה פל"ו הערה 50].

(43) מפשטות דבריו משמע שהמדריגה האלקית עצמה נבדלת מן החמרי [אשר בו החטא והשאור], כי המדריגה האלקית משוללת מחטא ושאור, ואילו המדריגה החומרית מחוברת לחטא ושאור. וזה קצת תמוה, שהרי לא שייך חטא במדריגה האלקית או במדריגה החומרית לכשעצמן, אלא יש חטא ושאור **באדם** שמדריגתו חומרית [שנמשך אחר יצרו הרע], ואין חטא ושאור **באדם** שמדריגתו אלקית. ואכן בח"א לחולין ז. [ד, צב:] כתב שאיירי באדם עצמו, ולא במדריגה עצמה, וכלשונו: "וזה שאמר דהוי בהדיה גברא דדרי חטה לפסחא. כי המצוה הזאת דומה לזה לגמרי; כי המצה נבדלת מן השאור, עד שהיא נקיה לגמרי מן השאור, כמו שנקי האדם על ידי המצוה מן הגוף, שבו היצר הרע, שהוא השאור. ולפיכך מצוה זאת בפרט דומה לזה". וכנראה שזו גם כוונתו כאן. ואודות שהיצר הרע נקרא "שאור", כן אמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות", ופירש רש"י שם "שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו".

(44) בח"א לחולין ז. [ד, צב:] הוסיף כאן: "ואני אומר, וכך מוכיחים דברי חכמה, כי 'מַצּוֹת' ו'מְצָוָה' בשביל כך קרובים בשם, כי המצוה היא כמו מצה; כי כאשר עושה המצוה, מזדכך נפשו מן פסולת החמרי, כמו שמזוכך המצה מן הפסולת של שאור, שהוא מתיחס אל החטא. ולכך אמרו [מכילתא שמות יב, יז] אם מצוה בא לידך אל

תחמיצנה, מדאמרו לשון 'אל תחמיצנה' אצל המצוה, שמע מינה ד'מצוה' גם כן לשון 'מצה'... הרי כי הכל ענין אחד". ולהלן פמ"ו [לאחר ציון 145] הזכיר דבריו כאן, וז"ל: "כי בפסח קנו ישראל מעלתם בעצמם, היא המעלה אלקית שנקראת 'מצה', כמו שהתבאר למעלה בפרק מ"א אצל רבי פנחס בן יאיר. ולפיכך צוה באכילת מצה, ולהרחיק החמץ".

(45) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפז:]: "כי האדם שהוא בעל משא ומתן, נותן לזה ומקבל מזה, בשביל כך הוא דומה אל עולם הזה, הוא עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו... הסוחר אינו מרויח, רק מה שהוא מוכר לאחרים ומקבל מן אחרים, ודבר זה הוא הריוח, כי לא השביח בעצמו דבר, כמו בעל מלאכה... לפיכך אינו מתיחס אל השכל, כי השכל אינו מקבל. אלא הוא מתיחס אל התחתונים בעלי גשם, שהם מקבלים זה מזה מפני שהם גשמיים בעלי חומר" [ראה למעלה פ"כ הערה 88].

(46) לשונו בגו"א בראשית פ"ו אות כח [קמ.]: "גזר דין שלהם [של דור המבול] לא נחתם אלא על הגזל [רש"י בראשית ו, יג]... שהגזל הוא השחתת העולם הזה, דהיינו הגזלנין מחריבין את העולם, שאין משא ומתן בעולם". וכן כתב בח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:]. ובמיוחד זה יובן לפי דבריו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפז:, והובא בהערה הקודמת], שהמאפיין המובהק של העוה"ז הוא היותו עולם ההרכבה שבני אדם מקבלים זה מזה, ולכך "קיום העולם" הוא על ידי משא ומתן.

(47) והם כנגד רבי פנחס בן יאיר והגברא שנשא חיטים לפסח. והרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות כתב: "אילו יהיו כל בני אדם מבקשים חכמה ופילוסופיא, נשחת תקון העולם, ואבד מין בעלי חיים מן העולם בימים מועטים. מפני שהאדם חסר מאד, ויצטרך לדברים רבים, והיה נצרך ללמוד החרישה והקצירה, ולדוש ולטחון ולאפות, ולתקן כלים למלאכות האלה, כדי להשלים בהם תקון מזונו. וכך יהיה צריך ללמוד הטויה והאריגה, כדי לארוג מה שילבש, וללמוד בנין, לבנות מקום להסתר שם, ולעשות כלים לכל אלו המלאכות. ואין בחיי מתושלח מה שיספיק ללמוד אלו המלאכות, שהאדם מצטרך במחיתו לכולם צורך מוכרח, ומתי יהיה מוצא פנאי ללמוד ולקנות חכמה. על כן נמצאו שאר בני אדם, לתקן אלו המעשים, הצריכים אליהם במדינה, כדי שימצא החכם צרכו מזומן, ותתישב הארץ, ותהיה החכמה מצויה. ומה טוב אמר האומר, לולי המשתגעים נשאר העולם חרב... וכן כל תענוגי העולם הם הוללות וסכלות גמור, אבל הם סבה לישוב העולם. ועל כן קראו חכמים ע"ה מי שאין לו חכמה 'עם הארץ'. כלומר, לא נמצאו כי אם לישוב הארץ. לפיכך הם מיחסים שמם לארץ... יצוה [הכסיל] לעבדיו לבנות ארמון

כליל יופי, ולנטוע כרם חשוב, כמו שיעשו המלכים, וכל הדומה להם. ואפשר שיהיה הארמון ההוא מזומן לאיש חסיד, יבוא באחרית הימים, ויחסה יום אחד בצל קיר מן הקירות ההם, ויהיה לו סבה להנצל ממות. כמו שאמר [איוב כז, יז] 'יכין וצדיק ילבש'. או יקחו מן הכרם ההוא כוס יין, יום א', לעשות ממנו צרי, הנקרא טריאקה, וימלט בו מן המות איש תמים ושלם, אשר נשכו האפעה". והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ט ה"א כתב: "הבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש, ונהגה בחכמתה תמיד, שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה, כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה. כגון שובע ושלום ורבוי כסף וזהב, כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן, אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "שהוא יתברך הוא חי וקים, ולכך פרנסת השם יתברך שמפרנס את נפש האדם, שיש לו חיים על ידי התורה, שהיא חייו של אדם. ואף כי מפרנס גם כן הגוף, זה הוא כדי שיקנה האדם חיי הנפש, כי כל פרנסת הגוף אינו רק כדי שיקנה חיי הנפש החיים הנצחיים" [הובא למעלה פל"ד הערה 181]. והתוספות יום טוב [אבות פ"ב מ"ה] כתב: "ולא כל המרבה בסחורה מחכים. דוקא קאמר 'המרבה', דבלא משא ומתן להחיות גופו, גם תורתו אינה מתקיימת, כדאמרינן לקמן [אבות פ"ג מי"ז] 'אם אין קמח, אין תורה'. ואמרינן נמי לעיל [אבות פ"ב מ"ב] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'". והרא"ש בב"ב פ"א סוף סימן כו כתב: "נראה שתלמיד חכם שיש לו אומנות או קצת משא ומתן להתפרנס כדי חייו, ולא להתעשר, ובכל שעה שהוא פנוי מעסקו מחזר על דברי תורה ולומד דברי תורה, הוא הנקרא 'תורתו אומנותו'", והובא להלכה בטושו"ע יורה דעה סימן רמג סעיף ב.

(48) ההוא טעייא שהצטרף לרפב"י ולגברא שנשא חיטים לפסח.

(49) לשונו למעלה פי"א [תקמג.]: "מצינו פעמים הרבה בישמעאלים שהם סוחרים, שבכל מקום שאמר בתלמוד 'ההוא טייעא', רצה לומר סוחר ישמעאל". ובב"ב עג: איתא "ההוא טעייא דהוה שקיל עפרא", ופירש הרשב"ם שם "טעייא - סוחר ישמעאל" [וכן כתב רש"י ברכות ו:, תענית כב:, מו"ק כה:, סנהדרין סז:, שם קי., וחולין ז.]. ובתפארת ישראל פי"ח [ערה.] כתב: "כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה". ובנצח ישראל פל"א [תקצח:] כתב: "קרא שכל האדם 'טייעא', אשר הוא סוחר ישמעאל, אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה" [הובא למעלה פי"א הערה 52]. ובכת"י

[תקלה.] כתב: "הישמעאלים הם עוטפים ביותר טלית, כמו שאמרו ז"ל [מו"ק כד.] 'עטיפת הישמעאלים', וכח הגוף הוא מעוטף לגמרי בטלית עד שהוא טבע". ושם בהמשך [תקלז.] כתב: "נקרא 'טייעא', כי הישמעאלים יש להם עטיפה, שהוא עטיפת ישמעאלים, כך הגוף הוא מלבוש הנשמה, כעטיפת ישמעאלים".

(50) פירוש - הגוף הנפש והשכל מצטרפים יחד, ויוצרים את קומת האדם. וכאן לא ביאר כיצד הצטרפות זו נעשית, אך בנתיב התורה פ"ט ביאר שהגוף והנפש מצטרפים לעיקר האדם, שהוא השכל, שהביא שם מאמרם [ברכות לד:] "כל הנביאים כולן לא נתנבאו ["הטובות והנחמות" (רש"י שם)] אלא למשיא בתו לתלמיד חכם, ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם, ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו". וכתב שם לבאר [שצה.]: "וכאשר עוד תבין דברי חכמים באלו שלשה, תמצא כי השכל באדם, אשר הוא התלמיד חכם, והוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא משכיל. ואלו שלשה דברים מתחברים אליו; שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל, שהוא תלמיד חכם [וזהו המשיא בתו לת"ח]. ועוד מתחבר הנפש אל השכל, והוא עושה פרקמטיא לשכל, אשר כל משא ומתן הוא נעשה על ידי הנפש, שהוא פועל ועוסק עסקיו שלו, ודבר זה מבואר. וכן הנכסים שהם קנין האדם, הם מצטרפים אל השכל, במה שהם קנינו, כי כל דבר שהוא קנין שלו, אין ספק שהוא קנין השכל. וכלל בני אדם הם על צורת אדם פרטי, כי התלמיד חכם שבהם הוא כמו השכל שבאדם, ושאר בני אדם הם כמו האדם עצמו" [ראה למעלה הערה 22]. ובנתיב התורה פ"ג [קנא:] כתב: "וידוע כי השכל הוא אב לכל כחות הנפש, והוא מנהיג אותם, כמו האב שמגדל את הבנים. וכאשר מסולק מן האדם השכל, נעשו כל כחות הנפש כמו יתומים שאין להם אב... עד שישאר הגוף כמו אשה בלא מושל, הוא השכל שמושל על הגוף, וכחות הנפש בלא מנהיג". וראה להלן הערה 106.

(51) כמבואר למעלה הערה 22.

(52) אודות שההוא גברא דדרי חיטי לפסחא וההוא טייעא נמשכים אחר מעלת רפב"י, כן ביאר בכת"י [תקלד:], וז"ל: "אמנם כאשר יצא אל הפועל בדבר זה שהוציא ממסגר אסיר, שהיה שכלו בשלימות, כי באמת אף בשכלו שייך שלימות, שיהיה מתיישב בשכלו, ושכלו זך בהיר, כמו שנקרא 'רבי פנחס בן יאיר' על שם האור שהוא זך ובהיר, אז ימשך מזה שלימות הנפש. כי הכל נמשך אחר הצורה, ושדי נופו אחר עיקרו [שבת ד:]. ולפיכך אמר שהיה עמו גברא דדרי חיטי לפסחא, וההיא טייעא. כי יש לך לדעת כי האדם הוא בעל ג' כחות; האחד הוא שכלי, והשני כח נפשי, ואין הכח הזה מעורב עם הגוף. והשלישי כח טבעי, והוא כח בגוף. כי האדם כחותיו זה למעלה מזה; כי

השכלי הוא העליון, ולמטה ממנו כח הנפשי, והיא נקראת נשמה. ולמטה ממנו שהוא בגוף. ולפיכך אמר שהיה אתו גברא דדרי חיטי לפסחא, שקרא כח הנשמה 'גברא דדרי חיטי לפסחא'". ובהמשך שם [תקלז.] כתב: "וכאשר הלך רבי פנחס בן יאיר [לפדות] שבוי, להשיב אותו למקומו לבית אבותיו, הלך עמו ונמשך אחריו ההוא דדרי חיטי לפסחא, גם ההוא טעייא. כי כאשר היה רבי פנחס [עסוק] להעלות השבוי מבור אשר יש בו מים, אל מדרגה עליונה... וזהו יציאה מבית האסורים, גם היה [ההוא דדרי חיטי למצות], שעצם מעלתו לטהר אותו ולנקות אותו מן השאור, עד שהיא כולה טהור. וגם הטייעא שהוא מתלוה עמם נמשך אחריו, כי המחובר לטהור טהור [ב"ק צב:], וכלם הם קונים מעלה עליונה יותר, כל אחד ואחד כפי מדריגתו ומעלתו". וראה להלן הערות 106, 108, 111.

(53) לשונו בכת"י [תקלה.]: "השלישי כח טבעי, והוא כח בגוף, אמנם אינו בגוף כמו כח הנפש הצומחת, [ש]הוא מעורב בגוף לגמרי".

(54) אודות שהרצון נמצא בנפש, כן יש להוכיח ממה שנאמר [בראשית כג, ח] "וידבר אתם לאמר אם יש את נפשכם וגו'", ופירש רש"י [שם] "נפשכם - רצונכם". והרד"ק [תהלים כז, יב] כתב: "אל תתנני בנפש צרי - ברצון אויבי ותאותם, כמו 'אם יש את נפשכם'". ונאמר [דהי"א כח, ט] "ואתה שלמה בני דע את אלקי אביך ועבדהו בלב שלם ובנפש חפצה וגו'", וצירוף המלים "נפש חפצה" מורה שהרצון הוא בנפש. והביטוי "ממה נפשך" פירושו "ממה שתרצה". והגר"א [ספר היצירה פ"א מ"ח] כתב: "הרצון הוא בנפש, והמחשבה הוא במוח". והשם משמואל [פרשת וישלח שנת תרע"ג] כתב: "אמרנו במקום אחר בשם כ"ק אבי אדמו"ר זצללה"ה כי 'נעשה ונשמע' [שמות כד, ז] הם בלב ומוח, שהם נפש ושכל. 'נעשה' הוא בנפש, היינו ברצון, אפילו בלי הוראת השכל. 'ונשמע' הוא מצד השכל, עד כאן דבריו". ומה שכתב שהבחירה היא בנפש יבואר בהערה 56.

(55) פירוש - אין לבהמה דבר נבדל מהחומר, כי הבהמה כולה חומרית וגופנית. ולמעלה פ"ח [תיד.] כתב: "כח בהמה היא חמרית". ולמעלה פכ"ח [תסה:] כתב: "הבהמה יש לה כלי הדבור, ואין בה דבור, כי הבהמה אין לה נשמה שכלית". ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "וזה ענין הבהמה, שהיא כולה גוף וחומר" [הובא למעלה פ"ג הערה 88, פ"ד הערה 25, פ"ח הערה 230, ופכ"ח הערה 36]. ואף נפש הבהמה נחשבת כגוף, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מי"ג [תשצא:], ויובא בהערה הבאה.

(56) מה שכתב שיש לבהמה בחירה לכאורה אינו מובן, שהרי הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"א כתב: "רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה... ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה... הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם, ואין מין שני דומה לו בזה הענין, שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שפז.] כתב: "ואל תאמר כי גם הבהמה היא גם כן בעלת בחירה, שאין הדבר כך כלל, כי הבהמה שהיא עושה לפי טבעה, ואין זה בחירה, כי הטבע הוא אחד. אבל האדם שהוא בעל שכל, שייך בו בחירה במה שירצה". ובתפארת ישראל פט"ז [רמה:] כתב: "כי האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה". וכן נאמר במעשה בראשית על העופות והדגים [בראשית א, כב] "ויברך אותם אלקים לאמר פרו ורבו וגו'", ופירש רש"י שם "לפי שמחסרים אותם וצדין מהם ואוכלין אותם הוצרכו לברכה". ובגו"א אות נד [לז:] כתב: "ואם תאמר, מין האדם, שאין צדין אותם, למה נתברך [בראשית א, כח]. ויש לתרץ, כיון שהאדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים, ואפשר שבכונה יכול להתבטל מפריה ורביה מפני שום דבר, שאינו רוצה לעסוק בפריה ורביה, לכך נתברך כדי שלא ישב בטל. אבל בבהמות שאינו בעל חכמה, והוא עוסק בפריה ורביה כטבעו, לכך אילו לא היה צדין מהן לא נתברך". הרי שהעמיד את האדם שהוא בעל בחירה, לעומת הבהמה. ואילו כאן כתב שיש לבהמה "בחירה ורצון". **ויש לומר**, שאין כוונתו כאן לבחירה הנובעת מחכמה ודעת, אלא לבחירה הנובעת מרצון הבהמה. לאמור, שאין לבהמה התנהגות אחידה; פעמים רצונה הוא לאכול מאכל מסוים, ופעמים היא מסרבת לאכלו. ונהי ששתי התנהגויות אלו של הבהמה נובעות מצד הטבע, ולא מצד חכמה ודעת, מ"מ מדתה משתנית בהתאם לרצונה, ואין לה התנהגות אחידה וקבועה. מה שאין כן הטבע, שאינו בעל רצון כלל, לכך התנהגותו היא לעולם אחידה וקבועה; המים לעולם ירדו למקום נמוך, והאש לעולם תעלה למעלה. וכן מדוייק מלשונו; בעוד שכאן תלה בחירת הבהמה ב"כח נפשי בלתי נבדל", הרי בשאר מקומות [ששלל את הבחירה מהבהמה] תלה זאת במה שאין לה שכל וחכמה [לשונותיו בדר"ח וגו"א הנ"ל]. אלא הם הם הדברים; אין לבהמה בחירה הנובעת משכל וחכמה, אך יש לה בחירה הנובעת מרצונה הטבעי, שהוא כח נפשי. וכך מוכח להדיא מדבריו בדר"ח פ"ב מי"א [תשצא.], שכתב: "יצר הרע הוא חסרון רע דבק בכח הגוף, אשר יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה שאף בבהמה גם כן איכא יצרא... אבל עין הרע אין לבהמה, שאין לבהמה כח נפשי נבדל... כי הנפש לבהמה אינו נחשב רק כגוף". ואם אין לבהמה בחירה כלל, מאי

אהני לה יצה"ר. אלא בודאי שאף לבהמה יש בחירה מסויימת, אך היא באה מדיוטא התחתונה שבה נמצאת הבהמה, לעומת בחירת האדם, הבאה מחכמתו שכלו ודעתו.

(57) ואין רצון שייך בדברים טבעיים, אלא פעולתם נעשית בהכרח. ובפחד יצחק חנוכה, מאמר ד [אות ה], כתב: "הנה רצון השם מתגלה לנו בשתי מערכות. מערכה אחת במעשה בראשית בעולם שנברא בעשרה מאמרות. ומערכה שניה במעמד הר סיני, בתורה שניתנה בעשרת הדברות. אידי ואידי גילוי רצונו של מקום הן, אלא שיש הבדל פנימי באופן יציאתן מן הכוח אל הפועל; דרצון השם המתגלה במעשה בראשית, אופן קיומו הוא בדרך הכרח. ואילו רצון השם המתגלה בתורה, אופן קיומו הוא בדרך בחירה. 'יהי אור' [בראשית א, ג], זה הוא מאמר המתקיים בדרך חוק מציאות של הכרח. 'לא תשתחוה' [שמות כ, ה], זו היא הדברה המתקיימת בדרך חרות רצון של בחירה. חכמת הטבע... איננה רק חכמת רצון השם שנתגלה לנו על ידי מתן הכרח". וראה להלן פמ"ב הערה 20.

(58) לכאורה צריך להגיה "בְּתמידות". ואמרו חכמים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם". ורש"י [דברים ל, יט] כתב: "אמר להם הקב"ה לישראל; הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם, שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ שבראתי לשמש אתכם, שמא שינתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים. ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד... **לא שינו את מדתם**. אתם, שאם זכיתם תקבלו שכר, ואם חטאתם תקבלו פורענות, על אחת כמה וכמה". הרי הטבע אינו משנה מדתו, ולעולם השמש עולה מן המזרח, והארץ מצמיחה את מה שזורעים בה. ולמעלה בהקדמה שניה [פד:] כתב: "אחר שכל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא משתנה". ובהמשך ההקדמה שם [צב:] כתב: "כמו שהוא מקוים בטבע, שהיא נוהגת תמיד". ובהמשך ההקדמה שם [קיח:] כתב: "כי הבלתי טבעי אינו תמידי, אך הוא לפי שעה". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.] כתב: "הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים". ובנצח ישראל פ"א [י.] כתב: "שאין עומד בתמידות רק הדברים הטבעיים, כי הטבע שנתן השם יתברך לכל דבר ודבר מקיים אותו, עד שהוא מקוים עומד תמיד. ואם הדבר הבלתי הטבעי קיים תמיד גם כן, אף כי אינו כסדר וכטבע המציאות, היה הטבע ההוא דבר מותר ובטל לגמרי ללא צורך, ודבר זה לא יתכן" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 411]. ושם פי"א

[רצא.] כתב: "כי כך גזר השם יתברך, כמו שסידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם', ואין ספק שחוק הזה נתן להם בגזירה, שכך גזר השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמא.] כתב: "השם יתברך ברא כח הטבע שיהיה נוהג כמנהגו לעולם" [ראה להלן הערה 94]. ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "הטבע הולך תמיד, ואין אל הטבע שנוי כלל". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 203, פל"ט הערות 152, 154, ולהלן הערות 79, 97, 98.

(59) בא לבאר את המשך המאמר [חולין ז.] שנהר גנאי עמד כנגד רבי פנחס בן יאיר ומלויו, ורצה למנוע מהם להוציא לפועל את רצונם. ובח"א לחולין ז. [ד, צג.] כתב: "רצה לומר, כאשר אלו רוצים להוציא השלימות שראוי שלהם אל הפעל, פגע בו גינאי נהרא". ובתחילה יבאר כיצד החומר באדם הפרטי עומד חוצץ כנגד כחותיו הרוחניים, ומכך יעתיק הדבר לעולם הכללי.

(60) לשונו בכת"י [תקלב:]: "כי התבאר שכל ענין השכלי הוא בפעל ולא בכח, וכל עניני החמרים הם בכח ולא בפעל". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ד [רכג:] כתב: "החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה שעל ידה המציאות בפעל, כי החומר נחשב בכח, וכל כח, בשביל שאינו בפעל, הוא חסר. והצורה היא הפך זה, שהיא שלימה, ואין חסרון בה כלל". ולהלן ר"פ מה כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום, ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה, לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם הוא בעל השלמה". ולהלן פנ"ב כתב: "הקב"ה הוא בלבד בפועל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח. וכל אשר יש לו צירוף גשמי, אי אפשר שיהיה בפועל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפועל הגמור, רצה לומר שאין מדריגתם בתכלית השלימות". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד:] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא

בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ושם ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובאור חדש פ"ב [תקלד.] כתב: "כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ו [קסח.], שם פ"ו מ"ז [רלז:], נתיב התורה פט"ו [תרטז.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], ח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.], ח"א לחולין פט. [ד, קג.], ועוד. וראה להלן פמ"ה הערה 20. **ואמרו חכמים** [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י שם "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] כתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעוה"ז שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעוה"ב האדם שם הוא בפועל, ולא שייך שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העוה"ב הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בערב שבת, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערות 35, 36, ולהלן פמ"ה הערה 20]. ובכלליות קבע שהיחס בין החומר לשכל הוא "כשזה קם זה נופל", וכלשונו בהקדמה לאור חדש [מז.]: "כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ד הערה 88, פי"ב הערה 29, ופכ"ב הערה 80]. וראה בסמוך הערה הבאה, והערה 85.

(61) מלהמצא בפועל. וזו המדריגה השניה של "ההוא גברא דדרי חיטי לפסחא", וכמבואר למעלה מציון 39 ואילך. והטעם הוא שהחומרי הוא לעולם בכח, וכמבואר בהערה הקודמת.

(62) מקשה על עצמו, שאם כח הנפש הזה הוא נבדל מהחומר, כיצד החומר ימנע מהכח הזה לצאת אל הפועל, הרי הכח הזה לחוד, והחומר לחוד.

(63) פירוש - הואיל וכל הכחות הללו נמצאים בתוך האדם, לכך אין כאן הבדלה גמורה בין הכחות האלו, ודין הוא שהחומרי ימנע מכח הנפש הנבדל לצאת אל הפעל. ובכת"י [תקלג.] כתב: "האדם במה שהוא אדם יש לו הצטרפות והתיחסות אל החומר, שהוא בלי צורה, אשר כל מציאותו בכח ולא בפעל". וכן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [מב:] כתב: "כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים". ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'. ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, שנתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם, לא במה שבחר השם יתברך בו, כמו שהם ישראל שבחר השם יתברך בהם מכל העמים, ודבר זה הוא למעלה מן השכל האנושי. ולכך אל דבר זה, שילך אחר בוראו ולהיות דבק עם השם יתברך... אין כח במאור הזה, שהוא השכל, להאיר דרכו אשר עליו מה שיש לו ללכת אחר בוראו". ושם פ"א מ"א [קמה:] כתב: "לכך אמר [שם] 'הוו מתונים בדין', שאין האדם הכל שכל, ואם הוא ממהר לפסוק הדין בלא המתנה, כאילו היה האדם שכלי בלי חומר, שהשכל אשר הוא בלא חומר כלל, אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף, ואין צריך המתנה. אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכל בפעל לגמרי. ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם, שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאילו היה שכל בפעל בלי חומר". ושם במשנה ב [קעא:] כתב: "כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי". ובהקדמה לתפארת ישראל [יט:] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ובהמשך שם [תשלא:] כתב: "הפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית... כי ציור שכל האדם מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור

כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובאור חדש פ"ד [תשעו:] כתב: "שכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 14].

(64) הוא כנגד ההוא טעייא, וכמבואר למעלה מציון 44 ואילך. וגם זה מצד שהחומרי הוא לעולם בכח, ובולם כל נסיון לצאת אל הפועל. וצרף לכאן שהחומרי הוא שורש לעצלות, ועומד כנגד התנועה, וכמו שכתב למעלה פט"ו [נג:]: "כל אשר הוא חמרי יותר, אין כח טבעי פועל כל כך במהירות, כמו מי שיש בו דקות החומר". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"כ [תעח:] כתב: "מזהיר האדם בעבודה כנגד ההתחלה שלא יהיה כבד, ויהיה זריז בתחלה. על זה אמר [שם] 'הוי קל כנשר', ובדבר שהוא התחלה שייך קלות, כאשר הוא קל, ואין טבעו מכביד עליו לעמוד ממקומו אשר הוא יושב. וזהו סגולת הנשר, שאין טבעו מכביד עליו, ולכן אמר 'הוי קל כנשר'... והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר... כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר... ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם". ובנתיב התורה פי"ז [תרפד.] כתב: "כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות". ובנתיב הזריזות ר"פ ב [ב, קפו.] כתב: "תחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כל כך גובר עליו, עד שהוא כמו אבן דומם, ואינו מתעורר על דבר. ולכך אמר תחלה [אבות פ"ה מ"כ] שיהיה 'עז כנמר', דהיינו שיעורר את עצמו לפעול, ולא כמו זה שבשביל כובד טבעו אין מעורר עצמו על דבר". ובאור חדש פ"א [תכח:] כתב: "כמה פעמים יש לאדם כבידות הטבע, ומבטל דבר זה תנועת האדם, שאינו רוצה לקום ממקומו". ובנר מצוה [נד:] כתב: "כי מי שאינו עז יש בו כובד הטבע, ומבקש ההנחה, ואינו מבקש התנועה". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "אין הצבי גס ועב החומר, ולכך אינו כבד התנועה. כי כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ, [ש]יש לה חומר גס, לכך גם אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צג:]. והמסילת ישרים פ"ו כתב: "הנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים, שכבר לבו של האדם יודע חובתו, ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת נפשו ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף על פי כן יניחהו, לא מחסרון הכרת החובה ההיא ולא לשום טעם אחר,

אלא מפני שכבדות העצלה מתגברת עליו. והרי הוא אומר, אוכל קמעא, או אישן קמעא, או קשה עלי לצאת מביתי, פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, חמה עזה בעולם, הקרה רבה או הגשמים, וכל שאר האמתלאות והתואנות אשר פי העצלים מלא מהם, ובין כך ובין כך התורה מונחת, והעבודה מבוטלת, והאדם עוזב את בוראו". ושם פ"ז כתב: "אם יתנהג בכבדות בתנועת איבריו, גם תנועת רוחו תשקע ותכבה. וזה דבר שהנסיון יעידהו". ובפחד יצחק בהערה כללית שבפתיחת הספר כתב: "כבר כתב החסיד לוצטו בפרק הזריזות [מסילת ישרים פרקים ו, ז] כי המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות" [הובא למעלה פט"ו הערה 136. וראה למעלה פל"ו הערה 120, ובסמוך הערה 68].

(65) אודות שהעוה"ז הוא חומרי גשמי, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. וכגון, למעלה פכ"ו [תל:] כתב: "באותיות האלפ"א בית"א חקק העולם הזה הגשמי". ולהלן [לאחר ציון 134] כתב: "המונע החמרי אשר בעולם הזה הגשמי". ובגו"א ויקרא פ"ב אות ל [סב.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו, הוא מצד שהוא מתייחס אל עולם הזה" [ראה להלן פנ"א הערה 55]. ובתפארת ישראל פ"ה [צ.] כתב: "העולם הזה, שהוא כולו גשמי". ושם פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ושם פ"ס [תתקלו.]: "כי ראוי שיהיה התשלומין לאדם כפי אשר הוא צדיק או רשע, וזה שייך בעולם הבא, אשר הוא עולם האמתי, לא בעולם הזה, שמצד עולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין העולם הזה עולם האמת לשלם אל האדם בו כפי מה שהוא צדיק או רשע באמת, בלא תוספות וגרעון". ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי, ושלימות הגשמי הוא ששה... והרי העולם נברא בששה ימים". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "נקרא עולם הזה, שהוא עולם גשמי, 'לילה' [פסחים ב:], מפני החומר שהוא אינו נמצא בפעל הגמור, ואשר אינו נמצא נקרא 'לילה' ו'חשך'". וכן כתב הרבה פעמים בספר דרך חיים. וכגון, שם פ"א מ"ה [רס.] כתב: "כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר", ושם משנה י [שיב:]. וכן כתב שם פ"ב מ"י [תשפה:], שם פ"ג תחילת מי"א [רנא.]. ושם פ"ד מ"ה [קיג.] כתב: "כי מצד העולם הזה הגשמי, רחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי". ושם פ"ה מט"ו [שסז:] כתב: "כי העולם הזה הוא גשמי". ובנתיב התורה פי"ד [תקסד.] כתב: "חכמת הטבע, שהם מעיינים במציאות עולם הזה הגשמי". ובנתיב הצדק ס"פ א [ב, קלז:] כתב: "ראה הקב"ה שהצדיקים הם מועטים, עמד ושתלם בכל דור ודור [יומא לח:]... כי הצדיק

שהוא נבדל מן החמרי כמו שאמרנו, וידוע כי העוה"ז הוא עולם גשמי, ולפיכך אי אפשר שיהיה הצדק הרבה. ואין קיום לעולם בלא צדיקים, ולפיכך שתלן בכל דור ודור". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים". ובנצח ישראל פי"ג [שכז:] כתב: "כי עולם הבא שם החיים הגמורים, שאין להם מיתה כלל, ולא חיים גשמים, רק חיים נבדלים בלתי גשמי. כי אין החיים בעולם הזה רק להעמיד הגוף הגשמי". ושם פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי... אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". ושם ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה... הוא עולם גשמי, כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 15, פי"ח הערה 52, פ"כ הערה 94, פכ"ו הערה 68, פל"ד הערה 181, פל"ט הערה 192, ופ"מ הערה 152.

(66) היא מדרגתו של רבי פנחס בן יאיר. וכן כתב להלן [לאחר ציון 134]: "כי רבי פנחס בן יאיר היה גובר על המונע החמרי, אשר [נמצאים] בעולם הזה הגשמי לדברים אשר אינם חמריים". וראה להלן הערה 135.

(67) היא מדריגת ההוא גברא דדרי חיטי דפסחא. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". וקודם לכן שם בפ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם ר"פ כח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 57, פ"ט הערה 137. ולהלן פמ"ב [ציון 22] רומז לדבריו כאן. וראה להלן פמ"ג הערה 24 במה שהוקשה שם על פי דברים אלו.

(68) שזהו ההוא טעייא, וכמבואר למעלה מציון 44 ואילך. וראה למעלה הערה 64, שנתבאר שם שחומריות העולם מונעת הזריזות והתנועה, וניחא לה בעצלות. וראה להלן הערה 141.

(69) מלשון זה משמע שנהר גינאי פגע ברפב"י, ומנע ממנו מלהמשיך בדרכו. אמנם לשון הגמרא שלפנינו הוא "פגע ביה בְּגינאי נהרא", ומכך משמע שרפב"י פגע בנהר גינאי, ולא שנהר גינאי פגע ברפב"י. אמנם בילקו"ש ח"א המשך רמז קלח הובא המאמר, ושם איתא "פגע ביה גינאי נהרא". וכן הרשב"א בפירושי האגדות שלו גרס "פגע ביה גינאי נהרא".

(70) כי העולם מתחלק לארבעה; דומם, צומח, חי, חי מדבר [רבינו בחיי בראשית יד, כג]. וחלוקה זו מורה בעליל שאין הצומח "חי". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "ואחר כך מדריגת צומחים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים המדברים". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רנ.]. והמקנה [קידושין פב.] כתב: "כי ידוע שבחינות הבריאה הם ארבעה זה למעלה מזה, והם; דומם, צומח, חי, מדבר, וכל אחד מצפה לעלות למעלה. הארץ מתאוה להוציא פריה, שעל ידי זה היא מתעלה מבחינות דומם לבחינת צומח. וכן הצומח מתאוה לבחינת חי, ולכן הבהמות וחיות מתפרנסים שלא בצער מן הצומח, כי הצומח מתאוה להן, שעל ידי זה נכנס החיות שבצומח לבחינת החי האוכל אותו, ומתגדל ממנו. וכל שכן שראוי שכל בחינות החיות ועופות יצפו שיאכלם האדם, כדי להעלותם מבחינת חי לבחינת מדבר. שכיון שהאדם אוכל אותם, נכללו בו" [הובא למעלה פי"ט הערה 137].

(71) לעומת בהמה, שיש לה בחירה ורצון מסויימים, ולכך כח הנפשי אינו חומרי לגמרי, וכמבואר למעלה [מציון 53 ואילך]

(72) בעוד שכאן כותב כן לגבי כח הצומח הנמצא בעולם הכללי, בכת"י [תקלג.] כתב כן לגבי כח הצומח הנמצא בתוך האדם הפרטי, וכלשונו: "כל כחות האדם יש להם ענין מהנבדל, [ש]הם נבדלים מן הגשמות, כאשר ידוע. חוץ מן נפש הצומחת, לפי שכח זה נמצא אף לדברים אשר הם אינם בעלי חיים, לכך כח זה הוא חמרי". וראה הערה הבאה.

(73) פירוש - הגינה היא מקום של כח הצומח בבריאה. ובכת"י [תקלג.] כתב: "ולפיכך נקרא 'גנאי נהרא', שהגן נמצא שם הצומח". ובהמשך הכת"י [תקלז.] כתב: "נפש הצומחת הוא כח מעורב עם הגוף, ולפיכך נקרא 'גנאי נהרא', כי הגן שם הצומח נמצא". והרמב"ן [בראשית ב, ח] כתב: "כי הגן, שהם האילנות". ונאמר [ישעיה סא, יא] "כי כארץ תוציא צמחה וכגנה זרועיה תצמיח כן ה' אלקים יצמיח צדקה ותהלה נגד כל הגוים".

(74) פירוש - הגינה היא מקום של כח הצומח, וכח הצומח הוא חומרי, ו"לכך נקרא החומר שבעולם 'גנאי'", ותיבת "גינאי" היא מלשון גינה. אמנם בח"א לחולין ז. [ד, צג.] ביאר תיבת "גינאי" מלשון גנאי ובזיון, וכלשונו: "הדבר שאין ראוי אל צורה נקרא

'גינאי נהרא', לפי שהצורה היא הכבוד, ואשר אין ראוי אל הצורה נקרא 'גינאי נהרא', שהוא עומד כנגד קנין המעלה, שהוא הכבוד בודאי. ולכך אמר דפגע ביה גינאי נהרא, המונע כל קנין שלימות, שהוא הצורה". ואודות שאין כבוד לחומרי, אלא לרוחני, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". ובנצח ישראל פי"ד [שמז.] כתב: "'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה' [כתובות סו:]. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". ובח"א לנדרים לא: [ב, ה.] כתב: "כל דבר חמרי לגמרי הוא רחוק מן הצורה, הוא מאוס, שאין כבוד בדבר החמרי, רק הכבוד הוא בצורה". וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב:], באר הגולה באר הששי [קנז:], ח"א לשבת קיג. [א, נ:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:], ועוד [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 54, פ"ג הערה 78, פי"א הערה 27, פכ"ט הערה 41, ופל"ט הערה 124. וראה להלן הערה 120, פמ"ה הערה 26, ופמ"ז הערה 336].

(75) לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 172]: "המים, כמו שהתבאר למעלה בפרק י"ד ובפרק י"ח, הם חמרים, שאין בהם צורה". ולמעלה פי"ח [קלח:] כתב: "אלא שיש לדקדק במה שאמרה [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', והוה לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת, כמו שהתבאר למעלה אצל [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכהו', עיין שם, כי שם הארכנו בזה. וכאשר תדע זה, תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... היה מעלת משה רבינו עליו השלום ענין צורה בלבד מבלי חומר, שהיה קרוב אל מעלת השכלים הנבדלים. והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד

במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת".

(76) לשונו למעלה ס"פ כג [שנה.]: "המים אין להם צורה מיוחדת, ודבר זה נתבאר למעלה בפרקים פעמים הרבה, עיין שם", ושם הערות 232, 233, 237, 241, פל"ט הערה 175, ופ"מ הערות 108, 118, 273. ובח"א לחולין ז. [ד, צג.] כתב: "ואמר דפגע בו גינאי נהרא וכו'. רצה לומר כאשר אלו רוצים להוציא השלימות שראוי שלהם אל הפעל, פגע בו גינאי נהרא. דע כי החומר הראשון נקרא 'מים', מפני שהוא נעדר כל צורה, והדבר שהוא נעדר צורה נקרא 'מים', כמו שביארנו זה בחגיגה [יא:] אצל קו תוהו ואבני בוהו, ואצל כשתכנסו אצל אבני שיש טהור, עיין שם, כי שם מבואר". ולא זכינו לדבריו בח"א לחגיגה.

(77) לשונו בכת"י [תקלג.]: "וקראו 'נהרא', הלא התבאר הדברים למעלה כי המים הם משוללים מצורה, והם חמרים בלבד. ולפיכך 'גנאי נהרא' רצה לבטל התעלות הזה לקנות להתדבק במעלה השכלית, ההוצאה מן הכח אל הפעל, שהוא פדיון שבוים. [כי] פדיון שבוים [הוא] להוציא את האדם עצמו מן החמרית אל המעלה הנבדלת השכלית. כי כאשר הוא עומד בחמרית הוא יושב חושך וצלמות, וכאשר יוצא אל מעלה השכלית, הוא הוצאה ממסגר אסיר, במה שיש בו מעלה שכלית היה מתעלה להתדבק במעלה השכלית... ולפיכך פגע בו גנאי נהרא, שהוא גשמי, רוצה לבטל זה במה שהכח נפש הצומחת הוא כח חמרי גשמי מונע". ובהמשך הכת"י [תקלז.] כתב: "וקרא אותו 'גנאי נהרא', הלא אמרנו לך כי הדבר שהוא בלתי נבדל נקרא 'נהרא', ולפיכך אמר 'גנאי נהרא'. והיה דבר זה מעכב עליו שלא יפדה את השבוי להשיב אותו אל נויהו, כי אילו יפדה השבוי יקנה מעלה נבדלת... ודבר זה יש לו עכוב בודאי מצד כח הנפש הצומחת גובר, והיא בכל הנמצאים התחתונים. ומאחר שהוא כן, הוא עיקר, והנפש הנבדלת של אדם בטל אצלה, ובטל המעוט אצל הרוב. וכיון שבטל אצלו הוא מעכב ומבטל את השבוי לצאת".

(78) יבאר הסבר שני מדוע הכח הגשמי נקרא "נהרא". ועד כה ביאר ש"נהרא" הוא מים, והמים הם חומריים. ומעתה יבאר ש"נהרא" מורה על מרוצת מים ללא הפסק ומנוחה, וכך הטבע נוהג בתמידיות ללא הפסק ומנוחה. וראה בסמוך הערה 84.

(79) אודות שאין מנוחה לטבעי, כן עולה ממאמר חכמים [סנהדרין נח:] "גוי ששבת חייב מיתה, שנאמר [בראשית ח, כב] 'ויום ולילה לא ישבותו'". ולהלן ר"פ מה כתב: "למה ישראל מצווים יותר על השבת מכל האומות, לכך אמר [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו'', כי ראוי השבת לישראל בפרט... העכו"ם במה שאינם שלימי צורה במה שראוי שיושלמו, אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] 'כותי ששבת חייב מיתה'... דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה... וכאשר השם יתברך סלק אותך מן העבדות, מורה שיש בישראל מעלת השלמה, לכך צוך יום השבת, ודבר זה אמת ברור ופשוט". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכג:] כתב: "הדבר הטבעי אין ראוי שיהיה לו שביתה, כי מדרגת הטבעי אינו כל כך. כמו שאין בני נח מצווים על השבת [סנהדרין נח:], מפני שהם טבעיים חמריים, ואין לטבע החמרית שביתה והשלמה, כמו שידוע לנבונים. וכן הדברים הטבעיים לשפלות מדרגתם, אין להם מדרגת השבת". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפט:] כתב: "כל דבר שיש לו קדושה, כמו ישראל והארץ, ראוי שיהיה בא לכלל מנוחה ושביתה. כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם. ולפיכך בני נח שהם חמרים בעלי גשמות, אם הם רוצים לשבות, מה שאין ראוי לדבר שהוא בעל גשם, והם רוצים להלביש עצמם במדריגה נבדלת, חייבים מיתה. וישראל שיש להם מדריגה קדושה בלתי גשמית, ראוי שיהיה להם השביתה מן התנועה, דהיינו המלאכה... ולפיכך נתן לישראל, שהם קדושים, יום קדוש ושביתה" [הובא למעלה פכ"ח הערה 11]. וכן כתב בח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:], ויובא בהערה 87. וראה להלן פמ"ה הערה 17, ופמ"ו הערה 18.

(80) לשון רש"י [דברים ל, יט]: "אמר להם הקב"ה לישראל; הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם, שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם". הרי שהטבע נוהג כמנהגו ואינו נח לעולם, וכמבואר למעלה הערה 58.

(81) לשון המסילת ישרים בהקדמתו: "ראה כי אין דברי החסידות ועניני היראה והאהבה וטהרת הלב דברים מוטבעים באדם עד שלא יצטרכו אמצעים לקנותם, אלא ימצאו אותם בני האדם בעצמם, כמו שימצאו כל תנועותיהם הטבעיות; כשינה והקיצה, הרעב והשבע, וכל שאר התנועות החקוקות בטבענו. אלא ודאי שצריכים הם לאמצעים ולתחבולות לקנות אותם... מאין תבוא החכמה הזאת בלב האדם אם לא יבקשנה".

וכדאי לצרף לכאן את המימרא של בעלי המוסר "אין ממילא ברוחניות" [תורת יצחק עמוד קצא].

(82) להלן לאחר ציון 93.

(83) דבריו מתבארים על פי מה שכתב בגו"א בראשית פמ"א אות ב [רעז.], וז"ל: "'נהר' יקרא מרוצות המים, מלשון [ישעיה ב, ב] 'ונהרו אליו גוים רבים', שהוא מלשון המשכה ומרוצה". והרד"ק [שם] כתב: "ונהרו - וירוצו, ומזה נקרא מקום מרוצת מים הרבים 'נהר'". וכן כתב בירמיה נא, מד, ומיכה ד, א. ובספר השרשים שלו, שורש נהר, כתב: "עניינם מרוצה אל החפץ, ומזה הענין נקרא הנהר, לפי שהוא מקום מרוצת המים".

(84) יבאר הסבר שלישי מדוע הכח הגשמי נקרא "נהרא". ועד כה ביאר בהסברו הראשון ש"נהרא" הוא מים, והמים הם חומריים. ובהסברו השני ביאר ש"נהרא" מורה על מרוצת מים ללא הפסק ומנוחה, וכפי שהטבע נוהג בתמידיות ללא הפסק ומנוחה. ומעתה יבאר ש"נהרא" מורה על העדר מציאות בפועל, מחמת שאינו נח.

(85) אלא החומר הוא בכח ולא בפועל. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה הערה 60.

(86) "שהנהר רץ באין הפסק, ואינו נח" [לשונו למעלה לפני ציון 83].

(87) לשונו להלן ר"פ מה [לאחר ציון 13]: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו, שאם היה בעל שלימות היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור... אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום". ובח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:] כתב: "גוי ששבת חייב מיתה וכו' [שם]. פירוש, כי הדבר שהוא בפעל הוא בעל הנחה, שכבר נמצא בפעל, ואז הוא נח. והגוים אינם בפעל בשלימות כלל, שיאמר עליהם שהם בפעל. והתנועה היא אינה בפעל כלל, כמו שהוא ידוע מענין התנועה, שהיא בכח, ואין התנועה בכח עד שהיא יוצאת לפעל, אבל היא נשארת בכח לעולם, וכל זה ידוע למי שידע מענין התנועה. לפיכך גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי השביתה הוא מצד שהוא בפעל, ואין שייך דבר זה לגשמי. והגוי כאשר שובת נכנס במדריגה אשר אינה ראויה לו כלל, כי אין ראוי לו השביתה. ואשר יכנס במדריגה אשר אין מציאות אליו עמה, ונעדר ממנו אותה מדריגה, הוא יקבל העדר" [וכן חזר וכתב בקיצור בח"א שם לדף צט: (ג, רכז:)]. וראה להלן פמ"ה הערות 14, 17, 22.

(88) דוגמה לדבר; הרוח קיימת רק כאשר היא בתנועה, אך אין רוח עומדת, ורוח נחשבת דבר שאין בו ממש [רש"י סוכה כד. ד"ה לאו]. ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "כי דבר שאינו שכלי נקרא 'רוח', שאין בו ממש". ודברים בטלים נקראים "דברי רוח" [רש"י סנהדרין כט:, ותפארת ישראל פמ"ג (תרסא:)]. ובספר דעת אמונה [חלק שלישי, עמוד רסד] כתב: "באמת שמציאות זו של עמידה במקום אחד לא תיתכן; אם האדם לא יעלה עצמו בסולם הבחירה, על כורחו ירד. 'אורח חיים למעלה למשכיל למען סור משאול מטה' [משלי טו, כד]. והגר"א [שם] כתב: האדם נקרא 'הולך', שצריך לילך תמיד מדרגא לדרגא. ואם לא יעלה למעלה, ירד מטה מטה חס ושלום, כי בלתי אפשר שיעמוד בדרגה אחת, עכ"ל. האדם נקרא 'רוח ממללא' [אונקלוס בראשית ב, ז], זו מערכת הרוח שבה נמצא האדם שבאדם; חיותו וכח הבחירה שלו... רוח, כל מציאותה הוא ההילוך, אין מציאות של רוח עומדת". וראה להלן פמ"ה הערה 23.

(89) כמבואר למעלה [לאחר ציון 58] שהחומר באדם הפרטי מונע מהשכל שימצא בפעל לגמרי, וכן החומר בכלליות העולם מונע מהאדם לקנות מדריגה עליונה. ובכת"י [תקכז:] כתב: "הכח החומרי, גנאי נהרא, בא לבטל השלימות השכלי בפעל. כי דבר ידוע כי החומרי הוא שמונע השכלי להיות בפעל... לפי שגנאי נהרא רוצה שיהיה שלימות האדם בכח ולא בפעל, ולא יהיה מדריגת האדם יותר עליון, רק שיהיה חמרי בעל כח".

(90) כדאי לצרף לכאן דברי האור החיים [שמות יד, כז], שכתב שהיתה לרבי פנחס בן יאיר מדריגת התורה, ומדריגה זו גוברת על המונעים החומריים, כי התורה קדמה לעולם, ויובא להלן הערה 148.

(91) כוונתו להערת התוספות [חולין ז.], שכתבו "אמר ליה אתה הולך לעשות רצון קונך כו' - שמא שר של ים השיב לו כך. אי נמי רבי פנחס היה מחשב בלבו שלכך היה מניח מלחלוק לו. וכענין זה צריך לפרש בפרק קמא דמסכת ע"ז [יז.] גבי רבי אליעזר בן דורדייא, דאמר 'שמים בקשו עלי רחמים'". והמהר"ל מבאר ש"הענין שנמצא בחומר" הוא שעומד כנגד רבי פנחס בן יאיר, אע"פ שאין בזה חתוך לשון.

(92) לשונו בגו"א בראשית פ"ח אות יט [קסז:]: "הנהגת טבעו יקרא 'אמירה', לפי שהחכמים אומרים שהטבע הוא חכם להנהיג הנמצא... וזהו שאמרו רז"ל [סנהדרין קח:] 'אמרה יונה'". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנד:] כתב: "כל הדברים אשר נאמרו כאן, מה שאמר הקב"ה, ושאלת המלאכים, ותשובת משה, אינו ויכוח דברים, רק מה שמתחייב מן השם יתברך, נקרא שכך אמר השם יתברך. ומה שמתחייב מן המלאכים, נקרא שכך אמרו המלאכים. ומה שמתחייב מצד משה, נקרא שכך אמר משה". ובח"א לכתובות

עז: [א, קנז.] כתב: "אמירה והתשובה, הכל אינו גשמי... אין האמירה היא בפה כמו באדם. שכך תמצא בדברי חכמים [ב"ר יא, ח] 'אמרה שבת', [חולין ס:] 'אמרה ירח', ובכמה מקומות. שהדבר הנמשך מן אחר נקרא זה אמירה, שהאמירה הוא ענין הנמשך מבעל המאמר... וכל דבר שנמשך מן אחר נקרא אמירה, ודבר זה פשוט מאוד מאוד". ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי השם יתברך ברא המינים ונוהגים ענייניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול. והרי כי הנמלה ידוע בה דבר זה שאינה גוזלת כלל. ואין דבר זה מהם מצד החכמה או יראת שמים, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשכים אחר מדה זאת, היא הרחקת הגזל. וכן החתול אחר הצניעות, והתרנגול אחר דרך ארץ. ודבר זה ג"כ כי המלך מסדר המין שלא יצאו מן הסדר הראוי, לפי שהמין הוא ראוי אל הסדר. וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר ענייניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 68, ולהלן פמ"ו הערה 30].

(93) פירוש - דבר המבואר בהרבה מאוד מקומות אינו צריך לראיה. וכן בבאר הגולה באר הרביעי [שצח:] כתב: "ואין הדברים האלו צריכים ראיה, כי מבוארים הם במקומות הרבה". ורומז לפתגם "המפורסמות אין צריכין ראיה" [ראה ביאור מלות ההגיון לרמב"ם, שער ח]. ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "וכל אלו הדברים החוש יעיד עליהם, והמפורסמות אין צריכות ראיה".

(94) אודות שפעולות הטבע הן רצונו יתברך, כן אמרו חכמים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים... חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם", ופירש רש"י [שם] "תפקידם - מצוה שצויתם להתנהג בהילוך תקופותיהם". ועוד אמרו חכמים [פסחים ב.] '"ויקרא אלקים לאור יום' [בראשית א, ה]... קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא, וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה". ופירש רש"י [שם]: "קריה רחמנא לנהורא כו' - האי 'ויקרא' לאו קריאת שם הוא, דתימא שקרא את שם האור 'יום', אלא קרא לבריאה המאירה, שברא מהוד מעטה לבושו. ופקדיה אמצותא דיממא - צוהו לשמש ביום, ולחושך צוה לשמש בלילה, קרא כמלך שקרא לעבדו שיבא לפניו". ולמעלה בהקדמה שניה [צב:] כתב: "טבע ומנהגו של עולם הוא מסודר מן השם יתברך

שיהיה נוהג עליו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמא.] כתב: "כי השם יתברך ברא כח הטבע שיהיה נוהג כמנהגו לעולם, וכח הטבע פועל ברצון הקב"ה ובגזירה" [ראה למעלה הערה 58]. והרי כבר השריש שהטבע הוא שליח של הקב"ה [להלן פנ"ה], ועל כל שליחות קבעו חכמים [ב"מ כב.] "מה אתם לדעתכם, אף שלוחכם לדעתכם". לכך בודאי הטבע פועל לפי מנויו ורצונו של הקב"ה. ובח"א לסנהדרין צא. [ג, קעט:] הזכיר את דבריו כאן, וכלשונו: "כי ראוי שיהיו כל הנמצאים, ובפרט אלו השמים, שהם חשובים, מתנועעים מעצמם לעשות רצון קונם. אף בנמצאים התחתונים, כמו בנהרות אשר הם מתנועעים בטבע, אמרו 'אתה הולך לעשות רצון קונך, ואני הולך לעשות רצון קוני'. מפני שמתנועעים והולכים בטבעם, ודבר זה הוא רצון הבורא, שברא הכל שינהג כפי טבעו אשר נברא עליו, כמו שבארנו בחבור גבורות ה'".

(95) לאחר ציון 78.

(96) אמרו חכמים [יומא פו:] "מדת בשר ודם, מקניט את חבירו בדברים, ספק מתפייס הימנו ["מקבל הימנו פיוסים" (רש"י שם)], ספק אין מתפייס הימנו". ובנתיב התשובה ר"פ ג [מח:] כתב: "ואמר שבשר ודם ספק מתפייס ספק אינו מתפייס. משום שכל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד; לפעמים מתפייס, ולפעמים אינו מתפייס, הכל לפי המקרה" [הובא למעלה פ"מ הערה 83].

(97) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [קג.] כתב: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי, וכמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, הצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם שהוא בעל שכל, מצד מה הוא יותר קשה מן המתנגד הטבעי, כי המתנגד הזה מחשב תמיד בחכמתו להתגבר על מתנגדו, ולפיכך מצד מה הוא קשה מן הדבר הטבעי, שהוא הולך לפי טבעו... ומצד מה אינו קשה כל כך, כי אפשר שישתנה דעתו, ויבטל מן מה שהיה מתנגד. אבל הטבעי אינו כך, כי לעולם הוא עומד. ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע... וקרע

להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו. ולכך שקולים אלו שני דברים, ההוצאה ממצרים וההוצאה מן הים, וכל אחד ואחד היו בו עשרה נסים".

(98) לשונו בח"א לחולין ז. [ד, צג.]: "אין ראוי שיהיה גובר האפשרי על הדבר שהוא בתמידות". ואמרו חכמים [פסחים ט.] "אין ספק מוציא מידי ודאי". ואודות שהטבע הוא בתמידיות, כן נתבאר למעלה הערה 58, קחנו משם. ובכת"י [תקכח.] האריך יותר, וז"ל: "ואז השיבו המים [ב]עזות; אני ודאי עושה, שהטבע החמרית בודאי עושה, כי הטבע נוהג על פי הטבע מעצמו מבלי שנוי, וכך בראה השם יתברך שתהיה נוהגת הטבע על ענין אשר בראה השם יתברך בהכרח. ולפיכך הענין אשר ברא השם יתברך עליו הטבע הוא בודאי, רצה לומר שהיא הכרחית מן השם יתברך. אבל רבי פנחס בן יאיר אינו ודאי, שאינו מוכרח שיקנה שלימות השכלי, ואפשר שיהיה כך בלא שלימות השכלי... ועוד, כי אינו דומה הטבע, שכבר נברא לנהוג על פי טבעו, אבל שלימות השכל אינו ודאי, שהרי עתה אינו בפעל, אלא שיקנה שלימות השכלי, ודבר זה אינו בפעל, אבל הוא בכח, ואין דבר שהוא בכח ראוי שיהיה מכריע את שהוא ודאי עושה".

(99) פירוש - רבי פנחס בן יאיר השיב לנהר שאע"פ שהנהר הוא ודאי עושה רצון קונו, ורפב"י הוא ספק עושה רצון קונו, מ"מ לא מדובר בשני דברים השוים זה לזה; כי הודאי הוא בדבר חומרי, והספק הוא בדבר אלקי, והואיל והאלקי גובר על החומרי [כמבואר בסמוך], לכך אף ספק בדבר אלקי גובר על ודאי בדבר חומרי, כי לעולם האלקי גובר על החומרי. ומה שמדגיש "כאשר החמרי הוא מתנגד אל דבר שהוא אלקי לגמרי", כי בא לבאר מדוע כאשר נהר גינאי יתחלק לשנים, שוב לא יתבטל הנהר מפני מעלת רפב"י. ועל כך מבאר שהתבטלות הנהר תיעשה כל עוד הנהר מונע מרפב"י לממש את מעלתו. אך כאשר הנהר לא יעמוד כנגד רפב"י, שוב לא יהיה צורך לבטלו. **וכן כתב** בכת"י [תקלד:]: "במה שהשכל והגשמי מתנגדים זה את זה, הרי יגזור השכל שלא יעברו מים בתוך הנהר, שזהו ענין הפך השכל, כי דבר זה ידוע שהם שני הפכים. ולפיכך יותר טוב החלוק, שיבא כל אחד על מקומו בשלום; שיקנה השכלי השלימות בפעל, ויהיה לחמרים מציאות קיים במדרגתו... אבל מה שאמרו המים שלא יתחלקו, הרי דבר זה [עושה שלמים] אין מציאות כלל, וזה כי כל דבר אשר ראוי לו דבר אחד, וימצא לו מתנגד, הוא דוחה המתנגד. ואולי תשאל, עד שרוצה לגזור עליו שלא יעברו בו מים לעולם, יגזור עליו החילוק. שזה אין קשיא, כי החילוק הוא בריאה וסדר, שהרי הוא מחולק בשוה, ונותן דרך לנגאל, ומתחבר אליו ומתקשר עמו, כאשר ידוע שאף השכל

הוא נבדל בפעל מן הגשמי, [מכל מקום] יש לו הקשר עמו. אבל אם היה גוזר, אז היה הפסד, ולא סדר, וראוי להבין זה מאוד". **ואודות שהמעלה** האלקית גוברת על המונע החומרי, כן כתב למעלה פ"מ [לאחר ציון 105]: "לכך נעשה הים יבשה בבריאת עולם, שהאדם יש לו מעלה אלקית, ומאותה מעלה אלקית נדחו המים, שהם חמרים, כמו שהתבאר כמה פעמים כי החומר נדחה מפני דבר אלקי". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.] כתב: "ואמר אחריו [במדבר כד, ח] 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים". ולמעלה פ"מ הערה 109 נלקטו הרבה מקבילות ליסוד זה, שהוא נפוץ מאוד בספר זה ובשאר ספריו. וראה בסמוך הערה 105.

(100) רומז בזה שהיציאה מן הסדר נחשבת הפסד ליוצא. ובתפארת ישראל פ"ח [קלג:] כתב: "כל אשר יוצא מן הסדר מביא לו זה אבוד הנפש לגמרי". ובנתיב התורה פ"ד [קצח:] כתב: "כל אשר הוא יוצא מסדר העולם הוא בטל לגמרי, ואין לו קיום". ובח"א לשבת יא. [א, ב:] כתב: "כאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו" [והובא למעלה הקדמה שניה הערה 355, פ"ג הערה 78, פי"ח הערה 36, פל"ד הערה 69, פל"ח הערה 101, להלן פמ"ז הערה 323]. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "דבר זה הפסד גמור כאשר יוצא מן הסדר". וראה להלן פמ"ו הערה 30.

(101) לשונו בח"א לחולין ז. [ד, צג.]: "הגזירה שלא יעברו בו מים לעולם הוא הפסד החמרי המונע. שכל כך מעלת ושלימות רבי פנחס בן יאיר, ובזה גבר רבי פנחס בן יאיר על המונע החמרי. וזה שאמר שנחלק לו הנהר". ופירושו, שהתחלקות הנהר היא פועל יוצא מכך שרפב"י גובר על המונע החומרי, והנהר הבין שאם לא יתחלק בפני רפב"י, אזי מעלת רפב"י תבטלו מן העולם. ולכך הנהר נכנע בפני רפב"י, והסיר את המונע מדרכו של רפב"י, והסכים להתחלק בפני רפב"י. אמנם משמע קצת מלשונו שהתחלקות הנהר היא גם כן התגברות מעלת רפב"י על החומרי. ואם תאמר, אם על כל פנים הנהר מתבטל למעלת רפב"י, מאי נפק"מ לנהר בין אם לא יעברו בו מים, לבין חילוק הנהר, הרי אידי ואידי הם התבטלות הנהר. ויש לומר, כי חלוקת הנהר היא רק

לשעה, ואילו הגזירה שלא יעברו בו מים תהיה לעולם, שכך הוא לשונו של רפב"י [חולין ז.] "אם אי אתה חולק, גוזרני עליך שלא יעברו בך מים **לעולם**". ולמעלה בהקדמה שניה [פז:] כתב: "כאשר הטבע משתנה לפעמים בזמן מן הזמנים, אין זה שינוי, כי דבר זה שהוא לפי שעה, אין כאן בטול הטבע כלל... אם שנוי הטבע והנס הוא בזמן מן הזמנים, ואין זה תמידי... אין זה יציאה מן מנהגו של עולם" [ראה שם הערה 216]. נמצא שאע"פ שהתחלקות הנהר אינה נחשבת ליציאה מן הסדר [כי זו היתה רק לשעה], מ"מ יש בזה התגברות מעלת רפב"י על החומרי, כי סוף סוף הנהר עשה את רצונו של רפב"י, ונהי שזה היה רק לשעה, מ"מ יש בזה כניעה למעלת רפב"י. וכן כתב בכת"י [תקלח:]: "כי השכל שיש לו מונע ומתנגד הוא מחריב הכל, ולפיכך יותר ראוי לקבל הממשלה שיש לשכל על הדבר... והחלוק הזה הוא התגברות עליו, [זה יותר טוב] ממה שיגזור לו בטול לגמרי, כאשר יש התנגדות מן המעלה הנבדלת. ועכשיו לא יהיה כך... כי כאשר נחלקו המים אז הוסר המונע המסך המבדיל... כי חילוק המים הוא מורה על שהנבדל גובר על הטבע, ואין מבטל ומונע מן המים. אבל אם לא יתנו המים, [אז] יחרבו ולא יעברו מים בה לעולם".

(102) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 40] ש"בני אדם העוסקים במצות השם יתברך, שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית".

(103) פירוש - רק רפב"י היה מבקש מהנהר שיתחלק בעבור עושה המצוה, אך עושה המצוה עצמו לא היה יכול לבקש כן מהנהר.

(104) נראה לבאר זאת על פי מה שהשריש בתפארת ישראל פי"ד [ריח:] ונתיב התורה פ"א [סה.] כי רק מי שעוסק בלימוד תורה ניצל מהיצה"ר, ולא מי שעוסק במצות, עיי"ש. אך טעמא בעי, מדוע רק על ידי לימוד תורה אפשר להתגבר על היצה"ר, ולא על ידי קיום מצות. אמנם הענין מבואר היטב בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב.], שכתב: "מעלת התורה שעל ידי התורה מסולק מן האדם היצר הרע, שהוא פחיתות האדם. וכאשר מסולק מן האדם הפחיתות הזה, שהוא היצר הרע, אז נשאר האדם במדריגת המלאך לגמרי, כאשר מסולק מאתו יצר הרע, **וכאילו היה האדם כולו שכלי**. וזה שאמר [קידושין ל:] אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש. קרא היצר הרע 'מנוול', מפני שיצר הרע הזה הוא הפחיתות הדבק באדם, ולפיכך נקרא מנוול. ואם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש, כי אין היצר הרע רק מצד החסרון הדבק באדם, ואילו התורה היא תמימה בלי חסרון, ואין חסרון מצד התורה כלל. ולפיכך מה שהאדם יש לו חבור אל התורה, מצד הזה אין היצר הרע שולט באדם... ובכל דבר נחשב האדם חסר, חוץ על ידי התורה

נחשב האדם שלם. וכאשר האדם שלם, מסולק מן יצר הרע, שהוא בא בשביל חסרון שהוא באדם". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנה.]. לכך ברור הוא שאין בקיום מצות די בכדי להתגבר על היצה"ר, שהרי התגברות זאת מזקיקה שהאדם יהיה "כולו שכלי", וזה לא ניתן להעשות על ידי מצות, שהרי הן עצמן נעשות על ידי כלי הגוף [כמו שנתבאר למעלה הקדמה שניה הערה 46, פ"ח הערה 291, פ"ט הערה 305, פי"ב הערה 136, ופכ"ג הערה 71], ולכך רק לימוד התורה הוא האמצעי המרומם את האדם מעבר לפחיתות החומר. **והביאור הלכה** סימן תקפח [ד"ה שמע] חידש שאע"פ שאסור ללמוד דברי תורה במקומות המטונפים [שו"ע יו"ד סימן רמו סעיף כז], מ"מ שרי לקיים מצוות שם, וכלשונו: "אסור להזכיר שם ולאמר דברי תורה במקום מטונף, מה שא"כ בתקיעות שאינה רק מעשה מצוה, והיכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי, או במקום שאין נקי. האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות כשגופו או המקום אינו נקי, לא מצינו כן בשום מקום". וההסבר לחילוק זה הוא כפי המתבאר כאן, שהתורה היא שכלית לגמרי ומופקעת לגמרי מהגוף, ולכך קדושתה מונעת מלאומרה במקומות המטונפים. אך המצוות הן מעשי הגוף, ואינן שכליות כמו התורה, לכך אין מניעה מלקיימן במקומות המטונפים [הובא למעלה פכ"ט הערה 76]. ולכך אין בידי מדריגת המצוה להתגבר על נהר גינאי, כפי שאין בידי מדריגת המצוה להתגבר על היצה"ר. וראה הערה הבאה.

(105) כמבואר למעלה הערה 99. וכהמשך להערה הקודמת [שקיים שויון בין חומריות העולם לבין היצה"ר], הנה יסוד נפוץ בספריו הוא שהעוסק בלימוד תורה מתגבר על היצה"ר. וכגון, בדרוש על התורה [כא:] כתב: "התורה היא מושלת על היצר הרע, שכאשר יעסוק בה אין היצה"ר שולט בו, כדאיתא בקידושין [ל:] בני אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא נימוח, אם ברזל הוא מתפוצץ, שנאמר [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. הרי כי האש של תורה גובר על יצר הרע, עד שאיננו יכול לשלוט בלומדיה. ולכך [התורה] נתנה באש [שמות יט, יח, וראה במדב"ר א, ז], להורות כי הוא אש השולט וגובר [על] יצה"ר... וזהו ענין שתי הלחם שבאו עם כבשי עצרת של חמץ, מה שהרחיקה התורה בכל ההקרבנות את החמץ, חוץ מבשתי הלחם בחג השבועות [רש"י ויקרא ב, יב]... ולמה א"כ באו של חמץ דוקא. אבל טעם הדבר הוא, מפני כי החמץ הוא היצה"ר, הוא השאור שבעסה המעכב [ברכות יז.], אשר ראוי לאדם להרחיקו באמת כל עוד שיש בית מיחוש בעולם, אף בחשש רחוק מאוד שיבא על ידו לידי חטא. אמנם כאשר אין לחוש כלל אין להרחיקו. לכך ציוה

השם להקריב חמץ, שהוא היצה"ר, בעצרת, הוא יום מתן תורה, ולא זולתו. כי התורה איננה מניחתו לשלוט באדם. כדאמרינן בקידושין [ל:] תנו רבנן, 'ושמתם' [דברים יא, יח] סם תם, נמשלה התורה כסם חיים. משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח לו רטיה על מכתו, ואמר לו בני, כל זמן שרטיה זו על מכתך אכול מה שהנאתך, ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן, ואין אתה מתייירא. ואם אתה מעבירה, הרי היא מעלה נומי. כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני בראתי יצה"ר, ובראתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו, שנאמר [בראשית ד, ז] 'הלא אם תטיב שאת'. ואם אין אתם עוסקים בתורה, אתם נמסרים בידו, שנאמר [שם] 'לפתח חטאת רובץ'... ואם כחו של יצה"ר גדול, כחה של תורה יותר גדול". ובדר"ח פ"ג מ"א [כ.] כתב: "כי למעלת ומדריגת התורה, אין מגיע שם כח יצר הרע, וכדאיתא בפרק קמא דקדושין [ל:]". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ה [שפד.]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "הכלל הוא, כי כאשר האדם עוסק בתורה, הוא נשמר מן יצר הרע עד שאינו בא לידי חטא, כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, ואיך יבא לידי חטא".

(106) לשונו בכת"י [תקלד:]: "אמנם כאשר יצא אל הפועל בדבר זה שהוציא ממסגר אסיר, שהיה שכלו בשלימות, כי באמת אף בשכלו שייך שלימות, שיהיה מתיישב בשכלו, ושכלו זך בהיר, כמו שנקרא 'רבי פנחס בן יאיר' על שם האור שהוא זך ובהיר, אז ימשך מזה שלימות הנפש. כי הכל נמשך אחר הצורה, ושדי נופו אחר עיקרו [שבת ד:]. ולפיכך אמר שהיה עמו גברא דדרי חיטי לפסחא, וההיא טייעא. כי יש לך לדעת כי האדם הוא בעל ג' כחות; האחד הוא שכלי, והשני כח נפשי, ואין הכח הזה מעורב עם הגוף. והשלישי כח טבעי, והוא כח בגוף. כי האדם כחותיו זה למעלה מזה; כי השכלי הוא העליון, ולמטה ממנו כח הנפשי, והיא נקראת נשמה. ולמטה ממנו שהוא בגוף. ולפיכך אמר שהיה אתו גברא דדרי חיטי לפסחא, שקרא כח הנשמה 'גברא דדרי חיטי לפסחא'" [הובא למעלה הערה 52]. ובדרשת שבת הגדול [קצז.] כתב: "והנה אלו ג' ימים שהיה נעשה בהם מצות הפסח, דהיינו יום א' בחודש [ניסן] שבו היה המצוה לדבר אל בני ישראל [שמות יב, ב], ובעשור לחודש שהיה לקיחת הפסח [שם פסוק ג], וביי"ד לחודש שהוא שחיטת הפסח [שם פסוק ו], היה כדי לשעבד אל השם יתברך מיד השכל והנפש. כי כאשר ישעבד השכל, נמשך מזה שיעבוד נפשו, ונמשך מזה שיעבוד גופו". וראה למעלה הערות 50, 52 שנתבאר שם שהנפש והגוף נמשכים אחר השכל, והשכל הוא אב להם.

(107) "כך עושים לבני לויה" [המשך לשון מאמר (חולין ז.)], ופירש רש"י [שם] "כך עושין - בתמיה. לבני לויה - לבני חבורה שמניחן והולך".

(108) כמבואר למעלה [לאחר ציון 44] שזו מדריגה שאינה נבדלת מהחומרי. דוגמה לדבר; בנתיב התורה פט"ו [תקצד.] כתב: "ובפרק אלו עוברין [פסחים מט:], תניא רבי אומר, עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר [ויקרא יא, מו] 'זאת תורת הבהמה והעוף כו'', וכל שאינו עוסק בתורה אסור. פירוש, כי אכילת הבשר הוא שעושה את הבשר עד שאינו נמצא, שהרי אוכל אותו עד שאין מציאות לו. ודבר זה מורה כי במדריגת האדם לא נמצא הבעל חי. ודבר זה בודאי כי במדריגת השכלי, אין נמצא החמרי, שהוא הבהמה. ולכך מותר לתלמיד חכם לאכול בשר ולעשות הבהמה עד שאינה נמצאת, כי במדריגת השכל אין מציאות לבהמה החמרית, ולכך אוכל אותה. אבל עם הארץ אין לו מדריגה זאת לומר כי במדריגת עם הארץ לא נמצא הבעל חי, שהרי אין אל עם הארץ השכל האלקי, ולפיכך עם הארץ אסור לאכול בשר" [הובא למעלה פכ"ב הערה 111]. וכשם שע"ה אינו אוכל בשר, כך ההוא טייעא [מצד עצמו] אינו ראוי לגבור על החמרי.

(109) לשונו למעלה [לאחר ציון 49]: "ומפני כי בנפש האדם מתחברים אלו הכחות ביחד, והם ביחד משלימים האדם, ולכך בעולם הכללי, שהוא על דמות וצורת האדם הפרטי, הם מתחברים ומצרפים יחד אלו השלשה. ולכך אמר [חולין ז.] דהוה בהדיה גברא דדרי חטה לפסחא, ואמר דהוה בהדיה ההוא טייעא, כי השלשה מתחברים ומצטרפים ביחד".

(110) בח"א לחולין ז. [ד, צג:] כתב עד כאן אות באות כדבריו בגבורות ה', והוסיף כאן: "מאחר שכבר בטל אותו רבי פנחס בן יאיר".

(111) מעין מה שאמרו חכמים [שבת מח:] "כל המחובר לו הרי הוא כמוהו". ועוד אמרו [ב"ק צב:] "כל המחובר לטהור, טהור". ובבאר הגולה באר השביעי [שסד.] כתב: "אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמיד חכם, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעא:] כתב: "כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 53, ופי"ח הערה 151]. ובגו"א שמות פכ"ה אות יז [רעא.] כתב:

"כל המחובר לדבר, הרי הוא בטל אצלו [להיות] כמוהו". וראה למעלה הערה 52, ולהלן פמ"ו הערה 165.

(112) כן כותב בדרך כלל כאשר רומז לחכמת הנסתר. וכגון, למעלה פ"ט [תנז:] כתב: "שהם [חז"ל] העמיקו בדברי חכמה... לא יסופק בדבריהם". ולמעלה פכ"ג [שלו.] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 68] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ושם בסוף הפרק כתב: "והבן זה מאוד כי הוא הנכון, ואין בו ספק למבינים". ולהלן ס"פ מה כתב: "ודברים אלו ברורים, ואין ספק בהן למי שיודע דרכי החכמה". ובבאר הגולה באר השלישי [רפא.] כתב: "הכל הוא אמת, רק מי שאינו עומד על דבריהם נראה לו הדבר זר". ושם בבאר החמישי [קה.] כתב: "והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה". ושם בבאר הששי [רעא:] כתב: "בודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים... אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה... לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכז.] כתב: "כי דברי חכמים בנוים על חכמה, וכאשר האדם יעמיק בחכמה, לא יהיה לו ספק בזה". ושם מ"ט [תשטו.] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים מאד בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ובנצח ישראל פ"ה [ק:] כתב: "וכל אלו דברים ברורים, אין ספק למי שעמד בסוד קדושים". ושם ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה... כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים... ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ושם פי"ג [שלג:] כתב: "וראוי לך להבין הדברים הגדולים האלו מאוד מאוד, כי הם דברים ברורים, אין ספק באמתתם למי שמבין דברי חכמה". ושם פמ"א [תשכב:] כתב: "ואלו הדברים ברורים לחכמי האמת, ואין ספק בהם כלל". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "וזה פירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט [קסז:] כתב: "ודברים אלו דברים ברורים מאד, לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "ואלו דברים ברורים גדולים, אין ספק בהם אם האדם

מבין דברי החכמה". וראה למעלה פכ"ג הערה 151, ופכ"ה הערה 109, ופל"ט הערה 213. **והביאור לזה**, שכאשר מתבאר שדברי חכמים בנוים על חכמה פנימית קדומה, מתגלה לכל שדבריהם לא נאמרו באומדנא בלבד, אלא שהם מיוסדים על אדני החכמה, הנובעים מחכמה פנימית נעלמת, ודבריהם ברורים כענפים העולים מן השורש. ולמעלה בהקדמה השניה [קיד:] כתב: "כלל הדבר, מפני שנעלם מהם ענין הנסים שאינם טבעים, הוקשה להם דברים אלו, והיה רחוק להם להשיג. אבל לאיש החכם בדברים אלו ימצא שהכל נבנה על אדני החכמה ועמודי התבונה... רז"ל בעלי האמת, ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות... וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי החיים". ולמעלה פ"ט [תמה.] כתב: "ועתה אשוב אל דברי חכמים הנאהבים והנעימים והברורים, המיוסדים על אדני החכמה". לאמור שדברי חכמים מיוסדים על שרשים שקדמו להם, ומושתתים על חכמה פנימית, כפי שקרשי המשכן עומדים על ידי האדנים [כמבואר יותר למעלה פל"ט הערה 70].

(113) "אקלע להההוא אושפיזא, רמו ליה שערי לחמריה, לא אכל. חבטינהו, לא אכל. נקרינהו, לא אכל. אמר להו, דלמא לא מעשרן, עשרינהו, ואכל. אמר, ענייה זו הולכת לעשות רצון קונה, ואתם מאכילין אותה טבלים" [חולין ז.]. והובא למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 15].

(114) לאחר ציון 29 [שביאר שם שמצות פדיון שבוים מקנה לבעליה מדריגה עליונה פנימית, שהרי הפודה מוציא לאור את השבוי היושב בחושך]. וראה הערה 123.

(115) ובגמרא [חולין ז.] אמרו על כך "בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן". ואודות שהצדיק אינו יוצא מן הסדר, ולא יגיע אליו דבר היוצא מן הסדר, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, באור חדש פ"ב [תק:] כתב: "הצדיק מציאותו ומהותו אינו יוצא מן הסדר שסדר השם יתברך בבריאה מה שיהיה האדם". ושם פ"ד [תשסב.] כתב: "כל דבר שמגיע לצדיק שהוא יוצא מן הסדר... צריך לזה סבה, ואם לא כן, לא הגיע דבר כמו זה לצדיק, דבר שהוא יוצא מסדר העולם". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקד.] כתב: "כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם. כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת". ושם מ"ט [תשכו:] כתב: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע". ושם בהמשך מי"ג [תשסט:] כתב: "כי שם 'רשע' נופל על אותו היוצא מן הסדר הראוי אשר סדר השם יתברך, ובזה נקרא 'רשע'". ובאבות פ"ו מ"ט אמרו "הנוי והכח והעושר והכבוד והחכמה והזקנה והשיבה

והבנים, נאה לצדיקים ונאה לעולם". ובדר"ח שם [רפה:] כתב: "כי כאשר אלו ז' מעלות הם לצדיקים, העולם נוהג כסדר כראוי, ומה מאד יפה אל העולם כאשר נוהג כסדר. ואם המעלות הם לרשעים, העולם שלא כסדר". ובנתיב התורה פ"א [לג:] כתב: "כי הצדיקים ששומרים הסדר שסידר השם יתברך את העולם, בזה מקיימים כל העולם". ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו". ובנתיב הבושה ר"פ א [ב, קצט.]: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק" [ראה למעלה פי"ד הערה 44, ולהלן פמ"ז הערה 152]. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.] כתב: "בפרק הרואה [ברכות ס.], תנו רבנן, מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך, ושמע קול צווחה, ואמר, מובטח אני שאין זה בתוך ביתי. עליו הכתוב אומר [תהלים קיב, ז] 'משמועה רעה לא ייירא נכון לבו בטוח בה''... דבר זה כי השמועה רעה, כאשר הוא שומע דבר פתאום ענין שהוא רע, וזה אין ראוי למי שהוא בוטח בה' שישמע שמועה פתאום בפעם אחד. ואם לא היה שמועה רעה, רק היה בביתו הרע מעט מעט, וכל דבר כמו זה נעשה בזמן. וכיון שלא באה בפעם אחת, רק מעט מעט בזמן, אין הבטחון יכול לעמוד נגד זה שלא יבא דבר רע מעט מעט, שכך הוא הנהגת עולם שנמצא בו הרע. אבל שיבא אליו שמועה פתאום, דבר זה אינו, כי כל דבר שהוא בלא המשך זמן אינו בהנהגת עולם הזה, כי עולם הזה הוא תחת הזמן. ולכך אמר הלל על השמועה רעה שהוא מובטח שאינו בתוך ביתו, כי השמועה הרעה הוא כמו פגע שיפגע באדם פתאום, והוא בלא זמן, והוא מן השם יתברך, ואינו דומה למעשה שהוא נעשה בזמן. אבל השמועה שישמע האדם שהוא בלא זמן רק בפתע פתאום, ובשביל ששם בטחונו בו יתברך אין ראוי שישמע שמועה רעה בלא זמן".

(116) כמו שאמרו במדרש [ב"ר ס, ח] "'ויבוא האיש הביתה וגו'' [בראשית כד, לב], התיר זמומיהם. רבי הונא ורבי ירמיה שאל לרבי חייא בר רבה, לא היו גמליו של אברהם אבינו דומים לחמורו של רבי פנחס בן יאיר". וכתב על כך הרמב"ן [בראשית כד, לב]: "וזו שאלה לסתור פתוח הזמם, כי אי אפשר שיהיה החסידות בביתו של רבי פנחס בן יאיר גדול יותר מביתו של אברהם אבינו [ראה למעלה הערה 37]. וכאשר חמורו של רבי פנחס בן יאיר איננו צריך להשתמר מן הדברים האסורים לבעליו להאכילו, כל שכן גמליו של אברהם אבינו, ואין צריך לזממם, כי [משלי יב, כא] 'לא יאונה לצדיק כל און'". הרי הפסוק "לא יאונה לצדיק כל און" כולל את כל הנלווים והמשמשים לצדיק.

(117) כפי שכתב למעלה פכ"ט [תפח:, בקשר לחמורו של משה]: "ויש לתמוה מאוד בזה, מאי שנא חמור זה משאר חמורים, וכי הוא יותר חשוב, שאין ספק שבהמה היתה, ובהמה אחת כמו אחרת". ובהמשך שם [תק.] כתב: "ואין אתה צריך לומר כלל כי זה החמור היה חמור חשוב יותר, או שהיה בו חכמה ודעת מצד עצמו, שאין אתה צריך לומר שיש חשיבות כלל בחמור הזה". ובכת"י [תקלט.] כתב: "ולא שיהיה שייך חטא ועון בבהמה". אמנם בגמרא [שבת קיב:] אמרו "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים. ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". ומכך בפשטות משמע שיש הבדל שאר חמורים לחמורו של רבי פנחס בן יאיר [כן העירו בהערות של "מכון המהר"ל", הערה 17].

(118) יבמות סב. "הכל מודין בעבד שאין לו חייס, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור' ["אליעזר עבד אברהם הוה" (רש"י שם)], עם הדומה לחמור". ולמעלה בהקדמה שניה [קד.] כתב: "כי החומר הוא עבד, לכך נקרא גם כן העבד חמור, כדכתיב 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור". ולהלן פמ"ד [לאחר ציון 15] כתב: "כבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד שהוא משועבד, דומה לחמור שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה". וכן כתב להלן ר"פ מה. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרפח:] כתב: "על העבד נאמר 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר". וכן כתב שם פ"ג מט"ז [תטו:], שם פ"ה מי"ט [תמו.]. ובנתיב היסורין ס"פ א [ב, קעה:] כתב: "העבד הוא בעל חומר, וכמו שאמרו ז"ל על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור', 'עם הדומה לחמור'. כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית... ובארנו אותם בכמה מקומות שהעבד נחשב חמרי". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג:] כתב: "וכן רמזה התורה כי העבדות הוא חמרי, כמו שאמרה תורה על העבד המשועבד 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. רמז לך כי העבד המשועבד הוא חמרי, כמו החמור שהוא חמרי". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קצו.], ח"א למנחות מד. [ד, פ.], ועוד. ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "כל עבדות בעולם הוא ענין חמרי, גם זה רמזו חכמים בחכמתם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. ובארנו דבר זה במקומת הרבה בחבור גבורות ה'". וראה למעלה פל"ט הערה 169, פ"מ הערה 269, להלן פמ"ג הערה 196, ופמ"ד הערות 20, 21.

(119) פירוש - עבד כנעני של כהן אוכל בתרומה, שנאמר [ויקרא כב, יא] "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו וגו'", ופירש רש"י [שם] "וכהן כי יקנה נפש - עבד כנעני שקנוי לגופו" [מקורו ביבמות סו.].

(120) ואין שום מדריגה וחשיבות לחומרי, וכמבואר למעלה הערה 74.

(121) צרף לכאן דברי הרמב"ם בפירוש המשניות לגיטין פ"א מ"ו [גיטין יא:] שכתב: "שזה העבד באכילת התרומה, או בהיותו בועל כנענית, לא הוסיף בעצמו מעלה עד שתאמר שחובה היא לו כשיוצא לחירות. ואמנם זה כמו שתאכל בהמת כהן תרומה, מפני שהיא קנין כספו, לפיכך אינו אצלו מעלה שיפסידנה". והם הם דברי המהר"ל. ובקובץ הערות סימן מז אות א כתב: "בשו"ת בשמים ראש סימן ש"מ, בהגהת כסא דהרסנא, הקשה באשת כהן שנתחללה, אמאי נפסלת מאכילת תרומה [יבמות סו.], מאי שנא משפחת כהן, דהויא זונה, ומכל מקום אוכלת בתרומה משום דהוי קנין כספו של כהן". ושם באות ד כתב: "על כל פנים מדברי הרמב"ם נתגלה טעמו של דבר, דלא שייך לאסור שפחת כהן בתרומה משום זונה, דזה אינו שייך אלא אם היה לה היתר אכילה מצד עצמה, וכשזינתה הפסידה דינה, אבל בשפחה, גם אם לא היתה זונה, אין לה דין היתר בשביל עצמה, אלא שרבה מאכילה בתרומה כמו שמאכיל לבהמתו, ובזה לא שייך פסול זונה. אלא דלכאורה לא הועלנו כלום לתרץ קושית הכסא דהרסנא, דאכתי תיקשי מאי שנא אשת כהן מעבד ושפחת כהן, דהא תרווייהו ילפינן להו מקנין כספו. אמנם נראה דאשת כהן יש לה היתר בתרומה מצד עצמה, ולא הויא כבהמתו... דבבהמה אין ההיתר להבהמה מצד עצמה, אלא להבעלים, וצריך שיהא להבעלים עכשיו כח להאכילה. אבל אשתו, כל זמן דלא פקע קניניה, אוכלת בשביל עצמה, ואינה צריכה לבעלה בכל שעה ושעה שיאכילה עכשיו, ומשום הכי שייך באשתו פסול זונה וחללה, ולא בשפחה". ושם באות ה הוסיף: "אבל קשה, דבשלמא בבהמה, דאין עליה איסור זרות, אלא דאסור להאכילה, מהני קנין כספו. אבל בעבד, הא מוזהר [במצות] כאשה, דבשלמא אם יש לו דין היתר מצד עצמו לא קשיא, אבל לפי דברי הרמב"ם, דהעבד עצמו אין לו דין היתר לתרומה, אלא שרבו מאכילו כשורו וחמורו, קשה, דאיסורא דעבד להיכן אזיל. ויש לומר, דכמו דאמרינן לענין היתר שפחה בעבד עברי, דלא הוי היתר גברא, אלא היתר המעשה, דביאה שהיא עבודת רבו מותרת, ואם אינה עבודת רבו אסורה. הכי נמי לענין תרומה, דאכילת קנין כספו של כהן הויא אכילת כהן... אבל אם נצייר אכילת עבד בתרומה, שאינה אכילת רבו, אסורה, דהעבד מצד עצמו אין לו היתר לאכול תרומה". הרי דמבאר שגדר אכילת העבדים בתרומה הוא משום דחשיבא אכילת רבו,

ודומה להיתר עבד כנעני בשפחה, שהוא עבודת רבו. וכל זה מקופל בדברי המהר"ל כאן שכתב שמה שעבד כנעני אוכל בתרומה אינו משום זכות העבד, אלא זכות האדון להאכילו בתרומה [ומה שכתב המהר"ל שהעבד של הכהן "משמש לו", ניתן לבאר על פי דברי הרשב"א (יבמות סו.) שהביא מהירושלמי (יבמות פ"ז ה"א) דעבד כנעני שקנה עבדים על מנת שאין לרבו רשות בהם, יאכלו בתרומה רק אם יש לאדון זכות השתמשות בהם, אף על פי שאינם קנויים ממש לאדון (עיין בספר אבן טובה על יבמות, סימן א, ענף ג)]. וראה הערה הבאה.

(122) נראה שאין דעת המהר"ל מסכמת עם דעת האבני מילואים בשו"ת סימן יז, שכתב: "בעבד כנעני יש לרבו שני קנינים; הקנין האחד הוא קנין ממון שבו, רצה לומר שגופו קנוי לרבו, והוא כשורו וחמורו. והקנין השני הוא קנין איסור שבו, [ד]מותר בשפחה כנענית, ואינו חייב אלא במצות שהנשים חייבות בו... ועבד כנעני ואשתו אוכלים בתרומה הוא מפני קנין איסור שבהן, ו'קנין כספו' האמור בתרומה היינו שנקנה בכסף". דלפי זה אין מקום להשוות בין עבד כנעני לחמורו של רפב"י, כי אין בחמור קנין איסור. והאבני מילואים עצמו [שם] כתב: "ולכאורה יש לעיין לפי מה שכתבתי דבתרומה לא אזלינן אלא בתר קנין איסור, הא דבהמת כהן אוכלת בתרומה, כדתנן במסכת תרומות פי"א [מ"ט] 'ישראל ששכר פרה מכהן מאכילה כרשיני תרומה'... וגבי בהמה ליכא קנין איסור, אלא קנין ממון, אלמא דבתרומה אזלינן בתר קנין ממון... וצריך לומר דבהמה של כהן, כיון דלא שייך גבה קנין איסור, ואין כאן שום קנין אחר המעכב אלא קנין ממון, אוכלת בתרומה על ידי קנין ממון שבה. אבל אשה ועבד שיש בהם קנין איסור, הכל הולך אחר קנין האיסור". נמצא שמחלק בין אכילת תרומה של עבד כנעני לאכילת תרומה של בהמה. ואילו המהר"ל כאן משווה בין עבד כנעני לחמורו של רפב"י, ששניהם שייכים לבעליהם באופן דומה.

(123) הולך לבאר טעם שני מדוע אכילת טבלים עומדת כנגד מעלתו של רפב"י. ועד כה ביאר שאכילת טבלים היא יציאה מן הסדר הראוי, ואף אצל חמורו של רפב"י לא תימצא יציאה מן הסדר הראוי. אך מעתה יבאר שהעירוב של טבל עומד כנגד האור והבהירות של רפב"י. ובח"א לחולין ז. [ד, צג:] הביא רק את הטעם השני, ופתח שם את דבריו בזה"ל: "ביאור ענין זה, לפי מדריגה העליונה שהיה לרבי פנחס בן יאיר, שמורה עליו השם שנקרא 'פנחס בן יאיר', לכך לא רצה החמור שלו לאכול טבלים". הרי בניגוד לפתיחתו כאן לטעמו הראשון שהליכת רפב"י לפדות שבוים מורה על מעלתו ["באור ענין זה, לפי מדריגה העליונה שהיה לרבי פנחס בן יאיר, שמורה עליו מה שהיה **הולך**

לפדיון שבוים" (לשונו למעלה לאחר ציון 113)], נקט בח"א בשם של "פנחס בן יאיר" כמורה על מעלתו. והביאור הוא כנ"ל, שטעמו השני הולך סביב הציר שמדריגת האור של רפב"י עומדת כנגד העירוב של טבל, והשם "פנחס בן יאיר" מורה על האור ["לפיכך נקרא 'בן יאיר', שהוא מוציא מדריגה עליונה לאור המציאות" (לשונו למעלה לאחר ציון 37), ובח"א לחולין שם ביאר ששם "פנחס" קשור לענין של "פנס" (הובא למעלה הערה 38)].

(124) מבאר שהגדרת טבל היא שהתרומה מעורבת בו. ורבינו מנוח בהלכות חמץ ומצה פ"ו ה"ז ביאר [בהסברו השלישי] שתיבת "טבל" היא מלשון תערובת, וכלשונו: "מלשון הערב, שקורין לדבר מעורב 'מטבל'". וכן רש"י [יבמות פו.] כתב "מה תרומה טובלת שכל זמן שלא הופרשה חייבין מיתה על אכילתו של טבל, דהא מיתה כתיב ביה". וכן כתב רש"י [סנהדרין פג.] שטבל הוא "תרומה מעורבת בו". אך תוספות [יבמות פו.] כתבו שאין איסור טבל משום תערובת התרומה שבו, אלא מגזירת הכתוב, ולכן הטבל אסור אף לכהן [מכות כ.], אף על פי שהוא מותר בתרומה. ועיין באתוון דאורייתא כלל ב שהאריך בזה טובא, והביא גמרא ערוכה [נדה ז.] שאמרו על טבל "פתיכא ביה תרומה". ומתוך כך הסיק ש"על כרחך לומר דהתוספות גם כן יודו דטבל יש בו עירוב תרומה, אלא לדידהו ז"ל אין זה סבת איסור טבל, כי אם איסור עצמיי הוא". וכאמור משמעות דברי המהר"ל כאן היא כדעת רש"י. וכן שיטת המהר"ל בעוד שלשה מקומות; (א) בח"א לשבת לג. [א, כז.] כתב: "אסכרה באה לעולם על המעשר [שם]. ולא על נבילות וטריפות, ודבר זה מפני כי הטבל מעורב בו המעשר, ואינו נבדל, ודבר זה נקרא 'אטימה' כאשר דבר מעורב בדבר, שהוא אטום בדבר אחר, ואינו יוצא ממנו. ולפיכך כאשר אוכלים טבלים, והמעשר אטום בו ולא הוציא ממנו, ראוי לו שאטום בתוכו הדבור, ואינו יוצא ממנו הדבור, כי לכך נקרא 'אסכרה' מלשון [תהלים סג, יב] 'כי יסכר', שנאטם כח הדבור, ואינו יוצא ממנו". (ב) קודם לכן, בח"א לשבת לב: [א, כג:] כתב: "בעון בטול תרומות ומעשרות שמים נעצרים מלהוריד טל ומטר. פירוש, שהאדם מונע מלתת מתנותיו מן אשר נתן לו השם יתברך, וזה אינו כמו חלה, שהיא מצוה שבאה על ידי גלגול העיסה, שדבר זה הוא מעשה ידיו של אדם. אבל תרומה ומעשרות אינם רק שהשם יתברך נתן זה, ולכך מה שהשם יתברך נותן, לוקח מהם, שהשמים נעצרים מלהוריד טל ומטר". ובגליוני הש"ס לקידושין לח: [עמוד 128] הביא דברי המהר"ל הללו [הנמצאים גם בחידושי ההלכה של המהר"ל "גור אריה" עמ"ס שבת, ולכך הם היו בידי הגר"י ענגיל], והקשה עליהם בזה"ל: "וצריך עיון, דתרומות ומעשרות נמי מצותם על ידי מירוח, שהוא

מעשה האדם, כגלגול בעיסה". ונעזר בהערתו מדברי התוספות [קידושין לח:] שכתבו [שם]: "דלא דמי לחדש, שהרי איסורו בא מאליו, ולא על ידי מעשה אדם. אבל טבל ותרומה איסורן בא על ידי מירוח, שהוא מעשה אדם". אמנם לפי המתבאר כאן לא קשה, ששיטת המהר"ל היא כשיטת רש"י [יבמות פו.], שאיסור טבל הוא מצד התרומה המעורבת בו, וממילא בשעת המירוח, שנקבע אז חיוב תרומה, נשאר איסור טבל שהיה בו על מקומו, ולא נתחדש בידי אדם האיסור. אך תוספות לשיטתם [יבמות פו.] סוברים שאיסור טבל אינו מחמת התרומה המעורבת בו, לכך בשעת מירוח נתחדש איסור חדש שלא היה בעולם עד כה, ולכך איסור תרומה מעשה אדם. (ג) כן כתב בח"א לנדרים כ. [ב, ג.], ויובא בהערה 133.

(125) כמבואר למעלה [לאחר ציון 29].

(126) אודות שהאור הוא ברור, כן נאמר [שמות כב, ב] "אם זרחה השמש עליו דמים לו וגו'", ודרשו על כך חכמים [סנהדרין עב.] "אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך, הרגהו, ואם לאו אל תהרגהו". ובגו"א שמות פכ"ב אות ב [קצו:] כתב: "אמנם לפי הדקדוק יותר נכונים דברי חכמים בתלמוד... 'אם זרחה השמש עליו' 'אם ברור לך', כי בודאי האור יקרא על כל דבר שהוא ברור בכל המקרא, לכך יאמר הכתוב 'אם זרחה השמש עליו דמים לו'". ובח"א לב"ב טז. [ג, עג:] כתב: "כי נמצא בתחתונים שהם מבוררים לגמרי, כמו שתראה בשערות הראש, שאם היו שנים יונקים מגומא אחת, ערבות השערות היו מערבבין האור, שהוא מבורר בלא עירוב. וכך אמרו [נדרים פא.] 'ערבוביא מביא לידי עוירא', כי ערבוב השערות הוא בטול האור, שהוא מבורר, עד שאין ערבוב". ובגו"א שמות פי"ב אות יד [קצו.] כתב: "וזהו הפירוש ברור כשמש, ואין בו ספק".

(127) לשון הרד"ק בספר השרשים שורש בקר: "ומן הענין הזה נקרא 'בוקר', כי בבוקר יתבקר כל דבר לאור היום. והפכו 'הערב', שיתערבו כל הדברים, ולא יכירם אדם". וכן כתב בפירושו לבראשית [א, ה]: "ערב - העת אחר ביאת שמש נקרא 'ערב', לשון ערבוב והתחברות הדברים, מפני שהוא עת החשך, ויתערבו הדברים, שלא יכיר אדם ולא יפריד בין דבר לדבר... בקר - תחלת היום יקרא 'בקר', לשון דרישה ובקור, כי בבקר יתבקר כל דבר לאור היום". וכן כתב הראב"ע [בראשית א, ה]: "ערב - קרוב מטעם חשך, ונקרא כך, שנתערבו בו הצורות. ובקר הפך ערב, שיוכל אדם לבקר בינות הצורות". ולהלן פנ"ו כתב: "הנה החושך גם כן נקרא 'ערב', הפך היום שנקרא 'בוקר'. ופירשו המפרשים, כי הלילה נקרא 'ערב' לפי שבו מתערב הכל, ואין הבדל בין דבר לדבר. והבקר נקרא 'בקר'

על שם שיכול לבקר בין דבר לדבר". ובח"א לשבת כה: [א, ח.] כתב: "כי כאשר נקרא החושך 'ערב', מפני שבחושך הדברים הם מעורבים, ואין ניכר זה בפני זה, והם מעורבים יחד. והאור נקרא 'בוקר', שעל ידי האור יש ביקור בין הדברים בין זה לזה". ומה שמדגיש כאן שאיירי ב"התחלת החושך" ו"התחלת האור" [הדגשה שלא עשה להלן פנ"ו ובח"א לשבת], כי כאן בא להורות שאצל האור אין שום עירוב [ולכך אכילת טבלים סותרת למעלת רפב"י], וההתחלה היא עיקר הדבר. והואיל והתחלת האור נקראת על שם ההפך מעירוב ["לבקר"], יש בכך להורות בפרט שהאור מופקע מכל עירוב. ואודות שההתחלה היא העיקר [ובארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר"], כן נתבאר בספר זה הרבה פעמים [למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 215, פ"ט הערה 264, פכ"ב הערות 33, 64, פכ"ט הערה 26, פל"ז הערה 45, פל"ח הערה 35, פל"ט הערה 120, להלן פמ"ג הערה 119, ופמ"ז הערה 197].

(128) לשונו למעלה [לאחר ציון 30]: "וזה מי שמגיע אל מדריגה עליונה הנבדלת שאין מגיע לה שאר בני אדם, עד שהוא מוציא לאור המציאות המדריגה העליונה הזאת שאין לשאר בני אדם, וזהו מדריגת רבי פנחס בן יאיר. ואל מדריגה זאת היה מגיע במעשים אשר יש להם מדריגה עליונה ראויה לזה, כמו פדיון שבוים וכיוצא בזה, שיקנה האדם מדריגה עליונה פנימית, שהרי הוא מוציא גם כן השבוי, אשר הוא יושב חושך וצלמות, לאור המציאות. ובזה הוא קונה מדריגה עליונה פנימית שאין לשאר בני אדם, ומוציא מדריגה עליונה הזאת לאור המציאות, והרי יש לו מעלת השכל, אשר הוא מוציא כל נעלם לאור המציאות. והרי אין הפרש בין פדיון שבוים, שהוא מוציא לאור השבוי אשר הוא יושב חושך וצלמות, ועל ידי זה קונה מדריגה עליונה שהיא נעלמת ונבדלת מכל אדם, והוא מוציא מדריגה זאת לאור המציאות, או שמוציא השגת דבר נעלם לאור, כמו שהוא ענין השכל".

(129) על פי משלי ד, יח "ואורח צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום", וראה הערה הבאה.

(130) לשון הגר"א [משלי ד, יח]: "כאור נוגה - שהוא התחלת הזריחת היום, וזה האור מעורב בחשך עדיין, ואינו מאיר כל כך. הולך ואור אחר כך יהיה מאיר והולך עד שיהיה אור ממש בלי עירוב כלל. 'עד נכון היום', שאז האור בתוקפא ומאיר מאוד, כן הצדיקים יהיו מאירין והולכין עד נכון היום". ורומז בזה כי הצדיק הוא אור, וכמו שאמרו [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא, שנאמר [בראשית א, ה] 'וירא אלקים את האור כי טוב', ואין טוב אלא צדיק, שנאמר [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב'". ובנתיב

הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "ומה שהצדיק הוא נקרא אור, כי כבר התבאר שראוי שיהיה צדיק נקרא 'אור', מפני שהאור נבדל לגמרי מכל גשם, וכל אשר יש בו גשם, יותר אינו מאיר בלבד, כי הגשמי יבטל האור.... ומפני שהצדיק מסולק מן החומר, נקראו הצדיקים אור, אשר האור מסולק מן החומרי".

(131) כי כבר נתבאר הרבה פעמים ש"חמור" הוא מלשון "חומר" [למעלה הקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, 103, פי"א הערה 21, פט"ז הערה 73, פי"ט הערה 172, פכ"ט הערות 41, 48, 66, פל"ז הערה 119, פל"ט הערה 169, פ"מ הערה 269, ולהלן פמ"ג הערה 196].

(132) אודות שהחומרי הוא חשוך ללא אור, כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [קלד:]: "כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". ובנר מצוה [צג.] כתב: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק". ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'". וכן הוא בגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.], נתיב הצדק פ"א [ב, קלו:], ח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ח"א לב"מ פד. [ג, לה.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 52]. וראה להלן פמ"ז הערה 241.

(133) אמרו חכמים [נדרים כ.] "אל תהי רגיל אצל עם הארץ, שסופך להאכילך טבלים", ובח"א שם [ב, ג.] כתב: "יראה שרצה לומר [ש]עם הארץ הוא מוכן ועומד לאכול טבלים, כי השכל מבדיל ומפריש בין דבר לדבר, ואילו עם הארץ אינו מפריש בין דבר לדבר, ואצלו הכל מעורב, כמשפט עם הארץ שאינו מבדיל בין דבר [ב"ב נח. "מטה של עם הארץ דומה לאוצר בלוס", ופירש רשב"ם שם "מינין הרבה מערבין בתוכה ביחד, וכן מיטת עם הארץ כל דבר מניחין תחת מטתן, אוכלין וכלים"], ולפיכך אין

עם הארץ מקפיד על אכילת טבלים. ולפיכך מי שהוא רגיל אצל עם הארץ, סופו בא להאכילו טבלים, במה שהתחבר לעם הארץ, אשר הוא מוכן ועומד לטבלים". וכשם שכל המשתייך לעם הארץ יגיע לטבלים, כך לאידך גיסא, כל המשתייך לרפב"י יהיה מופקע מטבלים.

(134) מסכם בזה את המטרה שלמענה הביא את המאמר אודות רבי פנחס בן יאיר, והיא להורות שהנבדל גובר על המונע הגשמי, ולכך מעלת ישראל הנבדלת קרעה את הים. וראה למעלה הערה 1, ולהלן הערה 148.

(135) פירוש - בעולם הזה הגשמי נמצאים מונעים חומריים לדברים הנבדלים מהחומר. ולמעלה [לאחר ציון 64] כתב: "כי אין ספק מה שהעולם הזה הוא חמרי, הוא מונע שלא יקנה האדם המדריגה העליונה". כי מדריגת האדם תואמת למקום שנמצא בו; כשהאדם נמצא בתחתונים הגשמיים, הוא דבק במעלה גשמית. וכאשר הוא נמצא בעליונים הנבדלים, הוא דבק במעלה נבדלת. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ד [רמא:], וז"ל: "כי ביתו אשר שם דירתו, הוא עיקר גדול, כאשר הוא בית אלקי קדוש, לפי שהאדם תמיד שם. וכאשר ביתו, אשר שם דירתו, במעלה, נחשב לאדם שיש לו מעלה גדולה עליונה", וראה שם הערה 678 שנתבאר שם שהמקום הוא סבה למדריגת האדם, וכן הוא סימן למדריגת האדם. ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד.] ביאר שבעולם הזה החומרי, האדם הוא חומרי, אך לעולם הבא הרוחני, האדם יהיה רוחני. ולמעלה פי"ט [קפא.] כתב: "המקום הוא גורם דברים הרבה" [ראה להלן פמ"ג הערה 71]. ולהלן ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". וכן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח [קנב:], תפארת ישראל פכ"ד [שנו:], ובאר הגולה באר הרביעי [תלג:], ועוד [הובא למעלה פ"ז הערה 82, פ"ח הערה 65, פי"ט הערה 91, פכ"ב הערה 65, ופכ"ט הערה 84]. **וצרף לכאן** דברי ספר החינוך מצוה תכא [מצות תפילין], וז"ל: "משרשי המצוה, לפי שהאדם בהיותו בעל חומר ימשך בהכרח אחר התאוות, כי כן טבע החומר לבקש כל הנאות אליו והערב, כסוס כפרד אין הבין. אם לא שהנפש שחננו הא-ל תמנענו לפי כחה מן החטא. ומאשר תשכון [הנפש] בגבולו [של הגוף], שהיא הארץ, ורחוקה [הנפש] מאד מגבולה, שהיא השמים, לא תוכל לו [לגוף], ויגבר כחו [של הגוף] עליה תמיד. לכן [הנפש] היא צריכה על כל פנים להרבה שומרים לשומרה משכנה הרע [הגוף], פן יקום עליה ויהרגנה, אחר היותה בגבולו ותחת ידו. ורצה המקום

לזכותנו אנחנו עם הקודש, וציוונו להעמיד שומרים גבורים סביב לה, והם שנצטוינו לבל נפסיק דברי תורה מפינו יומם ולילה, ושניתן ארבע ציציות בארבע כנפות כסותנו, ומזוזה בפתחינו, והתפילין בידינו ובראשינו, והכל להזכירנו למען נחדל מעושק ידינו, ולא נתור אחרי עינינו ואחרי יצר מחשבות לבנו. ומפני כן אמרו זכרונם לברכה [זבחים יט.] שהכהנים והלוים בשעת עבודה פטורין מהן". הרי שכאשר האדם נמצא בתחתונים כח הגוף חזק מאוד, וכח הנפש נחלש מאוד, וכמבואר לפנינו [הובא למעלה פ"ז הערה 82]. ואודות שהעולם הזה הוא עולם גשמי, כן מבואר למעלה הערה 65.

(136) "ועל ידי זה" - ומתוך כך נמצינו למדים.

(137) כפי שמעלת ישראל הנבדלת קרעה את הים, וכמו שכתב הרבה פעמים למעלה בפ"מ. וראה בסמוך הערה 147.

(138) אודות מוגבלות הכתב, ראה למעלה פ"מ הערות 246, 248, שנלקטו שם מקבילות רבות לכך. וראה להלן פמ"ג הערות 83, 138. אמנם הטעם למוגבלות זו נראה שהוא גם משום שאין רצונו לגלות יותר מדי, וכפי שכתב בכלליות בכמה מקומות. וכגון, למעלה ס"פ ט [תקיא:] כתב: "כי רבותינו זכרונם לברכה העמיקו מאוד מאוד, מה שאי אפשר לכתוב ולפרש. והארכנו בדברים אשר לא היו ראוים לכתוב ולפרש, רק כדי שתדע דרך חכמים. והאיש החכם יוסף חכמה ודעת, כי הם פתחו פתח חכמה ושערי תבונה לברי לבב, ברוך שבחר בהם ובחכמתם". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [שנד.] כתב: "והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים, ואין בדבריהם רק החכמה אלקית עליונה מאוד. רק שמרנו דרך עץ החיים [ראה בראשית ג, כד], שלא לגלות יותר מדאי... והוא יתברך יכפר בעדנו". ושם בהמשך [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ושם בהמשך [תקכו.] כתב: "ואין לכתוב מזה יותר כלל, ואל יחשוב האדם ספק באלו דברים... והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים". ושם בבאר החמישי [יד.] כתב: "ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו, ואנחנו נגלה. אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים". ושם בבאר החמישי [נט.] כתב: "ואם לא שלא יתעללו בהם אנשים שאין ראוי להם לפרש סתרי החכמה, היה ראוי להוסיף פירוש בדברים אלו, למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם, והוא יתברך יכפר בעדנו, אמן" [הובא למעלה פ"ט הערות 314, 315, ולהלן פמ"ט הערה 310].

(139) על פי הפסוק [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". וכן [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד". ובמשנה [חגיגה יא:] אמרו "חכם ומבין מדעתו". ולהלן פמ"ג [לאחר ציון 137] כתב: "ודבר זה ענין עמוק והבינהו, כי אי אפשר לבאר בכתב, רק החכם יבין מדעתו, כי הם דברים עמוקים סתרי החכמה". וזהו משפט נפוץ מאוד בספריו, וכמלוקט למעלה פ"מ הערה 248.

(140) פירוש - לא מדובר בנהר בפועל [שנתחלק באופן ניסי], אלא מדובר בנהר המורה על החומריות.

(141) פירוש - החומריות מונעת מכל המציאות מעלה בלתי חומרית. וכוונתו להדגיש שאין זה רק כנגד מדריגת רבי פנחס בן יאיר, אלא גם כנגד מדריגת עושי המצוה, ומדריגת ההוא טעייא, שהן מדריגות נמוכות הימנה. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 64]: "כי אין ספק מה שהעולם הזה הוא חמרי, הוא מונע שלא יקנה האדם המדריגה העליונה. וכמו כן מה שהעולם הוא חמרי, הוא מונע שלא יגיע אל המדריגה האלקית. וכך הוא מונע שלא יגיע אל המדריגה הפחותה, שהם צרכי העולם הזה".

(142) פירוש - ניתן לומר שנהר גינאי היה נהר שקיים בפועל, והוא נחלק באופן ניסי בפני רבי פנחס בן יאיר.

(143) לשון המדרש [ילקו"ש ח"א רמז רנג]: "'ותקח מרים הנביאה את התוף בידה' [שמות טו, כ]. וכי מנין היה להם לישראל תופים ומחולות במדבר. אלא שהצדיקים מובטחים ויודעים שהקב"ה עושה להם נסים וגבורות עם יציאת מצרים, והתקינו להם תופים ומחולות". והרמב"ן [דברים יא, יג] כתב: "ודע כי הנסים לא יעשו לטובה או לרעה רק לצדיקים גמורים, או לרשעים גמורים. אבל הבינונים כדרך מנהגו של עולם יעשה בהם טובה או רעה, כדרכם וכעלילותם". והמחבר או"ח סימן ריח סעיף ז כתב: "הרואה גוב אריות של דניאל, וכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה, מברך 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה'". ובתשובות הגאונים [ליק, ס"ס צט] כתב רב האי גאון "כי הקב"ה עושה נסים לצדיקים". ובגו"א בראשית פכ"ד אות יג [שצט:] כתב: "ואם תאמר, מנא לן דבר זה [שאליעזר ראה שהמים עלו לקראת רבקה (רש"י בראשית כד, יז)], שמא דבר אחר ראה. זה לא קשיא, כי לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש [רש"י בראשית י, כה], והנס שהוא הוה ורגיל בביאת הצדיק אל המים, שהם עולים אליו. וכן מצינו באברהם [רש"י בראשית כא, ל], ובמשה [רש"י שמות ב, כ], וביעקב שהיה היאור עולה לרגליו [רש"י בראשית נ, ג]. כי הצדיק ברכה עולה לרגליו, ולפיכך מיד כשהוא בא שם, המקור של הבאר מתברך, ועולה כנגדו המים" [הובא למעלה פ"כ הערה 46].

ולהלן שלהי פס"א האריך אודות שהקב"ה עושה נסים לצדקים פרטיים. ולהלן פס"ד כתב: "'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו' [תהלים קטז, טו]. פירוש, כל כך השם יתברך טוב לצדיקים, עד שכבד בעיניו המותה לחסידיו ולהמית אותם, שמצד שהם צדיקים, ראוי להם החיים, כמו שעשה הקב"ה נסים עמהם, ואם כן גם כן ראוי להם החיים מצד הטוב אשר יעשה להם הקב"ה. שאם עשה נסים עם חנניה מישאל ועזריה להציל אותם מכבשן אש כדי להחיותם, ראוי להם גם כן שיתן להם הקב"ה החיים, ולא ימותו לעולם, אף שהוא כנגד הטבע". וכן בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלד.] האריך לבאר אודות בנסים שהקב"ה עושה לצדיקים. **וטעם הדבר**, שלמעלה בהקדמה שניה [נג:] כתב: "כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". וברי הוא, שהצדיקים, שהם ה"ישראל שבישראל", מחברים את העולמות להדדי, ולכך הקב"ה יעשה להם נסים. ולמעלה פל"ה [תרכד:] כתב: "כי היו [ישראל] נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע". **דוגמה לדבר**; בהקדמה לאור חדש [צח.] כתב: "לנביא ראוי שיהיה נסים, וזה ידוע". והביאור הוא כנ"ל, שנסים מתרחשים מפאת דביקות העולם הזה עם העולם הנבדל, והרי הנביא גופא מורה על חבור העולם הזה עם העולם הנבדל, כי הוא נמצא בגופו בעולם הזה, ודבוק בעולם העליון, וכמו שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יא.], וז"ל: "מדרגת הנבואה שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים". לכך ברי הוא ש"לנביא ראוי שיהיו נסים", כי הוא מכיל בתוכו את הדביקות המאפשרת את הנסים בעולם. וכן כתב להדיא למעלה בסוף הקדמה שניה [קכ:], וז"ל: "ולפיכך כאשר החיה אליהו בן הצרפית [מ"א יז, כב], ואלישע בן השונמית [מ"ב ד, לה], בודאי דבר זה נמנע אל הטבע, ולא היה נמנע אל פעל ה'. כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים ונכנסו אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 58, ופל"ה הערה 23]. וכל דבריו אודות הנביאים, כחם יפה גם כן אודות הצדיקים. **וצרף לכאן** כי כבר השריש המהר"ל שהטעם שאין הקב"ה עושה נס לחינם [ברכות נח.] הוא משום ש"הניסים באים לעולם

מצד מידת הרחמים... כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם... ודבר זה ממידת הרחמים" [לשונו בח"א לגיטין נו. (ב, קג.)]. וכן כתב להלן פס"ד שניסים באים לעולם מכח מדת הרחמים. והנה המפעיל את מידת רחמים הוא הקשר והשייכות שבין המרחם לבעל הצרה [כפי שנתבאר למעלה פכ"א הערה 65]. לכך ברי הוא שהצדיקים, המחוברים לה' בכל מהותם, מעוררים רחמים המביאים לניסים [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 58, 59, 69, 412, פ"ג הערות 10, 35, פ"ז הערה 44, פי"ב הערה 45, פכ"ב הערה 119, פכ"ג הערה 204, פכ"ז הערה 85, פל"ה הערה 23, פל"ט הערה 6, להלן פמ"ד הערה 170, ופמ"ז הערות 58, 548].

(144) פירוש - מלבד ההנהגה הכללית של עשיית נסים בעבור צדיקים בעת צרה, כאן איירי בעשיית נס שהוא במיוחד ובמסוים תואם למדריגתו של רפב"י, וכמו שמבאר והולך. ונראה להטעים דבריו, כי סתם נס בא ממדת הרחמים [כמבואר בהערה הקודמת], וכאשר הצדיק אינו ראוי בפרט לעשיית הנס, מ"מ אין זה מונע את הנס, כי בלא"ה הנס בא ממדת הרחמים, ו"רחמיו על כל מעשיו" [תהלים קמה, ט]. אך כאן שרפב"י ראוי לנס, זה מאפשר שהנס יהיה אף מצד מדת הדין, כי רפב"י ראוי בפרט לנס זה. ולהלן פס"ט כתב: "אין יכול לעמוד בדין רק הצדיק, ולא הרשע... אבל מדת הרחמים הוא מתחלק לשנים, שהרי הרחמים בין לצדיק ובין לרשע, כאשר יגיע לו צרה מרחם השם יתברך עליו, ונותן לו מה שצריך מתוך הצרה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד:] כתב שרק נסי מצרים מופקעים מן הדין, כי הם נעשו בכל מצרים ובכל העולם. ומדוייק מכך ששאר נסים שנעשו רק במקומם [כמו הנס של רפב"י בנהר גינאי], אינו בהכרח מופקע מהדין. וראה הערה הבאה.

(145) פירוש - חילוק הנהר הוא הממשלה וההתגברות של רפב"י על הנהר. וראה למעלה פ"ח [שצה:], ופ"מ הערה 143, שנתבאר בשני מקומות אלו שחילוק הדבר הוא התגברות על הדבר. ובח"א לחולין ז. [ד, צג:] הרחיב יותר, וז"ל: "כי ראוי רבי פנחס בן יאיר לחלוק לו הנהר אשר הוא כנגדו בדבר זה, להוציא השבוי מן החושך. כי כך ענין רבי פנחס בן יאיר, כי הוא חולק במדריגתו אשר הוא כנגדו, ומוציא הכל לאור, כמו שאמרנו. ולכך כאשר היה הנהר ממש גם כן, העומד כנגדו לבטל אותו מלהוציא השבוי לאורה, שזהו מדריגתו של רבי פנחס, נעשה לו נס גם כן בזה". וקצת משמע מלשונו, שכשם שהנהר הוא ממשי, גם פדיון השבויים היה ממשי. ויל"ע בזה.

(146) לשון הגמרא [שם]: "אמר רב יוסף, כמה נפיש גברא ממשה ושתין רבוון; דאילו התם חד זימנא, והכא תלתא זימנין. ודלמא הכא נמי חדא זימנא ["אלא מתיירא היה

שלא יחזרו המים וישטפו השנים, והיה מדבר עליהם שימתין להם הנהר" (רש"י שם)]. אלא כמשה ושתין רבוון ["שנחלק להן ים סוף" (רש"י שם)]".

(147) למעלה פל"ט [לאחר ציון 167], ובפרק הקודם הרבה פעמים. וכגון, למעלה פ"מ [לאחר ציון 112] כתב: "וכן ישראל, מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים ונעשה יבשה... הכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית היתה פועלת בים. שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית... שבקריעת ים סוף נדחו המים, שהם דומים אל החומר, ולפיכך נדחו על ידי מעלה קדושה אלקית". וראה למעלה פ"מ הערה 117 בפעמים הנוספות שיסוד זה הוזכר שם בפרק. וראה להלן פמ"ב הערות 4, 5, 6, 16, 62, 63, פמ"ג הערה 28, פמ"ד הערה 22, ופמ"ז הערה 544.

(148) לכך בפרק זה הראה שכשם שמעלת רבי פנחס בן יאיר גברה על נהר גנאי, כך מעלת ישראל גברה על ים סוף. וראה למעלה הערה 1, 134. אך יש להבין, דמדוע קריעת ים סוף נעשתה על ידי הקב"ה, ולא על ידי משה רבינו וישראל, כפי שרבי פנחס בן יאיר עצמו קרע את נהר גינאי. ולא עוד, אלא שבמדרש [שמו"ר כא, ו] אמרו להדיא שים סוף סרב להקרע בפני משה, באומרו לו "מפניך אני נקרע [בתמיה], אני גדול ממך, שאני נבראתי בשלישי, ואת נבראת בששי. כיון ששמע משה כך, הלך ואמר להקב"ה אין הים רוצה להקרע. מה עשה הקב"ה, נתן ימינו על ימינו של משה... מיד ראה [הים] להקב"ה וברח... אמר לו משה, מפני מה אתה בורח. אמר לו הים, מפני אלקי יעקב, מפני יראתו של הקב"ה". הרי הים סירב למשה, ומחמת כן משה הוצרך לפנות אל ה'. אך נהר גינאי נכנע לפני רבי פנחס בן יאיר. ומדוע מעלת רבי פנחס בן יאיר עדיפה על פני מעלת משה וישראל, והרי כאן טרח לבאר את הדמיון והשויון בין שני המאורעות הללו. אמנם כבר ישב על מדוכה זו האור החיים [שמות יד, כז], וז"ל: "הנה ביציאת ישראל ממצרים עדיין לא קבלו התורה, ואין גזירתם [של הצדיקים] על הנבראים גזירה, ולזה לא הסכים הים ליחלק להם, וטען למשה, אתה נבראת בששי ואני בשלישי, זה רמז כי אינו בן תורה, שאם היה בן תורה הנה הוא קודם לו, כי התורה קדמה לעולם כולו [נדרים לט:]... ולזה כל צדיק וצדיק שיעמוד אחר קבלת התורה, יביא בידו שטר חוב אחד לכופו ליחלק לפניו. ותמצא שכשלא רצה [הים] ליחלק לרבי פנחס בן יאיר ולהמתלוה עמו, רצה לקונסו, ופחד הים ממנו". ועוד אודות ההבדלים בין קרי"ס לנהר גינאי, ראה פחד יצחק פסח, מאמר מ.

(149) שנתבארו למעלה פ"מ, ובפרקנו.

(150) בתחילת הפרק הבא, שיבאר שכל המים בעולם נבקעו, כי קרי"ס לא היה רק מצד הים, אלא מצד המים, שישראל משלו על מדת המים החומריים. וכן בפמ"ב [לאחר ציון 89] כתב: "עוד נוסיף לך ראיה להצדיק דברי אמת", וראה שם הערה 90.

(151) כפי שפתח את פרקנו במשפט "בזה הפרק נביא ראיה ברורה ויצדקו כל דברינו". לכך מסיים את פרקנו במשפט "**וגם בזה** יצדקו הדברים בבירור", שעל פי המבואר להלן תהיה הצדקה נוספת לדברים שנתבארו למעלה פ"מ.

פרק מב

(1) לשון הפסוק במילואו "ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים".

(2) לשון המדרש שלפנינו הוא "אינו אומר 'ויבקע הים', אלא 'ויבקעו המים', מלמד שכל המים שהיו בכל המעיינות ובבורות ובכל מקום נבקעו, שנאמר 'ויבקעו המים'. וכן בשעה שחזרו, חזרו כל המים, שכן הוא אומר [שמות יד, כח] 'וישובו המים'". ורש"י [שמות יד, כא] כתב: "ויבקעו המים - כל מים שבעולם".

(3) למעלה פל"ט [לאחר ציון 167], פ"מ [לאחר ציון 105, ולאחר ציון 265], וס"פ מא [לאחר ציון 146], ויובאו בהערות הבאות. וראה להלן פמ"ז הערה 542.

(4) לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 167]: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף, ונבקעו כל המים שבעולם, שהמים, כמו שהתבאר למעלה בפרק י"ד ובפרק י"ח, הם חמרים, שאין בהם צורה. וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף [רש"י שמות יד, ה]. והיה קריעת ים סוף לישראל לא במקרה, אלא בעצם, שהמים, שהם נוטים אל החומר כמו שנתבאר, הם מתיחסים אל מצרים. ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף". ומה שפתח במים וסיים בטבע [שכתב כאן "כי כאשר נבקעו **המים** אז היו ישראל מושלים לגמרי על **הטבע**"], כוונתו מתבארת על פי מה שכתב למעלה פ"מ [לאחר ציון 258], וז"ל: "כאשר גברו ישראל על הטבע של ים, ונבקע הים, נחשב זה התגברות על עולם הטבעי, שהוא חמרי". וראה שם הערות 259,

260, שנתבאר שם שהתגברות על טבע הים היא התגברות על עולם הטבע, שהוא עולם חומרי. וראה להלן פמ"ז הערה 470.

(5) אודות שקרי"ס היתה דוקא ביום שביעי של פסח, כן ביאר למעלה פ"מ [לאחר ציון 265], וז"ל: "אמנם יש לך להבין עוד דברי חכמה, ואז תעמוד על עמקי החכמה להבין סוד קריעת ים סוף. כי כבר התבאר כי יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת, וראיות ברורות על זה. ולפיכך המצרים שהם הפכים, שנמשלו לחמור, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם', היו מתנגדים לישראל. ותחלה משלו המצרים על ישראל, כאשר המשפט נותן כי החומר עיקר בראשיתו, ובתכליתו ובסופו יחלש, ויתגבר עליו הצורה הנבדלת. וכך היו ישראל מושלים על מצרים, שהם החומר, ויצאו מהם כמו הצורה הנבדלת מן החומר. וכאשר יצאו מהם, היו גם כן המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים; כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה, והם קרובים אל החומר ונוטים אליו, ולפיכך המים מתנגדים אל ישראל, כמו שהתבאר כמה פעמים. וכמו שמשלו על מצרים על ידי מכות, כך גם כן הים נקרע ונבקע לפניהם, וזהו יציאה ופרישה מן החומר. שהיו גוברים על מצרים ביום ראשון, וקריעת ים סוף ביום שביעי. שכבר ידענו כי החלוק שיש בין מכות שבמצרים וקריעת ים סוף; שקריעת ים סוף נחשב המכות בכלל העולם, שאין עוד ים בעולם, לכך נחשב הים מציאות כללי [ראה בסמוך הערה 7]... אבל מצרים אינו רק חלק אחד מן העולם. ודבר ידוע שהמכות בשביל כך היו על הים ביד, שהיא כל היד, שהיא כללית. ובמצרים היו באצבע. כי העולם נכלל בשבעה, כנגד שבעת ימי בראשית. והחלק הוא חלק אחד מן שבעה. לכך היה קריעת ים סוף ביום השביעי, שמן מציאות הפרטי עד מציאות שהוא נחשב מציאות כללי, כמו הים, הוא מספר שבעה. ואז יצאו לחירות מן החמרי לגמרי. וכל זמן שלא קרע להם ים סוף, לא היה לישראל שהם הצורה השלימה, מציאות בשלימות. כי כבר ידענו שכל זמן שהיה להם התדבקות והתחברות אל מצרים, שנמשלים לחומר, שלא היה לישראל מציאות בשלימות, כאשר החומר גובר על הצורה, הוא מונע לשלימות הצורה. לכן עד שקרע להם ים סוף, לא היה להם יציאה שלימה, שאז היו יוצאים מן רשות החומר, שהם המים, והיו צורה שלימה לגמרי, בלי מונע חמרי בעולם. וכל זמן שהיו תחת רשות המים החומרים, מונעים הצורה שלא היה להם מציאות בשלימות. ולפיכך אמרו במדרש [שמו"ר ג, ח] שלכך נקראו [שמות ב, ו] 'עברים', רצה לומר עבר ים. פירוש, שיש לקרות לישראל שם על עברת הים, שזהו עצם מעלתן, שיצאו

מן המים המונעים לצורה, וקנו מדריגת הצורה השלימה, כמו שהתבאר". וראה להלן הערה 16.

(6) לשונו למעלה פ"מ [לאחר ציון 105]: "לכך נעשה הים יבשה בבריאת עולם, שהאדם יש לו מעלה אלקית, ומאותה מעלה אלקית נדחו המים, שהם חמרים, כמו שהתבאר כמה פעמים כי החומר נדחה מפני דבר אלקי. לכך בבריאת עולם, בשביל ישוב האדם שיש בו ענין אלקי, כי האדם יש לו ענין אלקי, נדחו המים ונעשו יבשה. וזה סוד גדול שלא היו יכולים לעמוד עליהם הטבעיים, איך נעשה מן הים יבשה בבריאת עולמו. וכן ישראל, מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים, ונעשה יבשה. לכך אמר [מכילתא שמות יד, טו] 'עדה קדושה על אחת כמה וכמה', פירוש ישראל שהם קדושים נבדלים, אין ספק שהנבדל פועל בחומר... שהכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית היתה פועלת בים, שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית". וראה שם הערה 117 שצויינו שם הרבה מקומות שהזכיר יסוד זה בפרק מ. ולמעלה ס"פ מא [לאחר ציון 146] כתב: "כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי, ולפיכך היו מבקעים הים, שהים הוא חמרי, כמו שהתבאר". וראה להלן הערה 16, 62, 90, ופמ"ג הערה 28.

(7) לכאורה קשה, שבהרבה מקומות כתב שהים הוא דבר כללי, ואינו דבר פרטי. וכגון למעלה פל"ד [תקצו:] כתב: "מפני שאמרו 'אצבע אלקים היא' [שמות ח, טו], כלומר שכל המכות היו מכות פרטיות, כמו האצבע שהוא אצבע פרטי, ושמא אין ממשלתו בכלל מציאות העולם. לכך קרע להם הים, לפי שהים אינו פרטי כמו היאור, שהוא נהר פרטי, אבל הים הוא כללי במה ש'כל הנחלים הולכים אל הים' [קהלת א, ז], והוא מציאות כללי, ולפיכך הים נבקע. והים הוא כמו היאור, ואין חלוק ביניהם, רק שזה חלקי, שהיאור חלק, והים הוא כללי". ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 276] כתב: "קריעת ים סוף נחשב המכות בכלל העולם, שאין עוד ים בעולם, לכך נחשב הים מציאות כללי" [הובא למעלה הערה 5]. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 63] כתב: "וזהו [שמות יד, לא] 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו'. והאמונה הזאת קנו ישראל על ידי קריעת ים סוף, כמו שנתבאר למעלה בפרקים הרבה מאוד, כי הים אינו דבר פרטי, כי אין שני ימים בעולם, כמו שיש כמה נהרות. ואם כן היאור פרטי, וכן הירדן דבר פרטי. וידוע כי יש כחות מושלים על דברים פרטיים, מה שהוא בחלקם. אבל הים אינו נחשב פרטי, ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל". ולהלן ר"פ נח בטעמו השני, כתב: "טעם זה שהמכה

במצרים באצבע, ועל הים ביד ["וירא ישראל את היד הגדולה" (שמות יד, לא)]... כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד. כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי, לכך המכה על הים היה בכל היד". וכן כתב להלן פנ"ט. ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] כתב: "לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים... וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מֵיָם אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים [שמות ח, טו] 'אצבע אלקים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד, לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע, וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד" [הובא למעלה פל"ד הערה 87, ופ"מ הערה 282]. ומאידך גיסא כתב כאן "אילו לא נבקע רק הים, לא היה הממשלה לישראל רק על הים, ולא על כל מדת המים". ובכך לכאורה מצמצם את כלליות הים. **ויש לומר**, שלו יצוייר שרק הים היה נבקע, ולא שאר המים, זה היה מורה להדיא שאין הים נחשב יסוד המים, דכיצד יתכן שהלב לקה, ושאר האברים לא נלקו עמו [כמבואר בהערה הבאה]. לכך מה שהים הוא יסוד המים, וכן מה ששאר מים נבקעו, הם שני צדדים של מטבע אחד, ולא יתכן האחד ללא השני. אך לשונו למעלה פ"מ [לאחר ציון 276] אינו מורה כן, שכתב שם שני משפטים: "קריעת ים סוף נחשב המכות בכלל העולם, שאין עוד ים בעולם, לכך נחשב הים מציאות כללי. **כל שכן** על דעת רבותינו ז"ל שכל המים בעולם נבקעו". הרי שאלו שתי נקודות שונות, והנקודה השניה היא תוספת ו"כל שכן" לנקודה הראשונה, אך אינה אחת עם הנקודה הראשונה. באופן שניתן לומר שהים היא מציאות כללית, ללא בקיעת שאר המים בעולם. וזהו שכתב כאן "אילו לא נבקע רק הים, לא היה הממשלה לישראל רק על הים, ולא על כל מדת המים". וזה צריך ביאור. ויש לומר, שאכן יש בזה שלש דרגות; (א) היאורות והנהרות, שהם רבים ופרטיים. (ב) הים שהוא אחד וכללי. (ג) מדת המים, הכוללת כל

מים בעולם, ללא יוצא מן הכלל. לכך אם רק הים היה נבקע, ולא כל המים בעולם, נהי שיש בזה הכאה אחת כללית, עדיין אין בזה שליטה על מדת המים, וכמו שנתבאר.

(8) דע, שלמעלה פ"מ [לאחר ציון 277] כתב הסבר אחר לכך מדוע בקרי"ס כל המים בעולם לקו. ובעוד שכאן מבאר שחומריות המים לקתה, הרי למעלה ביאר זאת מצד שכאשר היסוד [הים] לוקה, הכל לוקה עמו, וכלשונו: "על דעת רבותינו ז"ל [מכילתא שמות יד, כא] שכל המים בעולם נבקעו, שהים הוא יסוד אחד מן היסודות". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] כתב: "קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו. והיינו כשהיסוד נלקה, דהיינו הים, נלקו עמו כל המים, דומה כשהלב נלקה נלקו עמו כל האיברים, לפי שהלב הוא יסוד לכל האיברים, שכלם מקבלים כח ממנו, כן הים הוא יסוד, ש'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו שבים ללכת' [קהלת א, ז], וכשנלקה הים נלקו עמו כל המים" [הובא למעלה פל"ד הערה 87, ופ"מ הערה 279]. וכן כתב קודם לכן בגו"א שמות פי"ד אות כז [רפה:], והובא למעלה פ"מ הערה 279, ולהלן פס"ב [ד"ה ומה שאמר הים ראה].

(9) בתחילת המכילתא [לפני המשל] אמרו כך: "'ויט משה את ידו על הים'. התחיל הים עומד כנגדו. אמר לו משה בשם הקב"ה שיבקע, ולא קבל עליו. הראהו המטה, ולא קבל עליו. משל למה הדבר דומה, למלך וכו'". וינקוט יותר בלשון הילקו"ש [ח"א רמז רלד] מאשר בלשון המכילתא.

(10) המשך לשון הילקו"ש: "מכר הפנימית, בא הלוקח להכנס בתוכו, ולא הניחו השומר".

(11) המשך לשון הילקו"ש: "אמר לו [הלוקח לשומר] בשם המלך, ולא קבל עליו. הראהו את הטבעת, ולא קבל עליו. עד שנהג [הלוקח את] המלך, ובא".

(12) הלוקח לשומר.

(13) "שיבקע" [הוספה במכילתא, אך לא נמצאת בילקו"ש].

(14) המשך לשון הילקו"ש: "כיון שנגלה עליו הקב"ה בכבודו ["ובגבורתו" (הוספה במכילתא)], התחיל הים בורח".

(15) לשון המכילתא: "אמר לו משה, כל היום הייתי אומר לך בשם הקב"ה, ולא קבלת עליך. עכשו מפני מה אתה בורח, [תהלים קיד, ה] 'מה לך הים כי תנוס'".

(16) אודות שישראל קנו בקרי"ס מעלה נבדלת, כן כתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 175]: "כאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת". ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 112] כתב: "וכן ישראל, מפני הענין האלקי

שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים ונעשה יבשה... הכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית היתה פועלת בים. שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית... שבקריעת ים סוף נדחו המים, שהם דומים אל החומר, ולפיכך נדחו על ידי מעלה קדושה אלקית". ושם בס"פ מ [לאחר ציון 286] כתב: "כל זמן שלא קרע להם ים סוף, לא היה לישראל... מציאות בשלימות... ולפיכך אמרו במדרש [שמו"ר ג, ח] שלכך נקראו [שמות ב, ו] 'עברים', רצה לומר 'עבר ים'. פירוש שיש לקרות לישראל על שם עברת הים, שזהו עצם מעלתן". ולמעלה ס"פ מא [לאחר ציון 146] כתב: "כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי, ולפיכך היו מבקעים הים, שהים הוא חמרי". ולהלן פס"ח כתב: "כי כאשר עלו ישראל מן הים, אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן, כמו שמבואר בספר הזה. כי ישראל לא קנו עצם מעלתן עד אחר שעברו ים. ולכך שם ישראל 'עברים', על שם 'עבר ים', כמו שנתבאר למעלה מדברי חכמים" [ראה למעלה פל"ט הערה 177, פ"מ הערה 104, פמ"א הערה 147, פרק זה הערות 4, 5, 6, להלן הערה 62, ופמ"ד הערה 22].

(17) אודות שהפנימי מורה על מעלה אלקית, כן נאמר במקרא [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר". הרי שההסתר מורה על אלקות. וכן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פי"ח [קלה:] כתב: "כל דבר שיש לו מדריגה פנימית, הוא יוצא מתוך דבר שהוא חיצון לו. ולכך היה גדל משה רבינו עליו השלום בבית פרעה, להיות יוצאת המדריגה הקדושה האלקית שהיה למשה מתוך דבר החמרי. דאם לא כן, לא היה אל הנבדל מדריגה פנימית". ולמעלה פי"ט [קעא.] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה כי ישראל נבדלים מענין החמרי, וראוי להם המעלה הפנימית, אשר אין שם גלוי והרגש אשר שייך לגשם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלד.] כתב: "חילוק יש בין חיצונית והפנימית; כי לעולם הפנימי הוא לקדושה האלקית, וזה בכמה מקומות, כי הפנימי הנסתר הוא מיוחד לקדושה... שהקדושה מקומה בפנים, ודבר זה מבואר מאוד. וראיה לזה, ארבעה דגלים לארבע רוחות, והאוהל מועד, שהוא הקדושה, היה בפנימי [במדבר ב, יז (וכן הזכיר ראיה זו להלן שלהי פ"ס)]. ודבר זה ימצא תמיד". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסח.] כתב: "היין אינו ראוי לעולם הזה, כי היין יש בו עניין אלקי שהרי הוא משמח אלקים ואנשים. ודבר זה יכול האדם לדעת ולהבין שהוא יוצא מן פנימית הענב, שהוא נסתר, מורה על שהיין יש לו מקום נסתר, אינו מן העולם בנגלה. ולפיכך כאשר אמרו ז"ל על השכר הנסתר שיהיה לצדיקים לעתיד לבא, אמרו [סנהדרין צט.] יין המשומר בענביו. כלומר כי השכר לצדיקים הוא נסתר, שאין העין שולט בו...

והיין שבעולם הזה שיוצא מפנימית הענב, ויש בו ענין רוחני, לא היה ראוי בעולם הזה". ובדרוש על המצות [סא:] כתב: "הכחות החיצונות, הם הפך הכח הקדוש עליון נסתר". ומדריגת יעקב היא "בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר" [לשונו בנצח ישראל פמ"ד (תשנב:)], והוא הקדוש שבאבות [ח"א לזבחים קיח. (ד, עב:), וראה נצח ישראל פט"ו הערה 44]. ודייק לה, שהמקום הנקרא בלשון התורה "קודש הקדשים" [שמות כו, לג] נקרא בלשון חכמים "לפני ולפנים" [גיטין נח.]. **ונראה לבאר זאת**, שהעולם הזה הוא עולם גשמי, ואילו "השכל הוא גר בעולם הגשמי" [לשונו למעלה פ"ט (תקח:)]. לכך כל מימד רוחני שיש בעולם הזה אינו יכול להיות גלוי בעולם הגשמי, אלא הוא נסתר ובא לאחר שקדם לו הדבר החומרי. לכך שבת קודש מגיעה לעולם רק לאחר ששת ימי המעשה, והנשמה ניתנת ביום הארבעים ליצירה, לאחר שבשלשים ותשעה הימים הראשונים נברא הגוף [גו"א דברים פכ"ה אות ג (שפב:)], וישראל באו לעולם לאחר שבעים האומות, "כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע, כמו שהיה ביעקב ועשו" [לשונו למעלה פכ"ט (תפו:)]. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסז:] כתב: "דע כי החומר מדריגה הראשונה של הנמצא... והצורה היא המדריגה השניה" [ראה למעלה פי"ח הערה 62, פכ"ג הערה 145, ופכ"ז הערה 78]. וראה בסמוך הערה 20.

(18) לשונו למעלה פט"ז [סד.]: "משה רבינו עליו השלום היה על כל בני אדם במעלה, כדכתיב [דברים לד, י] 'לא קם נביא כמשה עוד'. ומעלת משה הוא מעולם העליון... כי נשמתו היה קודש קדשים, נאצל מן המעלה הרמה והנשאה העליונה". ובתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב: "ומפני גודל מעלת משה, ויחודו בנבואה, מורה עליו שמו. כי 'זה משה האיש' [שמות לב, א] הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה, עד שנאמר עליו [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'. ועליו נאמר [משלי ל, ד] 'מי עלה שמים וירד'. ומפני כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים... ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם, ולפיכך 'עלה שמים וירד'. והיה למשה משפט האמצעי שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו''. ולפיכך בשם 'משה' אות המ"ם שהיא אמצעית בסדר אלפ"א בית"א. ואחר כך השי"ן, שהיא מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים', וזה נאמר על משה כדאיתא במסכת ראש השנה [כא:]. ואות ה"א מורה שיורד לתחתונים. וידוע כי האדם מדרגה חמישית, כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית. והרי משה עולה עד המדרגה האחרונה חוץ מאחת, ויורד

לתחתונים עד המדרגה החמישית, ודבר זה מבואר". ובדרוש על התורה [כז:] כתב: "באה השי"ן, שהוא סוף האותיות חסר אחת, כמו שהוא היה עולה אל האלקים בהשיגו עד סוף שערי בינה, חוץ מאחת". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקצא.] כתב: "אין ראוי להחסיר שום מדרגה ממעלת משה רבינו ע"ה, אשר לא קם כמוהו". וברוח חיים אבות פ"א מ"א כתב: "ובזוהר [ח"ג קלח.] 'אברהם אברהם' [בראשית כב, יא] פסיק טעמיה בגוויה, 'משה משה' [שמות ג, ד] לא פסיק טעמיה בגוויה... וזה כוונתם 'אברהם אברהם' פסיק טעמיה בגויה, רצונם לומר בין אברהם דלעילא שהוא הנפש בשרשה בעולם העליון, ובין אברהם השני, כשהיא מלובשת בגוף בקצה האחרון שלה, יש הפסק בגויה, שהגוף הוא מפסיק שלא נזדכך חומרו כל כך באופן שלא יהיה חוצץ ומפסיק בין הארת הנשמה בעולם העליון, לכשהיא מלובשת. אבל 'משה משה' לא פסיק טעמיה בגויה, שנזדכך אצלו הגוף כל כך, עד שלא היה חוצץ ומפסיק כלל בין הארת הנשמה כשהיא בעולם העליון, לכשהיא בגוף... ולכן אמרו 'השכינה מדברת מתוך גרונו של משה', מחמת שלא היה הגוף אצלו מסך מבדיל, היתה שכינה מדברת מתוך גרונו ממש". ובתניא ר"פ מב כתב "שורש נשמת משה רבינו עליו השלום המושרשת בדעת העליון שבי' ספירות דאצילות". ובספר מאור ושמש פרשת פנחס [במדבר כז, טז] כתב: "ידוע כי נשמת משה רבינו ע"ה היה מבינה דאצילות" [הובא למעלה פט"ז הערות 16, 18]. וראה למעלה פי"ח הערה 80, ופ"ל הערות 83, 84.

(19) לשונו למעלה פכ"ט [תצא.]: "למדנו מזה שאלו שניהם [אברהם ומשה] היו מושלים על עולם הגשמי, והיו נבדלים ממנו, וזה היה עצם מעלתן". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפג:] כתב: "כי משה רבינו ע"ה היה לו עולם הזה גם כן, הוא עולם המורגש. עד שאמרו בפרק חלק [סנהדרין צח:] לא נברא העולם הזה אלא למשה, כדאיתא שם. וכן אמרו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל משה נברא העולם... ואיך לא יהיה משה עיקר עולם הזה, שהרי הוא היה משלים את העולם על ידי התורה שנתנה על ידו... כשם שמדרגת משה רבינו ע"ה בעולם הנבדל, כך היה מדרגתו בעולם הזה, ולשתי שלחנות זכה. ומזה תראה שהיה למשה, שהוא בפרט מוכן לקבל התורה, שלטון בעולם הזה. ודבר זה מדרגה עליונה למשה, שהיה חלקו בכל, כי הוא עיקר המציאות בכלל, כי התורה יש לה שלטון בעולם הזה גם כן" [הובא למעלה פט"ז הערה 103, פכ"ח הערה 3, פכ"ט הערה 56, ולהלן פמ"ז הערה 209]. ולמעלה פי"ח [קלח:] ביאר שמעלת משה במיוחד ובמסוים הפך המים, וכלשונו: "אלא שיש לדקדק במה שאמרה [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', והוה לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו.

ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת, כמו שהתבאר למעלה אצל [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכהו', עיין שם, כי שם הארכנו בזה. וכאשר תדע זה, תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... היה מעלת משה רבינו עליו השלום ענין צורה בלבד מבלי חומר, שהיה קרוב אל מעלת השכלים הנבדלים. והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת" [הובא למעלה פ"מ הערה 108].

(20) כמבואר למעלה הערה 17. ולמעלה פי"ז [קג.] כתב: "כי הסבה האלקית מרחוק הוא, והסבה החמרית קרובה אל האדם". ודייק לה, שחכמות הטבע נקראות "חכמות חיצוניות" [שו"ת הרשב"א ח"א ריש סימן תטו]. והרמב"ן [ויקרא טז, ח] כתב: "ולא אוכל לפרש, כי היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע, הנמשכים אחרי היוני, אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו. והגיס דעתו לחשוב, הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו איננו אמת". ובדרשת תורת ה' תמימה [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמז] כתב הרמב"ן: "וכאשר קמו היונים, והם עם חדש שלא נחלו חכמה... קם האיש הידוע, ולא האמין רק במורגש, וחפש חכמות מורגשות, והכחיש הרוחניות. ואמר שענין השדים ומעשה הכשפים אפס, ואין בעולם פעולה רק לטבעים" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 54]. ובבאר הגולה תחילת הבאר הששי [קמג.] כתב: "כי לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע, או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע... שאמרה תורה על אות הקשת [בראשית ט, טז] 'וראיתיה לזכור ברית עולם'. וחכמי הטבע נתנו סבה טבעית לקשת, כמו שידוע מדבריהם. אבל הדבר הוא כך, שהסבה אשר נתנה התורה הוא הסבה, שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה, ומזה דברו חכמים. כי לאדם אל צורתו ומספר

אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי, ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו'". ושם בהמשך הבאר הששי [שלח:] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה ובהשכל, ואינם דברים גשמיים, ולכך נקראו 'דברי חכמים', שהם דברים שכליים בלבד, ולא היו דברי חכמים רק מן המהות הענין, ואין להם עסק בדברים החומרים הנגלים" [הובא למעלה פ"ט הערה 206, פי"ז הערה 74, ולהלן פמ"ג הערה 14]. והגר"י עמדין [בהגהותיו לספר "אמונת חכמים" במטפחת סופרים (עמוד 66)] כתב: "דברי חכמי העולם עם המקובלים בכאן עולים בקנה אחד עפ"י פשוטם כשיובנו על נכון, אמנם נבדלים הם בעומק הדברים; שהחכמים החיצונים אין להם אחיזה רק בקליפת העצים שקדמה לפרי, ולא תגיע יד השגתם אל תוכן הדבר ופנימית הפרי, כיד ה' הטובה על חכמי התורה האלקית, האוכלים מפרי עץ החיים". ובפחד יצחק, חנוכה, מאמר ד [אות ה] כתב: "חכמת הטבע היא בודאי חכמת החוקים של רצון השם שנתגלו לנו בעשרה מאמרות... היא חכמה חיצונית לגבי חכמת התורה... וזה הוא מובנו של הענין אשר בלשון הכמים קרואים הם כל החכמות מלבד חכמת התורה 'חכמות חיצוניות', מפני שפנימיות תוכנן של עשרת המאמרות הן עשרת הדברות. 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי' [ירמיה לג, כה]". ובספר ליקוטי הלכות יו"ד, הלכות דגים, הלכה ג, כתב: "גוף ונפש זה בחינת חכמות חיצוניות וחכמות התורה; כי חכמות חיצוניות, חכמת הטבע, הוא בחינת גוף בהמה... כנגד חכמת התורה, שהוא בחינת נפש, בחינת אדם, בחינת דעת אמתי".

(21) נוקט בלשונות אלו כי הן כנגד הלשונות שהוזכרו במשל של המדרש שהובא למעלה. וכוונתו שהטבע עמד כנגד משה רבינו.

(22) בפמ"א [לאחר ציון 64], שהטבע מונע מהאדם להגיע למעלתו הנבדלת, וכלשונו: "כי אין ספק מה שהעולם הזה הוא חמרי, הוא מונע שלא יקנה האדם המדריגה העליונה. וכמו כן מה שהעולם הוא חמרי, הוא מונע שלא יגיע אל המדריגה האלקית".

(23) בכת"י [תקיב:] סלל לו דרך אחרת בביאור המדרש; בעוד שבנדפס העמיד את משה כקונה את הגינה הפנימית, והטבע מונע ממשה להגיע למעלתו האלקית, הרי בכת"י ביאר שהקונה את הגינה הפנימית הוא ישראל, והטבע מונע מישראל לבטאות את יחודם לעומת שאר האומות, וכלשונו: "הגינה החיצונה היא המעלה הפשוטה, והגינה הפנימית היא מעלה הפנימית העליונה שמכר לישראל, כי ירשו ישראל על ידי העברת הים מעלה אלקית קדושה נבדלת. והשומר הזה שאין מניח לכנוס לאותה מעלה אלקית,

הוא הטבע המשותף שישראל נשתתפו עם בני אדם, ואינו מניח לכנוס לאותה מעלה הפנימית. ואמר משה בשם הקב"ה, ולא קבל עליו. זה מפני שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים [ברכות ה:], שכיון שהוא נסגר בתוכו, מי מתיר עצמו, וצריך שיהיה אחר פותח לו. כך כיון שהטבע המשותף שישראל נשתתפו עם בני אדם היה עומד בפניהם שלא יזכו במעלה הפנימית, לא היה אפשר שישלוט משה עליו. אף על גב שהוא אמר בשם הקב"ה, מכל מקום היה זה על ידי משה, ולא היה כח במשה להוציא עצמו ממעלה שהיה בו, ולכנוס בגינה הפנימית, עד שהקב"ה עשה זה בעצמו. ומכל מקום היה צריך גם כן למעשה משה, כי על ידי הקב"ה ועל ידי משה נעשה. כלל הדבר, כי לא היה די במשה לקרוע הים, כי מאחר שכל בני ישראל נתונים תחת הטבע המשותף, לא היה די במשה, עד שיקרע הקב"ה הים". ואודות שישראל והאומות שוים להדדי מצד הטבע, כן כתב להלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו], וז"ל: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו... ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל לכל אומה ואומה שר מיוחד. כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] שר פרס שר יון... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וקודם לכן להלן בפס"ז כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה" [הובא למעלה פ"מ הערה 99, להלן פמ"ג הערות 23, 180, פמ"ד הערה 54, פמ"ה הערה 51, ופמ"ז הערה 342].

(24) כן הוא במכילתא [שמות יד, כב], ובילקו"ש ח"א רמז רלד. ולשונו קרוב יותר לדברים שבילקו"ש. ועיקר המאמר הובא גם בגמרא [סוטה לו:-לז.], ותוספות שם [ד"ה והיו] הביאו את דברי המדרש שלפנינו. וראה להלן הערה 49.

(25) בילקו"ש שלפנינו איתא "ומתוך שהן עומדין וצוהבין קפץ שבט בנימין וירד לים תחלה".

(26) לפנינו בילקו"ש איתא "שרי יהודה" [כלשון הפסוק שיביא מיד].
(27) בילקו"ש שלפנינו איתא "למלך בשר ודם שהיה לו שני בנים, אחד גדול ואחד קטן. אמר לקטן, תעמידני [תעיר אותי] עם הנץ החמה". ובמכילתא אמרו "למלך בשר ודם שהיו לו שני בנים, אחד גדול ואחד קטן. נכנס לחדרו בלילה, אמר לקטן, העמידני עם הנץ החמה". וראה להלן הערה 45.
(28) בילקו"ש שלפנינו הוסיפו כאן "והקטן אמר, לא אמר לי אלא עם הנץ החמה".
(29) בילקו"ש שלפנינו איתא "מה שכר נטל שבטו של בנימין שירד לים תחלה, זכה ששרתה שכינה בחלקו של בנימין, שנאמר [בראשית מט, כז] 'בנימין זאב יטרף'. ואומר [דברים לג, יב] 'לבנימין אמר ידיד ה' וגו'"". ובגמרא [סוטה לז.] אמרו "לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן לגבורה, שנאמר [דברים לג, יב] 'ובין כתפיו שכן"', ופירש רש"י [שם]: "אושפיזכן לגבורה - שבית קדשי הקדשים בנוי בחלקו".
(30) בילקו"ש שלפנינו הוסיפו כאן "שנאמר [תהלים סח, כח] 'שרי יהודה רגמתם', ואין רגמה אלא מלכות, שנאמר [דניאל ה, כט] 'באדין אמר בלשאצר והלבישו לדניאל ארגונא'. ואומר [זכריה ז, ב] 'ורגם מלך ואנשיו'".
(31) במכילתא שלפנינו איתא "רבי יהודה אומר בלשון אחר, 'ויבואו בני ישראל בתוך הים', כשעמדו ישראל לים, זה אומר אין אני יורד תחלה לים, וזה אמר אין אני יורד תחלה לים, שנאמר [הושע יב, א] 'סבבוני בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל'. מתוך שהיו עומדין ונוטלין עצה, קפץ נחשון בן עמינדב ונפל לים. עליו הכתוב אומר [תהלים סט, ב] 'הושיעני אלקים כי באו מים עד נפש'. ואומר [שם פסוק ג] 'טבעתי ביון מצולה ואין מעמד באתי במעמקי מים ושבולת שטפתני'. ואומר [שם פסוק טז] 'אל תשטפני שבולת מים ואל תבלעני מצולה ואל תאטר עלי באר פיה'". וקרוב לזה הוא בגמרא [סוטה לז.].
(32) במכילתא שלפנינו איתא "אמר המקום, מי שהמליכני על הים אעשהו מלך על ישראל, וזה היה משה". אמנם המהר"ל מבאר שהכוונה לשבט יהודה, וכמבואר להלן הערה 59. וראה להלן פמ"ו הערה 189, שהזכיר שם את דבריו כאן.
(33) מבאר את המאמר כסדרו, ופותח בביאור דברי רבי מאיר, ששבט בנימין ירד תחילה לים.
(34) פירוש - הצעיר הוא הנולד אחרון, וכך בנימין הוא הצעיר ["בנימין צעיר רודם"], כי הוא השבט שנולד אחרון. ובאור חדש פ"ב [תקד.] כתב: "כי בנימין הוא הקטון שבשבטים". ואמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז תתקנז]: "מפני מה זכה בנימין שתשרה שכינה בחלקו. משל למלך שהיו לו בנים הרבה, משהגדילו הלך כל אחד ואחד ותפס

את מקומו. קטן שבכולם, היה אביו אוהבו אוכל ושותה עמו, נכנס נשען עליו, יוצא נשען עליו. כך בנימין הצדיק קטן של שבטים היה, והיה יעקב אבינו אוכל ושותה עמו, נשען עליו ויוצא, נשען עליו ונכנס. אמר הקב"ה, מקום שסמך צדיק זה ידיו, שם אני משרה שכינתי". וכמה פעמים כתב שבנימין הוא אחרון השבטים [ויהודה הוא תחילה לשבטים].

(35) כמו שנאמר [בראשית כח, יד] "ופרצת ימה וקדמה וצפנה ונגבה", ותרגם אונקלוס [שם] "ותתקף למערבא ולמדינחא ולצפונא ולדרומא". ורש"י [יהושע טו, יא] כתב: "ימה - אל ים הגדול, שהוא מצד מערבי". והראב"ע [שמות י, יט] כתב: "ויהפך ה' רוח ים - נקרא מערב 'ים' בלשון הקודש, בעבור הים הגדול היוצא מספרד ועובר על ארץ מצרים אל ארץ ישראל, והוא לפאת מערב". וכן הראב"ע שב וכתב [תהלים קלט, ט] "נקראה פאת מערב 'ים', בעבור היות הים הגדול במערב ארץ ישראל". והרד"ק בספר השרשים, שורש ים, כתב: "ולפי שהים הגדול לפאת מערב ארץ ישראל, קראו לפאת מערב 'ים', [דברים לג, כג] 'ים ודרום ירשה', [בראשית כח, יד] 'ימה וקדמה'". ובנצח ישראל פי"ז [שצז.] כתב: "כי ים הוא תוקף מערב, שלכך נקרא המערב בשם 'ים' בכל הכתוב, 'קדמה וימה' [בראשית יג, יד], מפני שהים במערב". וככל דבריו כאן כתב כמעט אות באות בח"א לסוטה לו: [ב, עה.]. וראה להלן פמ"ה הערה 141.

(36) בח"א לסוטה לו: [ב, עה:] כתב משפט זה כך: "ומערב נקרא 'אחור', כמו שנקרא המזרח 'קדמה'". ורש"י [שמות כז, יג] כתב: "המערב קרוי 'אחור', כמו דאת אמר [דברים יא, כד] 'הים האחרון', 'ימא מערבא' [תרגום שם]". ורש"י [במדבר ב, ג] כתב: "קדמה לפנים הקרוים 'קדם', ואיזו זו, רוח מזרחית, והמערב קרוי 'אחור'". ורש"י [ב"ב כה.] כתב: "המערב קרוי 'אחור', שנאמר [איוב כג, ח] 'הן קדם אהלך ואיננו ואחור ולא אבין'". ורש"י באיוב שם כתב: "הואיל והמזרח קדמת העולם, נמצא המערב אחריו של עולם". ותוספות [ב"ב כה.] כתבו: "מערב קרוי 'אחור', דכתיב [תהלים קלט, ה] 'אחור וקדם צרתני' ודרשינן בחגיגה [יב.] לענין מזרח ומערב. וכתיב נמי [ישעיה ט, יא] 'ארם מקדם ופלשתים מאחור'". ולהלן ס"פ מה כתב: "כי התכלת דומה לים, אשר הוא במערב, שנקרא 'אחור', נגד מזרח שנקרא 'קדם'". ולהלן פ"ע כתב: "כי מזרח נקרא התחלה וקדם בכל מקום בכתוב, וכמו שיקרא מערב 'אחור', נקרא המזרח 'קדם' ופנים. ומצאנו מזרח הוא התחלת העולם, ומערב אחרית העולם". ובגו"א שמות פי"ט אות ד [נה:] כתב: "המזרח נקרא 'קדמה', והמערב נקרא 'אחור'". ובגו"א במדבר פ"ב אות ב [טו.] כתב: "המזרח נקרא 'קדם', שהרי המערב, שהוא נוכח מזרח, נקרא 'אחור', יתחייב על המזרח

שנקרא 'קדם'". ומוכיח בזה שהים הוא "אחרון", כי המערב נקרא בשני שמות; "ימה", ו"אחור", הרי ש"ימה" שוה ל"אחור" [כי שניהם שמות למערב]. נמצא כמו שהמערב מתייחס לים [שנקרא "ימה"], כך הים מתייחס למערב [שנקרא "אחרון"]. וראה להלן פמ"ה הערות 139, 142.

(37) כי בנימין דומה ושוה לים [ששניהם אחרונים], לכך בנימין הוא מוכן לרדת תחילה אל הים, כי דבר השייך לאדם בעצם הוא מגיע אליו במהירות ובזריזות. דוגמה לדבר; למעלה פי"ט [רי.] כתב: "כי צפורה בעבור שהיתה ראויה למשה בשביל שהיה לה טוב החומר, ומפני שמאוד היתה ראויה לו, לכך רצתה אחר משה כצפור [ילקו"ש ח"א רמז קסט]. שדבר זה מורה על חוזק החבור שהיה לצפורה עם משה". דוגמה נוספת; בדרוש על המצות [נז.] כתב: "ואמרו במדרש [ב"ר סג, ו], 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' [בראשית כה, כב], כשהיתה רבקה עוברת על פתחי בתי מדרשות, היה יעקב מפרכס ורוצה לצאת. וכאשר היתה עוברת על פתחי בתי ע"ז, היה עשו מפרכס ורוצה לצאת. ופירוש עניין זה, כי יעקב בבטן אמו היה דבק בו יתברך, ולכך כאשר עברה על פתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות, מצא מין את מינו, ונעור, שהיה נמשך בטבעו אחר הדבר שהוא דבק בו. ולא היה בזה כונה ודעת ובחירה, רק מעצמו, שכל דבר בצד עצמו מתעורר אל הדבר שהוא דבק בו. ועוד אמרו במדרש [ויק"ר לה, א], 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט]. אמר דוד לפני הקב"ה, חשבתי דרכי כל יום למקום פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ובתי מדרשות למקום הראוי... ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו... מזה תראה שכל דבר שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו. והדבר שאינו מוכן אל דבר, לא יבא בקלות אליו" [ראה למעלה פ"ו הערה 32, פי"ט הערה 228, פכ"ד הערה 20, ופכ"ח הערה 75].

(38) במדבר ב, יח-כב "דגל מחנה אפרים לצבאותם ימה וגו' ועליו מטה מנשה וגו' ומטה בנימן ונשיא לבני בנימין אבידן בן גדעוני". ואם תאמר, הרי גם אפרים ומנשה נמצאים בצד מערב, ומה מיוחד בבנימין יותר. דע, שבכת"י [תקיג.] עמד על כך, וכתב: "וכן בסדר הדגלים בנימין הוא ימה, והוא אחרון בכל הג' שבטים אשר הם למערב, דכתיב 'דגל מחנה אפרים ימה ועליו מטה מנשה ועליו מטה בנימין'". נמצא שבנימין הוא ה"מערב שבמערב", האחרון שבאחרונים.

(39) לשונו בגו"א במדבר פ"ב אות ב [טז.]: "ונראה שהכתוב מגיד לך מפני שיהודה הוא מלך [בראשית מט, י], ויש לתת אותו בצד שהוא חשוב יותר וקודם לשאר צדדין, לכך

נתן במזרח, שהוא גם כן קדם. וכמו שנתן לו השם כבוד זה להיות בצד אשר הוא קדם, כן נתן לו במה שיעלה תחלה". וראה למעלה הקדמה שלישית [קכז.], והערה הבאה.

(40) להלן פ"ע האריך לבאר את היחס הקיים בין שמים וארץ, ומתוך כך ביאר את היחס הקיים בין יהודה לבנימין, וז"ל: "הנה יש לשאול [על בית המקדש], איזה מקום כבוד מנוחתו שיהיה מקום כבודו בתחתונים, אשר נראה שהכבוד מרוחק מהם, והם בעלי חומר גס מאוד ועכור, ואיך בהם נמצא מקום ראוי לחבור הקדוש הזה. דע, כי אם שהתחתונים האלו הם פחותים, ויש להם חומר עב וגס מצד עצמם, בשביל זה לא ימנע שלא ימצא בהם מעלה, מצד שהם השלמת הכל. והנה תמצא כמו כן שהארץ שהוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים, יש בה מעלה מצד השלמת הכל, שמפני שהוא אחרון מכל היסודות, על ידה יושלם הכל. כי לעולם הדבר יושלם על ידי האחרון, שהוא השלמה. ולפיכך בכל מעשה בראשית שקולה הארץ כמו השמים, כי לפעמים מקדים השמים, ולפעמים מקדים הארץ, לומר לך ששקולים [ב"ר א, טו]... והיינו מפני שהשמים שהם עליונים, ונחשבים התחלת הכל. והארץ, שהיא תחתונה במוחלט, שלימות הכל, שעל ידה יושלם, כמו שיש לכל אחרון משפט השלמה. וראוי שיהיו שניהם שקולים. כי התחלת הכל והשלמת הכל שניהם כח כללי יש בהם, זה מצד ההתחלה, שהוא התחלה אל הכל. וזה מצד ההשלמה, שהוא משלים הכל... ולפיכך אל תתמה מה מעלה יש בארץ שהיא בתכלית השפלות והחומר הגס והעכור שבה, שמעלתה לא מצד עצמה, רק במה שהיא השלמת המציאות. ומפני זה ראוי שיהיה בית המקדש בתחתונים, לא מצד הארץ, אלא במה שהארץ היא השלמת הכל, משלמת המציאות... ומפני זה תבין למה השכינה בחלקו של בנימין דוקא, ולמה בשבט שהוא אחרון. שכל אחרון יש בו השלמה, ולפיכך ראוי שבחלקו של שבט שהוא השלמת השבטים תהא השכינה, כי אין השכינה בארץ בתחתונים רק מצד שהתחתונים הם השלמה. ולפיכך ראוי שתהיה דוקא בחלק מי שהוא השלמה. והובחר צד המערב, שהשכינה במערב [ב"ב כה.], שהוא אחרון... כי תחלת השבטים יהודה, שהוא תחלה בכל מקום, ובנימין הוא האחרון. ולפיכך היה דגל מחנה יהודה קדמה, ודגל מחנה בנימין ימה. הרי כל הדברים האלו אל מקום אחד הולכים; כי השכינה בתחתונים מצד שהתחתונים הם השלמה, וכל השלמה הוא באחרונה, ולכך כל אחרון שם השכינה, ודבר זה ברור". ובח"א לזבחים נג: [ד, סז.] כתב: "יש לך לדעת כי בנימין הוא האחרון בשבטים, ויהודה הוא הראשון. אף על גב שראובן היה בכור, מכל מקום כתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בתחלה', והוא ראש בכל מקום, ולפיכך נחשב יהודה ראשון. והיה דגל יהודה במזרח, והוא תחלה, ובנימין היה במערב, שהוא

האחור, כשם שנקרא מזרח 'קדמה'. ואף על גב שדגל דן צפוני [במדבר ב, כה] מאסף כל המחנות [שם י, כה], דבר זה ענין אחר, שדן היה מאסף כל המחנות. אבל לענין הרוחות, נחשב בנימין אחרון, כשם שהוא אחרון בשבטים".

(41) בח"א לסוטה לו: [ב, עה.] כתב משפט זה כך: "ויהודה, מפני שהיה הולך בראש, רוצה שיהיה תחלה". וראה בסמוך הערה 44.

(42) נראה לבאר השתוקקות זו לפי מה שאמרו חכמים בב"ר [כ, ז] ש"אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב לבאר: "אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקות החומר אל הצורה... והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה" [הובא למעלה פי"ט הערה 87, להלן פמ"ג הערה 63, ופמ"ז הערה 269]. והרי "בנימין הוא בחינת נוקבא" [מגלה עמוקות פרשת נשא ד"ה או אמר]. והאר"י ז"ל בליקוטי תורה [ר"פ וירא] כתב שישנם שלשה צדיקים שבאו מבחינת נוקבא; יצחק, בנימין, וחבקוק. ואמרו חכמים [סנהדרין צא:] "מפני מה [השמש] שוקעת במערב, אמר ליה כדי ליתן שלום לקונה", ופירש רש"י שם "כדי ליתן שלום לקונה - להקב"ה, שהשכינה במערב, וכיון שמגעת עד מערב הולכת ומשתחוה לפני הקב"ה שבראה, ולכך שוקעת ונכנסת כפופה לפני הקב"ה". ובח"א שם [ג, קעט:] כתב: "יש לפרש זה כי ליתן שלום לקונה היינו הדבוק שיש לה בו יתברך, שכאשר נותן שלום יש לו דבקות עמו. ורצה לומר מפני שהשמש וכל צבא השמים מבקשים ונכספים לצד מערב להתדבק לשם, מפני כי השכינה במערב, כדאיתא בפרק לא יחפור [ב"ב כה.]. ואף כי הוא יתברך אינו גשם ואינו במקום שיאמר 'שכינה במערב', אבל יש מקום מקבל יותר כבודו ממקום אחר, וצד מערב מוכן לזה, כי הוא מקבל כבודו. ולכך הגלגל הזה הוא משתוקק ונכסף למערב אשר שם כבודו". ושם האריך בזה [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 290]. וראה הערה הבאה.

(43) פירוש - השתוקקותו של בנימין לים היא השתוקקותו של המקבל לקבל, והשתוקקות זו גופא מכשירתו להיות מקבל. ובכת"י [תקיג.] הוסיף כאן: "וזכה מפני שירד ים שתהיה השכינה בחלקו". ובדר"ח פ"ד מ"א [י.] כתב: "שם 'חכם' בא על האדם מצד עצמו, ולפיכך אין ראוי שיקרא האדם 'חכם' בשביל החכמה שבו, כי מה ענין האדם, שהוא בעל גוף, אל החכמה, רק מפני שהיה משתוקק לקבל החכמה. וכאשר החכמה היא אל האדם בענין זה, מתעצם הנושא, שהוא אדם המקבל, עם החכמה שמקבל, כמו שמתעצם החומר, שהוא הנושא, עם הצורה שמקבל. אבל אם לא היה

משתוקק הנושא, שהוא החומר, אל קבלת הצורה הזאת, כאילו אין כאן קבלת צורה לגמרי, וצריך שיהיה כאן השתוקקות לקבלת הצורה. והוא שרמז השתוקקות החומר אל הצורה בכתוב [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'. ובדברי חכמים יודעי החכמה [יבמות קיג.] 'יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא', וכל זה כי השתוקקות החומר לקבלת הצורה להתעצם בו" [הובא בחלקו למעלה פי"ט הערה 89]. הרי כאשר אדם משתוקק לדבר, הרי ההשתוקקות גופא מכשירתו לקבלת הדבר [ראה נצח ישראל פכ"ג הערה 119].

(44) אודות שהמלך הוא "ראש", כן נאמר [במדבר יד, ד] "ויאמרו איש אל אחיו ניתנה ראש ונשובה מצרימה", ופירש רש"י [שם] "ניתנה ראש כתרגומו, נמני רישא, נשים עלינו מלך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקט.] כתב: "המלכות, שהוא הראש". ושם בבאר השביעי [שפד:] כתב: "כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם". ובדרשת שבת הגדול [רט:] כתב: "המלך נחשב כמו ראש". ואמרו חכמים [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראש תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ובנצח ישראל פל"ז [תרפה:] כתב כן במיוחד ובמסוים על מלכות יהודה, וכלשונו: "כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בראש'". ובנתיב התשובה פ"ד [עב:] כתב: "דוד... היה המלך הראשון שהיה משבט יהודה, והוא ראוי שיהיה ראש וראשון לישראל".

(45) לפנינו במדרש [וכך הובא למעלה] אמרו "תעמידני עם הנץ החמה" [ראה למעלה ציון 27].

(46) ודבר שהוא מצד עצמו קודם לדבר שהוא מצד מעלתו. דוגמה לדבר; בגו"א שמות פי"ח אות ד [ט.] כתב: "אין דרך להקדים שם שנקרא על מעשיו לשם העצם, דשם העצם קודם לשאר שמות". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות ח [רמא:]. ובתפארת ישראל פל"ו [תקכח.] ביאר שאחר שנאמר [שמות כ, יג] "לא תרצח", נאמר [שם] "לא תנאף", וז"ל: "ואחר כך 'לא תנאף', ואין החטא הזה במדרגת עצם העלול, אבל הוא חוטא בדבר שהוא השלמת האדם, שהוא העלול... שדבור 'לא תרצח' הוא מאבד עצם האדם... [ואילו] 'לא תנאף' מאבד דבר שהוא השלמת האדם... ומעתה ראוי שיהיה 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח', כי העובר על 'לא תרצח' הוא חוטא בעצם האדם ומעלתו, הוא צלם אלקים. והחוטא בדבור 'לא תנאף' הוא חוטא במדרגת דבר שהוא השלמת האדם". ולהלן ר"פ סח ביאר ששירת ישראל קדמה לשירת המלאכים, שישראל הם עלולים בעצם, לעומת

המלאכים שנבראו לשמש אחרים. ובבאר הגולה באר הרביעי [שפג:] כתב: "דבר שבעצם הוא קודם למה שבמקרה".

(47) מעמיד כאן את מעלת יהודה לעומת מעלת בנימין; מעלת יהודה היא שהולך בראש [מלך], ומעלת בנימין היא שהוא אחרון השבטים [מלכות]. וצרף לכאן דברי הגמרא [מגילה יב:] בביאור הפסוק [אסתר ב, ה] "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי וגו' איש ימיני", שאמרו "אביו מבנימין ואמו מיהודה... משפחות מתגרות זו בזו; משפחת יהודה אומרת, אנא גרים דמתיליד מרדכי... ומשפחת בנימין אמרה, מינאי קאתי". ובאור חדש פ"ב [תקב.] הביא דברים אלו, וכתב לבאר בזה"ל: "ופירוש זה, כי הגאולה הזאת מן המן הרע, היו בישראל שני דברים; האחד, שלא היה השונא שולט בהם. השני, שישלטו הם בשונא שלהם. והשבטים יש שהוא מיוחד ומוכן לדבר אחד, ויש שהוא מוכן לדבר אחר. ויהודה מוכן הוא להיות גובר על האויב, כדכתיב [בראשית מט, ח] 'ידך בעורף אויביך'. וכתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בראש'. אם כן יהודה מוכן בזה יותר להתגבר על השונא. והשבט הזה בין שאר השבטים דומה כמו הראש בשאר האיברים, והראש הוא עליון. ולדבר זה יהודה מוכן להתעלות ולהתגבר על השונא. ושבט בנימין מוכן הוא אל הקיום, שלא ישלטו שונאיו בו. ודבר זה כי בנימין הוא הקטון שבשבטים, הקטון יש לו קיום ביותר. ודבר זה תדע להבין כי אין לך קטון ביסודות העולם כמו הארץ, שהוא יסוד הקטון, ונאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', ודבר זה נתבאר בכמה מקומות. וכמו שהראש מוכן להתגדל על הכל, כן הלב, בו החיות, שהוא קיום האדם. ולפיכך אלו ב' שבטים היו דומים לראש ולב האדם". וברי הוא שדבריו באור חדש עולים לגמרי בקנה אחד עם דבריו כאן, שיהודה הוא המלך והראש, ובנימין הוא המקבל ובעל הקיום. והרי לשון חכמים הוא [סנהדרין יד.] "לעולם הוי קבל וקיים", ופירש רש"י [סנהדרין צב.] "הוי קבל - הוי עניו ותחיה, קבל לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". הרי שהמקבל הוא הקיים [ראה בדר"ח פ"א הערה 1223].

(48) שסובר שהשבטים סירבו לרדת לים, ורק נחשון בן עמינדב [משבט יהודה] קפץ לים [הובא במדרש למעלה (לאחר ציון 30)].

(49) דע, שעד כה לא הזכיר פסוק זה. אמנם רש"י [תהלים שם] כתב: "נדרש באגדה מקרא זה 'היתה יהודה לקדשו', שקפץ נחשון לתוך הים, ואמר אני ארד תחלה, וזהו שאמר 'היתה יהודה לקדשו'". ומעין כן הוא במכילתא [שמות יד, כב], וילקו"ש ח"ב רמז תשצט. וראה למעלה הערה 24.

(50) פירוש - בשם "יהודה" נמצאות ארבע אותיות שם הויה. ואמרו חכמים [סוטה לו:] "יהודה שקידש שם שמים בפרהסיא ["על הים, כדלקמן" (רש"י שם)] נקרא כולו על שמו של הקב"ה ["שם בן ארבעה אותיות כלול בשמו של יהודה" (רש"י שם)]". ומדבריו כאן משמע שהמצאות שם הויה בשמו של יהודה היא הסבה, ומסובב מכך קידוש השם של יהודה על הים. אך מהגמרא הנ"ל משמע לאידך גיסא; קידוש השם של יהודה על הים הוא הסבה, ומסובבת מכך המצאות שם הויה בשמו של יהודה. שהרי אמרו בגמרא "יהודה שקידש שם שמים בפרהסיא, נקרא כולו על שמו של הקב"ה". וכן מצינו אצל מרדכי, שמחמת שקידש את השם לכך היה נקרא "יהודי" [אסתר, ב, ה], וכפי שכתב באור חדש פ"ב [תצח:]: "ואמר [אסת"ר ו, ב] מפני שהיה [מרדכי] מקדש שם שמים, נקרא בשם 'יהודי' [אסתר ב, ה]. ופירוש זה, לפי שבשם 'יהודה' שם של ד' אותיות משמו הגדול. ומי שמקדש שמו ברבים, ראוי שיהיה בשמו השם המיוחד. וכך אמרינן בסוטה [לו:], יהודה שקידש שמו ברבים, נקרא כולו על שמו. ולכך נקרא מרדכי 'יהודי', על שם שקידש שמו יתברך". ואין להקשות כיצד יתכן שנבאר שקידוש השם הוא הסבה לשם "יהודה", שהרי כשיהודה נולד נקרא "יהודה", ורק מאות שנה לאחר מכן נחשון בן עמינדב לשבט יהודה קידש את השם על הים, והרי הסבה קודמת למסובב [כמבואר למעלה הקדמה שלישית הערה 158, פכ"ב הערה 50, ופל"ט הערות 61, 196]. זה לא קשיא, שנבאר שקריאת השם היא על שם העתיד. וכן כתב הבן יהוידע [סוטה לו:], וז"ל: "יהודה, אמו קראתו בעת הלידה כמנהג העולם... דודאי מן השמים שמו בלבה לקרותו בשם זה". ויש לעיין בזה. **ובביאור הנהגה זו**, כן כתב בנתיב אהבת השם ר"פ ב [ב, מז.]: "זה שמקדש שמו יתברך נקרא על שמו יתברך לגמרי, כאשר דבק בשמו יתברך לגמרי... כי עיקר השם שבו נודע ומפורסם לכל... ואם מקדש שמו בפרהסיא, נקרא זה קדושת השם לגמרי, כאשר ראוי אל השם, שהרי הוא יתברך נודע ומפורסם לכל על ידי שמו, ולפיכך ראוי שיהיה מקדש שמו ברבים, שכך ענין השם. אבל כאשר אינו מקדש השם בפרהסיא, אין נקרא כולו על שמו יתברך, רק נקרא בדבר מה על שמו, והיינו אות אחת... ודבר זה יש לך להבין איך יהודה ראוי לפי מדריגת מעלתו לקדש שמו בפרהסיא".

(51) נקודה זו מבוארת יותר בח"א לסוטה לו: [ב, עג.], וז"ל: "כי נקרא יהודה על שם 'הפעם אודה [את ה']', וההודאה היא שמודה ומפרסם הדבר לכל, כי זהו ענין ההודאה, שהרי צריך להודות בעשרה [ברכות נד:]. ודברים אלו מסתרי החכמה מאוד. ולכך היה

מקדש שם שמים בפרהסיא, ודי בזה למביני מדע. ותמצא יהודה בראש הדגלים [במדבר ב, ג], והרי הראש הוא מפורסם ניכר ונודע לכל".

(52) לשונו בנתיב הענוה ס"פ ו [ב, טו.]: "זכה [יהודה] למלכות מפני שקדש שמו ברבים, ולכך ראוי למלכות. כי בעל שם הוא ראוי למלך בפרט, וכדכתיב [דהי"א יד, יז] 'ויצא שֵׁם דוד בכל הארצות'. ואין לך יותר שהוא בעל שם מן המלך. ולכך מי שהוא מקדש שמו ברבים, ומגדיל שמו יתברך ברבים, ראוי שיתן לו השם יתברך שֵׁם חשיבות בעולם גם כן, ודבר זה מבואר". ובח"א לסוטה לו: [ב, עה:] כתב: "לכך זוכה גם כן למלך כאשר מקדש שמו, כי אין עניין המלך רק שיש לו שֵׁם חשיבות מלכות, ומפני שקדשו שמו זכה למלכות". וכיוצא מן הכלל מצינו שלא נזכר שמו של מלך בלע [בראשית יד, ב], לעומת שאר המלכים שנזכרו בשמם [שם], "מפני שמלך על עיר קטנה ואנשים בה מעט, ולא שֵׁם לו על פני חוץ" [לשון הרמב"ן שם (הובא למעלה פ"י הערה 27, ופט"ז הערה 43)]. הרי שעל סתם מלך אומרים "שֵׁם לו על פני חוץ".

(53) בא לבאר טעם שני מדוע המקדש שם ה' זוכה למלכות. ועד כה ביאר שהמקדש שם ה' מגדיל ומפאר את שמו יתברך, ולכך הוא יזכה שגם שמו יהיה חשוב, ויהיה מלך. אך מעתה יבאר שהמקדש שמו יתברך מורה ששמו יתברך קדוש ונבדל מכל הנמצאים, ובזה מורה על מלכותו יתברך, ולכך הוא עצמו יזכה להיות מלך. ולהלן פמ"ו [לאחר ציון 187] הזכיר דבריו כאן, וז"ל: "כבר בארנו למעלה אצל קריעת ים סוף, באמרם 'מי שהמליכני תחלה על הים, הוא יהיה מלך'. ושם מבואר כי הקדושה היא המלכות, עיין שם".

(54) יסוד נפוץ מאוד בספריו, ונביא כאן כמה מהמקומות שכתב כן כלפי הקב"ה. וכגון, למעלה הקדמה שניה [סה.] כתב: "אבל הוא יתברך שקראו רז"ל בשם 'הקדוש ברוך הוא'... שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 452] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר, ודבר זה נתבאר בספר הזה פעמים הרבה מאוד". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר,

וזה ענין הקדושה בכל מקום". ובתפארת ישראל פי"ח [ער:] כתב: "וכן קדושת המשכן למען שידעו הכל קדושתו, אמר [שמות כט, מג] 'ונקדש בכבודי', ואמרו ז"ל [זבחים קטו:] אל תקרי 'בכבודי', אלא 'במכובדי', אלו נדב ואביהו שיעשו חטא ויתקדש הבית על ידם. ולא היה שלהם הבית, שהוא יתברך השוכן בבית הזה נבדל מכל הנמצאים, וזהו קדושת הבית. וזה נראה, כי אף לצדיקים אינו מתאחד עמהם, ואין לו צירוף עמהם, וזהו קדושתו. שאם היה מצורף לנמצאים, אין ספק שיהיה צירוף אל אוהביו מכובדיו. ואם היה מצורף אליהם לא היה עושה דין בהם, כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו" [ראה למעלה פל"ט הערה 15]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "כבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה הוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ובנתיב העבודה ר"פ יא [א, קט.] כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ובנתיב הדין פ"א [א, קפו.] כתב: "הוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך נקרא הוא יתברך 'קדוש', שהקדוש הוא נבדל מהכל". ואמרו חכמים [חולין צא:] שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש". ובח"א שם [ד, קט.] כתב: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו

גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 118, פי"א הערה 27, פ"ל הערה 20, פ"מ הערה 138, להלן פמ"ד הערה 153, פמ"ה הערה 45, ופמ"ז הערה 454].

(55) בעוד שכאן מבאר שקידוש ה' מורה שהקב"ה נבדל וקדוש, הרי בגו"א ויקרא פכ"ג אות לח [קסט:] ביאר שאף האדם המוסר נפשו על קידוש ה' נעשה קדוש, וכלשונו: "כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו... כלל הדבר, שהאדם אשר אין שוקל חיות העולם נגד קדושת שמו יתברך, והוא מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על ידי קדושת שמו יתעלה, הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם" [ראה למעלה פט"ז הערה 101, ופכ"ט הערה 11].

(56) לכך המלך נמשח בשמן המשחה [הוריות יא:], וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [קט.]: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכז:] כתב: "יש אל המלך מעלה אלקית בודאי... ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה. ואם לא היתה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של קדושה. ודבר זה מורה עליו הכתר, כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד. ולכך היו מושחין גם כן את הראש של מלך בשמן של קדושה" [ראה למעלה פי"ח הערה 52]. ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "המלכות הוא נבדל גם כן, ולכך היו נמשחים המלכים בשמן המשחה, כמו שהיו נמשחים כלי בית המקדש. ואיך לא יהיה המלכות נבדל, שהרי המלך נבדל מכל העולם". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". וראה להלן פמ"ו הערה 190, ופמ"ז הערה 354. **ועוד אודות** שהמלך נבדל מן העם, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה בהקדמה שלישית [קמא:] כתב: "המלך מושל בעם, נבדל מן העם". ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג [שנ.] כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב [תיד.] ביאר שיחס המלך לעמו הוא כיחס הרוכב

לסוסו. ובדר"ח פ"א מ"א [קלה:] כתב: "אין למלך צירוף וקשור אל אחת מן אלו המעלות, רק מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם". ושם משנה יג [שנה:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". ושם פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "המלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם". ובתפארת ישראל פ"מ [תריט:] כתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם". ובנצח ישראל פי"ב [שטו.] כתב: "כי המלך נבדל מן הכלל, ואם בא אחד לעשות שיתוף עם המלך, דבר זה הוא בטול אל מלכותו, אשר הראוי שיהיה מיוחד ונבדל מן העם". ובבאר הגולה באר החמישי [עא:] כתב: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם", ושם העמיד זאת לעומת נביא "שאין לו ענין זה, כי הוא משותף להם, והוא שלימותם". ובאור חדש פ"ו [תתקצד:] כתב: "המלך הוא נבדל מן הכלל לגמרי". ובחי"א ב"ק לב: [ג, ו.] כתב: "ונקראת עוד [השבת] 'מלכתא' [שם]... שיש לעולם הזה מצד השבת מעלה נבדלת, כי יום השבת נבדל משאר ימים, כמו המלך שהוא נבדל מן העם... כי יום זה מקבל קדושה אלקית, ואינו כמו ימי החול". ובחי"א לסנהדרין קא: [ג, רלה.] כתב: "כי המלך דומה לגמרי אל המצורע, כי המצורע נבדל מן העם, דכתיב אצלו [ויקרא יג, מו] 'מחוץ למחנה מושבו', והוא מסולק מן הכלל, ואינו נכלל בכלל. וכך המלך גם כן הוא מסולק מן הכלל, ואינו בכלל, כמו שבארנו בכמה מקומות כי המלך הוא נבדל מן הכלל. ולפיכך יש לו דמיון אל המצורע, שהוא נבדל מן הכלל. רק שהמלך הוא נבדל מן הכלל למעלה, ואילו המצורע מורה לפחיתות ולגריעותא, סוף סוף שניהם דומים שנבדלים מן הכלל". ובחי"א לזבחים קיח. [ד, עב:] ביאר שהנבדל זוכה למלכות. לכך, כמו שהמלך נבדל מהכל, כך הנבדל מהכל הוא מלך [ראה אור חדש פ"ב הערה 438 שנלקטו שם עוד מקומות שכתב כן. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 82, 83, 131, הקדמה שניה הערה 339, והקדמה שלישית הערה 84].

(57) כך אמרו במדרש [מכילתא שמות יד, כב, וילקו"ש ח"א רמז רלד] שהובא למעלה [לאחר ציון 31] "באותה שעה אמר הקב"ה, מי שהמליכני תחלה על הים, הוא יהיה מלך על ישראל". וראה בסמוך הערה 59.

(58) שבט יהודה.

(59) מבאר כי קידוש השם שעשה שבט יהודה [באמצעות נחשון בן עמינדב] זיכה אותו במלכות. אך במכילתא [שמות יד, כב] שלפנינו איתא "אמר המקום, מי שהמליכני על הים אעשהו מלך על ישראל, וזה היה משה" [הובא למעלה הערה 32]. אמנם התיבות

"וזה היה משה" לא הועתקו בילקו"ש [ח"א רמז רלד], שאמרו שם "אמר הקב"ה, מי שהמליכני תחלה על הים אעשנו מלך על ישראל". והמהר"ל למעלה אחז בלשון הילקו"ש, שכתב למעלה [לאחר ציון 31] "באותה שעה אמר הקב"ה, מי שהמליכני **תחלה** על הים, הוא יהיה מלך על ישראל", ותיבת "תחלה" לא הובאה כלל במכילתא, אלא רק בילקו"ש. וכשם שנקט בתיבת "תחלה" מפאת הילקו"ש, כך השמיט התיבות "וזה היה במשה" מפאת הילקו"ש. **ובכת"י** [תקיג:] הוסיף לבאר כיצד זכה שבט יהודה להיות נבדל משאר ישראל [נקודה שלא הוסברה בנדפס], וז"ל: "כי במה שקידש שמו יתברך, היה דבק במדה הזאת של קדושה, ולכך זכה להיות נבדל גם כן משאר ישראל. וזה שאמר [תהלים קיד, ב] 'היתה יהודה לקדשו' בלשון נקיבה, כי במה שהיה יהודה מקדש שמו יתברך, וירד לים תחלה, היה דבק יהודה בו יתברך כאשה המתקדשת לבעלה. ונעשה יהודה כל כך קדוש, כי המחובר לקדוש קדוש כמוהו [ב"ק צב:]. ולכך אמר לשון נקיבה, לומר שהוא מקבל הקדושה ממנו יתברך. וכן תמצא בקדושה תמיד [שמות לא, יג] 'כי אני ה' מקדישכם'. ולכך נאמר 'היתה יהודה לקדשו' בלשון נקיבה". וכן להלן פס"ב כתב: "ואמר לשון נקבה 'היתה יהודה', כי רצה לומר שהיתה יהודה לשמו יתברך כאשה שהיא מקודשת לבעלה, כך היתה יהודה מקודשת לשמו... לכך כתב 'היתה יהודה לקדשו', שקדושתו של יהודה שמקבל הקדושה מן השם יתברך כמו הנקיבה שמקבלת הקדושה מן הבעל, כן יהודה מקבל הקדושה".

(60) מכילתא שמות יד, כח, וילקו"ש ח"א רמז רלח.

(61) לשון המכילתא [שם] והילקו"ש [שם]: "'מימינם' בזכות התורה שעתידין לקבל, שנאמר [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'". ואמרו חכמים [ברכות ו.] "מנין שהקב"ה מניח תפילין, שנאמר [ישעיה סב, ח] 'נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו', 'בימינו' זו תורה, שנאמר [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'". ועוד אמרו [ברכות סב.] "מפני מה אין מקנחין בימין, אלא בשמאל. אמר רבא, מפני שהתורה ניתנה בימין, שנאמר 'מימינו אש דת למו'". ורש"י [ביצה כה:] כתב: "מימינו אש דת למו - מימינו נתן להם התורה".

(62) לשונו למעלה פ"מ [לאחר ציון 116]: "הכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית היתה פועלת בים, שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית", ושם בהערה 117 נלקטו מקומות רבים שיסוד זה הוזכר בפרק מ. וראה למעלה הערות 6, 16, ולהלן הערה 90.

(63) לשונו למעלה ס"פ מא [לאחר ציון 146]: "כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי, ולפיכך היו מבקעים הים, שהים הוא

חמרי, כמו שהתבאר". ומה שכתב ש"היו נדחים המים ועומדים זקופים" הוא להדגיש שהמים קבלו צורה, ועמדו זקופים, לעומת טבע המים הנעדרי צורה, אלא ניגרים ארצה. ולמעלה פי"ד [י] כתב: "וידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם". וראה למעלה פי"ד הערה 49 שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. ואף המקרא עצמו מדגיש כן, שנאמר [תהלים עח, יג] "בקע ים ויעבירם ויצב מים כמו נד", ופירש רש"י [שם] "כמו נד - תל גבוה". והרד"ק [שם] כתב: "ויצב מים כמו נד - כמו שכתוב [שמות טו, ח] 'נצבו כמו נד נוזלים', [שם יד, כט] 'והמים להם חומה'". והרבותא בפסוק בתהלים היא, ששגרת המחשבה תופסת שעמידת המים כנד נעשתה רק כאמצעי לתכלית, והיא שישראל יוכלו לעבור את הים. אך פסוק זה בתהלים "בקע ים ויעבירם ויצב מים כמו נד" מפקיע ממחשבה זו, שהפסוק הזכיר עמידת המים ["ויצב מים כמו נד"] לאחר שהזכיר הצלת ישראל ["בקע ים ויעבירם"]. ואם עמידת המים היתה רק אמצעי להצלת ישראל, אזי לא היה מזכיר את האמצעי לאחר שכבר הזכיר את התכלית.

(64) מצינו בספריו שני הסברים בביאור שהתורה ניתנה ביד ימין; יד ימין מורה על ההתעלות למעלה, וכן יד ימין מורה על כח ההתפשטות להגיע לאחר. (א) כהסברו הראשון כתב בנתיב התורה פ"ו [רעא.] בביאור מאמר חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה ["שואלין ומשיבין, ולא לקפח, אלא להתחדד" (רש"י שם)]... אם עושין כן זוכין לתורה שניתנה בימין, שנאמר [תהלים מה, ה] 'ותורך נוראות ימינך'", וז"ל: "ואמר שזוכה לתורה שנתנה בימין. פירוש, כי התורה נתנה בימין של הקב"ה, שהתורה היא מתעלה על העולם לגמרי, לכך נתנה תורה בימין, כי הימין הוא מתרומם למעלה למעלה, וכדכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה'... הם זוכים לתורה שהיא מתעלה על כל". וכן בנצח ישראל ס"פ י [רסט.] כתב כהסבר זה, וז"ל: "אמרו במדרש [ויק"ר ד, א] שני דברים הם ביד ימינו של הקב"ה, התורה וגמילות חסדים. תורה, דכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. גמילות חסדים, דכתיב [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'. וכל ענין זה לגלות על אלו ב' דברים, כי על ידם האדם מתעלה למעלה. ולכך הם בימינו, כי היד הימנית יש בה התעלות, כמו שבארנו לפני זה, דכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה', והאדם מתעלה על ידי שני דברים אלו שהם ביד הימין". (ב) כהסברו השני כתב בנתיב התורה פט"ז [תרנג:] שהביא גם שם את המדרש הנ"ל [שהתורה וגמ"ח הן בימין הקב"ה], וז"ל: "כי יד הימין הוא להגיע בו לאחר, כי היד

הימנית לקלות תנועתה היא מתפשטת, עד שהיא מגיע לאחר. והיד השמאלי אין לה קלות התנועה, לכן היא עומדת לקבלה, שמקבל בידו ואינה עומדת להתפשט לאחר. לכך התורה, שהיא נתנה מלמעלה אל האדם, היא בימינו, שהימין הוא שמתפשט לאחר" [ראה למעלה פל"ט הערה 80, ולהלן פמ"ה הערות 130, 133].

(65) אודות שהתפילין הם בשמאל, כך אמרו חכמים [שבת סא.] "כתפילין כך מנעלין; מה תפילין בשמאל, אף מנעלין בשמאל". ופירש רש"י [שם] "תפילין בשמאל - כדילפינן במנחות [לז.] מ'על ידכה' [שמות יג, טז], מלא, יד כהה, דהיינו שמאל, שהיא כהה לענין תשמיש". ולפי זה איירי בתפילין של יד המונחים על שמאלו של אדם. אמנם רש"י [נזיר ג:] כתב שאיירי גם בשמאלו של הקב"ה, וכלשונו: "מדכתיב [ישעיה סב, ח] 'נשבע ה' ב[ימינו', וכתיב [שם] 'ובזרוע עוזו', אלמא ד'זרועו' היינו שמאלו. והכי נמי אמרינן בפרק קמא דמסכת ברכות [ו.] מנין שהקב"ה מניח תפילין, דכתיב 'ובזרוע עוזו', ואין 'עוזו' אלא תפילין כו', ותפילין בשמאל קיימי". ולמעלה פל"ט [מציון 81 ואילך] ביאר הטעם מדוע תש"י הם בשמאל של אדם, ושם בהערה 86 הובא טעם נוסף שכתב בח"א לשבת סא. [א, לז.]. אך לא מצאתי שביאר בספריו מדוע תפילין של הקב"ה הם בשמאלו. **ויש להבין**, הרי תפילין של ראש אינם בשמאל, אלא "על מקום מחולק בין ימין לשמאל" [לשונו למעלה פל"ט לפני ציון 112]. ובח"א לגיטין נח. [ב, קיט:] כתב: "כי התפילין של ראש בין העינים, ושייך שם ימין ושמאל ואמצע, כאשר התפילין הם באמצע בין העינים, וכל אמצע אי אפשר בפחות משלשה" [הובא למעלה פל"ט הערה 112]. ומדוע המדרש מתייחס לתפילין של יד יותר מאשר לתפילין של ראש. ויש לומר, שהואיל ותש"ר אינם בשמאל, ותש"י הם בשמאל, לכך עמידת המים מצד שמאל ["ומשמאלם"] יכולה להתלות רק בתש"י ולא בתש"ר, כי רק תש"י הם מונחים על יד שמאל. **ויש להעיר**, שאמרו חכמים [ברכות ו.] "מנין שהקב"ה מניח תפילין, שנאמר [ישעיה סב, ח] 'נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו'; 'בימינו' זו תורה, שנאמר [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. 'ובזרוע עוזו' אלו תפילין, שנאמר [תהלים כט, יא] 'ה' עוז לעמו יתן'. ומנין שהתפילין עוז הם לישראל, דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'. ותניא, רבי אליעזר הגדול אומר, אלו תפילין שבראש... וכולהו כתיבי באדרעיה". וקשה, שפתח בתפילין של יד ["ובזרוע עוזו"], וסיים בתפילין של ראש ["אלו תפילין שבראש"], וסיים שוב בתפילין של יד ["וכולהו כתיבי באדרעיה"]. וכיצד ניתן להוכיח מהעוז של תש"ר, שגם "ובזרוע עוזו" איירי בתפילין, הרי "בזרוע" בהכרח הוא תש"י. זאת ועוד, שלמעלה ר"פ לט [לאחר ציון 10] כתב: "ומה שאמר רבי אליעזר 'אלו תפילין

שבראש', כי תפילין על הזרוע, שישראל דבקים בהקב"ה, ולפיכך כתיב בהם [דברים ו, ח] 'וקשרתם'. וזה החילוק שיש בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש; כי תפילין של יד הוא החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה, כי אם חבור ודבוק בו יתברך, שבמקום שיש חבור אין יראה. אבל תפילין של ראש, ששם אין קשור, רק שהשם יתברך נקרא עליהם... ובזה הצד יש יראה, שראוי להיות ירא מן אלקי ישראל, אשר לו הגבורה". ואם יש יראה רק בתש"ר, ולא בתש"י, כיצד הגמרא [ברכות ו.] הוכיחה מהעוז של תש"ר ל"ובזרוע עוזו" של תש"י. ויל"ע בזה. אמנם המהרש"א שם [ברכות ו.] כתב: "ומסיק דכולן כתיבי באדרעיה... ואפשר לומר משום דהא דמייתי מנין שתפילין קרוין 'עוז', מדכתיב 'וראו כל עמי הארץ כי וגו'', דמיירי בתפילין של ראש... דכולה מלתא בשל ראש אייריי קאמר. ומסיק 'דכולן כתיבי גם באדרעיה', כדקאמר מעיקרא 'נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו', ודו"ק" [ראה להלן פמ"ד הערה 87].

(66) הנה לא ביאר את דברי המאן דאמר הסובר "'מימינם' זו מזוזה". אך בכת"י [תקיג:] התייחס גם לזה, וז"ל: "וכן המזוזה גם כן מצד הימין הפתח". ורש"י [שבת כב.] כתב "מזוזה - קיימא לן דבימין, דכתיב [דברים ו, ט] 'ביתך', דרך ביאתך, וכי עקר אינש כרעיה דימנא עקר ברישא [יומא יא:]". ובפרי צדיק לחנוכה אות יב כתב: "נחשב המזוזה שהשם יתברך עומד על ימינו לשמרו, כמו שנאמר [תהלים קכא, ה] 'ה' שומרך וגו' על יד ימינך'. וכמו שאמרו ז"ל [ע"ז יא. (לגבי שמירת המזוזה)] הקב"ה עבדיו מבפנים, והוא משמרן מבחוץ, שנאמר [תהלים קכא, ח] 'ה' ישמור צאתך ובואך וגו'"".

(67) בכת"י [תקיג:] הוסיף כאן: "כלל הדבר, כי יש לישראל התחברות אל הקדושה מצד הימין ומצד השמאל, וזה היה פועל בים".

(68) לשון הילקו"ש ח"א רמז רלו: "אמר רבי יונתן, התנה הקב"ה תנאים עם הים שיהא נקרע לפני ישראל, הדא הוא דכתיב [שמות יד, כז] 'וישב הים לפנות בקר לאיתנו', לתנאו שהתנה הקב"ה עמו". וכן המשך דבריו שאובים מהילקו"ש [רמז רלו, רלז].

(69) בילקו"ש אמרו כאן "הדא הוא דכתיב [ישעיה מה, יב] 'ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי'".

(70) בילקו"ש אמרו כאן "צויתי את השמים ואת הארץ שישתקקו לפני משה, שנאמר [דברים לב, א] 'האזינו השמים'".

(71) "שנאמר [יהושע י, יב] 'שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון'" [המשך הילקו"ש שם].

(72) "שנאמר [יחזקאל א, א] 'נפתחו השמים וארא מראות אלקים'" [ילקו"ש ח"ב רמז כא].

(73) "שנאמר [יונה ב, יא] 'ויאמר ה' לדג ויקא את יונה'" [המשך הילקו"ש ח"א רמז רלז]
(74) למעלה הקדמה שניה, שהביא שם את קושיות הרלב"ג על המדרש הזה, וכלשונו [סב.]: "אם יהיה המופתים מתחדשים מרצונו הקדום, כמו שידמו קצת מדברי רבותינו ז"ל במה שאמרו בענין הנפלאות [ב"ר ה, ה] תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית. ובמה שאמרו [אבות פ"ה מ"ו] שנבראו בין השמשות, רצה לומר שנבראו אחר הוית העולם, קודם שיכנס שבת. הנה התחייבו בזה בטולים, שאם היה הענין כך, לא היה צריך חידוש המופת [לנביא], אבל היה מתחדש בעת ההיא בזולת נביא, וזה חולק על המפורסם. ועוד... שנאמר שחייב שיהיה נמצא הדבר אשר בעבורו נתחדש המופת. והמשל בזה קריעת ים סוף; אם ידע השם יתברך בבריאת עולם חייב שיהיה דבר זה, וחייב שירדפו מצרים אחר ישראל [וזה מבטל בחירתם החופשית]. עד כאן הם דבריו בקיצור". ובהמשך ההקדמה [פא:] כתב ליישב זאת בזה"ל: "אף אם תאמר שהיה מסודר ממנו ברצונו הקדום, אין מביא דבר זה חיוב כלל כמו שחשב. כי מה שאמרו ז"ל תנאי התנה עם מעשה בראשית עם הים שיבקע, וכן בשאר הנסים, היינו שכך היה ראוי מצד סדר ההויה שיהיה בסוף, ואין זה רק סדר שהוא ראוי שיהיה. ומכל מקום אפשר לשנות הסדר על ידי המקבל, שהוא מהפך על ידי רחמים הרע לטוב, והטוב לרע על ידי חטא. ואילו עשו המצרים תשובה, היו גוברים על הסדר המסודר. ולפיכך אין זה דבר קשיא, שהמסודר יכול להשתנות על ידי תשובה ורחמים. ואין לומר בזה שנשתנה דעתו ורצונו יתברך, שזהו מדת השם מעולם, כי כל רחמים מבטלים הגזירה. והדבר המסודר מאתו יתברך מצד הבריאה, והמסודר מאתו על ידי רחמים, שני דברים הם, זה מצד הסדור, וזה מצד הרחמים, ולרחמים יש סדר מיוחד". **אך נראה יותר** שכוונתו לנקודה יותר עיקרית הקשורה למאמר זה, וכמו שכתב למעלה בהקדמה שניה [פד.], וז"ל: "עוד הקשה [הרלב"ג], אחר שהוא יתברך מסדר הסדר של הנמצאים, לא יתכן שהוא יתברך משנה סדרים, כי כאשר יחדש האות, כמו עמידת השמש [יהושע י, יג], והוא ביטול ושנוי סדר לנמצאים, ולא יתכן שיבא שינוי סדר מן המסדר. הלא על קושיא זאת השיבו רבותינו ז"ל, שאמרו 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית וכו'. וכוונתם בזה שהוקשה להם אחר שכל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא משתנה. ועוד, כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך, אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי כך ראוים מעשה בראשית התלוים בשמו להיות נצחיים, 'כי ביה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד]. ועל זה אמרו כי כאשר נבראו, היה מסודר ממנו הנס שיהיה בנבראים, כאשר מסודר

ממנו מעשה הטבע. וסדור הזה, כי במעשה בראשית לא החליט הטבע לגמרי, אבל סדר גם כן לנסים שלא כטבע, בדבר שבסוף יהיה נעשה הנס. וכמו שבשמו נברא מעשה בראשית, כך בשמו גם כן סדר שיוכל הטבע להשתנות ולהיות הויית הנס, והכל נברא בשמו. נמצא כאשר היה הנס לא היה בטול לסדר הנמצאים שנמצאים מאתו יתברך ויתעלה שמו. והדבר התבאר למעלה כי הנסים הם מסודרים מאתו יתברך גם כן, ואין הנסים שנוי הסדר, ולכך היה לנסים בתחילת הבריאה סדר כמו שהיה סדר לטבע. וזה עיקר הפירוש מה שאמרו 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית', לומר שיש לנסים סדר מסודר גם כן". **וכן בכת"י** [תקיד:] הזכיר בקיצור רק את הנקודה האחרונה הזאת, וז"ל: "ביאור דבר זה, כי הקב"ה כאשר ברא אותם, התנה עמהם כל הדברים האלו. ואם לא התנה עמהם, אלא ברא אותם כך, הנה מפני שבריאת העולם הוא סדר המושכל שלו יתברך, ובשמו ברא הכל, וכשם ששמו לא ישתנה, כך סדרן לא ישתנה כלל. ולכך תנאי התנה עמהם בששת ימי בראשית, והשתא היה סדר המושכל שלו יתברך שישתנו לצורך כאשר ירצה. וכאשר נבראו בשמו יתברך, על אופן תנאי זה נבראו. אבל אם לא התנה עמהם, היה סדר שלו מה שסדר הטבע היה קיים, ולא היה משתנה כלל. ואפילו אם תאמר שהיה נותן אחר כך רצונו יתברך שישתנו לצורך הנס, מכל מקום היה סדר הטבע שכבר נברא קיים, כי לא יתכן כלל שיהיה מעשה ה' לבטלה, כי הכל נברא בשמו יתברך, וכשם ששמו קיים, כך הבריאה קיימת. וכאשר תנאי התנה עמהם, לא קשיא מידי, כמו שנתבאר".

(75) כמו שנאמר קודם לכן [שמות יד, ד] "וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו וגו'". וכן שוב נאמר [שם פסוקים יז-יח] "ואני הנני מחזק את לב מצרים ויבואו אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו ברכבו ובפרשיו. וידעו מצרים כי אני ה' בהכבדי בפרעה ברכבו ובפרשיו". לכך כאשר לבסוף אכן נעשה הכבוד הזה, יתמה מדוע רק נאמר [שם פסוק כח] "וישובו המים ויכסו את הרכב ואת הפרשים לכל חיל פרעה וגו'", ולא נזכר פרעה. אך קשה, שהשמטת פרעה כבר נעשתה שני פסוקים קודם לכן בדברי ה', שנאמר [שם פסוק כו] "ויאמר ה' אל משה נטה את ידך על הים וישובו המים על מצרים על רכבו ועל פרשיו". ומדוע חז"ל עמדו על השמטה זו רק בפסוק המאוחר יותר [פסוק כח], ולא בפסוק המוקדם יותר [פסוק כו]. זאת ועוד, דלאחר שפרעה הושמט מדברי ה' [פסוק כו], בהכרח שיושמט בקיום דברי ה' [פסוק כח], כי לא יתכן שהקיום יהיה יותר מהציווי לקיום. נמצא שהשמטת פרעה בקיום היא תולדה

מהשמטתו בדברי ה' [פסוק כו], ועם כל זה חז"ל עמדו על כך רק בקיום דברי ה' [פסוק כח], ולא בדברי ה' עצמם. ויל"ע בזה.

(76) דוגמה לדבר; נאמר [שמות כב, ב] "אם זרחה השמש עליו וגו'", ותמהו על כך בגמרא [סנהדרין עב.] "וכי השמש עליו בלבד זרחה". ובח"א לשבת לא. [א, יח.] כתב: "אין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור משותף אל הכל". ובאור חדש פ"א [שסא.] כתב: "כי השמש מאיר לכל הבריות שיש אל השם יתברך בעולמו". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכט:] כתב: "אין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 376, ופל"ד הערה 86]. וכמו שאין השמש זורחת לאדם פרטי, כך אין המים מכסים אדם פרטי.

(77) פירוש - כאשר מזכיר שם פרטי של אדם בנוסף לשם כללי של האומה, וכגון הזכרת שם פרעה עם בני עמו.

(78) שאם לא כן, היה סגי להזכיר רק את הכללי, והפרטי היה נכלל בו. ומתוך שהפרטי הוזכר לעצמו, מוכח מכך שישנה הדגשה מיוחדת אודות הפרטי. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית לז, כד] "והבור ריק אין בו מים", וכתב רש"י [שם] "ממשמע שנאמר 'והבור ריק' איני יודע שאין בו מים, מה תלמוד לומר 'אין בו מים'. מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו". וכן נאמר [ויקרא יט, כג] "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וגו'", ואמרו על כך חכמים [סוכה לה.] "ממשמע שנאמר 'ונטעתם כל עץ', איני יודע שהוא עץ מאכל, מה תלמוד לומר 'עץ מאכל', עץ שטעם עצו ופריו שוה". דוגמה נוספת; בסוף ברכת המזון אומרים "הרחמן הוא ישלח לנו ברכה מרובה בבית הזה ועל שולחן זה שאכלנו עליו". ומתוך שנתפרט השולחן לאחר שכבר נאמר בכלליות "בבית הזה", מוכח שישנה זיקה מיוחדת בין ברכה לשולחן, שאינה קיימת בשאר כלי הבית.

(79) לשון הגמרא שם "'ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל' [שמות א, ט], תנא הוא התחיל בעצה תחילה, לפיכך לקה תחילה. הוא התחיל בעצה תחילה, דכתיב 'ויאמר אל עמו', לפיכך לקה תחילה כדכתיב [שמות ז, כט] 'ובכה ובעמך ובכל עבדיך'". וכן כתב רש"י [שמות יד, ד] "בפרעה ובכל חילו - הוא התחיל בעבירה, וממנו התחילה הפורענות". וקודם לכן [שם ז, כח] כתב רש"י: "בביתך - ואחר כך 'ובבית עבדיך' [שם]. הוא התחיל בעצה תחלה... וממנו התחילה הפורענות".

(80) לשונו למעלה פ"מ [לאחר ציון 98]: "כי כל טבע פועלת בשוה, ולכך לפי טבע הבריאה המים יכסו הארץ כולה בשוה", ושם הערה 100.

(81) ופסוק זה נחשב "אצל השם יתברך", אע"פ שישראל שרו אותו, כי נאמר בו [שמות טו, ד] "מרכבות פרעה וחילו **ירה בים**", והקב"ה הוא זה שירה אותם בים. ובפסוק זה נזכר פרעה עם שם כללי, כי "חילו" הוא שם כללי. וכן נאמר [שמות יד, ד] "בפרעה ובכל חילו".

(82) בכת"י [תקטו.] כתב משפט זה כך: "בשביל שהוא יתברך היה מכוין לפרעה ביחוד". וכן נאמר קודם לכן [שמות יד, ד] "וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו וגו'", ופירש רש"י [שם] "בפרעה ובכל חילו - הוא התחיל בעבירה, וממנו התחילה הפורענות". ונקט בפסוק המאוחר יותר ["מרכבות פרעה וחילו ירה בים"], כי זהו הפסוק שהביא רבי יהודה להוכיח שאף פרעה טבע בים, וכמו שהביא למעלה [לאחר ציון 75].

(83) כן הוא במכילתא [שמות יד, כח], ובילקו"ש ח"א רמז רלח. אמנם במכילתא איתא "רבי נתן", ובילקו"ש איתא "רבי נחמיה", ולא רב נחמן.

(84) כמו שנאמר פעמיים שקריעת ים סוף נעשתה למען "וידעו מצרים כי אני ה'" [שמות יד, פסוקים ד, יח]. ובמכילתא [שמות יד, טו] אמרו "וחכמים אומרים, למען שמו עשה עמהם [קרי"ס], שנאמר [ישעיה מח, יא] 'למעני למעני אעשה וגו'', וכתיב [ישעיה סג, יב] 'בוקע מים מפניהם', מפני מה, [שם] 'לעשות לו שם עולם'". והמלבי"ם [ישעיה סג, יב] כתב "בוקע מים מפניהם - מה שבקע המים מפניהם, לא היה רק בשביל להצילם, כי היה יכול להצילם בלעדי נס כזה בדרך טבעי, כי תכליתו היתה כדי לעשות לו שם עולם, כמו שנאמר [שמות טו, יד] 'שמעו עמים ירגזון'" [הובא למעלה פ"מ הערה 158]. ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 156] הביא דברי המכילתא האלו, וכתב: "פירוש, כי קריעת ים סוף כדי להודיע שמו הגדול בעולם, כדכתיב 'וידעו מצרים כי אני ה''. ומפני זה שמו הנבדל והקדוש בקע הים הטבעי, שהרי הכל היה בשביל שמו הקדוש, והוא שהיה בוקע ים הטבע".

(85) אודות שהמלך הוא עיקר האומה, הנה נאמר [בראשית כו, י] "ויאמר אבימלך מה זאת עשית לנו כמעט שכב אחד העם וגו'", ופירש רש"י [שם] "אחד העם - המיוחד בעם, זה המלך". ובח"א לערכין יז. [ד, קמג:] כתב: "העם נמשכים אחר המלך, שהוא עיקר" [הובא למעלה פל"ז הערה 114, ולהלן פמ"ו הערה 186]. והרי המלך בעם הוא כמו הלב באברים [דר"ח פ"ד מי"ד (רפח.)], ועיקר חיות האדם הוא בלב [למעלה פ"ח (תל:), פל"ט הערה 103, להלן פס"ה ופע"א]. ובדרוש לשבת הגדול [רט:] כתב: "ידוע כי המלך דומה כמו הלב באדם, וממנו מתפשט החיות לכל האברים. והלב הוא אחד

באדם... כי כמו שהלב הוא מיוחד, וכל האברים מקבלים ממנו החיות. כך המלך מיוחד, וכל העם מקבלים ממנו חיותם". וכשם שהלב הוא עיקר האדם, כך המלך הוא עיקר העם. וראה להלן פמ"ו הערה 177.

(86) כן הוא במכילתא [שמות יד, כח], ובילקו"ש ח"א רמז רלח. ולשון המכילתא הוא "ויש אומרים באחרונה ירד פרעה וטבע, שנאמר [שמות טו, יט] 'כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים וישב ה' עליהם את מי הים'".

(87) לשון הראב"ע [שמות יד, כח] "לא נשאר בהם עד אחד - אפילו אחד לא נמלט... והמשורר אמר 'אחד מהם לא נותר'".

(88) בכת"י [תקטו.] כתב משפט זה כך: "יש ליישב 'אחד מהם לא נותר' מי שראוי היה למות היה מת, נקרא 'נותר' מן הראוים למיתה".

(89) כי היה צריך לראות את קרי"ס למען ידע את שמו הגדול של ה'. ומעין זה כתבו דעת זקנים מבעלי התוספות [שמות יד, כח]: "לא נשאר בהם עד אחד - אבל אחד נשאר, והוא פרעה. והא דכתיב בספר תהלים [קו, יא] 'אחד מהם לא נותר', היינו מכל עמו".

(90) נראה שכוונתו ששוב יהיה מוכח שבקרי"ס ישראל קנו מעלה עליונה [ומחמתה יתרו בא להתגייר]. ועד כה ביאר הרבה פעמים שעל ידי קרי"ס ישראל נבדלו מהטבע והתגברו עליו [כמבואר למעלה פ"ח (תיג:), פ"מ הערות 117, 131, 177, 200, 252, 259, ופרק זה הערות 6, 16, 62], ומעתה יוסיף לבאר מעלה זו. וכן למעלה ר"פ מא פתח את הפרק בזה"ל: "בזה הפרק נביא ראיה ברורה, ויצדקו כל דברינו". ושם כוונתו להורות שבקרי"ס ישראל קנו את מעלתם הנבדלת. ובסוף פמ"א כתב: "והנה התבאר לך ענין קריעת ים סוף על אמתתו, כאשר תעיין בדברים אלו. ועוד נוסיף ראיה כדי שתבין אמתת קריעת ים סוף, וגם בזה יצדקו הדברים בבירור". נמצא שדבריו למעלה ר"פ מא, וסוף פמ"א, ודבריו כאן, כולם נאמרו ברוח אחת.

(91) לשון הגמרא [זבחים קטז.] "'וישמע יתרו כהן מדין'. מה שמועה שמע ובא ונתגייר. רבי יהושע אומר, מלחמת עמלק שמע, שהרי כתיב בצדו [שמות יז, יג] 'ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב'".

(92) בגמרא אמרו "רבי אליעזר המודעי". אמנם במכילתא אמרו "רבי אלעזר", ונקט כמכילתא. אך בגו"א שמות פי"ח אות א [ב.] הביא את דברי הגמרא.

(93) בגמרא ובמכילתא ביארו כיצד הכל שמעו את מתן תורה.

(94) נקט שלפי רבי אליעזר "**דוקא** שמע קריעת ים סוף", ולא שמע מלחמת עמלק [כדעת רבי יהושע] ומתן תורה [כדעת רבי אלעזר]. וכן בגו"א שמות פי"ח אות א [ב:]

ביאר שלכו"ע יתרו שמע קריי"ס, ורק רבי יהושע סבר אף מלחמת עמלק שמע, ורבי אלעזר סבר אף מתן תורה סבר, וממילא רבי אליעזר סבר ששמע רק קריי"ס. וז"ל בגו"א [שם]: "דודאי אין לפרש דשמע מלחמת עמלק לבד, דהא כתיב בקרא [שמות יח, א] 'כי הוציא [ה' את ישראל ממצרים]', והוא גדולה על כלם, כמו שפירש רש"י [שם "הוציא ה' וגו' - זו גדולה על כולם"], ואם כן איך יתכן לומר שלא שמע רק מלחמת עמלק. בשלמא אם קריעת ים סוף גם כן שמע, הוי שפיר, דהא קריעת ים סוף היה עיקר הוצאה וגדול בהוצאה. וסבירא ליה לרש"י למאן דאמר מלחמת עמלק, וכן למאן דאמר מתן תורה, לא בעי למימר דשמע מתן תורה או מלחמת עמלק בלבד, אלא רוצה לומר... אף מתן תורה... אף מלחמת עמלק... לרבי אליעזר די היה כשראה קריעת ים סוף".

(95) לשונו בתפארת ישראל פ"א [מג:]: "כי מאחר שבא להתגייר, הנה יש לו תכונה ישראלית". וראה הערה הבאה.

(96) פירוש - הגירות היא אפשרית רק מחמת המעלה העליונה שיש לישראל, וכמו שמבאר והולך. וראה בגר"ח הלוי על הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פט"ו ה"ט שביאר שהגרות מהני מצד קדושת ישראל שחלה על הגר [וכמו שביאר את דבריו בשמעתתא דיוחסין שמעתא ג, פרק ז].

(97) בכת"י [תקיז.] כתב משפט זה כך: "וזה כי מי שהוא עמוני, אי אפשר שיהיה נעשה אדומי על ידי שישב בארצם וירש ארצם. ומכל שכן שישראל אי אפשר לשנות עצמו להיות נעשה גוי".

(98) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פמ"ג [לאחר ציון 175] כתב: "כי ישראל הם נבדלים מכל האומות, והבדל זה משני פנים; הבדל האחד, בדבר שהוא לפרטי, דהיינו לכל אחד ואחד יש בהם הבדל מן אומה אחרת. שאף שכולם בני אדם, הלא אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם ואין האומות קרויים אדם'... וכמו כן מה שהוא שייך אל אומה בכללה, לא אל אדם פרטי, יש בהם הבדל גם כן מאומה אחרת. וזה שאמר [שיהש"ר ד, יב] 'שלא שנו את שמם'. כי השם מורה על האדם הפרטי, ולא שנו את שמם להקרא בשמות אשר יקראו המצרים... ומה שלא שנו את לשונם [שם], רצה לומר הלשון הוא הבדל מה שהם נבדלים משאר האומות מה שהוא שייך לכלל אומה, כי הלשון הוא לכלל האומה, וגם זה לא שנו. כלל הדבר, כי מה שישראל נבדלים בדבר שהוא שייך לכל אחד ואחד, לא היו משנים. וההבדל אשר שייך לאומה מצד שהיא אומה, כי אין ספק כי יש דברים שהם שייכים לכלל האומה, ודבר זה לא היו משנים גם כן". ולהלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "אף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת

ואחת מזל בפני עצמו, כמו שידוע מדבריהם. ואנו אין תולים החלוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] 'שר פרס', 'שר יון' [שם], ובדברי חכמים הרבה. הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". ושם מאריך בזה עוד [ראה למעלה פ"מ הערה 218]. ובנצח ישראל פי"ד [שמד.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"מ הערה 267, וש"נ]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקכה:] כתב: "כשם שקיום ישראל היא השמירה מן חלוק עצמם, שבזה יהיו אומה שלימה, וזהו קיום ישראל בגלותם. וכן ההבדל מן האומות, עד שהם אומה שלימה בעצמם, הוא קיום ישראל. שאם אין ישראל נבדלים מן האומות, הרי אינם אומה שלימה בעצמם. כי הדבר אשר הוא שלם בעצמו, הוא עומד בעצמו. ולכך הבדל ישראל מן האומות, עד שהם עומדים בעצמם ואין להם שום חבור אל האומות, הוא קיומם בגלותם". וראה הערה הבאה, ציון 120, ופמ"ג הערה 161.

(99) כמו שנאמר [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב", ופירש רש"י [שם] "ובגוים לא יתחשב - כתרגומו, לא יהיו נעשין כלה עם שאר האומות, שנאמר [ירמיה ל, יא] 'כי אעשה כלה בכל הגוים וגו'', אינן נמנין עם השאר". ואמרו חכמים [סוכה נה:] "הני שבעים פרים ["פרי החג שבעים הם" (רש"י שם)] כנגד מי, כנגד שבעים אומות. פר יחידי ["של שמיני" (רש"י שם)] למה, כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו, עשו לי סעודה גדולה ליום אחרון. אמר לאוהבו, עשה לי סעודה

קטנה כדי שאהנה ממך ["אין לי הנייה וקורת רוח בשל אלו, אלא בשלך" (רש"י שם)]". וראה להלן ציון 120.

(100) הנה נדמה שאין יסוד נפוץ בספריו כיסוד זה [שלישראל יש מעלה בלתי גשמית, לעומת האומות]. וננקוט בכמה דוגמאות הנמצאות בספר זה. למעלה פ"ד [ריט:] כתב: "כי ישראל הפכים למצרים; המצריים דבוקים בזנות, וישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות... וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף. וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר". ולמעלה פ"ח [שסה.] כתב: "כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי". ולהלן פמ"ד [לאחר ציון 59] כתב: "הרי כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר, וכל ענין האומות מורה על חומרי... וכמו שתמצא בעלי חיים, והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף שהוא אמצעי בין הבעל חי ובין האדם, כך יש אדם ואינו אדם בשלימות. לכך אמר אשר הוא אדם בשלימות אשר אינו נוטה לחמרי יותר מדאי הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חמרית. והרי אצל האומות אז בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה, וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". ולהלן פמ"ה [לאחר ציון 118] כתב: "אין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים לכל האומות". ולהלן פס"ז כתב: "ואם אתה שואל למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל. ודבר זה יש לך לדעת כי אחר שאמרנו שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול, וישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה... כי אי אפשר לך לומר שכל האומות בשוה, שאם כן היו כלם בעלי חסרון, וזה כי התחתונים במה שהם תחתונים מצד הזה דבק בהם חסרון, ואינם בשלימות לגמרי. ולפיכך אם היו כל התחתונים וכל האומות בשוה, היו כלם בעלי חסרון, מצד שהם תחתונים. אבל עכשיו שהנבחרים הם חלק ויחידות, לא הכל, מעתה אף על גב שהם תחתונים, מכל מקום דבק בהם ענין אלקי בחלק מהם, כי על חלק בהם לא יפול שם חסרון ותחתונים כמו שיפול על הכל, ודבר זה ידוע. וזהו חלק השם יתברך, הוא יעקב וזרעו, שדבק בהם ענין

אלקי. ועתה במה שהנמצאים הם תחתונים, וראוי אל התחתונים מדריגה פחותה, ענין זה הויית האומות. ובמה שיש בעולם מדריגה עליונה ומעלה גדולה, כי השם יתברך נקרא [בראשית כא, לג] 'אל עולם', ואם כן אלקותו על התחתונים גם כן. וזה בחלק ממנו בלבד, שנקרא שמו יתברך עליהם, וחלק זה הוא יעקב וזרעו. משל זה אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד הראש והמוח... רק נברא האדם והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב. ואם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי. כי זה לא נמצא, ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה... וכמו שלא תמצא זה בבריאת האדם, שלא יהיה באדם דבר פחות. כך לא תמצא זה במין האנושי, שהוא כלל האדם, שיהיה הכל נברא בשלימות... הנה התבאר לך כי העלול בעצם מן השם יתברך הם ישראל, ולא נבראו שאר האומות עמו רק בשביל טעם זה, כדי לברר וללבן חלק השם יתברך". ולהלן ר"פ עב כתב: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר. ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים". ולהלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל... כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים, ולקחם אליו". וכן כתב בשאר ספריו. וננקוט כאן בשנים מהם; בגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] כתב: "כל האומות

נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ'. ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם, בעשותם רצון בוראם, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "ישראל הם קדושים, נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם. ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה, עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם" [הובא למעלה פ"ח הערה 28, פ"ט הערה 148, פי"ח הערה 153, פי"ט הערה 43, ופל"ט הערה 65. וראה להלן פמ"ג הערה 176, ופמ"ד הערות 12, 25, 41, 184].

(101) לכך גוי יכול להיות ישראל ["מעלין בקודש"], ואין ישראל יכול להיות גוי ["ואין מורידין"]. ומצינו בספריו שני הסברים לכלל של "מעלין בקודש ואין מורידין"; (א) אי אפשר להתחיל במעלה העליונה, וכמו שנתבאר בבאר הגולה באר הרביעי [תקלו.]. וכן בנר מצוה [עט.] כתב: "מעלין בקודש ואין מורידין, כי הקדושה היא מעלה עליונה, ואין מגיע אל מדריגה הזאת העליונה מתחלה, רק כי עולה אליה מדריגה אחר מדריגה, עד האחרון". (ב) בח"א למנחות צט. [ד, פו.] כתב הסבר נוסף, וז"ל: "מעלין בקודש... כי נחשב דבר זה שמורידים, הפסד, ואין במדריגת הקדושה הפסד, אבל מעלין, שהוא יותר מעלה, ואין דבר זה נחשב הפסד". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשעב:]. ודבריו כאן הם לפי הסברו השני, שאין במדריגת הקדושה הפסד, ולכך אי אפשר לישראל להיות גוי, אך אפשר לגוי להיות ישראל.

(102) אמרו חכמים [סנהדרין לט.] "אמר ליה קיסר לרבי תנחום, תא ליהוו כולן לעמא חד. אמר, לחיי, אנן דמהלינן, לא מצינן מיהוי כוותייכו. אתון מהליתו, והוו כוותן". ובח"א שם [ג, קנו:] כתב: "רמז בזה שהמילה לישראל תוספת מדריגה, ובפרט המילה על ידו קונה הצורה השלימה, כמו שבארנו זה במקום אחר, [ד]על ידי המילה קונה אדם צורה שלימה, [ו]במציאות הם יוצאים אל השלימות. אבל שיהיו פוחתים ומחסרים מן השלימות, זה אי אפשר. לכך אי אפשר למי שהוא שהיה ישראל, לצאת מן המדריגה שהיה לו קודם, להיות גוי. אבל הגוי אפשר לו להיות יהודי, מפני שאפשר לו להיות קונה הצורה, אבל אי אפשר להיות יורד מצורתו". והם הם הדברים שנתבארו כאן.

(103) יש להבין מדוע מביא כאן את הדין של "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". ובאמת בכת"י [תקיז:] לא הביאו. ונראה שכתב כן כדי ליישב שאלה מתבקשת; הרי מואבי אינו יכול להיות אדומי, וישראל אינו יכול להיות גוי, משום ש"אי אפשר לשנות עצמו". א"כ כיצד גוי יכול להיות יהודי, הרי "אי אפשר לשנות עצמו", ולא תעלה ארוכה לתמיה

זו מצד ש"מעלין בקודש ולא מורידין", שסוף סוף "אי אפשר לשנות עצמו". ועל כך משיב ש"בעבור שהוא יוצא להיות דבק במעלה העליונה" הוא נהיה לבריה חדשה שלא היתה קיימת בעולם עד כה, שאין הגר קשור לזהותו הקודמת. לכך אין כאן שנוי עצמו, אלא פנים חדשות באו לכאן, וזה עצמו הוא הדין של "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". ודייק לה, שלשון חכמים בכל מקום הוא "גר שנתגייר" [שבת סח:, שם קלה., פסחים צב., יבמות כב., ועוד], ולא אמרו "גוי שנתגייר" [כן דייק החיד"א בספר מדבר קדמות, מערכת ג, אות ג]. כי בעצם גוי אינו יכול להתגייר כפי שמואבי אינו יכול להיות אדומי, אלא שמחמת הקדושה העליונה של ישראל נעשה הגר לבריה חדשה, וזהותו הקודמת הלכה והתנדפה לה. באופן, שלולא ההלכה של "גר שנתגייר כקטן שנולד" לא היתה הגירות אפשרית מעיקרא, כי "אי אפשר לשנות עצמו". **ואם כנים הדברים**, בזה אפשר ליישב את תמיהת החת"ס הידועה [בחידושיו לע"ז סד.], וז"ל: "יגעתי הרבה ולא מצאתי, מנא להו לרבנן הא דכקטן שנולד, ומותר באחותו ובתו ואמו... וצריך עיון גדול". ולפי המתבאר כאן ניתן לבאר שחז"ל למדו כן מעצם החידוש של גירות. שהואיל ומואבי אינו יכול להיות אדומי, ויהודי אינו יכול להיות גוי, בהכרח שהאפשרות שגוי יכול להיות יהודי היא רק מחמת ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". ודו"ק. **ויש להעיר**, הרי שיטת המהר"ל היא [בגו"א בראשית פמ"ו אות ה (שנא.)] שגירותם של ישראל שנעשתה במתן תורה [כריתות ט.] חלה ללא הדין של "כקטן שנולד דמי" [משום שהקב"ה כפה על ישראל הר כגיגית (רש"י שמות יט, יז)]. ואם הגירות היא אפשרית רק מחמת ההלכה של "כקטן שנולד", כיצד גירותם של ישראל במתן תורה חלה ללא הדין של "כקטן שנולד". אמנם זה לא קשה מידי, כי רק גוי הבא להיות ישראל נצרך להלכה של "כקטן שנולד" כדי שגירותו תחול, שאם לא כן יש לתמוה מדוע גוי יכול להיות יהודי, ויהודי אינו יכול להיות גוי. אך ישראל במתן תורה לא באו מאומה אחרת, דמעולם הם היו בני אברהם יצחק ויעקב, לכך אין גירותם מותנית בהלכה של "כקטן שנולד". ומעין כן כתב בחידושי הגרנ"ט ליבמות [סימן יא], וז"ל: "לא שייך 'גר שנתגייר כקטן שנולד דמי' [יבמות כב.] רק בגוי שנכנס מאומה אחרת לאומה הישראלית, דנחשב לאיש אחר. וקצת ראיה לזה מישראל בדור המדבר, דלאחר מתן תורה נאסרו בקרובותיהם שמקודם [רש"י במדבר יא, י]. ואמאי, הא במתן תורה נכנסו בקדושת ישראל [כריתות ט.], ואמאי לא הוי כקטן שנולד. אלא צריך לומר כיוון דבתולדה היו מקודם מאומה הישראלית... לא הוי על ידי זה כקטן שנולד" [אמנם המהר"ל בגו"א מבאר שמחמת כפיית הר כגיגית לא היה במתן תורה "כקטן שנולד". וכן המהר"ל כאן מבאר שההלכה של "כקטן שנולד" היא

סבת הגירות, ולא שהיא מסובבת מהגירות]. **וצרף לכאן** מה שאמרו בגמרא [קידושין יז:] שבמצבים מסויימים רבנן חששו אצל גר "שמא יחזור לסורו". והתוספות [ישנים] שם [ד"ה אלא] הקשו: "ואם תאמר, אמאי יחזור לסורו, הא מיד שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואם יחזור לסורו יש לו דין ישראל מומר". ובספר אילת השחר [שם] הקשה בזה"ל: "מדבריהם מבואר דהא דלא יוכל לחזור להיות גוי הוא מחמת דהוי כקטן שנולד. ולכאורה מה צריך לזה, דהא ודאי גם בלי זה דהוי כקטן שנולד, הא ודאי דאין לו דין גוי, רק ישראל, וישראל אינו יכול להיות גוי". ולפי המתבאר כאן ניתן ליישב שאלתו; אין "כקטן שנולד" דין אחד מהמון דיני גירות, אלא זהו דין המאפשר את הגירות מעיקרא. כי לולא הדין של "כקטן שנולד" לא היתה אפשרות שגוי יעשה לישראל גמור, כשם שאי אפשר שישראל יעשה לגוי, כי "אי אפשר לשנות עצמו". ואם בכל זאת היתה גירות גם לולא ההלכה של "כקטן שנולד", היתה זו סוג גירות שאינה מקנה לבעליה זהות של ישראל גמור, אלא זהות אחרת, ולא היינו משווים זהות אחרת זו ל"ישראל [ש]אינו יכול להיות גוי", כי אין הוא דומה לישראל גמור. ובאמת בכזה ציור היינו אומרים שכשם שהוא היה יכול התגייר, כך כשיתייגר הוא יכול לחזור להיות גוי. ורק מפאת שהמתגייר הוא "כקטן שנולד", ונעשה לישראל גמור, לכך אם יחזור לסורו יהיה כמו ישראל מומר.

(104) כמבואר למעלה כמה פעמים. ולמעלה ס"פ מ כתב: "ולפיכך אמרו במדרש [שמו"ר ג, ח] שלכך נקראו [שמות ב, ו] 'עברים', רצה לומר עבר ים. פירוש, שיש לקרות לישראל שם על עברת הים, שזהו עצם מעלתן, שיצאו מן המים המונעים לצורה, וקנו מדריגת הצורה השלימה, כמו שהתבאר". וראה שם הערה 293, ולהלן הערה 118.

(105) יתרו.

(106) בח"א לזבחים קטז. [ד, עא:] כתב עד כאן כמעט אות באות כדבריו כאן, והוסיף: "וכאשר נתגייר הוא קונה עוד מעלה יותר עליונה. אבל 'אין מורידין', לכך ישראל שנשתמד הוא ישראל, ואם קידש את האשה, מקודשת". ובספר זאב יטרף בעניני חג הפסח, פרק ה, הקשה על דברי המהר"ל האלו, שאם הגירות נעשתה אפשרית רק לאחר קרי"ס, כיצד משה רבינו גייר בעודו בארץ מצרים את הערב רב [רש"י שמות לב, ז "שחת עמך - 'שחת העם' לא נאמר, אלא 'עמך', ערב רב שקבלת מעצמך וגיירתם"], הרי אין הגירות אפשרית אלא מקרי"ס ואילך. ועיי"ש מה שהאריך לבאר.

(107) מצד עמלק, וכמו שמבאר.

(108) כי כל עוד שיש התנגדות, יש בטול לזה שמתנגדים אליו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.], וז"ל: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם

פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש". ושם בהמשך הפרק מי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 210, פ"ד הערה 8, פ"ה הערה 98, פי"ב הערה 37, פי"ח הערה 84, פכ"ז הערה 5, פ"מ הערות 124, 175, להלן פמ"ג הערה 157, ופמ"ז הערות 72, 591].

(109) בכת"י [תקיח.] כתב משפט זה כך: "שהוא אויב ושונא לישראל, מתנגד לישראל בודאי, לא קם ישראל עדיין במעלה הזאת שיתחברו בהם גרים, כיון שעדיין נמצא מתנגד לישראל, הוא עמלק". ואודות שעמלק הוא המתנגד הגדול ביותר לישראל מכל האומות, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה בהקדמה שלישית [קמד.] כתב: "כי תמצא בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בשאר האומות. כי אין בכל האומות שהם מתנגדים לישראל כמו זרע עשו, שהרי לא יתאחדו יחד. ואמרו ז"ל [רש"י בראשית כה, כג] 'כשזה קם זה נופל', וזה מורה שאין אחדות לזרע עשו עם ישראל, וזה לא תמצא בכל האומות". ובגו"א שמות פי"ז ריש אות יג [שמח.] כתב: "כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד, עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד" [ראה להלן פמ"ז הערה 530]. ובגו"א דברים פכ"ה אות כה [שצד.] ביאר את דברי רש"י [דברים כה, יח] שעמלק "היה מטמאן במשכב זכור", וכלשונו: "יש לעיין, למה ענין זה דווקא. דע, כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו', חוץ מזרע עמלק, שאין מתחברים עם ישראל, ולפיכך הם נקראים אויב ושונא לישראל... ולפיכך ישראל עם האומות כמדריגת איש עם אשה, דכתיב בו גם כן [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך'. ואם אין האיש זוכה, האשה מושלת בבעלה. וכך חס ושלום אם אין ישראל זוכים, האומות מושלים עליהם. סוף סוף סדר המציאות ענין ישראל עם האומות כמו איש עם אשה, [וישראל] האיש אחד, ויכול להיות לאיש אחד נשים הרבה, וישראל הם אחד גם כן, והאומות הרבה... אבל עמלק השונא המתנגד, אינו משתעבד תחת ישראל. נמשל הוא לזכר גם כן, מאחר שהוא מתנגד לישראל. וכאשר ישראל גוברים עליהם, אותו התגברות עליהם להשמיד אותם ולמחות אותם מן תחת השמים. אבל כאשר גוברים זרע עמלק, דבר זה אינו רק משכב

זכר, שמושל על זכר, כיון שאין לזרע עמלק חבור עם ישראל. וזה שאמר שהיה מטמאן במשכב זכר". ובנצח ישראל פ"י [רמז:] כתב: "מה שכתיב [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק'... רוצה לומר, כי במה שהגוים הם מחולקים מן ישראל, לדבר הזה עמלק הוא ראשית, כי הוא יותר מחולק ומובדל מן ישראל משאר אומות, כמו שידוע". ושם פ"ס [תתקכד.] כתב: "כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא 'ראשית גוים'. כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל. לכך אין לו שום צירוף עם ישראל. ולפיכך אמר 'ראשית גוים עמלק וגו'', ובשביל זה 'עדי אובד''. **וכן כתב** כמה פעמים באור חדש. וכגון, בפתיחה [קפד.] כתב: "וזה כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש... הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי... מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים, כי מצרים כחם המים שהוא קצה אחד... אבל לא רצו לאבד את הכל, רק [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו'. ונבוכדנצר באש, כי רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש [דניאל ג, כא], ולא היו מאבד את הכל. כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומכל מקום אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא 'צורר היהודים' [אסתר ג, י], ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני... ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו [דברים לג, ה] 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא 'נחש עקלתון', ולכך הוא הפך להם לגמרי". ושם פ"ד [תשפה:] כתב: "מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מהם מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר. כי שאר האומות אשר יש

להם מציאות מה שהוא, אינם כל כך מתנגדים להם, כאשר משותפים ביחד, שנחשבים גם כן מן המציאות. רק עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, באשר אינם מן המציאות שהרי השם יתברך גזר עליהם [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר מתנגדים עמלק לישראל, שהם עצם המציאות". ושם פ"ח [תתשיג.] כתב: "כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות אשר הם מתנגדים אל ישראל, וכדכתיב [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', ושבעים אומות בודאי הם הפך לישראל... שכל כך הם רחוקים זרע עמלק, שהם ראשית הגוים, מן ישראל". וראה להלן הערות 123, 127.

(110) באחדותם - בלבדם [ללא מתנגד].

(111) לשונו באור חדש פ"ג [תשטז:]: "[כ]שיסיר השם יתברך לעתיד כח עמלק... אז לא יהיה לישראל מתנגד מבטל שלימותן". ויש בזה הטעמה נפלאה; אמרו חכמים [סנהדרין צט:] "תמנע בת מלכים הוא... בעיא לאיגיורי. באתה אצל אברהם יצחק ויעקב, ולא קבלוה. הלכה והיתה פילגש לאליפז בן עשו [בראשית לו, יב], אמרה, מוטב תהא שפחה לאומה זו, ולא תהא גבירה לאומה אחרת ["לכך נעשית פילגש לאליפז בן עשו, שהיה מזרע יצחק" (רש"י שם)]. נפק מינה עמלק, דצערינהו לישראל. מאי טעמא, דלא איבעי להו לרחקה ["מתחת כנפי השכינה, שהיה להם לגיירה" (רש"י שם)]". נמצא שתחילתו ומציאותו של עמלק ניזונת מסירוב קבלת גרים. לכך כל עוד שעמלק קיים בעולם, הסירוב לקבלת גרים קיים בעולם. לכך דין הוא כאשר מסולק כחו של עמלק מהעולם, הוסרה המניעה מקבלת גרים, ויתרו בא והתגייר.

(112) פירוש - לא נראה שיתרו יבוא להתגייר בעקבות שמיעת מלחמת עמלק, וכמו שמבאר.

(113) פירוש - מעלת ישראל היא בעצם, ולא הגיעה אליהם מחמת דבר חיצוני להם. ואיך גר מאומה אחרת יוכל להצטרף למעלה שהיא שייכת לישראל בעצם. ובכת"י [תקיח.] כתב נקודה זו בזה"ל: "פירוש, שאילו לא קבלו ישראל התורה, והיה כל מעלת ישראל בעצם, לא יתחבר עמהם גר שהוא מאומה אחרת".

(114) פירוש - לאחר מתן תורה אזי גם ישראל הם מקבלים, ולזה גם הגר יכול להצטרף; כי כשם שישראל הם מקבלי מעלה, כך הגר הוא מקבל מעלה. וכוונתו היא שהגרים יכולים להצטרף למעלת התורה, כי התורה שייכת אל הכל, וכמבואר בהערה הבאה.

(115) כן ביאר בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.], וז"ל: "כי מדריגת התורה באמת הוא כח הגרים ביותר. וביארנו זה בספר גבורות השם אצל יתרו 'מה שמועה שמע, מתן תורה שמע ובא להתגייר' [זבחים קטז.], כי כל כך מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד

שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה [ע"ז ב:], אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל, כמו שהתבאר שם. ומזה תראה כי הגירות בפרט מורה על מעלת התורה העליונה, ודבר זה ידוע בחכמה... כי מצד מדריגת התורה העליונה יש כח לגרים להתגייר ולקבל התורה. ואם לא היתה מעלת התורה כל כך, לא היו יכולים גרים להתגייר. וזהו אמרם 'מה שמועה שמע, מתן תורה שמע', וכמו שהוא מבואר שם במקומו. ולפיכך ראוי שיהיו גרים בפרט מורים על מעלת התורה" [הובא למעלה פכ"ב הערה 84, פכ"ג הערה 157, ולהלן פמ"ז הערה 119]. וצרף לכאן שקורין מגילת רות בשבועות [או"ח סימן תצ סעיף ט בהגהה]. והואיל ו"מדריגת התורה באמת הוא כח הגרים ביותר" [לשונו בדר"ח הנ"ל], מחוור מאוד שמגילת רות שייכת בעצם למתן תורה, כי רות היתה גיורת [יבמות מז:]. והאבודרהם [ב"קריאת המגילות במועדים" (עמוד רמ)] כתב [בטעמו השני לקריאת מגילת רות בשבועות]: "לפי שאבותינו לא קבלו את התורה ולא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים, כדאיתא בפרק החולץ [יבמות מו:], ורות גם היא נתגיירה... ועל כן נהגו לומר רות בחג השבועות". אמנם לפי המהר"ל השייכות של רות לשבועות היא בעצם, שהתורה מצד עצמה היא כח הגרים, ולא רק משום שאבותינו התגיירו במתן תורה.

(116) דע שבגו"א שמות פי"ח אות א [ב:] סלל לו דרך אחרת בביאור שלש דעות אלו; המ"ד הסובר שיתרו בא מחמת קרי"ס, טעמו הוא שיתרו בא רק כשראה מכה כללית שהיתה בכל העולם, שיסוד המים לקה. והמ"ד הסובר שמלחמת עמלק שמע ובא, טעמו הוא שיתרו בא רק כשראה הנהגה כללית בעליונים, ולא רק בתחתונים, כי במלחמת עמלק משה העמיד חמה [רש"י שמות יז, יב]. והמ"ד הסובר שיתרו בא מחמת מתן תורה, טעמו הוא שיתרו בא רק כשראה שה' שולט על השמים ממעל, שהתורה היא מעל לשמש. ולמעלה פל"ד [תקצח:] סיכם את דבריו בגו"א [שם], וז"ל: "מתחלה לא היו מאמינים [המצררים] שיש לישראל אלקים, ולפיכך אמר שלא לשלוח כלל את ישראל, עד מכת בכורות, שאז ראו כי יש לישראל אלקים, כחו כח אלקי... ושלחו את ישראל מרשותם, ואמרו [שמות י, ח] 'לכו ועבדו את ה''. ואחר כך אמרו [שמות טו, ט] 'ארדוף אשיג אחלק', במה שחשבו כי כחו כח פרטי, כמו שאמרו [שמות ח, טו] 'אצבע אלקים היא' על המכות שהיו במצרים. וחשבו כי המצריים ינצחו ישראל, כי הפרטים הם מנצחים זה את זה, גוברים זה על זה, כי חשבו כי אלקי ישראל כחו כח פרטי. וכאשר

שקע אותם בים, הראה להם כי כח של יתברך כח כללי, מושל בכללות העולם, ולפיכך שקע אותם בים שהוא כללי, וידעו כי כח אלקיהם כח כללי. ומפני שהיו אומרים כי אולי אין כחו בכללות העליונים, כי המים מן התחתונים, ולפיכך כאשר בא עמלק להלחם על ישראל, והשם יתברך היה מושל על כחו והעמיד השמש, דכתיב [שמות יז, יב] 'עד בא השמש', שהיה מושל על השמש, וזה 'עד בא השמש'. והשמש גם כן נחשבת כח כללי, שהיא המאור הגדול המושל מקצה העולם עד קצה העולם, וידעו כי השם יתברך מושל בעליונים בכללות. ועדיין לא נודע להם שהוא אלקים אין זולתו אף על השמים ממעל, עד שהיה נותן תורה, שנתן להם תורה אלקית שמעלתה על השמים, ואמר להם [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך וגו'', אמרו חכמים שקרע השמים ושמי השמים העליונים, והראה להם שאין עוד זולתו, כדכתיב [דברים ד, לה] 'אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד'. ודבר זה התבאר בספר גור אריה בפרשת יתרו". ושם בגו"א [ו:] כתב: "אמנם עיקר פירוש זה נתבאר בספר גבורות ה'", וכוונתו לדבריו כאן. וכן בכת"י [תקיח:] הביא פירוש שני, שהוא כדבריו בגו"א, אך סיים דבריו בזה"ל: "כך יש לפרש, ואתה אל תאמר רק פירוש הראשון" [ראה למעלה פל"ד הערה 93 שהוקשה מדוע הביא שם את דבריו בגו"א, כאשר העדיף על פניהם את דבריו כאן בגבורות ה']. ובח"א לזבחים קטז. [ד, עא:] הוסיף העמקה נוספת לשלש הדעות האלו, ויובא להלן הערה 138.

(117) בא לבאר ששלשת המאורעות שהוזכרו כאן [קריעת ים סוף, מלחמת עמלק, ומתן תורה] נזכרו כסדר הזה בתורה בפרשיות בשלח ויתרו, וכמו שמבאר.

(118) כמבואר למעלה כמה פעמים. וכגון, בס"פ מ [לאחר ציון 286] כתב: "כל זמן שלא קרע להם ים סוף, לא היה לישראל שהם הצורה השלימה, מציאות בשלימות. כי כבר ידענו שכל זמן שהיה להם התדבקות והתחברות אל מצרים, שנמשלים לחומר, שלא היה לישראל מציאות בשלימות, כאשר החומר גובר על הצורה, הוא מונע לשלימות הצורה. לכן עד שקרע להם ים סוף, לא היה להם יציאה שלימה, שאז היו יוצאים מן רשות החומר, שהם המים, והיו צורה שלימה לגמרי, בלי מונע חמרי בעולם. וכל זמן שהיו תחת רשות המים החומרים, מונעים הצורה שלא היה להם מציאות בשלימות. ולפיכך אמרו במדרש [שמו"ר ג, ח] שלכך נקראו [שמות ב, ו] 'עברים', רצה לומר עבר ים. פירוש, שיש לקרות לישראל שם על עברת הים, שזהו עצם מעלתן, שיצאו מן המים המונעים לצורה, וקנו מדריגת הצורה השלימה, כמו שהתבאר", וראה שם הערות 292, 293. ובפרק זה למעלה [לאחר ציון 103] כתב: "כי אז כאשר קרע להם הים, קנו ישראל מעלה אלקית המיוחדת להם". **ובספר אילת השחר** [לגאון הרב רבי זאב הוברמן זצ"ל,

עמוד תכו], כתב על דברי המהר"ל האלו בזה"ל: "ענין אותה מעלה אלקית המיוחדת שקנו ישראל כשקרע להם הים, ואשר מחמתה ישראל הם עליונים וקדושים על האומות, הוא כך: פרעה אמר [שמות ה, ב] 'מי הויה אשר אשמע בקלו לשלח את לישראל לא ידעתי את הויה וגם את ישראל לא אשלח'. לעומת זאת נאמר לפני קריעת הים [שמות יד, ד] 'וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני הויה ויעשו כן'. על הים ידעו גם המצריים כי אני הויה, דשם אמר משה לישראל [שם פסוקים יג-יד] 'אל תיראו התיצבו וראו את ישועת הויה אשר יעשה לכם היום וגו' הויה ילחם לכם ואתם תחרשון'. וכתיב [שם פסוקים ל-לא] 'ויושע הויה ביום ההוא את ישראל מיד מצרים וגו' וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה הויה במצרים ויראו העם את הויה ויאמינו בהויה ובמשה עבדו'. והיא זו המעלה האלקית המיוחדת לישראל שקנו על הים, ומחמתה הם עליונים וקדושים על האומות, דהויה נמצא בקרבם, ולא בקרב אומה אחרת". והמשך דבריו יובאו בהערה 121. וראה להלן פמ"ז הערה 522.

(119) מה שמכנה כאן את עמלק [כמה פעמים] "אויב", כנראה הוא על פי דברי רש"י [דברים כה, יז], שכתב: "זכור את אשר עשה לך [עמלק] - אם שקרת במדות ובמשקלות, הוי דואג מגרוי **האויב**, שנאמר [משלי יא, א] 'מאזני מרמה תועבת ה'', וכתיב בתריה [שם פסוק ב] 'בא זדון ויבא קלון'". הרי הגעתו וביאתו של עמלק נקראת "גרוי האויב".

(120) אודות שישראל הם נבדלים מכל האומות, כן מבואר למעלה הערות 98, 99.

(121) פירוש - עמלק מתנגד לעצם ישראל [וזו קדושת ישראל], ואינו מתנגד לדברים חיצוניים של ישראל [כגון לממונם, לארצם, וכיו"ב]. לכך עמלק יבוא על ישראל אף ממרחקים, וכמו שמבאר. ובספר אילת השחר [שהובא בהערה 118] כתב: "זו נמי שיחת המהר"ל שתחלה היתה קריעת ים סוף, ואחר כך מלחמת עמלק. כי אחר שקרע להם הים, וקנו ישראל עצם מעלתן הגדולה, אז בא האויב... כי עמלק מתנגד ולוחם נגד מעלת ישראל מה ששם הויה בקרבם... אולם במסה ומריבה בנסותם את הויה לאמר היש הויה בקרבנו אם אין [שמות יז, ז], אין ולאו ורפיא בידם מעלה אלקית המיוחדת שזכו לה על הים, דהויה בקרבם. לכך בא הכלב לנשכם [רש"י שמות יז, ח], 'ויבוא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים' [שמות יז, ח]... והלכך הראשון לשלוט בהן כאשר רפוי בידיהם אמונת הויה בקרבם, הוא אותו כלב, שעליו נאמר [שמות יז, טז] 'מלחמה להויה בעמלק מדור דור'. עמלק לוחם נגד שם הויה שבקרב ישראל, ושם הויה שבקרב ישראל לוחם נגד עמלק".

(122) שהגיע ממרחק של ארבע מאות פרסה, וכמו שיביא בסמוך.

(123) פירוש - אף שכל האומות מתנגדות לישראל, מ"מ יש חילוק בין התנגדות עמלק לישראל לבין התנגדות שאר האומות לישראל, וכמו שמבאר והולך. ולהלן פס"ד כתב: "ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר [תהלים קיח, יא] 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... ולפיכך כל גוים מסבבין את ישראל". ובנתיב התורה פי"ב [תצ:] כתב: "ובפרק קמא דשבת [יא.]... תחת ישמעאל ["לשמשו" (רש"י שם)] ולא תחת גוי ["אדומים, שהיו רשעים יותר" (רש"י שם)]... ורצה לומר כי ימצא לישראל... מתנגדים מן האומות. האחד, מצד שהם אומות נבדלים מחולקים, כמו האומה של ישמעאל מתנגדים לישראל במה שהם אומה מחולקת, והבדל שלהם גורם התנגדות, כמו כל שני דברים מחולקים יבוא התנגדות זה לזה. אבל גוי שהוא אדום, יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל, ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור. ולפיכך אדום רוצה תמיד להתגבר על ישראל, שבזה הם למעלה... לכך תחת ישמעאל, ולא תחת אדום". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלא:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה למלכות זו [אדום] התאחדות עם זרע יעקב". וראה למעלה הערה 109, ולהלן פמ"ז הערה 530.

(124) "ולא כשאר האומות" [הוספה בכת"י (תקיט:)]. ששאר האומות אינן באות מרחוק לרדוף אחר ישראל.

(125) לשון המכילתא [שם]: "רבי נתן אומר, לא בא אלא מהררי שעיר, ארבע מאות פרסה פסע עמלק ובא ונלחם עם ישראל".

(126) בעצם.

(127) איכ"ר ג, כג "שלא יהא נין ונכד לעמלק מתחת השמים... רבי אליעזר אומר, לפי שביקש לאבד את ישראל מתחת כנפי השמים". ובפתיחה לאור חדש [קפג:] כתב: "היתה הצרה שהגיע להם בימי המן יותר מכל הצרות. כי כל הצרות שהיה להם לא היה אחד מבקש לכלותם, רק שהיו רוצים להיות מיצר להם... לא יאמר על זה שהם הפך לגמרי. ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים... אבל לא רצו לאבד את הכל, רק [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד [היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון]'... אבל המן נקרא [אסתר ג, י] 'צורר היהודים'... ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל ולבטל אותם לגמרי". ושם בהמשך [רטו.] כתב: "כאשר היו תחת מצרים, לא נמסרו לגמרי לכלותם

תחת רשותם. אבל כאשר נמסרו ליד המן [היה זה] לכלותם" [הובא למעלה פי"ב הערה 38, ומקצתו בפרק זה בהערה 109]. ושם פ"ג [תשטו.] כתב: "כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם". ושם פ"ד [תשפד:]: "כי כל מה שעשה עמלק וזרעו הכל מורה מפני שאינם מכוונים לטובת עצמם... רק כי הם צוררים את ישראל, ואינם עושים בשביל טובתם... לכך כאשר יצאו ישראל ממצרים בא עליהם עמלק בדרך, וכדכתיב [דברים כה, יז-יח] 'אשר קרך בדרך בצאתך ממצרים'. כי כל אומה אשר בא על אומה אחרת, מפני שהם מכוונים לטובתם, לכבוש את ארצם וליקח מידם ארצם... אבל אלו [ישראל כשיצאו ממצרים] בדרך היה, ולא היה להם שום ישיבה בשום ארץ כלל, ושום ארץ לא היה להם, ועם כל זה באו עליהם למלחמה [שמות יז, ח]. ומה ממון יש להם למי שהיו עבדים עובדים לאחרים. ולא ידע עמלק כי השאילו מצרים ממון [שמות יב, לו], ובשביל זה לא בא, כי לא ידע עמלק כאשר בא מארצו מדבר זה. רק להיות צורר לישראל".

(128) כי אין שנוי לדבר שבעצם, לכך אין זה משנה אם עמלק הוא קרוב לישראל או רחוק מהם, כי העצם נשאר תמיד בתוקפו, ושנאתו בוערת בו תמיד. ומעין מה שאמרו [סנהדרין ח.] "'כקטן כגדול תשמעון' [דברים א, יז], שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה". והטעם הוא שדיני תורה הם עצמיים, לכך אין הדין משתנה מחמת רבוי או מיעוט כמות הממון. וכך התנגדות של עמלק לישראל היא בעצם, לכך היא לא תשתנה מחמת רבוי או מיעוט כמות הדרך. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פ"ה [קמ.] כתב: "פושעי אומות העולם על פתחי גיהנם אינם חוזרים [עירובין יט.]. וזהו מטעם שעצמם רע, לכך נשארים רע אף אחר מותם, כי אין שינוי לדבר שבעצם". ובדרשת שבת הגדול [רה:] כתב: "כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו, מבלי מעשה, ודבר הזה קיים לעולם מבלי שינוי כלל, כי דבר שבעצם אין לו שינוי" [הובא למעלה פכ"ד הערה 60]. ובספר "על התשובה" [עמוד 184] כתב: "מה לא יעשה שונא כדי להזיק לשונאו; גשם ברד ושלג לא יעכבוהו מללכת להתוועדות נגד שונאו".

(129) לכך מלחמת ה' בעמלק תימשך לעולם ["מדור דור"]. ובמכילתא [שמות יז, טז] אמרו "רבי אליעזר אומר, נשבע המקום בכסא הכבוד שלו שאם יבא מכל האומות [להתגייר] שיקבלוהו, ולעמלק ולביתו לא יקבלוהו... שנאמר למשה רבינו אם יבא מכל האומות שבעולם להתגייר שיקבלוהו, ומביתו שלא יקבלוהו... לכך נאמר 'מדור דור'". והאברבנאל [ש"א פרק טו] כתב: "לזה אמר גם כן 'כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק וגו''... תמיד יהיה לה' מלחמה בעמלק". וראה למעלה פ"ח הערה 278.

(130) "שלא להניח להם המעלה הזאת העליונה" [הוספה בכת"י (תקיט:)]. ובתרגום לשיר השירים ב, טו איתא: "בתר דעברו ימא אתא עליהון עמלק רשיעא". וראה להלן פמ"ז הערה 522.

(131) רש"י שמות יז, יג "ויחלוש יהושע - לא הרגם כולם, מכאן אנו למדים שעשו על פי הדבור של שכינה".

(132) רש"י שמות יז, טז "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו, וכשימחה שמו יהיה השם שלם" [ראה בסמוך הערה 136].

(133) לשונו למעלה בהקדמה השלישית [קמו.]: "ומפני שכאשר זרעו של עשו בעולם יש התנגדות לישראל, וכאילו זרעו הוא השניות שיש בעולם, אם כן לא יתכן שיהיה שם כבודו נגלה ונמצא בעולם בשלימות, כי שמו בשלימותו הוא אחד, דכתיב [זכריה יד, ט] 'ה' אחד ושמו אחד'. וכל זמן שזרעו של עמלק בעולם, אין כאן אחדות בעולם. וכאשר אין אחדות בעולם, אין שמו, שהוא אחד, נגלה בעולם". **ובעוד** שלמעלה בהקדמה כתב שהואיל ועמלק בעולם לכך אין השם שלם, הרי כאן כתב לאידך גיסא, שהואיל ואין השם שלם, לכך עמלק בעולם, וכלשונו: "לא בטל האויב לגמרי, וזה מפני שעדיין לא זכו ישראל אל המעלה הגדולה להיות השם שלם עד לעתיד, כמו שהתבאר בהקדמה, עיין שם". אמנם כאן הוכרח לבאר כפי שביאר, שבא להסביר מדוע יהושע לא החריב את עמלק לגמרי. ואי אפשר לתלות זאת במציאותו של עמלק בעולם, כי על זה גופא אנו דנין, מדוע יהושע לא ביטל את מציאותו של עמלק לגמרי מהעולם. והאופן היחידי לבאר זאת הוא לומר שעדיין לא הגיעה השעה שיהיה השם שלם. אך אם כן דבריו כאן שונים מדבריו למעלה בהקדמה, ועם כל זה הזכיר כאן את דבריו למעלה בהקדמה. ויל"ע בזה.

(134) ביטוי לא מצוי בספריו לומר "ואין כאן מקומן **כלל**". ובהרבה מאוד מקומות כתב "ואין כאן מקומו" [כגון למעלה פ"ט (תפו:), פי"ח (קכג.,. קנה.), פל"א (תקלה:), פ"מ (לפני ציון 239), להלן פנ"ו, פנ"ח, ספ"ס, פס"ג, ועוד]. אך כאן שולל זאת בהדגשה יתירה "ואין כאן מקומן כלל". ובבאר הגולה באר הששי [קנב.] גם כן כתב "דבר זה אין כאן מקומו כלל", אך מיד הוסיף הסבר לזה, וכלשונו: "כי לא היה הכוונה פה רק על השאלה שנמצא התמיה בדבריהם". וכן בהמשך הבאר שם [קצו.] כתב "אין כאן מקומן כלל", וכוונתו מאותו הטעם, שבספר באר הגולה אין המהר"ל בא לבאר דברי חכמים, אלא להסיר לזות שפתיים מחכמים [כמבואר שם הערה 363]. אך כאן לא כ"כ מובנת הדגשת "כלל".

(135) "שלא אמר 'ויהרוג', אלא 'ויחלוש', כלומר שהחליש כוחו הגדול" [לשון רבינו בחיי שם].

(136) שאז יהיה השם שלם. ורש"י [שמות יז, טז] כתב "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו, וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם" [ראה למעלה הערה 132].

(137) אודות שהתגברות על עמלק מזכה את ישראל בתורה, כן כתב באור חדש פ"ח [תתשכז.], וז"ל: "ובגמרא [מגילה טז:], 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר' [אסתר ח, טז]... 'אורה' זו תורה, וכן הוא אומר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'... ופירוש דבר זה, כאשר היו גוברים על המן, זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד, וזכו לתורה. אף כי כבר היה להם התורה, זכו להיות דביקים במעלות התורה השכלית. וקודם זה, אף שהיה התורה להם, היה להם מונע, הוא עמלק, המבטל את דביקות ישראל בתורה. ולכך זכו ישראל באותו זמן אל הדביקות במעלת התורה לגמרי... שהיא שייך אל השכל, והשכל הוא עליון". נמצא שעמלק מבטל את דביקות ישראל בתורה. ואם בכחו של עמלק לבטל דביקות ישראל בתורה לאחר נתינתה, ק"ו שבכחו של עמלק לבטל דביקות ישראל בתורה בטרם נתינתה. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכג:] כתב: "ובמדרש [תנחומא תצא, יא], כל זמן שזרע עמלק קיים, כביכול כנף מכסה הפנים. אבד זרעו של עמלק, נטלה הכנף, שנאמר [ישעיה ל, כ] 'לא יכנף עוד מוריך'... כי עמלק הוא החוצץ בפני השכינה, שאין השכינה נגלית בעולם הזה. וזה ידוע כי אומה זאת אינה מתחברת עם ישראל כלל, ולכך נחשב אומה זאת תוספת בפני עצמה, וכל תוספת מכסה גוף הדבר, כמו הקליפה אשר הוא מכסה הפרי. ולכך כאשר עמלק בעולם, הרי בעולם הכנף המכסה. ודבר זה יסולק כאשר אין זרע עמלק". והרי הפסוק "ולא יכנף עוד מוריך" עוסק בכך שהקב"ה מלמד תורה לעמו ישראל, שלשון הפסוק במילואו הוא "ונתן לכם ה' לחם צר ומים לחץ ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך ראות את מוריך", ופירש רש"י שם "ולא יכנף - לא יתכסה ממך בכנף בגדיו, כלומר לא יסתיר ממך פניו. מוריך - הקב"ה המלמדך להועיל". וכן הוא בדברי חכמים [סוטה מט.]. הרי שעולה מכך בבירור שכל עוד שעמלק בעולם אין לישראל הדביקות במעלת התורה. **ובעוד שכאן** מבאר שמחמת שהתגברו על עמלק לכך זכו למעלת התורה, הרי באור חדש ביאר בכמה מקומות שמחמת מעלת התורה לכך התגברו על עמלק. וכגון, שם בפתיחה [קצז.] כתב: "כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר [מגילה יא.]. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך

הוא מעלת התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] כל העוסק בתורה הוא מתעלה, שנאמר [במדבר כא, יט] 'ומנחליאל במות'. ואם היו עוסקים בתורה, היו מתעלים על ידי התורה, והיו גוברים על המן, שהיה רוצה להתגבר עליהם. אבל כאשר לא היו עוסקים בתורה, ולא היו מתעלים מעלה מעלה, היה המן גובר עליהם, עד שהגיעו אל שערי מות". וכן כתב שם פ"ד [תתמז.], ושם פ"ו [תתרכא.]. **וצרף לכאן** דברי רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, שכתב בקובץ מאמרים [עמוד צה, ונדפס גם בסוף קובץ הערות על מסכת יבמות, אות י] שחיזוק בלימוד התורה יש בו קיום מצות מחיית עמלק, וז"ל: "עיקר כחו של עמלק הוא ברפיון ידינו בתורה, וככתוב 'וילחם ישראל ברפידים' [שמות יז, ח], ואמרו חז"ל [תנחומא בשלח אות כה] שרפו ידיהם מן התורה. ולכן והיה אם נתרפה מן התורה, וגבר כחו של עמלק. ואם נתחזק בלימוד התורה, יחלש כחו של עמלק. ואם כן עלינו להתאמץ בכל עוז להפיץ לימוד התורה, הן בלימוד לעצמו והן ללמד לאחרים, ולגדל בניו לתלמוד תורה, ולהחזיק ידי הלומדים, וזהו חיצי מות לעמלק. ואף שהדבר אינו מורגש לעיני בשר, אבל הלא אין לנו הכלים והחושים לתפוש דברים רוחניים, ולכן לא נדע מעצמנו מאומה, זולתי המקובל בידינו מחז"ל בתורה שבכתב ושבעל פה. וכל אדם מישראל הלומד תורה ומחזקה, מחליש במדה ידועה את כחו של עמלק, ויש לו חלק במצות מחיית עמלק. ואין אלו דברי דרוש, כי צריכים אנו להאמין בפירוש חז"ל להמקראות שהן דברים כהוויתן ממש" [ראה להלן פמ"ג הערה 25]. הרי שהסבה להתגברות על עמלק היא מעלת התורה, ואילו כאן מבאר שהסבה למעלת התורה היא ההתגברות על עמלק.

(138) דברים אלו יובנו יותר על פי מה שכתב בח"א לזבחים קטז. [ד, עא:], וז"ל: "ויש לך לדעת עוד, כי אלו שלשה דברים שחולקים בהם הם שלשה דברים. כי למ"ד קריעת ים סוף שמע [יתרו], היינו שהוציא את ישראל ממצרים וקרע להם הים, ונתעלה ישראל למעלה מעולם הזה, הוא עולם הטבעי, מצד הימין. ולמ"ד מלחמת עמלק שמע, סבר כי שמע כח השם יתברך הבא מן השמאל, כי משם מלחמת עמלק, והיו דבקים במעלה עליונה מצד השמאל. ומ"ד מתן תורה שמע, כי מתן תורה מן השם יתברך בעצמו, ואינו מתיחס לא מצד שמאל ולא מצד ימין, רק מן האמצע, ומצד הזה אין מדריגה למעלה מזה. והדברים האלו דברי חכמה מאוד מאוד" [הובא למעלה פל"ד הערה 93, ופ"מ הערה 34].

(139) לשונו למעלה פ"ח [תכ:]: "מלכות יון [היה] לבטל אותם מתורתן, שהיא שלימות השכל". ולהלן פמ"ו [לפני ציון 150] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות,

והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 366] כתב: "התורה נגד השכל, כי התורה היא שכל כלל ישראל". ובגו"א בראשית פכ"ד אות טז [תג.] כתב: "התורה הוא שלימות השכל, וזאת המעלה הגדולה לישראל אשר להם שלימות... השכל יותר מן האומות... יש להם שלימות השכל". ובדר"ח פ"ה סוף מ"כ [תצ.] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי". ובאור חדש פ"א [תה.] כתב: "כלל הדבר, כי תכלית ישראל הוא המעלה אלקית. לכך כאשר אוכלים ושותים, והמה בשלימות שלהם, ואז מבקשים לדבר דברי תורה, שהוא שלימות שכל האלקי". ושם פ"ח [תתשל:] כתב: "כי התורה מדריגתה ומעלה על כל... שייך אל השכל, והשכל הוא עליון... שהתורה היא שכלי, ומקבל אותה השכל". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו" [ראה למעלה פ"ח הערה 263, ולהלן פמ"ו הערה 151].

(140) פירוש - לכך פרשיות התורה העוסקות בקרי"ס [שמות יד, טז-כט] מלחמת עמלק [שם יז, ח-טז] ומתן תורה [שם יט, א-כה] הן סמוכות להדדי, כי פרשה אחת מוליכה לרעותה, וכמו שנתבאר.

פרק מג

(1) פירוש - בעשרים ותשעה הפרקים האחרונים [יד-מב] נתבארו לפי סדר פרשיות התורה [שמות-בשלח] שעבוד מצרים והיציאה ממנה, עד קריעת ים סוף, ובזה תם ונשלם ביאור פרשיות התורה השייכות לשעבוד ויציאת מצרים. מעתה יבאר בפרק זה מאמרים פרטיים בסבת גאולת ישראל ממצרים. ודע, שבשני הפרקים הבאים [מד-מה] יבאר את המקומות בתורה שנזכרה בהם בפרט יציאת מצרים, ובפרק מו יבאר ענין המועדים, ובפרק מז יבאר שירת הים. ומשם ואילך יבאר בארוכה ענייני ליל הסדר וההגדה [שמונה עשר פרקים (מח-סה)]. נמצא שחמשת הפרקים הבאים [מג-מז] נמצאים בין שני עניינים ארוכים וגדולים [שעבוד ויציאת מצרים, וליל הסדר וההגדה].

(2) לפנינו בגמרא איתא "דרש רב עוירא". אך בעין יעקב איתא "דרש רבי עקיבא". ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה כמה פעמים [הקדמה שלישית הערה 10, פ"א הערה 9, פי"ד הערות 3, 24, 92, פט"ו הערה 142, פי"ז הערה 1, פל"ח הערה 18, להלן פמ"ד הערה 81, ועוד]. וכן בח"א לסוטה יא: [ב, מז:] כתב: "דרש רבי עקיבה וכו'".

(3) "כשמושיבין הסיר על גבי כירה קרי לה שפיתה" [רש"י שם].
(4) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "אחת של חמין", ופירש רש"י [שם] "אחת של חמין - לרחוץ רגלי בעליהן בשדה".
(5) "בין שפתים - בין מצרי השדות, מקומות צנועין. מצר גבול השדה, גבוה מכאן, וחבירו מכאן, וחריץ באמצע" [רש"י שם]. וראה להלן מציון 69 ואילך בביאור הדבר.
(6) "ישראל, שנאמר [שיה"ש ה, ב] 'יונתי תמתי'" [רש"י שם].
(7) "לצאת ממעי אמך" [רש"י שם].
(8) "מנקר - מנקה. משפר - כמו שעושין לתינוקות ליישב את איבריהם ולתקנן, שניתקין מצער הלידה" [רש"י שם].
(9) "כעין ככר עגול" [רש"י שם].
(10) "גדילים מן הארץ כצמח השדה" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 46.
(11) "לבית אביך" [רש"י שם].
(12) "שראו שכינתו כבר" [רש"י שם].
(13) "שראיתי כבר" [רש"י שם].
(14) מבואר בהמשך דבריו שזר הוא לומר שהבנים נבלעו בקרקע, ולא היו עם שאר ישראל. ובכת"י [תקכ.] הוסיף כאן דברים יסודיים בגישה לדברי חכמים, וז"ל: "המאמר הזה נראה מאוד זר, ויש בו דברים נפלאים ועמוקים מאוד מאוד. דע, כאשר באו דברים כאלו בדברי חכמים, שנראה בהם זרות איך שנבלעו בקרקע וכיוצא בזה. ואתה תדע דברי חכמים, כי כל הדברים האלו נאמר[ו] על הצורה המצוירת בלבד, שהצורה המופשטת מן הגשמיות הוא עיקר עצמו ומציאותו של דבר. והרבה מן החכמים היו אומרים שהמציאות מקרה קרה לנמצאים, כלומר שאינו עצם הדבר כלל, כי עצמו הוא המושכל שלו, ומציאותו דבר בפני עצמו, והוא דעת הרמב"ם [מו"נ ח"א פנ"ז] והרבה מן החכמים. ועל כל פנים אף לאותן שאמרו כי מציאות הדבר הוא עצמו, ונכנס בגדרו העצמי [ראה באור ה' מאמר א, כלל ג, פרק א, ובמגן אבות פרק ה בתארים של השי"ת, שליקטו את הדעות השונות בענין זה], הרמז כאן הוא על הצורה המופשטת בלבד". **וזהו יסוד** מוסד בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תצ:] כתב: "דבר זה התבאר לך פעמים הרבה מאוד, כי זהו דרך חכמים שהם מדברים מן המהות בלבד, והוא עצם הדבר". ושם בבאר הששי [שלח:] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה ובהשכל, ואינם דברים גשמיים, ולכך נקראו 'דברי חכמים', שהם דברים שכליים בלבד, ולא היו דברי חכמים רק מן המהות הענין, ואין להם עסק בדברים החומרים הנגלים".

ובח"א לב"ק קיח. [ג, טז:] ביאר כן לענין המיתה שהמית רבי יוחנן את רב כהנא, וז"ל: "כאשר תבין מיתה זאת, כי זאת המיתה אינה רק קבלת מיתה עליונה... אבל לא היה במוחש, רק היה זה שכלי... כי מיתת רב כהנא היה בהסתר... לא במוחש לעין". ובח"א לב"ב עג. [ג, פז.] כתב: "דבר זה בארנו פעמים הרבה, כי זהו ענין החכמים לדבר מצד הצורה המופשטת". ובח"א לע"ז י. [ד, לה.] כתב כן לגבי הני תרי עבדי שהיה הורג אנטונינוס, וז"ל: "וקשה, איך הותר שפיכות דמים... אבל אני אומר כי דברי חכמים אינם במורגש... ורצה לומר כי העבד שלקח עמו היה הורג אותו, וההריגה הזאת היא הריגה עליונה, עד שסלק כחו לגמרי... וכל זה מיתה עליונה... והכל ענין שכלי לגמרי... אבל אין זה במורגש כלל". ולמעלה [פ"ט הערה 206, פי"ב הערה 132, פי"ז הערות 74, 94, פי"ח הערה 18, ופמ"ב הערה 20] הובאו מקבילות רבות ליסוד זה. אמנם בנדפס לא נחית לזה, כי כאן יבאר שהבליעה היתה נסית, ואינה סותרת למהלך הטבעי, שהיו נמצאים בעולם כשאר בני אדם. אך בכת"י [בהסברו הראשון] ביאר שהבליעה היתה במהות המופשטת, ולא במוחש הגשמי. לכך בכת"י הקדים לבאר שחכמים עסקו בצורה המופשטת, ולא הקדים לבאר כן בנדפס. והסברו השני בכת"י [תקכו.] הוא כהסברו בנדפס.

(15) עמודים קח.-קכא.

(16) לשונו למעלה בהקדמה שניה [קח:]: "אמנם צריך עיון אם נעשה נס זה [של עמידת החמה ליהושע (יהושע י, יב)] לכל העולם, או לא נעשה נס זה רק באופק ההוא. כי יש לומר כי ליהושע ולישראל באופק ההוא היה עמידת השמש, ולכל העולם לא עמדה השמש... ואם יאמר איך יתכן דבר זה בציור, כי תלך השמש ותעמוד בפעם אחת... כי אפשר ויכול להיות שתלך השמש מצד ענינה הנהוג, ותהיה עמידה לה מצד הנס, שיכול להיות לדבר אחד שני דברים הפכים מצד שני בחינות, והטבע דבר מיוחד, ושלא בטבע דבר מיוחד. כי אין ספק כי מעלת הנס הבלתי טבעי הוא יותר במעלה ובמדריגה מן הטבע. ומפני שהם שני מדריגות מתחלפות, הנה היתה השמש בשני בחינות כפי חלוף המדריגות; תלך מצד הטבע, ותעמוד בצד בלתי טבעי. כי כשם שראוי שתלך מצד הטבע, כך יש בחינה שכלית שבאמצע השמים יש לה עמידה כמו שהתבאר, והוא בחינה שכלית, ואין זה טבעי, ולכך היה לה עמידה במדריגה הבלתי טבעית. ויהושע ועמו שהיו צריכים אל הנס הבלתי טבעי, היתה עומדת. ולשאר העולם אשר אין צריכים לנס, היה להם מנהג הטבעי". ושם מאריך בזה מאוד. ובח"א לשבת קנו. [א, פט:] כתב: "ועוד כבר בארנו בספר גבורות ה' אצל חוזרת צל המעלת, כי דברים כאלו הוא שלא כדרך

הטבע, כי השם יתברך מחזיר... לאחריו שלא כדרך הטבע, ובשביל כך אין הטבע בטל, כמו שבארנו והארכנו שם בדבר זה". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין קח:] "ששינה עליהם הקב"ה [על דור המבול] סדר בראשית, שהיתה חמה יוצאת ממערב ושוקעת במזרח", ובח"א שם [ג, רנז.] כתב: "ואל יקשה, כי איך אפשר שיהיה שנוי בשמים, שיהיה שנוי כמו זה, ודבר זה לא יתן הדעת והשכל. כי אין זה קשיא, כמו שבארנו באריכות בהקדמה של חבור גבורות השם, כי דבר זה דרך נס הוא, כמו שהיה דרך נס שתעמוד שמש בגבעון. וכך אפשר שתחזור אחורנית, עיין שם ותמצא מבואר". ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק [עמוד סב] מובאים דברים שאמר במחשבתו כאשר עמד ליד ציון המהר"ל בפראג, ובתוך הדברים נכתב שם: "כמה טרחת בהקדמה השניה לגבורות להוכיח להסביר ללמד ולהשריש כי על הטבע אינו סותר כלל ואינו מפקיע כלל ממהלך של הטבע" [הובא למעלה הקדמה שניה הערות 369, 384].

(17) בח"א לסוטה יא: [ב, מז:] כתב עד כאן אות באות, והוסיף כאן: "וכמו שימצא שהיו המים של מימי היאור כאשר נהפכו לדם [שמות ז, כ], טבעים לישראל".

(18) לשונו למעלה בהקדמה שניה [קיב.]: "והרי תמצא במכת מצרים שהיה דבר והפכו בענין אחד. אמרו רבותינו ז"ל [שמו"ר ט, י] כשהיה קערה מליאה מים, והיה הישראל ומצרי שותים ביחד, היה הישראל שותה מים, ומצרי דם. נמצא שהיו המים טבעיים לישראל, ובלתי טבעיים למצרים. וכן מכת חושך אמרו [שמו"ר יד, ג] שהיה חושך למצרים, והישראל כאשר היה נכנס למקום החושך ההוא היה לו אור... כי למעשה נסים יש שני הפכים בנושא אחד, האחד טבעי, והשני בלתי טבעי. ומפני שהמצרים המקבלים ראוים לקבל החושך, וישראל האור, היה כאן שני הפכים מצד המקבלים. וגם המים יש להם הכנה מה להיותם דם, וזה מצד שכל מים יש בהם הרכבה, ואינם פשוטים לגמרי. ולפיכך היו המים דם למצרים בדרך נס שלא בטבע, שקבלו המים צורת דם על ידי ההכנה ההיא, אף על פי שאינה הכנה גמורה, היו נעשים לדם שלא בטבע, ולישראל היו המים נשארים כדרכם". ובהמשך ההקדמה שם [קיח.] כתב: "כלל הדבר, כי אפשר הוא בודאי כי יוכל להיות נמצא דבר אחד בשתי פנים, לאחד טבעי, ולאחד בלתי טבעי, כמו שהיה אפשר שיהיו המים דם למצרים, וטבעי לישראל. והיה חושך למצרים ואור לישראל... ונמצא לו דרך נס בלתי טבעי, ולא לשאר הנמצאים. ואמנם קשה הוא להשיג על האדם... כי זהו לפי שהאדם הוא טבעי, אינו משיג רק הטבעי, ולפיכך נעלם ממנו הדבר הבלתי טבעי, לכך אין ראיה מן דעת האדם. ולפיכך כל הנסים נמנעים לפי הטבע,

אבל לפי עולם הנבדל, שהוא למעלה מן הטבע, הם אפשרים. וכמו שהטבע נוהג על ענינו המיוחד בטבעי, כך נוהג הנהגה הבלתי טבעית על ענינה אשר ראוי".

(19) אבות פ"ה מ"ה "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש... עומדים צפופים ומשתחוים רווחים".

(20) "טבעה כמו שהוא" - טבעה של העזרה. ובכת"י [תקכו.] הוסיף: "שאל תאמר כלל כי הטבע והעזרה נשתנו מה שהיה על טבעה, שדבר זה אינו כלל, רק היה נמצא טבעה כמו שהוא".

(21) לשונו למעלה בהקדמה שניה [קטז.]: "אמרו [אבות פ"ה מ"ה] 'עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש', ואחד מהם 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים'. הנה גם דבר זה הוא נמנע לפילוסופים, שזהו הכנס גשם בגשם לפי שעה, כי מה שהשתחוו רווחים לפי שעה שנתגדל המקום, ולא היתה העזרה גדולה ממה שהיתה קודם. אמנם לפי דברי חכמי אמת אין זה יציאה מן הטבע, כי דבר שהוא דרך נס ודרך פלא אינו טבעי, ואינו משתתף עם הטבע כלל, עד שיהיה קשה, אבל הוא דבר בלתי טבעי. ולפיכך כאשר היו משתחוים היו בריוח, כי היה זה על ידי עולם הנבדל, שמשם הנסים באים אל העולם, ושם הוא הכל מרווח. כאילו יצאו מעולם הטבעי להיות עומדים בעולם שאינו טבעי, אשר לא ישתתף עם הטבעי, ולא ידחק הבלתי טבעי את הטבעי, ונשאר המקום בגדלו לשאר אנשים, אך אל המשתחווים היה בריוח".

(22) דוגמה לדבר; נאמר אצל יעקב אבינו [בראשית כח, יט] "ויקרא שם המקום ההוא בית אל ואולם לוז שם העיר לראשונה", ועם כל זה חכמים דרשו [חולין צא:] שבאותו לילה יעקב היה בבית המקדש. ולכאורה יקשה, איך יעקב היה באותו זמן בשני מקומות שונים [בית אל, ובית המקדש]. ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב ליישב: "פירש רש"י [חולין שם] ד'בית אל' דכתיב בקרא לאו בית אל ממש, אלא בית המקדש קרא 'בית אל' על שם בית אלקים. ודעת רש"י כמו שפירש בפירוש החומש [בראשית כח, יז] דנעקר הר המוריה ובא לקראתו עד בית אל ממש, דעל כרחך בבית אל ממש היה, דכתיב [שם פסוק יט] 'ואולם לוז שם העיר לראשונה'. ולי יראה דודאי אף על גב שהיה בבית אל, והיא לוז, מכל מקום היה גם כן בבית המקדש דרך נס. שדבר זה אפשר שיהיה במקום אחד, ועל ידי נס הוא במקום אחר. ועל ידי נס היה בבית המקדש, ודבר זה נכון והגון" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 384].

(23) אודות שישראל והאומות שוים להדדי מצד הטבע, כן כתב להלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו], וז"ל: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים

משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו... ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל לכל אומה ואומה שר מיוחד. כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] שר פרס שר יון... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וקודם לכן להלן בפס"ז כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע... כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין". וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". הרי מצד הגופים [שהוא הטבע] אין הבדל בין צדיק לרשע [הובא למעלה פ"ג הערה 72, פי"ט הערה 226, פ"מ הערה 99, פמ"ב הערה 23, להלן הערה 180, פמ"ד הערה 54, ופמ"ה הערה 51]. וראה נתיב התורה פ"א הערה 137. אך להלן [לאחר ציון 74] לכאורה כתב להיפך, וז"ל: "כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וראה שם הערה 76.

(24) בח"א לסוטה יא: [ב, מז:] הוסיף [לפני תיבת "ולפיכך"]: "רק כי כח מצרים הבלתי טבעי היה מתנגד לישראל. ולפיכך וכו'". ויש להעיר, דנהי שבטבע ישראל והאומות שוים להדדי [כמבואר בהערה הקודמת], אך מנין לומר שהתנגדות המצרים לישראל היא התנגדות בלתי טבעית, הרי ניתן לבאר זאת מצד שהטבע מתנגד למעלה האלקית, וכמו

שכתב בנצח ישראל פל"ד [תרמט.]: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי" [ועל פי זה ביאר את יסורי המשיח בעולם הזה, וכמו שאמרו בגמרא (סנהדרין צג.) שהקב"ה הטעין על המשיח יסורין כריחיים, והמשיח יושב בין סובלי חלאים (סנהדרין צח.)]. וקודם לכן שם ר"פ כח [תקעב.] כתב: "וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי" [הובא למעלה פמ"א הערה 67]. ומדוע לא נבאר כאן שהתנגדות המצריים לישראל היא טבעית, כהתנגדות ע"ה לת"ח [כן הקשו כאן בהוצאת "מכון המהר"ל" הערה 4]. **ואפשר ליישב** זאת על פי דבריו למעלה פ"ג [רו:] שכתב שישראל נשתעבדו למצרים הן מצד החומר והן מצד הצורה. ובהמשך שם [רט.] כתב: "וכאשר היו ישראל במצרים, היו תחת רשותם והיו עבדים למצרים, זהו דבר אחד. והיו מוסיפין עליהם עניו, זה ענין שני. הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר. ומצד הצורה, רצה לומר מה שהיו עם מיוחד עם ישראל, עם אלקי אברהם בפרט, ומזה הצד יבא להם העינוי, אשר היו גוברים עליהם מצרים בענוי, כי הצורות גוברות זו על זו, מתנגדות זו אל זו" [ראה למעלה פ"מ הערה 15]. ומעתה תקשי לך, נהי שהתנגדות המצרים לצורת ישראל תוסבר מצד התנגדות הטבעי לבלתי טבעי, אך כיצד נפרנס את התנגדות המצרים לחומר של ישראל, הרי מצד החומר אידי ואידי טבע נינהו. ועל כרחך מוכח שהתנגדותם של המצריים לחומר של ישראל היא התנגדות בלתי טבעית, וכמו שכתב כאן. **ועוד אפשר** לומר, שאף התנגדות המצרים לצורת ישראל אינה יכולה להיות מוסברת מצד התנגדות הטבעי לבלתי טבעי, כי למעלה פ"ד [רכד.] ביאר שצורת ישראל במצרים היתה חסרה, ולכך נשתעבדו למצרים, וכלשונו: "אם אין לישראל ענין הראוי לצורה, כאילו אין להם מציאות כלל, כי זהו ענין הצורה הנבדלת אשר אין בה חסרון והיא שלימה, ואם יש בה חסרון, כאילו אין כאן צורה נבדלת. ולכך כאשר לא היו ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים, שעדיין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף, שזהו שלימות ישראל, היו ישראל כאילו לא היה להם מציאות כלל. כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה. ולכך היו משועבדים תחת יד מצרים". ולמעלה פ"ל [תקיא.] כתב: "כבר נתבאר לך בפרקים הקודמים, כי אף על ישראל לא היו מושלים מצרים אשר מתיחסים אל בשר חמור, רק כאשר לא היו ישראל בשלימות, ומיד כאשר היו ישראל בשלימות יצאו מרשותם" [ראה למעלה פל"ט הערה 171, ופ"מ

הערות 272, 275]. והואיל וצורת ישראל במצרים לקתה בחסר, וצורה חסרה "אין לה ענין הצורה", שוב אי אפשר לומר שהמצריים התנגדו לישראל מצד התנגדות הטבע לצורה, כי לא היתה אז לישראל מדריגת הצורה [ואדרבה, כשישראל הגיעו למדריגתם מיד יצאו ממצרים], ובהכרח שהתנגדות המצרים לישראל היתה בלתי טבעית.

(25) כי בליעה בלתי טבעית מועילה כנגד התנגדות בלתי טבעית [אף שאינה מועילה כנגד התנגדות טבעית. וראה להלן הערה 116]. דוגמה לדבר הם דבריו של רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, שכתב בקובץ מאמרים [עמוד צה, ונדפס גם בסוף קובץ הערות על מסכת יבמות, אות י] שחיזוק בלימוד התורה מגביר את ישראל על עמלק, וכלשונו: "עיקר כחו של עמלק הוא ברפיון ידינו בתורה, וככתוב 'וילחם ישראל ברפידים' [שמות יז, ח], ואמרו חז"ל [תנחומא בשלח אות כה] שרפו ידיהם מן התורה. ולכן והיה אם נתרפה מן התורה, וגבר כחו של עמלק. ואם נתחזק בלימוד התורה, יחלש כחו של עמלק. ואם כן עלינו להתאמץ בכל עוז להפיץ לימוד התורה, הן בלימוד לעצמו והן ללמד לאחרים, ולגדל בניו לתלמוד תורה, ולהחזיק ידי הלומדים, וזהו חיצי מות לעמלק. ואף שהדבר אינו מורגש לעיני בשר, אבל הלא אין לנו הכלים והחושים לתפוש דברים רוחניים, ולכן לא נדע מעצמנו מאומה, זולתי המקובל בידינו מחז"ל בתורה שבכתב ושבעל פה. וכל אדם מישראל הלומד תורה ומחזקה, מחליש במדה ידועה את כחו של עמלק, ויש לו חלק במצות מחיית עמלק. ואין אלו דברי דרוש, כי צריכים אנו להאמין בפירוש חז"ל להמקראות שהן דברים כהוויתן ממש" [הובא למעלה פמ"ב הערה 137]. הרי כנגד מתנגד רוחני [עמלק] מועילה מדריגה רוחנית [לימוד התורה הקדושה], וכמבואר כאן. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 535] ביאר שההתנגדות של אדום ומואב לישראל היא התנגדות בלתי טבעית [מובא להלן הערה 34].

(26) מבאר הסבר שני, ולפיו כאשר בליעה בלתי טבעית מועילה כנגד התנגדות בלתי טבעית [וכהסברו הראשון], אז היא גם מועילה כנגד התנגדות טבעית.

(27) פירוש - כאשר היו נבלעים כדי להנצל מהתנגדות בלתי טבעית [וכפי שביאר עד כה].

(28) אודות שהבלתי טבעי גובר על הטבעי, כן כתב הרבה פעמים בספר זה ובשאר ספריו. וכגון, למעלה פכ"ב [רפב:] כתב: "כי ראוי משה לעשות את האומות שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא

[דברים לג, א] 'איש האלקים', והאומות אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה 'איש האלקים'". ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 105] כתב: "לכך נעשה הים יבשה בבריאת עולם, שהאדם יש לו מעלה אלקית, ומאותה מעלה אלקית נדחו המים, שהם חמרים, כמו שהתבאר כמה פעמים כי החומר נדחה מפני דבר אלקי. לכך בבריאת עולם, בשביל ישוב האדם שיש בו ענין אלקי, כי האדם יש לו ענין אלקי, נדחו המים ונעשו יבשה. וזה סוד גדול שלא היו יכולים לעמוד עליהם הטבעיים, איך נעשה מן הים יבשה בבריאת עולמו. וכן ישראל, מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים, ונעשה יבשה. לכך אמר [מכילתא שמות יד, טו] 'עדה קדושה על אחת כמה וכמה', פירוש ישראל שהם קדושים נבדלים, אין ספק שהנבדל פועל בחומר... שהכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית היתה פועלת בים, שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית... [כי] מדריגה אלקית מדריגתו על החומרים, והוא שמבקע החומר" [ראה שם הערה 117 שצויינו שם הרבה מקומות שהזכיר יסוד זה בפרק מ]. ולמעלה ס"פ מא [לאחר ציון 133] כתב: "כלל הדבר... כל מי שמדריגתו בלתי חומרי, הוא גובר על המונע החומרי, ונבקע לו החומרי... כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי, ולפיכך היו מבקעים הים, שהים הוא חמרי, כמו שהתבאר". ולהלן פס"ב כתב: "דבר שאין לו צורה כלל... לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש הנבדל. וכן ההרים, בעבור שהם בעלי חומר גס, אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל... שאין עמידה לנמצאים בעלי החומר בפני קדוש נבדל". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד.] כתב: "כי הבלתי גשמי מחלק הגשמי ומפרידו, שהוא גובר עליו עד שמחלקו". ובדר"ח פ"א מי"ג [שנד:] כתב: "כמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר [שופטים יג, כב] 'אלקים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה". ובנתיב התורה פ"ז [רצב:] כתב: "כי אין מציאות לדבר החמרי עם הנבדל... שאין אלו דברים יש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קדוש. וכמו שאמר הכתוב 'אלקים ראינו מות נמות', וכי אלקינו הוא המיתה לאדם. אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם, שהוא חול, נדחה". ושם פט"ו [תקצד.] כתב: "ובפרק אלו עוברין [פסחים מט:], תניא רבי אומר, עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר [ויקרא יא, מו] 'זאת תורת הבהמה והעוף כו'', וכל שאינו עוסק בתורה אסור. פירוש, כי אכילת הבשר הוא שעושה את הבשר עד שאינו נמצא, שהרי אוכל אותו עד שאין מציאות

לו. ודבר זה מורה כי במדריגת האדם לא נמצא הבעל חי. ודבר זה בודאי כי במדריגת השכלי, אין נמצא החמרי, שהוא הבהמה. ולכך מותר לתלמיד חכם לאכול בשר ולעשות הבהמה עד שאינה נמצאת, כי במדריגת השכל אין מציאות לבהמה החמרית, ולכך אוכל אותה. אבל עם הארץ אין לו מדריגה זאת לומר כי במדריגת עם הארץ לא נמצא הבעל חי, שהרי אין אל עם הארץ השכל האלקי, ולפיכך עם הארץ אסור לאכול בשר". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו.] כתב: "הנבדל מבטל הדבר הגשמי". ושם פל"ט [תקצט.] הביא מאמר חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה", וביאר המאמר על פי יסוד זה. ושם פ"מ [תרכה.] כתב: "כי הקדוש שהוא נבדל, ואין בו החמרי הגשמי, מבטל את הדבר הגשמי". ובבאר הגולה באר השביעי [שעד:] כתב: "דבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאילו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי... כי כבר אמרנו כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל, והוא אוכל אותו עד שאין לו מציאות". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.] כתב: "ואמר אחריו [במדבר כד, ח] 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 15, פכ"ב הערות 111, 113, 114, פ"מ הערות 109, 140, 174, 175, פמ"א הערות 99, 108, 147, פמ"ב הערות 6, 16, 62, 63, 90, להלן פמ"ה הערה 119, ועוד].

(29) "אף לפי ענין טבעם" [הוספה בכת"י (תקכו.)].

(30) נראה שמה שנקט כאן בפסוק "בין תבין את אשר לפניך", הוא משום שבגמרא [חולין ו.] למדו מפסוק זה "אם יודע תלמיד ברבו שיודע להחזיר לו טעם, 'בין'. ואם לאו, 'תבין את אשר לפניך'". ופירש רש"י [שם] "אם יודע ברבו - שאם ישאלנו ישיב לו טעם. בין - שאל. ואם לאו תבין את אשר לפניך - מעצמך, ואל תשאל ותביישנו" [ובבאר הגולה באר השלישי (רפו.) ביאר את המאמר]. הרי פעמים שהתלמיד לומד מדברי רבו, ופעמים שלומד מעצמו. לכך כאן שהמהר"ל מצוונו להבין את דבריו, וכן להבין מעצמנו שאר דברים [כפי שמיד יכתוב], נקט בפסוק שיש בו הבנה כפולה זו. **והנה כתב** כאן ש"תבין אשר לפניך, כי הדברים האמיתים הם מגלים לך וכו'", הרי מדגיש שהדברים

שהושמו **לפניך** הם דברי אמת. וזה יוסבר על פי דבריו בהקדמה לתפארת ישראל [ה:], שכתב: "אמנם לשום דברי תורה לפני זולתו הוא קשה... כי אם אינו מכוין ההלכה להאיר עיני זולתו בדבר אמת, למה לו. כי תכלית מה שיכוין המניח דברי תורה לפני זולתו, להחכים אותו בדברי אמת ויושר" ושם ס"פ לו [תקלא:] כתב: "והבן הדברים האלו מאד, כי הנה לפניך דברים אמתיים, אין ספק בהם למי שמעיין בהם". ובדר"ח פ"א מ"ב [ריב.] כתב: "הנה מבואר לפניך פירוש מאמר זה באמת ובבירור". כי יש להדגיש את אמיתות הדברים שהונחו לפני הלומד.

(31) אודות שדברי אמת מתפרסים מעבר למקומם ומגלים דברים נוספים, כן עולה מדברי חכמים [שבת קד.] שאמרו שאותיות "אמת" רחוקות זו מזו ["זו בתחילת אל"ף בית, וזו באמצע, וזו בסוף" (רש"י שם)], ואותיות "שקר" צמודות זו לזו. זה מורה שהאמת מתפשטת בכל מקום, והשקר הוא רק במקומו [ראה שם בח"א (א, מח.)]. ובנצח ישראל פי"ד [שמח.] כתב: "וכאשר תבין אלו הדברים על אמתתם מה שראוי לך להבין מהם, אז יפתחו לך שערים הרבה". ובתניא ספי"ג כתב: "כי הנה מדת אמת היא מדתו של יעקב, הנקרא [שמות כו, כח] 'בריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה', מרום המעלות ומדרגות עד סוף כל דרגין... ומדת אמת היא נחלה בלי מצרים". ובהסכמתו של מו"ר הגאון רבי יונתן דייויד שליט"א לספר נצח ישראל, כתב: "מו"ח מרן בעל פחד יצחק זצ"ל התיחס בכמה מקומות אל המהר"ל בתואר 'מאור עינינו'. בלשון זו מונח שאין בדבריו רק למודים פרטיים בלבד, אלא כעין הדרכה והארת עינים בהשקפה כללית, ומבט חדש על כלליות דברי חז"ל, לא רק באותו מקום שעליו הוא דן. וכידוע דבר זה מכל ספריו, וכבר העידו כך גדולי עולם מדורות הקודמים".

(32) על פי משלי ו, ג "עשה זאת איפוא בני והנצל". ומזכיר ביטוי זה כאן ובח"א לסוטה יא: [ב, מח.], ואינו נמצא בשאר ספריו. ובא להדגיש שניתן לבאר בליעה זו באופן שונה משני הסברים הראשונים; כי עד כה ביאר שהבליעה אכן התרחשה אך היא היתה בלתי טבעית, ומועילה כנגד התנגדות בלתי טבעית [הסברו הראשון]. וכן מתוך שהבליעה שהיתה בפועל מועילה כנגד ההתנגדות הבלתי טבעית, היא גם מועילה כנגד ההתנגדות הטבעית [הסברו השני]. ומעתה יבאר שהבליעה לא התרחשה בפועל, אלא היא ציור מושכל ומופשט להסתרת ישראל. ולהלן [לאחר ציון 112] יחזור לבאר כהסבר שלישי זה. והואיל והסבר זה הולך בדרך חדשה, השונה מהסבריו הקודמים, לכך כתב "אמנם אם הדבר קשה לך להבין, זאת עשה ותנצל", ותלך בכיוון חדש השונה מהכיוונים שהוזכרו עד כה. וראה להלן הערות 50, 112, 127.

(33) פירוש - אין הבליעה הזאת אלא ההסתר שהקב"ה הסתיר את ישראל מהמצרים המתנגדים להם, וכמו שמבאר.

(34) הוא מזלם העליון של המצריים. וכן כתב למעלה פט"ו [נא:] לגבי פרעה, וז"ל: "זה מפעולת הכח של מעלה, והוא מזלו, שכל ענין פרעה אין ספק שהיה על ידי כחו ומזלו". ולמעלה פי"ז [קו.] כתב: "והוקשה להם עוד [סוטה יב:], דלמה הוצרך למכתב [שמות ב, ה] 'ונערותיה הולכות על יד היאור', דמאי נפקא מיניה בזה. לכך אמרו שהיו הולכות למיתה על שמיחו בה שלא תקח את הילד. כי המיתה תקרא 'הולך', לפי שהולך בדרך כל הארץ מן העולם... ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה, ושוב לא מיחו. כי יש לדעת, כי כל ענין משה רבינו עליו השלום במה שמיחו בה, הכל בכח עליון שלהם, שהיו נערות אלו מתנגדים למשה רבינו עליו השלום בכח מזלם למעלה. וכיון שהמזל העליון נסתלק, וזהו מיתה עליונה, שוב לא מיחו על הצלת משה רבינו עליו השלום, שנסתלק מהם כחם העליון ומזלם, שהיה מסית אותם. והצלת משה רבינו עליו השלום, וכן התנגדותן, הכל בכח עליון". וכן כתב שוב למעלה פי"ט [קעו:] לגבי כחו של פרעה, ושם הערה 73. ולמעלה פל"ז [תשיד:] נתבאר שמזלם של המצריים הוא מזל טלה, שהוא המזל הראשון. וכבר נתבאר כאן שהתנגדות המצריים לישראל לא היתה טבעית, אלא בלתי טבעית. וכן כתב להלן פמ"ז [לאחר ציון 535] לגבי אדום ומואב: "כי התנגדות שלהם אינו טבעי, רק יש להם התנגדות בכחם העליון אשר יש להם, הם מתנגדים לישראל".

(35) אודות שהמצריים היו גוברים על ישראל, כן כתב למעלה פ"ג [רו:]: "וכאשר תדקדק להבין עוד, תדע כי היו מצרים גוברים על ישראל מצד עיקר צורתם, שעליה נקראו בשם 'ישראל'. וגם גוברים עליהם בצד אשר הם עָם, ודבר זה במדריגת החומר". וכבר נתבאר למעלה שהשעבוד הוא התגברות המשעבד על המשועבד [פ"ג הערה 17, פ"ד הערה 46, פ"ט הערה 284, ופי"ב הערה 2].

(36) אודות שהבליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע, הנה רש"י פירש [בראשית מא, ל] את הפסוק [שם] "ונשכח כל השובע", "הוא פתרון הבליעה". והגו"א בראשית פמ"א אות ו [רעח:] עמד על כך מדוע העדיף רש"י לבאר שהמכוון הוא לבליעת השבלים שבחלום פרעה [בראשית מא, ז], ולא לאכילת הפרות שבחלום פרעה [שם פסוק ד], וכתב: "פירש רש"י שהוא פתרון הבליעה, ולא אמר שהוא פתרון האכילה, כי מן הבליעה יש ללמוד יותר, שהוא רמז על שנשכח כל השובע". ובדר"ח פ"ג מ"ב [צא.] כתב: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [זולתו] בולע אותו

עד שאינו נמצא". וכן כתב שם פ"ה מט"ז [שצ:] לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], וז"ל: "מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים... כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם" [הובא למעלה פט"ו הערה 26, ולהלן פמ"ז הערה 473]. ופתגם שאומרים הבריות על מי שנסתר ונעלם לגמרי ש"כאילו בלעה אותו האדמה", וכלשון המהר"ל כאן.

(37) אודות שאי אפשר להפסיד את האדמה בכללה, כך נאמר [קהלת א, ד] "והארץ לעולם עומדת". ובגו"א בראשית פ"ב אות יח [ס.] ביאר שהואיל ואדם הראשון נברא מכל האדמה מארבע רוחות [רש"י בראשית ב, ז] לכך אין לאדם דבר שיפסד אליו, וכלשונו: "אין האדם כמו שאר הנמצאים, לפי ששאר הנמצאים הם פרטים, לכך יש להם הפסד, כי יש להם דבר מה שיפסדו אליו. כי האש שהוא חלק דבר, יכול להיות נפסד אל יסוד אחר מן היסודות. ואילו היה האש הכל, אין לו דבר שיהיה נפסד אליו. ולפיכך אמרו שהאדם נברא מכל האדמה... אם כן הוא הכל, ואין לו דבר שיפסד אליו, ולפיכך אין לו הפסד... כי אל מה יהיה נפסד כאשר הוא כמו הכל". וראה להלן פמ"ז הערות 156, 576. ובח"א לע"ז נד: [ד, נז.] כתב: "העולם נוהג על פי טבעו הכללי, והאדם הפרטי הזה אין כח בו לבטל את מנהגו של עולם".

(38) מחמת ההסתר, שהיו כאילו נבלעו באדמה, שאז דין "אדמה" חל עליהם, וכמו שנתבאר. ובכת"י [תקכו:] כתב: "ואמר שהיו נבלעים בקרקע. כלומר שההסתר הזה כאילו חזרו ליסוד שלהם אשר ממנו יצאו, ואז לא יוכלו לשלוח יד בהם, והיו כמו האדמה, שאין כח באדם להפסיד אותה בכללה". וראה להלן הערה 117.

(39) "היינו דקאמר מביאין שוורים, שאין דבר יותר בעל כח מן השור, דכתיב [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור'" [לשונו בהמשך הפרק (לאחר ציון 121)]. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 315] כתב: "כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי. ואם שיש לארי כח וטורף הכל, אין זה מדת החוזק והקיום, כי הקיום היא מדה אחרת לגמרי. ולפיכך השור בעל עבודה רבה, וזה מורה על החוזק, ויש לו קיום, שיכול לעמוד במלאכה קשה". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "תנא דבי אליהו דרש, שישים האדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאוי [ע"ז ה:]. פירוש זה כי האדם ילמד תורה, הן

אם יש לו מונע כחות נפשו, ונפש קורא 'שור', וזה שנאמר 'ורב תבואות בכח שור', והנפש בעל כח בודאי, ולפיכך הנפש נקראת שור" [ראה להלן הערה 196]. וכן כתב בח"א למכות כג. [ד, ד:]. ובדרשת שבת הגדול [רטו:] כתב: "וזה שאמר [תהלים נא, כא] 'אז יעלו על מזבחך פרים', דהיינו שבכל כחם יהיו עובדים השם יתברך, ואז יעלו על מזבחך פרים... כי אין דבר יותר בעל כח כמו השור, דכתיב 'ורב תבואות בכח שור', כלומר כל כחות שלו יהיה מקריב אל השם יתברך. וזה שאמר גם כן [חולין ס.] 'שור שהקריב אדם הראשון', שרצה לומר שהקריב כחו אל השם יתברך, והוא השור שהקריב אדם הראשון". ובדרוש על התורה [יא.] כתב: "ובע"ז [ה:], 'אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור' [ישעיה לב, כ], תנא דבי אליהו, לעולם ישים עצמו כשור לעול וכחמור למשאוי על דברי תורה, עד כאן. הרי כי האדם צריך שידמה לשור וחמור המיוחדים לפרך העבודה, ויט שכמו לסבול עול דברי תורה. וזכר שני המינים, המה השור והחמור, להוראת שני סוגי עול עבודתו בתורה. כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק... כן יהיה האדם מצד גופו שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוח... ועוד נוסף על זה ישעבד כח הנפשיי אשר לו אל התורה, כבחינת השור שכחו גדול... אם בנפש אשר בו יעמול בתורה, לעיין בהלכה בעיון קשה ועמוק, עד כי יעשה עצמו בזה כשור הזה המשוה בכחו כל תל גבוה, ולעקור קרקע קשה לחרוש ולפרר בכח שלו את הכל, באשר כח נפשו גדול, כנאמר 'ורב תבואות בכח שור'. וכן הדבר ממש, אם יש לאדם לפניו עיון קשה ביותר, הוא משוה כל עקום ודבר קשה בעיונו וכח נפשו". וראה להלן הערות 41, 123, ופמ"ז הערה 318.

(40) וכיוצא מן הכלל נתקלל קין [בראשית ד, יב] "כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כחה לך וגו'", וההעמק דבר [שם] כתב: "ידוע דאדמה בלי עבודה אינה מוציאה גידולים כי אם מעט, וקין היה עובד אדמה ביתרון הכשר דעת, והיתה מוציאה גידולים לפי העבודה. על כן היה הקללה שעבודתו לא תוסף תת כחה לך משלא היה עובדה כלל... שלא תועיל עבודתו של קין". ובספר שם יעקב [ערך עני (סז:)] כתב: "כל מי שחורש יותר, יתקן האדמה יותר, וירויח ויצמיח זרעים יותר ויותר". וראה בסמוך הערה 42.

(41) מו"ק ב: "אתמר, המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת, משום מאי מתרינן ביה. רבה אמר, משום חורש... מה דרכו של חורש לרפויי [ל"לרכך" (רש"י שם)] ארעא, האי נמי מרפויי ארעא". ועוד אמרו בגמרא [שבת עג:] "תנא, החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן", ופירש רש"י [שם] "אינו חייב אלא אחת, דכולהו לרפויי ארעא עבידי".

ובדרוש על התורה [יא:] כתב: "כי יעשה עצמו בזה כשור הזה המשוה בכחו כל תל גבוה, ולעקור קרקע קשה לחרוש ולפרר בכח שלו את הכל" [ראה למעלה הערה 39].

(42) אודות שרבוי עבודת האדמה מניב רבוי פירות, כן עולה מדבריו בדרוש על התורה [י.], שכתב: "כי האדם הוא כמו האדמה, שהיא בכח ולא בפעל. וכאשר האדמה נעבדת תמיד, כן צריך האדם שיוציא הוא תמיד שלימותו אל הפעל לגמרי". ושם בהמשך הדרשה כתב [יא:]: "אי אפשר לאדם לקבל התורה כי אם על ידי מדה זאת שיעשה עצמו כבהמה עובדת האדמה, בשגם הוא יעבוד אדמתו, הוא בעצמו, שנקרא על שם האדמה [ב"ר יז, ד]. וכתיב [בראשית ב, טו] 'ויקח ה' אלקים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה', אמרו חז"ל [זוה"ק ח"א כז.] 'לעבדה' זו מצות עשה. הרי כי נקרא האדם אדמה כאשר אמרנו, וכל זה כי האדם הוא חסר בעת בריאתו, וצריך שיהיה נעבד ויוצא לפעל על ידי עבודה. כאדמה הזאת שצריכה עבודה לצאת על ידה אל הפעל, כמו כן האדם יוצא לפעל על ידי תורה ומצות". וראה להלן הערה 120.

(43) פרקים יב [תקס.], טו [לז:], ויובא בהערות הסמוכות. וראה להלן הערה 128.

(44) לשונו למעלה פי"ב [תקס.]: "וכאשר התחילו עוד מצרים לענותם, והיו רוצים להפסידם... כי על ידי העינוי של גוף הגוף חלוש". ולמעלה פט"ו [לז:] כתב: "כי השיעבוד הוא למעטם, ועל ידי זה החומר שלהם נחלש". ואודות שהעינוי מחליש את הגוף, אמרו חכמים [גיטין ע.] "ג' דברים מכחישין כחו של אדם; פחד, דרך, ועון... דרך, דכתיב [תהלים קב, כד] 'עינה בדרך כחי'". ובח"א שם [ב, קכט:] כתב: "ידוע כי יש באדם שלשה כחות אשר בהם שייך חולשה; האחד כח הגוף, השני כח נפשי, השלישי כח נבדל שהוא השכלי... כי החטא מחליש כח נבדל אשר הוא באדם... והפחד דבר זה מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה... והדרך מחליש כח גוף, כי התנועה הוא כנגד הגוף, ומי שהוא בעל גוף קשה עליו התנועה, ולפיכך הדרך מחליש כח הגופני ביותר". ועל חולשת הדרך נאמר "עינה בדרך כחי", הרי שהעינוי מחליש את הגוף. וכן נאמר [שמות א, יג] "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך", ופירש רש"י שם "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו" [הובא למעלה פי"ב הערה 28, פט"ו הערה 41, ופ"מ הערה 4].

(45) לשונו למעלה פי"ב [תקס:]: "וכיון שהגוף חלוש הוא מוסיף ברכה האלקית כאשר כח הגוף חלש. לפיכך היו פרים ורבים, כיון שהיו משעבדים אותם להחליש כח הגוף, וכל שהיה כח הגוף נחלש, גבר כח אלקים יותר להיות ישראל דבקים בברכת אלקים. וזה 'כאשר יענו כן ירבה וכן יפרוץ'. וזהו דוקא בישראל, שעיקר כחם הוא כח אלקי,

לא כח גופני". ולמעלה פט"ו [לז:] כתב: "כאשר החומר נחלש ביותר, מתדבק הנפש והרוח בכח קדוש. וזהו דוקא בישראל. וכיון שהם דבקים בכח קדוש, אז בא להם הברכה בודאי... כי כמו שהיו מצרים משעבדים, היה כח הקדוש דבק בהן ומבשרתן 'כן ירבה וכן יפרוץ'". ולמעלה פ"י [תקכז:] הזכיר ענין זה בקצרה, וכלשונו: "ובמדרש רבות [ב"ר צד, ב] 'כל טוב מצרים' [בראשית מה, כג], ששלח לו גריסים של פול. נראה שהפול טוחנין אותו ברחיים של גרוסות, שכאשר גורסין אותו ברחיים עושה הרבה מאוד, לכך נקרא 'גריסין', שגורסין ומשברין אותו לחלקים הרבה, וכל עוד שמשברין אותו נעשה לחלקים הרבה. כך היו ישראל בזמן שהיו משעבדים בהם בעבודה המשברת את גופם, על ידי זה היו פרים ורבים, כדכתיב 'כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ'". וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמב.], והובא למעלה פ"י הערה 65, פי"ב הערה 30.

דוגמה לדבר; אמרו חכמים [נדרים מ.] "הקב"ה זן את החולה... השכינה שרויה למעלה ממטתו של חולה", ובח"א שם [ב, יט.] כתב: "רצה לומר אחר שהטבע נפסד אצלו, הרי הקב"ה קיומו, וזה שהוא זן את החולה. וכן מה שאמר שהקב"ה למעלה מראשותיו של חולי, דבר זה הוא מצד כי החולה הוא מסולק מן הטבע החומרית, ומאחר שהוא מסולק מטבע החמרית, שהרי הוא חולה, ויש הפסד לטבע החמרית, אז השם יתברך, שהוא נבדל מטבע החמרי, למעלה מראשותיו, ששם השכל הבלתי טבעי". ובח"א לב"מ פז. [ג, נא:] כתב: "החולשא הזאת הוא עוד יותר הוא מיעוט הגוף לגמרי... והוא עלוי לאדם. ודבר זה רמזו חכמים במסכת נדרים כי השכינה למעלה מראשו של חולה. ודבר זה בוודאי כי כאשר יחלש הגוף, מתקרב השכינה אל האדם". ועוד אמרו חכמים [שבת קנב.] "תלמידי חכמים כל זמן שמזקנין חכמה נתוספת בהם", ובח"א שם [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו אין השכלי בכחו ולעת זקנתו שבטל ונחלש החמרי מתגבר השכלי מעלה מעלה". ובכלליות קבע כי החומר הוא מסך מבדיל בין הקב"ה לאדם, וכמו שכתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:], וז"ל: "בעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי... כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". לכך כל ירידה ונפילה לחומר, היא הקטנת

המסך בין הקב"ה לאדם, לכך "כאשר החומר נחלש ביותר, מתדבק הנפש והרוח בכח קדוש" [הובא למעלה פי"ב הערה 29, ופט"ו הערה 42].

(46) אודות ש"**מיד** כשחזרו מהם היו מבצבצין וצומחים כצמח השדה" כך הוא לשון המאמר [סוטה יא:] "ומביאין שוורים וחורשין על גבן... **לאחר שהולכין** היו מבצבצין ויוצאין כעשב השדה, שנאמר [יחזקאל טז, ז] 'רבבה כצמח השדה נתתיך'" [הובא למעלה לפני ציון 10]. וכן כתב להלן [לאחר ציון 125].

(47) להלן [לאחר ציון 122], ויבאר שם שאין החרישה רק בטוי לשעבוד הקשה, אלא השבת גופם של ישראל ליסוד האדמה. וכן רבוי ישראל יתבאר מצד החזרה ליסוד האדם.

(48) פירוש - יש לפרש את ענין החרישה כאחד משני ההסברים שכתב ויכתוב בסמוך.

(49) למעלה לאחר ציון 15.

(50) פירוש - לכל שלשת ההסברים של הבליעה [ראה למעלה הערה 32] לא מדובר בבליעה טבעית, אלא בבליעה בלתי טבעית.

(51) הוא התחלת המאמר שבגמרא [סוטה יא:], וכפי שהובא למעלה בתחילת הפרק. ויש להעיר, מדוע ביאר תחילה את סוף המאמר [הבליעה והחרישה], ורק לאחר מכן חוזר לבאר את התחלת המאמר [בשכר נשים צדקניות נגאלו ממצרים]. ובדרך כלל מבאר חלקי המאמר כסדר אמירתם. ויל"ע.

(52) לפנינו בגמרא [נדרים כ:] איתא "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן". ובעירובין [ק:] (שגם שם הובא המאמר)] איתא "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן".

(53) "כלאה, שיצאה לפני יעקב ואמרה לו [בראשית ל, טז] 'אלי תבוא', ויצא ממנה ישששכר, דכתיב [דהי"א יב, לג] 'ומבני ישששכר יודעי בינה לעתים'" [ר"ן נדרים כ:]. ובעירובין ק: הזכירו להדיא את לאה, שאמרו שם "ואילו נבונים לא אשכח, ואילו גבי לאה כתיב 'ותצא לאה לקראתו ותאמר אלי תבוא כי שכור שכרתיך', וכתיב 'ומבני ישששכר יודעי בינה לעתים וגו'".

(54) לשון הפסוק הוא [דברים א, טו] "ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידועים ואתן אותם ראשים עליכם וגו'", וכתב רש"י [שם] "אנשים חכמים וידועים - אבל 'נבונים' לא מצאתי".

(55) לשון רש"י [נדרים כ:]: "חמור גָּרַם לישׁשכר שנולד, אותו חמור שהיה יעקב רוכב, שפנה לאהל לאה". נמצא שהפסוק "ישׁשכר חמור גרם" מלמדנו שישׁשכר נולד מחמת בקשת לאה מיעקב.

(56) הרי שלישׁשכר היתה בינה, וזו מדה שלא נמצאה בדורו של משה.

(57) כן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. ויסוד זה הוזכר פעמים רבות מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, להלן פנ"ו כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [האיש] נחשב כמו צורה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר". וכן הוא שם בפנ"א [תתח:]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצו.] כתב: "נקיבה היא חומרית... [ו]הזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ושם פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". ובהקדמה לנתיבות עולם [ט:] כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 29]. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קו.] כתב: "כי הנקבה היא חמרית, כמו שנתבאר פעמים הרבה, ואילו הזכר הוא כמו צורה נבדל מן החמרי". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:], ח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:], גו"א בראשית פ"ב אות מב [עג:], ועוד ועוד. וראה למעלה פ"ג הערה 73, פ"ד הערה 35, פ"ט הערה 242, פ"י הערה 58, פי"ג הערה 37, פי"ד הערה 70, פי"ט הערות 88, 132. **ומה שכתב** כאן "שיש לו מעלת הצורה ולאשה מדת החומר", ולא כתב "ולאשה מעלת החומר", אע"פ שלמעלה פכ"ד [שפב.] כתב: "וזה מורה על מעלת החומר של הנמצאים שהם בארץ, שאין בהם מן הרע", כי כאן בא להצביע על חסרון החומר הזקוק להשלמת הצורה, ובודאי כאשר איירי בחסרון החומר אין לומר "מעלת החומר". וכן באור חדש פ"ה [תתקמג:] כתב: "כי המן ועבדיו היה להם מדת החומר החסר... יש לו משפט החומר, שהוא חסר ואינו שבע". ובח"א לחולין מד: [ד, צה.] כתב: "מדת החומר שהוא חסר תמיד" [הובא למעלה פ"ד הערה 36, פי"ט הערה 191, ולהלן פמ"ד הערה 207].

(58) לשונו למעלה פי"ט [קעט:]: "'וישב על הבאר' [שמות ב, טו], מיצחק ומיעקב למד [שמו"ר א, לב]. דע, כי האשה נקראת 'באר', כדכתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבארך', והבאר נתן לישראל בזכותה של מרים [תענית ט.], כי מזה תלמוד שהבאר דבר שייך לאשה. וזה כי הבאר הוא שנובע מלמטה למעלה, וכל שאר דברים באים מלמעלה למטה. והוא דמיון האשה שהיא משתוקקת לבעלה, וזהו השתוקקות של עלוי, כי האיש יותר במעלה בערך האשה, והיא משתוקקת להתעלות בבעלה, ולפיכך האשה היא בלבד דומה לבאר. ולכך נזדווגו לאלו זיווגם על הבאר, כי המקום הוא גורם דברים הרבה [סנהדרין יד:], ושייך הזיווג אל הבאר, כי עליית הבאר שהוא עולה תמיד, זהו בעצמו הזיווג, שהוא השתוקקות האשה אל בעלה והתדבקות בו, וזהו התעלות לה. והבן דבר זה היטב מאוד". וראה להלן הערה 63. **אוזן מלים תבחן**; אמרו חכמים [כתובות סא.] "עולה עמו ואינה יורדת עמו, אמר רב הונא מאי קראה, [בראשית כ, ג] 'והיא בעולת בעל', בעלייתו של בעל, ולא בירידתו של בעל". ותמוה, כיצד נדרש מ"בעולת בעל" "בעלייתו של בעל", הרי בעילה לחוד ועליה לחוד. אלא הם הם הדברים שביאר כאן, כי עצם הזיווג הוא השתוקקות האשה להתעלות בבעלה, כפי שהחומר מתעלה ומושלם על ידי הצורה, לכך "עולה עמו ואינה יורדת עמו". וזו הערה נפלאה [הובא למעלה פי"ט הערה 92].

(59) הכל - האֵם ובניה.

(60) אודות שנבונים הם רחוקים מן החומר, כן כתב להלן פנ"ב בביאור ההבדל בין "חכמים" ל"נבונים", וז"ל: "זכר ארבע דברים [בהגדה]; חכמים, נבונים, זקנים, יודעי התורה, כנגד ארבע מדריגות... שיש אל הידיעה. וזה כי כאשר הוא משיג בנמצאות, נקרא זה 'חכמה'. אבל מפני שההשגה הזאת נסמכת אל הגשמים, שמהם קונה הידיעה, אין זאת הידיעה נקיה ומופשטת מן החומר לגמרי, בעבור שנסמכת ידיעה זאת אל החומרים, והם הנמצאים הגשמים. אבל המושכלות השניות ["נבונים"], בעבור שהוא יקנה אותם מן המושכלות הראשונות [כי "נבון" הוא מי שמבין דבר מתוך דבר], הם נקיים יותר מן החומר, שהרי בהשגתם אינם נסמכים אל החומרים מבחוץ... נמצא כי... החכמה הוא שכל בלבד. וכנגד זה אמרו 'אפילו כלנו חכמים'. ושכל נקנה אשר הוא נקנה מן השכל ראשון, והוא יותר פשוט. וכנגד זה אמרו 'כלנו נבונים', כמו שאמרו [סנהדרין צג:] נבון המוציא דבר מתוך דבר".

(61) הקדמה שניה [קד.-קו:], פ"ג [רט:], פ"ט [תסט.], פי"א [תקלח.], פט"ז [עה:], ופי"ט [קע:]. וראה להלן פמ"ד הערה 16.

(62) לשונו למעלה בהקדמה שניה [קד.]: "השמש היא בעלת חומר, ולכך קרא השמש 'עבד', כאשר נתבאר פעמים הרבה מאוד כי החומר הוא עבד, לכך נקרא גם כן העבד חמור, כדכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.], ואין בן חורין רק השכל, ולפיכך אומר שהוא עבד", ושם הערות 328, 330. ולמעלה פ"ג [רט:] כתב: "הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר". ולמעלה פ"ט [תסט.] כתב: "בא לתת טעם למה היו ראוים זרעו לשעבוד דוקא, ולא לעונש אחר, רק בשעבוד... כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל, לא שייך בו שיעבוד". ולמעלה פי"א [תקלח.] כתב: "כבר ידוע כי הצורה הפועל והמולך, והחומר משועבד תחת הצורה. לכך היה יוסף מושל על מצרים, שהוא היה הקדוש והנבדל מפחיתות החומר". ולמעלה פט"ז [עה:] כתב: "כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל, וזה נתבאר למעלה. אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... לא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל... ולפיכך יצא משבט לוי משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום, והוא היה ראוי להיות מושל על מצרים". ולמעלה פי"ט [קע:] כתב: "וכבר אמרנו למעלה בפרקים הנזכרים שאין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם... והגשם יש לו השתעבדות בודאי". ולהלן ר"פ מד כתב: "כי העבד שהוא משועבד דומה לחמור, שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה". וראה להלן ר"פ מה. **וכן כתב** בשאר ספריו. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות כו [כו.] כתב: "כי כל חמרי מתפעל משועבד". ובדר"ח פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר... שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "הצורה היא

בת חורין, ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] ובשאר מקומות שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה, שנאמר [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'. והרצון בזה כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד, שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר". ובאור חדש פ"ה [תתקמה.] כתב: "וידוע כי החומר שהוא חסר, ראוי לו העבדות בפרט". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רפ] כתב: "מהות העבדות היא קבלת עולו של השני, והרי קבלה זו היא אחת התופעות של החומר, שכן החומר כל קיומו הוא בקבלה מאחר. לא כן הצורה הרוחנית, המשוחררת מכל קבלה מן הזולת, היא כולה חירות" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 328, פ"ג הערה 79, פ"ד הערה 87, פט"ז הערה 67, פי"ט הערה 40, ופל"ו הערה 32]. וראה להלן פמ"ד הערות 16, 18, פמ"ה הערה 11, ופמ"ז הערה 350.

(63) אמרו חכמים בב"ר [כ, ז] "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב לבאר: "אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקות החומר אל הצורה... והאשה מושלמת באיש כמו שישלם החומר בצורה" [הובא למעלה פי"ט הערה 87, פמ"ב הערה 42, ולהלן פמ"ז הערה 269]. וראה למעלה הערה 58.

(64) בח"א לסוטה יא: [ב, מח.] כתב משפט זה כך: "והיו מולידים בנים חכמים ונבונים ראוים לגאולה". ולהלן [לאחר ציון 132] יחזור על דבריו שכתב כאן אודות מעלתם הנבדלת של הבנים האלו. וראה להלן הערה 141.

(65) פירוש - הכל נמשך מהיות הבנים אלו רחוקים מן החומר.

(66) אודות שהחומרי הוא פתי וסכל, כן כתב בנתיב התשובה פ"א [ד.], וז"ל: "כי יש חוטא שהוא חומד אל התאוה מן זנות ושאר תאות, וזהו שאמר [משלי א, כב] 'תאהבו פתי', שאין נמשך אחר השכל, רק אחר הגוף. ולכך יקרא 'פתי', שאין לו השכל ודעת. וכמו שאמרו [תנחומא נשא אות ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], אין האשה מנאפת עד שתכנס בה רוח שטות. כי הזנות מעשה חמרי, וכאשר מנאפת נכנס בה רוח שטות, והלך השכל אשר מרחיק התאוות הגופנים". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קפט:] כתב: "ואמר שם [ילקו"ש ח"א רמז תשצג] כי המקבל תוכחה נעשה חכם. כי המקבל תוכחה, שהם דברי חכמה מן המוכיח, אם כן הוא מקבל השכלי, ובזה הוא מוכן לקבל השכל גם כן, ויהיה נעשה שכלי. וזה שאמר שלמה [משלי טו, לא] 'אוזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין'. כי בודאי השומע תוכחה הוא גובר על גופו החמרי, ומקבל השכלי, ולכך בקרב

חכמים תלין". ונאמר [דברים ל, ו] "ומל ה' אלקיך את לבבך וגו'", ופירש הרמב"ן [שם] "כי החמדה והתאוה ערלה ללב". והאונקלוס תרגם [שם] "ויעדי ה' אלקך ית טפשות לבך". הרי התאוה והטפשות בני חדא בקתא אינון.

(67) אודות שהכרת הבורא היא מעלה שכלית, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [קה.]: "לא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם... שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם, ועמדו על השכל". ובתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע. כי בן ג' שנה הכיר אברהם את בוראו [נדרים לב.]. ומאחר שהיה אברהם מיוחד בזה, ולא כן יצחק ויעקב, רק כי קבלו מאברהם, לכך היה אברהם גם כן מקיים מה שנותן השכל העליון הזה. ולכך היה אברהם מיוחד לקיים את כל התורה". ובדרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כולו חשוך בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות [רש"י בראשית כד, ז], ולכך כתיב אצלו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו', כי העולם היה בימיו כחמור שאינו יודע רק אבוס בעליו". ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] אין זקן אלא שקנה חכמה. כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 333, 334, 337, פ"ד הערה 104, פט"ז הערה 10, פכ"ב הערה 78, פכ"ט הערה 103, פ"מ הערה 133, ופמ"א הערה 37]

(68) בכת"י [תקכ:] ביאר כאן גם את מה שהקב"ה זימן להם דגים קטנים, ושואבות מחצה מים ומחצה דגים [סוטה יא:, והובא למעלה בתחילת הפרק], וז"ל: "ומה שאמר בשעה שהיו שואבות מים היה מזמן להם הקב"ה דגים קטנים, הוא בשביל שכך מדתו של הקב"ה, מי שהוא אוהב לאחר, כמו הנשים האלו שהיו אוהבים לבעליהן, והיו הנשים מרחמים על בעליהם שהיו עושים מלאכה קשה, והיו הולכים לשאוב מים לצורך

בעליהם, נתן להם הקב"ה שאלתם, וזימן להם דגים קטנים בכדיהם. ושואבות מחצה מים ומחצה דגים, כי זה מורה על השלימות השגחה היותר גדולה. וזה כי אילו מצאו דגים קטנים [בלבד], אף על גב שהיה מורה זה על ההשגחה, לא היה זה מורה על שלימות השגחה. אבל דבר זה, שהיו שואבות מחצה מים ומחצה דגים, והיו צריכים אל מים כמו אל דגים, זהו תכלית השגחה. וכאשר היה השגחה זאת במדת הדין, וכל מעשה ידיהם היה נמשך מן מדת הדין, שהיה נמשך מן מדת הדין שהיה על ישראל, והיה הקב"ה מרחם עליהם במדת דינו, לכך היה חצי מים וחצי דגים משוער, שהיה הקב"ה מרחם עליהם במדת הדין שהיו בשעבוד קשה. וכל ענין הדין משוער לגמרי בדין, ומפני שהיו צריכים אל מים ודגים, היו בשוה המים והדגים".

(69) ופירש רש"י [סוטה יא:] "בין שפתים - בין מצרי השדות, מקומות צנועין. מצר גבול השדה, גבוה מכאן, וחבירו מכאן, וחריץ באמצע" [הובא למעלה הערה 5]. וראה בסמוך הערה 71.

(70) פירוש - אף על פי שאין זה המקום המצוי לחבור איש ואשה, אך [ב"מ פד.] "אהבה דוחקת את הבשר", והיו מזדווגים היכן שהיה אפשרי. ואמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"ב] "לפום צערא אגרא", ובדר"ח שם [תקמב.] כתב לבאר: "כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער, הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך. וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך [ד]מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה, השכר יותר... שיש לו מניעה שלא לקיים המצוה, והוא מתגבר על זה ומתקרב עצמו, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ג הערה 28, פכ"ג הערה 191, ופל"ט הערה 37].

(71) כמבואר למעלה הערה 69. ו"גבולים" אינו מתפרש רק על הקו הנמצא בקצה וסוף השטח, אלא כל התחום [עד הקו] נקרא "גבולין", והוא מקום מפגש בין שני תחומים. וכן נאמר [שמות י, יד] "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים וינח בכל גבול מצרים וגו'", ותרגם אונקלוס [שם] "ושרא בכל תחום מצרים". וכן [שמות יג, ז] "ולא

יראה וגו' שאור בכל גבולך", ותרגם אונקלוס [שם] "בכל תחומך". וכן [ירמיה לא, טז] "ושבו בנים לגבולם", ותרגם יונתן [שם] "ויתובון בניא לתחומהון". ובלשון חכמים "קדשי הגבול" [קידושין סט:], ופירש רש"י [שם] "תרומה הנאכלת בכל מקום". וכן נאמר [בראשית מט, יד] "יששכר חמור גרם רובץ בין המשפתים", ותרגם אונקלוס [שם] "ואחסנתיה בין תחומיא". ונאמר [שופטים ה, טז] "למה ישבת בין המשפתים וגו'", וכתב המצודות ציון [שם]: "המשפתים - מלשון שפה, ועניינו גבול, וכן תרגם יונתן [שם] 'תחומין', וגם הוא תרגום של גבול. וכן 'רובץ בין המשפתים'". **אך יש להעיר** מדברי רש"י [בראשית י, יט], שכתב: "גבול [הכנעני] - סוף ארצו, כל 'גבול' לשון סוף וקצה". ובגו"א שם אות ו [קצב.] כתב: "אין לשון 'גבול' רק על הסוף. ואין לפרש על כל שטח המקום שיהיה נקרא 'גבול'... זה אינו, כי נמצא לשון זה דווקא על הסוף, כדכתיב [שמות יט, כג] 'והגבלת את ההר'... שמוכח כי הוא נאמר על הסוף ועל הקץ". וכן כתב רש"י [במדבר כא, יג] "מגבול האמורי - תחום סוף מצר שלהם... לשון קצה וסוף". ובגו"א שם אות יז [שמא:] כתב: "תחום סוף מצר שלהם. כי אין פירושו כמו [שמות יג, ז] 'לא יראה לך שאור בכל גבולך', שהוא נאמר על כל הארץ, דכאן לא יתכן, שהרי כתיב [במדבר כא, יג] 'כי ארנון גבול מואב בין מואב ובין האמורי', מוכח דלשון 'גבול' על דבר מפסיק וסוף". ויש לברר מתי פירוש "גבול" הוא על כל השטח ["לא יראה לך שאור בכל גבולך"], ומתי פירושו קצה וסוף בלבד. ועל כל פנים כשכתב כאן "ששם מתחברים ומתאחדים הגבולים" כוונתו לכל התחום, וכמו "לא יראה לך שאור בכל גבולך". וראה להלן הערה 78 שיש לכל גבול ואמצע ג' בחינות. **ומבואר מדבריו** שאין "בין המשפתים" מוסב על מקום הזיווג, אלא על הזיווג עצמו ["כי היה להם התאחדות הגמור שיש לזיווג, **וזה** נקרא 'בין המשפתים', לפי ששם מתחברים ומתאחדים הגבולים"], שההתאחדות הגמורה שהיתה בזיווג נקראת "בין המשפתים". ולכאורה אין זה כדבריו הקודמים, שכתב: "ומה שאמר 'ונזקקין בין המשפתים', הכל הוא שהיו מחבבין בעליהן, עד שהיו מזדווגים להם כשהיה אפשר", ומכך משמע שאיירי במקום הזיווג. ואין משמעות דבריו מורה שהביא כאן שני מהלכים שונים בביאור "בין המשפתים". ואולי כו"ע מודו ש"בין המשפתים" עוסק במקום הזיווג [בין שני גבולים], ורק שהואיל ו"המקום הוא גורם דברים הרבה" [לשונו למעלה פי"ט (קפא.), וראה למעלה פמ"א הערה 135], לכך מקום הזיווג [בין הגבולים] משפיע על מהות הזיווג [שנעשה באחדות והתדבקות].

(72) כי חומר הבן בא מאמו, ולא מאביו, וכמו שכתב למעלה פ"ג [ריא:] ש"העובר מתחבר אל אמו מצד חומרו". ורש"י [בראשית לה, ח] כתב אודות מיתת רבקה

ש"העלימו את יום מותה שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו עשו". ובגו"א שם אות ו [קעז.] כתב: "אף על גב דיצחק יצא ממנו עשו ולא העלימו את מיתתו [בראשית לה, כט], לא קשה מידי, שכן אמרו רז"ל בפרק המפלת [נידה לא.] כי האם נותנת דם ובשר, כל הדברים החומרים שממנו יבא הפחיתות. אבל מן האב יבאו דברים שאינם חומרים כל כך. ולפיכך הפחיתות והרשעות תלוי באם, מה שנתנה לו דברים פחותים רעים". הרי שהחומריות האדם באה לו מאמו. וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצג.]. ובח"א לנדה לא. [ד, קסא.] כתב: "ג' שותפין באדם, האב נותן בו ה' דברים, והאם ה' דברים, והקב"ה י' דברים... כי יש בו באדם ג' דברים; האחד הוא החומר, והשני הצורה, והג' הוא הנשמה העליונה. והנה האשה שהיא חמרית, נותנת כל הדברים שממנו החומר של אדם, והם; עור, בשר, ודם, ושערות, ושחור שבעין, וכל אלו דברים חמרים ביותר. והאב נותן; עצמות, וגידין, וצפרנים, ומוח שבראש, ולובן שבעין, ובאלו דברים יושלם צורת האדם. והקב"ה נותן באדם עשרה דברים רוחנים, אשר שייכים לנשמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 87, ומקצתו בפל"ו הערה 105].

(73) כמו שאמרו [נדרים כ:] "'וברותי מכם המורדים והפושעים בי' [יחזקאל כ, לח], אמר רבי לוי אלו בני תשע מדות, בני אסנ"ת משגע"ח; בני אימה, בני אנוסה, בני שנואה, בני נידוי, בני תמורה, בני מריבה, בני שכרות, בני גרושת הלב, בני ערבוביא, בני חצופה ["שמעיזה פניה להיות תובעתו בפה" (ר"ן שם)]". הרי שכאשר חסר באחדות של הזיווג [כמו תשע המדות האלו], אז בניהם חומריים, ונקראים מורדים ופושעים. והגמרא שם מיד אחר כך שאלה [על בני החצופה] "איני, והאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל אדם שאשתו תובעתו הויין לו בנים שאפילו בדורו של משה רבינו לא היו כמותם... ההיא דמרציא ארצוייי", ופירש הר"ן [שם] "שמפתה אותו בדברי רצוי ופיוס כלאה... אבל לא שתהא תובעתו בפה". הרי ב"זה לעומת זה" עומדים בני תשע מדות לעומת בן האשה הכשרה המשתוקקת לבעלה. **ובכת"י** [**תקכא**.] סלל לו דרך אחרת מדבריו כאן [שתלה את מעלת הבן באביו, ולא באמו], וכן בתוך דבריו התיחס לבני תשע מדות, וז"ל: "כי כאשר הזווג שוה וממוצע, אז הזרע שלהם טפה כשירה. כי הדבר שהוא בין השדות הוא לשני השדות ביחד, לזה כמו לזה, ואינו נוטה לצד אחד, והוא בין הקצוות. לכך נקרא הזיוג הממוצע 'בין המשפתים', לפי שיש לו השווי הגמור. וכאשר הזרע טפה כשירה, נמשך הנולד שהוא טוב, והוא זך השכל. והרבה תולה בענין האב והאם; כי כאשר בשעת הזיוג נוטה לכעס או לשכרות [אלו שנים מתשע מדות], או לשום מידה שהוא יציאה חוץ מן השווי ומן המדה הראויה, אז הזרע מתייחס אל הזיוג שלהם, ואינו

טפה הגונה. וכאשר אין הזרע טפה הגונה, אז הנפש מתיחס לזה גם כן. אבל כאשר הוא כראוי, שהוא אינו נוטה לשום צד, אז גם כן הזרע מתיחס לזה, כאשר התבאר. לכך אמר שהיו מזדווגים בין גבולי השדה, שהזיוג לא היה נוטה לשום קצה". וראה להלן הערה 82.

(74) בא לבאר הסבר שני במעלת זיווג של ישראל במצרים. ועד כה ביאר מעלה זו מחמת התחברות החומר בצורה. ומעתה יבאר זאת מחמת שהאחדות מורה על ענין האלקי. וראה להלן הערה 82.

(75) לשונו למעלה פי"ד [כה.]: "כי כל דבר שעשו מצרים לישראל היה בענין כללי, שהיו משעבדים את ישראל בכלל בפעם אחד. וזה אין ספק שהוא יותר ממה שהיה השיעבוד שהיו משעבדים את כל אחד ואחד בפני עצמו. כי מפני שהיה השיעבוד כללי, מורה זה על שהיה נגזר עליהם מצד כללותיהם בגזירה אלקית. לכך בא הגזירה על כללותיהם כאחד, שהדברים המקרים פרטים הם, וענין זה לא היה מקרי, רק גזירה אלקית". ולמעלה פט"ו [נא:] כתב: "אין פעולה מלמעלה לחצאין". ולמעלה פט"ז [עב:] כתב: "כי כל פרטי הוא מצד החמרי, כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי - פרטי". ולמעלה פי"ט [קעו:] כתב: "כי דברים העליונים כללים". ולהלן ס"פ מד [לאחר ציון 209] כתב: "אברהם במה שהיה גר והוא פרטי, כמו שהיה אברהם אחד פרטי, והדבר מבואר מאד כי הנבדל אין בו ענין פרטי, כי הפרטי הוא חלק, וזה שייך לחומר שהוא מתחלק. ולפיכך נקרא 'גר', מלשון גרגיר, שהוא פרטי". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 576] כתב: "השמים והארץ כל אחד חלק, ולכך הם גשמיים, כי הגשם שייך בו חלוק. אבל בית המקדש הוא הכל, ואין בו חלוק אשר הוא שייך לגשם". ולהלן פ"ס ביאר שדברים הבאים מהעולם העליון הם אחד, וכשהם מגיעים לעולם הגשמי הם נפרדים לארבעה, והביא על כך את הפסוק [בראשית ב, י] "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". וכן נגע בספר זה נגע ביסוד זה באופן של "לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר" [ברכות ט.], וכמצויין למעלה פ"ה הערה 118, פ"ח הערה 185, פי"ד הערות 16, 109, פט"ו הערה 119, פט"ז הערה 53, פי"ח הערות 77, 120, פי"ט הערה 70, פכ"ג הערה 240, פכ"ה הערה 107, פכ"ח הערה 11, פכ"ט הערה 87, פל"ח הערה 63, פ"מ הערה 290, להלן פמ"ז הערות 298, 577, ופמ"ט הערה 309. **ומקור מפורש** לכך הוא מאמר חכמים [יומא סט:] "אמרו [אנכה"ג, לאחר שבטלו יצרא דע"ז], הואיל ועת רצון, הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה. בעו רחמי, ואמסר בידייהו. אמר להו, חזו דאי קטליתו ליה לההוא, כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא

תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. חבשוהו תלתא יומי, ובעו ביעתא בת יומא בכל ארץ ישראל, ולא אשתכח ["ביצה הנולדה בו ביום, לפי שפסק החימום מן המעים" (רש"י שם)]. אמרי, היכי נעביד; נקטליה, כליא עלמא. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין חילוק ומחצה בעליונים [הובא למעלה פ"ה הערה 118, פט"ו הערה 119, ופ"מ הערה 290]. **וכן כתב** בשאר ספריו. וכגון, בגו"א בראשית פל"ג אות טו [קסה.] כתב: "כי אין ראוי אל הנבדל... שיצטרף אליו חלק אחד פרטי, במה שאין פרטי וחלק שייך בנבדל". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור" [הובא למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערה 109, פט"ו הערה 98, פי"ח הערה 11, פי"ט הערה 111, ולהלן פמ"ז הערה 578]. וכן כתב בגו"א דברים פל"ד אות א [תקיט:], ויובא בהערה הבאה. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". ובנצח ישראל פ"ו [קנט:] כתב: "לא תמצא במספר הזה מספר פרטי, שלא היה המספר רק 'ששים', או 'ששים רבוא', וכל המספרים האלו הם מספר כללי, ולא תמצא מספר פרטי. כי הכל נאמר מצד הענין האלקי שיש בטור המלכה, והפרטי הוא מצד החומרי הגשמי". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפא:] הביא את מאמרם [שבת לא.] שאמרו "בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו... עסקת בפריה ורביה", וכתב: "ראוי שיהיה נוטה אחר הנבדל מן החמרי, ולכך יש לו לעסוק בפריה ורביה. לפי שהנבדל אינו נחשב פרטי רק כללי... כי הפרטי הוא מצד הגשמי בלבד. אבל הנבדל הוא כללי, כמו שמבואר זה מעצמו. ומי שעוסק בפריה ורביה, הרי הוא כמו כללי, ואינו נחשב עוד פרטי, ולפיכך הוא מתדמה לנבדל, שאין נחשב הנבדל פרטי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכח.] כתב: "כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך

בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט:] כתב: "וידוע כי אין החילוק רק מצד הגשם בלבד, שבו החילוק, והאחדות הוא מצד הצורה, שאין בה חילוק כלל". ואמרו חכמים [עירובין נד.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. אדם נותן לחבירו סם, יפה לזה וקשה לזה ["יפה לחולי זה, וקשה לחולי זה. יפה ללב ורע לעינים" (רש"י שם)]. והקב"ה נותן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מח.] כתב: "ואמר כי 'בשר ודם נותן סם לחבירו', כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון, ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל". וכן הוא בגו"א דברים פל"ד אות א [תקיט:], נתיב התורה פ"י [תו:], אור חדש פ"א [רסט.], ח"א לשבת לב. [א, כא. (יובא בהערה 79)], שם קנא: [א, פ:], וח"א לב"ב יז. [ג, עז:]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". ובח"א לע"ז ד: [ד, כט:] ביאר שהכלל מסוגל לחטא ע"ז השכלי, והפרט מסוגל לחטא עריות הגשמי. ובח"א לחולין צא: [ד, קז.] כתב: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם" [הובא למעלה פט"ז הערה 53, פי"ט הערה 70, ולהלן פמ"ז הערה 578].

(76) לכאורה לא ברור מה מוסיף במשפט זה ["כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי"] יותר ממה שכתב במשפט שלפניו ["כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי"]. ונראה שמוסיף ששני הצדדים האלו [האחדות והחילוק] נובעים מהצד הגשמי; האחדות היא מחמת שהיא שייכת לענין הנבדל מהגשמי, והחילוק הוא **תמיד** לגשמי. באופן שהסימן המובהק של הגשמי הוא החילוק והפירוד, וממילא הנבדל מהגשמי משוחרר ממאפייני הגשמי. וכן כתב בגו"א דברים פל"ד אות א [תקיט:], בביאור דברי רש"י [דברים לד, א] שמשה רבינו ביום מותו פסע את המעלות מערבות מואב אל הר נבו בפסיעה אחת, וז"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק, גשם או

כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת" [ראה למעלה פכ"ג הערה 239]. הרי האחדות שהיתה למשה במותו היא מחמת "שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, **ולפיכך** אין שם חלוק מעלות". **והביאור הוא**, שלחומרי אין כח שיאחד אותו, כי מצד עצמו הוא אוסף של הרבה פרטים, מבלי שיהיה מה שיאחד אותו, לכך הוא תמיד ברבוי וחילוק, כי אחדותו לעולם באה מכח שחוץ לעצמו. וכן כתב למעלה פי"ח [קמא.], וז"ל: "המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת... ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים" [הובא למעלה פי"ח הערה 79]. הרי רבוי החומר נובע מחמת שאין מה שיקשר אותו. ולמעלה פכ"א [רנ.] כתב: "ימי הזמן נחשבים רבים בעבור שאין להן התקשרות". לכך כשאין תקשרות אז ממילא יש רבוי, וכמו שנאמר [משלי ל, כז] "מלך אין לארבה", ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד, אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו [שבת עז:], שהוא מחולק. ועל זה אמר 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל" [הובא למעלה פי"ד הערה 104, פכ"א הערה 15, ופל"ב הערה 95]. **אך יש להעיר**, שלמעלה [לאחר ציון 22] כתב: "הכל שוה ביחד לפי הטבע", וראה למעלה הערה 23. ואילו כאן לכאורה מבאר להיפך, שהחילוק הוא גשמי [והטבע הוא גשמי], והאחדות היא ענין אלקי. ויש לומר, שיש הבדל בין צמד המלים "אחדות וחילוק", לצמד המלים "שונה ושוה"; הצמד הראשון ["אחדות וחילוק"] עוסק בדברים המתאחדים ובדברים המתפרדים, ועל כך קבע שהרוחני מתאחד והגשמי מתפרד. אך הצמד השני ["שונה ושוה"] עוסק בדברים שההבדל ניכר ביניהם, ובדברים

שההבדל מטושטש ביניהם. ועל כך קבע שהרוחני מבחין בהבדלים, והגשמי מטשטש את ההבדלים. וראה להלן פמ"ה הערה 51, ופמ"ו הערה 15.

(77) פירוש - כאשר איש ואשה מתחברים יחד באחדות גמורה, בהכרח שאחדותם באה להם מחוץ לעצמם, וזהו הקב"ה המאחדם. ורש"י [בראשית ב, יח] כתב: "עזר כנגדו - זכה עזר, לא זכה כנגדו להלחם". והגו"א שם אות לה [ע:] כתב: "כי הזכר והנקיבה הם שני הפכים, זה זכר וזאת נקיבה. אם זכה, מתחברים בכח אחד לגמרי. כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים, כלומר שהשם יתברך, שעושה שלום בין ההפכים, מקשר ומחבר אותם. אבל כאשר אינם זוכים, אז לפי שהם הפכים, גורם שהיא כנגדו". וראה להלן הערות 84, 85.

(78) פירוש - לאחר שביאר למעלה שה"אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם", בא להורות באצבע היכן יש בבין המשפתים דבר שהוא "נבדל מגשם". ועל כך כתב ש"בין גבולי השדה... נבדל מן גוף השדה, מיוחד לעצמו". וכן בסמוך כתב "כי בין המשפתים הוא גבול נבדל לעצמו בין שתי השדות". ודברים אלו נתבארו היטב למעלה פל"ה [תרלט.] בביאור המושג "בין הערבים", וז"ל: "וכן [שמות יב, ו] 'ושחטו אותו בין הערבים', קודם ערב של הלילה, ואחר היום שעבר, שכבר כחו תש. נמצא ש'בין הערבים' פירושו אחר חצות [פסחים סא.], שאז היום שעבר כחו תש, וערב של לילה עדיין לא היה. ודוקא שחיטת הקרבן בזמן הזה, כי זה מורה גם כן על האחדות. ודבר זה הוא דבר מופלא מאוד, כי בין הערבים הוא בין היום שעבר ובין היום שבא, ואינו שייך ליום שעבר, שהרי כבר היום מתחיל לערוב. ואינו מן היום שבא, שעדיין לא התחיל לבא. ולפיכך זה הזמן מיוחד לעצמו, ואינו שייך ליום שעבר ולא ליום הבא, ולפיכך באותו זמן ראוי לשחוט הפסח שהוא לאל מיוחד, ואין לו שתוף. ולפיכך כתיב 'בין הערבים וגו'', וכל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד". ולמעלה פל"ו [תרסא.] כתב: "מה שנשחט בין הערבים הוא זמן מיוחד, שאינו לא מן יום שעבר ולא מן הלילה. ומורה זה על זמן מיוחד בפני עצמו, לכך בו ראוי שיהיה שחיטת הקרבן, למי שהוא מיוחד". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "ושחיטת קרבן זה בין הערבים הוא זמן מיוחד לעצמו כיון שהתחיל לערוב ויום של אחריו עדיין לא בא, והנה זה הזמן שהוא בין הערביים אינו שייך לגמרי ליום שלפניו, ואינו שייך לגמרי ליום של אחריו ולכך הזמן הוא מיוחד ובו ראוי שחיטת פסח אל מי שהוא אחד". נמצא שמה ש"בין הערבים" עושה בזמן, כך בדיוק "בין המשפתים" עושה במקום. ובבאר הגולה באר הששי [רצה:] כתב: "כל דבר שהוא מבדיל בין דבר לדבר, והוא באמצע, יש לו

שלשה חלקים; יש לו בחינה מה אל מה שלמעלה, ויש בחינה במה אל מה של מטה, ויש לו בחינה מיוחדת מה שאינו שייך לא למעלה ולא למטה" [ראה למעלה הערה 71]. ובנצח ישראל פי"ג [של.] כתב: "קאמר [ברכות ד:] שלכך לא נאמרה נו"ן ב'אשרי', שיש בה מפלתן של ישראל. וביאור ענין זה, כי כל האותיות באלפ"א בית"א אין להם נפילה, חוץ מן הנו"ן. והטעם הוא, שכאשר תשים אותיות מנצפ"ך בסוף האלפ"א בית"א, ויהיו י"ג אותיות לפניהם, וי"ג לאחריהם, תהיה אות הנו"ן אות י"ד עומד באמצע. וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו, ואין לו סמך, כי אין לו חבור לא לימין ולא לשמאל... ואין לאמצע שום חבור, שאינו נחשב מן אותיות השמאל, ואינו נחשב מן אותיות הימין, רק עומד באמצע" [ראה למעלה פל"ה הערה 77, ופל"ט הערה 112].

(79) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבת לב.] "רבי ישמעאל בן אלעזר אומר, בעון שני דברים עמי הארצות מתים; על שקורין לארון הקודש 'ארנא', ועל שקורין לבית הכנסת 'בית עם'". והנוגע לענייננו הוא מה שכתב בח"א שם [א, כא.] לגבי בית הכנסת ובית עם, וז"ל: "כי הפרש גדול יש בין בית הכנסת ובין בית עם. כי בית הכנסת, אף כי לא נזכר בשם הזה רק ששם מתכנסין אנשים, ידוע כי מה שמתכנסין ומתאספין הוא ענין אלקי, כי ההתאספות שהוא חבור ואחדות, שייך לענין נבדל אלקי, והרבוי הוא שייך לחמרי. ולפיכך 'בית עם' שהוא לשון רבוי עם בלבד, לשון זה נופל על דבר שאין בו קדושה אלקית נבדלת. אבל 'בית הכנסת', רצה לומר בית אסיפה שמתאספין ביחד, לשון זה מורה על ששם קדושה אלקית, לכך יש כנסיה שמתחברים יחד מצד המדריגה הנבדלת. ומפני כי עם הארץ חסר השכל האלקי, וכאשר חסר השכל האלקי חסר גם כן שאין לו מדריגה נבדלת אלקית, לכך אינו מתיחס עם הארץ... אל בית הכנסת, רק אל בית עם, שאין שם קדושה נבדלת".

(80) כפי שכך היה עלול להיות [שחבור איש ואשה בדיוטא התחתונה אינו אלא "חבור של גוף"], וכמו שכתב בדרוש לשבת תשובה [עח.], וז"ל: "כי העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פעל זה מתיחס אל גוף החמרי... כי הערוה הוא ענין חמרי... כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף" [הובא למעלה פ"ד הערה 23, פ"י הערה 59, ולהלן הערה 171]. אמנם בהמשך הדרשה שם [פא:] כתב: "אין אחדות אלא על ידי תשמיש, שנאמר [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'. ואחדות זה כאשר הוא מזדווג ומתחבר אל אשתו, אז יש כאן אחדות לגוף" [ראה להלן הערה 84]. ומכך משמע שאף חבור של אחדות הוא "אחדות לגוף", דלא כדבריו כאן שכתב "שאינו חבור של גוף". ויל"ע בזה.

(81) של אחדות הזיוג [לבין המשפתים].
(82) בכת"י [תקכא.] כתב דמיון אחר בין אחדות הזיווג לבין המשפתים, וז"ל: "וכאשר תבין עוד דע, כי הגבולים של השדה [באים] לרמוז, כי היה הזיוג שלהם מתאחד לגמרי כמו שאלו שדות גבוליהם מתחברים ביחד, מתדבקים יחד. וזה כאשר היתה משתוקקת אל בעלה ומתאחדת האשה עם בעלה אז יש כאן אחדות גמור, ואז היה חבורם חבור של קדושה. והוא דבר נפלא מאוד כאשר תבין, כי כאשר החבור הוא באחדות, אז החבור הוא של קדושה, חבור נבדל". ונמצא שביאר שני הסברים בנדפס למעלת "בין המשפתים", ושני הסברים אחרים בכת"י; הסברו הראשון בנדפס הוא [למעלה לאחר ציון 69] שהאחדות מורה על התחברות החומר בצורה. והסברו השני בנדפס הוא [למעלה לאחר ציון 73] שהאחדות מורה על חבור אלקי הנבדל מן הגוף. והסברו הראשון בכת"י הוא [הובא למעלה הערה 73] שכאשר הזווג הוא שוה וממוצע, אז הזרע הוא טפה כשירה. והסברו השני בכת"י הוא [הובא בהערה זו] הוא כהסברו השני בנדפס [שהאחדות מורה על חבור אלקי], אך חולק עליו בביאור הדמיון לבין המשפתים; בנדפס ביאר שבין המשפתים הוא מקום נבדל מן גוף השדה, וכך חבור זה הוא נבדל מהגוף. ובכת"י ביאר שבין המשפתים הוא מקום חבור של השדות ביחד, ודומה לחבור של אשה המתאחדת עם בעלה.
(83) פירוש - כאשר האדם יבין פנימיות התורה וסודה ["דברי חכמה"] יוכל להעריך נאמנה כמה גדולים דברי חכמים [שאמרו כאן שאחדות הזיווג של ישראל מורה שהזיוג הוא אלקי]. ואודות שדברי חז"ל מבוססים על תורת הסוד [ומחמת כן היודע תורה זו יבין ויעריך את דברי חכמים], כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה תחילת באר החמישי [ד.] כתב: "ותחלה נאמר שהיה להם לתת לב, שנמצא בדבריהם איזה ענינים שיראה לאדם רחוק מן הדעת, וסתומים הם במקומם, וסודם נגלה מבואר במקום אחר, כמו במדרש ספר הזוהר, ובמדרש הבהיר לרבי נחוניא בן הקנה, ושאר ספרי חכמה, אשר הם גנוזים וכמוסים באוצרות חכמים, והנה הם מגלים סתרי תורה שרמזו חכמים". ושם בבאר הששי [ריא.] כתב: "מי שידע מוצא דברי חכמים ומקור שלהם, ומאיזה מקום בינה יצאו דברים אלו, אין ספק אליו באמתת הדברים". ושם בהמשך הבאר [שיט.] כתב: "האגדות, כל סתרי תורה וחכמה צפונים שם, למי שידע להבין". ושם בהמשך הבאר [שכו:] כתב: "על ידי האגדות [של חז"ל] מכיר בוראו, שהם דברי חכמה אלקית, למי שמבין את דבריהם, לא למי שאין לו חכמה ודעת כלל, ואינו משיג רק דברים הגשמיים אשר הם לפניו. אבל דברי חכמים הם השגה עמוקה מאוד מאוד... כי הם [האגדות]

פותחין שער השמים, ופותחים כל אוצר סתום וחתום. אך לאיש אשר אין לו מפתח, אוצר הכבוד בעיניו רואה, וממנו לא יאכל" [ראה להלן פמ"ה הערה 87]. והרדב"ז [שו"ת ח"ד סימן רלב] כתב: "דע, כי יש אגדה דבר נגלה ונסתר, והנגלה מושך את הלב. והנסתר, לא נתן אלא ליודעים חן, והם כבשונו של עולם, וראוי להסתירם ממי שאינו ראוי להם... ולא כתבוהו ספר באנפי נפשיה, אלא מאמרים מפוזרים בגמרא, כדי שמי שאינו יודע סוד המאמר יסתפק בסיפור האגדה". ובפירוש הגר"א [משלי כד, ל] איתא: "'יין' הן האגדות, אשר בהם גנוזים כל הסודות". ועל האגדות התמוהות שיש בגמרא כתב הגר"א [יהל אור, שמות רנד:, עמודים 56-57 בנדפס]: "'ולא ידע איש את קבורתו' [דברים לד, ו]... קבורה דיליה בצלמא דלאו הגונה ליה... ברמז, והן ההגדות בש"ס, כמו המעשים של רבה בר בר חנה [ב"ב עג:], וסנחריב [סנהדרין צו.], שהן לפי הנראה ח"ו כמו דברים בטלים, ובהן גנוז כל האורה והתורה תורת משה, כל רזין דאורייתא. וזהו שבקש משה שלא יגנז הסוד באלו דברים, ולא ניתן [בקשתו]". וראה באבן שלמה פ"ח אות כו. ובתניא באגרת הקודש פכ"ג כתב: "פנימיות התורה, שהיא אגדה... שרוב סודות התורה גנוזין בה". וכן כתב בשו"ע הרב הלכות תלמוד תורה פ"ב ה"ב. ובזוה"ק [ח"ג רצג.] אמרו "'ויגד' [בראשית כט, יב], הא אוקמוה דכולא רזא דחכמתא", ובניצוצי זוהר שם אות א הראה שהכוונה לאגדות חז"ל. וראה למעלה פל"ט הערה 70, שהובאו שם מקבילות נוספות להורות שחכמת חז"ל באה מחכמה פנימית.

(84) סוטה יז. "דריש רבי עקיבא, איש ואשה, זכו, שכינה ביניהן. לא זכו, אש אוכלתן". ופירש רש"י [שם] "שכינה ביניהם - שהרי חלק את שמו ושיכנו ביניהן; יו"ד באיש, וה"י באשה. לא זכו אש אוכלתן - שהקב"ה מסלק שמו מביניהן, ונמצאו אש ואש". ובח"א שם [ב, נט.] כתב: "פירוש כי איש ואשה, שכל אחד מהם חלק האדם, ושניהם ביחד הם אדם שלם. ולפי מעלת האדם כאשר הוא שלם, השכינה עמו, כי השם יתברך שמו חל על דבר שלם, ולכך כאשר יתחברו יחד, שמו יתברך חל עליהם". ואודות שאותיות שמו יו"ד וה"א באיש ואשה מורות על חבורם להדדי, כן כתב בנצח ישראל פמ"ז [תשצ.], וז"ל: "שם 'איש' ו'אשה' נקראו כאשר יש לאיש ואשה חבור ביחד, ושם י"ה הוא מחבר אותם בחבור גמור. אבל שם 'בעל' נקרא על שם שהוא בועל אותה ופועל בה. והרי תמצא 'ובעלה' [דברים כד, א], שהוא לשון פועל, ולכך הדבר הזה הוא מצד האיש הפועל בנקבה... אבל שם 'איש' לא נקרא מצד שהוא פועל בה, רק מצד חבורם יחד". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "אשר חתן וכלה זכר ונקבה גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם, שהרי היו"ד הוא באיש, והה"א באשה, לומר כי השם מחבר אותם

אשר הם הפכים" [הובא למעלה פל"ו הערה 18, ולהלן פמ"ז הערה 74]. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות לה [ע:], והובא למעלה הערה 77. ובתפארת ישראל פ"ל [תנח.] כתב: "זיווג שלהם [של איש ואשה] הוא מן השם יתברך, אשר הוא מזווג אותם, ו'מושיב יחידים ביתה' [תהלים סח, ז]. ובפרק אלו מגלחין [מו"ק יח:], בתורה בנביאים בכתובים שזווג האדם מה'; בתורה, דכתיב [בראשית כד, נ] 'כי מה' יצא הדבר'. בנביאים [שופטים יד, ד] 'ואביו ואמו לא ידעו כי מה' היא'. ומן הכתובים [משלי יט, ד] 'בית והון נחלת אבות ומה' אשה משכלת'". **וצרף לכאן** דבריו בגו"א במדבר פכ"ו אות ה [תכז.], שביאר את דברי רש"י [במדבר כו, ה] ש"לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם [על משפחות ישראל במצרים, וכמו "משפחת החנוכי" (שם)], ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה, לומר מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם". וכתב שם בזה"ל: "שם י"ה נתן הקב"ה באיש ואשה, היו"ד באיש וה"א באשה [סוטה יז.]. ולפיכך זה השם י"ה מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כלומר אותו השם שהוא בזיווג איש ואשה, מעיד על הבנים שהם בני אבותיהם. שמי שהוא אצל הענין יכול להעיד, וזה השם הוא אצל הזיווג, מעיד עליהם". ומבואר מדבריו שלא רק שהשם י"ה נמצא באיש ובאשה, אלא שהוא נמצא במיוחד ובמסויים בזיווג של האיש והאשה המביא להולדת בנים. ולפי דבריו כאן הענין מחוור, כי אותיות אלו מורות על חבורם להדדי של האיש והאשה, וחבור זה מתבטא בהולדת בנים. וכן נאמר [בראשית ב, כד] "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", ופירש רש"י [שם] "לבשר אחד - הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד" [ראה למעלה פל"ו הערה 156]. אמנם בדרוש לשבת תשובה [פא:] ביאר שהקיום של "והיו לבשר אחד" נעשה על ידי תשמיש [הובא למעלה הערה 80], ולא תלה זאת בלידת בנים. ויל"ע בזה.

(85) "שהרי השם בהתאחדות שלהם" [הוספה בח"א לסוטה יא: (ב, מט.)]. ואודות שטיב החבור של איש ואשה אינו טבעי, אלא קדוש ואלקי [ועל כך מורות אותיות שמו יו"ד וה"א באיש ואשה], כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקמא:], וז"ל: "עוד יש לך לדעת, כי אין זיווג האדם טבעי, רק הוא מן השם יתברך החבור והזיווג. לכך באיש ואשה יש שם יתברך; היו"ד באיש, הה"א באשה, לפי שהוא יתברך מחבר אותם, ואין בזה הענין הנהגת הטבע, רק כי פעולת השם יתברך" [הובא בקצרה למעלה פ"ט הערה 238]. ושם בבאר החמישי [מז:] כתב: "כי חבור האדם עם אשתו שיהיו לדבר אחד לגמרי. והחבור הזה אל תאמר כי הוא דבר גשמי, כמו שאר בעלי חיים, אין הדבר כך, כי יש להם לאיש ואשה כח החבור מן השם יתברך, וכמו שנרמז במלת 'איש' ו'אשה',

כי בהם נשתתף שמו, הוא שם י"ה; היו"ד באיש, הה"א באשה, לומר כי השם יתברך מחבר הזיווג הזה, ומאחד אותם, לכך שמו ביניהם. ודבר זה הוא החבור מן איש ואשה, ולכך כח עליון מחבר אותם". ואמרו חכמים [יבמות סג.] על הפסוק [בראשית ב, יח] "אעשה לו עזר כנגדו", "זכה, עוזרתו. לא זכה, כנגדו". וכתב על כך בח"א שם [ב, קלה.]: "כי הזכר והנקיבה הם שני הפכים, זה זכר וזאת נקיבה. אם זכה, מתחברים בכח אחד לגמרי. כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים, כלומר שהשם יתברך שעושה שלום בין ההפכים, מקשר ומחבר אותם. ודבר זה צריך זכות עליון, כי על ידי זכות האדם הוא עליון, והחבור והדבוק הוא מלמעלה. כי התחתונים הם בעלי חלוק ופירוד. ולכך כאשר אינם זוכים, אז מפני שהם ההפכים, גורם שהיא כנגדו, כאשר אין להם חיבור וקשור מלמעלה" [ראה למעלה הערה 77]. ובח"א לסוטה ב. [ב, כח:] כתב: "ואמרו [סוטה ב.] מ' יום קודם יצירת הולד בת קול יוצא ואומר בת פלוני לפלוני. ומזה תדע שהזיוג הוא מן השם יתברך, לכך הוא מסודר קודם יצירת האדם". וצרף לכאן דברי חכמים [זוה"ק ח"א קעו.] שאמרו "בכל אתר דשמושא דמצוה, אשתכח שכינתא שריא על ההוא אתר ואשתכח תמן. ומאן דגרים לעכבא שמושא דמצוה, גרים דיסתלק שכינתא מעלמא" [תרגום: בכל מקום של תשמיש של מצוה, השכינה מצויה שם. ומי שגורם לעכב זיווג של מצוה, גורם לשכינה שתסתלק מן העולם].

(86) פירוש - המקרא בפשוטו הוא כפי שכתב שם המצודות דוד: "אם תשכבון - רצה לומר, אף אם מצרות תהיו חשוכים וכעורים כשוכב בין מקום שפיתת הקדרות. כנפי יונה - מכל מקום תהיו נאים כמו כנפי יונה, הנראה כמחופה בכסף ובזהב משובח, הנוטה מעט לגוון הירוק". ופירוש התיבות "ואברותיה בירקרק חרוץ" הוא "שיש בכנפי היונה נוצה שמזהרת כזהב, והזהב נקרא 'חרוץ'" [רד"ק שם]. ומה שכתב כאן "הבן **מלת** 'נחפה בכסף וגו'"" לכאורה אינו מובן, שהרבה מלים נאמרו במקרא זה. ואולי יש להגיה "הבן **מעלת** 'נחפה בכסף וגו'"".

(87) עירובין ק: "אילמלא לא ניתנה תורה, היינו למידין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, וערוות מיונה", ופירש רש"י [שם] "וערוות מיונה - שאינו נזקק אלא לבת זוגו". ורבינו חננאל [שם] תלה זאת בנקבה, שכתב: "ערוות מיונה - שאינה מקבלת עליה זכר, אלא זכר המיוחד לה". והמהרש"א [סנהדרין קח:] כתב: "והיונה הוא היותר גדור בערוות, כמו שאמרו 'וערוות מיונה', שאינה נזקקת אלא לבן זוגה". ובנצח ישראל פכ"ב [תנט.] כתב: "ונראה מה שאמר [ברכות ג.] שהיה בת קול מנהמת כיונה, מפני שהיונה, הזכר והנקבה מכירין זה את זה ביותר, אין לזכר כי אם נקבה אחת מיוחדת לו. ומפני כך הזכר

מצטער אחר זוגתו, שהיא מיוחדת לו. ולפיכך אמר ש'שמעתי בת קול שמנהמת כיונה', שהוא מנהם אחר זוגתו, עבור שהיא מיוחדת לו. כך השם יתברך נוהם אחר ישראל, שהם מיוחדים לו יתברך". ופתגם שאומרים הבריות כאשר רואים זוג המחוברים זה לזו שהם "כמו זוג יונים". וראה בסמוך הערה 89.

(88) בדפוס לונדון של גבורות ה' ציינו שמקור המדרש הוא בשיר השירים רבה ריש פרשה ד [אות ב], על הפסוק [שיה"ש ד, א] "עיניך יונים", שאמרו שם: "מה יונה זו משעה שמכרת בן זוגה עוד אינה ממירה אותו באחר וכו'". ובפרי צדיק פרשת שקלים אות יב, כתב: "אמרו [ברכות נג:] דמתילי כנסת ישראל ליונה כו', שאינה מנחת את בת זוגה, כמו שאמרו [עירובין ק:] עריות מיונה, כפירש רש"י [הובא בהערה הקודמת]. וכן הוא שיר השירים רבה ריש פרשה ד". אמנם שם לא נזכר כלשון המהר"ל ["כי היונה אחר שמת אחד מן הזיוג, לא יתחבר השני לזוג אחר"]. ואדרבה, בכמה מקומות נזכר להדיא לא כן, וכמו שכתב הרמב"ן [ויקרא א, יד]: "מן התורים או מן בני היונה. רצה בתורים הגדולים, בעבור פרישותן והדבקם בידוע מהם, שכיון שאבד בן זוגו לא ידבק באחר לעולם. וכן ישראל דבוקים בה' אלקיהם, ולא ידבקו באל אחר לעולם. אבל היונים קנאים מאד, ובקנאתם יתפרדו ויחליפו, על כן לא בחר בהם אלא הקטנים קודם שיזדווגו". וכן כתב רבינו בחיי [שם], ובעל הטורים [ויקרא יב, ו]. ומקור הדברים בפסיקתא זוטרתא על הפסוק [ויקרא א, יד] "ואם מן העוף". וכן מוכח מרש"י שזו הנהגה מיוחדת לתורים בלבד, ולא ליונות, שכתב [תהלים עד, יט]: "התור הזה משמת הזכר בן זוגה, אינה מזדווגת לאחר". ואילו אצל יונה כתב [שיה"ש א, טו]: "כי עיניך יונים - צדיקים יש בידך שדבקו בי, כיונה זו שמשמכרת את בן זוגה אינה מניחתו שיזדווג לאחר". הרי שרק אצל תור כתב שלאחר מיתה אינה מזדווגת לאחר, אך אצל יונה כתב שרק בעודם בחיים הנקבה אינה מנחת לזכר שיזדווג לאחר. והרב שעוועל זצ"ל [בפירוש הרמב"ן (סוף כרך השני, עמוד תקיט, ב"השמטות ומילואים)] כתב: "ויש להעיר כי לפי הנ"ל כל המדרשים המדברים בשבחה ותמימותה של יונה, דבריהם מוסבים רק על יונה כשהיא בקטנותה. וזה שאמרו בשיר השירים רבה 'מה יונה זו משעה שמכרת בן זוגה אינה ממירה אותו באחר', לפי הנ"ל צריך לומר שהכוונה לתורים, וזה דבר חידוש". **אך יותר** נראה שכוונת המהר"ל היא למדרש זוה"ק [ח"ג סא.], שאמרו שם "פתח רבי יוסי ואמר, [שיה"ש ב, יד] 'יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה'. 'יונתי' דא כנסת ישראל; מה יונה לא שבקת בן זוגה **לעלמין**, כך כנסת ישראל לא שבקת לקב"ה לעלמין". וכן בזוה"ק [ח"ג רמ:] אמרו "יונה ותורים דאינון בקשוט לזווגייהו מכל שאר עופין... ומהימנא דא לדא,

נוקבא לבר זוגו, ועל דא קרבנא מנייהו", ולא חילקו בין תור ליונה. ומשמע מכך שאף היונה שומרת אמונים לבן זוגה אף לאחר מותו, וכפי שאמרו לגבי תור [ודלא כפסיקתא זוטרתא]. ומצינו שכתב "מדרש" סתם וכוונתו לזוה"ק [תפארת ישראל פ"ד (פג.)]. וכן כתב "מדרש זוהר" [להלן פס"ד, ובאר הגולה באר החמישי (נה:)].

(89) אודות המשכת שתי הכנפים אחר הגוף, כן אמרו בזוה"ק [ח"ג כח.] "עמודא דאמצעיתא אחיד ביה ימינא ושמאלא, דאינון חסד וגבורה, כגופא דאחיד בין תרין דרועין דבר נש, או כנשר דאחידן ביה תרין גדפין לפרחא בהון, וכיונה דאחידת בה תרין גדפין, דאמתילת לאורייתא, וגדפין דילה, למצות עשה, ובהון היא העולה ופרחת לעילא" [תרגום: עמוד האמצעי אחוזים בו ימין ושמאל, שהם חסד וגבורה, כמו גוף שנאחז בין שתי זרועות האדם, או כנשר שאחוזים בו שתי כנפים לעוף בהם, וכמו יונה שנאחזים בה שתי כנפים, שנמשלה לתורה, והכנפים שלה למצוות עשה, שבהן היא העולה ומעופפת למעלה]. וראה הערה 92.

(90) לשונו באור חדש פ"א [רמב:]: "כסף וזהב הם אחים בכל מקום".

(91) יש להבין, כיצד פסוק זה מורה על טיבן של שתי כנפי היונה. ויש לומר, כי שתי כנפי היונה הן מחוץ ליונה עצמה, כי גוף היונה לחוד, ושתי כנפיה לחוד. ובספר התניא חלק ראשון פ"מ כתב: "כנפי העוף אינם עיקר העוף, ואין חיותו תלוי בהם כלל, כדתנן [חולין נו:] ניטלו אגפיה, כשרה. והעיקר הוא ראשו וכל גופו, והכנפים אינם רק משמשים לראשו וגופו לפרחא בהון". והנה אחדות הזיווג של ישראל במצרים זיכתה את ישראל במעלת היונה, וכמו שהתבאר, ומעלה זו מביאה בעקבותיה מעלה נוספת, שהיא זכיית ישראל בשתי כנפים, שהן האמצעי שהיונה מתעופפת כלפי מעלה. אמור מעתה, כי מעלת הזיווג היא מצד ישראל, ומעלת הכנפים היא מצד הקב"ה, שהשפיע טובה על ישראל, ונתן להם את הכלים להתרומם אליו. ופסוק זה בחגי מורה שהכסף והזהב הם מצד הקב"ה, ואינם מצד האדם [כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ט (שכט:), ויובא בהערה הבאה]. נמצא שהכסף והזהב מורים על מדותיו יתברך [שהן מצדו יתברך, ולא מצד האדם]; הזהב מורה על מדת הדין, וכמבואר בזוה"ק [ח"ב כד.]. והרמב"ן [שמות לב, ב] כתב: "בחרו בזהב [לעגל] ולא כסף, בעבור שהוא מורה על מדת הדין, ומראהו כמראה אש [יחזקאל א, כז]... ולכן נעשה בית הקרבנות [במשכן] כולו זהב" [הובא למעלה פ"ח הערה 240]. והכסף מורה על מדת החסד [זוה"ק ח"ב קטו.], ומדות הדין והחסד הן כנגד יראה ואהבה [רמב"ן שמות כ, ח]. ובתיקוני זהר תיקון סט [קב.] אמרו "'מצרף לכסף' [משלי יז, ג], דא אברהם. 'וכור לזהב' [שם], דא יצחק". ובתיקוני זהר תיקון י [כה:] אמרו "תרין גדפוי

דילה... אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחת לעילא". הרי ששתי הכנפים מורות על אהבה ויראה. ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק [סוף עמוד שדמ] כתב: "שני המניעים הגדולים בכל התכונה הרבה של עבודת השם הם אהבה ויראה. חכמי האמת המשילו את האהבה ואת היראה של עובד השם לשתי הכנפים של העוף, שעל ידן הוא מתנשא ועולה". וראה הערה הבאה, ולהלן פמ"ד הערה 171.

(92) נראה קמעא לבאר דברי קודש אלו על פי מה שאמרו [אבות פ"ו מ"ט] "בשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד... ואומר [חגי ב, ח] 'לי נכסף ולי הזהב נאום ה' צבאות'". ובדר"ח שם [שכח.] כתב: "נראה שמביא מקרא זה עוד ראיה כי יש הפרש בין הכסף והזהב ובין התורה; כי הכסף והזהב הוא אל השם יתברך, דכתיב 'לי הכסף ולי הזהב', ואילו התורה היא של האדם. שהרי כך אמרו בפרק קמא דע"ז [יט.], אמר רבא, מתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה, שנאמר [תהלים א, ב] 'ובתורת ה' חפצו', ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר [שם] 'ובתורתו יהגה יומם ולילה'. והרי לך מבואר כי התורה היא של אדם, ואילו כסף וזהב הוא נחשב של הקב"ה, ואינו של אדם... ויאמר הקב"ה, אף שהכסף והזהב הוא קנין של אדם, מכל מקום הכסף והזהב הוא אל השם יתברך. אבל התורה היא אל האדם, שהרי התורה היא חכמתו ושכלו, ומצד זה התורה של אדם. ולכך מביא פסוק זה 'לי הכסף ולי הזהב נאום ה'', כלומר ואין הכסף הוא של אדם, שיחשוב אל האדם מעלה... ועוד יש להבין מה שאמר הכתוב בפרט 'לי הכסף ולי הזהב', ולא אמר בשאר הנמצאים כך. כי הבהמה ועוף השמים בודאי הם תחת רשותו של אדם, וכדכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'. אבל הכסף והזהב אין ספק כי יש דבר מעלה בכסף וכן בזהב, שאם לא כן לא היה הכסף והזהב חשוב יותר מן האבן. ולכך אי אפשר לומר רק כי יש דבר מעלה בכסף וכן בזהב מה שלא נמצא בשאר דברים, ודבר זה אינו תחת רשות האדם. כי אין תחת האדם רק דבר גשמי בלבד, לא דבר אשר אינו גשמי. ולפי שיש בכסף וזהב חשיבות יותר אשר אינו תחת האדם, ולכך אמר 'לי הכסף ולי הזהב נאום ה''. ופירוש זה כי 'לי הכסף' מה שהוא מיוחד בשם 'כסף', 'ולי הזהב' מה שמיוחד בשם 'זהב', מה שיש בו מעלה, דבר זה הוא אל השם יתברך, לא אל האדם, כי אין תחת האדם רק דבר גשמי". וכן אמרו חכמים [שמו"ר לה, א] "לא היה העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא, בשביל המשכן ובשביל בית המקדש". וקודם לכן אמרו [שם] "הרבה בריות ברא הקב"ה בעולם, ולא היה העולם ראוי להשתמש בהן, והיו ראויין להגנז, ולא נגנזו מפני כבוד הקב"ה, ואיזה זה, זהב". ולענינינו, מעלת אחדות הזיווג היא

מצד ישראל, ואחדות זו היא מורה על מעלת התורה [תפארת], השייכת לישראל. ומחמת מעלה זו הושפעו על ישראל מלמעלה מעלת הכנפים [חסד וגבורה], שהן כסף וזהב שהיו בביזת מצרים. ובתיקוני זהר תיקון י [כה:] אמרו "תרין גדפוי דילה... אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחת לעילא" [הובא בהערה הקודמת]. וראה בדברי הזוה"ק שהובאו למעלה הערה 89.

(93) לשונו להלן פס"ג: "כי הלידה במדת הדין, כדכתיב [בראשית ל, כב] 'ויפתח אלקים את רחמה', והדבר הזה ידוע למבינים ולחכמים" [ראה להלן הערה 105]. ואמרו חכמים [שבת פט.] '"מדבר פארן' [במדבר י, יב], שפרו ורבו עליו", וכתב על כך בתפארת ישראל פכ"ו [ת:]: "פירוש, כאשר רצה השם יתברך להרבות את ישראל... לא היה ראוי לזה רק המדבר. ודבר זה ידוע למבינים בחכמה, כי המדבר הוא מיוחד למדת הדין... וכל הוצאת תולדות הוא בכח גבורת מדת הדין... שכאשר היה מדת הדין כנגדם, היו פרים ורבים ביותר. וכמו שתמצא בכל הבריאה שיצאת לפעל בכח שם 'אלקים', שהוא מדת הדין [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 85, פכ"ב הערה 93, ולהלן פמ"ו הערה 61]... ולפיכך מדת הדין הוא מיוחד לרבוי התולדות". ושם פמ"א [תרמט:] כתב: "וידוע כי כל התולדות באים לעולם במדת הדין, כמו שנזכר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים'". ובבאר הגולה באר הששי [רטו:] כתב: "יציאת הנשמה הוא בגבורה. וכן הלידה, שנאמר 'ויפתח אלקים את רחמה'". וראה למעלה פי"ב הערה 30, ובסמוך הערה 101.

(94) וגבורתו יתברך היא מדת דינו, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ו [ת:] "כל הוצאת תולדות הוא בכח גבורת מדת הדין" [הובא בהערה הקודמת]. ובבאר הגולה, באר הששי [ריח.] כתב: "מפני שכולם הם בגבורה, וכל גבורה בכח דין". ובתיקוני זהר תיקון א [יז:] אמרו "דין איהו גבורה". והמלאך הממונה על הדין הוא גבריאל [למעלה פכ"ג (שיב:)], מלשון גבורה. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "צורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש... ממנו הדין, ופעל דין וגבורה בעולם" [הובא למעלה פכ"ג הערה 58, וראה להלן פמ"ז הערה 185]. הרי שגבורה ודין בני חדא בקתא אינון. וצרף לכאן שיצחק הוליד תולדות בהיותו בן ששים שנה [בראשית כה, כו], ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [לג.] כתב: "לפיכך הוליד בן ס' שנה, שאז הוא שלם לגמרי... בעבור שיש בו מספר ששה נגד ו' קצות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה... וכאשר היה בן ששים היה ראוי לשלימות התולדות להוליד אחרים. ולפיכך כתב לך הכתוב בן כמה שנה היה יצחק... כשהוליד. ודוקא ביצחק מגלה לך הכתוב, מפני שזה נמשך אחר מדתו במה שכל מעשיו בדין, והדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין, לכך כתב זה אצלו" [הובא למעלה פי"ב הערה

122]. ובח"א לסוטה י. [ב, לט:] כתב: "כי כח הגבורה מיוחד לששים בפרט, כדכתיב [שיה"ש ג, ז] 'ששים גבורים סביב לה מגיבורי ישראל'". הרי שמספר ששים מורה על גבורה ודין.

(95) לא מובן מדוע מביא גם "וסומך נופלים", הרי רצונו להורות שהלידה שייכת לגבורה, והלידה מוזכרת בתיבות "מתיר אסורים", וכמו שמבאר. ועוד, שנוקט שלא כסדר, שהסדר הוא "סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים", ואילו כאן כתב "ומתיר אסורים וסומך נופלים". וי"ל בזה. ודע, שהראב"ן [ברכות ס. (אות רד)] מבאר ש"סומך נופלים" מוסב על המעוברת, וכלשונו: "ועל שם שהמעוברת חולה, סמך לה 'סומך נופלים' למשכב 'ורופא חולים'".

(96) נאמר [בראשית כא, א] "וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר", ופירש רש"י [שם] "פקד את שרה - בהריון. כאשר דבר - בלידה". ובגו"א שם אות ב [שמז.] כתב: "אצל הריון כתיב לשון 'אמירה', ואצל הלידה לשון 'דבור'. הדבור הוא קשה [מכות יא.], והלידה הוא במדה זאת, כמו שזכרו מפתח הלידה בברכת אתה גבור, והבן זה". ובבאר הגולה באר הששי [רטז.] כתב: "'ומתיר אסורים' זהו הלידה, שמוציא אותו מן האסורין, כמו שהוא ידוע". ואמרו חכמים [מו"ק יד.] "קטן הנולד במועד מותר לגלח במועד, שאין לך בית האסורין גדול מזה ["ממעי אמו שהיה שם" (רש"י שם)]". ובטור אורח חיים ריש סימן קיד כתב: "ברכה שנייה [של שמונה עשרה]... מנין אותיותיה נ"א, כמנין תיבות של ד' פסוקים שהוסד מהם, והם ד' פסוקים שנאמר בהם מפתח, ואינן נמסרין בידי אדם, ואלה הן; מפתח של גשמים, ושל פרנסה, ושל תחיית המתים, ושל חיה". וכתב שם הפרישה סק"א: "אף על גב דלא הוזכר בנוסח ברכה זו חיה, יש אומרים שיכוין למה שאומרים 'מתיר אסורים', שהוא כמו חיה, שהולד והאם היו אסורים... שהן כמו שיצאו מבית האסורים". ורבינו בחיי [בראשית ח, כא] כתב: "'כי מבית הסורים יצא למלוך' [קהלת ד, יד], כי משעה שהוא יוצא מבית הרחם, ששם אסור ומוסגר כאדם המוסגר בבית האסורים, מיד הוא רוצה למלוך". והראב"ן [ברכות ס., (אות רד)] כתב: "ומתיר אסורים העובר שאסור במעי אמו, ומוציאו לאויר העולם". **והטעם שההולדה** נמשכת ממדת הדין מבואר להלן פע"א, וז"ל: "הברכה שיורדת לעולם באה במדת הדין לעולם, ודבר זה ידוע בכמה מקומות, שכל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים, בא במדת הדין. והוא נרמז בברכת 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים מכלכל חיים בחסד', כי אף שהוא מפרנס אותם בחסד, מכל מקום כאשר נתגלה בעולם באה הפרנסה בדין, לכך נקבע בברכת 'אתה גבור'. וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל

יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה הוא ידוע לחכמים" [ראה למעלה פ"כ הערות 53, 82, ולהלן פמ"ז הערה 321].

(97) רמב"ן בראשית ל, יד "ראובן הביא ענפי הדודאים או הפרי, והוא כדמות תפוחים, ולהם ריח טוב". והרמב"ם הלכות ברכות פ"ט ה"א כתב: "אם היה פרי הראוי לאכילה, כגון אתרוג ותפוח, מברך 'שנתן ריח טוב בפירות'" [מקורו בברכות מג:]. ובמיוחד יש לומר כן לפי תוספות [תענית כט:] שאמרו שהכוונה לריח אתרוגים. וכן תוספות [שבת פח.] כתבו ש"תפוח" הוא אתרוג, וכלשונם: "'תפוח' היינו אתרוג, [שיה"ש ז, ט] 'וריח אפך כתפוחים', מתרגמינן [שם] 'כריחא דאתרוגא'".

(98) לשון הרמב"ן [שמות ל, א]: "כי הקטורת במדת הדין, שנאמר 'ישימו קטורה באפך', מן 'וחרה אפי' [דברים לא, יז], והוא מה שאמר בקטורת זרה [ויקרא י, ג] 'ועל פני כל העם אכבד', שידעו כבודי, כי לא ישא לפשעכם, ויזהרו בכבודי". ובזוה"ק [ח"ג קיב:] אמרו: "קטורת בוסמין קא מבטל כל רתחא ורוגזא דעלמא דלעילא ותתא". ובנתיב התשובה פ"ז [קטו:] כתב: "הקטורת היא למדת הדין, דכתיב 'ישימו קטורה באפך'. ולכך הקטורת היא מן הבשמים, שיש להם ריח. כי הריח הוא שייך למדת הדין, ודבר זה ידוע לנבונים, כי הריח יש לו כח גדול". ובתפארת ישראל פל"א [תעג:] כתב: "כי כח הבשמים מתיחס אל מדת הדין" [ראה להלן הערה 102]. ובח"א לסנהדרין צג. [ג, קצ.] כתב: "יש לך לדעת כי הריח והמשפט הוא דבר אחד, ושניהם הם מידת הדין... ותדע, כי הראיה והשמיעה, אדם רואה ושומע אף שהדבר אינו הגון ואינו ראוי, הוא נראה ונשמע. ואין חילוק בין אם רואה דבר הגון או שרואה דבר שאינו הגון, וכן בשמיעה. אבל הריח, כאשר מריח דבר רע, אין מקבל אותו". וכן הזכיר בקצרה קודם לכן בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:], והובא להלן פמ"ז הערה 426.

(99) פירוש - הואיל וכל לידה היא במדת הדין, וכמו שביאר למעלה [והוכיח כן מברכת "אתה גבור"], לכך כאשר חז"ל אמרו שנשי ישראל במצרים היו יולדות תחת התפוח, כוונתם לומר שלידות אלו היו לגמרי במדת הדין השייכת לכל לידה.

(100) בח"א לסוטה יא: [ב, מט.] הוסיף כאן: "כאשר היו מצרים משעבדים בהם".

(101) לשונו בכת"י [תקכא:]: "כי ההולדה שהיא בתכלית העלוי היא תחת התפוח... במקום הראוי לזה, שזהו מתיחס אל הלידה שהוא ממדת הדין. ומורה זה על עלוי הולד שנולד, שמוכן הוא למעלה בשביל שהוא דבק במדה אלקית. וכמו שמחמת מדת הדין אשר מתוחה כנגדם היו פרים ורבים מאוד, כדמבואר בקרא ["כל הוצאת תולדות הוא

בכח גבורת מדת הדין. ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' אצל 'כאשר יענו אותם כן ירבה וכן יפרוץ' (שמות א, יב), שכאשר היה מדת הדין כנגדם היו פרים ורבים ביותר" (לשונו בתפארת ישראל פכ"ו, וראה למעלה הערה 93)], כך היה להם מעלה זאת שמחמת הדין בא להם דבר זה, שהיו יולדות תחת התפוח, והוא התקשרות וחבור במדה הטהורה הידועה". ואודות השייכות בין מדת הדין לטהרה, הנה בזוה"ק [ח"ג קעו:] אמרו "'והיה האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש' [במדבר טז, ז], ולא 'הטהור', תרין דרגין אינון; קדוש וטהור. כהן קדוש, לוי טהור". ומדת הכהן היא חסד, ומדת הלוי היא דין, וכמו שכתב למעלה פכ"ח [תעג:], וז"ל: "לכך אתה תהיה לוי, שמדתו מדת הדין. ואם לא עשית כך... היית כהן, שאין מדתו מדת אלקים, שהוא מדת הדין", ושם הערות 69, 70. והפרדס רימונים [שער כג פרק ט], כתב: "הטהרה הוא העיקר בסוד הגבורה, כי באש של גבורה יצטרפו ויתלבנו הכל, והיא סוד [במדבר יט, ב] 'פרה אדומה תמימה', באדמימות לתוקף הדין". והשפת אמת [פרשת קרח, שנת תרל"א] כתב: "בזוה"ק 'כהן קדוש, לוי טהור'. כי 'קדוש' הוא מתחלתו, ו'טהור' בא מעבודתו לדחות הטומאה... והשם יתברך בחר באהרן הכהן להיות קדוש מרחם הוא וזרעו עד סוף כל הדורות. ואין זה מעבודתו, רק מה שנתן לו השם יתברך".

(102) אמרו חכמים [סוטה מח.] "מיום שחרב בית המקדש... הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח". ופירש רש"י [סוטה מט.] "טהרה - שפסקה מישראל. ביטלה טעם - הפירות וריחם, שמתוך שהיו טהורים ונוהגין בטהרה, אף הקב"ה מטהר פירותיהן מריח רע ומטעם רע". ובנצח ישראל פכ"ב [תעה:] כתב: "רוצה לומר, כאשר היו נוהגים בטהרה, היה הטעם הפירות וריח הפירות קיים. כי הטומאה והזוהמא הפך הריח, וכן הטעם, כי הריח הוא שמריח ריח הטוב, וכן הטעם שנותן טעם טוב לאדם. וכמו שהתעוב והזוהמא משוקץ וסרוח, כך צריך אל הריח והטעם הטהרה. וכאשר בטלה הטהרה, והיו הבריות מתועבין ומשוקצין, דבר זה נטל הריח והטעם". ובח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב יותר, וז"ל: "כי הטהרה הוא סלוק הטנופת, ובסלוק הטנופת גובר כח הריח, שהוא הפך הטנופת. וזה שאמר אחר כך [סוטה מט.], כאשר היה מריח ביותר, אמר לו, בני, טהרה יש בך. שכאשר הדבר מסולק מן הטנופת גובר כח הריח, כי הטנופת מבטל הריח. וכאשר היה הטהרה בעולם, כח הריח היה גובר, והוא שנתן טעם בפרי. כי הריח והטעם שניהם ענין אחד, כי לשניהם יש כח. ולפיכך כאשר בטלה הטהרה, בטל טעם הפרי". וכן נגע בענין זה בח"א לע"ז כ: [ד, נב:]. וצרף לכאן את דברי הגמרא [יומא לח:] שאמרו שם 'בא לטמא פותחין לו, בא לטהר מסייעין אותו... משל לאדם

שהיה מוכר נפט ואפרסמון, בא למדוד נפט אומר לו מדוד אתה לעצמך ["מפני שריחו רע אומר לו המוכר מדוד לעצמך" (רש"י שם)]. בא למדוד אפרסמון, אומר לו המתן לי עד שאמדוד עימך, כדי שנתבשם אני ואתה". הרי שטומאה וטהרה הן כנגד ריח רע וריח טוב. ובספר שיח יצחק [להגרי"א חבר זצ"ל] דרוש לסיום הש"ס [הוצאת ירושלים, עמוד סה] כתב שעל ידי מצוות ומעשים טובים נעשה ריח גן עדן, ואילו על ידי עבירות נעשים בגדים צואים. הרי ש"ריח גן עדן" עומד כנגד "בגדים צואים", וזה מורה "כי הריח והטינופת שני הפכים" [הראני לכך בני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א]. ומצאנו שישנה הקפדה מיוחדת שצדיק לא יריח ריח רע, וכמו שכתב רש"י [בראשית לז, כה], וז"ל: "להודיע שכרן של צדיקים, שאין דרכן של ערביים לשאת אלא נפט ועטרן שריחן רע, ולזה [ליוסף] נזדמנו בשמים, שלא יזוק מריח רע". וכן בתיבת הגומא של משה "היה זפת מבחוץ וטיט מבפנים, כדי שלא יריח צדיק ריח רע של זפת" [רש"י שמות ב, ג]. וראה עוד בדרוש לשבת תשובה [עד.] אודות שהטינופת מבטלת קדושה. **ואמרו חכמים** [שבת פח:] "מאי דכתיב [שיה"ש ה, יג] 'לחייו כערוגת הבושם'. כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה, נתמלא כל העולם כולו בְּשָׂמִים". ובתפארת ישראל פל"א [תעג:] כתב: "ומה שהיה כל העולם מתמלא בשמים מכח הדבור של השם יתברך, כי הדבור של הקב"ה בגזרת דין... ומפני שהדבור הוא גזרת דין, לכך נמשך כח הבשמים עמהם. כי כח הבשמים מתיחס אל מדת הדין [ראה למעלה הערה 98], ולכך אמר שהיה כל העולם מתמלא בשמים, שהיה נמשך אחר הדבור של הקב"ה". ולפי דבריו כאן הענין מחוור ביותר, שהואיל ודיבורו של הקב"ה מילא את כל העולם, וכמו שאמרו חכמים [שמו"ר כט, ט] "כשנתן הקב"ה את התורה, צפור לא צווח, עוף לא פרח... הבריות לא דברו, אלא העולם שותק ומחריש, ויצא הקול [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך'... כשדיבר הקב"ה על הר סיני השתיק כל העולם, כדי שידעו הבריות שאין חוץ ממנו, ואמר 'אנכי ה' אלקיך'". ובודאי בכל מקום שדבר ה' ודתו מגיע, מתלוה לכך טהרה וקדושה, לכך "נתמלא כל העולם כולו בשמים", כי במקום הטהרה נמצא הריח הטוב.

(103) פירוש - הכל נמשך ממה שישראל היו מתקשרים במדה הטהורה לגמרי.

(104) כך הוא לשון הגמרא [סוטה יא:] "והקב"ה שולח משמי מרום מי שמנקיר ומשפיר אותן כחיה זו שמשפרת את הולד". ונאמר [שמות א, טו] "ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה", ופירש רש"י [שם] "שפרה - זו יוכבד, על שם שמשפרת את הולד" [מקור דברי רש"י הוא המשך דברי הגמרא שם (סוטה יא:)].

(105) לשונו להלן פס"ג: "כאשר היה נמשך עליהם מדת הדין הקשה, גרם להם דבר טוב, להיות דבקים במדת הדין, והיו יולדות שלא בצער תחת התפוח, כי הלידה במדת הדין [הובא למעלה הערה 93]... ולעיל נתבאר מאמר זה באריכות, שם תדע להבין מה ענין התפוח אל המרור".

(106) לשון הגמרא [שם]: "ומלקט להן שני עגולין, אחד של שמן ואחד של דבש, שנאמר [דברים לב, יג] 'ויניקהו דבש מסלע ושמן וגו'".

(107) פירוש - לא שהקב"ה נתן להם באופן נסיי דבש ושמן, אלא שהקב"ה היה מברך את מזונם הטבעי שתהיה לו המעלות שיש לדבש ושמן [המועילים לגוף ולנפש]. ונראה שכתב כן, שהרי כשישראל היו במצרים לא ירד להם מן [כפי שירד להם במדבר]. לכך אין לפרש "ומזמן להן שני עגולין" שהיה כאן מזון לא טבעי דומה למן. לכך פירש שאיירי במזון טבעי, שנתברך להיות עם המעלות של דבש ושמן, וכמו שמבאר.

(108) נאמר [תהלים יט, יא] "הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים". ובהקדמה לתפארת ישראל [כב:] כתב: "כי המצוה יש בו שני דברים, האחד שהמצוה טוב לאדם הגופני, שדבר זה מבואר לכל, שכל המצות שהם בתורה הם להשלים תקון האדם, עד שהאדם הוא בטוב. והשני, שהשכל גם כן מחייב המצות מצד סוד שכלי. ועל זה אמר כי מה שהמצוה יש בה סוד שכלי אלקי הם 'נחמדים מזהב ומפז רב'... ועל טוב הגופני, שהתורה מעמיד הכל בטוב... על זה אמר 'ומתוקים מדבש ונופת צופים', שזה עריבות גופני". ורבינו בחיי [שמות לה, א] כתב: "שלמה המלך ע"ה המשיל החכמה, שהיא תענוג שכלי, לדבש, שהוא תענוג גופני... שאכילת הדבש הוא טוב לגוף ומתוק לחיך". אך הגר"א [משלי טז, כד] כתב: "כל דבר המתוק נקרא 'דבש', ו'צוף' הוא מתוק מאוד... והוא יותר טוב מדבש עצמו, כי הדבש הוא מתוק, אבל אינו טוב לגוף. אבל הצוף הוא טוב גם לגוף".

(109) שאמרו [שם] "כשם שהזית משכח לימוד של שבעים שנה, כך שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה". ובכת"י [תקכב.] כתב: "והשמן [מועיל] לשכל, כדאיתא בהוריות ששמן זית הוא מחכים יותר מהכל". ובח"א להוריות יג: [ד, סא:] כתב: "והרגיל בזתים. פירוש, כי השמן זית מיוחד לחכמה ושכל, מפני שממנו האור, אשר השכל דומה לו. והזתים אשר הוא נושא אל השמן, שבתוך הזית הוא שמן, מוכן לשכחה. כי השמן הוא נבדל מן הזית, ומפני שהשמן נבדל מן הזית הוא נבדל לגמרי, שזהו מיוחד לאור ולשכל. והנושא אשר השמן יוצא ממנו, כי הנושא אשר השכל עומד בו הוא חמרי, והוא משכח השכל כאשר הוא מוטבע בו. לכך כאשר אוכל הזתים הוא משכח תלמודו,

כאילו השמן מוטבע בגוף הזית. וכאשר אוכל השמן שהוא בפני עצמו, והוא נבדל מן הזית, הוא יפה לחכמה. כי הוא אור לגמרי, והזית אשר השמן יוצא ממנו, הוא הפך זה, שהוא מסוגל אל הפך החכמה, לכך הוא מסוגל לשכחה". ובדרשת שבת הגדול [רטז.] כתב: "כי השמן הוא החכמה והשכל, כמו שאמרו בהוריות הרוצה שיחכים ירגיל עצמו בשמן זית, שממנו האור, שהוא דומה לשכל" [הובא למעלה פמ"א הערה 27].

(110) פירוש - השמן מועיל לנפש, כי השמן מחכים, והחכמה היא לנפש. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ.] כתב: "אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה [שם]. שבח אותו בכח נפשי, שיש לו תכונה טובה בכח הנפשי. ואמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא המשובח מכל, שבו עומד קנין החכמה... ולכך קרא רבי אליעזר מצד כח הנפשי שבו 'בור סיד שאינו מאבד טפה' מן דבר שמקבל ועומד בו". ושם פ"ג מ"ג [ק:] כתב: "התורה שהיא פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב... ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש". ושם במשנה ט [רכא:] כתב: "הנפש הוא נושא ומקבל אל החכמה... נפש האדם [הוא] הנושא את החכמה... החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם". ושם במשנה יח [תסד.] כתב: "כי התורה היא פרנסת הנפש". ובתפארת ישראל פי"ג [ריג:] כתב: "כל חכמה היא צירוף הנפש". וכן ביאר בהקדמה לבאר הגולה [יא:] שחסרון חכמה הוא חסרון לנפש, ושם הערה 50. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכב.] כתב: "דבר זה מתיחס אל נפש האדם, שהוא נושא משא, שהוא נושא ההכנה לקבל השכל, ובזה מגיע עד השכל על ידי ההכנה שבנפש לקבל השכל, ושם ינוח, כי אין מגיע יותר". וכן מזמרים בשבת קודש [בפזמון "דרור יקרא"] "דעה חכמה לנפשך והיא כתר לראשך". וראה בדר"ח פ"ד הערה 24 בביאור הדבר, שפעמים יחס את החכמה לשכל, ולא לנפש.

(111) פירוש - על ידי השגחת הקב"ה נעשה מאכלם הטבעי מועיל להם כשמן [לנפש] וכדבש [לגוף].

(112) פירוש - אין פלא אם הקב"ה יעשה שמזונם הטבעי יועיל להם כדבש ושמן. ולא ברור מה בא להדגיש בנקודה זו, וממה בא לאפוקי. ונראה, שמבאר בזה שדבר זה אינו צריך להיות רק בציור שכלי מופשט [כמו נס הבליעה בקרקע, וכמו שיבאר מיד], אלא הוא דבר שאכן אירע בפועל ממש. כי הואיל ואין זה פלא, לכך אין צורך להרחיקו לציור שכלי מופשט. וזה לעומת מה שכתב למעלה [לאחר ציון 31] "אמנם אם הדבר קשה לך להבין, זאת עשה ותנצל, ותפרש ענין הבליעה ההסתר שהיה השם יתברך מסתיר אותם מאויביהם וכו'", ושם הערה 32.

(113) מציון 15 ואילך, וביאר שלשה הסברים בביאור בליעה זו, וכמלוקט למעלה הערה 32. וכאן יחזור על הסברו השלישי [שכתב למעלה מציון 32 ואילך, ויובא בהערה 116]. ומה שחוזר לבאר ענין זו שנית, כי מעתה יבאר שבליעת האדמה וחרישת השוורים הן חזרה ליסוד הארץ, שהוא מוצא האדם. וזו נקודה שלא נזכרה למעלה כלל.

(114) כאן "במקרה" מתפרש כדבר שאינו בעצם, אלא שכך קרה בטבע שהמצריים התנגדו לישראל, לאפוקי מהתנגדות בעצם.

(115) ואין מקרה בענין בלתי טבעי. ואודות שבדברים טבעיים יש מקריות, אך לא בדברים בלתי טבעיים, כן כתב בגו"א בראשית פט"ו אות א [רנא:], וז"ל: "אברהם היה סובר [במה שהרג את אנשי ארבעת המלכים (בראשית יד, טו)] שודאי רשעים גמורים היו, כיון שנעשה לו נס שיהרוג אותם, אם היו צדיקים לא היה עושה לו הקב"ה נס שיהרוג צדיקים, ובודאי אין כאן עונש מה שהרג המלכים האלו. והיה מתייירא שקבל שכרו, כיון שהקב"ה עשה נס אליו שהרג כל המלכים אלו, ובשביל כך קבל שכרו. וכשאמר לו הקב"ה [בראשית טו, א] 'אל תירא', שלא קבל שכרו במה שהרג המלכים, יחשוב אברהם כי לכך לא קבל שכרו שלא היה נס, והיה דרך מקרה שהרג המלכים, ואם כן שמא צדיקים היו". הרי במלחמה של "דרך מקרה" עלולים הצדיקים להפגע, אך במלחמה של נס לא יפגעו מי שאינו ראוי להפגע [הובא למעלה פ"מ הערה 83].

(116) פירוש - הואיל ואין הריגת המצרים את ישראל במקרה, אלא בעצם בענין בלתי טבעי, לכך נס בלתי טבעי יועיל נגד התנגדות בלתי טבעית [כפי שכתב למעלה בהסברו הראשון (לאחר ציון 24): "לא היה התנגדות הזה רק בלתי טבעי, וכאשר היה להם בליעה בלתי טבעית, שוב לא נמצא התנגדות להם"]. ולמעלה בהסברו השלישי [לאחר ציון 32] כתב: "תפרש ענין הבליעה ההסתר שהיה השם יתברך מסתיר אותם מאויביהם. וזה כי המצרים היו מתנגדים להם, וכאשר השם יתברך הסתיר אותם עד שלא היו נמצאים למתנגדים שלהם, רצה לומר שהיו נסתרים מכחם העליון, שבו היו גוברים על ישראל. ודבר זה נקרא 'בליעה בקרקע', כלומר שההסתר הזה כאילו נבלעו באדמה, שאין כח באדם להפסידה בכללה, אבל אפשר לפעול בה האדם כרצונו, לחרוש ולזרוע, אבל לא להפסיד בכללה. וכן ענין הבנים האלו, אף כי לא היה אפשר להפסיד אותם בכללם, היו משעבדים בהם בכח גדול".

(117) פירוש - אף על פי שבפועל לא נבלעו בקרקע, אלא "שלא היו נמצאים בגלוי עד שהיה להם הטמנה וכסוי" [לשונו למעלה], מ"מ בא לבאר מדוע הטמנה זו נקראת "בליעה בקרקע" [ראה הערה קודמת]. ובכת"י [תקכו:] כתב: "ואמר שהיו נבלעים

בקרקע. כלומר שההסתר הזה **כאילו** חזרו ליסוד שלהם אשר ממנו יצאו, ואז לא יוכלו לשלוח יד בהם, והיו כמו האדמה, שאין כח באדם להפסיד אותה בכללה" [הובא למעלה הערה 38].

(118) לכאורה פסוק זה אינו עוסק באדם, אלא בבעלי חי, שנאמר [שם] "ויאמר אלקים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה ויהי כן". ולהלן פנ"ז העמיד את מכת ערוב כנגד הפסוק "תוצא הארץ נפש חיה למינה", ומכת שחין כנגד הפסוק [בראשית א, כו] "נעשה אדם בצלמנו", ומוכח מכך שהפסוק "תוצא הארץ נפש חיה למינה" מוסב על בעלי חיים, ולא על אדם. אמנם בב"ר [ז, ה] אמרו "'נפש חיה' זה רוחו של אדם הראשון", ופירש רש"י [במדרש שם] "דכתיב ביה [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה'", הרי שפסוק זה רומז על אדם גם כן. אך קשה, מדוע לא הביא פסוק מפורש יותר, שנאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'". אך שאלה זו מתיישבת על פי דבריו להלן [לאחר ציון 132], וז"ל: "ויש לך לדעת כי כל זה נמשך מפני זה שאמרנו למעלה, שהילדים נולדו על ידי תשוקת האשה לבעלה, והיו בעלי מעלה נבדלת. ומאחר שהיו בעלי מעלה נבדלת, היו מתעלים אל יסודם על ידי נס, כי הגשמים אינם מתעלים. ולכן נאמר בכתוב 'תוצא הארץ נפש חיה', שזהו נאמר על החיות, לא על הגשמיות. ולפיכך אילו היו בעלי חומר, לא היו מתעלים אל יסודם". הרי בדוקא נקט בפסוק "תוצא הארץ נפש חיה למינה", כי "זהו נאמר על החיות, לא על הגשמיות". **ואולי לפי**"ז ניתן לבאר לשונו כאן, שכתב: "כי האדם **מתחלת** בריאתו נברא מן האדמה". ומה בא להדגיש בתיבת "מתחלת", ופשיטא היא, דכל בריאה של נברא נעשית בתחילת בריאתו, ולא בהמשך בריאתו. אך לפי המבואר כאן ניחא, שבא להורות שאף לפני שנברא גופו של האדם, כבר קדמה לכך בריאת רוחו של האדם מן האדמה. וראה הערה הבאה.

(119) פירוש - הואיל ו"האדם **מתחלת** בריאתו נברא מן האדמה", לכך זה מורה "כי האדם מצד **עצמו** יש לו שייכות אל האדמה", כי כל התחלה מורה על העצם, וכמו שכתב למעלה פכ"ב [רעא.]: "כי הטוב נמשך אחר צורתו העצמית לו, לכך הוא מוכן לו מתחלה, ואינו מקרה קרה". ולמעלה פל"ה [תרכב:] כתב: "כל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה". ולמעלה פל"ח [תשכז:] כתב: "כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשון, והדבר שאינו בעצם הוא בשניות". ולהלן פנ"ז כתב: "ידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר מפני שהוא התחלה, וכל התחלה

הוא עיקר, והוא בעצם, לא במקרה". **דוגמה לדבר**; בדר"ח פ"א מי"ב [שלא.] כתב לגבי מחלוקת בזה"ל: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד". הרי מחמת שבתחילת העולם היתה מחלוקת בעולם, לכך יש בזה להורות שהמחלוקת שייכת לעיקר ועצם העולם. והביאור הוא, כי כל דבר המתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר ועצם הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 215, פ"ט הערה 264, פ"כ הערה 28, פכ"ב הערות 33, 64, פכ"ט הערה 26, פל"ה הערה 16, פל"ז הערה 45, פל"ח הערה 35, פל"ט הערה 120, פמ"א הערה 127, להלן הערה 190, ופמ"ז הערה 197].

(120) ב"ר יז, ד "[אמר הקב"ה לאדה"ר], ואתה מה שמך. אמר לו, אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". ואם תאמר, הרי נתבאר בהערה הקודמת שמגמתו להורות שהחיות של אדם באה מן האדמה, ולא הגשמיות, ואילו במלים אלו לכאורה מורה שהחלק הגשמי של האדם בא מן האדמה. ולהלן פס"ז כתב: "ואצל אדם, שהיה נקרא 'אדם' על שם האדמה, בטל הצורה אצל החומר". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמח:] כתב: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה, שהיא בעלת חומר". ושם פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם אדמה, שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". ושם פ"ד מכ"ב [תס:] כתב: "האדם הוא גשמי, ונקרא 'אדם' על שם האדמה". ובנתיב התורה פי"ד [תקמב.] כתב: "ואמר אחר כך 'ומלמד לאנוש בינה', כי אחר שקנה קצת דעת שוב לא נקרא 'אדם', שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית, רק נקרא 'אנוש'". **ויש לומר**, שבודאי שם "אדם" מורה על חומריות האדם, אך הוא גם מורה על מעלת האדם, שבידו להוציא את נפשו מהכח אל הפעל, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תקפח.], וז"ל: "לכך נקרא בשם 'אדם', על שם אדמה, כי האדמה היא בכח ויוצא אל הפעל. ולפי הסברא יותר ראוי שהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה, אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזה כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא

פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם'... ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור' [אבות פ"ב מ"ה], שהוא כמו שדה בור". ובתפארת ישראל פ"ז [קכ.] כתב: "ודע עוד, כי הגרעין אשר נזרע באדמה, הוא מוציא אילן ופירות ועלין והענפים, והעלין והפירות הם בצורה מיוחדת שראוי אל הגרעין מצד טבעו המיוחד לו... כפי מה שראוי אל טבע הגרעין. וכמו כן עצמו הנפש שהיא מלמעלה, היא זכה וטהורה, ונתנה בגוף האדם למטה, וצריך שיוציא אותה אל הפועל כמו שהגרעין יוצא אל הפעל מן האדמה שנזרע בו. והיא יוצאת אל הפעל כפי מה שראוי לנפש". ובתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל... כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השם יתברך הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה". ושם בהמשך הדרשה שם [יא:] כתב: "אי אפשר לאדם לקבל התורה כי אם על ידי מדה זאת שיעשה עצמו כבהמה עובדת האדמה, בשגם הוא יעבוד אדמתו, הוא בעצמו, שנקרא על שם האדמה. וכתיב [בראשית ב, טו] 'ויקח ה' אלקים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה', אמרו חז"ל [זוה"ק ח"א כז.] 'לעבדה' זו מצות עשה. הרי כי נקרא האדם אדמה כאשר אמרנו, וכל זה כי האדם הוא חסר בעת בריאתו, וצריך שיהיה נעבד ויוצא לפעל על ידי עבודה. כאדמה הזאת שצריכה עבודה לצאת על ידה אל הפעל, כמו כן האדם יוצא לפעל על ידי תורה ומצות". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ג [נז:], דר"ח פ"א מי"א [תסה:], ועוד [הובא למעלה פל"ג הערה 13, פמ"א הערה 32, פרק זה הערה 42, ולהלן פמ"ד הערה 46].

(121) נראה שכוונתו לומר שההסתר עומד כנגד יציאת האדם אל המציאות, כי יציאה זו היא מעשה של גלוי האדם, וההסתר עומד כנגד הגלוי. לכך כאשר הקב"ה הסתיר את ישראל בדרך נס, ראוי שיחזרו למקום שהיו לפני שנתגלו בעולם. ויש בזה הד ליסודו שכל הטמנה והסתר עושים את הדבר הנטמן והנסתר כלא נמצא. והואיל והאדם בבריאתו יצא מן האדמה אל הגלוי, לכך כאשר הוא נעשה נסתר, הוא חוזר למקום שיצא ממנו. ואודות שהדבר הנסתר אינו בעל מציאות גמורה, כן כתב להלן ס"פ סז, וז"ל:

"הירך הוא בסתר, מקום חושך... שאין לו מציאות בפועל, וענינו חושך וסתר, ולא אור". ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "כל נסתר אין לו מציאות גמור בפעל, שהוא נסתר". וכן מבואר למעלה פמ"א הערה 28, קחנו משם.

(122) כבר ביאר ענין זה למעלה [לאחר ציון 38]. אמנם כתב שם [לפני ציון 47] "ולקמן יתבאר ענין החרישה באופן אחר". וכוונתו, שלמעלה ביאר שהחרישה מורה על השעבוד הקשה, אך מעתה יבאר שהחרישה מורה על השבת גופם של ישראל ליסוד האדמה.

(123) לשונו למעלה [לאחר ציון 38]: "היו משעבדים בהם בכח גדול. ולפיכך אמר שהיו מביאים שוורים וחורשים על גבם, ה'שוורים' הוא השעבוד בכח גדול, כי השור הוא בעל כח ביותר, כאשר ידוע כי כח השור גדול. ולפיכך אמר שהיו מביאים שוורים וחורשים על גבם". וראה למעלה הערה 39, שהובאו שם מקבילות נוספות אודות כחו הרב של השור. וראה להלן פמ"ה הערה 22, ופמ"ז הערה 318.

(124) לשונו בכת"י [תקכב:]: "כי כאשר נבלעו בקרקע, שהרמז שלא היו נמצאים למצרים, רק היו בקרקע, וזה היה בסדור ציור המושכל, לא הניחו המצרים מלעשות מה דאפשר, והיו מביאים שוורים וחרשו על גבם, זהו להשים גופם וגיום לגמרי בארץ. כי החרישה על הדבר ישים הדבר בארץ, עד כי שחה ושפל לגמרי. ולכך חרישה זאת כדי שישימו גופם וגיום בארץ. וכל זה דעת מצרים, שהמצרים פועלים בכל מה שאפשר, וכל זה בציור המושכל". וראה להלן הערה 132.

(125) לשונו למעלה פ"ח [תו.]: "כי כל דבר שהתחלתו ועיקרו טוב, הנה יש לו תקנה להחזיר אותו למעלתו הראשונה. ולפיכך מאחר שהתחלת ישראל טוב, שהם בני אבות, יש להם תקון". ולהלן בפרק הזה [לאחר ציון 152] כתב: "זה כמו החולה שהוא חולה, אם היה משתנה טבעו לגמרי בחליו, לא היה אפשר שיהיה חוזר אל בריאותו, שאין לו התחלה שבו ישוב אל בריאותו. אבל בודאי יש בחולה כח טבע שנשאר שלא נשתנה, ואותו הטבע מחזיר אותו לבריאותו". הרי שכל ענין הרפואה הוא שהחולה חוזר לנקודת התחלתו, ומשם מתרפא והולך. וראה להלן הערות 153, 154.

(126) מה שכתב "ולפיכך אמר כיון שהיו הולכים **מיד** היו מבצבצים" נתבאר למעלה הערה 46. ובח"א לסוטה יא: [ב, מט:] כתב דברים האלו בזה"ל: "ואז נתעלו יותר ויותר אל היסוד שממנו לוקח האדם, וממנו מבצבץ וממנו גדל ועולה, וכמו שיהיה לימי התחיה שיבצבצו מן הארץ [כתובות קיא:], ואז יהיו יוצאים מכל פחיתות לגמרי. ולפיכך

אמר כיון שהיו הולכים, מיד היו מבצבצין". נמצא שרבוי ישראל במצרים היה מהדורא קמא של תחיית המתים.

(127) פירוש - הבליעה והחרישה הן בלתי טבעיות, אך לא התרחשו בפועל בעולם המוחשי, אלא בציור שכלי מופשט ["דבר נבדל"]. וראה למעלה הערה 32 שזהו ההבדל בין הסבר זה לשני הסבריו הראשונים.

(128) גם למעלה [לאחר ציון 39] בביאורו הראשון ביאר שהחרישה הביאה לרבוי ישראל מצד "כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", וכלשונו: "וכיון שהיו הולכים הולכים היו מבצבצין, רצה לומר כמו החרישה, שכל זמן שהאדם פועל באדמה, יותר נותנת האדמה כח. וזה כי האדמה היא קשה, וכאשר עובדין אותה, מזקקין קושי חומר האדמה, עד שנותנת כח. וכך כאשר היו עובדין בהם, היו ממעטין החומר שלהם, עד שהיו נותנים כח יותר, והיו פרים ורבים יותר. וזה שאמר [שמות א, יב] 'כאשר יענו כן ירבה וכן יפרוץ', כמו שנתבאר למעלה [פרקים יב (תקס.), טו (לז:), והובא למעלה בהערות 44, 45]. כי הענוי היה מחליש ומסלק החומר, ובהתחלש החומר היה גובר בהם הרוחני, ואז היה ישראל מקבל הברכה והיה נותן פרי. ולפיכך אמר שהיו חורשים על גבם, ומיד כשחזרו מהם היו מבצבצין וצומחים כצמח השדה. וזה בא לומר כמו שאמרנו, כי החרישה הזאת גורמת להם כאשר יגרום שאר החרישה כאשר נעבדה יפה יפה, ממהרת לצמוח, כך הענוי הזה היה ממהר אותם להפרות ולהרבות". אך כאן מוסיף על כך שרבוי זה נובע ממה שהמצריים שמו את ישראל באדמה, ודוקא מחמת כן ישראל שבו אל היסוד שממנו לוקחו.

(129) אודות שהקב"ה שומר המציאות, כן אמרו חכמים [מנחות לג:] "אמר רבי חנינא, בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, מלך יושב מבפנים, ועם משמרין אותו מבחוץ. מדת הקב"ה אינו כן, עבדיו יושבין מבפנים, והוא משמרן מבחוץ שנאמר [תהלים קכא, ה] 'ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך' ["דמזוזה ליד הימין היא בכניסתו" (רש"י שם)]". ובתנא דבי אליהו רבא ס"פ ל איתא: "הקב"ה יושב ומשמר מי שיש בו דברי תורה לאמיתו... מכאן אמרו אם עושה אדם שתים או שלש טובות מוסרין מלאך אחד לשומרו, שנאמר [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך'". ובכלליות אמרו [ע"ז מ:] "ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים". וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן פמ"ד [לאחר ציון 35] כתב: "הוא יתברך גם כן שומר את העולם". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קכג.] כתב: "כי הוא השם יתברך סידר העולם כפי הראוי, וסידר שמירתו גם כן, שיהיה העולם עומד בשמירתו יתברך". ושם בהמשך

[קלח:] כתב: "השם יתברך, אשר הוא שומר העולם". ובבאר הגולה באר הראשון [מב:] כתב: "החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר, כמו שתראה העינים שיש להם מכסה, שלא יבא לעין קלקול. וכן יש הרבה אברים אשר יש להם שמירה שלא יתקלקלו... וכן עשתה הטבע הצפרנים לאצבעות היד והרגלים, שלא יהיו נקופים בתנועת האדם, ושערות הראש שמירה לראש. וכן כל אבר ואבר לפי חשיבותו, יש לו שמירה מבחוץ... וכן לכל דבר שבעולם יש שמירה ותיקון גם כן, שהשם יתברך סדר אותו בחכמתו שיהיה נשמר מן ההיזק, ודבר זה ידוע למי שיודע בענין זה... וכל אשר תחת השמש יש לו שמירה". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו... אלו המלאכים אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים" [ראה להלן פמ"ד הערות 35, 36]. ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.] כתב: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם, וממונים עליו". **וצרף לכאן** שנאמר [אסתר ב, כא-כב] "בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש שני סריסי המלך משומרי הסף ויבקשו לשלוח יד במלך אחשורש ויודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי". ובאור חדש שם [תקפו.] כתב: "ויש לשאול, למה עשה מרדכי זה, שהיה מציל הרשע, הרי אם נותנים לו סם המות, היה מציל את אסתר... כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו, אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו" [הובא למעלה פי"ח הערה 36, ולהלן פמ"ו הערה 30].

(130) לשונו למעלה פ"כ [רלד.]: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ולמעלה פכ"ה [שצ:] כתב: "כי שם 'אהיה' מורה על שהוא יתברך הויה שמאתו מתקיים הכל, כמו שנמשך מן העיקר קיום הכל. וזה השם מורה על שהוא יתברך עיקר הכל, וממנו הכל". ובהמשך הפרק שם [שצט.] כתב: "שם 'אהיה' מורה על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל". ובהמשך הפרק שם [תג.] כתב: "דמיון זה שורש האילן, נותן קיום האילן... [כך] הוא יתברך מאתו הקיום לנמצאים כלם, וזה מורה עליו שם 'אהיה'". ולהלן פס"ה כתב: "השם יתברך אשר הוא קיום הנמצאים, ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם, ודבר זה הוא עליון במעלה יותר מן הבריאה, לכך

אמר [פסחים קיח.] שהקב"ה יושב ברומו של עולם כשהוא מחלק מזון, להודיע על מדריגה יותר גדולה שהמזון בא ממנה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו" [ראה למעלה פ"כ הערה 74, פל"ו הערה 173, ולהלן פמ"ה הערה 67]. ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "דע כי הדבר שהוא יושב על מקומו הוא הדבר שהוא מקוים, כי הדבר שהוא גולה ממקומו אין לו חוזק. ולפיכך נקרא הישוב 'מקום'... כי מקומו הוא קיום שלו. והוא יתברך, שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". נמצא ששלשה משמותיו יתברך מורים שהוא מקיים הכל; אהיה, עיקר, ומקום.

(131) מצירוף דבריו עולה שהואיל והקב"ה שומר ומקיים את המציאות, לכך הקב"ה יעשה נס לשמור ולקיים את ישראל, כי ישראל הם המציאות האמיתית, ובלעדי ישראל לא תהיה שום מציאות בעולם. וכן כתב בנצח ישראל פנ"ו [תתסד.], וז"ל: "כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל. ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". וכן כתב בהמשך שם [תתסח.]. ובנר מצוה [פ:] כתב: "בודאי בטול התורה הוא בטול ישראל, וכל העולם היה בטל". ובמחשבת חרוץ אות יג כתב: "בעולם הזה גם כן בני ישראל הם לב העולם שממנם תוצאות חיים לכל העולם כולו, שגם כל האומות יונקים מהם. דעל כן אמרו בתענית [ג:] דאי אפשר לעולם בלא ישראל, וכן בכמה דוכתי. דאם חס ושלום יכלה ישראל, יאבד ויכלה כל העולם כולו, וכבעל חי שניטל לבו, דאין לו חיות עוד". וראה למעלה פל"ט הערה 61 שנלקטו שם מקבילות רבות המורות שישראל הם עיקר הבריאה.

(132) לשונו בכת"י [תקכב:]: "ובשביל שהיו חורשים עליהם, הוציאם הקב"ה כעשב השדה הרבה ביחד, דכתיב [יחזקאל טז, ז] 'רבבה כצמח השדה נתתיך'. וגם זה בציור המושכל, כי היו ישראל נחשבים כצמחי השדה בציור המושכל, לא כדרך בני אדם שנולדים אחד אחד, אבל ישראל נחשבים על ידי החרישה הזאת בציור המושכל כצמח האדמה. כלל הדבר, כאשר יצאו ישראל לפעל, באו המצרים המתנגדים למציאות ישראל להפסיד אותם, כמו כל מתנגדים שהאחד רוצה תמיד לבטל מציאות השני. ולפיכך נבלעו בקרקע, שהרמז על הצורה המושכלת שהיתה נבלעת בקרקע. ובאו המצרים וחורשים עליהם בשוורים, לפי שהציור המושכל גם כן כך הוא, שאחר שנבלעו הילדים בקרקע היו חורשים המצרים עליהם להשים אותם בארץ לגמרי. והקב"ה הוציא אותם

כצמח השדה בציור המושכל המופשט מן החומר. ואל יהא דבר זה קל בעיניך, כי הוא סוד מופלא בדברי חכמים שאומרים דברים על הצורה המופשטת". אך יש להבין, שהרי סוף סוף ישראל בפועל לא הושמו באדמה, אלא שהמצריים שעבדו אותם בכח גדול, ובציור מושכל זה נחשב **כאילו** הושמו באדמה [כמבואר כאן ולמעלה הערה 124]. ואם כן איך ניתן לומר שעל ידי שעבוד כזה "היו משימים לגמרי אותם בארץ, ואז היו חוזרים אל יסוד שלהם, ומשם היו מבצבצים", הרי סוף סוף ישראל לא היו באדמה, ובפועל לא חזרו ליסודם. וצריך לומר, כי כל השפלת ישראל נחשבת השפלה עד עפר, ויש לירידה זו דיני עפר גמורים. כי בציור המושכל ישראל נופלים עד לעפר, ודין "עפר" חל עליהם בפועל. וכן אמרו חכמים [מגילה טז.] "אומה זו משולה לעפר, ומשולה לכוכבים; כשהן יורדין, יורדין עד עפר. וכשהן עולין, עולין עד לכוכבים". ובנצח ישראל פי"ד [שנ.] הביא מאמר זה, וכתב: "מדמה אותם אל עפר... בא לומר אף שהשם יתברך מורידן, הם יורדין עד עפר, ודומים לגמרי כמו העפר. כי העפר הזה עם ירידתה והיא למטה לגמרי, מכל מקום יש לעפר קיום יותר מהכל, וכמו שאמר הכתוב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. ודבר זה ענין מופלג מאוד, כי יש קיום לעפר מכל ד' יסודות, והעפר מבלה כל מתכת שניתן בארץ. לכך אין הפורעניות מכלה את ישראל". וכמו שיש לישראל דין "עפר" מצד הקיום, כך יש להם דין "עפר" מצד הצמיחה וההתחדשות. וצרף לכאן מאמרם [תנחומא שמות אות ו] "כל זמן שישראל בירידה התחתונה, הן עולין... כך אמר דוד [תהלים מד, כו] 'כי שחה לעפר נפשנו דבקה לארץ בטננו', מה כתוב שם [שם פסוק כז] 'קומה עזרתה לנו ופדנו למען חסדך'". ובשמו"ר [כה, ח] אמרו "סיקוסים [מדה (מתנו"כ שם)] נתן הקב"ה ליעקב, ואמר לו [בראשית כח, יד] 'והיה זרעך כעפר הארץ', כשיגיעו בניך עד עפר הארץ, אותה שעה [שם] 'ופרצת ימה וקדמה'. הוי [ש"א ב, ח] 'מקים מעפר דל'".

(133) לאחר ציון 56.

(134) לשונו למעלה [לאחר ציון 56]: "כאשר האשה תובעת אותו, אז האשה מתדבקת בבעלה, שיש לו מעלת צורה, ולאשה מדת חומרי, והנה מתדבק החומר בצורה, ומשלמת האשה עצמה בצורה. ולפיכך הויין לה בנים נבונים, שנמשכים הכל אחר הצורה, ורחוקים מן החומר. וכן כאן כאשר היו הנשים משתוקקים אל בעליהן, היו יולדות בנים ראוים לגאולה. שכבר אמרנו לך בפרקים הרבה מאוד כי השעבוד הוא לחומר בפרט, והצורה הוא בן חורין. וכאשר היתה האשה משתוקקת אל בעלה, היה כאן השלמת החומר בצורה, ולפיכך היו מולידות בנים ראוים לגאולה".

(135) אודות שהנבדל מתעלה לעומת הגשמי, כן כתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 78 (וש"נ), פל"ד הערה 69, פל"ח הערה 101, פמ"א הערה 100, ולהלן פמ"ז הערה 323].

(136) העמיד כאן את החיות לעומת הגשמיות, כי הגשמיות אינה חיה. וכן כתב למעלה פל"ד [תריג.], וז"ל: "אבל הערוב שבא מעצמו, וכן הדֶּבר שהוא נטילת הנפש החי, וכן מכת בכורות, היתה המכה בבעלי חיים בעצמם, ולכך מכה זאת מתיחסת אל פעל הקב"ה, כאשר תבין כי הוא מקור החיים, משפיע החיות לכל. ולפעול בעליונים היה על ידי משה, ובתחתונים על ידי אהרן, ושניהם לא היו פועלים בבעלי חיים, רק בדברים שהם גשמים היו פועלים. אבל הקב"ה היה פועל באותן שיש בהן רוח חיים, שאף על גב שהם גם כן גשמים, שֶם החיות בעצמו אינו גשמי, כי רוח חיים הוא, ולכך מתיחס דבר זה אל מעשה ה', ולפיכך היו אלו מכות על ידי השם יתברך". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קב.] כתב: "כאשר אין מדברים עליו [על השולחן שאכלו בו] דברי תורה... נחשב זה כאילו אכלו מזבחי מתים [אבות שם], שהרי אין כאן פרנסת הנשמה, רק הגוף, שהוא מת, ולכך מתיחס השלחן הזה שאכלו מזבחי מתים". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "אין חיות לגוף... שהוא מת בעצמו". הרי שאין הגוף חי מצד עצמו, אלא מצד החלק הרוחני שנופח בו. וכן אמרו חכמים [סנהדרין צא.] "גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר". הרי שאין לגוף חיות מצד עצמו. וכן נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים וגו'", ופירש הרמב"ן שם: "כי זאת הנפש אשר באדם מפי עליון, בה ימצאו שלש הכחות האלה, ורק היא יחידה. והכתוב הזה כפי משמעו ירמוז כן, כי יאמר שיצר השם את האדם עפר מן האדמה, והיה מוטל גולם כאבן דומם,

והקב"ה נפח באפיו נשמת חיים, ואז חזר האדם להיות 'נפש חיה' שיתנועע בה כמו החיות והדגים שאמר בהם [בראשית א, פסוקים כ, כד] 'ישרצו המים שרץ נפש חיה' ו'תוצא הארץ נפש חיה'. וזה טעם 'לנפש חיה', כלומר ששב האדם להיות נפש בה חיים, אחרי שהיה חרש את חרשי אדמה. כי הלמ"ד תבא בהפוכים, כמו [שמות ד, ט] 'והיו לדם ביבשת', [שמות ד, ג] 'ויהי לנחש', [שמות יד, כא] 'וישם את הים לחרבה'" [הובא למעלה פל"ד הערה 180]. וראה למעלה הערה 118, במה שנתבאר שם על פי דבריו כאן.

(137) נראה לבאר זאת, כי יחס היסוד אל האדם שנעשה ממנו הוא יחס הפשוט אל המורכב. כי היסוד הוא פשוט, והאדם הוא מורכב, וכמו שכתב להלן פ"ע: "כאשר הפליגו חכמים עוד בחכמה על צורת העולם הזה מצאו כי המורכב האחרון הוא האדם, וקודם לו מורכב הבעל חי, וקודם לו מורכב הצמחים, וקודם לו מורכב הדומם, וקודם לו הגשם הפשוט". והמורכב הוא גשמי יותר מהפשוט [מבואר להלן פ"ע]. לכך "בעלי חומר לא היו מתעלים אל יסודם", כי הגשמי אינו מתעלה למדריגה שאינה גשמית כמוהו.

(138) כמו שכתב למעלה פ"מ [לאחר ציון 245]: "וכאשר תעמיק בדברים תמצא עוד דברים נפלאים ועמוקים, ומה שאפשר לכתוב בפירוש נתבאר". ולמעלה פמ"א [לאחר ציון 137] כתב: "מה שאפשר לך להבין מדברי חכמה בארנו, כי אי אפשר לכתוב עומק הפירוש בכתב". וכן כתב בהרבה מקומות, וכמלוקט למעלה פ"מ הערות 246, 248, ופמ"א הערה 138.

(139) על פי הפסוק [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". וכן [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד". ובמשנה [חגיגה יא:] אמרו "חכם ומבין מדעתו". וזהו משפט נפוץ מאוד בספריו, וכמלוקט למעלה פ"מ הערה 248.

(140) כאן מבאר שא"א לכתוב את הכל בכתב, כי אין לגלות סתרי חכמה. וכן כתב למעלה ס"פ ט [תקיא:]: "כי רבותינו זכרונם לברכה העמיקו מאוד מאוד, מה שאי אפשר לכתוב ולפרש. והארכנו בדברים אשר לא היו ראוים לכתוב ולפרש, רק כדי שתדע דרך חכמים. והאיש החכם יוסף חכמה ודעת, כי הם פתחו פתח חכמה ושערי תבונה לברי לבב, ברוך שבחר בהם ובחכמתם". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [שנד.] כתב: "והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים, ואין בדבריהם רק החכמה אלקית עליונה מאוד. רק שמרנו דרך עץ החיים [ראה בראשית ג, כד], שלא לגלות יותר מדאי... והוא יתברך יכפר בעדנו". ושם בהמשך [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ושם בהמשך [תקכו.]

כתב: "ואין לכתוב מזה יותר כלל, ואל יחשוב האדם ספק באלו דברים... והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים". ושם בבאר החמישי [יד.] כתב: "ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו, ואנחנו נגלה. אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים". ושם בבאר החמישי [נט.] כתב: "ואם לא שלא יתעללו בהם אנשים שאין ראוי להם לפרש סתרי החכמה, היה ראוי להוסיף פירוש בדברים אלו, למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם, והוא יתברך יכפר בעדנו, אמן" [הובא למעלה פ"ט הערות 314, 315, ופמ"א הערה 138].

(141) והוא בזכות נשים צדקניות שהשתוקקו לבעליהן, ומחמת כן נולדו בנים בעלי מעלה, הראוים לגאולה [כמבואר למעלה לאחר ציון 58].

(142) במדרש שלפנינו הזכירו תחילה את ארבעת הדברים ביחד, ואחר כך פירטו אותם. שאמרו [שם] "בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים; שלא שינו את שמם, ולא שינו את לשונם, ולא אמרו לשון הרע, ולא נמצא בהן אחד פרוץ בערוה. לא שנו את שמם, ראובן ושמעון נחתי וכו'", וכפי שמביא את דברי המדרש [בשינויי לשון קלים].

(143) לשון היפה קול [במדרש שם]: "'רופוס' הוא לשון ראיה במצרים, ו'לוליאני' הוא לשון שמיעה, ומזה מוכיח כיון שלא החליפו שם ראובן ושמעון בשמות רופוס ולוליאני, שמע מינה שלא שינו את שמותן".

(144) לשון היפה קול [שם]: "ויגד לאברם העברי - ופירוש שהוא משיח ומדבר בלשון עברי... ומשום שאפשר לפרש שהוא מבני עבר או מעבר הנהר... מייתי סמך מ'פי המדבר אליכם', שמשמע שהיה לשון מיוחד לבית אברהם, והוא לשון עברי".

(145) לשון היפה קול [שם]: "דאף על גב ד'דבר נא באזני העם' נאמר לבסוף כשהודיעו מכת בכורות, מכל מקום בתחלת שליחות משה רבינו ע"ה נאמר לו [שמות ג, כב] 'ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה וגו''. והא דנקט הכא הכתוב 'דבר נא באזני העם', לאשמועינן דאף על גב דזה נאמר לבסוף, מכל מקום הדבר היה ידוע אצלם מתחלה".

(146) לשונו בנצח ישראל פכ"ה [תקכו.]: "אמרו ז"ל במדרש בשביל ד' דברים נגאלו ישראל; שלא היו פרוצים בעריות, ושלא היה בהם לשון הרע, שלא שנו את שמם, ושלא שנו את לשונם. ובחבור גבורות השם בארנו כי כל ד' דברים אלו היו פרישה מן מצרים, עד שהיו לעם מיוחד בפני עצמם, ולא היה להם עירוב עמהם, שמצד הזה זכו לגאולה להיות יוצאים מתוכם לגמרי. שאם היה להם עירוב וחבור אל האומות עד שיהיה להם

חבור עמהם, לא היה אפשר שיהיו נפרדים ונבדלים מתוכם, כיון שכבר יש להם חבור עמהם, אין ראוים להפרד מתוכם" [ראה להלן הערה 161]. הרי שאי אפשר שישראל יצאו ויתנתקו מהמצריים בעודם מחוברים ואחוזים בהם. וכן כתב להלן פנ"ד: "'ויהי שם לגוי' [דברים כו, ה], מלמד שהיו ישראל מצוינין שם [ספרי שם]. פירוש, כי לא היו בטלים ישראל אצל המצרים להיות נקראים בשם 'מצרים', אלא מצוינין ומסומנים... אם היו ישראל בטלים אצל מצרים להיותם נקראים בשם 'מצרים' חס ושלום, לא היו ראוים לגאולה, שהרי נתחברו להם להיות שם מצרים נקרא עליהם. ומפני שהיו ישראל מסומנים בין המצרים, והיו עם בפני עצמם, ראוים להוציא אותם מתוכם, אחר שלא יתחברו עם המצרים, והם מסומנים ונכרים לעצמם". ואף כשישראל שמרו על הבדלתם מהמצריים עדיין היו נחשבים מחוברים למצרים [וק"ו אם לא ישמרו על הבדלתם], ומחמת כן נחשבת היציאה ממצרים למעשה כל כך גדול, וכמו שכתב למעלה בכת"י [רפה.], וז"ל: "לפי שנתהוו ישראל במצרים דוקא, שתראה מזה כי היו ישראל ראוים להיות במצרים דוקא, כמו שיתבאר בפרק הזה, כי לא היו ישראל במקרה במצרים, כי אם בעצם. ולפיכך קשה הפרישה וההבדל מתוכם. ולא היה לישראל מעולם שום ארץ לנחלה, ולפיכך במצרים היה ישיבתם הראויה לישראל. שאם היה לישראל שום ארץ לנחלה, לא היה מצרים מקום שלהם המיוחד להם, והיה קל ההוצאה מתוכם. אבל מאחר שלא היה לישראל שום ארץ כי אם מצרים, היתה ארץ מצרים ראוי להם... ושם נתהוו ונעשו לעם" [הובא למעלה פ"ג הערה 18, ופ"ל הערה 99]. **אמנם למעלה** פכ"ג [שמה:] ביאר זאת מצד חבורם להקב"ה, שכל עוד שישראל מחוברים למצריים, יש בכך הפקעה מחבורם להקב"ה, וכלשונו: "כי ישראל מתחברים אל האומות בעבור שהאומות הם נחשבים כמו קליפה לפרי. והיינו בתחלה, ובסוף נבדל הפרי מן הקליפה לגמרי. וכן ישראל, בתחלה יש לישראל התחברות אל האומות, ובסוף הם נבדלים מהם. ויש אותות ומופתים בסוף, שישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף על ידי אותות ומופתים. אבל כניסתם תחת רשות האומות אין כאן נסים, שבמה שיש להם חבור אל האומות אין דביקות ישראל עם השם יתברך". וכן להלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "עיקר איסור זה [של יין נסך] שיהיו ישראל מובדלים מן העמים, ודבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן, ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ. ועיקר דבר זה היה כאשר גאל אותם ממצרים, דכתיב [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. והלוקח יין של גויים לארבע כוסות הנה הוא מבטל ההבדל הזה אשר ישראל

מובדלים מן האומות... ואשר אמרו כי הגזירה הזאת [של יינם] באולי ושמא, הנה תדע כי החטא הזה מבטל עיקר מדריגת ישראל. כי כבר אמרנו כי עיקר מדריגת ישראל מעלתם העליונה ההבדל שישראל מובדלים מן האומות, ובשביל כך הם להקב"ה. וצריך שיהיה ההבדל הזה מוכרח מבלי שום אפשרות אל חבור להם, שאם היה אפשרות אל החבור, אין כאן הבדל גמור. וכיון שהיין מביא קירוב ואהבה לשני דברים המחולקים... הרי כבר נתבטל ההבדל... ובטל מדריגת ישראל העליונה, שראוי שתהיה האומה ישראלית מובדלת" [ראה למעלה פי"ז הערה 48].

(147) אודות ששמות משותפים מורים על חבור בין בעלי השם, הנה כבר נתבאר למעלה הרבה פעמים שהשם מורה על המהות בעל השם [פ"ז הערה 89, פי"ז הערה 5, פי"ח הערה 105, פכ"ה הערה 81, פמ"א הערה 38, להלן הערה 182, פמ"ו הערה 222, ועוד], ואם היו לישראל שמות מצריים, היה בכך להחיל עליהם מהות מצרית. וכן אם היו מדברים בלשון מצרית זה היה נחשב חבור עם המצריים, כי דיבור הוא אופן של חבור. ואמרו חכמים [כתובות יג.] "ראוה מדברת עם אחד", ובגמרא שם אמרו "מאי מדברת... רב אסי אמר, נבעלה". הרי שהדיבור מורה על שייכות מסויימת בין המדבר לבין השומע. וכן מצינו ש"כל זמן שהרשע [לוט] היה עמו [עם אברהם], היה הדבור פורש ממנו" [רש"י בראשית יג, יד], כי מציאות הרשע מפקיעה משייכות אל ה', שמתבטאת בדיבורי ה' עם האדם. ולכך כאשר ה' מדבר עם האדם, נאמר [במדבר ז, פט] "וישמע את הקול **מידבר** אליו", ופירש רש"י שם "כמו מתדבר, כבודו של מעלה לומר כן, מדבר בינו לבין עצמו, ומשה שומע מאליו". ובדר"ח פ"א מ"א [קכב.] כתב: "וזהו דרך כבוד למעלה כאילו לא היה מדבר עם ההדיוט... כאילו היה מדבר עם עצמו וההדיוט שומע". ואם הדיבור לא היה מורה על חיבור מסויים בין המדבר לשומע, מדוע לא היה זה מכבוד מעלה לומר שה' דיבר עם משה. אלא על כרחך שהדיבור מורה על שייכות מסויימת בין המדבר לשומע, ולכך אין זה מכבוד מעלה לומר שה' דיבר עם ההדיוט. וכן נאמר [בראשית לז, ד] "ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אותו ולא יכלו דברו לשלום".

(148) וגלוי הסוד הוא שלא אמרו לשון הרע, וכפי שהמדרש הנ"ל חיבר ביניהם, שאמרו [שם] "ולא אמרו לשון הרע, שנאמר [שמות יא, ב] 'דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו'. את מוצא זה הדבר היה מופקד אצלם שנים עשר חדש, ולא נמצא בהן אחד שהלשין על חברו". והטעם הוא שכל לשון הרע הוא מגלה סוד, שנאמר [ויקרא יט, טז] "לא תלך רכיל", ופירש רש"י [שם] "אני אומר על שם שכל משלחי מדנים ומספרי לשון הרע הולכים בבתי רעיהם לרגל מה יראו רע, או מה ישמעו רע, לספר בשוק, נקראים

'הולכי רכיל'". ונאמר [משלי יא, יג] "הולך רכיל מגלה סוד", וביאר הגר"א [שם]: "כלומר המגלה סוד הוא דומה להולך רכיל, ועוונם שוה". ובשערי תשובה שער שלישי אות רכה מנה מגלה סוד בין חלקי לשון הרע. **ודע**, שכאן מבאר שמה שאמרו במדרש שישראל לא אמרו לשון הרע, פירושו שלא היו מגלים את הסוד. אמנם בנצח ישראל פכ"ה [תקכו:] לא למד כן, שהביא את המדרש שלנו, והקשה שם [תקכז:] מדוע המדרש שלנו לא הזכיר שלא גלו הסוד, וכלשונו: "אמנם מה שלא אמר במדרש הראשון [הוא המדרש שלפנינו] גם כן שלא גלו מסתורין שלהן... אין זה קשיא, כי גלוי הסוד, שהוא הפנימית שבאדם, אל האומות, דבר זה הוא חבור לגמרי אל האומות". לאמור דפשיטא הוא שישראל לא גלו את הסוד, כי אין לך חבור גדול מזה [כמבואר שם הערה 59]. וזה להדיא דלא כדבריו כאן שגם המדרש שלנו איירי שלא היו מגלים את הסוד. ויל"ע בזה. וראה הערה הבאה.

(149) אמרו חכמים [כתובות קיא.] שישראל הושבעו "שלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים". ובנצח ישראל פכ"ד [תקטו:] כתב: "פירוש, שלא יגלו ישראל שום דבר שהוא סוד אצלם, לא יגלו לאומות. וטעם דבר זה, כי כל אחד אשר מגלה סודו לאחר, הרי יש לו חבור אל האומות אף בדבר הנסתר, שהרי גלה סתר שלו, והוא סוד שלו, אליו. ודי שיהיו ישראל תחת האומות בדבר שהוא נגלה, אבל אין ראוי שיהיו ישראל תחת האומות בדבר סתר. וכאשר יגלו סודותיהן, הרי בדברים הנסתרים יש להם חבור אל האומות, ודבר זה אין ראוי". ושם בפכ"ה [תקכז:] כתב: "גלוי הסוד, שהוא הפנימית שבאדם, אל האומות, דבר זה הוא חבור לגמרי אל האומות" [הובא בהערה הקודמת]. ובהמשך הפרק שם [תקלז.] האריך בזה עוד. ובח"א לכתובות קיא. [א, קסג:] כתב: "כי כאשר ישראל מגלים סודות שלהם לאומות, והוא ענין פנימי כאשר יגלו סודות שלהם להם, הרי יש לישראל חבור לגמרי עם האומות". ובאור חדש פ"ג [תרצב.] כתב: "לכן אשרינו חלקינו ומה נעים גורלינו אם היו אנשי גליותינו נזהרים ופורשים מן האומות בכל אשר ראוי לנו הפרישה בשתיית יין נסך, ושאר התחברות, בגלוי סוד של ישראל לאומות, ומכל שכן לדבר לשון הרע על ישראל נגד האומות". ודע, שלמעלה פי"ט [קעא.] ביאר שעצם גלוי הסוד מורה על פחיתותו וגשמיותו של המגלה, ומחמת כן מגלי סוד ראוים לשעבוד. וכן כתב בכת"י [תקכג:], והזכיר את מה שכתב למעלה פי"ט. אך כאן תולה זאת בחיבור שנוצר על ידי גלוי הסוד. וראה הערה הבאה.

(150) צרף לכאן שנאמר [בראשית יט, כט] "ויהי בשחת אלקים את ערי הככר ויזכור אלקים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה וגו'", ופירש רש"י [שם] "ויזכור אלקים את אברהם - מהו זכירתו של אברהם על לוט, נזכר שהיה לוט יודע ששרה אשתו של

אברהם, ושמע שאמר אברהם במצרים על שרה [בראשית יב, יט] 'אחותי היא', ולא גילה הדבר, שהיה חס עליו, לפיכך חס הקב"ה עליו". ובגו"א שם אות לח [שלד:] כתב: "אמנם מה שרמזו רז"ל [ב"ר נא, ו] במה שאמרו ששמע לוט שאברהם אמר על שרה 'אחותי היא' ושתק, הוא סוד מסתרי תורה. והוא נתבאר במה שאמרו חכמים ז"ל [ב"ר מא, ו] כי היה קלסתר פניו דומה לו, כאשר כתב הרב בפרשת לך לך [רש"י בראשית יג, ח]. והכוונה לרז"ל בזה כי בפנימית הענין יש ללוט צרוף וייחוס אל אברהם, אף על גב דבנגלה היה לוט פירש מאברהם [רש"י בראשית יג, יא], יש בפנימית הענין דבר גדול, שיש לו ייחוס אל אברהם, שהרי לא היה מגלה סוד אברהם ופנימיתו". לאמר, הואיל ולוט שמר את סודו של אברהם לעצמו, ולא גילה סודו לאחרים, בזה הוא מתייחס ומתאחד עם אברהם לגמרי. ויש בזה הטעמה מיוחדת; נאמר [דברים ב, ה] "כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר", ופירש רש"י [שם] "ירושה לעשו - מאברהם. עשר עממין נתתי לו; שבעה לכם, וקיני וקניזי וקדמוני, הן עמון ומואב ושעיר, אחת מהם לעשו, והשתים לבני לוט, בשכר שהלך אתו למצרים ושתק על מה שהיו אומרים על אשתו אחותו היא, **עשאו כבנו**". והתיבות "עשאו כבנו" מורות באצבע על החבור הגמור הקיים בין שנים היודעים סוד משותף. והם הם הדברים שנתבארו כאן.

(151) כמו שנאמר [איכה א, כא] "שמעו כי נאנחה אני אין מנחם לי כל אויבי שמעו רעתי ששו כי אתה עשית וגו'", ופירש רש"י שם "כי אתה עשית - אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". הרי הזדווגות עם האומות מביאה לקירוב והתאחדות עמהן. וראה להלן הערה 157.

(152) פירוש - בעוד שלפי הסברו הראשון הצד השוה בארבעת הדברים האלו הוא מניעת חבור ואחדות בין ישראל למצרים, הרי לפי הסברו השני הצד השוה הוא מניעת שנוי בעצם מענינם הראשון של ישראל, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 163.

(153) לשונו בנתיב התשובה פ"ב [לג:]: "כי הרפואה גם כן שהוא שב להיות כבתחלה". ובח"א לנדרים מא. [ב, יט:] כתב: "כי החולה חוזר לבריאתו על ידי שהוא חוזר להיות כבראשונה, ואם לא כן לא היה חוזר לבריאתו אחר שנפסד טבעו... שהוא חוזר לימי עלומיו, שרצה לומר כאילו נברא מחדש, ובזה חוזר להיות כבראשונה... ואביא לך משל; האילן הזה שבא עליו הפסד בימות החורף, עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו ג"כ מקולקל, כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז חוזר לקבל כח מן השורש, ומתחדש כבראשונה. וכך הוא החולה אשר נשתנה מחמת החולי, אין חוזר לבריאותו רק מכח

שהוא חוזר להוייתו הראשונה... כי אי אפשר שיוסר ממנו החולי אשר שנתקלקל טבעו, אלא אם כן חוזר להתחלה שלו, ואז יוסר ממנו הפסד וקלקול טבעו". ובח"א לב"מ פז. [ג, נב.] כתב: "כאשר חוזר החולי לבריאותו, הוא חוזר אל התחלתו הראשונה... שאי אפשר לו לעמוד מחליו רק מצד המדריגה שבה חוזר הכל לענינו הראשון להיות כבראשונה, ומדריגה זאת היא עוד יותר עליונה כאשר חוזר האדם לקדמותו להסתלק מן החולי". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו.] כתב: "כי החולה אשר נחלש יצא מברייתו ונשתנה. ואילו היה האדם החולה משתנה לגמרי, לא היה כאן דבר שהיה מחזיר אותו להיות כבראשונה, מפני שכבר נשתנה לגמרי, ומי מחזיר אותו. אבל יש באדם כח התחלה טובה חזקה, אשר החולי אין משנה אותו, ובכח אותו התחלה, אשר לא קבלה שנוי, הוא מחזיר אותו כאשר היה בראשונה, והוא כח הטבע אשר נתן השם יתברך באדם, והוא התחלת האדם הטבעי... כלל הדבר, כי יש בכל אדם כח התחלה טובה אשר אינה מקבלת שנוי, ובכח אותה התחלה הוא חוזר לברייתו... כי זה ענין התחלה, שמחזיר הכל כאשר היה בתחילה" [הובא למעלה פ"ח הערות 203, 205. וראה למעלה הערה 125].

(154) למעלה פ"ח [תז.] כתב כן לגבי תשובה, וז"ל: "אם לא היה התחלתם [של ישראל] הטובה הזאת [זכות אברהם], כאשר חטאו היו נאבדים לגמרי חס ושלום, והבן דבר זה" [ראה למעלה הערה 125]. ובח"א לע"ז יז. [ד, מ.] כתב ששורש תיבת "תשובה" הוא "שב", וכתב לבאר: "אין התשובה רק אם נשאר דבר אצלו, עד שאינו נפרש לגמרי מן השם יתברך. וכך מורה שם 'תשובה', כי השורש שהוא 'שב', השי"ן מורה כי לא הגיע אל האחרית, כי התי"ו היא אחרונה, וכמו שאמרו [אבות פ"ב מ"י] 'שוב יום אחד לפני מיתתך', ולאחר מיתה אין תשובה מועלת, ויהיה שב מן התי"ו שהיא קודם למיתה. עד ב', וכל זה בכלל תשובה. אבל מכל מקום צריך שיהיה נשאר בו דבר אחד, שהוא האל"ף. אבל אם פירש לגמרי, כמו מינות וע"ז, ובזה הוסר מן השם יתברך, ולא נשאר בו אף הדבר שהוא התחלה, כמו האל"ף, ובזה הוסר לגמרי, ואין תשובה לזה... כי כבר התבאר כי החוטא כאשר הוא שב בתשובה, צריך שלא היה לו פרישה גמורה מן השם יתברך. כי התחלת האדם כאשר נולד היה בלא חטא, וכאשר שב בתשובה הוא שב להיות כמו בראשונה, שהיה בלא חטא. ואם לא היה התחלתו טוב, אין כאן תשובה, רק על ידי שיש לו התחלה טובה ולא נתקלקל, חוזר בתשובה אל התחלתו, שהיה בלא חטא מתחלה. וכאשר נעשה לאיש אחר... אין כאן תשובה אל התחלתו, כי כבר נעשה לאדם אחר, ונתקלקל הכל" [הובא בחלקו למעלה פ"ח הערה 206]. הרי שיש לגאולה ותשובה מהלך זהה; שתיהן מועילות כל עוד שיש התחלה שאפשר לשוב אליה. וזו

הטעמה נוספת במאמר חכמים [יומא פו:] "גדולה תשובה שמביאה את הגאולה, שנאמר [ישעיה נט, כ] 'ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב', מה טעם 'ובא לציון גואל', משום ד'שבי פשע ביעקב'".

(155) "אם לא היו ישראל שומרים עצמם שלא יגיע להם שינוי בעצמם, כבר לא היה להם התחלה שישובו לכמו שהיו... ואין להם גאולה" [לשונו בהמשך]. ולפני שסיים דבריו עבר להשוות גלות מצרים לשאר גליות.

(156) ביציאת מצרים [יתבאר בהמשך דבריו].

(157) כי ישראל והאומות הם הפוכים אלו לאלו לגמרי, והם כמו אש ומים שאינם יכולים להתחבר כלל, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ה [תקלד:], וז"ל: "האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'... ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:]... דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש. ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד, המים מכבין האש. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז האש מכלה ומייבש המים, עד שלא נשאר דבר בו, ומתיש כחו. ואלו דברים ברורים, והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים, שהם האומות, גוברים עליהם לגמרי, כמו שגוברים המים על האש כאשר מתערב האש לגמרי עם המים. ואם נבדל האש מן המים, הרי האש בכוחו מבטל המים עד שאין נמצאים... והתבאר לך הפך מחשבותם אשר נבערו מדעת החכמה. כי הבוערים יחשבו כי קירוב אש ומים יהיה שלום ביניהם. וזה אינו, כי ההתחברות להם, אז האומות גוברים ומבטלים חס ושלום אותם". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד" [הובא למעלה פ"ה הערה 98, פי"ח הערה 84, פי"ט הערה 59, פכ"ב הערה 77, פכ"ז הערה 5, פ"מ הערה 124, פמ"ב הערה 108, ולהלן פמ"ז הערה 72]. ובח"א לשבת קיח: [א, נז.] כתב: "ישראל הם מתחתיהם [של האומות] כאשר אינם עושים רצון של מקום, או שהם עליהם, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ'. אבל שיהיו שוים עמהם אי אפשר, כי ישראל והאומות הם הפכים, לא יתחברו בענין אחד" [הובא למעלה פ"ט הערה 148, ופכ"ו הערה 72]. ובח"א לב"ב צא: [ג, קכ.] כתב: "כי זהו ענין ההפכים, כי ישראל וגוי הפכים הם, ומפני שהם הפכים, אם ההפך מוסר עצמו להפך שכנגדו, הוא נאבד ונמסר בידו לגמרי" [הובא למעלה פי"ב

הערה 37]. ובדרוש על המצות [נט:] כתב: "הנה יש לך לדעת ולהבין כי ישראל ושבעים אומות הקדמונים הם מחולקים, ויורה על חלוק שלהם מספרם; כי האומות הם שבעים, וישראל הם אומה אחת. ולפי מה שהם האומות מורה עליהם האות שבא על מספר שבעים, הוא העי"ן. וכפי מה שהם ישראל, שהם אומה אחת, מורה עליהם האות שבא על אחד, שהוא האל"ף... ולכך אלו שתי אותיות הדומים האל"ף והעי"ן... לא יתחברו ביחד, ולא תמצא אותם זה אצל זה בתיבה אחת להיותם משותפין בשורש אחד בשום תיבה בעולם. וזה מורה הבדל גמור שלא ישתתפו ישראל, ולא יתחברו באומות" [הובא למעלה פ"ט הערה 86, ופכ"ב הערה 57]. **ואם תאמר**, תיקשי לך מדברי רש"י [איכה א, כא] שכתב "כי אתה עשית - אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם" [הובא למעלה הערה 151]. הרי כנסת ישראל טוענת כלפי הקב"ה שאם היא היתה יכולה להתחבר לאומות אזי ייטב לה, והאומות יאהבוה, ואילו כאן מבאר שאי אפשר שישראל יתחברו לאומות. אמנם זה לא קשה, שבודאי לאחר שהקב"ה בחר בישראל, "לא יתכן ואי אפשר שיהיה לישראל חבור אל האומות" [לשונו כאן]. אך כנסת ישראל טוענת שכל זה נובע מחמת שמעיקרא הקב"ה בחר בהם, אך אם לא היה בוחר בהם מעיקרא לעם סגולה, אלא היו מעולם כשאר עמים, אזי הם היו יכולים להטמעות באומות, כפי ששאר אומות נטמעות זו עם זו. וזהו דיוק לשון רש"י באיכה "**שהבדלתני** ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם", לאמור שאייריי בנקודת הבחירה וההבדלה בין ישראל לעמים. באופן שלאחר שישראל נבחרו, "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" [משלי כא, ל]. אך אם מעיקרא ישראל לא היו נבחרים ומובדלים, ולא היה עליהם שם "ישראל" כלל, אזי יכלו להתחבר לאומות ללא מעכב. וראיה לדבר, שנאמר [ויקרא כ, כו] "והייתים לי קדושים וגו' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי", ופירש רש"י שם "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי - אם אתם מובדלים מהם, הרי אתם שלי. ואם לאו, הרי אתם של נבוכדנצר וחבריו". וכיצד דברי רש"י אלו תואמים לדבריו באיכה שכאשר ישראל יתחברו לאומות ייטב להם. אלא על כרחך שדבריו באיכה נאמרו על הצד שישראל לא היו נבחרים מעיקרא, ואילו דבריו בויקרא נאמרו לאחר שישראל כבר נבחרו ונבדלו להיות עם קדשו של הקב"ה [ראה נצח ישראל פכ"ה הערה 146, ואור חדש פ"ג הערה 423].

(158) כי לעולם עצם ישראל ישמר [כי א"א שיהיה לישראל חבור אל האומות], ולכך תמיד תהיה לישראל התחלה לגאולה. ומשמע מלשונו שבגלות ישראל כיום אין צורך שלא לשנות את שמם, כי אף אם ישראל ישנו שמם לשמות הגויים, עדיין תישמר זהותם

העצמית. וכן כתב באגרות משה או"ח ח"ד סימן סו, וז"ל: "הנה בדבר שמות של לעז, שכתבתי שאף שהוא דבר מגונה, אינו איסור... וגם גאוני עולם מגדולי הראשונים כבעל המגיד משנה, ששמו היה רבינו ווידאל, וכמה גאונים כדמשכחינן בתשובות ראשונים. וגם שם 'מיימון', אביו של הרמב"ם, כנראה שהוא שם לעז... הנה בעצם הא מצינו הרבה שמות של אמוראים שנקראו בשם דארמית, כגון רב פפא ורב זביד ומר זוטרא ומר קשישא ומר ינוקא, ועוד הרבה... הנה יש מקום לומר דזה ששיבחו חז"ל בגלות מצרים שלא שינו את שמותן, הוא לקודם מתן תורה, שלא היה היכר גדול בשביל קיום המצות דבני נח... שלכן בשביל האמונה שיגאלו ורצו שיהיו ניכרין שהם ישראל, הנהיגו להקפיד שלא ישנו את שמם, ולא ישנו את לשונם... אבל אחר מתן תורה אין לנו חיוב מדינא, וגם לא מעניני זהירות ומוסר, אלא מה שנצטוינו התרי"ג מצות לדורות, והמצות שנצטוו לשעה וכפי שנאמרו בתורה שבעל פה, ולכן לא הקפידו על זה רבותינו... ואף שמסתבר כן, מסתפינא לומר זה בלא ראיות גדולות". וראה להלן הערות 161, 212.

(159) כלשון הזה נאמר בירמיה יא, ד "אשר צויתי את אבותיכם ביום הוציאי אותם מארץ מצרים מכור הברזל לאמר שמעו בקולי ועשיתם אותם ככל אשר אצוה אתכם והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים". ובפשטות כוונתו לנאמר בתורה [שמות ו, ז] "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים".

(160) כפי שנתבאר בספר זה הרבה פעמים שעם ישראל נולד ביצ"מ [ראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערות 2, 15, פי"ג הערה 47, פי"ט הערה 8, פ"ל הערות 16, 97, פל"ט הערות 23, 142, להלן פמ"ה הערה 118, ופמ"ו הערות 99, 100]. ולהלן פנ"ב כתב: "כאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד... והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה... אבל שאר גליות אין הדבר כך, כי אף אם לא עלו מבבל, לא היו ישראל קודם זה מציאות בכח, כי זה שייך כאשר היו במצרים, שאז לא היו עדיין עם, ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו, ולא יצאו עדיין אל הפעל. ולכך נחשב יציאתם הויה לפעל לגמרי". וכן כתב להלן פנ"ט. ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם

בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], ועוד.

(161) יש להעיר, כי בעוד שכאן מחלק בין גלות מצרים לשאר גלויות בענין שמירת ההבדל בין ישראל לעמים [ראה למעלה הערה 158], הרי בנצח ישראל פכ"ה [תקכה:] השוה ביניהם, שכתב: "כשם שקיום ישראל היא השמירה מן חלוק עצמם, שבזה יהיו אומה שלימה, וזהו קיום ישראל בגלותם. וכן ההבדל מן האומות, עד שהם אומה שלימה בעצמם, הוא קיום ישראל. שאם אין ישראל נבדלים מן האומות, הרי אינם אומה שלימה בעצמם. כי הדבר אשר הוא שלם בעצמו, הוא עומד בעצמו. ולכך הבדל ישראל מן האומות, עד שהם עומדים בעצמם ואין להם שום חבור אל האומות, הוא קיומם בגלותם. **ודבר זה יש לך ללמוד מגלות הראשון, הוא גלות מצרים**. שנאמר עליהם [דברים כו, ה] 'ויהי שם לגוי גדול', מלמד שהיו ישראל מצוינים [ספרי שם]. וזה כי ישראל מעטים היו, שלא היו רק שבעים נפש [שמות א, ה], והמעט בטל וטפל אצל העיקר, ונמשך אחריו. מכל מקום היו מצוינים מסומנים, ולא היה להם חבור אצל מצרים [ראה להלן פמ"ד הערה 27]. ואם לא היה דבר זה, לפי רוב העבודה הקשה אשר היה עליהם, והיו המצרים פועלים בהם, היו נאבדים ביניהם. אבל מפני שהיו מצוינים ביניהם, והיה אומה שלימה. והדבר שהוא שלם לא ישלוט בו ההעדר... והוא שעמדה להם בגלותם גם כן, כמו שאמרו ז"ל במדרש בשביל ד' דברים נגאלו ישראל; שלא היו פרוצים בעריות, ושלא היה בהם לשון הרע, שלא שנו את שמם, ושלא שנו את לשונם. ובחבור גבורות השם בארנו כי כל ד' דברים אלו היו פרישה מן מצרים... שאם היה להם עירוב וחבור אל האומות עד שיהיה להם חבור עמהם, לא היה אפשר שיהיו נפרדים ונבדלים מתוכם, כיון שכבר יש להם חבור עמהם, אין ראוים להפרד מתוכם" [הובא למעלה הערה 146. וראה למעלה פמ"ב הערה 98]. הרי שהשווה וחיבר בין הנהגת ישראל בגלות מצרים להנהגת ישראל בגלותינו כיום. ואילו כאן מחלק ביניהן. ובנצח ישראל שם [הערה 63] נשאלה שאלה זו, והונחה בצ"ע. **אך נראה** שלא קשיא, כי בנצח ישראל מבאר את המדרש כהסברו הראשון כאן [שארבעת הדברים נועדו למנוע חבור עם המצריים (כמובא למעלה הערה 146)], ואילו דבריו כאן הם בהסברו השני [שארבעת הדברים נועדו למנוע שינוי בעצם ישראל]. נמצא שההסבר הראשון נאמר מצד האומות [שהחיבור אליהן מונע הגאולה], ואילו הסברו השני נאמר מצד ישראל [שמוטל עליהם לשמור על עצמיותם]. לכך, עד כמה שנוגע להסברו הראשון, אין מקום לחלק בין גלות מצרים לשאר גלויות, כי המעכב לגאולה הוא מצד החבור לאומות, ומה לי אם מדובר בחבור למצריים, בבלים,

או אדומים, סוף סוף כאשר ישראל אגידא באומות, אין הם יכולים לצאת מתוכן. אך הסברו השני נאמר מצד ישראל, והואיל וקיים הבדל גדול בין ישראל לפני יצ"מ לבין ישראל לאחר יצ"מ [שאז נהיו לעם ה'], לכך יש מקום לחלק בין גלות מצרים לשאר גלויות. ודו"ק.

(162) בפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, כתב: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה להבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש וגו'"]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות" [הובא למעלה פכ"ה הערה 54, פכ"ט הערה 11, ופ"מ הערה 228]. והם הם דברי המהר"ל כאן, שבגלות מצרים היה צורך להבדל מהמצריים בכדי למנוע שינוי בעצם ישראל.

(163) בא לבאר הסבר שלישי לצד השוה לארבעה הדברים שהוזכרו במדרש [שלא שינו שמם, לשונם, לא אמרו לשה"ר, ולא היו פרוצים בעריות]. ועד כה ביאר שני הסברים; (א) הצד השוה בארבעת הדברים האלו הוא מניעת חבור ואחדות בין ישראל למצרים. (ב) הצד השוה בארבעת הדברים האלו הוא מניעת שנוי בעצם מענינם הראשון של ישראל. ומעתה יבאר הסבר שלישי (ג); הצד השוה בארבעת הדברים האלו הוא היותם מקבילים לארבעת חלקי האדם, שהם לא נשתנו בשעבוד מצרים, וממילא ישראל נשארו על ענינם הראשון, ובזה יש להם התחלה לגאולה [כפי שביאר בהסברו השני]. וראה להלן הערות 166, 188.

(164) נראה שכוונתו לומר שלפי שני הסבריו עד כה לא נתבאר די הצורך מדוע נבחרו דוקא אלו ארבעה דברים, ותו לא. שנהי שארבעת דברים מונעים את החבור למצרים [הסברו הראשון] ואת השנוי בעצם ישראל [הסברו השני], אך עדיין לא נתבאר דיו מדוע ננקטו דוקא אלו ארבעה דברים, ולא עוד דברים, דבודאי יש עוד דברים המונעים חבור ושנוי. אך לפי הסברו השלישי, נקודה זו תובן, כי איירי בארבעה דברים המקבילים

לחלקי האדם, וחלקי האדם הם ארבעה, ותו לא. והביטוי "על בוריו ועל אמיתתו" יוטעם על פי מה שאמרו חכמים [גיטין פט:] "העמידו הדבר על בוריו", ופירש רש"י [שם] "והעמידו דבר על בוריו - הוו בודקין אחר הקול להעמיד דבר על אמיתתו, אם אמת הוא, או שקר". ובתנחומא נח אות ג כתב: "ומתקבצין שתי פעמים בשנה, באדר ובאלול, מכל המקומות, ונושאין ונותנין במלחמתה של תורה, עד שמעמידין דבר על בוריו והלכה לאמתה".

(165) פירוש - ארבעה הדברים שהובאו במדרש מורים שארבעת חלקי האדם של אישי ישראל לא יצאו מסדרם, אלא עומדים כדבעי ללא שנוי, וזה מזכה את ישראל ביצ"מ, וכמו שמבאר והולך.

(166) בהסברו השני [למעלה לאחר ציון 152], שכאשר ישראל לא שינו את עצם מהותם, אזי הם עמדו בענינם הראשון, ובזה יש להם התחלה לגאולה. וראה להלן הערה 188.

(167) לשונו להלן פס"ו: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג [שפב.] כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון, אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש... הנה היתה שלימה בכל". ושם שמות פכ"ה אות י [רנט.] כתב: "וידוע כי האדם הוא אדם על ידי נפש וגוף". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ.] כתב: "האדם הוא כולל הגוף והנפש, וזהו האדם, שהוא מחובר מגוף ונפש". ושם מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם מ"ט [תערב:] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים; לגוף ולנפש". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובאור חדש פ"ט [תתשע:] כתב: "יש באדם שני דברים; הגוף והנשמה". ובח"א לנדרים לב. [ב, ז.] כתב: "כי האדם הוא מורכב משני חלקים, האחד הוא הנפש הנתונה מלמעלה, והשני הוא הגוף". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359. ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ופירש רש"י שם: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים, ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים" [הובא למעלה פ"כ הערה 22, ופכ"ח הערה 20]. אמנם בדרך כלל המהר"ל

מחלק את חלקי האדם לשלשה; גוף, נפש, ושכל. ולמעלה פ"ח [תיט:] כתב: "יש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו". וכן הוזכר בספר זה הרבה פעמים [למעלה פ"ח הערות 257, 258, פ"כ הערה 22, פכ"ט הערות 97, 98, פ"מ הערה 3, פמ"א הערות 23, 24, ולהלן פמ"ז הערה 363].

(168) "כמו הבית, שהחלקים שבו העצים והאבנים, והם שני חלקים, וצורת הבית שנעשה משניהם הוא ענין שלישי" [לשונו בסמוך]. וכוונתו לענין השם של אדם, שהוא החלק השלישי באדם [צורת האדם שנעשתה משני החלקים הראשונים (גוף ונפש)]. וראה להלן הערות 182, 187.

(169) "כי אין ספק כי יש דברים שהם שייכים לכלל האומה, ודבר זה לא היו משנים גם כן" [לשונו להלן (לאחר ציון 180)]. וכן כתב להלן פ"ס, ויובא בהערה 181. אמנם בדרך כלל המהר"ל מבאר את ארבעת חלקי האדם באופן אחר; גוף, נפש, שכל, והרביעי הכולל את כל החלקים. וכגון, בנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם ד' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו [נמוך ממנו] כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים. ויש עוד כח משותף אשר הוא כולל כל אלו ג' ביחד". ובהמשך הספר שם [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... ואמרנו כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור". ובנצח ישראל פי"ח [תח.] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד, גופו. וחלק השני הוא נפשו. וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו. ואלו החלקים אין זה כזה, אלו הם שלשה חלקים שיש באדם, והאדם כלול משלשה חלקים אלו. הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם" [הובא למעלה פ"ח הערה 265]. וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ד [תתמב.], נתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נתיב התשובה פ"ה [צ. (יובא להלן הערה 187)], דרוש לשבת תשובה [עח:], ועוד. וראה הערה הבאה, והערה 174.

(170) לשונו להלן פס"ו: "וזה כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם. והאדם בכללו הוא כולל חלקיו כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם, וזה דבר ג'. כמו

הבית, שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו. ודבר זה נתבאר למעלה פעמים הרבה מאוד". וראה להלן הערה 201.

(171) פירוש - איסור עריות הוא גדר לגוף. ואודות שעריות הן לגוף, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בדר"ח פ"ב מי"א [תשצא:] כתב: "עיקר יצר הרע [הוא] בעריות, שהוא לגוף, ודבר זה מבואר". ושם פ"ה מ"ט [רפה.] כתב: "כי הזנות מעשה חמרית, ודבר ידוע הוא כי הזנות הוא חמרי גופני". ובבאר הגולה באר החמישי [קכא.] כתב: "כי הזנות הוא לגוף". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.]. ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "ותדע כי הזנות הוא שנוטה אחר הגוף ותאותיו". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף... וידוע כי הזנות הוא לגוף". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף". ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי... ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וכן הוא בגו"א במדבר פי"א אות ג [קס:], ח"א לשבת קלג: [א, עא.], נתיב התשובה פ"א [ד.], ועוד. וצרף לכאן שעל הנאמר [שמות כ, יג] "לא תנאף", תרגם אונקלוס "לא תגוף", וזה מורה באצבע שעריות הן עניני גוף וחומר [ראה למעלה פ"ג הערה 88, פ"ד הערות 22, 23, פ"י הערה 59, פי"א הערה 26, ופרק זה הערה 80]. ואודות שאיסור עריות הוא גדר לגוף, הרי כך נקראת השמירה מעריות "גדורים בעריות" [רש"י במדבר כב, ה, ולמעלה פ"ד (ריח:)]. ראה הערה הבאה.

(172) לשונו למעלה בהקדמה ראשונה [ל.]: "'סוד עריות' סדר המציאות וחבורם זה עם זה, ועל זה בא סוד העריות. שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה... במה שהעריות כולם התרחקות מדבר שאין ראוי החבור, ויהיו הנמצאים עומדים בחקם וגבולם שנתן השם יתברך להם. ולכך נקראים העריות 'חוק', כדכתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו' גבי עריות. וזהו סוד העריות, כי השם יתברך המציא הנמצאים, ונתן להם חוק, ולא יצאו מחקם. וזהו כולל כל הנבראים שיש להם חוק, שישמרו חקם. והעריות שהוא החבור במי שאין ראוי לו, הוא יציאה מן החוק". ולמעלה פי"ט [קצו.] כתב: "כי מי שבא על אשת איש אינו דבר רק חבור שאינו ראוי, שהוא מתחבר בדבר שאינו שלו". ובבאר הגולה באר החמישי [יב.] כתב: "העריות הוא חבור הנמצאים זה עם זה כפי מה שהוא

חבור המציאות, על זה נבנה סוד העריות. כי העריות הוא חבור האדם אל אשר ראוי לו, והוא יוצא מן סדר חבור המציאות... חכמת סדר וחבור המציאות זה עם זה, באיזה עניין ראוי להם החבור, וזה נקרא חכמת עריות". ובנתיב הלשון פ"ח [ב, פ:] כתב: "כי העריות הם נקראים 'חוק' בכל מקום, ובעל גלוי עריות יוצא מן החוק ומן הסדר". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] כתב: "אצל עריות כתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו', וקראו חכמים את העריות חוק, כמו שפרשו ז"ל [מכילתא שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט' [שמות טו, כה], 'חוק' אלו העריות. כי השם יתברך נתן חוק לאדם שלא יקרב אל הערוה, וכדכתיב [ויקרא יח, ו] 'לא תקרבו לגלות ערוה', וכל זה מפני החוק שיש לעריות. ומי שהוא בא על הערוה עובר החוק שכתיב בערוה". ובח"א לב"ב פח: [ג, קיז:] כתב: "כי עריות הוא דבר קשה מאוד... וקושי שלהם מה שכתיב בעריות 'את חקותי תשמרו', שנתן הקב"ה חוק שאל יתחבר האדם אל שאר בשרו, וכאשר הוא עושה זה, עובר החוק שסדר הקב"ה. ומי שעובר חוק וגדר וגבול שנתן השם יתברך, הוא דבר קשה מאוד, כאשר משנה החוק... כי השנוי ממה שחקק הקב"ה הוא קשה" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערות 102, 111, פי"ט הערה 160, ולהלן פמ"ה הערה 85].

(173) לשונו למעלה פ"ד [ריח:]: "ישראל עצם שלהם זרע אמת, גדורים בעריות, וקדושים ומובדלים מכל עריות, כמו שאמר הכתוב [תהלים קכב, ד] 'שבטי יה עדות לישראל', שהעיד שמו עליהם שהם בני אבותיהם. ואחת היתה במצרים שזנתה ופרסמה הכתוב, שנאמר [ויקרא כד, א] 'ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי', מלמד שלא היתה בישראל רק זו, כדאיתא בויקרא רבה [לב, ה]. ועליהם מפורש בקבלה [שיה"ש ד, יב] 'גן נעול אחותי כלה', אמר רבי פנחס [ויק"ר שם], 'גן נעול' אלו הבתולות, 'גל נעול' אלו הבעולות, 'מעין חתום' אלו הזכרים. הרי כי ישראל הפכים למצרים; המצריים דבוקים בזנות, וישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות". וראה להלן פמ"ד הערה 20.

(174) לשונו בנתיב התורה פי"ב [תקב:]: "כי הדבור הוא הנפש מן האדם". ובח"א לגיטין נה: [ב, ק:] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי הדבור הוא מן הנפש, כי הנפש של בעל חי מוציא הקול". וראה הערה הבאה.

(175) יש להעיר, שבעוד שמבאר שהדבור הוא לנפש, הרי בכמה מקומות ביאר שהדבור הוא לכל חלקי האדם. וכגון, להלן פס"ו כתב: "ברכת השם הוא לאדם במה שהוא אדם מחובר מגוף ונפש. כי ברכת השם הוא חוטא בלשון, שמברך השם, וגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והנה הדבור הוא צורת האדם הכולל הגוף והנפש. ולפיכך ברכת השם בלשונו, חטא האדם בכללו, כמו שחטא עבודה זרה הוא בנפשו, ועריות בגופו, ברכת

השם בדבור הלשון, שהדבור הוא כולל האדם" [ראה להלן הערה 205]. ובנר מצוה [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... ואמרנו כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור" [הובא למעלה הערה 169]. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], דרוש לשבת תשובה [עח:], ועוד. ומדוע כאן מגביל את הדיבור רק לנפש. ויש לומר, שכאן כוונתו לקול של הדבור, ולא לעצם הדבור, וכמו שכתב בח"א לגיטין נה: [ב, ק:], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת כי הדבור הוא מן הנפש, כי הנפש של בעל חי מוציא הקול". ועצם ההשוואה לבעל חי מורה שלא מדובר כאן בדבור של האדם המדבר, אלא בהשמעת קול בעלמא. אמנם יש להעיר על זה, שאמרו חכמים [סנהדרין עא.] "אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה, אינו נעשה בן סורר ומורה". ובח"א שם [ג, קע:] כתב: "פירוש דבר זה, מה שנתן השם יתברך בתורה מצות סורר ומורה [דברים כא, יח-כא], שהוא סר מן הדרך הישר [רש"י שם פסוק יח]. וצריך שלא יהיה הסבה לזה אביו ואמו. וכאשר אין אביו ואמו שווים בקול, אם כן אין זיוג שלהם זווג שוה גמור, כי הזווג השוה צריכים שיהיו דומים ושוים. ולכך צריכים שיהיו הם שוים בקול ובמראה ובקומה; כי הקומה נראה שהם שוים בגוף, שהקומה גוף. והקול שממנו הדבור, שעל ידו האדם נפש חיה. והמראה הוא צלם האדם. ואם כן כאשר אין הזווג זווג שוה, אם הבן סר מן הדרך השוה, הסבה לזה אביו ואמו של הנולד אשר הזווג אינו שוה, ודבר זה מביא שיהיה בן סורר ומורה, לכך אינו נדון בבן סורר ומורה". הרי אע"פ שהגמרא נקטה בלשון "קול" ["אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה"], מ"מ טרח לבאר שהכוונה היא ל"קול שממנו הדבור, שעל ידו האדם נפש חיה", ומכך משמע שעצם הדבור [ולא רק קול הדבור] משתייך לנפש. ויל"ע בזה.

(176) לשונו למעלה פמ"ב [לאחר ציון 94]: "כי הגירות, שהוא הצטרפות והחבור אל ישראל, הוא מעלה עליונה לישראל. שגוי אין יכול לעשות עצמו לאומה אחרת; שאם היה אחד משבעה אומות רוצה להיות נעשה בעל אומה אחרת, אינו יכול. או שהיה מואבי רוצה להיות אדומי, אינו יכול, אבל יכולים האומות להתגייר. וישראל שנשתמד, עדיין ישראל הוא [סנהדרין מד.], כי אי אפשר לשנות עצמו. אבל ישראל, מפני שהם נבדלים מכל האומות, ואינם בכלל שלהם, והם עליונים וקדושים על כל האומות, בשביל

זה אפשר להתדבק בהם. וזה כי מעלין בקדושה ואין מורידין [ברכות כח.], ולכך אפשר לגוי להיות גר להתחבר לקנות קדושה עליונה. ומי שנתגייר, בעבור שהוא יוצא להיות דבק במעלה העליונה, הוא כקטן שנולד דמי". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "ישראל הם קדושים, נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם. ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה, עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם". וראה למעלה פמ"ב הערה 100 שנלקטו שם הרבה מקבילות אודות שישראל נבדלים מכל האומות. וראה להלן פמ"ד הערה 12.

(177) אודות שהקב"ה בחר בכל יחיד ויחיד מישראל כפי שבחר בעם ישראל מכל העמים, כן כתב בתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.], וז"ל: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך... עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'. ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, שנתן לו השם יתברך השכל... לא במה שבחר השם יתברך בו, כמו שהם ישראל שבחר השם יתברך בהם מכל העמים, ודבר זה הוא למעלה מן השכל האנושי" [הובא בחלקו למעלה פמ"א הערה 29]. ונאמר [תהלים כב, ז] "ואנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם", הרי נזכרו בפסוק זה היחיד ["חרפת אדם"] והעם ["ובזוי עם"]. ובהקדמה לאור חדש [קכא.] כתב: "'חרפת אדם', כלומר כי ישראל בין האומות הם לחרפה, עד שאינו נחשבים אדם. ולא עוד, כי כל העם בזוי בעיניהם בכלל, לא האדם היחידי בלבד". ופירושו, שמחמת שפלות ישראל בין האומות בגלותם לכך כל יחיד ויחיד שבישראל אינו נחשב לאדם, כי שפלות ישראל כעם חלה על כל יחיד בישראל. ומדה טובה מרובה; בחירת ישראל מכל העמים מתבטאת בבחירתו של כל יחיד ויחיד בישראל

(178) פירוש - אף שכולם בני אדם הראשון. ואמרו חכמים [ר"ה יט.] שישראל אמרו לגדולי רומי "לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו, ולא בני אם אחת אנחנו, מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות". ובבאר הגולה תחילת הבאר השביעי [שסב:] כתב: "כי כל בני אדם הם ברואיו מעשה ידיו". ולהלן פס"ג גם עסק בענין זה [ראה להלן הערה 180], וכתב: "כי אף על גב שכולם בשם 'אדם' נקראים", וראה שם בהערות בביאור משפט זה.

(179) ומאמר זה נאמר על היחיד, שמלמדנו שרק ישראל מת מטמא באוהל, ולא גוי מת, שאמרו [יבמות סא.] "קברי עובדי כוכבים אינן מטמאין באהל ["את המאהיל עליהם" (רש"י שם)], שנאמר [יחזקאל לד, לא] 'ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם', אתם

קרויין 'אדם' ["וגבי טומאת אהל כתיב (במדבר יט, יד) 'אדם כי ימות באהל'" (רש"י שם)], ואין העובדי כוכבים קרויין 'אדם'". **ודע** שמאמר זה מבואר בהרבה מקומות בספריו [כמלוקט להלן פמ"ד הערה 53]. ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים "אדם", ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [להלן פמ"ד, תפארת ישראל פ"א (מב:), גו"א במדבר פל"א אות יח (תקטו:), נצח ישראל פי"ד (שדמ.), ונר מצוה (כד.)]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [למעלה פל"ט ציון 147, תפארת ישראל ס"פ יב (קצה.), שם ר"פ יז (רנט.), וגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז (ט.)]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (סוף רג:)]. וראה למעלה פ"ד הערה 73, פכ"ג הערה 175, פל"ט הערה 147, ולהלן פמ"ד הערה 53.

(180) להלן פמ"ד [לאחר ציון 53], ולהלן פס"ז, שביאר בשני מקומות אלו שאע"פ שמבחינה טבעית אין הבדל בין ישראל לאומות ["שאף שכולם בני אדם" (לשונו כאן)], מ"מ מבחינת הענין האלקי יש הבדל גדול ביניהם. וזה לשונו להלן פס"ז: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה, ודבר זה לא יתכן כלל". ולהלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו... ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל לכל אומה ואומה שר מיוחד. כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] שר פרס שר יון... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי" [הובא למעלה הערה 23, וש"נ].

(181) לשונו להלן פ"ס: "כי כאשר ישראל היו במצרים, היו משועבדים בכל צד, ובכל חלקיהם היו משועבדים. וזה כי כל דבר הוא מורכב מן חלקיו, וחלקיו של אדם הוא הגוף והנפש. והשלישי הוא הדבר הנעשה מחבור שניהן, כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו,

והם העצים והאבנים, שהם חלקיו, ועצם צורת הבית הוא שלישי. אמנם דבר זה בפרטים שכל אחד ואחד יש בו שלשה דברים, אמנם כלל האומה הישראלית יש בהם ענין רביעי, והוא חבור הכלל ביחד, כי יש בכלל מה שאין בפרט".

(182) כי השם מורה על מהותו של בעל השם [כמבואר למעלה הערה 147]. וזהו כנגד "עצם האנושית שחלה על שני החלקים ביחד" [לשונו למעלה לאחר ציון 167], שהוא החלק השלישי באדם [כמבואר למעלה הערה 168, ולהלן הערה 187].

(183) לשונו בפתיחה לאור חדש [קס:]: "כי כמו שהדבור הוא צורת האדם, שהרי נקרא האדם 'חי מדבר', כך הלשון נחשב צורת כל אומה". ואודות שלשון האומה תואם למהותה, כן ביאר בגו"א דברים פ"א אות נא [כו:] לגבי לשון של אומה. שנאמר שם שהמרגלים נצטוו [דברים א, כב] "וישיבו אותנו דבר וגו'", ופירש רש"י [שם] "באיזה לשון הם מדברים". וכתב בגו"א שם בזה"ל: "ואם תאמר, מאי אכפת להו באיזה לשון הם מדברים. ויראה, כי ע' לשונות הם כנגד ע' אומות, ולכל אומה נתן לה לשון. והלשון הוא מתיחס אל האומה, לפי מה שהיא נתן לה הקב"ה לשון. כי לשון הקודש נתן לעם הקודש. נמצא כי הלשון הוא מתיחס לפי מדריגת האומה. ולפיכך היו רוצים לדעת באיזה לשון הם מדברים. והם ידעו כבר ענין כל לשון, כי אותם שיש להם לשון זה, ענינם כך. ורצו שיעמדו על ענין האומה מה הם, כי הלשון הוא גדר האומה מה שהיא". וראה תפארת ישראל פס"ד [תתקצט:], ושם הערה 51. ובנתיב הצניעות פ"ג [ב, קח:] כתב: "יש לכל אומה ואומה לשון בפני עצמה, כמו שכל אילן ואילן יש לו פרי בפני עצמו, ואין זה כזה". וראה להלן הערה 211.

(184) אלו השמות של אישי ישראל.

(185) זהו הלשון של כל אומה ואומה.

(186) נראה שכוונתו למלבוש, שבנצח ישראל פכ"ה [תקכז.] הביא מדרש [פסיקתא זוטרתא שמות ו, ו] שבני ישראל נגאלו ממצרים מחמת ש"לא שנו שמותן, ולא שנו מלבושין". וכתב שם [תקכז:]: "ושלא שנו מלבושיהן, דבר זה גם כן הבדל מן האומות". הרי שאומה מתאפיינת במלבושיה [גו"א בראשית פל"ז אות לו (רכד.), ושם הערה 224, נצח ישראל פי"ז (שפה.), שם ס"פ כה (תקלט.), ואור חדש פ"ג (תרצ:)]. והנה בנצח ישראל פכ"ה [תקכז:] העיר מדוע המדרש שלנו לא הזכיר גם שלא שנו את מלבושיהן, ולא יישב הערה זו [כמבואר שם הערה 60]. אולם לפי דבריו כאן ניחא, שהואיל והלבוש שייך גם כן למאפייני האומה, לכך הוא נכלל במה שלא שנו את לשונם, כי אידי ואידי

מורים שישראל לא שינו דברים השייכים לכלל האומה, ואין צורך בשתי דוגמאות להוראה אחת.

(187) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ר"ה טז:] "ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן; צדקה, צעקה, שינוי השם, ושינוי מעשה". ובנתיב התשובה פ"ה [פט:] כתב: "אלו דברים ראוים שיהיו משנים את הגזירה. כי האדם יש בו ד' חלקים, שהם; הגוף, והנפש, והממון, אשר גם כן נחשב כמו אחד מחלקיו... הרביעי הוא אשר כולל כולם, כי אלו ג' דברים הם החלקים, והאדם כולל את שלשתן, שיש בו הגוף, והנפש, והממון. דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם' [ראה למעלה הערות 168, 169, 182]. והנה כאשר נגזר על האדם גזר דין, אם משנה אחד מן החלקים לטוב, כאילו היה אדם אחר, ובטלה הגזירה שנגזר עליו. ולפיכך דוקא אלו ד' דברים משנים הגזירה, כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף. וכאשר משנה לטוב חלק אחד מחלקיו, מבטל את הגזירה שנגזר על האדם. והתפלה היא לנפש... צדקה הוא בממון שלו, לפיכך אלו שלשה דברים הם מצד חלקי האדם. ושינוי השם הוא הכולל את כל שלשתן, כי השם אשר יקרא בו האדם כולל כל חלקי האדם". הרי ששנוי השם נחשב לשנוי עצם האדם, עד שנחשב לאדם אחר. וכשם ששנוי השם מועיל לקרוע גזר דין, כך שנוי השם במצרים היה מונע גאולת ישראל, שאז ישראל היו נחשבים ל"עצם אחר, ולא שייך בהם גאולה".

(188) פירוש - לאחר שביאר בהסברו השלישי שהצד השוה לארבעת הדברים הללו הוא היותם כנגד ארבעת חלקי האדם, חוזר לחבר דברים אלו להסברו השני [שהצד השוה לארבעת הדברים הללו שישראל שמרו על ענינם הראשון, ולא נשתנו ממהותם הראשונה], ולומר שהואיל וחלקי האדם של ישראל לא נשתנו, לכך ישראל לא נשתנו, והם עומדים על ענינם הראשון, וראוים לגאולה. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 164], וכלשונו: "כי אלו ארבעה דברים מורים על כל חלקי האדם, שהוא עומד בלי שנוי, ולא היה יוצא מסדרו. ומאחר שהיו עומדים בלי שינוי בלתי יציאה מן הסדר, ראוים היו להיות נגאלים, כמו שהתבאר למעלה".

(189) לפני שהחל שעבוד מצרים [כשהיו בארץ ישראל, וכן כל עוד יעקב היה חי בארץ מצרים, וכמבואר למעלה ר"פ יב (תקנד.)].

(190) פירוש - יש לחזור לחירות שהיתה בהתחלה. ודברים אלו מבוארים היטב על פי מה שכתב למעלה פל"ה [תרכב.], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד

לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם, כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאתם ראוים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר. ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבאו ברשות עצמם, בחדש הראשון, כי זה דבר ראשון, שיהיה הנמצא ברשות עצמו, כי זה מצד עצם הנמצא, שהוא ראשון למה שבמקרה" [ראה להלן הערה 204]. הרי נברא שתחילתו בחירות, כל שעבוד שיבוא בהמשך יחשב למקרה, וראוי לחזור לחירות העצמית. וראה למעלה הערה 119, שההתחלה היא בעצם לעומת מה שבא לאחר מכן. ונאמר [בראשית כא, כא] "וישב במדבר פארן ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים", ופירש רש"י [שם] "מארץ מצרים - ממקום גדוליה, שנאמר [בראשית טז, א] 'ולה שפחה מצרית וגו''. היינו דאמרי אינשי, זרוק חוטרא לאוירא, אעיקריה קאי". ובגו"א שם אות כג [שסא.] כתב: "ממקום גידוליה. דאם לא כן למה הוצרך לומר מ'מצרים', דמאי נפקא מיניה. אלא לומר לך דכל דבר הולך אחר עיקרו ויסודו". ותפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "דבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'" [הובא למעלה פכ"ג הערה 9, פמ"א הערה 41, ולהלן פמ"ז הערה 269]. ובדר"ח פ"ג מ"ט [ריז:] כתב: "החכמה היא שבה אל השם יתברך... וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "כל דבר הוא חוזר אל היסוד שלו". ובנתיב התשובה פ"ד [עד.] כתב: "הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו". וראה דר"ח פ"ה הערה 1444, תפארת ישראל פ"ז הערה 48, שם פ"ט הערה 19.

(191) לשונו בכת"י [תקכג:]: "כי הגאולה היתה בשביל שעמדו בענינם הראשון, ולא היה להם שנוי. וזה שצריך שיהיה [ל]ישראל שמם העצמי ולשונם העצמי, ואז יצאו לגאולה. כי אם שנו את שמם, היה להם שנוי גמור כאילו לא היו אותם שירדו למצרים, ואין להם התחלה אל הגאולה. ועכשיו שלא שנו את שמם ולשונם, ושמם ולשונם הראשון קיים, לכך זכו להיות חוזרים מן הגלות". ובהמשך הכת"י [תקכה.] כתב: "כי מתחלה בני חורין היו בלא שעבוד, ראוי שיהיו חוזרים להיות בלא שעבוד. אבל אם היו משנים אלו ד' דברים, היו כאילו אומה אחרת, וכיון שהיו בשעבודם, לא שייך שיחזרו אל חזקתם הראשונה. ולפיכך בד' דברים אלו נגאלו". ואודות שהגאולה היא חזרה למצב הראשון, צרף לכאן את דברי הרמב"ן בהקדמתו לספר שמות, שכתב: "הנה הגלות איננו

נשלם עד יום שובם אל מקומם, ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים, אף על פי שיצאו מבית עבדים, עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם [בראשית טו, יג], נבוכים במדבר. וכשבאו אל הר סיני, ועשו המשכן, ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלוק עלי אהליהם, והם הם המרכבה [ב"ר מז, ח], ואז נחשבו גאולים. ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן, ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד" [הובא למעלה פ"ט הערה 74, ולהלן פמ"ו הערה 222]. הרי הגאולה נשלמה כשחזרו למצבם שהיה לפני התחלת הגלות.

(192) "ארבע לשונות של גאולה שנאמרו במצרים; [שמות ו, ו-ז] 'והוצאתי', 'והצלתי', 'וגאלתי', 'ולקחתי'" [רש"י במדבר טו, מא]. ומקורו בירושלמי [פסחים פ"י ה"א], ובמדרש [ב"ר פח, ה], והובא ברשב"ם [פסחים צט:]. וראה למעלה פכ"ו הערה 85.

(193) שהם; גוף, נפש, השילוב של גוף ונפש [צורה], והתיחסות לאומה מיוחדת [כפי שכתב למעלה לאחר ציון 164]. ויבוא להקביל ארבעה סוגי שעבוד לארבעה חלקי האדם, כאשר על ארבעה סוגי שעבוד אלו נאמרו ארבע לשונות של גאולה [על כל סוג של שעבוד נאמרה לשון אחת של גאולה]. נמצא שהגאולה ממצרים היא גאולה לארבעה חלקי האדם. וישראל זכו לכך מחמת ארבעה הדברים שאמרו במדרש [שהם כנגד ארבעה חלקי האדם, וכפי שביאר עד כה]. נמצא שהשעבוד היה על כל חלקי האדם, והגאולה היתה לכל חלקי האדם, וישראל זכו לכך מפאת ארבעה דברים שאמרו במדרש, ובכך כל חלק וחלק זכה להגאל מהשעבוד היחודי שהיה מוטל עליו. ובכת"י [תקכד:] כתב: "והבן דבר זה היטב, כי אלו ארבע לשונות של גאולה באו כנגד ארבעה דברים שהיו בישראל".

(194) פירוש - הגאולה משעבוד גופם.

(195) לשון רש"י [שמות ו, ו] "סבלות מצרים - טורח משא מצרים". ובגו"א שם אות יט [קט.] כתב: "טורח משא מצרים. פירוש, שאין לפרש 'סבלות מצרים' כמו שאר סבלות [שהוא לשון טורח המלאכה], דלא יתכן לומר אצלו 'תחת', 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', שעל לשון הטורח לא יתכן לומר לשון 'תחת'. ולפיכך הוסיף 'טורח משא מצרים', והשתא אתי שפיר לשון 'תחת', כי אצל לשון משא יבוא שפיר לשון 'תחת', כי המשא הוא על האדם, ויאמר והוצאתי אותם מתחת טורח המשא" [הובא למעלה פ"ל הערה 100]. ולמעלה פ"ל [תקלא.] כתב: "אמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', רצה לומר משא שהיה מוטל עליהם".

(196) לשונו להלן פמ"ד [לאחר ציון 15]: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולהלן פמ"ה כתב: "ולפיכך נאמר שם [ויקרא כה, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני. כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר 'בשר חמורים בשרם' על שם החומרית שבהם". הרי שמבאר שתיבת "חמור" מורה על החומריות. וכן כבר נתבאר הרבה פעמים [למעלה הקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, 103, פי"א הערה 21, פט"ז הערה 73, פי"ט הערה 172, פכ"ט הערות 41, 48, 66, פל"ז הערה 119, פל"ט הערה 169, פ"מ הערה 269, ופמ"א הערה 131]. וחומריות החמור מקבילה לחלק הגוף של האדם, כי הגוף הוא חומרי. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הגוף החמרי הוא מתיחס לחמור". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "ידוע כי כח הגוף הוא כח החמור". וראה למעלה הערה 39, ולהלן פ"ס הערה 203.

(197) אודות שחמור נושא משא, הנה נאמר [שמות כג, ה] "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וגו' עזוב תעזוב עמו", ואמרו על כך חכמים [ב"ק נד:] "אחד שור ואחד כל בהמה... לפריקה ["'עזוב תעזוב עמו'" (רש"י שם)]... אם כן למה נאמר 'חמור', אלא שדיבר הכתוב בהווה ["בדבר הרגיל להיות" (רש"י שם)]". הרי הרגילות היא שחמור נושא משא. ונאמר [בראשית מט, יד] "יששכר חמור גרם רובץ בין המשפתים", ופירש רש"י [שם] "יששכר חמור גרם - חמור בעל עצמות, סובל עול תורה כחמור חזק שמטעינין אותו משא כבד". וכן אמרו חכמים [ע"ז ה:] "תנא דבי אליהו, לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול, וכחמור למשאוי". ונחום המדי סובר "סתם חמור למשאוי קאי" [ב"ב עח.]. ולהלן פ"ס כתב: "מפני שהיו ישראל בשעבוד מצרים מצד חלק האחד, הוא הגוף, על זה אמר הכתוב [שמות ו, ו] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', שהם נגד חלק הגוף. כי שעבוד של גוף הוא המשא. ולפיכך החמור, שהוא בעל חומר וגוף, הוא נושא משא וסבל, כי כאשר הגוף חזק הוא נושא משא גדול". ובח"א לע"ז ה: [ד, לב.] כתב: "ואמר [שם בגמרא] שישים האדם עצמו על דברי תורה כמו שור לעול, וכחמור למשא. פירוש, שבכל גופו ונפשו יעסוק בתורה... וכנגד זה שהוא נושא משא כבד על הגוף שמחליש כל גופו, כי לפעמים הוא בלא אכילה ושתיה ושאר דבר מפני התורה, ובזה הוא כמו חמור, שהוא נושא משא גדול על גופו, וסובל המשא על גופו". ובדרוש על התורה [י.] כתב: "שאם נברא השור לחרוש והחמור לישא משא הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל". ובהמשך שם [יא.] כתב:

'"לעולם ישים עצמו כשור לעול, וכחמור למשאוי על דברי תורה'... כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק, כדכתיב [בראשית מט, יד] 'חמור גרם', שנושא עול גדול והולך ביום ובלילה, ואין לו מנוח ונחת מרגוע לגופו כלל, רק [שם] 'רובץ בין המשפתים' [רש"י שם]. כן יהיה האדם מצד גופו, שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוחה". וראה בסמוך הערה 200, ולהלן פ"ס הערה 204.

(198) מבאר שלשון הגאולה השניה "והצלתי אתכם מעבודתם" פירושה מרבוי העבודה, וכמו שמבאר והולך.

(199) לא מצאתי מקורו לבאר ש"והצלתי אתכם מעבודתם" נאמר על רבוי העבודה. אמנם מצינו רבוי העבודה להדיא בקרא [שמות ה, ו-ט], שנאמר "ויצו פרעה ביום ההוא את הנוגשים בעם ואת שוטריו לאמר, לא תואסיפון לתת תבן לעם ללבן הלבנים כתמול שלשום הם ילכו וקוששו להם תבן... כי נרפים הם על כן הם צועקים לאמר נלכה נזבחה לאלקינו, תכבד העבודה על האנשים ויעשו בה ואל ישעו בדברי שקר". ופירש רש"י [שם פסוק ח] "כי נרפים - מן העבודה הם, לכך לבם פונה אל הבטלה, וצועקים לאמר נלכה וגו'". ובהמשך [שם פסוק יא] נאמר "אתם לכו קחו לכם תבן מאשר תמצאו כי אין נגרע מעבודתכם דבר", ופירש רש"י [שם] "אתם לכו קחו לכם תבן - וצריכים אתם לילך בזריזות. כי אין נגרע דבר - מכל סכום לבנים שהייתם עושים ליום בהיות התבן ניתן לכם מזומן מבית המלך".

(200) לשונו להלן פ"ס: "כאשר הנפש קל וזריז התנועה, הוא מוכן להיות זריז ומהיר בעבודה. ותמצא בהמה, כמו החמור, שהוא בעל אברים חזקים, נושא משא כבד, אבל אינו מהיר בתנועה. ותמצא כי שהוא ממהר בתנועה מאוד, אבל לא יוכל לסבול משא גדול. מזה תדע כי משא גדול שייך לגוף, ומהירות התנועה לנפש. והיו משעבדים בישראל בשניהם, במשא גדול מאוד, שהוא מלאכת הטיט. והיו צריכים למהר מלאכתן. וכנגד שעבוד הגוף יאמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים'. וכנגד שעבוד הנפש אמר 'והצלתי אתכם מעבודתם'. כי היה קושי העבודה אם מצד איכות העבודה, ואם מצד כמות העבודה. ואיכות העבודה מתיחס לגוף, וכמות העבודה לנפש, שהיו צריכים למהר במלאכת העבודה, והמהירות שייך אל הנפש שבו התנועה". ובנתיב התורה פ"ב [קכא.] כתב: "וידוע כי התנועה אשר האדם הולך ומסבב היא לנפש האדם, אשר ממנה התנועה נמצא". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "ודבר זה שייך לנפש, לפי שהנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובחי"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "המנוחה מן המלאכה הוא לנפש, שהנפש ממנו התנועה וכל מלאכה,

שהכל בא מכח הנפש. ולכך אל הנפש הוא המנוחה גם כן, וזהו דכתיב [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כי כאשר [יש] שביתה, הנפש בשלימותה". והרמב"ן [בראשית ב, ז] כינה זאת "נפש התנועה". וראה למעלה פל"ט הערה 75 במה שהוקשה ששם ייחס התנועה לנשמה, ולא לנפש.

(201) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 167] ש"עצם האנושית שחלה על שני החלקים ביחד כאשר הם נקחים ביחד, שזהו דבר בפני עצמו... ועצם האנושית דבר שלישי המתהוה מן שני החלקים, שהם הגוף והנפש, כמו הבית שהחלקים שבו העצים והאבנים, והם שני חלקים, **וצורת** הבית שנעשה משניהם, על ידי חבורים, הוא ענין שלישי". הרי חבור החלקים ביחד נקרא "צורה". ולהלן פס"ו כתב: "וזה כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם. והאדם בכללו הוא כולל חלקיו, כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם, וזה דבר ג'. כמו הבית שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו, ודבר זה נתבאר למעלה פעמים הרבה מאוד". וראה בסמוך הערה 205.

(202) בא לבאר מדוע לשון גאולה ["וגאלתי"] מיוחד ומסויים כנגד שעבוד הצורה. ובשלמא שתי הלשונות הראשונות ["והוצאתי" "והצלתי"] ניחא, שהן מורות על סילוק השעבוד, אך "וגאלתי" מורה גם על הגאולה, ולא רק סילוק השעבוד [כמבואר למעלה פכ"ה (שצה.)]. לכך יש צורך לבאר מדוע נאמרה לשון גאולה דוקא גבי שעבוד הצורה.

(203) למעלה פכ"ה [שצד:].

(204) לשונו למעלה פכ"ה [שצד:]: "ואחר שהודיע הקב"ה למשה כי בזה השם, שהוא 'אהיה' [שמות יג, יד], יהיה אתם להציל אותם, ואין השם הזה שם של גאולה, רק להושיע אותם בעת צרה. לכך אמר לו [שם פסוק טו] 'כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם וגו'', הודיע למשה כי יאמר להם בזה השם יהיו נגאלים. כי השם הוא שם המיוחד, נקרא שם העצם. וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים. וזהו ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו נתלה בדבר, כי המשועבד הוא תולה בזולתו, אבל הנגאל, שאינו נכנס תחת רשות אחר, עומד בעצמו. ולפיכך אמר כי הגאולה תהיה להם בזה השם העצם, והוא השם המיוחד הנבדל מכל, ובשם הזה יהיו נגאלים... ולפיכך הודיע הקב"ה אליו ב' שמותיו הקדושים; שם 'אהיה' המורה על שהוא יתברך נמצא להם להושיע אותם, שלא יהיו נאבדים, כמו שהתבאר למעלה. ושם הויה שם המיוחד, הוא עצם הגאולה, כי הוא שם העצם אשר אינו נסמך בזולתו" [ראה בסמוך ציון 208]. ואודות שאין המקרה עומד בפני עצמו, כן כתב למעלה פל"ח [תשכז:], וז"ל:

"כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשון, והדבר שאינו בעצם הוא בשניות. והמזיקים אין בריאותם בעצם, רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם, כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם", ושם הערה 37 נלקטו מקבילות רבות לכך [ראה להלן פמ"ד הערה 27 אודות שהטפל נמשך אחר העצם]. ובבאר הגולה באר החמישי [כט.] כתב: "הם כמו מקרה שהוא נמשך אל העצם, ואין המקרה עומד בעצמו". וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פט:]. ואודות שהשעבוד הוא מקרה, כן נתבאר למעלה הערה 190. ואודות שהמקרה עומד כנגד העצם, כן כתב בהרבה מאוד מקומות, וראה למעלה פ"ה הערה 62, פט"ו הערה 45, פ"כ הערה 19, פל"ה הערה 15, פל"ט הערה 180, ולהלן ר"פ סא.

(205) לשונו להלן פ"ס: "אמנם 'וגאלתי אתכם' הוא לצורה העצמית, שהוא השלישי. שאין ראוי שתהיה הצורה ברשות אחר, אבל ראוי שתהיה עומדת ברשות עצמה, כי אין עצם נסמך לאחר, רק עומד בעצמו, **והצורה היא עצם**. וכנגד זה אמר 'וגאלתי אתכם', שתהיו עומדים ברשות עצמכם". ונראה לבאר זאת קמעא [ש"הצורה היא עצם"], כי צורת הדבר היא חבור חלקיו [כמבואר למעלה הערה 201]. ומהות האדם היא שהוא עשוי משני חלקים [גוף ונפש], וכמו שכתב רש"י [בראשית ב, ז] "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים. לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ. בשני, ברא רקיע לעליונים. בשלישי, 'תראה היבשה' [בראשית א, ט] לתחתונים. ברביעי, ברא מאורות לעליונים. בחמישי, 'ישרצו המים' [שם פסוק כ] לתחתונים. הוזקק בששי לבראות בו מעליונים ומתחתונים, ואם לאו, יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד" [ראה למעלה פ"כ הערה 22, ופכ"ח הערה 20]. נמצא שצורת האדם [חבור חלקיו] היא עצם האדם [היותו בעל שני חלקים]. וכן כתב למעלה פכ"ח [תסד.]: "כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר, שהוא חבור נשמה עם הגוף... וכח המדבר הוא גמר צורתו". וכן מצינו גבי כח המדבר באדם; להלן פס"ו כתב: "גדר האדם שהוא 'חי מדבר', והנה הדבור הוא **צורת האדם**, הכולל הגוף והנפש" [הובא למעלה הערה 175]. ואילו בדרוש לשבת תשובה [עח:] כתב: "כי גדר האדם והוא עצמו במה שהוא 'חי מדבר', וזהו **עצם האדם** אשר מתחדש מן שלשה החלקים, הגוף והנפש והשכל". הרי כח הדיבור של אדם הוא צורתו ועצמו. ודו"ק.

(206) וכבר נתבאר למעלה כמה פעמים שהשעבוד מורה על מיעוט מציאות המשועבד. וכגון, למעלה ר"פ ו [רפד:] כתב: "כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם,

וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות". ולמעלה פ"ז [שמו.] כתב: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ולמעלה פ"ט [תעד.] כתב: "המשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור". ובהמשך שם [שמו.] כתב: "זהו אמרם בפרק קמא דברכות [ו:], רבי יוחנן ורבי אלעזר אמרי, כיון שנצרך אדם לבריות, פניו משתנים, שנאמר [תהלים יב, ט] 'כרום זלות לבני אדם'... הרי לך כי הנצרך לבריות, והוא תלוי באחר, ואין לו מציאות בעצמו, פניו משתנים. דהיינו שאין לו זיו צלמו, וחשך זיו פניו אליו כאשר אין לו מציאות גמור". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ בזה"ל: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". וראה למעלה פ"ז הערה 132, פ"ח הערה 323, פ"ט הערה 157, פ"י הערה 34, פכ"ה הערה 45, ולהלן פמ"ז הערה 273.

(207) לשון הפסוק במילואו הוא "ויאמר עוד אלקים אל משה כה תאמר אל בני ישראל הויה אלקי אבתיכם אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב שלחני אליכם זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור".

(208) הובא למעלה הערה 204. וראה להלן פנ"א הערה 36.

(209) "מה שהאדם מתיחס אל אומה מיוחדת זהו ענין רביעי" [לשונו למעלה לאחר ציון 168].

(210) לשונו להלן פ"ס: "וכנגד הכלל אמר 'והייתם לי לעם', כלומר שאני מחבר אתכם לעם, במה שתהיו לי לעם. וכבר התבאר זה למעלה באריכות במקומו. וכנגד זה אמרו ז"ל שבזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל, כמו שנתבאר היטב באריכות. והוא דבר מבואר מאוד".

(211) לשונו בכת"י [תקכד.]: "כנגד אלו ד' דברים נתן להם ד' לשונות של גאולה. וזה כי 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים'... נגד הגוף, שהיו משועבדים בגוף לעשות מלאכה, שהמלאכה ממעטת גופם. והיתה המלאכה עוד בפרך המשבר כחו ונפשו של אדם, לכך נאמר 'והצלתי אתכם מעבודתם', ואצל עבודה כתב [שמות א, יג] 'ויעבידו את בני ישראל בפרך'. ואחר כך 'וגאלתי אתכם' נגד מה שלא שנו שמם, שהיה דבר זה מביא להם הגאולה [שעומדים על ענינם הראשון]. ואמר 'ולקחתי אתכם לי לעם' נגד שלא

שנו את לשונם... כי יש לכל אדם בחינות שתים; הבחינה האחת מצד הפרטים, ובחינה מצד הכללות, מה שהוא נכלל עם אחרים. ובחינה מצד הפרטי הוא בחינת השם, שכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. אבל הלשון הוא לאומה בכלל, שלכל אומה יש לשון בפני עצמו... התיחדו ישראל כעם מיוחד, שיהיה השם יתברך אלקיהם, שהוא יתברך נקרא [שמות ה, ג] 'אלקי העברים' מצד שישראל אומה מיוחדת, ובלשונם המיוחדת הם אומה מיוחדת. ולפיכך נגד שלא שנו את לשונם, ועמדו בלשונם, אמר 'ולקחתי אתכם לי לעם', שיהיו אומתו של הקב"ה בודאי. והבן דבר זה היטב, כי אלו ד' לשונות של גאולה באו כנגד ד' דברים שהיו בישראל". וראה למעלה הערה 183.

(212) מן הראוי לצרף את דברי המשנה ברורה סימן קא, ס"ק יג, וז"ל: "מצוה מן המובחר הוא [להתפלל] דוקא בלשון הקודש... ולאפוקי מכתות חדשות שנתפרצו מחוץ למדינה, והעתיקו את כל נוסח התפלה ללשון העמים. ועבירה גוררת עבירה [אבות פ"ד מ"ב], שדלגו הברכה של קבוץ גליות, וברכת 'ולירושלים עירך'. וכשם שרוצים להשכיח זכרון ירושלים, כן רוצים להשכיח לשון הקודש מישראל, פן יגאלו בזכות שלא שינו את לשונם. הקב"ה ישמרנו מדיעות אפיקורסות כאלו". ומשמע מדבריו שהגאולה העתידה תבוא בזכות שלא שינו את לשונם [בתפלתם]. אמנם למעלה [הערה 158] נתבאר שכיום אין כ"כ קפידא על שנויי השם והלשון, כי רק בגלות מצרים היה צורך להקפיד על זה, ולא בגלותינו כיום, שכבר נעשינו לעם. אך יש מקום לומר שכל זה נאמר לפי הסברו השני למעלה, שד' הדברים במדרש באו למנוע שנוי בעצם ישראל. אך לאחר שביאר שמניעת שנוי הלשון היא כנגד הבדלת כלל ישראל מן העמים, ומניעת שנוי השם היא כנגד הבדלת היחיד מן העמים, אולי אפשר לחלק בין שנוי השם לבין שנוי הלשון, ולומר שאף ששנוי השם יכול להיות מותר כיום [כי עניינו של היחיד כיום שונה מהיחיד שהיה במצרים], אך שנוי הלשון עדיין יאסר כיום, כי עניינו של הכלל אינו משתנה במשך הזמן, ולגבי הכלל אמרינן [קהלת א, ט] "מה שהיה הוא שיהיה". וכן כתב בדר"ח פ"ה מי"ח [תכח.], וז"ל: "כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה, כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות... כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח". לכך מניעת שנוי השם אולי אינה נוהגת לדורות, אך מניעת שנוי הלשון תהיה נוהגת לדורות. וראה בדר"ח פ"ג הערה 1014 שהובאה סברה מעין זו ממו"ר זצוק"ל. ויל"ע בזה.

פרק מד

(1) פירוש - יציאת מצרים היא שורש לאמונת האמת, והיא שורש לדת. ואודות הבטוי "אמונת אמת", כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תיב:], וז"ל: "כי בדבר זה בו בארו רבותינו ז"ל לתקן אמונת אמת, ולתת דעת לבני אדם". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכד:] כתב: "הפילוסופים אשר בנו דבריהם על היסוד שהוא כנגד אמונת אמת". וכן הזכיר בטוי זה הכוזרי [מאמר חמישי אות כג], וספר מעשי השם [חלק מעשי אבות פכ"א]. **ומה שכתב** "כבר ידעת", ניתן לומר שכוונתו שהדבר ידוע מעצמו [כמו שיובא בהמשך ההערה]. או ניתן לומר שכוונתו לדבריו שכתב למעלה ר"פ ג [קפח.], וז"ל: "בחר הוא יתברך בליל פסח להודיע מעשיו לבאי עולם, להכיר את שמו בעולמו בהוציאו את עמו ממצרים. וענין זה ראינו ששמה התורה יציאת מצרים יסוד היסודות ושורש הכל, ומצות הרבה באו בשביל היציאה שעל ידם יהיה לעינינו יסוד הזה, ומאצלנו בל ימוט. כמו מצות סוכה, שאמרה התורה [ויקרא כג, מג] 'למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם ממצרים'. ואף השבת נאמר בו [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית במצרים'. וכן הפסח וחג המצות בודאי זכר ליציאת מצרים, וכן כל יום טוב כולם אנו מקדשים ואומרים 'זכר ליציאת מצרים'. נוסף על זה שאנו חייבים לזכור יציאת מצרים בכל יום [ברכות יב:], ולרבי אליעזר בן עזריה ביום ובלילה [שם], שכל זה מורה כי יציאת מצרים בעצמו, חוץ מהנסים שעשה ביציאה, הוא יסוד האמונה שעליו נבנה הכל. אף כי נסים ונפלאות אין מספר עשה הקב"ה הוא עם ישראל, לא שמה התורה לזכור אותם ולעשות זכר להם, כי אם ליציאת מצרים. ואף כי לפי השגת בני אדם קצרי השכל נראה כי יש דבר שיש בו שנוי טבע ממנהגו של עולם, שנראה לאדם בחוש הראות שהוא יותר גדול נס ופלא מיציאת מצרים בעצמו, אינו כן לדעת התורה. כי נראה מן התורה ששמה יציאת מצרים עיקר ויסוד האמונה מן הראיות אשר אמרנו למעלה, כי תמצא בתורה ברוב דברים זכר היסוד הזה. ובמכילתא בפרשת 'וישמע יתרו כל אשר עשה ה' למשה ולישראל עמו כי הוציא ה' את ישראל ממצרים' [שמות יח, א], מלמד ששקולה יציאת מצרים נגד כל הנסים והגבורות שעשה הקב"ה לישראל. הרי שהם ז"ל הוכיחו מן הכתוב כי יציאת מצרים בעצמו שקולה כנגד כל הנסים". **ואודות שיצ"מ** היא שורש האמונה, כן כתבו הראשונים בכמה מקומות. וכגון, הרמב"ן ס"פ בא [שמות יג, טז] כתב: "ועתה אומר לך כלל בטעם מצות רבות. הנה מעת היות ע"ז בעולם מימי אנוש, החלו הדעות להשתבש באמונה; מהם כופרים בעיקר... ומהם מכחישים בידיעתו הפרטית... ומהם שיודו בידיעה ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים

שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר... וכאשר ירצה האלקים בעדה או ביחיד, ויעשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כלם. כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול. וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה... ובעבור כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון ואות לאשר ראו עינינו, ונעתיק הדבר אל בנינו, ובניהם לבניהם, ובניהם לדור אחרון. והחמיר מאד בענין הזה, כמו שחייב כרת באכילת חמץ [שמות יב, טו], ובעזיבת הפסח [במדבר ט, יג]... ושנזכיר זה בפינו בבקר ובערב... ושנעשה סוכה בכל שנה. וכן כל כיוצא בהן מצות רבות, זכר ליציאת מצרים. והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלקים". ובספר החינוך מצוה כא כתב: "מצות סיפור יציאת מצרים... ואין מן התימה אם באו לנו מצוות רבות על זה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו. ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפלותינו 'זכר ליציאת מצרים', לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם, וכי יש אלוק קדמון חפץ ויכול, פועל כל הנמצאות... ובידו לשנותם... כמו שעשה במצרים, ששינה טבעי העולם בשבילנו, ועשה לנו אותות מחודשים גדולים ועצומים, הלא זה משתק כל כופר בחידוש העולם, ומקיים האמונה בידיעת השם יתברך, וכי השגחתו ויכלתו בכללים ובפרטים כולם". והטור או"ח סימן תרכה כתב: "תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו. והיא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים" [הובא למעלה פ"ג הערה 9, ולהלן פמ"ה הערה 90, ופמ"ז הערה 97]. ומשמע מהראשונים האלו שהנסים שהיו ביצ"מ הם שורש האמונה. אמנם כאמור למעלה פ"ג [קצ:] כתב: "כי יציאת מצרים בעצמו, חוץ מהנסים שעשה ביציאה, הוא יסוד האמונה שעליו נבנה הכל", וראה שם הערה 15, והערה הבאה.

(2) בספר רעה אמונה למו"ר הגר"מ שפירא זצוק"ל, בהקדמה לעיקרים, במאמר הפתיחה, כתב: "הרמב"ם ז"ל קבע להלכה [הלכות תשובה פ"ג הלכות ז-ט] כי יש י"ג עיקרים שחובה והכרח להאמין בהם, כדי להכנס לכלל ישראל ולהיות שייך לתורה

ומצוות... נושא זה צריך ביאור, היכן השורש בתורה לכך שיש עיקרים לאמונה, ויש חובה להאמין בהם, עד שלא יתכן לקבל תורה בלעדי אחד מהם. ונראה, שהתורה מלמדת על ענין העיקרים בכך שהיא מעמידה את יציאת מצרים כיסוד לקשר של ישראל עם הקב"ה, ושורש התורה והמצוות. ככתוב [שמות כט, מו] 'וידעו כי אני ה' אלקיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם אני ה' אלקיהם'. וכן [במדבר טו, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'. וכן [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים'. מבואר אם כן שיש עיקר ויסוד לתורה, והוא יציאת מצרים, וכל מה שכלול בגילוי של יציאת מצרים הם העיקרים של התורה". ושם מאריך לבאר כיצד י"ג עיקרי האמונה נתבררו ביציאת מצרים. והעורך שם ציין שכן כתב הר"מ חגיז בספרו אלה המצוות, מצוה כא. וכן הוא בספר דרך פיקודיך, מצוה כא. ולהלן פמ"ז [לפני ציון 84] כתב: "הרי ג' אמונות שנתבררו ביציאת מצרים. ודע, כי ג' אמונות הם יסוד הדת, וכאשר חס ושלום תפול אחת, מהם תפול הדת בכללה. האחת, הוא ההשגחה, שהוא משגיח בתחתונים... האמונה השנית, שהכל הוא ביד ה', ואין דבר חוץ ממנו, וזהו אמונת מציאות השם יתברך... האמונה השלישית, שידבר השם יתברך את האדם, ויתן לו תורה, וזהו אמונת תורה מן השמים".

(3) כמו בדבור "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" [שמות כ, ב], שבת [דברים ה, יב], רבית [ויקרא כה, לח], תפילין [שמות יג, ט], איסור עריות [ויקרא יח, ג], ועוד, וכמו שיבאר בסמוך, ולהלן בפמ"ה. אך דבריו צריכים ביאור, שהרי יצ"מ נאמרה אצל הרבה מאוד מצות, וכמו אונאת הגר [שמות כב, כ], איסור שקצים ורמשים [ויקרא יא, מה], מאזני צדק [ויקרא יט, לו], איסור ממכרת עבד [ויקרא כה, מב], ציצית [במדבר טו, מא], ועוד. ולהלן פמ"ה [לאחר ציון 29] כתב: "וכן תמצא מצות הרבה שנאמר אצלם 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים'; בפרשת תצא [דברים כד, יז-יח] 'לא תטה משפט גר יתום ולא תחבול בגד אלמנה וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים'. [שם פסוקים כא-כב] 'כי תבצור כרמך לא תעולל וגו' וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים'". ובגו"א בראשית פ"א אות ב [ד:] כתב: "וכן הרבה מצות תולה הכתוב ביציאת מצרים". ובגו"א שמות פי"ב אות עח [רמז.] כתב: "רוב המצות [כוונתו להרבה מצות (כמבואר למעלה פ"ג הערה 13)] זכר ליציאת מצרים". ויקשה לומר שכל המצות האלו הן "יסוד ועיקר הדת". זאת ועוד, שאמרו חכמים [תיקוני זהר תיקון ו (עד:)] "חמשין זמנין אדכיר באורייתא יציאת מצרים, לקבל חמשין תרעין דבינה" [הובא למעלה פ"ג הערה 3]. וכן בזוה"ק [ח"ב פה:] אמרו "'הוצאתיך מארץ מצרים' [שמות כ, ב], דא יובלא, כמה

דתנינן מסטרא דיובלא נפקו ישראל ממצרים. ובגין כך חמשין זמנין אדכר יציאת מצרים באורייתא". והגר"א [בפירושו לתיקוני הזוהר, תיקון לב, (עו:)] כתב: "אלא חמשין זמנין כו' - והנה יש תשעים פעמים לשון הוצאה, אבל לא חשיב כי אם אותן שאמר הקב"ה לאמרן לישראל" [והולך ומונה שם כל הפעמים הללו]. ושוב יקשה לומר שבכל הפעמים הרבות האלו מדובר "במצות שהם יסוד ועיקר הדת". והרמב"ם בהלכות גניבה פ"ז הי"ב כתב: "כל הכופר במצות מדות [מדות ומשקלות] ככופר ביציאת מצרים, שהיא תחילת הצווי. וכל המקבל עליו מצות מדות, הרי זה מודה ביציאת מצרים, שהיא גרמה **לכל** הצוויין". וראה הערה הבאה.

(4) קשה, אם יצ"מ נזכרה אצל המצות שהן "יסוד ועיקר הדת" [לשונו כאן], מה מקום יש לשאול "למה כתב אצלם בפרט", הרי תשובתך בצידו, שאלו הן המצות שהן "יסוד ועיקר הדת". ויל"ע בזה. ולולא דמסתפינא, במקום לומר "והתורה זכרה יציאת מצרים במצות **שהם** יסוד ועיקר הדת", יש לומר "והתורה זכרה יציאת מצרים במצות, **שהיא** יסוד ועיקר הדת", והתיבות "יסוד ועיקר הדת" אינן מוסבות על המצות, אלא על יציאת מצרים. ואז כל דבריו יובנו היטב.

(5) מה שמכנה זאת "מצוה ראשונה" יוסבר על פי דבריו בתפארת ישראל פל"ד [תקג:], וז"ל: "התחלת התורה באל"ף ["אנכי" (שמות כ, ב)]... להורות על התורה שהיא אחת וסדר אחד מקושר. כי מן עשרת הדברות יוצאים כל המצות, כי תרי"ג מצות נכללים בי' הדברות [רש"י שמות כד, יב]". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [עט:], ודרוש על התורה [כז.]. ובנצח ישראל פ"ט [רלא.] כתב: "התורה עצמה היא הברית, כי התורה הוא חבור לישראל, ועשרת הדברות, כי הדבר אשר הוא בין שני דברים יש לו חבור אל שניהם, ובזה מקשר אותם. ולכך התורה כולה, עם עשרת הדברות, הם החבור בין השם יתברך ובין ישראל. רק כי עשרת הדברות, שהם ראשונים אל התורה, יש להם חבור אל השם יתברך ביותר, ושאר התורה יש לה יותר חבור אל ישראל. ולכך 'בני ישראל' כמספר תרי"ג חוץ מיו"ד, שהם עשרת הדברות. ועשרת הדברות אינם קרובים כל כך אל ישראל, רק על ידם יש להם חבור אל השם יתברך". ובהבנת נקודה זו, צרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פל"ה [תקיב:], שכתב: "יש שתי בחינות באלו עשרת הדברים; הבחינה האחת, מצד שאלו עשרת דברים הם מיוחדים שהם בלבד במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם שהוא העלול. והוא הברית והחבור שיש לעלה עם העלול, שדבר זה שייך דוקא בעשרת הדברים. והבחינה השנית, מצד שהם בכלל כל מצות התורה שלמות האדם, ולכך היו אלו עשרת הדברים נכתבים בתורה [שמות כ, ב-יד] עם שאר מצות.

ונכתבו על הלוחות בפני עצמם, כי הם נבדלים משאר מצות התורה, שהם בלבד במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם. ואם לא כן, לא היה ראוי שיהיו אלו עשרת הדברות נכתבים בלוחות בלבד, כי ראוי שתהיה 'תורת ה' תמימה' [תהלים יט, ח], ואיך יהיה על הלוחות דבר חסר, שהם עשרה דברות בלבד. אבל הדברים הם כמו שכתבנו למעלה, כי יש תמימות בהם, שאלו מיוחדים במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם". נמצא שיחס עשרת הדברות לשאר מצות הוא יחס של קבלת עול מלכות שמים לקבלת עול מצות, ואמרו חכמים [ברכות יג.] "למה קדמה פרשת שמע ל'והיה אם שמוע', כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות". לכך עשרת הדברות "הם ראשונים לכל התורה" [לשונו בנצח ישראל פ"ט], כי כך הוא הדבר מבחינתו של הקב"ה. והם הם דבריו בתפארת ישראל ר"פ לה [תקי.], שכתב: "התבאר לך ההפרש שיש בין עשרת הדברות שנאמרו לישראל, ובין שאר התורה. כי עשרת הדברות הם בראשונה **מן השם יתברך** לשאר מצות התורה, אשר הם אחר עשרת הדברות, ותוספות עליהם".

(6) מבאר ש"אנכי" היא מצוה, וכדעת הרמב"ם בספר המצות מ"ע א, והרמב"ן [שמות כ, ב]. וכן הוא בזוה"ק [ח"ב כה:]. ודלא כדעת הבה"ג שאין "אנכי" מכלל תרי"ג המצות, וכמובא בהשגות הרמב"ן לספר המצות [מ"ע א]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקלד:] כתב: "בודאי הדבר הברור כי 'אנכי ה' אלקיך' הוא הראשון, ופירושו 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולכך לא תכפור בי לומר שאיני אלקיך חס ושלום". וקודם לכן, שם ר"פ לו [תקכד.] כתב: "כי המצוה הראשונה להאמין כי יש סבה והתחלה ראשונה נמצא במציאות, וזה שנאמר 'אנכי ה' אלקיך וגו'". ומי שאינו מאמין בדבר זה, הרי הוא כופר בעיקר" [הובא למעלה פל"ח הערה 88].

(7) לשון הראב"ע [שמות כ, א]: "שאלני רבי יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'שעשיתי שמים וארץ'". וכן הוא בספר הכוזרי מאמר א, אות כה. וכן הקשה רבינו בחיי [שמות כ, ב]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקלז:] כתב: "הקושיא שנשאל אל הראב"ע, כמו שכתב בפרשת יתרו, למה אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולמה לא אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר בראתי שמים וארץ'". וכן נגע בשאלה זו בגו"א בראשית פ"א סוף אות ב [ד:], שם שמות פ"כ אות ו [צג:], נצח ישראל ר"פ ל [תקפו:], הקדמה לדרוש על התורה [ד.], ודרשת שבת הגדול [ר:]. ויש להבין, מהי העדיפות לומר "שעשיתי שמים וארץ" [שאלת ריה"ל] או "אלקי השמים והארץ" [לשונו כאן], על פני "אשר הוצאתיך מארץ מצרים". אמנם מה שסתם

כאן ביאר בתפארת ישראל פל"ז [תקלח.], וז"ל: "יקשה להם, כי הוא יתברך אלקיהם לא בשביל שהוציא אותם מארץ מצרים, רק בשביל שברא את האדם, והוא אלקי הכל. ולפיכך הוקשה להם, כי ראוי לומר 'אנכי אלקי השמים אשר בראתי שמים וארץ וגם אותך', ולמה תלה בהוצאה בלבד". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [ר:], וז"ל: "מה שאמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', והלא בלא זה השם יתברך אלקי הכל, ומאחר שהוא אלקי הכל יעשו האמת, ולמה תלה ביציאת מצרים... והאמת שהוא יתברך אלקי הכל, ואין תולה ביציאת מצרים".

(8) המשך לשון הראב"ע [שמות כ, א]: "וזאת היתה תשובתי אליו. דע, כי אין מעלות בני אדם שוות באמונתם בלבם... כי הרבים מאמינים להשמעות אזנים שיאמר להם אדוניהם ככה. ולמעלה מהם שראו זה כתוב בדברי התורה שנתן השם למשה. ואם יבא אפיקורוס לערער כי אין אלקים, ישימו ידם לפיהם, כי לא ידעו להשיב. ואשר נשאו לבו ללמוד חכמות, שהם כמו מעלות לעלות בהם אל מקום חפצו, יכיר מעשה השם במתכונת ובצמחים ובחיות, ובגוף האדם בעצמו, שידע מעשה כל אבר ואבר כפי התולדות... והנה השם הנכבד הזכיר בדבור הראשון 'אנכי ה' אלקיך', וזה לא יוכל להבין רק מי שהוא חכם מופלא... והנה השם עשה אותות ומופתים במצרים עד שהוציאם משם להיות להם לאלקים... והנה בעבור האותות שעשה השם במצרים אמר משה [דברים ד, לה] 'אתה הראת לדעת', שהכל ראו זה, חכמים ושאינן חכמים, גדולים וקטנים... והנה הזכיר למשכיל 'אנכי ה'', והוסיף 'אשר הוצאתיך', שיבין המשכיל ושאינו משכיל". נמצא שמעלת יצ"מ היא ברירותה [נראתה בעינים], ולכך אף מי שאינו משכיל יוכל להבין זאת. **גם הכוזרי** [מאמר ראשון, אותיות כה-כז] תלה זאת במעלת הראיה, אך במקום לומר שהראיה נעשתה לחלושי השכל, הוא הדגיש שרק הראיה מחייבת [את הרואה], ומבלעדי ראיה אין חיוב כלל, וכלשונו: "בדומה לזה אמר משה בפתח דבריו בדברו אל פרעה [שמות ז, טז] 'אלקי העברים שלחני אליך', רצונו לומר אלקי אברהם יצחק ויעקב. כי היה דבר האבות מפורסם אז באומות, ונודע כי הענין האלוקי נתחבר עמם, והשגיח עליהם, ועשה להם נפלאות. ולכן לא אמר לו משה לפרעה 'אלקי השמים והארץ שלחני אליך', ולא 'בוראי ובוראך שלחני אליך'. וכן פתח האלוק בדברו אל כל עדת בני ישראל 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'אני בורא העולם ובוראכם'. וכן פתחתי אני בהשיבי לך שר הכוזרים כאשר שאלתני לאמונתי, בהודיעי אותך מה הוא הדבר המחייב אותי והמחייב את כל עם ישראל, דבר שנתברר לבני ישראל בראשונה על פי ראות עינים. ואחרי כן נמסר לאיש מפי איש בקבלה, הדומה למראה עינים. אמר

הכוזרי: לפי זה [שרק הראיה היא המחייבת את הרואים], אין תורתכם מחיבת כי אם אתכם בלבד. אמר החבר: אמנם כן, כל מי שנלוה עלינו מן האמות כיחיד יבואהו מן הטוב אשר ייטיב עמנו האלוק... כי אילו היה חיוב התורה מצד מה שהאלוק ברא את כלנו, היו שוים בה כל בני אדם, כלבן כשחור, כי כלם ברואיו יתברך. אולם חיוב התורה עלינו הוא מצד מה שהוציאנו האלוק ממצרים, ומצד היות לו התחברות עמנו בהיותנו סגולת בני אדם". **רבינו בחיי** [שמות כ, ב] כתב גם מעין דברי הראב"ע [ברירות הראיה], וז"ל: "אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כדי לתת מופת על אלקותו וקבלת מלכותו מכל מה שראו בעיניהם, והם יכולים להעיד עליו. והכוונה לומר חייבין אתם לי שתקבלו אלקותי עליכם, ממה שראיתם בעיניכם האותות והמופתים הנכללים ביציאת מצרים. ומפני זה לא אמר 'אשר בראתי השמים והארץ', כי לא ראו זה בעיניהם, ורצה להביא להם ראיה על האלקות ממה שראו הם בעצמם בעיניהם" [וכן כתב הריב"א (שמות כ, ב)]. ושם הוסיף הסבר נוסף, וז"ל: "ועוד, כי ההוצאה מארץ מצרים כוללת בריאת עולם, שהנסים הנמשכים אחר ההוצאה ההיא רבים, וממה שנשתנה הטבע בהם יתבאר מזה חידוש העולם. כי עם הקדמות, לא ישתנה דבר מטבעו כלל. ומפני זה אמר 'אשר הוצאתיך', כי בודאי היתה ההוצאה מורה על החידוש ועל ההשגחה ועל היכולת שתקבלו עליכם אלקותי ומלכותי". **נמצאנו למדים** שהראשונים השיבו ארבע תשובות [לשאלה מדוע נאמר "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים וגו'", ולא "אשר בראתי שמים וארץ"]: (א) הראיה מועילה גם לחלושי השכל, שלא יוכלו להבין הדברים בשכלם [הראב"ע]. (ב) רק הראיה היא המחייבת לקבל אלקות, ובלא ראיה אין חיוב מעיקרא [הכוזרי]. (ג) הראיה אינה ניתנת להכחשה, לכך הזכיר יצ"מ, כי הם עצמם עדים לה [רבינו בחיי (תשובה ראשונה)]. (ד) יצ"מ מוכיחה על בריאת העולם, שאם העולם היה קדמון אי אפשר שישתנה דבר מטבעו כלל [רבינו בחיי (תשובה שניה)]. ובגו"א בראשית פ"א אות ב [ד.] ביאר שתשובת הראב"ע היא כתשובה הראשונה של רבינו בחיי, שאי אפשר להכחיש את הראיה, ויובא בהערה הבאה.

(9) תמוה, כי בגו"א בראשית פ"א אות ב [ד.] כתב כדברי הראב"ע בשמו, וכלשונו: "אין בריאת העולם ראיה על הניסים שחידש הקב"ה, אדרבא, הניסים שחידש הקב"ה הם ראיה על בריאת העולם. שחידוש הניסים ראינו בעינינו, ואילו חידוש העולם לא ראינו בעינינו, ואיך יהיה ראיה מן החידוש על הניסים. וכן בפירוש אמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ואילו 'אנכי אשר בראתי שמים וארץ' לא אמר. וכן הרבה מצות תולה הכתוב ביציאת מצרים, מפני שראינו זה בעינינו, ואין

אדם יכול להכחיש הנס. וכן פירש הראב"ע בפרשת יתרו, עיין שם". ואילו כאן כתב על דברי הראב"ע האלו ש"אין בדבריהם מה שיתן האמת". ויש לומר, שבגו"א הוכיח מהראב"ע לעצם הסברה שדברים שרואים בעינים מוכיחים יותר מדברים שלא רואים בעינים. אך מ"מ אינו מסכים עם הראב"ע שזהו הביאור לדיבור "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים". ואולי הטעם לאי הסכמה זו הוא, שהמלים "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" באות במקום המלים "אשר בראתי שמים וארץ". והמלים "אשר בראתי שמים וארץ" היו מחייבות בעצם את קבלת הקב"ה לאלוק, כי הן מעמידות את האדם כנברא ועלול מול הבורא ועלה, והוא היחס של העבד לאלקיו. ולפי ראשונים אלו, אמנם מעלת יצ"מ היא שראינו את הנסים בעינינו, אך עדיין אין זה מחייב בעצם שישראל יקבלו את הקב"ה לאלוק. אך לפי מה שיבאר בסמוך, יתבאר שיציאת מצרים גופא מחייבת בעצם שישראל יקבלו עליהם את הקב"ה לאלוק.

(10) לשונו בתפארת ישראל פל"ז [תקלז:] "הקושיא שנשאל אל הראב"ע, כמו שכתב בפרשת יתרו, למה אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולמה לא אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר בראתי שמים וארץ'. כי דבר זה לא שייך לומר כלל, כי הכתוב רצה לומר למה הוא אלקיהם, ועל זה אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ועל ידי זה שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, קבלתם אותי למלך, ותהיו עבדים לי. ואם יקשה להם כי הוא יתברך אלקיהם לא בשביל שהוציא אותם מארץ מצרים, רק בשביל שברא את האדם, והוא אלקי הכל. ולפיכך הוקשה להם, כי ראוי לומר 'אנכי אלקי השמים אשר בראתי שמים וארץ וגם אותך', ולמה תלה בהוצאה בלבד. אלו האנשים מבינים כי אין חלוק בין אלקותו יתברך על ישראל, ובין אלקותו על הכל, וכמו שהוא יתברך אלקי הכל, כך הוא אלקי ישראל. ודבר זה טעות. כי מה שאמר הכתוב 'אנכי ה' אלקיך', רצה לומר שאני אלקיך בפרט, שהוא יתברך שמו חל על האומה הנבחרת בפרט. אף כי הוא אלקי הכל, אין נקרא שמו רק על האומה הנבחרת, ואין מלכותו רק על האומה הנבחרת. וזהו 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. כי לא דבר הכתוב לענין הממשלה, כי דבר זה בודאי שהוא יתברך מושל על כל. רק כי הכתוב אומר כי על ישראל נקרא שמו, ומלכותו עליהם... ובספרי [דברים ו, ד], 'שמע ישראל ה' אלקינו' [שם], למה נאמר, והא כבר נאמר [שם] 'ה' אחד', ומה תלמוד לומר 'אלקינו', עלינו הוחל שמו ביותר... אלקים אני לכל באי עולם, עליך הוחל שמי ביותר... הנה הדבר מבואר כי מה שאמר 'אנכי ה' אלקיך', לומר כי מלכותו ואלקותו יתברך דבק בהם, והם מקבלים מלכותו ביותר מכל שאר הנמצאים. ולכך שייך בישראל בפרט 'אנכי ה' אלקיך', ולא נכללו עמהם שאר

הנמצאים, רק מלכותו על ישראל ביותר, ודבר זה מבואר בחבור גבורות ה'". ומה שחוזר ומחבר את אלקותו יתברך על ישראל למלכותו יתברך על ישראל, כן כתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צח.], וז"ל: "מה שלא אמר 'שמע ישראל ה' אחד', שאז לא היה כאן מלכות שמים, כי צריך לומר 'אלקינו' לקבל עליו אלקותו". ובח"א לסוטה כב. [ב, סד:] כתב: "אם קרא קריאת שמע מקבל עליו עול מלכות שמים, שהשם יתברך אלוק עליו" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערות 84, 94, 95, ופל"ט הערה 63].

(11) "וכאשר הוא אלקי ישראל, בזה בעצמו הוא אלקי הכל, שכל הנמצאים נמשכים וטפלים אצל ישראל, כמו שימשכו כל האברים אחר הלב, והוא העיקר" [לשונו להלן (לאחר ציון 23)]. ולמעלה בכת"י [תצא:] כתב: "ישראל הם ראשית המציאות לפי שהם ראשונים לכל האומות, שישראל הם בנים לה', ואין קודמים לפניהם, ולפיכך הם בכורו יתברך. ונקראים בניו, כי הם העלולים הראשונים, רצה לומר שהם עלולים בעצם, כי הוא יתברך עלה, ואשר הם עלולים ממנו בעצם הם ישראל. לאפוקי האומות, שהם גם כן מעשה ידיו, אינם בעצם מעשה ידיו, רק כי הם נמשכים אחר ישראל, ואינם עלולים ממנו יתברך בעצם. ומפני שהם עלולים הראשונים, בזה הם בניו, לאפוקי האומות לא נקראו בניו" [הובא למעלה פל"ז הערה 97]. וראה למעלה פל"ט הערה 61 שנתבאר שם שישראל קודמים לאומות כפי שהסבה קודמת למסובב, שישראל נבראו לעצמם, והאומות נבראו לשמש את ישראל. וראה להלן הערה 146, שהובאו שם מקבילות נוספות ליסוד זה.

(12) לשונו למעלה פמ"ב [לאחר ציון 97]: "אבל ישראל, מפני שהם נבדלים מכל האומות, ואינם בכלל שלהם, והם עליונים וקדושים על כל האומות". ולהלן פס"ז כתב: "אמרו חכמים [אבות פ"ג מי"ד] חביב האדם שנברא בצלם אלקים... ואין לכל בני אדם המעלה הזאת בשוה, שעם שכל מין האדם נברא בצלם אלקים אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם ואין האומות קרוים אדם'. שצריך שלא יהיה בטול לצורה אלקית זאת שנתן באדם, והאומות שהם חומרים ביותר, הצורה הזאת בטילה אצל החומר, ונעשית הצורה חומרי. אבל בישראל החומר בטל אצל הצורה... והרי לא נמצא הנבואה כי אם בישראל, ואם לא נמצא המעלה זאת בדורותינו, זהו שנתרחק מעלה זאת מישראל עם שאר המעלות, מכל מקום ישראל מוכנים לזה בפרט". ולהלן פע"ב כתב: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר. האחד, כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו

נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות, כמו שיש באדם מצד עצמו לקבל הכנה לקבל השכל והחכמה. ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים ובאר ומן ומפלת סנחרב, והרבה משיספר, ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן. ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים... אף שנסתלקה השכינה מישראל, ונתבטלו המעלות שהיו לישראל, הכנתם על זה לא נתבטל... ואתה מוכרח לומר שלא היה כל זה במקרה בישראל, כי אם בשביל הכנה שבישראל לקבל המעלות... ויותר מזה, מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה, כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה שיש להם השכל על ידי הכנה שבהם על שאר בעלי חיים שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חיים שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת, אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם... ולא נמצא הכנה באומות לתורה כי אם בישראל, שיש להם הכנה". ולהלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל... כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים, ולקחם אליו". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת... והם [ישראל] נתיחדו בפעולות האלקיות שהם מצות התורה לפי מדריגת נפשם האלקית, במה שהיו מוכנים לנבואה ורוח הקודש ולהיות השכינה ביניהם". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "ישראל הם קדושים, נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם.

ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה, עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם". וראה למעלה פמ"ב הערה 100, ופמ"ג הערה 76, שנלקטו שם הרבה מקבילות ליסוד זה.

(13) לכך אלקותו ומלכותו של הקב"ה חלות במיוחד על ישראל, כי יש בישראל ענין אלקי. ובפחד יצחק ר"ה מאמר יא, אות טו, כתב: "ידועים הם דבריהם של חכמי הלשון, כי ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא, כי ממשלה היא שלא ברצונו של מי שמושלים עליו, ומלוכה היא ברצונו של מי שמולכים עליו [ראב"ע בראשית לז, ח, גו"א בראשית פי"ז אות ג (ערב:), וגר"א משלי כז, כז (ראה למעלה פט"ו הערה 29)]. בודאי שזה נכון. אבל אין זה אלא חיצוניות הדברים. בפנימיותם של דברים, גנוזה היא ההכרה העדינה כי ה'אדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו. ומכיון שהשם מלוכה לא יונח אלא על הדומה. שכן אריה נקרא מלך החיות [חגיגה יג:] מפני שגם הוא חיה. אבל אם האדם שליט על החיות, אינו אלא מושל ולא מלך, מפני שאין האדם מסוג הבעל חי... מדת המלוכה דורשת דוקא את ההשתייכות לסוג אחד, ובדרך ממילא משתלשל מזה שאין מדת המלוכה נוהגת אלא בזמן שהמלוכה מתקיימת היא מדעתו של זה שמולכים עליו". וראה להלן הערה 153, שנקודה זו עולה בבירור מדבריו שם. וראה להלן פמ"ו הערה 177.

(14) דע, כי כמה ממפרשי המקרא ביארו שלכך נאמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" [ולא "אשר בראתי שמים וארץ"] משום הטעם שכתב המהר"ל עד כה; ה' הוא במיוחד אלקי ישראל, ולא של האומות, ולכך נקט במאורע שהיה מיוחד רק לישראל, ולא לכלל העולם. וכגון, החזקוני [שמות כ, ב] כתב: "אשר הוצאתיך - היה יכול לומר 'אשר עשיתיך', או 'אשר בראתיך', וכן כמה הרבה חסדים שעושה עם בריותיו, לומר שיש להקב"ה דין עלינו לקבל מצותיו. אלא אם היה אומר כן, היו יכולים להשיב הלא עשית כן לכל שאר אומות, ולמה תטיל עלינו בשביל כך עול תורתך. לפיכך שם לפניהם מה שלא עשה כן לכל גוי ולשום אומה אחרת". וכן כתב רבי יוסף בכור שור [שמות כ, ב], ומעין זה בכתב וקבלה [שם]. אך המהר"ל נאיד מזה, כי כבר באמירת "אנכי ה' אלקיך" ישנה הדגשה שאיירי בישראל בלבד ["ופירוש 'אלקיך' בפרט" (לשונו למעלה)], וזהו משום "שיש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים" [לשונו למעלה], ולכך אי אפשר לומר שנאמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" כדי ליחד אלקותו יתברך על ישראל, כי יחוד זה כבר נעשה בתיבות "אנכי ה' אלקיך". לכך יבוא לבאר הסבר אחר לתיבות אלו.

(15) פירוש - הצמדת המלים "מארץ מצרים" ל"מבית עבדים" מורה שכשם שהיציאה "מבית עבדים" היא הפקעה מחומריות העבד, כך היציאה "מארץ מצרים" היא הפקעה מחומריות המצריים, וכמו שמבאר והולך.

(16) מלשון זה משמע שכוונתו לדברים שכתב עד כה בספר זה. והם: למעלה הקדמה שניה [קד.], פ"ג [רט:], פ"ד [רכב., רלו.], פ"ט [תסט.], פי"א [תקלה:], פט"ז [עה:], פי"ט [קע:], פמ"ג לאחר ציון 60. וכן הוא להלן פמ"ה הערה 11. וראה בסמוך הערה 18.

(17) "שבו לכם פה - אליעזר עבד אברהם הוה" [רש"י יבמות סב.].

(18) אודות שהמשועבד והחומרי הם מתפעלים, ואינם פועלים, כן כתב למעלה פ"ט [תסט.], וז"ל: "בא לתת טעם למה היו ראוים זרעו לשעבוד דוקא, ולא לעונש אחר, רק בשעבוד... כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל, לא שייך בו שיעבוד". ולמעלה פי"א [תקלח.] כתב: "כבר ידוע כי הצורה הפועל והמולך, והחומר משועבד תחת הצורה. לכך היה יוסף מושל על מצרים, שהוא היה הקדוש והנבדל מפחיתות החומר". ולמעלה פט"ז [עה:] כתב: "כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל, וזה נתבאר למעלה. אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... לא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל... ולפיכך יצא משבט לוי משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום, והוא היה ראוי להיות מושל על מצרים". ולמעלה פי"ט [קע:] כתב: "וכבר אמרנו למעלה בפרקים הנזכרים שאין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם... והגשם יש לו השתעבדות בודאי". **וכן כתב** בשאר ספריו. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות כו [כו.] כתב: "כי כל חמרי מתפעל משועבד". ובדר"ח פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר... שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך

שעבוד בו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "הצורה היא בת חורין, ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] ובשאר מקומות שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה, שנאמר [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'. והרצון בזה כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד, שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר" [ראה המשך דבריו בהערה 22]. ובאור חדש פ"ה [תתקמה.] כתב: "וידוע כי החומר שהוא חסר, ראוי לו העבדות בפרט". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רפ] כתב: "מהות העבדות היא קבלת עולו של השני, והרי קבלה זו היא אחת התופעות של החומר, שכן החומר כל קיומו הוא בקבלה מאחר. לא כן הצורה הרוחנית, המשוחררת מכל קבלה מן הזולת, היא כולה חירות" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 328, פ"ג הערה 79, פ"ד הערה 87, פט"ז הערה 67, פי"ט הערה 40, פל"ו הערה 32, ופמ"ב הערה 62. וראה להלן הערות 57, 58, פמ"ה הערות 11, 13, ופמ"ז הערה 351].

(19) למעלה פ"ד [ריח.], פי"א [תקלה:], פט"ז [עז:], פ"ל [תקיא.], פל"ז [תשטז.], פל"ט [לאחר ציון 168], ופ"מ [לאחר ציון 268], ויובאו בהערה הבאה, ובהערה 21.

(20) לשונו למעלה פ"ד [ריח.]: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים... כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... ובשביל זה קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם', להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה... הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר... לכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם". ולמעלה פי"א [תקלה:] כתב: "כי מצרים נקראים חמור, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים" [ראה להלן הערה 56]. ולמעלה פט"ז [עז:] כתב: "אז היה מושל על החומר, הם מצרים אשר נמשלו לחומר, דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולמעלה פ"ל [תקיא.] כתב: "וכבר נתבאר לך בפרקים הקודמים, כי אף על ישראל לא היו מושלים מצרים אשר מתיחסים אל בשר חמור, רק כאשר לא היו ישראל בשלימות, ומיד כאשר היו ישראל בשלימות יצאו מרשותם". ולמעלה פל"ז [תשטז.] כתב: "מצרים נקראים 'חמור', דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', וכל מדריגתם חמרי". וכן כתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 168], ויובא בהערה הבאה. ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 266] כתב: "כי כבר התבאר כי יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת, וראיות

ברורות על זה. ולפיכך המצרים שהם הפכים, שנמשלו לחמור, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם', היו מתנגדים לישראל. ותחלה משלו המצרים על ישראל, כאשר המשפט נותן כי החומר עיקר בראשיתו, ובתכליתו ובסופו יחלש, ויתגבר עליו הצורה הנבדלת. וכך היו ישראל מושלים על מצרים, שהם החומר, ויצאו מהם כמו הצורה הנבדלת מן החומר. וכאשר יצאו מהם, היו גם כן המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים; כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה, והם קרובים אל החומר ונוטים אליו, ולפיכך המים מתנגדים אל ישראל, כמו שהתבאר כמה פעמים. וכמו שמשלו על מצרים על ידי מכות, כך גם כן הים נקרע ונבקע לפניהם, וזהו יציאה ופרישה מן החומר". ולהלן פמ"ה [לאחר ציון 40] כתב: "ולפיכך נאמר שם [ויקרא כה, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני. כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר 'בשר חמורים בשרם' על שם החומרית שבהם". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג:] כתב: "וכן רמזה התורה כי העבדות הוא חמרי, כמו שאמרה תורה על העבד המשועבד 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. רמז לך כי העבד המשועבד הוא חמרי, כמו החמור שהוא חמרי". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרפח:] כתב: "על העבד נאמר 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר". וכן כתב שם פ"ג מט"ז [תטו:], ושם פ"ה מי"ט [תמו.]. ובנתיב היסורין ס"פ א [ב, קעה:] כתב: "העבד הוא בעל חומר, וכמו שאמרו ז"ל על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור', 'עם הדומה לחמור'. כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית... ובארנו אותם בכמה מקומות שהעבד נחשב חמרי". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קצו.], ח"א למנחות מד. [ד, פ.], ועוד. ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "כל עבדות בעולם הוא ענין חמרי, גם זה רמזו חכמים בחכמתם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. ובארנו דבר זה במקומת הרבה בחבור גבורות ה'". וראה למעלה פל"ט הערה 169, פ"מ הערה 269, פמ"א הערה 118, פמ"ג הערות 173, 196, ולהלן פמ"ה הערות 11, 41.

(21) לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 168]: "כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה". ופירושו, שהתגברות ישראל על המצריים היא גופא יציאה מחומריות המצריים, שעצם היציאה ממצרים הוא ביטוי לממשלת הצורה על החומר. ורומז כאן שהפרישה והיציאה מהחומריות היא הפקעה גדולה יותר מהחומריות ממי שמעיקרא היה רחוק מהחומריות. וכן כתב למעלה פי"ט [רב:], וז"ל: "כי הפורש מדבר שחטא בו,

כאשר הוא מואס בדרכיו הראשונים ופורש מהם, הוא יותר נקי וטהור מהם מאילו לא עשה. וזהו על דרך שאמרו חכמים [ברכות לד:] במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". וכן כתב להדיא לגבי יצ"מ בתפארת ישראל פל"ז [תקמד: (יובא בסמוך הערה 23)]. וראה למעלה פי"ט הערה 198, ולהלן הערה 63, שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה.

(22) אודות שישראל קנו מעלה אלקית כשיצאו ממצרים וכשנקרע הים, כן כתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 175]: "כאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת". ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 112] כתב: "וכן ישראל, מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים ונעשה יבשה... הכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית היתה פועלת בים. שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית... שבקריעת ים סוף נדחו המים, שהם דומים אל החומר, ולפיכך נדחו על ידי מעלה קדושה אלקית". ושם בסוף הפרק [לאחר ציון 286] כתב: "כל זמן שלא קרע להם ים סוף, לא היה לישראל... מציאות בשלימות... ולפיכך אמרו במדרש [שמו"ר ג, ח] שלכך נקראו [שמות ב, ו] 'עברים', רצה לומר 'עבר ים'. פירוש שיש לקרות לישראל על שם עברת הים, שזהו עצם מעלתן". ולמעלה ס"פ מא [לאחר ציון 146] כתב: "כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי, ולפיכך היו מבקעים הים, שהים הוא חמרי". ולמעלה פמ"ב [לאחר ציון 15] כתב: "המדרש הזה מבאר לך מה שבארנו, כי ישראל קנו כאשר עברו הים מעלה עליונה פנימית [יותר] ממה שהיה קודם". ולהלן פס"ח כתב: "כי כאשר עלו ישראל מן הים, אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן, כמו שמבואר בספר הזה. כי ישראל לא קנו עצם מעלתן עד אחר שעברו ים. ולכך שם ישראל 'עברים', על שם 'עבר ים', כמו שנתבאר למעלה מדברי חכמים" וכן האריך לבאר להלן לאורך כל פרק מה. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 521] כתב: "כי כאשר יצאו ישראל ממצרים, קנו ישראל מדריגתם ומעלתם אשר הם על כל האומות". ולהלן ר"פ ס כתב: "הקב"ה כאשר לקח ישראל אליו, קנו המעלה מצד העלה, שהוא הקב"ה... כי מדריגת ישראל שיש להם מצד שהם אל השם יתברך" [ראה למעלה פל"ט הערה 177, פ"מ הערה 104, פמ"א הערה 147, פמ"ב הערה 16, ולהלן פמ"ז הערה 522]. ובנצח ישראל פנ"ו [תתסו:]

כתב: "ישראל דומים לארבע רוחות השמים, אשר הם כל העולם. וראוי לדבר שהוא כל העולם, להיות מקומו בארבע רוחות... ואל יקשה לך מה שהיו ישראל במצרים, והוא במקום מיוחד. כי עדיין לא היה לישראל מעלה העליונה הזאת, עד שיצאו מצרים ולקחם השם יתברך לו לעם, ולכך היו במצרים מקום פרטי" [הובא למעלה פכ"ו הערה 76]. **ויש להעיר**, כי אם קנית המעלה הזאת נעשתה במיוחד ובמסוים בקריעת ים סוף, מדוע לא נזכרה קרי"ס בדבור זה של "אנכי". ואין לומר שזה נכלל במה שנאמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" [כי קרי"ס היא גמר יציאת מצרים (כמבואר למעלה פ"מ הערה 104)], שהרי גם ההוצאה "מבית עבדים" נכללת ביצ"מ, ומכל מקום היא חולקת מקום לעצמה מפאת היציאה מהחומריות היתירה שיש בה. וכמו כן היה לכאורה ראוי שקרי"ס תחלוק מקום לעצמה מפאת היציאה מהחומריות היתירה שיש בה. ויל"ע בזה.

(23) לשונו בתפארת ישראל פל"ז [תקמב:]: "דבר זה מבואר בחבור גבורות ה' [כאן]. ושם בארנו כי מה שאמר הכתוב 'מבית עבדים', בא להודיע מאיזה טעם הוא אלקיהם, ומקבלים ישראל אלקותו. כי דבר זה ראוי לנבדלים שמקבלים אלקותו, אבל איך אפשר דבר זה לבעלי גוף שיקבלו אלקותו, שהוא יתברך נבדל מן בעלי גשם וגוף [ראה להלן הערה 47]. ולכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', הוסיף 'מבית עבדים', כי ההוצאה מבית עבדים מורה על המדרגה האלקית הנבדלת שיש לישראל, שהרי הוציאם מבית עבדים. כי כבר נתבאר פעמים הרבה מאד, כי כל משועבד הוא חמרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה. והפך זה הצורה, היא בת חורין... ולפיכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', שאני אלקיך במה שהוצאתיך ממדרגה פחותה החמרית, שהוא עבדות, ובזה אתה נבדל מן החמרי. וקבלתם מלכותי ואלקותי, בשביל זה עבדים אתם אל השם יתברך. כי הכל במדרגה חמרית אל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל. ואולי תאמר, כי מה היא המדרגה שהוציא אותם מן הפחיתות החמרי שהיו עבדים, הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת, יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי" [הובא למעלה פי"ט הערה 200, פל"ט הערה 124, ולהלן פמ"ה הערה 13]. **ודע**, שבתפארת ישראל פס"ט [תתרפד.] ביאר שמחמת המעלה שקנו ישראל ביצ"מ זכו ישראל לתורה. ובהקדמה לנצח ישראל [ג.] ביאר שמחמת מעלה זו יזכו ישראל לגאולה האחרונה. וכן כתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 192]: "כאשר זכו ישראל למדריגת יציאת מצרים, שעשה גדולות עמהם,

יזכו למדריגה יותר עליונה שיעשה עמהם גדולות לעולם הבא". וכן מחמת מעלה זו זכו ישראל לארץ ישראל, וכמו שכתב בגו"א שמות פי"ג אות ח [רנד:]: "כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב [שמות ו, ו-ח] 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגו'" [הובא למעלה פכ"ב הערה 91, ופ"מ הערה 71]. ובהקדמה לאור חדש [נב.] כתב: "אנו אומרים גם ביום הכיפורים 'זכר ליציאת מצרים'... פירוש זה, שהשם יתברך בחר בישראל שהוציא אותם ממצרים, ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם נתן לנו יום זה, שהוא יום סליחה וכפרה להציל את נפשינו". ובהקדמה לדרוש על התורה [ו.] כתב: "כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם... אשר בחר בם א-ל". ובחירה זו נעשתה ביצ"מ [ראה למעלה פל"ט הערה 193, להלן פמ"ו הערה 1, ופמ"ז הערה 283]. נמצא שיצ"מ היא הסבה לכל הטובות המושפעות על ישראל. והביאור הוא לפי דבריו כאן, שכתב: "מאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ומכלל "כי הם ראוים לו יתברך" נכללים מ"ת, א"י, גאולה האחרונה, וכל מילי דמיטב [ראה להלן פמ"ו הערה 90, ותפארת ישראל פס"ט הערה 68].

(24) מוסיף נקודה זו [שהקב"ה הוא גם אלקי הכל], כי אם לא כן הדרא קושיא לדוכתא "למה תלה הכתוב ["אנכי ה' אלקיך"] ביציאת מצרים, ולא אמר 'אנכי ה' אלקי השמים והארץ'" [לשונו למעלה לאחר ציון 6]. שאף אם יש מעלה מיוחדת במלים "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" שאינה נמצאת במלים "אלקי השמים והארץ", עדיין תיקשי לך שלאידך גיסא יש מעלה אחרת במלים "אלקי השמים והארץ" שאינה נמצאת במלים "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ומה ראית להעדיף מעלת "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" על פני מעלת "אלקי השמים והארץ". לכך טרח לבאר שכל מעלה שתימצא ב"אלקי השמים והארץ" נכללת ב"אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ובנוסף לכך יש ב"אשר הוצאתיך מארץ מצרים" המעלה שישראל יצאו מהחומרי, שאינה נמצאת כלל במלים "אלקי השמים והארץ".

(25) דברים אלו מבוארים למעלה פל"ט [לאחר ציון 58], וז"ל: "השם יתברך התחלת הנמצאים, ובראשון הוא התחלה לישראל, שהם נקראים [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל', וכל הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל... ומה שהוא יתברך מאחד ומקשר את הנמצאים, הוא גם כן על ידי ישראל המקבלים אלקותו ואחדותו, דכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. ועל ידי ישראל שהם אחד, קישור הנמצאים עד שהם אחד, כי כולם מצורפים לישראל, שהם עם אחד בארץ". ובגו"א ויקרא פ"כ אות ו [צז.]

כתב: "כנסת ישראל, אליה גם כן הכל... מצטרפים לה כל הנמצאים... נמצא שהכל הוא לכנסת ישראל, שהשם יתברך נתן להם כל תחת רשותם... ובזה הם לכנסת ישראל". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ד [א, קכא:]. וכמה פעמים כתב כן אודות האדם. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תקמד:] כתב: "כי האדם הוא יחיד בתחתונים, והכל נתן לעבדו, הרי האדם מקשר ומאחד את התחתונים... לכך כל הנמצאים מתאחדים על ידי האדם, שהוא אחד בתחתונים". ובגו"א בראשית פ"א אות סב [מג:] כתב: "ראוי להיות האדם נברא שבו יתקשרו הנמצאות... וכאשר יש האדם בתחתונים, הנה מקושרים כל הנמצאות, לפי שכל הנמצאים בתחתונים בשביל האדם... ולפיכך הם כולם אחד". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד, ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם... כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל. כמו המלך בעם, שעל ידו מתקשר העם עד שנעשה עם אחד, בשביל המלך שהוא מולך עליהם, והם עבדיו. כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם, שהוא אחד. ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד, ונמצא הכל מן פועל אחד". וכשם שהאדם מאחד את כל הנמצאים מחמת שהכל נברא בשביל האדם [רש"י בראשית ו, ז], כך ישראל מאחדים את כל הנמצאים, מחמת ש"כל הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל" [לשונו למעלה פל"ט לאחר ציון 60]. וזו טעימה נוספת במאמר חכמים [יבמות סא.] "אתם קרויים אדם, ואין האומות קרויין אדם" [ראה למעלה פ"ט הערה 148, פל"ט הערה 65, פמ"ב הערה 100, להלן הערות 40, 41, 184, ופמ"ז הערה 392].

(26) לשונו למעלה פ"ח [תל.]: "כל זמן שעוסקים בניך בשתים, שהם התורה ובית המקדש, נצולו משתים [מהאומות וגיהנם (ב"ר מד, כא)]. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל, כך בכלל העולם בית המקדש והתורה עיקר מציאות העולם. וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע". ולהלן פס"ה כתב: "דע שכל האברים מקבלים החיות מן הלב, ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב. וכך כל הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה, בלי אמצעי". ולהלן פע"א כתב: "כבר ידענו שאין באדם כל האברים בשוה במעלה. כי אבר כמו הלב, הוא האבר הנכבד שבו החיות, וממנו מקבלים שאר האברים חיות. לכך כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי נקרא 'לבלוב', מלשון 'לב', כלומר שחוזר אליו חיותו, שהיא בלב". ואמרו חכמים [יבמות סג.] "אפילו משפחות הדרות

באדמה אין מתברכות אלא בשביל ישראל... אפילו ספינות הבאות מגליא לאספמיא אינן מתברכות אלא בשביל ישראל... אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל". ובח"א ליבמות סג. [א, קלו:] כתב: "אפילו משפחות הדרות וכו'. פירוש זה, כי ישראל הם לב העולם ועיקר העולם, והכל מתברך בשביל העיקר, כמו שהלב מפרנס כל האברים שבגוף. וכמו שאמרו ז"ל [תענית י.] על ארץ ישראל, שהיא שותה תחילה, ומן התמצית שותה הכל... כך בשביל ישראל מתברך הכל, אף שהם דרים תוך הארץ, לא על הארץ. וכן הספינות, אף על גב שהם דרים בים לא על הארץ, מתברך הכל בשביל ישראל. כי ישראל... נחשב כמו לב האילן אשר הוא בתוך האילן, ומתוך האילן מתברך הכל, דהיינו כל הענפים היוצאים מן השורש. כי השורש הוא השם יתברך, שהוא השורש ועיקר הכל, ומן השם יתברך נבראו ממנו ישראל בעצם ובראשונה, מקבלים ישראל הברכה... ובשביל ישראל נברא הכל... ולפיכך בשביל ישראל מתברך הכל". ובבאר הגולה באר השביעי [שפג:] כתב: "דע כי האדם הוא מאברים רבים; מידים ורגלים, ושאר אברים, עד רמ"ח אברים. וכולם אין בהם חיות מצד עצמם, כי אם באבר אחד [הלב], אשר הוא יושב ראשונה במלכות, מקבל החיות תחלה, שהוא מוכן לזה. וכאשר האבר הראשון הזה, הוא הלב, בטל ממנו החיות, אז כל האברים בטלים, ואין להם עוד חיות... אין החיות אל הרגל מצד עצמו, רק שמתפשט אליו החיות, ומקבל אותו מן הלב... שעל ידו מקבלים החיות. ולפיכך צריך שיהיו כל האברים דביקים אל הלב... אשר הלב מביא החיות אל שאר האברים, וכאשר נסתם השביל המביא החיות אל האבר, אותו האבר הוא מת ובטל, בעבור שנפסק ונכרת מן אשר מביא לו החיות". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... על ידו החיים בא לכלל האברים". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא". ועל כך נאמר [משלי ד, כג] "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים" [הובא למעלה פל"ט הערות 67, 103].

(27) פירוש - הלב הוא העיקר, ושאר האברים הם טפל, והטפל נמשך אחר העיקר. ובנצח ישראל פל"ז [תרפז.] כתב: "רוב האברים נמשכים אל הלב, שהוא עיקר". וכבר השריש רבי יהודה הלוי [כוזרי מאמר שני, אות לו] "כי ישראל באומות הם בבחינת הלב באברים, שהוא כבד חלאים מכולם, ורב בריאות מכולם". ובמחשבת חרוץ אות יג כתב: "בעולם הזה גם כן בני ישראל הם לב העולם שממנם תוצאות חיים לכל העולם כולו, שגם כל האומות יונקים מהם. דעל כן אמרו בתענית [ג:] דאי אפשר לעולם בלא ישראל, וכן בכמה דוכתי. דאם חס ושלום יכלה ישראל, יאבד ויכלה כל העולם כולו, וכבעל חי

שניטל לבו, דאין לו חיות עוד" [הובא למעלה פל"ט הערה 61]. ואודות שהטפל נמשך אחר העיקר, כן כתב בנצח ישראל פכ"ה [תקכו.], וז"ל: "ודבר זה יש לך ללמוד מגלות הראשון, הוא גלות מצרים. שנאמר עליהם [דברים כו, ה] 'ויהי שם לגוי גדול', מלמד שהיו ישראל מצוינים [ספרי שם]. וזה כי ישראל מעטים היו, שלא היו רק שבעים נפש [שמות א, ה], והמעט בטל וטפל אצל העיקר, ונמשך אחריו. מכל מקום היו מצוינים מסומנים, ולא היה להם חבור אצל מצרים" [הובא למעלה פמ"ג הערה 161]. ובבאר הגולה באר החמישי [יט:] כתב: "אין לומר עליהם שהם מסולקים לגמרי מן המציאות ולעשות אותם מחולקים לגמרי, רק הם נמשכים אחר העיקר, כמו כל דבר טפל שנמשך אחר העיקר". ובח"א לב"ב עג: [ג, פט.] כתב: "עצם המציאות שהוא עיקר, הוא קודם וראשון אל אשר אינו עיקר כל כך. ואשר אינו עיקר, הוא נמשך ונטפל אחר אותו דבר שהוא יותר עיקר. כמו שהוא באילן, שנמשך ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף האילן. ויש אשר הוא יותר קרוב אל העיקר, שהוא נושא הכל, ואשר הוא אחריו נמשך ונטפל אליו, עד סוף השתלשלות האילן". ולמעלה פל"ח [תשכח:] כתב: "כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם". וראה שם הערה 37, ופמ"ג הערה 204.

(28) פירוש - מלבד ההסבר הראשון להעדפת "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" על פני "אלקי השמים והארץ" [כי "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" מורה על הענין האלקי שיש בישראל], אי אפשר היה לכתוב "אלקי השמים והארץ", כי השמים והארץ נבראו לשמש זולתם, ולא לעצמם, וכמו שמבאר והולך. וראה הערה 42.

(29) ולא נבראו לעצמם. וראה להלן הערה 197.

(30) לשונו למעלה פל"ד [תרד:]: "כי ארץ ושמים אינם נבראים כי אם לאשר בהם". ובאור חדש פ"ו [תתקעה.] כתב: "כי עליונים ותחתונים תלוים בישראל... וכמו שדרשו רז"ל [ב"ר א, ד] 'בראשית ברא אלקים' [בראשית א, א], בשביל ישראל נברא העולם". ובח"א לנדרים לא: [ב, ו.] כתב: "אם לא היה האדם, לא ברא הקב"ה שמים וארץ. כי האדם בלבד ראוי לו המציאות, והכל בשבילו נבראו ויצאו לפעל, אחר שראוי אליו המציאות בצד עצמו. אבל שאר הנבראים לא נמצאו בצד עצמם, רק שנבראו לשמש את האדם". ורש"י [דברים ל, יט] כתב: "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים **שבראתי לשמש אתכם**, שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ **שבראתי לשמש אתכם**, שמא שינתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים". הרי השמים והארץ נבראו

כדי לשמש את האדם [ראה למעלה פכ"ב הערה 24, פל"ד הערה 119, פל"ט הערה 61, ולהלן פמ"ז הערה 272].

(31) נראה לבאר זאת בשני אופנים; (א) לפי דבריו למעלה פל"ד [תקצג:]: "הביא עליהם הצפרדעים, הם הנבראים שהם דרים במים, והם יותר במעלה מן המים עצמם, כי המים מקום לנבראים שהם בתוכו, ולכך המים הם יותר תחתונים לנבראים שהם בתוך המים, והצפרדעים יותר עליון... שכל דבר שהוא מקום לדבר, הוא פחות ושפל יותר מן דבר אשר הוא דר שם. וזה דבר פשוט בכל דבר, שהמקום יותר פחות במעלה לאשר הוא מקום לו. והשמים הם משכן לעופות, דכתיב [בראשית א, כ] 'עוף יעופף על פני רקיע השמים', ונאמר [בראשית א, ל] 'ועוף השמים'... ואחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים", ושם הערה 62. הרי שהמאורות חשובים מן השמים, כפי שהצפרדעים חשובים מן המים, והעופות חשובים מן השמים. (ב) כי המאורות נבראו להאיר, ולכך הם בעלי מציאות מובהקת יותר מן השמים. ובבאר הגולה באר הששי [קנט.] כתב: "המאורות, שהם בפרט אשר ראוי להם המציאות ביותר". וקודם לכן שם [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור". ובנצח ישראל פ"י [רנו.] כתב: "והם עיקר במציאות, והם השמש והירח והכוכבים". ובנתיב התשובה פ"ח [קלג.] כתב: "כי חמה ולבנה יש להם מציאות יותר... שיש בהם האורה המורה על המציאות". ואודות שהאור הוא המציאות, כן נתבאר למעלה פמ"א הערה 28, וש"נ.

(32) הרי המאורות נבראו להאיר לבני האדם הנמצאים בארץ. ובתפארת ישראל פי"ב [קפה:] כתב: "כתיב בקרא 'ויתן אותם אלקים ברקיע השמים להאיר על הארץ', הרי כי תחלת בריאתם היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל".

(33) פירוש - אם השמים נבראו לשמש את האדם [כמו שהוכיח מהמאורות], כל שכן שהארץ נבראה לשמש את האדם, וכמו שנאמר [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם".

(34) כן הוא בספר השרשים לרד"ק שורש לאך, וז"ל: '"ומלאך בא אל איוב' [איוב א, יד]... ענינם ידוע, שהוא ענין השליחות בין מבני אדם, בין מאת הבורא יתברך. וכן הנביא נקרא 'מלאך' לפי שהוא שליח השם, 'וישלח מלאך ויצאנו ממצרים' [במדבר כ, טז], והוא משה רבינו עליו השלום". והמו"נ ח"ב פ"ו כתב: "כבר ידעת שענין 'מלאך' שליח", ושם מאריך בזה. ולהלן פס"ח כתב: "יורה שמם עליהם, שנקרא 'מלאך', מלשון שליחות, שהוא נשלח לעשות רצונו של הקב"ה". ובגו"א בראשית פי"ח אות יא [רצה:] כתב: "ענין המלאך הוא השליחות, ולכך נקרא 'מלאך' לשון שליחות, ושמות המלאכים

הוא לפי השליחות שנשתלחו. לכך אם מלאך אחד עושה שתי שליחות, היה מלאך אחד שני מלאכים... שעיקר עצמות המלאכים השליחות, שלזה הם נבראים לעשות שליחות". ובתפארת ישראל פי"ז [רסג.] כתב: "המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים, שלוחים משמשים לזולתם". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תסז:], ונתיב התורה פי"ז [תרעו:]. ובהקדמה לאור חדש [קיד:] כתב: "נקראו 'מלאכים' מפני שהם שלוחים ומלאכים, והרי הם שלוחי השם יתברך לשמור את האדם". ורש"י [שמות כג, כ] כתב: "הנה אנכי שולח מלאך שהוא שליח, ואינו עושה אלא שליחותו". ובגו"א בראשית פל"ב אות לג [קנב:] כתב בתמיה: "איך רשאי המלאך לשנות לו שמו, דאין זה שליחותו". ובפחד יצחק שבועות, מאמר ד אות ז, כתב: "'מלאך' פירשו שליח, והאישים העליונים נקראים 'מלאכים' מפני שמלבד שליחותם אין להם כלום. 'אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות' [ב"ר נ, ב], מפני ששליחותו זוהי מציאותו, ואי אפשר לה לבריה אחת שתהיה יותר מבעלת מציאות אחת. ועל דרך זה היא ההבנה במאמר חז"ל [חגיגה יד.] שישנם מלאכים האומרים שירה רק פעם אחת, וגוועים. כלום יש מיתה במלאכי מרום... אלא שאין להם למלאכים שום קיום אחר מלבד שליחותם, וברגע ששליחותם נגמרת הרי זה ממילא הפסק מציאותם" [ראה למעלה פל"ח הערה 75, פ"מ הערה 70, ולהלן הערות 192, 193].

(35) לשונו להלן פס"ח: "המלאכים נקראים 'עבדים' [ילקו"ש ח"ב רמז תשצט], מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית... כי נבראו לשמש העולם מה שנשלחים מן השם יתברך". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפה:], ויובא בסמוך הערה 40. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסח:] כתב: "המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראים 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את האדון". ובאור חדש פ"ג [תשמא.] כתב: "כי המלאכים משמשים לתחתונים, בפרט כאשר האדם שומר התורה, דכתיב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', ולמה יהיו העליונים משמשים לתחתונים. אין זה כי אם שיש מעלה בתחתונים שאין למלאכים, והוא התורה". ובנצח ישראל פ"ט [רלח.] כתב: "מלאכי השרת, שהם ממונים על הדברים שהם בארץ". ושם פנ"ח [תתצו:] כתב: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו... אלו המלאכים אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים" [הובא למעלה פמ"ג הערה 129].

(36) ואין בשמירה זו להורות שהוא יתברך ח"ו משמש את הנמצאים, ומדוע שמירת המלאכים מורה שהם משמשים את הנמצאים. ואודות שהקב"ה שומר את העולם, כן

כתב למעלה פמ"ג [לאחר ציון 128]: "השם יתברך שומר המציאות, ונותן קיום להם". ואמרו חכמים [מנחות לג:] "אמר רבי חנינא, בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, מלך יושב מבפנים, ועם משמרין אותו מבחוץ. מדת הקב"ה אינו כן, עבדיו יושבין מבפנים, והוא משמרן מבחוץ שנאמר [תהלים קכא, ה] 'ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך' ["דמזווזה ליד הימין היא בכניסתו" (רש"י שם)]". ובתנא דבי אליהו רבא ס"פ ל איתא: "הקב"ה יושב ומשמר מי שיש בו דברי תורה לאמיתו... מכאן אמרו אם עושה אדם שתים או שלש טובות מוסרין מלאך אחד לשומרו, שנאמר [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך'". ובכלליות אמרו [ע"ז מ:] "ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים". וראה למעלה פמ"ג הערה 129 שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה, קחנו משם.

(37) פירוש - אין זה דומה לשמירת המלאכים את הנמצאים.

(38) אודות שהכל נברא בשביל כבודו יתברך, כן כתב להלן ריש פס"ח: "כל בריאה שנברא מן השם יתברך לא נברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים". ובתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.] כתב: "ויש להקשות על מדרש זה [שמו"ר יז, א] מה ענין השירה והקילוס שנותנים הדשאים, ואיך נותנים קילוס להקב"ה. אבל המדרש הזה בא לומר כי אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה ח"ו שיש דבר זולת השם יתברך. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם, רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד', כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות. וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו' [ראה ברכות מג:]. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו

שתמצא מינים שפלים פחותים אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ז [קפז.]. ובנתיב העבודה פי"ד [א, קכא.] כתב: "הכל נברא לשמש את השם יתברך, כי הכל ברא לכבודו יתברך [כתובות ח.]. כי מן הנבראים כלם ומבריאתם נראה כבוד מעשיו" [הובא למעלה פ"ח הערה 105, פי"ד הערה 64, ולהלן פמ"ו הערה 42]. וראה להלן הערה 143, שהובאו שם מקבילות נוספות.

(39) לעומת הקב"ה, שהאדם עובדו. אך אין כוונתו ח"ו לומר שהקב"ה מקבל מן האדם, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מי"א [תה:]: "דברי חכמים כמשמעו הן, שהאדם נברא לשמש את בוראו. ומה שהקשה [הרמב"ם מו"נ ח"ג פי"ג] כי הוא יתברך אין מקבל כבוד מזולתו. הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו [איוב לה, ו-ז], רק שהאדם נברא שהשם יתברך מלך עליו, ואין המלך מקבל הכבוד מה שיתן לו העם, כי הכבוד הוא מצד הממשלה, שהוא מושל עליהם שלא בטובתו ומנהיגו. ואם האדם צדיק, הוא מלכו כשנותן לו שכרו. ואם אינו צדיק, הוא מלכו כאשר נפרע ממנו, שכאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו גם כן שמו מתגדל ומתקדש... מכל מקום כבודו שיש להשם יתברך מן הנבראים אינו תולה כלל באדם, רק שברא השם יתברך את הנבראים, והוא מולך עליהם, וזהו כבוד מלכותו... ובשביל זה עצמו מה שהוקשה אל הרמב"ם ז"ל, וכי השם יתברך מקבל כבוד מן האדם, אמרו חכמים [אבות פ"ד מכ"ג] 'על כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת, ועל כרחך אתה עתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים', הכל הוא להודיע שאין דבר מצד עצמו של אדם, רק הכל הוא מן השם יתברך, ואם כן אין השם יתברך מקבל דבר מן האדם. ואם לא שהיה הכל בעל כרחו של אדם, היה השם יתברך מקבל כבוד מן האדם. אבל אין הדבר כך, רק הכל אצל האדם בעל כרחו, ולכך אין שייך לומר שיהיה מקבל השם יתברך מן האדם" [הובא למעלה פי"ט הערה 12].

(40) כי האדם נברא לעצמו, לעומת המלאכים שנבראו לשמש לזולתם. ואמרו חכמים [תנחומא שמיני אות ב] "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ורש"י [בראשית ו, ז] כתב "מאדם עד בהמה - הכל נברא בשביל האדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו". ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 139] כתב: "ידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם". וכן האריך בזה להלן פרקים סו-סט. ובדר"ח פ"א מ"ב [קסז:] כתב: "וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם". ושם פ"ג מ"ב [נג:] כתב: "בשביל האדם נבראו כל התחתונים". וכן כתב שם פ"ד מי"ז [שנט:], ותפארת

ישראל פי"ב [קפד:], ויובא בהערה 73. ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם. שכבר בארו חכמים לא במקום אחד, רק בכמה מקומות, כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". ובספרי המהר"ל יסוד זה [שהכל נברא בשביל האדם] הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [מב.], נתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], נתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ז [רנט.], באר הגולה באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], ח"א לנדרים לא: [ב, ו.], ועוד [הובא למעלה פל"ד הערה 62, פל"ט הערה 140 (וש"נ), ולהלן פמ"ז הערה 272].

(41) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, להלן פ"ס כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל". ובתפארת ישראל פי"ז [רסב.] כתב: "רק השם יתברך אשר הוא מחוייב המציאות, וכל הנבראים הם אפשרים מצד עצמם, כי לא נבראו כי אם לשמש זולתם, אבל מצד עצמם אפשריים... וכן ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה... אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב". ובבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "והקב"ה השיב לישראל, כי דבר זה אי אפשר שישכח אותם, שלא שייך שכחה בדבר שהוא הכל. כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו, ושוכח אותו. אבל ישראל הם הכל, כי כל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל, כמו שאמרו בכמה מקומות. ולפיכך אין שייך שכחה בזה, כי אם אותם ישכח, אם כן מה יזכור, מאחר שישראל הם הכל, שכל המציאות נבראו בשביל ישראל... ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל, והם עלולים ראשונים מן השם יתברך,

כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים' [דברים יד, א]... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". וכן כתב שם בבאר השני [רנ.], נר מצוה [יד:], נצח ישראל פט"ו [שנו.], נתיב הדין פ"א [א, קפה:], ועוד. ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי מקומם [של ישראל] כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו, ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם". ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:]: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] הזכיר את מרכזיות האדם ומרכזיות ישראל, וכלשונו: "ויש לך להבין גם כן למה קראו הקב"ה ליעקב 'אל' [רש"י בראשית לג, כ], שהוא אלוה בתחתונים. כי העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'. וכל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם... ויעקב יצא ממנו האומה הישראלית שנקרא 'ישראל' על שמו, והוא סבה להם... שכל התחתונים תחת רשותו... וכל זה מצד התחתונים בלבד" [ראה למעלה פי"ח הערה 116, פכ"ט הערה 36, פל"ז הערה 97, פל"ט הערות 61, 65, למעלה הערה 25, להלן הערות 184, 197, ופמ"ז הערות 275, 276].

(42) לכך נאמר "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ולא "אנכי ה' אלקי השמים והארץ", או "אנכי ה' אלקי המלאכים" [כפי שהעיר להלן לפני ציונים 71, 198], כי רק ישראל נבראו בעצם ולעצמם, והם הנבחרים ביותר, ולכך עליהם נקראת אלקותו יתברך. אך שאר נמצאים [שמים וארץ, מלאכים, אומות העולם, וכיו"ב] לא נבראו לעצמם, והם כעבדים המשמשים זולתם, ולא שייך לומר שה' הוא אלקיהם, כי אין אלקותו נקראת על מי שהם עבדים לעבדים. והפחד יצחק פסח מאמר כא, אות ג, כתב: "עד כמה שכפות הוא האדם באתרא אחרא, אי אפשר לו להקרא בתואר 'עבד השם'. [ויקרא כה, נה] 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים', [ב"מ י:] ולא עבדים לעבדים" [הובא למעלה פ"ח הערה 147, ולהלן הערה 194]. וכוונתו לדברי הזוה"ק [ח"ג קח.], שאמרו שם "עול מלכות שמים... לא שריא במאן דאיהו כפית באחרא, ועל דא עבדין פטורין מעול מלכות שמים". וראה להלן מציון 191 ואילך שהאריך לבאר שהמלאכים נבראו לשמש זולתם, לעומת ישראל.

(43) מה שנקט בלשון חביבות ["דיותר יהיה חביב האדם בעל חומר"], כי כוונתו למשנה באבות פ"ג מי"ד, שאמרו שם "חביב אדם שנברא בצלם", ובדר"ח שם [שכא.] כתב: "מה שנאמר כאן 'חביב האדם', על כרחך פירושו שהוא חביב אף מן המלאכים, כי מה שהאדם חביב מן הבהמה, וכי דבר זה צריך לומר. ועל כרחך פירושו שהאדם חביב אף מן המלאכים". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפט.], וז"ל: "אם לא היה דעת רז"ל לומר כי חביבות שלו על כל העולם, אף מן המלאכים, לא היה צריך לומר כי האדם חביב, דודאי חביב מן כל בעל חי. אלא שרצו בזה לומר מצד שהוא בצלם אלקים חביב אף מן המלאכים". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים... לכך אמר במסכת אבות חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, ולשון 'חביב' רוצה לומר כי חביב אף מן המלאכים". והואיל וכתב למעלה [לאחר ציון 39] "ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה", והבחירה מורה על החביבות [רש"י שמות יט, ה, וראה הקדמה לדר"ח הערה 12], לכך נקט כאן בדבריו כלשון המשנה הנ"ל. וצרף לכאן שנאמר [דברים יד, ב] "ובך בחר ה'", ותרגם אונקלוס [שם] "ובך אתרעי ה'", הרי תרגום של "בחר" הוא "רצון".

(44) אודות שהמלאך הוא בלא גוף, כן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ג: "המלאכים אינם גוף וגויה, אלא צורות נפרדות זו מזו". ושם בהלכות תשובה פ"ח ה"ב כתב: "העולם הבא אין בו גוף וגויה, אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף, כמלאכי השרת". והרמב"ן [בראשית א, א] כתב: "אם תבקש בריאה למלאכים שאינם גוף, לא נתפרש זה בתורה". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קד:]: "אם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך" [הובא למעלה פט"ז הערה 100, ופ"כ הערה 13]. ובדר"ח פ"ד מי"א [רכד.] כתב: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא". ובנתיב התשובה פ"ז [קיד:] כתב: "הנבדל מן אכילה ושתיה, זהו מדרגת המלאך, שאינו בעל גוף". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך, שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים, שהם נבדלים מן החמרי". וראה להלן הערה 70, ופמ"ז הערה 464.

(45) נאמר [בראשית ב, טו] "ויקח ה' אלקים את האדם וינחיהו בגן עדן לעבדה ולשמרה", ופירש רש"י שם "ויקח - לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס". וכתב על כך הגו"א שם אות לב [סז:]: "פירוש, שבאדם לא שייך לקיחה, לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה. שאף על פי שהוא לוקח גוף האדם ברשותו, אין שכלו

ודעתו יכול לקחת, ולפיכך פירש שלקחו בדברים. והשתא אתי שפיר דלקח גם דעתו ברשותו בדברים. וכן בכל מקום שכתוב אצל האדם לקיחה, מפרש אותו הרב בענין זה, שפתהו בדברים, כדי שיבא הלקיחה גם כן על דעת האדם, שהוא עיקר האדם. ואם לא כן, לא היה בא הלקיחה על האדם, שעיקר האדם הוא דעתו ושכלו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 331]. ושם שמות פי"ד אות י [רעג:] כתב: "עיקרו של אדם הוא דעתו ושכלו". ושם במדבר פט"ז אות ג [רמג:] כתב: "עיקר האדם הוא נפש המשכלת". ושם דברים פ"ד אות כא [צה.] כתב: "הענין האלקי שבאדם... זהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלקי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצט:] כתב: "כי השכל באדם... הוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא בעל חי משכיל... שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל". ובנצח ישראל פי"ט [תטו:] כתב: "והחטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "אין הגוף של האדם עיקר האדם". וראה הערה הבאה, להלן הערה 127, ופמ"ז הערה 295.

(46) כמבואר בהערה הקודמת. ואם תאמר, שבתפארת ישראל פנ"ב [תתכא:] כתב: "כי הגוף הוא עיקר האדם". ובדר"ח פ"ה מ"ב [סא.] כתב: "הכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם". זאת ועוד, הרי האדם נקרא "אדם" ע"ש האדמה [ב"ר יז, ד], ואם אין גופו וחומריותו העיקר, מדוע הוא נקרא על שם חלקו הטפל, ולא נקרא "נפש" על שם חלקו העיקרי. והרי השם נקרא על עיקר הדבר, וכמו שכתב למעלה פי"ח [קלח:]: "ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו". ולמעלה פכ"ד [שסב.] כתב: "השם מורה על המהות, שהיא הצורה". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפה.] כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר" [ראה למעלה פכ"ד הערה 24]. ומדוע נקרא האדם על שם חלקו החומרי, הרי "אין החומר עצם מעצמו". ובאמת בדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:] למד מקריאת שם זו ששורש האדם ועיקרו הוא הגוף, וכלשונו: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם אדמה, שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [הובא למעלה פמ"ג הערה 120]. **ויש לומר**, כי שם "אדם" אכן מורה שהאדם בא מן האדמה החומרית, אך אין הכוונה לחלק הגוף של האדם שבא מן האדמה [אף שזה ודאי נכון], אלא לכחו היחודי של אדם להוציא את עצמו מן הכח אל הפועל, שאינו קיים בשאר נמצאים. וכח יחודי זה, שהוא כח הצמיחה של האדם, בא לו מן האדמה, כי האדמה מצמיחה את הזרע

הניתן בה, וכמו שכתב למעלה פל"ג [תקסח:]: "היאור השריץ הצפרדעים... שאם לא היה היאור, לא היה הכח הזה פועל, והיאור אל הצפרדעים כמו האדמה לזרע שמוציאה הפרי, שאם אין האדמה נותן יבולה, אין הזרע גדל". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "יש לך לדעת כי העפר הוא מיוחד דוקא לדבר זה שממנה יקומו המתים ויחיו ממנה, וכמו שתמצא שהארץ מיוחדת להוציא הצמחים הגדלים מן הארץ, ובבריאת העולם הכל היה מן הארץ. ובמדרש [ב"ר יב, יא] הכל היה מן העפר. רב נחמן אמר, אפילו גלגל חמה נברא מן הארץ, שנאמר [איוב ט, ז] 'האומר לחרס ולא יזרח', עד כאן. פירוש, שכשם שהחרס מן העפר, כך גלגל חמה מן העפר... כי אי אפשר רק שיהיו המתים צומחים מן העפר, כי העפר הוא המקור והיסוד אל כל המתחדשות". וכן כתב בתחילת דרוש על התורה [ט:], וז"ל: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל... כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השם יתברך הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה" [הובא למעלה פמ"ג הערה 120, וראה שם מקבילות נוספות]. באופן שהענין מתחלק לפי נושאים; כאשר מדובר על שני חלקי האדם [הנפש והגוף], בזה בודאי אמרינן שהנפש היא יותר עיקר מאשר הגוף, וכמבואר בהערה הקודמת. אך כאשר מדובר על המיוחד שבאדם [הוצאתו מהכח אל הפועל], בזה אמרינן שהיותו בא מן האדמה מורה על יחידיותו, כי האדמה מצמיחה ומוציאה לפועל פירות צמחים ואילנות, ועל שם כך הוא נקרא "אדם". ובפחד יצחק חנוכה, תחילת מאמר ה, כתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל". וראה למעלה פכ"ה הערה 90, פכ"ט הערה 104, ופל"ז הערה 46.

(47) אך אם החומר היה עצמותו של האדם, לא היה נקרא שמו יתברך על האדם. ובתפארת ישראל פל"ז [תקמב:] כתב: "בא להודיע מאיזה טעם הוא אלקיהם, ומקבלים

ישראל אלקותו. כי דבר זה ראוי לנבדלים שמקבלים אלקותו, אבל איך אפשר דבר זה לבעלי גוף שיקבלו אלקותו, שהוא יתברך נבדל מן בעלי גשם וגוף" [הובא למעלה הערה 23]. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סוטה ה.] "כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם". ובנתיב הלשון פ"ה [ב, עד.] כתב: "אין השם יתברך דר עמו בעולם אחד, מפני שכבר אמרנו כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי... ובעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי לגמרי. ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... כי בעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי, והשם יתברך הוא נבדל מן הגשמי". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי... ולפיכך האומות שמגדילים עצמם כאשר נתן להם מעלה יתירה, אין הקב"ה חפץ בהם, כי שנאוי ענין הגשמות אצל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל גשמות". וזהו שאמר בלעם [סנהדרין קו.] "אלקיהם של אלו שונא זימה הוא".

(48) בהמשך הפרק שלפנינו, ובפרקים סז, סח, שהאריך לבאר שמעלת האדם היא יותר ממעלת המלאכים.

(49) כי מעלת העצם אינה בטלה על ידי חסרון שאינו בעצם [מקרה]. וכן כתב למעלה פ"ח [שסה.], וז"ל: "כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה... ולפיכך אין ראוי להעביר ישראל בשביל החטא, כיון שבעצם הם טהורים, ואין החטא להם בעצם, והוא דבר מקרה, ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל", ושם הערה 32 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. ולהלן ר"פ סא כתב: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה, הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם. וזאת המעלה עצמית לישראל, שהם ראוים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם. ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים, שנאמר [שמות יט, ו] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה. ולפיכך אומרים חכמי ישראל [שבת קיא.] 'כל ישראל בני מלכים הם' אף בגלותם, וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם לא נתבטל במקרה כלל. ואין ספק שכמה דברים הם נמשכים אל ישראל מן המעלה והחשיבות, אחר שהם בני חורין בעצם, ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה".

(50) "כל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר, ואצל ישראל... הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר" [לשונו בסמוך (לאחר ציון 67)]. לכך אף על פי שישראל הם בעלי גוף וחומר, אין זה מפקיע מהם את מעלתם הגדולה שיש להם מצד עצמותם. ומלים אלו הן הקדמה למאמר חכמים שהולך להביא. ומצוי הוא בספרי המהר"ל שסוף דבריו בקטע אחד הם הקדמה לדבריו בקטע שלאחריו, וכמצויין למעלה פ"ח הערה 213, ולהלן פמ"ח הערה 331. **ויש להעיר**, כי בשני מקומות אחרים הקשה כקושיתו כאן [כיצד יתכן שיהיה אדם בעל חומר עדיף ממלאך ללא גוף], ותירץ באופנים אחרים מדבריו כאן; (א) בדר"ח פ"ג מי"ד [שלד:] כתב: "כי זה ההפרש שיש בין האדם ובין המלאך, כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה. אבל האדם הגשמי הוא מקבל כח נבדל, והוא צלם הזה, שהוא אור זיו בלתי גשמי הדבק באדם... והדבר הזה ברור, כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי. אבל האדם, מה שמקבל האדם הוא כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא, יש לדבר נבדל המקבל האדם פשיטות יותר... כי המלאכים מצד עצמם אינם נבדלים לגמרי, ויש להם נטיה אל בעלי חיים הגשמיים. רק השם יתברך הוא פשוט בתכלית הפשיטות לגמרי, והאדם מקבל כח נבדל פשוט עומד בנושא, הוא זיו העליון אשר הוא זורח עליו, ומקבל אותו הניצוץ האדם". ובהמשך המשנה שם [שמו:] כתב: "איך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם, והוא בעל חומר נברא מן האדמה, יותר ממה שהוא למלאכים, שאינם מוטבעים בחומר. בודאי אין זה קושיא, כי הדבר הזה כמו שהארכנו למעלה, כי האדם מקבל ניצוץ עליון הזה, והוא בנושא, הוא האדם. והנצוץ הזה שהוא מקבל יותר פשוט מן המלאכים, כי המלאכים אינם גוף וגשם בעצמם, ומכל מקום אין להם הזוהר והזיו הזה, שהוא ניצוץ עליון דבק בו. אבל האדם הוא גוף ובשר, מקבל האור והניצוץ העליון, ועומדים בנושא" [ראה להלן הערה 77]. וכן כתב בקיצור בתפארת ישראל פי"ב [קפו:]. ובתפארת ישראל פכ"ד [שסא:] הוסיף שמעלת הצלם של האדם אינה למרות היותו בעל גוף, אלא מחמת היותו בעל גוף, וכלשונו: "האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי... שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה... כמו שהוא בצלם אלקים שבו נברא האדם, שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל". (ב) בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] יישב שאלה זו באופן נוסף, וז"ל: "אף

כי התחתונים הם בעלי גשם, יש לישראל קדושה על המלאכים. וביאור זה כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים, שהם נבדלים מן החמרי, אבל לא נתן להם רק קדושה אחת. אבל לישראל נתן להם שתי קדושות, מפני שהאדם בעל חומר... וכדי להרחיק את האדם מן החמרי, נתן לו שיהיה קודש קדשים, שלא נמצא דבר זה במלאך. אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה, כדכתיב [דניאל ד, יד] 'ומאמר קדישין שאלתא'. אבל שיהיה קודש קדשים, דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים. ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפעל אצלו, ודבר זה לא נמצא אצל האדם כי הוא גשמי. אבל מצד שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים. כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים למקום שאין נכנסים מלאכי שרת. ולכך אמר במסכת אבות [פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'". הרי שביאר בשני מקומות אלו שמעלת האדם על פני המלאך היא מפאת הצלם והתורה. ובתפארת ישראל פי"ב [קפט:] חיבר את שני הטעמים האלו להדדי, שכתב: "מצד שהוא [האדם] בצלם אלקים, חביב אף מן המלאכים. ואמר [אבות פ"ג מי"ד] כי יש כאן חבה על חבה במה שנתן להם כלי חמדה, שהתורה היא השלמת האדם". אך כאן לא הזכיר לא צלם ולא תורה, אלא שאין לחשוש לחומריות האדם, כי מעלת האדם מצד צורתו העצמית אינה נגרעת מחמת חומריותו. ויש לומר, כי כאן רק ביאר מדוע אין האדם נחסר מחמת חומריותו, אך עדיין לא ביאר מדוע מעלת הצורה של אדם היא יותר ממעלת המלאך. שנהי שאין חומריות האדם מעכבת, אך מהי העדיפות שיש למעלת הצורה שלו על פני המלאכים. וליישב זאת בהכרח שאנו זקוקים לשני הסבריו האחרים [בדר"ח ונתיב הפרישות], שיש לאדם מעלה עליונה מובהקת [אף יותר מן המלאכים] מצד צלמו ותורתו. ובתפארת ישראל פי"ב הערה 21 נתבאר השייכות בין דבריו בדר"ח לדבריו בנתיב הפרישות.

(51) "אין מטמאין - את המאהיל עליהם" [רש"י שם].

(52) "אתם קרוים אדם - וגבי טומאת אהל כתיב [במדבר יט, יד] 'אדם כי ימות באהל'" [רש"י יבמות שם].

(53) מאמר זה הובא למעלה פ"ד [רל.], פל"ט [לאחר ציון 146], פמ"ג [לאחר ציון 178], ולהלן פס"ז. וכן הוזכר הרבה מאוד פעמים בשאר ספריו; גו"א בראשית פ"א אות ז [ט.],

שם פמ"ו אות ה [שנב.], שם במדבר פל"א אות יח [תקטו:], תפארת ישראל פ"א [מב:], שם פי"ב [קפט:, קצה.], שם ר"פ יז [רנט.], שם פכ"ד [שנז:], נצח ישראל פ"י [רנב:], שם פי"א [דש.], שם פי"ד [שדמ.], שם פ"ס [תתקכג.], דר"ח פ"א מי"ח [תכט.], שם פ"ב מ"ה [תקעו:], שם פ"ג מי"ד [שנג.], באר הגולה באר השני [רכ:], נר מצוה [כד.], אור חדש פ"ו [תתרמה:], ח"א לכתובות סו: [א, קנג:], ח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:], ח"א לע"ז ב: [ד, כ:], ח"א למנחות נג: [ד, פב:], ח"א לחולין צ: [ד, קג.], ודרשת שבת הגדול [רג:].

ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים "אדם", ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [כפי שיתבאר כאן, תפארת ישראל פ"א (מב:), גו"א במדבר פל"א אות יח (תקטו:), נצח ישראל פי"ד (שדמ.), ונר מצוה (כד.)]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [למעלה פל"ט ציון 147, תפארת ישראל ס"פ יב (קצה.), שם ר"פ יז (רנט.), וגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז (ט.)]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (סוף רג:)]. וראה למעלה פ"ד הערה 73, פכ"ג הערה 175, פל"ט הערה 147, ופמ"ג הערה 179.

(54) אודות שישראל והאומות שוים להדדי בחצוניותם, אך נחלקים בפנימיותם, כן כתב להלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו], וז"ל: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו... ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל לכל אומה ואומה שר מיוחד. כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] שר פרס שר יון... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וקודם לכן להלן בפס"ז כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם

שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע... כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין". וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". הרי מצד הגופים [שהוא הטבע] אין הבדל בין צדיק לרשע [הובא למעלה פ"ג הערה 72, פי"ט הערה 226, פ"מ הערה 99, פמ"ב הערה 23, פמ"ג הערות 23, 180, ולהלן פמ"ה הערה 51]. וראה להלן הערה 132.

(55) "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית" [לשון הפחד יצחק פסח, מאמר טו, והובא למעלה פ"ה הערה 126, פ"ח הערה 306, ופכ"ב הערה 80]. ובגו"א בראשית פ"ב אות מב [עד.] כתב: "צריך שיהיה האדם נבדל מן הבעלי חיים הבלתי מדברים... כי ראוי שיהיה האדם נבדל במעלתו מכל הנמצאים שאינם בעלי שכל". ושם במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר". ובתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "האדם אשר הוא נבדל מכל שאר בעלי חיים מצד הנפש, שאין נפשו נפש בהמית, רק נפשו נפש שכלית, לא כמו שאר בעלי חיים הטבעיים, שאין נפשם רק טבעית". ובהמשך הפרק שם [מב:] כתב: "ההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית". ובהקדמה לבאר הגולה [ט:] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן היה כבהמות נדמה". ובנתיב התורה פי"ד [תקמז.] כתב: "כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת". ורבינו בחיי בהקדמה לפרשת ויקהל [שמות לה, א] כתב: "למעלה מבעלי חיים שאינם מדברים הוא האדם... ויש לו יתרון על כולם בנפש השכלית".

(56) לשונו למעלה [לאחר ציון 19] "כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם'". ורש"י [בראשית יב, יט] כתב: "המצרים שטופי זמה הם, שנאמר 'וזרמת סוסים זרמתם'". והרמב"ן [ויקרא יח, ב] כתב: "על דעת רבותינו בתורת כהנים היו גם המצרים שטופים בזמה בכל העריות ובזכור ובבהמה, והוא האמת... והכתוב מעיד בהן 'בני מצרים שכניך גדלי בשר' [יחזקאל טז, כו]. ואומר 'אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים

זרמתם'". והכלי יקר [בראשית כא, י] כתב: "כי כל המצריים שטופי זימה, שנאמר 'זרמת סוסים זרמתם'". וראה למעלה התחלת הערה 20, שהובאו שם מקבילות ליסוד זה. ובח"א לסוטה מג. [ב, פא:] כתב כן לגבי המדיינים, וז"ל: "כי מדין היו דבוקים בערוה ובזנות, כמו שנמצא בכתוב שהיו מפקירים בנותיהם לזנות [במדבר כה, ו], ואין אומה דביקה יותר בזנות כמו אלו" [הובא למעלה פ"ד הערה 11]. ובגו"א במדבר פל"א אות ט [תקט.] כתב: "היה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות". ובהקדמה שניה לדר"ח [עד:] כתב: "יש להם [לישראל] מדריגה אחרת, הם המדות הטובות והישרות. ודבר זה נמשך גם כן לישראל, מאחר שהם בעצמם הבריאה הטובה והישרה, נמשך אחר זה המדות טובות. ולא למי שתחלת יסודו רע ומר, אין בהם מדות טובות, רק הם בעלי זנות, ושופכי דם, ובכל התועבות כולם אשר עשו אנשי ארץ" [הובא למעלה פ"ד הערה 13].

(57) לשונו בנצח ישראל פי"ד [שדמ:]: "כבר התבאר בראיה ברורה כי הנפש גובר בישראל. וזה נודע מן המדה הפחותה שבישראל, שהעיד עלינו יוצרנו 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו]. רוצה לומר שהם בלתי מקבלים תוכחה, ואינם שומעים מוסר, והם עם קשה עורף. ודבר זה בשביל שאינם חומריים, שהחומר בלבד הוא מקבל התפעלות. ולא כן דבר שהוא כמו הצורה בלבד, שהוא עומד קיים ואינו מתפעל. ולפיכך ישראל הם עומדים במדתם, ואינם מתפעלים לקבל תוכחה" [הובא למעלה פי"ד הערה 48, וש"נ]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלב.] כתב: "וכן שאר מדות אשר הם בישראל אשר הם גנאי לישראל, מכל מקום יוצאין מצד תכונה טובה. ואינו כמו מדת הזנות, כי המדה המגונה הזאת אין לה שורש טוב רק רע בלבד, ודבר זה מורה בודאי על פחיתת גדול. אבל אצל ישראל אינו כך, כי הדבר הרע אשר ימצא בהם הוא יוצא ונולד מן תכונה טובה. וכמו מדת קשה עורף, שהכתוב מגנה בה ישראל, שאמר [דברים ט, ו] 'כי עם קשה עורף אתה'. אל תאמר כי מדה זאת אינה יוצאת מתכונה טובה, רק במה שיש לישראל נפש נבדלת בלתי חמרית, כי החומר הוא שמקבל התפעלות ואינו דבר מקוים, אבל הדבר שהוא נבדל אינו מתפעל לקבל שנוי, רק עומד. ולפיכך ישראל ממאנים לקבל תוכחה, ויש בהם קושי עורף לחזור בתשובה, הכל בשביל שאינם חמריים, אשר בעל החומר בלבד מתפעל, אבל ישראל, שהם רחוקים מן החמרי, אינם מתפעלים, רק עומדים בתכונתם. וכן כל המדות אשר הם בישראל, והם אינם טובים, הם באים מצד תכונת טובה, רק כי הם משתמשים בתכונה ההיא בדבר שאינו טוב" [הובא למעלה פ"ט הערה 135, פכ"ג הערה 192, ולהלן פמ"ז הערה 350]. וראה למעלה פ"ז הערה 76, ופל"א הערות 46, 47.

(58) לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמה:]: "ואילו האומות הם קלים להתפעל, ולקבל תוכחה ומוסר. ובשביל כך אמרו ז"ל שלא היה יונה רוצה ללכת בשליחותו של מקום לנינוה, שידע כי הגוים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם, כמו שעשו [יונה ג, ד-י], ויחייבו את ישראל; שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל. וכל זה מפני כי האומות הם הפך ישראל; שכמו שישראל הם קשה עורף, ועומדים במדתם מפני שאינם חמריים, לכך אינם מתפעלים, כך האומות שהם חומריים, הם מתפעלים ומוכנים לקבל התפעלות, כמו שהחומר הוא מקבל התפעלות, ולכך הם מקבלים דברי תוכחה וחוזרין בתשובה. כי כאשר מוכיח אותם, הם מתפעלים ומשנים דרכם". ובגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר. ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם [דברים ט, ו] 'כי עם קשה עורף אתה', שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל האומות קרובי תשובה הם, ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה.] כתב "ישראל הם נמשלו לצורה... והפך זה גם כן הוא לפעמים לרע, כי ישראל עם קשה עורף הם, והם רחוקים מן התשובה. וכל זה שהם עומדים לא ישנו מעשיהם. אבל האומות, שהם מתיחסים אל החומר, שהוא בעל שנוי, קרובים ביותר אל התשובה".

(59) לשונו בח"א למנחות נג: [ד, פד.]: "וכן מה שאמר רבי יוחנן [שם] 'נמשלו ישראל לזית, מה זית אינו מוציא שמנו רק על ידי כתישה וכו''... וכך ישראל, אשר בהם הנפש הנבדלת, אינם חוזרין למוטב כאשר ראוי אל הנפש הנבדלת, רק על ידי יסורין להסיר החומרי, אז הנפש הנבדלת מאירה כראוי. ודבר זה אינו באומות, שאם הם רשעים אפשר שיהיו חוזרים למוטב בעצמם, במה שהם חומריים בעלי שנוי. לכך אפשר בהם השתנות בהם מן הרע למוטב, כמו שאמרו ז"ל כי הגוים קרובים אל התשובה, כמו שנמצא בנינוה שהיו חוזרים בתשובה [יונה ג, ח]. מה שאין כן בישראל, שהם עם קשה עורף. ודבר

זה הסבה, שכל אשר נוטה אל החומר, הוא מיד משתנה מענין לענין. אבל בישראל אי אפשר שיחזרו למוטב מעצמם, רק על ידי יסורין, שעל ידי יסורין מסולק החומרי, עד שהנפש טהור ונקי מן הפחיתות החומרי".

(60) פירוש - אצל ישראל, אף המדה הפחותה שבהם [קשה עורף] מורה על רוחניותם. ואצל האומות, אף המדה הנבחרת שבהן [קלי תשובה] מורה על חומריותן. נמצא ש"כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר", שהרי אף פחיתותם היא רוחנית, "וכל ענין האומות מורה שכלם חומרי", שהרי אף מעלתן היא חומרית.

(61) לשונו למעלה פ"ד [ריח:]: "ישראל עצם שלהם זרע אמת, גדורים בעריות, וקדושים ומובדלים מכל עריות, כמו שאמר הכתוב [תהלים קכב, ד] 'שבטי יה עדות לישראל', שהעיד שמו עליהם שהם בני אבותיהם. ואחת היתה במצרים שזנתה ופרסמה הכתוב, שנאמר [ויקרא כד, א] 'ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי', מלמד שלא היתה בישראל רק זו, כדאיתא בויקרא רבה [לב, ה]. ועליהם מפורש בקבלה [שיה"ש ד, יב] 'גן נעול אחותי כלה', אמר רבי פנחס, 'גן נעול' אלו הבתולות, 'גל נעול' אלו הבעולות, 'מעין חתום' אלו הזכרים. הרי כי ישראל הפכים למצרים; המצריים דבוקים בזנות, וישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלב.] כתב: "מדת הזנות [אינה נמצאת בישראל], כי המדה המגונה הזאת אין לה שורש טוב, רק רע בלבד, ודבר זה מורה על פחיתות גדול". ובגו"א ויקרא פי"ח אות ג [לט.] כתב: "אין ראוי לישראל לעשות מעשים אלו [המתועבים בעריות], שדבר זה מרוחק מישראל, ואם עושים דברים אלו הם מקלקלים מעלתם, ואין שם 'ישראל' עליהם" [הובא למעלה פ"ד הערה 13].

(62) כמו הגאוה, שאמרו חכמים [חולין פט.] "אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני. נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר'. למשה ואהרן, אמרו [שמות טז, ז] 'ונחנו מה'. לדוד, אמר [תהלים כב, ז] 'ואנכי תולעת ולא איש'. אבל עובדי כוכבים אינן כן, נתתי גדולה לנמרוד, אמר [בראשית יא, ד] 'הבה נבנה לנו עיר'. לפרעה, אמר [שמות ה, ב] 'מי ה''. לסנחריב, אמר [מ"ב יח, לה] 'מי בכל אלהי הארצות וגו''. לנבוכדנצר, אמר [ישעיה יד, יד] 'אעלה על במתי עב'. לחירם מלך צור, אמר [יחזקאל כח, ב] 'מושב אלהים ישבתי בלב ימים''. ובנתיב הענוה ר"פ ב [ב, ה.] כתב: "כי ראוי לישראל כל אשר השם יתברך נותן להם גדולה להקטין עצמם, דבר זה כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות, שהאומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי. ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד... עד שכל כך גדולתם עד שהם

מורדים בהקב"ה מפני גאותם. והפך זה בישראל, שיש להם גדולה אלקית, וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה" [הובא למעלה פ"ח הערה 210, פל"ב הערה 44, ולהלן פמ"ה הערה 38].

(63) המשך לשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקיז.]: "ומכל שכן מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות. ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה" [הובא למעלה פ"ד הערות 13, 27, פי"ב הערה 31, פי"ד הערה 65, פכ"ב הערה 112, פכ"ג הערה 175, פל"ו הערה 103, ופ"מ הערה 268]. **ויש להעיר**, מדוע נקט בהתרחקות ממדות רעות ["הרחקת הזנות והתעוב, ושאר מדות הפחותות"], ולא נקט במדות טובות של קום ועשה. שהרי אמרו חכמים [יבמות עט.] "שלשה סימנים יש באומה זו; הרחמנים, והביישנין, וגומלי חסדים". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר.] ביאר ששלש מדות אלו באות מיעקב, יצחק, ואברהם. ובודאי שמדות אלו נבדלות מן החומרי גם כן. ויש לומר, כי הריחוק מורה במיוחד את הסלידה ואת ההפכיות הגמורה לדבר שמתרחק ממנו, הרבה יותר מכל מדה טובה [רחמים, בושה, וחסד] שאין בה מעשה ריחוק זה. וכן כתב כמה פעמים. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". ושם פ"ד מ"י [קצז:] כתב: "הפונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם בשביל התורה, בזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית". ובנתיב התורה פ"ד [קסז:] כתב: "כי אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי". ושם פט"ו [תריא.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש

[פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי" [הובא למעלה פ"ז הערה 144, פ"ט הערה 277, פי"ח הערה 99, ופי"ט הערה 198. וראה למעלה בפרק זה הערות 21, 23].

(64) מקורו בספר העיקרים מאמר שלישי, פרק א, שכתב: "נמצא הקוף שהוא כמו אמצעי בין מיני הבעלי חיים ומין האדם". והרמ"ע מפאנו במאמר צבאות ה', חלק ששי [עמוד לד] כתב: "ידוע כי בים נמצא האלמוג, שהוא אמצעי בין הדומם והצומח. ויש שם גם כן הספוג, אמצעי בין הצומח והחי... שאר הנבראים המתמצעים אהדדי, וזה כי הקוף אמצעי בין החי והאדם, והשד בין האדם והמלאך". ובספר הברית ח"א מאמר יא פ"ה כתב: "האמצעים שבינו לחי הוא הקוף... שהיא חיה השוה לאדם בהרבה דברים; כי פניו פני אדם ממש, עם הדרת זקן לזקנים שבהם, וידי אדם להם בחילוק אצבעות, וכן רגליו. והנקבות יש להם זמן וסת נדות, כמו נשי בני אדם, וילדיהן על כתף תנשאנה על צד תאמנה, כמו ילדי בני אדם".

(65) אלו הם בני אומות העולם. ובנצח ישראל פט"ז [שעג.] כתב שיעקב ירש מאדה"ר את מעלת הצלם, ואילו עשו ירש ממנו מעלת הלבוש, וכלשונו: "היה לאדם גם כן מעלת הלבוש, כדכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וכשם שירש יעקב מעלת הצלם שהוא אלקי, כדכתיב [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים וגו'', כך ירש עשו מעלת הלבוש. כי מעלת הצלם הוא מעלה אלקית, ומעלת הלבוש אינה אלקית, רק כבוד ויקר נראה לעינים, שמראה עצמו בלבוש הדר, אבל אין זה מעלה אלקית, רק כבוד וחשיבות, ודבר זה ירש עשו. ולפיכך כתיב [בראשית כז, טו] 'ותלבש את יעקב בגדי עשו בנה הגדול החמודות אשר אתה בבית', ופירשו ז"ל [ב"ר סג, יג] שירש עשו מן אדם הראשון. ודבר זה הוא הכבוד שנתן לעשו, שנאמר על אדם הראשון [תהלים ח, ו] 'וכבוד והדר תעטרהו'. ושני דברים היו לאדם הראשון; האחד, הצלם האלקים שנברא בו. השני, היקר והכבוד, וזהו מלבוש אדם הראשון. דהא רבי יוחנן קרי למאני מכבדותי [שבת קיג.]. וכאשר תתבונן בענין הצלם האלקי ובענין המלבוש, שהצלם הוא ענין אלקי, אבל אין הכבוד ענין אלקי, רק כבוד נגד העולם. לכך יעקב יש לו חלק בעיקר, והוא צלם אלקים. ועשו יש לו חלק בבגדים, דהיינו היקר וההדר, שזהו חלקו של עשו, הוא החשיבות".

(66) אודות שאין לישראל נטיה לקצוות [לעומת אומות העולם], כן כתב בהקדמה לדר"ח [ביאור משנת "כל ישראל"], שאמרו שם במשנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם

הבא, שנאמר [ישעיה ס, כא] 'ועמך כולם צדיקים לעולם יאשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר'", וכתב שם [סז:] לבאר: "ואמר 'נצר מטעי', פירוש כי הנצר הוא ענף כאשר הוא יוצא מתחילה מן הארץ, קודם שיש לו ענפים לכל צד. ואלו הענפים שהם יוצאים לכל צד, הם נוטים אל קצה, שהרי הם יוצאים לצדדים. אבל 'עמך כולם צדיקים', והם הנצר, שאין בו כלל ענפים היוצאים לקצה. וכבר אמרנו, כי כאשר אין יציאה לדבר לשום צד, אין לו קצה. והדבר שהוא יוצא לאחד מן הצדדין, יוצא אל הקצה, והקצה הוא סוף. אבל ישראל נקראים 'נצר מטעי'. ואומר "מטעַי" בלשון רבים, כלומר שהרבה נטיעות נטע הקב"ה בעולמו, ואותם הנטיעות נחשבים ענפים, שהענפים הם יוצאים לכל הצדדין, והנה יש להם קצה. אבל ישראל הם הנצר מן הנטיעות האלו, שאין לנצר שום קצה, ולכך הם נטועים עד שאין להם הסרה כלל". ובח"א לר"ה כג. [א, קכד.] כתב: "ישראל לא היו יושבים במציאות בקצה כלל, רק היו יושבים באמצע, ולא היו נוטים אל הקצה. רק כי פרס הוא היושב לימין שלהם, יש לו קצה אחד, מצד שהוא יושב לימין שלהם. ואדום יש לו קצה אחד, והוא יושב לשמאלו של ישראל".

(67) לשונו בנצח ישראל פי"ד [שדמ.]: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"מ הערה 267].

(68) לשונו בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:]: "כי בטל הטפל אצל העיקר... ואין בחינה בטפל, רק בעיקר". ושם פל"ב אות ז [תפב:] כתב: "העבירה שעשה [הצדיק] הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק". ובדר"ח פ"ד מט"ז [שדמ.] כתב: "הדבר הטפל בטל אצל העיקר". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג:] כתב: "כלל הדבר, כי כאשר רוב האדם הוא צדיק אז אע"ג דמעוטו פושע בגופו, הרי אזלינן בתר רובו, ורובו הוא צדיק. ומכיוון דרובו הוא צדיק, נחשב צדיק בכלל. ואם רובו רשע, הרי הוא רשע ברובו,

והוי ככולו רשע". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 334, ותפארת ישראל פס"ו הערה 194. ותוספות ב"ק כז: כתבו "גבי דיינים... חשיב מיעוט דידהו כמי שאינו".

(69) לשונו בנר מצוה [כד:]: "הדבר הזה ידוע, כי כך אמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם. ודבר זה בארנו במקומו, כי הצלם האלקי לא נתן רק לישראל, ולא לאומות... מכל מקום יש להם צורת אדם גם כן במה, כי בכמה מקומות נקראים 'אדם'. אבל הפרש יש, כי אצל ישראל צלם האלקי הוא עיקר, והכל טפל אצל הצלם. כי הצלם הוא נבדל מן הגוף, ולכך הכל בטל אצלו". ולמעלה [לאחר ציון 49] כתב: "בפרט בישראל, אשר החומר בטל אצל הצורה".

(70) אודות שהמלאכים הם נבדלים לגמרי, ראה למעלה הערה 44 [אמנם להלן פמ"ז (לאחר ציון 463) כתב: "אף המלאכים, אינם פועלים פלאות, מצד כי הם אינם נבדלים מן העולם הזה", ושם הערה 464]. ואודות שהשמים רחוקים מן החומר, הנה לרבותא נאמר [איוב טו, טו] "הן בקדשיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו", ולהלן פ"ע כתב: "שאף שמים שייך בו חטא, דכתיב 'אף שמים לא זכו בעיניו', רצה לומר כי אף שמים, שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל, שהגשם יש בו חסרון, וכיון שהם בעלי חסרון, לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "כי אף על גב שהקב"ה ברא העולם במידת הדין, קיום שלו אינו רק ברחמים, שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים. ולפיכך לא היה להם קיום בדין אם לא שתף שם רחמים עם הדין" [ראה להלן פמ"ה הערה 129, פמ"ו הערה 61, ופמ"ז הערה 464]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלז.] כתב: "כי השמים יותר רחוקים מן הגשמי מן הארץ". ובגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.] כתב: "כי אין ספק לך כי השמים והארץ הם רחוקים זה מזה... כי השמים הוא זך ודק, ופשוט בתכלית הפשטות. והארץ, שהיא הנקודה האמצעית, עכור וגס... השמים שהם יותר דקים וזכים ופשוטים". ובדר"ח פ"ה מ"א [לד:]: "כי לכל חלופי הנבראים יש חומר אחד. אף כי אמרו כי השמים יש לו גשם מיוחד, מכל מקום הם משותפים במה שהם גשמים". והמו"נ ח"א פרק עב קרא לחומר השמים "גשם חמישי", וכלשונו: "הכדור בכללו מחובר מן הגלגלים ומן היסודות הארבעה... נקודת מרכזו כדור הארץ, והמים מקיפים בארץ, והאויר מקיף במים, והאש מקיף באויר, והגשם החמישי מקיף באש... וחומר זה הגשם החמישי בכללו, המתנועע בסיבוב, אינו כחומר גשמי הארבעה יסודות אשר בתוכו", ושם מאריך בזה. וכן הוא במו"נ ח"ב פרקים א, ב. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "כי כל הנבראים

ראוים שיהיו משותפים ביחד, שיהיה להם התחלה אחת. לאפוקי אותם שקראו גשם השמים 'גשם חמישי', ולפי דבריהם אין לגשם השמיימי ושאר היסודות התחלה אחת. ומכל מקום אפילו אם כך הוא שגשם השמים הוא גשם חמישי, ואין חומר השמים חומר היסודות, מכל מקום נוכל לומר שהכל היה מן העפר, עד שכל הנמצאים משותפים ביחד. ואין הפירוש כי השמים הם עפר כמו שהאדם הוא בעל עפר, ואין כאן מקום לבאר דבר זה". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 381, ופי"ז הערה 23.

(71) ופירש הרמב"ן שם [דברים י, טז] "אלקי האלקים הם מלאכי מעלה, ואדוני האדונים כל צבא השמים, אשר להם ממשלה בשפלים". וכן רבנו בחיי [שם פסוק יז]: "אלקי האלקים - המלאכים. ואדוני האדונים - הגלגלים, שהם אדונים לכל גשם". ולהלן פס"ז כתב: "ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים. אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים. ואם שהדבר בתחלת הדעת נראה תמוה, הלא כבר הארכנו בזה בספר דרך החיים... ולמעלה גם כן בפסוק 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... שתמצא שמתיחס אלקותו על ישראל, ולא אמר 'אנכי אלקי המלאכים וצבא השמים' כמו שהתבאר למעלה". וראה להלן הערה 198.

(72) שנאמר [דברים יד, א] "בנים אתם לה' אלקיכם וגו'". ותואר "בנים" מורה שישראל נבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם, לעומת המלאכים שנבראו לשמש זולתם, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ז [רסב:], וז"ל: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, כדכתיב 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר. ולכך על ישראל משפט העלול, שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים, משמשים לזולתם". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים 'בנים', כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל, שהם בניו, מורים תחלה על העלה" [ראה למעלה פכ"ג הערה 77, פכ"ט הערה 8, להלן הערות 80, 144, 195, 197, ופמ"ז הערה 275].

(73) ביטוי שהוזכר כמה פעמים בגמרא [שבת קכא:, קידושין יז:, ב"ק צד:, ב"מ מח:, וב"ב קלג:]. והוזכר בספרי המהר"ל שלש פעמים [גו"א בראשית פ"ד אות לב (קיב.), כאן, ובתפארת ישראל פי"ב (קפה.), ובתפארת שם חזר על דבריו כאן, ויובא בהמשך הערה זו]. ובדר"ח פ"ד מי"ז [שנט:] כתב: "ואל יטעה אותך אדם לומר, כי פעולתו [של הקב"ה] העליונים, והם המלאכים. שאין הדבר כך, שאם הדבר כך, כאשר סיפר הבריאה בפרשת בראשית [בראשית פרק א], למה לא סיפר מבריאת המלאכים, אם הם עיקרי העולם. אבל עיקר העולם, פעולתו יתברך, הוא האדם". ושם פ"ה מכ"ב [תקלד:] כתב: "כי דעת חכמינו, שהם חכמי אמת, כי האדם הוא יותר במעלה מן השמים ומכל צבאיהם, וכמו שהארכנו בזה בכמה מקומות". ובתפארת ישראל פי"ב [קפד:] כתב: "הם אומרים [הפילוסופים] כי האדם פחות היצירה שפל הבריאה מן הגלגלים, ומכל שכן מן המלאכים... וכבר התבאר בחבור גבורות ה' [פרקים מד, סו-סט] כי אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי. ולא תמצא דבר זה בדברי חכמים, רק ההפך... וגלו דבר זה במקומות הרבה מאד, ודרשו [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול, השומר או הנשמר... כי תחלת בריאתם [של המלאכים] היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל. והאדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו, והוא בלבד כל המציאות, לא זולת זה". ושם פל"ג [תפח:] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם. שכבר בארו חכמים לא במקום אחד, רק בכמה מקומות, כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה" [הובא למעלה פל"ט הערה 140, ופרק זה הערה 40]. וענין זה [אודות יחס דרגת האדם לדרגת המלאכים] מוזכר בהרבה מקומות בספריו; להלן פרקים סז-סט, תפארת ישראל פכ"ד [שנז.], שם פל"ז [תקמח.], דר"ח פ"ג מי"ד [שלד:], נתיב התורה פי"ז [תרעה.], נתיב האמת ס"פ ג [א, רה:], נתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:], ח"א לשבת קנב: [א, פד.], גו"א בראשית פי"ח הערה 72, ועוד. ונחלקו בזה הראשונים; דעת הרס"ג [הביאו הראב"ע בראשית א, א] ועבודת הקודש [פ"ד מחלק התכלית] שהאדם גדול מן המלאכים [וכמהר"ל]. אך המו"נ [ח"ב פי"א, וח"ג פי"ג] והראב"ע [בראשית א, א] כתבו שהמלאך גדול מן האדם. ובספר נפש החיים [שער א פ"י] כתב ליישב את שתי השטות.

(74) כן כתב הראב"ע [בראשית א, א], ואולי מכנהו "מקצת אחרונים" ביחס לחז"ל. וראה הערה 76.

(75) רומז בזה לדברים שכתב על הראב"ע בתפארת ישראל ס"פ סו [תתרמא:], וז"ל: "כי אף אם חכם כתב בחבורו איזה דברים, לא באו אליו בקבלה, רק לפי סברתו, וכמו שהעיד הראב"ע על עצמו [בספר הצחות יד. (הוצאת ליפמאן)] כי לא באו אליו הדברים בקבלה". וכן כתב הרמב"ן [שמות לג, יב]: "רבי אברהם... הבין בטוב שכלו בפסוקים... אבל לא יוכל לדעת האמת, כי לא שמע ולא ינבא". וכן כתב הרמב"ן קודם לכן [שמות ו, ב]: "צדקו כל דברי רבי אברהם בענין הזה, אלא שהוא כמתנבא ואינו יודע". ובתפארת ישראל פמ"ג [תרסא:] כתב: "כמו שרמז הרמב"ן על הראב"ע שלא ידע מן השרשים אשר הם לחכמים". וראה להלן פמ"ט הערה 286.

(76) לשון הראב"ע [בראשית א, א]: "ואל תשים לבך אל דברי הגאון [רס"ג] שאומר שהאדם נכבד מהמלאכים, וכבר בארתי בספר היסוד כי כל ראיותיו הפוכות. וידענו כי אין בבני אדם נכבדים כמו הנביאים, ויהושע נפל על פניו לפני מלאך ה' והשתחוה ואמר 'מה אדנִי מדבר אל עבדו', וכן זכריה [זכריה א, ט שפנה למלאך בלשון "אדוֹני"]. ודניאל [דניאל י, יז שפנה למלאך בלשון "אדוֹני"]. ולמה אאריך". וכן להלן פס"ז כתב: "קצת החוקרים מדעתם ושכלם על המציאות הרחיקו זה מאוד, ומאנו ללכת בדרך הזה [שהאדם גדול מהמלאך], מפני שיהושע נפל על פניו לפני מלאך אלקים, וכיוצא בזה הרבה דברים, שמורים כי המלאך הוא נכבד מן האדם".

(77) לשונו להלן פס"ז: "אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים. ואם שהדבר בתחלת הדעת נראה תמוה, הלא כבר הארכנו בזה בספר דרך החיים אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', ולמעלה גם כן בפסוק 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... ולא הבינו החלוק... וכמו שאמרו חכמים [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', וכמו שהארכנו בספר דרך חיים [שם] אצל 'חביב האדם' ענין מעלה זאת... אין כאן מקום להאריך לעמוד על אמתתו, ונתבאר ענין זה על אמתתו בספר דרך חיים מה שאמרו חכמים 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'". ודבריו בדר"ח [שם] הובאו למעלה הערה 50.

(78) לא ברור מדוע דוקא כאן מוסיף שמסכת אבות היא "המסכתא המהוללה". וכבר הזכיר למעלה ספר דרך חיים [פכ"ג (שנ:)], ולא הוסיף תיבות אלו. וביותר יש להעיר, שלהלן פס"ז הזכיר את הספר דרך חיים בקשר לענינינו [הובא בהערה הקודמת], אך לא הוסיף שם "המסכתא המהוללה". וי"ל בזה. ובהקדמה לדר"ח [לא.] כתב: "כי המסכתא המהוללה היקרה היא מסכת אבות, אשר במסכתא הזאת נכללו כל דברי המוסר, והוא מעט הכמות ורב האיכות". וראה להלן פמ"ז הערה 388.

(79) פרקים סז-סט.
(80) שנאמר [תהלים קמח, יג] "לבני ישראל עם קרובו". ובספר באר הגולה ביאר קירבה זו מחמת שישראל נקראים "בנים" לה' [דברים יד, א], שבבאר השני [רמה:] כתב: "ישראל נקראו קרובים אל השם יתברך, שהרי ישראל 'בניו' נקראים". ושם בבאר השלישי [רסז:] כתב: "ישראל הם בניו של השם יתברך, ואין קרובים מהם". לכך קירבה זו מורה שישראל נכבדים מן המלאכים, שאינם נקראים "בנים", וכמבואר למעלה הערה 72. ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "אין דרך שיהיה [הגוי] אוהב השם יתברך, כי דווקא הקרובים, כמו ישראל, שנאמר עליהם 'עם קרובו', שייך בהם אהבה. כי אהבה הוא בין שנים שיש להם חיבור ביחד, כמו שיש לישראל, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', אבל האומות אין להם קירוב כלל אל השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו.] הביא גם כן את המאמר שמיד יביא בסמוך, וכתב על כך: "דע, כי במאמר הזה באו להודיע ההפרש שיש בין ישראל לשאר האומות". ויבאר שכבוד השמים העולה מישראל שונה מכבוד השמים העולה מן שאר האומות, כאשר רק הכבוד העולה מישראל נקרא תפילין של הקב"ה.
(81) לפנינו בגמרא איתא "אמר רבי אבין", אך בעין יעקב איתא "אמר רבין", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה פמ"ג הערה 2, וש"נ]. אמנם בבאר הגולה באר הרביעי [שפו.] כתב "אמר רבי אבין", וכגירסת הגמרא.
(82) "בשלמא בתפילין דידן כתיב 'שמע' [דברים ו, ד-ט], 'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא], 'קדש לי כל בכור' [שמות יג, א-י], 'והיה כי יביאך' [שמות יג, יא-טז], פרשיות שנצטוו בהם לשום זכרון מצותיו של הקב"ה אות וזכרון להם לישראל, אלא בדידיה מאי כתיב בהו" [רש"י שם].
(83) "האמרת - לשון חשיבות ושבח, כמו [תהלים צד, ד] 'יתאמרו כל פועלי און', ישתבחו" [רש"י שם].
(84) "שהרי ארבעה בתים הם" [רש"י שם].
(85) פירוש - נזכרו כאן חמשה פסוקים [נוספים על הפסוק "ומי כעמך ישראל"], ואם לכל פסוק יהיה בית משלו, יהיו בסך הכל ששה בתים, ובתפילין יש ארבעה בתים בלבד.
(86) לשון הגמרא במילואו "אלא 'כי מי גוי גדול' 'ומי גוי גדול' דדמיין להדדי בחד ביתא, 'אשריך ישראל' ו'מי כעמך ישראל' בחד ביתא, 'או הנסה אלקים' בחד ביתא, 'ולתתך עליון' בחד ביתא" [המשך לשון הגמרא]. וראה להלן הערה 160.

(87) "כל הכתובים הללו כתובים בזרוע בבית אחד, שאותן של יד אינן אלא בית אחד, כדאמרינן במנחות [לד:], וכל הפרשיות כתובות בו" [רש"י שם]. וראה למעלה פמ"ב הערה 65 מה שהוקשה שם ממאמר זה. וראה להלן ציון 148.

(88) פירוש - מה שהקב"ה השפיע את כל הנמצאים מורה על שלימותו יתברך, כי מי שאינו שלם אינו משפיע. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פס"ד כתב: "בשביל שהוא יתברך מבורך, בשביל כך משפיע לנמצאים". ובגו"א בראשית פי"ב אות ג [ריא:] כתב: "אמר הכתוב שכל כך תהיה מתברך שתהיה יכול לברך אחרים כשתרצה... שכל כך תהיה הברכה, עד שתוכל לברך אחרים". ושם פכ"ד סוף אות מג [תיז.] כתב: "מי שברך את האחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק". ושם שמות פכ"ה אות ד [רסא.] כתב: "כי אותם שיש להם הרבה, והם רע עין ועיניהם צרה ליתן, אינם עשירים בממון. אבל העשיר הוא שיש לו עין טוב ולב טוב, כי הרע עין הוא חסר, אבל מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה, שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו. וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה עשיר השמח בחלקו'... כי לאותו שיש לו נדבת לב, ונתן לפי נדבת לבו, נותן לפי העושר. ואם הוא עשיר, ויש לו חסרון עין, אין זה עשיר". ובנתיב התורה פי"א [תסו:] כתב: "דבר זה ברור, כי לא יתן אחד קיום לאחר, אם לא שיהיה לו קיום בעצמו קודם". ובפתיחה לאור חדש [קעה.] כתב: '"ולחוטא נתן לו לאסוף ולכנוס' [קהלת ב, כו], פירוש כי החוטא שהוא מלשון חסרון בכל מקום, כמו [מ"א א, כא] 'והיה אני ובני שלמה חטאים'. ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו". ושם פ"ב [תקעה:] כתב: "אשר הוא חסר בעצמו אינו משפיע לאחר". ושם פ"ט [תתנג.] כתב: "כי כאשר האדם הוא בשלימות לגמרי, הוא גם כן משפיע לאחרים מטובו... וכאשר עצמו חסר ואינו בשלימות, אין משפיע לאחרים". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קפה:] כתב: "ענין 'ברוך' שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר אדם אומר 'ברוך אתה' רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך' משפיע לאחר ובורא כל דבר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תה.] כתב: "כי זהו מדרך השלם שהוא משפיע הטוב לזולתו, ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם". ובח"א לשבת קמט: [א, עט:] כתב: "ההפרש שיש בין מלכות קדושה ובין מלכות זו החסירה, כי מלכות הקדושה מפני שאינה חסירה לכך אינה מקבלת, כי היא שלימה בעצמה. וכל חפץ המלכות השלימה להשפיע, כדרך השלם שהוא משפיע. אבל מלכות זאת מלכות חסירה, והחסר כל ענינו

לקבל". הרי שאי אפשר להשפיע לזולתו אם הנותן הוא חסר בעצמו. וראה להלן ציונים 97, 104, 114.

(89) מן - יותר.

(90) כי שלימות היוצאת לזולתו היא בפועל, ואילו שלימות שאינו יוצאת לזולתו היא בכח. ואמרו חכמים [אבות פ"ו מי"א] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו", ובדר"ח שם [תי.] כתב: "ואין לומר, כי למה נברא העולם, וכבוד השם יתברך בעצמו הוא, ואין צריך לכבוד הזה מה שהוא יתברך מלך העולם, ואם כן למה נבראו כולם. גם קושיא זאת אין בזה ממש כלל, כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו. ואין ספק כי הדבר שהוא בפעל, הוא יותר שלם ממה שהוא בכח. ולפיכך אף על גב שהשם יתברך בכוחו יכול לעשות כרצונו, דבר זה אינו רק בכח, וכאשר הוא בפעל המציאות, דבר זה נחשב שלימות לגמרי שהוא בפועל. ולפיכך המציא השם יתברך את העולם בפעל, עד שמלכותו יתברך הוא בפעל, ולא שיהיה זה בכח בלבד". והרמב"ן [בראשית כב, א] כתב: "והאלקים נסה את אברהם. ענין הנסיון הוא לדעתי, בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה, ואם לא ירצה לא יעשה, יקרא 'נסיון' מצד המנוסה. אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד" [הובא למעלה פכ"ב הערה 10]. וכן כתב למעלה פכ"ב [רסה:]. וראה להלן הערות 97, 104, 141, 153, 189.

(91) במיוחד לפי מה שאמרו במשנה [אבות פ"ד מ"א] "איזהו חכם, הלומד מכל אדם... איזהו גבור, הכובש את יצרו... איזהו עשיר, השמח בחלקו". שכל אלו מעלות בינו לבין עצמו. ובדר"ח שם [כה:] ביאר שדברי המשנה האלו בנויים על הפסוק "אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו". וראה להלן פמ"ז הערה 311.

(92) מבאר שהפסוק "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי" פירושו בעשיית מעשי ה', וכהמשך הפסוק "כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'". ומעין כן ביאר המלבי"ם [שם], וז"ל: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל - אולם יש מציאות שיוכל האדם להתהלל בחכמה וגבורה ועושר, אם ישתמש בהם לתכלית מועיל, ואם יהיו אצלו ככלים ואמצעיים להשיג על ידם שלמותו. שהוא אם ישתמש בחכמתו להשכיל וידוע אותי כי אני ה', שעל ידי שיודע חוקי החכמה ישיג לדעת את ה'. ובגבורתו ועשרו הוא עושה חסד משפט וצדקה בארץ, שעל ידי גבורתו יעשה משפט לעשוקים, ועל ידי עשרו יעשה חסד וצדקה. כי באלה חפצתי, והוא התכלית המבוקש

אצלי". ולפי המלבי"ם "השכל וידוע אותי" הוא להכיר בה'. אך המהר"ל מבאר "השכל וידוע לעשות מה שאני עושה".

(93) כפי שכתב כמה פעמים שיסוד הארץ הוא בתכלית המטה מכל היסודות, וכגון, להלן פ"ע כתב: "הארץ הוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים". ובבאר הגולה באר הששי [רלג.] כתב: "הארץ שהיא בתכלית המטה". וכן הוא בהמשך שם [ער.]. ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כא.] כתב: "הארץ היא יסוד התחתון". ושם שמות פי"ב אות סז [רלח:] כתב: "אבל נקרא מקומו [של הארץ] תכלית המטה, שהוא מקום הארץ". ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ו.] כתב: "כי הארץ היא בתכלית המטה". ובהקדמה לאור חדש [נה:] כתב: "בודאי האדמה הוא בתחתונים לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [רד.] כתב: "כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ". וראה להלן פמ"ז הערה 329.

(94) כמו שאמרו [פסחים קיח.] "הקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה". והמלבי"ם [תהלים קמח, א] כתב: "הללו את ה' מן השמים - המשורר יציין תהלת ה' איך היא יורדת מלמעלה למטה, מן העולם העליון שבעליונים עד העולם השפל שבשפלים... שה' הוא העומד בראש המחול והעגול הזה, וממנו התחיל המציאות לרדת מטה מטה ולהתעבות ולהתגשם, עד שבא לתכלית קצה המטה".

(95) פירוש - אין לך יציאה לעבר זולתו גדולה יותר ממה שהקב"ה משפיע לארץ, כי הקב"ה בעליון עליונים, והשפעתו מגיעה לארץ, שהיא תחתון התחתונים, והפער העצום הזה מורה על שלימותו יתברך היוצאת לזולתו המרוחק ממנו. ואודות הפער הקיים בין הקב"ה לתחתונים, הנה נאמר [קהלת ה, א] "כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים".

(96) צרף לכאן הנאמר [בראשית יח, כו] "ויאמר ה' אם אמצא בסדום חמישים צדיקים בתוך העיר ונשאתי לכל המקום בעבורם", וכתב הראב"ע [שם] "וטעם בתוך העיר - שהם יראים את השם בפרהסיא, וכן [ירמיה ה, א] 'שוטטו בחוצות ירושלים'". הרי רק הצדיקים שמוציאים שלימותם לזולת יצילו בעד המקום. ועוד אודות שההלול והתפארת הם רק ביציאה לזולתו, כן מצינו במיוחד ובמסוים כלפי מעלת העושר, וכמו שכתב באור חדש פ"א [שז:], וז"ל: '"בהראותו את עושר כבוד מלכותו' [אסתר א, ד]. ופירוש זה כי בסעודה הזאת היה מראה כבוד עשרו כאשר היה מראה ההוצאה שהיה לו במשתה הזה. ולכך אמר 'כבוד עושרו', כי העושר אשר מונח באוצרו, אין העושר כבוד לו. ולכך קראו אותו [סנהדרין כט:] 'עכבר דשכיב אדינרי' מי שמניח עושרו באוצרו. וקראו

'עכברא דשכיב אדינרי', כי אין לך דבר מיאוס רק העכבר, וכן הוא מאוס המאסף את העושר ואין משתמש בו להוצאה".

(97) והשפעת הנמצאים מורה על שלימותו יתברך, וכמבואר למעלה הערה 88. והוסיף כאן תיבת "הוד" ["מה שיש לו יתברך **ההוד** והשלימות שיוצא לזולתו, מה שהשפיע כל הנמצאים"], ואולי יוסבר על פי דבריו בגו"א בראשית פכ"ח אות ח [נה:], וז"ל: "כי ההוד הוא לשון שבח, כמו [תהלים קלו, א] 'הודו לה'". וכן למעלה בהקדמה שלישית [קלח.] כתב: "נקרא דבר זה הוד ושבח אל השם יתברך", ושם הערה 69. והואיל ומבאר כאן ששלימות היוצאת לזולת "זהו ההלול והתפארת", לכך כתב כאן "מה שיש לו יתברך **ההוד** והשלימות שיוצא לזולתו, מה שהשפיע כל הנמצאים".

(98) פירוש - התפילין אינם עצמו של המניחם, אלא הם מחוץ לעצמו, ותוספת על עצמו.

(99) למעלה פל"ט, ומכנה זאת "פרשת תפילין" שפתח את הפרק בפסוק [שמות יג, ט] "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך וגו'" [ראה להלן ציונים 124, 149]. ושם בתחילת הפרק [לאחר ציון 3] כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות. לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שצח:], וז"ל: "דע, כי התפילין אשר המצוה הזאת נתן השם יתברך לישראל, הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם" [ראה בסמוך הערה 102]. ולפי זה קריאת שם ה' על ישראל היא הסבה, ומצות תפילין היא המסובב. אמנם במספר מקומות ביאר להיפך; הואיל וישראל מניחים תפילין [הסבה], לכך שם ה' נקרא עליהם [המסובב]. וכגון, בנצח ישראל פ"ז [קפז.] כתב: "על ידי התפילין נקרא שם ה' עליו". וכן משמע מדבריו בנצח ישראל פכ"ג [תפה:]. ובנתיב העבודה פ"ט [א, קג:] כתב: "על ידי התפילין שם ה' נקרא עליו... ודבר זה ברור כי כאשר התפילין הם על האדם, נקרא כי השם יתברך הוא מלך שלו, ולפיכך קיימא לן [גיטין מ.] אם האדם מניח תפילין לעבדו יוצא העבד לחירות. כי כאשר התפילין עליו, הנה שם ה' נקרא עליו, והשם יתברך הוא מלכו ואדונו, ואיך יהיה בשר ודם אדון שלו". וכן כתב בקיצור בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז.]. ובהקדמה לאור חדש [כט.] כתב: "כי בתפילין שם ה' נקרא על האדם". וצריך ליישב, דתרוייהו איתנהו; בודאי קריאת שם ה' על ישראל היא מהות ישראל משעת יצ"מ, וקיימת גם באדם שאינו מעוטר בתפילין. אך הואיל ומצות תפילין מורה על מעלה

זו בפועל, לכך בזה גופא יש תוספת עוז לקריאת שם זו, כי התפילין מוציאים קריאת שם זו אל הפועל והמוחש. וכפי שכתב בח"א לגיטין נח. [ב, קיט.]: "זהו ענין התפילין, לנטוע את האדם עם השם יתברך, ולדבק אותו אליו". הרי שהתפילין מוציאים לפעל את הדביקות שיש לישראל עם הקב"ה. ולשונו הזהב באור חדש פ"ח [תתשלד:] מורה על כך, שכתב: "כי בתפילין שם ה' לגמרי הוא על האדם... ובכח התפילין הדביקות שישראל דביקים בו יתברך לגמרי". הרי אף לפני הנחת תפילין שם ה' הוא על האדם, אך על ידי התפילין "שם ה' **לגמרי** הוא על האדם", וישראל "דביקים בו יתברך **לגמרי**", לעומת קודם הנחתן, שהיו דביקים בו יתברך, אך לא לגמרי [ראה למעלה פל"ט הערה 7, ולהלן פמ"ו הערה 194].

(100) פירוש - הואיל והתפילין מורים ששם ה' נקרא על האדם, לכך אין זו מעלה ששייכת לאדם מצד עצמו, אלא מצד ה', לכך התפילין הם נוספים על האדם, ואינם עצמו. ומאידך גיסא, הואיל ושם ה' נקרא על האדם, וקריאת שם זו היא הדוקה ואדוקה באדם, לכך התפילין הם דבוקים באדם, כפי שקריאת השם דבוקה בנקרא. ואודות שקריאת שם ה' על האדם מורה דביקות, כן אמרו חכמים [תנחומא קדושים אות ה]: "נאמר [ירמיה יג, יא] 'כי כאשר ידבק האזור אל מתני איש כן הדבקתי אלי את כל בית ישראל'... אמר להם הקב"ה לישראל, אני אינני כבשר ודם. מלך בשר ודם אין רשות להדיוט להקרות בשמו... אבל ישראל נקראו בשמו של הקב"ה, כל שם חביב שהיה להקב"ה, בהם קרא את ישראל". ובנצח ישראל פי"ב [שיד.] הביא מדרש זה וביארו [ראה למעלה פ"מ הערה 228].

(101) פירוש - תפילין נקראו "פאר", שנאמר [יחזקאל כד, יז] "פארך חבוש עליך", ודרשו על כך בגמרא [ברכות יא.] שהפסוק מוסב על תפילין. וראה להלן הערה 152.

(102) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שצח:]: "דע, כי התפילין אשר המצוה הזאת נתן השם יתברך לישראל, הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם. והוא יתברך יחיד באלקותו, כמו שכתוב בתפילין [מנחות לד:] 'שמע ישראל וגו'' [דברים ו, ד]. והוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו. ושלימות מעלת הקב"ה היא תפארת לבנים, כדכתיב [משלי יז, ו] 'עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם', שהבנים מתפארים במעלת אבותם. ונקראו 'פאר', כי ראוי שיהיו ישראל מתפארים ומתרוממים במעלת וברוממות השם יתברך... שהתפארת הזה, שהוא מצד השם יתברך, נוסף על האדם, מה שהשם יתברך הוא מתיחס אל ישראל כמו היחוס שיש לאב אל הבן, ודבר זה תוספת כבוד על ישראל. ולפיכך בתפילין

נזכר גדולת ורוממות הקב"ה, ודבר זה קשור על ישראל, שהדבר הזה הוא תוספת כבוד ומעלה על ישראל". ולמעלה בהקדמה שלישית [קלד:] כתב: "כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות" [ראה להלן פמ"ו הערה 149]. ובדר"ח פ"ו מי"א [שצח:] כתב: "הפאר והיופי דבר זה הוא מצד ענין אלקי שיש בנבראים... כי היופי והפאר הוא מתייחס אל הבלתי גשמי, וזה בארנו פעמים הרבה". ובנצח ישראל פ"ו [קנד:] כתב: "הדבר שהוא פאר אינו גשם כלל". וראה להלן הערה 112.

(103) פירוש - כשם שהתפילין המונחים על האדם מורים על תוספת מעלה של האדם, כך הוא הדין בתפילין של הקב"ה, שהתפילין מורים על יציאה לזולת, וכמו שמבאר והולך.

(104) כמבואר למעלה הערות 88, 90.

(105) פירוש - כמו שהנחת תפילין שייכת למעלה יתירה, כך מעלה יתירה שייכת להנחת תפילין, והואיל ומה שה' משפיע כל הנמצאים היא מעלה יתירה בשבילו, לכך מעלה יתירה זו נקראת הנחת תפילין.

(106) בא לבאר בנוגע לתפילין של הקב"ה, על מה מורים תפילין של ראש, ועל מה תפילין של יד.

(107) ועל כך מורים תפילין של ראש [של הקב"ה]. ואודות שה' סידר את הנמצאים בחכמה, כן נאמר [תהלים קד, כד] "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך". וכן נאמר [משלי ג, יט] "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה". ולמעלה בהקדמה ראשונה [ל.] כתב: "'סוד עריות' סדר המציאות וחבורם זה עם זה, ועל זה בא סוד העריות. שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה". ובתפארת ישראל ר"פ טז [רלו:] כתב: "הנה אלו האנשים בעצמם כאשר היו חוקרים על מציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם. וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד, ואינו הרבה. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא האל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו". ושם ר"פ כה [שעב:] כתב: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר

שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר". ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "דע כי אלף ביתא האותיות הם יסודות התורה. והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויית המורכבים שהם בעולם. וכך האלפא ביתא, הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה... וכמו שד' יסודות סדר שלהם אינו בחנם, רק מסודרים כך בחכמה. כך אי אפשר שיהיו היסודות של התורה, שהם אלפא ביתא, כך בחנם, רק מורה זה חכמה". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:] כתב: "כמו שהסכימו לומר הטבע הוא חכם, ואין הטבע הוא חכם בעל שכל, רק הטבע שנתן הש"י בעולם, אותו הטבע פועלת בסדר הראוי". ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי השם יתברך ברא המינים ונוהגים עניניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול. והרי כי הנמלה ידוע בה דבר זה שאינה גוזלת כלל. ואין דבר זה מהם מצד החכמה או יראת שמים, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשכים אחר מדה זאת, היא הרחקת הגזל. וכן החתול אחר הצניעות, והתרנגול אחר דרך ארץ. ודבר זה ג"כ כי המלך מסדר המין שלא יצאו מן הסדר הראוי, לפי שהמין הוא ראוי אל הסדר. וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר ענייניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 101, הקדמה שניה הערות 68, 179, הקדמה שלישית הערה 72, פי"ט הערה 8, פכ"א הערה 14, ופכ"ג הערה 7.

(108) ועל כך מורים תפילין של יד [של הקב"ה], שהם מורים על הפעולה והמעשה, שה' פעל ועשה את כל הנמצאים. ולהלן פס"ב כתב: "הוא יתברך פועל, והנמצאים מקבלים הפעולה". ובתפארת ישראל פל"ו [תקכה:] כתב: "ואחר כך [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו'. כי השבת מעיד כי יש כאן פועל ובורא הכל... וכאשר אינו מקיים מצוה זאת, אינו מודה שהשם יתברך פעל הכל... המחלל השבת הוא חוטא בדבר אשר מורה על שהוא פעל זולתו, ואשר ברא הכל". ובהמשך הפרק שם [תקלא.] כתב: "[הכופר ב]'זכור את יום השבת' [שמות כ, ח], ממעט הוא מן השם יתברך במה שלא פעל הוא יתברך הנמצאים". וכן חזר וכתב שם ר"פ מ [תרח.]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שצה:] כתב: "כי יש אומן שיוכל להמציא דבר לפעול בכחו, ואינו יכול לסדר מהות הבית. ויש שיכול לסדר בחכמתו מהות הבית, ואין לו כח להוציא לפעל. ולפיכך כל אחד הוא ענין

בפני עצמו, ואין זה כזה" [ראה להלן הערה 131]. **דוגמה מובהקת** לשתי השלימויות האלו של הקב"ה [החכמה והמעשה] היא משה ובצלאל. שרש"י ביאר [שמות לח, כב] "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים, ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל, מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה [תקיט:] בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו... כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם". והם הם שתי השלימויות שהוזכרו כאן; משה רבינו הוא המבין את הסדר, ואילו בצלאל הוא המוציא לפועל הבנה זו [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 78, פל"ט הערה 117, ובסמוך הערה 110].

(109) כי המוח נמצא בראש [נדה לא.], ו"השכל הוא במוח שבראש" [לשונו בנתיב העבודה פט"ו (א, קכד.)]. ובנתיב הלשון פ"ט [ב, פא.] כתב: "כי החכמים בדור הם נחשבים כמו המוח, שהוא הראש, ששם השכל". אמנם בילקו"ש [ח"ב רמז תתקכט] נחלקו בזה התנאים, שאמרו [שם]: "היכן היא החכמה מצויה. רבי אליעזר אומר, בראש. רבי יהושע אומר, בלב", ובח"א לר"ה י: [א, צו.] הביא מחלוקתם. וראה להלן ציון 126.

(110) לשון הפסוק במילואו "והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה". **ויש להטעים** דברים אלו על פי דברי הדרישה באור"ח סימן כה, שכתב בשם המהר"ל את הדברים הבאים: "ניחא מאוד למה תיקנו על של ראש 'על מצות' [כשסח בין תפילה לתפילה], ועל של יד 'להניח' [מנחות לו.]. משום דבשל יד כתיב [דברים ו, ח] 'וקשרתם לאות על ידך', וקשירה והנחה חדא הוא, לכן מברכין 'להניח'. אבל בשל

ראש כתיב [שם] 'והיו לטוטפות', הרי לא נזכר בה אלא לשון הויה, לפיכך שייך בה 'על מצות תפילין'". והרמב"ם במנין המצות ריש הלכות תפילין כתב: "(א) להיות תפילין על הראש, (ב) לקשרם על היד" [ראה למעלה פל"ט הערה 12, ולהלן פמ"ט הערה 126]. והצפנת פענח בהלכות תפילין פ"ד ה"ד כתב: "גבי תפילין של יד המצוה היא ההנחה או הקשירה, אבל בשל ראש המצוה שיהיה מונח... ובזה מדוייק מה דאנו מברכין 'להניח תפילין' על של יד... ועל של ראש מברך 'על מצות תפילין', משום דבשל ראש לא הנחה היא המצוה, רק שיהיה מונח". הרי שתפילין של יד מורים על העשיה וההוצאה לפעל, ותפילין של ראש מורים על עצם הדבר וסידורו. וזהו מעין מה שישראל קדושים אומרים; "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא **בורא ומנהיג** לכל הברואים". "בורא" הוא כנגד תפילין של ראש, ו"מנהיג" הוא כנגד תפילין של יד. ואלו דבריו כאן שתפילין של ראש מורים על החכמה שבסדר הנמצאים, ותפילין של יד מורים על מעשה בריאתם. וראה להלן הערה 131.

(111) בא לבאר פירוש שני לתפילין של הקב"ה. ועד כה ביאר כי תש"ר הם כנגד סידור הנבראים בחכמה ["כי בראש החכמה"], ותש"י הם כנגד הפעולה שפעל בנבראים. ונמצא ששני התפילין הם כנגד החכמה והמעשה בנמצאים. אך עתה יבאר שהראש הוא מקום הפאר בעצם [לא מצד החכמה שבראש]. לכך הראש מורה על הפאר של היות, והיד מורה על הפאר של עשות. לכך תש"ר של הקב"ה מורים על הפאר של הקב"ה העולה מעצם היות הנמצאים, ותש"י של הקב"ה מורים על הפאר של הקב"ה העולה מחמת פעולותיו בנמצאים. ונמצא ששני התפילין הם כנגד היות ועשות בנמצאים. וראה להלן הערות 115, 142.

(112) מצינו שני הסברים בספריו בביאור חשיבות הראש; (א) הראש הוא הדבר העליון ביותר באדם. וכן כתב למעלה פ"ח [תכד:]: "הראש הוא בעליון ובגובה". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "כי אין דבר עליון באדם רק הראש". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמ:] כתב: "כי הראש יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל". ובאור חדש פ"ב [תקג:] כתב: "הראש הוא עליון". ובבאר הגולה באר הרביעי [תב.] כתב: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה שהוא תוספת על הראש... שהראש הוא בתכלית הגובה" [ראה להלן פמ"ז הערה 330]. (ב) הראש מקבל מעלה נבדלת [ראה למעלה הערה 102]. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכז:]: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראוי אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה

שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד". ובנתיב התשובה פ"ח [קלה:] כתב: "היה נר דולק על ראשו... ועניין הנר הזה, כי הנר הוא האור הנבדל שהיה על ראשו, כי הראש מקבל כל מעלה שהיא נבדלת, כמו שמושחים המלכים והכהנים הקדושים בשמן המשחה על הראש [רמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ט ה"ט]. ומפני שהיה קונה על ידי תשובה מדריגה אלקית נבדלת, ולפיכך אמר שהיה נר דלוק על ראש" [ראה למעלה פ"ח הערה 273].

(113) פירוש - כמו ש"כל פאר ראוי לראש", כך כל דבר הראוי לראש הוא פאר. ולכך המגבעות, שהן מלבוש לראש, נקראות "פאר". והרמב"ן [שמות כח, ב] כתב: "המצנפת ידועה גם היום למלכים ולשרים הגדולים, ולכן אמר הכתוב [יחזקאל כא, לא] 'בנפול המלכות הסר המצנפת והרם העטרה'. וכן כתוב [ישעיה סב, ג] 'וצניף מלוכה'. וכך יקראם הכתוב [שמות לט, כח] 'פארי המגבעות'. וכתיב [יחזקאל מד, יח] 'פארי פשתים יהיו על ראשם', שהם פאר ושבח למכתירים בהם". והרד"ק [יחזקאל כד, יז] כתב: "פארך תבוש עליך - 'פארך' היא מגבעת הראש, שהוא פאר האדם, כמו 'פארי המגבעות'". ושם [מד, יח] כתב: "פארי פשתים - נקראו כן המגבעות, לפי שהיו על הראש לפאר. וכן אמר [שמות כח, מ] 'ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת'". ויש להעיר, שרש"י שם [שמות לט, כח] כתב: "ואת פארי המגבעות - תפארת המגבעות, המגבעות המפוארות". וכתב הגו"א שם אות א [תקכז.]: "פירוש, כי 'פארי' הוא שם בלבד, כמו 'תפארת'. ומפני שקשה, שלא עשו התפארת, עד שיאמר 'ואת תפארת המגבעות', ולכך הפך הרב שהוא כמו מגבעות המפוארים". ואם הכוונה שהמגבעות היו מפוארות, איך "פארי המגבעות" מורה שהמלבוש לראש נקרא "פאר", הרי שם איירי בדוקא במגבעות מפוארות. ויל"ע בזה.

(114) כי עצם היציאה לזולת מורה על שלימות היוצא, וכמבואר למעלה הערות 88, 90.

(115) פירוש - עצם היות הנמצאים בעולם מורה על הפאר של הקב"ה, ולא מחמת שסדרם בחכמה, או שפעל בריאתם, אלא הואיל והנמצאים הם שלו, ובזה הם קשורים אליו, לכך גופא עולה מהם פאר להקב"ה. וראה למעלה הערה 111. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות מג:] "האי מאן דנפיק ביומי ניסן, וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר 'ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם'". ועוד אמרו חכמים [ברכות נח:] "ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר 'ברוך שככה לו בעולמו'", ומהו ההבדל בין שתי ברכות אלו. ונראה שהברכה הראשונה משבחת את הקב"ה על פועלו בנמצאים ["שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות"], ואילו

הברכה השניה משבחת את הקב"ה על היות הנמצאים ["ברוך שככה לו בעולמו"], ולא מוזכרת בה כלל שום פעולה בנמצאים. ויחס זה בין שתי הברכות הללו הוא היחס בין תש"י לתש"ר; תש"י דומים לברכה של "שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות". ותש"ר דומים לברכה של "ברוך שככה לו בעולמו".

(116) לפי הסבר זה יוצא שאף מה שהקב"ה סידר את הנמצאים בחכמה הוא כנגד תש"י [לעומת הסברו הקודם שהוא כנגד תש"ר]. כי כבר השריש למעלה בהקדמה שניה [סח.] ש"הוא יתברך יודע הכל בחכמתו, ופועל הכל בכחו, כי אין חלוק בין ההשגה שהוא משיג הנמצאים, או מה שהוא פועל שאר פעולות, כי ההשגה גם כן פעל, ויבא בלשון פעל, שיאמר [שמות ב, כה] 'וידע אלקים', כמו שיאמר [בראשית ח, טו] 'וידבר אלקים'". לכך מה שכתב כאן ש"תפילין של היד מצד שהוא מפואר מפני פעולותיו", זה יכלול גם סידור הנמצאים בחכמה, "כי ההשגה גם כן פעל". ורק לפי הסברו הקודם, שהעמיד ב"זה לעומת זה" סידור הנבראים בחכמה לעומת הפעולה שפעל בהם, אזי אמרינן שסידור הנבראים בחכמה הוא כנגד תש"ר, ולא תש"י. אך לפי הסברו השני, שהעמיד ב"זה לעומת זה" היות הנבראים לעומת עשות הנבראים, אזי סידור הנבראים בחכמה משתייך לתש"י, ולא לתש"ר. וכך מוכח מיניה וביה; דאם תבאר שסידור הנבראים בחכמה משתייך לתש"ר [וכמו לפי הסברו הראשון], מדוע לא חזר וכתב כן בהסברו השני, שתש"ר מורים על סידור הנבראים בחכמה, ובמקום זאת שינה וכתב שתש"ר מורים "שהוא מפואר בנמצאים, שהם שלו", נקודה שלא הזכירה כלל להסברו הראשון. אלא ודאי מוכח שסידור הנבראים בחכמה משתייך לפעולותיו יתברך, ועל כך מורים תש"י, וכמו שנתבאר.

(117) בא לבאר טעם שלישי בביאור תש"ר ותש"י של הקב"ה; בעוד ששני הסבריו הראשונים ביארו שתש"ר ותש"י עומדים כנגד שני סוגי פאר העולים מהנבראים [להסברו הראשון סידור וביצוע, ולהסברו השני היות ועשות], הרי מעתה יבאר שתש"ר ותש"י מורים שהכל הוא כבוד, מההתחלה [הראש] עד תכלית ההתפשטות [היד].

(118) לכך התפילין של הקב"ה מורים על הכבוד הגמור, וכמו שמבאר והולך. ובספר העיקרים מאמר שני פי"ד כתב: "כי בהיכלו, רצה לומר במדרגתו, הכל הוא כבוד". וראוי לציין שבבאר הגולה באר הרביעי [תקכה:] הזכיר פסוק זה כדי לשלול שהקב"ה מניח תפילין מצד עצמו, וכלשונו: "וכן מה שאמרו [ברכות ו.] הקב"ה מניח התפילין, הוא גם כן מצד המקבל. כי בודאי מצד עצמו יתברך, אין פאר מצד הזולת כלל, כי 'בהיכלו כולו

אומר כבוד'. רק מצד שנמצא הוא יתברך אל המקבל יש לו תפילין, והוא הפאר שהוא יתברך מפואר ומהודר מישראל". וראה להלן הערה 136.

(119) נראה לבאר את ה"חס ושלום" הזה [שלא יהיה כבוד גמור בכל], כי "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו" [אבות פ"ו מי"א]. ואם יהיה נברא שאין עולה ממנו כבוד ה', אם כן ה' לא היה בוראו מעיקרא. ואם בכל זאת היה נברא, בעל כרחך שאלוה אחר בראו, וזה הוא עבודה זרה.

(120) כי "ראשון" הוא משורש "ראש". ובבאר הגולה באר הרביעי [תג.] כתב לגבי תפילין של אדם בזה"ל: "ויש עוד טעם לזה בסוד המצוה הזאת. שראוי שיהיה הכבוד בכולו, רצה לומר שיהיה כולו כבוד. וכאשר הפאר הזה על האדם בראש ובזרוע, אז האדם כולו כבוד. כי הראש, מפני שהוא הראש, הוא התחלה". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב: "ועוד יש להבין כי התפילין שהם על האדם... מורה כי השם יתברך מלכותו על האדם מצד התחלת האדם, כי הראש שעליו תפילין של ראש, הוא התחלה". ובאור חדש פ"ו [תתקצד:] כתב: "המלך נבדל מן הכלל... מצד התחלתו... ולכך הכתר שהוא על ראשו מורה שהוא נבדל מצד התחלתו". ושם פ"ט [תתתכ:] כתב: "כי הראש התחלה, מלשון ראש וראשון". ובח"א לע"ז ח. [ד, לג:] כתב: "כי הראש ראוי שיהיה נקרא 'ראשון', כשמו שנקרא 'ראש'". וכן כתב בח"א לנדה ל: [ד, קנח.]. ואמרו חכמים [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". וראה תפארת ישראל פכ"ב הערה 37, נצח ישראל פל"ז הערה 26, נתיב התשובה פ"ד הערה 101, ולמעלה פ"ט הערה 244.

(121) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תב:]: "כמו שהראש הוא בתכלית הגובה, כך הזרוע הוא תכלית פישוט האדם, וכדכתיב 'ובזרוע נטויה', שאין מתפשט יותר מן הזרוע. ואילו קנה היד בכל תשמישי האדם מקרב קנה היד אליו, אבל הזרוע היא נטויה לעולם. וכמו שהראש הוא תכלית הגובה, כך הזרוע הוא תכלית התפשטות". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ:] כתב: "'הידים ידי עשו' [בראשית כז, כב], כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] כתב: "כי הידים הם עוד חיצוניות יותר מכל הגוף, לפי שהידים מתפשטין לחוץ ביותר מכל האברים... וזה אמרם [שבת יד.] מפני שהידים עסקניות הם. כלומר מפני כי התפשטות הידים בכל מקום בחוץ". ובאור חדש פ"ב [תקכא:] כתב: "עשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה... לכך כתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים

ידי עשו'... עשו יש לו הידים, שאין לך דבר חוצה יותר מן הידים, שמתפשטים לחוץ". ובנצח ישראל פ"ז [קע:] כתב: "כמו שני ידים, האחד מתפשט אילך, ויד השניה מתפשט אילך". והבטוי הנפוץ "פושט יד" [שבת ב.] מורה שהיד מסוגלת להתפשטות. ולמעלה בכת"י [שעז.] כתב: "והא דלא כתיב 'יד' ["ותשלח את ידה", אלא כתיב (שמות ב, ה) "ותשלח את אמתה" (שאלת הגמרא בסוטה יב:)], כדי ללמד שנשתרבב היד. ואם כתב 'יד' לא הוי משמע דאשתרבב, כי לשון 'יד' הוא משמע על היד, אצבעות עם כף היד, ולא שייך בזה שרבוב, כי שרבוב הוא על האמה, שהוא הזרוע, והוא משתרבב להלאה, מפני שהאמה נברא לזה כדי שיהיה שולח אותה למרחוק. לכך אין הידים שבהם אוחז הדבר סמוך לגוף, כדי שישלח ופושט אותה להלאה, והיד הוא לאחוז בלבד. ומפני שכאן היה משתרבב אמות הרבה שפיר כתב 'ותשלח את אמתה'". וראה למעלה פי"ז הערה 99, ופי"ט הערה 28.

(122) שמא כוונתו לדברים שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תד:], וז"ל: "וכאשר תבין עניין התפילין האלו, תבין ותדע היתר השאלה הגדולה ששאלו; למה ברא השם יתברך את הנבראים כלם. כי יש מהם שאמרו בהיתר שאלה זאת, שהוא יתברך רצה להודיע כח מעשיו וגבורותיו לעולם. ודבר זה לא יתכן לומר, שלכך ברא הכל, להודיע כחו לבשר ודם. ויש שהיו אומרים, כי זהו מדרך השלם, שהוא משפיע הטוב לזולתו. ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם. וגם דבר זה לא יספיק, שלא יהיה בריאת העולם רק שיהיה נקרא 'בורא' ו'עושה', כמו האומן שהוא בונה הבית שיהיה נקרא 'בנאי', והוא דבר אשר לא יתכן. ומפני זה באו חכמים לבאר תשובת שאלה זאת, כי העולם נברא לעצמו, כי אף על גב שהעולם הזה הוא עלול, ואין העלול במדריגת העילה, מכל מקום יש כאן תוספת מעלה אל העילה מצד העלול. ולפיכך הוא יתברך מניח תפילין, שהתפילין הן פאר על בעל התפילין. וכך יש אל השם יתברך מן הנמצאים שהם זולתו, פאר נוסף מן הזולת, שהם הנמצאים, כמו שהתפילין מן האדם פאר נוסף על האדם. ואין דומה תואר זה לשאר התארים, שיקרא הוא יתברך גבור חכם ובעל יכולת, שהשבח הזה מצד השם יתברך, שהוא בעל יכולת חכם גבור. אבל תואר זה הוא בעניין אחר, שהוא תאר מצד הנבראים, מה שהוא יתברך מתואר בשלימות הנמצאים, והוא שלימות ומעלת ישראל, ודבר זה הם התפילין. וזה מה שאמרו 'הקב"ה מניח תפילין', שהם פאר נוסף. ובמאמר הזה באו להודיע בחכמתם הרמה שהקב"ה ברא הנמצאים במה שהנמצאים הם שבח אליו. ולכך אמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', וזה מורה התפילין דמארי עלמא. ונתבאר לך דברים גדולים ונוראים". אמנם גם שם הוסיף וכתב: "אמנם יש

עוד דברים עמוקים מאוד מאוד, ואין כאן צורך יותר. ועוד יתבאר מאמר זה באריכות", ולא נתבאר מקומו. וממו"ר זצ"ל שמעתי שעומק הדברים מכוון לצירוף שם הויה עם שם אדנות. וסוד ה' ליראיו.

(123) כפי שכתב בנצח ישראל פכ"ג [תפו.] שהמניח תפילין אומר על עצמו: "מה שהוא יתברך אדון לי, ושמו יתברך נקרא עלי, והוא תהלתי ותפארתי" [ראה להלן פמ"ו הערה 194]. ומדבריו כאן מבואר ששם ה' נקרא על האדם הן בתפילין של ראש והן בתפילין של יד. וראה למעלה פל"ט [הערות 15, 72, 85, 90] שנתבאר שם דבודאי גם בתש"י יש "כי שם ה' נקרא עליך", אך לא באותה ברירות כפי שיש בתש"ר.

(124) פל"ט [לאחר ציון 70 (ראה למעלה הערה 99 בביאור הבטוי "פרשת תפילין")], וז"ל שם: "וצוה להניח אלו פרשיות בראש וביד, כי שם ה' נקרא על ישראל. וכאשר תבין דברי אמת תדע, כי תפילין של ראש על הנשמה, שהתחלת כחה בראש, ותפילין של יד תכלית כח הנשמה. והראות פעולתה שהוא בעל חי מתנועע, כי התנועה חיות האדם. ולשנים אלו, הראש והזרוע, כח התנועה, דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח, כי התחלת כח התנועה הוא במצח. לכך כאשר ירצה האדם בתנועה, מתנועע במוקדם מן הפנים תחלה, כי שם כח התנועה. וכמו שכח התנועה במוקדם מן הראש, כך הזרוע מן האדם מקבל כח התנועה. נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך ציותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע; להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע, כלי מקבל התנועה. אמנם הנחתן ביד שמאל [מנחות לז.], ולא בזרוע ימין, כי יד הימין קודם, ואחר כך השמאל, ומאחר שיש תפילין על הראש, ששם התחלת התנועה, אין תפילין על הימין כי אם בשמאל, שהוא סוף וגמר. נמצא כי זרוע שמאל גמר קבלת כח התנועה, ושלימות הדבר בגמר שלו. לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן התפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תג.] כתב: "ויש עוד טעם לזה בסוד המצוה הזאת. שראוי שיהיה הכבוד בכולו, רצה לומר שיהיה כולו כבוד. וכאשר הפאר הזה על האדם בראש ובזרוע, אז האדם כולו כבוד. כי הראש, מפני שהוא הראש, הוא התחלה. והזרוע הוא תכלית וסוף, במה שסוף התפשטות האדם הוא בזרוע... וכאשר הפאר הזה הוא על ראשו, והוא גם כן על זרועו, אז הכבוד מן התחלה עד תכלית, ואז האדם כולו כבוד ומפואר בזה, כי שם ה' נקרא עליו. וזה עניין מצות תפילין של ישראל, שהם על הראש ועל הזרוע" [הובא למעלה פל"ט הערה 72].

(125) מבאר טעם רביעי לתש"ר ותש"י של הקב"ה, שהם כנגד תש"ר ותש"י שיש לישראל, והם כנגד המהות והמציאות, וכמו שיבאר. ועד כה ביאר שלשה טעמים; שני הסבריו הראשונים היו שתש"ר ותש"י עומדים כנגד שני סוגי פאר העולים מהנבראים [להסברו הראשון סידור וביצוע, ולהסברו השני היות ועשות]. הסברו השלישי היה שתש"ר ותש"י מורים שהכל הוא כבוד, מההתחלה [הראש] עד תכלית ההתפשטות [היד].

(126) כמבואר למעלה הערה 109.

(127) לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות לב [סז:]: "עיקר האדם הוא דעתו ושכלו". וכן כתב שם שמות פי"ד אות י [רעג:]. ושם במדבר פט"ז אות ג [רמג:] כתב: "עיקר האדם הוא נפש המשכלת". ושם דברים פ"ד אות כא [צה.] כתב: "הענין האלקי שבאדם... זהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלקי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצט:] כתב: "כי השכל באדם... הוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא בעל חי משכיל... שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל". ובנצח ישראל פי"ט [תטו:] כתב: "והחטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "אין הגוף של האדם עיקר האדם" [הובא למעלה הערה 45, ולהלן פמ"ז הערה 295]. וראה למעלה הערה 46 במה שהוקשה שם. והואיל ועיקר האדם הוא השכל, לכך מהות האדם היא השכל, כי העיקר הוא המהות. ובבאר הגולה באר הרביעי [תצ:] כתב: "כי זהו דרך חכמים שהם מדברים מן המהות בלבד, והוא עצם הדבר". ושם בבאר הששי [שמא:] כתב: "כי כל הדברים הם בענין המהות, כי החומר משותפים בו כל הנמצאים, רק המהות הוא עצם הדבר". וברי הוא כי העצם הוא העיקר, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"א אות לח [כה:]: "אין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר, שנמשך אליו דברים הרבה". ושם פ"ט אות יז [קפה.] כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ובנצח ישראל פי"ט [תכד.] כתב: "כי עיקר השכר שהוא עצם השכר" [הובא למעלה פכ"ג הערה 43]. ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר והוא בעצם, לא במקרה" [הובא למעלה פל"ט הערה 120, וש"נ]. ובח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב: "העשירי אשר הוא מפריש [במעשרות] נגד העצם שהוא עיקר". וראה נצח ישראל פי"ט הערה 81, ובאר הגולה באר החמישי הערה 141, ונתיב התורה פ"ד הערה 119.

(128) לשון הכתב והקבלה [שמות ו, ו]: "בזרוע נטויה. 'זרוע' הושאל על הכח והאמוץ, כמו [תהלים פג, ט] 'היו זרוע לבני לוט', [שם פט, יד] 'לך זרוע עם גבורה'". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסח.] כתב: "הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות" [הובא למעלה פי"ט הערה 27]. ובח"א לגיטין נו: [ב, קז:] כתב: "ודע, כי הרשע יש לו כח וזרוע ביותר". והמהרש"א [סנהדרין סח.] כתב: "מלת 'זרוע' נאמר בכל מקום על הכח, כמו [ירמיה יז, ה] 'ושם בשר זרועו', 'לך זרוע עם גבורה'". והמלבי"ם [תהלים עא, יח] כתב: "הזרוע מציין הכח הראשי המניע את היד הפועלת". אמנם המהר"ל מוסיף "לכך נקרא 'זרוע' על שם הזרוע והכח", הרי שתיבת "זרוע" עצמה מורה על הכח. ואולי כוונתו להצביע על השויון הקיים בין "זרוע" ל"זרע", וכמו שנאמר [בראשית מט, כד] "ותשב באיתן קשתו ויפוזו זרועי ידיו וגו'", ואמרו חכמים [סוטה לו:] "'ויפוזו זרועי ידיו', נעץ ידיו בקרקע, ויצאה שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו". והמהרש"א [שם] כתב: "ו'זרועו' מלשון זרע, וכן הוא לשון ב"ר [פז, ז] 'ויפוזו זרועי ידיו', אמר רבי יצחק, נתפזר זרעו ויצא לו דרך צפורניו". ובתיקוני זהר [תיקון יג (כח.)] איתא "'מוליך לימין משה זרוע תפארתו' [ישעיה סג, יב], ואיהו בוקע מיא דאורייתא לגבי זרע אברהם, דאיהו ימינא". והגר"א [שם] כתב: "זרע - רצה לומר לשון זרוע". ועל זרע האדם נאמר [שופטים ח, כא] "כאיש גבורתו" [ב"מ פד.], ויורה כחץ [נדה מג.]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 492, ושם באר הששי הערה 672.

(129) לשון הפסוק במילואו: "והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצו:] כתב: "כי הזרוע בו הוא כח ממציא לפעל, וכדכתיב 'הם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה', וזהו הנחת תפילין על היד". וראה בסמוך הערה 131.

(130) לשונו בדר"ח פ"א מ"י [שיא.]: "לפיכך כתיב [תהלים קכח, ב] 'אשריך' בעולם הזה [ברכות ח.], כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה, במה שהוא אדם משמח בחלקו, והוא שלם בלי חסרון. ודבר זה מורה על חוזק וקיום, וזהו שיש לו, מצד חוזק המציאות שיש לו, עולם הזה". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיד:] כתב: "ואמר 'כרע שכב כארי וכלביא מי יקימינו' [במדבר כד, ט]. דבר זה מורה על חוזק שלהם במציאות. והם נמשלים כמו ארי וכלביא, אשר ישכב בחוזק, ואין אחד מתחבר אליו להקים אותם משם". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:] כתב: "זה שאינו מעליב אחרים אף אם עולבים אותו, בודאי זה מפני שאינו עז להשיב, רק שומע חרפתו... אל תאמר מאחר שנעלבים הם חלשים, ואין להם מציאות חזק, אבל מדריגת כחם [שופטים ה, לא]

'כצאת השמש בגבורתו' [שבת פח:]". ובח"א ליבמות קב: [א, קמה:] כתב: "'ועצמותיך יחליץ' [ישעיה נח, יא], ואמר רבי אלעזר, זו מעולה שבברכות [יבמות שם]. פירוש, שכאשר האדם חזק וזריז, דבר זה הוא היסוד ועיקר לכל הברכות, כי כאשר חזק וזריז בעצמו הוא בריה שלימה, ואז הוא מוכן לקבל הכל. ולא כן אם האדם מציאות חלש בעצמו, אין מוכן לקבל ברכה, כי צריך שיהיה האדם בעצמו בריה, ואחר כך מקבל שאר דברים אשר נמשכים לעצמו. ולפיכך דבר זה מעולה שבברכות, והוא יסוד הכל, והבן זה מאוד מאוד".

(131) כן כתב גם בבאר הגולה באר הרביעי [שצד:], וז"ל: "ענין התפילין האלו, שהם על הראש ועל הזרוע, כי מצד ב' דברים הכבוד אל ה' יתברך מן ישראל. האחד, מצד מהות האומה בעצמה, כי מהות שלהם ביותר משובח, שהם עם אחד. וכל התוארים שהם תוארים משובחים לישראל, ומצד תפארת מהותם, הם כבוד אל השם יתברך, והוא התפילין דמארי עלמא. הב', מצד שהוציא אותם אל פעל המציאות, כי המהות ענין בפני עצמו. ולפיכך מצד מהותם, אשר יש להם מהות משובח ומפואר, יש כבוד אל השם יתברך אל חכמת הפועל, לכך יש מישראל פאר וכבוד לחכמת השם יתברך. וכן מצד כחו וגבורתו אשר הוציא אותם אל הפעל. וזה כי יש אומן שיוכל להמציא דבר לפעול בכחו, ואינו יכול לסדר מהות הבית. ויש שיכול לסדר בחכמתו מהות הבית, ואין לו כח להוציא לפעל. ולפיכך כל אחד הוא ענין בפני עצמו, ואין זה כזה. ולפיכך יש כאן כבוד מישראל מצד מהות שלהם, שמורה על חכמתו יתברך, שסדר מהות שלהם בשלימות. וזה שאמר שיש לו תפילין של ראש. ויש לו יתברך תפילין על היד, לפי שיש מישראל פאר ממציאת ישראל בפעל, על אשר המציא אותם לפעל. וזהו על הזרוע, כי הזרוע בו הוא כח ממציא לפעל, וכדכתיב [דברים ט, כט] 'הם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה', וזהו הנחת תפילין על היד" [הובא בחלקו למעלה הערות 108, 129]. ואודות מהות לעומת מציאות, כן כתב למעלה פכ"ה [תו:], וז"ל: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש. והנה יש כאן שני דברים; האחד, כאשר תבחין בו מצד שהוא נמצא בלבד, לא מצד המהות. והשני, מצד המהות", ושם הערה 84.

(132) פירוש - המהות מורה על ה"עלה במחשבה", ולכך היא בעלת בחינות שונות, כאשר כל בחינה ובחינה חולקת מקום לעצמה, כפי שהדברים נתפסים במחשבה. אך בהוצאה לפועל, מתמזגות כל אותן בחינות ליחידה אחת, כאשר יחידה זו מבטאת בצורה שוה את שלל הבחינות שקדמו לה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות סא.]

על בריאת אדם וחוה "בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף לא נברא אלא אחד". ובביאור הדבר כתב בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] בזה"ל: "רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לבראתם, היו שנים. כי כאשר הם מושכלים, הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם... שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו, וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה... ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 53, פי"ב הערה 130, פי"ח הערה 10, פכ"ט הערה 70, פל"ט הערה 91, ולהלן פמ"ה הערה 51]. וזהו היחס שבין תש"ר לתש"י; תש"ר עומדים כנגד "בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים", ואילו תש"י עומדים כנגד "ולבסוף לא נברא אלא אחד". **דוגמה נוספת**; בבאר הגולה באר הששי [שכג:] הביא את דברי חכמים [ירושלמי חגיגה פ"א ה"ח] ש"אין למדין הלכה מתוך אגדה", וכתב שם [שכה.] לבאר: "אמנם מה שאמרו אין למידין הלכה מתוך דברי אגדה, ואין משיבין באגדה, הוא עוד דבר חכמה, כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור. אבל דבר שאינו הלכה למעשה, כמו דברי אגדה, דבר זה אינו לגמרי כך... הנה התורה יש לה כמה פנים, מכל מקום דבר שהוא הלכה למעשה אינו רק פנים אחד. לכך אמר שאין מקשין ושואלין בדברי אגדה, ואין למדין הלכה מדברי אגדה. וזהו פירוש האמיתי, אין ספק בו". והואיל ותפילין של יד מורים על המציאות, לכך הם בית אחד, ואילו תפילין של ראש מורים על המהות, לכך הם ארבעה בתים. וכיחס זה שבין תפילין של ראש לתפילין של יד, כעין כך הוא היחס שבין האגדה להלכה; האגדה מוסבת על המהות, ולכך היא בעלת פנים הרבה. אך ההלכה מוסבת על המציאות [כפי שהדגיש כאן כמה פעמים תיבת "הלכה **למעשה**"], ולכך בהכרח שאינה אלא אחת. לכך אי אפשר ללמוד הלכה מאגדה, כשם שאי אפשר ללמוד צורת תפילין של יד מצורת תפילין של ראש. ובדר"ח פ"ד מכ"א [תל:] כתב: "כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה... כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם". וכן יסוד זה נתבאר בנתיב התורה פ"א הערה 137. ולמעלה הערה 54 נתבאר שההבדל בין ישראל לעמים הוא בפנימיותם, אך לא בגופם החיצוני. וראה למעלה פל"ט הערה

111 שביאר שם שלשה טעמים אחרים מדוע תש"ר מחולקים לארבעה בתים, ותש"י הם בבית אחד.

(133) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שצו:]: "יש בתפילין של ראש ד' בתים, מפני כי התפילין של ראש מורים על המהות, ויש לו בחינות מחולקות. כמו שיש בכל פרשה דבר מיוחד; 'מי כעמך ישראל' [ש"ב ז, כג], 'או הניסה' [דברים ד, לד], והם בחינות מחולקות, וכל בחינה ובחינה מיוחדת. אבל המציאות בפעל הוא דבר אחד, ואינו מחולק. ולכך התפילין של יד, המורים אשר המציאם לפעל, והמציאה בפעל הוא דבר אחד. והרי דבר ברור, כי המהות יש בו בחינות מחולקות, ושם המציאות בפעל יכלול הכל בשוה, מבלי שיש חילוק מצד המציאות, שנופל על הכל בשוה. ולפיכך תפילין של ראש הם מחולקות, ושל יד הם ד' פרשיות בבית א'. כי אף על גב שהמהות מחולק, שם המציאות יכלול הכל מבלי חילוק כלל".

(134) לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"י: "הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. שאלמלי היה חי בחיים ויודע בדעה חוץ ממנו, היו שם אלוהות הרבה; הוא וחייו ודעתו, ואין הדבר כן, אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה, הכל אחד". ובבאר הגולה באר השני [קסא:] כתב: "השם יתברך אחד לגמרי מכל צד". וכן בספר דרך ה', חלק א פרק ראשון, כתב: "דרך משל, הזכרון כח אחד, והרצון כח אחר, והדמיון כח אחר, ואין אחד מאלה נכנם בגדר חבירו כלל. כי הנה גדר הזכרון גדר אחד, וגדר הרצון גדר אחר, ואין הרצון נכנס בגדר הזכרון, ולא הזכרון בגדר הרצון, וכן כלם. אך האדון יתברך שמו איננו בעל כחות שונים, אע"פ שבאמת יש בו ענינים שבנו הם שונים, כי הרי הוא רוצה והוא חכם והוא יכול והוא שלם בכל שלימות. אמנם אמתת מציאותו הוא ענין אחד שכולל באמתתו וגדרו כל מה שהוא שלימות. ונמצא שיש בו כל השלימיות לא כדבר נוסף על מהותו ואמתת ענינו, אלא מצד אמתת ענינו בעצמה שכוללת באמתה כל השלימיות". וראה הערה הבאה.

(135) אמרו חכמים [ירושלמי סנהדרין פ"י סוף הלכה א (נ:)] "אין אחד אלא הקב"ה, כמה דתימר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'". ואמרינן "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים" [העיקר השני]. וכן אומרים "אחד ואין יחיד כיחודו" [מתפילת "יגדל"]. והרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק ביסוד השני כתב: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין

כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". ובאבות פ"ד מ"ח אמרו "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד", ובדר"ח שם [קסב:] כתב: "כי הדיין נקרא 'אלהים' [שמות כב, ח], וכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים'. ולפיכך אין לו לדון יחידי, שאם כן הוא רוצה לדמות אל הקב"ה לגמרי כאלקותו, מאחר שהדיין נקרא 'אלהים', והוא דן ביחידי כאילו היה אלהות לגמרי, שהוא אחד. וזה שאמר 'אין דן יחידי אלא אחד', רצה לומר מי שהוא אחד באלקותו אליו ראוי לדון ביחידי, אבל לא האדם". ובדר"ח פ"ה מ"א [כב.] כתב: "כי אין אחד רק השם יתברך". והמבדיל בין הקב"ה לשאר נמצאים הוא אחדותו יתברך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:]: "אין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי הוא חסר, שאם היה אחד והוא שלם, היה הוא אלוה. כי הוא יתברך הוא אחד, ואין זולתו" [הובא למעלה פ"ט הערות 220, 221, ופל"ו הערות 153, 155. וראה להלן פמ"ז הערות 231, 334].

(136) פירוש - אף על פי שאצל הקב"ה מהותו ומציאותו הן אחת, מ"מ הואיל ותפילין אלו נאמרו ביחס לישראל, שהפאר העולה מישראל מחייב את התפילין של הקב"ה, לכך הם נפרדו לתש"ר ותש"י, וכמו שמבאר והולך. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכה:] כתב: "וכן מה שאמרו [ברכות ו.] הקב"ה מניח התפילין, הוא גם כן מצד המקבל. כי בודאי מצד עצמו יתברך, אין פאר מצד הזולת כלל, כי [תהלים כט, ט] 'בהיכלו כולו אומר כבוד'. רק מצד שנמצא הוא יתברך אל המקבל יש לו תפילין, והוא הפאר שהוא יתברך מפואר ומהודר מישראל" [הובא למעלה הערה 118].

(137) פירוש - מהות ישראל ומציאות ישראל נובעות מאמתתו יתברך וממציאותו יתברך. לכך יש להקב"ה תש"ר כנגד מהות ישראל, ותש"י כנגד מציאות ישראל. ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה. ויורה העלול

על מציאות העילה, ועל מהות העילה" [הובא למעלה פכ"ג הערה 87, ופכ"ט הערה 8]. ונראה לבאר כפילות זו על פי מה שכתב בנצח ישראל פ"ב [כד:], וז"ל: "אמר [דברים לב, ו] 'הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך'. ביאור זה, כי כל ישראל הם לה', אם מצד שהוציאם לפעל, כמו שהאב הוא סבה שיצא הבן לפעל. והשם יתברך בעצמו היה הסבה שיצאו לפעל, וזה היה כאשר הוציא השם יתברך אותם ממצרים, וכאילו נולדו... והשם יתברך עם שהוציאם לפעל, הם גם כן קנוים לו בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים עד שנעשו עבדים קנוים לו... לכך אמר 'הלא הוא אביך קנך', ועוד אמר 'הוא עשך וגו'', ודבר זה בפני עצמו, כי האב אינו רק מה שהביא הבן אל העולם, אבל עשיות האדם בכל תקונו בגופו ובאיבריו, הוא דבר בפני עצמו, שזה פעל הטבע. אבל השם יתברך, כשם שהוא אב לישראל שהביא אותם אל העולם, כך נתן להם מה שהעם צריך להיות עם רב ותקיף, ועל זה אמר 'הלא הוא עשך'. ואמר 'ויכוננך', רוצה לומר שהכין אותך בכל שלימות עד שנעשו ישראל אומה שלימה בכל, כמו שאמרו [חולין נו:] כי ישראל הם כרכא דכולא ביה, ממנו מלכיות וממנו כהנים. רוצה לומר כי השם יתברך השלים את ישראל בכל השלימות, עד שלא היו חסרים כלל, מה שלא היה לשום אומה כלל". ומהות ישראל [שהם בנים להקב"ה] נובעת מאמתתו יתברך, וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ יא [ערב.], וז"ל: "העידה התורה הנאמנה שאמרה [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'. ויש לך להבין בשם הנכבד הזה, מה שנקראו ישראל 'בנים' לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו" [הובא למעלה פכ"ט הערה 36]. ומציאות ישראל [שהם עם רב ותקיף] נובעת ממציאות הקב"ה, ש"השם יתברך השלים את ישראל בכל השלימות, עד שלא היו חסרים כלל, מה שלא היה לשום אומה כלל" [לשונו בנצח ישראל הנ"ל].

(138) ראה למעלה פל"ט [לאחר ציון 115], שהזכיר שם את דבריו כאן בזה"ל: "ולקמן יתבאר בענין תפילין קצת בסגנון אחר, והכל דרך אחד", וראה שם הערות 116, 117, בביאור כוונתו.

(139) בבאר הרביעי אות ו [שפו.-תז.] שהאריך מאוד בביאור התפילין של הקב"ה, והרבה מדבריו שם הובאו בהערות למעלה.

(140) נראה שכוונתו לדברים שכתב שם ולא הזכיר כאן, והם דברים אודות שהתפילין של הקב"ה מורים על ההפרש שבין ישראל לעמים, ויובא בהערה 147.

(141) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 87]: "בארו בחכמתם איך ישראל הם ראשון אל השם יתברך, מחוברים דבקים בו יתברך. ואמרו שהוא מניח תפילין. פירוש זה, כי כל שלימות אשר יוצא לזולתו, כמו שיאמר שהשם יתברך השפיע כל הנמצאים, במה שהשלימות ההוא יוצא לזולתו, הוא מעלה עליונה ושלימות יתירה מן השלימות אשר אינו יוצא אל זולתו", ושם הערה 90. וראה להלן הערות 153, 189.

(142) פירוש - שאלת הגמרא ["הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו"] היא "מהו השלימות אשר כתיב בתפילין". ועל כך תירצה הגמרא "אמר ליה 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'" [הובא למעלה לאחר ציון 82]. וזה מורה על הכבוד שיש להקב"ה מישראל, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 105]. וראה למעלה הערות 111, 115.

(143) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שפו:]: "דע כי במאמר הזה באו להודיע ההפרש שיש בין ישראל לשאר האומות. וראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו יתברך'. וכמו שאמרו עוד [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו". והמשך לשון הגמרא שם הוא "שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו'". וכן בגמרא [שם] למדו כן מהפסוק [משלי טז, ד] "כל פעל ה' למענהו". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן ריש פס"ח כתב: "כל בריאה שנברא מן השם יתברך לא נברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצ:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'ועל העבודה'. כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני... כי

לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו" [הובא למעלה פ"ח הערה 105, פי"ד הערה 64, פכ"ב הערה 23, פל"ו הערה 92, להלן פמ"ו הערה 69, ופמ"ז הערות 273, 274]. ובבאר הגולה סוף הבאר החמישי [קכו:] כתב: "לא שהוא יתברך היה פועל אל עולם הזה, אך פעולתו את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא פועל, כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כוון השם יתברך בבריאה עולם הוא כמו שאמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. וכמו שאמרו חכמים על זה [יומא לח.] כל אשר ברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. נמצא כי התכלית בבריאת עולמו לכבודו". ובנר מצוה [ו.] כתב: "מצד עצם הבריאה היה ראוי שיהיה הכל תחת רשות השם יתברך, וכמו שאמרו כל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו'. ורצה לומר כי מאחר שברא השם יתברך הכל, בודאי נברא הכל לכבודו, כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו. ודבר זה אינו כלל, רק הכל נברא לכבודו" [ראה למעלה הערה 38]. **ויש להעיר** מדבריו בגו"א בראשית פ"א אות ז [ז.], בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל התורה וישראל, שכתב: "יראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו [יומא לח.], 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו' [ישעיה מג, ז]. ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו. ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [שם פסוק כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל. ומפני שאלו ב' דברים יש להם טעם נכון שבשבילם נברא העולם, הביא רש"י אלו שנים, אף על גב שהרבה דברים דרשו רז"ל שבשבילם נברא העולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 2, ולהלן פמ"ז הערה 392]. ולכאורה לפי זה אין לומר "כי כל הנבראים הם לכבודו יתברך" [לשונו כאן], אלא רק ישראל נבראו לכבודו יתברך, כי רק ישראל מקיימים מצותיו ועובדים אותו. וי"ל בזה [ראה להלן פמ"ז הערה 274, ששאלה מעין זו נשאלה גם שם].

(144) לשונו למעלה פכ"ג [שלא.]: "ישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך". ולמעלה ר"פ כט כתב: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'' [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' כי הוא ראשית אונו,

שהוא התחלת הראות כחו של אדם, שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה בעולם הזה. כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה. וכמו שהראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש, כי הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית, שלא נמצא זה בשאר. וכך ישראל שהם ראשית, נבדלים מכל האומות, והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית... כלל הדבר, כי 'בני בכורי' רצה לומר כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך, כמו שהבן הוא עלול מן האב, והם עלולים ראשונה אל השם יתברך, לכך קראם 'בני בכורי'". ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 59] כתב: "בראשון הוא התחלה לישראל, שהם נקראים 'בני בכורי ישראל', וכל הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל". לכך ישראל הם קודמים וראשונים לכל הנמצאים, כי הם הסבה לכל הנמצאים, והסבה קודמת למסובב [כמבואר למעלה פל"ט הערה 61, וש"נ]. ולהלן פס"ז כתב: "כי המשפט חייב שיהיה נמצא העלה עם העלול, ואין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל, ולכך נקראו [שמות ד, כב] 'בני בכורי', ולפיכך השכינה עמהם. ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים, אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים". ושם בסוף הפרק כתב: "מבואר נגלה לך שהאדם נבחר, ולפיכך ראוי מצד הזה שיניח העליונים ויהיה שכינתו אצל ישראל מצד המעלה הזאת כמו שאמרנו. וכבר הארכנו בזה למעלה בפסוק 'אנכי ה' אלקיך', עיין שם". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים בנים, כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה". ושם בסוף הפרק כתב: "הנה התבאר קצת מן הראיות מן דברי חכמים שהפליגו בחכמתם וכלם יענו ויעידו ויגידו שישראל בשביל שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה לכל הנמצאים, השם יתברך קרוב אליהם ומצטרף אליהם". ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול הוא מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות העילה ועל מהות העילה". ובח"א לחולין

[ד, קי.] כתב: "כי העלול מורה על העלה, וישראל הם עלולים ראשונים אל השם יתברך, כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה, כי ישראל הם עלולים ראשונים" [ראה למעלה פכ"ג הערות 77, 132, 133, פכ"ט הערה 8, פל"ח הערה 37, ופל"ט הערה 61]. וראה למעלה הערות 72, 80, 137, ולהלן הערות 146, 195, 197.

(145) פירוש - הכבוד העולה משאר הנמצאים [שאינם ישראל], הוא טפל לכבוד העולה מישראל. ואודות שיחס האומות לישראל הוא יחס של טפל לעיקר, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן פ"ס כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובדרוש על המצות [ס:] כתב שישראל משמשים [עוזרים] לאומות, "כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל. שכל דבר שהוא עיקר... הוא נושא את אשר אינו עיקר, ונתלה בו". ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:] כתב: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר" [הובא למעלה פ"ה הערה 132, פ"ו הערה 14, פי"ט הערה 123, פל"ט הערות 61, 83, ולהלן פמ"ז הערה 520]. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; הנה מצינו בלשון חכמים עוד תיבה ששרשה טפל, והיא "מטפל" ["מטפל בהן עד שנים עשר חודש" (ב"מ כח:), "בעלים מטפלין בנבילה" (ב"ק טו.)]. ומהי שייכותה של תיבה זו ל"עיקר וטפל". אלא הם הם הדברים; הואיל והעיקר "נושא את אשר אינו עיקר ונתלה בו" [לשונו באור חדש הנ"ל], לכך כל התעסקות ונשיאה בעול נקראת על שם היחס שהעיקר מעניק לטפל. והרצתי זאת למו"ר זצ"ל והוטב בעיניו.

(146) אמרו חכמים [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' [בראשית ב, א], מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א שם [א, סב:] כתב: "לפי שישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות

מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א], כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך. ולפיכך כאשר אומר 'ויכלו' שזהו העדות מן העלול על העלה שהוא פעל הכל, והוא יתברך העלה, ובזה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א לקידושין ע: [ב, קנ.] כתב: "כי מן סבה הראשונה משתלשלים ישראל, וכמו שהם משתלשלים מן הסבה הראשונה, כך הסבה הראשונה להם לאלקים, ומחזיר אחריהם, כי אין עילה בלא עלול. וכמו האב מחזיר על הבן, כך ישראל, שנקראים 'בנים' מפני שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, הוא יתברך מחזיר אחריהם. אבל הגר שאין בו דבר זה, צריך להתדבק מעצמו בו יתברך, וזה מבואר" [הובא למעלה פכ"ט הערה 8]. ולמעלה בכת"י [תצא:] כתב: "ישראל הם ראשית המציאות לפי שהם ראשונים לכל האומות, שישראל הם בנים לה', ואין קודמים לפניהם, ולפיכך הם בכורו יתברך. ונקראים בניו, כי הם העלולים הראשונים, רצה לומר שהם עלולים בעצם, כי הוא יתברך עלה, ואשר הם עלולים ממנו בעצם הם ישראל. לאפוקי האומות, שהם גם כן מעשה ידיו, אינם בעצם מעשה ידיו, רק כי הם נמשכים אחר ישראל, ואינם עלולים ממנו יתברך בעצם. ומפני שהם עלולים הראשונים, בזה הם בניו, לאפוקי האומות לא נקראו בניו" [הובא למעלה פל"ז הערה 97, בפרק זה הערה 11, ולהלן פמ"ז הערות 275, 277, 387]. **דוגמה לדבר**; בדר"ח פ"ו מי"א [שפז.] ביאר את הפסוק [ישעיה מג, ז] "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו", וז"ל: "פירוש הכתוב 'כל הנקרא בשמי ולכבודי', רוצה לומר 'הנקרא בשמי' היינו מין האדם, שנקרא בשמו של הקב"ה. ובמסכת בבא בתרא [עה:] הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה, שנאמר 'כל הנקרא בשמי'. ורצה לומר כמו שנקרא הקב"ה 'קדוש' [ויקרא יא, מד], כך יקראו הצדיקים 'קדוש'. וכן שאר שמות שיש להקב"ה, נקרא הקב"ה 'צדיק' [דברים לב, ד], ונקראים כן הצדיקים. ולפיכך הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה. 'ולכבודי' פירוש כל אשר הוא לכבודי, והם שאר נמצאים, שהם לכבודו של הקב"ה. אע"ג שאין נקראים לשמו לגמרי כמו הצדיקים, מ"מ הם לכבודו יתברך, שיש בהם כבוד השם יתברך, שהרי כל הנבראים הם כבודו יתברך". וכן כתב בח"א לב"ב עה: [ג, קטו.]. הרי שאף שכל הנמצאים נבראו לכבודו יתברך, מכל מקום יש בזה חילוקי דרגות, ואין הכבוד העולה מהם שוה בכולם. וראה הערה הבאה.

(147) דברים אלו מבוארים היטב בבאר הגולה באר הרביעי [שפו:], וז"ל: "ביאור ענין זה, שהנמצאים כולם הם לכבודו יתברך. ויש מהם כבוד אל השם יתברך ביותר. ודבר שהוא

כבודו נקרא 'לבוש' של הקב"ה. כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו. ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא מלבוש. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה [שבת קיג.]. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש... והנה מתבאר כי הכבוד מן הנבראים נקרא 'מלבוש' של השם יתברך. אמנם הלבוש הוא נבדל מהלובש, וכך הכבוד מן הנמצאים כלם, הכבוד הזה הוא נבדל מאתו יתברך. רק שעל ידי הנמצאים, שהם כבודו, נודע הוא יתברך. כמו שנראה כל אחד על ידי מלבוש לזולתו. אמנם הכבוד והפאר שיש לו מן ישראל, הוא גם כן תכשיט כבוד אל השם יתברך, ואינו כמו הכבוד משאר הנמצאים, רק הפרש יש, כי כמו החלוק שיש בין המלבוש ובין התפילין. כי המלבוש הוא כבודו של בעל המלבוש, והמלבוש נבדל מבעל המלבוש, אבל התפילין הם כבוד ופאר דבוק בו בעצמו, והם תכשיט שלו... ומפני כי ישראל נקראו 'בניו', ונתבאר למעלה כי זה השם להם לפי שהם נבראים ממנו בעצם ובראשונה... ושאר הנבראים טפלים אל הבריאה הזאת, כמו שאמרו ז"ל [ב"ר א, ד] בשביל ישראל נברא העולם. ולכך במה שהוא יתברך עילה אל ישראל בראשונה, ויש דביקות העילה אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עילה בלא עלול, ולפיכך מצטרפים אליו ישראל בלי פירוד כלל ובלי ריוח בין הדבקים. ולפיכך הכבוד הוא מישראל, אשר הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, מצטרפים אליו לגמרי. ולא כן הכבוד שהוא משאר הנמצאים, עם שכלם הם כבודו מה שהם עלולים ממנו, וכל אשר הוא עלול מן השם יתברך הוא כבודו יתברך, מכל מקום אינם נבראים בעצם ובראשונה מאתו, ואין כאן דביקות גמור אליו יתברך. ולכך הכבוד הזה [מהאומות] נקרא 'מלבוש', שאין המלבוש, אף שהוא כבוד של הלובש, אין הכבוד הזה דבוק בו. אבל הכבוד מישראל, במה שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, אין כאן פירוד כלל. ולפיכך הכבוד הזה, שהוא מישראל, שהם עלולים בעצם, נקרא 'תפילין', שהם תכשיט כבוד דבוק בבעל התפילין". וראה למעלה הערה 144, ולהלן הערה 189.

(148) לשון הגמרא [ברכות ו.] "אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין, הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו. אמר ליה 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'... אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי, תינח בחד ביתא, בשאר בתי מאי. אמר ליה [דברים ד, לד] 'כי מי גוי גדול', [שם פסוק ח] 'ומי גוי גדול', [דברים לג, כט] 'אשריך ישראל', [דברים ד, לד] 'או הנסה אלקים', [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון'" [הובא למעלה לאחר ציון 82].

(149) פל"ט [לאחר ציון 57]. ומכנה את פרק לט "פרשת תפילין" [ראה למעלה הערות 99, 124].

(150) לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 40]: "ועוד כאשר תדע כי אלו ארבע פרשיות, שהוא יתברך התחלת כל הנמצאים, לפיכך אמרה תורה [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור פטר רחם', כמו שאמרנו למעלה, כי קדושת הבכור, וכן כל הדברים שהם ראשית, הם קדושים בשביל שהוא יתברך גם כן ראשית הכל, ולכך ראוי כל ראשית לקדושה. ואם כן קדושת הבכורה מורה שיש ראשית הכל, הוא השם יתברך. וזה מורה גם כן שמאתו יתברך נמצא הכל, שאם לא כן, ולא היה הכל נמצא מאתו חס ושלום, היה דבר מה קדמון כקדמותו, ולא היה הוא יתברך ראשית הכל. ואין לומר שלא נמצאו מאתו, ואינם קדמון, אם כן ממי נמצאו, ולמה נמצאו עתה. כי אי אפשר שיהיה נמצא דבר מעצמו בלא סבה, שכל דבר צריך סבה. אלא אם היינו אומרים חס ושלום שהם גם כן קדמון, שאז אין צריך סבה להם. וזהו אינו, כי כבר אמרנו שהוא יתברך ראשית, אם כן בזה שהוא יתברך ראשית, הכל נמצא הכל מאתו. וכמו שמאתו הכל נמצא, כך היכולת בידו להפסיד אשר ירצה. לכך היה מפסיד התחלת וראשית מצרים, וזה נזכר בפרשה שניה. וכאשר הוא יתברך מאתו הכל ויכול להפסיד את הכל, כמו כן הוא יתברך מסדר ומאחד הכל, כמו שנזכר בפרשת שלישית [דברים ו, ד-ט] 'שמע ישראל וגו'', כי במה שהוא יתברך אחד, הוא מאחד ומסדר ומקשר החלקים זה בזה עד שהם אחד, קשורים קצתם במקצתם, והנה מאתו סדר מציאות העולם. ופרשה רביעית 'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא] מורה שהוא יתברך מנהיג הכל, כמו שזכר בפרשה רביעית איך מנהיג אותם אם יעשו טוב, והפך גם כן אם יעשו רע חס ושלום. ואלו שתי פרשיות, 'שמע ישראל', שמורה שהוא יתברך אחד, והוא מאחד כל הנמצאים במה שהוא יתברך אחד. וכמו שהוא מסדר את מציאותם ומאחדם, כך מסדר הנהגתם, ובשביל כך אלו שתי פרשיות סתומים ביחד בתפילין, כי אלו שני דברים קשורים זה בזה לגמרי". וראה להלן הערות 159, 178, 186, 187.

(151) הנה התיבות "הגדול הגבור והנורא" הן כנגד חסד גבורה ותפארת, כי "גדול" כנגד חסד [כמבואר למעלה פל"ט הערה 189, וש"נ. וראה בסמוך הערה 155], ו"גבור" כנגד גבורה, ו"נורא" כנגד תפארת [רמב"ן דברים י, טז]. והתיבות "אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד" הן כנגד הנהגתו יתברך את הנמצאים, שבפסוק שלאחריו נאמר [דברים י, יח] "עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה", וכמו שיבאר בהמשך הפרק. והנהגתו יתברך את הנמצאים היא כנגד מלכות. ובספר עקידת יצחק שער

יד, כתב: "מהיותו יתברך בעל שלמיות, אשר יזכר קצתם באומרו 'האל הגדול הגבור והנורא', חוייב ש'לא ישא פנים ולא יקח שוחד' לעשות שום עול בהנהגתו העליונה, אבל הוא 'עושה משפט גר יתום ואלמנה' בלי שום נטיה מהיושר כלל". וראה להלן הערות 178, 187.

(152) נראה שלא בחינם נקט בתואר "עמו **הקדוש**", אלא שבא להורות על מעלתה המיוחדת של הקדושה, וכפי מה שאומרים [בתפילת ימים נוראים בפיוט "חמול על מעשיך"] "נאה לקדוש פאר מקדושים". הרי הפאר של הקדוש בא דוקא מקדושים כמוהו, והם הם התפילין של קוב"ה [שנקראו "פאר" (ראה למעלה הערה 101)]. ובביאור מרגניתא זו, ראה הערה הבאה.

(153) נראה לבאר קמעא דברי קודש אלו על פי דברי הפחד יצחק ר"ה [מאמר יא, אות טו], שכתב: "ידועים הם דבריהם של חכמי הלשון, כי ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא, כי ממשלה היא שלא ברצונו של מי שמושלים עליו, ומלוכה היא ברצונו של מי שמולכים עליו [ראב"ע בראשית לז, ח, גו"א בראשית פי"ז אות ג (ערב:), וגר"א משלי כז, כז (ראה למעלה פט"ו הערה 29)]. בודאי שזה נכון. אבל אין זה אלא חיצוניות הדברים. בפנימיותם של דברים, גנוזה היא ההכרה העדינה כי ה'אדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו. ומכיון שהשם מלוכה לא יונח אלא על הדומה. שכן אריה נקרא מלך החיות [חגיגה יג:] מפני שגם הוא חיה. אבל אם האדם שליט על החיות, אינו אלא מושל ולא מלך, מפני שאין האדם מסוג הבעל חי... מדת המלוכה דורשת דוקא את ההשתייכות לסוג אחד, ובדרך ממילא משתלשל מזה שאין מדת המלוכה נוהגת אלא בזמן שהמלוכה מתקיימת היא מדעתו של זה שמולכים עליו" [הובא למעלה הערה 13, ולהלן פמ"ו הערה 177]. לכך פארו של הקב"ה עולה מישראל משום שהם מעוטרים במעלותיו יתברך, שזהו תנאי מוקדם להחלת מלכותו יתברך עליהם. **ולפי זה** מובן מדוע כתב כאן "מאותן ממש הלביש את עמו **הקדוש**" [ראה הערה קודמת], כי מצינו לגבי מעלת הקדושה חידוש שאינו נמצא בשאר מעלות, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תק.], וז"ל: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ובנתיב העבודה פי"א [א, קט:] כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן

קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 118, פ"מ הערה 138, פמ"ב הערה 54, להלן פמ"ה הערה 45, ופמ"ז הערה 454]. והנה לא מצינו כאשר יאמר האדם שהקב"ה הוא בעל חסד או גבור שיהיה מוטל עליו לעשות באותה שעה מעשי חסד או גבורה, ומאי שנא קדושה, שמוטל על האדם להגביה עצמו מן הארץ. אלא הביאור הוא, שישראל **מעידים** על קדושתו יתברך, לכך כאשר הישראל אומר שה' קדוש, ובה בשעה אם אותו ישראל לא יהיה קדוש, הרי הוא מעיד עדות שקר, ולא גרע ממי שקורא קריאת שמע ללא תפילין [ברכות יד:]. מה שאין כן בשאר מעלות, נהי שהקב"ה נתן לישראל גבורה, הרי ישראל מקבלים הגבורה, אך אין הם מעידים בזה שהקב"ה הוא גבור. **ואודות שישראל** מעידים שהקב"ה הוא קדוש [לעומת שאר המעלות הטובות], כן כתב בשם משמואל [חלק המועדים, ראש השנה שנת תרע"ב], וז"ל: "הנה אמרו ז"ל [במדרש הובא בתוספות חגיגה ג:] שלשה מעידין זה על זה, ישראל ושבת והקב"ה. והיינו שישראל מעידין על הקב"ה, שמטבע בשר ודם שיהיה להוט אחר החומריות, ורק ישראל עם קדוש, שנשמתם חלק אלוק ממעל, הם יכולין להתקדש, ואומות העולם בלתי אפשר להם שיהיו קדושים. וזהו [ויקרא יט, ב] 'קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלקיכם'. וכ"ק זקיני זצללה"ה מקאצק אמר בזה"ל: 'קדושים תהיו', והיאך בשר ודם יכול להיות קדוש, אלא 'כי קדוש אני ה' אלקיכם'. והם הדברים שאמרנו. וא"כ כשישראל מתקדשים, הם מעידין שהשם יתברך קדוש, כי בלתי זה הרי אי אפשר שיהיו קדושים". ובספר תקט"ו תפילות לרמח"ל, תפילה טו, כתב: "ישראל עמך יודעים אמונתך, ומעידים עליך שאינך גוף, ואין בך תמונה ודמיון, אלא [דברים ו, ד] 'ה' אלקינו ה' אחד'. אף על פי שנראה בכמה חזיונות, אחד הוא, שאין נגבל בשום צורה. ובאמונת יחודך מקוים לך שתגלה אמתך, ומיד כל אומות העולם שהיו הולכים אחר אלהים אחרים, שהם פסל וכל תמונה, תעביר אותם מן העולם". [לפי דברי הרמח"ל האלו יומתק מאוד מה שישראל מתפללים בתחנון "שומר ישראל, שמור שארית ישראל, ואל יאבד ישראל, האומרים שמע ישראל. שומר גוי אחד, שמור שארית עם אחד, ואל יאבד גוי אחד, המיחדים שמך ה' אלקינו ה' אחד. שומר גוי קדוש, שמור שארית עם קדוש, ואל יאבד גוי קדוש, המשלשים בשלש קדושות לקדוש". כי אמירת שמע ישראל, יחוד ה', ושלש קדושות, כולהון בני חדא בקתא אינון, שהם עדות ישראל על הקב"ה]. **והמיוחד** בהגדת עדות לעומת אמירת שבח הוא כפי שביאר בדר"ח פ"ד

מכ"ג [תפח:], שאין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים גרידא, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים. שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא שאין הבית דין דן על פי ידיעה, אלא על פי ראיה. לכך המעיד שהקב"ה הוא קדוש, חייב בעצמו להיות קדוש. אך המשבח הקב"ה שהוא גבור, אינו חייב בעצמו להיות גבור. וזהו שכתב כאן שהואיל וישראל הם עם קדוש, לאמר שהם אלו המעידים על קדושתו יתברך, דין הוא שגם שאר מעלותיו יתברך יחולו עליהם, כי היותם עדי ה' מכשירתם להתעטר במעלות ה'. וזהו שאומרים "נאה לקדוש פאר מקדושים" [ולא אומרים "נאה לגבור פאר מגבורים", וכיו"ב], כי הואיל וקדושתו יתברך חלה על ישראל, לכך יש במעלת הקדושה פאר מיוחד, כי הפאר הוא כאשר "שלימותו יוצא לזולתו" [לשונו למעלה לפני ציון 141], ואין לך "יציאה לזולתו" גדולה מהקדושה, כי היא במיוחד ובמסוים יוצאת ממנו יתברך וחלה על זולתו. וזה לשון הפיוט במילואו "תוקדש אדון על כל מעשיך כי מקדישיך **בקדושתך קדשת**, נאה לקדוש פאר מקדושים". והדברים נפלאים. וראה להלן הערות 203, 204 שנקודה זו מבוארת שם. וראה להלן פמ"ה הערה 44.

(154) דמות ראיה לזה היא מה שאומרים בתפילת "עלינו": "לתת גדולה ליוצר בראשית", הרי שגדולה וראשית [הבכור] הולכות ביחד.

(155) נראה לבאר דברי קדוש אלו, כי מדת החסד נקראת "גדול", וכמו שכתב רש"י ר"פ ואתחנן [דברים ג, כד]: "את גדלך - זו מדת טובך, וכן הוא אומר [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה'". ובנצח ישראל ר"פ נב כתב: "החסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... כדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'" [ראה למעלה הערה 151]. ובביאור השייכות בין מדת חסד ל"גדול", נראה שאמרו חכמים [ב"מ יב:] "גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן, קטן ואינו סמוך על שלחן אביו זהו גדול". הרי שההגדרה של "גדול" היא כאשר אין כאן קבלה מהזולת, אלא הכל מיניה וביה. והנה המאפיין את מדת החסד הוא שהיא מופקעת ממצבו של המקבל, וכל כולה נובעת מצד השפע של הנותן, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.]: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". ולכך מדה זו, המופקעת ממדריגת המקבל, נקראת "גדול", כי "גדול" פירושו דבר עצמי ועצמאי, שאינו תלוי בשום גורמים זולתו. ומדת החסד היא הראשונה וה"בכור" לכל המדות, וכמבואר בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וח"א לסוטה יד. [ב, נח:], וקודמת למדת הדין, כי מדת

החסד היא בין הקב"ה לעצמו, ואילו מדת הדין היא בין הקב"ה לאדם. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א, אות ד, כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 88]. ובזה נפגשים "גדול" ו"בכור", כי גם הבכור הוא ראשית והתחלה, ולכך הוא שייך למדת החסד. וכן כתב הרמח"ל על התורה, ספר דברים: "'ולא תגוז בכור צאנך" [דברים טו, יט], הבכור הוא בסוד החסד, ולכך אסור לגוז הצמר, לפי שהצמר הוא סוד החסד". ולמעלה פל"ח [תשלז.] כתב: "'קדש לי כל בכור פטר רחם וגו'' [שמות יג, ב]. טעם המצוה מפורש מאוד בשביל שהרג בכוריהם, כמו שכתוב בפרשה שאחר זאת הפרשה. ולא צוה רק על פטר רחם... לפי שאין ראוי לקדש רק דבר שהוא ראשית המציאות, ומצד שהוא ראשית המציאות הוא קדוש מן אשר נמצא אחריו, כי ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד, שהרי השם יתברך הוא ראשית מציאות הכל גם כן, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות... וראשית המציאות בפטר רחם תלה, שעכשיו הוא יוצא למציאות, ונמצא לכך אין מעלת הקדושה רק בפטר רחם". ו"ראשית המציאות" היא בכור וגדול.

(156) רש"י שמות יב, ל "כי אין בית אשר אין שם מת - יש שם בכור, מת. אין שם בכור, גדול שבבית קרוי 'בכור', שנאמר [תהלים פט, כח] 'אף אני בכור אתנהו'". וראה למעלה פל"ז [תשי:], ופל"ח [תשלח.].

(157) בגמרא [ברכות ו.] אמרו שבבית הראשון שבתפילין של הקב"ה היו כתובים שני פסוקים; (א) "כי מי גוי גדול" [דברים ד, ז]. (ב) "ומי גוי גדול" [שם פסוק ח], וכמו שהביא למעלה [לאחר ציון 85]. וצריך לומר שנקט כאן חדא מנייהו ["ומי גוי גדול"].

(158) בתפילין של ישראל, והיא פרשת [שמות יג, יא-טז] "והיה כי יביאך" [מנחות לד:].

(159) לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 48]: "כמו שמאתו הכל נמצא, כך היכולת בידו להפסיד אשר ירצה. לכך היה מפסיד התחלת וראשית מצרים, וזה נזכר בפרשה שניה" [ראה למעלה הערה 150, ולהלן פמ"ז הערה 483].

(160) כך אמרו במסקנת הגמרא [ברכות ו.], והובא למעלה הערה 86.

(161) פירוש - הגבורה שנתן השם יתברך לישראל לגרש שבע אומות של ארץ ישראל, וכמו שכתב הרד"ק [דהי"א יז, כא]: "זה היה לך שם גדולות ונוראות, שפדיתם ממצרים, וגרשת מפניהם גוים, והם ז' אומות". ובש"ב ז, כג [שפסוק זה מופיע גם שם] כתב הרד"ק "כשבאו לארצך גרשת יושבי הארץ הזאת מפני עמך, ונוראות שעשית להם".

(162) ולא גבורת ישראל, וכמו שנאמר להדיא בקרא [דברים ט, א-ג] "שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן לבא לרשת גוים גדולים ועצומים ממך ערים גדולות ובצורות בשמים, עם גדול ורם בני ענקים אשר אתה ידעת ואתה שמעת מי יתיצב לפני בני ענק, וידעת היום כי ה' אלקיך הוא העובר לפניך אש אכלה הוא ישמידם והוא יכניעם לפניך והורשתם והאבדתם מהר כאשר דבר ה' לך".

(163) לשון הרמב"ן [דברים ח, יח]: "ידוע כי ישראל גבורים ואנשי חיל למלחמה, כי נמשלו לאריות ולזאב יטרף... על כן אמר אם תחשוב כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה תזכור השם שהוציא אותך ממצרים, ולא היה לך שם כח ועצם יד כלל. ותזכור עוד כי במדבר אשר אין לאל ידך לחיות שם, עשה לך כל צרכך. אם כן גם החיל הזה אשר עשית בכחך, השם הוא שנתן לך הכח... וחזר להביא עוד ראיה אחרת שלא תחשוב כחי ועצם ידי וגו', ואמר 'שמע ישראל' דבר אמת מפי, כי הגוים האלה הם גדולים ועצומים ממך, ואיך תנצחם במלחמה. ועוד יש להם ערים גדולות ובצורות לרום השמים, ואיך תכבוש אותם. ועוד ששם עם גדול ורם בני ענקים, שאתה ידעת מן המרגלים שראו אותם, ואתה שמעת מימים ראשונים, שלא יתיצב אדם לפניהם. וכשיתברר לך כל זה, יש לך לדעת ולהאמין מן היום הזה כי לא תוכל לעבור עליהם כלל, עד שתדע בלבבך כי ה' העובר לפניך, הוא אש אוכלה, והוא ישמידם ויכניעם, לא כח ועצם יד שנתן לך, אבל יד ה' עשתה זאת בתקיפין שבהם. וזה רמז למה שאמר [יהושע י, יא] 'וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים'. וכן אמר שם [שם פסוק יד] 'ולא היה כיום ההוא לפניו ואחריו וגו' כי ה' נלחם לישראל'... וזהו שאמר דוד [תהלים מד, ד] 'כי לא בחרבם ירשו ארץ וזרועם לא הושיעה למו כי ימינך וזרועך ואור פניך כי רציתם'... שנתן להם כח עליהם. וזהו שאמר הכתוב עוד [עמוס ב, ט] 'ואנכי השמדתי את האמורי מפניהם אשר כגובה ארזים גבהו וחסון הוא כאלונים ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת', ייחד האמורי שהיה עצום בהם, והשם הוא המשמיד אותו". ושוב כתב הרמב"ן [דברים ט, ד] "הזהיר שלא תחשוב כחי ועוצם ידי עשה לי, רק שתדע כי הנצוחים במלחמה השם נתן להם הכח ההוא, והתקיפים שבהם והערים הבצורות אשר תלכדו, השם בכבודו עשה לכם כן בנס מפורסם מאתו".

(164) בתפילין של ישראל, והיא פרשת "שמע" [מנחות לד:].
(165) משנה [ברכות יג.] "למה [בקריאת שמע] קדמה פרשת 'שמע' [דברים ו, ד-ט] ל'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג]. כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות". ולמעלה בהקדמה שלישית [קמה.] כתב: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי האחד בעם הוא המלך. לכך אמרו ז"ל [ר"ה לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זה מלכות שלימה". ובגו"א שמות פי"ז אות יג [שנ.] כתב: "כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]. וכך קיימא לן במסכת ר"ה בפרק בתרא [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שמים, כי מאחר שהוא אחד, הוא מלך. כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין איתו אחר. ולפיכך אחר שאנו אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו וגו'' אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' [פסחים נו.], כי אחדותו הוא מלכותו, ונקרא קבלת מלכות שמים [ברכות יג.]". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "יש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג]. וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני. לכך קיימא לן במסכת ראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שלימה, וזה כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד, ראוי למלכות". ובגו"א דברים פל"ג אות ה [תקט.] כתב: "כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים. אמרו בראש השנה 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' זהו מלכות שלימה" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 94, פי"ב הערה 84, פל"ט הערות 52, 63, ולהלן פמ"ז הערה 587]. ולמעלה פי"ב [תקעה.] כתב: "לפיכך יבא מלכות שמים בשש תיבות; 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. וזה מפני שאנו מודים שהוא יחיד בכל הצדדין. והצדדין הם מחולקים זה מזה, עד שיש לחשוב שיש כאן שניות מצד הצדדין. וכאשר הוא יחיד מושל בכל הצדדין הששה, שהם חלוק המציאות, בזה תדע שהוא יתברך אחד, שאין כאן צד אחר כלל". ובנתיב העבודה פרקים ז, ח, האריך לבאר כיצד מתקיימת באמירת "שמע ישראל" קבלת מלכות שמים. וראה להלן סוף הערה 171.

(166) כמו שנאמר [דברים יז, טו] "שום תשים עליך מלך וגו'", ודרשו חכמים [כתובות יז.] "שתהא אימתו עליך". ובח"א שם [א, קנא:] כתב: "נראה דדייק מדכתיב 'עליך', דהוה ליה למכתב 'שום תשים מלך'. אלא שיהיה 'עליך', דהיינו שיהיה אימתו עליך". וכוונתו, כי "עליך" מורה שהמלך עליון יותר מן האדם, וכבר השריש רש"י [דברים לב, מג] "אפילו חלש למעלה וגבור למטה אימת העליון על התחתון, וכל שכן שגבור מלמעלה וחלש מלמטה". וכן כתב רש"י דברים [לג, כז], ובקהלת [ה, א]. וכאשר ישראל ביקשו משמואל למנות להם מלך הקב"ה אמר לשמואל [ש"א ח, ט] "ועתה שמע בקולם אך כי העד תעיד בהם וגו'", ופירש רש"י [שם] "העד תעיד בהם - התרה בהם, שתהא אימת מלכם עליהם". ובאור חדש פ"ח [תתשמד:] כתב: "כי המלך שהוא נבדל מן העם, יש לו היראה, וזה נקרא 'מורא מלכות'. כי שנים שהם שותפים, אין יראה זה מזה. אבל המלך שהוא נבדל מן העם, יש כאן יראה מצד מלכותו, כי מפני שהוא נבדל מהכל יש יראה לפניו" [הובא למעלה פל"ט הערה 12]. ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כד.] כתב: "כי אין מורא כמו מורא מלכות".

(167) פירוש - קל וחומר למלכות שמים. ואמרו חכמים [ברכות כח:] "כשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו. כיון שראה אותם, התחיל לבכות. אמרו לו תלמידיו, נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק, מפני מה אתה בוכה. אמר להם, אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי, שהיום כאן ומחר בקבר, שאם כועס עלי אין כעסו כעס עולם... ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון, אף על פי כן הייתי בוכה, ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, שאם כועס עלי כעסו כעס עולם... ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון, ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים; אחת של גן עדן, ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי, ולא אבכה". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תצז.] כתב: "רצה לומר אצל המלך שייכים כל אלו דברים, שיכול לשוחדו בממון ולפייסו בדברים, ואפילו הכי הוא ירא. כל שכן אצל מלך מלכי המלכים, שלא שייך כל דבר זה, שיהיה ירא". לכך באמירת "שמע ישראל" נמצאת מוראו של הקב"ה ["נורא"], כי בקבלת עול מלכות שמים זו נמצאת גם מורא מלכות.

(168) בא לבאר שאל תחשוב שמה שנאמר "ואהבת" יסתור למורא מלכות [של קבלת עול מלכות שמים], שהרי אהבה לחוד ויראה לחוד, דאדרבה, אהבה זו היא השלמה למורא מלכות, וכמו שמבאר.

(169) אודות שיש דביקות גם ביראה, כן כתב להלן פס"ד, וז"ל: "'בית אהרן' [תהלים קטו, י] עובדים לו מאהבה, כמו מי שהוא אוהב את אחר, כך הם בית אהרן אוהבים

הקב"ה, עובדים מאהבה, וזהו הדביקות הזה מצד האהבה. ואחר כך זכר [שם פסוק יא] 'יראי ה' בטחו בה'', שהם עובדים השם מיראה, ומצד היראה יש להם דביקות בו יתברך... כי בית אהרן דבקים בו יתברך מצד האהבה... ויראי ה' דבקים בו מצד היראה". ובתפארת ישראל פ"י [קסד:] כתב: "כי מי שיש בו יראת שמים הוא דבק לגמרי בו, ולא כן האהבה, אף כי הוא הדבוק בו יתברך, אין מחשיב עצמו כאילו אין לו מציאות, רק שהוא מתחבר אליו כמו שני אוהבים שמתחברים זה לזה. אבל היראה, מפני שהירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר, וכאשר הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך, נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך. וזהו קיומו בודאי, כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך... שעל ידי יראת שמים הוא דבק בו יתברך" [ראה להלן פמ"ז הערה 196]. ובבאר הגולה באר הששי [רמז:] כתב: "כי מעלה הזאת יראת שמים, הוא דבוק עם השם יתברך לגמרי". וצרף לכאן דברי רש"י [סנהדרין עו:] שכתב: "זו כנסת ישראל, שצמאה ותאיבה ליראת יוצרה, ולקיים מצותיו", הרי יש צמאון ותאבה ליראת ה'. **אך יש להבין**, כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו למעלה פל"ט [לאחר ציון 12], שכתב: "זה החילוק שיש בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש; כי תפילין של יד הוא החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה, כי אם חבור ודבוק בו יתברך, שבמקום שיש חבור אין יראה". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה, שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעלה... שהרי הוא ירא מן העלה והוא בפני עצמו". ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "כי זהו עניין היראה, כי הירא מאחר אינו מתדבק בו, רק העושה מאהבה מתדבק בו לגמרי". ובח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "כי האדם יש לו דביקות אל השם יתברך, דכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', ומדה זאת לא שייך במלאכים... כי הדביקה הוא מצד האהבה, שבשביל זה דבק בו יתברך, ולא שייך אהבה במלאכים, רק יראה, וכמו שאמרו [תפילת שחרית] 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם', אבל אהבה לא תמצא אצל המלאכים" [הובא למעלה פל"ט הערה 13]. ואילו כאן מבאר שיש דביקות גם ביראה. ושמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לבאר, שבע"כ איירי בשני סוגי דביקות שונים; כי הדביקות שהוזכרה בנתיב העבודה היא דביקות של אחדות וחיבור. ואילו הדביקות שהוזכרה כאן היא דביקות של קיום העלול, שאינו מש ממקור יניקתו, וכל חיותו באה לו רק מעילתו. ודוגמה לכך הוא הצמח שחי כל עוד הוא נטוע בארץ. הרי שבודאי הצמח דבוק הוא אל הארץ, אך אין

זו דביקות של התאחדות, אלא דביקות של קיום. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 292] כתב: "התינוק פונה אל דבר שהוא לו סבה מקיימת, שהוא היניקה, ויונק משדי אמו". לכך אף כאן שהזכיר ענין הדביקות, כוונתו לדביקות של קיום. ודפח"ח. וראה להלן פמ"ז הערה 293.

(170) אודות הדביקות שיש באהבה, ראה הערה קודמת. ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב". ובדר"ח פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". ושם פ"ה מי"ז [תיח:] כתב: "אהבת החברים, שנפשו קשורה בנפשו... שהם מתקשרים לגמרי". ושם פ"ו מ"ב [כב.] כתב: "אהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד". ובנתיב התשובה פ"ב [מה:] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובבאר הגולה באר החמישי [מח:] כתב: "אהבה הוא עצם החבור". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו" [הובא למעלה פכ"א הערה 65, וש"נ]. ובאור חדש פ"ב [תקעב.] כתב: "כי האהבה היא החיבור לגמרי". ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב: "כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב". וכן הוא בדרוש על התורה [לד.]. וכידוע שהגימטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [ספר העיקרים מאמר רביעי פרק מה, ושל"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)]. וראה למעלה פכ"ד הערה 10, פל"ו הערה 193, להלן הערה 217, ופמ"ז הערה 58.

(171) כי שלימות הדביקות היא על ידי אהבה ויראה ביחד. ובתיקוני זהר תיקון י [כה:] אמרו "תרין גדפוי דילה... אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחת לעילא". ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק [סוף עמוד שדמ] כתב: "שני המניעים הגדולים בכל התכונה הרבה

של עבודת השם הם אהבה ויראה. חכמי האמת המשילו את האהבה ואת היראה של עובד השם לשתי הכנפים של העוף, שעל ידן הוא מתנשא ועולה" [הובא למעלה פמ"ג הערה 91]. ורש"י [דברים ו, ה] כתב: "ואהבת - עשה דבריו מאהבה, אינו דומה עושה מאהבה לעושה מיראה. העושה אצל רבו מיראה, כשהוא מטריח עליו, מניחו והולך לו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "הפרש יש בין אהבה ובין היראה; כי היראה שהוא ירא מן המלך שראוי לירא מפניו, וזה אינו מצד עצמו של אדם, אבל האהבה היא מצד עצמו של אדם. וראיה לזה, כי אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', שתראה מזה כי האהבה הוא מצד האדם, שנמשך אחר הנאהב לגמרי, ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי אהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם. ומפני כי האהבה מקובלת יותר על האדם, אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות בו יתברך מצד עצמו, כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים יסורים עליו, אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו, אפשר שיש בטול אל היראה" [הובא למעלה פכ"ד הערה 10, ולהלן פמ"ז הערה 408]. ובדרוש על התורה [לד:] ביאר את הצורך שבנתינת התורה יהיו אהבה ויראה ביחד, והא בלא הא לא סגי. **ויש להבין**, הרי כמה פעמים נאמרה בתורה מצות יראת ה' [ויקרא יט, יד, דברים ו, יג, שם י, כ], ולא נסמכה אליה מצות אהבת ה'. ומדוע כאשר נאמר בתורה מורא מלכות של קבלת עול מלכות שמים ["שמע ישראל וגו'" (דברים ו, ד)], יש צורך להסמיך אליו מצות אהבת ה' ["ואהבת" (שם פסוק ה)], כדי "להדבק בו יתברך ביראה ואהבה". אמנם דבר זה מתבאר היטב על פי דברי הפחד יצחק שבועות מאמר כג [אותיות ה-ז], וז"ל: "הנה הכתוב הולך ומונה שלשה שיעורים באהבת המקום ברוך הוא; כל הלב, כל הנפש, כל המאוד... שלשת השיעורים הללו האמורים באהבת השם, הנה מלבד היותם שיעורים באהבה, נמצא בהם עוד קיום מיוחד, נוסף על קיום האהבה. הקיום הנוסף הזה נובע הוא מאותה הלכה שנקבעה ברמב"ם בפרק ראשון מהלכות דעות [הלכה ו]. הלכה זו אומרת כי 'הנביאים קראו השם יתברך בכל אלו התוארים והכינויין, כגון רחום, חנון, ארך אפים, רב חסד, צדיק וישר, תמים, גבור וחזק, וכיוצא בהן. להודיע שחייב אדם להנהיג עצמו בהן, ולהתדמות אליו כפי כחו', יעויין שם. ובודאי שגם תואר האחדות

האמורה בו כביכול, לא נפיק מהך כללא. וגם התואר הזה מחייב הוא אותנו להתדמות אליו כפי יכולתנו. והנה בגמרא [פסחים נ.] איתא דפירושו של 'השם אחד' הוא הגילוי שאע"פ שלכאורה ההנהגה מחולקת היא לשני קוים של 'הטוב והמטיב' ו'דיין האמת', מכל מקום לקושטא דמילתא אין כאן אלא הנהגה אחת של 'כולו הטוב והמטיב'. ונמצא דאחדותו יתברך מתגלית היא בהחזרתה של הפכיות המדות ליחידה אחת. ומכיון שמוטלת עלינו החובה להתדמות אליו כביכול כפי כחנו, מתעוררת היא השאלה, באיזה מקום נוכל למצוא את כחנו להתדמות אליו בתואר האחדות. בתורת תשובה על השאלה הזו באים הם דברי חכמים המלמדים אותנו פירושו של פסוק ד'ואהבת את השם אלוקיך'. הלא כך אמרו חכמים [ברכות נד.] בפירושו של פסוק זה; 'בכל לבבך', בשני יצריך. כלומר החזרת הפכיות המדות של יצר הרע ויצר הטוב ליחידה אחת. 'בכל נפשך', אפילו הוא נוטל את נפשך. כלומר החזרת הפכיות המצבים של מיתה וחיים ליחידה אחת. 'בכל מאודך', בכל מדה ומדה שהוא מודד לך. כלומר החזרת הפכיות המדות הכללית ליחידה אחת. כל אוזן מקשיבה תאזין ותשמע את הקול הבוקע משלשת הפירושים הללו שנתנו חכמים ללב לנפש ולמאוד האמורים בכתוב, כי הצד השוה שבפירושים הללו הוא העמדת כל הקומה של האדם בסוד האחדות הנשמתית. ומי הוא זה ואיזה הוא שיוכל להסתפק בעובדא היסודית, כי כוונתם של שלשת הפירושים הללו היא להורות על דימוי הצורה ליוצרה בתואר האחדות... שלשת השיעורים הללו... מלבד היותם שיעורים באהבה, נמצא בהם עוד קיום מיוחד, נוסף על קיום האהבה. הקיום הנוסף הזה הוא קיומה של מצות ההתדמות אליו בתואר האחדות". לכך שונה היא מורא המלכות שנאמר בקבלת עמ"ש משאר מצות יראה שנאמרו בתורה, כי המלכות הוזכרה כאן על ידי תיבת "אחד" [כמבואר למעלה הערה 165], ואחדותו יתברך מחייבת החזרת הפכיות המדות ליחידה אחת, ולכך לאחר שנזכרה מדת היראה, מן ההכרח שתוזכר מדת האהבה. אך בשאר מקומות שלא הוזכרה מדת היראה על ידי "אחד", לכך לא היה צורך להסמיך אליה מדת האהבה.

(172) כך נכתב בבית השלישי בתפילין של הקב"ה [ברכות ו.], וזה כנגד מדת הגבור של ישראל.

(173) כמו שנאמר [דברים כח, ז] "יתן ה' את אויביך הקמים עליך נגפים לפניך בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך", ופירש רש"י [שם] "ובשבעה דרכים ינוסו לפניך - כן דרך הנבהלים לברוח מתפזרים לכל צד".

(174) ולא של ישראל מצד עצמם, וכמו שנאמר [שמות כג, כז] "את אימתי אשלח לפניך והמותי את כל העם אשר תבוא בהם ונתתי את כל אויביך אליך עורף". והרשב"ם [שם] כתב "את אימתי - חתת אלקים על בעלי מלחמתך". והחזקוני [שם] כתב: "את אימתי - כמו ששאלת [שמות טו, טז] 'תפול עליהם אימתה ופחד'".

(175) כמו שרחב אמרה למרגלים [יהושע ב, ט-יא] "ידעתי כי נתן ה' לכם את הארץ וכי נפלה אימתכם עלינו וכי נמוגו כל יושבי הארץ מפניכם, כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים ואשר עשיתם לשני מלכי האמורי וגו' ונשמע וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש מפניכם כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת". הרי שחזרה וכרכה להדדי את מעשי ה' ויראתם מישראל.

(176) בתפילין של ישראל, והיא פרשת [דברים יא, יג-כא] "והיה אם שמוע תשמעו" [מנחות לד:]

(177) לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 52]: "פרשה רביעית 'והיה אם שמוע' מורה שהוא יתברך מנהיג הכל, כמו שזכר בפרשה רביעית איך מנהיג אותם אם יעשו טוב, והפך גם כן אם יעשו רע חס ושלום... וכן הנהגת העולם הוא על ידי ישראל, לפי שעל ידי דרישת ישראל והנהגת ישראל, מנהיג הכל, וזה ידוע".

(178) אין זה הפסוק שנכתב בתפילין של הקב"ה [כי בבית הרביעי שם נכתב הפסוק (דברים כו, יט) "ולתתך עליון", וכמובא למעלה הערה 86]. אלא זהו הפסוק שהזכיר למעלה [לאחר ציון 150], שבו נזכרו ארבע המעלות של חג"ת ומלכות [כמבואר למעלה הערות 150, 151]. וכאן מייחד את הדבור כנגד המעלה הרביעית [מלכות], שעליה נאמר [דברים י, יז-יח] "לא ישא פנים ולא יקח שוחד עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה".

(179) לשונו להלן פס"ו: "כי כל אלהים יש לו משפט במה שהוא אלהים... שודאי אלהים נקרא המנהיג את העם, וכדכתיב [שמות לב, א] 'עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו', ואין הנהגה בלא משפט, שהמשפט הוא הנהגת העם". ולהלן פס"ט כתב: "ספר הרביעי [חומש במדבר], שהשם יתברך מנהיג את הנמצאים בחכמתו ובהנהגה ראויה, כמו שהיה מנהיג את ישראל במדבר בכל מסעיהם שהיו הולכים. וזה נגד 'עושה משפט וגו'', שכל זה הנהגת השם יתברך הנמצאים בהנהגה ראויה. ולפיכך מתחיל הספר במדבר בסדר הדגלים [במדבר ב, א-לד], ואיך היו נוסעים ומנהיג אותם על פי הענן [שם ט, טו-כג], עד סוף הספר, שחנו בערבות מואב [שם לג, מח], שהוא מסע האחרון. ואלו

ארבעה דברים הם נזכרים בארבע פרשיות תפילין גם כן, וכאשר בארנו למעלה במקומו בארוכה ענין אלו ארבעה דברים". וכן נאמר [משלי כט, ד] "מלך במשפט יעמיד ארץ".

(180) ראה להלן פס"ז שביאר בכמה אנפי על מה מורה ההנהגה של הקב"ה עם הגרים.

(181) כוונתו מתבארת על פי דבריו להלן פ"ס, וז"ל: "דבר זה מבאר לך גם כן סוד תפילין, שפרשה רביעית סתומה עם השלישית, כי לעולם אין הפסק בין שלישי לרביעי". והשו"ע או"ח סימן לב סעיף לו כתב: "יעשה כל פרשיותיה פתוחות, חוץ מפרשה אחרונה הכתובה בתורה, שהיא 'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא] שיעשנה סתומה... ולכן נהגו שפרשת 'קדש לי' [שמות יג, א-י], 'והיה כי יביאך' [שמות יג, יא-יז], ופרשה שמע [דברים ו, ד-ט] מתחילין בראש שיטה. ובסוף 'קדש לי' ובסוף 'והיה כי יביאך' מניחים חלק כדי לכתוב ט' אותיות. ובסוף 'שמע' אין מניחים חלק... נמצא ששלש פרשיות הם פתוחות... ופרשה אחרונה היא סתומה". ולמעלה פל"ט [לפני ציון 54] כתב: "בשביל כך אלו שתי פרשיות סתומים ביחד בתפילין", ושם הערה 54.

(182) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב [כו.]: "כי העליונים אין ספק שהם מחולקים מן התחתונים, במה שאלו הם עליונים, ואלו הם תחתונים". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] כתב: "כי התחתונים והעליונים מחולקים, שאלו הם עליונים ואלו הם תחתונים, ואין להם שתוף ביחד". וכן כתב בדרוש על התורה [לג.], ובהספד [קצ]. ובנצח ישראל פל"א [תרג:] כתב: "ובמדרש רבות פרשת האזינו [דב"ר י, ב], ברא הקב"ה את העליונים לעליונים, ואת התחתונים לתחתונים. שכן כתיב [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וצרף לכאן מאמרם [סוכה ה.] "מעולם לא ירדה שכינה למטה [מעשרה טפחים], ולא עלו משה ואליהו למרום [למעלה מעשרה טפחים], שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובנצח ישראל פי"ז [שפח.] כתב: "ואמרו כי התחתונים הם עד עשרה, וכמו שאמרו מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, לקיים מה שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובדר"ח פ"ג מ"ג [צה:] כתב: "נתן אל האדם הארץ ומה שבארץ, דכתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', כי האדם אין ראוי שיהיה לו יותר, רק מה שהוא בארץ".

(183) פירוש - לכך פרשה שלישית ["ה' אחד"] דבוקה וסתומה עם פרשה רביעית ["והיה אם שמוע תשמעו"], משום שפרשה שלישית מורה שה' אחד, ולכך בהכרח ההנהגה בתחתונים [שנמצאת בפרשה רביעית] אינה מיוחסת אלא אל ה' בלבדו, כי אפס זולתו. ובגו"א דברים פ"כ אות ו [שטו.] כתב: "האחד [של הקב"ה] מורה על שאין מבלעדו".

ובח"א לסוטה מב. [ב, עט:] כתב: "האחד מורה על שאין מבלעדו, והכל אפס". ועוד אודות שאחדותו יתברך מורה שאפס זולתו, ראה למעלה פל"ו הערה 92.

(184) וכן נאמר [דברים כח, א] "והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלקיך לשמור לעשות את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום ונתנך ה' אלקיך עליון על כל גויי הארץ". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] כתב: "כל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם, ומקודשים" [ראה למעלה פ"ט הערה 148, פל"ט הערה 65, פמ"ב הערה 100, ופרק זה הערות 25, 41].

(185) דוגמה לדבר; קומתו הזקופה של האדם, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שכג:], וז"ל: "בריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח הוא מורה שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח, כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו... כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף... ונאמר על האדם שהוא בצלם אלקים, דהיינו מצד שהולך האדם בזקיפה, כמו שהתבאר, וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים". ובתפארת ישראל פט"ז [רנ.] כתב: "כי כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם. ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה... כלל הדבר כי מה שהולך בקומה זקופה הוא מיוחד לאדם למעלתו יותר על בעלי חיים". ובבאר הגולה באר הששי [רלה.] כתב: "כי האדם עומד בקומה זקופה... מה שלא תמצא בכל הנמצאים, שאין אחד הולך זקוף, רק כולם הולכים שחוח. ודבר זה מורה על מדרגת האדם, שהאדם הוא מלך בתחתונים, וכלם משמשים אליו. ומפני זה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וכל שאר תחתונים אינם בקומה זקופה". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקו.], נתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא.], ועוד [הובא למעלה פל"ה הערה 13, ולהלן פמ"ז הערה 332]. לכך ברי הוא ש"אשר כפוף תחת אחר מקבל ההנהגה ממנו", כמו העבד שמקבל הנהגה מהמלך.

(186) נקודה זו התבארה למעלה פ"ט [תעב.], וז"ל: "כי יש לדעת, כי לא תמצא מעלת צורה נבדלת מן החומר אשר אין בה מפחיתות החומר כמו שיש בישראל, אשר הם שלימי צורה נבדלת, עד שלמעלתם הם ראוים להיות מושלים על האומות, כאשר ראוי

לצורה להיות מושלת על החומר". ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר. וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר. ולכך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, הם באמת מושלים על כל האומות, ואז מקוים [דברים כח, א] 'ונתנך ה' על כל גוים'" [הובא למעלה פ"ט הערה 148]. הרי יחס ישראל לאומות הוא כיחס הצורה לחומר, והצורה מושלת בחומר ומנהיגה אותו. ולמעלה פ"ד [רלב:] כתב: "[כ]שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים, שהם החומר".

(187) לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 40]: "ועוד כאשר תדע כי אלו ארבע פרשיות, שהוא יתברך התחלת כל הנמצאים, לפיכך אמרה תורה [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור פטר רחם', כמו שאמרנו למעלה, כי קדושת הבכור, וכן כל הדברים שהם ראשית, הם קדושים בשביל שהוא יתברך גם כן ראשית הכל, ולכך ראוי כל ראשית לקדושה. ואם כן קדושת הבכורה מורה שיש ראשית הכל, הוא השם יתברך. וזה מורה גם כן שמאתו יתברך נמצא הכל... וכמו שמאתו הכל נמצא, כך היכולת בידו להפסיד אשר ירצה. לכך היה מפסיד התחלת וראשית מצרים, וזה נזכר בפרשה שניה. וכאשר הוא יתברך מאתו הכל ויכול להפסיד את הכל, כמו כן הוא יתברך מסדר ומאחד הכל, כמו שנזכר בפרשת שלישית [דברים ו, ד-ט] 'שמע ישראל וגו'', כי במה שהוא יתברך אחד, הוא מאחד ומסדר ומקשר החלקים זה בזה עד שהם אחד, קשורים קצתם במקצתם, והנה מאתו סדר מציאות העולם. ופרשה רביעית 'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא] מורה שהוא יתברך מנהיג הכל, כמו שזכר בפרשה רביעית איך מנהיג אותם אם יעשו טוב, והפך גם כן אם יעשו רע חס ושלום. ואלו שתי פרשיות, 'שמע ישראל', שמורה שהוא יתברך אחד, והוא מאחד כל הנמצאים במה שהוא יתברך אחד. וכמו שהוא מסדר את מציאותם ומאחדם, כך מסדר הנהגתם, ובשביל כך אלו שתי פרשיות סתומים ביחד בתפילין, כי אלו שני דברים קשורים זה בזה לגמרי" [הובא למעלה הערה 150]. **הרי ביאר** את ארבע הפרשיות באופן אחר מדבריו כאן; (א) למעלה ביאר שפרשה ראשונה ["קדש לי כל בכור"] מורה שהקב"ה ראשית הכל, ואילו כאן ביאר שהיא מורה שיש להקב"ה מדת "גדול". (ב) למעלה ביאר שפרשה שניה ["והיה כי יביאך"] מורה שמאתו יתברך נמצא הכל, וכך בידו להפסיד אשר ירצה, ואילו כאן ביאר שהיא מורה שיש להקב"ה מדת "גבור". (ג) למעלה ביאר שפרשה שלישית ["שמע ישראל"] מורה שהקב"ה מאחד ומסדר המציאות, ואילו כאן ביאר שהיא מורה שיש להקב"ה מדת "נורא". (ד) בנוגע

לפרשה רביעית ["והיה אם שמוע תשמעו"] נראה שבשני המקומות ביאר באופן שוה, שפרשה זו מורה שהקב"ה מנהיג את הנמצאים. (ה) למעלה ביאר שהצמדת פרשה שלישית לפרשה רביעית היא משום שסידור הנמצאים וסידור הנהגתם הם שני דברים קשורים זה בזה לגמרי, ואילו כאן ביאר שאחדות ה' [פרשה שלישית] מגלה שהנהגת התחתונים היא רק על ידי ה' [פרשה רביעית].

(188) נראה שכוונתו לומר שבשני המקומות מתבאר שארבע הפרשיות כנגד ספירות של חג"ת ומלכות. וראה למעלה פל"ט הערה 57, ופרק זה למעלה הערה 151. ודרך המהר"ל לבאר שהסבריו השונים הם דרך אחד [ראה למעלה פכ"ד הערה 111, פכ"ח הערה 61, פל"ט הערה 117, ולהלן פמ"ז הערה 519].

(189) "בלבד" - ולא שאר הנמצאים, ואף לא המלאכים. ולמעלה [לאחר ציון 87] כתב: "בארו בחכמתם איך ישראל הם ראשון אל השם יתברך, מחוברים דבקים בו יתברך. ואמרו שהוא מניח תפילין. פירוש זה, כי כל שלימות אשר יוצא לזולתו, כמו שיאמר שהשם יתברך השפיע כל הנמצאים, במה שהשלימות ההוא יוצא לזולתו, הוא מעלה עליונה ושלימות יתירה מן השלימות אשר אינו יוצא אל זולתו". ולמעלה [לאחר ציון 140] כתב: "כי שלימותו יוצא לזולתו... האף אמנם כי כל הנבראים הם לכבודו יתברך, אין דבר שהוא ראשון אל הכבוד כמו ישראל, ושאר כבוד הם טפלים, נמשכים אחר זה. כי אינו מדבר רק בכבוד שהוא הכבוד העליון על כל, שהוא ראשון, דבק בו יתברך". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 391] כתב: "כי ישראל הם כבוד הקב"ה נגד האומות במה שנראה קדושת ישראל ותורתם ומנהגם, וזהו הוד ותפארת השם יתברך, שהוא אלקיהם". וראה למעלה הערות 90, 97, 104, 141, 153, הערה הבאה, ולהלן פמ"ז הערות 392, 393.

(190) כמו שכתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 57], וז"ל: "ואלו ארבע דברים הנזכרים בארבע פרשיות, כלם הם על ידי ישראל. שהשם יתברך התחלת הנמצאים, ובראשון הוא התחלה לישראל, שהם נקראים [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל', וכל הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל. ולפיכך הכה השם יתברך התחלת מצרים, שהם הבכורים, בשביל ישראל, כמו שנזכר בפרשה שניה. ומה שהוא יתברך מאחד ומקשר את הנמצאים, הוא גם כן על ידי ישראל המקבלים אלקותו ואחדותו, דכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. ועל ידי ישראל שהם אחד, קישור הנמצאים עד שהם אחד, כי כולם מצורפים לישראל, שהם עם אחד בארץ. וכן הנהגת העולם הוא על ידי ישראל, לפי שעל ידי דרישת ישראל והנהגת ישראל, מנהיג הכל, וזה ידוע. לכך ראוי ישראל לפאר תפילין

של ארבע פרשיות. והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו".

(191) פירוש - "יורה זה השם" של המלאכים ושל ישראל, כי הכבוד העליון של הקב"ה הוא במה שהשפיע את ישראל בלבד, ולא במה שהשפיע את המלאכים, וכמו שמבאר והולך.

(192) כמבואר למעלה הערה 34.

(193) לשונו למעלה [לאחר ציון 33]: "ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך [אבות פ"ו מי"א], ולפיכך הוא פועל לעצמו. אבל המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים, אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו. ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה. ובפרט ישראל, שלא נבראו בשביל זולתם". וכן יבאר בסמוך.

(194) פירוש - שאר נמצאים [שמים וארץ, מלאכים, אומות העולם, וכיו"ב] לא נבראו לעצמם, והם כעבדים המשמשים זולתם, ולא שייך לומר שה' הוא אלקיהם, כי אין אלקותו נקראת על מי שהם עבדים לעבדים. והפחד יצחק פסח מאמר כא, אות ג, כתב: "עד כמה שכפות הוא האדם באתרא אחרא, אי אפשר לו להקרא בתואר 'עבד השם'. [ויקרא כה, נה] 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים', [ב"מ י:] ולא עבדים לעבדים" [הובא למעלה הערה 42].

(195) כמבואר למעלה הערות 72, 144, קחנו משם.

(196) כמו שאמרו חכמים [יבמות סה:] "ההיא דאתאי לקמיה דרב נחמן ["והיא תובעתו לגרשה לפי שלא היו לה בנים" (רש"י שם)]. אמר לה, לא מיפקדת ["ואם רוצה את לצאת אין לך כתובה" (רש"י שם)]. אמרה ליה, לא בעיא הך אתתא חוטרא לידה ומרה לקבורה ["עץ שתשען עליו לעת זקנתה, ואם תמות יקברנה" (רש"י שם)]. אמר, כי הא ודאי כפינן". ורש"י [כתובות סד.] כתב: "חוטרא לידא - רוצה אני שיהא לי בן שיחזיק בידי בזקנותי ואשען עליו, וביום מותי יקברני". ונאמר [מלאכי ג, יז] "וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו", והרד"ק [שם] כתב: "העובד אותו - האב חומל על כל בניו, כמו שאמר [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', אבל יותר חומל על העובד אותו". אמנם בח"א לשבת כג: [א, ז:] כתב "שחתניו כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו", ומכך משמע שאין הבן כבודו של אביו. וראה הערה הבאה בישוב הדבר.

(197) יש להעיר, שהרבה פעמים כתב שהבן לא נברא לשמש אחרים, אך לא הוסיף את ההסתייגות שכתב כאן ["כי אם הבן הוא משמש אל האב לכבודו"]. וכגון, בתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, כדכתיב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר. ולכך על ישראל משפט העלול, שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים, משמשים לזולתם". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל, והם עלולים ראשונים מן השם יתברך, כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים', כמו שבארנו הרבה מזה, כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר בעבד שאינו לעצמו, רק משמש לאחר. ומפני כך ישראל הם עיקר וראשון". ובהקדמה שניה לדר"ח [ע:] כתב: "כי ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו'... הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'" [ראה למעלה פי"ח הערה 116, ופרק זה הערה 41]. וכן כתב להלן פמ"ז [לאחר ציון 274], פ"ס, ופס"ד. ומדוע כאן מוסיף את המלים "כי אם הבן הוא משמש אל האב לכבודו". ויש ליישב, שאע"פ שהבן משמש את אביו, מ"מ הבן לא נברא בשביל כך, שאין אדם מוליד לבנים כדי שישמשהו. אמנם לאחר שהבנים כבר נמצאים בעולם, הם בודאי ישמשו את אביהם, אך תחילת בריאתם לא היתה בשביל שמוש זה. מה שאין כן עבדים, הרי תחילת קנינם היה רק כדי שישמשו את אדוניהם, ולולא כן העבדים לא היו נקנים מעיקרא. סוף דבר, הבן נברא בשביל עצמו, לעומת העבד. וכן מדויק מלשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שסז:], שכתב: "ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים **בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך**, כמו הבן שהוא **בשביל עצמו והוא אל אביו**... לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל". הרי שלא כתב שישראל "נבראים בשביל עצמם **ובשביל** השם יתברך", אלא "נבראים בשביל עצמם **שיהיו** אל השם יתברך", הרי שנבראו לעצמם, ורק לאחר מכן "יהיו אל השם יתברך". ומעתה לא יקשה מה שהובא בהערה הקודמת, שכתב בח"א לשבת כג: [א, ז:] שהחתן הוא כבוד לחותנו, ולא הבן לאביו. כי שם איירי בעצם מציאות הבן לעומת עצם מציאות החתן, שמציאותו של

הבן אינה בשביל כבוד אביו, אך מציאותו של החתן היא לכבוד חותנו. אך מה שהבן עובד ומשמש את אביו זה בודאי בשביל כבוד אביו, ואלו הם דבריו כאן, ואינם קשורים לדבריו בח"א לשבת. **ודע שמצינו** בספריו שני טעמים לכך שישראל נקראו "בנים"; (א) הבן נברא לעצמו ולא לשמש זולתו [דבריו כאן, הקדמה שניה לדר"ח, (ע:), שם פ"ג מי"ד [שסז:], באר הגולה באר השלישי (רסה:), שם באר הרביעי (תטז.), ועוד]. (ב) הבן בא מאמתת עצם אביו, וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ יא, וז"ל: "יש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל בנים לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... אבל שאר האומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:]. וכן כתב באור חדש פ"ו [תתקעב:]. ולכאורה זהו טעם אחר מהטעם הראשון שישראל הם "בנים" משום שנבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם. אמנם בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] שילב בין שני הטעמים, שכתב: "ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה, כי כל עלול אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחויב מצד עלתו יתברך. אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, כדכתיב 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר, ולכך על ישראל משפט העלול שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים משמשים לזולתם". הרי שביאר תואר "בנים" משום שישראל "מחויבים מצד העלה בעצמה" [שהוא הטעם שהם עלולים מאמתת עצמו יתברך] בד בבד עם כך שלא נבראו לשמש לזולתם. ונראה שהטעם שלא נבראו לשמש לזולתם הוא הסימן לשם "בנים", ואילו הטעם שהושפעו מאמתת עצמו הוא הסבה לשם "בנים", ודו"ק. וראה להלן פמ"ז הערות 275, 276. **ודע**, שרש"י [דברים ו, ז] מבאר שישראל נקראו "בנים" לה' משום שהם תלמידיו של ה', שכתב שם: "לבניך - אלו התלמידים, מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים 'בנים', שנאמר [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלהיכם'". וכן חכמים אמרו [שבת פט:] "בשעה שהקדימו לפניך 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז] קראת להם [שמות ד, כב] 'בני בכורי'". וכן המשנה [אבות פ"ג מי"ד] "חבה יתרה נודעת להם שנקראו 'בנים' למקום, שנאמר 'בנים אתם לה' אלקיכם',

חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה". הרי שתואר "בנים" קשור ואדוק לתורה. וראה על כך בפחד יצחק שבועות מאמר ז אות ג.

(198) כמבואר למעלה הערות 42, 71. ולהלן פס"ז כתב: "ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים. אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים. ואם שהדבר בתחלת הדעת נראה תמוה, הלא כבר הארכנו בזה בספר דרך החיים... ולמעלה גם כן בפסוק 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... שתמצא שמתיחס אלקותו על ישראל, ולא אמר 'אנכי אלקי המלאכים וצבא השמים' כמו שהתבאר למעלה", ומתייחס שם לדבריו כאן.

(199) "גנב הוא זה שנאמר [בראשית ג, יז] 'ותאכל מן העץ'" [המשך לשון התנחומא שם].

(200) "שנאמר [בראשית ט, כא] 'וישת מן היין וגו'" [המשך לשון התנחומא שם].

(201) לפנינו בתנחומא [קדושים אות ב] אמרו "עמד אברהם, אמרו לפניו, זה הוא. אמר להן, זה גר שיצא ממנו ישמעאל". אמנם בילקוש ח"א רמז תרד רק אמרו "אמר להם, זה גר הוא". ובילקו"ש ח"ב רמז תשמא אמרו "אמר להם, לאו, גר הוא". ומהמשך דבריו משמע שנוקט כילקו"ש, שרק אמרו "גר הוא", ולא הזכיר כלל יציאת ישמעאל מאברהם. וראה להלן הערה 210.

(202) לפנינו בתנחומא [קדושים אות ב] אמרו "אמר להן אוהב הוא לשונאי, שנאמר [בראשית כה, כח] 'ויאהב יצחק את עשו'". וראה להלן ציון 216.

(203) יש להעיר, דהיכן נמצא בפסוק "ברוך ה' אלקי ישראל" איזכור למעלת הקדושה, ד"קדושה" מאן דכר שמיה. ובעל כרחך מוכח מכך שהאופן היחידי שהאדם מתייחס אל הקב"ה עד ששמו יתברך חל עליו הוא רק באמצעות מעלת הקדושה, וכמו שנתבאר למעלה הערה 153. וראה הערה הבאה.

(204) כי כך היא מעלת הקדושה, שהיא מעידה על קדושתו יתברך, וכמבואר למעלה הערה 153, קחנו משם. וזה לשון הפיוט "תוקדש אדון על כל מעשיך כי מקדישיך **בקדושתך קדשת**, נאה לקדוש פאר מקדושים". ובשערי תשובה שער שלישי אות קנח, כתב: "עתה עמוד והתבונן גודל חיובנו לקדש את השם, כי עיקר מה שקדשנו השם יתברך בתורתו ובמצותיו והבדילנו להיות לו לעם, כדי לקדשו וליראה ממנו, ראוי שיהיו מקדישיו קדושים, בשגם הכלים שעובדים בהם לפני השם יתברך צריכים להיות קודש... ועל ידי קדושת המצות נחשב בהקדישנו את השם יתברך עִם הקדושים

העליונים שמקדישים ומעריצים אותו, כמו שנאמר [תהלים פט, ח] 'אל נערץ בסוד קדושים רבה וגו'".

(205) שמנה התנחומא שמחמתם נפסלו אדה"ר נח אברהם ויצחק מלומר עליהם קילוס המלאכים.

(206) ומחמת כן המלאכים לא קלסו אותו, שאמרו בתנחומא "כיון שנברא אדם הראשון, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע, זהו שאנו מקלסין אותך בשמו. אמר להם, לא, גנב הוא זה, שנאמר [בראשית ג, יז] 'ותאכל מן העץ'".

(207) אודות שהחומר חסר, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, באור חדש פ"ה [תתקמג:] כתב: "כי המן ועבדיו היה להם מדת החומר החסר. ומרדכי ומשרתיו היו לו מדת הצורה השלימה... וכדכתיב [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר'. כלומר, כי הצדיק שיש לו השלמה, לכך אוכל לשובע נפשו, דהיינו שיהיה בשלימות, כמו שנפשו הוא בשלימות. אבל 'בטן רשעים תחסר', כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר, שהוא חסר ואינו שבע". ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "כבר ידעת כח החומר... לא ישבע, ולעולם הוא חסר, ואינו מקבל שביעה לעולם". וכן הוא בח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.]. ובח"א לחולין מד: [ד, צה.] כתב: "מדת החומר שהוא חסר תמיד". ואמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה", הרי שהגוף הוא תמיד חסר [הובא למעלה פ"ד הערה 36, פי"ד הערה 67, פי"ז הערה 15, פי"ט הערה 191, פ"כ הערה 88, פכ"ח הערה 38, ופמ"ג הערה 57].

(208) אודות שהחומר מקבל, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פ"כ [רלח:] כתב: "כי הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל". ובכת"י לדר"ח פ"ב מ"ה [הובא שם בהערה 516] כתב: "כי האדם כאשר יש לו גסות החמרי, והחמרי הוא מקבל, ואינו משפיע, ולכך עם הארץ אינו חסיד, כי החסיד עושה החסידות וטוב עם אחר... ולכך אמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד', שכל חסידות מה שהוא עושה הטוב עם הבריות, ואין המדה הזאת ראוי לעם הארץ, שהוא חמרי, והוא מקבל, ואינו משפיע לאחר". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים

לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.] כתב: "בעל גמילות חסדים יש בו הטוב, ומשפיע הטוב והחסד לאחר, ובזה הוא מסולק מן החמרי, כי החמרי הוא מקבל ואינו משפיע כלל. ולכך אמרו 'אין עם הארץ חסיד'. כי החסיד הוא שנוהג חסידת עם אחר, ומשפיע לו הטוב. וזה שהוא עם הארץ בעל חומר, אין משפיע הטוב לאחר. כי החמרי הוא מקבל, ואין משפיע". ובח"א לב"ב עד. [ג, קב.] כתב: "שאילו היה להם ענין הגשם, אין הגשם משפיע". **ומצינו בספריו** שני הסברים מדוע החומרי מקבל; (א) כל קבלה מורה על חסרון במקבל, וחסרון שייך רק אצל החומרי. (ב) עצם הקבלה הוא הרכבת הנותן עם המקבל, כי מעתה המקבל אינו עומד יותר לעצמו, אלא הוא מורכב ומתאחד עם הנותן, וההרכבה שייכת רק אצל החומרי. **כהסבר הראשון** כתב כאן. וכן בדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלג.] כתב: "וכל חסר מקבל". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכד.] כתב: "דבר זה מבואר כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר". וכן הוא בח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.]. **וכהסבר השני** כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:], וז"ל: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה". ובנתיב התורה פ"ד [רא.] כתב: "כי תלמיד חכם יש לו השכל, אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו. כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפז:] כתב: "עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו". ושם במשנה ט [תשכא.] כתב: "מי שמקבל מזולתו אינו פשוט... שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו... כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו... והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו... כי כאשר גוזל מאחרים, הנה אינו ראוי להיות קרוב אל השם יתברך, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו. והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו". ובנתיב

יראת השם ר"פ ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים. אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה, שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... ואין במורכבים אחד עומד בעצמו, שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים" [הובא למעלה פ"כ הערה 88, וש"נ]. וראה להלן פמ"ז הערה 381, שנתבאר שם שלכך מן הנמנע לומר ח"ו אצל הקב"ה שהוא מקבל דבר מבני אדם.

(209) לשונו בנתיב העבודה פ"ב [א, פ.]: "אמרו [עירובין סד.] תפלת שכור תועבה. וענין זה כי תועבה נקרא כאשר האדם נוטה אל ענין זר... כי מי שהוא מושך אחר הגופני יותר מדאי, עד שנעשה בעל גוף, והוסר השכל מכל וכל, דבר זה הוא תועבה אל השם יתברך [ראה להלן פמ"ה הערה 88]. ומפני כך תפלת שכור תועבה, כי השכור כבר סר ממנו השכל עד שנעשה גופני, וכאשר מתפלל אל השם יתברך לעשות צרכיו, וכאילו הוא רוצה שהשם יתברך יתן לו שאלתו למלאות תאותו הגופנית, כמו שהוא עתה שכור בעל גוף בלא שכל, והרי תפלה הזאת בודאי תועבה היא אל השם יתברך. כי ראוי שיתפלל האדם שיתן לו השם יתברך צורכו כדי שיעבוד השם יתברך וילמוד תורה, ואז תפלתו בודאי רצויה אל הקב"ה. אבל השכור בעת אשר נטה אל ענין הגוף ביותר, ומתפלל אל השם יתברך שיתן אליו צרכו, והתפלה היא כמו שהאדם הוא בשעת תפלה, שהוא בעל גוף לגמרי, ויתן לו עוד שיהיה נמשך אחר הגוף לגמרי, ודבר זה הוא תועבה בודאי". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב: "הנה השם יתברך ברא האדם מגוף ונפש, והגוף הוא חמרי, והנפש הוא רוחני, והם שני הפכים. וכאשר האדם עומד כאשר ראוי, מבלתי נטיה לצד אחר, אז האדם עומד בשווי שלו, ודבק בו יתברך. ודבר זה נרמז באיש ואשה, כי הגוף הוא כמו אשה, והנפש כמו איש, ושם י"ה ביניהם כאשר יתחברו כראוי... ובשכרות של אדם נוטה לצד הגופנית ביותר, עד שהוא כולו גוף... וכאשר נוטה אל הגופנית והוא יוצא מן המיצוע והוסר הדביקות... ולכך אמר [ברכות כט:]... 'לא תרוי ["לא תשתכר ביין" (רש"י שם)] ולא תחטא'". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "מפני שהאדם בעל חומר, ולפיכך נחשב האדם כמו שכור, שהוא גשמי לגמרי, שאין עמו השכל, כך האדם הוא גשמי בעל חומר". ובהקדמה לאור חדש [מו:] כתב: "צריך שיהיה השכרות [בפורים] כל כך עד שיסלק השכל, וכמו שאמרו [מגילה ז:] צריך לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי. כלומר, כיון שתקנו

ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי... לכך אמרו שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי". וכן כתב בח"א לנדרים נא. [ב, כא.]. ובגו"א ויקרא פ"י אות ב [רג:] כתב: "כל מיתה בידי שמים אינה ממהרת לבא כל כך, כמו שהיה בא עלינם [נדב ואביהוא (ויקרא י, ב)], ולפיכך סובר [רבי שמעון (רש"י ויקרא י, ב)] שנכנסו שתויי יין, ודבר זה גורם מיתה פתאום, כי אין המקדש סובל השכרות, לפי שהוא הפך הקדושה".

(210) לכך אמרו בתנחומא שאין לקלס אותו, וראה למעלה הערה 201. ואודות שאברהם היה גר, כך אמרו חכמים [סוכה מט:] "'אלקי אברהם' [תהלים מז, י], שהיה תחילה לגרים", ופירש רש"י [שם] "תחילה לגרים - בנדבת לבו להתגייר". ובח"א לב"מ פז. [ג, נא.] כתב: "אברהם היה גר ראשון".

(211) לשונו למעלה פל"ו [תרסט.]: "כי אברהם ראוי להיות נקרא בשם 'מצה', כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור. וכך אברהם גר היה נבדל מן הגוים". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.] כתב: "ואמר שכך באו על אברהם, דבר זה ידוע כי השם יתברך הבדיל בין ישראל ובין האומות, ושני דברים הנבדלים הם מתנגדים זה לזה. ועד שהיה אברהם, אע"ג שנחלקו האומות, לא היה זה הבדל, עד שבא אברהם ונבדל היה מהם. ומצד התחלת ההבדל הזה, שהיה אברהם נבדל מהם, היו באים על אברהם להפסידו. ולכך בכל כח שאפשר היו באים על אברהם". ודייק לה, ששמו של אברהם אבינו הוא "אברהם העברי", ואמרו על כך חכמים [ב"ר מב, ח] "'ויגד לאברם העברי' [בראשית יד, יג]... כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד". ופירש המהרז"ו [שם]: "כי כל בני תבל לא ידעו אז את ה', כי עבדו כולם לכוכבים ומזלות. רק אברהם הכיר בורא העולם, והוא לבדו היה לעבר אחד בעולם לעבוד אלקי אמת, וכל בני תבל לצד אחר". והרי השם מורה על המהות [כמבואר למעלה פ"ז הערה 89, פכ"ד הערות 24, 25, ועוד], נמצא שמהותו של אברהם היא היותו מובדל ומופרש מכל בני תבל. וראה למעלה פ"ט הערות 155, 303, ופל"ו הערה 101.

(212) לשונו למעלה פי"ד [כה.]: "כי כל דבר שעשו מצרים לישראל היה בענין כללי, שהיו משעבדים את ישראל בכלל בפעם אחד. וזה אין ספק שהוא יותר ממה שהיה השיעבוד שהיו משעבדים את כל אחד ואחד בפני עצמו. כי מפני שהיה השיעבוד כללי, מורה זה על שהיה נגזר עליהם מצד כללותיהם בגזירה אלקית. לכך בא הגזירה על כללותיהם כאחד, שהדברים המקרים פרטים הם, וענין זה לא היה מקרי, רק גזירה

אלקית". ולמעלה פט"ו [נא:] כתב: "אין פעולה מלמעלה לחצאין". ולמעלה פט"ז [עב:] כתב: "כי כל פרטי הוא מצד החמרי, כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי - פרטי". ולמעלה פי"ט [קעו:] כתב: "כי דברים העליונים כללים". ולמעלה פמ"ג [לאחר ציון 74] כתב: "כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". ולהלן ס"פ מז כתב: "השמים והארץ כל אחד חלק, ולכך הם גשמיים, כי הגשם שייך בו חלוק. אבל בית המקדש הוא הכל, ואין בו חלוק אשר הוא שייך לגשם". ולהלן פ"ס ביאר שדברים הבאים מהעולם העליון הם אחד, וכשהם מגיעים לעולם הגשמי הם נפרדים לארבעה, והביא על כך את הפסוק [בראשית ב, י] "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". **ומקור מפורש** לכך הוא מאמר חכמים [יומא סט:] "אמרו [אנכה"ג, לאחר שבטלו יצרא דע"ז], הואיל ועת רצון, הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה. בעו רחמי, ואמסר בידייהו. אמר להו, חזו דאי קטליתו ליה לההוא, כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. חבשוהו תלתא יומי, ובעו ביעתא בת יומא בכל ארץ ישראל, ולא אשתכח ["ביצה הנולדה בו ביום, לפי שפסק החימום מן המעים" (רש"י שם)]. אמרי, היכי נעביד; נקטליה, כליא עלמא. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין חילוק ומחצה בעליונים. ולמעלה פמ"ג הערה 75 הובאו מקבילות רבות ליסוד הנפוץ הזה.

(213) לשון הראב"ע [בראשית טו, יג]: "וטעם 'גר' כמו הגרגיר שנכרת מן הסעיף. ויש חסרי לב שזה הטעם רחוק בעיניהם, ואילו היו יודעים טעם כל אות וצורתו אז יכירו האמת". ורבינו בחיי [בראשית לז, א] כתב: "לשון 'גר' מלשון 'גרגיר', הנפרד מעיקרו". ובשמות כב, כ כתב: "וגר לא תונה... הזהיר הקב"ה על הגר, לפי שהגר הוא מוצא עצמו יחידי בארץ נכריה, ולכך נקרא 'גר' מלשון גרגיר, הנמצא יחידי בראש ענף האילן". ובויקרא כד, כב כתב: "כגר כאזרח יהיה. הנכרי הבא מארץ אחרת ונפרד מארצו נקרא 'גר', מלשון גרגיר הנפרד מן האילן. ומי שאבותיו מן העיר נקרא 'אזרח', מלשון 'ומתערה כאזרח רענן' [תהלים לז, לה], כדמיון הנטיעה הנטועה מימי קדם". וכן כתב בכד הקמח, ערך גר. וקצת יש להעיר, שתיבת "גרגיר" אינה מופיעה במקרא, אלא היא לשון חכמים [מעשרות פ"ד מ"ה, עירובין כח., יומא יח:, סוכה לט:, מנחות ו., חולין צ:, ועוד], ואילו תיבת "גר" מופיעה במקרא [בראשית טו, יג, שם כג, ד, שמות ב, כב, שם כג, ט, ועוד]. וכיצד אפשר לומר שתיבה המופיעה בתורה תוסבר על פי תיבה שהיא רק מלשון

חכמים. ואם היו אומרים להיפך, שתיבת "גרגיר" היא מלשון "גר", ניחא. אך כאן נאמר שתיבת "גר" היא מלשון "גרגיר". ויל"ע בזה.

(214) צרף לכאן דברי המשנה [פאה פ"ו מ"ה] "שני גרגרים, פֶּרֶט. ושלשה אינן פרט". והרמב"ם בפיהמ"ש [שם] כתב: "פרט - הוא מה שנאמר [ויקרא יט, י] 'ופרט כרמך לא תלקט'". ורש"י [ויקרא שם] כתב: "ופרט כרמך - גרגרי ענבים הנושרים בשעת בצירה". וזה מורה באצבע שהגרגיר [הגר] הוא פרטי.

(215) לשונו בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.]: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי" [הובא למעלה פי"ח הערה 120, פכ"ה הערה 48, ופל"ח הערות 63, 76]. ולמעלה פל"ח [תשלה:] כתב: "ומי שלא עשה פסח ראשון, יעשה פסח שני בחדש השני [במדבר ט, יא], והוא מורה על העבודה של יחידים, שהוא בא בחדש השני. ואינו רק יום אחד, יום פרטי בלבד, אבל חג המצות הוא שבעה, מספר כללי, כי העבודה הראשונה מצד האומה הכללית, אשר נקרא 'אלקי ישראל', ופסח שני מצד הפרטי, ולכך הוא יום אחד". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "הפרישה מדרכי הצבור הוא פרישה מן השם יתברך, כי הוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל', ולפיכך ראוי שיהיה נחשב הפורש מן הצבור שהוא פורש מן השם יתברך". וראה למעלה פל"ח הערה 76, פל"ט הערה 33, ופ"מ הערה 285.

ויש להעיר, שאמרו בברייתא [אבות פ"ו מ"י] "חמשה קנינים קנה לו הקב"ה בעולמו, ואלו הן: תורה קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד, אברהם קנין אחד, ישראל קנין אחד, בית המקדש קנין אחד". ובדר"ח שם [שדמ:] כתב: "וכל אלו ה' דברים הם משמשים לאלקותו יתברך, ואלקותו יתברך עליהם, ולפיכך ראוי שיקראו 'קנין'... אברהם הרי נקרא שמו עליו ["אלקי אברהם" (בראשית כו, כד)]... ישראל נקרא שמו עליהם לומר 'אלקי ישראל', והמלאכים קודם שנבראו [ישראל] היו אומרים 'ברוך ה' אלקי ישראל וגו'' [תנחומא קדושים אות ב], הרי כי שם אלקותו נקרא עליהם". הרי שהביא שם את התנחומא שלפנינו אודות "אלקי ישראל", והשווה זאת ל"אלקי אברהם", שבשניהם שם ה' נקרא עליהם. וכן בגו"א בראשית פי"ב אות ד [ריג.] כתב: "זה שאומרים 'אלקי אברהם'. פירוש, כי הבטיחו הקב"ה שיהיה ממנו [מאברהם] אומה גדולה. ומאחר שתהיה ממנו אומה גדולה, הקב"ה מייחד שמו עליו, דאין הקב"ה מייחד שמו... רק על אומה שלימה" [הובא למעלה פי"ח הערה 120]. ואילו כאן [בהתבסס על התנחומא הנ"ל] מחלק ביניהם, ומבאר שאין לומר על אברהם את הקילוס "ברוך ה' אלקי ישראל", כי אין שמו יתברך נקרא על הפרטי. ויל"ע בזה.

(216) שנאמר [בראשית כה, כח] "ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו וגו'" [ראה למעלה הערה 202].

(217) כי האהבה היא חבור והתאחדות בין האוהב לנאהב, וכמבואר למעלה הערה 170. ובגו"א בראשית פכ"ז אות ט [לח:] כתב: "מדת יצחק היה... מפחד תמיד מפני הקב"ה, והוא מדה גדולה למאוד, היה אוהב את עשו... היה יצחק נוטה אחר עשו, שהיה [עשו] בעיניו [של יצחק] עובד מיראה". ובספר ישמח משה לפרשת תולדות [סד.] כתב: "הנה כבר הרעישו תבל ומלואה על יצחק אבינו, האיך נטה כל כך אחר הרשע".

(218) הרשע [עשו].

(219) זה שהמלאכים יקלסוהו מחמת קדושתו [יצחק].

(220) וחבור לרשע הוא נחשב כמו חבור לגוף וחומר. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמו:] כתב: "כי האדם עומד בגוף, ודבר זה הוא ענין הרשע, שהוא נמשך אחר הגוף. ולכך יהיה בעיניו כמו רשע, עד שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לומר עליו שהוא צדיק". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח.] כתב: "הרשעים, אף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, מפני שכאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף, אין נפשם נבדל מן החומר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 345. וראה להלן פס"א הערה 142]. ולפי דבריו ניחא לשון הפסוק [בראשית כה, כח] "ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו וגו'", שאהבה זו אינה מנותקת לגמרי מן הגוף, ולכך בפשוטו של מקרא היא נתלית באכילת הגוף.

(221) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פס"ב כתב: "'מלפני אדון חולי ארץ מלפני אלוק יעקב' [תהלים קיד, ז]... הירדן יסוב לאחור לגמרי, אין זה מצד שהוא יתברך פועל והנמצאים מקבלים הפעולה, רק דבר זה 'מלפני אלוק יעקב', שהוא קדוש נבדל מן החומרי, כמו שאמר 'והקדישו את קדוש יעקב'... שנקרא 'אלוק יעקב' על שם הקדושה, כמו שהתבאר בפרק מ"ד, עיין שם". ולהלן פס"ז כתב: "שהיה אצל יעקב וכמעט שהיה בטל החומר אצל הצורה האלקית, וכמו שנתבאר למעלה... מעלת יעקב, שהיה קדוש, ובכמה מקומות למעלה בפסוק [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', עיין שם. ולפיכך אמרו בפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פד.] שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון... שהיה יעקב נבדל במעלתו מענין החומר עד שקדוש יקרא לו, היה מקבל הצלם האלקי בשלימות, והיה שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, שנברא בצלם אלקים". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס.] כתב: "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם. ולפיכך

נאמר אצלו [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב', נקרא השם יתברך 'קדוש יעקב' על שם שהיה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב... כי יעקב קדוש נבדל במעלתו, והנבדל הוא אחד בודאי, לפי שהוא שכל בלבד". ושם פל"ז אות ט [רט:] כתב: "התולדות שהם מתייחסים ליעקב הם תולדות נבדלים מן העריות, שיעקב נקרא 'קדוש', דכתיב 'והקדישו קדוש יעקב. וכל מקום שתמצא 'קדושה' הוא פרישה מן הערוה, כמו שפירש רש"י בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב]". ושם במדבר פכ"א אות לג [שנב:] כתב: "השלשה יורה על מעלת ישראל, שהם מובדלים מן הגשם, וכחם בלתי גשמי. ולפיכך היה יעקב, שנקרא 'קדוש'... הוא היה שלישי לאבות... שהמספר הזה מורה על בלתי גשמי. וזה כי שני קצוות הוא התפשטות הגשם, אמנם האמצעי בין שני הקצוות הוא השלישי, אין לו התפשטות הגשם" [הובא למעלה פט"ז הערה 63, וש"נ]. ובח"א לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "מדת יעקב הוא השבת, ורמזו ז"ל דבר זה במה שאמרו [ב"ר עט, ו] 'ויחן את פני העיר' [בראשית לג, יח], מלמד שנכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומין לעיר. ובארנו כי הקדושה שהיא בעולם הוא יום השבת, שקדש אותו [בראשית ב, ג]. והקדושה הוא מדת יעקב כמו שנתבאר פעמים הרבה, כדכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומרי לגמרי, עד שהיה קדוש, ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאוד". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "ויעקב היה קדוש ונבדל ביותר מכל האבות". ובח"א לנדה יג. [ד, קנג:] כתב: "מזה תבין שלא ראה יעקב קרי מימיו [יבמות עו.]... ודבר זה מפני שיעקב היה כולו קדוש לה', ולא היה נוטה לכוחות החיצונות כלל, שהרי לא יצא ממנו דבר זר כמו שיצא מאברהם [ישמעאל] ומיצחק [עשו]". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רז:], תפארת ישראל פ"כ [ש:], שם פל"ז [תקנג.], נצח ישראל פמ"ד [תשנה:], נר מצוה [סה:], ח"א לסוטה לו: [ב, עג:], ח"א לסנהדרין קה: [ג, רמז.], ועוד.

(222) לשונו להלן פס"ו: "אף המלאכים מקדישים בשם יעקב, כדכתיב 'ברוך אלקי ישראל', וכמו שמבואר למעלה שהמלאכים מקדישים בשם יעקב". ובגו"א ויקרא פכ"ו אות נ [רעג.] כתב: "יעקב צורתו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא:], ושמו יתברך מיוחד עליו, עד שהמלאכים מקלסין שמו 'ברוך ה' אלקי ישראל'", ושם הערה 152.

(223) פרקי דרבי אליעזר פל"א: "כיון שהגיע החרב על צוארו, פרחה ויצאה נפשו של יצחק. וכיון שהשמיע קולו מבין הכרובים ואמר לו [בראשית כב, יב] 'אל תשלח ידך', נפשו חזרה לגופו, וקם ועמד יצחק על רגליו, וידע יצחק שכך המתים עתידים להחיות, ופתח ואמר 'ברוך אתה ה' מחיה המתים'". אמנם בפרקי דר"א שם מוזכר רק שברכת

"מחיה המתים" היא כנגד יצחק, אך לא מוזכר שם שברכת "מגן אברהם" היא כנגד אברהם, וברכת "האל הקדוש" כנגד יעקב. וראה הערה הבאה.

(224) ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד "מה ראו לסמוך 'האל הקדוש' ל'חונן הדעת', על שם [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב', מה כתיב בתריה [שם פסוק כד] 'וידעו תועי רוח בינה'". והב"י או"ח תחילת סימן קיב כתב: "כתוב בשבלי הלקט [ענין תפילה סימן יח], מצאתי אגדה... י"ח ברכות של תפילה מעולם היו מתוקנות זו אחר זו, כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה כללום ותקנום כסדרן; כשניצל אברהם מאור כשדים פתחו מלאכי השרת ואמרו 'מגן אברהם'. כשנעקד יצחק אמרו 'מחיה המתים'. כשבא יעקב ופגע בשערי רחמים והקדיש שמו של הקב"ה, אמרו 'האל הקדוש'". והפרישה [שם] כתב: "לא נתקנו בפעם אחת, כי אם זמן אחר זמן; דבימי אברהם פתחו מלאכי השרת ואמרו 'מגן אברהם', כנגדן באו אנשי כנסת הגדולה [מגילה יז:] ותקנו נוסח 'מגן אברהם'. ובימי יצחק אמרו מלאכי השרת 'מחיה המתים', כנגדן תקנו הנוסח 'מחיה המתים', וכן כולם". ובח"א לסוטה לו: [ב, עג:] כתב: "כי יעקב היה קדוש באבות, וכנגדו תקנו 'אתה קדוש' ברכה ג'. ותקנו ברכה ראשונה 'מגן אברהם' נגד אברהם, 'מחיה מתים' נגד יצחק, 'אתה קדוש' כנגד יעקב, דכתיב 'והקדישו את קדוש יעקב'". ולהלן פס"ו כתב: "ברכה ג' 'אתה קדוש ושמך קדוש' מיוסד נגד יעקב, כי שלש ברכות ראשונות הם נגד אברהם, יצחק, ויעקב". ובח"א לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "הקדושה הוא מדת יעקב, כמו שנתבאר פעמים הרבה, כדכתיב 'והקדישו את קדוש יעקב'. וכנגד האבות ג' ברכות; כנגד אברהם 'מגן אברהם', וכנגד יצחק 'מחיה המתים', שהחיה השם יתברך אותו מן העקידה. וכן אמרו במדרש כי יצחק תקן ברכה זאת. וכנגד יעקב 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש". וכן כתב בח"א לסנהדרין קה: [ג, רמז.].

(225) לכך הביא מאמר זה מהתנחומא כדי "להורות על שישראל יותר במעלה מן המלאכים" [לשונו למעלה לאחר ציון 198]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקמח.] הביא גם כן את התנחומא הנ"ל, וכתב: "ובמדרש זה מבאר לך כי הכתוב שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', רצה לומר שהוא אלקי ישראל, שהרי המלאכים עצמם הם מקלסים 'ברוך ה' אלקי ישראל'. ודבר זה בארנו בכמה מקומות למה המלאכים הם מקלסים שמו שהוא יתברך 'אלקי ישראל', ואין השבח במה שהוא 'אלקי המלאכים'. ותמצא מבואר, כי עיקר אלקותו שהוא אלקי ישראל, ותמצא הדבר בפרקים הרבה. והוא הטעות של כמה בני אדם, שלא היה נכנס בהם דבר זה כי יהיו ישראל יותר במדרגה, בפרט בדבר

זה ששמו יתברך חל עליהם ביותר מכל הנמצאים מעלה ומטה. ובארו חכמים דבר זה במקומות הרבה".

(226) לשונו להלן פס"ז: "אמרו בפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פד.], שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. כי עיקר הצלם האלקי הזה חל על הפנים של אדם, כי זה צורתו בודאי. ולפיכך אמרו כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, שמפני שהיה יעקב נבדל במעלתו מענין החומר, עד שקדוש יקרא לו, היה מקבל הצלם האלקי בשלימות, והיה שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון שנברא בצלם אלקים. ומפני המעלה הזאת שהיה ליעקב, והוא מיוחד בה בלבד מטעם אשר לא נתבטל הצלם האלקי שלו בחומרו, לכך היה מתאבק המלאך עמו, שהיה מתנגד הוא אל המלאך, ולא היה מתאבק עם שאר הנבראים, שהם חומריים נחשבים, ואין כאן התגברות זה על זה, חוץ מן יעקב מפני שהיה קדוש, היה כאן התגברות, והיה מתאבק המלאך עמו. ואם יקשה לך, דהיה ראוי שיהיה התאבקות זה עם אדם הראשון, שהרי לא אמרו רק כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, ומכל מקום שופריה דאדם הראשון יותר. יש חלוק בין יעקב ובין אדם, כי בודאי נקרא 'אדם' על שם אדמה, כי הצלם האלקי דבק בחומר, כמו שאר דברים הדביקים בחומר. אבל יעקב היה נקרא 'קדוש', נבדל מן החומר הפחות. ולכך נקרא 'ישראל', על שם הכבוד והשררה, שהיה נבדל מן פחיתות החומרי. ואצל אדם שהיה נקרא 'אדם' על שם אדמה, בטל הצורה אצל החומר. ולא כן ביעקב, שלמעלת קדושתו שהיה נבדל מן החומר, היה החומר בטל אצל הצורה. וזהו ענין התאבקות המלאך עם יעקב, שנעשה יעקב מתנגד אל המלאך לגמרי, מה שלא תמצא בכל שאר הנבראים. ואמרו חכמים [חולין צא.] שהיו מעלים אבק ברגליהם עד כסא הכבוד. וביאור זה כי התגברות זה, שהיה כל אחד רוצה להתגבר על השני, הוא מגיע עד כסא הכבוד, כי מעלת שניהם מגיע עד הכסא. כי המלאכים הם תחת השם יתברך, יושבים ראשונה במלכות לפני אלקים. וכן צורת יעקב, לפי שלו יש צלם אלקים ביותר, המעלה הזאת בכסא. הרי כי המלאכים מעלתם מצד שהם נבראים עליונים נבדלים, ומעלת יעקב מצד צורתו. וזהו שאמרו צורת יעקב חקוקה בכסא הכבוד. ופירוש זה, כי מעלת צורת יעקב יש לו דבוק והתאחדות למעלה לגמרי, עד שיש לזה דבוק והתאחדות עם הכסא. וכל דבר שיש לו התאחדות ודבוק לגמרי, יש לשניהם צורה אחת על ידי הדביקות. ומפני זה אמרו שצורת יעקב חקוקה בכסא. ואם לא היה צורת יעקב חקוקה בכסא, לא היה כאן אחדות גמור ודבוק גמור. וכאילו אמרו שיש ביעקב ענין נבדל אלקי, שאותו ענין בעצמו שייך בכסא, ודבר זה גורם התאחדות עם הכסא לגמרי,

והדברים עמוקים מאוד ואין להאריך יותר. ולפיכך היו מתאבקים ומעלים אבק, רצה לומר התגברות כל אחד מצד מעלתו. כי המלאך במה שנבדל מן החומר יש לו מעלה, ויעקב אף על גב שהוא אינו נבדל מן החומר כל כך, מכל מקום במה שיש לו צלם אלקים, שענין מעלת צלם אלקים אין כאן מקום להאריך לעמוד על אמתתו... והחומר יש לו בטול אצל יעקב אצל הצורה, ולכך לא יכול לו המלאך, חוץ ממקום אחד, שהוא הפך הפנים. כמו שהפנים שם הצורה, שהוא צלם אלקים עיקר, והחומר בטל אצלו. והירך הוא להפך, שהצורה אינו עיקר לשם, והצורה בטילה אצל החומר. אף ביעקב שהיה לו מיעוט חומר, בטל הצורה אצל החומר. ומה שהירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא. ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי, והירך שהוא בסתר".

פרק מה

(1) בפרק זה ימשיך לבאר את המצות שבהן נזכרה יציאת מצרים. ולמעלה בתחילת פמ"ג כתב: "התורה זכרה יציאת מצרים במצות שהם יסוד ועיקר הדת, ראוי לנו להזכיר המצות שנזכר אצלם יציאת מצרים, ולמה כתב אצלם בפרט". ובפרק הקודם ביאר את הדיבור [שמות כ, ב] "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". ובפרק זה יבאר שש מצות; שבת, לא להטות משפט [לאחר ציון 30], רבית [לאחר ציון 38], משקלות, שרצים, וציצית.

(2) לשונו בתפארת ישראל פמ"ג [תרס:]: "בדברות הראשונות נתן טעם לשמירת שבת [שמות כ, יא] 'כי ששת ימים עשה ה' וגו'', ובדברות האחרונות נתן טעם [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים''. והראב"ע [שמות כ, א] עמד על ההבדלים שבין הדברות הראשונות והשניות, ועל הבדל זה כתב: "והקשה מכל אלה כי בראשונה כתוב טעם שבת 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ'... ואלה הפסוקים אינם כתובים בשנית, רק טעם אחר 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים''. וכן הרמב"ם [מו"נ ב, לא] והרמב"ן [דברים ה, טו] עמדו על זה. ובגו"א דברים פ"ה אות ג [קה.], ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפ.] האריך בענין זה, ודבריו שם יובאו בהערות הבאות.

(3) לשונו בגו"א דברים פ"ה אות ג [קה.]: "בדברות הראשונות [כתיב] 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וגו' וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת', ולא נמצא זה בדברות שניות. דודאי חלוף זה הוא לפי עיקר הדברות; שבדברות ראשונות

נאמר 'זכור יום השבת לקדשו', דהיינו שיעשה מעשה ויקדש יום השבת בפה, ויאמר השבת מקודש [פסחים קו.]. ופירש הכתוב מה קדושה יש בשבת יותר מבשאר הימים, ועל זה אמר 'כי ששת ימים עשה ה' השמים והארץ וינח ביום השביעי על כן ברך ה' השבת', כי זהו קדושתו, שהשם יתברך לא עשה בו מלאכה, ולכך ראוי לך לזכור לקדש השבת בפה. ולא שייך כאן הטעם שבדברות האחרונות 'וזכרת כי עבד היית במצרים ויפדך על כן צוך יום השבת', שזה אין ענין לו לקדושת השבת". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפ.] כתב: "כי 'זכור' הוא מצות עשה, לזכור את יום השבת. והזכירה הזאת הוא מורה על מעלת שבת, ולכך יזכור אותו. ומה מעלתו של שבת, כי מה יום מיומים [סנהדרין סה:]. ואמר כי בודאי יש יום מיומים, 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וגו'', וזהו מעלת השבת מבין שאר הימים, שהוא יום מקודש משאר הימים. ובמצות 'זכור' לא שייך הטעם 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך וגו'', כי זה אין טעם כלל אל מעלת ומדרגת השבת על שאר הימים, ולפיכך הוצרך לתת טעם 'כי ששת ימים וגו'"".

(4) אע"פ שכל המצות ניתנו רק לישראל, ולא רק שבת, מ"מ דוקא בשבת יש קושי בדבר, שהואיל והשבת נגזרת ממעשה בראשית, שהקב"ה שבת ביום השביעי, א"כ זה צריך להיות שייך לכל בני אדם, ולא רק לישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ד [תרפא.], ויובא בסמוך הערה 9. נמצא שבדברות הראשונות נתן טעם [סנהדרין סה:] "מה יום מיומים", ובדברות השניות נתן טעם [מגילה טו:] "מה נשתנו אלו מאלו". הרי שהדברות הראשונות עוסקות בחפצא של שבת, ואילו הדברות השניות עוסקות בגברא של שבת. **ובהקדמה שניה** לדר"ח [פב:] כתב: "הנה שלש תפלות תקנו אנשי כנסת הגדולה בשבת... 'אתה קדשת' [ערבית של שבת], 'ישמח משה' [שחרית של שבת], 'אתה אחד' [מנחה של שבת], וכל תפילה ענין מיוחד. ואלו ג' תפילות מורים על ג' מדריגות השבת, שכל אחת זו למעלה מזו; כי בתפלת 'אתה קדשת' לא נזכר רק קדושת שבת, מפני ששבת ממלאכתו, ולא נזכר בו יותר. וזהו מדריגה אחת לשבת, שהוא יום קדוש לפני ה'. ובתפילת 'ישמח משה' תקנו 'ולא נתתו לגויי הארץ וכו''... כי זה השבת לא נתן השם יתברך כי אם לישראל, אשר בחר השם יתברך בהם, והם נבדלים מכל האומות אליהם. וכן יום השבת נבדל מן ששת ימי המעשה לעצמו. ולכך נתן השבת לישראל דוקא, אשר בהם בחר השם יתברך, וזהו המדריגה השניה שיש לשבת. המדריגה השלישית, כי השבת הוא אחד. והפרש יש בין מה שהשבת הוא אחד, ובין מה שנזכר לפני זה בתפילת 'ישמח משה', שישראל בחר השם יתברך בהם, ונבדלים מכל העמים, וכן השבת גם כן נבדל מכל הימים; כי מה שבחר השם יתברך בהם, אין זה מורה על שישראל אחד

לגמרי כאילו אין זולתם, עד שהכל טפל אצל ישראל. וזהו מעלת ישראל העליונה, שהם עם אחד, ואין זולתם. כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל... ודבר זה נוסף על המעלה שנזכר לפני זה אל השבת, שבו בחר השם יתברך, רק כי הוא יום אחד לגמרי, ואין זולתו". ושתי המדריגות הראשונות של שבת [יום קדוש לה', והשבת מיוחדת לישראל] מקבילות לחלוטין לשבת של הדברות הראשונות ולשבת של הדברות השניות. וראה עוד בח"א לב"ק לב: [ג, ה:] שביאר ששלשת השמות של שבת [שבת, כלה, מלכתא] הם כנגד שלש אותיותיה של שבת [שי"ן בי"ת תי"ו]; שביתה, בגדי שבת, ותענוג שבת. ודו"ק.

(5) בא לבאר נקודה זו גופא; מדוע בדברות הראשונות דובר על קדושת השבת, ובדברות השניות דובר על האדם השומר את השבת.

(6) לשונו בתפארת ישראל פמ"ד [תרעח.]: "כי כאשר תתבונן במה שכתוב בדברות הראשונות 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ', ובדברות שניות כתיב 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו'', יתבאר לך בבירור שהשנוי הזה נמשך בשביל כי בדברות הראשונות נאמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת', ובדברות שניות כתיב [דברים ה, טו] 'שמור את יום השבת'. והדבר אשר הוא מקובל לרבותינו ז"ל [עירובין צו.] כי כל מקום שנאמר 'שמור' הוא מצות לא תעשה".

(7) יש להעיר, שבעוד שכאן מבאר שאין מניעת מלאכה קדושה לשבת, הרי בכמה מקומות לכאורה כתב להיפך. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרכד.] כתב: "כי מה שאין לעשות מלאכה ביום השבת הוא קדושה לשבת, שהיום הזה אין בו תנועת מלאכה, שכל תנועה גשמית... ולפיכך בטול מלאכה לאדם ביום השבת, שאין בו תנועת מלאכה, וזה מורה על קדושה" [ראה להלן הערה 21]. וקודם לכן בפכ"ז [תיג.] כתב: "כי יום השבת הוא קדוש ונבדל מן הגשמי, במה שאין בו מלאכה". ושם פמ"ד [תרפה:] כתב: "השביתה מן המלאכה היא קדושה נבדלת". ובגו"א בראשית פ"ב אות ד [נג:] כתב: "לא היו יכולים לעשות מלאכה, וזה קדושה, שהיו קדושים ממלאכת חול". ובח"א לשבת קיג. [א, נ:] כתב: "כי השבת הוא קודש... [ו]כל דבר שהוא קודש נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת נבדל מן המלאכה. שכל מלאכה הוצאה לפעל, וכל הוצאה לפעל הוא שייך לגשם, אשר יוצא לפעל. ולפיכך המלאכה אסורה ביום השבת, שהוא קודש". ונראה לבאר כוונתו כאן לפי מה שכתב בתפארת ישראל פמ"ד [תרפ:], וז"ל: "אצל 'שמור' שאינו רק לא תעשה, שלא יעשה מלאכה, ומה שהאדם יושב בטל ואינו עושה מלאכה, אין זה מעלת השבת, שהרי אין זה דבר נראה, שכמה בטלנים יש. רק עיקר מעלת השבת

על ידי מצות עשה להזכיר יום השבת, שזהו מעלת השבת בפעל". ובגו"א דברים פ"ה אות ג [קז:] כתב: "בשלילת המלאכה מן היום הזה לא נמצא בו השבת, כי כמה פעמים שהאדם הוא שובת מן המלאכה, ולא יהיה ניכר שיש לו שבת". והרמב"ן [דברים ה, טו] כתב: "אין לרואה אותנו בטלים ממלאכה ידיעה בזה". ונמצא, שאין בטול מלאכה דבר **ניכר לרואה** כמורה על הקדושה, כי אין ההעדר מפעולת הפועל [כמבואר להלן ר"פ נו]. וזהו דיוק לשונו, שכתב: "ואין השמירה... קדושה לשבת, שאין זה רק **מניעת** מלאכה", ולא כתב "בטול מלאכה" כדרכו. ולשון "מניעה" מורה באצבע שכוונתו להעדר מלאכה יותר מאשר לבטול מלאכה. והרי כך מוכח מיניה וביה; לשון הפסוק הוא "שמור את יום השבת לקדשו" [דברים ה, יב], הרי להדיא נאמר שהשמירה שייכת אף היא לקדושת השבת, יהיה הטעם אשר יהיה. לכך בהכרח שהשמירה שייכת לקדושת השבת, אך אין בזה הכרה לרואה, וכמו שנתבאר.

(8) ולא קדושה ליום.

(9) לשונו בתפארת ישראל פמ"ד [תרפא.]: "ולפיכך במצות 'שמור' לא נתן הטעם 'כי ששת ימים עשה ה' וגו'', כי זה מורה על מעלת השבת. רק נתן טעם למה שאמר 'שמור', שיהיו נזהרים ישראל בשמירתו ושלא יחללו אותו, יותר מכל עכו"ם. ואל דבר זה צריך טעם, שמאחר שהשם יתברך ברא עולם בששה ימים, ונח ביום השביעי, ראוי שיהיו כל הנמצאים שומרים השבת, כי אין זה מגיע לישראל בלבד [כמבואר למעלה הערה 4]. ועל זה נתן טעם 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך', כלומר כי השבת מתיחס לישראל דוקא". ומעתה יבאר כיצד יצ"מ מורה שהשבת ראויה לישראל בפרט.

(10) בתחילת הפרק הקודם [יובא בהערה הבאה]. וראה להלן ציון 34.

(11) לשונו למעלה פמ"ד [לאחר ציון 14]: "יש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו [שמות כ, ב] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד, שהוא משועבד, דומה לחומר, שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה. ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים, היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלקית... שכל זה הוראה שישראל קנו המעלה האלקית". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "כל עבדות בעולם הוא ענין חמרי, גם זה רמזו חכמים בחכמתם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. ובארנו דבר זה במקומות הרבה בחבור גבורות

ה'". וכן כתב למעלה הקדמה שניה [קד.], פ"ג [רט:], פ"ד [רכב., רלו.], פ"ט [תסט.], פי"א [תקלה:], פט"ז [עה:], פי"ט [קע:], ופמ"ג לאחר ציון 60. וראה למעלה פמ"ג הערה 62, פמ"ד הערות 16, 18, 20, להלן ציון 26, פמ"ו הערות 90, 146, פמ"ז הערה 542, ופמ"ט הערה 309.

(12) במה שה' הוציאנו ממצרים.

(13) לשונו בתפארת ישראל פל"ז [תקמב:]: "מה שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'מבית עבדים', בא להודיע מאיזה טעם הוא אלקיהם, ומקבלים ישראל אלקותו. כי דבר זה ראוי לנבדלים שמקבלים אלקותו, אבל איך אפשר דבר זה לבעלי גוף שיקבלו אלקותו, שהוא יתברך נבדל מן בעלי גשם וגוף. ולכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', הוסיף 'מבית עבדים', כי ההוצאה מבית עבדים מורה על המדרגה האלקית הנבדלת שיש לישראל, שהרי הוציאם מבית עבדים. כי כבר נתבאר פעמים הרבה מאד, כי כל משועבד הוא חמרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה. והפך זה הצורה, היא בת חורין... ולפיכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', שאני אלקיך במה שהוצאתיך ממדרגה פחותה החמרית, שהוא עבדות, ובזה אתה נבדל מן החמרי. וקבלתם מלכותי ואלקותי, בשביל זה עבדים אתם אל השם יתברך. כי הכל במדרגה חמרית אל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל. ואולי תאמר, כי מה היא המדרגה שהוציא אותם מן הפחיתות החמרי שהיו עבדים, הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת, יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי" [הובא למעלה פי"ט הערה 200, פל"ט הערה 124, ופמ"ד הערה 23. וראה להלן הערה 114]. וזהו לשונו הזהב כאן, שכתב: "**הפרישן** מן החמרי מה שהיו עבדים, וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית", לאמור שהפרישה והיציאה מהחומריות היא הפקעה גדולה יותר מהחומריות מאשר מי שמעיקרא היה רחוק מהחומריות.

(14) לשונו למעלה פמ"א [לאחר ציון 83]: "ועוד נקרא [הכח החמרי] 'נהרא' [חולין ז.], מפני שהחמרי אין מציאות לו בפעל, למי שיודע ענין החומר ומדריגתו. ולכך נקרא 'נהרא', כי הנהר, שאינו עומד, אין לנהר מציאות גמור בפעל, שאין לדבר מציאות בפעל רק אם הוא נמצא נח בפעל, אבל הנהר הזה שאינו נח, אין לו מציאות גמור בפעל. ולכך נקרא החומר שאין לו מציאות גמור בשם 'נהר'" [ראה להלן הערה 22]. ובתפארת ישראל פ"מ [תרח:] כתב: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל

במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 151, פל"ו הערה 87, ופל"ט הערה 133]. ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרמו:] כתב: "הדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח". ושם פ"ג מט"ז [תיב:] כתב: "העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב". ושם פ"ד מי"ח [שפד.] ביאר שהעוה"ז אינו בעל הנחה, וכלשונו: "ההנחה הפך עולם הזה, שאין בו המנוחה. ודבר זה ימשך למדריגת עולם הזה. כי כבר אמרנו כי מדריגת עולם הזה שהוא בעל שנוי, ואינו עומד על ענין אחד, והוא בכח יוצא אל הפעל. ומצד הזה אין בעולם הזה הנחה, כי השנוי אינו הנחה כלל. וכל אשר הוא בעולם הזה הוא בעל שנוי, ומפני זה אינו בעל הנחה". ושם פ"ה מ"ט [רפו:] כתב: "הדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה... והנה תראה המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה". ובנתיב התורה פ"ט [שפג:] כתב: "דבר שאין לו השלמה אין לו מנוחה, כי המנוחה היא בהשלמת הדבר". ושם פט"ו [תקצא.] כתב: "אי אפשר שיהיה נברא האדם בלא עמל, כי המנוחה לדבר כאשר דבר אחד נשלם, וכאשר הוא שלם יש לו מנוחה. והאדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח כמו שאמרנו. ולפיכך אמר כי האדם נברא לעמל, והוא יוצא אל הפעל תמיד במה שאפשר". ובבאר הגולה באר השני [קנה.] כתב: "בשבת אסור לתקן מלאכתו, שאין מלאכה ראוי בשבת, כי בו העולם נשלם, ובדבר שהוא שלם אין מלאכה". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי האדם הליכתו הוא אל השלמתו, והשלום הוא השלמתו. ובעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום. ולפיכך אמר בפרק הרואה [ברכות סד.] הנפטר מן המת אל יאמר 'לך לשלום', אלא 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום'. ורוצה לומר כי המת כבר הוא בסוף,

וקנה השלימות אשר ראוי לו, ואז ראוי אליו השלום, כמו שאמרנו, ולפיכך יאמר 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', כלומר שיהיה הליכתו לשלום, כי הוא תמיד דורך עוד אל השלימות, אשר הוא השלום. ולפיכך אומרים לו 'לך לשלום', שהוא יגיע אל השלום". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא:] כתב: "לפיכך העולם הבא הוא שביתה [ו]מנוחה, ואין שם יציאה אל הפועל, כי אין זו מנוחה... כי השבת הוא יום מנוחה ובלתי יציאה לפעל, רק הכל במנוחה". ובח"א לשבועות ט. [ד, יג.] כתב: "ואל תשאל מן השבת שהוא יום קדוש ואין בו חטאת. כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן... ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה. ולכך אין חטאת ביום השבת" [ראה להלן פמ"ו הערה 136]. ואמרו חכמים [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", ופירש רש"י שם "אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה" [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. לכך שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח שזה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו. ובדר"ח פ"א מי"ח [תלח.] כתב: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה תנועה לצאת אל הפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום" [הובא למעלה פל"ו הערה 87].

(15) פירוש - אין לאומות שלימות הצורה, שאז היה ראוי שישלמו, אלא הם נעדרי שלימות הצורה, ולכך אינן בעלי שלימות גמורה. וראה הערה 17. ואודות הבטוי "שלימי צורה", הנה למעלה פ"ט [תעב.] כתב: "לא תמצא מעלת צורה נבדלת מן החומר, אשר אין בה מפחיתות החומר, כמו שיש בישראל, אשר הם שלימי צורה נבדלת". הרי ש"שלימי צורה" פירושה צורה נבדלת לגמרי מן החומר. וברי הוא שאין האומות "שלימי הצורה", וכפי שהשריש בנצח ישראל פי"ד [שדמ.], וז"ל: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם

צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערה 27, פי"ב הערה 31, פט"ו הערה 43, פכ"ב הערה 112, פכ"ג הערה 175, פ"מ הערה 267, פמ"ב הערה 98, ופמ"ד הערה 67].

(16) "נכרי ששבת - ממלאכתו יום שלם חייב מיתה, שנאמר 'יום ולילה לא ישבותו', וקא דריש ליה לא ישבותו ממלאכה, דאבני אדם נמי קאי. ולא תימא 'לא ישבותו' אהך ששת עתים דקרא קאי, כלומר לא יבטלו ולא יפסקו מלהיות. 'פשיטא' לא גרסינן, דהא טובא קא משמע לן, דאבני אדם קאי" [רש"י סנהדרין נח:].

(17) לשונו בח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:]: "גוי ששבת חייב מיתה וכו'. פירוש, כי הדבר שהוא בפעל הוא בעל הנחה, שכבר נמצא בפעל, ואז הוא נח. והגוים אינם בפעל בשלימות כלל, שיאמר עליהם שהם בפעל. והתנועה היא אינה בפעל כלל, כמו שהוא ידוע מענין התנועה, שהיא בכח, ואין התנועה בכח עד שהיא יוצאת לפעל, אבל היא נשארת בכח לעולם, וכל זה ידוע למי שידע מענין התנועה. לפיכך גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי השביתה הוא מצד שהוא בפעל, ואין שייך דבר זה לגשמי. והגוי כאשר שובת נכנס במדריגה אשר אינה ראויה לו כלל, כי אין ראוי לו השביתה. ואשר יכנס במדריגה אשר אין מציאות אליו עמה, ונעדר ממנו אותה מדריגה, הוא יקבל העדר" [וכן חזר וכתב בקיצור בח"א שם לדף צט: (ג, רכז:)]. ובתפארת ישראל פ"מ [תרכג:] כתב: "הדבר הטבעי אין ראוי שיהיה לו שביתה, כי מדרגת הטבעי אינו כל כך. כמו שאין בני נח מצווים על השבת, מפני שהם טבעיים חמריים, ואין לטבע החמרית שביתה והשלמה, כמו שידוע לנבונים. וכן הדברים הטבעיים לשפלות מדרגתם, אין להם מדרגת השבת". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפח.] כתב: "הנה תראה כי המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם, ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה. ודבר זה ראוי אל האומות, שאין מציאותם בשלימות לגמרי, והם בכח ולא בפועל, לכך ראוי להם גם כן התנועה התמידות. וזהו אמרם ז"ל במסכת סנהדרין [נח:]; בן נח ששבת חייב מיתה, שנאמר [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבותו'. ויש לשאול, למה יהיה חייב מיתה על זה. אבל זה בשביל שאין ראוי לבן נח השביתה, כי השביתה מורה על שלימות בפועל, ודבר זה אין ראוי לבן נח, מפני שאין להם השלימות בפועל, אבל הם בכח ולא בפועל, לכך אין ראוי להם רק התנועה... וכך הארץ צריכה שתשבות, שאם היה בה מלאכה תמידית, היה מורה שהיא חסירה השלימות, ולכך היא במלאכה התמידית, ולא תבא לכלל המנוחה. ולכך כתיב

[ויקרא כה, ד] 'שבת שבתון יהיה לארץ', שיהיה לארץ עצמה שביתה, ודבר זה מודיע מעלת הארץ" [ראה למעלה פכ"ח הערה 11, פמ"א הערות 79, 87, ובסמוך הערה 21]. **ודע**, שבכת"י שבסוף פ"ו לדר"ח כתב הגהה בשולי העמוד [והובא שם הערה 2110], וז"ל: "השבת עצמו הוא שביתת ומנוחת ישראל, ומורה זה על השלמת ישראל, שהם בהשלמה, ומכיון שהם בהשלמה ראוי שתהיה להם המנוחה. כי כאשר הדבר נשלם אז יש מנוחה, וכאשר לא נשלם אין כאן מנוחה. ולפיכך אמרו 'גוי ששבת חייב מיתה', וזה מפני כי האומות אין להם השלמה, וכאשר כאילו יש לאומות השלמה, ובזה הוא נכנס במעלה עליונה, היא מעלת ישראל. וכל אשר נכנס למעלה קדושה עליונה, הוא חייב, כמו זר שעובד על המזבח שחייב מיתה [סנהדרין פג:]. ולפיכך גוי שהוא שומר השבת, שהוא קודש, חייב מיתה".

(18) כן כתב בתפארת ישראל פמ"ד [תרפה.], ויובא להלן הערה 28. ובהקדמה שניה לדר"ח [עח:] כתב: "כי השבת אין ספק שהוא מורה על מדריגת ישראל, שנתן להם יום מנוחה שלא נתן לכל האומות. וכמו שאנו אומרים בתפלת 'ישמח משה' [שחרית של שבת]; 'ולא נתתו לגויי הארצות, ולא הנחלתו לעובדי פסילים, ובמנוחתו לא ישכנו ערלים, כי אם לזרע יעקב אשר בם בחרת'. זכר ג' דברים; שלא נתן השבת לגויי הארצות, ולא אל עובדי פסילים, ולא אל ערלים. כי השבת הוא קודש אל השם יתברך, ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השם יתברך, אינו ראוי לו השבת... כי השבת מורה על מדריגת ישראל".

(19) פירוש - הצורה היא בפועל ולא בכח, וכמו שמבאר והולך. ו"שלימות הדבר" פירושו שהדבר הגיע לתכליתו, ואינו עדיין מתנועע אל שלימותו. ואודות שהצורה היא בפועל ולא בכח, כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [נו:], וז"ל: "דבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה, אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה. והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש, אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור. ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא, שהוא הערלה, עד שיהיה איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה" [הובא למעלה פ"ד הערה 38, פ"מ הערה 268, ולהלן פמ"ז הערה 219]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פג:] כתב: "כאשר היה אברהם בעולם הזה, הנה ימצא הצורה בפעל, וכאשר הצורה בפעל, עומדת בעצמה מבלי שנסמכת אל הנושא. ואם הצורה היא

בנושא, אז היא מוטבעת בו, ודבר זה בטול אל הצורה, שאין הצורה רק בפעל. רק אם אין הצורה מוטבעת בנושא, והיא נבדלת ממנו, ואז הצורה בפעל. ולפיכך כאשר היה אברהם בחיים, ובחיים הצורה בפעל, היה עומד בעצמו, וכמשפט הצורה שהוא בפעל, שאינו מעורבת עם הנושא" [הובא למעלה פ"ד הערה 102].

(20) אודות שהחומרי הוא בכח והנבדל הוא בפועל, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פ"ד [רכג:] כתב: "יש לך להבין כי החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה שעל ידה המציאות בפעל, כי החומר נחשב בכח, וכל כח, בשביל שאינו בפעל, הוא חסר. והצורה היא הפך זה, שהיא שלימה, ואין חסרון בה כלל". ולהלן פנ"ב כתב: "הקב"ה הוא בלבד בפועל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח. וכל אשר יש לו צירוף גשמי, אי אפשר שיהיה בפועל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מ"מ יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפועל הגמור, רצה לומר שאין מדריגתם בתכלית השלימות". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד:] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ושם ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". ובאור חדש פ"ב [תקלד.] כתב: "כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל". בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל. ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי, הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד'". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ו [קסח.], שם פ"ו מ"ז [רלז:], נתיב התורה פט"ו [תרטז.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], ח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.], ח"א לחולין פט. [ד, קג.], ועוד. וראה להלן ציון 25. **ואמרו חכמים** [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י שם "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] כתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעוה"ז

שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעוה"ב האדם שם הוא בפועל, ולא שייך שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העוה"ב הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בערב שבת, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערות 35, 36, ופמ"א הערה 60].

(21) פירוש - כל גשם אינו מגיע למנוחה ולנחלה, אלא הוא חותר בתמידיות לשנות מצבו בתנועה ממקום למקום. ואודות שהגשמי הוא בעל תנועה, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פכ"ח [תנח:] כתב: "כי הגשמי פועל בתנועה". להלן ר"פ מו כתב: "הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ובגו"א שמות פי"ב אות מב [רטו.] כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפט:] כתב: "כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם. ולפיכך בני נח שהם חמרים בעלי גשמות, אם הם רוצים לשבות, מה שאין ראוי לדבר שהוא בעל גשם, והם רוצים להלביש עצמם במדריגה נבדלת, חייבים מיתה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרטו:] כתב: "לא היה בשבת הויה שיש בה תנועה, לטעם אשר אמרנו, כי ההויה שיש בה תנועה הוא לגשם. אבל קבלת הצורה, שהיא הויה בלי תנועה, כי אין בקבלת הצורה התנועה... אין זה מלאכה כלל". ושם בהמשך הפרק [תרכג.] כתב: "הקדושה גם כן במן. כלומר שמה שלא ירד מן בשבת, מורה שהיום קדוש [רש"י בראשית ב, ג]. שכל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם שאינו קדוש. ולכך כל הויה אין בה קדושה, מטעם אשר אמרנו. ולכך קדושת שבת היה גורם שלא היה בו הוית המן... כי מה שאין לעשות מלאכה ביום השבת הוא קדושה לשבת, שהיום הזה אין בו תנועת מלאכה, שכל תנועה גשמית" [ראה למעלה הערה 7]. ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "כל אדם שאין בו דעה לסוף גולה", ובח"א שם [ג, קפג.] כתב: "פירוש, כי מי שאין בו דעת אין ראוי להיות מקומו מקום אחד, כי מי שאין בו דעה שכלית הוא בעל גשם, וכל גשם הוא בעל תנועה, והתנועה הוא בגשם כמו שידוע. אבל מי שיש בו דעה השכלית, אין ראוי לו התנועה". **וכשם שכל** גשם הוא בעל תנועה, כך כל תנועה היא גשמית, וכמו שאמרו חכמים [שבת קיג.] שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת. ובח"א שם [א, נא.] כתב: "מה שאמר שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת, כי הוא תנועה יותר מן השעור, שכל תנועה היא גשמית... כי נקרא

'שבת', ראוי שיהיה בו המנוחה, לא התנועה הגשמית". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצה:] ביאר שהתנועה היא גשמית משום שהתנועה נעשית על ידי פסיעות מחולקות, ולא ביעף אחת, ולכך היא גשמית, וכלשונו: "זהו הטעם מה שקפצה לו הארץ לאליעזר עבד אברהם [רש"י בראשית כד, מב], שהיה ההליכה הזאת הליכה אלקית עליונה, עד שאין למעלת הליכה הזאת התנועה הגשמית. כי במה **שהתנועה היא חלק**, לכך היא גשמית, ואין ראוי דבר זה למעלת ההליכה הזאת... שכל תנועה הוא לגשם, וכל ענין האבות למעלה מזה. ולפיכך כאשר היה נשלח אליעזר עבד אברהם בשליחתו של אברהם, שכל ענין אברהם אלקי, ולפיכך ראוי שיקפוץ לו הארץ. ובמדרש [פדר"א פט"ז] אמר שקפצה הארץ לאליעזר בהליכתו לחרן, ובחזרתו. ונראה כי בהליכתו קפצה לו הארץ בשביל אברהם. ובחזרתו, שכבר עשה שליחותו של אברהם, קפצה לו הארץ בשביל יצחק, שאליו הביא לו אשה" [הובא למעלה פכ"ח הערה 11, ולהלן פמ"ו הערה 18].

(22) מלשון זה ["בעל כח"] משמע, שתיבת "כח" אינה במובן של "בכח" לעומת "בפועל", אלא מלשון כח וגבורה [כמו "אין דבר יותר בעל כח מן השור" (לשונו למעלה פמ"ג לפני ציון 123)]. אמנם עד כה נקט בתיבת "בכח" ["אין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב וכו'"]. ואולי תיבת "בכח" גופא נקראת ע"ש הכח, משום שכל עוד שהדבר לא הגיע לתכליתו ולמנוחתו, אזי הוא חותר להגיע לשלימותו בחוזק גדול. ולמעלה פי"ב [תקנז:] כתב: "כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל, הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא. וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד". ובנתיב השלום פ"א [א, רטז:] כתב: "כל פעולה ותנועה הוא בשביל ההשלמה שיושלם בסוף... כי הזרע בבטן האשה תנועת הויה שלו אל השלמה, שיושלם הולד. וכן כל מתנועע הוא מתנועע אל השלמה". ושם ר"פ ב [א, ריט.] כתב: "כי כל דבר הוא רודף אחר השלמתו והוא מתנועע אחר השלמתו, והרי הזרע כאשר נזרע באדמה הוא מתנועע וצומח עד שיגיע אל השלמתו, וכאשר יושלם אז הוא נח. וכן הולד במעי אמו, תנועת הוייתו אל שיושלם" [הובא למעלה פל"ט הערה 134].

(23) כי "כח" פירושו תנועה, ואין לתנועה השלמה, וכפי שכתב למעלה: "התנועה אין בה שלימות גמור", וראה למעלה הערה 14. דוגמה לדבר; הרוח קיימת רק כאשר היא בתנועה, אך אין רוח עומדת. ובספר דעת אמונה [חלק שלישי, עמוד רסד] כתב:

"באמת שמציאות זו של עמידה במקום אחד לא תיתכן; אם האדם לא יעלה עצמו בסולם הבחירה, על כורחו ירד. 'אורח חיים למעלה למשכיל למען סור משאול מטה' [משלי טו, כד]. והגר"א [שם] כתב: האדם נקרא 'הולך', שצריך לילך תמיד מדרגא לדרגא. ואם לא יעלה למעלה, ירד מטה מטה חס ושלום, כי בלתי אפשר שיעמוד בדרגה אחת, עכ"ל. האדם נקרא 'רוח ממללא' [אונקלוס בראשית ב, ז], זו מערכת הרוח שבה נמצא האדם שבאדם; חיותו וכח הבחירה שלו... רוח, כל מציאותה הוא ההילוך, אין מציאות של רוח עומדת" [הובא למעלה פמ"א הערה 88].

(24) פירוש - הגשם הוא בעל כח, וכל בעל כח אינו בעל השלמה, ולכך הגשם אינו בעל השלמה.

(25) יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה הערה 20.

(26) פירוש - העבדות היא לחומרי [כמבואר למעלה הערה 11], ולחומרי יש פחיתות. ולמעלה פי"א [תקלו:] כתב: "הנבדל הקדוש מן העריות הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה". ולהלן פס"ז כתב: "יעקב היה נקרא קדוש נבדל מן החומר הפחות... שהיה נבדל מן פחיתות החומרי". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רעא:] כתב: "הדבר שהוא חמרי יש לו פחיתות ושפלות, והדבר שהוא נבדל הוא להיפך, שיש לו קשוט וכבוד, ודבר זה מבואר". וכן כתב שם פ"ד מכ"ב [תמב:], באר הגולה באר הששי [קנז:], ח"א לשבת קיג. [א, נ:], ח"א לנדרים לא: [ב, ה.], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 54, פ"ג הערה 78, פי"א הערה 27, פי"ז הערה 18, פכ"ג הערה 177, פכ"ט הערה 41, פל"ט הערה 124, פמ"א הערות 74, 120, ולהלן פמ"ז הערה 336. וצירוף המלים "פחיתות החומרי" הוא מצוי מאוד בספרי המהר"ל.

(27) "בלתי מושלם" - אינו מגיע לשלימותו ותכליתו.

(28) לשונו בתפארת ישראל פמ"ד [תרפה.]: "ועוד יש לך לדעת מה שכתוב בדברות אחרונות 'וזכרת כי עבד היית במצרים', זהו עצמו הטעם שישמרו ישראל השבת. והוא מבואר ממה שאמרו ז"ל [ב"ר יא, ח] אמרה שבת לפני הקב"ה; לכל נתת בן זוג, ולי לא נתת בן זוג. והשיב לה הקב"ה, כנסת ישראל יהיה בן זוגך. כי ישראל הם נבדלים מן האומות, והשבת נבדל משאר הימים... ולכך הם בעצמם מזדווגים ומתחברים יחד. וזה שאמר 'שמור את יום השבת לקדשו', שלא לעשות מלאכה בשבת, שהוא קדוש ונבדל משאר הימים, 'וזכרת כי עבד היית במצרים ויפדך משם'. וכבר בארנו כי מה

שהוציא השם יתברך את ישראל מבית עבדים, ששם היו עבדים, דבר זה מורה שהיו נבדלים בקדושה מן האומות החמרים... ודבר זה קדושת ישראל, לכך נתתי לך השבת, שהוא נבדל גם כן מן ימי החול, אשר בהם המלאכה. והשביתה מן המלאכה היא קדושה נבדלת, 'על כן צוך ה' אלקיך את השבת', כי השבת הוא בן זוגך לגמרי", ושם מציין את דבריו כאן. וראה למעלה הערה 18.

(29) נמצא שיש למהר"ל שלשה הסברים בביאור השייכות בין יצ"מ לשבת; (א) דבריו כאן, שהיציאה מבית עבדים מורה על מדריגת ישראל העליונה, ובמדריגה זו יש שלימות ושביתה. וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ד [תרפה.], והובא בהערה הקודמת. (ב) בתפארת ישראל פמ"ד [תרפב.] ביאר שיצ"מ היא השלמה לעולם, וכמו ששבת היא השלמה לעולם, וכלשונו: "דבר זה, שהוא יציאת מצרים, היה השלמת העולם לגמרי, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל במציאות. ולפיכך יציאת מצרים, שאז היו ישראל לעם, הוא השלמת העולם. ולכך השלמת ישראל היה כמו השלמת העולם; כי כמו שהעולם לא היה לו מנוחה, ובשבת קנה השלמתו. כך ישראל היו לעבדים בעמל ויגיעה, ולא היה להם מנוחה, עד שיצאו ממצרים, ואז קנו המנוחה. ולפיכך דבר זה עצמו, מה שישראל יצאו ממצרים, הוא מתחבר עם השבת, כי עתה היה השלמת העולם לגמרי, והוא השלמה העליונה, אשר קודם זה לא היה לעולם עדיין השלמה אליו, וכאילו עתה קנה ההשלמה... בשביל זה ראוי שיהיה מצוך את יום יום השבת יותר מכל אדם, כי הם אינם ראוים לשבת, כי אם ישראל, שבהם השלים השם יתברך את עולמו" [והובא בחלקו למעלה פכ"ג הערה 175, ופל"ט הערה 166]. ומעין זה כתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 154]. (ג) בגו"א דברים פ"ה אות ג [קה:] ביאר שהשבת ניתנה בכדי לזכור את יצ"מ, וכפי ששאר מצוות הן זכר ליצ"מ, וכלשונו: "בדברות האחרונות כתב 'שמור יום השבת לקדשו', שרצה לומר שלא יעשה מלאכה ביום השבת, אמר הטעם שלכך לא תעשה מלאכה שתזכור 'כי עבד היית במצרים ויפדך ה''. וזה תזכור כאשר תעשה מלאכה כל ימי השבוע, ואחר כך תשבות ביום השבת, זהו זכר ליציאתם ממצרים, שעשיתם מלאכה ואחר כך פדך... שתזכור אשר פדך ממצרים, על כן צוך יום השבת, ופשוט הוא". ולמעלה סוף הקדמה שלישית [קס:] ביאר שיש לכתוב את ספר הגבורות [העוסק ביצ"מ] לפני ספר הגדולה [שיעסוק בענייני שבת], וכלשונו: "ונתחיל בסדר הפסח, לפי שהוא סבת שבת גם כן, שהרי תקנו בקדוש שבת 'זכר ליציאת מצרים'", ושם הערה 159.

(30) כמוזכר למעלה פמ"ד הערות 3, 4.

(31) "ויפדך ה' אלקיך משם על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה" [המשך לשון פסוק יח].
(32) לשון הפסוק במילואו "כי תבצור כרמך לא תעולל אחריך לגר ליתום ולאלמנה יהיה".
(33) "על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה" [המשך לשון פסוק כב].
(34) למעלה מציון 10 ואילך. וראה להלן ציונים 49, 92.
(35) כפי שכתב בכמה מקומות שהקב"ה בוחר לשכון עם השפלים מפאת פשיטותו יתברך. וכגון, בנצח ישראל ר"פ יב [שי:] כתב: "אי אפשר לומר שהדביקות הזאת [אל הקב"ה] לנמצאים עליונים, וכמו שאמרו הפילוסופים כי הדביקות הזה לשכלים, הנה כבר השבנו במקום אחר כי מצד מדתו יתברך, שהוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח'. וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים ואין להם הגבהות... ועוד אמרו [חולין פט.] על הפסוק הזה [דברים ז, ז] 'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט', כי בשביל שאתם ממעטים עצמכם לכך חשק ה' בכם". ובח"א לסוטה ה. [ב, לג:] כתב: "כי השם יתברך שכינתו על אשר הוא דכא ושפל. וזה רמזו חכמים במדרש [ב"ר יט, ז] במה שאמרו 'עיקר שכינתו בתחתונים היתה'. וכך השם יתברך משרה שכינתו על אשר הם נמוכים, מפני שהם פשוטים. ובדבר זה הארכנו מאד בחבור גבורות ה' בסופו [להלן ר"פ סז, ויובא בסמוך]... ולפיכך משרה שכינתו בתחתונים". **ואמרו חכמים** [מגילה לא.] "כל מקום שאתה מוצא גדולתו [ובגמרא שלפנינו איתא "גבורתו"] של הקב"ה אתה מוצא ענוותנותו. דבר זה כתוב בתורה, ושנוי בנביאים, ומשולש בכתובים. כתוב בתורה [דברים י, יז] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים', וכתיב בתריה [שם פסוק יח] 'עושה משפט יתום ואלמנה'. שנוי בנביאים, [ישעיה נז, טו] 'כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש וגו'', וכתיב בתריה [שם] 'ואת דכא ושפל רוח'. משולש בכתובים, דכתיב [תהלים סח, ה] 'סולו לרוכב בערבות ביה שמו', וכתיב בתריה [שם פסוק ו] 'אבי יתומים ודיין אלמנות'". ולהלן ר"פ סז כתב: "ועוד דע כי מה שהוא עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב את הגר לתת לו לחם ושמלה, הוא בעצמו מן גדולתו, והוא תכלית הרוממות... ואמתתו יתברך מה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, והוא תכלית רוממותו וגדולתו. ולפיכך מלך בשר ודם אין אתה יכול לתת לו שבח רק כשאתה מתאר אותו בגדולה ובגבורה ורוממות. אבל השם יתברך, אחר התוארים החשובים שנותנים לו, אומרים שהוא 'עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב את הגר לתת לו לחם ושמלה'. או 'אבי יתומים

ודיין אלמנות', שזה מורה על פשיטות, שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, לכך הוא פונה אל יתום ואלמנה וכיוצא בו מן השפלים. שכל אלו הנמצאים הם פשוטים, שהפשוט נקרא שאין בו דבר מיוחד, והם יותר ראשונים, שהשם יתברך משגיח עליהם ופונה אליהם בעבור שהם פשוטים, ממה שיפנה אל הגדולים שאינם פשוטים. ולפיכך אחר שזכר תארי השם יתברך, זכר מעלתו מצד עצמו, ואמר שהוא פשוט בתכלית הפשיטות מצד עצמו, ולפיכך הוא פונה אל הנמצאים שלא נמצא בהם שום גדולה ורוממות, כמו אלמנה יתום וגר, ומעלה זאת יותר גדולה ממעלה הקודמת". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ב:] כתב: "ועתה יש לשאול, למה זה ועל מה זה שכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו... בא לומר כי הענוה היא עצם הגדולה, והיא הגדולה על כל הגדולות, עד שאין גדולה למעלה. ואם לא כן, לא היה נמצא בכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם נמצאת הענוה. אבל מפני שכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא הענוה, מזה תדע כי הענוה היא הגדולה על כל הגדולות. וזה כי בעל הענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל, ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל. לפיכך אחר שזכר הכתוב גדולת השם יתברך, אמר כי הגדולה על כל הגדולות הוא ענותנותו, שהוא הפשיטות הגמור, שהרי הוא עושה משפט יתום ואלמנה. וזהו מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזהו הפשיטות הגמור, ודבר זה היא המעלה העליונה על הכל... ומה שהוא משגיח בשפלים מורה זה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, והפשיטות הוא מעלה על כל" [הובא למעלה הקדמה שניה הערות 121, 122, ופכ"ג הערה 159].

(36) כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, וראה למעלה פכ"ה הערה 45, ולהלן הערה 62, פמ"ו הערה 128, ופנ"א הערה 27], והואיל והפשיטות היא סבה להתחבר עם השפלים [כמבואר בהערה הקודמת], ממילא ההפכים לפשיטות, והם בעלי גוף וגשם, ימאסו וירחיקו את השפלים. ואודות שבעלי גוף וגשם הם הפכים לפשיטות, כן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, ד.]: "מדת הפשיטות כאשר הוא מסולק מן הגוף הגשמי". ושם פ"ז [ב, יז.] כתב: "כי כמו שמדת הענוה היא מדה נבדלת מן הגשמי... כך מדת הגאוה גשמית... כי כאשר מיחד עצמו שהוא בעל מעלה ואינו אדם פשוט, שבעל מדה זאת נוטה אל הגשמי במה שהוא יוצא מן הפשיטות, ובפרט כאשר הוא רואה עצמו בעל גדולה, שהגדולה בעצמו מיוחד לגשם, כי הגודל יש לו רוחק, והרוחק הוא משעור הגשם. אף כי הגדולה הזאת אינה גדולה גשמית, מכל מקום אם אינו גשמי הוא נוטה אל הגשם, דסוף סוף שם גדולה יש כאן... והנה המדה של גדלות בודאי מדה גשמית,

והלשונות שבאו על מדה זאת כולם מורים גשמית, שהרי נקרא [סוטה ה.] 'גס רוח', וכל גסות ועבות הוא גשמי, שלא תמצא לשון גסות רק על דבר הגשמי, שהוא גס ואינו דק. ומזה תדע כי הגאוה היא מדה נוטה בה אל הגשמיות, וכל זה במה שהוא יוצא מן הפשיטות שנמצא בבעל הענוה". וראה הערה הבאה.

(37) אודות שהעושר הוא קנין גשמי, כן כתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.], וז"ל: "כי המתנות שהם בעולם... האחת, הוא דבר שהוא שכלי, והוא בלתי גשמי, כמו החכמה, שהוא דבר שכלי בלתי גשמי. והשני, הוא דבר שהוא הפך זה, שהוא גשמי לגמרי, כמו העושר, שאין העושר רק בקנינים הגשמיים". ובהמשך הפרק שם [ב, רכז:] כתב: "העושר הוא דבר גשמי... שנקראו 'מעות' כלומר מה הדבר נחשב, שהוא לעת מה, ואינו דבר תמידי... שהוא תחת הזמן, והזמן הוא בעל שנוי, שתלוי בגלגל, שהוא חוזר ואינו עומד קיים על מקום אחד, ולפיכך העושר משתנה". וכל הפרק שם הוקדש לבאר גשמיות העושר [ראה למעלה פכ"ט הערה 46, ולהלן פמ"ו הערה 17]. וכן הוא בח"א לנדרים לח. [ב, יב:]. ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפד.] כתב: "אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כי העושר הוא הברכה של קניני עולם הזה". ובפתיחה לאור חדש [קעו:] כתב: "מאחר שהצדיק מוכן לחכמה ודעת, שהוא קנין שכלי בלתי גשמי, אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר. ולכך אין הצדיק מוכן לזה, רק הרשע, שהוא גשמי, מוכן לעושר. לכך הרשע מאסף העושר". וכן הוא בח"א לשבת סג. [א, לט.] ח"א לב"מ קיד. [ג, נו.], וח"א לב"ב טז. [ג, עב.]. ונאמר [משלי כב, ז] "עשיר ברשים ימשול". ובספר בן סירא יג, כב כתוב: "כנשיא מואס בשפל כן העשיר בדל". ועוד, כי כבר השריש שמי שחלקו בעוה"ז הוא רודף אחר מי שנבדל מן העוה"ז [נצח ישראל פט"ו (שנט.)]. וכן הרודף יוצא מהפשיטות, והנרדף יש בו הפשיטות [ח"א לשבת פח: (א, מה.) וח"א לב"ק צג. (ג, טו:)]. והואיל ולעשיר יש מדריגת העוה"ז [כמבואר כאן], ולשפל ודל אין אחיזה בעוה"ז [תפארת ישראל פ"ה (צ.), נצח ישראל פכ"ח (תקעב.), ושם פנ"ט (תתקט.)], לכך ברי הוא "כי אין מי שמואס ומרחיק את הגר יתום ואלמנה כי אם אותם שהם בעלי גוף וגשם, אוהבים את העושר ועניינים הגופנים".

(38) לשונו בנתיב הענוה פ"ב [ב, ה.]: "בישראל יש להם גדולה אלקית, וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה, כמו שאמרו אצל השם יתברך [מגילה לא.] 'כל מקום

שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענותנותו'... שזה מדת הפשיטות, והיא מדה נבדלת מן הגשמי, והיא מדת הקב"ה שעם גדולתו ענותנותו, והפך זה באומות" [הובא בחלקו למעלה פמ"ד הערה 62]. ובח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב: "עצם העושר אין ראוי זה לישראל... שהוא קנין עולם הזה במה שהוא עולם הזה, אין ראוי לישראל, כי העולם הזה הוא עולם המורכב, ואין ראוי לישראל כי אם הפשיטות... כי ישראל אשר הם מוכנים לעולם הבא בפרט מצד שראוי להם מדריגה אלקית, לא גשמית, אין להם חלק בעולם הזה אשר הוא גשמי".

(39) בא לבאר כיצד יצ"מ היא סבה לאיסור רבית, וכמבואר למעלה הערה 1.

(40) פירוש - הרצון להלוות ברבית נובע מתאוות הגוף וחמדת הממון. ואמרו חכמים [תנחומא בהר אות א] '"נבהל להון איש רע עין' [משלי כח, כב], זה המלוה מעותיו ברבית, שהוא נבהל להעשיר". והראב"ע [משלי שם] כתב: "נבהל להון - אץ להעשיר, כלומר נבהל ואץ לקבץ הון". ודמות ראיה יש לזה ממה שאמרו חכמים [ברכות נה.] "אמרה ליה ההיא מטרוניתא לרבי יהודה ברבי אלעאי, פניך דומים למגדלי חזירים ולמלוי ברבית. אמר לה, הימנותא לדידי, תרוייהו אסירן". ובדר"ח פ"ו מ"ג [פה:] כתב: "החזיר הוא ביותר רודף אחר ענין גופו ותאותיו, ואין כיוצא בו. כי שאר בעלי חיים אינם כל כך מאוסים. כי שאר בעלי חיים מבקשים קצת כבוד בטבע, כמו שאמרו [ילקו"ש ח"א רמז רמ"ג] 'ארבע גאים; שור בבהמות, ארי בחיות וכו''... אבל החזיר אינו רק לבקש אכילתו הגופנית דרך מאוס ודרך טינוף". והשוואת מלוי ברבית למגדלי חזירים מורה על הגופניות שיש למלוי ברבית. **ואודות שחמדת הממון** היא תאות הגוף, כן כתב להלן פס"ו: "גזל הוא נגד עריות, ובכל מקום אמרו חכמים [חגיגה יא:] 'גזל ועריות שנפש האדם מחמדתן', הרי כי כל אלו שני דברים הם שוים. ועיקר גזל רדיפת הממון וחמדת העושר וההון מענינים הגופניים, כמו עריות... כי עריות שהוא רודף ומחמד נשים, או הגזל שהוא רודף אחר העושר... הוא חמדה לדבר מיוחד, שהוא לזנות, או שהוא נבהל להון" [הרי נקט במלים "נבהל להון", וכפי שהובא למעלה]. ובח"א לשבת קיד. [א, נג:] כתב: "החומר הוא מעור ומסמא את עין השכל, כי כאשר האדם נוטה אחר חמדת הממון, ודבר זה הוא ענין חמרי, והוא מעור עיני השכל, ולכך כתיב [דברים טז, יט] 'כי השוחד יעור עיני חכמים'... כי החומר מכבה עיני השכל". ואמרו חכמים [חולין מד:] "איזהו תלמיד חכם, זה הרואה טרפה לעצמו", ופירש רש"י [שם] "זה הרואה טרפה לעצמו - כשנולד ספק טרפות בבהמתו, ונראה בו טעם לאיסור וטעם להיתר, ואינו חס עליה, ואוסרה... אינו חומד להכריע להיתר". ובח"א שם [ד, צה.] כתב: "פירוש, כי

התלמיד חכם הוא שהוא שכלי לגמרי, ואינו נוטה אחר החמרי כלל. ומי שרואה טריפה לעצמו, אינו אוהב ממון שלו כאשר רואה להטריף הטריפה שהיא שלו, וזה מורה שאינו נוטה כלל אחר מדת החומר, שהוא חסר תמיד, רק אחר השכלי, ולכך רואה טריפה שלו". וראה להלן ציון 46. **אך לפי זה** יש להעיר, מדוע דוקא חמדת הממון של רבית מחייבת שתוזכר אצלה יציאת מצרים [כמו שיבאר], לעומת שאר איסורי ממון [גזילה, גניבה, שוחד, וכיו"ב] שלא הוזכרה אצלם יצ"מ. וי"ל בזה.

(41) לשונו למעלה פ"ד [ריח.]: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים... כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... ובשביל זה קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם' [יחזקאל כג, כ], להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה... הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר... לכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם". וכן הזכיר בהמשך הפרק שם [ורלא.]. ולמעלה פי"א [תקלה:] כתב: "כי מצרים נקראים חמור, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים". ולמעלה פט"ז [עז:] כתב: "אז היה מושל על החומר, הם מצרים אשר נמשלו לחומר, דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולמעלה פל"ז [תשטז.] כתב: "מצרים נקראים 'חמור', דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', וכל מדריגתם חמרי". ולמעלה פמ"ד [לאחר ציון 15] כתב: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם 'אשר בשר חמורים בשרם'". ושוב מבאר שתיבת "חמור" מורה על החומריות. וראה למעלה פט"ז הערה 73, פל"ז הערה 119, פל"ט הערות 169, 178, 288, פ"מ הערה 269, פמ"א הערה 131, פמ"ג הערה 196, ופמ"ד הערה 20.

(42) מבואר מדבריו שהואיל והמצריים הם חומריים, לכך ארץ מצרים היא ארץ חומרית, שהרי כתב "ולפיכך נאמר שם 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני, כי מצרים... נקראו 'חמורים'". ואודות זיקת הארץ אל יושביה, כן כתב למעלה פ"ח [שעו:], וז"ל: "כי לפי הענין האדם יש לו מקום... וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו". ולהלן ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו

מקום חשוב לפי ענינו". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו". ושם פנ"ו [תתסה.] כתב: "כאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא יש לו מקום מיוחד. ואין דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו". ובאור חדש פ"א [שמז.] כתב: "כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו" [ראה למעלה פ"ח הערות 65, 67, פי"ט הערה 91, פכ"ב הערה 65, פכ"ט הערה 84, ופ"מ הערה 20]. וראה הערה הבאה.

(43) כמו שאמרו [כלים פ"א מ"ו] "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות". ולמעלה בהקדמה שלישית [קכט:] כתב: "האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה... מכוון באמצע העולם" [תנחומא קדושים אות י]. ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות". ובהקדמה לדר"ח [כו.] כתב: "כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות, ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה [תנחומא בא אות ה]. ובארנו זה במקומות הרבה". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה, וכמו שאמרו [ב"ב קנח:] 'אוירא דארץ ישראל מחכים', שכל ענין ארץ ישראל ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה". ובח"א לכתובות קיב. [א, קסח.] כתב: "הארץ היא קדושה, ואינה חמרית כמו שאר הארץ... כי מעלת הארץ הן מצד הארץ עצמה, הן מצד אוירא של ארץ ישראל, הן מצד העפר". ובח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "דע לך, כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא אלקי הארץ. כי מכל הארץ בחר השם יתברך בא"י הקדושה, והוא אלקי הארץ, וכדכתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', שתראה כי השם יתברך אלקי הארץ". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ואמרו חכמים [קידושין מט:] "עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם כולו". ובח"א שם [ב, קמה:] כתב: "כי יש לדעת כי החכמה היא השכל הנבדל, וראוי שיהיה בארץ ישראל אשר היא הארץ הקדושה. ולפיכך הארץ הקדושה היא מיוחדת בחכמה מכל שאר ארצות". ובתפארת

ישראל פס"ד [תתרב:] כתב: "כי כל חוצה לארץ מיוחס לחמרי, וארץ ישראל מיוחס אל השכלי, וכמו שאמרו ז"ל עשרה קבין של חכמה ירדו לעולם; תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם" [הובא למעלה פ"ח הערה 55]. **וקדושת הארץ** מורה על קדושת ישראל [ולכך אסור לישראל להלוות ברבית], וכמו שכתב למעלה פ"ח [שעג:]: "ויש לך לדעת כי הארץ אשר נתן הקב"ה לאברהם היא ארץ קדושה נבדלת מכל האדמה... כמו שהארץ הקדושה מצד קדושתה אינה סובלת החטא, כמו שאמר [ויקרא יח, כח] 'ולא תקיא הארץ אתכם' כשתטמאו חס ושלום הארץ, כך ישראל מצד קדושתם אינם מסוגלים אל החטאים. ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה; כי הארץ קדושה במעלתה, הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל... כי לפי ענין האדם יש לו מקום, לכך כשנתן הקב"ה ארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה... ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה". ולמעלה פ"ט [תנה.] כתב: "כי האבות והשבטים מצד קדושתם העליונה ראוי להם הארץ הקדושה". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו... כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ושם פנ"ו [תתסה:] כתב: "כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ:] כתב: "בגמרא פרק שלשה שאכלו [ברכות מח:]... כל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ... לא יצא ידי חובתו... ומה שאמר שצריך שיזכור בה ברית ותורה, ומה ענין ברית ותורה לברכת הארץ. ופירוש זה, כי כמו שהארץ היא קדושה נבדלת משאר ארצות, לכך צוה שיהיו נמולים. כי צריך לארץ אומה נבדלת משאר אומות, כמו שהארץ נבדלת משאר ארצות. ואין דבר שנבדלים בו ישראל לגמרי משאר אומות רק המילה, והיא קדושה, מפני שהמילה היא הסרת הערלה שהיא גנות וגנאי גשמי חמרי, לכך סלוק הערלה היא קדושה. לכך אנו אומרים [שבת קלז:] 'אשר קידש ידיד מבטן'. ועוד צריך להזכיר התורה בברכת הארץ, וזה עוד יותר מעלה של קדושה. כי המילה קדושה והיא סלוק הערלה, שהיא גנות וגנאי גשמי, ואילו התורה היא קדושה, והיא הסרת גשמי לגמרי. ושניהם שייכים אל הארץ, דהיינו סלוק גנות וגנאי הגשמי, היא הערלה, ועוד על זה היא התורה, שהוא סלוק הגשמי לגמרי. כי כאשר יש להם הארץ שהיא נבדלת בקדושה מכל הארצות, זכו ועלו גם כן למילה, שבה ישראל נבדלים מכל האומות מצד שאין בהם פחיתות הערלה, שהיא גנות גשמי. ועוד הם נבדלים יותר במה שיש להם התורה השכלית הנבדלת מכל חכמה. ומפני שיש לחשוב כי הארץ שנתן השם יתברך לישראל, היא בתחתונים, ואין לה המעלה אלקית,

ועל זה אמר שצריך להזכיר בברכת הארץ - ברית ותורה. כי בשביל הארץ זוכים ישראל אל שני דברים אלו, דהיינו המילה והתורה, ועל ידם ישראל נבדלים אלקיים לגמרי... כי הארץ נבדלת מכל שאר ארצות בקדושה, ובשביל זה זכו לקנות עוד מעלה היא המילה, ועוד יותר על זה התורה, והכל מצד זכות ארץ ישראל, כי שם ראוי להיות התורה, כי אוירא דא"י מחכים [ב"ב קנח:]. ולכך אמר שצריך להזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, והבן הדברים האלו מאד". ובנתיב התורה פ"י [תמא:] כתב: "כאשר הוא דר בארץ ישראל, אדמה קדושה, בזה מקדש גם כן אדמה שלו, הוא בגופו". ובנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.] כתב: "בפרק קמא דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד שראוי לקבל המעלה הקדושה... כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה". ובח"א לחולין צא: [ד, קח:] כתב: "כי יעקב היה מושל בכל הארץ, כי הארץ הקדושה ראויה ליעקב, שהוא כולו קדוש... ולכך הארץ היא כולה ליעקב" [הובא למעלה פ"ח הערה 62, ולהלן פמ"ז הערה 547]. וכן ידוע כי היחס שבין ישראל לאומות, הוא היחס שבין א"י לשאר ארצות, וכמו שכתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו]: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ" [הובא למעלה פ"ח הערה 55].

(44) אודות שהיות הקב"ה לישראל לאלקים מחייבת את קדושת ישראל, כן נאמר [ויקרא יא, מד] "כי אני ה' אלקיכם והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני וגו'", ופירש רש"י [שם] "כי אני ה' אלקיכם - כשם שאני קדוש, שאני ה' אלקיכם, כך 'והתקדשתם', קדשו את עצמכם למטה". ובגו"א שם אות מב [רנח:] כתב: "כשם שאני קדוש שאני ה' אלקיכם. פירוש, למה הוצרך למכתב בקרא 'אני ה' אלקיכם', אלא שהוא נתינת טעם למה שאמר הכתוב 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני', ומה ענין זה שיהיו ישראל בשביל זה קדושים, אלא 'כי אני ה' אלקיכם', לפיכך תהיו קדושים כשם שאני קדוש", ושם הערה 269. והרא"ם [ויקרא יא, מד] כתב: "מפני שאני ה' אלקיכם, אתם מחוייבים שתהיו מתדמים לי, שכשם שאני קדוש, כך תהיו קדושים". וכן נאמר [ויקרא יט, ב] "דבר אל כל

עדת בני ישראל ואמרת אלהם קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלקיכם". ושמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לבאר נקודה זו, כי היות הקב"ה לישראל לאלקים מורה על חבור ויחס הקיים בין קוב"ה וישראל, וכתוצאה מחבור זה חלה קדושתו יתברך על ישראל, וישראל יוכלו לקלוט קדושה זו רק באם יתנהגו בקדושה. וכן כתב השם משמואל [חלק המועדים, ראש השנה שנת תרע"ב], וז"ל: "הנה אמרו ז"ל [במדרש הובא בתוספות חגיגה ג:] שלשה מעידין זה על זה, ישראל ושבת והקב"ה. והיינו שישראל מעידין על הקב"ה, שמטבע בשר ודם שיהיה להוט אחר החומריות, ורק ישראל עם קדוש, שנשמתם חלק אלוק ממעל, הם יכולין להתקדש, ואומות העולם בלתי אפשר להם שיהיו קדושים. וזהו [ויקרא יט, ב] 'קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלקיכם'. וכ"ק זקיני זצללה"ה מקאצק אמר בזה"ל: 'קדושים תהיו', והיאך בשר ודם יכול להיות קדוש, אלא 'כי קדוש אני ה' אלקיכם'. והם הדברים שאמרנו. וא"כ כשישראל מתקדשים, הם מעידין שהשם יתברך קדוש, כי בלתי זה הרי אי אפשר שיהיו קדושים". ודברים אלו נתבארו למעלה פמ"ד הערה 153, עיי"ש.

(45) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [סו.] כתב: "ענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל". ולמעלה פט"ז [עו.] כתב: "מי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר". ולמעלה פמ"ב [לאחר ציון 53] כתב: "כי קידוש שמו מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, שזהו ענין הקדוש בכל מקום, ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 452] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר, ודבר זה נתבאר בספר הזה פעמים הרבה מאוד". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסד.] כתב: "כל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה הוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ובנתיב הפרישות ר"פ א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "כבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". ובבאר הגולה

באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 118, פ"מ הערה 138, פמ"ב הערה 54, פמ"ד הערה 153, ולהלן פמ"ז הערה 453].

(46) כמבואר למעלה הערה 40. ולכאורה מבאר שהרבית נאסרה מחמת שהיא "מתאות הגוף וחמדת הממון" [לשונו למעלה לפני ציון 40], לאמור ש"תאות הגוף וחמדת הממון" היא הסבה, ואיסור רבית הוא מסובב מכך. ויש להבין, מדוע בטרם שנאמר איסור רבית יש ברבית "תאות הגוף וחמדת הממון", הרי זהו דרך משא ומתן, ומה עוול יש בכך. זאת ועוד, שאמרו חכמים [ב"מ עה:] "מלוי רבית... משה רבינו חכם ותורתו אמת ["לישנא מעליא נקט" (רש"י שם)], ואומרין, אילו היה יודע משה רבינו שיהיה ריוח בדבר, לא היה כותבו". ובח"א שם [ג, ל:] כתב: "פירוש מצוה זאת [של רבית] אינה כמו שאר מצוות, רק הוא במשא ומתן. ואומרים, כי אדרבא הוא טובת המלוה והלוה במשא ומתן. ומפני כך כל האומות מתירין הרבית, שאומרים שהוא טוב למלוה וללוה גם כן... ובוודאי האמת הוא כך, שהרבית הוא טובת שניהם, רק שאיסור רבית אינו בשביל קלקול משא ומתן, רק גזירת הכתוב הוא, ולא בשביל שום קלקול משא ומתן". וכן כתב בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפב.], ובתפארת ישראל פנ"ד [תתמה.]. ואם אין ברבית שום עוול בעצם, מדוע בטרם שנאסרה היא נחשבת ל"תאות הגוף וחמדת הממון" [ומחמת כן נאסרה]. וצריך לומר, שאין כוונתו כאן לומר שיצ"מ היא הסבה לאיסור רבית, אלא כוונתו לומר שלאחר שישנו לאיסור רבית אזי "המלוה ברבית חוטא ביציאת מצרים" [לשונו להלן]. וכן מוכח מהפסוקים עצמם [שאיסור רבית אינו תולדה מיצ"מ], שנאמר [ויקרא כה, לו-לח] "אל תקח מאיתו נשך ותרבית ויראת מאלקיך וחי אחיך עמך, את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך, אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים". הרי שאיסור רבית נאמר לפני הזכרת יצ"מ. זאת ועוד, שהנה איסור רבית נזכר לראשונה בפרשת משפטים [שמות כב, כד], ונאמר שם "אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנושה לא תשימון עליו נשך", ובפרשת משפטים לא נזכרה כלל יצ"מ. לכך בודאי שאיסור רבית עומד מצד עצמו, ואינו תולדה מיצ"מ, ורק לאחר שישנו לאיסור זה בעולם, המלוה ברבית חוטא ביציאת מצרים, כי הוא נכנע לתאות הגוף וחמדת הממון. **ודע**,

שבעוד שכאן מבאר שא"י ואלקותו יתברך הוזכרו בפרשה זו מחמת מעלת הקדושה [והקדושה סותרת לחמדת הממון של רבית], הרי בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] סלל לו דרך אחרת, והיא ששני דברים אלו מורים על אחדות ישראל, ורבית עומדת כנגד אחדות ישראל, וכלשונו: "ומזה יש לך להבין כמה גדול עונשו מי שלוקח רבית. כי התורה אמרה שהמצוה שיהיה מלוה לחבירו ישראל [שמות כב, כד "אם כסף תלוה את עמי וגו'"], שבשביל כך נעשו ישראל לעם אחד לגמרי, כאשר מקבל זה מזה, ואינם גוזלים זה מזה. וזה מלוה לו ברבית, ונושך אותו, וכל נשיכה הוא העדר לאותו שנושך, והוא כמו נשיכת נחש... ועוד תדע חומר של רבית, כי אף על גב שנותן הלוה מדעתו עובר בלאו, וזה לא מצינו בשום מקום. אבל דבר זה כמו שאמרנו, כי ישראל הם עם אחד, ובשביל כך יש להם אל אחד, ולכך ציוה שיהיה מלוה זה לזה. וזה לוקח רבית ונושך חבירו, לכך הלוקח רבית מהפך המתוק למר, שמורה לקיחת הרבית הפך זה שמורה ההלואה. ולכך אף הנותן עובר, דסוף סוף הרבית והנשך מורה שאין האחדות בישראל, שאין אחדות בהם. כי שני דברים שהם אחד, משלים זה את זה, והרבית הוא הפך זה, שנושך אותו, והוא העדר אל האחדות. ולכך הלוקח רבית מאחיו ישראל, לא די שאין אחד השלמה לשני, רק האחד הוא העדר השני. ולכך אמרה תורה [ויקרא כה, לז-לח] 'את כספך לא תתן לו בנשך אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים'. ומה ענין זה לכאן שאמר 'לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים'. אבל הפירוש הנראה, כי כאשר נכנסו ישראל לארץ, היו ישראל עם אחד לגמרי. וראיה לזה שהרי כל זמן שישראל לא עברו הירדן, ולא באו לארץ, לא נענשו על הנסתרות, עד שעברו ונעשו ערבים זה בעד זה [סנהדרין מג:]. הרי שלא נעשו ישראל ערבים זה בעד זה, כי נקרא 'ערב' שהוא מעורב עם השני, ולא נעשו ישראל מחוברים להיות עם אחד לגמרי עד שבאו לארץ, והיו ביחד בארץ, והיה להם מקום אחד, הוא ארץ ישראל, ועל ידי ארץ ישראל הם עם אחד לגמרי. ולכך כתיב גם כן 'להיות לכם לאלקים', כי יש להם אל אחד, ולפיכך 'את כספך לא תתן בנשך ובמרבית לא תתן אכלך'". וראה להלן הערה 61.

(47) "הרי שבאו עשרה רווקים על מצרית אחת, ונתעברה מהן בעשר עבורין, עשר בכורות שהן בכורות של אביהן, כולן מתו" [רש"י שם].

(48) "מלוה מעותיו לישראל ברבית, ואומר של נכרי הם" [רש"י שם].

(49) במה שהקב"ה הפריש את ישראל מהעבדות החומרית, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 11]: "הפרישן מן החמרי מה שהיו עבדים, וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית".

ולמעלה [לאחר ציון 33] כתב: "כי מאחר שהשם יתברך הוציא אותך מארץ מצרים מבית עבדים, הוצאה מבית עבדים מורה שנתן לך מעלת אלקית, כמו שהתבאר". וראה להלן ציון 92.

(50) פירוש - על ידי נסים. הרי בנוסף לכך שיצ"מ מורה על מעלת ישראל האלקית, היא גם מורה על מעלת היציאה גופא שהיתה בהנהגה ובמדריגה אלקית, ולא על פי הטבע. והשייכות בין שתי המעלות האלו [מעלת ישראל, ומעלת היציאה] נתבארה למעלה פל"ה [תרכא.], שכתב: "כל ענין הגאולה מבלי המשך זמן. ולפי שישראל יצאו במדריגת קדושה אלקית שאין שייך בה זמן, שהרי יצאו על ידי אותות ומופתים... ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע". וראה להלן פמ"ז הערה 548. והטעם שהוצרך לדבר עתה על מעלת היציאה [לאחר שעסק במעלת ישראל], כי בא לבאר את הנהגת הקב"ה שהבחין בין טפה של לבכור לטפה שאינה של בכור, הרי שאירי בהנהגתו יתברך. וראה למעלה פל"ה הערות 9, 23, פל"ו הערה 43, ולהלן הערה 120, פמ"ו הערה 90, ופמ"ז הערה 548.

(51) פירוש - ככל שאירי במעלה יותר גדולה, כך יש בה הבחנה יותר מדוקדקת בין הדברים. וככל שאירי במעלה יותר קטנה, כך אין בה הבחנה מדוקדקת בין הדברים. וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". הרי מצד הגופים [שהוא הטבע] אין הבדל בין צדיק לרשע. ועל כך נאמר [ש"א טז, ז] "ויאמר ה' אל שמואל אל תבט אל מראהו ואל גבוה קומתו כי מאסתיהו כי לא אשר יראה האדם כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב", וכתב הרד"ק [שם]: "אל תבט אל מראהו - בוחן לבות וכליות, בני אדם ידע לבב אליאב, כי איננו ישר, לפיכך אמר לשמואל אל תבט אל מראהו, כי אעפ"י שהוא יפה מראה והגון למלכות לפי מראהו, אני יודע לבבו ומאסתיהו למלכות, כי איננו הגון לפי לבבו". ועל כך אמרו חכמים [שבת יג:] "אין שוטה נפגע", ופירש רש"י [שם] "כלומר אינו מכיר בפגעיו". והפתגם אומר "שוטה אינו מרגיש" [מילי דאבות עמוד י]. **וכן כתב** בכמה מקומות. וכגון, למעלה פמ"ג [לאחר ציון 22] כתב: "היה לישראל התנגדות מן מצרים, ולא היה התנגדות הזה רק דבר בלתי טבעי, כי בטבעם אין התנגדות, והכל בשוה ביחד לפי הטבע. ולפיכך לא היה התנגדות הזה רק בלתי טבעי". ובדרשת שבת הגדול [רי:] כתב: "מצד האדם שהוא גשמי, והוא

בעולם הגשמי, אין נראה הבדל בין צדיק ובין רשע, אבל כשיוצא מן הגשמי יהיה נראה ההבדל בין צדיק ובין רשע. ומה שאין עתה נראה הבדל, היינו מפני שהאדם הוא גשמי, והוא בעולם הזה גשמי, וכל גשם הוא גולם אין בו הבדל, ולפיכך אין חילוק בין צדיק ובין רשע... [אך] כשלא יהיה עוד הכל גשמי, אז יהיה ההבדל בין צדיק ובין רשע". ובגו"א בראשית פ"ו אות כז [קלט:] כתב: "כי מצד הגוף אין חילוק בין טוב ובין רע, רק מצד הנפש יבא הבדל בין צדיק ובין רשע, שהגוף בשניהם אחד, רק שנשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תל:] כתב: "כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה... כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם". וכן ביאר שישראל והאומות שוים להדדי בחצוניותם, אך נחלקים בפנימיותם, וכלשונו להלן בפס"ז: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה" [הובא למעלה פ"ג הערה 72, פי"ט הערה 226, פ"מ הערה 99, פמ"ב הערה 23, פמ"ג הערות 23, 180, ופמ"ד הערה 54]. וכן למעלה פל"ט [לאחר ציון 86] ביאר לפי זה מדוע תפילין של ראש הם ארבעה בתים, ותפילין של יד הם רק בית אחד. ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "לא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים. וידוע כי הפנים בו זיו והדר... וזה מרמז לך על אור עולם הבא... אבל הגב אין בו ענין זה כלל, והוא שייך לעולם הזה. וזהו דכתיב [תהלים קלט, ה] 'אחור וקדם צרתני'... האחור בעולם הזה, והפנים לעולם הבא. כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו, אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעולם הבא, ואין היכר בין אדם לאדם בעולם הזה". וראה בנתיב התורה פ"א הערה 137. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [ברכות סא.] על בריאת אדם וחוה "בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף לא נברא אלא אחד". ובביאור הדבר כתב בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] בזה"ל: "רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לבראתם, היו שנים. כי כאשר הם מושכלים, הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם... שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו, וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה... ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל" [הובא

למעלה הקדמה שניה הערה 53, פי"ב הערה 130, פי"ח הערה 10, פכ"ט הערה 70, פל"ט הערה 91, ופמ"ד הערה 132]. **ואם תאמר**, דלכאורה למעלה פמ"ג [לאחר ציון 74] כתב להיפך, שהחילוק הוא לגשמי והאחדות היא לרוחני, וכלשונו: "כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". ואילו כאן מבאר שבמעלה עליונה יש הבחנה בין הדברים, ובמעלה תחתונה וגשמית אין הבחנה בין הדברים. ויש לומר, שיש הבדל בין צמד המלים "אחדות וחילוק", לצמד המלים "שונה ושוה"; הצמד הראשון ["אחדות וחילוק"] עוסק בדברים המתאחדים ובדברים המתפרדים, ועל כך קבע שהרוחני מתאחד והגשמי מתפרד. אך הצמד השני ["שונה ושוה"] עוסק בדברים המובדלים ועומדים, ועל כך קבע שהרוחני מבחין בהבדלים, והגשמי אינו מבחין בהבדלים. לכך מצינו לגבי "עיני בשר" גופא כפילות זו; מחד גיסא כתב כאן "כי אין עיני בשר לו, ומבחין הכל". הרי שעיני בשר אינן מבחינות בכל. ומאידך גיסא בכת"י לדר"ח פ"ב מ"א כתב "אין אל השם יתברך עיני בשר [לכך נאמר עליו בלשון יחיד "עין רואה" (אבות שם)], ובבשר שייך רבוי עינים כמו שיש לאדם" [הובא שם הערה 173]. הרי שיש ל"עיני בשר" רבוי של הגשמי. וראה למעלה פמ"ג הערה 76.

(52) לאחר ציון 39, שהעמיד את חמדת הממון הגופנית של המלוה ברבית, לעומת יציאת מצרים המורה על קדושת ישראל, והקדוש פורש מחמדת הממון הגופנית. וראה למעלה הערות 40, 46. ובספרא [ויקרא כה, לח] אמרו "כל המודה במצות ריבית מודה ביציאת מצרים, וכל הכופר במצות ריבית כופר ביציאת מצרים". וראה להלן הערות 101, 104.

(53) בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור. וראה להלן ציון 93.

(54) "ויקשה לך, דיותר הוי למכתב אצל חֵלב, המוכר חֵלב בחזקת שומן, ונבילה בחזקת שחוטה, וטריפה בחזקת כשירה" [לשונו להלן (לאחר ציון 98)]. וראה להלן הערה 97. ואודות שהקב"ה מבחין בין דברים הנראים כדומים, כן נאמר [ויקרא יט, יד] "לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלקיך אני ה'", ופירש רש"י [שם] "ויראת מאלקיך - לפי שהדבר הזה אינו מסור לבריות לידע אם דעתו של זה לטובה או לרעה, ויכול להשמט ולומר לטובה נתכוונתי, לפיכך נאמר בו 'ויראת מאלקיך', המכיר מחשבותיך. וכן כל דבר המסור ללבו של אדם העושהו, ואין שאר הבריות מכירות בו, נאמר בו 'ויראת מאלקיך'". וכן רש"י חזר וכתב שם פסוק לב. ועוד כתב רש"י [ויקרא כה, יז]: "ולא תונו איש את עמיתו - כאן הזהיר על אונאת דברים, שלא יקניט איש את

חבירו, ולא ישיאנו עצה שאינה הוגנת לו, לפי דרכו והנאתו של יועץ. ואם תאמר, מי יודע אם נתכוונתי לרעה, לכך נאמר 'ויראת מאלקיך', היודע מחשבות הוא יודע. כל דבר המסור ללב שאין מכיר אלא מי שהמחשבה בלבו נאמר בו 'ויראת מאלקיך'". והרי זהו הלשון עצמו שכתב רש"י גם לגבי רבית, וכלשונו [שם פסוק לו] "ויראת מאלקיך - התולה מעותיו בנכרי כדי להלוותם לישראל ברבית, הרי זה דבר המסור ללבו של אדם ומחשבתו, לכך הוצרך לומר 'ויראת מאלקיך'" [ראה הערה 58]. הרי שגם בשאר עבירות הודגש שהקב"ה יבחין בין דברים הנראים כדומים, ומדוע זה נזכר רק לגבי איסור רבית.

(55) פירוש - לא רק שהקב"ה מבחין בדברים נגלים [אך נראים כדומים ומחלק ביניהם], אלא אף מבחין בדברים הנסתרים לגמרי, שאינם נגלים לשום אדם. וכן נאמר [ירמיה כג, כד] "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה' הלוא את השמים ואת הארץ אני מלא נאום ה'". ויש להעיר, שלכאורה ההדגשה "**ואף** מה שעושה בסתר" מתפרשת שזו היא רבותא שאינה נמצאת בנדון דידן [המלוה ברבית]. אך הרי גם המלוה ברבית דידן עושה עבירה בסתר, כי איירי בציור שתולה מעותיו בגוי, ש"זה דבר המסור ללבו של אדם ומחשבתו" [לשון רש"י (ויקרא כה, לו), וכמובא בהערה הקודמת], ומדוע אין מעשה הלוואה זה נחשב הבחנה בדבר שהוא בסתר. וראה בסמוך הערה 58 בישוב שאלה זו.

(56) כמו שאומרים בתפלת יום הכפורים "אתה יודע רזי עולם ותעלומות סתרי כל חי, אתה חופש כל חדרי בטן ובוחן כליות ולב, אין דבר נעלם ממך ואין נסתר מנגד עיניך".

(57) כי "המלוה ברבית חוטא ביציאת מצרים" [לשונו למעלה, וראה הערה 52], וביצ"מ נתגלו מעלת ישראל הקדושה ומעלת היציאה גופא [שהיתה במדריגה אלקית לא טבעית]. והואיל ובמעלה העליונה הזו "יש בה הבחנת כל דבר, כי אין עיני בשר לו, ומבחין הכל" [לשונו למעלה], לכך המלוה ברבית מעמיד עצמו כנגד הבחנתו יתברך. אך העמדה זאת אינה נמצאת בשאר עבירות, שאין בהן כ"כ התרסה ביציאת מצרים. נמצא שהחומרא של רבית היא לא בחטא של רבית, אלא בגברא המלוה ברבית, שיש בהתנהגותו מרידה כנגד היות הקב"ה מבחין בכל. וראה הערה הבאה.

(58) לשונו להלן [לאחר ציון 100]: "כי אלו המצות שייך להם יציאת מצרים, והחוטא בהן חוטא ביציאת מצרים, ובאותה מדה העליונה שהיא למעלה מן הטבע שיצאו בה ממצרים, בה הבחנת הכל. שודאי בכל מקום העושה עין של מעלה כאילו אינו רואה, עונש גדול יש בזה. ובזה יותר גדול החטא, כי חטא זה שחוטא ביציאת מצרים, ובאותה מדה הבחנת הכל, והוא עושה כאילו אינו רואה, כאילו כופר ביציאת מצרים, שלא יצאו

ישראל באותה מדה העליונה". **ויש לדון בדבריו**, האם כוונתו לכל מלוה ברבית, או רק למלוה ברבית ע"י שתולה מעותיו בגוי. ובגמרא [ב"מ סא:] נקטו בציור שתולה מעותיו בגוי, אך לשונו כאן מורה שאיירי בכל מלוה ברבית, שכתב "המלוה ברבית חוטא ביציאת מצרים... בחטא הזה של רבית היה ראוי שיהיה נגד עיניו שהוא יתברך מבחין הכל", ולא הזכיר רק התולה מעותיו בגוי. ויש לומר שאכן איירי בכל מלוה ברבית, אך בגמרא נקטו בציור של תולה מעותיו בגוי לא מחמת יצ"מ שהוזכרה שם [ויקרא כה, לח], אלא מחמת שנאמר קודם לכן [שם פסוק לו] "אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלקיך וגו'", וכתב רש"י [שם] "ויראת מאלקיך - התולה מעותיו בנכרי כדי להלוותם לישראל ברבית, הרי זה דבר המסור ללבו של אדם ומחשבתו, לכך הוצרך לומר 'ויראת מאלקיך'" [הובא למעלה הערות 54, 55]. נמצא שהכפירה במדריגה העליונה נמצאת בכל מלוה ברבית, אך הדגשת "ויראת מאלקיך" נמצאת בפרט במי שתולה מעותיו בגוי. **ועוד יש לומר**, כי הציור שתולה מעותיו בגוי נאמר לרבותא [כנגד ההבחנה שבין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור], וכפי שכתב בח"א לב"מ סא: [ג, כט.]: "כי הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים ולקחם לו לעם, ובזה הבדיל השם יתברך בין ישראל לאומות. ולפיכך היה יציאת מצרים על ידי הבחנה, **עד** כי היה מבחין הקב"ה בין טפה לטפה, שהכל היה בהבחנה" [ראה להלן הערה 70]. הרי מה שהזכירו בגמרא הציור "שתולה מעותיו בגוי" לא בא לאפוקי מציור של סתם מלוה ברבית, אלא להוסיף עליו. והרי כשם שההבחנה בין טפה לטפה במכת בכורות מגלה על כל יצ"מ [ולאו דוקא על מ"ב], כך המלוה ברבית ותולה מעותיו בגוי מגלה על כל איסור רבית [ולאו דוקא על התולה מעותיו בגוי (שמעתי מידידי הרה"ג רבי יהודה וויטנברג שליט"א)]. ומעתה לא יקשה יותר הקושיא שהוזכרה למעלה הערה 55 [שכתב "ואף מה שעושה בסתר" כרבותא שאינה נמצאת במלוה ברבית], כי לא איירי רק במלוה ברבית ע"י שתולה מעותיו בגוי, אלא בכל מלוה ברבית, גם במי שמלוה בגלוי מעותיו של עצמו. ודו"ק.

(59) יבאר הסבר שלישי לשייכות בין יצ"מ לרבית; ועד כה ביאר שיצ"מ מורה על המעלה הקדושה שזכו לה ישראל ביצ"מ, ואילו רבית נובעת מחמדת הממון הגשמית הסותרת לקדושה [הסברו הראשון], וכן יצ"מ מורה על המדריגה שהקב"ה מבחין בכל דבר, והמלוה ברבית כופר באותה מדריגה [הסברו השני]. ומעתה יבאר שיצ"מ מורה על החיים, והרבית מורה על המיתה. ולהלן הערה 70 הובאו שני הסברים נוספים אודות השייכות בין יצ"מ לרבית.

(60) לשון הספורנו [שם]: "וחי אחיך עמך - וזה תעשה כשיש לאל ידך די לחיות אתה ולהלותו". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכד.] כתב: "כי המלוה לאחר הוא מחיה אותו, כדכתיב [ויקרא כה, לה-לו] 'כי ימוך אחיך וגו' אל תקח מאתו נשך ותרבית וגומר וחי אחיך עמך'". ובנצח ישראל פי"ג [שכו:] כתב: "כי הפרנסה נקראת 'חיים', שהרי הפרנסה חיים של הבריות, ואין חילוק בין החיים ובין הפרנסה כלל, שהרי נקרא הפרנסה בכל מקום 'חיים', כדכתיב [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך', והפרנסה היא באה ממקור החיים". וכן כתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צד:]. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "כי הפרנסה הוא חיותו של אדם, כמו שנמצא בכתוב 'וחי אחיך עמך'. ובדברי חכמים [ב"מ פח:] 'אתה מצווה להחיותו', וכן בכל מקום, לפי שהפרנסה מחיה את האדם. וכל מי שהוא חסר חיות, והוא הפרנסה, אז אין לו החיות שראוי אל האדם, ונחשב כמו מיתה". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא:] כתב: "כי הממון של אדם הוא חיותו והוא נפשו, והכתוב קרא ממונו של אדם 'חיות', כדכתיב 'וחי אחיך עמך', ודבר זה בכל מקום". ובגו"א בראשית פכ"ט אות ז [עט:] כתב: "העני אין לו חיות מצד עצמו, רק מצד אחרים... ולפיכך כתיב 'וחי אחיך עמך', שאחרים מחיים אותו" [ראה להלן פנ"א הערה 35]. ובגו"א שמות פכ"ב אות כב [ריג:] כתב: "יתנו לה מזון להחיות אותה, כמו 'וחי אחיך עמך'". וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ט [שט:], וח"א לנדרים ז: [ב, א:], שם סד: [ב, כג.].

(61) כי הרבית היא הפך ההלואה; ההלואה היא הענקת פרנסה וחיים ללוה, והרבית היא ניצול מצוקתו של הלוה להעשרת המלוה. ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "הלוקח רבית מהפך המתוק למר, שמורה לקיחת הרבית הפך זה שמורה ההלואה... כי שני דברים שהם אחד, משלים זה את זה, והרבית הוא הפך זה, שנושך אותו... ולכך הלוקח רבית מאחיו ישראל, לא די שאין אחד השלמה לשני, רק האחד הוא העדר השני" [הובא למעלה הערה 46]. וראה הערה הבאה.

(62) כי "ידיעת ההפכים אחת" [ראה למעלה הערה 36], והואיל ומתן הלואה הוא חיים, ממילא לקיחת רבית היא מיתה. ורש"י [שמות כב, כד] כתב "נשך - רבית, שהוא כנשיכת נחש, שנושך חבורה קטנה ברגלו, ואינו מרגיש, ופתאום הוא מבצבץ ונופח עד קדקדו. כך רבית אינו מרגיש ואינו ניכר, עד שהרבית עולה ומחסרו ממון הרבה". והממון הוא חיותו של אדם, וכמבואר למעלה הערה 60. ובדרוש לשבת הגדול [רח:] כתב: "הרבית מבטל חיותו ופרנסתו של אדם, לכך כתיב לשון נשיכה. וזה הלשון כתיב אצל הנחש, כי הנחש נוטל החיות. גם הנוטל רבית נוטל החיות, והחיות הזה מחייתו ופרנסתו, וזה נקרא חיות בכתוב. ואינו דומה אל גזל ואונאה, שדבר זה במשא ומתן, כי אין גזל

משא ומתן, ולכך לא נקרא שנוטל חיות שלו, רק שגוזל ממון שלו בלבד... אבל רבית שנותן לו מדעתו, דבר זה הוא במשא ומתן של אדם, שהוא חיותו ופרנסתו, ונוטל חיותו ונושך, כמו הנחש שנושך החיות... ולא תמצא בכל התורה כלה דבר זה שיהיה הלוה עצמו עובר רק אצל רבית, כי רבית ביטול החיות, וכתיב [בראשית ט, ה] 'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש' זה המאבד עצמו [ב"ק צא:]. לכן הזהירה התורה הלוה בעצמו שלא יטול חיותו... ואפילו אם מוחל הלוה על הרבית אסור, והיינו כי ממון ניתן למחילה, ואילו דבר שהוא נשיכה לא ניתן למחילה, שהדבר מגיע לחיותו של אדם, ולא אל הממון, לא ניתן למחילה. כמו שאם אמר תהרוג אותי, אסור להרוג אותו, וחייב מיתה אם היה הורג אותו, שלא ניתן למחילה, ולכך עובר גם כן הלוה, מפני כי חוטא בחיים עצמם, כי הפרנסה נקראת חיים... ולפיכך אמרו במדרש [בפדר"א פל"ב] על מתים שהחיה יחזקאל [שהמלוה ברבית אינו עומד לתחיית המתים]... ודבר זה כי הנותן ברבית דבק בכח הנחש, שהוא נושך ונוטל החיים, ולפיכך אין ראוי לו החיים, כמו שאמר [יחזקאל יח, יג] 'בנשך נתן ותרבית לקח וחי לא יחיה'". **ובנתיב הצדקה** ר"פ ו [א, קפ.] כתב: "הפך מצות הצדקה הוא הרבית, כי כמו שמצות הצדקה היא חיים, כך הרבית [היא] נשיכה והעדר, כמו שקרא הכתוב הרבית 'נשך' בכל מקום, שהוא כמו נשיכת הנחש, שהיא נשיכה והעדר החיים... וכל נשיכה הוא העדר לאותו שנושך, והוא כמו נשיכת נחש". ושם בהמשך הפרק [א, קפב:] כתב: "זה מפני שהרבית הוא נקרא נשיכה אל חיותו, כמו שהוא נשיכת הנחש, אשר הנחש נושך לעצם החיות, וכך דבר זה הוא נשיכה והעדר... מאחר שאדם כמו זה שהוא נושך לחבירו, הרי הוא דבק בהעדר, שהוא נשיכת הממון... כי הכל נרמז במה שהתורה קרא זה נשיכה. כי האדם המלוה ברבית הוא דבק בהעדר, כי הרבית הוא העדר ונשיכה. ואין כך כאשר גוזל, שהוא לפי שעה בלבד, ואין לומר שהוא דבק בהעדר. רק הרבית שהוא נחשב משא ומתן, והוא נושך, נחשב שדבק בהעדר... כי הדבר הזה שהוא משא ומתן של העדר נחשב העדר גמור... כמו שהנחש היה דבק בהעדר הגמור, שהיה מסית האדם [הראשון] לחטא, והגיע אותו אל המיתה. ולא היה לנחש הנאה בזה, רק שהיה רוצה שיחטא האדם ויגיע לו המיתה, הוא ההעדר. וכל זה, שהנחש המסית הוא דבק בהעדר הגמור... וכל זה מורה השם שנקרא 'נשך', שהנשיכה הוא העדר, ומורה כי הוא נותן העדר גמור במדריגת ישראל". **ובהקדמה** לאוצר מפרשי התלמוד, ב"מ כרך ד, מובאים דברים שכתב מו"ר הגר"י דייויד שליט"א, וז"ל: "עלינו לחזור על דברי המהר"ל על חומר איסור רבית... נראה בעומק דבריו הקדושים שיש כאן מדה כנגד מדה מיוחדת על שנכנס לגבול ושפע החיים של חברו לקחתו, ואינו כגזל

שלוקח ממון זה של חברו, אלא שהלוקח רבית אשר הוא דרך משא ומתן, לוקח ממנו עצם שפעת חייו, שהשם יתברך משפיע לכל אחד פרנסתו וחיים. וכמו שנאמר אצל אזהרת רבית 'וחי אחיך עמך'. ולכן נקרא 'נשך' על שם נשיכת הנחש, שהביא מיתה בעצם לעולם. וכן הוא סם הנחש שאין קלקולו 'מקומי', אלא נכנס מיד לזרמת החיים של כל הקומה. והרי הוא היפך ברכה שמרבה על הקרן, וזה בנשיכתו מכניס העדר החיים, עד שמלפף את כל הקומה, ולא נשאר מקום חיות".

(63) לשונו בהקדמה לדר"ח [כא:]: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ובהקדמה לנתיבות עולם [יב.] כתב: "פחיתות החומר, אשר בשביל זה השאול, שהוא המיתה. ואם לא כן, לא היה מות בעולם, רק בשביל החומר שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה". ובנתיב התורה פ"ג [קלא:] כתב: "כי המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אלמלא לא חטא האדם [הראשון] והיה נוטה אחר החמדה והתאוה החומרית, לעשות החומר עיקר, והיה שכל האדם נבדל מן החומר, לא נגזרה על האדם מיתה כלל, רק היה חי לעולם. וכל זה מפני שמצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 14, ופכ"ג הערה 21]. וכן הוא בח"א לע"ז ה. [ד, לא.]. ובח"א לשבת קיח: [א, נח:] כתב: "כי המיתה היא סלוק הגוף, וטהרת הנפש מן הגוף". ובח"א לכתובות עז: [א, קנח.] כתב: "מלאך המות שהוא כח מפסיד הגוף... אחר שהמיתה הוא העדר הגוף". ובח"א לסוטה י: [ב, מג.] כתב: "כבשן האש... מפסיד העצמות, [אך] אינו פועל בצלם אלקים, ואין זה רק מיתה לאדם לגוף שהוא טבעי. אבל המלבין פני חבירו ברבים, הוא מפסיד ומבטל צלם האלקים, שאינו דבר טבעי". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף" [אמנם מאידך גיסא באור חדש פ"א (תז:) כתב שהמיתה היא "בטול הנפש"]. וראה למעלה פ"כ הערה 13.

(64) לשונו בדר"ח פ"א מ"ה [רנד:]: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ושם פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "זה אמרו [שם] 'מרבה בשר מרבה רמה', פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר מרבה רמה, הוא ההעדר". ושם

פ"ד מי"א [רכ.] כתב: "כי הפורעניות הוא ההעדר שדבק באדם, וההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה, לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה, כי... האשה נוטה אל החומר, וההעדר הזה דבק בחומר". ושם פ"ה מ"ה [קנח:] כתב: "שכבר בארנו פעמים הרבה כי ההעדר הזה אשר אמרנו הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד". ושם פ"ה מי"ט [תנא:] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל [תקצב.] כתב: "מפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל".

(65) נראה שחוזר להביא פסוקים אלו כדי להורות שה"נשך" של רבית [המוזכר בפסוק לז] עומד כנגד יציאת מצרים [המוזכרת בפסוק לח]. ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפב.] כתב: "ומזכיר 'אשר הוצאתי אתכם מארץ וגו'', כי היציאה מארץ מצרים מורה כי ישראל יש להם המעלה העליונה, אשר באותה מדריגה העליונה אין שם ההעדר והנשיכה, ולכך אמר 'אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. ולכך 'כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך אני ה' אלקיכם'... כי ישראל יצאו במדריגה העליונה שאין שם העדר ונשיכה כמו שהוא הרבית".

(66) לשון הגמרא שלפנינו "תלמידי חכמים מותרים ללוות זה מזה ברבית, מאי טעמא, מידע ידעי דרבית אסורה, ומתנה הוא דיהבו אהדדי". ותוספות [שם] כתבו: "מתנה בעלמא קא יהבי אהדדי - נראה דוקא דבר מועט, שיודע בלבו שהיה נותן לו בלאו הכי. ואפילו מתנה מועטת, דוקא בתלמידי חכמים". וכן כתב הרמב"ן [שם]. ולכאורה אין כאן היתר מצד איסור רבית לת"ח [כפי שאכן יבאר בסמוך], אלא שאצל ת"ח אין זה רבית מעיקרא, כי הם נותנים זאת במתנה, לעומת עמי הארצות, שהם נותנים זאת לשם רבית. וכן כתב הר"ן [שם בחידושיו]: "אבל עם הארץ לשם רבית הוא נותן, ואסור". אמנם דבריו יוסברו על פי דברי ספר התרומות [שער מו, ח"ד אות ב], שכתב: "וכן יש אחרים שהן מותרין להלוות זה את זה ברבית, ואין לו בהם שום איסור בדבר, והן תלמידי חכמים שמלוין זה לזה ברבית [ומביא הגמרא מב"מ עה.]... ודבר זה צריך בירור, כי בודאי אם נאמר הדברים כפשטן, אין לך תינוק בישראל של בית רבו שלא ידע ידיעה זו שהרבית אסירא, וכולן תלמידי חכמים בדבר, ואין נמצא אדם שלא יהא מותר להלוות ברבית לחברו... וזה ודאי דבר תימה הוא... יש מתרצין, דברבית דלאחר הלואה קאמר, ודייקי לה מדנקט לישנא ד'תלמידי חכמים מותרין ללוות זה מזה ברבית', ולא קתני 'מותר להלוות זה את זה ברבית', מוכיח דבשעת הלואה מנה במנה בלא רבית קא מוזפי

מהדדי, ואחר הפרעון נתן לו רבית, והוא כמו רבית מאוחרת. וזה מותר לתלמידי חכמים בלבד, דכיון שאינו אלא אבק רבית שהוא מדרבנן, לא גזור עלייהו רבנן, דמחמרי בדרבנן נינהו, דידעי דאיסורא דרבנן מיהא אית ביה, ומתנה הוא דקא יהבי להדדי. וכיון שאין האיסור אלא מדבריהם, אין בה ידיעה לכל, כי אם לתלמידי חכמים המחמירים בדברי חכמים, והם אסרו והם התירו להם. אבל רבית קצוצה אין בה שום צד היתר אפילו לתלמידי חכמים". ודברי ספר התרומות הובאו בב"י [טור יו"ד סימן קס סעיף יז], ובש"ך [שו"ע שם ס"ק כד]. הרי שנאמרה כאן קולא באבק רבית, שרבנן לא גזרו אותו על תלמידי חכמים, לעומת שאר בני אדם.

(67) אבות דרבי נתן פל"ד מ"י "עשרה נקראו חיים; הקב"ה... תורה נקראת חיים, שנאמר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר'". והיות התורה "חיים" היא אחד מהיסודות העתיקים בספריו. וכגון, בהקדמה לדר"ח [יט.] כתב: "התורה היא עץ חיים, שהיא נותנת החיים למי שאוחז בה, דהיינו לומדיה, כמו שאמר [משלי ג, יח] 'עץ חיים הוא למחזיקים בה'... כי על ידי התורה יש לאדם דביקות ונטיעה בו יתברך, כי נטיעת התורה יוצא מן השם יתברך, ולפיכך היא 'עץ חיים למחזיקים בה'. וזה שדרשו [ויק"ר ט, ג] 'עץ חיים' זו התורה". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמז:] כתב: "על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'... כי התורה עצם החיים... שעל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך... כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר דביקות בו יתברך, ולפיכך בתורה יש החיים". ובאבות פ"ב מ"ז אמרו "מרבה תורה מרבה חיים", ובדר"ח שם [תרכג.] כתב: "כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך, וכמו שנתבאר כמה פעמים, ולפיכך 'מרבה תורה מרבה חיים'". ובאבות פ"ו מ"ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא", והובאו שם שבעה פסוקים המורים על כך. ובדר"ח שם [רנז:] כתב: "יש לבאר מה טעם שהתורה מיוחדת שהאדם מגיע בתורה לחיי עולם הזה ולחיי העולם הבא. ויש לך לדעת... כי הוא יתברך אחד בלבד ואין זולתו, ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך... ודבר זה מצד הדביקות שהם דבוקים בו יתברך... שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו [סנהדרין לח:] שהוא כופר בעיקר. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים. וזהו פירוש הכתוב [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה'. וזה כי על ידי התורה הוא

דביקות האדם בבוראו... כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ', שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך. והעץ אשר הוא נטוע בעיקר, מקבל מן העיקר. וכך התורה מקבלת מן העיקר, הוא השם יתברך, החיים. לפיכך כאשר אוחז ומחזיק בתורה, היא עץ חיים אליו, ועל ידי זה יושפע עליו החיים מן השם יתברך, ודבר זה מבואר". ובנתיב התורה פט"ו [תר:] כתב: "כי העם הארץ אינו דבוק בחיים, שהיא התורה. וכיון שאינו דבוק בחיים, נחשד על החיים [פסחים מט:], דהוא שפיכות דמים" [ראה למעלה פי"ד הערה 8, פ"כ הערה 73, פל"ד הערה 175, פל"ו הערה 173, פמ"ג הערה 130, ולהלן פמ"ו הערה 55].

(68) מבאר שמעלת ה"חיים" של התורה חלה על תלמידי חכמים, שאף מדריגת תלמידי החכמים היא "חיים". ואודות ששם "תורה" חל על תלמידי החכמים, כן השריש בנתיב התורה פי"א [תמז.], וז"ל: "בא להודיע על מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך', כי החכמים הם עצם התורה גם כן. וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה, כי לא דבר ריק הוא דבריהם... ובפרק חלק [סנהדרין צט:], המבזה תלמיד חכם הוי מגלה פנים בתורה, כי התלמיד חכם הוא עצם התורה" [הובא למעלה פכ"א הערה 42, ולהלן פמ"ז הערה 353]. **ובספר הלשם** [ספר הדעה ח"ב, דרוש ד, ענף יט, סימן ו, עמוד קסא], כתב: "העיקר המחויב לכל מי אשר בשם 'ישראל' יכונה, להאמין באמונה שלימה שכל מה שנמצא בדברי רז"ל, בהלכות ואגדות בש"ס ומדרשים, הם כולם דברי אלקים חיים. כי כל מה שאמרו הוא ברוח ה' אשר דיבר בם, ומסוד ה' ליראיו. וכמו שמצינו בסנהדרין [מח:] שגם בענין שאינו נוגע להלכה ולמעשה כלל, ושאלה הגמרא על רב נחמן מנא ידע, והיתה התשובה שם [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו וכו''... וכן כל דבריהם ז"ל אשר בגזירות ותקנות אינם ע"פ שכל אנושי כלל, אלא כולם הם ברוח ה' אשר דיבר בם, מקול ה' בכח, קול גדול ולא יסף דמתן תורה, והקול הזה היה ממשמש והולך בכל מייסדי התורה שבע"פ... והם כולם גזירות העליון ב"ה אשר האיר ונתגלה לנו ע"י קדושת תורתם וחכמתם, והם רק כשלוחים בדבר זה לומר להם כזאת וכזאת עשו... והרי נמצא מזה כי כל המתחכם על דבריהם להתבונן על אמיתתם, הוא מכניס את עצמו בסכנה גדולה, כי אין שכל אנושי אפשר להשיג

אותם, ועלול הוא לבוא לכפירה רחמנא ליצלן... אבל 'וצדיק באמונתו יחיה' [חבקוק ב, ד], כי הוא יסוד כל התורה כולו". ובפרי צדיק [לחג הפסח אותיות י, יא] כתב: "נמשל התורה שבכתב לגשם... מה שאין כן התורה שבעל פה, שנדמה לחכמים שהם מחדשים מלבם, ומשום הכי נמשל כטל, אבל מכל מקום הטל מהשם יתברך שמשפיע תמיד... גשם שהוא כנגד תורה שבכתב, כמו שנאמר [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי', וכמו שאמרנו ד'לקחי' היינו תורה שבכתב, שניכר שיורד מן השמים, וכן תורה שבכתב. 'תזל כטל אמרתי' [שם], היינו תורה שבעל פה, שמופיע השם יתברך בלב החכמים, ובאמת הם דברי אלוקים חיים, ונמשל כטל שאינו ניכר כשיורד מן השמים, רק אחר כך כשרואין ליחות הארץ מבינים שירד טל". והחזון איש [אגרות ח"א, לג], כתב: "השגחתו יתברך בכל דור ודור על היחידים ששתלן בכל דור להורות חוקיו ומשפטיו לישראל. וכשהן מעמיקין בהלכה, הן בשעה זו כמלאכים, ורוח ממרום שורה עליהם, ועל פיהם נקבעו הלכות". וראה בנתיב התורה פי"א [תמז.], שמוכח מדבריו שם שמכוון ליסוד זה, וכמבואר שם הערה 16 [הובא למעלה פ"ח הערה 192].

(69) דוגמה מובהקת להעדר מיתה אצל התורה ות"ח היא מאמר חכמים [יבמות צו.] "כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר", ובח"א [א, קמה.] כתב: "כי התורה לא שייך בה מיתה, וכאשר אומרים דבר שמועה מפיו, ומתחבר מי שאמרו ההלכה משמו אל החיים על ידי התורה שהיא חיים, ולכך מביא לו החיים, עד ששפתותיו דובבות בקבר, שהרי יש לו חבור אל החיים בדבר שאין שייך בו מיתה, ואז יש לו קצת חיים, עד ששפתותיו דובבות". ובצירוף דבריו כאן מתבאר היטב לשון המאמר "כל **תלמיד חכם** שאומרים דבר שמועה מפיו וכו'", ולא אמרו "כל **אדם** שאומרים דבר שמועה מפיו וכו'", כי רק על תלמיד חכם חלה מעלת ה"חיים" של תורה, ולא על כל אדם. ועוד אמרו חכמים [ב"ר מט, ד] "כל מי שיש לו בן יגע בתורה כאילו לא מת", ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכח:] כתב על כך: "כי בעל התורה, במה שהתורה היא חיים... לכך האב אשר יש לו יחוס אל הבן וצירוף אליו, כמו שהבן בחיים כך הוא גם כן בחיים". והתורה מביאה לתחיית המתים [כתובות קיא:], והמלוה ברבית אינו קם לתחיית המתים [פרקי דר"א פל"ב]. וזה מורה באצבע שהחיים של תורה עומדים כנגד המיתה של רבית.

(70) בדרשת שבת הגדול [רח.] סלל לו דרך אחרת בביאור הזכרת מצרים אצל רבית. ובעוד שכאן מבאר שמעלתה העליונה של יצ"מ עומדת כנגד רבית [ראה למעלה הערה 59], הרי בדרשה שם ביאר שיצ"מ מורה על ההשגחה של הקב"ה, והשגחה זו עומדת

כנגד רבית, וכלשונו: "מעתה יש לשאול למה הזכיר הכתוב יציאת מצרים אצל [רבית]... יציאת מצרים הבחין השם יתברך בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור... כי המצריים היו אומרים... [ש]השם יתברך אינו יודע ח"ו ואינו משגיח באדם. ולכך כתיב יציאת מצרים גבי רבית, כי דבר זה שלא יהיה נושך אחר ונוטל חיותו, מדכתיב [ויקרא כה, לו] 'אל תקח מאתו נשך ותרבית וגו' וחי אחיך עמך'. כמו שהשגיח השם יתברך על הנבראים, ונתן להם פרנסתם, כי הוא זן ומפרנס הכל, כך השגיח שלא יטול האחד חיות האחר. כי הרבית מבטל השגחת השם יתברך, כי השגחת השם יתברך לפרנס את הכל, ואילו הרבית מבטל חיותו ופרנסתו של אדם... ומפני זה כתיב יציאת מצרים אצל רבית, כי דבר זה מורה על ההשגחה, כמו שהיה השגחת השם יתברך על הבריאה שתהא פרנסה לכל אחד ואחד, כמו שאמרו [ע"ז ג:] שלש שעות יושב הקב"ה ומחלק פרנסה לכל בריה, מקרני ראמים עד ביצי כנים. כך היא השגחת השם יתברך על זה שלא יקח האחד פרנסה וחיות שסידר לו השם, ולכך 'לא תקח מאתו נשך ותרבית וחי אחיך עמך'... וזה שאמר 'וחי אחיך עמך', כי השם יתברך נתן לאדם פרנסה, ולא יכנס האחד תוך גבול חבירו, אחר שנתן לכל אחד ואחד חיות בפני עצמו". ושם מאריך בזה עוד. **ובח"א לב"מ** סא: [ג, כט.] כתב מהלך אחר בביאור הזכרת מצרים אצל רבית, וז"ל: "אבל אני אומר כי מיוחדים אלו המצוות להבחנה... הרבית הוא להבחין ישראל, דכתיב [דברים כג, כא] 'לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך', והנה יש כאן הבדל... וכאשר יצאו ישראל ממצרים, יצאו במדריגה העליונה ששם הבחנת הכל, כי הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים, ולקחם לו לעם, ובזה הבדיל השם יתברך בין ישראל לאומות. ולפיכך היה יציאת מצרים על ידי הבחנה, עד כי היה מבחין הקב"ה בין טפה לטפה, שהכל היה בהבחנה" [ראה למעלה הערה 58, ולהלן הערות 118, 124]. **נמצא שביאר** חמשה הסברים להזכרת יצ"מ ברבית; שלשה הסברים שנאמרו בפרקנו [(א) מעלת יצ"מ הקדושה הפוכה לחמדת הממון הגשמית של רבית (הסברו הראשון). (ב) יצ"מ מורה על המדריגה שהקב"ה מבחין בכל דבר, והמלוה ברבית כופר בהבחנה זו (הסברו השני). (ג) יצ"מ מורה על החיים, והרבית מורה על המיתה וההעדר (הסברו השלישי)]. (ד) יצ"מ מורה על ההשגחה, והמלוה ברבית כופר בהשגחה [הסברו בדרשת שה"ג]. (ה) יצ"מ מורה על ההבדלה, והמלוה ברבית כופר בהבדלה [הסברו בח"א לב"מ עא.].

(71) "אשר הוצאתי אתכם - אני הבחנתי במצרים בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, ואני הנאמן להפרע ממי שטומן משקלותיו במלח להונות את הבריות שאין מכירים בהם" [רש"י שם פסוק לו], ומקורו מב"מ סא:, וכפי שיביא בהמשך.

(72) לא ברור מדוע הוצרך להביא גם פסוק זה ["ושמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם אני ה'" (ויקרא יט, לז)] בנוסף לפסוק שלפניו ["מאזני צדק אבני צדק איפת צדק וגו' אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" (ויקרא יט, לו)], הרי הזכרת יצ"מ נאמרה בפסוק שלפניו, ורק אותה אנו מבקשים.

(73) "לכך כתיב אצלו יציאת מצרים, כלומר הרי הוצאתי ישראל ממצרים לתת להם מעלה עליונה שאין חטא כזה ראוי שימצא ביניהם, לגודל ענין החטא... כי המצוה הזאת לישראל בשביל שיצאו ממצרים וקנו מדריגה העליונה שהיא למעלה מן הטבע, ולכך ראוי שלא ישקרו במדות" [לשונו להלן מציון 89 ואילך].

(74) "המדה הוא שיעור ומדה להשוות דבר" [לשונו להלן לפני ציון 84]. ופירושו, כי המדה נמצאת בכף אחת של המשקל, והדבר הנשקל נמצא בכף השניה של המשקל, וכאשר כפות המאזנים עומדות בשוה זו לעומת זו, בזה יוודע משקלו המדוייק של הדבר הנשקל, כי הוא שוה לשיעור הנקוב של המדה הנמצאת בכף המקבילה. וכן כתב רש"י [ויקרא יט, לו] "אבני צדק - הם המשקולות ששוקלין כנגדן". וראה להלן ציון 134.

(75) נוקט בלשון "קשה", כי כך אמרו חכמים [יבמות כא.] "קשה עונשין של מדות... נאמר בהן 'אלה' ["כי תועבת ה' אלקיך כל עושה אלה וגו'" (דברים כה, טז)], דהאי 'אל' קשה הוא" [בסמוך יביא מאמר זה]. ולהלן כתב: "מה שהחטא הזה של משקלות ומדות דבר קשה, שהחטא הזה הוא דבר היוצא מן ההקש והדעת... [שהמשקל הוא] דבר העשוי לאמת ולהשוות, והוא משקר בדבר כזה". ופירושו, כי המדה נעשתה בכדי לקבוע במדוייק שיעורו של הדבר, הרי שמשקר בדבר שכל עניינו להודיע את האמת המדוייקת. **דוגמה לדבר**; נאמר [בראשית ו, ב] "ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טובות הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו", ופירש רש"י [שם] "בני האלהים - בני השרים והשופטים". וכתב על כך הרמב"ן [שם]: "אם כן יספר הכתוב כי הדיינין, אשר להם לעשות המשפט, בניהם עושים החמס בגלוי". נמצא שהחומרה שיש בחמס של דיינים לעומת חמס סתם, היא החומרה שיש במשקר במדות לעומת משקר סתם. וצרף לכאן דברי רש"י [ויקרא יט, להן], שכתב: "לא תעשו עול במשפט - אם לדין הרי כבר נאמר [שם פסוק טו] 'לא תעשו עול במשפט'. ומהו 'משפט' השנוי כאן, היא המדה והמשקל והמשורה. מלמד שהמודד נקרא דיין, שאם שיקר במדה הרי הוא כמקלקל את הדין... וגורם לחמשה דברים האמורים בדיין; מטמא את הארץ, ומחלל את השם, ומסלק את השכינה, ומפיל את ישראל בחרב, ומגלה אותם מארצם". ומדוע המודד נקרא דיין. אלא הם הם הדברים; גם המודד וגם הדיין עוסקים בבירור האמת המדוייקת, וכאשר

נמצא שקר אצלם, הרי מדת האמת צווחת ואומרת [אסתר ז, ח] "הגם לכבוש את המלכה עמי בבית". וראה להלן הערות 84, 89, 135.

(76) לשון הפסוקים במילואם [דברים כה, יג-טז] "לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה, לא יהיה לך בביתך איפה ואיפה גדולה וקטנה, אבן שלמה וצדק יהיה לך איפה שלמה וצדק יהיה לך למען יאריכו ימיך על האדמה אשר ה' אלקיך נותן לך, כי תועבת ה' אלקיך כל עושה אלה כל עושה עול".

(77) רש"י [דברים כה, יז] "זכור את אשר עשה לך - אם שקרת במדות ובמשקלות הוי דואג מגרוי האויב, שנאמר [משלי יא, א] 'מאזני מרמה תועבת ה'', וכתיב בתריה [שם פסוק ב] 'בא זדון ויבא קלון'".

(78) לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות כד [שצג:]: "ובמדרש אמרו, אם ראית דור שמשקר במדות, המלכות בא ומתגרה בו, שנאמר 'מאזני מרמה וגו' בא זדון ויבא קלון'. זה המדרש מבאר הדבר היטב, כי אין דבר יותר קשה מן המלכות. ומפני כי משקרים במדות, שאין לך דבר קשה לשקר בדבר שיש לו מדה ושעור ועשוי לשעור, והוא משקר בו, לכך הוא דבר קשה, לכך המלכות, שהוא קשה, יבא ומתגרה בו". ולמעלה פל"ב [תקנא:] כתב: "כי המלכות נדמה לנחש... כשם שהנחש בקלות ממית האדם, שהרי זורק ארס וממית, כך המלכות בקלות ממיתה, שאין צריך למלכות שום פעולה, שהוא בבית אסורים, ובדבור פיו נעשה הדבר, לגודל ממשלת המלכות".

(79) לא נתבאר כאן הדגשת המדרש "ונוטלת מה שבידיהם". אמנם בגו"א דברים פכ"ה אות כד [שצב.] בהסברו הראשון נחית לבאר נקודה זו, וז"ל: "בא זדון וכו'. פירוש, דע כי כאשר ברא והעמיד הקב"ה יתברך העולם, מדד ושקל ופלס לכל אחד ואחד קיומו בפני עצמו, שלא יהיה כל אחד נוגע בחבירו כלל אפילו כחוט השערה. וכן כל הנמצאים בעולם משוערים, והוא השיעור האלקי אשר שיער את הכל. ולפיכך כאשר האדם משקר במדות ובשיעורים אשר נוהגים בבריות, אז בא האויב. כי היה לו [לאויב] מקודם מדה משוער אשר בו שיער הקב"ה שלא יוסף האויב בכחו, ולא ירבה גבולו להיות נכנס בתחום חבירו יותר מן השעור אשר העמידו השם יתברך. ולפיכך, כאשר הוא משקר במדה, ואין המדה אצלו משוערת, רק יוסיף המדה או פוחת, אז בא האויב ומתגבר עליו גם כן, ויוצא מן המדה המוגבלת, וזה יציאה מן המדה המשוערת".

(80) מאמר זה מופיע גם בפרק המוכר את הספינה [ב"ב פח:] בהבדלים ניכרים, ומביאו כאן כפי שמופיע שם, ולא כפי שמופיע במסכת יבמות. ובגו"א דברים פכ"ה אות כד [שצב:] גם הביא מאמר זה כפי שמביאו כאן, וציין שמקומו הוא "בפרק המוכר את

הספינה", ולא כפי שציין כאן שמקומו בפרק שני דיבמות. וכן בח"א ליבמות כא. [א, קכט:] כתב "מבואר בבבא בתרא", והוא לפנינו בח"א לב"ב פח. [ג, קיז:]. אמנם בבאר הגולה באר השלישי [ערב.] ונר מצוה [מ:] הזכיר מאמר זה בקיצור, וציין שמקומו במסכת יבמות.

(81) "עריות דכתיב [ויקרא יח, כז] 'את התועבות האל'" [רשב"ם ב"ב פח:].

(82) "ובמדות כתיב 'אלה', דכתיב [דברים כה, טז] 'כל עושה אלה כל עושה עול', ו'אלה' קשה מ'אל', דמשום הכי הוסיף הכתוב בהן ה', לרבות ולהגדיל הקישוי" [רשב"ם ב"ב פח:].

(83) "שהוא לשון חוזק וקושי" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ערב:)]. ורש"י [בראשית לא, כט] כתב "יש לאל ידי - יש כח וחיל בידי... וכל 'אל' שהוא לשון קודש, על שם עזוז ורוב אונים הוא". ורש"י [שמות טו, יא] כתב "באלים - בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', 'אילותי לעזרתי חושה' [תהלים כב, כ]". וכן הבהמה שנקראת "איל", פירשה רש"י [ויקרא ה, טו] "לשון קשה, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', אף כאן קשה, בן שתי שנים". ואמרו חכמים [יומא סז:] אמרו "'עזאזל' קשה שבהרים, וכן הוא אומר 'ואת אילי הארץ לקח'". ובגו"א בראשית פ"ב אות יד [נז.] כתב "לשון 'אלקים' מלשון חוזק, כמו 'ואת אילי הארץ לקח'". וכן כתב להלן פמ"ז [לאחר ציון 32], גו"א בראשית פל"א אות טו [קיט:], נצח ישראל פ"ה [קכד:], ועוד. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, ולהלן פמ"ו הערה 204.

(84) לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות כד [שצג.]: "ראוי לומר שהמשקר במדות דבר קשה, שהרי המדה מדה משוערת, והוא משקר בדבר שהוא נעשה לשעור מצומצם, והוא מוסיף או פוחת עליו, דבר כזה הוא דבר קשה". וראה למעלה הערה 75, ולהלן הערה 89.

(85) לשונו למעלה בהקדמה ראשונה [ל.]: "'סוד עריות' סדר המציאות וחבורם זה עם זה, ועל זה בא סוד העריות. שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה... במה שהעריות כולם התרחקות מדבר שאין ראוי החבור, ויהיו הנמצאים עומדים בחקם וגבולם שנתן השם יתברך להם. ולכך נקראים העריות 'חוק', כדכתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו' גבי עריות. וזהו סוד העריות, כי השם יתברך המציא הנמצאים, ונתן להם חוק, ולא יצאו מחקם. וזהו כולל כל הנבראים שיש להם חוק, שישמרו חקם. והעריות שהוא החבור במי שאין ראוי לו, הוא יציאה מן החוק". ולמעלה פי"ט [קצו.] כתב: "כי מי שבא על

אשת איש אינו דבר רק חבור שאינו ראוי, שהוא מתחבר בדבר שאינו שלו". ולמעלה פמ"ג [לפני ציון 171] כתב: "העריות גדר לגוף, שלא יצא להתחבר במי שאינו ראוי, כי העריות הם קרוב בשר במי שאינו ראוי". ובבאר הגולה באר החמישי [יב.] כתב: "העריות הוא חבור הנמצאים זה עם זה כפי מה שהוא חבור המציאות, על זה נבנה סוד העריות. כי העריות הוא חבור האדם אל אשר ראוי לו, והוא יוצא מן סדר חבור המציאות... חכמת סדר וחבור המציאות זה עם זה, באיזה עניין ראוי להם החבור, וזה נקרא חכמת עריות". ובנתיב הלשון פ"ח [ב, פ:] כתב: "כי העריות הם נקראים 'חוק' בכל מקום, ובעל גלוי עריות יוצא מן החוק ומן הסדר". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] כתב: "אצל עריות כתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו', וקראו חכמים את העריות חוק, כמו שפרשו ז"ל [מכילתא שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט' [שמות טו, כה], 'חוק' אלו העריות. כי השם יתברך נתן חוק לאדם שלא יקרב אל הערוה, וכדכתיב [ויקרא יח, ו] 'לא תקרבו לגלות ערוה', וכל זה מפני החוק שיש לעריות. ומי שהוא בא על הערוה עובר החוק שכתיב בערוה". ובח"א לב"ב פח: [ג, קיז:] כתב: "כי עריות הוא דבר קשה מאוד, כי לכך כתיב בעריות [ויקרא יח, כז] 'התועבות האל', וכל 'אל' לשון קשה הוא, מלשון [יחזקאל יז, יג] 'ואת אילי הארץ לקח'. וקושי שלהם מה שכתיב בעריות [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו', שנתן הקב"ה חוק שאל יתחבר האדם אל שאר בשרו, וכאשר הוא עושה זה, עובר החוק שסדר הקב"ה. ומי שעובר חוק וגדר וגבול שנתן השם יתברך, הוא דבר קשה מאוד, כאשר משנה החוק. ולכך כתיב בהם לשון 'אל', שהוא לשון קשה, כי השנוי ממה שחקק הקב"ה הוא קשה" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערות 102, 111, פי"ט הערה 160, ופמ"ג הערה 172].

(86) יבמות כא. "מאי חומרייהו [של מדות לעומת עריות], הני אפשר בתשובה, הני לא אפשר בתשובה", ופירש רש"י [שם]: "עריות אפשר בתקנה, כל זמן שלא הוליד ממזר יפרוש הימנה ויתחרט. אבל מדות גזל את הרבים הוא, ואינו יודע למי יחזיר, ואף על גב דקיימא לן [ביצה כט.] יתקן בהם צרכי רבים, לאו תשובה מעלייתא הוא". והרשב"ם [ב"ב פח:] כתב: "אפשר ליה בתשובה - עריות מועלת תשובה אי עביד ליה תשובה מעלייתא, כדכתיב [ירמיה ג, כב] 'שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם'. ואמרינן נמי [מכות כג.] כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן. אבל מדות שגוזל את הרבים אי אפשר לו בתשובה, שהרי תשובתו תלויה בהשבת גזילה, דכתיב [ויקרא ה, כג] 'והשיב את הגזלה', והוא אינו יודע למי יחזיר. ואף על גב דאמרינן יעשה בהן צרכי רבים, אין זו

תשובה מעליא, מאחר שאינו משיב לבעלים, אלא שבירורו לו המוטב". וכן כתב בח"א לב"ב פח: [ג, קיז:], ויובא בהערה הבאה.

(87) לכאורה זה עתה ביאר את הקושי, והוא שאי אפשר לעשות על כך תשובה מעלייתא, ומה מקום יש לשאול בתוך כדי דיבור "ומה שהחטא הזה של משקלות ומדות דבר קשה", הרי תשובתך בצידו. אמנם כוונתו מתבארת על פי מה שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות כד [שצג.], וז"ל: "מפרש שהקושי שלהם [של המשקר במדות הוא] כי גזל הרבים אין לו שבים, שאינו יודע למי יחזיר, כי בודאי זה קושי דבר שאין לו תשובה. ונראה לי כי נקט דבר אחד בלבד שהוא קשה, ועוד ראוי לומר שהמשקר במדות דבר קשה וכו'" [והמשך דבריו הובא למעלה הערה 84]. הרי שמבאר שהגמרא "חד מנייהו נקט", אך יש עוד טעמים נוספים. ויש להבין, מנין לו לומר "כי נקט דבר אחד בלבד שהוא קשה, ועוד ראוי לומר וכו'", ואולי אין להוסיף עוד טעם על דברי הגמרא. ויש לומר, כי קושי התשובה אינו שייך בעצם למשקר במדות, אלא בכל גזל הרבים, וכמו שאמרו בתוספתא ב"ק פ"י מ"ח "חומר גזל הרבים מגזל היחיד, שהגוזל את היחיד יכול לפייסו ולהחזיר לו גזילו. הגוזל את הרבים אין יכול לפייסן ולהחזיר להן גזילן". ועוד אמרו [ב"ק צד:] "הרועים והגבאין והמוכסין תשובתן קשה", ופירש רש"י [שם] "תשובתן קשה - שגזלו הרבים, ואין יודעים למי להחזיר". לכך אין הסבר זה [קושי התשובה] ממצה מדוע דבר זה בעצם שייך למדות עד שנאמר במדות "אלה", לעומת עריות שנאמר "אל". **וכן משמע** מלשונו בח"א לב"ב פח: [ג, קיז:], שכתב: "אף על גב שעריות ומדות שוים, ששניהם הם שנוי החוק מה שהגביל השם יתברך, מכל מקום כתיב בעריות לשון 'אל' ובמדות לשון 'אלה', כי עריות אפשר שיחזור אל הגבול והחוק שסדר השם יתברך. אבל מדות אי אפשר שיחזור אל החוק ואל המדה, ויצא לפעל השנוי הזה, עד שאי אפשר בחזרה. ולכך כתיב 'אלה' מלא, כלומר כי זה שאינו חסר הקושי, ויצא אל הפעל לגמרי. לאפוקי עריות שאינו שנוי שיצא לפעל לגמרי, כאשר אפשר בחזרה. ויש לך להבין מאוד לשון 'אלה' מלא דכתיב במדות, כי אף על גב דמפרש הגמרא מפני שאי אפשר בחזרה, ודבר זה בודאי קשה, ויש עוד יותר בזה וכו'". הרי לאחר שביאר בהרחבה ובהטעמה את דברי הגמרא, הוסיף לכתוב "ויש לך להבין מאוד לשון 'אלה' מלא דכתיב במדות, כי אף על גב דמפרש הגמרא מפני שאי אפשר בחזרה, ודבר זה בודאי קשה, ויש עוד יותר בזה וכו'", הרי שתלה הוספה זו בתיבת "אלה". ונראה כוונתו, שהואיל ותיבת "אלה" נכתבה בתורה אצל מדות, זה בהכרח מורה שיש קושי בעצם במדות, וכפי שכל דברי תורה הם בעצם [כמו שביאר בתפארת ישראל פכ"ו (שצז.), ובבאר הגולה

באר השני (קלא.)], ולא רק קושי מצד גזל הרבים. אמנם אם כן יקשה במיוחד, מדוע הגמרא אמרה את הטעם של קושי התשובה, ולא הטעם הנוסף שיביא, שכאמור יותר שייך בעצם למשקר מדות. ויש לומר, כי גם מה שנאמר בגמרא רומז שהחטא של מדות "יצא אל הפעל לגמרי", לעומת עריות "שאינו שנוי שיצא לפעל לגמרי", ורק שנקודה זו תתבאר יותר בהעמקה לפי הסברו הנוסף שיביא. ומה שבכל זאת לא נקטו בגמרא בטעם הנוסף, והסתפקו ברמיזה של קשיי התשובה, זהו דרך חכמים בכל מקום שהם מסתירים דבריהם, ומסתפקים ברמיזה לחכמים [כמבואר למעלה פמ"ג הערה 83].

(88) לשון הפסוק במילואו "כי תועבת ה' אלקיך כל עושה אלה כל עושה עול", ו"תועבה" מורה כמה שהדבר רחוק וזר, וכמו שאמרו חכמים [נדרים נא.] "'תועבה' תועה אתה בה", ופירש הר"ן [שם] "תועה אתה בה - שמניח משכבי אשה והולך אצל זכר". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לג.] כתב: "כי הדבר שהוא מרוחק שהוא יוצא מן הסדר לגמרי, דבר זה הוא תועבה. כמו שיקרא עבודה זרה 'תועבה' [דברים ז, כו], מפני שהע"ז הוא זר מרוחק, יוצא מן רשות השם יתברך להדבק באלילים. ונקראו עריות תועבה, כאשר הוא דבר חוץ מן החוק... כלל הדבר; מה שהוא מרוחק הוא מתועב". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פ.] כתב: "כי תועבה נקרא כאשר האדם נוטה אל ענין זר" [הובא למעלה פמ"ד הערה 209]. וכן כתב בח"א לנדרים נא. [ב, כא.]. ואונקלוס מתרגם תמיד תיבת "תועבה" מלשון הרחקה [כגון פסוקנו כאן (דברים כה, טז) "ארי מרחק קדם ה' אלקך כל עבד אלין כל עבד שקר"].

(89) כמבואר למעלה הערות 75, 84. והנה לא נתבאר כאן להדיא מדוע המשקר במדות קשה מעריות, אע"פ שבשניהם נמצאת יציאה מהשעור והחוק. אמנם בח"א לב"ב פח: [ג, קיז:] ביאר זאת, וכלשונו: "ויש לך להבין מאוד לשון 'אלה' מלא דכתיב במדות... כי אף על גב שעריות גבול ומדה שנתן השם יתברך, מכל מקום אין עצם עריות דבר של שעור, רק שהשם יתברך חקק ונתן שעור. אבל מדות הוא הגבול בעצמו, כי הוא עשוי למדה ולשעור, והוא משנה דבר שהוא עשוי לכך, ולפיכך בהם כתיב לשון 'אלה', ויש לך להבין את זה". **וצרף לכאן** דבריו בדרשת שבת הגדול [רי.], שכתב: "כתב יציאת מצרים במשקלות, כי אצל משקל אפילו כחוט השערה הקפידה תורה, כי כאשר ישקול בחסור ויתור אפילו כחוט השערה עובר בלאו [רמב"ם הלכות גניבה פ"ח ה"ז, ספר החינוך מצוה רנח, ויראים סימן ריח]. ואינו כמו גזל ואונאה שצריך פרוטה [רמב"ם הלכות גזילה פ"א ה"א], אבל משקל, כל דבר שבעולם אסור". ולפי דבריו כאן הדבר מחוור היטב; המדה במשקל נועדה להודיע את השעור המדויק של הדבר הנשקל, שזו

ענינה ומהותה. וסטיה כלשהיא מהאמת עושה שאין כאן שעור מדויק. "ומה לי אם ישקר הרבה, או ישקר מעט, סוף סוף לא ידע אמתת הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר הששי (רכו:)]. לכך "כאשר ישקול בחסור ויתור אפילו כחוט השערה עובר בלאו". וצרף לכאן דבריו המסולאים של האבן האזל [הלכות גניבה פ"ז הלכות א-ב], שכתב: "והנראה בזה דכיון דעיקר איסור דמשקלות הוא בשעה שמודד או ששוקל, כדכתיב [ויקרא יט, לה] 'לא תעשו עול במשפט', ודרשו חז"ל בספרא [שם] שהמודד נקרא דיין. ואם כן לא דמי כאן לדין גזל דאינו חייב בתשלומין בפחות משוה פרוטה, דהכא בשעה שמודד או שוקל במדה ומשקל חסר, עוד לא עשה שום מעשה גזלה... דבין ששקל קודם שלקח מעות, בין שלקח מעות מקודם, או דאפילו בבת אחת, עכ"פ עוד לא עשה שום מעשה גזלה. וכשמכר יכול להוסיף, וכשלקח יכול שלא ליקח כולו, או להוסיף מעות". הרי האיסור במשקלות הוא במעשה המדידה, ולא בלקיחת ממון שלא כדין. והם הם הדברים שנתבארו כאן.

(90) יש להבין, כיצד המשקר במדות עומד במיוחד ובמסוים כנגד המעלה העליונה של יצ"מ. ומה שכתב כאן שמעלת ישראל העליונה [שזכו לה ביצ"מ] מחייבת "שאין חטא כזה ראוי שימצא ביניהם לגודל ענין החטא" צריך ביאור, כי ישנם הרבה חטאים גדולים שלא נאמרה אצלם יצ"מ [כגון ע"ז, שפ"ד, חילול שבת, ועוד], ומאי שנא חטא זה. והנראה שהכיעור באיסור משקלות הוא השקר, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 73] "כי אין לך דבר שקר כמו המשקר במדות ובמשקלות". וביצ"מ נתגלתה האמת של הבריאה, וכמו שהשריש הרמב"ן ס"פ בא [שמות יג, טז] שהנסים של יצ"מ מכחישים את כל סוגי הכפירה הקיימים בעולם, וכלשונו: "האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה... ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלקים". ובספר החינוך מצוה כא כתב: "מצות סיפור יציאת מצרים... ואין מן התימה אם באו לנו מצוות רבות על זה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו. ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפלותינו 'זכר ליציאת מצרים', לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם, וכי יש אלוק קדמון חפץ ויכול, פועל כל הנמצאות... ובידו לשנותם... כמו שעשה במצרים, ששינה טבעי העולם בשבילנו, ועשה לנו אותות מחודשים גדולים ועצומים, הלא זה משתק כל כופר בחידוש העולם, ומקיים האמונה בידיעת השם יתברך, וכי השגחתו ויכלתו בכללים ובפרטים כולם". והטור או"ח סימן תרכה כתב: "תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו. והיא המורה על

אמיתת מציאות הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים" [הובא למעלה פ"ג הערה 9, פמ"ד הערה 1, ולהלן פמ"ז הערה 97]. ולמעלה ר"פ מד כתב: "כבר ידעת כי יציאת מצרים הוא שורש אמונת האמת והדת". ובדרשת שבת הגדול [ר:] כתב: "מה שאמר [שמות כ, ב] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', והלא בלא זה השם יתברך אלקי הכל, ומאחר שהוא אלקי הכל, יעשו האמת, ולמה תלה ביציאת מצרים... אבל פירוש זה כי באותו זמן היו האומות כופרים בידיעת השם יתברך ובהשגחתו... שהיה השם יתברך מברר הידיעה וההשגחה בעולמו. ושלא יעלה על הדעת כמו שהיו אומרים אע"ג שהוא יתברך מלך העולם, עם כל זה עזב הארץ, ואינו משגיח בעולמו לגדולתו ולרוממותו... ועל זה אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שהרי תראה כי אני מבקש להיות מלך, ולא שאני מואס בכם, שהרי הוצאתיך מארץ מצרים במקום שהיית שפל ועבד, ועם כל זה היה השגחתי עליך ולא מאסתי בך, ואם כן האמת שאני מלכך". וכן כתב האור החיים [שמות כ, ב]. נמצא שמדת האמת נתגלתה ביצ"מ. ורש"י [שמות ג, ו] כתב: "ושמי ה' לא נודעתי להם - לא נכרתי להם במדת אמתית שלי, שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי". הרי שיצ"מ נעשתה כדי להורות על מדת האמת של הקב"ה. ובספר בסוד ישרים [להגרי"א וינטרויב זצ"ל, תשמ"ה, עמוד קיט] כתב: "נקודת קדושת יעקב ד'אמת' כתיב בה ["תתן אמת ליעקב" (מיכה ז, כ)] היא קדושה בלתי פוסקת. נקודה זו ירדה בירידת יעקב לתוך גלות מצרים... ובעת שיצאנו היתה יסוד נפשנו פנימה האמת דמדת יעקב. ועל 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים' [שמות יד, לא], אמרו רז"ל במדרשם [זוה"ק ח"ב נג., והובא ברש"י תענית ה: (ד"ה אף הוא בחיים)] 'ישראל סבא', דהיה יעקב שם בגמר היציאה". לכך ההתעלות מהשקר באה לישראל מחמת מעלת האמת שזכו לה ביצ"מ. ואולי זה אחד הטעמים לתקנת חכמים שהנהיגו לומר לאחר שמזכירים יצ"מ [בקריאת שמע] תיבת "אמת" [ברכות יד.]. וראה להלן הערה 101.

(91) "לטומן משקלותיו - המנה או הפרס טומן במלח להכבידו, וכשהוא לוקח במשקל לוקח באלו" [רש"י שם].

(92) במה שהקב"ה הפריש את ישראל מהעבדות החומרית, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 11]: "הפרישן מן החמרי מה שהיו עבדים, וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית". ולמעלה [לאחר ציון 33] כתב: "כי מאחר שהשם יתברך הוציא אותך מארץ מצרים מבית

עבדים, הוצאה מבית עבדים מורה שנתן לך מעלת אלקית, כמו שהתבאר". וראה למעלה ציונים 34, 49.

(93) כמבואר למעלה הערה 90. וזהו אף בלא שיטמין משקלותיו במלח, אלא ששיקר במדות כפשוטו.

(94) "לפיכך אמר אני שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, כלומר שישראל יצאו ממצרים במדריגה אלקית לא על פי הטבע, ומפני שיצאו ישראל במעלה העליונה, בה הבחנת כל דבר, כי אין עיני בשר לו, ומבחין הכל" [לשונו למעלה לאחר ציון 49].

(95) הטמנת משקלותיו במלח.

(96) באיסור לשקר במדות. ופירושו, אם לא היה כופר במעלת יצ"מ, לא היה טומן משקלותיו במלח, ומשתרש בחטא של מדות.

(97) לשונו בח"א לב"מ סא: [ג, כח:]: "ולפי זה היה גם כן ראוי לכתוב אצל חֵלב 'אני הוא שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, אני שעתיד להבחין מי שמוכר חֵלב ואמר שהוא שומן', וכיוצא בזה. וכמעט בכל מצוה ומצוה היה יכול לכתוב כך". וראה למעלה הערה 54, ולהלן הערה 99.

(98) לשון הגמרא במילואה "יציאת מצרים דכתב רחמנא גבי שרצים, למה לי. אמר ליה, אמר הקב"ה, אני הוא שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, אני עתיד ליפרע ממי שמערב קרבי דגים טמאין בקרבי דגים טהורין, ומוכרן לישראל".

(99) יש להבין, מדוע דוגמאות אלו הן "יותר" ממי שמערב קרבי דגים טמאים בטהורים ["ויקשה לך, **דיותר** הוי למכתב אצל חֵלב וכו'"]. ובח"א לב"מ סא: [ג, כח:] כתב: "ולפי זה היה גם כן ראוי לכתוב אצל חֵלב וכו'" [הובא למעלה הערה 97], ולא כתב שם "יותר" כפי שכתב כאן. ויש לומר, שיותר קשה לחלק בין שומן לחלב, ונבלה משחוטה, וטריפה מכשרה, מאשר לחלק בין דגים כשרים לדגים טמאים. ורש"י [ויקרא כ, כו] כתב: "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה - אין צריך לומר בין פרה לחמור, שהרי מובדלין ונכרין הם. אלא בין טהורה לך לטמאה לך, בין שנשחט רובו של סימן לנשחט חציו. וכמה בין רובו לחציו, מלא שערה". הרי שההבחנה בין שחוטה לנבלה היא כחוט השערה, לעומת מינים המחולקים מצד עצמם [כמו פרה וחמור, ודגים כשרין וטמאים].

(100) למעלה גבי מצות רבית [מציון 39 ואילך], ומשקר במדות [מציון 72 ואילך].

(101) אודות שהמלוה ברבית "חוטא ביציאת מצרים", כן נתבאר למעלה הערה 52. ואודות שהמשקר במדות חוטא ביצ"מ, כן נתבאר למעלה הערה 90. ואודות שהחוטא בשרצים חוטא ביצ"מ, כן יבאר בסמוך.

(102) כמבואר למעלה [לאחר ציון 50].

(103) ב"ק עט: "שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי, מפני מה החמירה תורה בגנב ["לשלם כפל ארבעה וחמשה" (רש"י שם)] יותר מגזלן. אמר להן, זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו ["לא ירא מבני אדם, כדרך שלא ירא מהקב"ה" (רש"י שם)], וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו ["אבל גנב לא השוה עבד לקונו אלא כיבד העבד יותר מקונו, שהוא ירא מבני אדם, ומעין של מעלה לא נזהר" (רש"י שם)]. כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה, ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת... אמר רבי מאיר, משלו משל משום רבן גמליאל, למה הדבר דומה; לשני בני אדם שהיו בעיר, ועשו משתה. אחד זימן את בני העיר, ולא זימן את בני המלך. ואחד לא זימן את בני העיר, ולא זימן את בני המלך. איזה מהן עונשו מרובה, הוי אומר זה שזימן את בני העיר, ולא זימן את בני המלך".

(104) כמו שאמרו בספרא [ויקרא כה, לח] "כל המודה במצות ריבית מודה ביציאת מצרים, וכל הכופר במצות ריבית כופר ביציאת מצרים". וראה למעלה הערה 52.

(105) אודות מיאוס השרצים, הנה כך אמרו בגמרא [ע"ז סח:] "חידוש הוא ["איסור שרץ חידוש הוא" (רש"י שם)], דהא מימאס מאיס ובדילי אינישׁ מיניה, ואפילו הכי אסריה רחמנא ["ובלאו אזהרה בדילין אינשי מיניה, ולמה ליה דאזהר רחמנא עליה" (רש"י שם)], הלכך נותן טעם לפגם נמי אסור ["שמע מינה אפילו נותן טעם לפגם אסור" (רש"י שם)]". וכן אמרו [ב"מ סא:] "מאיסי למכלינהו", ויובא בסמוך. וראה להלן ציון 127.

(106) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [יח:]: "כאשר רואה האדם חלוק הטהור והטמא, גוזר דעתו שיש כאן חלוק. ומפני יחוד שמו יתברך, באו חכמים לבאר כי אין הדבר כך כלל, כי העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך. ואם הרחיקה אותם התורה, דבר זה בשביל שהם רחוקים ונבדלים מן עיקר העולם, הוא המציאות, ולכך הם טמאים, בעבור ריחוק שלהם מן העולם, ואסרה התורה אותם לאומה הטהורה והקדושה". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמה:] כתב: "כיון שאין מטמאים בשרצים האסורים והמתועבים, מורה זה כי יש להם מדרגה נבדלת, ולכך אין מטמאים בשרצים המתועבים". ובחי"א לב"מ סא: [ג, כט.] כתב שמחמת שיש לישראל גוף קדוש וטהור הנבדל מן הפחיתות והתיעוב, לכך נאסרו עליהם שקצים ורמשים. והרשב"ם

[ויקרא יא, ג] כתב: "כל הבהמות והחיות והעופות הדגים ומיני ארבה ושרצים שאמר הקב"ה לישראל [לאוסרם], מאוסים הם, ומקלקלים ומחממים את הגוף, ולפיכך נקראו 'טמאים'. ואף בתלמוד [שבת פו:] 'גוים שאוכלים שקצים ורמשים חבול גופייהו'".

(107) כמו שיביא מיד מאמר חכמים על כך. ורש"י [ב"מ סא:] כתב: "שהן [ישראל] מעולים ונאים, ואינן נמאסים בשקצים הללו, להכי כתב לשון עילוי, שמעלה גדולה היא אצלם".

(108) התיבות "כשאר אומות" לא נאמרו בגמרא ובעין יעקב שם, וגם בתפארת ישראל פל"ז [תקמה.] הביא מאמר זה ללא התיבות "כשאר אומות".

(109) פירוש - הגמרא מקשה וכי השכר על שרצים מרובה יותר מהשכר של רבית ציצית ומשקלות, [דודאי שלא], ומדוע רק בשרצים נאמר "המעלה אתכם", ולא "המוציא אתכם" כפי שנאמר בשלש המצות האחרות.

(110) פירוש - אף על פי שאין שכר איסור שרצים מרובה משכר הני ג' מצוות, מ"מ השרצים הם מאוסים לאכילה, ולכך רק אצלם נאמר "המעלה", וכמו שמפרש והולך.

(111) שגם אצלם נזכרה יציאת מצרים, ונאמר אצלם "אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים", ואילו לגבי שרצים נאמר "המעלה אתכם מארץ מצרים". וכן אמרו בגמרא [ב"מ סא:] "אמר ליה אנא 'המעלה' קא קשיא לי, מאי שנא הכא 'המעלה' דכתב רחמנא".

(112) אלא רק לאחר שכבר יש לישראל את המעלה העליונה, אז נאמרו מצוות רבית משקלות וציצית. באופן שהמעלה העליונה של ישראל היא הסבה, וג' מצוות אלו הן המסובב. מה שאין כן בהרחקת שרצים, שהיא גופא מורה על המעלה העליונה של ישראל, ואינה משתלשלת ממנה, וכמבואר בהערה הבאה.

(113) "על ידי זה" - על ידי הרחקת שרצים. ולפי זה מתבאר שהרחקת שרצים גופא היא התעלות אל המעלה העליונה, ולא תולדה ממנה. ודברים אלו מבוארים היטב בתפארת ישראל פל"ז [תקמה:], וז"ל: "ביאור זה, כי לכך כתב לשון 'המעלה' אצל שרצים, כי ראוי להעלות ישראל בעבור המדרגה הנבדלת שיש לישראל, שהרי אין מטמאין בשרצים. וכיון שאין מטמאים בשרצים האסורים והמתועבים, מורה זה כי יש להם מדרגה נבדלת, ולכך אין מטמאים בשרצים המתועבים. ובשביל מעלה זאת הנבדלת, ראוי להעלות אותם מפחיתות החמרי, הוא העבדות שהיה להם במצרים. ואל יקשה לך, שאם כן לא היה ראוי שיהיו משועבדים ישראל כלל. שאין זה קשיא, כי מדרגה זאת קנו ישראל בעת יציאת מצרים, כמו שמבואר באריכות בחבור גבורות ה'". ובעוד שבתפארת ישראל הנ"ל ביאר שמעלת ישראל מעלה אותם מפחיתות החמרי של עבדות, הרי בח"א לב"מ

סא: [ג, כט.] ביאר שמעלת ישראל מעלה אותם מפחיתות החמרי של המצריים הפרוצים בעריות, וכלשונו: "כי ישראל בשביל שיש להם גוף קדוש וטהור נבדל מן הפחיתות והתיעוב, ובשביל זה ראוי להעלות אותם ממצרים, אשר הם מתועבים ומשוקצים בעריות. ואין ראוי שיהיו ישראל עמהם, כי הם הפכים גמורים, ובשביל כך ראוי להעלות אותם משם". ובח"א הוצאת כשר שם [חלק א עמוד קלב] כתב: "ויש להבין לשון 'המעלה', כי שם הוא אל המעלה הקדושה, ולכך היו מתעלים ממצרים לקנות המדריגה העליונה, וראוי להבין זה".

(114) יש להבין, מדוע ההרחקה מהפחיתות שיש בשרצים מורה על מעלה העליונה של ישראל, יותר ממצות רבית משקלות וציצית, שאין להן מעיקרא עסק עם פחיתות. ונראה שהביאור הוא על פי דבריו בתפארת ישראל פל"ז [תקמד:], שכתב: "ואולי תאמר, כי מה היא המדרגה שהוציא [הקב"ה] אותם מן הפחיתות החמרי שהיו עבדים, הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת, יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי" [הובא למעלה הערה 13]. לכך ההרחקה מהפחיתות גונזת בתוכה מעלה נבדלת שאינה נמצאת היכן שלא היתה שום פחיתות מעיקרא. ולמעלה פי"ט [רב:] כתב: "כי הפורש מדבר שחטא בו, כאשר הוא מואס בדרכיו הראשונים ופורש מהם, הוא יותר נקי וטהור מהם מאילו לא עשה. וזהו על דרך שאמרו חכמים [ברכות לד:] במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד". **דוגמה לדבר**; הרמב"ם בפירוש המשניות [פרה פ"ג מ"ג] כתב: "הנה אין הבדל בין איש שלא נטמא לעולם במת, ובין איש אשר נטמא כל ימיו ואחר כך טבל והזה עליו ג' וז'. אלא שזה אשר הוזה עליו יותר גדול המדריגה בטהרה, לפי שהפסוק [במדבר יט, יט] כבר שפט עליו שהוא טהור" [הראני לזה הגר"ח קרייסוויטה זצ"ל]. **דוגמה נוספת**; הר"ן נדרים מא. כתב: "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק טבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו". הרי הפרישה מהחולי מורה על הריחוק מהחולי, יותר ממי שלא חלה מעיקרא [הובא למעלה פי"ט הערה 198].

(115) לשונו למעלה פל"ה [תרכד:]: "כי היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע. לכך נתן להם שתי מצות שיתעסקו בהם להיות נגאלים על ידי מצות אלקיות". ולמעלה פמ"א [לאחר ציון 39] כתב: "בני אדם העוסקים במצות השם

יתברך, שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית... וזה כי זאת המצוה אשר הוא מתעסק בה קונה מדריגה אלקית נבדלת מן החמרי ביותר". ועוד אודות שהמצות הן אלקיות, כן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, להלן פמ"ז [לאחר ציון 377] כתב: "המצות הן מצות אלקיות מן השם יתברך". ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית". ושם ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי". ושם פ"ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש לו דביקות בו יתברך". ושם פ"ח [קלו:] כתב: "כל המצות הם שכל אלקי, ולא שכל אדם. ולפיכך האדם אשר יש לו נפש אלקית, והיא עומדת בחומר, על ידי מצות השכליות האלקיות, כאשר הוא דבק בהם ועושה אותם, הוא דבק בו יתברך, ומוציאים את נפשו מן הטבע. ואף שלא ידע טעם המצוה, הלא כאשר הוא עושה המצוה ודבק במצוה שהיא השכל אלקי, נדבק בו יתברך". ושם פ"ט [קמה.] כתב: "הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך". ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד [שצט:] כתב: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה, לכך היה אומר [בלעם לבלק] שכל מעשה האומה הזאת אינם מעשים פחותים ושפלים, אלא הם מעשים נוראים וגדולים, והם המצות, אשר הם מעשה אלקים". ובנצח ישראל ס"פ נח [תתצט.] כתב: "כל ענין שלהם [של ישראל] אינו דברים פחותים, רק עושים מעשים גדולים ונוראים, ודבר זה הם מצות אלקיים... ואין לך מעשה גדול יותר ממי שעושה מצוה אלקית, כי לפי חשיבות המעשה, שהוא מעשה אלקי, נחשב המעשה גדול מאוד... כי ישראל מעשיהם אלקיים, כמו שראוי לאומה אלקית". ובדר"ח פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "המצוה היא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך, אשר זולת זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". ובנתיב התשובה פ"ב [כט:] כתב: "הקדושה העליונה, הם המצות". וכבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים

תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. ובאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". **ובמדרש תנחומא** ויגש אות ו אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא זצוק"ל, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכותו של האדון המצוה למצטוה [הובא למעלה פמ"א הערה 41, וש"נ].

(116) לשונו למעלה ר"פ כג [רחצ:]: "כי נתינת התורה לישראל מעלה עליונה למקבלים... והאומות אינם ראוים למעלה הזאת". ולהלן פע"ב כתב: "ראה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו'... מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון, ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל מצד שאין הכנה לו לזה, ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל שיש להם הכנה". וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [לט:], ויובא בהערה הבאה. ובאור חדש פ"ג [תרחצ:] כתב: "אין המצות מצד שהם 'עם', רק המצות הם מצד שם 'ישראל'. שהרי כל שאר אומות שהם עם אין להם מצות... שאינם עושים המצות האלקיות" [הובא למעלה פכ"ג הערה 5, ופמ"א הערה 41]. ובנצח ישראל פי"א [רצג.] כתב: "אמנם אם תאמר אפשר שתהיה התורה לאומה אחרת. דבר זה אל יעלה על דעת האדם. שהנמצאים בכלל יש לכל אחד ואחד סדר מיוחד אשר הוא סדרו מיוחד אליו, ואינו ראוי אותו סדר לאחר. כך סדר התורה והמצות, אי אפשר רק לעם ישראל, עד שהתורה היה סדרם המיוחד להם, ולא אפשר זה לעם אחר. כאשר תראה בחוש, עם שהם מודים בתורה, עד גבולה לא באו לקיים אותה. וכל זה מוכח כי אין

התורה חלקם כלל. וכל זה בארו חכמים באמונתם במסכת עבודה זרה [ב:]... על הכתוב [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וגו'', מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא רצו לקבלה רק ישראל". ושם ר"פ מט [תתב:] כתב: "אהבת עולם אהב עמו, לתת להם חקים ומשפטים, לא עשה כן לכל גוי".

(117) לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשכא:]: "כי התורה היא דרכי ה' אשר סדר השם יתברך את הנמצאים, ובפרט העם אשר בחר בו". אודות שהמצות הן דרכי ה', כן כתב בתפארת ישראל פ"א [לט:], וז"ל: "כי מצות התורה, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות אל ישראל. שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם, מצד חסרונם ופחיתותם אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות. וזהו שהיה מחזיר התורה על כל אומה ולשון, ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות [ע"ז ב:], כי אם ישראל היו מוכנים לתורה מצד מעלת נפשם... כי השם יתברך ראה כי פעולות התורה הם הם הדרכים הישרים הם דרכי ה', ראוים לאשר להם הכנה ממוצעת, והיא התכונה הישרה. לא אל אשר תכונת נפשו נוטה אל הקצה, ופעולות שלהם אינם ישרים... לכך הם ממאנים לקבל התורה". **ואמרו חכמים** [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן ניזוקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב לבאר: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי" [הובא למעלה פמ"א הערה 41].

(118) כמו שהולך ומבאר. ויש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו במדרש [שמו"ר ל, ט] "הקב"ה לא נתן לעובדי כוכבים אלא מקצת מצות, אבל כשעמדו ישראל אמר להם הרי כל התורה כולה לכם... אמר רבי אלעזר, משל למלך שיצא למלחמה, והיו הלגיונות עמו. והיה שוחט בהמה, והיה מחלק לכל אחד ואחד מנה כדי שיגיע ["מקבל מתנה יגע בו לתקנו, עד שיהא ראוי לאכילה" (מתנו"כ שם)]. הציץ בנו ואמר לו, מה אתה נותן

לי. אמר לו, ממה שהתקנתי לעצמי. לפיכך נתן האלקים לעובדי כוכבים מצות גולמיות, שיגעו בהן, ולא הפריש בהן בין טומאה לטהרה. באו ישראל ופירש להם המצות כל אחד ואחד עונשה ומתן שכרה, שנאמר [שיה"ש א, ב] 'ישקני מנשיקות פיהו'. לכך נאמר [תהלים קמז, יט] 'חוקיו ומשפטיו לישראל'". ובתפארת ישראל פי"ז הביא מדרש זה, וכתב לבאר [רסד.]: "ביאור זה, כי אף שנתן לאומות מקצת מצות, במה שיש בהם מדרגת האדם במקצת, וכפי מדרגתם נתן להם מקצת. אבל ישראל שהיו אדם בכל, לא במקצת, נתן להם הכל כפי הראוי. והוסיף רבי אלעזר לומר, שאין ראוי לומר כי החלוק שיש בין ישראל למכחישי ה' שלהם מקצת, ולישראל הכל. ולפי זה יהיה החלוק רק בכמות המצות, ולא באיכות המצות. רק באיכות המצות גם כן החלוף. כי למכחישי ה' לא נתן להם המצות רק גלומות, ולא הפריש בין טומאה לטהרה. וזה יורה על שאין ראוי להם התורה בבירור החכמה והשכל לגמרי. ולכך אף אם נתן להם מצות, לא היו המצות להם להבדיל בין דבר לדבר, שזהו בירור השכל שבתורה כאשר מבדיל בין דבר לדבר. ולפיכך מדמה למלך שנתן לעבדיו לאכול מן הבהמה, שהוא בשר גס ועב, ולבנו נתן ממאכלים השייכים למלך. וכן לא היה ראוי לאומות התורה, השכל הבירור, והוא ההבדל בין דבר לדבר, רק בענין גס לבד. אבל לישראל נתן אמתת דרכי ה' בבירור. וזה נרמז בכתוב [תהלים קמז, יט] 'מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל'. פירוש מגיד כל דבריו ליעקב, חקיו ומשפטיו בבירור הגמור לישראל. 'לא עשה כן לכל גוי' [שם פסוק כ], שלא הגיד להם התורה בשלמות. כי מצות ומשפטים בל ידעום, היינו בבירור הדבר מה שצוה לישראל". הרי מבאר שמעלת המצות של ישראל על פני האומות היא בתרתי; (א) ישראל קבלו כל המצות, כי ישראל "היו אדם בכל", לעומת האומות שקבלו מקצת מצות, כי "יש בהם מדרגת האדם במקצת". (ב) ישראל קבלו התורה והמצות בבירור להבחין בין דבר לדבר, לעומת האומות שקבלו מצות גלומות, ללא הבחנה בין דבר לדבר. דוק ותראה ששתי מעלות אלו בפרט ניתנו לישראל ביצ"מ; ביצ"מ נולד עם ישראל [כפי שנתבאר בספר זה הרבה פעמים, וראה למעלה פל"ט הערות 23, 142, פמ"ג הערה 160, ולהלן פמ"ו הערות 99, 100], ועל יצירה זו אמרו חכמים [יבמות סא.] "אתם קרוים אדם, ואין האומות קרויים אדם". נמצא ששם "אדם", המזכה את ישראל בכל המצות, חל עליהם מיצ"מ [ראה למעלה פ"א הערה 18]. וכן המעלה להבחין בין הדברים ניתנה לישראל ביצ"מ, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 49]. ובח"א לב"מ עא. [ג, כט.] כתב: "אבל אני אומר כי מיוחדים אלו המצוות להבחנה... וכאשר יצאו ישראל ממצרים, יצאו במדריגה העליונה ששם הבחנת הכל, כי הוציא השם יתברך את ישראל

ממצרים, ולקחם לו לעם, ובזה הבדיל השם יתברך בין ישראל לאומות. ולפיכך היה יציאת מצרים על ידי הבחנה, עד כי היה מבחין הקב"ה בין טפה לטפה, שהכל היה בהבחנה" [הובא למעלה הערה 70]. לכך ברי הוא ששתי המעלות האלו שיש לישראל בענין המצות תמנה את ימיה משעת יציאת מצרים. וראה להלן פמ"ז הערה 522.

(119) לשונו למעלה פכ"ב [רפט:]: "כי ראוי משה לעשות את האומות שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים', והאומות אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה 'איש האלקים'". ובדר"ח פ"א מי"ג [שנד:] כתב: "כמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר [שופטים יג, כב] 'אלקים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה". ובנתיב התורה פ"ז [רצב:] כתב: "כי אין מציאות לדבר החמרי עם הנבדל... שאין אלו דברים יש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קדוש. וכמו שאמר הכתוב 'אלקים ראינו מות נמות', וכי אלקינו הוא המיתה לאדם. אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם, שהוא חול, נדחה". ובבאר הגולה באר השביעי [שעד:] כתב: "דבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאילו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי... כי כבר אמרנו כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל, והוא אוכל אותו עד שאין לו מציאות" [הובא למעלה פ"מ הערה 174, ופמ"ג הערה 28]. ולכך האומות מתו כאשר שמעו את קול ה' בהר סיני [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא], וכמו שביאר בתפארת ישראל פל"א [תסח.], וז"ל: "כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חומריים". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.] כתב: "ואמר אחריו [במדבר כד, ח] 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים" [הובא למעלה פכ"ב הערה 113, ולהלן פמ"ז הערה 523].

(120) "כלומר שישראל יצאו ממצרים במדריגה אלקית לא על פי הטבע" [לשונו למעלה לפני ציון 50], וראה למעלה הערה 50.

(121) הנה בעוד שכאן מבאר שרק על ידי יציאת מצרים נעשו ישראל ראוים לתורה ומצות, הרי בהקדמה לדרוש על התורה [ה.] ביאר שרק על ידי שעבוד מצרים נעשו ישראל ראוים לתורה ומצות, וז"ל: "כי לא היתה ראויה התורה להנתן לישראל כי אם בשביל שהיו בשעבוד וביסורין, כי היסורין הם הכנה עצמית לקבלת התורה ביותר... לפיכך לא נתנה תורה אלא לישראל, שהיו משועבדים במצרים בפרך ונתמעט גופם, עד שהיו ראויים אל התורה השכלית. ולכך... לא היה ראוי יתרו לקבלה, בשלא נמצאת בו הסבה שגרמה לישראל קבלתה, הוא השתעבדותם במצרים... כי מי שלא נשתעבד במצרים אין ראוי לו התורה" [הובא למעלה פ"ח הערה 259, פ"ט הערה 25, ופ"מ הערה 15]. ואולי אפשר לבאר שהגוף של ישראל הוכשר לתורה ומצות ע"י שעבוד מצרים, והנפש של ישראל הוכשרה לתורה ומצות ע"י יציאת מצרים. וראה להלן פמ"ו הערה 117. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; נאמר [תהלים פא, יא] "אנכי ה' אלקיך המעלך מארץ מצרים הרחב פיך ואמלאהו", ואמרו חכמים [ברכות נ.] ש"הרחב פיך ואמלאהו" נאמר בדברי תורה, שאע"פ שבשאר שטחי החיים "השואל שואל כעני על פתח, שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה" [רש"י שם], מ"מ בדברי תורה "הרחב פיך - לשאול כל תאותך" [רש"י שם]. וכיצד סיפא דקרא ["הרחב פיך ואמלאהו"] מתקשרת לרישא דקרא ["אנכי ה' אלקיך המעלך מארץ מצרים"]. אלא הם הם הדברים; סיפא דקרא מורה על ההכנה שיש לישראל אל התורה ["לשאול כל תאותך"], וההכנה הזאת באה להם בעקבות המעלה הנבדלת שזכו לה ביציאת מצרים, וכדבריו כאן.

(122) אינו נוקט כסדר שביאר את המצות האלו, כי סדר הזה היה; רבית, משקלות, שרצים, ציצית. אמנם כאן נוקט כסדר הזכרתם בתורה [שרצים (ויקרא יא, מה), משקלות (ויקרא יט, לו), רבית (ויקרא כה, לז-לח), וציצית (במדבר טו, מא)], כי הסברו שיביא יבאר סדר זה. וראה להלן הערה 126.

(123) כוונתו לפסוק שנאמר קודם לכן; [משלי ב, ה-ו] "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה, אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא". ובנתיב התורה ר"פ יד [תקלב:] כתב: "'אם תבקשנה ככסף וכמטמונים', כלומר שיהיה מטריח עצמו בחכמה מאוד מאוד... הוא העיון הגדול במאוד מאוד, 'ואז תבין יראת ה'', כי [אבות פ"ג מי"ז] 'אם אין חכמה אין יראה'". ונראה שכוונתו להמשך דבריו כאן, שמבאר בעומק ארבע מצות אלו וסדורן.

(124) לשונו למעלה פל"ח [תשמג.]: "כי עיקר הגאולה במה שישראל הם לה'". ולהלן [לאחר ציון 144] כתב: "והכלל הוא כי יציאת מצרים הוא הדבוק בו יתברך, וכדכתיב בכל מקום 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". וכן נאמר [שמות ו, ו-ז] "לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וגו'". ולהלן פ"ס כתב: "כי לכך גאל השם יתברך את ישראל להיות להם לאלקים והם יהיו עמו. ודבר זה מבואר בכתוב בכל מקום אשר מזכיר יציאת מצרים, יאמר [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים', הרי יאמר בפירוש כי עצם ההוצאה להיות ישראל לו לעם, והוא יהיה להם לאלקים. וכן בכל מקום מזכיר כך, ודבר זה יסוד האמונה. ואף בתחלת הדברות אמר 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי יציאת מצרים שיהיה השם יתברך לאלקים לישראל". ולהלן ר"פ סו כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב, כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה [שמות כט, מו] כתיב 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". ובנצח ישראל ס"פ יא [שז.] כתב: "כי מה שהם [ישראל] עלולים ממנו הוא הסבה שבחר השם יתברך בישראל, ודבר זה נודע להם שבשביל זה הוציא אותם ממצרים". ושם פ"ל [תקפז:] כתב: "כמו שאמר גם כן [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט... כי בחר השם יתברך בישראל כשיצאו ממצרים". ושם פנ"ח [תתצו:] כתב "ואמר אחר כך [במדבר כג, כב] 'אל מוציאם ממצרים'. רוצה לומר כי זה מורה גם כן כי השם יתברך הוא עם ישראל בלי פירוד, שהרי הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם

מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קד.] כתב "כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק". וראה למעלה פכ"ג הערה 13, פל"ח הערה 112, להלן הערה 146, ופנ"ב הערה 170.

(125) פירוש - יש ארבעה צדדים לפרוש ולצאת מהנקודה האמצעית. וארבע המצות האלו [שרצים, משקלות, רבית, וציצית] נועדו למנוע את ההרחקה מארבעה הצדדים האפשריים, וכמו שמבאר והולך. ואודות היציאה מהאמצעי בארבעה צדדים, כן כתב בנר מצוה [ז.], וז"ל: "לכך המלכיות ראוי שיהיו ד', כי המלכיות הם היציאה מכבודו יתברך, והוא יתברך אחד, והאמצעי הוא מתיחס אל אחד כאשר האמצעי בפרט הוא אחד... כלל הדבר, דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי, והיוצא מן האחד הוא מתיחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע. ולכך המלכיות הם ד', כנגד ד' רוחות היוצאים מן האמצעי". ובפתיחה לאור חדש [רכ.] כתב: "ארבעה מלכיות אלו, שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים שהם מתנגדים אל האמצעי, שהוא עיקר". ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם" [הובא למעלה פ"ו הערה 45, ופ"י הערות 20, 21]. וראה להלן הערה 147.

(126) שמעתי לבאר שכוונתו לארבע הספירות של חג"ת ומלכות. וכנגד ארבע ספירות דקדושה יש ארבע ספירות דקליפה, שהן הרחקה ויציאה מהדביקות בהקב"ה, וכמו שמבאר והולך. ולפי זה יתבאר סדר הזכרת ארבע המצות האלו בתורה [שרצים, משקלות, רבית, וציצית], שהוא לפי הסדר של חג"ת ומלכות, וכמו שמבאר [ראה למעלה הערה 122].

(127) כמבואר למעלה הערה 105.

(128) לשונו בח"א לנדרים מ. [ב, יט.]: "כי יצר הרע הוא בגוף, אשר הוא מצד הימין". ובח"א לסוטה ד: [ב, ל.] כתב: "מקום הזנות מצד ימין".

(129) לשונו בנתיב העבודה ס"פ א [א, עט:]: "מצד גופו יש לאדם קיום מצד גמילות חסדים, כי הגוף של אדם אין לו קירוב ודבוק אל השם יתברך, רק מצד כי השם יתברך גומל חסדים עם הכל, ומצד הזה יש לו קיום". ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "כי קיום העולם על ידי חסד. וזהו מפני כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט, לפי שהמשפט הוא שכלי, ואין עמידה לגשמי, שאינו משפט, רק מצד החסד" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 87, פ"ו הערה 122, וראה להלן הערה

132, ופמ"ו הערה 61]. ובאור חדש פ"א [תל.] כתב: "הדבר שהוא פחות ושפל בעצמו, כמו הגוף". ובח"א לסנהדרין מט. [ג, קסב.] כתב: "הגוף הוא פחות ושפל... הגוף אצל הנפש כמו ערך אשה לאיש". ואודות שכאשר אין הדבר מתקיים מצד עצמו, אזי קיומו הוא מצד חסדו יתברך, כן אמרו חכמים [פסחים קיח.] "אמר רבי יהושע בן לוי, הני עשרים ושתה 'הודו' [תהלים קלו, א-כו], כנגד מי. כנגד עשרים ושתה דורות שברא הקב"ה בעולמו, ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רא.] כתב: "מפני שלא היה ראוי העולם להתקיים, מפני כי אין ראוי לעולם להיות קיים אם לא על ידי התורה... וכנגד זה אמר דוד כ"ו פעמים 'כי לעולם חסדו', כי מצד החסד הזה היה קיום לאותן כ"ו דורות".

(130) הרי שהחסד נמצא בימין. ובנצח ישראל ס"פ י [רסט.] כתב: "אמרו במדרש [ויק"ר ד, א] שני דברים הם ביד ימינו של הקב"ה, התורה וגמילות חסדים. תורה, דכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. גמילות חסדים, דכתיב [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'. וכל ענין זה לגלות על אלו ב' דברים, כי על ידם האדם מתעלה למעלה. ולכך הם בימינו, כי היד הימנית יש בה התעלות, כמו שבארנו לפני זה, דכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה', והאדם מתעלה על ידי שני דברים אלו שהם ביד הימין" [הובא למעלה פמ"ב הערה 64]. ובח"א לנדרים סד: [ב, כב:] כתב: "כי הצרעת בגוף הוא, והגוף הוא מצד הימין, דכיון שאמרו כי הנפש הוא מצד שמאל... הגוף הוא מצד ימין, ובארנו זה במקום אחר. וזהו דתנן [נגעים פ"א מ"ד] עקביא בן מהללאל אומר, מראות נגעים שבעים ושתים, כמנין 'חסד', 'צדק מלאה ימינך' [תהלים מח, יא], והדברים האלו גדולים מאוד. וכאשר מגיע עליו צרעת, נחשב נפסד מצד הימין, וכאילו מת" [ראה למעלה פכ"ז (תמג:), ושם הערה 36].

(131) לשונו להלן פס"ו: "כאשר תשכיל בחכמה תבין איך הדין מפעולת הנפש. ובויקרא רבה בפרשת ויקרא, שני דברים הם בשמאלו של הקב"ה, המשפט והנפש... הנפש, 'כי בידך נפש כל חי'. וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל [מנחות לו:]". ואודות שימין ושמאל הם כנגד חסד ודין, ראה למעלה פל"ח הערה 116, פל"ט הערה 82, ולהלן פמ"ז הערה 481.

(132) כי רק הדברים הגשמיים אינם עומדים בדין ובמשפט, וכמו שכתב בכמה מקומות. וכגון, להלן פ"ע כתב: "שאף שמים שייך בו חטא, דכתיב [איוב טו, טו] 'אף שמים לא זכו בעיניו', רצה לומר כי אף שמים שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל, שהגשם יש בו חסרון,

וכיון שהם בעלי חסרון, לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל". ובגו"א בראשית פ"א אות יג [יא.] כתב: "אף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין, בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים, ולפיכך לא היה להם קיום בדין" [הובא למעלה פמ"ד הערה 70]. ובבאר הגולה באר החמישי [לז:] כתב: "כי המדבר מקום שהוא מיוחס למדת הדין, ולכך אין שם דברים האלקיים. שהרי התורה ניתנה במדבר, וכן המן, כי הדברים הגשמיים אין עומדים במדת הדין, רק מצד החסד והטוב" [הובא למעלה פכ"ב הערות 84, 92]. ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד:] כתב: "כי אי אפשר שיהיו התחתונים עומדים בדין". ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט, לפי שהמשפט הוא שכלי, ואין עמידה לגשמי" [הובא למעלה הערה 129]. ובתפילת שחרית ליום ב' של ר"ה אומרים "ואיך יצדקו קרוצי גושיו במשפט". ומכלל לאו אתה שומע הן, שהדברים הנבדלים יכולים לעמוד בדין ובמשפט [ראה ח"א לשבת קיט: (א, סה.)]. ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "אשרי לו מי שיכול לעמוד במדת הדין, ואינו צריך לרחמים", וזו הנהגת ה' עם הצדיקים, וכמו שכתב השל"ה בפרשת בראשית אות ג, וז"ל: "אמרו רז"ל [יבמות קכא:] כי הקב"ה מדקדק יותר עם הצדיקים מהשאר, ומדקדק עמהם כחוט השערה... ועל כן בני עליה הזוכים למדריגות עליות הנשמות לפני ולפנים... ואלו הם בני עליה אשר שורש נשמתם בסוד המחשבה העליונה, הם מדוקדקים בקו הדין ביותר ויותר מרוב העולם, שמדריגתם למטה מהם, ואצלם [אצל בני העליה] נשאר בחינת [רש"י בראשית א, א] 'עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין', כי הם עולים שם, על כן הם תמיד מדוקדקים במדת הדין... וכן השיב הקב"ה על רבי עקיבא שנידון במדת הדין הקשה, ואמר הקב"ה 'שתוק כך עלה במחשבה' [מנחות כט:]. התשובה הזו אינה דחייה כמובן לפום ריהטא, רק היא תשובה נכונה מהשם יתברך אשר גילה סוד הענין. ואמר הקב"ה 'שתוק', כי זה העונש לו לרוב מעלתו, כי מדריגתו היא שעלה במחשבה, כך היא רוממות נשמתו, על כן נידון במדת הדין, אף על חטא קל שעשה נידון כאיש אחר על חמור שבחמורות" [הובא למעלה פ"ח הערה 328]. והרי הצדיקים נחשבים "נפש", והרשעים נחשבים "גוף" [שפת אמת פרשת ויצא שנת תרס"א], לכך כשם שהצדיקים יכולים לעמוד בדין ובמשפט, כך "הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט".

(133) לשונו להלן פס"ו: "כאשר תשכיל בחכמה תבין איך הדין מפעולת הנפש, ובויקרא רבה בפרשת ויקרא שני דברים הם בשמאלו של הקב"ה, המשפט והנפש... אמרה תורה, בראתי הנפש במקום המשפט, והיא יצאת וחוטאת. לכך כתיב 'נפש כי תחטא וכו'".

לפיכך הנפש מבקש המשפט, שהיא נבראת במקום המשפט, ואם אין משפט הוא לחטא הנפש, ודבר זה ברור ופשוט למבין". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנד.] כתב: "כי הנפש הוא במקום המשפט. ובויקרא רבה [מביא המדרש שמביא כאן]... ולכך 'משפט' בגמטריא 'נפש', חוץ מאחת". ובעוד שכאן מבאר שהנפש ביד שמאל מפאת יכולת עמידתה בדין ומשפט, הרי בנתיב התורה פט"ז [תרנג:] ביאר זאת מצד שהשמאל עומד לקבלה, וכלשונו: "פירוש, כי יד הימין הוא להגיע בו לאחר, כי היד הימנית לקלות תנועתה היא מתפשטת, עד שהיא מגיע לאחר. והיד השמאלי אין לה קלות התנועה, לכן היא עומדת לקבלה, שמקבל בידו ואינה עומדת להתפשט לאחר. לכך התורה, שהיא נתנה מלמעלה אל האדם, היא בימינו, שהימין הוא שמתפשט לאחר. וכן הצדקה, שהוא עושה צדקה עם אחרים, היא בימינו, שהוא יתברך מגיע צדקתו לכל הנבראים. והנפש שהיא באדם, השם יתברך מקבל נשמתו, 'אשר בידו נפש כל חי' [איוב יב, י]. וכן המשפט הוא לאלקים, נאמר עליו [דהי"ב יט, ו] 'כי לא לאדם תשפוטו', ולכך הוא יתברך מקבל המשפט" [ראה למעלה פל"ט הערה 80, ופמ"ב הערה 64]. וכן הזכיר מדרש זה בדר"ח פ"א מ"ה [רסח.], שם פ"ד מי"ד [רפח:], נתיב אהבת ריע ר"פ ב [ב, נו:], נצח ישראל ס"פ י [רסט.], ח"א לנדרים סד: [ב, כג.], וח"א לב"מ נט. [ג, כד:].

(134) "כי אין לך דבר שקר כמו המשקר במדות ובמשקלות. והטעם הוא כי דבר שהוא עשוי למדה להשוות את הדבר, והוא יוצא בהם מן השווי, דבר קשה הוא זה" [לשונו למעלה לאחר ציון 73]. ו"המדה הוא שיעור ומדה להשוות דבר" [לשונו למעלה לפני ציון 84]. וראה למעלה הערה 74.

(135) צרף לכאן דברי רש"י [ויקרא יט, לה], שכתב: "לא תעשו עול במשפט - אם לדין הרי כבר נאמר [שם פסוק טו] 'לא תעשו עול במשפט'. ומהו 'משפט' השנוי כאן, היא המדה והמשקל והמשורה. מלמד שהמודד נקרא דיין, שאם שיקר במדה הרי הוא כמקלקל את הדין... וגורם לחמשה דברים האמורים בדיין; מטמא את הארץ, ומחלל את השם, ומסלק את השכינה, ומפיל את ישראל בחרב, ומגלה אותם מארצם". הרי שהמודד נקרא דיין, ועל המשקר במשקלות נאמר "לא תעשו עול במשפט". הרי ש"הוא יוצא מדבר שהדין והמשפט מחייב". וראה למעלה הערה 75.

(136) דוגמה לדבר; בהקדמה לדר"ח [מה.] כתב: "העובד עבודה זרה יוצא ממדת המשפט לעבוד אלהים אחרים, שהם תוהו ולא יועילו. ודבר זה ידוע גם לנבונים איך העבודה זרה יוצא מן הדין... כי שם מקום המשפט, שהם יצאו ממנו". ושם בהמשך [בביאור משנת "כל ישראל" (עט:)] כתב: "לא נתן השבת לעובדי פסילים, אשר הם סרים

מן השם יתברך לצד שמאל". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד:] כתב: "ולמאן דאמר שהיה [אדם הראשון] מין, היה חטאו בשמאל, שהיה נוטה אחר העבודה זרה". הרי שהיציאה מן הדין היא יציאה לצד שמאל.

(137) והפנים הם תפארת [תקו"ז תיקון כב (סז:) "אנפוי דא ו'"]. ובקהלת יעקב ערך פנים, כתב: "פנים המאירים הוא תפארת".

(138) כי החיים מתייחסים לצד מזרח [זוה"ק ח"ב רמו:], וצד מזרח הוא התחלה, שנקרא "קדמה" [שמות כז, יג]. ובח"א לנדרים סד. [ב, כג.] כתב: "ידוע כי המזרח הוא נקרא 'פנים' ו'קדמה', שהרי הפנים הוא בקודם, ומן מזרח תולדות הבנים. ורמז לזה [ישעיה מג, ה] 'ממזרח אביא זרעך'". וראה הערה הבאה, והערה 149.

(139) אודות שההתחלה היא פנים, כן כתב באור חדש פ"א [תלב.]: "כלל הדבר, הזנב הוא בסוף הבעל חי, והפנים הוא התחלה". ובגו"א דברים פי"א אות לו [קצה.] כתב: "כן הפנים אינם גוף הדבר, אבל הם נבדלים מגוף הדבר עצמו. כי ההתחלה, שהוא הפנים... אינו גוף הדבר, ממה שהוא לא פנים". וצד מזרח נקרא "פנים", וכמו שכתב בגו"א שמות פי"ט אות ד [נה:], וז"ל: "המזרח נקרא 'קדמה' [שמות כז, יג], והמערב נקרא 'אחור', נמצא כי הוא [צד מזרח] כמו הפנים". ולהלן פ"ע כתב: "כי מזרח נקרא התחלה וקדם בכל מקום בכתוב, וכמו שיקרא מערב 'אחור', נקרא המזרח 'קדם' ופנים. ומצאנו מזרח הוא התחלת העולם, ומערב אחרית העולם" [ראה למעלה פמ"ב הערה 36]. הרי שצד מזרח הוא נקרא "פנים" כי הוא התחלת העולם.

(140) פירוש - מי שלא זהיר בציצית הוא מתרחק מצד האחור [ראה להלן הערה 150]. ושמעתי שכוונתו לספירת מלכות. ובזוה"ק [ח"ג קעה.] איתא: "ציצית איהי נוקבא [מלכות], רזא דעלמא תתאה". והרמב"ן [במדבר טו, לח] כתב: "הזכרון הוא בחוט התכלת, שרומז למדה הכוללת הכל, שהיא 'בכל', והיא תכלית הכל. ולכן אמר [שם פסוק לט] 'וזכרתם את כל', שהיא מצות השם. וזהו שאמרו [מנחות מג:] מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד וכו'". וקודם לכן כתב הרמב"ן [בראשית כד, א] ש"בכל" היא מלכות. ובח"א למנחות מג: [ד, עח:] כתב: "התכלת דומה לכסא כבודו, אשר כסא כבודו יתברך הוא מלכותו, וכאשר יראו התכלת אז יזכרו מלכותו, ומלכותו הוא כאשר הם מקבלים כל המצות". והקהלת יעקב, ערך עלה, כתב: "'עלה תאנה' [בראשית ג, ז] הוא ציצית [זוה"ק ח"א כח:], כי תאנה הוא מלכות". והגר"א [אסתר ח, טו] כתב: "'לבוש מלכות' פירוש טלית של מצוה, כמו שאמרו בזוהר [זוהר חדש ג ברעיא מהימנא (קעה:)] עטיפא דמלכותא".

(141) לשונו למעלה פמ"ב [לאחר ציון 34]: "כי הים הוא במערב, שהרי לכך נקרא המערב 'ים' בשביל זה". כמו שנאמר [בראשית כח, יד] "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה", ותרגם אונקלוס [שם] "ותתקף למערבא ולמדינחא ולצפונא ולדרומא". ורש"י [יהושע טו, יא] כתב: "ימה - אל ים הגדול, שהוא מצד מערבי". והראב"ע [שמות י, יט] כתב: "ויהפך ה' רוח ים - נקרא מערב 'ים' בלשון הקודש, בעבור הים הגדול היוצא מספרד ועובר על ארץ מצרים אל ארץ ישראל, והוא לפאת מערב". וכן הראב"ע שב וכתב [תהלים קלט, ט] "נקראה פאת מערב 'ים', בעבור היות הים הגדול במערב ארץ ישראל". והרד"ק בספר השרשים, שורש ים, כתב: "ולפי שהים הגדול לפאת מערב ארץ ישראל, קראו לפאת מערב 'ים', [דברים לג, כג] 'ים ודרום ירשה', [בראשית כח, יד] 'ימה וקדמה'". ובנצח ישראל פי"ז [שצז.] כתב: "כי ים הוא תוקף מערב, שלכך נקרא המערב בשם 'ים' בכל הכתוב, 'קדמה וימה' [בראשית יג, יד], מפני שהים במערב" [הובא למעלה פמ"ב הערה 35].

(142) לשון רש"י [שמות כז, יג]: "המערב קרוי 'אחור', כמו דאת אמר [דברים יא, כד] 'הים האחרון', 'ימא מערבא' [תרגום שם]". ורש"י [במדבר ב, ג] כתב: "קדמה לפנים הקרוים 'קדם', ואיזו זו, רוח מזרחית, והמערב קרוי 'אחור'". ורש"י [ב"ב כה.] כתב: "המערב קרוי 'אחור', שנאמר [איוב כג, ח] 'הן קדם אהלך ואיננו ואחור ולא אבין'". ורש"י באיוב [שם] כתב: "הואיל והמזרח קדמת העולם, נמצא המערב אחריו של עולם". ותוספות [ב"ב כה.] כתבו: "מערב קרוי 'אחור', דכתיב [תהלים קלט, ה] 'אחור וקדם צרתני' ודרשינן בחגיגה [יב.] לענין מזרח ומערב. וכתיב נמי [ישעיה ט, יא] 'ארם מקדם ופלשתים מאחור'". ולהלן פ"ע כתב: "כי מזרח נקרא התחלה וקדם בכל מקום בכתוב, וכמו שיקרא מערב 'אחור', נקרא המזרח 'קדם' ופנים. ומצאנו מזרח הוא התחלת העולם, ומערב אחרית העולם". ובגו"א שמות פי"ט אות ד [נה:] כתב: "המזרח נקרא 'קדמה', והמערב נקרא 'אחור'". ובגו"א במדבר פ"ב אות ב [טו.] כתב: "המזרח נקרא 'קדם', שהרי המערב, שהוא נוכח מזרח, נקרא 'אחור', יתחייב על המזרח שנקרא 'קדם'". ובח"א לסוטה לו: [ב, עה:] כתב: "מערב נקרא 'אחור', כמו שנקרא המזרח 'קדמה'" [הובא למעלה פמ"ב הערה 36].

(143) נראה לבאר דברי קודש אלו, שהכנף הוא השלמת הבגד, ושם ראוי שהדברים יצאו אל הפועל, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צד. [ג, קצב.], וז"ל: "פירוש [ישעיה כד, טז] 'מכנף הארץ', כי הארץ היא התכלית מן כל היסודות, וזהו לשון 'כנף'. ואצל הכנף ראוי שימצא הדבר להיות בפעל, כי שם הדבר נשלם... כי הארץ שהיא אחרונה... וזהו

'מכנף הארץ שמענו', כי הכנף הוא הסוף והאחרון, ואי אפשר לפרש יותר". וכל הענין של מצות ציצית הוא להורות לאדם שיצא מהכח אל הפעל, וכפי שכתב בח"א למנחות מג: [ד, עט.], וז"ל: "המצוה הזאת, היא מצות ציצית, מצוה עמוקה מאוד, מי יעמוד על סודה. אכן מה שנראה מענין המצוה שמורים על זה המאמרים שנזכרו כאן, וכפי מה שמבואר במדרשים. דע כי האדם הוא בעל גוף, וכל גוף וחומר הוא בכח ואינו בפעל. אבל מצד כי האדם דבק במדריגה הנבדלת, בזה הוא בפעל הנגלה. ולפיכך ציוה לעשות על הטלית, שהוא כבוד הגוף, ציצית. כי הטלית שהוא מתכסה בו הוא כבודו ותפארתו, כמו שאמר [שבת קיג.] ד'קרי למאני מכבדותיה', מפני כי הטלית הוא כבוד האדם, ועל קרן שלו יעשה חוטין נפרדין. כי הטלית עצמו הוא גלימא, שהוא מלשון גולם, ויוצאין מן הקרן, שהוא סוף ותכלית הבגד חוטין דקין, והחוטין האלו כי מצד כבוד האדם הוא בפעל, ובשביל כך ראוי לקבל מצוות אלקיות. והנה הציצית זכר כל המצות, שאין מצות ציצית רק שהאדם הוא בפעל מצד הכבוד של אדם, ולפיכך ראוי לקבל כל המצות, שעל ידם הוא בפעל לגמרי, ולפיכך [מנחות מג:] המצוה הזאת שקולה נגד כל המצות". וכן ביאר בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.]. ומדת המלכות ענינה הוא ההוצאה לפועל של כל המדות [יבואר בסמוך]. לכך הכנף של ציצית הוא מדת המלכות, שהיא הוצאת הדברים אל הפעל. וראה להלן הערה 150. **ואודות שהמלכות** היא הוצאה לפועל של כל המדות, נביא דברי הספר "שבת מלכתא" [עמודים י-יב], ומתוך חביבות דבריו נביאם בהרחבה, וז"ל: "צריך לבאר מהו ענין מדת מלכות... והענין הנה רואים אנו בעולמינו שה'בכח' של כל דבר וה'בפועל' הם שני ענינים הנבדלים זה מזה. הנה למשל מדת החסד אצל בני האדם. כאשר תתבונן תראה שמדת החסד נחלקת לשנים; השאיפה וההבנה והרצון של החסד. ושנית, הכח לעשות חסד. יש אנשים שאוהבים את החסד בכל נפשם, תמיד חושבים אעשה כך וכך... אבל כאשר מגיע הדבר אל המעשה אינם עושים את החסד בפועל, מפני שזו כבר מדה לעצמה, עשית המעשה... שתי מידות הן, הבכח של כל דבר, והבפועל. ותמיד יש רווח ביניהן; המידה עצמה מעוררת את הענין בכח, ואח"כ בא הבפועל. וכך הוא גם למשל במידת הגבורה. הנה אדם שכואב לו על האי צדק במדינה, רואה איך שיש גזלנים וחמסנים, ולבו רותח בקרבו על כך, אבל אין בידו לעשות בזה כלום. היינו שיש לו מידת הגבורה, והרגש והבנה ליושר ולצדק, אבל אין בידו לעשות מעשה... ויהי היום ומסובבת ההשגחה העליונה שהוא נעשה מלך המדינה, ומעתה נפתחו לפניו אוצרות מלכים, ובכוחו מעתה לעשות חסד, וכך גם המשטרה עכשיו תחת שליטתו, ובכוחו להשכין סדר ויושר במדינה, וכך הוא עושה

הלכה למעשה. ומה נתחדש עכשיו מה שלא היה קודם... האם התחדשו אצל המלך מדות החסד והצדק. לא ולא, שכבר מעולם היו מדות אלו אצלו בשלימות, רק שלא היה בידו ליישמם הלכה למעשה. ומה שכן נתחדש עכשיו היא מדת המלכות, היינו הכח להוציא את המדות הנעלות, שהיו תמיד אצל המלך, אל הפועל... וזוהי בחינה אחת מענין מדת המלכות... אחת ממדותיו יתברך היא מדת המלכות, וזה עיקר תכלית כל בנין העולם שתתגלה מלכותו יתברך בעולם. והיינו שאצלו יתברך הרי הבכח הוא בתכלית השלימות, ורצונו יתברך להטיב הוא בלי גבול. ואילו הבפועל של כל המדות, דהיינו המדה הנקראת מלכות, קבע השם יתברך שמפני חטאינו תהא חסרה, ונקראת מדה זו 'שכינה הקדושה', היינו מה ששוכן איתנו ומטיב לנו בפועל, וזה ענין 'שכינתא בגלותא'. וזה כל תפילותינו ושאיפתנו בעולם ותכלית כל הבריאה כולה שתתגלה מלכותו בעולם, היינו שמידת המלכות, שהיא הבפועל של חסדו יתברך ותפארתו וכל טובו, תשלוט בעולם ללא שום חסרון הלכה למעשה, ואז מדותיו של השי"ת, של טוב וחסד בלי תכלית, ושכינתיה, הבפועל והלמעשה של המדות בעולמנו, יהיו מאוחדים ומיוחדים בתכלית היחוד... המלכות היא הכח להוציא את הגדולה ואת הגבורה ואת התפארת אל המעשה, וכן כולם, שמדה השביעית היא הבפועל של שש המדות הראשונות... לכך נקראת גם המלכות 'כל', שיש בה הכללות של כל המידות".

(144) זוה"ק [ח"א קמא.] "ישראל אתתקפו ביה [בהשכינה] ברזי דפקודי אורייתא, כגון דכל יומא ויומא אתתקף בר נש בציצית, דאיהו מצוה, ובר נש אתעטף ביה" [תרגום: ישראל אוחזים בשכינה על ידי מצות התורה, כגון במצות ציצית שישראל מקיימים בכל יום]. ואמרו חכמים [מנחות מג:] כל הזריז במצוה זו [של ציצית], זוכה ומקבל פני שכינה". ולפי דבריו כאן הדברים מחוורים ביותר.

(145) ראה שמות ו, ז, שם כ, ב, ויקרא יא, מה, שם כב, לג, שם כה, לח, במדבר טו, מא, ועוד.

(146) ו"להיות לכם לאלקים" מורה על הדבוק, וכמבואר למעלה הערה 124.

(147) פירוש - כדי לשמור על ההתקשרות והדבוק בה' יש לוודא שלא לסור מה' לשום צד. ולמעלה [לאחר ציון 123] כתב: "וכבר ידעת כי יציאת מצרים היא המדריגה הגדולה העליונה, שישראל יהיו דבקים בו יתברך, ולא יסורו ממעלתם לא לימין ולא לשמאל, ולא לפנים ולא לאחור". וראה למעלה הערה 125.

(148) שרצים, משקלות, רבית, וציצית.

(149) לא מצאתי שביאר ארבע מצות אלו בשאר ספריו. אמנם אודות היציאה מחג"ת ומלכות, כן נמצא בשני מקומות; (א) אמרו חכמים [נדרים סד:] "ארבעה חשובין כמת; עני, ומצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים". ובח"א שם [ב, כב:] כתב: "פירוש, כי לא יחשב האדם שיש לו מציאות רק כאשר אינו נוטה לשום קצה, כי כאשר נוטה לקצה הוא בעל מיתה. ואלו ארבעה הם נוטים אל הקצה... כי ההעדר הוא בד' צדדין, ולכך אמר בכאן כי ד' אלו הם כנגד צדדין, והם נחשבים כמתים, מפני שהם נוטים אל ההעדר. כי הצרעת בגוף הוא, והגוף הוא מצד הימין, דכיון שאמרו כי הנפש הוא מצד שמאל... הגוף הוא מצד הימין... וכאשר מגיע עליו צרעת, נחשב נפסד מצד הימין, וכאילו מת. וסומא הוא שנוטה לקצה ולהעדר מצד השמאל, כי הראיה הוא לנפש, אשר הנפש הוא בשמאל... כי העין הוא יוצא מן הנפש... הסומא הוא נוטה אל קצה שמאל. ומי שאין לו בנים, ידוע כי המזרח הוא נקרא 'פנים' ו'קדמה'... ומן מזרח תולדת הבנים... וכאשר אין לו בנים הוא נוטה אל קצה והעדר המזרח [ראה למעלה הערה 138]. והעני הוא נוטה אל העדר הקצה שהוא מצד האחור, כי אין ספק כי מדת העני מתיחס אל האחור לשפלותו. ופירוש זה הוא ברור". (ב) ועוד אמרו חכמים [סוטה מב.] "ארבע כיתות אין מקבלות פני שכינה; כת ליצים, וכת חניפים, וכת שקרים, וכת מספרי לשון הרע". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא:] כתב: "תבין דברי חכמה מאוד סדר אלו ד' דברים ותמצא דעת קדושים. התחיל בחנופה שהוא מרוחק מן פני שכינה מצד הימין. והליצנות הוא הרחקה מן פני השכינה מצד השמאל. וכת שקרנים הרחקה מן פני שכינה מצד הפנים בעצמם, כי חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.]. לשון הרע הוא הרחקה כנגד כולם, שהוא מרוחק מכל הצדדים. ודברים אלו יש להבין מאוד כי הם דברי חכמה מאוד... ואין להאריך".

(150) יש להבין, כיצד מצות ציצית שייכת לכאן, דנהי ש"בזאת המצוה התקשרות בו יתברך מצד אחוריים" [לשונו למעלה לפני ציון 144], מ"מ כיצד מי שאינו לובש ציצית מתרחק מדביקות בה' מצד האחור, הרי הוא אינו עושה דבר, אלא הוא בשב ואל תעשה, וכיצד יש בשב ואל תעשה התרחקות מה'. ובשלמא שלש המצות האחרות, שהן מצות לא תעשה, ניחא, שעל ידי שאוכל שרצים ומרמה במדות ולוקח רבית הוא עושה מעשים מגונים המרחיקים אותו מדביקות בה'. אך כיצד ניתן לומר כן על מי שאינו מתעטף הציצית. **אמנם מצינו** הקפדה מיוחדת במי שאינו מקיים מצות ציצית, שלא מצינו בשאר מצות עשה. דהנה אמרו חכמים [מנחות מא.] "אמר ליה, ענישתו אעשה [בתמיה, במי שאינו לובש ציצית]. אמר ליה, בזמן דאיכא ריתחא ענשינן". והתוספות [פסחים קיג:] כתבו ש"אפילו אין לו [בגד של ארבע כנפות], יש לחזר ולהביא עצמו לידי חיוב".

והמחבר [שו"ע או"ח סימן כד ס"ו] פסק: "גדול עונש המבטל מצות ציצית". והרבינו יונה [שערי תשובה שער שלישי אות כב] כתב: "על מצות ציצית אמרו רז"ל [ספרי במדבר טו, מ] שהציצית מוספת קדושה, שנאמר [במדבר טו, מ] 'למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים לאלקיכם'. וגם כי אין מצות ציצית זולתי על מי שיש לו בגד אשר לו ארבע כנפות, ואם אין לו בגד כזה אינו חייב לקנותו, אף גם זאת אמרו רבותינו זכרונם לברכה [מנחות מא.] כי ענוש יענש לעתות בצרה, על דבר אשר לא חמד בלבבו יופי המצוה ושכרה לבעבור סבב פני דבר חיובה עליו ולקחת לו בגד שיש לו ארבע כנפות לעשות בו ציצית על כנפיו". והשל"ה מסכת חולין [פרק נר מצוה (יא)] הביא את דברי הרבינו יונה הנ"ל, וכתב עליהם: "על כן צריך זהירות גדולה וחוק לא יעבור שיהיה לבוש מלבוש של ארבע כנפות מתוקן בציצית". **אך טעמא בעי**, מהי החומרה היתירה שיש באי קיום מצות ציצית. ואף שגם בשאר מצות יש הקפדה בעידנא דריתחא [כמבואר ברמב"ן שער הגמול תחילת פרק ב, וריטב"א (ר"ה טז:). והרא"ם (שמות כ, א) כתב: "בעידן ריתחא אין שום מצוה שאין מענישין עליה"]. מ"מ בגמרא אמרו כן רק לגבי מצות ציצית, וזה צריך ביאור. ובמיוחד יש להעיר כן לפי דברי התוספות [מנחות מא.], שכתבו שהמיוחד במצות ציצית הוא שאע"פ שהיא מצוה קיומית [ואין חיוב ללבוש ציצית אם אין לו בגד של ארבע כנפות], מ"מ הוא נענש על מה שלא הכניס עצמו לחיוב מצות ציצית, וזה לא נמצא בשאר מצות קיומיות [כן כתב שו"ת מראה יחזקאל סימן נד]. ומאי שנא מצות ציצית משאר מצות כיוצא בה. ונראה ליישב זאת על פי דבריו בח"א למנחות מא. [ד, עח.], וז"ל: "אין בעידן ריתחא. פירוש, אף על גב שביטל מצות עשה, היינו שאינו קונה מעלה ומדריגה יותר... ודי בזה כאשר אינו מקיים העשה שאין השם יתברך נותן לו שכר בעולם הבא, אבל לענוש אותו כאשר אינו מקיים מצות עשה, דבר זה אין ראוי. ועל זה אמר 'בעידן ריתחא', שמדת הדין הגמור שולט בעולם, הקב"ה מעניש אף על מצות עשה, מפני שהיה לו לקנות מעלה, ואל דבר זה נברא האדם שיקנה תמיד מעלה יותר, ולפיכך מעניש ליה על דבר זה". ודבריו יתבארו היטב לפי מה שנתבאר למעלה [הערה 143] שבמצות ציצית בפרט ישנה הדגשה שאדם יוציא את עצמו מהכח אל הפעל, כי זו מהותה של מלכות. לכך, הגילוי לקפידא זו נעשה אצל מצות ציצית, כי אצלה בפרט ישנה תביעה על האדם שיוציא עצמו אל הפעל.

(151) מצוי הוא שכאשר המהר"ל רומז לחכמה פנימית, הוא מדגיש שאין בזה ספק, והם ברורים למבינים. וכגון, למעלה פכ"ג [שלו.] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק

בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ולמעלה פכ"ה [תיב.] כתב: "ודברים אשר התבארו בזה הפרק, אם תבינם תדע כי הם דברים ברורים, ואין ספק באמיתתם". ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 68] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ושם בסוף הפרק כתב: "והבן זה מאוד כי הוא הנכון, ואין בו ספק למבינים". וראה למעלה פכ"ה הערה 109, פל"ט הערה 70, ופמ"א הערה 112.

פרק מו

(1) פרק זה מוקדש לענין המועדים [שלש רגלים וימים נוראים]. ויש להבין, מה ראה לבאר ענין זה כאן, והרי עד כה עסק בהרחבה רבה בענייני יצ"מ והמסתעף מהם, ומה שייך לכאן ענין המועדים. ולמעלה בר"פ מג פתח את הפרק בזה"ל: "אחר שנשלם דברים השייכים ליציאת מצרים, עוד יש מאמרים פרטים בזה", והביא שם מאמרים אודות הסבות ליצ"מ. ובתחילת פמ"ד כתב: "כבר ידעת כי יציאת מצרים הוא שורש אמונת האמת והדת, והתורה זכרה יציאת מצרים במצות שהם יסוד ועיקר הדת, ראוי לנו להזכיר המצות שנזכר אצלם יציאת מצרים, ולמה כתב אצלם בפרט". ושני הפרקים האחרונים עסקו במצות שנזכרה בהן יצ"מ. אך לפרק זה לא כתב שום דברי פתיחה, אלא מיד ניגש לענין שידון בו ["הזמנים המקודשים בתורה"]. ואולי יש לומר, כי כל המועדים הם זכר ליציאת מצרים, וכפי שכתב למעלה פ"ג [קצ.]: "כל יום טוב כולם אנו מקדשים ואומרים 'זכר ליציאת מצרים'". ובהקדמה לאור חדש [מג:, נב.] כתב: "כל המועדים הם זכר ליציאת מצרים... שאנו אומרים גם ביום הכיפורים 'זכר ליציאת מצרים'... פירוש זה, שהשם יתברך בחר בישראל שהוציא אותם ממצרים, ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם נתן לנו יום זה, שהוא יום סליחה וכפרה להציל את נפשינו" [הובא למעלה פ"ג הערה 8, פל"ט הערה 193, ופמ"ד הערה 23]. והפחד יצחק, יוה"כ, מאמר כא [אות י] כתב: "זו היא התעלותו של מושג השנה [כוונתו למושג הזמן], שמשעת גאולת מצרים ואילך משתייכת היא השנה לסדר התיקונים בעולם, תחת היותה עד אז שייכת לסדר הקלקולים", ושם מבאר שכל קדושת הזמן החלה מגאולת מצרים. ובספר בסוד ישרים, מאמרי ליל שבת [עמוד ריא], כתב: "שורש המועדים הוא ביציאת מצרים, דעם היציאה נאמר [שמות יב, ב] 'החודש הזה לכם ראש חדשים וגו''... וכן בנוסח התפילה דכל המועדים 'אתה בחרתנו וכו' זכר ליציאת מצרים''. נמצא שקדושת המועדים מסתעפת מיצ"מ, לכך הקדיש כאן את הפרק הזה [שהוא הפרק האחרון העוסק ביצ"מ, כי הפרק

הבא עוסק בשירה, ומשם ואילך אירי בעניני הסדר וההגדה] לדון בקדושת המועדים. אמנם עדיין צ"ב מדוע לא ביאר להדיא את שייכות המועדים ליצ"מ, כפי שהקדים לבאר בפרקים הקודמים את שייכות ענייניהם ליצ"מ.

(2) כגון, נאמר [דברים טז, טז] "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה' ריקם".

(3) וכתב רש"י [שם]: "רגלים - פעמים, וכן [במדבר כב, כח] 'כי הכיתני זה שלש רגלים'". ושם בבמדבר כתב רש"י "זה שלש רגלים - רמז לו אתה מבקש לעקור אומה החוגגת שלש רגלים בשנה".

(4) מה שמוסיף מלים אלו כאן ["חוץ מראש השנה ויום הכפורים"], כדי להורות שיש צד השוה מיוחד ומסוים לשלש הרגלים, ולא תאמר שהוזכרו יחד רק מפאת היותם מועדי התורה, שהרי לא נזכרו עמם ר"ה ויוה"כ, ובעל כרחך ששלש הרגלים שייכים להדדי מעבר להיותם מועדי התורה, כי כל התייחדות מתבטאת בכך שיש כאלו שנשארו מחוץ לאותה התייחדות. וכן ביאר להלן ר"פ נד, וז"ל: "יש לדקדק... שאמר [יהושע כד, ב] 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם תרח אבי אברהם ואבי נחור', למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם, שאינו מזרעו. אבל עיקר הכתוב בא להגיד איך קירב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר. אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם, וזה כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם" [ראה למעלה פ"ח הערה 216, ופל"ט הערה 141]. וכן נאמר [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וכתב רש"י [שם]: "אתם תהיו לי סגולה משאר אומות, ולא תאמרו אתם לבדכם שלי, ואין לי אחרים עמכם, ומה יש לי עוד שתהא חבתכם נכרת, 'כי לי כל הארץ', והם בעיני ולפני לכלום".

(5) כמבואר בהערה הקודמת. וצרף לכאן דבריו בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], שכתב: "בפרק הרואה [ברכות נד:], אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה. לכך אלו שלשה שזכרו רצו לומר כי האדם הזה צריך לו ג' דברים, ועל ידם יש לאדם חיות".

(6) "וחג הקציר - הוא חג שבועות. בכורי מעשיך - שהוא זמן הבאת בכורים, ששתי הלחם הבאים בעצרת היו מתירין החדש למנחות ולהביא בכורים למקדש" [רש"י שם].
(7) "הוא חג הסוכות" [רש"י שם].
(8) לשון הרשב"ם [שמות כג, טז]: "הרי שלשה רגלים תלוים כולם בפירות הארץ; אביב, וקציר, ואסיף".
(9) לשון רש"י [שמות כג, טז]: "כל ימות החמה התבואה מתיבשת בשדות, ובחג אוספים אותה אל הבית מפני הגשמים". ושוב כתב רש"י [שמות לד, כב]: "וחג האסיף - בזמן שאתה אוסף תבואתך מן השדה לבית. אסיפה זו לשון הכנסה לבית, כמו [דברים כב, ב] 'ואספתו אל תוך ביתך'".
(10) לשונו בתפארת ישראל ס"פ כז [תטז:]: "ותלה שלש מועדים; הפסח בחודש האביב, ושבועות חג הקציר, וסוכות חג האסיף. ועוד יתבאר ענין אלו שלשה זמנים אל המועדים השלשה", ושם הערה 73 נתבאר שנראה שכוונתו לדברים שביאר כאן.
(11) לשונו להלן [לאחר ציון 138]: "כי כבר אמרנו לך פעמים הרבה כי הזמן והגשם משתתפים בכל דבר". ובבאר הגולה באר הששי [קפז.] כתב: "כי הזמן והגשם דומים ומתיחסים ושוים". ובתפארת ישראל ר"פ כו [שצ.] כתב: "הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים" [הובא למעלה פכ"ב הערה 75, ופל"ב הערה 80]. ולשונו מורה שאין הזמן דבר גשמי לגמרי, אך מ"מ יש לזמן "יחוס אל הגשם", ומחמת כן יש לו את מאפייני הגשם [כמו שיבאר]. ובביאור משנת "כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (פז.)] כתב: "הנמצאים הם שנים; האחד, כל הנמצאים שהם נמצאים בעולם. והשני, הוא הזמן. ואף שהזמן נברא, אינו כמו שאר נבראים, שאינו דבר בעצמו, רק שכל הנמצאים הם נמצאים בזמן, והם תחת הזמן". הרי שהזמן חולק מקום לעצמו ביחס לשאר הנמצאים בעולם. ונקודה זו נתבארה בפחד יצחק פסח מאמר א, אות ה, וז"ל: "מסימניה המובהקים של הנפש היא כי אינה מתמלאת, 'הנפש לא תמלא' [קהלת ו, ז]. משל למה הדבר דומה, לעירוני שנשא בת מלך. אם יביא לה כל מה שבעולם אינם חשובים לה כלום, שהיא בת מלך. כך הנפש אילו הבאת לה כל מעדני עולם אינם כלום לה, למה, שהיא מן העליונים [קה"ר ו, ז]. ולא הרי בת מלך כהרי בת מלך. כל מה שהמלכות אדירה יותר, כן לעומת זאת יגדל ה'לא ימלא' של בת המלך. והוא הדין במלכות הנפשות. 'חביב אדם שנברא בצלם, וחביבים ישראל שנקראו בנים' [אבות פ"ג מי"ד]. ובודאי שה'לא תמלא' של מלכות הבנים גדול פי כמה מאשר ה'לא ימלא' של מלכות הצלם. מה הם, איפא, אותם מעדני עולם, אשר במלכות הבנים הם משתקפים כעניני כפר, והנפש לא תמלא

מהם, ואילו ה'לא תמלא' אשר במלכות הצלם לא תשיגם. ידועים הם דברי הגר"א [עיין שיח יצחק על סידור אשי ישראל, פיסקא "ברוך שאמר"], על מה שאנו אומרים ב'ברוך שאמר', 'ברוך עושה בראשית', שלפעמים הבריאה כולה קרויה בשם 'מעשה בראשית', ולפעמים אנו משמיטים את המלה 'מעשה', ואומרים בסתמא 'עושה בראשית'. וכתב על זה הגר"א ד'ברוך אומר ועושה' הכונה היא לכל הבריאה כולה, הנקראת 'מעשה בראשית' דוקא, ואילו 'ברוך עושה בראשית' הכונה היא לבריאת הזמן, שגם הזמן היא בריאה מיוחדת, ובכל זאת מפאת היותו הבריאה הנאצלה ביותר, אינה נכללת ב'מעשה' בראשית, ולעומת זאת היא נכללת במלת 'בראשית' גרידא. והיינו שאנו מייחדים ברכה מיוחדת על בריאת הזמן, ואומרים 'ברוך עושה בראשית'. וכשמותחים אנו את הקו הלאה נמצא שאותה התכונה המציינת ביחוד את 'עליוניותה' של הנפש, אשר מפני שהיא מן העליונים לכן אפילו אם הביא לה כל עניני עולם לא תמלא, מטפסת היא ועולה עד מרום הפסגה של בריאת בראשית, ואפילו אותה ההוויה הנאצלה אשר אנו קוראים לה 'זמן', נכסי כפר הם אצלה. ובשעה שהיא ממאסת כל מעדני עולם, גם הווית הזמן בכלל המיאוס היא". וראה להלן הערה 139.

(12) שהזמן מתייחס לגשמי [כמבואר בהערה הקודמת]. וברי שכוונתו היא לפנימיות התורה, וסוד ה' ליראיו. וראה בסמוך הערה 15.

(13) פירוש - הזמן מתחלק להתחלה, אמצע, וסוף. ובגו"א במדבר פכ"ב ריש אות מא [שעח:] כתב: "כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעט:] כתב: "כל דבר שהוא מחובר יש בו ראשון ואמצע וסוף. ולפיכך הזמן שהוא מחובר, חבור שלו הוא בשלשה, דהיינו ראש ואמצע וסוף". ובנצח ישראל פכ"ב [תס.] כתב: "משך הזמן הוא ערב ובקר וצהרים". ושם פכ"ז [תקנט:] כתב: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע ואל סוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים" [ראה להלן הערות 32, 38]. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכו:] כתב: "הזמן הוא נמשך חלק אחר חלק, אבל לא כן הדבר הנבדל... בפעם אחת". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקלג:] כתב: "כי הזמן יש בו קודם ומתאחר" [ראה למעלה פל"ה הערה 8]. ובפתיחה לאור חדש [קמח:] כתב: "כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך הזמן, כאשר ידוע מענין הזמן למביני מדע". ובהמשך הפתיחה שם [קנא.] כתב: "מפני כי בה"א ברא השם יתברך עולמו, כדכתיב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים' [מנחות כט:]... ולא כמו עולם הבא שנברא בי' [שם], שהיא אות קטנה כמו נקודה, ולא יחלק. אבל אות הה"א,

שאינו נקודה קטנה, רק שייך בה חילוק. ולפיכך נברא מזה הזמן, שהוא מתחלק". וראה להלן הערה 38, ופמ"ז הערה 229.

(14) לשונו בח"א לב"ב עד. [ג, קב.]: "בזה גלה לך סוד השמים, כי ראוים שיהיה על אופן זה, כי דבר זה להם מפני שאין השמים גשמים כמו שהם התחתונים, וכאשר הם עגולים, כאילו אין כאן גשם, כי הגשם יש לו המשך... שאין לשמים רוחק והמשך גשם". והגשם יש לו רוחק, וכמבואר בסמוך הערה 21. ולמעלה פמ"ג [לאחר ציון 74] כתב: "כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי", ושם הערה 76. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו, וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנח.] כתב: "הגשמי הוא בעל שעור, והוא התפשטות הגשם, שנעשה משלשה גבולים; הראש והסוף והאמצע". ובאור חדש פ"ה [תתעז:] כתב: "כל צד יש לו ג', דהיינו התחלת הקו ואמצע הקו וסופו, לכך כל קו הוא משוער בג'". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים... ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו". וכן כתב שם פנ"ז [תתפא:]. ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד.] כתב: "כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים; התחלה אמצע סוף... כמו שביארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג', ותבין זה מן השם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". ובח"א לקידושין ל. [ג, קלד.] כתב: "ותדע עוד להבין כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים, התחלה אמצע סוף". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התחלת ההתפשטות הוא הקו, שיש לו רוחק, והרוחק נעשה על ידי ג', דהיינו התחלה ואמצע וסוף... אשר הקו מתחלק לג'". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רח:]. וראה למעלה פ"ח הערה 83, פ"ט הערה 243, פי"ב הערה 99, ופכ"ט הערה 89.

(15) נראה להטעים קמעא דברי קודש אלו, שכל דבר שהוא גשמי בא לעולם לאחר שלא היה נמצא בו, ומתחזק והולך, ולבסוף נשלם או נעדר. לכך יש למציאות גשמית שלשה מרכיבים; התחלה, אמצע, וסוף, ואין זה כזה. ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תע:], בביאור דברי המשנה [שם] "הילודים למות", כתב: "כי מצד שהוא נולד ראויה לו המיתה, וזה כי הנולד הוא שנולד אחר שלא היה בעולם. וכמו שנולד אחר שלא היה, כך יפסד

מן העולם הזה... אי אפשר לומר שיהיה קיים לעולם, אחר שנולד מאב ואם" [הובא למעלה פכ"ב הערה 27]. ולמעלה ר"פ לד [תקפד:] כתב: "מפני שהעולם נמצא אחר שהיה נעדר, יש חושך קודם מציאותו", ושם הערה 6. והואיל ויש לזמן יחוס אל הגשמי, והזמן הוא נברא, לכך גם לזמן יש שלשת מאפיינים אלו; התחלה, אמצע, וסוף. **דוגמה לדבר**; בנצח ישראל פכ"ז [תקנט.] כתב: "בפרק חלק [סנהדרין צז.], תנא דבי אליהו, שית אלפי שנה הוי עלמא; ב' אלפים תוהו, ב' אלפים תורה, ב' אלפים ימות המשיח... ואין ספק שצריך טעם וסברא שמחלק הזמן של עולם לאלו חלקים... וביאור ענין זה, כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו... וקאמר 'שני אלפים תוהו' נגד התחלה, שכן ההתחלה עדיין אין בו דבר, וזה מסגולת ההתחלה, שאין בו דבר ממש. ואמר 'שני אלפים תורה', כי הזמן האמצעי מיוחד לתורה... ו'שני אלפים ימות המשיח', פירוש הזמן האחרון הוא מיוחד לימות המשיח, כי הזמן האחרון הוא ההשלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה. ולכך הזמן האחרון מתייחס אל המלך המשיח, כי המלך המשיח יהיה משלים את כל העולם". וראה להלן הערה 40 שנקודה זו התבארה יותר. וראה להלן פנ"ב הערה 71.

(16) יבאר טעם שני אודות הדמיון שיש בין זמן לגשם. ועד כה ביאר שלשניהם יש משך וחילוק. ומעתה יבאר כי הזמן נתלה בגשם מחמת שמתחדש מן התנועה שהיא לגשם.

(17) של הגלגל. ולהלן פ"ע כתב: "כי זמן ששת ימי בראשית תולה בגשם הגלגל". ובגו"א שמות פי"ב אות מב [רטו.] כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן". ושם פי"ג אות ז [רנה.] כתב: "כי הזמן הוא תולה בשמש בתנועת הגלגל" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 281]. ובתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב: "הקדושה גם כן במן, כלומר שמה שלא ירד מן בשבת מורה שהיום קדוש [רש"י בראשית ב, ג]. שכל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם שאינו קדוש. ולכך כל הויה אין בה קדושה, מטעם אשר אמרנו. ולכך קדושת שבת היה גורם שלא היה בו הוית המן" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 46, פכ"ח הערה 11, ופל"ו הערה 39]. ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "ויש לך לדעת כי ב' בחינות יש לשמש; הבחינה האחת מצד עצמה, דהיינו במה שהיא עצם מאיר בלבד. ובחינה השנית הוא כח השמש, אשר יש לה מצד תנועתה בגלגל, אשר יש לה שס"ה חלופי תנועות". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שפו:] כתב: "כאשר יאמר 'ויהי בימי', שאמר ההויה היא בזמן, וכל הויה שהיא בזמן היא הויה בלתי נחה, כי הזמן הוא תולה בתנועה שהיא

בלתי נחה, ולפיכך כל מקום שנאמר 'ויהי בימי' שתולה ההויה בזמן, אין כאן הויה נחה, וכל הויה בלתי נחה היא של צער". ובנתיב התורה פי"ד [תקסו:] כתב: "בזמן אשר מסבב השמש גלגלה" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 281]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:] כתב: "העושר הוא דבר גשמי... שנקראו 'מעות' כלומר מה הדבר נחשב, שהוא לעת מה, ואינו דבר תמידי... שהוא תחת הזמן, והזמן הוא בעל שנוי, שתלוי בגלגל, שהוא חוזר ואינו עומד קיים על מקום אחד, ולפיכך העושר משתנה" [הובא למעלה פמ"ה הערה 37]. **ואמרו חכמים** [ב"ב טז:] "אבלות מגלגלת ומחזרת על באי עולם", ובח"א שם [ג, עו:] כתב: "יש לך לדעת כי ההפסד תולה בגלגל, כי הגלגל מחדש שנוי, והשנוי הוא הפסד, ולפיכך אמר שהאבילות הוא גלגל שחוזר בעולם ומחדש שנוי... ההפסד שהוא מפני השנוי, אשר כל השנוי בזמן, והזמן תולה בגלגל. ודברים אלו רמזו חכמים [מגילה י:] כל מקום שנאמר 'ויהי [בימי]' אינו אלא לשון צער". וכן כתב בח"א לשבת קנב. [א, פב.]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יב.] כתב: "הזמן שהוא תולה בתנועה מן הירח, שהוא משלים סבוב שלו בחודש אחד. ומפני זה האריכו חכמי המחקר ואמרו כי הזמן תולה בגלגל היומי, לפי שהוא סובב ביום אחד... אבל דעת התורה אף על גב שהזמן הפשוט הוא תולה בגלגל היומי, מכל מקום הזמנים המקודשים אינם תולים בו, והם נמנים אל הירח" [וכן הוא בגו"א במדבר פכ"ח אות יא (תסט.)]. ובדרוש על התורה [כג:] כתב: "כי הזמן והמקום שייכים ומתייחסים זה לזה; שהמקום הוא בארץ, והזמן הוא התולה במערכת השמימי וגלגליו". ואודות לשונו כאן "כי הזמן **מתחדש** מן התנועה", כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ד [תקסא.]: "האדם בעל שנוי מצד הזמן, אשר הוא מתחדש מן הגלגל, כי הזמן מביא שנוי לעולם". וראה להלן הערה 32, ופנ"א הערה 17.

(18) כמבואר בהערה הקודמת. ולמעלה פכ"ח [תנז.] כתב: "דע, כי מפני שהיה משה רחוק מן החומר, ואין כח בלתי נבדל מן החמרי כמו הפה והלשון, שכח הראיה והשמיעה אין פעולתם בתנועה, רק בהנחה, כמו שהוא לאוזן ועין, שפעולתם במנוחה. וזה ענין שכלי, כי הגשמי פועל בתנועה. ולכך לא היה למשה כח הדבור, שהוא גשמי". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפט:] כתב: "כל דבר שיש לו קדושה, כמו ישראל והארץ, ראוי שיהיה בא לכלל מנוחה ושביתה. כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם. ולפיכך בני נח שהם חמרים בעלי גשמות, אם הם רוצים לשבות, מה שאין ראוי לדבר שהוא בעל גשם, והם רוצים להלביש עצמם במדריגה נבדלת, חייבים מיתה [סנהדרין נח:]. וישראל שיש להם מדריגה קדושה בלתי גשמית, ראוי שיהיה להם השביתה מן התנועה, דהיינו המלאכה... ולפיכך נתן לישראל, שהם קדושים, יום קדוש

ושביתה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרטו:] כתב: "לא היה בשבת הויה שיש בה תנועה, לטעם אשר אמרנו, כי ההויה שיש בה תנועה הוא לגשם. אבל קבלת הצורה, שהיא הויה בלי תנועה, כי אין בקבלת הצורה התנועה... אין זה מלאכה כלל". ואמרו חכמים [שבת קיג.] שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת. ובח"א שם [א, נא.] כתב: "מה שאמר שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת, כי הוא תנועה יותר מן השעור, שכל תנועה היא גשמית... כי נקרא 'שבת', ראוי שיהיה בו המנוחה, לא התנועה הגשמית". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צב.] "כל אדם שאין בו דעה לסוף גולה", ובח"א שם [ג, קפג.] כתב: "פירוש, כי מי שאין בו דעת אין ראוי להיות מקומו מקום אחד, כי מי שאין בו דעה שכלית הוא בעל גשם, וכל גשם הוא בעל תנועה, והתנועה הוא בגשם כמו שידוע. אבל מי שיש בו דעה השכלית, אין ראוי לו התנועה". **ובח"א לסנהדרין צה**: [ג, קצה:] ביאר שהתנועה היא גשמית משום שהתנועה נעשית על ידי פסיעות מחולקות, ולא ביעף אחת, ולכך היא גשמית ["זה שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי" (לשונו למעלה פמ"ג לאחר ציון 74)], וכלשונו: "זהו הטעם מה שקפצה לו הארץ לאליעזר עבד אברהם [רש"י בראשית כד, מב], שהיה ההליכה הזאת הליכה אלקית עליונה, עד שאין למעלת הליכה הזאת התנועה הגשמית. כי במה **שהתנועה היא חלק**, לכך היא גשמית, ואין ראוי דבר זה למעלת ההליכה הזאת... שכל תנועה הוא לגשם, וכל ענין האבות למעלה מזה. ולפיכך כאשר היה נשלח אליעזר עבד אברהם בשליחתו של אברהם, שכל ענין אברהם אלקי, ולפיכך ראוי שיקפוץ לו הארץ. ובמדרש [פדר"א פט"ז] אמר שקפצה הארץ לאליעזר בהליכתו לחרן, ובחזרתו. ונראה כי בהליכתו קפצה לו הארץ בשביל אברהם. ובחזרתו, שכבר עשה שליחותו של אברהם, קפצה לו הארץ בשביל יצחק, שאליו הביא לו אשה". [ואגב, לפי דבריו בח"א לסנהדרין מתיישבת הערה אלימתא; למשך שליחות אליעזר להביא את רבקה, אליעזר הזכיר תיבת "אדוני" תשע עשרה פעם (בראשית כד, יב-סה). בשמונה עשרה פעמים הראשונות הכוונה היא לאברהם, ויצחק נקרא "בן אדוני" (שם פסוקים לה, מג). אך בפעם האחרונה שנזכר "אדוני" הכוונה היא ליצחק, שנאמר (שם פסוקים סד-סה) "ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק ותפול מעל הגמל ותאמר אל העבד מי האיש הלזה ההולך בשדה לקראתנו ויאמר העבד הוא אדוני וגו'". ותמוה טובא, מדוע בפעם האחרונה להזכרת תיבת "אדוני" נתחלפה הכוונה ליצחק, בעוד שבשמונה עשרה פעמים הקודמות הכוונה לאברהם (וב"אמת ליעקב" שם עמד על כך). אך לפי דבריו בח"א לסנהדרין הדבר מתיישב

באופן נפלא, שכתב ש"בהליכתו קפצה לו הארץ בשביל אברהם. ובחזרתו, שכבר עשה שליחותו של אברהם, קפצה לו הארץ בשביל יצחק, שאליו הביא לו אשה". והואיל וקורות הדרך חזרה נעשו ונעצבו מחמת זיקת אליעזר ליצחק, לכך דין הוא שדוקא בדרך חזרה יקרא יצחק "אדוני", לעומת הפעמים הקודמות (הובא למעלה פכ"ח הערה 11, ופמ"ה הערה 21)].

(19) כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. לכך ממוצא דבר יעלה שמאפייני הגשם [ששה צדדים והנקודה השביעית האמצעית] ימצאו גם בזמן, וכמו שמבאר והולך.

(20) לשונו למעלה פ"ג [קצט.]: "כי שש הוא מספר שלם, וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי הנקודה היא אחת, והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך, ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו. וכן הסכימו חכמי המחקר כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות, ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם. ולפיכך היה מספר ישראל שש מאות אלף, כי מספר שש הוא מספר שלם שאין עליו תוספת". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "כבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבעה הצדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין הגשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק" [המשך דבריו שם יובא להלן הערה 23]. ובבאר הגולה באר הששי [קפו.] כתב: "כי מספר ששה בו יושלם הגשם, כי כל גשם יש לו ששה צדדין". וכן הוא שם בהמשך הבאר [רנד.]. ולהלן פ"ע כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג:] כתב: "הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובגו"א בראשית פכ"ו

אות כא [לג.] כתב: "מספר ששים הוא שלם בעבור שיש בו מספר ששה נגד ו' קצות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". ובאור חדש פ"א [שכא.] כתב: "כי העולם הזה יש לו שש אוצרות, דהיינו למעלה ולמטה ולארבע רוחות". ובח"א לב"מ פד: [ג, לו.] כתב: "כי מספר שש הוא מספר שלם, שהוא כנגד שש קצוות דבר שלם". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "וגמר הדבר כאשר יש לו גמר התפשטות, וזהו כנגד הגשם שיש לו התפשטות באורך ורוחב ועומק כל הצדדין, והם ששה כנגד ששה צדדין... ואלו דברים בארנו אותם במקומות הרבה מאוד מאוד" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערות 16, 18, פ"ג הערות 40, 42, פי"ב הערה 82, ופי"ט הערה 203]. וראה להלן הערה 140.

(21) לשונו למעלה הקדמה שלישית [קל.]: "כל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים". ולמעלה פי"ח [קנז:] כתב: "כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "כי הרחקים שייכים לגשם". ובנתיב התורה פ"ב [קה:] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], נצח ישראל פכ"ז [תקסב.], נצח ישראל פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שלישית הערות 33, 34, פ"ח הערה 310, ופי"ח הערה 152]. וראה להלן הערות 140, 155.

(22) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שלישית [קכט.] כתב: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש' [ספה"י פ"ד מ"ג], הוא מכוון באמצע. לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין. ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם. אלו הם שש צדדי העולם, עם היכל הקודש, הוא האמצעי". וכן הוא להלן בפרק זה [לאחר ציון 139], פס"ט, ופ"ע. ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] כתב: "כאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ

ישראל. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.], ויובא בהערה הבאה. ובנתיב התורה פי"ד [תקלו:] כתב: "כי השביעי לעולם נבדל מן הששה, ודבר זה בארנו במקום אחר כי השביעי נבדל מן הששה". ובח"א לכתובות סח. [א, קנה.] כתב: "האמצעי אין לו רוחק... ודבר זה רמזו חכמים [ספרי במדבר ח, ב]... 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' [שם]... מכאן אמר רבי נתן האמצעי הוא משובח. וזה מפני כי הימין והשמאל יש להם רוחק, ולכך הם מתייחסים אל הגשמי. אבל האמצעי אין לו רוחק, מתייחס אל הנבדל מן הגשמי". ובהספד [קפה] כתב: "זהו מה שכתוב [איוב ה, יט] 'בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך'. ופירוש זה כי העולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, והעולם הזה הוא אל הרשעים, וכמעט שאין לצדיקים בעולם הזה חלק, כי לא ברא עולם הזה רק לאחאב וחבריו [ברכות סא:]. ומפני שהעולם אשר ברא נברא בשבעה ימים, ולכך הרשעים אשר להם עולם הזה, רודפים הצדיק שאין לו עולם הזה... ובשביל כי יום השבת שהוא שביעי לה', שהוא קדוש, לכך אמר 'ובשבע לא יגע בך רע', מפני שהשביעי הוא אל השם יתברך. ולכך 'בשש צרות יצילך' מן הצרות אשר באים על הצדיקים. אבל בשביעי שהוא אל השם יתברך, 'לא יגע בך', במה שהצדיקים הם אל השם יתברך, ולכך לא יגע בך, רק הצדיק נלקח אל השם יתברך בשביעי, אשר הוא שייך אל השם יתברך. וזה תבין ממה שכתוב [שמות כא, ב] 'שש שנים יעבוד ובשביעי יצא חפשי'. כי שש שנים הם ימי חול, ולכך אפשר שיעבוד העבד שש שנים, ויהיה לאדון שלו. אבל בשביעי יצא חפשי ממנו, כי השביעי הוא לה', ולכך בשנה השביעית יצא מן האדון, ויהיה עבד אל השם יתברך". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט:], תפארת ישראל פכ"ב [שלא.], שם פ"מ [תריג.], ח"א לר"ה כא: [א, קכב.], ח"א לב"מ פו. [ג, מג:], ועוד. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 35, פ"ג הערה 40, פי"ח הערה 151, פי"ט הערות 203, 204, פכ"ד הערה 86, פ"מ הערה 152, ולהלן הערות 140, 185, 191.

(23) אודות שקדושת השבת היא כנגד הנקודה השביעית האמצעית, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פי"ט [רד:] כתב: "כי השביעי מקודש בימים ובחדשים ובשנים, כדאיתא בויקרא רבה פרשת אמור [כט, יא]". ולשון המדרש [שם] הוא: "כל השביעין חביבין לעולם... בשנים שביעי חביב, שנאמר [שמות כג, יא] 'והשביעית תשמטנה

ונטשתה'... בימים שביעי חביב, שנאמר [בראשית ב, ג] 'ויברך אלקים את יום השביעי'. בחדשים שביעי חביב, שנאמר [ויקרא כג, כד] 'בחודש השביעי באחד לחודש'". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.] כתב: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו... ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, ובשביעי הוא קודש [שמות לא, יד]. ובחדשים, השביעי גם כן קודש, הוא חודש תשרי. ובשנים, ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה [שמות כג, יא], והיא שנת קודש. וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי והוא באמצע, ודבר זה ידוע" [ראה למעלה פ"מ הערה 152]. ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "אמנם מה שראוי ששת ימים למלאכה, ויום השביעי ראוי לשביתה מצד עצמו. וזה כי העולם הזה הוא גשמי, וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה [המשך דבריו שם הובא למעלה הערה 20]... ויש עוד גבול נבדל לעצמו, והוא האמצעי, אשר הוא נבדל לעצמו, ואינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, לא לפנים ולא לאחור, רק עומד באמצע. ואין האמצעי הזה מתיחס לגשם, כמו ששה צדדים, כי הצדדים הששה יש להם רוחק, והרוחק הוא גדר הגשם. ולכך על ששה הצדדין יאמר שהם צדדין גשמיים, אבל האמצעי, מפני שאין לו רוחק, לא יאמר עליו שהוא גשמי בעצמו, ומתיחס אל בלתי גשמי. וכאשר ברא השם יתברך את העולם הגשמי, הנה כמו שיש לגשם שש צדדין, שהם צדדין גשמיים, וכך הוא לבריאת עולם ששה ימים שבו נברא העולם הגשמי, ויום השביעי בו שביתה, ולא היה בו הויה, וזה כנגד האמצעי שאינו מתיחס לגשם, ודבר זה מבואר. וזהו ענין ששת ימי הויה, והשבת שבו היה שביתה בלתי הויה, ולכך יום השביעי הוא קודש. כי כבר אמרנו כי הוא כנגד האמצעי, שאינו מתיחס לגשמי, רק הוא בלתי גשמי, והבן הדברים האלו מאד... והתבאר מה שאמרנו כי יום השביעי ראוי לשביתה מצד עצמו". ובבאר הגולה באר הששי [קפח:] כתב: "האמצע, שהוא תוך ששת הצדדין שיש לגשם, והוא נבדל מן הששה, כמו שידוע... כי העולם

הזה הגשמי, גם כן נברא בששה ימים, והשביעי יום השבת, הוא כנגד האמצעי, שהוא נבדל מן הששה" [ראה למעלה פי"ט הערות 203, 204, ולהלן הערה 191].

(24) הבטוי "לגשם הפשוט" יוסבר על פי דבריו להלן פ"ע, וז"ל: "כאשר הפליגו חכמים עוד בחכמה על צורת העולם הזה מצאו כי המורכב האחרון הוא האדם, וקודם לו מורכב הבעל חיים, וקודם לו מורכב הצמחים, וקודם לו מורכב הדומם, וקודם לו הגשם הפשוט הנאמר על ההרחקים בלבד, וזהו התחלת העולם... ודבר ברור הוא כי הגשם הפשוט, אשר יש לו הרחקים השלשה, דהיינו האורך והרוחב והגובה, ויש לו שש פיאות, דהיינו פאת המעלה ופאת המטה, ופאת הימין ופאת השמאל, ופאת הפנים ופאת האחור, והם שש פיאות".

(25) כמבואר בהערה 23. וזהו שאומרים [תפילת ערבית דשבת] "אתה קדשת את יום השביעי". ובהבדלה שבין שבת ליום טוב אומרים [ברכות לג:] "ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת". ובאור חדש פ"א [שצח:] כתב: "כי שביעי הוא מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו שביעה, ואין בו חסרון. וזה בארנו בכמה מקומות כי הגוף הגשמי יש לו ששה צדדין, הם המעלה והמטה וד' רוחות. ועדיין אינו שבע, כי עוד יש בו שביעי, והוא כנגד נקודה האמצעי, ואז המספר הזה שבע, שהוא נגד ששה צדדין והאמצעי בניהם, ואין עוד חסרון. ולכך השם יתברך השלים את עולמו ביום הז', שאז היה העולם שבע ושלם, ולא היה עוד חסרון" [ראה למעלה פל"ט הערה 133]. ובעוד שכאן מבאר את קדושת יום השביעי במה שיום השביעי היא הנקודה האמצעית, הרי בגו"א בראשית פ"ב אות ה [נד.] תלה זאת בנקודה אחרת, וכלשונו: "כי קדושת השביעי בשביל שהוא ראוי לקדושה בעצמו, כי השביעי לעולם נבחר, כי הוא נגד 'ערבות', הרקיע השביעי, שהוא כסא כבודו קדוש ומקודש [חגיגה יב:], לכך השביעי נבחר לעולם". ודבריו בגו"א [שהרקיע השביעי נבחר מחמת כסא הכבוד] יתבארו על פי מה שכתב רבי צדוק הכהן [פרי צדיק פרשת בהעלותך אות ב], וז"ל: "ועל זה אמר משה רבינו ע"ה לאהרן שבהדלקת המנורה יהיה המכוון שלו שמי שיעמוד מול פני המנורה, היינו מי שיכין עצמו לקבל אור תורה שבעל פה... 'יאירו שבעת הנרות' [במדבר ח, ב], היינו הנר האמצעי שהוא שבת, מדת מלכות בת שבע, שכלול מכל שבעת הנרות". ושם פרשת בראשית, אות ה, כתב: "וכן שבת הזמן לזכות לתורה, דכולי עלמא בשבת נתנה תורה [שבת פו:], וכן התורה שבעל פה, כמו שכתוב בזוהר הקדוש [ח"א מז:] 'יום השביעי' [בראשית ב, א] דא תורה שבעל פה, דאיהו יום שביעי. והיינו מלכות פה, תורה שבעל פה קרינן לה [תקו"ז יז.]". וראה להלן הערה 192.

(26) בא לבאר את הזמן של שנה, וכיצד הוא מקביל אל העולם ["כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם" (לשונו למעלה לאחר ציון 10)]. ועד כה ביאר את הזמן של יום השביעי, וכיצד הוא מקביל לנקודה השביעית האמצעית של הגשם. ומעתה יבאר שהזמן של שנה נקבע באופן אחר מהזמן של שבוע, ולכך היחוס של השנה לגשם יהיה שונה מיחוס השבוע לגשם.

(27) פירוש - שס"ה ימי השנה הם משוערים על פי מהלך החמה. ואמרו חכמים [מכות כג:] "שלש מאות ששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה". והרמב"ם בהלכות קידוש החודש פ"ט ה"א כתב: "שנת החמה... היא שלש מאות חמשה ששים יום ורביע יום". ונאמר [בראשית מ, יב] "שלשת השריגים שלשת ימים הם", ופירש רש"י [שם] "שלשת ימים הם - סימן הם לך לשלשת ימים". ובגו"א שם אות י [רעא.] כתב: "ואם תאמר, ג' חדשים או ג' שבועות. זה אינו, כי הגפן הוא מוציא השריגים, וכן השנה שהוא שנת חמה, ממנה הם הימים. אבל אין החודש נעשה מן סבוב החמה [אלא בסיבוב הלבנה]. ושבוע גם כן אינו תולה בחמה, שאין ניכר תשלום מספר ימים שבעה בחמה. רק הימים משוערים בחמה, ופשוט הוא". וראה להלן הערה 35.

(28) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תעו:]: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים. והוא יתברך מושל על כל, מכל מקום יש לשמש שֵם ממשלה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 419, והקדמה שלישית הערה 49]. ושם בבאר הששי [רד:] כתב: "כי באו להודיע בזה עניין החמה ומהותה, כי היא מיוחדת מושלת בתחתונים" [הובא למעלה פ"ד הערה 123]. ובהמשך הבאר שם [רח.] כתב: "כי החמה יש לה ממשלה ומלכות בעולם התחתון". ובתפארת ישראל פ"ד [עא:] כתב: "כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו. וכמו שתמצא מבואר מן הכתוב, שכאשר ירצה להזכיר כל העולם יאמר 'תחת השמש', וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'. [שם פסוק ד] 'וראיתי כל אשר נעשה תחת השמש', וכן תמיד" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 74, ופי"ח הערה 36]. ובנצח ישראל פי"ז [שפז.] כתב: "כי השמש הוא מלך ומושל בעולם הזה". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רט:] כתב: "החמה הוא מלך בצבא השמים".

(29) רש"י ר"ה ב. "רגלים היו למנות זמן שטרותיהם לשנות המלך, משנה שעמד בה המלך". וראה להלן הערה 34.

(30) והמנין גופא הוא סידור הדבר, שממיין את הפרטים בצורה מסודרת [כמו שביאר מו"ר זצ"ל באפיקי מים על ספירת העומר ושבועות, ענין ז]. לכך מונין למלך, כי תולים מעשה הסידור [המנין] במסדר [המלך]. ואודות שהמלך הוא מסדר הכל, כן כתב באור חדש פ"א [רמט:], וז"ל: "קשה, שהיה לו לכתוב 'ויהי בימי המלך אחשורש', ולא זכר אותו בשם 'מלך [אלא נאמר (אסתר א, א) "ויהי בימי אחשורוש"]... כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל... על זה אמר 'ויהי בימי אחשורש', כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי, דבר זה היה ראוי אל 'אחשורש'... ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל". ובתפארת ישראל פ"ד [עב.] כתב: "כמו המלך שהוא שומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי". ובהמשך הפרק [פב.] כתב: "מלך שומר הסדר שלא ישתנה, כמו שהוא ענין המלך". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפב.] כתב: "בעלי חיים... יש להם סדר במין שלהם בטבע, וכמו שיש למין האדם מלך מסדר ענייניהם, כך יש לכל המינים שנמשכים אחר הסדר בעצמם, והטבע הוא מלך שלהם, עד שענייניהם מסודר... כי אין המלך רק סדר המין". ובח"א לגיטין ו: [ב, צא.] כתב: "ואל יהא מעשה פילגש בגבעה קל בעיניך, כי היה... כאשר היו ישראל בלי מלך, ולא היה להם סדר. ולכך מעשה פלגש בגבעה כתיב בסוף ספר שופטים [פרק יט], אשר כל ספר שופטים מדבר בה מעשי ישראל כאשר היו בלי מלך". ובח"א לב"ב טז: [ג, ע:] כתב: "כי המלכות הוא הסדר אשר מקבלים מן המלך, וקודם שבא המלכות אל העולם, היה ההעדר אל זאת המדריגה, ולא היה שום סדר". ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.] כתב: "ענין המלך... מסדר את העם בסדר הראוי". ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי השם יתברך ברא המינים ונוהגים ענייניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול... וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר ענייניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "המלך הוא מסדר הכל... המלך הוא עצם הסדר". ובדרשת שבת הגדול [רז.] כתב: "כי כאשר תראה סדר במדינה תדע כי יש מלך מסדר הכל, וכאשר אין סדר להם, תדע כי אין להם מלך". וראה להלן פמ"ז הערה 496. **ומה שכתב** כאן "המלך מסדר ומקיים המשך

המציאות", כי הסדר שומר על הדבר המסודר, ובהעדר סדר יפסד הכל. כי "כל אשר תחת הסדר יש בו שמירה" [לשונו בנתיב הלשון פ"ג (ב, ע.)]. לכך המלך הוא "מקיים המשך המציאות". ובתפארת ישראל פ"ח [קלג:] כתב: "כל אשר יוצא מן הסדר מביא לו זה אבוד הנפש לגמרי". ובנתיב התורה פ"ד [קצח:] כתב: "כל אשר הוא יוצא מסדר העולם הוא בטל לגמרי, ואין לו קיום". ובח"א לשבת יא. [א, ב:] כתב: "כאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "דבר זה הפסד גמור כאשר יוצא מן הסדר". **וצרף לכאן** שנאמר [אסתר ב, כא-כב] "בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש שני סריסי המלך משומרי הסף ויבקשו לשלוח יד במלך אחשורש ויודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי". ובאור חדש שם [תקפו.] כתב: "ויש לשאול, למה עשה מרדכי זה, שהיה מציל הרשע, הרי אם נותנים לו סם המות, היה מציל את אסתר... כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו, אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 68, 355, הקדמה שלישית הערות 74, 253, פ"ג הערה 78, פי"ח הערה 36, פכ"ג הערה 9, פל"ד הערה 69, פל"ח הערה 101, פמ"א הערות 92, 100, ופמ"ג הערה 129].

(31) לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עב.]: "השמש היא שמירת סדר עולם הטבע במהלכה ובתנועתה, במה שהוא מושלת בעולם הטבע. וכמו המלך שהוא השומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי, כך השמש שהוא המושל על עולם הזה, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת ביום', והוא השומר סדר העולם לבלתי יחליף וימיר את סדר הראוי, ויעמוד על עמדו" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 74]. ובנצח ישראל ס"פ טז [שעט:] כתב: "וכאשר זרחה לו השמש [ליעקב אבינו (בראשית לב, לב), שאז נתרפא יעקב מצלעתו (רש"י שם)], אשר השמש סדר העולם, כי השמש מושל בעולם, והשמש סדר העולם, והסדר מרפא את יעקב מצלעתו. וכאשר יעקב צלע על יריכו, אז יש כאן שנוי בסדר העולם... ולפיכך השמש, שהוא מנהיג סדר העולם, מרפא את יעקב מצלעתו, עד שהעולם חוזר לסדר שלו".

(32) פירוש - המשך הזמן הוא המשך המציאות, וכפי חילופי הזמן כך הם חילופי המציאות. ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך

יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע ואל סוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים" [הובא למעלה הערה 13, ולהלן הערה 38]. ובאור חדש פ"א [תמב.] כתב: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם... וזהו עניין הזמן, וכיון שהם יודעים עניין הזמן, גם כן הם יודעים הדברים שהם תחת הזמן באמיתת שלהם". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.] כתב: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו. וכמו שאמר שלמה 'לכל זמן ועת לכל חפץ'... למדנו שכל הדברים הם מתחדשים בזמן המיוחד להם". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פז:] כתב: "כל דבר הוא תחת הזמן" [ראה למעלה פכ"א הערה 16, פכ"ט הערה 94, פל"ב הערה 76, פל"ו הערות 37, 46, ולהלן פנ"א הערה 142]. וכאמור, הזמן תולה בתנועת החמה, וכמבואר למעלה הערה 17. והפחד יצחק ר"ה מאמר כז אות ז כתב: "מפורש הוא בכתוב כי תפקידם של צבא השמים הוא לשמש מקור למציאות הזמן, שנאמר [בראשית א, יד] 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים'... משתייכת היא מציאות הזמן לצבא השמים". **ולמעלה פל"ו** [תרנד.] העיר שבכל ההגדה, המקום היחידי שמצויין בו שהקב"ה הוא "מלך מלכי המלכים" הוא אך ורק בביאור ענין המצה; "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה. על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם". וביאר שם כי המצה נובעת מכך שהקב"ה הוא למעלה מן הזמן, ומדריגה נבדלת זו מתבטאת במלים "מלך מלכי המלכים", יעויין שם. והביאור בזה, שהנה יש לשאול, לְמָה הכוונה כשאנו אומרים "מלך **מלכי** המלכים", ומה היה חסר אם היינו אומרים "מלך המלכים", דעל מה מוסבת תיבת "מלכי". המפתחות לכך נמצאים בביאור דברי הגמרא [ע"ז ד:], שאמרו שם "אימת רתח [מתי הקב"ה זועם על העולם]... תנא משמיה דרבי מאיר, בשעה שהמלכים מניחין כתריהן בראשיהן ומשתחוין לחמה, מיד כועס הקב"ה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעד.] הביא מאמר זה, וכתב: "העבודה זרה וכיוצא בו נמצא לשון 'חרון אף'... עיקר 'חרון אף' נאמר על דבר שהוא מתנגד לו. וכאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג

העולם השפל, וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים... וכאשר בני אדם אינם עוברים את העולם הטבע לעבוד את ה', כמו שראוי לעשות, רק הם נשארים בעולם הטבע, ולא יביטו את אשר פעל ועשה כל אלה, רק די להם בעולם הזה, ואין מקשרין עולם הזה בו יתברך, הנה יש כאן עבודה זרה... וכאשר משתחוים לחמה, הרי דבר זה שנוי סדר העולם, שהם מנתקין הקשור הזה, שצריך לקשור השמש **במלך מלכי המלכים**, שהוא מושל על כל". הרי שנקט בתואר "מלך מלכי המלכים" להורות שהקב"ה הוא מלך על החמה והלבנה, שהם המלכים ומושלים בעולם השפל. וכן מדויק מלשונו בנתיב אהבת השם פ"ג [ב, כז:], וז"ל: "אמרו במדרש [פרקי דרבי אליעזר פ"ו] כי על השמש כתובים ג' אותיות משמו של הקב"ה. וכל זה מפני כי השמש מקלסת שמו תמיד, ולכך שם ה' עליה... כי השמש הוא מלך בצבא עליונים, לכך שם ה' עליה, שלא יהיה נראה כאילו חס ושלום אין כאן מלך מלכי מלכים, לכך שם ה' עליה". והמלכות שיש לחמה היא שלטון הזמן, וכמבואר כאן. וזהו שאומרים בתפילת "עלינו"; "שהם משתחוים להבל וריק ומתפללים אל אל לא יושיע, ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". לאמור, לאחר שנאמר שהאומות משתחוות לצבא השמים [השורש לכל ע"ז (ראה למעלה הקדמה שניה הערה 376)], מדגישים אנו שלא כצורינו צורם, אלא הוא "מלך מלכי המלכים" [מפי בני האברך המופלג הרה"ג רבי משה יונה שליט"א]. נמצאת אומר שכאשר הנך רוצה להורות שהקב"ה הוא למעלה מן הזמן, הנך אומר שהוא "מלך **מלכי** המלכים". וכן אומרים [יוצרות לשבת הגדול] "אתה הוא מלך מלכי המלכים, מלכותו נצח". לכך בכל ההגדה, המקום היחידי שמצויין בו שהקב"ה הוא "מלך מלכי המלכים" הוא אך ורק בביאור ענין המצה, כי המצה היא תולדה מובהקת מהא שהקב"ה הוא למעלה מן הזמן, וכמו שנתבאר למעלה. והרציתי דברים אלו למו"ר זצ"ל, וקלסם [הובא למעלה פל"ו הערה 48].

(33) כפי שאמרו חכמים [חולין ס:] "אמרה ירח לפני הקב"ה, רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "השמש מושל בעולם התחתון כמו מלך, וכן הירח שהוא מושל בלילה, אין ראוי שיהיו שוים, ויהיו שני מלכים משתמשים בכתר אחד... השמש והירח שניהם מושלים בעולם, זה ביום וזה בלילה, והיום והלילה שניהם הם יום אחד, ואם כן השמש והירח הם שני מלכים משתמשים בכתר אחד". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסח:] כתב: "הירח מלך תתאי". ובח"א

לר"ה כה. [א, קכז:] כתב: "כי מלכות דוד דומה אל מלכות הירח; מה הירח הוא נקרא [בראשית א, טז] 'קטון', גם כן דוד נקרא קטון [ש"א יז, יד] 'ודוד הוא הקטון'".

(34) כמו שאמרו חכמים [חולין ס:] "אמר לה [הקב"ה לירח] זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסח.] כתב: "וכמו שמונין למלך, כך מונין לירח, שהוא מלך... ואנו מונין לה כמו שמונין למלכים". ולמעלה הקדמה שלישית [קלד.] כתב: "החמה והלבנה, שאלו שני דברים הם המושלים". וכן נאמר [בראשית א, טז] "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו'". וכן אומרים על המאורות [תפילת שחרית דשבת] "כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". ובבאר הגולה באר הרביעי [שמו.] כתב: "שני מושלים בעולם; החמה ביום, וירח בלילה". ובהמשך שם [תעו:] כתב: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו'. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים". ובגו"א בראשית פל"ח אות כו [רנז.] כתב: "כי שני הבנים, פרץ וזרח, דומים ללבנה וחמה, ששניהם הם מושלים ומלכים בעולם". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכג:] כתב: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב.] כתב: "לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם. וכדכתיב [תהלים קלו, ח-ט] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'". ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:] כתב: "השמש והירח הם המושלים בצבא השמים, ואם אין השמש והירח פועלים, כל הנמצאים בטלים. ולכך תולה הכל בשמש וירח שהם מושלים, וכדכתיב 'השמש לממשלת היום ואת הירח והכוכבים לממשלת בלילה'" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 49].

(35) נאמר [בראשית מ, יב] "שלשת השריגים שלשת ימים הם", ופירש רש"י [שם] "שלשת ימים הם - סימן הם לך לשלשת ימים". ובגו"א שם אות י [ער:] כתב: "ואם תאמר, ומנא ידע [יוסף] כי הם ג' ימים, שמא ג' שנים. ונראה לומר, כי אם היו ג' שנים היו ג' גפנים [מחולקים, ולא ג' שריגים, שהם ג' זמורות של גפן אחת], דאין שנה זו יש לו חבור אל שנה אחרת. אבל אם הם ג' ימים, היה גפן אחד, שהוא דומה אל שנה אחת,

ובו ג' שריגים, והם דומים לג' ימים בשנה" [ראה למעלה הערה 27]. ובאור חדש פ"ט [תתתיז:] כתב: "ימי השנה הם כמו פרורים קטנים, שנחלק אליהם השנה". ובפחד יצחק ר"ה מאמר יד אות ז, כתב: "המחזור הזה של זמן כלליות העולם כולל הוא בתוכו המון מחזורים קטנים המשקפים בזעיר אנפין את תהלוכותיו של המחזור הגדול הכללי. כל מציאותה של אותה תקופת זמן הקרויה 'שנה' אינה אלא מחזור קטן המשמש בבואה פרטית לתנועת הגלגל של הזמן הכללי" [ראה להלן הערה 38]. והואיל וכן, ברי הוא שכל שנה ושנה עומדת לעצמה ואינה מתחברת לשנה אחרת, כי השנה לכשעצמה הינה מחזור קטן של כל הזמן הכללי. ובנצח ישראל פנ"ה [תתס:] כתב: "כאשר ישראל הם הכל... והם מתדמים אל השנה שהוא הכל". דוגמה לדבר; נאמר [דברים כו, ג] "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבתינו לתת לנו", ופירש רש"י [שם] "הגדתי היום - פעם אחת בשנה, ולא שתי פעמים". ובגו"א שם אות ח [תה:] כתב: "פעם אחת בשנה. דאם לא כן, 'היום' למה לי". ולכאורה יקשה, מנין ש"היום" מורה על שנה, ולא על שבוע או חודש. אלא הביאור הוא כדבריו כאן, שכל שנה ושנה היא יחידת זמן בפני עצמה, ולכך "היום" בא למעט מועד אחר לגמרי שהוא בעל הויה אחרת לגמרי, וזו שנה אחרת. אך שבוע אחר או חודש אחר אינו נחשב למועד אחר לגמרי. וצרף לכאן מאמרם [ר"ה ב:] "יום אחד בשנה חשוב שנה". ובח"א למנחות צט: [ד, פז.] כתב: "דע, כי פירוש דבר זה כמו שאמרו [פסחים ד.] מקצת היום כמו כולו, ומקצת השנה כמו כל השנה. וטעם דבר זה אשר נחשב המקצת כמו הכל, מפני כי היום הוא אחד, והלילה הוא אחד, ולפיכך מקצת היום כמו כולו נחשב. ואף על גב שלא נחשב כולו מצד הזמן, אבל מצד צורת היום נחשב מקצת כמו כולו, דאינו תולה בהמשך הזמן, שלא יהיה נחשב יום אלא שיהיה י"ב שעות, שזה אינו, רק נחשב יום אפילו מקצת". וכן השנה היא צורת זמן אחת, ולכך יום אחד בשנה חשוב שנה.

(36) פירוש - הואיל וזמן של "שנה" הוא בריאה בפני עצמה, והוא הכל, ואינו חלק מבריאה אחרת, לכך ניתן להשוותו לבריאת העולם, שגם העולם הוא בריאה בפני עצמו, והוא הכל, ואינו חלק מבריאה אחרת. ושויון זה יעשה מחמת ש"הזמן יש לו יחוס אל הגשם" [לשונו למעלה לאחר ציון 10]. ובספר היצירה פ"ו מ"א אמרו ש"עולם שנה נפש" מקבילים זה לזה. ודבריו כאן נסובים על "עולם שנה".

(37) יש מאין, ולפני שנברא העולם הוא לא היה קיים, נמצא שהתחלת העולם היא "שנמצא נברא". וזו הדעה באה לאפוקי מכפירת היוונים שהעולם קדמון [ראה למעלה

הקדמה שניה (מט:), ופל"ט הערה 47]. ובספר מנחת קנאות פ"י כתב: "אתחיל לדבר מעיקר השני, והוא אמונת החדוש, והוא לידע שהעולם נתחדש אחר שלא היה, והשם יתברך חדשו מן האפס הגמור ומן העדר המוחלט, והוציאו מן האין ליש ברצונו הקדמון... להוציא מלבם של כופרים מאמיני הקדמות, ואומרים כי העולם מחויב המציאות מאתו יתברך" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 41]. ולמעלה פ"ה [רנד.] כתב: "כל התחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה". ולמעלה ר"פ לד [תקפד:] כתב: "העולם נמצא אחר שהיה נעדר". ובח"א ליבמות טז: [א, קכט:] כתב: "העולם יש לו התחלה בבריאה, ויש לו תכלית. לכך התחלת הבריאה נקרא [תהלים לז, כה] 'נער הייתי', ותכלית העולם הוא נקרא 'זקן' [שם]. לפיכך אמר [יבמות טז:] 'פסוק זה שר העולם אמרו', שאין בהנהגות כל ימי העולם, מן הילדות עד הזקנה של עולם, שיהיה [תהלים שם] 'צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם'". ובדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:] כתב: "ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה, שהוא התחלה, ואחר כך יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתיחסת בשלימותה אל הפועל, דבר זה מצד הפועל, שכל פעולה ראויה שתהיה מתיחסת אל הפועל. אבל מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה מצד עצמה... דומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, פ"ה הערות 25, 130, פי"ח הערה 22, ופל"ד הערה 6, ולהלן פנ"ב הערה 62. וראה למעלה הערה 15].

(38) כי "שנה" היא זמן, ולזמן יש התחלה, אמצע וסוף. ואודות שכלליות הזמן מתחלקת לשלשה חלקים אלו [והשנה היא בבואה לכלליות הזמן (כמבואר למעלה הערה 35)], כן כתב בנצח ישראל פכ"ז [תקנט.], ויובא בהערה 40. ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא [שעח:] כתב: "כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף". ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "כי השנה יש לו ג' חלקים; מצד חלק הראש, ומצד חלק האמצעי, ומצד הסוף" [ראה למעלה הערות 13, 15, 32].

(39) רש"י [שמות כג, טו] "חודש האביב - שהתבואה מתמלאת בו באביה. 'אביב' לשון אב, בכור וראשון לבשל פירות". הרי "אביב" הוא מלשון אב והתחלה. וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש אב. והראב"ע [שמות יג, ד] כתב: "פירוש 'אביב' כמו בכור, כי הוא מגזרת 'אב', שהוא כמו ראשון לאשר הוליד". ושוב כתב הראב"ע [ויקרא ב, יד] "אביב - נקרא כן בעבור שהוא ראשון, והוא מגזרת 'אב'". ובנצח ישראל פס"ב [תתקלח:] כתב: "השאור ראוי לבטל ביום ראשון של פסח, כי השאור אינו ראוי לאכילה, והוא כלו פסולת, כמו שהוא השאור באמת. וראשון של פסח, שהוא התחלת הויות העולם, כי הוא חודש האביב, ובזמן הזה ראוי לבטל הפסולת מן העולם, ולבער אותו, כמו השאור והחמץ" [ראה להלן הערה 147]. ובח"א לר"ה טז: [א, קא:] כתב: "האביב הוא הפועל שהוא גומר את הדבר עד שהוא אביב, וזה נגד הויה" [ראה להלן הערה 118]. ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא [שעט.] כתב: "החורף אינו בכלל הזמן, כי הוא העדר והפסד הצמחים". ובח"א לנדרים מא. [ב, יט:] כתב: "האילן הזה שבא עליו הפסד בימות החורף, עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו גם כן מקולקל. כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז הוא חוזר לקבל כח מן השורש, ומתחדש כבראשונה". לכך האביב נחשבת להתחלת זמן השנה, כי החורף שקדם לה אינו בכלל הזמן. וראה להלן הערות 76, 129.

(40) דוגמה ליחס שבין התחלת ההויה לשלימות ההויה נמצאת בשלשה מקומות בדבריו בנצח ישראל, שביאר שיש ג' נקודות; התחלה, אמצע, ושלימות הדבר [וכאן לא הזכיר אמצע]; (א) שם פכ"ז [תקנט.] כתב: "בפרק חלק [סנהדרין צז.], תנא דבי אליהו, שית אלפי שנה הוי עלמא; ב' אלפים תוהו, ב' אלפים תורה, ב' אלפים ימות המשיח... ואין ספק שצריך טעם וסברא שמחלק הזמן של עולם לאלו חלקים... וביאור ענין זה, כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו. כי זמן כל ימי עולם הוא ו' אלפים, כדאיתא התם [סנהדרין צז.] אמר רב קטיני, שית אלפי שני הוי עלמא... ומאחר שימי עולם שית אלפי שנה, חילק אותם לג' חלקים... ההתחלה והאמצע והסוף. וקאמר 'שני אלפים תוהו' נגד התחלה, שכן ההתחלה עדיין אין בו דבר, וזה מסגולת ההתחלה, שאין בו דבר ממש. ואמר 'שני אלפים תורה', כי הזמן האמצעי מיוחד לתורה... מפני שהאמצעי אינו גשם, כי כל גשם יש לו רחקים, והאמצעי אין לו רוחק, לכך מתייחס הזמן האמצעי, שאין לו רוחק, אל בלתי גשמי, כמו

התורה, שאין שייך בה גשמות כלל. ו'שני אלפים ימות המשיח', פירוש הזמן האחרון הוא מיוחד לימות המשיח, כי הזמן האחרון הוא ההשלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה. ולכך הזמן האחרון מתייחס אל המלך המשיח, כי המלך המשיח יהיה משלים את כל העולם... ולכך ראוי שיהיה מלך המשיח, שהוא המשלים, בסוף הזמן, שאז מסוגל אל השלמות ביותר" [הובא למעלה בקצרה הערה 15]. (ב) שם פמ"ג [תשמו.] כתב: "ובפרק חלק [סנהדרין צח:], אמר רב, לא אברא עלמא אלא לדוד. ושמואל אמר, למשה. ורבי יוחנן אמר, למשיח, עד כאן. וביאור מחלוקתם, כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכל. ויש בחינה שאמצע הדבר הוא עיקר הדבר, במה שעיקר הדבר הוא גוף הדבר, והוא האמצע, לא ההתחלה והסוף. והבחינה השלישית סוף הדבר, ששם השלמת הדבר, ראוי שיהיה עיקר כאשר נשלם. ולדעת שמואל לא נברא העולם רק למשה, מפני שאז היה התחלת ישראל, שהם עיקר העולם, ולא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל [ראה להלן פמ"ז הערה 283]... ולפיכך סבירא ליה שלא נברא העולם אלא למשה, שהוא עיקר, מפני שהוא ההתחלה, ואחר התחלה ימשך הכל. ולרב לא אברא עלמא אלא לדוד, מפני שהעיקר הוא גוף הדבר. וכאשר היה דוד מלך על ישראל, היו ישראל במעלתם היותר עליונה. וזה ראוי שיהיה עיקר, כאשר היו ישראל במעלתם העליונה. ולדעת רבי יוחנן לא נברא העולם אלא למשיח, מפני שאז יהיה העולם בשלימותו האחרון, שלא נמצא בעולם חסרון, רק הכל בשלימות. וראוי לדבר זה דבר שהוא עיקר, שכל דבר נמצא בשביל שלימותו, כי זהו צורתו". (ג) שם פנ"ז [תתפא:] כתב: "ידוע כי כל דבר בעולם מתחלק אל שלשה חלקים, שאין זה כזה; כי נחלק להתחלה, ואמצע, וסוף. ולכל אחד יש בחינה בפני עצמו. ואין ספק כי הבחינה מצד התחלתו הוא זולת הבחינה שהוא מצד השלמתו, ושניהם זולת הבחינה בחלק שאינו נחשב התחלה ולא נחשב השלמה, והוא כמו אמצעי. ובודאי כי יש בישראל בחינה שיאמר עליו דבר זה הוא התחלת ישראל. ואין ספק שיש בחינה בישראל שהוא מצד השלמת ישראל. וכן יש בהם בחינה מצד דבר שאינו נחשב התחלה ואינו נחשב השלמה" [ראה למעלה פ"ט הערה 247, פכ"ה הערה 101, פכ"ט הערה 89, ופרק זה הערה 15].

(41) לשונו להלן [לאחר ציון 81]: "כל זמן שהיא [התבואה] מחוברת בארץ נחשב זה השפעה שנמצא מאתו יתברך, אבל הקצירה שהוא כאשר נשלם הפרי ונקצר, וזה כאשר נשלם על תכלית שלימותו, זהו שלימות הויה", ושם הערה 82.

(42) לשונו למעלה פ"ח [שפה:]: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל". ובתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.] כתב: "ויש להקשות על מדרש זה [שמו"ר יז, א] מה ענין השירה והקילוס שנותנים הדשאים, ואיך נותנים קילוס להקב"ה. אבל המדרש הזה בא לומר כי אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה ח"ו שיש דבר זולת השם יתברך. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם, רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד', כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות. וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו' [ראה ברכות מג:]. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים אשר בהם נראה שבח יוצר הכל" [ראה להלן הערה 215]. ובדר"ח פ"א מ"ב [קצ:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם [יומא לח.]; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'ועל העבודה'. כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני... כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו". וכן הוא שם פ"ג מ"ז [קפז.]. ובנתיב העבודה פי"ד [א, קכא.] כתב: "הכל נברא לשמש את השם יתברך, כי הכל ברא לכבודו יתברך [כתובות ח.]. כי מן הנבראים כלם ומבריאתם נראה כבוד מעשיו" [הובא

למעלה פ"ח הערה 105, פי"ד הערה 64, פכ"ב הערה 23, פל"ו הערה 92, ופמ"ד הערות 38, 143. וראה להלן הערה 69, ופמ"ז הערות 92, 517].

(43) אודות שהעולם ישוב ויאסף אל ה', כן כתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תנט.] כתב: "כי העולם הזה הוא בא מן השם יתברך, ואליו שב כאשר הושלם". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פד.] כתב: "כי התמידים שצוה השם יתברך [במדבר כח, ב-ח] להודיע כי העולם הזה שב ומתקרב אל השם יתברך. ואם לא שב אל השם יתברך, לא היה אל העולם קיום בעצמו. רק הוא שב אל השם יתברך, ולא נברא שיהיה לעצמו... העולם הזה, כמו שהושפע מן השם יתברך, כך שב אל עילתו". ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי כבר התבאר בחבור גבורות השם [כאן ולהלן ר"פ סט] כי העולם הזה שב אל עלתו, ואי אפשר רק כך, כי ממנו יתברך הושפע העולם, ואליו יתברך הוא שב". ובאור חדש פ"ג [תרנו.] ביאר שזהו ההבדל בין ישראל לאומות, שישראל בסופם שבים אל ה', ומכך נובעת נצחיותם, לעומת האומות שסופן אצל עצמן, ולכך אינן בנות נצח. וראה להלן הערות 51, 71.

(44) כמו שנאמר [שמות כג, טז] "וחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה".

(45) כמו שנאמר [שמות לד, כב] "וחג האסיף תקופת השנה", ופירש רש"י [שם] "וחג האסיף - בזמן שאתה אוסף תבואתך מן השדה לבית. אסיפה זו לשון הכנסה לבית, כמו [דברים כב, ב] 'ואספתו אל תוך ביתך'. תקופת השנה - שהוא בחזרת השנה בתחלת השנה הבאה. תקופת - לשון מסיבה והקפה". ו"תקופת השנה" מורה בפרט על החזרה לנקודת ההתחלה.

(46) פירוש - אין לבריאה של "שנה" עמידה בעצמה, אלא היא חוזרת ונאספת אל יוצרה.

(47) בהמשך הפרק [לאחר ציון 73].

(48) ההתחלה [חג האביב], ההשלמה [חג הקציר], והחזרה [חג האסיף].

(49) לשונו למעלה בהקדמה ראשונה [כט:]: "נמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם". ובדר"ח פ"א מ"ב [קעז:] כתב: "השם יתברך הוא מחויב המציאות, והנמצאים שנמצאו מאתו, ובודאי יש לאדם יחס אל בוראו במה שבראו השם יתברך, והאדם נברא ממנו. וראוי שיהיה שומר היחס הזה, ואם אין שומר היחס הזה הרי אין בריאתו לכלום". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.] כתב: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול... חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו. וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה". ובנצח

ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי במה שהעלול הוא מן העלה, יש כאן צירוף העלה אל העלול, כמו צירוף בן אל האב, ובבחינה זאת יש כאן צירוף גמור". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "כי העלה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 74, ופכ"ג הערה 75]. וראה להלן הערות 54, 56, 194.

(50) הוסיף כאן תיבת "סבתו" ["העולם הוא חוזר ונאסף אל **סבתו** המקיים אותו"], ואילו עד כה כתב פעמיים "נאסף אל המקיים" [לאחר ציונים 42, 46], ללא הוספת תיבת "סבתו". ובביאור מרגניתא זו, ראה בסמוך הערה 52.

(51) לשונו בנתיב התשובה פ"ב [מד:]: "דבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל השם יתברך, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל השם יתברך, אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים, וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל השם יתברך... וזולת זה לא היה קיום אל העולם". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "ודע כי גם אל כלל העולם יש לו השבה אל השם יתברך. כי כמו שהעולם בא מן השם יתברך, כך יש לו השבה אל השם יתברך, כי ממקום שבא, שמה ישוב. וכאשר שב אל השם יתברך הוא נבדל, שהוא שב מן מה שהוא גשמי אל השם יתברך. ולפיכך יש לה"א שבו נברא העולם תג [מנחות כט:], שמורה על שיש לעולם כתר" [ראה למעלה הערה 43, ולהלן הערה 71]. והוצרך להוסיף מלים אלו ["ובזה כל המציאות שב אל השם יתברך"], כי הרי מבאר כאן ששיבה זו נובעת מחמת "שהעולם נתלה בו יתברך, ואין לו קיום זולתו יתברך", לכך בהכרח ששיבה זו חלה על כל המציאות, משום שאי אפשר לשום נמצא שיהיה לו קיום זולתו יתברך.

(52) נראה שהביאור לשייכות בין הענין הראשון [שהנמצאים מושפעים מאתו יתברך] לענין השני [שהנמצאים שבים אליו יתברך] הוא שהענין הראשון מעמיד את יחס העולם להקב"ה כיחס המסובב לסבתו, ומחמת יחס זה גופא מתחייב שהעולם ישוב אליו יתברך. כי כבר השריש שאין שום נתק בין המסובב לסבה, אלא המסובב לעולם אדוק בסבה, לכך מחמת אדיקות זו בהכרח שלבסוף העולם יחזור להקב"ה. ואודות חבור המסובב לסבתו, כן כתב בהקדמה לנצח ישראל [א:], וז"ל: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן, לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה, והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל... אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר... שהאב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא, גם

הוא צריך לקיומו... אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו" [הובא למעלה פט"ז הערה 48, פי"ז הערה 68, פכ"ה הערה 21, ופל"ט הערה 157]. לכך הוצרך להוסיף למעלה [לפני ציון 50] תיבת "סבתו" ["ונאסף אל **סבתו** המקיים אותו"], מה שלא עשה בפעמיים הקודמות [כפי שהערנו בהערה 50], כי כאן בא להורות שמה שהעולם לבסוף חוזר אל הקב"ה אין זה דבר שנתחדש רק לבסוף, אלא הואיל והקב"ה הוא סבת העולם מתחילתו [והעולם מסובב מהקב"ה מתחילתו], לכך לבסוף העולם יחזור אל הקב"ה. **וביחס שיש** בין שתי ההצטרפיות האלו אל הקב"ה [מצד היותו יתברך התחלה אל הכל, ומצד שהכל שב אליו יתברך], הנה בנתיב העבודה פ"ג [א, פה.] ביאר שבנקודה זו גופא נחלקו התנאים [ברכות כו:] אם תפלות אבות תקנום, או כנגד תמידים תקנום, וכלשונו: "ויש לך להבין אלו דברים, דלרבי יוסי שאמר תפלות אבות תקנום סבר, כי התפלה היא הקירוב אל השם יתברך מצד שהשם יתברך הוא עלה לעולם, והאבות הם התחלה לעולם, לכך הם ראשונים שהשם יתברך עלה להם, ולכך האבות תפלות תקנום. ומר סבר כי הקירוב בזה הוא מצד כי העלול הוא שב אל עלתו, זו היא הקירוב הגמור שיש לעולם אל השם יתברך, ולכך כנגד קרבן תמידים תקנום, שהקרבן הוא מורה שהעלול שב אל עלתו יתברך".

(53) לשונו למעלה בכת"י [תצח.]: "כי אין שם ה' בא על דבר שאינו שלם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנא.] כתב: "ומפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב, ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך בתכלית השלימות". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם. ולפיכך כאשר נפשו אינו בשמחה, והיא בחסרון, אין השכינה שורה". ואמרו חכמים [שבת צב.] "אין שכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה", וכתב

בח"א שם [א, מו.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי שתשרה שכינה על דבר חסר, ולפיכך צריך אל כל אלו, שיהיה האדם שלם, ואז אפשר שתשרה שכינה עליו". ובזוה"ק ח"א רטז: איתא "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 127, פ"ט הערה 131, פל"ט הערה 85, ופ"מ הערה 11]. וראה הערה הבאה.

(54) לשונו בדר"ח פ"א מי"ח [תנט.]: "העולם מקושר בו [יתברך] מצד התחלת העולם... ו]מצד השלמתו דבק העולם בו יתברך... וכמו שתראה כי בתחילת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', סמך הבריאה אל השם יתברך, כי מצד התחלת העולם, אשר הוא יתברך התחלת העולם שממנו נברא, יש לעולם קשור עם השם יתברך. וכן מצד השלמת העולם יש לו קשור בו יתברך, והוא שכתוב [בראשית ב, ג] 'אשר ברא אלקים לעשות'. הרי לך כי העולם יש לו קשור בו יתברך מצד ההשלמה" [הובא בחלקו למעלה פל"ט הערה 46].

(55) לשונו למעלה פ"ח [שפה:]: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל". ובבאר הגולה באר הששי [רלב:] כתב: "העולם כולו השם יתברך מקיים אותו שלא יתמוטט, כי אין קיום לעולם בצד עצמו, רק על ידי השם יתברך המקיים אותו. ודבר זה על ידי הדביקות שיש לעולם בו יתברך, ומצד הדביקות הזה יש לעולם קיום, ולא זולת זה. והארץ שהיא בתכלית המטה, אם לא היה לה דביקות בו יתברך, לא היה עמידה לה" [ראה למעלה פ"ח הערה 105]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנח.] כתב: "כי הוא יתברך אחד בלבד ואין זולתו, ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלהים חיים, נותן חיים לדבקים בו, ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו. וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור'. כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים, ודבר זה מצד הדביקות שהם דבוקים בו יתברך... כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך... ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'... וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [הובא למעלה פמ"ה הערה 67, וש"נ]. ובהקדמה לתפארת ישראל [יט.] כתב: "כי מצד הדבקות בו יתברך אתם חיים". ובתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא

נותן המציאות לכל על ידי הדביקות בו יתברך". **וצרף לכאן**, שאין נברא שהיה דבוק בה' כמו יעקב אבינו, שדמותו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא:], והוא הקרוב ביותר אל ה' [גו"א ויקרא פכ"ו אות נ (רעג.)], ועליו אמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת". הרי הדבוק ביותר אל ה' הוא החי ביותר. ועיין בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.], שנקודה זו מבוארת שם. וראה להלן פמ"ז הערה 517.

(56) כמבואר למעלה הערה 49.

(57) לשונו למעלה ס"פ ו [שיד.]: "ותבין עוד כי העולם הוא מחסדו של הקב"ה, כדכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה', ועל ידי חסדו יוצאים לפעל התולדות בעולם", וראה בסמוך הערה 61. ויש לדייק בלשונו שכתב "מטובו ומחסדו", דמהי כפילות זו. ונראה, שתיבת "טובו" מורה על טיב ועצם ההשפעה [שהמושפע הוא דבר טוב], ואילו תיבת "חסד" מורה על סבת ההשפעה, שהקב"ה משפיע מטובו מחמת מדת החסד. לכך יכול להיות שהקב"ה ישפיע מטובו מצד מדות אחרות, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלז:]: '"הזן את העולם כלו בטובו [בחן בחסד וברחמים]' [ברכה ראשונה בברכת המזון]. רצה לומר השם יתברך מצד **טובו** מפרנס את הכל. ואחר כך אמר כי פרנסת השם יתברך את העולם הוא מצד ג' פנים; כי יש שראוי לו הפרנסה מצד הדין, והם הצדיקים שהם בעולם, וזהו שאמר 'הזן את העולם בחן'... ויש שמפרנסו השם יתברך מצד החסד... ויש אשר פרנסתם מצד הרחמים". הרי שישנן שלש אפשריות שמחמתן הקב"ה ישפיע טובו על הנבראים. אך המיוחד במדת החסד הוא שהיא תמיד נעשית בהשפעה של טובה, ואין במדת חסד השפעה של דינין ועונשין. מה שאין כן מדת הדין, שהיא יכולה להביא גם לדינין ועונשין. לכך כאן פתח וסיים בתיבת "חסד", אך ביניהן כתב "השפיע העולם מטובו", כי בזה איירי בעצם ההשפעה.

(58) יש להבין, דמאי נפקא מינה מצד איזו מדה נברא העולם, דסוף סוף העולם נברא ובא מהקב"ה, תהיה המדה אשר תהיה, ו"במה שיש לעולם דביקות בו יתברך שהוא נמצא מאתו יתברך" [לשונו למעלה לפני ציון 56], ומה לי מדת החסד ומה לי שאר מדות. הרי לו יצוייר שהעולם היה נברא מצד מדת הדין [ולא מצד מדת החסד], עדיין היה העולם בא מה', ומשתלשל מכך שהעולם דבוק בה'. ומדוע מדגיש כאן שמחמת שהעולם בא מצד מדת החסד דייקא יש לעולם דביקות בה'. ויש לומר, שאין כוונתו לומר שדוקא מדת החסד מביאה לדביקות העולם אל ה', ולא שאר מדות. אלא כוונתו לומר שהואיל ואליבא דאמת מדת החסד פעלה את הבריאה, לכך המתדבק במדת החסד

מתדבק במדה שבה נברא העולם, ובזה הוא מעורר את מדת החסד של הקב"ה [כמו שיבאר], שעל ידה נוצרה דביקות העולם בה'.

(59) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קצו:]: "ואל יקשה לך, כי מה שאמר כאן 'ועל גמילת חסדים' היינו החסד שהאדם עושה לחבירו, ואין זה חסד שהקב"ה עושה. אין זה קשיא, כי כאשר בני אדם עושים חסד זה עם זה למטה, השם יתברך עושה חסד עם העולם למעלה, ומקיים העולם על ידי שפע חסדו" [הובא למעלה פ"ו הערה 122].

(60) כפי שביאר את מאמרם [מו"ק כח:] "דיספד יספדוניה, דיקבר יקברוניה, דיטען יטענוניה, דידל ידלוניה ["דידל ידלוניה - כלומר מגביהין בהספד למי שמגביה קולו להספד אחרים" (רש"י שם)]". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו.] כתב: "דבר זה אין שייך במדות אחרות, רק במדות של גומלי חסד... [כי] כאשר עושה טוב לאחר, השם יתברך משפיע לו ג"כ הטוב והחסד, כי כמו כאשר יש נחל קטן, והוא מחובר אל הנהר הגדול אשר אין לו סוף, כאשר יוצאין המים מן הנחל הקטן, ומשפיעים מים לבור שסמוך לו, תכף ומיד יוצאים מים מן הנהר הגדול, וחוזר ומשפיע אל הנחל אשר מחובר לו המים שיצאו ממנו, ובאותו דרך שיצאו ממנו המים הם באים אליו. כך כאשר בעל גמילות חסד, אשר הוא דבק בטובו של השם יתברך, כאשר משפיע לאחר מטובו, אז השם יתברך אשר הוא טוב, משפיע לו הטוב בעצמו אשר הוא עושה. וכל עוד אשר המים יוצאים ומשפיעים לאחר, יושפע לו גם כן, וכפי אשר השפיע, ובאותו דרך אשר השפיע, משפיע לו גם כן. והבן הדברים האלו מאוד, ותבין כי ראוי בעל המדה הזאת לתשלום גמול יותר מהכל". וכן הוא בגו"א בראשית פי"ח אות יח [ש:]. ובדר"ח פ"ה מ"ח [רנה:] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם, והשפיע אל הבריות מה שצריך להם. ואם לא שיהיו בעולם גם כן אנשים משפיעים מטובותם לאחרים, לא היה ראוי שיברא העולם ולהשפיע להם מה שצריך להם. כי מדה זאת שייך אצל מדת החסד, שאין ראוי לעשות חסד אלא אם כן הוא בעל חסד, שכן אמרו חז"ל [מו"ק כח:] דקבר יקברוניה, דטען יטענוניה וכו'. פירוש, כל גמילות חסדים שהאדם עושה, ראוי שיהיה נעשה לו גם כן... שבעל גמילות חסדים, לפי החסד שעושה ראוי שיהיה נעשה לו. ולפיכך אם לא שיהיו בעולם גומלי חסדים משפיעים מטובם, לא היה ראוי שיהיה השם יתברך בורא העולם ומשפיע לו מה שצריך אל העולם". ובנתיב העבודה ספ"א [א, עט:] כתב: "כאשר האדם גומל חסדים, השם יתברך גומל חסד עמו גם כן... ולכך כתיב [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ובכת"י [שז:] כתב שאברהם אבינו קיים ביקור חולים, וכלשונו: "אם לא היה המדה הזאת בו לא היה הקב"ה מבקר אותו [רש"י בראשית יח, א], כי מן המדה

שעשה לאחרים נעשה לו. וכן אמרינן בפרק ואלו מגלחין [מו"ק כח:] 'דספד יספדוניה, דיקבור יקברוניה'... ואם לא היה אברהם אוחז במצוה הזאת, איך היה הקב"ה מבקר אותו בחליו" [הובא למעלה פ"ו הערה 124, פ"כ הערה 75, ופכ"א הערה 51].

(61) ולא חסד מתמשך לאורך ימי קיום העולם. ומלשון זה ["כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה, שהשפיע את הנבראים"] משמע שהשפעת הנבראים גופא נעשתה במדת החסד. וכן למעלה פ"ו [שיד.] כתב: "כי העולם הוא מחסדו של הקב"ה, כדכתיב 'אמרתי עולם חסד יבנה', ועל ידי חסדו יוצאים לפעל התולדות בעולם" [הובא למעלה הערה 57]. אמנם בהרבה מאוד מקומות כתב שהשפעת הנבראים נעשתה במדת הדין. וכגון, להלן פס"ה כתב: "בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', שבא השם הזה על שהוא יתברך פועל הכל". ובגו"א שמות פי"ח אות לב [לה:] כתב: "כי כאשר ברא הקב"ה את העולם, בראו בדין, ולפיכך תמצא בכל מעשה הכתוב 'ויאמר אלקים', כי בדין נברא העולם, כאשר ידוע לחכמים". ובתפארת ישראל פ"ו [קב.] כתב: "לכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים', לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין". ושם פכ"ו [ת:] כתב: "כאשר היה מדת הדין כנגדם, היו פרים ורבים ביותר, וכמו שתמצא בכל הבריאה שיצאת לפעל בכח שם 'אלקים', שהוא מדת הדין". ושם פמ"א [תרמט:] כתב: "וידוע כי כל התולדות באים לעולם במדת הדין, כמו שנזכר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים'". ובבאר הגולה באר הששי [קנו:] כתב: "כאשר נברא העולם, בכל מעשה בראשית נאמר שם 'אלקים', שהוא דין, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ועל פי הסוד הזה אמרו [שבת י.] כל היושב בדין שעה אחת כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובדר"ח פ"א מי"ח [תלד:] כתב: "הוציא אותם הפועל אל הפעל, כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ'. ואצל הבריאה נאמר 'אלקים', שהוא מדת הדין, וכן באמת בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', מפני שברא הקב"ה העולם במדת הדין". ושם פ"ב מ"ח [תרמה.] כתב: "כי מה שברא הקב"ה ברא במדת הדין, כמו שנאמר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים', שהוא מדת הדין". ובנתיב הדין פ"א [א, קפו:] כתב: "כי 'אלקים' מדת הדין, ובשם הזה ברא הקב"ה עולמו, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', כי נברא העולם בדין, שגזר להיות נבראים, ובמדת הדין נבראו". וכן כתב בח"א לנדרים לט. [ב, טז.], וח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:], ועוד. **ומה שנאמר** [תהלים פט, ג] "כי אמרתי עולם חסד יבנה", שמקרא זה מורה שהעולם נברא במדת החסד, ולא במדת הדין. ומאידך גיסא בכל מעשה בראשית נאמר שם "אלקים", וכיצד יתקיימו שני המקראות האלו. דע, שכבר ישב קושי זה בכמה מקומות, והוא שהבריאה עצמה היתה במדת הדין, אך קיום

הבריאה הוא במדת החסד. וכגון, למעלה בהקדמה ראשונה [כד.] כתב: "בכל מעשה בראשית נאמר 'ברא אלקים', ובשם 'אל' סדר הנמצאים כלם, כי בריאתם בדין, וסדר כל ענינהם בחסד". ולמעלה בכת"י [תז:] כתב: "מדת הדין הפך מציאות, כי העולם לא היה בנין שלו רק מצד החסד. שאף על גב שהקב"ה ברא העולם בדין, שהרי כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', לא היה אפשר לו הקיום בצד הדין, כי אף 'שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו] מצד הדין. ולפיכך כאשר נשלמה הבריאה, שתף הקב"ה שם הרחמים עם הדין, [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים'. כי אל יהא ספק לך, שאף אם נבראו בדין, קיום שלהם מצד החסד והרחמים, דכתיב 'אמרתי עולם חסד יבנה'". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "כי אף על גב שהקב"ה ברא העולם במידת הדין, קיום שלו אינו רק ברחמים, שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים. ולפיכך לא היה להם קיום בדין אם לא שתף שם רחמים עם הדין". ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "לפי שכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה', כי קיום העולם על ידי חסד. וזהו מפני כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט... אף כי בבריאה נאמר בכל הפרשה [בראשית פרק א] 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא. אבל קיום עמידתו הוא מכח חסד. ודבר זה בארו חכמים במה שאמרו [ב"ר יב, טו] ראה הקב"ה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מדת הרחמים. הרי לך ברור מאוד כי העולם נברא במדת הדין, אבל קיומו אי אפשר רק במדת הרחמים... כי קיום העולם מצד הרחמים ומצד החסד, לא מצד הדין. ודבר זה מבואר גם לחכימין" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 87, פ"ו הערה 122, פ"ז הערה 83, פי"ז הערה 23, פכ"ב הערה 93, פמ"ג הערה 93, פמ"ד הערה 70, פמ"ה הערה 129, ולהלן פמ"ז הערה 482]. ועל כל פנים מבואר שיציאת העולם מאין ליש נעשתה במדת הדין, ודלא כמשמעות דבריו כאן. וראה בסמוך הערה 63 בישוב הדבר.

(62) "המחדש **בטובו** בכל יום תמיד מעשה בראשית" [תפילת שחרית]. ולמעלה בהקדמה שלישית [קכז.] כתב: "כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח, וכמו שתקנו 'המאיר לארץ ולדרים עליה ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנא:] כתב: "בכל יום ויום הקב"ה מחדש מעשה בראשית, לכך נחשב כל יום לבריאה בפני עצמה". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם',

בה"א בראם [רש"י שם]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני הה"ן בשמו הגדול, הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם". ובגו"א במדבר פט"ז אות מב [רסה:] כתב: "כל יום בורא הקב"ה בריאות". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 96, פ"ו הערה 123, ופל"ט הערה 144.

(63) כדאי לצרף לכאן את דברי הפחד יצחק פסח, מאמר נח, אות ג, שכתב: "יובן הענין בהקדם הכתוב [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'... לפי התפיסה המצויה שני חלקי הפסוק הזה עוסקים הם בשני מצבים של שני זמנים. הרישא של הפסוק עוסקת היא בשעת ההתהוות, ועל זה נאמר 'כי הוא אמר ויהי'. והסיפא של הפסוק עוסקת היא לאחר שכבר חלפה שעת ההתהוות, ואין כאן אלא הצורך לחזק את הקיים מכבר, ועל זה נאמר 'הוא צוה ויעמוד'. אבל המחשבה המעמיקה תופסת את הענין בשרשו... גם הרישא וגם הסיפא מתיחסים הם לאותו מצב ולאותה השעה, וכל החילוק שביניהם אינו אלא בחילופי הבחנה. כי מצד הבחינה החיצונית הנראית לעיני בשר, הרי קיומו של כל דבר בכל רגע אינו אלא המשך קיומו של הדבר מן הרגע שלפני זה. החידוש אינו אלא בשעת ההתהוות, ומכאן ואילך אינו אלא המשך. אבל מצד הבחינה הפנימית... כל מעשי בראשית מתחדשים בכל רגע ורגע בטובו של חי העולמים [והוסיף שם בתוך סוגריים את המלים "המחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית"]. הרי קיומו של כל דבר מתחדש עליו בכל רגע ורגע... הדמות הפנימית מתחדשת היא בכל רגע מן האין אל היש, אלא שדמות פנימית זו מתכסית היא בדמות חיצונית שיש לה מראה של המשך". ואולי לפי זה ניתן ליישב את מה שהוקשה למעלה בהערה 61 [שבהרבה מאוד מקומות כתב שבריאת העולם היתה במידת הדין, ואילו מדבריו כאן משמע שהבריאה היתה במדת החסד]. כי הבריאה הראשונה של ששת ימי בראשית אכן היתה במדת הדין, וכפי שנאמר בכל מעשה הבריאה "ויאמר אלקים". אך הבריאה במהדורא תנינא, שהיא קיום העולם מאז ואילך, נעשית במדת החסד. ודו"ק. וראה להלן פמ"ז הערה 482.

(64) פירוש - עמוד התורה שהוזכר במשנה [אבות פ"א מ"ב] עומד כנגד הבחינה השלישית שהזכיר למעלה [לאחר ציון 52], שכתב: "השלישי, שיש לעולם דביקות והצטרפות אל השם יתברך בשביל הנמצאים עצמם שיש בהם השלימות, ובשביל שלימותם יש להם דביקות בו יתברך". ועד כה ביאר כיצד עמוד גמילות חסדים הוא

כנגד הבחינה הראשונה ["במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך יש לו הצטרפות אל השם יתברך" (לשונו למעלה לאחר ציון 48)]. ובהמשך [לאחר ציון 66] יבאר כיצד עמוד העבודה הוא כנגד הבחינה השניה ["שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו המקיים אותו" (לשונו למעלה לאחר ציון 50)].

(65) לכאורה לא נתבאר עד כה שיש לעולם קשור ודבוק בה' על ידי התורה, אלא נתבאר "שיש לעולם דביקות והצטרפות אל השם יתברך בשביל הנמצאים עצמם שיש בהם השלימות, ובשביל שלימותם יש להם דביקות בו יתברך" [לשונו למעלה לאחר ציון 52], אך לא נתבאר ששלימות זו באה על ידי התורה. אמנם להלן פמ"ז כתב: "העמוד השלישי הוא התורה, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך... התורה היא כמו אמצעי שהוא מקשר שני דברים יחד, כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם. ודבר זה ידוע איך התורה היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, ולפיכך נקראת התורה 'ברית' בכל מקום בכתוב [שמות כד, ז], כי הברית הוא החבור, והתורה היא עצם החבור בין השם יתברך ובין האדם, ודבר זה מבואר מאוד, עד שהאריכות בו די". אך לא היה אומר על הפרק הבא "שכבר אמרנו לך". לכך נראה שכוונתו לדבריו שכתב למעלה פ"ח [שסט:], וז"ל: "אין דבר חבור ודבוק יותר כמו התורה, שהוא דבוק וחבור האדם אל בוראו". ואל תתמה ששם מדובר על חבור האדם אל ה' [על ידי התורה], ואילו כאן מדובר על חבור העולם לה' [על ידי התורה]. דחד הם, וכמו שמוכח מדבריו שהובאו כאן מפמ"ז, שפתח בעולם ["כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך"], והמשיך לדבר על אדם ["התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם... התורה היא עצם החבור בין השם יתברך ובין האדם"]. ומוכח מכך שהאדם והעולם חד הם. ובדר"ח פ"ו מ"ב [ל.] כתב: "כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. ומפני זה העולם מתלונן בצלו של הקב"ה, כמו שמביא קרא [ישעיה נא, טז] 'ובצל ידי כסיתיך' [סנהדרין צט:]. ודבר זה מבואר, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ח הערה 44, ולהלן פמ"ז הערה 510].

(66) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קפח:]: "עוד דבר שהוא קיום העולם, והוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר, שאילו העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל... וכנגד זה אמר 'על התורה', כי קיום העולם בעצמו הוא התורה... כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי' [בראשית א, לא], ואמרו ז"ל [שבת פח.] מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר

זה, כי לפחיתת העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתתו כאילו היה העולם תוהו ובוהו ואין בו ממש. לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה. ומכל מקום תמצא מבואר שהתורה היא עמוד העולם" [הובא למעלה פ"ח הערה 312]. ובדר"ח פ"ו מ"ב [לד:] כתב: "ואמר [שם] כי הוא [הלומד תורה לשמה] 'משמח את המקום משמח את הבריות'. ופירוש דבר זה, כי השמחה מצד השלימות... ולפיכך האדם שמח כאשר מגיע לו שלימות. וזהו שאמר שהוא 'משמח את המקום', כי התורה שלימות האדם, ובתורה השלמת הכל. וכאשר הנמצאים בשלימות נאמר [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', שהם שלימים. ולפיכך העוסק בתורה לשמה משמח את המקום, כי אין לך מדה יותר מזה, שהיא שלימות הנמצאים, כי אם על ידי התורה, ולפיכך משמח את המקום. ובזה בעצמו משמח את הבריות מצד השלימות שבו. ואל יקשה לך מה ענינו אל הבריות, שישמח את הבריות. כי אין דבר זה קשיא, כי כבר אמרנו כי התורה שלימות כל העולם, ולפיכך ראוי מי שעוסק בתורה שיהיה משמח את הבריות". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:] כתב: "ואמר [פאה פ"א מ"א] 'ותלמוד תורה כנגד כולם' ביחד. כי התורה היא טוב בעצמה, והיא טוב לעולם הזה, כי על ידי התורה, שהיא שכלית, קונה האדם השכל, וזהו מעלת האדם ושלימותו. ולא שהתורה היא שלימות לבעל התורה בלבד, רק שהיא שלימות אל הכל, כי ממנה הכל מקבלים חכמה ושכל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמג.] כתב: "התורה השלמת מין האנושי בכלל". **ויש לצרף** לכאן את יסודו שהתורה היא סדר כל הנמצאים, וכפי שכתב למעלה פט"ז [סז:]: "כי התורה היא סדר העולם, בה ברא הקב"ה את העולם", ושם הערה 35. ולמעלה פכ"ג [רצט:] כתב: "תורה היא סדר אלקים בעולם", ושם הערה 8. ולהלן פ"ע כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו [ב"ר א, א] כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם. כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". לכך בודאי שהתורה היא שלימות כל הנמצאים, כי התורה היא סדר כל הנמצאים. וכן כתב להדיא בתפארת ישראל פ"ל [תנט.]: "כי התורה... היא סדר האלקים שנתן לעולם, ומשלים כל העולם". וראה להלן [לאחר ציונים 96, 111].

(67) פירוש - עמוד העבודה שהוזכר במשנה [אבות פ"א מ"ב] הוא כנגד הבחינה השניה שהזכיר למעלה בדביקות העולם בה' ["שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו המקיים

אותו" (לשונו למעלה לאחר ציון 50)]. וקצת תמוה, מדוע לא ביאר את עמודי העולם כפי סדר הבחינות שהזכיר למעלה [בחינה ראשונה, שניה, ושלישית], אלא ביאר בסדר אחר; בחינה ראשונה, שלישית, ושניה. ועוד, שגם אין זה כסדר המשנה, שבמשנה סדר העמודים הוא; תורה, עבודה, וגמילות חסדים. ואילו סדר העמודים בביאורו הוא; גמילות חסדים, תורה, ועבודה. ויל"ע בזה.

(68) והעבודה מורה על היותנו עבדיו, וכמו שכתב בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצ:]: "העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות. לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה', דכתיב [שמות יב, כו] 'מה העבודה הזאת לכם'. ועוד נאמר [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה'" [הובא למעלה פל"ה הערות 32, 37]. וראה הערה הבאה.

(69) לשונו למעלה פ"ח [שה:]: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל. ולפיכך בזכות הקרבנות שמים וארץ מתקיימים". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצ:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל [יומא לח.] באמרם; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר 'ועל העבודה', כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני... כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו" [הובא למעלה פ"ח הערה 105, פמ"ד הערה 143, למעלה הערה 42, ולהלן פמ"ז הערה 509]. ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "האדון הוא שעבדיו תלוים בו".

(70) פירוש - העבודה מורה שאין לנמצאים מציאות מצד עצמם [כמבואר בהערה הקודמת], ובהכרח שמציאותם באה להם מבחוץ, והוא הקב"ה, ואין לך תלות גדולה מזו. ולהלן פס"ט כתב: "בודאי מפני שהנמצאים כלם בעצמם הם תלוים בו, וכולם אפס זולתו יתברך". ובעוד שכאן מבאר שהעבודה מורה על התלות, הרי בנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב.] ביאר לאידך גיסא, שהתלות מורה על העבודה, וכלשונו: "מה שנקרא התפלה 'עבודה' [תענית ב.]... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה

בו יתברך, וצריך אליו, ואין לו קיום זולתו. והנה זהו אלקותו יתברך, שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך, עד שהכל אל השם יתברך. ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך. אבל התפלה מורה שהאדם נתלה בו יתברך, והוא יתברך הכל, ברוך הוא וברוך שמו על הכל. שכל ענין התפלה שהוא מתפלל אל השם יתברך לפי שהוא צריך אל השם יתברך, נתלה בו יתברך, ואין קיום לו בעצמו כי אם בו יתברך, ולכך מתפלל אליו על כל צרכו. וכאשר האדם נתלה בו יתברך, כאילו הוא נקרב אליו, שכל אשר הוא תולה באחר הוא נקרב נמסר אליו. ולפיכך התפלה היא עבודה גמורה אל השם יתברך".

(71) לשונו להלן ר"פ סט: "צוה השם יתברך בהקרבת הקרבן, שיקריבו לפניו לעבוד עבודתו יתברך, ובזה יפנה העלול אל העלה. וכאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה. כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו. רצה לומר כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו, וזהו השבת העלול אל העלה. ולפיכך הקרבת הקרבן אליו יתברך, לפי שהוא יתברך עלת הכל, ואליו ישוב הכל... ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן. כי כאשר מביא עליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו, והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה... ואין זה רק לזכות האדם בפועל שלו, שרצון השם יתברך שהנמצאים ישובו אל השם יתברך, והרי עשה זה האדם שהביא הקרבן... ולפיכך כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם, ואפס זולתו. ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל' ולא 'אלקיך', רק שם המיוחד. כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו. שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל, וזהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". וראה למעלה הערות 43, 51.

(72) לאחר ציון 138, וז"ל: "כי כל ענין הקרבן הוא להודיע כי בהתבונן מציאות השם יתברך, אין אצל מדריגתו מציאות לשום נמצא. כי הוא יתברך נבדל מכל חומר בעולם, ואם כן במעלתו ובמציאותו אין דבר חמרי נמצא. ולכך היו מקריבים אליו הקרבנות, לדעת כי הדברים החומרים אין להם מציאות אצל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר, והכל נקרב אל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשד.] כתב: "וכל זה סתרי החכמה בענין הקרבן, שהוא השבת העלול אל העלה".

(73) ששלשת העמודים שהעולם עומד עליהם [תורה, עבודה, וגמילות חסדים] עומדים כנגד שלש הבחינות שיש בדביקות העולם אל ה' [התחלתו, השלמתו, וסופו]. ודע, שלהלן פמ"ז [לאחר ציון 504] חזר שוב לבאר את שלשת העמודים האלו, וכיצד הם מקבילים לשלשה פנים של דביקות שיש לעולם בה'. ולאחר דבריו שם כתב: "ועם כי למעלה בארנו קצת בענין אחר, הלא מי שיבין דברי חכמה ידע כי הכל אחד". וראה שם הערות 518, 519. **ודע**, שבדר"ח פ"א מי"ח [תמו.] ביאר שכל שלשת העמודים שהזכיר שמעון הצדיק [תורה, עבודה, וגמילות חסדים] עומדים כנגד הבחינה הראשונה ["כי במה שהוא (העולם) נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך" (לשונו למעלה לאחר ציון 48)], ולא רק עמוד החסד [כפי שביאר כאן], וכלשונו: "כי אלו שזכר שמעון הצדיק, על ידם השם יתברך התחיל לעולם. כי על ידי התורה ועבודה וגמילות חסדים היה השם יתברך משפיע העולם, כי אלו שזכר שמעון הצדיק הם יסודות והתחלת העולם". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפז.] ביאר ששלשת העמודים הללו נצרכים לקיום העולם מה', וכלשונו: "יש לך לדעת כי העולם הזה שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו, רק על ידי השם יתברך, אשר מאתו הכל. ושלשה דברים צריך אל העולם עד שיש לו קיום ועמידה מן השם יתברך; וזה כי העולם הזה צריך לטובו וחסדו, דהיינו אל השפעתו יתברך. כי אחר שנברא, צריך העולם שיושפע ממנו פרנסת העולם וקיומו. ועוד קיום העולם כאשר העולם הוא נברא לעבוד השם יתברך, כי אם לא היה זה שנברא לעבוד השם יתברך... אין ראוי הבריאה לעולם... ועוד דבר שהוא קיום העולם, הוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר. שאילו העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל" [ראה להלן פמ"ז הערה 517]. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים וניצוצות.

(74) למעלה לאחר ציון 34.

(75) צרף לכאן דברי האברבנאל [שמות יג, א-טז] שכתב: "קרא הכתוב לחדש ניסן 'חדש האביב' [שמות יג, ד], לפי שהיה ראשון לחדשי השנה, ואב לכלם. וכאלו 'אביב' הוא שתי תיבות: 'אב י"ב', רוצה לומר אב לי"ב חדשי השנה".

(76) לשונו למעלה [לאחר ציון 34]: "ודע, כי כל שנה ושנה בפני עצמו יש בה הויה מיוחדת, כאילו בכל שנה ושנה יש בה בריאה בפני עצמה. ולכך השנה מתיחסת ומתדמה אל העולם. וזה כמו שיש לעולם התחלה, שנמצא נברא, כך יש בשנה התחלה. וזאת ההתחלה היא בזמן האביב, שבו התחלת הוית הנבראים". וראה למעלה הערה 39, ולהלן הערה 129.

(77) לשונו למעלה [לאחר ציון 41]: "ויש לעולם חזרה ואסיפה, שאחר תכלית הכל העולם נאסף אל המקיים, שאין עמידה לעולם בעצמו, ונאסף אל המקיים, שבו נתלה. וכן יש בשנה בצאת השנה, הוא תקופת השנה, אין להוית השנה עמידה, ויש זמן אסיפה, שנאסף אל המקיים, כמו שיתבאר".

(78) לשונו למעלה [לאחר ציון 39]: "וכמו שיש לעולם שלימות הויה, ודבר זה זולת התחלת ההויה, כי התחלת הויה התחלה בלבד, והשלימות מצד שהוא שלם. וכך יש לשנה שלימות הויה, וזהו בזמן הקציר, שהתבואה היא בשלימות, ראויה אל הקציר".

(79) בא לבאר מהי נקודת החידוש שיש על ידי הקציר, לעומת מה שקדם לקציר.

(80) פירוש - השלב שיש מהתחלת ההויה עד בשול התבואה [ובשול התבואה הוא זמן הקציר, וכמבואר למעלה הערה 41] הוא משתייך לבחינה הראשונה של דביקות העולם בה' ["במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך" (לשונו למעלה לפני ציון 49)].

(81) כמו שנאמר [דברים לג, יד] "וממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים", ופירש רש"י [שם] "וממגד תבואות שמש - שהיתה ארצו פתוחה לחמה, וממתקת הפירות. גרש ירחים - יש פירות שהלבנה מבשלתן, ואלו הן; קשואין ודלועין". ורבינו בחיי כתב [שם]: "וממגד תבואת שמש - ידוע כי השמש מניע יסוד האש, שכן אנו מרגישין חום גדול בהתקרבו אלינו והקרירות בהתרחקו ממנו, והוא מבשל התבואה והפירות". והאברבנאל [שמות יג, א-טז] כתב: "בשול התבואות תלוי בתנועת השמש, וכמו שאמר 'וממגד תבואות שמש'". ובנצח ישראל פכ"ב [תעה.] כתב: "טעם הפירות מכח השמש, שנותנת טעם בפירות, שנאמר 'וממגד תבואות שמש'". ורש"י [יומא פג:] כתב: "השמש ממתק את הפרי, 'וממגד' לשון מעדנים". ובמדרש תנחומא [ראה אות טז] אמרו "בנוהג שבעולם, אדם שיש לו שדה נותנו לאריס למחצה לשליש ולרביע. אבל הקב"ה אינו כן, משיב רוחות, ומעלה עננים, ומוריד גשמים, ומפריח טללים, ומגדל צמחים, ומדשן פירות".

(82) כמו שנאמר [יואל ד, יג] "שלחו מגל כי בשל קציר וגו'", ופירש רש"י [שם] "כי בשל קציר - כלומר כי הגיע עתם, ודמה הדבר לקציר שקוצרים אותו במגלות כשגמר בישולו". והרד"ק [שם] כתב: "שלחו מגל - המשיל הגוים ההם לתבואה שבשלה, והגיע זמנה לקצור, שישלח אדם את המגל לקצרה". וראה למעלה ציון 41, ולהלן הערות 118, 130.

(83) אמרו חכמים [סנהדרין צט.] "כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה, דומה לאדם שזורע ואינו קוצר", ובח"א שם [ג, רכו:] כתב: "כי הזריעה הוא שנותן הזרע באדמה, והזרע הוא מחובר אל האדמה, והקצירה הוא שקוצר את התבואה מן האדמה. וכן האדם שלומד

תורה, הוא זורע באדם הגשמי התורה השכלית, והתורה שבאדם גדילה בו ועומדת באדם, מצורפת אל החומר. וכאשר הוא חוזר עליה, אז הוא קוצר, שמברר את התורה עד שהיא שכלית לגמרי, נבדלת מן האדם, ואין לה צרוף עוד אל החומר. וקודם לכך היה לתורתו חבור אל החומר, כמו התבואה שהיא גדילה בארץ. וכאשר חוזר עליה, אז השכל הוא קוצר מן האדמה. ויש לך להבין דבר זה". ויחס החזרה ללימוד הראשוני הוא בדיוק כיחס שלימות ההויה להתחלת ההויה. וזו הערה נפלאה.

(84) ואין בטבע קדושה. ובפחד יצחק חנוכה [מאמר ב אות ב] כתב: "אין בתוך הטבע לא קדושה ולא טומאה". וראה למעלה פכ"ט הערה 60 שנתבאר שם שהיחס של חול לקודש הוא היחס של טבע לשאינו טבע.

(85) בהמשך הפרק, וזו היא יצירת ישראל שהיתה בפסח.

(86) היא התורה שניתנה בשבועות, וכמו שיבאר. וראה להלן הערה 176.

(87) היא כשישראל נאספים אל ה' בסוכות, וכמו שיבאר.

(88) כי כפי שיש לעולם שלש בחינות של דביקות בה' [התחלה, השלמה, וחזרה], "ומצד שלש בחינות אלו יש לעולם מדריגה אלקית" [לשונו למעלה לאחר ציון 47], כך לשנה יש שלשה זמנים המקבילים לשלש בחינות אלו, ולכך ראוי שיהיו שלשה זמנים אלו מקודשים לה'.

(89) פירוש - ההויה העליונה מעבר להויה הטבעית של השפעת העולם, היא הוית ישראל שנעשו לעם. ובסמוך כתב: "בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז היו ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם, כאשר התבאר בכמה מקומות בספר זה, ועוד יתבאר".

(90) אודות שהויית ישראל היא למעלה מן הטבע, כן כתב בספר זה כמה פעמים. וכגון, למעלה פל"ה [תרכא.] כתב: "כל ענין הגאולה מבלי המשך זמן. ולפי שישראל יצאו במדריגת קדושה אלקית שאין שייך בה זמן, שהרי יצאו על ידי אותות ומופתים... ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע". ולמעלה פמ"ד [לאחר ציון 14] כתב: "יש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו [שמות כ, ב] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור... ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים, היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלקית... שכל זה הוראה שישראל קנו המעלה האלקית. ומאחר שקנו

המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ולמעלה פמ"ה [לאחר ציון 9] כתב: "כי כבר אמרנו, כי היציאה מבית עבדים הוא מורה על הפרישה ועל ההבדלה מן דבר הגשמי. כי העבד, כמו שידעת פעמים הרבה מאוד, הוא ענין חמרי, שאין משועבד ומתפעל רק החומר, כמו שנתבאר פעמים הרבה. והפרישן מן החמרי מה שהיו עבדים, וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית". ולהלן פס"ב כתב: "כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, הוציא אותם בקדושתו, שהוא נבדל מן החומר הטבעי. לכך היה עושה עמהם נסים ונפלאות בשנוי טבע העולם. לכך מפני קדושתו [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'. וכל ענין הזה כי היה עלוי ישראל ביציאת מצרים למעלה מדברים החמרים הטבעיים, עד שכל הדברים החמרים הבלתי נבדלים נחשבים לאין. וזהו 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור וגו'". וראה להלן הערה 146. **ונאמר** [דברים ד, יט-כ] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם אשר חלק ה' וגו' ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה". ופירש רש"י [שם פסוק יט] "אשר חלק ה' - להאיר להם". ובגו"א שם אות י [עח.] בזה"ל: "ואם תאמר, ומכל מקום קשיא, דאף לישראל הם מאירים... הכי פירושו, כי השם יתברך עזב האומות ונתן להם אור השמש בלבד, שהוא אורם, ועזב אותם אל הטבע בלבד. אבל ישראל לא נתן להם אור השמש בלבד, רק בישראל כתיב [ישעיה ס, יט] 'והיה להם ה' לאור עולם'. וזהו 'ואתכם לקח ה'', והוא מאיר להם להנהיגם בכל מעשיהם. כאילו אמר שאור השמש נתן לאומות להאיר להם, ובזה יתקנו הנהגותיהם על ידי אור טבעי, אבל 'אתכם לקח ה'', והוא מתקן הנהגתם". הרי שההנהגה הבלתי טבעית של ישראל החלה משעת יצ"מ ["ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה"]. ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי העכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית... והאומה היחידה היתה על הטבע, והיא כנגד השמיני, כי השמיני הוא על הטבע... כי הטבע הוא תחת מספר שבעה, ומה שהוא על הטבע הוא שמיני". ובח"א לע"ז ג. [ד, כב.] כתב: "האומות, כל הנהגתם טבעית, ותחת זה הם יושבים, וכאשר בא להם דבר שהוא כנגדם שהוא בלתי טבעי, הם מבעטים, מצד שיצאו ממחיצתם הטבעית... אבל ישראל מיוחדים בזה שיצאו מן הטבע, כי יש לישראל מדריגה נבדלת מן הטבע הגשמית... הם חפצים ואוהבים לצאת מן הטבע... אבל האומות בועטים, כי הם אינם רוצים כלל בדבר שהוא חוץ לטבע, כי הם טבעיים

לגמרי, לכך אין רוצים בדבר שהוא חוץ לטבע... כי כאשר הוציאם ממצרים קבלו השלמתם העליונה". ובדרשת שבת תשובה [פב:] כתב: "ואמר [ויקרא טז, ג] 'בזאת יבא אהרן', ובמדרש [ויק"ר כא, ו]... בזכות המילה... ורצה לומר מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע שהיא גשמית, אבל מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני" [ראה למעלה פ"ח הערה 185, פכ"ו הערה 78, פכ"ח הערה 73, פ"מ הערה 153, להלן הערה 150, ופנ"א הערה 64].

(91) מעבר להויה הטבעית של השפעת העולם. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:] כתב: "כאשר יש כאן הויה אלקית עליונה, שזה נקרא הויה יותר מן ההויה טבעית". וראה להלן הערה 128.

(92) פל"ט [לאחר ציון 125].

(93) פירוש - הויית ישראל שנעשו לעם נחשבת לבריאה, כפי שהויית העולם [בששת ימי בראשית] נחשבת לבריאה. וכשם שיצירת אדם הראשון היא בריאה, כך היא יצירת ישראל לעם. וראה הערה הבאה.

(94) לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 125]: "ובמדרש שמות רבה בפרשת בא [יט, ז]... כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לזכור את השבת, כך היו זוכרים את הנסים שעשיתי לכם [במצרים], וזכרו ליום שיצאתם משם, שנאמר [שמות יג, ג] 'זכור היום אשר יצאתם'... וביאור מדרש זה, כשם שברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים, וצוה הקב"ה לזכור את השבת [שמות כ, ח], וזה כי השבת הוא השלמת הבריאה, והכל פונה אל ההשלמה, שהוא עיקר. ולפיכך כל ששת ימי מעשה פונים אל השבת, שהוא השלמת הבריאה. ויש לזכור יום השבת בשביל זה כל ימי השבוע, כדי שיהיה הכל פונה אל השלמת הבריאה. וכן יציאת מצרים הוא השלמת סדר העולם, כמו שיתבאר. שידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות. וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם. ונמצא יציאת מצרים כמו שבת, כי שבת השלמת הבריאה, ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם. כי אחר שנשלמה הבריאה, היו תולדות העולם מתחילין לצאת אל השלימות. וכל אומות זו אחר זו היו יוצאים עד שבעים אומות. וכן עמון ומואב ואדום. אבל ישראל יצאו באחרונה לכל האומות... ואז כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם, שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל. ומזה תראה כי האומרים כי השם יתברך הרחיק את ישראל אחר שחטאו, זה טעות, שכמו שאין לבריאה שנוי ממה שנברא עליו, ובבריאת ישראל עצמה נמצא בהם רושם המעלה על כל האומות מצד הבריאה, ודבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין

לגרוע. ולפיכך כמו שנזכר יום השבת כל השבוע מהטעם שאמרנו למעלה, כי הכל הוא פונה אל השלמה, כך יציאת מצרים יהיה נזכר לעולם, כי היציאה, שהוא השלמת הכל, עומדת לעולם ולעולמי עולמים, כמו שיתבאר, ודבר זה נכון בלי ספק. נמצא כי ימי הפסח כמו השבת לגמרי, רק שהשבת השלמת הבריאה, וימי הפסח השלמת סדר העולם בתולדותיו". ובח"א לר"ה טז. [א, קא:] כתב: "כי הפסח עצמו נגד ההויה שנתהוה. וכן אמר במדרש [שמו"ר יט, ז] כי ימי הפסח הוא כימי בראשית; מה ימי בראשית שבעה, כן ימי הפסח שבעה".

(95) פירוש - יש שלימות יותר עליונה מהשלימות הטבעית של זמן הקציר.

(96) מה שמייחד בדיבור על ישראל ["קבלת ישראל התורה"], כי בא עתה להקביל את המאורעות שהיו בשלש הרגלים [יצ"מ מ"ת וענני הכבוד] לשלשת שלבי התבואה [אביב קציר ואסיף]. וכשם ששלשת שלבי התבואה עוסקים בדבר אחד [התבואה], כאשר השלב השני [קציר] בנוי על השלב הראשון [אביב], והשלב השלישי [אסיף] בנוי על שני השלבים שקדמו לו, כך המאורעות שעליהם נקבעו שלש הרגלים יעסקו בדבר אחד [ישראל], כאשר המאורע השני בנוי על המאורע הראשון, והמאורע השלישי בנוי על שני המאורעות שקדמו לו. וראה בסמוך הערה 98.

(97) לשונו להלן בפרק זה [לאחר ציון 111]: "תכלית שלימות הויה הוא בתורה, כי התורה השלמת הנמצאים... כי תכלית שלימות העולם בתורה, ואם אין תורה, אין כאן שלימות. ולפיכך אם לא יקבלו ישראל התורה, יחזור העולם לתוהו ובוהו... כי בחג המצות יצאו ישראל ממצרים, וזהו הויה חדשה של ישראל. ותכלית הויה הזאת לא נשלמה רק בקבלת התורה, שאז הויה שלימה, ולא קודם". ולהלן פמ"ז [לפני ציון 493] כתב: "כי התורה היא הנהגה אלקית שמביא אל האדם השלימות. ובזכות התורה, שהיא הנהגה אלקית שמביא את האדם אל השלימות, היה להם גם כן הנהגה אלקית זאת, שהיה השם יתברך מנהיג אותם אל בית המקדש, שהוא השלימות האחרון". וראה למעלה הערה 66 שהובאו מקבילות נוספות לכך שהתורה היא השלמת כל הנמצאים. וראה בסמוך הערה 101.

(98) פירוש - המאורע השלישי ["אסיפה אחרונה"] גם כן עוסק בישראל, כפי ששני המאורעות שקדמו לו [יצ"מ ומ"ת] עוסקים בישראל, וכמבואר בהערה 96.

(99) כגון למעלה פ"ג [קצז.] ביאר שישראל במצרים היו כעובר בבטן אמו. ולמעלה פ"ל [תקל:] כתב: "ישראל שנולדו בארץ מצרים היו ראוים להיות משועבדים". ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 141] כתב: "ישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם". ושם [לאחר

ציון 161] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים היו כאילו נולדו באותה שעה". ולמעלה פמ"ג [לאחר ציון 158] כתב: "במצרים שעדיין לא היו ישראל לעם, שהרי לא היו לעם עד שיצאו". וראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערות 2, 15, פי"ג הערה 47, פי"ט הערה 8, פ"ל הערות 16, 97, פל"ט הערות 23, 142, ופמ"ה הערה 118.

(100) להלן פנ"ב, וז"ל: "כאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד... והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה... כי לזאת ההוצאה צריך יציאה אל הפעל על ידי מי שהוא בפעל תמיד. אבל שאר גליות אין הדבר כך, כי אף אם לא עלו מבבל, לא היו ישראל קודם זה מציאות בכח, כי זה שייך כאשר היו במצרים, שאז לא היו עדיין עם, ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו, ולא יצאו עדיין אל הפעל. ולכך נחשב יציאתם הויה לפעל לגמרי". ולהלן פנ"ט כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ולהלן פ"ס כתב: "כי כבר אמרנו למעלה כי ישראל הם דומים לולד היוצא לאויר העולם, וזה עצם היציאה [ממצרים], שהוא דומה אל לידת הולד". ולהלן פס"א כתב: "כבר אמרנו לך כאשר היו ישראל במצרים היו נחשבים כעובר במעי בהמה, וכאשר יצאו נחשבו כעובר הנולד". לכך חג פסח הוא כנגד "חודש האביב", כי שניהם עוסקים בנקודת ההתחלה.

(101) הנה כתב כאן "חג השבועות בו **נתנה** תורה לישראל" [מתן תורה], ולא כתב כדבריו למעלה [לאחר ציון 95] "השלימות העליון שהוא שלימות האחרון הוא **קבלת** ישראל התורה" [קבלת התורה]. ודיוק זה מתבאר היטב על פי דבריו בתפארת ישראל פכ"ז, שביאר שחג השבועות הוא "זמן מתן תורה", ולא "זמן קבלת התורה", וכלשונו [תי:]: "היו הימים מתעלים מדרגה אחר מדרגה עד יום חמשים, שהוא ראוי אל התורה. אמנם דבר זה שהיום החמשים ראוי אל התורה הוא מצד השם יתברך, אשר הוא הנותן. אבל קבלת התורה, שהוא מקבל אותה המקבל, הוא אחר כך, וצריך יום בפני עצמו אל קבלת התורה. ולכך לא היה יום קבלת התורה ביום חמשים, רק ביום חמשים ואחד. משל למלך שנתרצה לתת מתנה לאוהביו, הרצוי הזה הוא זמן בפני עצמו, והגעת המתנה אל האוהב הוא זמן בפני עצמו. ולפיכך אף שיום חמשים הוא יום שראוי אל התורה, מכל מקום צריך עוד יום אחד אל הגעת התורה אל המקבל, שהוא דבר בפני עצמו... ואנו אומרים בחג העצרת [תפילות החג] 'זמן מתן תורתינו'. ובודאי לרבנן הוי שפיר, משום דלדידהו הוי יום ו' בסיון זמן מתן תורה [שבת פו:]. אבל לרבי יוסי, דבז' בסיון נתנו

עשרת הדברות לישראל [שם], ואם כן לא היה זה 'זמן מתן תורה'. אבל ביאור זה כמו שאמרנו, כי בודאי מצד השם יתברך הנותן, זמן מתן תורה ביום נ', רק שלא הגיע התורה אל המקבל רק ביום נ"א. ומכל מקום זמן מתן תורה הוא ביום החמשים. וכן קדושת חג העצרת שנתקדש לא נתקדש רק יום חמשים. וזה מפני שיום מתן תורה בעצמו הוא יום חמשים, והקדושה ליום מצד השם יתברך, אשר הוא מקדש היום. ולפיכך יום טוב הוא ביום חמשים, רק קבלת המקבל ביום חמשים ואחד" [ראה להלן פמ"ז הערה 169]. וזהו שדייק לכתוב כאן "חג השבועות בו **נתנה** תורה לישראל". ומה שכתב למעלה [לאחר ציון 95] "השלימות העליון שהוא שלימות האחרון הוא **קבלת** ישראל התורה", כי למעלה איירי בשלימות הנמצאים, וכפי שהמשיך וכתב למעלה "ובזה נשלם הכל, שהתורה היא שלימות הכל" [ראה למעלה הערה 97]. לכך כאשר איירי בשלימות הנמצאים, נקט בקבלת התורה. אך כאשר איירי במאורע של היום נקט במתן תורה. לכך חג שבועות כנגד "זמן הקציר", כי שניהם עוסקים בשלימות ההויה.

(102) כמו שנאמר [ויקרא כג, מג] "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים וגו'", ופירש רש"י [שם] "בסוכות הושבתי - ענני כבוד" [מקורו בסוכה יא:]. וראה להלן ציון 160, ופמ"ז הערה 170.

(103) על פי הפסוק [תהלים לו, ח] "מה יקר חסדך אלקים ובני אדם בצל כנפיך יחסיון".

(104) "'בסוכות תשבו שבעת ימים' [ויקרא כג, מב], אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע, ושב בדירת עראי" [סוכה ב.].

(105) פירוש - מצות סוכה היא שהאדם יצא מביתו ומקומו הטבעי, ויכניס עצמו למקום שאינו שלו, אלא של הקב"ה. ולכך כתב כאן "לשבת **בצל** סוכה" [ולא סתם "לשבת בסוכה"], כי בא להדגיש שמעתה האדם נתון תחת רשות שאינה שלו, אלא חוסה תחת צלו של הקב"ה. ובזוה"ק ח"ג קג. אמרו "'בסכות תשבו שבעת ימים' [ויקרא כג, מב]... דיתיב תחות צלא דמהימנותא". וכן כתב בח"א לע"ז ג. [ד, כא:], וז"ל: "המצוה שהיא מורה על שהאדם יוצא מטבעו היא מצות סוכה, שהאדם יוצא מבית שהוא בית טבעי, ויוצא לשבת בסוכה. ובודאי דירת ארעי הוא, כי האדם כאשר יוצא מדירתו הטבעית, אז האדם אין דירתו בתחתונים כמו שהיה קודם. ומפני כך עושה האדם סוכה עליו, כפי אשר האדם הוא יושב בצל עליונים. ודבר זה הוא דירת עראי, כי אין לאדם שם דירת קבע... מצות סוכה [היא] לצאת מדירת קבע, שהיא דירה טבעית, ולישב בצל סוכה... שהוא יציאה מן דירת הטבע. כמו שהיה בזמן ההוא תחת רשות הקב"ה ובצלו, כך יעשה סוכות, לא דירת בית שהוא דירה טבעית, והטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם

יתברך, שהוא בלתי גשמי... כי כאשר האדם יוצא מדירת טבעו, יש לו הגנה ושמירה מן השם יתברך".

(106) "להסתופפות" - להכניס עצמו תחת כנפי השכינה.

(107) לשונו בח"א לר"ה טז. [א, קא.]: "העולם יש לו גם כן יסודות, והם נקראים 'רגלים'... וחילוק גדול יש בין התחלה וסוף, כי התחלה הדבר מצד שהוא התחלת הדבר, מפני זה הוא אינו נבדל מן עיקר הדבר, כי התחלה הוא נושא לעיקר הדבר. אבל הסוף הוא נבדל מן עיקר הדבר, כי התכלית הוא שנבדל מן הדבר. ומפני זה היה פסח הוא חודש האביב, פירוש התחלת דבר, והוא נגד התחלת הנמצא. אמנם שבועות הוא עיקר הדבר. וידעת כי כאשר אמרנו כי ההתחלה הוא דרך ומדריגה אל האמצעי, כאשר הוא התחלה, לכך היה מונין מן הפסח אל עצרת ["וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'" (ויקרא כג, טו-טז)]. ולא היה מונין אל סוכות, בעבור שהסוכות הוא בסוף, הוא זמן אסיפה אל הבית. כי זאת האסיפה מורה על העדר ואסיפה, מלשון אפיסה, שהוא אסיפת דבר. אבל עצרת הוא אמצע בזמן... ולפיכך אלו ג' נקראו רגלים, והם יסודות רגלים שהשנה נסמך עליהם". לכך חג סוכות הוא כנגד "זמן האסיף", ששניהם זו האסיפה והחזרה אל הסבה והמקיים. וראה הערה הבאה.

(108) לשון הפחד יצחק ר"ה מאמר ט אות א: "שלש הרגלים קרואים הם בתורה על שמם של המצבים השונים אשר בתבואת השדה; חג האביב, חג הקציר, חג האסיף. ונתבארו השמות הללו בספר הגבורות למהר"ל, פרק ארבעים וששה, יעוין שם. וכפי שאנו מסבירים לעצמנו דבריו של המהר"ל, ענינם של ג' שמות הללו כך הוא; שלש הן נקודות המגע של השליח עם משלחו; יצירת השליחות על ידי המינוי, קיום השליחות על ידי מילוי התפקיד, החזרת השליחות למשלח על ידי אמירת 'עשיתי שליחותך'. יצירתה של כנסת ישראל ומינויה לשליחות יוצרה, שייכת היא ליציאת מצרים. וזה הוא חג האביב, על שם ההתחלה. עבודתה של כנסת ישראל בתורה ומצוות, אשר זה הוא מילוי תפקידה, שייכת היא למתן תורה. וזה הוא חג הקציר, על שם העבודה והשגת השלמות על ידה. והחזרת השליחות של כנסת ישראל אצל משלחה, כשתשוב כנסת ישראל אל משלחה באחרית הימים, כאשר יושלם המעגל, ותאמר לו 'עשיתי שליחותך', שייכת היא לחג הסוכות. וזה הוא חג האסיף, על שם החזרת הרכוש אשר בשדה לבית בעליו". והוסיף שם לבאר דברים נפלאים על פי היסוד שחג הסוכות עומד כנגד אחרית הימים, שאז תשוב כנסת ישראל אל משלחה לומר "עשיתי שליחותך".

(109) חג הפסח הוא בט"ו ניסן [ויקרא כג, ו], וחג הסוכות הוא בט"ו תשרי [שם פסוק לד].

(110) "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'" [ויקרא כג, טו-טז]. ובדרוש על התורה [כד.] כתב: "לכך לא נכתב בתורה גבול חג השבועות בזמן, ככל המועדים זולתו שנכתב עליהם גבול זמניי בכמה בחודש יהיה. כל זה מפני כי התורה היא שכלית, ואיננה תחת הזמן, ואין נתינתה תלויה בזמן מוגבל, כי אם כאשר היו מוכנים לה, קבלוה. אבל שיהיה לזה זמן וגבול מצד עצמו, זה אינו. ובעבור זה יש למנות אל חג הזה ממחרת השבת שהוציא אותם ממצרים, כי בהוציאו אותם משם היו ראויים מצד זה לקבלת התורה". וראה להלן הערות 119, 144.

(111) כן ביאר למעלה [לאחר ציון 89].

(112) כפי שכתב למעלה בשני מקומות [לפני ציון 66, ולפני ציון 97]. וכאן ירחיב לבאר נקודה זאת. וצרף לכאן שלכו"ע בשבת ניתנה תורה [שבת פו:], שהיא השלמת ששת הימים שלפניה.

(113) "מאי שנא דכתיב ה' בגמר מעשה בראשית" [רש"י שבת פח.].

(114) "ה' דהששי - יתירה, וכתבה בסוף מעשה בראשית לדרשה זו. והכי משמע 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', של ששה בסיון, שעתידין ישראל לקבל התורה" [רש"י ע"ז ג.]. ורש"י [שבת פח.] כתב: "מלמד שהתנה כו' – 'הששי' משמע הששי המיוחד במקום אחר, כדאמרינן בעלמא [חולין צא.] 'הירך המיומנת'. אף כאן 'ויהי ערב ויהי בקר' של גמר בראשית תלוי ביום הששי, והוא ששי בסיון, שנתנה בו תורה, מריבוי דה' דריש ביה נמי הא".

(115) כן כתב בכמה מקומות. ומצינו בדבריו ארבעה הסברים לכך; (א) ללא התורה העולם ישאר בחומריותו העלובה, ואין הבריאה כדאית בשביל פחיתות זו. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קע:], וז"ל: "התחיל התנא הזה דבריו לומר 'על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים'. כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות. ועל דבר זה אמרו רז"ל בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם

מעשה בראשית, אם ישראל מקבלים את התורה אתם מתקיימים, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו, עד כאן. ופירוש זה, כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלקי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם באשר יש בעולם התורה השכלית האלקית, ואין זה דעת וחכמה אנושית. ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 321, ופכ"ג הערה 4]. ושם בהמשך המשנה [קפח:] כתב: "דבר שהוא קיום העולם, והוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר. שאילו העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל... וכנגד זה אמר [אבות פ"א מ"ב] 'על התורה'... כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי' [בראשית א, לא], ואמרו ז"ל [שבת פח.] מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר זה, כי לפחיתות העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתתו כאילו היה העולם תוהו ובוהו ואין בו ממש. לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה". ושם פ"ג מי"ז [תכו.] כתב: "ואמר [אבות שם] ש'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי דרך ארץ, שהיא לפי הנהגת עולם, אין לזה קיום אם לא נמצא בו התורה. וכמו שתמצא בכלל העולם, שאם לא היתה התורה, לא היה קיום לעולם, כמו שדרשו ז"ל בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] שלכך

הוסיף ה"א בששי, לומר שכל מעשה בראשית תלוים ועומדים עד ששי בסיון, שאם יקבלו ישראל את התורה, מוטב, ואם לאו יחזרו, לתוהו ובוהו. וכן הוא באדם הפרטי, שאין לדרך ארץ, שהוא הנהגת העולם, קיום באדם, אם לא על ידי התורה, כי התורה היא השלמת הנהגת עולם הטבעי, ואין דבר עומד בלא הדבר שמשלים אותו. ולפיכך אמר 'אם אין תורה', שהוא השלמת דרך ארץ, כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם, והתורה היא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה, הוא הנהגת הטבע. והנהגת התורה היא משלמת הנהגת העולם הזה הטבעי, עד שעל ידי שניהם תושלם ההנהגה לגמרי אשר ראויה לאדם. ולפיכך אמר 'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי לדבר החסר אין קיום, רק שיושלם". ובגו"א ויקרא פי"ב אות א [רסה.] כתב: "אין התורה אלא גמר תיקונם, ובשביל כך אמרו [שבת פח.] הוסיף ה"א בשישי, לומר שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. וזהו מפני שאין גמר בריאתן רק על ידי התורה, שהיא מתקן העולם, והוא עיקר תיקונו. ואם לא יקבלו, יחזור לתוהו ובוהו, שאין כאן תקון". והאלשיך [שמות כז, כ] כתב: "כי התורה לעולם כנשמה לגוף" [הובא למעלה פ"ח הערה 312, ופ"ט הערה 120]. (ב) התורה היא סדר העולם, וללא סדר אין לעולם קיום. וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רצא:], וז"ל: "אמרו ז"ל [שבת פח.] שאם לא היו מקבלים התורה, היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לא, יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר" [הובא למעלה פל"ט הערה 51]. וכן כתב בנתיב התורה פ"א [כג.]. (ג) ללא התורה לא יהיה חבור עליונים ותחתונים, ואין בריאה לתחתונים בלי חבור זה. וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.], וז"ל: "כי אין לתחתונים קיום זולת חבור עליונים לתחתונים, ולאחד אין קיום לעצמו, ומכל שכן שאין לתחתונים קיום כי אם על ידי עליונים. כי העליונים והתחתונים ראוי שיהיו אחד, ובזה יש קיום לעולם, ולחצי דבר אין קיום. ולפיכך אמרו... הוסיף ה' בששי לומר כי שמים וארץ הם תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם ישראל יקבלו את התורה, אז יש חבור עליונים לתחתונים, ויש קיום לעולם. ואם לאו, יחזור הכל לתוהו ובוהו". וכדבריו בח"א האלו כתב בדרוש על התורה [לג.], ובהספד [קצ]. (ד) בדר"ח פ"ה מ"א [מ.] ביאר שלולא התורה יהיה ח"ו ישראל בטלים, ואז כל העולם יהיה בטל,

וכלשונו: "אמרו חכמים הוסיף ה"א בשישי לומר לך כי תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית; אם מקבלים ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. כי התורה היא השלמת הבריאה, כי כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים לאדם, וכדמוכח בחלק [סנהדרין קח.], שאמרו שם; אם אדם חטא בדור המבול, בהמה חיה ועוף מה חטאו. אלא כיון שכל העולם נברא בשביל אדם, אם אין אדם, מה צורך באלו. והשלמת האדם הוא בתורה כמו שהתבאר. ולכך התנה הקב"ה תנאי עם מעשה בראשית, שאם אין התורה בטלים ישראל, ואם ישראל אינם, אין ראוי אל שאר בני אדם הבריאה. ואם אין האדם, שאר הנבראים למה". **וכן הביא** מאמר זה בתפארת ישראל פל"ב [תעז.], שם פנ"ח [תתקז:], גו"א שמות פי"ט אות כב [עט.], והקדמה לאור חדש [ט:], ועוד. ובח"א לסוטה ד: [ב, לב:] כתב: "ואמרו למה הוסיף ה"א ב'יום הששי'. לומר שכל מעשה בראשית תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, אחזיר הכל לתוהו ובוהו. ודברים אלו נתבאר במקומות הרבה מאוד".

(116) צרף לכאן מאמרם [סנהדרין צז.] "ששת אלפים שנה הוי עלמא; שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים משיח", הרי שהתקופה ללא תורה נחשבת ל"תוהו".

(117) כמו שנאמר [שמות ג, יב] "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". הרי שיצ"מ לא נשלמה אלא רק בקבלת התורה. ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". א"כ אע"פ שישראל נולדו ביצ"מ, זה היה רק לידת הגוף, אך לידת השכל היתה רק במתן תורה [ראה להלן הערות 126, 145, 157]. וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] שנקראו "ישראל" רק מקבלת התורה ואילך [ראה להלן פמ"ז הערות 84, 283]. הרי אע"פ שנולדו ביצ"מ, מ"מ נקראו בשם "ישראל" רק ממ"ת ואילך. וזה מורה באצבע שהתהליך שהחל ביצ"מ נגמר במ"ת, כי קריאת שם ישנה בסוף התהליך, וכמו שכתב בח"א לשבת ל. [מהדורת כשר חלק שני, עמוד כ]: "השם בא בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו". וראה למעלה פל"ט הערה 166, ולהלן פמ"ז הערה 84 שנקודה זו נתבארה גם שם. **ולמעלה פמ"ה** [לאחר ציון 114] ביאר שרק מחמת יצ"מ נעשו ישראל מוכנים ומסוגלים לתורה ומצות, וכלשונו: "בפרשת ציצית נאמר [במדבר טו, מ-מא] 'ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים וגו' אני ה' אשר הוצאתי אתכם וגו''. זכר יציאת מצרים, מפני שאמר [שם פסוק לט] 'וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם', אמר שראוי

לכם לעשות כל המצות, שאתם ראוים לזה מצד ש'הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. כי מאחר שיצאו מארץ מצרים, שזהו הוראה על מעלה עליונה, ומפני זה ראוי לכם לקיים מצות ה', שכל מצות ה' הם מצות אלקיות, אשר שאר אומות מצד הגשמי והחומרי שבהם אין ראוים למצות אלקיות, שהם דרכי ה', רק ישראל מצד מעלתם האלקית שקנו כשיצאו ממצרים. וכן נאמר תמיד בקיום המצות [דברים ו, כ] 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים וגו'', והתשובה [שם פסוקים כא, כד] 'עבדים היינו לפרעה במצרים ויוצאנו ה' וגו' ויצונו ה' וגו''. ורצה לומר גם כן כי מאחר שהיינו עבדים לפרעה במצרים, 'ויוציאנו ה' וגו'', שזה הוראה שאין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים לכל האומות".

(118) לשונו בח"א לר"ה טז. [א, קא:]: "הפסח בעצמו נגד ההויה שנתהוה... כי האביב הוא הפועל שהוא גומר את הדבר עד שהוא אביב, וזה נגד הויה. וחג הקציר הוא נגד ההוה, שכבר הוא מבושל ועומד לקציר" [ראה למעלה הערה 39]. נמצא שהאביב הוא התחלת התבואה, והקציר הוא כאשר התבואה התבשלה ועומדת לקציר. לכך "האביב מביא הקציר".

(119) פירוש - אין לקציר זמן מיוחד מצד עצמו, אלא הוא נתלה באביב שקדם לו, והוא תולדה מהאביב שדם לו. וכך אין לשבועות זמן בפני עצמו, אלא הוא תולדה מהפסח שקדם לו. וצרף לכאן דברי הרמב"ן [ויקרא כג, לו] ששבועות הוא כמו שמיני עצרת של פסח, כאשר ארבעים ותשעה הימים שביניהם הם כמו חול המועד של סוכות. ואודות שהקציר אינו זמן מיוחד, הנה מצינו שלכל פרי ופרי יש את זמן בישולו, שהוא זמן הקציר, וכמו שכתב רש"י [עירובין נד:]: "תאנים אינן מתבשלין בבת אחת, אלא היום מעט, ולמחר מעט, וכל שעה ראוי לאכול מהן". ובמשנה אמרו [נדרים סא:] שמשך ימי הקציר הוא דבר שאין זמנו קבוע. וראה למעלה הערה 82.

(120) אמרו חכמים [ר"ה ז.] "איזהו חודש שיש בו אסיפה, הוי אומר זה תשרי", ופירש רש"י [שם]: "שמכניסין בו פירות לבית מפני הגשמים, וכל הקיץ הן עשויות גדישין לייבש". ורש"י [בראשית מט, כט] כתב: "'באספכם את תבואת הארץ' [ויקרא כג, לט], הכנסתם לבית מפני הגשמים". ושוב כתב רש"י [שמות כג, טז] "באספך את מעשיך - שכל ימות החמה התבואה מתיבשת בשדות, ובחג אוספים אותה אל הבית מפני

הגשמים". ולהלן [לאחר ציון 130] כתב: "בחג האסיף אסיפתה הוא גם כן תקון התבואה, מביא אותה לבית שלא יהיה הפסד לה".

(121) פירוש - בסמוך [לאחר ציון 142] יבאר טעם נוסף מדוע "חג השבועות לא הוקבע לו יום בחדש, רק הכתוב תלאו בחג המצות לספור חמשים יום" [לשונו למעלה לאחר ציון 109]. ובעוד שעד כה מבאר שתכלית ההויה [שהיתה בשבועות] קשורה להתחלת ההויה [שהיתה בפסח], הרי להלן יבאר ששבועות מורה על התעלות ישראל ממדריגתם בפסח למדריגת התורה והשכל שקנו ביום החמשים מיצ"מ.

(122) בא לבאר מדוע אין הספירה מיום חמשה עשר של ניסן, בפרט שביאר עד כה כי חג השבועות מתייחס ומשתייך לחג המצות, ונתלה בו.

(123) כמו שנאמר [שמות כג, טו] "את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חודש האביב כי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריקם", ופירש רש"י [שם] "חודש האביב - שהתבואה מתמלאת בו באביה. אביב לשון אב בכור וראשון לבשל פירות". וכן נאמר [שמות לד, יח] "את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות אשר צויתך למועד חודש האביב כי בחודש האביב יצאת ממצרים", ופירש רש"י [שם] "חודש האביב - חודש הביכור שהתבואה מתבכרת בבישולה". ואין זה זמן של קציר, ולכך אין ספירה מיום זה, וכמו שמבאר והולך.

(124) הוא העומר, וכמו שנאמר [ויקרא כג, י] "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן", ופירש רש"י [שם] "ראשית קצירכם - שתהא ראשונה לקציר".

(125) כמו שנאמר [שמות לד, כב] "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים וגו'", ופירש רש"י [שם] "בכורי קציר חטים - שאתה מביא בו שתי הלחם מן החטים. בכורי - שהיא מנחה ראשונה הבאה מן החדש של חטים למקדש, כי מנחת העומר הבאה בפסח מן השעורים היא". ובח"א לר"ה טז. [א, קב.] כתב: "תמצא כי ראוי הוא למנות זמן הקציר מן פסח, ממחרת השבת, מן היום טוב. והוא יודע כי יום טוב ראשון הוא חודש האביב, ומיד ממחרת מתחיל הזמן לקצור. ובתחלת הזמן של קצירה הבאת [ויקרא כג, י] 'עומר ראשית קצירכם'. אבל מכל מקום השבועות מקרי [שמות כג, טז] 'וחג הקציר', בשביל שהוא סוף הקציר. ואזלינן בתר סוף, כי הקדושה תתעלה ולא תבא רק בתכלית".

(126) כי המנין של חמשים יום מתפרש מהתחלת זמן הקציר [של שעורים], עד סוף זמן הקציר [של חטים]. לכך בהתחלת המנין מביאים מנחה מהשעורים, ובסופו מביאים מנחה מהחטים. וראה להלן הערה 157 בביאור המעבר משעורים לחטים. **ובדרוש על**

התורה [י:] סלל לו דרך אחרת בביאור מדוע המנין אינו מתחיל בט"ו ניסן, וז"ל: "מפני שנברא האדם לעמל [איוב ה, ז], לכך נצטוו ישראל למנות ממחרת יום טוב של פסח... על שיתחילו להכנה לתורה לספור מספר הימים אשר יעברו, עד כי יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות. לבל יעלה על דעתן לומר הנה אנחנו בני חורין לגמרי כאשר הוציאנו ממצרים מבית עבדים. דכל עוד היות האדם על האדמה איננו בן חורין, אבל לעמל הוא יולד. ולא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד. ומכל מקום למחרת מיד בלי עוד הפסק זמן היה צורך שיהיו מכינים את עצמם לקבלת העמל הזה ועולו" [הובא למעלה פל"ג הערה 29, ולהלן פמ"ז הערה 72].

(127) בא להורות עוד שהצד השוה בין שלשת המועדים האלו [פסח שבועות וסוכות] הוא שהם מורים על הויה [פסח מורה על הויית האביב, שבועות מורה על הויית הקציר, וסוכות מורה על הויית האסיף], כי שלשתם נקראים "זמני שמחה", וכמו שמבאר והולך. ואודות ששלש הרגלים הם "זמני שמחה", הנה אכן נאמר לשון שמחה בשבועות [דברים טז, יא] ובסוכות [שם פסוקים יד, טו], אך לא מצינו לשון שמחה בפסח. וכבר עמד על כך בעל הטורים [דברים טז, יא], וז"ל: "ושמחת - לא נאמר שמחה בפסח, שהתבואה עדיין בשדה. ובעצרת שהתבואה כבר נקצרת, ועדיין היין בגפנים, נאמר שמחה אחת. ובסוכות שהכל בבית, נאמרו בו ב' שמחות". אך עם כל זה יש מצוה וחיוב לשמוח בפסח, וזה נלמד בהיקש מחג השבועות [כמבואר בתוספות חגיגה ח. ד"ה ושמחת]. וביראים [סימן רכז וסימן תכז] הצביע על מקורות נוספים לחיוב שמחה בפסח. וכן הרמב"ם בהלכות יום טוב פ"ו הי"ז כתב "שבעת ימי הפסח, ושמונת ימי החג, עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו". ועל כל המועדים אנו אומרים [תפילת שלש רגלים] "ותתן לנו ה' אלקינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון". ולהלן ס"פ סב כתב: "מפני שהרגלים זמני שמחה, אמר שיהיו בשמחה שלימה, שנהיה שמחים בבנין עירך, וששים בעבודתך". ונאמר [דהי"ב ל, כא] "ויעשו בני ישראל הנמצאים בירושלים את חג המצות שבעת ימים בשמחה גדולה ומהללים לה' יום ביום הלוים והכהנים בכלי עוז לה'".

(128) פסוק זה נאמר קודם הבאת המבול, והפסוק "ישמח ה' במעשיו" נאמר בעת בריאת העולם [חולין ס.]. ובח"א לסנהדרין לט: [ג, קנז.] כתב: "כי השמחה הוא כאשר יש לו שלימות, ואז נמצא השמחה. והשם יתברך רצה בבריאתם מפני שהוא עלת

הכל. וכאשר נברא העולם נאמר 'ישמח ה' במעשיו', מפני שהשם יתברך רוצה וחפץ במעשיו". ומעמיד שני פסוקים אלו ב"זה לעומת זה", וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות יד [קכז:]: "בענינים אלו תמצא דבר והיפוכו, שנאמר 'ישמח ה' במעשיו', ונאמר בו 'ויתעצב'". ומוכיח מצער החסרון על שמחת ההויה, כי כבר השריש ש"ידיעת ההפכים - אחת", וכמבואר בנצח ישראל ר"פ א, ולכך ניתן ללמוד מן ההפך האחד על ההפך השני [ראה למעלה פמ"ה הערות 36, 62, ולהלן פנ"א הערה 27]. ובפתיחה לאור חדש [קנו.] כתב: "כל הויה שלימה היא שמחה, וההפסד הוא אבל וצער". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:] כתב: "כי השמחה היא בשביל הויה שלימה, ואז מתחדש שמחה שלימה, כמו שההפך הוא כאשר מתחדש הפסד, ואז יש אבל. ובפרט כאשר יש כאן הויה אלקית עליונה, שזה נקרא הויה יותר מן ההויה טבעית, וראוי לזה שמחה" [הובא בחלקו למעלה הערה 91]. ואודות שהשמחה מורה על השלימות, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בהקדמה לאור חדש [כה:] כתב: "כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור". ובאור חדש פ"ו [תתרכט:] כתב: "כאשר אמרנו בכמה מקומות כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". ושם פ"ט [תתתב:] כתב: "כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער, שהוא בחסרון". ובתפארת ישראל פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובנצח ישראל פס"ב [תתקלט:] כתב: "ידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד, כך השמחה בשביל ההשלמה". ובנתיב התורה פ"ד [רכא.] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה. והפך זה ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת, שהוא הפסד". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תי:], דר"ח פ"ו מ"ב [לד:], ועוד. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 155, פ"ז הערה 145, פכ"א הערה 8, פכ"ג הערות 98, 113, 116, ולהלן הערה 162.

(129) "יש בשנה התחלת הויה, וזהו בחדש הראשון שהוא חדש האביב, שבו יתחדשו הנבראים בכל שנה" [לשונו למעלה לאחר ציון 74]. וראה למעלה הערות 39, 76.

(130) "אבל הקצירה הוא כאשר נשלם הפרי ונקצר, וזה כאשר נשלם על תכלית שלימותו, זהו שלימות הויה" [לשונו למעלה לאחר ציון 81]. וראה למעלה הערה 82.

(131) מפני הגשמים, וכמבואר למעלה הערה 120. וראה הערה הבאה.

(132) מתבאר שחג האסיף הוא זמן של הויה ושמחה, כי האסיפה לבית מונעת את הפסד התבואה. הרי שמניעת הפסד התבואה גם כן תחשב להויה. ויש להעיר, שבנצח ישראל פמ"ג [תשמג.] כתב: "הא דאמר שם [סנהדרין צד.] כיוצא בדבר אתה אומר 'ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'' [שמות יח, י], תנא משום רבי פפייס, גנאי למשה רבינו שלא אמר 'ברוך' עד שבא יתרו ואמר 'ברוך', עד כאן. ואין הפירוש שלא היו רוצים לומר 'ברוך'. כי הפירוש הוא שידעו שאין ראוי לומר 'ברוך', כי לשון 'ברכה' הוא על הברכה שהעולם מקבל. ולא היו הם דבקים במדת הברכה, שהרי אין כאן ברכה להם, רק היציאה מסבלותם, ואין זה תוספות ברכה להם כלל. ולפיכך לא אמרו 'ברוך'... למשה וישראל שהיו במצרים בסבלות קשה, ולא היה כאן תוספות ברכה, לא היה אפשר לומר 'ברוך'" [הובא למעלה פט"ו הערה 14]. ואם מניעת סבל אינה נחשבת לברכה, מדוע מניעת הפסד תחשב להויה ושמחה. ועוד קשה, שנאמר [אסתר ט, י] "ובביזה לא שלחו את ידם", וכתב לבאר באור חדש שם [תתשעז.] בזה"ל: "כי היו נוהגים כמו שראוי אל נס הזה. כי הנס לא היה כדי שיקנו ישראל ממון, רק להפיל את שונאיהם. וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות; כי שאר הגאולות היה הרווחה להם, כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש ["אכתי עבדי אחשורוש אנן" (מגילה יד.)], ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה... ואם היו לוקחים את ממונם, כאילו היה הנס להרויח להם בגאולה זאת. ובודאי אין כאן הרווחה כאשר עדיין היו בגלות". הרי שמניעת הפסד אינה נחשבת "הרווחה", ומדוע שתחשב להויה ושמחה. ועוד, מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל הקשה בספרו [מנחת שלמה ח"ב סימן צו אות ח] מדוע אבל מותר בשתיית יין [עירובין סה.], הרי יין משמח את האדם ["יין ישמח לבב אנוש" (תהלים קד, טו)], ואבל אסור במיני שמחה, וכגון שאסור בתלמוד תורה, משום שהתורה משמחתו [תוספות מו"ק כא.]. וליישב זאת כתב: "בשעה שהאדם שרוי בצער אז טבע היין רק להקל מעליו את הצער, אבל תרתי לא עביד, להפיג את הצער וגם לשמחו... כשהוא מר נפש ושותה את היין רק להוציא הצער מלבו, וכמאמר הכתוב [משלי לא, ו] 'תנו יין למרי נפש'" [ראה אור חדש פ"ג הערה 658 שכך גם עולה מדברי המהר"ל שם]. הרי שתיית יין להפגת צער אינה מביאה לשמחה, ומדוע שמירת התבואה מהפסד תביא לשמחה. וצריך לומר, כי הפך ההפסד דייקא הוא הויה, כי מציאותו ניתנת לו מחדש, ואינו דומה למניעת סבל.

ופורים יוכיח, שאע"פ שלא היתה בפורים הרוחה יותר ממה שהיה להם קודם [כמו שהובא כאן], מ"מ נאמר [אסתר ח, טז] "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר", הרי הרוחה לחוד, ושמחה לחוד.

(133) פסח וסוכות.

(134) כמבואר בגמרא [עירובין נו., ע"ז עה.] שבתקופת תשרי וניסן היום והלילה שוין. ורש"י [ע"ז עה.] כתב: "בתקופת ניסן ותשרי - שהיום והלילה שוין... ותקופת תמוז וטבת שאין יום ולילה שוין". ובמדרש [ויק"ר כו, ד] אמרו "תניא בא' בתקופת ניסן ובא' בתקופת תשרי היום והלילה שוין. מכאן ואילך היום לווה מן הלילה, והלילה מן היום".

(135) רש"י סוטה ב. "הוציא את ישראל ממצרים בחודש כשר, לא חמה ולא צינה". ובפירוש הראב"ד לספר היצירה פ"ג מ"ד כתב: "קור וחום, רויה מכריע בינתים. קיץ וחורף, ורויה מכריע ביניהם. כי יש שני זמנים של רויה, והם ימי ניסן וימי תשרי". ובקהלת יעקב ערך רויה, כתב: "רויה הוא ממוצע בין קור וחום, והוא בשנה ניסן ותשרי, שהאויר ממוזג בין קור וחום. רויה הוא בחינת תפארת, ממוזג בין החסד והגבורה. כמו שאמר בספר יצירה, וזה שאמר [תהלים סו, יב] 'באנו באש ובמים ותוציאנו לרויה', שהוא הממוצע בין אש ומים, והוא סוד התפארת".

(136) אודות קדושת המועדים, הנה אמרו חכמים [אבות פ"ג מי"א] "המבזה את המועדות... אין לו חלק לעולם הבא". ובדר"ח שם [רנו.] כתב: "המבזה את המועדים שהם קדושים, כדכתיב [ויקרא כג, ד] 'אלה מועדי ה' מקראי קודש'. ומפני שהוא מבזה דברים שהם קדושים, ראוי שלא יהיה [לו] חלק בעולם שהוא קדוש". ועוד אמרו חכמים [מכות כג.] "כל המבזה את המועדות כאילו עובד עכו"ם", ובח"א שם [ד, ד.] כתב: "דבר זה מבואר, כי המועד הוקבע שיהיו חוגגין אל השם יתברך ועובדים עבודתו יתברך, והוא נקרא 'מועד' מלשון [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך'. כי השנים שהם מתחברים ומתועדים יחד, נקרא 'מועד'. וכן הרגל הוא שיהיה השם יתברך מתוועד עם עמו ומתחבר להם. ומי שמבזה את המועדות, כאילו אינו רוצה בחבור הזה, ומתדבק באחר. ולכך אמרו [יומא נד.] כשהיו ישראל עולים לרגל היו מגביהין להם הפרוכת והיו מראים להם [את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה]. כי עליתם לרגל הוא עצם החבור שנקרא 'מועד', ולפיכך אז היו מראים להם זה. ולכך אמר 'המבזה את המועדות', ולא אמר 'המבזה הרגלים' כלישנא דקרא". ובאור חדש פ"ח [תתשלב:] כתב: "יום טוב הוא יום קדוש". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך... וכאשר יש קירוב והשבה אל השם יתברך,

אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך... ואל תשאל מן השבת שהוא יום קדוש ואין בו חטאת. כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת" [הובא בחלקו למעלה פמ"ה הערה 14].

(137) בתשעה באב חרבו הבתים [תענית כו:], ובעשרה בטבת סמך מלך בבל על ירושלים ובאה העיר במצור [כנאמר ביחזקאל כד, א, ור"ה יח:].

(138) לשונו בנצח ישראל פ"ח [רד:]: "כי הזמן הזה בפרט [חודשי תמוז ואב] מיוחד אל אותם שהם מתנגדים אצל ישראל. כי הזמן אשר הוא מיוחד לישראל, ובו מתעלים ישראל, הוא הזמן שבארנו בחבור גבורות השם באריכות, כמו ניסן ותשרי, כי זה הזמן הוא הזמן השוה, אינו יוצא לשום קצה. כי נקראו קצוות שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה. לכך בחודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים, והם זמני ששון ושמחה, ומורה כי לשמחת ישראל ושלימות מעלתם לא יהיה קצה והפסק. אבל הזמן אשר היו גוברים המתנגדים להם, והיו מחריבים אותם, הוא בתמוז ואב, שהם בקצה החמימות, והם בקצה כאשר גבר החמימות. ומורה כי לחורבן ישראל ותגבורת האומות יהיה קצה וסוף, כי כל דבר שהוא קצה יש לו סוף, כמו שמשמע לשון 'קצה'. ואין לך נטיות קצה יותר כמו כאשר הוא בתמוז ובאב, שאז השמש בתכלית תוקפה וגבורתה. וזה הזמן הוא הפך הזמן המיוחד לישראל, שהוא הזמן אשר בו השוויי", וראה שם הערה 44 מדוע לא הזכיר שם חודש טבת. ושם פנ"ה [תנד:] כתב: "כל היוצא מן הממוצע הוא טמא, הוא רע. ובשביל זה היה כח ישראל גובר בחודש ניסן, שהוא ממוצע וממוזג בשווי, שאינו לא קר ולא חם, רק כמו שראוי אל האדם, שהוא ממוזג". וראה להלן פמ"ז הערה 155.

(139) כמבואר למעלה [לאחר ציון 10]. וראה למעלה הערה 11. ומה שמדגיש כאן "כי הזמן והגשם משתתפים **בכל דבר**", כי למעלה [לאחר ציון 10] כתב כן לגבי שהזמן והגשם משתתפים בששה צדדים וימים שהם גשמיים, ונקודת האמצע השביעית היא קדושה. ובהמשך הפרק [למעלה לאחר ציון 74] כתב כי כשם שיש לעולם התחלה שלימות וחזרה אל ה', כך יש לזמן השנה שלש נקודות מקבילות לכך. וכאן יוסיף שכשם

שהתפשטות הגשם מורה על הגשמות, כך הזמן היוצא מן השווי מורה על הגשמות. לכך כהקדמה לשויון השלישי שהזכיר בפרק זה בין הזמן לגשם, כתב "הזמן והגשם משתתפים בכל דבר".

(140) לשונו למעלה [לאחר ציון 19]: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם; המעלה והמטה, ימין ושמאל, פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם. אמנם יש בו שביעי, והוא האמצעי, שאינו נוטה לשום צד. ומפני שאינו מתיחס לשום צד, דומה לדבר שהוא בלתי גשמי, שאין לו רוחק". ולהלן פ"ע כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". וראה למעלה הערות 20, 21, 22, ולהלן הערה 155.

(141) משוה בין האמצעי לבין השווי, שדין אחד להם, לכך הזמן שהוא בשווי, שוה לאמצעי של הגשם. ודע שבספריו תיבות "שווי" "יושר" ו"אמצע" הן תיבות מתחלפות זו בזו. וכגון, ובגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב:] כתב: "דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרלז:] כתב: "משפט האמצעי אשר אינו יוצא מן השווי והיושר" [הובא למעלה פ"ט הערה 260]. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "כי הקצה במה שהוא קצה, הוא יוצא מן השווי, לכך נקרא 'קצה'. אבל האמצעי אין לו יציאה, רק הוא בשווי". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קעא:] כתב: "ואחר כך אמר [שם] 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן', לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה, וגם דבר זה ידוע". ושם במשנה יא [שכח:] כתב: "בעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:]. הנה מזכיר ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי. כי "השווי" הוא שנשאר על קו האמצע והממוצע, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רלז.], וז"ל: "השווי לגמרי היא האמצע, שאינו נוטה לשום צד". נמצאת למד שהשווי והיושר מורים על מעלת האמצע. ודע, שכל אלו הם מדות יעקב, שהוא תפארת [כמבואר למעלה בהקדמה שלישית הערה 47, ופכ"ד הערה 110], ונקרא "ישורון" [ישעיה מד, ב] מחמת שהוא אמצעי בין אברהם ויצחק [כמבואר למעלה פ"ט הערה 257].

(142) באור חדש פ"ט [תתשפב.] הוסיף לבאר מדוע פסח וסוכות הם בחמשה עשר לחודש, וכלשונו: "פסח וסוכות, שהם ימים טובים לישראל, והם זמני שמחה, הם בט"ו, חוץ מן השבועות, מפני שהוא תלה בספירה של חמשים יום ממחרת השבת [ויקרא כג, טז]. אבל זמני שמחה הם בט"ו לחודש, שאז הירח מלא אורה". וראה להלן הערה 196.

(143) כי הוא בחודש סיון, ולא בחדש ניסן או בחודש תשרי, ולכך יקשה, כיצד אחד משלשת המועדים נופל בזמן שאינו שוה. אך יש להעיר, שבכמה מקומות כתב שבחודש סיון הוא זמן שוה וממוצע. וכגון, בח"א לעדיות ה: [ד, סב:] כתב: "יש לדעת כי הרשע הוא שיצא מן היושר ומן השווי, ועל זה מקבל המשפט. ולכך המשפט שלו מפסח עד העצרת [לדעת רבי יוחנן בן נורי בעדיות שם], שזה הזמן הוא הזמן שהוא הישר והשווי, כי האויר ממוזג ביותר, והוא במזג השוה. ולכך הרשעים שיצאו מן היושר והשוה, דין שלהם בזמן השוה. ומטעם זה עצמו נתנה התורה, שהיא היושר והשוה, בזמן הזה, הוא הזמן השוה" [הובא להלן פמ"ז הערה 152]. ובהקדמה לדר"ח [מט:] כתב: "מזה הטעם ביש מקומות נוהגים לומר הפרקים מן פסח ועד עצרת, שזה הזמן ממוזג מן קור וחום כמו שידוע, עד שבשביל זה אמרו במסכת פסחים [מב:] כל שקייני מפסח עד עצרת, מפני הזמן הממוזג, ואחר כך מתחיל החום". ובתפארת ישראל פי"א [קעד.] כתב: "החודש [סיון] הוא שלישי לניסן, שוה וממוצע. כי מיד אחר כך מתחיל היציאה מן השווי בתגבורת החום. אבל בחודש הזה הזמן הוא בשווי מאד, ולא יצא חוץ לקצה בשום דבר, וזה ידוע". ובדרוש על התורה [כה:] כתב: "נתנה התורה בירחא תליתא גם כן, שאין לך זמן שהוא נבחר באמת כמוהו, זמן ממוצע בחמימות והאויר טוב ומזוג בשוה כידוע, ומיד אחריו מתחיל זמן החמימות". ובב"ר לד, יא אמרו "היה להם אויר יפה כמן הפסח ועד העצרת", ופירש שם הרד"ל אות יח: "שהוא זמן אויר היותר יפה בשנה, ממוזג לא קר ולא חם ביותר, ולכן אמרו בשבת [קמז:] כולהו שקייני מדיבחא עד עצרתא". ומדוע כתב כאן "אמנם שבועות אשר אינו בזמן שוה". ויל"ע בזה.

(144) "אמנם מה שתמצא בחג השבועות מה שלא תמצא בשני החגים, ששני החגים הוקבע להם זמן בחדש, אך חג השבועות לא הוקבע לו יום בחדש, רק הכתוב תלאו בחג המצות לספור חמשים יום" [לשונו למעלה לאחר ציון 108].

(145) פירוש - קדושת חג השבועות היא שישראל התעלו למדריגת התורה, הבאה חמשים יום לאחר שישראל קנו את מעלת חג המצות, וכמו שמבאר. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:], וז"ל: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא

נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל. כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם" [הובא למעלה הערה 117, וראה להלן הערה 157].

(146) לשונו למעלה פמ"א [לאחר ציון 39]: "ויש בני אדם שהם במדריגת כח השני, הוא כח נפשי נבדל מן הגוף, והם בני אדם העוסקים במצות השם יתברך, שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית. וזה שאמר [חולין ז.] דהוה בהדיה גברא דדרי חטה לפסחא. וזה כי זאת המצוה אשר הוא מתעסק בה קונה מדריגה אלקית נבדלת מן החמרי ביותר. וזה כי המצה היא נבדלת מן השאור, ולא ימצא שאור בה, דומה לגמרי למדריגה האלקית, שהיא נבדלת מן החמרי, אשר בו החטא שהוא השאור בודאי. ולפיכך מצוה זאת קונה על ידה בפרט מדריגה אלקית גם כן נבדלת מן החמרי, עד שהוא דומה מה שיש באדם הפרטי כח נפשי אלקי נבדל מן הגוף החמרי". ואודות שישראל קנו מעלה אלקית בעצם בעת יצ"מ, כן כתב למעלה פמ"ד [לאחר ציון 14], וז"ל: "יש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו [שמות כ, ב] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד, שהוא משועבד, דומה לחומר, שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה. ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים, היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלקית... שכל זה הוראה שישראל קנו המעלה האלקית". וכל פמ"ה מבוסס על יסוד זה [שביצ"מ ישראל קנו מעלה אלקית, ומפאת כן מוטלות עליהם מצות מסוימות]. וראה למעלה הערה 90.

(147) צרף לכאן דבריו בנצח ישראל פס"ב [תתקלח:], שכתב: "השאור ראוי לבטל ביום ראשון של פסח, כי השאור אינו ראוי לאכילה, והוא כלו פסולת, כמו שהוא השאור באמת. וראשון של פסח, שהוא התחלת הויות העולם, כי הוא חודש האביב, ובזמן הזה ראוי לבטל הפסולת מן העולם, ולבער אותו, כמו השאור והחמץ" [הובא למעלה הערה 39]. וראה להלן ציון 158.

(148) דבריו צריכים עיון גדול, כי חודש אייר נקרא "זיו" [ולא חודש סיון], שנאמר [מ"א ו, א] "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחודש זיו הוא החודש השני למלך שלמה על ישראל ויבן הבית לה'". ואמרו חכמים [ר"ה יא.] "בחודש זיו ["אייר הוא" (רש"י שם)]... דאית ביה זיוא לאילני". וראה

שם בח"א [א, צח.]. ובירושלמי ר"ה פ"א ה"ב אמרו "בירח זיו, שבו זיוו של עולם, הצמחים ניכרין והאילנות ניכרין". והרד"ק [מ"א ו, א] כתב: "בחודש זיו - הוא חודש אייר, שהוא שני לחדשים, כי ניסן ראש לחדשים. ונקרא 'זיו' כמו שפירשו רבותינו ז"ל דאית ביה זיוא לאילני, פירוש זוהר הפרחים והנצנים. וכן תרגם יונתן 'בירח זיו נצניא'". וכיצד כתב כאן שחג השבועות הוא בחודש זיו. אמנם כוונתו מתבארת על פי מה שכתב בנתיב התורה פי"ב [תצט:], וז"ל: "ידוע כי אין הזיו ואור בעולם רק מפסח ועד עצרת, שאז האור הוא זך וטוב. לכך נקרא חודש אייר 'זיו' [מ"א ו, א], מפני שאותו זמן הזיו והאור בעולם. והתורה נתנה בעצרת, שהוא סוף הזמן שהוא זיו ואור, וכל זה מורה על כבוד ואור התורה". הרי שמפסח ועד עצרת הוא "הזמן שהוא זיו ואור", ושבועות "הוא סוף הזמן שהוא זיו ואור". [ולולא דמסתפינא, היה נראה לגרוס "ובחג השבועות קנו המעלה הנבדלת השכלית **בזמן** זיו", ולא "**בחדש** זיו"].

(149) אודות שהאור מורה על המעלה הנבדלת השכלית, כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [קלד:], וז"ל: "כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור'". ולמעלה פי"ז [צג:] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר הנבדל מן הגשם, וזה ידוע, כי אין באור דבר גשמי מורגש. ולפיכך נקרא השם יתברך בשם 'אור', כדכתיב [תהלים כז, א] 'ה' אורי וישעי'. ולפיכך נתמלא כל הבית אורה". ובתפארת ישראל פי"א [קפא.] כתב: "התורה היא שכל גמור, ובשביל טעם זה תקרא התורה 'אור', שנאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ושם פי"ד [ריז:] כתב: "לכך תקרא התורה 'אור', כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם... אין האור גשמי, שאין בו דבר ממש". ובנר מצוה [צג:] כתב: "מפני כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא [ב"ב ד.] על הורדוס, כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש [ב"ר ג, ד]. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר... כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה

היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 53, ופי"ז הערה 25. וראה להלן פמ"ז הערה 242].

(150) דבריו יובנו על פי שכתב בכמה מקומות שמספר חמשים נדון כמו מספר שמונה, כי הוא בא לאחר שבע פעמים שבע. וכגון, בנר מצוה [עו.] כתב: "התורה היא על העולם הזה שנברא בז' ימי בראשית, לכך מדריגה השמינית היא התורה. ולכך 'שבעה שבועות תספור' [דברים טז, ט], עד החמישים [ויקרא כג, טז], שהוא אחר השבעה, הוא מתן תורה". ובח"א לנדרים לב. [ב, ז:] כתב: "כי התורה יש לה מדריגה שמינית, ולכך נתנה התורה אחר שבעה שבועות". ובנתיב התורה פי"ב [תצז.] כתב: "כי התורה היא מתעלה עד שער החמישים, ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים" [ראה להלן פמ"ז הערה 323]. **ומה שכתב** שהוא "קודש קדשים", כי מעלת קודש הקדשים מתבטאת במספר שמונה, וכפי שכתב בנר מצוה [פז.], וז"ל: "ולא היה בו להדליק אלא יום אחד, ונעשה נס להדליק בו ח' ימים [שבת כא:]. כי אלו ח' ימים שנעשה נס באור, דבר זה בא ממעלת קודש הקדשים... ולכך הדליקו בו ח' ימים, כי קודש קדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני. ולמה קודש הקדשים אחר שבעה, כי הנהגת עולם הטבע הוא תחת מספר ז', כי בז' ימים נברא העולם הזה הטבעי. ולפיכך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר שמונה, כי שמונה הוא אחר ז' ימי הטבע... ודבר זה רמזו חכמים במדרש [ויקרא רבה כא, ו]; 'בזאת יבא אהרן אל הקדש' [ויקרא טז, ג], בזכות המילה, שנאמר בה [בראשית יז, י] 'זאת בריתי אשר תשמרו', נכנס אהרן אל הקודש. ובאור זה, כי לא היה ראוי לבן אדם חמרי, לכנוס אל מקום שהוא קודש קדשים, נבדל מן הגשמי החמרי, אם לא שיש באדם המילה שהוא על הטבע גם כן, ובזכות זה היה נכנס אל קודש הקדשים, שהוא קודש נבדל מן הטבע. ולכך בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי. והתורה נתנה גם כן אחר הז', שהרי כתיב [דברים טז, ט] 'שבעה שבעת תספר לך', ואחר ז' שבועות, ביום החמישים, נתנה התורה. וכן מזמור [תהילים פרק קיט] 'אשרי תמימי דרך', הוסד על התורה, והולך בתמניא אפי... ובהיכל עצמו היה המנורה ובה שבעה נרות [שמות כה, לז], אבל בקודש הקדשים היה התורה... והיא השמינית, ומשם בא הנס של ח' נרות חנוכה. וכבר בארנו כי נשאר פך אחד קטון שהיה מונח בחותמו של כהן גדול. וידוע כי כהן גדול הוא משמש בשמונה בגדים [יומא עא:], וכל זה בשביל מעלתו, שיש לו מדרגה הח'. וכאשר טמאו היונים את ההיכל, וטהרו אותו מן הטומאה, וחזרה הקדושה מן מדרגה שהיא שמינית, ולכך נעשה הנס ח' ימים". ובסוף דרשת שבת תשובה [פב:] כתב: "ואמר 'בזאת יבא אהרן',

ובמדרש, בזכות התורה ובזכות המילה.... ורצה לומר מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע, שהיא גשמית, אבל מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני. כי שבעה ימים הם ימי הטבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה, מה שחסר בטבע הגשמית, שהיא הערלה. ולכך ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים [ביום הכפורים], שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה, ובזכות התורה שהיא על טבע הגשמית. ולכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים, היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [רש"י ויקרא טז, יד]. וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה, ושבע למטה, שהם כנגד הטבע. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה, ושאר הזאות הם שבע בלבד [ויקרא ד, ז, ושם טז, יט]", והובא למעלה פ"מ הערה 153, ובפרק זה הערה 90.

(151) אודות שמעלת התורה היא מעלת השכל, כן כתב למעלה פ"ח [תכ:], וז"ל: "מלכות יון [היה] לבטל אותם מתורתן, שהיא שלימות השכל". ולמעלה ס"פ מב כתב: "כאשר גברו ישראל על האויב, אז זכו לתורה, שהיא מעלה עוד יותר לתת להם התורה, שהיא מעלה שכלית, שנתן להם הקב"ה השכל והחכמה". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 366] כתב: "התורה נגד השכל, כי התורה היא שכל כלל ישראל". ובגו"א בראשית פכ"ד אות טז [תג.] כתב: "התורה הוא שלימות השכל, וזאת המעלה הגדולה לישראל אשר להם שלימות... השכל יותר מן האומות... יש להם שלימות השכל". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפב:] כתב: "כי כתר תורה הוא כנגד השכל". ושם פ"ה סוף מ"כ [תצ.] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה, כמו שאמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'" [ראה להלן הערה 168]. ובאור חדש פ"א [תה.] כתב: "כלל הדבר, כי תכלית ישראל הוא המעלה אלקית. לכך כאשר אוכלים ושותים, והמה בשלימות שלהם, ואז מבקשים לדבר דברי תורה, שהוא שלימות שכל האלקי". ושם פ"ח [תתשל:] כתב: "כי התורה מדריגתה ומעלה על כל... שייך אל השכל, והשכל הוא עליון... שהתורה היא שכלי, ומקבל אותה

השכל". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו" [ראה למעלה פ"ח הערה 263, פמ"ב הערה 139, ולהלן פמ"ז הערה 367].

(152) אודות שישראל קנו מעלת השכל ביום מתן תורה, כן ביאר שלכך מקריבים בשבועות שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז], וכלשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שפג.]: "וביום חמשים שהוא עצרת, ואז הקרבת שתי הלחם מן החטים. ומאכל חטים הוא ראוי לאדם השכלי בפרט, כמו שאמרו במסכת הוריות [יג:] חמשה דברים יפים לתלמוד, האוכל פת חטין, ואין צריך לומר חטים עצמם" [יובא להלן הערה 157]. ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החטים מחכימים... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת, שבו ניתנה תורה, והיא החכמה".

(153) יש להעיר, שבתפארת ישראל ס"פ כה [שפז:], לאחר שביאר שיום מתן תורה צריך להיות ביום החמשים מיצ"מ, חזר להדגיש שגם כן מתן תורה צריך להיות בחודש השלישי, וכלשונו: "ומכל מקום גם הטעם הראשון צריך לומר [שזמן מ"ת תלוי בחודש השלישי], כי כך מוכח מן הכתוב, שהרי אמר [שמות יט, א] 'בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים', תלה זמן הנתינה בחדש השלישי. מוכח בפירוש שגם תלוי נתינת התורה בחדש השלישי". ולכאורה אין דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן ["חג השבועות אינו נמנה להיות בחדש השלישי, שאז היה יוצא החג הזה חוץ לשווי הזמן"]. ושם בתפארת ישראל הערה 110 נשארה שאלה זו בצ"ע. ואולי אפשר ליישב, שמתן תורה אכן תלוי בחודש השלישי, אך קביעת יום טוב של שבועות נגזר מהיות מתן תורה ביום החמשים מיצ"מ, ולא מהיות מתן תורה בחודש השלישי. ולשונו הזהב מורה על חילוק זה.

(154) לשונו בתפארת ישראל ס"פ כה [שפז.]: "וצריך לספור יום אחר יום, כי כל יום ויום הוא קירוב יותר. וכאשר יצאו ממצרים ביום ט"ו [ניסן], וקנו מדרגתם, ולא היה להם מעלת השכל, שהיא התורה. ולכך מיד למחרת היה התחלה להגיע אל מדרגת התורה, שהיא שכל לגמרי. וכל יום קירוב יותר, עד יום חמשים. והנה היום שנתנה תורה אין לאחר ולא להקדים".

(155) "שכל צד יש לו רוחק, וזהו גדר הגשם" [לשונו למעלה לפני ציון 21]. לכך הזמן היוצא מן השווי והממוצע הוא "זמן אשר הוא יוצא לקצה מן הקצוות אינו מיוחד לקדושה האלקית, אבל הוא מוכן להיות הפך הקדושה... וכמו שהתפשטות הגשם הוא מורה על הגשמות... כך הוא בודאי בזמן" [לשונו למעלה לאחר ציון 136]. וראה למעלה הערות 21, 140.

(156) לעומת חג הפסח. וראה הערה הבאה.
(157) אודות שישראל התעלו בשבועות מעבר למעלתם שבפסח, כן מוכח מהא שבפסח מקריבין העומר מהשעורין, ובשבועות מקריבין שתי הלחם מהחיטין, וזהו התעלות ממאכל בהמה למאכל אדם, וכפי שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [לאחר שביאר שבפסח היתה לידת הגוף של ישראל, ובשבועות לידת השכל של ישראל (הובא למעלה הערה 117)], הוסיף בזה"ל [שפב.]: "לכך היה הקרבת עומר בט"ז ניסן מן השעורין, שהשעורין הם גופניים, כי הם מאכל בהמה [רש"י במדבר ה, טו]. וקרבן זה ביום ראשון של ספירה, כי הגוף הוא מוכן לקבל מדרגת השכל... כי אי אפשר לתורה רק שיהיה לה מקבל גשמי. ומעלת השכל אי אפשר שלא יהיה בלא מקבל כלל, רק צריך לו מקבל גשמי. ולכך היום הראשון מן חמשים יש כאן הקרבת העומר מן השעורים, שהוא מאכל חמרי, כנגד נושא התורה, שהוא התחלה לתורה. וביום חמשים שהוא עצרת, ואז הקרבת שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז]. ומאכל חטים הוא ראוי לאדם השכלי בפרט, כמו שאמרו במסכת הוריות [יג:] חמשה דברים יפים לתלמוד, האוכל פת חטין, ואין צריך לומר חטים עצמם". וראה למעלה הערה 152. והרד"ק [הושע ג, ב] כתב: "שעורים הוא מאכל הבהמות [לכך העומר הוא מהשעורים], לפי שרוב העם שיצאו ממצרים עד שקבלו את התורה היו כבהמות, כסוס כפרד אין הבין, עובדים בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה. ומשקבלו את התורה, נפקחו עיניהם ושרתה עליהם רוח השכל, והבינו וידעו".
(158) "כי בפסח קנו ישראל מעלתם בעצמם, היא המעלה אלקית שנקראת 'מצה', כמו שהתבאר למעלה בפרק ארבעים ואחד אצל רבי פנחס בן יאיר. ולפיכך צוה באכילת מצה, ולהרחיק החמץ" [לשונו למעלה לאחר ציון 145]. וצרף לכאן דבריו למעלה פל"ו [תרסט.], שכתב: "כי אברהם ראוי להיות נקרא בשם 'מצה', כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור. וכך אברהם גר היה נבדל מן הגוים, וכל האומות יש בהם שאור בעיסה שלהם, רצה לומר בגוף שלהם, ואברהם היה לו גוף טהור, נבדל משאור הגוים".
(159) אודות ש"רוח הקודש שורה עליהם" היא המעלה עליונה ביותר, כן כתב למעלה פי"ז [פח.], וז"ל: "'ותרא אותו כי טוב' [שמות ב, ב]. תניא [סוטה יב.], רבי מאיר אומר, טוב שמו. רבי יודא אומר, טוביה שמו. רבי נחמיה אומר, הגון היה לנביאות... וזו מעלה יותר גדולה מן הראשונה. וזה כאשר הגון הוא לנבואה השכינה עצמו עליו, וזה יותר מן המעלה הראשונה מה שיש בו מענין אלקי שהיה דבק במשה. לכך הוסיף רבי נחמיה 'הגון היה לנבואה', כי מוכן היה בעת תולדתו להתחבר עם השכינה". ובכת"י שם [שעג.]

כתב: "הגון היה לנבואה לשרות שכינה עליו, שזהו עיקר מעלת האדם המוכן לקבלת נבואתו מן העליונים. כי הנבואה היא חבור עליונים בתחתונים, וזהו ענין האדם המחבר עליונים ותחתונים. לכך אמר שהגון היה לנבואה. ואם לא היה החטא, היה כל אדם נביא, ורוח הקודש עליו. שכך אמר הכתוב [ישעיה נט, ב] 'עוונותיכם מבדילים ביני וביניכם'... שהאדם בתחתונים מקבל שפע מעליונים" [הובא למעלה פי"ז הערה 11, ופ"מ הערה 211]. ולהלן ס"פ נט כתב: "ויותר מזה שנתן התורה, הוא דבוק ביותר... ויותר שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי". הרי מעלת השכינה היא יותר ממעלת נתינת התורה, וזהו בדיוק היחס בין סוכות לשבועות. וראה להלן הערה 162.

(160) "חג הסוכות הושיב אותם בעניני הכבוד, וזהו נראה שישראל נאספים אליו יתברך, ותחת כנפיו יחסו" [לשונו למעלה לאחר ציון 101].

(161) כמו שנאמר [שמות יג, כא] "וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך וגו'". ונאמר [שמות טז, י] "והנה כבוד ה' נראה בענן". ונאמר [שמות יט, ט] "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן וגו'". ונאמר [שמות כד, טז] "וישכון כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן". ונאמר [שמות לד, ה] "וירד ה' בענן ויתיצב עמו שם ויקרא בשם ה'", ועוד. ונאמר [במדבר יד, י] "וכבוד ה' נראה וגו'", ופירש רש"י [שם] "הענן ירד שם". וכן נאמר [במדבר טז, יט] "וירא כבוד ה'", ופירש רש"י [שם] "בא בעמוד הענן". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמו:] כתב: "עניני כבוד היו על ידי אהרן [תענית ט.]... כי על ידי אהרן היה החבור של הקב"ה עם ישראל, כמו שתמצא בכל מקום כאשר היה נגלה השכינה בתחתונים, היה על ידי עניני כבוד; 'וירא ה' בעמוד ענן' [דברים לא, טו], וזה תמיד. 'ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד' [שמות יט, יז]. וגם כן בכל מקום שהיה גלוי שכינתו בתחתונים היה זה על ידי עמוד הענן. ולכך ראוי שיהיה זה על ידי אהרן, שעל ידי אהרן חבור השם יתברך אל ישראל, כמו שהתבאר" [הובא למעלה פכ"ב הערה 71, ולהלן פמ"ז הערה 506]. ובגו"א בראשית פכ"ד אות מג [תיד:] כתב: "ענן קשור על האוהל [של שרה (רש"י בראשית כד, סז)], כי הענן הכבוד הוא שכינת הכבוד יתברך... היה הענן של שכינה על האוהל, שזהו יחוד שמו עליו, כי ענן הכבוד היה על האוהל, אם כן השכינה על האוהל". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ד [ז:] כתב: "השם נראה על ידי הענן בכל מקום, כדכתיב [שמות טז, י] 'והנה כבוד ה' נראה בענן'".

(162) דבריו טעונים ביאור, כי בירושלמי [שם] תלו את רוח הקודש הזאת **בשמחה** שהיתה שורה בשמחת בית השואבה, שכך אמרו שם: "אמר רבי יהושע בן לוי, למה נקרא שמה 'בית שואבה', שמשם שואבים רוח הקודש... אמר רבי יונה, יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה, ונכנס לשמחת בית השואבה, ושרת עליו רוח הקודש. ללמדך שאין רוח הקדש שורה אלא על לב שמח, מאי טעמא, [מ"ב ג, טו] 'והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלקים'". וכך כתבו תוספות סוכה נ:, וז"ל: "בירושלמי מפרש שמשם שואבים רוח הקודש, שהשכינה שורה מתוך שמחה, דכתיב 'ויהי כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה'', ומייתי עובדא דיונה בן אמיתי שהיה מעולי רגלים, ובשמחת בית השואבה שרתה עליו שכינה". אך המהר"ל תולה שמחה זו בענני הכבוד, שהואיל וענים אלו מורים על השכינה החופפת עליהם, לכך שרתה עליהם רוה"ק. ולכאורה זהו טעם אחר מהמבואר בירושלמי. ואולי יש לומר, שהערוך לנר בסוכה [נ:] כתב על דברי התוספות בזה"ל: "הא דהוצרכו להביא הירושלמי, יש לומר דאם שאיבת מים כפשוטו יקשה מה לשון 'בית'... הא השאיבה היתה בשילוח [סוכה מח.], חוץ למקדש. לכן הביאו הירושלמי דלכך היה קרוי שואבה 'שמשם שואבין רוח הקודש', ובזה שפיר תלי בבית, שבבית המקדש היו שואבין רוח הקודש". הרי ששמחה זו פעלה השראת השכינה משום מעלת בית המקדש, ומעלת בית המקדש היא בודאי משום שבית המקדש הוא מקום שבו שורה השכינה. וכן להלן ס"פ נט כתב: "ויותר מזה שנתן התורה, הוא דבוק ביותר... ויותר שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי" [ראה למעלה הערה 159]. ואודות שהנבואה באה מהשכינה השורה בבית המקדש, כן כתב בח"א לשבת קלט. [א, עב:], וז"ל: "ההיכל משם הנבואה, ששם המנורה. כי השכינה כאשר היתה שורה על נפש הנביא, אז היה נפשו דבר קדוש לגמרי. ולכך דרשו ז"ל [קידושין עב:] 'ונר אלקים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה'' [ש"א ג, ג], עד שלא שקעה נר של עלי, הזריח נר של שמואל". הרי שמקור הנבואה הוא המנורה המעידה לכל באי עולם ששכינה שורה בישראל [רש"י ויקרא כד, ג], נמצא שהנבואה באה מהשכינה. ובנתיב הדין פ"ב [א, קצב:] כתב: "בית המקדש, ומשם הנבואה יוצאה לעולם, דכתיב [שמות כה, כב] 'ודברתי אתך מעל הכפורת', כי השכינה במקדש, ומשם הנבואה באה לישראל" [הובא למעלה פי"ז הערה 8]. ובנצח ישראל פס"ב [תתקלט:] ביאר שמצות לולב [ויקרא כג, מ] מורה על השלמה היותר עליונה, שהיא הדביקות בה', וכלשונו: "כי השלמת העולם מביא עוד השלמה אחרת עליונה, עד שיהיה להם הדביקות בו יתברך, ולכך נוטלים לולב ושמחים. וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה... וכאשר ישראל מקבלים הדביקות בו

יתברך, והוא השלמה האחרונה, ולכך כתיב [ויקרא כג, מ] 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם'". והובא למעלה הקדמה שלישית הערה 155.

(163) פירוש - ישנן שלש מעלות לישראל שעליהן מורים שלשת המועדים; מעלת השלימות האלקית הנבדלת [פסח], מעלת השכל [שבועות], ומעלת השכינה החופפת עליהם [סוכות]. שלש המעלות האלו נרמזות בזהב של הארון, בלוחות שבתוך הארון, ובכרובים שמעל לארון, וכמו שמבאר והולך.

(164) כמו שנאמר [שמות כה, י-יא] "ועשו ארון עצי שטים אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קמתו, וציפית אתו זהב טהור מבית ומחוץ תצפנו ועשית עליו זר זהב סביב". ופירש רש"י [שם פסוק יא] "מבית ומחוץ תצפנו - שלשה ארונות עשה בצלאל; שנים של זהב, ואחד של עץ. ארבעה כתלים ושולים לכל אחד, ופתוחים מלמעלה. נתן של עץ בתוך של זהב, ושל זהב בתוך של עץ, וחפה שפתו העליונה בזהב, נמצא מצופה מבית ומחוץ". ומקורו בגמרא [יומא עב:].

(165) כפי שביאר בגו"א שמות פכ"ה אות יז [ער:] שזהו ההכרח לומר שהיו שלשה ארונות, וכלשונו: "שלשה ארונות כו'. נראה מה שהוצרכו לומר שלשה ארונות היו, ולא כמשמעו שהיה מצפה אותו חתיכות חתיכות דבוקים על העץ. כי אם היה הציפוי נדבק בו עד שאי אפשר להפרד משם, היה זה תוספות על הארון, דכל המחובר לדבר הרי בטל אצלו [להיות] כמוהו [שבת מח: (כמבואר למעלה פמ"א הערה 111)], והתורה נתנה שעור לארון אמתים וחצי ארכו [שמות כה, י], וכן לקומתו [שם], ולא היה לו השיעור הזה, כי ניתוסף עליו הזהב. אבל השתא שכל ארון וארון היה בפני עצמו, לא היה תוספות עליו". לכך ברי הוא ש"אין הזהב מחובר בעץ".

(166) פירוש - יחס ארון הזהב לארון העץ הוא כיחס הנפש האלקית לגוף. ולמעלה פמ"א [לאחר ציון 41] כתב: "כי המצה היא נבדלת מן השאור, ולא ימצא שאור בה. דומה לגמרי למדריגה האלקית שהיא נבדלת מן החמרי... ולפיכך מצוה זאת קונה על ידה בפרט מדריגה אלקית גם כן נבדלת מן החמרי, עד שהוא דומה מה שיש באדם הפרטי כח נפשי אלקי נבדל מן הגוף החמרי". ולפי זה יוצא שמעלת ארון הזהב היא גדולה יותר ממעלת ארון העץ, וכיחס הנפש האלקית לגוף הגשמי. אך בגו"א שמות פכ"ה אות יז [רעא:] ביאר שארון העץ מורה על מעלת התורה בעולם הבא, ואילו ארונות הזהב מורים על מעלת התורה בעולם הזה, בבחינת [משלי ג, טז] "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד". ויש לעיין בדבר.

(167) לכך יש דמיון בין טהרת הנשמה לטהרת הזהב של הארון. והחזקוני כתב [שמות כה, יא]: "טהור - מזוקק בלא סיגים ובלא פסולת". וזה בודאי מקביל לנשמה הטהורה והמזוקקת, ללא סיגים ופסולת. ובסוף דרשת שבת תשובה [פב.] כתב: "הנשמה היא עצם עומדת בעצמה, שאינה מקבלת שום דבר פחיתות וטומאה, רק היא טהורה, כמו שאמרו חכמים ז"ל 'נשמה שנתת בי טהורה'". ובנצח ישראל ס"פ ה [קמג.] כתב: "כי הטומאה הוא הפך האדם, כי נשמת האדם טהורה, כמו שאמרו חכמינו ז"ל 'נשמה שנתת בי טהורה'. ולפיכך הטומאה, שהוא הפך הנשמה, דבר זה הוא דין הנשמה". ובחי"א לע"ז כ: [ד, נב:] כתב: "כי הטהרה היא לנפש, כמו שתקנו ז"ל 'נשמה שנתת בי טהורה'... והטהרה הוא שמסולקת הנשמה מכל תעוב, וזהו נקרא טהרה מן טומאת הנפש".

(168) יש להבין, הרי בארון היה נמצא גם ספר תורה, ולא רק הלוחות, שנאמר [שמות כה, טז] "ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך", ופירש רש"י [שם] "העדות - התורה שהיא לעדות ביני וביניכם שצויתי אתכם מצות הכתובות בה". ובגו"א שם אות כא [רעו.] ביאר את הכרחו של רש"י לומר שאיירי בתורה, ולא בלוחות, וז"ל: "מפני דכתיב [שמות כה, כא] 'ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך', ולא שייך זה בלוחות, דהא הלוחות לא נתן הקב"ה למשה, אלא משה פסל אותם [רש"י שמות לד, א]... אלא על התורה קמיירי, דהיה נותן אותה בארון. ואף על גב דבפרשת וילך [דברים לא, כו] פירש [רש"י] כי מחלוקת יש, דאיכא למאן דאמר שהתורה היא נתונה בארון, ואיכא מאן דאמר שהתורה נתונה בצד הארון, דדף היה בולט מן הארון ועליה היתה מונחת [ב"ב יד:], דמה בכך, דלמאן דאמר בצד היתה מונחת יש לפרש 'ואל הארון תתן את העדות' בצד הארון". והואיל ומגמתו כאן היא להוכיח שבארון נמצאת השלימות של התורה, מדוע מציין את הלוחות "שהיא תורה", ולא מציין את התורה עצמה. ואולי אפשר ליישב זאת לפי דבריו באור חדש פ"ד [תשעט.], שכתב שם: "ובמדרש אסת"ר [ח, ד] אמרו בלשון זה; 'ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה' [אסתר ד, ה], אמרה, מימיהם של ישראל לא באו לצרה כמו זאת... שמא כפרו בלוחות דכתיב בהן [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים', עד כאן. ופירוש המדרש הזה כך, שאמרה אסתר כי מה שנגזר עליהם הכליון הגמור, דבר זה מפני שכפרו בעיקר הכל, וכאשר כופר בעיקר, הנה נעקר מן העיקר לגמרי, וזהו כליון גמור. ומה שאמרו 'שמא כפרו בלוחות שנאמר עליהם 'מזה ומזה הם כתובים'', פירושו כמו שאמרנו [למעלה שם (מציון 133 ואילך) שהחקיקה הגמורה מורה על שכל ברור לגמרי], וכאשר הם כופרין בלוחות, והלוחות הם מחויבים מוכרחים כי הם שכל

לגמרי, ובפרט הלוחות שהם ראשונים לכל התורה, והם שכל עליון לגמרי, לכך כתיב בהם [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים', וכאשר כפרו בהם חייבים כליה". הרי שהלוחות מורים על "שכל עליון לגמרי". והואיל "ובחג השבועות [ישראל] קנו מעלת השכל, שהיא התורה" [לשונו למעלה לאחר ציון 158], לכך יש לציין את הלוחות בפרט, כי "הם שכל עליון לגמרי". זאת ועוד, כי בתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה, כמו שאמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'" [הובא למעלה הערה 151]. לכך ציין את הלוחות, כי זו נקודת הגובה העליונה של שכל התורה, וכל זה ניתן להשלמת השכל. וכדי לא להגביל השלמה זו למדריגת התורה בלבד, ציין בדוקא את הלוחות, כדי להורות שעד למעלה עליונה זו מגיעה השלמת השכל.

(169) פירוש - מצינו בכרובים שני דברים; (א) עיקר השראת שכינתו יתברך הוא בין שני הכרובים. (ב) שני הכרובים מורים על השפעת הנותן למקבל. ואודות הנקודה הראשונה, כן כתב הרמב"ן ר"פ תרומה [שמות כה, א], וכלשונו: "והנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה, שהוא הארון, כמו שאמר [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת [מבין שני הכרובים אשר על ארון העדות]'... כי אלקי ישראל יושב הכרובים [מ"ב יט, טו], כמו שאמר [יחזקאל י, יט-כ] 'וכבוד אלקי ישראל עליהם מלמעלה היא החיה אשר ראיתי תחת אלקי ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים המה'... וכתיב על הארון [ש"ב ו, ב] 'להעלות משם את ארון האלקים אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו'. ובדברי הימים [א, יג, ו] 'להעלות משם את ארון האלקים ה' יושב הכרובים אשר נקרא שם', כי השם יושב הכרובים" [ראה למעלה פל"ט הערה 37]. ואודות הנקודה השניה [ששני הכרובים מורים על השפעת הנותן למקבל], כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תסא.], וז"ל: "הוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטרא [סוכה ה:], שהוא פני גדול ופני קטון. וכתיב [שמות כה, כ] 'ופניהם איש אל אחיו'... וזה שאמרו במסכת יומא [נד.] שהיו מגביהין הפרוכת לעולי רגלים, והיו מראים להם החבה שיש לו יתברך אל ישראל, והכל ענין אחד". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "שני הכרובים היו בתואר עלה ועלול, כי לכך היו הכרובים אפי רברבי ואפי זוטרא, כי הקטון הוא העלול".

(170) יש להבין, מהו העומק ששלש שלימויות אלו נמצאות כולן בארון המשכן. ונראה כי הארון הוא מקום החבור של הקב"ה עם ישראל, ולכך כל סוגי החבור הנמצאים בין קוב"ה לישראל מונחים בארון. וכן אמרו חכמים [ב"ב יד:] "מאי דכתיב [ש"ב ו, ב] 'אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו'... מלמד שהשם וכל כינויו מונחין בארון". ובח"א שם [ג, סז:] כתב: "פירוש, כי הארון הוא [יהושע ג, ו] 'ארון הברית', אשר על ידו היה חבור הקב"ה עם ישראל, ולפיכך ראוי שיהיה השם וכל כנויו בארון שזה היה הברית שלם מצד כל שמותיו יתברך, וכמו שהיה שם הלוחות. וגם ספר תורה, בשביל שהתורה היא הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, וכן הלוחות. וכל שמותיו הקדושים על ידם הברית וחבור. כי התורה היא לישראל מן השם יתברך, ולפיכך הוא עושה ברית וחבור בין ישראל לאביהם שבשמים. וכן שמותיו יתברך, שמו יתברך נקרא על עמו ישראל, כדכתיב [דניאל ט, יט] 'כי שמך נקרא על עמך'. ומפני כך שמותיו הם הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, והיו מונחים גם כן בארון הברית". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קיח:], וז"ל: "קדשי הקדשים, שם ויעוד שכינה והחבור עם ישראל, כי מקום ויעוד שכינה היה על ידי הארון, ששם לוחות הברית שכרת עם ישראל. וכן שם ספר תורה, שנקרא 'ספר הברית' [שמות כד, ז], שהקב"ה יש לו חבור עם ישראל. הנה התורה והלוחות, שהם בארון, הם עצם החיבור שיש להקב"ה עם ישראל. ולפיכך על הארון היו הכרובים, 'ופניהם איש אל אחיו' [שמות כה, כ], 'כמער איש ולוית' [מ"א ז, לו]. כשעלו לרגל היו מגביהם להם הפרוכת, והיו מראים להם הכרובים [יומא נד.], כלומר שחבת הקב"ה אל ישראל כמו זכר אל הנקבה דרך משל. ותוך הארון הוא החבור והדיבוק, וזה על ידי התורה והלוחות. וזה שאמר שלמה [שה"ש ג, י] 'רפידתו זהב מרכבו ארגמן תוכו רצוף אהבה', שכל המקרא נאמר על המשכן. 'תוכו רצוף אהבה' כרובים ולוחות, כך פירשו ז"ל [שהש"ר ג, ח]. נמצא כאשר תבין כי החיבור עצמו היה הארון" [ראה להלן פמ"ז הערה 515]. והואיל ושלש שלימויות אלו הן שלשה סוגי חיבור בין ישראל להקב"ה, לכך בהכרח שימצאו גם בארון הברית. וזו נקודה נפלאה. **ומדבריו עולה** שהכרובים הם משתייכים לארון, שכתב: "ואלו שלשה דברים הם נרמזים בארון... ועל הארון הכרובים". וכן כתב רש"י [יומא כא:] "ארון כפורת וכרובים - כוליה חדא מילתא". אמנם הכסף משנה בהלכות בית הבחירה פ"ד ה"א כתב בדרך אפשר בדעת הרמב"ם שארון כפורת וכרובים נחשבים לשלשה כלים נפרדים.

(171) הנה נאמר [במדבר כב, כח] "ויפתח ה' את פי האתון ותאמר לבלעם מה עשיתי לך כי הכיתני זה שלש רגלים", ופירש רש"י [שם] "זה שלש רגלים - רמז לו אתה מבקש

לעקור אומה החוגגת שלש רגלים בשנה". ובגו"א שם אות מא [שעח.] עמד על ענינן של שלש הרגלים, והזכיר שם את דבריו כאן, וז"ל: "ואם תאמר, מאי שנא מצוה זאת שרמז לו, משאר מצות. ויש לומר, כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף, ובא לומר לך כי ישראל הם בתחילה ובאמצעי ויהיו לבסוף. וכנגד זה נתן להם הקב"ה שלש רגלים; בתחלת הקיץ, הוא פסח, ושבועות הוא התחלת אמצע הקיץ, רצה לומר תוקפו מתחיל מן עצרת ואילך, וקודם לכך אין כאן תוקפו של קיץ. וידוע זה על פי הטבעים. וזהו שאמרו רז"ל [שבת קמז:] כל משקה רפואות הם טובים עד עצרת, לפי שהמשקה אינו טוב רק בתחלת הקיץ, ובעצרת כבר עבר התחלת הקיץ, ומתחיל מעצרת ואילך תוקפו של קיץ, ותוקפו של קיץ הוא עיקר ואמצע הקיץ. וחג הסכות הוא תקופת השנה, והוא סוף השנה... ולפיכך אמר 'וכי אתה רוצה לאבד אומה שלימה החוגגת ג' פעמים בשנה', המורה על נצחיות האומה, שיש להם זמני שמחה; בראשית הזמן, ואמצעו, וסופו. כי הרגלים הם זמן שמחה [דברים טז, יד], והשמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא על היפך, דהוא הפסד דבר, ולכך מתאבלין על מיתת המת. וישראל מציאותם בכל הזמנים; בראשיתו ובאמצעיתו וסופו. לכך יש להם לשמוח בשלש רגלים... והדבר שיש לו דבר נצחי, איך באת לאבד. אמנם בענין אלו שלש רגלים שהם מורים על נצחיות ישראל, הם דברים גדולים, ואין כאן מקומו, והתבאר בספר גבורות ה'". וראה למעלה פ"ו הערה 58.

(172) בביאור ג' הרגלים.

(173) למעלה לאחר ציון 36.

(174) לשונו למעלה [לאחר ציון 36]: "כמו שיש לעולם התחלה, שנמצא נברא, כך יש בשנה התחלה. וזאת ההתחלה היא בזמן האביב, שבו התחלת הוית הנבראים". ולמעלה [לאחר ציון 98] כתב: "בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז היו ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם, כאשר התבאר בכמה מקומות בספר הזה".

(175) לשונו למעלה [לאחר ציון 41]: "יש לעולם חזרה ואסיפה, שאחר תכלית הכל העולם נאסף אל המקיים, שאין עמידה לעולם בעצמו, ונאסף אל המקיים, שבו נתלה". ולמעלה [לאחר ציון 101] כתב: "חג הסוכות הושיב אותם בענני הכבוד, וזהו נראה שישראל נאספים אליו יתברך, ותחת כנפיו יחסו. לפיכך מצות סוכה לצאת מביתו של אדם, שהוא מקומו, לשבת בצל סוכה, כי צריך האדם להסתופפות. ולפיכך צריך לישב בסוכה, שהסוכה היא הסתופפות גם כן, והבן זה היטב".

(176) לשונו למעלה [לאחר ציון 39]: "וכמו שיש לעולם שלימות הויה, ודבר זה זולת התחלת ההויה, כי התחלת הויה התחלה בלבד, והשלימות מצד שהוא שלם. וכך יש

לשנה שלימות הויה, וזהו בזמן הקציר, שהתבואה היא בשלימות, ראויה אל הקציר". ולמעלה [לאחר ציון 52] כתב: "השלישי, שיש לעולם דביקות והצטרפות אל השם יתברך בשביל הנמצאים עצמם, שיש בהם השלימות, ובשביל שלימותם יש להם דביקות בו יתברך". ולמעלה [לאחר ציון 85] כתב: "וכן זמן הקציר, שיש בו שלימות הויית העולם הטבעי, עוד יש שלימות יותר עליון במעלה, והוא שלימות האחרון, ועל ידי אותה שלימות הדביקות בו יתברך... חג השבועות בו נתנה התורה לישראל".

(177) פירוש - שלשת הרגלים מורים על דביקות העולם בה', שזהו יחס של נברא לבוראו, וכמו שנתבאר, אך אין זה מורה על שהעולם נמצא תחת מלכותו ורשותו יתברך, שזהו יחס של עבד לאדונו, ויחס זה מורה ש"יש לעולם מעלה יתירה מאוד מאוד". ובסמוך [לאחר ציון 184] כתב: "כי מלכותו שהוא מלך העולם מצד הקדושה שיש לעולם, ומפני כך מולך עליהם המלך הקדוש". ואודות הבטוי "אדון העולם", צרף לכאן דבריו באור חדש פ"ו [תתריד:], וז"ל: "שם א"ד בו מנהיג עולם הטבע, כמו האדון שהוא מושל ומנהג כסדר שלו. ולכך אצל שם א"ד כתיב תמיד 'אדון כל ארץ', שכך כתיב [תהלים קיד, ז] 'מלפני אדון חולי ארץ', [שם ח, י] 'ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ', כי השם הזה, הוא שם א"ד, בו מנהיג הטבע... ואברהם הוא שהיה מקבל אדנותו וקרא אותו 'אדון', כדאיתא בפרק קמא דברכות [ז:] עד שבא אברהם לא היה אדם שקראו 'אדון', עד שבא אברהם וקראו 'אדון', שנאמר [בראשית טו, ב] 'א"ד אלקים מה תתן לי'. והאדון הוא 'אדון הארץ', ולפיכך נתן הארץ לאברהם בשביל זה שהיה מקבל אדנותו יתברך". **ואודות שמעלת** האדון מורה על מעלת העבד, כן כתב בסמוך [לפני ציון 194]: "יש לעבד בזה מעלה במה שאדון הגדול הוא אדון לו", וראה להלן הערה 194. ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "לפיכך היה אל אברהם, האדם הגדול בענקים, עבד משועבד תחתיו... הנה מזה תבין כי מדריגת אברהם נותן שיהיה לו העבד הלז, ואליעזר גם כן היה מורה על מציאות ומדריגת מי שהוא אדון שלו, כי העבד יורה על האדון. ולא היה העבד הזה כמו שאר עבדים, וכן לא היה האדון הזה שהוא אברהם כמו אדם אחר, רק מיוחדים במעלה... כי העבד הזה מורה על ענין אברהם ומדריגתו". ובגו"א בראשית פי"ד אות כו [רמד:] כתב: "אל מעלת אברהם לא היה מיוחד להיות עבד לו כי אם אליעזר, שלפי גודל מעלת העבד הזה היה מיוחד לאברהם". וקודם לכן שם אות כא [רמ.] כתב: "כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה, יש לה חבור ל[לחומר". ובח"א לנדרים לב. [ב, יא.] כתב: "דע כי לא מצאנו שהיה עבד מיוחד רק לאברהם בלבד... וכך היה לו עבד מיוחד, הוא אליעזר. והיה העבד הזה מתיחס לאברהם, שיהיה עבד לאברהם בפרט. שאברהם [בראשית יז, ה] 'אב המון',

כולל כל האומות, כך אליעזר כולל כל עבדי אברהם, ולא היה פרטי. והכל למעלת אברהם והתנשאות שלו". ואודות שמעלת המלך מורה על מעלת הנמלך, הנה אמרו חכמים [תענית כד.] "'והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה' [במדבר טו, כד], משל לכלה שהיא בבית אביה; כל זמן שעיניה יפות, אין כל גופה צריכה בדיקה. עיניה טרוטות, כל גופה צריכה בדיקה". והמאירי [יומא לט.] כתב: "הצבור חייבים להשתדל על כל דבר שיהא להם מנהיג חכם וחשוב, שכל מעשי הדור ועניניו נגררים אחר מדותיו, כמו שאמרו 'עיני העדה', כל כלה שעיניה יפות, אין גופה צריך בדיקה. אין עיניה יפות, כל גופה צריך בדיקה. כך בזמן שהמנהיג צדיק, כל מעשי הדור מתוקנים, ניסים וניסי ניסים נעשה להם תמיד, וההפך בהפך". והפחד יצחק ר"ה מאמר יא, אות טו, כתב: "ידועים הם דבריהם של חכמי הלשון, כי ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא, כי ממשלה היא שלא ברצונו של מי שמושלים עליו, ומלוכה היא ברצונו של מי שמולכים עליו [ראב"ע בראשית לז, ח, גו"א בראשית פי"ז אות ג (ערב:), וגר"א משלי כז, כז (ראה למעלה פט"ו הערה 29)]. בודאי שזה נכון. אבל אין זה אלא חיצוניות הדברים. בפנימיותם של דברים, גנוזה היא ההכרה העדינה כי ה'אדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו. ומכיון שהשם מלוכה לא יונח אלא על הדומה. שכן אריה נקרא מלך החיות [חגיגה יג:] מפני שגם הוא חיה. אבל אם האדם שליט על החיות, אינו אלא מושל ולא מלך, מפני שאין האדם מסוג הבעל חי... מדת המלוכה דורשת דוקא את ההשתייכות לסוג אחד, ובדרך ממילא משתלשל מזה שאין מדת המלוכה נוהגת אלא בזמן שהמלוכה מתקיימת היא מדעתו של זה שמולכים עליו" [הובא למעלה פמ"ד הערה 13]. ולמעלה פמ"ד הערה 153 נתבאר שנקודה זו עולה בבירור מדבריו שם. וראה למעלה פמ"ב הערה 85, להלן הערות 186, 194, ופמ"ז הערה 62.

(178) כמו שאמרו חכמים [ברכות יב:] "כל השנה כולה אדם מתפלל 'האל הקדוש'... חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל 'המלך הקדוש'".

(179) משנה [ר"ה טז.] "בארבעה פרקים העולם נידון... בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון, שנאמר [תהלים לג, טו] 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'". והרמב"ן [ויקרא כג, כד] כתב: "ולא פירש הכתוב טעם המצוה הזאת, למה התרועה, ולמה נצטרך זכרון לפני השם ביום הזה יותר משאר הימים, ולמה יצוה להיותו מקרא קדש כלל. אבל מפני... שבו יהיה דין לפניו יתברך, כי בם ידין עמים, בראש השנה ישב לכסא שופט צדק... נרמז בכתוב הענין, כאשר נודע בישראל מפי הנביאים ואבות קדושים". ובתפארת ישראל ס"פ כז [תטז.] כתב: "ומזה הטעם לא נכתב גם כן בראש

השנה הטעם שהוא יום הדין, מפני כי הדין מצד עצמו אינו מקובל ואינו נוח לאדם, ולכך לא תלה המועד בזה, רק נכתב [ויקרא כג, כד] 'זכרון תרועה'. והזכירה שנזכר על ידי תרועה לפני הקב"ה הוא לטובה" [ראה להלן הערה 195].

(180) פירוש - המלכות היא השליטה על העולם, שהיא היכולת לגזור על בני אדם חוקים ומשפטים.

(181) כמו שאמרו חכמים [שיהש"ר א, א (פסקא י)] "כסא ה' דן בלא עדים והתראה". ורש"י [מכות ד:] כתב: "כל שאר עונשין בב"ד של מטה צריכין התראה", ומשמע שעונשין בב"ד של מעלה אינם צריכין התראה. והרא"ם [שמות לב, לה] כתב: "במיתה בידי שמים אין צריך לעדים... שהעדים אינם צריכין אלא לגלות הדבר, והקב"ה, הכל גלוי לפניו". ועוד אמרו [ילקו"ש ח"ב רמז תתה] "אמר דוד לפני הקב"ה, רבונו של עולם [תהלים עב, א] 'משפטיך למלך תן', כשם שאתה דן בלא עדים ובלא התראה".

(182) אבות פ"ד מכ"ג "לידע להודיע ולהודע שהוא אל, הוא היוצר, הוא הבורא, הוא המבין, הוא הדיין, הוא עד". ואם הקב"ה היה צריך לדון בעדים וראיה, אז המשפט לא היה מסור לגמרי בידו, אלא תולה בדברים זולתו. אך מעתה שהקב"ה הוא עד ודיין, נמצא שמדת הדין והמשפט מסורים בידו לגמרי. וצרף לכאן דברי רש"י ר"פ ואתחנן [דברים ג, כד], שכתב: "אשר מי אל וגו' - אינך דומה למלך בשר ודם, שיש לו יועצין וסנקתדרין, הממחין בידו כשרוצה לעשות חסד ולעבור על מדותיו. אתה אין מי ימחה בידך אם תמחול לי ותבטל גזירתך". ובא להדגיש שאצל הקב"ה אין חילוק בין הציווי לבין הדין למי שעובר על הציווי, אלא הכל אחד. דוגמה לסברה זו [שהדין של הקב"ה נכלל בציווי של הקב"ה]: נאמר [ויקרא כב, ט] "ושמרו את משמרתי ולא ישאו עליו חטא ומתו בו וגו'", ופירש רש"י [שם] "ושמרו את משמרתי - מלאכול תרומה בטומאת הגוף. ומתו בו - למדנו שהיא מיתה בידי שמים". ובגו"א שם אות יג [קנב:] כתב: "ומתו בו למדנו שהוא מיתה בידי שמים. והקשה הרא"ם [שם], דמנא ליה לומר שהוא מיתה בידי שמים, דאימא שהוא מיתה בידי אדם... דכאן בודאי הוא מיתה בידי שמים, ולא מיתה בידי אדם, דכתיב 'ומתו בו', משמע באכילה הזאת היא המיתה. וזה לא יתכן במיתה בידי אדם, דאין עצם המיתה היא באכילה זאת, רק כשממיתין אותו בבית דין. ולפעמים אף אם עשה העבירה אין כאן מיתה בבית דין, כגון שאין עדים והתראה, או שלא באו עדים לבית דין. אבל בכאן כתיב 'ומתו בו', משמע באכילה זאת יש מיתה, ובודאי זהו מיתה בידי שמים, דבאכילה עצמה יש מיתה מיד".

(183) פירוש - המלכות כוללת את הממשלה [לגזור גזירות על האדם], והממשלה כוללת את המשפט [כי אין ה' צריך עדים וראיה], "ולפיכך במלכותו היא מדת משפטו". ורש"י [ברכות יב:] כתב: "המלך הקדוש - לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם". ובח"א לר"ה טז. [א, קג.] כתב: "נקרא הקב"ה מלך ביום הדין, לפי שמצד אשר מלכותו חל על הנמצאים, הם נדונים מזה הצד". ובהמשך שם [א, קה:] כתב: "מלכיות שהוא מלך, ומצד שהוא מלך הוא בא לדון... שהמלכות הוא שמולך עליהם לדין". ואודות זיקת המשפט אל המלך, כן נאמר [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". וכן נאמר [משלי כט, ד] "מלך במשפט יעמיד ארץ". ולמעלה פכ"ט [תקו:] כתב: "כח השופט הוא למלך המשיח, שיהיה מלך, ושייך לו המשפט". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג:] כתב: "המשפט הוא שייך למלכות". ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד... שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.] כתב: "הוא דן את הנמצאים, כמלך שדן את עמו". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "ויש לפרש כי הכסא שייך בו משפט, ודבר זה ידוע כי אין דבר מתיחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא היה מכריז [דברים טז, יט] 'לא תטה משפט' [דב"ר ה, ו], אם ירצה לשבת על הכסא, ויהיה כסא שלו כסא קיים... כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'... מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב: "אי אפשר שיבא המשפט רק ממי שהוא כמו מלך שאינו חסר, כי אם הוא חסר אין ספק שהמשפט הבא ממנו ג"כ חסר, ואין זה משפט גמור. ולפיכך מחויב שיהיה הדיין כמו מלך שאינו חסר, והמשפט שלם ולא חסר". ובדרשה לשבת תשובה [עב:] כתב: "המשפט ראוי למלך במה שהוא מלך, כדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'" [ראה למעלה פכ"ג הערה 14, פכ"ט הערה 115, פל"ט הערה 37, להלן פמ"ז הערה 497, וגו"א בראשית פי"ד הערה 26]. **ודע**, שבעוד כאן תולה את הדין של ר"ה במלכותו יתברך, הרי בדר"ח פ"ד מכ"ג [תעט.] תלה זאת בקרבת השם לעולם, וכלשונו: "מה שיום הדין הוא בראש השנה, כי הימים האלו להשם יתברך קירוב אל העולם, כמו שאמרו רז"ל [ר"ה יח.] 'דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב' [ישעיה נה, ו], כי קירבת השם יתברך אל העולם מביא הדין. ולפיכך מלך וצבור, מלך נכנס קודם לדין [ר"ה ח:], כדכתיב [מ"א ח, נט] 'לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל'. והיינו דקאמר [ר"ה ח:] לאו אורח ארעא דמלכא למיקם מאבראי. כי המלך לפי מדרגתו ומעלתו הוא קרוב אל השם יתברך, והקרוב הוא קודם לדין". ובח"א לר"ה טז. [א, קב:] כתב: "מדת הדין הזה

הוא מצד התיחסות והתדבקות אל הנמצא, כי כאשר הוא יתברך קרוב אליו, אז מדת הדין של השם יתברך עליו. ולפכיך אמרו חכמים ז"ל 'דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב', אלו עשרת ימים שבין ר"ה ובין יום הכפורים. והקורבה הזאת אין קורבת מקום, אלא קורבה מצד התיחסות... הנה אותו התיחסות הוא בזמן ר"ה, כי מאותו הצד ימצא התיחסות אליו, וזהו מדת הדין אז הוא שולט, ולפיכך נדון בר"ה, כי התיחסות אליו מביא הדין" [ראה למעלה פי"ח הערה 53, פל"ט הערה 37, ולהלן פמ"ז הערה 47].

(184) פירוש - ר"ה הוא בחודש תשרי, שהוא החודש השביעי מניסן.

(185) אודות שיש לעולם קדושה, כן כתב בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.], וז"ל: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות, שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית. לכך יש לישראל התורה והמצות, וכל זה דברים אלקיים בלתי גשמיים". ובנצח ישראל פל"ו [תערב:] כתב: "כי מציאות העולם הזה הם שני דברים; דברים גופנים, ובלתי גופנים, ודבר זה ידוע". ובנר מצוה [קיד:] כתב: "כי העולם הזה הוא גשמי, והוא מקבל הצורה". ובדר"ח פ"ה מ"א [טו:] כתב: "עולם הזה נברא בה"א [מנחות כט:], כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד" [הובא למעלה פי"ח הערה 52, ופ"מ הערה 152]. וראה למעלה הערה 22, ולהלן פמ"ז הערות 216, 499.

(186) מבאר שקדושת העולם היא הסבה, ומלכות ה' [הקדושה] על העולם היא המסובבת. אמנם למעלה [לאחר ציון 176] כתב: "אמנם ראש השנה... הוא במה שהוא יתברך מלך ואדון העולם, שיש לעולם מעלה יתירה מאוד מאוד... שהוא יתברך מלך ואדון העולם, והכל תחת רשותו". ומכך משמע שהיות ה' מלך העולם היא הסבה, ומעלת העולם היא המסובבת. ואכן מצינו שנחלקו בזה חכמים [ערכין יז.], שאמרו "חד אמר דור לפי פרנס, וחד אמר פרנס לפי דורו", ובח"א שם [ד, קמג:] כתב: "כי הפרנס

והדור אשר הוא פרנס לו מתיחסים יחד; ואם הדור הוא קשה, גם כן המלך שהוא מנהיג להם הוא קשה. ואם העם הוא בניחותא, כך המלך הוא בנחת. ולחד מאן דאמר העם נמשכים אחר המלך, שהוא עיקר. ולאידך, אדרבא, המלך הנבחר מן העם, [והעם] הוא עיקר, והמלך נמשך אחר העם, שהם העיקר" [ראה למעלה פל"ז הערה 114, פמ"ב הערה 85, ופרק זה הערות 177, 194]. ובבאר הגולה באר הששי [קע:] כתב: "לפי מדריגתו ומעלתו [של האדם] יש לו פרנס". ואילו בדר"ח פ"א מ"א [קמח.] כתב: "משה ויהושע... מדריגתם יוצאת מכלל סתם בני אדם... וממילא גם דור שלהם היה מדריגתם על סתם בני אדם". ויל"ע בזה. ובקשר לדבריו כאן [שמלכות ה' בעולם תלויה בתחתונים], צרף לכאן דברי התוספות [ברכות מ:] שכתבו: "פסק ר"י דכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה... וברכות של שמונה עשרה אין בהן מלכות... אבל 'אלקי אברהם' הוי כמו מלכות, דאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם, שהודיע מלכותו". הרי שהזכרת מלכותו יתברך נעשית על ידי ציון הקדושים אשר בארץ המה. ואמרו חכמים [שבת קנב:] "נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד". ובדרוש על התורה [יג:] כתב: "כי מקום הצדיק ראוי היות תחת הכסא כבוד, מפני שהצדיק מקבל עליו עול מלכותו יתברך ביותר, בשגם הוא כובש את יצרו, ומקבל עליו עול מלכות שמים. ונקראו הצדיקים [תהלים קג, כ] 'גבורי כח עושי דברו', כדאיתא במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתס]. ולכך מלכותו יתברך בפרטית על הצדיקים המקיימים גזירותיו וכובשים את יצרם, ומבטלים רצונם מפני רצונו יתברך, עד שיתכן להתייחד מקומם תחת כסא הכבוד. כי הכסא הוא המלכות בעצם, כנאמר [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל ממך'. והם תחת כסא מלכותו יתברך. ונקרא הוא יתברך מלך ישראל, הכל בשביל שהם מקיימים גזירת מלכותו יתברך. אף גם זאת בהיותם מוטבעים ביצר הרע השוכן בקרבם, מכל מקום כובשים את יצרם ומקיימים גזירותיו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקלח:] כתב: "אין מלכותו רק על האומה הנבחרת... כי על ישראל נקרא שמו, ומלכותו עליהם". ובבאר הגולה באר השלישי [רעג:] כתב: "נקרא שמו על ישראל, והוא יתברך מלך עליהם" [הובא למעלה פכ"ג הערה 134].

(187) יבאר טעם שני להורות שמלכות ה' היא קדושה. ועד עתה תלה זאת בהיות העולם קדוש, ומעתה יתלה זאת בעצם המלכות.

(188) למעלה פמ"ב [לאחר ציון 30].

(189) לשונו למעלה פמ"ב [לאחר ציון 30]: "רבי יהודה אומר, כשעמדו על הים, זה אומר איני יורד, וזה אומר איני יורד. מתוך שהיו עומדין, קפץ נחשון בן עמינדב. ומה

אמרו [משה ו]ישראל על הים, [שמות טו, יח] 'ה' ימלוך לעולם ועד'. באותה שעה אמר הקב"ה, מי שהמליכני תחלה על הים, הוא יהיה מלך על ישראל".

(190) לפנינו הוא בפרק מב [לאחר ציון 53], וז"ל: "כי קידוש שמו מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, שזהו ענין הקדוש בכל מקום, ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד. וכאשר מקדש שמו יתברך, אז שמו יתברך מיוחד ונבדל מכל הנמצאים, מורה על מלכותו יתברך, כי המלך הוא נבדל משאר העם. ולפיכך אמר 'מי שהמליכני תחלה', כי שמו קדוש נבדל מן הנמצאים, ובזה הוא מלך עולם, לכך הוא ראוי גם כן שיהיה מלך נבדל משאר ישראל". ואודות הקדושה שיש במלכות, הרי הדבר המורה על כך הוא שהמלך נמשח בשמן המשחה [הוריות יא:], וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [קט.]: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכז:] כתב: "יש אל המלך מעלה אלקית בודאי... ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה. ואם לא היתה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של קדושה. ודבר זה מורה עליו הכתר, כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד. ולכך היו מושחין גם כן את הראש של מלך בשמן של קדושה". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "המלכות הוא נבדל גם כן, ולכך היו נמשחים המלכים בשמן המשחה, כמו שהיו נמשחים כלי בית המקדש. ואיך לא יהיה המלכות נבדל, שהרי המלך נבדל מכל העולם". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". וראה למעלה פי"ח הערות 52, 53, פמ"ב הערה 56, ולהלן פמ"ז הערה 354. **ואמרו חכמים** [ב"ב ד.] "שאני בית המקדש דאי לא מלכות לא מתבני". ובח"א שם [ג, נח.] כתב: "דבר זה מבואר ממה שאמרו ז"ל סנהדרין [כ:] ג' מצות נצטוו לישראל בכניסתן לארץ; למנות להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה... כי נתלה בנין בית המקדש במלכות דוקא. ועוד מבואר ממה שאמרו במסכת גיטין בפרק הניזקין [נו:] אברא מלכא אתה, דאי לאו מלכא אתה לא אמסר בית המקדש בידך... מזה תראה כי לא נמסר בית המקדש רק ביד מלך, כי בית המקדש נבדל מכל העולם, וזהו ענין מלכות... כי המלך יש לו מעלה נבדלת. ולפיכך אין ראוי לבנין

בית המקדש, וכן לענין נפילתו, רק המלך. כי איך ישלוט הדיוט בבית המקדש שהוא נבדל מכל העולם, ואין ההדיוט מגיע עד שם. אבל המלך שהוא נבדל, מגיע עד שם. וכן לענין בנין, אין ראוי לבנות אותו רק המלך, ודבר זה מבואר". **וצרף לכאן** שיוסף נשבע לפרעה שלא יגלה שהוא יודע לשון הקודש [לעומת פרעה שלא ידע (סוטה לו:)], ובגו"א בראשית פ"נ אות ג [תלג.] כתב: "לשון הקודש למדריגת קדושתו אין מתייחס לו [לפרעה] כלל. ולפיכך לא למד פרעה לשון הקודש... כי אין הלשון ראוי לו. ואם היה יוסף מדבר בלשון הקודש, היו יודעים כי יוסף יותר ראוי למלוכה מפרעה". ולפי דבריו כאן עדיפות זו מחוורת מאוד, שהואיל והמלוכה היא קדושה, לכך ברי הוא שיוסף שידע לשון הקודש, הוא יותר ראוי למלכות מפרעה, שאינו יודע לשון הקודש. וראה בסמוך הערה 192, ולהלן פמ"ז הערה 355.

(191) לשונו למעלה פי"ט [רד:]: "'ולכהן מדין שבע בנות' [שמות ב, טז]. ויש לדקדק, למה הוצרך לומר מנין הבנות. ויראה לומר, כי השביעית מקודשת מן השאר. ולכך תמצא כי השביעי מקודש בימים ובחדשים ובשנים, כדאיתא בויקרא רבה פרשת אמור [כט, יא]. ובשביל זה היתה צפורה מיוחדת להדבק בגוף קדוש כמו משה". וראה שם הערות 203, 204, ובפרק זה הערות 22, 23.

(192) לשונו בח"א לר"ה י: [א, צה:]: "חודש השביעי הוא תשרי, הוא ראש השנה, כי הוא השביעי בחדשים, והוא באמצע החדשים, ובזה הוא נבדל מן שאר החדשים. ודע כי שני אברים באדם הם קדושים, והוא הלב והראש. וכנגד אלו שני דברים הם ניסן ותשרי, כי תשרי הוא דומה לראש, לפי ששם השכל שהוא קדוש לגמרי. וכן החודש הזה שהוא שביעי, שהוא קדוש לגמרי, וכמו שאמרו במדרש שלכן נבחר השביעי לקדושה, הן בימים בחדשים בשנים וכו', כמו שמבואר במדרש ויקרא רבה [כט, יא]. ותשרי הוא השביעי, כי השביעי הוא לעולם נבחר וקדוש... ולפיכך בחדשים גם כן נבחר להיות קודש". וזהו שנקט כאן בלשון בחירה ["ולפיכך נבחר חדש השביעי"], וכפי שכתב בח"א הנ"ל "כי השביעי הוא לעולם נבחר וקדוש". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות ה [נד:]: "כי השביעי לעולם נבחר, כי הוא נגד 'ערבות', הרקיע השביעי, שהוא כסא כבודו קדוש ומקודש, לכך השביעי נבחר לעולם, כדאיתא במדרש רבה בפרשת אמור" [ושם במדרש (ויק"ר כט, יא) נקטו בלשון "חביב"]. הרי גם בגו"א נקט בלשון בחירה, ואירי בגו"א בשביעי קדושה ומלכות ["כסא כבודו קדוש ומקודש"], וראה למעלה הערה 25. ובחירה מורה על קדושה, וכמו שנאמר [במדבר טז, ז] "והיה האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש", כי הנבחר נבדל מהשאר, כפי שהקדוש נבדל מהשאר [והמקום המקודש ביותר בעולם

נקרא (סנהדרין כ:) "בית הבחירה". וראה נצח ישראל פ"ד הערה 31]. **ואמרו חכמים** [ר"ה י:] "בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין". ובח"א שם [א, צז:] כתב: "דע, כי יוסף הוא שביעי לשבטים, על דרך זה; ראובן שמעון לוי יהודה ישכר זבולן יוסף ובנימין. הרי כי יוסף הוא השביעי, והוא מתעלה בחודש הזה יותר". ויוסף הוא קדוש ["יוסף היה קדוש ונבדל מן העריות, כאשר תראה ממעשה פוטיפר" (לשונו למעלה פי"א לאחר ציון 23), וראה למעלה פ"מ הערה 204] והוא מלך [ראה הערה 190], ולכך הוא מתעלה בחודש השביעי בתרתי.

(193) בא לבאר מדוע מלכות ה' על האדם היא מעלה לאדם, ולא ח"ו חסרון לאדם.

(194) כי יש צירוף בין העבד לאדונו, ולכך מעלת האדון חלה על עבדו. ואודות הצירוף שבין העבד לאדונו, כן כתב למעלה פל"ו [תרנו.]: "המשועבד יש בו צירוף, שהוא מצטרף אל אשר הוא אדון לו, משעבד בו. ומי שהוא בן חורין עומד בעצמו, אין לו צירוף כלל, רק עומד בעצמו". וכן כתב למעלה פכ"ו [תכח:]. ולהלן פס"ז כתב: "כי לשון 'אלקי אלהים' [דברים י, יז] משמע צירוף, אחר שהוא אדון לנמצא ההוא. ואלו שני דברים, האדון ומי שהוא אדון לו, הוא ענין צרופי". ובגו"א שמות פט"ו אות כב [שה.] כתב: "מקדש של מטה בשם א"ד הכין אותו, כי מקדש של מטה במה ששכינתו למטה עם הנמצאים מצטרף הוא יתברך אל הנמצאים, והוא אדון להם. לכך אמר 'מקדש א"ד כוננו ידיך' [שמות טו, יז], שם א"ד, והוא לשון אדנות, כי האדון מצטרף אל העבד... ומקדש של מטה פעל אותו שם א"ד, כי בו יש לו צירוף אל הבריות למטה". ובנצח ישראל פכ"ג [תפג:] כתב כן בביאור הדעה [ברכות לא.] שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, וז"ל: "כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו... צריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה... שהעבד יש לו צירוף אל האדון, והוא עבד לאדון הכל, וזהו צירוף וחבור אל העלה יתברך. לכך יש לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ששמח בשביל שהוא עבד מקבל גזירותיו ומצותיו עליו". ובתפארת ישראל פי"ט [רפט:] כתב: "כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו". ובנתיב התורה פט"ז [תרנו:] כתב: "השם יתברך אמר לאדם שיהיה עובד אל השם יתברך, והעבד יש לו צירוף אל האדון, והאדון יש לו צירוף וחבור גם כן אל אשר עבד אליו". ובאור חדש פ"ו [תתריח:] כתב: "כי האדון והעבד יש להם חיבור ביחד, שהוא אדון עליו, והעבד הוא עבד לו". וראה למעלה פכ"ג הערה 75, פל"ז הערה 3, פרק זה הערות 49, 177, 186, ולהלן פנ"א הערה 37.

ואודות שמעלת האדון חלה על עבדו, נראה להוכיח כן מצירוף דבריו בשלשה מקומות; בנתיב העבודה פ"ט [א, קג:] כתב: "על ידי התפילין שם ה' נקרא עליו... ודבר זה ברור

כי כאשר התפילין הם על האדם, נקרא כי השם יתברך הוא מלך שלו, ולפיכך קיימא לן [גיטין מ.] אם האדם מניח תפילין לעבדו יוצא העבד לחירות. כי כאשר התפילין עליו, הנה שם ה' נקרא עליו, והשם יתברך הוא מלכו ואדונו, ואיך יהיה בשר ודם אדון שלו". ובנצח ישראל פכ"ג [תפו.] כתב שהמניח תפילין אומר על עצמו: "מה שהוא יתברך אדון לי, ושמו יתברך נקרא עלי, והוא תהלתי ותפארתי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצח:] כתב: "דע כי התפילין... הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם... ושלימות מעלת הקב"ה הוא תפארת לבנים... ונקראו [התפילין] 'פאר' [ברכות יא.], כי ראוי שיהיו ישראל מתפארים ומתרוממים במעלת וברוממות השם יתברך" [הובא למעלה פל"ט הערה 7, ופמ"ד הערות 99, 123]. הרי מבואר להדיא שהתפילין מורים שה' הוא מלכו ואדונו של האדם [לכך המניח תפילין לעבדו העבד יוצא לחירות], ואותם תפילין מורים ששלימות מעלת הקב"ה חלה על האדם. הרי שמעלת האדון חלה על עבדו.

(195) כמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ כז [תטז.], וז"ל: "מזה הטעם לא נכתב גם כן בראש השנה הטעם שהוא יום הדין, מפני כי הדין מצד עצמו אינו מקובל ואינו נוח לאדם, ולכך לא תלה המועד בזה" [הובא למעלה הערה 179]. וראה הערה הבאה.

(196) מה שכתב "ואינו בכלל זמני שמחה" [בנוסף למשפט הקודם "אין כאן שמחה"] יוסבר על פי דבריו באור חדש פ"ט [תתשפב.], וז"ל: "פסח וסוכות, שהם ימים טובים לישראל, והם זמני שמחה, הם בט"ו... זמני שמחה הם בט"ו לחודש, שאז הירח מלא אורה" [הובא למעלה הערה 142]. לכך ר"ה, שאינו ביום ט"ו, אינו זמן שמחה. ודע, שבענין זה [אם יש שמחה בר"ה] ישנן דעות שונות; המחבר באו"ח [סימן תקפב סעיף ח] כתב: "אינו אומר [בראש השנה] 'מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון'". אך שם בהמשך [סימן תקצז סעיף א] כתב: "אוכלים ושותים ושמחים, ואין מתענין בראש השנה". וכתב המ"ב שם סק"א: "אף שהוא יום הדין, מכל מקום מצוה של [דברים טז, יד] 'ושמחת בחגך' שייך גם בו, שגם הוא בכלל חג, כדכתיב [תהלים פא, ד] 'תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו'. ונאמר בנחמיה ח [פסוק י] 'אכלו משמנים ושתו ממתקים וגו' כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ד' היא מעוזכם'". וכן הרמב"ם מחד גיסא בהלכות חנוכה פ"ג ה"ו כתב: "ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל, לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה". אך מאידך גיסא בהלכות יו"ט פ"ו הלכות יז-יח כתב: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג **עם שאר ימים טובים** כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים

עליו, שנאמר 'ושמחת בחגך וגו''... יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות. והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו. והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר, ואין שמחה אלא ביין". והתיבות "עם שאר ימים טובים" כוללות בודאי את שבועות ור"ה [אמנם זה אפשר ליישב שאין בר"ה "שמחה יתירה", אך שמחה מיהת איכא]. והרא"ש בסוף ר"ה [סימן יד] הביא שיטות מחולקות בזה. והמרדכי פ"א דר"ה סימן תש"ח כתב שאסור להתענות בר"ה, כי הוא יום שמחה שצריכין לאכול ולשתות בו. והמהרי"ל [סימן קכח] כתב דבר"ה יש יותר שמחה משבת, משום דהוי כרגלים דפסקי אבלות שבעה ושלשים, מה שאין כן בשבת. והיראים סימן רכז כתב שיש מצות שמחה בר"ה. וכן השאגת אריה סימן קב נסתפק אם יש בר"ה מצות שמחה, ומסיק: "הרי זכינו לדין, דלא מיבעיא דאסור להתענות בר"ה, אלא דשמחתו מצוה היא כשאר יו"ט, אלא שאין בו קרבן שלמי שמחה... אבל בשאר מילי מצות שמחת יום טוב עליו". וכן החת"ס או"ח סימן קסח כתב: "הנה בר"ה כבר הסכימו רוב הפוסקים הראשונים והאחרונים דיום שמחה הוא, ואין להתענות בו, כמבואר בראש"ש סוף ר"ה". ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל מו"ק יט. הביא הרבה ראיות "דיש גם בראש השנה ויום הכפורים שמחת יום טוב". וכל זה דלא כמהר"ל. אך התוספות [מו"ק יד: ד"ה עשה] כתבו דשמחת יו"ט בזמן הזה היא רק מדרבנן, דקרא "ושמחת בחגך" היינו שלמי שמחה. וכתב על כך במשנת יעב"ץ או"ח סימן נ אות ב בזה"ל: "לדעת תוספות דקיום מצות שמחה הוא רק בשלמי שמחה, ולא בשאר מיני שמחות, ובזה"ז שאין שלמי שמחה גם בשלש הרגלים אין מצות שמחה מהתורה, א"כ בר"ה שאין בו קרבן שלמי שמחה, הרי לא עדיף משלש רגלים בזה"ז שאין בהן מצות שמחה, כיון שעיקר קיום מצות שמחה הוא רק בשלמי שמחה". נמצא שדעת המהר"ל היא כדעת התוספות [אך לפי"ז גם יוה"כ לא יהיה זמן שמחה, שאין בו שלמי שמחה. אך בתפארת ישראל פכ"ז (תטו.) כתב: "כי השם יתברך נתן למועדים זמן אשר הם שמחת ישראל אשר זכו אל הטוב. כמו שאמר בחג המצות, שבו יצאו ישראל מבית עבדים, וסוכות 'כי בסוכות הושבתי אתכם' (ויקרא כג, מו). וביום הכפורים (ויקרא טז, ל) 'כי ביום הזה יכפר עליכם'". הרי שנקט שיוה"כ הוי "שמחת ישראל". אך ל"ק, כי ביוה"כ "זכו אל הטוב" מצד הכפרה שיש בו. וכן הלבוש (או"ח סימן קכח ס"ק מד) כתב שאע"פ שאין ביוה"כ שמחה באכילה ושתיה, מ"מ הוא יום שמחה מפני שהוא יום סליחה וכפרה]. ובשו"ע הרב [הלכות יו"ט סימן תקכט הלכה ו] כתב: "יש בחול המועד מה שאין בראש השנה, והוא שכל שבעת ימי הפסח ושמונת

ימי החג, וכן ביו"ט של עצרת, חייב אדם להיות שמח וטוב לב". הרי שאין חיוב שמחה בר"ה, וכמהר"ל. וקצת פלא שדברי המהר"ל האלו לא הובאו באחרונים הנ"ל, ובמיוחד יש להעיר כן על הגליוני הש"ס, שדרכו תדיר להביא דברי המהר"ל.

(197) כמו שאמרו בזוה"ק [ח"ב כה.] "'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וידעתם כי אני ה' אלקיכם וגו'' [שמות ו, ז], פקודא דא קדמאה דכל פקודין, ראשיתא קדמאה דכל פקודין למנדע ליה לקודשא בריך הוא בכללא. מאי בכללא, למנדע דאית שליטא עלאה, דאיהו רבון עלמא, וברא עלמין כלהו שמיא וארעא וכל חיליהון, ודא איהו בכללא". וראוי לצרף לכאן דברי המהר"ם שיק לפרשת אמור [ויקרא כג, כד-כה], וז"ל: "ראש השנה מבאר ומלמדינו תכלית האדם למה נברא. הנה כפי קבלתנו בר"ה נברא האדם הראשון, והוקבע כל שנה לקבל ולהשפיע בו חיות חדש ובריאה חדשה, והקב"ה מחדש בטובו כל שנה ושנה באותו יום בעצמו שזכה פעם הראשון לבוא לעולם, אבל באותו יום עצמו קבע יום המשפט, שיתן חשבונו איך עשה ואיך פעל בשנה העברה. להודיע לבאי העולם **כי אין העולם הפקר** שיוכל לעשות כאשר רוצה, אלא כאשר הורהו וצוהו השם יתברך. וכל חיותו בעולם הזה הוא כשומר ופועל לעשות רצון בוראו, ולזה נותן יום הזה ליום משפט. ועל דרך זה יש לרמז בקרא 'בחדש השביעי באחד לחודש יהיה לכם מקרא קודש וגו'', דעל ידי זה שקבע ה' יום ההוא באחד לחודש לחדשו של עולם, זה עצמו יקרא לכם לקודש".

(198) פירוש - בעוד שר"ה הוא מצד ממשלת הקב"ה על העולם, הרי יוה"כ הוא מצד בעלות הקב"ה על העולם, שהעולם שייך להקב"ה, וכמו שמבאר והולך.

(199) "ראש השנה הוא יום הדין, כי במה שהוא מלך העולם הוא בעצמו הדין על העולם, כי המלכות הוא הממשלה על העולם, וממשלתו הוא מדת דינו, כי אין הוא יתברך צריך לדון בעדים ובראיה, אבל הוא עד ודיין, ולפיכך במלכותו היא מדת משפטו" [לשונו למעלה לאחר ציון 178].

(200) כמו שאמרו חכמים [ב"מ י.] "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים', עבדי הם, ולא עבדים לעבדים". ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] כתב: "ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [הובא למעלה פ"ט הערה 131, פי"ד הערה 19, פכ"ג הערה 203, ופל"ה הערות 37, 40]. ולמעלה פ"ט [תעז:] כתב: "כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו". ולמעלה פל"ה [תרלא.] כתב: "בדם פסח, שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו

נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים". וראה להלן פמ"ז הערה 504. **דוגמה לדבר**; באור חדש פ"א [תמד.] הביא את מאמרם [מגילה יב:], שאמרו "'והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש' [אסתר א, יד], אמר רבי לוי כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר; 'כרשנא', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. 'שתר', כלום הקריבו לפניך שתי תורין וכו'". וכתב לבאר זאת בזה"ל: "מפני שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים, ולפיכך כנגד זה היו אומרים המלאכים בשביל ישראל כי הם של יתברך. ודבר זה נרמז אף בהקרבת מנחה בלבד, דכתיב [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה וגו'', כל המקריב מנחה כאילו הקריב נפשו [מנחות קד:]. ומכל שכן כאשר ישראל מקריבים כל הקרבנות, שנחשב זה כאילו הקריבו נפשם. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הקרבת קרבן נחשב כאילו מקריב נפשו גם כן אל השם יתברך. ולפיכך הקרבנות מורים כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו, כאילו הם שלו, כי במה שישראל הם אל השם יתברך לגמרי, איך אפשר שיהיה שולט בהם אחר". **דוגמה נוספת**; באור חדש פ"ג [תשז.] הביא את מאמרם [מגילה יג:], שאמרו "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו. והיינו דתנן [שקלים פ"א מ"א] באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים". וכתב לבאר זאת בזה"ל: "פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות. וכבר התבאר למעלה כי הקרבנות הם כאלו הקריב את עצמו אל השם יתברך... ולפיכך נתינת השקלים הוא כאילו נתן עצמו אל השם יתברך, ואז ישראל הם אל השם יתברך לגמרי, ואיך ינתנו להמן, שכבר הם נמסרים אל השם יתברך. והקדים אותם לשקלים של המן, אשר היה נותן שקלים בעדם למלך לקנות אותם, ודבר זה לא היה מועיל, שכבר הם להשם יתברך לגמרי על ידי נתינת השקלים... לכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה נודע כי ישראל הם להקב"ה, ולכך המן אין יכול לקנותם" [הובא למעלה פ"ט הערה 170].

(201) כמו שנאמר [קהלת ד, יג] "טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל". ופירש רש"י [שם] "טוב ילד מסכן וחכם - זה יצר טוב, ולמה נקרא 'ילד', שאינו בא באדם עד י"ג שנה. מסכן - שאין האיברים שומעים לו כמו ליצה"ר. חכם - שמשכיל את האדם לדרך טובה. ממלך זקן וכסיל - יצה"ר, שהוא שליט על כל האיברים. 'זקן', שמשעה שנולד

הוולד הוא נתון בו". ובקה"ר [ד, יג] אמרו "ולמה קורא אותו 'מלך', שהכל שומעין לו". ובסמוך יביא את הפסוק [קהלת ט, יד] שהיצה"ר נקרא "מלך גדול". ובנתיב כח היצר ר"פ ד [ב, קכט.] כתב: "יתפלל האדם אל השם יתברך תמיד שיסיר את היצר הרע ממנו, אבל מעצמו קשה הוא. כי האדם נחשב שהוא שבוי ואסור ביד מלך זקן וכסיל, הוא יצר הרע, שנקרא בכל מקום בשם הזה. והרי 'אין חבוש מתיר עצמו מבית אסורים' [ברכות ה:], וצריך לאחר להתירו, הוא השם יתברך, אשר מוציא אותו מבית אסורים". ובהמשך הפרק שם [ב, קלב:] כתב: "נקרא היצר הרע 'מלך' בעבור כי כל ענין שלו למלוך, ואף מלכות השם יתברך אינו מקבל עליו. ואינו כמו העליונים, שהם משרתי עליון... שאילו היה מקבל עליו מלכות שמים, לא היה מוציא את האדם מרשות השם יתברך... נקרא יצר הרע 'מלך', כי יצר הרע מסיתו לגבהות הלב, שדבר זה סלוק יראת השם... ונקרא 'זקן וכסיל', שהזקן אף שאינו חכם להיות רואה את הנולד, מכל מקום מפני שראה לפניו מעשים הרבה, בשביל כך יודע שאם הוא עושה גם כן כמו שעשו אותם רשעים שלפניו, יקרה לו גם כן כמו שקרה לאותו שראה... ולפיכך קרא אותו 'זקן', שראה מעשים הרבה שמגיע לרשעים וחוטאים, והיה אחרית שלהם לרע, ואין חכם כבעל נסיון. כל זה גורם יצר הרע לאדם, כי אף אם האדם זקן וראה מעשים הרבה, והיה ראוי לו שלא יהיה האדם רשע, שלא יקרה גם כן לו כמו שקרה לרשעים, שהיה אחריתם לאבדון. עם כל זה הוא כסיל, ואינו למד מוסר. לכך נקרא יצר הרע 'זקן וכסיל'". ובנתיב התשובה פ"ב [לט:] כתב: "כי בעל החטא הוא משועבד למלך זקן וכסיל, זה יצר הרע, למה נקרא שמו 'מלך', שהכל שומעין לו". וראה להלן סוף הערה 209.

(202) מה שמביא את הפסוק המאוחר יותר [קהלת ט, יד "מלך גדול"], ולא את הפסוק המוקדם יותר [קהלת ד, יג "מלך זקן וכסיל"], כי אין רצונו רק להורות שהיצה"ר נקרא "מלך", אלא שהחטא עצמו מביא את האדם להשתעבדות ליצה"ר, וכמו שכתב כאן: "כאשר בני אדם חוטאים לפניו, הם נכנסים ברשות אחר, הוא היצר הרע". והפסוק המורה על כך הוא הפסוק המאוחר יותר, וכמו שהולך ומבאר. ובתפארת ישראל פכ"ט [תמב:] כתב: "כי החוטא הוא משועבד אל חומרו ויצרו, ואינו מלך, שאילו היה מלך היה מושל על יצרו". וראה להלן הערה 209.

(203) לשון הפסוקים במילואם [משלי ט, יד-טו] "עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אותה ובנה עליה מצודים גדולים. ומצא בה איש מסכן חכם ומילט הוא את העיר בחכמתו ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא".

(204) כמו שאמרו חכמים [נדרים לב:] "מאי דכתיב 'עיר קטנה ואנשים וגו''. 'עיר קטנה', זה הגוף. 'ואנשים בה מעט', אלו אברים. 'ובא אליה מלך גדול וסבב אותה', זה יצר הרע. 'ובנה עליה מצודים וחרמים', אלו עונות". ואודות שהיצר הרע שולט על הגוף, הנה נאמר [תהלים פא, י] "לא יהיה בך אל זר", ודרשו על כך בגמרא [שבת קה:] "איזהו אל זר שיש **בגופו** של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ו"אל זר" מורה על ממשלה של כח זר [רש"י בראשית לא, כט "יש לאל ידי - יש כח וחיל בידי לעשות עמכם רע. וכל 'אל' שהוא לשון קודש על שם עזוז ורוב אונים הוא" (ראה למעלה פמ"ה הערה 83, ולהלן פמ"ז הערה 33)]. ואודות שהיצה"ר נמצא בגוף, כן כתב למעלה פט"ז [פד.], וז"ל: "הצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע". ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו". וכן כתב שם פנ"ז [תתצז.]. ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם". ובגו"א בדברים פכ"ה אות ג [שפב:] כתב: "בגוף הוא החטא, שבו היצה"ר". ובהקדמה לדר"ח [לז:] כתב: "דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו... וכל זה מתיחס אל הגוף". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק שני דבבא קמא [יט:] דגם לבהמה יש יצר הרע". וכן חזר וכתב שם פ"ג מ"א [כב., כח.]. ובנתיב התורה פ"ט [שצא:] כתב: "יצר הרע, אשר הוא בגוף, מסית אותו לסור מן השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". וכן הוא שם ס"פ ח [א, קב:], נתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:], וח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכן הוא בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה למעלה פט"ז הערה 100, פ"כ הערה 10, פל"ו הערה 102, ובסמוך הערה 206.

(205) כמו שאמרו במדרש [ב"ר סה, טו] "עשו הרשע מתלכלך בעונות כל ימות השנה, ואין לו במה יכפר. אבל יעקב מתלכלך בעונות כל ימות השנה, ובא יום הכפורים, ויש לו במה יכפר". הרי ש"מתלכלך בעונות כל ימות השנה", וזהו שכתב כאן "שכבר נסתבכו בו כל השנה".

(206) יש להבין, כיצד נעשית ההפקעה מרשותו של היצה"ר, ומה דמות יש להפקעה זו. ועוד, שלמעלה [לאחר ציון 198] כתב: "ובזה הקב"ה מכפר להם החטאים, מאחר שהם שלו", ואיך ההפקעה מרשות היצה"ר גונזת בחובה כפרת חטאים. אך דברים אלו מבוארים היטב במה שהשריש שמהות יוה"כ היא התמעטות הגוף, ומכך נובעת כפרת

היום. וכגון, בגו"א במדבר פ"כ אות א [שיז:] כתב: "סלוק החטא הוא כאשר יסולק ענין הראשון אשר היה בו החטא, שהוא בעל גוף, אשר הוא מסוגל לחטא, אשר דבר זה הסרה וסלוק החטא, ובזה נסתלק החטא... ויום הכפורים מכפר... כי יום הכפורים גם כן בשביל סלוק עניני הגוף, שאסור באכילה ובשתיה וכל תענוג הגוף, והם חמשה עינויים. ובשביל כך ראוי שיהיה כפרה במקום מעוט הגוף, שבו תלוי עיקר החטא". ובאור חדש פ"ט [תסב.] כתב: "יום הכפורים, שהוא יום צום ותענית, כי יום הכפורים ראוי שיהיה יום צום, לפי שכאשר מסלק האדם ממנו הגוף על ידי התענית, שהוא ממעט הגוף, יש לאדם דביקות אל השם יתברך, ולכך הצום שהוא סלוק הגוף, ראוי בפרט ביום הכפורים". ובדרשת שבת תשובה [פא:] כתב: "כל המצות שצוה השם יתעלה ביום הגדול והקדוש הכל לסלק הגופניות שבאדם, עד שהוא כמו מלאך לגמרי. ולפיכך צוה לענות נפשו, הכל כדי לסלק ולמעט את הגוף, עד שיהיה האדם קדוש כמו מלאך... וביום הכפורים צוה השם יתעלה למעט הגוף ולענות הנפש בחמשה ענויים, ואז אין הנפש מיושבת בגוף, והיא נבדלת לבדה לעצמה, מסולקת מן הגופניות, והוא כמו מלאך" [הובא למעלה פ"ח הערות 30, 63]. לכך השחרור מרשות היצה"ר נעשה על ידי אותה התמעטות הגוף, כי אחיזת היצה"ר היא בגופו של אדם [כמבואר למעלה הערה 204], ומתחייב מכך שהתמעטות הגוף היא גם התמעטות שליטת היצה"ר. וממילא ברי הוא שההפקעה מרשות היצה"ר, וכפרת חטאים, הן שני צדדים של מטבע אחד; שמו של המטבע הוא "התמעטות הגוף". **וצרף לכאן מאמרם** [ברכות ה:] "קל וחומר משן ועין; מה שן ועין, שהן אחד מאבריו של אדם, עבד יוצא בהן לחרות, יסורין שממרקין כל גופו של אדם, על אחת כמה וכמה". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה:] כתב: "ומה מאוד נראה רחוק מדרש זה ללמוד קל וחומר משן ועין, שהעבד יוצא לחירות, שהיסורין ממרקין כל גופו של אדם. אבל הדברים הם ברורים ואמת... כי היסורין של אהבה מסלקין וממרקין הנשמה שיש לה דביקות אל הגוף. שכאשר חָטָא ונטה אחר הגוף, שממנו החטא, יש לו כפרה על ידי יסורין שממעטין הגוף. וראיה לזה כי העבד שהוא בעל חומר, וכמו שאז"ל [יבמות סב.] על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], 'עם הדומה לחמור'. כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית... העבד נחשב חמרי. וכאשר מפיל שן עבדו או מסמא האדון עינו, ומחסר לו אבר מגופו, וממעט אותו מגופנית, ראוי שיהיה יוצא מן העבדות ויהיה בן חורין, כאשר האדון, שהוא סבה לעבדות העבד, מפיל שינו או מסמא את עינו, וממעט את גופו. שהוא עבד בשביל הגופנית שבו, והרי ממעט אותו מן הגופנית, ולכך יוצא בזה לחירות. קל וחומר יסורין, שהם ממרקין כל גופו של

אדם, שיהיה יוצא בהן לחירות. כלומר שכבר נתמעט הגוף שנטה אליו החטא הזה, ובזה יוצא לחירות מה שנלכד במצודת החטא בשביל חטאו, ויצא לחירות. וקל וחומר גדול מאוד זה למי שמבין דברי חכמה". נמצא שהשוה בין יציאת עבד מאדונו לכפרת יסורין, שבשתיהן יש התמעטות הגוף. והרי בסמוך ישוה גם בין יציאת עבד ביובל לכפרת יום הכפורים. והביאור הוא כנ"ל, שבשתיהן יש התמעטות הגוף. והדברים נפלאים.

(207) אולי נקט בשם "מלך ה' צבאות", כי בבאר הגולה באר הרביעי [תקכב:] כתב: "שם 'צבאות', כי משם הזה נמשכו רבוי התולדות אחר שבראם, ולא היה העולם מתרבה, ולא היו פרים ורבים, ומשם הזה נמשך רבוי התולדות. ולכך נקרא 'צבאות', מלשון 'צבא', המורה על הרבוי". ואמרו חכמים [ברכות לא:] "מיום שברא הקב"ה את עולמו, לא היה אדם שקראו להקב"ה 'צבאות', עד שבאתה חנה וקראתו 'צבאות' [ש"א א, יא]. אמרה חנה לפני הקב"ה, רבש"ע, מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך, קשה בעיניך שתתן לי בן אחד". והרד"ק בספר השרשים, שורש צבא, כתב: "'ה' צבאות' [ש"א א, יא], כלומר אדון החיילות, חיילות מעלה וחיילות מטה". הרי ששם "צבאות" מורה על הרבוי. והואיל וכתב כאן [לאחר ציון 204] "שהוא יתברך מלך העולם, וכל הנמצאים הם שלו תחת רשותו", לכך נקט בשם שממנו נמשך רבוי הנמצאים. ובסמוך כתב: "מפני כי שם מלך ה' צבאות יש עליהם, ואין ראוי למשול עליהם אחר... וכן החוטא נמכר ביד היצר הרע על ידי חטאיו, עד שהוא ברשות אחר, וביום הכפורים יצא".

(208) לשון הפסוק במילואו "וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו", ופירש רש"י [שם] "ואיש אל משפחתו תשובו - לרבות את הנרצע". ובגו"א שם אות יט [ריט.] כתב: "לרבות את הנרצע. בפרק קמא דקדושין [טו.] קאמר שם דהאי קרא על כרחך בנרצע איירי, דאף על גב דלא עבר שש משנרצע, אפילו הכי היובל מוציאו. דלא נוכל למילף מן 'ועבדו לעולם' דכתיב בפרשת משפטים [שמות כא, ו], דשמא קרא הוא כמשמעו, דיעבוד לעולם, ולפיכך צריך למילף מהאי קרא [קדושין שם]. ואין לומר דהאי קרא 'ואיש אל משפחתו תשובו' אתא היכי דלא נרצע, דזה אינו, דאם מכרו בית דין בגניבתו, כבר כתיב קרא [שם פסוק מא] 'ושב אל משפחתו'. ואי מוכר עצמו, הרי כבר נאמר [שם פסוק מ] 'עד שנת היובל יעבוד עמך', אם כן על כרחך האי קרא לנרצע אתא".

(209) "כאשר בני אדם חוטאים לפניו הם נכנסים ברשות אחר, הוא היצר הרע, שנקרא מלך גדול" [לשונו למעלה לאחר ציון 201]. ואודות שככל שהאדם חוטא יותר כך היצה"ר מושל בו יותר, כן אמרו חכמים [סוכה נב.] "יצר הרע בתחילה דומה לחוט

של בוכיא ["עכביש" (רש"י שם)], ולבסוף ["משאדם נמשך אחריו מעט, מתגבר והולך בו" (רש"י שם)] דומה כעבותות העגלה, שנאמר [ישעיה ה, יח] 'הוי מושכי העון בחבלי השוא ["בתחלה היו מביאין אותו עליהם על ידי חבלים שאינן של כלום" (רש"י סוכה שם)] וכעבות העגלה חטאה' ["חבל עבה, שקושרין בו את הפרה למחרישה" (רש"י סוכה שם)]". ורש"י [ישעיה ה, יח] כתב: "הוי מושכי העון - גוררים יצר הרע עליהם מעט מעט בתחילה בחבלי השוא, כחוט של קורי עכביש, ומשנתגרה בהם מתגבר והולך עד שנעשה כעבות העגלה, שקושרין בו את הקרון למשוך". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכה:] כתב: "ענין יצה"ר שמושך האדם אל החטא בעבור דביקות האדם אל הרע. ומתחלה כאשר לא חטא האדם, הוא במדריגת השלימות במה, ואין כח ביצר הרע הזה למשוך אותו אל החטא רק המשכה זאת, כמו מי שמושך בחוט בוכיא, שהוא מושך בכח מעט בלבד. אבל לסוף, כאשר כבר נמשך אף מעט אל החטא, אז נעשה בהמשכה כמו עבותות עגלה, שהוא עב לגמרי, עד שאי אפשר להיות גדול מזה". ובנתיב הפרישות ספ"ב [ב, קיז:] כתב: "כאשר כבר שולט יצר הרע באדם קשה לסלקו, כדאיתא בפרק החליל... היצר הרע בתחלה דומה לחוט של חבל, ולבסוף דומה כעבותות העגלה... ולפיכך יצר הרע שכבר נשתרש קשה להסיר". ובנתיב התשובה פ"ד [סא.] כתב: "זה שלא חטא אין צריך להתגבר על יצרו כמו מי שהוא בעל חטא ושב בתשובה, שזהו צריך להתגבר על יצרו". **ועוד אמרו חכמים** [סוכה נב:] "בתחלה קראו 'הלך' ["עובר דרך עליו, ואינו מתאכסן עמו" (רש"י שם)], ולבסוף קראו 'אורח' ["אכסנאי" (רש"י שם)], ולבסוף קראו 'איש' ["בעל הבית" (רש"י שם)], שנאמר [ש"ב יב, ד] 'ויבא הלך ["בדוד ובת שבע קאי, דקאמר ליה נביא לדוד על יצר רע הבא עליו" (רש"י סוכה שם)] לאיש העשיר ויחמול לקחת מצאנו ומבקרו לעשות לאורח'. וכתיב [שם] 'ויקח את כבשת האיש הרש ויעשה לאיש הבא אליו'". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכה:] כתב: "פירוש דבר זה, כי בבריאת האדם דבק בו החסרון, ואין החסרון דבק בו לגמרי שלא יהיה שלם, שאם היה החסרון דבק לגמרי באדם לא היה לאדם קיום כלל. ולפיכך נקרא כמו ההלך, שעובר על האדם, ואין לו דביקות לגמרי עמו, רק שהוא מצורף אליו הרע, כמו ההלך שהוא עובר עליו, מצורף אליו, ואין לו צירוף רק במה, כי אינו מתאכסן אצלו. אמנם אם נמשך האדם אחריו... שכל עוד שנמשך אחר יצרו דבק בו החסרון הזה עוד, ואז נקרא היצר הרע 'אורח', ורצה לומר שיש ליצר הרע דביקות וצירוף לאדם יותר, ודומה לאורח שיש לו לינה אצלו. ואם יותר הוא נמשך אחר יצר הרע, אז נקרא יצר הרע 'איש', כלומר בעל הבית. לא נקרא שיש לו צירוף אליו, רק נחשב האדם חסר בעצמו, ולא שהוא מצורף אל

הרע, רק הוא רע בעצמו. ואלו דברים יש לך להבין מענין יצר הרע, אשר הוא מצורף אל האדם". ובגליון הש"ס [סוכה נב.] ציין לדברי המדרש [ב"ר כב, ו], שאמרו שם: "בתחלה הוא [היצה"ר] תש כנקבה, אחר הוא מתגבר כזכר. אמר רבי עקיבא, בתחלה דומה לחוט של עכביש, ולבסוף נעשה כקלע הזו של ספינה, הדה הוא דכתיב 'הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה'. אמר רבי יצחק, בתחלה הוא נעשה אורח, ואחר כך הוא נעשה בעל הבית, ההדה הוא דכתיב 'ויחמול לקחת מצאנו ומבקרו לעשות לאורח הבא לו הרי אורח ויקח את כבשת האיש הרש ויעשה לאיש הבא עליו', הרי בעל הבית... אמר רבי אבין, כל מי שמפנק את יצרו בנערותו, סופו להיות מנון עליו בזקנותו, מאי טעמא [משלי כט, כא] 'מפנק מנוער עבדו ואחריתו יהיה מנון'", ופירש רש"י [משלי שם] "מפנק מנער עבדו - יצר הרע. מנון - שליט". והרי כך מוכח מיניה וביה; הנה הפסוק הנ"ל מכנה את היצה"ר "עבדו". וכן רש"י [סוכה נב:] כתב "עבדו - יצר הרע הוא עבדו של אדם, שאם רצה הרי מסור בידו, שנאמר [בראשית ד, ז] 'ואתה תמשול בו'". והרי כאן הוכיח מהמקרא שהיצה"ר נקרא "מלך גדול" [ולמעלה הערה 201 הובאו שלשה טעמים לכך], וכיצד היצה"ר נקרא גם "עבדו של אדם" וגם "מלך גדול". אלא בהכרח שמתחילה היצה"ר הוא עבד, אך לאחר שהאדם נשתרש בחטא היצה"ר נעשה ל"מלך גדול".

(210) לשון הפסוק במילואו [ויקרא כה, ט] הוא "והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם", ופירש רש"י [שם] "ביום הכפורים - ממשמע שנאמר 'ביום הכפורים' איני יודע שהוא בעשור לחדש, א"כ למה נאמר 'בעשור לחדש', אלא לומר לך תקיעת עשור לחדש דוחה שבת בכל ארצכם, ואין תקיעת ר"ה דוחה שבת בכל ארצכם, אלא בבית דין בלבד". ובגו"א שם אות טז [רטז:] כתב: "ממשמע שנאמר ביום הכיפורים איני יודע שהוא בעשור לחודש וכו'. והא דלא קאמר כסדר המקרא 'ממשמע שנאמר בעשור לחדש איני יודע שהוא יום הכפורים'... משום דסבירא ליה דלאו במקרה היה זה שתלה הכתוב היובל ביום הכפורים, אלא בודאי טעם יש בדבר שתולה היובל ביום הכפורים. ואם כן יש למכתב 'ביום הכפורים תעבירו שופר', שביום הכפורים תולה מצות היובל. והטעם הוא כאשר ידוע למבינים, כי היובל ויום הכפורים שניהם דבר אחד, כי היובל הוא חזרת הכל לחזקתו הראשונה להיות כבראשונה, וכן יום הכפורים הכל חוזר לחזקתו הראשון, שהוא יתברך מכפר להם, וחוזרים לחזקתם הראשונה. ועוד ידוע זה למבינים. לכך פריך 'ממשמע שנאמר ביום הכפורים'". ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 198] כתב: "כי יום הכפורים הוא יום

התשובה, שהכל שבים אל חזקתם הראשונה על ידי מחילת הקב"ה, שהוא מוחל להם, ושבים אל ה', וזה ידוע. ולכך קבעה התורה היובל ביום הכפורים, שהכל שבים אל חזקתם הראשונה. ויום הכפורים דומה לזה, שהם שבים מן העון שהיה בהם, ושבים אל ה'". ובח"א לשבועות יג. [ד, יג:] כתב: "כי כבר התבאר במקומו ענין יום הכפורים, שכל החוטאים אשר נתרחקו מן השם יתברך, שבים אל השם יתברך, שהוא עיקר הכל. וכל בני אדם שבים אל חזקתם הראשונה, כמו היובל שכל אשר נמכרו שבים לאחוזת אבותם. ולכך באדם אשר נמכר אל המלך כסיל וזקן, הוא יצר הרע, שב אל השם יתברך, שהוא עיקר הכל". **ובעוד שבמקומות אלו** הדגיש שהצד השוה בין יוה"כ ליובל הוא שבשניהם האדם חוזר אל חזקתו הראשונה, הרי כאן מדגיש שהצד השוה הוא שבשניהם האדם משתחרר מרשות אחרת השולטת בו [יצה"ר ואדון]. וכדבריו כאן כתב גם בנתיב התשובה פ"ב [לט:], וז"ל: "בעל תשובה חוזר בתשובה, ונבדל מן היצר הרע, ויוצא בזה לחירות. כי בעל החטא הוא משועבד למלך זקן וכסיל, זה יצר הרע... ומפני שהאדם תחת רשות יצרו, אשר הוא מושל בו, ובעל תשובה יוצא לחירות מן היצר הרע... וכבר בארנו [כוונתו לדבריו כאן] שבשביל טעם זה היובל, שהוא גאולה לעבדים, היה ביום הכפורים... וזה כי יום הכפורים הוא גאולה לנפש האדם, שיוצא לחירות מן יצר הרע אשר משעבד באדם. ולכך היו שניהם ביחד; גאולת הגוף, וגאולת הנפש". ואילו להלן [לפני ציון 221] כתב: "וכן היובל במה שהוא דבר חדש לשוב לאחוזה ולמקומו הראשון". וזהו כפי שכתב בשאר ספריו, וכמבואר להלן הערה 221. והשייכות שבין שני הדמיונות האלו היא, שההפקעה מרשות המלך הנכרי [יצה"ר ואדון] היא נעשית משום שהאדם חוזר למצבו הראשון שקדם לרשות המלך הנכרי, והחזרה לרשות מרא קמא היא גופא ההפקעה מרשות המלך הנכרי, וכמו שכתב רש"י [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים - שטרי קודם". **ואם תאמר**, כיצד ניתן להשוות את יום הכפורים ליום הכפורים של יובל, הרי יום הכפורים הוא אחת בשנה, ויום כפור של יובל היא אחת לחמישים שנה. ואם יש שויון בין יום הכפורים לעניינו של יובל, מדוע שויון זה בא לידי ביטוי רק אחת לחמישים שנה. דע, שכבר הקשה כן הפחד יצחק, יום הכפורים מאמר יא [אות א], וכתב ליישב: "כי כל האורות של יום הכיפור של יובל אינם אלא קיבוץ אורות של כל מועדי יום כיפור של היובל. וכל יום כיפור ויום כיפור של כל שנות היובל מוסר את אורו ליום כיפור של היובל. והסך הכל של האורות הללו מוליד הוא את שלהבת הקודש של כל מיני הקדושה של יום כיפור של שנת היובל" [ראה למעלה פל"ט הערות 200, 202].

(211) וזהו ראש השנה [כמבואר למעלה מציון 178 ואילך].
(212) וזהו יום הכפורים [כמבואר למעלה מציון 198 ואילך].
(213) בא לבאר מדוע בחינת המלכות של ר"ה קודמת לזו של יוה"כ. וכבר ידועה קושיתו של הגר"י בלאזר בשם הגרי"ס בכוכבי אור [אות פג], וז"ל: "הלוא ידוע דהקב"ה שוקד על טובת ישראל ורוצה בהצלחתם. ויוה"כ הוא יום סליחה ומחילה, יום שנמחלו עוונותיהן של ישראל, ור"ה הוא יום הדין, אשר כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון, וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו, וכל מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה. וא"כ למה לא ציוה הקב"ה לעשות יוה"כ מקודם, ואחר שיטהרו מעוונותיהן יעשו ר"ה, ואז יוכלו לזכות ביום הדין לשנה טובה".
(214) כמו שנאמר [דברים ד, לה] "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו", ופירש רש"י [שם] "הראת - כתרגומו 'אתחזיתא'. כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם ז' רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים, וראו שהוא **יחידי**, לכך נאמר 'אתה הראת לדעת'". הרי היות הקב"ה "יחידי" שוללת את מציאותו של רשות אחרת. וכן נאמר [דברים ד, לט] "וידעת היום והשיבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". וראה הערה הבאה.
(215) אודות שיחידיותו של הקב"ה מחייבת שאין הנמצאים תחת רשות אחרת, הנה מלבד הפשיטות שאין בנמצא רשות אחרת שהנמצאים יהיו תחתיה, הרי בנוסף לכך מן הנמנע שהנמצאים יהיו אף ברשות עצמם, וכמו שכתב בתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.], וז"ל: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה חס ושלום שיש דבר זולת השם יתברך. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים. אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם, רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד'. כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך. כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'. אבל אם היה חס ושלום דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא

לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר חס ושלום זולת השם יתברך" [ראה למעלה הערה 42].

(216) שמעתי לבאר שכוונתו היא ש"בחינה זאת שהוא יתברך מלך" של ר"ה היא ספירת מלכות, ואילו "אשר הוא מלך יחיד הוא מדריגה יותר עליונה" של יוה"כ היא ספירת כתר. ויסוד הדברים נמצא בדברי הרמב"ן [ויקרא כג, כד], וז"ל: "עשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכפורים ירמוז לעשר ספירות, כי ביום הכפורים יתעלה בהם ויגבה ה' צבאות במשפט, כידוע בקבלה", ולכך ר"ה הוא ספירת מלכות, ויוה"כ הוא ספירת כתר, וזהו שכתב כאן "ואשר הוא מלך יחיד הוא מדריגה יותר עליונה". והואיל ו"מעלין בקודש ולא מורידין" [יומא יב:], לכך מן הנמנע שתחילה יהיה יוה"כ ולאחר מכן ר"ה, כי זו תהיה ירידה מספירת כתר לספירת מלכות.

(217) לשונו למעלה פל"ה [תרלד.]: "הלקיחה [של פסח מצרים] בעשור, ודוקא בעשור לחדש [שמות יב, ג], כי תמיד העשירי נבדל לקדושה, לכך היתה הלקיחה בעשור". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "אמנם מה שבחר דוקא שתהיה הלקיחה דוקא בעשור לחדש, כי העשירי מיוחד לקדושה, כדכתיב [ויקרא כז, לב] 'העשירי יהיה קודש'. לפיכך צוה ליקח בעשור לחדש ולהקריב הקרבן לשמים, ודבר זה ראוי שיהיה בעשור דוקא". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פנ"ח כתב: "לעולם תמצא כי הדבר שהוא קדוש ונבדל לגמרי הוא העשירי, כי העשירי תמיד קודש לה'". ובנצח ישראל פ"ח [רטו:] כתב: "כי כל מקום תמצא כי העשירי הוא קדוש... כמו במעשר דכתיב [ויקרא כז, לב] 'העשירי יהיה קודש', וכמו ביום הכפורים שנקרא 'קדוש' [ישעיה נח, יג "ולקדוש ה' מכובד", ודרשו (שבת קיט.) "זה יום הכפורים"]... הרי העשירי הוא קדוש לה'". וכן כתב שם פי"ט [תכט.], שם פל"ב [תרטו.], ודרשת שבת הגדול [ריט:]. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו:] כתב: "אין שכינתו עם הדבר החסר, ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ובהמשך המשנה שם [קעה:] כתב: "מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה". ושם פ"ה מ"א [יג:] כתב: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [שם], ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה [אבות פ"ג מ"ו] אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה

מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו [שם] כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה. והכל נרמז במה שכתוב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'. העולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה. לכך השכינה עם מספר זה". ושם פ"ה מ"ו [רטו:] כתב: "וכבר התבאר כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה [ברכות כא:], כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד". ובנר מצוה [פו:] כתב: "היו"ד מורה על מדרגה קדושה, כי העשירי הוא קודש בכל מקום" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 44, פ"כ הערה 94, ופל"ה הערה 50].

(218) שסופרים עשר, עשרים, שלשים, ארבעים. הרי שממספר עשר ואילך עוברים למנין אחר; עד עשר היה מנין אחדים, ומעשר ואילך הוא מנין עשרות. והנה בכמה מקומות בספריו ציין שממספר עשר ואילך סופרים עשרות [עשרים שלשים ארבעים], אך במקומות אלו בא להורות שמספר עשר הוא כמו אחד, ולכך מונים אחריו עשרים שלשים, כדרך שמונה אחת שתים. וכגון, בנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה". ובדרשת שבת הגדול [קצח.] כתב: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה 'עשרה', 'עשרים' והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד". וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [שז.]. אמנם כאן בא להורות שמספר עשר מורה על דבר חדש שלא היה קיים עד כה, שמעתה מונה עשרות, ולא אחדים. ובגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.] כתב שמספר עשר מחובר גם לאחדים, וגם לעשרות, וכלשונו: "כי היו"ד יש לה חיבור אל האחדים, שאין חוזר למנות 'אחד עשר' עד אחר עשרה [נמצא שמספר עשר חותם את מספר האחדים]. ויש לה חיבור גם כן אל מספר עשרות, שהרי תמנה 'עשר עשרים שלושים'... הרי היו"ד מתחבר עם האחדים... [ו]עם מספר העשרות... שאין היו"ד לגמרי מן האחדים בעבור חיבור שלה אל מספר העשרות... היו"ד בסוף האחדים ובראש הכללים, שהם ריבוי... היו"ד מתחברת עם אחדים גם כן, אף על גב שהיא מספר כלל... שהיא מתחברת עם האחדים, מכל מקום היא מתחברת עם הכלל, שהוא מספר הריבוי". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסה.] כתב: "היו"ד היא סוף האחדים... רק אין היו"ד נחשב לגמרי אל האחדים, שהרי היו"ד מצטרפת גם כן לעשרות". וראה למעלה פ"ח הערה 82.

(219) כי דבר בעת התחדשותו הוא מתגלה באמיתתו, לכך מדריגת העשרות [עשר עשרים שלשים] באה לידי בטוי מובהק במספר עשר [יותר ממספרי עשרים ושלשים], כי במספר עשר התחדשה מדריגה זו. ואודות שכל דבר בעת התחדשותו הוא מתגלה באמיתתו, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פי"ח [רפא:] כתב: "כי כל דבר המתחדש, כמו הירח שמתחדש אחר שלשים יום, חידוש שלו הוא אמתת עצם הויתו. כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הוייתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הויתו". ובנתיב התורה פט"ז [תרמט:] כתב: "אמרינן [ברכות נד:] ג' צריכים שימור; תלמיד חכם, מלך, וחתן, עד כאן. אף על גב דאין חשיבות כל כך בחתן, מכל מקום החתן הוא יושב בראש [מו"ק כח:], והוא דומה למלך [פדר"א ס"פ טז]. והטעם שהוא יושב בראש מפני חבור זכר ונקבה שהוא עתה, ואמרו בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם', עד כאן. והתחלת התחברות איש ואשה הוא עוד יותר מתעלה על מעלה, באשר הוא עתה התחלת התחברות שלהם". ובח"א ליבמות סג: [א, קלט.] ביאר את דברי הגמרא [שם] ש"כיון שנשא אדם אשה עוונותיו מתפקקין", וז"ל: "כי האיש בלא אשה הוא אדם חסר... וכאשר אדם נושא אשה, שהיא השלמתו, עוונותיו מתפקקין... כי אין החטאים דביקים כל כך אצל האדם לגמרי, כי האדם החסר דבק בו החטא... אבל כאשר יושלם האדם יוצא מן החסרון ומסלק החטא... ואין להקשות א"כ כל אדם אשר יש לו אשה יהיה בלא חטא. דבר זה אינו רק כאשר נושא אשה, אז עוונותיו מסולקים, כי על ידי השלמה הזאת יוצא מן החטא, כאשר מקבל האדם השלמה, דבר זה מסלק החטא". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "אמרו ז"ל [שבת קכז.] 'שקולה קבלת אורחים כקבלת פני השכינה'. כי האדם נברא בצלם אלקים, וכאשר הוא מקבל פני האורח שלא היה אצלו כלל, ובא עתה אליו, מצד קבלתו עתה הפנים מחדש, נחשב כאילו קבל פני השכינה, כי אותו שלא היה אצלו, עתה מקבל עיקר צלמו כשנראה לו מחדש". וראה אור חדש הקדמה הערה 40, שם פ"א הערה 1328, ושם פ"ג הערה 338 [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 64].

(220) כי "החוטא נמכר ביד היצר הרע על ידי חטאיו, עד שהוא ברשות אחר, וביום הכפורים יצא" [לשונו למעלה לפני ציון 209].

(221) כמו שנאמר [ויקרא כה, ט-י] "והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם, וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחזתו ואיש

אל משפחתו תשובו". הרי האחוזות והעבדים חוזרים למקומם ביוה"כ. והנה כאן מבאר שהצד השוה בין יום כפור ליובל הוא שבשניהם יש חזרה למקומו הראשון. ואילו למעלה ביאר שהצד השוה הוא שבשניהם יש השתחררות משעבוד למלך נכרי. ואכן אלו שני הדמיונות שבין יום כפור ליובל, וכמבואר למעלה הערה 210.

(222) יש להבין, שנהי שתקיעת השופר ביובל היתה ביוה"כ, אך שנת היובל התקדשה כבר בראשית השנה, וכמו שאמרו חכמים [ר"ה ח:] "תניא, 'וקדשתם את שנת החמשים שנה' [ויקרא כה, י], מה תלמוד לומר. לפי שנאמר [שם פסוק ט] 'ביום הכפורים', יכול לא תהא מתקדשת אלא מיום הכפורים ואילך, תלמוד לומר 'וקדשתם את שנת החמשים', מלמד שמתקדשת והולכת מתחילתה. מכאן אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, מראש השנה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרין לבתיהן, ולא משתעבדין לאדוניהם ["דכתיב 'וקדשתם את שנת החמשים'" (רש"י שם)], אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן. כיון שהגיע יום הכפורים תקעו בית דין בשופר, נפטרו עבדים לבתיהן, ושדות חוזרות לבעליהן". הרי חדוש המעלה של העבדים כבר החל בראשון בתשרי ["ולא משתעבדין לאדוניהם"], ולא ביוה"כ. ויש לומר, כי סילוק השעבוד מהעבדים אינו השבה למקומם הראשון, כי עדיין לא נפטרו לבתיהם. ומעין כן כתב הרמב"ן [בהקדמה לספר שמות], שהיציאה ממצרים אינה סוף הגאולה, אלא רק כשהוקם המשכן, שאז ישראל חזרו למעלת אבותם, עיי"ש [הובא למעלה פ"ט הערה 74, ופמ"ג הערה 191]. לכך התוקף של היובל חל ביום הכפורים. ורש"י [ערכין יב.] כתב "אז [ביוה"כ] נראית שהיא יובל" [יובא בהערה הבאה]. והרי השם "יובל" הוא מחמת תקיעת השופר, וכמו שכתב רש"י [ויקרא כה, י] "יובל היא - שנה זאת מובדלת משאר שנים בנקיבת שם לה לבדה, ומה שמה, 'יובל' שמה, על שם תקיעת שופר". ושמו של דבר מורה על מהותו [כמבואר למעלה פ"ז הערה 89, פי"ז הערה 5, פי"ח הערה 105, פכ"ד הערות 24, 25, פכ"ה הערות 81, 86, פמ"א הערה 38, פמ"ג הערות 147, 182, ועוד], נמצא שתקיעת השופר מורה על מהות היובל, אע"פ שהשנה כבר התקדשה בא' תשרי. ועוד יש לומר, שהמהר"ל סובר כדברי המנחת חינוך [מצוה שלב אות ב], שהוכיח מדברי החינוך שם "דביום כיפור מקדשין, דביום הכיפורים תוקעין בשופר. וכן הסברא, כיון דבראש השנה עדיין אין אנו יודעין אם יהיה היובל, כי שלשתן מעכבין [היינו אם לא תקעו בית דין בשופר, או לא החזירו השדות, או שלוח עבדים]... אך ביום הכיפורים אם עושין כדינא איגלאי מילתא למפרע... א"כ נתקדש ביום הכיפורים, ומצוה אז לקדש השנה ולברך, דבראש השנה עדיין אינו ידוע לנו אם תתקדש השנה".

(223) שמעתי מחכ"א לבאר דברי קודש אלו, שכתר דתחתון הוא משולב ומקושר למלכות דעליון. כלומר עשר ספירות הן שייכות לעולם הגבולי, אבל אין סוף הוא הבלתי גבולי [רמח"ל ב"קלח פתחי חכמה", פתח כז]. לכן המגיע עד העשירי, שהוא העליון שבספירות, מיד נפתחים לפניו שערים אחרים בלתי גבוליים, והם מסוג אחר ממה שהיה עד עתה. וכך כתב הנפש החיים [שער א סוף פרק יח], וזה לשונו: "אבל בחינה העליונה סוד הכתר דילה אינה נכרתת, שמצד דבקותה והתקשרותה עם בחינת הרוח כנ"ל, נדונית כבחינת הרוח שאין בו כרת". וככה זה בכל העולמות; העליון של התחתון, מחובר לתחתון של העליון. ואם בכתר עסקינן, הבחינה העליונה שבכתר [שהרי בכל ספירה יש עשרה חלקים, המשקפים את כל השאר, בבחינת אתכללותא] היא מחוברת למלכות דעליון. ועל זה אומרים [תפילת מוסף דר"ה] "ויתנו לך כתר מלוכה", כלומר הא בהא תליא. והגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערד:] כתב: "כי תכלית הוייות האבות... היה ראש לבנים, ונתקיים בזה [תהלים קיח, כב] 'אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה'. כי הווייה קטנה אצל הבונים, שהם האבות, היתה לראש פינה". ושם פי"ח אות יט [שא:] כתב: "כי האדם אשר הוא במעלה גדולה, ואין לך בתחתונים יותר גדול מן האדם במדריגה, הוא תחת המדריגה השפלה אשר בעליונים" [ראה להלן פמ"ז הערה 67]. ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעז:] כתב: "כי סוף הדבר... הוא ראש והתחלה לאשר הוא אחריו". ובספר עץ חיים [שער המצות פרשת כי תצא (מצות מעקה)], כתב: "הנה נתבאר כי ד' עולמות אבי"ע הם... הנה בתחלה נאצל עולם האצילות, ואחר שנאצל עולם הזה הנקרא 'אצילות', אז אימא עילאה שבאצילות פירשה מסך אחד להבדיל בין עולם האצילות לעולם הבריאה, והמסך הזה הוא נקרא קרקע עולם האצילות, ונקרא גג לעולם הבריאה. כי ד' עולמות אלו הם כדמות ד' בתים שוות בארכם וברחבן ממש, אלא כי זו בנויה למעלה מזו, וזו למעלה מזו. ונמצא כי קרקע עולם האצילות הוא עצמו גג לעולם הבריאה".

(224) לשון הגמרא [שם] "כתיב [יחזקאל מ, א] 'בעשרים וחמש שנה לגלותנו בראש השנה בעשור לחדש בארבע עשרה שנה אחר אשר הוכתה העיר', איזו היא שנה שראש השנה בעשור לחדש, הוי אומר זה יובל". ופירש רש"י [שם] "יובל - ראש השנה שלה ביום הכפורים, דתוקעין ב"ד בשופר, ונפטרים עבדים לבתיהן, ושדות חוזרות לבעליהן, ואז נראית שהיא יובל". ומביא גמרא זו להורות שאע"פ שאין כל יום כפור נקרא "ראש השנה" [אלא "בעשור לחודש" גרידא], מ"מ יום כפור של יובל נקרא "ראש השנה", כי בו מתחדשת מעלת שנת היובל, שהיא נראית ביוה"כ.

פרק מז

(1) תחילת דברי המדרש [שלא הובאה כאן] היא "[שמות יד, לא] 'ויושע ה' ביום ההוא [את ישראל מיד מצרים]', וכי ישראל ביד מצרים היו. אלא בשעה שיצאו ישראל ממצרים וכו'".

(2) לשון המדרש שלפנינו הוא "בשעה שיצאו ישראל ממצרים פתח עוזא שר של מצרים לפני הקב"ה ואמר לפניו, רבונו של עולם, אומה זו שאתה מוציא ממצרים, יש לי עליה דין, יבוא מיכאל שר שלהן, וידון לפניך עמי. באותה שעה אמר הקב"ה למיכאל, בוא ודון עמו".

(3) לשון המדרש שלפנינו: "פתח עוזא שר של מצרים ואמר לפניו, רבונו של עולם, אתה גזרת על אומה זו שיהו משועבדין תחת ידי אומה שלי ארבע מאות שנה, שנאמר [בראשית טו, יג] 'ועבדום וענו אותם וגו'', ועדיין לא עבדו בהן אלא שמונים ושש שנה משנולדה מרים, ועדיין לא הגיע זמנם לצאת. אלא תן לי רשות ואחזירם תחת ידי אומה שלי עד ארבע מאות שנה. כשם שאתה קיים, כך שבועתך קיימת".

(4) לשון המדרש שלפנינו: "כלום אמרתי 'בארץ מצרים', 'בארץ לא להם' דברתי, וכבר גלוי וידוע שמשנולד יצחק נעשו גרים, וכבר שלמו ארבע מאות שנה, אין לך לשעבד על בני כלום".

(5) "כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם" [ישעיה נה, ט]. ומצינו כמה פעמים בדברי חכמים את הבטוי "דעת קונו". כגון, [עירובין מא:] "שלושה דברים מעבירין את האדם על דעתו ועל דעת קונו, אלו הן; עובדי כוכבים, ורוח רעה, ודקדוקי עניות". וכן [עירובין סה.] "כל המתפתה ביינו ["שמפייסין אותו על דבר, ומתרצה כשטוב לבו ביין" (רש"י שם)] יש בו מדעת קונו". וכן [סוטה ה.] "לעולם ילמד אדם מדעת קונו ["לאהוב את הנמיכות" (רש"י שם)], שהרי הקב"ה הניח כל הרים וגבעות, והשרה שכינתו על הר סיני". וכן [כתובות סב:] "אמר ליה בני, דעת קונך יש בך". וכן נזכר בתנחומא משפטים אות א, וילקו"ש ח"ב רמז תצט. ויש להבין, מהו צירוף המלים "דעת קונו". ואולי אפשר לומר, ש"קונו" מורה שהקב"ה קנה את הנברא, וכמו שנאמר [דברים לב, ו] "הלוא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך". ובנצח ישראל פ"ב [כד:] כתב: "כי כל ישראל הם לה', אם מצד שהוציאם לפעל, כמו שהאב הוא סבה שיצא הבן לפעל... ומכל מקום אין הבן קנוי לו בעצמו, רק הוא סבה שיצא לפעל. והעבד קנוי לאדון בעצמו. והשם יתברך עם שהוציאם לפעל, הם גם כן קנוים לו בעצמם לעבדים... לכך אמר 'הלא הוא אביך קנך'" [הובא למעלה פכ"ג הערה 83]. הרי ש"קנך" מורה על

יחס של עבד לאדונו [ראה להלן הערה 376 שהובאו שם מקבילות נוספות לכך]. ו"דעת" היא חבור, וכמו שכתב למעלה פכ"ג [רנד:], וז"ל: "ואחר כך ידע נסתרם בידיעה שכלית, וזה חבור גמור. ולכך אמר באחרונה [שמות ב, כה] 'וידע אלקים', כי אין דבר חבור יותר מן הידיעה". ולמעלה בכת"י [תג.] כתב: "יש דבוק על ידי הראיה, שנגלה לו לגמרי. ועוד יותר מזה הידיעה, כי היודע את הדבר הוא תמיד אצלו, ומתחברים יחד, ולפיכך נקראים האוהבים יחד 'מודע' [רות ב, א], 'מודעתנו' [רות ג, ב]. וכמו שכתוב באברהם [בראשית יח, יט] 'כי ידעתיו', ופירושו כי אהבתיו [רש"י שם]... כי הידוע יש לו חבור עם היודע... ולפיכך החבור של זכר ונקבה נקרא ידיעה גם כן, כדכתיב [בראשית ד, א] 'וידע אדם את חוה אשתו', כי יש חבור ליודע עם הידוע, ולידוע עם היודע, א"כ הידוע הוא מתאחד בו לגמרי. אבל הראיה, אע"ג שהרואה הוא רואה הדבר, כיון שהרואה שהוא רואה לפניו את הדבר אינו רואה רק השטח המראים והנראים מבחוץ, אין זה חבור גמור. אבל הידוע הוא בדעתו לגמרי כמו שהוא הידוע בעצמו. ואף אם אינו לפניו מבחוץ, הידוע הוא בדעתו ושכלו, וזה חבור גמור. אבל הראיה אינו רואה רק את הדבר מבחוץ, ואם אין הנראה לפניו, אינו רואה כלום, ואין הנראה דבק עמו. לכך אמר באחרונה 'וידע אלקים', כי אין חבור יותר מן הידוע ביודע, שהוא עמו, אף כי אין הידוע לפני היודע" [הובא למעלה פכ"א הערה 33]. לכך צירוף המלים "דעת קונו" מורה על הרבותא שיש בדבר, שלמרות שהאדם נמצא בתחתונים, יש בידו לכוון לדעת קונו המרומם ממנו. **וכך עולה** מדבריו בנתיב הענוה פ"א [ב, א:], וז"ל: "כי כאשר האדם בעל ענוה מתדמה ליוצרו ברוך הוא, וכמו שאמרו ז"ל [סוטה ה.] לעולם ילמוד אדם מדעת קונו, שהרי הקב"ה הניח כל ההרים הגבוהים, והשרה שכינתו על הר סיני. ומפני כי מדת השם יתברך שאתו היא הענוה, וזו המדה היא עצמית אליו יותר מכל... ולפיכך בעל ענוה הוא מתלבש במדת בוראו... כי בעל הענוה מצד שיש בו מדעת קונו יש לו מעלה יותר... כי יש לבעל ענוה התדמות למדת יוצרו... ודבר זה כי יש לו לבעל ענוה ממדת קונו, והדומים נמצאו יחד". הרי כשיש לאדם מדעת קונו, הוא מתדמה ומתלבש במדת בוראו באופן הנעלה ביותר, למרות הפער הקיים בין העבד לאדונו.

(6) מזכיר "מלאכים", כי במדרש הובאו דברי עוזא, שהוא השר של מצרים, שהתרעם על הנהגת הקב"ה עם ישראל. ושר של אומה הוא כמו מלאך, וכמו שכתב להלן פ"ס, וז"ל: "כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קי.] כתב לגבי שר של מצרים בזה"ל: "דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם' [שמות יד, י], שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו

מאוד' [שם]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת **השר** שלה, ולפיכך בא **המלאך** לעזור אותם" [הובא למעלה פי"ד הערה 110, וש"נ]. הרי פתח ב"שר", וסיים ב"מלאך", כי חד הם. וראה להלן הערה 55. וכן מיכאל שתק ולא ידע מה להשיב לטענת עוזא. נמצא שאף המלאכים אינם מבינים את דעת קונם, וכמו שמבאר והולך.

(7) ש"הוא שפל בעיני הכל, כאשר הוא דרך הגר" [לשונו בהמשך].

(8) כמו שאמרו לאברהם [בראשית כג, ו] "נשיא אלקים אתה בתוכנו", וכתב הראב"ע [שם] "נשיא אלקים - דרך גדולה בעבור כי אתה נביא". והרד"ק [שם] כתב: "נשיא אלקים - שאלקים נשאך, ואנחנו חושבים אותך כן בתוכנו". ובאור חדש פ"ה [תתקכח.] כתב: "כי אברהם היה לו הגדולה, שהרי נקרא [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים נתתיך', וכמו שאמרו 'נשיא אלקים אתה בתוכינו". ובאור חדש פ"ח [תתשמב:] כתב: "כנגד אברהם אמר [אסתר ט, ג] 'ושרי המדינות מנשאים אותם', כי אברהם נקרא 'נשיא אלקים אתה בתוכינו', לכך בשביל זה זכו שהיו מנשאים את היהודים". ובנצח ישראל ר"פ מא [תשכ.] כתב: "אברהם ירש מדה מיוחדת בהתרוממות ובמעלה". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "חשיבות והגדולה... מעלת אברהם, שזכה לחשיבות והתרוממות, שנקרא 'נשיא אלקים', וכל ענינו היה גדולה וחשיבות". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז:] כתב: "אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהושוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והכל הוא בשיעור אלקי" [הובא למעלה פ"ט הערה 245]. וכן לגבי יעקב נאמר [בראשית לה, ה] "ויסעו ויהי חתת אלקים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב". ועוד נאמר [בראשית לד, ז] "ובני יעקב באו מן השדה כשמעם ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה". והגו"א שם אות א [קסו:] כתב: "משמעות הכתוב כי יעקב איש אלקי היה נחשב, ונבלה הוא לעשות זה ב'בת יעקב וכו' וכן לא יעשה', שאין ראוי לעשות מעשה כזה, כי הוא דבר גנאי מאד במה שהיה נחשב יעקב איש אלקי, אין ראוי לעשות מעשה כזה לבתו". אך לגבי יצחק לכאורה לא מצינו כן, שהרי נאמר [בראשית כו, טו-טז] "וכל הבארות אשר חפרו עבדי אביו בימי אברהם אביו סתמום פלשתים וימלאום עפר, ויאמר אבימלך אל יצחק לך מעמנו כי עצמת ממנו מאד". ובהמשך שם [פסוקים כ-כא] נאמר "ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק לאמר לנו המים ויקרא שם הבאר עשק כי התעשקו עמו, ויחפרו באר אחרת ויריבו גם עליה ויקרא שמה שטנה". ויצחק עצמו אמר לאבימלך ולאחוזת מרעיו [שם פסוק כז] "מדוע

באתם אלי ואתם שנאתם אותי ותשלחוני מאתכם", הרי שלא היה חשוב בעיניהם. ואולי משום שאבימלך ואחוזת מרעיו ענו ליצחק [שם פסוק כח] "ויאמרו ראו ראינו כי היה ה' עמך ונאמר תהי נא אלה בינותינו בינינו ובינך ונכרתה ברית עמך", וסוף דבר שהחשיבוהו מאוד. **אך יש להעיר** מדברי חכמים [סנהדרין קיא. (אודות נסיונות של האבות בא"י)], שאמרו: "אמרתי לאברהם [בראשית יג, יז] 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה', בקש מקום לקבור את שרה, ולא מצא עד שקנה בארבע מאות שקל כסף [בראשית כג, טז], ולא הרהר על מדותי. אמרתי ליצחק [בראשית כו, ג] 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך', בקשו עבדיו מים לשתות, ולא מצאו עד שעשו מריבה, שנאמר [שם פסוק כ] 'ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק לאמר לנו המים', ולא הרהר אחר מדותי. אמרתי ליעקב [בראשית כח, יג] 'הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה', ביקש מקום לנטוע אהלו, ולא מצא עד שקנה במאה קשיטה [בראשית לג, יט], ולא הרהר אחר מדותי". ובפשטות עולה מדברים אלו שלא היו האבות חשובים בארץ כנען. ואפשר לומר שנסיונות אלו היו אירועים פרטיים בחיי האבות, אך לא שכל חייהם בארץ ישראל היו מלאי צער ויגון [ראה הערה הבאה]. **ומוכח מדברי רש"י** [בראשית לו, יב] כמהר"ל, שכתב: "ותמנע היתה פילגש - להודיע גדולתו של אברהם כמה היו תאבים לידבק בזרעו. תמנע זו בת אלופים היתה... אמרה, איני זוכה להנשא לך, הלואי ואהיה פילגש". ובודאי "תאבים לידבק **בזרעו**" כולל גם את יצחק ויעקב [ק"ו מעשו]. וכן אמרו להדיא במדרש [ב"ר פב, יד (מקור רש"י)]: "להודיע שבחו של ביתו של אברהם אבינו, עד היכן היו המלכויות ושלטונים רוצים להדבק בו... אמרה, הואיל ואיני כדאי להנשא לו לאשה, אהא לו לשפחה. והרי הדברים קל וחומר; מה אם עשו הרשע, שלא היה בידו אלא מצוה אחת, על ידי שהיה מכבד את אביו היו מלכיות ושלטוניות רוצות להדבק לו, על אחת כמה וכמה **שיהיו רוצין להדבק ביעקב אבינו הצדיק**, שקיים את כל התורה כולה". וק"ו זה כחו יפה כמובן גם כלפי יצחק.

(9) כמו שהאבות נתנסו בקשר לא"י [סנהדרין קיא.], וכמובא בהערה הקודמת. וראה הערה הבאה.

(10) דע, שלמעלה פ"ט [תמט:] כתב שלא היה אצל אברהם אבינו שום רושם של גירות, וכלשונו: "כי לא שייך שיעבוד ואף גירות באברהם. כי כבר ידוע כי אברהם הוא עיקר בנין העולם, שבשבילו נברא העולם, ואין ראוי שיהיה אברהם גר. ואף על גב שכתוב [שמות יב, מ] 'ומושב בני ישראל במצרים ארבע מאות ושלשים שנה', ודבר זה לא יתכן רק עם ישיבת אברהם. ועוד נאמר [בראשית כא, לד] 'ויגר אברהם בארץ פלשתים

ימים רבים'. היינו בודאי שלא נתן לו הארץ עדיין לירושה, אבל שיהיה נמצא בו רושם גירות, לא היה זה. וכאן בא לרמוז על רושם הגירות שהיה חל על יצחק וזרעו. יהיה איך שיהיה, אין ראוי שיהיה אברהם בכלל הגירות כלל". ובכת"י שם [של:] כתב: "אבל שיהיה נמצא בו רושם גירות בפעל, לא נמצא באברהם כלל. לכך נאמר [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה', ולא קאמר 'כי גר תהיה וזרעך', משום שלא נמצא הגירות באברהם כלל, רק בזרעו, כי היה הוא נשיא אלקים". ובגו"א בראשית פט"ו אות יח [רסא:] כתב: "שלא היה ענין הגירות על אברהם... לא היה לו ענין הגר, שהוא שפל ומדוכא, והוא היה 'נשיא אלקים' [בראשית כג, ו], והושוו כל העולם להמליכו [ב"ר מב, ה], ופירוש 'ולא תראה כל אלה' [רש"י בראשית טו, טו], שלא תראה גירות של שפלות, ולפיכך כתיב [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', אבל באברהם לא היה בו ענין גירות" [הובא למעלה פ"ט הערה 54, וראה הערה הבאה]. אך אין בזה שום קושי לדבריו כאן, כי חשבון ארבע מאות שנה מתחיל מלידת יצחק, וכפי שכתב רש"י [בראשית טו, יג] "כי גר יהיה זרעך - משנולד יצחק עד שיצאו ישראל ממצרים ארבע מאות שנה". הרי רושם הגירות חל על יצחק וזרעו, ולא על אברהם [ראה למעלה פ"ט הערה 56]. **אמנם** אמרו חכמים [סנהדרין קיא.] שגם לאברהם היה נסיון בקשר לא"י [בקבורת שרה], והשוו זאת לנסיונות של יצחק ויעקב בקשר לא"י [הובא בהערה 8]. ומכך משמע שאף אברהם נתנסה ברושם גירות. ועוד, שכך אברהם אמר לבני חת [בראשית כג, ד] "גר ותושב אנכי עמכם תנו לי אחוזת קבר עמכם ואקברה מתי מלפני", ופירש רש"י [שם] "גר ותושב אנכי עמכם - גר מארץ אחרת ונתישבתי עמכם". ויל"ע בזה.

(11) אודות שפלות הגר, כן כתב בגו"א בראשית פט"ו אות יח [רסא:], וז"ל: "לא היה ענין הגירות על אברהם... לא היה לו ענין הגר, שהוא שפל ומדוכא" [הובא בהערה הקודמת]. ובגו"א דברים פ"י אות טו [קע:] כתב: "כי חשוב הגר אצל השם יתברך, ולא יאמר שהגר פחות ושפל אצל השם יתברך, כמו שהוא אצל האדם". ויש בזה הטעמה מיוחדת; נאמר [יחזקאל כא, יז] "מגורי אל חרב היו את עמי", ומצינו שני פירושים למלים "מגורי אל חרב"; (א) הרד"ק בספר השרשים, שורש מגר, כתב: "'וכסאו לארץ מגרתה' [תהלים פט, מה], ענינו הִפָּלְתָּ. ותרגום [בראשית מט, יז] 'ויפול רוכבו אחור', 'וימגר רכביהון לאחורא'... 'מגורי אל חרב היו את עמי', כלומר נפולי חרב היו עמי". (ב) הרד"ק בספר השרשים, שורש גור, כתב: "'כי גר יהיה זרעך' [בראשית טו, יג], 'כי גרים הייתם' [דברים י, יט]... וענין שני 'לא תגורו מפני איש' [דברים א, יז]... ענין פחד. ופירוש [יחזקאל כא, יז] 'מגורי אל חרב', פחדי חרב היו לעמי". הרי המלים "מגורי אל חרב" פירושן נפולי

חרב וגם פחדי חרב, ו"פחדי חרב" מיישך שייכי לתיבת "גר". נמצא שתיבת "גר" מכילה בתוכה ענין של נפילה, וזה מורה באצבע שהגר הוא שפל ונופל.

(12) "כי הקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה... כי משפט השם יתברך בדקדוק גדול לפי עומק חכמתו, ולפיכך מדקדק עם סביביו, שהם קרובים אל השם יתברך, שמשפטו בדקדוק גדול כחוט השערה" [לשונו להלן (לאחר ציון 45)]. ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה.] כתב: "כי העולם אי אפשר לעמוד במדת המשפט לפני הקב"ה, אשר מדקדק כחוט השערה". ובהקדמה לנתיבות עולם [ו.] כתב: "כאשר הוא נוטה אפילו מעט מן המשפט, הוא קלקול המשפט והדין, כי הדין והמשפט אין לו לצאת ממנו כלל". ובהקדמה לדרוש על התורה [ז.] כתב: "מפני שדבר זה נחשב כאילו הוא יוצא מקו המשפט ומדתו... אשר אין לצאת ממנו אף כחוט השערה". וראה להלן הערה 46.

(13) דברים אלו יוטעמו יותר על פי דבריו בגו"א בראשית פכ"ג אות ב [שעט.], שעמד שם על דברי רש"י [בראשית כג, א] שכתב ששרה לא חטאה, כי "מה בת כ' לא חטאת, שהרי אינה בת עונשין, אף בת ק' בלא חטא", וז"ל: "ואם תאמר, תינח עונשי שמים [שאין בי"ד של מעלה מענישין אלא מכ' שנה ואילך (שבת פט:)], עונשין בית דין של מטה, דמענישין משלשה עשר, מנא לן דלא חטאת. ולא קשה מידי, דודאי עונשי שמים הם על עבירות קלות, כדכתיב [קהלת יא, ט] 'ודע כי על כל אלה יביאך אלקים במשפט', 'אם טוב ואם רע' [קהלת יב, יד]. ודרשו בפרק קמא דחגיגה [ה.] אפילו על דבר קל אדם נענש לפעמים, כדאיתא התם [הרק בפני חברו ונמאס, הנותן צדקה לעני בפרהסיא, ההורג כינה בפני חבירו ונמאס, וכיו"ב שם בגמרא]. וכיון שלא חטאת [שרה אמנו] בדיני שמים, מכל שכן בדיני אדם, שהם בעבירות החמורות, שלא חטאת בהם". הרי שבי"ד של מעלה מחמיר יותר מבי"ד של מטה. **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [ערכין טז:] "עד היכן תכלית יסורין ["סוף מדת יסורין, כלומר יסורין שאין פחותין מהן" (רש"י שם)]. אמר רבי אלעזר, כל שארגו לו בגד ללבוש, ואין מתקבל עליו ["שאינו למדתו כהגון, וצער הוא לו" (רש"י שם)]... אפילו נתכוונו למזוג בחמין ["כוס של יין במים חמין" (רש"י שם)], ומזגו לו בצונן. בצונן, ומזגו לו בחמין... אפילו נהפך לו חלוקו ["שלא לבשה כסדר, וצריך להופכה ולפושטה" (רש"י שם)]... אפילו הושיט ידו לכיס ליטול שלש, ועלו בידו שתים ["איכא טירחא למיהדר ולמשקל שלישית" (רש"י שם)]... וכל כך למה ["כלומר, למאי הילכתא הוו יסורין" (רש"י שם)]. דתניא דבי רבי ישמעאל, כל שעברו עליו ארבעים יום בלא יסורין, קיבל עולמו ["כל מנוחתו לעתיד, ואי עבר עליה חד מהנך, הרי הוא יסורין" (רש"י שם)]". והנה בעיני אדם לא היו דברים אלו נחשבים ליסורין, אך

בעיני הקב"ה אף דברים אלו נחשבים ליסורין. ואמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז תתקסה] "אמר לו הקב"ה [למשה], אם בעיניך דבר קטן שעשית חסד [שעסק בארונו של יוסף ביצ"מ], גדול הוא בעיני, שלא השגחת בכסף וזהב. ואף אני ארד בכבודי ובעצמי לעשות עמך חסד כשתפטר מן העולם".

(14) לשונו בכת"י [תקכח:]: "כי בודאי אם לא היה ישועת הקב"ה, לא היה אפשר לישראל לצאת, מאחר שלפי דעת שכל אנושי, וגם אצל המלאכים, לא היה ראוי להיות יוצאים, שהרי עדיין לא כלה ד' מאות שנה שיהיו זרע אברהם במצרים. אבל השם יתברך לפי חכמתו יש תשועה לישראל, כי לא כדעת האדם דעת השם יתברך, ואצל השם יתברך כבר כלו ד' מאות שנה".

(15) כמו שאמרו במדרש הנ"ל, וכן דעת שמואל [נדרים לב.]. ולמעלה פ"ט [תמה. ואילך] האריך טובא בביאור ענין זה. וראה הערה הבאה.

(16) למעלה פ"ט [תסו.] ביאר מדוע חטא קל הביא את שעבוד מצרים, וז"ל: "ועתה לא יקשה לך, וכי כל כך שקול [חמור] החטא זה של אברהם, להביא עונש גדול על זרע אברהם. כי בודאי מצד עצמו ראוי שיהיה מתפרסם מציאות השם יתברך בעולם, כי מה היה נחשב העולם אם לא נודע ונתפרסם מציאותו יתברך בעולם. רק שצריך חטא מה להוציא דבר אל הפעל, דסוף סוף היה שיעבוד וצרה, ואין זה בלא חטא, ודבר כזה אין צריך רק חטא מעט וקטן להכריע, ודבר זה מבואר מאוד למי שיבין... ועוד, מצד אחר היה ראוי הגלות והשיעבוד לישראל כמו שהתבאר לך בפרקים שעברו, שכאשר לא היו ישראל בשלימות, ושלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם. ולפיכך השיעבוד ראוי מצד עצמו, ומעט חטא מכריע דבר שהוא ראוי מצד עצמו. ולקמן יתבאר עוד" [נראה שכוונתו לדבריו בפרק זה, ולא כפי שצויין שם בהערה 132 שכוונתו לדבריו בפרק ט]. ובהמשך הפרק שם [תפב:] כתב: "וכבר אמרנו לך לך למעלה שלא תביט אל החטא עצמו אם קטן הוא החטא, שלא פירשו רז"ל רק שהיה כאן חטא, יהיה קטן או גדול, שעל כל פנים השיעבוד והגלות ראוי מצד עצמו כמו שהתבאר, רק שבלא חטא לא היתה הגזירה יוצאת לפעל, ולכך בארו ז"ל שהחטאים האלו מכריעים ומוציאים לפעל הגזירה". ושם מאריך בזה עוד.

(17) לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשיב:]: "כי המשפט הוא היושר בעצמו, שלא יעבור על היושר, וזהו ענין משפט. ודבר זה ידוע, כי אין דבר שהוא מתיחס להשם יתברך רק המשפט, דכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'. וזה מפני כי הצדקה והחסד

אפשר שיהיה גם כן בתחתונים, אבל שלא יהיו יוצאים מקו המשפט אין זה רק אל השם יתברך, כי המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל, וזה אי אפשר לאדם". ובח"א לסוטה יד. [ב, נח.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה [האדם] עושה משפט כמו שעושה השם יתברך... אין יחוס משפט האדם אל משפט השם יתברך, שהרי אפשר שיטעה האדם במשפט". וראה להלן הערה 497.

(18) הולך להביא מאמר המורה שהקב"ה מדקדק במשפטו כחוט השערה.

(19) לפנינו בגמרא ובעין יעקב לא נזכר "ומערות", אלא רק "חופר שיחין". ופירש רש"י [ב"ק נ.] "חופר שיחין - לעולי רגלים בדרכים". וכן רש"י [יבמות קכא:] כתב: "חופר שיחין - לעולי רגלים, ומים מתכנסים בהן, והיו שותין הן ובהמתן".

(20) "שעה ראשונה - שעדיין היא ראויה להיות חיה בתוך המים. אמר להם שלום - תעלה, וכן שניה" [רש"י ב"ק נ.].

(21) "אבל שלישית, שאינה יכולה לחיות, אמר להן עלתה לה, שידוע היה לו שלא תמות שם, כדלקמן דבר שהיה מתעסק בו אותו צדיק אביה לא יכשל בו זרעו" [רש"י יבמות קכא:]. וראה להלן הערה 31.

(22) "אילו של יצחק" [רש"י ב"ק נ.]. אמנם המהר"ל להלן [לאחר ציון 32] יבאר באופן אחר, אך בח"א לב"ק נ. [ג, ח:] ביאר כרש"י. וראה להלן הערה 40.

(23) "זה אברהם" [רש"י יבמות קכא:]. אמנם המהר"ל להלן [לאחר ציון 32] יבאר באופן אחר, אך בח"א לב"ק נ. [ג, ח:] ביאר כרש"י. וראה להלן הערה 40.

(24) "לידע שלא תמות" [רש"י יבמות קכא:]. ופירושו, שהבריות שאלו את רבי חנינא בן דוסא וכי הוא נביא, דמנין ידע שבתו של חנינא לא תמות.

(25) "מצטער בו - לחפור בורות ומערות לעולי רגלים" [רש"י ב"ק נ.]. ורש"י [יבמות קכא:] כתב: "מתעסק בו - בטורח עשייתו". ובח"א לב"ק נ. [ג, ט.] כתב: "יכשל בו זרעו. לפי שמעשה האדם וזרעו הם שוים, כי גם בניו יקראו 'מעשה ידיו', כדכתיב [קהלת ה, ה] 'למה יקצוף האלקים על קולך וחיבל מעשה ידיך', והם הבנים [שבת לב:]. ולפיכך היה מתמיה 'דבר שנצטער עליו לעשותו יכשל בו זרעו', שהם גם כן מעשה ידיו".

(26) "אע"פ כן מת בנו - של רבי נחוניא בצמא, שכך דרכו של מקום לדקדק עם החסידים" [רש"י יבמות קכא:].

(27) "וסביביו נשערה - לשון חוט השערה עם סביביו, עם צדיקים ההולכים אחריו" [רש"י יבמות קכא:]. וראה להלן הערה 47.

(28) "מטיל אימת משפטיו עליהם" [רש"י ב"ק נ.].

(29) לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.]: "ואמר [בברכת המזון] 'שאתה זן ומפרנס כו' בכל יום ובכל עת ובכל שעה'. פירוש, זה כי האדם צריך לפרנסה כפי מה שמתחדש לו, כי היום הוא צריך לזה, ומחר צריך לאחר, הכל כפי שמתחדש לו הזמן צריך האדם לפרנסה... ופירוש 'בכל שעה', כי השעה חלק מן היום, כי היום נחלק לשעות. ובשעה זו צריך לדבר זה, ובשעה זו צריך לדבר אחר. כלל הדבר כי האדם הוא בעל שנוי, וצריך לפרנסה כפי מה שמתחדש, והשם יתברך נותן לו פרנסתו בכל יום כפי מה שהתחדש לו היום... שעה היא חלק מן היום, וזה מבואר". ובתפארת ישראל פט"ז [רמח.] כתב: "אמרו בפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין לח:], אמר רבי אחא, שתים עשרה שעות הוי יום; שעה ראשונה, הוצבר עפרו. שניה, נעשה גולם... עשירית, סרח. אחד עשר, נדון. שתים עשרה, נטרד והלך לו... בא לבאר מציאות האדם ומהותו, לומר שהאדם הוא הכל. ולפיכך אילו לא היה בריאתו כל שנים עשר שעות, שהם כל היום, שהיום הוא המציאות, ולילה הוא העדר... לא היה האדם רק חלק ומקצת. ודבר זה אינו, כי האדם הוא הכל. ומפני זה היה נמשך בריאתו אל כל היום, שהוא כל המציאות". ובכל שעה ושעה היתה בריאה אחרת [ולא היתה בריאה אחת שנמשכה כמה שעות], מה שלא היה קודם לכן. וזה מורה באצבע "שהיום נחלק לשעות", וכל שעה ושעה מורה על מהות אחרת של היום.

(30) כי בשלש פעמים הוחזק הדבר [יבמות סד:, וב"ק כג:]. ולמעלה פט"ו [מו.] כתב: "כי בשלשה גזירות הגזירה מתחזקת". וכן כתב שם בסוף הפרק [נח:]. ולהלן פנ"ד כתב: "נמצא כי נגזר על זרע אברהם שלש גזירות זו אחר זו; גירות, עבודה, ענוי, ובשלשה הוחזק גלותם". ובגו"א בראשית פמ"ג אות כז [שטז:] כתב: "שאם כן היה מתחזק ברע, כי שלשה הוא חזקה". ובאור חדש פ"ט [תתלו:] כתב: "יהיו מוחזקים בפורים... שלשה פעמים". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רב:] כתב: "מספר ג' בכל מקום מורה על החוזק, וכמו שאמר הכתוב [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק', ובכל דבר כאשר ירצה להחזיק דבר מתחזק בשלשה. ולכך ג' שנים הוי חזקה לכל דבר בכל מקום [ב"ב כח.]". וראה למעלה פט"ו הערה 90. **ואמרו חכמים** [ב"ר נו, א] '"ביום השלישי וישא אברהם את עיניו' [בראשית כב, ד]. כתיב [הושע ו, ב] 'יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו'. ביום השלישי של שבטים כתיב [בראשית מב, יח] 'ויאמר אליהם יוסף ביום השלישי'. ביום השלישי של מרגלים, שנאמר [יהושע ב, טז] 'ונחבתם שמה שלשת ימים'. ביום השלישי של מתן תורה, שנאמר [שמות יט, טז] 'ויהי ביום השלישי'. ביום השלישי של יונה, דכתיב [יונה ב, א] 'ויהי יונה במעי הדגה שלשה ימים ושלשה לילות'".

ובאור חדש פ"ד [תתמב:] למד ממדרש זה שאין הקב"ה מניח צדיק בצרה יותר משלשה ימים, וכלשונו: "'וצומו עלי שלשת ימים וגומר' [אסתר ד, טז], מה שאמרה אסתר 'צומו עלי שלשת ימים', מפני כי הם רבוי ימים, וכמו שאמרו ז"ל [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. ואין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים מטעם זה, כי מאחר ששלשה הם רבוי ימים, ואין מידת השם יתברך שיהיה הצדיק בצרות תמיד. ואם הצדיק בצרה זמן מה, אין זה קשיא, כי אי אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק. אבל שיהיה שלש ימים, שנקראים 'רבים', וכאילו היה תמיד בצרה, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה כמו זו. וכן אמרו במדרש 'ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק'... הרי לך כי אין ראוי שיהיה הצדיק בצרה יותר מג' ימים, מטעם שאמרנו". וכן אמרו עוד במדרש [ב"ר צא, ז] "לעולם אין הקב"ה מניח את הצדיקים בצרה שלשת ימים". ובמדרש אחר [מדרש תהלים מזמור כב] אמרו: "ולמה שלשה ימים, לפי שאין הקב"ה מניח את הצדיקים בצרה יותר משלשה ימים". וכן כתב בהקדמה לאור חדש [צו:]. [אמנם לפי זה יש להבין איך מצינו אצל יעקב אבינו שאמר (רש"י בראשית מג, יד) "מי שאמר לעולם די יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי; צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין". הרי שהיה בצרות רבות שכל אחת מהן נמשכה הרבה יותר משלש שעות ושלשה ימים. וכן נאמר (בראשית מז, ט) "ויאמר יעקב אל פרעה ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה מעט ורעים היו ימי שני חיי וגו'". והרד"ק (שם) כתב: "כי בצרה הייתי כל הימים שחייתי עד הנה, זהו שאמר 'רעים'". ולמעלה פ"י (תקכח:) כתב: "יעקב היה כל ימיו בצרה". ויל"ע בזה]. **אך קשה**, כי במדרש דובר על שלשה ימים, ולא על שלש שעות. דע, כי בח"א לב"ק נ. [ג, ח. (מקור המאמר שלפנינו)] התייחס לנקודה זו, וכלשונו: "שעה ראשונה אמר שלום. פירוש, כי שלום יש לה, ואין צריך לחשוש שבא עליה דבר. שעה ג' אמר 'כבר עלתה', ודבר זה כי אין השם יתברך מניח הצדיק בצרה יותר מג' ימים, כמו שאמרו במדרש 'ויהי ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק', אין הקב"ה מניח הצדיקים בצרה יותר מג' ימים. ובבור שאי אפשר להיות חי בו ג' ימים, ולכך היו ג' שעות כמו ג' ימים". ובפירושי המהר"ל לב"ק שם [הוצאת כשר, כרך ג, עמוד טו, הערה 1] כתבו על כך: "צריך ביאור". ונראה שהוקשה להם מה הביאור לסברה "בבור שאי אפשר להיות חי בו ג' ימים, ולכך היו ג' שעות כמו ג' ימים". אך נראה שדברים אלו מתבארים בצירוף דבריו כאן, שכתב: "אחר שהיום נחלק לשעות, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה שלש שעות, שלא יהיה מוחזק בצרה". לאמר, שישנם אופנים שונים לחלוקת הזמן [שנים,

ימים, שעות וכיו"ב], וכאשר החילוק נעשה שלש פעמים, נוצרה בזה חזקה. אך הואיל וא"א לחיות בבור שלשה ימים, לכך חלוקת הזמן אינה יכולה להעשות על פי הימים, אלא על פי השעות. כי חלוקת שעות גם כן מקרי חלוקה ["היום נחלק לשעות"], לכך החיים בבור יבחנו על פי חלוקת שעות, השקולה לחלוקת ימים במקומות אחרים.

(31) נמצא לפי דבריו שאף אם בתו של רבי נחוניא לא היתה מתה לאחר שלש שעות בבור עדיין היא היתה אז עולה ממנו, כי אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה שלש שעות. אך רש"י [יבמות קכא:] ביאר דברי הגמרא ["דבר שאותו צדיק מצטער בו, יכשל בו זרעו"] דזהו מחמת חשש מיתה, וכלשונו: "אבל שלישית, שאינה יכולה לחיות, אמר להן עלתה לה, שידוע היה לו שלא תמות שם, כדלקמן דבר שהיה מתעסק בו אותו צדיק אביה לא יכשל בו זרעו" [הובא למעלה הערה 21]. וכן רש"י ב"ק [נ.] כתב: "שלישית - דהוה לה שהות שתצא נפשה אם ישנה שם". הרי המיוחד בשעה השלישית הוא שא"א לחיות בבור שלש שעות. ופירושו של רש"י מוכח מהגמרא ביבמות [קכא:], שמעשה זה הובא כהמשך למה ששנו שם [קכא.] שהנופל למים שיש להם סוף, אם שהו שיעור "כדי שתצא נפשו" וראו שלא עלה יש להחזיקו כמת, ולהתיר את אשתו. והמאירי [שם ד"ה זה (השני)] כתב שיש להוכיח ממעשה שלפנינו ששיעור "כדי שתצא נפשו" הוא שלש שעות, וז"ל: "מעידין עליו בשעור שתצא נפשו, ואין צורך לשלשה ימים. ושיעור שתצא נפשו יראה שהן שלש שעות. וממה שאמרו בבתו של נחמיה חופר שיחין שנפלה לבור גדול... שלישית אמר להם עלתה. כלומר שלישית, שאילו עמדה שם אי אפשר לחיות, אמר להם עלתה". וכדבריו נקטו הפוסקים; הריב"ש בתשובה [סימנים שעז, שפ, תטז] כתב ששיעור עד שתצא נפשו הוא שלש שעות. והמהר"א ששון [בשו"ת תורת אמת סימן א, ד"ה וכבר כתבתי] הביא את דברי הריב"ש האלו, וכלשונו: "כבר נודע ששיעור שהה כדי שתצא נפשו, נראה מתוך דברי הריב"ש ז"ל שהן ג' שעות, שכן כתב בסימן שעז, וז"ל: 'ומה שכתבת עוד לאסור את האשה משום דכמיא כו' הדין עמך כו' אבל מי שלא עמד ג' ימים במים אחרי מותו, דהיינו משעה שלישית שטבע כו'. הרי דס"ל לרב ז"ל דשיעור 'שהה כדי שתצא נפשו' היינו ג' שעות. ואע"פ שלא ביאר לנו הרב ז"ל מהיכן למדה, נראה דיליף לה הרב ז"ל מהא דתניא בפרק האשה בתרא יבמות [קכא:]; תנו רבנן, מעשה בבתו של נחוניא חופר שיתין שנפלה לבור הגדול... שלישית אמר להם עלתה כו', כלומר כיון שעברו ג' שעות ודאי עלתה, לפי שאינה יכולה לחיות יותר שם. א"כ הרי ששיעור כדי שתצא נפשו הוא ג' שעות". וכן הוא בשו"ת פני יהושע אבן העזר סימן ז, נודע ביהודה מהדורא תנינא אבן העזר סימן סא, שו"ת רעק"א תנינא סימן מו,

שו"ת חת"ס אבן העזר ח"א סימן צב, ועוד. ומכל הני רבוותא מבואר שלכך עלתה מהבור משום שבשלש שעות היתה מתה, וזה לכאורה דלא כמהר"ל. ויש לעיין בזה.

(32) הוא איל [ראה למעלה הערה 22].

(33) רש"י [ויקרא ה, טו] "איל - לשון קשה, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', אף כאן קשה, בן שתי שנים". ובגו"א בראשית פל"א אות טו [קיט:] כתב: "איל... פירושו כשהוא קשה, וכשהוא בן שתים אז שפיר נקרא 'איל' מפני שהוא קשה, כי 'איל' הוא לשון קשה, מגזרת 'ואת אילי הארץ לקח'". ורש"י [בראשית לא, כט] כתב "יש לאל ידי - יש כח וחיל בידי... וכל 'אל' שהוא לשון קודש, על שם עזוז ורוב אונים הוא". ורש"י [שמות טו, יא] כתב "באלים - בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', 'אילותי לעזרתי חושה' [תהלים כב, כ]". ואמרו חכמים [יומא סז:] אמרו "'עזאזל' קשה שבהרים, וכן הוא אומר 'ואת אילי הארץ לקח'". ובגו"א בראשית פ"ב אות יד [נז.] כתב "לשון 'אלקים' מלשון חוזק, כמו 'ואת אילי הארץ לקח'". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קכד:], ועוד. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, פמ"ה הערה 83, פמ"ו הערה 204, ולהלן הערות 449, 538.

(34) ומדת הדין היא קשה, וכמו שיבאר. לכך האיל [שהוא בהמה קשה] מורה על מדת הדין, וכמו שכתב הקהלת יעקב, ערך איל [ב], וז"ל: "איל בחינת דין". ובזוה"ק ח"ג לח: אמרו "רבי יוסי אמר, שור ואיל מסטרא דשמאלא קא אתיין; שור מסטרא דשמאלא, דכתיב [יחזקאל א, י] 'ופני שור מהשמאל'. איל, בגין אילו דיצחק".

(35) "וכך דרך האדם, כאשר הוא רואה אחד בצרה, הרחמים מעוררים אותו לפעול בחזקה מאוד" [לשונו בהמשך]. נמצא ש"בא התשועה במדת הדין" פירושו כמו "בא התשועה בחזקה". ואודות שהצרה מביאה לתשועה בחזקה, מעין כן כתב בהקדמה לאור חדש [קז.], וז"ל: "ואמרה [אסתר] 'אקרא יומם ולילה ולא דומיה לי' [תהלים כב, ג]. פירוש, כי האדם כאשר קורא מתוך צרה, אז הקריאה הוא משני פנים; האחד, שיעזור אותו מן הרשע, אשר ידו גברה עליו בכח זרועו שלו, וילחם השם יתברך נגדו, וישבר השם יתברך זרועות רשע... ועל התפילה זאת אמרה 'אקרא יומם', זהו עניין אחד. העניין השני, שירחם עליהם, ולא יתן אותם לכלותם, כי הם יושבים בצרה ובחשיכה, וכנגד זה אמרה 'ולילה ולא דומיה לי'". הרי צרת האדם מכפילה את הצורך בתשועה; מלבד עצם התשועה, יש גם מימד הרחמים על האדם הנתון בצרה.

(36) צירוף המלים "מדת הדין הקשה" הוא מצוי בספרי המהר"ל [להלן פס"ג, נצח ישראל פכ"ג (תצז:), נתיב גמילות חסדים פ"ד (א, קסא.), נתיב הליצנות פ"א (ב, ריח:), ועוד]. וראה למעלה פכ"ג הערות 171, 172.

(37) אמרו חכמים [שבת לג:] "כל היכא דהוה מחי רבי אלעזר, הוה מסי רבי שמעון". ובח"א שם [א, כח.] כתב: "מפני שהזקינים נמצא בהם הרחמים יותר ממה שנמצא בבחורים, שיש בהם מדת הדין". אמנם יש להעיר, שאמרו חכמים [סנהדרין לו:] "אין מושיבין בסנהדרין זקן וסריס ומי שאין לו בנים". ופירש רש"י [שם] "זקן - ששכח כבר צער גידול בנים, ואינו רחמני". ואולי יש ליישב שזקן ששכח צער גידול בנים הוא זקן מופלג ביותר, ואין הוא הזקן שמדובר עליו כאן. וכן הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ב ה"ג כתב: "אין מעמידין בכל הסנהדרין לא זקן **מופלג בשנים** ולא סריס, מפני שיש בהן אכזריות". והלח"מ [שם] כתב שהכרחו של הרמב"ם להוסיף "מופלג בשנים" הוא מחמת ששם בהלכה ו כתב שהדיינים "יהיו כולן בעלי שיבה". ומקור הרמב"ם הוא מסנהדרין [יז.], ושם אמרו "אין מושיבין בסנהדרין אלא בעלי קומה... ובעלי זקנה". ובעל כרחך שיש לחלק בין "זקן" [שנזכר בסנהדרין לו:] ל"בעלי זקנה" [שנזכרו בסנהדרין יז.], שהראשון הוא "זקן מופלג בשנים". ומצינו שכבר חילק כן באור חדש פ"ב [תקמג.], וז"ל: "חכמים כל זמן שמזקינים דעתן נוספת עליהן [שבת קנב.], ולפיכך כאשר הוא בן ע"ה שנה ראוי לו החכמה יותר... כל זמן שיש כאן זקנה, גובר כח השכלי יותר. ומכל מקום כאשר הוא זקן לגמרי, והוא חלש, אין לאדם השכל כל כך, שהחולשה של הגוף מבלבל את שכלו, עד שאין לו השכל בשלימות".

(38) אודות שהרחמים היא על מי שנמצא בצרה, כן כתב כמה פעמים. וכגון, למעלה פל"ה [תרלא.] כתב: "אין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה". כי מדת הרחמים מחייבת סילוק הצרה, אך לא מעבר לכך. ולהלן פס"ט כתב: "הרחמים בין לצדיק ובין לרשע, כאשר יגיע לו צרה מרחם השם יתברך עליו, ונותן לו מה שצריך מתוך הצרה... שאין רחמים רק כאשר הגיע לו צרה, וצריך לדבר מתוך הצרה... ועוד שני חלקים של חסד, שעושה חסד אף שאינו צריך, ונותן לצדיק ולרשע על צד היותר טוב. כי זה החילוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר, ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". ובנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם". **דוגמה לדבר**; מצינו שאין הקב"ה עושה נס בחינם וללא צורך, ומעין מה שאמרו חכמים [ברכות נח.] "עביד רחמנא ניסא לשקרי" [בתמיה]. ובגו"א בראשית פי"ד אות יח [רלז:] כתב: "ולמה היה צריך לנס בחינם". ובגו"א דברים פ"א אות

כד [יג.] כתב: "לא יעשה הקב"ה נס בחנם". ושם פ"ח אות ג [קמה:] כתב: "לא מצאנו נס בחינם". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ה [קסז.]. והביאור הוא, שכבר השריש בח"א לגיטין נו. [ב, קג.] שהנס בא לעולם מצד מדת הרחמים, וכלשונו: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים". לכך ברור שהנס הוא רק כאשר יש צרה וצורך, כי הנהגת הרחמים היא רק בהתאם לצרה וצורך [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 357, פ"ו הערה 98, פי"ב הערה 123, פכ"א הערה 60, פל"ה הערה 38, פל"ט הערה 26, ולהלן הערה 489].

(39) מעין כן כתב למעלה פי"ח [קנה:], וז"ל: "מדכתיב [שמות ב, יב] 'ויך את המצרי', סבר רבי אביתר באגרופו הרגו [שמו"ר א, כט]... מפני שהיה מצרי רשע, שהכה את ישראל, והיה משה מתעורר נגד הרשע לעשות בו דין בעצמו, ולכך הכה אותו בידו, ולא בדבר אחר". ונאמר [שמות ב, יז] "ויבואו הרועים ויגרשום ויקם משה ויושיען וישק את צאנם". ודרשו חכמים [שמו"ר א, לב] "'ויקם משה ויושיען', מלמד שהיה משה יושב עליהם בדין. אמר, דרך אנשים דולים ונשים משקות, וכאן נשים דולות ואנשים משקים". הרי שהרחמים על בנות יתרו ["ויבואו הרועים ויגרשום"] הביאו על הרועים את הדין ["דרך אנשים דולים ונשים משקות, וכאן נשים דולות ואנשים משקים"]. ולמעלה ר"פ כ [ריח.] כתב: "'ויקם משה ויושיען', מלמד שהיה משה יושב עליהם בדין וכו'. דקדקו רז"ל במלת 'ויקם', דלא הוי למכתב רק 'ויושיען'. לכן אמרו כי המלה הזאת מרמז לך שמתוך הדין נתעורר משה, כדיין המתעורר לעשות מעשה כאשר יראה בעיניו העיוות והשקר. ולכך נאמר 'ויקם', והוא התעוררות הדין, וזהו הוראה על הנפש השלימה של משה". ולהלן פס"ו כתב: "צריך כל אדם כאשר יראה דבר עולה, אז נפשו מתעורר לעשות דין. ולכך כל דיין צריך שיהיה לו לב אמיץ וחזק למשפט. ודבר זה ברור הוא, שהדין הוא בא מן התעוררות הנפש". ומכלל "התעוררות הנפש" הוא "כאשר הוא רואה אחד בצרה, הרחמים מעוררים אותו לפעול בחזקה מאוד".

(40) בח"א לב"ק נ. [ג, ח:] סלל לו דרך אחרת בביאור "זכר של רחלים נזדמן לי וזקן אחד מנהיגו", והוא שהם מרמזים לעקידת יצחק ואברהם [כפי שביאר רש"י בגמרא (הובא למעלה הערות 22, 23)]. וזה לשונו: "יראה כי לכך בא זכר של רחלים, כי התשועה מן השם יתברך על ידי עקידת יצחק, וזה העקידה שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך להקריב את עצמו אליו, ובזה האדם אל השם יתברך לגמרי. וכל צרה שהיא באה על

האדם היא מצד האדם עצמו, וכאשר האדם הוא אל השם יתברך יוצא האדם מן הצרה, בזה שהוא אל השם יתברך. ולפיכך אמרו במדרש [תנחומא וירא אות כג], אמר אברהם להקב"ה, כשישראל יהיו חוטאים לפניך, זכור להם עקידת יצחק אביהם, ופדה אותם מצרתם. כי זכירת העקידה הוא פדיון מן הצרות, כמו שאמרנו. ולפיכך כאשר נפלה לבור, והיתה נתונה בצרה, היה פודה אותה עקידתו של יצחק. ואף על גב דהיתה נצולה בזכות אביה, כמו שאמר 'דבר שהיה מצטער בו אותו צדיק יכשול בו זרעו', מ"מ זכות חנניא חופר שיחין היה גורם לזכור לה עקידתו של יצחק, ולרחם עליה כאשר באת אל הצרה, והיה השם יתברך מרחם עליה. ואמר שהיה זקן אחד מנהיגו. ודבר זה רמז על אברהם, כי אברהם היה מוליך את בנו יצחק אל העקידה, והיה הוא מקריב את האיל תמורת יצחק בנו. וזה כי מה שמסר את נפשו אל השם יתברך הוא מצד האהבה, ואם לא היה מצד האהבה, רק מצד היראה, לא היה מוסר עצמו אל השם יתברך לגמרי. ואברהם נקרא 'אוהבי' [ישעיה מא, ח]... ולכך אמר כי זקן אחד מנהיגו, כי אברהם נקרא 'זקן', כמו שאמרו [ב"מ פז.] עד אברהם לא היה זקנה, עד שבא אברהם, דכתיב [בראשית כד, א] 'ואברהם זקן בא בימים'. והעקידה היתה על ידי אברהם, שהיה עובד השם יתברך מאהבה, ועל ידי זה מה שמסר יצחק נפשו אל השם יתברך על גבי מזבח, בזה מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, ודבר זה נזכר לפני ה' כאשר באה עליהם צרה. לכך אמר כי זכר רחלים נזדמן לה, וזקן אחד מנהיגו, והבן זה" [ראה למעלה פל"ז הערה 53, ופ"מ הערה 235].

(41) לשונו בח"א לב"ק נ. [ט.]: "מה שמצינו כי בתו העלה הקב"ה מן הבור בשביל אביה שהיה מצטער על הבור לעשות, ואילו הבן מת בצמא, אף על גב שגם כן היה לומר 'זה שחפר בור בשביל שיהיו מים לישראל ולא ימותו בצמא, יכשול בו זרעו להיות מת בצמא'". ראה בסמוך הערה 45.

(42) לשון המאירי [ב"ק ב:] "אם הזיקו לאחר נפילתן דרך מכשול, בור הוא".

(43) פירוש - נפילה בבור היא בקום ועשה, שהאדם הולך ונופל בבור דרך מכשול, ולא יתכן ש"דבר שאותו צדיק מצטער בו יכשל בו זרעו". אך מיתה בצמא אינה בקום ועשה, אלא בשב ואל תעשה, שאין מים, והעדר מים אינו נחשב למכשול, לכך אין לומר על זה "דבר שאותו צדיק מצטער בו יכשל בו זרעו".

(44) לשון תוספות [ב"ק נ.] "דבר שנצטער בו - ואם תאמר, אכתי מנא ליה, הא מת בנו בצמא. ויש לומר, דמכל מקום באותו דבר עצמו לא היה ראוי ליכשל". נמצא שגם תוספות חילקו בין חפירה למיתה [וכמהר"ל], אך מטעם אחר; אין ראוי שזרעו של חנינא

יכשל באותו דבר עצמו שעשה חנינא לטובה, שהוא חפר שיחין לעולי הרגל, ומן הנמנע שזרעו יכשל משום חפירה. אך מיתה בצמא אינה זהה לחפירה, ולכך אין כאן טענה "דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו זרעו". וראה הערה הבאה.

(45) נראה מה דלא ניחא ליה בתשובת התוספות הוא משום שגם מיתה בצמא אפשר להעמידה כמקבילה לחלוטין למעשי חנינא, ולומר "זה שחפר בור בשביל שיהיו מים לישראל ולא ימותו בצמא, יכשול בו זרעו להיות מת בצמא", וכפי שכתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט.], והובא למעלה [הערה 41]. ואז מיתה בצמא תיחשב ל"אותו דבר עצמו" שעשה חנינא. ודע, שבח"א לב"ק נ. [א, ט.] חילק באופן נוסף; הנפילה בבור נובעת ממעשה ידיו של נחוניא, שהוא חפר את הבור שלתוכו נפלה בתו, וזה לא יתכן שבתו תמות מחמת מעשה ידיו. מה שאין כן בבנו שמת מחמת צמא, אין לומר "זה שחפר בור בשביל שיהיו מים לישראל ולא ימותו בצמא, יכשול בו זרעו להיות מת בצמא" [ראה הערה 41], כי מה שהיו מים לישראל אינו משום מעשה ידיו של נחוניא, אלא שלאחר חפירת הבור באו המים מעצמם לישראל, וכלשונו: "כי נפילת הבור הוא בשביל החפירה, ועל זה שייך 'דבר שנצטער בו אותו צדיק', דהיינו החפירה עצמה, יכשול בו זרעו ליפול בבור. אבל המים הם באים מעצמם, ועל זה לא נצטער". וראה שם שביאר עוד שני הסברים כיצד דקדוק הדין של הקב"ה היה נראה בעליל; (א) אע"פ שהבור היה לתועלת הרבים, מ"מ הואיל ואנשים היו נופלים וניזוקים מחמתו, לכך היה על כך עונש חמור. (ב) הבת ניצלה אך הבן מת בצמא, כי הבת היא יותר זרע האב מן הבן.

(46) "אצל השם יתברך, שהוא מדקדק כחוט השערה לפי עומק השכל והמשפט" [לשונו למעלה לפני ציון 12]. ואודות שכפי עומק החכמה והשכל כך עומק הדין, הנה אמרו חכמים [יומא כג.] "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש, אינו תלמיד חכם", ובבאר הגולה באר השני [קעב:] כתב: "דבר זה בשביל מדת השכל בתלמיד חכם, כי ראוי לשכל שיהיה מעמיד מדותיו, כי השכל כל ענינו במשפט ודין... כי השכל רוצה הדברים המחויבים להיות, כי זהו עניין השכל בעצמו שהוא מחוייב מוכרח להיות... ולפיכך מדת תלמיד חכם שאינו מוותר, כי הויתור והדין שני הפכים הם, כי הויתור אינו דין. וזה שאמרו 'כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש אינו תלמיד חכם'. רצה לומר שכל עוד שהוא יותר נוקם ונוטר ואינו מוותר, הוא מדת השכל, שמעמיד כל דבריו בהכרח ובחיוב. והפך זה אשר הוא נוטה אחרי החומר, אין בו דין כלל, שאין בו מדת השכל שהוא דין. ודבר זה מבואר כי הויתור אינו דין... וכל אשר הוא נבדל מן הגשם אינו מוותר. והיינו כאשר אין ראוי לוותר, ואם השכל נותן

שיש לוותר, הנה גם כן דבר זה שכלי, שיש לוותר. אבל הויתור כאשר אין השכל מחייב, אין זה פעל שכלי" [הובא למעלה פ"ט הערה 137, ופל"ט הערה 24].

(47) ועל כך נאמר הפסוק [תהלים נ, ג] "וסביביו נשערה מאוד", וכפי שדרש חד מ"ד בגמרא [ב"ק נ.], וראה למעלה הערה 27. ומצינו בספריו שלשה הסברים להנהגה זו; (א) הקב"ה אינו סובל במחיצתו חטא ועון, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ה [קכג.], וז"ל: "מה שתמצא אצל בני אהרן שמתו מיד [ויקרא י, א-ב], זה מפני שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה, ואותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא. כי לא יגור אצלו דבר חטא, לכך נענשו מיד. אבל אצל הרשע... אין משלם לו מיד". (ב) הקירבה עצמה מחייבת דין, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מכ"ג [תעו.]: "ואמר [אבות שם] 'והחיים לדון'. כלומר מצד שהם חיים, השם יתברך דן אותם, כי החיים יש להם קירוב אצל השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [דברים ה, כג], ומפני כך מקבלים מאתו יתברך דין, כי נאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד'. ולא כן המתים, שאין המתים, מצד שהם מתים, עם השם יתברך... ודבר זה תבין מה שיום הדין הוא בראש השנה, כי הימים האלו להשם יתברך קירוב אל העולם, כמו שאמרו רז"ל [ר"ה יח.] 'דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב' [ישעיה נה, ו], כי קירבת השם יתברך אל העולם מביא הדין". ובח"א לשבת נה. [א, ל:] כתב: "כי אותם הקרובים אל השם יתברך ביותר, הם קרובים וקודמים אל העונש, במה שהם קרובים אל השם יתברך. וכמו שדרשו ז"ל גם כן בב"ק [ס.] 'כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל הגדיש או הקמה' [שמות כב, ה], שאין מתחלת אלא מן הצדיקים. מפני שהצדיקים הם קרובים אל השכינה". ובח"א לר"ה טז. [א, קג.] כתב: "כי המציאות נדון לפי הדביקות, כי כאשר הוא יתברך קרוב אליו, אז מדת הדין של השם יתברך עליו... וכן אמר הכתוב [שמות לג, פסוקים ג, ה] 'כי לא אעלה בקרבך רגע אחד אעלה בקרבך וכליתיך', שמזה תלמוד כי דביקות השכינה הוא הדין מצד עצמו, כי כל דבר אשר קרוב לה', אשר הוא אלקי האמת, נדון יותר". ובח"א לב"ק נ. [ג, ט:] כתב: "לפי שהוא יתברך שופט תקיף, לכך סביביו יש סער ואימה מכח משפט השם יתברך, כי מי יצדק לפניו ומי יעמוד לפניו. ולכך מי שהוא סביביו יהיו בלא חטא לגמרי, כי לפי קורבתו אל השם יתברך, עושה בו משפט יותר, ומדקדק עמו, כאשר סביביו נסערה מאוד". וזהו מה שנאמר [ויקרא י, ג] "בקרובי אקדש". וכן נאמר [עמוס ג, ב] "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונתיכם". (ג) החטא אינו ראוי לקרובים אל ה', וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.]: "כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו, ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא

משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם אין ראוי להם החטא כלל, ולפיכך החטא אצלם הוא נחשב היציאה מן הראוי... כי ישראל קרובים אל העונש... כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה... שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה".

(48) לשונו בח"א לב"ק נ. [ג, ט:]: "ונורא על כל סביביו. מה שלא למד מפסוק ראשון 'וסביביו נסערה מאוד', כי מפסוק 'וסביביו נסערה מאוד' אינו משמע עד כמה מגיע הסער, דלא כתיב רק 'וסביביו נסערה מאוד'. ולכך מביא ראיה מן 'ונורא על כל סביביו', כי מפני שהוא נורא, נזכר כמה גדול הסער, כי כפי יראתו של השם יתברך. וזהו תכלית היראה, שהרי הוא יתברך נורא בתכלית, כך הוא מדקדק עמהם עד שהוא מדקדק אף כחוט השערה". **ויש להבין**, היכן נזכר בפסוק זה ["אל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו"] שאיירי במשפטו של הקב"ה. ובשלמא בפסוק האחר ["יבוא אלקינו ואל יחרש אש לפניו תאכל וסביביו נשערה מאד"] ניחא, שהמלים "יבוא אלקינו ואל יחרש אש לפניו תאכל" עוסקות בנקמת ה' בגוים [רש"י ורד"ק שם], וזהו משפטו של הקב"ה. אך היכן מוזכר משפטו של הקב"ה בפסוק זה. ואפשר לומר, כי תרגום יונתן [שם] תרגם את שתי המלים הראשונות ["אל נערץ"] "אלקא תקיפא". והרד"ק [שם] כתב "נערץ כמו נורא... והוא נערץ ונורא בסוד המלאכים הקדושים". ומשפט ויראה שייכות להדדי, וכמו שנאמר [תהלים קיט, קכ] "סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי". והרד"ק [שם] כתב: "וממשפטיך יראתי. שתשפטני כפי מעשי, לפיכך אני נזהר שלא לעבור מצותיך ומשפטיך, כי ירא אני ממך שתענישני". זאת ועוד, ברישא דהאי קרא כתיב "סמר מפחדך בשרי", "פחדך" סתם, ובסיפא כתיב "וממשפטיך יראתי", וזה מורה שפחד סתם מהקב"ה מוסב על משפטו יתברך. והוא הדין לקרא דידן ["אל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו"] מדובר ביראה ממשפטו יתברך.

(49) בבאר השני [קלח.], שהביא שם מאמר חכמים [סנהדרין יז.] "סנהדרי שראו כולן לחובה, פוטרין אותו. מאי טעמא, כיון דגמירי הלנת דין למעבד ליה זכותא ["כיון דגמירי דבעי הלנת דין בפרק היו בודקין (סנהדרין לה.), שאם לא מצאו לו זכות יום ראשון, מלינין אותו למחרת, שמא ימצאו להם טעמי זכות" (רש"י שם)], והני תו לא חזו ליה" [דיינים אלו כיון שחייבהו כולם שוב לא יראו לו זכות], וכתב שם לבאר: "כי התורה הצריכה לעשות הלנת דין, מפני כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי. ולפיכך צריך הלנת דין לבא אל הבירור. בפרט כאשר הוא דין נפשות, שאם יצא

שום עַוְלָה, אין להחזיר... וכאשר הדין עומד באדם וילין עמו הדין, לא שייך לומר שהיה ממהר לפסוק קודם שראוי שהרי לן אצלו הדין, ואז המשפט כמו שראוי לאדם בעל חומר. ובית דין שראו כולם לחובה כאילו נפסק הדין. ובודאי אם אחד מהם מלמד זכות הרי עדיין הדין תולה, אבל כאשר ראו כולם לחובה כבר מסולקים הם מן הדין. וכיון שהם מסולקים מן הדין, אין מחפש לו זכות כלל. וכבר אמרנו, כי האדם מפני שהוא אדם גשמי, צריך שיהיה השכל שלו יורד לעומק, ואין השכל שלו בפעל. וצריך שיהיה מעיין בו עד שירד לעומק, ויצא אל הפעל, כמו שראוי אל שכל האדם שאינו בפעל. ואלו שראו כולם לחובה, נסתלק מהם המשפט, ואין מעיינים בו עוד. וזה אין ראוי לאדם, כי האדם הוא גשמי, ושכל שלו יש לו התלות בחומר, וצריך לו עיון. וכאשר יש לחוש לשום דבר שאינו כמו שראוי, אין על בית דין של מטה לדון אותו, וידון אותו שופט כל הארץ, אשר המשפט אליו. כי התורה נתנה לכל אחד כמו שראוי; לבית דין של מטה ראוי להם שידונו כמו שראוי לאדם גשמי. ואין שכל האדם שכל נבדל לגמרי בפעל, רק העליונים יש להם שכל נבדל בפעל. ולכך כאשר דן בית דין של מטה בלא הלנת דין, כאילו היה שכל האדם נבדל בפעל, זה לא נתן לתחתונים. וצריך שיהיה ההבדל בין דין של מעלה ובין דין של מטה כמו שראוי". ושם מאריך בזה עוד.

(50) "הרי גם כן השעבוד היה להם בדבר קטן מאוד, שאמר אברהם 'במה אדע', ואם כן בדבר קטן בא השעבוד. וכל זה בשביל כי הוא יתברך מדקדק במשפטו כחוט השערה" [לשונו למעלה לאחר ציון 14].

(51) כפי שביאר למעלה [מציון 5 ואילך].

(52) לשון הילקו"ש [שם]: "באותה שעה ענה עוזא ואמר, רבונו של עולם, יודע אני בעצמי שהן [המצריים] חייבין, אלא שב עליהם במדת רחמים". וראה להלן הערה 55.

(53) לשון הילקו"ש [שם] "באותה שעה עמד גבריאל ולקח מלבן של טיט ועמד לפני הקב"ה, ואמר; רבונו של עולם, הלא שעבדו בניך שעבוד קשה כזה, תרחם עליהם [בתמיה]. מיד חזר הקב"ה וישב עליהן במדת הדין, וחזר וטבעם בים. לכך נאמר 'וירא ישראל את היד הגדולה'".

(54) פירוש - המצריים לא היו ראויים לשום רחמים, ולכך "היד הגדולה" של הקב"ה הענישה אותם במדת הדין והגבורה. ואודות ש"יד הגדולה" מורה על מדת הדין והגבורה, כן אמרו חכמים [ברכות נח.] '"והגבורה' [דהי"א כט, יא], זו יציאת מצרים, שנאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה וגו'". וכתב רש"י [שמות שם]: "את היד הגדולה - את הגבורה הגדולה שעשתה ידו של הקב"ה". והמהרש"א [ברכות שם] כתב:

"במדת הגבורה פעל יציאת מצרים על ידי המכות שהביא על המצרים, שנאמר 'את היד הגדולה וגו''... מדכתיב הכא גבי 'יד', מורה ממש על הגבורה, שעושה ביד ובמדת היד". והצל"ח [שם] כתב: "אחר כך ראיתי שאונקלוס תרגם הך קרא 'וירא ישראל את היד הגדולה' 'וחזא ישראל ית גבורת ידא רבתא', עיין שם. וצריך לומר דכל היכי דכתיב 'גדולה' אצל יד פירושו גבורה". ונראה ביאורו, כי סתם יד הוא שמאל [מנחות לז.], ויד שמאל היא מסטרא דגבורה [זוה"ק ח"א כג.]. לכך כאשר תיבת "גדולה" היא שם תואר ל"יד", פירושו הגדלת השמאל, שהיא גבורה [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 2]. והרמב"ן [דברים לד, יב] כתב: "'היד החזקה' [שם] זו מדת הדין, כלשון 'היתה עלי יד ה'' [יחזקאל לז, א]... ולכן יאמרו במשפט [רות א, יג] 'כי יצאה בי יד ה'". ובגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח:] כתב: "כי סתם יד הוא שמאל". ובדר"ח פ"א מ"א [קלז.] כתב: "נביאים מקבלים מצד שמאל, כדכתיב אצל הנבואה [יחזקאל לג, כב] 'יד ה' היתה עלי', וכל יד הוא שמאל".

(55) כמו שאמרו בילקו"ש הנ"ל "באותה שעה ענה עוזא ואמר, רבונו של עולם, יודע אני בעצמי שהן [המצריים] חייבין, אלא שב עליהם במדת רחמים" [הובא למעלה הערה 52]. ו"עוזא" הוא השר של מצרים [כפי שכתב למעלה בתחילת הפרק בשם הילקו"ש שם]. ומה שכתב שהשר של האומה הוא "כח שלהם", הנה אמרו חכמים [דב"ר א, כב] "אין הקב"ה פורע מאומה עד שפורע משרו תחלה. כיצד, פרעה וכל המצריים לא שקעם הקב"ה בים עד ששקע לשרן תחלה. מנא לן, אמרי רבנן 'סוסים ורוכביהם' אין כתיב כאן, אלא [שמות טו, א] 'סוס ורוכבו', זה השר שלהן. וכשיצאו המצריים לרדוף אחרי ישראל תלו ישראל את עיניהם והיו רואין שרן של מצריים פורח באויר. מנין, אמר רבי יצחק דכתיב [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', זה השר שלהן". ולהלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "אף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו, כמו שידוע מדבריהם. ואנו אין תולים החלוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד... כי האומות דביקים בכח מיוחד... ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית, שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם". ורבינו בחיי [בראשית כה, כח] כתב: "אנו רואים כי כשם שהיה עשו איש השוחד, כן אנו רואין את זרעו מקבלי שוחד... והם מושכים כח מן השר שלהם, שהוא מקבל שוחד ביום הכפורים. וכן כל אומה ואומה מושכת כח מן השר שלה". ובספר בני ישששכר [מאמרי חודש אדר, מאמר ס, דרוש ד] כתב: "כל האומות יש להם שרים, לכל אחד שר מיוחד אשר חילק ה' אותם בדור הפלגה. והנה כל שר לאומתו

נקרא 'ראש' אותו האומה, כעין הגוף המתנהג אחרי הנהגת הראש, וכשניטל הראש מן הגוף הנה יופסק החיות. כמו כן כשנפסק ונתבטל כח השר של האומה למעלה, נפסק חיות האומה למטה". **ויש להבין**, מה ראה לציין דוקא כאן שהשר של האומה הוא "כח שלהם", ומה היה חסר אם רק היה אומר "ואף אם לימד שר שלהם זכות שיהיה מרחם עליהם", ללא המלים "כח שלהם". ויש לומר, שבא להורות שאע"פ שלא נזכר במקרא לימוד הזכות של השר, מ"מ בלא ספק היה כזה לימוד זכות, כי השר של האומה הוא קשור לגמרי באומתו ["כח שלהם"], ומתוך כך בודאי ילמד עליהם זכות. וכך כתב להדיא בכת"י [תקל.], וכלשונו: "כל אומה יש לה שר למעלה המליץ זכות על אומתו, ודבר זה הגיע לכל מצרים, למלך וכל עמו. ואין ספק שהיה שר שלהם מליץ טוב בעד כל האומה. ולפיכך כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים', אף על גב שהיה כל אומת מצרים, ואין ספק שהיה שר שלהם מליץ זכות עליהם, ואפילו הכי 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה'".

(56) כי עבודה בחומר ולבנים היא מלאכת הטיט, וכמו שאמרו במדרש [מדרש זוטא שיה"ש פרשה א] "שחורים היו ישראל במצרים, כשהיו עושים בטיט בחומר ובלבנים". ובגמרא [פסחים קטז.] אמרו שהחרוסת בליל הסדר היא מצוה, משום שהיא "זכר לטיט", שנאמר [שמות א, יד] "וימררו את חייהם וגו' בחומר ובלבנים" [תוספות פסחים קיד.], והחרוסת דומה לטיט [מאירי פסחים קטז.].

(57) כן כתב למעלה פט"ז [מב:], וז"ל: "המלאכה היתה נגד חיי האדם, כמו מלאכת הטיט, כי מלאכה הזו במה שהיא עבודה שפלה ופחותה, היא נגד חיי האדם, עד שזה נקרא מרירות חיים, שאינה לפי החיים שלו... ואין חיי האדם נוחים בהם, כמו בחומר ובלבנים, כאילו חייו אינם חיים". ובכת"י שם [שנט:] כתב: "מרירות חיים לגמרי, עד שחייו אינם חיים. ואילו היו משעבדים אותם במלאכה לעשות זהב, אף כי היתה המלאכה קשה כל כך כמו בחומר ובלבינים [לא היה זה מרירות], כי המלאכה בזהב הוא עבודה שהיא ראוי לאדם. אבל השעבוד הקשה בדבר כמו טיט, נקרא מרירות חיים" [הובא למעלה פט"ז הערה 67]. ולהלן פס"ג כתב: "יש מרירות לאדם בעבודה קשה... ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכן אמרו ז"ל בשמו"ר [א, כז] אצל 'ויצא משה וירא בסבלותם' [שמות ב, יא], שאין מלאכה קשה ממלאכת הטיט... שהיה המרירות במלאכת הטיט, שאין מלאכה קשה יותר". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "יש לטבול המרור בחרוסת, כי המרירות שלהם היה עבודת הטיט, שאין מרירות יותר מזה". ובכת"י [תקל.] ביאר יותר, וז"ל: "אין מלאכה יותר קשה ממלאכת

הטיט... כי הוא נקרא 'חמר' על שם החומר, וכל דבר שהוא חומרי מלאכתו בו יותר קשה לפי שהוא [אינו נמצא] בשלימות כלל, וזה נקרא חומר, וצריך להשלים אותו. וזהו שאמר חבקוק [ג, טו] 'דרכת בים סוסיך חומר מים רבים', בשביל החומר הזה, שהיא המלאכה הקשה היותר גדולה, הבאת עליהם מים רבים".

(58) אמרו חכמים [שבת קנא:] "'ונתן לך רחמים ורחמך והרבך' [דברים יג, יח], כל המרחם על הבריות, מרחמין עליו מן השמים. וכל שאינו מרחם על הבריות, אין מרחמין עליו מן השמים". ובח"א שם [א, פב.] כתב: "מדת הרחמנות מצד שהוא מתקשר ומתאחד עם אותו שהוא מרחם עליו. ולכך האדם מרחם על בנו, מפני שדעתו קשורה בבנו. והאוחז במדה זאת, הוא דבק במדריגה שבה מתאחדים ומתקשרים דברים המחולקים. והמדה הזאת אינה לחצאין, וכאשר הוא דבק במדת ההתאחדות הרי גם כן יש מרחמים עליו בשביל האחדות הזה... וכמו שהוא מתקשר במי שצריך לרחמנות, הוא העני, גם כן השם יתברך מתקשר עמו... וכבר אמרנו פעמים הרבה כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי' [דברים ז, ט], מפני שכל אוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני [ראה למעלה פכ"א הערה 65, ופמ"ד הערה 170], שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות. וכאשר תבין בחכמה כי מדת הרחמים מקשר הכל ביחד, ומזה תבין הדברים אשר רמזו חכמים, והם דברים גדולים מאוד". וגם בכת"י [תקל.] הביא מאמר זה, ויובא בהערה הבאה.

(59) בכת"י [תקכח:] פתח פרק זה בהרבה שאלות, ושאלתו השניה והשלישית [שהן הנוגעות כאן] הן: "עוד יש לשאול, מאי 'אשר עשה ה'', דמדת הרחמים הוא, ואמר 'היד הגדולה', היה לומר '[אשר עשה] אלקים'. ועוד יש לשאול [על מה שנאמר כאן "ויראו העם את ה'"], הרי ראו [העם] כמה נסים ומופתים בארץ מצרים, ולמה לא היו [העם] יראים את ה' אחר כל הנסים". ובהמשך שם [תקל.] כתב: "ביאור זה, כי מלבן של טיט הוא שעבוד היוצא מן השעור, ואין שם רחמים כלל. וכל אדם שיש בו רחמים ראוי לרחם עליו, וכל מי שאין בו רחמים אין הקב"ה מרחם. וכן דרשו... דכתיב [דברים יג, יח] 'ונתן לך ה' רחמים ורחמך', כל המרחם על הבריות, מרחמים עליו. וטעם הדבר, כי הדבר שהוא במדת הדין נעשה מעצמו, לפי שהוא בא בדין. אבל הרחמים שאין ראוי בדין, למה יבוא... אין הדין נותן זה... ודבר שאינו בא מעצמו צריך להתעורר למטה, וכאשר מתעורר למטה, אז בא. ולפיכך אמר גבריאל שאין כאן רחמים, לפי שלא היה בהם שום רחמנות, רק הכל דין. כי זה המלבן מורה על אכזריות... וזהו שאמר 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים', כי הכל היה נהפך עליהם למדת הדין, ואין כאן רחמים

כלל, ואף מדת הרחמים נהפך לדין". נמצא שלכך נאמר שישראל יראו את ה' [ולא בנסים שהיו בארץ מצרים], כי רק כאן ראו הנהגה שהיא כולה דין, וכמו שנתבאר.

(60) לשון המכילתא [שמות יד, לא] "רבי יוסי הגלילי אומר, מנין שלקו המצרים במצרים עשר מכות, ועל הים לקו חמשים מכות. במצרים מה הוא אומר, [שמות ח, טו] 'ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע וגו''. ועל הים מהו אומר, 'וירא ישראל את היד הגדולה וגו''. כמה לקו באצבע, עשר מכות. אמור מעתה במצרים לקו עשר מכות, ועל הים לקו חמשים מכות". ולהלן ר"פ נח הביא את המדרש הזה, וכתב לבארו בזה"ל: "קריעת ים סוף היה בכל היד, ובמצרים לקו באצבע עשר מכות. וטעם זה שהמכה במצרים באצבע ועל הים ביד, וזה כי המכות במצרים לא היו באים לאבד את מצרים בכלל, לכך לא היו המכות במצרים רק פרטים, ולא באו דרך כללות. עד שעל הים, אז רצה להביא הקב"ה על מצרים מכה כוללת, שרצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל. לפיכך במצרים כתיב 'אצבע אלקים היא', פירוש כמו האצבע שהוא חלק היד, ואינו כל היד, שלא היה במצרים רק מכה פרטית. אבל בים כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה', שאז היה רוצה לגמור את עונשם להביא עליהם איבוד בכל. שאחר שראוים הם להביא עליהם מכות להעניש אותם, לא הביא עליהם מכה פרטית, כי הפרטי הוא חלק בלבד, ואינו הכאה שלימה. אבל הוא יתברך היה רוצה להביא עליהם על עונשם מכה כללית, עד שתהיה הכאה שלימה. ועוד כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד, כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי. לכך המכה על הים היה בכל היד, וזה נתבאר למעלה פעמים הרבה. ולכך דרש רבי יוסי שהמכות על הים היו חמשים, שהם חמשה פעמים עשרה, שהוא מנין המכות שהיו במצרים. ולפי שהמכה הכללית מתיחסת אל היד, שהיא מכה בכל ידו, והמכה הפרטית מתיחסת אל האצבע, שהוא פרטי, ולפיכך מחויב שיהיו המכות על הים חמשים, כמו שהיד כוללת חמש אצבעות".

(61) בעקבות קריעת ים סוף.

(62) פירוש - קריעת ים סוף הראתה שכל הנמצאים הם תחת רשותו ומלכותו של הקב"ה [כפי שיבאר בסמוך], ומחמת כן הקב"ה יכול לפעול בהם כרצונו. ולמעלה פמ"ו [לאחר ציון 176] כתב: "ראש השנה... הוא במה שהוא יתברך מלך ואדון העולם... שהוא יתברך מלך ואדון העולם, והכל תחת רשותו. ולפיכך מזכירים באלו ימים מלכותו יותר". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכה:] כתב: "לא שייך לומר שגוזל בחזקה מן הקב"ה, כי אין כח

לבריאה ליקח דבר מן השם יתברך". ושם פ"ג מ"ג [צה:] כתב: "דע כי כל הנמצאים, והעולם ומלואו, הכל הוא אל הקב"ה, דכתיב [תהלים כד, א] 'לה' הארץ ומלואה'". ושם מט"ז [תב:], כתב: "כל הנמצאים בעולם הם בידו של הקב"ה, ואין שום נמצא שהוא ברשות עצמו". ובפתיחה לאור חדש [קסט:] כתב: "ישראל ביד השם יתברך, ויכול לעשות בהם כרצונו". ובח"א לשבת לא: [א, יז:] כתב: "כל העולם הוא תחת רשותו לפעל בו כרצונו... כחומר ביד היוצר". ועל כך אמרו חכמים [חולין קלט.] "מנה זה לבדק הבית, ונגנבו או אבדו... כל היכא דאיתיה, בי גזא דרחמנא איתיה, דכתיב [תהלים כד, א] 'לה' הארץ ומלואה'". ופירש רש"י [שם] "אינן אבודין, שבכל מקום שהם, של הקדש הן". ורש"י [ב"ק סו:] כתב: "קרבן אינו נגזל, דכל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה".

(63) כפי שכתב הרמב"ן ס"פ בא [שמות יג, טז] שעל ידי הנסים שנעשו בארץ מצרים מוכח אמתת הנבואה, וכלשונו: "כאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה" [ראה להלן הערות 87, 93, 97, 166]. ואודות שמשה הוא שלוחו של הקב"ה, מקרא מלא הוא, דכתיב [שמות ג, יב] "ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". ורש"י [במדבר יז, יג] כתב: "אמר לו המלאך [לאהרן], הנח לי לעשות שליחותי. אמר לו, משה צוני לעכב על ידך. אמר לו, אני שלוחו של מקום, ואתה שלוחו של משה. אמר לו, אין משה אומר כלום מלבו, אלא מפי הגבורה". וכן כתב רש"י [שמות ו, כז] "הוא משה ואהרן - הם בשליחותם ובצדקתם מתחלה ועד סוף". ועוד כתב רש"י [במדבר כ, טז] "מלאך - זה משה, מכאן שהנביאים קרואים 'מלאכים'".

(64) פל"ד [תקצז.], פ"מ [לאחר ציון 253, ולאחר ציון 276], ור"פ מב, ושם הערה 7. וכן כתב להלן ר"פ נח, ופנ"ט. וראה להלן ציונים 77, 187, 469.

(65) לשונו למעלה פל"ד [תקצו:]: "מפני שאמרו 'אצבע אלקים היא' [שמות ח, טו], כלומר שכל המכות היו מכות פרטיות, כמו האצבע שהוא אצבע פרטי, ושמא אין ממשלתו בכלל מציאות העולם. לכך קרע להם הים, לפי שהים אינו פרטי כמו היאור, שהוא נהר פרטי, אבל הים הוא כללי במה ש'כל הנחלים הולכים אל הים' [קהלת א, ז], והוא מציאות כללי, ולפיכך הים נבקע. והים הוא כמו היאור, ואין חלוק ביניהם, רק שזה חלקי, שהיאור חלק, והים הוא כללי". ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 253] כתב: "ועוד יש ענין גדול בקריעת ים סוף. שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים, שאין הים נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי, אבל

הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם 'ים' נקראו, כדכתיב [בראשית א, י] 'ולמקוה המים קרא ימים'. והים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 276] כתב: "קריעת ים סוף נחשב המכות בכלל העולם, שאין עוד ים בעולם, לכך נחשב הים מציאות כללי". ולהלן ר"פ נח כתב: "טעם זה שהמכה במצרים באצבע, ועל הים ביד ["וירא ישראל את היד הגדולה" (שמות יד, לא)]... כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד. כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי, לכך המכה על הים היה בכל היד". וכן כתב להלן פנ"ט. ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] כתב: "לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים... וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מַיִם אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים [שמות ח, טו] 'אצבע אלקים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד, לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע, וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד" [הובא למעלה פל"ד הערות 76, 87, פ"מ הערה 282, ופמ"ב הערה 7. וראה להלן הערות 67, 188, 191].

(66) מה שהזכיר את "היאור פרטי" הוא מחמת כי היאור לקה במכת דם [שמות ז, יז], ומכה זו נקראת "הכות ה' את היאור" [שם פסוק כה]. והוצרך לבאר שקריעת הים הכללי מורה יותר מהכאת היאור הפרטי שקדמה לה, ולכך רק בקרי"ס המאוחרת ממנה נאמר "ויאמינו בה' ובמשה עבדו". אך מה שהוסיף "וכן הירדן דבר פרטי" צריך ביאור, דמה שייך לכאן הירדן, ומאן דכר שמיה. ודוחק לומר שמתייחס לקריעת הירדן שהיתה בימי יהושע [יהושע ג, טז-יז], דמדוע ראה צורך להשוות בין קרי"ס המוקדמת לקריעת הירדן שהיתה ארבעים שנה לאחר מכן. ולהלן [לפני ציון 549] הזכיר את העברת הירדן, אך אין מעלה ארוכה מדוע הזכירה כאן.

(67) לשונו בהמשך הפרק [לאחר ציון 184]: "הכחות הפרטים אין בידם רק דבר אחד פרטי, כמו שהוא פרטי. כמו שתאמר כי מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש... כי מיכאל ממונה על דבר אחד פרטי". ולהלן פנ"ה כתב: "לא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך, כי כל המלאכים זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל... וזה כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל. והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים... ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי". וכן כתב [להבדיל] בנוגע לעבודה זרה. וכגון, למעלה פי"ט [ריב:] כתב: "אמרו חכמים [מכילתא שמות יח, יא] שלא הניח [יתרו] עבודה זרה שלא עבדה, מזה תדע כי לא היה יתרו כמו שאר עובד עבודה זרה, שעובד עבודה זרה פרטית, שדבק בה לגמרי. אבל יתרו היה מוכן לעבוד כח קדוש, הוא אלקי האלקים כולל הכל. ומפני זה לא היה יתרו עומד על עבודה זרה אחת, שיש לה כח פרטי אחד. כי העובדי עבודה זרה, זה עובד לכח זה, וזה עובד לכח אחר, והוא יתברך כולל כל הכחות. ויתרו לא נחה דעתו בכח אחד פרטי, אבל היה עובד את כולם, היה חושב כי זה ראוי לו. וזה ממעלת יתרו, שלא היה מוכן להיות דבק בכח פרטי, עד שנתגייר, ובא לעבוד הקב"ה, שהוא כולל כל הכחות, כמו שאמר [שמות יח, יא] 'כי גדול ה' מכל אלקים'". ובגו"א בראשית פי"ח אות יט [שא.] כתב: "כסבור שהם ערביים [שמשתחוים לאבק רגליהם (רש"י בראשית יח, ד)]. יש מקשים, איך היו עושים אלהות אבק שברגליהם. ואין זה קשיא, דאם כן יקשה לך 'זבוב אלהי עקרון' [מ"ב א, ג], שהיו משתחוים לזבוב, ומאי ממש יש בזבוב שיהיה מתירא מן הזבוב. אבל בעלי עבודה זרה היה סכלות דעתם כי השם יתברך ברוך הוא, אלקים קדושים הוא, אי אפשר לעבוד לו. ובחרו בכוחות שהם אינם קדושים, והם ממונים על דברים פחותים. ובעבור שאינם קדושים, הם קרובים אל האדם הפחות. ולפיכך בחר זה בזבוב, וזה באבק, כי היו עובדים לכחות של אלו דברים אשר הם בחלקם. כי האבק שברגל, דבר פחות ושפל מאד הוא, והיו הערבים סבורים כי האדם אשר הוא במעלה גדולה, ואין לך בתחתונים יותר גדול מן האדם במדריגה, והוא תחת המדריגה השפלה אשר בעליונים [ראה למעלה פמ"ו הערה 223]. ולפיכך היו עובדים לאבק שברגליהם, לאותו שהוא ממונה עליו למעלה. וידוע הוא כי אין דבר שפל כמו האבק שברגל, ואין דבר ממונה עליו רק הכח אשר הוא קטון יותר בכחות העליונים. והיו אומרים כי האדם הוא נכנע למדריגה השפלה שבעליונים, והאבק דרכים הוא דמות למדריגה השפלה יותר, והאבק בחלקו, כי כל התחתונים בחלקו של עליונים הם". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג.] כתב: "כי ידוע כי

העובדים עבודה זרה גם מייחסים אל העבודה זרה כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה ממונה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית". וראה להלן הערות 185, 186.

(68) "לפיכך אמרה רחב 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף וגו'', זכרה המופת הזה, כי זה בעצמו מורה כי בידו הכל ואין חוץ ממנו" [לשונו בסמוך (לאחר ציון 78)]. וראה להלן הערה 466.

(69) לכאורה לא נתבאר בדבריו מדוע האמונה במשה רבינו ["ויאמינו בה' ובמשה עבדו"] נתחזקה בעקבות קריעת ים סוף. ויש לבאר, שהואיל וקרי"ס היא דבר שרק הקב"ה יכול לעשותו ["הים אינו נחשב פרטי, ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל" (לשונו למעלה לאחר ציון 67)], וקריעת הים נעשתה באמצעות משה רבינו ["ואתה הרם את מטך ונטה את ידך על הים ובקעהו ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה" (שמות יד, טז), "ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים" (שם פסוק כא)], לכך זה מורה משה הוא שלוחו של הכל יכול, ו"הוא יתברך פועל ועושה שליחותו על ידי משה, שהוא שלוחו לעשות בארץ אשר ירצה" [לשונו למעלה לאחר ציון 62].

(70) בא לבאר הסבר שני כיצד קרי"ס הביאה לאמונה בה' ובמשה. ועד כה הסביר שכלליות הים מורה זאת. ומעתה יבאר שהיפוך הים אל הפכו [ליבשה] מורה זאת. וראה להלן הערה 81 בהבדל נוסף שיש בין שני הסברים אלו.

(71) שינה לשונו לומר על הים "**ברשותו** הים כיון **שמשל** עליו", ועל היבשה כתב "**ובידו** היבשה כיון **שעשה** הים יבשה"; "ברשותו" ו"משל" בים, לעומת "בידו" ו"עשה" ביבשה. ונראה ביאורו, כי בקרי"ס לא נוצרו מי הים, אלא הם נדחו ונערמו. אך היבשה נוצרה ונתגלתה, וכמו שכתב למעלה בהקדמה שלישית [קנא:]: "היה דבר זה בריאה גדולה, לפי שנעשה מן הים יבשה. וכמו שהיה בששת ימי בראשית, שאמר [בראשית א, ט] 'יקוו המים אל מקום אלד ותראה היבשה', אף כאן נעשה מן הים יבשה". לכך הקב"ה משל על הים [שמימיו נערמו ונצבו כמו נד], ועשה את היבשה [בריאה חדשה שלא היתה קיימת עד אז]. והתולדה מממשלת ה' על הים היא ש"ברשותו הים", לאמר שהקב"ה שולט על הים. והתולדה מבריאת היבשה היא "בידו היבשה", וכמו שכתב רש"י [בראשית יד, יט] "קונה שמים וארץ - כמו [תהלים קמו, ו] 'עושה שמים וארץ', על ידי עשייתן קנאן להיות שלו". וזהו "בידו היבשה". **ודברים אלו** [בריאת היבשה וממשלה על הים] קשורים מאוד לשני טעמים שכתב בכת"י [תקל:] בביאור יחוד קרי"ס לעומת המכות שקדמו לה, וז"ל:

"כאשר עשה השם יתברך בים אז היו מאמינים, וזה בשביל כמה טעמים, שאז ראוי להם האמונה... כי אין חידוש מי שמקלקל כמו המהוה. וכל המכות שהיו במצרים כולם היו הפסד ולהכות מצרים, והכל הוא הפסד. אבל על הים היה זה הויה לעשות מן הים יבשה. וזה כי המים עצמם אינם נקראים בריאה [כמבואר למעלה פי"ד (יב.)], ואין הויה במים, שהבריאה הוא בדבר שהוא נאסף ומתקבץ, לא כמים הנגרים. וכאשר עשה השם יתברך בריאה במקום שאין ראוי לבריאה, וזה ענין גדול לעשות מן הים יבשה, ודבר זה ראוי להיות בו אמונה. ובתנחומא [לפנינו נמצא בילקו"ש ח"א רמז רמא, ויובא להלן (לאחר ציון 179)] 'אז ישיר משה ובני ישראל' [שמות טו, א], מהו 'אז'. עשה הקב"ה לדור אנוש היבשה ים, נאמר [בראשית ד, כו] 'אז הוחל לקרא בשם ה''. ולנו עשה הים יבשה, ב'אז' נקלס אותו. עד כאן. וביאור זה כי מלת 'אז' מורה על ענין חדש שהיה אז מה שלא היה, ואין חדוש רק או הויה או הפסד. ובדור אנוש, שהיבשה שהוא הויה נפסד, נאמר 'אז'. ובדור של ישראל, הים הוא דבר שאין בו הויה, נעשה הויה, ראוי לקלס אותו על הויה הגדולה שנעשה להם... ועל זה נאמר 'ויאמינו בה''... שהאמינו ביכלתו יתברך [ראה להלן הערה 192]. **ועוד** מצד אחר גם כן, כי כאשר אנו רואים שכל המציאות היא ביבשה, ושם כל הנבראים [ראה למעלה פ"מ הערה 102], ואם ידו של השם יתברך משלה ביבשה, ששם אין זה פלא, כמו שידו משלה בים, שאין שם נמצא, ואין דבר מציאות בעולם יוצא חוץ ממנו, והכל ברשותו יתברך".

(72) אודות שאין שום שייכות בין ההפכים, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [קח:] כתב: "הם שני הפכים בנושא אחד, ולא יתקבצו יחד". ולמעלה פ"ה [רסט.] כתב: "ההפכים הם מתנגדים מצד עצמם". ולהלן פנ"ב כתב: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח [יא:] כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג.] כתב: "הדברים שהם הפכים מתנגדים זה לזה לגמרי". ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסד:] כתב: "הנמנע הוא לקבץ שני הפכים בנושא אחד, ודבר זה לא יצויר בחכמה והשגה כלל". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה". ובנצח ישראל פט"ו [שסב:] כתב: "אי אפשר שיהיו שני העולמות ליעקב ועשו ביחד, כי אם כן היו שני הפכים בנושא אחד... דבר זה אי אפשר". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב:

"במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד". ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא:] כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בסעודה [תענית ה:] משום שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין הם נמצאים יחד בשעת הסעודה. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "ההפכים אין נמצאים יחד". ובנתיב הצניעות פ"ג [ב, קז.] כתב: "הטוב הוא הפך הרע, והשלימות הפך החסרון, והמעלה הוא הפך הפחיתות, וההפכים מתרחקים זה מזה מה שאפשר להם להתרחק בתכלית הרחוק". ובנתיב היצר פ"ד [ב, קלג.] כתב: "היצר טוב ויצר הרע הם שני הפכים. ולפיכך כאשר נוטה ליצר הרע, אינו זוכר יצר טוב, כי שני הפכים אי אפשר שיהיו ביחד בנושא אחד. ולכך בשעת יצר הרע אינו זוכר יצר טוב". ובח"א לסוטה מג. [ב, פא:] כתב: "לא היה מכירת יוסף רק על ידי מדיינים [בראשית לז, לו], כי ההפכים, כמו שהיה יוסף ומדיינים, מתנגדים זה לזה, מושלים זה על זה". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "מפני שנברא האדם לעמל [איוב ה, ז], לכך נצטוו ישראל למנות ממחרת יום טוב של פסח... על שיתחילו להכנה לתורה לספור מספר הימים אשר יעברו, עד כי יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות. לבל יעלה על דעתן לומר הנה אנחנו בני חורין לגמרי כאשר הוציאנו ממצרים מבית עבדים. דכל עוד היות האדם על האדמה איננו בן חורין, אבל לעמל הוא יולד. ולא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד". ובדרוש לשבת התשובה [עט.] כתב: "צוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה [סוטה יד.], מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד, ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק". וכן הוא בנצח ישראל פ"ז [קפב:], דרוש על התורה [טז:], ועוד [ראה למעלה פ"ד הערות 10, 136, פ"ה הערות 96, 98, פי"ב הערה 37, פט"ו הערה 123, פט"ז הערה 83, פי"ח הערה 84, פי"ט הערה 59, פכ"ב הערה 77, פכ"ז הערה 5, פל"ג הערה 29, פ"מ הערה 124, פמ"ב הערה 108, פמ"ג הערה 157, ופמ"ו הערה 126].

(73) אודות שהפכים כוללים את הכל, ואין חוץ להם, כן כתב למעלה פ"ה [רעג:], וז"ל: "שני הפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר". ולמעלה פכ"ד [שפה.] כתב: "אבל מה שאמר [שמות ג, ח] 'אל ארץ זבת חלב ודבש', הוא ענין אחר, כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים, לומר כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד, וכדכתיב 'זבת חלב ודבש', שהוא ברבוי. ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו. ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים". וראה הערה הבאה.

(74) לשונו למעלה פל"ו [תרמז.]: "הוא יתברך אחד ומיוחד, כמו שהורה לנו בהוציא אותנו ממצרים, ונודע אחדותו בעולם, מכל מקום הוא פועל פעולות הפכיות, שהוא הגואל ומביא השעבוד, כמו שגאלנו ממצרים, והוא הביא השעבוד על ישראל. ולפיכך צוה לאכול הפסח הזה המורה על האחדות, 'על מצות ומרורים' [במדבר ט, יא]; המצה מורה על הגאולה, כאשר ידוע, והמרורים על השעבוד, לומר כי הכל בכחו, שהוא המוחץ והוא הרופא". ולהלן פ"ס כתב: "כי ההפכים הם גם כן הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל... כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם, כמו שנתבאר למעלה כמה פעמים". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפ.] כתב: "כל זה בא לומר כי הכל הוא ביד השם יתברך; כי [אבות שם] 'הילודים למות', כלומר שהוא יתברך ממית הנבראים. והוא מחיה את המתים, כמו שאמר [שם] 'והמתים להחיות'... והנה בזה תדע שהכל ביד היוצר, אחר שהוא משנה את העולם; הילודים משנה אותם אל המיתה, והמתים בהפך זה, משנה אותם מן המיתה אל החיים. ומפני שדבר זה הוא דבר והפכו, וזה מורה על כי הכל ביד השם יתברך, שהרי מפסיד הנבראים וגם מחיה אותם בהפך זה, ולכך סמך אותם ביחד". ושם פ"ה מט"ז [שצו.] כתב: "כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים. ומה שהוא סבה לשני הפכים דבר זה בעצמו אחדותו יתברך. שאם לא היה הוא סבה רק לדבר אחד, כאילו תאמר שהוא סבה לאש, ואם כן חס ושלום יש עוד סבה להפך האש, הם המים, שהם הפך האש. ומפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד, שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים, והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם הוא יתברך אחד. ודבר זה בארנו במקומות הרבה בספר גבורות השם, כי השם יתברך שהוא אחד, הוא סבה להפכים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד הביא את דברי הגמרא [ברכות ו:] שהמשמח חתן וכלה כאילו הקריב תודה, וכתב שם [א, קסב.] לבאר: "ומה שאמר כאילו

הקריב תודה, פירוש כי התודה כאשר השם יתברך עשה לו נס... מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו... ולכך יש להקריב אליו חמץ ומצה [רש"י ויקרא ז, יב], כלומר שראוי להקריב אליו ההפכים, במה שהוא אחד, ומי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש [במדב"ר יב, ח], ולכך אין אחד [שהוא] הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים, ולכך מקריבין אליו ההפכים. וזה מורה שהוא אחד. ודבר זה בארנו בחבור גבורות השם. וזה שמשמח חתן וכלה, אשר חתן וכלה זכר ונקבה, גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם. שהרי היו"ד הוא באיש, והה"א באשה [רש"י סוטה יז.], לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים. ודבר זה נחשב כמו הקרבת תודה. כי החמץ והמצה שהם הפכים, כאשר מקריבין אותם אל השם יתברך מורה כי הוא יתברך אחד. וכן כאשר משמח חתן וכלה, ובזה הזיווג שהם הפכים הוא אחד על ידי השם יתברך, אשר הוא מאחד אותם, ובזה השם יתברך הוא אחד" [ראה למעלה פכ"ד הערה 121, פכ"ו הערה 21, פכ"ז הערה 64, פל"ו הערה 18, ופמ"ג הערה 84, ולהלן הערות 78, 81, 186, 477].

(75) פירוש - בקריעת ים סוף הוכח לא רק שהקב"ה מושל על ההפכים, אלא שהוא משנה את ההפך אל הפכו, והים נהפך ליבשה, וכמו שמבאר והולך.

(76) והיפוך זה לא נעשה במכות הקודמות שהיו במצרים. ואף על פי שבמכת ברד נאמר [שמות ט, כד] "ויהי ברד ואש מתלקחת בתוך הברד וגו'", ופירש רש"י [שם] "נס בתוך נס; האש והברד מעורבין, והברד מים הוא, ולעשות רצון קונם עשו שלום ביניהם". מכל מקום לא מצינו שם שהאש נהיתה למים, או המים נהיו לאש, אלא שהמים והאש היו מעורבים להדדי. אך בקרי"ס הים נעשה ליבשה, וכמו שנאמר [תהלים סו, ו] "הפך ים ליבשה", ופירש רש"י [שם] "ים סוף". וראה להלן הערות 192, 478.

(77) כמה פעמים בספר זה, וכמצויין למעלה בהערה 64. וראה להלן ציון 187.

(78) יש להעיר, שלמעלה בהערה 74 הובאו מקבילות המורות שכל צירוף של הפכים מורה על היות הקב"ה אחד [שעבוד וגאולה, אש ומים, איש ואשה], ומדוע הוצרך להוסיף כאן ש"הים אינו דבר פרטי... שהיה המופת הזה שהוא כללי", דדל מהכא כלליות הים, עדיין הים נהפך ליבשה, ומה הצורך לציין כלליות הים. דע, שלהלן [לאחר ציון 185] עמד על כך, וכתב: "מפני כי מיכאל ממונה על דבר אחד פרטי [המים], אין יכול לשנות המים לדבר שאינו ברשותו ובממשלתו. ובפרט דבר כזה, שהוא יסוד המים בריאה כללית. כי מן המים הפרטיים אין ראיה, כי הפוך נהר אחד ליבשה לא היה מורה זה על שהוא מושל על שני הפכים. כי המים הפרטיים אין ראוי שיקרא בשם

'מים' סתם, רק 'נהר' נקרא, ואינו 'מים' סתם. רק הים, שהוא יסוד המים, כמו שאמרנו פעמים הרבה, וזה הוא שנוי מים עצמם, שאין בטבע המים להיות יבשה, והם נהפכו אל היבשה. ודבר זה מורה שבידו וביכלתו הכל, ומאחר שהוא הכל, שהרי ברשותו הכל, אין עוד שני". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה במכת דם מי היאור נהפכו לדם [שמות ז, יז]. ולהלן פנ"ז העמיד את הדם כהפך למים, שכתב: "מכה הראשונה דם, כי דם יש בו טבע אשיית וחמימות, וזה ידוע. ושכנגדה הצפרדעים, שהם מטבע המים, וידוע כי האש והמים הפכים". ובנצח ישראל פ"ז [קסח:] כתב: "כי הדם הוא הפך המים, כי המים הם חמריים, ואילו 'הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג]. ולכך הדם, שהוא הנפש, נחשב צורה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 43, ופכ"ז הערה 39]. ואם כבר במכה ראשונה [דם] ראינו שהמים נהפכו לדם, מדוע כאשר המים נהפכו ליבשה [בקרי"ס] יש בכך חידוש גדול יותר, הרי אידי ואידי הם הפיכת המים אל הפכם. אלא הם הם הדברים; מי היאור שנהפכו לדם אינם מורים שהכל ברשות הקב"ה, כי "היאור פרטי" [לשונו למעלה לאחר ציון 65], ואין הפיכת דבר פרטי אל הפכו מורה שהקב"ה מושל על הפכים. אך כאשר הים הכללי נהפך ליבשה, יש בכך להורות שכלל הבריאה נתונה בידו יתברך. וראה בסמוך הערה 81.

(79) להלן [לאחר ציון 107], שבתוך דבריו כתב: "ענין מציאות השם יתברך שהוא יתברך הכל ואין מבלעדיו, נודע להם בקריעת ים סוף". וראה להלן הערה 477.

(80) כפי שכתב ראיה זו גם למהלכו הראשון [למעלה ציון 68]. וראה הערה הבאה.

(81) יש בזה הטעמה נפלאה; הנה למעלה כשהביא הפסוק מיהושע כתב "ולכך אמרה רחב 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף'", ולא הוסיף תיבת "וגו'" לאחר לשון הפסוק. ואילו להסברו השני כתב "ולפיכך אמרה רחב 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף **וגו**'". ומדוע הוסיף תיבת "וגו'" רק להסברו השני, כאשר אך לפני כמה שורות הביא פסוק זה ללא תיבה זו. אמנם לכשנדייק בלשונו נווכח שמלבד ההבדל הבולט בין שני הסבריו [האם יחוד קרי"ס הוא כלליות הים, או הפיכת הים ליבשה], נמצא עוד הבדל; בהסברו הראשון כתב שקרי"ס מורה ש"כל הנמצאים תחת רשותו, ולכך וא יכול לפעול בהם כרצונו, מאחר שהכל תחת רשותו... דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל". הרי שביאר שקרי"ס מורה שהקב"ה הוא כל יכול, ומושל על הכל. אך בהסברו השני הוסיף שקרי"ס מורה ש"אין עוד מלבדו" [דברים ד, לה], שכתב "כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו... שהכל ברשותו ואין חוץ ממנו... כי בידו הכל ואין חוץ ממנו, ומאחר שבידו הכל אין זולתו". הרי כתב שלש פעמים ש"אין חוץ ממנו", ופעם אחת

ש"אין זולתו". ובפשטות הבדל זה נובע מההבדל הראשון; להסברו הראשון המיוחד בקרי"ס הוא כלליות הים, וכלליות זו מורה "שהכל תחת רשותו כל יכול, ומושל על הכל". אך להסברו השני המיוחד בקרי"ס הוא הפיכת הים ליבשה, והיפוך זה מורה על אחדותו יתברך [כי שליטה בהפכים מורה על אחדותו, וכמבואר למעלה הערות 74, 78], לכך רק להסברו השני הוסיף ארבע פעמים ש"אין עוד מלבדו". ואם כנים הדברים יובן מאוד מדוע רק בהסברו השני הוסיף תיבת "וגו'", כי רחב עצמה אמרה בפסוק שלאחר מכן שאין עוד מלבדו, שאמרה [יהושע ב, יא] "ונשמע וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש מפניכם כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת". וברי הוא שיש בכך התייחסות לנאמר בספר דברים [ד, לט] "וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת **אין עוד**". וכדי לכלול גם פסוק זה בדבריו כאן, כתב "ולפיכך אמרה רחב 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף **וגו**'", כי כוונתו לפסוק שלאחריו. וראה להלן הערות 90, 111.

(82) להלן ציונים 95, 108, 168. ולמעלה פ"ט [תסב.] כתב: "היה זרעו [של אברהם] בגלות ארבע מאות שנה, וקנו האמונה שלימה, כדכתיב 'ויאמינו בה' וגו'". הרי האמונה שקנו לאחר קרי"ס היא אמונה שלימה. וראה שם הערה 104 במה שהוקשה בזה. וראה עוד למעלה פ"מ הערה 191.

(83) מתוך שביאר עד כה את האמונה שנתחדשה לישראל בקריעת ים סוף, ימשיך לבאר את הסוגי האמונה השונים שהיו לישראל בדרך יציאתם ממצרים.

(84) ואף מתן תורה משתייך ליצ"מ, ומקרא מלא הוא [שמות ג, יב] "ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". ולמעלה פמ"ו [לאחר ציון 116] כתב: "מזה הטעם תולה חג השבועות בחג המצות, כי בחג המצות יצאו ישראל ממצרים, וזהו הויה חדשה של ישראל. ותכלית הויה הזאת לא נשלמה רק בקבלת התורה, שאז הויה שלימה, ולא קודם". וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] שביאר שנקראו "ישראל" רק מקבלת התורה ואילך [ראה להלן הערה 283]. הרי אע"פ שנולדו ביצ"מ, מ"מ נקראו בשם "ישראל" רק ממ"ת ואילך. וזה מורה באצבע שהתהליך שהחל ביצ"מ נגמר במ"ת, כי קריאת שם ישנה בסוף התהליך, וכמו שכתב בח"א לשבת ל. [מהדורת כשר חלק שני, עמוד כ]: "השם בא בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו". וראה למעלה פל"ט הערה 166 ופמ"ו הערה 117, שנקודה זו נתבארה שם. וצרף לכאן דברי הגרי"ז לפרשת שמות [שמות ג, יא-יב], שביאר שבמעמד הר סיני היה גלוי למפרע לנבואת משה ביצ"מ, שכבר מתחילת

שליחותו לפרעה היתה שכינה מדברת מתוך גרונו, ולכך יצ"מ היתה על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, ולא על ידי שליח בשר ודם, יעו"ש. הרי שבודאי כל מה שנעשה במתן תורה משתייך בעצם ליצ"מ.

(85) כהקדמה לדבריו [אודות שלשת יסודות האמונה], דע, שכל דבריו כאן שאובים מדברי בעל העקרים לרבי יוסף אלבו [שהמהר"ל הביאו בתפארת ישראל פס"ד (תתקצו.), ובדר"ח ספ"ו (תטז:)], שבמאמר הראשון פ"ד האריך לבאר שלשת יסודות אלו [והמשך כל ספר העקרים בנוי על שלשת יסודות אלו], ונביא דבריו בתמצית, וז"ל: "הדרך הנכון שיראה לי בספירת העקרים, שהם שרשים ויסודות לתורה האלקית, הוא כי העקרים הכוללים וההכרחיים לדת האלקית הם שלשה, והם; מציאות השם, וההשגחה לשכר ולעונש, ותורה מן השמים. ואלו השלשה הם אבות לכל העקרים... ותחת כל עיקר מאלו שרשים וסעיפים משתרגים ומסתעפים מן העיקר ההוא. כי תחת מציאות השם הוא שורש היותו קדמון ונצחי ודומיהן. ובכלל תורה מן השמים הוא ידיעת השם והנבואה ודומיהן. ובכלל ההשגחה הם השכר והעונש בעולם הזה לגוף, ובעוה"ב לנפש... והמורה על היות ג' העקרים הללו שרש ויסוד לאמונה, אשר בה יגיע האדם אל הצלחתו האמתית, הוא מה שיסדו לנו אנשי כנסת הגדולה בתפילת מוסף של ר"ה ג' ברכות, שהם מלכיות זכרונות ושופרות [ר"ה טז.], שהם כנגד ג' עיקרים הללו, להעיר לב האדם, כי בהאמנת העיקרים הללו עם סעיפיהם ושרשיהם כפי מה שראוי, יזכה האדם בדינו לפני השם. כי ברכת מלכיות היא כנגד עיקר מציאות השם. ויורה על זה נוסח הברכה 'על כן נקוה לך ה' אלקינו לראות מהרה בתפארת עוזך להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון לתקן עולם במלכות שקי וכו', יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון כו' ויקבלו כולם את עול מלכותך וכו''. וכן ברכת זכרונות תורה על ההשגחה והשכר והעונש. וכן יורה נוסח הברכה 'אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם לפניך נגלו כל תעלומות וכו'' [ראה להלן הערה 162]. וברכת שופרות היא לרמוז על העיקר השלישי, שהוא תורה מן השמים, ועל כן היא מתחלת 'אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמהם מן השמים השמעתם קולך וכו''". ובהמשך הפרק [שם] מבאר כיצד שלשת עיקרים אלו כוללים את שלשה עשר העיקרים שמנה הרמב"ם [בפיהמ"ש הקדמה לפרק חלק], וכלשונו: "ואפשר כי דעת הרמב"ם במספר העיקרים הוא על זה הדרך שכתבנו, אלא שהוא מנה הג' שאמרנו, שהם אבות, עם השרשים המסתעפים מהם, וקרא אותם כולם 'עקרים'. ולזה מנה מציאות השם, שהוא האב עיקר ראשון, ומנה עמו ד' שרשים אחרים מסתעפים

ממנו בעיקרים, והם; האחדות, והרחקת הגשמות, והיותו יתברך קדמון, ושראוי לעבדו ולא לזולתו. ומנה תורה מן השמים, שהוא האב, עם שלשה שרשים אחרים בעיקרים, לפי שהם משתרגין ממנו, והם; הנבואה, ונבואת משה, ושלא תשתנה הדת. ומנה גם כן ידיעת השם וההשגחה לשכר ועונש, והוא האב, עם ג' עקרים אחרים נכללים בו, או מסתעפים ממנו, והם; גמול הנפש, ומשיח, ותחית המתים". ושם בפרק י' האריך שוב בביאור שלשת יסודות אלו, ודבריו יובאו בהערות הבאות. ובספר "חייו תקופתו ותורתו של המהר"ל מפרא"ג" [עמוד כב], כתב: "מספר העיקרים של רבי יוסף אלבו, הוא [המהר"ל] מקבל את מספר עיקריו". ובעל בני יששכר [מאמרי חדש ניסן, מאמר ד], כתב: "הנה ג' אמונות הללו הן המה עיקרי יסודי הדת, אשר על זה בנה הרב בעל העיקרים טירותיו; הן המה מציאות הש"י, תורה מן השמים, שכר ועונש, שהוא על ידי ההשגחה".

(86) מלים אלו הן זהות לגמרי לדברי ספר העקרים מאמר ראשון, פרק י', וז"ל: "התחלות הדת האלקית בכלל הן ג'; האחת, מציאות השם. והשניה, תורה מן השמים. והשלישית, שכר ועונש... שאם נשער סלוק אחד מהן, תפול הדת בכללה, וזה מבואר מעניינן. כי אם לא נאמין מציאות השם המצוה הדת, אין שם דת אלקית. ואף אם נאמין מציאות השם, אם אין תורה מן השמים, אין שם דת אלקית... ולזה הוא מבואר שהשכר והעונש הנפשי הוא עיקר ושורש אל התורה האלקית בלי ספק, והשכר הגופיי המגיע מהשם יתברך בעולם הזה לצדיק על קיום המצוה לראיה עליו. ולזה היה השכר והעונש בכלל התחלה הכרחית לדת האלקית".

(87) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תמו:]: "דע כי יש דעות פלוסופים שאמרו 'עזב ה' את הארץ', והוא מסולק מן התחתונים... המתפלספים אשר אמרו כי 'עזב ה' את הארץ', לשפלות ולפחיתות העולם השפל". והעיקר העשירי של אמונתינו הוא "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם, שנאמר [תהלים לג, טו] 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'". וכן כתב הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמתו לפרק חלק, ויובא בהערה הבאה. ולמעלה בהקדמה שניה [סז.] כתב: "מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו. ואם כן, הוא יודע הכל, והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד... ואם לא היה יודע הכל, או לא נמצא מאתו הכל, היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו, כי לא יוגדר, ודבר זה ברור". ולמעלה פכ"ב [רסד.] כתב: "כי הוא יתברך יודע הכל, ואין נסתר ונעלם מעיניו". אמנם כאן כוונתו גם לכפירה בשכר ועונש, וכמו שמבאר [ראה

הערה קודמת]. וכן הרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "הנה מעת היות עבודת גלולים בעולם מימי אנוש, החלו הדעות להשתבש באמונה... ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים, שלא ישגיח הא-ל בהם, ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו 'עזב ה' את הארץ'" [ראה למעלה פ"ג הערה 9, פ"ט הערה 94, פכ"ב הערה 5, פל"ו הערה 6, ובפרק זה הערות 63, 97, 166]. ומהמשך דבריו עולה ש"השגחה" כוללת גם שמירה על המושגח, שכתב [להלן לאחר ציון 131]: "שמירת השם יתברך, שהוא ההשגחה".

(88) כמו שנאמר [מלאכי ג, יד-טו] "אמרתם שוא עבוד אלקים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדורנית מפני ה' צבאות, ועתה אנחנו מאשרים זדים גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלקים וימלטו". ופירש רש"י [שם] "שוא עבוד אלקים - על חנם נעבדנו, כי לא נקבל שכר. ועתה אנחנו מאשרים וגו' - אנחנו עבדנוהו ושמרנו משמרתו, ועתה רואים אלו הרשעים מצליחים, עד כי מאשרים אנו אותם על מעשה רשעם. גם בחנו אלקים - לומר נראה מה יוכל לעשות לנו, וימלטו מן הרעה, ולא נכשלו". הרי בהבטל היסוד של שכר ועונש, אז הבריות אומרות "שוא עבוד אלקים". נמצא שהאמונה הראשונה שהזכיר כאן היא כנגד העיקר העשירי והאחד העשר שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמתו לפרק חלק, וז"ל: "היסוד העשירי, כי הוא השם יתברך יודע מעשיהם של בני אדם, ואינו מעלים עינו מהם. לא כדעת מי שאמר 'עזב ה' את הארץ', אלא כמו שנאמר [ירמיה לב, יט] 'גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו''. 'וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וגו'' [בראשית ו, ה]. ונאמר [בראשית יח, כ] 'זעקת סדום ועמורה כי רבה'. זהו מורה על היסוד העשירי הזה. היסוד האחד עשר: כי הוא השם יתברך נותן שכר למי שעושה מצות התורה, ויעניש למי שעובר על אזהרותיה... והמקרא המורה על היסוד הזה מה שנאמר [שמות לב, לב] 'ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא'. והשיב לו השם יתברך [שם פסוק לג] 'מי אשר חטא לי אמחנו מספרי', ראיה שיודע העובר והחוטא, לתת שכר לזה, ועונש לזה". ובספר העיקרים הוקדש כל המאמר הרביעי [על חמשים ואחד פרקיו] לבאר יסוד זה.

(89) פירוש - הכל נמצא ברשות הקב"ה, ואי אפשר לצאת מרשותו. ולהלן [לפני ציון 112] ביאר שמה שיונה הנביא רצה לברוח מה' עומד כנגד אמונה זו, וכלשונו: "כי יונה, עם כי היה נביא ה', היה ממעט מן כבוד השם יתברך, וכדכתיב [יונה א, ג] 'ויקם יונה לברוח תרשישה מלפני ה''... כאילו היה רוצה לצאת מרשות הקב"ה... בזה שהיה אומר שיכול לברוח מן השם יתברך על כל פנים, זהו מעוט מן כבוד השם יתברך חס ושלום, כאילו יש דבר חוץ ממנו יתברך, וכדכתיב [יונה א, י] 'מלפני ה' הוא בורח', שהיה סובר

שיצא מרשות השם יתברך... [ו]בקריעת ים סוף נודע כי אין חוץ ממנו, ואם כן לא יוכל לברוח ממנו יתברך".

(90) פירוש - זו אמונה בהגדרת מציאותו יתברך, שמציאותו כוללת את הכל, ואין חוץ ממנה. והביטוי "מציאות השם" לקוח מספר העקרים, וכמובא למעלה הערה 85. ובספר העקרים הוקדש כל המאמר השני [על שלשים ואחד פרקיו] לבאר יסוד זה. ובספר שפתי חיים, שמות, עמוד רכ, הביא את דברי המהר"ל האלו, ועל יסוד זה כתב: "ביאר בזאת המהר"ל את אמונת מציאות ה', אמונה שאליה הגיעו בעת קריעת ים סוף. אין זו רק אמונה שה' נמצא, אלא 'מציאות השם', היינו שרק הוא נמצא, וכל הנמצא בבריאה, הוייתו היא מאת ה', ותלויה במציאותו יתברך בכל רגע. לכן מציאות השם יתברך מחייבת שהכל בידו, והוא שליט בלעדי, והוא אחד ואין זולתו. אם כן נמצא שאמונת מציאות ה' במובנה העמוק מחייבת היא את אמונת היחוד, ואל אמונה זו הגיעו מתוך ראיית קריעת ים סוף, שבה נתגלתה השליטה הבלעדית של השם יתברך, ונתגלה יחודו. וכך הגיעה רחב לידי אמונת היחוד מתוך שמיעת נס ים סוף, ארבעים שנה לאחר קריעת ים סוף; [יהושע ב, י-יא] 'כי שמענו את אשר הוביש ה'... כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת'". וראה למעלה הערה 81.

(91) כמו שנאמר [ירמיה י, ז] "מי לא יראך מלך הגוים כי לך יאתה כי בכל חכמי הגוים ובכל מלכותם מאין כמוך". ונאמר [מיכה א, יא] "כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה כי גדול שמי בגוים אמר ה' צבאות", ורש"י [שם] כתב: "גדול שמי בגוים - אמרו רבותינו דקרו ליה 'אלקא דאלהיא', אפילו מי שיש לו עכו"ם יודע שיש אלוק שהוא על כולם, ובכל מקום מתנדבים לשמי, אף העכו"ם". ונאמר [תהלים קיג, ג-ד] "ממזרח שמש עד מבואו מהלל שם ה', רם על כל גוים ה' על השמים כבודו".

(92) לשונו להלן ר"פ סט: "אל יעלה על הדעת שהנמצאים הם דבר זולתו, שאם היו נחשבים דבר זולתו אם כן הוא יתברך חס ושלום יחסר דבר, שהנמצאים זולתו. אבל אין הדבר כך, כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו, וכל הנמצאים אפס זולתו". ויסוד זה [שאין דבר זולתו יתברך] הוא נפוץ מאוד בספריו, וננקוט כאן בשלש דוגמאות; (א) בתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.] כתב: "ויש להקשות על מדרש זה [שמו"ר יז, א] מה ענין השירה והקילוס שנותנים הדשאים, ואיך נותנים קילוס להקב"ה. אבל המדרש הזה בא לומר כי אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה ח"ו שיש דבר זולת השם

יתברך. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם, רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד', כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות". (ב) בדר"ח פ"א מ"ב [קצ:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם [יומא לח.]; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'ועל העבודה'. כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני... כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו". וכן הוא שם פ"ג מ"ז [קפז.]. (ג) רש"י [בראשית לז, לג] כתב: "למה לא גלה לו הקב"ה [פירוש, למה הקב"ה לא גלה ליעקב אודות מכירת יוסף]. לפי שהחרימו [השבטים] וקללו את כל מי שיגלה, ושתפו להקב"ה עמהם". ובגו"א שם אות מ [רכט.] כתב: "ואם תאמר, וכי בשביל שהיו משתפים להקב"ה עמהם לא יגלה הקב"ה, ומה היה מועיל שתוף שלהם... נראה... שלא שתפו הקב"ה עמהם רק בשביל שראובן לא היה עמהם, ולא היו רק ט', ואין החרם מתקיים בט' רק בי', לפיכך שתפו להקב"ה עמהם. ולא קשיא שמא הקב"ה אינו מסכים עמהם, כי היו משתתפים להקב"ה עמהם שהם לא יגלו הדבר, ולא היה השתוף כלל שהשם יתברך לא יגלה, אלא היה השתוף לענין זה שיהיו עשרה בכח החרם שלא יגלו הם את הדבר. ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה, ובאותו דביקות שיש להקב"ה עמהם, שתפו אותו, ולפיכך היו יכולים לשתף את הקב"ה לומר שעם הקב"ה אנו מחרימין במה שהוא יתברך עמנו. ולא היה כוונתם רק על דבר זה שיהיה החרם בעשרה, כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל את הכל, ושתפו את

הקב"ה עמהם. וזהו שאמרו בפרקי דרבי אליעזר [פל"ח] 'ראובן לא היה שם, ואין החרם מתקיים רק בעשרה, מה עשו שתפו המקום עמהם, ואף הקב"ה דכתיב ביה 'מגיד דבריו ליעקב' [תהלים קמז, יט], ולא גילה הדבר מפני החרם'. הנה דקדקו מאוד, התחיל 'במקום' וסיים 'ואף הקב"ה לא גלה הדבר', ולא אמר כי 'שתפו להקב"ה עמהם', רק 'כי שתפו המקום'. והוא סוד הזה, כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו, שבכך היו יכולים שפיר לשתף הקב"ה שהוא עם הכל, והוא יהיה עמהם בחרם הזה שיהיו י' בחרם שלהם. כי כאשר הם ט', הקב"ה מצטרף עמהם, וכמו שפירש רש"י בפרשת וירא [בראשית יח, כח]. והקב"ה לא גילה הדבר הוא מפני החרם שעשו שבטים שהיה שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא כי הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו, שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר" [הובא למעלה פי"ג הערה 30, ופמ"ו הערה 42, וש"נ. וראה להלן הערות 338, 517]. וראה בספר "חייו ותקופתו ותורתו של המהר"ל מפראג" עמוד נ.

(93) כפי שכתב הרמב"ן ס"פ בא [שמות יג, טז]: "כאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה" [הובא למעלה הערה 63, ולהלן הערה 97]. ובספר העקרים הוקדש כל המאמר השלישי [על שלשים ושבעת פרקיו] לבאר יסוד זה. וראה להלן ציון 120.

(94) יש להעיר, כי לפי דבריו האמונה מוסבת על הנאמר "כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את ענים", שהאמינו בהשגחה. אך לשון המקרא במילואו הוא "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את ענים וגו'". הרי "ויאמן העם" לחוד, ו"וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את ענים" לחוד, ורק הרישא איירי באמונה, לעומת הסיפא שאיירי בשמיעה. אמנם כוונתו מתבארת לפי דברי הראב"ע [שם], שכתב: "ויאמן - אחר ששמעו כי פקד ה' עמו, כי הגיע הקץ האמור לאברהם". הרי לאחר ששמעו שה' משגיח עליהם, אז האמינו בה'.

(95) למעלה [לאחר ציון 70], שכתב "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו", וכמו שהאריך לבאר שם. וראה להלן ציונים 108, 111, 183. והמלבי"ם [שמות יד, לא] כתב: "'ויראו העם את ה'' [שם], עד עתה יראו מה' יראת הגמול והעונש... ועתה יראו יראת הרוממות... 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו'".

(96) בתורה מן השמים. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ח ה"א כתב: "במה האמינו בו [במשה], במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו... ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי, שנאמר [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם', מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה". וראה להלן הערה 121.

(97) לשונו למעלה פ"ט [תנח.]: "כי השם יתברך הביא את זרע אברהם בגלות, מפני שלא היה אברהם מתחזק כל כך באמונה, לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו, וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו, וכמו שמשמע מן הכתוב שכל אשר היה עושה הוא יתברך שידעו שמו וגבורתו תמיד". ולמעלה ר"פ לו [תרמד.] כתב: "כל עבודת הפסח מורה שהוא יתברך יחיד. וזה נודע ביציאת מצרים, שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים, כמו שאמר יתרו [שמות יח, יא] 'עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים וגו'". ולמעלה ר"פ מד כתב: "כבר ידעת כי יציאת מצרים הוא שורש אמונת האמת והדת". ולהלן פס"ד כתב: "הנסים מורים על יכולתו של הקב"ה". ובבאר הגולה באר הרביעי [ת.] כתב: "הוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו". ובדרשת שבת הגדול [רכב.] כתב: "כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים, כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה ולהושיע אותם" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 135, פ"ט הערה 99, פי"ח הערה 145, פל"ו הערה 6, פל"ט הערה 10, ופמ"ה הערה 90]. **וצרף לכאן** דברי הרמב"ן הידועים [שמות יג, טז], שכתב: "הנה מעת היות עבודת גלולים בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה; מהם כופרים בעיקר, ואומרים כי העולם קדמון, כחשו בה' ויאמרו לא הוא. ומהם מכחישים בידיעתו הפרטית, ואמרו 'איכה ידע אל ויש דעה בעליון' [תהלים עג, יא]. ומהם שיודו בידיעה, ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים, שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו 'עזב ה' את הארץ' [יחזקאל ח, יב]. וכאשר ירצה האלקים בעדה או ביחיד, ויעשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כלם. כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול.

וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה... **אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה**".
ובספר החינוך מצוה כא כתב: "מצות סיפור יציאת מצרים... ואין מן התימה אם באו לנו מצוות רבות על זה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו. ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפלותינו 'זכר ליציאת מצרים', לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם, וכי יש אלוק קדמון חפץ ויכול, פועל כל הנמצאות... ובידו לשנותם... כמו שעשה במצרים, ששינה טבעי העולם בשבילנו, ועשה לנו אותות מחודשים גדולים ועצומים, הלא זה משתק כל כופר בחידוש העולם, ומקיים האמונה בידיעת השם יתברך, וכי השגחתו ויכולתו בכללים ובפרטים כולם". והטור או"ח סימן תרכה כתב: "תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו. והיא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים" [ראה למעלה פ"ג הערה 9, פ"ט הערה 94, פל"ו הערה 6, פמ"ד הערה 1, פמ"ה הערה 90, ולהלן הערה 166].

(98) מבאר כאן שעיקר המופתים שהקב"ה עשה במצרים היה כדי להקנות לישראל את יסודות האמונה. וכן מבואר בהערה הקודמת. אך במקרא מבואר שהמופתים נעשו כדי להקנות לפרעה ולעבדיו את יסודות האמונה, וכמו שנאמר [שמות ז, יז] "כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאור ונהפכו לדם". וכן [שמות ח, יח] "והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עליה לבלתי היות שם ערוב למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ". וכן [שמות ט, יד-טז] "כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך ובעבדיך ובעמך בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ ואולם בעבור זאת העמדתיך בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ". וכמה פעמים נאמר "וידעו מצרים כי אני ה'" [שמות ז, ה, שם יד, פסוקים ד, יח]. וכן הרמב"ן [שמות יג, טז (חלקו הובא בהערה הקודמת)], כתב: "לכן יאמר הכתוב במופתים [שמות ח, יח] 'למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ', להורות על ההשגחה, כי לא עזב אותה למקרים כדעתם. ואמר [שמות ט, כט] 'למען תדע כי לה' הארץ', להורות על החידוש, כי הם שלו שבראם מאין. ואמר [שם פסוק יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת,

שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו, כי בכל זה היו **המצריים מכחישים** או מסתפקים". והכלי יקר [שמות ז, יז] הביא דברי האברבנאל [שם פסוקים יז-כה] שביאר שהמכות מכוונות כנגד שלשה סוגי כפירה של פרעה, וכלשונו: "פרעה היה חולק על ג' דברים; האחד הוא מציאות השם יתברך, כי כחש בה' ויאמר לא הוא, 'לא ידעתי את ה'' [שמות ה, ב]. על כן נאמר במכה ראשונה [שמות ז, יז] 'בזאת תדע כי אני ה''. השניה, שהיה חולק לומר אם תמצא לומר שיש אלוק בנמצא, מכל מקום אינו משגיח בשפלים, על זה נאמר [שמות ח, יח] 'כי אני ה' בקרב הארץ'. השלישית הוא שהיה חולק על יכולת השם יתברך לומר שאינו יכול לשנות הטבע כלל, על זה אמר [שמות ט, יד] 'כי אין כמוני בכל הארץ', כלומר יכול לפעול כחפצו". ושם הכלי יקר מאריך לבאר כיצד שלש הקבוצות של המכות [דצ"ך עד"ש באח"ב] מכוונות כנגד שלשה סוגי כפירה אלו [הובא למעלה פ"ט הערה 94]. **ויש לדון**, האם מטרת הנסים היתה להקנות אמונה לישראל, או לפרעה ועבדיו. ולמעלה פל"א [תקלח.] יישב שאלה זו, וז"ל: "'ואני אקשה את לב פרעה' [שמות ז, ג]. ויש מקשים, למה הרבה הקב"ה המכות על פרעה למען רבות מופתיו בארץ מצרים, ומאחר שהיה רוצה פרעה לשמוע, למה נוהג עמו כל כך להקשות את לבו עד שלא יוכל לשמוע, ואם כן יהיה המכות עליו בחנם על לא פשעו. ואין זה קשיא של כלום, כי מפני שאמר פרעה [שמות ה, ב] 'מי ה' אשר אשמע בקולו', הרשע הזה ועמו היו גורמים שלא יהיה נודע שמו ה', כי הכל ידעו הכפירה, וגרם חלול שמו יתברך. לכך ראוי שיהיה נודע שמו ה' על ידם, כיון שהיו כופרים בשמו יתברך. ולכך אמר [ראה שמות ז, פסוקים ג, ה] 'ואני אקשה את לב פרעה למען רבות מופתי בארץ מצרים וידעו כי שמי ה'', תחת אמרו 'מי ה' אשר אשמע בקולו'. ולפיכך חייב פרעה לתקן מה שקלקל כבר, עד שעל ידו יהיה נודע שמו יתברך. לכך הקשה לבו שלא ישמע, למען יביא עליו ה' מכות הכתובות, ואז יהיה נודע שמו יתברך". נמצא שהכפירה של פרעה הביאה לכך שדרכו יוודע שמו יתברך לכל העולם. והקניית האמונה לפרעה היא היכי תמצא להקניית האמונה לזולתו. וראה עוד למעלה פל"ד [תקצב:] שנגע שוב ביסוד זה.

(99) כפי שיביא ממאמר חכמים שהוא יורש גיהנם. ובספר העקרים מאמר ראשון פ"י כתב: "להיות אלו הג' הם עקרים כוללים לדת האלקית, הוא שמנו אותם רז"ל בפרק חלק במשנה, ואמרו שהכופר באחד מהם אינו בכלל בעלי הדת, ולזה אין לו חלק לעוה"ב. אמרו [סנהדרין צ.] 'ואלו הם שאין להן חלק לעוה"ב; האומר אין תחיית המתים מן התורה'. כלומר שמכחיש השכר והעונש האלקי הנרמז בתחיית המתים... ואח"כ מנו 'האומר אין תורה מן השמים', והוא העיקר האחר. ואח"כ מנו 'האפיקורוס'. ולפי

מה שנמצא לראשונים 'אפיקורוס' הוא איש היה חושב שהעולם נפל במקרה, והיה מכחיש מציאות השם, שהוא הפועל, ונקראו הנמשכים אחר דעתו 'אפיקורוסין'. הרי שמנו אלו הג' עקרים, ואמרו שהכופר בהן אין לו חלק לעוה"ב, כי הוא יוצא מכלל בעלי הדת". והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ו כתב: "ואלו הן שאין להן חלק לעולם הבא, אלא נכרתים ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים; המינים, והאפיקורוסין, והכופרים בתורה, והכופרים בתחיית המתים ובביאת הגואל וכו'".

(100) לשון רבינו בחיי [שם]: "וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה. ירדו למדור אחרון של גיהנום, כי שבעה מדורין יש לה לגיהנום, ושאול הוא המדור התחתון".

(101) "יונה בן אמתי קאמר ליה" [רש"י שם].

(102) פירוש - הגמרא מקשה שיש פתח רביעי לגיהנם שלא נמנה עד כה.

(103) "ברייתא שנסדרה בבית מדרשו, כעין תוספתא שסידר רבי חייא ורבי אושעיא" [רש"י שם].

(104) "שתי תמרות - שני דקלים. גיא בן הנם - סמוך לירושלים" [רש"י סוכה לב:].

(105) "ציני - דקלים. כשרין - ללולב" [רש"י עירובין יט.].

(106) פירוש - אין זה פתח רביעי לגיהנם, אלא הוא הפתח שנמצא בירושלים, שנזכר ונמנה למעלה.

(107) הולך להקביל את שלשת פתחי גיהנם לשלשת יסודות האמונה, והכופר באחד מהם יורש גיהנם.

(108) מציון 70 ואילך. וראה להלן ציונים 168, 183.

(109) "ואולם בעבור זאת העמדתיך בעבור הראתך את כחי וגו' - להודיעך שטותך שאמרת [שמות ה, ב] 'לא ידעתי את ה'" [רשב"ם שמות ט, טז]. הרי שקריי"ס עומדת במיוחד ובמסוים כנגד הכפירה של "מי ה' אשר אשמע בקלו וגו' לא ידעתי את ה'".

(110) לכאורה פסוק זה לא נאמר על קריי"ס, אלא לאחר מכת שחין, ולפני מכת ברד [ומתייחס למכת דבר]. אך מקורו מהמכילתא [שמות יב, כט], שאמרו "'מבכור פרעה היושב על כסאו' [שם]. בא הכתוב ללמדך על פרעה שהוא בכור. או לא בא אלא ללמד על בנו שהוא בכור, כשהוא אומר 'היושב על כסאו', הרי בנו אמור, מה תלמוד לומר 'מבכור פרעה', בא הכתוב ללמדך שהוא בכור, והוא נשתייר מכל הבכורות, ועליו הכתוב אומר 'ואולם בעבור זאת העמדתיך'". ובמכילתא [שמות יד, כח] אמרו "'וישובו המים ויכסו את הרכב' [שם]... רבי נחמיה אומר, חוץ מפרעה, עליו הכתוב אומר 'בעבור זאת העמדתיך'". ורש"י [שמות יב, כט] כתב: "מבכור פרעה - אף פרעה בכור היה, ונשתייר

מן הבכורים, ועליו הוא אומר 'בעבור הראותך את כחי', בים סוף". והרא"ם [שמות יב, כט] כתב: "ועליו הוא אומר 'בעבור הראותך את כחי' בים סוף... אף על גב דקרא ד'אולם בעבור זאת העמדתיך' קאי אף על מכת הדבר, כדכתיב לעיל מיניה [שמות ט, טו-טז] 'כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ואולם בעבור זאת העמדתיך', שאז יחוייב שיפורש קרא ד'בעבור הראותך את כחי' על כל המכות הנשארות אחר הדבר, שהם השחין והברד והארבה והחשך ומכת בכורות וטביעת ים סוף, ולא על ים סוף לבדה. מפני שבעת הזאת [קודם מכת בכורות] כבר עברו מכות השחין והברד והארבה והחושך, ולא נשארה רק מכת בכורות לבדה, על כן אמר 'ועליו הוא אומר בעבור הראותך את כחי' בים סוף לבד, מפני שאין אחר מכת בכורות רק טביעת ים סוף לבדה, ועליה ראוי שיפורש 'בעבור הראותך את כחי'".

(111) כמבואר למעלה [לאחר ציון 70]. וראה למעלה הערה 81. ויש להבין, כי עד כה לא הזכיר כלל את כפירתו של פרעה, אלא כתב כמה פעמים שקרי"ס מורה שהקב"ה הוא הכל מחמת שהים נהפך ליבשה. וכגון, למעלה [לאחר ציון 70] כתב: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו... [כי] כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי". וכן למעלה [לאחר ציון 94] כתב: "בקריעת ים סוף נודע להם אמיתת מציאות השם יתברך, שאין דבר יוצא ממנו יתברך, והכל הוא ברשותו וביכלתו, אחר שהיה הוא משנה הים ליבשה". ואילו כאן הוסיף "ופרעה אשר אמר מתחלה 'מי ה' אשר אשמע בקולו', נודע לו על ידי קריעת ים סוף באחרונה שמו יתברך". ומה ראה לייחד דוקא כאן את הדיבור על כפירת פרעה וידיעתו לבסוף את שמו יתברך. ומה היה חסר אם לא היה מזכיר כאן כלל את פרעה, אלא רק היה כותב "כי ענין מציאות השם יתברך, שהוא יתברך הכל ואין מבלעדו, נודע להם בקריעת ים סוף, כמו שהתבאר למעלה. כי בזה נראה אשר ברשותו הכל, ואין דבר חוץ ממנו" [שמעתי להקשות מידי"נ רבי יואל אדלר שליט"א]. **והנראה**, כי עד כה נקט כדבר פשוט שמציאות ה' כוללת בתוכה את האמונה שה' הוא הכל, והא בלא הא לא סגי. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 88]: "האמונה השנית, שהכל הוא ביד ה', ואין דבר חוץ ממנו, וזהו אמונת מציאות השם יתברך. כי בודאי הכל מודים במציאות השם יתברך, רק שלא יאמר שאינו הכל חס ושלום, ויוכל לצאת מרשותו. לכך אמונת מציאות השם יתברך שהוא הכל, ואין דבר חוץ ממנו יתברך". וזו נקודה שלא הוכחה עד כה, אלא נאמרה מסברה. אך כאן מוכיח

נקודה זו מפרעה; פרעה כפר במציאות ה' ["מי ה' אשר אשמע בקולו"], וקרי"ס הפקיעה אותו מכפירה זו ["בעבור זאת העמידתך" נאמר על קרי"ס]. הרי מוכח מכך שהגלוי של קרי"ס [שה' הוא הכל] מעלה ארוכה לכפירה במציאות ה', כי מציאות ה' כוללת בתוכה את היות ה' הכל. אם כן כפירת פרעה בה' וידיעתו לבסוף את ה' בקרי"ס מוסיפה הוכחה למה שכתב עד כה [אמנם עדיין קצת קשה מדוע דוקא כאן טרח להוכיח כן, ולא עשה כן למעלה].

(112) אמרו חכמים במשנה [סנהדרין פט.] "הכובש את נבואתו... מיתתו בידי שמים", ובגמרא [שם] "הכובש את נבואתו, כגון יונה בן אמתי". ובירושלמי סנהדרין פי"א ה"ח אמרו "יונה בן אמתי נביא אמת היה".

(113) יביא את דברי המדרש במילואם, שהקשו שם על בריחת יונה מחמשה פסוקים המורים שא"א לברוח מה'. ותירצו שיונה רצה לברוח לחוצה לארץ, בסברו ששם אין השכינה שורה, וכמו שמבאר והולך.

(114) "שהגוים קרובים לתשובה הן, שלא לחייב את ישראל" [המשך לשון המדרש שם].

(115) עד כאן שאלתו על עצמו, דכיצד יתכן לומר שבריחת יונה ממעטת מכבוד הקב"ה מפאת שחשב שיש מקום שהוא יוצא מרשות הקב"ה, הרי במדרש ביארו שברח לחוצה לארץ מפאת שאין השכינה נגלית שם.

(116) מה שחוזר כאן כמה פעמים שבריחת יונה מהקב"ה ממעטת מכבודו יתברך, יוסבר על פי מה שכתב בנר מצוה [יא.] "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו" [הובא למעלה פ"ג הערות 2, 59, פ"ה הערה 113, פ"ו הערה 47, פי"א הערה 76, פי"ד הערה 36, פל"ט הערות 6, 57, 64, ועוד]. וכאשר אדם סובר שיש דבר חוץ ממנו יתברך, זה נוגד את אחדותו יתברך, שהיא "עיקר כבודו". וזהו שנאמר [ישעיה ו, ג] "מלוא כל הארץ כבודו".

(117) יש להבין מה נשתנה בין שאלתו ["אם כן לא היה ממעט מן כבוד השם יתברך"] לבין תשובתו ["מכל מקום בזה שהיה אומר שיכול לברוח מן השם יתברך על כל פנים זהו מעוט מן כבוד השם יתברך"]. זאת ועוד, הואיל ובחוצה לארץ "אין השכינה נגלית לשם" [לשונו למעלה], מדוע יש כאן מעוט מכבוד השם יתברך. ונראה שהמדרש עצמו ישב הערה זו, שבמשל עם עבד של כהן אמרו "אמר לו רבו, יש לי עבדים כמותך", לאמר שאע"פ שהאדון עצמו אינו יכול להכנס לבית הקברות מפאת כהונתו, מ"מ יש לאדון עבדים אחרים שיוכלו להכנס לבית הקברות. ומתוך שיונה לא חשש לאפשרות זו, יש בכך מעוט מכבוד השם יתברך, שנהי שאין השכינה עצמה נגלית בחוצה לארץ,

אך שלוחי השכינה יכולים להגיע לכל מקום. **ועוד יש לומר**, כי יונה חשב שעל ידי שיברח לחוצה לארץ לא יצטרך להתנבאות על נינוה, ואע"פ שהרבה שלוחים למקום [רש"י שמות טז, לב], מ"מ חשב שלא יצטרך להתנבאות יותר, כי חשב ששלוחי המקום לא יוכלו לחייבו להתנבאות. אך טעותו היתה ששלוחי המקום יכולים לחייבו ללכת להתנבאות בנינוה. ודברים אלו מבוארים במשנה ברורה סימן תרכב סק"ז שכתב: "ומפטיר [במנחה של יוה"כ] ביונה, שמדבר מן התשובה. ועוד, שאין יכולין לברוח מן השם יתברך". ובשער הציון שם סק"ו כתב: "כי האדם חושב כמה פעמים לייאש את עצמו שאין יכול לתקן בשום אופן, ועל כן יתנהג תמיד באופן אחד, ואם יגזור עליו הקב"ה למות, ימות. אבל טעות הוא, שסוף דבר יהיה כל מה שהקב"ה רוצה מנפשו שיתקן, מוכרח הוא לתקן. ויבוא עוד פעם ופעמים לעולם הזה, ובעל כרחך יוכרח לתקן, וא"כ למה לו כל העמל למות ולסבול חיבוט הקבר ושאר צרות, ולחזור עוד הפעם. וראיה מיונה, שהקב"ה רצה מאתו שילך וינבא, והוא מיאן בזה, ונס לים מקום שלא ישרה עליו עוד השכינה לנביאות, כידוע. וראינו שנטבע בים, ונבלע בדג, והיה שם במעיו כמה ימים, ולפי הנראה בודאי לא יכול להתקיים דברי השם יתברך. ומכל מקום ראינו שסוף דבר היה שרצון השם יתברך נתקיים, וילך וינבא. כן הוא האדם בעניניו. וזהו שאמרו באבות [פ"ד מכ"ב] 'ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך שעל כרחך אתה נוצר וכו'".

(118) נמצא פתח של גיהנם, וכמו שאמרו במאמר שהביא למעלה [ציון 100].

(119) כמו שיבאר בסמוך. ואודות היות המדבר המקום המתאים בעצם להורות על התורה [כפי שהים הוא המקום המתאים בעצם להורות על מציאות ה'], הנה מצינו בספריו ארבעה טעמים לכך; (א) התורה היא לא טבעית, והמדבר הוא מקום לא טבעי. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצד:], וז"ל: "מה שנתנה התורה במדבר מורה על עצם התורה, כי המצות שבה הם דברים שאינם טבעיים... כי יש שהיו אומרים כי התורה לפי הטבע, ומה שאסרה החלב והדם הוא בטבע. ודבר זה אינו, כי לכך נתנה התורה במדבר, כי המדבר אינם גדלים בו הדברים הטבעיים... ודבר זה עצמו מה שנתנה במדבר לומר כי אין התורה דת טבעי... שהתורה היא אלקית שכלית, ואינה נימוסית, לכך נתנה במדבר, שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים, כמו שהתבאר למעלה, וגם בחבור גבורות ה' באריכות אצל [שמות ג, א] 'וינהג את הצאן אחר המדבר' [למעלה פכ"ב (רעז:)]... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע". (ב) התורה שייכת לכלם, והמדבר הוא מקום

הפקר, שאינו שייך לאומה מיוחדת. וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.], וז"ל: "מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה [ע"ז ב:], אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמב:] כתב: "ומפני זה נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, שתהיה התורה השלמת מין האנושי בכלל. ועם כי לא היו האומות רוצים לקבל את התורה, דבר זה הוא מצד המקבל בלבד". (ג) המדבר מורה על פשיטות וענוה, וזו המדה הנצרכת לקבלת תורה. וכן כתב בח"א לנדרים נה. [ב, כא:], וז"ל: "מי שעושה עצמו הפקר לכל, שאין לו גאוה, רק הכל שוה אצלו, ובזה הוא הפקר לכל, ראוי לו התורה... ולכך נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר". (ד) התורה היא דין, והמדבר הוא מקום דין. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [לז:], וז"ל: "כי המדבר מקום שהוא מיוחס למדת הדין, ולכך אין שם דברים הגשמיים רק דברים האלקיים. שהרי התורה נתנה במדבר... כי הדברים גשמיים אין עומדים במדת הדין, רק מצד החסד והטוב" [ראה למעלה פכ"ב הערות 67, 84, פ"מ הערות 26, 32, ופמ"ב הערה 115].

(120) "האמונה השלישית, שידבר השם יתברך את האדם, ויתן לו תורה, וזהו אמונת תורה מן השמים" [לשונו למעלה לאחר ציון 92, וראה שם הערה 93, ולהלן הערה 169].

(121) לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ח הלכות א-ג: "במה האמינו בו [במשה], במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו, ואנו שומעים משה משה לך אמור להן כך וכך... ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי, שנאמר [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם', מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה. נמצאו אלו ששולח להן הם העדים על נבואתו שהיא אמת... בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא" [הובא בחלקו למעלה הערה 96].

(122) לשונו בתפארת ישראל פי"ח [ערב.]: "כי דבר זה היה חטא קרח ועדתו, שהיו כופרים בתורה מן השמים, כמו שמוכיח הכתוב". ושם ר"פ כב [שכו.] כתב: "כאשר תעיין בדברי קרח ועדתו, שהיו חולקים על התורה". והרמב"ן [במדבר טז, כט] כתב: "[קרח ועדתו] בזו על כבוד הרב, וכפרו בכל מעשה ה'... וגם מעמד הר סיני, שנאמר

[שמות יט, ט] 'וגם בך יאמינו לעולם', והם אמרו שאינו כדאי להשתרר עליהם, ולא בא להם על ידו רק רע".

(123) לשון התנחומא [שם]: "קפץ קרח ואמר למשה... טלית שכולה תכלת מה היא שיהא פטורה מן צצית. אמר לו משה, חייבת בצצית. אמר לו קרח, טלית שכולה תכלת אינה פוטרת עצמה, וארבעה חוטין פוטר אותה. בית מלא ספרים מהו שתהא פטורה מן המזוזה. אמר לו, חייבת במזוזה. אמר לו, כל התורה כולה רע"ח פרשיות שיש בה כולן אין פוטרות את הבית, ושתי פרשיות שבמזוזה פוטרות את הבית. אמר לו [קרח למשה], דברים אלו לא נצטוית עליהם, ומלבך אתה בודאם".

(124) לשונו בתפארת ישראל פי"ח [ערב.]: "לפיכך היה עונש קרח ועדתו שנבלעו חיים שאולה. וזה כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת, כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם, שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי, אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא. כי המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה', שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל, וירדו חיים שאולה, שהוא האבדון. ואילו ירדו מתים, לא נקרא זה שאין ראוי להם המציאות כלל, אחר שהיו מקבלים מיתה טבעית כדרך כל הארץ, והיה להם חיים טבעיים. אבל משה אמר [במדבר טז, כט] 'אם כמות כל אדם ימותון', ויהיה להם המציאות אשר ראוי לנמצאים, [שם] 'לא ה' שלחני' לתת התורה. כי התורה שהמציאות שלה מוכרח, אין ראוי להתקיים החולק על המוכרח, ודבר זה ברור מאד". וראה להלן הערה 528. **ויש להעיר**, כי בעוד שכאן מבאר שבליעת קרח היתה מחמת שכפר במתן תורה שנעשה במדבר לעיני כל, הרי בתפארת ישראל ביאר שבליעת קרח היתה מחמת שכפר בתורה שהיא מחוייבת המציאות, ולכאורה אלו שני טעמים שונים. ועיין בתפארת ישראל שם הערה 24 בישוב הערה זו. אך נראה יותר נכון לבאר, כי כאן מבאר מדוע קרח ועדתו ירדו לגיהנם [בפתח גיהנם הנמצא במדבר], ואילו בתפארת ישראל ביאר מדוע נבלעו חיים [ודייק לה שלא הזכיר שם תיבת "גיהנם" אפילו פעם אחת]. והענין מתחלק בהתאם; ירידתם לגיהנם [דרך פתח הגיהנם הנמצא

במדבר] היא מחמת שכפרו ביסוד האמונה שנתגלה במתן תורה לעיני כל במדבר [תורה מן השמים], וכמו שנתבאר. אך ירידתם חיים שאולה היא מחמת שחלקו על התורה המוכרחת במציאות, ולכך מתו באופן המורה שהם היו נטולי מציאות. ודו"ק.

(125) נמצא פתח של גיהנם, וכמו שאמרו במאמר שהביא למעלה [ציון 100].

(126) "כל היום וכל הלילה תמיד לא יחשו" [המשך לשון הפסוק]. ובח"א למנחות פז. [ד, פה:] כתב: "ענין השומרים האלו, מפני כי אי אפשר שלא יהיו שומרים לירושלים, שלא יהא בטול לה מפני גודל מעלתה, ולכך ירושלים היא מושגחת מן השם יתברך... קיום מציאותה מה שנכנסת תחת השמירה העליונה מן המלאכים, זה שכתב [תהלים קלב, יג] 'כי בחר ה' בציון אוה למושב לו', ודבר זה מקיים מציאותה ונכנסת תחת שמירה עליונה". ובנתיב התורה פ"י [תיט.] כתב: "ירושלים היא עיר קדשנו ותפארתנו, וראוי לה הקיום והישוב לפי מעלת ומדריגת המקום" [ראה למעלה פ"מ הערות 120, 122].

(127) ירושלמי ברכות פ"ד ה"ה "'בנוי לתלפיות' [שיה"ש ד, ד], תל שכל הפיות מתפללין עליו בברכה, בקרית שמע, ובתפלה. בברכה, 'בונה ירושלם'. בתפילה, 'אלקי דוד ובונה ירושלם'. בקרית שמע, 'פורש סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל ועל ירושלים'". ולהלן [לפני ציון 171] כתב: "הושיב אותם בסכות, שהיא השמירה, וכמו שאנו אומרים 'פורס סכת שלום עלינו ועל כל ישראל ועל ירושלים'". הרי שמוכיח מהלשון "סוכת שלום" שישנה שמירה מיוחדת לירושלים. אמנם הטור או"ח סימן רסז כתב שבליל שבת אין אומרים "שומר עמו ישראל לעד", אלא "הפורס סוכת שלום", כי אין להזכיר שמירה בשבת, וכלשונו "קורין [בליל שבת] שמע בברכותיה, כבשאר ימות החול בלא גירוע ובלא תוספת, עד סוף ברכת 'השכיבנו'. ומשנין בחתימה, שחותם 'ופרוס סוכת שלום עלינו ועל ירושלים עירך'... ואין חותמין 'שומר עמו ישראל לעד', כדאיתא במדרש [תהלים מזמור צב, וזוה"ק ח"א מח.] שבשבת אין צריכין שמירה, שהשבת שומר". ולכאורה מכך משמע שהמלים "פורס סוכת שלום" מורות על ירידה בשמירה לעומת המלים "שומר עמו ישראל לעד", ודלא כדבריו כאן. ויש ליישב, שאין כוונת הטור שהשמירה בשבת מתמעטת מימות חול, אלא שהשמירה בשבת שונה מימות חול, ש"בשבת אין צריכין שמירה, שהשבת שומר" [לשון הטור]. ובזוה"ק [ח"א מח.] איתא "כדין עלמא בנטירו עלאה, ולא בעינן לצלאה על נטירו, כגון 'שומר את עמו ישראל לעד' אמן, דהא דא ביומא דחול אתתקן, דעלמא בעיא נטירו. אבל בשבת סוכת שלום אתפריסא על עלמא, ואתנטיר בכל סטרין, ואפילו חייבי גיהנם נטירין אינון, וכלא בשלמא אשתכחו עלאין ותתאין. ובגין כך בקדושא דיומא מברכינן 'הפורס סכת שלום

עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלם'. אמאי 'על ירושלם', אלא דא היא מדורא דההיא סכה". ודע שנאמרו טעמים נוספים מדוע בשבת אין אומרים "שומר עמו ישראל לעד" [ראה ב"ספר הלכה" לרב נפתלי הופנר, חלק שמיני עמוד 39, שליקט שם טעמים רבים].

(128) לכאורה אינו מובן מדוע מביא פסוק זה כאן, ומהי שייכותו לירושלים. אך כוונתו מתבארת על פי דברי הזוה"ק [ח"א קנא:], שהעמידו פסוק זה על ירושלים, שאמרו [שם]: "כתיב 'אם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר', אלין אינון דמשתדלין באורייתא, קרתא קדישא קיימא עלייהו, ולא על גברין תקיפין דעלמא, היינו דכתיב 'אם ה' לא ישמר עיר וגו'". וכן הרד"ק [תהלים קכז, א] כתב: "עיר ירושלים, אם ה' לא ישמרנה שוא שקדו השומרים, אבל ה' ישמרנה".

(129) הוצרך להוסיף ששמירת ירושלים היא "כאשר היו עושים רצונו של מקום", שהרי ירושלים נחרבה, ואנו אומרים עליה "נחם ה' אלקינו את אבלי ציון ואת אבלי ירושלים ואת העיר האבלה והחרבה והבזויה והשוממה, האבלה מבלי בניה, והחרבה ממעונותיה, והבזויה מכבודה, והשוממה מאין יושב" [תפילת "נחם"]. לכך מדגיש ששמירת ירושלים נראתה לעין כל "כאשר היו עושים רצונו של מקום". ואמרו במשנה [אבות פ"ה מ"ה] שהיו עשרה נסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש, והנס התשיעי היה "לא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם". ובירושלמי יומא פ"א ה"ד אמרו שנסים אלו רק היו בבית ראשון, ולא בבית שני. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ה [קלב.] ש"כל הנך נסים היו במקדש ראשון". וזה מורה באצבע ששמירת ירושלים תלויה במדריגתם העליונה של ישראל [שהיתה יותר גבוהה בבית ראשון, וכמבואר בנצח ישראל פ"ד (ס:)], וזהו "עושים רצונו של מקום". ובאבות דרבי נתן פל"ה מ"א אמרו "עשרה נסים נעשו לאבותינו בירושלים; לא ניזוק אדם בירושלים מעולם, ולא נפגע אדם בירושלים, ולא נכשל אדם בירושלים מעולם, ולא נפלה דליקה בירושלים מעולם, לא היתה מפולת בירושלים מעולם וכו'". ומן הסתם שגם עשרה נסים אלו היו רק בימי בית ראשון. **אך יש** להעיר על כך, כי מיד יביא בסמוך את מפלת סנחריב שהיתה בשערי ירושלים להורות על שמירת ירושלים, אך אז לא היו ישראל עושים רצונו של מקום, שנאמר [מ"א ט, לא] "כי מירושלים תצא שארית ופליטה מהר ציון קנאת ה' צבאות תעשה זאת", ופירש רש"י [שם] שישעיה אמר לחזקיה "קנאת ה' צבאות - שיקנא לכבודו ולשמו, ולא שיש זכות בידכם, כי הרבה הרשיע אחז אביך". ואותו פסוק מופיע גם בישעיה לז, לב, ושם כתב

רש"י "קנאת ה' צבאות - שיקנא לשמו, ולא מחמת זכות שבידכם, למדנו שתמה זכות אבות". ויל"ע בזה.

(130) כי בפסוק שלפניו [ישעיה לא, ח] נאמר "ונפל אשור בחרב לא איש וחרב לא אדם תאכלנו ונס לו מפני חרב ובחוריו למס יהיו". והמלבי"ם [ישעיה לא, ט] ביאר היטב כיצד שמירת ירושלים היא זו שהביאה למפלת סנחריב, וכלשונו: "נאם ה' אשר אור לו בציון - מציין כאילו היה אור ישראל לאש, שהאור שהאיר לחזקיה היה אש לאכול את מחנה סנחריב, עד שהאור והנוגה היה בציון, ששם ישב חזקיהו, והתנור להבעיר היה בירושלים העיר. שסביב לירושלים נפל סנחריב ונשרף, כאילו האור שהאיר בציון החים את התנור וכבשן האש שהוא ירושלים, אשר מחומו נשרפו מחנה סנחריב שחנו סביבה". ובמדרש [שמו"ר יח, ה] אמרו "בא וראה אהבתו של הקב"ה על ישראל, שהרי מלאכי השרת שהן גבורי כח עושי דברו, עשאן הקב"ה שומרין לישראל, ומי הם, מיכאל וגבריאל, שנאמר [ישעיה סב, ו] 'על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים'. וכיון שבא סנחריב, מיכאל יצא והכה בהם". הרי מבואר להדיא ששמירת ירושלים היא שהביאה למפלת סנחריב.

(131) הקב"ה.

(132) כמו שנאמר [מ"ב ט, לא-לה] "כי מירושלם תצא שארית ופליטה מהר ציון קנאת ה' צבאות תעשה זאת, לכן כה אמר ה' אל מלך אשור לא יבוא אל העיר הזאת ולא יורה שם חץ ולא יקדמנה מגן ולא ישפוך עליה סוללה, בדרך אשר יבוא בה ישוב ואל העיר הזאת לא יבוא נאם ה', וגנותי אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי, ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף וישכימו בבוקר והנה כלם פגרים מתים".

(133) "'אשר אור לו בציון' זו גיהנם, 'ותנור לו בירושלים' זו פתחה של גיהנם" [עירובין יט., והובא למעלה לאחר ציון 101]. וכוונתו שהאור ותנור שהפילו את סנחריב הם יהיו הגיהנם למי שכופר בהשגחת הקב"ה בעולם.

(134) לשון הגמרא [שם] "ותו ליכא, והא איכא, דאמר רבי מריון אמר רבי יהושע בן לוי, ואמרי לה תנא רבה בר מריון משום דרבי יוחנן בן זכאי, שתי תמרות יש בגי בן הנום, ועולה עשן מביניהם, וזו היא ששנינו ציני הר הברזל כשירות, וזו היא פתחה של גיהנם" [הובא למעלה לאחר ציון 101].

(135) הוא גיהנם. והרמב"ן בשער הגמול [כתבי הרמב"ן, כרך ב, עמוד רצד] כתב: "מה שיגיע לאדם אחר המות הוא גן עדן, כמו שביארנו מגיהנם שהוא העונש המגיע לרשע אחר המות מיד" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 8].

(136) על פי קהלת ח, יד "יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אלהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אלהם כמעשה הצדיקים אמרתי שגם זה הבל". וראה להלן הערה 163.

(137) לשונו בתפארת ישראל ר"פ נז [תתפח.]: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, הדבר אשר נבוכו בו הרבה מבני אדם הוא מה שלא נזכר בתורה עולם הבא, אשר הוא העיקר, שהיה ראוי שיהיה נזכר במה שהוא תכלית האחרון. ואם לא כן, חס ושלום הנה הרבה מן הצדיקים אשר הגיעו אליהם כמעשה הרשעים, והרבה מן הרשעים אשר הגיע אליהם כמעשה הצדיקים. ואם כן חס ושלום [מלאכי ג, יד] 'שוא עבוד אלקים' במצות. אם לא כי הכל בא לכלל חשבון לשלם כל דבר פשע של צדיקים בעולם הזה, ולהביא במשפט על כל דבר נעלם של הרשעים בעולם הבא" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 7]. ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו, דבר זה יחשב חסרון... כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל". ובבאר הגולה באר השני [רח:] כתב: "כי הגיהנם... שיהיה בו דין הרשעים, דבר זה הוא השלמה לעולם". וכן נגע בענין זה בח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט:]. ובפחד יצחק שבת מאמר ב, אות ו, כתב: "כל זמן שאין הנפש תופסת בבהירות ובפשטות כי שלות הרשעים ופריחתם אינה אלא להשמדם עדי עד, עדיין אין הנפש נקיה מתערומות כלפי סדר ההנהגה של 'רשע וטוב לו'".

(138) כוונתו לפילוסופים, וכפי שכתב להלן [לפני ציון 159]: "כי המכחיש בדבר זה שיאמר שאיך אפשר שיהיה גיהנם לנפש, כמו שהרבה מבני אדם הפילוסופים ימאנו זה". ובתפארת ישראל ר"פ י כתב: "כמו שהיו שואלים בני אדם באיזה צד יזכה האדם להצלחה הרוחנית על ידי מצות הגשמיות, כך הם שואלים על למוד התורה במצותיה ודקדוקיה, ובנזק השור והבור, וכיוצא בזה. שהיה נראה בדעתם כי יותר יצליח כאשר ישיג בענין היסודות ובמהות הגלגלים ובשכלים הנפרדים. לכך דעתם כי הצלחת האדם בהשגת הדברים האלו. ודעתם בהשארת הנפש שנשאר השכל אשר קנה האדם בחייו, זהו שנשאר אחר המות". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכג:] כתב: "דבר זה ידוע, כי הפילוסופים הם עושים את השכל עיקר, וחושבים כי נפש האדם אין לו השארות כלל אם אין השכל, ובזולת השכל אין האדם כלום. ודבר זה אצל חכמי ישראל שקר בודאי,

כמו שהארכנו במקום אחר. והם [הפילוסופים] אומרים כי יש לאדם הכנה אל השכל... והכנה הזאת יוצאת לפעל כאשר קונה המושכלות, ודבר זה הוא הצלחת האדם... אבל על דעת חכמים ז"ל אין הדבר כך, רק הנשמה היא עצם אלקי בעצמה יודעת ומשגת, דומה אל הקב"ה, לא כמו שחשבו הם שאין הנשמה כלום, ולא נשאר אחר המות רק השכל, שזהו האדם, וכמו שהאריכו על אלו הדברים... כי הנפש היא עצם אלקי בעצמה... ולא כן לפי דעת הפילוסופים כי אין הנפש עצם אלקי".

(139) ופירש רש"י [שם] "הדום רגליו - שרפרף מרגלותיו, וזה בית המקדש". וכן נאמר [תהלים קלב, ז] "נבואה למשכנותיו נשתחוה להדום רגליו", ופירש הרד"ק [שם] "זהו הדום רגליו באמת, שהוא מכון כנגד כסא הכבוד".

(140) רש"י שמות טו, יז "מכון לשבתך - מקדש של מטה מכוון כנגד כסא של מעלה אשר פעלת". ובגו"א שם אות כ [שג:] כתב: "למדו רז"ל מדכתיב 'מכון לשבתך', ולא כתיב 'מקום לשבתך', כי לשון 'מכון' דהוא לשון 'את המכונות' דספר מלכים [א, ז, כז], כלומר שהמקדש של מטה הוא כמו דבר שהוא מכון למה שעומד עליו, כי המקדש של מטה הוא למטה, והמקדש העליון הוא למעלה עליו... מדכתיב 'מכון', ולא 'מקום', דרשו שהוא מכוון למקדש של מעלה, והיינו שהוא כנגדו לגמרי, עד שנראה שהוא מכון לו" [ראה להלן הערה 563]. וכן נאמר [שמות כג, כ] "הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכינותי". ופירש רש"י [שם] "אשר הכינותי - ומדרשו, 'אל המקום אשר הכינותי', כבר מקומי ניכר כנגדו. וזה אחד מן המקראות שאומרים שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה". וכתב בגו"א שם אות כא [רמג.]: "כבר מקומי ניכר כנגדו. דאם לא כן וכי מקום זה הכין בלבד, שהרי כל העולם הכין, ומאי 'אל המקום אשר הכינותי'. אלא פירוש 'הכנותי', שהכנתי אותו לבית המקדש, כי מקומי ניכר כנגדו". הרי קדושת המקום וחשיבתו נקבעת על פי חבורו אל המקום המקביל לו למעלה. וראה הערה הבאה.

(141) נאמר [בראשית יב, ו] "ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה וגו'", ופירש רש"י [שם] "אלון מורה - הוא שכם, הראהו הר גריזים והר עיבל, ששם קבלו ישראל שבועת התורה". ובגו"א שם אות יב [ריז.] כתב: "ואם תאמר, למה הראה לו מקום הר גריזים והר עיבל יותר משאר מקומות. אם בשביל קבלת התורה, די הוי כשיאמר לו הדברים בעל פה, ולמה הוצרך להראות לו. אלא נראה שהראה לאברהם מעלת הארץ שבא לשם, שיש מקומות בארץ ישראל קשורים במעלה העליונה, הן לברכה הן לקללה. והראה לו הר גריזים והר עיבל, ששם קבלו התורה על ידי ברכה וקללה, ואיך

אלו המקומות קשורים בכח האלקים למעלה". הרי קדושת המקום וחשיבתו נקבעת על פי חבורו אל המקום המקביל לו למעלה. ובגו"א בראשית פכ"ג אות ד [שפג.] כתב: "בודאי מעלת המקום בעולם הזה מעיד על מעלת המקום שהוא כנגדו בעולם הבא. וכמו שהמקום [קרית ארבע] בעולם הזה היה מיוחד לארבע ענקים [אחימן ששי תלמי ואביהם (רש"י בראשית כג, ב)], שהם גבורים בכח הגוף, כך המקום הוא מיוחד לאחר מיתה לד' אנשים גבורים במעשיהם בנשמה, והם ד' זוגות שנקברו שם [אדם וחוה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה (רש"י שם)]... וענין מספר ד' הוא מגלה לנו טעם הזה, כי המקום מיוחד לארבע, לפי שהמקום הזה היה דבק בעולם העליון, אשר הוא מתפשט לד', כדכתיב [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן ומשם יפרד לארבע ראשים'". ובח"א לבכורות נז: [ד, קלא.] כתב: "כי המקום קשור ודבק בכח מרוצת הלבנה, כי יש מקומות דביקים ומקושרים בכוחות מיוחדים". וראה להלן הערה 563.

(142) מעין כן כתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]: "כי המקום הזה [דן] מתיחס לעבודה זרה ביותר, כי יש מקומות בארץ מוכנים לדברים מיוחדים. כמו שהיה ירושלים מוכנת להיות עיר אלקים, כך יש מקומות מיוחדים לצאת מן אשר הוא אחד, ודבר זה היה מקום דן... כי דן הוא מקום מוכן לעבודה זרה". ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 121] כתב: "מפני כי ישראל ראוים אל ירושלים, המקום שהוא קדוש אלקי, וראוים ישראל להביאם אל ירושלים מקום הקודש. ולכך כאשר הגיעו לים, נדחה ונקרע לפניהם המקום שהוא הפך אל מקום הקודש; כי ירושלים קדוש, והים הוא חמרי הפך הקדושה, והבן זה". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכז.] כתב: "שר של ים הוא ממונה על הים, והוא מבטל הישוב". נמצא שקדושת ירושלים היא מחמת שהיא תחת הקדושה המקבילה לה בעליונים, וחומריות הים היא מחמת שהיא תחת שר של ים.

(143) רש"י סוכה לב: "גיא בן הנום - סמוך לירושלים".

(144) כפי שהשריש שיש לדרוש שמות עצם כאשר יש להם מובן מעצמם, וכלשונו בגו"א בראשית פ"י אות ד [קצא.]: "['להבים'] שפניהם דומים ללהב [רש"י בראשית י, יג]. דכל שם אשר יש לו פירוש כזה, שהוא לשון להב וכיוצא בזה, על כרחך נקראים על עניין מה, דאין אדם קורא אותו בשם להב אלא אם כן יש לו שייכות. דאם לא כן, למה יקרא אותו בשם 'להב', אחר שאין לו שייכות לו. בשלמא שאר שמות 'ענמים' ו'לודים' [בראשית י, יג], וכיוצא בזה, כיון דאין שום עניין נקרא בשם 'ענמים', יש לקרא אותו בשם ענמים. אבל להיות קורא אותו בשם 'להבים', למה יקרא אותו בשם 'להבים'. ולפיכך צריך לומר דפניהם דומים ללהב" [הובא למעלה פכ"ג הערה 42]. לכך השם "גיא

בן הנום" נדרש לגיהנם, דאל"כ מדוע שיקרא בשם המשייכו לגיהנם. נמצא שהמקום הסמוך לירושלים "גיא בן הנום" הוא מחובר לגיהנם ממש, ומכאן פחיתותו.

(145) לשון הפסוק [שם] "ועלה הגבול גי בן הנום אל כתף היבוסי מנגב היא ירושלים". ובתיב"ע [שם] "וסליק תחומא **לחילת** בר הנם דלעיבר יבוס מדרומא היא ירושלם", ו"חילת" היא בקעה. וכן רש"י [מ"א כא, כג] כתב: "בחל יזרעאל - בבקעת יזרעאל, 'בחל' תרגומו של 'גיא'". והרד"ק [יהושע טו, ח] כתב: "גי בן הנם - ת"י 'חילת בר הינם', והיה הגיא הזה סמוך לירושלים".

(146) לשון הראב"ע [יונה ב, ג] "שאול - מקום עמוק, הפך 'שמים' שהוא מרום". והמלבי"ם [עמוס ט, ב] כתב "שאול - מקום עמוק באדמה". ונאמר [משלי ט, יח] "ולא ידע כי רפאים שם בעמקי שאול קרואיה". ובאור חדש פ"ב [תקיח.] כתב: "הרשעים הם בעלי גיהנם, שנקרא 'עמק'". ואמרו חכמים [שבת לג.] "כל המנבל את פיו מעמיקין לו גיהנם, שנאמר [משלי כב, יד] 'שוחה עמוקה פי זרות'". וכן נאמר [תהלים פד, ז] "עוברי בעמק הבכא וגו'", ואמרו [עירובין יט.] "'עוברי בעמק הבכא'... 'עוברי' אלו בני אדם שעוברין על רצונו של הקב"ה. 'עמק' שמעמיקין להם גיהנם".

(147) זוה"ק ח"ב לז: "תמר, כמה דאת אמר [שיה"ש ג, ו] 'כתמרות עשן'". ורש"י [שם] כתב: "כתמרות עשן - גבוה וזקוף כתמר". המצודות ציון [שם] כתב: "כתמרות - מלשון אילן ותמר, ורוצה לומר עמוד עשן זקוף כאילן תמר. וכן [יואל ג, ג] 'ותמרות עשן'". והרד"ק בספר השרשים, שורש תמר, כתב: "'זאת קומתך דמתה לתמר' [שיה"ש ז, ח]... ידוע. וממנו 'כתמר מקשה' [ירמיה י, ה], כלומר כתמר השוה והישר, כי לתמר לא יצאו לו ענפים עד למעלה בצמרתו, וכל גופו מלמטה שוה וישר... וכן 'ותמרות עשן' [יואל ג, ג], ולפי שהתמר עץ גבוה וישר ושוה, ידמה הדבר הגבוה והישר אליו... וכן בדברי רבותינו ז"ל על העשן [ברכות מג.] 'משתעלה תמרתו'". אך ממקומות אלו משמע ש"תמרות עשן" נקרא ע"ש "תמר", ואילו מדבריו כאן משמע להיפך; "תמר" נקרא ע"ש "תמרות עשן".

(148) לשונו למעלה פ"ח [תכט:]: "כי המלכיות נקרא 'תנור עשן' [בראשית טו, יז], שאין העשן שורף בחזקה. ונקרא הגיהנם 'לפיד אש' [שם], כלפי המלכיות שהם עשן". בתפארת ישראל פי"ח [רעד.] הביא את מאמרם [ב"ב עד.] "אמר ליה ההוא טעייא... תא ואחוי לך בלועי דקרח. חזאי תרי ביזעי [בקעים, נקבים], והו הקא מפקי קוטרא", וכתב לבאר [רעח:] בזה"ל: "מה שאמר 'דנפיק קוטרא מנייהו', פירוש עשן נמשך מן האש של גיהנם. וקרא הגיהנם שפועל ברשעים 'אש', מפני כי האש יש לו תוקף וגדול כחו, וכך

הגיהנם שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף" [ראה להלן הערה 158]. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"כ [תפה.], ויובא בהערה 153. ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:] כתב: "מי שהוא בעל חימה הוא ענין הגיהנם, כי הגיהנם לתוקף וגודל כחו מתיחס אל כח אש, ולכך אמרו בכל מקום 'אש של גיהנם'". ובח"א לגיטין נז. [ב, קי.] כתב: "ענין הגיהנם שהוא אש, כמו שאמרו בכל מקום 'אש של גיהנם'". ואמרו חכמים [ברכות נז:] "אש - אחד מששים לגיהנם". ובזוה"ק [ח"א לג.] אמרו "גיהנם... איהו נורא דדליק". וראה הערה הבאה.

(149) לשונו בתפארת ישראל פי"ח [רעח:]: "הגיהנם, שהוא דין רשעים, נקרא 'אש'. והתולדה קרא 'עשן' גם כן, לפי שהעשן מתילד מן חוזק האש גם כן". וראה להלן הערה 157.

(150) פסחים נד. ["אור דגיהנם"], תנחומא חיי שרה אות ג, מדרש תהלים מזמור א, ועוד.

(151) פירוש - המקום של גיהנם יוצא משווי המציאות, כי לשם באים הרשעים [וכמו שיבאר]. ואודות שהרשעים הם בעלי גיהנם, כן אמרו חכמים [ב"ב טז.] "בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים בראת רשעים". ועוד אמרו [עדיות פ"ב מ"י] "משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש". וכן אמרו [עירובין יט.] "תקנת גיהנם לרשעים, גן עדן לצדיקים".

(152) אודות שרשעים יוצאים מן השווי והיושר, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תשכו:], וז"ל: "כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע... שיוצא מגדר הפשיטות, אשר הפשיטות הוא השווי הגמור". ושם בהמשך מי"ג [תשסט:] כתב: "כי שם 'רשע' נופל על אותו היוצא מן הסדר הראוי אשר סדר השם יתברך, ובזה נקרא 'רשע'". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ובשביל כך דבק הרשע ברע כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר, הוא הרע... דבק האדם החוטא ברע". ובנתיב אהבת ריע ר"פ ג [ב, סא.] כתב: "מה שאמר ריש לקיש המגביה ידו על חבירו [נקרא רשע (סנהדרין נח:)], כי הגבהת היד מורה על זרוע נטויה ויד החזקה, ולפיכך מיד שהוא מרים יד, דבר זה הוא להגביה יד על חבירו, לכך נקרא 'רשע'. כי הרשע מה שהוא יוצא מן השווי והצדק, ואין לך יציאה מן היושר כמו זה שמרים ידו על חבירו, שמתגבר בזרוע רמה שלו על חבירו. כמו שהוא ענין הרשע שיוצא מן הצדק והיושר להתגבר ברשע, ולפיכך נקרא 'רשע'... אף על גב כי שאר חוטא לא הוי עד שיחטא... הפרש יש בין 'רשע' ובין 'חוטא'. כי הרשע נקרא כאשר הוא יוצא מן היושר

בלבד נקרא 'רשע'. ו'חוטא' נקרא כאשר יחטא לגמרי, לא יציאה מן השווי והצדק בלבד". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רה:] כתב: "הפך היושר הוא הרשע, שהישר אינו יוצא מן דרך הישר כלל". ובנתיב הבושה ר"פ א [ב, קצט.] כתב: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק". ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו". ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה". ואמרו חכמים [עדיות ה:] שמשפט הרשעים מפסח עד עצרת. וכתב על כך בח"א שם [ד, סב:], וז"ל: "כי הרשע הוא שיצא מן היושר ומן השווי, ועל זה מקבל המשפט. ולכך המשפט שלו מפסח עד העצרת, שזה הזמן הוא הזמן שהוא הישר והשווי, כי האויר ממוזג ביותר, והוא במזג השוה, ולכך הרשעים שיצאו מן היושר והשוה, דין שלהם בזמן השוה" [הובא למעלה פי"ד הערה 44, פי"ט הערה 26, פל"א הערה 46, פמ"א הערה 115, ופמ"ו הערה 143]. ולמעלה פל"ב [תקנ:] כתב: "הרשע רחוק ממציאות האמיתי, כי הרשע מפני רשעותו רחוק מן המציאות". ויש לדון לפי זה, אם אינו מקיים מצות עשה, האם יקרא "רשע" בשב ואל תעשה. וראה להלן פמ"ח הערה 17.

(153) וחוזק זה נקרא "אש של גיהנם", וכמו שמבאר והולך. ובדר"ח פ"ה מ"כ [תפה.] כתב: "עז פנים שהוא אש, מקומו הטבעי שהוא מיוחד לו הוא הגיהנם, שהוא האש. ונקרא 'אש של גיהנם', בעבור הכח והתוקף הגדול אשר בו דבקים הרשעים, אשר יצאו מן השווי והיושר, ולכך הם דבקים בכח הזה, אשר הוא כח עז יוצא מן השווי". ובעוד שכאן ובדר"ח מבאר שהצד השוה בין רשעים לגיהנם הוא יציאתם מהשווי והיושר, הרי בשאר מקומות ביאר זאת מצד ההעדר שיש בשניהם. וכגון, למעלה פל"ד [תקפז.] כתב: "דבק בבריאת עולם העדר, וזהו גיהנם, שהוא העדר בריאה. ולפיכך כל אשר ראוי לו האבדון והעדר יבא אל הגיהנם, ששם העדר הבריאה וחסרון הבריאה". ובתפארת ישראל פי"ח [רעו:] כתב: "הגיהנם אין בו שלמות, שאילו היה בו שלמות לא באו שם הרשעים שאינם שלמים בעצמם". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי אין הגיהנם רק ציה וצלמות [ברכות טו:], ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנם שם מציאות כלל. ולכך נקרא...

'צלמות' ששם המיתה. ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה הוא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם". ובאור חדש פ"ג [תרלג.] הביא את דברי המדרש [אסת"ר ז, ט] שאמרו שם "מראית עיניהם של רשעים מורידות אותם לגיהנם", וכתב שם לבאר [תרלד:] בזה"ל: "ועל זה רמז דבר עמוק, כי על ידי ראית האדם, הוא יוצא אל הפעל, כי העין מוציא אל הפעל הראייה. וכאשר... הוא [הרשע] ירצה לצאת לפעל הגמור, אז דבק בו ההעדר והגיהנם. כי הרשע כל זמן שאינו יוצא אל הפעל הגמור, ונחשב מציאותו בכח, אינו דבק בו ההעדר, והוא קיים, כאשר אינו בפעל. אבל כאשר מציאותו בפעל, וזה כאשר העין יוצא אל הפעל על דבר אחד, אז דבק בו ההעדר. כי אין ראוי שיהיה נמצא הרשע בפעל, כי כל רשע הוא 'רשע למות' [במדבר לה, לא], כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאותו, ויקבל העדר. לכך ראייתו מוריד אותו לגיהנם, שהוא ההעדר". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים" [הובא למעלה פל"ד הערה 14, וש"נ].

(154) אודות חוזק כח האש, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"כ [תפד.] כתב: "כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא 'אש'". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצז.] כתב: "נתנה [התורה] באש [במדב"ר א, ז], שכל דברי תורה הם מחויבים מוכרחים בחוזק ותוקף. לכך נמשך אחר זה האש שיש בו כח חזק, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע', מדמה התורה לאש לחוזק שיש בדברי תורה" [הובא למעלה פכ"ד הערה 4]. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה.] כתב: "כי אין לך פועל חזק בעולם הזה יותר מן כבשן האש". ובנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן אש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'" [הובא למעלה פ"ג הערה 25, ופכ"ב הערה 95]. ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כל דבר קדוש שמתחלל, כמו תרומה שנטמאת, משפטה שריפה [שבת כה.], וכן בשר קודש שנפסל דינו בשריפה [פסחים פב:], וכן בת כהן שזנתה 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]... כי הדבר שהוא קדוש... כאשר הם מתחללים ראוי להם שיהיו נדונים באש, לגודל הכח והחוזק שיש באש... שהוא מדת הדין הקשה, כי אין דבר קשה יותר מן האש" [הובא למעלה פי"ח הערה 56]. ובח"א לב"ק צג. [ג, טו:] כתב: "כי האש יוצא מן הפשיטות אל קצה, שהוא חם".

(155) כמו שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב:], וז"ל: "האדם נברא ממקום המזבח [רש"י בראשית ב, ז], שהוא לגמרי באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]. ורוצה לומר שחומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות... שאם יקרה לו חטא יהא נקל שיוסר החטא". ובדר"ח פ"ב מי"א [תשצה:] כתב: "אין לך בריאה שהוא יותר בשוה מן האדם, ולכך נברא האדם בששי [בראשית א, כז], המורה על השווי שיש באדם. והשווי הזה, דהיינו כי האדם הוא מגוף ונפש, צריך שיהיה עומד בשווי, שלא יהיה נוטה אל הקצה שיהיה האדם גוף לגמרי, ולא יהיה נוטה אל כוחות הנפש כאילו היה כולו נפשי, רק צריך שיהיה עומד בשווי הזה... כי ראוי שיהיה האדם עומד מבלי שיהיה נוטה אל הקצה". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנד:] כתב: "כי כח האדם ממוצע, ואינו יוצא מן המצוע". ובח"א לשבת נה. [א, לא:] כתב: "האדם הוא הבריאה השוה והיושר, ואין בכל הנבראים התחתונים בריאה ישרה כמו האדם, לכך נברא האדם ביום הששי דוקא". וראה למעלה פמ"ו הערה 138.

(156) לשונו בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד:]: "כי האש יש בו יציאה מן השווי יותר על ידי כחו, שהוא גדול, וזה עיקר השנוי המגיע לאדם". ובנתיב התורה פ"ו [רפג:] כתב: "האדם... כאשר מתקרב אל האש, הוא בפחד וביראה מפני גודל כח הפועל אשר יש לאש" [הובא למעלה פכ"ד הערה 43]. ובח"א לב"ב עד. [ג, ק:] כתב: "קרא הגיהנם שפועל ברשעים 'אש', מפני כי האש יש לו חוזק גדול, והוא כנגד האדם. והגיהנם, שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף נגד האדם, ולכך הגיהנם, שהוא דין הרשעים, נקרא 'אש'". **אך דבריו** צריכים ביאור, וכי אין האש מתנגדת גם לבעלי חיים, אף על פי שאין לבעלי חיים "מציאות שוה". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] ביאר שהאש מתנגדת לכל בעלי החומר, וכלשונו: "התחתונים שהם חמריים אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר מים עפר, חוץ מן האש... אשר לא יתחברו אל האש". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכג:] כתב: "יאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה' [דברים ד, כד], רצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם... ואין לו שתוף עם הטבעי הגשמי, כמו שאין לאחד שתוף עם האש" [הובא למעלה פל"ט הערה 15]. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפא.] כתב: "'אין הקפדן מלמד' [אבות שם], כי האדם הוא בעל גוף, אם המלמד קפדן, והקפדן הוא אש, נתוסף אש זה על אש של תורה. ודי לאדם בעל גוף שיהיה מקבל דת אש, ואם נוסף אש על אש, איך שייך קבלה כלל דבר שהיא כולה אש". הרי תלה את היות האדם "בעל גוף" כמונע לקבלת האש, ולא היות האדם "מציאות שוה". ומדוע כאן תלה את התנגדות האש לאדם בהיותו "מציאות שוה". והנראה, כי מה שאש מתנגדת לכל בעלי החומר והגוף,

נתבאר בדבריו בדרשת שבת הגדול [ריז.], וז"ל: "כי האש אינו גוף, והפך זה, הדברים שהם בעלי גוף מתיחסים למים". לכך ברי הוא שהאש מתנגדת לכל בעלי החומר והגוף, כי זו ההתנגדות של אש למים. אך האדם כולל את כל היסודות [יבואר בהמשך], ואינו מתיחס רק למים, ולכך היה מן הדין שהאש לא תתנגד לאדם. לכך הוצרך לבאר שעם כל זה הואיל והאדם הוא "מציאות שוה", וכח האש "יוצא מן השווי לגמרי", לכך כח האש מתנגד לאדם. ואודות שהאדם הוא נוצר מהכל, ולכך היה ראוי שלא יפסד מחמת שום יסוד פרטי, כן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יט [ס.] שמחמת שאדם הראשון נברא מכל האדמה מארבע רוחות [רש"י בראשית ב, ז], לכך אין לאדם דבר שיפסד אליו, וכלשונו: "אין האדם כמו שאר הנמצאים, לפי ששאר הנמצאים הם פרטים, לכך יש להם הפסד, כי יש להם דבר מה שיפסדו אליו. כי האש שהוא חלק דבר, יכול להיות נפסד אל יסוד אחר מן היסודות. ואילו היה האש הכל, אין לו דבר שיהיה נפסד אליו. ולפיכך אמרו שהאדם נברא מכל האדמה... אם כן הוא הכל, ואין לו דבר שיפסד אליו, ולפיכך אין לו הפסד... כי אל מה יהיה נפסד כאשר הוא כמו הכל... כי אין הפסד לדבר שהוא כללי" [הובא למעלה פמ"ג הערה 37, ולהלן הערה 576]. לכך הוצרך לבאר שעם כל זה האש מתנגדת לאדם, מחמת שהאדם הוא בעל מציאות שוה, לעומת כח האש היוצא מן השווי. **ויש להעיר** מדברי הגמרא [חגיגה כז.], שאמרו שם "תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא; ומה סלמנדרא שתולדת אש היא ["חיה הנבראת מן האור, כשבוערין אש במקום אחד שבע שנים תמיד בלי הפסק" (רש"י שם)], הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים שכל גופן אש, דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלוא כה דברי כאש נאם ה'', על אחת כמה וכמה". ואם אש של גיהנם "מתנגד אל האדם, כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש, היוצא מן השווי", מדוע שאש זו לא תתנגד בפרט לתלמידי חכמים. ואולי יש לחלק בין התנגדות האש לאדם [דבריו כאן], לבין שליטת האש על האדם [הגמרא בחגיגה]. ונמצא לפי זה שהאש לעולם מתנגדת לאדם, אך אין היא שולטת בתלמידי חכמים.

(157) לשונו בח"א לב"ב עד. [ג, ק:]: "העשן נמשך מן האש. וקרא הגיהנם שפועל ברשעים 'אש'... וחוזק התפשטות הגיהנם קרא 'עשן' גם כן, לפי שהעשן מתפשט מן חוזק האש. ואין ספק כי הגיהנם, שהוא דין הרשעים, מתפשט בעולם הזה, ועושה רושם, וזה שאמר [ב"ב עד.] דעלה קוטרא מינייהו". וראה למעלה הערה 149.

(158) יש להעיר, מדוע לא היה מספיק לומר "דעלה קוטרא מינייהו" כפי שאמרו בגמרא [ב"ב עד.] על גיהנם [הובא למעלה הערות 148, 157], ודל מהכא התמרים. ויש לומר,

שהדגשת חז"ל במאמר זה היא להורות כיצד נראה **המקום** בעוה"ז שדבוק בגיהנם, וכיצד חל עליו הרושם של גיהנם. לכך הוצרך לציין שהמקום הזה מסוגל לגדל תמרים, כי התמר מורה על תמרות עשן היוצאים מהאש של גיהנם, וכמו שביאר [למעלה לאחר ציון 146]. מה שאין המאמר בב"ב בא להורות על העונש החמור שהגיע לבלועי קרח [ראה למעלה הערה 148], ולא על איכות המקום, לכך לא דובר שם כלל על גידול תמרים.

(159) כמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ י, והובא למעלה הערה 138.

(160) ועל כך מורה ההשגחה שבירושלים, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 124].

(161) כן כתב בעל העיקרים, מאמר ראשון פ"ד, וז"ל: "ובכלל ההשגחה הם השכר ועונש בעולם הזה לגוף, ובעולם הבא לנפש".

(162) כמו שמנה הרמב"ם עשרים וארבעה דברים המעכבים את התשובה, והעיכוב השלישי הוא [הלכות תשובה פ"ד ה"א] "הרואה בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו ממחה בידו. הואיל ובנו ברשותו, אילו מיחה בו היה פורש, ונמצא כמחטיאו. ובכלל עון זה כל שאפשר בידו למחות באחרים, בין יחיד בין רבים, ולא מיחה אלא יניחם בכשלונם". ובנתיב התשובה פ"ח [קכג:] כתב: "הג', הרואה את בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו מוחה. דבר זה אין הדעת סובל, והוא זר, שיראה בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו מוחה. וחטא כמו זה הוא הסרה לגמרי. ולכך החטא הזה אדוק בבעל החטא ביותר, ומתעצם החטא בו, ומעכב התשובה". ובודאי שדברים אלו שייכים גם כלפי מעלה, ולכך מן הנמנע הוא "שיהיה הוא יתברך רואה מעשיהם ומשגיח, ולא יפקוד על חטאם". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שפט:] כתב: "'ובטוב העולם נדון' [אבות שם]. רוצה לומר שאל יחשוב האדם כי מאחר שהשם יתברך אין מוחה ביד עוברי עבירה, שאין השם יתברך חפץ בטוב העולם. דומה לאב שהוא אוהב את בנו, והוא [הבן] בא לעשות דבר חטא, שאז האב אינו מניחו לעשות. וכאשר הוא שונאו, מניח אותו לעשות, שנאמר [ב"ק סט.] 'הלעיטהו לרשע וימות', שמניח אותו לעשות רצונו, שיבא לידי אבדון. וכך יעלה על הדעת שמפני שמבקש רעתו של עולם, מניח אותו לידי חטא. שאם היה אוהב את האדם, והיה חביב עליו, למה אינו מוחה. אלא ודאי חפץ הוא חס ושלום להכריעהו לכף חובה. ועל זה אמר שאינו כן, כי אף אם דן העולם, אינו מבקש בחוב העולם, אבל 'בטוב העולם נדון', שחפץ לזכות העולם ולהטיב אל העולם, ולא יהיה בעולם רק טוב. ולכך הקב"ה דן אותו בטוב, היינו שמדת הטוב של השם יתברך חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פרעניות לעולם לשלם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב. וזהו 'ובטוב העולם נדון', כלומר בטוב של הקב"ה העולם נדון, כי מצד שהוא טוב רוצה בטוב, ואינו חפץ

ברע". **ונאמר** [ירמיה לב, יט] "גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו", הרי שההשגחה היא בשביל שכר ועונש. וכן הרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "מכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר". וכן הוא בכד הקמח, ערך השגחה. בספר העקרים מאמר ראשון פרק טו כתב: "והעיקר השלישי שהוא השכר והעונש, הנה השורש הקודם לו והמתחייב אליו בהכרח הוא ההשגחה, וזה כי אע"פ שכבר קדם לנו שורש הידיעה, ושהאל יודע מעשה בני ההאדם... כבר היה אפשר לו כי להיות האדם פחות ונבזה בעיני השם, יהיה הפרט משולח ונעזב ובלתי נגמל על מעשיו הפרטיים אשר בינו לבין קונו... ולזה שמנו ההשגחה שורש קודם לשכר ועונש, להעיר שההשגחה האלהית היא על כל פרט ופרט לתת לו עונש ושכר אף על הדברים שהם בינו לבין השם... כמאמר הנביא [ירמיה לב, יט] 'גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו'". ובספר העקרים מאמר ראשון פרק ד כתב: "ברכת זכרונות [בר"ה] תורה על ההשגחה והשכר והעונש. וכן יורה נוסח הברכה 'אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם לפניך נגלו כל תעלומות וכו'" [הובא למעלה הערה 85]. והבטוי לכפירה בעונש "לית דין ולית דיין" [ויק"ר כח, א] מורה כן, שהרי בטוי זה בא לומר שאין עונש, ומדוע יש לכלול בו גם ש"לית דיין". אלא שמן הנמנע הוא שתהיה כפירה בעונש ["לית דין"] מבלי כפירה גם בדיין ["לית דיין"]. ובזוה"ק ח"א פז: איתא "אתא יצחק אודע לכלא דאית דין ואית דיין לעילא לאפרעא מרשיעיא". ובבני יששכר מאמרי חדש ניסן מאמר ד, כתב: "בא יצחק מצד מדת הדין, ופירסם אשר אית דין ואית דיין, כי יש משגיח, על כן יש שכר ועונש". אמנם בדר"ח פ"ב מ"א [תקא:] כתב: "ומפני שעדיין יש לומר אף על פי שהוא יתברך משגיח על המעשה, אין מוכרח לומר כי ההשגחה שהשם יתברך משגיח בשביל זה שעתיד ליתן האדם הדין כפי העבירה אשר עשה, כי ההשגחה שהשם יתברך משגיח הוא כדי לתקן שלא יהיה נעשה עוד, ודבר זה לסלק הרע מן העולם, אבל שיבא הכל לידי חשבון, זה אינו". ומכך לכאורה משמע שאין ההשגחה מחייבת שכר ועונש. וראה שם הערה 183.

(163) צריך לומר שכוונתו לציור ההפוך ["יש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים"], וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 136] "יש רשעים הרבה שמגיע להם כמעשה הצדיקים", כי המשך דבריו מוסב על הציור של "רשע וטוב לו", ועל הפרעון המתחייב לרשעים לאחר מותם, ולא על "צדיק ורע לו". והמקרא [קהלת ח, יד] הזכיר את שני הציורים; "יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אלהם כמעשה

הרשעים ויש רשעים שמגיע אלהם כמעשה הצדיקים אמרתי שגם זה הבל". ונקט כאן ברישא דקרא, אך כוונתו לסיפא דקרא, וכדבריו למעלה.

(164) אע"פ שלא נמצא שביאר להדיא מאמר זה בשאר ספריו, וכן לא זכינו לאורו בחידושי אגדות למסכת עירובין, מ"מ יש לנו פתח קטן להבין את כוונתו הטהורה; הנה בגמרא [גיטין נז.] אמרו שטיטוס נידון שאפרו מפוזר על פני שבעה ימים, ובלעם נדון בשכבת זרע, ואותו האיש נידון בצואה רותחת. ובנצח ישראל פ"ה [קלג:] כתב: "דע, כי הרשעים הם על דרכים רבים, אך מה שכולל אותם הם שלשה. האחד, הוא רשע על ידי עבודה זרה. הב', הוא על ידי גילוי עריות. הג', על ידי שפיכות דמים... ולפיכך אלו ג' חטאים, שהם עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים, כוללים כל החטאים, שכל החטאים נכללו באלו... ולפיכך אמרו חז"ל [סנהדרין עד.] כי אלו עבירות הם שוים לענין זה שיהרג ואל יעבור, כי אלו ג' הם ראשי העבירות. והנה ידוע, כי החוטאים האלו כל אחד היה דבק באחד מהם; בלעם, לא נמצא באחד גילוי עריות כמו שנמצא בו, כמו שאמרו חכמים בפרק קמא דעבודה זרה [ד:] שהיה בא על אתונו. ועוד ידוע מן העצה שנתן בלעם להחטיא את ישראל בזנות [סנהדרין קה.]. ואל יהא ספק לך, כי מה שבא על אתונו, מפני שהיה בלעם דבק בכח הטומאה, שאותו כח הטומאה כח זנות, לכך היה בלעם מוטבע בזנות היותר גדול להיות בא על אתונו. וההוא גברא דבק היה בעבודה זרה, שהסית והדיח את ישראל... וטיטוס מיוחד בשפיכות דמים". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיא:] כתב: "וכל אלו ג' דינים הנזכרים כאן הם דינים כוללים, כמו שהחטאים השלשה כוללים. ואלו ג' דינים הם כנגד מה שאמרו חכמים במסכת עירובין **ג' פתחים יש לגיהנם**, ועיין שם ותמצא הדברים מבוארים למי שהוא משכיל ויודע בחכמה". **וכאמור**, לא זכינו לאורו בח"א לעירובין, אך מתבאר מדבריו ששלשת פתחי גיהנם מקבילים לשלשה עונשים אלו. ונראה, שפתח הגיהנם שבים הוא כנגד דינו של טיטוס, שאפרו נתפזר על שבעה ימים. ובח"א לגיטין נז. [ב, קט.] כתב: "ומה שאמר לבדריה קטמי אשב ימי, כי כאשר העפר מתפזר על הים אז נעשה בו אפיסה מוחלטת, מפני שהמים מבטלים ומפסידים הצורה... ואין ספק שראוי לרשע כזה מחוי צורה וחלוק לגמרי, שהוא ראש המשחית והמפסידים, שראוי לו אפיסה מוחלטת כפי מדתו". ופתח הגיהנם בירושלים הוא כנגד דינו של אותו האיש, כי מינות וע"ז סותרות לעבודת ה' שבירושלים. ופתח הגיהנם במדבר הוא כנגד דינו של בלעם, כי המדבר הוא מקום טהרה שאין בו תאוות הגוף, וכמו שכתב בדרוש על התורה [טז:], וז"ל: "כאשר [האדם] מסלק את גופו לגמרי, אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו. ואם לאו, אין התורה מתקיימת בו... לכן כתיב

[שמות יט, א] 'באו מדבר סיני', רצה לומר כי האדם אם רוצה לקבל התורה צריך שיעשה את עצמו כחיה במדבר, אשר אין לה מכל תאוות הגוף... רק ההכרחי. ומצינו מדה זאת מיוחדת בישראל שאינם רודפים אחר תאוות הגוף, רק שהם כמו המדבר". [ודמות ראיה לזה, שבמדבר נאסר להם בשר תאוה (חולין טז:, ורש"י דברים יב, כ), ו"כל ימי היותם במדבר נאסר להם בשר תאוה" (לשונו בתפארת ישראל פס"ד, עמוד תתקצז.)]. נמצא ששלשת פתחי גיהנם הם כנגד ג' עבירות חמורות, הכוללות כל שאר עבירות. וכידוע ג"ע היא מן ימין, שפ"ד היא מן שמאל [תפארת ישראל פמ"ו (תשיב.)], וע"ז וכפירה הן מן האמצע [ראה נצח ישראל פ"ד (סא.)]. לכך ג' פתחי גיהנם הם כנגד שלשת ראשי עבירה, הכוללים כל סוגי העבירה. ודו"ק.

(165) לכאורה רש"י [שם] פירש לא כך, דכתב: "רגלים - פעמים, וכן [במדבר כב, כח] 'כי הכיתני זה שלש רגלים'". וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש רגל, כתב: "'שלש רגלים תחוג לי בשנה', 'כי הכתני זה שלש רגלים', פירוש 'פעמים', ושניהם לשון אחד". אך דבריו יובנו על פי מה שכתב הכתב והקבלה [שמות כג, יד], וז"ל: "הנה לשון 'רגלים' דקרא... לשון הרמב"ם [בפירושו למשנה קמא דחגיגה (פ"א מ"א)]; אף על פי שרגל הוא המועד, אבל לפי שאמר 'רגלים' ולא אמר 'פעמים' כמו שאמר במקום אחר [דברים טז, טז], באה הקבלה שהוא רומז שזו המצוה אינה חובה על מי שאינו יכול ללכת ברגליו [חגיגה ב.]. מבואר דעתו דעיקר לשון 'רגלים' דקרא הוא המועד, וכמורגל בדברי רבותינו לקרוא את המועד בשם 'רגל', כאמרם; 'חייב אדם לטהר עצמו ברגל' [ר"ה טז:], 'שמיני רגל בפני עצמו' [ר"ה ד:], 'חוגג והולך כל הרגל כולו' [יומא ג.]... ואין טעם לומר שנקרא היום טוב 'רגל' על שם הליכתם ברגל מירושלים לעזרה [ראה רש"י חגיגה ב.]". הרי שתיבת "רגל" מצד עצמה היא לשון מועד, ואינו רק לשון "פעם", כי א"כ מדוע כאשר המועד מוזכר בפני עצמו בלשון יחיד הוא לא יקרא "פעם". לכך הוכרח המהר"ל לבאר ש"רגל" הוא מלשון "יסוד" שעליו עומד כל הבנין. וכן כתב הכלי יקר [ויקרא יט, יח], וז"ל: "במסכת שבת [לא.], מעשה בההוא גר שאמר 'למדני כל התורה כשאני עומד על רגל אחד'... וכפי הנראה שהגר היה גר צדק, ולא היה מהתל התולים לומר בדרך שחוק שילמדו כל התורה בעוד שהוא עומד על רגל אחד ממש. אלא ודאי בקש שיעמיד לו כל מצות התורה על יסוד אחד, דהיינו רגל אחד, אשר עליו יעמיד לו כל המצות". והשפת אמת חנוכה, שנת תרמ"ד, כתב: "כי הנה כל אלה הימים אשר המה קבועים לדורות המה עמודים שהעולם עומד עליהם, וכמו הג' רגלים, שהם ממש רגלים שכל השנה נשען עליהם".

(166) כפי שכתב הרמב"ן [שמות יג, טז], וז"ל: "הנה מעת היות עבודת גלולים בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה; מהם כופרים בעיקר, ואומרים כי העולם קדמון, כחשו בה' ויאמרו לא הוא. ומהם מכחישים בידיעתו הפרטית, ואמרו 'איכה ידע אל ויש דעה בעליון' [תהלים עג, יא]. ומהם שיודו בידיעה, ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים, שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו 'עזב ה' את הארץ' [יחזקאל ח, יב]. וכאשר ירצה האלקים בעדה או ביחיד, ויעשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כלם. כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול. וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה... **אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה**" [הובא למעלה הערה 97, ושם הובאו ראשונים נוספים שכתבו כן].

(167) מדגיש שקרי"ס היתה בשביעי של פסח, כדי להורות על מה מורה חג הפסח. ולמעלה פל"ז [תרצז.] כתב: "'והיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם וגו'" [שמות יב, יד]. אף על גב שיום היציאה הוא יום אחד, צוה לעשות שבעה ימים ימי פסח [שם פסוק טו], כי התחלת היציאה היה ביום ראשון, ותכלית היציאה היה ביום שביעי, שעברו הים ביום שביעי, ואז נגאלו מן מצרים כאשר עברו ים. לכך צוה 'וחגותם חג לה' שבעת ימים וגו'". וראה להלן פמ"ז הערה 542.

(168) כפי שביאר למעלה כמה פעמים [לאחר ציונים 70, 94, 107. וראה להלן הערות 168, 183]. ואם תאמר, הרי למעלה [לאחר ציון 93] כתב: "ולכך כאשר בא משה לגאול אותם, וראה ה' ענים ולא עזב אותם, נאמר [שמות ד, לא] 'ויאמינו כי פקד ה' את עמו וכי ראה את ענים', וזהו אמונת ההשגחה. ובקריעת ים סוף נודע להם אמיתת מציאות השם יתברך, שאין דבר יוצא ממנו יתברך, והכל הוא ברשותו וביכלתו, אחר שהיה הוא משנה הים ליבשה, כמו שהתבאר, ולכך נאמר [שמות יד, לא] 'ויאמינו בה'". הרי שבגאולת מצרים נתבררו שני יסודות האמונה; (א) ההשגחה, והיא נתבררה בתחילת שליחות משה. (ב) מציאות ה' [ושאין חוץ ממנו], והיא נתבררה בקרי"ס. ומדוע כאן מגביל את פסח רק כמברר את היסוד השני, ולא גם כמברר את היסוד הראשון. ויש לומר, שאין דבריו כאן מוסבים על יציאת מצרים, אלא על פסח, והפסח שנוהג לדורות אינו בא על תחילת שליחות משה לישראל, אלא על היציאה עצמה. וביציאה עצמה [על

מופתיה ונסיה] נתברר היסוד השני, ולא היסוד הראשון. לכך יש צורך בסוכות לברר את היסוד הראשון, וכמו שיבאר.

(169) יש להעיר, כי לפי רבי יוסי [שבת פו:] מתן תורה היה בז' סיון [והלכה כמותו (מג"א סימן תצד סק"א)], אך שבועות הוא בו' סיון, "כי בודאי מצד השם יתברך הנותן, 'זמן מתן תורה' ביום חמשים. רק שלא הגיע התורה אל המקבל רק ביום נ"א. ומכל מקום 'זמן מתן תורה' הוא ביום החמשים" [לשונו בתפארת ישראל פכ"ז (תיד.), והובא במילואו למעלה פמ"ו הערה 101]. לכך מה שכתב כאן "חג השבועות בו **נודע** נתינת התורה" טעון ביאור, דמה "שנתן השם יתברך התורה במדבר לעיני כל, הוא ראיה ומופת על שהשם יתברך נותן ומצוה התורה, שהרי לעיני כל דיבר עם ישראל, וכדכתיב [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם'" [לשונו למעלה לאחר ציון 118] נתקיים למחרת חג השבועות, אך בשבועות עצמו לא אירע דבר גלוי לעיני ישראל. ויל"ע בזה.

(170) בגמרא [סוכה יא:] נחלקו התנאים האם הקב"ה הושיב את ישראל בענני כבוד, או סוכות ממש. וכאן נקט כדעה שהקב"ה הושיבם בענני כבוד, וכן כתב רש"י [ויקרא כג, מג, וסוכה ב. ד"ה למען ידעו]. וראה למעלה פמ"ו הערה 102, והערה הבאה.

(171) אין כוונתו ל"סוכות ממש" [סוכה יא:], כי במשפט הקודם כתב כדעה שהושיבם בענני הכבוד, ולא בסוכות [ראה הערה קודמת]. אך כוונתו שגם ענני הכבוד נקראים "סוכה", שהרי מקרא מלא הוא [ויקרא כג, מג] "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", ועל פסוק זה גופא נחלקו שם בגמרא. ונקט בלשון "סוכה", כי רוצה להורות על השמירה, ו"סוכה" מורה על השמירה, וכמו שמבאר והולך. ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 72] כתב: "היה הולך לפניהם יומם ולילה, והקיפם בעננים שיהיו נשמרים". ובח"א לב"מ פו: [ג, מח:] כתב: "ג' דברים שהיו צריכים לישראל [במדבר]; אכילה, ושתיה, והשמירה, כאשר היה במדבר המן לאכילה, המים לשתייה, הענן לשמירה" [הובא למעלה פ"מ הערה 73]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; מתבאר כאן שפסח מורה על יכולת ה' ["שהכל ביכלתו, ואין חוץ ממנו"], וסוכות מורה על השגחת ה' והנהגתו ["ההשגחה והשמירה שהיה עליהם, ולא עזב אותם, שהושיב אותם בסכות"]. והנה בדר"ח פ"ה מ"ד [קמד:] כתב: "כי כאשר חטאו בעגל, היו מסופקים ישראל אם הוא מנהיג את עולמו ואין זולתו". ובהמשך שם [קמח.] כתב: "בעגל חטאו כאילו היה חס וחלילה אלהות זולת השם יתברך, ולכך אמרו [שמות לב, א] 'עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו'. ובמרגלים אמר [במדבר יג, לא] 'כי חזק הוא ממנו', כאילו חס ושלום אין היכולת בו יתברך להוציאם משם... הרי לך

כי... בעגל אמרו שיש אלהים זולתו חס וחלילה, ובמרגלים אמרו חס ושלום כי אין הכל ביכלתו". נמצא שבחטא העגל כפרו בהנהגת ה' והשגחתו, שעל כך נקבע חג הסוכות. ובחטא המרגלים כפרו ביכולת ה', שעל כך נקבע חג הפסח. נמצא שיש זיקה בין חטא העגל לסוכות, ובין חטא המרגלים לפסח. ואכן הדברים מחוורים היטב; בחטא העגל נעשה בי"ז תמוז [תענית כו:], ואז נסתלקו ענני הכבוד, והם חזרו בט"ו תשרי, ועל כך נקבע חג הסוכות, וכפי שהשריש הגר"א [שיה"ש א, ד, והובא למעלה פ"מ הערה 73]. הרי הכפירה שהיתה בחטא העגל תוקנה בסוכות. ואילו חטא המרגלים היה בתשעה באב [תענית כו:], שלעולם נופל באותו יום בשבוע כמו ליל הסדר. וכן אמרו במדרש [איכ"ר ג, ה]: "'השביעני במרורים' [איכה ג, טו], זה יום טוב הראשון של פסח, דכתיב בו [במדבר ט, יא] 'על מצות ומרורים'. 'הרוני לענה' [איכה שם], מה שהשביעני בליל יום טוב הראשון של פסח, הרוני בליל תשעה באב לענה. הוי ליל יום טוב הראשון של פסח הוא ליל תשעה באב". וכן כתב המחבר או"ח סימן תכח ס"ג, וז"ל "סימן לקביעת המועדים א"ת ב"ש... פירוש, ביום א' של פסח יהיה לעולם תשעה באב, וסימן 'על מצות ומרורים יאכלוהו'". ובהג"ה בשו"ע או"ח סימן תעו ס"ב כתב "נוהגים בקצת מקומות לאכול בסעודה ביצים, זכר לאבלות. ונראה לי הטעם משום שליל תשעה באב נקבע בליל פסח". לאמר שההוראה היוצאת מפסח נפגמה על ידי חטא המרגלים הבא לאחריו. ויתירה מזאת; הנה מצינו שבחטא המרגלים נענשו ישראל יותר בחומרה מאשר בחטא העגל, שהרי בחטא המרגלים נגזר על כל הדור שימותו במדבר [במדבר יד, כט], ולא נגזר כן בחטא העגל. וישראל היו נזופין במדבר לאחר חטא המרגלים לשנים רבות, ולא כן לאחר חטא העגל [תוספות יבמות עב. ד"ה נזופין]. ולפי המתבאר כאן יש בזה הבנה מסויימת; חטא המרגלים נעשה לאחר שכבר היה לישראל את חג הפסח, והיה לישראל ללמוד מפסח שה' הוא כל יכול, ולא לתור אחר המרגלים. אך חטא העגל נעשה בי"ז תמוז שנה ראשונה, קודם שנקבע לישראל חג הסוכות. לכך לא היה לישראל עדיין ממי ללמוד שהנהגת ה' והשגחתו היא מלאה [ואע"פ שהיה להם ענני הכבוד מיצ"מ עד י"ז תמוז, מ"מ כבר ביאר הגר"א (אדרת אליהו שמות לד, י) שענני הכבוד הללו נראו רק ע"י הנביאים, ולא לעיני כל ישראל, לעומת ענני הכבוד שחזרו בט"ו תשרי]. וההבדל בין חטא העגל לבין חטא המרגלים הוא בבחינת "דור המבול לא היה להם ממי ללמוד, ואתם יש לכם ממי ללמוד" [רש"י דברים יא, יז]. באופן שפסח מחייב את החומרה של חטא המרגלים שהיה בת"ב שלאחריו. וכן כתב הבית הלוי [שמות יב, יג] "איתא במדרש... דליל תשעה באב חל לעולם בלילה שחל בו פסח. ולכאורה אין שום נ"מ במה

שהני שני לילות חלים בלילה אחד בשבוע. ובעל כרחך עיקר עומק כוונת חכמינו ז"ל הוא דהני שני לילות תלויים ומקושרים זה בזה, והאחד גרם לחבירו".

(172) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 126]. ואודות ש"סוכה" מורה על שמירה, כן נאמר [ישעיה ד, ו] "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר". וכן נאמר [תהלים כז, ה] "כי יצפנני בסכה ביום רעה יסתרני בסתר אהלו בצור ירוממני". ובגמרא [ערכין לב:] אמרו "כתיב [נחמיה ח, יז] 'ויעשו בני הגולה השבים מן השבי סוכות וישבו בסוכות כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל וגו' ותהי שמחה גדולה מאד'. אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא... דבעי רחמי על יצר דעבודה זרה ובטליה, ואגין זכותא עלייהו כי סוכה". הרי הסוכה נועדה להגנה ושמירה. ובילקו"ש ח"א רמז תרנג אמרו "'וסוכה תהיה לצל יומם', כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה, הקב"ה מיסך עליו מן המזיקין שלא יזיקו אותו, שכן הוא אומר [תהלים צא, ד] 'באברתו יסך לך'". ובספר דובב מישרים ח"א סימן עט הביא מדרש זה, ומחמתו פסק ש"על כן אין לפחוד ומותר לישן יחידי בסוכה", אע"פ שבדרך כלל אסור לישן בבית יחידי [שבת קנא:].

(173) לשונו למעלה פי"א [תקמז:]: "כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית". ובנצח ישראל פל"ב [תרטו:] כתב: "דבר זה ידוע ממה שהיו מקריבים בשבעת ימי סוכות, שהיו מקריבין שבעים פרים כנגד האומות [סוכה נה:], כי אין באומות אחדות, רק רבוי. לכך בהם הקרבת ע' פרים בז' ימי סוכות, כי שבעה ושבעים דומים ושוים. ומזה תדע כי האומות יש להם עולם הזה, שנברא בז' ימי בראשית. ואחר השבעה מקריבין פר אחד [במדבר כט, לו], נגד האומה הישראלית היחידה" [הובא למעלה פי"א הערה 75, ופכ"ו הערות 75, 78]. ואודות שישראל נקראים "אומה יחידה", ראה למעלה פ"ג הערה 60 שנלקטו מספריו שלשה טעמים לבאר יחידיות זו של ישראל; (א) במה שהקב"ה הוא אלקיהם. (ב) במה שיש להם את התורה. (ג) במה שאין להם שום שייכות לאומות העולם. וראה למעלה פי"א הערות 76, 77.

(174) כי הקרבת הפרים נעשתה באופן של "מתמעטין והולכין"; ביום ראשון הקריבו שלשה עשר פרים [במדבר כט, יג], ביום השני שנים עשר פרים [שם פסוק יז], ביום השלישי אחד עשר פרים [שם פסוק כ] וכו', כדי להורות שאומות מתמעטין והולכין, וכמו שכתב רש"י [במדבר כט, יח] "פרי החג שבעים הם, כנגד שבעים אומות שמתמעטים והולכים, סימן כליה להם". ורבינו בחיי [שם פסוק יג] כתב: "פרי החג שבפרשה זו הם שבעים, כנגד שבעים אומות. והיו מקריבין אותן ביום ראשון שלושה

עשר, וביום שני שנים עשר, וביום שלישי אחד עשר, וכן כולן מתמעטים והולכים. והיה זה סימן כליה לשבעים אומות עובדי גלולים, שיהיו כולן כלין מן העולם". נמצא שהקרבת הפרים מורה על כליונן של האומות. והמהרש"א [סוכה נה:] כתב: "הני ע' פרים נגד ע' אומות כו'... דלכך פוחתין והולכין, לרמוז שהאומות עובדי כוכבים פוחתין והולכין... ואמר 'פר יחידי נגד אומה יחידי', שהם חלק ה' שהוא אחד, כמו שאומרים בנוסח [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך וגו''. ואמר 'ליום אחרון', דהיינו רמז לעתיד לבא, כשכל האומות עובדי כוכבים כלים, ישראל יהיו קיימים לעשות סעודה קטנה, 'כדי שאהנה ממך'. דמסעודת ע' אומות עובדי כוכבים בעולם הזה אין הקב"ה נהנה".

(175) כי ישראל מקריבין פר ביום השמיני, לאחר שבשבעת הימים הראשונים שבעים הפרים הוקרבו באופן של "מתמעטין והולכין", וכמבואר בהערה הקודמת. ואודות שישראל יהיו נשארים לבדם לאחר כליון האומות, כן כתב רש"י [בראשית טו, י] "לפיכך בתר הבהמות רמז שיהיו האומות כלין והולכין. 'ואת הצפור לא בתר' [שם], רמז שיהיו ישראל קיימין לעולם". ומקורו בזוה"ק [ח"א רח:], שאמרו שם '"ולא עמד איש אתו' [בראשית מה, א], בזמנא דקב"ה אתי לאזדווגא בכנסת ישראל, 'בהתודע יוסף אל אחיו' [שם], בזמנא דקב"ה הוה מתחבר בהו בישראל, בגין דאינון נטלי בלחודייהו, ולא חבורא דעמין עעכו"ם בהדייהו, בגין כך [במדבר כט, לה] 'ביום השמיני עצרת תהיה לכם', דהא בזמנא דא איהו קב"ה בלחודוי, בחבורא חדא עם ישראל". **ואין הכוונה** לימות המשיח, כי בימות המשיח יהיו האומות נמצאות בעולם, וכמבואר בקרא [ישעיה יא, י]: "והיה ביום ההוא שורש ישי אשר עומד לנס עמים אליו גוים ידרושו והיתה מנוחתו כבוד". והרד"ק [שם] כתב: "ידרשו כל הגוים אל המשיח, וילכו אחריו לעשות מה שיצוה, כולם יהיו נשמעים אליו, לפיכך יהיה בכבוד, שלא יהיה לו מלחמה, ויהיה במנוחה ובכבוד, כי כל הגוים יכבדוהו ויעבדוהו". וכן אמרו חכמים [פסחים קיח:] "עתידה מצרים שתביא דורון למשיח, כסבור אינו מקבל מהם. אמר לו הקב"ה למשיח, קבל מהם, אכסניא עשו לבניי במצרים... נשאה כוש קל וחומר בעצמה; ומה הללו שנשתעבדו בהן כך, אני שלא נשתעבדתי בהן לא כל שכן. אמר לו הקב"ה, קבל מהם... נשאה מלכות רומי הרשעה קל וחומר בעצמה; ומה הללו שאין אחיהן, כך, אנו שאנו אחיהן, לא כל שכן". ובנצח ישראל ר"פ נה [תתנב.] כתב: "מן הדברים אשר בארנו לך בחבור הזה, כי היה בעולם הזה התנגדות לישראל מצד אשר העולם הוא חלק האומות, ובזמנים אשר מיוחדים אל האומות ומתיחסים אליהם, היה נמצא ההתנגדות

אל ישראל... לכך היה נמצא בעולם הזה זמנים מיוחדים שהיו מיוחדים אל האומות. ולעתיד גם אויביהם ישלים עמהם, הוא העולם המשיח, ולא יהיה עוד התנגדות לישראל בשום בחינה, עד שהכל יושלם עמהם". **ובעל כרחך לומר** שהכוונה היא לעוה"ב, שבו לא יהיו אלא ישראל. וזהו שכתב בנצח ישראל פל"ו [תרעט:]: "**בסוף** יתבטלו [האומות] מן העולם". ובהקדמה שניה לדר"ח [נט:] כתב שרק מי שבשם "ישראל" יכונה הוא בן עוה"ב. ושמיני עצרת עומד כנגד חיי עולם הבא, וכמו שנכתב בתוספת מעשה רב [אות סו]: "כל ז' ימי החג הקרבנות נגד ע' אומות וע' שרים, אשר לא כן יום שמיני עצרת, שהוא דוגמת עולם הבא לעתיד, שלא יתערב זר בשמחתנו". והשפת אמת סוכות, שנת תרל"ב, כתב: "ז' ימי סוכות הם חיי העולם הזה, ולכך יש אחיזה גם לאומות, וזהו ע' פרים. אבל שמיני עצרת הוא חיי העולם הבא". **אך יש להעיר**, כי בבאר הגולה באר השביעי [שפז:] כתב שפעמים אף בני אומות העולם זוכים לעוה"ב, וז"ל: "אשר לא מבני ישראל המה נתנו לו חלק לעולם הבא, דרבי יהושע דהלכתא כותיה לגבי דרבי אליעזר, סובר שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, וכדאיתא בפרק חלק [סנהדרין קה.]. ויותר מזה, ידוע כי זרע עשו מתנגדים לישראל. ובפרק קמא דע"ז [י:] שאל אנטונינוס את רבי, אתינא לעלמא דאתי, אמר ליה, אין. אמר ליה, והא כתיב [עובדיה א, יח] 'לא יהיה שריד לבית עשו'. בעושה מעשה עשו. תניא נמי הכי, 'לא יהיה שריד לבית עשו', יכול לכולם, תלמוד לומר 'לבית עשו', בעושה מעשה עשו, עד כאן. הרי שהם לא חסרו מדריגת בני אדם כלל, רק הכל הולך אחר המעשה, ודבר זה מבואר". וכן באור חדש פ"א [תי:] כתב: "כי חסידי אומות העולם יש להם חלק העולם הבא". ואילו כאן מתבאר שעוה"ב הוא רק לישראל. **ונראה**, כי מעין סתירה זו נמצאת בדברי הרמב"ם; בהלכות תשובה פ"ג ה"ה, ובהלכות עדות פי"א ה"י, ובהלכות מלכים פ"ח הי"א פסק שיש לחסידי אומות העולם חלק לעוה"ב. ובשלשת המקומות האלו ביאר הכסף משנה שפסק כרבי יהושע. והכס"מ בהלכות תשובה [שם] ציין לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות לפרק חלק [סנהדרין צ.], שאמרו שם שלבלעם אין חלק לעולם הבא, וכתב על כך הרמב"ם: "וזכר בלעם, והוא אינו מישראל, לפי שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, והודיעו כי בלעם מראשי אומות העולם, ואין לו חלק לעולם הבא". אמנם בהלכות איסורי ביאה פי"ד ה"ד כתב: "העולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים, והם ישראל". וכבר הקשה כן המהר"ץ חיות [יבמות מז.]. **ויש ליישב** לפי דברי הרמח"ל בדרך ה', ח"ב פ"ד אות ז, וז"ל: "לעולם הבא לא תמצאנה אומות זולת ישראל. ולנפש חסידי אומות העולם ינתן מציאות, בבחינה נוספת ונספחת על ישראל עצמם, ויהיו נטפלים להם כלבוש הנטפל לאדם, ובבחינה

זו יגיע להם מה שיגיע מן הטוב, ואין בחוקם שישיגו יותר מזה כלל". ובכך מיושבת הסתירה בדברי הרמב"ם; עיקר העוה"ב אינו צפון אלא לישראל, ומ"מ ינתן חלק בבחינת טפל לחסידי אומות העולם. וכך נבאר בנוגע לדברי מהר"ל.

(176) לכך יש חובת סוכה למשך שבעת ימי הסוכות, שבהם מקריבים פרי החג כנגד האומות.

(177) וזהו בשמיני עצרת, שאין חובת ישיבה בסוכה בשמיני עצרת. ואמרו בגמרא [סוכה מח.] ששמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו לגבי פז"ר קש"ב, והאות רי"ש מורה על "רגל לעצמו" [שם]. ופירש רש"י [שם] "רגל בפני עצמו - שאין יושבין בסוכה".

(178) פירוש - הואיל ושמיני עצרת מורה על תקופה שלא יהיו האומות בעולם [עוה"ב], ויהיו רק ישראל, לכך אין עוד צורך בסוכה, כי הסוכה נועדה להגן על ישראל מהאומות, ואם אין אומות - סוכה מנין. וצרף לכאן דברי הגמרא [ע"ז ג.] שהקב"ה לעת"ל יבחן את האומות ע"י מצות סוכה, ובאמצעותה יוכיח להן שאין הן ראויות לתורה. הרי דמצות סוכה היא החוצצת והמבדילה בין ישראל לעמים. ומה שכתב "אין אומות עוד מושלים", ולא כתב "אין אומות עוד נמצאים", כי בא לתלות את צערן של ישראל מהאומות בסבתו האמתית, והיא מחמת שיד האומות תקיפה על ישראל ["מושלים"]. ולעת"ל לא תהיה יד האומות תקיפה על ישראל, כי הן עצמן לא יהיו יותר קיימות. ואודות שיש לתלות המסובב בסבתו האמתית, כן כתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, וז"ל: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 49, פל"א הערה 52, פל"ח הערה 83, ולהלן פמ"ח הערה 38. וראה להלן הערה 528].

(179) מה שהכניס לכאן את הענין של שמיני עצרת, הוא כדי להוכיח שהסוכה מורה על ההשגחה והשמירה שהקב"ה הרעיף על ישראל במדבר [לכך הסוכה מורה על יסוד

האמונה של ההשגחה וההנהגה של הקב"ה בעולם]. ושמיני עצרת מוכיח זאת, כי העדר הסוכה בשמיני עצרת הוא משום שבו ביום אין צורך לשמירת הסוכה [כי האומות לא נמצאות]. ומכך הנך רואה שענין הסוכה הוא שמירה והשגחה.

(180) ילקו"ש ח"א רמז רמא, וראה למעלה הערה 71.

(181) לשון הפסוק במילואו "ולשת גם הוא יולד בן ויקרא את שמו אנוש אז הוחל לקרוא בשם ה'". ואין כוונת המדרש שפסוק זה מורה שבדור אנוש היבשה נעשתה לים, דזה לא נזכר בפסוק. אלא כוונת המדרש היא שהקב"ה עשה את היבשה ים בדור אנוש מחמת ש"אז הוחל לקרא בשם ה'", ופירש רש"י [שם] "אז הוחל לקרוא - את שמות האדם ואת שמות העצבים בשמו של הקב"ה, לעשותן עבודה זרה ולקרותן אלהות". וכן הגו"א בראשית פ"ו אות ז [קכא:] כתב: "בא המבול לשטוף... בימי דור אנוש, דכתיב 'אז הוחל לקרוא בשם ה'". ורש"י [בראשית ו, ד] כתב: "אף על פי שראו [דור המבול] באבדן של דור אנוש, שעלה אוקיינוס והציף שליש העולם, לא נכנע דור המבול ללמוד מהם". ומקור רש"י הוא מהתנחומא נח אות יח. ולמעלה פי"ד [יח.] כתב: "לפיכך תמיד היה הקב"ה מאבד רשעים, כמו דור אנוש... במים". וראה להלן הערות 192, 194.

(182) לשון הפסוק במילואו "ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך".

(183) לאחר ציונים 70, 94, 110, 167, 183.

(184) לשונו למעלה [לאחר ציון 70]: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים, במה שהם הפכים, אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד. רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם. ומכל שכן כאשר נחבר שני הדברים יחד, כמו שהיה השנוי הזה הים ליבשה". וראה בסמוך הערה 186.

(185) כן אמרו בבמדב"ר יב, ח. וראה זוה"ק ח"א צז:, ובניצוצי זהר אות ה, שליקט מקורות רבים לכך. ולהלן פנ"ה כתב: "שני המלאכים, מיכאל של מים, וגבריאל של אש... ועליהם נאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו', שהעמיד מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין האחד מזיק את חבירו". ולהלן פס"ד כתב: "גבריאל... מלאך ממונה על האש".

ולהלן פס"ח כתב: "כי המלאכים מפני שהם כתות מחולקים מתחלפים, לפי שהם כתות פרטים, כמו שאמרו מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש. ואם כן תמצא חלוק ביניהם מה שמסודר מן כל אחד ואחד. ולכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו, מחולק מן השני. כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש. וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד". ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "רז"ל אמרו מיכאל של מים, וגבריאל של אש. ואין הפירוש שמיכאל הוא מים, וגבריאל הוא אש. דאין הדבר כך כלל. רק כי הם צורות נפרדות זה מזה, והם מחולקים כמו אש ומים. כי מיכאל שהוא של מים, רוצה לומר כי מושפע ממנו מה שהוא דומה למים. וגבריאל של אש, כי מושפע ממנו מה שהוא שוה ודומה לאש. כי מן מיכאל מושפע ממנו הטוב והחסד, וזה דומה למים. וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש. ולפיכך צורת מיכאל חסד, וצורת גבריאל אש". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני... וזה שאמר 'עושה שלום במרומיו'". וכן הוא בגו"א בראשית פ"ד אות י [צח:]. וראה למעלה פ"כ הערה 82, פכ"ב הערה 95, פכ"ג הערה 58, פכ"ז הערה 64, פל"ו הערה 112, פמ"ג הערה 94, ולהלן הערה 408.

(186) כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 70], והובא למעלה הערה 184. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד הביא את דברי הגמרא [ברכות ו:] שהמשמח חתן וכלה כאילו הקריב תודה, וכתב שם [א, קסב.] לבאר: "ומה שאמר כאילו הקריב תודה, פירוש כי התודה כאשר השם יתברך עשה לו נס... מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו... ולכך יש להקריב אליו חמץ ומצה [רש"י ויקרא ז, יב], כלומר שראוי להקריב אליו ההפכים, במה שהוא אחד, ומי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש, ולכך אין אחד [שהוא] הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים, ולכך מקריבין אליו ההפכים. וזה מורה שהוא אחד. ודבר זה בארנו בחבור גבורות השם. וזה שמשמח חתן וכלה, אשר חתן וכלה זכר ונקבה, גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם. שהרי היו"ד הוא באיש, וההי"א באשה [רש"י סוטה יז.], לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים. ודבר זה נחשב כמו הקרבת תודה. כי החמץ והמצה שהם הפכים, כאשר מקריבין אותם אל השם יתברך מורה כי הוא יתברך אחד. וכן כאשר משמח חתן וכלה, ובזה הזיווג שהם הפכים הוא אחד על ידי השם יתברך, אשר הוא מאחד אותם, ובזה השם יתברך הוא אחד" [הובא למעלה הערה 74].

(187) קריעת ים סוף, שהפך הים ליבשה.

(188) לשונו למעלה [לאחר ציון 64]: "כי הים אינו דבר פרטי, כי אין שני ימים בעולם, כמו שיש כמה נהרות. ואם כן היאור פרטי, וכן הירדן דבר פרטי. וידוע כי יש כחות מושלים על דברים פרטיים מה שהוא בחלקם. אבל הים אינו נחשב פרטי, ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל". ויסוד זה נתבאר כמה פעמים בספר זה, וכמלוקט למעלה הערות 64, 65.

(189) כמו שהיה עם הירדן בימי יהושע [יהושע ג, טז-יז]. ולמעלה [לאחר ציון 65] כתב: "היאור פרטי, וכן הירדן דבר פרטי". וראה למעלה הערה 66.

(190) כמו שאמרו בגמרא [זבחים כב.] "תנא רבי שמואל, 'מים' שאין להם שם לווי, יצאו מי כיור שיש להם שם לווי", ופירש רש"י [שם] "היכא דכתיב 'מים' סתמא אין מי כיור כשרין לו". דוגמה לדבר; נאמר [שמות ב, י] "ויגדל הילד ותביאהו לבת פרעה ויהי לה לבן ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משתיהו". ולמעלה פי"ח [קלח:] כתב: "אלא שיש לדקדק במה שאמרה 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו". הרי ששם "מים" הוא כללי, והיה לבת פרעה לפרט יותר ולומר "כי מן היאור משיתהו". והמלבי"ם [ויקרא יא, ט] כתב: "שם 'מים' סתם כולל כל המימות שבעולם".

(191) לשונו למעלה פ"מ [לאחר ציון 253]: "ועוד יש ענין גדול בקריעת ים סוף. שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים, שאין הים נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי, אבל הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם 'ים' נקראו, כדכתיב [בראשית א, י] 'ולמקוה המים קרא ימים'. והים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". ולהלן פנ"ח כתב: "אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי. לכך המכה על הים היה בכל היד. וזה נתבאר למעלה פעמים הרבה" [ראה הערה 188]. ולהלן פנ"ט כתב: "כי קריעת הים הוא מעלה לישראל מה שלא היו בכל המכות במצרים. שהיה הים, שהוא אחד ממציאות העולם, נחרב ויבש. לא כמו שאר נסים שהיו במצרים, שהיו המכות בדברים פרטיים ממציאות העולם. אבל הים, שהוא יסוד המים, אין זה פרטי, ונחרב הים... ומה שהכה היאור, אין היאור נחשב כמו הים, כי הים הוא נחשב יסוד המים, עליו אמר הכתוב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו', וקיבל הים הפסד, ונחרב הים. לכך בקוע המים הוא ענין יותר נפלא, שהיתה המכה בדבר שהוא עיקר העולם. לכך במצרים היה פועל באצבע בלבד,

כי האצבע מורה על פרטיים. אבל הים היתה המכה ביד, כמו שהתבאר לך הטעם, כי בכל היד המכה כללית, ולא פרטית". ולהלן פס"ט כתב: "משל אדם אחד נטל מים והביאם לים, וכי הוסיף זה על יסוד המים, אין כאן תוספת כלל, כי הים הוא יסוד המים, והוא הכל, ואין דבר פרטי מוסיף עליו". ונאמר [שמות יד, כא] "ויבקעו המים", וכתב על כך רש"י [שם] "כל מים שבעולם". ובגו"א שם אות כז [רפה:] כתב: "כי הים הוא יסוד המים, ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת' [קהלת א, ז]. למה הוא דומה, ללב האדם, וכאשר נלקה הלב, שהוא יסוד כל האיברים, נלקה עמו הכל. כך כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, נלקו כל המימות עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו [מכילתא שמות יד, כא]. גם כי אחר שהקב"ה נטל היסוד שלהם, נלקו עמו הפרטים, והם שאר המים שהם תחת הכלל, ונבקעו עמו. וראיה לזה שהים נתבטל כחו כאשר נקרע, כדכתיב [שם פסוק כז] 'וישב הים לפנות בקר לאיתנו', משמע שבתחלה לא היה באיתנו. ובמדרש [מדרש תהלים קיד, ג] 'בצאת ישראל ממצרים הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור' [תהלים קיד, א-ג], מה ענין הירדן לכאן שאמר 'הירדן יסוב לאחור', אלא גבירתה לקה, שפחה לקה עמה. הרי שאמר הירדן לקה בשביל שלקה הים שהוא גבירתה. וכן לקו כל מימות בעולם, בשביל שלקה יסוד המים שהוא הים" [הובא למעלה פ"מ הערה 279, וכן כתב להלן פס"ב (ד"ה ומה שאמר הים ראה)]. ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] כתב: "לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים... וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מִיָּם אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים [שמות ח, טו] 'אצבע אלקים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד, לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע, וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד" [ראה למעלה הערה 65, וש"נ]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תכג:] כתב: "כי הים הגדול במה שהוא יסוד המים".

(192) כמו שנאמר [תהלים סו, ו] "הפך ים ליבשה", ופירש רש"י [שם] "ים סוף" [הובא למעלה הערה 76]. אמנם לשונו צריך ביאור, שכתב כאן "זה הוא שנוי מים עצמם, שאין

בטבע המים להיות יבשה, והם נהפכו אל היבשה". ותמוה, וכי המים עצמם נהפכו ליבשה, הלא המים נערמו ועמדו, וכמו שנאמר [שמות טו, ח] "וברוח אפיך נערמו מים נצבו כמו נד נוזלים קפאו תהומות בלב ים", אך לא שהמים נהפכו אל היבשה. ואולי עמידה זו של המים היא גופא נחשבת להפיכת המים ליבשה, וכמו שפירש רש"י [שם] "נערמו מים - ממוקד רוח שיצא מאפיך **יבשו המים**, והם נעשו כמין גלים וכריות של ערימה, שהם גבוהים. כמו נד - כתרגומו 'כשור', כחומה". והפיכת הנוזל למוצק היא היא הפיכת המים ליבשה. אך זהו דוחק, כי בפשטות הכוונה היא למה שישראל הלכו ביבשה בתוך הים. וכן נאמר [שמות יד, כט] "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", הרי "הלכו ביבשה בתוך הים" לחוד, "והמים להם חומה וגו'" לחוד. וכן בסמוך יבאר שההפך לקרי"ס הוא מה שנעשה בימי אנוש, "שעשה להם מן היבשה ים". ושם אין הכוונה שהיבשה גופא נהפכה לנוזלים, אלא שהקב"ה הציף את מי הים על היבשה [ראה למעלה הערה 181]. לכך נראה שעצם הפיכת **מקום** הים **למקום** יבשה נקרא "שנוי מים עצמם, שאין בטבע המים להיות יבשה". וכן כתב בכת"י [תקל:], בביאור יחוד קרי"ס לעומת המכות שקדמו לה, וז"ל: "כאשר עשה השם יתברך בים אז היו מאמינים, וזה בשביל כמה טעמים, שאז ראוי להם האמונה... כי אין חידוש מי שמקלקל כמו המהוה. וכל המכות שהיו במצרים כולם היו הפסד ולהכות מצרים, והכל הוא הפסד. אבל על הים היה זה הויה לעשות מן הים יבשה. וזה כי המים עצמם אינם נקראים בריאה [כמבואר למעלה פי"ד (יב.)], ואין הויה במים, שהבריאה הוא בדבר שהוא נאסף ומתקבץ, לא כמים הנגרים. וכאשר עשה השם יתברך בריאה **במקום** שאין ראוי לבריאה, וזה ענין גדול לעשות מן הים יבשה... הים הוא דבר שאין **בו** הויה, נעשה הויה" [הובא למעלה הערה 71].

(193) "ואחר שהכל הוא ברשותו יתברך, הוא אחד ואין זולתו" [לשונו למעלה לאחר ציון 184]. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים ה, ו] "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני - בכל מקום אשר אני שם, וזהו כל העולם. דבר אחר, כל זמן שאני קיים". הרי במקום ובזמן שהקב"ה נמצא, אין אפשרות לאלוה זולתו.

(194) כמבואר למעלה הערה 181.

(195) "שזאת המלה של 'אז' בעצמו יש בה האחדות, שהיא העתה, שאינה מחולקת" [לשונו בסמוך (לפני ציון 200)]. ואודות שהעתָּה אין בה חילוק זמן, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן פס"ה כתב: "לשון זה ["אז"] הוא כמו 'באותו העת', ולשון זה אינו המשך זמן, שהרי אומר 'באותו עת' בלבד. ומפני שאינו המשך זמן, הוא למעלה

מן הזמן". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רכא.] כתב: "בין השמשות האחרון, שהוא נחשב כאילו אין בו זמן כלל, ונחשב כמו העתה, שהעתה מחבר הזמן העבר וזמן העתיד ביחד... ואין כאן המשך הזמן כלל". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.] כתב: "אין לעת המשך זמן כלל, ואינה כמו שעה, כי יש לכל שעה ושעה מן היום המשך זמן. אבל העת, שהוא הרגע מן היום, אין לה המשך זמן". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "כי מלת 'אז' בא על דבר שאינו תחת הזמן, כי הזמן הוא המשך, ומלת 'אז' הוא מורה על העת, כמו שבארנו דבר זה בחבור גבורות השם במלת 'אז ישיר', ובכמה מקומות... שהעתה אין בה זמן". ובדרוש על התורה [כד.] כתב: "העתה הוא המחבר הזמן, כי הוא תכלית העבר והתחלת העתיד, שזהו העתה, כנודע ליודעי ענין הזמן". הרי "המשך זמן" הוא השתלשלות הזמן מן העבר אל העתיד, לעומת ה"עת" שהיא נקודה אחת הנמצאת בין סוף העבר להתחלת העתיד. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעה:] כתב: "והבן מה שאמר [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. כי הדברים שהם גופניים... הגוף נופל תחת הזמן, שייך לומר 'לכל זמן'. אבל דבר שהוא שכל בלבד... שהיא אינה דבר גופני, ודבר זה אינו תחת הזמן. על זה אמר 'עת לכל חפץ'. כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד, אינו זמן. ורצה לומר כי הדבר שהוא מושכל, שאינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ כז [תקנח:], ויובא להלן הערה 224.

(196) כי אחדות הקב"ה עומדת לגמרי כנגד שניות של ע"ז. ומצינו שלשה מאמרי חכמים המורים על יסוד זה; (א) אמרו חכמים [כתובות סח.] "כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודה זרה". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "האדם מרחם על אשר הוא אחיו. ואם מעלים עיניו כאילו אינו אחיו, הרי הוא פורש מישראל, שהם עם אחד. ובשביל שישראל הם עם אחד, יש להם אל אחד, וכמו שאנו אומרים [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. ולפיכך אם מעלים עיניו מן הצדקה, ואינו מרחם על ישראל, הרי הוא יוצא מן מה שישראל הם עם אחד, והם לאל אחד. והיציאה מן האחדות נחשב כאילו דבק בע"ז לגמרי, שהוא יוצא מן האחדות". (ב) עוד אמרו חכמים [שבת קיח:] "כל המשמר שבת כהלכתו, אפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש, מוחלין לו". ובח"א שם [א, נו.] כתב: "כי השבת מורה על אחדותו, מה שאין לו זוג. וכאשר משמר השבת כהלכתו, מסולק הוא מן חטא ע"ז, כי אין חטא ע"ז רק שנותן יד לכחות חצונות, והשבת מסלק כל הכחות החצונות, עד שהכל מסולק, והכל שב אל השם יתברך, והוא אחד. וזה מבואר מאוד כי מאחר שהוא מעיד על שהשם יתברך ברא הכל, אם כן מסולק הוא מן כל ע"ז, והכל שב אל מי שברא הכל, ולפיכך אמר אפילו

עובד ע"ז כאנוש מוחלין לו... כי כאשר מקיים השבת הוא דבק במדריגה של האחדות לגמרי, עד שבאותה מדריגה אין כאן ע"ז ושניות לגמרי... ודבר זה דוקא כאשר שומר שבת כהלכתה לגמרי מכל וכל, שאז יש לו דביקת באחדותו מכל וכל, עד שהוא מסולק מן ע"ז מכל וכל". (ג) עוד אמרו חכמים [שבת קיט:] "כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו... אפילו יש בו שמץ של עבודה זרה מוחלין לו". ובח"א שם [א, סד:] כתב: "כי הברכה הזאת של 'אמן יהא שמיה רבא' הוא למעלה מעולם הזה. וידוע כי הע"ז הוא השניות דוקא היה בעולם הזה, אבל הברכה הזאת היא מעולם העליון, ושם מסתלק השניות, שם רק אחדות. ולפיכך אף אם בו שמץ ע"ז מוחלין, כאשר מורה כי הש"י אחד מצד עולם העליון, ושם מסתלק השניות, עד שלא ימצא רק אחדות גמור מכל צד". **וצרף לכאן** שלמעלה פל"ו [תרמה.] כתב: "היה קרבן פסח מורה על אחדותו יתברך". וכל ענינו של קרבן פסח הוא הפרשה מע"ז, וכמו שנאמר [שמות יב, כא] "ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אליהם משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח", ופירש רש"י [שם פסוק ו] "משכו ידיכם מע"ז וקחו לכם צאן של מצוה" [ראה למעלה פל"ו הערה 9]. ובגו"א בראשית פמ"ח אות יב [שצט.] כתב: "כי מפני שאין האחדות בעולם הזה, עדיין העבודה זרה בעולם". ובאור חדש פ"ט [תתשעב.] כתב: "בשביל שעשה [המן] עצמו עבודה זרה [מגילה י:], והיה פוגע במה שהוא יתברך אחד". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "נקרא יצרא דע"ז 'ברזל', שהיצר הזה מן הנפש שממנו מחשבות רעות וזרות של ע"ז לקצץ בנטיעות מה שהוא יתברך אחד, ואין שניות. ויצר הרע של ע"ז מקצץ האחדות, ולעשות לו שניות, ולכך נקרא 'ברזל'" [הובא למעלה פל"ה הערה 46]. הרי שאחדות ה' עומדת כנגד השניות של ע"ז. **וכן מדוייק** מלשון הרמב"ן [במדבר טו, כב], שכתב: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, **יראתו** ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום". ומדוע הזכיר "יראתו" יותר מאהבתו. אך הואיל ובא להורות שעבודה זרה עומדת כנגד אחדות ה', לכך הדגיש שיראתו אינה כלום, כי היראה מורה על התבטלות הכל כלפי העילה [כמבואר למעלה פמ"ד הערה 169], ואם מודה באלוה זולתו, הרי הוא מופקע מיראת ה', כי יראת ה' שוללת שום שיתוף לאלקות. וכן כתב בנתיב התורה פ"ט [שסז.]: "עם יראת השם יתברך אין לשתף שום דבר כלל [לאלקות]".

(197) כי על כך נאמר [בראשית ד, כו] "ולשת גם הוא יולד בן ויקרא את שמו אנוש אז הוחל לקרוא בשם ה'", וזהו לשון ע"ז [רש"י שם], ו"הוחל" הוא גם לשון התחלה [גו"א שם אות לב (קיא:)]. והרמב"ם פתח את הלכות ע"ז שלו בזה"ל: "בימי אנוש טעו

בני האדם טעות גדול ונבערה, עצת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן הטועים היה. וזו היתה טעותם וכו'". וכוונתו כאן היא להדגיש שהואיל ובימי אנוש התחילה ע"ז בעולם, לכך בזה מונח עיקר ענינה של ע"ז, כי ההתחלה של דבר הוא עיקר הדבר, כי "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 215, פ"ט הערה 264, פ"כ הערה 28, פכ"ב הערות 33, 64, פכ"ט הערה 26, פל"ה הערה 16, פל"ז הערה 45, פל"ח הערה 35, פל"ט הערה 120, פמ"א הערה 127, פמ"ג הערות 119, 190, להלן הערה 405, ופמ"ח הערה 345]. ובעוד שכאן משמע שמבאר שהתחלת עבודה זרה של דור אנוש מורה על החומרה שבע"ז זו, הרי בח"א לשבת קיח: [א, נו. (בביאור מאמרם "כל המשמר שבת כהלכתו, אפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש, מוחלין לו")], כתב שהתחלה זו מורה על הקולא שבע"ז זו [שזו היתה נטיה ראשונה לע"ז, לעומת הדורות המאוחרים יותר שטעו יותר אחר ע"ז], וכלשונו: "ויש לך להבין מה שאמר 'אפילו עובד עבודה זרה כאנוש', שהוא היה המתחיל בע"ז, והוא שהתחיל להיות נוטה אחר ע"ז. והשומר את השבת, מסולק מן ע"ז לגמרי, עד שאין לו צד בחינה אל הע"ז כלל". הרי ש"כאנוש" הוזכר לקולא ולא לחומרא. וכן המאמר [שבת קיט:] "כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו... אפילו יש בו שמץ של עבודה זרה מוחלין לו" מורה על כיון זה, שהעונה איש"ר מרוחק אפילו משמץ ע"ז, וקל וחומר שמרוחק מע"ז גמורה. וכן הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ביאר שטעותם של הדורות המאוחרים לאנוש היתה גסה יותר מטעותם של דור אנוש.

(198) בקריעת ים סוף.

(199) "אז".

(200) כמבואר למעלה הערה 195. ובכת"י [תקטו:] כתב: "כלומר, מפני שפעל הקב"ה ההפכים, שעשה בדור אנוש מן היבשה [ים], ולהם הפך הדבר, לכך ראוי להם לקלס ב'אז'. כי מזה שהוא פעל ההפכים נראה שהוא כולל היבשה והים, שהם הפכים. שאילו לא היה מושל על היבשה ועל הים, אלא שהיה מושל על הים בלבד, לא היה יכול לעשות אותו יבשה. ואם היה מושל על היבשה [בלבד], לא היה אפשר לשנות את הים. אבל זה מורה כי הוא יתברך יכלול ההפכים, ומי שיכלול ההפכים הוא כולל הכל". והחידוש

העולה מדבריו הוא ששגרת המחשבה תופסת שתיבת "**אז** ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה'" אין בה קילוס של השירה, אלא הקילוס מתחיל במלים הפותחות את השירה עצמה [שמות טו, ב "אשירה לה' כי גאה גאה וגו'"], ואילו המלים המקדימות לפסוק זה אינן שייכות לקילוס של השירה. אך ממאמר חכמים זה עולה שגם מילת "אז" היא קילוס לאחדותו יתברך, וכמו שנתבאר. **דוגמה לדבר**; נאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ופירש רש"י [שם] "יום אחד - לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון', כמו שכתוב בשאר הימים 'שני' 'שלישי' 'רביעי', למה כתב 'אחד'. לפי שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום ב'". ובגו"א שם אות כב [יד:] כתב: "נראה שמה שפירשו רז"ל [ב"ר ג, ח] שלכך נכתב 'יום אחד', שהקב"ה היה יחיד בעולמו ביום הראשון, אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו שהיום אחד, רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד' להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות, נקרא 'יום אחד', כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור" [הובא למעלה פ"י הערה 34, פכ"ט הערה 95, ולהלן פנ"א הערה 46]. הרי שהאחדות ששררה בעולם ביום הראשון של הבריאה מביאה לכך שהיום נקרא ע"ש אחדות זו. ולהלן פנ"א כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". וכמו כן בנידון דידן; באחדות שנתגלתה בקרי"ס [הפיכת ים ליבשה] מביאה לכך שהשירה תפתח בתיבת "אז". וראה להלן הערה 238.

(201) פירוש - אותיות מלת "אז" [אל"ף זיי"ן] מורות על האחדות, וכמו שמבאר.

(202) כמו [בראשית ד, כד] "כי שבעתים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה", וכן [ויקרא כו, יח] "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם", וכן [ש"א ב, ה] "עד עקרה ילדה שבעה", וכן [ישעיה ד, א] "והחזיקו שבע נשים באיש אחד", וכן [תהלים קיט, קסד] "שבע ביום הללתיך". ורש"י [דברים כח, ז] כתב: "ובשבעה דרכים ינוסו לפניך - כן דרך הנבהלים לברוח מתפזרים לכל צד". וכתב הרא"ם [שם]: "והא דנקט 'שבעה דרכים', לאו דוקא... ותפש 'שבעה' המורה על רבוי, כי דרך הלשון לשים שבעה במקום רבוי, כמו, [ש"א ב, ה] 'עד עקרה ילדה שבעה', [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". וכן כתב הראב"ע [ויקרא כו, כח]: "שבע - בעבור היותו חשבון שלם נאמר על לשון רבים, וכן [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". ובאור חדש פ"ה [תתקלז:] כתב: "הרבוי הוא שבעה, וזה תמצא כאשר בא להזכיר הרבוי אמר שבעה, כמו

[דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', ורצה לומר ברבוי דרכים ינוסו... וזה פרשנו בכמה מקומות כי מספר זה בא על הרבוי, [ויקרא כו, יח] 'ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם'", ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] כתב: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים [ינוסו]'". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפה:] כתב: "ולפיכך בנו האבות ז' מזבחות, כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים. כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים, כמו 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך', וכן 'כי שבע יפול צדיק וקם ורשע באחת' [משלי כד, טז], פירוש כי בכל מיני הנפילות ובכל חלקיהם יפול הצדיק, ואפילו הכי הוא קם. ולפיכך בנו ז' מזבחות, כי המזבח, שעליו הקרבת הקרבן, על ידו הדבקות בו יתברך". ובח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'". וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תסג.], נצח ישראל פ"ה [קכז.], שם פל"ב [תריד:], ח"א לר"ה כא: [א, קכב:], ח"א לב"ב עג: [ג, צג:], ועוד. וצרף לכאן דברי הרמב"ן שאות בי"ת מתחלפת עם אות פ"ה, שכתב [שמות טו, י] בזה"ל: "נשפת ברוחך - ענינו כמו בבי"ת, 'נשבת ברוחך', מלשון 'כי רוח ה' נשבה בו' [ישעיה מ, ז], 'ישב רוחו יזלו מים' [תהלים קמז, יח], כי שתי האותיות האלה ישמשו בענין אחד". ולפי זה נמצא שתיבת "שבע" היא כמו תיבת "שפע", שהיא לשון רבוי, וכמו שכתב הרד"ק [ישעיה ס, ו] "שפעת - ענין רבוי, וכן [איוב כב, יא] 'ושפעת מים תכסך', [דברים לג, יט] 'כי שפע ימים ינקו'". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 15, פ"ט הערה 237, פי"א הערות 75, 77, פי"ט הערה 248, ופל"ו הערה 193.

(203) כאן מוסיף נקודה נוספת; מספר שבע מורה על "הרבוי המחולק", כי כל רבוי מעצם מהותו הוא מחולק. וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [שב.]: "כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד". ועולם הזה נקרא מחד גיסא "עולם הרבוי" [לשונו להלן פ"ס], ומאידך גיסא הוא נקרא "עולם הפירוד והחילוק" [לשונו בגו"א בראשית פמ"ח אות יב (שצט.)]. לכך מספר שבע מורה על הרבוי, ועל הרבוי המחולק. ומוכח כן, שבנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "כי החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו'. רצה לומר כי דרך אחד שיצאו יהיה נחלק לז'. וכן

'יהיה לשבעה נחלים' [ישעיה יא, טו], וכן הרבה מאד, ודבר זה התבאר בכמה מקומות". ומאידך גיסא ביאר כי שבעה מורה על הרבוי, וכגון בח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'" [הובא בהערה הקודמת]. הרי למד מאותו פסוק ["בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו"] ששבעה מורה על החילוק ועל הרבוי, וכאמור אלו הם שני צדדים של מטבע אחת. ובאור חדש פ"א [רעא:] כתב: "לא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול, וקם. וכן [ישעיה יא, טו] 'והכה אותו והיה לשבעה נחלים', וכן הרבה מאוד". ובדר"ח פ"ו מ"ט [רפג:] כתב: "כבר בארנו כי מספר ז' הוא הוראה על כל חלוקי המעלות, כי תמיד מספר ז' מורה זה. והכתוב מוכח כך, שאמר [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', שרצה לומר שאף שיצאו בדרך אחד, ברבוי דרכים המחולקים ינוסו, שתראה כי רבוי המספר שכולל כל החלקים הוא ז'. ודבר זה נמצא הרבה, והוא מבואר במקום אחר". ולמעלה [פ"י הערה 25, פי"א הערה 58, פי"ב הערה 63, ופי"ט הערה 249] נתבאר שהמספרים חמש ועשר מורים על רבוי מתאחד.

(204) מעין זה בזוה"ק [ח"ב נד.], ומכנה את הזוה"ק בשם "מדרש", וכמו שכתב בבאר הגולה תחילת הבאר החמישי [ד:]: "כמו במדרש ספר הזוהר". ובתפארת ישראל פי"ג [רב:] כתב: "במדרש הנעלם", וכוונתו לזוה"ק. וראה כלי יקר שמות טו, א, ושם ויקרא ט, א.

(205) פירוש - תיבת "אז" מורה לא רק על האחד ועל הרבוי, אלא על האחד המושל על הרבוי ["אחד רוכב על שבעה", ורכיבה מורה על עליונות, וכמבואר למעלה פכ"ט (תפט:)], וממשלת האחד על רבוי החלקים מורה שכל החלקים מצטרפים לאחדות אחת. ולהלן ר"פ סה כתב כשני הסבריו כאן בביאור תיבת "אז", וכלשונו: "כי כן מורה מלת 'אז', שהוא אחד רוכב על ז' ימי בראשית, שהוא הטבע. ועוד, לשון זה שהוא כמו 'באותו עת', ולשון זה אינו המשך זמן, שהרי אומר 'באותו עת' לבד. ומפני שאינו המשך זמן, הוא למעלה מן הזמן" [ראה להלן הערה 246].

(206) בילקו"ש ח"א רמז רמא [הובא למעלה לאחר ציון 180].

(207) להלן [לאחר ציון 233]. וזה לשונו שם: "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים'. ולפיכך כל פרקמטיא של משה

היה ב'אז', כי מלת 'אז' מורה על המדריגה האלקית למעלה מן הזמן. ומפני שהיה מדריגת משה נבדל מן הטבע, והיה אלקי, תמיד מזכיר מלת 'אז', כי זה הוא מדריגתו אשר היה דבק בה משה. כי כאשר תתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם טבעי שהוא תחת הזמן, שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה [שמות לד, כח], ולא כהתה עינו ולא נס ליחו [דברים לד, ז], והיה מסתכל באספקלריא המאירה [יבמות מט:]. ולא היה מונע לו מן החמרי העכור מלהסתכל באספקלריא המאירה... הרי כל מדריגת משה שהיה אלקי, ולא היה טבעי. ולפיכך כל פרקמטיא של משה ב'אז', כמו שהתבאר".

(208) שמעתי ממו"ר זצ"ל לבאר, שמספר שמונה מורה על בינה [דר"ח פ"ה מט"ז (שפ:)], וגדר שמונה הוא אחד הרוכב על שבעה, וממקום בינה משתלשל עולם השבעה, וכמו שכתב בדר"ח שם [שפ:]: "כי המספר הזה [שמונה] הוא מקום בינה, שמשם נברא ונמצא העולם, כמו שידוע לנבונים" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 399]. והששה קצוות הם התפשטות לקראת השבע, באופן שמהבינה יוצאת התפשטות שמגיעה לצורתה במספר שבע, כאשר השבע הוא מהדורא תנינא של מקום הבינה, וכמו שלאה היא מלכות דבינה [קהלת יעקב ערך לאה], וילדה ששה בנים, והשביעי היתה בת, כמותה. וסוד ה' ליראיו. וראה בסמוך הערה 211.

(209) אודות שהאדם טועה בדברים שהם במעלה גדולה, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ז [קמה:], וז"ל: "כי לעומק דברי תורה אין אדם עומד עליהן, וקרוב האדם להכשל בדברי תורה... וכמו שאמר דוד [תהלים קיט, יט] 'גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך'. ובמדרש [שוחר טוב שם], וכי דוד גר היה. אלא אמר דוד, כשם שהמתגייר אינו יודע כלום בתורה, כך עיניו של אדם פתוחות, ואינו יודע כלום. ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירים ותשבחות וכל המזמורים הללו, אמר 'גר אנכי' ואיני יודע כלום, אנו על אחת כמה וכמה... וביאור זה, כי האדם נחשב גר בתורה כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה, כמו הגר שנחשב גר כנגד אותם שיושבים אבותם מעולם, והגר אינו רק לשעה אצלם. וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית, דבר זה נקרא גירות בודאי. הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה. ואין ספק כי זה בשביל עומק המושג, ומשפטיה העמוקים מני ים". ובדר"ח פ"ד מט"ז [של:] כתב: "מטעם זה לא היה יכול משה לעמוד עליו, כי הדבר שהוא מצד השם יתברך קשה העמידה על זה, שהוא תולה באמתת השגתו יתברך. והמשפט נותן זה כי הדבר שהוא מצד העולם היה משה עומד

עליו, אבל דבר שהוא לגמרי מצד השם יתברך, לא מצד העולם הזה, דבר זה אין העמידה עליו כלל". ובהקדמה לתפארת ישראל [כד.] כתב: "אמר [תהלים יט, יג] 'שגיאות מי יבין וגו'', כלומר כי לפי מדרגת ומעלת הדבר צריך שיהיה האדם נזהר שלא יחטא. ולכך אמר 'שגיאות מי יבין' נגד אם יטעה בדברי תורה, שאי אפשר לגודל עומק שלהם שיבין כל הדברים על אמיתתם, ולכך אמר 'מי יבין'". ובדר"ח פ"א מ"א [קכג:] כתב: "משה קבל תורה מסיני [אבות שם]. אמר אצל משה לשון קבלה, כי המקבל הוא מקבל לפי כחו, ולא קבל משה כל התורה, כדאיתא במסכת שבועות [ה.], דאמר שם; אלא מעתה גבי תורה דכתיב [איוב כח, כא] 'ונעלמה מעיני כל חי', מי איכא מאן דידע לה, והא כתיב [שם פסוק יג] 'לא ידע אנוש ערכה וגו''. אם כן אי אפשר לומר שקבל משה כל התורה כולה עד שידע כל התורה כולה, אלא קבל התורה מה שאפשר לקבל". ובח"א לתמורה טז. [ד, קמד.] כתב: "תשש כחו של יהושע ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות, ונולדו לו שבע מאות ספקות [גמרא שם]. כי התורה יש בה השגות עמוקות לגמרי, והם קל להשתכח. ובהשגות שאינם עמוקים כל כך לא שייך בהם שכחה, רק יבא בהם ספק. והבן כי שלש מאות הלכות נשתכחו, ושבע מאות ספיקות נולדו, סך הנזכר למעלה אלף הלכות. וידוע כי שלש יותר נבדלו מן השבעה, והשלשה הם השגות עמוקים, ולכך שלשה מאות נשתכחו. ושבעה מאות נולדו בהם ספיקות, שאין השגות כל כך עמוקות, והבן זה". **ואמרו חכמים** [מנחות כט:] שמשה רבינו לא היה יודע מה שרבי עקיבא היה דורש מהתגין של האותיות. ובתפארת ישראל פס"ג הביא מאמר זה, וכתב לבאר [תתקפג:]: "אל תתמה מה שאמרו כי לא ידע משה רבינו ע"ה מאי קאמרי... אבל הכל נאמר על ענין שלא היה למשה רבינו ע"ה חבור אל התגין... כי משה רבינו ע"ה היה לו עולם הזה גם כן, הוא עולם המורגש. עד שאמרו בפרק חלק [סנהדרין צח:] לא נברא העולם הזה אלא למשה... כשם שמדרגת משה רבינו ע"ה בעולם הנבדל, כך היה מדרגתו בעולם הזה, ולשתי שלחנות זכה. ומזה תראה שהיה למשה, שהוא בפרט מוכן לקבל התורה, שלטון בעולם הזה... לכך לא היה למשה רבינו ע"ה חבור אל התגין. כי במה שהשגות דקות נבדלים מהתורה עצמה, אין למי שהוא בעולם המורגש שייכות בשלימות אל אותם השגות, והם נבדלים מאתו, ולא היה מוכן אל התגין. ולא כן היה לרבי עקיבא שמדרגת ומעלת רבי עקיבא לא היה בעולם הזה המורגש, וכאלו היה מסולק לגמרי ממציאות עולם הזה כאשר סרקו בשרו במסרקות ברזל [ברכות סא:], ואם כן אין לו עולם הזה כלל. ולכך היה לרבי עקיבא שייכות לגמרי אל ההשגות ההם, אשר לדקות השגתן

נבדלים מעולם המורגש הזה" [הובא בחלקו למעלה פט"ז הערה 103, פכ"ח הערה 3, פכ"ט הערה 56, ופמ"ב הערה 19].

(210) כי נסי יצ"מ נעשו במדת הבינה, וכמו שאמרו [תיקוני זוהר תיקון ל (עד:)] "חמשין זמנין אדכיר באורייתא יציאת מצרים, לקבל חמשין תרעין דבינה, לאשתמודעא לון מאן אתר אפיק לון מן גלותא". ובזוה"ק [ח"ב מג:] אמרו "פרשה תניינא 'והיה כי יביאך וגו'' [שמות יג, ה], דא בינה, דהא בפרשתא דא איהי יציאת מצרים, דהוה מסטרא דיובלא". ושם נד. אמרו "כל נסין וכל גוברן... בגין דאתחבר א' עם ז'". והרקאנטי [ס"פ בא] כתב: "כשתבין זה תדע כי במדת הבינה יצאו ישראל ממצרים, ואז נפתחו שערי הבינה, ועל כן תמצא יציאת מצרים בתורה נ' פעמים. זהו סוד [שמות יג, יח] 'וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים'". והציוני [ס"פ בא] כתב: "כי במדת הבינה יצאו ישראל ממצרים, ואז נפתחו נ' שערי בינה. ויציאת מצרים מורה על שחרור עבדים, אשר הוא ביובל, היובל הוא שנת הנ'. והוא רמוז בה"א ראשונה של שם המיוחד. ונאמר [שמות יג, טז] 'כי בחוזק יד הוציאנו', והבינה היא חוזק היד, כי ממנה מושכת יד השמאלי". ועל כך משוררים "ומנותר קנקנים נעשה נס לשושנים בני בינה ימי שמונה קבעו שיר ורננים" [מפיוט "מעוז צור"].

(211) בספר "הגדה של פסח במשנתו של הרב דסלר" [עמוד קצה], כתב: "קנטורו ב'אז' היה במה שחטא ואמר 'ומאז באתי אל פרעה וגו' הרע לעם הזה' [שמות ה, כג]. פירוש, שכיון שהיה במדרגה העליונה של 'אז', ראה כל כך ברור את תכלית הבריאה, שהוא גילוי כבודו יתברך, וראה דלא שייך שיצא תכלית זו בשלימות אלא ע"י גלות, שיעורר את ישראל לתשובה, ולא על ידי איתערותא דלעילא של רחמים, שלא כפי מדרגתם. וזהו שטען משה רבינו ע"ה להקב"ה מצד ראיתו, שאי אפשר שיגאלו ישראל... כי מתוך מדרגת 'אז' הכיר את טעותו, ובא לידי שירה". ונראה לבאר דברי קודש אלו, שמספר "אז" מורה על בינה [כמבואר למעלה הערה 208], וכידוע דינין מתערין מינה [זוה"ק ח"א קנא.]. לכך משה תלה את ההכבדה בשעבוד ישראל במדה זאת. אך מ"מ "אפילו בבינה אין דין בעצמה, רק ממנה מתערין להתגלות במקומם" [לשון השל"ה תולדות האדם, בית ה, כ]. לכך התיקון לאמירת "ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה" נתקן על ידי הקילוס של "אז ישיר".

(212) בילקו"ש ח"א רמז רמא [הובא למעלה לאחר ציון 180].

(213) פ"ח [תיג:], ופ"מ [מציון 106 ואילך].

(214) אודות שקרי"ס אינה טבעית, כן כתב למעלה בכמה מקומות. וכגון, למעלה פ"ח [תיג.] כתב: "עוד שם [ב"ר מד, כא] גם קריעת ים סוף הראה [הקב"ה] לו [לאברהם], שנאמר [בראשית טו, יז] 'אשר עבר בין הגזרים', ונאמר [תהלים קלו, יג] 'לגוזר ים סוף לגזרים'. בארו בזה דבר מופלא מאוד, כי הראה לאברהם המעלה הגדולה אשר יש לישראל שהם מושלים על עולם הטבע, שהטבע נדחה מפניהם, והיה זה בקריעת ים סוף, שהיתה הטבע נדחית מפניהם. והראה זה לאברהם במה שעבר בין הגזרים, כי הגזרים האלו מורים על הדברים החומרים, שכל בהמה היא חמרית, וכאשר היה עובר בין הגזרים, מורה שהברית שיש לאברהם עם הקב"ה הוא למעלה מן הטבע, והנהגתו שנוהג עם אברהם הוא על ידי בטול הטבע. לכך היה עובר בין הגזרים, לומר כי הנהגת הקב"ה עם אברהם בביטול הטבע ולדחות אותה, ולכן הראה לו בזה קריעת ים סוף". וכן ביאר כמה פעמים למעלה בפ"מ. וכגון, שם [לאחר ציון 127] כתב: "רבי בנאי אומר, בשביל אברהם אני קורע להם הים, שנאמר [בראשית כב, ג] 'ויבקע עצי עולה', ונאמר כאן [שמות יד, כא] 'ויבקעו המים' [מכילתא שמות יד, טו]. פירוש, כמו שאמרנו כי היה קריעת ים סוף על ידי דבר נבדל שפועל בחומר. ומפני כי היה לאברהם אבינו התגברות, שהיה גובר שכלו על הטבע שלו, ונדחה טבעו מפני שכלו, כי אין הטבע נותן לשחוט בנו, ודוחה היה הטבע מפני השכל, לכך זכו בניו שדחה הקב"ה את טבע המים מפני בניו בזכות אברהם הגובר על טבעו החמרי. כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית, אותו הדבר בקע הים ונדחו המים". ובהמשך הפרק [לאחר ציון 248] כתב: "וראו חכמים בקריעת ים סוף מה שלא היה בכל המכות; כי מכות בכורות, שהיתה המכה יותר גדולה, לא היה בטול טבע לישראל, כי אם למצרים. אבל קריעת ים סוף, שהיה כאן בטול טבע לישראל, והציל אותם, דבר זה מעלה עליונה מה שלא היה עד הנה. ולכך נתנו טעם לדבר זה, באיזה זכות זכו ישראל לקריעת ים סוף". ולהלן פנ"ט כתב: "קריעת ים סוף, אשר קרע להם הדברים הטבעיים... כי דברים הטבעיים נבקעים ונפסדים לפני ישראל והצלתם". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי, וכמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, ההצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע... ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא

בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע, שלא היו עוד תחת רשות פרעה, והוציא את ישראל מתוך הים, וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו. ולכך שקולים אלו שני דברים, ההוצאה ממצרים וההוצאה מן הים, וכל אחד ואחד היו בו עשרה נסים" [הובא למעלה פ"ח הערה 229, ופ"מ הערה 252].

(215) כמו שאמרו במשנה [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן; פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון וכו'". ובדר"ח שם [ריב:] כתב: "פירוש המשנה הזאת, מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם. וזה מפני כי שאר בין השמשות שהוא לא יום ולא לילה, ממה נפשך; אם הוא יום, הרי הוא זמן של ששת ימי המעשה. ואם הוא לילה, גם כן הוא זמן של ששת ימי המעשה, ואין כאן חדוש. אבל בערב שבת בין השמשות, מצד שהוא בין השמשות של קדושה, הוא יותר במדריגה משאר ימי הטבע, שאינם כל כך במדריגה. ואי אפשר לומר שלא יהיה נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור הוא. ואי אפשר שיהיה נברא בו כמו שנברא בששת ימי בראשית, שהרי אינו ימי חול גם כן. ולפיכך נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים, כמו שנבראו בששת ימי המעשה, שכל אלו דברים אינם טבעיים. וכל זה מפני כי בין השמשות של ערב שבת הוא למעלה מששת ימי הטבע, כמו שהשבת מצד קדושתו הוא למעלה מן ששת ימי בראשית. ולפיכך בין השמשות של ערב שבת אי אפשר שיהיה בלא בריאה, כי עדיין לא נכנס השבת, שהוא שביתה גמורה. ואי אפשר שיהיה נברא בו הדברים הטבעיים, שהרי הוא יותר במדריגה מששת ימי המעשה. ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע". הרי בששת ימי החול נוצרו דברים טבעיים [ובבין השמשות של ער"ש נוצרו דברים שאינם טבעיים לגמרי]. ולמעלה פכ"ט [תצב.] כתב: "כי הנברא בששת ימי בראשית, לפי שהם ימי החול, הנברא בהם הוא טבע לגמרי. אבל בין השמשות [של ער"ש], מפני שבין השמשות קצת חול וקצת קודש, ברא בו דברים שהם אינם טבע לגמרי". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עט:] כתב: "הדברים אשר נבראו בששת ימי המעשה הם דברים טבעים, ודברים אשר נבראו בין השמשות הם דברים יוצאים קצת מן הטבע" [ראה למעלה פכ"ט הערה 60, ולהלן הערה 464].

(216) פתח ב"נברא בששת ימי בראשית" וסיים "הוא על שבעת ימי בראשית". וכן למעלה פל"ט [לאחר מספר 131] כתב: "כשם שברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים... ולפיכך כל ששת ימי מעשה פונים אל השבת". פתח בשבעה וסיים בששה. וראה למעלה פל"ט הערה 132, פ"מ הערה 152, ופמ"ו הערה 185, שנתבאר שמספר שבע מורה על עולם הטבע, אך עולם הטבע גופא בהכרח פתיך ביה קדושה מסויימת, כי הוא בא מהקב"ה, ומן הנמנע שדבר שבא מהקב"ה לא תמצא בו התייחסות מסויימת אל הקב"ה, והתייחסות זו מתבטאת בשבת קודש. לכך אע"פ שלא נעשתה שום בריאה ביום השביעי, מ"מ יום השביעי משתייך לעולם הטבע. וב"הגדה של פסח במשנתו של הרב דסלר" [עמוד קצד], הביא דברי המהר"ל כאן, וכתב: "הביאור הוא ששירה מגיעה במצב שמתגלה גילוי עליון של אחדותו יתברך, שגילוי זה עליון מכל הבריאה כולה, דהיינו מעל בחינת ז'. לא רק מעל ששת ימי החול, שהם בחינת גשמיות עוה"ז, אלא אפילו מעל בחינת ז', שהיא שבת, שהוא מעין עולם הבא, דהיינו בחינת רוחניות עולם התחתון. ברוחניות עוה"ז עדיין אין הגילוי שלם, ויש עדיין בחינת הסתר באחדותו יתברך. ורק כשאדם במצב שהתגלה לו הגילוי העליון של אחדותו, שמסולק אצלו כל ההסתר שבעוה"ז, אז ראוי לומר שירה, וזהו בחינת 'אז' המוזכר בכל שירה".

(217) לשונו בתפארת ישראל פ"ב [נג:]: "לפי הטבע ראוי הערלה, רק שנתן השם יתברך המילה לאדם שיהיה צירוף לאדם עד שיהיה בלתי טבעי". ובנר מצוה [פח.] כתב: "לכך המילה שהיא על הטבע, שהרי לפי הטבע האדם נולד ערל, וזה מפני כי הטבע נותן שיהיה ערל". והיה נראה לבאר זאת על פי דבריו למעלה פל"ה [תרכז:], שכתב: "אין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה, המבדיל בין השם יתברך ובין האדם". והרי כל מהות הטבע היא חציצה והבדלה בין ה' לאדם, "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות" [לשונו בתפארת ישראל פי"ט (רפח.), והובא למעלה פ"מ הערה 132]. לכך "הטבע נותן שיהיה ערל" [לשונו בנר מצוה (פח.)]. ובתפארת ישראל פי"ט [רפז.] ביאר נקודה זו ממש, וכלשונו: "כאשר בא אברהם נצטוה במילה [בראשית יז, י]. ידוע כי הערלה נקראת על שם כסוי ואטימה, וכל דבר נכסה ונבדל נקרא 'ערלה'. וזהו בכל מקום שנאמר [דברים י, טז] 'וערלת לב', שאינו נכנס הדבר בלבו, ונבדל ממנו. וכן [ירמיה ו, י] 'וערלת אזן', כסוי אזן. וכל דבר מופרש ומובדל מדבר, יש לו אטימה וכסוי המבדיל, שהוא הערלה. וכל הדורות עד אברהם כל הדורות ההם היו תחת הטבע... עד שבא אברהם ובחר השם יתברך בו... והוציא אותם מן הטבע, עד שלא היה הטבע מבדיל בין השם יתברך ובין הבריות. כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין

הבריות. עד שבא אברהם, ואליו היה חבור עם השם יתברך, שבחר בו, והוציא אותם מן הטבע, שלא היה כאן הבדל ואטימה עוד בין השם יתברך והאדם. ואז צוה להסיר הערלה, היא האטימה. והמילה היא הברית והחבור שיש עם השם יתברך, מפני שהוציא השם יתברך אותו מן הטבע. ולכך הערלה, שהיא האטימה שנולד באדם בטבע, צוה השם יתברך להסיר אותו ביום השמיני [בראשית יז, יב], שהוא אחר ז' ימי הטבע... לכן נתנה המילה לאברהם בפרטות". ובגו"א דברים פכ"ה סוף אות כה [שצז.] כתב: "הוא יתעלה שונא את הערלה". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.] כתב: "[אדה"ר] מושך היה בערלתו [שם], כי הערלה הוא כסוי וסתימה והבדל, וכך משמש לשון 'ערלה' בכל מקום, שהוא לשון סתימה והבדל... כי סבור היה כי העולם התחתון הוא נוהג על פי טבעו כאשר ברא השם יתברך שיהיה העולם נוהג, ולכך ראוי שיהיה האדם ערל, כמו שבראו השם יתברך ערל. ודבר זה הפך מצות המילה, כי לכך צוה המילה ביום ח' [בראשית יז, יב], כי מספר שבעה הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהוא עולם הטבע. והמילה היא על הטבע, ולכך היא ביום השמיני, שהעולם הזה נוהג אף שלא בטבע. ודבר זה התחיל אברהם, שעשה לו השם יתברך ניסים ונפלאות שלא בטבע, ולכך אליו נתנה המילה. ואדם הראשון היה מסלק עצמו מזה, שהוא הפועל והמושל על הטבע, והיה מוסר עצמו תחת הטבע, לומר כי עולם כמנהגו נוהג. ולכך לא אמר שלא היה רוצה למול, רק שהיה מושך בערלתו, כי היה מוציא עצמו מן רשות השם יתברך, והיה מושך בערלתו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 58, ופל"ה הערה 30]. לכך הטבע החוצץ בין ה' לאדם, הוא הנותן שיהיה האדם ערל. **ובעוד שטעם זה** מחייב את הערלה מצד יחס האדם אל בוראו, הרי בח"א לנדרים לב. [ב, ו:] ביאר זאת מצד יחס האדם אל עצמו, וכלשונו: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי האדם נברא ערל, ולמה נברא האדם ערל. אבל דבר זה נמשך אחר עניין האדם, כי אדם הוא בכח ויוצא אל הפעל, בענין זה נברא האדם [כמבואר למעלה פל"ג הערה 13]. כי ראוי שיהיה הגוף והנפש שוים ודומים; וכמו שנברא בנפשו בכח, ויוצא אל הפעל, כך נברא בגופו בכח גם כן. וכל זמן שלא הוסר הערלה נחשב שהוא אינו בפעל הנגלה, כי הערלה הוא כסוי ואטימה לאדם, כמו שתמצא לשון ערלה בכל מקום על לשון אטימה, כמו 'ערלת לבבכם' [דברים י, טז]... 'ערל שפתים' [שמות ו, יב], כלומר שאינו יכול להוציא הדבור אל הגלוי בפעל. ודבר שאינו בפעל הנגלה, הוא בכח נחשב". והרי כל מהות הטבע היא בכח ולא בפועל, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.]: "כי הטבע החמרי הוא בכח... וזהו ענין הגשם שאינו בפעל" [הובא למעלה פ"מ הערה 155].

(218) לשונו בתפארת ישראל פ"ב [מט:]: "וזה הוא טעם מילה בשמיני, כי האדם מצד הטבע נברא עם הערלה, והוא פחיתות הטבע, והמילה היא תיקון הטבע. ולפיכך תיקון הזה הוא ביום השמיני, לפי שהוא אחר הטבע שנבראת בשבעת ימי בראשית". וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [פב: (יובא בהערה הבאה)] ובח"א לסוטה יב. [ב, נב:] ביאר את מה שאמרו [שם] שמשה רבינו נולד מהול, וז"ל: "מה שנולד מהול מעלה זאת מדרגה נבדלת לגמרי. וכבר בארנו זה מדברי חכמים בכמה מקומות, כי לכך המילה ביום השמיני, כי השמיני הוא על הטבע, כי הטבע נבראת בשבעת ימי בראשית, אבל השמיני הוא על הטבע. וזה שנולד מהול בעצמו, מורה זה על מדריגה אלקית בלתי טבעית שהיה משה בעת תולדתו, שהטבע נבראת בשבעת ימי בראשית, והמילה מדריגה על הטבע, שהיא בשמיני". וכן כתב בנצח ישראל פי"ט [תטז: (יובא בהערה הבאה)], נר מצוה [פח.], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לקידושין ל: [ב, קלה.], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ועוד. ואמרו חכמים [נדרים לא:] "גדולה היא המילה שדוחה את השבת", וכתב שם בח"א [ב, ה:]: "דבר זה פשוט, כי המילה היא ביום השמיני, ומספר שמונה למעלה מן הטבע לגמרי, כי שבעה ימים הם נגד שבעה ימי בראשית, והמילה היא הויה למעלה מן הטבע. ולכך המילה ביום השמיני שהיא אחר שבעה... כלל הדבר, כי המילה היא על השבת במדריגה, ולכך המילה היא דוחה את השבת" [הובא למעלה פ"מ הערה 155].

(219) אודות שהמילה מגדירה את זהות ישראל, כן כתב בנצח ישראל פ"ו [קנח:], וז"ל: "רמזו חכמים דבר זה במסכת נדרים [לא:], 'הנודר מן הערלים מותר בערלי ישראל, ואסור במולי אומות העולם'. ואין זה מפני שאנו הולכים אחר לשון בני אדם [נדרים מט.], כדמוכח שם בהדיא דמייתי מקרא על זה. אבל כי ישראל, במה שהם ישראל, נחשבים נמולים. ואם לא נעשה דבר זה בשביל סבה מה, לא נתבטל ענינם המיוחד אשר להם. וכן להפך, הגוי מצד ענינו המיוחד, במה שהוא גוי, ראוי לו ערלתו. ואם יחתוך ערלתו, בשביל זה לא נתבטל ענין המיוחד שראוי לו במה שהוא גוי, וראוי לו הערלה". ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "יש לישראל צורה נבדלת אינה מוטבעת בחומר, וזה יורה המילה, שהמילה מורה על שלימות צורתן הנבדלת מן החמרי, כאשר המילה ביום השמיני, והוא לאחר ז', שהם ימי הטבע שבהם נברא העולם הטבעי. והמילה שהיא אחר ז' ימים, שהם ז' ימי בראשית, היא על הטבע". ובגו"א דברים פכ"ה אות כה [שצו:] כתב: "ישראל צורתן במה שהם נימולים, ובזה הם ישראל". ובבאר הגולה באר החמישי [נו:] כתב: "דבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה, אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה. והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא

בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש, אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור. ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא, שהוא הערלה, עד שיהיה איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה". ובדרוש לשבת תשובה [פב:] כתב: "יש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע... אבל מדריגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני. כי שבעה ימים הם ימי הטבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה, מה שחסר בטבע הגשמית, שהיא הערלה". ובח"א למנחות נג: [ד, פג:] כתב: "אף על גב שחטאו [ישראל], מכל מקום... יש להם צורה נבדלת אלקית מצד עצמה. כי יש לישראל צורה נבדלת אינה מוטבעת בחומר, וזהו המילה, כי המילה היא צורת ישראל... שהמילה מורה על צורתם הנבדלת מן החומר. ומעתה אף כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם, הרי אין בטול אל צורתם העצמית הנבדלת, ואין ראוי להם הפסד" [ראה למעלה פ"ד הערה 38, פ"מ הערה 268, ופמ"ה הערה 19].

(220) לשונו למעלה פ"מ [לאחר ציון 150], בביאור המכילתא [שמות יד, טו] "רבי שמעון התימני אומר, בזכות המילה אני אקרע את הים, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי', אמרת אי זו היא ברית שהיא נוהגת ביום ובלילה, הוי אומר זו מילה", וז"ל: "כי המילה שנתן הקב"ה לישראל היא מדריגתה על הטבע. ולפיכך המילה היא בשמיני [בראשית יז, יב], כי ז' ימי בראשית הם ז' ימים של הטבע, כי בז' ימים נברא עולם הטבע, אבל השמיני הוא על הטבע. כי לפי הטבע יש לו להיות ערל, שהרי אדם נולד ערל, והמילה היא על הטבע. ולפיכך המילה היא שבקעה הים, שהיא על הטבע". **אמנם יש** הבדל בין דבריו כאן לדבריו למעלה; למעלה ביאר שבזכות המילה נקרע הים. אך כאן מבאר שבזכות מדריגת ישראל הלא טבעית [שהמילה מורה עליה] נקרע הים, שכתב: "ומפני שיש בישראל מדריגה זאת שאינם טבעיים, שהרי יש בהם המילה, ולכך נקרע ים הטבע". באופן שלפי דבריו למעלה המילה היא הסבה לקרי"ס, ולפי דבריו כאן המילה היא הסימן לקרי"ס. ויש להבין, מדוע הכניס לכאן את מעלת ישראל המשתקפת במילה, ולא ביאר כדבריו למעלה שאיירי במעלת המילה עצמה. ויש לומר, שלשון הילקו"ש [שהביא למעלה לאחר ציון 180] הביאתו לכך, שאמרו שם: "דבר אחר, 'אז' אל"ף אחד זיי"ן שבעה, הרי שמונה, בזכות המילה שנתנה לשמונה נקרע הים, ב'אז' אנו נקלס. אמר רבי לוי, 'לגוזר

ים סוף לגזרים' [תהלים קלו, יג], שכן בלשון ארמי קורין למהולין 'גזורין', בזכות המילה נקרע הים". הרי שהדגשת הילקו"ש היא על הגברא הנמול ["אנו נקלס", "קורין למהולין 'גזורין'"], ולא על מעשה המילה. ומצד הסברה מוכרח כן, שהרי כאן לא איירי בזכות שהביאה לקרי"ס [כדבריו למעלה בפ"מ], אלא בשירת ישראל על קרי"ס, שפתחו את שירתם בתיבת "אז". ובודאי ישראל ישירו על מעלת עצמם [המתבטאת במילה], ולא על מעלה שאינה עצמית להם. ובנצח ישראל פמ"ג [תשמא:] כתב: "האדם כאשר הוא בשלימות הגמור, אז נותן שירה ושבח למי שממנו השלימות".

(221) צרף לכאן דבריו בדרוש לשבת תשובה [פב:], וז"ל: "לכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [יומא נו:]. וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה. ושבע למטה, שהם כנגד הטבע. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה".

(222) מביא לשון המדרש כפי שנמצא בילקו"ש ח"א המשך רמז רמא. ובכת"י של הילקו"ש [שם] מצויין שהמדרש לקוח מהמכילתא. ודרכו של המהר"ל לייחס את דברי הילקו"ש למקור המצויין בילקו"ש, אף שמביא את לשון הילקו"ש. וראה להלן הערות 232, 343.

(223) לאחר ציונים 194, 199.

(224) לשונו להלן פס"ה: "לשון זה ["אז"] הוא כמו 'באותו העת', ולשון זה אינו המשך זמן, שהרי אומר 'באותו עת' בלבד. ומפני שאינו המשך זמן, הוא למעלה מן הזמן". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "כי מלת 'אז' בא על דבר שאינו תחת הזמן, כי הזמן הוא המשך, ומלת 'אז' הוא מורה על העת". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעה:] כתב: "והבן מה שאמר [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. כי הדברים שהם גופניים... הגוף נופל תחת הזמן, שייך לומר 'לכל זמן'. אבל דבר שהוא שכל בלבד... שהיא אינה דבר גופני, ודבר זה אינו תחת הזמן. על זה אמר 'עת לכל חפץ'. כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד, אינו זמן. ורצה לומר כי הדבר שהוא מושכל, שאינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה" [הובא למעלה הערה 195]. ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח:] כתב: "התורה, מפני שהיא שכלית בלבד, לא תפול תחת הזמן. אבל שייך בזה 'עת', כי אין העתה זמן, כאשר ידוע למי שמבין את זה. לכך אמר 'ועת לכל חפץ', כי העתה אינה זמן".

(225) כמאמר החכם [מובא בפלא יועץ ערך דאגה] "העבר אין, העתיד עדיין".

(226) פירוש - אם "אז" היה בא על הזמן, וזמן עבר וזמן עתיד שונים זה מזה, לכך מן הנמנע ש"אז" יאמר על עבר ועתיד כאחד, כי אין זמן אחד לעבר ועתיד.
(227) דוגמה לדבריו; למעלה בהקדמה שניה [סז.] כתב: "כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו. ואם כן, הוא יודע הכל, והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד, ובשביל זה הכל נמצא מאתו גם כן". והוא הדין לנידון דידן; הזמן הוא מחולק ומוגדר, ולכך זמן עבר אינו כולל זמן עתיד. אך העתה נבדלת מן הזמן, ואינה מוגדרת בזמן, לכך היא כוללת את העבר והעתיד כאחד.
(228) בספר שפתי חיים, מועדים ב, עמודים תיז-תכא, הביא את דברי המהר"ל האלו, וביארם בארוכה ובטוב טעם, עיי"ש. וחלק מדבריו יובא בהערה הבאה.
(229) לשונו למעלה פמ"ו [לאחר ציון 10]: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה, כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן, הוא דומה להמשך וחלוק הגשם, שכל גשם יש לו משך, והוא נחלק". ובנצח ישראל פכ"ב [תס.] כתב: "משך הזמן הוא ערב ובקר וצהרים". ושם פכ"ז [תקנט:] כתב: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע ואל סוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכו:] כתב: "הזמן הוא נמשך חלק אחר חלק, אבל לא כן הדבר הנבדל... בפעם אחת". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקלג:] כתב: "כי הזמן יש בו קודם ומתאחר". ובפתיחה לאור חדש [קמח:] כתב: "כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך הזמן, כאשר ידוע מענין הזמן למביני מדע". ובהמשך הפתיחה שם [קנא.] כתב: "מפני כי בה"א ברא השם יתברך עולמו, כדכתיב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים' [מנחות כט:]... ולא כמו עולם הבא שנברא בי' [שם], שהיא אות קטנה כמו נקודה, ולא יחלק. אבל אות הה"א, שאינו נקודה קטנה, רק שייך בה חילוק. ולפיכך נברא מזה הזמן, שהוא מתחלק" [הובא למעלה פמ"ו הערה 13]. **ובספר שפתי חיים** [מועדים ב עמוד תיז], כתב: "כדי להבין את דברי המהר"ל עלינו לבאר את מהות הזמן. הזמן מורכב משרשרת נמשכת של אירועים המתרחשים זה אחר זה, כל רגע וארועו. אלא שאנו מבחינים בזמן שלשה חלקים; העבר שחלף, העתיד שלפנינו, והרגע של ההווה שבו אנו נמצאים. הסיבה לחלוקה הזו היא מפני שבחמשת החושים [ראיה שמיעה וכו', שבהם באה לידי ביטוי מציאותנו והוייתנו בעולם הגשמי הזה] אנו חשים את הזמן רק בהווה, כי העבר נמצא רק בזכרוננו, ואת העתיד אנו יכולים לצייר בדמיוננו בלבד. מו"ר הרא"א דסלר זצ"ל [מכתב מאליהו ב עמוד 154] ביאר את מהות

הזמן במשל למפת הארץ, שכל נקודה שמצוינת עליה היא סימן לעיר. כאשר מכסים אותה בנייר, ובו חלון קטן דרכו רואים רק עיר אחת על המפה, ושאר הערים אינן נראות. וכאשר נעביר את הנייר על המפה, נראה דרך החלון עיר אחרת, ומה שראינו מקודם נעלם עתה מעינינו. וגם מה שנראה בהמשך הוא עדיין מכוסה מאתנו, כי בכל רגע אנו רואים רק קטע קטן של המפה. וכן הוא בנמשל על הזמן; הנה חוינו את הזמן שעבר, וכאשר חלף ונעלם הוא נותר בזכרוננו בלבד. לכן גם אדם שהוא בעל זכרון מעולה אינו מרגיש את מה שעשה בעבר, כפי שמרגיש דבר שעושה אותו בהווה. וכן העתיד מכוסה מאתנו. נמצא שתחושת הזמן היא מציאות של הסתר, כי היא מסתירה מאתנו את העבר והעתיד, ואנו רואים בה רק את ההווה". **ויש להעיר** מדבריו בתפארת ישראל פ"מ [תריז.], שכתב: "מה שאמר [בראשית ב, ב] 'ויכל אלקים מלאכתו ביום השביעי', היינו בתחלת יום השביעי... והזמן הוא מדובק, ורגע שהוא סוף יום הששי הוא התחלת יום השביעי, כי אין הזמן מחובר מעתות, רק הזמן הוא מדובק. ולפיכך שייך לומר 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו', אחר שאי אפשר לך לומר שהזמן הוא מחולק, רק הזמן הוא אחד, וסוף הזמן של יום הששי הוא התחלת יום השביעי". וכיצד יתקיימו שני המקראות האלו יחד; (א) "הזמן בודאי מחולק" [לשונו כאן]. (ב) "הזמן הוא אחד" [לשונו בתפארת]. ונראה שלא קשה, כי כאן כוונתו לחילוק שיש בזמן מצד עצמו [עבר לעומת עתיד]. אך בתפארת איירי בחילוק שנעשה מחוץ לזמן עצמו, כמו החילוק בין סוף יום הששי לתחילת יום השביעי, שמבחינת הזמן עצמו אין בזה חילוק. וכן ביארו במבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 20], שהביאו את דברי המהר"ל בתפארת, וכתבו שם: "מהות הזמן היא חטיבה אחת שאינה מורכבת מחלקים רבים, אלא שמושגי בני אדם חילקו את הזמן לפרודות, ויצרו זמנים רבים". ראיה לדבר; בתפארת ישראל פכ"ה [שעט.] כתב: "כי הזמן הוא מדובק ומחובר, ועד שלשה חדשים נחשב הזמן אחד, אבל יותר משלשה חדשים לא נחשב אחד, רק מחולק לעצמו". הרי שהחילוק של חדשים אינו חל על הזמן, ואין הבדל בזמן בין חודש אחד למשנהו. אך הזמן שהוא מעבר לשלשה חדשים אינו נחשב לזמן אחד [וכמו שביאר שם], כי הוא חטיבת זמן אחרת בעצם.

(230) לשונו בכת"י [תקטו:]: "וכמו שהוא כולל ההפכים, כך הוא כולל בכל הזמנים בשוה, בעבר ועתיד, ואין חילוק ביניהם. כי מה שהוא מושל על ההפכים, מורה על שהוא יתברך כולל הנמצאים, והכולל הכל אין חוצה לו דבר. ולפיכך יש לקלס לפניו ב'אז', שהוא כולל העבר והעתיד".

(231) כמו שאמרו חכמים [ירושלמי סנהדרין פ"י סוף הלכה א (נ:)] "אין אחד אלא הקב"ה, כמה דתימר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'". ואמרינן "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים" [העיקר השני]. וכן אומרים "אחד ואין יחיד כיחודו" [מתפילת "יגדל"]. והרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק ביסוד השני כתב: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". ולמעלה פל"ו [תרמב.] כתב: "כי האיש עם האשה הם אחד, כי אין אחד זולת הקב"ה". ולמעלה פ"ט [תפח:] כתב: "אין האחדות כי אם להקב"ה, שהוא יחיד". ולמעלה פמ"ו [לאחר ציון 133] כתב: "הוא יתברך מהותו ומציאותו אחד, לא כמו שהוא בכל הנמצאים". ובדר"ח פ"ה מ"א [כב.] כתב: "כי אין אחד רק השם יתברך". ובבאר הגולה באר השני [קסא:] כתב: "השם יתברך אחד לגמרי מכל צד" [ראה למעלה פ"ט הערה 220, פל"ו הערה 153, פמ"ד הערה 135, ולהלן הערה 334].

(232) לפנינו הוא בילקו"ש ח"א המשך רמז רמא [כפי שאר המדרשים שהובאו בפרק זה]. ובכ"י ודפוס ראשון נכתב בילקו"ש [שם] שמקור המדרש הוא "אה"ר", שפירושו "אלה הדברים רבה", וליתא לפנינו. ודרכו של המהר"ל לייחס את מקור המדרש למקור המצויין בילקו"ש גופא, אף שאינו שם. וראה למעלה הערה 222, ולהלן הערה 343.

(233) אודות מעלתו הנבדלת של משה רבינו, כן כתב למעלה הרבה פעמים, ויובא בהערה הבאה.

(234) לשונו למעלה פט"ו [מז:]: "מעלת משה ומדריגתו, שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה". ולמעלה פט"ז [עח.] כתב: "משה רבינו עליו השלום אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". וכן כתב למעלה פי"ז [צג:], ויובא בהערה 242. ולמעלה פי"ח [קלט:] כתב: "תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר. כי השכלים הנבדלים הם צורה בלבד, ומי שהוא קרוב אל מעלת השכלים הוא קרוב אל הצורה. ולכך היה מעלת

משה רבינו עליו השלום ענין צורה בלבד מבלי חומר, שהיה קרוב אל מעלת השכלים הנבדלים". ולמעלה פכ"ב [רפח:] צירף לזה שמשה נקרא "איש האלקים" [כמו שכתב כאן], וז"ל: "מפני כי משה שהיה איש אלקים, ראוי שיהיה מנהיג ישראל במדבר. שכבר אמרנו כי הדברים האלקיים שייך להם המדבר ביותר... שכל ענין אלקי, יותר ראוי במדבר. ואילו היה משה כמו שאר אדם, שהיה טבעי, היה שייך לו הנהגת הישוב. אבל משה 'איש אלקים', שייך לו המדבר בפרט... כאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא 'איש האלקים'". ולמעלה פכ"ח [תסו:] כתב: "כאשר משה היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי כי אם אל מעלה הנבדלת... ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה, [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ולהלן ס"פ סו כתב שפרישת משה מאשה [שבת פז.] מורה שאף לא היתה לו חמדה ותאוה לכך, שאם לא כן "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לך לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". **וכן כתב** בשאר ספריו. וכגון, בתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה, ונקרא 'איש אלקים'". ובדר"ח פ"א מ"א [קלא.] כתב: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ושם פ"ו מ"ב [לז.] כתב: "כי משה רבינו עליו השלום היה 'איש האלקים', עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש, ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר... ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך [דברים לד, ו] 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד, וזה אין שייך בשאר צדיקים". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "אין המים דבר מקוים והם נגרים ונשפכים,

כדכתיב [דברים טו, כג] 'על הארץ תשפכנו כמים', ואין לך דבר נשפך ונמס יותר מן המים, דכתיב [יהושע ז, ה] 'וימס לבב העם ויהי למים'... ולפיכך היה משה משוי מן המים, כי משה היה נבדל לגמרי מן החמרי, עד שהיה מסולק ונבדל ממנו לגמרי, ולכך היה משוי ויוצא מן המים" [הובא למעלה פט"ז הערה 75, וש"נ].

(235) כמבואר למעלה [מציון 223 ואילך].

(236) "למה ב'אז'... כי משה היה דבק במדה העליונה הזאת, כמו שיתבאר" [לשונו למעלה לאחר ציון 206].

(237) אודות שהטבעי הוא תחת הזמן, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נ.], וז"ל: "פעל הטבעי פועל לפי טבעו ומנהגו אשר בעולם הטבעי, ופעל הנבדל לפי ענינו. והבדל יש ביניהם, כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח נשמי, וכל כח נשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן". ולהלן פנ"א כתב: "דברים הטבעיים כל פעולתם בהמשך זמן". ובהקדמה לאור חדש [עו:] כתב: "כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "כי הדבר הטבעי פועל בזמן, ודבר שלא בטבע פועל מבלי זמן" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 45].

(238) לשון הראב"ע [שמות כד, יח] "ויהי משה בהר - שלא ירד, וכתוב על אלה הארבעים יום [דברים ט, ט] 'לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי'. וזה פלא גדול לא נהיה כמוהו לפניו". ויש להבין, דמוכיח מכך שמשה "לא היה אדם טבעי שהוא תחת הזמן", ובפשטות כוונתו היא שאי אפשר שמשה יעמוד ארבעים יום ללא אכילה ושתיה [רמב"ם הלכות שבועות פ"ה ה"כ "נשבע שלא יאכל כלום שבעת ימים... מלקין אותו מיד משום שבועת שוא, ויאכל בכל עת שירצה"], ובהכרח שהזמן של ארבעים יום לא חל עליו, כי משה היה למעלה מהזמן. ויש להבין, כי ניתן לבאר שבאותם ארבעים יום משה ניזון באופן רוחני כמו המלאכים, ולא שזמן ארבעים יום לא חל עליו. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [לג:], עיי"ש. וכן אמרו חכמים [ב"מ פו:] "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם". ובח"א שם [ג, מח.] כתב: "מפני שעלה משה למרום, לפיכך לא אכל. דאם לא כן למה עשה הקב"ה את משה מלאך, והיה לנהוג עמו כמו שהוא אדם, שהוא שותה ואוכל. אלא כיון שבא בין המלאכים, היה לו מנהג שלהם לבלתי לאכול ולבלתי לשתות" [הובא למעלה פל"ב הערה 36]. והשפת אמת [יומא עה:] כתב: "דכיון דכתיב 'לחם לא אכלתי', משמע דדבר אחר אכל, מדלא אמר סתם 'לא

אכלתי'. ותו, דאי אפשר לבריה להיות בלי מזון. רק דהיה ניזון מזיו השכינה, כמלאכי השרת... דהכי קאמר, לחם שאוכלין התחתונים לא אכלתי, רק מאכל עליונים". ונהי שזה מורה שמשה לא היה אדם טבעי, אך כיצד זה מורה שלא היה תחת הזמן. ויש לומר, שדברים טבעים הם תחת זמן טבעי, ודברים לא טבעים הם תחת זמן לא טבעי. ובח"א לב"ב עד. [ג, קא.] כתב: "כמו שיש ימים ממש לבני אדם גשמיים, כך יש זמן לדברים שאינם גשמיים, ואינו זמן ממש, והוא שייך לדברים בלתי גשמיים". וכן הוא בתפארת ישראל ס"פ יח [רפב:]. וראה למעלה הערה 200.

(239) לשונו למעלה פי"ח [קמו:]: "הנה שם משה רבינו עליו השלום, שנקרא בשם 'משה' [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', בזה בעצמו הוראה על עיקר מעלתו, שהיה צורה קדושה נבדלת, שהשכינה היתה מדברת עמו פה אל פה [במדבר יב, ח], והיה נבדל מן האשה [שבת פז.], ולא כהתה עינו ולא נס ליחה שלו [דברים לד, ז]. כי מאחר שהוסר מן המים המורים על ענין החמרי, היה משה רבינו עליו השלום מעלתו פשוט מן החומר, ונשאר במעלת הצורה בלבד". ולמעלה פכ"ד [שסד:] כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף... ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם". וכוונתו כאן היא, כי כח החומרי משתנה מחמת הזמן [כמו שכתב בנתיב העושר פ"ב (ב, רכז:) "כל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי"], והואיל ומשה לא השתנה, מוכח מכך שלא היה תחת הזמן.

(240) ומדריגת "אספקלריא המאירה" מורה על היות משה נבדל מן החומר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:], וז"ל: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שכט.] כתב: "משה רבינו ראה באספקלריא המאירה, רצה לומר כי משה מפני שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי, וזה נקרא שראה באספקלריא המאירה... אבל ישעיה שאין מעלתו כל כך, והיה רואה השם יתברך בכח גשמי, וזה נקרא אספקלריא שאינה מאירה... וזהו ההפרש אשר יש בין משה ובין שאר נביאים; משה כתיב בו [במדבר יב, ח] 'פה אל פה וגו''. אבל שאר הנביאים היו מתנבאים באספקלריא שאינה מאירה, היו רואים השם יתברך דרך מלבוש הזה הגשמי". ובח"א ליבמות מט: [א, קלב.] כתב: "משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה, נקרא כאשר היתה הנבואה לא בדמיון, וכדכתיב [במדבר יב, ח] 'ומראה ולא בחדות'. וכאשר הנביא היה כן, אי אפשר לראות

השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך אי אפשר לראות אותו פנים אל פנים. אבל כאשר יראה בדמיון, דבר זה אין חיבור לשכינה לומר שהשם יתברך נבדל מכל הנמצאים, ולפיכך באספקלריא שאינה מאירה אפשר לראות השם יתברך. כי זה ההפרש יש בין אספקלריא המאירה לשאינה מאירה, כי האספקלריא המאירה רואה הדבר באמתתו כאשר הוא" [הובא למעלה פי"ח הערה 96].

(241) אודות שהחומרי הוא עכור, כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [קלד:], וז"ל: "כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". ולהלן ר"פ סה כתב: "הגשמי, או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי". ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך" [הובא למעלה פל"ד הערה 9]. ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "מדריגת ביתר, שהיו מסולקים מן הגוף העכור". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [תצח.] כתב: "כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן, יהיו מסולקים מן החומר העכור... שאף בעולם הזה לא היה נמשך נפש הצדיקים אחר הגוף, ולפיכך בגן עדן, הוסר החומר העכור הזה". ובכלליות קבע, כי לא רק שהחומרי עכור, אלא הסימן ההיכר לחומריות הוא עכירותו, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ז [קצ:]: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם בהירות יותר. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר. וכן תמיד כאשר ידוע". ובנר מצוה [צג.] כתב: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 52, ופמ"א הערה 132.

(242) למעלה פי"ז [פח.] הביא דברי הגמרא [סוטה יב.] שהפסוק "ותרא אותו כי טוב" [שמות ב, ב] מלמדנו ש"בשעה שנולד משה נתמלא כל הבית אורה". ובהמשך הפרק [צג:] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה, והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע, כי אין באור דבר גשמי מורגש... ולפיכך נתמלא כל הבית אורה". וראה למעלה פמ"ו הערה 149 אודות מעלתו הנבדלת של האור.

(243) ילקו"ש ח"א המשך רמז רמא.
(244) בפסוקים אלו לא נאמרה תיבת "אז", אך פסוקים אלו מבארים את ריש דברי המדרש "בשעה שאמרו ישראל 'אז ישיר', לבש הקב"ה חלוק של תפארת שהיו חקוקים עליו כל 'אז' שבתורה". ולהלן ר"פ סה כתב: "פירוש, כאשר היו משבחין את השם יתברך ב'אז ישיר'... בשבח זה היו מלבישין השם יתברך חלוק של תפארת... וזה המלבוש הוא לו מן התחתונים". ופירש רש"י [דברים כו, יז] "האמירך... הוא לשון תפארת".
(245) "שנאמר [איכה ב, יז] 'בצע אמרתו'" [המשך לשון הילקו"ש שם].
(246) להלן ר"פ סה, וז"ל: "פירוש, כאשר היו משבחין את השם יתברך ב'אז ישיר', והשבח הזה הוא שבח שהשם יתברך מתרומם על העולם, ונבדל מן הטבע, כי כן מורה מלת 'אז', שהוא אחד רוכב על ז' ימי בראשית, שהוא הטבע. ועוד לשון זה שהוא כמו באותו עת, ולשון זה אינו המשך זמן, שהרי אומר באותו עת לבד. ומפני שאינו המשך זמן, הוא למעלה מן הזמן. ולפיכך בשבח זה היו מלבישין השם יתברך חלוק של תפארת. שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותי [שבת קיג.]... ועל זה החלוק היו כתובים כל 'אז' שבתורה, שכולם הם מורים על כבודו יתברך, שהוא נבדל מהטבע החמרי, וזהו הכבוד, כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי. שהגשמי, או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי... וזה המלבוש הוא לו מן התחתונים... ופירוש ענין זה, כי כאשר לישראל נעשה הנס, שהנס הוא למעלה מן הטבע, ואז ראוי להלל להקב"ה ב'אז', שזה השבח מורה שהוא נבדל מן הטבע. ולפיכך מלבישין אותו התחתונים יתברך גם כן חלוק של תפארת. וכשחרב הבית בתחתונים, שאז אין כבוד ותפארת בתחתונים, שכבר חרב הוד הבית, ולפיכך חלוק של תפארת שהיה בתחלה אל השם יתברך מן הנבראים, קרעו. ולפיכך אמר הכתוב [איכה ב, יז] 'בצע אמרתו', כי 'אמרא' מלשון פאר, כמו [דברים כו, יז-יח] 'את ה' האמרת וה' האמירך וגו'', לפי שהתפארת שהיה לו מן התחתונים, הוא בית המקדש, קרע ובטל אותו. ויש בזה עוד דברים מופלאים בלבוש תפארת שחקוקין עליו כל 'אז' שבתורה".
(247) נמצא שנתבארו כאן ששה היבטים לתיבת "אז"; (א) "אז" מורה על האחדות, שהעתה אין בה חילוק זמן כלל [למעלה לאחר ציון 194]. (ב) "אז" מורה על האחדות, שהאחד רוכב על השבעה [למעלה לאחר ציון 200]. (ג) "אז" מורה על מדה העליונה שמחמתה טעה משה [למעלה לאחר ציון 206]. (ד) "אז" מורה על מספר שמונה, שהוא מעל לטבע [למעלה לאחר ציון 214]. (ה) "אז" מורה על העבר והעתיד, הנבדל מהזמן

[למעלה לאחר ציון 223]. (ו) "אז" מורה על מדריגת משה שהיה נבדל מהגשמי [למעלה לאחר ציון 234].

(248) פירוש - ישראל קנו על ידי השירה מדריגה עליונה [כמו שיבאר], וזהו משום ש"האדם יקנה על ידי המעשים מדריגה עליונה". וכן אמרו חכמים [עדיות פ"ה מ"ז] "מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך". ולמעלה פמ"א [לאחר ציון 30] כתב: "וזה מי שמגיע אל מדריגה עליונה הנבדלת... זהו מדריגת רבי פנחס בן יאיר. ואל מדריגה זאת היה מגיע במעשים אשר יש להם מדריגה עליונה ראויה לזה, כמו פדיון שבוים וכיוצא בזה, שיקנה האדם מדריגה עליונה פנימית, שהרי הוא מוציא גם כן השבוי, אשר הוא יושב חושך וצלמות, לאור המציאות". ובח"א למכות כג: [ד, ז:] כתב: "החבור בו יתברך צריך אל שני דברים; האחד, הפרישה מדברים הגופנים החמרים אשר מפסיקים ומבדילים בין השם יתברך ובין האדם, כי החומר הוא מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם. ואף כאשר פירש מדברים החמרים המרחיקים והחוצצים, צריך עוד לקנות מדריגה נבדלת, כי על ידי זה הדבוק והחבור בו יתברך, ודבר זה על ידי מעשים שקונים על ידם מדריגה נבדלת. כי אם יהיה פורש מן הדברים החמרים המרחיקים האדם מן השם יתברך, ולא יעשה הדברים המגונים, בשביל זה לא יקנה מדריגה נבדלת". וראה למעלה פמ"א הערה 32 שנתבאר שם שמחמת כן נקרא האדם "אדם" ע"ש האדמה, כי האדם מוציא את עצמו אל הפעל על ידי המעשים הטובים שעושה, וכפי שהאדמה מגדלת פירות.

(249) "השירה הזאת, אין המדריגה הזאת בעולם הזה בלבד, רק לתחית המתים גם כן" [לשונו להלן].

(250) אודות המעלה העליונה שתהיה לאדם בתחית המתים, הנה חסרון האדם בעוה"ז הוא מחמת שבא מטפה סרוחה ["שהרי לפי טבע ומזג האדם שנברא מטפה סרוחה, הוא דבר פחות, אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר, רק נברא האדם, והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב" (לשונו להלן פס"ז)]. והרי לכשיקום האדם בתחית המתים שוב לא יבוא מטפה סרוחה, ובכך מעלתו. וכן כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [שסג.], וז"ל: "נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העולם הזה. ואחר כך בא העולם הבא, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימותה אל הפועל... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובנר מצוה [קיט:] כתב: "האדם נולד ערום שלא בכבוד, היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום... [אך] צדיקים

הנקברים בלבושיהם דרך כבוד, וטפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם, כל שכן שיעמדו במלבושיהם ולא יהיו ערומים, רק יהיה האדם כולו כבוד" [הובא למעלה פי"ח הערה 104]. ואודות שחיי העולם הבא הם המדריגה האחרונה, כן כתב בתפארת ישראל פי"ג [רח.], וז"ל: "האדם גם כן יש לו מדרגות אלו; האחד, הגוף הנגלה. השני, הנשמה הנעלמת. השלישי, המדרגה שיש באדם שהוא מוכן לעולם הבא. וזה שאמרו חכמים [ב"ר יד, ה] 'וייצר ה' אלקים' [בראשית ב, ז], שתי יצירות; אחת בעולם הזה, ואחת בעולם הבא. וזהו מדרגה אחרונה, והכל בכח בריאה זאת, והוא צלם אלקים שנברא בו האדם, ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא עולם הבא". ובנצח ישראל פכ"ח [תקסז.] כתב: "כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה עליונה, הוא מדריגה תחיית המתים ועולם הבא... ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדריגה למדריגה וממעלה למעלה" [הובא למעלה פי"א הערה 50]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנו:] כתב: "ואלו שבע מעלות ומדריגות מתחילין מן חיי עולם הזה, בדבר שהוא המדריגה התחתונה, ומסיימין במדריגה האחרונה, של חיי העולם הבא הנצחיים". **זאת ועוד**, הנה פסגת רוממות מדריגת האדם היא היותו מחונן בצלם אלקים, ובזה יש לו דמיון ליוצרו [כמבואר למעלה פל"א הערה 37, וראה בסמוך הערה 252]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמג:] כתב: "האדם נאמר בפרט עליו 'בצלם אלקים ברא אותו' [בראשית א, כז]... לכך יש לו אור וזיו המציאות ביותר מכל, אף מן המלאכים". ומחמת רום מעלה זו מגיעה מעלת האדם עד העוה"ב, וכמו שכתב בנתיב אהבת ריע פ"א [א, נג.], וז"ל: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבריכם' [ברכות כח:]... כי הכל הוא בשביל המעלה העליונה שברא השם יתברך את האדם בצלם אלקים, כי מעלה זאת מגיע עד עולם הבא, כי אי אפשר להיות דבר על מעלה זאת מה שנברא האדם בצלם אלקים... כי מעלה ומדריגה זאת אינה למלאכים, ומאחר שמדריגה זאת אינה למלאכים, אם כן מדריגה זאת מגיע עד עולם הבא. וכאשר מכבד את צלם אלקים הזה, דבק בעולם הבא, כיון שנותן כבוד אל האדם שנברא בצלם אלקים. וכבר בארנו אצל [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם, וכמו שהתבאר שם. ואור זה הוא אור עולם הבא, כאשר תבין בחכמה. ולכך אמרו [ב"מ נט.] 'המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עולם הבא, ולכך אין לו חלק לעולם הבא גם כן".

(251) כאן מזכיר "עולם הבא", אך למעלה ובהמשך הזכיר "תחית המתים", וכוונתו אחת, שעולם הבא הוא העולם שלאחר תחיית המתים, והדרך לעוה"ב עוברת דרך תחיית המתים, ולכך גם תחיית המתים לפעמים נקראת "עולם הבא". וכן כתב הרמב"ן בשער הגמול [הוצאת שעוועל, עמוד ש]: "קוראים העולם שאחרי תחיה 'עולם הבא'... והוא העולם שאחרי תחיה... שהעולם הבא האמור בכל מקום... עולם שעתיד הקב"ה לחדשו לאחר ימות המשיח ותחיית המתים". ובהמשך שם [עמוד שו] כתב: "יבואו ימי המשיח... ובסופן יהא הדין ותחיית המתים... והוא העוה"ב, שבו ישוב הגוף כמו הנפש". ובדר"ח פ"ד מי"ז [שנד.] כתב: "הרי בפירוש כי העולם שיהיה אחר התחיה, ואחר שיהיה דן את שיחיו בתחית המתים, ואז יהיו אלה לחיי עולם הבא, ואלה לדראון עולם. הרי לך כי העולם הבא הוא שיהיה אחר תחית המתים. ולפיכך אמר [סנהדרין צ.] 'הוא כפר בתחית המתים', ולכך אל יהא לו חלק בתחית המתים, והוא עולם הבא". וכן מוכח מדבריו בתפארת ישראל; בפט"ו שם [רכז:] כתב: "כי אין עצם עולם הבא רק העולם שיבוא אחר התחיה". ואילו שם בפנ"ב [תתכז:] כתב: "זמן התחיה, הוא עולם הבא". הרי שאע"פ שתחית המתים לחוד ועוה"ב לחוד, מ"מ תחית המתים גופא נקראת "עולם הבא". **וכן מוכח** מרש"י [בראשית ב, ז], שהנה נאמר [שם] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י שם "וייצר - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים". אך לשון חכמים בב"ר יד, ה [מקורו של רש"י] הוא "יצירה לעולם הזה ויצירה לעולם הבא". וברור שרש"י שינה לשונם מ"עולם הבא" ל"תחיית המתים" כי על כך נופל יותר לשון יצירה. אך אם "עולם הבא" אינו קשור לתחיית המתים, לא היה רש"י מעמיס על "עולם הבא" את תחיית המתים. ובעל כרחך שדעת רש"י היא שהדרך לעולם הבא עוברת דרך תחיית המתים, "ובכלל מאתיים מנה", ולכך ניתן להחליף "עולם הבא" עם "תחיית המתים". וכן בגו"א שם אות יח [נט.] כתב: "הביא [רש"י] דברי בראשית רבה, משום דילפינן מזה דבר גדול, שיש לאדם חלק לעולם הבא". הרי אע"פ שרש"י נקט ב"תחיית המתים", ברור שמונח בזה גם "חלק לעולם הבא". וכן רש"י [קידושין לט:] כתב: "שאין תחיית המתים תלויה - באותו מתן שכר להודיעך שאין מתן שכר אלא לעולם הבא". הרי הגמרא דיברה על תחיית המתים, ורש"י מפרש זאת לעולם הבא. ובנתיב התורה פ"א [סא:] כתב: "עולם הבא, שיחזור האדם לחיים".

(252) השוואה זו לאדם מצינו גם בתפארת ישראל פי"ג [ר:], וכלשונו: "דע כי התורה התמימה תקיף גם כן בכל ההשגות, ולא תחסר כל בה. ועם כי נראה בעיני האדם כי דברי התורה הם כדברים פחותים ושפלים, אין בזה תמיה. כי קרה לתורת האדם מה

שקרה אל האדם; כי האדם עומד בתחתונים, עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדרגה עליונה. גם זורח עליו צלם אלקים, שהיא המעלה העליונה. כך הם מצות התורה, עם שהם דברים גשמיים, יש להם סוד פנימי שהוא עומד ברומו של עולם. ומעתה אל יתמה האדם איך יזכה האדם לעולם הבא על ידי התורה, שהיא בדברים הקטנים והפחותים. כי השאלה הזאת גם כן כמו השאלה על האדם; איך יזכה האדם בעל חומר לחיים הנצחיים. שהתשובה בזה, עם שהאדם הוא בעל גוף וחומר, 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו' [אבות פ"ד מכ"א]. כי יש בו רוח אלקים נשמה קדושה, אשר הנשמה הזאת חצובה מתחת כסא הכבוד. ובשביל הנשמה הזאת זוכה האדם אל חיים הנצחיים. וכך עם שמצות התורה נראה שהם בדברים הפחותים, יש במצות דברים עליונים על הכל, מגיעים עד עולם הבא. עד שמצות התורה שמחויב האדם לפעול, הם דומים לגמרי אל האדם ונשמתו. ולפיכך כמו האדם עצמו, אשר הוא עומד בעולם הזה, ונשמתו מגיע עד עולם הבא. וכך התורה והמצות שמחויב האדם לפעול, הם בדברים שהם בעולם הזה, ותכלית מדרגתם עומדים ברומו של עולם". אך יש להבין מהו עומק ההשוואה בין "האדם עצמו" אל "השירה הזאת", שכשם שהאדם נברא בעוה"ז ותכלית מדריגתו היא בעוה"ב, כך השירה הזאת היא בעוה"ז ותכלית מדריגתה בעוה"ב, דמהי השייכות בעצם בין אדם לשירה. ודוחק לומר שאיירי בהשוואה חיצונית בעלמא. וראה הערה 254.

(253) צרף לכאן דברי חכמים [סנהדרין צא.] "כל האומר שירה בעולם הזה, זוכה ואומרה לעולם הבא, שנאמר [תהלים פד, ה] 'אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה'". ובח"א שם [ג, קפא.] כתב: "כל האומר שירה בעולם הזה עוד יאמר שירה בעלם הבא. וזה כי השירה הוא מעין עולם הבא במקצת, כי עיקר ההפרש וההבדל בין עולם הזה ועולם הבא, כי עולם הזה הוא חסר, ועולם הבא הוא שלם, ואין חסרון בו. והשירה בעולם הזה הוא מצד השלימות, שכל מקום שיש חסרון לא שייך שירה. וכאשר יאמר שירה בעולם הזה, שהוא חסר, והתחיל בשירה אל השם יתברך שהוא מצד השלימות, ואין כאן שלימות, יאמר שירה אל השם יתברך לעולם הבא, שאז יהיה השלימות הגמור, שלא יהיה שם חסרון כלל. ודבר זה בודאי ראוי, כי בעולם הזה אי אפשר שיהיה שלם לגמרי, רק מקצת, והמקצת ראוי שיהיה לגמרי אחר שהתחיל, זוכה ואומרה לעתיד". עמוד והבט כיצד דברים אלו תואמים להפליא עם דבריו כאן.

(254) בח"א לסנהדרין צא: [ג, קפא.] ביאר דברים אלו יותר, וז"ל: "אין הפירוש שהכתוב בא לומר שתהיה השירה הזאת לעתיד לבא, רק רצה לומר שהשירה הזאת אינה עתה

בלבד, רק לעתיד גם כן, לתחית המתים. ורמז דבר זה דוקא בשירה הזאת, כי ראוי מצד השירה בפרט שתהיה לעתיד לבא... כי השירה היא כאשר היה בעולם שלימות, והיו נותנין שירה והודאה לשם יתברך. וכל אדם שהוא משורר, הוא בשלימות כאשר לבו בשמחה. ומתוך השמחה, שהיא שלימות לאדם, בא האדם לידי שירה. ומפני שאין עתה העולם בשלימות, לכך אמר 'אז ישיר', כי השירה שהיא בשלימות היא לעולם הבא, שאז יהיה העולם בשלימות, לא בעולם הזה. ולכך רמז בזה דבר זה במקום הזה אצל 'אז ישיר'... כי מלה זאת של 'אז' מורה על מעלה עליונה, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה'. ולכך אמר אצל זה 'ישיר' לעתיד, כי מגיע השירה למעלה עד עולם הבא". ובזה ניחא הבנת ההשוואה בין אדם לשירה [ראה הערה 252]. כי השירה מורה על שלימות המשורר, והעוה"ז אינו נמצא בשלימות. לכך, כשם שמעלת האדם העליונה אינה ברת השגה בעוה"ז החסר, כך מעלת השירה העליונה אינה ברת השגה בעוה"ז החסר. באופן שהשירה היא ביטוי לשלימות האדם. וכשם ששלימות בריאתו אינה יכולה להתקיים במילואה מחמת חסרון העוה"ז, כך שלימות שירתו אינה יכולה להתקיים במילואה בהאי עלמא. ובהקדמה לאור חדש [סא:] כתב: "מורה זה על האדם, שאין להיות נחשב מציאותו רק גשמי, הן לטוב הן לרע, רק כי כח האדם גדול מאוד, הן לטוב הן לרע, אף אם מקומו בין התחתונים עם הנמצאים הגשמיים". הרי שהאדם נגדר על פי מקומו, כי מקומו של האדם שייך לאדם, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ז [קכג:], וז"ל: "כל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:]... כי המקום שייך לאדם, ונכנס בגדרו". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ד [קל:], ובנתיב התשובה ס"פ ה [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 67].

(255) ובדרך כלל מזכירים רק את "ישראל", וכמו [במדבר כא, כא] "וישלח ישראל מלאכים אל סיחון מלך האמורי לאמר" [ראה רש"י שם]. וכן נאמר [שמות יח, א] "וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל עמו וגו'", ופירש רש"י [שם] "למשה ולישראל - שקול משה כנגד כל ישראל". וכתב הגו"א שם אות ז [י:]: "שקול משה כנגד כל ישראל. דאם לא כן, הוי ליה למכתב 'את כל אשר עשה אלקים לישראל', אלא 'שקול וכו'". והרא"ם [שם] כתב: "דאם לא כן 'למשה' למה לי, הא בכלל 'לישראל' הוא".

(256) להלן לאחר ציון 267, שכתב שם: "כי השירה היא לפי מדריגת הנמצא".

(257) למעלה פט"ו [מז:], שהביא את הנאמר [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", ולא נזכר להדיא שאירי בעמרם ויוכבד. ובביאור השמטת שמם כתב שם בזה"ל: "היינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד, שהם בני אדם פרטים, שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק. ולפיכך כתוב 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', ולא נזכר בלידתו שם אביו בפרט, שלא היה לו התיחסות אל אדם פרטי זה כלל, רק אל 'איש' בסתם" [וכן חזר וכתב למעלה פט"ז (ע.)]. ולמעלה ס"פ טו [נז.] ביאר מדוע אצטגניני פרעה לא ידעו [בעת לידת משה] אם משה הוא ממצרים או מישראל [רש"י שמות א, כב], וז"ל: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל, והבן זה היטב". ולמעלה פי"ז [צג:] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי. שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי מורגש". ולמעלה ר"פ יח [קכ:] כתב: "והוא דבר נפלא על משה רבינו עליו השלום, להורות מדריגת משה. וזה כי בני אדם אשר נכללים בכלל אחד, מפני שכל אחד חלק מן הכלל, לכך גידול שלו כמו החלק שאינו בשלימותו... אבל משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות, לכך לא היה הוא חלק מן הכלל, ובשביל כך היה קומתו שלימה. ואמרו רבותינו ז"ל כי היה קומת משה רבינו עליו השלום י' אמות כדאיתא בפרק המצניע [שבת צב.]... מפני שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל, לכך לא היה קומתו פרטית כשאר בני אדם שהם פרטים, לכך קומתם פרטית, ומספר י' הוא מספר כללי". וכן כתב למעלה פי"ט [קפב:, ויובא בהערה הבאה]. ובהמשך הפרק שם [קצב:] כתב: "משה לא היה לו חבור לישראל, אבל הוא כמו צורה נבדלת בלבד, ואין כאן חבור כלל להם, כי לא היה משה משותף להם". ובהמשך הפרק שם [קצז:] כתב: "משה אין לו שתוף עם ישראל, רק נבדל מהם, ולכך לא היה מצטרף להם כלל. וזה שאמר [במדבר טז, טו] 'לא חמור אחד מהם נשאתי'. פירוש, שאם היה משה רבינו עליו השלום משתתף להם, היה נושא חמור אחד מהם. אבל מה שלא השתמש בשלהם כלום, זה בשביל שאינו צריך להם, [ו]אינו משתתף עמהם. ורמז

במה שאמר 'לא חמור אחד מהם נשאתי', שאין למשה שהוא צורה לישראל, משפט צורה חמרית המשתמש בחומר, מקבל החומר לשמושו. ואם היה משה משתתף להם, והיה משה כמו הצורה שהיא מוטבעת בחומר, אז בודאי היה מקבל חמור מהם. אבל אין למשה רק משפט צורה הנבדלת, שאין לה דביקות בחומר. ולכך אמר 'לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם'. כל זה מורה שאין למשה השתתפות עם ישראל... והוא פירוש אין ספק בו למי שיבין דברי אמת". ולמעלה פ"ל [תקכו:] כתב: "שם המיוחד נגלה למשה, במה ששם המיוחד מורה על אחדותו יתברך, שהוא נבדל מכל הנמצאים, ומשה מעלתו היה באחדות, שלא קם נביא כמוהו, והוא היה נבדל מכל אדם אשר על פני האדמה".

(258) אלא נשא את צפורה בת יתרו [שמות ב, כא]. ולמעלה פי"ט [קפב:] האריך בזה, וכלשונו: "קשה, למה לא נשא משה בת ישראל מן המיוחסים, כמו אהרן... ולמה לא נתחתן בזרע הקדש... וכאשר תבין דבר חכמה תדע כי לא על חנם היה דבר זה, אלא על ענין מופלא מאוד. וזה כאשר תדע כי שקול היה משה רבינו עליו השלום נגד כל ישראל [מכילתא שמות יח, א], בעבור שהוא הצורה המשלים את כל ישראל... ומפני שכל אשה עזר לאיש ובת גילו, כדכתיב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו', משמע בת גילו, ולא יתכן זה שתהיה אשה אחת מששים רבוא בת גילו, שהוא לבד שקול נגד ששים רבוא. אבל הגרים שהם חוץ מישראל, ואינם בכלל ששים רבוא מישראל, יותר מזדווג למשה בעבור השווי הזה, כי משה נבדל מישראל, אינו נכנס תחת מספר ששים רבוא מישראל. וכן הגיורת גם כן אינה נכנסת תחת מספר ישראל. וכאשר נפש הגיורת זכה, אז ראויה למשה שנבדל מישראל, והבן הדברים האלו כי הם נפלאים. ולפיכך נשא משה אשה מאומה אחרת, אף על פי שישראל הם עיקר העולם, יש באומות עולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל. וזה היתה הסבה שנשא משה רבינו עליו השלום גיורת".

(259) כמבואר למעלה בהערה 255, ובהערה הקודמת. וראה למעלה פי"ט הערות 108, 111, שנלקטו שם ג' הסברים לכך שמשה שקול נגד כל ישראל; (א) משה משלים את ישראל כמשפט הצורה המשלימה את אשר הוא צורה לו. (ב) הואיל ומשה רבינו נבדל מישראל, ממילא הוא עומד כנגדם [אלו דבריו כאן]. (ג) דעתו כוללת את כל הדעות של ששים ריבוא.

(260) ואם תאמר, הרי נאמר [במדבר כא, יז] "אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה", ולא נזכר משה בפני עצמו, אע"פ שמדובר בשירה. כבר עמד על זה בעל

הטורים [שמות טו, א], וז"ל: "אז ישיר - ב'. הכא, ואידך 'אז ישיר ישראל'. לומר אע"פ שלא הזכיר שם 'משה', מכל מקום גם הוא אמר שירה כמו בכאן, אלא שלא הזכירו שלקה על ידי המים". וכוונתו לדברי רש"י [במדבר כא, כ] שכתב: "למה לא נזכר משה בשירה זו, לפי שלקה על ידי הבאר".

(261) כאן נוקט שמשה רבינו הוא אדם כללי, ולא פרטי. אמנם למעלה פ"ט [תצ.] כתב: "משה לא היה אחד מן האבות, והיה אדם פרטי, ומצטרף אל שאר פרטים, אבל האבות אינם נכללים עם הבנים כלל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפ.] כתב: "כי משה היה חלק מישראל". ולכאורה זו סתירה גלויה לדבריו כאן. ואפשר לומר, כי משה אכן נבדל מישראל, אך זהו מצד מדריגתו ומעלתו, אך לא מצד עצמו, כי מצד עצמו הוא אחד מאישי ישראל, ומצטרף לישראל כאחד מהם. אך האבות מצד עצמם נבדלים מישראל, כי הם התחלת ישראל, וההתחלה נבדלת מההמשך, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"י [שע.], וז"ל: "כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו" [כך נתבאר למעלה פ"ט הערה 224, ובנצח ישראל פנ"ז הערה 35]. וראה להלן הערה 280.

(262) "מקרהו לציבור להוציאן ידי חובתן" [רש"י שם].

(263) "על כל דבר שהוא אומר עונין אחריו 'הללויה', דתנן במסכת סוכה [לח.], מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו, הוא עונה אחריהן מה שהם אומרים. ואם היה גדול מקרא אותו, עונה אחריו 'הללויה'" [רש"י שם].

(264) לשון הגמרא במילואה "רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר, כקטן המקרא את הלל, והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר". ובדפוס ראשון הושמטה דעה זו לגמרי.

(265) "משה אמר 'אשירה לה'', והן אומרים 'אשירה לה'" [לשון הגמרא שלפנינו].

(266) "כסופר - מלמד תינוקות, והוא תדיר בבית הכנסת, ופורס על שמע לעשרה הנועדים. 'פורס' לשון 'פרוס החג' [שקלים פ"ג מ"א], לפני החג. מתחיל בברכות שלפני קריאת שמע, והן עונין אחריו, וקורין כולן יחד. וכך שרתה רוח הקודש על כולם, וכוונו יחד את השירה ככתבה" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 285.

(267) בדפוס ראשון מופיע כאן "רבי נחמיה אומר, כקורין את השמע, ולא כקורין את ההלל", ואינו נמצא בגמרא ובעין יעקב שלפנינו, אלא נמצא במשנה [סוטה כז:].

(268) לשונו בח"א לסוטה ל: [ב, סה:]: "ביאור ענין זה, כי השירה הזאת הוא השבח וההוד שנותן העלול אל העלה, ולפי שלימת העלול ומעלתו, ממנו השבח אל השם

יתברך. כי אין ספק אף כי כל הנבראים נותנים שבח אל אשר הוא עלתם, מכל מקום הכל לפי מעלת ושבח העלול, ממנו שבח אל העלה".

(269) אודות השתוקקות העלול לעלתו, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצא:]: "כי הנמצאים משתוקקים אל העלה מצד עצמם, כאשר אין להם המונע החמרי" [ראה להלן הערה 299]. ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] כתב: "אמנם על ידי מרים היה הבאר [תענית ט.]. כי היה בישראל שהיו משתוקקים אל העלה, והשתוקקות הזה הוא השתוקקות התחתונים אל העליונים, כמו השתוקקות הנקיבה אל הזכר. לכך נתן להם הבאר, כי הבאר נובע ועולה מלמטה למעלה, וכדכתיב [במדבר כא, ז] 'עלי באר ענו לה'. כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה... ולכך בזכות מרים, שעל ידה היה השתוקקות והתעלות אל העלה, היה הבאר, שהוא מקור מתעלה ומשתוקק למעלה" [הובא למעלה פי"ב הערה 35, פי"ט הערה 90, ופל"ד הערה 47]. ובמדרש [ב"ר כ, ז] "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב לבאר: "אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקות החומר אל הצורה... והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה" [הובא למעלה פי"ט הערה 87, פמ"ב הערה 42, פמ"ג הערה 63, ולהלן הערה 507]. וכן כתב בדרוש לשבת הגדול [רא.]. **אמנם כאן** הדגשתו היא שהעלול חוזר אל המקום שבא ממנו, שהואיל והעלה ברא את העלול, והעלול בא מהעלה, לכך העלול משתוקק לחזור לנקודת המוצא שלו. וכן נאמר על ישמעאל [בראשית כא, כא] "וישב במדבר פארן ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים", ופירש רש"י [שם] "מארץ מצרים - ממקום גדוליה, שנאמר [בראשית טז, א] 'ולה שפחה מצרית וגו'. היינו דאמרי אינשי זרוק חוטרא לאוירא, אעיקריה קאי". ובגו"א שם אות כג [שסא.] כתב: "ממקום גידוליה. דאם לא כן למה הוצרך לומר מ'מצרים', דמאי נפקא מיניה. אלא לומר לך דכל דבר הולך אחר עיקרו ויסודו". ואמרו חכמים [פסחים פז:] "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבבל אלא מפני... ששיגרן לבית אמן ["אברהם מאור כשדים יצא" (רש"י שם)]. משל לאדם שכעס על אשתו, להיכן משגרה, לבית אמה. והיינו דרבי אלכסנדרי, דאמר, שלשה חזרו למטעתן, אלו הן; ישראל, כסף מצרים, וכתב לוחות". ועוד אמרו חכמים [סוטה יג:] "'ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם' [יהושע כד, לב]... מאי שנא בשכם. אמר רבי חמא ברבי חנינא, משכם גנבוהו ["כדכתיב (בראשית לז, יד) 'וישלחהו מעמק חברון ויבא שכמה', ושם היו רועין" (רש"י שם)], ולשכם נחזיר אבידתו". ובתפארת

ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "דבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'". ובדר"ח פ"ג מ"ט [ריז:] כתב: "החכמה היא שבה אל השם יתברך... וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם". ושם פ"ה מ"כ [תפד:] כתב: "כל דבר שואף אל מקומו, כמו שתראה כי האש הוא חוזר ובא אל יסוד האש, והמים חוזרין ושבין אל מים, והרוח אל רוח, והעפר אל עפר, כי כל אחד חוזר למקומו". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "כל דבר הוא חוזר אל היסוד שלו". ובנתיב התשובה פ"ד [עד.] כתב: "הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו" [ראה למעלה פכ"ג הערה 9, פמ"א הערה 41, ופמ"ג הערה 190]. ונאמר [שמות לג, כ] "ויאמר לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם וחי", וכתב שם האלשיך בזה"ל: "כי גם האדם המיוחד שבאדם לא יראני וחי, כי קדושת נפשו תמשך אחריו יתברך בראותו אותו, וישאר החומר בלי נשמה". וראה להלן ציון 291.

(270) והשתוקקות זו מתבטאת באמירת שירה. ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "העוסק בתורה בלילה כאילו הקריב נפשו אל השם יתברך. והבן דבר זה ממה שכתיב [תהלים מב, ט] 'יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי', ודרשו [חגיגה יב:] כל העוסק בתורה בלילה מושך עליו חוט של חסד. הרי שקרא התורה שבלילה 'שירה', והשירה היא שהעלול משתוקק אל העלה להתדבק בו יתברך". וראה להלן הערה 380.

(271) כמו הבהמות, שלא נבראו לעצמן, אלא נבראו בשביל האדם [כמו שמבאר והולך].

(272) לשונו למעלה פכ"ב [רסח.]: "כמו שתמצא בבריאה כי האדם מוכן לעבוד בוראו, והבהמה לשמש האדם". ואמרו בגמרא [קידושין פב.] "רבי שמעון בן אלעזר אומר, ראית מימיך חיה ועוף שיש להם אומנות, והן מתפרנסין שלא בצער, והלא לא נבראו אלא לשמשני". ועוד אמרו [ב"מ פה.] "ההוא עגלא דהוו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה, זיל, לכך נוצרת". ובתנחומא שמיני אות ב אמרו "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ורש"י [בראשית ו, ז] כתב "מאדם עד בהמה - הכל נברא בשביל האדם, וכיון שהוא כלה [במבול], מה צורך באלו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קסז:] כתב: "וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם". ושם פ"ג מ"ב [נג:] כתב: "בשביל האדם נבראו כל התחתונים". ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [מב.], נתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ז [רנט.], באר הגולה

באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], ח"א לנדרים לא: [ב, ו.], ועוד. וראה למעלה פכ"ב הערה 24, פל"ד הערה 134, פל"ה הערה 14, פל"ט הערות 65, 140, ופמ"ד הערות 40, 143.

(273) נראה לבאר סברה זו, כי השתוקקות העלול אל עלתו היא מפאת הכרת העלול שכל מציאותו באה מן עלתו. אך כאשר העלול לא נברא מצד עצמו, אלא לשמש זולתו, אם כן אין לעלול שום מציאות מצד עצמו, וכמו שכתב למעלה פ"ז [שמו.]: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ולמעלה פ"ט [תעד.] כתב: "המשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצא:] כתב: "כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו". ושם פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור". ואם אין לעלול מציאות, השתוקקות מנין. וזהו דיוק לשונו הזהב שכתב למעלה [לפני ציון 268] "כי השירה הוא לפי מדריגת **הנמצא**", ולא כתב "לפי מדריגת המשורר" וכיו"ב, כי מציאותו של העלול מחייבת את השתוקקותו לעלתו. לכך רק לבעלי מציאות מובהקת תמצא השתוקקות לעלתם [שחננם במציאותם], ולא לחלושי המציאות. וראה למעלה פמ"ג הערה 206.

(274) יש להעיר, כי להלן פס"ח כתב: "כל בריאה שנברא מן השם יתברך לא נברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים. ומפני זה כאשר קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים, אז מיד אמרו שירה, כי במה שנעשו ישראל לעם ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך, ואמרו שירה". הרי שכל הנבראים אומרים שירה, ומכלל זאת היא שירתם של ישראל בקריעת ים סוף. ואילו כאן כתב "אין ראוי לומר שירה רק ישראל" [ראה למעלה פמ"ד הערה 143, ששאלה מעין זו נשאלה גם שם]. וכן מצינו שהאילנות אומרים שירה ["אז ירננו כל עצי יער" (תהלים צו, יב)]. ובזוה"ק [ח"א קכג.] איתא "כל מה דברא קב"ה בעלמא כולהו אמרי תושבחן ושירתא קמיה, בין לעילא בין לתתא". והאור החיים [במדבר טז, ל] כתב: "דרך כל הנבראים שאומרים שירה לפני

הבורא". ופרק השירה יוכיח שכל הנבראים אומרים שירה. והמהרש"א [סנהדרין לז:] כתב: "כל הנבראים חייבים לומר שירה לפניו יתברך ברוך הוא, כמפורש פרק שירה". ואפשר ליישב זאת על פי מה שאמרו במדרש שוחר טוב [מזמור קד]: "זהו שאמר הכתוב [דהי"א כט, יא] 'לך ה' הגדולה והגבורה וגו' והמתנשא לכל לראש'. אמר רב הונא, מהו 'מתנשא לכל לראש'. את מוצא, הכל מקלסין להקב"ה, שנאמר [תהלים קיג, ג] 'מהולל שם ה''. ואין קילוס גדול להקב"ה אלא קילוסין של ישראל, שנאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... משמקלסין ישראל, מקלסין המלאכים אחריהם... הוי 'המתנשא לכל לראש'. ואין 'ראש' אלא ישראל, שנאמר [שמות ל, יב] 'כי תשא את ראש בני ישראל'. ואומר [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'". הרי שקילוסם של ישראל מרומם הוא מכל השירים והקילוסים. ועל כך מוסבים דבריו כאן שהראוים ביותר לומר שירה הם רק ישראל, וכמו שמבאר והולך.

(275) אודות שתואר "בנים" מורה שישראל הם עלולים בעצם לה', כן כתב בהרבה מקומות, ונביא מהמקומות הנמצאים בספר הגבורות. וכגון, למעלה בכת"י [תצא:] כתב: "ישראל הם ראשית המציאות לפי שהם ראשונים לכל האומות, שישראל הם בנים לה', ואין קודמים לפניהם, ולפיכך הם בכורו יתברך. ונקראים בניו, כי הם העלולים הראשונים, רצה לומר שהם עלולים בעצם, כי הוא יתברך עלה, ואשר הם עלולים ממנו בעצם הם ישראל. לאפוקי האומות, שהם גם כן מעשה ידיו, אינם בעצם מעשה ידיו, רק כי הם נמשכים אחר ישראל, ואינם עלולים ממנו יתברך בעצם. ומפני שהם עלולים הראשונים, בזה הם בניו, לאפוקי האומות לא נקראו בניו". ולמעלה פכ"ג [שטז:] כתב: "זה שישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך, שהוא העלה להם". ולהלן פס"ז כתב: "ואם אתה שואל, למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל. ודבר זה יש לך לדעת, כי אחר שאמרנו שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול, וישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה. וראיה שנקראו ישראל 'בנים', דכתיב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם וגו''. כי אי אפשר לך לומר שכל האומות בשוה, שאם כן היו כלם בעלי חסרון, וזה כי התחתונים במה שהם תחתונים מצד הזה דבק בהם חסרון, ואינם בשלימות לגמרי. ולפיכך אם היו כל התחתונים וכל האומות בשוה, היו כולם בעלי חסרון, מצד שהם תחתונים. אבל עכשיו שהנבחרים הם חלק ויחידית, לא הכל, מעתה אף על גב שהם תחתונים, מכל מקום דבק בהם ענין אלקי בחלק מהם, כי על חלק בהם לא יפול שם חסרון ותחתונים כמו שיפול על הכל, ודבר זה ידוע. וזהו חלק השם יתברך, הוא יעקב וזרעו, שדבק בהם ענין אלקי. ועתה במה שהנמצאים הם תחתונים, וראוי אל

התחתונים מדריגה פחותה, ענין זה הויית האומות. ובמה שיש בעולם מדריגה עליונה ומעלה גדולה, כי השם יתברך נקרא [בראשית כא, לג] 'אל עולם', ואם כן אלקותו על התחתונים גם כן, וזה בחלק ממנו בלבד, שנקרא שמו יתברך עליהם, וחלק זה הוא יעקב וזרעו". ובהמשך הפרק שם כתב: "כי המשפט חייב שיהיה נמצא העלה עם העלול, ואין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל, ולכך נקראו [שמות ד, כג] 'בני בכורי', ולפיכך השכינה עמהם. ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים, אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים בנים, כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה". ושם בסוף הפרק כתב: "הנה התבאר קצת מן הראיות מן דברי חכמים שהפליגו בחכמתם וכולם יענו ויעידו ויגידו שישראל בשביל שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה לכל הנמצאים, השם יתברך קרוב אליהם ומצטרף אליהם. ואם כן לא יקשה לך למה הוא יתברך בחר בישיבתו בתחתונים" [ראה למעלה פכ"ג הערה 77, ופכ"ט הערה 8]. **ודע שמצינו** בספריו שני טעמים לכך שישראל נקראו "בנים"; (א) הבן נברא לעצמו ולא לשמש זולתו [דבריו כאן, הקדמה שניה לדר"ח, (ע:), שם פ"ג מי"ד [שסז:], באר הגולה באר השלישי (רסה:), שם באר הרביעי (תטז.), ועוד]. (ב) הבן בא מאמתת עצם אביו, וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ יא, וז"ל: "יש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל בנים לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... אבל שאר האומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:]. וכן כתב באור חדש פ"ו [תתקעב:]. ולכאורה זהו טעם אחר מהטעם הראשון שישראל

הם "בנים" משום שנבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם. אמנם בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] שילב בין שני הטעמים, שכתב: "ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה, כי כל עלול אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחויב מצד עלתו יתברך. אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, כדכתיב 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר, ולכך על ישראל משפט העלול שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים משמשים לזולתם". הרי שביאר תואר "בנים" משום שישראל "מחויבים מצד העלה בעצמה" [שהוא הטעם שהם עלולים מאמתת עצמו יתברך] בד בבד עם כך שלא נבראו לשמש לזולתם. ונראה שהטעם שלא נבראו לשמש לזולתם הוא הסימן לשם "בנים", ואילו הטעם שהושפעו מאמתת עצמו הוא הסבה לשם "בנים", ודו"ק. וראה למעלה פמ"ד הערות 72, 144, 197.

(276) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פ"ס כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ולהלן פס"ד כתב: "ישראל הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה, ושאר הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל, ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל". ובנצח ישראל פ"י [רנד:] כתב: "אין האומות עיקר המציאות... שאינם נבראים בשביל עצמם, רק בשביל ישראל". ושם פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובהקדמה שניה לדר"ח [ע:] כתב: "כי ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו'... הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ובהמשך שם [פד:] כתב: "כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסז:] כתב: "ואמר [שם] 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך, כמו הבן שהוא בשביל עצמו, והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם, לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל... אבל ישראל, כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "ישראל הן מן השם יתברך נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י, מ"מ

אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל, ואם כן ישראל הם בריאה שבאה מן השם יתברך". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל". ושם פ"ח [תתשיט.] כתב: "אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם, כי הם עצמם הם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים... אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל, והם עלולים ראשונים מן השם יתברך, כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים', כמו שבארנו הרבה מזה, כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר בעבד שאינו לעצמו, רק משמש לאחר. ומפני כך ישראל הם עיקר וראשון". ובגו"א דברים פכ"ה ריש אות כה [שצד.] אף הביא לכך פסוק, וכלשונו: "כל האומות נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו'". וכן כתב בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ח"א לחולין קט: [ד, קיד:], ועוד. וראה למעלה פ"ה הערה 132, פ"ו הערה 14, פט"ז הערה 37, פי"ט הערה 123, פכ"ג הערה 175, פל"ט הערת 61, 65, 83, פמ"ג הערה 131, פמ"ד הערות 11, 27, 41, 146, 197, ולהלן הערה 520.

(277) וכן חזר וכתב להלן [לאחר ציון 414]. ואודות שישראל מקושרים לעלתם יותר משאר נבראים, הנה אמרו חכמים [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' [בראשית ב, א], מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א שם [א, סב:] כתב: "לפי שישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא

ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א], כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך. ולפיכך כאשר אומר 'ויכלו' שזהו העדות מן העלול על העלה שהוא פעל הכל, והוא יתברך העלה, ובזה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" [הובא למעלה פמ"ד הערה 146, ולהלן הערה 387]. ולהלן ריש פס"ח הביא את המדרש [תנחומא בובר בשלח אות יג] ששירת ישראל בקריעת ים סוף קדמה לשירת המלאכים, וכתב לבאר בזה"ל: "ואמרו [שם] שהמלאכים נקראים עבדים, מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית... אבל ישראל הם נקראים 'בנים' [דברים יד, א], כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה, במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך... ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה, ולכך שירתם תחלה". וכן כתב בהקדמה לאור חדש [קיח:], וח"א לחולין צא: [ד, קט:].

(278) צרף לכאן דבריו למעלה פ"ט [תעו:], בביאור מעלת האמונה, וז"ל: "וכן מה שאמרו [ילקו"ש ח"א רמז רמ] כי כל מי שעושה מצוה אחת באמונה ראוי שתשרה עליו רוח הקודש. וזה כי כאשר הוא עושה מצוה מצד הידיעה [פירוש, שמבין את תכנה, ועושה המצוה בהתאם להבנתו], הנה זה מהשגתו וידיעתו, ואין בצד הזה רוח הקודש. אבל כאשר עושה מצוה באמונה, הנה הוא מצד השם יתברך אשר הוא מאמין בו, אף כי לא ידע, הוא מאמין בו יתברך, ולפיכך שורה עליו רוח הקודש, כדכתיב [שמות יד, לא] 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו', ועל ידי זה שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה בשמחה רבה". הרי כאשר תולה את מציאותו בעלתו [כפי שעושה המאמין בה'], אז הוא בר שירה. והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהשתוקקות העלול לעלתו מביאתו לומר שירה.

(279) "וכבר אמרנו כי השירה היא לפי מעלת העלול" [הוספה בח"א לסוטה ל: (ב, סו.)]. וכהמשך לדבריו למעלה ["כל אשר יותר עיקר בעולם הוא ראוי יותר אל השירה" (לשונו לאחר ציון 277)], הרי משה הוא יותר עיקר בעולם משאר ישראל, וכמו שכתב למעלה פט"ז [עג.] בביאור השמטת שמם של עמרם ויוכבד מהפסוק [שמות ב,

א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", וכלשונו: "שאם זכר שמם העצמי, היה משמע כי בשביל עמרם מצד שהוא אדם פרטי זה, בא ממנו הגואל לעולם. שכך היה משמע 'וילך עמרם ויקח יוכבד', רצונו לומר מצד שהם בני אדם פרטיים, נולד משה. ומשמע כי עמרם ויוכבד עיקר בלידת משה, כמו כל אדם שמוליד בן, שהוא נולד בשביל האב. שאם לא היה האב הזה, לא היה הבן. ומפני שמשה רבינו עליו השלום היה מוכן לגאולה ששת ימי בראשית, ולא היה צריך רק להביאו לעולם, והכנתו כבר היה. ואם לא היה עמרם ויוכבד, היה בא על ידי אחר. ואם כתב 'וילך עמרם', היה משמע אם לא היה עמרם זה לא בא הגואל לעולם, כי אין שני עמרם בעולם. ולפיכך כתיב 'וילך איש', כי יש אנשים הרבה בעולם, ואם אין זה, יש אחר". הרי שמשה מחוייב שיבוא לעולם, לעומת שאר ישראל. ושם בס"פ טז [פב.] כתב: "בפרט כאשר הולידה את משה, שהוא עיקר מציאות העולם". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפג:] כתב: "כי משה רבינו ע"ה היה לו עולם הזה גם כן, הוא עולם המורגש. עד שאמרו בפרק חלק [סנהדרין צח:] לא נברא העולם הזה אלא למשה... ואיך לא יהיה משה עיקר עולם הזה, שהרי הוא היה משלים את העולם על ידי התורה שנתנה על ידו... כי הוא עיקר המציאות בכלל, כי התורה יש לה שלטון בעולם הזה גם כן" [הובא למעלה פט"ז הערה 93]. ובנצח ישראל פ"ג [מח.] כתב: "כי עיקר העולם הם ישראל, ומשה הוא עיקר ישראל במה שהשלים את ישראל" [הובא למעלה פ"כ הערה 32]. נמצא שמשה הוא "יותר עיקר בעולם" משאר ישראל, ולכך "הוא ראוי יותר אל השירה" משאר ישראל.

(280) בח"א לסוטה ל: [ב, סו.] כתב: "משה אמר כל השירה, וישראל ראשי פרקים, כי משה שהוא אדם פרטי, מיוחד אליו כל השירה בפרט. אבל ישראל שהם כלל אחד, אין מיוחד להם השירה בפרט, רק דרך כלל, רק שהיו עונין ראשי פרקים, ובכלל". ומה שכתב למעלה [לאחר ציון 258] ש"אין משה אדם פרטי כמו שאר אנשים בישראל שהם פרטיים, כיון שלא היה נכלל בתוך כלל ישראל, ולפיכך היה שקול נגד כל ישראל, ולכך זכר משה בפני עצמו, וישראל בפני עצמם", שם כוונתו שאין משה נכלל עם כל ישראל, אלא נבדל מהם במעלתו. אך מה שכתב בח"א הנ"ל ["כי משה שהוא אדם פרטי"] כוונתו שמשה הוא אדם אחד, לעומת כלל ישראל שהם רבים. ולמעלה פי"ט [קפה:] כתב: "כי משה נבדל מישראל, אינו נכנס תחת מספר ששים רבוא מישראל". וראה למעלה הערה 261.

(281) בין מדריגת משה למדריגת ישראל.

(282) בח"א לסוטה ל: [ב, סו:] הוסיף כאן: "כי השבח ושיר אל השם יתברך הוא מן ישראל". וכן נאמר [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו", ולכך מן הנמנע שישראל לא יאמרו את כל השירה.

(283) לשונו בנצח ישראל פמ"ג [תשמו:]: "לא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה'" [הובא למעלה פמ"ו הערה 40]. ובגו"א שמות פי"ח אות ז [י:] כתב: "אם לא היה משה משלים את ישראל הן בתורה הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסד.] ביאר שהתורה היא עצם וצורת ישראל, וישראל לא נקראו "ישראל" עד שקבלו התורה [הובא למעלה פמ"ו הערה 117, ופרק זה הערה 84]. אמנם כאן איירי בזמן קריעת ים סוף, שהוא לפני מתן תורה. לכך נראה שכוונתו למעלת ישראל שקנו ביצ"מ, וכמו שכתב בח"א לחולין צב. [ד, קיא.]: "לא קנו ישראל מעלתם כי אם במצרים. כי ממצרים הוציא השם יתברך אותם והביא אותם אל המעלה הגדולה, שלקחם לו לעם. ואם לא כן, לא היו ישראל אל הקב"ה יותר משאר אומות, ולא זכו אל מה שזכו". ולמעלה [פל"ט הערה 193, ופמ"ד הערה 23] נתבאר שיצ"מ היא הסבה לכל מעלות ישראל. ויצ"מ נתאפשרה רק הודות למדריגת משה, כי גאולת ישראל ממצרים יכולה להעשות רק על ידי שליח ששכינה מדברת מתוך גרונו, וכפי שהשריש הגרי"ז [שמות ג, יא-יב], וז"ל: "יציאת מצרים היתה צריכה להעשות ע"י הקב"ה בעצמו... לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו... והקב"ה השיב לו על זה [שמות ג, יב] 'כי אהיה עמך', רצה לומר דבכל המעשים שתעשה אהיה אני עמך בזה, וכמו שאמרו חז"ל [ראה זוה"ק ח"ג רלב.] דשכינה היתה מדברת מתוך גרונו של משה... דבמצרים היו האותות והמופתים ע"י נבואה כזו של משה, משום שהיו צריכין להעשות ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, שתהא שכינה מדברת מתוך גרונו" [הובא למעלה פכ"ה הערה 78]. לכך רק מדריגת משה מאפשרת את יצ"מ, שהיא היא קניית מדריגת ישראל.

(284) כי השירה מורה על מעלת המשורר, וכפי המעלה כך היא השירה. והואיל ומעלת ישראל באה להם על ידי משה, לכך השירה נאמרה באופן זהה; ישראל אמרו שירה על ידי משה.

(285) שאמר שישראל אמרו שירה "כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת, שהוא פותח תחילה, והן עונין אחריו" [סוטה ל:]. ופירש רש"י [שם] "כסופר - מלמד תינוקות, והוא תדיר בבית הכנסת, ופורס על שמע לעשרה הנועדים. 'פורס' לשון 'פרוס החג' [שקלים פ"ג מ"א], לפני החג. מתחיל בברכות שלפני קריאת שמע, והן עונין אחריו, וקורין כולן

יחד. וכך שרתה רוח הקודש על כולם, וכוונו יחד את השירה ככתבה" [רש"י שם (הובא למעלה הערה 266)].

(286) כמבואר בהערה הקודמת.

(287) נראה שמלים אלו ["והבן הדברים האלו מאוד"] אינן מוסבות רק על הדעה האחרונה שהביא [רבי נחמיה], אלא על גם על שתי הדעות הקודמות שהביא [רבי עקיבא ורבי אליעזר]. ושמעתי לבאר דברי קודש אלו כדלהלן; משה הוא בדעת, כלומר השירה מיוחסת לפי רבי עקיבא להמקביל, לחב"ד. אבל לפי רבי אליעזר, משה בשיתופם של ישראל הם בחג"ת, כלומר כחות חב"ד משפיעים עד חג"ת, שם יש גם את ישראל, ושניהם ביחד שרים בצוותא. אבל לפי רב נחמיה, השירה יזומה בנה"י כשלעצמו, שם יש כנסת ישראל לעצמה, גם בלי השפעת ספירות מעלה. ובזוה"ק [ח"ב נד:] אמרו "'את השירה הזאת לה'' [שמות טו, א], שירתא דמטרוניתא לקב"ה". והפרדס רימונים שער כג פכ"א כתב: "שיר. פירש הרשב"י ע"ה בתיקונים [תיקון יג (כז:)] כי שיר הוא בחכמה, וסימנך 'שר י''. ובמקום אחר פירש המלכות נקראת שירה [זוה"ק ח"ב קמד.], פירוש 'שיר ה''... והטעם כי החכמה והמלכות יש להם מציאות אחת". ובליקוטים לספר שופטים פ"ה כתב: "דבורה היא כנגד מלכות, ולזה אמרה שירה [שופטים ה, א], כי מלכות היא המשוררת תמיד... ולזה דוד שהיה מצדה, היה משורר תמיד". ו"ישראל" הן אותיות "שיר אל" [קהלת יעקב ערך פרי עץ, ה]. לכך ברי הוא ש"היה השירה הזאת מצד מדריגת ישראל גם כן".

(288) "עולל - גדול מיונק, כדכתיב [ש"א טו, ג] 'מעולל ועד יונק'. ודרך המקרא לומר כן, כלומר כלה הכל מן החשוב עד הגרוע, כמו [שם] 'משור ועד שה'" [רש"י שם].

(289) "במקהלות - כשנקהלו על הים. ממקור - אף אותם שבמקור" [רש"י שם].

(290) לאחר ציון 268.

(291) כמבואר למעלה הערה 269.

(292) רומז בזה שהקטן הוא עלול ביותר, וכמו שכתב בח"א לשבועות ט. [ד, יב:]: "כי הקטן הוא עלול יותר מן העלה ממה שהוא הגדול, כמו שידוע". והביאור הוא, כי כמה פעמים כתב שדוקא כאשר העלול הוא מקבל, אז מציאותו באה אליו מעלתו. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "מה שהרבנות קוברת בעליה [פסחים פז:], כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך... ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה שהוא המושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק

פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע... והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור... והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:]". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים שאין יצה"ר לעובר, שא"כ היה "בועט במעי אמו ויוצא" [סנהדרין צא:]. ומדוע לא אמרו בקיצור "היה בועט ויוצא", ומהי ההוספה "במעי אמו". אלא שבדר"ח פ"ג מ"א [לו.] כתב: "כאשר מחשב האדם עצמו שהוא עלול, ויש לו התדבקות בעלה, אינו בא לידי חטא. כי אין החטא והיצר הרע נמצא רק כאשר האדם הוא סר מן העלה, ואינו מחשיב עצמו עלול אל העלה". הרי שענינו של היצה"ר שייך רק גבי מי שאינו בגדר עלול. אך העובר מופקע לגמרי מכך, כי הוא עלול מן האם, ונחשב לגמרי כירך אמו [גיטין כג:]. לכך אם היה לעובר יצה"ר, לא היה יצרו מניחו שיהיה עלול, אלא היה תובע שיבעט במעי אמו ויצא, "במעי אמו" דייקא, כי אמו היא העלה בשבילו [שמעתי מגיסי הרה"ג ר' עקיבא אריה ברגמן שליט"א].

(293) כמשפט המסובב האדוק בסבתו המקיימת אותו. וכן הצמח דבוק אל הארץ, ואינו מש ממקור יניקתו, כי כל חיותו באה לו רק מעלתו [כמבואר למעלה פמ"ד הערה 169].

(294) אודות שהשכינה היא עלתו של אדם, הנה זה דבר שאינו צריך לפנים. וכן עולה מדבריו בנתיב יראת השם פ"ה [ב, לו.], וז"ל: "בפרק חלק [סנהדרין קי.], אמר רב חסדא כל החולק על רבו כאילו חולק על השכינה... כי יש לרב אל תלמידו דמיון לשכינה, כי הרב שהוא עלה לחכמתו, הרי הוא דומה אל העלה במה, ובשביל כך יש כאן שתוף במה לשכינה... רבו השלים אותו בתורה, כי אין האדם נחשב מציאות שלם רק בתורה... ולכך אמר רב חסדא 'כל החולק על רבו כחולק על השכינה'".

(295) לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שפו:]: "התחתונים פונים אל העליונים, כמו שראוי". והנה העמיד כאן זה לעומת זה "העלה הגשמית" לעומת ה"עלה באמת". ונראה ביאורו, שכבר השריש כמה פעמים שעיקר האדם הוא חלקו הרוחני, ולא חלקו הגשמי. וכגון, בגו"א בראשית פ"ב אות לב [סז:] כתב: "עיקר האדם הוא דעתו ושכלו". וכן כתב שם שמות פי"ד אות י [רעג:]. ושם במדבר פט"ז אות ג [רמג:] כתב: "עיקר האדם הוא נפש המשכלת". ושם דברים פ"ד אות כא [צה.] כתב: "הענין האלקי שבאדם... זהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלקי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצט:] כתב: "כי השכל באדם... הוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא בעל חי משכיל... שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב:

"אין הגוף של האדם עיקר האדם" [הובא למעלה פמ"ד הערות 45, 127]. ואמרו חכמים [נדה לא.] "שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, ואביו, ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו עצמות, וגידים, וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו עור, ובשר, ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, ובינה, והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנט:] הביא מאמר זה, וכתב עליו: "הרי עשרה דברים שנותן הקב"ה, ואביו ואמו נותנים גם כן עשרה דברים. ועשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים, כמו שמסיק שם [נדה לא.] כיון שמת האדם נוטל הקב"ה חלקו, וחלק אביו ואמו מוטל לפניהם. כי הנפש תשוב אל האלקים, והגוף מונח". לכך ברי הוא שהאם היא "העלה הגשמית" הטפלה, ואילו השכינה היא "העלה באמת" העיקרית.

(296) בח"א לסוטה ל: [ב, סו:] הוסיף כאן: "ולכך היה פונה אף התינוק מן אשר הוא עלה אליו עלה גשמית, אל אשר היא אליו עלה באמת".

(297) את מאמרי חז"ל, שתופסים את דבריהם במוחש, ולא במהות. וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [קפז.]: "בני אדם כאשר יראו כך בדברי חכמים, יאמרו שדעתם על השעור המוחש הגשמי, ולכך היה רחוק בעיניהם שיהיה השעור הגשמי... אבל דבר זה אינו, כי לא דברו חכמים מן השעור הגשמי, אבל דבריהם מן מהות העולם". ושם בהמשך הבאר כתב [רג.]: "כי לא דברו חכמים כלל מרוחק המורגש, רק כל דבריהם מופשטים מן הגשמות, וכבר נתבאר זה פעמים הרבה. ובני אדם יחשבו כי כל זה נאמר על רוחק גשמי, ואין הדבר כך, ולפיכך טעו בדבריהם מאוד. כלל הדבר בזה, כי כל דברי חכמים הם מצד השכל, והם חושבים כי כל דבריהם הנאמרים בשעור הגשמי המוחש". ושם בהמשך הבאר כתב [רסג:]: "כך יש להשיב לבני אדם אשר הם מבינים דברי חכמים על קו המדה המוחשת". ושם בהמשך הבאר כתב [שא.]: "כי בני אדם מבינים הדברים האלו על מדידות השיעור הגשמי המוחש, ואין הדברים כך כלל". ובח"א לב"ב עד: [ג, קד:] כתב: "כי עיני האדם אינו משיג רק הדבר המוחש".

(298) הוסיף כאן לכתוב "עד שהיו כלם **כאחד** דביקים בעלה ראשונה" [לעומת מה שכתב למעלה "עד שהיו כולם פונים אל העלה ודביקים בה"]. והביאור בהוספת תיבת "כאחד" הוא כפי שביאר הרבה פעמים בספר זה שהרוחני הוא אחד, והגשמי הוא מחולק, והואיל וישראל הגיעו למדריגה רוחנית עליונה, לכך כולם כאחד היו דבקים

בעלתם. וכן כתב למעלה פמ"ג [לאחר ציון 74]: "כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב להלן בסוף הפרק [ראה להלן הערה 577], ולהלן פמ"ט הערה 309. ולמעלה פי"ד [כה.] כתב: "כי כל דבר שעשו מצרים לישראל היה בענין כללי, שהיו משעבדים את ישראל בכלל בפעם אחד. וזה אין ספק שהוא יותר ממה שהיה השיעבוד שהיו משעבדים את כל אחד ואחד בפני עצמו. כי מפני שהיה השיעבוד כללי, מורה זה על שהיה נגזר עליהם מצד כללותיהם בגזירה אלקית. לכך בא הגזירה על כללותיהם כאחד, שהדברים המקרים פרטים הם, וענין זה לא היה מקרי, רק גזירה אלקית", ושם בהערה 110 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. וראה להלן הערה 307, שכן נתבאר להדיא בזוה"ק ח"ב ס.

(299) כמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצא:]: "כי הנמצאים משתוקקים אל העלה מצד עצמם, כאשר אין להם המונע החמרי" [הובא למעלה הערה 269].

(300) פירוש - שהם ההתחלה של יצירת האדם, ולכך שם "עלול" חל עליהם.

(301) בח"א לסוטה ל: [ב, סו:] הוסיף: "ואף העוברים בשעה שיצאו ממצרים יש להם הדביקות בעלה".

(302) לשון הפסוק במילואו "בטרם אצרך בבטן ידעתיך ובטרם תצא מרחם הקדשתיך נביא לגוים נתתיך". הרי שאף עובר במעי אמו, שהוא ההתחלה של מציאות האדם, ניתן לשייכו למהות תפקידו.

(303) אודות שישראל מצד עצם בריאתם יש להם חבור ודביקות אל ה', כן כתב בהקדמה שניה לדר"ח [עד.], וז"ל: "'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא' [סנהדרין צ.], ואין זה שכר מצות כלל, רק מצד עצם בריאותם שברא השם יתברך אותם, וכמו שאמרו [ישעיה ס, כא] 'נצר מטעי מעשי ידי להתפאר'. כי במה שהם מעשה ידיו, יש בהם המעלה העליונה, לכך זוכין לעולם הבא. וכך אמרינן בפרק חלק [סנהדרין קי:], קטן מאימתי בא לעולם הבא. רבי חייא ורבי שמעון בר רבי; חד אמר, משעה שנולד. וחד אמר, משעה שסיפר... הרי לך כי מצד עצם הבריאה של ישראל, שהם נצר מטעי הקב"ה, ראוים לעולם הבא, ואין זה מצד המצוה והמעשים". וראה בסמוך הערה 306. **ועוד אודות** שמחמת שיש לעובר מציאות מסוימת, לכך כבר חלים עליו מאפייני מציאותו, כן ביאר את דברי רש"י [בראשית כה, כב] "ויתרוצצו - מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות". ובגו"א שם אות כו [י.] כתב: "יש לך לדעת כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן

אמם, כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה, ולפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאות הם מתנגדים - אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים, שאף על גב שאין דעת ורצון בהם הם מתנגדים בצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו. אם כי מצד הטבע היו אפשר להיות יחד אין עיקר האדם הטבע, ולפיכך אף בבטן אמם היו מתרוצצים ומתנגדים זה לזה. ולא שהתנגדות הוא להם מצד עצם מציאתם בעולם הזה, שאם כן כל זמן שאין להם מציאות בעולם הזה ויצאו לאויר העולם, לא היה ראוי שיהיה נמצא התנגדות הזה, אבל מצד שם מציאות מה הם מתנגדים... לכך היו מתרוצצים, כי עצם מציאות יעקב מצד מציאות מה שיש לו, לא מצד המציאות שיש לו בעולם הזה, רק מצד שם מציאות מה, מתנגד לעשו. וכן עצם מציאות עשו, לא מצד המציאות שיש לו בעולם בשלימות, רק במה שיש לו מציאות מה, מתנגד ליעקב. ולפיכך כאשר היו בבטן אמם, קודם שלימות המציאות בעולם הזה, היו מתרוצצים" [ראה להלן הערה 530]. הרי רק כשהחלה "מציאות מה" של העובר, כבר חלים עליו מאפייני המציאות הזאת.

(304) צרף לכאן שכתר נקרא "מקור" לחכמה, לאמור התחלה של חכמה [ביאור הגר"א על תקו"ז, תיקון ע].

(305) ותיבת "ראשית" הרבה יותר מצויה במקרא מאשר תיבת "מקור". ותיבת "ממקור" [עם מ"ם המוצא] נזכרת רק פעם אחת במקרא [בפסוקנו], ואילו תיבת "מראשית" מוזכרת במקרא חמש פעמים.

(306) אודות יסודו ש"עצם הבריאה של ישראל יש להם דביקות בו יתברך", כן נאמר [תהלים עג, כו] "צור לבבי וחלקי אלקים לעולם". ואמרו על כך במדרש [שיהש"ר ה, ב] "היכן מצינו שהקב"ה נקרא לבן של ישראל, דכתיב 'צור לבבי וחלקי אלקים לעולם'". ואמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב ["שאין אנו עושים רצונך" (רש"י שם)], שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות. יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם". וצרף לכאן דברי רש"י הנפלאים [סנהדרין עו:] שכתב "נכרים שבעים ואינן צמאין ליוצרם, 'צמאה' [דברים כט, יח] זו כנסת ישראל, שצמאה ותאיבה ליראת יוצרה ולקיים מצותיו". ועוד אמרו [ב"ר מא, א] "מה תמרה וארז יש להן תאוה, אף צדיקים יש להן תאוה, ומה היא תאותן, הקב"ה, שנאמר [תהלים מ, ב] 'קוה קויתי ה'". ורש"י [תהלים שם] כתב: "קוה קויתי ה' - במצרים, ומזמור זה גם הוא כנגד כל ישראל". וכן ידועים דברי הרמב"ם בהלכות גירושין פ"ב ה"כ שכתב: "מי שהדין נותן

שכופין אותו לגרש את אשתו, ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר 'רוצה אני', ויכתוב הגט, והוא גט כשר... ולמה לא בטל גט זה, שהרי הוא אנוס... שאין אומרין 'אנוס' אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן. אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה, או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות, ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו. וכיון שהוכה עד שתשש יצרו, ואמר 'רוצה אני', כבר גרש לרצונו". ובני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א צירף לדברים אלו את דברי הב"ח באו"ח סימן מו ס"ה, שכתב: "והא דכתב רבינו 'וחותם ברוך אתה ה' גומל חסדים טובים לעמו ישראל'. כך הוא בסידורי אשכנזים, והוא לומר שהחסדים טובים, שמציל אותנו מן החטא ועון ושלא ישלוט בנו שטן ויצר הרע וכו', אינו גומל אלא 'לעמו ישראל'. לפי שישראל נשמתם מאוצר הכבוד מזוקק ומצורף שבעתיים, והם עצם הקדושה והטהרה, אלא שהשאור שבעיסה הוא מעכב, הוא השטן והוא היצר הרע. ועל כן ה' לא יעזבנו בידו, ועומד עלינו להצילנו שאל ישלוט בנו. מה שאין כן לאומות, שהם עצם הטומאה, והם חלקו של יצר הרע, אינו עומד הוא יתברך עליהם לגמול עמהם חסדים טובים להצילם מהשטן והיצר הרע".

(307) דע, שכל דבריו כאן שאובים מהזוה"ק ח"ב ס., שאמרו שם: "אמר רבי שמעון, בההיא שעתא דהוו קיימין ישראל על ימא והוו אמרי שירתא, אתגלי קודשא בריך הוא עלייהו וכל רתיכוי וחילוי, בגין דינדעון למלכיהון דעבד לון כל אינון נסין וגבוראן, וכל חד וחד ידע ואסתכל מה דלא ידעו ואסתכלו שאר נביאי עלמא. דאי תימא דלא ידעו ולא אדבקו חכמתא עלאה, מן שירתא דא תחמי דכלהו בחכמתא אסתכלו, וידעו מלין ואמרו, דאי לאו הכי איך אמרו כלהו מלין אחידן דלא סטו אלין מאלין, ומה דאמר דא אמר דא, ולא אקדים מלה דא למלה דא, אלא כלהו בשקולא חדא, ורוחא דקדושא בפומא דכל חד וחד, ומלין אתמרו כלהו כאלו נפקין מפומא חד. אלא ודאי כולהו בחכמתא עלאה אסתכלו, וידעו מילין עלאין, ורוחא דקודשא בפום כל חד וחד. ואפילו אינון דבמעי אמהון הוו אמרי שירתא כלהו כחדא, והוו חמאן כלהו מה דלא חמא יחזקאל נביאה, ועל כך הוו כלהו מסתכלי כאלו חמאן עינא בעינא, וכד סיימו מלין כלהו מתבסמן בנפשייהו, ותאבין למחמי ולאסתכלא, ולא הוו בעאן לנטלא מתמן מסגיאות תיאובתא".

(308) לשון המכילתא [שמות טו, א]: "'אשירה לה' כי גאה גאה'. מלך בשר ודם שנכנס למדינה והיו הכל מקלסין לפניו שהוא גבור, והוא חלש. שהוא עשיר, והוא עני. שהוא חכם, והוא טיפש. שהוא רחמני, והוא אכזרי. שהוא נאמן, ואין נאמן. מכל המדות הללו הכל מחניפין לו. אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן, אלא כל מה שמקלסין אותו, יותר הוא מקלוסו. 'אשירה לה'' שהוא גבור, שנאמר [דברים י, יז] 'האל הגדול הגבור והנורא'... 'אשירה לה'' שהוא עשיר, שנאמר [דברים י, יד] 'הן לה' אלקיך השמים וגו''... 'אשירה לה'' כי הוא חכם, שנאמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'... 'אשירה לה'' שהוא רחמן, שנאמר [שמות לד, ו] 'ה' ה' אל רחום וחנון וגו''... 'אשירה לה'' שהוא נאמן, שנאמר [דברים ז, ט] 'האל הנאמן וגו''... 'אשירה לה'' שהוא נאה שהוא הדור שהוא משובח ואין כערכו, שנאמר [תהלים פט, ז] 'כי מי בשחק יערוך לה' ידמה לה' בבני אלים'".

(309) לשון רש"י [שמות טו, א] "כי גאה גאה. על כל השירות, וכל מה שאקלס בו עוד יש בו תוספת. ולא כמדת מלך בשר ודם שמקלסין אותו, ואין בו". הנה רש"י למד זאת מהמלים "כי גאה גאה" ["כי גאה גאה, על כל השירות"], אך המהר"ל לומד זאת מהמלים "אשירה לה'" ["כי לכך כתב 'אשירה לה'', ולא התחיל לומר 'ה' גאה גאה'"]. ומלשון המכילתא משמע כמהר"ל, שחזרו והביאו כמה פעמים את המלים "אשירה לה'" [כמובא בהערה הקודמת]. אך מ"מ ישנו הבדל בין דברי רש"י והמכילתא לדברי המהר"ל; רש"י והמכילתא ביארו שהדגשת הפסוק היא שכל מה שישראל יקלסו את ה', יהיה בה' יותר מכך ["כל מה שמקלסין אותו, יותר הוא מקלוסו" (לשון המכילתא), "כל מה שאקלס בו עוד יש בו תוספת" (לשון רש"י)]. אך המהר"ל לא הזכיר את היתר והתוספת, אלא "כל השבחים שאתם משבחים אותו יש לו", ולא הזכיר יתר ותוספת. ואולי יש לומר, שהמלים "אשירה לה'" מורות שכל מה שנשבח את ה', אכן נמצא בו, שאין שבח אחד נעדר ממנו, וכמו שביאר. וממילא עולה מכך שכל מה שאפשר לשבח את ה' אף נמצא בו יותר מזה, כי מן הנמנע לשבחו בכל שבחיו ["מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו" (תהלים קו, ב), וכמבואר למעלה ר"פ א (קסד.)]. לכך כל שבח שיאמר, בהכרח שיש אצל ה' יותר מכך. נמצא שהמהר"ל עסק בשורש הענין [שנמצא אצל ה' כל שבח], ורש"י והמכילתא עוסקים בפירות העולים מן השורש [שנמצא אצל ה' תוספת מעבר לכל שבח שיאמר]. **וכך מוכח מיניה וביה**; הנה לשון רש"י הוא "כל מה שאקלס בו עוד יש בו תוספת. ולא כמדת מלך בשר ודם, שמקלסין אותו ואין בו". ולכאורה אם המיוחד אצל ה' הוא ש"יש בו תוספת", היה צריך להיות שלעומת זה אצל

מלך בשר ודם אין בו תוספת, אך רש"י שלל ממנו לא רק את התוספת, אלא גם את השבח עצמו ["שמקלסין אותו ואין בו"]. נמצא שרש"י פתח בתוספת, וסיים בשבח עצמו. וזה צ"ב. ובעל כרחך לומר, שההבדל בין ה' למלך בו"ד הוא בשבח עצמו, שאצל ה' נמצאים כל סוגי השבח, ואצל מלך בו"ד לא נמצא אפילו שבח אחד. ומכך מסתעף שאצל ה' "יש בו תוספת", וכמו שנתבאר.

(310) נמצא שם בשנויי לשון רבים. וכלשונו [כמעט אות באות] נמצא בילקו"ש ח"א רמז רמג.

(311) בדר"ח שם [כה:] ביאר שארבעה דברים אלו הם כנגד חלקי האדם, וכלשונו: "וזכר בן זומא אלו ד' מדות, שכן תמצא גם כן שהכתוב דבר מהם כסדר שזכר אותם בן זומא, שנאמר [ירמיה ט, כב] 'אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו וגו'', הרי לך שגם הנביא הזכיר אלו ג' דברים כסדר הזה ביחד. כי אלו ג' דברים שייכים אל האדם, כי האדם יש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש לו העושר, ואי אפשר לאדם זולת אלו שלשה. ואמר אל יתהלל החכם במעלות השכלי שבו, שהוא חלק אחד מחלקי האדם. ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש. ויש עוד דבר שלישי שגם כן הוא שייך לאדם, והוא עושרו, שהם קניניו השייכים אל האדם, כי אי אפשר לו זולת זה, אבל אינו מן האדם עצמו כמו השכל והנפש, שהם לאדם. וגם אל יתהלל בקניניו שהם שייכים לאדם... שכשם שהחכמה הוא לכח השכלי, והגבורה לכח הנפשי, והעושר הוא קנינו של אדם ושייך לאדם, וכן הכבוד הוא מלבוש האדם, שייך לאדם, שהכבוד מתלבש בו האדם, ונחשב הכבוד כמו מלבוש לאדם. כמו שאמר בפרק אלו קשרים [שבת קיג.] 'וכבדתו מעשות דרכך' [ישעיה נח, יג], 'וכבדתו' שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה... הרי לך כי המלבושים הם כבודו. ולפיכך גם כן הכבוד נחשב כמו מלבוש לאדם, וכדכתיב [בראשית כ, טז] 'והנה לך כסות עינים', ותרגם אונקלוס [שם] 'הא לך כסות דיקר וגו''. הרי שגם הכבוד 'כסות' נקרא. ולפיכך אלו ד' דברים שזכר בן זומא, הם הדברים אשר שייכים לאדם. כי כבר אמרנו כי אלו שלשה דברים, החכמה והגבורה והעושר, שייכים אל האדם. והכבוד הוא גם כן שייך אל האדם, והוא נחשב כמו מלבוש האדם. והפירוש הזה הוא ברור מאוד עד שאין ספק בו כלל למי שמבין עמקי חכמה, [ו]יבין סדר ארבע מדות אלו, כי הם על פי החכמה מאוד". ושמעתי לבאר, כוונתו שם היא שארבעה הדברים שהזכיר בן זומא הם כנגד ארבע פנות המרכבה, וסדר הדברים

תואם להשתלשלות של חסד, גבורה, תפארת, ומלכות [חכמה, גבורה, עושר, וכבוד], שזהו כנגד אברהם, יצחק, יעקב ודוד. וראה למעלה פמ"ד הערה 91, ולהלן הערה 334.

(312) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות נד [לז:]: "האדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים... בהמות אינו בעל חכמה". ובדר"ח פ"ד מ"א [יד:] כתב: "אין ראוי שיהיה נחשב גבור מי שעשה גבורה והיה מנצח את אחר, אשר כח זה גם כן לבהמה יותר מן האדם, ואין זה מעלה לאדם מצד עצמו במה שהוא אדם. אבל הכובש את יצרו הוא מצד הדעת והחכמה, שהוא לאדם בלבד במה שהוא אדם בעל דעה וחכמה". ונאמר [תהלים מט, כא] "אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו". וכן נאמר [תהלים לב, ט] "אל תהיו כסוס כפרד אין הבין". ואמרו חכמים [קידושין כב:] "בהמה אדעתא דמרא אזלא ["על דעת הקורא אותה, לפי שאין לה דעת" (רש"י שם)], עבד אדעתיה דנפשיה קאזיל ["מדעת עצמו", (רש"י שם)]". ועוד אמרו [חולין ה:] "אלו בני אדם שהן ערומין בדעת, ומשימין עצמן כבהמה". ורש"י [בראשית ב, ז] כתב: "אף בהמה וחיה נקראו 'נפש חיה', אך זו של אדם חיה שבכולן, שנתוסף בו דעה ודבור". ומה שכתב "אין חכמה **בתחתונים** כי אם לאדם", כי למלאכים העליונים יש חכמה, וכמו שאמרו חכמים [חגיגה טז.] "ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמות. שלשה כמלאכי השרת; יש להם דעת כמלאכי השרת ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת וכו'". ועוד אמרו במדרש [ב"ר יז, ד] "בשעה שבא הקב"ה לבראות את האדם, נמלך במלאכי השרת. אמר להן, נעשה אדם. אמרו לו, אדם זה מה טיבו. אמר להן, חכמתו מרובה משלכם". הרי שיש גם למלאכים חכמה [רק חכמה אדם מרובה ממנה]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שכא:] כתב: "בודאי יש במלאכים דעת וחכמה". ובגו"א בראשית פ"ג אות לז [פט:] כתב: "גם המלאכים יש להם מדע ושכל". ובתפארת ישראל פל"ג [תצ.] כתב: "המלאכים משכילים, ושכלם בפועל". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ח כתב: "כל הצורות האלו [המלאכים] חיים ומכירין את הבורא, ויודעים אותו דעה גדולה עד למאוד".

(313) כמו שנאמר [ש"ב א, כג] "מאריות גברו". ועוד אמרו [אבות פ"ה מ"כ] "גבור כארי". ורש"י [בראשית מט, כח] כתב "נתן ליהודה גבורת ארי". ובתפארת ישראל פ"א [לא:] כתב: "כי הארי יש לו גוף חזק, כאשר נודע מענין הארי". ובנתיב התורה פט"ו [תרה.] כתב: "כי הארי יש לו כח גופני מאוד".

(314) מצוי שהמהר"ל מכנה דברי הגמרא בשם "מדרש" [כמלוקט למעלה הקדמה שלישית הערה 11, פ"י הערה 71, ופנ"א הערה 108].

(315) לשונו בדר"ח פ"ד מ"א [טז.]: "כאשר שמח בחלקו, והוא עשיר בדעת, אז הוא עשיר מצד עצמו. והביא ראיה [אבות שם] מן הכתוב שאמר [תהלים קכח, ב] 'אשריך', כי לשון 'אשריך' שיש לו קיום גמור, והקיום נאמר על העושר, שהוא נקרא בלשון 'יקום', כדכתיב [דברים יא, ו] 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', ופירש רש"י ז"ל [שם] זהו העושר שמעמיד את האדם על רגליו... וזהו 'אשריך', מלשון [תהלים לז, לא] 'לא תמעד אשוריו'. ומזה מוכיח כי מי שנהנה מיגיע כפו הוא העשיר לגמרי, שיש לו קיום". וקודם לכן בדר"ח פ"ב מ"ה [תקצב:] כתב: "על ידי הממון יש לו עמידה וקיום". ורש"י [דברים כח, ד] כתב: "ועשתרות צאנך - למה נקרא שמן 'עשתרות', שמעשירות את בעליהן ומחזיקות אותן". ובגו"א שם אות א [תכח:] כתב: "מעשירות ומחזקות. פירש ב' דברים; מעשירות ומחזקות... לכך פירש 'מעשירות', דהחזוק שבכאן, שמעשירות". ובנצח ישראל ס"פ לה [תרסו:] כתב: "הדבר המקיים את האדם הוא הפרנסה, והממון קיום של אדם, כדכתיב 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', זה הממון". וכן הזכיר בקצרה בח"א לסוטה מח: [ב, צ.]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קט.] כתב: "כל קנין מורה על חוזק של בעל הקנין, כמו שאמרו ז"ל 'ואת כל היקום ברגליהם', זה הממון שמעמיד האדם על רגליו".

(316) כמו שנאמר [נחום ב, יג] "אריה טורף בדי גרותיו ומחנק ללבאותיו וימלא טרף חוריו ומעונותיו טרפה" [ראה ב"ק טז:]. ונאמר [תהלים כב, יד] "אריה טורף ושואג". אמנם רש"י [ב"מ מא.] כתב: "זאב - טורף, נושא הטרף לחורו. ארי - אינו טורפה, אלא דורסה במקומה ואוכלה". הרי בלשון חכמים אריה דורס אך לא טורף. וכן אמרו [תענית ח.] "לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש, ואומרים לו; ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך". ובנתיב התורה פט"ו [תרה.] כתב: "לגודל כח גופני ועזותו אשר יש לו [לארי], יוצא לקצה בעזותו לדרוס הבעל חי".

(317) שהוא נקרא בימינו "סבולת", שהוא היכולת לסבול עבודה קשה, וכמו שיבאר.

(318) לשונו למעלה פמ"ג [לאחר ציון 38]: "השור הוא בעל כח ביותר, כאשר ידוע כי כח השור גדול". ובהמשך הפרק [לאחר ציון 121] כתב: "היינו דקאמר מביאין שוורים, שאין דבר יותר בעל כח מן השור, דכתיב [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור'". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "תנא דבי אליהו דרש, שישים האדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאוי [ע"ז ה:]. פירוש זה כי האדם ילמד תורה, הן אם יש לו מונע כחות נפשו, ונפש קורא 'שור', וזה שנאמר 'ורב תבואות בכח שור', והנפש בעל כח בודאי, ולפיכך הנפש נקראת שור". וכן כתב בח"א למכות כג. [ד, ד:]. ובדרשת שבת הגדול [רטו:] כתב: "וזה שאמר [תהלים נא, כא] 'אז יעלו על מזבחך פרים', דהיינו שבכל

כחם יהיו עובדים השם יתברך, ואז יעלו על מזבחך פרים... כי אין דבר יותר בעל כח כמו השור, דכתיב 'ורב תבואות בכח שור', כלומר כל כחות שלו יהיה מקריב אל השם יתברך. וזה שאמר גם כן [חולין ס.] 'שור שהקריב אדם הראשון', שרצה לומר שהקריב כחו אל השם יתברך, והוא השור שהקריב אדם הראשון". ובדרוש על התורה [יא.] כתב: "ובע"ז [ה:], 'אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור' [ישעיה לב, כ], תנא דבי אליהו, לעולם ישים עצמו כשור לעול וכחמור למשאוי על דברי תורה, עד כאן. הרי כי האדם צריך שידמה לשור וחמור המיוחדים לפרך העבודה, ויט שכמו לסבול עול דברי תורה. וזכר שני המינים, המה השור והחמור, להוראת שני סוגי עול עבודתו בתורה. כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק... כן יהיה האדם מצד גופו שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוח... ועוד נוסף על זה ישעבד כח הנפשיי אשר לו אל התורה, כבחינת השור שכחו גדול... אם בנפש אשר בו יעמול בתורה, לעיין בהלכה בעיון קשה ועמוק, עד כי יעשה עצמו בזה כשור הזה המשוה בכחו כל תל גבוה, ולעקור קרקע קשה לחרוש ולפרר בכח שלו את הכל, באשר כח נפשו גדול, כנאמר 'ורב תבואות בכח שור'. וכן הדבר ממש, אם יש לאדם לפניו עיון קשה ביותר, הוא משוה כל עקום ודבר קשה בעיונו וכח נפשו" [הובא למעלה פמ"ג הערה 39]. ובח"א לע"ז ה: [ד, לב.] כתב: "ואמר שישים האדם עצמו על דברי תורה כמו שור לעול, וכחמור למשא. פירוש, שבכל גופו ונפשו יעסוק בתורה, שיהיה מטריח שכלו ללמוד, כי התורה קשה להבין, ויטריח נפשו ושכלו מאוד בזה. וכנגד זה אמר שישים עצמו כמו שור, שהשור עוסק בעבודה קשה, מושך בעול".

(319) שהשור מורה על מדת העושר.

(320) לשונו למעלה הקדמה שלישית [קכז:]: "הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום". ונאמר [בראשית יג, ט] "אם השמאל ואימנה", ותרגם שם אונקלוס "אם את לציפונא אנא לדרומא". ורש"י [במדבר לה, טו] כתב: "רוח מזרחית קרויה 'פנים' ומערבית קרויה 'אחור', לפיכך דרום לימין וצפון לשמאל". ולהלן פ"ע כתב: "כי דרום נקרא ימין בכל מקום, וצפון נקרא שמאל, כדכתיב [תהלים פט, יג] 'צפון וימין אתה בראתם', וכן הרבה בכתוב". ובנצח ישראל פ"ה [פה:] כתב: "כי הדרום נקרא ימין בכתוב, וממילא צפון הוא השמאל". וכן הוא שם ר"פ ו [קמז:]. ושם פי"ז [שצז.] כתב: "הדרום נקרא ימין בכל מקום, כדכתיב [תהלים פט, יג] 'צפון וימין אתה בראתה'". וכן הוא שם פל"ד [תרמז:]. וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רפז.], דרשת שבת הגדול [קצו.], ח"א לב"ב כה. [ג, פ:], ח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד:], ועוד [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 23].

(321) לשון הגמרא במילואו "הרוצה שיחכים, ידרים ["בתפלתו יחזיר פניו לדרום" (רש"י שם)], ושיעשיר, יצפין. וסימניך ["שלא תחליף" (רש"י שם)], שלחן בצפון, ומנורה בדרום". ובנצח ישראל פ"ה [פה:] כתב: "מן שמאל הוא הרבוי, ודבר זה ידוע למביני מדע, כי מן השמאל יבוא הרבוי. וזה תבין ממה שאמרו חז"ל 'הרוצה להעשיר יצפין'. כי דרום נקרא ימין בכתוב, וממילא צפון הוא השמאל, ומשם העושר, שהוא רבוי הממון. ודבר זה מובן, כי השמאל הוא התחלת הרבוי, כי הימין אין שם רבוי כלל, כי הוא ראשון, ואין בראשון רבוי כלל, אבל השמאל הוא השני, ומשם הרבוי. ולכך הרוצה להעשיר יצפין. 'והרוצה להחכים ידרים' [שם], כי הפך הוא השכל, שהוא אחד פשוט בלתי מתחלק, ולכך הרוצה להחכים ידרים, כי הדרום הוא ימין, והימין הוא ראשון, והראשון הוא אחד פשוט. והשני הוא התחלת הרבוי, ודבר זה ברור אמת". וראה למעלה פל"ט הערה 82. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "נקרא 'צפון' משום שאין השמש נמצא שם, ולפיכך הברכה היא מכח צפון, וכמו שאמרו ז"ל 'הרוצה להעשיר יצפין'. כי צפון כח נסתר, שאין אור השמש נגלה לשם, והעושר והברכה הוא מכח נסתר, שאין ברכה אלא בדבר הסמוי מן העין [ב"מ מב.]... כי מצד צפון כח הברכה הנסתרת, ומשם הברכה". ובגו"א בראשית פי"ב אות ה [ריג:] כתב: "הברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם, 'הרוצה להעשיר יצפין', והוא ידוע למבינים". **ולהלן פע"א** ביאר שהברכה באה במדת הדין, וכלשונו: "הברכה שיורדת לעולם באה במדת הדין לעולם, ודבר זה ידוע בכמה מקומות, שכל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים, בא במדת הדין. והוא נרמז בברכת 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים מכלכל חיים בחסד', כי אף שהוא מפרנס אותם בחסד, מכל מקום כאשר נתגלה בעולם באה הפרנסה בדין, לכך נקבע בברכת 'אתה גבור'. וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה הוא ידוע לחכמים" [ראה למעלה פ"כ הערות 53, 82, ופמ"ג הערה 96].

(322) אמרו חכמים [נדרים לח.] "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור, ועשיר, וחכם, ועניו". ובח"א שם [ב, יב:] כתב: "כי אין השכינה שורה רק כאשר יש כאן אחד שהוא דומה אל ארבע חיות המרכבה. גבור נגד האריה, שהוא גבור. עשיר נגד השור שבמרכבה, שנאמר [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור', כלומר כי העושר שייך בו, ולכן פני השור מן השמאל, ומשם בא העושר. שהרי אמרו 'הרוצה להעשיר יצפין', והצפון הוא בשמאל. ולכך עשו העגל, שהוא שור, של זהב [כי הזהב מורה על העושר]. חכם

נגד פני האדם, שהוא חכם. עניו כנגד הנשר, שהוא עוף והוא הקטן" [ראה להלן הערות 324, 334].

(323) כמו שכתב להלן פס"ב: "שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך... אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". ו"שמים" מורה על התרוממות [כמבואר בסמוך הערה 325], ולכך "על השמים כבודו". וכן נאמר [תהלים קיב, ט] "פיזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו **תרום בכבוד**". ובנתיב הצדקה פ"א [א, קסט:] כתב: "בשביל מדת הצדקה ראוי שימצא כבוד, וכמו שאמר הכתוב 'פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד'. וכל זה יתבאר עוד איך התרוממות והכבוד ראוי ביותר לבעל הצדקה". ושם ר"פ ב [א, קע:] כתב: "בעל הצדקה מתעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל משפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל, יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע לאחר, ולכך זוכה אל התרוממות, וזה שאמר 'קרנו תרום בכבוד'" [הובא למעלה פכ"ב הערה 60]. ובנתיב התורה פי"ב [תצו] כתב: "כי הזמן הזה מפסח ועד עצרת מורה על כבוד התורה. כי הספירה ארבעים ותשעה יום עד מתן תורה [רש"י ויקרא כג, טז], כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים... שיש לתורה התעלות, כמו שמורה עליו ימי הספירה, שיש לתורה התעלות עד שער החמישים" [הובא בחלקו למעלה פמ"ו הערה 150]. ונראה להטעים זאת על פי דבריו של הפחד יצחק שבועות מאמר ח אות ח, שכתב: "עלינו לדעת כי כל עצמו של המושג 'כבוד' הנמצא בהכרתנו נובע הוא מתוך הרגשת חילוקי המדרגות הנמצאות בעולם. כי מכיון שישנן מדרגות רמות זו למעלה מזו, ומדרגות נמוכות זו למטה מזו, המדרגה הנמוכה צריכה היא להרים עיניה בכדי להסתכל בזו שלמעלה הימנה. הרמת עינים זו קרויה היא 'כבוד'". והואיל והימים שבין פסח לעצרת הם ימי התרוממות עד לשער החמישים, דרגא אחר דרגא, לכך ימים אלו מורים באצבע על כבודה של תורה. וזהו שכתב כאן "כי אין מדת הכבוד רק התרוממות, שהוא מתרומם". והמו"נ ח"א פ"כ כתב: "'רם' הוא... ענין רוממות המעלה, כלומר הגדולה והכבוד והיקר". והמסילת ישרים פי"ט כתב: "הנה מיני הכבוד רבים הם... לעשות נחת רוח ליוצרו בכל הדרכים שאפשר להראות היות מכירים גודל רוממותו עלינו... שזאת היא היראה האמיתי, שהיא יראת הרוממות שזכרנו, שבה תלוי הכבוד". וצרף לכאן מאמרם [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת לסוף חרבה, שנאמר [עזרא ט, ט] 'לרומם את בית אלקינו וגו'". ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על

הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 78, פל"ד הערה 69, פל"ח הערה 101, פמ"א הערה 100, ופמ"ג הערה 135]. הרי כבוד בית הכנסת נקרא "לרומם בית אלקינו". וראה בסמוך הערה 330 שהעליון הוא המכובד.

(324) כמו שנאמר [שמות יט, ד] "ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי", ופירש רש"י [שם] "על כנפי נשרים - כנשר הנושא גוזליו על כנפיו. שכל שאר העופות נותנים את בניהם בין רגליהם, לפי שמתיראין מעוף אחר שפורח על גביהם. אבל הנשר הזה אינו מתירא אלא מן האדם, שמא יזרוק בו חץ, לפי **שאין עוף אחר פורח על גביו**, לכך נותנו על כנפיו". ונאמר [ירמיה מט, טז] "כי תגביה כנשר קנך משם אורידך נאום ה'", ופירש הרד"ק [שם] "כי תגביה כנשר - פירוש תגביה מקום שבתך כנשר, שהוא עף גבוה מכל העופות". ונאמר [ישעיה מ, לא] "וקוי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים וגו'", ופירש הרד"ק [שם] "יעלו אבר כנשרים - כתב רבינו סעדיה כי הנשר יעלה לעשר שנים גבוה מאד על פני רקיע השמים, ויקרב לחום האש, ויפיל עצמו לים מרוב חומו, וימרט, ויתחדש אחר כן ויעלה אבר, וישוב לימי עלומיו. וכן כל עשר שנים, עד מאה, ובשנת המאה יעלה כמנהגו, ויפול בים וימות". ונאמר [איוב לט, כז] "אם על פיך יגביה נשר וכי ירים קנו", ופירש הראב"ע [שם] "יגביה נשר - אין עוף שיגבה יותר ממנו". ובנר מצוה [כז:] כתב: "הנשר שהוא פורח בגובה". ובהמשך שם [נא:] כתב: "הנשר עוף השמים, פורח למעלה למעלה". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכב:] כתב: "נשר הוא עוף פורח למעלה... אינה שייך לתחתונים, רק לעליונים". והנה בעוד שכאן מבאר שהנשר מורה על הכבוד, הרי בנתיב העושר פ"א [ב, רכב.] ביאר שהנשר מורה על החכמה העליונה. ובח"א לנדרים לח. [ב, יב:] ביאר שהנשר מורה על הענוה [הובא למעלה הערה 322]. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

(325) ו"שמים" מורים על גובה ומרחק מופלג, וכמו שנאמר [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ובדר"ח פ"א מ"ג [רל:] כתב: "אף שהזהרתי אתכם על אהבה, לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב לו כי השם יתברך בשמים, ואתה על הארץ. וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים ואתה על

הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה... ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים'. כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ" [הובא למעלה פ"ט הערה 231, פל"ט הערה 13, ולהלן הערה 457]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "הוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". ובח"א לחולין נט: [ד, צו:] כתב: "כי האלקים בשמים ואתה על הארץ, ואין לך שתוף עמו כלל". וראה למעלה הערה 323.

(326) פירוש - אל תאמר שאין התרוממות הנשר שוה להתרוממות של לכבוד.

(327) של הנשר.

(328) של כבוד.

(329) כי המקום מגדיר את יושבו, וכפי ערך המקום כך ערך יושביו; לדברים שפלים יש מקום שפל, ולדברים מרוממים יש מקום מרומם. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ח [שעו:] כתב: "כי לפי הענין האדם יש לו מקום. לכך כשנתן הקב"ה הארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה. וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה". ולהלן ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד.] כתב: "ויש לך לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי", ושם בהערה 1589 נתבאר שחומריות עוה"ז מגדירה את האדם הנמצא בו שהוא חומרי. ואין זה רק בבני אדם, אלא כך הוא בכל הנמצאים. וכן שנינו [אבות פ"ד מ"ג] "אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום", ומדנקט ברישא "אדם" ["אין לך אדם שאין לו שעה"] ובסיפא "דבר" ["ואין לך דבר שאין לו מקום"], מוכח שהסיפא איירי בכל דבר, ולאו דוקא באדם. ובגו"א דברים פ"ד אות טז [פג.] כתב: "כל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים 'אין לך דבר שאין לו מקום'". ובנצח ישראל פ"א [י.] כתב: "כל דבר ודבר מן הנמצאים הטבעים יש להם לכל אחד מקום בפני עצמו, כמו שגזרו חז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום'" [ראה למעלה פ"ז הערות 82, 95, פ"ח הערות 65, 67, פי"ט הערה 91, פכ"ב הערה 65, ופכ"ט הערה 84]. והארץ נחשבת ליסוד התחתון והשפל ביותר, וכמו שכתב למעלה פמ"ד [לאחר ציון 92]: "'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה

בארץ' [ירמיה לג, טו], בתחתון התחתונים, והוא הארץ, והשם יתברך, שהוא בעליון עליונים, משפיע לתחתון תחתונים". ולהלן פ"ע כתב: "הנה תמצא כמו כן שהארץ שהוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים". ובדרשת שבת הגדול [רד.] כתב: "כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ" [הובא למעלה פמ"ד הערה 93]. לכך שפלות הארץ חלה על יושביה, וזהו שכתב כאן "כי שאר הנבראים, דרך שפלות על הארץ".

(330) כי העליון מכובד, כמו הראש של אדם ראוי לכבוד, כי הוא העליון ביותר בקומת האדם. וכן כתב בדר"ח פ"ג מט"ז [תיג:]: "המלך יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו כי אין אחר שולט על ראשו". ושם פ"ו מ"ו [קכח.] כתב: "המעלה הנבדלת ראויה אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תב.] כתב: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה שהוא תוספת על הראש... שהראש הוא בתכלית הגובה" [ראה למעלה פ"ה הערה 126, ופמ"ד הערה 112]. ואמרו חכמים [שבת סא.] שהראש הוא "מלך על כל איבריו". לכך "דרך הנשר למעלה, דרך כבוד ביותר", כי העליון מכובד. וזהו גם מה שכתב למעלה [לאחר ציון 322] "כי אין מדת הכבוד רק התרוממות, שהוא מתרומם" [ראה למעלה הערה 323].

(331) רומז בזה שהכבוד הוא יחוד הנכבד [שרק הנשר מעופף, ולא שאר הנבראים]. אך אם כלם היו מעופפים, לא היה לנשר שום יחוד, וללא יחוד נתבטל כבוד הנשר מעיקרו. דוגמה לדבר; קרח טען [במדבר טז, ג] "כי כל העדה כולם קדושים". ובפשטות כוונתו היא להאדיר את קדושת ישראל. אך בעומק דבריו נמצאת היא החתירה לבטול קדושת ישראל, כי כאשר "כולם קדושים", הרי שאז אף אחד אינו קדוש, כי לא תתכן שהקדושה תמצא אצל הכל בשוה, אלא רק במיעוט [כמבואר למעלה פ"ה הערה 129, ופכ"ג הערה 69]. לכך הטוען שהכל קדוש, עוקר את הקדושה מעיקרא [כדמוכח מדבריו בתפארת ישראל פכ"ב (של.), ושם הערה 29]. ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו.] כתב: "ואם ישיב... הרי 'כבודו מלא עולם' [קדושה דמוסף ש"ק], והיה הקב"ה קודם לכן במקום ההוא ובכל העולם בשוה. כל האומר זה סותר פינת התורה, שיהיה המקדש כאשר נתקדש בכבודו יתברך, כמו קודם שנתקדש בכבודו. ויהיה הר סיני קודם שבא כבודו, כמו אחר שבא שם, ואחר שסר הכבוד ממנו". הרי שהאומר שהכל קדוש בשוה, אינו

מרבה קדושה בעולם, אלא עוקרה משורשה, ולכך יש בכך לסתור פינת התורה. והפחד יצחק, שבועות, מאמר טז אות י, כתב: "תאות הכבוד היא תאות ההתיחדות. האדם חש עלבון כשמתיחסים אליו יחס אל אדם בכלל, ולא יחס שאליו בפרט. זה הוא עלבון יחודו. כל שהכללתו מרובה, עלבונו מרובה. כל מה שאתה מכללו יותר, אתה מחללו יותר. ולאידך גיסא, כל מה שאתה מיחדו יחוד על גבי יחוד, יותר אתה משביע את תאות הכבוד שלו".

(332) נראה ביאור דבריו, כי בשאלתו תמה מהי המעלה שיש לנשר במה שהוא מתעופף, ומדוע אין זה נחשב כמעשה קוף בעלמא, שעושה כן בטבעו. ובתשובתו מבאר שאף בעפיפה טבעית זו יש התרוממות, שהרי אין היא נמצאת בשאר הנבראים. לכך העפיפה בעצם מורה על התרוממות, כי היא יחודית לנשר. **דוגמה לדבר**; הקומה הזקופה של אדם מורה על מעלתו, אף שכך הוא נוצר בטבע, כי אין לשום בריה אחרת קומה זקופה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רנ.], וז"ל: "כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם, ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, ואדם בלבד הוא עומד בזקיפה". ובבאר הגולה באר הששי [רלה.] כתב: "כי האדם עומד בקומה זקופה... מה שלא שתמצא בכל הנמצאים, שאין אחד הולך זקוף, רק כולם הולכים שחוח. ודבר זה מורה על מדרגת האדם, שהאדם הוא מלך בתחתונים, וכלם משמשים אליו. ומפני זה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וכל שאר התחתונים אינם בקומה זקופה... וזה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'... ודבר זה נקרא 'צלם אלקים'". וכן כתב דר"ח פ"ג מי"ד [שכג:], נתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], וח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא.]. וראה למעלה פל"ה הערה 13, ופמ"ד הערה 185.

(333) והם; חכמה לאדם, גבורה לאריה, עושר לשור, וכבוד לנשר.

(334) ושלשת האבות יוכיחו, ש"כל אחד מן ג' אבות זכה לדבר מיוחד, למעלה מיוחדת... ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין... מדת יעקב מדת האמת" [לשונו למעלה פ"ט (תצו.)]. ולא מצינו שהיה לאב אחד שתי מדריגות. אך טעמו של דבר צריך ביאור, והלשון "כי **אין ראוי לשום בריה** שיהיה לו יותר ממדריגה אחת" מורה שאין זה מחמת מעכב צדדי, אלא שאין זה נכון וישר שתהיה לבריה אחת יותר ממדריגה אחת. ואולי הדברים מטין למה שכתב כמה פעמים שהאחדות היא רק נמצאת

אצל ה', ולא אצל שאר נמצאים. וכגון, למעלה פ"ט [תפח:] כתב: "אין האחדות כי אם להקב"ה, שהוא יחיד". ולמעלה פל"ו [תרמב.] כתב: "כי האיש עם האשה הם אחד, כי אין אחד זולת הקב"ה". ולמעלה פמ"ו [לאחר ציון 133] כתב: "הוא יתברך מהותו ומציאותו אחד, לא כמו שהוא בכל הנמצאים". ובדר"ח פ"ה מ"א [כב.] כתב: "כי אין אחד רק השם יתברך". והמבדיל בין הקב"ה לשאר נמצאים הוא אחדותו יתברך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:]: "אין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי הוא חסר, שאם היה אחד והוא שלם, היה הוא אלוה. כי הוא יתברך הוא אחד, ואין זולתו" [הובא למעלה פ"ט הערות 220, 221, פל"ו הערות 153, 155, פמ"ד הערה 135, ולמעלה הערה 231]. וכאשר תהיה לשום בריה שתי מדריגות מובהקות, בכך בריה זו תחרוג מהיותה חלק ופרט, ותתקרב לתחום האחדות הכוללת הכל, והאחדות היא בלתי לה' לבדו. וכמו שמן הנמנע שאדם יהיה ללא בת זוג, כך "אין ראוי לשום בריה שיהיה לו יותר ממדריגה אחת". וראה להלן הערה 422. **ויש להעיר**, כי למעלה [לפני ציון 311] חיבר מאמר זה ["ארבעה גאים בעולם"] עם דברי בן זומא [אבות פ"ד מ"א "איזהו חכם, גבור, עשיר, מכובד"], ובדר"ח שם [כה:] ביאר שארבע מעלות אלו הן כנגד ארבעה חלקי האדם [שכל, נפש, ממון, מלבוש (הובא למעלה הערה 311)]. וכן אמרו חכמים [נדרים לח.] "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור, ועשיר, וחכם, ועניו". ובח"א שם [ב, יב:] ביאר שבאמצעות ארבע מעלות אלו האדם דומה לארבעה נושאי המרכבה [אריה, שור, אדם, ונשר (הובא למעלה הערה 322)]. נמצא שארבע המעלות האלו נמצאות בבריה אחת, ואילו כאן שלל זאת. ויש ליישב.

(335) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 311] ש"חלק מדת החכמה לאדם, שאין חכמה בתחתונים כי אם לאדם".

(336) כי החכמה היא המדה השכלית ביותר, והשכלי ראוי ביותר לכבוד. וכן כתב בנתיב התורה פי"א [תמד:], וז"ל: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות

נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 54, פ"ג הערה 78, פי"א הערה 27, פי"ז הערה 18, פכ"ג הערה 177, פכ"ט הערה 41, פל"ט הערה 124, פמ"א הערות 74, 120, ופמ"ה הערה 26]. **ולפי זה** הכבוד ראוי לשכלי משום שהשכלי מסולק מן הפחיתות. ויש למהר"ל הסבר נוסף אודות שהכבוד ראוי לשכלי, ובעוד שבדרך כלל הוא מבאר זאת מצד מעלת השכלי [שהוא מסולק מן החמרי], הרי בהסברו השני ביאר שהוא מצד מעלת הכבוד [שהוא דבר רוחני נבדל], ולא מצד מעלת השכלי, וכלשונו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב.]: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד. כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי, כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". וכן בדר"ח פ"ו מ"ט [רצב.] כתב: "כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית".

(337) על כך מזמרים ישראל קדושים "המתגאה על חיות הקודש ונהדר בכבוד על המרכבה" [פיוט "קל אדון" בשחרית דשבת].

(338) אודות שאין דבר יוצא מן השם יתברך, כן כתב למעלה [לאחר ציון 88]: "האמונה השנית, שהכל הוא ביד ה', ואין דבר חוץ ממנו, וזהו אמונת מציאות השם יתברך. כי בודאי הכל מודים במציאות השם יתברך, רק שלא יאמר שאינו הכל חס ושלום, ויוכל לצאת מרשותו. לכך אמונת מציאות השם יתברך שהוא הכל, ואין דבר חוץ ממנו יתברך". וראה למעלה הערה 92, שנלקטו שם מקבילות ליסוד זה.

(339) "מתגאה על הכל" - עליון על הכל. ונמצא שבמאמר זה נקט בנבראים אלו בדרך של רבותא; אע"פ שיש לנבראים אלו גאוה בדבר מה, מ"מ הם עדיין תחת רשות הקב"ה, המתגאה על הכל. דוגמה לדבר; הפחד יצחק, ר"ה, מאמר כז, עמד על כחו של צבא השמים, וז"ל: "הנה בפרשת ע"ז נמצאים הם אזהרות לא לעשות תבנית של דגי הים, של בהמה, של צפור, כל רמש באדמה וגומר [דברים ד, טז-יח]. אלא שישנו סוג של ע"ז שלא נכלל במנין כל העבודות זרות בפסוק זה, וסוג עבודה זה עומד בפסוק מיוחד לעצמו; 'פן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא

השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם' [שם פסוק יט]. הרי לנו בכאן דיבורים מיוחדים לע"ז זו של צבא השמים... חלוקה זו בין שאר סוגי ע"ז, ובין העבודה לצבא השמים נובעת היא מפרשת מעשה בראשית, שמכל הנבראים כולם נתיחדו רק שנים המחוננים בכח ממשלה. אין אנו מוצאים שום ענין ממשלה בכל פרשת הבריאה מלבד אצל האדם ואצל צבא השמים. אצל צבא השמים הוא אומר [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''... ומתוך כך יש לו ליצרא דע"ז תוקף הסתה הרבה יותר עז, בשעה שהוא מסית לע"ז בצבא השמים, מאשר בשעת הסתה לשאר סוג של ע"ז. תדע, שאפילו בשעה שאנחנו עוסקים בשבחו של מקום, ואנחנו אומרים [נחמיה ט, ו] 'אתה עשית את השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר עליה הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כולם', עדיין מוצאים אנו את עצמנו כמי שהחסיר בשבחו של מלך, עד שאנו מוסיפים בהדיא במפורש ובמיוחד 'וצבא השמים לך משתחוים' [שם]... אלא שהם הם הדברים. מכיון שביחס לצבא השמים יש לו ליצרא דע"ז תוקף הסתה מיוחד, והיינו מפני שצבא השמים הם מהות של ממשלה בטבע, על כן בסוד 'זה לעומת זה' עומדים אנו כאן בתוקף דקדושה ומכריזים שממשלה זו דצבא השמים איננה אלא מציאות של התבטלות ליוצרם ולקונם, 'וצבא השמים לך משתחוים', ואין השתחויה אלא התבטלות". וצרף לכאן מאמרם [ב"ב כה.] "בואו ונחזיק טובה לאבותינו ["אנשי כנה"ג שאמרו מקרא זה בספר עזרא" (רש"י שם)] שהודיעו מקום תפלה, דכתיב 'וצבא השמים ["השמש והירח העומדים במזרח" (רש"י שם)] לך משתחוים' ["למערב" (רש"י שם)]". הרי שפסוק זו מורה את התבטלותם של השמש והירח לקונם. **אך בנתיב התורה** פט"ו [תרכו.] ביאר שהאדם יכול לקבל ע"ע מלכות שמים דוקא משום שהוא מלך בתחתונים [ולא למרות שהוא מלך בתחתונים], וכלשונו: "כי האדם יותר קרוב לקבל מלכות שמים על צלמו, שהוא צלם אלקים, ועל זה מקבל מלכות שמים. ולכך בקריאת שמע רמ"ח תיבות, כמספר איבריו של אדם. כי רמ"ח איבריו הם צלם האדם, ועל הצלם הזה הוא מקבל מלכות שמים, כי לא היה ראוי האדם לקבל עליו מלכות שמים שיהיה השם מלך עליו, אם לא מפני כי האדם נברא בצלם אלקים, ובשביל זה הוא מלך בתחתונים, והוא יתברך מלך עליו. ולכך יש בקריאת שמע רמ"ח תיבות, כנגד צלמו של אדם". ויל"ע בזה.

(340) עובר לבאר את השבח "סוס ורוכבו רמה בים" [אע"פ שבמאמר הנ"ל לא הוזכר שבח זה כלל], כי פשוטו של מקרא מורה שהקב"ה "גאה גאה" משום ש"סוס ורוכבו רמה בים". ולאחר שהמאמר ביאר ש"גאה גאה" עניינו שהקב"ה מתגאה על גאים, יש צורך לבאר כיצד השבח "סוס ורוכבו רמה בים" מפרט ומפרש התגאות על גאים.

(341) פירוש - מי שרוכב על סוס הוא דומה למלך. ובדרשת שבת תשובה [פב.] כתב: "וזה אמרם ז"ל [שבת קנב.] דעל סוס מלך... כי מי שהוא מנושא מן הארץ עד שרוכב על סוס, זהו מלך לפי שהוא מנושא לגמרי". ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם... כי במה שהוא מלך הוא מתרומם על כל העם. ואם היו רוכבין על סוסו, היה בהתרוממות זה שתוף למלך בענין התרוממות הזה, אשר אין בזה השתתפות אליו, בשביל שהוא מלך, והוא מתרומם על הכל, ולכך אין רוכבין על סוסו [סנהדרין כב.]. כמו שאמרו 'דעל סוס מלך'". אמנם כאן אינו עוסק בהתנשאות של רוכב הסוס לכשעצמו, אלא ביחס של רוכב הסוס לסוסו, שהרוכב מתנשא ורוכב על הסוס. וראה הערה הבאה. ודע, שבאור חדש פ"ח [תתשטו:] כתב הסבר אחר, וכלשונו: "כי הרץ בסוסים הוא בשמחה, כמו שאמרו 'דעל סוס מלך'... כי על הסוס הוא שמחה".

(342) אודות שיחס המלך לעמו הוא כיחס הרוכב על הסוס לסוסו, כן כתב באור חדש פ"ו [תתקצו.]: "כי הסוס הוא למטה מן הרוכב עליו, ואמרו רבנן 'דעל סוס מלך', מפני כי הליכת הסוס דרך התרוממות, ומגביה עצמו מן הארץ. ולפיכך 'דעל סוס מלך', שהוא מתרומם למעלה... הוא רודה ומושל בכח שלו על העם, עד שנחשבים העם למטה ממנו. וזה יורה הסוס, כי הסוס הוא מגביה עצמו בהליכתו, והוא רוכב ומושל עליו. וכך המלך מושל ורודה בעם אשר מגביהים עצמם". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב [תיד:] כתב: "כי ישראל נקראו 'עִיר' כמשמעו [כמו "עיר בן אתונות" (זכריה ט, ט)], כי העיר מיוחד לתשמיש ולכל צרכי אדם, והעם למלך כמו העיר לאדם, לפי שהאדם רוכב ומושל עליו. וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס מלך', כי דומה הרוכב למלך מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם". ובנצח ישראל פט"ז [שעח:] כתב: "הרכיבה... מורה זה על הממשלה, כי הרוכב אין לו שתוף עם אשר רוכב עליו" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 89, פכ"ט הערה 44, ופ"ל הערה 7]. **ובבאר הגולה** באר הששי [רצב:] כתב: "כי דבר זה ידוע כי הרוכב על הדבר, הוא נבדל ממה שהוא רוכב עליו. וכבר האריך בזה הרמב"ם ז"ל בחבור מורה נבוכים בפירוש המרכבה [ח"א פ"ע], והוא דבר ידוע ופשוט הוא מאוד". ולשון הרמב"ם [שם] הוא: "'רכוב'... הושאלה לשולטנות על הדבר, כי הרוכב מושל שולט על מורכבו, והוא אמרו [דברים לב, יג] 'ירכיבהו על במתי ארץ', [ישעיה נח, יד] 'והרכבתיך על במתי ארץ', ענינו שאתם תשלטו על עליוני הארץ... ולפי זה הענין נאמר באלוק יתברך [דברים לג, כו] 'רוכב שמים בעזרך', פרושו השליט על השמים. וכן [תהלים סח, ה] 'לרוכב בערבות', ענינו השליט על ערבות, והוא הגלגל

העליון המקיף בכל... ודע כי הושאל לו יתברך 'רוכב שמים' לדמיון הזר המופלא, וזה כי הרוכב יותר מעולה מן הנרכב; והרוכב גם כן הוא אשר יניע הבהמה ויוליכנה כאשר ירצה, והיא כלי לו ישתמש בה כרצונו, והוא נקי ממנה, בלתי נדבק בה, אבל חוצה לה" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 90, ופכ"ט הערה 44]. **ושר האומה** הוא כמו מלך האומה, וכפי שכתב הרמב"ן [ויקרא יח, כה]: "כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגווייהם... מלאכי עליון... להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי'... ונקראים מלכים, כדכתיב [שם] 'ואני נותרתי שם אצל מלכי פרס'" [ראה למעלה פל"ט הערה 39]. הרי שר האומה נקרא מלך האומה. והחת"ס בחידושיו לקידושין לז: כתב: "מלך כל אומה יושב מכוון תחת שר שלו, והשר משפיע בו". לכך יחס המלך לעמו [יחס של רוכב לסוסו] הוא גם היחס של שר האומה לאומתו.

(343) לפנינו הוא בילקו"ש ח"א רמז רמג. וכבר נתבאר למעלה [הערות 222, 232] שמצוי שהמהר"ל יביא לשון הילקו"ש בשם המכילתא. וראה להלן הערות 348, 391, 396.

(344) פירוש - "רמה" הוא מורה על השלכה, וכמו שכתב רש"י [שמות טו, א] "רמה - השליך, וכן [דניאל ג, ו] 'ורמו לגו אתון נורא'". אך המהר"ל מוסיף לכך שלשון "רמה" הוא מלשון הגבהה והרמה, שהמשליך בתחילה מגביה ומרים את הנשלך, ואחר כך משליכו למטה. וכן כתב רש"י [שמות טו, א]: "כתוב אחד אומר [שם] 'רמה', וכתוב אחד אומר [שם פסוק ד] 'ירה', מלמד שהיו עולין לרום ויורדין לתהום, כמו [איוב לח, ו] 'מי ירה אבן פנתה', מלמעלה למטה". ומקור רש"י מהמכילתא [שמות טו, א]. וראה בסמוך הערה 346.

(345) פירוש - אם "רמה" מתייחס למצריים עצמם, תיקשי לך שהמצריים נפלו וירדו לים, ולא מצינו שנעשתה בהם שום הרמה והגבהה.

(346) פירוש - הקב"ה הגביה בכחו את השר של מצרים, ואחר כך השליכו לתהום [אך לא עשה כן למצריים עצמם]. אמנם מרש"י [שמות טו, א (הובא בהערה 344)] משמע שהמצריים עצמם עלו לרום וירדו לתהום, ולא השר של מצרים.

(347) "עליהם" - על הרוכב ועל הסוס [ואולי יש להגיה "עליו", על הרוכב (השר)].

(348) וכן הוא בילקו"ש ח"א רמז רמד. וכדרכו מביא בדיוק נמרץ כלשון הילקו"ש, אך זהו בשינויי לשון מהמכילתא [ראה למעלה הערה 343, ולהלן הערות 391, 396].

(349) כפי שכתב רש"י [זבחים קטז.] "עוז - התורה שהיא מעוזן של ישראל".

(350) אודות שכליות התורה, כן כתב למעלה הקדמה שלישית שלישית [קנג:]: "אין דבר בלתי גשמי רק התורה". ולהלן פ"ע כתב: "אין לך דבר בלתי גשמי רק התורה שהיא שכלית... אין דבר שכלי רק התורה". ובאור חדש פ"ד [תשעה:] כתב: "ובגמרא [מגילה טו.] אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב ביה [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'... כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו. לכך כתיב בה 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם, והיה הכתב חרוץ רק למעט, ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי. אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובנר מצוה [פט.] כתב: "בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל". ושם פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובנצח ישראל פכ"ז [תקסב:] כתב: "כי כל גשם יש לו רחקים, והאמצעי אין לו רוחק, לכך מתייחס הזמן האמצעי, שאין לו רוחק, אל בלתי גשמי, כמו התורה, שאין שייך בה גשמות כלל". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 321, הקדמה שלישית הערה 134].

(351) יסוד נפוץ מאוד בספריו. ונתחיל בכמה מהמקומות שכתב כן בספר זה. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [קד.] כתב: "נתבאר פעמים הרבה מאוד כי החומר הוא עבד... ואין בן חורין רק השכל". ולמעלה פ"ז [שמו:] כתב: "בשביל האמונה שרתה עליהם רוח

הקודש ואמרו שירה. וזה כי האמונה, שיש לו בזה חוזק המציאות, הוא מעלה אלקית. כי דברים החמרים חלושי המציאות, מקבלים שנוי תמיד, ואין חוזק להן. אבל מאחר שיש בו האמונה, והוא דבר חזק שלא יהרהר אנה ואנה, לכך הוא דבר אלקי אינו גשמי, שכל דבר אלקי לא יקבל שנוי כלל, ובשביל זה ראוי שתשרה עליו השכינה, להיות דבק בו הנבדל". ולמעלה פ"ט [תסט:] כתב: "תלמידי חכמים מצד עצמם אין ראוי לשעבד, כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל, לא שייך בו שיעבוד. ולפיכך ראוי שלא יהיה שום שיעבוד אל תלמידי חכמים, אשר יש להם שכל נבדל... שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין... ואין בצורה התפעלות". ולמעלה פט"ז [עה:] כתב: "כי כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל". ולמעלה פי"ט [קע:] כתב: "כבר אמרנו למעלה בפרקים הנזכרים שאין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם, שהוא מקבל התפעלות, ואין שייך התפעלות בצורה כלל". ולמעלה פמ"ד [לאחר ציון 56] כתב: "אצל ישראל, אף המדה הפחותה שבהם יורה על השכל. שהמדה הפחותה שהם קשי עורף [שמות לב, ט], אינם חוזרים מדרכיהם [רש"י שם], וזה יורה על העמידה והקושי, וזהו מענין השכל שאין לו השתנות. והמדה הנבחרת שיש לאומות מורה על החמרים, כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות יב, א] הגוים קלים לשוב בתשובה. ומדת ישראל הפך, שהם עם קשי עורף. ולכך אמרו ז"ל [מכילתא שם] שלא היה רוצה יונה בן אמתי להתנבאות על נינוה, שהיה יודע שהאומות יחזרו בתשובה. וזהו גם כן יורה על חמרית, שנקל להשתנות, כמו כל חומר שנקל לקבל שנוי. הרי כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר, וכל ענין האומות מורה שכלם חומרי". **וכן כתב** בשאר ספריו. וכגון, בנצח ישראל פי"ד [שמה:] כתב: "האומות הם קלים להתפעל, ולקבל תוכחה ומוסר. ובשביל כך אמרו ז"ל שלא היה יונה רוצה ללכת בשליחותו של מקום לנינוה, שידע כי הגוים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם, כמו שעשו [יונה ג, ד-י], ויחייבו את ישראל; שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל. וכל זה מפני כי האומות הם הפך ישראל; שכמו שישראל הם קשה עורף, ועומדים במדתם מפני שאינם חמריים, לכך אינם מתפעלים, כך האומות שהם חומריים, הם מתפעלים ומוכנים לקבל התפעלות, כמו שהחומר הוא מקבל התפעלות, ולכך הם מקבלים דברי תוכחה וחוזרין בתשובה. כי כאשר מוכיח אותם, הם מתפעלים ומשנים דרכם". וכן שב וכתב בנצח ישראל פכ"ה

[תקלב.]. ובדר"ח פ"ד מי"א [רכה.] כתב: "כי האדם דבק... במדריגה אלקית נבדלת, ובזה יש לאדם חוזק, בלתי מקבל התפעלות כלל". ושם פ"ו מ"ב [נה:] כתב: "ומה שימצא גבורה מן בעל התורה, דבר זה מפני כי אין דבר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש". ובבאר הגולה באר הראשון [פב:] כתב: "השכל מחייב אותם, הם חזקים". ובנר מצוה [לא:] כתב: "דע כי החומר הוא מתפעל, ולכך בני אדם שהם בעלי חומר אינם עזים וקשים. אבל ישראל שנתנה להם התורה, הם עזים וקשים לגמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ואמרו חכמים [ב"ב ז:] "רבי יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן ["הטיל יציאת חומת העיר על החכמים, כמו על שאר בני אדם" (רש"י שם)]. אמר ריש לקיש, רבנן לא צריכי נטירותא ["תורתו משמרתו, כדכתיב (משלי ו, כב) 'בשכבך תשמור עליך'" (רש"י ב"מ קח.)]". ובח"א שם [ג, נח:] כתב: "כי הדבר השכלי הוא חזק, ואינו כמו הגשמי שהוא דבר פחות וחלש... הת"ח שיש לו התורה השכלית יש לו חוזק, לא כמו שיש אל הדבר הגשמי, שאין לו החוזק. ולפיכך אין צריכים שמירה, ואין להטיל מס עליהם". הרי חוזק התורה חל על מקבליה ולומדיה. ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה.] כתב "ישראל הם נמשלו לצורה... והפך זה גם כן הוא לפעמים לרע, כי ישראל עם קשה עורף הם, והם רחוקים מן התשובה. וכל זה שהם עומדים לא ישנו מעשיהם. אבל האומות, שהם מתיחסים אל החומר, שהוא בעל שנוי, קרובים ביותר אל התשובה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי חכמים, מפני התורה שלהם, הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". **ובכמה מקומות** ביאר לפי זה את הדמיון הקיים בין השכל לבין אבנים. וכגון, בנתיב התורה פ"ח [שנא:] כתב: "כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן הוא דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר. כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה הוא". ובנתיב התורה פי"ג [תקיח.] כתב: "החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל. לכך ארץ ישראל שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל [דברים ח, ט], ואינם בעל חומר שקרוב להתפעל. ומזה תבין כי אשר רחוק מן החומר הוא קשה ביותר... כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים". ובר מצוה [סו.] כתב: "ולכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'. והארכנו במקום אחר, כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב

'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן". ובנתיב הלשון ריש פ"ה [ב, עג.] כתב: "וזה שאמרו במסכת עירובין [נד.], מאי דכתיב 'לוחות האבן', אם משים אדם לחייו כאבן שאינה נמחית, תלמודו מתקיים. ופירשנו דבר זה בנתיב התורה, שהשכלי דומה לאבן בשביל חוזק השכל. לכך מדמה אותו כאבן. ומפני כך נכתבה התורה על לוחות אבן, ולא נכתבה על זהב וכסף, רק על האבן, מפני שהשכל דומה לאבן, שאין לו שנוי כלל, אבל הוא דבר מקוים. וכך הוא מה שאמרו במסכת חולין [קלג.] השונה לתלמיד שאינו הגון, כאילו זורק אבן למרקוליס וכו'. ומאי ענין 'זורק אבן למרקוליס' לזה. אבל רצה לומר כי התורה שנותן לתלמיד שאינו הגון, והשכל מדומה כאבן, ואין חכמה הזאת רק כזורק אבן למרקוליס, שהוא זריקה של תוהו. ולא שהוא זריקה של תוהו שאין בו ממש, רק שהאבן שזרק אליו נמאס. כך נחשב זריקות השכל אל תלמיד שאינו הגון" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 331, פ"ו הערה 68, פ"ז הערה 146, פ"ט הערות 134, 135, פי"ד הערה 48, פט"ז הערה 101, פי"ט הערה 74, פכ"ג הערה 192, פמ"ג הערה 62, ופמ"ד הערות 18, 57, 58].

(352) מפאת שכליותה. ובתפארת ישראל פ"ל [תמז:] כתב: "התורה כל דבריה מחויבים מוכרחים, וכל דבר שהוא מוכרח הוא חזק... שנקראת התורה 'עוז', לפי שיש לתורה כח ועוז, מפני שכל דבריה של התורה הם מחויבים" [הובא למעלה פכ"ד הערה 4]. ולכאורה זהו נראה כטעם אחר מדבריו כאן; כאן ביאר שהתורה נקראת "עוז" מפאת שכליותה, ובתפארת ביאר שזהו מחמת הכרחיותה. אמנם ראה שם בהערה 18, שנתבאר שההכרח והחיוב של תורה מורים שהתורה היא שכלית, כי בחומרי אין שום דבר שהוא מוכרח. לכך הכרחיות התורה ושכליות התורה הם שני צדדים של מטבע אחת.

(353) פירוש - התורה היא "עוז" מצד עצמה [כמבואר בהערה הקודמת], אך הואיל וכאן ישראל אמרו על התורה "עזי", הרי בהכרח שעוז התורה חל על ישראל, ולכך היא גם עוזם של ישראל. והרי הבחירה בישראל היא מחמת התורה, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"א [רצב.]: "מאחר כי נתינת התורה הכרחי, כמו שהתבאר, ימשך אחר זה שבחר השם יתברך בישראל, מאחר שיש בהם תורתו... [ו]אין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד... ומעתה התבאר כי בחירת ישראל הוא הכרחי לפי סדר המציאות בשביל התורה; שאי אפשר לעולם בלא תורה, ואי אפשר שתהיה התורה זולת לישראל" [הובא למעלה פל"ט הערה 28]. וכן השכינה בישראל מחמת התורה, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ו [רעו:], וז"ל: "אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה שהיא אחת, לכך הקב"ה,

שהוא אחד, הוא עם ישראל. ודבר זה תמצא במדרש בפרשת תרומה [שמו"ר לג, א] על [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'" [ראה להלן הערה 495]. ונצחיות ישראל קשורה לנצחיות התורה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ז [רסז:]. לכך ברי הוא שהתורה היא עוזם וחזקם של ישראל, כי בחירתם, נצחיותם, והשריית השכינה בתוכם, אינן אלא מחמת התורה. **וכן השריש** כמה פעמים שמעלות התורה חלות על מקבליה [כמו שכתב כאן, שעוז התורה חל על ישראל]. וכגון בנתיב התורה ר"פ יא [תמז.] כתב: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [הובא למעלה פכ"א הערה 42, ופמ"ה הערה 68]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה". ובדר"ח פ"ו ריש מ"ב [יג:] כתב: "כל המעלות אשר זכר כאן הם עצם מעלת התורה, ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה". ובסוף דבריו שם [ע:] כתב: "כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו על כל המעשים". ולאורך כל הברייתא שם חזר על יסוד זה כמה פעמים [וכן נתבאר בנתיב התורה פ"ו הערות 37, 69, פ"ז הערה 23, ופ"ט הערה 88, באר הגולה באר הרביעי (שכג.), ושם הערה 82, וכן בהמשך הבאר שם (שסה:), ושם הערה 311].

(354) ראיה זו ממשיחה בשמן הקודש הביא כמה פעמים בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"ד [צז.] כתב: "כל כתר גם כן יש בה קדושה, ולכך המלכים היו מושחים אותם כמין כתר בשמן המשחה". ושם פ"ו מ"ו [קכז:] כתב: "יש אל המלך מעלה אלקית בודאי... ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה. ואם לא היה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של קדושה". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכד:] כתב: "כי השמן הוא קדוש... כי כל דבר קדוש מקדשין אותו בשמן, שהוא קדוש". וכן כתב בנתיב התשובה פ"ב [ל.]. ובתפארת ישראל פ"מ [תרכא.] כתב: "כנגד הקדושה שיש ביום הזה נקרא השבת 'מלכתא', כי המלך נמשח בשמן הקודש". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם... ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". ובח"א לשבת קנג. [א, פז:] כתב: "'בכל עת יהיו בגדיך לבנים' [קהלת ט, ח]... פירוש מן החטא, שלא יחטא ויהיה כתם בבגדו... 'ושמן

על ראשך' [שם] זהו על המעשה הטוב, שקונה מעלה וקדושה עליונה בשביל המעשים, ועל זה שייך לומר 'ושמן על ראשך אל יחסר', כי השמן הוא כמו קבלת הקדושה העליונה שקונה האדם, שהרי בשמן מושחין את המלכים, וכן זה שקנה לעצמו קדושה עליונה אלקית, נקרא שיש שמן על ראשו". ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] כתב: "כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ [כ"ה הגירסא במהדורת כשר], ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכא:] כתב: "כי המשיח הוא קודש קדשים לגמרי, כי על שם תוספת קדושתו נקרא 'משיח', כי לשון 'משיח' מורה על הקדושה העליונה, שנמשח בשמן הקודש, והוא בשביל זה קודש קדשים". וכן כתב בח"א לב"ב ג: [ג, נז.], וח"א לסנהדרין קה. [ג, רמה: (יובא בהערה 356)]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי" [ראה למעלה פי"ח הערות 52, 53, פמ"ב הערה 56, ופמ"ו הערה 190].

(355) לשונו למעלה פי"ח [קלג]: "כי מלכות ישראל הקדושה, שיש לה מדריגה אלקית פנימית, היא צומחת מתוך מלכות בלתי קדושה, שכך ראוי למלכות שיש לה מעלה אלקית מעלה פנימית". ולמעלה פמ"ו [לאחר ציון 189] כתב: "כי הקדושה היא המלכות". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תעט:] כתב: "לאו אורח ארעא דמלכא למיקם מאבראי [ר"ה ח:], כי המלך לפי מדרגתו ומעלתו הוא קרוב אל השם יתברך, והקרוב הוא קודם לדין". ואמרו חכמים [ר"ה ח:] "מלך וציבור, מלך נכנס תחילה לדין ["כשהקב"ה דן אותם, מלך נכנס תחילה" (רש"י שם)]... מאי טעמא, אי בעית אימא לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי". ובח"א שם [א, צג:] כתב: "פירוש, כי לעולם מדריגתו של מלך הוא פנימי יותר להיות קרוב אל משפט השם יתברך, ולפיכך אין ראוי להיות מלך אבראי, ומפני זה הוא נכנס תחלה". ובח"א לר"ה כא: [א, קכג.] כתב: "כי מצד מדריגות המלכות יש מדריגה גדולה, ובפרט מלך ישראל, כמו שלמה שנאמר [דהי"א כט, כג] 'וישב על כסא ה'', שהיה מולך על עליונים ועל תחתונים [סנהדרין כ:], אשר ראוי אליו מצד המלכות מדריגה פנימית". ואמרו חכמים [סוטה י:] "כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, זוכה ויוצאין ממנה מלכים ונביאים". ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכו.] כתב: "כי הצניעות מביא המלכות, שהוא המדריגה העליונה. כי לפי מדריגת הצניעות, שהוא צנוע ונסתר, מגיעה למדריגה העליונה, שהמדריגה צנועה ונסתרת מן הכל" [הובא למעלה פי"ח

הערות 53, 54, ופכ"ב הערה 70]. ואמרו חכמים [ב"ב ד.] "שאני בית המקדש דאי לא מלכות לא מתבני". ובח"א שם [ג, נח.] כתב: "דבר זה מבואר ממה שאמרו ז"ל סנהדרין [כ:] ג' מצות נצטוו לישראל בכניסתן לארץ; למנות להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה... כי נתלה בנין בית המקדש במלכות דוקא. ועוד מבואר ממה שאמרו במסכת גיטין בפרק הניזקין [נו:] אברא מלכא אתה, דאי לאו מלכא אתה לא אמסר בית המקדש בידך... מזה תראה כי לא נמסר בית המקדש רק ביד מלך, כי בית המקדש נבדל מכל העולם, וזהו ענין מלכות... כי המלך יש לו מעלה נבדלת. ולפיכך אין ראוי לבנין בית המקדש, וכן לענין נפילתו, רק המלך. כי איך ישלוט הדיוט בבית המקדש שהוא נבדל מכל העולם, ואין ההדיוט מגיע עד שם. אבל המלך שהוא נבדל, מגיע עד שם. וכן לענין בנין, אין ראוי לבנות אותו רק המלך, ודבר זה מבואר". וראה הערה הבאה, והערה 500.

(356) אמרו חכמים [סנהדרין קה.] "חוצפא מלכותא בלא תאגא היא", ופירש רש"י [שם] "כלומר, שררה גדולה, ואינו חסר אלא כתר מלכות". ובח"א שם [ג, רמה:] כתב: "כי המלכות יש לה כח וחוזק ביותר. ומי שהוא עז, יש לו תוקף וכח, מצד זה יש לו כח מלכות. רק שהוא בלא תגא, כי התגא שהוא הכתר מורה על כח אלקי קדוש. ולכך היו מושחים המלכים על הראש בשמן הקודש. והתגא, שהוא נבדל מן הראש, מורה כי יש למלך קדושה נבדלת אלקית. והחוצפה, שהוא כח מלכות כמו שאמרנו, אבל כח זה אינו אלקי קדוש, המורה על זה התגא, ותוקפו הוא הפך הקדושה, וזה מבואר".

(357) פירוש - מלכות ישראל היא יותר חזקה ממלכות סתם, כי מלכות ישראל יש לה מדריגה אלקית, לעומת מלכות אחרת [ראה הערה קודמת]. ויש להעיר על כך, כי דבריו כאן מוסבים על מלכות בית דוד, שרק הם נמשכו בשמן המשחה, ולא מלכי ישראל [הוריות יא:], וראה נצח ישראל פל"ז [תרפח.] שביאר טעם הדבר [וכן יבאר להלן בפרק זה]. ובנצח ישראל פל"ה [תרנו:] כתב: "דע שנקרא מלכות בית דוד 'סוכה' [עמוס ט, יא, סנהדרין צו:]. כי כל מלכות נקרא 'בית', וכמו שפירשו רז"ל [סוטה יא:] 'ויעש להם בתים' [שמות א, כא], בתי כהונה ומלכות. לפי שהדבר שהוא מציאות חזק בעולם נקרא 'בית', שהוא בנין קבוע. וכן המלכות נקרא 'בית', מפני החוזק והקביעות שיש למלכות. וכמו הכהונה נקרא 'בית' מפני חוזק הכהונה, שאין לו הסרה לעולם. ולפיכך קרא מלכות בית דוד 'סוכה', לפי שמלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול. ולפיכך לא קראו אותו 'בית', שהוא בנין קבוע, כמו הדברים הטבעים שהם בעולם קבועים. אבל הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי,

כמו הסוכה שהיא ארעי. ולפיכך קיימא לן סוכה דירת ארעי בעינן [סוכה כג.], מפני שהסוכה מצוה אלקית, ראויה שתהיה הדירה שבה ארעי, ולא קבע" [הובא למעלה פ"ט הערה 303, ופט"ו הערה 146]. ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד:] כתב: "כל מלכות יקרא 'בית' לחוזק המלכות, שהוא כמו בית שהוא עומד תמיד... ומלכות בית דוד נקרא 'סוכה', כי מלכות בית דוד היא מלכות אלוקי, לא כמו שאר מלכות". ובפשטות עולה מכך שמלכות סתם חזקה יותר ממלכות בית דוד, כי מלכות סתם נקראת "בית", ומלכות בית דוד נקראת "סוכה", ולבית יש יותר תוקף מסוכה. ואילו כאן מבאר להיפך. ויש לומר, שדבריו בנצח ישראל מוסבים על העוה"ז, שהוא עולם הגשמי, ועל כך כבר השריש למעלה בפ"ט [תקח:] ש"השכל הוא גר בעולם הגשמי", והמתרחש בעוה"ז, שהוא "עולם השקר" [לשונו בתפארת ישראל פ"כ (רצט.)] הוא הפוך מעולם האמת, שבו "עליונים למטה ותחתונים למעלה" [פסחים נ.]. לכך, נהי שבעוה"ז שאר מלכיות הן "בית" ומלכות בית דוד היא "סוכה", אך כל זה מורה שהקיום האמיתי והנצחי יהיה למלכות בית דוד. וראיה לדבר, שעל נשיאי ישמעאל נאמר "כעננים יכלו" [רש"י בראשית יז, כ], כי קיומם הוא רק למשך ימי העוה"ז. וראה להלן הערה 499.

(358) ולא מחמת התורה והמלכות [כשתי הדעות הראשונות במכילתא], אלא מצד עצמם. ואע"פ שדעה זו הביאה את הפסוק [ירמיה טז, יט] "ה' עזי ומעזי" ["דבר אחר, אין 'עזי' אלא תוקף, שנאמר 'ה' עזי ומעזי'" (לשונו למעלה לאחר ציון 348)], מ"מ אין פסוק זה מורה שהעוז לישראל הוא מצד ה' [כפי שסוברת הדעה הבאה], אלא פסוק זה הובא להורות שתיבת "עוז" פירושה תוקף, מבלי להורות מקורו של תוקף זה, ותוקף זה נמצא אצל ישראל מצד היותם אומה שלימה, וכמו שמבאר.

(359) אודות שישראל הם "אומה שלימה" כן כתב למעלה פי"ב [תקעו:], וז"ל: "המספר ששה הוא מסוגל לישראל, כי הוא מספר שלם, וישראל הם אומה שלימה". ואמרו חכמים [חולין נו:] "תניא היה רבי מאיר אומר, 'הוא עשך ויכוננך' [דברים לב, ו], כרכא דכולה ביה ["כרך שהכל בו, ועל כנסת ישראל נאמר" (רש"י שם)]; ממנו כהניו, ממנו נביאיו, ממנו שריו, ממנו מלכיו". ובנצח ישראל פ"ב [כו:] כתב: "ואמר 'ויכוננך', רוצה לומר שהכין אותך בכל שלימות עד שנעשו ישראל אומה שלימה בכל, כמו שאמרו כי ישראל הם כרכא דכולא ביה, ממנו מלכיו וממנו כהנים. רוצה לומר כי השם יתברך השלים את ישראל בכל השלימות, עד שלא היו חסרים כלל, מה שלא היה לשום אומה כלל". ובח"א לחולין נו: [ד, צה.] כתב: "כרכא דכולא ביה. פירוש, כי לא היו חסרים דבר, גם לא יקבלו מלך ושרים מאומה אחרת... ולפיכך ישראל אינם חסרים דבר, והשלמתם

בעצמם. שאם היו מקבלים מן אחרים השלמה, היו חסרים בעצמם, וכל חסר נוטה אל ההעדר, ובסוף בא אל ההעדר. אבל השם יתברך השלים את ישראל, והשלמתם בעצם, מורים על שאינם נוטים אחר ההעדר, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פי"ב הערות 91, 93, ופ"ל הערה 65]. ואודות שישראל הם "אומה קדושה", כן נאמר בתורה כמה פעמים; "כי עם קדוש אתה לה' אלוקיך" [דברים ז, ו, שם יד, פסוקים ב, כא]. וכן [ויקרא כ, כו] "והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי", ופירש רש"י [שם] "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי - אם אתם מובדלים מהם, הרי אתם שלי. ואם לאו, הרי אתם של נבוכדנצר וחביריו". ובנצח ישראל פי"ב [שיד:] כתב: "ישראל הם דביקים בו לגמרי, עד שמצד דביקות זה מקבלים מן השם יתברך כל מעלה קדושה" [הובא למעלה פ"מ הערה 228. וראה דר"ח פ"ה הערה 54, תפארת ישראל פכ"ז הערה 61, ואור חדש פ"א הערה 108]. **ומה שהכניס לכאן** "אומה שלימה קדושה", כי שתי מעלות אלו [שלימות וקדושה] מורות על החוזק והתוקף; הקדושה מורה זאת כפי שביאר כאן ["השכל יש לו חוזק, כי הדבר שהוא גשמי הוא חלש, שהוא מתפעל, אבל החוזק הוא לשכלי שאינו מתפעל"]. והשלימות מורה זאת כפי שכתב בדר"ח פ"ה מט"ז [תז.], וז"ל: "אין המחלוקת רק ההפסד. וזה כי כאשר דבר אחד נחלק לשנים, כמו כלי אחד שנחלק לשנים, אין ספק כי דבר זה הוא הפסד ושבירה, וקיומו כאשר הוא אחד... כי הפירוד והחלוק הוא התחלת ההפסד. כי כל דבר בעולם, כאשר הוא שלם הוא חזק, עד שאין מקבל שבירה והפסד. אמנם מצד החלוק והפירוד, אין כאן דבר שלם כלל, ודבר זה הוא הפסד לגמרי, שהרי הוא נחלק ונשבר... כי איך יהיה מקוים דבר שהוא נחלק ונשבר, ולכך מגיע אליו הבטול". ובנתיב התורה פ"ז [שכב.] כתב: "דומה דבר זה כמו הבגד שהוא שלם, קודם שמתחיל לקרוע קשה לקבל הקריעה, וכאשר מתחיל הקריעה, בקלות מוסיף הקרע תמיד". ובנצח ישראל פ"ב [לב:] כתב: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". ובנתיב השלום פ"א [א, ריח.] כתב: "כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות

נשבר" [הובא למעלה פ"ח הערה 152, פי"ב הערה 93, פכ"ג הערות 22, 23, ופ"מ הערה 143].

(360) דוגמה לדבר; היחס של בית המקדש השני לבית המקדש הראשון הוא שהבית השני היה בזכות ישראל עצמם, והבית הראשון היה בזכות האבות, וכלשונו בנצח ישראל פ"ד [סט.]: "כי מקדש ראשון היה להם בזכות ג' אבות הקדושים, אשר מדריגתם בודאי יותר עליונה מן ישראל... ובית המקדש השני, שלא היה כל כך במעלה, היה נגד כנסת ישראל עצמם... היה מקדש שני נגד ישראל בעצמם". וכן יבאר בסמוך שאיירי בתוקף שהוא כנגד ספירת מלכות, שהיא "כנסת ישראל".

(361) "דבר אחר, עוזר ומסמך אתה לכל באי עולם, אבל לי ביותר" [לשון המכילתא שהביא למעלה לאחר ציון 348].

(362) לכאורה זהו דבר שאינו צריך לפנים, וכל המקרא מלא מזה, ומי יחלוק על כך [ואולי מחמת כן דעה זו לא טרחה להביא שום פסוק לסיוע, לעומת שלש הדעות הראשונות שהביאו פסוקים מסייעים]. וכגון, נאמר [דברים ח, יז-יח] "ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה. וזכרת את ה' אלקיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבתיך כיום הזה". והרמב"ן [שם פסוק יח] כתב: "החיל הזה אשר עשית בכחך, השם הוא שנתן לך הכח כאשר עשית אותו. ואם תשכח את השם, יכלה כחך ושארך ותאבד, כאשר אבדו הם". וכן נאמר [ש"ב כב, א-ג]: "וידבר דוד לה' את דברי השירה הזאת ביום הציל ה' אתו מכף כל איוביו ומכף שאול. ויאמר ה' סלעי ומצודתי ומפלטי לי. אלקי צורי אחסה בו מגני וקרן ישעי משגבי ומנוסי משעי מחמס תשעני". ותרגם יונתן שם [פסוק ג] "אמר דוד אלקא דישראל עלי מליל תקיפא דישראל". וכן ה' נקרא [ישעיה א, כד] "אביר ישראל", ופירש רש"י [שם] "תקפו של ישראל". וכן נאמר [ישעיה ל, כט] "צור ישראל", ותרגם יונתן [שם] "תקיפא דישראל". ופשוטו של מקרא מורה כן, שנאמר [תהלים כט, יא] "ה' עוז לעמו יתן". והרלב"ג [ש"א טו, כט] כתב: "נצח ישראל - הוא השם יתברך, שהוא חוזק ישראל וכחם ותוחלתם... והנה הרצון בנצח ישראל חיי ישראל שהוא השם יתברך, כמו הדם שהוא חיי הגוף, כי הדם יקרא 'נצח', כטעם [ישעיה סג, ג] 'ויז נצחם על בגדי'". ובגו"א ויקרא פכ"ו אות יב [רנג.] כתב: "גבורת ישראל שהשם יתברך עמהם". ובגו"א דברים פ"ט אות א [קנא:] כתב: "ישראל, לא בכח ובגבורת מלחמה נצחו האומות, אלא עם גבורת השם יתברך". ויל"ע בזה.

(363) הולך כדרכו לחלק את האדם לשלשה חלקים; שכל, נפש, וגוף. וכן הוזכר בספר זה הרבה פעמים [ראה למעלה פ"ח הערות 257, 258, פ"כ הערה 22, פכ"ט הערות 97, 98, פ"מ הערה 3, פמ"א הערה 23, ופמ"ג הערה 167]. **ובחידושי ההלכות** שלו [שבת לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". **ודע**, כאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וז"ל: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם" [ראה למעלה פ"מ הערה 3]. ומה שכתב כאן "גוף האדם **עצמו**", כי הגוף הוא הנושא, והנפש והשכל הם הנשואים רוכבים על הגוף [כמבואר למעלה פל"ד הערה 182]. נמצא שהגוף הוא הדבר עצמו, ולעומת השכל והנפש שהם רוכבים על הגוף. וראה הערה הבאה.

(364) אודות שחלקי האדם הם חוזק מציאותו, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"י [רלט:], וז"ל: "האדם יש בו ג' חלקים; דהיינו חלק שהוא גופני, והוא חלק ראשון. חלק שני הם כחות הנפשי. החלק הג', השכלי. וכבר בארנו אלו ג' דברים בכמה מקומות, ואין להאריך. ואלו ג' חלקים הם חיותו של אדם ומציאותו בעולם, שכאשר האדם אינו נוהג באלו ג' דברים כראוי, אין לו קיום בעולם, ומבטל את מציאותו. ואלו שלשה דברים הם מציאותו הפרטי במה שהוא אדם פרטי... ולפיכך דבר זה הוא מוציא את האדם מן העולם, כאשר החסרון וההעדר הוא בחלק אחד מחלקי האדם". ובאבות פ"ד מכ"ב אמרו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", וכתב בדר"ח שם [תלט.] בזה"ל: "ורז"ל חלקו אלו הכחות, כמו שהתבאר לך כמה פעמים מאוד; כי החלק האחד הם כוחות הגופניים, החלק הב' הם כחות הנפשיים, החלק הג' הם כחות השכליים... וחכמינו ז"ל יקראו אותם [ב"ר יד, ט] רוח נפש ונשמה, וכך ראוי לקרות אותם... אם יצא מן

השעור באלו ג' כחות, הרי יוצא מן העולם. שהאדם הוא בעולם על ידי אלו ג' כחות, כי האדם בעולם על ידי כח נפשי, אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השעור, הוא נוטה אל ההעדר. כי נפש האדם יש לו שעור בכל דבר, ואם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון. ולפיכך אמר כי הקנאה אשר יבא מן כח הנפשי... ולפיכך הקנאה פעל נוסף, ומביא ההעדר לאדם מצד כח נפשי. וכן התאוה שהוא מצד כח הטבעי, שהוא מתאוה לדבר שלא היה צריך לאדם, הנה הדבר הזה הוא תוספות לכח הטבעי הזה, ובזה הוא יוצא מן הגבול הראוי לו, ולפיכך יגיע לו העדר. שכל כח מן אלו כחות כאשר הוא יוצא מן השעור ומן הגבול מה שאין צריך ואין ראוי לו, מביא לו ההעדר והמיתה. והכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד... וכאשר הוא יוצא מן השעור ברדיפת הכבוד יותר מן הראוי, הרי מגיע לו חסרון והעדר מצד הכח הזה. כלל הדבר; כי על ידי אלו ג' דברים הנפש של האדם יוצא מגבול שלו אשר ראוי לנפש. ולכך אמר לשון 'מוציאין אותו מן העולם', כלומר מפני שהוא יוצא באלו שלשה דברים מן הגבול אשר ראוי לנפש, לכך יש לאדם יציאה בהן מן העולם". ובאבות פ"ב מי"א אמרו "עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם", וכתב בדר"ח שם לבאר [תשצו:] כי על ידי עין הרע אדם יוצא לקצה נפשיי, ועל ידי יצה"ר האדם יוצא לקצה גופני, ומחמת כן מוציא את עצמו מן העולם.

(365) פירוש - כשם שאצל האדם הפרטי מציאותו בנויה משלשת חלקיו [גוף, נפש, ושכל], כך בכלל ישראל מציאותם בנויה משלשת חלקים אלו, וכמו שמבאר והולך.

(366) לשונו למעלה פכ"ט [תקה:]: "האדם הכללי הוא כלל בני אדם, שהם כאיש אחד". ולמעלה פמ"א [לאחר ציון 21] כתב: "דע כי כלל הבריות הם על צורת אדם פרטי, ודבר זה מבואר. וכמו שבאדם הפרטי תמצא שלשה כחות, והם אינם חמריים; האחד, הוא השכל שבאדם. הכח השני למטה מזה, כח נפשי אלקי. ועם שאינו שכל, הוא כח נפשי נבדל מן החומר. הכח השלישי כח נפשי, אבל אינו נבדל מן הגוף... [כך] יש בני אדם בעולם הכללי כבני אדם שהם במדריגת השכל הנבדל הזה.... ויש בני אדם שהם במדריגת כח השני, הוא כח נפשי נבדל מן הגוף... ויש עוד בבני אדם שיש לו מדריגת כח נפשי בלתי נבדל, והם בני אדם העוסקים בענין העולם הזה, והם בעלי משא ומתן. ואין זה ענין אלקי בעצמו, רק שהוא קיום להם, שעל ידי זה יש קיום העולם". וראה שם הערה 22 שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה, ונביא כאן שתים מהן; בבאר הגולה באר השביעי [שפה:] כתב: "דבר זה הוסכם הוא מהחכמים, כי בני אדם בכלל דומה לאדם פרטי, ודברו מזה הרבה, והאריכו בדברים אלו. והוא באמת דעת חכמים ז"ל במדרשיהם, ואין

כאן מקומו". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "כי ישראל נמשלו כאילו היה איש אחד, וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים... כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות; המלך שבהם דומה ללב, שהוא מלך האיברים. העינים הם סנהדרין... והכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה" [ראה למעלה פל"ט הערה 77].

(367) לשונו למעלה פ"ח [תכ:]: "מלכות יון [היה] לבטל אותם מתורתן, שהיא שלימות השכל". ולמעלה ס"פ מב [לאחר ציון 136] כתב: "כאשר גברו ישראל על האויב, אז זכו לתורה, שהיא מעלה עוד יותר לתת להם התורה, שהיא מעלה שכלית, שנתן להם הקב"ה השכל והחכמה". ולמעלה פמ"ו [לפני ציון 150] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ובגו"א בראשית פכ"ד אות טז [תג.] כתב: "תורה היא שלימות השכל". ואמרו במשנה [אבות פ"ד מי"ד] "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל". ובדר"ח פ"ה סוף מ"כ [תצ.] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה, כמו שאמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'". ובאור חדש פ"א [תה.] כתב: "כלל הדבר, כי תכלית ישראל הוא המעלה אלקית. לכך כאשר אוכלים ושותים, והמה בשלימות שלהם, ואז מבקשים לדבר דברי תורה, שהוא שלימות שכל האלקי". ושם פ"ח [תתשל:] כתב: "כי התורה מדריגתה ומעלה על כל... שייך אל השכל, והשכל הוא עליון... שהתורה היא שכלי, ומקבל אותה השכל". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו" [הובא למעלה פ"ח הערה 263, פמ"ב הערה 139, ופמ"ו הערה 151]

(368) אודות שהנפש היא מושלת, כן כתב בנר מצוה [כו:]: "אף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע... וכח השכלי, אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש... החלק הנפשי שבאדם, הוא כח מושל" [הובא

למעלה פ"ח הערה 261]. ובדר"ח פ"א מ"ה [רסו.] כתב: "כי הנפש שבאדם יושב בגוף האדם, והוא בעל הבית". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח.] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה, כי העינים של אדם הם כמו זקני עדה... והנפש הוא המלך".

(369) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [רפז.]: "אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל" [הובא למעלה פ"ח הערה 257, ופכ"ט הערה 97]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:] כתב: "המלך... דומה לנפש באדם הפרטי, כי הנפש [היא] מלך, ומנהיג האדם הפרטי כמו המלך... והעם הם כמו האברים באדם הפרטי, המקבלים הנהגה".

(370) אודות שהעם מקביל לאברי האדם, כן אמרו חכמים [נדרים לב:] "אמר רמי בר אבא, מאי דכתיב [קהלת ט, יד] 'עיר קטנה ואנשים בה מעט וגו'', 'עיר קטנה' זה הגוף, 'ואנשים בה מעט' אלו אברים". ובנצח ישראל פל"ז [תרפז.] ביאר שהשבטים מקבילים לאברי האדם. וראה למעלה פמ"א הערה 22.

(371) התורה, המלוכה, וישראל עצמם.

(372) הנה במכילתא שהביא למעלה [לאחר ציון 348] הובאו ארבע דעות, והן; (א) "עוז" לישראל מצד תורה. (ב) "עוז" לישראל מצד מלכות. (ג) "עוז" לישראל מצד ישראל עצמם. (ד) "עוז" לישראל מצד ה'. אך כאן מתייחס רק לשלש דעות ["ובמלת 'עוז' נרמזו שלשתן"]. וצריך לומר ששתי הדעות האחרונות הן אחת, והיא שהעוז לישראל היא נמצאת אצל עצמם, ורק פליגי מנין הגיע העוז הזה לישראל; "מצד כי הם אומה שלימה קדושה, וזהו חוזק האומה מצד עצמם" [לשונו למעלה לאחר ציון 358], או "יש חוזק לישראל מצד השם יתברך שהוא חזקם ותקפם" [לשונו למעלה לאחר ציון 361].

(373) נראה שכוונתו לדברי המכילתא [שמות טו, ב (כגירסת המלבי"ם)], שאמרו שם: '"ויהי לי לישועה', 'היה לי' לא נאמר, אלא 'ויהי לי', היה לי לשעבר, ויהיה לי לעתיד לבוא". וכן בילקו"ש ח"א רמז רמד אמרו '"ויהי לי לישועה', היה לי ויהיה לי לעתיד לבא". שמתוך שלא נאמר "היה לי לישועה", אלא "ויהי לי לישועה", זה כולל עבר ועתיד, "היה לי ויהיה לי לעתיד לבא". וכן רש"י [שמות טו, ב] עמד על קושי זה, שכתב: "ואל תתמה על לשון 'ויהי', שלא נאמר 'היה', שיש לנו מקראות מדברים בלשון זה" [כן כתב רש"י מ"א ו, ה, ישעיה יב, ב, ירמיה ו, יט, ותהלים קיח, יד]. וכנראה שהמהר"ל רצה לבאר דברי המדרש האלו, אך לא נמצא בדפוס ראשון יותר ממה שהובא כאן. אמנם

לפעמים מצינו שמביא מאמר חכמים מבלי לבארו [כגון, בנר מצוה (עו:), ושם הערה 17, ואור חדש פ"ב (תקב:), ושם הערה 84].

(374) לשון המאמר בגמרא ובעין יעקב שלפנינו "תניא, 'זה אלי ואנוהו', התנאה לפניו במצות; עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה, וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן, וכורכו בשיראין נאין". וכן הביא את המאמר בנתיב התורה פי"ח [תשה:]. ורש"י [יומא ע.] כתב: "'זה אלי ואנוהו' התנאה לפניו במצות; לולב נאה, ספר תורה נאה, בקלף נאה, בדיו נאה, בלבלר אומן". ורש"י [סוכה יא:] כתב: "ואנוהו התנאה לפניו במצות - סוכה נאה, לולב נאה, ציצית נאה". ורש"י [סוטה מא.] כתב: "'זה אלי ואנוהו', התנאה לפניו במצות; בספר תורה נאה, בציצית נאה". ורש"י [ב"ק ט:] כתב: "'זה אלי ואנוהו' התנאה לפניו במצות; עשה לך ספר תורה נאה, לולב נאה, טלית נאה, ציצית נאה". וראה בסמוך הערה 377.

(375) מלשון נוה ונוי.

(376) פירוש - כיצד האדם יכול לעשות את קונו יותר נוה ונאה. ונראה שלכך נקט בלשון "קונו", כי "קונו" מורה על הפער העצום שיש בין אדם להקב"ה, שהוא יחס של עבד לאדונו [כמבואר למעלה הערה 5], וכיצד העבד התחתון יוכל לעשות את אדונו העליון ממנו נוה ונאה. ואמרו חכמים [נדרים לב:] "וכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו". וכן אמרו [ב"ק עט:] "השוה כבוד עבד לכבוד קונו". וכן אמרו [תענית י:] "תנו רבנן, מי שהיה מתענה על הצרה ועברה, על החולה ונתרפא, הרי זה מתענה ומשלים". ופירש רש"י [שם] "מתענה ומשלים, ואם לאו נראה כמתנה עם קונו; אם תעבור לא אתענה, ואם לאו, אתענה". ועוד אמרו [סנהדרין פב:] "מלמד כביכול שעשה [פנחס] פלילות עם קונו, בקשו מלאכי השרת לדחפו". הרי תיבת "קונו" תובעת שהאדם ישפיל עצמו להקב"ה כעבד לאדון [ראה למעלה הערה 5 בביאור תיבת "קונו"], וכיצד השפל יעשה את המרומם לנוה ונאה. וראה להלן הערה 381.

(377) חידוש גדול יש במלים אלו, שכתב "כאשר האדם **מהודר** במצות האלקיות", ולא כתב "כאשר האדם **מהדר** במצות האלקיות". נמצא שהידור המצוה עושה את האדם העושה למהודר, ולא רק את המצוה מהודרת. ובאמת לשון חכמים מורה כן, שאמרו "**התנאה** לפניו בְּמצות", ולא אמרו "התנאו לפניו המצות", הרי הנוי חל על הגברא, ולא על החפצא של המצוה. ובני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א הראה שבספר בית ישי [חידושים] סימן ל כיון לחידוש זה, והביא לראיה את דברי הגמרא [יומא ע.] "כל אחד ואחד מביא ספר תורה מביתו, וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים", ופירש רש"י [שם]

"להראות חזותו לרבים - להראות נויו של ספר תורה, **ותפארת בעליה** שטרח להתנאות במצוה, שנאמר 'זה אלי ואנוהו', התנאה לפניו במצות, לולב נאה, ספר תורה נאה, בקלף נאה, בדיו נאה, בלבלר אומן". וכן דייק מלשון חכמים [ר"ה כו.] "חוטא בל יתנאה", שהתנאות במצות חלה על הגברא, ולכך אין זה ראוי לגברא חוטא. ובני הרה"ג רבי משה יונה שליט"א הראה שבירחון מוריה תשרי תשע"ח [עמוד רכב] כיון לזה הגאון רבי חיים יצחק קפלן שליט"א, שגם כן הביא לראיה את דברי רש"י ביומא. והוסיף להוכיח כן מדברי הגמרא [נזיר ב:], שאמרו שם שהאומר "אהא נאה" הרי זה נזיר. והגמרא שאלה על כך "ודלמא אנאה לפניו במצות, כדתניא 'זה אלי ואנוהו', אתנאה לפניו במצות, אעשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה וכו'". הרי לשון הנודר הוא "אהא נאה", והגמרא רצתה להעמיד זאת בהתנאות מצוה. וכן אמרו בזוה"ק [ח"ג נט:] "פתח ואמר [שיה"ש א, ה] 'שחורה אני ונאוה בנות ירושלם וגו'', אמרה כנסת ישראל קמי קודשא בריך הוא, שחורה אני בגלותא, ונאוה אני בפקודי אורייתא, דאף על גב דישראל בגלותא, לא שבקי לון". הרי שקיום מצות עושה את ישראל לנאים. ומוכח מכל זה שהתנאות המצוה חלה על הגברא המקיים. וכאמור חידוש זה נראה מתוך דברי המהר"ל כאן. וראה בסמוך הערה 380 שהובאו דבריו בח"א לשבת, שכתב שם להדיא שהתנאות המצוה חלה על הגברא.

(378) אודות שהמצות הן אלקיות, כן כתב למעלה פל"ה [תרכד:]: "כי היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע. לכך נתן להם שתי מצות שיתעסקו בהם להיות נגאלים על ידי מצות אלקיות". ולמעלה פמ"א [לאחר ציון 39] כתב: "בני אדם העוסקים במצות השם יתברך, שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית... וזה כי זאת המצוה אשר הוא מתעסק בה קונה מדריגה אלקית נבדלת מן החמרי ביותר". ולמעלה פמ"ה [לפני ציון 115] כתב: "כל מצות ה' הם מצות אלקיות". וראה למעלה פמ"א הערה 41, ופמ"ה הערה 115, שהובאו מקבילות רבות ליסוד זה.

(379) של הקב"ה. וכן כתב בח"א לב"ק ט. [ג, א.]: "אף על גב שהמצוה היא דבר גשמי, כמו אתרוג ולולב, וכל המצוות הם בדבר גשמי, מכל מקום מצד שהיא מצות השם יתברך היא מצוה אלקית, ומפני שהיא אלקית ראוי שתהיה מהודרת. כי הדבר שהוא חמרי גשמי, כל שהוא גשמי יותר אינו הדור ומפואר... יש בו עבות החמרי, ואין צריך לזה ראיה כי החמרי אין בו הדור ונוי. ומפני כי המצוה היא אלקית, ראוי שתהיה המצוה מהודרת ומפוארת. וכן אמרו 'זה אלי ואנוהו', התנאה לפניו במצוות. כי כאשר מתנאה

לפניו במצוות, וזה מפני כי המצוה האלקית אינה גשמית, שהרי היא מצוה אלקית, וכאשר מתנאה לפניו אף במצוות, מורה כי הוא יתברך בלתי גשמי לגמרי, ועל זה אמר 'זה אלי ואנוהו', התנאה לפניו במצוות" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 54]. ובנתיב התורה פי"ח [תשו:] כתב: "צריך שיהדר ויפאר המצוה, כפי מעלתה שאינה גשמית, רק מצוה אלקית. וזה שאמר 'זה אלי ואנוהו', שיהדר לפניו במצות, כי השם יתברך אינו גשם, והמצוה שהיא אלקית ראוי שתהיה בהדור גם כן". וראה הערה הבאה.

(380) הנה לא נתבאר כאן מדוע דוקא בשירת הים נתחדש ענין זה של הדור מצוה [עיין פחד יצחק פסח מאמר נז]. ויש לומר, "כי ענין השירה כי העלול אשר נמצא מן העלה משתוקק אל עלתו אשר הוא בא ונמצא ממנו, ולכך משתוקק אל עלתו אשר בראו" [לשונו למעלה לאחר ציון 268]. נמצא שבשירה זו נקבעה פסגת הדביקות בין ישראל להקב"ה, לכך "כאשר האדם מהודר במצות האלקיות, בזה נודע כי הוא יתברך מהודר, שמן המהודר יבא הדור" [לשונו כאן]. אך אם ישראל לא היו כל כך אדוקים ודבוקים בהקב"ה, לא היה בידי הידור המצות של ישראל לשמש בבואה להידורו של הקב"ה. וראה להלן הערה 389. **ובעוד שכאן** מבאר שהדור המצוה מורה על הדורו של הקב"ה, הרי בח"א לשבת קלג: [א, עא:] סלל לו דרך אחרת, והיא שהנוי של ישראל [כאשר מתנאים במצות] משקף את הנוי של הקב"ה, כי הקב"ה מתגלה כפי שהם ישראל, וכלשונו: "התנאה לפניו במצוה. דבר זה נקרא 'ואנוהו', כי השם יתברך נגלה לאדם כפי מה שהוא האדם. כמו שאמרו במדרש [תנחומא ישן יתרו טז] אמר רבי חמא בר אבא, לפי כל עסק ועסק, ולפי כל דבר ודבר נראה להם [הקב"ה]; בים כגבור עושה מלחמה. ונראה להם בסיני כסופר מלמד תורה. ונראה להם בימי שלמה כפי מעשיהן, [שיה"ש ה, טו] 'מראהו כלבנון בחור כארזים'... הרי כי השם יתברך נראה לישראל לפי מעשיהם ועניניהם. וכאשר ישראל מתנאים במצות השם, דבר זה נוי לישראל, שהרי נחשבים המצות כמו 'כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ' [תהלים סח, יד, ובגמרא (ברכות נג:) דרשו פסוק זה על מצות]. וכאשר הם מתנאים במצות, דבר זה נוי לישראל. וכפי מעשיהם של ישראל נראה השם יתברך בנוי, וזהו 'זה אלי ואנוהו' להקב"ה" [הובא למעלה פכ"ג הערה 107]. ודברים אלו תואמים מאוד למבואר למעלה הערה 377, שהתנאות במצות חלה על הגברא, וזהו "נוי לישראל".

(381) כמבואר בהערה 376. וכאן רומז שאי אפשר שהאדם יתן דבר אל הקב"ה, כי הקב"ה אינו מקבל דבר מן האדם. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, באור חדש פ"א [שסא:] כתב: "הוא יתברך מפרנס הכל, ואינו מקבל מן בריותיו". ובדר"ח פ"ב מ"א [תפ.] כתב:

"השם יתברך לא יקבל טובה מן הבריות כלל". ושם פ"ו מי"א [תו.] כתב: "הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו [עפ"י איוב לה, ו-ז]". וכן נאמר [שמות כה, ב] "ויקחו לי תרומה", ופירש רש"י [שם] "ויקחו לי תרומה - לי לשמי". וכתב שם בגו"א אות א [רנו.]: "דאם לא כן, הרי 'לה' הארץ ומלואה' [תהלים כד, א], וכתיב [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך', 'כי לי כל חיותו יער וגו'' [שם פסוק י], ולפיכך צריך לומר 'לי לשמי'". ובגמרא [מנחות קי.] דרשו מפסוקים אלו שאין הקב"ה זקוק לקרבנות לצרכו, אלא "לרצונכם אתם זובחים" [שם]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך". והטעם לכך הוא שהרי "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל. כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [לשונו למעלה פמ"ד (לאחר ציון 206)]. ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר, שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר" [ראה למעלה פי"ז הערות 14, 15, ופמ"ד הערה 208]. לכך ברי הוא שח"ו לומר שהקב"ה יקבל מן הבריות.

(382) כחילוק זה [שאיירי באופן גלויו של הקב"ה בעולם, ולא בדבר הנאמר בעצם כלפי מעלה] כתב בכמה מקומות, וננקוט באחד מהם; בח"א לסנהדרין מג: [ג, קנט:] כתב: "פרק אלו עוברין [פסחים נ.] 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד' [זכריה יד, ט]. אטו עד האידנא לאו אחד הוא. אמר רבא אחא בר חנינא אמר רבי אמי, לא כעולם הזה עולם הבא. עולם הזה על שמועה טובה אומר 'הטוב והמטיב', ועל שמועות רעות אומר 'דיין אמת'. ועולם הבא הכל 'טוב והמטיב'. בארו בזה בודאי השם יתברך בעולם הזה הוא אחד, רק מפני שיצר הרע בעולם, ויצר הרע הוא השטן שעל ידו הוא הפורעניות בא אל העולם, ולפיכך לא נראה אחדותו בעולמו". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכז:], נתיב העבודה פ"ז [א, צח.], ונתיב כח היצר פ"ג [ב, קכח.].

(383) לשונו להלן [לאחר ציון 399]: "כלל הדברים לכל הדעות, כי הוא יתברך נראה מהודר בעולם הזה מישראל, כמו שהתבאר". והנה שלש פעמים כתב כאן תיבת "בעולמו"; (א) "וזה פירוש 'ואנוהו', שיהיה נראה נוי שלו בעולמו" [לשונו לאחר ציון 379]. (ב) "רק שנודע נוי שלו בעולמו" [לשונו לאחר ציון 381]. (ג) "על ידי ישראל נראה נוי שלו בעולמו, כמו שאמרנו" [לשונו כאן]. וצריך להבין מה בא להדגיש ג' פעמים בתיבת "בעולמו". ונראה, שכל מגמתו בדבריו כאן היא להורות שלא מדובר שהאדם נותן נוי אל ה', אלא שהאדם מגלה את נוי של ה' בעולם. ותיבת "בעולמו" מדגישה שאיירי

מצד המקבלים, ולא מצד הנותן כלל. ונקודה זו נתבארה היטב למעלה פכ"ג [שכא:-שלו:], ובתוך דבריו כתב שם [שלא.]: "לפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל; ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה אל עולמו כפי מדריגת ישראל". וגם שם הזכיר פעמיים תיבת "עולמו" כשבא להדגיש שאיירי מצד המקבלים. וכן למעלה תחילת ההקדמה השניה [מ.] כתב: "הנפלאות והאותות והמופתים שעשה הקב"ה בעולמו, והודיע גבורותיו לבאי עולמו". ולמעלה ר"פ ג [קפח.] כתב: "בחר הוא יתברך בליל פסח להודיע מעשיו לבאי עולם, להכיר את שמו בעולמו בהוציאו את עמו ממצרים". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה.] כתב: "ובגמרא [שם] קאמר ומכי חרב ב"ה דליכא שחוק לפניו... ואין הכונה כאן שאצלו אין השמחה, רק כי הכונה כי מיום שחרב בית המקדש לא נמצא הוא יתברך אל עולמו. כי דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הוא יתברך נגלה אל עולמו כפי מה שהוא המקבל הוא עולמו. ובסיני כאשר בא לתת את התורה נגלה להם כזקן יושב בישיבה, ועל הים נגלה להם כאיש מלחמה... וכן בכל דבר נמצא הוא יתברך אל העולם כפי מה שהוא המקבל. ומכי חרב בית המקדש לא נגלה הוא יתברך אל עולמו בשמחה". הנך רואה שכאשר חוד החנית מופנה אל המקבלים, הרי תיבת "בעולמו" שגורה בפיו.

(384) לשון המכילתא שלפנינו: "רבי ישמעאל אומר, וכי אפשר להנוות קונו. אלא אתנאה לפניו במצות; אעשה לולב נאה, סוכה נאה, ציצית נאה, תפלה נאה". וראה להלן הערה 389.

(385) יבאר כאן רק את דברי אבא שאול [כי דברי רבי ישמעאל כבר נתבארו למעלה]. ודברי אבא שאול הובאו גם בגמרא [שבת קלג:], שאמרו שם "אבא שאול אומר, 'ואנוהו', הוי דומה לו; מה הוא חנון ורחום, אף אתה היה חנון ורחום". והביא כאן את דברי המכילתא ולא את דברי הגמרא [אע"פ שיש להעדיף את הגמרא, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"א אות סט (מו.): "ויש להקשות, איך הניח רש"י דברי התלמוד שלנו, ותפס דברי בראשית רבה". ושם פ"ו אות כד (קלח.) כתב: "ואם כן למה הניח תלמוד שלנו לפרש אחר בראשית רבה". ושם פי"ט אות מב (שלז.) כתב: "וזה דוחק גדול שיניח תלמוד שלנו, ויהיה נוטה לבראשית רבה". וכן הוא שם שמות פי"ט אות א (נב.), שם פכ"א אות ע (קפג:), שם פכ"ב אות ז (ר:), שם דברים פי"ח אות ט (רצב.), ועוד. וראה למעלה פ"ז הערה 72], כי בהמשך יביא שתי דעות נוספות שהובאו רק במכילתא, ולא בגמרא.

(386) חידוש יש בדבריו, שמבאר שגם לאבא שאול תיבת "ואנוהו" מתפרשת מלשון נוי והידור של הקב"ה, וכמו שדרש רבי ישמעאל. ולכאורה מרש"י [שבת קלג:] לא משמע כן, שכתב: "הוי דומה לו - ולשון 'אנוהו' 'אני והוא', אעשה עצמי כמותו לדבק בדרכיו". הרי שלשון "ואנוהו" אינו מלשון נוי והדר, אלא מלשון "אני והוא". והמהרש"א [שבת קלג:] עמד על זה, וז"ל: "מפורש במכילתא רבי ישמעאל אומר, וכי אפשר לאדם להנוהו לקונו, אלא התנאה לפניו במצות... אבא שאול [אומר] הוי דומה לו כו'. ורש"י פירש הוי דומה לו כמו אני והוא כו'. ולולי פירושו נראה דלאבא שאול נמי פירוש 'ואנוהו' התנאה לפניו במעשים". והמהר"ל מבאר כמהרש"א, שבמקום לומר "התנאה לפניו במצות" [כדעת רבי ישמעאל], יש לומר "התנאה לפניו במדות משובחות".

(387) כן כתב למעלה פכ"ג [של:] כתב: "ולפיכך עתה שנגלה למשה, נגלה עליו בסנה, לפי שישראל היו בצרה ובשעבוד, וישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך, כמו שהתבאר כמה פעמים. ולפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל; ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה אל עולמו כפי מדריגת ישראל". ולמעלה ר"פ כט [תעח.] כתב: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'' [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם, שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה בעולם הזה. כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה". ולהלן פס"ח כתב: "כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה". ובגו"א דברים פי"ד אות א [רלה:] כתב: "וזהו שאמר הכתוב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', ואם היה בכם שום שניות וחילוק, כאילו היה ח"ו בו, כי העלול מורה על העלה" ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול הוא מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות העילה ועל מהות העילה". ובח"א לחולין [ד, קי.] כתב: "כי העלול מורה על העלה, וישראל הם עלולים ראשונים אל השם יתברך, כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה, כי ישראל הם עלולים ראשונים". **ואמרו חכמים** [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' [בראשית ב, א], מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א שם [א, סב:] כתב: "לפי שישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם,

כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א], כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך. ולפיכך כאשר אומר 'ויכלו' שזהו העדות מן העלול על העלה שהוא פעל הכל, והוא יתברך העלה, ובזה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" [הובא למעלה פכ"ג הערה 132, פכ"ט הערות 7, 8, פמ"ד הערה 146, ופרק זה הערה 277. וראה בסמוך הערה 389].

(388) צרף לכאן שמסכת אבות, העוסקת בהקניית מדות טובות [כמבואר בהמשך ההערה], נקראת על ידו "המסכתא המהוללה" [למעלה פמ"ד (לאחר ציון 77)], כי מדות טובות הן הלול לבעל המדות. וכן בהקדמה לדר"ח [לא.] כתב: "כי המסכתא המהוללה היקרה היא מסכת אבות, אשר במסכתא הזאת נכללו כל דברי המוסר, והוא מעט הכמות ורב האיכות" [הובא למעלה פמ"ד הערה 78]. ורש"י [בראשית כח, י] כתב: "ויצא - לא היה צריך לכתוב אלא 'וילך יעקב חרנה', ולמה הזכיר יציאתו. אלא מגיד שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם. שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה, הוא זיוה, הוא הדרה. יצא משם, פנה הודה, פנה זיוה, פנה הדרה". ובגו"א שם אות ח [נה.] כתב: "פנה הודה וכו'. ונראה שמזכיר ג' דברים [הודה, זיוה, הדרה], לפי שהצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות. וכנגד הראשון אומר 'פנה הודה'... וכנגד החכמה שהוא מלמד אותם נאמר 'פנה זיוה'... 'הדרה' הוא רמז על המדות המשובחות שהם תפארת לעושיה, כדאמרינן [אבות פ"ב מ"א] 'איזה דרך יבחר לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה'".

(389) צרף לכאן דברי הגמרא [יומא פו.] "'ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה], שיהא שם שמים מתאהב על ידך. שיהא קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות. מה הבריות אומרות עליו, אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה, אוי להם לבריות שלא למדו תורה. פלוני שלמדו תורה, ראו כמה נאים דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו. עליו הכתוב אומר [ישעיה מט, ג] 'ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר'". הרי מדותיו המשובחות של העלול [הבן והתלמיד] מורות

על נויו והדרו של העלה [אביו ורבון], ומגיעות עד העלה הראשונה ["ישראל אשר בך אתפאר"]. והם הם דבריו כאן.

(390) הנה התדמות אל הקב"ה [האמורה בתיבת "ואנוהו"] היא אחת מתרי"ג מצות של תורה, שנאמר [דברים כח, ט] "והלכת בדרכיו", שבזה נצטווינו להדמות אל הקב"ה במדותיו של רחום וחנון וכיו"ב [החינוך מצוה תריא]. וכן רבינו בחיי [שמות טו, ג] כתב: "'ואנוהו', אני והוא, כלומר אדמה לו, כענין שכתוב [דברים כח, ט] 'והלכת בדרכיו', ואמרו חז"ל [סוטה יד.] מה הוא רחום, אף אתה היה רחום. מה הוא חנון, אף אתה היה חנון. מה הוא מלביש ערומים, אף אתה הלבש ערומים. מה הוא קובר מתים, אף אתה קבור מתים". ויש להבין לפי אבא שאול, מה מלמדות המלים "זה אלי ואנוהו" יותר מן המצוה "והלכת בדרכיו", ומה היה חסר ללא מלים אלו. ובשלמא לרבי ישמעאל [הדעה שקדמה במכילתא לאבא שאול], ניחא, שהמלים "זה אלי ואנוהו" מלמדות אותנו הידור מצות ["אתנוה לפניו במצות, אעשה לולב נאה סוכה נאה ציצית נאה תפלה נאה" (לשון המכילתא, וכפי שהובא למעלה הערה 384)], ולולא "זה אלי ואנוהו" לא היינו יודעים שיש להדר במצות. אך לאבא שאול קשיא [ראה פחד יצחק פסח, מאמר נו אות ט]. ויש לומר, שבודאי גם לולא "זה אלי ואנוהו" עדיין היינו יודעים שיש להדבק בדרכי הקב"ה מחמת הציווי "והלכת בדרכיו", אך לא היינו יודעים שמתקיים בזה הידור מיוחד להקב"ה. אך הגילוי "ואנוהו" מלמדנו שכאשר האדם מדבק בדרכי הקב"ה אזי "מן האדם שהוא נאה במעשיו נראה בעולם נויו והדרו של הקב"ה, שכבר אמרנו כי העלול מורה על העלה" [לשונו כאן]. לאמור, שהמעלה שישראל קנו בשירת הים [דביקות גמורה של העלול בעלה (כמבואר למעלה הערה 380)] מגדירה את מצות "והלכת בדרכיו", שאין סוף ענינה להדבק בדרכי הקב"ה, אלא סוף ענינה הוא להראות לעולם נויו והדרו של הקב"ה, "כי העלול הוא מורה על העלה". **ולפי זה** נראה פשוט שמצות "והלכת בדרכיו" אינה שייכת כלל בבני נח, כי רק ישראל, שהם עלולים בעצם, יש בידם להורות על הידורו של הקב"ה [כמבואר למעלה הערה 387]. וכן מדוייק מלשון הרמב"ן, שעל הפסוק [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חקותי וגו'", כתב: "ועל דרך הפשט נאמר שיהא 'משמרתי' אמונת האלקות, שהאמין בשם המיוחד, ושמר משמרת זו בלבו, וחלק בה על עובדי העבודה זרה, וקרא בשם ה' להשיב רבים לעבודתו... 'חקותי' ללכת בדרכי השם להיות חנון ורחום ועושה צדקה ומשפט, ולצות את בניו ואת ביתו בהם". הנה על תיבת "משמרתי" כתב הרמב"ן שאברהם "קרא בשם ה' להשיב רבים לעבודתו", אך על תיבת "חקותי" כתב "ללכת בדרכי השם להיות

חנון ורחום ועושה צדקה ומשפט, ולצות את בניו ואת ביתו בהם", ולא כתב שהודיע כן לרבים. אלא שהם הם הדברים; הואיל ותיבת "בחקותי" עוסקת במצות ההליכה בדרכי השם, אין היא שייכת כלל למי שאינו מזרע אברהם, אלא היא שייכת אך ורק לבניו וביתו. **ובספר מצוות השם** [לגאון רבי יהונתן שטייף זצ"ל] סימן א אות סה [עמוד יד] כתב שגם בן נח מצווה במצות "והלכת בדרכיו", וז"ל: "מצות עשה של 'והלכת בדרכיו' היא נאמרה ונשנה, דהא מצינו שהודיענו הכתוב עוד קודם מתן תורה שמדתו של הקב"ה היא להלביש ערומים ולבקר חולים... גם נשתבח אברהם אבינו עליה עוד קודם מתן תורה. וגם יתרו אמר [שמות יח, כ] 'והודעת להם את הדרך ילכו בה', שהכוונה על גמילות חסדים [ב"ק ק.]. ונשנה גם לאחר מתן תורה, במה דכתיב 'והלכת בדרכיו'... ועל כן נראה דגם בני נח מצווין במצוה זו, וצריכין להשתדל כל אותן פעולות הטובות של גמילות חסדים. כן הם צריכין להתנהג בכל אותן מדות טובות והנהגות הישרות שהן בכלל דרכי ה', דהא קיי"ל [סנהדרין נט.] שמצוה הנאמרה לבני נח ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה". וכאמור מהרמב"ן והמהר"ל נראה שהם יחלקו על דברים אלו. **ומה שטען** שמצוה זו היא בגדר מה שאמרו בסנהדרין "נאמרה לבני נח ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה", נראה דזה לא שייך לכאן, כי בסנהדרין איירי במצות שיכולות להיות שייכות גם לבני נח [כגון ע"ז ג"ע פו"ר וגיד הנשה (עיי"ש)]. אך מצוה שכל מהותה שייכת רק למי שהוא עלול בעצם, אי אפשר להחיל אותה על אלו שאינם עלולים בעצם. **דוגמה לדבר** היא מצות שבת. הנה האור זרוע [ח"ב אות א] כתב: "למדנו ששבת נאמרה לבני נח [במרה (שבת פז:)], שכל זמן שלא קבלו ישראל את התורה נקראו 'בני נח', ונשנית בסיני, כדכתיב בעשרת הדברות [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו'. מעתה יש לומר שגויים מוזהרים על השבת, דאמרינן פרק ארבע מיתות בסנהדרין [נט.]... כל מצוה שנאמרה לבני נח, ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה. וא"כ תקשי הא בההיא שמעתא [סנהדרין נח:] אמר רבי שמעון בן לקיש, גוי ששבת חייב מיתה, שנאמר [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבתו'. אדרבה, מצווה הוא על השבת מדרבי יוסי בר חנינא" [עיי"ש בישובו]. ואפשר ליישב [ומעין זה כתב בספר להורות נתן (לגאון רבי נתן גשטטנר זצ"ל) פרשת בשלח (עמוד עג) אות ב] שהשבת בעצם שייכת רק לישראל, וכמו שנאמר [שמות לא, טז] "ושמרו בני ישראל את השבת". ובהקדמה שניה לדר"ח [עח:] כתב: "כי השבת אין ספק שהוא מורה על מדריגת ישראל, שנתן להם יום מנוחה שלא נתן לכל האומות. וכמו שאנו אומרים בתפלת 'ישמח משה' [שחרית של שבת]; 'ולא נתתו לגויי הארצות, ולא הנחלתו לעובדי פסילים, ובמנוחתו לא ישכנו ערלים, כי אם לזרע יעקב אשר בם

בחרת'. זכר ג' דברים; שלא נתן השבת לגויי הארצות, ולא אל עובדי פסילים, ולא אל ערלים. כי השבת הוא קודש אל השם יתברך, ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השם יתברך, אינו ראוי לו השבת. וכנגד שבעים אומות, והם 'גויי הארצות', אשר הם סרים מן השם יתברך לצד ימין. ולא נתן השבת לעובדי פסילים, אשר הם סרים מן השם יתברך לצד שמאל, גם כן אינו ראוי השבת. 'וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים', שהם סרים מן השם יתברך מצד פחיתותם ושפלותם בעצמם, שהם ערלים, אינו ראוי להם השבת. והבן הדברים האלה, כי הם ברורים, כי לזרע יעקב שנקראו [דברים לב, טו] 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל, שייך השבת". לכך אי אפשר שהשבת תהיה שייכת לבני נח, אף שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני. והוא הדין והיא המדה למצות "והלכת בדרכיו".

(391) זהו המשך המכילתא [שמות טו, ב (בשנויי לשון)], שתחילתה הובאה למעלה [לאחר ציון 383], והמשכה לא הובא עד כה. והנה לשונו כאן הוא בדיוק נמרץ כלשון הילקו"ש ח"א רמז רמד. וראה למעלה הערות 343, 348, ובסמוך הערה 396.

(392) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ז [ז., בביאור דברי רש"י (בראשית א, א) שהעולם נברא בשביל התורה וישראל]: "יראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו [יומא לח.], 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו' [ישעיה מג, ז]. ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו. ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [שם פסוק כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל. ומפני שאלו ב' דברים יש להם טעם נכון שבשבילם נברא העולם, הביא רש"י אלו שנים, אף על גב שהרבה דברים דרשו רז"ל שבשבילם נברא העולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 2, ופמ"ד הערה הערה 143]. ובנצח ישראל ר"פ י [רמח:] כתב: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל

עם אחד". ובנר מצוה [קכג.] כתב: "ישראל הם עם אחד, מחולק בדתם ותורתם, דבר זה שבחינו ותפארתינו מה שישראל הם עם אחד בתורתם, וכדכתיב 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'". וקודם לכן בנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף אם ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערה 60, ופל"ט הערה 64, וש"נ]. ולמעלה פמ"ד [לאחר ציון 23] כתב: "כאשר הוא אלקי ישראל, בזה בעצמו הוא אלקי הכל, שכל הנמצאים נמשכים וטפלים אצל ישראל, כמו שימשכו כל האברים אחר הלב, והוא העיקר". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 188] כתב: "כי הכבוד של השם יתברך שיוצא לזולתו הוא במה שהשפיע את ישראל בלבד, ואליהם נמשך הכל", ושם הערות 25, 190.

(393) "ומנהגם" - ניתן לבאר תיבה זאת בשתי דרכים; (א) האופן שישראל נוהגים, וכמו שכתב למעלה פט"ו [נג:]: "ישראל עם קדוש, מפני שאין בהם גסות החמרי, כח טבעם יותר פועל בהם במהירות, וממהרים להוליד כמו חיות השדה.... יש בהם דקות החמרי". ובכת"י שם [שסו.] כתב: "מפני שישראל כח השם יתברך דבק בהם תמיד, אין בהם הכבידות שיש לשאר האומות, ותנועתם יותר קל, ואבריהם ממהרים לפעול גם כן מה שצריך אל הולדה" [הובא למעלה פט"ו הערה 138]. ואמרו חכמים [ביצה כה:] "דתיהם של אלו אש", ופירש רש"י [שם] "מנהגם של אלו אש, שהם עזים כאש". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר:] כתב: "מה שישראל הם עזים מורה שהם בעלי נפש, ואין הנפש שלהם מוטבע בחומר... וזה כי אינם בעלי חומר, והם כמו אש שהוא פועל ביותר מפני שהוא פועל בכח גדול" [הובא למעלה פט"ו הערה 141]. (ב) האופן שה' מנהיג את ישראל בעולם, וכמו שכתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 65]: "הנהגת העולם הוא על ידי ישראל, לפי שעל ידי דרישת ישראל והנהגת ישראל, מנהיג הכל, וזה ידוע". וראה שם הערה 67.

(394) נראה שמה שכתב "וזהו **הוד ותפארת** השם יתברך" הוא כנגד מה שאמר מקודם "קדושת ישראל ותורתם"; דקדושת ישראל מורה על הודו יתברך, ותורת ישראל מורה על תפארתו יתברך. וכן אמרו חכמים [ברכות נח.] '"לך ה'... והתפארת' [דהי"א כט, יא], זו מתן תורה... 'וההוד' [שם] זו בית המקדש". ולמעלה בהקדמה שלישית [קנו:] כתב: "מצד תפארתו נתן תורה לישראל... ומצד ההוד של השם יתברך היה בית המקדש, שבו הודו של השם יתברך". ולהלן פע"א כתב: "לא היה נוטה מעלת בית המקדש לא לימין ולא לשמאל חוץ ממדריגת הקדושה... לא היה מעלת בית המקדש נוטה ממדריגת קדושתו".

(395) פירוש - מעלות ישראל [קדושתן, תורתן, והנהגתן] הגיעו אליהם מה' מחמת שהוא יתברך אלקיהם של ישראל, לכך ה' משפיע על ישראל שיקבלו ממנו עזרה וסיוע. ורש"י [בראשית יז, א] כתב: "אני אל שדי - אני הוא שיש די באלקותי לכל בריה. לפיכך התהלך לפני ואהיה לך לאלוק ולפטרון". ובגו"א בראשית פי"ז אות ו [רעז.] כתב: '"אלוק' לעזרו ולסייעו, שזה מעשה אלוק" [הובא למעלה פי"ד הערה 107, ופ"ל הערה 69. וראה בסמוך הערה 397]. **וחידוש גדול** יש בביאורו לדברי רבי יוסי. כי לשונו של רבי יוסי הוא "אגיד נאותיו ושבחיו של מי שאמר והיה העולם בפני כל אומות העולם", ובפשטות משמע שמדובר במה שישראל יגידו וישירו בפה שבחי הקב"ה לאומות. וכן מורה לשון רש"י [שמות טו, ב], שכתב: '"ואנוהו' לשון נוי, אספר נויו ושבחו לבאי עולם, כגון [שיה"ש ה, ט] 'מה דודך מדוד', [שם פסוק י] 'דודי צח ואדום', וכל הענין". אך המהר"ל לא מבאר כן, אלא שמדובר באופן שישראל [על מעלותיהם] נראים לאומות ["כי ישראל הם כבוד הקב"ה נגד האומות, במה שנראה קדושת ישראל ותורתם ומנהגם"]. ובקיצור, לא מדובר במה שישראל אומרים לאומות, אלא במה שישראל נראים לאומות. וצריך להבין, מדוע המהר"ל לא ביאר דברי רבי יוסי כפשוטם, ש"אגיד נאותיו ושבחיו בפני כל אומות העולם" פירושו שישראל יגידו וישירו שבחי ה' אל האומות. ואולי יש לומר, שלשון חכמים הוא "אגיד נאותיו וכו' **בפני** כל אומות העולם", ולא נאמר "אגיד נאותיו **לכל** אומות העולם", וזה מורה שאיירי בהצגת דברים לפני אומות העולם, ולא באמירה אליהן. ואמנם לשון רש"י [שם] הוא: "אספר נויו ושבחו לְבאי עולם", ולכך ביאר שאיירי בדיבורי ישראל לאומות.

(396) זהו המשך המכילתא [שמות טו, ב], שתחילתה הובאה למעלה [לאחר ציון 383], והמשך זה לא הובא עד כה. ולשונו הרבה קרוב ללשון הילקו"ש ח"א רמז רמד. וראה למעלה הערות 343, 348, 391.

(397) מה שמדגיש את קדושת הבית, הוא משום שהקדושה הנמצאת אצל ישראל מורה על הנוי של הקב"ה, שהוא יתברך מקור הקדושה. ולכך "הבית הקדוש הזה", השוכן בתוך ישראל, מורה על נויו של הקב"ה [כמו שנתבאר למעלה הערה 395]. ובברכת המזון אומרים "ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו". וכן בתפילת מוסף של שלש רגלים אומרים "בבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו". הרי שקדושת הבית נובעת משמו יתברך הנקרא על הבית. ואודות שחשיבות המקדש פועלת על התחתונים, כן כתב למעלה פ"ח [תלב.]: "כי בית המקדש הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו:] כתב: "כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תצ:] כתב: "כי בית המקדש קדושת העולם הזה". ובנתיב התורה פי"ד [תקנא.], וז"ל: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי" [הובא למעלה פ"ח הערה 314, פל"ד הערה 121, ולהלן הערה 565].

(398) כמו שאמרו חכמים [סוכה נא:] "מי שלא ראה בית המקדש בבנינו לא ראה בנין מפואר מעולם". ושם מדובר בבנין של הורדוס [כמבואר בגמרא שם]. ועל מקדש שלמה נאמר [דהי"ב ג, ו] "ויצף את הבית אבן יקרה לתפארת והזהב זהב פרוים". ובמקרא הוזכר כמה פעמים תפארת המקדש, וכגון [ישעיה ס, ז] "יעלו על רצון מזבחי ובית תפארתי אפאר", [שם פסוק יג] "לפאר מקום מקדשי ומקום רגלי אכבד", [שם סד, י] "בית קדשינו ותפארתנו", [תהלים צו, ו] "עוז ותפארת במקדשו", [עזרא ז, כז] "לפאר את בית ה' אשר בירושלים", ועוד.

(399) מעין מה שנאמר [בראשית יב, טו] "ויראו אותה שרי פרעה ויהללו אותה אל פרעה ותוקח האשה בית פרעה", ופירש רש"י [שם] "ויהללו אותה אל פרעה - הללוה ביניהם לומר הגונה זו למלך". ולמעלה [לפני ציון 378] כתב: "מן המהודר יבא הדור".

(400) הן ארבע הדעות שהביא כאן; (א) "התנאה לפניו במצות" [דעת הגמרא בשבת ורבי ישמעאל במכילתא (למעלה לאחר ציון 373)]. (ב) "נדמה לו, מה הוא חנון ורחום, אף אתה חנון ורחום" [דעת אבא שאול במכילתא (למעלה לאחר ציון 384)]. (ג) "אגיד נאותיו ושבחיו של מי שאמר והיה העולם בפני כל אומות העולם" [דעת רבי יוסי במכילתא (למעלה לאחר ציון 391)]. (ד) "אבנה לו מקדש" [דעת רבי יוסי בן דורמסקית (למעלה לאחר ציון 396)].

(401) לשונו למעלה [לאחר ציון 381]: "כלל הדבר, פירוש 'זה אלי ואנוהו' שעל ידי ישראל נראה נוי שלו בעולמו, כמו שאמרנו".
(402) ופירש רש"י [שם]: "אלקי אבי - לא אני תחלת הקדושה, אלא מוחזקת ועומדת לי הקדושה ואלקותו עלי מימי אבותי". וראה להלן הערה 416.
(403) ההבדל בין "עצם" ו"מקרה" מבואר להלן פנ"ב, וז"ל: "תנן בערבי פסחים [פסחים קטז.] מתחיל בגנות ומסיים בשבח... כי אין להתחיל בשבח מיד מבלי שיספר תחלה הגנות, שאז היה משמע שהיתה הוצאה במקרה, שכך קרה שנעשה טובה זאת לישראל, שלא כיון הפועל אל הפעולה. וזה כי יש שני פועלים; האחד, הוא פועל במקרה. והשני, הוא פועל בעצם. הפועל במקרה, משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני, פועל בעצם ובכונה. כגון מי שרואה ביתו נשרף ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה [כך] כונתו הראשונה, שהוא הכבוי, מפני השריפה. לפיכך אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה, והפעולה היה נמשך אחר הגנות. וזה פועל בעצם, שהיה מכוין על המעשה שעשה, והוא בשביל הגנות שהיה לישראל להציל אותם מן הגנות. לכך סמך דבריו אל הגנות, שראה הקב"ה את הגנות, והוציאנו ממצרים. לא כמו המטר שהוא מכבה, שאינו נמשך אל הדליקה, והוא הפסד הבית, ומכבה".
(404) פירוש - התחלת ישראל היא האבות, ולכך "אלקי אבי" מורה שמהתחלת ישראל [מימי האבות] היה הקב"ה אלקיהם. וכן כתב בסמוך [לפני ציון 417]. ואודות שהאבות הם התחלת ישראל, כן נאמר [במדבר כג, ט] "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו וגו'", וכתב רש"י [שם] "אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם, ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו על ידי אבות ואמהות". ולמעלה פ"ח [תו:] כתב: "התחלת ישראל טוב, שהם בני האבות". ולמעלה פט"ז [סח.] כתב: "אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם". ולמעלה פ"ל [תקכב:] כתב: "האבות, שהשפיע מהם העולם". ולהלן פס"ט כתב: "נזכר בספר בראשית גדולתו של הקב"ה, איך ברא הוא יתברך העולם, וכן בו בריאת האבות, שמהם הושתת העולם". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב:] כתב: "כי האבות הם יסוד העולם, בעבור שהם עיקר לכל ישראל... שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא

העולם האבות היו במחשבה להיות נבראים, והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.] כתב: "לכך אמר [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה ולהיותם נבדלים מן האומות, כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן, אשר זה השם נבדל מזולתו". ובנצח ישראל פי"א [שא.] כתב: "ישראל טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים, והנה עצם שלהם טוב". ושם פנ"ו [תתסט:] כתב: "האבות הם התחלת ישראל". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג:] כתב: "כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו 'אבות', ולא 'הצדיקים הראשונים', כי העולם כולו נברא בשביל ישראל, והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל. וכאילו האבות הם העלול הראשון מן השם יתברך... והאבות הם העלול הראשון אשר יש לו צירוף אל השם יתברך". ושם פ"י [א, קו:] כתב: "כי ברכה ראשונה [של שמו"ע], שהיא נקראת 'ברכת אבות' [ברכות לד.], אשר האבות הם השתלשלות העולם... כי בכח הברכה הזאת הוא כל התפלה, כי ברכה זאת נזכר שהוא יתברך 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', והאבות הם השתלשלות העולם, כי הם התחלה לעולם, ובכח ההתחלה הוא הכל. ובפרט ישראל אשר הם זרע האבות" [הובא למעלה פ"ח הערה 204, פ"ט הערות 223, 232, פט"ז הערה 38, פכ"ה הערה 48, פ"ל הערה 64, ופל"ו הערה 117].

(405) כי ההתחלה מורה על העיקר והעצם, כי "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו [כמלוקט למעלה הערה 197]. ולמעלה פכ"ה [שצז.] נתבאר ששם הויה שחל על האבות חל ממילא גם על ישראל, כי האבות הם "אבות ישראל", ותולדותיהן כיוצא בהם. ובדרשת שבת הגדול [ריב.] כתב: "על ידי האבות גואל אותם, והאבות הם כמו סולם להעלות ישראל אל השם יתברך" [הובא למעלה פכ"ה הערה 48]. **ואודות שמחמת** ששם ה' חל ישראל מהתחלתם, לכך זה מורה על חבור בעצם, כן כתב בנצח ישראל פ"י [רנ.], וז"ל: "אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה, ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה',

ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך" [הובא למעלה פל"ט הערה 23. וראה למעלה פכ"ד הערה 22, ולהלן הערה 559]. אך יש להעיר, כי לפי זה היה לו לומר שיש לישראל דביקות בעצם אל ה', אך כאן כתב לאידך גיסא, שיש לה' דביקות בעצם בישראל, וכלשונו: "כי השם יתברך יש לו דביקות עצמי באומה זאת, אחר שמתחלתם, שהוא אביהם, היה אלקיהם". וצריך לומר שהיינו הך, כי קודם לכן כתב "אבל הוא אלקֵי בעצם, כי הוא אלקֵי אבי", הרי כנסת ישראל מדברת על עצמה.

(406) שהיה צריך להאמר בלא אות וי"ו ["אלקי אבי ארוממנהו"], וכמו שנאמר [תהלים קיח, כח] "אלקי ארוממך". וראה גו"א שמות פט"ו אות ח [רצז.].

(407) פירוש - הוספת אות וי"ו ההיפוך מורה על פעולה תמידית. ובפתיחה לאור חדש [קמז:] ביאר נקודה זו, וז"ל: "דע, כי 'ויהי' לפי הדקדוק הוא מורה על הויה נמשכת בלתי נשלמה, וזהו המשך הזמן. ואם היה זהו הויה שכבר עברה ונשלמה, אין כאן זמן, כי הזמן הוא הויה נמשכת, ולא עבר הזמן. ולא שיהיה פירושו לעתיד, רק הוא זמן נמשך. ואילו כתיב 'יהי זה', הוא הויה שלא התחיל ההמשך, ואין בה זמן. אבל 'ויהי' יש בה עתיד ויש בה עבר; כי 'יהי' הוא לשון עתיד, והוי"ו הוא שהפך אותו לעבר, על כן יש בזה עבר ועתיד. ודבר זה מורה על המשך הזמן, כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך זמן". וכן הוא בדר"ח פ"ד מי"ח [שפה.]. והמלבי"ם תחילת פרשת תזריע [אות ו] ביאר שעבר פשוט הוא עבר שהיה נמצא פעם, וללא שום שייכות לעתיד. אך עתיד שהתהפך לעבר מציין את ההמשכיות מן העבר אל העתיד, לאמור שהוא דבר שהתחיל בעבר, ועדיין לא נגמר, וכלשונו שם: "זה ההבדל בין 'ויתן' וביו 'ונתן'; 'ונתן' מורה על הגמר, אבל 'ויתן' מורה המשכת הפעולה" [הובא למעלה פכ"ב הערה 2]. וראה בסמוך ציון 413.

(408) פירוש - הואיל ו"אלקי אבי" מורה שהקב"ה הוא אלקי ישראל בעצם, וכמו שנתבאר, ויש לאדם לרומם את אלקיו [כמו שנאמר (ישעיה כה, א) "ה' אלקי אתה ארוממך", (תהלים קיח, כח) "אלקי ארוממך", (תהלים קמה, א) "ארוממך אלוקי המלך"], לכך מתחייב מכך שישראל ירוממו את הקב"ה בלי הפסק, כי לדבר עצמי אין הפסק וביטול. ודברים אלו מתבארים היטב על פי מאמר חכמים [חולין צא:], שאמרו

"חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת, שישראל אומרים שירה בכל שעה, ומלאכי השרת אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום". ובח"א שם [ד, קט:] כתב: "מה שישראל הם עלולים מן השם יתברך, והעלול מן השם יתברך, שהוא העלה, זה בעצמו השיר, כי העלול הוא שבח העלה, ולפיכך העלול אומר שירה אל השם יתברך. ומפני שישראל הם עלולים, לא כמו המלאכים, אף כי הם גם כן עלולים מן השם יתברך, כל אחד ואחד מפני שנברא לדבר מה. דהיינו מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש [במדב"ר יב, ח, וראה למעלה הערה 185], שהם דברים מיוחדים. ולפיכך אין אומרים שירה תמיד, שהרי אינם עלולים רק לדבר מה בעולם, ולפיכך שירתם חלק בלבד... לא כמו שישראל הם נקראים עלולים, והם בניו יתברך, מורה על שהם עלולים מן השם יתברך בעצם, ולא שייך בזה חלק כלל. ולפיכך שירתם תמיד באין הפסק... כלל הדבר; ישראל אומרים שירה תמיד, במה שהם עלולים בעצם, ואינם עלולים לדבר מה... ישראל שנקראים 'בנים' [דברים יד, א], ולכך אומרים שירה תמיד. אבל המלאכים הם כחות ממונים על דבר פרטי, אין אומרים שירה לעולם בלי הפסק, רק כאשר הוא שעת פעולתם". **דוגמה לדבר**; למעלה פכ"ד [שנט:] כתב: "ועוד אמרו שם [שמו"ר ב, ו], עם כל הנביאים הפסיק מלדבר עמהם, אבל ממשה לא הפסיק הדבור כל ימיו. בארו בזה כי נבדל נבואת משה מנבואות שאר הנביאים, כי כל הנביאים לא היה להם התדבקות גמור, ולפיכך היה לנבואתם הפסק. אבל משה רבינו עליו השלום היה לו התדבקות גמור בנבואתו, לכך לא היה הפסק בנבואתו". **דוגמה נוספת**; בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] ביאר את ההבדל בין אהבת ה' ליראת ה', וז"ל: "אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', שתראה מזה כי האהבה הוא מצד האדם, שנמשך אחר הנאהב לגמרי, ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי אהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם. ומפני כי האהבה מקובלת יותר על האדם, אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות בו יתברך מצד עצמו, כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים יסורים עליו, אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי. משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 28, פכ"ד הערה 10, ופמ"ד הערה 171].

(409) כי השירה היא שבח ה', וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ב [תסח.]: "כי השירה היא השבח להקב"ה". ולהלן פס"ה כתב: "השירה לתת שירה על גבורתו יתברך... ורבוי שבחים נקרא שירה". וגבורתו ושבחו של ה' נזכרים רק בפסוק שלאחר שלשת פסוקים אלו, והוא [שמות טו, ג] "ה' איש מלחמה ה' שמו".

(410) שנאמר "אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים" [שמות טו, א]. "גאה גאה" מורה שהיה מתגאה על גאים [חגיגה יג:], וכמבואר למעלה לאחר ציון 310. ו"סוס ורוכבו רמה בים" פירשו רש"י [שם] "שעשה דבר שאי אפשר לבשר ודם לעשות, כשהוא נלחם בחבירו ומתגבר עליו, מפילו מן הסוס, וכאן סוס ורוכבו רמה בים".

(411) פירוש - מי יתן שירה על דבר אם לא הגיע לו טובה מהדבר. ויש להעיר מדבריו להלן פס"ה, שכתב: "חילוק יש בין הלל ובין שיר, כי הלל הוא על הטוב והחסד שעשה, אבל השירה [היא] לתת שירה על גבורתו יתברך". ומכך לכאורה משמע שהשירה היא על גבורות ה', אף אם לא הגיע לאדם הטוב והחסד. ויש לומר, שאין כוונתו שהשירה היא על גבורות ה' מבלי שתצמח מכך טובה לאדם, אלא לגבורות ה' עם הטוב והחסד, שהשירה נאמרת על גבורות ה' שנותנות לאדם הטוב והחסד, אך הא בלא הא לא סגי. וראיה לכך, שנאמר [דברים כו, יא] "ושמחת בכל הטוב", ודרשו בסיפרי [שם] "זה השיר". ובגמרא [ערכין יא.] אמרו "מנין לביכורים שטעונין שירה ["שאומרים (תהלים ל, ב) 'ארוממך ה' כי דליתני'" (רש"י שם)], אתיא 'טוב' 'טוב' מהכא". ופירש רש"י [שם] "כתיב הכא 'בכל הטוב', וכתיב בשירה [דברים כח, מז] 'בשמחה ובטוב לבב מרוב כל'". הרי שתיבת "טוב" מורה על שירה, לכך לא תתכן אמירת שירה ללא קבלת טובה. והרא"ש כתב [ברכות פ"ט סימן טו] "שאלו לרבי יצחק הלוי ז"ל, למה מברכין על שינוי יין 'הטוב והמטיב' [ברכות נט:], ועל שינוי לחם אין מברכין. והשיב... דלא אשכחן שירה אלא על היין, כדאמרינן לעיל בפרק כיצד מברכין [ברכות לה.]". הרי ברכת "הטוב והמטיב" שייכת לשירה, לכך מן הנמנע שתאמר שירה ללא קבלת טובה למשורר.

(412) יש להבין, שאם כן לשם מה נאמר כלל הפסוק הראשון ["כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים"], כאשר למסקנה אין בזה נתינת טעם לאמירת השירה [כי "בשביל ש'סוס ורוכבו רמה בים', ולא היה מגיע טוב לאחד, אין כאן שירה" (לשונו כאן)]. והרי למעלה כתב ש"בפסוק ראשון אמרו שעשה הקב"ה גבורה, והיה מתגאה על גאים, ולכך ראוי לתת לו השירה", אך לכאורה זה נדחה מחמת ש"לא היה מגיע טוב לאחד". ויש לומר, שהפסוק השני מגלה על הפסוק הראשון, שהגבורה של "סוס ורוכבו רמה בים" אכן הביאה לישועתן של ישראל. וכן כתב רש"י [שמות טו, ב] "עוזו ונקמתו של אלקינו

היה לנו לישועה". וכן הפסוק השלישי יגלה על הפסוק השני, שאיירי רק בגאולתן של ישראל, וכמו שמבאר והולך.

(413) שכך ביאר למעלה את הוספת אות וי"ו "וַארוממנהו", וכמבואר למעלה הערה 407.

(414) לאחר ציון 268, ויובא בהערה הבאה.

(415) לשונו למעלה [לאחר ציון 268]: "כי ענין השירה, כי העלול אשר נמצא מן העלה, משתוקק אל עלתו אשר הוא בא ונמצא ממנו, ולכך משתוקק אל עלתו אשר בראו. ודבר זה כאשר הוא עלול ונברא בעצם, רצה לומר שהוא עלול בעבור עצמו, ואינו בריאה שנברא בשביל דבר זולתו. שאם לא נברא מצד עצמו, רק כדי לשמש זולתו, כמו הבעלי חיים שאינם מדברים, כיון שאינו עלול בעצם, שהם נבראים בשביל האדם, אין עליו שם עלול שיהיה משתוקק אל העלה, שלא נברא מצד עצמו. ולפיכך אין ראוי לומר שירה רק ישראל, מה שהם נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א], והם עלולים בעצם ממנו. לא כמו האומות, שהם נבראים בשביל ישראל. אבל ישראל נקראו 'בנים' ועלולים מן השם יתברך, ועלול כזה משתוקק אל העלה. וזהו השירה, שהוא השתוקקות העלול אל העלה".

(416) לכאורה לא נתבאר כאן הכפילות של "זה אלי" ו"אלקי אבי", ובמיוחד שבהמשך יבאר רק את "אלקי אבי". אך כוונתו ברורה, שאין פירוש "אלקי אבי" לומר שה' הוא אלקי אבינו ולא של עצמנו, אלא שבתרתי הוא אלקינו; ב"זה אלי", וב"אלקי אבי", וכמו שכתב הדברי דוד [לט"ז (שמות טו, ב)] בביאור דברי רש"י [שם] "לא אני תחלת הקדושה, אלא מוחזקת ועומדת לי הקדושה ואלקותו עלי מימי אבותי", וז"ל: "לא אני תחילת הקדושה. נראה דקשה דהוה ליה לומר תחילה 'אלקי אבי', ואחר כך 'זה אלי'. על כן פירש דתרווייהו קאי על עצמם, אלא דתחילה אמר מצד שהוא אלקַי, ואחר כך מוסיף קדושה שמוחזק לי מאבותי, ויש לי חלק גדול בהקב"ה. משום הכי כתב רש"י 'מוחזקת לי', פירוש שאינו מזכיר מה שהוא אלקי אבי מצד אבי, אלא מצדי, שתחילה אני מזכיר מצד עצמי, שאני עובד אותו. ונוסף על זה שהוא לי מצד הירושה. וכן הוא הפירוש בכל מקום שנאמר 'אלקינו ואלקי אבותינו', הוא על החזקה הזו שאנו מוחזקים בהקדושה בשני חלקים". נמצא ש"אלקי אבי" בא להוסיף העמקה נוספת ל"זה אלי", ולכך מן הנמנע שיאמר רק "אלקי אבי" בדילוג "זה אלי".

(417) כי האבות הם התחלת ישראל, וכמבואר למעלה הערה 404.

(418) פירוש - הוסיף אות וי"ו לתיבת "ארוממנהו".

(419) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 405]: "ולפיכך הוסיף וי"ו 'וַארוממנהו', שיש לישראל לרומם את הקב"ה תמיד בלי הפסק, עתה ולעתיד".

(420) "נודה לך ונספר תהלתך... ועל נסיך שבכל יום עמנו, ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת, ערב ובקר וצהרים" [ברכת ההודאה בשמונה עשרה]. ועוד אודות שהקב"ה עושה עם ישראל נסים בתמידיות, כן כתב להלן פע"ב, וז"ל: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר. האחד, כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות, וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיסופר. ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה, למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים" [ראה למעלה פ"מ הערה 205]. **ויש להעיר**, שלמעלה בהקדמה שניה [נו:] כתב: "כמו שיש לעולם הטבע סדר מסודר, נוהג על פי טבעו, כך יש לנסים סדר גם כן. כי הנסים בעולם, במה שיש לעולם קשור וחבור והתאחדות עם העולם הנבדל, ויש לזה סדר מסודר, כי אין הדבוק ההוא רק בסדר מסודר, ומפני זה לא יתחדשו הנסים רק בזמן מן הזמנים, ואינם תמידים". ובנצח ישראל פ"ו [קנג:] כתב: "הנס לפי שעה, ולא בהנהגת העולם שהוא תמידי". ובח"א לב"מ פד: [ג, לז.] כתב: "הנה הניסים המפורסמים אינם תמידים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 70, 383, ופכ"ז הערה 54], ואילו כאן כתב "הנסים שעושה השם יתברך עם ישראל בתמידות". ויש לומר, שהנסים הגלוים אינם נוהגים מדי שעה ומדי יום, וכמו שאמרו [מגילה ז:] "לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא". ועוד אמרו [פסחים נ:] "לאו כל יומא מתרחיש ניסא". אך מ"מ הם מצויים תדיר אצל ישראל, וישראל הם מלומדים בנסים.

(421) "מתפעל" - סופג רשמים מזולתו, והלוחם במלחמה הוא מתפעל ומתרשם מקשרי המלחמה, וסופג חיצים מאויביו. וזה הוי מיעוט ממדרגת הקב"ה, כי הקב"ה הוא נבדל מהגוף, ואינו מקבל שום התפעלות. וכן כתב למעלה פ"ו [רחצ:]: "בשביל זה הענין נקרא

הקב"ה גם כן 'צור' [דברים לב, ד], בעבור שהוא פועל, ואינו מקבל התפעלות". והרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"א הי"א כתב: "כיון שנתברר שאינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות; לא חיבור, ולא פירוד... ולא ישיבה ולא עמידה... לא שינה ולא הקיצה ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות ולא שתיקה". ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה:] כתב: "חלילה להיות נאמר עליו שום התפעלות... אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך נבהל ומצטער ומתפעל, חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחוקו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיא.] כתב: "אלו דברים הם התפעלות, והוא יתברך אין אצלו התפעלות כלל". ובנר מצוה [סו.] כתב: "לכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'... כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות" [ראה למעלה פ"ו הערה 68, ופכ"ג הערה 95]. ובנצח ישראל פ"ה [קכב.] כתב: "כי ההתפעלות הוא לאשר הוא כח בגשם, לכך הוא מתפעל. והוא יתברך, קדוש ונבדל מכל עניני הגשם, לכך אין לו התפעלות הגשם. לכך נקרא 'חסין יה' [תהלים פט, ט], כלומר שהוא אינו מתפעל למכעיסים לפניו. כי מדת האדם שהוא מתפעל ומתחרה לנקום, אבל השם יתברך אינו כך, שאינו כח בגשם, והוא נבדל לגמרי מזה, לכך אינו מתפעל". ובח"א לגיטין נו: [ב, קו:] כתב: "הוא יתברך נבדל מן הגשם לגמרי... שכל אשר יש בו גשמית מה שהוא, יש בו התפעלות. אבל השם יתברך אינו מתפעל".

(422) לשונו מורה שאין זה רק כאשר בעת מלחמה, אלא שנמצא **בפרט** בעת מלחמה [ראה הערה הבאה]. נמצא שאצל האדם ההנהגה היא דכאשר הוא עושה פועל אחד, אינו יכול לעשות בו זמנית פועל אחר, בבחינת [שבת ג:] "כי קאי רבי בהא מסכתא, לא תשייליה במסכתא אחריתי". ו"העוסק במצוה פטור מן המצוה" [סוכה כה.]. והריטב"א [שם] כתב: "דאפילו בעי להניח מצוה זו, לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה, אין הרשות בידו... דכיון דפטור מן האחרת, הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהיא של רשות". הרי כשעוסק במצוה אחת, אין הוא חייב כלל במצוה אחרת, וראה למעלה הערה 334.

(423) כוונתו לדברי רש"י [שמות טו, ג], שכתב: "ה' שמו - אף בשעה שהוא נלחם ונוקם מאויביו, אוחז הוא במדתו לרחם על ברואיו, ולזון את כל באי עולם. ולא כמדת מלכי אדמה, כשהוא עוסק במלחמה, פונה עצמו מכל עסקים, ואין בו כח לעשות זו וזו". ואודות שנתינת מזונות היא "דבר שמנהגו לעשות", כן אמרינן בברכת המזון "ועל אכילת מזון שאתה זן ומפרנס אותנו תמיד בכל יום ובכל עת ובכל שעה".

(424) רש"י בראשית ב, ה "ה' אלקים - 'ה'' הוא שמו, 'אלקים' שהוא שליט ושופט על כל העולם. וכן פירוש זה בכל מקום לפי פשוטו, ה' שהוא אלקים". ובגו"א שם אות טו [נח.] כתב: "פירוש 'ה'' הוא שם העצם שלו, ו'אלקים' הוא שם התואר". ובאור חדש [תשמח.] כתב: "כי השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו יתברך". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב "שם בן ד' אותיות הוא שם העצם, המורה על אמתתו". ורש"י שמות ו, ב כתב: "ויאמר אליו אני ה' - נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני, ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים. ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות 'אני ה'' נאמן ליפרע כשהוא אומר אצל עונש... וכשהוא אומר אצל קיום מצות כגון [ויקרא כב, לא] 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם אני ה'', נאמן ליתן שכר". ובגו"א שם אות ט [קד:] כתב: "ויש בזה עוד דבר נפלא לחכמים, כי זה השם מורה על תשלום השכר עד שלא ישאר לבריה אצל בוראה דבר שלא ישולם, כי זה השם הגדול הוא ה' אמת, כדכתיב [ירמיה י, י] 'וה' אלקים אמת'. כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו, ולפיכך ממנו ההתאמתות, ולכך אמר בכל מקום 'אני ה'' נאמן לשלם". וכן כתב רש"י [שמות ו, ג] "ושמי ה' לא נודעתי להם - לא נכרתי להם במדת אמתית שלי שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי". והרא"ש [יומא פ"ח סוף אות יט] כתב: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו". והשערי אורה בתחילת שער ה כתב: "דע והאמן כי שם הויה הוא העמוד שכל הספירות עליונות ותחתונות נתאחזות בו... וזהו השם העומד כדמיון גוף האילן, וכל שאר שמות הקודש הם כדמיון ענפי האילן". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 81, הקדמה שניה הערות 119, 159, פכ"ה הערות 1, 42, 44, 113, ופל"ב הערה 73.

(425) רומז בזה שנתינת פרנסה היא על ידי שם הויה. וכן אמרינן בברכה ראשונה של ברכת המזון "בעבור שמו הגדול כי הוא אל זן ומפרנס לכל ומטיב לכל ומכין מזון לכל בריותיו אשר ברא". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "'בעבור שמו הגדול', רצה לומר כי השם יתברך מפרנס לכל כדי שיהיה אל העולם קיום, וזה 'בעבור שמו הגדול', שאם לא יהיה לעולם קיום, על מי יהיה נקרא שמו הגדול. כמו שאמר יהושע על ישראל שאם חס ושלום יעשה כליה בישראל [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים. ולכך אמר 'בעבור שמו הגדול כי הוא זן וכו''. ועוד, כי הפרנסה הוא קיום האדם, ושם הויה הוא שנותן הויה וקיום לעולם. ולכך אחר שברא העולם, והעולם צריך לקיום, מיד זכר השם הזה [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים

ארץ ושמים וגו''. ומפני כך זכר דוד המלך במזמור [תהלים פרק קלו] 'הודו לה' כי טוב וגו'' כ"ו פעמים 'לעולם חסדו', ובאחרונה, שהשלים מספר כ"ו כנגד מספרו של שם הגדול, זכר [שם פסוק כה] 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו'. כי זה הוא על הכל מה שהוא יתברך נותן לחם לכל בשר, לכך הוא נזכר באחרונה, ובו יושלם מספר כ"ו לעולם חסדו, שהם כנגד מספר השם המיוחד. ועוד, כי המזונות הם על ידי השם יתברך בעצמו, ולא על ידי מלאך [תענית ב.], ולכך הפרנסה מתיחס לשם המיוחד בפרט".

(426) כי המלחמה נעשית במדת הדין. ובגו"א בראשית פי"ח אות נח [שטו:] כתב: "נגד שם 'אלקים', שהוא מדת הדין, דבר קשות, מלחמה". ובח"א לנדרים לב. [ב, יא.] כתב: "היתה המלחמה בכח שמאל, שמשם הגבורה למלחמה... ומשם מדת הדין לעשות מלחמה בגבורה נגד האויב". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:] כתב: "מעשה טוב של ריקנין נקרא 'ריח', כי הריח הוא מיוחס למדת הדין, והריקנין שהם כופים יצרם בכח גדול מתיחס זה למדת הדין, שהרי עושים מלחמה עם יצרם". וראה למעלה פמ"ג הערה 98.

(427) כי שם הויה מורה על הרחמים, וכמו שאמרו במדרש [ב"ר לג, ג] "בכל מקום שנאמר 'ה'' מדת הרחמים". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב: "שם של ד' מדת הרחמים, שכן באתב"ש עולה מספר שם ד' 'מצפץ' [תיקוני זהר, תיקון סט (קלא:)], ומספרו 'ברחמים'. ועוד, ששם בן ד' הוא שם העצם המורה על אמתתו, ואמתתו היא הטוב הגמור המשפיע לכל הנמצאים". וכל זה מקופל בדברי רש"י [שמות טו, ג], שכתב: "ה' שמו - אף בשעה שהוא **נלחם ונוקם מאויביו**, אוחז הוא במדתו **לרחם** על ברואיו, ולזון את כל באי עולם"

(428) נמצא שכתב שלשה הסברים כיצד "ה' שמו" מונע את מיעוט המדריגה שעלול היה להיות מ"ה' איש מלחמה"; (א) גבור מלחמה מתפעל במלחמה. (ב) גבור מלחמה אינו יכול לעשות פעל אחר. (ג) מלחמה נעשית במדת הדין, המסולקת מן הרחמים. ולאפוקי משלש אפשריות אלו נאמר "ה' שמו"; כנגד שתי האפשריות הראשונות בא שם הויה ומורה שאין המלחמה יציאה מאמתת עצמו. וכנגד האפשרות השלישית בא שם הויה ומורה על מדת הרחמים.

(429) לשון רש"י [שמות יד, כג]: "כל סוס פרעה - וכי סוס אחד היה, אלא מגיד שאין כולם חשובין לפני המקום אלא כסוס אחד". ושוב כתב רש"י [דברים כ, א] "סוס ורכב - בעיני [בעיני הקב"ה] חשובים כולם כסוס אחד. וכן הוא אומר [שופטים ו, טו] 'והכית את מדין כאיש אחד'. וכן הוא אומר [שמות טו, יט] 'כי בא סוס פרעה'. עם רב ממך - בעיניך הוא רב, אבל בעיני אינו רב". וקודם לכן כתב רש"י [בראשית מט, ו] "כי באפם

הרגו איש - אלו חמור ואנשי שכם, ואינם חשובין כולם אלא כאיש אחד. וכן הוא אומר בגדעון 'והכית את מדין כאיש אחד'. וכן במצרים [שמות טו, א] 'סוס ורוכבו רמה בים'".

(430) כמו שאומרים [בתפילת השחר] "מה כחנו מה גבורתנו, מה נאמר לפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו, הלא כל הגבורים כאין לפניך" [מקור הדברים בתנא דבי אליהו רבה פכ"א].

(431) כמו שנאמר [שמות יד, ז] "ויקח שש מאות רכב בחור וכל רכב מצרים ושלשים על כולו", ורבינו בחיי [שם] כתב: "כלומר שמינה שרי מאות ושרי אלפים להיותם ממונים על כל החיל העצום ההוא, ושינהיגו אותם".

(432) כמו שתרגם אונקלוס [שמות טו, ד] "ושפר גברוהי אטבעו בימא דסוף". וההעמק דבר [שם] כתב: "ומבחר שלשיו - שרכבו בגבורה על סוסים מזוינים".

(433) פירוש הו"א זו - היה נצחון על המצרים, אך זה לא היה נצחון מוחץ.

(434) לכאורה רש"י [שמות טו, ה] לא כתב כן, וז"ל: "כמו אבן - ובמקום אחר [שם פסוק י] 'צללו כעופרת', ובמקום אחר [שם פסוק ז] 'יאכלמו כקש'. הרשעים כקש, הולכים ומטורפין עולין ויורדין. בינונים כאבן, והכשרים כעופרת, שנחו מיד". הרי שהאבן היא המדה הממוצעת בין עופרת לקש, ואילו כאן כתב "האבן יורד בכח גדול", ומשמע אף יותר מהעופרת. ונראה שאפשר לבאר דבריו כפי שכתב המלבי"ם שם [שמות טו, ה], וז"ל: "יש לפרש שמוסב על התהומות, שהתהומות ירדו במצולות כאבנים, ושברו את ראשיהם". אם כן לא מדובר במהירות שהאבן שוקעת בתוך מים [כפי שרש"י ביאר], אלא בחוזק שהאבן נופלת באויר על האדם, שהתהומות נכנסו במצריים כפי שאבנים נכנסים באדם, ושברו את ראשי המצריים. ומה שכתב כאן "שהאבן יורד בכח גדול" כוונתו לחוזק שהאבן יורדת ופוגעת באדם. וכמה פעמים נאמר במקרא מיתה ע"י אבנים, וכמו [במדבר טו, לו] "ויוציאו אותו כל העדה אל מחוץ למחנה וירגמו אותו באבנים וימות וגו'". וכן [דברים יג, יא] "וסקלתו באבנים ומת וגו'". וכן [יהושע י, יא] "ויהי בנוסם מפני ישראל הם במורד בית חורן וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים עד עזקה וימותו רבים אשר מתו באבני הברד מאשר הרגו בני ישראל בחרב", ועוד.

(435) הם ישראל, הנמצאים בסמיכות למצריים השוקעים במים. וראה בסמוך הערה 445.

(436) כמו שנאמר [שמות יב, כב] "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר", וכתב רש"י [שם] "מגיד שמאחר שנתנה רשות למשחית לחבל, אינו מבחין בין צדיק לרשע". ולוט אמר [בראשית יט, יט] "הנה נא מצא עבדך חן בעיניך וגו' להחיות את נפשי ואנכי

לא אוכל להמלט ההרה פן תדבקני הרעה ומתי". ולמעלה פ"ו [רפט:] כתב שאברהם אבינו חשש שמחמת המלחמה הגדולה שעשה כנגד ארבעת המלכים [בראשית יד, טו] נפגעו גם צדיקים. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "כאשר בא רבי עקיבא לאותה עיר, היה ראוי לבא עליו גם כן מה שבא על כל העיר, דהיינו שיהיה נשבה, כמו שהיו נשבים שאר העיר... וכאשר היה בעיר היה בכלל אותה גזירה להיות נשבה, ואי אפשר שלא יהיה הגזירה שיצאת על העיר גם כן שולט בו". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.]. וראה למעלה פ"מ הערה 83.

(437) לא מצאתיו במכילתא שלפנינו, וגם לא בילקו"ש. אך נמצא במדרש תהלים מזמור יח, שאמרו שם: "ימינו אחת מצלת לישראל, וימינו אחת שוקעת למצריים, שנאמר 'ימינך ה' נאדרי בכח', לישראל. 'ימינך ה' תרעץ אויב', למצריים". ומעין זה נמצא בשמו"ר כב, ב, ושם כד, א. וכן כתב רש"י [שמות טו, ו] "ימינך ה' נאדרי בכח - להציל את ישראל, וימינך השנית תרעץ אויב". ורבינו בחיי [שם] כתב: "ימינך ה' - ידוע כי כל מדה כלולה מחברתה. וקרא למדת הדין 'ימין', לפי שהיא כלולה ומעוטפת בכח הרחמים. זהו לשון 'נאדרי בכח', מלשון אדרת. וכח הרחמים שבה היה מציל לישראל, והיא עצמה, שהיא מדת הדין, היתה משקעת את המצרים בים, וזהו 'ימינך ה' תרעץ אויב'. וזהו ביאור מה שדרשו חז"ל היתה ידו אחת משקעתן, וידו אחת מצילתן". וכן כתב קודם לכן [שמות יג, כא].

(438) לשונו למעלה סוף הקדמה שלישית [קסא.]: "לפיכך שם הספר 'גבורות ה'', בו יתבאר גבורותיו אשר עשה עם ישראל, ואשר הפליא לעשות נגד הקמים. בזרוע עזו השפיל רמים, ועָם עני הושיב בגבהי מרומים, ישתבח שמו לעולמים". הרי שהזכיר שם שני דברים; (א) הגבורות שה' עשה עם ישראל. (ב) המפלה שה' עשה למצריים. ולמעלה פ"ט [תנח.] כתב: "לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו, וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו". ולמעלה פכ"ו [תכא:] כתב: "הגואל שיאמר פקידה כפולה ["פקוד יפקוד" (שמות ג, טז)] הוא גואל של אמת [שמו"ר ג, ח], מפני כי ישראל נגאלו בענין זה להטיב להם לגאול אותם, ולהרע למצרים. פקידה הראשונה להטיב לישראל, והשניה להרע למצרים". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז.] כתב: "השם יתברך יש בו שניהם, וכך פעל עמהם כאשר הוציא אותם מארץ מצרים; היה שומר ישראל שיהיו מקוימים, והיה מזיק ומאבד את המצרים. וזה שאמר הכתוב [שמות טו, ו] 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב'... ביד אחד הוא עוזר ישראל, ובאותו

יד עצמו הוא מאבד ומשבר האויבים". וכן נאמר [ישעיה יט, כב] "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא וגו'", ובזוה"ק [ח"ב לו.] אמרו "'נגוף' למצרים 'ורפוא' לישראל". ובתפילת שחרית אומרים "ממצרים גאלתנו ה' אלקינו ומבית עבדים פדיתנו, כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וים סוף בקעת וזדים טבעת וידידים העברת ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר... ברכות והודאות למלך אל חי וקים רם ונשא גדול ונורא משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום". ובאבודרהם [שם] כתב: "'משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום', על שם [יחזקאל יז, כד] 'כי אני ה' השפלתי עץ גבוה הגבהתי עץ שפל'. והטעם בזה שהשפיל את מצרים שהיו מתגאים על ישראל, והגביה את ישראל שהיו שפלים". הרי שמוזכרים ביחד מפלת המצרים וגאולת ישראל. **ובמאמרי פחד יצחק** פסח, מאמר קיא [אות ח], כתב: "החידוש בעשר מכות אינו בזה שרשעים נענשו. אף לפני פרעה באו עונשים על רשעים; מבול, מהפכת סדום, ועוד. החידוש במכות הוא במשקל 'נגוף ורפוא' שבו. שכל מה שנגפו בו המצרים נתרפאו ממנו ישראל, וניצלו הימנו... יציאת מצרים והמכות הם דוקא על משקל זה, והוא החידוש שנתהוה אז. ולאור זה עלינו להבין את הכתוב [שמות טו, כו] 'כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך'... איזו חשיבות יש בסימון המחלה שהמצרים חלו בה. אלא שהם הם הדברים; כל המחלה שחלו הם בה, 'רפוא' היא בשבילך, וניצול אתה ממנה. ה'נגוף ורפוא' נתאחדו באותו מעשה, ולא היה סתם עונש לרשע ושכר לצדיק. כל עצם המחלה על מצרים משמשת הכרח לרפואה לישראל". וראה למעלה במבוא לספר [עמודים 19-18] שמחמת כן שם הספר הוא בלשון רבים ["גבורות ה'"], ולא בלשון יחיד ["גבורת ה'"], אע"פ שבפסוק נאמר בלשון יחיד [דהי"א כט, יא] "לך ה' הגבורה", ולא "לך ה' הגבורות". **והמכוון בזה הוא** כי זה ש"בכי למצרים" הביא ל"שירה לישראל" הוא הוא המורה על אחדות ה' יתברך. כי "בכי מצרים" מורה על מדת הדין, ו"שירה לישראל" מורה על מדת הרחמים, וכאשר מדת הדין מתחברת למדת הרחמים בזה נראה שה' אחד. ודברים אלו מפורשים בפירוש האלשיך, בביאור הפסוק [דברים ה, ו] "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", וז"ל: "ועוד ידוקדק ענין זה בכתוב, שאמר אל יעלה על רוחכם שיש שתי רשויות, פועל דין ופועל רחמים, כי הלא 'אנכי', כלומר האחד הדובר בך, נקרא 'ה'' שהוא רחמים, ונקרא 'אלקיך' שהוא תואר דין, 'אנכי' הכל, כי אין שניות חלילה. והראיה היא 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי שם ראית דין ורחמים כאחד. מכה בכורי מצרים, ומציל בכורי ישראל. וההיקש ביתר המכות, שכל אחד היתה בה רוגז למצריים ורחמים לישראל כאחד... על כן, בראות על הים שהיה פועל שני הפכים; שקע את אלו,

ומציל את אלו, אז אמרו [שמות טו, ב] 'זה אלי', שעושה שני הפכים... נמצא כי בים היה נראה בפירוש היות דין ורחמים כאחד, הרי הוראת הייחוד" [ראה למעלה במבוא לספר עמודים 18-19, פ"ט הערה 93, פכ"ו הערה 20, פ"מ הערה 46, ולהלן הערה 478].

(439) שעל כך נאמר [שמות טו, ו] "ימינך ה' תרעץ אויב", וכתב הרמב"ן [שם] "ימינך ה' הוא נאדר בכח להשפיל לכל גאה ורם, 'ימינך ה' תרעץ אויב' בכח גדול".

(440) שאינם נחשבים אלא כקש. וכן אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז רמז] "כל העצים כשהן דולקין, יש בהן ממש. אבל הקש כשהוא דולק, אין בו ממש. שנאמר [שמות יד, ז] 'ויקח שש מאות רכב', שומע אני שהיה בהן ממש, תלמוד לומר 'יאכלמו כקש'. מה הקש הזה כשהוא דולק אין בו ממש, כך לא היה בהן ממש מפני הפורענות שהבאת עליהן". וכן נאמר [איוב מא, כא] "כקש נחשבו". והמלבי"ם [ישעיה מא, ב] כתב: "'כקש נדף קשתו' [שם], המלכים יהיו דומים לפני קשתו כקש נדף, כי ינצחם בקל מאד".

(441) כמו שאמרו חכמים [ב"ר ג, ב] "לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו, אלא [תהלים לג, ו] 'בדבר ה'' וכבר 'שמים נעשו'". ולשון הפסוק במילואו [שם] הוא "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם". הרי "רוח" מורה על העדר טרחה ויגיעה.

(442) פירוש - מה שנקט כאן באפסיות הרשעים [שהם כקש, ונאבדים ברוח פיו של הקב"ה] מורה על הנהגה הראויה להענשת רשעים, וכמו שמבאר.

(443) כמו שנאמר [בראשית יד, יד] "וישמע אברם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו וגו'", ותרגם אונקלוס [שם] "ושמע אברם ארי אשתבי אחוהי **וזריז** ית עולמוהי". ורש"י [שם] כתב: "וירק - כתרגומו 'וזריז'... וכן 'אריק חרבי', וכן [תהלים לה, ג] 'והרק חנית וסגור'". ורש"י [תהלים שם] כתב: "והרק חנית - הזדיין, כמו 'אריק חרבי', 'וירק את חניכיו'". ואם כן כוונת רש"י [בתיבת "וזריז"] היא להזדיינות בחרב. וכן רש"י [שמות יג, יח] כתב: "וחמושים - אין 'חמושים' אלא מזויינים... וכן תרגם אונקלוס [שם] 'מזרזין', כמו 'וירק את חניכיו', וזריז". אמנם מהמהר"ל משמע שכוונתו לחוזק וכח. וכן הרמב"ן כתב [שמות יח, כא]: "ויש מפרשים 'אנשי חיל' [שם], אנשי כח וזריזות, וכן 'אשת חיל' [משלי לא, י], בעלת כח וזריזות בעבודת הבית, כאשר יפרש בה. כענין [דניאל א, ד] 'ואשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך'". וזהו להיפך מעצלות וליאות. וראה בסמוך הערה 447, ודר"ח פ"ד מכ"ג [תצה.], ושם הערה 2140.

(444) כמו שנאמר [דהי"ב לב, ז-ח] "חזקו ואמצו אל תיראו ואל תחתו מפני מלך אשור ומלפני כל ההמון אשר עמו כי עִמָּנו רב מֵעִמּוֹ, עִמּוֹ **זרוע בשר** וְעִמָּנוּ ה' אלקינו לעזרנו וגו'". ולהלן פס"ד כתב: "וכנגד שאמר [תהלים קיח, ו] 'ה' לי לא אירא', כלומר שלא

ירא מאויביו, אמר [שם פסוק ח] 'טוב לחסות בה' מבטוח באדם', כי זרוע בשר אין בו הבטחה שלא ייירא האדם".

(445) לשון רש"י [שמות טו, ה]: "כמו אבן - ובמקום אחר [שם פסוק י] 'צללו כעופרת', ובמקום אחר [שם פסוק ז] 'יאכלמו כקש'. הרשעים כקש, הולכים ומטורפין עולין ויורדין. בינונים כאבן, והכשרים כעופרת, שנחו מיד" [ראה למעלה הערה 434].

(446) מעין מה שכתב בנצח ישראל פכ"ה [תקכה.]: "כל דבר כאשר בא עליו דבר מתנגד לבטל מציאותו, הנה הוא מכין עצמו בדברים אשר הם מועילים למציאותו, עד שיוכל לעמוד נגד המתנגד" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 75, פ"ד הערה 8, פ"ד הערה 8, ופי"ב הערה 30]. לכך מי שהוא זריז וחזק, ישתמש עם כחות אלו לעמוד כנגד הבא לאבדו.

(447) פירוש - שאין לרשעים חוזק וכח בעצם [כמבואר בהערה 443]. ומקרא מלא הוא [תהלים א, ד] "לא כן הרשעים כי אם כמוץ אשר תדפנו רוח", וכתב רש"י [שם] "כמוץ - לשון קש". הרי שבמקרא זה נזכר שהרשעים הם כקש, אשר הרוח הודפת אותם, וכמו שנאמר בשירת הים על הרשעים. והרד"ק [שם] כתב: "יאבדו הרשעים קל מהרה, כמו המוץ אשר תדפנו הרוח". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט.] כתב: "כי כאשר אחד סופק כפיו זה לזה, מוציא כח שלו אל הפועל, ומצד כחו נדחים [אותם ש]אין בהם דבר ממש, וכמו שהכתוב אומר על הרשעים 'לא כן הרשעים כי אם כמוץ אשר תדפנו רוח', אשר המוץ נדחה מפני הרוח, כך הרשעים נדחים".

(448) פירוש - אויבי ה' אינם יכולים לנצח את ה' אפילו במדה חלקית ומוגבלת.

(449) לשון רש"י [שמות טו, יא] "באלים - בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', [תהלים כב, כ] 'אילותי לעזרתי חושה'". וראה למעלה הערה 33, וש"נ. ורומז בדבריו שהחזק אינו מקבל שום התפעלות והשתנות מזולתו. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצה.] כתב: "הנקיבה היא יולדת מפני חולשתה, שאינה כמו הזכר שיש לו חוזק יותר מן הנקיבה. וראיה לזה, כי אותה שאינה יולדת נקראת 'איילונית', מלשון איל [כתובות יא.]. ו'איל' לשון קושי, מלשון 'ואת אילי הארץ לקח'. וכל דבר שהוא חלש, יש לו השתנות. ולכך הנקיבה יולדת, מפני שהלידה היא השתנות אל האשה. והאיילונית אין השתנות לה, נקראת 'איילנות' שהיא קשה כמו דוכרנית. ואין לה לידה, שהקשה לא יקבל השתנות". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמב:, והובא למעלה פ"ו הערה 66].

(450) נראה שכוונתו לומר שגם כאשר האדם מנצח במלחמה את זולתו, מ"מ מן הנמנע שיצא מהמלחמה ללא פגע, ואין נצחונו שלם, כי גם המנצח מקריב קרבנות. וכן כתב

למעלה פ"מ [לאחר ציון 82]: "על זה השיב [שמות יד, יד] 'ה' ילחם לכם', ואם כן אין אחד מכם נהרג, כי מלחמת הקב"ה אין ספק שהוא יציל הכל. כי מלחמת אדם הוא כך, שקצת מהם נצולים וקצת מהם אינם נצולים, אבל במלחמת השם יתברך לא שייך זה".

(451) ותיבת "באלים" המוזכרת ב"מי כמוך" הראשון ["מי כמוכה באלים ה'"], ואינה מוזכרת ב"מי כמוך" השני ["מי כמוך נאדר בקודש"] מורה שב"מי כמוך" הראשון מדובר במה שה' הוא חזק ותקיף, ואינו מקבל נצוח מזולתו.

(452) בא לבאר נקודה חדשה, והיא השייכות בין "נאדר בקודש" ל"נורא תהלות עושה פלא".

(453) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [סו.] כתב: "ענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל". ולמעלה פט"ז [עו.] כתב: "מי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר, כמו שנתבאר לך זה למעלה". ולמעלה פמ"ב [לאחר ציון 53] כתב: "כי קידוש שמו מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, שזהו ענין הקדוש בכל מקום, ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד". ולמעלה פמ"ה [לאחר ציון 44] כתב: "כל קדוש הוא פרוש וקדוש מחמדת הגוף". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסד.] כתב: "כל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובנתיב הפרישות ר"פ א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "כבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 118, פ"ד הערה 25, פי"א הערה 27, פ"מ הערה 138, פמ"ב הערה 54, פמ"ד הערה 153, ופמ"ה הערה 45]. וראה הערה הבאה.

(454) אודות קדושתו הנבדלת של הקב"ה, כן כתב למעלה פמ"ב [לאחר ציון 53]: "כי קידוש שמו מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, שזהו ענין הקדוש בכל מקום, ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה הוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ובנתיב העבודה ר"פ יא [א, קט.] כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו

מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה". ובנתיב הדין פ"א [א, קפו.] כתב: "הוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך נקרא הוא יתברך 'קדוש', שהקדוש הוא נבדל מהכל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.] כתב: "כי השם יתברך נבדל לגמרי, והם ג' מדריגות; האחד, שאינו גשם. השני, שאינו כח בגשם. והשלישי, שאין לו שום חיבור כלל אל הגשם. ותדע כי הם שלשה מדריגות, שהגוף - הוא הגשם, והנפש יש לו כח בגשם, והשכל יש לו הקשר עם הגשם, והוא קשר מציאות. ולפיכך אומרים 'קדוש קדוש קדוש' [ישעיה ו, ג]. קדוש הראשון - שאינו גשם. קדוש השני - שאינו כמו הנפש, שהוא כח בגשם. קדוש השלישי - שאינו כמו השכל, שהוא קשור אל הגשם, אבל השם יתברך נבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזהו ענין הקדושה בכל מקום". ובתפארת ישראל פי"ח [ער:] כתב: "וכן קדושת המשכן למען שידעו הכל קדושתו, אמר [שמות כט, מג] 'ונקדש בכבודי', ואמרו ז"ל [זבחים קטו:] אל תקרי 'בכבודי', אלא 'במכובדי', אלו נדב ואביהו שיעשו חטא ויתקדש הבית על ידם. ולא היה שלהם הבית, שהוא יתברך השוכן בבית הזה נבדל מכל הנמצאים, וזהו קדושת הבית. וזה נראה, כי אף לצדיקים אינו מתאחד עמהם, ואין לו צירוף עמהם, וזהו קדושתו. שאם היה מצורף לנמצאים, אין ספק שיהיה צירוף אל אוהביו מכובדיו. ואם היה מצורף אליהם לא היה עושה דין בהם, כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ואמרו חכמים [חולין צא:] שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש". ובח"א שם [ד, קט.] כתב: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג'

דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 118, פ"מ הערה 138, פמ"ב הערה 54, פמ"ד הערה 153, ופמ"ה הערה 45].

(455) לשונו למעלה הקדמה שניה [סה.]: "הוא יתברך שקראו רז"ל בשם 'הקדוש ברוך הוא'... שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל".

(456) כמלוקט בהערות הקודמות. וראה עוד למעלה הקדמה שניה [סה.], פ"ד [רכ:], פי"א [תקלו:], פט"ז [עו.], פ"ל [תקיב:], פ"מ [לאחר ציון 204], ועוד.

(457) לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 12]: "זה החילוק שיש בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש; כי תפילין של יד הוא החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה, כי אם חבור ודבוק בו יתברך, שבמקום שיש חבור אין יראה. אבל תפילין של ראש, ששם אין קשור, רק שהשם יתברך נקרא עליהם, ובמה שהשם נקרא עליהם הוא יתברך נבדל מהם, שנקרא [שמות ה, א] 'אלקי ישראל', ובמה שהוא אלקיהם הוא נבדל מהם, ובזה הצד יש יראה, שראוי להיות ירא מן אלקי ישראל, אשר לו הגבורה, והבן זה". ובאור חדש פ"ח [תתשמד:] כתב: "כי המלך שהוא נבדל מן העם, יש לו היראה, וזה נקרא 'מורא מלכות'. כי שנים שהם שותפים, אין יראה זה מזה. אבל המלך שהוא נבדל מן העם, יש כאן יראה מצד מלכותו, כי מפני שהוא נבדל מהכל יש יראה לפניו". ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "כל עוד שמבדיל עצמו ממנו, היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך". ובדר"ח פ"א מ"ג [רל:] כתב: "ולפיכך אמר, אף שהזהרתי אתכם על אהבה, לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב לו כי השם יתברך בשמים ואתה על הארץ, וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים, ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה... ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים', כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ. אבל האהבה נחשב שהוא דבק בו יתברך, כדכתיב [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'" [הובא למעלה פ"ט הערה 231, ופרק זה הערה 325]. ובדר"ח פ"ו מ"ב [נח.] כתב: "וידוע כי המלך נבדל מן העם, ובשביל שהוא נבדל מן העם יש למלך מורא".

ובנתיב התורה פ"ט [שסז:] כתב: "כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעילה". ושם ס"פ יד [א, קכב:] כתב: "ובזה מכיר עלתו שהוא נבדל ממנו, והוא בשמים והאדם על הארץ, ובזה יש יראה". ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "כי זהו עניין היראה כי היראה מאחר אינו מתדבק בו, רק העושה מאהבה מתדבק בו לגמרי". ובח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "כי האדם יש לו דביקות אל השם יתברך, דכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', ומדה זאת לא שייך במלאכים... כי הדביקה הוא מצד האהבה, שבשביל זה דבק בו יתברך, ולא שייך אהבה במלאכים, רק יראה, וכמו שאמרו [תפילת שחרית] 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם', אבל אהבה לא תמצא אצל המלאכים" [הובא למעלה פל"ט הערה 13].

(458) וזה מן הנמנע, וכמו שכתב להלן פנ"ו, וז"ל: "גלוי שכינה הוא המביא המורא אל המקבל, אך אין זה פעולת הפועל, שאין המורא רק מן המקבל עצמו, שבא לו יראה, והוא מקבל הפעולה מעצמו... דומה אל מלך גדול שבא למקום אחד, ובני אדם אשר שם מקבלים המורא, נחשב המורא שקבלו ואשר התפעלו שלא היה זה מן המלך, רק כאלו מעצמו היה... וכאשר תבין דבר זה תבין מה שנקרא הקב"ה 'נורא'... והוא לשון נפעל. כי אין לקרות השם יתברך בלשון פעל, מפני שהיה משמע שהוא פועל המורא, אבל אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו. ואם לא ירצה להיות ירא, אין כאן פועל שפועל בו היראה. וזה שאמרו חכמים... 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' [ברכות לג:]... כי הוא יתברך אין פועל היראה כלל, אבל היראה הוא במתפעל, לא שיהיה פועל כלל, ולפיכך אין היראה בידי שמים. ומפני זה נקרא השם יתברך 'נורא', לא 'מייראי', שהיה משמע שהוא מייראי את בריותיו, וזה אינו, כי הם מקבלים הימנו היראה, ואין כאן פועל היראה, לכך אמר 'נורא'".

(459) פירוש - בני אדם מקבלים את יראתו יתברך כאשר הם נוכחים לדעת שהוא לגמרי נבדל מן הנמצאים. לכך תהלות המורות שה' נבדל מן הנמצאים מביאות את יראתו יתברך על בני האדם, וכמו שמבאר.

(460) פירוש - כשבני אדם רואים שהקב"ה עושה פלא, זה מביא את יראתו עליהם, כי עשיית הפלא אפשרית רק משום שהקב"ה נבדל מן הנמצאים, וכמו שמבאר. נמצא

ש"עושה פלא" הוא סימן שהקב"ה נבדל מן הנמצאים, והבדלה זו עושה שהקב"ה נורא עליהם. וראה בסמוך הערה 463.

(461) לשונו להלן פס"א: "'ונאמר לפניו הללויה' [הגדה של פסח]... כי מצד שהוא כולל עשה עמנו טובות בשנוי הטבע ושנוי מנהגו של עולם. ואלו טובות אי אפשר לעשותם שום מלאך או שאר נברא, רק הוא יתברך. ולפיכך ההלול הזה הוא לשמו דוקא. וזה כי חדוש מנהגו של עולם ושנוי הטבע מיוחד אל אמתת שמו יתברך, מפני כי הוא יתברך נבדל מן העולם, ואין לו התלות בעולם, לכך הוא משנה את העולם ברצונו, ומחדש בו אותות ונפלאות. ובזה הוא מיוחד מכל הנבדלים, לשנות טבע העולם. לכך שינוי הטבע ומנהגו של עולם מיוחד אל שמו יתברך בעצמו, אשר הוא יחיד בעולם, עושה מצד שהוא נבדל מן העולם... ולפיכך שם 'הללויה' נאמר על שם שהוא יתברך מתהלל בהלול הראוי לשמו, והיינו במה שהוא מחדש אותות ומופתים, שזה בודאי שייך לשמו דוקא... במקום אשר נתן שבח על שהוא יתברך עושה נסים בעולם, לא תמצא רק לשון 'הללויה'. שהרי חדוש נסים ונפלאות הוא לשם יתברך בלבד, לא אל זולתו כמו שאמרנו, ולכן הנסים מיוחדים לו יתברך". וראה בסמוך הערות 465, 471.

(462) צרף לכאן שהנסים באים מן העולם הנבדל, וכמו שכתב למעלה הקדמה שניה [נג:]: "דבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים. אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". הרי מציאות הנסים תלויה בנבדלות מן עולם הטבע.

(463) "עושה פלא" [שמות טו, יא], ובתרגום יונתן [שם] כתב "עבד נסין". והספורנו [שם] כתב: "עושה מה שיפלא מן הטבע לעשות בשום אופן". וכוונתו למה ש"השם יתברך עשה נסים שקרע ים סוף" [לשונו להלן לאחר ציון 468]. ושאלתו תוסבר על פי מה שנתבאר למעלה [הערה 460] שאין "עושה פלא" מוזכר כאן מצד עצמו, אלא כסימן שהקב"ה נבדל מהנמצאים, ולכך יש לבאר מדוע נקט דוקא בפלא של קרי"ס ביחוד להורות כן.

(464) אודות שהמלאכים מתייחסים לעולם הזה, ואינם נבדלים ממנו, ניתן להוכיח כן ממה שנבראו ביום שני לבריאה [רש"י בראשית א, ה], ואילו הדברים הלא טבעיים נבראו בערב שבת בין השמשות, וכמו שכתב למעלה פכ"ט [תצב.]: "כי הנברא בששת

ימי בראשית, לפי שהם חול, הנברא בהם הוא טבע לגמרי. אבל בין השמשות [של ערב שבת], מפני שבין השמשות קצת חול וקצת קודש, ברא בו דברים שהם אינם טבע לגמרי". ולמעלה בפרק זה [לאחר ציון 214] כתב: "כל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי". וראה למעלה הערה 215. ולהלן פנ"ב כתב: "הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר... ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם... שאין מדריגתם בתכלית השלימות". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים" [ראה למעלה פמ"ד הערה 70]. ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "אף ההשגה במלאכים אינו שכל גמור פשוט שלא יהיה צירוף אל החומר, כי אף אם אינם בגוף, יש להם בחינה מה מצורפת אל הגוף. ואם היו המלאכים נבדלים לגמרי מן הגוף, חס ושלום לומר כך, שאם כן מה היה הבדל ביניהם ובין העלה יתברך". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי... שנאמר על המלאכים שיש להם כנפים [ישעיה ו, ב "שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים"], אשר הכנפים יש לבעלי חיים, ודבר זה בצד עצמם. ורמז לך כי המלאכים מצד עצמם אינם נבדלים לגמרי, ויש להם נטיה אל בעלי חיים הגשמיים". וכן אין המלאכים זוכים לעולם הבא [נצח ישראל פכ"ב (תסב.), ותפארת ישראל פי"ג (רי:)], וחיים לאורך ימי העולם הזה [דרשת שבת תשובה (סז.)]. וכן נאמר [איוב ד, יח] "הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה". ובמו"נ ח"ג ס"פ יג כתב: "וענין 'תהלה' הוא ענין 'לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], רצוני לומר היותם בעלי חומר". וראה להלן ציון 474. אמנם למעלה פמ"ד [לאחר ציון 69] כתב: "המלאכים הנבדלים לגמרי".

(465) לשונו להלן פס"א: "שאר נבדלים, מצד שהם מתיחסים אל העולם, שהרי הם חלק העולם, אינם פועלים בעולם שנוי העולם כלל. אבל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן העולם, הוא שפועל בו ברצונו". ויש בזה הטעמה נפלאה; הנה נאמר [תהלים עב, יח] "ברוך ה' אלקים אלהי ישראל עושה נפלאות **לבדו**". וכן נאמר [תהלים קלו, ד] "לעושה נפלאות גדולות **לבדו** כי לעולם חסדו", ומהי הדגשת "לבדו". אולם לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, דהפלא יכול להעשות אך רק על ידי ה' יתברך הנבדל לגמרי, ולא על ידי מלאכים שאינם נבדלים לגמרי. ורש"י [שם] גם כן ביאר שתיבת "לבדו" באה להפקיע ממלאכים, לומר שהם לא השתתפו בבריאת שמים וארץ שמש וירח ["בראשונה לא נברא מלאך כשעשאן לנפלאות הללו, השמים והארץ, השמש והירח"]. אך לפי המהר"ל איירי בכל הנסים והנפלאות שהיו בימי העולם, שנסים אלו הם בלתי לה' לבדו.

(466) כמו שביאר למעלה הרבה פעמים את העדיפות של קריעת ים סוף על פני שאר המופתים. וכגון למעלה [לאחר ציון 63] כתב: "האמונה הזאת קנו ישראל על ידי קריעת ים סוף, כמו שנתבאר למעלה בפרקים הרבה מאוד, כי הים אינו דבר פרטי, כי אין שני ימים בעולם, כמו שיש כמה נהרות. ואם כן היאור פרטי, וכן הירדן דבר פרטי. וידוע כי יש כחות מושלים על דברים פרטיים מה שהוא בחלקם. אבל הים אינו נחשב פרטי, ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל. ולכך אמרה רחב [יהושע ב, י] 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף'. הרי כי עיקר הוא קריעת ים סוף, שעל ידו קנו האמונה בה'". וראה בסמוך ציון 469.

(467) אודות שתיבת "שעורה" היא מלשון שיעור, כן כתב בגו"א שמות פ"ח אות ו [קלט:], וז"ל: "מפני זה נקרא 'שעורה' מלשון שיעור, שדבר זה נקרא שיעור, ופחות מזה לא נקרא שיעור". ושם פי"ב אות ג [קפז.] כתב: "אמנם בירושלמי מצאתי דיש שיעור לקדוש הירח, דקאמר התם [ר"ה פ"ב ה"ד] שאין מקדשין הירח עד שנראה בה כשעורה". וראה הערה הבאה.

(468) לשונו בגו"א שמות פ"ח אות ו [קלט.]: "שאין השד שולט על בריה פחות משעורה... השדים הם כחות הטומאה, ואין שולטים בבריאה שאין טומאה עליו... כיון שהוא יותר קטן מכשעורה, בעבור שאין בו שעור... והדבר ידוע וטעם מופלא הוא, כי דבר שהוא כשעורה יש בו ממש בעצמו, והשד שולט עליו. אבל דבר שהוא יותר קטן מכשעורה, הוא בטל אצל כלל העולם, ואין השד שולט על כלל העולם. וזהו בעצמו טעם שאין פחות מכשעורה מקבל טומאה [אהלות פ"ב מ"ג], לפי שבשביל קטנותו בטל מצד עצמו אצל כלל העולם, ואין טומאה בכלל העולם... מכיון דלא נקרא שעור, בטל הוא אצל כלל העולם". וכן בח"א לסנהדרין סז: [ג, קסז.] כתב: "אין השד שולט וכו'. כי הדבר שאין לו שעור הוא בטל אצל כלל העולם, ואין השד שולט על העולם. דמיון זה, שאין השד שולט על יסוד העפר ויסוד הרוח, רק על דברים שהם פרטיים. ולכך דבר שהוא פחות מכשעורה, שנקרא 'שעורה' כלומר שדבר זה הוא שעור, ועל זה השד שולט. ופחות מזה אין נקרא שעור, ודבר שאינו שעור הוא בטל אצל העולם, ולכך אין השד שולט עליו".

(469) כן כתב למעלה פל"ד [תקצז.], פ"מ [לאחר ציון 253, ולאחר ציון 276], ר"פ מב, למעלה בפרק זה [לאחר ציון 63], להלן ר"פ נח, ופנ"ט. וראה למעלה הערה 466.

(470) לשונו למעלה פ"מ [לאחר ציון 258]: "כאשר גברו ישראל על הטבע של ים, ונבקע הים, נחשב זה התגברות על עולם הטבעי, שהוא חמרי". וראה שם הערות 259, 260, שנתבאר שם שהתגברות על טבע הים היא התגברות על עולם הטבע.

(471) כמצויין למעלה הערה 461 [ויל"ע מדוע ציין פעמיים שדבר זה יתבאר בפירוש הלל].

(472) פירוש - "נטית ימינך" אינה הכאה בימין כמו שנאמר למעלה [שמות טו, ו] "ימינך ה' תרעץ אויב", וכמו שכתב הרמב"ן [שמות טו, יב] "אין לשון 'ימין' ו'יד נטויה' רק לנקמה ולהשחתה". אלא מדובר בסילוק יד ימין מהם ["אשר בו הם תלוים הנבראים" (לשונו בהמשך)], והחזרת היד לרשותו הנבדלת של הקב"ה. וזהו שכתב "הוא נוטה ימינו **מהם** תבלעמו ארץ", וכמו שמבאר והולך. וכן תרגם אונקלוס כאן "נטית ימנך - ארמת ימינך". ומקור כל דבריו כאן הוא מהזוה"ק ח"ב [נז.], שאיתא שם: "קודשא בריך הוא... בשעתא דארים ימינא לעילא, ווי להו לתתאי, דהא כל סייעתא וכל ברכאן אסתליקו מנייהו, מנלן, דכתיב 'נטית ימינך תבלעמו ארץ'. מאי 'נטית ימינך', כתרגומו [שם] 'ארימת ימינך', מיד 'תבלעמו ארץ'. וכד ימינא אשתכח, שמאלא אשתכחת עמיה, וכדין לא שלטין דינין בעלמא. מאי טעמא, בגין דימינא אשתכח עמיה. ואי ימינא אסתלקת, הא שמאלא אזדמנת, וכדין דינין מתערין בעלמא, ודינא שריא בכלא". וראה להלן הערה 476.

(473) כי הבליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע. ואודות כך, הנה רש"י פירש [בראשית מא, ל] את הפסוק [שם] "ונשכח כל השובע", "הוא פתרון הבליעה". והגו"א בראשית פמ"א אות ו [רעח:] עמד על כך מדוע העדיף רש"י לבאר שהמכוון הוא לבליעת השבלים שבחלום פרעה [בראשית מא, ז], ולא לאכילת הפרות שבחלום פרעה [שם פסוק ד], וכתב: "פירש רש"י שהוא פתרון הבליעה, ולא אמר שהוא פתרון האכילה, כי מן הבליעה יש ללמוד יותר, שהוא רמז על שנשכח כל השובע". ובדר"ח פ"ג מ"ב [צא.] כתב: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [זולתו] בולע אותו עד שאינו נמצא". וכן כתב שם פ"ה מט"ז [שצ:] לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], וז"ל: "מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים... כאילו אינם כלל... שגלו בין

האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם" [הובא למעלה פט"ו הערה 26, ופמ"ג הערה 36].

(474) כמבואר למעלה הערה 464, שהמלאכים אינם נבדלים לגמרי מן העולם הזה.

(475) אודות שהשפעת החסד של הקב"ה לנמצאים נפסקת מהם מחמת חטאיהם, כן כתב רש"י [דברים לב, יח] "צור ילדך תשי - כשבא [הקב"ה] להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו מלהיטיב לכם". ובגו"א שם אות יב [תפח:] כתב: "ואם תאמר, איך יתכן לומר כי הם מתישים כחו חס ושלום, והלא כתיב [איוב לה, ו] 'אם חטאת מה תפעל לו'. אמנם דקדקו לומר [ספרי דברים לב, יח] שהם מתישין הכח, רוצה לומר הכח שהוא מאתו מתישין, לא חס ושלום שיהיו מתישין אותו יתברך, כי לא נאמר 'מתישין אותו', רק מתישין כחו. ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין כאן מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסט.] כתב: "כי אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל". ובדר"ח פ"א מ"א [קכה:] כתב: "מה מועיל כח הנותן כאשר יש חסרון במקבל", ושם בהערה 125 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה.

(476) פירוש - הואיל והקב"ה נבדל מן הנמצאים, לכך כאשר הקב"ה מסלק יד ימינו מהנמצאים, אזי הנמצאים נותרים תחת הנהגת דין בלבד [כמבואר למעלה הערה 472]. והואיל והנמצאים תלויים בחסדו יתברך, לכך שעת התנתקותם מחסדו יתברך היא שעת חורבנם. וביתר העמקה; הואיל והקב"ה נבדל מן העולם, לכך הקב"ה נמצא בעולם רק מחמת מדת חסדו, וכמו שכתב הפחד יצחק ר"ה, מאמר א אות ה, כתב: "נתיב החסד הוא הנתיב אשר עליו צעדה הבריאה בהתהוותה ["עולם חסד יבנה" (תהלים פט, ג)], והקו המוביל מן הבורא אל הבריאה קו חסד יקרא לו... קיומה של בירה זו תלוי הוא בזה שבעל הבירה נמצא בה, ובעל הבירה אינו נמצא בה אלא במדת חסדו". לכך כאשר הקב"ה מסלק יד ימינו מהנמצאים, וקיומם של אותם הנמצאים הוא רק מחמת שבעל הבירה נמצא עמם במדת חסדו, לכך שעת התנתקותם מחסדו יתברך היא שעת חורבנם.

(477) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 70], וז"ל: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים, במה

שהם הפכים, אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד. רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם". וראה למעלה פכ"ד הערה 121, פכ"ו הערה 21, פכ"ז הערה 64, פל"ו הערה 18, ופמ"ג הערה 84, ופרק זה הערות 78, 81, 186.

(478) לשונו למעלה ס"פ כז [תנג.]: "אמר [שמות ד, ו] 'הבא ידך בחיקך', כדי להביא השנוי ממקום נסתר, ויחדש פלא. כי לשון 'פלא' הוא העלמה, מפני כי הנפלאות באים ממקום נסתר, ולכך יחדש הפלא כאשר יבא היד למקום העלם, דהיינו חיקו". וצרף לכאן את דברי הרמ"א הידועים [שו"ע או"ח סימן ו סעיף א בהג"ה] שביאר ש"מפליא לעשות" [הנאמר בסוף ברכת "אשר יצר"] הוא משום "שמפליא לעשות במה ששומר רוח אדם בקרבו, וקושר דבר רוחני בדבר גשמי". הרי חיבור ההפכים נקרא "פלא".

(479) נקט בלשון "חדוש בריאה". וכן קודם לכן כתב: "האחד, הפלאות אשר הוא מחדש בעולמו לעשות מן הים יבשה". דרכו לומר לשון חידוש על נסים. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [נד:] כתב: "הנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים", ושם הערה 59 הובאו מקבילות נוספות לשימוש בתיבת "חדש" כשמדובר בנסים. ולמעלה ס"פ כז [תנג.] כתב: "כדי להביא השנוי ממקום נסתר, ויחדש פלא... ועל ידי זה היה מחדש הנס". ונראה לבאר זאת על פי דבריו למעלה בהקדמה שניה [קכא.], וז"ל: "כלל הדבר, פעל הנסים הוא יציאה מן עולם הטבע לחדש הדבר שאינו טבעי". לכך הנס מחייב פעולה לחדשו, משום שהוא התחדשות החורגת מעולם הטבע. וכדי להביא דבר שהוא מחוץ לעולם הטבע אל עולם הטבע, יש צורך במעשה ופעולה. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 59 בביאור נוסף ללשון של התחדשות הנאמרת בנסים.

(480) כי אין ההעדר נחשב לפעולה, וכמו שכתב להלן ר"פ נו [יובא בסמוך הערה 483]. ובנר מצוה [ה:] כתב: "כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל". ופירושו, המעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר מהרמב"ם במו"נ ג, י, שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן הוא ברמב"ן שמות ד, יא. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר לפי"ז את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד השם יתברך, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג,

ושם הערה 112, דברים פ"י אות ט, ושם הערה 37, שם פל"א אות ב, ושם הערה 13. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ח [ב, עט.]. ובח"א לערכין טו: [ד, קלה.] כתב: "יש לך לדעת כי המציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע. ולפיכך בכל הנמצאים כתיב במעשה בראשית [בראשית א, ד] 'וירא כי טוב', לומר כי ראוי להם המציאות מצד הטוב שבהם. ואם לא היה בהם הטוב לא היה ראוי להם הבריאה, כי אין הרע מפעולת פועל כלל, רק הטוב הוא מפעולת פועל". והואיל ודבר שהוא רע הוא דבר שחסר מציאות, לכך מן הנמנע שיברא, כי לברוא דבר רע יהיה בגדר "ההעדר והחסרון מפעולת הפועל" [הובא למעלה פ"ה הערה 101].

(481) "נוטה ימינו" - סילוק ימינו. וימין מורה על החסד, ושמאל מורה על הדין, וכמו שאמרו [סוטה מז.] "שמאל דוחה וימין מקרבת". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ח [תקעח:], נתיב התורה פט"ז [תרנג.], ח"א לנדרים לב: [ב, יא.], ועוד [ראה למעלה פ"י הערה 29, פל"ח הערה 116, פל"ט הערה 82, ופמ"ה הערה 131].

(482) לשונו למעלה פמ"ו [לאחר ציון 55] "העמוד האחד, במה שיש לעולם דביקות בו יתברך שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד, שהוא יתברך השפיע העולם מטובו ומחסדו, כמו שאמר 'אמרתי עולם חסד יבנה'... ואל תאמר, כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה, שהשפיע את הנבראים. כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית, משפיע לעולם מציאותו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפז.] כתב: "יש לך לדעת, כי העולם הזה שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו, רק על ידי השם יתברך אשר מאתו הכל... וזה כי העולם הזה הוא צריך לטובו ולחסדו, דהיינו אל השפעתו יתברך. כי אחר שנברא, צריך העולם שיושפע ממנו פרנסת העולם וקיומו". ובהמשך שם [קצד.] כתב: "אם אין חסדי השם יתברך, לא היה העולם קיים כלל. כי צריכים אל חסדו, ומכל שכן לפרנסה שלהם. ובחסדו מפרנס הכל, ומשפיע אל הכל... ומזה תדע כי אם לא היה חסדי השם יתברך, לא היה קיום לעולם... שאם אין חסדי השם יתברך, אין העולם עומד, וכדכתיב 'אמרתי עולם חסד יבנה'". ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "לפי שכתיב 'אמרתי עולם חסד יבנה'. כי קיום העולם על ידי חסד... ודבר זה בארו חכמים במה שאמרו [ב"ר יב, טו] ראה הקב"ה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מדת הרחמים. הרי לך ברור מאוד כי העולם נברא במדת הדין, אבל קיומו אי אפשר רק במדת הרחמים... כי קיום העולם מצד הרחמים ומצד החסד, לא מצד הדין". וראה למעלה פ"ו הערה 122, ופמ"ו הערות 61, 63.

(483) לשונו להלן ר"פ נו: "יש מכה שבאה בלא פעולה במקבל, רק שהשם יתברך מסלק עצמו מן הנמצא, וזהו הנמצא נעדר, ואין כאן פעולה במקבל, רק סלוק מן הנמצא. ומפני כי הדבר הוא העדר הנמצא, כי המיתה הוא העדר בלבד, ולפיכך אין המכה הזאת נאמר עליה שהיה פועל בהם המכה, רק כי כל הנמצאים קיומם בו יתברך, וכאשר הוא מסתיר פניו מהם, אז יקבלו העדר, והם אינם נמצאים. ואין ההעדר מפעולות פועל השם יתברך במקבל". ואודות שתי ההנהגות האלו [של חידוש הבריאה ואיבוד האויבים], ראה למעלה פל"ט [לאחר ציון 40] ופמ"ד [לאחר ציון 153] שביאר שפרשה ראשונה של תפילין היא כנגד חסדו יתברך, ופרשה שניה של תפילין היא כנגד גבורתו יתברך.

(484) לשון הפסוק במילואו "נחית בחסדך עם זו גאלת נהלת בעזך אל נוה קדשך".

(485) פירוש - לאחר שסיים לשיר אודות המכה והגבורה שה' עשה באויב [כי רוב רובם של הפסוקים עד כה (שמות טו, א-יב) עסקו בגבורה שה' עשה באויב; "סוס ורוכבו רמה בים" (שמות טו, א), "מרכבות פרעה וחילו ירה בים" (שם פסוק ד), "תהומות יכסימו ירדו במצלות כמו אבן" (שם פסוק ה), "ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב" (שם פסוק ו), עד הפסוק (שם פסוק יב) "נטית ימינך תבלעמו ארץ"], ובזה נשלם ונסתיים תיאור מפלת האויב, עתה הפסוק יעסוק בטוב הנעשה לישראל.

(486) לשון הפסוק במילואו: "חסדי ה' אזכיר תהלות ה' כעל כל אשר גמלנו ה' ורב טוב לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו וכרב חסדיו", וכתב הרד"ק [שם]: "ורב טוב - שעשה לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו וכרוב חסדיו, לא לפי מעשיהם".

(487) "שהם עתידין לקבל, ואין 'עזך' אלא תורה, שנאמר וכו'" [המשך לשון המכילתא].

(488) "שהן עתידין לקבל את המלכות, ואין 'עזך' אלא מלכות שנאמר וכו'" [המשך לשון המכילתא].

(489) יש להעיר, כי מבאר כאן שההנהגה "שלא חסר להם דבר" היא הנהגת חסד. אמנם להלן פס"ט ביאר שהנהגת חסד מעניקה לאדם יותר מכדי צרכו, ואילו הנהגת רחמים היא לפי צרכו, וכלשונו: "כי זה החילוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר, ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". ובנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם" [הובא למעלה פ"ו הערה 98, פי"ב הערה 123, פכ"א הערה 60, פל"ה הערה 38, פל"ט הערה 26, ופרק זה הערה 38]. ויש ליישב.

(490) דוגמה שתי הנהגות אלו נמצאת בחילוק הקיים בין ההנהגה כלפי בן סורר ומורה, שנהרג על שם סופו [רש"י דברים כא, יח], להנהגה כלפי ישמעאל שנדון "באשר הוא שם" [רש"י בראשית כא, יז], וכמבואר בגו"א דברים פכ"א אות יז [שמג:], וז"ל: "על שם סופו נהרג. הקשה הרא"ם, דגבי ישמעאל [בראשית כא, יז], אף על גב שקטרגו עליו המלאכים 'מי שעתיד להמית בניך אתה מעלה לו את הבאר' [רש"י שם], והשיב להם הקב"ה 'באשר הוא שם' [שם], פירוש שאין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותה שעה [ר"ה טז:]. וכאן אנו אומרים שבן סורר ומורה 'על שם סופו נהרג'. ויש לתרץ דלא קשיא מידי, דהא דקאמר ד'אין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותו שעה', היינו בדין בית דין של מעלה, לפי שאין ראוי לדון אלא כפי אותו שעה. אבל בית דין של מטה דנין על שם סופו, כדי להצילו מבית דין של מעלה, שהם ידונו אותו כדי שלא ימות בדיניהם חייב. ואין דומה עונש בית דין של מעלה לבית דין של מטה, דבית דין של מטה מכריחין לקיים המצוה [כתובות פו.], ובית דין של מעלה נותנין רשות". הרי שבית דין של מעלה אינם דנים את האדם על שם תכליתו, אך בית דין של מטה דנין את האדם על שם תכליתו. ההנהגה הראשונה של "נחית בחסדך" דומה להנהגת בית דין של מעלה, וההנהגה השניה של "נהלת בעזך אל נוה קדשך" דומה להנהגת בית דין של מטה.

(491) לשון הרמב"ן [שמות טו, יג]: "'נוה קדשך', הוא בית המקדש... וכן אמרו במכילתא [שם] אין 'נוה' אלא בית המקדש".

(492) פירוש - בהגדה אומרים "כמה מעלות טובות למקום עלינו, אילו הוציאנו ממצרים, ולא עשה בהם שפטים, דינו וכו'", ונמנים שם חמש עשרה מעלות, כאשר שלש המעלות האחרונות הן "אילו קרבנו לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה, דינו. אילו נתן לנו את התורה, ולא הכניסנו לארץ ישראל, דינו. אילו הכניסנו לארץ ישראל, ולא בנה לנו את בית הבחירה, דינו". ולהלן ס"פ נט כתב על כך: "ואחר כך שקרבם לפני הר סיני, וזה בעצמו הדביקות מה שקרבם לפני הר סיני גרם להם דבוק בו יתברך, ועל ידי זה פסק זוהמת נחש... ויותר מזה שנתן התורה, הוא דבוק יותר. ויותר מזה, שהכניסם לארץ ישראל, כי הארץ הזאת היא לחלקו של השם יתברך, וכמו שאמרו ז"ל [כתובות קי:] 'כל הדר בחוץ לארץ כאלו אין לו אלוק', וזהו הדבוק יותר. ויותר, שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי, והבן הדברים האלו". ולהלן ר"פ עא כתב: "התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם, ודבר מבואר הוא זה. ולכך כאשר אמרו 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו, עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו', הנה זהו המעלה האחרונה

במה שבנה להם בית המקדש, שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי, במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו.] כתב: "וברכה ג' [של ברכת המזון] תקנו שהשלים השם יתברך את ישראל בבנין בית המקדש [ברכות מח:], ודבר זה השלמה אחרונה שאין עליה עוד, שהשם יתברך היה שם ששכינתו ביניהם בירושלים ובבית המקדש... ואף כי השם יתברך השלים את ישראל בהשלמה יתירה, ונתן להם הארץ, שהיא ארץ מיוחדת, ובזה יש לישראל השלמה מיוחדת, מכל מקום עדיין לא ידענו כי נתן לישראל השלמה שאין השלמה עליה, ובזה נתן להם ירושלים ובית המקדש, והשלמה הזאת היא על הכל. ולכך בהגדה של פסח, שזכר 'כמה מעלות טובות וכו'', זכר באחרונה 'ובנה לנו בית המקדש', והוא האחרון, כי היא השלמה אחרונה". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלט.], שכתב: "כאשר העם שלמים למטה, אז יושלמו מלמעלה, לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי... השלמה אחרונה הוא מה שהשכינה ביניהם, ואין על זה".

(493) אודות שהתורה היא הנהגה אלקית, ולא טבעית, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ה [קמג.] כתב: "כי ההנהגות אשר הם בעולם הם שלש; כי ההנהגה שצריך האדם לנהוג לפי מנהגו של עולם, לחרוש ולזרוע, ושאר צרכיו... ועוד יש הנהגה בלתי טבעית, והיא הנהגה האנושית, אשר מתחדשת מן הבחירה, ועל ידי זה הנהגה הנימוסית, שהיא על ידי המלכות מה שירצה ומה שלא ירצה, וגוזר גזירתו על האדם, והוא הנהגת הנימוס... וההנהגה השלישית הוא הנהגה אלקית, שסדר השם יתברך בעולם איך יהיה נוהג על ידי התורה שנתן השם יתברך. ובזה הנהגת העולם על שלשה דברים; הנהגה האחת מה שצריך אל הטבע, והנהגה השנית בלתי טבעית, והוא כפי מה שגוזר המלך, והוא הנמוס. הנהגה השלישית היא הנהגת השם יתברך בסדר אלקי למעלה מן הטבע ולמעלה מן הבחירה, עד שהם שלשה הנהגות; הנהגה טבעית, הנהגה נמוסית, הנהגה אלקית בלתי טבעית. ואמר [אבות פ"ג מ"ה] כאשר האדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית, עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ... ואשר הוא משועבד אל השם יתברך, אי אפשר שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע". ושם במשנה יז [תכז.] כתב: "כי דרך ארץ הנהגת סדר העולם, והתורה היא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה, הוא הנהגת הטבע... ומה שאמר [אבות פ"ג מי"ז] 'אם אין דרך ארץ אין תורה' כמשמעו, שצריך שיהיה בו דרך ארץ קודם, כי דרך ארץ שהוא הנהגת סדר עולם הוא קודם לחכמה

אלקית. ואם לא ימצא הקודם, לא ימצא אשר הוא יותר עליון במעלה, שהרי דרך ארץ קודם לגמרי אל התורה. וכמו שמצינו בבריאת עולם, שהרי כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה. ודבר זה בודאי, כי הנהגת סדר עולם קודם התורה, שהיא הנהגה אלקית, ולפיכך 'אם אין דרך ארץ אין תורה'".

(494) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קע:]: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... ולפיכך שלימות האדם עצמו עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר". ובנתיב התורה פ"ד [קפז.] כתב: "התורה היא השלמת האדם, והתורה תקרא 'אשה' בכל מקום, שעל ידה גם כן השלמת האדם, כמו האשה שהיא השלמת האדם". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.] כתב: "דבר זה תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלקים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי". ובתפארת ישראל פי"ב [קפט:] כתב: "התורה היא השלמת האדם, והוא שאמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ולא אומות העולם מכחישי התורה קרוים אדם'. ולמה לא נקראו האומות עובדי כוכבים 'אדם'. רק בשביל שאין להם התורה, שהיא השלמת האדם בעצמו. שיש בתורה רמ"ח מצות עשה להשלים האדם שיש לו רמ"ח אברים, וכן שס"ה מצות לא תעשה להשלים האדם מצד החומר, עד שעל ידי התורה הוא אדם לגמרי, כמו שהתבאר... והנה כאשר יתבאר לך זה לא יהיה לך ספק שאין ראוי בשום ידיעה לקנות ההצלחה, רק בהשגת דבר שעל ידו יושלם הכל, ודבר זה הוא הצלחתו, ואין זה רק בידיעת התורה" [ראה למעלה פל"ט הערה 147, וש"נ].

(495) דברים אלו מבוארים על פי דברי המדרש [שמו"ר לג, א], שאמרו שם "אמר הקב"ה לישראל, מכרתי לכם תורתי, כביכול נמכרתי עמה... משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה. ביקש לילך לו לארצו, וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול, לפי שהיא

אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך, קיטון ["חדר" (מתנו"כ שם)] אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול. לומר לכם אל תטלוה, איני יכול. אלא בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'". הרי השכינה שרויה בישראל [במשכן ובמקדש] מחמת התורה שניתנה לישראל. ובדר"ח פ"ג מ"ב [עו.] הביא מדרש זה, וכתב לבאר [עט.]: "ואמר שהיא יחידה, כי מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים. וזה הטעם שהתורה היא אחת... שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל... כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד... וזהו הבת היחידה. ומפני כך אי אפשר להפרד מן התורה, מאחר שיש אל השם יתברך צירוף מיוחד כמו זה אל התורה, אין לזה הסרה כלל, שהרי הדבר שהוא מיוחד אין נטיה ממנו לצד אחר... כי השם יתברך עם התורה לגמרי". ובנתיב התורה פ"ו [רעו:] כתב: "אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה שהיא אחת, לכך הקב"ה, שהוא אחד, הוא עם ישראל. ודבר זה תמצא במדרש בפרשת תרומה [שמו"ר לג, א] על [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'... כי לכך השכינה בישראל בשביל שיש להם תורה אחת, כמו שהוא יתברך אחד... כי השם יתברך עם ישראל מצד שנתן להם התורה שהיא אחת" [הובא למעלה הערה 353]. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכא.] כתב: "ואמר עוד כאשר נתן השם יתברך התורה לישראל אי אפשר שיהיה פורש מן התורה, וכביכול הקב"ה בעצמו נלקח עם התורה. ומדמה דבר זה למלך שיש לו בת יחידית. והמשל הזה עם שהוא נראה פשוט, הוא עמוק מאד. וכאשר תבין המשל הזה תדע להבין מה שציוה מיד 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'".

(496) לשונו בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:]: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו עניין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים". ובתפארת ישראל פ"ד [עג.] כתב: "המלך הוא המשלים את הכל". ובנצח ישראל פנ"ב [תתלד.] כתב: "על ידי המלך יושלם כל העם אשר הוא תחתיו". ושם פנ"ד [תתמו.] כתב: "כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס', לפי

שהוא משלים את חסרון הדור, כמו שהפרנסה משלמת חסרון האדם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב: "המלך נותן קיום לעם... כי המלך ראוי להשלים ולקיים העם". ובאור חדש פ"ג [תרפו:] כתב: "כי המלך הוא תקון העם". ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.] כתב: "ענין המלך... מסדר העם בסדר הראוי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "המלך הוא מסדר הכל... המלך הוא עצם הסדר". ובדרשת שבת תשובה [עב:] כתב: "ענין המלך... שיהיה פונה אל העם להשגיח עליהם ולתקן ענייניהם מה שחסר להם". ובדרשת שבת הגדול [רז.] כתב: "כי כאשר תראה סדר במדינה תדע כי יש מלך מסדר הכל, וכאשר אין סדר להם, תדע כי אין להם מלך" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 85, פי"ד הערה 105, פמ"ו הערות 30, 97, ולהלן הערות 500, 592].

(497) נראה שכוונתו למשפט, שהוא היושר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשיב:]: "כי המשפט הוא היושר בעצמו, שלא יעבור על היושר, וזהו ענין משפט" [הובא למעלה הערה 17]. והמלך ומשפט הולכים יחד, וכמו שנאמר [משלי כט, ד] "מלך במשפט יעמיד ארץ". וכן נאמר [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". ואודות זיקת המלך למשפט, כן כתב למעלה פכ"ט [תקו:]: "כח השופט הוא למלך המשיח, שיהיה מלך, ושייך לו המשפט". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג:] כתב: "המשפט הוא שייך למלכות". ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד... שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.] כתב: "הוא דן את הנמצאים, כמלך שדן את עמו". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "ויש לפרש כי הכסא שייך בו משפט, ודבר זה ידוע כי אין דבר מתיחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא היה מכריז [דברים טז, יט] 'לא תטה משפט' [דב"ר ה, ו], אם ירצה לשבת על הכסא, ויהיה כסא שלו כסא קיים... כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'... מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב: "אי אפשר שיבא המשפט רק ממי שהוא כמו מלך שאינו חסר, כי אם הוא חסר אין ספק שהמשפט הבא ממנו ג"כ חסר, ואין זה משפט גמור. ולפיכך מחויב שיהיה הדיין כמו מלך שאינו חסר, והמשפט שלם ולא חסר". ובדרשה לשבת תשובה [עב:] כתב: "המשפט ראוי למלך במה שהוא מלך, כדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'" [ראה למעלה פכ"ג הערה 14, פכ"ט הערה 115, פמ"ו הערה 183, וגו"א בראשית פי"ד הערה 26].

(498) פירוש - המשפט [היושר] הוא שלימות, וכמו שכתב בח"א לשבת קנב: [א, פו.]: "זה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם,

שאין דבר שלם יותר ממנו, ולכך הוא שמחה לצדיק, שהוא שלם. ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש, שהוא השמחה".

(499) לכך מלכות בית דוד היא הנהגה אלקית המביאה את ישראל אל השלימות, לעומת שאר מלכויות שאינן הנהגה אלקית. ואודות ההבדל בין מלכות בית דוד הקדושה לשאר מלכיות, ראה למעלה הערות 357-355. ולמעלה פי"ח [קלג] כתב: "כי מלכות ישראל הקדושה, יש לה מדריגה אלקית פנימית". ובנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "ישראל האומה היחידה, היא מלכות שיש בה הקדושה האלקית, והיא מובדלת מן המלכות האומות. וזה כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי... וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית... ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם... כנגדם יש בעולם ד' מלכיות... ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל" [הובא למעלה פי"ח הערה 52, ופמ"ו הערה 185]. וכן הוא בנר מצוה [י:]. ובנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "מלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול". ושם פנ"ט [תתקה:] כתב: "המלכות אשר הוא נמשך הוא מלכות קדושה, כמו מלכות דוד, שהיה מלכותו נמשכת". וכן כתב בח"א לשבת קמט: [א, עט:], ח"א לסנהדרין צז. [ג, רד:], ועוד [ראה למעלה פי"ח הערה 52]. **ואודות שהקב"ה** רוצה במלכות בית דוד, הנה אמרו חכמים [שבת נו.] "כל האומר דוד חטא, אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו'', אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". ובבאר הגולה באר החמישי [קח:] כתב: "אמנם דברים אלו לא יכחיש אותם הכתוב. כי כאן כתיב [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו', ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב 'וה' עמו', ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר 'אפשר שבא חטא לידו

וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו. כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש, ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה... שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשמח:] כתב: "דוד המלך הרי הוא עיקר בעולם, אשר ממנו מלכות בית דוד" [ראה למעלה פ"ט הערה 124]. **ואמרו חכמים** [ב"ק לח.] "'ויאמר ה' אלי אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה' [דברים ב, ט], וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות. אלא נשא משה ק"ו בעצמו, אמר; ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב, אמרה תורה [במדבר כה, יז] 'צרור את המדינים והכיתם אותם', מואבים עצמן ["שהתחילו בקלקול ושכרו את בלעם" (רש"י שם)] לא כל שכן. אמר לו הקב"ה [למשה], לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי. שתי פרידות טובות ["גוזלות" (רש"י שם)] יש לי להוציא מהן, רות המואביה ונעמה העמונית". והגו"א במדבר פל"א אות ב [תקה.] הביא גמרא זו, וכתב: "אף על גב דלא בא ממואב אלא פרידה אחת, דהיא רות, דאילו נעמה העמונית מעמון היתה [ב"ק לח:], נקט בגמרא 'שתי פרידות' בשביל עמון ומואב, דסבירא ליה דמה שציוה על מואב ועמון הוא שייך זה אצל זה, כי ציוה עליהם שלא לעשות עמהם מלחמה [דברים ב, פסוקים ט, יט], לפי שמלכות בית דוד על ידי שניהם יהיה, שהרי מדוד ורחבעם היה מלכות בית דוד. ולכך בגמרא נקט 'שתי פרדות', אבל באחד, דהיינו במואב או בעמון, אינו מעלה ומוריד, שעיקר שיהא מהם מלכות בית דוד בכלל. ולפיכך קאמר 'שתי פרידות שעתיד אני להוציא מהם'. תדע לך שעיקר הכוונה כן היה, שלא היה רחבעם כל כך צדיק שהקב"ה החיה אומה שלימה בשבילו. אלא עיקר הטעם שרצה הקב"ה להוציא מלכות בית דוד בכלל על ידי עמון ומואב. לכך נקט 'שתי פרידות שעתיד הקב"ה להוציא', לפי שבשניהם כוונה אחת, לא בשביל דוד בלבד, אלא מלכות בית דוד... וכן מוכח עוד, דקאמר התם שהחיה הקב"ה ב' אומות כדי שיוציא מהם ב' פרידות. ולא היה לו לומר אלא שהקב"ה החיה שתי אומות כדי שיוציא מכל אחת פרידה אחת מהם, דלא הוי ליה להוציא בלשון 'שתי פרידות', אם לא שנתלה אחת באחרת. שמע מינה כמו שאמרנו למעלה, כי שניהם דבר אחד וענין אחד". הרי הקב"ה הציל שתי אומות שהיו חייבות כליה רק מחמת שמהן תצא מלכות בית דוד המון שנים לאחר מכן. ואין לך גלוי גדול מזה להורות ש"השם יתברך רצה במלכות זה להנהיג את ישראל".

(500) לשונו בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:]: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו עניין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים... וכאשר העם שלימים למטה, אז יושלמו מלמעלה לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב: "ותקנו להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים, כמו שאמרו בגמרא [ברכות מח:]... כי הברכה הזאת היא השלמה אחרונה לישראל. ומלכות בית דוד בפרט היא השלמת ישראל. ודבר זה ידוע כי מלכות בית דוד היא השלמת ישראל, כי גם שאר מלכות הוא השלמה לעם, כמו שהוא ידוע. ועל ידי השלמה הזאת של מלכות בית דוד, מקבלים ישראל השלמה על השלמה, עד שהשכינה הוא מלכם שוכן ביניהם. ולכך צריך להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים". ובנצח ישראל פנ"ב [תתלג:] כתב: "לעתיד יהיה מעלת בית המקדש בשלימות לגמרי, ויהיה בשלימות שאין למעלה מזה. ולכך אמר [ילקו"ש ח"ב רמז תקנב] שבית המקדש לעתיד יאמר שירה. שכאשר יהיה בית המקדש בשלימות, ויהיה בפועל, וזהו השירה. ואמר [שם] כי ההרים יענו אחריו השירה. וזה כי על ידי בית המקדש, שהוא שלימות כל העולם, יושלם גם כן הכל. כי כמו שעל ידי המלך יושלם כל העם אשר הוא תחתיו, וכך על ידי בית המקדש, שהוא מקום קדוש בארץ, יושלם הכל". וקודם לכן בנצח ישראל פי"ח [תו:] כתב: "תראה כאשר נבנה בית שני, וחזר להם הבית, לא חזר להם מלכות בית דוד. ודבר זה צריך טעם נפלא מאוד, כי למה לא חזר להם מלכות בית דוד גם כן". הרי שבנין המקדש מחייב מלכות בית דוד שתוקדם לו, עד שיש מקום לתמוה מדוע לא חזרה מלכות בית דוד בימי בית שני. ובח"א לב"ב ד. [ג, נח.] סלל לו דרך נוספת בביאור השייכות בין המלך למקדש, וכלשונו: "כי המלך יש לו מעלה נבדלת. ולפיכך אין ראוי לבנין בית המקדש, וכן לענין נפילתו, רק המלך. כי איך ישלוט הדיוט בבית המקדש שהוא נבדל מכל העולם, ואין ההדיוט מגיע עד שם. אבל המלך שהוא נבדל, מגיע עד שם" [הובא למעלה הערה 355].

(501) ילקו"ש ח"א רמז רנא. ומביא מדרש זה כדי לקשר את שלשת חלקי הפסוק שעמד עליהם עד כה; [שמות טו, יג] "נחית בחסדך עם זו גאלת, נהלת בעזך, אל נוה קדשך". והמדרש יעמיד ג' חלקים אלו כנגד ג' העמודים שהעולם עומד עליהם [חסד, תורה, ועבודה (מקדש)]. וכן בדר"ח פ"א מ"ב [קצז.] הביא מדרש זה.

(502) לפנינו בילקו"ש איתא "רב הונא בשם רבי אחא". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצז.] כתב: "רב הונא בשם רבי חייא".

(503) פירוש - ישראל כשעברו את ים סוף פירשו בשירתם ג' עמודים אלו.

(504) שנעשו אז לחלקו יתברך, וכמו שכתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה פ"ט [תעז:] כתב: "כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו". ולמעלה פכ"ג [שמו:] כתב: "ישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה". ולמעלה פכ"ה [שצה.] כתב: "לכך אמר לו [שמות ג, טו] 'כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם וגו'', הודיע למשה כי יאמר להם בזה השם יהיו נגאלים. כי השם הוא שם המיוחד, נקרא שם העצם. וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים. וזהו ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו נתלה בדבר, כי המשועבד הוא תולה בזולתו, אבל הנגאל, שאינו נכנס תחת רשות אחר, עומד בעצמו. ולפיכך אמר כי הגאולה תהיה להם בזה השם העצם, והוא השם המיוחד הנבדל מכל, ובשם הזה יהיו נגאלים. כי זה השם על ישראל נקרא, כי הוא 'אלקי אברהם אלקי יצחק וגו'' [שמות ג, טו], שהם אבות ישראל, ו'זה שמי לעולם וזכרי לדור דור' [שם]. לכך בשם הזה תהא הגאולה, כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך שהוא נבדל מכל, וכך יהיו נבדלים מכל האומות, כדכתיב [ויקרא כ, כו] 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי', שבשם הזה הוא יתברך נבדל מיוחד, וכך יהיו ישראל נבדלים מיוחדים... שם הויה שם המיוחד הוא עצם הגאולה, כי הוא שם העצם אשר אינו נסמך בזולתו". ולמעלה פל"ה [תרכד:] כתב: "כי היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע. לכך נתן להם שתי מצות שיתעסקו בהם להיות נגאלים על ידי מצות אלקיות, ובשביל זה זכו ליציאה... ובדם פסח, שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים". ולהלן פ"ס כתב: "ומה שאמרה תורה לאכול הפסח על מצות ומרורים [במדבר ט, יא]... כי הפסח הוא עצמו מה שישראל הם לה'... ואחר המדריגה העליונה הזאת שישראל הם להקב"ה, נמשך אחר זה הגאולה, שהוא המצה, ונמשך אחר זה גם כן השעבוד כאשר המקבל ראוי לזה, והכל הוא מצד שיש להם מדריגה העליונה הזאת... ומן מדריגה העליונה שישראל הם של הקב"ה, דבר זה מביא גאולה ומביא מרירות. כי כן נותן המדה, כאשר הם שלמים יש להם גאולה, והשעבוד כאשר יש בהם חסרון... הפסח כמו שאמרנו למעלה מורה על שאנחנו להקב"ה, ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות, כי הוא יתברך אלהי האלהים המושל על כל הכחות ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא

אותנו מרשות אחרים... ולפיכך ראויום אל הגאולה לצאת מרשות אחרים כאשר הם אל השם". וראה למעלה פ"ט הערות 131, 169, פכ"ג הערה 203, פכ"ה הערה 54, פכ"ו הערות 2, 12, 72, פ"ל הערה 33, פל"ה הערה 40, ופמ"ו הערה 200.

(505) עובר מדביקות ישראל בה' לדביקות העולם בה', כי בהמשך כתב "כאשר יצאו ישראל ממצרים, אז על ידי ישראל היה דביקות לעולם בו יתברך לגמרי בכל שלשה דברים אלו". נמצא שדביקות העולם בה' היא תוצאה מדביקות ישראל בה', כאשר דביקות ישראל בה' היא האב, ודביקות העולם בה' היא התולדה. לכך כל מה שנמצא בעולם, בידוע שקודם לכן הוא חייב להמצא בישראל.

(506) וזו דביקות הנותן במקבל. ולהלן פס"ו כתב: "וכאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה, יש כאן עלול נמצא. כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו... ולפיכך החבור האמתי שיש לסבה הראשונה, שהוא עלה באמת, הוא בתחתונים, במה שהם עלולים באמת". ואמרו חכמים [ב"ר כ, ז] "אין תשוקתן של גשמים אלא על הארץ". ובנצח ישראל פל"א [תקצו:] כתב: "במדת הטוב והחסד שנוהג הוא יתברך עם עולמו, מצפה לחונן את ישראל". ושם פנ"ד [תתמד:] כתב: "אהרן שהיה עושה שלום וחבור בין ישראל לאביהם בשבמים, דבר זה הוא מצד השם יתברך, אשר הוא חפץ בחבור ובדביקות להיות עם ישראל... ענני כבוד היו על ידי אהרן [תענית ט.]... כי על ידי אהרן היה החבור של הקב"ה עם ישראל, כמו שתמצא בכל מקום כאשר היה נגלה השכינה בתחתונים, היה על ידי ענני כבוד; 'וירא ה' בעמוד ענן' [דברים לא, טו], וזה תמיד. 'ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד' [שמות יט, יז]. וגם כן בכל מקום שהיה גלוי שכינתו בתחתונים היה זה על ידי עמוד הענן. ולכך ראוי שיהיה זה על ידי אהרן, שעל ידי אהרן חבור השם יתברך אל ישראל... כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא 'ענן השמים' [דניאל ז, יג], וזה היה מורה על השתוקקות העלה אל התחתונים" [הובא למעלה פכ"ב הערה 71, ופמ"ו הערה 161]. והענן מורה על השפעת מים [תפארת ישראל פ"ל (תמט.)], ועל חסד [גו"א בראשית פכ"ד אות מג (תטו:)]. נמצא שהענן מורה על ההשפעה, ומורה על חבור השם יתברך לישראל. ולפי דבריו כאן אלו הם שני צדדים של מטבע אחת, כי ההשפעה מהעלה לעלול מורה על דביקות העלה עם העלול. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "השתוקקת המשפיע אל המושפע, כי המשפיע גם כן אי אפשר לו בלא מקבל שהוא משפיע אליו, וצריך לו מקבל. וזה שאמר 'אין תשוקת גשמים אלא ארץ', כי הגשמים הם

משפיעים, ואי אפשר בלא מקבל, לכך צריכים אל המקבל, הוא הארץ". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ:] כתב: "יש דביקות העלה אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עלה בלא עלול". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קעח.] כתב: "דע כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים מצד כי אין עלה בלא העלול, לכך השם יתברך חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם. ומפני כי העלה הוא קודם אל אשר הוא עלה להם, לכך השכינה מקדמת לפני עשרה [ברכות ו.], כי בודאי השם יתברך, אשר הוא העלה, קודמת אל מי אשר הוא עלול ממנו" [הובא למעלה פכ"ג הערה 87].

(507) וזו השתוקקות העלול לעלה. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצא:] כתב: "כי הנמצאים משתוקקים אל העלה מצד עצמם, כאשר אין להם המונע החמרי". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] כתב: "אמנם על ידי מרים היה הבאר [תענית ט.]. כי היה בישראל שהיו משתוקקים אל העלה, והשתוקקות הזה הוא השתוקקות התחתונים אל העליונים, כמו השתוקקות הנקיבה אל הזכר. לכך נתן להם הבאר, כי הבאר נובע ועולה מלמטה למעלה, וכדכתיב [במדבר כא, ז] 'עלי באר ענו לה'. כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה... ולכך בזכות מרים, שעל ידה היה השתוקקות והתעלות אל העלה, היה הבאר, שהוא מקור מתעלה ומשתוקק למעלה". ובמדרש [ב"ר כ, ז] "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב לבאר: "אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקות החומר אל הצורה... והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה" [הובא למעלה הערה 269, ושם].

(508) הנה לא כתב כאן רק שהעבודה היא דביקות בה' [וכמבואר בהערה הבאה], אלא "**שחפץ** האדם בעבודתו יתברך, **וחפץ** להתדבק בו יתברך". ודבריו יוטעמו מאוד על פי מה שנאמר [שמות כ, כב] "ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית וגו'", ופירש רש"י [שם] "רבי ישמעאל אומר, כל 'אם' ו'אם' שבתורה רשות, חוץ משלשה. 'ואם מזבח אבנים תעשה לי', הרי 'אם' זה משמש בלשון כאשר, וכאשר תעשה לי מזבח אבנים לא תבנה אתהן גזית, שהרי חובה עליך לבנות מזבח אבנים, שנאמר [דברים כז, ו] 'אבנים שלמות תבנה'". ובגו"א שם אות כח [קיד.] כתב: "יש לפרש מה שכתב לשון 'אם' אף על גב דחובה הם. מפני שאם יעשה מחובה כאילו מקיים גזירת המלך, אין הדבר לרצון להקב"ה, וצריך שיעשה מרצונו, ואז כשיעשה מרצונו הוא מרוצה. דהמעשה שהוא הכרחי וחובה אין צריך להביט אל שום טעם, רק שהוא מקיים גזירת המלך, ואם עושה

אלו דברים כאילו מקיים גזירת המלך, אין זה דבר. כי אם בונה מזבח, שזהו עבודתו יתברך להקריב עליו, והוא מקיים מכח גזירת המלך בלבד, אין זה עבודה. כי העבודה צריך שיהיה עובד לו מרצונו, ואז נקרא 'עובד', אבל אם הוא מוכרח, אין זה עובד" [הובא למעלה פ"ז הערה 177]. ודברים אלו יוטעמו יותר על פי מה שכתב בדר"ח פ"ב מי"ג [תשסג:], וז"ל: "צריך שתהיה תפלתו של אדם תחנונים, דהיינו כמו אדם שמבקש דבר מאת אחר דרך חנינה. ואם מתפלל דרך קבע וחוב, אין זה עבודה גמורה. כי העבודה כאשר האדם צריך אל השם יתברך, ונתלה בו יתברך לגמרי, ודבר זה כאשר יחשוב כי כל אשר עושה לו השם יתברך, עושה דרך חנינה ורחמים עליו. ואם דעתו כאשר מתפלל לפניו כי ראוי שיעשה השם יתברך בקשתו, הנה אין האדם נתלה בו לגמרי. ולפיכך צריך שתהיה התפלה דרך תחנונים, ומבקש מהשם יתברך דרך תחנונים, ואז האדם בודאי צריך אל השם יתברך. ולפיכך אם התפלה עליו כמשא, שנראה שהוא רוצה לצאת ידי חובתו בלבד, אין זה נחשב תפלה, שהיא עבודה אל השם יתברך, המורה שהאדם נתלה בו יתברך".

(509) אודות שהעבודה היא דביקות בה', כן כתב למעלה פמ"ו [לאחר ציון 67], וז"ל: "כי במה שאנו עובדים לו מורה שהנמצאים נתלים בו יתברך, כמו העבד שנתלה באדון שלו. ולפיכך העבודה מורה על שהנמצאים נתלים בו. ועוד, כי העבודה בעצמה מורה על שהנמצאים הם שבים אל השם יתברך כאשר מקריבים אליו הקרבן, שזהו בעצמה השבת הנמצאים אליו. ודבר זה יתבאר באריכות בסוף הספר [ר"פ סט] איך הקרבן הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך". ולמעלה פ"ח [שה:] כתב: "אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל. ולפיכך בזכות הקרבנות שמים וארץ מתקיימים". ובהמשך הפרק שם [שסח:] כתב: "כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". ולמעלה פל"ו [תרפד.] כתב: "כי זהו ענין הקרבן שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשד.] כתב: "וכל זה סתרי החכמה בענין הקרבן, שהוא השבת העלול אל העלה" [ראה למעלה פ"ח הערה 105, פמ"ד הערה 143, ופמ"ו הערות 42, 69, 72].

(510) לשונו למעלה פ"ח [שסט:]: "אין דבר חבור ודבוק יותר כמו התורה, שהוא דבוק וחבור האדם אל בוראו". ובדר"ח פ"ו מ"ב [ל.] כתב: "כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. ומפני זה העולם מתלונן בצלו של הקב"ה, כמו שמביא קרא [ישעיה נא, טז] 'ובצל ידי כסיתיך' [סנהדרין צט:]. ודבר זה מבואר, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות

אל השם יתברך" [הובא למעלה פמ"ו הערה 65]. וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט למעלה פ"ח הערה 44.

(511) חלוקה זו [של שני הצדדים והדבר שביניהם] מצויה מאוד בספריו. וכגון, באור חדש פ"ה [תתע.] כתב: "החבור הוא בג' פנים; האחד, שהיה מתחבר אסתר לאחשורוש. והשני, שמתחבר אחשורוש לאסתר, וזהו הפך הראשון. והשלישי, כאשר שניהם מתחברים זה לזה וזה לזה בחבור אחד... וכנגד זה האשה נקנית בג' דרכים, בכסף בשטר ובביאה [קידושין ב.]. כי האיש מתדבק באשה, והדביקות הוא בג' פנים אשר אמרנו; כי בכסף בשביל שהאשה מקבלת הנאת כסף, מתחברת היא אליו. והשטר שהוא לשון כח, כמו [דברים טז, יח] 'שופטים ושוטרים תתן לך'... כאיש שמתחבר לאשה כאשר מושל על האשה, וזהו חבור האיש אל האשה, וזהו קדושי שטר, שהוא לשון שוטר וממשלה. ובביאה שזה הוא חבור האיש עם האשה, והאשה מתחברת לבעלה, כי הביאה לשניהם". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכו:] כתב: "דע כי האדם הוא דבק בשם יתברך, ודבקותו הוא על ידי שלשה דברים; האחד, על ידי הקב"ה, שהוא אלוק לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלקותו נקרא על האדם. וכמו שאלקותו נקרא על האדם, כן האדם העובד לו, נכנס תחת רשותו. וכל דבר שהוא דבק בדבר, אי אפשר רק על ידי דבר אמצעי ביניהם [התורה], הוא המחבר הדברים, וזה ידוע". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנא.], והוסיף שם [קנב.]: "למה הדבר דומה; לפרי המחובר בענף, והענף מחבר הפרי לאילן. ואם יגרע דבר מה לפרי, מכל מקום מה שהפרי הוא מחובר לענף, והענף לאילן, לכך הוא מעלה ארוכה. אך אם נכרת עד שאין הפרי מקבל החבור, אז נפסד הפרי. וכן אם הענף הוא נכרת באמצעיתו, הרי אינו מעלה ארוכה. ואף אם לא נכרת באמצעיתו, והוא שלם, רק נבדל מן העיקר עד שאין לו עיקר, הרי אין תרופה לאותו פרי". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] לגבי משה רבינו, שהוא היה אמצעי בין עליונים ותחתונים, ומצטרף לשניהם. וכן כתב בנצח ישראל פ"ט [רלב.], דרוש לשבת תשובה [סח.], וח"א לשבועות יג. [ד, יג:], ועוד. וראה עוד בתפארת ישראל פמ"ח [תשנט:] ונצח ישראל פ"ב [כט.] אודות שהלוחות היו ששה טפחים אורך, ומשה תפס בטפחיים, והקב"ה בטפחיים, וטפחיים היו רווח באמצע [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה. וראה למעלה פט"ו הערה 66, פכ"ח הערה 43, פל"ד הערה 138, ופל"ה הערה 77].

(512) כי היא ניתנה מה', והאדם הוא מקבלה, וכמו שיתבאר בהערה 514. ובדר"ח פ"ו מ"ב [כו:] כתב: "כי הנמצאים העליונים והתחתונים כולם הם מתחברים לתורה, במה שהתורה היא מן העליונים לתחתונים".

(513) שמות כד, ז "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". ועוד נאמר [דברים כט, ח] "ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אתם למען תשכילו את כל אשר תעשון". והלוחות נקראו "לוחות הברית" [דברים ט, ט]. וחכמים אמרו [שבת לג.] "אין 'ברית' אלא תורה, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה וגו'"".

(514) כן כתב בהרבה מאוד מקומות, ונביא כאן מעט מזעיר. בתפארת ישראל פמ"ג [תרסה:] כתב: "ועוד תדע כי התורה היא הברית בין השם יתברך ובין ישראל המקבלים את הברית. והברית הוא מחבר כורת הברית והמקבל את הברית ביחד. וכל דבר שמחבר את שנים ביחד, בצד אחד הוא קרוב אל האחד, ובצד השני קרוב אל האחר. ולכך התורה שהיא הברית בין השם יתברך ובין ישראל, בצד אחד קרוב התורה אל השם יתברך אשר כרת הברית, ובצד השני קרוב התורה אל המקבל הברית, הם ישראל. ולכך כל התורה, חוץ ממשנה התורה, השם יתברך בעצמו דבר אליהם, והוא הכורת הברית. אבל משנה התורה, שהוא בסוף התורה, והוא קצה השנית, הוא קרוב אל ישראל המקבלים התורה. ולפיכך משנה תורה מפי משה שמעו [מגילה לא:], כי משה קרוב אל ישראל, הם המקבלים. ומפני כך היו שני לוחות הברית גם כן, ולא היה לוח אחד. מפני שהם 'לוחות הברית' [דברים ט, ט], וכל ברית הוא בין שנים; האחד הכורת, והשני המקבל הברית. ולכך היו חמש כתובים על לוח אחד, וכל החמש מה שלא יעשה אל השם יתברך, אשר כרת ברית עמהם. ולוח השני נגד מקבל הברית, הוא האדם, ולכך על לוח השני כתובים מה שלא יעשה אל מקבל הברית. ודבר זה עצמו בתורה גם כן, שהיא הברית גם כן בין השם יתברך ובין ישראל. שכל התורה, חוץ ממשנה תורה, הוא דבר השם יתברך בעצמו. אבל משנה תורה הוא כנגד מקבל הברית, הם ישראל". ושם פנ"ו [תתנט.] כתב: "מספר 'בני ישראל' כמו מספר המצות, שהם תר"ג מצות, ועוד עשרה שהם עשרת הדברות, סך הכל תרי"ג... כי התורה היא הברית בין השם יתברך, שהוא צוה עליהם, ובין ישראל, שקבלו המצות. ועשרת הדברות שכוללים כל התורה יש להם יחוס אל השם יתברך... כי כבר התבאר למעלה כי כל ברית הוא בין שני דברים; האחד כורת הברית, והאחד המקבל. והברית, שהוא התורה, מצד אחד קרוב אל כורת הברית, ומצד אחד קרוב אל מקבל הברית. ולפיכך עשרת הדברות, שנאמרו מפי השם יתברך, קרוב אל כורת הברית, הוא השם יתברך... ותר"ג מצות קרובים אל מקבל הברית. ומפני שקרובים אליהם, הם צורתם. לכך עולים אלו מצות, שהם תר"ג, כמספר 'בני ישראל'". ושם פס"ח [תתרעב:] כתב: "וזה אמרם בפרק הנזקין [גיטין ס:], לא כרת הקב"ה ברית

עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית'. וביאור זה, כי התורה היא ברית בין הקב"ה ובין ישראל, כאשר ישראל יש להם התורה שהיא מאת ה', וגזרותיו אשר גזר השם יתברך על האדם. וזהו בעצמו החבור בין הקב"ה ובין ישראל המקבלים גזרותיו. והחבור הזה שיש לישראל בתורה אינו רק על ידי דברים שבעל פה, הוא הברית והחבור שיש בין השם יתברך ובין ישראל. והתורה שבעל פה, שהיא עם האדם בפרט, שהיא אינה כתובה על קלף בפני עצמה, רק היא עומדת באדם, ודבר זה הוא הברית והחבור שמחבר שני דברים יחד; נותן הברית, והמקבל הברית. לא התורה שבכתב, שהיא אינה עומדת באדם, רק כתובה לפני האדם, ואין זה כריתות ברית שמחבר המקבל את הברית, הוא האדם, עם כורת הברית, הוא השם יתברך". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.] כתב: "יש לאדם שהוא עלול, חבור עם העלה, וצרוף וחבור זה הוא על ידי התורה, שהיא גזירת השם יתברך. והתורה היא הברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', לפי שהתורה היא הברית והחבור בין הקב"ה ובין האדם". ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים, וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם אחד לגמרי... כי קודם שנתן השם יתברך התורה לישראל, היו השמים שמים לה', והיה הבדל ורוחק מופלג ביניהם. אמנם משעת מתן תורה נתחברו והיה העולם אחד... כי העליונים ותחתונים מחולקים ומרוחקים מרחק רב, באשר אלו הם עליונים, ואלו תחתונים, ואין להם שתוף ויחס זה לזה. אמנם הדבר המחבר ומאחד אותם היא התורה אשר היא שכלית, שהיא מהעליונים, ועומדת בתחתונים". ובהספד [קצ] כתב: "כי התחתונים והעליונים מחולקים, שאלו עליונים ואלו תחתונים. ומי מחבר אותם, התורה מחבר אותם, שהתורה מהעליונים ועומדת בתחתונים, לפיכך התורה מחבר ומקשר עליונים ותחתונים". וראה הערה הבאה.

(515) כאמור, זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכמבואר בהערה הקודמת. וצרף לכאן מאמר חכמים [ב"ב יד:] "מאי דכתיב [ש"ב ו, ב] 'אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו'... מלמד שהשם וכל כינויו מונחין בארון". ובח"א שם [ג, סז:] כתב: "פירוש, כי הארון הוא [יהושע ג, ו] 'ארון הברית', אשר על ידו היה חבור הקב"ה עם ישראל, ולפיכך ראוי שיהיה השם וכל כנויו בארון שזה היה הברית שלם מצד כל שמותיו יתברך, וכמו שהיה שם הלוחות. וגם ספר תורה, בשביל שהתורה היא הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, וכן הלוחות. וכל שמותיו הקדושים על ידם הברית וחבור. כי התורה

היא לישראל מן השם יתברך, ולפיכך הוא עושה ברית וחבור בין ישראל לאביהם שבשמים. וכן שמותיו יתברך, שמו יתברך נקרא על עמו ישראל, כדכתיב [דניאל ט, יט] 'כי שמך נקרא על עמך'. ומפני כך שמותיו הם הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, והיו מונחים גם כן בארון הברית". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קיח:], וז"ל: "קדשי הקדשים, שם ויעוד שכינה והחבור עם ישראל, כי מקום ויעוד שכינה היה על ידי הארון, ששם לוחות הברית שכרת עם ישראל. וכן שם ספר תורה, שנקרא 'ספר הברית' [שמות כד, ז], שהקב"ה יש לו חבור עם ישראל. הנה התורה והלוחות, שהם בארון, הם עצם החיבור שיש להקב"ה עם ישראל. ולפיכך על הארון היו הכרובים, 'ופניהם איש אל אחיו' [שמות כה, כ], 'כמער איש ולוית' [מ"א ז, לו]. כשעלו לרגל היו מגביהים להם הפרוכת, והיו מראים להם הכרובים [יומא נד.], כלומר שחבת הקב"ה אל ישראל כמו זכר אל הנקבה דרך משל. ותוך הארון הוא החבור והדיבוק, וזה על ידי התורה והלוחות. וזה שאמר שלמה [שה"ש ג, י] 'רפידתו זהב מרכבו ארגמן תוכו רצוף אהבה', שכל המקרא נאמר על המשכן. 'תוכו רצוף אהבה' כרובים ולוחות, כך פירשו ז"ל [שהש"ר ג, ח]. נמצא כאשר תבין כי החיבור עצמו היה הארון" [הובא למעלה פמ"ו הערה 170].

(516) כי זהו חבור מכל צד אפשרי; מצד העלה, מצד העלול, ועצם החבור, וכמו שנתבאר.

(517) לשונו למעלה פ"ח [שפה:]: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל". ובתפארת ישראל פ"י [קסה.] כתב: "כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך". ובבאר הגולה באר הששי [רלב:] כתב: "העולם כולו השם יתברך מקיים אותו שלא יתמוטט, כי אין קיום לעולם בצד עצמו, רק על ידי השם יתברך המקיים אותו. ודבר זה על ידי הדביקות שיש לעולם בו יתברך, ומצד הדביקות הזה יש לעולם קיום, ולא זולת זה. והארץ שהיא בתכלית המטה, אם לא היה לה דביקות בו יתברך, לא היה עמידה לה". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפז.] כתב: "יש לך לדעת כי העולם הזה שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו, רק על ידי השם יתברך, אשר מאתו הכל. ושלשה דברים צריך אל העולם עד שיש לו קיום ועמידה מן השם יתברך; וזה כי העולם הזה צריך לטובו וחסדו, דהיינו אל השפעתו יתברך. כי אחר שנברא, צריך העולם שישפע ממנו פרנסת העולם וקיומו. ועוד קיום העולם כאשר העולם הוא נברא לעבוד השם יתברך, כי אם לא היה זה שנברא לעבוד השם יתברך... אין ראוי הבריאה לעולם... ועוד דבר שהוא קיום העולם, הוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר. שאילו העולם

מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל. ועל ידי שלשה אלו, שהעולם נברא לעבוד השם יתברך, והוא עוד בריאה בשלימות ולא חסירה, וכאשר השם יתברך משפיע לו חסדו וטובו, ובאלו דברים העולם עומד" [הובא למעלה פמ"ו הערה 73]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "הוא יתברך מעמיד ומקיים הכל אחר הבראם, כי אף אחר בריאת העולם אין העולם עומד בעצמו, רק שהוא יתברך מקיים העולם". וראה למעלה פ"ח הערה 105, פמ"ו הערות 42, 55, ופרק זה הערות 92, 338.

(518) לשונו למעלה פמ"ו [לאחר ציון 54]: "וזהו ששנינו [אבות פ"א מ"ב] 'על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים'. פירוש, כי העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך, והדביקות בו יתברך בשלשה דברים, והם העמודים שהעולם עומד עליהם. והעמוד האחד, במה שיש לעולם דביקות בו יתברך שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד, שהוא יתברך השפיע העולם מטובו ומחסדו... שזהו עמוד אחד מעמודי העולם שהוא מקושר עם השם יתברך, מצד שבא הכל מאתו על צד החסד... כנגד השלישי אמר 'על התורה'. שכבר אמרנו לך כי יש לעולם קשור ודבוק בו יתברך על ידי התורה, כי בה יושלם המציאות, ודבר זה מבואר שהתורה היא שלימות הכל. וכנגד השני הוא העבודה, כי במה שאנו עובדים לו מורה שהנמצאים נתלים בו יתברך, כמו העבד שנתלה באדון שלו. ולפיכך העבודה מורה על שהנמצאים נתלים בו. ועוד, כי העבודה בעצמה מורה על שהנמצאים הם שבים אל השם יתברך כאשר מקריבים אליו הקרבן, שזהו בעצמה השבת הנמצאים אליו". הרי שביאר ששלשת העמודים שהעולם עומד עליהם [תורה עבודה וגמילות חסדים] מורים על שלש הבחינות שיש בדביקות העולם אל ה' מצד התחלתו [חסד], סופו [עבודה], והשלמתו [תורה]. ואילו כאן מבאר שדביקות העולם בה' היא מצד דביקות העלה אל העלול [חסד], דביקות העלול לעלה [עבודה], ועצם החבור [תורה].

(519) נראה לבאר שעמוד החסד שהוא התחלת העולם [דבריו למעלה פמ"ו] מורה על דביקות העלה בעלול, כי השפעת העולם דרך חסד היא דביקות העלה בעלול, כי מדת החסד היא מצד הנותן, והיא המדה הראשונה השייכת לפני התהוות הנמצאים [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 88]. ועמוד העבודה שהוא השבת הנמצאים אליו [דבריו למעלה] מורה על דביקות העלול בעלה, וכמו שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט.]: "כי האהבה שיש לאדם אל השם יתברך במה שהאדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השם יתברך בא האדם, ואליו האדם שב, כי הכל שב אליו יתברך, ואין דבר זולתו, רק השם יתברך, והוא אחד ואין זולתו" [הובא למעלה פל"ו הערה 78]. ועמוד התורה שהוא

השלמת הנמצאים [דבריו למעלה] מורה על עצם החבור, כאשר התחתונים מקבלים על עצמם גזירת העליונים. ודרכו של המהר"ל להדגיש שכל הסבריו הם דרך אחת [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 225, פכ"ד הערה 111, פכ"ח הערה 61, פל"ט הערה 117, ופמ"ד הערה 188].

(520) לכך אמרו במדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 503] "ועדיין היה העולם מתמוטט, ואימתי נתבסס, כשבאו אל נוה קדשך". וכן אמרו חכמים במקום אחר [תנחומא תרומה אות ט] "עד שלא נבנה בהמ"ק היה העולם עומד על תרונוס של שתי רגלים, משנבנה נתבסס העולם ועמד בישובו". וכוונת המדרש היא כדבריו כאן, שעד שנבנה בית המקדש היה לעולם רק שני עמודים לעמוד עליהם [חסד ותורה], ומשנבנה בית המקדש נמצא עמוד העבודה בעולם, ואז "נתבסס העולם ועמד בישובו". הרי שבית המקדש נותן קיום לכל העולם. והחידוש בדברים אלו הוא שישנה זיקה מובהקת בין דביקות העולם בה' לבין דביקות ישראל בה', וכפי חוזק הדביקות של ישראל בה', כך חוזק הדביקות של העולם בה'. לכך "כאשר יצאו ישראל [ממצרים] היה להם התקשרות ודביקות בו יתברך" [לשונו למעלה לפני ציון 504], לכך "על ידי ישראל היה דביקות לעולם בו יתברך לגמרי בכל שלשה דברים אלו, ואז היה לעולם קיום לגמרי כאשר באו לבית המקדש" [לשונו כאן]. **וכן כתב** בכמה מקומות ביחס של ישראל ואומות העולם. וכגון, להלן פ"ס כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובדרוש על המצות [ס:] כתב שישראל משמשים [עוזרים] לאומות, "כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל. שכל דבר שהוא עיקר... הוא נושא את אשר אינו עיקר, ונתלה בו". ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:] כתב: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר" [ראה למעלה פ"ה הערה 132, פ"ו הערה 14, פי"ט הערה 123, פל"ט הערות 61, 83, פמ"ד הערה 145, ופרק זה הערה 276].

(521) לא מצאתי שביאר ענין זה במקום אחר. וראה למעלה פי"א הערה 68.
(522) אודות שביצ"מ קנו ישראל את מעלתם העליונה על כל האומות, כן כתב כמה פעמים. וכגון, למעלה פל"ט [לאחר ציון 168] כתב: "כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה... וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות" [ראה להלן הערה 542]. ולמעלה פמ"ב [לאחר ציון 117] כתב: "תחלה קריעת ים סוף [שמות יד, כא-כט], ואחר כך מלחמת עמלק [שמות יז, ח-טז]. כי אחר שקרע להם הים, וקנו ישראל עצם מעלתן הגדולה, אז בא האויב. כי זה האויב אינו מתנגד לישראל רק מצד קדושת ישראל, במה שהם נבדלים מכל האומות, וזהו עצם מעלתם. ולפיכך עמלק היה רודף אחרי ישראל... וכאשר קנו ישראל מעלה העליונה על ידי קריעת ים סוף, שהוא עצם צורתן, כמו שהתבאר, אז בא האויב המתנגד להם בעצם". ולמעלה פמ"ד [לאחר ציון 11] כתב: "יש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו [שמות כ, ב] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית... ומאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ולמעלה פמ"ה [לאחר ציון 114] כתב: "בפרשת ציצית נאמר [במדבר טו, מ-מא] 'ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים וגו' אני ה' אשר הוצאתי אתכם וגו''. זכר יציאת מצרים, מפני שאמר [שם פסוק לט] 'וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם', אמר שראוי לכם לעשות כל המצות, שאתם ראוים לזה מצד ש'הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. כי מאחר שיצאו מארץ מצרים, שזהו הוראה על מעלה עליונה, ומפני זה ראוי לכם לקיים מצות ה', שכל מצות ה' הם מצות אלקיות, אשר שאר אומות מצד הגשמי והחומרי שבהם אין ראוים למצות אלקיות, שהם דרכי ה', רק ישראל מצד מעלתם האלקית שקנו כשיצאו ממצרים... שאין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים לכל האומות". ולהלן בסוף הספר [בתחילת "הלכות יין נסך ואיסורו"] כתב: "דבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ. ועיקר דבר זה היה כאשר גאל

אותם ממצרים, דכתיב [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'". ובח"א לב"מ עא. [ג, כט.] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים, יצאו במדריגה העליונה ששם הבחנת הכל, כי הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים, ולקחם לו לעם, ובזה הבדיל השם יתברך בין ישראל לאומות. ולפיכך היה יציאת מצרים על ידי הבחנה, עד כי היה מבחין הקב"ה בין טפה לטפה, שהכל היה בהבחנה" [ראה למעלה פל"ט הערה 177, פ"מ הערה 104, פמ"א הערה 147, פמ"ב הערות 16, 118, פמ"ד הערות 22, 23, ופמ"ה הערה 118].

(523) פירוש - מעלתם העליונה שקנו ישראל ביצ"מ מעל כל האומות היא זו שתביא לבסוף שיהיו ישראל מאבדים את האומות כולן. באופן שתחילת איבוד האומות היתה ביצ"מ. ומקרא מלא הוא [במדבר כד, ח] "קל מוציאו ממצרים כתועפת ראם לו יאכל גוים צריו ועצמתיהם יגרם וחציו ימחץ", וכפי שכתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.], וז"ל: "'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים". ולמעלה פכ"ב [רפט:] כתב: "כי ראוי משה לעשות את האומות שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים', והאומות אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה 'איש האלקים'". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פג:] כתב: "השם יתברך מאבד האומות מפני אברהם" [הובא למעלה פכ"ב הערה 113, ופמ"ה הערה 119]. וכשם שאברהם ומשה מאבדים האומות מחמת מעלתם, כך ישראל שיצאו ממצרים יאבדו את האומות מחמת מעלתם.

(524) כמו שנאמר [שמות יג, יז] "ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא וגו'". והרשב"ם [שם] כתב: "פלשתים לבדם היו מפסיקין בין מצרים ובין ארץ כנען, כמו שמוכיח ביצחק שהיה יורד מארץ כנען ללכת דרך ארץ פלשתים לארץ מצרים מפני הרעב [בראשית כו, א-ב], עד שאמר לו הקב"ה [שם פסוק

ג] 'גור בארץ הזאת'". ורש"י [במדבר לד, ג] כתב "זהו שנאמר 'ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים', שהם יושבים על הים במערבה של ארץ כנען, כענין שנאמר בפלשתים [צפניה ב, ה] 'יושבי חבל הים גוי כרתים'". ובסמוך [לאחר ציון 532] כתב: "כי פלשת מצד שהם קרובים יותר אל ישראל".

(525) והבדל זה מורה על התנגדות גדולה יותר הקיימת בין ישראל לאומות אלו.

(526) אמנם לפי זה יתמה מדוע לא נזכר כאן עמון, שהרי הפסוק האוסר את מואב הוא גם אוסר את עמון, שנאמר [דברים כג, ד-ה] "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה' עד עולם על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים וגו'". ובמיוחד יש להעיר כן לפי הרמב"ן [שם פסוק ה], שכתב: "והנה עמון הרשיע בזה יותר מכולם, כי בני עשו והמואבים כאשר ידעו שהוזהרו ישראל שלא יתגרו בהם, הוציאו לחם ומים חוץ לגבולם, ועמון לא אבה לעשות כן... ולכך הקדים הכתוב 'עמוני'". ויש ליישב על פי מה שכתב הרמב"ן כאן [שמות טו, טו] "ולא הזכיר 'עמון', כי עמון ומואב כגוי אחד הם". ובנצח ישראל פל"ב [תריח:] כתב: "לא תמצא שום אומה יותר רחוקה מישראל מן עמון ומואב, שנצטוו עליהם 'לא יבואו בקהל לעולם', שלא תמצא דבר זה בשום אומה כלל". ושם פנ"ז [תתפ:] כתב: "כי אומת מואב הם מרוחקים מן ישראל, שלא מצאנו על שום אומה שצוה 'לא יבואו בקהל ה'' רק מואב, ובזה נודע כי מואב מרוחק מן ישראל". וכן כתב בח"א ליבמות סג. [א, קלו:], וח"א לנזיר כג: [ב, כו.], ויובא להלן בהערה 532.

(527) לשון המכילתא שלפנינו: "'אז נבהלו'. אם תאמר שהם באים לירש את ארצנו, והלא כבר נאמר [דברים ב, ד] 'אתם עוברים בגבול אחיכם בני עשו', ואומר [שם פסוק ה] 'אל תתגר בם'. הא מה תלמוד לומר 'אלופי אדום'. מפני אנינות, אמרו עכשו הם באים לעורר מריבה ששטם אבינו לאביהם, שנאמר 'וישטום עשו את יעקב'. 'אילי מואב'. אם תאמר שהם באים לירש את ארצינו, והלא כבר נאמר [שם פסוק ט] 'אל תצר את מואב וגו'', ואומר [שם פסוק יט] 'וקרבת מול בני עמון'. הא מה תלמוד לומר 'אילי מואב'. מפני אנינות הם באים עכשיו, לעורר מריבה שבין אבינו לאביהם, שנאמר 'ויהי ריב וגו'"". ולפי זה יקשה שבמכילתא לא תלו התנגדות אומות אלו במה שישראל נאסרו לקבלם בקהל ה' [כפי שביאר למעלה], אלא במאורעות שהיו בימי האבות.

(528) פירוש - אל תבאר את כוונת המכילתא שאדום ומואב היו יראים מחמת הדברים שנזכרו במכילתא; אדום היה ירא לנקמת ישראל כנגד שטימת עשו את יעקב, ומואב היו יראה לנקמת ישראל על מריבת רועי מקנה אבהם עם רועי מקנת לוט, כל זה אל תבאר.

ונראה שנאיד מלפרש דברי המכילתא כפשוטם "כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם" [לשונו בגו"א במדבר פל"א אות ט (תקח:)], וכפי שכתב לגבי הנאמר [במדבר לא, ו] "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן לצבא וגו'". ופירש רש"י [שם] "ומפני מה הלך פינחס ולא הלך אלעזר... שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר [בראשית לז, לו] 'והמדינים מכרו אותו'. ומנין שהיתה אמו של פינחס משל יוסף, שנאמר [שמות ו, כה] 'מבנות פוטיאל'... מזרע יוסף שפטפט ביצרו". ובגו"א שם אות ט [תקח:] כתב: "שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה [סוטה מג.] שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף, כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף, כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח]. והיינו דקאמר [רש"י] 'מזרע יוסף שפטפט ביצרו'. ומאחר שהוא פטפט ביצרו, הוא היפך למדין. ויקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים" [הובא למעלה פי"ז הערה 84]. הרי שסירב לבאר שם את התנגדות פנחס למדין מחמת מעשה שהיה כך היה, אלא שזו התנגדות בעצם. **והטעם לדבר** הוא משום שאין במעשים אלו מצד עצמם להורות על התנגדות בעצם שיש בין אדום ומואב לבין ישראל, אלא שמעשים שהיו כך היו. ויש לפרש דברי תורה בעצם, ולא באופן שאינו בעצם. ומעין כן כתב למעלה בהקדמה ראשונה [יד:]: "כי מדרכה של תורה לבאר המסובב בעצם, שזהו מדרך החכמה, לא דבר שהוא מסובב במקרה". וראה למעלה הערות 124, 178.

(529) פירוש - המעשים שהוזכרו במכילתא מורים על האיבה בעצם שיש בין אדום ומואב לבין ישראל, וכמו שמבאר.

(530) "הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב" [רש"י בראשית לג, ד]. ובבאר הגולה באר השביעי [שפז:] כתב: "ידוע כי זרע עשו מתנגדים לישראל". ולמעלה בהקדמה שלישית [קמד.] כתב: "כי תמצא בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בשאר האומות. כי אין בכל האומות שהם מתנגדים לישראל כמו זרע עשו, שהרי לא יתאחדו יחד. ואמרו ז"ל [רש"י בראשית כה, כג] 'כשזה קם זה נופל', וזה מורה שאין אחדות לזרע עשו עם ישראל, וזה לא תמצא בכל האומות". ובגו"א שמות פי"ז אות יג [שמח.] כתב: "כי תמצא

דבר בזרע עשו... מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד", ושם מבאר ענין זה. וכן כתב בנצח ישראל פל"ג [תרלח.]. ובנתיב התורה פי"ב [תצא.] כתב: "כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל, ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור. ולפיכך אדום רוצה תמיד להתגבר על ישראל" [ראה למעלה פמ"ב הערות 109, 123]. ומה שכתב כאן "כי עשו **לעולם** מתנגד ליעקב... שהוא **תמיד** שונא את יעקב" יוסבר על פי מה שכתב רש"י [בראשית כה, כב] "ויתרוצצו - מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות", הרי אף בבטן אמם היו יעקב ועשו מתנגדים זה לזה. ובגו"א שם אות כו [י.] כתב: "יש לך לדעת כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם, כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה, ולפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאות הם מתנגדים - אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים, שאף על גב שאין דעת ורצון בהם הם מתנגדים בצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו. אם כי מצד הטבע היו אפשר להיות יחד אין עיקר האדם הטבע, ולפיכך אף בבטן אמם היו מתרוצצים ומתנגדים זה לזה. ולא שהתנגדות הוא להם מצד עצם מציאתם בעולם הזה, שאם כן כל זמן שאין להם מציאות בעולם הזה ויצאו לאויר העולם, לא היה ראוי שיהיה נמצא התנגדות הזה, אבל מצד שם מציאות מה הם מתנגדים... לכך היו מתרוצצים, כי עצם מציאות יעקב מצד מציאות מה שיש לו, לא מצד המציאות שיש לו בעולם הזה, רק מצד שם מציאות מה, מתנגד לעשו. וכן עצם מציאות עשו, לא מצד המציאות שיש לו בעולם בשלימות, רק במה שיש לו מציאות מה, מתנגד ליעקב. ולפיכך כאשר היו בבטן אמם, קודם שלימות המציאות בעולם הזה, היו מתרוצצים". וכן כתב בנצח ישראל פט"ו [שסא., וראה למעלה הערה 303].

(531) לשון הב"ר שלפנינו "'הפרד נא מעלי', אמר רבי חלבו, 'הבדל נא' אין כתיב כאן, אלא 'הפרד', מה הפרדה הזו אינה קולטת זרע, כך אי אפשר לאותו האיש להתערב בזרעו של אברהם". וביפה תואר [שם] כתב: "להתערב בזרעו של אברהם. כי [דברים כג, ד] 'לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'". ובגו"א שמות פט"ו אות יז [שא:] כתב: "במכילתא משמע שהיו מתאוננים שאמרו עכשיו הם באים לעורר מריבה על שטימת עשו את יעקב, ומואב היו יראים שהיו מעוררים המריבה 'ויהי ריב בין רועי מקנה לוט וגו'. ויש בו טעם נפלא מאוד, רמזו רז"ל כי אלו שני אומות אדום ומואב יש לו התנגדות יותר

עם ישראל, יותר מכל שאר אומות, לכך היו יראים אלו האומות שיבאו ישראל עליהם למלחמה. ונרמז זה בכתוב שאמר 'ויהי ריב וגומר', וכן באדום 'וישטום עשו וגומר'. ואין הפירוש שנאה זאת רק שנאה עצמית והתנגדות שיש לאלו האומות, והוא נרמז אצל מואב שאמר הכתוב [בראשית יג, יא] 'ויפרדו איש מעל אחיו', ובמדרש 'הבדל' אין כתיב כאן, אמר כשם שאין פרדה עושה זרע [קידושין יז.], כך אי אפשר לזרעו של אותו איש להתערב בזרעו של אברהם. וכן אצל עשו גם כן יש שנאה בעצם. לכך אמרו כך שהיו אלו מתאוננים ביותר, וזה מפני התנגדות שלהם".

(532) לשונו בח"א לנזיר כג: [ב, כו.]: "כי הפורש הוא יותר קשה מאותו שהיה רחוק מעולם. כי הרחוק בהתחלה, אפשר שיהיה בין שניהם קצת קירוב, אף שהם רחוקים. אבל לוט שהיה קרוב [אצל אברהם] ונתרחק, אין כאן שום צד קירוב, שאם היה צד קירוב לא היה מתרחק, לכך הוא הפכו לגמרי. ולכך נגזר על עמון ומואב מה שלא נגזר על שום אומה [דברים כג, ד] 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'"' [הובא למעלה פי"ט הערה 198]. ובדרוש על המצות [ס.] כתב: "דבר זה תמצא הרבה שהשווי הוא גורם פירוד. ואצל לוט כתיב גם כן [בראשית יג, ח] 'כי אנשים אחים אנחנו'. ואמרו ז"ל [ב"ר מא, ו] שהיה קלסתר פניהם שוים, ונאמר עליהם [בראשית יג, ט] 'הפרד נא מעלי'. ובמדרש [ב"ר שם] כשם שהפרדה אינה קולטת זרע, כך אי אפשר להתערב בזרעו של אברהם. הרי לך כי השווי והדמיון הוא ההבדל והפירוד הגמור. והכל ידוע לחכימין מתוך שני שעירים, אחד לה' ואחד לעזאזל [ויקרא טז, ח]. ואלו שני שעירים היו דומים ושוים [יומא סב.]... כלל הדבר; הדמיון באיזה דברים שהם מיוחדים מורה על פירוד והבדל לגמרי, עד כי לא ישתתפו" [הובא למעלה פכ"ז הערה 40]. וראה בסמוך הערה 535.

(533) כמבואר למעלה הערה 524.

(534) בצד מה - מבחינה מסויימת.

(535) נראה לבאר רמיזותיו ["וכל הדברים האלו סתרי חכמה מאד, כי מה שנפרדו זה מורה כי אינם מתחברים יחד" (לשונו לאחר ציון 531)] על פי דבריו בנצח ישראל פל"ב [תריז:], בביאור מדוע המשיח בא מצאצאי לוט, וז"ל: "ומזה תבין הטעם שהמלך המשיח יהיה נולד מאומה אחרת, שהרי דוד ממואבית, ושלמה מעמונית [יבמות עז.]. שכאשר השם יתברך רוצה להוציא הויה חדשה, אל זה צריך הרכבה מן נטיעה אחרת שאינו מן הראשונה. שאם היה זה הנטיעה הראשונה, אין כאן דבר חדש. ולפיכך כאשר השם יתברך רצה להביא זרע המשיח לעולם, היה צריך לעשות הרכבה ונטיעה חדשה... כי לא היה ראוי שיבוא ענין חדש והויה חדשה לעולם כי אם על ידי האומות. וכל אשר

יותר רחוק מישראל, ראוי שיהיה ממנו הויה חדשה. ולכך ההויה החדשה באה מן עמון ומואב. שלא תמצא שום אומה יותר רחוקה מישראל מן עמון ומואב, שנצטוו עליהם [דברים כג, ד] 'לא יבואו בקהל לעולם', שלא תמצא דבר זה בשום אומה כלל. ומהם ראוי שיהיה נולד המשיח, שהיא הויה חדשה, וכל זה מפני התחדשות הויה החדשה... ואין לך להקשות, כי למה היה זה בעמון ומואב דוקא. כי יש לך לדעת, כי דבר זה מפני כי לוט, שממנו יצא עמון ומואב [בראשית יט, לז-לח], היה אצלו טפה של קדושה שהגיע ללוט, בשביל שהיה לוט בן אחיו של אברהם. רק שאצל לוט היה הטפה הזאת מעורבת בזוהמא ובסיג, עד שהיתה הטפה הקדושה הזאת בטילה. ולא היה אפשר שיהיה מקבל אברהם הטפה הזאת, כי היה עם הטפה הזוהמא והפסולת, שהיה מצורף לטפה זאת. עד אחר כך שנזדכך ונטהר הטפה הזאת, והבריכה השם יתברך בישראל אחר שנטהרה. ומפני כי אברהם היה טהור ונקי, לא היה ראוי לאברהם לקבל אותה טפה, כי אם לוט. כי לפי אותו זוהמא שהיה אצל אותה טפה, היה בטילה אותה טפה. ודומה לזה הכסף שהוא זך ונקי ביותר, אין לו מציאות רק בסיג. וכן לא היה נמצאת אותה טפה רק אצל לוט. ולבסוף נזדכך אותה טפה, ונתחבר אל ישראל על ידי רות ונעמה, וזהו ההברכה. ולבסוף אותה טפה מזדכך יותר, עד שמזה יהיה נולד המשיח. וזהו ההברכה כאשר תבין, כי אי אפשר לכתוב זה בפירוש" [הובא בחלקו למעלה פכ"ב הערה 55]. ובמדרש [ב"ר נא, ח] ובזוה"ק [ח"א קי:] מבואר שבמעשה של לוט ובנותיו נמצאת התחלת ענין המשיח. נמצא שמהלכם של דברים הוא כך: מלכות בית דוד צריכה לצאת לעולם דוקא מתוך "טפה של קדושה מעורבת בזוהמא ובסיג" [ראה נצח ישראל פל"ג הערה 59]. לכך נבחר לוט להיות אכסנאי לטיפה זו, כי אצלו גם כן היתה הקדושה מעורבת בזוהמא. דרך רות ונעמה נזדככה אותה טיפה עד שמהן ראוי שיהיה נולד המשיח, שהוא הויה חדשה. והואיל והצורך בהתחדשות ההויה מזקיקה הברכה והרכבה מאומה הרחוקה ביותר מישראל [שככל שהריחוק גדול יותר, כך הויתו מחודשת יותר], לכך חייב להיות שעמון ומואב יהיו האומות המרוחקות ביותר מישראל, כדי שמהן תבוא התחדשות הויה גמורה.

(536) לשונו בנצח ישראל פ"ס [תתקכב.]: "ואמר 'ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת והיה אדום ירשה וגו'' [במדבר כד, יז-יח]... בא לחלק אותם [מואב ואדום] מן שאר האומות, כי אין כלם ענין אחד, רק הם מחולקים. ואשר הם מחולקים הם מואב ואדום, כי אלו שתי אומות אינם בכלל שאר אומות, והם מיוחדים מן שאר אומות. שהרי אל מואב נתן השם יתברך ארץ לנחלה, ואמר [דברים ב, ט] 'לא תתגר בם מלחמה'. וכן

לאדום גם כן, שכן אמר [דברים ב, ד] 'אתם עוברים בגבול אחיכם וגו''. וכן בכל מקום אלו שתי אומות, מואב ואדום, מזכיר אותם בפני עצמם, וכדכתיב [ישעיה יא, יד] 'אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם'. והטעם הוא שאלו שתי אומות יש להם כח עליון מלוט ועשו, שהיו קרובים אל הקדושה". וראה הערה הבאה.

(537) לשון רש"י [שמות טו, טו]: "אלופי אדום אילי מואב - והלא לא היה להם לירא כלום, שהרי לא עליהם הולכים. אלא מפני אנינות, שהיו מתאוננים ומצטערים על כבודם של ישראל". ובגו"א שם אות יז [ש.] כתב: "יקשה, למה היו אלו שני אומות מתקנאים בחשיבותן של ישראל יותר משאר אומות. דאין זה קשיא, דאדום הם מזרע אברהם, וכן מואב מבן אחיו של אברהם, והיו סבורים שהם ראוים לגדולה גם כן, ולפיכך היו מתקנאים בהם ונבהלו על חשיבותן". ובנר מצוה [לג.] כתב: "הקירוב הזה עצמו היה גורם שרצו [היוונים] לאבד מהם התורה, כי אין גבור מתקנא אלא בגבור שכמותו [ע"ז נה.], ולפיכך רצו לאבד מהם התורה". והפחד יצחק, חנוכה, מאמר ד אות ד, כתב: "ההתנגדות בין הטוב והרע היא עמוקה יותר, דהיינו כאשר על הגוון יש לשניהם אותו כיון... דוקא אותו פרצוף של הרע אשר נקודות המגע שלו עם הטוב מרובות הן ביותר, דוקא אותו פרצוף מעמיק הוא את התנגדותו, ומכוון את מלחמתו כלפי שרשיו של הטוב. בשעה שהשנאה מתפרצת בין קרובים, הרי מעמיקה את שרשיה הרבה יותר מאשר בשעה שהיא מתפרצת בין רחוקים". וראה הערה הבאה.

(538) כי "אלוף" ו"איל" מורים על ממשלה וחוזק; לגבי "אלוף", כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ד [ק:]: "ו'אלופו' שהוא אלוף מתגדל עליו, וזהו לשון 'אלוף' בכל מקום". והרד"ק בספר השרשים, שורש אלף, כתב: "'אלופי ומיודעי' [תהלים נה, יד], 'אלוף נעורי אתה' [ירמיה ג, ד]... ענין כל אלו שר וגדול. ואמרו רבותינו [סנהדרין צט:] כל 'אלוף' מלכותא בלא תגא, כלומר אינו חסר מהיותו מלך אלא הכתר, כי 'מלך' יקרא כשהוא מוכתר, ו'אלוף' שאינו מוכתר". ואמרו חכמים [חגיגה טז.] "אין 'אלוף' אלא הקב"ה, שנאמר 'אלוף נעורי אתה'". ולגבי "איל", כן ביאר למעלה בפרק זה [ראה הערות 33, 449]. ובגו"א שמות פט"ו אות יז [ש.] סלל לו דרך נוספת בביאור הזכרת אלופים ואלים, וכלשונו: "יש ראיה גדולה לדברי רז"ל [במכילתא (שם) שאדום ומואב קינאו בחשיבות ישראל], דגבי אלו נאמר 'אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב', כתב לך האלופים והאלים, כי לא היו מקנאים בם אלא האלופים והחשובים, ולפיכך באלו שנים בלבד כתיב 'אלופי אדום אילי מואב'". וכוונתו שקנאה נופלת רק בין דומים, וכמבואר בהערה הקודמת. לכך החשובים שבמאדום ומואב קינאו בחשיבות ישראל.

(539) לשון המכילתא [שמות טו, טו]: "נמוגו כל יושבי כנען. כיון ששמעו יושבי כנען שאמר הקב"ה למשה [דברים כ, טז-יז] 'רק מערי העמים וגו' כי החרם תחרימם'. אמרו, אלו ואלו [אדום ומואב] לא היו מתיראין אלא מממונם ומנכסיהם, אבל עלינו אינן באין אלא לכלותינו ולירש את ארצנו. התחילו נימסין, שנאמר 'נמוגו'". וכן רש"י [שמות טו, טו] כתב: "נמגו - אמרו עלינו הם באים לכלותינו ולירש את ארצנו". והחזקוני [שם] כתב: "נמגו כל ישבי כנען - אמרו לגרשנו מארצנו הם באים, ולהחזיק בה, שהרי נתנה להם הקב"ה, כדכתיב [שמות ג, ח] 'וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו וגו' אל מקום הכנעני וגו'". והספורנו [שמות טו, טו] כתב: "נמוגו כל יושבי כנען - הנה יושבי כנען בשמעם כל אלה נמוגו בלי ספק, כי ידעו שעליהם עלו לגרשם, כאמרו [יהושע ב, יא] 'ונשמע וימס לבבנו וכו'".

(540) לשון הרמב"ן [שמות טו, יד] "ויתפלל שתפול עליהם אימה ופחד שלא יצאו לקראת ישראל למלחמה. ואמר רבי אברהם [שם פסוק טז] כי 'תפול עליהם' שב אל פלשת אדום ומואב, לא אל כנען... ויתכן שגם על הכנעני נפל פחדם, ולא נלחם בהם עד עברם".

(541) בא לבאר כפילות "עד יעבור". ואונקלוס תרגם [שמות טו, טז] "עד דיעבר עמך ה' ית ארנונא עד דיעבר עמא דנן די פרקתא ית ירדנא" [ראה להלן הערה 554]. ורבינו בחיי [שם] כתב: "'עד יעבור עמך ה'' זו העברת נחלי ארנון. 'עד יעבור עם זו קנית' זו העברת הירדן... כן תירגם אונקלוס". וכן יבאר המהר"ל כאן.

(542) כמו שכתב למעלה פל"ז [תרצז.]: "תחלת היציאה היה ביום ראשון, ותכלית היציאה היה ביום שביעי, שעברו הים ביום השביעי [רש"י שמות יד, ה], ואז נגאלו מן מצרים כאשר עברו ים" [ראה למעלה הערה 167]. ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 167] כתב: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף, ונבקעו כל המים שבעולם, שהמים... הם חמרים, שאין בהם צורה. וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה, שיצאו ממצרים החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף. והיה קריעת ים סוף לישראל לא במקרה, אלא בעצם, שהמים, שהם נוטים אל החומר כמו שנתבאר, הם מתיחסים אל מצרים. ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף" [ראה למעלה פ"מ (לאחר ציון 265), ר"פ מב, ופרק זה הערה

522]. ויציאה מן העבדות היא יציאה מן החומרי, וכמלוקט למעלה פמ"ה הערה 11. לכך בקריעת ים סוף יצאו ישראל מן העבדות.

(543) כמו שנאמר [במדבר כא, יד] "על כן יאמר בספר מלחמת ה' את והב בסופה ואת הנחלים ארנון", ופירש רש"י [שם] "ואת הנחלים ארנון - כשם שמספרים בנסי ים סוף, כך יש לספר בנסי נחלי ארנון, שאף כאן נעשו נסים גדולים".

(544) כי לאחר שישראל עברו את נחלי ארנון, הם נלחמו עם סיחון ועוג, וכבשו מהם את ארצם [במדבר כא, כא-לה]. וארצות אלו הובטחו לאברהם אבינו [בראשית טו, יח-כא, וראה רש"י דברים ג, יג]. ויש להבין, דבשלמא הנסים שנעשו בים סוף, הרי פשיטא שהם נעשו בכדי שישראל ישתחררו מעבדות מצרים. וכן הנסים שנעשו בירדן נועדו לאפשר לישראל להכנס לארץ ישראל, וכמו שנאמר להדיא במקרא [יהושע ג, י-יז]. אך מנלן לומר שנסים של נחלי ארנון קשורים לכיבוש סיחון ועוג שבא בעקבותיהם, הרי בפשטות נסים אלו נעשו כדי להרוג את האמורי שארב לישראל, וכמו שכתב רש"י [במדבר כא, יד-טז] "ואת הנחלים ארנון - כשם שמספרים בנסי ים סוף, כך יש לספר בנסי נחלי ארנון, שאף כאן נעשו נסים גדולים. ומה הם הנסים. ואשד הנחלים - שפך הנחלים, שנשפך שם דם אמוריים, שהיו נחבאים שם, לפי שהיו ההרים גבוהים והנחל עמוק וקצר, וההרים סמוכים זה לזה... אמרו אמוריים, כשיכנסו ישראל לארץ לתוך הנחל לעבור, נצא מן המערות בהרים שלמעלה מהם, ונהרגם בחצים ואבני בליסטראות. והיו אותן הנקעים בהר של צד מואב, ובהר של צד אמוריים היו כנגד אותן נקעים כמין קרנות ושדים בולטין לחוץ. כיון שבאו ישראל לעבור, נזדעזע ההר של ארץ ישראל כשפחה היוצאת להקביל פני גבירתה, ונתקרב לצד הר של מואב, ונכנסו אותן השדים לתוך אותן נקעים והרגום. ומשם בארה - משם בא האשד אל הבאר, כיצד, אמר הקב"ה, מי מודיע לבני הנסים הללו. המשל אומר, נתת פת לתינוק, הודיע לאמו. לאחר שעברו, חזרו ההרים למקומם, והבאר ירדה לתוך הנחל והעלתה משם דם ההרוגים וזרועות ואיברים, ומוליכתן סביב המחנה, וישראל ראו ואמרו שירה" [וכן כתב למעלה הקדמה שלישית (קלז.)]. הרי הנסים של נחל ארנון נעשו כדי להרוג את האמוריים שארבו לישראל, ולא כדי לכבוש את סיחון ועוג, וזהו לא כדבריו כאן. ויש לומר, שהמהר"ל לא כתב שהנסים נעשו בכדי לכבוש את סיחון ועוג, אלא כתב ש"כאשר עברו נחלי ארנון אז קנו מדריגה יותר עליונה, שאז נכנסו לארץ סיחון ועוג וכבשו אותו". הרי שיהיה הטעם לנסים אשר יהיה, מ"מ בעקבות הנסים האלו ישראל קנו מדריגה עליונה, משום שנסים מורים על מעלתו הנבדלת של בעל הנס [כמבואר להלן הערה 548], ומעלה זו הוצרכה להם בכיבוש סיחון

ועוג. ונראה שהסברה לשייך ניסי נחל ארנון לכיבוש סיחון ועוג הוא משום שסיחון ועוג היו שני מלכי האמורי [דברים ג, ח], ונסי נחל ארנון נעשו כנגד האמוריים [כמו שביאר רש"י], לכך נסים אלו הם התחלת ההתגברות על סיחון ועוג. ובמדרש ויושע פ"כ אמרו להדיא "כשיבואו מלכי האמורי להטמין עצמם בנחלי ארנון" [הובא בתורה שלמה שמות טו, טז אות קצד], הרי אנשי סיחון ועוג נטמנו בנחלי ארנון. **אך עדיין קשה**, כי למעלה [לאחר ציון 541] כתב: "וכולם היו צריכים לעבור המים", ובשלמא בים סוף ובירדן, נעשו נסים במה שהמים עצמם נחלקו ואיפשרו לישראל לעבור בתוכם. ו"כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי, ולפיכך היו מבקעים הים, שהים הוא חמרי" [לשונו למעלה ס"פ מא (לאחר ציון 146), וראה שם הערה 147]. אך הנסים של נחלי ארנון לא נעשו עם המים, אלא עם ההרים שנקרבו זה לזה, ורק שהמקום היה בנחלי ארנון, וכיצד זה משתווה לשני הנסים האחרים ש"היו צריכים לעבור המים". וצ"ע.

(545) של בני גד וראובן וחצי שבט מנשה, וכמו שנאמר [במדבר לב, לג] "ויתן להם משה לבני גד ולבני ראובן ולחצי שבט מנשה בן יוסף את ממלכת סיחון מלך האמורי ואת ממלכת עוג מלך הבשן הארץ לעריה בגבולות ערי הארץ סביב". ואודות מעלת ארץ סיחון ועוג, הנה נאמר [דברים ג, כג] "ואתחנן אל ה' בעת ההוא לאמר", ופירש רש"י [שם] "בעת ההוא - לאחר שכבשתי ארץ סיחון ועוג דמיתי שמא הותר הנדר". ובגו"א שם אות יב [סא:] כתב: "שמא הותר הנדר וכו'. וקשה... למה הנדר הותר בלא תפילה, שלא התפלל, ויהיה הנדר מותר. ונראה, שמשה היה סובר שהקב"ה נשבע שלא יביא משה את ישראל אל הארץ אשר נשבע לאבותם, ובכלל שבועה זאת היא כל הארץ, אף ארץ סיחון ועוג, שהרי נתן הקב"ה לאברהם, כמו שפירש רש"י אצל [דברים ג, יג] 'ההוא יקרא ארץ רפאים'. ומה שבא משה אל ארץ סיחון ועוג, אף על גב שגם היא בכלל הארץ אשר נתן הקב"ה לאברהם, היינו טעמא, שעדיין לא שאלו בני ראובן ובני גד הארץ לחלקם, ואם לא היו מבקשים את ארץ סיחון ועוג, לא היו יורשים בני ישראל הארץ, כמו שכתב הרמב"ן בפרשת חקת [במדבר כא, כא]... אלא היתה הארץ נשארת חריבה מאין יושב, והיו מניחין אותה כך, והולכין להם. לכך לא יקרא בזה [במדבר כ, יב] 'לא תביאו את הקהל אל הארץ אשר נשבעתי לאבותם', כיון שלא היה כבוש הראשון לנחול הארץ ולישב בה. וכאשר שאלו בני גד ובני ראובן את ארץ סיחון ועוג לחלקם [במדבר לב, א-ה], היה משה סובר אחר שהשבועה היא 'לא תביאו את הקהל אל הארץ אשר נשבעתי', ואני הבאתים אל הארץ אשר נשבע לתת להם, שכיון שירשו את ארץ

סיחון ועוג קורא אני בו 'אשר נשבעתי לאבותם', והיה אומר שכיון שבטל מקצת הנדר, בטל כולו, כך היה דעת משה רבינו עליו השלום". הרי משה חשב שהותר הנדר מפאת הכניסה לארץ סיחון ועוג, וזה מורה באצבע על תוספת מדריגה שיש למקומות אלו.

(546) היא עיקר הארץ, מעבר הירדן והלאה, והיא נקראת "ארץ הקדושה לגמרי" ביחס לעבר הירדן. וכן אמרו במדרש [במדב"ר ז, ח] "ארץ כנען מקודשת מעבר הירדן; ארץ כנען כשרה לבית שכינה, ואין עבר הירדן כשר לבית שכינה". והתשב"ץ [ח"ג סימן ר] האריך לבאר כיצד ארץ כנען מקודשת יותר מעבר הירדן. וכן דעת הרמב"ם [הלכות ביכורים פ"ב הי"ח, והלכות שמיטה ויובל פ"ד הכ"ח]. והרמב"ן [ויקרא כה, כד] כתב שעיקר ארץ ישראל נקראת "ארץ ה'", לעומת עבר הירדן. והר"ן [נדרים כב.] כתב ד"עבר הירדן לא נתקדש להבאת העומר ולמקצת קדושות". והברכי יוסף [או"ח סימן תפט ס"ג ד"ה ברם] שהאריך בגדר קדושת עבר הירדן, ותלה הדבר במחלוקת ראשונים.

(547) וזהו כשעברו את הירדן [מבואר בהמשך דבריו]. וישנה זיקה בין הארץ ליושביה, וארץ קדושה מחייבת שיושביה קדושים, וכמו שכתב למעלה פ"ח [שעג:]: "ויש לך לדעת כי הארץ אשר נתן הקב"ה לאברהם היא ארץ קדושה נבדלת מכל האדמה... כמו שהארץ הקדושה מצד קדושתה אינה סובלת החטא, כמו שאמר [ויקרא יח, כח] 'ולא תקיא הארץ אתכם' כשתטמאו חס ושלום הארץ, כך ישראל מצד קדושתם אינם מסוגלים אל החטאים. ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה; כי הארץ קדושה במעלתה, הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל... כי לפי ענין האדם יש לו מקום, לכך כשנתן הקב"ה ארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה... ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה". ולמעלה פ"ט [תנה.] כתב: "כי האבות והשבטים מצד קדושתם העליונה ראוי להם הארץ הקדושה". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו... כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ושם פנ"ו [תתסה:] כתב: "כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי". ובנתיב התורה פ"י [תמא:] כתב: "כאשר הוא דר בארץ ישראל, אדמה קדושה, בזה מקדש גם כן אדמה שלו, הוא בגופו". ובנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.] כתב: "בפרק קמא דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד

שראוי לקבל המעלה הקדושה... כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה". ובח"א לחולין צא: [ד, קח:] כתב: "כי יעקב היה מושל בכל הארץ, כי הארץ הקדושה ראויה ליעקב, שהוא כולו קדוש... ולכך הארץ היא כולה ליעקב" [הובא למעלה פ"ח הערה 62, ופמ"ה הערה 43].

(548) אודות שהנסים מורים על מעלתו הנבדלת של בעל הנס, כן כתב למעלה פל"ה [תרכא.], וז"ל: "כל ענין הגאולה מבלי המשך זמן. ולפי שישראל יצאו במדריגת קדושה אלקית שאין שייך בה זמן, שהרי יצאו על ידי אותות ומופתים... ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע". ולמעלה פמ"א [לאחר ציון 142] כתב: "כי אין רחוק שיקרה לצדיקים נסים, בפרט כאשר הוא ראוי לנס". וראה למעלה פל"ה הערה 23, פמ"א הערה 143, ופמ"ה הערה 50. **ואמרו חכמים** [סנהדרין צד:] "אין נמסר עם עייף בתורה ביד מי המציק לו... אחרונים שהכבידו עליהן עול תורה, ראויין הללו לעשות להם נס כעוברי הים". ובח"א שם [ג, קצג:] כתב: "עם עייף בתורה וכו'. כאשר יש עליהם עול התורה הם דביקים במדריגה השכלית, ולפיכך ראוי לעשות להם נס נבדל מן הטבע כמו שנעשה נס לעוברי ים ולדורכי ירדן, שנעשה להם נס נבדל מן הטבע. וכבר בארנו בחבור גבורות השם דבר זה כי עוברי ימים שנעשה להם נס היה זה התגברות על הטבע, כמו שמבואר שם [למעלה פ"מ מציון 94 ואילך]. ואלו אשר היו סובלים עליהם עול התורה, אין זה רק התגברות על הטבעי ולהיות דבק בשכל, ובשביל כך ראוי שיעשה להם נס להתגבר על הטבע החמרית" [הובא למעלה פל"ה הערה 24].

(549) אינו מזכיר נסים של קריעת ים סוף [אע"פ שהזכירם למעלה (לפני ציון 542)], כי כאן בא לבאר את המקרא שנאמר בשירת הים ["עד יעבור עמך ה' וגו'"], ומקרא זה עוסק בנסים העתידיים להיות להם, ולא בנסים שכבר התרחשו בעבר, וכמו שמבאר. וצרף לכאן את דברי רש"י [דברים יא, לא] "כי אתם עוברים את הירדן וגו' - נסים של ירדן יהיו סימן בידכם שתבואו ותירשו את הארץ". ובגו"א דברים פ"כ אות יא [שכא.] כתב: "מיד כשעברו הירדן נתן להם הארץ" [ראה למעלה הערה 66]. ויש להעיר מדבריו למעלה פכ"ב [רצא.], שכתב: "לא היו יוצאי מצרים ראוים לבא אל הארץ, כי ראוי שיהיו שני דורות לאלו שני דברים חדשים. וזהו כאשר אלו שני דברים הם מחולקים, יציאת מצרים ונתינת הארץ, שהדבר הידוע האחד אינו טבעי לגמרי, שהוציא אותם

באותות ובמופתים. והשני, נתינת הארץ של שבעה אומות. ומעלות מחולקות הם אלו שני מעלות, אין ראוי שיהיו לדור אחד, במה שהדברים שנתן להם כשיצאו ממצרים הם מעלות רוחניות, ונתינת הארץ כמנהגו של עולם". ולפי דבריו כאן הרי גם הכניסה לארץ היתה מלווה בנסים ונפלאות, וכיצד כתב למעלה ש"נתינת הארץ כמנהגו של עולם". וכן שם הערה 121 נשאלה שאלה מעין זו, ונשארה בצריך עיון.

(550) נוספות על ידי נסים, וכמו שנתבאר, ועל כך נאמר פעמיים "עד יעבור". ובגו"א בראשית פל"ב אות יא [קמ.] כתב: "'עד יעבור עמך ה''... מפני שהם עמך אתה עושה להם ניסים תמיד" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 69, פ"ז הערה 44, פכ"ג הערה 204, ופל"ה הערה 23].

(551) כי ישנו קטרוג על האדם כשעומד לקבל מעלה עליונה, וכמו שכתב כמה פעמים. וכגון, בגו"א שמות פכ"ט אות ב [שס:] כתב: "היו ישראל מקבלים מעלה עליונה על ידי המשכן, והיו צריכים לכפרה שלא יקטרג עליהם... שלא יקבלו המעלה". ובגו"א דברים פ"כ אות י [שיח:] כתב: "כי הרבה מקטרגים יש על האדם כשיהיה רוצה לזכות בדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ג [שלט.], ושם פמ"ח [תשנח:]. ובנצח ישראל פ"ב [כח:] ביאר שבאותו רגע שנמסרו הלוחות לידי משה, באותו רגע ממש עשו ישראל את העגל [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה], וכלשונו: "באותה שעה שקבלו [ישראל] התורה, שהיה מעלתם על הכל, יצא החטא אל הפועל, לא קודם ולא אחר נתינת התורה... ולפי הסברה היה ראוי בהפך, כי בשעה שניתנה התורה היה ראוי שיהיו יותר צדיקים, ובאותה שעה באו לידי החטא הגדול. וכל זה מפני כי השטן הוא היצר הרע [ב"ב טז.], היה מתגרה בישראל בשביל אותה מעלה שקנו באותה שעה". ובנתיב התורה פט"ז [תרמח:] כתב: "זה כי יש לאדם יותר פגעים משאר נמצאים מכמה דברים, בשביל הנשמה העליונה אשר יש לאדם. שלא היה ראוי לפי הטבע ולפי המדריגה שיהיה לאדם, אשר הוא מן התחתונים, נשמה עליונה מן השמים, ולפיכך יש לו מקטרגים יותר, כאשר יש לאחד דבר שאין ראוי לו". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:] כתב: "תפלה צריך התגברות נגד המקטריגים, שהאדם רוצה שיתן לו דבר שאינו ראוי לו מעצמו, והמה מקטריגים על האדם בתפלתו".

(552) ו"ידמו כאבן" פירושו שיהיו דוממים ושקטים כאבן [ולא שיהיו דומים לאבן]. וכן תרגם אונקלוס [שמות טו, טז] "תפיל עליהון אימתא ודחלתא בסגי תקפך ישתקון כאבנא".

ככל דבריו כאן כתב גם הספורנו [שמות טו, טז], וז"ל: "ידמו כאבן עד יעבור עמך ה'. וכן יהי רצון שלא יתקוממו נגדנו כאשר נעלה להלחם בם עד אחר שנעבור הנהרות, והם ארנון והירדן. כי אמנם במעבר הנהרות תקשה כל מלחמה, ונצטרך לנס גדול אשר אולי לא נהיה ראוים לו".

של נחלי ארנון והירדן, וכמו שביאר עד כה. וכן אונקלוס [שמות טו, טז] כתב: "עד דיעבר עמך ה' ית ארנונא עד דיעבר עמא דנן די פרקתא ית ירדנא" [הובא למעלה הערה 541].

כמו שתרגם יונתן [שמות טו, יז] "תעול יתהון ותנצוב יתהון בטור בית מקדשך". ובמכילתא [שמות טו, יז] אמרו "בהר נחלתך. בהר שהבטחתנו בו, שנאמר [יחזקאל כ, מ] 'בהר קדשי בהר מרום ישראל'. ארבעה נקראו 'נחלה'; בית המקדש נקרא 'נחלה', שנאמר 'בהר נחלתך'. ארץ ישראל נקראת 'נחלה', שנאמר [דברים כו, א] 'בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה'. וכן התורה נקראת 'נחלה', שנאמר [במדבר כא, יט] 'וממתנה נחליאל'. וכן ישראל קרויין נחלה, שנאמר [יואל ד, ב] 'עמי ונחלתי ישראל'. אמר הקב"ה, יבא ישראל שנקראו 'נחלה', ויבנו בית המקדש שנקרא 'נחלה', בזכות התורה שנקראת 'נחלה', לכך נאמר 'בהר נחלתך'".

כמו שאמרו חכמים [ר"ה יב:] "נחלה אין לה הפסק". ונאמר [דברים יב, ט] "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה אשר ה' אלקיך נותן לך", וכתב רש"י [שם] "אל המנוחה - זו שילה. הנחלה - זו ירושלים". ובגו"א שם אות יב [רז.] כתב: "הנחלה זו ירושלים. נקראת ירושלים 'נחלה', לפי שהנחלה אין לה הפסק, ולאפוקי ה'מנוחה', יכול שתתבטל המנוחה". וכן כתב הרמב"ם בפיהמ"ש [זבחים פי"ד מ"ח]: "נקרא ירושלים 'נחלה' להיות קדושתה ועמידתה לעולם, ועליה אמר הנביא [תהלים צד, י] 'ונחלתו לא יעזוב'". וההעמק דבר [שמות לב, יג] כתב: "[וכל הארץ הזאת אשר אמרתי אתן לזרעכם] ונחלו לעולם. בתורת נחלה, דמשמעו שאין לה הפסק. ואפילו בשעה שגולים ממנה הרי היא שלהם, אלא שגולים ממנה, ולעולם עין ישראל תלויה לשוב בה". וראה הערה הבאה.

כמו שאמרו חכמים [ב"ב קכט:] "ירושה אין לה הפסק". והנמוקי יוסף [ב"ב סא. בדפי הרי"ף] כתב: "התורה אמרה שאין לנחלה הפסק, כדאמרינן [במדבר כז, ח] 'ובן אין לו', ודרשינן [ב"ב קטו.] 'עיין עליו'". והרמב"ן במלחמות ה' [ב"ב נז: בדפי הרי"ף] כתב: "אין לנחלה הבאה מאיליה הפסק".

שכשם שבא, כך יכול להפסק. דוגמה מובהקת לכך נמצאת בדברי הרמב"ם [הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ז] אודות החילוק בין קדושה ראשונה לבין קדושה שניה [שבועות טז.], וכלשונו: "ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא,

ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא. לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה... אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם, בטל הכבוש, ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית". וראה הערה הבאה, והערה 560.

ולא על ידי מעשה. ואודות דבר שנמשך מהתחלתו שאין לו הפסק, כן כתב בנצח ישראל פ"י [רנ.], וז"ל: "אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה, ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 405]. ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] כתב: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה, כמו שאמר איוב [כח, א-ב] 'כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזוקו ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה'... זכר ד' מיני מתכות, שהם זהב, וכסף, נחושת, וברזל, אשר נמשלים אליהם ד' מלכיות, כמו שראה דניאל את ד' מלכיות [דניאל ז, ב-ז], מלכות בבל המשיל אל הזהב, מלכות מדי לכסף, מלכות יון לנחושת, מלכות רביעית לברזל... מתחיל איוב לספר, אף אם רואה מושלן של ארבע מלכיות, אשר הם נמשלים בארבעה מיני מתכות, כמו כן הוא דבר בטל ונפסד בסוף... ואמר כי חשיבותם אינו דבר נצחי, כי יש לכסף מוצא, רצה לומר כי יש לכסף התחלה, כי מתחלה לא היה לו אותו חשיבות, וקבל החשיבות. כי כאשר מתיכין העפר, ונעשה כסף, אין זה בריאה נחשב כלל, רק כי יש לו מוצא. וכן כל מיני מתכות, שאל כל אחד יש לו מוצא שממנו בא, כי לכך קורין אותו 'מתכת', שנתך ונזדכך העפר, עד שנעשה הן כסף, הן זהב, הן ברזל, הן נחושת... הרי כל אלו הארבעה דברים אין ההויה שלהם בריאה חדשה, וכך הם אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר, כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות. וכשם

שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם... וזה שאחר שזכר איוב הצלחת מלכות העו"ג שאינו דבר, אמר [איוב כח, ג] 'קץ שם לחושך', כלומר כמו שאלו ארבע מלכיות אל החשיבות אשר קבלו יש בטול, כי הוא דבר מקרה בלבד, לכך יש בטול אל חשיבות שלהם, וכך יש בטול אל גלות ישראל וחושך שלהם, כי הגלות הוא ג"כ דבר מקרה להם. שכשם שהחשיבות הוא דבר מקרה לעו"ג, מפני שקודם היו שפלים, והוא להפך אצל ישראל, שנולדו בחשיבות, ועל כן הוא דבר קיים, ובא להם הגלות, שהוא חושך, במקרה, ולא שיהיה דבר זה תמיד". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפח.] כתב: "דבר שנקנה לאדם ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה" [הובא למעלה פ"ח הערה 324, ופכ"ד הערה 22].

כן כתבו התוספות [יבמות פב:]: "קדושת ירושלים משום דאיקרי 'נחלה' אין לה הפסק". לאמור, שקדושת המקום של המקדש אינה בטלה עם חורבנו. והרמב"ם [הלכות בית הבחירה פ"ו הלכות יד-טו] כתב: "קדושה ראשונה שקדשה שלמה, שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן, וקידשן לעתיד לבא. לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה, אע"פ שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה, ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים, אף על פי שאין שם חומות, שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא" [ראה למעלה הערה 558].

"תביאמו **ותטעמו** בהר נחלתך" [שמות טו, יז]. ונטיעה זו מוסבת על עם ישראל, ולא על בית המקדש, וזהו שכתב "וזהו שהזכיר **אצלו** נטיעה", פירוש אצל "הר נחלתך" נזכרה נטיעתם של ישראל. וכן כתב הראב"ע [שם] "תבאמו ותטעמו - תפלה שיעמדו שם הרבה, ולא יגלו. כדרך [יחזקאל יז, כג] 'בהר מרום ישראל אשתלנו'". וכן החזקוני [שמות טו, יז] כתב: "ותטעמו - עמידת ימים רבים כאילו נטועים. ודוגמא 'בהר מרום ישראל אשתלנו'".

פירוש - הואיל ובית המקדש נקרא כאן "בהר נחלתך", שהוא נחלה עולמית, לכך מתחייב מכך שגם ישראל ישארו נטועים במקום הזה, כי אין מקדש בלי ישראל, וכמו שכתב האלשיך [איכה ב, א] "כי אם אין ישראל, גם אין מקדש". וכן כתב האור החיים [ויקרא כה, כט]. וראה להלן הערה 594. ואודות שנטיעה מורה על חוזק ותמידיות הנטוע, כן אומרים [טור או"ח סימן קלט] "וחיי עולם נטע בתוכינו". וכן מבקשים "ותטענו בגבולנו" [מוסף של שבת], שנהיה קבועים בארץ ישראל. ולמעלה פ"ז [שנ.] כתב: "והתבונן בזה כי יש עוד במה שאמר [שבת קיט:] ש'[העונה 'אמן' בכל כחו] פותחין לו שערי גן עדן', כי המאמין בו יתברך הוא נטע נאמן בחוזק, ולכך הוא [ירמיה יז, ח]

'כעץ שתול על פלגי מים ועל יובל ישלח שרשיו'. וזהו שאמר 'פותחין לו שערי גן עדן', כי משלח שרשיו ונטיעתו החזקה עד נטיעת הגן, כי שם ארזי הלבנון אשר נטע ה'". ובהקדמה לדר"ח [יד:] כתב: "ומה שנקרא התורה 'עץ' [בראשית ג, כד (ע"פ ויק"ר ט, ג)]... מפני שרצה לומר כי התורה היא נטיעה חזקה, כמו העץ הזה שהוא נטוע בחוזק, ויש לו שרשים גדולים, אשר אם כל הרוחות בעולם באים, אין מזיזין העץ הזה ממקומו, כך התורה היא נטיעה חזקה. ונטיעת התורה היא עם השם יתברך, אשר ממנו יתברך אצולה התורה הזאת... ואם כל באי עולם באים לעקור התורה, אינם יכולים לזוז אותה אף בדבר אחד". ובגו"א בראשית פכ"א אות כח [שסג.] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם [ב"ר יב, ט], מפני שהיו שני אלפים תוהו [ע"ז ט.], ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם, אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו" [ראה להלן פנ"ב הערה 69]. ואמרו חכמים [ברכות ו:] "כל הקובע מקום לתפילתו, אלקי אברהם בעזרו", ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב לבאר: "ולפיכך אמר 'אלקי אברהם בעזרו'. וזה כי כל דבר שיש לו מקום הוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו. וזה הקובע מקום לתפלתו יש לו נטיעה ודבוק אצל השם יתברך לגמרי, אז הוא יתברך חזקו ותקפו וה' צורו אשר יחסה בו. וכבר אמרנו שהיה אברהם ראש והתחלת העולם, לכך יש לו מקום אצל מי אשר הוא התחלה אליו. ואף כי אין האדם שקובע מקום לתפלתו הוא עיקר התחלה לעולם כמו אברהם, מכל מקום נחשב כמו ענף יוצא מן העיקר. וכאשר יש לאברהם, שהוא העיקר, מקום אצל השם יתברך. כך גם הענף יש לו מקום אצל השם יתברך, וזה שאמר 'אלקי אברהם בעזרו'" [הובא למעלה פ"ה הערה 15, ופ"ז הערה 150]. ובנצח ישראל פ"ה [פה.] כתב: "כל נטיעה, אשר אם כל רוחות באים, אין מזיזין ממקומה". והכתב והקבלה [שמות טו, יז] כתב: "ותטעמו. ענין קביעות חזקה שישבו בארץ ימים רבים, כשרש נטוע וקבועה, עושה שרש למטה, ופרי למעלה, כענין [ש"ב ז, י] 'ונטעתיו ושכן תחתיו', [ישעיה נא, טז] 'לנטוע שמים וליסוד ארץ', וכן [קהלת יב, יא] 'כמשמרות נטועים', שטעם כל אלה חזוק וקבוע. ומזה נשתרבב למסדרי הברכות לומר בברכות התורה [מסכת סופרים פי"ג מ"ח] 'וחיי עולם נטע בתוכנו', שהתורה מקנה לאדם חיי הרוחני, והוא ענין הקיים תמיד בקביעות, חזק לעולם, בל ימוט, הפך חיי הגשמי שהוא מוגבל בזמן, וגם זה אינו חזק וקבוע".

ועל כל נאמר [שמות טו, יז] "מכון לשבתך פעלת ה'", ופירש רש"י [שם] "מכון לשבתך - מקדש של מטה מכוון כנגד כסא של מעלה אשר פעלת". וראה למעלה הערה 140.

ולמעלה [לאחר ציון 138] כתב: "המקום שהוא נכבד בארץ, אותו מקום דבק במדריגה העליונה, כמו בית המקדש שהוא נקרא [איכה ב, א] 'הדום רגליו' של הקב"ה. ואמרו בית המקדש של מטה מכוון נגד בית המקדש של מעלה. שמזה תראה כי מדריגת המקום וחשיבותו הוא מכוון נגד מקום נכבד וקדוש למעלה".

פירוש - "מכון לשבתך" מורה על חשיבות המקדש [כמבואר בהערה הקודמת], אך "מקדש ה'" מורה על קדושת המקדש, וזו מעלה יתירה.

לשון רש"י [דניאל ט, יז] "למען ה' - למען שם הקדוש הנקרא על בית המקדש, שנאמר 'מקדש ה' כוננו ידיך'". ובברכת המזון אומרים "ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו". וכן בתפילת מוסף של שלש רגלים אומרים "בבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו". הרי שקדושת הבית נובעת משמו יתברך ["מקדש ה'"] הנקרא על הבית. ואודות קדושתו האלקית של בית המקדש, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן ר"פ עא כתב: "כי בית המקדש בארץ מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון' [רש"י דברים ג, כה], שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חמרי, בעבור עכירת החומר אין מתיחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר, אבל דבר שיש בו עכירות אין בו זוהר. ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון, שהוא מורה על הבהירות, ואל דבר זה מתיחסים אותם שאין להם חומר עכור. ולפיכך בית המקדש נקרא 'לבנון', כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה... ולפיכך ישראל שיש להם בית המקדש, יש להם כפרת חטא, במה שהבית זה נבדל, וכל ענין נבדל בו הסתלקות החטא. ולפיכך לא היה מנהג בית המקדש על פי הטבע החמרי, רק בנסים כוללים, כמו ששנינו [אבות פ"ה מ"ה] 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש וכו'', שתראה כי אין שם הנהגת הטבע, שהיא חמרית, כלל, רק נסים אלקיים ובלתי טבעים". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש, אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים... שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה". בבאר הגולה באר הרביעי [תלה:] כתב: "בית המקדש הוא עיקר הקדושה האלקית". ובנתיב התורה פי"ד [תקנא.] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה

עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי". ובנר מצוה [עד.] כתב: "אל בית המקדש, שיש לו מעלה אלקית קדושה, הם [מלכות יון] מתנגדים ביותר לה" [ראה למעלה הערה 397, ולהלן הערה 582].
כמו שמיד יביא מאמר חכמים המבאר ש"כוננו ידיך" מורה על הקדושה העליונה שיש לבית המקדש.
לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "גדולים מעשה צדיקים". וראה הערה הבאה.
לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב 'מכון לשבתך פעלת ה' מקדש אדנות כוננו ידיך'", ופירש רש"י [שם] "מקדש - מעשה ידי צדיקים הוא". וכגירסת הגמרא הביא בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח.], גו"א שמות פט"ו אות כג [שה:], דר"ח פ"ו מ"י [שסא:], וח"א לכתובות ה. [א, קמט.]. ודבריו במקומות אלו ישולבו בהערות הבאות.
לשונו למעלה בהקדמה שלישית [קכט.]: "המעלה והמטה, השמים והארץ, אלה הם עיקרי מציאות העולם, שהמציאות כולל השמים והארץ וכל אשר בהם". ובהמשך ההקדמה שם [קלח.] כתב: "המעלה והמטה כולל הנמצאים עצמם, שאין הנמצאים רק במטה ובמעלה, והם תולדות השמים והארץ". ולהלן פס"ה כתב: "כי השמים וארץ הם העולם". ובגו"א שמות פט"ו אות כג [שו:] כתב: "השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... כי השמים והארץ ביחד הם כוללים כל העולם ביחד". ושם פי"ח אות א [ו.] כתב: "השמים והארץ הם כל המציאות". ובדר"ח פ"ה מ"א [ה:] כתב: "כי השמים והארץ הם הכל, כי 'את השמים ואת הארץ' [בראשית א, א], לרבות צבאיהם [רש"י שם פסוק ד]". ושם פ"ו מ"י [שמה.] כתב: "שמים וארץ הם העולם". ובנצח ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השמים והארץ הם המציאות". וכן כתב שם בפס"ג [תתקמו.].
ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 31].
לשונו בגו"א שמות פט"ו אות כג [שו.]: "דע כי השמים הוא מציאות חלק העולם, ואינו מציאות הכל, אבל הארץ היא משלים מציאות העולם. ואין ארץ בלא שמים, ואין שמים בלא ארץ. לכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ'. ופעמים מקדים ארץ לשמים, דכתיב [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים', לומר לך כי שניהם שקולים, כדאיתא בפרשת בראשית [ב"ר א, טו], לומר כי על ידי

שניהם הוא מציאות העולם... כמו שיד השמאל ויד הימין שניהם הם האדם, ואין יד ימין בלא שמאל, ואין יד שמאל בלא יד ימין, כך השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... כי השמים והארץ ביחד שהם כוללים כל העולם ביחד. והוא יתברך 'אלקי עולם' נקרא [ישעיה מ, כח], לכך אמר [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', נתן לכל אחד ואחד מדריגתו איך נקרא עליו השם, כי הוא 'אלקי עולם', אשר העולם הוא שמים וארץ" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 31, פי"ח הערה 125, ופל"ד הערה 120]. ובעוד שכאן מבאר שהארץ בפני עצמה והשמים בפני עצמם אינם הכל מחמת שכל אחד מהם הוא חלק, הרי בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח:] ביאר זאת מצד שהם נבדלים זה מזה, ולכך אין אחד מהם כולל את זולתו, וכלשונו: "הנה הורו בזה כי העליונים והתחתונים נבדלים זה מזה ומתחלקים זה מזה. ובשביל שהם נבדלים זה מזה, אין אחד הכל, ולפיכך נברא שמים ביד ימין, וארץ נבראת ביד שמאל, כי סתם יד הוא שמאל [מנחות לז.]. וכמו שיש חלוף צד בין ימין ושמאל, והימין יותר משובח במה שיש לה כח ימין, כך העליונים נבדלים מן התחתונים, והבדל שלהם שיש להם יותר מעלה ומדריגה... שהידים הם מורים על חלוק והבדל צד". וראה הערה הבאה.

כן כתב בח"א לכתובות ה. [א, קמט.], וז"ל: "יד אחת הוא חלק בלבד, ושתי ידים הם הכל, ולא חלק... שמים וארץ כל אחד הוא חלק בלבד, ולפיכך נברא השמים וארץ, אשר כל אחד חלק העולם, ביד אחת, שהוא חלק אחד. וכן נבראת הארץ ביד אחת, שהיא חלק בלבד. ואף על גב ששמים וארץ נבראו בשתי ידיו של הקב"ה, מכל מקום כל אחד ואחד הוא חלק בפני עצמו... השמים והארץ הם מחולקים, ולכך מיוחס כל אחד ליד אחד, לא אל הכל. כי כפי הדבר אשר נברא ונתהווה ממנו, מתיחס אליו הפועל. כי הדבר שהוא חלק בלבד, מתיחס אליו הפועל במה, לא בהכל. אבל דבר אשר אינו חלק, והוא הכל, מתיחס אליו ג"כ הפועל לא בדבר מה, רק בהכל".

"בית המקדש הוא הכל, שהוא יחיד, ואין לו צירוף וחבור כלל אל דבר, ולכך הוא הכל" [לשונו בהמשך]. וראה להלן הערה 575.

הנה הפסוקים שמוזכרים בהם שמים וארץ הם לעשרות, וכמו הפסוק הראשון בתורה [בראשית א, א] "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ", וכיו"ב. אך כוונתו היא לפסוק שמחבר שמים וארץ להדדי, וכמו [ישעיה סו, א] "השמים כסאי והארץ הדום רגלי". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנג:] כתב על כך: "השמים והארץ הם דבר אחד ביחד... ומפני כך לא רצה להביא מקרא [בראשית יד, יט] 'קונה שמים וארץ', כי משם יש לדחות... כיון שהם שני דברים מחולקים, שהרי כתיב 'קונה שמים וארץ'. אבל מדכתיב 'השמים כסאי

והארץ הדום רגלי', וידוע כי הכסא והדום הוא דבר אחד לגמרי, שניהם ביחד משלימים הישיבה... אין זה בלא זה, והרי הם דבר אחד... שהשמים והארץ הם מיוחדים לישיבתו של הקב"ה".

לשונו בדר"ח פ"ו מ"י [שנב.]: "השמים והארץ מיוחדים בעצמם. ואין לומר הלא השמים והארץ בעצמם הם מחולקים. דבר זה אין קשיא, כי השמים והארץ הם מתחברים ביחד, כמו העיגול והמרכז שבתוך העיגול. שלכך אמרו חכמים שנבראו שמים וארץ יחדיו, ואין זה בלא זה, כדכתיב [ישעיה מח, יג] 'קורא אני עליהם יעמדו יחדיו', כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יב.], שאין זה בלא זה, כמו העיגול והמרכז הם ביחד דבר אחד". ובהמשך שם [שסג:] כתב: "שמים וארץ שכל אחד נברא ביד אחת... השמים והארץ הם דומה כמו העיגול והנקודה שבתוכה, ולפיכך הם דבר אחד, כי שניהם ביחד נבראו בשתי ידים". וההשוואה לעיגול ונקודה היא משום שהארץ היא הנקודה, והשמים הם העיגול, כי השמים הם בצורת כדור, שחלקו הפנימי חלול, ובמרכזו נמצא כדור הארץ. וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ד: "כל הגלגלים האלו מקיפין את העולם הן עגולין ככדור, והארץ תלויה באמצע". וכן הוא ברמב"ן ובראב"ע לאיוב כו, ז. ובדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [סד:] כתב: "יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית... כמו נקודה בתוך העיגול". ובבאר הגולה באר הששי [רס.] כתב: "כי אם נשים הארץ באמצע השמים, כמו שהוא באמת". ובחי"א לב"ב עד. [ג, ק:] כתב: "כי הארץ היא באמצע הכדור".

לשונו בדר"ח פ"ו מ"י [שסב.]: "כי בזה עצמו מה שנברא בית המקדש בשתי ידים מורה כי המקדש הוא אחד, כי נקרא הדבר שהוא אחד כאשר אין עוד אחר עמו. ואילו נברא בית המקדש ביד אחת, היה אפשר לך לומר כי בית המקדש, שהוא חלק בלבד, נברא ביד אחת. ודבר אחר שהוא גם כן עמו נברא ביד האחרת, כמו שהוא אצל שמים וארץ, שנבראו שמים ביד ימינו, והארץ ביד שמאלו, דכתיב [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'. אבל בית המקדש שנברא בשתי ידים, מורה שאין עוד דבר עמו, והוא אחד, שהרי נברא בשתי ידים".

לשונו בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח:]: "בית המקדש נברא בשתי ידים במה שהוא כולל הכל, והוא חבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים... יש בו כח הכל, שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 147 ולהלן הערה 582]. ובדר"ח פ"א מט"ו [שעט:] כתב: "בית המקדש נברא בשתי ידים... והיה כלול בשביל זה משני צדדין, שהם יד ימין ויד שמאל, והוא כח נשיא ואב בית

דין, ולכך דווקא בבית שני היו הזוגות". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; מתבאר כאן ש"שתי ידים" מורות על דבר שהוא הכל, ואינו חלק. והנה יש עוד דבר שנברא בשתי ידים, והוא האדם, וכמו שנאמר [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים וגו'", ופירש רש"י [שם] "הכל נברא במאמר, והוא נברא בידים, שנאמר [תהלים קלט, ה] 'ותשת עלי כפכה'". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט [ס.] ביאר שאדם הוא הכל, ואינו חלק, וכלשונו: "אין האדם כמו שאר הנמצאים, לפי ששאר הנמצאים הם פרטים, לכך יש להם הפסד, כי יש להם דבר מה שיפסדו אליו. כי האש שהוא חלק דבר, יכול להיות נפסד אל יסוד אחר מן היסודות. ואילו היה האש הכל, אין לו דבר שיהיה נפסד אליו. ולפיכך אמרו שהאדם נברא מכל האדמה [רש"י בראשית ב, ז]... אם כן הוא הכל, ואין לו דבר שיפסד אליו... כי אל מה יהיה נפסד כאשר הוא כמו הכל... שהבעל חי במה שהם ממינים רבים מחולקים, ואין אחד הכל. אבל האדם שהוא יחיד, שהרי לא תמצא שני מינים ממנו, אין לומר שהוא חלק, ולכך הוא הכל" [ראה למעלה פמ"ג הערה 37, ופרק זה הערה 156]. נמצא שכשם שביהמ"ק נברא בשתי ידים מפאת שהוא הכל, כך האדם נברא בשתי ידים מפאת שהוא הכל. ובנתיב אהבת ריע ספ"א [ב, נה:] כתב: "ובפרק חמישי דגיטין [נז.]... בא וראה כמה גדולה כחה של בושה, שהרי סייע הקב"ה את בר קמצא, והחריב את ביתו, ושרף את היכלו. פירוש, בדבר זה רמזו כי אין דבר שהוא גורם לפעול בעולם כמו הבושה, כי עם גודל מעלת ביהמ"ק, שהוא בית קדוש אלקי על הכל, גרמה חטא של הבושה, שהבושה הוא בטול צלם האלקי, עד שהחטא בזה גרם לבטל ביהמ"ק האלקי. כי אלו שני דברים דומים שוים לגמרי, שכך אמרו במדרש [שוחר טוב מזמור קלט] שני דברים נבראו בשתי ידיו; בית המקדש, דכתיב 'מקדש ה' כוננו ידיך', והאדם נברא בשתי ידיו גם כן, דכתיב 'ותשת עלי כפכה וגו''. ולכך הבושה שהוא לאדם שנברא בצלם אלקים היה גורם לבטל ביהמ"ק, כי שניהם ענין אחד למי שמבין דבר חכמה עליונה". וכן בח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] השווה בין ביהמ"ק לאדם בכך ששניהם נבראו בשתי ידים. והדברים נפלאים. [ובגו"א בראשית פ"א אות סו (מד:) כתב: "יש לתת טעם למה נברא האדם בידים יותר מכל הנבראים בעולם", והביא שם הסבר מפולפל בשם "יש מפרשים", וכתב עליו "אמנם פירוש זה אינו נכון, ואין זה מקומו", ולא הציע פירוש אחר משלו. ואולי לפי מה שנתבאר כאן ניתן לבאר את בריאת האדם בשתי ידים מפאת היותו דבר אחד, ולא חלק, וכפי שביאר כאן שמפאת כן בית המקדש נברא בשתי ידים].

כפי שכתב למעלה פמ"ג [לאחר ציון 74]: "כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי", ושם הערה 75 נלקטו המקומות הרבים שהזכיר יסוד זה בספר הגבורות. וראה למעלה הערה 298, הערה הבאה, ולהלן פמ"ט הערה 309.

כן כתב בהרבה מאוד מקומות [מלבד ממה שכתב בספר זה (ראה הערה קודמת)]. וכגון, בגו"א בראשית פל"ג אות טו [קסה.] כתב: "כי אין ראוי אל הנבדל... שיצטרף אליו חלק אחד פרטי, במה שאין פרטי וחלק שייך בנבדל". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". ובנצח ישראל פ"ו [קנט:] כתב: "לא תמצא במספר הזה מספר פרטי, שלא היה המספר רק 'ששים', או 'ששים רבוא', וכל המספרים האלו הם מספר כללי, ולא תמצא מספר פרטי. כי הכל נאמר מצד הענין האלקי שיש בטור המלכה, והפרטי הוא מצד החומרי הגשמי". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפא:] הביא את מאמרם [שבת לא.] שאמרו "בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו... עסקת בפריה וריביה", וכתב: "ראוי שיהיה נוטה אחר הנבדל מן החמרי, ולכך יש לו לעסוק בפריה וריביה. לפי שהנבדל אינו נחשב פרטי רק כללי... כי הפרטי הוא מצד הגשמי בלבד. אבל הנבדל הוא כללי, כמו שמבואר זה מעצמו. ומי שעוסק בפריה וריביה, הרי הוא כמו כללי, ואינו נחשב עוד פרטי, ולפיכך הוא מתדמה לנבדל, שאין נחשב הנבדל פרטי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכח.] כתב: "כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה". ובדר"ח פ"ה

מט"ו [שסט:] כתב: "וידוע כי אין החילוק רק מצד הגשם בלבד, שבו החילוק, והאחדות הוא מצד הצורה, שאין בה חילוק כלל". ואמרו חכמים [עירובין נד.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. אדם נותן לחבירו סם, יפה לזה וקשה לזה ["יפה לחולי זה, וקשה לחולי זה. יפה ללב ורע לעינים" (רש"י שם)]. והקב"ה נותן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מח.] כתב: "ואמר כי 'בשר ודם נותן סם לחבירו', כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון, ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל". וכן הוא בגו"א דברים פל"ד אות א [תקיט:], נתיב התורה פ"י [תו:], אור חדש פ"א [רסט.], ח"א לשבת לב. [א, כא.], שם קנא: [א, פ:], וח"א לב"ב יז. [ג, עז:]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". ובח"א לע"ז ד: [ד, כט:] ביאר שהכלל מסוגל לחטא ע"ז השכלי, והפרט מסוגל לחטא עריות הגשמי. ובח"א לחולין צא: [ד, קז.] כתב: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם" [הובא למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערה 109, פט"ו הערה 98, פט"ז הערה 53, פי"ח הערה 11, פי"ט הערות 70, 111, פמ"ג הערה 75, ולהלן פמ"ט הערה 309].

זו התחלת התשובה [לשאלה "ועד היכן הוא קדושתו"].

לשונו בח"א לכתובות ה. [א, קמט.]: "כי הצדיקים היו בונין את בית המקדש, והיה בית המקדש מקבל קדושתו יתברך, עד שהיה [קדושת] בית המקדש מאמתת עצמו, לא קדושה מצד מה, רק קדושה מאמתתו, לכך כתיב 'מקדש ה' כוננו ידיך'... רצה לומר שהוא יתברך היה מכונן אותו ומקדש אותו מאמתת עצמו, וזהו בשתי ידים".

לשונו בגו"א שמות פט"ו אות כג [שז.]: "הנה המקדש גדול משמים וארץ, שהשמים נברא ביד אחת, שהרי השמים הוא חלק דבר, וכן הארץ הוא גם כן חלק דבר, כמו שהיד השמאלי הוא חלק, אבל המקדש הוא הכל... ושמו נקרא עליו. פתחתי לך פתח להבין דברי חכמים, ותכלית הדבור בזה הוא יותר נפלא, אבל הדברים האלו כמו פתח להבין מדריגת המקדש שנברא בשתי ידים".

כידוע שהמקדש הוא בבחינת מלכות [זוה"ק ח"א רח.]. ונראה ביאורו, שלהלן ס"פ ע כתב: "בית המקדש הוא נבדל בעצמו, כי מעלת בית המקדש אינו העצים והאבנים, רק קדושתו האלקית שדבק במקדש". ושם ר"פ עא כתב "כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". ובנתיב התורה פ"ט [שעט.] כתב: "יש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך" [ראה למעלה הערה 565]. הרי מעלת בית המקדש היא השכינה השורה בבנין שנבנה על ידי בני אדם. ודברים אלו מקבלים תוספת ביאור על פי מה שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סז:], וז"ל: "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה', יש בו שני הצדדים; מתיחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה' במה שרשות בני אדם בו, ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה' במה שהוא מקדש ה'... בית המקדש נברא בשתי ידים [כתובות ה.] במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים. שהידים הם מורים על חלוק והבדל צד, ואילו בית המקדש יש בו כח הכל כמו שנתבאר, שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים" [ראה למעלה הערה 576]. והרי מלכות מחייבת שני צדדים, המלך והעם, כי "אין מלך בלא עם" [כמו שיבאר בסמוך]. לכך בית המקדש, שהוא המקום לעליונים ותחתונים, הוא בבחינת מלכות. **והנה שרשו** של השותפות בין הקב"ה לישראל בבית המקדש נתבאר בשמו"ר לג, א, שאמרו שם: "אמר הקב"ה לישראל, מכרתי לכם תורתי, כביכול נמכרתי עמה... משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא; לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה; לפרוש הימנה, איני יכול. לומר לכם אל תטלוה, איני יכול. אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'". וברי הוא שהמשל של מסירת בתו של המלך לרשות בעלה המלך מורה על מסירת תורה שבע"פ לרשותם של חכמי ישראל, וזו כריתת הברית שעשה הקב"ה על התורה שבע"פ [גיטין ס:]. נמצא ששורש השותפות של הקב"ה עם ישראל בבית המקדש ["שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים"] הוא בשותפות של הקב"ה עם חכמי תורה שבעל פה, שהיא בבחינת [תיקוני זהר יא (יז.)] "מלכות פה" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 147].

אודות עניית "אמן" במדינה, כן מבואר בגמרא [יומא לז.]. ורש"י [ברכות כא.] כתב: "כי שם ה' אקרא - כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחלה, ואתם ענו אחרי 'אמן', 'כי שם ה' אקרא' [דברים לב, ג] בברכה, 'אתם הבו גודל לאלקינו' [שם] באמן, הכי מפרשי לה במסכת יומא". ואודות שאין עונין "אמן" בבית המקדש, כן אמרו בכמה מקומות [ברכות סג., תענית טז., וסוטה מ:]. ואודות שעונין בבית המקדש "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", כן אמרו בכמה מקומות [יומא לה:, לט., ותענית טז:]. ורש"י [דברים לב, ג] כתב: "כי שם ה' אקרא - הרי כי משמש בלשון כאשר... כשאקרא ואזכור שם ה', אתם הבו גודל לאלקינו וברכו שמו. מכאן אמרו שעונין 'ברוך שם כבוד מלכותו' אחר ברכה שבמקדש".

דע שבעוד שכאן תולה את אמירת "ברוך שם כבודו לעולם ועד" במקדש בהיות המקדש מקום המלכות, הרי בגו"א דברים פל"ב אות ה [תפא.] תלה זאת במה שבמקדש מזכירים את השם המפורש, וכלשונו: "מכאן שעונין ברוך שם כבוד מלכותו אחר ברכה שבמקדש. אבל שלא במקדש עונין 'אמן' [יומא לז.]. והטעם, כי מפני שכתב [דברים לב, ג] 'כי שם ה' אקרא', וזהו שם המפורש, ושם המפורש לא נקרא ככתבו רק במקדש [יומא סט:], ולכן עונין 'ברוך שם כבוד מלכותו' במקדש דוקא". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנה.] תלה זאת בדבר שלישי, והוא קדושת המקדש, וכלשונו: "כי כאשר יאמר 'ברוך שם כבודו' בזה הוא מברך את שמו במה שמורה שמו הגדול על אמתת מהותו. ולא היה ראוי לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו' רק ליעקב [פסחים נו.], מפני שיעקב היה קדוש ה', כדכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'. ואין אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' רק בקדושה. ולכך לא היו אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' רק במקדש, שהוא קדוש אל השם. ולכך המלאכים, אשר הם נבדלים והם קדושים מן החומר, ראוי להם שבח זה 'ברוך שם כבוד מלכותו' [דב"ר ב, לו]. כי אין לברך השם, המורה על המהות, כי אם המסולק והנבדל מן החמרי. ולפיכך ראוי ברכה זאת למלאכים, שהם קדושים מן החמרי הגשמי. וביום אשר מסולק האדם מן החומר, כמו יום הכפורים, שאסור באכילה ובשתיה [יומא עג:], ומסולק מאתו שאר ענינים הגשמיים, עד שהאדם קדוש והוא במדריגת המלאכים בפרט, ביום זה אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' בקול רם [דב"ר ב, לו], כמו המלאכים, אשר ראוי להם שבח זה בפרט. וכן במקדש גם כן היו עונים 'ברוך שם כבוד מלכותו', וכל זה מפני קדושת המקדש". וכן כתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צט:]. נמצא שביאר שלשה טעמים לאמירת בשכמל"ו במקדש; (א) המקדש הוא מקום המלכות [דבריו כאן]. (ב) במקדש מזכירים את השם המפורש [דבריו

בגו"א]. (ג) המקדש הוא קדוש, ולקדוש הנבדל מהגוף ניתן לומר בשכמל"ו [דבריו בנצח ישראל ונתיב העבודה]. ובזוה"ק [ח"ג רנו:] מבואר שמלכות היא שלימות שם הויה בכל מדריגה, ולכך מלכות מחייבת אמירת שם המפורש [ובזה יתחברו דבריו כאן עם דבריו בגו"א]. וראה פחד יצחק פסח [מאמר ס אותיות ח-י], בביאור שיטת המהר"ל באמירת בשכמל"ו במקדש. ובספר שיעורי הרב [תפילה וקריאת שמע, סימן ג (עמודים נא-נב)] הוכיח בטו"ט שאמירת בשכמל"ו נאמרת בתורת שבח לשם המפורש. והם דבריו בגו"א, שרק במקדש אמרו בשכמל"ו, כי רק במקדש אמרו את השם המפורש. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

לשון עתיד, ולא "ה' מלך".

לשון רש"י [שם]: "לימדך שאין מלכותו שלימה עד שיפרע מעמלק". ובזוה"ק ח"ג קכ. אמרו "לבתר עלויא דסדור שבחא, באז ישיר משה, דאית ביה כלא, ובדא מקבל עליה עול מלכותא קדישא".

כפי שכתב רש"י [דברים ו, ד] "ה' אלקינו ה' אחד - ה' שהוא אלקינו עתה, ולא אלקי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר [צפניה ג, ט] 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה''. ונאמר [זכריה יד, ט] 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'". ואחדותו יתברך היא מלכותו, וכפי שכתב למעלה בהקדמה שלישית [קמה.]: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי האחד בעם הוא המלך, לכך אמרו ז"ל [ר"ה לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' זה מלכות שלימה". ורש"י [שמות יז, טו] כתב: "אין שמו [של הקב"ה] שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עשו כולו". ובגו"א שם אות יג [שנ.] כתב: "וכן 'אין הכסא שלם, כי 'הכסא' רצה לומר בכל מקום המלכות, כדכתיב [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל'... אין מלכותו יתברך שמו בשלימות בעולם הזה. וזה כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]. וכך קיימא לן במסכת ר"ה בפרק בתרא [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שמים, כי מאחר שהוא אחד, הוא מלך. כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין איתו אחר. ולפיכך אחר שאנו אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו וגו'' אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' [פסחים נו.], כי אחדותו הוא מלכותו, ונקרא קבלת מלכות שמים [ברכות יג.]. ואם כן איך יתכן שימצא מלכותו אצלנו בשלימות, כי מלכותו יתברך נמשך אחר אחדותו, וכאשר השניות בעולם אין שלימות מלכותו נמצא. ולכך 'אין הכסא שלם' עד שיכלה כל זרעו של עשו, ואז

לא יהיה שניות בעולם, ואז 'יהיה ה' אחד ושמו אחד'" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 94, פי"ב הערה 84, ופמ"ד הערה 165].

פירוש - אנו נוהגים לומר בתפילת שחרית לאחר אמירת השירה את הפסוק "ועלו מושיעים בהר ציון וגו'", כי פסוק זה מבאר מדוע בשירה ישראל אמרו "ה' ימלוך", ולא "ה' מלך". ואודות שכך אנו נוהגים לומר, כן הוא בפרדס הגדול לרש"י [סימן ה], כל בו [סימן ד], ומחזור ויטרי [הלכות תשעה באב סימן רסה]. ובשנות אליהו [ברכות פ"ד מ"ג] כתב שאמירת שירת הים ושלשת הפסוקים שאחריה היא תקנת אנשי כנסת הגדולה. וראה עוד אודות מנהג זה בסידור הגאונים והמקובלים, כרך ב, עמודים שסד-שסה.

בא לבאר את קישור הפסוק של [שמות טו, יח] "ה' ימלוך לעולם ועד" עם הפסוק שלאחריו [שם פסוק יט] "כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים וישב ה' עליהם את מי הים וגו'", דכיצד מלכות ה' מחייבת את איבודם של פרעה ופרשיו.

יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פכ"א [שטו.] כתב: "אין השם יתברך מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". ובאור חדש בפתיחה [ר:] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם". ובדרוש על התורה [כז.] כתב: "אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם". ובדר"ח פ"ו מי"א [תג.] כתב: "מאחר שהוא יתברך מלך, ואם כן כל הנבראים הם לכבודו, כי בלא הנבראים לא שייך לומר 'מלך', וכמו שאמרו במסכת ר"ה [לא.] בששי מהו אומר, 'ה' מלך גאות לבש' [תהלים צג, א], על שם שגמר מעשיו ומלך עליהם. הרי לך מבואר כי גאות המלכות הוא מצד הנבראים, ומצד הנבראים הוא מלך... והמלכות הוא מצד הנבראים, וזהו הכבוד, והרי הנבראים כבוד מלכותו". ובנתיב התשובה פ"ג [מט.] כתב: "כי הוא יתברך חפץ בעולם, כי אם אין הנבראים, על מי מלכותו יתברך". ובנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצו:] כתב: "כי המלכות תלוי בעם, וכמו שאמר [משלי יד, כח] 'ברוב עם הדרת מלך'" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 124, ופי"ח הערה 49]. ומקור הדברים הוא בפרקי דר"א פ"ג, שאמרו שם: "אם אין צבא למלך, ואם אין מחנה למלך, על מה הוא מולך. אם אין עם לקלס למלך, אי זה הוא כבודו של מלך". וכן שם פ"י אמרו: "לפי שהעם ממליכים את המלך, ואין המלך ממליך את עצמו אם אין העם ממליכין אותו".

פירוש - כאשר יש מתנגד לעם המלך יש בכך בטול למלכות המלך, כי מלכותו ניזונת מהעם הנתון למרותו, והתנגדות לעם היא קריאת תגר על מלכות המלך. ואודות שההתנגדות היא ביטול מסוים לזה שמתנגדים אליו, כן כתב באור חדש פ"ג [תשטז:],

וז"ל: "וכמו שיסיר השם יתברך לעתיד כח עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו'', ואז לא יהיה לישראל מתנגד מבטל שלימותן". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.] כתב: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל הדבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [הובא למעלה פמ"ב הערה 108, וש"נ].

כי המלך צריך להשלים את צרכי העם, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 495]: "המלך מנהיג את העם גם כן להביאם אל השלימות, ודבר זה ידוע כי המלך מנהיג העם להביאם אל היושר, שהוא השלימות". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב: "המלך נותן קיום לעם... כי המלך ראוי להשלים ולקיים העם". ובתפארת ישראל פ"ד [עג:] כתב: "המלך הוא משלים את הכל". ובנצח ישראל פנ"ב [תתלד.] כתב: "על ידי המלך יושלם כל העם אשר הוא תחתיו". ושם פנ"ד [תתמו.] כתב: "כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס', לפי שהוא משלים את חסרון הדור, כמו שהפרנסה משלמת חסרון האדם". ובאור חדש פ"ג [תרפו:] כתב: "כי המלך הוא תקון העם". ושם בהמשך [תשיא:] כתב: "כי המלך הוא להעמיד הקיום, ואין מצד המלך כליון". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזה ענין המלך להשלים העם במה שהם צריכים". ובדרוש לשבת תשובה [עב:] כתב: "ענין המלך... שיהיה פונה אל העם להשגיח עליהם ולתקן ענינים מה שחסר להם" [ראה למעלה הערות 496, 500].

אודות זיקת המלך למלחמה, כן נאמר [במדבר כז, טז-יז] "יפקד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה, אשר יצא לפניהם ואשר יבוא לפניהם וגו'", ופירש רש"י [שם פסוק יז] "אשר יצא לפניהם - לא כדרך מלכי האומות שיושבים בבתיהם ומשלחין את חיילותיהם למלחמה, אלא כמו שעשיתי אני שנלחמתי בסיחון ועוג, שנאמר [במדבר כא, לד] 'אל תירא אותו'. וכדרך שעשה יהושע, שנאמר [יהושע ה, יג] 'וילך יהושע אליו ויאמר לו הלנו אתה וגו''. וכן בדוד הוא אומר [ש"א יח, טז] 'כי הוא יוצא ובא לפניהם', יוצא בראש ונכנס בראש". ונאמר [ש"א ח, יט-כ] "וימאנו העם לשמע בקול שמואל ויאמרו לא כי אם מלך יהיה עלינו, והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו". והרמב"ם בהלכות מלכים פ"ד ה"י כתב: "אין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר [ש"א ח, כ] 'ושפטנו מלכנו ויצא

לפנינו ונלחם את מלחמותינו'". ובנצח ישראל פ"ו [קמח.] כתב: "המלך צריך לו גבורה לעשות מלחמה" [הובא למעלה פכ"ט הערה 46]. ובחו"א לשבת נו: [א, לה:] כתב: "כי המלכות בשביל שחפץ הקב"ה להיות המלך... בשביל תועלת ישראל להציל אותם מן השונא, כדכתיב אצל שאול שהמלך ילך לפניהם לעשות מלחמות". והפסוקים בשאול הם [ש"א ט, טו-טז] "וה' גילה את אזן שמואל יום אחד לפני בוא שאול לאמר, כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימין ומשחתו לנגיד על עמי ישראל והושיע את עמי מיד פלשתים כי ראיתי את עמי כי באה צעקתו אלי". והרמב"ן [דברים לג, ז] כתב: "ייחד המדה הזאת ליהודה בעבור כי להם המלחמה, וממנו המלכות לעולם... יתפלל עליו בצאתו למלחמה, כי הוא יעלה בתחלה, ולנגיד ממנו שילחם באויבי ישראל, וכן אמר יעקב [בראשית מט, ח] 'ידך בעורף אויביך ואל עמו תביאנו', שישוב לשלום". וכן הרמב"ם בהלכות מלכים הקדיש שלשה פרקים [ו-ח] לדיני מלחמה, וכינה את כל ההלכות האלו בשם "הלכות מלכים ומלחמותיהם". והמלבי"ם [ש"א ח, כ] כתב: "זה גדר המלך הנתון תחת דת ומשפט, שכל מגמתו הוא הצלחת העם ולתקן ענייניהם; בין במדינה, בין נגד הצר הצורר".

"כי הוא יתברך אחר שהביאם אל הר נחלתו, אל מקדש ה' אשר כוננו ידיו, אז השם יתברך נקרא 'מלך', כי מלכותו בבית המקדש בפרט" [לשונו למעלה לאחר ציון 581]. וראה למעלה הערה 562 בביאור זיקת המקדש לישראל.

מבאר שרישא דקרא ["ה' מלך עולם ועד"] היא הסבה, וסיפא דקרא ["אבדו גוים מארצו"] היא המסובב. אמנם רש"י [שם] ביאר לאידך גיסא; מאחר ש"אבדו גוים מארצו" לכך ה' הוא מלך, וכלשונו: "ה' מלך עולם ועד - מאחר שיאבדו גוים מארצו". וכן הרד"ק [שם] כתב: "ה' מלך עולם ועד. כשתעשה משפט ברשעים העושקים ישראל בגלות, אז תהיה מלך עולם ועד, ואין מורה את פיך".

כי בשני הפסוקים האלו מדובר על טביעת פרעה וסוסיו. ומבואר מדבריו שהפסוק "כי בא פרעה וגו'" הוא חלק מהשירה, שהרי קראו "סוף השירה". וכן כתב הראב"ע [שמות טו, יט]: "כי בא סוס פרעה - לפי דעתי גם זה הפסוק מהשיר". וכן כתב בתהלים [עז, יז]: "מן השירה הוא פסוק 'כי בא סוס פרעה'". אמנם הרמב"ן [שמות שם] חלק עליו מחמת ש"איננו בלשון השירה והנבואות". והרמב"ם בהלכות ספר תורה ספ"ח מונה פסוק זה בתוך השירה, שנכתב אריח על גבי לבנה, כפי ששירת הים נכתבה בתורה [מגילה טז:], וכמבואר באור חדש פ"ט [תתשעד.]. ובמסכת סופרים פי"ב הי"א אמרו "שירת הים שלשים שיטין... 'בא' וכו'". משמע שהפסוק "כי בא סוס" הוא חלק מהשירה. ובשו"ת

גינת ורדים או"ח כלל ב סימן ח הביא דברי האר"י בספר הכוונות שודאי הוא מהשירה, ואין מי שיחלוק בזה זולתי הרמב"ן. ובמג"א סימן נא סק"ט כתב בשם האר"י "טוב לומר עם השירה פסוק 'כי בא סוס פרעה וגו'". אמנם מרש"י [גיטין צ.] משמע שאינו חלק מהשירה, שכתב שתיבת "כי" [של "כי בא סוס"] מתפרש בלשון "מפני", וכלשונו: "'כי בא סוס פרעה וגו', מפני שבא סוס פרעה וגו' לפיכך 'ותקח מרים וגו'". הרי שאין פסוק זה חלק מהשירה שנאמרה לפניו, אלא התחלה לענין שנאמר לאחריו. אך כאמור דעת המהר"ל היא שפסוק זה הוא "סוף השירה". וכן המשנה ברורה סימן נא סקי"ז כתב: "יש לומר פסוק 'כי בא סוס פרעה', שגם פרשה זו מעיקר שירה". **ויש להעיר**, שאם הפסוק "כי בא סוס פרעה" הוא חלק מהשירה, מדוע בשחרית אנו כופלים את הפסוק שלפניו "ה' ימלוך לעולם ועד", ולא כופלים את הפסוק "כי בא סוס פרעה", להורות שזהו סיום השירה. וכבר הקשה כן הדברי חמודות על הרא"ש הלכות ספר תורה, אות סה, וז"ל: "מכאן [שנתבאר שהפסוק "כי בא סוס" נכתב אריח על גבי לבנה] קשה לי על מנהג שכופלין 'ה' ימלוך לעולם ועד' בפסוקי דזמרה". ואכן האבודרהם ב"סדר שחרית של חול ופירושה" [עמוד סג] ביאר שכפילות הפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד" מורה שזהו הפסוק האחרון של השירה, וכלשונו: "אין לכפול אלא הפסוק האחרון שבסוף כל המזמורים בלבד, שהוא [תהלים קנ, ו] 'כל הנשמה תהלל קה', הודיע שנגמרו המזמורים של סוף התהלים, כדרך סיום הפרשה שכופלין הפסוק האחרון. וכן בשירת הים כופלין פסוק 'ה' ימלוך' מפני שהוא סוף השירה, ואם לא היו כופלין אותו לא היה נראה כי הוא סוף השירה" [הובא בב"י או"ח סימן נא ס"ז, ובהגהת הרמ"א שם]. אך דעת המהר"ל [הסובר ש"כי בא סוס" הוי חלק מהשירה] טעונה ביאור. ומעין זה יש לעורר על דעת הגר"א, שבמעשה רב סימן כט כתב שלא לומר כלל הפסוק "כי בא סוס פרעה", אלא מיד לומר הפסוק "כי לה' המלוכה" [הובא במשנה ברורה סימן נא ס"ק יז]. ובליקוטי הגר"א [שם מתוך הספר "דיוקים בנוסח התפלה והברכות"] כתב: "אין לומר פסוק 'כי בא סוס וגו'' אף שהוא מהשירה, אך שלא תיקנוהו בתפילה. והעד על זה שכופלין פסוק 'ה' ימלוך' לסיום השירה, כמו שכופלין 'כל הנשמה' לסיום פסוקי דזמרה". ושוב יקשה, שאם "כי בא סוס" הוא חלק מהשירה, מדוע אין להזכירו בתפילה [לשיטת הגר"א], ומדוע אין כופלים אותו, אלא כופלים "ה' ימלוך". **ובפחד יצחק פסח**, מאמר לח, עמד גם כן על שאלת הדברי חמודות הנ"ל, ויישבה בטו"ט על פי דברי המהר"ל כאן, וז"ל: "ויש לפרש נימוקו של מנהגינו על פי דברי המהר"ל בבאור הכתוב 'כי בא סוס פרעה' [ומביא את דבריו שכתב כאן]... נמצא כי גופה של השירה מסתיים בהקרא ד'השם ימלוך לעולם

ועד', אלא בכדי לתת לשירה צורה של עגול אשר סופו נעוץ בתחלתו, בא הוא הפסוק ד'כי בא סוס פרעה'. ויוצא מזה כי בשעה שאנו כופלים את הפסוק ד'ה' ימלוך', הרי אנו כופלים באמת את תכליתה וסיומה של השירה. אבל לענין הלכות כתיבה בספר תורה בודאי שצריך הוא הפסוק הזה להכתב בתורת שירה, כי על כן גם הקשר של השירה שירה הוא". ולכך מבואר היטב מדוע אין אנו מכפילין את הפסוק "כי בא סוס", ולדעת הגר"א אף אין מזכירין אותו כלל, ודו"ק.

יש להעיר, כי זה עתה ביאר היטב את שייכותו של פסוק זה לקודמו, שכתב [לאחר ציון 593]: "לפיכך אחר שאמר [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך' אמר [שם פסוק יח] 'ה' ימלוך לעולם ועד'. שכאשר יש לו עם שהביא אותם אל הר נחלתו אז הוא מלך, ובלא עם אין מלך. ובשביל מלכותו אשר הוא מלך על ישראל [שם פסוק יט] 'כי בא סוס פרעה ורכבו ופרשיו אל תוך הים וישב ה' עליהם את מי הים', כי מפני מלכותו יתברך אשר הוא מלך, עושה מלחמה באויבים ומאבד אותם". ומדוע כתב כאן שללא קישור סוף השירה להתחלתה "לא היה קשור גמור פסוק זה של 'כי בא סוס פרעה' במקום הזה". זאת ועוד, דבמכילתא אמרו [שמות טו, יח] "'ה' ימלוך לעולם ועד', מפני מה, 'כי בא סוס פרעה ברכבו ופרשיו בים וישב ה' עליהם וגו'". והדברים סתומים, אך על כל פנים מבואר מהמכילתא שהפסוק "כי בא סוס פרעה" מתקשר לפסוק שלפניו, ואין צורך לקשרו לתחילת השירה. אמנם לשונו הזהב מיישבת שאלות אלו, שכתב "לא היה קשור **גמור** פסוק זה של 'כי בא סוס פרעה' במקום הזה". לאמר, דאמנם נתבאר למעלה קשור פסוק זה לפסוק שלפניו, אך אין בזה "קשור גמור", אלא קשור חלקי. ואולי כוונתו היא שמצינו בכמה מקומות שהוזכרה מלכות ה' מבלי להוסיף את איבוד האויבים. וכגון [תהלים צג, א] "ה' מלך גאות לבש וגו'". וכן [שם צז, א] "ה' מלך תגל הארץ וגו'", ועוד. ומדוע דוקא כאן מלכות ה' מחייבת שיוצמד אליה איבוד האויבים. לכך אין בזה "קשור גמור", וחייבים לומר שמשום שייכות סוף השירה לתחילתה נגעו בה. ומעין כן כתב הארבנבנאל [שמות טו, יט]: "דעת המפרשים הוא שבעבור שהאריך בדברי השירה חזר לסיים במה שהתחיל בו".

נראה שרומז לכך ש"שיר" הוא עיגול, כמו שאמרו חכמים [שבת נא:] "יוצא הגמל באפסר... וסוס בשיר", ופירש רש"י [שם] "בשיר - כמו אצעדה סביב צוארו, וטבעת קבוע בה, ומכניסין בו רצועה או חבל ומושכין הבהמה". ובגמרא [ב"מ כה.] איתא "בעי רבי ירמיה, כשיר מהו", ופירש רש"י [שם] "כשיר - מוטלין בעגול כאצדעה". ועל הנאמר [בראשית כד, כב] "ושני צמידים על ידיה" תרגם אונקלוס [שם] "ותרין שירין על ידהא".

כפי שהשריש כמה פעמים שהקצה מורה על העדר וחסרון. וכגון, למעלה פי"ח [קל:] כתב: "הראה לו הקשר המשיח, שהוא דבק ומחובר בעצמו אל מלכות רביעית בסוף שלהם... שההעדר כרוך בסוף". ובהקדמה שניה לדר"ח [סה.] כתב: "כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה, ואילו הארץ שהיא באמצע, כמו נקודה בתוך העיגול, אין שייך בה קצה וסוף, לכך יש בה החיים. שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה". ובדר"ח פ"ב מי"ב [תשצג.] כתב: "כל מיתה הוא קצה, אבל השווי והמצוע הוא החיים". ושם פ"ה מ"ז [רמב:] כתב: "כי הקצה, מפני שהוא קצה, הוא קרוב אל ההעדר... הקצה קרוב אל ההעדר כי הסוף הוא ההעדר". ובבאר הגולה באר הששי [קסט:] כתב: "כי ד' קצוות יש בהם העדר, לפי שכל אחד ואחד קצה". ובהמשך הבאר שם [שד:] כתב: "כל דבר שהוא קצה, הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצד:] כתב: "כי הדבר שיש לו הפסק, יש לו קצה, שכאשר הוא נפסד, הרי יש לו קצה". ובנצח ישראל פכ"ח [תקע:] כתב: "העקב הוא סוף האדם, והוא כנוי להעדר האדם וסופו" [הובא למעלה פי"ח הערה 28].

כמו שאמרו בספר היצירה [פ"א מ"ז] "נעוץ סופו בתחילתו".

כהסבר זה כתב גם באור חדש בביאור דברי הגמרא [מגילה יג:] "תנא, כיון שנפל פור בחודש אדר שמח [המן] שמחה גדולה, אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה. ולא היה יודע שבשבעה באדר מת, ובשבעה באדר נולד". וזה לשונו באור חדש פ"ג [תרסג:]: "כאשר הפיל המן גורלות לדעת איזה זמן שהוא סוף ישראל, ונפל באדר, אז שמח כי בזה הזמן מת משה, שהוא רבם של ישראל, והוא נחשב צורת כל ישראל. ולפיכך חשב כאילו יש כאן העדר כל ישראל, כאשר ראה כי משה רבינו עליו השלום מת בזה החודש. ודעתו היה כי החודש הזה, שהוא סוף ותכלית החדשים, גם כן מורה חס ושלום על תכלית וסוף ישראל. ולכך נפל הגורל בחודש הזה, לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל, ולכך מת בו משה רבן, שהוא נחשב צורת ישראל. ולא ידע כי בז' באדר נולד גם כן. ופירוש זה, כי הדבר שהוא שלם, התחלתו וסופו מתחברים באחד. כמו שתראה בכדור שהוא עגול, שמתחבר סופו אל תחלתו, והוא השלמה לגמרי... כי אין לומר כי הסוף שלו הוא מורה על ההעדר וחסרון, מפני שהוא סוף, כי אדרבא, הרי הוא מורה השלמה, כאשר הושלמו הימים מיום ליום. וזה לא הוי רק השלמה, ולא שייך בזה סוף, לכך מורה כי הושלם... אבל אם היה מיתתו בחדש אחר, לא היה מיתתו רק העדר, ולא שלימות כלל. ולכך כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון, היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש

הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון. אמנם טעות המן היה כי לא ידע כי הסוף הזה הוא ההשלמה כאשר מחובר הסוף אל ההתחלה, והדבר שהוא שלם הוא שב אל השם יתברך. וכמו שההתחלה היה מן השם יתברך, כי בחודש ניסן, שהוא ההתחלה של ישראל, הוציאם השם יתברך ממצרים, אם כן התחלתם מן השם יתברך, כך סופם אל השם יתברך. ולפיכך הסוף שלהם ראוי שיהיה בחודש אדר, שהוא סוף החדשים, והוא מחובר לחודש ניסן. ודבר זה דומה לגמרי למשה; כי אף שהיה מיתת משה מצד עצמו בחדש אדר, שהוא סוף החדשים, מכל מקום כיון שנולד בו, היה ימיו בהשלמה, ואין כאן סוף כאשר דבק סוף אל ההתחלה, ומצד הזה יש כאן השבה אל השם יתברך, והוא קיום הנצחי. וכך בישראל, אף כי יש להם סוף, אין הסוף הזה רק השלמה, ואין כאן סוף ממש, כאשר הסוף יש לו חבור אל ההתחלה. וזהו שלימות, וההשלמה הזאת הוא אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי. וכל עניין זה רמזו בזה שאמרו [מגילה יג:] לא ידע המן כי באדר מת משה ובז' באדר נולד".

אודות שהשבח צריך להיות בהתאם למשתבח, כן אמרו חכמים [ברכות לג:] "משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו", והובא למעלה פ"א [קסה.]. וכן אמרו [מגילה כה.] "משל לאדם שהיו לו אלף אלפי אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו באלף דינרי כסף, לא גנאי הוא לו". הרי ששבח שאינו ממצה את מעלותיו של המשתבח לא רק שאינו שבח כדבעי, אלא הוא אף נחשב לגנאי. ומעין סברה זו [שיש לשבח ולברך את ה' בשלימות כפי השלימות שה' משפיע עלינו] כתב גם בנתיב העבודה פי"ח [א, קלב:] לגבי ברכת המזון, וז"ל: "הדעת נותן והשכל מחייב שלפי גודל הדבר הזה שמקבל האדם הפרנסה, צריך לברך את השם יתברך על זה ברכה שלימה... ומאוד דקדקו חכמים ז"ל על ברכת המזון שתהא הברכה בשלימות הגמור, כמו שהשם יתברך השלים את האדם במזונותיו". ובנר מצוה [צו.] כתב: "המצוה [של הדלקת נרות חנוכה] שקבעו חכמים על הנס [של חנוכה], כדי לתת הודאה ושבח אל מי שעשה לנו הנס, ראוי שתהיה נעשה בשלימות הגמור, כי הוא יתברך הפליא עמנו לעשות, ואיך לא נעשה המצוה שקבעו על זה בשלימות הגמור" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 3]. וכן הוא בהקדמה לאור חדש [קיא:], ושם פ"ט [תתשפא:]. **ואודות שהקב"ה** הוא שלם בתכלית השלימות, כן כתב כמה פעמים. וכגון למעלה פ"ט [תקב.] כתב: "לא ימצא אחד שהוא בתכלית השלימות כי אם הקב"ה בלבד". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תט.] כתב: "כי הוא יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות, לכך אי אפשר לומר שברא את העולם לתכלית זה, כי אין זה תכלית טוב". ושם פ"ד

מי"ז [שנה:] כתב: "אם לא היה רק עולם הזה, והיה עולם הזה עולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות". ושם פ"ו מי"א [תי.] כתב: "כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך שלם בתכלית השלימות". ובנצח ישראל פי"ב [שיג.] כתב: "השם יתברך, שהוא השלם האמיתי". וכן הוא שם פס"א [תתקלא:]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שלט:] כתב: "כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות". ובהמשך שם [תד.] כתב: "הוא יתברך, אשר הוא שלם בכל השלימות", ועוד.

מסיים במטבע לשון זה, אע"פ שלשון הפסוק [תהלים פט, נג] הוא "ברוך ה' לעולם אמן ואמן", כי ביאר כאן שיש לתת לה' שבח שלם, ולא שבח שיש לו סוף, ולכך כתב "ישתבח שמו לעולם אמן ואמן" [ראה למעלה פכ"ה הערה 110]. ודרכו של המהר"ל לכתוב פסוק זה בסיום ספריו [כפי שעשה בסיום כל חומש וחומש בגו"א, בדרך חיים, נתיב העבודה, נתיב יראת השם, ועוד]. וכאן מסיים את חלק הספר העוסק בשרשים של שעבוד מצרים [פרקים א-יג], וביאור פרשיות התורה מתחילת ספר שמות עד יצ"מ ושירת הים [פרקים יד-מז]. מעתה ואילך יעסוק בענייני הלכה של ליל הסדר, והגדה של פסח, ויכנה את חלק הספר עד כה בשם "בפרקים" סתם. וכגון, להלן פנ"ד כתב: "וכבר נתבאר ענין זה בפרקים, ועיין שם". ולהלן ס"פ נז כתב: "ולעיל בפרקים הארכנו יותר בענין המכות". **והמקור לכתוב** בסוף הספר "אמן ואמן" הוא מסיום כמה מספרי תהלים [שמחולק לחמשה ספרים]; בסיום הספר הראשון נאמר [תהלים מא, יד] "ברוך ה' אלקי ישראל מהעולם ועד העולם אמן ואמן". והרד"ק [שם] כתב: "נותן הודאה לאל בכלותו הספר, כמו שהוא מנהג הסופרים. וכן עשה בתכלית ארבעה הספרים... 'אמן ואמן', קיום וקיום, כמו שעונה אדם אמן אחר הברכה לקיים הברכה, כי אמן לשון קיום". ובסיום הספר השני נאמר [תהלים עב, יט-כ] "וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן, כלו תפלות דוד בן ישי". ובסיום הספר השלישי נאמר [תהלים פט, נג] "ברוך ה' לעולם אמן ואמן". והרד"ק [שם] כתב: "אמר כן בתכלית הספר... כמו שכותבים הסופרים בהשלימם הספר. וכבר פירשנו הפסוק בתכלית הספר הראשון. נשלם ספר שלישי בעזרת האל יתברך". והרי כל סוף הוא כפול, וכמו שכתב להלן פס"ט: "ספר החמישי משנה תורה, כי כל השלמה וסוף כפול, ודבר זה ידוע כי כל סוף יש לו כפילות" [ראה למעלה פל"ג הערה 49]. לכך המהר"ל מסיים ספריו עם כפל "אמן ואמן".

פרק מח

(1) בגמרא [פסחים קז:] לא אמרו מלים אלו, אלא רק אמרו "משום מצה דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה". אך מביא כאן דברי התוספות [שם], שכתבו "דילמא אתי למיכל אכילה גסה, ואינה אכילה וכו'". וכן כתב הרשב"ם [שם]. אמנם רש"י והרשב"ם במשנה [פסחים צט:] כתבו: "לא יאכל - כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה", ולא תלו זאת בקיום המצוה, אלא בקיום המצוה בהידור [ראה להלן הערה 14]. אך כאמור הרשב"ם בעצמו ביאר בגמרא [קז:] שאכילה גסה לא שמיה אכילה [יעויין ברש"ש פסחים צט: שעמד על הסתירה בדברי הרשב"ם]. ועוד אמרו [ב"ק קי.] "אכילה גסה לאו כלום היא". וראה להלן הערה 112.

(2) לשון הגמרא ביומא [שם] "אמר ריש לקיש, האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור, מאי טעמא, 'אשר לא תענה' כתיב [ויקרא כג, כט], פרט למזיק". ופירש רש"י [שם] "אכילה גסה - שאכל לילי יום הכפורים על השובע, שהיה שבע מסעודה שהפסיק בה, וכל מה שאכל משחשיכה אכילה גסה היתה, ושלא להנאה. פרט למזיק - לזה שאינו מבטל ממנו שום עינוי על ידי אכילה זו, אלא מזיק הוא את האוכלין ואת עצמו". ותוספות ב"ק קי. כתבו "אכילה גסה לאו כלום היא מפיק לה ריש לקיש... האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור".

(3) כן כתבו תוספות [פסחים קז:].

(4) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהן". וראה להלן הערה 19.

(5) בתמיה, הרי סוף סוף קיים את מצותו, אע"פ שאכלו באכילה גסה, ומדוע יקרא "רשע". ומוכח משאלת הגמרא שאכילה גסה שמיה אכילה, כי מקיים בזה מצותו. ותוספות [ב"ק קי.] גם כן הקשו כן, וז"ל: "'רשע' קרית ליה, נהי דלא עבד מצוה מן המובחר, מצוה מיהא עביד. משמע דיצא ידי חובה".

(6) וכן כתב המשנה ברורה סימן קצז ס"ק כח: "מי שהיה שבע קודם שאכל, ואכל אכילה גסה שלא היה צריך לאותה אכילה, אעפ"כ אם נהנה גרונו מאותה אכילה, מברך עליו לפניו ולאחריו, ומוציא אחרים. ואם נפשו קצה עליו ואינו נהנה גרונו, אינו ראוי לברך לא לפניה ולא לאחריה, לפי שזו אינה חשובה אכילה כלל לכל מצות שבתורה". ושם [סימן רצא סק"ד] כתב: "אכילה גסה אינה חשובה אכילה". ושם סימן תעו סק"ו כתב: "אכילה גסה - דהיינו שאינו מתאוה כלל לאכול שאז אינו עושה מצוה מן המובחר, שאף שאפיקומן הוא זכר לפסח, והפסח נאכל על השובע [פסחים ע.], דהיינו שהוא

שבע כבר, ולכן אוכלין האפיקומן אחר גמר הסעודה... מכל מקום צריך שיהא לו קצת תאוה לאכול, ואם לאו, אין זה מן המובחר. ואם שבע כ"כ עד שנפשו קצה באכילה מרוב שובע, אף שדוחק עצמו לאכול, אינו יוצא ידי חובתו כלל במצוה זו, שאכילה גסה כזו אינה נקראת אכילה כלל". וכן כתב שם [סימן תריב ס"ק טו].

(7) מקור הביטוי "אין אני כדאי" הוא בגמרא [ברכות יז.] "עד שלא נוצרתי איני כדאי כו'". וכן הוא בב"ר נ, ד, שם עו, ה, במדב"ר כא, טו, ועוד. ובתפילת החזן לפני מוסף של ימים נוראים נאמר "באתי לעמד ולהתחנן לפניך על עמך ישראל אשר שלחוני, ואף על פי שאיני כדאי והגון לכך".

(8) משמע מלשונו שהואיל ודברים אלו נאמרו בשם רבינו תם לכך בפרט "אין אני כדאי לדקדק על דברי התוספות". ואודות רום מדריגת הר"ת, כן כתב בנתיב התורה פ"ה [רנט:]: "היו בארצות אלו חכמים גדולים, אשר כל העולם שותים מימיהם, ובעלי מעשים, כמו רש"י ורבינו תם ובעלי תוספות, נשמתן תחת כסא הכבוד, ויש להם מהלכים עם חכמי הלב הראשונים, הם התנאים והאמוראים". ובשו"ת הריב"ש [סימן שצד] כתב: "המאור הגדול, רבינו שלמה זצ"ל, גלה עמוקות התלמוד, מני חשך. לא עממוהו כל סתום. ובזולת פירושו, היה כדברי הספר החתום. והמאור השני, רבינו יעקב, איש תם, אשר כמוהו בפלפול לא נהיה מאחר שהתלמוד נחתם, תלמוד ערוך בפיו ושגור, סיני ועוקר הרים וטוחנן זה בזה; מפלפולו, ועומק שכלו, ורחב בינתו... דשאני ר"ת, דרב גובריה, והיה כאחד מהם [הראשונים שהיו לפניו], ואולי יותר מהם, בחריפות ובקיאות, לפי מה שנראה, ממה שחדש בתלמוד. וכל חכמי ישראל הנמצאים היום, כלם כקליפות השום וכגרגיר שומשום נגד אחד מתלמידיו הקטנים". ובאמת אע"פ שמצינו בהרבה מקומות שהמהר"ל חולק על דברי תוספות [כגון בגו"א בראשית פכ"ד אות ט (שצז.), שם שמות פי"ב אות א (קפה:), שם פי"ח אות מב (מו:), שם פי"ט אות כב (עח.), שם פכ"א אות סו (קפ.), שם פל"ב אות יח (תמ.), שם פל"ה אות ג (תצ.), שם ויקרא פ"א אות נג (מא:), שם פי"ט אות כה (סז:), שם דברים פ"כ אות יא (שכא:), שם פכ"א אות ז (שלז.), שם פכ"ו אות כו (תטז.), נצח ישראל פ"ה (עז.), הקדמה לאור חדש (ז.), ח"א לשבת קיח: (א, נט:), ועוד], אך לא מצאתי שיחלוק על הר"ת מלבד במקום אחד [ח"א לר"ה טז. (א, קד:), שכתב שם: "ותימה, איך עלה על דעתו של רבינו תם וכו'"]. וצרף לכאן, שהמהרש"ל כתב [בהקדמה לים של שלמה ב"ק, באמצע ד"ה אף] בזה"ל: "אבל מצאתי בתשובות הרא"ש [בשו"ת חוות יאיר סימן קצב מסכים לדברי הים של שלמה האלו, אולם הוא מעיר "אף כי לא ראיתיו בשו"ת הרא"ש"] שכתב שהאיש רבי משה

בר מיימון גדול היה מאוד בכל החכמות, מ"מ כשהוא חולק עם ר"ת ור"י שלא לשמוע אליו, אלא לילך אחרי בעלי התוספות, כי קבלה בידו שר"ת ור"י הצרפתים היו גדולים בחכמה יותר מן הרמב"ם".

(9) מקור הביטוי "תורה היא וללמוד אני צריך" הוא בגמרא [ברכות סב., ומגילה כח.]. ובתפארת ישראל פ"ו [קד.] כתב: "ועם כי אין ראוי להשיג על הרב הגדול ז"ל [הרמב"ן], מכל מקום תורה היא וללמוד אנו צריכים". ובנר מצוה [קה:] כתב: "ובודאי אין לנו יד וכח להשיב על דברי הראשונים, שהם הררי אל, אין נמלים כמונו יכולים לפתוח פה נגדם, מכל מקום תורה היא וללמוד אנו צריכין".

(10) כן הקשה התוספות רא"ש [יומא פ:], וז"ל: "מיהו קשה דא"כ מאי פריך ליה ריש לקיש 'מצוה מיהא קא עביד רשע קרית ליה', ולישני ליה רבי יוחנן דאנא באכילה גסה יותר מדאי קא אמינא". וכן הקשה המהרש"א [פסחים קז:] וז"ל: "וקצת קשה, דאכתי מאי פריך בההיא דנזיר 'רשע קרית ליה נהי כו'', אימא דבהך אכילה גסה שנפשו קצה מלאכול איירי, ושפיר נקרא 'רשע'. ויש ליישב". ונראה שכוונתו לדבריו בהוריות י:, ויובאו בהערה הבאה.

(11) פירוש - בהמשך הגמרא בנזיר [כג. (לאחר קושית ריש לקיש)] אמרו "אלא משל לשני בני אדם, זה אשתו ואחותו עמו, וזה אשתו ואחותו עמו. לזה נזדמנה לו אשתו, ולזה נזדמנה לו אחותו. זה שנזדמנה לו אשתו, 'צדיקים ילכו בם'. וזה שנזדמנה לו אחותו, 'ופושעים יכשלו בם'. מי דמי, אנן קאמרינן חדא דרך, הכא שני דרכים". ופירש רש"י [שם] "מי דמי אנן אמרינן דבחד דרך - הולך אחד ונכשל אחד. הכא שני דרכים - אשתו ואחותו, דלזה נזדמנה לו אשתו, ולזה אחותו". לכך רבי יוחנן לא היה יכול להשיב לקושית ריש לקיש ש"פושעים יכשלו בם" איירי באכילה גסה לגמרי ["קץ לאכול"], ו"צדיקים ילכו בם" איירי באכילה לשם מצוה, כי זה היה מעמיד את הפסוק בשתי דרכים שונות לגמרי. **ואם תאמר**, הרי בשלב זה בגמרא [בקושית ריש לקיש] עדיין לא ידענו שא"א להעמיד את הפסוק בשני דרכים שונים, כי כך שאלה הגמרא רק בהמשך הסוגיא לאחר האוקימתא הבאה של "אשתו ואחותו עמו". ועצם העובדה שלאחר קושית ריש לקיש הגמרא העמידה את הפסוק באוקימתא של "אשתו ואחותו עמו" מורה באצבע שעדיין לא ידענו שא"א להעמיד את הפסוק בשני דרכים שונים. והדרא קושיא לדוכתא, מדוע רבי יוחנן לא השיב לריש לקיש ש"פושעים יכשלו בם" איירי באכילה גסה לגמרי, כיון שעדיין לא ידענו ששני חלקי הפסוק צריכים לעסוק בדרך אחד. דע, שהמהרש"א [הוריות י:] כתב גם כן כדברי המהר"ל האלו, והוסיף ליישב את ההערה

הזאת, וכלשונו: "ואין להקשות, דלוקמה אכילה גסה דהכא בכהאי גוונא דלא שמיה אכילה, ולא תקשי ליה 'פסח מיהא עביד'. דיש לומר, ד'צדיקים ילכו בם ופושעים וגו'' מיירי ודאי אענין אחד, ואכילה גסה דיום הכפורים לא מקרי אכילה, אלא מזיק, כדאמר התם [יומא פ:]. ואף על גב דאכתי לא אסיק דמיירי בדרך אחד, **הא מסיק אדעתיה שפיר דאיירי בענין אחד**". ופירושו, שאמנם עדיין לא ידענו ששני חלקי הפסוק צריכים לעסוק **בדרך** אחד, אך בודאי כבר ידענו שהם צריכים לעסוק **בענין** אחד, ומן הנמנע שרישא דקרא תעסוק באכילת מצוה, וסיפא דקרא תעסוק בדבר שאינו נקרא אכילה כלל [ואודות ששני חלקי הפסוק צריכים להיות שייכים זה לזה, כן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א (רלג.), וז"ל: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי" (הובא למעלה פט"ו הערה 116)]. אמנם אין לומר את ביאור המהרש"א בדברי המהר"ל, כי המהר"ל הולך לבאר שכשם שאין להעמיד סיפא דקרא ["ופושעים יכשלו בם"] באכילה גסה גמורה, כך אין להעמידה באכילה גסה של העדר תאוה. והרי לפי המהרש"א אין מקום להשוואה זו, כי אכילה גסה גמורה היא **ענין** אחר, בעוד שאכילה גסה של העדר תאוה היא **דרך** אחר, אך לא ענין אחר. לכך לפי המהר"ל עדיין יקשה כיצד כבר בשלב זה של הגמרא ידענו ששני חלקי הפסוק צריכים לעסוק בדרך אחד, כאשר לאחר מכן הגמרא תעמיד את הפסוק באוקימתא של "אשתו ואחותו עמו". ויל"ע בזה.

(12) בסמוך [לאחר ציון 17] יתבאר מדוע קושיא זו קשה רק לפי רבינו תם, ולא קשה על הגמרא עצמה. וראה להלן הערה 25.

(13) פירוש - בגמרא [פסחים ע.] אמרו "חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה, כדי שיהא פסח נאכל על השובע", ופירש רש"י [שם] "על השובע - שיהו נהנין באכילתו, ותיחשב להן". ומתוך כך בא ליישב את הערתו הקודמת ["איך אפשר לפרש שאכל לשם אכילה שאינו מתאוה לאכול, דאם כן קשה שהרי זה שני דרכים הם"], כי גם אכילת הצדיק חייבת להיות אכילה ללא תאוה, כי זה דינו של קרבן פסח שנאכל על השובע [ורק שהצדיק התכוון לשם מצוה, והרשע נתכוון לשם אכילה גסה], לכך אין להקשות "הכא שני דרכים", כי שניהם אכלו אכילה אחת [ללא תאוה]. וכל זה אין לומר, וכמו שמבאר והולך.

(14) כי אכילה ללא תאבון אינה אכילה מן המובחר, וכמו שכתבו רש"י והרשב"ם [משנה פסחים צט:] "לא יאכל - כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה" [הובא למעלה הערה 1]. דוגמה לדבר; בשו"ע או"ח סימן רעא ס"א כתב: "כשיבוא

לביתו [בליל שבת מהתפילה] ימהר לאכול מיד". ובמשנה ברורה שם סק"א כתב: "ואם אינו תאב לאכול, יכול להמתין מלקדש עד שירעב... ומכל מקום נראה דהיכא דיש בזה משום שלום בית, או שיש לו בביתו משרתים או שאר אורחים, ובפרט אורח עני, לא יאחר בכל גווני, דכיון דהם מוטלים עליו, לא יוכל לעכבם בשביל שהוא רוצה לקיים מצוה מן המובחר". ובשער הציון [סימן תע ס"ק יח] כתב: "דאפילו אם לא יאכל אחר כך לתיאבון, מצוה קעביד, אלא שאינו מן המובחר".

(15) כן כתבו תוספות [פסחים קז:] כהמשך לדברי רבינו תם, וז"ל: "ואומר רבינו תם, דתרי גווני אכילה גסה; אחת שנפשו קצה מלאכול... ויש אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול, אך יש בה טעם. והא דפסח נאכל על השובע, היינו שמתאוה לאכול קצת". היינו דהוקשה לתוספות [לפי רבינו תם], שאם אכילת הרשע היא "אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול", במה שונה ממנה אכילת הצדיק, דהואיל והפסח נאכל על השובע בהכרח שגם אכילת הצדיק תהיה ללא תאוה לאכול. ועל כך מיישבים תוספות שמ"מ באכילת הצדיק היה "מתאוה לאכול קצת". וכן התוספות רא"ש [הוריות י:] כתב: "אף על פי שדרכו להיות נאכל על השובע... אבל אין לאכול קדשים אחר השובע כל כך שאין נפשם נהנית מהם". והמאירי [פסחים קז:] כתב: "ומה שאמרו בפסח שיהא נאכל על השובע, פירושו שכשיכלה בשר הפסח מפיו יהא שבע, ולשון זה רצה לומר 'נאכל על השובע', והוא ממוצע בין מי שאוכלו רעב למי שאוכלו אחר אכילה מרובה, עד שהוא קץ באכילה זו. ופסח, וכן שאר קדשים, אין ראוי לאכלם דרך רעבתנות, אלא דרך כבוד ואחר אכילה אחרת, כדרך מאכל חשוב שבא לאחר אכילה, ומ"מ לא אחר אכילה מרובה עד שיהא קץ באכילתו, אלא אחר אכילה שכשמצטרפת זו עמה נעשה שבע". והמשנה ברורה [סימן תעו סק"ו] כתב: "לא יאכל אפיקומן אכילה גסה - דהיינו שאינו מתאוה כלל לאכול, שאז אינו עושה מצוה מן המובחר. שאף שאפיקומן הוא זכר לפסח, והפסח נאכל על השובע, דהיינו שהוא שבע כבר, ולכן אוכלין האפיקומן אחר גמר הסעודה כמו שיתבאר בסימן תעז [סעיף א], מ"מ צריך שיהא לו קצת תאוה לאכול, ואם לאו, אין זה מן המובחר".

(16) לשון תוספות [שם]: "ועוד יש לומר, דאין לו לקרותו 'רשע' כיון שקיים מצות פסח, אף על פי שלא קיים מצות אכילה, דאכילת פסחים לא מעכבא [פסחים סט:]". וכן כתב הרמב"ן [יבמות מ.]: "ולי נראה דהתם לאו משום דנפיק באכילה גסה, אלא נהי דלא עבד מצוה דאכילת פסח, אבל ידי פסח מיהא יצא, שאין אכילת פסחים מעכבת, ולפיכך לא מיקרי 'פושע'".

(17) כן הביא להקשות המנחת חינוך [מצוה ו, אות יב], וז"ל: "הראו לי הלומדים בתוספות פסחים... כתבו דאין לקרותו 'רשע' כיון שקיים מצות פסח, אף שלא קיים מצות אכילה, דאכילת פסחים לא מעכבא. ותמהו, נהי דאכילת פסחים לא מעכבא, היינו לענין חיוב פסח שני, אבל בודאי הוא מצות עשה בפני עצמה, כמבואר בר"מ [ספר המצות מ"ע נו, והלכות קרבן פסח פ"ח ה"א] והרב המחבר כאן [חינוך מצוה ו], אם כן הוי בודאי 'רשע' דאינו מקיים מצות עשה". ומה שכתב "אם כן בודאי 'רשע' דאינו מקיים מצות עשה" יוטעם על פי דברי הטורי אבן [ר"ה כט.], שכתב: "והא אף על גב דעביד פסח, אפילו הכי מצות אכילת פסח, שהוא חייב מהתורה, לא קיים... אם כן הא ודאי 'פושע' ו'רשע' מקרי, דאפילו אינו מקיים דברי חכמים מקרי הכי, כדאמר בפ"ב דיבמות [כ.], וספ"ק דנדה [יב.], כל שכן באינו מקיים מצוה של תורה". **והמנחת חינוך** [שם] כתב ליישב בזה"ל: "ואמרתי להם דבעשה שעבר אינו רשע, דהוי בשב ואל תעשה", והביא כמה ראיות לדבר. ומעין כן כתב הפרי חדש [או"ח סימן תריב סק"ו]. ואולי המהר"ל נאיד מזה, כי מלשונו בגו"א במדבר פ"ה אות י [סה.] עולה שהמבטל מצות עשה [בשב ואל תעשה] נקרא "רשע", וכמבואר שם הערה 62. וכן בדר"ח פ"ה מי"ג [שלח:] כתב: "למה לא נקרא 'רשע', שהרי מונע עצמו מן הצדקה", וראה שם הערה 1525. וכן משמע מהגמרא [נזיר כג.] דלא כמנחת חינוך, וכפי שכתב הדבר שמואל [פסחים קז:], וז"ל: "המנחת חינוך תירץ דבמצות עשה לא נקרא 'רשע' כיון שהוא בשב ואל תעשה, עד כאן דבריו. ואינו מובן לעניות דעתי, דאם כן אפילו אם אכילת פסחים מעכבת, ואפילו כשלא הקריב פסחו, גם כן אין לקרותו 'רשע', כיון שהוא בשב ואל תעשה. ולשון הגמרא 'נהי דלא עביד מצוה מן המובחר, פסח מיהא קעביד', מבואר שאילו לא עשה פסח היה נקרא 'רשע', ודבריו צריכים עיון". וראה למעלה פי"ד הערה 44, פי"ט הערה 26, ופמ"ז הערה 152.

(18) פירוש - מה שאמרו בגמרא בנזיר "לשום אכילה גסה" לא מדובר באכילה שהיא גסה [לא אכילה גסה ממש, ולא אכילה ללא תאוה], אלא באכילה רגילה, אך כוונתו אינה לשם מצוה אלא לשם רעבתנות, וכמו שמבאר והולך.

(19) יש להבין, מדוע מוסיף מלים אלו [על השובע"], הרי למעלה [לפני ציון 4] כתב: "משל לשני בני אדם שאכלו את הפסח", ולא הוסיף "על השובע". ונהי שזו ההלכה [ראה הערה 13], אך מה ההכרח להזכיר הלכה זו כאן. וראה הערה 21 בישוב הדבר.

(20) ככל הדברים האלו כתבו תוספות ב"ק קי. [ד"ה אכילה], וז"ל: "אכילה גסה לאו כלום היא - ואם תאמר, דבפרק מי שאמר הריני נזיר ושמע [נזיר כג.]... אמר ליה ריש

לקיש, 'רשע' קרית ליה, נהי דלא עבד מצוה מן המובחר, מצוה מיהא עביד. משמע דיצא ידי חובה. ויש לומר... דהתם לא מיירי באוכלו אכילה גסה ממש, אלא כלומר שאין אוכלו לשם פסח, אלא כדי להיות שבע. תדע, דלא קאמר 'אכילה גסה', אלא 'לשם אכילה גסה'". וקצת פלא שלא הביא כאן דברי התוספות האלו. ודע, שלא כולם גרסו בגמרא "לשם אכילה גסה", אלא גרסו "אכילה גסה" בלבד [תוספות יבמות מ., תוספות רא"ש יומא פ:, שם הוריות י:, ועוד].

(21) היה נראה לבאר שאין זו מצוה מן המובחר משום שאינו אוכל לשם מצוה. אך מהמשך דבריו מבואר שאין זו כוונתו, שכתב שאם אוכל לשם הנאתו אין הוא פושע כלל [גם להו"א של הגמרא], אף שגם אז אינו אוכל לשם מצוה. לכך נראה שהרשעות בזה שהואיל והוא אוכל בבולמוס ["זולל בשר", והוא על פי הנאמר (משלי כג, כ) "בזוללי בשר למו". ו"המרבה באכילת בשר יקרא 'זולל'" (לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש זלל)], ו"חובת כל הקרבנות כדקיימא לן [סוטה טו.] 'למשחה' [במדבר יח, ח], לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין" [לשון רש"י פסחים פו.]. וכן הרשב"ם [פסחים קיט:] כתב: "דינו [של פסח] ליאכל בסוף על השובע, וכן כל קרבנות, כדכתיב 'למשחה', לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין". לכך כאשר אוכל לרעבון וזולל בשר, אין זה כדרך שהמלכים אוכלין [ולפי זה מובן מדוע הזכיר כאן שקרבן פסח נאכל על השובע (מה שהוקשה למעלה הערה 19), כי בא להדגיש שקרבן פסח צריך להאכל כדרך שהמלכים אוכלים (שזהו דין "על השובע"), והאוכל לשם רעבון סותר אכילת מלכים]. ומעין כן כתב החינוך [מצוה טז], וז"ל: "שלא לשבור עצם מכל עצמות הפסח, שנאמר [שמות יב, מו] 'ועצם לא תשברו בו'. משרשי המצוה... שאין כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר העצמות ולשברם ככלבים, לא יאות לעשות ככה כי אם לעניי העם הרעבים". ולהלן [לאחר ציון 45] כתב: "כי חלוק יש מי שהוא אוכל לתאות האכילה, או מי שאוכל מחמת רעבון; כי האוכל מחמת רעבון אוכל אכילות שאינם טובים, כדי להשביע נפשו ולפרנסו. ומי שאוכל מחמת תאוה, מתאוה דברים טובים". וראה להלן הערות 46, 47.

(22) האוכל לשם רעבתנות.

(23) פירוש - האוכל לשם אכילה גסה אוכל בצורה גשמית ובבולמוס ["זולל בשר"], לכך אין זה מצוה מן המובחר. אך האוכל לשם הנאתו כדרך בני אדם, אין זו אכילה גשמית ובבולמוס, לכך אין בזה שום הוה אמינא לכנותו "רשע". ולפי דבריו תתיישב קושית התוספות הרא"ש [הוריות י:] על רש"י, שהקשה: "אם הוא תאב לאכול, ואכל שלא לשם מצוה, לימא 'ואחד אכלו שלא לשם מצוה'". ולפי דבריו יש ליישב דהרשעות

[לפי ההו"א] אינה במה שלא כיוון לשם מצוה, אלא במה שזולל בשר. **ודע**, שהטורי אבן [ר"ה כט. ד"ה איכווין (צויין בגליון הש"ס לרעק"א בנזיר כג.)] הקשה דריש לקיש גופיה סבר דמצות צריכות כוונה [פסחים קיד:], ולשיטתו אם לא נתכוון לשם מצוה לא קיים את מצותו כלל, ומדוע הקשה שלא יכונה "רשע", הרי לא קיים מצותו. ושאלה זו קשה במיוחד לפי המהר"ל, שמבאר ש"לשם אכילה גסה" פירושה לשם רעבתנות. ועיי"ש בישובו. והערוך לנר [ר"ה כט.] יישב שאלה זו ברווחא, וז"ל: "הטורי אבן הקשה סתירה מריש לקיש אריש לקיש, דבפסחים דייק ממתניתין שם דמצות צריכות כוונה, ובנזיר קאמר על מי שאכל פסח שלא לשם מצוה דפסח מיהא עבד, אלמא דס"ל מצות א"צ כונה. ולעניות דעתי י"ל על פי מה שכתב הר"ן בסתירת פסקי הרמב"ם, שפסק בשופר [הלכות שופר פ"ב ה"ד] שצריך שיתכוין שומע ומשמיע, אלמא דס"ל מצות צריכות כונה. ואף על פי כן פסק [הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"ג] דכפאוהו ואכל מצה יצא, דדייק מניה דמצות א"צ כונה. ותירץ הר"ן [ר"ה כח. (ז: בדפי הרי"ף)] דס"ל... באכילת מצה שנהנה בזה, א"צ כונה. אבל בתקיעת שופר שלא שייך הנאה בזה, צריך כוונה, עיין שם. וכן יש לומר לריש לקיש, דהתם בפסחים דאיירי לענין אכילת מרור, דלא שייך טעמא דנהנה, שהרי מרור הוא... בזה סבירא ליה לריש לקיש דצריך כונה. אבל באוכל פסח שלא לשם מצוה, שנהנה, בזה יוצא משום דנהנה, אע"פ שאוכל לשם אכילה גסה".

(24) שכתב "ואחד אכלו לשם אכילה גסה - מחמת תאוה שאכלו ברעבון" [ראה להלן הערה 46]. ובהגהות מהר"ב רנשבורג שם אות ב כתב: "עיין אורח מישור דכוונת רש"י בזה ליישב קושית התוספות". וזה לשון הספר אורח מישור [נזיר כג.]: "דקשה לרש"י קושית התוספות, הלא אכילה גסה לא שמה אכילה. ותירץ דהאי אכילה גסה פירושו מחמת תאוה, שאוכלו ברעבון. לכך פריך שפיר 'האי רשע קרית ליה'". אמנם רש"י [הוריות י:] כתב: "לשם אכילה גסה - שלא לשום מצוה, אלא נתכוין לאוכלו לשם קנוח סעודה", וזה לכאורה משמע שאוכלו רק להנאתו, ולא לרעבון. אמנם התוספות הרא"ש [הוריות שם] הביא דברי רש"י בשנוי לשון, שכתב: "ואחד אכלו אכילה גסה. פרש"י ז"ל שלא נתכוון לאכלו לשם מצוה, אלא נתכוון לאכול בקנוח סעודה לשם אכילה גסה". וזה עולה כדבריו בנזיר.

(25) כמו שכתב למעלה [מציון 10 ואילך]. אך לשיטת המהר"ל לא קשיא, שאיירי שהצדיק והפושע שניהם אכלו אכילה שוה [לתאבון], אלא שחלוקים הם בכוונתם; הצדיק אוכל לשם מצוה, והפושע אוכל לשם רעבון. מה שאין כן לגבי מצה, שם אמרינן

שאם יאכל מן המנחה ולמעלה יאכל את המצה אכילה גסה לגמרי, שנפשו תהיה קצה בה, ואין זו אכילה כלל.

(26) הגמרא מוסבת על לשון המשנה [פסחים צט:] "ערב פסחים **סמוך למנחה** לא יאכל אדם עד שתחשך", והגמרא מסתפקת בהבנת המלים "סמוך למנחה"; האם הכוונה למנחה גדולה או למנחה קטנה, וכמו שמביא.

(27) לשון הרשב"ם [שם]: "מנחה גדולה - משש שעות ומחצה ולמעלה, דהיינו זמן עשיית תמיד הערב כשאתה בא להקדימו, כגון בערב הפסח שחל להיות בערב שבת, שנשחט בשש ומחצה, והפסח אחריו, כדאמרינן בתמיד נשחט [פסחים נח.]".

(28) לשון רשב"ם [שם]: "או דלמא סמוך למנחה קטנה - והיינו בגמר ט' שעות, דמתשע שעות ומחצה הוי זמן דהקרבת תמיד של כל השנה כשהוא מאוחר".

(29) כך נפסקה ההלכה בשו"ע או"ח סימן תעא ס"א "אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה כדי שיאכל מצה לתיאבון".

(30) לשון הרשב"ם [פסחים צט:]: "ערבי פסחים סמוך למנחה - מנחה קטנה, קודם למנחה מעט, חצי שעה, בתחלת שעה עשירית, דתנן [פסחים נח.] תמיד נשחט בשמונה ומחצה, וקרב בתשעה ומחצה, נמצאת מנחה קטנה בט' ומחצה, וסמוך לה היינו חצי שעה קודם, בסוף שעה תשיעית, ותחלת שעה עשירית".

(31) כן מבואר בגמרא [יומא כח:]. ורש"י [פסחים צג:] כתב: "שעת שחיטה [של קרבן פסח] מחצות היום ואילך, ד'בין הערבים' כתיב ביה [ויקרא כג, ה], כתמיד [שמות כט, לט], ותמיד, אף על פי שנשחט בשש ומחצה [פסחים נח.], זמנו מן התורה מתחלת שבע ואילך, שמתחלת החמה להתעקם כלפי מערב קצת, ומשחרי כותלי, דהכי אמרינן ביומא בפרק שלישי [כח:] צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי, והיינו מחצות היום ולהלן. ופרכינן עלה [שם] מהא דתנן תמיד נשחט בשש ומחצה, ומשני שאני כותלי בית המקדש דלא מכווני רחבם מתחתיהן, ולא משחרי בעיקום פורתא עד חצי שבע. ומיהו זמן שחיטה מתחלת שבע ואילך". וכן רש"י בחומש [שמות יב, ו, ויקרא כג, ה] כתב: "בין הערבים - משש שעות ולמעלה". ובגליון הש"ס לרעק"א [פסחים נח.] העיר שבכמה מקומות רש"י פירש שמדינא זמן שחיטה הוא משש שעות ומחצה. וראה להלן הערה 34.

(32) פירוש - לאחר שעבר חצי משש השעות האחרונות של היום, שהחלו מחצות היום [תחילת שעה שביעית], וזהו לאחר שעברו תשע שעות שלימות, וכמו שמבאר. וראה הערה הבאה.

(33) נראה שמקור דבריו ["מנחה קטנה אחר שעבר חצי חציו האחרון של יום"] הוא מדברי רבי יהושע בן לוי [פסחים נח.], שאיתא בגמרא [שם] "מנא הני מילי [שתמיד נשחט בשמונה ומחצה], אמר רבי יהושע בן לוי, דאמר קרא [במדבר כח, ד] 'את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים', חלקהו לבין שני ערבים; שתי שעות ומחצה לכאן, שתי שעות ומחצה לכאן, ושעה אחת לעשייתו". ופירש רש"י [שם]: "בין הערבים - משש שעות ולמעלה שהצל נוטה קרינן 'בין הערבים'. והוה ליה למכתב 'בערב', ושני בדבוריה וכתב 'בין הערבים' לדרשה, חלוק הערב לשני חלקים; שתי שעות ומחצה לכאן קודם לעשייתו, ושתי שעות ומחצה לכאן לאחר עשייתו". הרי שיש לחלק את שש השעות האחרונות של היום לשני חלקים שוים. [אך ק"ק, שבגמרא (פסחים נח.) רבא דחה את דברי רבי יהושע בן לוי, והגמרא הסיקה "אלא אמר רבא, מצותו דתמיד משינטו צללי ערב... הלכך בשאר ימות השנה דאיכא נדרים ונדבות... מאחרינן ליה תרתי שעי, ועבדינן ליה בשמונה ומחצה". ומדוע שיבאר כסברת רבי יהושע בן לוי, אשר דבריו נדחו]. **אך קשה**, שאף לרבי יהושע בן לוי מתבאר דתשע שעות ומחצה הוא מעיקר הדין, ולא תשע שעות. וכן מוכח מהמשך הגמרא [שם]: "מתיב רבא, 'בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה, בין בחול בין בשבת' [משנה שם]. ואי סלקא דעתך בשמונה ומחצה דאורייתא היכי מקדמינן ליה". הרי שלרבי יהושע בן לוי "בשמונה ומחצה דאורייתא", וממילא הקרבת התמיד בתשע ומחצה היא גם כן דאורייתא [וזמן מנחה קטנה נקבע על פי הקרבת התמיד, בעוד שזמן מנחה גדולה נקבע על פי שחיטת התמיד, וראה להלן הערות 36, 38], וכיצד כתב כאן "ומנחה קטנה אחר שעבר חציו האחרון של יום, הוא מט' שעות ולמעלה", והקדים בחצי שעה את זמן מנחה קטנה. **ואפשר לומר**, ש"בין הערבים" מורה שיש לחלק את הערב לשני חלקים שוים; שלש שעות לכאן ושלש שעות לכאן, ולפי זה זמן הקרבת התמיד בעצם הוא מתשע שעות ולמעלה. ומה שנקבע שעה אחת לעשייתו [משמונה ומחצה עד תשע ומחצה], אין זה דין בזמן הקרבן, אלא זה דין במעשה ההקרבה. וכסברה זו כתב בספר הררי קדם, חלק ב, סימן נא, וז"ל: "הנראה פשוט בזה, דסבירא ליה לרבי יהושע בן לוי דבדין של תמיד של בין הערבים תרתי איכא; חדא, עיקר הדין של בין הערבים, אשר הוא הזמן של התמיד... אכן עוד דין נאמר בבין הערבים, דמעשה שחיטה וההקרבה של התמיד צריך לחלקו בין שני ערבים, ודין זה אינו זמן בהקרבן, אלא הוא דין במעשה ההקרבה, דבעינן שעה אחת לעשיתו בין שני ערבים, אבל אין זה שייך לגוף זמן הקרבן כלל". וכן כתב הגאון רבי יחיאל מיכל פיינשטיין זצ"ל [בירחון תורני מוריה כרך קיג, עמוד צג]. ובודאי

שזמן מנחה גדולה נקבע לפי זמן הקרבת התמיד, ולא לפי מעשה הקרבת התמיד. לכך שפיר כתב "ומנחה קטנה אחר שעבר חציו האחרון של יום, הוא מט' שעות ולמעלה", כי זהו בעצם זמן הקרבת התמיד.

(34) כן כתבו כמה ראשונים [תוספות נדה סג: ד"ה מן, רמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"א ה"ג, ופירוש המשניות פסחים פ"ה מ"א] שמהתורה הזמן הוא בתחילת שבע, ומ"מ אנו ממתינים עוד חצי שעה, משום שאין אנו בקיאים לכוין את השעה, אך בשש ומחצה הצל מאריך, ונראה לכל שהאריך. ובביאור משנת "כל ישראל" בתחילת דר"ח [קד.] כתב: "זמן מנחה אחר החצות". **ויש להעיר**, שבבאר הגולה באר הששי [קצח:] כתב לא כדבריו כאן [שהמתנת חצי שעה היא "כדי שיהיה ניכר בהיכר גמור שנטו צללי ערב", ולכך "אמרו מנחה גדולה מזמן שש ומחצה"], אלא כתב טעם אחר לכך שמנחה גדולה היא משש שעות ומחצה, וכלשונו: "לענין הקרבת תמיד של בין הערביים אין נחשב שהחמה במערב רק מחצי שביעית [פסחים נח.]. וכן לענין תפילת מנחה, לא נחשב שהחמה היא במערב עד חצי שבע, לא כאשר עברה השעה הששית [ברכות כו:]. ודבר זה על פי החכמה, כי הזמן הוא מדובק, ואין הזמן נחלק, רק מדובק הוא. ולפיכך דבק סוף שש אל תחלת שבע, ואין כאן עדיין השתנות זמן, ואין חלוק בזמן בין סוף שש לתחלת שבע. אבל אין דבוק סוף שש לסוף שבע, כי זה נחשב ריחוק. ולכך אחר חצי שבע, הזמן מתחלק, ולא נחלק תחלת שבע מסוף שש. וזהו טעם דברי חכמים, שאמרו [ברכות כו:] שזמן תפלת המנחה שהוא אחר חצי שבע. ולא יחלק סוף שש להיות חצי היום, מפני שהזמן מדובק. ואמר שזמן שראוי שיהיה מתחלת שבע, הוא אחר חצי שבע, שאז הזמן נחלק... ולא יאמר שהחמה במזרח רק קודם חצי שש, שאין כאן דבוק לומר שדבק תחלת שש אל סוף שש" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 280. וראה למעלה פל"ו הערה 83]. נמצא שדבריו בבאר הגולה הם שיטה חדשה בזמן של בין הערבים; יש שיטת ראשונים הסוברת [הובאה בתחילת הערה זו] שמהתורה הזמן הוא בתחילת שבע, ומ"מ אנו ממתינים עוד חצי שעה, משום שאין אנו בקיאים לכוין את השעה, אך בשש ומחצה הצל מאריך, ונראה לכל שהאריך [ואלו דבריו כאן]. ויש שיטת ראשונים הסוברת [רש"י ברכות כו: ד"ה מנחה, תוספות הרא"ש נדה סג:, ומאירי פסחים נח.] שמן התורה זמן תמיד של בין הערבים הוא משש ומחצה, לפי שמחצי שש עד חצי שבע החמה עומדת בראש כל אדם, ומחצי שבע ואילך נוטה לצד מערב, ועד שעה זו בכלל חצות הוא. אך למהר"ל בבאר הגולה יש שיטה שלישית; בעצם הזמן מן התורה הוא מתחלת שבע, אך המתנת חצי שעה נוספת אינה מחמת "כדי שיהיה ניכר בהכר

גמור שנטו צללי ערב" [לשונו כאן], אלא שהזמן לא השתנה מסוף שש לתחילת שבע, ש"אין כאן עדיין השתנות זמן" [לשונו שם], ורק לאחר חצי שעה נוספת, הזמן מתחלק מהזמן הקודם לו. ובפשטות סברה זו כחה יפה גם מן התורה, ואינה גזירת חכמים. ויש לעיין בזה.

(35) לא מצאתי מקורו לומר סברה זו ["שיהיה ניכר עריבות היום, והוא מן ט' ומחצה"], כי בגמרא [יומא כח:] אמרו כן לגבי צללי ערב, שהוא משש שעות, אך לא לגבי תשע שעות. גם לא מצאתי מי שיאמר שמנחה קטנה מעיקר הדין היא מט' שעות [ורק הוסיפו חצי שעה מסבה כלשהיא], אלא כולם כאיש אחד אמרו שמנחה קטנה מתחילה מתשע שעות ומחצה. ואולי מקור מסוים לכך הם דברי האבודרהם [עמוד קלז] שכתב בביאור שם "מנחה" בזה"ל: "מפני שבשעה עשירית מן היום שנברא בו אדם הראשון חטא [סנהדרין לח:], וזהו שכתב [בראשית ג, ח] 'לרוח היום', ומתרגמינן [שם] 'למנח יומא'" [הובא באליהו רבה או"ח סימן רלב סק"א]. הרי ש"שעה עשירית" היא שעת מנחה קטנה, שאז חטא אדם האשון. וראה להלן הערה 38.

(36) פירוש - חזינן ממשנה זו שהזמן של "תשעה ומחצה" הוא לחומרא, שאין להקריב תמיד של בין הערבים בשעה תשיעית, אלא חצי שעה מאוחר יותר [וזמן הקרבת התמיד הוא זמן מנחה קטנה, וכמבואר למעלה הערה 33].

(37) פירוש - לא אמרינן שזמן מנחה קטנה מתחיל רק מתשע שעות ומחצה, ועד לאותה שעה לא התחיל כלל זמן מנחה קטנה, ולכך יהיה רשאי לאכול בערב פסח עד תשע שעות ומחצה [וזהו "לקולא"], כל זה אין לומר.

(38) חזינן מדבריו שאיסור אכילה בערב פסח תולה בזמן התחלת מנחה קטנה. והואיל וזמן מנחה קטנה הוא מתשע שעות [לחומרא], ולא מתשע וחצי שעות, לכך איסור אכילה בער"פ מתחיל מתשע שעות, כי "נתנו דין מנחה קטנה, ולא יאכל". ובודאי הכרחו לומר כן הוא מחמת שהמשנה תלתה איסור אכילה בערב פסח ב"סמוך למנחה", ואם לא היה קשר בעצם בין איסור אכילה לזמן מנחה [אלא זמן מנחה הוזכר כסימן בעלמא לאחת משעות היום], תיקשי לך מדוע המשנה הזכירה כלל זמן מנחה, ולא נקבה בשעה מדויקת של היום [שש ומחצה או תשע ומחצה]. ובעל כרחך שאיסור זה מישך שייכא לזמן מנחה. **וכמה פעמים** למעלה [הקדמה ראשונה הערה 49, פל"א הערה 52, פל"ח הערה 83, ופמ"ז הערה 178] הובאו דברי הרמב"ם [הלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א], שכתב: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי

השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וכל דברי הרמב"ם לגבי "ממחרת השבת" של לשון תורה, כחם יפה לגבי "סמוך למנחה" של לשון חכמים. **אך יש להבין**, שהגמרא [פסחים קז:] ביארה שהטעם שאין לאכול סמוך למנחה קטנה הוא "משום מצה, דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה". ובפשטות אין לטעם זה שום שייכות לזמן מנחה, אלא כדי "שיכנס לה כשהוא תאוה" [לשון רש"י (פסחים קז:)], כי אם יאכל מאוחר מדי, לא יאכל מצה כדבעי. ומה שייך לכאן קולא וחומרא של זמן מנחה. ונראה לומר שהמיוחד בזמן של מנחה קטנה הוא שהוא סוף היום המתייחס ללילה שיבוא בעקבותיו. וכן כתב הבן יהוידע [ברכות ו:], וז"ל: "ידוע שחצי השני של היום נחלק לשני ערביים; ערב האחד הוא מתחלת שש, וכל משך מנחה גדולה, שהוא עד תשע ומחצה. וערב השני מתחיל מן זמן מנחה קטנה עד הסוף. וידוע שזמנים אלו חלוקין הם בשליטת החיצונים; כי חלק הב', שהוא זמן מנחה קטנה, הואיל והוא קרוב ללילה, שליטת החיצונים גדולה ותקיפא בו ביותר. מה שאין כן חלק הא', שהוא משך מנחה גדולה, אין להם שליטה גדולה בו כזה", ושם מאריך בזה. **ומצינו במיוחד** שהזמן ממנחה קטנה ואילך מתייחס לסעודת לילה דייקא; הנה המחבר [שו"ע או"ח סימן תריא ס"ב] כתב: "התירו [ביוה"כ] לקנב ירק ולפצוע אגוזים מן המנחה ולמעלה כשחל בחול". ובמשנה ברורה [שם סק"ז] כתב: "מן המנחה ולמעלה. רצה לומר מנחה קטנה, שהוא סמוך לערב, והוא שעה שדרך בני אדם לתקן מאכלם בחול, וניכר שלצורך לילה הוא עושה. אבל קודם המנחה אסור, שנראה כמתקן לצורך היום". ובשער הציון שם סק"ט כתב: "ובזה מתורץ גם כן מה שיש לדקדק על היתר דפציעת אגוזים, מאחר שאינו לאכול לאלתר, והלא לעיל בסימן שכא סי"ט בהגה מוכח דאסור. אכן לפי הנ"ל ניחא, דכיון דהוא סמוך לערב, הוי כמו שמכין עצמו לאכול לאלתר". הרי מבואר דחשיב לאלתר וסמוך לסעודת לילה מזמן מנחה קטנה ואילך, אף שיש יותר משעתיים ומחצה עד הלילה. לכך אין לאכול בערב פסח מזמן מנחה קטנה ואילך, כי זמן זה מתייחס לסעודת לילה, ושפיר חיישינן שיאכל

מצה בלילה באכילה גסה. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; אמרו חכמים [שבת קיח:] "מצוה להתפלל עם דמדומי חמה... מאי קרא, [תהלים עב, ה] 'ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים'", ופירש רש"י [שבת שם] "דמדומי חמה - כשהיא אדומה, שחרית אחרי הנצה מיד היא אדומה, וערבית סמוך לשקיעתה. עם שמש - עם זריחתה. ולפני ירח - קודם אור הירח, בעוד השמש לא שקעה". הרי מנחה קטנה ["ולפני ירח - זו מנחה" (רש"י ברכות כט:)] נלמדת מהמלים "ולפני ירח". וזה מורה באצבע שמהותה של תפילה זו היא סמיכותה ללילה. **ויש להוסיף לזה**, שהנה זמן מנחה קטנה נקבע על פי הקרבת התמיד [תשע ומחצה], בעוד שזמן מנחה גדולה נקבע על פי שחיטת התמיד [בערב פסח ובערב שבת, שהיא בשש ומחצה]. ויש להבין פשר חילוק זה. והמאירי [ברכות כו.] עמד על כך, וכתב: "אף על פי שלהתחלת מנחה [קטנה] אנו מונים מט' שעות ומחצה ולמעלה, שהוא זמן הקרבתו, והיה לנו לדון להתחלת מנחה גדולה משעת הקרבה גם כן, והוא ז' ומחצה. הדין נותן לומר כן, כלומר שהמתחיל להקדים בזמנה, אינו מקדים יתר על שחיטה שבערב הפסח. והמאחר לא ישער התחלת זמן יותר משעת הקרבה שבכל יום". הרי שמנחה גדולה יש להקדים כמה שיותר, ומנחה קטנה יש לאחר כמה שיותר. ובשלמא להקדים מנחה גדולה, ניחא, כי זריזין מקדימין למצות [פסחים ד.]. אך מהו הטעם לאחר זמן מנחה קטנה. אלא הביאור הוא כנ"ל, שהואיל ומהותה של מנחה קטנה היא סמיכותה ללילה, לכך יש להסמיכה לקצה האחרון האפשרי של היום, כדי שתהיה סמוכה ונראית ללילה. ובכת"י לדר"ח פ"ב מי"ג [הובא שם בהערה 1419] כתב: "מתפלל עם דמדומי חמה [ברכות כט:], והיינו בזמן **שאין יכול לאחר עוד** התפילה". הרי שיש להתפלל מנחה קטנה בקצה האחרון האפשרי. **ואם כנים הדברים**, יש בכך נתינת טעם לדבריו למעלה שכתב "מנחה קטנה כדי שיהיה ניכר עריבות היום, והוא מן ט' ומחצה". ולא נמצא מקור מפורש לסברה זו [ראה למעלה הערה 35]. אך עתה שנתבאר שמהותה של מנחה קטנה היא להורות על חלק היום האחרון הסמוך ללילה, מסתבר מאוד שיש להמתין ל"ניכר עריבות היום", כדי שיהיה מחוור כשמלה שחלק זה של היום מתחבר ומתייחס ללילה שיבוא.

(39) תרגום: רבא היה שותה יין כל היום של ערב פסח, כדי לגרור תאות המאכל ללבו שיאכל יותר מצה.

(40) פירוש - הגמרא [שם] מקשה על המשמעות העולה מהמשנה [ברכות לה.] שיין סועד את לבו של השותה, וא"כ תיקשי לך כיצד רבא שתה יין בערב פסח, וכמו שמביא והולך.

(41) פירוש - שתיה מועטה סועדת את האדם, אך שתיה מרובה גוררת את תאות האכילה [ורבא היה שותה הרבה].

(42) לשון הטור [שם]: "יין מותר לשתות, הן רב או מעט, כי הוא גורר תאות המאכל".

(43) לשון הבית יוסף [שם]: "ומה שכתב [הטור] ויין מותר לשתות הן רב או מעט וכו'. דברי רבינו מתמיהין, דהא איתא בריש פרק כיצד מברכין [ברכות לה:]... וכתבו התוספות... אלמא דפורתא לא, ואם כן היאך כתב רבינו דבין רב או מעט מותר". וכן בשו"ע [או"ח סימן תעא ס"א] פסק כתוספות, וז"ל: "ויין מעט לא ישתה, משום דמיסעד סעיד. אבל אם רצה לשתות יין הרבה, שותה, מפני שכשהוא שותה הרבה גורר תאות המאכל". וכתב הביאור הלכה שם: "ויין מעט וכו' - בטור כתב דבין מעט בין הרבה מותר. אלא שהב"י הקשה עליו מסוגיא דברכות [לה:], ולהכי סתם שלא כדבריו, אלא כדעת התוספות".

(44) כהקדמה לדבריו כאן, נעתיק את דברי הב"ח [או"ח סימן תעא] שהביא את דברי המהר"ל האלו בבהירות רבה, וז"ל: "נראה מדברי רבינו [הטור] שהוא מפרש דהכי קאמר; היין אע"פ שהוא גורר הרבה, מכל מקום סועד הוא מעט. וזהו 'טובא גריר', כלומר הרבה הוא גורר. 'פורתא סעיד', כלומר מעט הוא סועד. אבל אין חילוק בין רב למעט. ודלא כפירוש התוספות... שמפרשים דהכי קאמר; 'טובא גריר', כלומר כששותה הרבה [הוא] גורר, וכששותה מעט הוא סועד, ומשום הכי אסור לשתות יין בערב פסח מן המנחה ולמעלה אלא אם כן שותה הרבה, דליתא. וכך פירש הרב מה"ר ליוא מפראג זצ"ל בחיבורו, עיין שם". וכן הט"ז [שם סק"ב] כתב: "דהטור מפרש הגמרא דהכי קאמר, מעט הוא סועד, כלומר מה שהוא סועד הוא מעט. אבל מה שהוא גורר, הוא הרבה. כלומר דב' מדות יש ליין; האחת, שסועד מעט. ב', שגורר הרבה למאכל". ונמצא שלפי התוספות תיבות "טובא" ו"פורתא" ["טובא גריר, פורתא סעיד"] נאמרות על כמות היין [הרבה יין (גריר), ומעט יין (סועד)]. אך לפי הטור תיבות אלו נאמרות על פועלו של היין, שהיין גורר הרבה, וסועד מעט, שאותה כמות יין פועלת שני דברים מתחלפים [גרירה וסיעוד], ולא שמדובר בשתי כמויות יין שונות, וכמו שמבאר והולך.

(45) מוסיף תיבת "לב" ללשון "סעיד" שבגמרא, כי כך הוא לשון המקרא [בראשית יח, ה] "ואקחה פת לחם וסעדו לבכם". ורש"י [שם] כתב: "וסעדו לבכם - בתורה בנביאים ובכתובים מצינו דפתא סעדתא דליבא. בתורה 'סעדו לבכם'. בנביאים [שופטים יט, ה] 'סעד לבך פת לחם'. בכתובים [תהלים קד, טו] 'ולחם לבב אנוש יסעד'". ואף על פי ששם מדובר בפת ולא ביין, מ"מ מצינו שתיבת "לב" נאמרת ביחס לסעד המזון.

(46) בא ליישב כיצד ניתן לומר בו זמנית שהיין "סעיד" ו"גריר", כי לכאורה זו סתירה מיניה וביה, וזה כמו לומר שהיין "סעיד" ו"לא סעיד". ובשלמא לפי תוספות זה לא קשה, דאדרבה, כאשר יש "סעיד" אין "גריר", וכן להיפך, כי מעט יין סעיד ולא גריר, והרבה יין גריר ולא סעיד. אך לפי הטור קשה, שסובר שכל שתיית יין פועלת שני דברים בו זמנית; גריר וסעיד. ואכן הט"ז [או"ח סימן תעא סק"ב] הקשה כן על פירוש זה, וכלשונו: "אבל לא נראה לעניות דעתי פירוש זה, דהא אי אפשר לומר שתי מדות אלו ביחד, דהא סועד וגורר הם הפכים זה לזה". אך המהר"ל בדבריו כאן בא ליישב שאלה זו, ויבאר ש"סעיד" פועל בתחום אחד [למי שאוכל מחמת רעבונו], ו"גריר" פועל בתחום אחר [למי שאוכל מחמת תאוה], וכמו שמבאר והולך. ומעין כן חילק למעלה [לאחר ציון 19] בין אכילה מחמת רעבון לאכילה מצד הנאה. אך רש"י [נזיר כג.] כתב: "ואחד אכלו לשם אכילה גסה - מחמת תאוה שאכלו ברעבון" [הובא למעלה הערה 24]. הרי שרש"י חיבר תאוה ורעבון להדדי, ואילו המהר"ל כאן מחלק ביניהם.

(47) מקור דבריו הוא מאמר חכמים [ב"ק צב:] "מנא הא מילתא דאמרי אינשי כלבא בכפניה גללי מבלע, דכתיב [משלי כז, ז] 'נפש שבעה תבוס נופת ונפש רעבה כל מר מתוק'". ובח"א שם [ג, יד:] כתב: "פירוש הנאת האכילה אינו תלוי במה שמאכל הוא טוב, רק בשביל שהאכילה משלים נפשו, ובשביל כך נהנה מן המאכל, שהיא השלמתו. ונפקא [מינה], כי האדם אשר הוא לוקח פירות ואוכל וטועם אותם, אם הם טובים, אל יטעום אותם כשהוא רעב, שאז אף המר הוא מתוק". **וכדברים הללו** ממש כתב בחידושי **הלכות** שלו לפסחים ט., שאמרו שם "כל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך, אין צריך בדיקה... בבשר לא משיירא". והתוספות [שם] העירו מהגמרא בב"ק [יט:], ש"חשיב חזיר שאכל בשר אכילה על ידי הדחק" [לשון התוספות שם]. וליישב הערה זו כתב המהר"ל [שם] בזה"ל: "ואף על גב דחזיר לאו אורחיה לאכול בשר, היינו דניחא ליה במידי אחריתי, ומכל מקום החזיר דרכו לאכול תמיד, וכשאין לו לאכול, אוכל הכל. וכמו שאמרו חכמים [שבת קנה:] 'דלית עתיר מחזיר' ["שכל מאכל ראוי לו, ומוצא לאכול" (רש"י שם)], ולפיכך אוכל אף מה שאין דרכו לאכול, דתמיד הוא רעב. ומה שהכלב היה אוכל כשהוא רעב, שאמר 'כלבא בכפניה גללא מבלע בליעי', כך החזיר תמיד הוא רעב, ואוכל דברים שאין דרכו לאכול". **ויש בזה** הד ליסודו שדבר הנעשה מחמת הכרח [כאכילה מחמת רעבון], אינו שייך לפרשה של כבוד וחשיבות [שיאכל רק מאכלים טובים וראויים], כי במקום ההכרח אין הבדלי דרגות של כבוד וחשיבות, ש"ההכרח לא ישובח ולא יגונה" [ספר העקרים (מאמר שלישי פל"ו), שו"ת הרדב"ז

(ח"א סימן רצה), והמהרש"א (ב"ב טז.) הביאו בשם "הפילוסוף", ושם (חולין ז.) הביאו בשם "מאמר החכם"]. לכך האוכל מחמת רעבון, אינו מקפיד לאכול רק את הדברים הטובים, אלא יאכל מכל הבא ליד כדי להשקיט רעבונו ולהשביע נפשו. אך האוכל מחמת תאוה, יבחר להתאות רק לדברים טובים ומועילים. **דוגמה לדבר**; נאמר [שמות כח, מ] "ולבני אהרן תעשה כותנות ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת", ופירש רש"י [שם] "ולבני אהרן תעשה כותנות - ארבעה בגדים הללו, ולא יותר; כתונת, ואבנט, ומגבעות, היא מצנפת, ומכנסים הכתובים למטה בפרשה [שם פסוק מב]". ובגו"א שם אות טז [שנב:] כתב: "ומכנסים כתובים למטה בפרשה. נראה לי מה שלא כלל את המכנסים עם שאר הבגדים, מפני שאין דומה מכנסים לשאר בגדים. כי מכנסים אינו מלבוש לכבוד, רק הוא לכסות הערוה [שם פסוק מב], ושאר מלבושים כלם כבוד הגוף הם. והרי המכנסים אינם רק להסיר הגנאי, והערוה לכסות, ושאר בגדים הם 'לכבוד ולתפארת' [שם פסוק ב], לכך נאמר אצל הבגדים 'לכבוד ולתפארת'... ובכל מקום לא יחבר המכנסים עם שאר מלבושי כבוד, שאינו דומה ואינו שוה להם". ובהמשך שם באות יט [שנה:] כתב: "המכנסים שאינם לכבוד, רק לכסות הערוה, בשניהם שוה באהרן ובבניו". והמשך חכמה [שמות כח, מ] כתב: "הנה כל דבר שיש בו כבוד בהיותו, לא יהיה בחסרונו פחיתות. אבל דבר שבהעדרו יהיה פחיתות, לא יהיה בהיותו שלימות וכבוד. והנה בגדים אלו יהיו בהיותם כבוד, אבל על המכנסים בלבשו אותם אינם בגדי כבוד, אולם בהעדרם הוא פחיתות". **דוגמה נוספת**; בגו"א דברים פ"ח אות ד [קמז.] כתב: "יש חלוק בין [דברים ח, ד] 'שמלתך' ובין [דברים כט, ד] 'נעלך'. כי המלבושים הם לכבוד האדם, כמו רבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותיה' [שבת קיג.], ובשביל זה הם צריכים לאדם, כדי להתכבד ולהתקשט האדם בהם... ומנעלים אינם מלבושי כבוד... כי המנעלים אינם אלא להכרח האדם, שלא יקבל נזק ברגליו, ואינם לעצמם. וזהו שתקנו חכמים [ברכות ס:] כשלובש סודר שלו או טליתו לברך 'מלביש ערומים', בלשון לבישה. וכשהוא מסיים מסאני [שם] 'שעשית לי כל צרכי', כלומר בשביל הכרח וצורך נבראו, לא בשביל עצמם כלל, שאין זה מלבוש לכבוד". וראה עוד בגו"א שמות פי"ח אות טו [טז:], ודר"ח פ"א מ"י [שה.], שביאר שוב שדבר של הכרח אינו שייך לכבוד וחשיבות.

(48) פירוש - יין מביא את האדם לתאות אכילה ביותר, ומביא את האדם לשביעה חלקית, אך לא לשביעה מלאה.

(49) מקשה כן לפי הטור, דמהו הכרח הגמרא לחלק בין גריר לסעיד [שהיין גריר טובא וסעיד פורתא], הרי בכדי לבאר את הנהגתו של רבא בערב פסח [שהיה שותה יין] ניתן

לומר שהיין גריר טובא וסעיד טובא גם כן, ומ"מ רבא שתה יין בערב פסח כדי לגרור את תאות האכילה לאכול מצה טפי. ובשלמא לפי התוספות ניחא, שהנהגת רבא תובן רק אם נבאר שהרבה יין גריר, ומעט יין סעיד, ולכך רבא שתה הרבה יין כדי לצאת מסעיד ולעבור לגריר. אך לפי הטור מה ההכרח לומר שהיין סעיד פורתא.

(50) פירוש - אם היין היה סעיד טובא, לא היה רבא מרוויח דבר משתיית יין בערב פסח משום שהיה מגיע לאותה תוצאה גם ללא שתיית היין [וגם היה מפסיד את דמי היין ששתה].

(51) פירוש - אדם רעב אינו אוכל פחות לתאבון מאדם הגורר תאות האכילה, כי בודאי מחמת רעבונו יאכל לתאבון לא פחות מאדם האוכל לתאותו.

(52) פירוש - אם מה שהיין מסלק [הרעב] היה שוה למה שהיין מביא תחתיו [תאות אכילה].

(53) פירוש - מדוע רבא שתה יין בערב פסח בכדי להיות "גריר", הרי אם לא היה שותה יין כלל היה רעב, ואז גם כן היה אוכל מצה לתאבון, ומה הרוויח במה שהחליף רעב בגריר, ומעין מה שאמרו חכמים [כתובות קי.] "הפוכי מטרתא למה לי", ופירש רש"י [שם] "הנושא שני מרצופין של עור ומשאן שוה, מה יתרון לו להפוך של ימין לשמאל, ושל שמאל לימין".

(54) פירוש - מה שהיין ממעט מהרעבון [סעיד] הוא פחות ממה שהיין מרבה תאות האכילה [גריר].

(55) כי רבוי תאות המאכל הוא יותר מסילוק חלקי של הרעב. ואם תאמר, הרי אם רבא לא היה שותה כלל היה רעב לגמרי ללא שום ניכוי, ו"ודאי האדם כל כך אוכל מחמת רעבון כמו שהוא אוכל מחמת גרר" [לשונו למעלה לאחר ציון 50]. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, במה עדיף גריר שלאחר שתיית היין מרעב שלפני שתיית היין. ויש לומר, שללא שתיית היין רבא היה רעב לגמרי לאכילת מצה, אך לא היה גריר כלל, והיה רעב ללא גריר. אך לאחר שתיית היין רבא עדיין קצת רעב, משום שאין היין מסלק את הרעבון לגמרי ["סעיד פורתא"], והוא גם גריר לגמרי לאכול מצה ["גריר טובא"]. לכך לאחר ששתה השתוקקותו למצה מרובה יותר מאילו לא שתה כלל, כי לאחר ששתה הוא גם קצת רעב וגם גריר טובא, ואילו קודם ששתה היה רק רעב, ולא היה גריר כלל.

(56) "דחמרא מיגרר גריר" [המשך לשון הגמרא שם].

(57) לשון הגמרא שלפנינו הוא "דתנן, בין הכוסות הללו ["בין הראשון לשני בין השני לשלישי" (רשב"ם שם)] אם רצה לשתות, ישתה. בין שלישי לרביעי לא ישתה. ואי אמרת מסעד סעיד, אמאי ישתה, הא קא אכיל למצה אכילה גסה. אלא שמע מינה מגרר גריר".

(58) בפשטות כוונתו להקשות מסתימת לשון המשנה ["בין הכוסות אם רצה לשתות, ישתה"], שסתימת לשון זו מורה שמדובר בכל אופני השתיה, גם בשתיה מועטה. וכן הקשה בחידושי הר"ן [פסחים קח.], וז"ל: "ואם תאמר, והיכי תנן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, דמשמע בין פורתא בין טובא, דהא נהי דטובא גריר, פורתא סעיד". וכן הקשו רבינו דוד [שם] ומרדכי [שם], ויובאו בהערה הבאה. ובשו"ת חכם צבי [קונטרס תוספות חדשים סימן ח] כתב: "אי כדברי התוספות קשה טובא, והא רבא גופיה מודה דפורתא מיסעד סעיד... אמאי תנן במתניתין סתמא אם רצה לשתות ישתה, הן רב או מעט". ובפרי חדש [או"ח סימן תעא סק"א] כתב: "ואם איתא דפורתא סעיד, היכי קתני סתם 'בין הכוסות הללו אם רצה לשתות, שותה', דמשמע אפילו מעט". אמנם המהר"ל לא הזכיר בלשונו כלום אודות ש"קתני סתם", ומשמע שאינו מקשה מצד סתימת לשון המשנה. וראה להלן הערה 62.

(59) דבריו יובנו לפי מה שכתב בחידושי רבינו דוד [פסחים קח.], וז"ל: "ואם תאמר, והא אמרינן בפרק כיצד מברכין [ברכות לה:] טובא גריר, פורתא סעיד. ומנא לן דבין הכוסות טובא שתי, דילמא פורתא שתי, וסעיד ליה לליביה. ואיכא למימר, שאחר שהוא שותה שתי כוסות קודם הסעודה, ואותו שישתה בין הכוסות, טובא הוי, ולא סעיד". וכן כתב המרדכי [פסחים קח:], וז"ל: "דחמרא מיגרר גריר. ודוקא טובא, אבל פורתא מיסעד סעיד, כדאמרינן בברכות [לה:]. ומכל מקום מייתי שפיר ראיה מהא דקאמר 'בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה', דהיינו טובא, דהא שתה כבר כוס ראשון, ומה ששתה בינתים, וכוס שני שישתה אחרי כן, ואם כן הוי טובא". הרי שכל כמות יין שישתה בין הכוסות מצטרפת לחשבון גדול, ונקראת "טובא". וכן המגן אברהם [סימן תעא סק"ד] כתב: "מעט לא ישתה. ואף על גב דמותר לשתות בין הכוסות... היינו משום ששותה שני כוסות, וכל מה ששותה מקרי 'טובא'". וכן כתב המשנה ברורה [סימן תעא סק"ז]: "שתי כוסות של רביעית או רובן, יש לחשוב להרבה, ושרי". ולאפוקי מדעות אלו כתב המהר"ל כאן "דאין נראה שיהיו שנים או שלשה רביעית יין נקרא 'טובא'". וכוונתו שהשיעור לכוס יין הוא רביעית [פסחים קח:], ושתי כוסות והפורתא ששתה ביניהן עולות לג' רביעיות יין, ולדעתו אין זה נקרא "טובא". וכמהר"ל כתב גם בבגדי ישע [המפרש על המרדכי שם] אות קכא. וראה להלן הערה 62.

(60) לשון הגמרא [שם] במילואו "וחמרא מי סעיד, והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא, כי היכי דנגרריה ללביה וניכול מצה טפי. טובא גריר, פורתא סעיד. ומי סעיד כלל, והכתיב 'ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד וגו'', נהמא הוא דסעיד, חמרא לא סעיד". ופירש רש"י [שם] "והכתיב ויין ישמח לבב אנוש - וסיפא דקרא 'ולחם לבב אנוש יסעד', משמע אבל יין אינו אלא משמח".

(61) כי מקשה מפסוק זה על מה שאמרו קודם לכן בגמרא ש"פורתא סעיד", וכמובא בהערה הקודמת. וכן לשון הגמרא הוא "ומי סעיד **כלל**".

(62) כן הקשה גם האליהו רבה [או"ח סימן תע"א ס"ק ד], וז"ל: "ובאמת נראה לי ראיה לפירוש הטור, דאי לפירוש התוספות קשה קצת, מאי פריך הש"ס שם ומי סעיד כלל, והא כתיב 'ויין ישמח לבב אנוש', נהמא מסעד, חמרא לא מסעד. דילמא קרא בהרבה יין מיירי". אך יש להבין, הרי המקרא נקט בסתמא "יין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד" [ומדוייק מכך שיין אינו סועד], ומהיכי תיתי להעמיד את הפסוק באוקימתא שאיירי בשתיה מרובה, ולא בשתיה מועטה. וכשם שהראשונים הוכיחו למעלה מסתימת לשון המשנה ["בין הכוסות אם רצה לשתות, ישתה"] שמדובר בכל אופני השתיה, גם בשתיה מועטה [ראה למעלה הערה 58], כך ניתן להוכיח מסתימת לשון המקרא. ונראה שהמהר"ל למעלה מעולם לא הוכיח מסתימת לשון המשנה שאיירי בשתיה מועטה, שהרי לא הזכיר בדבריו סתימת לשון זו כלל, אלא שהוכיח שהמשנה איירי בשתיה מועטה משום "דאין נראה שיהיו שנים או שלשה רביעית יין נקרא טובא" [לשונו למעלה לאחר ציון 58]. לאמור שרגלים לדבר שהמשנה איירי בשתיה מועטה, כי בפשטות איירי בכמות קטנה של יין [הנצרכת לשתי כוסות ולשתיה ביניהן]. אך סתימת לשון המשנה מצד עצמה אינה מחייבת לומר שאיירי גם בשתיה מועטה, וניתן להעמיד את המשנה באוקימתא של שתיה מרובה. לכך שפיר הקשה כאן שסתימת לשון המקרא גם כן ניתנת להעמיד באוקימתא של שתיה מרובה.

(63) אמנם הפרי חדש [או"ח סימן תעא ס"א] הקשה על דברים אלו [שהובאו בב"ח שם] מלשון הגמרא "טובא גריר, פורתא סעיד", וז"ל: "ואינו מחוור, דאם כן הוה ליה למימר 'גריר טובא, וסעיד פורתא'". וי"ל בזה. ודע, שב"ביאורים למסכת פסחים" לרבי בצלאל [בנו של המהר"ל], הנדפס בקובץ "אור עולם, א" [עמוד 62], ובמאסף ישורון כרך י [עמוד צד], מועתקים דברים אלו כמעט אות באות כדבריו בגבורות כאן, ובנקודה זו יש הוספה בשם בנו של המהר"ל בזה"ל: "ונראה לבנו בצלאל דדעת הרי"ף נוטה לפירוש אדוני אבי הגאון, מאחר דרי"ף לא הביא בפירושו רק רבא הוי שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא

כי היכא דגריר ליה לליביה כי היכא דתתהני ליה מצה לאורתא, ולא הביא הא דפריך בכיצד מברכין [ברכות לה:] וחמרא סעיד, והא רבא שתי, ומשני פורתא מסעד סעיד, טובא מגרר גריר. משמע דאין חילוק בין פורתא ובין מרובה. וכן כתב המרדכי, רק יש שוטים שאינם מבינים המרדכי ומגיהין, וטעות הוא בידם, כדפרישית".

(64) זהו ענין חדש שלא דן בו עד עתה, והוא אודות אכילת פירות וירקות בערב פסח [אמנם הלשון "ומדברי הרמב"ם" משמע שזהו המשך הענין הקודם].

(65) לשון הרמב"ם במילואו [שם]: "אסור לאכול ערב הפסח מקודם המנחה כמעט, כדי שיכנס לאכילת מצה בתאוה. אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות, ולא ימלא כריסו מהן" [ראה להלן הערה 89]. והשו"ע [או"ח סימן תעא ס"א] כתב: "אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה, כדי שיאכל מצה לתיאבון, אבל אוכל מעט פירות או ירקות, אבל לא ימלא כריסו מהם".

(66) "יכול אדם לטבול ולאכול מיני תרגימא, פירות, והאי דנקט 'מטביל', לפי שמאכלם על ידי טיבול" [רש"י שם]. וכן אמרו חכמים [יומא עט:] "מאי 'מיני תרגימא', פירות", ופירש רש"י [שם] "תרגימא - ליפתן". והב"ח או"ח סימן תעא ס"ב האריך לבאר ש"מיני תרגימא" שהוזכרו כאן הם פירות, ולא חמשת המינים. וראה להלן הערות 84, 99.

(67) לשון הרמב"ם בפיהמ"ש [פסחים פ"י מ"א]: "וזה שמנענו אותו מן האכילה, אינו אכילת לחם לבדו, כי אין ברשותו לאכול לחם באותו שעה. ואסור לנו לאכול מצה ביום ארבעה עשר עד שיאכלנה בשעת המצוה. אבל מנעוהו לאכול הרבה משאר המאכלים" [הובא בגר"א שו"ע או"ח סימן תעא ס"א]. וראה להלן הערה 70.

(68) לשון הב"ח [או"ח סימן תעא ס"ב]: "מה שכתב 'והרמב"ם כתב אבל אוכל הוא מעט וכו''... נראה שטעמו מפני שהוא מפרש מדקאמר 'אבל הוא מטבל', דדוקא דרך טיבול, כדרך בני אדם שמטבילין קודם סעודה מעט, כדי שיהא תאב לאכול, אבל לא ימלא כריסו מהם". הרי שלמד מתיבת "מטבל" שאיירי באכילה לעורר את התאבון, ולכך לא ימלא כריסו מהם, וכמו שמבאר המהר"ל כאן. אך הגר"א [שו"ע או"ח סימן תעא ס"א] למד כן משום שתיבת "מטבל" גופא מורה על דבר מועט, וכלשונו: "אבל לא ימלא. רצה לומר זה שאמר 'מטביל', כלומר דבר מועט, וזה שאמר 'מעט פירות כו''".

(69) נוקט שאיסור אכילת מצה הוא מחצות, שאז יש איסור חמץ מהתורה [מבואר בהמשך דבריו]. וכן היא שיטת הרא"ש [פסחים פ"ג סימן ז], בעל המאור [פסחים טו: בדפי הרי"ף], והר"ן [פסחים טז. בדפי הרי"ף]. וכן דעת הריטב"א [פסחים נ.], ויובא בסמוך. אך הרמב"ן במלחמות [פסחים טו: בדפי הרי"ף] חולק וסובר שאסור לאכול

מצה כל יום ארבעה עשר. והמגיד משנה [הלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב] הביא את שתי הדעות, והוסיף שמהרמב"ם משמע שהאיסור הוא כל היום [יובא להלן הערה 73]. וכך פסק הרמ"א [או"ח סימן תעא ס"ב].

(70) כן כתבו תוספות [פסחים צט:], וז"ל: "לא יאכל אדם - ואם תאמר, ומה לא יאכל; אי מצה, אפילו קודם נמי אסור, כדאמרינן בירושלמי 'כל האוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו'. ואי במיני תרגימא, הא אמר בגמרא [פסחים קז:] אבל מטבל הוא במיני תרגימא. ויש לומר, דאיירי במצה עשירה, דלא אסר בירושלמי אלא במצה הראויה לצאת בה חובתו, ואוכלה קודם זמנה, אבל מצה עשירה שריא, וכן היה נוהג ר"ת". וכן כתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן א, ויובא להלן לאחר ציון 85]. אך יש להעיר, שלמעלה הביא את שיטת הרמב"ם שאין לאכול בער"פ [מן המנחה ואילך] פירות וירקות כדי למלא כריסו, וא"כ שוב אין הכרח לומר שאיירי רק במצה עשירה, אלא ניתן להעמיד את המשנה בפירות וירקות. וכן פירש הרמב"ם עצמו בפיהמ"ש [שם], והובא למעלה הערה 67. וכן כתב בעצמו להלן [לאחר ציון 88] שלפי הרמב"ם אין ראיה שאיירי במצה עשירה. וכן כתב הגר"א [שו"ע או"ח סימן תמד סק"ז, וסימן תעא סק"ה]. וצריך לומר שדבריו כאן הם לפי הרא"ש [כמו שכתב להלן לפני ציון 76]. אך לפי הרמב"ם ראיית הרא"ש נדחית, וכפי שכתב להלן [לאחר ציון 88].

(71) שאז היא אסורה על כל העולם [דברים כב, כג-כד], "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש" [קידושין ב:]. והרמב"ם [הלכות אישות פ"א ה"ג] כתב: "כיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת, אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה, הרי היא אשת איש, והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין, ואם רצה לגרש צריכה גט".

(72) לשון הרמב"ם [הלכות אישות פ"י ה"א]: "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה, והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות. ואפילו אם קידשה בביאה, אסור לו לבוא עליה ביאה שנייה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו, ויתיחד עמה ויפרישנה לו. וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נישואין בכל מקום". ועל כן מברכים בברכת אירוסין [כתובות ז:] "ואסר לנו את הארוסות", ופירש רש"י [שם]: "ואסר לנו את הארוסות - מדרבנן, שגזרו על הייחוד של פנויה, ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה ובברכה, כדפרישית [מסכת כלה ר"פ א] כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה". **הנה הריטב"א** [פסחים נ.] כתב: "לא נאמר [איסור אכילת מצה בער"פ] אלא משעת איסור החמץ, דהשתא מתחיל אירוסי המצוה. נמצא **דעד ארבע שעות** מותר אפילו במצה הראויה, ומשם ואילך אסור במצה הראויה".

הרי שכתב שאיסור אכילת מצה בער"פ צמוד לאיסור חמץ, והואיל ואיסור חמץ מדרבנן הוא משעה חמישית [פסחים יא:], כך גם איסור אכילת מצה הוא משעה חמישית. וכן משמע מתוספות [פסחים לה:] שכתבו: "ר"ת נהג היתר בדבר, והיה נוהג לאכול בערב הפסח **אחר ארבע שעות** עוגה שנילושה בביצים. והא דקאמרינן בירושלמי [פסחים פ"י ה"א] האוכל מצה בערב פסח קודם זמנה כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, היינו מצה הראויה לצאת בה ידי חובה, וזו מצה עשירה היא". וכן בחידושי הר"ן [פסחים מט:] כתב: "לדידן דלא מתסר חמץ אלא מחצות ולמעלה מדאורייתא, אי נמי מסוף ארבע מדרבנן, אפשר דמצה נמי לא מיתסרא אלא מהאי זימנא ואילך". אמנם המהר"ל אינו סובר כן, שכתב כאן ש"מצה גמורה אסורה מחצות", וכן "מן חצות נאסר בחמץ". **ונראה לבאר** טעם המהר"ל, שהדמיון של אכילת מצה בער"פ לארוסה אינו רק מחמת איסור חמץ שחל בער"פ [עד שתבוא לדון שהשתא דמדרבנן איסור חמץ מוקדם יותר, לכך גם איסור מצה יוקדם יותר], אלא הדמיון לארוסה הוא שאיסור חמץ נתפס כהתחלת תהליך שבסופו תהיה מצות אכילת מצה, וכמו שהארוסין הם התחלת תהליך שבסופו יהיו נשואין. אך איסור חמץ דרבנן [מחמש שעות ולמעלה] אינו משום שחז"ל מקדימים את התהליך הנ"ל לשעה מוקדמת יותר, אלא שאיסור זה הוא כמו הרבה גזירות דרבנן אחרות, שחששו למכשול ולטעות ["אדם טועה שתי שעות" (פסחים יב.)], ללא שום קשר למצות מצה. לכך, כאשר הנך עוסק באיסור חמץ לכשעצמו, ולא מצד שהוא מוליך למצות מצה, אין באיסור חמץ זה שום דמיון לארוסה, וברי הוא שאיסור אכילת מצה בער"פ לא יוקדם לשעה חמישית. ודו"ק.

(73) לשון המגיד משנה [הלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב]: "יש מי שכתב דדוקא לאחר איסור חמץ, דהיינו אירוסין דמצה. ומדברי רבינו נראה כל היום". ולפי דברי המהר"ל כאן יומתק מאוד לשון המגיד משנה "דהיינו אירוסין דמצה". וכן כתב הב"ח [או"ח סימן תעא סק"ד]: "אכן יראה יותר נכון לפי הטעם דאינו אסור [באכילת חמץ] אלא מחצות, דהא טעמו משום 'בועל ארוסתו וכו'', וזה אין שייך אלא מזמן איסור חמץ, דכיון דנאסר בחמץ, ועדיין זמן מצה לא הגיע, הוה ליה כארוסה דנאסרה לכל, ועדיין זמן נישואי בעלה לא הגיע. אבל קודם זמן איסור חמץ לא דמי לארוסה".

(74) לשון הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב] "ומי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו".

(75) פסחים לה. "אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש, עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש ["דלא נתן בה מים" (רש"י שם)], אין חייבין על חימוצה כרת ["דמי פירות אין

מחמיצין" (רש"י שם)]... מאי טעמא דריש לקיש, אמר ליה דאמר קרא [דברים טז, ג] 'לא תאכל עליו חמץ [שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני]', דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, חייבין על חימוצו כרת. והא הואיל ואין אדם יוצא בה ידי חובתו, דהויא ליה מצה עשירה ["ורחמנא אמר 'לחם עוני'" (רש"י שם)], אין חייבין על חימוצה כרת". וכן המחבר בשו"ע [או"ח סימן תסב ס"א] כתב: "מי פירות בלא מים אין מחמיצין כלל. ומותר לאכול בפסח מצה שנלושה במי פירות, אפילו שהתה כל היום, אבל אין יוצא בה ידי חובתו, מפני שהיא מצה עשירה, וקרא כתיב [דברים טז, ג] 'לחם עוני'". וראה להלן פנ"א הערה 43.

(76) לשון הרא"ש [שם]: "הא דקתני סמוך למנחה לא יאכל, הא מקמי הכי אכיל. ומי מצי אכיל, חמץ מו' שעות ולמעלה הא אסור מדאורייתא. מצה נמי לא אכיל, דאמר בירושלמי האוכל מצה בערב הפסח כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו. ואי מיני תרגימא הא אמרינן לקמן [פסחים קז.] דשרי. וצריך לומר מצה עשירה, דמצי אכיל. דהא דאמרינן דאסור לאכול מצה בערב פסח היינו במצה שראויה לצאת בה ידי חובתו בלילה. וכן נוהג ר"ת בערב הפסח שחל להיות בשבת, שהיה עושה סעודה שלישית במצה עשירה". וראה להלן הערות 88, 96, 108.

(77) לשון הטור [שם]: "קודם שעה עשירית יכול לאכול פת. ומהו הפת שיאכל; חמץ אסור מתחלת שעה חמישית ולמעלה. מצה נמי לא, דאיתא בירושלמי האוכל מצה בע"פ כבועל ארוסתו בבית חמיו. הלכך לא משכחת פת שיוכל לאכול אלא מצה עשירה, פירוש שנילושה במי פירות. דבירושלמי לא אסר אלא מצה שיוצאין בה בלילה, אבל מצה שאין יוצאין בה בלילה מותר לאוכלה עד תחלת שעה עשירית". וכן הוא בתוספות בשם ר"ת [פסחים לה:, צט:], וראה למעלה הערות 69, 70, ולהלן הערות 88, 96, 108.

(78) בליל חמשה עשר.

(79) מחצות יום ארבעה עשר, כמו מצה גמורה.

(80) וכן פסק השו"ע [או"ח סימן תעא ס"ב] "קודם שעה עשירית מותר לאכול מצה עשירה", וכתב המשנה ברורה שם [סק"י]: "מצה עשירה. היינו שנילושה במי פירות, ולהכי מותר לאכול, כיון שאין יוצאין בזה ידי מצה בלילה, כמבואר בסימן תסב [ס"א]". ואם תאמר, הרי לכתחילה אינו יוצא ידי חובה במצה עשירה, ורק יוצא בה "כשאין מצה אחרת". ומנין לומר שאף מצה [עשירה] שמהני רק בדיעבד, תיאסר אכילתה מחצות ארבעה עשר. ויש לומר, שאם היו יוצאים ידי חובה במצה עשירה, היה מוכח מכך שהיא נקראת "מצה" [ומה שהיא לא לכתחילה, זהו משום שאינה "לחם עוני" (כמבואר

למעלה הערה 75), ויתבאר להלן]. נמצא שגם במצה עשירה היה מעבר מדרגת חמץ בחצות י"ד לדרגת "מצה" בליל ט"ו, וזהו מקביל לחלוטין למעבר שבין ארוסה לנשואה [כמו שנתבאר], ולא היה מקום להתיר אכילת מצה עשירה לאחר חצות י"ד. וצרף לכאן, שכבר השריש בגו"א שמות פל"ד אות יט [תעט:] שאי אפשר "שיהיה קרא בדיעבד". והתוספות [גיטין ג:] כתבו "מדאורייתא אין חילוק בין לכתחילה לדיעבד". והרמב"ן [ע"ז סז:] כתב: "לא מצינו בתורה שום דבר שאסור לכתחילה ובדיעבד מותר". וכן כתב הריטב"א [סוכה יא:]. והשב שמעתתא [ש"ו ס"פ יח] כתב: "מעולם לא שמענו לחלק בדאורייתא בין לכתחילה ודיעבד". לכך אם מצה עשירה היתה מועילה מהתורה, שוב אין לומר שהיא "מצה" רק בדיעבד, כי אין דיעבד בתורה. אלא בהכרח שאין מצה עשירה בכלל "מצה", ולכך אינה נאסרת באכילה מחצות ארבעה עשר.

(81) כמו שנאמר [ויקרא ב, ו] "פתות אותה פיתים ויצקת עליה שמן מנחה היא", ופירש רש"י [שם] "לרבות כל המנחות ליציקה". ובמשנה [מנחות עד:] אמרו "כל המנחות הנעשות בכלי טעונות שלש מתנות שמן; יציקה, ובלילה ומתן שמן בכלי קודם לעשייתן... החלות טעונות בלילה, ורקיקין משיחה". ו"כל המנחות טעונות לוג שמן" [לשונו בגו"א ויקרא פ"ח אות ז (קעד:)], ומקורו מהמשנה [מנחות פ.]. אם כן מוכח שיש שם "מצה" גם כאשר המצה נילושה בשמן, ומדוע שמצה עשירה לא תחשב גם כן ל"מצה". וכן אמרו [פסחים לח:] שאין יוצאים יד"ח מצה בחלת תודה ורקיקי נזיר משום "דהוה ליה מצה עשירה", ופירש רש"י [שם] "לאו מצה ענייה היא, דהא נילושה בשמן".

(82) מבואר מדבריו שדין "לחם עוני" אינו שייך לשם "מצה", אלא הוא דין בפני עצמו. לכך, אף שאינו יכול לקיים במצה עשירה זכרון ל"לחם עוני", עדיין יכול לקיים מצות אכילת מצה. וכן החת"ס על התורה [תורת משה דברים טז, ג] הביא בשם מפרשי התורה שטעם "לחם עוני" הוא זכר לעניות ושעבוד, וטעם "מצה" הוא זכר לגאולה וחירות, וכתב: "ונפקא מינה לדינא מי שאין לו אלא מצה עשירה, יאכלנו ויקיים מצות מצה, הגם שאין מקיים מצות לחם עוני". והמגן אברהם [סימן תעא סק"ה] הביא דברי המהר"ל האלו, והקשה עליהם כמה קושיות, ומתוך כך חלק על המהר"ל, והכריע שאין יוצאין יד"ח במצה עשירה, אפילו אם אין לו מצה גמורה. וכן הפרי חדש [שם סק"ב] והחוק יעקב [שם סק"ה] סוברים כמג"א. והמשנה ברורה [סימן תעא סק"י] פסק כמג"א, והביא שכך מבואר בכמה ראשונים. ובמשנת יעבץ [או"ח סימן טז אות א] כתב: "הרי מבואר בדברי המהר"ל דהא דבעינן לחם עוני במצה, זה לא תנאי בשם מצה, דלא הוי תורת מצה אם אין היא לחם עוני, אלא דשתי מצות הן; מצות מצה, ומצות לחם עוני. ואם אין

לו אלא מצה עשירה, אע"פ שלא מקיים בה מצות לחם עוני, מ"מ הוא מקיים בה מצות אכילת מצה. והמג"א הנ"ל חולק על המהר"ל, וכתב דאפילו בשעת הדחק שאין לו אלא מצה עשירה, אינו יוצא בה גם בדיעבד. והיינו דסובר דהא דבעינן לחם עוני במצה, אין זה דין נוסף ומצוה בפני עצמה, אלא שהוא תנאי בשם מצה, דלא הוי תורת מצה לצאת בה אם אין היא לחם עוני, ולכן אפילו בדיעבד לא יצא במצה עשירה, שהרי זה כלא אכל כלל מצה". ובמאסף ישורון [כרך יד, עמוד שעט] כתב הגאון רבי מיכל פיינשטין זצ"ל בזה"ל: "הנה נסתפקנו בדינא דלחם עוני, אי הוי רק תנאה בלחם דמצה, או דהוי קיום דין בפני עצמו, דצריך לקיים דינא דלחם עוני. ונפקא מינה לכאורה אי אחר האפיה תבלע יין וכיו"ב, אם חסר בלחם עוני... והבאנו ראיה מוכרחת מדברי המהר"ל מפראג גבורות ה' פמ"ח דכתב דמצה עשירה יוצאין בה מצות מצה, אלא דחסר לחם עוני. הרי דתרי דיני נינהו, ושייך קיום בלא לחם עוני. על כל פנים חזינן דלחם עוני הוי קיום דין בפני עצמו". וראה הערה הבאה, ולהלן פנ"א הערה 43.

(83) משש שעות [כמו מצה גמורה]. ודע, שהאליה רבה [סימן תעא סק"ח] הביא את דברי המהר"ל וקושיות המג"א עליו [ראה הערה קודמת], וכתב: "אבל אני אומר אחר עיון בגוף ספר גבורות ה' בעומק הבנתו, דגם הוא מודה דאין יוצאין ידי חובתו, ומ"מ 'מצה' נקרא, כיון דאתא לידי חימוץ ע"י המים. מה שאין כן בנלוש במי פירות לבד, דלא אתא לידי חימוץ, אין נקרא 'מצה', ואם כן אין מקיים בו מצוה כלל, ואין בו תועלת לאכול אף בשעת הדחק, שאין לו מצה כלל. אבל בנילוש במי פירות מעורב במים, מצוה לאכול לו בשעת הדחק כשאין לו מצה כלל, אלא דאין יוצא ידי חובתו כלל ידי מצות 'לחם עוני'. והשתא לא תיקשי כל הקושיות הנ"ל למעיין בש"ס בכל המקומות הנ"ל, ודו"ק כי קצרתי". וכן הב"ח [או"ח סימן תעא סק"ג] כתב: "דהא דתניא בפרק כל שעה [פסחים לו.] רבי עקיבא אומר, מה תלמוד לומר 'לחם עוני', פרט לעיסה שנילושה בשמן ויין ודבש, היינו דוקא בשאין בו מים, דכיון דאינו בא לידי חימוץ אינו יוצא בה ידי חובת מצה. אבל כל שאר מצה עשירה שיש בה ג"כ מים שבא לידי חימוץ, כיון דמצה היא, יוצא ידי חובתו דיעבד. והילכך אסור לאכלו נמי בערב פסח מחצות ולמעלה". וכן כתב האבני נזר [או"ח סימן שעז אות ג] שלמהר"ל יש לחלק בין לש במי פירות בלבד [שאינה נקראת מצה], ללש גם עם מים. ובספר תשובות והנהגות [להגר"מ שטרנבוך שליט"א] ח"ה סימן קלב [עמוד רג] הביא את דעת הגר"א [או"ח סימן תמד סק"א] לאסור מצה עשירה בערב פסח, וביארו לפי שיטת המהר"ל כאן. ובשו"ת כתב סופר [או"ח תשובה צב] הביא את דברי המהר"ל האלו, והאריך לבארם. וראה בספר הזכרון למרן

בעל הפחד יצחק עמודים קנ-קנב במה שכתב לבאר את שיטת המהר"ל במצה עשירה. אמנם המשנה ברורה [סימן תסב סק"ח, וסימן תעא סק"י] כתב בשם האחרונים שאין יוצאין ידי חובה במצה עשירה. ובשער הציון [סימן תעא ס"ק יא] כתב שהמקור לדין זה הוא "מגן אברהם ופרי חדש וחוק יעקב ושאר אחרונים, דלא כב"ח". וכן הביא שם שיטות ראשונים לאסור.

(84) אך לא מדובר במצה עשירה, כי היא כבר אסורה קודם לכן [מחצות]. ו"מיני תרגימא" הם פירות וירקות, ולכך הם נאסרו רק אם ממלא כריסו מהם [כמבואר למעלה מציון 64 ואילך]. אמנם לשונו "שלא ימלא כריסו **משאר** מיני תרגימא" מורה לכאורה ש"מיני תרגימא" הם חמשת מיני דגן, כי ביחס למצה עשירה הם "שאר מיני תרגימא". אך דוחק שיסתור דבריו מלמעלה [ציון 66] שכתב ש"מיני תרגימא" הם פירות וירקות. ומצינו בזה מחלוקת ראשונים; דעת הרא"ש [פסחים פ"י סימן יט, ובתשובה כלל יד סימן ה] ש"מיני תרגימא" הם חמשת מיני דגן [ראה להלן הערה 91]. אך הרשב"ם [פסחים קז:] התוספות [שם במסקנתם] והרי"ף [שם כג. בדפי הרי"ף] סוברים ש"מיני תרגימא" הם פירות. ונפקא מינה להלכה יש בזה; כי כאן כתב "שלא ימלא כריסו משאר מיני תרגימא", ומדויק מכך שאם אינו ממלא כריסו, שרי. ואמנם בפירות אכן זו ההלכה, שפירות מותרים משעה עשירית ואילך, אך מ"מ לא ימלא כריסו מהם [כמבואר למעלה מציון 64 ואילך]. אך אם מדובר כאן בחמשת מיני דגן, עולה מדבריו שכל עוד שאינו ממלא כריסו מהם יהיה שרי אף מחמשת מיני דגן משעה עשירית ואילך. וזה דלא כב"ח [או"ח סימן תעא ס"ב] שכתב: "הלכך כאן מסתברא דתבשיל העשוי מחמשת המינין דמשביעים, אסור מן המנחה ולמעלה [אף אם אינו ממלא כריסו מהם], שאי אפשר שיאכל אחריהם מצה לתיאבון אם יאכל מהם מתחלת שעה עשירית ואילך. ואם כן צריך לומר דמיני תרגימא דשרינן להו הכא היינו פירות דוקא. ואין פירושו כמיני תרגימא דעלמא, שהוא תבשיל העשוי מחמשת המינין, דמיני תרגימא משתנה פירושו לפי הענין. וכך סתם רבינו [הטור] דבריו כמסקנת התוספות וכרוב המחברים, ולא כדעת הרא"ש אביו". ובשער הציון [סימן תעא ס"ק ד] כתב: "כדעת הרי"ף והרמב"ם ורשב"ם... ד'מיני תרגימא' הוא פירות, ולא הזכירו שום אחד מהם ה' מינים. ודברי חק יעקב [שם ס"ק ב] שכתב דרוב פוסקים מסכימים להרא"ש צריכים עיון". וראה למעלה הערה 66.

(85) שמצה עשירה מותרת עד תשע שעות [סמוך למנחה קטנה].

(86) מדרבנן [פסחים יא:]. אמנם ברא"ש שלפנינו איתא "חמץ מו' שעות ולמעלה הוא אסור מדאורייתא" [יובא בהערה 88]. אך הטור [או"ח סימן תעא ס"ב] כתב: "קודם

שעה עשירית יכול לאכול פת. ומהו הפת שיאכל; חמץ אסור מתחלת שעה חמישית ולמעלה".

(87) מחצות. וראה למעלה הערה 69.

(88) לשון הרא"ש [שם]: "הא דקתני 'סמוך למנחה לא יאכל', הא מקמי הכי, אכיל. ומי מצי אכיל; חמץ מו' שעות ולמעלה הא אסור מדאורייתא [פסחים ה.]. מצה נמי לא אכיל, דאמר בירושלמי [פסחים פ"י ה"א] האוכל מצה בערב הפסח כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו. ואי מיני תרגימא, הא אמרינן לקמן [פסחים קז.] דשרי. וצריך לומר מצה עשירה, דמצי אכיל". וכן כתב בתשובה כלל יד אות ה. וכן הוא בתוספות פסחים צט: [הובא למעלה הערות 70, 76].

(89) פירוש - בודאי אין ראיה שהמשנה עוסקת במצה עשירה לפי דברי הרמב"ם, שכתב [בהלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב] "אסור לאכול ערב הפסח מקודם המנחה כמעט, כדי שיכנס לאכילת מצה בתאוה. אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות, ולא ימלא כריסו מהן" [הובא למעלה לאחר ציון 63]. וראה הערה הבאה.

(90) לכך מה שטען הרא"ש "ואי במיני תרגימא, הא שרי כל היום" [לשונו למעלה (לאחר ציון 87)] אינו לפי הרמב"ם, כי זהו רק עד לסמוך למנחה [שאוכל פירות אפילו למלאות כריסו מהם], אך משם ואילך אינו רשאי לעשות כן, אלא רק לאוכלם מעט. וראה למעלה הערה 70.

(91) פירוש - דעת הרא"ש [פסחים פ"י סימן יט, ובתשובה כלל יד סימן ה] ש"מיני תרגימא" הם חמשת מיני דגן, ולא פירות וירקות [הובא למעלה הערה 84]. וממילא אין לומר שמיני תרגימא באים רק כדי למשוך את הלב לאכילה כפי שביאר למעלה לפי הרמב"ם ["משמע דרך טיבול דוקא, כדרך בני אדם שמטבילין קודם הסעודה כדי שיהיה ממשיך האכילה... אבל לא ימלא כריסו מהם" (לשונו למעלה לאחר ציון 66)]. לכך לפי הרא"ש אין לאסור מהמנחה ומעלה אכילת מיני תרגימא אף שממלאת את כריסו, והדרא קושיא לדוכתא, מהו המאכל שנאסר מהמנחה ומעלה שהיה מותר עד אז.

(92) הביטוי "פרוסה קיימת" נמצא בגמרא [ברכות לז.], שאמרו שם "הכוסס ["כמות שהיא" (רש"י שם)] את החטה, מברך עליה 'בורא פרי האדמה'. טחנה אפאה ובשלה ["לאחר שאפאה בתנור ועשאה לחם חזר ובשלה במים"], בזמן שהפרוסות קיימות ["שלא נמוחו בבשולן" (רש"י שם)] בתחלה מברך עליה 'המוציא לחם מן הארץ'... אם אין הפרוסות קיימות, בתחלה מברך עליה 'בורא מיני מזונות'". והכוונה שיש לתבשיל

"תואר לחם" [לשונו בסמוך]. ובא לבאר שמצה מבושלת, אף שיש לה תואר לחם, מ"מ אין יוצא במצה כזו, וכמו שמבאר והולך.

(93) פירוש - אמרו חכמים [ברכות לח:] "יוצא ברקיק השרוי ["במים ידי אכילת מצה של מצוה, וקרינן ביה 'לחם עוני'" (רש"י שם)], ובמבושל שלא נמוח, דברי רבי מאיר. ורבי יוסי אומר, יוצאים ברקיק השרוי, אבל לא במבושל... משום דבעינן טעם מצה, וליכא". והרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"ו] כתב: "מצה שבשלה אינו יוצא בה ידי חובתו באכילתה, שהרי אין בה טעם הפת". וכן פסק השו"ע או"ח סימן תסא ס"ד. והמשנה ברורה [שם ס"ק כ] כתב: "אפילו אם יש בכל פתיתה כזית, וגם יש עדיין תואר לחם עליה, לפי שאחר הבשול נתבטל ממנה טעם המצה".

(94) והובא למעלה הערה 92.

(95) עד סמוך למנחה.

(96) לשון המשנה ברורה [סימן תעא ס"ק כ] "אם בשלה, וכמו שנוהגין במדינותינו לעשות כדורים ממצה שקורין קניידלעך, או מצה מבושלת... מותר לאכלה קודם שעה עשירית, דזה בודאי לא מיקרי מצה". ובשער הציון שם ס"ק יט כתב: "ואפילו אינן פרורין, רק יש בהם כזית שמברכין עליו 'המוציא', מכל מקום לענין מצה אינו יוצא בה, משום דבעינן טעם מצה. וכן כתבו הגר"ז ובחידושי רבי עקיבא איגר [שם אות ג]". ולשון הרעק"א [שם] הוא: "אין יוצאים ידי מצה בזה, דבעינן טעם מצה, אם כן יש לומר דמותר לאוכלו בערב פסח". ויש להבין לשונו כאן, שכתב "ושמא בהאי גוונא שרי בערב פסח, דלאו מצה הוא כלל", דאם "לאו מצה הוא כלל", מדוע זהו רק "**שמא** בהאי גוונא שרי בערב פסח", ולא בודאי דשרי. והרי הרא"ש [פסחים פ"י סימן א] כתב: "דהא דאמרינן דאסור לאכול מצה בערב פסח היינו במצה שראויה לצאת בה ידי חובתו בלילה" [הובא למעלה הערה 76]. וכן הטור [או"ח סימן תעא] כתב: "בירושלמי לא אסר אלא מצה שיוצאין בה בלילה, אבל מצה שאין יוצאין בה בלילה מותר לאוכלה עד תחלת שעה עשירית" [הובא למעלה הערה 77]. ולמעלה [לאחר ציון 74] כתב: "ודוקא מצה גמורה אסור לאכול אותה. פירוש, מצה שיוצא בה לערב. אבל מצה עשירה שאין יוצא בה, אין איסור לאכול. ומט' שעות ולמעלה אסור". ומדוע עם כל זה כתב כאן לגבי מצה שבישלה "שמא בהאי גוונא שרי בערב פסח", ולא בודאי דשרי. וביותר מזה מצינו שהשער הציון [סימן תמד ס"ק א] כתב שבביאור הגר"א [שם ס"ק ז] צידד שלדעת הרמב"ם אסור לאכול מצה מבושלת בער"פ אפילו קודם שעה עשירית [וכן שמשמע שדעת הגר"א נוטה לשיטה זו]. והרי הרמב"ם פוסק כרבי יוסי שאין יוצא יד"ח במצה מבושלת [הובא

למעלה הערה 93]. ומהי הסברה להחמיר במצה מבושלת יותר ממצה עשירה [לשיטות שאין יוצאים יד"ח במצה עשירה]. **ובספר בית דוד** [מסאלוניקי, או"ח סימן רמז] עמד על זה, וז"ל: "לאכול מצה מבושלת בערב פסח נראה דאסור. אף על גב דכתב הרא"ש ז"ל ר"פ ערבי פסחים ורבי יעקב בעל הטורים ז"ל בסימן תעא דבירושלמי לא אסר אלא מצה שיוצאין בה בלילה, אבל מצה שאין יוצאין בה בלילה מותר, ומבושלת כיון שאין יוצאין בה בלילה, יהא מותר. נראה דלא היא, דהא בתחילת הלשון שם כתב הטור, וזה לשונו 'קודם שעה עשירית יכול לאכול פת, ומהו הפת שיאכל; חמץ אסור מתחלת שעה חמישית ולמעלה, מצה נמי לא, דאיתא בירושלמי האוכל מצה בע"פ כבועל ארוסתו בבית חמיו. הלכך לא משכחת פת שיוכל לאכול אלא מצה עשירה... דבירושלמי לא אסר אלא מצה שיוצאין בה בלילה, אבל מצה שאין יוצאין בה בלילה מותר לאוכלה עד תחלת שעה עשירית'. והשתא אי מבושלת שריא, היכי קאמר לא משכחת פת שיוכל לאכול אלא מצה עשירה, הא משכחת לה מצה מבושלת. אלא ודאי כשאמר בירושלמי דאסור לאכול מצה, בין אינה מבושלת בין מבושלת, בכל גוונא. ואף על גב דמבושלת אין יוצאין בה, מ"מ הרי ראויה היא לצאת בה קודם בישול, וכיון דקודם בישול אסורה לו מחמת שהיא ראויה לצאת בה, אף על פי שמבשלה ופוסלה מלצאת בה, לא פקע איסור מינה". ושם הרבה להביא ראיות לזה. נמצא שיש מקום להחמיר במצה מבושלת יותר ממצה עשירה, ולכך יובן מדוע המהר"ל כתב "שמא בהאי גוונא שרי בערב פסח", ולא דודאי שרי.

(97) לכך אין להתירה בערב פסח מחצות ואילך, לעומת מצה מבושלת, וכמו שביאר למעלה [מציון 80 ואילך].

(98) חוזר בזה לדברי הרא"ש אודות מיני תרגימא, שהרא"ש סובר ש"מיני תרגימא הא שרי כל היום" [לשונו למעלה לאחר ציון 87]. ו"לדברי הרא"ש כל מיני תרגימא שרי, אפילו אינו אוכל דרך טיבול" [לשונו למעלה לאחר ציון 90]. ויחלוק על דברים אלו [ושוב יהיה ניתן להעמיד את המשנה במיני תרגימא, וכרמב"ם].

(99) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 63]: "ומדברי הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב] 'אבל הוא אוכל מעט פירות או ירקות, ולא ימלא כריסו מהם', עד כאן. ונראה שפירש הרמב"ם כך, מדאמר רבי יוסי 'אבל מטבל הוא במיני תרגימא', ולא קאמר 'אבל אוכל מיני תרגימא', משמע דרך טיבול דוקא, כדרך בני אדם שמטבילין קודם הסעודה, כדי שיהיה ממשיך האכילה. וכן פירש הרשב"ם [שם ד"ה בירקא] דברים האלו: 'כגון מיני

תרגימא וירקות ממשיכין את הלב לאכול'. ומשמע כדרך בני אדם העושים כדי שיהיה גורר האכילה, אבל לא ימלא כריסו מהם".

(100) כן כתב הפרי חדש [או"ח סימן תעא ס"א], וז"ל: "ומה שכתב [המחבר שם] 'אבל אוכל מעט פירות או ירקות', וכן עיקר, ודלא כהרא"ש שמתיר לאכול מיני תבשיל העשוי מחמשת מינים, דליתא. ואף על פי שגם במילת 'תרגימא' נכלל תבשיל מה' המינים, מכל מקום הרי מצינן בפרק בתרא דיומא [עט:] 'מאי מיני תרגימא, פירי'... וכל שכן דהכי מוכח בגמרא, דמייתי התם רבי יצחק מטביל בירקי... אלמא דדוקא ירק ובשר ודכוותיהו שרינן, אבל מילתא אחריתי לא". וכן המגיד משנה [הלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב] הראה שמקור הרמב"ם [שם "אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות"] הוא משני המאמרים האלו "אבל מטביל הוא במיני תרגימא", ו"רבי יצחק מטביל בירק".

(101) בא לבאר שאע"פ שנתבאר שיוצאין ידי חובה במצה עשירה, מ"מ זהו רק כאשר המצה עשירה נילושה במי פירות וגם מים. אך אם לא נילושה אלא במי פירות בלבד, ולא במים, אין היא נקראת "מצה", ואין יוצאין בה.

(102) אלא רק מי פירות.

(103) פירוש - במצה שנילושה רק במי פירות [ולא גם במים], אין חסרונה מחמת מצה עשירה גרידא, אלא חסרונה שאינה באה לידי חימוץ, וחסרון זה מפקיע ממנה שם מצה לגמרי, וכמו שמבאר והולך.

(104) פסחים לה. "אורז ודוחן לא, מנהני מילי... אמר קרא [דברים טז, ג] 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות', דברים הבאים לידי חימוץ, אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה ["משום מצה, אם עשאן מצה" (רש"י שם)]. יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ, אלא לידי סירחון ["אין עושין חמץ, ואם מחמיצין אותן מסריחין" (רש"י שם)]".

(105) לאכול מצה כזו עד סמוך למנחה קטנה. וכמו שאמרו [פסחים לה.] "אמר ריש לקיש, עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש ["דלא נתן בה מים" (רש"י שם)], אין חייבין על חימוצה כרת... היינו טעמא דריש לקיש, דהוו להו מי פירות, ומי פירות אין מחמיצין". ובגבורות ה' [הוצאת מהדורת בראכפעלד] באות יג, כתב כאן על דברים אלו בזה"ל: "מה שכתב רבינו שמי פירות כיון שאינו בא לידי חימוץ הוה כאורז ודוחן, לכאורה אינו דבר מוסכם. דדעת הרמב"ם [הלכות חו"מ פ"ו ה"ה] שיוצאים במצה הנילושה עם מי פירות, ורק ביין ושמן ודבש אסור. וראה במגיד משנה [שם] שכתב בדעת הרמב"ם דדוקא כשנתן בתוכו מים, אבל כשלא נתן בו מים... [לא יצא] כיון שאינו מחמיץ לעולם. וביאר החזו"א [או"ח סימן קכא ס"ק ב] דאינו כמו אורז ודוחן דאינו בא לידי חימוץ, ולכן אינו יוצא,

'דהכא בחמשת מיני דגן קיימינן, ובאין לידי חימוץ כשיתן לתוכן מים, ואע"ג דהשתא לית בהו מים, לית לן בה, שהגוף הוא הקמח, והמים אינם מהוים רק צורתו, ולא בעינן רק שהגוף בא לידי חימוץ' [לשון החזו"א שם]. אבל רבינו דמדמהו לאורז ודוחן, נראה דסובר דגם המים הם חלק מגוף המצה, וצריך שיהא בא לידי חימוץ", ויפה העיר.

(106) לאכול מצה עשירה בערב פסח עד סמוך למנחה קטנה, וכמובא בתוספות [פסחים לה:, שם צט:].

(107) פירוש - מה שר"ת התיר לאכול מצה עשירה בער"פ, זה אירי במצה שנילושה רק במי פירות, ללא שום מים. וכן כתב האבני נזר [או"ח סימן שעז אות ג], וז"ל: "הנה דעת מהר"ל בספר גבורות ה' שאם אין לו ללילה ראשונה רק מצה עשירה, מחויב לאכול לקיים מצוות 'בערב תאכלו מצות', אף שאינו יכול לקיים מצוות 'לחם עוני'. ועל כן אסור לאכול בערב פסח מצה עשירה. ומה שהתיר רבינו תם, היא בלש בלא מים כלל, דכהאי גוונא לא נקרא מצה כלל". וברי הוא שהמהר"ל מעדיף להעמיד את הר"ת כשיטתו שמצה עשירה אסורה בערב פסח, ולא להעמידו כרא"ש והטור שמתירים מצה עשירה בערב פסח [כמבואר למעלה הערות 77, 78].

(108) פירוש - אל תבאר שההיתר לאכול מצה שנילושה רק במי פירות הוא מחמת מצה עשירה [לשיטות הרא"ש והטור שהתירו מצה עשירה באכילה בער"פ, וכמבואר למעלה הערות 76, 77].

(109) פירוש - מצה עשירה [שנילושה במי פירות ומים] היא באה לידי חימוץ [ולכך נקראת "מצה"], ורק שאינה "לחם עוני".

(110) "ושרי לגמרי" בער"פ עד סמוך למנחה, לעומת מצה עשירה שאסורה משעה שהחמץ נאסר.

(111) פירוש - מה שנאסר לאכול מצה שנילושה רק במי פירות מן המנחה ולמעלה, אין זה משום שיש איזה שהוא איסור במצה זו, דזה אינו, וכפי שנתבאר. אלא מחמת חיוב מצה של ליל טו אמרו שלא לאכול מצה זו מן המנחה ולמעלה, וכמו שמבאר.

(112) כמבואר למעלה בתחילת הפרק.

(113) פירוש - במשנה [פסחים צט:] אמרו "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך". ובגמרא [שם] "מאי איריא ערבי פסחים, אפילו ערבי שבתות וימים טובים נמי. דתניא, לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר, אוכל והולך עד שתחשך". ומ"מ

רב הונא שם ביאר לפי רבי יוסי ד"הני מילי בערבי שבתות וימים טובים, אבל בערב הפסח, משום חיובא דמצה, מודה" [שם].

(114) לשון הגמרא שלפנינו הוא "והאמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן, ואיתימא אמר רבי אבהו אמר רבי יוסי בר רבי חנינא".

(115) לשון הגמרא [שם] "הלכה כרבי יהודה בערב פסח, מכלל דפליג רבי יוסי בתרוייהו".

(116) לשון הגמרא [שם] "לא, הלכה מכלל דפליגי בהפסקה", ופירש רש"י [שם] "הלכה מכלל דפליגי להפסקה - הא דאמר רבי ירמיה הלכה כרבי יהודה בערב הפסח, דמשמע דפליג נמי רבי יוסי בערב הפסח, להפסקה הוא דפליג, דאם התחיל לאכול, אף בערב הפסח אינו מפסיק. אבל להתחיל, מודה רבי יוסי דאסור. ומתניתין בהתחלה לרבי יוסי איצטריך, דקמשמע לן דמודה רבי יוסי בערב הפסח דאין מתחילין".

(117) "דאמר אין מפסיקין כלל" [רש"י שם]. והרשב"ם [שם] כתב: "ולא כרבי יוסי - דאמר אין צריך להפסיק כלל, אלא יגמור סעודתו אפילו משחשיכה, ויברכו ברכת המזון, ואחר כך מביא לו כוס שני לקידוש היום".

(118) "דאמר מפסיקין, דמשמע עקירת שולחן" [רש"י שם].

(119) "אלא פורס מפה - על השולחן, ומקדש היום, וחוזר ואוכל" [רש"י שם]. והרשב"ם [שם] כתב: "אלא פורס מפה על המאכל כדין כל שבתות השנה, שהביאו לחם על השולחן קודם הקידוש... אי נמי, משום סילוק פתורא, ואחר כך אומר קידוש היום על הכוס, וחוזר ואוכל וגומר סעודתו".

(120) פירוש - מתוך שהרי"ף לא הביא את דברי רבי יוחנן ורבי יוסי בר חנינא שפסקו "הלכה כרבי יהודה בערב הפסח, והלכה כרבי יוסי בערב שבתות" מוכח שדוחה דבריהם, ואינו נוקט כמוהם להלכה. וכן הרא"ש [פסחים פ"י סימן ב] כתב: "מדלא הביא רב אלפס דברי רבי יוחנן ורבי יוסי בר חנינא דאמרי הלכה כרבי יהודה בערב הפסח, ואוקימנא לה להפסקה, מכלל דאיהו לא מפליג בהפסקה בין פסח ובין שבתות וימים טובים, ובכולהו פסיק כשמואל, דפורס מפה ומקדש".

(121) "ושוין רבי יוסי ורבי יהודה, דפליגי בהפסקה, הכא מודי רבי יוסי דלכתחלה מיהת אין מביאין קודם קידוש, אף על פי שלא אכלו עד לאחר קידוש" [רשב"ם שם].

(122) לשון הר"ן [פסחים יט: בדפי הרי"ף]: "אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי, אלא פורס מפה ומקדש. ואם תאמר, ושמואל דאמר כמאן. יש לומר, רבנן הכי קאמרי, והיינו ברייתא דקתני פורס מפה ומקדש... וכן אמר בירושלמי [פסחים פ"י ה"א]

אבל חכמים אומרים פורס מפה ומקדש". הרי שביאר שהברייתא משמע כשמואל. וכן הרמב"ן במלחמות [שם] ביאר כך, וז"ל: "אמר הכותב, דעתו של רבינו ז"ל, שהרי השמיט זו שאמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה בערב הפסח להפסקה. וכן עיקר, שלא נאמרה זו אלא מקמי דאיתמר פורס מפה ומקדש, ולהוציא מדברי רבי יוסי דאמר גומר סעודתו. הא לדידן בפורס מפה ומקדש סגי".

(123) לשון הר"ן [פסחים יט: בדפי הרי"ף]: "ואם הביא פורס מפה ומקדש. הך סיפא דברייתא לאו א'שוין' קא מהדר, דהא רבי יוסי לא מודה בהכי, דאין מפסיקין כלל קאמר. אלא תנא דהך ברייתא הוא דאמר הכי. וכיון דאפילו רבי יוסי מודה דאין מביאין את השולחן משחשיכה אא"כ קדש, אם הביא מבעוד יום, אע"פ שאינו חייב להפסיק לגמרי, פורס מפה ומקדש".

(124) שהברייתא אינה יכולה להיות כרבי יהודה ["דהא לרבי יהודה לא סגי בפורס מפה, רק צריך עקירת השלחן לגמרי" (לשונו למעלה)] ולא כרבי יוסי ["ולרבי יוסי לא צריך פריסת מפה, כיון דסובר דאין מפסיקין, אם כן לא צריך פריסת מפה" (לשונו למעלה)]. ויטען שיש הבדל בין אם כבר התחיל לסעוד מבעוד יום [שבזה יש מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי], לבין אם עוד לא התחיל לאכול מבעוד יום, אלא הביאו את השולחן לאכול משקידש היום קודם קידוש [הציור של הברייתא].

(125) אודות שעקירת השולחן נועדה לעשות היכר שהסעודה היא מעתה סעודת שבת, כן כתב רש"י [פסחים קה.]: "לא צריכיתו - להפסיק בעקירת שולחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת. שבת היא קבעתה - מעצמה היא חשובה סעודת שבת, ונבדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש". וכן הוא ברשב"ם [שם]. והרא"ש [פסחים פ"י סימן ב] כתב: "לענין הפסקה אין טעם לחלק ביניהם [בין ערבי שבתות וימים טובים לבין ערבי פסחים], דבשלמא לענין התחלה, משום חיובא דמצה ראוי לחלק ביניהם, כדי שיאכל מצה לתיאבון. אבל בהפסקה, שהוא משום כבוד שבת ויום טוב, אין טעם לחלק ביניהם". מבואר מדבריו שההפסקה [וכמו עקירת השולחן] אינה מצד דיני קידוש [דאין לאכול לפני קידוש], אלא מצד כבוד היום, שהואיל והתחיל את הסעודה מבעוד יום, והיא סעודת חול, לכך אין להמשיך סעודת חול לתוך השבת ומשום כבוד השבת נגעו בה. נמצא שעקירת השולחן משמשת כחיץ והבדלה בין סעודת החול שהיתה עד כה, לסעודת שבת שתבוא לאחר ההפסקה.

(126) אלא הביאו את השולחן לפני קידוש. ודע, שבעל המאור [פסחים יט: בדפי הרי"ף] הראב"ד [שם בהשגות על המאור], הרמב"ן במלחמות [שם], המאירי [פסחים ק:] ביארו

דהבאת השולחן היא התחלת אכילה [וכן משמעות הר"ן (שם), וראה בחידושי הר"ן פסחים ק: (הוצאת מוסד הרב קוק) הערה 27]. ובדבר שמואל [פסחים ק.] ביאר שכך למד הרמב"ם. ולפי זה הברייתא איירי שכבר התחילו לאכול, ולכך אי אפשר להעמיד הברייתא כרבי יהודה, אלא רק כשמואל.

(127) הולך לבאר שניתן להעמיד את הברייתא גם כרבי יוסי, וכמו שמבאר. וכאילו כתב "וכן אף על גב וכו'".

(128) פירוש - מה שרבי יוסי סובר שלא מפסיקין איירי בהתחיל לאכול בהיתר קודם מנחה מבעוד יום, והיה אוכל והולך עד שתחשך, שאין הוא חייב להפסיק סעודתו. והר"ן [שבת ד. בדפי הרי"ף] כתב: "הלכך נקטינן דבמידי דלא מיחייב ביה אלא מדרבנן, כתפלה, אפילו התחיל לבתר דמטא זמן חיובא, כיון דאיכא שהות בתר הכי, אינו מפסיק. ובמידי דמיחייב ביה מדאורייתא, כק"ש, כל שהתחיל לאכול בתר דמטא זמן חיובא, מפסיק, אע"ג דאיכא שהות בתר הכי... ומיהו הני מילי בדאתחיל בתר דמטא זמן חיובא, או סמוך לה. אבל אתחיל מקמי הכי, אפילו בדאורייתא, כיון דאיכא שהות, לא מפסיק. דהא קדוש היום דאורייתא הוא, ואפילו הכי תנן בפרק ערבי פסחים [פסחים ק.] במי שהתחיל לאכול מבעוד יום, מפסיקין לשבתות, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר, אין מפסיקין. כלומר אלא גומר סעודתו, ואחר כך מקדש. והא רבי יוסי לא פליג אמתניתין [שבת ט:] דמפסיקין לקריאת שמע... והתם אמר דאין מפסיקין, משום דאתחיל מקמי דמטיא זמן חיובא". וראה בסמוך הערה 132.

(129) נמצא שהציור של הברייתא [שלא התחיל לאכול מבעוד יום, אלא הביאו את השולחן לפני הקידוש] יש בו קולא וחומרא לעומת אם התחיל לאכול מבעוד יום; (א) לקולא, שהואיל ולא התחיל לאכול מבעוד יום, גם רבי יהודה יסכים שסגי בפריסת המפה, ואין צורך לעקור השולחן. ורק "כשהחל לאכול מבעוד יום, כשהוא אוכל כבר, ואם לא יפסיק בעקירת שלחן אין נראה שהסעודה באה לכבוד שבת, לכך צריך עקירת שלחן" [לשונו כאן]. (ב) לחומרא, שרק כשהחל לאכול בהיתר סובר רבי יוסי שאינו צריך להפסיק משתחשך. אך אם לא התחיל לאכול כלל, שוב אין כאן את הקולא הזאת, ויהיה צריך לכל הפחות לפרוס מפה.

(130) פירוש - כמו ש"אין מביאין את השולחן" [כשלא אכל] למרות ש"אין מפסיקין" [כשאכל כבר], כך בדיוק "פורס מפה ומקדש" [כשלא אכל] למרות ש"אין מפסיקין" [כשאכל כבר].

(131) בא לבאר מדוע הרי"ף הבין שהברייתא ["אין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש, ואם הביא פורס מפה ומקדש"] אינה יכולה להיות לפי רבי יוסי [אע"פ שבברייתא לא התחיל לאכול]. ותורף דבריו הוא שהטעם של רבי יוסי שאינו מצריך קידוש מיד באמצע הסעודה אינו משום שכבר התחיל לאכול בהיתר, שאע"פ שיש בכך למנוע עקירת השולחן [דלמה יפסיק סעודת היתר], אך אין בכך למנוע קידוש באמצע הסעודה. ובעל כרחך הטעם שרבי יוסי אינו מחייב זאת הוא משום שאין בכך די להיכר שהסעודה באה לכבוד שבת. ממילא גם פריסת המפה לא תהיה מספיק היכר, וכמו שמבאר והולך.

(132) פירוש - רבי יוסי סובר שאין מקדשין באמצע הסעודה, והשאלה היא מדוע לא. דהא תינח שרבי יוסי אינו מזקיק עקירת שולחן כאשר התחיל לאכול בהיתר מבעוד יום [כמבואר למעלה הערה 128], אך מדוע לא חִייב לעשות קידוש באמצע הסעודה כאשר חשך היום, אלא אמר ש"גומר כל הסעודה, ומברך ברכת המזון, ואחר כך מקדש" [לשון תוספות פסחים ק. ד"ה רבי יוסי]. ובגבורות ה' הוצאת "מכון מהר"ל" כתבו כאן [הערה 36]: "דברי רבינו צ"ע, דבתחילה כתב דאליבא דרבי יוסי לא יקדש באמצע הסעודה, ומיד אחר כך כתב 'רק יקדש באמצע סעודה'. וכן צ"ע, דדעת רבי יוסי להדיא בגמרא היא דאין מפסיקין כלל, וממשיך באכילתו, והכא כתב רבינו דצריך להפסיק". ולא קשה מידי, שבתחילה כתב המהר"ל את ההלכה לפי רבי יוסי, והיא שאין מקדשין באמצע הסעודה. ולאחר מכן תמה על כך, דמדוע באמת לא יקדש באמצע הסעודה. והמלים האחרונות "רק יקדש באמצע סעודה" הן בתמיה, ולא קביעת הלכה. ואכן מעתה יבאר מדוע לרבי יוסי אין מקדשין באמצע הסעודה.

(133) פירוש - רק עקירת השולחן תפסיק את סעודת החול, ולאחריה תתחיל סעודה לכבוד שבת, אך כל עוד שלא עקר את השולחן, אזי סעודת החול ממשיכה, ואינה מתייחסת לשבת.

(134) פירוש - מעתה הברייתא היא ראיה לשמואל, כי אי אפשר להעמידה אליבא דרבי יוסי, וכמו שהולך ומבאר.

(135) כפי שאמר שמואל [פסחים ק.] "אין הלכה לא כרבי יהודה ["דאמר מפסיקין, דמשמע עקירת שולחן" (רש"י שם)], ולא כרבי יוסי ["דאמר אין מפסיקין כלל" (רש"י שם)], אלא פורס מפה ["על השולחן" (רש"י שם)] ומקדש ["ומקדש היום וחוזר ואוכל" (רש"י שם)]". ולכאורה צ"ב, הרי בשאלתו תמה מדוע אי אפשר להעמיד את הברייתא גם כרבי יהודה ["דשמא אף רבי יהודה מודה דסגי בפריסת מפה. דהא דמצריך

אליבא דרבי יהודה הפסקה לגמרי, היינו כשהוא אוכל כבר, ואם לא יפסיק בעקירת שלחן אין נראה שהסעודה באה לכבוד שבת, לכך צריך עקירת שלחן. אבל כאן שלא אכל קודם, סגי בפריסת מפה" (לשונו למעלה לאחר ציון 124)]. ועל כך לא תירץ דבר. ויל"ע בזה.

(136) כן כתבו תוספות [פסחים ק. ד"ה אלא]: "אלא פורס מפה ומקדש - פירש רשב"ם [שם] דאית ליה לשמואל דהלכה כרבי יוסי, אלא שבא להחמיר על דבריו שלא לגמור סעודה קודם קידוש. דאי לא תימא הכי, שמואל דאמר כמאן, דברייתא דקתני 'פורס מפה ומקדש' לא מיירי בהפסקת אכילה, אלא בבא להתחיל לאכול. ובחנם דחק, דשמואל סבר כחכמים, דהכי איתא בירושלמי [פסחים פ"י ה"א] רב יהודה בשם שמואל זו דברי רבי יהודה ורבי יוסי, אבל חכמים אומרים פורס מפה ומקדש".

(137) כי שמואל אזיל כשיטת חכמים. אמנם תוספות [פסחים ק. ד"ה אלא] לא הכריעו בדבר, שלאחר שהביאו את הירושלמי הנ"ל, כתבו: "וצריך לדקדק כמאן הלכה, דאף על גב דאמר רבי יוחנן לעיל הלכה כרבי יוסי, ובמי שהוציאוהו [עירובין מז:] משמע דהלכה כרבי יוחנן לגבי שמואל, איכא חד לישנא דלא אמר רבי יוחנן".

(138) פירוש - הואיל ואין הלכה כרבי יוחנן שאמר "הלכה כרבי יהודה בערב הפסח", לכך אף בערב פסח אין צורך בעקירת השולחן, אלא סגי שפורס מפה ומקדש. ומשמע מדבריו שכך סובר גם כן הרי"ף. וכן יכתוב להדיא בסמוך ["ודברי רב אלפס הם עיקר"]. וראה להלן הערה 142. וראה הערה הבאה.

(139) כסברה זו כתב בחידושי רבינו דוד [פסחים ק.], וז"ל: "אלא פורש מפה ומקדש - בין בערבי פסחים בין בשאר ערבי ימים טובים קאמר... וכן בדין שאין לנו להחמיר בזה לענין מצה, שכיון שמכל מקום הוא מפסיק סעודתו ואינו אוכל, אי אפשר לו לבא לידי אכילה גסה". וכן הרמב"ן במלחמות ה' [פסחים יט: בדפי הרי"ף] כתב: "שאין הפסק עקירת השלחן מהני לחיובא דמצה יותר מפריסת מפה וקידוש". ופירושו, שהרי הטעם להפסיק בערבי פסחים יותר מערבי שבתות הוא מפני חיוב מצה, אם כן אין הפסק אכילה מועיל בו יותר מפריסת מפה וקידוש, שהואיל וסו"ס הוא מפסיק סעודתו ולא אוכל, ממילא הוא לא יבוא לידי אכילה גסה. וכן פסקו בעל המאור [פסחים יט: בדפי הרי"ף], הרא"ש [פסחים פ"י סימן ב], והר"ן [בחידושיו פסחים ק.]. וכן הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ט הי"ב פסק "מי שהיה אוכל בערב שבת וקדש עליו היום, והוא בתוך הסעודה, פורס מפה על השולחן ומקדש וגומר סעודתו, ואחר כך מברך ברכת המזון". ובהלכות חמץ ומצה לא כתב מהו הדין בציור זה בערב פסח. ודייק מכך הקהלת יעקב [לרבי

יעקב אלבעלי (על הרמב"ם, בהלכות שבת שם)] בזה"ל: "נראה מדברי רבינו דגם בערב פסח אם קדש עליו היום, פורס מפה ומקדש, מדלא פירש בסוף פ"ו מהלכות חמץ ומצה דמי שאכל עד שקידש היום מה דינו. מוכרח דסמך על מה שכתב כאן בדין ערב שבת, וסבירא ליה דשוין הם ויבואו שניהם, ודי בפריסת מפה". שמשמע שסמך על מה שפסק בערב שבת, שהוא הדין בערב פסח שפורס מפה ומקדש. אך יש ראשונים הסוברים שבערבי פסחים עוקרים את השולחן כשקידש היום, והיינו שהלכה כרבי יהודה. והם; רשב"ם [פסחים ק., ד"ה אמר לו], בעל העיטור [הלכות מצה ומרור סדר ארבע כוסות, קלא.], והראב"ד [פסחים יט: בדפי הרי"ף בהשגות על בעל המאור אות א].

(140) פורס מפה ומקדש.

(141) לשון הרשב"ם שם [ד"ה אמר לו רשב"ג]: "לענין הפסקה אין הלכה כרבי יוסי בערבי פסחים, אלא כרבי יהודה, שאם התחיל לאכול קודם ט' ונמשך אכילתו עד שחשיכה, צריך לעקור את השולחן מיד כשיחשיך, ולהחזירו לשם פסח. ובשבתות ובימים טובים לא יפסיק, אלא פורס מפה ומקדש, ואחר כך גומר סעודתו".

(142) שפסק כשמואל, וכוונתו היא דבין בערבי שבתות ובין בערבי פסחים פורס מפה ומקדש. וזה לשון הרי"ף [פסחים יט. בדפי הרי"ף]: "בערבי שבתות ובערבי ימים טובים היכא דאתחיל ליה מקמי תשע שעות, ואימשיך ליה בסעודתיה עד דקדיש יומא, פריס ליה למפה על השולחן ומקדש, והדר גמירא ליה לסעודתיה". הנה נקט "ערבי שבתות וימים טובים", ואילו "ערבי פסחים" לא הזכיר. מתוך כך, יש שהבינו לדעתו שרק בערבי שבתות וימים טובים די בפריסת מפה, אבל בערבי פסחים מפסיק לגמרי [מאירי פסחים ק., וכן משמע שכך הבין הראב"ד בהשגות שם]. אולם הרמב"ן [במלחמות ה' (שם)] והרא"ש [פסחים פ"י ס"ב] כתבו שאי אפשר לפרש כן בדעת הרי"ף, שהרי הרי"ף לא הביא כלל את דברי רבי יוחנן לחלק בין ערבי שבתות וימים טובים לבין ערבי פסחים, והביא את דברי שמואל בלבד, וממילא משמע שאינו מחלק בין ערבי שבתות וימים טובים לערבי פסחים. ומה שלא הזכיר במפורש בדבריו גם "ערבי פסחים", היינו משום שבכלל ערבי ימים טובים שהזכיר כלולים גם ערבי פסחים [רא"ש שם].

(143) וכן כתבו התוספות [פסחים צט: ד"ה עד שתחשך], וז"ל: "עד שתחשך - מקשין, אמאי איצטריך 'עד שתחשך', פשיטא. ועוד דבגמרא גבי שבתות וימים טובים לא קתני ליה. ואומר הר"י מקורבי"ל, דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך, כדתניא בתוספתא [פסחים פ"ב מט"ו] הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך. וטעמא משום דכתיב [שמות יב, ח] 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', ומצה ומרור איתקשו לפסח [פסחים קכ.]. אבל

סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום, כדאמר בפרק תפלת השחר [ברכות כז:] מתפלל אדם של שבת בערב שבת, ואומר קידוש היום מבעוד יום". והובא למעלה פ"ב הערה 6. וכן המחבר [שו"ע או"ח סימן תעב ס"א] כתב: "לא יאמר קידוש [בפסח] עד שתחשך". והמשנה ברורה שם [ס"ק ד] כתב: "אבל לא יאמר קידוש - רצה לומר דלא תימא כיון שמצוה למהר, יתחיל הקידוש וההגדה מבעוד יום, כמו שמצינו בשבת ויו"ט שיכול להוסיף מחול על הקודש, ולקדש ולאכול מבעוד יום... קא משמע לן דלגבי פסח אינו כן, לפי שאכילת מצה הוקשה לפסח... ופסח אינו נאכל אלא בלילה, והקידוש צריך להיות בשעה הראויה למצה. ועוד דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות, וכולהו בתר הגדה ומצה ומרור גרירי".

(144) לשון הט"ז [או"ח סימן תעב ס"ק א]: "כתב מהר"ל מפראג בכל ערב שבת ויום טוב שמוסיף מחול על הקודש, על כל פנים צריך שתהיה גמר הסעודה בלילה, דכתיב תלתא 'היום', וחדא בלילה מדאורייתא, וכשמפסיק מאכילתו קודם חשיכה לא יצא, דאכילה צריכה דוקא בלילה". וכוונתו לדברי הגמרא [שבת קיז:] "תנו רבנן, כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת, שלש.. 'ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה' [שמות טז, כה]... תלתא 'היום' ["למנין שלש סעודות בא" (רש"י שם)]". ובבאר הגולה באר השני [רב:] כתב: "יש טעם, כי השבת הוא שהשם יתברך ברא העולם והשלים אותו. לכך צוה השם יתברך שישבות האדם ביום הזה ששבת השם יתברך ממלאכתו, והשלים אותו. ולא יאמר, אף כי השלים העולם, הוא עולם חסר בדבר מה. ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה. ומפני כך ראוי שיהיה מקיים ג' סעודות בשבת, כי אם לא יאכל סעודה בלילה כאשר נכנס שבת, אם כן יש כאן חסרון, שכן דרך האדם שיאכל סעודה בלילה, כאשר יכנס שבת. ואם לא יאכל שני סעודות ביום, גם כן היה זה חסרון, ואין ראוי שיהיה חסרון בשבת. ולפיכך יש לאכול ג' סעודות, דהיינו אחת בלילה, כמו שדרך לאכול בלילה, ושתים ביום, שלא יהיה לאדם חסרון בשבת. שעל זה באה מצות שבת, כי הכל נברא בהשלמה מן השם יתברך".

(145) פסחים קו. "'זכור את יום השבת לקדשו' [שמות כ, ח], זוכרהו על היין בכניסתו", ופירש רש"י שם "לקדשו - משמע משעה שמתקדש היום". ולמעלה פ"ב [קעד:] כתב: "דומה למה שכתוב 'זכור את יום השבת לקדשו', ושם פירושו זכור את היום לקדשו בשבת עצמו, כשהשבת נכנס... דגבי שבת כתיב 'זכור את היום לקדשו', והקידוש הוא בוודאי בלילה של שבת, דאין מקדשין השבת בחול".

(146) פירוש - הזמן הכי מוקדם לקבלת שבת הוא מבעוד יום מפלג המנחה ואילך [שו"ע או"ח סימן רסא סעיף ב ברמ"א], שהוא זמן של תוספת שבת. והמשנה ברורה [סימן רסז ס"ק ה] כתב: "דכיון דקבל עליו שבת, והוסיף מחול על הקודש, נחשב כשבת לענין זה דיכול לקדש ולאכול מיד". אך "אם קיבל עליו השבת קודם פלג המנחה, אין בקבלתו כלום" [משנה ברורה סימן רסא ס"ק כה]. ובמנחת שלמה לגרש"ז אויערבאך זצ"ל ח"א סימן ג [ד"ה והנה עיקר] כתב: "ונראה דאף אם נאמר שיוצאים קידוש גם אם שומעים על ידי טלפון... מ"מ אם אחד הנמצא בארה"ב יקדש בחצות היום של ערב שבת עבור מי שנמצא בא"י [בטלפון], שאצלו כבר שבת... ודאי לא יצא, כיון דהקידוש שבארה"ב לא נקרא כלל בשם קידוש, דאף שהמקדש ודאי חייב בערבות גם עבור בני א"י, מ"מ סוף סוף לאו קידוש הוא, כיון שמקדש ממש ביום חול" [הובא למעלה פ"ב הערה 9]. והרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט הי"א] כתב: "יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום, אף על פי שלא נכנסה השבת... שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו... בין קודם לשעה זו במעט". **ויש להעיר** על כך, כי שיטת הרמב"ם היא שאין תוספת לשבת, וכפי שכתב המגיד משנה [הלכות שביתת עשור פ"א ה"ו]. ובב"י [או"ח סימן רסא] כתב דלדעת הרמב"ם אין דין תוספת שבת אפילו מדרבנן. ועם כל זה הרמב"ם סובר שצריך לקדש מבעוד יום, וכמו שכתב בהלכות שבת פכ"ט הי"א הנ"ל. והחיי אדם [הלכות שבת כלל ו סעיף ג] ביאר זאת דכיון שהקידוש בא מחמת שבת, אף על גב שלא הגיע הזמן, יוצא ידי חובה. גם במנחת חינוך [מצוה לא אות ח] כתב בזה"ל: "הר"מ סובר דתוספת בשבת ליכא כלל... אך הטעם שלו כתב כאן דזכירה זו היא בכניסתו ויציאתו, בין קודם לשעה זו במעט, דעתו דהמצוה כך היא. ומה שכתב 'במעט', היינו מפלג המנחה ואילך". הרי שלדעת הרמב"ם יכולים לקדש מבעוד יום, ולא תלוי כלל בקבלת שבת. וכן הקובץ שיעורים ח"ב סימן ל אות א כתב שלרמב"ם "מצות 'זכור את יום השבת' אינה דוקא בשבת, אלא סמוך לכניסתו". ומכל זה מבואר שלרמב"ם אפשר לקדש את השבת אף ביום חול, ואילו למעלה פ"ב [קעה.] כתב המהר"ל "דאין מקדשין השבת בחול", ושם איירי לפי דעת הרמב"ם. וגם מה שכתב כאן "מצי לקדש ביום כשמוסיף מחול על הקודש" לכאורה אינו מובן לפי דעת הרמב"ם שאין תוספת שבת. **אמנם במנחת שלמה** הנ"ל [ח"א סימן ג (ד"ה אך)] ביאר שגם לרמב"ם הקידוש תלוי בקדושת שבת, וכלשונו: "נראה דמכל מקום נפישי רבוותא דסברי שקידוש תלוי ממש בקדושת שבת, כמו שכתב באור זרוע הלכות ערב שבת סימן י"ד. וגם אף להחולקים נראה... דלאחר שבירך 'מקדש השבת' נעשה אצלו שבת על כרחו... וכיון שכן נראה שצריכים לומר גם

בדעת הרמב"ם דמה שכתב 'קודם לשעה זו במעט' כוונתו לאחר תקיעה שלישית, שכבר הזכיר קודם בפרק ה' [בהלכות שבת הלכה יט] שמיד לאחר זה יש דין של 'ושובת'... גם רבנו הגר"א ז"ל שסובר דליכא כלל תוספת שבת, אפילו הכי כתב בסימן רס"א [סעיף ב ד"ה י"א שצריך] 'אבל ודאי מצוה להוסיף, וזהו התקיעות שהיו'. ולכן חושבני דאף להרמב"ם... נראה דמיד כשהוא מקדש ואומר 'מקדש השבת' הרי זה מדרבנן שבת... ואף דמפשטות דברי הרמב"ם יותר נראה דהואיל ואינו סובר כלל תוספת שבת אפילו מדרבנן... מסתבר שסובר דקידוש מבעוד יום לא תלוי כלל בקבלת שבת, אך אף על פי כן מוזר מאד לומר שיהא אפשר להתפלל ערבית של שבת וגם לקדש מבעוד יום, ואפילו הכי יהא מותר אח"כ לעשות כל מלאכת כמו בחול. ולכן צריכים ודאי לומר כמו שכתב הגר"א ז"ל בדעת הרמב"ם, דאע"ג שאינו סובר כלל שום תוספת, אבל ודאי מצוה להוסיף, וזהו התקיעות שהיו". וכדברים אלו יסבור המהר"ל [הובא למעלה פ"ב הערה 9].

(147) ולא על הלילה. ולכך אין מניעה מלקדש מבעוד יום, כי הקידוש תלוי בשבת, אך אינו תלוי בלילה. וראה הערה הבאה.

(148) כן כתב הב"ח [או"ח סימן תעב ס"א], וז"ל: "התחלת הסעודה בפסח אינה אלא בלילה, אבל גמר הסעודה אף בשאר ערבי שבתות וימים טובים צריך שתהיה בלילה, דהא עיקר החיוב של הסעודה מדרשא דתלתא 'היום', דחדא דאורתא [שבת קיז:]. ואם כן אינו יוצא חיוב סעודה אלא א"כ אכלה בלילה, וכשמפסיק מאכילתו קודם שקדש היום ודאי לא יצא ידי חובתו. ולא דמי לקידוש שיכול להוסיף מחול על הקודש, כדאמר בפרק תפלת השחר [ברכות כז:], דשאני קידוש דקאי על השבת, ויכול להוסיף על קדושתו. מה שאין כן באכילה, דצריך שתהיה בלילה על כל פנים. כן כתב מהר"ל מפראג ז"ל, ודבריו נכונים".

(149) צריך ביאור מהי התמיה ד"אף על גב דלא היתה התחלת סעודה בשבת", דמהו החסרון שיש בזה, הרי יש צורך שהסעודה תהיה בלילה [כפי שביאר], ואכן הסעודה נמשכה לתוך הלילה, ומאי אכפת לן שהתחלת הסעודה לא היתה בלילה. וכן תשובתו לתמיה זו ["כיון שאכל אחר הקידוש, מוכח שפיר שהסעודה היא לכבוד שבת"] צריכה ביאור, דמדוע לא יישב שהואיל והסעודה נמשכה לתוך הלילה לכך נתקיים החיוב של סעודה בליל שבת. ואמנם כך הוסיף בהמשך דבריו "רק מצות סעודה דצריכה שתהא אחת בלילה, סגי בהא מלתא שהסעודה נמשכת עד הלילה". וכן כתב לפני ה"אף על גב" ש"כיון שנמשכת עד הלילה, הסעודה היא בשבת גם כן". אך בין לבין הבליע שאלה

ותשובה מענין חדש. ובעל כרחך מוכח שיש דין נוסף בסעודת שבת, והוא שמלבד שהסעודה תיערך ביום השבת [ולא לפניו], היא צריכה גם להערך לכבוד השבת. וכן כתב הרי"ף בשבת [א: בדפי הרי"ף], וז"ל: "מציל ממנה מזון שלש סעודות לשבת, ומשום כבוד השבת". ובשו"ת הרשב"א [ח"ה סימן ג] כתב: "לא תיקנו חכמים ג' סעודות בשבת אלא לכבוד שבת ולענגו". ורש"י [שבת כה:] כתב לגבי חובת הדלקת נר שבת "כבוד שבת הוא, שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא". והואיל והתחלת הסעודה לא היתה בשבת, "וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה" [לשונו למעלה פ"ח (תט.)], ו"כל הדברים הם נמשכים אחר ההתחלה" [לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ג (תפו:)], לכך כאשר הסעודה התחילה מבעוד יום, היה מקום לומר שחסר כאן בסעודה שהיא לכבוד שבת. ועל כך מיישב "כיון שאכל אחר הקידוש, מוכח שפיר שהסעודה היא לכבוד שבת".

(150) הנה לא כתב "קודם שתחשך" אלא "קודם קידוש היום", והוא זמן מוקדם יותר מ"קודם שתחשך"; כי "תחשך" הוא אחר צאת הכוכבים, ו"קידוש היום" הוא בבין השמשות. ורש"י [שבת לד.] כתב: "בין השמשות קונה עירוב - שהוא תחילת קדושת היום". והערוך השולחן [או"ח סימן רעט ס"ב] כתב: "נר שהדליקו בו באותו שבת, אך על פי שכבה, אסור לטלטלו, דכיון דאיתקצאי לבין השמשות, שהיה בסיס לדבר האסור, איתקצאי לכולי יומא. וזהו כלל גדול במוקצה, מפני שבין השמשות, שהוא התחלת השבת, והוא עיקרו של שבת, אם חל עליו אז איסור המוקצה, אמרינן [שבת מג.] 'מיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא'". ולכאורה לפי דבריו עד כה היה לו לומר "אותם הממהרים עד שמפסיקים באכילה קודם שתחשך, לא יפה עושין". ואכן בשו"ע הרב [או"ח סימן רסז ס"ג] כתב: "יש מחמירים שימשיך סעודתו בלילה עצמה, שיאכל כזית לפחות אחר צאת הכוכבים, כדי שיקיים ג' סעודות בשבת עצמה. דכיון שג' סעודות אלו למדום חכמים ממה שנאמר ג' פעמים 'היום' אצל אכילת המן בשבת, לפיכך צריך לאכלן בעיצומה של יום, ולא בתוספתו. וטוב לחוש לדבריהם" [ראה הערה הבאה]. ואולי כוונתו היא שאם הסעודה נמשכה מיהת עד בין השמשות, יש מקום להקל בזה, כי בין השמשות הוא ספק לילה [שבת לד:]. אך אם ממהר לגמור סעודתו אף קודם לבין השמשות, אזי בודאי "לא יפה עושין".

(151) דע, שהט"ז [או"ח סימן רצא ס"ק ו] פסק דלא כמהר"ל, אלא שיכול לגמור כל הסעודה קודם ללילה, משום שתוספת שבת היא דאורייתא. והמג"א סימן רסז ס"ק א כתב: "כתוב בשל"ה [מסכת שבת פרק נר מצוה ד"ה ראוי בהגה"ה] בשם ספר חסידים

[סימן רסט] דמכל מקום צריך לאכול כזית בלילה, כדי לקיים ג' סעודות בשבת. וכן כתב הב"ח סימן תעב בשם מהר"ל מפראג. אבל בתוספות [פסחים צט:] ורא"ש [שם פ"י סימן ב, וברכות פ"ד סימן ו] משמע דיכול לגמור הסעודה מבעוד יום. וכן כתב התרומת הדשן סימן א. וכן משמע ברבינו ירוחם [נתיב יב] חלק א [סימן ג]. וטעמא, דאחר פלג המנחה חשבינן לילה. ומכל מקום טוב להחמיר". וכן כתב במשנה ברורה שם ס"ק ה.

(152) לפנינו באונקלוס איתא "ואסחרו למיכל".

(153) פירוש - "אסחרו" הוא מלשון סבוב, שהסוחר מסבב בדרכים. ורש"י [בראשית מב, לד] כתב: "כל לשון 'סוחרים' ו'סחורה' על שם שמחזרים וסובבים אחר הפרקמטיא". והערוך [ערך סחר] ביאר שהוא מלשון "סחור סחור" [ע"ז יז.]. והרד"ק בספר השרשים, שורש סחר, כתב: "ומזה הענין נקרא התגר 'סוחר', לפי שהוא סובב את הארצות תמיד הולך ושב". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפו.] כתב: "הסחרנים הם סוחרים ומסבבים את העולם, שעל שם זה נקראים 'סוחרים', מלשון [בראשית מב, לד] 'ואת הארץ תסחרו', והולכים הם בעולם לאורך ורוחב". ובתפארת ישראל פי"ח [רעה.] כתב: "סוחר... הוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה... סובב ומקיף את הארץ". ובנצח ישאל פל"א [תקצח:] כתב: "כל סוחר סובב כל הארץ". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "סוחר... הוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו". וכן הוא בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]. נמצא שמהלכם של דברים כך הוא: (א) "וישבו" מתורגם ל"אסחרו". (ב) "אסחרו" הוא לשון סבוב. (ג) סבוב מורה על שמיסב על שמאלו במטה ושולחן, וסומך על שמאלו.

(154) הובא ברבינו יונה [ברכות ל: בדפי הרי"ף], וז"ל: "רבינו האי גאון ז"ל פירש 'הסבו' מלשון סיבוב, ורצה לומר כשישבו כולם סביב, שזה מורה על הישיבה של קביעות. דמתרגמינן 'וישבו לאכול לחם' [בראשית לז, כה], 'ואיסתחרו למיכל לחמא'". וכן הרשב"א שם [ברכות מב.] הביא בשם רב האי גאון ש"הסבו - שישבו סביב הלחם". והרא"ש [ברכות פ"ו סימן לג] כתב: "יש מפרשים... 'הסיבו', שישבו סביבות השולחן, כמו 'וישבו לאכול לחם', דמתרגמינן 'ואיסתחרו למיכל לחמא'". ונראה שהמהר"ל מבאר את רב האי גאון באופן אחר, שאין כוונת רב האי גאון לומר ש"הסבו" פירושו סבבו את השולחן או את הלחם, אלא שהסבו על צידם ונסמכו עליו. וכן פירש רש"י [ברכות מב.] "שמוטים על צדיהן שמאלית על המטה, ואוכלין ושותין בהסבה". ושוב כתב רש"י [שבת מג.] "למיזגא - להשען, שכל הסבתן כך היתה, יושב קצת ונשען קצת על שמאלו". והרד"ק בספר השרשים, שורש סבב, כתב: "אמרו רבותינו ז"ל [פסחים צט:] 'לא יאכל עד שיסב'... ובעת אכילתם ושתיתם היו נסמכים אל צד שמאלם דרך חשיבות".

(155) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "עמידה נוחה הימנה".
(156) פירוש - לעולם "הסבה" פירושה ישיבה, אך הואיל וישיבה גופא מחייבת סמיכה [כי "כל ישיבה שאין בה סמיכה, עמידה טובה הימנה"], לכך תיבת "הסבה" כוללת בתוכה גם סמיכה [שמסובב ונשען על צידו], אך לא שתיבת "הסבה" פירושה סמיכה, אלא פירושה ישיבה כדבעי [לאפוקי עמידה], ו"ישיבה כדבעי" היא על ידי סמיכה. והסמיכה מצטרפת לישיבה, כי אין ישיבה בלי סמיכה, בבחינת "עקירה צורך הנחה היא" [כתובות לא.], כך "סמיכה צורך ישיבה היא", והסמיכה נכללת בישיבה. וכן מוכח מרש"י בחומש [בראשית כז, יט], שכתב "קום נא שבה - לשון מסב על השולחן, לכך מתורגם [שם] 'אסתחר'". הרי ש"אסתחר" מבאר את תיבת "שבה", והם הם הדברים שכתב כאן. ובגבורות ה' [מהדורת בראכפעלד, הערה טז] הביאו ראיה נאה למהר"ל מדברי הירושלמי [פסחים פ"י ה"א], שאמרו שם "אמר רב לוי, ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד, וכאן להיות אוכלין מסובין, להודיע שיצאו מעבדות לחירות". הרי שהפך "מעומד" הוא "מסובין", כי "מסובין" מורה על ישיבה. וכן המשנה ברורה [סימן תפ ס"ק א] כתב: "כוס רביעי מתחיל 'לא לנו' בלא ברכה. ואומרים ההלל מיושב, אף שבכל השנה אומרים מעומד, בפסח שאני, מפני שמיושב הוא דרך הסבה וחירות". הרי שהישיבה עצמה היא מורה על הסבה וחירות. ואמרו חכמים [ב"ק פז:] "יכול הרב לומר לעבד 'עשה עמי ואיני זנך', הני מילי בעבד כנעני, דאמר ליה עביד עבידתא כולי יומא, ולאורתא זיל סחר ואכול". ופירש רש"י [שם] "סחר - סבב ואכול". והרש"ש [שם] כתב: "רש"י ד"ה סחר סבב ואכול כו'. נראה לי דלפירוש זה הוא לשון הסבה לסעודה, תרגום [בראשית לז, כה] 'וישבו לאכול לחם', 'ואסחרו למיכל'. ורצה לומר ביום תהיה לי למלאכה, ובלילה תוכל אפילו להסב ולאכול כדרך בני חורין".
(157) זהו הסברו השני מדוע הסמיכה היא צורך ישיבה; הסברו הראשון הוא שהואיל ו"ישיבה ללא סמיכה, עמידה טובה הימנה", לכך הסמיכה היא צורך ישיבה. והסברו השני הוא ש"ישיבה" לסעודה צריכה להיות ניכרת שהיא "כדי לאכול", וזה נעשה רק על ידי סמיכה, ולא על ידי ישיבה גרידא. ויש להבין, איזה דין הוא זה שצריך שיהיה "נראה שיושב כדי לאכול" [ומחמת כן בעי הסבה]. ויש לומר, שכך אמרו בירושלמי פסחים פ"י ה"א [הובא בהערה הקודמת] "אמר רב לוי, ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד, וכאן להיות אוכלין מסובין, **להודיע** שיצאו מעבדות לחירות". הרי שיש ענין להודיע שאנו יושבים כבני חורין, ולא כעבדים. ומהאי טעמא בעי הסבה, וכן מהאי טעמא בעי ישיבה שתהיה ניכרת "כדי לאכול", כי ההסבה היא אופן של ישיבה, וכמו שנתבאר.

(158) כי יש צורך בישיבה עם סמיכה, ולא ישיבה בעלמא. ויש להעיר, מדוע רק אצל ישיבה בעת אכילה מצינו לשון הסבה, ולא אצל כל ישיבה בעלמא [ומעין כן העיר הרד"ק בספר השרשים, שורש סבב, וז"ל: "ותדע, כי לא קראו לשום סמיכה בעולם 'הסיבה' כי אם בעת האכילה והשתיה"]. ובשלמא להסברו השני ["שלא היה נראה שיושב כדי לאכול אלא אם כן מסיב, כמו שדרך להסב לאכול על ידי סמיכה"] לא קשה, כי הסמיכה שמצטרפת לישיבה היא רק אצל ישיבה בעת האכילה, ולא אצל ישיבה בעלמא. אך להסברו הראשון ["מפני שאמרו ז"ל כל ישיבה שאין בה סמיכה, עמידה טובה הימנה, ולפיכך צריך לסמוך"] הסמיכה מצטרפת לכל ישיבה ["**כל** ישיבה שאין בה סמיכה"], ולאו דוקא אצל ישיבה בעת האכילה. ותיקשי לך, מדוע רק לגבי ישיבה בעת האכילה מצינו "הסבה", ולא בכל ישיבה. ויש לומר, שאמנם כל ישיבה צריכה סמיכה, אך אין כל סמיכה בגדר הסבה, כי יש סמיכה על משענת וכיו"ב שאינה קשורה להסבה וסבוב ["במטות או בקתדראות יש סמיכה, בספסלין וכסאות אין סמיכה" (רש"י כתובות קיא:)]. אך סמיכה בשעת האכילה היא שנוטה על צד שמאלו, ונטיה זו היא היא ההסבה, שמסובב על צידו.

(159) נוקט בלשון זו ["ומפרש בגמרא"], כי במשנה [פסחים צט:] אמרו סתם "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב", ובגמרא [פסחים קח.] ביארו במה איירי המשנה. נמצא שהגמרא [כדרכה] באה לפרש את סתמיות המשנה.

(160) לשון הרא"ש שם: "מצה בעי הסיבה בכזית ראשון, וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא הסיבה לא יצא. כדאמר רבי יהושע בן לוי [פסחים קח.] השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב, יצא. משמע מיסב אין, לא מיסב לא. ואם אכל בלא הסיבה, יחזור ויאכל בהסיבה". והרא"ש מאריך שם האם הוא הדין לארבע כוסות, וחילק בארבע הכוסות, שאם לא שתה כוס שלישית או רביעית בהסיבה, אין לחזור ולשתות בהסיבה, שיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות. אבל בשתי הכוסות הראשונות יחזור וישתה בהסיבה. ודברי הרא"ש יובאו להלן [לאחר ציון 232].

(161) כן כתבו תוספות [פסחים קח., ד"ה מאי] ורא"ש [הובא בהערה הקודמת], וכך פסק השו"ע [או"ח סימן תעז ס"א]. ובפרי חדש [סימן תעב סוף ס"ק ז, וסימן תעז ס"ק א] דייק מלשון הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ח] שלא בעינן הסבה באפיקומן. וזה לשונו [סימן תעז סק"א]: "מדברי הרמב"ם לא משמע כן, שלא הזכיר הסבה בכזית של אפיקומן... והכי משמע בירושלמי, דגרסינן התם [פסחים פ"י ה"א] 'רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי אומר, כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב. משמע דכזית של

אפיקומן, דכבר יצא, לא. ויש לסמוך על זה בדיעבד". ובמשנה ברורה [שם] ס"ק ד כתב: "ובדיעבד אם שכח ואכלו בלא הסבה, אינו צריך לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה".

(162) משמע מלשונו שאם רצה להסב באכילת מרור, רשאי, שכתב "מרור **אין צריך** הסבה", ולא כתב "לא יסב במרור". וכן כתב להלן פס"ג, וז"ל: "אף על גב דמרור לא צריך הסבה, אי בעי, אכיל ליה בהסבה". וכן הב"י [או"ח סימן תעה ס"א] כתב: "מרור אין צריך הסיבה. ופירש רש"י [פסחים קח.] מפני שהוא זכר לעבדות. ונראה לי שאם רצה לאכלו בהסיבה, רשאי". וכן פסק המשנה ברורה [שם ס"ק יד], וז"ל: "ויאכלנו בלא הסבה - שהוא זכר לעבדות. ומכל מקום אם רוצה לאכול בהסבה, רשאי".

(163) פירוש - לפי רש"י המשפט האחרון "ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה" אינו מוסב על הסבת ימין שנזכרה לפניו, אלא על פרקדן שהוזכר לפני פניו. וכן אמרו [תענית ה:] "אין מסיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט, ויבא לידי סכנה". ופירש רש"י [שם] "שמא יקדים קנה - כשיוציא הקול נפתח אותו כובע שעל פי הקנה, ונכנס בו המאכל, ומסתכן".

(164) "ואם יכנס בו המאכל הרי סכנה, שאין אוכלין ומשקין נכנסין אלא דרך הושט... דאהסיבת ימין קאי, מדסמכיה לדידיה" [המשך לשון הרשב"ם].

(165) של הרשב"ם.

(166) פירוש - לפי רש"י הגמרא לא ביארה מדוע הסבת ימין אינה נקראת הסבה, כי מה שאמרו בגמרא ["ולא עוד, אלא שמא יקדים קנה לוושט"] אינו מוסב על הסבת ימין, אלא על פרקדן. לכך צריך לבאר מדוע הסבת ימין אינה נקראת הסבה, והוא "שהרי בימינו הוא צריך לאכול" [לשון הרשב"ם שם לפי פירוש רש"י].

(167) בטור שם לכאורה נתחלף לו שיטת רש"י ברשב"ם ושיטת רשב"ם ברש"י, וכמבואר שם בב"י ובב"ח.

(168) פירוש - בגמרא נאמרו שלשה משפטים; (א) "פרקדן לא שמיה הסיבה". (ב) "הסיבת ימין לא שמה הסיבה". (ג) "ולא עוד, אלא שמא יקדים קנה לוושט, ויבא לידי סכנה". לפי רש"י המשפט השלישי ["יקדים קנה לוושט"] מוסב על המשפט הראשון ["פרקדן לא שמיה הסיבה"]. ועל כך הקשה הרשב"ם "אמאי לא סמכיה להאי, ולא אהסיבת ימין". כי היה צריך להיות שהמשפט השלישי יאמר מיד לאחר המשפט הראשון [פרקדן], אם הוא מוסב עליו, ולא לאחר המשפט השני [הסיבת ימין], כי אנו מוסב עליו.

(169) כפי שפירש גם לרש"י.

(170) פירוש - אכן לפי הרשב"ם המשפט השלישי ["ולא עוד, אלא שמא יקדים קנה לוושט"] מוסב על המשפט השני שלפניו ["הסיבת ימין לא שמה הסבה"], אך מ"מ הוא נאמר כטעם שני ["ולא עוד"], ובעל כרחך שיש כאן טעם ראשון נסתר שלא נזכר להדיא בגמרא, והוא "משום דצריך לאכול בימינו". דוגמה לדבר; באבות [פ"ו מ"ב] אמרו "רבי מאיר אומר, כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ולא עוד, אלא שכל העולם כולו כדאי לו; הוא נקרא ריע, אהוב, וכו'". ובדר"ח שם [יד.] כתב: "ואמר ש'זוכה לדברים הרבה'. ואין לפרש שרצה לומר אלו דברים שמספר והולך, שהרי אחר כך אמר 'ולא עוד', והוא מילתא בפני עצמו".

(171) משום דצריך לאכול בימינו.

(172) מקשה על הרשב"ם, שלפי דבריו עולה שיש מחלוקת להלכה בין שני טעמי הגמרא [בביאור דהסבת ימין לא שמיה הסבה]; לטעם הראשון [הנסתר] זהו משום שצריך לאכול בימינו, ולפי זה אטר יד ימין יסב על ימינו, שצריך לאכול בשמאלו. ולטעם השני [הגלוי] זהו משום שמא יקדים קנה לוושט, ולפי זה אין לחלק ביניהם, אלא אטר יד ימין יסב על שמאלו ככל אדם. ולשון הגמרא אינה מורה שיש מחלוקת בין הטעמים, שהרי הטעם השני פותח במלים "ולא עוד", ומשמע שבא להוסיף על הטעם שלפניו, ולא לחלוק עליו. וב"ביאורים למסכת פסחים" לרבי בצלאל [בנו של המהר"ל], הנדפס בקובץ "אור עולם" [עמוד 63], ובמאסף ישורון כרך י [עמוד צד] מרבה להביא את לשון המהר"ל בגבורות ה', ובנקודה זו כתב: "ולא רצה רש"י לפרש ד'ולא עוד וכו'' קאי על 'הסיבת ימין לאו שמיה הסיבה', דאם כן הוי תרי טעמי דסתרי אהדדי; דלטעם הראשון הסיבת ימין לאו שמיה הסיבה. ואם הוה איטר יד ימינו, מיסב על שמאל, דהוא ימין כל אדם. ואחר כך 'ולא עוד וכו'', ולפי זה אטר יד ימינו מיסב על שמאל כל אדם". וברור שזו כוונת המהר"ל כאן.

(173) ולא משום שצריך לאכול בימינו [שאז תבוא לחלק בין אטר יד ימין לשאר אדם], אלא משום הקדמת קנה לוושט [ואין מקום לחלק בין אטר יד ימין לשאר אדם]. ואף שאם לא היתה סכנה בדבר, מ"מ אין זו אכילה נוחה ומענגת. וראה הערה הבאה.

(174) נראה שכוונתו היא שאכילה כזו אינה דרך חירות כלל, ולא קיים מצות הסבה, כי יחשוש להקדמת קנה לוושט, ולא יאכל בתענוג. ומעין זה כתב בשו"ת משנת יוסף [חי"ג סימן קנד]: "ולענ"ד לא רק שסכנה להסב על ימין מפני הבליעה, אלא שאין זה דרך חירות... כי דרך חירות הוא לישב בנוחיות ולאכול במנוחה".

(175) לכאורה זהו דוחק מבואר, שלפי זה ה"ולא עוד" בא להוסיף רק שיש סכנה בהקדמת קנה לוושט [אך עצם הקדמת קנה לוושט ידענו כבר מקודם], וא"כ היה לו רק לומר "ולא עוד, אלא יבא לידי סכנה", ולא לחזור ולומר "ולא עוד, אלא שמא יקדים קנה לוושט, ויבא לידי סכנה". ויל"ע בזה.

(176) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 163] שלפירוש הרשב"ם "אטר יד ימין מסיב כשאר אדם על צד שמאל, שאם ישב על צד ימין, נפתח הכובע מאליו".

(177) כוונתו בימינו, שהיא ידו החלשה, וכשמאל של שאר אדם. ואולי יש להגיה "בימינו".

(178) כן הקשה גם בשו"ת הרדב"ז ח"ג סימן אלף יב, וז"ל: "לדעת רשב"ם ז"ל שכתב דהא דאמרינן 'ועוד שמא יקדים קנה לושט' קאי אהסיבת ימין... ולפום האי טעמא [איטר יד ימין] מיסב כשאר כל אדם, שמא יקדים קנה לושט... ואני קשה לי על האי טעמא... הרי תקנו הסיבה זכר לחירות, ואם הוא מסב על ימינו ואוכל בשמאלו, מצטער הוא, ואין זה דרך חירות". וכן האור זרוע בשם רה"ג [הלכות פסחים סימן רנו], כתב: "הסיבת ימין אין זה דרך חירות".

(179) לא כמו שפירש הרשב"ם [פסחים קח.] "שהרי בימינו הוא צריך לאכול", אלא שחסר כאן בדרך חירות אם ישתמש בידו החלשה, וכפי שהקשה מקודם "איך אפשר לו לאכול בשמאלו, וכי דרך חירות הוא זה".

(180) בגבורות ה' מהדורת בראכפעלד [אות כא] כתבו כאן: "רבינו מפרש באופן מחודש דכח הבליעה הוא מכח צד ימין של פיו, וכיון שמיסב על צד ימינו אין לו הכח מצד ימינו לבלוע, וממילא באין לו כח בליעה יכולה להסתכן. נמצא שאיטר יד, שאצלו הוא ההיפך, וכח הבליעה שלו הוא מצד ימין שלו [שמאל כל אדם], שפיר צריך להסיב על צד שמאל שלו כדי שלא יסתכן [וחידוש שאיטר יד יהא השינוי בגופו חוץ מידו הכהה]". וב"אוצר מפרשי התלמוד" לפסחים [קח., עמוד שצו] הביאו דברי המהר"ל הללו, וכתבו [שם בהערה 108]: "וכן פירש במור וקציעה שם [או"ח סימן תעב]". ואין זה מדוייק, שזה לשון המור וקציעה שם: "גם לעניות דעתי נראה דליכא חששא דסכנתא אלא כשמסב על אותו צד שמשתמש באותה יד שבצד ההוא, שמפני טרדת שמושו ביד שמסב בה, יכול לבא לידי סכנה זו. לפי זה אטר שכל שמושו בשמאל כל אדם, מסתכן בהסבת שמאל". ונמצא שמבאר כמהר"ל שהסכנה משתנית מכל אדם לאטר יד ימין, אך אינו מבאר כלל כמהר"ל שכח הבליעה נמצא בצד ימין של הפה [ולאטר יד ימין בצד שמאל של הפה], אלא ששימוש היד מביא את הסכנה.

(181) אמנם הרמ"א [או"ח סימן תעב ס"ג] פסק ש"אין חילוק בין אטר לאחר", ודלא כמהר"ל. והמשנה ברורה שם [ס"ק יא] כתב "ובדיעבד אם הסב על צד ימין יצא, דימין שלו הרי הוא כשמאל כל אדם".

(182) והביאו הרשב"ם [פסחים קח.]. ובטור [או"ח סימן תעב] הובאה שיטה זו בשם הבה"ג. והב"י [שם] כתב: "רבינו שכתב בה"ג במקום שאילתות דרב אחאי, לא דק. ואפשר שגם בה"ג כתב כדברי רב אחאי, ולכך כתב כן רבינו בשמו, ולא חשש להזכיר דברי רב אחאי".

(183) ופירש הרשב"ם [שם] "מפני אימת בעלה, וכפופה לו". וראה הערה הבאה.

(184) לשון הרא"ש [פסחים פ"י סימן כ]: "אשה לא בעי הסיבה. פירש רשב"ם, מפני אימת בעלה, שכפופה לו. ולפי זה אלמנה וגרושה בעו הסיבה. ובשאילתות דרב אחאי כתב דלאו דרכם דנשי למיזגי, ולפי זה אפילו אלמנה וגרושה נמי".

(185) כי זו מצוה מן התורה לירא מן האב [ויקרא יט, ג], ולא מצינו מצוה מן התורה שעל האשה לירא מבעלה. והרמב"ם [הלכות אישות פט"ו ה"כ] כתב: "וכן צוו [חכמים (גירסת המגיד משנה שם)] על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי, ויהיה עליה מורא ממנו... ויהיה בעיניה כמו שר או מלך". ודבריו יוטעמו על פי מה שכתב בח"א לקידושין לא. [ב, קלח:] בביאור מצות מורא אב, וז"ל: "התולדות מתחייבים מן האבות, וכל דבר המתחייב מאחר מתחייב בכח דין, ולכך אמרה תורה [ויקרא יט, ג] 'איש אמו ואביו תיראו'. ויש לשאול, אחר שהוקש כבודם לכבוד המקום [ב"מ לב.], ולכך הזהיר באב ואם על המורא כמו שנאמר אצל הקב"ה [דברים י, כ] 'את ה' תירא', ואילו על האהבה, לא הזהיר לאהוב אביו ואמו, כמו שהזהיר על הקב"ה [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך'. אבל הדבר הזה, כי התולדות מתחייבין מן האבות בכח דין, ולכך שייך בזה מדת היראה שהוא דין, ולכך אמר 'איש אמו ואביו תיראו', כמי שמכבד אדם גדול ממנו מחמת היראה" [הובא למעלה פ"ח הערה 240]. וברי הוא שסברה זו שייכת רק ביחס של אב ובן ולא ביחס של בעל ואשה. וכן רבינו בחיי [ויקרא יט, ג] כתב: "לפי שהאב והאם סיבת הבן, על כן אמר 'איש אמו ואביו תיראו'". וכן עולה מדבריו בדר"ח פ"ד מי"ג [רמו:] שמורא היא כלפי עלתו וסבתו של האדם [הובא למעלה פ"ל הערה 80, ולהלן הערה 215]. ובודאי שאין הבעל סיבת אשתו, ולכך אין יראת הבעל על האשה כל כך כמו יראת האב על הבן.

(186) כן הקשה תלמיד הרשב"א [פסחים קח.], וז"ל: "אשה אינה צריכה הסבה... יש שפירש מפני אימת בעלה... וגם זה צריך לי עיון דהא בן אצל אביו צריך הסבה, אף על

פי שהוא חייב לירא מאביו יותר ממורא אשה לבעלה". וכן הקשה הב"ח [או"ח סימן תעב], וז"ל: "[קשה], דאימת בעלה ודאי אינו כל כך כאימת האב על הבן, ואף על פי כן חייב להסב. הלכך נראה עיקר כפירוש השאילתות. ומה שנמצא בגמרא שלנו 'אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה' טעות סופר הוא. והתלמידים הגיהו ככה על פי פירוש רשב"ם. והעיקר דאפילו אלמנה וגרושה לא בעיא הסיבה, כפירוש השאילתות". וכן בדקדוקי סופרים [פסחים קח.] צוין שיש שאינם גורסים התיבות "אצל בעלה". אמנם הרשב"ם יישב הערה זאת, שכתב "בן אצל אביו צריך הסיבה - דלא הוי כפוף כל כך". וכן כתב המחזיק ברכה [או"ח סימן תעב אות ג], וז"ל: "דעת הרשב"ם דהאב לא קפיד על הבן, וקפיד על האשה, והבן אינו כפוף כל כך, וכמו שפירש ז"ל".

(187) ולכאורה זהו העדר יראה שבן יסוב בפני אביו.

(188) "במקום המיוחד לאביו לעמוד שם בסוד זקנים עם חביריו בעצה" [רש"י שם].

(189) בגמרא שלפנינו "ולא סותר את דבריו, ולא מכריעו", ופירש רש"י [שם] "ולא מכריעו אם היה אביו וחכם אחר חלוקין בדבר הלכה, לא יאמר 'נראים דברי פלוני'".

(190) לשון הקרבן אהרן [על הספרא ר"פ קדושים אות ג]: "גדר המורא שהוא המניעה מעשות דברים נגד כבודו, שלא ישב במקומו, וכו'". וראה להלן הערה 193.

(191) הנה הט"ז [יו"ד סימן רמב ס"ק א] כתב דאין חילוק בין מורא אב למורא רבו, דבשניהם אמרינן "כמורא שמים". והפרישה [שם ס"ק ב] כתב דאצל אב לא אמרינן "כמורא שמים". והמהר"ל כאן שמחלק בין מורא אב [שבן מיסב אצל אביו] למורא רב [שתלמיד אינו מיסב אצל רבו], סובר כדעת הפרישה, ולא כדעת הט"ז. אם לא שנאמר שהאב תמיד מוחל על כך, וכמבואר להלן הערה 193.

(192) אודות שההסבה מורה על שררה, כן פירש הרמב"ם בפיהמ"ש [פסחים פ"י מ"א], וז"ל: "וחייבנו לאכול בהסבה כדי שיאכל כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים, עד שיהיה דרך חירות". ובערוך השולחן [או"ח סימן תעב ס"ז] כתב: "תלמיד אצל רבו אין צריך הסיבה, דמורא רבך כמורא שמים, ואין לו להסב בפניו, דזהו כנוטל שררות לעצמו". והאור זרוע [הלכות פסחים סימן רנו] כתב: "אשה אינה צריכה [הסבה], מפני שהיא כפופה לבעלה, ואין לה נכון להראות לפניו שררה וחירות".

(193) גם כאן משמע מדבריו שאצל אביו לא נאמר "כמורא שמים", וכמבואר למעלה הערה 191. וכן מבואר מדבריו להלן [ראה הערה 228]. ודברי המהר"ל לכאורה מוכרחים מהגמרא [פסחים קח.], שאמרו שם "בן אצל אביו בעי הסיבה... תלמיד אצל רבו... לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים". ויש להעיר לפי דעת הט"ז שגם אצל מורא אב נאמר

"כמורא שמים" [כמבואר למעלה הערה 191], תיקשי לך גמרא זו, המחלקת בין רבו לאביו משום שאצל רבו נאמר "כמורא שמים", לעומת אביו, והרי לשיטתו גם אצל אביו נאמר "כמורא שמים". ויש לומר, שהט"ז יבאר שסתם אב מוחל לבנו, לעומת רב ותלמיד. וכן כתב המאירי [פסחים קח.] להדיא, וז"ל: "בן אצל אביו צריך הסבה, שאף על פי שהוא בעול יראה, מכל מקום אף האב נוח לו בכך, ומוחל על כבודו. אבל תלמיד בפני רבו אין צריך הסבה". והמג"א [סימן תעב סק"ו] הביא כן בשם האבודרהם [עמוד רטז]. וז"ל האבודרהם [שם]: "בן אצל אביו אפילו הוא רבו מובהק צריך הסבה. תלמיד אצל רבו אינו צריך הסבה, אלא אם כן יתן לו רבו רשות... ואם היה אביו רבו מסב לפניו, מפני שדרך האב למחול על כבודו לבנו, והוא גס בו, ואינו צריך ליטול רשות ממנו על זה, מה שאין כן ברבו" [ראה להלן הערה 208]. אך המהר"ל לשיטתו, שסובר שלא נאמר אצל אב "כמורא שמים", ומורא אב אינו מחייב אלא מניעת זלזול בכבוד האב, והסבה אינה בגדר זלזול [כמבואר למעלה הערה 190], ולכך לא הוצרכנו לומר שסתם אב מוחל לבנו. לכך כתב שאם אביו הוא גם רבו לא יסב, משום שאצל מורא רבו נאמר "כמורא שמים" [ראה להלן הערות 204, 207]. ועוד נפק"מ בין המהר"ל והמאירי תהיה בציור שהאב אינו מוחל לבנו שיסב; לפי המהר"ל עדיין הבן מיסב, כי מורא אב אינו שולל הסבה. אך לפי המאירי דמשום מחילה נגעו בה, אם האב אינו מוחל הרי הוא כרבו, ושוב לא יהיה הבן רשאי להסב. וכן כתב בערוך השולחן [או"ח סימן תעב ס"ז]. והחוק יעקב [שם ס"ק ט] נסתפק בזה, דאולי יש לומר דבטלה דעת האב אצל כל אדם. [ובקובץ הערות (יבמות סימן יז אות ב) כתב: "אם (האב) אינו מוחל אסור לבן להסב. וקשה, מאי שנא הסיבה מכל המצות, דאפילו מצוה דרבנן אינה נדחית מפני כיבוד אב". ולפי המהר"ל לא קשיא, שאכן גם אם האב יקפיד ולא ימחול, מ"מ הבן עדיין יסב]. ויש להביא ראיה למהר"ל, דלפי המאירי ודעמיה יש לתמוה, מדוע הגמרא הוצרכה לומר ברבו "מורא רבך כמורא שמים", ולא משום שאין רבו מוחל. אך לפי המהר"ל אתי שפיר, כי החילוק בין אביו לרבו אינו במחילה, אלא ב"כמורא שמים", שאמרו כן ברבו, ולא באביו. וראה להלן הערה 228.

(194) ראיה זו הביאו הרא"ש והתוספות [פסחים קח.], אך לא הטור.

(195) לשון הרא"ש [פסחים פ"י סימן כ]: "בן אצל אביו צריך הסיבה, אפילו הוא רבו, דסתם בן אביו מלמדו תורה".

(196) ההוכחה מהגמרא מקידושין הביאו התוספות [פסחים קח.], ולא הרא"ש והטור.

(197) לשון הגמרא [קידושין לא.]: "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהבן מתיירא מאביו יותר מאמו מפני שמלמדו תורה, לפיכך הקדים הקב"ה מורא האם למורא האב" ["איש אמו ואביו תיראו" (ויקרא יט, ג)].

(198) "ואפילו הכי קאמר בפני אביו צריך הסיבה" [לשון תוספות פסחים קח.]. וכן פסק המחבר [או"ח סימן תעב ס"ה] "בן אצל אביו צריך הסבה, אפילו הוא רבו מובהק". והמשנה ברורה [שם ס"ק יד] כתב: "ואף דהבן חייב בכבודו ובמוראו, וכל שכן אם הוא רבו, מכל מקום צריך הסבה, דמסתמא אב מחיל לבניה". והמהר"ל חולק על כך, וכמו שכתב למעלה "מזה נראה שאם הוא אביו ורבו, אין צריך הסיבה, דהא ודאי השתא נמי 'מורא רבך כמורא שמים' איכא". ובסמוך ידחה את ראיית הרא"ש והתוספות.

(199) שעל כך נאמר [ויקרא יט, ג] "איש אמו ואביו תיראו", שהקדים אמו לאביו, המורה שמורא אב גדול ממורא אם [ולכך הוצרך להקדים את אמו] מפני שאביו מלמדו תורה [כמובא למעלה הערה 197].

(200) לשון המשנה [שם] "אבדת אביו ואבדת רבו, של רבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא".

(201) פירוש - כאשר אביו הוא גם רבו אז הדין אכן משתנה, וכמו שאמרו בהמשך המשנה [שם] "ואם אביו חכם, של אביו קודמת". ויש להבין, מדוע סתם אב המוזכר בתורה מלמד את בנו תורה, ואילו סתם אב המוזכר בדברי חכמים אינו מלמד את בנו תורה. ועוד, שנקט בטעם הדבר ש"לפעמים אביו עם הארץ", ובודאי יש הרבה סבות שלפעמים האב לא ילמד תורה לבנו, ומדוע נקט דוקא בטעם של עם הארץ. ויש לומר, דרבנן חששו לעמי הארצות יותר מהתורה, וכמו שמצינו בתקנת דמאי, שגזרו שלא יהיו נאמנים על המעשרות אלא אנשים נאמנים, אבל עמי הארץ פירותיהם ספק, ואינם נאמנים לומר מעושרים הם, וזהו הנקרא "דמאי", והתקינו שהלוקח פירות מעם הארץ מפריש מהם מעשר ראשון ומעשר שני [סוטה מח.]. ואף על פי שרוב עמי הארץ מעשרים הם, חששו כאן למיעוט [תוספות שבת יג.]. הרי שרבנן חששו למיעוט עמי הארצות שאינם מעשרים [ראה קובץ הערות סימן עה אות ו].

(202) כי בגמרא בתחילה אמרו [פסחים קח.] "בן אצל אביו בעי הסיבה", ולאחר מכן נסתפקו "איבעיא להו, תלמיד אצל רבו מאי". והמשמעות הפשוטה של ספק הגמרא היא האם תלמיד דומה לבן שאע"פ שיש עליו מורא אביו, מ"מ אינו נפטר מהסבה [וכך יהיה התלמיד ביחס לרבו], או שמא מורא רבו שונה ממורא אביו [וכפי שהכריעו לבסוף

שתלמיד לא יסב ד"מורא רבך כמורא שמים"]. אם כן האב הוזכר בגמרא בדרך של "אף על פי"; אף על פי שיש על הבן מורא אב, מ"מ הבן חייב בהסבה.

(203) בנוסף להיותו רבו.

(204) כי מהגמרא עולה שהאב היה צריך להיות סבה לפטור מהסיבה, ולא סבה לחייב הסיבה. אך אפשר שהרא"ש יענה, שאה"נ בהו"א סברנו שמורא אב הוא סבה שהבן לא יסב, אך לאחר שנתחדש ש"בן אצל אביו בעי הסבה", ולפי הרא"ש זהו משום מחילת האב [כמו שבסמוך יבאר לפי הרא"ש]. מעתה אין האב מורה על המורא, אלא על המחילה, ולכך אף אם האב יהיה רבו, מ"מ המחילה לא זזה ממקומה. לכך, למרות שהתלמיד אינו מיסב לפני רבו, אך התלמיד שהוא בן מיסב בפני אביו שהוא רבו [כמבואר למעלה הערה 193].

(205) פירוש - בגמרא בתחילה אמרו [פסחים קח.] ש"בן אצל אביו בעי הסיבה", ולאחר מכן אמרו שתלמיד אצל רבו אינו צריך הסבה. ולפי הרא"ש הגמרא היתה צריכה קודם להביא הדין של תלמיד אצל רבו, ורק לאחר מכן להביא הדין של בן אצל אביו, שאז הדין השני יעלה גם על הדין הראשון, וכמו שמבאר והולך.

(206) פירוש - מתוך שקבעו הדין של בן אצל אביו לפני הדין של תלמיד אצל רבו.

(207) כמבואר למעלה הערות 193, 204.

(208) לכך כאשר הרב הוא אביו, וסתם אב מוחל ונותן רשות לבן להסב, לכך זה כמו שהרב נתן לו רשות להסב, ושוב הבן צריך להסב [וכמבואר למעלה הערה 193].

(209) בסמוך [לאחר ציון 220], ויחלק בין אם רבו מובהק נותן לו רשות [שאז רשאי להסב], לרבו שאינו מובהק נותן לו רשות [שאז חייב להסב].

(210) הגמרא [פסחים קח.] הביאה ברייתא זו כקושיא על מה שאמרו קודם לכן [שתלמיד אצל רבו אינו צריך להסב], שבברייתא זו אמרו להיפך, שאדם מיסב עם כל אדם, ואפילו תלמיד אצל רבו.

(211) "תלמידו של נגר המלמדו אומנות" [רש"י ורשב"ם שם].

(212) כן כתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן כ], וז"ל: "רב יוסף אמר, לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים. ואפילו אינו רבו מובהק, מדלא משכח לאוקמי ברייתא ד'אפילו תלמיד בפני רבו' אלא בשוליא דנגרי". וכן כתב התוספות שבמרדכי [פסחים קח:], וז"ל: "ונראה לי אפילו רבו שאינו מובהק, דאי ברבו המובהק דוקא, אם כן כי משני כי תניא ההיא בשוליא דנגרי, הוה ליה לאוקמי הברייתא ברבו שאינו מובהק". וכן פסק הטושו"ע [או"ח סימן תעב ס"ה], וז"ל: "תלמיד לפני רבו אינו צריך הסבה, אפילו אינו רבו מובהק".

ומה שכתב כאן "תלמיד שאינו מובהק" כוונתו לרב שאינו מובהק, וכדמוכח מהמשך דבריו.

(213) שאף ברבו שאינו מובהק לא צריך להסב. ולכאורה היה צריך לומר "מנא ליה **לתרצן** דבר זה", כי הראיה היא מדברי התרצן שהעמיד את הברייתא בשוליא דנגרי, ולא ברב שאינו מובהק.

(214) לשון השו"ע [יו"ד סימן רמד ס"ט] "הרואה חכם עובר, אינו עומד עד שיגיע לתוך ארבע אמותיו, וכיון שעבר מלפניו, יושב. ואם הוא רבו מובהק, עומד מלפניו מלא עיניו, ואינו יושב עד שיתכסה מעיניו, או עד שישב במקומו".

(215) כן משמע מתוספות [ב"ק מא:] ש"מורא רבך כמורא שמים" נאמר רק ברבו מובהק, שכתבו "'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], לרבות תלמידי חכמים [בגמרא שם]. ואם תאמר [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום' למה לי, תיפוק ליה מהכא. ויש לומר, דהכא ברבו מובהק, כדתנן [אבות פ"ד מי"ג] 'מורא רבך כמורא שמים', או ברב מופלג, דהוי כעין רבו". וכן בדר"ח פ"ד מי"ד [רסא:] כתב: "מה שאמר 'מורא רבך כמורא שמים' לא הוי רק ברבו מובהק שלמדו חכמה, דהיינו תלמוד". אמנם דבר זה שנוי במחלוקת. דהנה התוספות רא"ש [קידושין נז.] הקשה כתוספות הנ"ל, וז"ל: "לרבות תלמידי חכמים. ואם תאמר, 'מפני שיבה תקום' למה לי, תיפוק ליה מהכא. יש לומר, דהכא ברבו דוקא, כדאמרינן 'מורא רבך כמורא שמים', או ברב מופלג, דהוי כעין רבו". הרי שלא כתב כתוספות "דהכא ברבו מובהק", אלא "דהכא ברבו" בלבד. וזהו לשיטתו כאן שאף אצל רבו שאינו מובהק אין להסב. וכן היראים [סימן רלא] אור זרוע [הלכות פסחים סימן רנו], ופרי חדש [או"ח סימן תעב ס"ק ה] כתבו ד"מורא רבך כמורא שמים" הוא אפילו ברבו שאינו מובהק. וכדעת המהר"ל כתב בחידושי רי"ז הלוי [הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א], דברבו מובהק מלבד מצות ההידור, יש קימה מטעם כבוד ומורא. וראה להלן הערות 216, 219, 224. **ויש להבין** את לשונו כאן, שכתב "דהא קאמרינן טעמא שאין צריך להסיב מפני ש'מורא רבך כמורא שמים', וזה **לא שייך** רק ברבו מובהק, דברבו שאינו מובהק **לא שייך** טעמא ד"מורא רבך כמורא שמים". דמדוע "לא שייך" "מורא רבך כמורא שמים" אצל רבו שאינו מובהק. ונראה לבאר, כי בדר"ח פ"ד מי"ג [רמו:] ביאר את המשנה [שם] שאמרו "ומורא רבך כמורא שמים" בזה"ל: "מורא רבך כמורא שמים. כי גם מצד מה הרב דומה למורא שמים, שכשם שהשם יתברך עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו. ולפיכך 'מורא רבך כמורא שמים'" [הובא למעלה פ"ל הערה 80. וראה למעלה הערה 185]. והגדרת "רב מובהק"

היא ש"רוב חכמתו ממנו" [רש"י ב"מ לג., ושו"ע חו"מ סימן רסד ס"ב]. לכך ברי הוא ש"כמורא שמים" רק שייך כלפי רב מובהק, שאז הרב הוא עלה וסבה לחכמת התלמיד, ולא כלפי רב שאינו מובהק, שאז הרב הוא עלה וסבה חלקית לחכמת התלמיד, ואין עלה וסבה חלקית. ובדר"ח פ"א מ"א [קיט.] כתב שצירוף תלמיד אל הרב הוא רק בקבלת כל התורה מהרב, ולא בקבלה מיוחדת ומסויימת. ושם בהערה 86 נתבאר שאין קבלה חלקית של חיים [הובא למעלה פל"ט הערה 107]. והכסף משנה [הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א] כתב: "דלא מקרי [ב"מ לג.] 'הביאו לחיי העולם הבא' כל שלא למד ממנו רוב חכמתו". וכן בפחד יצחק שבועות מאמר כט דייק מסידור דברי הגר"א בשו"ע יו"ד סימן רמה ש"עיקר הדין בזה ["שהתלמידים קרויים 'בנים'" (רש"י דברים ו, ז)] הוא דוקא להעמיד תלמידים מובהקים. דבודאי אין התלמידים קרואים 'בנים' אלא כשהם תלמידים מובהקים". ולהלן [לפני ציון 230] חזר וכתב ד"'מורא רבך כמורא שמים' לא שייך הך טעמא כי אם ברבו מובהק" [ולא בתלמיד חכם מופלג בדורו שלא למד ממנו].

(216) מבואר מדבריו שהחיוב לעמוד ארבע אמות בפני רבו שאינו מובהק אינו מחמת "כמורא שמים". וכן כתב בחידושי רי"ז הלוי [הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א] בדעת הרמב"ם שהחיוב הוא מפאת הפסוק [ויקרא יט, לב] "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן", ועל כך אמרו חכמים [קידושין לב:] "יכול יעמוד מפניו ממקום רחוק, תלמוד לומר 'תקום והדרת', לא אמרתי קימה אלא במקום שיש הידור", ופירש רש"י [שם] "אלא במקום שיש לו הידור בעמידתו, דהיינו תוך ד' אמות, דמוכחא מילתא שמפניו הוא עומד". ואילו העמידה כמלוא עיניו ברבו מובהק היא מפאת "כמורא שמים". וכן החזו"א [יורה דעה סימן קנא ס"ק א] כתב "אין הידור [ביותר מד' אמות], אלא שחייב במורא רבו לקום בפניו כמלוא עיניו". ודע, שהר"ן בקידושין שם [יד. בדפי הרי"ף] סלל לו דרך אחרת בביאור ההבדל בין רבו מובהק לרבו שאינו מובהק, וז"ל: "כמלא עיניו. דכיון דרבו מובהק הוא, כי קאים מקמיה כמלא עיניו, קימה שיש בה הדור היא, שהדבר מוכיח שלכבודו הוא עומד". ולפי זה ההבדל בין רבו מובהק לשאינו מובהק אינו ביסוד החיוב, אלא בשניהם מחויב בקימה שיש בה הידור, ורק שאצל רבו שאינו מובהק ההידור הוא רק בד' אמות, וברבו מובהק ההידור הוא כמלוא עיניו, ולעולם יש לומר ש"מורא רבך כמורא שמים" נאמר גם על רבו שאינו מובהק.

(217) ולא העמידו את הברייתא ברבו שאינו מובהק [ראה הערה 212].

(218) לכך לא העמידו את הברייתא ["ואפילו תלמיד אצל רבו"] ברבו שאינו מובהק, אלא בשוליא דנגרי. ומעין כן כתב הב"ח [או"ח תעב ס"ד], ויובא בהערה 220. וכן הכסף

משנה [הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א] כתב: "דהא במתניתין סתם 'רבו' אמרו, והיינו ודאי רבו מובהק, דאילו שאינו מובהק אינו נקרא בשם 'רבו' סתם". ודע, שהפרי חדש [או"ח סימן תעב ס"ק ה] האריך להוכיח שסתם "רבו" הוא רבו שאינו מובהק, ובתוך דבריו כתב: "סתם 'רבו' הוי שאינו מובהק [והביא כמה מאמרי חז"ל שאמרו "רבו" והכוונה גם לרבו שאינו מובהק]... והכי מוכח בפרק בתרא דסוטה [מו:], דקתני התם גבי לוייה 'תלמיד לרב אין לו שיעור', וכמה, אמר רב ששת, עד פרסה. ולא אמרן אלא רבו שאינו מובהק וכו'. אלמא דסתם רבו הוי שאינו מובהק... ועוד, כשבאו להיסב לפני רב יוסף [פסחים קח.] אמר להו לא צריכתו, אע"פ שעדיין לא היה רבם מובהק... וכן עיקר, ודלא כהב"ח ומהר"ל מפראג שכתבו שיש להחמיר ברבו שאינו מובהק שיתן לו רבו רשות, ואז חייב בהסיבה מספק, ואינו מחוור". ובדר"ח פ"ו מ"ד [קג:] כתב: "זה [אחיתופל] לא היה רבו מובהק [של דוד], ואפילו הכי קרא [דוד] אותו 'רבו'". וראה בסמוך הערה 224.

(219) דבריו יוסברו על פי מה שכתב העמק ברכה [סדר ליל פסח, אות ב (עמוד עה)], וז"ל: "בשו"ע או"ח סימן תעב ס"ה 'תלמיד לפני רבו אין צריך הסיבה, אפילו אינו רבו מובהק'. הא דאין צריך הסיבה, מבואר בפסחים [קח.] משום דמורא רבך כמורא שמים. ודקדק שם הרא"ש מהסוגיא דגם ברבו שאינו מובהק אין צריך הסיבה, דגם עליו מצווה ביראתו כמורא שמים. אך מהרמב"ם בפ"ה מהלכות תלמוד תורה מוכח דמצות מורא ליכא ברבו שאינו מובהק, אלא מצות כיבוד גרידא. שהרי כתב שם בריש הפרק [ה"א] 'כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו'. ובהלכה ט [שם] מסיים דזה דוקא ברבו מובהק. וכן התוספות בב"ק מא: כתבו דהא דמרבינן מ'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג] לרבות תלמידי חכמים [ב"ק מא:], דוקא ברבו מובהק. ואם כן לפי דבריהם ודאי דברבו שאינו מובהק צריך הסיבה, כיון דאינו מצווה ביראתו. ואם כן קשה על פסק השו"ע, למה סתם כדעת הרא"ש, היה לו לפסוק שיטול רשות מרבו משום ספיקא, שמא צריך הסיבה. וצריך עיון". והם הם דברי המהר"ל.

(220) וכן פסק ב"ח [או"ח סימן תעב ס"ד], וז"ל: "ומה שכתב אפילו אינו רבו מובהק. כן כתב שם הרא"ש [פסחים פ"י סימן כ], מדלא אשכח לאוקמי ברייתא ד'אפילו תלמיד בפני רבו בעי הסיבה' אלא בשוליא דנגרי. ומיהו יש לדחות, דדילמא מדקאמר סתמא 'ואפילו תלמיד אצל רבו' משמע אפילו מובהק. ולכך יש להחמיר ברבו שאינו מובהק שיתן לו רבו רשות, ואז חייב בהסיבה מספק, ודו"ק. וכך פסק מהר"ל ז"ל מפראג". הרי כשהרב שאינו מובהק נותן רשות, אז התלמיד מחוייב בהסבה. וראה הערה הבאה.

(221) מחלק בין רב מובהק לרב שאינו מובהק, דרק ברב שאינו מובהק [הנותן רשות להסב] אז התלמיד מחוייב להסב, אך ברב מובהק [הנותן רשות להסב] אין התלמיד מתחייב בהסבה. אמנם המחבר לשיטתו שאינו מחלק בהסבה בין רב מובהק לרב שאינו מובהק, לכך גם בנתינת רשות לא יחלק ביניהם, וכלשונו [או"ח סימן תעב ס"ה]: "תלמיד לפני רבו אינו צריך הסבה, אפילו אינו רבו מובהק, אלא אם כן יתן לו רבו רשות", "משמע דבזה צריך" [לשון השער ציון שם (ס"ק כ)]. והמשנה ברורה [שם ס"ק טז] כתב "אלא אם כן וכו' - ואז מחויב להסב". וכן פסק בשו"ע הרב שם סי"א. וראה הערה הבאה, והערה 228.

(222) סברה זו כתבו כמה אחרונים [ראה להלן הערה 228]. והערוך השולחן [או"ח סימן תעב ס"ז] כתב כן גם לגבי רבו שאינו מובהק, וכלשונו: "תלמיד אצל רבו אין צריך הסיבה, דמורא רבך כמורא שמים, ואין לו להסב בפניו, דזהו כנוטל שררות לעצמו, ואפילו אינו רבו מובהק, אלא אם כן נותן לו רשות, דאז אם ירצה [התלמיד] יכול להסב. אבל אם אינו רוצה, לא כפינן ליה, שיכול [התלמיד] לומר שאף ברשותו אין לי העזה להסב בפניו". אמנם זהו משום שהערוך השולחן סובר כמו הרא"ש והמחבר ש"מורא רבך כמורא שמים" נאמר גם כלפי רבו שאינו מובהק, כמפורש בדבריו. אך דעת המהר"ל היא ש"כמורא שמים" נאמר רק ברבו מובהק [כמבואר למעלה לאחר ציון 214], לכך הגביל סברה זו ["שהוא לא ירצה להסב מחמת היראה"] רק כלפי רבו מובהק. באופן שכו"ע מודו שכאשר איירי ברב שהוא "כמורא שמים" יש רשות ביד התלמיד לסרב להסב. כי פליגי האם "כמורא שמים" נאמר גם ברב שאינו מובהק, וכמו שנתבאר.

(223) לשון הרמב"ם [שם]: "תלמיד בפני רבו אינו מיסב, אלא אם כן נתן לו רבו רשות". וראה בסמוך הערה 227.

(224) ואם תאמר, מניין לומר שהרמב"ם איירי ברבו מובהק [דתיקשי לך דנראה שמחייב תלמיד בהסבה באם רבו נתן לו רשות], שמא הרמב"ם איירי ברבו שאינו מובהק, ואז גם למהר"ל חייב להסב באם רבו נתן לו רשות. ויש לומר, שלמעלה [לאחר ציון 217] כתב "סתם רבו הוא רבו מובהק, אבל שאינו מובהק 'רבו שאינו מובהק' קרי ליה" [ראה למעלה הערה 218]. לכך הרמב"ם שנקט ב"רבו" סתם, איירי ברבו מובהק. זאת ועוד, למעלה [הערה 215] הובאו דברי הגרי"ז שלמד בדעת הרמב"ם כדעת המהר"ל שרק ברבו מובהק יש חובת מורא, ולכך בעל כרחך שהרמב"ם איירי ברבו מובהק. אמנם בשם יוסף על הרמב"ם שם [לרבי ישראל חיים יוסף אליקים] כתב: "ומדברי רבינו שכתב בדין זה דתלמיד אצל רבו אינו מיסב, משמע דסבירא ליה נמי אפילו ברבו שאינו מובהק,

דאם לא כן היה לו לפרש כמו שפירש בהלכות תלמוד תורה [פ"ה ה"ט]". אך המהר"ל אינו סובר כן, אלא שהרמב"ם איירי ברבו מובהק. ונראה להוכיח כן, דהנה בהלכות תלמוד תורה [פ"ה ה"ו] כתב: "וכן [התלמיד] לא יחלוץ תפיליו לפני רבו, ולא יסב, אלא יושב כיושב לפני המלך". ושם בהלכה ט כתב "במה דברים אמורים ברבו מובהק, שלמד ממנו רוב חכמתו. אבל אם לא למד ממנו רוב חכמתו, הרי זה תלמיד חבר, ואינו חייב בכבודו בכל אלו דברים", לאמור שיכול להסב כל השנה בפני רבו שאינו מובהק. ולפי זה בליל הסדר יהיה חייב בהסבה, דודאי ליל הסדר לא גרע משאר ימות השנה. ולכך בהכרח שדבריו בהלכות חמץ ומצה איירי ברבו מובהק. וראה בירחון תורני מוריה כרך נח, עמוד סט, במה שנכתב שם בביאור שיטת המהר"ל.

(225) דברבו מובהק [שנתן רשות להסב] אין התלמיד חייב להסב.

(226) לשון הגמרא [פסחים קח.] "תלמיד אצל רבו מאי... כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים".

(227) דמשמע שאין בזה איסור. וכן לשון הרמב"ם [הובא בהערה 223] הוא "תלמיד בפני רבו אינו מיסב", ולא כתב "אינו צריך להסב". ואע"פ שהמחבר [או"ח תעב ס"ה] כתב "בן אצל אביו צריך הסבה... תלמיד לפני רבו אינו צריך הסבה", כבר ביאר המשנה ברורה [שם ס"ק טו] ש"משום דברישא אמר 'צריך' נקט הכא 'אינו צריך', אבל באמת איסור נמי איכא להסב בפניו, דמורא רבו כמורא שמים". ובשער הציון [שם ס"ק יט] כתב: "דרכי משה [שם אות ג], וכן מוכח מהרמב"ם, וכן כתבו אחרונים [מהרש"ל בהגהותיו על הטור (הובא בדרישה שם ס"ק ו), חק יעקב שם ס"ק יא, פרי חדש שם ס"ק ה, ואשל אברהם שם ס"ק ו]". וראה הערה הבאה.

(228) כן כתב הב"י [או"ח סימן תעב ס"ה]: "כל שנתן לו רבו רשות להסב, רשאי... מדאמר ליה רב יוסף לא צריכתו, ולא אמר ליה אסור לכו למיעבד הכי" [וקצת פלא לפי"ז דהשער הציון שם ס"ק כ דייק מדברי המחבר שכאשר הרב נתן רשות אז התלמיד מחוייב להסב (הובא למעלה הערה 221), ואילו בבית יוסף כתב להדיא שאינו מחוייב, שעל כך אמר רב יוסף "לא צריכתו"]. וכן הב"ח [שם] כתב: "מה שכתב רבינו בתלמיד לפני רבו אין צריך הסיבה וכו'. לאו דוקא קאמר, אלא תפס לשון הגמרא, דמסיק כי אתינא לגבי דרב יוסף אמר לן לא צריכיתו וכו'. והתם קאמר 'לא צריכיתו'... דבי רבה שנתן להם רשות להסב היו סבורין שמחוייבין להסב, ועל זה קאמר רב יוסף 'לא צריכיתו', דאף ע"פ שנתן לכם רשות, מכל מקום אם אתם רוצים אינכם צריכין להסב, מאחר שיש לכם התנצלות שאינכם רוצים להסב מחמת יראה, דמורא רבך כמורא שמים. אבל אם

לא נתן לו רשות, איסורא נמי איכא, ופשוט הוא". וכן כתב בקיצור הט"ז שם [ס"ק ד]. אמנם הפרי חדש [שם ס"ק ה] כתב דאם רבו נתן לו רשות התלמיד מחויב להסב, והוכיח כן מבן אצל אביו, ואביו הוא רבו מובהק, שחייב בהסבה ["בן אצל אביו צריך הסבה אפילו הוא רבו מובהק" (שו"ע או"ח סימן תעב ס"ה)], משום דמסתמא האב נתן לבנו רשות [כמבואר למעלה הערה 193], ומאי שנא תלמיד שרבו להדיא נתן לו רשות. אמנם המהר"ל לשיטתו לא קשה, דבאמת למעלה [לאחר ציון 192] כתב "שאם הוא אביו ורבו [המובהק] אין צריך הסיבה, דהא ודאי השתא נמי 'מורא רבך כמורא שמים' איכא".

(229) לשון תרומת הדשן שם: "שאלה: בעל הבית סועד בלילי פסחים אצל ת"ח מופלג בדורו, בעי הסיבה הואיל ולא למד כלום לפניו, או לא. תשובה: יראה דלא בעי הסיבה... דמורא רבך כמורא שמים... ותלמיד חכם מופלג בכלל זה, אפילו לא למד כלום לפניו, דהא מחוייב במורא ד'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג]... וכל שכן אם הת"ח נחשב לגדול הדור... דחשיב כרבו מובהק". והובא בב"י ושו"ע [או"ח סימן תעב ס"ה].

(230) אע"פ שהתרומת הדשן כתב להדיא ש"מורא רבך כמורא שמים" שייך בת"ח מופלג בדור [הובא בהערה הקודמת], מ"מ המהר"ל חולק על כך, וסובר ש"מורא רבך כמורא שמים" שייך רק ברבו מובהק שרוב תורתו ממנו. וראה למעלה הערה 215 בביאור הטעם ש"כמורא שמים" שייך רק ברבו שלמד רוב חכמתו ממנו.

(231) לשון תשובות הרשב"א [ח"א סימן רנג]: "במקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי חבור הרמב"ם ז"ל, והרי עשו אלו הגדולים כרבם. ומיהו אם יש שם אחד חכם וראוי להוראה, ורואה ראיה לאסור מה שהם מתירין, נוהג בו איסור, שאין אלו כרבם ממש, דבמקום רבם אילו יעשו שלא כדבריו, יקלו בכבוד רבם במקומו". הרי שרב העיר נחשב לרבם של אנשי עירו. והפרי חדש או"ח סימן תצו ס"ק יא הביא את דברי הרשב"א האלו, וז"ל: "כבר כתב הרשב"א שיעשו על פי רבם בין להקל בין להחמיר [ומביא שם כמה מקומות בש"ס שאנשי העיר נהגו על פי רבם]... הרי שלא מיחו בידם חכמים לפי שהן עושין כדברי רבם". וכן בשו"ת הרד"ך [בית יח, חדר יג] כתב שכל בני העיר נחשבים לתלמידיו של רב העיר, שאי אפשר שלא למד ממנו דבר אחד או יותר. ובערוך השולחן [יו"ד סימן רמב סכ"ט] כתב: "כל עיר בוחרת לה רב מובהק להורות ולדון, ונחשב כרב מובהק לכל העיר והסביבה". ובשיירי כנה"ג [יו"ד סימן רמב, בהגהת ב"י אות פ] כתב ד"לכולי עלמא בתלמיד חכם שנתמנה פרנס על הקהל, חייבים בני קהלו לעמוד מפניו מלא עיניו". אמנם הש"ך [יו"ד סימן רמד ס"ק יא] כתב "אף על פי שמקבלים בקהילות ראשי ישיבות ואב בית דין, אין להם אלא דין חכם". ובספר כבוד והידור [לגרי"א אדלר

שליט"א] סימן כח אות א אסף דעות הפוסקים אודות השאלה אם רב העיר הוי כרבו, והביא את דברי המהר"ל האלו.

(232) לשון הגמרא שלפנינו "איבעיא להו, שמש מאי. תא שמע, דאמר רבי יהושע בן לוי, השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב, יצא. מיסב אין, לא מיסב, לא, שמע מינה בעי הסיבה, שמע מינה".

(233) לשון הרא"ש [שם]: "מצה בעי הסיבה בכזית ראשון, וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא הסיבה לא יצא, כדאמר רבי יהושע בן לוי, השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב, יצא. משמע מיסב אין, לא מיסב לא, ואם אכל בלא הסיבה, יחזור ויאכל בהסיבה". וראה להלן הערה 373.

(234) מלשון זה משמע שתוספות מסתפקין בנוגע לשתי הכוסות האחרונות [שלישי ורביעי], אמנם בתוספות שלפנינו [יובא בהערה 236] איתא שספקן הוא רק בנוגע לכוס שלישי. וראה הערה 236 בישוב הדבר.

(235) טעם זה אינו נמצא בתוספות, אלא כך כתב הרא"ש שם [פסחים פ"י סימן כ], ויובא בהערה 237. והר"ן [פסחים כז. בדפי הרי"ף] כתב: "ומאן דצחי [ומי שצמא] ליה רשותא למשתי אלא מיא, אבל חמרא לא. זו היא סברת הגאונים והרב אלפסי ז"ל, דסבירא להו דכיון דתנא [פסחים קיח. (לגירסת הרי"ף)] 'חמישי אומר עליו הלל הגדול', אלמא דבלאו הכי אסור ליה למשתי בתר כוס רביעי. ולא משום מצה, שהרי כבר שתי אחריה שתי כוסות... אלא טעם הדבר כדי שלא יהא מוסיף על ארבע כוסות, ונראה כמי שמתחיל בסדר אחר, ורוצה לאכול פסח ומצה ומרור, ואין נמנין על שני פסחים כאחד". וראה הערה הבאה.

(236) לשון תוספות שם: "כולהו נמי צריכי הסיבה - וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתיה. וצ"ע אם שכח ולא היסב, אם יחזור וישתה. וכן אם בכוס שלישי לא היסב, אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה, אף על גב דבין שלישי לרביעי לא ישתה". אמנם המהר"ל מבאר שהספק הוא גם בנוגע לכוס הרביעי, כי להלכה קיימינן ש"אחר ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין" [שו"ע או"ח סימן תפא ס"א], וכמבואר בהערה הקודמת. לכך כשם שאין לשתות לאחר כוס שלישי, כך אין לשתות לאחר כוס רביעי, לכך הספק של תוספות כחו יפה גם לגבי הכוס הרביעי, אע"פ שתוספות עצמם הסתפקו רק לגבי הכוס השלישי, כי לשיטתם אין איסור לשתות לאחר הכוס הרביעי. ועוד הבדל יש בין לשון התוספות ללשון המהר"ל; התוספות נסתפקו "אם בכוס שלישי לא היסב, אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה", ומשמע שהספק הוא אם רצה לחזור ולשתות בהסבה האם רשאי

לעשות כן [בעוד שספקו הראשון של התוספות (שהמהר"ל לא הביאו) הוא בכל ארבע הכוסות האם צריך לחזור ולשתות בהסבה]. ואילו המהר"ל מבאר שהספק [בנוגע לכוס שלישי ורביעי] הוא "אם צריך לשתות כוס אחר בהסבה", ולא אם רשאי. ויל"ע בזה.

(237) כן כתב הרא"ש בעצמו [פסחים פ"י סימן כ], וז"ל: "אם אכל בלא הסיבה, יחזור ויאכל בהסיבה. וכן בכוס ראשון ושני אם לא שתה בהסיבה, יחזור וישתה בהסיבה. אבל בכוס שלישי או רביעי, אם ישתה יותר נראה כמוסיף על הכוסות. ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו, הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה, ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה". ומחלוקת התוספות והרא"ש היא מחלוקת המחבר והרמ"א [או"ח סימן תעב ס"ז], וזה לשונם: "כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה. הגה - ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה, אין לחזור ולשתות בהסיבה, דיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות. אבל בשני כוסות ראשונות, יחזור וישתה" [ראה להלן הערה 242]. הרי שהמחבר סובר כרא"ש, והרמ"א סובר כספק התוספות. והמשנה ברורה [שם ס"ק כ] כתב לבאר דברי הרמ"א בזה"ל: "רצה לומר דבין כוסות הראשונות דמותר לשתות כמה דבעי, כדמוכח לקמן סימן ת"פ [דבהו לא אמרינן שנראה כמוסיף על הכוסות, "משום דאז חמרא מגרר גרירת תאות האכילה" (לשונו בשער הציון שם ס"ק כח)] צריך לחזור ולשתות אם לא עשה הסיבה, דלו יהא אלא שתיית רשות, נמי שרי. מה שאין כן אם שכח להסב בכוסות אחרונות, אין לחזור ולשתות, שהרי שתיית רשות אסור שם מפני שנראה כמוסיף על הכוסות". וראה להלן הערה 373.

(238) כן היא דעת הרי"ף פסחים פ"י [כד. בדפי הרי"ף] בשם רבוותא, רמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"י], ותוספות פסחים קג: [ד"ה רב אשי]. וכן פסק הרמ"א בשו"ע [או"ח תעד ס"א] בשם רוב הגאונים, ושכן מנהג האשכנזים. ולהלן פמ"ט יאריך מאוד בביאור שיטת הרי"ף, ולבסוף יכריע שאין לברך על כוס שני וכוס רביעי "בורא פרי הגפן".

(239) סברת "נמלך" הוזכרה בגמרא [פסחים קג:], שאמרו שם "אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בסעודה, וקאי עלייהו רב אחא בריה דרבא. אמימר בריך על כל כסא וכסא ["על כל פעם שהיה שותה בתוך המזון" (רשב"ם שם)]... אמר, נמלך אנא ["בכוס שני נמלכתי לשתות, שכבר הוי לי היסח הדעת משתיתי כוס ראשון, וכל פעם ופעם ששתיתי נמלכתי" (רשב"ם שם)]". ורש"י [ברכות מב:] כתב "על כל כוס וכוס - דהוה כנמלך ומתחיל בשתיה בכל חד וחד".

(240) סברת "נמלך" כתבה הר"ן [פסחים כד. בדפי הרי"ף] בביאור השיטה המצריכה ברכה ראשונה לכל כוס וכוס, וכלשונו: "כתב הרב אלפסי ז"ל דכיון דכל חד וחד מצוה באפי נפשיה, לענין ברכה נמי צריך לברוכי בפה"ג אכל כסא וכסא... לא מימשכי אהדדי, והוו כנמלך, הילכך כל אחד קובע ברכה לעצמו".

(241) "כוס שני" הוא הכוס שצריך לחזור ולשתות [מחמת שכוס ראשון שתה ללא הסבה], ולא איירי בכוס שני של ארבע כוסות.

(242) כן כתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן כ] לגבי כוס רביעי, וז"ל: "ואם שתה כוס רביעי בלא הסיבה, צריך לברך 'בורא פרי הגפן' על כוס שישתה אחר כך שיהיה בהסיבה, שהרי כששתה כוס רביעי בלא הסיבה, ולא נזכר להסיב, הסיח דעתו לשתות יותר". אמנם הב"ח [או"ח סימן תעג ס"ב] נסתפק בדבר, וז"ל: "כשחוזר ושותה צריך עיון בברכה, דבין ראשון לשני ודאי אם היתה דעתו לשתות, ושתה כוס ראשון בלא הסיבה, כשחוזר ושותה בהסיבה אין צריך לברך, שכבר בירך. אבל אם לא היתה דעתו לשתות, אפשר דהוי כמו נמלך, וצריך לברך עתה כששותה בהסיבה. ובין שלישי לרביעי דאסור לשתות, אם כן כשחוזר לשתות כוס שלישי בהסיבה הוי נמי כמו נמלך, וצריך לחזור ולברך. ואפשר כיון דחוזר לשתות כדי שיצא ידי חובתו בהסיבה, אינו דומה לנמלך, ואין צריך לחזור ולברך, וצ"ע". והרמ"א [שו"ע או"ח סימן תעב ס"ז] כתב: "נראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה, אין לחזור ולשתות בהסיבה, דיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות. אבל בשני כוסות ראשונות, יחזור וישתה בלא ברכה". והמשנה ברורה [שם ס"ק כא] כתב: "כתב מגן אברהם [שם ס"ק ז] דכל זה לעיקר הדין דרשות בידו לשתות כמה כוסות, אבל למנהגנו שאין שותין שום כוס אפילו בין כוסות ראשונות, וכדמבואר בסימן תעג ס"ג, הוי ליה כנמלך, ואם שותה צריך לברך... אם שכח ולא היסב בכוס שני, יחזור וישתה בהסיבה בלי ברכה, דלא הוי כנמלך, שהרי גם בתוך הסעודה אם רוצה לשתות אין צריך לברך, וסומך על ברכת כוס שני".

(243) ולא אמר "השמש אוכל מצה בהסבה", שזהו לכתחילה.

(244) "למה נקט 'השמש שאכל כזית מצה בהסבה יצא', אלא דוקא שמש שמשמש לבני סעודה, ואי אפשר לו להסב. אבל שאר כל אדם, יסב כל זמן שאכל מצה" [לשונו בסמוך].

(245) מה שהוסיף דוקא כאן שההסבה "הוא דרך חירות" [וכפי שכתב למעלה לאחר ציון 151], נראה שכוונתו לדברי התוספות [פסחים קח. ד"ה מאי], שעמדו על כך שהגמרא [שם] רצתה לומר שאין צורך בהסבה בשתי כוסות אחרונות משום "מאי דהוה

הוה" ["שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה" (תוספות שם)], ועל כך כתבו בזה"ל: "ואף על גב דמצה צריכה הסיבה, ולא אמר 'מאי דהוה הוה'. שאני מצה... שכתובה בתורה זכר לחירות [פסחים קטז:] 'שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו', ואף על גב דהויא לחם עוני, יש לאוכלה דרך חירות". הרי היות המצה זכר לחירות מחייבת שתיאכל בהסבה, כי ההסבה גם כן "כדרך בני חורין במטה ועל השולחן זכר לחירות" [רש"י פסחים צט:]. וכן כתב הרשב"ם [פסחים קח.] "מצה צריכה הסיבה - כשאוכל מצה של מצוה לילה הראשון כבני חורין, שהוא זכר לגאולה". לכך כתב כאן "לפיכך יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסבה, שהוא דרך חירות". וכן להלן פס"ג כתב: "להלל לא היה אוכל בזמן בית המקדש המצה והמרור אלא עם הפסח... וצריך הסבה, אע"ג דאיכא מרור בהדיה, ומרור לא צריך הסבה, אין זה קשיא... [ד]הפסח עיקר, וטפל גביה המצה ומרור... וכיון שהפסח, שהוא זכר לחירות, עיקר, צריך הסבה".

(246) והרמ"א [או"ח סימן תעב ס"ז] כתב "ולכתחילה יסב כל הסעודה", וכתב הגר"א שם [אות טז] "ולכתחילה. מדאמרינן שם 'השמש שאכל כזית כו'', משמע דיעבד". הרי שגם הגר"א מדייק לשון הגמרא כפי המהר"ל. אך המהר"ל למד מדיוק זה "יסב כל זמן שאכל מצה", ואילו הרמ"א כתב "יסב כל הסעודה", ולא רק בזמן אכילת מצה. ויל"ע בזה.

(247) "אין אכילה פחותה מכזית" [תו"כ ויקרא יז, טו, שם כב, פסוקים י, יג]. ובגמרא [ברכות מא:] אמרו "רוב שיעוריה כזיתים", ופירש רש"י [שם] "אכילת חלב דם נותר ופיגול". ועוד אמרו חכמים [חולין קב.] "אבר מן החי צריך כזית, מאי טעמא, אכילה כתיבה ביה", ופירש רש"י [שם] "דאין אכילה בפחות מכזית". ובגו"א ויקרא פי"ד אות לט [שלג.] כתב: "ודאי כזית 'אכילה' מקרי, אבל אכילה גמורה לא הוי רק בכדי אכילת פרס, דהוא שיעור סעודה [עירובין פב:]. ובכל מקום שאסרה תורה האכילה, אם אכל כזית חייב, דסוף סוף כזית נקרא אכילה, והוא אכל כזית, שהוא נקרא אכילה... [אך] אכילת פרס הוא אכילה גמורה", ושם הערה 242. אמנם כאן כוונתו לאכילת מצוה שהיא בכזית [ולא לאכילת איסור], וכגון, אכילת פסח [רמב"ם הלכות קרבן פסח פ"ח ה"ג], אכילת קדשים [רש"י קידושין נג. ד"ה הצנועין, ותוספות ישנים יומא לט.], אכילת מרור [פסחים לט.], ברכת המזון [רמב"ם הלכות ברכות פ"א ה"א], וכיו"ב.

(248) דע, שחידוש נפלא זה של המהר"ל הוא מפורסם מאוד, והובא בהרבה אחרונים. וכגון, באבני נזר יו"ד סימן שלח אות יג, כתב: "עוד י"ל באופן אחר, דלעולם אין המציצה מחויבת כלל... ומה שהמציצה דוחה שבת, ולא אמרינן שימול סוף היום [וימצוץ לאחר

שבת], משום דהטפת דם ברית מצוה [רש"י שבת קלד. "הטפת דם ברית מצוה, כדכתיב (זכריה ט, יא) 'גם את בדם בריתך'"]. אף שכבר יצא דם בחיתוך ופריעה, מ"מ כשמוצץ עוד דם הכל נקרא 'הטפת דם ברית', ומצוה היא. דומה למה שכתב מהר"ל בספר גבורות ה' פרק מח [ומביא דברי המהר"ל]... והכי נמי כל מה שמטיף, הכל מצוה אחת, והכל דוחה שבת, כיון שלא פירש, שתיכף לאחר החיתוך והפריעה הוא מוצץ. דומה לכל זמן שלא פירש חוזר אף על ציצין שאין מעכבין [שבת קלג:], כיון שציצין אלו ג"כ מהערלה. הכי נמי כיון שדם שמוצץ ג"כ הטפת דם ברית, על כן אף שאינו מעכב, דוחה שבת, ואין צריך למול סוף היום". ובדבר שמואל [פסחים קח. (שיד.)] כתב: "כתב בשדה חמד [כרך ח] מערכת חמץ ומצה סימן יד סוף אות י על פי דברי היראים [סימן קיז (ובדפו"א סימן תיט)] דכשמאריך בתקיעה יותר מן השיעור אין בזה חילול יו"ט, והראיה מהא דפרק רבי אליעזר דמילה [שבת קלג:] דכל זמן שעסוק במילה [בשבת], חוזר אפילו על ציצין שאין מעכבין. פירש, אינו חוזר על ציצין שאין מעכבין. א"כ חזינן דכל זמן שעסוק הוי הכל מצוה אחת. ולפי זה בזמן שהפסיק נמצא שאח"כ הוי אכילה אחרת, ואין צריך הסיבה, ודוקא כשאוכל בהמשך אחד. אמנם מלשון המהר"ל אינו נראה כן, שכתב דכל האכילה של המצה אפילו הוא אוכל הרבה, הכל הוא מצוה אחת. ומלשון זה משמע כל אכילה בפני עצמה, גם שהפסיק יותר מכדי אכילת פרס, ודעתו דכל הלילה מצוה לאכול מצה, ולכך צריך הסיבה, ולא כמו שכתב בשדה חמד. [ראה דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל המובאים בהמשך הערה זו]. ובשו"ת הר צבי [או"ח ח"א סימן ב] כתב: "בהאי ענינא נסתפקתי באכילת מצה בליל ראשון של פסח, דשיעורא הוא בכזית, אי אוכל יותר מכשיעור, אי גם התוספת על יותר מכזית נכנס בכלל מצות עשה ד'בערב תאכלו מצות' [שמות יב, יח]. ולפום רהיטא רציתי להוכיח מההיא דפסחים [קז:] רבא הוי שתי חמרא כולא מעלי יומא דפסחא, כי היכי דנגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא. ולכאורה תמוה, מה תועלת יוצא מזה שיאכל טפי, מכיון דשיעור אכילת מצה הוא בכזית, ולמה יהדר לאכול מצה טפי. אלא משמע דכשאוכל טפי, גם התוספות על השיעור נכנס בכלל מצות עשה דאכילת מצה... שוב ראיתי בשדי חמד [הנ"ל] שמביא בשם מהר"ל מפראג שבספר גבורות ד' כתב דהגם שמקיים המצוה ד'בערב תאכלו מצות' בכזית, מ"מ אם אוכל יותר מקיים ג"כ מצוה וכו', ע"כ. אלא דא"כ יקשה על דבריו מתוספות קדושין [לח.] שמתרצים קושית הירושלמי [חלה פ"ב ה"א] שהקשו אמאי לא אכלו מצות בליל פסח משום איסור חדש, דהו"ל למימר עשה דוחה ל"ת דחדש. ותירצו, דאסרו משום גזירה כזית ראשון אטו כזית שני. ולפי מה שכתב מהר"ל, הרי

כזית שני ג"כ מכלל המצוה, ושוב נאמר עשה דוחה ל"ת [עיין קובץ שיעורים קידושין אות קמד שכתב "ויש לחקור במצות מצה כל שבעה, אם דוחה ל"ת מדאורייתא". וראה דבריו בקובץ הערות סימן יד, אותיות א-ג. והדברי יחזקאל (סימן כח אות א) הוכיח מהרמב"ן שמצוה קיומית נמי דוחה ל"ת]. אבל כד נעיין זה לא קשה, דגזרו על כזית שני שמא יאכלנו בסעודה שניה, ובהפסק מכזית הראשון, שכבר יצא ידי חובתו, שוב אין מצוה באכילה שניה, שאינה מצורפת לאכילת מצוה". וכן כתב במקראי קודש פסח, ח"ב סימן מח [ראה עוד במשנת יעבץ או"ח סימן טז אות א, ומועדים וזמנים ח"ג סימן רנב]. ובספר ברכת אברהם [לרבי אברהם אלברט שליט"א] פסח, סימן ב [עמודים יא-יד] הוכיח כמהר"ל מכמה ראשונים, ובתוך דבריו כתב: "במצות אכילת מצה, כתב הרמב"ם [מצות עשה קנח] 'שצוונו לאכול מצה בליל חמשה עשר מניסן', ולא הזכיר שיעור כזית, כי באמת כזית הוא רק לצאת ידי חובה, וכנ"ל". וכן במנחת אשר על הגדה של פסח, [עמודים קצה-קצט], הביא ראשונים כשיטת המהר"ל. **ואפשר לצרף** לכאן דברי רבינו יונה [ברכות יח: בדפי הרי"ף], שכתב: "והיה אומר ה"ר יעקב מאורלינ"ש ז"ל, שאע"פ שתוספת שבת די בכל שהוא, אפילו הכי אם הוא מוסיף הרבה יותר, בכלל תוספת הוי, וחייב עליו. אע"פ שאפשר לומר שאינו אלא מדרבנן, אפילו הכי אסור לעשות בו שום דבר, כמו תוספת כל שהוא. וכיוצא בזה אמרו לענין תרומה [ע"ז עג:] שאע"פ שחטה אחת פוטרת כל הכרי, אפילו הכי אם תרם הרבה, הכל דייניגן ליה תרומה". **ויש אחרונים** שכתבו חידוש זה מדעתם. וכגון, הנצי"ב [בהעמק שאלה פרשת יתרו סימן נג אות ד, שם פרשת צו סימן עו אות ה, מרומי שדה פסחים לט., וחגיגה ז., ובהקדמתו להגש"פ "אמרי שפר"]. ובשו"ת משיב דבר [ח"ב סימן יא] כתב: "דאף על גב שאין מצוה לכסות אלא מקצת דם, מ"מ אם רוצה לכסות כל הדם הכל בכלל מצוה, וכמו בחגיגה שקרב ביו"ט, ונדרים ונדבות אסור, מכל מקום יכול להקריב עשר חגיגות ביו"ט, כמבואר בחגיגה [ח:]... והולך ודוחה יו"ט עד שיאמר אין עוד בדעתו. ומזה הטעם נהגו הגאונים לתקוע בר"ה מאה קולות, אע"ג דשבות הוא לתקוע יותר מן הצורך, כמו שכתב הרא"ש [ר"ה פ"ד סימן א]. אלא כל זמן שבדעתנו לתקוע, הוי מצוה, ומיקרי הכל דאורייתא. וכלל זה עיקר גדול... ודוקא במקום איסור מהתורה דעשה דוחה ל"ת אינו מותר אלא כפי ההכרח לצאת י"ח, ולא יותר. אבל במקום איסור דרבנן, כל שבכלל מצוה, הרי זה דוחה איסור דרבנן. והכי נמי אע"ג שיוצאין ידי חובת כסוי בטיפה אחת, מכל מקום כל זמן שמכסין יותר הרי זה בכלל מצות כסוי". וכן כתב בקרן אורה [מנחות לח.]. ובשו"ת אבני נזר [או"ח סימן תמח אות ז] כתב: "יש ראיה מהא דפרק ערבי פסחים [פסחים קז:]

רבא הוה שתי חמרא כולי יומי דפסחא, כי היכי דניכול מצה טפי לאורתא. ואף דיוצאין בכזית אחד, חשיב מצוה מה שאוכל אחר כך. הכי נמי חשיב מצוה אם תוקע כל היום. ועל כן הותר התקיעה לשם זה, כמו נטילת לולב לאנשי ירושלים [סוכה מא:]. וזה ברור". ועיין ברידב"ז לירושלמי סוכה [פ"ג הי"א ד"ה אף] שכתב שכל כזית וכזית שאוכל בליל פסח יש בו קיום מצות אכילת מצות, ומסתפק שם אם זהו רק כשלא הפסיק מאכילתו הראשונה, או גם כשהפסיק יש קיום מצוה. ומעין זה כתב שם פאה פ"ג סוף הלכה ג. ובקהלות יעקב ברכות סימנים ו-ז "בענין מוסיף על השיעור אי גם זה נמשך ונחשב בכלל קיום המצוה" [הכותרת שם לסימן ו] נשא ונתן טובא בענין זה. וכן הוא בקהלות יעקב קידושין סימן לד. **ובביאור הטעם** לחידוש זה, הנה בירחון תורני מוריה [תשרי תשע"א (שנה ל, י-יב)] איתא שהגרי"ש אלישיב זצ"ל [עמודים עד-עז] ישב על מדוכה זו [אך לא הזכיר את דברי המהר"ל], ומתוך חביבות דבריו נביאם בקצירת האומר, וז"ל: "נראה בזה בהקדם יסוד שכבר הוזכר כמה פעמים, והוא דבכל מצוה שלא נתנה התורה קצבה לשיעורה, ונתנו בו חכמים שיעור, אין הכוונה בשיעור להגדיר את צורת המצוה, אלא כוונתם דכבר בשיעור זה חשוב להקרא קיום מעשה המצוה. אמנם אם יוסיף ויעשה עוד שיעורים כמותו, חשוב נמי מעשה מצוה, אלא שבשיעור הראשון חשיב מצוה חיובית, והאחרים חשיבי מצות רשות. דוגמא לדבר, מצאנו בשיטה הידועה של הגר"א [מעשה רב אות קפה, והובא במשנ"ב סימן תעה ס"ק מה] דאע"פ שחיוב אכילת מצה הוא כזית בלילה ראשון, אעפ"כ בכל ז' ימים שאוכל מצה מקיים מצוה, אלא שזו מצות רשות. וא"כ הוא הדין בלילה הראשון, אע"פ שקיום המצוה דאורייתא החיובית ד'בערב תאכלו מצות' הוא בכזית ראשון שאכל, דכך הוא שיעור אכילה, אם יוסיף ויאכל בערב עוד כזיתים, כל כזית יש בו אכילת מצוה של 'בערב תאכלו מצות', אלא שאלו מצוות רשות". ושם בסוף המאמר [אות י] כתב: "הנה ידועה שיטת הנצי"ב שכל מצוה השיעור שנקבע לה הוא ההכרח לקיים המצוה, אבל אם יהיה בדעתו להמשיך בעשיית המצוה ולהוסיף, כל מה שזה דעתו הראשונה בעת שמקיים המצוה, ולא הפסיק בקיומה, אלא שהמשיך והגדיל עשייתה, הרי היא נכללת במצוה הראשונה, וחשיב גוף המצוה. והרחיב בזה בראיות ובבאורי סוגיות ע"פ הש"ס. ולשיטתו ברגע שהפסיק מקיום המצוה, שוב אין שייך לקיום המצוה יותר. והנה אף שבכמה סוגיות נפגשים הדברים עם יסוד דידן, עכ"פ אין הדרכים שוות, דלדידן גם שיפסוק יש בכל תוספת שמוסיף מצוה, אלא שהיא רשות". והם הם דברי המהר"ל. **ולכאורה מתוספות** ר"ה כח: [ד"ה ומנא] מוכח דלא כמהר"ל, שכתבו "לא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים... וכן אם נטל לולב

כמה פעמים ביום, או אכל בפסח כמה זיתים של מצה, אין זה [דברים ד, ב] בל תוסיף". ולכאורה לפי המהר"ל כאן לא שייך כלל "בל תוסיף", דכל הכזיתים שיאכל הם מצוה אחת. והיה נראה לתרץ, ששאר הכזיתים [לאחר כזית ראשונה] הם רשות, ולא חובה, ואם מכוון לשם חובה יש בזה ענין של "בל תוסיף". אך זה אינו, כי בגו"א שמות פי"ב אות לה [רט:] חידש שגם בציור זה אין בל תוסיף, וכלשונו: "והקשה הרא"ם [שמות יב, טו], לא לכתוב קרא [שם] 'שבעת ימים תאכל מצות', והשתא לא צריך קרא גם כן ד'ששת ימים' [דברים טז, ח], ולא צריך לכתוב רק 'בערב תאכלו מצות', כיון דכל ז' רשות הוא... ועוד נראה, דבא ללמד כי כל השבעה הם רשות, ולא תאמר שאם יאכל מצות עובר ב'בל תוסיף', לכך כתב שהוא רשות. ואפילו לרבא דסבירא ליה במסכת ר"ה [כח:] דלעבור בבל תוסיף שלא בזמנו צריך כונה שעושה לשם חובה, אבל שלא בכונה לא עבר שלא בזמנו, והשתא ממה נפשך; אם מכוין למצוה, למה לא יעבור. ואם אינו מכוין לשם מצוה, למה יעבור. דנראה אלי כיון שנקרא 'חג המצות' [שמות כג, טו] אפילו מכוין למצוה אינו עובר, דכיון שהכתוב אומר 'שבעת ימים' הם רשות לאכול בהם מצות, אם אוכל בהם מצות אפילו לשם חובה, אין כאן איסור, כיון שהתורה נתנה רשות לך אם אתה רוצה לאכול אכול, אם הוא אוכל לשם מצוה אינו עובר בבל תוסיף, כך יראה". לכך לכאורה מה שכתבו התוספות שבאוכל כמה כזיתים בפסח אין בל תוסיף משום שאין בעשיית מצוה שתי פעמים משום בל תוסיף, אין זה כמהר"ל. וכן חזינן לכאורה מתוספות [פסחים קטו. ד"ה אלא מברך] שאינו מקיים באכילת כזית שני של מצה מצוה דאורייתא דאכילת מצה, אלא חשיב ליה לגמרי אכילת רשות [פחותה מחיוב דרבנן], עיי"ש. **וכמה רווח והצלה** עומד ליהודים על פי יסודו של המהר"ל. וננקוט בשתי דוגמאות; (א) בספר מגן האלף [לבעל הנתיבות, על שו"ע או"ח סימן תעה אות א] כתב: "מבואר בש"ס [פסחים קטו.] דמרור דרבנן מבטל מצה דאורייתא, לכך צריך לאכולי מצה בפני עצמה... ויש לעיין, דהאוכל שני זיתים מצה, נימא כיון דחד דרשות, נימא שיבטל לאידך. וכן, איך אכל הלל פסח ומצה ומרור ביחד [שם], הא אי אפשר לצמצם, וכשיש מצה יותר מכזית יבטל הרשות את החוב". ובברי הוא לפי יסודו של המהר"ל לא קשיא, כי שני הזיתים נחשבים למצוה מהתורה. (ב) בספר גור אריה יהודה [לרבי אריה יהודה ליב תאומים] כרך א סימן פ הקשה לשיטת הרא"ש [פסחים פ"י סימן כה] שמרור ל"צ כזית מהתורה [ורק מדרבנן הזקיקו כזית בשביל הברכה], מהא דאמרו בגמרא [פסחים קטו.] "אמר רבינא אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן, הכי אמר הלל משמיה דגמרא, לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה

בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא", ומתוך כך הקשה בזה"ל: "ואי נימא דמרור מדאורייתא בכל שהוא, ואפילו הכי מדרבנן משום ברכה בעי כזית, אם כן אף בזמן המקדש איך היה הלל כורך מצה ומרור, הרי המותר מכל שהוא של המרור אינו אלא מדרבנן, ומצה בעי מדאורייתא כזית, ואתי מרור דרבנן ומבטל ליה למצה דאורייתא. אלא על כרחך דגם להלל בעי מרור מדאורייתא כזית". אמנם לפי יסוד המהר"ל לא קשה, שאף שסגי במרור מהתורה בכל שהוא, ולא בעי כזית, מ"מ מה שאוכל יותר מכל שהוא גם כן מצטרף למצות מרור.

(249) שיאכל מצה ללא הסבה.

(250) הב"ח [או"ח סימן תעב ס"ו] הביא את דברי המהר"ל הללו, וביאר את ראייתו מדברי הרמב"ם, וז"ל: "השמש צריך הסיבה... וכתב מהר"ל מפראג דמדקאמר בגמרא 'השמש שאכל כזית מצה כשהוא מסב, יצא', דמשמע דיעבד יצא, יראה דדוקא השמש שמשמש לבני הסעודה, ואי אפשר לו להסב, יוצא באכילת כזית אחד בהסיבה, דלגבי השמש הוי דיעבד. אבל שאר כל אדם יסב לכתחלה כל פעם שאוכל מצה, דכל האכילה של המצה, אפילו אוכל הרבה, הכל הוא מצוה אחת, ויותר טוב שיהיה כל אכילתו במצוה. וכהאי גוונא כתב הרמב"ם ב[הלכות חמץ ומצה] פרק ז' [ה"ח], וז"ל: 'ואימתי צריך הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה, ובשתיית ארבע כוסות האלו. ושאר אכילתו ושתייתו, אם הסב הרי זה משובח, ואם לאו, אינו צריך', עד כאן לשונו". ובדבר שמואל [פסחים קח.] כתב על כך: "צריך עיון, מה ראיית המהר"ל מהרמב"ם, דמלשון הרמב"ם משמע דלאו דוקא מצה, אלא אפילו כשאוכל דברים אחרים ג"כ יש לו להסב, אבל איך נלמוד מדבריו שיהיה מצוה באכילת מצה יותר מכזית. וחכם אחד אמר שההוכחה היא מלשון הרמב"ם בפ"ו ה"א, שכתב: 'מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר וכו', ומשאכל כזית יצא ידי חובתו', עד כאן לשונו. וממה שלא כתב 'מצות עשה לאכול כזית מצה' מבואר כמהר"ל". ובספר ביצחק יקרא [לגאון רבי אביגדור נבנצאל שליט"א] סימן לז [עמוד 151] כתב ששמע דיוק זה מהגאון רבי נחום פרצוביץ זצ"ל, וראה שם הערה 6. וכן ביאר את כוונת המהר"ל בספר להורות נתן עה"ת פרשת בא [שמות יב, יח, אות ב]. אמנם הט"ז [או"ח סימן תעב סוף ס"ק ו] כתב: "ומהר"ל מפראג כתב לחלק בין שמש לאחר, ולא נתיישב לי". ובאור זרוע ח"ב אות שנו [בשם הר"ש מפלייזא] כתב להדיא כמהר"ל, וז"ל: "והשמש שאכל כזית. אע"ג דמצות של מצוה מצוה לאכלם בהסיבה, השמש שצריך לעמוד תמיד מן השולחן, אפילו לא אכל מהם רק כזית בהסיבה, יצא". **ויש להעיר** מדבריו להלן פס"ג [ד"ה ויש מי שמפרש], שכתב: "ויש מי

שמפרש שמברך על השלימה 'המוציא', ועל הפרוסה 'אכילת מצה', ואוכל משניהם, כי ראוי לברך על השלימה 'המוציא', דהא לא בעינן פרוסה רק לענין לחם עוני. ואינו כדאי להשיב... [ד]איך יתכן זה, דאם אכל לשלימה תחלה, הרי באותה אכילה יצא ידי מצה, וכיון דבאותה אכילה יוצא ידי מצה, ובעינן לחם עוני, דהיינו פרוסה, והא שלימה הוי". ומכך לכאורה משמע שאין בכזית השני קיום מצוה של אכילת מצה, כיון שכבר יצא ידי חובתו בכזית הראשון, ודלא כדבריו כאן. אך זה לא קשה, שכאן מבאר שהמצוה ממשיכה מעבר לכזית הראשון, ואינה נגמרת בכזית הראשון. אך אם נעשה פגם וחסרון באכילת הכזית הראשון, אין בידי שאר הכזיתים לבטל את מה שכבר נעשה. והואיל ואכל את הכזית הראשון ממצה שלימה, לכך יש באכילה זו הפקעה מלחם עוני, ולא יועיל לזה שהמצוה ממשיכה בשאר הכזיתים, דסוף סוף יצא ידי חובתו באופן פגום בכזית הראשון. ודו"ק.

(251) הוא שם הספר שכתב ראבי"ה [רבי אליעזר בן יואל הלוי], וכמבואר בספר "מבוא לראבי"ה" [עמוד 81]. וכן הוא נמצא בפסחים סימן תקכה (כרך ב, עמוד 154)]. והובא בטור או"ח סימן תעב ס"ב, הגהות מיימוניות הלכות חמץ ומצה פ"ז אות ב, ורמ"א או"ח סימן תעב סעיפים ד, ז.

(252) במיוחד לפי דברי הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ו] ש"בכל דור ודור חייב אדם **להראות** את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים... כאילו אתה בעצמך היית עבד, ויצאת לחירות ונפדית".

(253) פירוש - ההבנה של הראבי"ה במה שבני אדם כיום אינם נוהגים להסב היא שכיום ההסבה חדלה להיות סימן לחירות, ומחמת כן גם בליל הסדר אין שום טעם להסב. וכן ביאר הגר"א בשו"ע [או"ח סימן תעב אות ח], וז"ל: "דאין עכשיו דרך חירות, שאין המלכים עכשיו רגילין להסב". אך המהר"ל חולק על כך ומבאר שמה שבני אדם כיום אינם נוהגים להסב אינו משום שההסבה חדלה להיות סימן לחירות, אלא שבני אדם חדלו להראות עצמם שהם בני חורין. לכך בליל הסדר, שמוטל עלינו להראות עצמנו בני חורין, וההסבה מורה על חירות זו, לכך גם כיום חיוב הסבה נשאר על כנו, ומוטל עלינו להסב בליל הסדר.

(254) לשון המשנה [שם] "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי". ופירש הרשב"ם [שם] "ולא יפחתו לו גבאי צדקה המפרנסים את העניים... לישנא ד'לא יפחתו' אגבאי צדקה קאי".

(255) פסחים קט: "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באנפי נפשה הוא". וכן הוא בהמשך הפרק [פסחים קיז:]. ועוד אמרו [פסחים קח:] "ארבעה כוסות הללו... שתאן חי ["שלא מזגן במים" (רשב"ם שם)]... ידי יין יצא ["ששתה ארבעה כוסות" (רשב"ם שם)], ידי חירות לא יצא ["כלומר אין זו מצוה שלימה" (רשב"ם שם)]".

(256) להלן פרק ס [מד"ה אמנם מצות עד סוף הפרק].

(257) לשון הרא"ש [פסחים פ"י סימן כא] "לשון המשנה משמע שאין ארבע כוסות כי אם לו, מדקתני 'ולא יפחתו לו מארבע כוסות', דמשמע דוקא לו צריך, ולא לבני ביתו לכל אחד ואחד". אמנם תוספות שבמרדכי [פסחים קח:] דחו דיוק זה, וז"ל: "והא דקאמר 'ולא יפחתו לו מד' כוסות', הוא הדין לתינוקות צריך ארבע כוסות, ונקט 'לו' לפי שבעל הבית עיקר, וכל בני ביתו טפילין אצלו". וגם התוספות שלפנינו [פסחים צט:] כתבו "מתוך הלשון משמע **קצת** שאין נותנין לבניו וכו'".

(258) לשון התוספות [פסחים צט: ד"ה לא (השני)] "וסברא הוא, דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה, שאחד מוציא את כולם".

(259) זהו המשך דברי תוספות.

(260) "מכל כוס וכוס, שלא שתה כולו" [רשב"ם שם].

(261) "דהא בעינן רובא דכסא" [המשך לשון התוספות]. והרא"ש [פסחים פ"י סימן כא] כתב: "תדע, דהא נמי כששתו לא יצאו אלא בשמיעה, דהא בעינן רובא דכסא, והם לא שתו אלא המיעוט".

(262) לשון תוספות [פסחים צט:]: "מיהו יש לדחות... בבניו ובני ביתו קטנים מיירי, שלא הגיעו לחינוך".

(263) לשון תוספות [פסחים צט:]: "ומיהו בגמרא משמע שצריך כל אחד ארבע כוסות, דקתני [פסחים קח:] הכל חייבין בארבע כוסות, אחד נשים ואחד תינוקות. אמר רבי יהודה, מה תועלת לתינוקות ביין. משמע דלתנא קמא צריך כוס אף לתינוקות".

(264) "ומשום חינוך" [המשך לשון התוספות שם]. והתוספות מסיימים דבריהם בזה"ל: "ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד".

(265) הנידון בתוספות שבעל הבית יכול להוציא את בני ביתו בחיוב ארבע כוסות, כמו בקידוש.

(266) וקיום של האחר אינו נחשב קיום בשבילו. ודבריו יוטעמו על פי דבריו הידועים של הקצה"ח [סימן קפב סק"א], וז"ל: "בכל דבר שלוחו של אדם כמותו - כתב בתוספות רי"ד דקידושין [מב.], ז"ל: יש מקשים, א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח, ויאמר אדם

לחבירו שב בסוכה עבורי, הנח תפילין עבורי... והנראה לענ"ד בזה, כיון דשליח של אדם כמותו לא אמרינן אלא במידי דעשיה, דאז ה"ל מעשה שלוחו כמותו... ומשום הכי בפסח וקידושין וגירושין הוה ליה מעשה שליח כמותו, וכאילו הוא בעצמו שחט הפסח, וכן בקידושין וגירושין כאילו הבעל עצמו נתן הקידושין או הגירושין... אבל בתפילין כשהשליח מניח התפילין, הנחה זו שהוא עשיה חשוב כאילו המשלח עשה הנחה זו, אבל אכתי לא הניח התפילין על ראשו, אלא על ראש שלוחו, דאין גוף השליח כגוף המשלח... ומשום הכי בציצית ותפילין וסוכה, נהי דהוה ליה עשיית השליח כעשיית המשלח, כיון דגוף שלוחו לא הוי כגופו, לא עשה המעשה בגופו, אלא בגוף שלוחו". וזהו שכתב כאן "אינו יכול להוציא בד' כוסות, דמצוה דרמיא עליה הוא", והוה מצוה שבגופו, וסוף סוף גופו לא עשה את המצוה. ובמיוחד יש לומר כן לפי השיטה הסוברת שדין "שומע כעונה" [סוכה לח:] הוא מתורת שליחות [ר"ן ר"ה ז: בדפי הרי"ף. וכן הוא בב"ח או"ח סימן תלד ס"ז. וראה בפרי מגדים בפתיחה הכוללת לאו"ח (ח"ג אות כח)].

(267) שהוא בדברים, וזהו מן התורה. וראה הערה הבאה.

(268) לשון הרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט הלכה א] "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש". ושם בהלכה ו כתב: "מדברי סופרים לקדש על היין". והמאירי [פסחים קו.] כתב "מצות עשה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', ועיקר הקידוש בכניסתו בלילה. ומדברי סופרים לזכרו על היין... וכן מצוה מדברי סופרים לקדש על הכוס". וכן תוספות [נזיר ד. ד"ה מאי] כתבו "דקידוש היום דאורייתא, [אך] על היין לאו דאורייתא". והמגן אברהם [סימן רעא ס"ק א] כתב: "כתב הרמב"ם פכ"ט [ה"א וה"ו] קידוש היום דאורייתא בלא יין, ורבנן תקנו על היין... ונראה לי דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפלה סגי, דקרא כתיב 'זכור את יום השבת', והרי זכר אותו". ועוד אודות שקידוש על היין אינו מהתורה, ראה שאגת אריה סימן ס, שפתח את הסימן בשאלה הבאה: "שאלה. הא דתניא בפרק ערבי פסחים [פסחים קו.] 'זכור את יום השבת לקדשו', זכרהו על היין, וקיימא לן דקידוש היום הוי מן התורה, אי על היין דוקא מן התורה, או לאו דוקא על היין". ובסוף הסימן כתב: "דעל כרחך קידוש והבדלה על היין אינו מהתורה, והא דקאמר [נזיר ג:] 'מאי היא קידושא ואבדלתא, מושבע ועומד מהר סיני', בתמיה קאמר וכפירוש ר"ת [שם ד. ד"ה מאי]... וממילא שמעת מינה נמי דקידוש על היין אינו מן התורה, כיון דבתמיה קאמר לה. וזה ראיה שאין עליה תשובה, ושמע מינה קידוש על היין לאו דאורייתא, כן נראה לי".

(269) פירוש - אע"פ ששתיית בעל הבית אינה נחשבת כאילו שכולם שתו, מ"מ הואיל והכוס אינו נצרך בעצם מצד עצמו, אלא שהקידוש יאמר על הכוס, לזה סגי שתיית בעל הבית, ואין צורך בשתיית כולם.

(270) פירוש - על כוס ראשון יאמר קידוש [פסחים קיד.], על כוס שני תאמר הגדה [פסחים קטז.], על כוס שלישי תאמר ברכת המזון [פסחים קיז:], ועל כוס רביעי יאמר הלל [שם]. ולהלן הערה 304 גם חילק כדבריו כאן בין ד' כוסות לכוס של קידוש. וראה להלן הערה 372, פמ"ט הערה 57, ופ"נ הערה 55.

(271) כי רק לגבי תפילה וברכות שהם דיבור אמרינן "שומע כעונה" [סוכה לח:], אך לגבי מעשים אין לנו דבר הדומה ל"שומע כעונה", ולכך לא יתכן שבחיוב עשיית מעשה יהיה אחר מוציאו. וכן הביא להקשות בחדושי מרן ריי"ז הלוי [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט] על דברי התוספות, וז"ל: "הנה בתוספות ר"פ ערבי פסחים על הא דתנן 'ולא יפחתו לו מארבע כוסות' כתבו [ומביא דברי התוספות]... וכבר שמעתי מאאמו"ר זצ"ל שתמה על דברי תוספות אלו, דמאי ענין ארבע כוסות לקידוש דכל השנה, דהתם המצוה היא הברכה, וזהו עיקר הקידוש, ובזה הוי דינא דשומע כעונה. אבל בארבע כוסות, הלא עיקר המצוה היא השתיה של הד' כוסות, ומאי שייך להוציא בזה". וכן המרומי שדה [פסחים צט:] הקשה על תוספות, וז"ל: "אינו מובן מה זה דמיון [לקידוש], התם המצוה היא רק בברכה, ואין מברכין אלא על הכוס, משום הכי אין צריך כוס אלא למברך. אבל מצות ד' כוסות תיקנו לשתות, והיאך אפשר להוציא ידי חובת שתיה". [והנה לשון המהר"ל הוא "עיקר מלתא הוא הכוס... הכוס הוא עיקר", ולא כתב "שתיית הכוס". וראה להלן הערה 317]. **ובביאור שיטת תוספות** כתב המקראי קודש פסח [ח"ב סימן כט] בזה"ל: "לדעת התוספות גדר המצוה של ארבע כוסות דהכוסות הם חלק של המצוות אמירת קידוש, הגדה, ברכת המזון, והלל, שיהיו על הכוס. והיינו שכוס הראשון הוא לאמירת הקידוש שיהא על הכוס, והשני לאמירת הגדה שתהא על הכוס, והשלישי לאמירת ברכת המזון שתהא על הכוס, והרביעי לאמירת ההלל שתהא על הכוס. ונמצא שכל ארבעה הכוסות שוין בזה כמו בקידוש, שעיקר מילתא הוא הקידוש, ההגדה, ברכת המזון, וההלל, אלא שבליל פסח תיקנו אותם על הכוסות. ולכן דינם כמו בקידוש, שבעל הבית מוציא את כל השומעים, ובזה שהוא בעצמו מברך על הכוס כל השומעים יוצאים מדין שומע כעונה, והוי כמקדשים על הכוס, וכאומרים הגדה, ברכת המזון, והלל, דהיוצא מדין שומע כעונה הוא נגרר אחרי המברך לכל הפרטים... שעיקר התקנה שתהא כוס לכל אחת מד' המצות, שאמירתם תהא על הכוס. ולאלו שחולקים על התוספות, הפירוש הוא שבתקנת

ד' כוסות יש בה שני דברים; שתיית ד' כוסות דרך חירות, וגם כל חד נעביד ביה מצוה, היינו אמירות על הכוס". ומעין זה כתב הגרי"ז שם. וצרף לכאן דברי תוספות [סוכה לח. ד"ה מי], שכתבו: "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא. אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים [פסחים קח.] דמחייבי בד' כוסות, **ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה**. שאני הלל דפסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור". הרי תוספות לשיטתם ביארו שד' הכוסות נתקנו בשביל הדברים שיאמרו עליהם [וכן כתב הקהלות יעקב פסחים סימן סד]. אך דעת המהר"ל היא שד' כוסות הם תקנה לעצמם, כמו מצה ומרור, שחז"ל תיקנו את השתיה בכוס, ולכך לא יתכן שאחד יוציא את זולתו ידי חובה. **והנפק"מ תהיה** באם ישתה ארבעה הכוסות ללא אמירת הגדה והלל, האם קיים בזה את מצוות ד' כוסות [לפי התוספות לא, ולפי המהר"ל כן]. וכן כתב המהר"ל להדיא להלן [לאחר ציון 367], וז"ל: "ותימה לרשב"ם, כיון ששתה ארבע כוסות, אף על גב דשתאן רצופים, למה אינו יוצא". וכן מצינו בזה מחלוקת הב"י והפר"ח; הנה המחבר [שו"ע או"ח סימן תעב ס"ח] פסק "צריך לשתות ארבע כוסות על הסדר ["פירוש, שיאמר ההגדה בנתיים" (מג"א שם סק"ח)]. ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא". ובביאור הלכה שם [ד"ה שלא כסדר לא יצא] כתב: "שלא כסדר לא יצא - עיין מג"א שכתב דכסדר מיקרי כשאומר ההגדה בינתים, והוא מדברי הרשב"ם [פסחים קח: ד"ה בבת אחת]. ומשמע לכאורה דכשלא אמר ההגדה בינתים, אפילו שהה בין כוס לכוס, מיקרי שלא כסדר, ולא יצא. אכן מלשון הש"ס [פסחים קח: "שתאן בבת אחת"] משמע דאיכא קפידא רק כשישתה אותן בבת אחת [ראה להלן הערה 366 שכך דייק גם רבי בצלאל בן המהר"ל], והיינו... בזה אחר זה רצופין. אבל אם שהה בינתים, אף דודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתקנו חכמים, מכל מקום בדיעבד לא הפסיד הכוסות. ומצאתי פלוגתא בזה בין הב"י להפרי חדש, עיין בב"י בסימן תפ"ד לענין ברכת המזון, ודעתו שם דבדיעבד יצא, וכמו שכתבתי [לשון הב"י שם: "ארבע כוסות אפשר לקיימן בלא ברכת המזון, שאע"פ שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד, ואחד מהכוסות תיקנו על ברכת המזון, מכל מקום אם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים, ודאי יצא. וא"כ ברכת המזון אינה ענין לכוס שלישי"]. ובפר"ח [או"ח סוף סימן תפד] חולק שם עליו מהא דכאן דכשלא אמר על הסדר לא יצא. ובאמת אין השגה מזה על הב"י, וכמו שכתבנו [ד"לא יצא" איירי ששתאן רצופין ללא שהיה בין הכוסות, אך יצא אם שהה ביניהם]. ואחר כך מצאתי במאמר מרדכי [ס"ס תפד ד"ה ודע]

שגם הוא כתב כדברינו לישב דברי הב"י". וזה לשון המאמר מרדכי [שם]: "ודע שמבואר בדברי מרן ז"ל בב"י סוף סימן זה דכל ששתה ד' כוסות... יצא, אפילו שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ז"ל. ולכאורה יש לדקדק על זה ממה שנתבאר לעיל סימן תעב ס"ח דצריך לשתות ד' כוסות על סדר שנתבאר במשנה, ואם שתאן שלא כסדר, לא יצא... ומדברי מרן ז"ל כאן משמע לכאורה שאין הסדר מעכב. וצריך לומר דעל כרחך לא כתב מרן ז"ל כאן דאם שתאן שלא כסדר שתיקנו חכמים יצא אלא לומר דאף על פי שלא אמר ברכת המזון על כוס יצא ידי ד' כוסות, כיון שלא שתאן זה אחר זה. ולעיל סימן תע"ב לא אמרינן דלא יצא אלא כששתאן זה אחר זה שלא כסדר שתיקנו חכמים **בהפסקה**". נמצא שהב"י סובר כמהר"ל [שיש לכוסות חשיבות אף ללא הדברים שיאמרו עליהם], והפר"ח סובר כתוספות [שלא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה]. וראה להלן הערות 366, 372, ופמ"ט הערות 39, 43.

(272) "בפסח היו משועבדות לפרעה במצרים" [לשון תוספות מגילה ד. ד"ה שאף]. ולא כמו שפירש הרשב"ם [פסחים קח:] "שאף הן היו באותו הנס - דאמר במסכת סוטה [יא:] בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו".

(273) כן הקשו תוספות [פסחים קח: ד"ה היו], וז"ל: "והא דאמרינן [סוכה כח.] דפטורות מסוכה, אף על גב דאף הן היו באותו הנס". והתוספות הרא"ש [פסחים קח:] כתב: "אף על גב דבסוכה כתיב [ויקרא כג, מג] 'הושבתי את בני ישראל', ונשים היו באותו הנס, ואפילו הכי פטורות כדאיתא בפרק הישן [סוכה כח.]". ויש לתמוה, הרי הגמרא [סוכה כח.] ביארה את מקור הפטור של נשים מהסוכה, שאמרו "מנא הני מילי, דתנו רבנן 'אזרח' זה אזרח ["אי הוה כתיב 'אזרח' הוי משמע כל תולדות ישראל, אנשים ונשים" (רש"י שם)], 'האזרח' [ויקרא כג, מב "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות"] להוציא את הנשים ["כתיב 'האזרח' מיומן שבאזרחים, להוציא את הנשים" (רש"י שם)]. והואיל ויש מיעוט מפורש להוציא את הנשים מחיוב סוכה, מה מקום יש לשאול שנשים יתחייבו בסוכה. כבר הקשה כן בתוספות רעק"א למשניות [מגילה פ"ב מ"ד אות יח], וז"ל: "היינו אף דקרא כתיב 'האזרח' למעוטי נשים, דהתינח אם סברא ד'הן היו באותו הנס' הוי דאורייתא, משום הכי בסוכה פטורות, דהתורה פטרתן. אבל כיון דהוי רק סברת דרבנן, אם כן מה בכך דהתורה פטרתן, מכל מקום לחייבינהו דרבנן". ופירושו, כמו שבד' כוסות מצינו שרבנן חייבו את הנשים [מחמת סברת "אף הן היו באותו הנס"], אע"פ שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא [כמבואר בתוספות פסחים קח: ד"ה שאף]. כך בסוכה, רבנן היו צריכים לחייב את הנשים [מחמת סברת "אף הן היו באותו

הנס"], אע"פ שהתורה פטרה נשים ממצות סוכה מגזה"כ "האזרח". וראה הערות 277, 283.

(274) ש"נס הסוכה" הוא ענני כבוד או סוכות ממש [סוכה יא:]. ובספר קרבן אהרן על הספרא [רלב: אות יא] כתב: "סוכות ממש שהיו עושין מפני החמה בשעת חנייתן. וקשה לי, דאם כן מה נס היה בזה שהצריך הכתוב שנעשה זכר אליו. ונראה לעניות דעתי הנס הוא באומרו [ויקרא כג, מג] 'בהוציאי אותם מארץ מצרים', כי עם אשר יצאו ממצרים באופן שהם יצאו, היה מן הראוי שיפחדו משבת בסוכות. אלא שבהיות השגחת האל יתברך עליהם, היו יושבים בסוכות, ולא בערי מבצר, מבלי פחד כלל. ולזה צוה לעשות זכרון לנס הזה, והוא שהושיבם האל יתברך בהשקט ובבטחה מבלי עיר מבצר, אלא בסוכות שהיו עושים עם היות זה בזמן הוציאי אותם מארץ מצרים". ובספר ליקוטי יהודה [פרשת אמור] כתב: "אא"ז האמרי אמת אמר בשם אביו השפת אמת ז"ל, דלמ"ד סוכות ממש עשו להם, מה היה הנס. ופירש ואמר היינו שירדו להם סוכות ממש בנס, והם הקימו הסוכות האלו".

(275) ולחלק בין נשים [הפטורות] לאנשים [החייבים].

(276) פירוש - מצות ארבע כוסות התחילה אצל ישראל, ולפני כן לא היתה קיימת כלל ["**דקבלנו אנחנו** ארבע כוסות בשביל נס הגאולה"]. ואודות שארבע כוסות הם מדרבנן בשביל גאולת מצרים, כן אמרו חכמים [פסחים קיז:] "ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות". וכן יש בארבע כוסות פרסום הנס [מגיד משנה חנוכה פ"ד הי"ב]. וראה להלן פנ"א הערה 6.

(277) לכאורה מבאר ששאני מצות סוכה שהיא מהתורה, והקב"ה פטר נשים ממצוה זו, לכך אין בידי רבנן לשוב ולחייב נשים במצוה זו [מחמת ש"אף הן היו באותו הנס"], "כי מה האדם שיבוא אחרי המלך את אשר כבר עשוהו" [קהלת ב, יב], והואיל והקב"ה פטרן מהמצוה [מגזירת הכתוב שטעמה אינו ידוע לנו], אין בידי רבנן לשוב ולחייבן. מה שאין כן במצות ארבע כוסות, שהיא מתחילתה מדרבנן, והקב"ה לא הקדים לפטור נשים ממצוה זו כמובן, לכך ניתן בידי רבנן להחיל חיוב זה על הנשים מחמת הסברה ש"אף הן היו באותו הנס". אך זה א"א לומר, וכפי שכתב הרעק"א [הובא למעלה הערה 273] ד"מה בכך דהתורה פטרתן, מכל מקום לחייבינהו דרבנן". אלא כוונתו מתבארת על פי המשך דבריו כאן, שמחלק בין טעם המצוה לנתינת המצוה. וראה להלן הערה 283.

(278) בא ליישב קושיא סמויה; הואיל והקב"ה פטר נשים ממצות סוכה, לכאורה בזה הקב"ה גילה שאין לחייב נשים מחמת "אף הן היו באותו הנס", ואיך רבנן [בארבע

כוסות, חנוכה, ומקרא מגילה] יבואו לחייב נשים מחמת סברה זו. ונהי ד"מה בכך דהתורה פטרתן, מכל מקום לחייבינהו דרבנן" [לשון הרעק"א שהובא למעלה הערה 273], זהו נאמר בכלליות, שרבנן יכולים לחייב במקום שהתורה פטרה. אך כיצד רבנן יכולים לחייב נשים מחמת סברה שהתורה פסלה. ועל כך יבאר שמצד הקב"ה המחייב מצות סוכה אינו הנס, ולכך מה שפטר נשים מסוכה אינו מורה שהנס אינו מחייבן.

(279) שהן ניתנו לישראל מחמת הסדר השכלי האלקי שיש בהן, הנעלה משכל האדם וטעמיו, ולכך מצות סוכה היא מעבר לטעם של [ויקרא כג, מג] "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים". ולמעלה פמ"א [לאחר ציון 39] כתב: "בני אדם העוסקים במצות השם יתברך, שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית... נבדלת מן החמרי ביותר". ובתפארת ישראל פ"ח [קלו:] כתב: "כל המצות הם שכל אלקי, ולא שכל אדם. ולפיכך האדם אשר יש לו נפש אלקית, והיא עומדת בחומר, על ידי מצות השכליות האלקיות, כאשר הוא דבק בהם ועושה אותם, הוא דבק בו יתברך, ומוציאים את נפשו מן הטבע. ואף שלא ידע טעם המצוה, הלא כאשר הוא עושה המצוה ודבק במצוה שהיא השכל אלקי, נדבק בו יתברך". ושם פ"ט [קמה.] כתב: "הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת [לאדם ולבעלי חיים], ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ואיך לא יקנה מדרגה אלקית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם. שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך... ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך". וכבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. ובאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת

כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה" [הובא פל"ט הערה 38, ופמ"א הערה 41, וש"נ].

(280) ויקרא כג, מב-מג "בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים אני ה' אלקיכם". ודברים אלו יוטעמו היטב על פי דבריו הידועים של הבית הלוי [שמות יג, ח], שביאר שאין הפירוש שהואיל ויצאנו ממצרים, ולא הספיק בצקם להחמיץ, לכך נצטוונו על אכילת מצות. אלא ההפך הוא הנכון; הואיל ויש מצות אכילת מצות מאז, לכך ישראל יצאו ממצרים באופן שלא הספיק בצקם להחמיץ. וכלשונו: "גם המצות שאנו יודעין בהם הטעם, וכמו במצה שאמרו בה טעם על 'שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שגאלם' [הגדה של פסח]. וכן מרור שבא לזכר שמררו המצריים חייהם [שם], ופסח על שפסח על בתי אבותינו [שם], מכל מקום בודאי דאין זה עיקר יסודה של המצוה, ולא מטעם זה נתחדשה המצוה. והטעם אינו רק דבשביל זה מוטל עלינו החוב לקיים ולעשות מצוה זו, ולא נהיה כפויי טובה. וכן דקדקו רבותינו ואמרו [שם] 'מצה זו שאנו אוכלין כו' על שום שלא הספיק בצקם כו'', דהוא רק טעם דמשום הכי אנחנו מקיימים מצוה זו. אבל עיקר יסודה של המצוה למה כך היא המצוה איננו בשביל זה מה שהיה במצרים, דהרי התורה קדמה לעולם [נדרים לט:], וגם קודם העולם היתה התורה, והיה כתיב בה מצות מצה. וגם אברהם אבינו וכל האבות קיימו התורה כולה עד שלא ניתנה [יומא כח:], וא"כ הוא בליל ט"ו בניסן אכל אברהם מצה ומרור, אע"ג דאז היה קודם גלות מצרים. ועל כרחך מצות אלו לא נצמחו מגאולת מצרים, רק הוא להיפוך, דמזכות מצות פסח ומצה ומרור שיש בלילה הזאת, נצמחה גאולתן ממצרים בלילה זו". והשל"ה [מסכת פסחים תורה אור אות יז] כתב: "והנה אקדים חקירה אחת גדולה... והיא זאת; תלה הכתוב הרבה מצות מהתורה ביציאת מצרים. והוא דבר מבהיל הדעת שהתורה היא נצחית ויהיה קיומה תלוי במצרים, כאילו אם לא היה יצ"מ אז היתה התורה ח"ו בלתי מתקיימת". ושם אות כא העתיק לשונו של העבודת הקודש [ח"ד פל"ו] בזה"ל: "הנה עוד זאת ישוטטו הלבבות ורעיוניהם לבקש את דבר ה', כי ישתוממו על זה לאמר, הלא קיים וקיבל ואין לנטות ימין ושמאל, כי זאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל ולא אחרת, ומצותיה אשר צונו ולא זולתם, הכל דבר מכוין לעצמו, והוא צורך גבוה, לא צורך הדיוט בלבד לתיקון הכבוד... ואיך אם כן יבאו זכר ליציאת מצרים, ואם לא גלו אם ובניה שם, האם נאמר כי אין מקום וצורך אל זאת התורה ואל מצותיה חלילה. וחולין הוא לנו מלהאמין זה, כי כבר קבלו אבירי הרועים כי התורה

קדמה לעולם [נדרים לט:], לגלות ולהודיע כי אינה תלויה בזמן ולא במקום ולא בשום דבר אחר זולתם, כי היא מכוונת לעצמה, ולזה אמרו כי היא שם ה' ממש. ולכן על כל זה חל על המאמינים חובת ההשתדלות לבקש אמת מפי יודעיה ומקבליה, כי מאתם תורה תצא, ועמם חכמה תמצא, כי הם אשר עלו עיר הגבורים, והורידו עוז מבטחה ובשלום".

וצרף לכאן מה שנכתב בספר מהרי"ל [מנהגים, סדר ההגדה (מהדורת מכון ירושלים, עמוד ק סימן יח)], וז"ל: "הא דלא מברכינן 'שעשה נסים' איציאת מצרים. אמר מהר"י סג"ל משום דמצוה הכתובה בתורה היא, ואין מברכין 'שעשה נסים' אלא אמצוה דרבנן, כגון חנוכה ופורים, דתיקנו (הברכה) [המצוה] משום הנס. [אך] מצות ופסח דאורייתא, גם אם לא הנס". כלומר מועדי רבנן הם מחמת הנס, אך מועדי התורה הם בעצם, ולא מחמת הנס. והם הם דברי המהר"ל.

(281) כגון, אמרו חכמים [סנהדרין עו:] "המחזיר אבידה לכותי עליו הכתוב אומר [דברים כט, יח-יט] 'למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלוח לו'". ופירש רש"י [שם] "והמחזיר אבידה לנכרי - השווה וחבר נכרי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לנכרי הוא עושה כן, שלא נצטווה עליהם". הרי שאע"פ שיש טעם להחזיר אבידה לנכרי, מ"מ אין על כך מצוה בתורה. וכן האופן שביאר את המושג "אסמכתא" בבאר הגולה באר הראשון [לג.-מ:], שהם דברים מושכלים היוצאים ומסתעפים מן התורה, אך מ"מ אינם מצות מן התורה. וכן המסילת ישרים פרקים יח-יט [בביאור מדת החסידות] ביאר שמדת החסידות היא לעשות דברים שהם רצונו יתברך, אע"פ שה' יתברך לא ציוה עליהם במצוה. הרי שמצות התורה הן מעבר לטעם גרידא, שהרי "הרבה דברים יש להם טעם, ולא רצה השם יתברך לגזור אותם".

(282) פירוש - מצות סוכה היא מעבר למה שהנס מחייב, ואין היא רק מחמת הנס. לכך רבנן אינם יכולים לחייב נשים בסוכה רק מחמת "אף הן היו באותו הנס", כי חיוב סוכה הוא מעבר לכך. וראה הערה 284.

(283) פירוש - הואיל ומצות סוכה אינה מחמת הנס [ולכך אין לחייב נשים בסוכה מחמת "אף הן היו באותו הנס"], ממילא מצות סוכה נידונת כמו כל מצות עשה שהזמן גרמא, דנשים פטורות. ומשמע מדבריו שנשים פטורות ממצות סוכה מחמת שהיא מצות עשה שהזמן גרמא. ויש להעיר, שהגמרא [סוכה כח.] שללה טעם זה, שאמרו שם "אמר רבה, הלכתא נינהו [שנשים פטורות מסוכה]... הלכתא למה לי, הא סוכה מצות עשה שהזמן גרמא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות... אמר אביי, לעולם

סוכה הלכתא, ואיצטריך, סלקא דעתך אמינא 'תשבו כעין תדורו', מה דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו, קא משמע לן. רבא אמר, איצטריך, סלקא דעתך אמינא יליף חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות, מה להלן נשים חייבות, אף כאן נשים חייבות, קא משמע לן". הרי שהגמרא ביארה בתרי טעמי שאין לפטור נשים מסוכה מחמת שהוי מצות עשה שהזמן גרמא, ובעי לשם כך הלכתא מיוחדת, ומדוע כאן מבאר שפטור נשים מסוכה היא מחמת שזו מצות עשה שהזמן גרמא. וכן יש להקשות על רש"י [סוכה כ: ד"ה מעשה] שכתב שפטור עבדים ונשים מהסוכה הוא מחמת שזו מצות עשה שהזמן גרמא. ויש לומר, שההלכתא מגלה לנו שהפטור הוא מחמת מצות עשה שהזמן גרמא, דאמנם ללא ההלכתא לא היינו פוטרים הנשים מחמת זה [כפי שביארו רבה ואביי], אך לאחר שנאמרה ההלכתא, בזה חזרנו לטעם שהוי מצות עשה שהזמן גרמא [כן כתב בספר פני משה (סוכות כ:) על רש"י שם]. ודמות ראיה לכך הם דברי הגמרא [קידושין לג:], שאמרו שם "כל מצות עשה שהזמן גרמא [אנשים חייבין ונשים פטורות] וכו'. תנו רבנן, איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא, סוכה ולולב, שופר וציצית ותפילין". הרי שהגמרא הזכירה פטור נשים מסוכה מחמת שהיא נכללת ב"מצות עשה שהזמן גרמא".

(284) נראה שדברי המהר"ל האלו הם ביאור לתשובת תוספות [פסחים קח:], שכתבו: "והא דאמרינן דפטורות מסוכה, אף על גב דאף הן היו באותו הנס [ויקרא כג, מג] 'כי בסוכות הושבתי'. התם בעשה דאורייתא, אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים, כיון שהיו באותו הנס". והקשה המגן גבורים [סימן ע סק"א] בזה"ל: "והדבר נפלא, אמאי במ"ע דאורייתא דסוכה לא תיקנו אף מדרבנן בשביל שאף הם היו באותו הנס, ובד' כוסות שעיקרן דרבנן, תיקנו" [וכן הקשה הקובץ שעורים פסחים אות ריג]. והרעק"א [מגילה פ"ב מ"ד אות יח] כתב לבאר את תשובת תוספות בזה"ל: "'התם בעשה דאורייתא, אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס' [לשון תוספות]. נראה לי כוונתם, דדוקא במילי דרבנן, כמו בד' כוסות וחנוכה, דעיקרו דרבנן מעיקרא, כי תקנו - תקנו גם לנשים שהיו באותו הנס. אבל במצות דאורייתא לא תקנו חז"ל חיובא ביחוד לנשים". ופירושו, שרבנן לא יעשו תקנה רק לנשים, אלא יעשו תקנה גם לנשים. לכך, בארבע כוסות וחנוכה, רבנן תיקנו לאנשים ונשים כהדדי. אך בסוכה שהיא מהתורה, הרי האנשים כבר מצווים ועומדים, וחז"ל לא יבואו לתקן חיוב שהוא רק לנשים. ועדיין הדברים מחוסרים תבלין. אמנם לפי דברי המהר"ל כאן הדברים מאירים; הואיל ומצות סוכה דאורייתא כוללת יותר מהמתחייב מהנס, וכמו שנתבאר, לכך אי אפשר שחכמים יחייבו נשים לשבת בסוכה רק מפאת הנס, כי זו תהיה סוכה

חדשה שאינה קיימת אצל האנשים, וחכמים לא באו להמציא מצות חדשות, אלא "כעין דאורייתא תיקון" [לשון תוספות פסחים ריש קח:]. מה שאין כן מצות ארבע כוסות, שאינה קיימת כלל בתורה, לכך ניתן לתקן אותה על הנס בלבד לאנשים ונשים כאחת [מפי בני האברך המופלג רבי משה יונה שליט"א]. **ודע**, שתוספות [מגילה ד.] סוברים שסברת "אף הן היו באותו הנס" מהני גם למצות דאורייתא, שהקשו כן על מצה, וכלשונם: "גבי מצה יש מקשה, למה לי היקשא [דנשים חייבות במצה] ד'כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה' [פסחים מג:], תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו נס". הרי שאף במצוה של תורה [אכילת מצה] הקשו תוספות שנשים יתחייבו מחמת "אף הן היו באותו הנס". וזה דלא כדבריהם בפסחים [קח:], שאמרו שרק במצות דרבנן אמרינן "אף הן היו באותו הנס". ובשו"ת שואל ומשיב [מהדורא תליתא סימן תמג] הביא שאלה זו, וכתב ליישב בזה"ל: "דסברת תוספות [בפסחים] הוא דהטעם שהן היו באותו הנס לא שייך בחיוב מן התורה, דהא לא דרשינן טעמא דקרא. ואם כן כל שהוא מצות עשה שהזמן גרמא דנשים פטורות, לא שייך לחייב מטעם שהן היו באותו הנס, דהא לא דרשינן טעמא דקרא. ולכך דוקא בד' כוסות דרבנן, דתיקנו משום הנס, בזה שייך לומר דתיקנו גם בנשים מטעם שהן היו באותו הנס. אבל סוכה לא נודע הטעם, לא שייך לדרוש טעמא דקרא. ואף דכתיב [ויקרא כג, מג] 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל', מ"מ אינו מבואר הטעם בקרא, ורבי עקיבא ורבי אליעזר נחלקו בזה [סוכות יא:], וזה ברור. ולפי זה במצה דהוא ודאי מבואר בקרא משום הנס של יציאת מצרים [דברים טז, ג "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים וגו'"], בזה שייך לחייב גם הנשים מטעם שהן היו באותו הנס". אך נראה שהמהר"ל לא נחית לזה, אלא סובר שבכל מצות דאורייתא לא שייך לומר "אף הן היו באותו הנס", וכפשטות לשון תוספות בפסחים.

(285) יבאר חילוק נוסף בין מצות דרבנן למצות דאורייתא; עד כה ביאר שמצות התורה [כמו סוכה] הן מעבר לטעם מסוים [כגון בשביל הנס], בעוד שמצות דרבנן [כמו ארבע כוסות] הן מחמת טעם מסוים [כגון בשביל הנס]. אך מעתה יבאר שבמצות עשה מן התורה אין בזה אלא מצות עשה, אך במצות עשה דרבנן יש גם איסור לאו של "לא תסור". וראה להלן הערה 296.

(286) של ארבע כוסות [שנשים חייבות], למצות סוכה של תורה [שנשים פטורות].

(287) כשיטת הרמב"ם [הלכות ממרים פ"א הלכות א-ב], וז"ל: "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה, ומהם חק ומשפט יוצא

לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה, שנאמר [דברים יז, יא] 'על פי התורה אשר יורוך', זו מצות עשה. וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן. כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה, שנאמר [שם] 'לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'". וכן כתב הרמב"ם בהקדמתו הקצרה למנין המצות על סדר ההלכות [מובא בתחילת משנה תורה, לפני ספר מדע, מיד לאחר מנין המצות שלו], וז"ל: "כל אלו המצות שנתחדשו חייבים אנו לקבלם ולשמרם, שנאמר [דברים יז, יא] 'לא תסור מן הדבר וכו'', ואינם תוספת על מצות התורה... אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם בי"ד תקנום וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשוועתנו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים וגו''. ועל דרך זו היא כל מצוה ומצוה שהיא מדברי סופרים, בין עשה ובין לא תעשה". וכן כתב הרמב"ם בספר המצות שורש ראשון, וז"ל: "כל מה שאמרו חכמים לעשותו, וכל מה שהזהירו ממנו, כבר צוה משה רבינו ע"ה בסיני שיצונו לקימו. והוא אמרו [דברים יז, יא] 'על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה'. והזהירנו יתברך מעבור בדבר מכל מה שתקנו אותו או גזרו, ואמר [שם] 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'". והרמב"ן בהשגותיו שם חולק וסובר ש"לא תסור" שייך דוקא בדברים הנדרשים בי"ג מדות או מהלכה למשה מסיני, ולא בכל מה שתיקנו חכמים, וכלשונו: "וראוי לפי זה הדעת להחמיר מאד בדברי סופרים, שכולם תורה הם, אין ביניהם שום הפרש... שכל דבריהם לאו ועשה הם. ורבותינו בכל התלמוד אומרים הפך מזה, שהרי הם דנין כל דברי סופרים להקל, מהם באיסורין, כמו שאמרו [ביצה ג:] 'ספיקא דאורייתא לחומרא, וספיקא דרבנן לקולא'... כללו של דבר, שדברי סופרים חלוקים הם בכל דיניהם מדברי תורה להקל באלו, ולהחמיר באלו. ואם היה העובר על דבריהם, או שאינו מקיים מצות שלהם, עובר על עשה ועל ל"ת מן התורה, היה חומר גדול בהם, ולא היו ראויין לקולות הללו... אבל הדבר הברור המנוקה מכל שבוש הוא שנודיע שאין הלאו הזה 'לא תסור' אלא במה שאמרו בפירושי התורה, כגון הדברים הנדרשים בתורה בגזירה שוה, או בבנין אב, ושאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, או במשמעות לשון הכתוב עצמו, וכן במה שקבלו הלכה למשה מסיני תורה שבעל פה". ועיין בדבריו הנפלאים של המשך חכמה [דברים יז, יא] בביאור שיטת הרמב"ם. וכן בבאר הגולה באר הראשון [עו.] כתב כדבריו כאן, וז"ל: "מי שאינו מקיים מילי דרבנן יקרא 'רשע' גם כן, כי מצות דרבנן מחויבים על האדם, שהרי אמרה תורה 'לא תסור וגו''".

(288) "שניות לעריות שגזרו סופרים עליהם" [רש"י שם]. כגון, אם אמו, אם אביו, כלת בנו, כלת בתו, ועוד [יבמות כא.], שגזרו עליהן סופרים כדי להרחיק את האדם מאיסור ערוה שבתורה.

(289) "וכל מצות לא תעשה, בין שהזמן גרמא, בין שלא הזמן גרמא, אחד האנשים ואחד הנשים חייבין" [משנה קידושין כט.].

(290) לכך נשים חייבות בארבע כוסות, ופטורות מסוכה, כי בארבע כוסות יש לאו של "לא תסור" [ונשים חייבות בכל הלאווין], ובישיבה בסוכה אין לאו, אלא מ"ע שהזמן גרמא [ונשים פטורות]. ודבריו צריכים ביאור, שלפי זה חיוב נשים בארבע כוסות אינו מחמת "שאף הן היו באותו הנס", אלא מחמת שיש בזה איסור לאו. אך הרי רבי יהושע בן לוי אמר להדיא שחיוב נשים בארבע כוסות הוא משום [פסחים קח:] "שאף הן היו באותו הנס", ואיסור "לא תסור" מאן דכר שמיה. אמנם החוות יאיר [סימן י] הקשה כן, וז"ל: "למה ליה לרבי יהושע בן לוי לומר דנשים חייבין במגילה מטעם שאף הם היו באותו הנס [מגילה ד.], לימא משום שהוא בכלל 'לא תסור', והוה ליה לא תעשה, ונשים חייבות בכל לא תעשה". ולהלן [סימן יא] כתב ליישב: "דלא שייך לומר דקים לנשי בלאו ב'לא תסור' אם לא נדע תחלה בבירור חיובא דידהו מגזירות חכמים. לכן לולי 'אף הם היו וכו'' הוה אמינא דמעיקרא לא תקנו לחייב נשים, דמסתמא תקנו ככל מ"ע שהזמן גרמא". וכן בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב סימן קב הביא דבריו של החוות יאיר, וכתב: "כי אמנם הקושיא היא שבוש גמור בעיני, כי אף אם בודאי גם נשים איתנהו בלאו ד'לא תסור' במידי דשייכי בגויה... אכן בדבר שצוו לעשותו, ויש מקום לומר שלא כיוונו בו שיכלול גם את הנשים, ממילא לא חייל עלייהו חיובא ד'לא תסור', כגון הכא דסלקא דעתך אמינא לא עדיף מקרא מגילה משאר מצוות עשה דאורייתא שהזמן גרמא, דנשים פטורות. משום הכי אי לא אשמעינן דחייבות במקרא מגילה, מסתמא הוה אמרינן דפטירי, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא [פסחים ל:], להכי ודאי צריך גילוי ורמז לחייבן. ואז קיימי עלה בלאו 'לא תסור'. ובלאו הכי, מהי תיתי לחיובינהו, דליחול עלייהו דין לאו ד'לא תסור'. זה פשוט וברור. יעב"ץ". וככל הדברים האלו יש לבאר בדברי המהר"ל כאן.

(291) לא מצאתי מקורו. וחכ"א כתב לי: "אכן, אך כבר ידוע דרש"י ותוס' [ברכות כ:] פליגי אי פטורות בכל מ"ע שהזמ"ג דרבנן. ואם כי שם היה ניתן לדחות כמו שכתב הנצי"ב בהשמטות להעמק שאלה בסוף שמות אות י והגר"ש איגר בשו"ת כתבים סי"ח. אך מציאה רבתי אשכחנא במחזיק ברכה או"ח רצא, שהביא מספר הישר לר"ת גבי ג'

סעודות, דאשה חייבת משום דבכל מצ"ע דרבנן אין פטורות בזמ"ג, והקשה שם על כך הקושיא הנ"ל, למה הוצרכו לטעמא דאף הן היו וכו'. ושוב מצאתי שכל זה הובא בשדי חמד כללים מערכת המ אות קלה. ויתכן שיש מי שפירש כך בדברי ר"ת או רש"י. וע"ע מקראי קדש להגרצ"פ חנוכה סימן יג ובהערה שם 11".

(292) מה שתולה חיוב נשים במצות לא תעשה במלקות, כך עולה מדברי הגמרא [קידושין לה.], שאמרו שם "וכל מצות לא תעשה [בין שהזמן גרמא בין שלא הזמן גרמא, אחד האנשים ואחד הנשים חייבין]. מנהני מילי... אמר קרא [במדבר ה, ו] 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם', השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה", ופירש רש"י [שם] "לכל עונשין - ולאוין עונשין מלקות הן". הרי שחיוב המלקות שיש במצות לא תעשה הוא סבת חיוב נשים במצות לא תעשה. ואודות שמצות לא תעשה חמורות ממצות עשה מחמת המלקות, כן אמרו בגמרא [יבמות ז.] "לאו לא תעשה חמור מיניה [ממצות עשה]", ופירש רש"י [שם] "לאו לא תעשה חמור מיניה - שהרי לוקין עליו". אך כאן מוסיף לבאר שזו הסבה שנשים חייבות בכל מצות לא תעשה, משום שמצות לא תעשה חמורות יותר ממצות עשה [מחמת המלקות], ולכך אע"פ שהנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, מ"מ הן חייבות במצות לא תעשה שהזמן גרמא [ולא מצאתי מקורו לומר סברה זו]. ויש לדון לפי זה, האם נשים יהיו חייבות במצות לא תעשה שהזמן גרמא כשאין בהן מלקות [כגון לאו "בל תאחר", שעובר לאחר ג' רגלים (ר"ה ד.) או נותר לפי אלו שסוברים (פנ"י קידושין לד.) שנחשב לאו שהזמן גרמא "דמיד שהותר שוב אינו עובר" (לשון תיבת גמא ר"פ נשא)]. ובמיוחד יש להסתפק כן לפי דבריו כאן, שהמלקות אינן רק סימן בעלמא, אלא הן הסבה לחיוב הנשים. והאחרונים האריכו בזה גם בלא תעשה שלא הזמן גרמא כשאין בו מלקות [ראה פרי מגדים בפתיחה כוללת לאו"ח חלק שני אות יד, בספרו תיבת גמא ר"פ נשא, מנחת חינוך מצוה ח אות ד, שדי חמד כללים מערכת ה אות קכט (ד"ה השווה), ופאת השדה מערכת ה אות כא].

(293) מבאר כאן שחיוב נשים במצות לא תעשה הוא משום חומרתן של מצות לא תעשה [דיש בהן מלקות], לעומת קולתן של מצות עשה. ולכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו בשאר ספריו, שביאר בהם לאידך גיסא; מצות לא תעשה הן פחותות ממצות עשה, ולכך נשים, שהן חומריות יותר, חייבות במצות לא תעשה, אך פטורות ממצות עשה, שאין מדריגת הנשים מגיעה לשם. וכגון, בתפארת ישראל פ"ד [פא.] כתב: "כל מצות לא תעשה מחויבים בהם הנשים גם כן כמו האנשים, אף כי מדריגתם חמרי, כי מצות לא תעשה מצד החומר גם כן... ואלו מצות עשה שהזמן גרמא פטורין

מהם הנשים, כי מצות עשה המצוה היא מצד הצורה, כי הצורה היא שלימות האדם, והשלמתו היא מצד מצות עשה". ושם פל"ז [תקנ:] כתב: "ויש לפרש גם כן שתי קדושות שיש לישראל, הם; מצות לא תעשה, ומצות עשה. וקדושת מצות עשה יותר קדושה בהם ממצות לא תעשה, כמו שפירשנו זה במקום אחר, כי לכך כל מצות לא תעשה נשים חייבות, אשר מציאות הנשים יותר נוטה אל החומר. אבל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. ולכך מצות עשה דוחה מצות לא תעשה [שבת קלב:], והם שני קדושות שיש לישראל". ושם פמ"ד [תרפו:] כתב: "מצות עשה שיש להם מעלה יותר, קרובים אל השם יתברך. ומצות לא תעשה קרובים אל המקבל, ודבר זה ידוע. ולכך אף הנשים חייבות במצות לא תעשה, אבל במצות עשה אין הנשים חייבות בכלם, והבן זה". ובח"א למכות כג: [ד, ז.] כתב: "ומעתה תבין כי האשה שהיא חמרית חייבת בכל מצות לא תעשה, ואינה חייבת בכל מצות עשה. כי מדריגת האשה אינה מגיעה עד המעלה העליונה, היא מדריגת מצות עשה, שתהיה האשה בפעל לגמרי, לפי שהיא חמרית... ותבין גם כן למה מצות עשה דוחה לא תעשה, כי הם יותר במעלה מן מצות לא תעשה". וראה בסמוך הערה 296.

(294) לשון רש"י [שם] "עשה ולא תעשה - יש בהן שאין בהם חיוב מיתה, אבל דברי סופרים חייבין מיתה על כולן, כדכתיב [קהלת י, ח] 'ופורץ גדר ישכנו נחש'". ובבאר הגולה באר הראשון [סב.] כתב לבאר זאת בשני הסברים: "איך דבר זה אפשר שיהיה יותר נזהר בדברי סופרים משיהיה נזהר בדברי תורה. אבל דבר זה אין תמיה כלל, כי כבר אמרנו כי גזירת חכמים אשר גזרו הוא הדבר אשר ראוי לפי חכמתם. ואין ספק אחר שהאדם הוא גם כן אנושי, יותר עונשו ממהר לבא. וזה כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם אכל תרומה בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה קדושה, אינו כמו מי שחטא בדברים הטבעיים, כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעולם הזה, שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעולם הבא שאינו טבעי, ואם בא עליו עונש בעולם הזה, אינו ממהר כל כך לבא. וכך הדבר הזה בעצמו; כאשר הוא חוטא בגזירת חכמים, שהם השכל האנושי, על זה בא עליו העונש מיד, כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים. והחוטא במצות התורה שהם אלקיים, עונשו יותר בעולם הבא, אשר העולם [הבא] הוא אלקי, ואינו קרוב אליו. אף על גב שלענין החטא בעולם הבא בודאי עונש

המצוה שהיא בתורה יותר, מכל מקום העונש ממהר לבוא בעולם הזה על גזירת חכמים, במה שהוא חוטא במדריגת שכל שהוא בעולם הזה, לכך מקבל מיתה ומסתלק מן העולם הזה. וכאשר תדקדק בזה, תמצא שהדבר הזה ברור מאוד. כי מצות התורה בעבור שהם ממדריגה עליונה מאוד, אף כי העונש עליהם חמור וקשה מאוד, מכל מקום לענין זה שהעונש ממהר לבא, בדבר זה מצות דרבנן חמור יותר, מפני שגזרו אותם רבנן, ממהר המיתה לבוא, ונכוה האדם בגזירתם ובגחלתם, לפי שעבר דבר שהוא קרוב אל האדם ביותר, כמו שהיא גזירה דרבנן. **ועוד יש בדבר זה** מה שאמר כי העובר על דבריהם חייב מיתה ענין מופלג מאוד. וזה כי כמו שאמרנו כי גזירות דרבנן הם נקראים גדר לתורה, וכמו שהגדר הוא מבדיל וחוצץ בין דבר לדבר, כך מצות דרבנן הם מבדילים ומפרישים את האדם מן החטא. ואם לא היו מצות דרבנן, היה בא האדם לידי חטא ביותר, ועל ידם הוא מובדל מן החטא. ודבר כמו זה נחשב כמו צורה והשלמה לדבר, כי צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר. וכאילו היו מצות דרבנן שהם מבדילין אותו מן החטא, הם נחשבים כמו צורה והשלמה לגוף המצוה, מאחר שעל ידם הוא ההבדל מן החטא. וכאשר חוטא, ומבטל הגדר, דבר זה הוא בטול הצורה וההשלמה, ואין לך העדר כמו זה, כאשר מבטל דבר שנחשב צורה והשלמה לדבר. ולכך בא עליו ההעדר והמיתה גם כן כאשר הוא נותן העדר ובטול לדבר שהוא כמו צורה והשלמה" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 44, פכ"ג הערה 178, ופל"ב הערה 28]. וכן כתב בדרוש על התורה [סב.], ונר מצוה [קכז.]. וראה הערה הבאה.

(295) לכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו בשאר ספריו [הובאו בהערה הקודמת], שביאר בהם שחיוב מיתה המוטל על העובר דברי חכמים הוא רק בעובר על גזירות חכמים וההרחקות מהעבירה, ולא בתקנה כמו ארבע כוסות. וכן בדר"ח פ"ב מ"י [תשמא.] כתב: "גזירת והרחקת של חכמים שגדרו וגזרו, העובר על דבריהם של תלמידי חכמים נכוה בהם, וכדאיתא בפרק קמא דברכות [ד:] העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ואמר עוד [עירובין כא:] בני הזהר בדבריהם יותר מבשל תורה, כי דברי תורה עשה ולא תעשה, והעובר על דבריהם חייב מיתה". ובבאר הגולה באר הראשון [לב.] כתב: "וכאשר תחקור על מקומו של הבאר הזה תמצא אותו נחלק לארבעה ראשים; האחד מה שפרשו חכמים המצוה שבתורה, וזה שנקרא 'דברי סופרים'... השני, הם המצות שהם בעצמם דברי סופרים, והביאו ראיה ודרש מן התורה, ואמרו על זה כי המצוה מדבריהם רק קרא אסמכתא בעלמא... השלישי, הם המצות שגזרו חכמים גדר וסייג לתורה... הרביעי הם המצות שאינם לסייג ולגדר, ובכלל זה המצוה שתקנו בזמן

מן הזמנים, כמו נר חנוכה וכיוצא בזה". ולפי דבריו בשאר ספריו חיוב מיתה מוטל על הגדר השלישי ["המצות שגזרו חכמים גדר וסייג לתורה"], ולא על הגדר הרביעי ["המצות שאינם לסייג ולגדר, ובכלל זה המצוה שתקנו בזמן מן הזמנים, כמו נר חנוכה וכיוצא בזה"]. וראה בבאר הגולה באר שני הערה 419. וצ"ע. וראה הערה הבאה.

(296) מבאר שפירושו הראשון יותר פשוט מפירוש זה. ויש להסתפק למה כוונתו ב"פירוש הראשון"; כי עד כה ביאר שלשה פירושים מדוע בארבע כוסות אמרינן "אף הן היו באותו הנס", ולא אמרינן כן בחיוב נשים לשבת בסוכה; (א) פירושו הראשון שכתב למעלה [מציונים 284-272] הוא שיש לחלק בין מצות דרבנן למצות דאורייתא, משום שמצות התורה [כמו סוכה] הן מעבר לטעם מסוים [כגון בשביל הנס], בעוד שמצות דרבנן [כמו ארבע כוסות] הן מחמת טעם מסוים [כגון בשביל הנס]. (ב) פירושו השני שכתב למעלה [מציונים 290-285] הוא שבמצות דרבנן יש לא תעשה "לא תסור", ונשים חייבות במצות לא תעשה אף שהזמן גרמא, לעומת מצות סוכה שאין בה מצות לא תעשה. (ג) פירושו השלישי [מציונים 296-291] הוא שבמצות דרבנן יש חומרא ש"העובר על דברי סופרים חייב מיתה", לכך נשים חייבות בארבע כוסות יותר ממה שחייבות במצוה מהתורה. והנה פירושו השני והשלישי הם בעלי גוון דומה [שיש חומרא בדרבנן יותר מהתורה (לאו דלא תסור, או חיוב מיתה)], ואילו פירושו הראשון הוא מהלך אחר [שמצות מהתורה הן מעבר לטעם מסוים]. ולכך בהיותו בפירושו השלישי ומפנה את המעיין לפירושו הראשון, לא ברור האם כוונתו לראשון קמא או לראשון בתרא. ועל כל פנים מובן היטב מדוע פירושו השלישי אינו כל כך רצוי בעיניו, כי הוא נוגד את שיטתו בתרתי; (א) הטעם שאשה חייבת במצות לא תעשה שהזמן גרמא [מחמת חיוב מלקות] אינו כפי שביאר בשאר ספריו [כמצויין למעלה הערה 293]. (ב) "שכל העובר על דברי סופרים חייב מיתה" יאמר על תקנות חז"ל [כמו ארבע כוסות], בעוד שבשאר ספריו ביאר שזהו נאמר רק על גזירות חז"ל הנועדות להרחיק את האדם מן העבירה [כפי שצויין בהערה הקודמת].

(297) לשון המחבר [שו"ע או"ח סימן תעב ס"ט]: "שעור הכוס רביעית לאחר שימזגנו". וכתב המשנ"ב [שם ס"ק כח]: "לאחר שימזגנו - היינו דלא בעינן רביעית יין חי, אלא רביעית ביחד עם המים שמזוג בו. ובזמניהם שהיו היינות חזקים מאד, היו מוזגין על חד תלת".

(298) כך אמרו בגמרא [פסחים קח:] "מאי כדי מזיגת כוס יפה דקאמר, לכל חד וחד". והטור [או"ח סימן תעב ס"ח] כתב: "צריך כל אדם לשתות ארבע כוסות על הסדר

שנפרש". וכתב הב"ח שם "ומה שכתב 'צריך כל אדם', היינו לומר דכל אחד צריך שיהיה כוסו לפניו, לאפוקי שלא ישתו שנים מכוס אחד שיש בו שתי רביעיות".

(299) לשון הטור [או"ח סימן תעב ס"ט] "ומדת הכלי שיכילנו, ארכו כרוחב ב' גודלים, וכן רחבו, וגבהו כרוחב ב' גודלים, וחצי גודל, וחומש גודל", והב"י הצביע על מקורו בגמרא [פסחים קט.].

(300) פסחים קז. ד"ה אם, ושם קח: ד"ה רובא.

(301) לשון תוספות [פסחים קז. ד"ה אם]: "אם טעם מלוא לוגמא יצא. וכדמפרש ביומא [פ.] כל שאילו מסלקו לצד אחד יראה כמלוא לוגמיו, והוי פחות מרביעית, כדאמרינן התם". ושם קח: כתבו תוספות [ד"ה רובא]: "רובא דכסא. היינו כמלא לוגמיו כדפירשתי לעיל. ומיהו לכתחילה צריך לשתות רביעית".

(302) אלא מצריכים רוב כוס, ולא סגי במלא לוגמיו. וזו שיטת הרמב"ן, ויובא להלן [ציון 312].

(303) בא לחלק בין ארבע כוסות לבין קידוש, כי תוספות הוכיחו מקידוש שסגי במלא לוגמא, שאמרו [פסחים קז.] "המקדש וטעם מלא לוגמא, יצא".

(304) כן כתב הב"ח [או"ח סימן תעב ס"ט]: "הרמב"ן ז"ל מפרש דטעימת מלא לוגמיו לא קתני לה אלא גבי קידוש וברכת המזון, דהתם לא בעינן רק טעימת הכוס, ובטעימת מלא לוגמיו הוי טעימה, אפילו בכוס גדול. והלכך אפילו לכתחלה לא בעי למיטעם רביעית שלם, אלא סגי במלא לוגמיו, דהיינו רוב רביעית. אבל כאן דבעינן שישתה ארבע כוסות, ולא הוה שתיית כוס אלא אם כן שותה רוב הכוס". ובחידושי מרן רי"ז הלוי הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט [סד"ה והנראה] כתב: "גבי קידוש שיעור הטעימה הוא מלא לוגמיו, וגבי ד' כוסות בעינן דוקא רובא דכסא. והפשוט בזה... דרק גבי קידוש ושאר כוסות של ברכה, דעיקר מילתייהו הוא הברכה שעל הכוס, אלא דדינא הוא דהמברך צריך שיטעום, בזה הוא דהוי שיעורא כמלא לוגמיו, דבהכי הויא טעימה. אבל גבי ארבע כוסות, דהמצוה היא שתיית הכוס, על כן צריך לשתותו כולו דוקא, ורק דברובא סגי משום דרובו ככולו. אבל שיעורא דמלא לוגמיו לא שייך הכא כלל, דזה הוא שיעור הנאמר בדין טעימה, ולא הכא דבעינן שתיית הכוס. ושוב מצאתי שכן כתב בב"ח סימן תעב". ולמעלה [לאחר ציון 205] המהר"ל גם כן חילק בין כוס קידוש לד' כוסות לענין אם אחד יכול להוציא את חבירו. וזהו אותו החילוק המבואר כאן. וראה להלן הערה 372, ופמ"ט הערה 38.

(305) מזכיר גם כוס של ברכת המזון, שלא הזכיר עד כה [והב"ח הזכירו (מובא בהערה הקודמת)]. והביטוי "כוס יפה" שהוזכר בגמרא [פסחים קח:] נאמר על כוס של ברכת

המזון [רשב"ם שם], ושיעור שתייתו הוא מלוא לוגמיו [שו"ע או"ח סימן קצ ס"ג]. וכן כתב הב"ח [שם], וז"ל: "ולכך לא קאמר גבי ארבע כוסות 'והוא דשתי מלא לוגמיו', אלא קאמר 'והוא דשתי רובא דכסא', בין כוס קטן של רביעית, בין כוס גדול הרבה". וקצת פלא שהב"ח אינו מזכיר שכך כתב המהר"ל, לעומת הפעמים האחרות בסימן זה שהזכירו.

(306) פירוש - אף על פי שנחלקו הראשונים אם סגי במלא לוגמא או בעינן רוב כוס [כפי שהביא כאן], מכל מקום לכתחילה צריך שישתה כל הרביעית, וכמו שמבאר. ומדובר בכוס רגיל, ששיעורו רביעית, ושיעור רביעית הוא כוס שלם, ויותר ממלא לוגמא ומרוב כוס.

(307) הוריות ג: "בכל התורה כולה קיימא לן רובו ככולו".

(308) לשון הב"ח [או"ח סימן תעב ס"ט] "ברובו יצא, אבל לכתחלה ישתה כולו. וכן מוכח בדבריו לקמן בסימן תפ"ו, שכתב 'וישתה רביעית או רובו בהסיבה'. כלומר רביעית שלם לכתחלה, או רובו דיעבד. והיינו טעמא, דלא אמרינן 'רובו ככולו' אלא לענין שיוצא ברובו דיעבד, אבל לכתחלה ודאי צריך כולו, ופשוט הוא". ובספר משמרת ליל שימורים על ענייני פסח וליל הסדר, סימן יב אותיות ד-ה הראה שדבר זה שנוי במחלוקת ראשונים גדולה, וכלשונו: "לסיכום השיטות; שיטת התוספות [פסחים קח:] והמאירי [שם]... דלכתחילה צריך רביעית, ובדיעבד סגי במלא לוגמיו, דהיינו רוב רביעית... שיטת הרא"ש [הלכות פסחים, נדפס בסוף פסקיו לפסחים] ורבינו ירוחם [נתיב ה ח"א], דאף לכתחילה סגי ברוב רביעית", יעו"ש.

(309) כמו שכתב רש"י [חולין כא:] לגבי שחיטת סימן בעוף "כל הסימן הוי מצות שחיטה בעוף לכתחילה". והרמב"ם בהלכות שחיטה [פ"א ה"ט] כתב: "כמה הוא שיעור השחיטה, שני הסימנין, שהן הקנה והושט. השחיטה המעולה שיחתכו שניהן, בין בבהמה בין בעוף, ולזה יתכוין השוחט. ואם שחט רוב אחד מהן בעוף, ורוב השנים בבהמה ובחיה, שחיטתו כשרה". והמחבר [או"ח סימן תרמו ס"ה] כתב: "למצוה בעינן כל שיעור אורך ההדס שיהא עבות, ולעיכובא ברובו". [וראה חולין כז. בלישנא השניה שם "ארובו של אחד כמוהו"]. והסברה לכך מבוארת היטב בבית הלוי ח"ב סימן יא, אות ו, שכתב: "הא דסגי בשוחט רק הרוב [של הסימן (חולין כז.)], אין הטעם דהמיעוט אינו בתורת שחיטה כלל, רק באמת צריך לשחוט כל הסימן, אלא דאם שחט רק הרוב, וסילק ידו ממנו, חשבינן גם המיעוט כאילו הוא נשחט גם כן, וכמו בכל דוכתא דרובו ככולו, והמיעוט נגרר בתר רובו, ומשום הכי אינו מעכב בדיעבד, דחשבינן ליה כאילו

נשחט כולו. אבל לכתחילה צריך לשוחטו, דהרי הא דכשר אינו רק משום דחשבינן ליה כאילו הוא שחוט, ומשום הכי כששוחט גם המיעוט, שפיר יש מקום לומר דהכל חדא שחיטה היא... דהרי גם המיעוט צריך להיות נשחט". הרי שמצד עצם ההגדרה הוי דין בדיעבד, וכמו שמורה הלשון "רובו כְּכולו", שכולו עדיף מרובו. וראה בברכת אברהם פסחים קח: "בענין רוב כוס" שהאריך בזה.

(310) פסחים קח. ד"ה רובא דכסא, וז"ל: "ומיהו לכתחילה צריך לשתות רביעית". ורהיטת לשונו מורה שבדיעבד אפשר לומר "רובו ככולו" לגבי רביעית. אמנם להלן [לפני ציון 320] כתב: "לא מצאנו בשום מקום רוב רביעית, רק היכא דבעינן רביעית צריך רביעית שלם, ולא שייך ברביעית רוב". ויש ליישב שכוונתו כאן לכוס שלם, וכמבואר להלן הערה 322.

(311) שיש בו הרבה רביעיות.

(312) הב"י סימן תעב הביא שכך כתב הארחות חיים בשם הרמב"ן. וראה הערה הבאה.

(313) לשון הב"י [שם]: "וזה לשון ארחות חיים [סדר ליל הפסח סימן ו], אם היה כוס גדול שיש בו שתי רביעיות... הרמב"ן כתב שצריך לשתות רוב מכל כוס אפילו מחזיק כמה רביעיות". וראה להלן [לאחר ציון 366] שביאר שהרשב"ם [פסחים קח:] סובר כדעת הרמב"ן.

(314) דעת הכל בו [סימן נ], והדעה הראשונה בארחות חיים [שם], והובאו בב"י שם. וכן היא דעת הר"ן [פסחים כג. בדפי הרי"ף], מאירי [פסחים קח:], ראב"ן סימן תטו [עד:], ראבי"ה [מסכת פסחים סימן תקכה (עמוד 169)], פסקי הרי"ד [פסחים קח:], ורבינו מנוח הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט. ולהלן [לפני ציון 365] מבאר שרש"י [פסחים קח:] סובר כשיטה זו.

(315) וסגי רק ברביעית. ומלשונו מבואר שאף אם הרביעית היא מיעוטו של כוס גדול מאוד, מ"מ יצא. ועל זה גופא יעורר בהמשך [ראה הערה 319].

(316) המחבר [או"ח סימן תעב ס"ט] הביא את שתי הדעות: "ואם יש בו הרבה רביעיות, שותין ממנו כל כך בני אדם, כמנין רביעיות שבו. ויש אומרים שצריך לשתות רוב הכוס אפילו מחזיק כמה רביעיות".

(317) סברה זו מקבלת תוספת הארה על פי מה שכתב למעלה [לאחר ציון 269] שבתקנת ארבע כוסות "עיקר מלתא הוא הכוס, ולא הקידוש, רק שתקנו שכל אחד ואחד מן הכוסות יעשה עליו מצוה, אבל הכוס הוא עיקר, ולא שייך בזה שהוא מוציא אחר". הרי שכתב שעיקר התקנה הוא הכוס [ולא "שתיית הכוס", והשווה ללשונות

האחרונים שהובאו למעלה הערה 271]. לכך מאוד מסתבר שאם העיקר הוא הכוס, אזי צריך לשתות רוב כוס, אפילו שיש בכוס כמה רביעיות יין. אך אם עיקר התקנה היה שתיית הכוס, בזה היה יותר מקום לומר שניזל בתר הכמות של רביעית, ולא אכפת לן מגודל הכוס.

(318) בא לבאר פירכא שניה על מה שכתב למעלה לצד הראשון [לאחר ציון 314] אודות האפשרות לתת בכוס גדול מאוד רק רביעית ["דכיון שאם לא היה נותן בו מתחלה כי אם רביעית, אף על גב שהכוס היה גדול מאוד, יוצא בו, דלא מצינו שצריך שיהיה הכוס מלא, אם כן השתא שהיה הכוס מלא, בשביל זה לא נאמר כלל שיהיה חייב לשתות כל מה שבתוכו"], ויבאר שאי אפשר לתת בכוס גדול מאוד רק רביעית.

(319) אך אם רובו מלא מהני, שזה נחשב ל"כוס". ואין זה מצד רובו ככולו, שכבר השריש החת"ס [או"ח סימן קמ] ד"רובו ככולו" לא מהני אלא כשיש רובו מתוך כולו. וכגון כאשר יש עשרה אנשים לפניך, ושבעה מהם עדיין לא התפללו, דבזה אמרינן ששבעה הוי רוב. אך אם יש רק שבעה לפניך, בזה לא אמרינן רובו ככולו [ראה הערה הבאה]. אלא כוונת המהר"ל היא שכאשר יש רוב כוס אזי הוא נקרא "כוס". וראה במועדים וזמנים [ח"ג סימן רנה עמוד קלג] שג"כ ביאר שדין "רובו ככולו" בארבע כוסות אינו כמו "רובו ככולו" בכל התורה כולה. **ודע**, שדעת המהר"ל היא דעת יחיד בזה; דעת רבינו דוד [פסחים קח:] היא דאפילו לכתחילה לא בעי שהכוס יהיה מלא עד רובו, וכלשונו: "אפשר לנו לומר שאם היה הכוס גדול כל כך שיהיה במיעוטו שיעור רביעית, שיוצא בו מי ששתאו, [ד]כל כוס שיש בו רביעית ככוס אחר הוא נחשב, ואע"פ שאינו מחזיק אלא מיעוטו של כוס, שאין צריך שיהיה מלא אלא להדור מצוה, כמו שאמרו לענין ברכת המזון [ברכות נא.]. ואף על פי שהוא פגום, אין בכך כלום, שאין הפגם פוסל אלא לברכה". ודעת הב"ח [או"ח סימן תעב ס"ט] היא שרק לכתחילה בעי שהכוס יהיה מלא עד רובו, וכלשונו: "מכל מקום נראה דאפילו לכתחלה אין למלאות כל הכוס ממש, אלא ימלאנו עד רובו, דזה נקרא נמי כוס של יין". וזהו לכתחילה, אך בדיעבד משמע אינו מעכב. וכן כתב הפרי מגדים [אשל אברהם סוף סימן תעב] בדעת הב"ח. אך המהר"ל מחדש שאף בדיעבד בד' כוסות אם אין הכוס מלא רובו, אין זה נקרא כוס כלל, ומשמע שאפילו בדיעבד מעכב. ובאבני חושן [על ענייני כוס של ברכה], בפתיחה פ"ד [עמוד לג בהערה 11] עמד על כך, וז"ל: "הפרי מגדים באו"ח סוף סימן תע"ב כתב דד' כוסות של ליל פסח דומה לכל כוסות של ברכה דסגי בדיעבד כשממלא הכוס ברביעית יין אף שהכוס מחזיק כמה רביעיות. אבל המהר"ל בספר גבורות ה' כתב 'ועוד דודאי

נראה צריך שיהיה הכוס מלא עד רובו לכל הפחות, דאם לא כן לא נקרא כוס כלל אם אין רובו מלא'. ובביאור המחלוקת נראה דהנה באו"ח סימן תע"ב ס"ט הביא המחבר מחלוקת הראשונים אם הכוס מחזיק כמה רביעיות אם צריך שישתה כל הכוס, ובדיעבד סגי ברוב כוס, או דאין צריך לשתות יותר מרביעית. דדעת הרמב"ן דבליל פסח צריך לשתות כל הכוס, ובדיעבד סגי ברובו. דסבירא ליה להרמב"ן דכיון דיש דין של שתיית ד' כוסות, יש להקפיד לשתות כמה שהכוס מחזיק. והחולקים סוברים דכיון דשיעור רביעית היא מה שצריכין בכל כוסות של ברכה, לכן גם שיעור רביעית היא בגדר כוס... ודעת המהר"ל שם לפסוק כשיטת הרמב"ן, דצריכין לשתות כל הכוס, אף שיש לו הרבה רביעיות. ולכן פסק הפרמ"ג כשיטת רוב הפוסקים דאין צריך לשתות יותר מרביעית, והיינו דשיעור רביעית יש לו החשיבות של כוס, ולכן א"צ למלא בכוס שמחזיק כמה רביעיות אלא שיעור רביעית. מה שא"כ המהר"ל שפסק כשיטת הרמב"ן דאם הכוס מחזיק כמה רביעיות לא סגי במה ששותה רביעית, דהמודד כאן אינו רביעית, אלא הכוס כמות שהוא. ולכן גם לענין למלא הכוס לא סגי במה שממלא אותו ברביעית, דהא רביעית אינו נותן שם מלא על כוס זה".

(320) כי אין רוב בשיעורים, דזה עצמו ענין השיעור, שבפחות מזה לא נחשב. וכן כתבו הרבה אחרונים. וכגון, הערוך לנר [סוכה ז.] כתב: "ודאי בכל הדברים שנתנה התורה שיעור, לא אמרינן רובו ככולו, דאל"כ יצא באכל רוב כזית מצה, או יתחייב באכל רוב כזית מחמץ וחלב ודם. אלא על כרחך היכי דנמסר שיעור, בעינן שיעור שלם". ובשו"ת הלכות קטנות [ח"ב סימן נג] כתב שלא שייך רובו ככולו בשיעורים, שהרי מקוה שהיא ארבעים סאה טובל בה, אך כשחסרה קורטוב אחד אינו יכול לטבול בה [ר"ה יג.], ולא אמרינן שרוב ארבעים סאה לפניך. ובשו"ת דברי יציב חלק או"ח סימן כג [אות ד] כתב: "איך יש הוה אמינא שיהיה שייך רובו ככולו בכהאי גוונא [בשיעורים], הרי לפי זה נפסלו כל מדות ושיעורים אם נאמר בהם רובו ככולו". ונראה לבאר עוד מצד הסברה, דבשלמא כאשר איירי בדברים שהם במציאות, וכגון בשחיטת הסימן של העוף, הרי הסימן היה קיים בעולם מאז, ועל כך ניתן לומר שרוב הסימן הוא כמו כל הסימן. אך בשיעורים לא היה כאן דבר לפני שנקבע השיעור, ואם לא בעי כזית, אלא רוב כזית, אם כן "רוב כזית" הוא מעתה השיעור הראוי, ומה שייך לומר על כך "רובו ככולו", הרי רובו הוא הוא כולו [מצאתי מעין סברה זו בשו"ת בית שערים חלק או"ח תשובה קסד ד"ה ואמנם].

(321) ש"רובא דכסא" אינו מוסב על הרביעית, אלא על הכוס עצמו.

(322) פירוש - נעמיד את הגמרא בציור מאוד מסוים, והוא שאיירי בכוס רביעית, ועל כך אמרו שסגי ברוב כוס [שהוא רוב רביעית]. ומה שהוקשה מקודם שלא מצאנו בשום מקום "רוב רביעית" [כי אין רוב בשיעורים, וכמו שביאר], ניישב זאת שהרוב מתייחס לכוס, ולא לרביעית [שרוב רביעית הוא רוב כוס], וגבי הכוס ניתן לומר "רובו ככולו". וראה למעלה הערה 310 במה שהוקשה שם. וצריך לומר שכוונתו שם לכוס שלם, וכמו שנתבאר כאן.

(323) פירוש - זהו הציור שנחלקו בו הרמב"ן והיש מפרשים [ראה למעלה ציון 314], והגמרא לא עסקה בציור זה כלל. לכך ניתן לומר שבציור זה [כוס גדול עם הרבה רביעיות יין] סגי ברביעית, שעל כך מעולם לא אמרו בגמרא "רובא דכסא", כי הגמרא לא עסקה בציור זה.

(324) פירוש - שני הדינים שיעלו לפי זה מהגמרא [(א) בכוס רביעית די ברוב כוס (שהוא רוב רביעית). (ב) בכוס גדול מאוד רביעית אחת תספיק] יהיו סותרים זה לזה, וכמו שמבאר.

(325) בציור שבו עסקה הגמרא [כוס רביעית].

(326) גם בכוס גדול מאוד.

(327) בציור שבו עסקה הגמרא [ונבאר שאין זה דין בכוס, אלא דין ברביעית].

(328) כי אין רוב בשיעורים, וכמו שנתבאר. לכך מסיק כאן המהר"ל כרמב"ן, שהאופן היחידי להעמיד את דברי הגמרא ב"רובא דכסא" הוא בציור של כוס גדול שיש בו הרבה רביעיות, ועל כך אמרו שבעי רוב כוס.

(329) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 318] "דודאי נראה צריך שיהיה הכוס מלא עד רובו לכל הפחות, דאם לא כן לא נקרא כוס כלל אם אין רובו מלא".

(330) נמצא שמכריע כרמב"ן. וראה להלן הערה 368 במה שהוקשה משם על הכרעה זו. והמשנ"ב סימן תעב ס"ק לג כתב: "ולדינא קיימא לן כדעה הראשונה ["אם יש בו הרבה רביעיות, שותין ממנו כל כך בני אדם, כמנין רביעיות שבו", ודלא כרמב"ן]. ומכל מקום אם אין בדעתו לשתות הרבה, לא יקח כוס גדול, רק כוס שמחזיק רביעית, כדי לחוש לדעה זו [של הרמב"ן]".

(331) רשב"ם [פסחים קח:] "מזיגת כוס יפה של ברכה שיעורו רובע רביעית לוג, כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית לוג, דכל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא, הכי מפרשינן לה במסכת שבת בהמוציא יין [עז.]". ומשפט זה אינו שייך לדבריו עד כה, אלא לדברים שיביא בהמשך אודות שתאן חי בלא מזיגה. ומצוי הוא בספרי המהר"ל

שסוף דבריו בקטע אחד הוא הקדמה לדבריו בקטע שלאחריו, וכמצויין למעלה [פ"ח הערה 213, ופמ"ד הערה 50].

(332) לשון הרשב"ם [שם]: "שתאן חי - שלא מזגן במים, יצא. וכגון שיש בו רביעית לוג, דבבציר מרביעית לאו כלום הוא, דכי היכי דמזוג בעינן רביעית בין הכל, הכי נמי חי בעינן רביעית".

(333) לפנינו בגמרא איתא "אמר רבא, ידי יין יצא וכו'". אך גירסתו היא כגירסת הרי"ף [פסחים כג. בדפי הרי"ף] והרא"ש [שם סימן כא], שגרסו "שתאן חי יצא ידי ד' כוסות, ולא יצא ידי חירות". וכן לשון הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט.

(334) הרשב"ם [שם] כתב "ידי חירות לא יצא - כלומר אין זו מצוה שלימה, שאין חשיבות אלא ביין מזוג". ורבינו דוד [שם] כתב: "ומה שאמרו ידי חירות לא יצא... שאינם דרך חירות אלא כשיש בהן מים". ובפסקי הרי"ד [שם] כתב: "שלא שתה כדרך בני חורין, אלא כדרך שכרות". והמאירי [שם] כתב: "אבל לא יצא ידי חירות, שאין זו שתיה מהודרה". והמהר"ם חלאווה [שם] כתב: "לא יצא ידי חירות, דאין דרך שתיה בכך".

(335) לשון הרשב"ם [פסחים קח: ד"ה ידי חירות] "הני מילי ביינות שלהן, דדרו על חד מתלת מיא, אבל יינות שלנו לא בעי מזיגה". וכן כתב בב"ב צז: [ד"ה עד שיתן]. ותוספות [שם סד"ה שתאן] כתבו: "ונראה דדוקא ביינות שלהם, שהיו חזקים, צריך מזיגה, אבל בשלנו לא". והטור [או"ח סימן תעב ס"ט] כתב: "ויין שלנו לכתחילה אינו צריך מזיגה". והב"י [שם] כתב: "ומה שכתב ויין שלנו לכתחלה אינו צריך מזיגה, כן כתב המרדכי [הכוונה לתוספות במרדכי] בפרק ערבי פסחים [שם]... דוקא ביין שלהם שהיה חזק ביותר, כדאמרינן בכמה דוכתי [שבת עז. וש"נ], אבל יין שלנו שאינו חזק כל כך, טוב לשתותו חי. וכן כתב הגהות מיימוניות [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט אות ו] בשם רשב"ם דיינות שלנו אין צריכין מזיגה". וכן הוא בשו"ע [או"ח סימן קפג ס"ב ובהגהת הרמ"א, ובסימן רד ס"ה, ובסימן רעב ס"ה ובהגהת הרמ"א]. וראה להלן הערה 357.

(336) הולך להוכיח מדברי הגמרא שיינות שלנו לא יצטרכו מזיגה כלל, כי המזיגה היא בהתאם לחוזק היין, וכמו שמבאר והולך.

(337) "מזוג שאמרתי לך בשני חלקי מים ואחד יין. מן היין השרוני - שגדל בשרון, שם מדינה הוא" [רש"י שם].

(338) "רך" [רש"י שם].

(339) מוכיח מיין השירוני ליינות שלנו. וכן הגר"א [או"ח סימן רד אות טז] הוכיח כן מיין השירוני. והשיטה מקובצת [ב"ב צז., ד"ה כתבו התוס', בשם רבינו יהודה] כתב שאין יין שלנו גרוע מיין השרוני, ששיעור מזיגתו הוא שני חלקים מים ואחד יין.

(340) הלשון "כוס של ברכה" נזכר בגמרא על הכוס שמברכים עליה את ברכת המזון [ברכות נא:, פסחים קיט:, ועוד]. ורש"י [ברכות נא.] כתב: "כוס של ברכה - ברכת המזון". וכן כתב רש"י בעוד מקומות [שבת עו:, פסחים קז., ונזיר סו:]. וראה להלן ציון 349.

(341) לשון הגמרא שלפנינו "תנו רבנן, יין עד שלא נתן לתוכו מים אין מברכין עליו בורא פרי הגפן, אלא בורא פרי העץ ["לפי שהיה יינם חזק מאד ואין ראוי לשתיה בלא מים, הלכך אכתי לא אשתני למעליותא, ולא זז מברכתו הראשונה, והרי הוא כענבים, וברכתו בורא פרי העץ" (רש"י שם)], ונוטלין ממנו לידים ["דשם מים עליו, דמי פירות בעלמא מקרי" (רש"י שם)]. משנתן לתוכו מים, מברכין עליו בורא פרי הגפן, ואין נוטלין ממנו לידים ["משנתן לתוכו מים שם יין עליו, ואין נוטלין אלא במים" (רש"י שם)], דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, בין כך ובין כך מברכין עליו בורא פרי הגפן, ואין נוטלין הימנו לידים... אמר רבי יוסי ברבי חנינא, מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים". הרי שהמימרא נאמרה על ידי רבי יוסי ברבי חנינא [ולא רבי אליעזר]. וכן בסמוך [ציון 354] יביא את המאמר הזה מב"ב [צז.] באותו שנוי לשון. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלג.] הביא את הגמרא כפי שהיא לפנינו.

(342) ואפילו מעט מים מספיק [מבואר בהמשך דבריו]. ומביא זאת כדי להורות שלא מדובר במים שבאו למזג את היין [שאז מעט מים לא יספיקו], אלא שצריך מים בעצם, וכמו שמבאר והולך. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלג.], ויובא להלן [ציון 348]. וכן ר"ת [מובא בתוספות פסחים קח: ד"ה שתאן] סובר שיש להוסיף מעט מים, ויובא להלן [ציון 347]. וכן משמע מהרמב"ם [הלכות ברכות פ"ז הט"ו] שכתב: "כיון שהגיע לברכת הארץ נותן לתוכו מעט מים כדי שיהא ערב לשתיה". הרי שאינו מוזגה, אלא מוסיף לה מעט מים.

(343) מה שמדבר על יינות ארץ ישראל, הוא שהטור [או"ח סימן קפג ס"ב] כתב: "תנן [ברכות נ:], מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. ופירש רב אלפס [ברכות לח. בדפי הרי"ף] שמניחו חי עד ברכת הארץ, ואז מוזגן להודיע שבח הארץ, שיינותיה חזקים, וצריך לערב בהם מים רבים... ויין שלנו אין צריך מזיגה" [וכן כתבו הריטב"א (ב"ב צז:), ותלמידי רבינו יונה (ברכות לז: בדפי הרי"ף), וראה להלן הערה 351]. והב"י [או"ח סימן קפג ס"ב] כתב: "כלומר דהא דאמרינן

[ברכות נא.] דכוס של ברכה צריך שיהיה חי, קשה מדאמר רבי יוסי בר חנינא [ברכות נ:] מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים. ולפיכך פירש הרי"ף דהא דאמרינן שיהא חי היינו דוקא עד ברכת הארץ, והא דמודים חכמים דאין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים היינו מברכת הארץ ואילך, וכדאמרינן בגמרא [ברכות נא.] חי, אמר רב ששת עד ברכת הארץ... ומה שכתב רבינו 'ויין שלנו אין צריך מזיגה', כלומר אע"פ שמודים חכמים בכוס של ברכה שאין מברכים על היין עד שיתן לתוכו מים, הני מילי ביינות שלהם שהיו חזקים, ולא היה השבח ניכר בהם עד שיתן לתוכן מים. אבל ביינות דידן מברכין עליהן בלא מזיגה". הרי שהיין של ארץ ישראל הוא חזק במיוחד, ומחמתו יש צורך ליתן בתוכו מים. וכן בנתיב העבודה פי"ח [א, קלג:] כתב: "כי עיקר הברכה של [בראשית כז, כח] 'ותירוש' הוא שהיין יש לו כח גדול, כאשר הוא יין של ארץ ישראל". חוזק היין של א"י גורם שינוי דין בנזקי שכנים; היה לאחד אוצר יין בארץ ישראל, יכול בעל החנות שתחתיו לעשות כל מלאכת אש שירצה, שאין החום מפסיד [שו"ע חו"מ סימן קנה ס"ב], לפי שיין של ארץ ישראל הוא חזק, מה שאין כן של שאר ארצות [סמ"ע שם ס"ק ז].

(344) כן כתב הב"י [או"ח סימן קפג ס"ב], וז"ל: "ביינות דידן מברכין עליהן בלא מזיגה, ומיהו בברכת הארץ נותן לתוכו מים... כך נראה לפרש דברי רבינו על פי מה שנהגו העולם למזוג כוס של ברכה במים בברכת הארץ, אע"פ שמפשט דברי הגמרא לא משמע שצריך למזגו במים אלא ביין שלהם, שהיה חזק ביותר... ומיהו מצוה מן המובחר ביינות שהם חזקים לתת לתוכו מים, אבל ביינות דידן שאינם חזקים, נראה שאין צריך. מכל מקום נהגו העולם להצריך למזגו בברכת הארץ, בין ביין חזק, בין ביין שאינו חזק... לא ראו לחלק בין יין ליין. ובמדרש רות הנעלם [זהר חדש מז:] סוד נרמז בנתינת המים ביין בברכת הארץ, ולפי דבריו אין לחלק בין יין ליין. ואפשר שעל פיו נהגו העולם למזוג כוס של ברכה אפילו יין שאינו חזק". וראה הערה הבאה. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלג.], ויובא בהערה 348.

(345) נראה שכוונתו לומר שכאשר נברא היין במעשה בראשית שתייתו הצריכה מים, כי אדה"ר נברא בארץ ישראל [רש"י בראשית ב, ז], ונקבר במערת המכפלה [עירובין נג.], הרי שהיה חי בארץ ישראל. וכן כתב הכוזרי [מאמר ב, אות יד]: "בארץ הזאת [א"י] נוצר אדם הראשון, ובה מת". לכך היין בעת בריאתו היה צריך למים כדי לשתותו, כי היה יין של ארץ ישראל. ותחילתו של דבר מורה על מהות הדבר ועיקרו, וכפי שנתבאר

בספר זה הרבה פעמים [ראה למעלה פמ"ז הערה 197 שהובאו שם מקומות רבים שיסוד זה הובא בספר זה]. לכך האופן שהיה היין בתחילתו הוא האופן המורה על מהותו.

(346) פירוש - יין מזוג יותר מדי, יצא מכלל יין. ולהלן [לאחר ציון 359] כתב: "יין המזוג לגמרי לא נקרא בשם 'יין' סתמא, אלא 'יין מזוג'". ובשיעור המזיגה המבטלת שם יין, נחלקו הפוסקים: הרמ"א [או"ח סימן רד ס"ה] כתב שיין המזוג בששה חלקי מים, אין מברכים עליו בורא פרי הגפן, וכשיש בו פחות מששה חלקים מים, הולכים, לענין ברכה, אחר הטעם. ויש שכתבו שהיום אין נוהגים למזוג יינות רפויים במים, וצדדו לומר שאם נתערב בו מים, אפילו רובו יין, אין מברכים עליו בורא פרי הגפן [עולת תמיד או"ח שם, והובא בא"ר שם ס"ק יא]. והפמ"ג [שם א"א ס"ק טז] כתב כן כשיש בו רוב מים. ויש ראשונים שכתבו [משמרת הבית לרשב"א ב"ה ש"ג, רא"ה וריטב"א ע"ז (ל.)] שאף יין המזוג ביותר משלשה חלקי מים, יצא מכלל יין לענין ברכה. והרשב"ם [ב"ב צו: ד"ה פש להו] כתב שבחמישה חלקי מים לאו כלום הוא. והרשב"א [בשו"ת המיוחסות סימן קנא] מצדד לומר שכשיש בו יותר משלשה חלקי מים, אף על פי שלדעתו אינו ראוי לקידוש ולכוס של ברכה, מברכים עליו בורא פרי הגפן. וראה להלן הערה 358.

(347) כן פירש הר"ת [תוספות פסחים קח: ד"ה שתאן]. וז"ל התוספות שם: "שתאן חי יצא - משמע דלכתחלה בעי מזיגה. וכן בפרק שלשה שאכלו [ברכות נ:] אמרינן הכל מודים בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. וקשה, דבפרק שלשה שאכלו [שם נא.] אמר י' דברים נאמרו בכוס של ברכה, וצריך חי... ור"ת פירש ד'חי' דהתם היינו מזיג ולא מזיג, כדאמר בבן סורר [סנהדרין ע.] אינו נעשה בן סורר עד שישתה יין חי, ומוקי לה במזיג ולא מזיג". אמנם המהר"ל מוסיף שר"ת אמר כן [ולא אמר שמזוג לגמרי] "כדי שלא יצא מתורת יין". ולכאורה ר"ת בלא"ה הוצרך להעמיד ב"מזיג ולא מזיג", שאם היה מזוג לגמרי לא היה נקרא "חי", ולא משום "שלא יצא מתורת יין". וכן כתבו תוספות שבת עו: [ד"ה כדי שימזגנו] להדיא, וז"ל: "ור"ת מפרש ד'חי' דקאמר היינו מזיג ולא מזיג, **דמקרי 'חי'** כדאמרינן בפרק בן סורר [סנהדרין ע.] עד שיאכל תרטימר בשר וישתה יין חי, ומוקי לה התם במזיג ולא מזיג". וכן כתב בעצמו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלג., ויובא בהערה הבאה]. ויש לומר, שבא לבאר מדוע הגמרא עצמה הצריכה יין חי, ועל כך מבאר שאם היין מזוג לגמרי אינו נקרא "יין". וכן כתב בהמשך דבריו בנתיב העבודה שם [א, קלג:], וז"ל: "'חי' [ברכות נא.], כנגד 'ותירוש' [בראשית כז, יח]. כי חי הוא שהיין הוא בכחו ואינו מזוג, כי כאשר היין הוא חי הוא מורה על הברכה

שנתברכו בתירוש, ואם אין היין חי, רק מזוג במים, אין זה ברכה של תירוש, כי מזוג אינו תירוש כמו שאמרנו. ולפיכך צריך שיהיה היין חי".

(348) הנה הזכיר כאן פעמיים שמעט מים הוא תיקון ליין, אך לא ביאר מהו התיקון הזה. אמנם בנתיב העבודה פי"ח [א, קלג.] ביאר כוונתו, וכלשונו: "נראה כי אין חילוק בין יין של ארץ ישראל לשאר יינות שבמדינות אלו, וצריך שיתן לתוכו מים. כי מאחר שהיין של ארץ ישראל הוא עיקר היין, אם כן טבע היין שאין ראוי לברכה בלא מים, ולכך יש ליתן בתוכו מים. ומכל מקום אין צריך שיתן לתוכו מים עד שיהיה מזוג לגמרי, דהרי משמע כל שהוא נותן לתוכו מים, הן הרבה הן מעט. דלא אמר רק שצריך שיתן לתוכו מים, ולא אמרו שיהיה מזוג. ועוד, אדרבא, הרי צריך שיהיה חי, והוא אחד מעשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה [ברכות נא.]. אלא בודאי צריך שיהיה חי, ולא יהיה מזוג. ואין צריך רק שיתן בו מים, כי המים מתקן היין, ודי אם יתן בתוכו מעט מים, אבל שיהיה מזוג, אדרבא, דבר זה אינו, כי מזוג אין עליו שם יין גמור. רק כיון שהמים הם תקון היין, והוא נותן בו מים, די בזה. ועוד נראה כי דבר זה מופלג בחכמה מה שצריך שיתן לשם מים, כי היין כאשר הוא בלבד אין זה מצוה מן המובחר, שהרי היין הביא יללה לעולם [יומא עו:]. וכמה דברים שאמרו על היין שהוא הפך הברכה. ואמרו י"ג ווי"ן כתובין בנח אצל היין, כדאיתא בפרק בן סורר ומורה [סנהדרין ע.]. ולפיכך אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים, ואז הוא ראוי לברכה. כי כאשר מחבר היין אל המים, אין היין מוכן עוד אל היללה, כאשר יש לו חבור אל המים, והוא ראוי לברכה. וכך יש לנהוג ולא בענין אחר". והאליה רבה [או"ח סימן קפג ס"ב] כתב: "והב"י כתב שנוהגין כן במדינתו אף שאין היינות חזקים, כי יש בזה סוד הקבלה, ועוד טעמים אחרים [הובא למעלה הערה 344]. ועוד מצאתי לגאון מוהר"ר ליווא בספר נתיבות עולם דאף במדינות אלו צריך שיתן מים לתוך כוס יין מעט מים, משום שיין הביא יללה לעולם. וכאשר מחבר היין למים אין היין מוכן עוד ליללו, אלא לברכה. וכך יש לנהוג", והובא בפמ"ג [שם א"א סק"ב].

(349) הוא כוס של ברכת המזון, וכמבואר למעלה הערה 340.

(350) פירוש - בגמרא [ברכות נ:] אמרו "בכוס של ברכה אין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. מאי טעמא, אמר רבי אושעיא, בעינן מצוה מן המובחר". ולעומת זאת כתב כאן שבשאר כוסות "לא בעי למצוה", כי ביין שלנו אין צורך למזגם, ואין ענין בעצם לחבר את היין למים. וראה הערה הבאה.

(351) כך היא שיטת הרבה ראשונים, שדוקא בברכת המזון אין מברכים אלא על יין מזוג [כדי להודיע את שבחה של ארץ ישראל, שיינותיה חזקים עד שאי אפשר לשתותם בלא מזיגה (כמבואר למעלה הערה 343). וכן הוא בהגהות לטור או"ח סימן רעב, אות ט, בשם המהרל"ח], אבל מקדשים אף על יין חי, אפילו הוא חזק עד שראוי למזגו בשלושה חלקים מים [כד הקמח שלחן של ארבע שער ראשון (עמוד תפה), והלכות ברכות לריטב"א פ"ח ה"א. ועיין טור או"ח סימן רעב בשם בה"ג לפירוש חידושי הגהות שם]. אמנם יש סוברים [ראבי"ה סימן תקיד (עמוד 143), ורבי יצחק גיאות הלכות קידוש (שערי שמחה עמוד ו)] שכל כוס של ברכה יש למזגה במים, שכל מצוה יש לעשותה מן המובחר. וכן בב"י או"ח שם ואליהו רבה שם ס"ק י מפרשים דברי הבה"ג שכך יש לנהוג בכל כוס של ברכה. וכן בספר מעבר יבוק [שפת אמת פכ"ח] כתב: "לכן הנהגתי בביתי בקידוש והבדלה, ובכל מין ברכה שהיא על היין, ליצוק בתוכו בג' פעמים לפחות ג' טיפין מים". ובירושלמי [ברכות פ"ז ה"ה (סוף מט:)] אמרו "נהיגין רבנן בההן כסא דקידושא", וכתב הפני משה [שם] "נהיגין רבנן כן גם בההן כסא דקידושא לתת לתוכו מים כלשהוא".

(352) לשון הרשב"ם שם: "וביין הראוי לברך עליו בפה"ג קאמר, דאע"ג דמברכין עליו בפה"ג, לקידוש היום מיהא לא חשיב. ולקמיה בא לפרש איזה יין בא למעט".

(353) "לקידוש" [רשב"ם שם].

(354) בגמרא שלפנינו מימרא זו נאמרה על ידי רבי יוסי ברבי חנינא, וכן הביאו את מאמרו מברכות ["מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים"]. וראה למעלה הערה 341.

(355) ליתן לתוכו מים.

(356) פירוש - אם ניתן להוכיח ממימרא זו שבעינן יין ממוזג לקידוש, מדוע רק הוכיחו ממנה שמזוג מעולה יותר, ולא שבעינן מזוג. ובהכרח שהמימרא הזאת עוסקת רק בברכת המזון, ולא בקידוש, וכמו שמבאר והולך. וכן הוכיח הב"ח [או"ח סימן רעב ס"ד], וז"ל: "יין חי אפילו הוא חזק דדרי על חד תלתא מיא, מקדשין עליו. נראה שלמדו מדאיתא בפרק המוכר פירות, אהך מימרא דרב אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח, למעוטי מאי. אילימא למעוטי מזוג דפסול לנסכים ופסול נמי לקידוש, אמאי פסול לקידוש, עילויי עלוייה לקידוש, דאמר רבי יוסי בר חנינא מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים... אם כן שמעינן דלקידוש כשר אפילו הוא חזק דדרי על חד תלתא מיא, דאי איתא דפסול,

אמאי קאמר 'אי למעוטי מזוג עילויי עלוייה, דאמר רבי יוסי בר חנינא וכו'', הוה ליה למיפרך איפכא; אי למעוטי מזוג, אדרבה, מזוג הוא דכשר, אבל חי פסול הוא לקדש עליו, דאינו ראוי לשתותו חי. אלא ודאי דחי ממש, דהיינו דדרי על חד תלתא מיא, כשר חי אף לקידוש. אלא כיון דמצוה מן המובחר הוא לענין ברכת המזון שיהא מזוג, כדאמר רבי יוסי בר חנינא, פריך בגמרא דמסתמא הוא הדין לקידוש דעילויי עלוייה". וכן הגר"א [או"ח סימן רעב אות ח] הוכיח מגמרא זו שאפשר לקדש על יין חי לכתחילה, ורק בשביל ארבע כוסות לכתחילה יש למזוג משום ידי חירות.

(357) לא צריך ליתן בתוכם מים [ביין שלנו שהוא חלש], וכמבואר למעלה הערה 335.

(358) שאם הוא מזוג לגמרי אין הוא נקרא "יין", אלא "מזוג", וכפי שכתב למעלה [ציון 346], וישוב לכתוב כן בסמוך.

(359) כי כוס של ברכת המזון צריך ליתן בו מעט מים, ועם כל זה מזוג לגמרי פסול, כל שכן כוס של קידוש וארבע כוסות שאין צריך ליתן בהם מעט מים, שאם יהיו מזוגים לגמרי יפסלו.

(360) מבואר מדבריו שיין מזוג אינו נקרא "יין" סתם. וכן למעלה [לפני ציון 346] כתב: "מזוג לגמרי... יצא משם 'יין', ונקרא 'מזוג'". ויש להעיר שבספרי [במדבר ו, ג] אמרו "רבי אליעזר הקפר אומר, 'יין' זה מזוג, 'שכר' זה חי. או אינו אלא 'יין' זה חי, ו'שכר' זה מזוג, תלמוד לומר [במדבר כח, ז] 'ונסכו יין רביעית ההין לכבש האחד בקודש הסך נסך שכר לה'', חי אתה מנסך, ואין אתה מנסך מזוג. הא אין עליך לומר כלשון האחרון, אלא כלשון הראשון; 'יין' זה מזוג, 'שכר' זה חי". הרי שיין מזוג נקרא "יין" סתם, ויין חי נקרא "שכר". וצ"ע.

(361) "עירה ארבעתן בתוך כוס אחת" [רש"י שם]. אך הרשב"ם שם חולק, ומבאר "בבת אחת שלא על סדר משנתינו, אלא שתאן רצופין", וכמו שמיד יביא דברים אלו.

(362) מבאר את הגמרא באופן מחודש; הרשב"ם [שם] ביאר "ידי יין יצא - משום שמחת יום טוב". וכן ביארו תוספות שם, והוסיפו: "דסלקא דעתך הואיל ותיקנו ד' כוסות, לא נפיק מידי שמחת יום טוב אלא אם כן יצא ידי ארבעה כוסות". וכן פירש רבינו דוד [שם]. אך המהר"ל מבאר "ידי יין יצא" ששתיה זו עולה לכוס אחד, ולא לארבע כוסות. ולא מצאתי חבר למהר"ל. ויש להעיר על דבריו, דמדוע שינה רב בלשונו, דאמר "ידי יין יצא, ידי ארבעה כוסות לא", הוה ליה למימר "ידי כוס אחד יצא, ידי ארבעה כוסות לא יצא". ותו, מהו החידוש שזה יחשב לכוס אחד, דמדוע גרע מסתם כוס אחד. וי"ל בזה.

(363) שלש המלים האחרונות ["ושתאן בבת אחת"] לא נזכרו ברש"י, כי רש"י רק כתב "בבת אחת - עירה ארבעתן לתוך כוס אחד". אך לפי מה שיבאר את דברי רש"י בסמוך, תובן היטב הוספה זו [ראה בסמוך הערה 366].

(364) לשון הרשב"ם [שם]: "בבת אחת - עירה ארבעתן בתוך כוס אחד, כך פירש רבינו שלמה. ולא נהירא, דאפילו שותה הרבה בכלי אחד לא חשיב אלא כוס אחד, דהאי רביעית אינו אלא למעוטי פחות מרביעית, אבל טפי מרביעית בכוס אחד חשוב כוס אחד". ותמצית שאלתו היא דמהו החידוש ש"ידי ארבעה כוסות לא יצא", פשיטא דלא יצא, שאין כאן אלא כוס אחד גדול, ומאי קא משמע לן. וכן כתב הר"ן [פסחים כג. בדפי הרי"ף], וז"ל: "שתאן בבת אחת. לאו בחדא כסא, דהא לא צריכה למימר, שהרי הכוסות הללו אע"פ שיש מהם שיעור למטה, אין להם שיעור למעלה, ואפילו גדול כמה אינו נידון אלא ככוס אחד. אלא הכי קאמר, שאם שתאן סמוכין בזה אחר זה שלא על הסדר שסדרו אותן חכמים בארבע כוסות, לא יצא, וצריך לחזור ולשתותן כסדרן".

(365) שיטת מפרשים זו הביאה למעלה לאחר ציון 314.

(366) קמ"ל שלא יצא, כי שתאן בבת אחת. ומעתה מובן היטב מדוע למעלה [לפני ציון 363] הוסיף את שלש המלים "ושתאן בבת אחת", כי רק בזה עסקינן, ואם שתה בארבע פעמים ולא בבת אחת, יצא ידי חובת ד' כוסות. וכן מבואר להדיא ב"ביאורים למסכת פסחים" לרבי בצלאל [בנו של המהר"ל], הנדפס בקובץ "אור עולם, א" [עמוד 63], ובמאסף ישורון כרך י [עמוד צד], וז"ל: "שתאן בבת אחת יצא וכו'. מדאמר 'שתאן בבת אחת' אינו יוצא ידי ד' כוסות, משמע הא אם לא שתה בבת אחת, אלא שתה הכוס בד' פעמים [מבלי שיאמר את ההגדה], יצא ידי ד' כוסות. וכן משמע בהדיא מפירוש רש"י [כדבריו כאן]. אמנם ר"ן [הובא למעלה הערה 364] מפרש דהכי קאמר; דאם שתאן סמוכין בזה אחר זה שלא על הסדר שסדרו חכמים בד' כוסות, לא יצא, וצריך לחזור ולשתותן כסדרן. אבל ליכא למימר דבחדא כסא קאמר, דהא לא צריכא למימר וכו', יעויין שם. ואדוני אבי הגאון פירש הכי פירושו; שתאן בבת אחת, כלומר שתה ב' או ג' כוסות בבת אחת, דכולה נתן בתוך הפה... לא יצא ידי חובת ד' כוסות, שצריכין הפסקה בין כוס לחברו". וכן כתב הביאור הלכה בסימן תעב ס"ח [ד"ה שלא כסדר לא יצא], וז"ל: "שלא כסדר לא יצא - עיין מג"א שכתב דכסדר מיקרי כשאומר ההגדה בינתים, והוא מדברי הרשב"ם. ומשמע לכאורה דכשלא אמר ההגדה בינתים, אפילו שהה בין כוס לכוס, מיקרי שלא כסדר, ולא יצא. אכן מלשון הש"ס [פסחים קח: "שתאן בבת אחת"] משמע דאיכא קפידא רק כשישתה אותן בבת אחת, והיינו... בזה אחר זה רצופין.

אבל אם שהה בינתים, אף דודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתקנו חכמים, מכל מקום בדיעבד לא הפסיד הכוסות" [הובא למעלה הערה 271]. ודבריו קרובים מאוד לדברי המהר"ל ובנו. אמנם עדיין תהיה נפקא מינה בין המהר"ל ולביאור הלכה; אם שתה ד' כוסות רצופין ללא שום שהות ביניהם, או ששתה מכוס אחד גדול ארבע פעמים רצופין ללא שום שהות ביניהם [לפי היש מפרשים של"צ רוב כוס גדול]; לפי המהר"ל יצא, דסו"ס שתה ד' פעמים. אך לפי הביאור הלכה לא יצא, משום שלא שהה כלל בין הכוסות.

(367) למעלה ציון 312, והמהר"ל הסיק כשיטה זו [מציון 319 ואילך].

(368) יש להקשות, שתולה כאן מחלוקת רש"י ורשב"ם [בשתאן בבת אחת] במחלוקת רמב"ן ושאר ראשונים [אם בכוס גדול צריך לשתות רוב כוס], דלמעלה [הערה 330] הכריע כרמב"ן שצריך שתיית רוב הכוס, ואילו כאן מבאר את הגמרא ["שתאן בבת אחת"] כרש"י [שעירה כל ד' הכוסות בכוס אחד, וידחה בסמוך את פירוש הרשב"ם]. והרי רש"י חייב לסבור כמו היש מפרשים, וכמו שנתבאר [שרק לשיטתם יש כאן הו"א שיצא ידי ד' כוסות, כיון ששתה ד' רביעיות]. וכיצד אפשר להכריע כרמב"ן, ועם כל זה לבאר את הסוגיא כרש"י, שחייב לחלוק על הרמב"ן. וכן על המחבר קשה אותה קושיא רק בכיוון ההפוך; באו"ח סימן רעב ס"ח ביאר את סוגייתנו כרשב"ם ["צריך לשתות ד' כוסות על הסדר, ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר, לא יצא"], והרשב"ם חייב לסבור כרמב"ן ["הרשב"ם סובר כדעת הרמב"ן כדלעיל, דאם לא כן, למה הוי כוס אחד, הרי יכול לשתות קצת מן הכוס, ואין צריך לשתות כל הכוס" (לשונו כאן)]. ובסעיף שלאחריו הביא המחבר כדעה ראשונה את היש מפרשים החולקים על הרמב"ן ["אם יש בו הרבה רביעיות, שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו"]. ויל"ע בזה.

(369) כן הקשה רבינו דוד [פסחים קח:] על הרשב"ם, וז"ל: "מה שכתב [הרשב"ם] בפירוש 'שתאן בבת אחת' שלא שתאן על סדר משנתנו, אינו מחוור, שאם לא ידע לעשותן כסדר משנתנו לעשות מצוה בכל אחד ואחד, היאך אפשר שנאמר לו שלא יצא ידי ארבע כוסות שתקנו לו לשתות דרך חירות, ודאי צריכין אנו לומר שהוא יוצא, מידי דהוה אנשים ועמי הארץ". והמגיה שם הערה 9 ציין לדברי המהר"ל הללו.

(370) ויש בכך קושי, וכמו שכתב הרשב"ם שם: "שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס - דהא במסכת ברכות [נב.] לא מתניתין בהדיא דטעונה כוס, אלא מדיוקא שמעינן ליה, דאמר בריש פירקא... ולימא נמי דממתניתין שמעינן ליה".

(371) "כלומר שראוי שיעשה בו מצוה, אבל בשאר ימות השנה לא בעי כוס, שאף כאן אין הכוס בא בשביל המזון" [לשון הרשב"ם שם].

(372) כבר נתבאר למעלה [הערות 271, 304] ששיטת המהר"ל היא שתקנת ד' כוסות היא על הכוס, והמצות הקשורות לכוסות אלו [קידוש, הגדה, ברכת המזון, והלל] הן בנוסף לעצם התקנה של ד' כוסות. אך מתוספות [פסחים צט: ד"ה לא] מוכח שתקנת ד' כוסות דומה לקידוש, שעיקר התקנה הוא בשביל הדיבורים הנאמרים על הכוס, וכפי שביארו האחרונים את דעת תוספות [למעלה הערה 271]. ולכך המהר"ל כאן לשיטתו מקשה מדוע דילוג המצות שנקשרו לד' כוסות ימנעו מהשותה לצאת ידי חובת ד' כוסות. אך הרשב"ם כנראה סובר בנקודה זו כמו תוספות, ולכך דילוג המצות מעכב בד' כוסות. וכן פירש החזון יחזקאל [פסחים צט:], וז"ל: "פירוש רשב"ם ששתאן רצופים, ולא כמו שפירש רש"י שעירה ארבעתן בתוך כוס אחד... אולי יש לומר דבהכי פליגי; רש"י סובר שעיקר ארבע כוסות הוא שתייתם... ואילו היה שותה ארבע כוסות רצופות, ולא היה מגיד את הברכות הסדורות עליהן, היה יוצא ידי ארבע כוסות, רק כיון ששתאן ארבעתן מתוך כוס אחת לא יצא. ורשב"ם סובר שהעיקר הוא הברכות הנאמרות על כל כוס, וכיון ששתאן רצופות מבלי הגדת הברכות הסדורות עליהן, לא יצא". אמנם יקשה על הרשב"ם מהגמרא שהביא כאן המהר"ל. וראה להלן פמ"ט הערה 39.

(373) כמבואר למעלה מציון 232 ואילך.

(374) פירוש - כאשר חזר לשתות את הכוס השני בפעם שניה בהסבה [מחמת שבפעם הראשונה שתה ללא הסבה], לא מצינו בשום מקום שצריך לשוב ולומר את ההגדה על הכוס השני, אלא שותה בלבד. והסברה בזה פשוטה, שכבר קיים מצות הגדה כדבעי, שאין דין שההגדה תהיה בהסבה. ואדרבה, ההגדה צריכה להאמר בדוקא ללא הסבה, רק באימה ויראה [משנ"ב סימן תעג ס"ק עא בשם השל"ה].

(375) פירוש - כאשר חוזר לשתות את הכוס שלישי בפעם השניה בהסבה [מחמת שבפעם הראשונה שתה ללא הסבה, וכפי שהכריע הרא"ש שעושים כן גם בכוס שלישי, והובא למעלה הערה 237], לא מצינו בשום מקום שצריך לשוב ולומר ברכת המזון על הכוס השלישי, אלא שותה בלבד. והסברה פשוטה, שכבר קיים מצות ברכת המזון כדבעי, ומדוע שיחוייב לשוב ולברך.

(376) ונמצא שדברי הטור סותרין להדדי; מחד גיסא פירש "שתאן בבת אחת" כמו הרשב"ם, ששתה את הכוסות שלא על סדר משנתינו, ועל כך נפסקה ההלכה "ידי ארבעה כוסות לא יצא", כי סדר המשנה מעכב. ומאידך גיסא פסק שכאשר שתה את

הכוסות ללא הסבה שחוזר ושותה ללא אמירת סדר משנתינו, הרי שסדר המשנה אינו מעכב.

(377) פירוש - יש צד לומר כיון שהפסיק בין כוס שני לכוס שלישי כסדר המשנה [שאמר ברכת המזון, או בין כוס ראשון לכוס שני שאמר ההגדה] שפיר דמי, אף על פי שלא עשה הסדר על כוס זה.

(378) כאן מוסיף את הרא"ש, שגם אצלו נמצאת סתירה זו; בפסחים פ"י סימן כ פסק שאם לא הסב צריך לחזור ולשתות [הובא משמו למעלה לאחר ציון 232], ושם סימן כא ביאר "שתאן בבת אחת" כרשב"ם [הובא משמו למעלה לאחר ציון 364].

(379) זהו המשך שאלתו, שהקשה מקודם "מנא להו להרא"ש והטור סברא זאת", ואולי על כך נשיב שהואיל והוכרחו לבאר "שתאן בבת אחת" כרשב"ם, ממילא מסתעף מכך שסגי בהפסקות שבין הכוסות. ועל כך מעיר המהר"ל "ומי דחקו לרשב"ם לפרש כך", וכמו שמבאר והולך.

(380) פירוש - ששתה בלגימה אחת כמה כוסות.

(381) כי ארבעה הכוסות נתקנו כנגד ארבע לשונות של גאולה [ירושלמי פסחים פ"י ה"א], ועוד כמה טעמים [כפי שהביאם להלן פ"ס (מד"ה ובמדרש אמרו ארבע כוסות, עד סוף הפרק)]. וכן כל כוס הוא מצוה בפני עצמו [פסחים קט:-קי.], לכך "צריך שיהיה ראשון ושני".

(382) "כלומר בכל אחד ואחד כדי רביעית לוג" [רשב"ם שם].

(383) "אחד חי - צריך רביעית, דבציר מרביעית לא חשיבא שתייה. ואחד מזוג - שהיה בו רובע רביעית יין, ושלשה רבעין מים, דהוי בין כולהו רביעית" [רשב"ם שם].

(384) "ואחד ישן - שאין בו טעם יין כל כך, שנעשה חלש. אי נמי, חדש אין בו טעם יין" [רשב"ם שם].

(385) "שיהא אדום" [רשב"ם שם].

(386) "צריך שיהא בו טעם יין - למעוטי חדש וישן" [רשב"ם שם]. וראה הערה הבאה.

(387) כן מבואר ברשב"ם [הובא בהערה הקודמת] שרבי יהודה פליג אתנא קמא. וכן כתב רבינו דוד [פסחים קח:] בתירוצו הראשון, ורמב"ן [ב"ב צז:] בתירוצו השני. אך התשב"ץ [ח"א סימן פה], ורבינו דוד [שם] בתירוצו השני, ורמב"ן [שם] בתירוצו הראשון סוברים שאין רבי יהודה חולק על ת"ק. ולהלן יביא את דברי הרמב"ן.

(388) כי רבי יהודה הוא יחידאי במקום רבים [כמו שכתב להלן (הערה 402)]. וכן כתב רבי יצחק גיאות בשערי שמחה ח"ב הלכות פסחים [עמוד צח] שיש מחלוקת בין

ת"ק ורבי יהודה, והלכה כתנא קמא, וז"ל: "רבי יהודא אומר עד שיהא בו טעם ומראה. פירוש, החדש והישן עומד פעמים שלא נמצא בהם טעם ומראה; חדש, שעדיין לא הגיע לכלל יין. ישן, שנתיישן הרבה... והלכתא כת"ק, דהא אמרינן [ב"ב צז:] סוחט אשכול של ענבים וכו'". וראה בסמוך הערה 395.

(389) "אל תרא יין - אל תחמוד להיות רגיל בו כי יתאדם, מכלל דיין נמי מראה בעי, וטעמא נמי בעי כדמזהר עליה שלא להשתכר בו" [רשב"ם שם].

(390) כי רבא אמר "מאי טעמא דרבי יהודה", משמע שאין זה טעמם של רבנן. ורבינו דוד [פסחים קח:] הביא ראיה מכך שהלכה כרבי יהודה, וכלשונו: "אל תרא כי יתאדם. משמע דקיימא לן כרבי יהודה, מדפירש ליה רבא לטעמיה".

(391) לשון השו"ע [או"ח סימן רעב ס"ד] "מקדשין על יין לבן. והרמב"ן פוסלו לקידוש אפילו בדיעבד... ומנהג העולם כסברא ראשונה". והגר"א שם אות ו כתב: "מקדשין על יין לבן... ראיה פסחים קח: פלוגתא דתנא קמא ורבי יהודה, וסבר התנא קמא דאין צריך טעם ומראה יין, והלכה כתנא קמא".

(392) "חמר חיוריין - נראה בעיני שהיינו יין בורק" [רשב"ם שם]. ובתחילת העמוד [שם] כתב הרשב"ם: "בורק - לבן ורע הוא, כמו [יומא כח.] ברק ברקאי".

(393) ויין לבן פסול לשתות [כפי שמבאר והולך].

(394) רבינו דוד [פסחים קח:] כתב: "השאלה [בב"ב צז:] היתה לענין קידוש, כמו שמוכחת הסוגיא של שם". וכן ביאר יד רמה [ב"ב שם]. והנמוקי יוסף [ב"ב מז: בדפי הרי"ף] כתב: "גדולי האחרונים כתבו דבין לקידוש בין לנסכים קא מיבעיא ליה, דאם לא כן הו"ל לפרושי להדיא 'לנסכים מהו'. ואמר ליה 'אל תרא יין כי יתאדם', כלומר אינו נקרא יין אלא האדום, וכרבי יהודה דאמר בערבי פסחים דחזותא בעינן. ולפי דבריהם אין מקדשין ביין לבן, וגם לנסכים פסול". וכן כתב הר"ן [פסחים כב: בדפי הרי"ף], ויובא בהערה 405. אמנם רשב"ם [ב"ב צז:] ביאר שספק הגמרא הוא רק לגבי נסכים [המהר"ל יביאו בסמוך (לאחר ציון 403), וידחה את דבריו]. וכן הריטב"א [שם] ביאר שהספק הוא רק לגבי נסכים, ולשאר דברים דינו כיין. וכן ביאר הנמוק"י [ב"ב מז: בדפי הרי"ף] בשם "גדולי הקדמונים". והמהר"ל לומד כרבינו דוד ודעמיה, ששאלת הגמרא בב"ב היתה רק לגבי קידוש [ראה להלן הערה 405].

(395) כי להלכה קיימא לן כת"ק, וכמו שביאר [למעלה הערה 388].

(396) לכאורה היה צריך לשאול יותר, שהסוגיות [בב"ב ופסחים] סותרות זו לזו; בפסחים ההלכה היא כת"ק שיין לבן כשר, ובב"ב ביארו שיין לבן פסול. [ומעין כן

שאלו הראשונים; רבינו דוד (פסחים קח:), רמב"ן (ב"ב צז:), ור"ן (שם וכאן)]. ויש לומר, שהמהר"ל מעיקרא מחלק בין הסוגיות, ומר אמר חדא ומר אמר חדא, ולא פליגי; הסוגיא בפסחים איירי לגבי ד' כוסות, והסוגיא בב"ב איירי לגבי קידוש. לגבי ד' כוסות יין לבן כשר, ולגבי קידוש יין לבן פסול. לכך רק הוקשה לו מהכוס הראשון של ד' כוסות, שהוא כוס של קידוש, שבזה תימצא סתירה בין הסוגיות, וכמו שמקשה.

(397) פירוש - בכך מדובר בב"ב, וכמו שכתב בסמוך "הסוגיא... כולה איירי בקידוש, ולא בנסכים".

(398) פירוש - לכתחילה צריך יין אדום לנסכים [מנחות פז.].

(399) לשון הרמב"ן [שם]: "וקשה לי, מאי קא מיבעיא ליה, הא תניא בפרק ערבי פסחים לענין ארבע כוסות, רבי יהודה אומר עד שיהא בהן טעם יין ומראה יין. ואמר רבא, מאי טעמא דרבי יהודה, דכתיב 'אל תרא יין כי יתאדם'. ואיכא למימר לא פליגי רבנן עליה... ולאו פלוגתא היא, והכא מדרבי יהודה פשיט ליה, וטעמיה פריש ליה... ואיכא לפרושי, דהלכה כמאן בעא מיניה, ופשיט ליה כרבי יהודה". ומביא כאן את תשובתו השניה של הרמב"ן.

(400) בטוי זה לקוח מהגמרא [סנהדרין מה:], ונחלקו בזה בגמרא; האם דורשין את הקרא כפי שנכתב בפשוטו, וכל פרטי הכתוב הם לעיכובא, או "לא בעי קרא כדכתיב, דלאו דוקא איכתוב, אלא למצוה בעלמא" [רש"י שם], ו"לא בעינן קרא כדכתיב לעכב" [יד רמה שם]. דוגמה לדבר; אמרו [שם] "אמר שמואל, נקטעה יד העדים פטור, מאי טעמא, דבעינא [דברים יז, ז] 'יד העדים תהיה בו בראשונה', וליכא... בעינן קרא כדכתיב". דוגמה שניה; אמרו במשנה [סנהדרין עא.] "היה אחד מהם [מהוריו של בן סורר ומורה] גידם ["ידו קטועה" (רש"י שם)]... אינו נעשה בן סורר ומורה, שנאמר [דברים כא, יט] 'ותפשו בו אביו ואמו', ולא גדמין". ובגמרא [שם] אמרו "שמעת מינה בעינן קרא כדכתיב", ופירש רש"י [שם] "וסייעתא דשמואל בפרק נגמר הדין". וגבי יין הנדון הוא האם דורשין את המקרא "אל תירא יין כי יתאדם" לעיכובא, או לא.

(401) לשון הרמב"ן [שם]: "לענין קדוש בעינן אדום. ושם מצאתי בירושלמי, אמר רבי ירמיה, מצוה לצאת ביין אדום, מאי טעמא, 'אל תרא יין כי יתאדם'. ומשמע דאפילו בדיעבד לא יצא... דגמרא דילן לאו לכתחלה בלחוד היא, דהא מנא תיתי; אי בעי קרא כעין דכתיב לענין קדוש, אפילו דיעבד נמי. ואי לא, לכתחלה נמי כשר, דהא ראוי וחשוב הוא, ועולה על שלחן מלכים".

(402) וקיי"ל [ברכות ט.] "יחיד ורבים, הלכה כרבים". ו"תנא קמא" הם רבים, וכמו שכתבו תוספות [ב"ק סוף עח:]: "תנא קמא עדיף, דהוי רבים לגבי יחיד". וכן כתבו תוספות בביצה [ריש ב:]. וכן כתב הרמב"ן עצמו [שמות כ, ג]. וכן כתבו בשו"ת הר"י מיגאש [סימן פא], ואור זרוע [הלכות מילה סימן צו ס"ק א], ועוד. וראה להלן פמ"ט הערה 8.

(403) "אל תרא יין - אל תתן עינך ביין אשר יתאדם במראיתו, והוא נחמד ומשובח" [מצודת דוד משלי כג, לא].

(404) הב"י [או"ח סימן רעב ס"ד] כתב כן בשם הריטב"א לב"ב [לפנינו בחידושי הריטב"א לב"ב לא נמצא], וז"ל: "הריטב"א כתב בפרק המוכר פירות, ולענין הא דאמרינן הכא דיין לבן אין מקדשין עליו, יש לומר דאפילו דיעבד נמי קאמר. אבל בירושלמי משמע דדוקא לכתחלה, אבל בדיעבד יצא. דגרסינן התם 'אמר רבי ירמיה, מצוה לצאת ביין אדום וכו'. ומשמע דוקא מצוה, דהיינו מצוה מן המובחר, אבל דיעבד, או אפילו לכתחלה היכא שאין לו יין אחר, מותר, וכן נראה".

(405) לשון הרשב"ם [שם] כתב: "חמר חיוריין מהו - לנסכים. ויש מפרשים לקידוש, ולא נהירא". ומביא את הרשב"ם כדי ליישב באופן נוסף את הקושיא מבב"ב ["אם כן קשה איך יהיה יין לבן כשר לארבע כוסות, שהרי קידוש כוס אחד מארבע כוסות" (לשונו למעלה לאחר ציון 394)]. ולדברי הרשב"ם ניישב שהגמרא בב"ב עוסקת בנסכים, ולא בקידוש, ולכך לא יקשה ממנה לכוס ראשון של ארבע כוסות.

(406) כמו שכתב רבינו דוד [פסחים קח:]: "השאלה היתה לענין קידוש, כמו שמוכחת הסוגיא של שם". והרמב"ן [ב"ב צז:] כתב: "לענין קידוש בעי, דעליה קיימינן". אמנם הרמב"ן [שם] המשיך וכתב: "אי נמי בין לקידוש בין לנסכים, דאי לנסכים דוקא הוה ליה למימר 'מהו לנסכים'". וכן הר"ן [פסחים כב: בדפי הרי"ף] כתב: "לענין קידוש קא מבעי ליה. אי נמי לקידוש ולנסכים. אבל ליכא למימר דלנסכים בלחוד קאמר ליה, דאם כן הוה ליה לפרושי. וכיון דפשיט ליה מ'אל תרא יין כי יתאדם' שמע מינה דחמר חווריאן פסול לקידוש". וראה למעלה הערה 394. לכך האופן היחידי ליישב את הקושי מהגמרא בב"ב הוא לחלק בין כוס ראשון לשאר כוסות, וכמו שביאר.

(407) לשון הב"י [או"ח סימן רעב ס"ד]: "הרי"ף והרא"ש השמיטו בעיא זו, ולא כתבוה לא בפרק ערבי פסחים, ולא בפרק המוכר פירות. וגם הרמב"ם לא כתבה בסוף הלכות שבת לענין קידוש, משמע דסבירא להו דלנסכים בלחוד קאמר". וראה הערה הבאה. והמהר"ל יבאר טעם אחר מדוע ראשונים אלו השמיטו את ספק הגמרא.

(408) פירוש - רבא דורש את הפסוק בדרך צחות; ההבנה הפשוטה של הפסוק היא שאל תלך אחר אדמומיות היין [וזה מורה שהיין הוא אדום]. אך רבא קורא את הפסוק באופן הבא; אל תראה את היין שהוא רק אדום, אלא הוא גם לבן. ונמצא שרבא בא להמעיט מחשיבות יין אדום, ולהכשיר גם יין לבן. ומעין זה כתב הב"י [או"ח סימן רעב ס"ד]: "ויש לתמוה על הרמב"ם שלא הזכיר יין חיוריין לפסול לנסכים בפ"ו מהלכות איסורי מזבח. ואפשר שהוא ז"ל מפרש דלהכשיר פשט ליה, דמדקאמר 'אל תרא יין כי יתאדם', משמע דאף שאינו אדום 'יין' מיקרי".

(409) ושני המאמרים האלו נאמרו על ידי רבא, ועם כל זה בב"ב שינה מלשונו ולא אמר "דכתיב". וכן במקום אחר [מנחות פז.] איתא "אמר רבא, היינו טעמא דרבי **דכתיב** 'אל תרא יין כי יתאדם'". ורק בב"ב השמיט רבא את תיבת "דכתיב".

(410) לשון הריטב"א [ב"ב צז:]: "ובירושלמי אמרו כי לענין ארבעה כוסות מצוה מן המובחר ביין אדום, זכר לדם שונאינו שנשפך. ומשום דכתיב על כוס של פורענות של אומות של עתיד 'כי כוס ביד ה' ויין חמר מלא מסך' [תהלים עה, ט]. וכיון שכן ראוי לחוש לדבר לכתחילה".

(411) לשון הטור [שם]: "איתא בירושלמי שמצוה לחזר אחר יין אדום. ויראה שאם הלבן משובח מהאדום, שהוא קודם". ובשו"ע [שם] כתב: "מצוה לחזור אחר יין אדום", ובהגהה שם הוסיף "אם אין הלבן משובח ממנו". והב"י [או"ח סימן רעב ס"ד] כתב: "דעת רבינו [הטור] גם כן להכשיר ביין לבן לקידוש אפילו לכתחלה. שכתב אצל ד' כוסות בסימן תע"ב 'ואיתא בירושלמי שמצוה לחזר אחר יין אדום. ויראה שאם הלבן משובח מהאדום שהוא קודם', עד כאן. והרי אחד מד' כוסות הוא כוס של קידוש, וקאמר שאם הלבן משובח מן האדום הוא קודם".

(412) לשון הירושלמי [שם] "מהו לצאת ביין מבושל. רבי יונה אמר, יוצאין ביין מבושל".

(413) ויין מבושל פסול לנסכים, כמו שאמרו במשנה [מנחות פו:] "אין מביאין לא מתוק ולא מעושן ולא מבושל, ואם הביא פסול". וכן פסק הרמב"ם [הלכות איסורי מזבח פ"ו ה"ט].

(414) פירוש - בגמרא [ב"ב צז.] אמרו "אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח. למעוטי מאי... אי למעוטי מזוג ["מזוג אינו בכלל שכר, ובספרי דריש הכי (במדבר כח, ז) 'ונסכו רביעית ההין וגו' הסך נסך שכר לה", חי אתה מנסך, ולא המזוג" (רשב"ם שם)], עלויי עלייה ["לקידוש" (רשב"ם שם)], דאמר רבי יוסי ברבי

חנינא, מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים ["דלא חשיב לשתיה חי, אלא מזוג" (רשב"ם)]".

(415) לשון הרמב"ן [ב"ב צז:]: "איכא למידק, אמאי לא אמר למעוטי מבושל, שפסול לנסכים, כדתנן במסכת מנחות [פו:] אין מביאין יין מבושל... ויש שפירשו שאע"פ שפסול לנסכים, מקדשין עליו, דעלויי עליה... לדברי הכל שבח הוא ליין שיתבשל, הילכך מקדשין עליו קידוש היום". והרשב"א [ב"ב צז:] כתב: "יין מבושל, יש מי שאומר שהוא פסול לקידוש, הואיל ופסול על גבי המזבח... וליתא, דמבושל נמי עלויי עלייה לרוב בני אדם... ובהדיא אמרו שם בירושלמי בפרק ערבי פסחים [ה"א] יוצאין ביין מבושל, והנה כוס ראשון מקדשין עליו קדוש היום". והשו"ע [או"ח סימן רעב ס"ח] כתב: "מקדשין על יין מבושל... וי"א שאין מקדשין עליהם: הגה - והמנהג לקדש עליו אפילו יש לו יין אחר רק שאינו טוב כמו המבושל". והגר"א שם אות יג הביא את דברי הראשונים האלו. וראה הערה הבאה.

(416) לשון הרא"ש [ב"ב פ"ו סימן י]: "כתב רב צמח גאון ז"ל ואמר, דמשום הכי לא קאמר הכא [ב"ב צז:] דלמעוטי מבושל אתא, לפי שאף 'בורא פרי הגפן' אין מברכין עליו. וליתא, דאיכא למימר דסבר דמקדשין עליו משום דאישתני למעליותא. ואע"ג דתנן במנחות [פו:] יין מבושל לא יביא, ואם הביא פסול, הא מסקינן הכא דלא נאמר כלל זה אלא ביין דמאיס מפני ריחו, או שנתגלה, או דאישתני טעמיה לגריעותא, אבל יין מבושל אשתני למעליותא. ומה שאין מנסכין ממנו, משום שנשתנה מברייתו, ובבכורות [יז.] קאמר דגפן שגדלה על גבי תאנה פסול לנסכים לפי שנשתנה, דבעינן דומיא דכבש, שלא נשתנה בו כבש מעולם". וכן כתב הרמב"ן [ב"ב צז:].

(417) שנאמר [ויקרא ב, יא] "כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'". והרמב"ם בהלכות איסורי מזבח פ"ה ה"א כתב: "שאור ודבש אסורין לגבי המזבח, ואיסורן בכל שהן, שנאמר 'כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו וגו'".

(418) לשון השו"ע [או"ח סימן רעב ס"ח] "מקדשין על יין... שיש בו דבש". והב"י שם הביא חבל ראשונים שמתירים לקדש ביין שיש בו דבש.

(419) לשון המחבר [או"ח סימן תעב סי"ב] "יוצאין ביין מבושל ובקונדיטון".

(420) לשון הרמב"ם [שם]: "אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח. לפיכך אם נתערב בו דבש, או שאור, אפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה, אין מקדשין עליו. כך אנו מורין בכל המערב. ויש מי שמתיר לקדש עליו, ואומר לא נאמר היין הראוי

לנסך על גבי המזבח אלא להוציא יין שריחו רע או מגולה או מבושל, שאין מקדשין על אחד מהן".

(421) הראב"ד שם, שכתב: "ויש מי שמתיר וכו' להוציא יין שריחו רע או מגולה או מבושל שאין מקדשין על אחד מהן. אמר אברהם, ואמת הוא זה, וכן מפורש בירושלמי [פסחים פ"י ה"א] שמקדשין ביין קונדיטון". והרמב"ן [ב"ב צז:] כתב: "ויש שכתב חבית שנפל לתוכה מעט דבש, כיון שאינו ראוי לנסך על גבי המזבח, אין אומרין עליו קדוש היום. ואחרים הכשירו, שלא אמרו יין הראוי לנסך אלא למעוטי מגולה. וכן הוא עיקר, דאי לאו הכי, הוה לן לאיתויי הכא למעוטי שנתערב בו דבש. וטעמא דמלתא דלא ממעטינן הכא אלא יין הפסול מחמת עצמו, אבל יין שנתערב בו דבש, הדבש הוא שאוסרו מפני שפסלו הכתוב מעל גבי המזבח, ולא פסלו לקידוש... ועוד מצינו מפורש במסכת פסחים [ירושלמי פ"י ה"א] מהו לצאת ביין קונדיטון, מן מה דתני בר קפרא קונדיטון ביין, הדה אמרה יוצאין בקונדיטון. אלמא יין קונדיטון מברכין עליו קידוש היום, והקונדיטון יש בו יין דבש ופלפלין". וכן פסק הרמ"א [או"ח סימן רעב ס"ח].

(422) בדפוס ראשון איתא "לא יפחתו", ואילו בדפוס לונדון איתא "וְלא יפחתו" [כמצוין במדור שנויי נוסחאות]. ונראה שדפוס ראשון מובן יותר, שהמהר"ל יבאר שמלים אלו קאי על גבאי צדקה, ולא על העני עצמו, ובזה המהר"ל הוא כרשב"ם [מובא בהערה הבאה]. ותוספות [פסחים צט: ד"ה לא יפחתו לו] ביארו שלפי הרשב"ם אין לגרוס "וְלא יפחתו" אלא "לא יפחתו", וביאר הב"ח בהגהותיו שם [אות ד] בזה"ל: "פירוש, השתא דרישא קאי על עצמו, שלא יאכל עד שתחשך ועד שיסב, וסיפא קאי אגבאי צדקה, לא גרסינן 'וְלא יפחתו', אלא 'לא' בלא וי"ו". וכדבריו יבאר המהר"ל.

(423) יבוא לבאר מהי הרבותא בעני המתפרנס מן התמחוי. והרשב"ם [פסחים צט:] כתב: "ואפילו - הוא מתפרנס מתמחוי של צדקה, דהיינו עני שבעניים... אפילו הכי אם לא נתנו לו גבאי צדקה, ימכור את מלבושו, או ילוה או ישכיר את עצמו בשביל יין לארבע כוסות". נמצא שלרשב"ם הרבותא היא על העני, שאפילו עני שבעניים ימכור מלבושו לקנות יין לארבע כוסות. ואולי המהר"ל נאיד מזה, משום שלפי זה אין הרבותא בתמחוי דייקא, אלא הרבותא שאיירי בעני שבעניים, והתמחוי הוא רק היכי תמצא להורות שאיירי בעני שבעניים. לכך יבאר שהרבותא היא בנוגע לתמחוי גופא [בנוגע לגבאי צדקה האוספים את התמחוי], וכמו שמבאר. ובאמת הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ז] כתב: "ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות", ולא הזכיר התמחוי.

(424) לשון הרמב"ם [הלכות מתנות עניים פ"ט ה"א] "כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה... והן מחלקין המעות מערב שבת לערב שבת... וזו היא הנקרא קופה".

(425) אלא מזון [פאה פ"ח מ"ז].

(426) לשון הרמב"ם [הלכות מתנות עניים פ"ט ה"ב] "וכן מעמידין גבאין שלוקחין בכל יום ויום מכל חצר וחצר פת ומיני מאכל או פירות או מעות ממי שמתנדב לפי שעה, ומחלקין את הגבוי לערב בין העניים, ונותנין לכל עני ממנו פרנסת יומו, וזהו הנקרא 'תמחוי'". הרי שלא גובין יין בתמחוי, אלא "פת ומיני מאכל, או פירות או מעות". אמנם היד רמה [ב"ב ח:] כתב: "איזה הוא תמחוי, ואיזה הוא קופה; תמחוי, שכל אחד ואחד נותן בו מתבשילו בכל יום, והוא מתחלק לעניי עולם. ומסתברא דכי היכי דגאבו מתבשיליהם, הכי נמי גאבו פיתא וחמרא, וכולהו מיקרו תמחוי. אבל קופה לא גאבו בה אלא זוזי". הרי שכתב שלתמחוי גובים יין. ויל"ע בזה.

(427) כי הגבאים לא גובים יין, והם נותנים לעני ממה שגבו, ואם לא גבו יין, מהיכן יתנו לענים יין לד' כוסות.

(428) הנה בגמרא [פסחים קיב.] איתא "ואפילו מן התמחוי וכו'. פשיטא, לא נצרכא אלא אפילו לרבי עקיבא, דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום פרסומי ניסא מודה". ובדבר שמואל [פסחים צט:] הביא את דברי המהר"ל האלו, וכתב: "וקשה, דאיך יפרנס קושית הגמרא 'פשיטא', כיון דזה גופא אשמעינן מתניתין דגובין יין לתמחוי, וצריך עיון". **ועוד יש להקשות** קושיא אחרת על המהר"ל, שאם המשנה איירי בגבאים, ולא בעניים [וכשיטת רבינו יחיאל המובאת בתוספות במרדכי ר"פ ערבי פסחים], תיקשי לך קושית הרב רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל בספר הזכרון להגר"ב סורוצקין זצ"ל [עמוד רטו], וז"ל: "מה משני הגמרא 'לא נצרכה אלא לרבי עקיבא', והרי דינא דר"ע שייך רק ביחס לעני עצמו, ולא ביחס לגבאים, דעליהם ודאי להדר ולהשתדל לתת לכל עני ועני כפי הצורך לסעודתו לשבת ויו"ט עם בשר דגים ומעדנים, ורק העני ממידת החסידות שימנע עצמו מלהצטרך לבריות, ויעשה שבתו חול". ואכן כן הקשה על רבינו יחיאל בספר פתח עינים לחיד"א [פסחים צט:], ובספר נר דוד [פסחים קיב.]. וז"ל הנר דוד: "לפירוש... דקאי אגבאי דצריך לתת לו, לא אתי שפיר האי דקאמר 'לא נצרכה אלא אפילו לרבי עקביא'. ושמא יש לומר דהכי קאמר; מהו דתימא כיון דהעני מיפטר לרבי עקיבא אם שבתו חול, אם כן הוה אמינא דאנן נמי לא צריך למיהב ליה, קא משמע לן, וקל להבין". וכך נענה גם לפי המהר"ל.

פרק מט

(1) "שגם הם נגאלו" [רשב"ם שם]. וראה להלן הערה 4.
(2) "הלא פטורין מן המצות" [רשב"ם שם]. וראה להלן הערה 6.
(3) "קלי מחטים ישנים, דחדש אסור עדיין בלילה הראשון של פסח" [רשב"ם שם].
(4) ואע"פ שהרשב"ם פירש טעמא דתנא קמא משום "שגם הם נגאלו" [הובא בהערה 1], אך כבר דחה רבינו דוד [פסחים קח:] את דבריו, וז"ל: "ואינו נכון, שאע"פ שנגאלו מאי הוי חובה לדרדקי". ורבינו דוד [שם] המשיך לבאר: "והנכון שתנא קמא היה מצריך את התינוקות שישתו ארבע כוסות כדי לחנכן, כמו שמחנכין אותן בשאר מצות" [המשך דבריו יובא בסמוך הערה 6]. וכן עולה מתוספות [פסחים צט: ד"ה לא יפחתו (השני)] שאין לתת ד' כוסות לקטנים שלא הגיעו לחינוך. ובשו"ת הרא"ש [כלל יד תחילת סימן ו] כתב: "לא יפחתו מד' כוסות, אחד אנשים, ואחד נשים, ואחד תינוקות שהגיעו לחינוך צריך שיהיה כוס לפני כל אחד". והובא בב"י [או"ח סימן תעב סט"ו]. וכן המחבר [שם] כתב: "תינוקות שהגיעו לחינוך מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו". והמהר"ל מבאר כדבריהם, שזהו טעמו של תנא קמא.
(5) לכאורה היה צריך לסיים במלים "דמה ישאל תינוק שלא הגיע לחינוך", ולא "מה ישיב לתינוק שלא הגיע לחינוך", כי הרי השאלה היא החסרה כאן ["דאם לא הגיע לחינוך אין בו דעת לשאול"]. ויש לומר, שהעדר שאלה אינו פוטר מחיוב ההגדה, שהרי אחד מארבעת הבנים הוא האינו יודע לשאול [רש"י שמות יג, ה], ועם כל זה אביו מצווה "שתפתח לו אתה בדברי אגדה המושכין את הלב" [רש"י שם]. לכך ההפקעה של קטן שלא הגיע לחינוך מד' כוסות אינה מחמת העדר שאלה, אלא מחמת ד"מה ישיב לתינוק שלא הגיע לחינוך", שהוא העדר הדעת להבין את התשובה. **ומתבאר מדבריו** שמצות חינוך תולה בדעת הקטן, וכפי דעתו כך היא מצות חינוכו. וכן המאירי [חגיגה ב.] כתב: "דרך כלל יראה שעיקר החנוך בבן ט' ובן י', לפום חורפיהו. אלא שדברים שידיעתם קלה ומצויה בפחות מכן, מחנכין אותם משיגיעו לידיעת אותו דבר". וכן המגן אברהם [סימן שמג סוף סק"ג] כתב: "החינוך כל חד לפום חורפיה; היודע להתעטף, חייב בציצית. לשמור תפילין, חייב בתפילין. היודע מענין שבת, חייב בקידוש, וכן כל כיוצא בזה". והמשנה ברורה [שם ס"ק ג] כתב: "ודע דשעור החינוך במ"ע הוא בכל תינוק לפי חריפותו וידיעתו בכל דבר לפי ענינו. כגון היודע מענין שבת, חייב להרגילו לשמוע קידוש והבדלה... בין במ"ע של תורה, בין בשל ד"ס. אבל החינוך בל"ת, בין של תורה בין של דבריהם, הוא בכל תינוק שהוא בר הבנה, שמבין כשאומרים לו

שזה אסור לעשות או לאכול. אבל תינוק שאינו בר הבנה כלל, אין אביו מצווה למנעו בע"כ מלאכול מאכלות אסורות, או מלחלל שבת, אפילו באיסור של תורה, כיון שאינו מבין כלל הענין מה שמונעו ומפרישו". וכן הפרי מגדים [פתיחה כוללת ח"ב אות י] כתב שאם אין בו הבנה כלל אין בו חיוב חינוך. ובשו"ע הרב [או"ח סימן תעב סכ"ה] כתב: "אף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר, אם כבר הגיעו לחינוך, דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות. כגון שהן יודעין מענין קדושת יום טוב, ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון. וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה, ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני. וכן חייב לחנכם לשמוע ברכת המזון שאומרים על כוס שלישי. וגמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס רביעי". והגו"א דברים פל"א אות ד [תעג.] ביאר שמה שנאמר במצות הקהל להביא את הקטנים [דברים לא, יב "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגו'"] כדי לתת שכר למביאיהם [חגיגה ג.] "איירי בקטן שיכול ללמוד, דאי לאו הכי היכי נאמר 'ליתן שכר למביאים', מאי שכר למביאים יש כאן, דתינוק קטן שאינו יכול להבין מה יעשה שם. ואם כן איירי בקטן שיש לו דעת" [לשונו שם]. והרמב"ן [דברים לא, יג] כתב: "ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו - הם הטף, כי ישמעו וישאלו, והאבות ירגילום ויחנכו אותם. כי אין הטף הזה יונקי שדים, אבל הם קטני השנים הקרובים להתחנך". ובהמשך דבריו הרמב"ן לומד מדברי הגמרא [חגיגה ג.] באופן אחר.

(6) כן כתבו הראשונים. וכגון, רבינו דוד [פסחים קח:] כתב: "ועל זה השיב רבי יהודה וכי מה תעלה לתינוקות ביין, שאין נהנין ושמחין בהן, ואינו להם דרך חירות. וכוונתו לומר שלא הגיעו לחינוך לכך, שכל המצות זמן חנוכן הוא כשהגיע שידע לעשותה כל אחת כמות שהיא" [ראה הערה הבאה]. וכן הר"ן בחידושיו [שם] כתב: "מה תעלה יש לתינוקות ביין. כלומר דבכי האי לא שייך לחנכן במצות, דכיון שאין נהנין ושמחין בו, אינו להם דרך חירות". והמהר"ם חלאווה [שם] כתב: "מה תועלת ומה הנאה, שאין הנאתן אלא במיני פירות. ולא כמו שפירש רבינו שמואל [הובא למעלה הערה 2] מה חיוב יש לתינוקות ביין, דפשיטא דאין חיוב לתינוקות, וליכא מאן דאמר". אמנם הקרבן נתנאל [פסחים פ"י סימן כא אות ד] כתב שמחלוקת ת"ק ורבי יהודה היא בקטנים שלא הגיעו לחינוך, אך כשהגיעו לחינוך גם לרבי יהודה צריך ליתן להם ד' כוסות. וכן המהרי"ל [הלכות סדר ההגדה עמוד צד] סובר שמשמע מהסוגיא שלא הגיעו לחינוך.

(7) ואם תאמר, לפי זה מהו טעמם של תנא קמא שמחייבים קטנים בד' כוסות מטעם חינוך, הרי עד כמה שנוגע לד' כוסות הוי כל קטן בעולם בגדר שלא הגיע לחינוך, וכמו שביאר רבינו דוד [הובא בהערה הקודמת]. והפרי חדש [או"ח סימן תעב ס"ק טו] עמד על זה, וכתב: "רבנן מחייבי לחנך לתינוקות ביין אע"פ שאין תועלת להם בזה, דכל תקון רבנן בקטן דומיא דגדול. דכי היכי בגדול אע"פ שמזיקין לו הד' כוסות חייב לשתותן, וכדלעיל בסעיף י ["מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ארבע כוסות" (לשון המחבר שם)], הוא הדין נמי לקטן שהגיע לחינוך, אע"פ שמזיק לו היין, מחייב מדרבנן". ודבריו צריכים ביאור, שהרי אף בציור שמזיקו או שונאו מ"מ כתב המשנה ברורה [שם ס"ק לה] "ואין בכלל זה כשיפול למשכב מזה". ובשער הציון שם [ס"ק נב] כתב: "כן נראה לי פשוט, דאין זה דרך חירות". ומדבריו אלו הסיק הגרי"ש אלישיב זצ"ל שמחוייב בד' כוסות דוקא באופן שנהנה קצת משתיית היין, אך אם הוא מאוס בעיניו ואינו יכול לשתותו כלל פטור, משום שאין בשתיה כזו דרך חירות כלל [הובא בסידור פסח כהלכתו ח"ב פ"ג (עמוד עב הערה 9)]. הרי שלעולם בעי מיהא שתיית ד' כוסות דרך חירות, וזה כאמור לא שייך בקטן, והדרא קושיא לדוכתא מהו טעמם של תנא קמא שמחייבים קטנים בד' כוסות משום חינוך, הרי אין בזה דרך חירות כלל. **ואפשר לומר**, שגדר מצות חינוך הוא שיש להרגיל את הקטן לעשות מעשים שכאשר יעשה את אותם מעשים לכשיגדיל יקיים בזה המצוה כדבעי [ריטב"א סוכה ב:, ור"ן יומא פב.]. והרי לכשיגדיל וישתה יין כפי ששתה בקטנותו יקיים בזה מצות ד' כוסות בשלימות ובדרך חירות, כי אצל הגדול שתיית יין היא דרך חירות. ונמצא שמה שעכשיו אין זה דרך חירות, קטנותו גרמה לו זאת, שקטנים "אינם רגילין ביין" [לשונו כאן], ומניעה זו כמובן לא תהיה בעולם לכשיגדיל. וכשם שמצות חינוך מעצם מהותה אינה מתחשבת בקטנותו של הקטן בנוגע לפוטרו מן המצות, כך היא לא תתחשב גם מדברים אחרים הנגרמים לו מחמת קטנותו. לכך ת"ק סוברים שמצות חינוך מחייבת את הקטן לשתות ד' כוסות, כי כאשר יגדיל וישתה באופן זהה לשתייתו כעת יקיים בזה מצות ד' כוסות בשלימות, אע"פ שבעודו קטן קטנותו עושה שאין זה דרך חירות. **וסברה** זו כתבה הטורי אבן [חגיגה ו.], והאריך בזה בדברים נפלאים, ובתוך דבריו כתב: "ותדע לך עוד דכל היכא שקטנותו גרם לו שגדול כיוצא בו פטור, בר חיוב הוא. דאי לא תימא הכי, לא משכחת ליה חינוך דקטן במצות כלל למאן דאמר בפרק ד' דר"ה [כט.] מצות צריכות כוונה, וכדסבירא ליה לריש לקיש בפסחים [קיד:]... ובלא כוונה אינו יוצא ידי חובה. הא ודאי קטן לאו בר כוונה הוא, וכדאמר בפ"ק דחולין [יב:] גבי קטן יש לו

מחשבה, כדפירש רש"י ותוספות התם. וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתן שתיקנו לחנך את הקטן במצות, הא כיון דלאו בר כוונה הוא, לאו כלום הוא, וכאילו לא עשה דמי... אלא ודאי כיון דהא דלאו בר כוונה הוא קטנותו הוא דקא גרם לו, וכשיגדיל בר כוונה הוי, אין זה מפקיעו מחינוך בקטנותו כדי שלכשיגדיל ויהא בר כוונה יהא רגיל ומחונך במצות". וכן כתב האחיעזר ח"ג סימן פא, סוף אות א [בחיוב הפרשת קטן מאיסור מלאכה בשבת, אע"פ שצריך מחשבה]. **ומעתה אדרבה**, דברי רבי יהודה טעונים ביאור, מדוע מה שקטנים אינם מורגלים ביין [ולכך אין זה דרך חירות] פוטר אותם ממצות חינוך של ד' כוסות, והרי קטנותם גרמה להם מניעה זו. ובני הרה"ג רבי חנוך דב שליט"א תירץ, ששתיית ד' כוסות אינה מצות שתיה [ורק שצריכה להעשות דרך חירות], אלא שעצם התקנה הוא לשתות דרך חירות, וכאשר חסרה דרך חירות, שוב אין זו התקנה של ד' כוסות, כי אם שתיה בעלמא, כי העיקר חסר מן הספר. ואע"פ שלכשיגדיל יצא בשתייה זו, מ"מ כל עוד שהוא קטן אין שתייתו בכלל מעשה מצוה, ואינה שייכת למצות חינוך. והאמרי בינה [חלק או"ח סימן יד סוף אות א] הביא את קושית הטורי אבן הנ"ל [איך קטן מחוייב במצות משום חינוך למ"ד מצות צריכות כוונה], וכתב ליישב: "בקטן אתי שפיר החיוב לחנכו אף למ"ד מצות צריכות כונה, הא מ"מ עצם המצוה נצטוינו אף בהעדר הכונה, דבכל זאת פעולת המצוה בעצמה הוא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, ויעקב חבל נחלתו, בפעולת המצוה אוחז בהחבל לעורר למעלה. רק נוסף על כל מצוה ומצוה בפרטות ציוה לנו השי"ת שיהיה בכונה הראוי לצאת ידי חובת המצוה, וא"כ אף קטן שאין לו מחשבה מחוייב אביו שפיר לחנכו, דגוף המצוה נתקיים אף בהעדר הכונה". וכל זה במצוה שהמעשה מצד עצמו יש לו חשיבות. מה שאין כן בתקנת ד' כוסות, דאם ניטל ממנה דרך חירות, לא נשאר בה אף מעשה מצוה.

(8) כן פסק המחבר [או"ח סימן תעב סט"ו], רא"ש [פסחים פ"י סימן כא], ומרדכי [פסחים אות תריא]. ולשונו כאן "ונראה דהלכה כתנא קמא" מבואר לפי מה שכתב למעלה פמ"ח [לאחר ציון 402] שכאשר תנא קמא חולקים על תנא אחד, זהו רבים נגד יחיד, ואין לפסוק כיחידאי במקום רבים.

(9) והברייתא כצורתה נוטה לדעת רבי יהודה משום שיש בה מעשה רב [רבי עקיבא (או רבי טרפון)] שנהג כרבי יהודה [ראה הערה הבאה].

(10) כן כתב הקרבן נתנאל [פסחים פ"י סימן כא סוף אות ד] על דברי הרא"ש [שם], שכתב: "בברייתא דמייתי בתר הכי משמע דצריך לכל אחד ואחד כוסו, דקתני [הכל חייבין בארבעה כוסות הללו], אחד נשים, ואחד אנשים, ואחד תינוקות. אמר רבי יהודה,

מה תועלת יש לתינוקות ביין. משמע דלתנא קמא צריך כוס, ונהגו ליתן לפני כל אחד ואחד כוסו, וכן נכון לעשות. תנו רבנן, ד' כוסות הללו צריך שיהא בו כדי רביעית, אחד אנשים, ואחד נשים, ואחד תנוקות. אמר רבי יהודה, וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלק להם קליות ואגוזים כדי שישאלו. ותניא, אמרו עליו על רבי טרפון [גרס רבי טרפון, ובגמרא איתא רבי עקיבא] שהיה מחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שישאלו". וכתב על כך הקרבן נתנאל [שם]: "משמע שפוסק כרבי יהודה, דמעשה רב. וקשה דהא... משמע דרבינו קים ליה כת"ק... ויש לפרש שדרך רבינו כפירוש ר"ן שרבי יהודה פליג אפילו בתינוקות שהגיעו לחינוך, וקיימא לן כת"ק. אלא לענין חילוק קליות קיימא לן גם כן כרבי יהודה מדעבד רבי טרפון עובדא". וכן פסק המחבר [או"ח סימן תעב סעיפים טו-טז]; בסעיף טו כתב: "תינוקות שהגיעו לחינוך, מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו". ובסעיף טז כתב: "מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים, כדי שיראו שינוי וישאלו". וראה הערה הבאה.

(11) לשונו בהלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ז: "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים, חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין", ולא הזכיר תינוקות. וכן כתב הפרי חדש או"ח סימן תעב סט"ו, וז"ל: "הרמב"ם לא הזכיר חינוך בתינוקות ביין, אלא לענין מצה [הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"י], משמע דפוסק כרבי יהודה. ונראה לי שטעמו מדמייתינן עלה 'אמרו עליו על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות כו'', משמע דסבירא ליה כרבי יהודה, ולפיכך פסק כוותיה". וכן הרמב"ם [שם הלכה ג] כתב: "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו, ויאמרו 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות', עד שישיב להם ויאמר להם כך וכך אירע, וכך וכך היה. וכיצד משנה, מחלק להם קליות ואגוזים, ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו, וחוטפין מצה זה מיד זה, וכיוצא בדברים האלו". הרי שהזכיר חילוק קליות ואגוזים, שזהו דעת רבי יהודה. אך אין זו ראיה מכרעת, שגם המחבר הזכיר כן אף על פי שפסק כת"ק, וכמובא בהערה הקודמת. לכך נראה שכוונת המהר"ל להלכה ז, ולא להלכה ג. ובדפוס האניג ציינו את הלכה ג בתוך דברי המהר"ל, ואף בספר המפתח [החדש] של מהדורת שבתי פרנקל [בהלכה ג] נמשכו אחרי זה, שכתבו "מחלק להם קליות ואגוזים. פסק כרבי יהודה דאין קטנים חייבים בד' כוסות", וציינו את דברי המהר"ל שלפנינו. אך כאמור נראה יותר שכוונת המהר"ל היא להלכה ז, ולא להלכה ג, וכמו שכתב הפר"ח.

(12) לשון הטור [שם סעיפים יד-טז]: "אחד אנשים ואחד נשים חייבים בהם [בד' כוסות] ובכל מצות הנוהגות באותה לילה, כגון מצה ומרור. וגם התינוקות טוב ליתן לכל אחד כוסו לפניו. ומצוה לחלק להם קליות ואגוזים, כדי שיראו שינוי וישאלו". הרי שלא כתב שיש חיוב לתת לתינוקות ד' כוסות, אלא "טוב ליתן לכל אחד כוסו לפניו". ולכך כוונתו במה שכתב כאן "פירש הטור **דמכל מקום** טוב ונכון ליתן כוס בפני כל אחד ואחד, אף בפני תינוקות", שאף שיש אומרים שהלכה כרבי יהודה, מכל מקום טוב ונכון ליתן לתינוק כוס. וכן השו"ע [שם] כתב: "תינוקות שהגיעו לחינוך, מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו", וכתב על כך המשנה ברורה שם ס"ק מו: "מצוה ליתן וכו'. אבל אינו מעכב". ובשער הציון שם אות ס כתב: "חוק יעקב [שם אות כח]. ומפני שלהרבה פוסקים לא נתקנו ארבע כוסות לקטנים, וכרבי יהודה, עיין רי"ץ גאות [שערי שמחה ח"ב הלכות פסחים (עמוד צט)], ורמב"ם [שהובא כאן], ורשב"ץ [יבין שמועה מאמר חמץ (ד"ה מה שאמרו השקה מהם), ובמהדורה החדשה ס"פ כ], ומהר"ם חלאוה [פסחים קט: (עמוד קנ.)]".

(13) "מי מתקני ארבע כוסות, שהן זוגות, דאתי בהו לידי סכנה" [רשב"ם שם].

(14) "תרי - זוגות, והוא הדין לארבעה" [רשב"ם שם].

(15) "ואין מצטרפין זה לזה" [רש"י ורשב"ם שם]. וראה להלן הערה 87.

(16) זה המשך דברי הרי"ף שם.

(17) חסר כאן המשך המשנה "חיה ועוף במקום אחד, כסוי אחד לכולן. רבי יהודה אומר וכו'".

(18) פירוש - רבי יהודה חולק על תנא קמא, וסובר שאם שחט חיה ועוף במקום אחד, יכסה תחילה את דם החיה, ואחר כך ישחט את העוף ויכסה את דמו. ובגמרא [חולין פו:] ביארו שרבי יהודה לומד את דינו מהפסוק [ויקרא יז, יג] "חיה או עוף", ש"הפסיק זה מזה להטעין כסוי לכל אחד ואחד" [רש"י שם].

(19) לפנינו בגמרא [חולין פו:] איתא "אמר רבי חנינא", ולהלן [לאחר ציון 231] כתב גם כן "אמר רבי חנינא". אך הרי"ף גרס "רבי יוחנן". וכן המשך הגמרא יביא כגירסת הרי"ף. ולהלן לאחר ציונים 62, 161, 231, יזכיר שוב מאמר זה.

(20) "לענין ברכה - על השחיטה אין צריך לברך לאחר כסוי" [רש"י שם, ויובא להלן הערות 232, 259].

(21) "משמש בסעודה היה" [רש"י שם].

(22) "הב ליברך - מזוג כוס לברכת המזון, וחזרו ונמלכו ואמרו מזוג לשתות" [רש"י שם].

(23) "כיון דאמר הב ליבריך - גליא בדעתיה דגמרה סעודתא, ואסור לשתות עד שיברך לפניו, שאין מצטרפת לסעודה ראשונה" [רש"י שם]. ומאמר זה נמצא גם בפסחים [קג:], ויובא להלן ציונים 63, 162, 231. והמשך לשון הגמרא [חולין שם] הוא "הכא נמי כיון דאיטפל ליה לכסוי, איחייב ליה לברכה", ופירש רש"י [שם] "כיון דאיטפל לכסוי - הפסקה היא מלשחוט, וכי הדר שחיט איחייב ליה בברכה". נמצא ששאלת הגמרא היא מדוע לרבי יהודה סגי בברכה אחת כאשר שחט חיה ועוף במקום אחד, הרי לשיטתו בין שתי השחיטות הללו יש לכסות דם החיה, ורק לאחר מכן יכול לשחוט את העוף, ומדוע אין כסוי הדם של החיה נחשב כהפסקה בין שתי השחיטות.

(24) "מישתא וברוכי בהדדי לא אפשר - הלכך כי אמר 'הב ליבריך' נתנו דעתם לפסוק מלשתות" [רש"י שם].

(25) "אבל זה אף על פי שיודע שיכסה דם ראשון, לא הסיח דעתו מן השחיטה, וכל שעתא זמן שחיטה היא לו, אפילו בשעת כיסוי אפשר דשחיט בחדא ידיה, ומכסי בחדא ידיה" [רש"י שם].

(26) לשון הרי"ף שלפנינו "הכי נמי כיון דלא אפשר ליה למיקרי ומשתי בהדי הדדי".

(27) לשון הרי"ף שלפנינו "צריך לחזור ולברך בתר דגמר הגדה ובתר דגמר הלילא 'בורא פרי הגפן'. וסברא מעליא הוא, והכין מיבעי למיעבד". וראה להלן הערה 186.

(28) נמצא שהרי"ף ביאר שני טעמים מדוע יש לברך "בורא פרי הגפן" על כל כוס וכוס; (א) כל כוס הוא מצוה בפני עצמו, ולחלק ביניהם עבדינן ברכה על כל כוס וכוס [כמו שכתב (להלן לאחר ציון 81) "כיון שהם מצות מחולקות, צריך לברך אכל אחד ואחד כדי לחלק אותם, כדלעיל"]. (ב) משום שאי אפשר בזמן ההגדה וההלל לשתות יין ["משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר"], לכך צריך לחזור ולברך לאחר שגמר ההגדה וההלל. ובתחילה המהר"ל יעסוק בקיצור בטעמו הראשון של הרי"ף, ובהרחבה בטעמו השני, ולאחר מכן [לאחר ציון 81] יחזור לטעמו הראשון. וראה להלן הערות 82, 106, 115, 183.

(29) לשון הרא"ש שם: "ולא נהירא לי מה שהביא ראיה משום דכל חד וחד מצוה באנפי נפשיה הוא צריך לברך 'בורא פרי הגפן' אכל כוס וכוס, שהמצוה אינה מזקקת ברכה כל כמה דליכא היסח הדעת". וראה להלן הערות 105, 108.

(30) לשון הגמרא [שם]: "אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בסעודה ["דחול" (רשב"ם שם)], וקאי עלייהו רב אחא בריה דרבא ["משמש עליהן" (רשב"ם שם)]. אמימר בריך על כל כסא וכסא. ומר זוטרא בריך אכסא קמא ואכסא בתרא. רב אשי בריך אכסא קמא,

ותו לא בריך". וכתבו תוספות שם [ד"ה רב אשי]: "רב אשי בריך אכסא קמא ותו לא בריך - אע"ג דברכת המזון טעונה כוס, לא היה מברך".

(31) לשון הרא"ש [שם]: "כדחזינן לעיל רב אשי דבריך אכסא קמא, ותו לא בריך, אף על גב דברכת המזון טעונה כוס, לא בעי לברוכי, כיון דליכא היסח הדעת. הכא נמי, אע"ג דכל חד וחד מצוה באנפי נפשיה היא, כיון דליכא היסח הדעת, לא בעי לברוכי אכל כסא וכסא". וראה להלן הערה 105.

(32) זהו המשך דברי הרא"ש [שם].

(33) להלן [לאחר ציון 84] דן המהר"ל אם ד' כוסות מעכבים זה את זה [כגון שיש לו יין רק לג' כוסות], ויסיק שהם מעכבים זה את זה. וצריך לומר דמה שכתב כאן שאינן מעכבים, הוא משום שהולך כאן בשיטת הרא"ש, שהשווה ד' כוסות לתפילין [ראה הערה הבאה].

(34) המשך לשון הרא"ש [שם]: "ואע"ג דלית הלכתא כרב אשי, היינו מטעמא אחרינא, משום דברכת המזון חשיב הפסק, ואיכא היסח הדעת. אבל לפום סברא דידיה דברכת המזון לא הוי הפסק, ליכא מאן דפליג עליה דההיא סברא, דברכת המזון, אע"ג שהיא טעונה כוס למצוה, אינה מזקקת ברכה לסברתו, דליכא הפסקה והיסח הדעת. וכן תפילין, שתי מצות הן, ואינם מעכבות זו את זו, ומברך ברכה אחת על שתיהן. אפילו מאן דבריך שתים, מ"מ ברכה ראשונה עולה גם לשל ראש, דאילו לא היה מניח אלא של ראש, היה מברך שתים [כן כתב בהלכות תפילין סימן יד]". וראה להלן הערות 86, 128, 279.

(35) המשך לשון הרא"ש [שם]: "ומה שהביא ראיה מ'הב לן ונבריך' דהוי הפסק, משום דמישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר, לאו ראיה היא, דשאני ברכת המזון דהוי היסח הדעת וסילוק על מה שאכל ושתה, הלכך צריך לברך לכתחילה אם רצה לאכול או לשתות... אבל אם עמד להתפלל באמצע הסעודה, אפילו הגיע זמן המנחה, ואין שהות לו לגמור סעודתו ולהתפלל, שחייב להפסיק, ואי אפשר לו לאכול עד שיתפלל, ואפילו הכי לא הוי הפסק כדאמרינן [פסחים קב.] גבי עקרו רגליהם לילך לבית הכנסת, דמיירי בכל ענין, אפילו אין שהות ביום, דחייב להפסיק, אפילו הכי לא הויא הפסקה. כל שכן בין כוס ראשון לכוס שני שאם ירצה לשתות דשותה, לא הוי היסח הדעת. וכן בין שלישי לרביעי, אע"ג דאסור לשתות, כיון שהכוס לפניו ודעתו לשתות, לא הויא הלילא הפסק והיסח הדעת. הלכך נראה שאין לברך כי אם על כוס ראשון ושלישי". ולהלן [לאחר ציונים 45, 118] יתייחס לדברים אלו. וראה להלן הערות 60, 120.

(36) כן פסקו רב שרירא ורב האי [הובאו במלחמות לרמב"ן פסחים פ"י (כד. בדפי הרי"ף)], רב נטרונאי ורב עמרם ואבי העזרי [הובאו בטור או"ח סימן תעד], רמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"י, תוספות פסחים קג: [ד"ה רב אשי], ומרדכי שם [אות תריא]. והרמ"א [או"ח סימן תעד] כתב: "והמנהג בין האשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס... וכן דעת רוב הגאונים". וראה להלן הערה 135.

(37) שהקשה על הרי"ף ב' קושיות; (א) רב אשי בסעודת חול רק בירך על כוס הראשון, ולא בירך על כוס ברכת המזון, אף על גב דברכת המזון טעון כוס [פסחים קג:]. (ב) דחה את ראיית הרי"ף מפרק כסוי הדם [חולין פו:, שהביא ראיה דמקרי ומשתי בהדדי אי אפשר], ששאני שם שמדובר בברכת המזון, שהוי היסח הדעת וסילוק ממה שאכל. אבל אם עומד להתפלל בתוך הסעודה, לא אמרינן משתי וצלויי בהדדי אי אפשר. וכך אין ההגדה והלל הפסק לחייב ברכת "בורא פרי הגפן" על כוס שני וכוס רביעי.

(38) פירוש - אין דין כוס בברכת המזון, אלא שיש דין שיברך על הכוס, אך לא דין כוס. דוגמה לדבר; בחידושי מרן ריי"ז הלוי הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט [סד"ה והנראה] כתב: "גבי קידוש שיעור הטעימה הוא מלא לוגמיו, וגבי ד' כוסות בעינן דוקא רובא דכסא. והפשוט בזה... דרק גבי קידוש ושאר כוסות של ברכה, דעיקר מילתייהו הוא הברכה שעל הכוס, אלא דדינא הוא דהמברך צריך שיטעום, בזה הוא דהוי שיעורא כמלא לוגמיו, דבהכי הויא טעימה. אבל גבי ארבע כוסות, דהמצוה היא שתיית הכוס, על כן צריך לשתותו כולו דוקא, ורק דברובא סגי משום דרובו ככולו. אבל שיעורא דמלא לוגמיו לא שייך הכא כלל, דזה הוא שיעור הנאמר בדין טעימה, ולא הכא דבעינן שתיית הכוס" [הובא למעלה פמ"ח הערה 304]. והפמ"ג סימן רעא [אשל אברהם אות יח] הביא משיירי כנסת הגדולה [הגהות הטור שם סוף אות ד] שהיה נוהג שמברך קידוש על הכוס, ואחר כך מברך על אותו כוס ברכת המזון, דמשום דהואיל ואיתעבד ביה מצוה חדא ליתעביד ביה מצוה אחרינא [שבת קיז:]. ומה שאמרו על כך בגמרא [פסחים קב:] שאין עושין מצות חבילות חבילות, זהו דוקא בזמן אחד, אך בזמנים מתחלפים לית לן בה, שהסעודה מפסקת. ולשון הכנסת הגדולה [שם] הוא: "אני נוהג לומר ברכת המזון באותה אשישה [כוס], מטעם דכיון דנעשה בה מצות קידוש, יעשה בה מצות ברכת המזון... דלא אמרו אין אומרים ב' קדושות על כוס אחד אלא כשאומרים בפעם אחת, אבל כשאומרים בשעות מחולקות, שהקידוש הוא קודם המזון, והברכת המזון הוא אחר המזון, יכול לאומרם על כוס אחד, כלומר על יין אחד, דכוס אחד לא מיקרי, אלא רצופות זה אחר זה". וראה בסמוך הערה 40.

(39) כפי שכתב למעלה פמ"ח [לאחר ציון 361] בביאור הגמרא [פסחים קח:] "שתאן בבת אחת", וז"ל: "שתאן בבת אחת... רב אמר ידי יין יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא. פירוש דיצא ידי יין, דנחשב לו ככוס אחד, אבל למספר ארבע כוסות אין עולה לו, שצריך לשתות ארבע כוסות". וראה שם הערה 372 שזו שיטת המהר"ל לאורך פרק מח שתקנת ד' כוסות היא על הכוס, והמצות הקשורות לכוסות אלו [קידוש, הגדה, ברכת המזון, והלל] הן בנוסף לעצם התקנה של ד' כוסות. מה שאין כן בכוסות של ברכה, שם עיקר התקנה היא האמירה הנאמרת על הכוס. ואלו הם דבריו כאן. וראה בסמוך הערה 43.

(40) להלן [לאחר ציון 94] חזר על דבריו כאן. ולפי דבריו כאן תתיישב קושיה חמורה של הצל"ח [פסחים קט:], שהקשה: "ולא יפחתו לו מארבעה כוסות. היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה וכו'. ולכאורה יפלא, הלא בכל ליל שבת וליל יו"ט תיקנו רבנן כוס של קידוש, וגם ברכת המזון טעונה כוס... ולמה לא היה קשה לו היכי תיקנו רבנן זוגא". ולפי מה שמבאר כאן לא קשה, כי הרי "לא צריך כוס מחולק לברכת המזון, רק שיברך על כוס" [לשונו למעלה], ומצד הדין ניתן לעשות הקידוש וברכת המזון על כוס אחד [כמבואר בהערה 38], לכך אין כאן תקנה של ב' כוסות, אלא תקנה לקדש ולברך על הכוס, ואין בזה זוגות. מה שאין כן בד' כוסות, שהתקנה היא על מספר ארבע כוסות דייקא, שפיר הקשתה הגמרא שיש בזה סכנה של זוגות.

(41) פירוש - נהי שכוס של ברכת המזון אינו מחולק מכוס של קידוש [וכמו שביאר למעלה], אך מ"מ ברכת המזון מחולקת מקידוש, וחילוק זה יהיה דומה לחילוק הקיים בין ד' הכוסות. והואיל ורב אשי סובר שמברך פעם אחת על הקידוש, ואינו מברך על כוס של ברכת המזון, ה"ה לד' כוסות.

(42) ולא הכוס.

(43) אודות שרבוי ברכות "בורא פרי הגפן" נעשה כדי לחלק בין הכוסות, כן כתב להלן [לאחר ציון 82]: "כיון שהם מצות מחולקות, צריך לברך אכל אחד ואחד כדי לחלק אותם", וראה הערה 83. ואודות חילוקו בין ד' כוסות לכוס של קידוש וברכת המזון, כן כתב למעלה פמ"ח [לאחר ציון 265], וז"ל: "לא שייך שיהיה מוציא את אחרים בד' כוסות, דמאי שנא ממצה ומרור, דכמו שאין יכול האחד להוציא את האחר במצה ובמרור, כך אינו יכול להוציא בד' כוסות, דמצוה דרמיא עליה הוא. ומה שהביא [התוספות (פסחים צט:)] ראיה מן קידוש של כל השנה, התם עיקר מלתא לאו הכוס הוא, אלא עיקר מילתא הוא הקידוש, אלא שאין מקדשין אלא על הכוס. וכיון ששתה בעל הבית, שפיר דמי. אבל הכא עיקר מלתא הוא הכוס, ולא הקידוש, רק שתקנו שכל

אחד ואחד מן הכוסות יעשה עליו מצוה, אבל הכוס הוא עיקר, ולא שייך בזה שהוא מוציא אחר" [ראה למעלה הערה 39].

(44) תמצית דבריו היא שבד' כוסות אין דעת המברך בברכתו הראשונה על שאר הכוסות, כי כל כוס וכוס הוא מצוה בפני עצמו, ומילתא באנפי נפשיה. והואיל והכוסות הם מחלוקים, מהיכי תיתי שדעתו תהיה על שאר הכוסות. מה שאין כן בדינו של רב אשי, "כיון דלא צריך כוס מחולק לברכת המזון, רק שיברך על כוס, ומסתמא כי ברך על כסא קמא היה דעתו על כל מה שישתה, אם כן למה יברך על כוס ברכת המזון" [לשונו למעלה לאחר ציון 37]. וראה להלן הערות 62, 109.

(45) הובא למעלה [לאחר ציון 34], ושם הערה 35.

(46) שעל כך אמרו בגמרא [פסחים קב.] שכאשר עקרו רגליהם לילך לבית הכנסת, כשחוזרים לשולחנם אינם צריכים לחזור ולברך.

(47) לשון הרמב"ן במלחמות [שם]: "אמר הכותב, הריני כמשיב על דברי רבינו הגדול. והתניא חברים שהיו מסובין, ועקרו רגליהם לצאת לבית הכנסת, כשהם יוצאין אינם טעונין ברכה למפרע, וכשהם חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה [פסחים קב.]. והא הכא דתפלה וקדיש ו'אמן יהא שמו הגדול מבורך' ומשתי בהדי הדדי לא אפשר, ואפילו הכי לא צריך לחזור ולברך... ואנו מקשים ועלינו לתרץ. והוי יודע שהפרש גדול בין הפסקת רשות להפסקת חובה. שמי שקבע סעודתו ובירך תחלה על היין, או על הפת, ואם רצה שלא לצאת לבהכ"נ אינו יוצא, שאין הדבר קבוע עליו חובה בתוך הסעודה, אין כאן הפסק, אלא שנוי מקום. אבל ד' כוסות, הדבר קבוע עליו חובה לאחר שבירך על הראשון שיפסיק מלשתות ויתחיל במצוה אחרת, הלכך משעה שנאסרה עליו שתיה הוי הפסק, וצריך לחזור ולברך".

(48) וכן כתב המהר"ם חלאווה [פסחים קט:], וז"ל: "דאינו מפסיק אלא דבר שקבוע עליו חובה להפסיק עליו עכשיו, וזמנו קבוע בתוך הסעודה. מה שא"כ תפלה, דמצי צלויה מקמי המוציא, ואינה חובה עליו לעשות כסדר הזה, והו"ל האי הפסק כהפסק דשיחה דרשות, שאינו הפסק בתוך סעודתו". וכן כתב רבינו דוד [פסחים קט:], וז"ל: "זה מתברר במה שאמרו בפרק כסוי הדם [חולין פז.] 'התם מישתא וברוכי בהדי הדדי לא איפשר, הכא איפשר דשחיט בחדא ידא, ומכסי בחדא ידא'. דמשמע דאע"ג דמכסי בתרי ידי, דאפסיק משחיטה, כיון דאיפשר לכסויי בחדא ידא, לא הוי הפסקה [ראה להלן הערה 256]... אף כאן הואיל ואין התפלה חובה עליו בתוך הסעודה, אע"פ שעקר רגליו והלך לבית הכנסת, אינו אלא כשיחה של רשות לענין הפסקה, שהסעודה מתחלה אחת היא,

וקביעות אחד יש לה". וכן הים של שלמה [חולין פ"ו סימן י] כתב: "אף הרי"ף מודה הכא [בהפסיקו לתפילה שאינו חוזר ומברך]. בשלמא התם [בד' כוסות], א"א לו בענין אחר, אלא להפסיק באגדתא ובהלל, ומשום הכי חשיב ליה הפסק. אבל הכא אפשר לו שיפסוק ויברך ברכת המזון, ואחר כך יתפלל, וא"כ הוי כדבר הרשות... דכל דבר הרשות לא הוי הפסק בתוך הסעודה. ואף שיש מפרשים תפילת המנחה, מאחר שהוא חובה, הוי הפסק, לא מסתבר הכי, מאחר שאין חובה להתפלל בתוך הסעודה, כדפרישית". וראה להלן הערה 60.

(49) פירוש - המהר"ל יקשה מדברי רב אלפס עצמו [במקום אחר], לעומת מה ששאלו עד כה על רב אלפס מרב אשי בגמרא.

(50) "ושארי" - מתחיל. והאור זרוע [ח"ב אות שנו] כתב: "ושרי המוציא... 'שרי' מתחיל, כמו [פסחים קז.] שרי אבא למיקני איסתירא משיכרא". וכן הרשב"ם [פסחים קז.] כתב: "שרי ליה אבא - התחיל לעשות שכר".

(51) לשון הרי"ף שם: "מעשה ברבן שמעון בן גמליאל ורבי יוסי ורבי יהודה שהיו מסובין בעכו, וקידש עליהם היום... ואמר רב יהודה אמר שמואל, אין הלכה כרבי יהודה, דאמר מפסיק את סעודתו ועוקר את השלחן ומקדש, ואחר כך גומר סעודתו. ולא כרבי יוסי, דאמר גומר סעודתו ואחר כך מקדש, אלא פורס מפה ומקדש [עד כאן לשון הגמרא (פסחים ק.)], ואחר כך שרי המוציא וגמר לסעודתיה, ומברך ברכת המזון". ויש לעיין בדברי המהר"ל, שהרי הרי"ף לא כתב "אבל 'בורא פרי הגפן' אינו צריך", והלא זו עיקר נקודתו של המהר"ל כאן. אמנם הרא"ש [פסחים פ"י סוף סימן ב] כך מבאר את הרי"ף, וראה הערה הבאה. וב"ביאורים למסכת פסחים" לרבי בצלאל [בנו של המהר"ל], הנדפס בקובץ "אור עולם, א" [עמוד 64], ובמאסף ישורון כרך י [עמוד צה], כתב שאלה זו ביתר בהירות, וכלשונו: "וא"א [ואדוני אבי] הקשה על הרי"ף, דהא מדברי הרי"ף יראה גם בני חבורה שקידש עליהם שפורס מפה ומקדש ושאר 'המוציא'. ומשמע מדבריו אבל 'בורא פרי הגפן' אין צריך, ולא הוי הקידוש הפסק, וכמו שפירש הרא"ש דברי הרי"ף, וכן מוכח מדברי הרי"ף". ולהלן [לאחר ציון 73, וציון 92] חזר להביא דברי הרי"ף האלו.

(52) כוונתו לדברי הרא"ש [פסחים פ"י סוף סימן ב], שכתב: "מיהו קשה לרב אלפס, מהא דאמרינן בירושלמי [פ"ק דברכות ה"ה] גבי הא דאמר ברכה הסמוכה לחבירתה אינה פותחת ב'ברוך', ופריך והרי קידוש, פירוש דסמוכה ל'בורא פרי הגפן', ופותחת ב'ברוך'. ומשני, שניא שאם היה אוכל מבעוד יום, ומשך סעודתו עד שיקדש היום, אינו אומר 'בורא פרי הגפן'. ואילו היה קידוש הפסק להצריך 'המוציא' משום דנאסרה עליו

האכילה, הוא הדין דנאסרה עליו השתיה, וצריך לברך 'בורא פרי הגפן' קודם קידוש. ונראה לי דלא קשה, דודאי האיסור אכילה גורם לקידוש דהוי הפסק להצריך 'המוציא'. אבל 'בורא פרי הגפן', שהוא קודם הקידוש, בשביל איסור השתיה לא הוי הפסק". אך הרמב"ן במלחמות ה' [פסחים כד. בדפי הרי"ף] סובר שלפי הרי"ף צריך לברך "בורא פרי הגפן" [ראה להלן הערה 74].

(53) כפי שאין הקידוש הפסק כאשר ישבו בערב שבת, וקידש עליו היום.

(54) קושיתו צריכה ביאור, שהרי הרא"ש שמביא כאן [ולשונו הובא בהערה 52] כתב להדיא שאין הקידוש הפסק כלפי ברכת "בורא פרי הגפן" משום "שהוא [בפה"ג נאמר] קודם הקידוש", וכפי שביאר הקרבן נתנאל שם [אות כ], וז"ל: "רצונו דתרתי בעינן; מחמת הזמן שיש איסור לאכול, גם עביד מעשה הפסק באמירת קידוש. מה שא"כ גבי יין, עדיין לא הפסיק באמירת קידוש, על כן על אותו כוס שאומר עליו קידוש אין צריך לברך 'בורא פרי הגפן'. מה שא"כ בברכת הלחם, שזמנו אחר הקידוש". והקרבן נתנאל למד מכך גם נפק"מ לברכת "המוציא", וכהמשך לשונו [שם]: "נשמע מן דא כשמקדש על הפת, שהסדר הנכון לברך בתחלה 'המוציא' על הפת, ואחר כך אומר עליו הקידוש, כמו כן מהאי טעמא אין צריך לברך 'המוציא'. וכן כתב מגן אברהם סימן רע"א [ס"ק ט]". וכל זה בנוגע לקידוש. אך ההגדה נאמרת **לפני** ששותה את הכוס השני [פסחים קטז.], לכך ההגדה תהיה הפסק לחייב ברכת "בורא פרי הגפן" על הכוס השני, כי חובת אמירתה היא בין הכוסות, לעומת חובת אמירת קידוש שהיא **אחר** ברכת "בורא פרי הגפן" [כן ביאר להדיא להלן (לאחר ציון 112)]. ונמצא שיש הבדל גדול בין קידוש להגדה, ואילו כאן משוה ביניהם, שכתב: "ולמה יהיה הפסק מה שאמר הגדה, שהרי זה כמו קידוש". ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 115.

(55) שחילק בין הפסקת רשות להפסקת חובה, והרי ההגדה והקידוש שניהם הפסקת חובה, ועם כל זה הקידוש אינו מחייב לומר ברכת "בורא פרי הגפן", ואילו ההגדה מחייבת לומר [על הכוס השני] "בורא פרי הגפן".

(56) יבאר טעם אחר לרי"ף [המחלק בין הגדה (שהוי הפסק) לתפילה וקידוש (שלא הוי הפסק)], ולא כחילוק הרמב"ן [שחילק בין הפסקת רשות להפסקת חובה], אלא יחלק בין הפסקה שחז"ל קבעוה בסעודה, להפסקה שלא הוקבעה בסעודה.

(57) פירוש - על כוס ראשון אומר קידוש [פסחים קיד.], על כוס שני אומר הגדה [פסחים קטז.], על כוס שלישי אומר ברכת המזון [פסחים קיז:], ועל כוס רביעי אומר הלל [שם].

(58) כי אמירת ההגדה היא סילוק מהכוס הראשון, ושוב אי אפשר שישתה יין לאחר שסילק עצמו מהיין.

(59) הלשון קצת מגומגם, אך כוונתו ברורה, שאין התפילה חייבת להיות בשעת המשתה.

(60) נראה שבא לאפוקי מדברי הרא"ש, שכתב [פסחים פ"י סימן כד]: "אבל אם עמד להתפלל באמצע הסעודה, אפילו הגיע זמן המנחה, ואין שהות לו לגמור סעודתו ולהתפלל, שחייב להפסיק, ואי אפשר לו לאכול עד שיתפלל, ואפילו הכי לא הוי הפסק כדאמרינן [פסחים קב.] גבי עקרו רגליהם לילך לבית הכנסת, דמיירי בכל ענין, אפילו אין שהות ביום, דחייב להפסיק, אפילו הכי לא הויא הפסקה. כל שכן בין כוס ראשון לכוס שני שאם ירצה לשתות דשותה, לא הוי היסח הדעת" [הובא למעלה הערה 35]. ובקרבן נתנאל שם [אות ח] כתב: "שחייב להפסיק ואי אפשר לאכול עד שיתפלל. כתב כן לסתור מליצת הרמב"ן על דברי הרי"ף, שאינו אומר דהוי הפסקה אלא בדבר שחובה עליו, כגון הגדה, אבל בדבר שאין קבוע עליו, לא. הלכך סתר רבינו דבריו, דהא הך ברייתא איירי בתפלה שקבוע עליו חובה, כגון שהגיע זמן תפלת מנחה, ואין לו שהות לגמור סעודתו ולהתפלל, שחייב להפסיק". ובדבריו כאן דוחה דברי הרא"ש והקרבן נתנאל, כי אע"פ שתפילה כזו היא חובה גמורה, מ"מ היא לא הפסק המחויב להיות בסעודה, כי היה יכול להתפלל בזמן אחר. מה שאין כן חובת אמירת הגדה והלל, הרי אלו הפסקות שנתקנו ונקבעו בסעודת ליל הסדר, ואי אפשר שתהיה סעודת ליל הסדר ללא הפסקות אלו. וכן פסק המחבר [או"ח סימן קעח ס"ו] "מי שנזכר בתוך הסעודה שלא התפלל ועמד והתפלל, אפילו אם אין שהות לגמור סעודתו ולהתפלל, שחייב להפסיק, ואי אפשר לו לאכול עד שיתפלל, עם כל זה לא הוי הפסק". וראה למעלה הערה 48.

(61) נראה שבא ליישב את קושית בעל המאור [פסחים כד. בדפי הרי"ף] על הרי"ף, שהקשה בזה"ל: "מדרש הגדה זו מנין לנו שהוא סלוק, והרי שלחן ערוך בסעודתו לפניו, ואין זה נראה סלוק. ומה דאמר הרב ז"ל דלא אפשר ליה למקרי ולמשתי בהדי הדדי, אנו אומרים כי אם רצה לשתות בתוך ההגדה, הרשות בידו, כדתנן [פסחים קיז:] 'בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה'. ואין הפרש בין שותה לפני ההגדה, לשותה בתוך ההגדה, ואין לנו למחות בידו אם בא לשתות בתוך ההגדה". ועל כך משיב, שאף שמותר לשתות, מכל מקום הרי מוטל עליו לומר ההגדה, ואי אפשר לקרות ולשתות בבת אחת. וזהו מתק לשונו כאן "הסדר מוטל עליו להפסיק השתיה ולומר הגדה". וכן כתב רבינו דוד [פסחים קט:] בתירוצו השלישי לשאלת בעל המאור, וז"ל: "שאין פירוש 'מישתא

וברוכי בהדי הדדי לא אפשר' מפני שאסור לו לשתות בתוך הברכה מפני ההפסקה... אלא פירוש 'מישתא וברוכי בהדדי הדדי לא אפשר', שאי אפשר לו לשתות בעוד שהוא מברך. ולשון 'אי אפשר' מוכיח כן". והמגיה שם [ציון 22] הביא שכן תירצו הראב"ד בהשגותיו לספר המאור [פסחים יט: בדפי הרי"ף, אות ג], ר"ן [פסחים כד. בדפי הרי"ף], המאירי [פסחים קט:], ועוד ראשונים. וראה להלן הערות 68, 76, 80, 94, 300.

(62) מעין כן כתב הט"ז [או"ח סימן תעד ס"ק א], וז"ל: "ונראה לי טעם הגאונים... צריך 'בורא פרי הגפן' לכל אחד, כיון דחכמים תקנו ד' כוסות, הוי כמתנה בפירוש בשעת ברכה שאין בדעתו לשתות מחמת ברכה זו אלא כוס זה, [ו]כיון שצריך לכוס אחר, חייב לברך עליו, כן נראה לי". ובתוספות שבמרדכי [פסחים קג: ד"ה רב אשי] כתב: "ואם תאמר, מאי טעמא דמה שמברכין בפסח 'בורא פרי הגפן' על הארבעה כוסות... דמי עדיף מברכת המזון דהכא דסבר רב אשי דלא הוי הפסק. ויש לומר, דשאני גבי סדר פסח, דכיון דכל חד וחד למילתיה איתקן, מסיח דעתו ממנו עד שיגיע זמנו, ולכך איתא היסח הדעת טפי מברכת המזון דהכא". נמצא שדברי המרדכי המהר"ל והט"ז הם בסגנון אחד [ראה להלן הערה 106]. וראה להלן הערה 68 בחידוש המיוחד שיש בדברי המהר"ל האלו.

(63) וכן הוא בחולין פו:, והובא למעלה לאחר ציון 20. וראה להלן הערה 162.

(64) ראשי תיבות: יין, קידוש, נר, הבדלה. והכוונה שבמוצאי שבת היה אומר על הכוס יקנ"ה, ונמצא שבין אמירת הקידוש לשתיית היין היה אומר נר והבדלה.

(65) לשון הגמרא [פסחים קג:]: "רב אשי אמר לית הילכתא כתלמידי דרב, דהא יום טוב שחל להיות אחר השבת, ואמר רב יקנ"ה". ופירש הרשב"ם [שם]: "ולא בעי לברוכי 'בורא פרי הגפן' תרי זימני, חד אקידוש וחד אהבדלה, והוא הדין לתרי כסי דקידוש היום וברכת המזון. וקשיא לרב ייבא סבא דאמר להו הכי אמר רב הב ונברך אסר לכו למישתי, דאם כן קשיא דרב אדרב".

(66) "הכא גבי יקנ"ה לא עקר דעתיה ממישתיא, שעדיין לא שתה, וכל דעתו לשתות" [רשב"ם שם]. נמצא שבהו"א סברנו שיש עקירת דעת ביקנ"ה, ולכך השוונו זאת לברכת המזון, ולמסקנה סברנו שאין עקירת דעת ביקנ"ה. וראה הערה הבאה שהראשונים נתקשו לומר שבהו"א סברנו שיש עקירת דעת ביקנ"ה.

(67) וקשה על הרי"ף שמחייב על כל כוס וכוס בד' כוסות ברכת "בורא פרי הגפן", הרי כששתה כוס ראשון לא עקר דעתו מלשתות שאר כוסות [והוי כמו יקנ"ה], ומדוע חייב לברך על שאר כוסות "בורא פרי הגפן". ודע, שהראשונים [רמב"ן במלחמות (פסחים

כד.), רבינו דוד (פסחים קג:), ומהר"ם חלאווה (פסחים קט:)] הביאו מגמרא זו ראיה לרי"ף [ולא קושיא עליו], דמוכח מגמרא זו שברכת המזון היא הפסק לא משום שעקר דעתו, אלא שעצם אמירת ברכת המזון מונע שתיית היין ["משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר"]. שאם צריך עקירת הדעת, איך היתה לגמרא הו"א לדמות ברכת המזון ליקנ"ה, הרי ברי הוא שביקנ"ה לא עקר דעתו מלשתות, "וכל דעתו לשתות" [לשון הרשב"ם שם]. ואין לומר שזה גופא תשובת הגמרא ["ולא היא, התם עקר דעתיה ממשתיא, הכא לא עקר דעתיה ממשתיא"], דלא מסתבר שהמקשן טעה בדבר כל כך פשוט [שיש עקירת הדעת ביקנ"ה]. ומתוך ג' ראשונים אלו נביא כאן את דברי רבינו דוד [פסחים קג:, ובהערות 71, 78, דברי הרמב"ן ומהר"ם חלאווה], וז"ל: "דהא יום טוב שחל להיות אחר השבת ואמר רב יקנ"ה. גם זה מוכיח שהטעם לברכת המזון שהיא מפסקת אינו בשביל שהיא עקירת שתייה, שהרי הכוס מונח לפניו, ודעתו לשתותו לאחר שיברך עליו ברכת המזון. אלא ההפסק בשביל הברכה עצמה הוא, משום דמישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר. ולפיכך הקשו מיקנ"ה, שהוא קודם סעודה, והכוס בידו, ואינו עוקר דעתו מן השתייה. שאם היה ההפסק של ברכת המזון בשביל עקירות, היאך עלה על דעת להקשות ממה שאינו עקירות לְמה שהוא עקירות. ואין לך לומר היא שאמרו 'ולא היא גבי ברכות המזון עקר דעתיה ממשתיא וכו'', שלא תמצא בתלמוד משא ומתן בענין זה שלא יהא ממש בדברי האחד, שכולם חכמים היו, ויודעין את התורה. ועוד, שאם היה טעם תלמידי דרב משום עקירות דעתיה, לא היה חולק עליהן רב אשי, שאין לך מי שהוא חולק בזה, שודאי עקירות דעת קובע הוא ברכה, כדין נמלך, שלא חלק בו אדם מעולם. אלא ודאי ההפסק של ברכת המזון הוא מפני הברכה עצמה, דמישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר". אך המהר"ל מבאר שמסקנת הגמרא היא שבברכת המזון יש עקירת הדעת, וביקנ"ה אין עקירת הדעת, לעומת ההו"א שסברה שגם ביקנ"ה יש עקירת הדעת. וראה הערה הבאה. ובסמוך יביא את דברי הרמב"ן כשיטתו שמיישב קושי על הרי"ף מגמרא זו. אך כאמור, ברמב"ן שלפנינו הביא ראיה מגמרא זו.

(68) חידוש גדול יש בביאור המהר"ל את דעת הרי"ף לעומת הראשונים; הראשונים [רמב"ן, רבינו דוד, ומהר"ם חלאווה (הוזכרו בהערה הקודמת)] מבארים את דעת הרי"ף שלעולם אין היסח הדעת וסילוק משתיית יין בד' כוסות, ומה שבכל זאת צריך לברך "בורא פרי הגפן" על שאר הכוסות הוא משום שבעודו אומר את ההגדה [או את ההלל] אינו יכול אז לשתות יין, כי "משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר" [כמבואר למעלה הערה 61]. לכך הגם שאין מסתלק משתיית יין, בכל זאת מברך על שאר הכוסות "בורא

פרי הגפן", כי בפועל נמנעה ממנו שתיית היין בעודו אומר את ההגדה. [ובנקודה זו חלקו על הרי"ף הבעל המאור (פסחים כד. בדפי הרי"ף) והרא"ש (פסחים פ"י סימן כד), ואמרו שבעי סילוק או עקירת הדעת מהשתייה כדי להתחייב ב"בורא פרי הגפן", ובד' כוסות אין סילוק או עקירת הדעת]. אך המהר"ל מבאר את הרי"ף שאכן כדי להתחייב ב"בורא פרי הגפן" צריך סילוק או עקירת הדעת משתיית יין [ומהבחינה הזאת הרי"ף אינו חולק על הבעל המאור והרא"ש], אך הואיל ו"משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר", לכך אמירת ההגדה **היא עצמה נחשבת למעשה סילוק משתיית היין**, וכלשונו למעלה [לאחר ציון 56]: "דעת רב אלפס דגבי ארבע כוסות, כיון שכך סדרו חכמים לחלק שתיית הכוס הראשון, ולומר ההגדה, ההגדה שהוא אומר הוא סילוק [הכוס] הראשון גם כן... דכך הוא סדר הכוסות, שיפסיק מן השתיה ויאמר הגדה, נמצא כי הגדה היא סילוק ועקירה לשתיה שהוא לפני זה. וכך הסדר מוטל עליו להפסיק השתיה ולומר הגדה, לכך הוי הגדה הפסק". וכן כתב כאן "כיון דסדר הגדה אחר כוס ראשון שצריך להפסיק, הוי זה סילוק לכוס ראשון, והוי הפסק". לכך המהר"ל לשיטתו לא היה יכול לבאר את הגמרא [פסחים קג:] כפי שהראשונים ביארו [הובא בהערה הקודמת], כי הראשונים ביארו את ההו"א של הגמרא שעצם האמירה [של ברכת המזון ויקנ"ה] הוא ההפסק, והמסקנה מחדשת שאמירת יקנ"ה נחשבת לברכה אריכתא, ואינה הפסק [כמבואר ברבינו דוד שם]. מה שאין כן למהר"ל, מעולם לא סברנו שעצם האמירה נחשב להפסק, אלא יש צורך בעקירת הדעת או מעשה סילוק. לכך בהכרח שההו"א סברה שיש עקירת הדעת ביקנ"ה, והמסקנה היא שאין עקירת הדעת ביקנ"ה. ונראה שלשון הגמרא נוח יותר למהר"ל, שאמרו "ולא היא, התם עקר דעתיה ממשתיא, הכא לא עקר דעתיה ממשתיא". ולפי הראשונים פירוש הגמרא הוא שהואיל וברכת המזון בעצמה היא המפסקת, נמצא שמחמת כן לאחר ברכת המזון יצטרך לברך לפניו, לכך חזר הדין שהוא עוקר דעתו משתיה משעה שקיבל עליו לברך. וא"כ הגמרא נקטה במסובב ["התם עקר דעתיה ממשתיא"], ולא בסבה ["משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר"], וזהו דוחק מבואר. אך לפי המהר"ל הגמרא נקטה בסבה, שברכת המזון היא עקירת הדעת מהשתיה, ולא רק שגורמת לעקירת הדעת. וראה להלן הערה 168.

(69) על השאלה שמשמע מהגמרא [פסחים קג:] ש"היכא דלא עקר דעתיה ממשתיא, לא הוי הפסק, ואין צריך לחזור ולברך" [לשונו לפני ציון 67], ומדוע בד' כוסות צריך לחזור ולברך, הרי לא עקר דעתו מלשתות. וכאמור למעלה [הערה 67] הרמב"ן שלפנינו הביא ראיה מגמרא זו [ולא קושיא], ויובא בהערה 71.

(70) ואין נר והבדלה נחשבים מצוה אחרת, אלא כולהו חדא ברכתא [מבואר ברמב"ן, ויובא בהערה הבאה].

(71) לשון הרמב"ן [שם]: "והריני מוסיף לו ראיה, מהא דאמרינן לעיל [פסחים קג:] לית הלכתא כתלמידי דרב, דהא יו"ט שחל להיות אחר השבת, ואמר רב יקנ"ה. ולא היא, גבי ברכת המזון עקר דעתיה ממשתיא, הכא לא עקר דעתיה ממשתיא, כולה כחדא ברכתא נינהו. מדקא מקשינן איקנ"ה, ולא מקשינן מכל קידוש והבדלה דעלמא, דתנן [ברכות נא:] 'מברך על היין, ואחר כך מברך על היום', שמעינן מינה דהכי אקשינן; ברכת המזון לתלמידי דרב מאי טעמא מפסיק, כיון דאיתה לכסא בידיה ודעתיה עילויה, ודאי משום דמכיון דאיתסר עליה שתיה לאחר ברכת היין מחמת מצוה אחרת שהוקבעה לו, נפסקה שתייתו, וצריך לחזור ולברך. אם כן אף ביקנ"ה נמי, כיון דנאסרה עליו שתיה לאחר ברכת היין מחמת מצוה אחרת, הוי הפסק, דהבדלה מצות כוס אחר הוא, וצריך לחזור ולברך. ומהדרינן, לא היא; גבי ברכת המזון מכיון דאמר 'הב ונבריך', עקר דעתיה ממשתיא עד שיברך, שהרי נתן דעתו לברך, ומשתי וברוכי בהדי הדדי לא אפשר. הילכך אף על גב דכסא בידיה ודעתיה עילויה, הא איכא הפסק. אבל הכא לא עקר דעתיה ממשתיא עד שיעשה מצוה אחרת, דכולהו כחדא ברכתא נינהו, ויין גורם לברכות הללו שיסדרם עליו".

(72) פירוש - הרמב"ן ביאר שבברכת המזון צריך לברך [אם משנה דעתו לחזור ולשתות], כיון שעקר דעתו מלשתות. אך ביקנ"ה אינו צריך לברך, כיון שלא עקר דעתו מלשתות, וגם אינו עסוק במצוה אחרת ["דכולהו כחדא ברכתא נינהו"]. ומשמע מכך שאם יהיה עסוק במצוה אחרת, אע"פ שלא עקר דעתו מלשתות, יחוייב בברכה, וזהו הציור של ד' כוסות.

(73) ששאל למעלה [לאחר ציון 48]: "אלא קשיא לי דברי רב אלפס בעצמו, דהא מדברי רב אלפס [פסחים יט: בדפי הרי"ף] יראה גבי בני חבורה שקידש עליהם היום, דפורס מפה ומקדש, ושארי 'המוציא', אבל 'בורא פרי הגפן' אינו צריך, ולא הוי קידוש הפסק, וכמו שפירש הרא"ש דברי רב אלפס. והשתא קשיא, הרי אף על גב דקידוש חובה עליו, וצריך להפסיק בקידוש, אפילו הכי אין הקידוש הפסק. ולמה יהיה הפסק מה שאמר הגדה, שהרי זה כמו קידוש". ולהלן [לאחר ציון 92] חזר והביא דברי הרי"ף האלו.

(74) דע שלרמב"ן גופיה לא קשה קושיא זו, שבמלחמות [שם] ביאר שלפי תלמידי רב [פסחים קג., והרי"ף פסק כמותם] צריך לברך "בורא פרי הגפן". הרי שלא ביאר כרא"ש [פסחים פ"י סימן ב (שהובא למעלה ציון 52)] שלא צריך לברך "בורא פרי הגפן". וכן

רבינו דוד [פסחים קט: (עמוד שפ)] כתב כרמב"ן, שצריך לברך "בורא פרי הגפן". והמגיה שם [ציון 75] כתב: "סבירא להו להרמב"ן ורבינו שצריך לחזור ולברך 'בורא פרי הגפן' בכוס של קידוש... אבל הרא"ש שם הסיק שאין צריך לברך". ושתי דעות אלו הובאו בטור [או"ח סימן רעא ס"ד], וז"ל: "אסור לטעום כלום, בין מים ובין יין משתחשך, עד שיקדש. ואפילו התחיל לאכול מבעוד יום, צריך להפסיק. ומיהו אין צריך להפסיק בעקירת השלחן, אלא פורס מפה ומקדש. ויש אומרים שמקדש כמו בשאר פעמים, שמברך על היין, ואחר כך קידוש".

(75) לאחר ציון 55.

(76) כי ההגדה היא סילוק כוס ראשון, אך אין הקידוש סילוק מה שהיה לפניו.

(77) כן הביא הרשב"ם [פסחים קג: ד"ה הכא], וז"ל: "הכא - גבי יקנ"ה לא עקר דעתיה ממישתיא, שעדיין לא שתה, וכל דעתו לשתות. ונראה לי דלא גרסינן 'כולהו חדא ברכתא אריכתא נינהו', שריבוי לשון שלא לצורך הוא, שכבר פירש טעמו יפה משום דלא עקר דעתו ממישתיא, שעדיין לא שתה, וכל דעתו לשתות". אך רבינו דוד [שם] גרס כן, עיי"ש. וכן המהר"ם חלאווה [שם] ביאר גירסא זאת היטב, ויובא בהערה הבאה.

(78) זה לשונו של המהר"ם חלאווה [פסחים קג:]: "הכא לא עקר דעתיה ממשתיא, כולהו כחדא ברכתא היא. וא"ת, ודקארי לה מאי קארי לה, מאי קא מדמי קידוש לברכת המזון, דברכת המזון הוי גמר סעודה ועקירת דעת, ודין הוא שתפסוק... מה שא"כ בקידוש, דאע"ג דמשתי וקדושי בהדי הדדי לא אפשר, מ"מ לא הוי גמר וסילוק. ועוד, מאי קא מקשה מיקנ"ה, ליקשי מכל קידוש דעלמא דאינו מפסיק לברכת היין... ועוד, דא"כ למה ליה לארוכי 'וכולהו כחדא ברכתא נינהו', דהא קא שני להו שפיר. ובכל הספרים גרסינן לה, אעפ"י שרבינו שמואל ז"ל לא גריס ליה אלא 'עקר דעתיה', ותו לא. משום הכי יש לפרש דהפסק ברכת המזון לאו משום גמר הוא, אלא משום דאחייב ליה להפסיק, שנאסר באכילה ושתיה כל דמברך, משום ד'משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר' [חולין פז.]. והיינו דמדמי לה איקנ"ה, ומשום הפסק הבדלה קא נגע בה, ולא משום קידוש. ומשום הכי לא מקשה מקידוש דעלמא, דשאני קידוש דאע"ג ד'משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר', מ"מ דעתיה למשתי, וכסא בידיה, וכבד קדם ברכת היין לקידוש היום, וכברכה אחת אריכתא דמיא. אבל הבדלה שהיא ברכה אחרת, ומחוייב להפסיק בה, ומשתא והבדלה בהדי הדדי לא אפשר, דמי שפיר לברכת המזון. וכי היכי דהבדלה אינה מפסקת, הכי נמי ברכת המזון. ושנינן, דלא דמי, דברכת המזון עקר דעתיה ממישתא, כלומר על כרחיה, ואפילו מברך אכוס, משום דמשתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר. מה

שא"כ בקידוש, דלא עקר דעתיה ממשתי כדפרישית. ואי משום הבדלה, כלהו כחדא ברכתא נינהו, דאי לאו אפוקי, ליכא עיולי. ועל דרך זו פירשה הרמב"ן ז"ל. ונמצינו למדין דלא הוי הפסק אלא הפסק מחוייב, דזמנו עכשיו בתוך הסעודה, ודלא אפשר למעבד תרוויהו כבת אחת, בין הוי גמר, בין לא הוי גמר".

(79) ולכאורה יקשה, הרי בציור זה לא שייך לומר "ברכתא אריכתא", ומדוע הקידוש לא נחשב להפסק, כפי שההגדה נחשבת להפסק.

(80) כי "אפשר שתיית סעודה בלא קידוש, ולכך אף על גב שיש שם קידוש, לא הוי הקידוש הפסק. אבל בארבע כוסות, דכך הוא סדר הכוסות, שיפסיק מן השתיה ויאמר הגדה, נמצא כי הגדה היא סילוק ועקירה לשתיה שהוא לפני זה. וכך הסדר מוטל עליו להפסיק השתיה ולומר הגדה, לכך הוי הגדה הפסק" [לשונו למעלה לאחר ציון 60]. וראה להלן הערה 94.

(81) נמצינו למדים שהובאו כאן ג' הסברים לבאר את שיטת הרי"ף מדוע בד' כוסות צריך לברך "בורא פרי הגפן" על כל כוס וכוס; (א) ביאור הרמב"ן שהואיל וכל כוס היא מצוה אחרת בפני עצמה, לכך הוי הפסק. (ב) לפי גירסה "כולהו חדא ברכתא", הרי שאין ד' כוסות חדא ברכתא אריכתא, כיון שחייב לפסוק מלשתות ולומר הגדה. (ג) ביאור המהר"ל שאמירת ההגדה היא מעשה סילוק מהכוס הראשון.

(82) כוונתו לטעם הראשון שכתב הרי"ף [פסחים כד. בדפי הרי"ף] שיש לברך "בורא פרי הגפן" על כל כוס, כי הם מצות מחולקות. ועד כה ביאר את טעמו השני של הרי"ף, שאמירת ההגדה היא מעשה סילוק לכוס הראשון ["משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר"], ומשום הפסק נגעו בה [ראה למעלה הערה 28, ולהלן הערות 106, 115].

(83) אודות שרבוי ברכות "בורא פרי הגפן" נעשה כדי לחלק בין הכוסות, כן כתב למעלה [לפני ציון 43]: "כאן לענין ארבע כוסות, צריך שיהיה כל שתיה ושתיה בפני עצמו, לכך צריך לברך על כל שתיה ושתיה, כדי שיהיו מחולקים הכוסות". וכך היא הבנתו במשפט הפתיחה של הרי"ף [פסחים כד. בדפי הרי"ף] "רבינא אמר כל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא. ואמרי רבואתה, הואיל וכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא, צרכינן לברוכי 'בורא פרי הגפן' אכל כסא וכסא".

(84) הובא למעלה [לאחר ציון 15].

(85) אין כוונתו ממה שכתב הרי"ף, אלא ממה שאמרו בגמרא שיביא מיד [שד' כוסות "כל חד וחד מצוה באפי נפשיה הוא"].

(86) לכך אין הכוסות מעכבים זה את זה. וכן כתב הרש"ש [פסחים קט:]: "ארבעה כסי תקינו רבנן, כל חד וחד מצוה באפי נפשיה הוא. מכאן נראה לי דד' כוסות אין מעכבין זה את זה, ואם אין לו אלא שלש, ישתה כולן". וכן מצינו בתפילין שאמרו במשנה [מנחות לח.] "תפלה של יד אינה מעכבת את של ראש, ושל ראש אינה מעכבת את של יד". והרמב"ם [הלכות תפילין פ"ד ה"ד] כתב: "תפלה של ראש אינה מעכבת של יד, ושל יד אינה מעכבת של ראש, מפני שהן שתי מצות, זו לעצמה וזו לעצמה". וכן הטושו"ע [או"ח סימן כו ס"א] כתב: "אם אין לו אלא תפלה אחת, מניח אותה שיש לו ומברך עליה, שכל אחת מצוה בפני עצמה". וכן הרא"ש [פסחים פ"י סימן כד] השווה ד' כוסות לתפילין, וכתב בתוך דבריו "וכן תפילין, שתי מצות הן, ואינם מעכבות זו את זו" [ראה למעלה הערות 33, 34, ולהלן הערה 125]. ומאידך גיסא כתב הרמב"ם [הלכות לולב פ"ז ה"ה]: "ארבעה מינין אלו [בלולב] מצוה אחת הן, ומעכבין זה את זה". והמג"א [בפתיחה לסימן תפג] כתב: "נראה לי דמי שאין לו אלא כוס אחד, יקח אותו לקידוש, דהא יש אומרים דברכת המזון אינה טעונה כוס. ואם יש לו שנים, יקח לקידוש ולברכת המזון. ואם יש לו ג', יקח לקידוש, ועל כוס שני יאמר ההגדה עד גאל ישראל, ועל השלישי יברך ברכת המזון, ואחר כך יאמר חצי הלל בלא כוס".

(87) כי הגמרא אמרה זאת [שכל כוס הוא מצוה בפני עצמו] כתשובה לשאלה [פסחים קט:] "היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, והתניא, לא יאכל אדם תרי, ולא ישתה תרי". ועל כך תירץ רבינא "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא", ופירשו רש"י ורשב"ם שם "מצוה באנפי נפשה היא - ואין מצטרפין זה לזה" [הובא למעלה לאחר ציון 12].

(88) "דאף על גב שאמרנו שכל כוס וכוס מצוה בפני עצמו, אינם לגמרי מצות מחולקות. דאין לומר כלל שאם אין לו רק שנים או שלשה כוסות, שצריך לשתות ג' כוסות" [לשונו להלן לאחר ציון 123]. וכן כתב רבינו דוד [פסחים קט:], וביאר את ההכרח לומר כן, וז"ל: "רבינא אמר כל חד וחד מצוה באפיה נפשיה. תימה הוא זה, שהרי ארבע כוסות הן, שתקנו לו שתיה של ארבע כוסות דרך חירות, שאם שתה כוס אחד או שתים לא עשה ולא כלום. ויש לומר, שהכונה היא למה שאמרו לפנינו 'ארבע כסי תקנו רבנן דרך חירות', והואיל ואיכא כל חד וחד נעביד ביה מצוה, וכיון שתקנו כל חד למצותו; זה לקידוש, וזה לספור ההגדה, וזה לברכת המזון, וזה להלל, כל אחד הוא נחשב לעצמו, ואין מצטרפין זה עם זה לענין זוגות". ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל [פסחים קח:] כתב: "ועיין סדר רב עמרם גאון בסדר הגדה [עמוד קכד בהוצאת מוה"ק], דכתב וז"ל: והכי

אמר נטרונאי גאון ארבעה כוסות שבפסח חובה הן, ואי אפשר שלא לשתותם. ואם לא שתה, לא יצא ידי חובתו, וחייב מלקות מדרבנן, עכ"ל. ומשמע דאם לא שתה כל הד' לא יצא כלל, דמעכבות זו את זו. דאילו היתה כוונתו רק דאותו כוס שלא שתאו לא יצא ידי חובת אותו הכוס, פשיטא, ומה משמיענו". והמרומי שדה [פסחים קט:] כתב: "דכך תיקנו רבנן שיהא דרך חירות, והיינו דוקא במפוזרות. ומשום הכי הוי כל אחד מצוה בפני עצמה. אבל אין הכוונה שהן ד' מצות ולא מצוה אחת, אלא עיקר הכוונה שכך היא המצוה, שיהא דוקא דרך חירות, והיינו כל אחד בפני עצמו, ולא מצטרפין".

(89) *שיש* צורך בברכת "בורא פרי הגפן" על כוס שני.

(90) מה שתולה דין זה ב"כיון דכל ארבע כוסות כל אחד ואחד מצוה בפני עצמו", כי אם ד' כוסות היו מצוה אחת, אם היה מפסיק בהגדה לא היה צריך לחזור ולברך. וכן כתב המהר"ם חלאווה [פסחים קט:], וז"ל: "תפלה דמצי צלויה מקמי 'המוציא', ואינה חובה עליו לעשות כסדר הזה, והוה ליה האי הפסק כהפסק דשיחה דרשות, שאינו הפסק בתוך סעודתו. וכי תימא והיא גופה שיחה דרשות אמאי לא, מאי שנא מתפילין דקיימא לן סח בין תפלה לתפלה חוזר ומברך [מנחות לו.]. אפשר לומר דשאני התם שהן שתי מצות, דזו אינה מעכבת את זו, ומשום הכי כשסח בין זו לזו הוה ליה סח בין ברכה למצוה קודם שיתחיל בה, וצריך לחזור לברך. אבל סעודה קביעות אחד יש לה, וכמצוה אחת דמיא, ומכיון שהתחיל במצוה, אין שיחה דרשות מפסיק בה. כענין שאמרו בקריאת שמע [ברכות יג.] ובהלל [ברכות יד.] דבין פרק לפרק פוסק לשאילת שלום, ואפילו באמצע נמי, ואין צריך לחזור ולברך. אלא דהתם שלא לצורך אסור לשוח, כיון שכל עסקו במצוה. והכא כיון דמ"מ קא עסיק במילי דרשות, באכילה ושתיה, מותר נמי לשוח" [ויסוד הדברים מבואר באריכות בריטב"א ר"ה לד. גבי תקיעות, בטור או"ח סימן תלב, ועיין משנ"ב סימן תקצב ס"ק יג]. **ולפי זה** יוצא שאם סח שיחת רשות בין הכוסות יצטרך לחזור ולברך, וכמו בסח בין תפילין לתפילין. ואכן כך סובר המהר"ל כאן, שכתב "אם הפסיק בדבור צריך לחזור ולברך", ומוכיח כן משחט מאה עופות. אך המהר"ם חלאווה כתב לא כן, וכהמשך דבריו [שם]: "ואם תאמר, השתא דאתית להכא, ד' כוסות, שהן ד' מצות, נמי תהי שיחה קלה מפסקת בה לכולי עלמא, דומיא דתפילין. הא ליתא, דכיון שהם בקביעות אחת, הרי הן כמצוה אחת, שאין שיחה דרשות מפסקת בה, אלא אם כן שיחה דמצוה הקבועה עליו חובה בתוך הסעודה, כדאמרן. ומעתה תפלה אינה מפסקת". וכן כתב רבינו דוד [פסחים קט:], וז"ל: "ואין לך לומר בארבע כוסות, שהן מצוות חלוקות, ששיחה קלה מפסיקתן... שאחר שהן בקביעות אחד, אין

להפסיקן אלא במה שקבעו ביניהן דבר המפסיקו משתייה... שאין דמיונן יפה לשח בין תפלה לתפלה". וכן כתב הרמב"ן במלחמות ה' [פסחים כד. בדפי הרי"ף], והר"ן [שם, ובחידושיו לפסחים קט:]. וראה בסמוך הערות 96, 99.

(91) כי ברי הוא שכל עוף ועוף הוא מצוה בפני עצמו, "דודאי כל שחיטה בפני עצמה" [לשונו להלן לאחר ציון 97]. ואע"פ שבשו"ע שם הובאה דעה שניה "ויש אומרים דשיחה בין שחיטה לשחיטה לא הוי הפסק", מ"מ כתב שם הש"ך [ס"ק ז] "דהסכמת הפוסקים דהוי הפסק, וצריך לחזור ולברך". והט"ז שם [ס"ק ט] כתב "כיון שלא הכריע בשו"ע קיימא לן כיש אומרים אלו, דספק ברכות להקל". אך כתב עליו הש"ך בנקודות הכסף [שם] "זה אינו, דהסכמת הפוסקים כסברא ראשונה, וכן פסקו כל האחרונים".

(92) נראה שמוסיף דוגמה זו [של הפסקת תפילה בנוסף להפסקת דיבור] כדי להשוות הפסקה זו להפסקת הגדה, ששתיהן הן הפסקות לדבר מצוה. ומה שכתב "**ובודאי** אם התפלל בין עוף לעוף צריך לחזור ולברך", כי הפסקת תפילה חמורה יותר מהפסקת דיבורי רשות, שעוסק במצוה, ולא בדבר רשות. אמנם מאידך גיסא מצינו שהפסקת רשות חמורה יותר מהפסקת מצוה, וכגון המחבר [שו"ע או"ח סימן קעח ס"ב] כתב: "חברים שהיו יושבים לאכול ויצאו לקראת חתן או לקראת כלה... אם לא הניחו שם אדם, כשהם יוצאים צריכים ברכה למפרע, וכשהם חוזרים צריכים ברכה לכתחילה". וכתב המשנ"ב שם [ס"ק יג] "לקראת חתן וכו'. והוא הדין כשיצא לדבר הרשות. והא דנקט 'לקראת חתן', לרבותא, דבלא הניחו שם אדם צריך לברך ברכת המזון מקודם שיצאו, אף שיוצאין לדבר מצוה", ובשער הציון שם [אות יא] כתב כן בשם אחרונים [ראה להלן הערה 185]. הרי שהפסקת מצוה היא קלה יותר מהפסקת רשות, עד שהיה צורך לומר שעם כל זה היא נחשבת להפסקה. ויש לחלק, כי שם הנידון הוא לגבי היציאה מהסעודה, וכלפי זה יש סברה לומר שהואיל והיה מחויב לצאת [כדי לקיים מצוה], והוה כאילו היה אנוס בדבר, ולכך לא תהיה יציאה זו נחשבת כיציאה, כי הוכרח לעשות כן. אך לגבי עצם ההפסקה, ברי הוא שהפסקה לדבר מצוה היא יותר מהפסקה למילי דעלמא, כי עוסק בדבר חשוב. ודייק לה, שהמשנ"ב שם ביאר שהחידוש של דבר מצוה הוא רק בנוגע לחיוב ברכת המזון כשיוצא, ולא בנוגע לברכה לכתחילה כשחוזר. ודו"ק.

(93) כפי שהביא למעלה [לאחר ציון 49, ולאחר ציון 73].

(94) הנה מטבע הלשון "כוסות מחולקים" הזכיר למעלה [לאחר ציון 37], בקשר לדברי רב אשי [פסחים קג:], שסבר שברכת "בורא פרי הגפן" בקידוש פוטרת את הכוס של ברכת המזון, משום שאין כוס ברכת המזון מחולק מכוס של קידוש, לעומת ד' כוסות,

שהם מחולקים זה מזה [ויובא שוב להלן הערה 109]. ולכאורה אין לזה שייכות לדינו של הרי"ף כאן שכאשר אכל מבעוד יום [בערב שבת או עיו"ט], וקידש עליו היום, שצריך לקדש על הכוס, ואינו צריך לומר שוב "בורא פרי הגפן", שאין הקידוש הפסק מהיין ששתה קודם לכן. לכך נראה שכוונתו לדבריו למעלה [לאחר ציון 56] שביאר דאמירת ההגדה היא מעשה סילוק הכוס הראשון, לעומת הקידוש, וכלשונו [למעלה לאחר ציון 60]: "וכן אפשר שתיית סעודה בלא קידוש, ולכך אף על גב שיש שם קידוש, לא הוי הקידוש הפסק. אבל בארבע כוסות, דכך הוא סדר הכוסות, שיפסיק מן השתיה ויאמר הגדה, נמצא כי הגדה היא סילוק ועקירה לשתיה שהוא לפני זה. וכך הסדר מוטל עליו להפסיק השתיה ולומר הגדה, לכך הוי הגדה הפסק". וכן ביאר את הרי"ף שוב [למעלה לאחר ציון 73], וכלשונו: "דסבירא ליה לרב אלפס בעצמו דלא הוי הפסק קידוש, אף על גב דהיא מצוה אחרת, אפילו הכי לא הוי הפסק למה ששתה... כמו שאמרנו למעלה משום דהוי הגדה סלוק כוס ראשון... ולא קשיא מדברי רב אלפס עצמו מה שסובר שאם היה יושב ושותה וקידש עליו היום, שאין צריך לברך 'בורא פרי הגפן' על כוס ראשון, ואין הקידוש הפסק כמו שאמרנו. דהתם כיון דאפשר בסעודה בלא קידוש, אף על גב דהוי הקידוש השתא חובה, אין הקידוש מפסיק. לאפוקי ארבע כוסות, כיון שכך הוא הסדר להפסיק בשתיה ולומר הגדה, הוי ההגדה הפסק. כך יראה דעת רב אלפס".

(95) כששוחט עופות נוספים.

(96) כאמור דעת המהר"ל היא שאף דיבור רשות יהיה הפסקה בין הכוסות, שהרי משווה דין ד' כוסות לשח בין עוף לעוף. אך הראשונים [רמב"ן (פסחים מלחמות ה' כד. בדפי הרי"ף, ובחידושיו לחולין פו:), ר"ן (פסחים קט:, ועל הרי"ף שם), רבינו דוד (פסחים קט:), ומהר"ם חלאווה (שם)] כתבו לא כך, והסכימו שאין דיבור רשות מפסיק בין הכוסות [הובא למעלה הערה 90].

(97) שח בין הכוסות.

(98) פירוש - שתה ד' כוסות יין בסעודת חולין, וסח שיחת רשות בין כוס לכוס, אך לא הסיח דעתו מהכוסות שיבואו.

(99) כי שיחת רשות אינה הפסקה בסעודה, וכמבואר למעלה הערה 90.

(100) אלא ברכת הנהנין ["בורא פרי הגפן"].

(101) "השוחט צריך שיברך קודם 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה'" [שו"ע יו"ד סימן יט ס"א]. וראה בנתיב התורה פט"ו [תקצט:] בביאור הברכה של שחיטה, ושם הערה 94.

(102) אך אם הפסיק בדבור לפני שהתחיל לשתות כוס ראשון, חייב לחזור ולברך [ברכות מ.]. וכן פסק המחבר [או"ח סימן קסז ס"ו] "יאכל מיד ולא ישיח בין ברכה לאכילה, ואם שח, צריך לחזור ולברך". **ובנוגע לדבריו** כאן [שברכת "בורא פרי הגפן" היא ברכת הנהנין, ולא ברכת המצות], הקשה בני האברך כמדרשו הרה"ג רבי חנוך דב שליט"א, שבגמרא [ר"ה כט.] אמרו שברכת "בורא פרי הגפן" של קידוש אינה נחשבת כברכת הנהנין [שיצא אינו מוציא], אלא כברכת המצות [שיצא מוציא]. וכאן הרי מדבר על כוס ראשון, שרוצה לומר שברכה ראשונה של "בורא פרי הגפן" הנאמרת על כוס ראשון תועיל לשלש הכוסות הבאים [מחמת שהיא ברכת הנהנין]. והרי כוס ראשון הוא כוס של קידוש [פסחים קיד.], ובגמרא בר"ה אמרו שברכת "בורא פרי הגפן" של קידוש נידונת כברכת המצות, ולא כברכת הנהנין. וזו לכאורה הערה אלימתא. אך נראה לומר, שאין הפירוש בגמרא שברכת "בורא פרי הגפן" תיחשב לברכת המצות, דודאי היא ברכת הנהנין [שהרי מטבע הברכה הוא של ברכת הנהנין, ולא של ברכת המצות ("אשר קדשנו במצותיו וציונו")]. אלא לגבי סברת "יצא מוציא" חילקה הגמרא [ר"ה כט.] ואמרה "כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא, מוציא, ואם יצא, אינו מוציא". ופירש רש"י [שם] "חוץ מברכת הלחם והיין - ושאר ברכת פירות וריחני, שאינן חובה, אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה [ברכות לה.], ובזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתהני ולא ליבריך". ועל כך מביאה הגמרא [שם] "בעי רבא, ברכת הלחם של מצה, וברכת היין של קידוש היום ["שמברכין לפני קידוש" (רש"י שם)], מהו. כיון דחובה הוא, מפיק ["ברכת היין מיבעיא לן... מאי כיון דחובה היא... ואי אפשר שלא בהנאה, והנאה אי אפשר בלא ברכה, נמצאת המצוה תלויה בברכת הנאה, ומפיק" (רש"י שם)]. או דלמא, ברכה לאו חובה היא ["בברכת ההנאה לאו חובה למצוה אתיא, שאף בכל ההניות היא נוהגת" (רש"י שם)]". והגמרא פשטה דחובה היא ומפיק. אך אין זה משום שברכת "בורא פרי הגפן" נהפכה לברכת המצות, אלא שבברכת הנהנין כהאי גונא [שהיא חובה] יש דיני ערבות, שיצא מוציא. וכן לשון רש"י [שם] הוא "נמצאת המצוה תלויה **בברכת הנאה**, ומפיק". הרי שגם לצד שיצא מוציא, מכלל "ברכת הנאה" לא יצאנו. ודו"ק. הדברים האלו מבוארים בדברי הריטב"א ראש השנה [שם] וז"ל: "מיבעיא לן הכא בהני מהו, מי דיינינן להו כדעבדינן בעלמא, ואם יצא אינו מוציא, דהא ברכה גופה בעלמא לאו חובה היא. או דילמא, כיון דהשתא חובה היא, דלא סגי דלא אכיל מצה ולא מקדש, וכל דמקדש אי אכיל לא סגיא דלא לבריך, ונעשית כל אחת מהן כברכת המצות שהיא עמה, שהיא חובה".

(103) יש להבין, מדוע כשלא הסיח דעתו מן הכוסות שיבואו, אף שסח בין כוס לכוס, מברך ברכה אחת לכל הכוסות [כי זו ברכת הנהנין], ואילו גם כשלא הסיח דעתו מן העופות שיבואו, אך סח בין עוף לעוף, מחוייב לברך על כל עוף ועוף [כי זו ברכת המצות]. ונראה, שברכת הנהנין היא על הנאת הגברא, וכמו שאמרו חכמים [ברכות לה.] "אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל". אך ברכת המצות היא על החפצא של המצוה שנזדמנה לפניו, וכמו שאמרו [ירושלמי ברכות פ"ו ה"א] "מה תורה טעונה ברכה, אף מצות טעונות ברכה". וצרף לכאן את שיטת התוספות רא"ש [ברכות טו.] שאילו ברכת המצות היתה מדאורייתא, היא היתה מעכבת את המצוה. וזה מורה באצבע שברכת המצות היא חלק מהמצוה, עד שהעדרותה מעכבת את המצוה. ובמדרש תנחומא [במדבר אות כב] אמרו "'אל תגזל דל כי דל הוא' [משלי כב, כב], זה התורמוס שנכנס עם הפרפרת, לא יאמר אדם יש לפני אגוזים ותמרים עליהם אני אומר הברכה תחילה, ואניח את התורמוס. אמר הקב"ה, 'אל תגזל דל כי דל הוא'". לכך בברכת הנהנין, הקובע הוא דעתו של הגברא, דכל עוד שלא הסיח דעתו מלשתות עוד, אף שסח בין כוס לכוס, מ"מ ברכתו הראשונה תועיל גם להנאה שתהיה לו מהכוסות הבאים, כיון שכבר בירך על הנאתו, ויצא מגדר "נהנה מן העולם הזה בלא ברכה". אך בברכת המצות, הקובע הוא החפצא של המצוה שנזדמנה לפניו, לכך כאשר יש לפניו עופות מחולקים, יש לפניו מצות מחולקות. ומעיקר הדין היה צריך לברך על כל עוף ועוף [כי כל עוף הוא מצוה בפני עצמו], אלא שכל עוד שלא סח בין עוף לעוף נחשבים כל העופות שלפניו לחפצא אחת. אך כאשר סח בין עוף לעוף, נתפרדה החבילה שאיחדה את העופות המחולקים, ושוב מחוייב על כל עוף בברכת המצות, ולא אכפת לן שהגברא לא הסיח דעתו מהעופות.

(104) לשון רב אלפס [פסחים כד. בדפי הרי"ף] "רבינא אמר, כל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא [פסחים קט:]. ואמרי רבואתה, הואיל וכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא, צרכינן לברוכי 'בורא פרי הגפן' אכל כסא וכסא" [הובא למעלה לאחר ציון 15].

(105) אודות שרבוי המצות אינו צריך לחייב ברכה, כן העיר הרא"ש [פסחים פ"י סימן כד] על הרי"ף, וז"ל: "ולא נהירא לי מה שהביא ראיה משום דכל חד וחד מצוה באנפי נפשיה הוא צריך לברך 'בורא פרי הגפן' אכל כוס וכוס, שהמצוה אינה מזקקת ברכה כל כמה דליכא היסח הדעת, כדחזינן לעיל רב אשי דבריך אכסא קמא, ותו לא בריך, אף על גב דברכת המזון טעונה כוס, לא בעי לברוכי, כיון דליכא היסח הדעת. הכא נמי, אע"ג דכל חד וחד מצוה באנפי נפשיה היא, כיון דליכא היסח הדעת, לא בעי לברוכי

אכל כסא וכסא" [הובא למעלה הערות 29, 31]. אך המהר"ל מקשה כן מזוית אחרת; הואיל ואיירי בברכת הנהנין ["בורא פרי הגפן"], ולא בברכת המצות, מדוע שברכה זו תהיה תלויה ברבוי מצות.

(106) לשון הט"ז [או"ח סימן תעד ס"ק א]: "ונראה לי טעם הגאונים... צריך 'בורא פרי הגפן' לכל אחד, כיון דחכמים תקנו ד' כוסות, הוי כמתנה בפירוש בשעת ברכה שאין בדעתו לשתות מחמת ברכה זו אלא כוס זה, [ו]כיון שצריך לכוס אחר, חייב לברך עליו, כן נראה לי". ובתוספות שבמרדכי [פסחים קג: ד"ה רב אשי] כתב: "ואם תאמר, מאי טעמא דמה שמברכין בפסח 'בורא פרי הגפן' על הארבעה כוסות... דמי עדיף מברכת המזון דהכא דסבר רב אשי דלא הוי הפסק. ויש לומר, דשאני גבי סדר פסח, דכיון דכל חד וחד למילתיה איתקן, מסיח דעתו ממנו עד שיגיע זמנו, ולכך איתא היסח הדעת טפי מברכת המזון דהכא". נמצא שדברי המרדכי המהר"ל והט"ז הם בסגנון אחד [הובא למעלה הערה 62]. אך מ"מ יש חדוש בדבריו כאן שלא הזכיר למעלה; כי עד כה ביאר שהרי"ף אומר שני טעמים נפרדים לחיוב ברכת "בורא פרי הגפן" על כל כוס וכוס; (א) כל כוס הוא מצוה בפני עצמו, ולחלק ביניהם יש לברך "בורא פרי הגפן" על כל כוס. (ב) אמירת ההגדה היא מעשה סילוק לכוס הראשון ["משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר"], ומשום הפסק נגעו בה [ראה למעלה הערות 28, 82, ולהלן הערה 115]. אך כאן מבאר גם את הטעם הראשון [כל כוס הוא מצוה בפני עצמו] מצד הפסק והיסח הדעת ["דהא כל אחד ואחד מצוה בפני עצמו, ולא היה דעתו על שתיה אחת ארוכה, ולפיכך צריך לברך על כל כוס וכוס"]. ודו"ק. ולהלן [לאחר ציון 121] ישוב ויקשה על הרי"ף כשאלתו כאן, ומחמת כן ידחה את דברי הרי"ף. וכנראה שלא כ"כ ניחא ליה בתשובתו כאן [ראה להלן הערות 122, 133].

(107) כי הברכה על כוס הקידוש פוטרת את הכוס של ברכת המזון.

(108) כפי שטען הרא"ש [פסחים פ"י סימן כד], והובא למעלה לאחר ציון 29.

(109) לשונו למעלה [לאחר ציון 37]: "מצאנו לסלק קושיות הרא"ש ז"ל. וזה כי מה שהקשה מרב אשי [פסחים קג:] שלא היה מברך אכסא דברכתא, אף על גב דברכת המזון טעון כוס. יש לחלק, גבי ברכת המזון היה סובר רב אשי כיון דלא צריך כוס מחולק לברכת המזון, רק שיברך על כוס, ומסתמא כי ברך על כסא קמא, היה דעתו על כל מה שישתה, אם כן למה יברך על כוס ברכת המזון. אבל בד' כוסות, שתיית כוס זה מחולק משתיית כוס הראשון, שכל שתיה ושתיה מחולק לעצמו. ואם יהיה הכל שתיה אחת, אין כאן ארבע כוסות מחולקים, לכך צריך לברך אכל אחד ואחד... אבל הכוסות [של

קידוש וברכת המזון] בעצמם אינם מחולקים, רק שיברך על כוס, ויקדש על כוס, ועיקר המצוה הוא הקידוש וברכת המזון. אבל אין צריך שיהיה כוס מחולק מן כוס הקידוש, שהכוסות נחשבים כאחד, כי אין צריך יותר רק שיקדש על הכוס, ויברך על הכוס, ולא איכפת בכוסות מחולקים. אבל כאן לענין ארבע כוסות, צריך שיהיה כל שתיה ושתיה בפני עצמו, לכך* צריך לברך על כל שתיה ושתיה, כדי שיהיו מחולקים הכוסות, וזה נראה נכון".

(110) דבריו הבאים יובנו על פי מה שאמרו בגמרא [פסחים קב:] "אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד", ושם הכוונה לקידוש ולברכת המזון, "כלומר שתי מצות" [רשב"ם שם]. ועל כך כתבו תוספות שם [ד"ה שאין], וז"ל: "שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד - ויש נוהגין בחופה מטעם זה שלא לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון, אלא מביאין כוס אחר, ואין מברכין על השני 'בורא פרי הגפן', כיון שכבר בירך על כוס ברכת המזון, כי אין נכון לברך פעמים". והמהר"ל יסכים למנהג זה, אך לא מחמת ש"אין נכון לברך פעמים", אלא שאין חילוק בכוסות [אע"פ שיש חילוק במצות].

(111) נשואין וברכת המזון.

(112) כמו שרב אשי סבר [פסחים קג:] שברכת "בורא פרי הגפן" של קידוש אהני לכוס של ברכת המזון, כך ברכת "בורא פרי הגפן" של ברכת המזון אהני לכוס של ברכות נשואין. וראה במהרש"א שם.

(113) יאמר תחילה ברכת המזון, ואחר כך יברך "בורא פרי הגפן".

(114) יאמר תחילה הלל, ואחר כך יברך "בורא פרי הגפן".

(115) פירוש - הואיל וכל כוס וכוס עומד בפני עצמו, לכך כל הברכות הנאמרות עליו אינן המשך לברכות שנאמרו על הכוס שלפניו, אלא הן התחלה חדשה בכל כוס וכוס. לכך היה ראוי להקדים בכל כוס וכוס ברכת "בורא פרי הגפן", כי זהו סדר הדברים, וכמו שאמרו חכמים [פסחים קו.] "מכדי כל הברכות כולן 'בורא פרי הגפן' אמרי ברישא". ומעין שאלה זו הקשו התוספות [פסחים קב: ד"ה יקנ"ה] על כוס של ברכת המזון, וכלשונם: "ואם תאמר, אמאי לא תקינו נמי בברכת המזון יין ברישא, כמו בכל מקום". והריטב"א בהלכות סדר ההגדה [בסוף מסכת פסחים עמוד יא] מחמת שאלה זו דחה את שיטת הרי"ף, וז"ל: "הגאונים ז"ל אומרים שמברך עליו 'בורא פרי הגפן' [על כוס שני]. ואעפ"י שכבר בירך על כוס ראשון, והיה דעתו לשתות, כיון דמצוה באפי נפשה הוא, הוי כאילו הוא עכשיו ראשון לעצמו. וכן המנהג. אבל אין כן הלכה מחוורת, ואילו היה כן היה ראוי לומר 'בורא פרי הגפן' קודם ברכת 'אשר גאלנו', שבכל מקום דהוי

ברכת 'בורא פרי הגפן', איהו הוי ברישא, חוץ מברכת המזון. הלכך אין אומרים 'בורא פרי הגפן' אלא על כוס ראשון של קידוש, ועל כוס של ברכת המזון, אבל לא על כוס שני ולא על כוס רביעי". והארחות חיים [הלכות ליל הפסח סכ"ב] כתב: "וברכה זו של 'אשר גאלנו' [לפני שתיית כוס שני], לא נתקנה על הכוס, אלא ברכה בפני עצמה היא על שהארכנו בסיפור הנסים וענין הגאולה. שאם נתקנה על הכוס, היו מקדימין לברך 'בורא פרי הגפן', כמשפט כל הברכות הערוכות על הכוס". והכלבו [הלכות ליל הסדר סימן נ] והמאמר מרדכי [או"ח סימן תפג ס"ק ו] הביאו. **ונראה שהמהר"ל** מעיר כן לפי טעמו הראשון של הרי"ף, שחיוב ברכת "בורא פרי הגפן" הוא מחמת שכל כוס הוא מצוה בפני עצמו [ראה למעלה הערות 28, 82, 106]. אך לפי טעמו השני של הרי"ף חיוב ברכת "בורא פרי הגפן" הוא משום שאמירת ההגדה היא מעשה סילוק של הכוס הראשון, ולכאורה לפי זה אין מקום לומר "בורא פרי הגפן" לפני אמירת ההגדה, שכל עוד שלא נאמרה ההגדה, ברכת "בורא פרי הגפן" של הכוס ראשון במקומה עומדת, ולא נסתלקה כלל. וראה למעלה הערה 54.

(116) "וזה אינו" - שאין זו ברכה שניה על כוס ראשון, אלא ברכה ראשונה על כוס שני, וכמו שמבאר. וסברה זו [שמאחרין ברכת "בורא פרי הגפן" כדי להפריד בין שתי ברכות סמוכות של "בורא פרי הגפן"] כתב הראבי"ה [הובא במרדכי כתובות אות קלב ובדרכי משה אבן העזר סימן סב ס"ק ב] שאצל החופה מברכים "בורא פרי הגפן" אחר שש הברכות [דלא כמנהגנו (דרכי משה שם)], משום שמברכים "בורא פרי הגפן" על הכוס של ברכת ארוסין, וכדי שיהיה הפסק בין ב' הכוסות, ושלא לברך ב' פעמים בזה אחר זה "בורא פרי הגפן", קבעוה אחר שש ברכות.

(117) מעין סברה זו [שמאחרין ברכת "בורא פרי הגפן" כדי שתהיה נראית שמוסבת על לאחריה ולא על לפניה] כתב הבית שמואל [אבן העזר סימן סב ס"ק ב], וז"ל: "כשמברכים [בשבע ברכות] ברכת המזון, מברכים שש ברכות, ואחר כך 'בורא פרי הגפן'... הטעם שאל יהיה נראה דמברכים 'בורא פרי הגפן' לצורך ברכת המזון, ולא משום שבע ברכות, לכן מאחרין 'בורא פרי הגפן'".

(118) שהביא הרי"ף [פסחים כד. בדפי הרי"ף], והן; (א) הואיל וכל כוס הוא מצוה בפני עצמו, לכך יש לברך על כל כוס "בורא פרי הגפן". (ב) מדברי הגמרא [חולין פז.] "משתי וברוכי בהדי הדדי לא אפשר", והוא הדין לד' כוסות, וכלשון הרי"ף [שם]: "הכי נמי, כיון דלא אפשר ליה למיקרי ומשתי בהדי הדדי, צריך לחזור ולברך בתר דגמר הגדה ובתר דגמר הלילא 'בורא פרי הגפן'" [הובא למעלה לאחר ציון 15].

(119) הובא למעלה [לאחר ציון 28]. וכאן יביא שוב את דברי הרא"ש.
(120) לשון הרא"ש [שם]: "ומה שהביא ראיה מ'הב לן ונבריך' דהוי הפסק, משום דמישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר, לאו ראיה היא, דשאני ברכת המזון דהוי היסח הדעת וסילוק על מה שאכל ושתה, הלכך צריך לברך לכתחילה אם רצה לאכול או לשתות... אבל אם עמד להתפלל באמצע הסעודה, אפילו הגיע זמן המנחה, ואין שהות לו לגמור סעודתו ולהתפלל, שחייב להפסיק, ואי אפשר לו לאכול עד שיתפלל, ואפילו הכי לא הוי הפסק כדאמרינן [פסחים קב.] גבי עקרו רגליהם לילך לבית הכנסת, דמיירי בכל ענין, אפילו אין שהות ביום, דחייב להפסיק, אפילו הכי לא הויא הפסקה. כל שכן בין כוס ראשון לכוס שני שאם ירצה לשתות דשותה, לא הוי היסח הדעת. וכן בין שלישי לרביעי, אע"ג דאסור לשתות, כיון שהכוס לפניו ודעתו לשתות, לא הויא הלילא הפסק והיסח הדעת. הלכך נראה שאין לברך כי אם על כוס ראשון ושלישי" [הובא למעלה הערה 35].
(121) דבריו הבאים אינם דברי הרא"ש [שם], אלא דברי עצמו. דחית הרא"ש הובאה למעלה [לאחר ציון 29].
(122) כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 104]. ואע"פ שלמעלה [לאחר ציון 105] יישב שאלה זו [דמה שכל כוס הוא מצוה בפני עצמו גורם שד' כוסות אינם נחשבים לשתיה אחת ארוכה], כנראה שלא ניחא ליה לגמרי תשובה זו.
(123) לאחר ציון 86 [אודות שד' כוסות מעכבין זה את זה].
(124) "דלא אמרינן שכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו רק לענין זה דאין הארבע כוסות שתיה אחת, ויהיה בהם זוגות, אלא לכל אחד ואחד טעם בפני עצמו, ואין בהם זוגות, ומכל מקום מעכבין זה את זה" [לשונו למעלה לאחר ציון 86].
(125) לשון המשנה [שם] "תפלה של יד אינה מעכבת את של ראש, ושל ראש אינה מעכבת את של יד". והרמב"ם [הלכות תפילין פ"ד ה"ד] כתב: "תפלה של ראש אינה מעכבת של יד, ושל יד אינה מעכבת של ראש, מפני שהן שתי מצות, זו לעצמה וזו לעצמה". וכן הטושו"ע או"ח סימן כו ס"א כתב: "אם אין לו אלא תפלה אחת, מניח אותה שיש לו ומברך עליה, שכל אחת מצוה בפני עצמה" [ראה למעלה הערות 33, 34, 86].
(126) "להניח תפילין" [כן כתב הרי"ף בהלכות קטנות בסוף מנחות, דף ח.]. ולמעלה [פל"ט הערה 12] נתבאר שדעת המהר"ל היא כאותן דעות שמברך ברכה אחת ["להניח"] על תש"י ותש"ר. וכן כתב הדרישה [או"ח סימן כה אות א] בשם המהר"ל, וז"ל: "ובשם מהר"ל ראיתי כתוב, וז"ל: לפירוש רש"י [מנחות לו.] ורי"ף [בהלכות קטנות הלכות

תפילין (ח.)] ורמב"ם [הלכות תפילין פ"ד ה"ה] ניחא מאוד למה תיקנו על של ראש 'על מצות' [כשסח בין תפילה לתפילה], ועל של יד 'להניח' [מנחות לו.]. משום דבשל יד כתיב [דברים ו, ח] 'וקשרתם לאות על ידך', וקשירה והנחה חדא היא, לכן מברכין 'להניח'. אבל בשל ראש כתיב [שם] 'והיו לטוטפות', הרי שלא נזכר בה אלא לשון הויה, לפיכך שייך בה 'על מצות תפילין'... דברכת 'להניח' שייך גם כן בשל ראש, דגם בה שייך לשון הנחה. ולהכי כשלא סח למה יברך יותר מברכה אחת, כיון שאפשר ליה לכללן בברכה אחת. מה שאין כן כשסח, דעל כרחו צריך לחזור ולברך ברכה אחרת, עדיף טפי לברך 'על מצות', כדי להבדיל בין זה לזה. ולשון 'על מצות' שייך יותר בשל ראש מלשון 'להניח'" [ראה למעלה פל"ט הערה 12, ופמ"ד הערה 110].

(127) ותפילין עדיפים מארבע כוסות בנקודה זו [שמספיקה ברכה אחת], כי בתפילין שנינו להדיא במשנה [מנחות לח.] שאין תש"י ותש"ר מעכבים אלו לאלו, בעוד שבארבע כוסות דעת המהר"ל היא שהם מעכבים זה את זה. ואם מצאנו בתפילין שברכה אחת מספיקה לתש"י ותש"ר, ק"ו שברכה אחת תספיק לד' כוסות, השייכים זה לזה יותר מתפילין.

(128) הרא"ש עצמו [פסחים פ"י סכ"ד] השוה בין ד' כוסות ותפילין, ואחר שדן בענין ברכת הכוסות, כתב: "וכן תפילין, שתי מצות הן, ואינם מעכבות זו את זו, ומברך ברכה אחת על שתיהן. אפילו מאן דבריך שתים, מ"מ ברכה ראשונה עולה גם לשל ראש, דאילו לא היה מניח אלא של ראש, היה מברך שתים" [הובא למעלה הערה 34].

(129) כפי שביאר למעלה [מציון 55 ואילך] את שיטת הרי"ף, שאמירת ההגדה היא מעשה סילוק מהכוס הראשון. וכן למעלה [לאחר ציון 88] ביאר שדיבור בין הכוסות הוא הפסק כמו בדיבור בין שחיטת עופות.

(130) <>לשון הגמרא שלפנינו "רבא אמר, כוס של ברכה מצטרף לטובה, ואינו מצטרף לרעה", ופירש הרשב"ם [שם] "רבא אמר כוס של ברכת המזון, שהוא שלישי, אינו מצטרף להשלים זוגות לסכנה, אם שותה רביעית אחריו".

(131) פירוש - מקשה שבלאו הכי הכוסות לא יצטרפו זה לזה, כי ההגדה הבדילה ביניהם.

(132) פירוש - ההגדה מפסיקה בין כוס ראשון לשני, ומחמת כן גופא ההלל מפסיק בין כוס שלישי לרביעי [כפי שהרי"ף השוה בין ההגדה להלל (הובא למעלה לאחר ציון 26)], ובודאי שכולי עלמא מודו שברכת המזון מבדילה בין כוס שני לשלישי [רא"ש

פסחים פ"י סימן כד, ולכך כו"ע מודו שיש לברך על הכוס השלישי מחמת ברכת המזון שקדמה לו (שו"ע או"ח סימן תעד)], ואין כאן זוגות מעיקרא.

(133) מה שעדיף לתרץ שההגדה והלל מפסיקים [יותר מ"כוס של ברכה אינו מצטרף לרעה"], נראה כי ההגדה והלל שוללים את ההצטרפות מעיקרא, לעומת התירוץ של אי ההצטרפות כוס של ברכה לרעה, שמורה שיש מקום להצטרפות, אלא שאין כוס של ברכה מצטרף לרעה. ולכאורה היה כבר יכול להקשות כן על קושית הגמרא בתחילת הסוגיא, שהגמרא [פסחים קט:] הקשתה על תקנת ד' כוסות "היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה", וביאר הרשב"ם [שם] "מי מתקני ארבע כוסות שהן זוגות, דאתי בהו לידי סכנה". וכבר כאן יש להקשות, איך לרי"ף יש בזה זוגות, הרי מתוך שחייב לברך "בורא פרי הגפן" על כוסות שני ורביעי, זה מורה שההגדה וההלל מפסיקים בין הכוסות, ומאי שייכא כאן זוגות, ומדוע מכוון את קושיתו דוקא אל תשובתו של רבא. ויש לומר, שלולא רבא היינו אומרים שאף שהכוסות אינם מצטרפים להדדי, אך הואיל וסוף סוף יש כאן ד' כוסות, שהם זוגות, עדיין יש בזה סכנה. אך לאחר שרבא תירץ שכאשר הכוסות אינם מצטרפים להדדי אין בזה סכנה של זוגות, כאן מתעוררת הקושיא מדוע תלה אי הצטרפות זו בכוס של ברכה שאינו מצטרף לרעה, ולא במה שכל כוס עומד לעצמו מחמת ההבדלה של ההגדה והלל. ועדיין יש להקשות, מדוע לא הקשה כן על תשובת רבינא [שהובאה בפרקנו הרבה פעמים], שהשיב "ד' כסי תקינו רבנן... כל חד וחד מצוה באנפי נפשה", ופירש הרשב"ם [שם] "ואין מצטרפין זה לזה", ושיקשה תיפו"ל מחמת שההגדה וההלל מפסיקים. ויש לומר, שההפסקה שעושים ההגדה וההלל נובעת משום שכל כוס הוא מצוה בפני עצמו, וכמו שביאר למעלה לרי"ף [לאחר ציון 105, וראה למעלה הערה 106]. לכך יש הכרח לומר את תשובתו של רבינא. ועוד יש לומר, כי אין עדיפות לתשובה זו [ההגדה וההלל מפסיקים] על פני תשובת רבינא, דבשתיהן נשללה ההצטרפות מעיקרא. לעומת תשובת רבא, שהיה מקום להצטרפות, אך אין כוס של ברכה מצטרף לרעה.

(134) ההגדה והלל [ראה להלן הערות 173, 186].

(135) וכמובן הכוס הראשון, שהוא הכוס של קידוש [פסחים קיד.].

(136) כן פסק המחבר [או"ח סימן תעד], וז"ל: "שותה כוס שני ואין מברך עליו... ברכה ראשונה... שאין מברכין 'בורא פרי הגפן' כי אם על כוס של קידוש, ועל כוס של ברכת המזון". אך הרמ"א [שם] פסק כרי"ף, וז"ל: "והמנהג בין האשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס... וכן דעת רוב הגאונים". והמהר"ל עצמו כתב למעלה [לאחר ציון

35] "והעולם נוהגים אחר דברי רב אלפס לברך על כל אחד ואחד". ולהלן [לפני ציון 183] כתב: "**אם** אנו פוסקין כרב אלפס דכל כוס וכוס צריך ברכה ראשונה, דהגדה הוי הפסק". **מתוך חביבות** לתורת המהר"ל, נצרף לכאן את מה שבנו רבי בצלאל כתב בשמו אודות שאין ההגדה נחשבת הפסק [(נדפס בישורון כרך י עמוד צה, וקובץ אור עולם, ב, עמוד 64)], וז"ל: "רבי זרחיה הלוי [פסחים כד. בדפי הרי"ף] הקשה [על הרי"ף], למה הוא צריך לברך על כוס שני, שהרי מקרא ההגדה אינו מפסיקו משתיה. ואדוני אבי הסכים לר"ז הלוי, והביא כמה וכמה ראיות, ואין לי להאריך, ועיין בספר גבורות ה' שחיבר. ואני בצלאל הבאתי ראיה לאדוני אבי [שאין ההגדה נחשבת הפסק] מהא דאמרינן [פסחים קטו:] אדבריה ["הנהיגו, ומטייל עמו במבואות העיר" (רש"י ביצה כט.)] רב חסדא לרבנא עוקבא, ודרש, נטל ידיו בטיבול ראשון, צריך שיטול ידיו בטיבול שני. ופריך הגמרא, למה לי נטילת ידים תרי זימני, הא משא ליה חדא זימנא. ומשני, כיון דבעי למימר אגדתא והלילא, דלמא אסחי דעתיה ונגע במידי דמטונף. והא בלאו הכי, כיון דהגדה והלולא הוי הפסק, לכך צריך לטבול ידיו לטיבול השני. אלא ודאי דהגדה אינה הפסק. והשיב לי אדוני אבי הגאון דזה אינו ראיה כלל, דבנטילת ידים לא שייך הפסק כלל, כיון שדעתו לאכול עוד, אע"ג שהפסיק, אין בכך כלום. דהא רב פפא במסכת ברכות אמר [לפנינו רב אמר כן במסכת חולין (קו:)], וכן מובא בברכות בדפי הרי"ף (מא:)], נוטל ידיו שחרית, ומתנה עליהם כל היום ["ואינו צריך ליטול את ידיו לכל אכילה ואכילה" (לשון הרמב"ם בהלכות ברכות פ"ו הי"ז)], רק שנטר ידיו מלטנפן, אבל הפסק אינו אסור בנטילת ידים".

(137) לשון הרי"ף [שם]: "אבל 'על הגפן ועל פרי הגפן', איכא מאן דאמר לא מברכינן אלא בסוף. ואיכא מאן דאמר מברכינן לבתר תרי דמיקמי סעודה, ולבתר תרי דבתר סעודה. והדֵין טעמא בתרא טעמא דמסתבר הוא, ושפיר דמי למיעבד הכין" [ראה להלן הערה 187].

(138) בעל המאור [פסחים כד. בדפי הרי"ף].

(139) לשון בעל המאור [שם]: "ולענין ברכה אחרונה כתב הרי"ף ז"ל מברך בתר תרי דמקמי סעודה, ובתר תרי דבתר סעודה, ושפיר דמי למעבד הכי. ויש מחכמי מקומותינו מי שסבר למצוא עליו קושיא לומר היאך יברך בתר כסא דאגדתא, והלא יש לפניו כמה כוסות שהוא שותה בתוך סעודתו, ויין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון".

(140) לשון בעל המאור [שם כד:]: "וזה החכם חמר מדינתו אטעיה, שהיה סבור שיש בכל המדינות יין כמדינתו. ולא ידע כי הרי"ף ז"ל סמך על מה שכתב על משנתנו, שהיא

שנויה בעני שבישראל, שלא יפחתו לו מד' כוסות, ולא הוסיפו לו. ובזה נראין דבריו, הואיל ושתה שני כוסות קודם הסעודה, ואין לו יין לשתות בתוך הסעודה, השתא מיהת עקר דעתיה מלמשתי. וכן הדין בכל מקום שלא נהגו לשתות יין בתוך הסעודה, כגון מקצת מדינות שבאספמיא. אבל מי שיש לו יין הרבה לשתות בתוך סעודתו, כיון שיש לו לברך ברכת המזון, פטור".

(141) "על הגפן" על היין ששתה לפני הסעודה.

(142) לשון הרא"ש [שם]: "ולא נהירא לי... דאם איתא דיין שלפני המזון טעון ברכה לאחריו כשאין לו יין בתוך המזון, אם כן כשיש לו יין נמי בתוך המזון יצטרך לברך אחר יין שלפני המזון קודם ברכת המזון, דיין ששתה בתוך המזון אין טעון ברכה לאחריו, דהוי דברים הבאים מחמת סעודה בתוך הסעודה. ואיך יתכן שיהו נפטרין בברכה ראשונה אחת, כיון שאין נזקקין ברכה אחת באחרונה. הלא מיד אחר ששתה היין שלפני המזון, נזקק לברך אחריו ברכה שאינה צריכה ליין שבתוך המזון. הלכך אין מצטרפין כלל ליפטר 'בורא פרי הגפן'". ופירושו, שהרא"ש מקשה, שהואיל ולרי"ף יש על היין שלפני הסעודה חיוב ברכה אחרונה, וחיוב זה אינו נמצא ביין שבא בתוך הסעודה, הרי שחיוב זה גופא [של ברכה אחרונה ליין שלפני הסעודה] עושה הפסק והפרדה בין שני היינות האלו [שלפני הסעודה ושבתוך הסעודה]. וכיון שהדין הוא שיין שקודם המזון פוטר יין שבמזון מברכה ראשונה, מוכח מכך שאין הפסק בין שני היינות האלו, ובהכרח שאין ליין שקודם הסעודה חיוב ברכה אחרונה בפני עצמו. [ומה שכתב הרא"ש ש"**מיד** אחר ששתה היין שלפני המזון נזקק לברך אחריו ברכה שאינה צריכה ליין שבתוך המזון", אין כוונתו ל"מיד" כפשוטו, שהרי הרא"ש שם ביאר שגם אילו היה מתחייב בברכה אחרונה, היה יכול להמתין לסוף ד' כוסות. אלא כוונתו לומר שמיד חל עליו חיוב ברכה אחרונה שאינו נמצא על יין שבתוך הסעודה, ועצם החיוב הזה יוצר הפסק]. נמצא שאין שאלת הרא"ש כיצד יתכן שברכה ראשונה אחת תועיל לשני היינות האלו בעוד שברכה אחרונה לא תועיל לשני היינות האלו. אלא ששאלתו היא שהואיל ויש חיוב ברכה אחרונה ביין שקודם הסעודה [שאינו בנמצא אצל יין שבסעודה], הרי הבדלי החיוב האלו גופא יוצרים הפסק בין היינות, ותו אינם יכולים להצטרף בברכה ראשונה. ולהלן [לאחר ציון 188] יחזור ויביא דברי הרא"ש האלו.

(143) המשך לשון הרא"ש [שם]: "הלכך צריך לומר דיין שלפני המזון, כיון שבא לפתוח בני מעיים ולהמשיך אדם לתאות אכילה, ברכת המזון פוטרתו, ואין צריך לברך אחריו אף כשאין לו יין בתוך המזון... [כי] דברים הבאים לפני הסעודה, כגון פרפראות ויין,

שבא לגרר ולהמשיך לסעודה, בכלל הסעודה הן, ונפטרין בברכת המזון". וראה להלן הערה 152, ופ"נ הערה 155.

(144) כן פסק המחבר [או"ח סימן קעד ס"ו], וז"ל: "אין לברך אחר היין שבסעודה, דברכת המזון פוטרתו. וכן פוטרת יין שלפני המזון, ואפילו לא היה לו יין בתוך המזון".

(145) מה שהקשה הרא"ש על הרי"ף שהבדלי חיוב של ברכה אחרונה יגרמו להפסק והבדל בין היינות גם לגבי ברכה ראשונה [כמבואר בהערה 142].

(146) פירוש - ליין שבתוך הסעודה יש שתי זהויות שונות; מחד גיסא הוא חייב בברכה ראשונה ["יין שבתוך הסעודה מברך עליו 'בורא פרי הגפן', ואין הפת פוטרו" (שו"ע או"ח סימן קעד ס"א)], ומבחינה זו אין הוא משתייך לסעודה שנמצא בה, והוא כמו יין שקדם לסעודה. ומאידך גיסא הוא פטור מברכה אחרונה ["אין לברך אחר היין שבסעודה, דברכת המזון פוטרתו" (שם ס"ו)], ומבחינה זו הוא משתייך לסעודה שנמצא בה, ונפטר על ידי ברכת המזון. לכך בנוגע לברכה ראשונה הוא מצטרף ליין שלפני הסעודה, אע"פ שבנוגע לברכה אחרונה אין הוא מצטרף ליין שלפני הסעודה, וכמו שמבאר.

(147) נקודה זו צריכה ביאור, דמדוע יין שבתוך הסעודה "לענין ברכה ראשונה אינו נחשב כמו דברים הבאים מחמת הסעודה", אך "לענין ברכה אחרונה נחשב כמו דברים הבאים מחמת הסעודה", דמאי שנא בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה. ויש לומר, דביחס לברכה ראשונה הקובע הוא יחס המאכל לפת; האם יהיה טפל או לא יהיה טפל לפת, וכמו שכתב המחבר [או"ח סימן קעז ס"א]: "דברים הבאים בתוך הסעודה, אם הם דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם **ללפת בהם את הפת**, כגון: בשר, ודגים, וביצים, וירקות, וגבינה, ודייסא ומיני מלוחים, אפילו אוכלם בלא פת, אין טעונין ברכה לפניהם, דברכת המוציא פוטרתן". וכל עוד שאינו טפל לפת, אין הוא נחשב ל"דברים הבאים מחמת הסעודה". והמשנ"ב [סימן קעד ס"ק א] כתב: "[יין שבתוך הסעודה מברך עליו בפה"ג] ואין הפת פוטרו - היינו אע"פ ששותה לשרות האכילה שבמעיו, והרי זה כדברים הבאים מחמת הסעודה תוך הסעודה, שנפטרים בברכת הפת... מכל מקום הואיל והיין הוא חשוב, אינו נחשב טפל לפת להפטר בברכתו". וכפי שהפת עצמו אינו נחשב ל"דברים הבאים מחמת הסעודה" מחמת חשיבותו, הוא הדין ליין מחמת חשיבותו. אך בנוגע לברכה אחרונה, בזה הקובע הוא האם המאכל בא בתוך הסעודה או לא, ולא אכפת לן מהו יחסו לפת, וכמו שהמשיך המחבר [שם] וכתב: "ואם הם דברים הבאים שלא מחמת הסעודה, דהיינו שאין דרך לקבוע סעודה עליהם **ללפת בהם את הפת**, כגון: תאנים וענבים וכל מיני פירות. אם

אוכל אותם בלא פת, טעונין ברכה לפניהם, דברכת המוציא אינה פוטרתן, דלאו מעיקר סעודה הם. ואינם טעונים ברכה לאחריהם, **דכיון שבאו בתוך הסעודה** ברכת המזון פוטרתם". וכתב המשנ"ב שם [ס"ק ז]: "דלענין ברכת המזון נטפלים הם לסעודה, דכיון שעתיד לברך על כל מה שאכל, גם זה נכלל עמו". הרי שביחס לברכת המזון הקובע הוא "שבאו בתוך הסעודה", ולא יחסם לפת.

(148) תמצית נקודתו היא שאין הבדלי חיוב של ברכה אחרונה יוצרים הפסק והבדל בין המאכלים גם בנוגע לברכה ראשונה [כפי שטען הרא"ש], כי דיני ברכה אחרונה לחוד, ודיני ברכה ראשונה לחוד. לכך, אע"פ שלפי הרי"ף יש על היין שלפני הסעודה חיוב ברכה אחרונה שאינו נמצא ביין שבתוך הסעודה, מ"מ בנוגע לברכה ראשונה שני היינות שוים בזה שאינם נחשבים כמו דברים הבאים מחמת הסעודה.

(149) שדיני ברכה ראשונה לחוד, ודיני ברכה שניה לחוד, ואע"פ שאין שני היינות האלו [שלפני הסעודה ותוך הסעודה] מצטרפים בברכה אחרונה, מ"מ הם מצטרפים בברכה ראשונה.

(150) לא רק כשחשב שיאכל סעודה לאחר שתיית היין הראשונה, אלא גם כשלא חשב שיאכל סעודה לאחר שתיית היין הראשונה, וכמו שמבאר והולך.

(151) כנראה שזה ט"ס, וצ"ל "היין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון". ויש להבין, שנוקט כדבר פשוט שבציור זה [שלא חשב לאכול יותר בסעודה, ונמלך והביאו לפניו לאכול] ההלכה היא שיין שקודם הסעודה פוטר יין שבתוך הסעודה, והרי מצינו שאף באותה סעודה עצמה ההלכה היא שכל יין ששותה בתוך הסעודה יוצא בברכה אחת. אך אם בשעה שבירך על היין הראשון היתה דעתו שלא לשתות רק אותו הכוס בלבד, ונמלך אחר כך לשתות עוד, שצריך לברך עליו שוב [פסחים קג:]. ולשון המחבר [או"ח סימן קעד ס"ה] הוא "כל מה ששותה בתוך הסעודה די לו בברכה אחת, אלא א"כ כשבירך לא היה דעתו לשתות אלא אותו הכוס, ונמלך לשתות אחר". וק"ו אם דעתו היתה כך ביין ששותה לפני הסעודה, ונמלך לשתות יין בתוך הסעודה, שצריך לברך שוב ברכה ראשונה על יין שבתוך הסעודה. ויש לומר, שאין כוונתו שנמלך לשתות עוד יין, אלא שנמלך לאכול סעודה, דכאשר שתה יין בתחילה לא היתה דעתו **לאכול** סעודה, אלא רק לשתות עוד יין ללא אכילת סעודה, ונמלך לאכול סעודה [בנוסף ליין שמעיקרא חשב לשתות], שאז אינו צריך שוב לברך ברכה ראשונה על היין שבתוך הסעודה, אע"פ שמעתה הוא גם אוכל סעודה שלא חשב עליה מתחילה. ובציור זה אי אפשר לומר שהיין הראשון ששתה נועד "לפתוח בני מעיים ולהמשיך אדם לתאות אכילה" [לשון

הרא"ש], שהרי באותה שעה לא היה בדעתו לאכול כלל, אלא רק לשתות. ונמצא שאז חייב לברך ברכה אחרונה על היין ששתה לפני הסעודה, ואינו נפטר בברכת המזון [גם לדעת הרא"ש], אע"פ שיין זה פוטר מברכה ראשונה את היין שבתוך הסעודה. ולשונו הזהב מורה שכוונתו לציור זה.

(152) ש"יין שלפני המזון, כיון שבא לפתוח בני מעיים ולהמשיך אדם לתאות אכילה... בכלל הסעודה הן" [הובא למעלה הערה 143].

(153) גם לשיטת הרא"ש, כי א"א לומר על שתיה זו שהיא באה "לפתוח בני מעיים" בשביל הסעודה שתבוא, כי אז לא חשב לאכול סעודה לאחר שתיית יין.

(154) אלא ודאי מוכח שאין תלות בין צירוף בברכה ראשונה לצירוף בברכה אחרונה, ואע"פ שאין צירוף בברכה אחרונה, יש צירוף בברכה ראשונה, וכשיטת הרי"ף.

(155) בא להודיעך כוחו של הרי"ף, שאינו מדבר רק בציור שהעמידו בעל המאור [כשאין לו יין בתוך הסעודה]. וראה הערה הבאה.

(156) הרבותא בציור זה היא, שאף שהיין שקודם הסעודה פטר את היין שבתוך הסעודה מברכה ראשונה [ויש הצטרפות בין שני היינות האלו בנוגע לברכה ראשונה], מ"מ בנוגע לברכה אחרונה עומד היין שלפני הסעודה לכשעצמו, ודלא כקושית הרא"ש שטען שזה מן הנמנע שיצטרפו בברכה ראשונה כשמתפצלים בברכה אחרונה.

(157) לפני שהתחילה הסעודה. ואם לכך היתה כוונת הרי"ף, אזי לא היה מדובר בציור שיין שקודם המזון פוטר יין שבתוך המזון, כי ברי הוא שאם שתה יין לפני המזון וברך עליו מיד ברכה אחרונה, ואחר כך התחיל סעודה עם יין, בודאי היה צריך לברך ברכה ראשונה על היין שבתוך הסעודה, כי היין שקודם הסעודה כבר הלך לו.

(158) קושית הרא"ש, שהקשה דבציור זה יין שלפני הסעודה פוטר יין שבתוך הסעודה מברכה ראשונה, ועם כל זה שני יינות אלו נפרדים זה מזה בברכה אחרונה. וכבר נתבאר שאין תלות בזה בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה.

(159) פירוש - כן הוא דעת הרמב"ן בביאור שיטת הרי"ף [שאין לחלק בין אם יש לו יין בסעודה, לבין אם אין לו יין בסעודה (ודלא כבעל המאור)]. וכן יביא דבריו להלן פ"נ [ציון 162]. ודע שהרמב"ן עצמו בהמשך דבריו מקשה על הרי"ף [כפי שהמהר"ל הקשה בסמוך], ומתוך כך יסיק דלא כרי"ף, אלא דצריך ברכה אחרונה רק בסוף ד' כוסות.

(160) שברכת המזון פוטרם מברכה אחרונה.

(161) פירוש - אם חשב לברך ברכת המזון, ונמלך ורצה להמשיך לשתות יין.

(162) לשון הגמרא [פסחים קג., ובשנויים קלים בחולין פו:] הוא: "רב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, קאי עלייהו רב ייבא סבא ["משמש בסעודה היה" (רש"י חולין פו:)]. אמרו ליה, הב לן וניבריך ["מזוג כוס לברכת המזון" (רש"י חולין שם)]. לסוף אמרו ליה, הב לן ונישתי ["וחזרו ונמלכו ואמרו מזוג לשתות" (רש"י חולין שם)]. אמר להו, הכי אמר רב, כיון דאמריתו 'הב לן וניבריך' איתסרא לכו למישתי, מאי טעמא, דאסחיתו דעתייכו" ["כיון דאמר 'הב ליבריך' גליא אדעתיה דגמרה סעודתא, ואסור לשתות עד שיברך לפניו, שאין מצטרפת לסעודה ראשונה" (רש"י חולין שם)]. וגמרא זו הובאה למעלה לאחר ציונים 20, 62, ולהלן לאחר ציון 193. ולשון הרי"ף [פסחים כא. בדפי הרי"ף] הוא: "דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו... אמר להו, הכי אמר רב, כיון דאמריתו 'הב וניבריך', איתסר לכו למישתי. פירוש, משום דקא עקרי דעתיהו ממשתיא, הילכך אי בעי למהדר ומשתי צריכי לברוכי 'בורא פרי הגפן'". ולא כתב שלפני שמתחילים לשתות מחדש צריכים הם לברך ברכת המזון על הסעודה שסיימו, אלא רק כתב שצריכים לברך "בורא פרי הגפן" על היין שיביאו מכאן ולהבא. הרי שאע"פ שהולכים להתחיל משתה חדש המנותק מהסעודה שאכלו מקודם [והראיה שלכך צריכים לברך שוב "בורא פרי הגפן"], מ"מ אינם צריכים לברך ברכת המזון קודם השתיה, אלא ברכת המזון שתהיה לבסוף [לאחר המשתה הנוסף] תועיל לכל מה שאכלו עד אז, ואין המשתה החדש מפסיק ומונע מברכת המזון שתהיה לבסוף שתועיל לכל מה שאכלו עד אז [בבחינת "מקרא (ברכה אחרונה) נדרש לפניו ולפני פניו" (שבת לב:)]. ומדוע שברכה אחרונה שלאחר כוס רביעי ["על הגפן"] לא תועיל לכל הכוסות שהיו לפניו, אע"פ ששני הכוסות האחרונים הם משתה חדש לעומת שני הכוסות הראשונים [כי ברכת המזון הפרידה ביניהם]. וראה הערה הבאה ביתר ביאור הקושיא מנמלך על דינו של הרי"ף.

(163) לשון רבינו דוד [פסחים קט: (עמוד שפב)]: "דעת הרב אלפסי ז"ל שאע"פ שהוא צריך לברך 'על הגפן' אחר כוס רביעי, צריך לברך לפני ברכת המזון, שברכת המזון היא מפסקת ביניהם. ובזה נראין יותר דברי רבנו האיי ז"ל, שאמר שאינו צריך לברך 'על הגפן' אלא בתר כלהו כסי. שאין לנו לומר שיהא ברכת המזון מפסקת, שאין לנו הפסק בעולם שיהא קובע ברכה לאחריו. שהרי גדול שבכלן הוא שנוי דעת, והוא הנמלך, ואינו קובע ברכה לאחריו... לפיכך כשהוא מברך אחר כוס רביעי, עולה [על] כל מה ששתה, בין לפני המזון בין לאחר המזון". וקודם לכן [פסחים ק.] כתב רבינו דוד: "נמלך הוא מברך על כל כוס וכוס לפניו, ואינו מברך לאחריו אלא ברכה אחת. וכן אמרו בפרק כל הבשר

[חולין קז:] שהשמש מברך על כל פרוסה ופרוסה [לפי שאין קבע לאכילת השמש, שאינו יודע אם יתנו לו עוד, הלכך מסיח דעתו מן האכילה (עפ"י רש"י שם)], וודאי שאינו מברך אלא ברכה אחת באחרונה. והטעם, שאין לנו עקירות שהוא קובע ברכה באחרונה". וכן הקשה הרמב"ן במלחמות ה' [פסחים כד: בדפי הרי"ף], וכפי שהביאו המהר"ם חלאווה [פסחים קט:], שכתב: "עוד כתב הרב אלפסי ז"ל דאיכא מאן דאמר דמברכין 'על הגפן' בתר תרי מקמי סעודה, ובתר תרי דלאחר סעודה... ולא הודה לו בזה הרמב"ן ז"ל, שלא מצינו שום הפסק מטעינו ברכה אלא לפניו, אבל לא לאחריו. כדאמרינן בנמלך ושמש [חולין קז:]... הלכך 'על הגפן' דבתר כוס רביעי סגי". וכן הביא ראיה זו מהשמש להלן [לאחר ציון 224]. **והטעם שאין עקירה** מסעודה שהיתה מחייבת ברכה אחרונה לפני שיתחיל משתה חדש [ולא אמרינן שהמשתה החדש יחצוץ בין ברכה האחרונה שתהיה לאחריו לבין הסעודה שהיתה לפניו], ביאר הרא"ש [חולין פ"ו סימן ה], וז"ל: "אמר להו רב ייבא סבא, הכי אמר רב, כיון דאמר הב לן ונבריך, איתסר לכו למשתי. פירש רש"י, עד שיברך לפניו... ויש מפרשים 'אסור למישתי' עד דמברכיתו ברכת המזון [ראה להלן הערה 181]. ולא נהירא... [ד]היסח הדעת זוקקו לברכה ראשונה אם רוצה לאכול או לשתות, לפי שכבר נסתלקה ברכה ראשונה כשהסיח דעתו מלאכול או לשתות. אבל אין היסח הדעת מזקיקו לברך על מה שאכל ושתה קודם שיאכל וישתה פעם אחרת. דמאי נפקא מינה בזה אם יאכל פעם אחרת, ויברך ברכת המזון על שתי סעודות. דלא מצינו שיש חשש הפסק בין מעשה לברכה אחרונה, רק בין הברכה ראשונה למעשה חשו להפסק. כגון בין נטילת ידים וברכת המוציא לאכילה. אבל אחר אכילה, כל זמן שאין רעב מאותה אכילה, מצי לברך". וראה להלן הערה 291.

(164) "למפרע" - לשעבר [על הסעודה שנסתיימה], כי הברכה האחרונה שתהיה לאחר השתיה שעומד להחל בה תועיל למפרע, וכמו שהתבאר.

(165) והוא הציור שקיים לאחר ששתה את הכוס השני, וכמו שיבאר.

(166) פירוש - הסוגיא של "נמלך" מורה שכאשר כבר עומד להתחיל באכילה או שתיה חדשה, אין לנו לעכבו קודם לכן שיברך ברכה אחרונה [על מה שסיים לאכול או לשתות עתה], כי אין לנו סבה להקדים לכאן את הברכה האחרונה שתהיה לבסוף לאחר מה שהולך עתה לאכול או לשתות [וכמו שנתבאר]. אך כאשר עכשיו סיים לאכול או לשתות, ואינו רוצה בשלב זה להתחיל מחדש בשתיה ואכילה, בזה סובר הרי"ף שמוטל עליו לברך עתה את הברכה האחרונה על הלשעבר.

(167) פירוש - עצם גמר שתיית כוס ראשון אינו סילוק הכוס, כי דעתו לשתות עוד יין.

(168) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 56] שלרי"ף אמירת ההגדה היא מעשה סילוק של הכוס הראשון [ראה למעלה הערה 68].
(169) פירוש - הוא בדרך לברך "בורא פרי הגפן" על הכוס השני, ודעתו על כך, ומצב זה מקביל לציור של נמלך ורוצה לשתות שוב.
(170) על כוס ראשון, כי כשגמר לשתות כוס ראשון עדיין לא היה שום סילוק לכוס ראשון [שיחייב אז ברכה אחרונה], ורק כשהתחיל לומר את ההגדה יש סילוק לכוס הראשון, אך גם אז אין זו השעה המתאימה לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון, כי הוא מתעתד לשתיית כוס שני, וזה כבר הוכח מנמלך שכאשר עומד לשתות יין חדש, אין צריך לברך אז ברכה אחרונה למפרע, וכמו שנתבאר.
(171) כי לאחר ששתה כוס שני יש הפסק גדול עד שימזוג כוס שלישי [כי עד אז עליו לעשות את סימני הסדר הבאים: רחצה, מוציא, מצה, מרור, כורך, שלחן עורך, צפון]. לכך באותו רגע נסתלקו שני כוסות ראשונים, וכוס שלישי עדיין לא התחיל ["העבר אין והעתיד עדיין"], לכך זו השעה לברכה אחרונה.
(172) לכאורה מתחייב ברכה אחרונה גם בעבור כוס ראשון, כי אמירת ההגדה היא סילוק כוס ראשון. ונקט "כוס שני", כי החיוב של ברכה אחרונה בא לעולם לאחר כוס שני.
(173) כי סילוק כוס שלישי מתחיל רק באמירת הלל [כפי שסילוק כוס ראשון מתחיל רק באמירת ההגדה (כמבואר להלן הערה 186)], ואז כבר מזוג לפניו כוס רביעי [פסחים קיז:].
(174) הלשון קצת מגומגם, אך כוונתו לומר דרק לאחר שתיית כוס שני נמצא הציור של "נמלך ואין רוצה לשתות כוס אחר", כי אחר ששתה כוס שני יש עקירת דעת מלשתות עוד [כוס שלישי] עד שירצה לברך ברכת המזון, שאז מוזגין לו כוס שלישי. נמצא שמשעה שגמר לשתות כוס שני עד מזיגת כוס שלישי הסיח דעתו מלשתות ד' כוסות.
(175) של הרי"ף, או דעתו של השותה.
(176) עד שתבוא גם כן לחייב ברכה אחרונה אחרי שתיית כוס ראשון וכוס שלישי.
(177) פירוש - מה שלא שתה יין לאחר ששתה כוס ראשון וכוס שלישי לא היה משום שעקר דעתו מהיין, אלא משום שהיה אז עסוק באמירת ההגדה והלל, וא"א לברך ולשתות בו זמנית.
(178) כפי שביאר הרי"ף [פסחים כד. בדפי הרי"ף], והובא למעלה [לאחר ציון 25].

(179) וכן לגבי כוס שלישי, מיד לאחר ששתה אותו, כבר נמצא בידו כוס רביעי, וכמו שנתבאר למעלה.

(180) וכמובן גם לאחר כוס רביעי, ובזה כו"ע מודו.

(181) רש"י וראב"ד [ראה הערה הבאה].

(182) אודות שיטת הרשב"ם, כן כתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן י], וז"ל: "רשב"ם פירש 'איתסר לכו למישתי' עד דברכיתו ברכת המזון". וכן בתוספות רא"ש [פסחים קג:] כתב: "איתסר לכו למישתי. פירש רשב"ם עד דמברכיתו ברכת המזון". אך תוספות [פסחים קב.] כתבו: "פירש רשב"ם ור"ח לקמן 'איתסר לכו למישתי' עד דברכיתו 'בורא פרי הגפן'". והמהרש"א [שם] כתב על כך: "הרא"ש כתב בשם רשב"ם להיפך, אבל בפירוש רשב"ם שלפנינו לא ידעתי להכריע". וברשב"ם [פסחים קג: ד"ה לית הלכתא] מתבאר כמו שכתב הרא"ש בשמו, שכתב: "כיון דאמר 'הב וניבריך' אסור למשתי עד לאחר ברכת המזון". והרש"ש [שם] כתב: "רשב"ם... מבואר להדיא כמו שכתב הרא"ש בשמו סימן י, ודלא כמו שכתבו התוספות בשמו... ודבר זה נעלם ממהרש"א שם". והקרבן נתנאל [ברא"ש שם אות פ] שיש טעות סופר בתוספות, ובמקום "רשב"ם" יש לגרוס "רשב"א". וכן נקט הב''י [טור או''ח ריש סימן קעט] בדעת רשב"ם. והמאירי [פסחים קג.] והמכתם [שם] הביא שיטה זו בשם הראב"ד. וכן הוא גם במהר"ם חלאוה [פסחים קג: (עמוד קלט.)], והרשב"א [ברכות מב. ד"ה ולית הלכתא]. וכן כתב רש"י [פסחים קג: ד"ה כיון] "אסור למשתי עד לאחר ברכת המזון". והטור או"ח סימן קעט כתב: "גמר סעודתו ונטל ידיו מים אחרונים אסור לאכול. פירש רש"י עד שיברך ברכת המזון". אמנם רש"י בחולין [פו:] כתב: "אסור לשתות עד שיברך לפניו, שאין מצטרפת לסעודה ראשונה". והרא"ש [חולין פ"ו סימן ה] כתב: "אמר להו רב ייבא סבא, הכי אמר רב, כיון דאמר הב לן וניבריך, איתסר לכו למשתי. פירש רש"י, עד שיברך לפניו... ויש מפרשים 'אסור למישתי' עד דמברכיתו ברכת המזון" [הובא למעלה הערה 163]. והב"י [או"ח סימן קעט] והדרישה [שם ס"ק א] עמדו על סתירת דברי רש"י. ורש"י [ברכות מב.] כתב: "גמר אסור מלאכול - עד שיברך ברכת המזון". והרא"ש [ברכות פ"ו סימן לא] כתב: "לפירוש רש"י ולפירוש רשב"ם ז"ל שפירשו 'כיון דאמריתו הב לן ונבריך אסור לכו למשתי עד דמברכיתו' ברכת המזון". נמצא שה"עומדים בשיטתו" של הרשב"ם הם ראב"ד, ורש"י [כפי שהבינוהו הרא"ש והטור]. וראה להלן הערות 281, 286.

(183) כמו שהביא בתחילת הפרק [לאחר ציון 15]. והרי"ף ביאר שני טעמים מדוע יברך ברכה ראשונה לפני כל כוס וכוס; (א) כל כוס הוא מצוה בפני עצמו, ולחלק ביניהם

עבדינן ברכה על כל כוס וכוס [כמו שכתב (למעלה לאחר ציון 81) "כיון שהם מצות מחולקות, צריך לברך אכל אחד ואחד כדי לחלק אותם, כדלעיל"]. (ב) משום שאי אפשר בזמן ההגדה וההלל לשתות יין ["משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר"], לכך ההגדה וההלל הם הפסק, וצריך לחזור ולברך לאחר שגמרם [ראה למעלה הערה 28]. ונוקט כאן בטעמו השני של הרי"ף, כי לכאורה לפי טעמו הראשון [דכל כוס הוא מצוה בפנ"ע] אין לזה שייכות לחיוב ברכה אחרונה. אמנם האבי העזרי חייב ברכה אחרונה משום דכל כוס הוא מצוה בפנ"ע [הובא להלן הערה 190]. ומה שכתב כאן ספק "**אם** אנו פוסקין כרב אלפס", כי אע"פ שכתב למעלה [לאחר ציון 35] "והעולם נוהגים אחר דברי רב אלפס לברך על כל אחד ואחד", מ"מ למעלה [מציון 118 ואילך] האריך לדחות את שיטת הרי"ף, וראה בסמוך הערה 192.

(184) לכך בעי ברכה אחרונה אחרי כוס ראשון ושלישי "כיון שהם עוקרים דעתן להפסיק בהגדה ובהלל" [לשונו בסמוך].

(185) לשון הגמרא שם "בני חבורה שהיו מסובין לשתות, ועקרו רגליהן לצאת לקראת חתן או לקראת כלה, כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע ["כלומר לברך ברכה שלאחריה, הואיל ועתידין לחזור" (רש"י ורשב"ם שם)], כשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה. במה דברים אמורים, שהניחו שם זקן או חולה. אבל לא הניחו שם לא זקן ולא חולה, כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע, כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה" [הובא גם להלן לאחר ציון 205]. הרי "דבלא הניחו שם אדם צריך לברך ברכת המזון מקודם, אף שיוצאין לדבר מצוה" [משנ"ב סימן קעח ס"ק יג, והובא למעלה הערה 92]. ובציור שלנו שכל המסובים מפסיקין לומר הגדה והלל, הרי זה דומה ל"לא הניחו שם לא זקן ולא חולה".

(186) מכאן מוכח שאע"פ שבפרק זה עד כה הזכיר רק הפסק ההגדה, כוונתו גם להפסק הלל [ראה למעלה הערות 134, 173]. והרי"ף הזכיר להדיא הלל גם כן [לשונו הובא למעלה לאחר ציון 26, ושם הערה 27].

(187) וכוס שני ורביעי הרי"ף עצמו כבר חייבם בברכה אחרונה [כמובא למעלה הערה 137].

(188) כן כתבו תוספות מעצמם [פסחים קג: ד"ה רב אשי], וז"ל: "ולמאי דפרישית דהויא הגדה הפסק, צריך לברך... אחר כל ארבע כוסות 'על הגפן', חוץ מכוס שני הסמוך לסעודה".

(189) אחרונה. ודברי הרא"ש הובאו למעלה [לאחר ציון 140], ועיקר נקודתו הוא שלא יתכן ששני היינות הללו [שלפני המזון ותוך המזון] יצטרפו בברכה ראשונה, ויתפצלו בברכה אחרונה, שהואיל ויש חיוב ברכה אחרונה ביין שקודם הסעודה [שאינו בנמצא אצל יין שבסעודה], הרי הבדלי החיוב האלו גופא יוצרים הפסק בין היינות, ותו אינם יכולים להצטרף בברכה ראשונה [ראה למעלה הערה 142].

(190) לשון הראבי"ה [ח"ב סימן תקכה, עמוד 155]: "ואחר ששתה כוס ראשון מברך 'על הגפן ועל פרי הגפן וכו'', וכן לשלישי, וכן לרביעי, דכל חד וחד מצוה באנפי נפשיה הוא. אלא על כוס שני אין מברך אחריו, כי בברכת המזון יפטרנו", והמהר"ל מבארו שהוא על פי הרא"ש. וכן הב"י [או"ח סימן תעד בביאור שיטת האבי העזרי] כתב כן, וז"ל: "טעמו שכיון שמפסיק בין כוס לכוס שלא בעניני אכילה ושתייה, צריך לברך אחריו [קצ"ע שהראבי"ה עצמו ביאר משום "דכל חד וחד מצוה באנפי נפשיה הוא"]. מה שאין כן בין שני לשלישי, שאין מפסיק ביניהם אלא בסעודה, וברכת כוס שני פוטר יין שבתוך הסעודה, הלכך אין לברך אחריו".

(191) למעלה [מציון 144 ואילך], שהאריך לבאר שדיני הצטרפות בברכה ראשונה לחוד, ודיני הצטרפות בברכה אחרונה לחוד, "ולפיכך יין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון מברכה ראשונה, אף על גב דלענין ברכה אחרונה אינם נפטרים בברכה אחת" [לשונו למעלה לפני ציון 148].

(192) יש להעיר, שלמעלה [מציון 118 ואילך] האריך לדחות את דברי הרי"ף, ובתוך דבריו כתב [לאחר ציון 133]: "על כרחך לא הוי [ההגדה והלל] הפסק, ודבר זה ראיה ברורה, ואין ספק בה כלל. וכן הלכתא שאין לברך על כוס שני 'בורא פרי הגפן', ולא על כוס רביעית 'בורא פרי הגפן', כי אם אכסא דברכת המזון, וכן ראוי לנהוג". והואיל ויסוד דברי אבי העזרי בנוי על דברי הרי"ף [כמו שכתב למעלה לפני ציון 183], ולמעלה דחה את דברי הרי"ף, מדוע כאן נוטה להסכים עם דברי אבי העזרי, הרי "אם אין יסוד אין בנין" [רשב"א ור"ן (ב"ב ו:), ורא"ש ב"ב פ"א סוף סימן יז, והובא למעלה הקדמה שניה הערה 109, ופ"מ הערה 259]. ויש לומר, דכך המהר"ל מבאר את שיטת אבי העזרי, שהוא סובר כרי"ף שיש ברכה ראשונה לכל כוס [ח"ב סימן תקכה (עמוד 164)], וממילא כך עולה לשיטה זו, אך לא שהמהר"ל עצמו מסכים לכך. וראה הערה הבאה.

(193) דיוק לשונו מורה שאינו מסכים לאבי העזרי בנוגע לד' כוסות [שיברך אחר כל כוס ברכה אחרונה], דזה אינו, וכמבואר בהערה הקודמת שדעת המהר"ל היא שאין

ההגדה וההלל הפסק. אלא שמסכים לאבי העזרי שהיסח הדעת מחייב ברכה אחרונה. וראה להלן הערה 299.

(194) גמרא זו הובאה למעלה לאחר ציונים 20, 62, 162.

(195) בגמרא לא נאמר "ברכה אחרונה", וכן לא כתב כן בפעמים הקודמות שהביא מאמר זה [ציונים 23, 63, 162], ורק נאמר "איתסרא לכו למישתי". אך כוונתו היא שדברי הגמרא האלו מתפרשים ברווחה בברכה אחרונה יותר מברכה ראשונה, וכפי שהעירו תוספות [חולין פו: ד"ה אסור], וז"ל: "והא דאמר להו רב ייבא אסור לכו למישתי, אע"פ שלא היה יודע אם רוצים לברך 'בורא פרי הגפן' תחלה". וכן תוספות [פסחים ריש קב.] כתבו: "אף על פי שלא היה יודע אם רוצים לשתות בלא ברכה". ופירשו, דאם מדובר בברכה ראשונה שצריכה להאמר על היין שיבוא, מנין ידע רב ייבא סבא שתלמידי רב מעצמם לא יברכו ברכה ראשונה [עד שהוצרך לומר להם לברך]. דבשלמא אם מדובר בברכת המזון, ניחא, שראה שתלמידי רב עומדים לשתות יין נוסף, וגם ראה שהם לא ברכו ברכת המזון על הסעודה שהיתה, לכך העיר להם שאסור להם לשתות יין נוסף לפני שיברכו ברכת המזון. אך אם מדובר בברכה ראשונה, מהיכי תיתי שתלמידי רב מעצמם לא יתנהגו כרבם. וכן הוכיח להלן [לאחר ציון 239] מכיוון אחר שסוגיא זו איירי בברכה אחרונה, ולא בברכה ראשונה.

(196) לשון תוספות [שם]: "מכל מקום היה מורה להם שלא יטעו וישתו בלא ברכה". וכן כתבו תוספות [פסחים ריש קב.]: "מכל מקום היה מורה להם שלא ישתו בלא ברכה".

(197) "בורא פרי הגפן" על היין הנוסף.

(198) לפנינו בגמרא איתא "רבה ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא", והכוונה שרבה ורבי זירא אכלו על שולחנו של ריש גלותא.

(199) תרגום: סילקו השולחן מלפניהם.

(200) לפנינו בגמרא איתא "ריסתנא". ובמסורת הש"ס [שם] ציין שבשאר מקומות איתא "דיסתנא". וזהו "מנה של בשר מבושל" [רש"י ברכות נ:].

(201) רבי זירא לרבה.

(202) "אסור מלאכול - עד שיברך ברכת המזון, ויחזור ויברך על הבא לפניו, דכיון דגמר, אסח דעתיה מברכה ראשונה ומסעודתיה" [רש"י שם].

(203) רבי זירא.

(204) כן הקשו תוספות [ברכות מב.], תוספות פסחים [קא:], ותוספות חולין [פו:]. ותוספות [ברכות שם] תירצו "ושמא היה תבשיל שהיה בו פת, והיה צריך ברכת 'המוציא' ונטילת ידים, וטורח היה לעשות כל כך". וכן תירצו בשאר המקומות הנ"ל.

(205) ואין להקשות גם כן מדוע רבי זירא לא יברך מיד ברכת המזון ויאכל, כי יש הכנות מסוימות שצריכות להעשות לפני ברכת המזון, וכגון מים אחרונים, דיני זימון, וכיו"ב, ולא תמיד אפשר להתחיל מיד ולברך ברכת המזון. אך ברכה ראשונה אינה מזקיקה הכנות כאלה. ועוד, שרבה ורבי זירא היו סמוכים על שולחנו של ריש גלותא, וברכת המזון תלויה בבעל הבית [או"ח סימן קעט ס"ב].

(206) הובא למעלה לאחר ציון 184, ובהערה 185.

(207) כן כתבו תוספות [פסחים קא:], וז"ל: "כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע כו' - משמע היכא דאיכא היסח הדעת לא סגי שיברך ברכת 'המוציא', אלא צריך שיברך ברכת המזון. ואם כן הא דאמר לקמן [פסחים קג:] כיון דאמר הב ונבריך איתסר לכו למישתי, היינו עד שיברך ברכת המזון". וכן כתבו תוספות [חולין פו:]. ואודות דשנוי מקום הוא כמו היסח הדעת [כמו שכתב כאן ולהלן ציון 220], הנה הר"ן [פסחים יט: בדפי הרי"ף] חילק ביניהם, וכתב דרק שינוי מקום מחייב ברכה אחרונה, ולא היסח הדעת. וכן פסק המחבר [או"ח סימן קעח ס"א (שינוי מקום), וסימן קעט ס"א (היסח הדעת)], ושער הציון סימן קעח אות ד כתב: "[שינוי מקום] גרע מהיסח הדעת, דאינו מצריך רק ברכה לכתחילה, דהתם מ"מ סעודה אחת היא. אבל ע"י שינוי מקום חשיב כסעודה אחרת לגמרי". אך מהתוספות הנ"ל משמע ששינוי מקום הוא כהיסח הדעת, שהרי השווה ביניהם. והרא"ש [פסחים פ"י סימן ד] כתב: "שינוי מקום חשוב כהיסח הדעת". וכן כתב הרשב"ם [פסחים סוף קא:]. ובירושלמי ברכות [פ"ו ה"ח] אמרו "הסיע דעתו כמי שהוא שינוי מקום" [הובא בתוספות פסחים קא. ד"ה שינוי]. והדרכי משה [או"ח סימן קעח אות ג] תמה על הב"י שמחלק בין שינוי מקום להיסח הדעת.

(208) לשון הרא"ש שם: "ומה שאמרו בערבי פסחים [קא:] כשלא הניחו שם זקן או חולה, כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה. לא בשביל שהיסח הדעת זוקק לברכה אחרונה, אלא עצה טובה קא משמע לן, שמא ישהה כל כך שיהא רעב מחמת סעודה, ולא יעלה לו ברכת המזון על מה שאכל, כדאמרינן בברכות [נא:]". וכן תירצו תוספות [פסחים קא:, וחולין פו:].

(209) לשון הגמרא [פסחים קא:] "בני חבורה שהיו מסובין לשתות, ועקרו רגליהן לצאת לקראת חתן או לקראת כלה, כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע, כשהן חוזרין אין

טעונין ברכה לכתחלה. במה דברים אמורים, שהניחו שם זקן או חולה. אבל לא הניחו שם לא זקן ולא חולה, כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע, כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה".

(210) פירוש - עדיין יש לחשוש שמא ישכחו מלחזור, והזקן שהניחו לא ימנע מהם שכחה זו. ובספר נר דוד [פסחים קא:] שאל כשאלת המהר"ל, וכתב: "או שמא יש לומר שאני הניחו זקן, דליכא למיחש לשהייה כל כך". והביאור הלכה [סימן קעח ס"ב ד"ה בלא ברכה] כתב גם כן "דאפשר דהטעם הוא דכיון דהניח שם זקן או חולה, לא ישהא כל כך, אבל כשלא הניח חיישינן לזה".

(211) כמו שמצינו בכמה מקומות שחז"ל חששו מחשד שיאמרו על אדם שאינו מקיים את המצוה. וכגון, אמרו [עירובין יח:] שאסור לעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהציבור מתפללים, אף על פי שכבר התפלל, לפי שיחשדוהו שפורק עול תפילה מעליו, כיון שהציבור מתפללים והוא אינו נכנס, ונראה ככופר [רש"י שם, מאירי ברכות ח:]. וכן בהדלקת נר חנכה אמרו [שבת כג.] שחצר שיש לה שני פתחים בשתי רוחות צריכה שני נרות, נר לכל פתח, מפני החשד, שאם לא ידליק אלא בפתח אחד, יאמרו העוברים ברוח האחרת, שכשם שלא הדליק בפתח שברוח ההיא, כן לא הדליק בפתח האחר. ובהלכות סעודה מצינו, שאם היו מסובים בסעודה, ויצא אחד מהם להטיל מים, כשהוא נוטל לא יטול בחוץ וייכנס, מפני החשד שלא יאמרו עליו שלא נטל ידיו, אלא נכנס ויושב במקומו ונוטל שתי ידיו [יומא ל.].

(212) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(213) לשון תוספות [פסחים סוף קא:]: "ותדע, דאם לעולם טעונין ברכה למפרע, אמאי איטריך לאשמעינן כשהן חוזרין דמברכין ברכה לכתחילה, פשיטא, כיון דלעולם מברכין למפרע". וכן כתבו תוספות [חולין פו:]. וראה בסמוך הערה 216.

(214) לשון הרא"ש [חולין פ"ו סימן ה] הוא: "תדע לך, דאי בכל שעה צריכין ברכה למפרע, מה צריך לומר היכא שבירכו למפרע דאם באו אחרי כן לאכול שצריכין ברכה לכתחלה. אלא ודאי הא דקאמר "טעונין ברכה למפרע' אינה חובה, אלא עצה טובה קא משמע לן. ולהכי קאמר אם לא ברכו למפרע כשיצאו, כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה משום היסח הדעת, אבל אין טעונין ברכה למפרע". וראה בסמוך הערה 216.

(215) על פי מאמרם [מדרש תהלים סה, ד] "שערי תשובה אינן ננעלים לעולם... התשובה בכל שעה שאדם רוצה לעשות תשובה, עושה, והקב"ה מקבלו". ומצוי מאוד אצל האחרונים להשתמש בתיבת "תשובה" גם מלשון שאלה ותשובה, שלעולם ניתן

לענות תשובה על כל שאלה. וכגון, המאמר מרדכי [או"ח סימן מז ס"א] כתב: "אף שהרב פרי חדש ז"ל האריך להשיג עליו, מ"מ שערי תשובה לא ננעלו, ודבריו אינם מוכרחים". ובשו"ת מהר"ם חביב [סימן רפג] כתב: "שערי תשובה לא ננעלו, ויש לתרץ על פי החילוקים הנזכרים". וכאן כתב "וכי שערי התירוצים ננעלו", וגם זה בטוי נפוץ מאוד. וכגון, בשו"ת הב"ח החדשות שאלה פג כתב: "שתמה בדבר, אבל שערי התירוצים לא ננעלו". ובשו"ת הרמ"א [סימן סט וסוף סימן קכז] כתב: "כי שערי התירוצים לא ננעלו". ובחות יאיר [סימנים טו, קלד] כתב: "כי שערי תירוצים לא ננעלו". וכן כתב הט"ז יו"ד סימן קעג ס"ק יח, של"ה תורה שבעל פה [א, כלל מדות, לח], נודע ביהודה [מהדו"ת יו"ד סוף סימן לח], חת"ס [חלק או"ח תשובה קפב (ד"ה והא דהשמיט)], שו"ת רעק"א תנינא תשובה עג [ד"ה אולם מכל מקום], מנחת חינוך מצוה לח אות ג [ועוד פעמים רבות בספר], ועוד.

(216) כגון שיעור אכילה לברכת המזון הוא כזית [ברכות מה.], וכן הוא שיעור לברכה מעין שלש [ברכות לט.], ולבורא נפשות [תוספות שם].

(217) לעומת לשון הרא"ש שכתב "דאי בכל שעה צריכין ברכה למפרע" [הובא למעלה הערה 214], ולשון התוספות [פסחים סוף קא:] שכתבו "דאם לעולם טעונין ברכה למפרע" [הובא למעלה הערה 213].

(218) אדרבה - שלא רק שהמשפט "כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה" מורה ש"כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע" הוי רק עצה טובה [כפי שטען הרא"ש], אלא אדרבה, הוא מורה לאידך גיסא, שהוי מצד הדין, וכמו שמבאר.

(219) וממילא ברכה ראשונה כשהוא חוזר, וזו היא העצה טובה שהזכיר הרא"ש.

(220) פירוש - אם היו רק אומרים "כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע", היה מקום לומר שעצה טובה קמ"ל, דחיישינן שמא ישכח מלברך, וברי הוא שלאחר שבירכו ברכת המזון ביציאתם יברכו ברכה ראשונה כשיחזרו. אך עכשיו שעיקר ההתייחסות היא לברכה ראשונה כשיחזרו, שהרי נקטו את הדין "כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה", זה מורה שאין משפט זה רק תולדה מהמשפט "כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע" [דא"כ לא היה צריך לאומרו]. אלא זה מורה שבעצם מצד עצמו "כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה" מחמת ששנוי את מקומם, ולא רק מחמת שברכו ברכת המזון ביציאתם. ומיד יבאר את הנפק"מ בין אם "כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה" הוא בעצם, או תולדה מ"כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע". ואודות ששינוי מקום נדון כהיסח הדעת, ראה למעלה הערה 207.

(221) פירוש - יצא ממקומו בלא שיברך ברכת המזון, וזהו בדיעבד, כי לכתחילה היה לו לברך ברכת המזון ביציאתו.

(222) ברכה ראשונה, אע"פ שביציאתו לא בירך ברכת המזון. מה שאין כן אם "כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע" הוי רק עצה טובה שלא ישכח מלברך ברכת המזון, אז אם בדיעבד יצא בלא לברך, וחזר למקומו, לא יצטרך לברך ברכה ראשונה בחזרתו, כי אין עליו חיוב בעצם לברך ברכה ראשונה, ורק יברך כן אם ביציאתו ברך ברכת המזון [כמו שהרא"ש עצמו אמר (הובא למעלה הערה 214)].

(223) פירוש - מתוך ששני המשפטים האלו ["כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע", "כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה"] נאמרו כאחת, זה מורה שאין היחס ביניהם יחס של אב ותולדה וסבה ומסובב [שא"כ היה נאמר רק המשפט הראשון, ומעצמנו נסיק את המשפט השני], אלא שגם המשפט השני עומד מצד עצמו, ואינו מותנה במשפט הראשון. והביאור הוא משום שהיציאה מן המקום נחשבת להיסח הדעת, לכך גם אם לא קיים את המשפט הראשון ["כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע"], המשפט השני עדיין קיים ["כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה"].

(224) יש להבין, דנהי שאי אפשר לומר שמה שמברכים בחזרתם ברכה ראשונה הוא תולדה ממה שברכו ביציאתם ברכת המזון, וכמו שביאר, מ"מ אין זה מחייב ששתי הברכות האלו הן משום היסח הדעת; דניתן לומר שברכה אחרונה ביציאתם היא משום שמא ישכח, וברכה ראשונה בחזרתם היא משום היסח הדעת, שהרי בברכה ראשונה פשיטא דהיסח הדעת מפסיק, וכמו שנתבאר למעלה בפרק זה כמה פעמים [קושית הוצאת מכון מהר"ל, כאן הערה 50]. ונראה ליישב, שהואיל והברייתא מורה ש"יציאתן גורם ברכה אחרונה על מה שאכלו וברכה ראשונה כשחוזרים" [לשונו כאן], לכך דחוק לחלק בין שתי התוצאות האלו, ולומר ש"יציאתן גורם ברכה אחרונה על מה שאכלו" הוא רק עצה טובה, ולא מעיקר הדין, ואילו "ברכה ראשונה כשחוזרים" יהיה מעיקר הדין.

(225) "השמש מברך על כל כוס וכוס - לפי שאין קבע לשתיית השמש, שאינו יודע אם יתנו לו עוד, הלכך אסח דעתיה מן השתיה" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 292.

(226) ראיה זו הביאו תוספות [פסחים קב., חולין פו:], והרא"ש [חולין פ"ו סימן ה]. ורבינו דוד [פסחים ק.] כתב: "נמלך הוא מברך על כל כוס וכוס לפניו, ואינו מברך לאחריו אלא ברכה אחת. וכן אמרו בפרק כל הבשר [חולין קז:] שהשמש מברך על כל פרוסה ופרוסה, וודאי שאינו מברך אלא ברכה אחת באחרונה. והטעם, שאין לנו

עקירות שהוא קובע ברכה באחרונה". וכן הקשה הרמב"ן במלחמות ה' [פסחים כד: בדפי הרי"ף], וכפי שהביאו המהר"ם חלאווה [פסחים קט:], שכתב: "עוד כתב הרב אלפסי ז"ל דאיכא מאן דאמר דמברכין 'על הגפן' בתר תרי מקמי סעודה, ובתר תרי דלאחר סעודה... ולא הודה לו בזה הרמב"ן ז"ל, שלא מצינו שום הפסק מטעינו ברכה אלא לפניו, אבל לא לאחריו. כדאמרינן בנמלך ושמש [חולין קז:]... הלכך 'על הגפן' דבתר כוס רביעי סגי" [הובא למעלה הערה 163].

(227) "שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן... והשמש שאכל כזית" [ברכות מה.], ו"שלשה שאכלו כאחת אינן רשאין ליחלק" [ברכות נ.], "דאיתחייבו להו בזמון" [רש"י שם]. והמחבר [או"ח סימן קצט ס"א] כתב: "השמש שאכל כזית מזמנין עליו". וכתב המשנ"ב שם [ס"ק א]: "מזמנין עליו - שאף שלא קבע עצמו בשלחן עמהם, שאוכל מעומד, וגם הולך ובא באמצע אכילתו, ואין לו קביעות כלל עמהם, אפילו הכי מצטרף, שכיון שדרך אכילתו בכך, זו היא קביעתו, מה שא"כ באיש אחר".

(228) פירוש - כיון שנזקקו לאכילת זימון, אינם רשאים ליחלק, כיון שקיבלו עליהם לעשות מצוה, ויש להם לקיימה. ולכן אף על פי שאכלו אחר כך כל אחד ואחד בפני עצמו, אינם רשאים ליחלק ולברך כל אחד ברכת המזון לעצמו, אלא חייבים לברך ביחד בזימון, כדי שיפטרו עצמם מהמצוה שקיבלו עליהם [תלמידי רבינו יונה ברכות לו: בדפי הרי"ף]. לכך ברי הוא שהשמש אינו יכול להתנתק מהזימון הראשון שהצטרף אליו. ובספר ברכת אברהם [לגר"א ברוכמן, ברכות סימן כא] הקשה על המהר"ל בזה"ל: "ואינו מובן, דאדרבא, כיון דנתחייב בזימון, אם איתא דצריך לברך בהמ"ז על הפרוסה הראשונה קודם שיאכל את השניה, לא יאכל את השניה עד שיזמן עמהם". וילי"ע בזה. וראה להלן הערה 293.

(229) כי הקושיות על הרי"ף [למעלה מציון 140 ואילך, ומציון 161 ואילך] נתיישבו [למעלה מציון 144 ואילך, ומציון 163 ואילך], והראיות כנגדו נדחו [למעלה מציון 212 ואילך].

(230) למעלה [לאחר ציון 193], שמוכח משם שהפסק מחייב ברכה אחרונה. ולמעלה [לאחר ציון 197] הביא עוד שתי ראיות [מברכות ופסחים] שהפסק מחייב ברכת המזון.

(231) אשר כבר הובאה למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 16] על ידי הרי"ף, להוכיח ממנה שיש לברך "בורא פרי הגפן" על ד' כוסות. ועתה חוזר ומביא סוגיא זו כדי לדון בהיסח הדעת לענין שחיטה וסעודה.

(232) "לענין ברכה - על השחיטה אין צריך לברך לאחר כסוי" [רש"י שם], והובא למעלה הערה 20. ולהלן הערה 259.
(233) "משמש בסעודה היה" [רש"י שם].
(234) "הב ליברך - מזוג כוס לברכת המזון, וחזרו ונמלכו ואמרו מזוג לשתות" [רש"י שם].
(235) "כיון דאמר הב ליבריך - גליא בדעתיה דגמרה סעודתא, ואסור לשתות עד שיברך לפניו, שאין מצטרפת לסעודה ראשונה" [רש"י שם].
(236) "כיון דאיטפל לכסוי - הפסקה היא מלשחוט, וכי הדר שחיט איחייב ליה בברכה" [רש"י שם]. נמצא ששאלת הגמרא היא מדוע לרבי יהודה סגי בברכה אחת כאשר שחט חיה ועוף במקום אחד, הרי לשיטתו בין שתי השחיטות הללו יש לכסות דם החיה, ורק לאחר מכן יכול לשחוט את העוף, ומדוע אין כסוי הדם של החיה נחשב כהפסקה בין שתי השחיטות.
(237) "מישתא וברוכי בהדדי לא אפשר - הלכך כי אמר 'הב ליבריך' נתנו דעתם לפסוק מלשתות" [רש"י שם].
(238) "אבל זה אף על פי שיודע שיכסה דם ראשון, לא הסיח דעתו מן השחיטה, וכל שעתא זמן שחיטה היא לו, אפילו בשעת כיסוי אפשר דשחיט בחדא ידיה, ומכסי בחדא ידיה" [רש"י שם].
(239) פירוש - כאשר כיסה את הדם של הראשון לא הסיח דעתו מלשחוט את השני.
(240) קושיתו צריכה ביאור, דהא המקשה לא העלה בדעתו את התשובה "הכא אפשר דשחיט בחדא וכסי בחדא", אלא סבר שכאשר מכסה דם של הראשון אינו יכול אז לשחוט את השני, ולפי זה בשעת כסוי דם של הראשון בהכרח שהסיח דעת מהשחיטה של השני [כי נמנע ממנו לשחוט אז], כמו שיש היסח הדעת באמרו "הב לן ונברך", שמסיח דעתו מלאכול. וכן מבואר ברש"י [חולין ריש פז., והובא בהערה 238]. ויש לומר, שרק בתשובת הגמרא נתחדש שב"הב לן ונברך" ההיסח הדעת הוא משום "משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר" [אך כסוי ושחיטה כן אפשר]. אך המקשן לא תלה את ההפסק בכך, אלא שתלה את ההפסק באמירת "הב לן ונברך", שיש באמירה זו גלוי דעת לברך ברכת המזון ולא לאכול יותר. אך בכסוי דם של הראשון אין גלוי דעת מקביל לזה, וא"כ איך השוה ביניהם. וכן הקשה המהר"ם שיף [חולין פו:], וז"ל: "מאי שנא מתלמידי דרב כו'. קשה, מאי פריך מרב ייבא כו' הב ליברך, דהתם לא הוי דעתו לשתות, והוי נמלך, לכן צריך לברך 'בורא פרי הגפן'. אבל הכא היה דעתו לשחוט יותר, אלא משום

גזירה לכסות לחיה בפני עצמה [הוצרך לכסות החיה], ודו"ק". והמהר"ם שי"ף נשאר בשאלה. וכן הקשה התפארת יעקב [שם], וז"ל: "דפשיטא דלא דמי כלל, דהתם אמירה 'הב לן ונברך' גלי דעתו שאינו רוצה לאכול ולשתות עוד, וכבר גמר הסעודה. אבל הכא לרבי יהודה כיון שאי אפשר לו לשחוט באותו מקום מבלי שיכסה קודם, ממילא אין הכסוי ראיה כלל שכבר גמר מלשחוט, והרי יש לפניו עוד לשחוט".

(241) פירוש - הואיל והתחיל לטפל בברכה אחרונה [שאמר "הב לן וניברך" לברכת המזון], לכך חייב לברך את הברכה האחרונה שהחל לטפל בה.

(242) "אשר קדשנו במצותיו וציונו על כיסוי הדם" [ירושלמי ברכות פ"ט ה"ג, רמב"ם הלכות שחיטה פי"ד ה"א, וטושו"ע יו"ד סימן כח ס"ב]. וראה בסמוך הערה 247.

(243) על כסוי דם של השני.

(244) נמצא לפי זה שכאשר הגמרא אמרה "מודה היה רבי יהודה לענין ברכה שאינו מברך אלא ברכה אחת", לא מדובר על ברכת "על השחיטה" [כפי שכתב רש"י (שם) "לענין ברכה - 'על השחיטה' אין צריך לברך לאחר כסוי"], אלא על הברכה של הכיסוי, שהברכה שנאמרה על כיסוי דם של הראשון תועיל לכיסוי דם של השני. ועל כך שאלה הגמרא שחזינן מ"הב לן ונברך" שחייב לברך לאחר כסוי הדם של הראשון, וברכה זו אינה יכולה שתועיל לכיסוי דם של השני, כי דמו של השני לא היה בעולם בזמן שברך על כסוי דם של הראשון, וכיצד אמרו "שאינו מברך אלא ברכה אחת". והריטב"א [חולין פו:] כתב סברה זו אף למסקנת הגמרא, וכלשונו: "ויש שסבורין לדקדק בדעת רש"י ז"ל כי על הכיסוי האחרון חוזר ומברך. ומחוור שבטעמים שנתנו לסברא זו, דבשלמא בברכת שחיטה, כיון דכששחט ראשון גם אחרון היה לפניו, וחל ברכה של ראשון על שניהם, ואין הכיסוי שביניהם הפסק, כיון דאפשר דשחט בחדא ידא ומכסה בחדא כדמפרש ואזיל. אבל לענין ברכת כיסוי, כיון דכי כיסה דם הראשון ומברך עליו עדיין אין דמו של אחרון בעולם, לא חיילה עליה ברכה דראשון, והוי שחיטה דבנתיים הפסקה, אע"ג דאפשר דשחיט בחד ידו, ומכסה בחד ידו". וכן באור זרוע [ח"א סימן שפז] כתב: "מודה שאינו חוזר ומברך 'על השחיטה' כששוחט העוף, דכיסוי דם דחיה שבאמצע לא הוה הפסק, כדמפרש טעמא בסמוך משום דאפשר דשחט בחדא ומכסי בחדא. אלמא ברכת כיסוי ודאי חוזר ומברך, דאע"ג שבירך בשעת כיסוי דחיה כדאמר בירושלמי [ברכות פ"ט ה"ג] המכסה את הדם אומר אקב"ו על מצות כיסוי הדם, אעפ"כ כשיחזור וישחוט את העוף, ויבוא לכסות את דמו, חוזר ומברך על מצות כיסוי הדם. דבשלמא 'על השחיטה' אינו חוזר ומברך כששוחט את העוף, משום שבשעה שבירך על החיה כבר היה העוף

בעין, ובירך על שניהם. אבל הכא כשבירך על מצות כיסוי הדם דחיה, אכתי אין דם עוף בעולם שיפטר בזו הברכה".

(245) פירוש - לכך "הב לן ונברך" הוא סילוק מהאכילה שהיתה עד כה, כי אי אפשר לברך ולהמשיך לאכול בו זמנית.

(246) "מיד" - לפני שהתחיל לכסות.

(247) משפט תמוה הוא זה, כי כו"ע מודו שמברך ברכת המצות על הכיסוי [כמובא בהערה 242]. והמהר"ל גופיה כתב למעלה "איחייב ליה לברכה על כסוי הראשון", וכן יחזור ויכתוב בסמוך. לכך נראה שכוונתו היא שאין מצות כיסוי הדם מחייבת לברך עליה מיד [קודם שיכסה הדם], אלא מברך עליה לאחר שכיסה הדם. וזה כדעת הבה"ג [הלכות כיסוי הדם סימן סט], והרמב"ן [חולין סוף פו:] הביא את הבה"ג, ולא חלק עליו. והרא"ש [חולין פ"ו סימן ו] כתב: "כתב בעל הלכות שמכסה תחלה ואח"כ מברך. ואע"ג דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן [פסחים ז:], הני מילי בתחלת המצוה. אבל זו סיום מצוה היא, ובאמצע מצוה אינו ראוי לברך. הילכך מברך על השחיטה קודם התחלת המצוה, ועל כסוי אחר גמר המצוה". אך הרא"ש הוסיף שם "והעולם לא נהגו כך, משום דחשיבי כסוי מצוה בפני עצמה". וכן יש עוד ראשונים שסוברים שצריך לברך לפני כיסוי הדם [רמב"ם הלכות שחיטה פי"ד ה"א, תורת הבית לרשב"א בית א שער ה, ריטב"א חולין פז., טושו"ע יו"ד סימן כח ס"ב, ועוד]. אך המהר"ל כנראה סובר כבה"ג. וכן להלן כתב: "ומתרץ דהתם שייך לומר דאטפל ליה לברכת המזון, משום ד'משתי וברוכי בהדדי אי אפשר', ולפיכך כיון דאמר 'הב לן ונברך' חייב לברך ברכת המזון. אבל זה, אף על גב דאטפל ליה לכסוי, אינו צריך לברך על הכסוי, רק מכסה בלא ברכה, והברכה אינו מברך עד סוף הכסוי. שהרי אפשר דשחיט בחד ידא, ומכסה בחד ידא, ולכך אין הכסוי הזה מחייב ליה לברכה, ותכף בגמר הכסוי אפשר שיש כאן כסוי אחר זה... [ד]אינו צריך לברך ברכת כסוי, ומברך אכסוי לבסוף". וראה להלן הערה 266.

(248) בנוגע לברכה על הכיסוי, דלשניהם מברך ברכה אחת לבסוף על כל הכסויים שעשה, וכמו שמבאר.

(249) פירוש - ההבדל בין רבנן לרבי יהודה הוא בנוגע לכיסוי עצמו כששוחט חיה ועוף [שלרבנן כסוי אחד לכולן, ולרבי יהודה יכסה חיה ואחר כך ישחוט העוף], אך אין הבדל ביניהם בנוגע לברכה על הכיסוי, שהיא לעולם נאמרת לבסוף על כל הכיסוים שנעשו לפניה.

(250) פירוש - רבי חנינא מחדש ש"אפשר דשחיט בחדא ומכסי בחדא", לכך כשעוסק בכסוי דם החיה [שנשחטה ראשונה], יכול אז לשחוט את העוף, ואז תזדמן לו מצות כסוי שניה בטרם גמר לכסות דם החיה. והואיל והברכה על כיסוי הדם לא נעשית לפני הכיסוי, אלא לאחריו, לכך ימתין לברך עד שיגמור כיסוי דם העוף, ואז יברך על שני הכיסויים כאחד.

(251) חוזר לבאר את קושית הגמרא ותירוצה.

(252) פירוש - זו היא שאלת הגמרא [חולין פו:] על דברי רבי חנינא שאמר "מודה היה רבי יהודה לענין ברכה שאינו מברך אלא ברכה אחת", דקשה על כך שהואיל ושחט חיה ועוף צריך לכסות חיה לחוד ועוף לחוד, א"כ כיצד סגי בברכה אחת לשני הכיסויים האלו, וכמו שמבאר.

(253) פירוש - עוד לא החל להתעסק במצות כיסוי, כי רק לבסוף יכסה על שני המינים האלו כאחת.

(254) בשחט חיה ועוף.

(255) של דם החיה [שנשחטה ראשונה].

(256) פירוש - אף אם לא שחט את העוף ביד אחת בשעה שכיסה דם החיה ביד שניה בהדדי, אלא כיסה את דם החיה עם שתי ידים, ושחט את העוף לאחר שכיסה דם החיה בזה אחר זה.

(257) כי היה יכול לשחוט ביד אחת ולכסות ביד שניה, אף שבפועל לא עשה כן. וכן כתב רבינו דוד [פסחים קט: (עמוד שעז)], וז"ל: "הכא אפשר דשחיט בחדא ידא ומכסי בחדא ידא, דמשמע אע"ג דמכסי בתרי ידי, דאיפסק משחיטה, כיון דאפשר לכסויי בחדא ידא לא הוי הפסקה" [הובא למעלה הערה 48]. ומקור סברה זו הוא הרמב"ן במלחמות [פסחים כד. בדפי הרי"ף] שכתב: "דאפשר דשחיט בחדא ידא ומכסי בחדא ידא, וכיון דאפשר, אע"פ שהפסיק הוא מדעת עצמו וכסה בשנים, ואח"כ שוחט, אינו צריך לחזור ולברך".

(258) דע, שהתפארת יעקב [חולין פו:] הקשה הרבה קושיות על הסוגיא, וגם כן הכריע שמדובר בברכה על הכיסוי, ולא ברכה על השחיטה. ובסוף דבריו כתב: "ומצאתי און לי לפירוש זה מדברי הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה [חולין פ"ו מ"ד], שכתב וזה לשונו: 'הכל מודים שאינו מברך רק ברכה אחת על דם החיה והעוף'. וכל מי שיש לו מוח בקדקדו יראה שאי אפשר לפרש לשון זה על ברכת השחיטה, כיון שאמר 'על **דם** החיה

והעוף', ועל כרחך דלענין ברכת כסוי מפרש לה, כמו שפירשתי". וכן למעלה [ציון 195] ביאר שסוגיא זו איירי בברכה אחרונה, ולא בברכה ראשונה.

(259) לשון רש"י [שם]: "לענין ברכה - על השחיטה אין צריך לברך לאחר כסוי" [הובא למעלה הערות 20, 232]. וכן כתבו תוספות שם ד"ה אסור.

(260) כמו רש"י ותוספות שמדובר על ברכת המצות דשחיטה.

(261) פירוש - המחלוקת של רבי יהודה עם רבנן היא בדיני כיסוי ["שחט חיה ועוף במקום אחד, כסוי אחד לכולן. רבי יהודה אומר, שחט חיה יכסנה, ואח"כ ישחוט את העוף" (משנה חולין פו:)], לכך הלשון "מודה היה רבי יהודה לענין ברכה" צריך להיות מוסב על ברכת המצות של כיסוי, ולא של שחיטה.

(262) לפי מה שביארו רש"י ותוספות את שאלת הגמרא.

(263) שהרי רשאי השוחט למנות שליח או לכבד אדם אחר בכיסוי הדם בדרך כבוד למי שמהדר אחר המצוה לקיימה [שמלה חדשה סימן כח ס"ט, תבואות שור שם ס"ק יד, פמ"ג שם מ"ז ס"ק ח, שערי דורא שם ס"ק יד, וקצה"ח סימן שפב ס"ק ח], ודוקא לתת לאחר שלא בדרך כיבוד, שנראה שאינו רוצה לטרוח בעצמו, בזה אמרו שאין לשוחט ליתן לאחר [תו"כ ויקרא יז, יג]. אמנם התפארת יעקב [חולין פז. (ד"ה וראיתי להרב בעל תב"ש)] סובר שכיון שהמצוה לכסות את הדם מוטלת על השוחט ["מי ששפך יכסה" (חולין פז.)], לכך אין לשוחט לכבד אחרים בכיסוי.

(264) מ"הב לן ונברך".

(265) לשון הגמרא שם "אמר רב, טול ברוך, טול ברוך, אינו צריך לברך ["הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה, בצע ממנה והושיט למי שאצלו, ואמר לו טול מפרוסת הברכה, אף על פי ששח בינתים אין צריך לחזור לברך... הך שיחה צורך ברכה, ולא מפסקא" (רש"י שם)]... גביל לתורי גביל לתורי ["גביל את המורסן במים לצורך השוורים" (רש"י שם)], צריך לברך. ורב ששת אמר, אפילו גביל לתורי נמי אינו צריך לברך, דאמר רב יהודה אמר רב, אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר [דברים יא, טו] 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך', והדר [שם] 'ואכלת ושבעת'". וההלכה היא כרב ששת [שו"ע או"ח סימן קסז ס"ו].

(266) כן כתב להדיא הרא"ש [חולין פ"ו סימן ו], וז"ל: "צריך לגמור מצות שחיטה ראשונה קודם שיתחיל אחרת... מעשה הכסוי היא גמר מעשה השחיטה, וכיון שנסתלקה שחיטה ראשונה, צריך לגומרה, קודם שיתחיל שחיטה אחרת". והרשב"א [חולין פו:] כתב: "כיסוי וברכת כיסוי לא הוי הפסק לעולם לשחיטה, משום דהו"ל כטול

ברוך, טול כרוך. אי נמי, גביל תורי, דלא הוי הפסק, דצורך המצוה הוא". והר"ן [חולין כח. בדפי הרי"ף] כתב: "אין הכסוי מפסיק בין שחיטה לשחיטה... שהכסוי מצרכי שחיטה הוא, וברכה דידיה הוה ליה כטול ברוך טול ברוך, דלא הוי הפסק, ושחיטה אריכתא היא". ואמרו בגמרא [חולין פד:] "דרש רב עינא... השוחט לחולה בשבת, חייב לכסות", ופירש רש"י [שם] "דכיון דניתנה שבת לידחות אצל שחיטה זו, נדחית לכל מצותה של שחיטה זו". והחת"ס [שם] כתב על דברי רש"י : "סבירא ליה אפילו במלאכה דאורייתא, כגון כתישה, נמי ניתן לדחות. וסבירא ליה כבה"ג [הלכות כיסוי הדם סימן סט, והובא למעלה הערה 247] דלכן אין מברכין על הכיסוי עובר לעשייתן, שהוא באמצע המצוה, שהוא גמר מצות שחיטה... שהיא גמרה של שחיטה". והקובץ שעורים [פסחים אות קצד] כתב: "השוחט לחולה בשבת מותר לכסות, כיון שכבר ניתנה שבת לדחות אצל שחיטה, וכיסוי הוא כמו גמר שחיטה... והטעם הזה מפורש בירושלמי פ"ק דביצה [סוף הלכה ג], למ"ד אין עשה דוחה לא תעשה אלא א"כ כתובה בצידה, מ"מ שרי לכסות, דהמתחיל במצוה אומרים לו מרוק". והמאירי [ביצה ז.] כתב [לסוברים שהקלו בכמה דברים בכיסוי ביום טוב]: "מאחר שהשחיטה הותרה, הקלו במכשיריה".

(267) מה שכתב כאן "דשחיט בחד ידא ומכסה בחד ידא" טעון ביאור, שהרי למעלה [לאחר ציון 263] כתב: "ואפילו... לא היה אפשר לשחוט בחד ידא ולכסות בחד ידא, לא היה ראיה שיהיה הכסוי הפסק, שהרי הכסוי צורך שחיטה הוא, ולמה יהיה הפסק דבר זה". ומדוע כאן תולה את העדר ההפסק משום "אפשר דשחיט בחד ידא ומכסה בחד ידא". ובעל כרחך לומר שהפסק והיסח הדעת הם שני עניינים שונים; הכיסוי אינו הפסק בין השחיטות, כי הוא גמר השחיטה. והכיסוי אינו היסח הדעת בין השחיטות כי "אפשר דשחיט בחד ידא ומכסה בחד ידא". וכעין מה שכתב המג"א [סימן קעח ס"ק יג] לענין מה שכתב השו"ע [שם סעיף ו] "מי שנזכר בתוך הסעודה שלא התפלל, ועמד והתפלל, אפילו אם אין שהות לגמור סעודתו ולהתפלל, שחייב להפסיק, ואי אפשר לו לאכול עד שיתפלל, עם כל זה לא הוי הפסק". וכתב על זה המג"א דאף שלא הוי הפסק, מכל מקום "נטילת ידים בעי, דהוי היסח הדעת". חזינן מדבריו שהפסק לענין ברכת המוציא והיסח הדעת של נט"י, הם שני עניינים שונים, וגם כשאין הפסק, מ"מ יש היסח הדעת. וראה בסמוך הערה 271.

(268) פירוש - דוקא משום שכיסוי הדם הוא גמר שחיטה, ובזה הוא חותם את השחיטה שנעשתה, לכך הכיסוי גורם שהשחיטה השניה היא "פנים חדשות", ומנותקת מהשחיטה שכבר היתה ונגמרה, ולכך יש חיוב ברכה ראשונה על השחיטה השניה.

(269) שו"ע יו"ד סימן רסה ס"ה "מי שיש לו שני תינוקות למול, יברך ברכה אחת לשניהם". ומקורו בראשונים שיובאו בהערה הבאה.
(270) והראשונים השוו בין שתי בריתות מילה להלכות שחיטה. וכגון, בשו"ת הרשב"א [ח"א סימן שפב] כתב: "שאלת, היאך אנו נוהגין בב' תאומים שנולדו ביום אחד, ונמולים ביום אחד. אם ברכה אחת לשניהם בין לאב בין למוהל, או אם ברכה לכל אחד ואחד. תשובה, לא בא מעשה לידינו בדבר זה שאגיד לך מה אנו נוהגין בו. ומכל מקום כך יראה לי שהמוהל אינו מברך אלא אחת, כשוחט בהמות או עופות הרבה, שברכה אחת לכולן". ובשו"ת הרא"ש [כלל כו סימן ד] כתב: "וששאלת מי שיש לו שני בנים למול, ומל אותם בשעה אחת זה אחר זה, אם יברך ברכה אחת לשניהם. למה נסתפקת בזה יותר מהשוחט כמה עופות זה אחר זה, שמברך תחלה וסוף ברכה אחת לכלן. ומאי שנא שני בנים למול". ובשו"ת התשב"ץ [ח"ב סימן מב] כתב: "נראה דברכה אחת פוטרתם, בין היו תאומים, בין לא היו תאומים, ודומה לשוחט מאה בהמות, שברכה אחת לכולן".
(271) משום "דשחיט בחד ידא ומכסה בחד ידא" [כמבואר בהערה 267].
(272) פירוש - הוא עדיין מעוניין להמשיך לשתות יין [כוס של ברכה], וא"כ אינו מסולק לגמרי מהמשך המשתה.
(273) כמו שכתב: אך הואיל וברכת המזון.
(274) מהשחיטה.
(275) האכילה.
(276) השחיטה.
(277) פירוש - אין הדעת מתיישבת בהסבר זה.
(278) בגמרא [ברכות נא:-נב.] דנו אם ברכת המזון טעונה כוס לפי ב"ש. ובדעת בית הלל, נחלקו ראשונים; רש"י [ברכות נג:] סובר שלדעתם ברכת המזון טעונה כוס, ויש שסוברים שלדעתם ברכת המזון אינה טעונה כוס [רמב"ן במלחמות (ברכות לט: בדפי הרי"ף), ורבנו דוד (פסחים קה:)]. להלכה תוספות [פסחים קה:] כתבו שברכת המזון טעונה כוס. והמחבר [או"ח סימן קפב ס"א] הביא בזה ג' דעות שונות, והרמ"א [שם] כתב "ומכל מקום מצוה מן המובחר לברך על הכוס". ובמשנ"ב שם [ס"ק ד] כתב ש"כולי עלמא מודים דמצוה מן המובחר לברך על הכוס אם יש לו יין בביתו". והמשנ"ב [שם סק"א] כתב בשם הלבוש: "טעונה כוס - שברוב הברכות שתקנו חז"ל תקנום לסדר על הכוס, מפני שכן הוא דרך כבוד ושבח נאה להקב"ה לסדר שבחו וברכתו יתברך על הכוס, וכמו שכתוב [תהלים קטז, יג] 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא'".

(279) לשונו למעלה [לאחר ציון 32 (בשם הרא"ש)]: "ברכת המזון הוי הפסק והסח הדעת, אבל אי לא הוי ברכת המזון הפסק, לא היה מברך אברכת המזון, אף על גב דברכת המזון טעונה כוס", ושם הערה 34.

(280) שהגמרא בחולין [פו:] ב"הב לן ונברך" אייתי אודות ברכה אחרונה, ולא אודות ברכה ראשונה [כפי שביאר למעלה (מציון 240 ואילך)].

(281) שכתב שמדובר אודות ברכה ראשונה [חולין פו: ד"ה לענין ברכה], והובא למעלה [לאחר ציון 258].

(282) שהסכימו עם פירוש רש"י [חולין פו: ד"ה אסור], והובא למעלה [לאחר ציון 258].

(283) שהסכים שאייתי אודות ברכה ראשונה [חולין פ"ו סימן כד], והובא למעלה [לאחר ציון 140].

(284) לעזוב, ולא לאחוז.

(285) על פי הפסוק [תהלים קיח, כב] "אבן מאסו הבונים". ומכנה את הראשונים בשם "הבונים", וכמו שאמרו חכמים [שבת קיד.] "מאי 'בנאין', אמר רבי יוחנן, אלו תלמידי חכמים שעוסקין בבנינו של עולם כל ימיהן". ובדרוש על המצות [נו.] כתב על חז"ל: "אלפים ורבבות הבונים, חכמים נפלאים ונבונים". וכן [ברכות סד.] "אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא, תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר [ישעיה נד, יג] 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך', אל תקרי 'בניך' אלא 'בוניך'".

(286) מכנה את הראשונים בשם "מאורות העולם". וכאשר הורדוס הרג את החכמים, אמרו על כך בגמרא [ב"ב ד.] "הוא כבה אורו של עולם, דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובנר מצוה [צד.] כתב: "אמרו בפרק קמא דבתרא על הורדוס 'כבה אורו של עולם', שהרג אלה החכמים, שהם אורו של עולם". והאור מורה על שני דברים; (א) "האור הוא המציאות" [לשונו בדר"ח פ"ה מ"ה (קס.)]. (ב) "האור אינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי" [לשונו בנר מצוה (צד.)]. וראה למעלה פ"ח הערות 243, 315, ופמ"א הערות 28, 38. **ומסתלק מפירושו ומניחו**, כי הראשונים הנ"ל לא אמרו כן. ואמרו במשנה [אבות פ"א מ"ו] "עשה לך רב", ופירש רש"י [שם]: "שלא תהא למד לעצמך מסברא, אלא מן הרב ומן השמועה". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצה.] כתב: "כי הקבלה מן הרב הוא גוף התורה שבעל פה, שאין התורה שבעל פה זולת הקבלה מפי רב". ובהקדמה לבאר הגולה [י.] כתב: "המושכלות והחכמות אשר הם עמוקות, אי אפשר שישיג אותם האדם בעצמו, כי אם מרבו, אשר רבו גם כן קבלם". ובדרוש על התורה [לו:] כתב: "חכמת התורה, אמרו בה שלא ילמדנה האדם מעצמו, כי אם בקבלה". ובדרשת שבת הגדול

[רכז.] כתב: "וכבר שמעתי בקבלה מרבותי". ובנתיב התשובה פ"ו [קג.] הוכיח מהגמרא שהתחלת י"ג מדות היא מ"אל רחום וחנון" [שמות לד, ו], ולא מג' השמות הקדושים ["ה' ה' אל" (שם)]. אך בהמשך [קה:] כתב: "אך כל אבות העולם, גאונים ראשונים ואחרונים, כולם מפרשים כי ג' שמות הקדושים הם בכלל י"ג מדות... אך מצאתי לי רב בספר הזוהר, דמשמע בשני מקומות כדברי... ואחר שמצאתי שני עדים בספר הזוהר, נהגתי לומר י"ג מדות וכו'". הרי שלולא שמצא סיוע מהזוה"ק, היה מבטל דעתו לאבות העולם, וכדבריו כאן. ולאידך גיסא כתב בתפארת ישראל פס"ו [תתרלב.]: "הנה שאין ללמוד מפירושו, כמו שכתב כי לא באו לו דבריו בקבלה". ולמעלה פמ"ד [לאחר ציון 73] כתב: "ולא אקבל דברי מקצת אחרונים שאמרו מדעתם ומסברתם", ושם הערה 75. וראה הערה הבאה. **אך יש להעיר** מדבריו הידועים בנתיב התורה פט"ו [תרמב.], שכתב: "כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו. ואין לדיין רק מה שעיניו רואות [סנהדרין ו:], והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עיור בדרך". ואיך דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שהואיל והראשונים לא אמרו כפי פירושו, לכך הוא מסתלק ומניח פירושו. ויל"ע בזה. וחכ"א כתב לי ליישב כי החילוק הוא, שגם כשמקבל מרבותיו, ודאי צריך לעשות כן מתוך הבנת דבריהם, ואז יש לו להעדיף סברתם מסברתו. אך בנתיב התורה מדבר על הפוסק מתוך חיבור אחד כעיור, ואינו יודע כלל טעם הדבר. וברי הוא שהמבטל דעתו לרבותיו אינו "כמו עיור בדרך".

(287) שסובר שנמלך בעי ברכה אחרונה, שתלמידי רב איירי אודות ברכה אחרונה [פסחים קג: ד"ה לית הלכתא], והובא למעלה ["רשב"ם ועומדים בשטתו" (לשונו למעלה ציון 181)]. ואם תאמר, מדוע מניח ומסתלק מפירושו אם הרשב"ם וה"עומדים בשטתו" סוברים כמוהו. ויש לומר, שהרשב"ם ביאר שתלמידי רב איירי בברכה אחרונה, אך לא ביאר את השקלא וטריא בגמרא כפי שהמהר"ל ביארו [למעלה מציון 240 ואילך]. והראשונים שנקט למעלה [רש"י תוספות ורא"ש] ביארו את השקלא וטריא אודות ברכה ראשונה, ולא ברכה אחרונה.

(288) מציון 259 ואילך, שהקשה שתי קושיות על שיטת רש"י ותוספות.

(289) פירוש - אע"פ שהרשב"ם וסייעתו סוברים שתלמידי רב עסקו בברכת המזון [ולכך נמלך בעי ברכה אחרונה], מ"מ אי אפשר ללמוד מכך לד' כוסות [שכל כוס יצריך לאחריו ברכה אחרונה], וכמו שמבאר.

(290) פירוש - אין ה"נמלך" מחייב ברכה אחרונה מיד, אלא כאן שכבר נתחייב בברכת המזון, אסור לדחות קיום המצוה, כי "מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה" [מכילתא שמות יב, יז]. וכן כתב רבינו מנוח [הלכות ברכות פ"ד ה"ח] שכאשר אמרו "הב לן ונברך" נאסר להם לשתות עד שיברכו "לפי שאין מעבירין על המצות, וכיון דמטא זמן ברכת המזון אסור לו לעכבא".

(291) פירוש - נמלך אמנם מחייב מיידית ברכה ראשונה, אך אינו מחייב מיידית ברכה אחרונה, כי אפשרי שברכה אחרונה תהיה רק לבסוף, ומשם היא תועיל לכל מה שאכלו עד אז. והטעם שאין היסח הדעת מחייב ברכה אחרונה כפי שהוא מחייב ברכה ראשונה, ביאר הרא"ש [חולין פ"ו סימן ה], וז"ל: "אמר להו רב ייבא סבא, הכי אמר רב, כיון דאמר הב לן וניבריך, איתסר לכו למשתי. פירש רש"י, עד שיברך לפניו... ויש מפרשים 'אסור למישתי' עד דמברכיתו ברכת המזון. ולא נהירא... [ד]היסח הדעת זוקקו לברכה ראשונה אם רוצה לאכול או לשתות, לפי שכבר נסתלקה ברכה ראשונה כשהסיח דעתו מלאכול או לשתות. אבל אין היסח הדעת מזקיקו לברך על מה שאכל ושתה קודם שיאכל וישתה פעם אחרת. דמאי נפקא מינה בזה אם יאכל פעם אחרת, ויברך ברכת המזון על שתי סעודות. דלא מצינו שיש חשש הפסק בין מעשה לברכה אחרונה, רק בין הברכה ראשונה למעשה חשו להפסק. כגון בין נטילת ידים וברכת המוציא לאכילה. אבל אחר אכילה, כל זמן שאין רעב מאותה אכילה, מצי לברך" [הובא למעלה הערה 163].

(292) כפי שהביא למעלה [ציון 225].

(293) ניתן לבאר דבריו בשני אופנים; (א) הואיל ואחרים עדיין אוכלים, לכך השמש משועבד להם, ואין בידו לברך ברכת המזון בעוד שהאחרים אוכלים, וזה לא נקרא "עכוב מצוה", כי "עכוב מצוה" הוא כשבידו לקיים את המצוה מיד, והוא משתהה ומתמהמה מלקיימה. אך השמש הוא משועבד לאוכלים, ואין בהמתנה מעין זו משום "עכוב מצוה". דוגמה לדבר; נאמר על לוט [בראשית יט, טז] "ויתמהמה ויחזיקו האנשים בידו וגו'", ופירש רש"י [שם] "ויתמהמה - כדי להציל את ממונו". ובגו"א שם אות כ [שכו:] כתב: "דאין לומר להציל בנותיו הנשואות, והעכוב היה בשביל שהיה משתדל עמהם שיצאו, זה לא נקרא 'עכוב', שלא נקרא 'עכוב' אלא שהיה מעכב בשביל דבר שאין

לו להציל". (ב) הואיל ואחרים עדיין אוכלים, אז השמש עדיין באמצע הסעודה, ולכך אע"פ שהסיח דעתו מלאכול ולשתות, מ"מ הוא חלק מהסועדים שם, והם עדיין אוכלים. וכהבנה זאת בדברי המהר"ל כתב הגבורת יצחק [ברכות ב, עמוד קג:], וז"ל: "מעתה מבואר היטב הא דאמרינן גבי שמש שמברך על כל פרוסה ופרוסה לפניה, וא"צ לברך ברכה אחרונה על כל פרוסה. ולא תקשי דכיון דהסיח דעתו מאכילה ראשונה, הו"ל לברך ברכה אחרונה ג"כ. אולם להמבואר היסח הדעת גרידא אינו זוקק ברכה אחרונה, ורק היכא דהסיח דעתו לגמרי, וקבע עצמו לברכת המזון, אסור לאכול. ובשמש, אע"ג שמסיח דעת מלאכול, מ"מ כל שמשמש את הסעודה, נחשב שהשמש באמצע סעודתו, שלא חשיב שקבע עצמו לברכת המזון, לכך מותר לאכול מבלי ברכה אחרונה. שוב מצאתי במהר"ל בגבורת ה' פמ"ט שכתב שבהב לן ונברך צריך לברך ברכה אחרונה, דכיון שחל עליו מצות ברכת המזון אסור להחמיצה, וחייב לברך... ומשו"ה גבי שמש לא הוי מצוה שבאה לידך שאסור להחמיצה, דלא נקרא זה עיכוב מצוה, כיון שאחרים עדיין אוכלים, וזהו כעין מה שכתבתי". [וראה למעלה (הערה 228) מה שהוקשה שם, ואשר לכאורה יתיישב על פי דברים אלו].

(294) "בורא פרי הגפן".

(295) כמו שביאר למעלה [מציון 56 ואילך] שאמירת ההגדה היא סילוקו של הכוס הראשון.

(296) ואף אם נאמר דברכה מעין שלש היא מדרבנן [רמב"ם הלכות ברכות פ"ח הי"ב, ושו"ע או"ח סימן רט ס"ג, ודלא כטור (שם) הסובר שהיא מדאורייתא], מ"מ זריזות למצוה היא גם בתקנת חכמים, כמו שאמרו בגמרא [פסחים ד.] לגבי בדיקת חמץ, שהיא מדרבנן [פסחים ד:]. ויש לדחות ראיה זו, דמשכח"ל דהוי דאורייתא, וכמו שכתב בספר דברי ירמיהו פ"ב מהלכות קריאת שמע, וז"ל: "הנה מצינו זריזות וכו' בבדיקת חמץ דהוי מדרבנן, ע"ז י"ל כמ"ש הר"ן [ר"פ פסחים] בלא ביטל הוי הבדיקה דאורייתא, והבדיקה קודם הביטול... אבל צ"ע להחליט בזה ולומר דמדרבנן לא שייך זריזין וכו'".

(297) לכך אין זה נקרא "עכוב מצוה", כי כבר עסוק במצוה אחרת המונעת ממנו לברך אז ברכה אחרונה.

(298) כי אמירת "הב לן ונברך" מוסבת על כוס של יין דברכת המזון ["מזוג כוס לברכת המזון" (רש"י חולין פו:)], ואמירה זו לא שייכת בברכה מעין שלש, שאין בה כוס של ברכה, ש"אם כן לא יפטר לעולם... דלא תקנו כוס אלא לאחר סעודת לחם" [תוספות פסחים קה:, ד"ה שמע מינה ברכה].

(299) נראה שכוונתו לומר שלא צריך לברך ברכה אחרונה גם אחר כוס שני [לעומת הרי"ף שסובר שחייב (למעלה ציון 180)]. וכן פסק הרמ"א [או"ח סימן תעד], וז"ל: "ברכה אחרונה אין מברכין רק אחר האחרון לבד, וכן דעת רב הגאונים". וראה למעלה הערה 193.

(300) "בין הכוסות הללו - בין שנים הראשונים לשנים האחרונים אם רצה לשתות, ישתה" [רשב"ם שם]. ובהמשך הגמרא [שם] כתב: "ואם רצה לשתות בין ראשון לשני ישתה, דהא לא ממעט תנא אלא בין ג' לד'". וראה למעלה הערה 61.

(301) מה שכתב "והגדה" הוא אגב גררא, שהרי ההגדה כבר נאמרה לפני הכוס השני, ורק ההלל צריכה להאמר לאחר כוס שלישי. וכן תוספות ורשב"ם [שם] הזכירו רק הלל, ולא הגדה. ובעל המאור [פסחים כו: בדפי הרי"ף] כתב: "אמרו בירושלמי בין ג' לד' לא ישתה, למה, בשביל שלא ישתכר. דוקא בין ג' לד', שלא יפסיד קריית ההלל, אבל אחר כוס רביעי, שכבר גמר ההלל, אם נשתכר לא הפסיד ולא נשכר". והמהר"ם חלאווה [פסחים קיח.] כתב: "מה טעם אמרו בין שלישי לרביעי לא ישתה, למה, משום שמא ישתכר, כדאיתא בירושלמי, בין שלישי לרביעי לא ישתה, בשביל שלא ישתכר. מה בין יין שבתוך המזון ליין שלאחר המזון, שבתוך המזון אינו משתכר, לאחר המזון משתכר. כלומר ושמא ישתכר וישכח מלגמור את ההלל על כוס רביעי". ובירושלמי [פסחים פ"י ה"ו] אמרו "למה, בשביל שלא ישתכר", והקרבן העדה [שם] כתב: "ותו לא מצי למימר הלל". והפני משה [שם על המשנה] כתב: "בין שלישי לרביעי לא ישתה. שמא ישתכר ולא יהא גומר את הלל".

(302) תוספות [פסחים קיז:] לא הוסיפו שיין בתוך הסעודה אינו משכר, אך הרשב"ם [שם] כתב כן, וז"ל: "בין ג' לד' לא ישתה. מצאתי בגמרת ירושלמי למה לא ישתה, כדי שלא ישתכר, דתו לא מצי למימר הלל. ופריך התם, והלא כבר משוכר הוא, ששתה כבר הרבה בסעודתו. ומשני, יין שבתוך המזון אינו משכר, שלאחר המזון משכר".

(303) הרשב"ם [פסחים קיז:] יישב שאלה זו, שכתב: "והוא הדין נמי דיין שלפני המזון אינו משכר".

(304) כן כתב הכל בו [סימן נ], וז"ל: "ואפשר לומר שאף בין ראשון לשני לא ישתה, כדי שלא ישתכר וימנע מעשות הסדר ומקריאת ההגדה. והאי דנקט 'בין שלישי לרביעי', ולא ביאר בין ראשון לשני, משום דמלתא דלא שכיחא הוא להיות אדם שותה כל כך קודם אכילה". וכן כתב הגר"א [או"ח סימן תעג ס"ק ח], והוכיח כן מהירושלמי הנ"ל. וראה הערה הבאה.

(305) לשון רש"י [פרדס הגדול סימן קלב]: "בין כוס א' לשני התירו לשתות אם רצה, דלא אתי לידי שכרות, דאין אדם יכול לשתות כדי שכרות קודם אכילה... ובתוך הסעודה לא חשו לאסור משום שכרות, דכל זמן שאדם שותה בתוך הסעודה, אינו משתכר. אבל בין שלישי לרביעי לא ישתה פן ישתכר ולא יגמור ההלל". הרי שביאר שאין אדם יכול להשתכר קודם אכילה. אך מלשון המהר"ל משמע שיכול להשתכר, רק שאין זה הדרך, וכמו שכתבו הכל בו והגר"א.

(306) מדוע אין לשתות בין כוס שלישי ורביעי [ולא משום חשש שכרות], אך מותר לשתות בין כוס ראשון ושני. וראה בסמוך הערה 310 בביאור מדוע הגמרא לא הזכירה טעם זה.

(307) הגמרא שם דנה בחיוב הסבה בשתיית ד' כוסות, ואמרו שם לחד גיסא "תרי כסי בתראי בעו הסיבה, ההיא שעתא דקא הויא חירות. תרי כסאי קמאי לא בעו הסיבה, דאכתי עבדים היינו".

(308) על ידי שתיית יין ביניהם.

(309) מה שהחירות מצרפת, והשיעבוד אינו מצרף, כי החירות היא לרוחני, והשעבוד הוא לחומרי, וכפי שכתב למעלה פמ"ה [לאחר ציון 9], וז"ל: "כי כבר אמרנו כי היציאה מבית עבדים הוא מורה על הפרישה ועל ההבדלה מן דבר הגשמי. כי העבד, כמו שידעת פעמים הרבה מאוד, הוא ענין חמרי, שאין משועבד ומתפעל רק החומר, כמו שנתבאר פעמים הרבה. והפרישן מן החמרי מה שהיו עבדים, וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית", ושם הערה 11. ובדר"ח פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "דבר זה בארנו פעמים הרבה, כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר. ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר... שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד" [הובא למעלה פל"ו הערה 32]. ואין חילוק והפרד ברוחני, אך יש חילוק והפרד בחומרי, וכפי שכתב למעלה פמ"ג [לאחר ציון 74]: "כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי", ושם הערה 75. וראה למעלה הקדמה שניה הערות 328, 331, ופמ"ז הערות 298, 577, 578.

(310) יסוד גדול כתב כאן, והוא שניתן ללמוד משתיקת הגמרא בדברים נגלים שהגמרא לא סוברת ענין זה. אך לא ניתן ללמוד כן משתיקת הגמרא בדברים נסתרים, כי דרך הגמרא להעלים דברים אלו. לכך אם הגמרא היתה מסכימה לטעם של הירושלמי שאין לשתות בין כוס שלישי לכוס רביעי "משום שלא ישתכר", והרי הוא טעם נגלה, הגמרא היתה אומרת זאת. ומתוך שהגמרא שתקה ולא אמרה כן, מוכח שהיא לא סוברת סברה זו, "מדשתיק... אשגוחי לא אשגח ביה" [ב"ק כ:]. אך שתיקה בדבר שהוא "טעם מופלא" אינה משום אי הסכמה, אלא משום [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכו:] כתב: "שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים". וראה למעלה פ"ט הערות 314, 315, ופמ"א הערה 138. וצריך לומר לפי זה, שגם טעמו הקודם [שבשני הכוסות האחרונים יש חירות] הוא טעם מופלא, ולכך הגמרא לא הזכירה אותו. ואכן למעלה [לפני ציון 306] כתב שגם הוא "טעם נפלא".

(311) וזה לשונו להלן פ"ס: "ומפני שארבע כוסות תקנו נגד ארבע לשונות של גאולה, ולשון שלישי [שמות ו, ו] 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה', והרביעי [שם פסוק ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם', אמרו בין שלישי לרביעי לא ישתה. והטעם כי אלו שני דברים אין הפסק ביניהם, כי לכך גאל השם יתברך את ישראל להיות להם לאלקים והם יהיו עמו. ודבר זה מבואר בכתוב בכל מקום אשר מזכיר יציאת מצרים, יאמר [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים', הרי יאמר בפירוש כי עצם ההוצאה להיות ישראל לו לעם, והוא יהיה להם לאלקים... ואי אפשר שיהיה פירוד והבדל ביניהם, למי שמבין סודי התורה. ולכך בין שלישי לרביעי לא ישתה, שלא יעשה הפסק. ודברים אלו הם דברים יקרים ונכבדים מאוד, ודבר זה מבאר לך גם כן סוד תפילין שפרשה רביעית סתומה עם השלישית [שו"ע או"ח סימן לב סל"ו (ראה למעלה פל"ט הערה 54, ופמ"ד הערה 181)], כי לעולם אין הפסק בין שלישי לרביעי. וראוי לך להבין זה, ואז דעת קדושים תמצא, ותעמוד על דבריהם". ובהערות שם יתבאר שאין להפריד בין המשפיע למקבל, ומספר שלש מורה על המשפיע, ומספר ארבע מורה על המקבל.

פרק נ

(1) "דקידושא מפסיק בין נטילה לאכילה, והוי כהיסח הדעת, ובעי נטילה אחריתי בתר קידושא" [רש"י שם].

(2) תרגום: רב עדיין לא נפטר וכבר שכחנו את שמועותיו.

(3) תרגום: פעמים רבות הייתי עומד לפני רב [בליל שבת].

(4) "שהיה רעב מקדש אריפתא" [רש"י שם].
(5) תרגום: פעמים שהיתה חביבה עליו הפת יותר מהיין, והיה מקדש על הפת. ופעמים שהיה חביב עליו היין, והיה מקדש על היין.
(6) לשון הרשב"ם [שם]: "זימנין דחביבא ליה ריפתא, שהיה רעב מקדש אריפתא. אלמא לא בעי נטילה אחריתי, אלא מעיקרא משי ידיה ואכיל נהמא דקידוש. אלמא קידוש שלאחר נטילה לא הוי היסח הדעת. וכן הילכתא, דמי שנטל ידיו קודם קידוש, אין צריך לחזור וליטול אחר קידוש".
(7) משום הפסק, והואיל וסובר כך ממילא תידחה ראייתו של רב יצחק.
(8) כפי שפסק המחבר [או"ח סימן רעב ס"ט].
(9) לשון הרשב"ם [שם]: "ולא אפליגו רבנן בין מקדש אריפתא למקדש אחמרא, מדלא קא מהדר ליה לרב יצחק בר שמואל מידי". וכן כתב הרא"ש שם [פסחים פ"י סימן טז]. וראה להלן הערה 62.
(10) כן פסק הרמ"א [שו"ע או"ח סימן רעא סי"ב], וז"ל: "ויש אומרים דלכתחילה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין, וכן המנהג פשוט במדינות אלו, ואין לשנות". וראה להלן הערה 45.
(11) משנה [ברכות נא:] "בית שמאי אומרים, נוטלין לידים, ואחר כך מוזגין את הכוס. ובית הלל אומרים, מוזגין את הכוס, ואחר כך נוטלין לידים". אמנם תיבת "הלכה" לא נזכרה במשנה, אלא שכשמביא ראיה מדבר השנוי במחלוקת מטעים המהר"ל תחלה שראייתו היא מההלכה, שהרי קיי"ל כב"ה בכל מקום. וכך אמרו בגמרא [ברכות נב:] "בכוליה פרקין הלכה כבית הלל". וכן כתב הרא"ש ברכות פ"ח סוף סימן א. ולהלן [לפני ציון 35] כתב: "דהא בית הלל דסברי מוזגין לכוס ואחר כך נוטלין ידיו, משום תכף לנטילה סעודה". וכן יביא להלן גמרא זאת שוב [לאחר ציון 45].
(12) קושית תוספות [פסחים קו. ד"ה זימנין], וז"ל: "השתא מסיק דקידוש לא הוי היסח הדעת. וא"ת, דבפרק אלו דברים [ברכות נא:] אמרי ב"ה מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים. ומפרש טעמא משום דתכף לנטילת ידים סעודה, וכי מזיגת הכוס הוי טפי היסח הדעת מקידוש". וכן הביא קושיא זו הרא"ש [פסחים פ"י סוף סימן טז].
(13) לשון הרא"ש [שם]: "ור"ת תירץ, דהתם [בברכות שאמרו "תיכף לנטילה סעודה"] מיירי בחול, ואם יטול ידיו תחלה, לפעמים יתעסק בשאר צרכים, ולא יאכל לאלתר, ואתי לאסוחי דעתיה. אבל בשבת השלחן ערוך, ליכא למיחש להכי". וכן כתבו התוספות בפסחים [קו: סד"ה זימנין], וז"ל: "ור"ת פירש, דהתם איירי בחול, ויש לחוש שאם יטול

קודם מזיגה שיעסוק בשאר דברים, ולא יאכל לאלתר, ולא אדעתיה. אבל בשבת אין לחוש שיפליג לדבר אחר, שהשלחן ערוך, **ויאכל מיד**" [ראה להלן הערה 20]. וזהו שכתב כאן "והוי שפיר תכף לנטילה סעודה".

(14) הובא ברא"ש [שם] ובתוספות [פסחים קו:].

(15) לשון הרא"ש [שם]: "ור"י חילק משום דמזיגה, שהיא בחמין, צריך דקדוק גדול, שלא יחסר ושלא יותיר, ואיכא היסח הדעת טפי". ותוספות [שם] כתבו: "דשאני מזיגה שהיא בחמין, וצריך דקדוק שלא יחסר ושלא יותיר, והוי טפי היסח הדעת מקידוש". אמנם לשונו כאן צ"ב, שכתב "דהתם מוזגין בחמין, שהוא תקון יותר, והוי הפסק [יותר] מקידוש **אפת**". ומדוע הכניס לכאן שהקידוש הוא על פת, והרי הוא הדין גם בקידוש על יין. והרי התוספות הנ"ל סתמו וכתבו "והוי טפי היסח הדעת מקידוש", ולא הזכירו כלל "קידוש אפת". ויש לומר, שהואיל ורב יצחק הוכיח שאין הקידוש הפסק מהא שרב היה מקדש על פת דייקא, ועל כך הוקשה לתוספות מדברי ב"ה בברכות שמוזגין את הכוס ואחר כך נוטלין לידים [שזה מורה שמזיגת הכוס היא הפסק, וק"ו לקידוש], לכך תירוץ ר"י בא לחלק בין דברי ב"ה לראיית הגמרא ממקדש בפת; מזיגת הכוס נעשית בחמין, ומזקיקה התבוננות יתירה, ולכך היא הפסק והיסח הדעת יותר מקידוש אפת.

(16) בא להוכיח שגם לרב ברונא אין הקידוש הפסק אם היה יכול לקדש על פת [אלא רק הוי הפסק במקדש על יין], אך רב ברונא סובר שאין לקדש על פת כלל. וראה להלן הערה 27.

(17) פירוש - כך נוהגין בכל קידוש בעולם, דפסקינן כב"ה ש"מברך על היין ואחר כך מברך על היום" [ברכות נא:, שו"ע או"ח סימן רעא ס"י].

(18) מוכח מדבריו שמדבר במקדש על הפת, ולא במקדש על היין. כי רק במקדש על הפת יש הקבלה גמורה לכל קידוש בעולם; כשם שבכל קידוש בעולם אין הקידוש הפסק בין "בורא פרי הגפן" [שלפני הקידוש] לשתיית היין [שלאחר הקידוש], כך צריך להיות גם במקדש על הפת, שלא יהיה הקידוש הפסק בין "המוציא" [שלפני הקידוש] לאכילת הפת [שלאחר הקידוש]. אך אם מדובר שנטל ידיו וקידש על היין [ואח"כ אמר "המוציא"], הרי אז לא רק הקידוש עומד בין הנטילה לאכילת הפת, אלא גם אמירת ברכת "בורא פרי הגפן" [שלפני הקידוש], ושתיית היין [שלאחר הקידוש] עומדות בין הנטילה לבין אכילת הפת, ואין הנידון דומה לראיה. ומעין כן הקשו התוספות [פסחים קו: ד"ה מקדש אריפתא], וז"ל: "מקדש אריפתא - פירש רשב"ם שהיה מקדש על הפת במקום יין, ואם כן היה נוטל תחלה, ולא הוי קידוש הפסק. וקשה לר"ת, דקידוש על הפת ודאי

לא הוי הפסק, שהקידוש הוא לאחר 'המוציא', והוי כמו גביל לתורי [ברכות מ., ופירש רש"י (שם) "גביל את המורסן במים לצורך (אכילת) השוורים"] דלא הוי הפסק בין ברכה לאכילה [משום ש"אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו" (ברכות שם)], וכל שכן דלענין נטילה לא הוי הפסק. אבל במקדש על היין, שהוא קודם 'המוציא', יהיה הפסק בין נטילה לאכילה" [ראה בסמוך הערה 20].

(19) כמו שאמרו בגמרא [ברכות מ.] לגבי ברכת "המוציא", והמחבר [או"ח סימן קסז ס"ו] פסק כן, וז"ל: "יאכל מיד, ולא ישיח בין ברכה לאכילה, ואם שח, צריך לחזור ולברך". וכן פסק בהלכות ברכת הפירות [או"ח סימן רו, ס"ג], וז"ל: "כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה".

(20) כי הנטילה אינה שייכת בעצם לסעודה כפי שברכות הנהנין שייכות בעצם לאכילה, כי הנטילה נעשית בשביל טומאת ידים משום סרך תרומה [חולין קו.], ואילו ברכות הנהנין הן משום ש"אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל" [ברכות לה.]. וראיה לדבר, שלדעת ר"ת הדין של "תיכף לנטילת ידים סעודה" נאמר רק בחול ולא בשבת ["אין לחוש שיפליג לדבר אחר, שהשולחן ערוך ויאכל מיד" (תוספות פסחים קו:, והובא למעלה הערה 13)]. ובודאי שלגבי סמיכות ברכות הנהנין לאכילה לא ימצא חילוק בין חול לשבת. לכך מוכח שאין הקידוש הפסק במקדש על פת. והתוספות [פסחים קו: ד"ה מקדש אריפתא] כתבו: "קידוש על הפת ודאי לא הוי הפסק, שהקידוש הוא לאחר 'המוציא', והוי כמו גביל לתורי [ברכות מ.] דלא הוי הפסק בין ברכה לאכילה, **וכל שכן** דלענין נטילה לא הוי הפסק" [הובא למעלה הערה 18]. לכך בשלב זה ברי הוא שגם רב ברונא מסכים שבמקדש על פת אין הקידוש הפסק [לעומת מקדש על יין].

(21) לא על יין, ולא על פת.

(22) ומתוך שלא אמר כן, מוכח שכוונתו לומר שגם אין לקדש על פת, ולאו משום הפסק נגעו בה [כי אין זה הפסק], אלא משום שאין לקדש על פת בכלל. וראה להלן הערה 43 בישוב ראיה זו.

(23) ראיה שניה להוכיח שכוונת רב ברונא ב"לא יקדש" היא שאין לקדש בכלל [על פת], ולא שאפשר לקדש, אך כאן זה הפסק.

(24) כי "בשביל קידוש לא בעי נטילה, דהנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח" [חולין קו., (לשון הרשב"ם פסחים קו:)].

(25) אם זה משום הפסק.

(26) לכך אין זה הפסק, שהרי כך היה דעתו מתחילה.
(27) פירוש - רב ברונא אומר שתי נקודות; (א) כשנטל ידיו אין לקדש על יין מחמת שזה הפסק. (ב) כשנטל ידיו אין לקדש על פת מחמת שאין מקדשין על פת כלל. וזה לעומת שיטות רש"י ורשב"ם שביארו שרב ברונא סובר שהקידוש הוא הפסק בין במקדש על יין ובין במקדש על פת.
(28) לא מצאתי שהרא"ש יאמר שאחֵר יקדש, כי בפסחים [פ"י סימנים טז, יז] הרא"ש האריך בסוגיא זו, אך לא כתב שאחֵר יקדש. אמנם כן כתבו התוספות במרדכי [פסחים קו:], תורת הבית לרשב"א [הבית הששי השער הראשון], אור זרוע ח"ב אות ה, והמאירי [פסחים קו:].
(29) לשון הרשב"ם [שם]: "נטל ידיו לא יקדש - אלא אחֵר יקדש, והוא יצא ידי חובתו בשמיעה ושתיה, דאין כאן היסח הדעת מאחר שהוא עצמו אינו מברך. אבל הוא עצמו לא יקדש אם נטל ידיו... דקידוש מפסיק בין נטילה לאכילה, והוי כהיסח הדעת". ובמקדש על יין כו"ע מודו שמשום הפסק נגעו בה.
(30) לשון רש"י [שם]: "טעם - אם אכל, שוב אינו מקדש כל הלילה".
(31) עומד על שינויי הלשון בין "נטל ידיו **לא יקדש**", ל"טעם **אינו מקדש**" ויבאר שלשון "אינו מקדש" מחמירה יותר, שאינו בדין קידוש. אך לשון "לא יקדש" מקילה יותר, וכמו שמבאר.
(32) אמנם הבעל המאור [פסחים כא: בדפי הרי"ף] כתב גבי טעם, שלא מקדש, דאפילו הכי יכול לשמוע מאחר הקידוש [הובא בב"י או"ח סימן רעא סי"ב], ודלא כמהר"ל.
(33) בציור שנטל ידיו. והרשב"ם כתב [פסחים קו: סד"ה נטל ידיו]: "והא דקאמר 'נטל לא יקדש', ולא אמר 'מקדש וחוזר ונוטל ידיו', היינו משום דלא בעינן נטילת ידים תרי זימני, דחדא מינייהו ברכה לבטלה, הלכך לא יקדש הוא, אבל חבירו יקדש לו". ולפי זה מה שכתב כאן "אם אין אחֵר, בודאי יקדש בעצמו", כוונתו שיקדש ויטול ידיו שנית, כי כאן איירי לפי הרשב"ם. אך הצל"ח [פסחים קו:] למד מדברי הרשב"ם האלו לא כך, שכתב: "והוה כהיסח הדעת ובעי נטילה אחריתי וכו'. הנה פשוט דלרשב"ם דלרב ברונא אפילו דיעבד מצריך נטילה אחרת. ומנא ליה להרשב"ם הא, ודלמא דוקא לכתחלה אמר לא יקדש אבל אם עבר וקידש לא הוה הפסק... ונראה טעמיה דרשב"ם, דקשיא ליה דהוה ליה למימר 'הנוטל ידיו ישמע קידוש מאחרים', וידעינן רבותא דשמיעה לא הוה הפסק. אלא דאז הוה אמינא הני מילי היכי דאיכא אחרינא, אבל ליכא אחרינא יקדש בעצמו, קמ"ל דלא יקדש כלל". הרי שמבאר בדעת הרשב"ם שאם אין אחר שישמע

ממנו, לא יקדש כלל. אמנם הדבר שמואל [פסחים קו: לתוד"ה מקדש, ד"ה אך אפ"ל] כתב על כך בזה"ל: "הנה הצל"ח כתב לדעת רשב"ם דאם ליכא אחר שישמע ממנו, לא יקדש כלל, עיי"ש. ודבריו תמוהים לענ"ד, דמה ירויח בזה שלא יקדש, מ"מ הרי תהא ברכתו לבטלה, והיה לנו לומר דיקדש ויטול שנית, וצ"ע". ודברי המהר"ל כאן מוסברים היטב על פי זה.

(34) לגבי מקדש על פת.

(35) "והא דתנן בפרק אלו דברים [ברכות נא:] הלכה מוזגים הכוס ואחר כך נוטלים לידים" [לשונו למעלה לאחר ציון 10], ושם הערה 11. וכן יביא שוב בסמוך [לאחר ציון 46].

(36) פירוש - כך הסוגיא מתבארת ללא שום דוחק [ואולי יש להגיה "כאשר לא נדחק בה דבר"]. וכן להלן [לאחר ציון 60] ציין שפירוש זה הוא "כמשמעו לגמרי" של הסוגיא.

(37) הלכות שבת פכ"ט הלכות ט-י, שכתב: "היה מתאוה לפת יתר מן היין, או שלא היה לו יין, הרי זה נוטל ידיו תחלה ומברך 'המוציא' ומקדש, ואחר כך בוצע ואוכל... מי שנתכוין לקדש על היין בלילי שבת, ושכח ונטל ידיו קודם שיקדש, הרי זה מקדש על הפת, ואינו מקדש על היין אחר שנטל ידיו לסעודה". הרי שחילק בין מקדש על פת למקדש על יין; במקדש על פת נוטל ידיו ומקדש, אך במקדש על יין פסק כרב ברונא שאינו נוטל ידיו ומקדש. וזהו משום שדברי רב ברונא לא נדחו לגבי מקדש על יין. וכן כתב הב"י [או"ח סימן רעא סי"ב]. והב"ח [שם אות י] כתב: "משמע להדיא מדברי הרי"ף דליתא לדרב ברונא. ואיכא לתמוה אמה שכתב... הרמב"ם... שפסק כרב ברונא. ותו, נראה דפשטא דסוגיא משמע דכרב יצחק קיימא לן, דדחה לדרב ברונא, ואמר להו 'אכתי לא נח נפשיה דרב ושכחינן לדרב וכו'', ולא השיבוהו דבר. אלמא דמודו לדרב יצחק דקושטא קאמר, וכמו שכתב הרי"ף... ולפי עניות דעתי הדברים פשוטים וברורים. והוא, דרב יצחק קא סלקא דעתיה דרב ברונא הכי קאמר; נטל ידיו לא יקדש כלל, לא על הפת, משום דאין מקדשין על הפת. ולא על היין, דהקידוש הוי הפסק בין נטילה להמוציא. וקאמר להו רב יצחק דליתא לדבריו, אלא יכול לקדש על הפת, אלא דבחביבותא תליא מילתא; דאם הפת חביב לו, נוטל ידיו ומקדש על הפת. ואם היין חביב לו, מקדש תחלה על היין, ואחר כך נוטל ידיו לסעודה. וסבירא ליה להרי"ף דהכי הלכתא כרב יצחק, וכך היא גם דעת הרמב"ם, דודאי הלכה כדרב יצחק. אלא דסבירא להו לפרש דרב ברונא נמי הכי סבירא ליה, והא דקאמר 'נטל ידיו לא יקדש' אינו אלא לומר דלא יקדש על היין, אלא צריך לקדש על הפת. אי נמי, הוא לא יקדש על היין, אלא אחֵר שלא נטל ידיו יקדש

על היין. והשתא ניחא הא דכתב רב עמרם [מובא בטור שם] אבל אם נטל ידיו קודם לא יקדש על היין, אלא על הפת, דאמר רב ברונא וכו'. דסבירא ליה דמימרא דרב ברונא לא אידחיא, דאיהו נמי סבירא ליה כדרב יצחק. ומשום הכי שתקו, ולא אמרו ליה ולא מידי, משום דקושטא היא כדרב יצחק, וגם אינהו הכי קאמרי. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם".

(38) "המקשה" הוא רב ברונא [הדעה הראשונה בגמרא].

(39) רב יצחק [הדעה השניה בגמרא].

(40) ולא כמו שביאר למעלה, שרב ברונא סבר כשנטל ידיו לא יקדש לא על יין, ולא על פת. ורב יצחק הוכיח מרב שיכול לקדש על פת כשנטל ידיו, אך בנוגע לקידוש על יין לא הוקשה מרב כלל על רב ברונא. כי הביאור בדברי הגמרא "זימנין דחביבא עליה ריפתא, מקדש אריפתא. זימנין דחביבא ליה חמרא, מקדש אחמרא" הוא שבהכרח לפני שרב אכל פת נטל את ידיו, ומוכח שהנוטל ידיו יכול לקדש על פת. אך מה שרב שתה יין לא מורה דבר, שאז לא נטל ידיו קודם, ושיטת רב ברונא נשארת על כנה בנוגע למקדש על יין. אך לפי הרי"ף מתבאר שרב יצחק הוכיח מרב שלעולם יקדש על מה שחביב עליו, אף שנטל ידיו מעיקרא, בין על יין ובין על פת. והנפק"מ בין ביאורו למעלה ולרי"ף תהיה אם נטל ידיו האם יוכל לקדש על יין; לפי ביאורו למעלה לכו"ע לא יוכל לקדש על יין. ולפי הרי"ף יוכל, אם יין חביב עליו. ומעתה יבאר איך מוכח מרב שגם אם נטל ידיו יכול לקדש על יין.

(41) פירוש - רב לעולם היה נוטל ידיו מעיקרא, ואז היה מחליט [על פי החביבות] על מה יקדש, על פת, או על יין. ואין ביאור הגמרא שכאשר קידש על פת מוכח שנטל ידיו מעיקרא, אך כאשר קידש על יין אין לך הוכחה שנטל ידיו מעיקרא [כהסברו למעלה], אלא נטילת הידים נעשתה תמיד ללא תנאי, ועם כל זה לאחר נטילה זו היה בידי רב להחליט אם לקדש על פת או על יין.

(42) נמצא שעיקר ההבדל בין קושית רב יצחק לפי הרי"ף לעומת הסברו הקודם הוא, שלפי הרי"ף הקושיא היתה ממה שרב היה מקדש על יין, דאירי שנטל ידיו, ועם כל זה רב היה מקדש על יין. אך להסברו הקודם הקושיא היתה ממה שרב קידש על פת, שרק בציור זה מוכח שנטל ידיו, ועם כל זה רב קידש על פת. וראה הערה 44. והר"ן [פסחים כב. בדפי הרי"ף] ביאר את דברי הרי"ף כדעת הרמב"ם, דנטל ידיו לא יקדש על יין, עיי"ש.

(43) פירוש - אם היה ניתן לקדש על פת, מדוע רב ברונא לא הציע אפשרות כזו, אלא רק אמר "הנוטל ידיו לא יקדש", שהרי לפי הרי"ף רב ברונא אירי במקדש על יין, ולא

במקדש על פת [כמבואר בהערה הקודמת, ובהערה הבאה]. ולכך מקשה, מדוע רב ברונא לא התייחס לאפשרות שיקדש על פת.

(44) מה שכתב סברה זו רק לפי הרי"ף, ואילו להסברו הקודם לא כתב סברה זו [אלא רק את הסברו השני שיביא מיד, שאין מקדשין על פת], הוא משום שלפי הרי"ף דברי רב ברונא ["הנוטל ידיו לא יקדש"] עוסקים רק במקדש על יין [ולא עסק כלל במקדש על פת], כי רק על מקדש על יין הקשה רב יצחק. מה שאין כן להסברו הקודם, בהכרח שרב ברונא עסק גם במקדש על פת, כי על כך הקשה רב יצחק את שאלתו [כמבואר למעלה הערה 42. ואין לומר להסברו הקודם שרב ברונא עסק רק במקדש על פת, כי בודאי הלשון "הנוטל ידיו לא יקדש" מוסב בפשטות לכל הפחות על יין]. לכך רק לפי הרי"ף ניתן לומר "אפשר איירי בסתם קידוש, שהוא על יין", ולא לפי הסברו הקודם.

(45) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 26] "ובודאי פשטא דשמועה 'נטל ידיו לא יקדש' כלל, דסבירא ליה לרב ברונא אין מקדשין על פת".

(46) כפי שפסק הרמ"א [או"ח סימן רעא סי"ב]: "ויש אומרים דלכתחילה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין, וכן המנהג פשוט במדינות אלו, ואין לשנות" [הובא למעלה הערה 10]. וראה להלן הערה 51.

(47) ולמעלה הביא מאמר זה פעמיים [לאחר ציון 10, ולאחר ציון 35].

(48) "שמעת מיניה דאין להפסיק בקידוש בין נטילה לסעודה" [לשונו למעלה לפני ציון 12], ודלא כמנהג שנוטלים ידים לפני הקידוש על יין [הובא בהערה 46]. ולמעלה [לאחר ציון 12] יישב שאלה זו בשני אופנים שאמרו התוספות [פסחים קו:]; (א) ב"ה עוסקים ביום חול, אך בשבת שהשולחן ערוך אין לחשוש שמא יתעסק בשאר צרכיו. (ב) הואיל ומוזגין בחמין, ויש לדייק בזה מאוד, זהו הפסק יותר גדול מקידוש. ומעתה יציע ישוב שלישי מדברי עצמו.

(49) נמצא שאין מזיגת הכוס שייכת לסעודה, ולכך המזיגה נחשבת להפסק בין נטילה לאכילה. ויש להבין מה שכתב "בכוס שהוא מזוג לצורך סעודה **בחול**", דמה יהיה שונה אם מדובר בסעודת שבת. ואולי יש לומר, שאם זה בשבת, אזי המזיגה היא בשביל הקידוש, והקידוש הוא מצרכי הסעודה. לכך רק בסעודת חול אין המזיגה שייכת לסעודה.

(50) מעין כן כתב המגן אברהם סימן רעא ס"ק כז, וז"ל: "ויש אומרים דלכתחלה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין. דסבירא ליה דאין הקידוש מקרי הפסק, כיון דצורך סעודה היא". ויש להבין מדוע תשובה זו [המחלקת בין קידוש למזיגה] היא רק

לפי הרי"ף, ואינה נאמרת גם לפי מה שביאר למעלה. ויש לומר, כי רק לפי הרי"ף ניתן לומר שה"קידוש לא חשיב הפסק כיון שהוא שייך לסעודה", אך לפי דבריו למעלה הקידוש הוא אכן הפסק במקדש על היין, וכפי שפסק הרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט ה"י, והובא למעלה הערה 37]. לכך תשובה זו יכולה להאמר רק לפי הרי"ף, ולא לפי הסברו הקודם. [ולפי זה תשובה זו היתה יכולה להאמר גם לרשב"ם ודעמיה, הסוברים שדברי רב ברונא נדחו, ויכול ליטול ידיו ולקדש על יין ופת].

(51) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 45] "ועל פי שיטת רב אלפס המנהג הוא ליטול ידיו ואחר כך לקדש". ולא ברור מדוע חוזר על כך שנית.

(52) כוונתו לליל פסח.

(53) כמו שכתב הרמ"א [או"ח סימן רעא סי"ב] "ויש אומרים דלכתחילה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין, וכן המנהג פשוט במדינות אלו, ואין לשנות, רק בליל פסח, כמו שיתבאר סימן תעג". ושם סימן תעג ס"א כתב המחבר "מוזגין לו כוס ראשון ומקדש עליו", וכתב על כך הרמ"א [שם] "ואין ליטול ידיו כלל קודם קידוש". וכתב שם המשנ"ב ס"ק ו "רצה לומר, אף להנוהגים בכל השנה ליטול ידיו לסעודה קודם קידוש, ולדידהו הקידוש לא חשיב הפסק בין נטילה לסעודה הואיל והוא מצרכי סעודה, וכמו שנתבאר בסימן רע"א, מכל מקום בליל פסח שמפסיקין הרבה אחר הקידוש באמירת ההגדה, ובתוך כך מסיח דעתו משמירת ידיו, לכולי עלמא אין לעשות כן". ומקור הדברים במרדכי בערבי פסחים [פסחים קו: (לאחר אות קטו של הבגדי ישע)]. אמנם המהר"ל יבאר טעם אחר.

(54) פירוש - אין היין קובע חשיבות לעצמו, שהרי ניתן לקדש על הפת בלא יין, נמצא שהסעודה היא עיקר, ולמענה נעשה הקידוש. ומה שכתב "רק הסעודה על פת עיקר", כוונתו לומר שהטעם שמקדשין על פת הוא משום שהקידוש נעשה מחמת הסעודה, והפת היא עיקר הסעודה, ולכך דין הוא שיקדש על פת. וכן כתב בשיטת ריב"ב [רבינו יהודה בן ברכיה] על הרי"ף [ברכות לט.], וז"ל: "הטעם שמקדשין על הפת, ואין מבדילין על הפת, לפי שהקידוש תלוי בסעודה, דאין קידוש אלא במקום סעודה [פסחים קא.], ואם קידש ולא אכל לא יצא ידי חובתו... וכיון שהקידוש תלוי בסעודה, אישתכח דקידושא וסעודתא חדא מילתא נינהו, ובדין הוא שנקדש על הפת, שהפת היא עיקר הסעודה. אבל הבדלה אינה תלויה בסעודה... וכיון שאין ההבדלה תלויה בסעודה, הרי היא ברכת הבדלה כשאר ברכות, כגון ברכת חתנים וברכת מילה, שהן על היין, ולא על

הפת". והריטב"א [ברכות לב:] כתב: "קידוש, מתוך שהוא בא על הסעודה, מקדשין על הפת". וכן כתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן יז], והר"ן [פסחים כב. בדפי הרי"ף].

(55) כי אין קידוש אלא במקום סעודה [פסחים קא.], וכמבואר בהערה הקודמת.

(56) לשון הרשב"ם [פסחים קו:] "ובשביל קידוש לא בעי נטילה, דהנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח" [חולין קו.].

(57) דברים אלו הם לשיטתו למעלה פמ"ח [לאחר ציון 266] שתקנת ד' כוסות היא תקנה על שתיית הכוסות, לעומת קידוש, שעיקר עניינה האמירה על הכוס, וכלשונו [שם]: "קידוש של כל השנה, עיקר מלתא לאו הכוס הוא, אלא עיקר מילתא הוא הקידוש, אלא שאין מקדשין אלא על הכוס... אבל הכא [בד' כוסות] עיקר מלתא הוא הכוס, ולא הקידוש, רק שתקנו שכל אחד ואחד מן הכוסות יעשה עליו מצוה, אבל הכוס הוא עיקר", ושם הערה 270.

(58) נראה שצ"ל הרשב"א. וראה הערה הבאה.

(59) לשון הב"י [או"ח סימן רעא סי"ב]: "מצאתי להרשב"א שכתב בתשובה [ח"א סימנים קפח, תשנב, תתכו], וז"ל: דהא דאמר רב ברונא 'נטל ידיו לא יקדש' [פסחים קו:], הוא מפני שנראה כמזלזל בקידוש. שאילו היה בדעתו לקדש על היין, לא היה לו ליטול שתי ידיו. אבל לאחר שאמרו דרב זימנין דחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, אין זה כמזלזל בקידוש, דדילמא דעתו היה לקדש על הפת, לפי שהוא תאב לאכול יותר מלשתות. ולפיכך מקדש בין אריפתא בין אחמרא. ועל כן נהגו הכל עכשיו ליטול ידיהם קודם קידוש, ואין אדם נמנע בכך, אלא בערבי פסחים. ואומר אני שהטעם בערב פסח, מפני שאי אפשר לו בפת, דבכוס ראשון אומר עליו קידוש היום" [פירוש, הקידוש הוא כוס ראשון מד' כוסות, ולכך א"א לעשותו בפת, ושוב נטילת ידים חוזרת להיות זלזול בקידוש].

(60) ולפי זה יוצא שלכתחילה יכול ליטול ידיו ולקדש, בין על פת ובין על יין.

(61) למעלה מציון 28 ואילך, שהקושיא מרב על רב ברונא היתה רק ממקדש על פת, וכמו שחוזר ומביא כאן. ופירוש זה הוא "כמשמעו לגמרי", כי לפי הרי"ף יש להעמיד את רב באוקימתא שכבר נטל ידיו, ומעתה בידו להחליט אם יקדש על פת או יין. אך לפי המהלך הקודם ההכרח לומר שרב איירי בנטל ידיו הוא רק בפת, אך לא מצינו הכרח כזה במקדש על יין.

(62) כפי שהביא למעלה [לפני ציון 9].

(63) בין על פת ובין על יין.

(64) על יין.
(65) כן כתב המשנ"ב סימן רעא ס"ק סב, וז"ל: "וכמה אחרונים כתבו דטפי עדיף לכתחלה לקדש על היין קודם נט"י, וכדעת המחבר [שם סי"ב], דבזה יוצא מדינא לכל הדעות. ובכמה מקומות נהגו כדבריהם". ובשער הציון שם ס"ק סב הביא מי הם האחרונים הסוברים כן, וז"ל: "הגר"א בביאורו [שם ס"ק ל]. וכן כתב המאמר מרדכי [סימן רעא סי"ב] דהעיקר כדעת השו"ע... וכן מצדד גם כן הט"ז [שם ס"ק יד]... ומ"מ בדיעבד אם כבר נטל ידיו, יש לסמוך על הרמ"א דיוכל לקדש על היין. וכן הכריע ג"כ החיי אדם [ח"ב כלל ו סי"ב] דלכתחלה יקדש על היין קודם נטילה, ובדיעבד שנטל ידיו, יוכל לקדש על היין".
(66) "דכל שטיבולו במשקה צריך נטילה" [לשון הטור שם].
(67) לשון הגמרא [שם] "בעינן תרי טיבולי כי היכי דליהוי ביה היכרא לתינוקות". ורש"י [פסחים קיד.] כתב "וטיבול ראשון כדי שיכיר תינוק וישאל, לפי שאין רגילין בני אדם לאכול ירק קודם סעודה". וכן כתבו הרשב"ם [שם], הטור [ראה בסמוך ציון 75], סמ"ג עשין מצוה מא, ורוקח סימן רפג.
(68) פירוש - הטיבול השני הוא המעורר את התינוקות שישאלו, ולא הטיבול הראשון, ודלא כמו שפירשו הראשונים שהובאו בהערה הקודמת. והב"ח [או"ח ריש סימן תפג] כתב שגם דעת הרי"ף היא שההיכר לתינוקות הוא שישאלו בטיבול המרור [ראה בסמוך הערה 71]. ובחידושי רבינו דוד [פסחים קיד.] כתב גם כן כמהר"ל שהטיבול השני הוא המעורר את התינוקות לשאול. אלא שהמהר"ל כתב שישאלו על טיבול שני בשעת אכילת המרור בתוך הסעודה, ורבינו דוד כתב שישאלו כשמביאים החזרת לפניו לפני ההגדה. ויש להבין, שהרי למהר"ל התינוקות ישאלו על הטיבול השני רק בשעת אכילת מרור בתוך הסעודה, אז איך שאלה זו כבר כלולה ב"מה נשתנה" שנאמר הרבה לפני הסעודה. אמנם זה קשה לכו"ע, דאיך ב"מה נשתנה" שואלים על שני טיבולים [כמבואר בגמרא (פסחים קטז.)], והרי התינוק עדיין לא ראה את הטיבול השני. והיבין שמועה לרשב"ץ [בפירושו להגדה] עמד על כך, וז"ל: "ואף על פי שעדיין לא טבלנו אלא פעם אחת בכרפס, כבר הוא רואה בשלחן החזרת, ובלא ספק לא יאכלוהו בלא טבול. ועוד, שאין זה שאלה אל התינוק בלבד, אלא אף לחכם, שהרי אם אין לו בן הוא שואל לעצמו [פסחים קטז.]". והמהר"ל יענה כתשובתו השניה של הרשב"ץ, אך לא כתשובתו הראשונה, כי כתב כאן ששאלת התינוק היא בשעת הסעודה. וכן כתב להדיא להלן [ר"פ נב], וז"ל: "מאמר 'מה נשתנה' הוא מאמר תלמיד חכם, כדאיתא בפרק ערבי

פסחים [קטז.], חכם בנו, שואלו. ואם לאו, אשתו שואלתו וכו', ואפילו שני תלמידי חכמים שואלים זה לזה מה נשתנה וכו'. נמצא כי 'מה נשתנה' שאלת תלמיד חכם. וכך פירוש 'מה נשתנה הלילה וכו''; ובודאי ענין אכילת מצה מורה על חירות, שהוא תלמיד חכם, ויודע הוא זה. וכן המרור, שהוא מורה על השעבוד. וההסבה על החירות. וכן כל הדברים הנזכרים במאמר 'מה נשתנה'. אלא ששואל מה ענין זה לנו, כי מה קרה לנו שעושין החירות והשעבוד, ובאיזה מקום היה זה. ומתרץ 'עבדים היינו לפרעה וגו'', והשתא התשובה כסדר, וכך הוא עיקר". והשער הציון סימן תעב ס"ק ב כתב: "אף על גב דבסדר ההגדה תיקנו 'מה נשתנה' בתחילת ההגדה, אין בכך כלום, דעיקר השאלה והתמיה של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה בעיניו". וכנראה כוונתו לדברי היבין שמועה והמהר"ל. וראה להלן הערה 73.

(69) לפנינו במשנה [שם] אמרו "שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים". ובגמרא [שם] הסיקו שאומרים "שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים". ועל כל פנים מבואר שתמיהת התינוק היא על שני טיבולים, ולא על הטיבול הראשון בפני עצמו.

(70) סברה זו [ששני טיבולין בסעודה אחת נראים כטיבול אחד] כתבוה תוספות חכמי אנגליה [פסחים קטז. ד"ה טיבול]. וראה הערה הבאה.

(71) פירוש - הטיבול השני נעשה כדי לעשות היכר למצות מרור. וכן כתב הב"ח [או"ח סימן תעג ס"ח] בהביאו את דברי המהר"ל הללו, וז"ל: "מהר"ל מפראג האריך לפלפל בזה, וכתב שלדעתו הטיבול הראשון הוא בא כדי שיהא ניכר כשעושין הטיבול להשני, שהוא לשם מצות מרור. שאם לא היה הטיבול הראשון, לא היה ניכר באכילת מרור שהוא לשם מצוה, שהרי כל ימות השנה דרך לטבל, בפרט בחזרת. אבל עכשיו שואלין על טיבול שני שבתוך הסעודה למה לן עוד טיבול אחר. וישיבו להם שצריכים טיבול משום מצות מרור, וטיבול ראשון כדרכן כל ימות השנה. ולקמן בסימן תפ"ג כתבתי שזהו דעת הרי"ף [פסחים כז. בדפי הרי"ף] בפירוש הסוגיא, עיין שם". ושם בסימן תפג ס"א הוכיח הב"ח כן מהרי"ף, ממה שכתב שאם אין לו יין מקדש על המצה ואוכלה, ואחר כך אוכל את הכרפס ולבסוף את המרור [דלא כמו הטור (שם) הסובר שיש לעשות טיבול של שאר ירקות לפני "המוציא"]. ואם נאמר כמו רש"י והטור שההיכר בכרפס הוא מחמת שאוכלו קודם הסעודה, איך כתב הרי"ף שיאכל הכרפס תוך הסעודה, הרי בזה יאבד ההיכר לתינוקות. אלא בהכרח שהרי"ף סובר כמהר"ל שההיכר הוא מחמת שיש כאן שני טיבולים, ולכך אף ששני הטיבולים הם בתוך הסעודה עדיין יש היכר

לתמיהת התינוקות. ולשון הב"ח הוא "סבירא ליה להרי"ף דאין חילוק בין כשהטיבול קודם ברכת 'המוציא' או לאחר ברכת 'המוציא', לעולם איכא היכרא לתינוקות במה שחוזרין ומטבילין למרור, שאז שואל התינוק למה מטבילין הלילה הזה שתי פעמים, וכאשר כתבתי בסימן תע"ג בשם מהר"ל מפראג". וק"ק על הב"ח, שהרי נתבאר כאן [ראה הערה קודמת] ששני טיבולים בסעודה אחת נראים כטיבול אחד, ולא כשני טיבולים. וראה להלן הערה 151 במה שנתקשה שם מדבריו כאן.

(72) יש להעיר מדבריו להלן פנ"א [לאחר ציון 9], שכתב: "הא לחמא עניא וכו'. יש לשאול, למה נקרא המצה 'לחם עוני', והרי אפשר שהיא נאה כמצת שלמה, ועל שם מה נקראת המצה 'לחם עוני'... פירוש הדבר כי המצה נקרא 'לחם עוני' הפך 'מצה עשירה', שכאשר יש בה שמן ודבש נקראת 'עשירה', כי הדבר הזה מעשיר הלחם. וזה כי העני שאין לו אלא עצמו, ואין לו ממון, רק עצמו וגופו. והמצה גם כן כאשר אין בה רק עצם העיסה, שעצמות העיסה הוא המים והקמח, וזהו עצמות עיסה, ובזה הוי לחם עוני... ולכך המצה היא לחם עוני". ואם כן, מדוע היות המצה "לחם עוני" היא סבה שלא יאכלוה כל השנה, הרי לא מדובר במאכל עניים, אלא במאכל שאין בו אלא עצם העיסה, ומה החסרון שיש במצה ש"אפשר שהיא נאה כמצת שלמה". ויל"ע בזה.

(73) "שהרי לא פסק צנון וחזרת כל השנה, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים [רש"י בראשית כה, כג]" [הוספת בנו רבי בצלאל בקובץ אור עולם ב, עמוד 64, ובישורון כרך י, עמוד צה]. וראה להלן הערות 104, 115.

(74) הפרי חדש [או"ח סימן תעג ס"ק ו] תמה על המהר"ל, וז"ל: "הב"ח הביא בשם מהר"ל מפראג שהטיבול הראשון הוא בא כדי שיהא ניכר כשעושין הטיבול הב' שהוא לשם מצות מרור... וקשה, דהא כיון שמברכין על טיבול שני 'על אכילת מרור', הרי הדבר ידוע לכל שטיבול זה משום מצות מרור. ועוד, מאחר שכבר שאל 'מה נשתנה', והתשובה 'עבדים היינו לפרעה', וכל הענין, הרי לא נשאר שאלה עוד לתינוקות על טיבול שני, שהרי כבר ביארו להם פתרון הדברים". ואפשר לתרץ על שאלתו הראשונה, שהתינוק יקפוץ לשאול בשעה שטובלים את המרור לפני שהספיקו לומר ברכת "על אכילת מרור". ועל שאלתו השניה אפשר לתרץ, כי למעלה [הערה 68] נתבאר ששאלת "מה נשתנה" היא שאלת החכם, ועל כך באה התשובה "עבדים היינו". אך התינוק אינו מבין את השאלה, ומתוך כך גם לא יבין את התשובה.

(75) לשון הטור [שם]: "מטבל כדי לעשות שינוי בשביל התינוקות, שישאלו כי זה הוא שינוי שטובלין קודם סעודה, מה שאין דרך לעשות כן בשאר הימים". וכן פירשו רש"י ורשב"ם [פסחים קיד.], והובא למעלה הערה 67.

(76) הפרי חדש [או"ח סימן תעג ס"ק ו] לא הביא שאלה זו, אך מכלל דבריו ניכר שבא ליישב אותה, וז"ל: "אלא העיקר דההיכר הוא בטיבול ראשון, והכונה לעשות שינויים שישאלו, ומתוך כך יבואו לשאול בשאר דברים. ואע"פ שאין לנו להשיב לשאלתם למה טובלין מקמי סעודה, מ"מ מתוך כך יתעוררו לשאול בשאר השינויים שרואים, שמוזגין כוס ב' מקמי סעודה. וכהאי גוונא כתבו התוספות בההיא דאמרינן התם [פסחים קטו:] 'למה עוקרין את השולחן, כדי שיכירו התינוקות וישאלו', וזה לשון התוספות [שם ד"ה כדי]: כלומר ומתוך כך יבא לישאל משאר דברים, אבל במה ששאל 'למה אנו עוקרין את השלחן' לא יפטר מ'מה נשתנה', עד כאן לשונם. וכההיא דכתב המחבר לעיל בס"ס תעב [סט"ז] דמצוה לחלק לתינוקות קליות כדי שיראו שינוי וישאלו, זה נראה לי". וכן הובאה תשובה זו בפמ"ג [סימן תעג במשבצות זהב ס"ק ז]. וכן המשנ"ב [סימן תעב ס"ק נ] כתב: "וישאלו. רוצה לומר, שעל ידי זה יתעוררו לשום לב על כל השינויים ומנהגי לילה זה, וישאלו שאלות המבוארים בנוסח 'מה נשתנה'". והב"ח [סימן תעג ס"ק ח] כתב: "ולי נראה, דהתשובה היא לפי שעדיין לא הגיע זמן הסעודה, דבעינן למימר תחלה אגדתא והלילא. על כן אנו מטבילין עכשיו לטעימה בעלמא לפני הסעודה, שלא לשהות כל אותו הזמן בלי אכילה כל עיקר".

(77) פירוש - אין צורך לעשות היכר דוקא בטיבול ראשון, אלא כל דבר משונה יועיל לעורר את התינוקות לשאול [ראה הערה קודמת]. מה שאין כן למהר"ל, דוקא טיבול ראשון יעשה שהטיבול השני הוא מיותר, ויגרום לתינוק לשאול על הטיבול השני. וראה להלן הערה 171 במה שההיכרא של ירקות נעשה בדוקא.

(78) לשון הב"ח [סימן תעג ס"ק ח]: "והתשובה לתינוקות הוא, דהטיבול שקודם הסעודה הוא דרך חירות, כדרך בני חורין שמטבילין קודם סעודה להמשיך תאות המאכל [שבת קמ: "לא ליכול ירקא, משום דגריר"], כן כתבו קצת מפרשים". וכן כתבו מהר"י אברבנאל בזבח פסח [עמוד קד בהוצאת מוסד הרב קוק], ומהרי"ל [סדר ההגדה (עמוד צט בהוצאת מכון ירושלים)]. וראה להלן הערות 99, 155.

(79) כך ביאר רבא את שאלת "מה נשתנה" לגבי הטיבולין. וראה בסמוך הערה 86.

(80) "בתמיה, הא משום היכרא דתינוקות כדי שישאלו קעבדינן" [רשב"ם שם], ואין זה משום חיוב.

(81) "הלילה הזה שתי פעמים" [המשך לשון הגמרא], ותיבת "חייבין" הוסרה מאמירה זו.

(82) "חיובא לדרדקי".

(83) פירוש - לדברי הטור יש טעם לחייב טיבול ראשון, כי זו דרך חירות. וכמו שתיקנו ד' כוסות דרך חירות [פסחים קט:], כך יש לתקן טיבול ראשון, ומדוע הגמרא הבינה שכל מטרת טיבול ראשון היא לעורר את התינוקות [ולכך הגמרא התפלאה שזה נקרא חיוב].

(84) פירוש - מה שהגמרא ביארה שהטיבול נעשה רק משום היכרא דתינוקות מוסב על הציור של המשנה, שאמרו שם "הביאו לפניו ["הירקות אחר שבירך על היין" (רשב"ם שם)], מטבל בחזרת ["והך חזרת לאו דוקא, אלא אם אין שם ירק אחר מטבל בחזרת ואוכל" (רשב"ם שם)]". הרי שהמשנה איירי בציור דאין לו שאר ירקות, אלא רק חזרת [שהיא חסא, שמקיים בה מצות מרור]. וכן אמרו בגמרא [פסחים קיד:] "ודקאמרת תרי טיבולי למה לי, כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות. וכי תימא אם כן לישמעינן שאר ירקות. אי אשמעינן שאר ירקות, הוה אמינא היכא דאיכא שאר ירקות הוא דבעינן תרי טיבולי, אבל חזרת לחודא לא בעי תרי טיבולי. קמשמע לן דאפילו חזרת בעינן תרי טיבולי, כי היכי דליהוי ביה היכירא לתינוקות".

(85) פירוש - רק על הטיבול השני [ולא הראשון] אמרו בגמרא שהוא נעשה להיכרא דתינוקות, ומדובר שם בציור שגם הטיבול הראשון נעשה במרור, וזה מייתר את הצורך בטיבול שני [כי כבר יצא ידי מרור בטיבול הראשון], ועם כל זה הטיבול השני נעשה רק בשביל היכרא דתינוקות.

(86) פירוש - כך אמר רבא בגמרא [פסחים קטז.], והגמרא דחתה זאת בתמיה "חיובא לדרדקי" [הובא למעלה ציונים 79, 80]. והרשב"ם [שם] כתב: "מהכא שמעינן דהכי אית לן למימר 'שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת'. והאומר 'אין אנו חייבין לטבל' שיבוש הוא בידו". וראה בסמוך הערה 89, ולהלן פנ"ב הערה 33.

(87) פירוש - בציור כזה אכן שני הטיבולין באים מחמת חובה; הטיבול הראשון נעשה כדי להורות על חירות, והטיבול השני נעשה בשביל מצות מרור, וכמו שהקשה למעלה [ציון 83].

(88) פירוש - לפי נוסחא זו ["שבכל הלילות אין אנו חייבים לטבל פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים"] עולה שבליל הסדר יש חיוב לטבל שתי פעמים. והטור דחה נוסחא זו, שכתב [שם]: "צריך שיאמר 'שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, והלילה הזה ב' פעמים'. ואין לומר 'שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל'". והב"י [שם] כתב: "ולא

גרסינן 'אין אנו חייבין לטבל', והכי אמרינן בפרק ערבי פסחים [פסחים קטז.]. וטעמא משום דאם כן משמע דבלילה הזה אנו חייבין לטבל שתי פעמים, וליתא, דטיבול ראשון אינו חובה, ואין עושין אותו אלא כדי שישאלו התינוקות". וראה להלן הערה 120.

(89) לשונו להלן פנ"ב: "אמנם כדי שיהיה גירסא אחת בין שיש לו שאר ירקות ובין שאין לו שאר ירקות, ראוי לומר 'אין אנו מטבילין', וזהו דעת הטור". והב"ח [או"ח סימן תעג סי"ג] כתב: "וצריך שיאמר 'שבכל הלילות וכו'', ואין לומר 'שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל', משום דהוה משמע דבלילה הזה חייבין לטבל שתי פעמים, וליתא, דבטיבול הראשון ליכא חיוב, אלא היכרא לתינוקות לחוד. והכי איתא להדיא בגמרא. ומשום דאיכא נוסחאות שכתוב בהן 'שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל וכו'', כתב רבינו דטעות הוא. וכ"כ רשב"ם [הובא למעלה הערה 86] דשיבוש הוא. ומהר"ל מפראג חילק, דכשהטיבול הראשון בשאר ירקות, שפיר הויין שני הטיבולים חיוב גמור. ובגמרא איירי כשהטיבול הראשון במרור, ולא נהירא". ולא פירש מדוע זה "לא נהירא". ואולי כוונתו למה שהמהר"ל עצמו ידחה פירוש זה [להלן הערה 102] מחמת הקושיא מדוע לא מצינו חיוב הסבה בטיבול ראשון. או מחמת שלא משמע שפירוש ה'מה נשתנה' משתנה אם יש לו שאר ירקות או לא. ולהלן תחילת פנ"ב חזר על דברים אלו.

(90) פירוש - ריש לקיש מוסב על מה שאמרו במשנה [פסחים קיד.] שמטבל שתי פעמים. ולהלן [לפני ציון 145] יחזור להביא דברי ריש לקיש.

(91) לשון הרשב"ם [שם]: "זאת אומרת מצות צריכות כוונה - משום הכי בעי תרי טיבולי, שמא לא נתכוון בראשון לשם מרור, הואיל ובירך עליו 'בורא פרי האדמה' כשאר ירקות דעלמא, שהרי אין עדיין אכילת מצות מרור לברך עליו 'על אכילת מרור' עד לאחר המצה".

(92) זהו המשך דברי הגמרא [שם].

(93) הרשב"ם [פסחים קיד:] מפרש שההוכחה שמצוות צריכות כוונה היא מדבעינן טיבול שני בחזרת, שהרי אם מצוות אין צריכות כוונה, כבר יצא בטיבול ראשון, ולמה לך תרי טיבולי. ותוספות [שם] מפרשים שההוכחה היא מדלא צריך לטרוח אחר שאר ירקות, אלא עושה שני טיבולין במרור. כלומר דמשנתינו מיירי אפילו שיכול למצוא שאר ירקות, ולכן למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, דאינו מחכוין לצאת ידי מצות מרור בטיבול ראשון, שהרי מצותו אינה אלא עד טיבול שני אחר מצה, ומשום הכי שפיר אינו צריך לטרוח אחר שאר ירקות, ויכול לעשות את שני הטיבולין במרור. אבל למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, ודאי שהיה צריך לטרוח אחר שאר ירקות בטיבול ראשון,

שאם לא כן, כבר יצא ידי מצות מרור בטיבול ראשון, ושוב לא יוכל לקיים מצות מרור בטיבול שני אחר מצה. ורבינו דוד [שם] מבאר את הוכחת הגמרא בזה"ל: "פירוש, שאם אין מצוות צריכות כוונה, אי אפשר שיהיה סדר זה כהלכה, שיקדים טיבול ראשון לשני שהוא מברך עליו, שכבר יצא ידי חובתו, והיאך יחזור ויברך עליו".

(94) שצריך שני טיבולין משום שמצות צריכות כוונה [ולכך לא יוצא בטיבול הראשון].

(95) מדוע צריך שני טיבולין [הרי מספיק רק הטיבול השני].

(96) כמו שאמרו בגמרא [פסחים קיד:] "כיון דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה, ב'בורא פרי האדמה' הוא דאכיל ליה". ופירשו התוספות [שם]: "כלומר, שלא בירך 'על אכילת מרור', ודילמא לא איכוון. 'ודילמא' לאו דוקא, כלומר ודאי לא איכוון למרור, דאין מצוה אלא עד טיבול שני אחר מצה".

(97) מעין כן הקשו התוספות במרדכי [פסחים קיד:], וז"ל: "למאי דסבירא ליה דהשני טיבולין אינן משום היכרא, אלא משום דמצוות צריכות כוונה, אם כן תקשי ליה, אמאי עביד תרי טיבולי, לא ליעבד כי אם חד טיבול, וליכוין שפיר למרור". וכן המהרש"א [שם על תוספות] כתב: "משמע להו דלריש לקיש נמי בעי ב' טיבולין משום היכרא, דאם לא כן, תקשי ליה למה לי תרי טיבולי כלל, ליעבד ההוא חד טיבול שאחר המצות, וליכוון".

(98) מעין זה כתב בחידושי הר"ן [פסחים קיד:], וז"ל: "אמר ריש לקיש זאת אומרת מצות צריכות כוונה. סבירא ליה לריש לקיש דבטבול ראשון לחודיה דהוי קודם סעודה, שלא כשאר ימות השנה, איכא היכירא דתינוקות. ומשום הכי קאמר דמתניתין מוכחא דמצות צריכות כוונה, ומשום הכי מתקנינן שלא יברך בטבול ראשון 'לאכול מרור', כדי שלא יכוין בו למצות מרור, ויצא מצוה כהלכתה במרור שאחר אכילת מצה, כדכתיב [במדבר ט, יא] 'על מצות ומרורים יאכלוהו' ["בתחלה מצה ואחר כך מרור" (רשב"ם פסחים קיד.), וראה להלן הערה 147]. אבל אי אמרינן דמצות אין צריכות כוונה, על כרחך בטבול ראשון יצא ידי חובתו, אף על גב דלא מכוין, ובדידיה נמי איכא היכירא לתינוקות, כיון דאכיל ליה אליבא ריקנא, ולא אורח ארעא, וטבול שני למה לי". ובהוצאת מוסד הרב קוק [הערה 368] העירו בזה"ל: "צריך ביאור, דמה הראיה ממשנתינו דמצוות צריכות כוונה, דלעולם אימא לך מצוות אין צריכות כוונה, ובטיבול ראשון אינו יוצא ידי חובתו דדילמא מכוין הוא שלא לצאת ידי מרור בטיבול זה, דהרי ידי מצות מרור כהלכתא צריך הוא לקיים לאחר אכילת מצה. אלא דמבואר בסוגיין כהריטב"א בר"ה [כח.] הסובר דלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אף אם כיון שלא לצאת, יצא". אמנם שיטת המהר"ל אינה כן, וכמבואר להלן הערה 108. ודע, שהתוספות [פסחים קו: ד"ה זאת

אומרת] והרמב"ן במלחמות ה' [פסחים כב. בדפי הרי"ף] ביארו דגם בהוה אמינא טיבול אחד הוא להיכרא דתינוקות.

(99) כן כתבו מהר"י אברבנאל בזבח פסח [עמוד קד בהוצאת מוסד הרב קוק], ומהרי"ל [סדר ההגדה (עמוד צט בהוצאת מכון ירושלים)], והובא למעלה הערה 78. וראה להלן הערה 155.

(100) עפ"י יבמות [סוף עז:] "לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש", ופירש רש"י [שם] "לא היה יכול לעמוד בדבריו". ונזכר ביטוי זה בגו"א דברים פכ"ו אות יב [תי.], שכתב על פירוש אחד ש"אין לו ידים ורגלים".

(101) שטיבול ראשון הוא בשביל שהוא דרך חירות.

(102) פירוש - אם טיבול ראשון מורה על חירות, מדוע הוא לא נעשה בהסבה, שהרי ההסבה נעשית משום שהיא דרך חירות [רש"י ורשב"ם פסחים צט:]. ומצה נאכלת בהסבה [פסחים קח.] משום שהמצה מורה על חירות, וההסבה מורה על חירות, לכך דין הוא שיאכל בהסבה [תוספות פסחים קח.]. ואילו מרור אינו נאכל בהסבה [פסחים קח.], משום שהוא זכר לעבדות [רש"י שם]. לכך אם הטיבול הראשון היה מורה על חירות, הוא היה צריך להעשות בהסבה, כפי שאכילת מצה נעשית בהסבה. וראה למעלה הערה 89. ומבואר שדעתו שהטיבול אין צריך הסבה. וכן כתב בשבלי הלקט השלם [סימן ריח], ובברכי יוסף [או"ח סימן תעג ס"ק יד]. ובירושלמי [פסחים פ"י ה"ג] אמרו "והכא מכיון שהיסב כו'", ולפירוש קרבן העדה [שם] מפורש שהירק של טיבול ראשון אין צריך הסבה. אמנם האבודרהם [ליל פסח (עמוד ריט)] והקיצור שו"ע [סימן קיט ס"ג] כתבו שצריך הסבה.

(103) בא לבאר את דברי ריש לקיש, כי לאחר שדחה את הפירוש הקודם [שיש בטיבול הראשון חובה משום שהוא דרך חירות], יש מעתה צורך ליישב את דברי ריש לקיש, שביאר שצריך שני טיבולים משום שמצות צריכות כוונה, דנהי שהטיבול הראשון לא מספיק [כי אכלו בשעה שאי אפשר לקיים אז מצות מרור], אך מדוע הטיבול השני לא יספיק, הרי אכלו בתוך הסעודה, וזו שעה שאפשר לקיים אז מצות מרור [וכפי שהקשה למעלה לאחר ציון 94].

(104) כמבואר למעלה הערה 73. וראה להלן הערה 115.

(105) פירוש - הטיבול הראשון מורה שהטיבול השני הוא לשם מצוה, ולא מחמת שדרך לאכול חזרת כל השנה, שהרי כיון שכבר עשה טיבול פעם אחת, גילה בכך שהטיבול השני הוא למצוה, כי הרגילות מתקיימת בטיבול הראשון. וראה להלן הערה 151.

(106) ולא היה סגי בטיבול הראשון לשם מצות מרור.
(107) כי הטעם שמצות אין צריכות כונה הוא משום שהחיוב הוא מעשה המצוה לבדו, ואין צורך בכוונה כלל מעבר למעשה עצמו [טורי אבן ר"ה לב:]. ואם כן מהאי טעמא גופא לא בעי שיהיה ניכר שעושה הדבר לשם מצוה, כי די במעשה המצוה מצד עצמו. ואם בעי היכר שעושה לשם מצוה, בהכרח שזה מורה ג"כ שמצות צריכות כוונה. וראה הערה הבאה.
(108) לשונו להלן פנ"ב: "אף על גב דקיימא לן מצות אין צריכות כונה, מכל מקום צריך שיהיה ניכר שהמרור בא לשם מצוה". ויש לעיין בזה, כי לפי המובא בהערה הקודמת שהטעם שמצות אין צריכות כונה הוא משום שדי בעצם עשיית מעשה המצוה, ואם כן מדוע צריך שיהיה ניכר שמעשה המצוה הוא לשם מצוה, ולא סגי במעשה המצוה כמות שהוא. אמנם הישועות יעקב [או"ח סימן ס ס"ק ג] כתב שהטעם שמצות אין צריכות כוונה אינו משום דסגי במעשה המצוה, אלא לפי שסתמן לשמן קאי. וכן כתב האבני נזר [חו"מ סימן קס], תורת חסד [או"ח סימן מט אות ז], ושפת אמת [ר"ה לג:]. ובשבט הלוי ח"ד סימן ט למד מדברי המאירי [בהקדמתו למסכת נדרים] ש"הא דאין מצות צריכות כוונה אין הפירוש דלהאי מ"ד סבירא ליה דעשיית מצוה בלי כוונה לגמרי יצא ידי חובתו... אלא שעכשיו עשה מעשה המצוה בלי להתעורר עליו לשם מצוה ובלי כוונה לצאת, מכל מקום שיערו חז"ל שאי אפשר שלא יתעורר עליו טבעו בפנימית לבו לכוין קצת... דגם למ"ד מצות אין צריכות כוונה סבירא ליה ביסודו דצריכות כוונה". ולביאורים אלו אין שום סתירה בין "מצות אין צריכות כוונה" לצורך שיהיה ניכר שעושה לשם מצוה, ואדרבה, יש השלמה ביניהם; כי כאשר כבר ידוע שיש מצוה לפניך, ממילא יש כאן כוונה, אך כדי שיהיה ידוע שיש מצוה לפניך בעי היכר שעשיה זו היא אכן לשם מצוה. ולפי זה אם יכוון להדיא שלא לשם מצוה, בודאי שלא יצא [ראה למעלה הערה 98].
(109) לשונו להלן פנ"ב: "אבל כאשר היה טבול ראשון במרור, כבר יצא בטבול ראשון, ולא נוכל לומר כי הטבול השני הוא כדי שיהיה ניכר שהוא לשם מצוה, דהא המצוה כבר נעשה, ואם כן לא הוי רק להיכר לתינוקות שיראו הרבה טבולין, וישאלו, וזה בודאי לא הוי מצוה כלל".
(110) שאין הטיבול הראשון משום דרך חירות, אלא כדי שיהיה ניכר דטיבול שני הוא לשם מצוה.

(111) עד כאן כבר הביא למעלה [לפני ציון 90]. ומעתה ימשיך להביא לשון הגמרא שלא הביא למעלה.

(112) פירוש - הגמרא מקשה על מהלך זה [שמצות א"צ כונה, ומ"מ צריך טיבול שני להיכר התינוקות], שאם כן התנא היה יכול להשמיענו שגם כאשר מטבל טיבול ראשון בשאר ירקות [שאין יוצאין בהם ידי מרור] וטיבול שני בחזרת, יש בטיבול השני היכר לתינוקות. ומדוע השמיענו באופן שלא מצא אלא חזרת, אם לא כדי להורות שמצות צריכות כונה.

(113) לשון הגמרא [פסחים קיד:] "אי אשמעינן שאר ירקות, הוה אמינא היכא דאיכא שאר ירקות הוא דבעינן תרי טיבולי, אבל חזרת לחודא לא בעי תרי טיבולי ["דכולי האי לא עבדינן משום היכירא דתינוקות להקדים אכילת מרור קודם זמנו" (רשב"ם שם)]. קמשמע לן דאפילו חזרת בעינן תרי טיבולי, כי היכי דליהוי ביה היכירא לתינוקות".

(114) כריש לקיש, שסובר שצריך שני טיבולים משום שמצות צריכות כונה.

(115) גם הר"ן בחידושיו [פסחים קיד:] עמד על קושי זה, וכתב: "כלומר, דבשלמא אי אמרינן דמצוות צריכות כוונה... משום הכי לא נקטי בשאר ירקות, אלא בחזרת, כי היכי דנידון מינה דמצוות צריכות כוונה. אבל אם איתא דאין צריכות כוונה, וליכא היכרא לתינוקות אלא בטיבול שני, אמאי נקט לה בחזרת, דאי אפשר לקיומיה מצוה כהלכתא, דלא סגיא דלא אכיל מרור ברישא מקמי מצה, לשמעינן בשאר ירקי, דמצי לקיומיה בהו מצוה כהלכתא". והמהר"ל מיישב שאלה זו באופן נוסף, וכמו שמבאר והולך.

(116) כמו שכתב למעלה [הערות 73, 104].

(117) ש"לא כיון לגמרי בטבול שני לשם מצוה" [לשונו בסמוך].

(118) קצת תמוה שיכוין בטיבול ראשון, ויקיים מצות אכילת מרור קודם אכילת מצה, שזה דלא כסדר.

(119) לכך יש רווח גדול במה שהטיבול הראשון נעשה דוקא במרור, כי זה מאפשר קיום נוסף של מצות אכילת מרור, באם הטיבול השני לא יעשה בכונה הראויה [למ"ד מצות צריכות כונה].

(120) הובא למעלה [לאחר ציון 85]. והב"י [או"ח סימן תעג ס"ז] כתב: "ולא גרסינן 'אין אנו חייבין לטבל', והכי אמרינן בפרק ערבי פסחים [פסחים קטז.]. וטעמא משום דאם כן משמע דבלילה הזה אנו חייבין לטבל שתי פעמים, וליתא, דטיבול ראשון אינו חובה, ואין עושין אותו אלא כדי שישאלו התינוקות" [הובא למעלה הערה 88].

(121) לכאורה צריך להגיה ולומר "אז אין **השני** רק משום היכרא", וכמו שכתב מקודם "דהא כבר יצא בטבול ראשון, אשמועינן משום היכרא דתינוקות צריך לעשות טבול שני".

(122) לשון המחבר [או"ח סימן תעג ס"ו] "נוטל ידיו לצורך טיבול ראשון". ובמשנ"ב [שם ס"ק נא] כתב "הטעם דכל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילה".

(123) "כל שטיבולו במשקין - כגון ירק בכותח או בחומץ, צריך נטילת ידים משום משקה, שהידים שניות, וכל הפוסל את התרומה מטמא משקים להיות תחלה" [רשב"ם פסחים קטו.].

(124) ככל הדברים האלו כתבו תוספות [פסחים קטו. ד"ה כל].

(125) פירוש - לאחר שהובאו בגמרא דברי רבי אליעזר, הובאו דברי רב פפא שאמר "שמע מינה האי חסא צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא ["ארס, שחזרת יש בו ארס כדרך הבצלים, והלכך צריך נטילת ידים לטיבול ראשון כדלקמן, שהרי נוגע במשקין כשמשקע את החזרת בחרוסת" (רשב"ם שם)], דאי סלקא דעתך לא צריך לשקועיה, נטילת ידים למה לי, הא לא נגע ["ידו במשקה" (רש"י ורשב"ם שם)]". לאמור שרב פפא מוכיח שצריך לשקע את **כל** הירק בתוך החרוסת, שאם לא כן [אלא די שיטבל מעט מהירק בחרוסת כדי לקיים מצות טיבול], אז לא היה צורך בנט"י, שהרי כשאינו מטבל אלא מקצת מן הירק, אינו בהכרח נוגע במשקים שבחרוסת בידיו, ואינו מטמא.

(126) לשון תוספות [שם]: "ואין נראה לפרש כן, דאם כן כי פריך 'למה לי נטילת ידים הא לא נגע', ומאי נפקא מיניה, אפילו אי לא נגע, כיון דסוף סוף אכיל משקה המטובל, לא גרע מאוכל מחמת מאכיל, דבעי נטילת ידים". ופירושו, שהוקשה לתוספות, מדוע הגמרא תולה את נטילת ידים מחמת נגיעה במשקה, הרי אפילו אם לא נגע במשקה, כיון דסוף סוף טבלו את הירק במשקה, הרי זה לא גרע ממי שאוכל פת ואינו נוגע בידיו בפת, אלא אדם אחר מאכילו ונותן לתוך פיו, מ"מ האוכל צריך ליטול ידיו אע"פ שאינו נוגע בפת [חולין קז:]. והכי נמי האוכל ירק מטובל, אע"פ שאינו נוגע במשקה יתחייב בנטילת ידים לפי פירוש זה. וראה בסמוך הערה 137.

(127) זה המשך דברי התוספות [שם].

(128) פירוש - מה הקושיא של רב פפא ["דאי סלקא דעתך לא צריך לשקועיה (כל הירק בחרוסת), נטילת ידים למה לי, הא לא נגע"], הלא בקלות אפשר להשיב דחיישינן שמא יגע באותם מקומות בירק שיש עליהם חרוסת [מהרש"א שם].

(129) זו הוספת המהר"ל לקושית תוספות [ולא הובאה בתוספות]. והיא, שמסקנת הגמרא [חולין קז:] היא "הלכתא אוכל מחמת מאכיל צריך נטילת ידים". והמחבר [או"ח סימן קסג ס"ב] כתב "האוכל צריך לנטילת ידים אע"פ שאחר נותן לתוך פיו ואינו נוגע במאכל". והסמ"ג [עשה כז] כתב "אוכל מחמת מאכיל, שמאכילין אותו, צריך האוכל נטילת ידים, שמא יגע". וכן הסמ"ק [סימן קעח], גינת ורדים ח"א סימן לז [ד"ה אמנם], שו"ע הרב [או"ח סימן קסג ס"ב], ופמ"ג [א"א סימן קסג ס"ק ז] כתבו שהוא מחמת שמא יגע. אמנם המשנ"ב [סימן קסג ס"ק ט] כתב בשם הלבוש [שם] שהוא משום לא פלוג רבנן בין נוגע ללא נוגע. והמהר"ל מבאר כסמ"ג ודעמיה. **ויש להעיר**, כי המהר"ל מבאר כאן דעת התוספות [פסחים קטו.], ומהתוספות לכאורה מוכח שאין הטעם שאוכל מחמת מאכיל חייב נט"י משום שמא יגע. כי כאמור התוספות הקשו שתי שאלות, וכלשונם: "ואין נראה לפרש כן, דאם כן כי פריך 'למה לי נטילת ידים הא לא נגע', ומאי נפקא מיניה, אפילו אי לא נגע, כיון דסוף סוף אכיל משקה המטובל, לא גרע מאוכל מחמת מאכיל דבעי נטילת ידים. ועוד, וכי לא ידע המקשה דאיכא למיחש דילמא נגע". ומתוך שרק בשאלתם השניה כתבו תוספות "דילמא נגע", ובשאלתם הראשונה כתבו "אפילו אי לא נגע", משמע ששאלתם הראשונה לא היתה מחמת "שמא נגע". וכן כתב הדבר שמואל [שם], וז"ל: "תוד"ה כל שטיבולו וכו' וכי לא ידע המקשה דאיכא למיחש דילמא נגע... וקושיתם הראשונה דלא גרע מאוכל מחמת מאכיל, היינו דאפילו בלא חשש שמא יגע ג"כ הצריכו נטילה משום לא פלוג, כמו שכתב הלבוש, והובא במשנ"ב סי קס"ג סק"ט". ואילו כאן המהר"ל מבאר בקושית תוספות השניה שאוכל מחמת מאכיל חייב בנט"י משום חשש שמא נגע. ויל"ע בזה.

(130) לשון תוספות [פסחים סוף קטו.] "ונראה דנטילה דהכא לא משום קדושה ונקיות כמו בנהמא, אלא משום שלא יטמא המשקין להיות תחלה, ויהא אסור לשתותן ולפסול את גופו". ופירושו, שחכמים גזרו [שבת יג:] על מי שאוכל דבר שהוא ראשון או שני לטומאה, שנפסל גופו מלאכול תרומה.

(131) המשך לשון תוספות [פסחים ריש קטו:]: "ולפי שנטילה ראשונה לא היתה לשם קדושה, לכך סבר המקשה דבהך נטילה ליכא למיגזר שמא יגע". ופירושו, דמתורצת שאלתם השניה ["וכי לא ידע המקשה שיתרץ לו דחיישינן שמא יגע" (לשונו למעלה)], שהואיל ואין זו נטילה לשם קדושה, אין לגזור שמא יגע.

(132) כיום בזמננו.

(133) המשך לשון תוספות [שם]: "ולפי זה נראה דאין לברך על אותה נטילה... שאין אנו נזהרין מלטמאות עצמנו ומלאכול אוכלין טמאין, ואין אנו צריכין לאותה נטילה. והמברך הרי זה מברך ברכה לבטלה".

(134) דבריו צ"ב, כי הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"א] פסק שלא רק שיש חיוב נטילת ידים, אלא אף מברך עליו, וכלשונו: "סדור עשיית מצוות אלו בליל חמשה עשר כך הוא... ואחר כך מברך 'על נטילת ידים' ונוטל ידיו". ובהלכות ברכות פ"ו ה"א כתב "וכן כל דבר שטיבולו במשקין צריך נטילת ידים תחילה".

(135) ח"ב הלכות חמץ ומצה [קלד ע"ג], והובא בטור סימן תעג ס"ו, וז"ל: "הרב רבי מאיר מרוטנבורק כתב שהאידנא אין צריך נטילה לדבר שטיבולו במשקה, ועל כן לא היה מברך על נטילה על טיבול הראשון. וכן כתב בעל העיטור".

(136) מה שכתב "פירוש רש"י", כי התוספות הנ"ל [פסחים סוף קטו.] שאלו את שתי שאלותיהם על "פירוש הקונטרס". אך המהרש"א [שם] כתב: "אין זה פירוש רש"י ולא פירוש רשב"ם הכא".

(137) כותב כן כנגד שאלת תוספות הראשונה, ששאלו: "ואין נראה לפרש כן, דאם כן כי פריך 'למה לי נטילת ידים הא לא נגע', ומאי נפקא מיניה, אפילו אי לא נגע, כיון דסוף סוף אכיל משקה המטובל, לא גרע מאוכל מחמת מאכיל, דבעי נטילת ידים".

(138) נראה שאין כוונתו לומר שהואיל וזה לא כדרך אכילה לכך חיישינן שיטול המאכל מפיו ויגע בו, דמהיכי תיתי שיטול המאכל שכבר נמצא בפיו כדי להחזירו לפיו ["הפוכי מטרתא למה לי" (כתובות קי.)]. אלא כוונתו שהואיל ואין זה כדרך אכילה, לכך החשש הקיים בכל אכילה ["שמא יגע"] נשאר על כנו, ולא בטל בציור שהוא לא כדרך. וכן המשמעות מדברי החיי אדם [כלל לו ס"ח], שכתב: "מה שדרך ליגע בו אע"פ שאוכל בכלי, לא מהני. וכן אפילו אם אחר נותן המאכל לתוך פיו, לא מהני, וצריך האוכל ליטול ידיו". הרי שצירף להדדי את הדין של "אוכל מחמת מאכיל" לדין של אוכל בכלי שלא כדרכו, וכתב בשניהם "לא מהני", לאמור שאין זה מספיק בכדי לבטל את החשש הקיים בכל אכילה דשמא יגע בו.

(139) פירוש - אין דרך להשקיע את כל המרור במשקין, עד שתבוא ותחשיב השקעה חלקית שלא כדרך.

(140) פירוש - לכך אם לא הטביל את כל המרור במשקין אין חשש "שמא יגע", ולא היינו מחייבים נט"י [כך סבר רב פפא]. ובזה מיושבת שאלת תוספות השניה "ועוד, וכי

לא ידע המקשה דאיכא למיחש דילמא נגע, כדאמר רב פפא". ועל כך מיישב כאן שזהו חשש רחוק, כי "למה יגע שלא לצורך, וילכלך ידיו בחנם".

(141) פירוש - צריך ליטול ידיו שמא כשיטבלו את המרור במשקין יבואו להשקיע את כולו במשקין, ויגעו במשקה בידים.

(142) לשון הרמב"ם [שם]: "מתחיל ומברך 'בורא פרי האדמה', ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת, ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו, כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית".

(143) לשון הטור [שם]: "ולוקח ירקות ויברך 'בורא פרי האדמה', ומטבל כדי לעשות שינוי בשביל התינוקות שישאלו, כי זה הוא שינוי שטובלין קודם סעודה. מה שאין דרך לעשות כן בשאר הימים, ואין צריך כזית מהם". ומשמעות לשון הטור מורה שהואיל ואכילה זו נעשית רק כדי לעורר התינוקות לשאול, לכך אין צורך בכזית. וראה הערה הבאה.

(144) לשון הרא"ש [פסחים פ"י סימן כה]: "מברך 'על אכילת מרור', [ו]צריך שיאכל כזית, דאין אכילה בפחות מכזית [פסחים לב:]. אבל בירקות הראשונות שמברך עליהן 'בורא פרי אדמה' בעלמא, ואין מזכירין עליהם אכילה, אין צריך מהם כזית". וההגהות מיימוניות בהלכות חמץ ומצה אות ד כתב: "כזית זה איני יודע מה טיבו. בשלמא מרור, דאכילה כתיב ביה, ואין אכילה פחות מכזית. אלא טיבול זה ראשון אינו אלא להתמיה התינוקות שישאלו... ובכל דהו סגי". ובשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן [תחילת סימן רב] כתב: "נוטל ידיו ומברך על הנטילה, מפני שצריך לאכול ירק ולטבול בחרוסת. וכל שטבולו במשקה צריך נטילת ידים. טבול ירק זה אין צריך שיעור, אלא אוכל כזית, או אפילו פחות מכזית, לפי שאינו אלא כדי שישאלו תינוקות" [הובא בב"י או"ח סימן תעג ס"ו].

(145) דברי ריש לקיש הובאו למעלה [לאחר ציון 89].

(146) כן דחה הפרי חדש [שם], וז"ל: "דעת הרמב"ם דגם בטיבול זה צריך שיאכל כל אחד ואחד כזית. ומהא דאמרינן בפרק ערבי פסחים [פסחים קיד:] אמר ריש לקיש, זאת אומרת מצות צריכות כונה, דאי סלקא דעתך מצות לא בעי כונה, למה לך תרי טיבולי, והא טביל ליה חדא זימנא. ליכא סייעתא לדעתו ז"ל, דאם איתא דלא בעי כזית בטיבול ראשון, היכי הוה בעי למימר דנפיק ליה בטיבול ראשון. דהא ליתא, דהכי קאמר, דהוה ליה לתקוני שיאכל כזית בטיבול ראשון, ותרי טיבולי למה לי". אמנם המהר"ל כאן יבאר מדוע אין לפרש כן דברי ריש לקיש. וכן כתב הקרבן נתנאל [פסחים פ"י סימן כה אות פ], ויובא בהערה 149.

(147) כפי שכתב הרשב"ם [פסחים קיד.] "דכתיב 'על מצות ומרורים', בתחלה מצה, ואחר כך מרור" [ראה למעלה הערה 98]. לכך אין מקום לומר שחז"ל יתקנו לאכול כזית בטיבול הראשון, כי אז יקיים מצות מרור לפני מצות מצה.

(148) לשון הגמרא שלפנינו [פסחים קיד:] "כיון דלא בעידן דמרור הוא דאכיל ליה, בבורא פרי האדמה הוא דאכיל ליה". ופירושו, מאחר שכאשר אכל חזרת בטיבול הראשון עדיין לא היתה זו שעת חיוב אכילת מרור, מפני שעיקר חיוב מרור הוא רק לאחר אכילת מצה, ובירך על אכילה זו רק ברכת "בורא פרי האדמה" כאוכל שאר ירקות, ולא בירך "על אכילת מרור", ועל כן יש לחשוש שמא לא התכוין באכילה זו לקיום מצות אכילת מרור.

(149) לשון הרשב"ם [שם]: "זאת אומרת מצות צריכות כוונה - משום הכי בעי תרי טיבולי, שמא לא נתכוון בראשון לשם מרור, הואיל ובירך עליו 'בורא פרי האדמה' כשאר ירקות דעלמא, שהרי אין עדיין אכילת מצות מרור לברך עליו 'על אכילת מרור' עד לאחר המצה" [הובא למעלה הערה 91]. והקרבן נתנאל [פסחים פ"י סימן כה אות פ] כתב: "מהר"ל מפראג הוכיח כדעת הרמב"ם דבירקות נמי צריך כזית, מדפריך 'והא טביל ליה חדא זימנא', הא לא נפיק בטיבול ראשון, כיון דלא אכל כזית. אלא על כרחך מוכח דבטיבול ראשון נמי בעינן כזית. ופרי חדש [הובא בהערה 146] תירץ דכל זה מקשה, דהוה ליה לרבנן לתקוני שיאכל בטיבול ראשון כזית, ולא בעי טיבול שני, עד כאן. וליתא, דלא רצו חכמים לתקן כך, כיון דלא בעידן חיובא לכתחלה, דכתיב 'על מצות ומרורים'". וכן כתב בחידושי הלכות למהר"ם ברבי [ח"א פסחים קיד: (דף כג. בדפי הספר, טור שמאלי ד"ה ובתחילה)].

(150) דברי ריש לקיש שמוכח שמצות אין צריכות כוונה. והב"ח [או"ח סימן תעג ס"ו] הביא בקיצור את דברי המהר"ל הללו, וכתב עליהם "ואינה ראיה, עיין שם". ובספר חסדי יהונתן [לר"י אייבשיץ] על פסחים [קטז.] הביא דברי המהר"ל האלו באופן אחר [שמוכיח שמרור בעי כזית], וראה שם בהגהות וחידושים אות יג שעמד על זה.

(151) דבריו צריכים ביאור, שהרי למעלה [לאחר ציון 66] ביאר שההיכר לתינוקות נעשה על ידי הטיבול גופא, ולא על ידי אכילת הירקות, שכתב: "וטעם הטבול הראשון מסיק בגמרא [פסחים קיד:] כדי שישאלו התינוקות. ולפי הנראה, פירוש זה שישאלו התינוקות כשיראו הטבול השני בתוך הסעודה, ואין דרך לטבול ב' פעמים... והשתא ישאלו על טבול שני בתוך הסעודה, וישיב להם שצריכים טיבול משום המרור, וטבול הראשון כדרכו כשאר ימות השנה". הרי שאין ההיכר "ממה שאוכלין שתי פעמים

ירקות" [לשונו כאן], אלא ממה שמטבילין שתי פעמים, ואם כן מהו הצורך שבטיבול הראשון תהיה אכילת כזית [כפי הטיבול השני]. ונראה ליישב על פי דבריו למעלה [לאחר ציון 103], שכתב: "וכך היה סובר ריש לקיש; דודאי טבול ראשון כדי שיהיה ניכר הטבול השני לשם מצות מרור, שאף על גב שאכל המרור בתוך הסעודה בעידן אכילת מרור, כיון שדרך לאכול חזרת כל השנה, לא יהיה ניכר שהוא לשם מצוה. לכך צריך טבול ראשון, כדי שיהיה נראה טבול חזרת לשם מצוה". וכיצד טבול ראשון מגלה שטבול שני הוא לא מחמת "שדרך לאכול חזרת כל השנה". ובעל כרחך לומר שהרגילות לאכול חזרת כבר נתקיימה בטיבול הראשון, ולכך הטיבול השני אינו בכלל רגילות זו, ואינו אלא מחמת מצוה [כמבואר למעלה הערה 105]. לכך בעי שהטיבול הראשון יעשה דוקא בכזית של חזרת, דאם הוא יעשה בפחות מכזית, שוב אין טיבול זה נראה כפי ש"דרך לאכול חזרת כל השנה", כי אין אכילה פחות מכזית. ודו"ק.

(152) כן פסקו הראב"ן [פסחים קיד:], ראבי"ה [סימן תקכה], מאמר חמץ [לרשב"ץ] סימן קכ, ובאבודרהם סדר ההגדה [עמוד ריט]. וכן משמע שזו דעת הב"ח [או"ח סימן תעג ס"ו], שהביא את שיטת הרמב"ם, וכתב על כך "ונראה בעיני ראיה ברורה מדאמר בגמרא וכו'". ובמעשה רב [אות קצא] כתב דהגר"א היה אוכל כזית. אמנם המחבר [שם] פסק "ויקח מהכרפס פחות מכזית".

(153) אע"פ שלשיטתו אכל כזית.

(154) שו"ת הרא"ש כלל יד סימן ה, שכתב: "ואין צריך לברך 'בורא נפשות' אחר הירקות". וכן כתב בסוף הלכות פסח בקצרה [בסוף ערבי פסחים] "ואין צריך לברך 'בורא נפשות רבות' אחר הירקות". והרא"ש לא ביאר את טעמו, ולכך המשך דבריו כאן הם ביאורו לדברי הרא"ש הקצרים.

(155) לשון תוספות [פסחים קטו. ד"ה והדר]: "ברכת 'המוציא' פוטרתן [את הירקות שבטיבול ראשון], דהוה להו דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה, שהרי ירקות גוררין הלב". והב"ח [סימן תעג ס"ק ח] כתב: "הטיבול שקודם הסעודה הוא דרך חירות, כדרך בני חורין שמטבילין קודם סעודה להמשיך תאות המאכל [שבת קמ: "לא ליכול ירקא, משום דגריר"], [ו]כן כתבו קצת מפרשים" [הובא למעלה הערה 78]. וראה להלן הערה 161.

(156) כמו שכתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן כד] לגבי יין שלפני הסעודה דנפטר בברכת המזון, וכלשונו: "הלכך צריך לומר דיין שלפני המזון, כיון שבא לפתוח בני מעיים ולהמשיך אדם לתאות אכילה, ברכת המזון פוטרתו, ואין צריך לברך אחריו אף כשאין

לו יין בתוך המזון... [כי] דברים הבאים לפני הסעודה, כגון פרפראות ויין, שבא לגרר ולהמשיך לסעודה, בכלל הסעודה הן, ונפטרין בברכת המזון" [הובא למעלה פמ"ט הערה 143]. ולמעלה פמ"ט [לאחר ציון 140] הביא את דברי הרא"ש האלו. והוא הדין לירקות שבטיבול הראשון. וראה בסמוך ציון 159.

(157) וכן פסק המחבר [שו"ע או"ח סימן תעג ס"ו] "ומברך 'בורא פרי האדמה' ואוכל, ואינו מברך אחריו". וכן כתב הכלבו סימן נ, וסמ"ג עשין מצוה מא.

(158) לשון הטור [שם]: "לר"י מברך אחר הטיבול 'בורא נפשות רבות', ולרשב"ם [פסחים סוף קיד:] אין צריך לברך אחריו". וכן חזר הטור לכתוב כן בסימן תעה ס"א. והב"י בסימן תעג ס"ו כתב: "ומה שכתב ולר"י מברך אחר הטיבול, ולרשב"ם אין צריך לברך. היינו, מדנחלקו בטעם למה אינו מברך 'בורא פרי האדמה' כשאוכל מרור... דלר"י [פסחים קטו. תוד"ה והדר] שנפטר בברכת המוציא, אם כן אחר טיבול ראשון צריך לברך אם אכל כזית. ולרשב"ם [פסחים סוף קיד:] שסובר שהוא נפטר בברכת 'בורא פרי האדמה' שבירך בטיבול ראשון, אם כן אין לברך אחר טיבול ראשון, דאם כן יצטרך לחזור ולברך 'בורא פרי האדמה' בטיבול שני" [ראה להלן הערה 166]. וכדעת הר"י סוברים שו"ת הרמב"ם סימן שיב, שבלי לקט סימן ריח, מחזור ויטרי סימן ס [בשם הרב משולם], ואגור סימן תתב.

(159) כמו שהובא למעלה [הערה 156].

(160) של הרא"ש.

(161) הב"ח [או"ח סימן תעג ס"ו] ביאר את קושית המהר"ל על הטור, וז"ל: "והקשה מהר"ל מפראג על דברי רבינו, שכתב דלר"י מברך אחר טיבול ראשון 'בורא נפשות', הלא כתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן כד] דשתי כוסות הראשונות דקודם הסעודה חשיבי כדברים הבאים מחמת הסעודה, מפני דיין שלפני המזון בא להמשיך תאות המאכל, ובכלל סעודה הן, ולפיכך אין צריך לברך אחריהן, ונפטרין בברכת המזון. אם כן הוא הדין נמי הירקות שבאין גם כן להמשיך תאות המאכל, כמו שכתבו התוספות בפרק ערבי פסחים [קטו. (הובא למעלה הערה 155)], אפילו אותן שבאים קודם סעודה נחשבין כבתוך הסעודה, וברכת המזון פוטרתן, ואמאי צריך לברך אחריהן 'בורא נפשות'". והב"ח יישב את קושית המהר"ל בשלשה אופנים, עיי"ש. אך בהמשך דבריו [שם] כתב: "אכן הסמ"ג בסדר של פסח [עשין מא] כתב בהדיא בשם ר"י שלא היה מברך 'בורא נפשות' אחר טיבול ראשון, ושכן נהג גם ר"ת", וזה כפי הבנת המהר"ל.

(162) במלחמות ה' [פסחים כד. בדפי הרי"ף] בביאור שיטת הרי"ף [שם], והובא למעלה פמ"ט [לאחר ציון 158], ויובא בהערה הבאה.

(163) לשונו למעלה פמ"ט [לאחר ציון 158]: "וכן הוא דעת הרמב"ן ז"ל שחייב לברך ברכה אחרונה על כוס שני, אף על גב שיש לו יין בתוך הסעודה. ולא חשיב יין שלפני המזון כמו דברים הבאים מחמת הסעודה, אלא כמו דברים הבאים אחר הסעודה, הטעונין ברכה לפניהם ולאחריהם".

(164) כי הקובע היחידי אם צריך ברכה אחרונה על הכרפס הוא רק האם הכרפס נחשב כדברים הבאים מחמת הסעודה, או לא, ואין זה נוגע לנדון מדוע אין ברכה ראשונה על מרור.

(165) "אחר" - מפני.

(166) מה שכתב כאן שלרשב"ם "אין צריך לברך ברכה אחרונה" תמוה קצת, וכפי שהב"י [סימן תעג ס"ו] העיר על דברי הטור, וז"ל: "לרשב"ם שסובר שהוא נפטר בברכת 'בורא פרי האדמה' שבירך בטיבול ראשון, אם כן אין לברך אחר טיבול ראשון, דאם כן יצטרך לחזור ולברך 'בורא פרי האדמה' בטיבול שני. ולפי זה לא הוה ליה לרבינו לכתוב דלרשב"ם 'אין צריך לברך אחריו', דמשמע שאם רצה לברך רשאי, ואינו כן, דאם כן נמצא שהוא מברך ברכה שאינה צריכה, ואסור. אלא כך הוה ליה לכתוב; 'ולרשב"ם אין לו לברך אחריו' [ראה למעלה הערה 158]. אמנם הב"ח [שם] כתב: "וצריך לבאר שזה שכתב רבינו דלרשב"ם אין צריך לברך, דמשמע דאם בא לברך הרשות בידו, היינו לומר שאם נתכוין בטיבול ראשון שלא לפטור בברכה זו כי אם אלו הירקות שבטיבול זה, ממילא צריך לחזור ולברך 'בורא פרי האדמה' בטיבול שני. ונמשך מזה שצריך לברך 'בורא נפשות' אחר טיבול הראשון. אבל כשנתכוין לפטור בברכה זו גם המרור שבטיבול שני, ודאי דאין לו לברך 'בורא נפשות' אחר טיבול ראשון". וכל זה נכניס ללשון המהר"ל גם כן.

(167) בציור שלא בירך "בורא נפשות" לאחר טיבול ראשון.

(168) כמבואר למעלה [ציון 162]. וכן כתב בתשובות הרשב"א ח"א סימן רמא, וז"ל: "ומה ששאלת בטבול ראשון שעשו כדי שישאלו התינוקות, מהו לברך אחריו אם אכל כזית... תשובה, כל שאכל כזית ירק על כרחנו צריך לברך אחריו. שאין ברכת המזון פוטר מה שאוכל קודם הסעודה, ואינו מסייע בסעודה כלל. והרי זה כדברים הבאים לאחר הסעודה שלא מחמת הסעודה, שטעונין ברכה לפניהם ולאחריהם [ברכות מא:]. ומכל מקום אינו ראוי לברך אחריו מיד, עד שיאכל מרור. שאילו בירך על הירקות

אחריהם, נמצא שיצטרך לברך על המרור 'בורא פרי האדמה' ו'לאכול מרור', כדרך שהוא מברך על המצה שתים. ואין ברכת הלחם פוטרת את המרור... שאינה באה מחמת הפת, אין הפת פוטרתה. ולאחר המרור מברך ברכה שלאחריו, ופוטר אותו ואת הירק שאכל בטבול ראשון. ודברים אלו דברים עתיקים הם לפי דעתי, וכן נהגתי והנהגתי". ולפי הרא"ש [שהובא למעלה לאחר ציון 153] ברכת המזון תפטור את הטיבול הראשון והשני מברכה אחרונה. ובדרכי משה [או"ח סימן תעג אות יד] כתב: "ואני לא ראיתי מימי לברך אחר אכילת מרור 'בורא נפשות רבות'".

(169) כוונתו לדברי תוספות [פסחים קטו. סד"ה והדר] שכתבו: "וה"ר יוסף טוב עלם כתב בסדרו 'למה שאר ירקות באין תחלה, לפטור חזרת מברכה ראויה לה'". ומובא ביוצרות לשבת הגדול בפיוט "אין ערוך אליך" [ונדפס בסידורים בסוף היוצר לשבת הגדול] "למה שאר ירקות באין תחילה, לפטור חזרת של מצוה ברכה ראויה לה".

(170) קושית תוספות [פסחים קטו. סד"ה והדר]: "וה"ר יוסף טוב עלם... וליתא, דהא משום היכרא באין".

(171) פירוש - אם המטרה היתה רק לעשות היכרא לתינוקות, היה מספיק בדבר שברכתו "בורא פרי העץ" או ברכת "שהכל", ולמה תיקנו דוקא ירקות שברכתם "בורא פרי האדמה". ולמעלה [לאחר ציון 76] כתב: "ולפי דברי הטור היה אפשר לעשות היכרא במילתא אחריתי במה שהוא". ובסידור יעב"ץ [סידור בית יעקב עמוד 225] כתב: "שאר ירקות. שברכתן 'האדמה', ולא מין 'שהכל'", וכדברי המהר"ל.

(172) פירוש - על מצה מברך שתי ברכות; "המוציא", ו"על אכילת מצה", וכך היה אפשר לברך שתי ברכות מקבילות על מרור; "בורא פרי האדמה", ו"על אכילת מרור". ויש להעיר, כי המשך הפיוט הנ"ל הוא "ושאין לומר שתי ברכות כאחת [על] שתיה או אכילה", שפירושו "ואם תאמר, אמאי תקנו לאכול את הכרפס בשביל לפטור בברכתו את המרור, יברכו על המרור בעצמו שתי הברכות; 'בורא פרי האדמה', ו'לאכול מרור'. על זה אמר שאין מברכין שתי ברכות כאחת, לא על משקין ולא על אוכלין, לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות [פסחים קב:]. ולשיטתו כתב לעיל בהלכותיו שמברך 'המוציא' על השלימה, ו'לאכול מצה' על הפרוסה" [לשון עיון תפלה בסידור אוצר התפלות ב, קכו.]. ולכך נתכוונו תוספות [פסחים קטו. סד"ה והדר] במה שכתבו "ולא שייך כאן חבילות אלא בתרי מילי". ואיך שייך לומר לפי הפייטן הזה "מה בכך, יברך 'בורא פרי האדמה', 'על אכילת מרור'", כאשר הפייטן להדיא שלל זאת. וי"ל בזה.

(173) לשון הגמרא [שם] "צריך שני מיני בשר; אחד זכר לפסח, ואחד זכר לחגיגה", ופירש רשב"ם [שם] "שני מיני בשר - צלי כנגד הפסח, ומבושל כנגד חגיגה".

(174) כי "זכר" רק שייך בדבר שאינו נמצא לפנינו בעין, וכפי שכתב רש"י [ויקרא כו, מב] "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח". ובגו"א בראשית פ"ו אות טו [קלב:] כתב: "ומהאי טעמא אין צריך לומר על צדיק 'זכר צדיק לברכה' [משלי י, ז] רק כשמזכיר אותו אחר מותו, שזה נקרא זכירה".

(175) כגון, אין עושין זכר למצות עליה לרגל, הקהל, פרה אדומה, ביכורים, וכיו"ב. אמנם מצינו כמה מצות שעושים להן זכר, וכגון, אמרו במשנה [סוכה מא.] "בראשונה היה הולבל ניטל במקדש שבעה, ובמדינה יום אחד. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה, זכר למקדש". ועוד אמרו [מנחות סו.] שספירת העומר היא "זכר למקדש". אמנם זה לא קשיא, שאין זה זכר למצוה, אלא זכר למקדש, וכמו שאמרו בגמרא בסוכה [שם] "מנא לן דעבדינן זכר למקדש. אמר רבי יוחנן, דאמר קרא [ירמיה ל, יז] 'כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין להּ', 'דורש אין להּ', מכלל דבעיא דרישה".

(176) אודות שג' מצות אלו שייכות ומתייחסות להדדי, כן כתב למעלה פל"ו [תרסח:], וביאר ש"ג' מצות אלו, שהם פסח מצה ומרור, הם רומזים זכות שלשת אבות". ולהלן פנ"א כתב: "לפיכך צוה לעשות אלו שלשה דברים בלילה הזה, כי אלו שלשה דברים תלויים זה בזה; כי מצד שהיו משועבדים במצרים והיו בעבדות גדול [מרור], ראוי שיהיו נגאלים [מצה], ומי ששעבד אותם ראוי לעונש [פסח], וזהו פסח מצה ומרור שנאכלים". ולהלן תחילת פ"ס ביאר בכמה אופנים את שייכותן של ג' מצות אלו להדדי, עיי"ש. וראה להלן פנ"א הערה 92.

(177) כיום מהתורה, ומקיימים מצות מרור מדרבנן [פסחים קכ.], ולא מקיימים כלל מצות פסח.

(178) והנה לא ביאר כיצד מצות חגיגה שייכת לגדר זה [שהרי אחד משני התבשילין הוא זכר לחגיגה]. אך ברי הוא ש"זכר לחגיגה" שאמרו כאן אינה לחגיגה של ג' רגלים, שעליה נאמר [שמות כג, יד] "שלש רגלים תחוג לי בשנה", והרמב"ם [ספר המצות מ"ע נב] והחינוך [מצוה פח] למדו מפסוק זה למצות חגיגה בכלל. אלא הכוונה היא לחגיגה של יד ניסן [תוספות פסחים קיד:], שכאשר מקריבים את הפסח ביום ארבעה עשר בניסן, מקריבים עמו שלמים, והיא הנקראת חגיגת ארבעה עשר [רמב"ם הלכות קרבן פסח פ"י הי"ב], והיא אינה מצוה לעצמה, אלא כדי שיהא הפסח נאכל על השובע, וכפי

שכתב המאירי [פסחים סט:], וז"ל: "חגיגה זו הנזכרת במשנתנו [שם]... היא הנקראת חגיגת ארבעה עשר. ואף על פי שעליה נאמר בתורה [דברים טז, ב] 'וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר', אינה מצוה לעצמה, אלא כדי שיהא הפסח נאכל אכילת שובע. מפני שהפסחים לא היו באים אלא זכר ושה ותמים ובן שנה, ולא היו מצוים מהם כל כך, ומתוך כך היו הרבה נמנין על פסח אחד, ולא היה מספיק להם לאכילת שובע, ומתוך כך רמזה תורה להקריב שלמי חגיגה שתצטרף עם הפסח, עד שיהא הפסח נאכל על השובע". לכך חגיגה של יד ניסן בודאי שייכת לקרבן פסח, שוקרבן פסח שייך למצה. וראה להלן פס"ב הערה 219.

(179) פירוש - אין הזכרון לקרבן פסח וחגיגה זכר למצות שהיו נוהגות בזמן הבית [דעל זה תיקשי לך שלא מצינו כן בשאר מצות]. אלא הזכרון הזה הוא כדי שנקיים ג' מצות אלו ביחד, ולענין זה זכרון בעלמא מהני.

(180) לשון הרא"ש [פסחים פ"י סימן ל]: "מאותן שלש מצות יבצע השניה לשנים, וישמור החציה לאפיקומן, ויניח חציה בין שתי השלימות, ועל הראשונה יברך 'המוציא', ועל הפרוסה יברך 'על אכילת מצה'". והמחבר [או"ח סימן תעג ס"ו] כתב: "ויקח המצה האמצעית ויבצענה לשתים, ויתן חציה לאחד המסובין לשמרה לאפיקומן, ונותנין אותה תחת המפה, וחציה השני ישים בין שתי השלימות". והמשנ"ב שם ס"ק נז כתב: "ואמר 'האמצעית', כי ברכת 'אכילת מצה' העיקר עלה קאי, וברכת 'המוציא' שמברך מתחלה קאי על העליונה המונחת לפניו".

(181) לשונו להלן פנ"א: "ואמרו ז"ל בפרק ערבי פסחים 'לחם עוני', שעונין עליו דברים הרבה. דבר אחר, 'לחם עוני', מה דרכו של עני בפרוסה, אף כאן בפרוסה. פירוש, אף על גב שפשט הכתוב שתקרא מצה 'לחם עוני' שהיא משוללת מכל שאור, ואין לה דבר רק עומדת בעצמה, הוקשה להם, למה צריך למיכתב 'לחם עוני', פשיטא, ידעינן שכל מצה שאין בה שאור שהיא עניה, ולמה הוצרך למיכתב 'לחם עוני'. אלא לכך כתיב 'לחם עוני', לומר שעונין עליו דברים הרבה. פירוש שהמצה מתפרסם על ידה יציאת מצרים. ואל תקשה, הרי גם על הפסח והמרור עונין עליו דברים, שהרי אומר 'פסח שאנו אוכלין', 'מרור זה וכו'' [הגדה של פסח]. אין זה קשיא, כי יציאת מצרים וכל ההגדה יספר על הלחם, לפי שהלחם מגיד לך יציאת מצרים, לא הפסח, שאינו יציאה, רק שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל [שמות יב, כז]. והמרור 'וימררו את חייהם בעבודה קשה' [שמות א, יד]. אבל המצה היא היציאה, כדכתיב [דברים טז, ג] 'שבעת ימים תאכל מצות כי בחפזון יצאת ממצרים וכו''. ונמצא כי המצה היא עיקר, כי הכל תלוי ביציאה. שהרי

מה שפסח על בתי בני ישראל נמשך אל היציאה. וכן 'וימררו את חייהם' אין זה עיקר, אבל העיקר היא היציאה, שממנה נמשך הכל. לכך ראוי לספר הגדה על המצה. לכך תקרא המצה 'לחם עוני', שעונין עליו דברים. ומפני שלפי מדרש הזה קשה דהוי למכתב 'לחם עניה', מה 'לחם עוני', לכך דרשו גם כן 'מה דרכו של עני וכו''. ובמדרש הזה נמי לא סגי, דאם כן לכתוב 'לחם עני', מה 'עוני', אלא תרווייהו שמעינן מיניה".

(182) פירוש - שילוב שני המאמרים האלו ["שעונין עליו דברים הרבה", "מה עני שדרכו בפרוסה, אף כאן בפרוסה"] מחייב שבוצעים את המצה לפני אמירת ההגדה, כדי שרבוי הדברים של ההגדה יאמר על מצה פרוסה. וכן כתב שו"ע הרב [או"ח סימן תעג סל"ו] "ומקצתה השני צריך להחזירו לקערה וליתן אותו בתוך שתי מצות השלמות, כדי לומר עליו ההגדה. לפי שצריך לומר ההגדה על מצה הראוי לצאת בה ידי חובתו, שנאמר [דברים טז, ג] 'תאכל עליו מצות לחם עוני', ודרשו חכמים [פסחים קטו:] שעונין עליו דברים הרבה. ומתוך שנאמר 'לחם עני' חסר וא"ו, דרשו חכמים [שם] 'לחם עני', מה דרכו של עני בפרוסה, אף כאן בפרוסה. שהמצה שיוצא בה ידי חובתו לא תהיה שלימה, אלא פרוסה, ועליה יאמר ההגדה" [בהערה הקודמת מבואר שהמהר"ל אינו מבאר דרשת "מה דרכו של עני בפרוסה" מחמת חסרון וא"ו, אלא מחמת שלא נאמר "לחם עניה"]. אמנם הב"י [או"ח סימן תעג ס"ו] הביא בשם הכלבו טעם אחר, וז"ל: "כתב הכל בו [הלכות פסח יב.] המנהג לחלקה קודם שיקרא ההגדה, כדי שיאמר עליה 'הא לחמא עניא', מה לעני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה". אך המהר"ל מבאר שאין משום אמירת "הא לחמא עניא" בלבד, אלא משום שאמירת ההגדה צריכה להעשות על מצה שראוי לצאת בה ידי חובתו.

פרק נא

(1) בעיטור הלכות מצה ומרור [סד"ה מזגו לו כוס שני (עמוד 268)] ובראבי"ה [מהדו"ק סימן תקכה, סוף אות יט] מובא הנוסח "כהא לחמא". ובמנהגי ר"א טירנא [עמוד מז (הוצאת מכון ירושלים)] כתב לומר "כהא לחמא" או "הא כלחמא". ובהגדה שלמה [עמוד ז ציון 50], ובהגדת הגאונים והרמב"ם [עמוד לא] הביאו מקורות נוספים לומר "כהא". והטעם לגרוס כן מבואר במג"א [סימן תעג ס"ק כד], וז"ל: "דיש שאין רוצין לומר 'הא לחמא', משום דאין זה אותו הלחם ממש שאכלו ישראל... [ד]אנו אופין מצות חדשות, ואין שייך לומר 'הא לחמא וכו''. לכן האומר... 'כהא לחמא' לא הפסיד". וכן הפרי מגדים באשל אברהם שם [אות כד] חיזק נוסח זה. וראה הערה הבאה.

(2) לשון הפסוק [שם] במילואו הוא "ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה' מלוא העומר ממנו למשמרת לדורותיכם למען יראו את הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר בהוציאי אתכם מארץ מצרים". וכן כתב בדרכי משה [או"ח סימן תעג אות יז]: "כתב מה"ר אברהם מפראג דאין לשבש ולומר 'כהא לחמא', או 'הא כלחמא', אלא 'הא לחמא', על שם המקרא 'למען יראו את הלחם וגו'". וכוונת הדברים מתבארת במג"א [סימן תעג ס"ק כד], וז"ל: "מביא ראיה דכתיב בקרא 'למען יראו את הלחם אשר האכלתי וגו'', והרי אין זה הלחם שאכלו, שהרי אותו שאכלו כבר אכלוהו, אלא דוגמת הלחם, הכי נמי דוגמת הלחם". והדרישה [או"ח סימן תעג ס"ק ו] כתב: "אף על גב שהפסוק 'למען יראו וגו'' אמן [פירושו על המן] שאכלו במדבר קאי, ולא אמצות שאכלו במצרים, מכל מקום מייתי שפיר ראיה, כמו שכאן נאמר 'למען יראו את הלחם', אף שלא מלחם זה אכלו, כיון שממין הלחם הזה אכלו שייך לומר עליו 'למען יראו את הלחם', ולא 'כלחם', הכי נמי דכוותיה במצה".

(3) מה שכתב כאן "מאמר זה סדרו חכמים ז"ל" אין כוונתו לחז"ל בגמרא או במדרש, כי לא נמצא כן בגמרא או במדרש, וכמו שכתב הרוקח [בפירושו להגדה]: "בבא זו לא אשכחנא בכוליה תלמודא היכי מיתנייא". וכן הרשב"ץ [בפירושו להגדה] כתב: "זאת הפיסקא לא נזכרה בשום מקום מדברי חז"ל, לא בתלמוד ולא במדרש". ובמאמר חמץ פכ"ז [בספר יבין שמועה לרשב"ץ (עמוד קו)] כתב: "ובמשנה ולא בגמרא לא נזכר 'הא לחמא עניא'". אלא כוונתו לחכמים שערכו את ההגדה.

(4) "פירוש, אומר עליו הגדה" [ר"ח פסחים קטו:]. ורש"י [פסחים לו.] כתב: "שגומרים עליו את ההלל, ואומר עליו הגדה". ולהלן [לאחר ציון 101] יבאר דרשה זו. ולכך צריך לומר ההגדה על מצה הראויה לצאת בה ידי חובה [שו"ע הרב או"ח סימן תעג סל"ו], וכן צריך שהקערה שיש בה המצות תהיה לפניו בשעה שאומר ההגדה [טור או"ח סימן תעג ס"ז]. וגדולה מזו, שהר"י פרלא לרס"ג מ"ע לג הוכיח מדברי הראשונים שאף בדיעבד אם אין לו מצה ומרור, אין עליו חיוב סיפור יציאת מצרים, שהמצה מעכבת. ובקובץ שיעורים [פסחים קח: אות ריג] כתב שנשים חייבות בהגדה [חינוך מצוה כא], אע"פ שזו לכאורה מצות עשה שהזמן גרמא, כיון שהוקשה ההגדה למצה, והואיל ונשים חייבות באכילת מצה [פסחים מג:], לכך הן חייבות בהגדה [אמנם המנ"ח מצוה כא אות י העלה סברה זו ודחאה]. וראה להלן הערות 6, 104.

(5) זהו המשך המאמר "כל דכפין ייתי וייכול". ובגמרא [תענית כ:] אמרו על רב הונא "כי הוה כרך ריפתא, הוה פתח לבביה ואמר, כל מאן דצריך ליתי וליכול" [והרוקח

בפירוש ההגדה ביאר שגמרא זו היא המקור לאמירת "הא לחמא עניא"]. ואודות שיש קריאה אל הלחם, כן נאמר [בראשית לא, נד] "ויזבח יעקב זבח בהר ויקרא לאחיו לאכול לחם ויאכלו לחם וגו'". וכן [שמות ב, כ] "ויאמר אל בנותיו ואיו למה זה עזבתן את האיש קראן לו ויאכל לחם" [ראה להלן הערה 128]. וכך הוא סדר השתלשלות הדברים; (א) מתחיל בתיאור הלחם ["הא לחמא עניא"]. (ב) קורא את הקרואים אל הלחם ["כל דכפין ייתי וייכול"]. (ג) אומר את ההגדה על הלחם ["מה נשתנה"].

(6) מוסיף כאן שלא רק שצריך שהדברים יאמרו על הלחם, אלא גם "שיהיה **נראה** שכל מה שיאמר אחר כך הוא על הלחם". והוכרח להוסיף כן, כי ההגדה תיאמר על הלחם גם ללא הקדמת "הא לחמא עניא", שהרי ההגדה נאמרת רק כאשר "יש מצה ומרור מונחים לפניך" [מכילתא שמות יג, ח]. לכך בהכרח לומר שהקדמת "הא לחמא עניא" נועדה להראות "שכל מה שיאמר אחר כך הוא על הלחם". וביאור הענין הוא על פי דבריו להלן פנ"ג [לאחר ציון 116], שכתב: "מה שזכרה התורה... שאלת שאינו יודע לשאול אצל מצה [רש"י שמות יג, ז], לפי שכל אחד זכרה התורה במקומו הראוי לו. כי מי שאינו יודע לשאול, מפני שאינו יודע דבר, והמצוה היא לספר ולפרסם יציאת מצרים בליל היציאה, ולכך קבעה התורה זה אצל מצה, שאז המצוה לפרסם יציאת מצרים. כמו שדרשו [מכילתא שמות יג, ח] 'ואמרת אליו בעבור זה' [שמות יג, ח], לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך". הרי האמירה על הלחם היא משום פרסומא ניסא. והעומק בזה ש"על הלחם" אינו רק ציון תנאי לאמירת יצ"מ ["שאז המצוה לפרסם יציאת מצרים"], אלא ש"על הלחם" גופא הוא חלק מפרסום הנס. וכן להלן [לפני ציון 104] כתב: "המצה, מתפרסם על ידה יציאת מצרים". והטעם הוא כי הלחם עצמו מורה על חירות [כמו שיבאר בסמוך], ולכך כל הדיבורים על יצ"מ מקבלים חיזוק וסיוע מהמצה המונחת לפניך, ושניהם ביחד [הדיבורים והמצה] מספרים את יציאת מצרים. והואיל וסיפור יצ"מ צריך להעשות בפרסום, לכך בעי "שיהיה **נראה** שכל מה שיאמר אחר כך הוא על הלחם". וראה למעלה פ"ב הערות 47, 51, ופמ"ח הערה 276 אודות פרסום הנס שיש בסיפור יציאת מצרים. וראה להלן הערה 103, ופנ"ג הערות 110, 122. וצרף לכאן דברי הגר"א [או"ח סימן תל ס"ק ב] שאין לקרוא את ההגדה בשבת הגדול [שהיא לפני פסח] מטעם "שלא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך". ובספר המנהיג הלכות פסח, עמוד תפה, כתב: "וזה שנהגו ללעוז שני המקראות הראשונים, משום הכר ולפרסם הנס".

(7) הנאמר מיד לאחר המאמר "הא לחמא עניא", והוא התחלת ההגדה [פסחים קטז. "מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו"].

(8) כי הכל נמשך אחר ההתחלה, והואיל והתחלת ההגדה היא באמירת "הא לחמא עניא", לכך גם המשך ההגדה נמשך אחר זה, והכל מתייחס ללחם שהתחלנו בו. ואודות שהכל נמשך אחר ההתחלה, כן נתבאר בספר זה הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה פל"ט הערה 164, קחנו משם [וראה להלן פס"א הערה 127]. ובפסקי הריא"ז [פסחים קטז:] כתב: "ונהגו העם לומר מתחלה 'הא לחמא עניא', שנאמר 'לחם עוני', לחם שעונין עליו דברים". והם הם דברי המהר"ל.

(9) בא לבאר מדוע מאמר זה נאמר בלשון ארמית. וכן בפירוש הקדמון להגדה [מודפס בתורת חיים - הגדה של פסח], כתב בתחילת פירושו: "כל בבות דאגדת פסח נאמרים בלשון עברי, לבד מבבא ראשונה שהיא בלשון ארמית". והאברבנאל בספרו זבח פסח על ההגדה [בשאלתו הראשונה, הנקראת "שער ראשון"] כתב: "למה סידרו חז"ל המאמר הראשון מההגדה בלשון ארמי 'הא לחמא עניא וכו'', ושאר המאמרים שבהגדה באו כולם בלשון הקודש. והיה ראוי שיהיו המאמרים כולם באופן אחד; אם בלשון הקודש, ואם בלשון ארמי מתחילה ועד סוף". והרבה מפרשי ההגדה עמדו על שאלה זו [ראה ב"הגדה של פסח עם תורת הראשונים" (עמודים כד-לא)].

(10) פירוש - אין מאמר זה חלק מההגדה, אלא זהו ציטוט מדברי בעל הבית הנאמרים לפני ההגדה, שקורא לאנשי ביתו כדי לספר להם את ההגדה. וראה הערה הבאה ולהלן הערה 120.

(11) לכאורה כך כתב הריטב"א [בפירושו להגדה], וז"ל: "תיקנו אותו בלשון בבלי, כדי שיבינו הכל, כי בזה הלשון היו מדברים ורגילין בו", ושם בציון 2 הביאו ראשונים נוספים שביארו כן. וכן הראבי"ה פסחים סימן תקכה [אות כ במהדורת דבליצקי] כתב: "ונהגו העם לומר 'הא לחמא עניא' בלשון ארמית, שלשונם היה לשון ארמית, כדי שיבינו הנשים והתינוקות". אך לאחר ההתבוננות המהר"ל אינו מבאר כראשונים הנ"ל, שהרי לא הזכיר בדבריו כלל ענין של הבנה, אלא כתב שהואיל ומלים אלו הם ציטוט מדברי בעל הבית, ממילא "הוא בלשון שדרך לדבר אל בני ביתו", ולכך הוא "בלשון ארמי". אך אם היה מבאר כראשונים הנ"ל, לשם מה כתב "הוא בלשון שדרך לדבר אל בני ביתו", היה לו רק לומר "ולפי שאין זה רק דברי בעל הבית, שקורא את הכל אל הלחם כדי לספר עליו הגדה, הוא בלשון ארמי", והמלים "הוא בלשון שדרך לדבר אל בני ביתו" אינן מוסיפות דבר. ועוד יש להעיר על הראשונים הנ"ל, שאם "הא לחמא עניא" נאמר בארמית

כדי שיבינו הכל, מדוע לא חששו כן בנוגע להגדה עצמה, שכל ההגדה תאמר בארמית כדי שיבינו הכל. ואכן הרמ"א [שו"ע או"ח סימן תעג ס"ו] כתב: "ויאמר בלשון שמבינים הנשים והקטנים, או יפרש להם הענין. וכן עשה ר"י מלונדר"י כל ההגדה בלשון לע"ז כדי שיבינו הנשים והקטנים". ואם כן מאי שנא המאמר "הא לחמא עניא" שאמרוהו בארמית, מכל ההגדה שגם כן יש לאומרה בלשון שהכל יבינו. אך לפי המהר"ל לק"מ, שהאמירה בארמית אינה כדי שיבינו הכל, אלא שזהו ציטוט מדברי בעל הבית, וממילא "הוא בלשון שדרך לדבר אל בני ביתו", ולא משום הבנה נגעו בה. אך ההגדה עצמה, שכבר אינה מדברי הבעל הבית, נאמרת בלשון שאמרוה חכמים.

(12) פסחים לו: "תנו רבנן, 'לחם עוני', פרט לחלוט ["חשיבות הוא" (רש"י שם)] ולאשישה ["גלוסקה גדולה" (רש"י שם), והובא להלן לאחר ציון 113]. יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא בפת הדראה ["שניטל כל הדרה, דהיינו פת קיבר" (רש"י שם)], תלמוד לומר [שמות יב, כ] 'מצות' 'מצות' ריבה, ואפילו כמצות של שלמה ["שהיה מעונג, כלומר סולת נקיה" (רש"י שם)]". והרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"ה] כתב "וכן פת סולת נקייה ביותר הרי זו מותרת, ויוצא בה ידי חובתו בפסח, ואין אומרין בה אין זה לחם עוני". וכן הוא בשו"ע [או"ח סימן תנד ס"א]. וראה למעלה פ"נ הערה 72 במה שהוקשה שם מדבריו כאן, ולהלן הערה 115.

(13) לשון הריטב"א [על הגש"פ]: "למה נקרא 'עניה', והלא אפילו כמצה של שלמה היא מותרת". והאברבנאל בשאלתו השניה [הנקראת "שער שני"] כתב: "למה קראו המצה 'לחם עוני', כי היא בעצמה כפי מה שנהגו בה בני ישראל לבנה ויפה". וכן הקשה בפירוש קדמון [הנדפס ב"תורת חיים" על הגש"פ]. ויש להקשות, כי לכאורה הגמרא עצמה [פסחים לו:] עוררה קושיא זו, ותירצה עליה. שאמרו שם "אפילו כמצות של שלמה. אם כן מה תלמוד לומר 'לחם עוני', פרט לחלוט ולאשישה". הרי שהגמרא הקשתה שאם מצת שלמה היא כשרה, לשם מה נאמר "לחם עוני", ועל כך הגמרא תירצה שזה בא למעט חלוט ואשישה, וכיצד יתכן שהמהר"ל מקשה קושיא שהגמרא עצמה הקשתה ותירצה [קושית ידידי רבי שלמה אייזנטל שליט"א]. ויש לומר, שהגמרא עסקה במיעוט מ"לחם עוני", והמהר"ל עוסק במשמעות של "לחם עוני". דמה שנוגע למיעוט, בזה ביארה הגמרא שגזה"כ "לחם עוני" ממעט לחם של חשיבות ונכבדות, ולא מצת שלמה. וכן כתב המאירי [פסחים לו:], וז"ל: "אפילו כמצתו של שלמה, רצה לומר כל אחד כפי מה שרגיל בו. ולא נאמר 'עוני' אלא למיעוט האשישה, שהיא גדולה ונכבדת, עשויה שלא כדרך הרגיל, להתכבד בה לפני גדולים". אך עד כמה שנוגע למשמעות הפסוק, בזה

מעיר המהר"ל איזה עוני יש במצת שלמה, דבמה מתבטא שהיא לחם עוני. ובקיצור, שאלת הגמרא היתה שאם מצת שלמה כשרה, **לשם מה נאמר** "לחם עוני" ["אם כן מה תלמוד לומר 'לחם עוני', פרט לחלוט ולאשישה" (לשון הגמרא)]. אך שאלת המהר"ל היא שאם מצה שלמה כשרה, **כיצד יש בזה** "לחם עוני".

(14) מעין כן פירשו הריטב"א ורבינו שם טוב ן' שם טוב, ודבריהם יובאו בהערה הבאה.

(15) לשון הריטב"א [על הגש"פ]: "נקרא 'לחם עוני' מפני שהמצה מתקבצת ומתחסרת, ואינה מצלחת כמו החמץ. כי מעוגה אחת של עיסה רבוכה תאפה עוגת חמץ גדולה עד מאוד". ורבינו שם טוב ן' שם טוב כתב [בפירוש ההגדה, ומובא בהגש"פ עם תורת הראשונים עמוד כז.]: "וטעם 'לחמא עניא'... מפני שלא נתחמץ ואינו עולה וגדל כמו החמץ, כמו העני הערום מן הנכסים כמו שנולד".

(16) כמו שאמרו במשנה [פסחים מח:] "תפח תלטוש בצונן", ופירש רש"י [שם] "תפח - הבצק בידה, שהיא רואה שרוצה לתפוח". הרי החמץ תופח. והפרי מגדים [משבצות זהב סימן תסא ס"ק ו] כתב: "נעשה [הבצק] גבוה למעלה כהר ודבר עגול, זה מורה על חימוץ". ובספר החינוך מצוה קיז כתב: "עוד שמעתי טעם באיסור שאור ודבש [ויקרא ב, יא], לפי שהשאור מגביה עצמו... לרמוז [משלי טז, ה] 'כי תועבת ה' כל גבה לב'".

(17) אודות שהעני הוא נמוך, כן מוכח ממה שתיבת "מך" מורה על עניות ["וכי ימוך אחיך" (ויקרא כה, כה)], ומורה על נמיכות שבלשון חכמים [רד"ק ספר השרשים שורש מכך]. והמלבי"ם [ויקרא כה, כה] כתב: "וכי ימוך אחיך. שרשו מוך או מכך. ומשתתף עם נמוך שבלשון חז"ל, שירד ממדרגתו. ובמדרש רבה ויקרא [לד, ו] ח' שמות נקראו לו לעני וכו', מך שהוא מך לפני כל, עשוי כמין אסקופה התחתונה". ומכך מוכח שהעני הוא נמוך.

(18) לשונו בדרשת שבת הגדול [רטז.]: "כי העובד השם יתברך הוא נכנע, ולפיכך קרבנו מנחה [ויקרא ו, ז], שהמנחה שפלה, שהרי היא מצה ולא חמץ [שם פסוקים ט-י], וזה כי הנכנע לא הוגבה, כמו החמץ".

(19) כן כתב האבודרהם [עמוד רכא], וז"ל: "פירש הרב רבי יוסף האזובי בשם בן עזרא שהיה שבוי בהודו, והיו מאכילין אותו לחם מצה, ולא נתנו לו לעולם חמץ. והטעם מפני שהוא קשה ואינו מתעכל במהרה כחמץ, ויספיק ממנו מעט. וכן היו עושים המצרים לישראל". לכך מצה נקראת "לחמא עניא", כי זהו מאכל עניים, שאוכלים מצה שקשה לעיכול, כדי שלא יצטרכו לקנות הרבה מזונות. וכן הובא בארחות חיים [מודפס גם בתורת חיים על הגש"פ עמוד טז]. וכן הובא בפירוש רבינו שלמה ב"ר אברהם [הגש"פ

עם תורת הראשונים, עמוד כז.], ויובא בהערה 21. ולהלן צירף את דברי הרמב"ן [שיובאו גם בסמוך הערה 25] לשיטה זו, וכמבואר להלן הערה 118.

(20) מיישב בזה השאלה שהובאה באבודרהם [עמוד רכא, לפני שהביא את דברי רבי יוסף האזובי], וז"ל: "ואם תאמר, מהו 'די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים', כי [שמות יב, לט] 'ויאפו את הבצק' לא היה אלא אחר יציאת מצרים". ועל כך מבאר שלא מדובר במצת מצוה שישראל אכלו בצאתם ממצרים, אלא במצה שהמצריים האכילו את ישראל למשך שעבודם.

(21) כן כתב גם בפירוש רבינו שלמה ב"ר אברהם [הגש"פ עם תורת הראשונים, עמוד כז.], וז"ל: "ראיתי מפרשים זה המאמר לפי שהמצרים היו נותנים להם לישראל לחם מצה כאשר יעבדו עבודת המלך, יען יסתפקו במעט ממנו להיותו קשה העיכול. ולא ישר בעיני, כי זה לא נמצא בפסוק ולא בתלמוד".

(22) "ואדרבה" שלא רק שלא נמצא בשום מקום שהמצריים היו מאכילים את ישראל מצה, אלא מצינו להיפך, שהמצריים לא היו מאכילים את ישראל כלל.

(23) וכן רש"י הביאו [במדבר יא, ה]. וחזינן מזה שהמצריים לא סיפקו לישראל את מאכלם [ק"ו ממה שלא נתנו לישראל תבן], ואיך נאמר שהיו מאכילים את ישראל מצות. ובהגדת מכון מהר"ל הערה 8 כתבו כאן: "ונראה דהראשונים הנ"ל סבירא להו דכיון שאכילת המצה היתה לתועלת העבדות, נתנוה המצריים לישראל". וזה אינו, שהרי גם נתינת התבן היתה לתועלת העבדות, ועכ"ז המצריים לא סיפקו לישראל את התבן, ומדוע שיתנו לישראל מצה.

(24) פירוש - שהוא מאכל של עניים.

(25) פירוש - איזו נתינת טעם היא זו, שיש לאכול מאכל של עניים, משום ש"בחפזון יצאת מארץ מצרים". והרמב"ן שם [דברים טז, ב] עמד על קושי זה, וז"ל: "ובאר בכאן דברים רבים; כי הזכיר במצה שתהיה לחם עני, להגיד כי צוה לזכור שיצאו בחפזון, והיא עני, זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ. והנה תרמוז לשני דברים ["(א) שיצאו בחפזון ולא הספיק בצקם להחמיץ. (ב) שאכלו לחם עוני זה במצרים, כי המצה הוא מאכל עניים, שאין להם שהות להמתין עד שיחמץ בעבור רעבונם" (לשון הרב שעועל שם)]. וכן אמרו 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים'". וראה להלן ציונים 49, 69. ולהלן [לאחר ציון 115] הביא דברי הרמב"ן האלו.

(26) על פי מאמרם [שבת קב:] "אין עניות במקום עשירות". והנה הקשה כאן שלש קושיות; א) המצריים לא נתנו תבן לישראל, ואיך יתנו מצות לאכילתם. ב) איך החפזון

הוא סבה לאכילת לחם עוני. ג) מדוע המצה, המורה על הגאולה, תיקרא בשם "עוני", והרי אין עניות במקום עשירות הגאולה. ושתי הקושיות הראשונות הן על ההסבר השני שהביא למעלה [ש"לחם עוני" הוא על שם הלחם שעניים אוכלים משום שאינו מתעכל במהרה]. והקושיא השלישית היא גם על הסברו הראשון שהביא למעלה [ש"לחם עוני" הוא על שם שהמצה נמוכה, כפי שהעני הוא נמוך]. ולמעלה [לפני ציון 21] כתב: "והם דברים שיכחיש הכתוב והאמת", וכוונתו ברורה; שתי הקושיות הראשונות הן הכחשה מצד הכתוב, והקושיא השלישית היא הכחשה מצד האמת. ומחמת קושיות אלו המהר"ל דוחה את שני ההסברים שהביא למעלה, ויבאר מעתה את הסברו.

(27) כמו שאמרו בגמרא [פסחים לה.] "עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש ["דלא נתן בה מים" (רש"י שם)], אין חייבין על חימוצה כרת ["דמי פירות אין מחמיצין" (רש"י שם)]... מאי טעמא... דאמר קרא [דברים טז, ג] 'לא תאכל עליו חמץ וגו'', דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, חייבין על חימוצו כרת. והא הואיל ואין אדם יוצא בה ידי חובתו, דהויא ליה מצה עשירה ["ורחמנא אמר 'לחם עוני'" (רש"י שם)], אין חייבין על חימוצה כרת". הרי ש"לחם עוני" ממעט "מצה עשירה", שהיא מצה שנילושה במי פירות [ולא במים]. וכן השו"ע [או"ח סימן תסב ס"א] כתב: "מי פירות בלא מים אין מחמיצין כלל. ומותר לאכול בפסח מצה שנלושה במי פירות, אפילו שהתה כל היום, אבל אין יוצא בה ידי חובתו, מפני שהיא מצה עשירה, וקרא כתיב 'לחם עוני'" [ראה להלן הערה 43]. והולך להוכיח ממצה עשירה מהו לחם עוני. וזהו כדרכו ש"ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, וראה למעלה פכ"ה הערה 45, פמ"ה הערות 36, 62, פמ"ו הערה 128, ולהלן פנ"ג הערות 89, 90]. ולהלן פנ"ג [לאחר ציון 88] כתב: "כי ההפכים יש להם ידיעה אחת, כי מן הטוב ניכר אותו שהוא רע, שהוא הפכו". לכך מהבנת "מצה עשירה" נשכיל לדעת מהו "לחם עוני".

(28) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [מו"ק כד:] "עניים בני שלש, עשירים בני חמש", ופירושו שמספידים קטנים בני עניים שמתו מהיותם בני שלש שנים, ובני עשירים מהיותם בני חמש. ופירש רש"י [שם] "עניים בני שלש - לפי שהעני מצטער על בניו יותר מן העשיר, לפי שאין לו שמחה אחרת". וצרף לכאן את הנאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ודרשו על כך חכמים [ברכות נד.] "בכל מאודך - בכל ממונך". הרי שממונו של אדם הוא ה"מאוד" [התוספת] שיש לאדם, ומכך שמעינן שהעני שאין לו ממון, הרי הוא בלא ה"מאוד" [התוספת], אלא הוא "רק עצמו וגופו" [מפי בני האברך המופלג הרה"ג רבי משה יונה שליט"א]. ועוד אודות שהעושר

הוא נידון כתוספת, הנה אמרו חכמים [כתובות סו:] "מלח ממון חסר", ופירש רש"י [שם] "הרוצה למלוח ממונו, כלומר לגרום לו שיתקיים, יחסרנו לצדקה תמיד, וחסרונו זהו קיומו". ובנתיב הצדקה ס"פ ב [א, קעג.] כתב: "כי העושר, שהוא רבוי הממון, הוא דבר תוספת. וכל תוספת ראוי אליו ההעדר, כי דבר נוסף הוא. ומפני שהוא דבר נוסף, ראוי לקבל חסרון והעדר, כמו שאמרו בכל מקום [חולין נח:] 'כל יתר כנטול דמי'. ולפיכך אמר 'מלח ממון חסר', כלומר העושר עומד להתקלקל כמו הבשר שהוא עומד להסריח, והדבר שהוא קיומו, והוא נחשב כמו מלח וקיום אל העושר, הוא כאשר נותן צדקה לאחרים, שנותן לעני קיום בעולם. ובשביל כך השם יתברך גם כן נותן קיום לממון שלו, ולכך 'מלח ממון חסר'" [הובא למעלה פ"ג הערות 34, 50. וראה להלן פנ"ז הערה 102].
לכך העני שאין לו תוספת הממון, נשאר עומד עם "רק עצמו וגופו".

(29) דמות ראיה לזה היא שתיבת "מעיסה" [חלה פ"א מ"ו] פירושה "קמח על גבי מים רותחים" [רע"ב שם]. הרי שעצם העיסה הוא קמח ומים. וצרף לכאן דברי הרמ"א [או"ח סימן תעה ס"א] שכתב "אין המנהג לטבלם [את המצות] במלח בלילה ראשונה", וכתב שם המשנ"ב [ס"ק ד] "דטפי הוא נראה לחם עוני כשאינו טבול במלח". ובשו"ע הרב [שם ס"י] כתב: "יש נוהגין לטבל במלח את הכזית של המוציא ושל אכילת מצה, ובמדינות אלו אין נוהגין כן... מפני חיבוב מצה, לצאת ידי חובתו במצה שאין עמה תערובת טעם אחר כלל". ולפי דברי המהר"ל הדברים מאירים, כי כל ענינה של המצה הוא שאין מצורף אליה שום טעם אחר מעבר לעצם העיסה [הראני לזה ידידי הרה"ג רבי יוסי הלברשטט שליט"א].

(30) בא להעיר ש"לחם עוני" גם ממעט חמץ ושאור, שהרי כך נאמר בתורה [דברים טז, ג] "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני וגו'", וכיצד "לחם עוני" ממעט שני מיעוטים שונים; מצה עשירה, וחמץ ושאור. ועל כך יבאר שלחם של חמץ ושאור הוא יותר עשיר ממצה עשירה, לכך המיעוט של מצה עשירה והמיעוט של חמץ ושאור בני חדא בקתא אינון.

(31) פירוש - כשיש שאור או חמץ, יש בכך הוספה החורגת מההוספה שיש במצה עשירה, כי זו הוספה מעבר לעצם העיסה, כי מעתה יש בעיסה זו ג' דברים; מים, קמח, ושאור או חמץ.

(32) פירוש - במצה עשירה אין הוספה מעבר לעצם העיסה [שהוא משקה וקמח], אלא במקום שיהיו בעיסה מים וקמח, יש בעיסה משקה וקמח.

(33) פירוש - מצה המשוללת ממי פירות היא בודאי משוללת גם מחמץ ושאור, לכך מצה המשוללת משתי ההוספות האלו [משקה וחמץ] היא בודאי "לחם עוני".
(34) כי המצה מורה על חירות, וכפי שביאר למעלה פל"ו [תרנ.] בכמה אנפי, ושם בהערה 55 לוקטו הטעמים שכתב [והובאו להלן הערה 75]. וכן ימשיך לבאר בפרק זה. ולהלן פ"ס [לאחר ציון 123] כתב: "אמנם ענין המצה כבר בארנו לך למעלה ענין המצה, והארכנו בזה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד, באיזה ענין המצה מורה על החירות. ואתה תעיין באותן דברים, כי כולם הם דברי אלקים חיים... והנה לכל הפירושים המצה היא חירות גמור, והתבאר לך למה המצה נקראת 'לחם עוני', ועיין למעלה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד". וראה להלן הערות 40, 98.
(35) כי בן חורין אינו תלוי באחרים, וכמו שכתב בנתיב העבודה ר"פ יח [א, קלב.]: "כי הגאולה היא כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר, והוא יוצא מרשות אחר לחירות". ואילו עני תלוי באחרים, ומחמת כן העני חשוב כמת [נדרים סד:], וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ט אות ז [עט:], וז"ל: "והעני חשוב כמת. לפי שאין לו חיות מצד עצמו, שכל החיים יש להם קיום מצד עצמם בלבד, ואינם צריכים לזולתם. והעני אין לו חיות מצד עצמו, רק מצד אחרים, לכך מצד עצמו הוא חשוב כמת" [הובא למעלה פמ"ה הערה 60]. וראה להלן פ"ס הערה 127.
(36) כן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה פכ"ה [שצה.] כתב: "אחר שהודיע הקב"ה למשה כי בזה השם, שהוא 'אהיה' [שמות ג, יד], יהיה אתם להציל אותם, ואין השם הזה שם של גאולה, רק להושיע אותם בעת צרה. לכך אמר לו [שמות ג, טו] 'כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם וגו'', הודיע למשה כי יאמר להם בזה השם יהיו נגאלים. כי השם הוא שם המיוחד, נקרא שם העצם. וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים. וזהו ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו נתלה בדבר, כי המשועבד הוא תולה בזולתו, אבל הנגאל, שאינו נכנס תחת רשות אחר, עומד בעצמו". ולמעלה פכ"ו [תכח:] כתב: "כי הפשוט עומד בעצמו, אין לו צירוף אל דבר מה, רק עומד בעצמו. וכן ענין הנגאל עומד בעצמו, מבלי שיש לו חבור וצירוף אל אדון שלו. ולא כן המשועבד, שאינו פשוט, כי יש לו צירוף אל אשר הוא משעבד בו. ולפיכך הפשוט העומד בעצמו, ואין לו שום צירוף אל זולתו, הוא ענין חירות". ולמעלה ר"פ לה [תרכב.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם. כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאותם ראוים

שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר. ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבאו ברשות עצמם, בחדש הראשון. כי זה דבר ראשון שיהיה הנמצא ברשות עצמו, כי זה מצד עצם הנמצא שהוא ראשון למה שבמקרה, והבן הדברים האלו מאוד כי הם עיקר גדול מאוד" [ראה להלן פנ"ז הערה 184]. ולמעלה פל"ו [תרנו.] כתב: "כי המצה היא פשוטה, שהרי אין בה שאור, וכל דבר שהוא פשוט מבלי שיצטרף אליו דבר, הוא ענין החירות. שהרי המשועבד יש בו צירוף, שהוא מצטרף אל אשר הוא אדון לו, משעבד בו. ומי שהוא בן חורין עומד בעצמו, אין לו צירוף כלל, רק עומד בעצמו" [ראה להלן הערות 40, 61]. ולמעלה פמ"ג [לאחר ציון 201] כתב: "אומר [שמות ו, ו] 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה'. וכבר התבאר כי כל עצם עומד בעצמו, ואם לא כן הוא מקרה, שאין המקרה עומד בעצמו. והצורה הוא ראוי לעמוד בעצמו. וכאשר היו עומדים ברשות אחרים, ולא היו עומדים בעצמם, היה בטול צורתן שלהם, שעליה מורה השם העצמי. וכבר התבאר מזה גם כן למעלה [פכ"ה] אצל [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם שלחני אליכם', שלכך הזכיר שם המיוחד, לפי שבשם העצם הם נגאלים, לפי שאין שם העצם נסמך, ומצד שם העצם ראוי הגאולה". ולהלן פ"ס כתב: "אין ראוי שתהיה הצורה ברשות אחר, אבל ראוי שתהיה עומדת ברשות עצמה, כי אין עצם נסמך לאחר, רק עומד בעצמו, והצורה היא עצם. וכנגד זה אמר [שמות ו, ו] 'וגאלתי אתכם', שתהיו עומדים ברשות עצמכם, ודבר זה התבאר למעלה אצל 'מה שמו וגו'".

(37) לשונו למעלה פ"ז [שמו.]: "השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ולמעלה פ"ט [תעד.] כתב: "המשועבד הוא תלוי בזולתו". ולמעלה פכ"ו [תכט.] כתב: "המשועבד אינו פשוט, כי יש לו צירוף אל אשר הוא משעבד בו". ולמעלה פל"ו [תרנו.] כתב: "המשועבד יש בו צירוף, שהוא מצטרף אל אשר הוא אדון לו, משעבד בו". ולהלן פס"ז כתב: "כי לשון 'אלקי אלהים' [דברים י, יז] משמע צירוף, אחר שהוא אדון לנמצא ההוא. ואלו שני דברים, האדון ומי שהוא אדון לו, הוא ענין צרופי". ובגו"א שמות פט"ו אות כב [שה.] כתב: "מקדש של מטה בשם א"ד הכין אותו, כי מקדש של מטה במה ששכינתו למטה עם הנמצאים מצטרף הוא יתברך אל הנמצאים, והוא אדון להם. לכך אמר 'מקדש א"ד כוננו ידיך' [שמות טו, יז], שם א"ד, והוא לשון אדנות, כי האדון מצטרף אל העבד... ומקדש של מטה פעל אותו שם א"ד, כי בו יש לו צירוף אל הבריות למטה". ובנצח ישראל פכ"ג [תפג.] כתב כן בביאור הדעה [ברכות לא.] שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, וז"ל: "כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו...

צריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה... שהעבד יש לו צירוף אל האדון, והוא עבד לאדון הכל, וזהו צירוף וחבור אל העלה יתברך. לכך יש לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ששמח בשביל שהוא עבד מקבל גזירותיו ומצותיו עליו". ובתפארת ישראל פי"ט [רפט:] כתב: "כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו". ובנתיב התורה פט"ז [תרנו:] כתב: "השם יתברך אמר לאדם שיהיה עובד אל השם יתברך, והעבד יש לו צירוף אל האדון, והאדון יש לו צירוף וחבור גם כן אל אשר עבד אליו". ובאור חדש פ"ו [תתריח:] כתב: "כי האדון והעבד יש להם חיבור ביחד, שהוא אדון עליו, והעבד הוא עבד לו". וראה למעלה פכ"ג הערה 75, פל"ז הערה 3, פמ"ו הערות 49, 177, 186, 194, להלן פ"ס הערה 24, ופס"ב הערה 133.

(38) צרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פכ"ט [תמא.], שכתב: "כאשר השכל הוא מוטבע בגוף... אין השכל בן חורין, שהוא מוטבע בגוף, ואין זה בן חורין". הרי צירוף עומד נגד חירות.

(39) פירוש - "לחם עוני" הנאכל בליל היציאה אינו מורה חירות לכשעצמה [וזהו בני אדם שהם בני חורין], אלא על היציאה לחירות. והמעבר מעבדות לחירות נעשה על ידי השתחררות מכבלי העבדות, ועל כך מורה המצה, וכמו שמבאר.

(40) פירוש - אין "לחם עוני" מורה על החירות לכשעצמה, אלא על **היציאה** לחירות דייקא, כי ההשתחררות מכבלי העבדות היא הדבר שעליו מורה המצה. וכמו עובר שנולד, בימי ההריון היה מצורף לגמרי אל אמו ["עובר ירך אמו" (גיטין כג:)], ונחשב שהיה בבית האסורין [מו"ק יד.], וכאשר נולד הוא משתחרר מהצירוף לאמו, ונעשה מציאות בפני עצמו. כך ישראל היו במצרים כעובר במעי אמו [כמבואר למעלה פ"ג (קצג:)], ויצאו ממצרים על ידי סילוק הצירוף שהיה להם עם המצריים [אע"פ שהמצה עצמה לא היתה מקודם מצה עשירה ונעשתה לעניה, אלא מעולם היתה מצה עניה]. וכן להלן [לאחר ציון 104] כתב: "המצה היא היציאה, כדכתיב [דברים טז, ג] 'שבעת ימים תאכל מצות כי בחפזון יצאת ממצרים וגו''. נמצא כי המצה היא העיקר, כי הכל תלוי ביציאה". **ולהלן בכת"י** לפרק ס [שפב] עמד על נקודה זו, וז"ל: "אמנם מה שקרא מצה 'לחם עוני' כבר נתבאר למעלה במאמר 'הא לחמא' שראוי להיות נקראת המצה 'לחם עוני', מפני שהיא עומדת בעצמה, כמו העני שהוא עומד בעצמו, שאין לו עשירות. וכן המצה אין בה שאור, ואין בה איכות כלל, רק המים והקמח, לאפוקי החמץ יש בו שאור, והוא עשירות הלחם, ולפיכך תקרא המצה 'לחם עוני'... ואף על גב שהסברא הוא להיפך, כי העני יותר משועבד, והעשיר הוא בן חורין מצד שאין צריך אל הזולת, ואם כן

החמץ ראוי שיהיה מאכל בני חורין. גם אין זה קשיא, כי מי שהוא כבר בן חורין ראוי לו לאכול החמץ, מפני שהוא מאכל לבני חורין כשאוכלים לחם כזה. אבל העוני מורה על היציאה לחירות, שכך המדה נותן אשר הוא עני ושפל הקב"ה מגביה אותו ומרוממו, כמו שאומר בהלל [תהלים קיג, ז] 'מקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון'... כי השם יתברך הוא קדוש נבדל, ולפיכך קרוב אל השם יתברך כאשר הוא במעלה הנבדלת. והעני מצד שהוא נבדל מכל, קרוב ביותר אל המעלה הנבדלת הקדושה, מצד שהוא נבדל מכל קנין. לכן הוא ראוי להתקיים אל השם יתברך אשר הוא נבדל מכל... אבל הדבר אשר אמרנו לקנות מעלת אלקית, דבר זה יותר ראוי למי שהוא נבדל מכל, כי הוא יתברך קדוש נבדל. אבל אחר קנין מעלה, אין ספק שיבוא מן השם יתברך כל ברכה, וכל עושר, וכל כבוד גדולה. רק לענין קנין מעלה אמרנו שנוהג דבר זה. והוא אמת גמור למי שמבין את דברינו אלו. ולכך ראוי לקנין מעלה דבר שהוא מתיחס אל הנבדל". **אך יש להעיר**, כי כמה פעמים הביא יסוד זה בספר זה, והזכיר "חירות" גרידא, ולא "יציאה לחירות". וכגון, למעלה פכ"ו [תכח:] כתב: "מצות המצה... כי הפשוט עומד בעצמו, אין לו צירוף אל דבר מה, רק עומד בעצמו... ולא כן המשועבד, שאינו פשוט, כי יש לו צירוף אל אשר הוא משעבד בו. ולפיכך הפשוט העומד בעצמו, ואין לו שום צירוף אל זולתו, הוא ענין חירות". ולמעלה פל"ו [תרנו.] כתב: "כי המצה היא פשוטה, שהרי אין בה שאור, וכל דבר שהוא פשוט מבלי שיצטרף אליו דבר, הוא ענין החירות. שהרי המשועבד יש בו צירוף, שהוא מצטרף אל אשר הוא אדון לו, משעבד בו. ומי שהוא בן חורין עומד בעצמו, אין לו צירוף כלל, רק עומד בעצמו". ולהלן בפרק זה [לאחר ציון 74] כתב: "כי לחם מצד עצמו הוא ראוי לחירות כמו שאמרנו". ויש ליישב, שהמקומות האלו אזלי לפי הסברו השני [שיביא בסמוך] שהמצה מורה על הפשיטות, וכדמוכח מלשונו שהזכיר במקומות אלו תיבת "פשוט" כמה פעמים. ואכן להסבר זה המצה מורה על החירות, ולא רק על היציאה לחירות [יתבאר בהמשך]. אך לפי הסברו הנוכחי [שהמצה מורה על סילוק הצירוף לזולתו] אכן המצה מורה על היציאה לחירות, ולא על החירות עצמה. אך עדיין יש להעיר מלשונו להלן פ"ס [לאחר ציון 146], שכתב: "הנה לכל הפירושים המצה היא חירות גמור, והתבאר לך למה המצה נקראת 'לחם עוני', ועיין למעלה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד" [הובא למעלה הערות 34, 36]. הרי התייחס לכל הסבריו בפרק זה, ועם כל זה כתב ש"המצה היא חירות גמור", ולא שהיא מורה על היציאה לחירות. ויש ליישב. וראה בסמוך הערה 42, ולהלן פ"ס הערה 134.

(41) "בליל היציאה" - יש להסתפק האם כוונתו לליל היציאה שבכל שנה ושנה [ליל טו ניסן], או כוונתו ללילה שבו יצאו ישראל ממצרים בימי משה. וראה הערה הבאה.
(42) "סלוק הצרוף" ולא העדר הצירוף, שכאמור למעלה [הערות 39, 40] לא מדובר כאן על החירות בפנ"ע, אלא על היציאה מעבדות לחירות, ויציאה זו היא "סלוק הצרוף" שהיה קיים לפני היציאה. והנה אי איירי בלילה שבו יצאו ישראל ממצרים בימי משה, הרי דבריו יתבארו על פי מה שכתב בהמשך [לאחר ציון 73] "שהרי קודם הגאולה בעודם במצרים אכלו בלילה הזה מצות, כדכתיב [במדבר ט, יא] 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. שמזה תלמוד ותדע כי לחם מצד עצמו הוא ראוי לחירות כמו שאמרנו. ורצה הקב"ה באותו הלילה שיהיו עושין דברים להיות נמשכין אחר החירות, שעל ידו יזכו לגאולה". וכן להלן פ"ס [לאחר ציון 139] כתב: "לפיכך צוה להם לאכול מצה בליל היציאה, שיקנו ישראל מעלה זאת, שיפדה ה' אותם בחוזק, כמו שצוה להם לאכול פסח כדי שיפסח ה' עליהם, ולאכול בחפזון שהיא מהירות גם כן, והכל כדי להתדבק במדה שממנה החוזק להוציא אותם במהירות". אמנם מתוך שלא הזכיר כבר כאן שישראל אכלו מצה בליל היציאה [אלא כתב כן רק בהמשך], מכך בפשטות משמע שאיירי בליל טו ניסן שבכל שנה ושנה. ולפי זה יש כאן חידוש נשגב, שבכל שנה ושנה יש לקנות הגאולה מחדש, שהרי כתב כאן "שלא יהיה נמצא כלל שום צירוף בלילה שבו הגאולה, ואז **יקנו** הגאולה". וכן כתב האור החיים [במדבר כג, כב], וז"ל: "אל מוציאם ממצרים. אמר 'מוציאם', ולא 'הוציאם', ונראה על דרך אומרם ז"ל [פסחים קטז:] 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים'. על כן אמרו יודעי פנימיות התורה, כי כל ליל פסח מתבררים כוחות הקדושה מהקליפה, ונוספים בעם בני ישראל, והיא הבחינה עצמה של יציאת מצרים. והוא אומרו 'אל מוציאם', כי לא יציאה ראשונה לבד, אלא בכל שנה ושנה מוציאם כנזכר". והרמח"ל בדרך ה' ח"ד פ"ז כתב: "הנה על פי זה נצטוינו בחג הפסח בכל הענינים שנצטוינו לזכר יציאת מצרים, כי בהיות התיקון ההוא תיקון גדול מאד שנתקנו בו... הוקבע שבשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו אור מעין האור שהאיר אז, ותחודש בנו תולדת אותו התיקון".
(43) כמו שפסק המחבר בשו"ע [או"ח סימן תסב ס"א]: "מי פירות בלא מים אין מחמיצין כלל. ומותר לאכול בפסח מצה שנלושה במי פירות, אפילו שהתה כל היום, אבל אין יוצא בה ידי חובתו, מפני שהיא מצה עשירה, וקרא כתיב [דברים טז, ג] 'לחם עוני'" [הובא למעלה הערה 27]. ומ"מ למעלה פמ"ח [לאחר ציון 81] כתב: "היכא שאין לו רק מצה עשירה, ולא יכול לקיים מצות 'לחם עוני', למה לא יקיים מצות מצה לכל

הפחות". ומבואר מדבריו שם שדין "לחם עוני" אינו שייך לשם "מצה", אלא הוא דין בפני עצמו. לכך, אף שאינו יכול לקיים במצה עשירה "לחם עוני", עדיין יכול לקיים מצות אכילת מצה [ראה שם הערה 82].

(44) לשונו למעלה ר"פ לה [תרכ.]: "'החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה' [שמות יב, ב]. במדרש [שמו"ר טו, יא], משבחר הקב"ה בעולמו, קבע בו ראשי חדשים ושנים. משבחר ביעקב ובניו, קבע ראש חדש של גאולה, שבו נגאלו ממצרים... ובו רמז לישראל שהוא ראש תשועה, שנאמר 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה', עד כאן. בארו בזה כי ראוים להיות נגאלים בחדש ראשון, במה שהוא ראשון. וטעם זה יתבאר לקמן אצל... 'הא לחמא'".

(45) בעוד שכאן מבאר שהראשון עומד בעצמו, והשני הוא מחובר ומצורף לראשון, הרי למעלה פל"ה [תרכ:] ביאר זאת בשני טעמים אחרים; החודש הראשון הוא ללא המשך זמן, וכן הוא בעצם. והחודש השני הוא בהמשך זמן, וכן הוא מקרה, וכלשונו: "בארו בזה כי ראוים להיות נגאלים בחדש ראשון, במה שהוא ראשון... ומפני כך נאסר החמץ שנעשה באריכות הזמן, ששוהה להחמיץ. וכל ענין הגאולה כך היה, 'כי לא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ' [הגדה של פסח], שמזה תראה שכל ענין הגאולה מבלי המשך זמן. ולפי שישראל יצאו במדריגת קדושה אלקית שאין שייך בה זמן, שהרי יצאו על ידי אותות ומופתים, ולכך ראוי לגאולה דבר שהוא ראשון, מצד אשר אין בו עדיין המשך זמן. ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם, כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאתם ראוים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר. ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבאו ברשות עצמם, בחדש הראשון, כי זה דבר ראשון, שיהיה הנמצא ברשות עצמו, כי זה מצד עצם הנמצא, שהוא ראשון למה שבמקרה. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם עיקר גדול מאוד... כי אין מיוחד לגאולה רק הראשון". ולמעלה פל"ח [תשכז:] כתב: "הלילה הזה אין בו שניות כלל, שהרי הוא ליל חג ראשון בחדש הראשון. ולפיכך הקשו בפרק ערבי פסחים [פסחים קט:] מהא דתקנו חכמים ארבע כוסות, שהם זוגות, וכי תקנו רבנן דבר דאתו לידי סכנה. ומתרץ, 'ליל שמורים' כתיב [שמות יב, מב], ליל המשומר ובא מן המזיקים. פירוש, הזוגות אינו מזיק בלילה זה, כי הלילה הזה אין בו זוג, כי הוא ראשון לגמרי, ואין להאריך. ועיקר זה כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשון, והדבר שאינו בעצם הוא בשניות. והמזיקים אין בריאותם בעצם, רק

נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם, כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם, ולפיכך אינם שולטים רק על שניות, לא על ראשון. ומפני זה היתה הגאולה גם כן בלילה הזה, כי כל גאולה היא ראשונה, כמו שנתבאר למעלה [פל"ה], עיין שם. ולפיכך אין המזיקים שולטים בלילה שהוא ראשון, והבן זה היטב מאוד". וכבר השריש הרבה פעמים שהעיקר מתגלה בהתחלה [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"כ הערה 28, פכ"ט הערה 26, ופל"ז הערה 45].

(46) פירוש - "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו" [הלשון בפרקי מבוא לדרשות המהר"ל (עמוד 21)], והואיל וענין הגאולה הוא העדר צירוף, לכך גאולת מצרים נעשתה בזמן שנעדר צירוף. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פכ"ט [תק:] כתב: "כי הזמן מסודר להיות נבראים בו הבריות, כמו שהיה כל יום ויום מששת ימי בראשית נברא בו מה שראוי להיות נברא בו". ובכת"י למעלה פל"ו [תמ.] כתב: "ודבר זה ידוע למבינים כי ימי בראשית סבה לכל הדברים ההוים, וששת ימי בראשית הם סבה לטבע בעבור שהם ימי חול, ובין השמשות [סבה] לדבר שהוא על הטבע". וכן נאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ופירש רש"י [שם] "לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון'... למה כתב 'אחד', על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". ובגו"א שם אות כב [יד:] כתב: "אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו, שהיום אחד. רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד' להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא 'יום אחד', כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור". ושם באות מה [כח:] כתב: "כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה, נבראים בזמנים מחולפים". ובבאר הגולה באר החמישי [קלג:] כתב: "נברא העולם קודם ביום הראשון, ואחר כך נבראו המלאכים. ורוצה לומר, כי העולם הוא אחד, וראוי שיהיה נברא עולם אחד ביום ראשון, שהוא יום אחד, כדכתיב [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', ולא כתיב 'יום ראשון', כמו 'יום שני' [בראשית א, ח]. אבל המלאכים אינם אחד, כי יש מיכאל, ויש גבריאל, לכך אין ראוי להם הבריאה ביום שהוא אחד... מפני שכל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו". ואמרו חכמים [ב"ר ד, ו] שהמחלוקת נבראה ביום השני. ובנתיב השלום ס"פ ב [א, רכה.] כתב: "כי המחלוקת ראוי שיהיה נברא ביום ב', כי השני הוא מחולק, וראוי שיהיה נברא בו המחלוקת, שהוא חלוק דברים" [ראה למעלה פ"י הערה 34, פכ"ג

הערה 237, פכ"ט הערה 95, פל"ו הערה 38, פמ"ז הערה 200, להלן הערה 142, ופנ"ב הערה 71]. ודרכו לבאר את יחס הזמן למועד שנקבע בו, וכמו בתפארת ישראל פכ"ה [שעו:] ביאר מדוע התורה ניתנה בחודש השלישי [שמות יט, א]. ובנר מצוה [צ:] ביאר מדוע חנוכה היה בכ"ה כסלו, וכיו"ב.

(47) אודות שהראשון נמצא ללא צירוף וחבור, כן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.], וז"ל: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף, שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי" [הובא למעלה פ"ז הערה 125, פ"ל הערה 80, ולהלן פנ"ז הערה 184, ופס"א הערה 127].

(48) למעלה בכת"י פל"ט [תצט:] כתב: "כי לכך צוה [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור', מפני שאמר לו הקב"ה לפרעה [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל', ומפני שהוא בכור שלי ראוי לך לשלוח אותם, כי מצד שהוא בכור הוא בן חורין. וזה כי כבר התבאר כי כל ראשון ראוי לחירות, לכך נגאלו בחודש ראשון, עיין למעלה אצל [שמות יב, ב] 'החודש הזה לכם' [למעלה פל"ה (תרכב.)]. ולפיכך אמר 'בני בכורי ישראל', וראוים לגאולה, שלא יהיה הבכור, במה שהוא בכור וראשון, בו שעבוד" [הובא למעלה פל"ט הערה 131].

(49) לעומת מה שהעיר למעלה [לאחר ציון 23] "ועוד, שהכתוב אומר 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', ואם 'לחם עוני' נקרא על שם שמאכילין אותו העני, למה אמרה התורה 'תאכל עליו מצות לחם עוני', שמאכילין אותו לעניים, 'כי בחפזון יצאת'". וראה להלן הערות 69, 96.

(50) רש"י [שמות יב, יא] "בחפזון - לשון בהלה ומהירות, כמו [ש"א כג, כו] 'ויהי דוד נחפז ללכת', [מ"ב ז, טו] 'אשר השליכו ארם בחפזם'". ורש"י [בראשית מט, ד] כתב: "פחז כמים - הפחז והבהלה אשר מהרת להראות כעסך, כמים הללו הממהרים למרוצתם". והרמב"ן [שם] ביאר שתיבת "פחז" היא מתיחסת ל"חפזון". והרד"ק בספר השרשים, שורש חפז, כתב: "ענין הכל נחיצה ומהירות".

(51) הנה מבאר ש"חפזון" מורה על זמן שאינו מצורף, וכמו ש"החודש הראשון" מורה על זמן שאינו מצורף. וזהו חידוש מיוחד שלא נמצא בשאר מקומות בהם עסק בביאור "חפזון". ומצינו שני הסברים אחרים שכתב בביאור "חפזון"; (א) החפזון מורה על מדרגה שהיא למעלה מן הזמן, וכמו שיבאר להלן [ראה הערה 70]. (ב) החפזון מורה על

החוזק, וכמו שכתב להלן פ"ס: "לאכול בחפזון, שהיא מהירות גם כן, והכל כדי להתדבק במדה שממנה החוזק, להוציא אותם במהירות. וזה שאנו אומרים 'מצה זו שאנו אוכלים על שום מה שלא הספיק וכו''. פירוש, כיון שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ, אם כן בחוזק הוציאנו ה', ולפיכך יש לנו לאכול מצה בשביל שגאלנו בחוזק ובמהירות, ופירוש זה פשוט מאוד". וכן להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "טעם איסור חמץ בשביל שהוציא אותם בחוזק, וזה כי המהירות מורה על חוזק, שכל דבר שהוא במהירות הוא על ידי שפועל בחוזק, והשם יתברך היה מוציא אותם בידו החזקה ובזרוע הנטויה, כי להוציא מן שעבוד ומרשות אחר צריך חוזק, ולפי חוזק הפעולה שהיה מוציא אותם הקב"ה, היה הכל בחפזון. ולפיכך צוה על המצה, שהיא נעשה במהירות, ואין בה עכוב זמן, מורה על פועל שהוא פועל בחוזק, ויכול לגאול בחוזק. ולפיכך המצה מורה על הגאולה, שהיא בחוזק, ואיסור חמץ בעכוב זמן, וכל שנעשה בעכוב זמן אין בו חוזק, וזהו הפך כח הגאולה שהיא בחוזק" [ראה למעלה פל"ו הערה 41, שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה]. אך כאמור כאן מבאר שהחפזון מורה על זמן שהוא ללא צירופים. וראה להלן הערה 97.

(52) יבאר הסבר שני כיצד "לחם עוני" מורה על הגאולה והחירות. ובעוד שבהסברו הראשון ביאר שהמצה והעני הם ללא צירופים לזולתם, אלא עומדים בעצמם, מעתה יבאר שהמצה והעני מורים על הפשיטות, ללא הרכבה. וההבדל בין שני הדגשים אלו הוא, שההסבר הראשון מבאר שהמצה אינה מחוברת לשום גורם חיצוני. אך ההסבר השני מבאר שהמצה נשארת כמות שהיא, ולא עברה שום עיבוד או תיקון. וראה להלן הערה 60. ולהלן הערה 61 יובאו דבריו למעלה פכ"ו [תכח.] ופל"ו [תרנו.], שבהם חיבר שני הסברים אלו להסבר אחד. וראה להלן הערה 99.

(53) לשונו בנתיב התורה פ"י [תכח.]: "העני בשביל שאין לו גדולה וחשיבות, יש לו מדת הפשיטות, כמו שהוא לשון 'עני', שהוא לשון הכנעה וענוה ועני, הכל לשון אחד" [ראה להלן הערה 68, ופנ"ד הערה 221]. ובנצח ישראל ס"פ לט [תשד.] כתב: "גסי רוח, שבדעתם הם גבוהים וחשובים... הם יוצאים מן הפשיטות. ולא יהיה נשאר רק עם עני ודל, ויש להם הפשיטות הגמור, לא כמו הגדולים שאין להם פשיטות". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "העני מצד עניותו יש בו הפשיטות, שאין לו קניני העולם הזה". ו"פשיטות" עומדת כנגד הרכבה, וכמו שמבאר והולך. ולמעלה פכ"ו [תכט:] כתב: "כי אין ספק שדבר שהוא אינו פשוט, יש בו הרכבה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכג.] כתב: "כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו, והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד

בעצמו". ובנתיב התורה פ"א [פז.] כתב: "מדריגת הפשוטים, שאין בהם הרכבה כלל". ובנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים. אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים". ובח"א לסוטה מט. [ב, פז:] כתב: "ישראל אין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות, ודבר זה כי ישראל שהם קדושים, והקדוש הוא פשוט, והפשיטות אין דבר מצורף אליו, ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' [כוונתו לדבריו כאן]". וראה למעלה פי"ז הערה 14, פ"כ הערה 88, פכ"ה הערה 85, פכ"ו הערות 54, 58, 69, 70, פכ"ט הערה 67, להלן הערה 65, פ"ס הערה 130, נצח ישראל פ"ג הערה 30, באר הגולה באר הראשון הערה 293, ועוד.

(54) רומז לשלשת העולמות, והם מוזכרים תדיר בספריו [כגון, להלן פנ"ב, גו"א בראשית פ"ו אות לג (קמג.), נתיב התורה פ"א (פה.), נתיב העבודה פי"ג (א, קיח:), נתיב האמת פ"ג (א, רב.), נצח ישראל פ"ג (נא.), שם פט"ו (שסד.), תפארת ישראל פ"נ (תשפח:), דר"ח פ"א מי"ח (תיז.), שם פ"ג מי"א (רסא.), שם פ"ה מט"ו (שסא.), שם משנה כב (תקנג.), שם פ"ו מ"ט (שיב.), אור חדש פ"א (רסח.), ח"א לסוטה מא: (ב, עח.), ועוד]. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העולם הזה שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות [צבא השמים], וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פי"ז הערה 16, פל"ד הערות 66, 88, להלן פנ"ב הערה 156, פנ"ז הערה 55, ופס"ב הערה 18].

(55) כמו שכתב בגו"א ויקרא פ"ב אות ל [סב.]: "כי העולם הזה הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו, הוא מצד שהוא מתיחס אל עולם הזה... כי מיעוט המציאות של עולם הזה מורה על שהוא קרוב אל הנבדל" [הובא למעלה פמ"א הערה 65]. הרי הצלחה ומעלה בעוה"ז נובעות מהתייחסות לעוה"ז. לכך לבעל הרכבה יש

מעלה בעוה"ז, כי גם העוה"ז הוא בעל הרכבה, ויש התייחסות ביניהם. **דוגמה לכך** היא מעלת העשירות, שבעוה"ז המורכב היא נחשבת למעלה, ואינה נחשבת למעלה בעולם העליון הפשוט, וכמו שאמרו [ב"ב י:] "כי הא דיוסף בריה דרבי יהושע חלש, אינגיד ["גוע ופרחה רוחו" (רש"י פסחים נ.)]. אמר ליה אבוה, מאי חזית. אמר ליה, עולם הפוך ראיתי; עליונים למטה, ותחתונים למעלה. אמר ליה, עולם ברור ראית". ופירש רש"י [ב"ב שם]: "עליונים למטה - אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן, ראיתי שם שהם למטה. ותחתונים למעלה - ראיתי עניים שהם בינינו שפלים, שם ראיתים חשובים". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כי העושר הוא הברכה של קניני עולם הזה". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקח:] כתב: "עניים, אשר אין להם העושר, שהוא מדריגת עולם הזה... [והעני] מסולק מן מדריגת עולם הזה... והעשיר יש לו עולם הזה הגשמי, והעני אין לו עולם הזה הגשמי". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב: "עצם העושר אין ראוי זה לישראל... שהוא קנין עולם הזה... אין ראוי לישראל, כי העולם הזה הוא עולם מורכב, ואין ראוי לישראל כי אם הפשיטות". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כל אשר יש לו עוה"ז מצד העושר ושאר המעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך גם כן, אותו שהוא קטן ופחות בעולם הזה הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עולם הבא, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". ובכת"י כאן [שכ] כתב: "כי העני מתיחס אל הגאולה יותר מן העשיר, כי העני מפני שהוא מופשט מכל... ואין עושר לפני המקום, ואין גבהות מעלה לפניו. וכאשר יצאו ישראל מרשות מצרים, נכנסו במדריגה עליונה פנימית... לכך ראוי להיות נוהג בליל היציאה, כאשר יצאו ממצרים להיות נכנסים ברשות הקב"ה, לאכול לחם עני, להיות נוהגים בכל דבר כמו העני... ואין עושר לפני הקב"ה". **וכדאי להביא** כאן מה שכתב בספר "מגד גבעות עולם" [ח"א עמוד לו]: "פעם דיבר החפץ חיים שידוך לאחד מבני הישיבה, ולאחר שנפגש עם המדוברת, שב אל בית רבו להשיח בפניו את שראה. החפץ חיים בדאגתו ובחמלתו שאלו 'נו... אמור לי מה ראית שם'. הבחור הפטיר ביגון 'אזעלעכר עניות, אזעלעכר עניות' [איזו עניות נוראה]. הוסיף החפץ חיים לשאול לתומו 'און וואס נאך פאר א מעלות האסט דו געזען' [ואיזו עוד מעלות ראית שם]".

(56) כמבואר בהערה 54. ואודות שבעל מעלה רוחנית אינו מתייחס לעוה"ז, ובעל מעלה גשמית אינו מתייחס לעוה"ב, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי,

והם הפכים. וכבר אמרו [פסחים נ.] 'עולם הפוך ראיתי'... שמזה תדע כי העוה"ב הוא הפך עוה"ז לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי, הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים" [ראה למעלה פכ"ב הערות 111, 114]. ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה אלקית, אין ראוי להם. רק עולם הבא, הוא עולם הקדוש הנבדל, ראוי להם. ולכך אף אם אתה רואה העולם הזה שאינו מיוחד לישראל, אל יהא תמיה בעיניך כלל, שאין מיוחס עולם הזה להם, והוא לטוב להם מכמה וכמה פנים". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ פו. [ג, מג:]. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי. וכל אשר יש לו בעוה"ז מצד העושר ושאר המעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך גם כן, אותו שהוא קטן ופחות בעולם הזה הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עולם הבא, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קיח:] כתב: "אנחנו אומרים, אף כי [הקב"ה] לא נתן לנו עולם הזה, שאינו ראוי ושייך לנו. כי אין טובת ישראל דבר הגופני, כי ישראל מעלתם נבדלת אלקי, ולכך עולם הזה אינו בן גילנו... ואנו מבקשים עולם הבא שהוא בן גילנו וראוי לנו, במה שאינו הנאת הגוף כמו שהוא העולם הזה. ולפיכך עולם הבא בן גילנו הוא, לא עולם הזה" [הובא למעלה פ"ח הערה 28, ולהלן פ"ס הערה 114]. ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "לא נברא העוה"ז אלא לאחאב וחבריו, ולא נברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא. הרי כי העוה"ז פונה מן העוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ז אינו זוכה לעוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ב אינו זוכה לעוה"ז... כי ברא השם יתברך עוה"ז לרשעים, ועוה"ב לצדיקים". וראה בנצח ישראל פט"ו הערה 26, תפארת ישראל פ"ב הערה 30, שם פנ"ו הערה 162, ובבאר הגולה באר הראשון הערה 187.

(57) אודות שהגאולה באה מעולם העליון, כן כתב למעלה ר"פ כו [תטז:]: "כי ישראל נגאלו במדה עליונה מאוד", ושם בהערה 2 נלקטו מקבילות המורות שהגאולה נובעת מהתדבקות ישראל בה' באופן העליון ביותר. ובהמשך הפרק שם [תל:] כתב: "כי השם

יתברך ברא העולם על ידי אותיות אלפ"א בית"א, וכמבואר בספר יצירה [פ"ב], ובאותיות האלפ"א בית"א חקק העולם הזה הגשמי, ובאותיות הפשוטות, אשר הפשיטות יותר במעלה, ולפיכך הם אחר האלפ"א בית"א, ברא הדברים אשר הם עליון מן העולם הזה הגשמי המורכב. והגאולות הם למעלה מן העולם המורכב, כאשר יגאל הקב"ה את ישראל מן האומות שיש להם העולם הזה, ויתן להם מדריגתם למעלה מן העולם הגשמי. ולפיכך באלו ה' אותיות [מנצפ"ך], שהם אחר האלפ"א בית"א, גאלם מן האומות, ונתן מדריגתם למעלה מן העולם הגשמי". ולהלן פ"ס [לאחר ציון 284] כתב: "כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי... בא מעולם הנבדל לעולם הזה". ולהלן בסוף הספר, ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "כי הגאולה, עם שהיא בעולם הזה, מדריגת הגאולה עוד יותר מעולם העליון. ובשביל כך קנו ישראל מעלה עליונה, עד שמגיע מדריגתה ומעלתה עד עולם העליון". ובגו"א שמות פ"ג אות י [נז.] כתב: "ונראה לפרש כי כ"ב אותיות אלפא ביתא בהם ברא הקב"ה את העולם, כאשר אמר בספר יצירה. ותמצא כי האותיות כ"ב, ויש עוד מנצפ"ך שהם יותר גדולים מן כל כ"ב אותיות. ולפיכך סדר חמש אותיות באלפא ביתא דאי"ק בכ"ר בסוף הא"ב. והך' פשוטה הוא חמש מאות, והמ' - ו' מאות, וכן הנו"ן - ז' מאות, ף' - ח' מאות, הצ' פשוטה - ט' מאות. מזה תראה כי הם על כל האותיות. והטעם מפני שכלם נקראים פשוטים, והמ"ם היא סתומה, שהפשוט והסתום הוא יותר במדריגה. וזהו הטעם שלא ישמשו אלו האותיות רק בסוף התיבה שאין אות אחריו, בעבור מדריגת ועליונות הפשוטים שלא יבוא שום דבר אחריו. וכמו שברא העולם בכ"ב אותיות, כך ברא ופעל הגאולה באותיות מנצפ"ך, כי הגאולה יותר עליון במעלה מענין העולם הזה. ולכך הגאולות הם באותיות מנצפ"ך, שהם אחר אלפא ביתא שבהם ברא העולם" [הובא למעלה פכ"ו הערה 73. וראה להלן פ"ס הערות 240, 285].

(58) לשונו למעלה פכ"ו [תל.]: "המצה פשוטה, לא כמו החמץ שהוא מורכב". ולמעלה פל"ו [תרנו.] כתב: "המצה פשוטה, שהרי אין בה שאור". ובהמשך הפרק שם [תרסט.] כתב: "ותדע עוד כי אברהם ראוי להיות נקרא בשם 'מצה', כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור, וכך אברהם גר היה נבדל מן הגוים, וכל האומות יש בהם שאור בעיסה שלהם, רצה לומר בגוף שלהם, ואברהם היה לו גוף טהור, נבדל משאור הגוים".

(59) לשון הגמרא שם "שלשה עורות הן; מצה, וחיפה, ודיפתרא. מצה כמשמעו, דלא מליח ודלא קמיח ודלא עפיץ". ופירש רש"י שם "מצה כמשמעו - שאין לה שום תיקון". ורש"י [גיטין כב.] כתב "מצה כמשמעו - כמצה זו שלא נתקנה בחימוץ כדת הלחם".

(60) לשונו למעלה פל"ו [תרנ.]: "וכן המצה שנקראת 'מצה' בשביל שאין בה טעם כלל, והאוכלה לא יקבל שום התפעלות. ורז"ל שמשו בלשון 'מצה' על דבר שאין בה טעם כלל לקרא אותו בשם 'מצה', שקראו לעור שלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ 'מצה', בשביל שאין בו דבר כלל". ולהלן פ"ס [לאחר ציון 127] כתב: "כבר ידעת כי רבותינו קראו הדבר שהוא פשוט 'מצה', כמו שהתבאר דבר זה פעמים הרבה מאוד, ובשביל כך קראו חכמים העור דלא מליח ולא קמיח 'מצה', בשביל הפשיטות". ומביא ראיה מגמרא זו רק לפי הסברו השני [שמעלת המצה היא מצד פשיטותה], כי עור שלא עובד ולא תוקן נשאר בפשיטותו, ונקרא "מצה", וזה מורה שמצה היא פשוטה ללא שנויים. אך לפי הסברו הראשון [שמעלת המצה היא העדר צירוף שבה] הרי אף עור שעובד ותוקן הוא ללא צירוף. לכך אין מגמרא זו ראיה להסברו הראשון [ראה למעלה הערה 52].

(61) הנה בעוד שכאן ביאר את מהות המצה בשני הסברים שונים [מורה על העדר צירוף (הסברו הראשון), ומורה על הפשיטות (הסברו השני)], הרי למעלה פכ"ו [תכח.] ופל"ו [תרנו.] חיבר שני הסברים אלו להסבר אחד. וז"ל למעלה פכ"ו [תכח.]: "הפשיטות יש בו גאולה, כמו שיתבאר לקמן אצל מצות המצה, ובכמה מקומות. כי הפשוט עומד בעצמו, אין לו צירוף אל דבר מה, רק עומד בעצמו. וכן ענין הנגאל עומד בעצמו, מבלי שיש לו חבור וצירוף אל אדון שלו. ולא כן המשועבד, שאינו פשוט, כי יש לו צירוף אל אשר הוא משעבד בו. ולפיכך הפשוט העומד בעצמו, ואין לו שום צירוף אל זולתו, הוא ענין חירות". ולמעלה פל"ו [תרנו.] כתב: "כי המצה פשוטה, שהרי אין בה שאור, וכל דבר שהוא פשוט מבלי שמצטרף אליו דבר, הוא ענין החירות. שהרי המשועבד יש בו צירוף, שהוא מצטרף אל אשר הוא אדון לו, משעבד בו. ומי שהוא בן חורין, עומד בעצמו, אין לו צירוף כלל, רק עומד בעצמו. ולפיכך ראוי מי שיצא אל החירות אל המצה, שהיא פשוטה מבלי צירוף שאור. וזה בעצמו לשון 'מצה', שבא על דבר שהוא פשוט. ואסר החמץ שיש בו צירוף שאור". וראה למעלה הערה 36, ולהלן פ"ס הערה 125.

(62) בנוסף לבגדי לבן, שעובד בשמונה בגדים, "שהוא [כהן גדול] מרובה בגדים, שמשמש בח' בגדים, בבגדי לבן ובגדי זהב, וכהן הדיוט אינו משמש אלא בד'" [רש"י נזיר מז:]. ובגדי כהונה הם משלשה מינים; (א) בגדי כהן הדיוט, שהם ארבעה בגדים; כתונת, מכנסים, מגבעת, ואבנט. (ב) מוסיף עליו כהן גדול עוד ארבעה בגדים, והם;

חושן, אפוד, מעיל, וציץ [יומא עא:]. ובגדי כה"ג נקראים "בגדי זהב" [יומא לא:], לפי שבארבעה הבגדים המיוחדים לכה"ג היה זהב. (ג) בגדי כהן גדול ביום הכיפורים, והם; כתונת, מכנסים, מצנפת, ואבנט [רמב"ם הלכות כלי מקדש פ"ח ה"ג], והם נקראים "בגדי לבן" [יומא לד:], לפי שהיו מפשתן לבן. והכהן הגדול היה לובשם בעבודות הנעשות בקודש הקדשים, וכן בכמה עבודות הנעשות בהיכל [ראה הערה הבאה].

(63) בלבד, ללא בגדי זהב. ורש"י [פסחים עז.] כתב: "כהן גדול ביום הכפורים יוכיח - בשעת עבודת פנים. ש[הציץ] אינו על מצחו - דהא אין נכנס שם בבגדי זהב, כדאמרינן [ר"ה כו.] דאין קטיגור נעשה סניגור". ויש להעיר, שהיו עבודות הנעשות ביוה"כ בבגדי לבן גם מבחוץ, וכמו שאמרו בגמרא [יומא ס.] "דברים הנעשין בבגדי לבן מבחוץ", ופירש רש"י [שם] "כגון הגרלה, וידוי, ושפיכת שירים, וכל מתנות הפרוכת ומזבח הזהב". ואילו הסברו כאן הוא רק על מה שהיה משמש בבגדי לבן בעבודות הנעשות לפני ולפנים. ובגו"א ויקרא פ"ח אות ח [קעו.] שאל מעין כן מבגדי כהן הדיוט, וכלשונו: "כי תמצא כי כהן גדול ביום הכפורים היה משמש לפני ולפנים בבגדי לבן בלבד, נמצא כי בגדי לבן הוא מעלה גדולה. ואף על גב דכהן הדיוט משמש בבגדי לבן, חילוק יש, כי בגדי לבן לכהן הדיוט הוא מפני דהוא משותף לכל הכהנים, אבל בגדי לבן של כהן גדול היו מיוחדים לו, ואסורים לכהן הדיוט להשתמש בו [יומא ס.], ואפילו לשנה אחרת פסולים, שיורה שהם מיוחדים לו. ולא עוד, אלא שמיוחדים לו בזה הפעם בלבד [רש"י ויקרא טז, כג], ולפיכך הוא מעלה גדולה לכהן גדול להשתמש בו". וא"כ יש להעיר על דבריו מבגדי לבן של הכה"ג מעבודות הנעשות בחוץ. ויל"ע בזה.

(64) לשונו בדרשת שבת תשובה [פב:]: "ואמר [ויקרא טז, ג] 'בזאת יבא אהרן'. ובמדרש [ויק"ר כא, ו] בזכות התורה... ובזכות המילה... ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים, שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה ובזכות התורה, שהיא על טבע הגשמית. ולכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [רש"י ויקרא טז, יד]. וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה, ושבע למטה, שהם כנגד הטבע. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה. ושאר הזאות הם שבע בלבד [ויקרא ד, ז]". ובנר מצוה [פח:] כתב: "כי לא היה ראוי לבן אדם חמרי, לכנוס אל מקום שהוא קודש קדשים, נבדל מן הגשמי החמרי, אם לא שיש באדם המילה שהוא על הטבע גם כן, ובזכות זה היה נכנס אל קודש הקדשים, שהוא

קודש נבדל מן הטבע. ולכך בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי" [ראה למעלה פ"מ הערה 153, פמ"ו הערות 90, 150, ולהלן פנ"ט הערה 76]. ובדר"ח פ"ג מ"ה [קנ:] כתב: "היכל הוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון [שמות כה, טז], שהוא בבית קדשי הקדשים [שמות מ, כא], שהוא כנגד מדריגת עולם העליון".

(65) לשונו בנתיב התורה פ"י [תכז.]: "כי אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב. כי בית קדש הקדשים לקדושתו הוא מסולק מן עולם הזה הגשמי לגמרי, ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קודש הקדשים כי אם בבגדי לבן". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים רק בבגדי לבן, לא בבגדי זהב. כי הזהב אינו פשוט, כמו שהוא בגדי לבן שהם פשוטים, ובבגדים אלו שיש בהם הפשיטות ראוי שיכנס לפני ולפנים". ובח"א לסוטה מט. [ב, פז:] כתב: "בא להגיד על ישראל שאין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות. ודבר זה כי ישראל שהם קדושים, והקדוש הוא פשוט, והפשיטות אין דבר מצורף אליו... ויש ראייה על זה, שלכך כהן גדול ביום הכפורים לא היה נכנס לפני ולפנים רק בבגדי לבן, מפני כי אלו בגדים הם פשוטים, ולא בבגדי זהב שאינו פשוט". ובח"א לב"ב עד. [ג, צח:] כתב: "כל דבר פשוט נקרא שהוא לבן, כי צבע לבן הוא מופשט, וכהן גדול ביום הכפורים, שהיה משמש בבגדי לבן, יוכיח". וראה למעלה הערה 53 והערה הבאה.

(66) אודות שבגדי לבן הם פשוטים, כן מבואר בהערה הקודמת. ובדר"ח פ"ו מ"ט [שלא:] כתב: "ועוד יש לך לדעת מה שמקדים הכסף להזהב [בפסוק "לי הכסף ולי הזהב נאום ה' צבקות" (חגי ב, ח)], כי הכסף הוא קודם אל הקב"ה יותר מפני הפשיטות הגמור והזכות שיש בו, שנאמר [תהלים יב, ז] 'כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים'. כי הלובן אינו גוון כלל, ומורה זה פשיטות גמור. אבל האודם שיש לזהב הוא גוון, ואין כאן פשיטות כמו שיש לכסף. ולכך בחרו לעשות העגל של זהב [שמות לב, ג], כי הפשיטות ראוי אל השם יתברך. ולפיכך לא היה נכנס לפני ולפנים בבגדי זהב, ואין כאן מקום זה. ולכך מקדים הכסף בשביל הפשיטות שבו". ובגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח [קעז.] כתב: "כי הלבנות מורה על הפשיטות, כי כל הגוונים הם צבע, חוץ מן הלבנות שאינו צבע, ולפיכך הוא מורה פשיטות". וכן כתב בנתיב התשובה פ"ז [קיא.], נצח ישראל פל"א [תרא.], ח"א לקידושין פב: [ב, קנד.], ועוד. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 123, ופכ"ח הערה 60. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה מתבאר מדבריו שאין הכהן הגדול

רשאי להכנס לבית קה"ק בבגדי זהב משום שהזהב יוצא מן הפשיטות. אך בגמרא אמרו [ר"ה כו.] "מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, לפי שאין קטיגור נעשה סניגור", ופירש רש"י שם "אין קטיגור - זהב העגל", ולכאורה זהו טעם שונה מדבריו כאן. אך לאחר שביאר בדר"ח פ"ו מ"ט [הובא בתחילת ההערה] שהעגל גופא נעשה מזהב מפאת שהזהב יוצא מן הפשיטות, ממילא מתבאר שהקטרוג העולה ממעשה העגל הוא זה עצמו שישראל יצאו מן הפשיטות. לכך נאסר על הכה"ג לעבוד בבגדי זהב בקה"ק, כי זה יעורר חלילה את הקטרוג ממעשה העגל, שהוא הוא היציאה מן הפשיטות. ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח [יא.] כתב כן, וז"ל: "אף על גב דבחוץ כל ימות השנה היה [הכה"ג] משמש [בבגדי זהב], ולא אמרינן 'אין קטיגור נעשה סניגור', בחוץ שאני, אבל בפנים 'אין קטיגור נעשה סניגור'. ויראה לי מה שאמרו חכמים ז"ל 'אין קטיגור נעשה סניגור', לפי שההפכים לא יסבלו בענין אחד. ומפני שחטאו בזהב, ואם כן הזהב מתיחס אל החטא, לכך אסור לכנוס לפנים, ששם הדבוק לגמרי, כי אנו רואים שהזהב מוכן הוא להיות נפרד על ידו אל הדבוק. אבל בחוץ שריא, שהרי אין הדבוק שם לגמרי. ולפיכך 'אין קטיגור נעשה סניגור' בפנים דוקא, ולא מבחוץ". **ועל פי** דברים אלו יישב בני הרה"ג ר' משה יונה שליט"א הערה אלימתא; הנה כל המצות נאמרו למשה רבינו בסיני ["כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני, בפירושן ניתנו, שנאמר (שמות כד, יב) 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה'. 'תורה', זו תורה שבכתב. 'והמצוה' זו פירושה" (לשון הרמב"ם בתחילת הקדמתו למשנה תורה)], וכיצד נאמר למשה כבר אז [אף קודם חטא העגל] שהכה"ג לא ילבש בגדי זהב כאשר נכנס לפני ולפנים ביוה"כ [ודוחק לומר שנאמר כן על שם העתיד שיחטאו בעגל]. אמנם על פי המתבאר כאן ניחא, שהזהב סותר לפשיטות של קודש הקדשים מצד עצמו, אף לפני שנעשה חטא העגל, ואדרבה, חטא העגל מסובב מהיות הזהב יוצא מהפשיטות, ולא להיפך. ודו"ק.

(67) אודות שבגדי אדם מורים על מדריגת האדם, כן כתב למעלה פכ"ח [תסט:] שמשה רבינו בימי המילואים שימש בחלוק לבן שאין לו אמרא [תענית יא:], כי "ראוי היה לשמש בזה, ודבר זה הוא מדתו... המורה על השכל, שהוא לבן וצח". ובגו"א שמות פי"ט אות יח [ע.] כתב: "אזור מתניו של אליהו זכור לטוב [מ"ב א, ח], שאין ספק שהאזור שהיה במתניו היה מורה על ענינו ועל תארו, כי המלבושים הם שמורים על תאר שלו". ובבאר הגולה באר הששי [שנה:] כתב: "הכהן הגדול משמש בשמונה בגדים כידוע [יומא עא:], ומזה תדע כי מעלת הכהנים הגדולים מספר זה". ובח"א לשבת י: [א, א:] כתב: "המלבוש שייך לאדם הלובש אותו". ובגדי שבת יוכיחו, שכבוד השבת חל על

האדם באמצעות בגדיו [שבת קיג.]. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 363, פ"ח הערה 161, פכ"ח הערה 51, גו"א ויקרא פ"ח הערה 86, ואור חדש פ"ה הערה 4. ובגו"א שמות פי"ט אות יח [ע:] כתב: "המלבושים הם מורים על תאר שלו". ובח"א לשבת י: [א, א:] כתב: "המלבוש שייך לאדם הלובש אותו".

(68) לכך לחם עוני תואם למדריגה העליונה של היציאה, מפאת הפשיטות. וכן בנתיב התורה פ"י [תכה:] ביאר את השייכות בין בני עניים לזכיה בתורה, וכלשונו: "ואשר יותר ראוי לתורה הם בני עניים, כדאיתא בפרק אלו נדרים [נדרים פא.], שלחו מתם, הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל... כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמידי חכמים, וכאשר גם דבר זה עינינו רואות. כי העשיר מצד שהוא בעל העולם הזה, אינו מוכן לקבל הזרע שהוא מוכן אל התורה השכלית. רק העני, מפני שהוא משולל מן עולם הזה, ואין לו חלק בעולם הגשמי, הוא מוכן שיצא ממנו הזרע שיהיה תלמיד חכם. וזה תבין כי אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב... לכך העני שאין לו חלק בעולם הזה, ראוי שיהיה לו הזרע שהוא מוכן לתורה, לא העשיר. וגם העני בשביל שאין לו גדולה וחשיבות, יש לו מדת הפשיטות, כמו שהוא לשון 'עני', שהוא לשון הכנעה וענוה ועני, הכל לשון אחד. ואין ראוי אל התורה רק מדת הפשיטות, כמו שבארנו בכמה מקומות". וראה למעלה הערה 53.

(69) בא ליישב את מה שהעיר למעלה [לאחר ציון 23]: "ועוד, שהכתוב אומר 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', ואם 'לחם עוני' נקרא על שם שמאכילין אותו העני, למה אמרה התורה 'תאכל עליו מצות לחם עוני', שמאכילין אותו לעניים, 'כי בחפזון יצאת'". ולמעלה [לאחר ציון 49] ביאר זאת על פי הסברו הראשון [שהמצה היא נטולת צירופים]. ומעתה יבאר זאת על פי הסברו השני [שהמצה מורה על פשיטות]. וראה להלן הערה 96.

(70) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות מב [רטו.]: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל". ובדר"ח פ"א מי"ב [שלט.] כתב: "מה שאסור להחמיץ את המצה... כי ישראל יצאו ממצרים מכח המדריגה העליונה האלקית, שאין בה שהיית זמן כלל". **וזהו יסוד** נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [נ.] כתב: "כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן,

שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן". ובהקדמה לאור חדש [עו:] כתב: "השם יתברך פעל דבר זה [של גאולת פורים], והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך. כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [אסתר ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'', [אסתר ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [אסתר ו, יד] 'ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו''. הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "השלום, למדריגתו הוא דבר אלקי... וזהו שאמר [אבות פ"א מי"ב] 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פז:] הביא את מאמרם שאין מקיפין [ממתינין] בחילול השם [קידושין מ.], וכתב לבאר: "כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפועל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחילול השם, ויוצא העונש לפועל מיד, כי חטא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". ובנתיב התורה פ"א [נה.] הביא את מאמרם [סוטה כא.] '"כי נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, לומר לך מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור, לומר לך מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם", וכתב לבאר בזה"ל: "ביאור דבר זה, כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". ובנתיב העבודה ס"פ י [א, קט.] ביאר שהכריעה בברכה נעשית בפעם אחת כחיזרא [ברכות יב:, ופירש רש"י שם "שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת"], וז"ל: "כי הכריעה הוא מצד השי"ת אשר לפניו יכרע הכל, ולפיכך ראוי שיהיה בפעם אחד, כי הוא יתברך אינו גשם אשר פעולתו הוא בזמן... ולפיכך ראוי שתהיה הכריעה בלא זמן, רק בפעם אחד". וכן כתב בהקדמה לדר"ח [יג.], שם פ"א מי"ב [שלח:], שם פ"ב מט"ו [תתיד:], שם פ"ד מ"ד [פז.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 46, פי"ח הערה 146, פכ"ח הערה 11, פל"ו הערה 39, ופמ"ו הערה 17]. וראה למעלה הערה 51, והערה הבאה.

(71) לשונו למעלה פל"ו [תרנא.]: "כי אי אפשר שיצאו ישראל מן השעבוד כי אם על ידי הקב"ה בעצמו, ולא מצד המזל, ולא בשום צד זולת זה... ולפיכך לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן, כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך, שאינו נופל תחת הזמן. ולכך אסר להם החמץ, שהויתו נעשה בזמן, וצוה על המצה שהויתה בלא זמן. ולפיכך היה אכילתם ביציאתם לחירות המצה, שאין לה המשך זמן כלל, ואסר להם החמץ שנעשה בזמן, כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן".

(72) שהוסיף שם שני טעמים נוספים מדוע המצה מורה על חירות; (א) המורכב הוא משועבד, והפשוט הוא בן חורין. (ב) המהירות מורה על החוזק, לעומת העיכוב בזמן. וזה לשונו להלן פ"ס [לאחר ציון 126]: "והנה עוד נבאר באיזה ענין המצה מורה חירות דוקא, שעם שהוא מצה, והיא לחם עוני, היא מורה על החירות. שכבר ידעת כי רבותינו קראו הדבר שהוא פשוט 'מצה' כמו שהתבאר דבר זה פעמים הרבה מאוד... ודבר שהוא פשוט הוא ראוי לחירות יותר מכל, וזה כי הדבר שהוא מורכב הוא משועבד, כאשר ידוע שכל אשר מורכב משני דברים, הדבר האחד פועל בשני, וכל אחד פועל ומתפעל, ואין זה בן חורין. שכיון שהוא מורכב משני דברים, ומהם נעשה דבר אחד, האחד הוא שפועל באחד. אבל הפשוטים יש בהם יציאה לחירות מן השעבוד, שאין דבר פועל בם. וזה ענין המצה שהיא פשוטה, שאין בה שאור, ולכך היא מורה חירות, רק עומדת בעצמה. **ועוד יש לפרש** לפי פשוטו, כי הגאולה להוציא אותם ממצרים היה בחוזק, כמו שכתוב בכל מקום אצל יציאת מצרים חוזק הפעולה, 'כי בחוזק יד הוציאנו ממצרים' [שמות יג, טז]. וכל דבר שהוא פועל בחוזק, פועל במהירות לפי חוזק פעולתו. ולפיכך כתיב [שם] 'זכור את היום אשר יצאתם ממצרים כי בחוזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ'. פירוש כי החמץ שנעשה בעכוב זמן אין זה חוזק, אבל החוזק מה שנעשה בלי זמן. ומפני שהוציא אותם בחוזק 'לא יאכל חמץ'. ולפיכך צוה להם לאכול מצה בליל היציאה, שיקנו ישראל מעלה זאת שיפדה ה' אותם בחוזק... כדי להתדבק במדה שממנה החוזק להוציא אותם במהירות. וזה שאנו אומרים 'מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, שלא הספיק וכו'', פירוש כיון שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ, אם כן בחוזק הוציאנו ה', ולפיכך יש לנו לאכול מצה בשביל שגאלנו בחוזק ובמהירות. ופירוש זה פשוט מאוד. והנה לכל הפירושים המצה היא חירות גמור, והתבאר לך למה המצה נקראת 'לחם עוני'. ועיין למעלה בפרק שלשים ושש ובפרק חמשים ואחד". וראה שם הערה 144.

(73) פירוש - המצה מצד עצמה [שעשויה רק מקמח ומים] מורה על החירות [שאין לה צירוף לזולתה, ושהיא פשוטה], ולא משום שכאשר יצאנו ממצרים בחפזון אכלנו אז מצה.

(74) כן שאל למעלה פל"ו [תרמט.], וז"ל: "ואל תאמר הרי המצה אינה מורה על הגאולה רק בשביל ש'לא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ' [הגדה של פסח] 'כי גרשו ממצרים' [שמות יב, לט], וזה לא היה בלילה קודם שיצאו. בשלמא המרורים שפיר מורה על שעבוד ישראל, אבל מצות שהוא מורה על הגאולה, איך היה מורה על הגאולה, ועדיין לא היה זה שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ". ובהמשך הפרק שם [תרנה:] כתב: "לפיכך גאל אותם בלי זמן, ולכך צוה על המצה קודם שיצאו ממצרים, לאכול המצה עם הפסח". וכן שאל בגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.] לגבי הציווי של אכילת מצה למשך שבעת ימים, וכלשונו: "אף על גב דהזהיר על פסח דורות שבעה ימים [שמות יב, טו], קודם יציאתם ממצרים". וכן שאל בגו"א דברים פט"ז אות ג [רנה.], וז"ל: "ואם תאמר, והלא אף קודם שיצאו ממצרים צוה להם הקב"ה לאכול מצה, כדכתיב [שמות יב, טו] 'שבעת ימים תאכל מצות וכו'', כמו שכתוב בפרשת בא". וראה להלן פ"ס הערה 140.

(75) דע שלמעלה [פל"ו] ביאר ארבעה טעמים כיצד יש ענין מצה אף לפני חפזון דמצרים; (א) היה גלוי וידוע לפני הקב"ה שעתידים לצאת בחפזון [תרמט.], וכן יביא שוב בסמוך [לאחר ציון 94]. (ב) המצה עצמה מורה על חירות כי אין למצה טעם, והאוכלה לא יקבל שום התפעלות [תרמט:]. (ג) המצה עצמה מורה על חירות כי אין לה המשך זמן, וגאולת ישראל נעשתה במדריגה שאין בה המשך זמן [תרנא.]. (ד) המצה עצמה מורה על החירות מפאת שהיא פשוטה, מבלי שום הצטרפות לזולתה [תרנו.]. ובפרק זה חילק ההסבר הרביעי הזה לשני הסברים נפרדים [כמבואר למעלה לאחר ציון 35, ולאחר ציון 51]. (ו) בגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.] הוסיף טעם נוסף; הקב"ה הודיע מראש שישראל יצאו ממצרים בעל כרחם של ישראל, וז"ל: "כי הקב"ה סבב את זה שלא יחמיצו עיסתם וימהרו לשלחם, כדי שיראו ישראל את ידו החזקה, כדי שישראל לא יהיו חפצים עדיין לצאת עד שיחמיצו עיסתם, ומצרים יהיו מגרשים אותם קודם שיחמץ, ובזה נראה יד ה' החזקה על מצרים. ואילו היה עיסתם חמוצה קודם, ברצון היה יוצאים, ולא היו צריכים מצריים לגרש אותם, ולא היה נראה ידו החזקה, ולפיכך הוציאם בענין זה. ולפיכך קודם היציאה הזהיר אותם להגיד להם שבזה הענין הוא רוצה לגאול אותם, כדי שידעו ידו החזקה, שבכך הוא רוצה להוציאם, והכל הוא בסבת השם

יתברך המסבב את זה. והודיע אותם קודם שלא יאמרו שהיה זה דרך עראי ודרך מקרה, ולא משום שהוא יתברך חפץ בזה דווקא, לכך הודיע להם תחלה עיקר המצוה". וכן כתב בגו"א דברים פט"ז אות ג [רנה.]. וראה למעלה פל"ו הערה 55, ולהלן פ"ס הערה 147.

(76) "אמנם על כל פנים בליל היציאה אכלו מצה מפני שעל ידה יקנו החירות" [לשונו להלן לאחר ציון 92]. ואודות שהפעולות הבאות מלמעלה נעשות לאחר שהאדם עושה פעולה מקבילה למטה, כן נאמר [שמות כה, לא] "ועשית מנורת זהב טהור מקשה תיעשה המנורה וגו'", ופירש רש"י [שם] "תיעשה המנורה - מאליה. לפי שהיה משה מתקשה בה, אמר לו הקב"ה השלך את הככר לאור, והיא נעשית מאליה. לכך לא נכתב 'תַּעֲשֶׂה'". ובגו"א שם אות לב [רפט:] כתב: "היה [משה] מתחיל במעשה המנורה, ונעשית מאליה. ומכל מקום היה צריך למעשה משה... וכאשר התחיל לעשות, גמר השם על ידו. וכל הפעולות שבאים מלמעלה, צריך שיעשה האדם למטה. ואף קריעת ים סוף, שהיה מעשה ה', כתיב [שמות יד, טז] 'ואתה הרם מטך ובקעיהו'. וכן כל הניסים במצרים, על ידי משה היו". ואין זה כדי למעט את הנס, כי הרמת המטה בקרי"ס אינה ממעטת כלום מהנס, אלא זו הנהגה מיוחדת ש"כל הפעולות שבאים מלמעלה, צריך שיעשה האדם למטה". ובגו"א שמות פ"ב אות כב [לג:] כתב: "ויראה לי לומר, אף אם הרגו [משה למצרי] בשם המפורש [רש"י שמות ב, יד], עשה בו [משה] הכאה מועטת... כי צריך לעשות פעולה למטה, ואז שם המפורש פועל.... ומשה שקרע הים בשם המפורש [רש"י סוכה מה.], היה נוטה במטהו על הים... וזה היה בציווי השם יתברך [שיקרע את הים בשם המפורש]. ומכל שכן כאשר הרג את המצרי בשם המפורש מעצמו, שלא היה הורגו אלא על ידי מעשה". וכן ביאר בבאר הגולה באר השני [קצח.] שזהו הטעם לסימנים שעושים בליל ר"ה [הוריות יב.], שאין בזה ניחוש, אלא "לעשות לגזירה עליונה דמיון וסימן למטה, כדי שתצא לפעל הטוב, ותהי מקוימת הגזירה לטוב" [לשונו שם]. וראה למעלה פכ"ו הערה 31, פ"מ הערה 85, ולהלן פ"ס הערה 141.

(77) בא להורות ששלשת הדברים שעשו ישראל בליל יצ"מ [אכילת מרור, הקרבת קרבן פסח, ואכילת מצה] היו כנגד השעבוד, המכות, והחירות בהתאמה. ומתוך כך יתבאר ש"בליל היציאה אכלו מצה מפני שעל ידה יקנו החירות" [לשונו להלן לאחר ציון 92], וכפי שביאר עד כה.

(78) דע, שבספר זה ביאר כמה פעמים שהשעבוד גופא התחלק לשלשה חלקים; גירות, עבדות, ועינוי [למעלה פ"ט (תקח.), פ"ל (תקכח.), ולהלן פנ"ד (לאחר ציון 34), ופ"ס]. ונביא כאן את דבריו להלן פ"ס [לאחר ציון 186], וז"ל: "נגזר על זרע אברהם שלשה

דברים; 'כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו'', הזכיר בהם שלשה דברים; גירות, עבודה, ועינוי, והם שלשה דברים, האחד יותר קשה מן השני. וזה כי הגירות בתוך ארץ נכריה, ואין להם כח, והם כפופים תחת אחרים, כמו הגר שיד אחר עליו, ומכל מקום אין משועבד לאחר. 'ועבדום' הוא יותר מזה, שהוא משעבד בו. ומכל מקום השעבוד הזה כמו כמה עבדים משועבדים לאדוניהם, ואין דבר זה יוצא ממנהגו של עולם, שכמה עבדים יש. אבל הענוי הוא דבר יותר מכשעור, שאין האדון מענה את עבדו, אבל הוא משעבד בו, ואין מענה אותו. ולפיכך 'וענו אותם' הוא יותר". ולמעלה פט"ו [מא:] חילק את העבדות גופא לשלשה חלקים; עבודה קשה, מעביד קשה, ומלאכה שהיא כנגד חיי האדם ["כמו מלאכת הטיט... שהיא עבודה שפלה ופחותה" (לשונו שם)]. אך כאן מחשיב את כל החלקים האלו לדבר אחד ["שיהיו משעבדין את ישראל"].

(79) ובעיקר המכוון הוא למכת בכורות, וכמו שיבאר.

(80) מוכח מחלוקה זו שהמכות לא הובאו למטרה שפרעה ישלח את העם, כי חילק כאן בין המכות לבין "היות ישראל יוצאים ממצרים". וכן בחידושי הגרי"ז על התורה [שמות ז, א] כתב: "ראה נתתיך אלהים לפרעה [שם]. פירש רש"י [שם] שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין. פירוש הדבר, כי המכות לא היו למטרה שישלח את העם, רק כי כך נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו''. והיה צריך להיות תחילה הדין על פרעה ועל מצרים, ואחרי כן היציאה. ולכן מינה הקב"ה את משה רבינו ע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, שיקויים 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. והיתה זאת הכנה ליציאתם, כמו שנאמר 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. וכן הוא מבואר להדיא מהא דתנן בעדיות [פ"ב מ"י] דמשפט המצריים היה י"ב חודש. הרי דהמכות היו בגדר משפט ודין, ולא למטרת שילוח" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 45, פט"ז הערה 76, פכ"ז הערות 8, 11, פל"ב הערה 61, פל"ח הערה 114, פ"מ הערה 274, ולהלן פנ"ו הערה 72]. וכן כתב להלן פנ"ו [לאחר ציון 70], וז"ל: "המכות שבאו במצרים היו... להכות אותם על חטאם, כדכתיב 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי'" [אך מכת בכורות יש בה שני דינים; היא חלק ממשפט המצריים, אך גם נועדה לשחרר את ישראל, ולקדשם בקדושת בכורה. וראה פחד יצחק פסח מאמר עד בביאור מרגניתא זו, והובא למעלה פל"ח הערה 110. וראה להלן פנ"ט הערה 33.

(81) כמו שנאמר [שמות יב, ח] "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו", ופירש רש"י [שם] "ציום לאכול מרור זכר ל'וימררו את חייהם'". ואודות שהמרור מורה על השעבוד, כן כתב למעלה פל"ו [תרמט:]: "המרירות מורה שעבוד, לפי שהאדם מתפעל מן המרירות, כמו שמתפעל המשועבד, לכך המרורים מורים על השיעבוד". ולהלן בסוף הספר [ב"הלכות פסח בקצרה"] כתב: "כי המרור הוא מורה על השעבוד, שהרי השעבוד הוא מרירות". וראה להלן פ"ס הערה 78.

(82) לכך היא שלימות הדין, כי גמר הדבר הוא שלימות הדבר, כי "שלימות הדבר בגמר שלו" [לשונו למעלה פל"ט (כח:), ושם הערה 84. וראה להלן פ"ס הערה 249], והדין צריך להיות שלם, לכך הקיום של "דן אנכי" הוא במ"ב. ואודות שהדין הוא שלימות, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנתיב הדין פ"ב [א, קצא.] כתב: "המשפט יש בו השלמה, כאשר תדע מן מדריגת המשפט, שהוא שלם, ואם הוא חסר במה, אינו דין, רק צריך שיהיה משפט שלם". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [לג.] כתב: "הדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין". ובגו"א דברים פ"כ אות א [שיג.] כתב: "כל ענין הדין בלא תוספת ומגרעת, רק הכל דין שלם". ובח"א לשבת קנב: [א, פו.] כתב לבאר שאהרן זכה לחושן משפט מחמת שלא קינא במשה [שבת קלט.], וז"ל: "המשפט הוא השלם, ואין דבר שהוא יותר שלם מן המשפט. שאם היה חסר מה, היה חסר מן המשפט, ודבר זה בארנו ג"כ פעמים הרבה, שאין דבר שלם מן המשפט. ולכך לא היה זוכה לחושן משפט רק כאשר היה לו לב שלם אשר אין דבק בו קנאה המורה על חסרון וההעדר. וזה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם, שאין דבר שלם יותר ממנו. ולכך הוא שמחה לצדיק שהוא שלם. ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש שהוא השמחה" [ראה למעלה פמ"ז הערה 498]. וכאשר מידת הדין אינה בשלימות, רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין".

(83) רש"י [בראשית טו, יד] "דן אנכי - בעשר מכות". ובגו"א שם אות טז [רסא.] כתב: "ומה שכתוב לשון 'דן' שהוא רמז על י' מכות, שהראשונה דם [שמות ז, כ], והעשירית 'נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים כו'' [שמות יא, א], ולכך פירש רש"י 'בעשר מכות', ולא פירש סתם 'במכות'" [הובא למעלה פכ"ז הערה 11, ולהלן פנ"ח הערה 11]. ובשל"ה [מסכת פסחים, ביאור ההגדה (יב)] כתב: "כבר כתבו קצת מפרשים 'דן אנכי' רומז לעשר מכות; ד' 'דם', מכה ראשונה. נ' 'נגע', היא מכה האחרונה, מכת בכורות". הרי ייחס פירוש זה ל"קצת מפרשים". וכן הוא בדרשת אבן שועיב [ריש פרשת בא], ובלקח

טוב [בראשית טו, יד]. ונראה שאינו נמצא במדרשי חז"ל שלפנינו. וראה בתורה שלמה בראשית פרק טו סימן קנז, ושם שמות פרק יא אות א.

(84) כן כתב למעלה פל"ג [תקעה:], וז"ל: "מכת בכורות שקולה כנגד כל המכות... דסתמא אותה מכה שעל ידה יצאו היא הקשה ביותר". ולמעלה פל"ז [תשיב.] כתב: "זאת המכה [בכורות] שקולה כנגד הכל, כי הבכור נקרא 'ראשית', והראשית במה שהוא ראשית הדבר הוא שקול נגד הכל, כי הראשית הוא התחלה אל הכל, ומאחר שהוא התחלה אל הכל נחשב כמו הכל". ולהלן פנ"ז [לאחר ציון 138] הוסיף: "כמו שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות, כך מאמר 'בראשית' [בראשית א, א] שקול נגד כל המאמרות". ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז:] כתב: "בפעם הזאת אני שולח לך מכה קשה שהיא שקולה נגד כל המכות, והיא מכות בכורות". וראה למעלה פל"ג הערות 52, 54, פל"ד הערה 158, פל"ו הערה 60, פל"ז הערות 35, 99, פ"מ הערה 249, להלן פנ"ו הערה 5, ופנ"ז הערה 72. **ויש להבין**, מה ראה לציין דוקא כאן שקילות זו. ויש לומר, שמיישב בזה שאלה מתבקשת; אם תיבת "דן" מוסבת על כל עשר מכות [המתחילות בדם ומסתיימות במכת בכורות], מנין לומר שעיקר הדגש הוא על מכת בכורות בלבד [כפי שיבאר]. ועל כך מבאר שהואיל ומכת בכורות היא שקולה כנגד כל המכות, לכך יש שני אופנים לעשר מכות; (א) כל עשר המכות. (ב) מכת בכורות השקולה לעשר המכות. וכאן עדיף לומר כאופן השני, שהואיל ומכת בכורות היא גמר מכות מצרים, לכך דין מצרים מגיע לשלימותו במכת בכורות [כמבואר למעלה הערה 82].

(85) פירוש - שחיטת הפסח היא כנגד איבוד בכורי מצרים, ואכילת הפסח היא כנגד שהקב"ה פסח על בתי בני ישראל והצילם. אמנם במדרש שיביא מיד [שמו"ר טו, יב] אמרו '"ושחטו אותו' אתם שוחטים פסח, ואני שוחט בכורים. 'ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות' [שמות יב, ז], שאני פוסח עליכם ומגין עליכם". הרי שתלו את הפסיחה על בתי ישראל בנתינת הדם על שתי המזוזות, ולא באכילת הפסח. וכן נאמר בתורה [שמות יב, יג] "והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים". ואולי אפשר לבאר שכוונת הפסוק והמדרש למכלול המצות של קרבן פסח, וכמו שכתב רש"י [שם]: "וראיתי את הדם - הכל גלוי לפניו, אלא אמר הקב"ה, נותן אני את עיני לראות **שאתם עסוקים במצותי**, ופוסח אני עליכם".

(86) פל"ו [תרעז.], שהביא מדרש זה.

(87) כדי לשים לב שהמצה, שהיא "לחם עוני", רומזת לפסוק "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול".

(88) שעבוד, יציאה לחירות, ודין המצריים.

(89) יש להעיר, כי להלן פנ"ד [לאחר ציון 298] כתב: "ואם לא היה נאקת חלל [הגזירה לשחוט שלש מאות ילדי ישראל מדי יום], לא היה גורם [העבודה הקשה] שנכנס צעקתם לפני האלקים, כי שועת חלל קרוב לכנוס לפני האלקים יותר מן העבודה". הרי שכתב שקושי העבודה בפני עצמו אינו סבה שיהיו נגאלים, ואילו כאן כתב "כי מצד שהיו משועבדים במצרים והיו בעבדות גדול ראוי שיהיו נגאלים". ויל"ע בזה. וראה להלן פנ"ד הערה 299 בישוב הערה זו.

(90) כפי שכתב הרמב"ן [בראשית טו, יד]: "וגם את הגוי אשר יעבודו... על דרך הפשט יאמר, כאשר דנתי את בניך בגלות וענוי על עון, גם את הגוי אשר יעבודו אדין על החמס אשר יעשו להם. והנכון בעיני, כי טעם 'וגם', אף על פי שאני גזרתי על זרעך להיות גרים בארץ לא להם ועבדום וענו אותם, אף על פי כן אשפוט את הגוי אשר יעבודו על אשר יעשו להם, ולא יפטרו בעבור שעשו גזרתי. והטעם כמו שאמר הכתוב [זכריה א, יד] 'וקנאתי לירושלים ולציון קנאה גדולה וקצף גדול אני קוצף על הגוים השאננים אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה'... וכן היה במצרים שהוסיפו להרע, כי השליכו בניהם ליאור [שמות א, כב], וימררו את חייהם [שם פסוק יד], וחשבו למחות את שמם. וזה טעם 'דן אנכי', שאביא אותם במשפט אם עשו כנגזר עליהם, או הוסיפו להרע להם... כי הזדון הוא שהביא עליהם העונש הגדול, שאבדם מן העולם" [הובא למעלה פט"ו הערה 31]. וראה להלן פנ"ו הערה 104, ופנ"ט הערה 58.

(91) כמו שנאמר [שמות יב, ח] "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו", ובמכילתא [שם] אמרו "מגיד הכתוב שמצות הפסח מצה צלי ומרור". ולמעלה פ"נ [תשיד.] כתב: "יש כאן ג' מצות; פסח, מצה, ומרור. ואלו ג' מצות שייכים זו אל זו, דכתיב [במדבר ט, יא] 'על מצות ומרורים יאכלוהו'". וכתב הבכור שור [שמות יב, ח] "צלי אש ומצות - שתאכלו מצות עם הפסח. על מרורים - שיאכלו עשב מר, שיהא הכל ביחד, העבדות, והחרות, וההצלה. עשב מר סימן לעבדות, שמררו חייהם. המצות סימן לחירות, שלא הספיק להחמיץ עד שגאלם לחירות. והפסח סימן להצלה, שהצילם בשעת המגפה". והם הם דברי המהר"ל.

(92) פירוש - להלן פ"ס [לאחר ציון 73] כתב שלשה הסברים לבאר את שייכותן של ג' מצות אלו [פסח מצה ומרור] להדדי; (א) להוציא מלבן של אפיקורסים האומרים מן

האחד לא יבואו ההפכים, לכך המצה והמרור, המורים על חירות ושעבוד, מצטרפים לאחדות של ק"פ. וכן כתב למעלה פל"ו [תרמו.]. (ב) ק"פ מורה שישראל הם אל ה', ומחמת המדריגה העליונה הזאת נמשכים הגאולה והשעבוד [כמבואר שם]. ובהמשך הפרק [שם (לאחר ציון 152)] סיכם שני הסברים אלו בזה"ל: "הרי לך מצות הפסח שנאכל עמו מצה ומרור; כי הפסח הוא שאנו אל השם יתברך שהוא אחד, ומן השם יתברך אשר הוא אחד שתי המדות, אשר האחת מצה, מורה על החירות, והשניה השעבוד. כי מי שהוא אחד יש בידו שתי המדות כמו שהתבאר. או שתאמר כי הפסח הוא מה שאנו אל השם יתברך כמו שהתבאר למעלה, ובמה שאנו אל השם יתברך נמשך לנו המצה ונמשך לנו המרור, הכל כמו שהתבאר למעלה. וזה מצות פסח על מצות ומרורים... והתבאר לך אלו שלש מצות, פסח ומצה ומרור". (ג) בסוף הפרק שם ביאר "על דרך דברי אגדה בענין אחר", שמצה מרור ופסח הם כנגד אברהם יצחק ויעקב. וכן כתב למעלה פל"ו [תרעו:]. ומה שכתב כאן בלשון יחיד ["אמנם לקמן (פ"ס) אצל פסח מצה ומרור יתבאר זה עוד **בענין אחר**"], נראה שכוונתו להסבר השני שכתב להלן, כי הסברו הראשון והשלישי שם כבר כתבם גם למעלה פל"ו, ומתוך שמציין לדבריו להלן פ"ס, ולא לדבריו למעלה פל"ו, נראה שכוונתו להסבר הנמצא רק שם, שאינו מופיע למעלה פל"ו.

(93) חוזר בזה לדבריו למעלה [לאחר ציון 72], שכתב: "וראיה ברורה לזה שלחם העוני מצד עצמו הוא החירות והגאולה כמו שנתבאר למעלה, שהרי קודם הגאולה בעודם במצרים, אכלו בלילה הזה מצות, כדכתיב [ראה שמות יב, ח] 'על מצות ומרורים יאכלהו'. שמזה תלמוד ותדע כי לחם מצד עצמו הוא ראוי לחירות, כמו שאמרנו. ורצה הקב"ה באותו הלילה שיהיו עושין דברים להיות נמשכין אחר החירות, שעל ידו יזכו לגאולה". וראה למעלה הערה 76.

(94) אין זה נמצא ברמב"ן שלפנינו. וכן למעלה פל"ו [תרמט.], גו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.], ושם דברים פט"ז אות ג [רנה.], הביא פירוש זה בשם הרמב"ן [על קושי דומה]. נמצא שבארבעה מקומות [שנים בספר הגבורות ושנים בספר גור אריה] הביא תשובה זו בשם הרמב"ן, ויל"ע בזה. והרא"ם [שמות יב, לד] הביא תשובה זו בשם רבי ישעיה. והרב שעוועל זצ"ל בנימוקי חומש לרבינו ישעיה [שמות יב, לט] כתב שאינו נמצא בספרי רבי ישעיה שלפנינו. אמנם בספר "וענפיה ארזי אל" על הגדה של פסח [לגאון רבי אברהם גורביץ שליט"א] הביא כן [עמוד מא] בפירוש המיוחס לתוספות רי"ד על ההגדה, עיי"ש [ראה למעלה פל"ו הערה 23].

(95) בכת"י הוסיף כאן: "ודברים אלו אינם ישרים בעיני כלל". ולמעלה פל"ו [תרמט.] כתב: "אם תרצה תוכל לומר כמו שפירוש הרמב"ן, שהיה גלוי וידוע לפני הקב"ה שעתידין לצאת בחפזון, שכן אמר [שמות יא, א] 'כשלחו כלה גרש יגרש אתכם' בעל כרחם, וכמו שגלה להם שיגרש אותם בעל כרחם, כך גלה להם שלא יספיק בצקת שלהם להחמיץ, שכל כך יגרש אותם". ובגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.] כתב: "פירש הרמב"ן דהיה גלוי וידוע לפני הקב"ה כי לא יניחו אותם המצריים להחמיץ את בציקם, ולפיכך הקדים והזהיר אותם על החמץ".

(96) מבאר את החפזון של מצרים, כי הפסוק חיבר בין "לחם עוני" לחפזון של מצרים, שנאמר [דברים טז, ג] "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני **כי** בחפזון יצאת מארץ מצרים וגו'". וכן למעלה הקשה [לאחר ציון 23] "ועוד, שהכתוב אומר 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', ואם 'לחם עוני' נקרא על שם שמאכילין אותו העני, למה אמרה התורה 'תאכל עליו מצות לחם עוני', שמאכילין אותו לעניים, 'כי בחפזון יצאת'". וכבר יישב שאלה זו למעלה בתרי אנפי [ראה הערה הבאה].

(97) בפרק זה ביאר שני טעמים לקשר שיש בין חפזון ל"לחם עוני"; (א) החפזון מורה על זמן שאינו מצורף, וכמו ש"לחם עוני" מורה על לחם שאינו מצורף [למעלה לאחר ציון 49]. (ב) החפזון מורה על מדרגה שהיא למעלה מן הזמן, וכמו ש"לחם עוני" מורה על הפשיטות [למעלה לאחר ציון 69].

(98) לשונו להלן פ"ס [לאחר ציון 123]: "אמנם ענין המצה כבר בארנו לך למעלה ענין המצה, והארכנו בזה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד, באיזה ענין המצה מורה על החירות. ואתה תעיין באותן דברים, כי כולם הם דברי אלקים חיים. והנה עוד נבאר באיזה ענין המצה מורה חירות דוקא... ועוד יש לפרש לפי פשוטו... והנה לכל הפירושים המצה היא חירות גמור, והתבאר לך למה המצה נקראת 'לחם עוני', ועיין למעלה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד".

(99) כפי שאמרו חכמים [פסחים קטו:] '"לחם עוני', מה עני שדרכו בפרוסה, אף כאן בפרוסה. דבר אחר, מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה". וזאת משום שהעניות מורה על החירות, וכפי שנתבאר למעלה בשני אופנים [ראה למעלה הערה 52]. ובסמוך [לאחר ציון 111] מבאר שהטעם הוא שהואיל והעני מורה על חירות ופשיטות, לכך המצה המורה על חירות ופשיטות, צריכה להעשות כדרך העני.

(100) "שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה" [רש"י פסחים לו.], "פירוש, אומר עליו הגדה" [ר"ח פסחים קטו:], והובא למעלה הערה 4.

(101) "אף כאן בפרוסה - לברך 'על אכילת מצה', ושתי שלימות מייתי משום ברכת המוציא, דלא גרע משאר ימים טובים שצריך לבצוע על שתי ככרות שלימות, ובוצע מאחת מהשלימות" [רש"י ורשב"ם פסחים קטז.]. אמנם אנו נוהגים להביא שלש מצות, ולבצוע את המצה האמצעית, וכפי שכתב למעלה ס"פ נ [תשיד:].

(102) זהו לפי הסברו הראשון שהמצה מורה על העדר צירוף. ולפי הסברו השני המצה מורה על הפשיטות, ללא הרכבה. וכאן נקט כהסברו הראשון. ואודות שהמצה משוללת שאור, ראה למעלה פמ"א הערה 42, ולהלן פ"ס הערה 133.

(103) לכאורה שאלה זו תמוהה, כי יש צורך גדול לומר "לחם עוני" כדי לשלול מצה עשירה וחלוט ואשישה [ראה למעלה הערות 12, 27, ובסמוך הערה 114]. ואולי יש לומר, שהואיל וכל מצה שאין בה שאור היא עניה, לכך גם לא נכתב "לחם עוני" כמאן דנכתב דמי, ונדע למעט מצה עשירה מסתמיות מצה. ויל"ע בזה.

(104) פירוש - פרסום הנס של יצ"מ נעשה באמצעות המצה. וראה למעלה הערות 4, 6, שנתבאר שם שמה שההגדה נאמרת כאשר "יש מצה ומרור מונחים לפניך" [מכילתא שמות יג, ח] אינו רק ציון תנאי לאמירת יצ"מ, אלא שזה גופא חלק מפרסום הנס. והטעם הוא כי המצה עצמה מורה על חירות [כמו שביאר למעלה], לכך כל הדיבורים על יצ"מ מקבלים חיזוק וסיוע מהמצה המונחת לפניך, ושניהם ביחד [הדיבורים והמצה] מפרסמים ומספרים את יציאת מצרים. [ודבריו כאן הם בהתאם ליסודו שדרשות חז"ל אינן באות להוציא מהפשט, אלא להוסיף על הפשט (הובא למעלה פ"ח הערה 25, ופי"ד הערה 35). לכך "לחם עוני" נשאר בהבנתו הפשוטה שהוא לחם עוני, אך א"א לומר שרק לשם כך נכתב "לחם עוני", כי הוא שפת יתר, לכך בהכרח שהוא גם בא לרמוז על לחם שעונין עליו דברים הרבה, בנוסף להיות לחם עוני כפשוטו].

(105) וראיה לדבר כי למעלה ביאר שהמצה לא רק מורה על היציאה, אלא שעל ידה זכו ליציאה, וכלשונו [למעלה לאחר ציון 74]: "כי לחם מצד עצמו הוא ראוי לחירות, כמו שאמרנו. ורצה הקב"ה באותו הלילה שיהיו עושין דברים להיות נמשכין אחר החירות, שעל ידו יזכו לגאולה". וכן "בליל היציאה אכלו מצה מפני שעל ידה יקנו החירות" [לשונו למעלה לאחר ציון 92].

(106) כי היציאה מורה שישראל הם לחלקו יתברך, ומחמת כן הם ניצלו ממכת בכורות, וכמו שכתב להלן פ"ס, ובתוך דבריו שם כתב [לאחר ציון 86]: "אחר המדריגה העליונה

הזאת שישראל הם להקב"ה, נמשך אחר זה הגאולה, שהוא המצה... וזה הוא בשביל שישראל הם אל השם יתברך, ואין דבר מכה במה שהוא שלו... ועל ידי זה היו נצולים".

(107) ודייק לה שהתורה מכנה את החג הזה בשם "חג המצות" [שמות כג, טו], ולא בשם "חג המרור", ולא בשם "חג קרבן פסח". וזה מורה באצבע שמהות יציאת מצרים מתגלה על ידי מצה, ולא על ידי מרור וקרבן פסח.

(108) "לחם שעונין עליו דברים הרבה". ומצוי שהמהר"ל מכנה את הגמרא בשם "מדרש" [כמלוקט למעלה הקדמה שלישית הערה 11. וראה למעלה פ"י הערה 71, פי"ז הערה 84, ופמ"ז הערה 314].

(109) אע"פ ש"לחם" הוא לשון זכר, וכמו [שמות טז, טו] "ויאמר משה אליהם הוא הלחם אשר נתן ה' לכם לאכלה", ורש"י [ויקרא כד, ט] כתב "ואכלוהו - מוסב על הלחם, שהוא לשון זכר". וכן אמרו כאן בגמרא [פסחים קטו:] "לחם שעונין **עליו** דברים הרבה". מ"מ הואיל ואירי במה שעונים על הלחם, ולא בלחם עצמו, היה צריך להאמר "לחם עניה", וכמו שנאמר [תהלים פ, ו] "האכלתם לחם דמעה", וכתב המלבי"ם [שם] "האכלתם לחם דמעה - מרוב ענים נדמה כאילו אוכלים לחם של הדמעות".

(110) ואין לומר שהכוונה ללחם עוני [לאפוקי מצה עשירה], כי זה כבר שלל למעלה [לאחר ציון 102] ש"הוקשה להם למה צריך למיכתב 'לחם עוני', פשיטא, ידעינן שכל מצה שאין בה שאור שהיא עניה, ולמה הוצרך למיכתב 'לחם עוני'". נמצא שאין לומר "לחם עוני" כפשוטו, דזה פשיטא. ואין לומר רק "לחם שעונין עליו דברים הרבה", שאז היה צריך לומר "לחם עניה". ואין לומר רק "מה עני שדרכו בפרוסה", שאז היה צריך לומא "לחם עני".

(111) (א) "לחם שעונין עליו דברים הרבה" [מתוך שנאמר "לחם עוני", ולא "לחם עני"].

(ב) "מה עני שדרכו בפרוסה" [מתוך שנאמר "לחם עוני", ולא "לחם עניה"].

(112) בשני טעמים; משום שהעניות מורה על העדר הצירוף, וכן היא מורה על הפשיטות [ראה למעלה הערה 52].

(113) "אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה" [המשך לשון הגמרא]. והרשב"ם [שם] כתב: "דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה - ונותנו מיד לתנור כשנגמר היסקו, שירא שמא יצטנן התנור קודם שיזדמן, עוסקין שניהם, זה בהיסק התנור, וזו בעיסה, אף כאן הוא מסיק ואשתו אופה, כדי שלא תחמיץ".

(114) לשון הגמרא [פסחים לו:] שלפנינו: "תנו רבנן, 'לחם עוני', פרט לחלוט ["חשיבות הוא" (רש"י שם)] ולאשישה ["גלוסקה גדולה" (רש"י שם)]". ומה שכתב כאן "פרט לאשישא וגלוסקא", כנראה שצירף דברי רש"י בביאור תיבת "אשישה".

(115) כמבואר למעלה הערות 12, 13. ובכת"י [שכ] ביאר את דברי רבי שמעון, שאמר [ספרי דברים טז, ג] "למה נקרא 'לחם עוני', על שם עינוי שנתענו במצרים", וז"ל: "אל תאמר שלפי דעת רבי שמעון המצה רמז על הענוי ולא על החירות, כי סיפא דקרא דכתיב 'כי בחפזון יצאת ממצרים', מוכח כי מצה רמז על הגאולה והחירות. אבל טעם של רבי שמעון הוא דבר עמוק מאוד מאוד, כי כשם שהמצה נאכלת בשביל החפזון שיצאו ממצרים כדכתיב בקרא, כך הוא סבה לעכוב שהיה הענוי והשעבוד במצרים. וזה שרמז רבי שמעון למה נקרא 'לחם עוני' על שם ענוי שנתעכבו במצרים. ופירוש דבר זה יתבאר לקמן במאמר 'מצה זו', ואין להאריך". וכוונתו לדבריו להלן פ"ס [לאחר ציון 86], שביאר ש"מה שישראל הם להקב"ה, נמשך אחר זה הגאולה שהוא המצה, ונמשך אחר זה גם כן השעבוד" [לשונו להלן פ"ס]. ושם [לאחר ציון 149] הביא את דברי רבי שמעון בסיפרי, ופירשם כפי שפירש כאן בכת"י. וראה בסמוך הערה 119.

(116) לשון הרמב"ן [שם]: "ובאר בכאן דברים רבים; כי הזכיר במצה שתהיה לחם עוני, להגיד כי צוה לזכור שיצאו בחפזון, והיא עוני, זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ. והנה תרמוז לשני דברים ["(א) שיצאו בחפזון ולא הספיק בצקם להחמיץ. (ב) שאכלו לחם עוני זה במצרים, כי המצה הוא מאכל עניים, שאין להם שהות להמתין עד שיחמץ בעבור רעבונם" (לשון הרב שעוועל שם)]. וכן אמרו 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים'" [הובא למעלה הערה 25].

(117) זהו המשך דברי הרמב"ן.

(118) לאחר ציון 18, שהמצה נקראת "לחם עוני" משום שזה היה מאכלם של ישראל במצרים כשהיו עבדים. ולשונו למעלה [לאחר ציון 18] הוא: "פת המצה היא קשה להתעכל באצטומכא, ולכך היא מאכל עני, כדי שלא יתעכל המזון במעיו. וזהו שאומרים 'הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים', פירוש כי במצרַים היו מצרַים מאכילים את ישראל מצה, כדי שיתאחר באצטומכא שלהם ולא יתעכל, שדרך להאכיל את המצה לעבדים העושין את העבודה". ומה שרק כתב "ופירושו **נוטה** לפירוש אשר נזכר למעלה", כי הרמב"ן לא כתב שהמצריים סיפקו לישראל את מזונם, אלא שישראל במצרים אכלו "לחם צר ומים לחץ" [ומחמת כן לא קשה על הרמב"ן הקושיא שהקשה למעלה (לפני ציון 21) שלא מצינו בשום מקום שהמצריים סיפקו לישראל את מאכלם].

אך מ"מ פירוש הרמב"ן נוטה להסבר זה, שהמצה מורה על מאכלם הדחוק שהיה לישראל בהיותם עבדים במצרים.

(119) "כי סיפא דקרא דכתיב 'כי בחפזון יצאת ממצרים' מוכח כי מצה רמז על הגאולה והחירות" [לשונו בכת"י (שכב), והובא למעלה הערה 115]. ואע"פ שרבי שמעון סובר [סיפרי דברים טז, ג] ש"לחם עוני" מורה על העינוי, מ"מ גם לדבריו המצה מורה על החירות, אך היא גם סבה לשעבוד, וכמבואר למעלה הערה 115. וזו היא כוונתו בכת"י [שכ], שהוסיף בנקודה זו "וטעמו של רבי שמעון יתבאר על נכון", וכוונתו לדבריו להלן פ"ס, שהובאו בחלקם למעלה הערה 115. וראה להלן פ"ס הערה 150.

(120) אודות שמאמר "הא לחמא עניא" הוא מאמר בעל הבית, כן כתב למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 8]: "וכשאמר 'הא לחמא', וקורא את קרואיו אל הלחם, ואחר כך מתחיל 'מה נשתנה'... ולפי שאין זה רק דברי בעל הבית, שקורא את הכל אל הלחם כדי לספר עליו הגדה, הוא בלשון שדרך לדבר אל בני ביתו, בלשון ארמי".

(121) כן הקשה האברבנאל [עמוד צז (הוצאת מוה"ק)]: "היה ראוי לומר 'די אכלו אבהתנא ביציאתם ממצרים', לא 'בארעא דמצרים', שמורה על ההרגל וההתמדה".

(122) "בארץ" ולא במדבר, וכמו שמבאר בסמוך.

(123) וזה היה רק ביום השני, וכפי שפירש רש"י [שמות יג, כ] "ויסעו מסוכות - ביום השני, שהרי בראשון באו מרעמסס לסוכות". הרי שהגיעו למדבר רק ביום השני, ולמשך היום הראשון לא הגיעו עדיין למדבר. וראה הערה הבאה.

(124) יש לשאול, הרי באמת עדיין היו בתוך ארץ מצרים [עד שהגיעו למדבר], ומדוע כתב "וקודם זה הכל נחשב בשם מצרים", שמשמע מכך שזהו רק "נחשב בשם מצרים", אך לא שזה מצרים בפשטות. אמנם הדבר מתבאר על פי דברי הספורנו [שמות יב, לט], שכתב שסוכות אכן נמצאת מחוץ לגבולות מצרים, וכלשונו: "כי לא חמץ. כי לא התחמץ מפני קוצר הזמן שהיה משעת נסעם מרעמסס, שהיא בארץ מצרים, עד שהגיעו לסוכות, שהיא חוץ לגבולם... בהיותם בסוכות חוץ לגבול מצרים". והרי הגיעו לסוכות ביום הראשון, כמו שנאמר [שמות יב, לז] "ויסעו בני ישראל מרעמסס סוכתה כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף", ופירש רש"י [שם] "מרעמסס סכותה - ק"ך מיל היו, ובאו שם לפי שעה, שנאמר [שמות יט, ד] 'ואשא אתכם על כנפי נשרים'". וכן כתב רש"י [שמות יג, כ] "ויסעו מסוכות - ביום השני, שהרי בראשון באו מרעמסס לסוכות" [הובא בהערה הקודמת]. ואע"פ שהיו מחוץ למצרים כבר ביום הראשון כשהגיעו לסוכות, מ"מ "הכל נחשב בשם מצרים", כי עד שלא הגיעו למדבר, שהוא סוג מקום אחר, עדיין שם המקום

הראשון חל עליהם. ודומה לכך הוא יסודו של הרמב"ן [שבת ה:] שלא נחשבת עקירה מרשות היחיד אלא רק כשיבוא לרשות נגדית [ראה בספר ארץ צבי לגאון מקוזיגלוב הי"ד על פרשת שמות (עמוד פד), שהביא כמה ראיות נפלאות לשיטת הרמב"ן]. לכך עד המדבר "הכל נחשב בשם מצרים" [רוב המבואר כאן לקוח מהגש"פ הוצאת משנת מהר"ל, אות נא].

(125) להלן פ"ס [מציון 126 ואילך], ונקרא "במקומו" כי שם יבאר את המאמר "מצה זו על שום מה", ומאמר זה מבאר את מהות המצה. וראה למעלה פל"ו [תרמט:] שהאריך לבאר שהמצה מורה על חירות בעצם.

(126) (א) "כל דכפין יתי ויכול". (ב) "כל דצריך יתי ויפסח".

(127) זהו "כל דכפין", כי "רעב" [בראשית יב, י] תרגומו "כפנא" [שם].

(128) בפשטות לא נראה שכוונתו לומר שהרעבים יבואו לאכול רק מצה, כי בודאי הרעבים זקוקים למאכלים נוספים. אך כוונתו היא שבעל הבית "קורא קרואיו אל הלחם... שקורא את הכל אל הלחם" [לשונו למעלה בתחילת הפרק], וקריאה לסעודה היא קריאה ללחם [כמבואר למעלה הערה 5]. לכך, הואיל וכאן הלחם הוא "לחם עוני", לכך הקריאה היא ש"יבואו ויאכלו לחם עוני" [לשונו כאן]. אך אפשר לבאר שכוונתו למצה בלבד, וכמו שכתב האברבנאל [עמוד קא]: "הנה התבאר מזה למה התחיל מאמרו מן הלחם... אם שיפורש על הפת בלבד, שהיה לקרוא לכל אדם ויאכל לחם... ולכן לא זכר... המרור, שאין בו אכילה מספקת, כי אם המצה, באשר היא לחם, שלבב אנוש יסעד [תהלים קד, טו]".

(129) פירוש - מצות של ליל פסח [מצה, ארבע כוסות, וכיו"ב], ולא איירי בקרבן פסח. וכן ביאר האבודרהם, ויובא בהערה הבאה.

(130) כן ביאר האבודרהם [עמוד רכא], וז"ל: "בליל פסח יש הוצאה גדולה, ואין ביד העניים לקנות די ספוקם. על כן נהגו לומר 'כל דכפין ייתי וייכול', כלומר מי שהוא רעב ואין לו מה יאכל, יבא ויאכל עמנו. 'כל דצריך ייתי ויפסח', פירוש שאפשר שיש לאדם פת אורז ופת דוחן, ואינו רעב, שהרי יש לו מה יאכל, ואין לו מצה של מצוה ולא צרכי הפסח, כגון חרוסת ומרור ויין לארבעה כוסות. לכך אמר 'כל דצריך ייתי ויפסח', כלומר יבא ויעשה סדר הפסח". וכן האברבנאל [עמוד קא] כתב: "ייתי ויכול, ייתי ויפסח, רוצה לומר יחוג עמנו". וכן הארחות חיים [לרבינו אהרן הכהן מלוניל (מודפס בהגדת תורת חיים)] כתב: "וכל מאן דצריך. כלומר מי שצריך כרפס וחרוסת ומרור ויין לארבע כוסות, יקח ממני. ויפסח. כלומר יקח צורכי הפסח". וכן כתב הריטב"א. אמנם הרבה ראשונים

ביארו "ויפסח" לגבי קרבן פסח [תוספות רי"ד, ראב"ן, המנהיג סימן עב, ראבי"ה ח"ב סימן תקכה, שבלי הלקט בשם אחיו רבי בנימין, ועוד].

(131) בא לבאר את קישור המשך המאמר "השתא הכא, לשנה הבאה בארעא דישראל. השתא עבדי, לשנה הבאה בני חורין".

(132) פירוש - "סדר הלכות פסח" כיום אינו כולל בתוכו קרבן פסח. לכך אנו מבקשים שאעפ"כ הקב"ה יהיה מרוצה במה שיש בידינו לעשות כיום, למרות שאין בידינו לעשות כיום קרבן פסח.

(133) "כאשר עשינו" - כאילו עשינו.

(134) לשונו בתפארת ישראל פ"ג [ס:]: "אמרם ז"ל [ברכות ו.] חשב לעשות מצוה ונאנס, יש לו על זה שכר כאילו עשה המצוה. וזה מצד כי השכר לעתיד הוא לנשמה, וכאשר הוא אנוס, לא היה עכוב זה מצד הנשמה, רק לגוף. ולכך נותנין לנשמה שכר כאילו עשה המצוה". ושם פ"ה [צא:] כתב: "וכן חס ושלום לומר שאנחנו בני גלות, ואין אנו יכולים לקיים הרבה מצות, שלא יהיה לנו חלק באותן מצות שלא נוכל לקיים. חס ושלום לומר דבר כזה, למעט משלמות הדורות שמתו. אבל במה שאנו בני תורה, ויש לנו הכנה אל התורה, יש לנו שכר בכל התורה כולה, ודבר זה ברור". ומאמר זה הובא גם בשבת [סג.], ובח"א שם [א, לט:] כתב: "כי המצוה היא אלקית שכלית, ולפיכך אין המצוה כמו שאר דברים גשמיים, שאף שבא להם אונס, סוף סוף לא נעשו ["אונס כמאן דעבדינן לא אמרינן" (ירושלמי גיטין פ"ז ה"ו)]. אבל דבר כזה שאינו דבר גשמי, והרי היה רוצה לעשות המצוה, וכך היה בדעתו ובמחשבתו, רק שבא לו אונס, וכיון שחשב בשכלו לעשות, מחשב הכתוב כאילו עשאה, כאשר היה בדעתו ובשכלו לעשות, רק שחסר גוף המעשה הגשמי ונאנס... וכל זה מצד כי המצוה היא אלקית, אינה מעשה גופני כמו שאר המעשים, כי המעשה שהוא גופני תולה בעשיית הגוף לגמרי, וכל זמן שלא נעשה, הרי לא נעשה. ולא כן המצוה, שהיא ענין שכלי אלקי בלבד". וראה להלן פנ"ד הערה 78.

(135) כי אין לנו בית המקדש [יבואר מיד].

(136) הסבה הראשונה המעכבת מלעשות קרבן פסח כבר כתבה למעלה [שהשתא אנו בגלות, ולא בארץ ישראל]. ומעתה יביא את הסבה השניה המעכבת מלעשות קרבן פסח [אף אם נהיה בארץ ישראל].

(137) כי קרבן פסח יכול להעשות רק בבית המקדש, וכמו שכתב הרמב"ם [הלכות פסח פ"א ה"ג] "אין שוחטין את הפסח אלא בעזרה, כשאר הקדשים" [ראה להלן פ"ס הערה

157]. ואודות שהמלכיות מתנגדות לבית המקדש, כן כתב בנצח ישראל פ"ה [פח.], וז"ל: "בית המקדש היה גורם שהיה מתגרה בישראל המלכות, כי אין ישראל תחת רשות האומות מצד שיש להם בית המקדש. ולכך אמר למלך 'מרדו בך יהודאי' [גיטין נו.]. כלומר שאין ישראל תחת רשות וכח האומות. וכל זה כדי שישלח להם קרבן להקריב, ובזה יראה שישראל הם על האומות מצד בית המקדש. ובשביל זה בחר בדבר זה, כי בזה, דהיינו בית המקדש, נראה בחינה זאת יותר מן שאר דבר... כי ישראל אינם תחת רשות האומות מצד בית המקדש. וזהו כמו מרידה כאשר אינם תחת האומות... ואילו לא היה הפרש בין קרבן ישראל ובין קרבן האומות, לא היה לו עילה וסיבה להחריב בית המקדש. אך כי זה המלשין מחפש היה למצוא כי ישראל הם על האומות, ואינם תחת רשותם, וזהו מרידה כאשר אינם תחת רשותם, ובפרט בענין הקרבנות הראוים לבית המקדש. כי בית המקדש הוא מיוחד לישראל בפרט, ומצד בית המקדש מעלות ישראל על האומות". ולמעלה פ"ח הערה 322 נתבאר שהעוסק בבית המקדש ניצול ממלכיות. וכן כאשר בית המקדש עומד, אז הקב"ה מאבד את מתנגדי ישראל, וכמו שכתב למעלה פמ"ז [תקסח:], וז"ל: "כי הוא יתברך אחר שהביאם אל הר נחלתו, אל מקדש ה' אשר כוננו ידיו, אז השם יתברך נקרא 'מלך', כי מלכותו בבית המקדש בפרט... [ו]המלך ראוי שיושיע את העם אשר הוא מולך עליהם, ויעשה מלחמה במתנגדים... ובשביל מלכותו אשר הוא מלך על ישראל [לכך] 'כי בא סוס פרעה ורכבו ופרשיו אל תוך הים וישב ה' עליהם את מי הים' [שם פסוק יט], כי מפני מלכותו יתברך אשר הוא מלך, עושה מלחמה באויבים ומאבד אותם".

(138) פירוש - סילוק שעבוד המלכיות [המעכב את בנין ביהמ"ק] נאמר במלים "השתא עבדי, לשנה הבאה בני חורין". דוק ותראה שזהו מה שאנו מבקשים בתפילת מוסף לשלש רגלים: "ומפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו, ואין אנחנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחות לפניך ולעשות חובותינו בבית בחירתך... אבינו מלכנו גלה כבוד מלכותך עלינו מהרה... והביאנו לציון עירך ברנה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם, ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם". הרי שבתחילה אנו מבקשים שלא נהיה משועבדים לאומות העולם, כי יתגלה לכל שה' הוא מלכנו ["אבינו מלכנו גלה כבוד מלכותך עלינו מהרה"], ולאחר מכן אנו מבקשים לחזור לארץ ישראל ["והביאנו לציון עירך ברנה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם"], וכתוצאה מכך נקריב קרבנות כהלכתם ["ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו

תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם"]. הרי בסילוק שני המעכבים שהזכיר כאן [גלות ושעבוד] יהיה ניתן להקריב הקרבנות כהלכתן.

(139) לשון פירוש קדמון: "וכל אלו הדברים בארמית, למה יצתה זו 'לשנה הבאה' שנכתב בלשון עברי, וכן 'בני חורין'". וכן הקשו רש"י [בספר הפרדס עמוד צב], הרוקח, ראבי"ה פסח סימן תקכה, ועוד. ואכן בנוסח ההגדה של הרמב"ם [בסוף הלכות חמץ ומצה] איתא "שתא הכא עבדי, לשתא דאתיא בני חורי".

(140) פירוש - היות שהשנה הבאה היא שנה אחרת מהשנה הנוכחית, לכך יש בכך לאפשר שבשנה הבאה נהיה בני חורין, וכמו שמבאר והולך.

(141) יש להבין האם כוונתו לומר ש"שנה" היא מלשון שינוי, או מלשון פעם שנית [שחוזר ונשנה]. ובדבריו כאן כתב את שתי המשמעויות האלו. ונראה, שכבר השריש שתיבת "שני" גופא היא מלשון שינוי, וכדבריו למעלה פ"ט [תצג.]: "השנים נקראים 'שנים' מפני השניות". ובנצח ישראל פל"ו [תרעד.] כתב: "ביום השני, שהוא התחלת השנוי, שלכך נקרא 'שני' על שם שנוי... כי בריאת יום השני הוא השנוי, שהוא חלוק המים אלו מאלו [בראשית א, ז]". ובדרוש על התורה [מא:] כתב: "כל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו א"א שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון וזה שני, והוא לשון 'שני' בעצמו". וכן כתב בנתיב השלום פ"ג [א, רכו:], ח"א לשבת יא. [א, ב.], וח"א לסנהדרין לח: [ג, קמז:]. וראה להלן פ"ס הערה 41, ואור חדש פ"א הערה 10, ופ"י הערה 64. נמצא ש"שנה" היא מלשון "שני" [חוזר ושונה], אך "שני" גופא מורה על שינוי. וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש שנה, כתב: "'שנה תמימה' [ויקרא כה, ל], נקראת כן לפי ששבה השמש שנית אל הנקודה שהחלה ממנה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרפג.] כתב: "לשון 'שנה' מלשון 'שונים' [חוזר ושונה], כמו [משלי כד, כא] 'ועם שונים אל תתערב'". **ויש להעיר**, כי מצינו גם להיפך, שתיבת "שנים" מורה על שויון בין שני הדברים, וכמו שנאמר בתורה שלש פעמים שהיו שני שעירים ביוה"כ [ויקרא טז, פסוקים ה, ז, ח], ודרשו על כך במשנה [יומא סב.] ששני השעירים האלו היו שוים במראה בקומה ובדמים. ובגמרא שם [יומא סב:] אמרו "'יקח שני שעירי עזים' [ויקרא טז, ה], מיעוט 'שעירי' שנים, מה תלמוד לומר 'שני', שיהיו שניהן שוים". הרי שמחד גיסא אמרינן ש"שני" מורה על שנוי בין השנים, ומאידך גיסא אמרינן שהוא מורה על שויון בין השנים, וכיצד ימצאו שתי הוראות הפוכות אלו [שוני ושויון] בתיבת "שני". אמנם סתירה זו בנין היא; תיבת "שני" מורה שלולא העובדה שהם שני דברים לא היה נמצא שום הבדל ביניהם, וכל ההבדל ביניהם הוא אך ורק מפאת היותם שנים, וזולת

הבדל זה אין כל הבדל אחר ביניהם. ומכך גופא עולה ששני דברים אלו הם שוים לגמרי בכל דבר, ובכך יוותר ההבדל היחידי ביניהם שזה אחד וזה שני, ולא מעבר לכך [הובא למעלה פ"ט הערה 234].

(142) לכאורה היה צריך לומר "שנהיה בני חורין", כי פתח במלים "השתא עבדי", ומלים אלו מסתיימות במלים "לשנה הבאה בני חורין", ואילו בקטע הקודם אמרינן "השתא הכא, לשנה הבאה בארעא דישראל". ויל"ע בזה. ואודות ששינוי הזמנים מחדש שינוים בעולם, כן כתב באור חדש פ"א [תמב.], וז"ל: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם... וזהו עניין הזמן, וכיון שהם יודעים עניין הזמן, גם כן הם יודעים הדברים שהם תחת הזמן באמיתת שלהם". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.] כתב: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו. וכמו שאמר שלמה 'לכל זמן ועת לכל חפץ'... למדנו שכל הדברים הם מתחדשים בזמן המיוחד להם" [הובא למעלה פכ"א הערה 16, פכ"ט הערה 94, פל"ב הערה 76, פל"ו הערה 37, ופמ"ו הערה 32]. וראה למעלה הערה 46.

(143) פירוש - לא רק תחילת השנה נקראת על שם חזרת הזמן [וכפי פשטות לשון הרד"ק (הובא בהערה 141) "נקראת כן ("שנה") לפי ששבה השמש שנית אל הנקודה שהחלה ממנה"], אלא כל השנה כולה נקראת על שם חזרת הזמן, ולכך למשך כל ימות השנה הבאה תתכן הגאולה.

(144) מבאר "השתא עבדי" כמו "השנה אנו עבדים" [ויש לקרוא הָשַׁתָּא], ולא "עכשיו" [הַשְׁתָּא]. וכן הראב"ן כתב "השתא - שנה זו".

(145) פירוש - לא רק מחמת שהשנה הבאה תחדש שינוי [כמו הגאולה] היא נקראת בלשון "שנה", אלא בכלליות כאשר מדובר על השנה הבאה יאמר לשון "שנה" ["שיהיה חוזר השנה"], וכאשר מדובר על השנה הנוכחית יאמר לשון "שתא". ובכת"י [שכא] הוסיף בזה דברים שיבארו נקודה זו, וז"ל: "כי בלשון ארמי יקרא השנה 'שתא', לפי שהוא זמן העומד, השנה העומדת. וראיה שבלשון התלמוד יבא לשון 'השתא' כמו עכשיו, 'השתא אתינא'. ובלשון הקודש 'שנה' מלשון שינוי, דהשנה חוזרת להתחדש.

ולפיכך יאמר בלשון ארמי על השנה העומדת שהיא עכשיו, יאמר 'השתא הכא'. וכאשר ידבר על שנה הבאה לא יאמר 'שתא דאתית', לפי שלשון 'שתא' נאמר על עומדת. ולפיכך יאמר בלשון הקודש 'השנה הבאה', כלומר שיתחיל השנה להתחדש, וזה לשנה הבאה. ובלשון ארמי תמצא שנה שעברה 'אשתקד' [ברכות כז:], ולא אמר 'שתא דעברה', מפני שלשון השתא הוא עכשיו, ואינו נופל על שנה שעברה". אמנם בתוספות יו"ט [ב"ב פ"ו מ"ג] כתב "אשתקד - פירש הר"ב משנה שעברה, הקודמת לזו. והוא שם מורכב 'שתא קדמייתא'. ערוך [ערך אשתקד]".

(146) כלשון הזה ממש לא מצאתי בגמרא, אך נמצא בזוה"ק [ח"א קנא., ח"ב קפג:]. ובגמרא אמרו "השתא אתי" [ברכות נח., עירובין סה:, וכתובות סב:]. וכן אמרו הרבה מאוד פעמים "השתא דאתית להכי" [ברכות טו., שבת ס:, פסחים נג., תענית ד:, כתובות ה., ב"מ כד., ערכין יא:, ועוד].

(147) כן הוא בפירוש המיוחס לרש"י "השתא הכא - כלומר עכשיו אנו בכאן".

(148) כן כתב ראבי"ה [ח"ב סימן תקכה], כל בו [סימן נא], ארחות חיים, וכן הובא באברבנאל בשם "וראיתי מי שפירש" [עמוד ק]. ובכת"י [שכא] הביא כן בשם "מפרש הגדה", ונראה שכוונתו לאברבנאל. וראה להלן פנ"א הערה 6.

(149) לשון ראבי"ה [ח"ב סימן תקכה]: "מה שנתקן 'לשנה הבאה בני חורין', ואינו תרגום כמו שאר כל החרוזה, לפי שנתקן בבבל, ולשונם היה ארמית, והיו הגוים מבינים, ויאמרו דעתם לצאת ממנו, ויסתכנו. ולכך תיקנו לומר זה בלשון עברית, שלא יבינו הגוים".

(150) ולא "בארעא דישראל".

פרק נב

(1) אודות שזאת התמיה המתבקשת, כך משמע מהמשך דברי הגמרא שם [פסחים קטו:]: "אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמיה, אמר להו, עדיין לא קא אכלינן". וכן מורה לשון הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ג], שכתב: "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות'... וכיצד משנה... עוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו". הרי השינוי הוא שעקרו את השולחן קודם אכילה, ובדרך כלל עושים כן רק בסיום האכילה, ולא לפניה. וכן השו"ע [או"ח סימן תעג ס"ו] כתב: "ואז יצוה להסירם מעל השולחן ולהניחם בסוף השולחן כאילו כבר אכלו, כדי שיראו התינוקות וישאלו". ובתשובות הרא"ש [כלל יד

סימן ה] כתב: "ויקח הקערה שבה המצות ויצוה להסירה מעל השולחן, כדי שיראה התינוק וישאל למה מסלקין הלחם, ועדיין לא אכלנו".

(2) אין כוונתו לחיוב הסבה שבליל הסדר, אלא להסבה סביב השולחן בכדי לאכול, וכמו "הסבו על השלחן" [רש"י ברכות נא:]. ואם לא היו מסובים, לא היה מקום לתינוק לתמוה מדוע אין אוכלים. אך עכשיו שהיו מסובים, ובזה היו מוכנים לאכול, ועם כל זה עקרו את השולחן, יש בכך הרחקת האכילה יותר מאם לא היו מסובים כלל, כי "שנה ופירש" מהאכילה. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט:] כתב: "ואילו לא באתה [תמנע] להתגייר, אין זה הרחקה. אבל מאחר שבאת להתגייר ונדחתה, זה היא תכלית ההרחקה" [ראה למעלה פי"ט הערה 198, ופמ"ה הערה 114].

(3) לשון המשנה ברורה [סימן תעג ס"ק סו]: "כדי שיראו התינוקות וישאלו. המצות מוכנות לאכילה למה מסלקין אותם. ויאמר להם, שאין רשאין לאכול עד שיספר ביציאת מצרים". והנה תוספות [פסחים קטו:] כתבו "כדי שיכיר התינוק וישאל - כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים [פירוש - והן שאלות "מה נשתנה"]. אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר מ'מה נשתנה'". ומתוך שהמהר"ל לא כתב שמתוך השאלה על עקירת השולחן יבואו לשאול על שאר דברים, בפשטות משמע שאינו סובר כתוספות [כן כתבו בהגש"פ הוצאת מכון מהר"ל הערה 31]. וכן במנהגי מהרי"ל [סדר ההגדה (מהדורת מכון ירושלים) עמוד קה] כתב: "העיד מהר"י סגל על חמיו מהר"ר משה כץ, פעם אחת שאלתו בתו, אבא למה הגבהת הקערה, והתחיל 'עבדים היינו', ולא אמר 'מה נשתנה'", ודלא כתוספות. אך נראה שגם לפי המהר"ל אין לדלג על "מה נשתנה", שכתב "ישיב לו כי יש לנו לספר ביציאת מצרים קודם האכילה". הרי שהשאלה על עקירת השלחן אינה חלק משאלות הלילה [עד שתבוא ותאמר ששוב אינו צריך לשאול "מה נשתנה"], אלא היא הקדמה לדברים שיספרו בהם בלילה הזה, שעתה הולכים לקיים מצות סיפור יצ"מ. וראה למעלה פ"נ הערה 76.

(4) "והוא במקום עקירת שלחן" [הוספה בכת"י (שכא)]. והרשב"ם [פסחים קטו:] כתב: "מצוה היא לעקור את השלחן... והני מילי לדידהו דהוי להו שלחן קטן לפני מי שאומר הגדה לבדו, וכן לכל אחד, אבל אנו מסלקין את הקערה שבה המצה ומרור ושני תבשילין לסוף השלחן, ודי לנו בכך... ויניחנה בקרן זוית כאילו כבר אכלו". וכן הוא בתוספות שם [ד"ה למה] "למה עוקרין את השלחן - דוקא שלהן, שהן קטנים. אבל שלנו שהן גדולים, איכא טורח גדול בעקירתו, נהגו לסלק הקערה לצד אחד, דליהוי כעקירת

שלחן". והרא"ש [פסחים פ"י סימן כט] כתב: "והאידנא ששלחנות שלנו גדולים הם, וטורח לסלקם, מסלקינן הקערה שבה המצות, כאילו אינם רוצין לאכול יותר".

(5) "שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה, הלילה הזה כולו מצה. שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות, הלילה הזה מרור. שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים. שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסובין, הלילה הזה כולנו מסובין" [הגדה של פסח]. ובמשנה [פסחים קטז.] לא הזכירו את השאלה על הסבה, אך הזכירו את השאלה על קרבן פסח: "שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי", ופירש הרשב"ם [שם]: "בזמן שבית המקדש קיים היה שואל כן".

(6) כן הקשה האברבנאל בזבח פסח, השער השביעי, ויובא בהערה הבאה. ובכת"י [שכא] כתב שאלה זו בשם "המפרש האגדה", ונראה שכוונתו לאברבנאל. וראה למעלה פ"נ הערה 148.

(7) לשון האברבנאל: "בתשובת 'עבדים היינו לפרעה וכו'', והוא שבהיות השאלה על המצה ועל המרור ועל ההסיבה והטיבול... לעניין הטיבול וההסיבה לא השיב דבר, וגם לא לעניין המרור". וכן היה קשה להרבה מפרשי ההגדה, וכמבואר בהערה הבאה.

(8) פירוש - האברבנאל ודעימיה [יובאו בסמוך] ביארו ש"עבדים היינו" היא התשובה ל"מה נשתנה", וטרחו לבאר כיצד שאלות "מה נשתנה" מתיישבות. וכגון, האברבנאל [עמוד קה] כתב: "'עבדים היינו' זו היא תשובת שאלת 'מה נשתנה'. כי לפי ששאל השואל למה בלילה היה נעשה דברים מורים על העבדות, ודברים מורים על החירות. היתה תשובתו שבלילה הזה 'עבדים היינו לפרעה במצרים', ולכן נעשה אותם הדברים המורים על העבדות. ובלילה הזה גם כן 'הוציאנו ה' אלקינו משם', והיינו בני חורין, ולכן נעשה אותם הדברים המורים על החירות. כי הנה בלילה אחת בתחילתה היינו עבדים, ובסופה היינו בני חורין, ולכן נעשה דברים ההפכיים האלה בלילה הזה מכל שאר הלילות, לזכרון העבדות והחירות שהיינו בו בזה הלילה. הנה התבאר מזה היות התשובה מספקת וכוללת לכל חלקי השאלה... ולכן לא נתן כאן טעם המרור משום [שמות א, יד] 'וימררו את חייהם', כי לא בא לתת טעם למצות המרור, כי אם להפכיות הפעולות, כמו שזכרתי". וכן הרבה מפרשי הגדה הבינו ש"עבדים היינו" היא תשובה ל"מה נשתנה", והם: הפירוש המיוחס לרשב"ם, הריטב"א, ארחות חיים, רשב"ץ, אבודרהם, הרי"ד, ועוד. אך המהר"ל סובר [בהסברו הראשון] שהתשובה תהיה רק בסוף המאמר, כשמשיב על פסח מצה ומרור, וכמו שהולך ומבאר.

(9) בדברי רבן גמליאל שאומר "כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו; פסח מצה ומרור". ובזה יש את התשובה לשאלות ממצה מרור וקרבן פסח.
(10) לשונו בכת"י [שכא]: "רק בדברים אשר מתחיל עתה הוא התחלת הספור, כדי שיגידו תחילה שהיינו עבדים והקב"ה גאלנו, ודברים אלו הם הקדמה. לפיכך אנו אוכלין פסח מצה ומרור, והוא תשובה בודאי לכל השאלות".
(11) לשון הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז הלכות ו-ז]: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים... לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות". הרי שחובת ההסבה נובעת מחמת שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שההסבה היא דרך חירות. ורש"י [פסחים צט:] כתב: "ואפילו עני בישראל לא יאכל בלילי פסחים עד שיסב כדרך בני חורין, זכר לחירות".
(12) מעין כן ביאר השבלי הלקט, ש"עבדים היינו" היא תשובה רק לשאלת ההסבה, ואילו שאר השאלות ייענו רק בסוף המאמר [ובזה הוא כמהר"ל], וז"ל: '"עבדים היינו כו" היא תשובת ההסיבה לבד, שיצאנו מעבדות לחירות, וההסיבה היא סימן לבני חורין... ותשובת השאלות האחרות בסוף ההגדה 'רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו; פסח מצה ומרור... תדע לך שכן הוא, דאמרינן התם [פסחים קטז.], אמר ליה רב נחמן לדראו עבדיה, עבדא דשבקיה מריה לבר חורין ויהיב ליה דהבא וכספא, מאי בעי למיעבד. אמר ליה, צריך לאודיי ליה ולשבוחיה [תרגום: עבד שהוציאו רבו לחירות ונתן לו זהב וכסף, מה צריך העבד לעשות. אמר לו, צריך להודות לו ולשבחו]. אמר ליה, פטרתן ממימר 'מה נשתנה'. פתח ואמר 'רבן גמליאל היה אומר וכו'". הא למדת שהיא תשובת 'מה נשתנה'". אך יש להבין, היכן התשובה לשאלה מדוע אנו מטבילין שתי פעמים. ואולי על כך הגמרא [פסחים קיד:] ביארה "בעינן תרי טיבולי כי היכי דליהוי ביה היכרא לתינוקות", ולכך אין בעל ההגדה מיישב שאלה זו. וראה למעלה פ"נ [לאחר ציון 66].
(13) "אם היה הבן חכם, הבן שואל את אביו" [רבינו חננאל שם].
(14) לפנינו בגמרא אמרו "ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות פסח, שואלין זה לזה", ולא נזכר "מה נשתנה", אלא שמופיעות נקודותיים, ולאחריהן המלים "מה נשתנה". ובדקדוקי סופרים [דף קפא] כתב: "בדפוסים החדשים הדפיסו אחרי מלות 'שואלין זה לזה' שתי נקודות, לומר שמכאן מתחיל ציון המשנה 'מה נשתנה'. ושבוש הוא, ובכל כתבי היד ובדפוסים הישנים היא ברייתא אחת, וצ"ל הנקודות אחר 'מכל

הלילות'". וכן למעלה פ"ב [קפג.] הביא לשון הגמרא ש"אפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות פסח שואלין זה לזה 'מה נשתנה'". וכן העתיקו הטור [או"ח סימן תעג], הב"י שם [ס"ק ז], ושו"ע [או"ח סימן תעג ס"ז].

(15) יש להעיר, כי במשנה [פסחים קטז.] אמרו סתם "כאן הבן שואל אביו... מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות", ורק בגמרא [שם] אמרו על כך "חכם בנו, שואלו. ואם אינו חכם, אשתו שואלתו. ואם לאו, הוא שואל לעצמו. ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה 'מה נשתנה'". הרי הציור של "שני תלמידי חכמים" הוא האופן האחרון שהגמרא הציעה, אך האופנים הקודמים מדברים בבנים, ולא בשני תלמידי חכמים. וכן למעלה פ"ב [קפב.] ביאר שקודם יש להשיב לבן, "כי שאלת בנו יותר עדיף... שאינו יודע המצוה לגמרי יותר מצוה, שהוא פרסום אליו יותר... אבל תלמידי חכמים, שכבר יודעים ענין הפסח, אין כל כך פרסום, כיון שכבר ידעו כל ענין הפסח. ומכל מקום גם כן הם צריכים לספר ביציאת מצרים". ומאי האי שכתב כאן שאמירת "מה נשתנה" נאמרת על ידי תלמידי חכמים דוקא. ויש לומר, שאין כוונתו לומר שזו שאלה של תלמידי חכמים בלבד, אלא שזו שאלה של תלמידי חכמים גם כן. לאמור ששאלת "מה נשתנה" מתאימה להשאל גם על ידי תלמידי חכמים, ולכך בהכרח שאין זו שאלה על הטעם של מצה ומרור [כי זאת הת"ח יודעים מעצמם], אלא זו שאלה אחרת, וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 28, שנקודה זו מתבארת מדבריו שם.

(16) לכך אין השאלה "מצה זו על שום מה", כי ת"ח יודעים דבר זה.

(17) שני הטיבולין, והסבה.

(18) ואם תאמר, הרי בודאי שגם דבר זה ידוע לתלמידי החכמים, ומאי אולמא שאלה זו משאלת "מצה זו על שום מה" ששלל. ויש לומר, שסיפור יצ"מ גופא צריכה להאמר גם אם הסיפור כבר ידוע למספר. וכן כתב למעלה פ"ב [קפב:]: "שיש לספר כל ענין הפסח אף על גב שידע, משום דמצוה לספר ביציאת מצרים. ומזה יש ללמוד אף אם הוא תלמיד חכם גמור, ויודע המצות החקים והמשפטים, צריך לספר ביציאת מצרים... שאף על גב שידע המצוה, מצוה לספר ולדבר מזה בפה, שזה פרסום יותר, לכך יש לו לשאול 'מה נשתנה הלילה וכו'". ולהלן בסוף הפרק כתב: "ואם תאמר, אחר שהוא חכם ונבון, למה לו לספר. אין הדבר קשיא, כי צריך לספר את הדבר, וכמו שאמר הכתוב [דברים טז, ג] 'למען תזכור את יום צאתך'. לפיכך 'אף אם כלנו חכמים כלנו נבונים מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים'", ולהלן פנ"ג כתב: "מזה למדנו כי חייב האדם לפרסם יציאת מצרים בפה, אף שהוא חכם גמור ויודע הכל, מחויב לפרסם בפה". זאת ועוד, אפילו שהחכם

נמצא לבדו, מכל מקום צריך להוציא סיפור יצ"מ בפיו, וכמו שכתב החינוך [מצוה כא], וז"ל: "וענין המצוה, שיזכור הניסים והענינים שאירעו לאבותינו ביציאת מצרים, ואיך לקח האל יתברך נקמתינו מהן. ואפילו בינו לבין עצמו, אם אין שם אחרים, חייב להוציא הדברים בפיו, כדי שיתעורר לבו בדבר, כי בדבור יתעורר הלב" [ראה להלן הערה 270]. אך אין ענין לספר בעניני המצה והמרור אם הם כבר ידועים למספר.

(19) פירוש - לפי מהלך זה התשובה נסמכה מיד לשאלה ["כסדר"], ולא כפי מהלכו הקודם שהתשובה נאמרת בריחוק רב מהשאלה [בסוף ההגדה].

(20) "ויש לשאול, למה לא זכר ד' כוסות" [לשונו בכת"י (שכב)]. וכן הקשו הרשב"ץ, האברבנאל [בשער החמישי, ובהמשך עמוד קה], הגדת ברכת השיר, הגדת מעשה נסים, ועוד. והרש"ש [פסחים קטז.] כתב: "דקדקו קצת מפרשי הגדה מדוע אינו שואל על ד' כוסות".

(21) פסחים קיז: "ארבע כסי תיקנו רבנן". ומה שכתב "תקנת חכמים לגמרי", כדי לאפוקי מהסבה, שאף שהיא ג"כ תקנת רבנן, מ"מ היא קשורה למצה שהיא דאורייתא, וכמו שמבאר והולך.

(22) אלא שרשם בתורה. ואף על פי שבזמן הזה מרור הוא מדרבנן [פסחים קכ.], מ"מ בזמן שהיו מקריבים קרבן פסח המרור היה מהתורה [שם], שנאמר [במדבר ט, יא] "על מצות ומרורים יאכלוהו".

(23) ירושלמי פסחים פ"י ה"א "אמר רב לוי, ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד, וכאן להיות אוכלין מסובין, להודיע שיצאו מעבדות לחירות", והרי זה זכר ליציאת מצרים, מפני שבאותו יום נהיינו בני חורין [שאילתות שאילתא עז]. והמאירי [פסחים צט:] כתב: "ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב [שם]. רצה לומר שלא יאכל אלא בהסבה דרך חירות, כדי שירמוז בה סימן לחירות וגאולה, ויתעורר לשבח מי שגמלנו טובה בגאולה וחירות משעבוד קשה ומגונה". ואע"פ שבמדרש [שמו"ר כ, יח] אמרו "'ויסב אלקים את העם' [שמות יג, יח], מכאן אמרו רבותינו [פסחים צט:] 'אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב', שכך עשה להם הקב"ה", ומכך משמע שהסבה היא מן התורה, מ"מ כבר כתב בספר המנהיג [הלכות פסח סימן נד] שהמדרש הוא "**סמך** להסיבה מן התורה".

(24) ופירש רשב"ם [שם] "כשאוכל מצה של מצוה לילה הראשון כבני חורין, שהוא זכר הגאולה".

(25) פירוש - הטיבול הראשון נעשה עם כרפס [שו"ע או"ח סימן תעג ס"ו], ואינו נעשה עם מרור. לכך אין לו שום שייכות למצוה מן התורה.
(26) פירוש - בטיבול השני מטבילין את המרור בחרוסת [ראה הערה הבאה], ו"החרוסת מצוה מדברי סופרים, זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים" [לשון הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ז הי"א]. ומקשה, שאע"פ שהטיבול השני נעשה עם מרור, ולא עם כרפס [ולכך יש לטיבול השני שייכות מסויימת למצות מרור מהתורה], מ"מ החרוסת שיש בטיבול השני היא לגמרי מדרבנן, ללא זיקה כלשהיא לדאורייתא.
(27) פסחים [קטו.] "אמר רב פפא, שמע מינה האי חסא צריך לשקועיה בחרוסת". והמחבר [שו"ע או"ח סימן תעה ס"א] כתב: "יקח כזית מרור וישקענו כולו בחרוסת".
(28) יש להבין סברתו [שרק שואלים ב"מה נשתנה" על דברים הקשורים לחיובי תורה], שהרי השאלות האלו הן של תינוקות המתעוררים לשאול מחמת השינויים שרואים בלילה הזה ["כי היכי דליהוי היכרא לתינוקות" (פסחים קיד:)], ומדוע ששאלות אלו יוגבלו רק לשינויים הקשורים לחיובי תורה, הרי התינוקות אינם יודעים מה מדאורייתא ומה מתקנ"ח. ויש לומר, שהמהר"ל לשיטתו ממה שכתב למעלה [לאחר ציון 12] ש"מאמר 'מה נשתנה' הוא מאמר תלמיד חכם... כי 'מה נשתנה' שאלת תלמיד חכם... ששואל מה ענין זה לנו, כי מה קרה לנו שעושין החירות והשעבוד, ובאיזה מקום היה זה". ולמעלה [הערה 15] נתבאר שאין כוונתו לומר שזו שאלה של תלמידי חכמים בלבד, אלא שזו שאלה של תלמידי חכמים גם כן. לאמור ששאלת "מה נשתנה" מתאימה להשאל גם על ידי תלמידי חכמים, ולכך ניתן להגביל שאלות אלו לדברים הקשורים לחיובי תורה. והסברה לכך היא, שהואיל ומצות סיפור יצ"מ היא מהתורה, לכך דרך הבנת מצות התורה של הלילה הזה יהיה אפשר להגיע למצות סיפור יצ"מ, כי שתיהן [מצוות הלילה ומצות סיפור יצ"מ] הן מהתורה, ושייכות להדדי. אך מצוות דרבנן הן תוספת על התורה, ואין צורך להעזר במצוות דרבנן בכדי להגיע למצות סיפור יצ"מ שהיא מהתורה.
(29) לשונו להלן פ"ס [לאחר ציון 322]: "כי ארבע כוסות תקנו חכמים דרך חירות, שכן דרך בני חורין לשתות בסעודה ארבע כוסות, כי פחות מזה אין זה מורה על החירות, ויותר מזה היה דרך שכרות, וגם זה אינו בן חורין". הרי שדרך בני אדם לשתות בסעודה ארבע כוסות. ובהגש"פ משנת מהר"ל [אות סב] הביא יישוב דומה לזה מהגדת באר מרים [לרב ראובן מרגליות], וכלשונו: "ואשר לא טבעו שאלה על מנין ד' כוסות שחייבין בליל פסח, נראה שזהו יען כי גם במסיבות אחרות בכל ימות השנה נהגו לשתות ד'

כוסות; ראה ברכות [מג.] 'כיצד סדר הסיבה וכו', בא להם יין כל אחד ואחד מברך לעצמו. עלו [על המטות] והסבו כו' בא להם יין וכו'', וברש"י [שם] 'דהאי יין בתרא הוא יין שלפני המזון'. ושם [מב.] 'בירך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון', ועיין רש"י שם. נמצא ששתו ד' כוסות; א' קודם ההסיבה, ב' לפני המזון, ג' לפני ברכת המזון, וד' כוס של ברכת המזון... [הרי] עצם השתיה של ד' כוסות נהגו בם גם בכל השנה, ולכן לא הוטבע מנין הכוסות בשאלות". אמנם בכת"י כאן [שכב] כתב שבשאר לילות שותים שתי כוסות, וכלשונו: "כי אין אדם אוכל בלי שתיה [ראה להלן פ"ס הערה 180], וסתם אכילה יש בה שתיה. רק שיש בזה הלילה החיוב ד' כוסות דוקא, אין זה שינוי שיאמר 'מה נשתנה', כי ב' כוסות בשאר לילות, והלילה הזה ד' כוסות, אין זה שינוי כלל". ומעין דבריו כאן כתב הרשב"ץ, וז"ל: "זה הוא הטעם למה אינו שואל על ארבע כוסות, כי בכל הלילות אם רצה לשתות [ישתה] כן, ואין זה שינוי בלילה הזה". וכנראה כוונתו כנ"ל, שנוהגין לשתות כך בשאר לילות [דאל"כ (אלא שכוונתו לומר שבשאר לילות יש בידו לשתות אם ירצה), יקשה על הרשב"ץ שבכל שאר הלילות גם יכול לאכול מצה, להסב, ולטבול כמה פעמים שירצה].

(30) פירוש - בכל הנוסחאות שלנו להגדה של פסח אומרים "אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת". וכן הוא במשנה שלפנינו [פסחים קטז.]. והדגשתו היא שאומרים "אין אנו **חייבין** לטבל".

(31) פירוש - הגמרא [פסחים קטז.] בתחילה ביארה שצריך לומר "שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים". ועל כך המשיכו בגמרא [שם] ואמרו "מתקיף לה רב ספרא, חיובא לדרדקי", ופירש הרשב"ם [שם] "בתמיה, הא משום היכרא דתינוקות כדי שישאלו קעבדינן", ואי אפשר לומר לשון חיוב אם זה רק כדי שישאלו התינוקות.

(32) המשך לשון הגמרא [פסחים קטז.] "אלא אמר רב ספרא, הכי קתני; 'אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים", הרי תיבת "חייבין" הוסרה מהמשנה.

(33) פירוש - על פי מסקנת דברי רב ספרא הגיהו הרשב"ם והטור את הנוסחא "אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת", ובמקומה אמרו "אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת". ודע, שהטור לא ביאר את טעמו מדוע יש להגיה את הנוסחא שלנו, אלא סתם דבריו. אך הרשב"ם [פסחים קטז.] כתב כן להדיא: "אלא אמר רב ספרא כו' - מהכא שמעינן דהכי אית לן למימר 'שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת', והאומר 'אין אנו

חייבין לטבל' שיבוש הוא בידו". וכן הב"י [או"ח סימן תעג ס"ז] כתב: "ולא גרסינן 'אין אנו חייבין לטבל', והכי אמרינן בפרק ערבי פסחים [פסחים קטז.]. וטעמא משום דאם כן משמע דבלילה הזה אנו חייבין לטבל שתי פעמים, וליתא, דטיבול ראשון אינו חובה, ואין עושין אותו אלא כדי שישאלו התינוקות" [הובא למעלה פ"נ הערה 86]. וראה להלן הערה 46 שסתימות דברי הטור היא הסבה שלהלן נקט רק בשמו של הטור, ולא בשמו של הרשב"ם.

(34) לשון המשנה [פסחים קיד.] "הביאו לפניו מטבל בחזרת", והפירוש שאוכל חזרת בטיבול. ו"חזרת" היא מה שהיום קוראים חסה, שזהו מרור. והגמרא [פסחים קיד:] ביארה שהטיבול השני נעשה רק משום היכרא דתינוקות, וזה מוסב על הציור של המשנה [שהטיבול הראשון היה במרור]. וכן אמרו בגמרא [פסחים קיד:] "ודקאמרת תרי טיבולי למה לי, כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות. וכי תימא אם כן לישמעינן שאר ירקות. אי אשמעינן שאר ירקות, הוה אמינא היכא דאיכא שאר ירקות הוא דבעינן תרי טיבולי, אבל חזרת לחודא לא בעי תרי טיבולי. קמשמע לן דאפילו חזרת בעינן תרי טיבולי, כי היכי דליהוי ביה היכירא לתינוקות".

(35) במצות מרור.

(36) פ"נ [לאחר ציון 67].

(37) לשונו למעלה פ"נ [לאחר ציון 78]: "הא דמקשה בגמרא [פסחים קטז.] אתרי טבולין, דקאמרינן 'אין אנו חייבים לטבל אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים'. ומקשה, חיובא לדרדקי וכו'. ומתרץ, דכך יאמר; 'בכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת'... אמתניתין [פסחים קיד.] קאי, שהטיבול הראשון גם כן בחזרת, דאין לו שאר ירקות. וכיון שטיבול ראשון בחזרת, דהוא מרור, יצא כבר בטיבול ראשון במרור. וטיבול השני בחזרת אינו רק משום היכרא דתינוקות".

(38) הנה הטור או"ח סימן תעה ס"ה כתב שהבה"ג [הלכות ברכות ריש פ"ב] והרא"ש [ר"ה פ"ג סימן יא] פסקו שמצות צריכות כוונה. אך הר"ן [ר"ה ז: בדפי הרי"ף] הביא הרבה ראשונים הסוברים שמצות אינן צריכות כוונה. וכן האור זרוע [הלכות ר"ה סימן רסא] והרשב"א [ר"ה כח:] סוברים דמצות אינן צריכות כוונה. והמחבר [שו"ע או"ח סימן ס ס"ד] פסק שמצות צריכות כוונה. וכן המשנ"ב סימן תעה ס"ק לד כתב: "דמצות צריכות כוונה". והמ"א [סימן ס ס"ק ג] והמשנ"ב [שם ס"ק י] כתבו בשם הרדב"ז [ח"ד סימן אלף צד] שרק במצות דאורייתא בעי כוונה, אך במצות דרבנן אין צריך כוונה. ופשטות לשון המהר"ל היא שלעולם לא בעי כוונה, וכדעת הראשונים שהביא הר"ן. וכן

כתב בגו"א בראשית פי"ט אות מב [שלז.] שמצות אינן צריכות כוונה [ראה שם הערה 94]. וראה להלן פנ"ג הערה 4.

(39) לשונו למעלה פ"נ [לאחר ציון 103]: "דודאי טבול ראשון כדי שיהיה ניכר הטבול השני לשם מצות מרור, שאף על גב שאכל המרור בתוך הסעודה בעידן אכילת מרור, כיון שדרך לאכול חזרת כל השנה, לא יהיה ניכר שהוא לשם מצוה. לכך צריך טבול ראשון, כדי שיהיה נראה טבול חזרת לשם מצוה. ומדקדק [ריש לקיש (פסחים קיד:)], דלמה צריך עוד טבול שני, אלא משום דמצות צריכות כוונה. והא דלא דייק מטבול ראשון, דלמה צריך טבול ראשון כלל, אלא שיהיה ניכר הטבול השני לשם מצוה, אם כן מצות צריכות כוונה. דאין זה ראיה, [ד]לעולם יש לומר דאף על גב דמצות אין צריכות כונה, עדיין צריך שיהיה ניכר המצוה לגמרי. לפיכך הטבול הראשון, כדי שיהיה ניכר הטבול השני שהוא לשם מצוה", וראה שם הערה 108. **ולפי דבריו** [שאף למ"ד מצות א"צ כוונה מ"מ בעי היכר שנעשה לשם מצוה], תתיישב ברווחא שאלת רבי שלמה קלוגר [סוכה ב.], שהנה נחלקו [שם] רבנן ורבי יהודה בסוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה [לרבנן היא פסולה, ולרבי יהודה היא כשרה]. ובגמרא [שם] רבה ביאר שרבנן לומדים דינם מהפסוק [ויקרא כג, מג] "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", ד"עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה. למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שדר בסוכה, משום דלא שלטא בה עינא". והקשה רבי שלמה קלוגר בזה"ל: "מה פריך הש"ס מנה"מ לרבה, ואמר משום דלא שלטא בה עינא, א"כ למאן דאמר מצות צריכות כוונה בלאו קרא תפסל, כיון דבעינן שיכוין לשם מצות סוכה, ואם לא שלטא בה עינא, ולא יזכור שיושב בסוכה, א"כ לא יכוין כלל לשם מצות סוכה. וכיון דבאמת מצות צריכות כוונה הוי פלוגתא דתנאי בפסחים [קיד:], א"כ נימא דבזה פליגי רבנן ורבי יהודה; רבנן ס"ל מצות צריכות כוונה, לכך פסול למעלה מעשרים, כיון דלא שלטא בה עינא לא יזכור שיושב בסוכה. ורבי יהודה יסבור דמצות אין צריכות כוונה, לכך לא בעי היכר". אך לפי המהר"ל א"א לתלות מחלוקת רבנן ורבי יהודה בזה, כי אף אם רבי יהודה יסבור דמצות אין צ"כ, מ"מ עדיין בעי היכר למצוה. לכך בע"כ שיש היכר למצוה גם אם הסוכה היא למעלה מעשרים אמה ולא שלטא בה עינא, ואעפ"כ היא פסולה לרבנן, ולדבר כזה בעי מקרא שילמדנו זאת.

(40) "ואין צריך למחוק הגירסא שלנו" [לשונו בכת"י (שכב)]. ולמעלה פ"נ [לאחר ציון 108] כתב: "אבל מטבול שני מדקדק שפיר, דאם מצות אין צריכות כונה, אם כן טבול

שני למה לי. דאין לומר שיהא ניכר לשם מצוה, דכיון דיצא כבר בטבול ראשון, אם כן אין הטבול השני מצוה, שתאמר עליו שיהא ניכר לשם מצוה".

(41) פ"נ [לאחר ציון 110].

(42) פירוש - הגמרא מבארת שלעולם מצות אינן צ"כ, וצריך שני טיבולין משום היכר לתינוקות. ועל כך מקשה הגמרא שאם כן התנא היה יכול להשמיענו שגם כאשר מטבל טיבול ראשון בשאר ירקות [שאין יוצאין בהם ידי מרור] וטיבול שני בחזרת, יש בטיבול השני היכר לתינוקות. ומדוע השמיענו באופן שלא מצא אלא חזרת [אם לא כדי להורות שמצות צריכות כונה].

(43) לשונו למעלה פ"נ [לאחר ציון 113]: "והשתא מאי 'וכי תימא', דהא גם למקשה קשיא קושיא זאת, למה צריך טבול ראשון בחזרת, לאשמועינן שאר ירקות, כיון דטבול ראשון לא הוי רק משום לעשות טבול דרך חירות, למה לי לעשות דוקא בחזרת, דהוא מרור. אלא פירושו כמו שאמרנו, דריש לקיש היה סובר לכך בעי טבול ראשון בחזרת, דעל ידי טבול ראשון ניכר דטבול שני, דהיינו המרור, שהוא אוכל דהוא לשם מצוה, ולא יאמרו שכדרכו מטבל כשאר ימות השנה, ולכך יעשה טבול ראשון, ודהשתא ניכר טבול שני שהוא לשם מצוה. ומפני דחיישינן שמא עדיין לא יעשה הטבול השני למצוה, אף על גב דעבד ליה היכרא, לפיכך יותר טוב לעשות טבול ראשון במרור, שאם לא כיון לגמרי בטבול שני לשם מצוה, מכוין בטבול ראשון. שמאחר שעל כל פנים הוצרכו לתקן טבול ראשון שיהיה ניכר טבול שני שהוא לשם מצוה, יש לתקן טבול ראשון במרור, שאם לא כיון בטבול שני לשם מצוה, וכיון בטבול ראשון, יצא. אבל השתא דאמרינן מצות אין צריכות כונה, אם כן למה צריך טבול ראשון במרור, דאף על גב שלא כיון בטבול שני, יצא, דמצות אין צריכות כונה".

(44) "שבכל הלילות אין אנו **חייבין** לטבל אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים".

(45) לשון הב"ח [או"ח סימן תעג ס"ז]: "מהר"ל מפראג חילק דכשהטיבול הראשון בשאר ירקות, שפיר הויין שני הטיבולים חיוב גמור, ובגמרא איירי כשהטיבול הראשון במרור. ולא נהירא". ולא ביאר מהי השגתו. ואולי כוונתו לשאלות של הפרי חדש [או"ח סימן תעג ס"ק ו] על המהר"ל, שהובאו למעלה [פ"נ הערה 74]. ומהתוספות [פסחים קיד. ד"ה הביאו] ומהמרדכי פסחים סימן תריא משמע כמהר"ל, עיי"ש. וכן הט"ז [או"ח סימן תעג סוף ס"ק ז] כתב כמהר"ל. **ואם תאמר**, אם גם הטיבול הראשון הוא מצוה וחיוב, מדוע אין על כך חיוב ברכת המצות. והריטב"א [בהלכות סדר ההגדה (עמוד ט)] שאל כן בכלליות, וז"ל: "אין מברכין עליו [על הכרפס] ברכת המצוות 'בא"י כו' אקב"ו לאכול

ירקות מרים', אלא ברכת הנהנין בלבד. ובודאי שיש לשאול טעם לזה". ובספר קובץ רשימות שיעורים [פסחים, פרק ערבי פסחים ס"ס עז] יישב זאת דוקא לפי מהר"ל, וז"ל: "לפי המתבאר מדברי המהר"ל דגדר המצוה בהטיבול הראשון הוא משום דהוי הכשר לקיום מצות המרור, דע"י הטיבול הראשון הוא דמינכרא דהוי לשם מצוה, ומיקיימא המצוה דמרור, לפי זה יש לבאר ג"כ הא דלא מברכין ברכת המצוות על הטיבול הראשון, כיון דלא הוי מצוה בפ"ע, וכל מה דמיחשב בשם מצוה הוא משום דהוי הכשר למצות המרור, דלכן הוי כחלק ממצות המרור, ולכן אין מברכין עלה, דלא תקנו חז"ל ברכה מיוחדת למצות הכרפס, דנכלל ונפטר בעיקר הברכה דמברכין על המרור, דמה דהכרפס הוי בשם מצוה הוא משום דהוי הכשר למצות המרור, וממילא דבטל וטפל לעיקר מצות המרור ולברכתה".

(46) מה שמזכיר כאן רק את הטור, ולא את הרשב"ם [שהזכירו למעלה (לאחר ציון 30) יחד עם הטור], הוא משום שעכשו ביאר שהטעם שלא אומרים "אין אנו חייבין לטבול" אינו משום קושית רב ספרא "אטו חיובא לדרדקי" [פסחים קטז.], אלא כדי להשוות את הגירסא בין שיש לו שאר ירקות לבין שאין לו שאר ירקות. אך זה אי אפשר לומר לפי הרשב"ם, שהוא כתב להדיא [שם] שמחמת קושית רב ספרא אין לומר "אין אנו חייבין לטבול" [הובא למעלה הערה 33]. לכך דבריו כאן הם רק לפי הטור [שסתם דבריו ולא ביאר נימוקו], ולא לפי הרשב"ם. ולמעלה פ"נ [לאחר ציון 85] כתב: "ולפי זה היה נראה לישב הנוסחא שכתוב בהן 'שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים'. כי הנוסח הזה איירי בסתם, דיש לו שאר ירקות לטיבול הראשון, והשתא הוי שני הטיבולין חובה... ואפילו הכי מחק הטור [או"ח סימן תעג ס"ז] 'אין אנו חייבין לטבל', משום דלפעמים אין לו שאר ירקות, ובטיבול הראשון לוקח גם כן מרור, והרי בטיבול ראשון יוצא ידי מצות מרור... והטיבול השני כדי לעשות היכרא לתינוקות בלבד".

(47) לא מצאתי מקומו, דאמנם למעלה פ"ב [קפג.] ביאר את העדיפות שיש בסיפור יצ"מ לבנו מאשר שני תלמידי חכמים ששואלין זה לזה "מה נשתנה", אך לא עסק שם כלל בצורך ב"מה נשתנה", ומדוע אין מתחילין ישירות ב"עבדים היינו".

(48) כמו שכתב להלן בפרק [לאחר ציון 232] שהמושכלות הראשונות "נסמכות אל הגשמים, שמהם קונה הידיעה". וכן מצינו שחז"ל תמיד נקטו בדבריהם ב"משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם וכו'", כדי להקנות לנו את הידיעה מן המורגש אל המושכל. והרמב"ם [הקדמתו לפירוש המשניות] כתב: "הלימוד להמון העם צריך שיהיה בדרך

חידה ומשל, כדי שיהיה כולל הנשים והנערים והקטנים, עד אשר ישלם שכלם, ואז יתבוננו וישכילו עניני הרמזים ההם. ולענין זה רמז שלמה עליו השלום, באמרו [משלי א, ו] 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם'". ואמרו חכמים [סוטה מט.] "משמת רבי מאיר בטלו מושלי משלים", ופירש רש"י [שם] "מושלי משלות - לתת אות אמתלא וטעם לחכמה ליכנס בה בשערי בינה". והמהר"ש אלקבץ כתב: "חכמות האצילות לא יתכן ללמוד וללמד אותה אם לא תתלבש במשל גופני לצייר ציורים ולהמשיל דמיונות. והמשכיל יבין לעלות מן המוטבע אל המורגש, ומן המורגש אל המושכל, ומן המושכל אל הנעלם" [נדפס בסוף הספר "מאמר שברי לוחות" לרמ"ע מפאנו (ל:)]. ובספר שומר אמונים הקדמון [למהר"י אירגאס ויכוח ראשון אות נה] כתב: "ועתה על ידי זה המשל המורגש תעלה אל המושכל, ותבין כי מה שאנו אומרים שהיו הספירות נעלמות בו וכו'". וראה להלן הערה 235.

(49) פירוש - המאמר של "מה נשתנה" מתמקד על מצות ליל הסדר [מצה, מרור, טיבולים, הסבה, וקרבן פסח בימי המקדש], ולכך יש לפתוח את סיפור יצ"מ במאמר "מה נשתנה", כי למצות יש שייכות אל המורגש. ואודות שהמצות הן מורגשות לעומת הידיעות המושכלות, הנה על כך נאמר [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור", הרי המצוה היא נר [דבר מורגש], והתורה היא אור [נבדל מהמורגש]. ובנתיב התורה ר"פ יז [עתר.] כתב: "מעלת המצוה שבזולת המצות אין השלמה לאדם, ואף כי השלמת התורה היא על הכל, עם כל זה אם אין המצות, אין כאן תורה. וזה שאמרו בפרק בית שמאי [יבמות קט:], תניא רבי יוסי אומר, כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו... וביאור זה מה שאמר כי 'אף תורה אין לו', כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי... אצל המצוה כתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה', ואצל הנשמה כתיב גם כן [משלי כ, כז] 'נר ה' נשמת אדם', שהם שניהם שוים... ולכך המצות שהם שייכים לאדם, על ידי זה יש לאדם שייכות אל התורה. וכאשר מדליק הנר, אחר כך מגיע אל האור, שהוא התורה. ולכך כאשר עושה המצות, שהם נר, אחר כך מגיע אל האור, היא התורה. ולכך כתיב 'כי נר מצוה ותורה אור', והיה לו להקדים ולומר 'כי תורה אור ונר מצוה'. רק כי הכתוב בא לומר כי המצוה היא סבה לתורה, שאם אין האדם עושה המצות, ויאמר כי לא יהיה לי רק למוד התורה, אף התורה אין לו. כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה; שהאדם הוא חמרי, והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך

אמר שאם האדם יאמר 'אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו'". וישראל אמרו [שמות כד, ז] "נעשה ונשמע", ואמרו על כך חכמים [זהר חדש בראשית מז.] "עשיה בעובדין טבין, ושמיעה באורייתא". וכן הגר"א [אדרת אליהו דברים לב, א] כתב: "והם אמרו 'נעשה ונשמע', כי נגד המצות המיוחדים לגוף אמרו 'נעשה', ונגד התורה הלימודית המיוחד לנשמה והשכל אמרו 'נשמע'". הרי שישראל הקדימו "נעשה" ל"נשמע" כי כך סדר הדברים מחייב; דרק על ידי המצות ניתן להגיע לתורה. נמצא שיחס המצות לתורה, יחס כפול הוא; מחד גיסא ללא מצות א"א להגיע לתורה, ו"כל האומר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו". ומאידך גיסא "התלמוד מביא לידי מעשה" [קידושין מ:], וכמבואר למעלה פ"ו הערה 93. **ולפי זה** מתבאר עוד דיוק בלישנא דקרא "כי נר מצוה ותורה אור"; לאחר שנאמר ברישא "נר מצוה" [הקדים ה"נר" ל"מצוה"], היה ראוי שימשיך ויאמר בסיפא "ואור תורה" [יקדים ה"אור" ל"תורה"]. אך לא כך נאמר בסיפא, אלא נאמר בה "ותורה אור", והלא דבר הוא. אמנם לפי דבריו בנתיב התורה מיושבת הערה זו, דבשלמא אם כוונת הפסוק היתה להשוות בין המצוה לתורה, שפיר היה מקום להקשות מדוע שינה בסיפא ממה שנאמר ברישא. אך הואיל ונתבאר שאין כוונת הפסוק להשוות בין המצוה לתורה, אלא לחבר המצוה לתורה, ולומר שהמצוה היא סבה לתורה, לכך הוצמדו התיבות "מצוה" ו"תורה" להדדי, ולא יעבור זר ביניהן, כי זיקת המצוה לתורה היא מגמת הפסוק, ואותה אנו מבקשין [הובא למעלה פ"ח הערה 291, וראה למעלה פכ"א הערה 74]. ובתפארת ישראל ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי" [ראה למעלה פל"ה הערה 25, ופמ"א הערה 41, שהובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וראה להלן פנ"ט הערה 36]. **והרבותא בדבריו** כאן היא שלא רק שקיום המצות בפועל הוא תנאי להגיע לתורה השכלית, אלא לימוד ענין המצות הוא תנאי להגיע לתורה השכלית, שכאשר מתעסק בשאלות אודות המצות המורגשות של הלילה [והן שאלות "מה נשתנה"], יבוא להבנת יצ"מ באופן מושכל. ואודות שהמצות המורגשות הן ביטוי לעומק השכלי של הענין, כן כתב בגו"א במדבר פי"ט אות כ [שה:], וז"ל: "כאשר נדע הלכות דבר אחד, נוכל לעמוד על מהותו. ואין ספק שהלכותיו נמשכים אחר עצמו, לכך מתוך זה אנו עומדין על מהותו. ולפיכך אמרו רז"ל [עירובין טו:] שאין עושין גולל ודופק מבעלי חיים, כדי ללמוד הטעם, וממנו תבין ענין גולל ודופק" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 387,

פל"ו הערה 2, ולהלן פ"ס הערה 36]. ואל תשאל מדוע הלימוד של מצות מורגשות נחשב למדריגה נמוכה יותר מכל לימוד שכלי, שאיידי ואיידי הם לימוד, כי להלן [הערה 234] יתבאר שמעלת החכמה נקבעת בהתאם למעלת הנושא שבו עוסקת החכמה. והואיל ומצות הן יותר מורגשות מהתורה השכלית, אף לימוד המצות הוא יותר מורגש מלימוד התורה השכלית. **וצרף לכאן** דבריו המסולאים של המשך חכמה [שמות יב, כא], שכתב: "רצה [הקב"ה] שכל ישראל יתעצמו בעיון מושכל, שיאמינו באחדותו. וכל ההרגשות והמוחשים לא ירעו להם ולא יזיקו למושכלותם. מה עשה לדרכי ההטעאה מכוחות המדמה והמתעה, הרבה להם תורה, מושכלות רבות בתורה שבכתב ושבע"פ, לחזק כח השכל להיות קיים ועומד ומתגבר על המדמה. ועל ההרגשות המתעות ומביאות להתפעל מהטבע ולשכוח היוצר בראשית, ולתת כבוד להנבראים, הרבה להן במצות לחלק להם ההרגשות. כמו אהבה, אהבת רעים, חיי המשפחה, אהבת האומה, נקמה לנקום משונאי ה', חסד לעשות עם חבירו, וכל ההרגשות מקום להם במצות, יופי פרי עץ הדר... ומצות ליקח כל המוחשים וההרגשות למצות ומעשים טובים, שלא יפתו את האדם לרע. ולכן נשא הציץ על הראש, והיה כתוב 'קודש לה'' [שמות כח, לו], שהשכל כולו קודש. אמנם על הלב, מקור ההרגשות, כתיב 'ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו' [שם פסוק ל], להורות שההרגשות יהיו אל המצות, שרובן המה התאחדות האומה, כמו בית הבחירה, וביאה ברגל לירושלים, ולקט שכחה ופאה, ומעשר ותרומה, שזה התאחדות האומה. ולכן יהיו ההרגשות עסוקים במצות, ולא יתפתו להטבע להעריץ מה שהלב מתרגש מהם לעבוד עבודה זרה". ומאיליה עולה תחינתם של ישראל קדושים "והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך" [ברכת קריאת שמע].

(50) ראיתי כמה מחברים שהבינו שכוונת המהר"ל להדגיש שהבנה נכונה היא רק דרך שאלה ותשובה, ולא לגשת ישירות לתשובה בדילוג השאלה, ודייקו כן מלשונו שכתב "**שאלת** מה נשתנה". אך נראה שאע"פ שהיסוד נכון, מ"מ אין זו כוונתו כאן, כי הזכיר ג' פעמים תיבות "מה נשתנה", ורק בפעם השניה כתב "שאלת מה נשתנה", ולא בשתי הפעמים האחרות. אלא כוונתו היא שהמאמר של "מה נשתנה" מתמקד על מצות ליל הסדר [מצה, מרור, טיבולים, הסבה, וקרבן פסח בימי המקדש], ולכך יש לפתוח את סיפור יצ"מ במאמר "מה נשתנה", כי למצות יש שייכות אל המורגש [כמו שנתבאר בהערה הקודמת], ומשם יעלה אל המושכלות. וכן בכת"י [שכב] כתב: "כי הידיעה נקנית מן המורגש אל המושכל. והמצות הם מורגשים, ומהם יעלה האדם אל הידיעה האמיתית. לכך קבעה התורה סיפור היציאה אל המצות, שזהו בדרך סדר

הידיעה, לעלות מן המורגש אל המושכל. והמצות הם כמו סולם לעלות בהן אל הידיעה השלימה".

(51) תיבת "**וכן** 'עבדים היינו וכו'" אינה מובנת כאן. ובהגש"פ הוצאת מכון מהר"ל [הערה 40] כתבו שאולי יש לגרוס "ואחר כן", שלאחר אמירת "מה נשתנה" יש לומר "עבדים היינו". ועוד ציינו שבכת"י [שכג] ליתא לתיבת "וכן".

(52) גורס "רבא", וכן הוא בכת"י כאן [שכג]. ולפנינו בגמרא איתא "שמואל". אך הרבה ראשונים גרסו "רבא" [מגיד משנה (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ד), ריטב"א בביאור להגדה, ר"י בן יקר, אבודרהם, ועוד, (כמבואר להלן הערות 89, 90)]. וראה במבוא בהגדה שלמה [עמוד 22].

(53) דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ב, ב] "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וגו'". וכתב בגו"א שם אות א [נא.] בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה לא כתב 'ויכל אלקים ביום הששי'. אין זה קשיא גם כן, שאילו כתב 'ויכל ביום הששי', הייתי אומר שכלה המלאכה באמצע יום הששי. אבל השתא דכתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי'... על כרחך צריך לפרש בהתחלת יום השביעי. ואין להקשות ואם היה פירושו שכלה המלאכה באמצע יום הששי, מה נפקא מיניה. ונראה שדבר גדול בא לומר, שלא תאמר כי שביתת שבת הוא במקרה, כלומר שלא היה עוד מלאכה לעשות, שהרי באמצע היום שבת ממלאכה בערב שבת. ואם כן לא היה זה מעלת שבת. שאילו היה לו מלאכה היה עושה עוד מלאכה אף בשבת. ולפיכך כתב 'ויכל אלקים ביום השביעי', דהיינו לגמרי ביום השביעי, שנראה כאילו כלה ביום השביעי, וכל כך המשיך הקב"ה המלאכה ולא שבת מן המלאכה אלא בשביל השבת, שהוא יום מנוחה. מזה אנו לומדין שהשבת בעצמו ראוי לשביתה. וכן אמרו רז"ל [ב"ר ז, ה] שבערב שבת בין השמשות ברא הקב"ה השדים, וקדש עליו היום, ולא גמר אותם". וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריא:], וסיים דבריו שם בזה"ל: "מזה תראה כי קדושת היום היה גורם הפסק המלאכה, ולא שהפסק של המלאכה גורם קדושת היום". והואיל ופסח איקרי "שבת" ["ממחרת השבת" (ויקרא כג, טו)], חוזרת ונשנית בו עצמיותה של שבת. ולמעלה פל"ט [לח.-נב:] ביאר בארוכה את הדמיון בין פסח לשבת, עיי"ש.

(54) לשונו בתפארת ישראל פמ"א [תרמא.]: "כי דבר זה מבואר לכל כי כל פועל במקרה אינו נקרא פועל, שהרי אמרו [שבת מא:] דבר שאינו מתכוין מותר בשבת, כמו שאמרו [שבת כט:] גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין. וכל זה מפני שלא יתיחס אל האדם שעשה פעל כאשר פעל במקרה". ובאתוון דאורייתא כלל כד כתב: "כשאינו

מתכוון נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל, ורק כנעשה מאליו נחשב, אבל לא כעשאו האדם. דמה שאיברי האדם עושים בלי כוונתו, איננו מתייחס כלל למעשהו, וכמובן לכל בעל שכל צח" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 174]. וראה בסמוך הערה 57.

(55) כאן נקט בציור ש"ביתו נשרף", ואילו למעלה כתב "הפועל במקרה, משל זה הבית שהוא נשרף", ולא כתב "ביתו שהוא נשרף". כי כאן רצונו להורות שכבוי השריפה נעשה בעצם ובכונה מחמת היזק השריפה ["נמשך אל הדליקה, והוא הפסד הבית" (לשונו להלן לפני ציון 59)], ולכך נקט ש"ביתו נשרף", דמחמת הפסד הממון הנגרם לו פעל לכבוי השריפה, והכבוי נמשך אחר השריפה. אך למעלה איירי בכבוי במקרה, שאינו נמשך אחר השריפה, לכך איירי בסתם בית, ולא בביתו, כי אין הכבוי נמשך כלל אחר השריפה. וראה להלן הערה 59 במה שנתבאר על פי חילוק זה.

(56) דע שהמושגים "עצם" ו"מקרה" מופיעים למאות בספריו, וכמדומני שלא נמצא בשאר ספריו שטרח להגדירם כפי שעשה כאן.

(57) יש להבין, איך ניתן לומר שכל הנסים והנפלאות וקרי"ס שעשה ה' לישראל במצרים יחשבו שבאו במקרה וללא כוונה [שאלת ידי"נ רבי יואל אדלר שליט"א]. ויש לומר, שתיבת "מקרה" יש לה משמעויות שונות בספריו, וכאן אין כוונתו לפעולה שנעשית ללא מחשבה, אלא לפעולה שלא נעשתה בכדי לחלק את ישראל מצרתם, אלא שנעשתה מצד טובו וחסדו יתברך, כדרך ה' שתמיד משפיע חסד וטוב על הנבראים. לכך, ללא הקדמת הגנות לשבח היה ניתן לחשוב שהשבח נעשה מצד מדת החסד של ה'. אך הקדמת הגנות לשבח מורה שהשבח נעשה מצד מדת הרחמים של ה', שישראל היו נתונים בצרה [גשמית או רוחנית], וה' גאלם בכדי להוציאם מצרה. וזהו שאומרים בהגש"פ "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו; הוציאנו מעבדות לחרות, מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה". והמעלה שיש לגאולה הבאה מצד מדת הרחמים [על פני מדת החסד] היא שאז הגאולה מורה על החיבור הקיים בין ה' לישראל, לעומת גאולה הבאה מצד מדת החסד, שאינה בהכרח מורה על חיבור זה, כי כל ענינה של רחמים הוא החבור והאחדות שיש בין המרחם לבין זה הזקוק לרחמים [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 69, פמ"ז הערה 58, להלן פנ"ח הערה 30, ופ"ס הערה 24]. לכך גאולה מצד טובו יתברך נחשבת ל"מקרה" לעומת גאולה מצד רחמיו יתברך. **ואודות שזהו** מן הנמנע שהגאולה באה במקרה, כן כתב

למעלה תחילת פי"ט [קסב.]: '"ויצא ביום השני והנה שני עברים נצים' [שמות ב, יג], זה דתן ואבירם [שמו"ר א, כט], הם הם שאמרו דבר זה, הם הם שהותירו מן המן [שמות טז, כ], הם שאמרו [במדבר יד, ד] 'נתנה ראש'. דקדקו רז"ל במדרש הזה, כי איך היה על ידי שני עברים דבר גדול כזה, להיות מוסרים למלכות את משה רבינו עליו השלום הגואל. ואי אפשר שלא היו עושים אלו הרשעים דבר זה בלבד, כי אם לא כן, היה דבר זה מעשה מקרה, שמעשה שלא נעשה רק פעם אחת, מקרה הוא... ואין בחינה בדבר שהוא במקרה. ואי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה; שעל ידי זה ברח למדין [שמות ב, טו], ונשא בת יתרו [שם פסוק כא], ונגלה לו השכינה [שם ג, ד]. ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן. ולפיכך אמרו כי אלו שני אנשים העברים הם דתן ואבירם, שהיו מעולם רצועת מרדות למשה וישראל, ונתחזקו פעמים הרבה בזה. ולכך לא בא הדבר הזה על ידי מקרה, רק על ידי מי שהוא מוכן לזה בעצם, הם דתן ואבירם, ועל ידם ראוי לגלגל דבר זה". וכן הוא להלן פנ"ד הערה 150, ופנ"ט הערה 8. ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה" [הובא למעלה פט"ז הערה 6, ופי"ט הערה 9]. ובכת"י למעלה [שפט.] כתב: "ואיך תהיה הגאולה במקרה, ואין דבר יותר **עצמי** כמו גאולת ישראל". וראה להלן הערה 127.

(58) כן כתב באור חדש פ"א [רמה.], וז"ל: "שמואל סבר [ששם "אחשורוש" מורה על "שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדרה" (מגילה יא.)], כי עיקר השם של 'אחשורש' הוא מורה על מה שכתוב במגילה הזאת, כי אין ספק כי מה שכתוב במגילה הזאת הוא דבר גדול מאוד... ולכך אמר שהושחר פניהם של ישראל בצום ובתענית, וזהו עיקר המגילה שהוזכר בה גודל הצרה שהיה לישראל". ופירושו, שגודל הצרה הוא "עיקר המגילה", כי גודל הצרה מורה שהגאולה לא באה במקרה, אלא שבאה להוציא את ישראל מצרתם. דוגמה לדבר; אמרו במשנה [אבות פ"ד מ"א] "איזהו חכם, הלומד מכל אדם", ובדר"ח שם [ח.] כתב: "וזה שאמר 'איזה חכם', שראוי שיקרא חכם, זהו אשר הוא 'לומד מכל אדם'. כלומר שמשתוקק אחר החכמה מצד עצמו, עד שהוא לומד מכל אדם. הנה ראוי אדם כזה שיקרא בשם 'חכם', בודאי שלא באה לו החכמה במקרה, רק באשר הוא היה משתוקק אל החכמה עד שלמד מכל אדם, ונחשב החכמה מצד עצמו, שהיה משתוקק לחכמה". הרי כאשר האדם משתוקק לחכמה, ומרגיש שהוא חסר

בלעדיה, אזי החכמה מתקבלת אצלו כפי שהמים לכבוי השריפה מכבים את שריפת ביתו. אך כאשר אינו משתוקק לחכמה, אזי החכמה מתקבלת אצלו כפי שמטר מכבה את השריפה.

(59) בהוצאת הגש"פ של מכון מהר"ל [הערה 45] הקשו בזה"ל: "צריך ביאור, איך מעידה הגנות על פועל מכוון, הרי גם בציור בבית הנשרף וכבהו המטר יש כאן פעולה של הטבה הבאה אחרי גנות, ובכל זאת אינה אלא פעולה אקראית על ידי המטר". וביאור קושיתם הוא, כי לכאורה אין הקדמת הגנות שוללת את האפשרות שהשבח הבא בעקבותיה נעשה במקרה, כי גם בציור שהמטר מכבה את השריפה היתה הקדמת גנות [שריפת הבית] לשבח [מטר], ועם כל זה המטר היה שבח מקרי. ויש לומר, שההבדל בין שני הציורים שנקט [בשני בתים שנשרפו] אינו רק לגבי מקור המים [מי מטר לעומת מי כבוי], אלא גם בין "**בית** שהוא נשרף" ל"רואה **ביתו** נשרף" [כמבואר למעלה הערה 55]. באופן שבציור הראשון [סתם בית] גם לא היתה גנות כלל משום שאין לו הפסד ממוני מבית סתם שנשרף. אך בציור השני [ביתו שנשרף] היתה גנות של "הפסד הבית" [לשונו כאן], שהרי ביתו שלו הוא זה שנשרף. לכך בציור השני המים שנזרקו לכבות את השריפה נמשכים אחר הפסד ממונו שעשתה השריפה. ומעולם לא עסק בציור שביתו נשרף, ובא מטר וכיבה את השריפה [ובאמת בציור כזה מן הסתם נחשיב את המטר למכוון מלמעלה]. **ובעוד שכאן** עולה שמה שקדם לגאולה [גנות] מורה שהגאולה אינה מקרית, הרי שלפעמים מה שבא בעקבות הגאולה מורה שהגאולה אינה מקרית, שאמרו חכמים [מגילה י:] שמעלת מגילת אסתר מתבטאת בכך שה' הכרית את הרשעים והעמיד במקומם את הצדיקים [אסתר במקום ושתי, מרדכי במקום המן]. ובפתיחה לאור חדש [קסו:] כתב: "כי כאשר השם יתברך עושה נקמה באויביו, ויש להרהר ולומר כי במקרה בא המכה על האויב. אבל כאשר בא הצדיק במקומו, כמו שהיה כאן, כי במקום ושתי באה אסתר, ובמקום המן בא מרדכי, אין לתלות בדבר מקרה".

(60) בא לבאר טעם שני מדוע "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". ובעוד טעמו הראשון היה שהקדמת הגנות מורה שהגאולה אינה מקרית אלא עצמית, הרי טעמו השני הוא שהקדמת הגנות מורה שהגאולה היא במדריגה עליונה אלקית. ובכת"י [שכג] פתח קטע זה בזה"ל: "וכאשר תבין עוד תדע עוד, כי יש שני מיני שבח; השבח שהוא כך תמיד מבלי שהיה גנות קודם, והשבח שקודם לו הגנות".

(61) כמו שנאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ואמרו חכמים [שבת עז:] "כברייתו של עולם, דברישא חשוכא והדר נהורא". ובזוה"ק [ח"ב קפד.] איתא:

"לית נהורא אלא ההוא דנפיק מגו חשוכא". ובנצח ישראל ר"פ ל [תקפו.] כתב: "כבר התבאר לך כי גלות ישראל, עם שהוא חסרון מצד עצמו לישראל, הוא סבה אל הטוב המקווה לנו לבסוף. ועם כי אין הגלות סבה לטוב המקווה בעצם, הוא סבה מכל מקום לטוב, כי כל הויה יוקדם לה העדר, כמו שבארנו כמה פעמים. כמו שיוקדם הלילה לפני היום, וכך יוקדם עולם הזה לפני עולם הבא, ולכך ראוי שיוקדם לפני זה העדר וחסרון הוא הגלות". ובח"א לנדה כד: [ד, קנו:] כתב: "כי כל הויה, ההעדר קודם לו, וההויה הוא השלימות, כמו ההעדר שהוא חסרון... שאין הויה רק אם יוקדם לו העדר, ודבר זה תלמוד מן תורת אמת שמתחלה כתיב 'ויהי ערב', שהוא הלילה, והוא ההעדר, שלכך נקרא 'חושך' מלשון העדר, [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'', ואחר כך 'ויהי בוקר'" [הובא להלן הערה 267]. אמנם בח"א לשבת עז: [א, מב.] כתב הסבר אחר להקדמת הלילה, וכלשונו: "כח מדת הדין הוא ממהר לצאת לפעל מכח חוזק המדה, ולפיכך היה הלילה קודם היום... כי מדת הדין ממהר פעולתה ויוצא קודם לפעל, מפני חוזק המדה" [הובא למעלה פכ"ד הערה 4, ולהלן פ"ס הערה 137]. ובכת"י [שכג] הוסיף כאן: "ומפני כך אור היום יותר משובח ויותר מעולה מן אור הלבנה, שלא יקדם לו קודם חשיכה יותר, וזה הדבר ידוע בעצמו".

(62) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:]: "ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה, שהוא התחלה, ואחר כך יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתיחסת בשלימותה אל הפועל, דבר זה מצד הפועל, שכל פעולה ראויה שתהיה מתיחסת אל הפועל. אבל מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה מצד עצמה... דומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, פ"ה הערות 25, 130, פי"ח הערה 22, פל"ד הערה 6, ופמ"ז הערה 37]. אמנם כאן הדגשתו היא שהמדריגה האלקית העליונה אינה נמצאת בתחילה, וכמו שמבאר והולך.

(63) לשונו בכת"י [שכג]: "אי אפשר לו להגיע אל המעלה בתחילת מציאותו, שאם היה לו בהתחלת מציאותו לא היה [זה] מעלה עליונה אלקית, שאם היה מעלה הזאת עליונה אלקית, לא היה נמצא בהתחלתו, שאין העולם הזה ראוי לזה, שאינו מיוחד למעלה האלקית". וטעם הדבר מבואר למעלה פכ"ט [תפג.], וז"ל: "כי כאשר תבין ותדע כי באמת יעקב הוא בכור, והוא עלול בראשון, רק לענין התגלות בעולם הטבעי לצאת לפעל, עשו יותר ראשון. כי הדבר אשר הוא קרוב אל העלה הראשונה, הוא רחוק מן התגלות בעולם הטבעי. ואשר הוא רחוק מן העלה, הוא קרוב להתגלות בעולם הטבעי, ודבר זה ידוע. ולכך היה יוצא עשו להתגלות בעולם הטבעי תחלה. אבל באמת יעקב הוא הבכור, שכך ראוי בסדר העולם, כי הוא העלול בראשונה".

(64) ו"חסרון המקבל" הוא מחמת שנמצא לאחר שלא היה [כמבואר למעלה הערה 62], וכן מחמת ריחוקו מהעלה הראשונה [כמבואר בהערה הקודמת]. ובנצח ישראל ס"פ כו [תקנד.] כתב: "אין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר [שבית המקדש הראשון יהיה] בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור [בראשית א, ג], שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו [שם פסוק ב] עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימותו האחרון" [הובא למעלה פי"א הערה 50, פכ"ט הערה 18, ופל"ה הערה 44]. ובנר מצוה [עט.] כתב: "כי מתחילין בקטן ומסיים בגדול, דמעלין בקודש ואין מורידין. כי הקדושה היא מעלה עליונה, ואין מגיע אל מדריגה הזאת העליונה מתחלה, רק כי עולה אליה מדרגה אחר מדרגה עד האחרון, מצד כי האדם מתעלה באחרונה אל קדושה יותר".

(65) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקלה:]: "כל ענין זה בא לומר כי העולם הזה נברא במעלה העליונה, ואשר אינו כל כך במעלה, הוא יותר קודם שיהיה נמצא מן אשר הוא יותר במעלה, שהוא מאוחר להיות נמצא. ודבר זה מבואר ליודעי חכמה שכך הוא. ולכך כל האומות היו נמצאים קודם ישראל, וכן בבריאת העולם כל בעלי חיים ושאר דברים היו נמצאים קודם שנברא האדם, ואין ספק בזה. ובבריאת העולם, כאשר העולם הזה נברא במעלה העליונה, בודאי יש קודם אשר הוא אינו כל כך במעלה". וכן

הגוף נוצר בל"ט ימים ראשונים, והנשמה ניתנת ביום הארבעים [גו"א דברים פכ"ה אות ג (שפב:), והובא למעלה פי"ח הערה 62]. ועל כך נאמר [איוב ח, ז] "והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאוד", ודרשו חכמים [קידושין מ:] "הקב"ה מביא יסורים על הצדיקים בעולם הזה כדי שירשו העולם הבא". וראה דבריו בח"א לר"ה טז: [א, קז.] בביאור המאמר [שם] "כל שנה שרשה בתחילתה, מתעשרת בסופה". ומדגיש כאן כמה פעמים שזהו המהלך בעולם הזה דייקא. ועל כך כתב הפחד יצחק פסח [מאמר יז, ב, לאחר שהביא את דברי המהר"ל כאן]: "ויוצא לנו מדברים הללו כי ענין זה של שבח דוקא על ידי גנות בתחלה משתייך הוא לזמנו של העולם הזה, אשר בו ערב קודם לבוקר, מעיקרא חשוכא והדר נהורא [שבת עז:]. אבל באותו הזמן אשר עליו אומרת הנבואה כי הוא יום אשר [זכריה יד, ז] 'הוא לא יום ולא לילה והיה לעת ערב יהיה אור', כי אז לא יהיה השבח זקוק לעבור דרך הגנות".

(66) "אור בתחלתו" - מציאות של היום, שהיום הוא אור, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"א [סה.] "האור הוא יום, כמו שנאמר [בראשית א, ה] 'ויקרא ה' לאור יום'". וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, ריש קצז.]. ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] כתב: "הלילה הוא חורבן ויללה, כי לכך נקרא 'לילה' על שם היללה, הפך היום שהוא כולו אור, והאור הוא שמחה... שהלילה מסוגל לבכיה, ולא כן היום, שהיום בשביל האור יש בו שמחה, ואין מוכן לבכיה".

(67) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ח [תטז:] כתב: "כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא 'חושך'". ולמעלה פל"ד [תקפד:] כתב: "כמו שהאור מורה על המציאות, כך החושך מורה על ההעדר". ולמעלה פל"ו [תרסב.] כתב: "כי היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ושם ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר

תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות, וכמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב נעדר כמו מת" [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערה 243, פי"ד הערה 52, פל"ג הערה 78, פל"ד הערות 4, 5, פל"ו הערות 57, 82, פמ"א הערה 28, ופמ"ד הערה 31].

(68) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט.]: "התחלת היום הוא חדוש האור באויר העולם, ואז מתעלה העולם יותר ממה שהיה לפני זה לילה". ובבאר הגולה באר הששי [קצב.] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי הלילה הוא העדר נחשב, ובהתחלת היום הוא התחלת המציאות".

(69) לשונו בכת"י [שכג]: "עד שבא אברהם אבינו שהוא היום, דכתיב [ישעיה מא, ב] 'מי העיר ממזרח צדק', שאברהם היה כמו אור היום". וכוונתו למאמר חכמים [ב"ר ב, ג] "אמר הקב"ה, עד מתי יהא העולם מתנהג באפילה, תבא האורה, [בראשית א, ג] 'ויאמר אלקים יהי אור' זה אברהם, הדה הוא דכתיב [ישעיה מא, ב] 'מי העיר ממזרח צדק וגו'', אל תקרא 'העיר', אלא 'האיר'". ולמעלה פ"ה [רסא:] כתב: "כי יש באברהם דבר שלא תמצא בכל אדם, כי אברהם אינו נקשר ואינו מתיחס אל אביו תרח, כמו שאין יחוס וקישור האור אל החושך. כי אברהם הוא האור, שהרי הדורות הראשונים היו תוהו וחושך, ואברהם הוא האור של מציאות". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פה.] כתב: "מאחר שעיקר הנסיון הזה להוציא אל פעל הנגלה צדקת הצדיק, היה אברהם בפרט ראוי לנסיון. כי הדור שהיה בו אברהם, כולו תוהו וחושך, שלא היה בהם מציאות, והוא יתברך רצה שיהיה אברהם התחלת אור המציאות בעולם. ובזה שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות, ויצא צדקתו לפעל לגמרי, היה אברהם אור המציאות. ולפיכך נתנסה אברהם בעשרה נסיונות דוקא, כי מאחר שהיה לו לאברהם חבור אל הדורות שהיו כלם חושך ולא אור, רצה השם יתברך להבדיל ביניהם, שיהיה יוצא אור המציאות של אברהם לפועל, לכך נתנסה" [הובא למעלה פ"ז הערה 117, ופל"ו הערה 101]. ובסוף דרוש על התורה

[מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כלו חשוך, בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות" [רש"י בראשית כד, ז]. ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא.] כתב: "כי אברהם נמשל ליום, כי עד אברהם היה הכל תוהו וחושך, עד שבא אברהם והתחיל העולם להאיר" [הובא למעלה פ"ה הערה 66]. **ודע**, בעוד שכאן משוה בין היות אברהם תחילת המציאות לאור, הרי בגו"א בראשית פכ"א אות כח [שסב:] השוה נקודה זו לנטיעה, וכלשונו: "כי ראוי לאברהם נטיעת הפרדס [סוטה י.], במה שאברהם הוא דומה ומתיחס לפרדס, מפני שהפרדס יש בו אילנות נטועות, כך אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם [ב"ר יב, ט], מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם, אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו. ולפיכך ראוי לו שיטע פרדס, שהיה דומה אברהם לעולם כמו הנטיעה, וכך היה אברהם בעולם, והיה נטיעה מתברכת" [הובא למעלה פ"ה הערה 15, פ"ז הערה 150, ופמ"ז הערה 562]. ולמעלה פ"ה [רנג:] ביאר מדוע אברהם נולד באור כשדים, כי היה צריך להוולד במקום של תוהו, והקב"ה מתחרט על הכשדים שבראם [סוכה נב:], עיי"ש.

(70) לשון המאמר במילואו "תנא דבי אליהו, ששת אלפים שנה הוי העולם ["נגזר על העולם להתקיים כמנין ימי השבוע, וביום השביעי שבת, ובשבעת אלפים נוח לעולם" (רש"י שם)]; שני אלפים תוהו ["שני אלפים ראשונים נגזר עליו להיות תוהו בלא תורה" (רש"י שם)], שני אלפים תורה ["בלא ימות משיח" (רש"י שם)], שני אלפים ימות המשיח... שני אלפים תורה, מאימת... מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [בראשית יב, ה, "ומתרגמינן [שם] דשעבידו לאורייתא" (רש"י ע"ז שם)], וגמירי דאברהם בההיא שעתא בר חמשין ותרתי הוה ["הוסיפם על אלף ותתקמ"ח שהיו בידך כשנולד אברהם הרי אלפים תוהו" (רש"י שם)]". וכן הביא מאמר זה למעלה פ"ה [רנ:], וראה שם הערה 15.

(71) פירוש - הזמן של הבריאה עובר במסלול דומה לבריאה עצמה; כמו שתחילת הבריאה הוא חושך, כך תחילת זמן הבריאה הוא תוהו [ראה למעלה פנ"א הערה 46 בביאור היחס בין הזמן להויה הנעשית בו]. וכן ביאר ענין זה בנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.], וז"ל: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו... ובפרק חלק [סנהדרין צז.] תנא דבי אליהו, שית אלפי שנה הוי עלמא; ב' אלפים תוהו, ב' אלפים תורה, ב' אלפים ימות המשיח... ואין ספק שצריך טעם וסברא שמחלק הזמן של עולם לאלו חלקים, ובאיזה צד מתיחס כל

אחד ואחד מאלו דברים לחלק ממנו. וביאור ענין זה, כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה ומתחלק אל אמצע ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו... וקאמר 'שני אלפים תוהו' נגד התחלה, שכן ההתחלה עדיין אין בו דבר, וזה מסגולת ההתחלה, שאין בו דבר ממש. ואמר 'שני אלפים תורה', כי הזמן האמצעי מיוחד לתורה, ודבר זה בארנו בסוף חבור גבורות ה' [להלן פ"ע] ובכמה מקומות, מפני שהאמצעי אינו גשם, כי כל גשם יש לו רחקים, והאמצעי אין לו רוחק, לכך מתייחס הזמן האמצעי - שאין לו רוחק - אל בלתי גשמי, כמו התורה, שאין שייך בה גשמות כלל. ו'שני אלפים ימות המשיח', פירוש הזמן האחרון הוא מיוחד לימות המשיח, כי הזמן האחרון הוא ההשלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה. ולכך הזמן האחרון מתייחס אל המלך המשיח, כי המלך המשיח יהיה משלים את כל העולם, כאשר יהיה כל העולם אחד, עד שיהיה העולם בשלימות. ולכך ראוי שיהיה מלך המשיח, שהוא המשלים, בסוף הזמן, שאז מסוגל אל השלמות ביותר" [הובא למעלה פ"ט הערה הערה 247, פכ"ה הערה 101, פכ"ט הערה 89, ופמ"ו הערות 15, 40]. וראה להלן פנ"ז הערות 187, 188, ופנ"ט הערה 51.

(72) בכת"י [שכג] כתב משפט זה כך: "ולכך אילו היו אומרים השבח תחילה, לא היה זה מורה על המעלה האלקית. רק דבר זה מורה על המעלה האלקית אשר היה להם תחילה גנות, ואחר כך היה הקב"ה מעלה אותם אל מדריגה האלקית". ולהלן פנ"ד [לאחר ציון 16] כתב: "הקב"ה העלם מן הגנות אל השבח והעלוי".

(73) לשונו בכת"י [שכג]: "כלל הדבר, כי מדריגת העולם אינו במדריגה שיהיה נוהג מתחילתו על המדריגה העליונה, כי טבע המציאות כך הוא, כי לשפלותו צריך ליתן לו טבעו אשר עליו, עד באחרונה יעלה אל המדריגה, ודבר זה מובן לחכמים. לכך מתחיל בגנות ומסיים בשבח". ובשערי תשובה שער ב אות ה, כתב: "ויש על הבוטח בשם להוחיל במעוף צוקתו, כי יהיה החושך סבת האורה, כמו שכתוב [מיכה ז, ח] 'אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי קמתי כי אשב בחשך ה' אור לי'. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה [מדרש תהלים מזמור כב] אלמלא נפלתי, לא קמתי. אלמלא ישבתי בחושך, לא היה אור לי". וכן הוא המהלך לגבי קליטת דברי תורה, דבתחילת העיון האדם טועה בהבנת הדברים, ורק מתוך הטעות הוא מגיע להבנה הראויה, כי אי אפשר לעמוד על חכמה אלקית בתחילת המחשבה, וזהו "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" בבחינת

הדעת. וכן אמרו חכמים [גיטין מג.] "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן". ועל הפסוק [דניאל ט, ב] "אני דניאל בינותי בספרים" דרשו חכמים [מגילה יב.] "מדקאמר 'בינותי', מכלל דטעה". וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ושם קודם לכן בבאר השלישי [רפב:] כתב: "שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים". ושם בבאר השביעי [תו:] כתב: "כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". ובגו"א שמות פט"ו אות לג [שיז.] כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם" [הובא למעלה פ"ט הערה 13]. ובפחד יצחק אגרות וכתבים [אגרת קכח], כתב: "החכם מכל אדם אמר 'שבע יפול צדיק וקם' [משלי כד, טז]. יש חושבים כי כונתו בדרך רבותא; אע"פ ששבע יפול צדיק, מכל מקום הוא קם. אבל החכמים יודעים היטב שהכונה היא שמהות הקימה של הצדיק היא דרך ה'שבע נפילות' שלו". וכן מדוייק מלשון הפסוק, שלא נאמר "שבע יפול וקם צדיק", שאז יקרא "צדיק" רק לבסוף כשקם, אלא נאמר "שבע יפול צדיק וקם", שנקרא "צדיק" כבר בעת נפילותיו. וזה מורה באצבע שתהליך קימת הצדיק היא דרך נפילותיו, ולא למרות נפילותיו. **ובנצח ישראל** ר"פ א [ח.] כתב טעם שלישי מדוע יש להתחיל בגנות, וז"ל: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך, כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה מתחיל בגנות ומסיים בשבח. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך" [ראה להלן פנ"ג הערה 90, ופנ"ד הערה 97]. **ויש להבין** לפי שלשת הסבריו ל"מתחיל בגנות ומסיים בשבח" [(א) להורות שהגאולה אינה מקרית. (ב) להורות שהגאולה היא אלקית. (ג) ידיעת ההפכים אחת], מדוע לא מצינו כן אלא רק בנוגע ליצ"מ, ולא בשאר גאולות ישראל. שאין אנו אומרים שמגילת אסתר נכתבה באופן

ש"מתחיל בגנות ומסיים בשבח". וכן לא מצינו בחנוכה שפרסום הנס יעשה באופן של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", ורק מצינו כן ביצ"מ. ויל"ע בזה.

(74) לשונו להלן פס"ו: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם... וכנגד שלא יהיה חוטא בנפשו לשמים נתן לו ע"ז, כי כל החטאים אי אפשר שיחטא בנפשו בלבד, חוץ מע"ז, דכתיב [יחזקאל יד, ה] 'למען תפוש את ישראל בלבם', וזהו בע"ז... דכל העבירות אין מצטרפת מחשבה למעשה, חוץ מן ע"ז... ואם כן החטא הזה בלבד הוא לנפש". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנח.] כתב: "בחלק הנפשיי הוא המחשבה, שהיו מחשבים בעגל שיש בו ממש, ובע"ז אמרו חז"ל [קידושין מ.] 'למען תפוס ישראל בלבם' [יחזקאל יד, ה], במחשבה בלבד הוא נענש". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] כתב: "במסכת יומא [סט:] ובמסכת סנהדרין [סד.] אמרו שם כי יש שני יצרים; דהיינו יצרא דערוה, ויצרא דעבודה זרה. ואלו שני יצר הרע הם כנגד הגוף והנפש, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה, כי מצד הגוף נוטה האדם אל הערוה, שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש נוטה האדם לעבודה זרה. כי בודאי הגוף אין נוטה לעבודה זרה, שהעבודה זרה הם כחות רוחניות, ושייך זה אל הנפש בפרט, לא אל הגוף... ולפיכך ג"ע ראש החטאים שהוא נמשך אל יצר הרע של ג"ע, וע"ז הוא החטא השני, והוא ראש החטאים מצד אחד, והוא נטית הנפש אל הרע, כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע, הוא היצר הרע שהוא מצד הגוף, וכך יש לנפש נטיה אל הרע, והוא יצרא דעבודה זרה". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב: "היצר הרע של עבירה, דהיינו זנות, והוא בגוף האדם. השני, יצר הרע של ע"ז, והוא בנפש האדם". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "יצרא דע"ז, שזה היצר אינו דבק בגוף, רק בנפש... שממנו מחשבות רעות וזרות של עבודה זרה". וראה למעלה פ"ד הערה 104, ולהלן פנ"ד הערה 15. **ובעוד שכאן** מייחס את חטא ע"ז לנפש, הרי בכמה מקומות ייחס חטא ע"ז לשכל. וכגון, בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.] כתב: "העבודת אלילים הוא לשכל האדם, ודבר זה ידוע שאמר הכתוב 'למען תפוש את בית ישראל בלבם', ואין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה רק אצל עבודת אלילים". ובנצח ישראל ס"פ ג [נו:] כתב: "כי אלו שתי יצרים, יצרא דערוה ויצרא דע"ז, הוא לשני חלקי האדם, הגוף וכח השכלי". ובדרוש לשבת תשובה [עח:] ביאר ששפיכות דמים מתייחסת לנפש, וע"ז מתייחסת לשכל. וכן הוא בנתיב הלשון פ"ד [ב, עב.]. ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "שפיכות דמים הוא שנוי אל הנפש, כי ההורג נפש הוא חוטא בנפשו... לא בגופו. והע"ז הוא שנוי אל השכל, אשר טועה בשכלו אחר הע"ז". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח.] כתב: "החטא שהוא בשכל הוא עבודה זרה... במחשבה השכלית,

מה שאין כן בשאר עבירות". ובנתיב התשובה פ"ח [קכ:] כלל את שניהם בחדא מחתא, שכתב: "המינות נוטה לעבודה זרה... והחטא הזה אל הנפש, שבו השכל". ובגו"א שמות פכ"ה הערה 25 התעוררה קושיא זו, ונתבאר שם שביחס לגוף נחשבת ע"ז לכח נפשי, אך בנפש גופא ע"ז מתייחסת לשכל יותר מאשר לנפש. וכן הוא בדר"ח פ"ד הערה 24. וראה למעלה פמ"ג הערה 110 שנקודה זו הוזכרה שם לגבי חכמה. וראה הערה הבאה.

(75) הזכיר "נשמה", ולפני כן הזכיר "נפש", כי נמצא הרבה פעמים בספריו ש"נפש" ו"נשמה" הם שמות מתחלפים [ראה למעלה פל"ט (תשסט.), נתיב התורה פ"י (תמב.), ושם הערה 205, שם פט"ז הערה 25, גו"א בראשית פ"ו סוף אות יא (קכג:), הקדמה לאור חדש (נ.), ושם הערה 186, דרשת שבת תשובה (פא:), ועוד]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשא.] כתב: "כאשר תבין סוד הנשמה, שנאמר [איוב לב, ח] 'ונשמת שדי תבינם', ומשם אצולה הנשמה. ולכך יש חמשה שמות לנשמה [ב"ר יד, ה]; נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל... והמצוה הזאת לאדם לפי שיש באדם הנשמה והשכל הנבדל, ומצד הזה ראוי לו השמחה, מצד שלימות הנפש". הרי שוב פתח ב"נשמה הנבדלת" וסיים ב"שלימות הנפש". וכן מוכח מיניה וביה ממאמר חכמים [ביצה טז.], שאמרו "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת, ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו, שנאמר [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כיון ששבת ווי אבדה נפש". הרי פתח ב"נשמה יתירה", וסיים ב"אבדה נפש" [ראה למעלה פל"ט הערה 75].

(76) מגנות הגוף. ודע, שאחד ממפרשי ההגדה הראשונים, הוא רבינו שלמה ב"ר אברהם [מובא בהגדה של פסח עם תורת הראשונים (עמוד לז)], ביאר את דעת רב כפי שביאר המהר"ל, וז"ל: "נחלקו בזה האמוראים, והם רב ושמואל בענין הגנות מה הוא; רב אמר, שהוא 'מתחלה עובדי עבודה זרה', ושמואל אמר 'עבדים היינו לפרעה במצרים'. כונת רב לדעתי, כי הוא מבואר כי אין גנות ובזיון גדול מהגנות והבזיון הנפשיי, והוא גדול מאד מגנות ובזיון הגוף, כי כמו שהנפש נכבדת מהגוף, כמו כן בזיונה גדול מבזיון הגוף, ועל זה אמר [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה', כי צלמם נאמר שם על הנפש, לא על תמונת הגוף... וידוע כי האמנת הדעות הבלתי אמתיות היא בזיון גדול בנפש, וגנות גדולה. ולכן יאמר רב כי אחר שמסדר המשנה יאמר ש'מתחיל בגנות', שהוא ראוי להתחיל בגנות הגדול שבגנויות, והוא גנות הנפש ובזיונה, ולכן יתחיל המגיד 'מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו', שהוא גנות גדולה לספר איך היו עובדי ע"ז אבותינו, ועכשו קרבנו המקום לעבודתו, ויוציאנו מהגנות הגדולה ההיא". **והקשה** ידידי הרה"ג

רבי שרגא פייבל קורנבליט שליט"א, מדוע המהר"ל לא ביאר את רב שע"ז היא גנות יותר גדולה מעבדות משום שע"ז היא עבירה חמורה [ואחת משבע מצות בני נח (סנהדרין נו:)], לעומת עבדות, שאינה עבירה כלל. ובמקום זאת המהר"ל ביאר שע"ז היא גנות יותר גדולה מפני שהיא מתייחסת לנפש, ולא לגוף. וביותר קשה לרבא, הסובר שעבדות היא גנות גדולה יותר מע"ז [כפי שיבאר בסמוך], הרי ע"ז היא עבירה חמורה, ואילו עבדות אינה עבירה כלל. וי"ל בזה.

(77) לשונו בנצח ישראל פ"ה [קה:]: "הנפש בקלות מקבל קלקול, כי החשוב אינו יכול לסבול [שום קלקול], ודבר מועט מפסידו". וכן כתב כמה פעמים לגבי הצורה [והנפש היא הצורה, כי "לא נקרא שם אדם אחד עליו רק ע"י הנפש, שהוא צורה לאדם" (לשונו בנצח ישראל ר"פ נג)]. כגון, למעלה פ"ד [רכד.] כתב: "הצורה היא... שלימה, ואין חסרון בה כלל. וישראל בעבור שעצם שלהם במדריגת צורה נבדלת שלימה, לכך אם אין לישראל ענין הראוי לצורה כאילו אין להם מציאות כלל, כי זהו ענין הצורה הנבדלת אשר אין בה חסרון והיא שלימה, ואם יש בה חסרון, כאילו אין כאן צורה נבדלת". ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר... ובשביל כך אין ראוי אל הצורה הפחיתות ויציאה מענין הראוי לה, כי זה הוא ענין עצם הצורה בעצמה, שהיא שלימה בלא חסרון. ואין ענין הזה בדבר שהוא חומרי, כי אין עצם החומר שהוא שלם. וכאשר אין הצורה כאשר ראוי להיות, הרי כאילו אין לה מציאות כלל. ולכך כאשר ישראל, שיש להם משפט ומדריגת הצורה, שראוי לה השלימות, והם במעלתם, הם על הכל. אבל אם יוצאים מן השלימות, שאז כאילו חס ושלום אין להם מציאות כלל, וכאילו הם נעדרים. כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול... והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי, ונחשבת נעדרת לגמרי. ומזה הצד היא יותר פחותה מכל אשר הם במדריגה החומרית, אשר יש להם מציאות מה, וזו נחשבת כאילו אין לה מציאות כלל, רק נעדרת... וכל ענין זה מפני כי הצורה מצד עצמה ראוי לה השלימות, כי זהו עצם הצורה שהיא שלימה, וכאשר אין לה השלימות שראוי לה, כאילו היא נעדרת לגמרי. והשפל, אם הוא פחות ושפל, אינו נחשב נעדר, ויש לו מציאות מה, הן רב הן מעט. אבל זה נחשב נעדר לגמרי... כי הצורה כאשר אין בה השלימות אשר ראוי אל הצורה כאילו היא בטילה, כי לא שייך חסרון מה בצורה. הרי על ידי זה נחשב הצורה כאילו אין לה מציאות כלל". **ואמרו חכמים** [כתובות ה:] "אל ישמיע אדם לאזניו דברים בטלים, מפני שהן נכוות תחלה לאיברים", ובנתיב השתיקה פ"א [ב, קא:] כתב: "דע כי

הצורה היא יותר מוכן לקבל קלקול מכל שאר איברים, כי הצורה ראוי אליה השלימות לגמרי, וכאשר יש כאן חסרון מה, מוכן לקבל קלקול. ודבר זה גלו אותו החכמים בפרק הרואה [ברכות סא.], שאמרו שם 'אחור וקדם צרתני' [תהלים קלט, ה], אחור למעשה בראשית, וקדם לפורעניות, שנאמר [בראשית ז, כג] 'וימח את כל היקום מן האדם עד בהמה', אדם ברישא, והדר בהמה. ודבר זה בארנו במקומו כי האדם צורה לעולם כמו שידוע, ולכך הפורעניות שבא לעולם מתחיל בדבר שהיא צורה. וכן הדבר שהוא צורה הוא ראשון לקבל קלקול. ולכך אמרו שהאוזן נכוה תחלה לאיברים, שהאוזן שהוא כמו צורה, נכוה תחלה, אפילו על ידי דבר קטן ועבירה קטנה מוכן האוזן לקלקול. אף כי דברים בטלים אינו דבר גדול, רק בשביל כי האוזן הוא צורת האדם, שאף זה נחשב קלקול אל הצורה, ולכך אל ישמיע אל האוזן דברים בטלים, שיהיה נשמר מן הקלקול בעבור שהוא הפתח והוא התחלה" [ראה למעלה פ"ד הערות 39, 56, 57, 59, 71, 72, פט"ו הערה 36, פ"מ הערה 290, ולהלן פ"ס הערה 122]. הרי הצורה מפאת חשיבותה כשיש בה חסרון היא נעדרת לגמרי, כי בכך נוטלה ממנה חשיבותה, לעומת הגוף. וראה להלן פנ"ד הערה 330.

(78) הרי שיש אבדון לנפש, יותר מאשר לגוף. והרמב"ן [ויקרא יח, כט] כתב: "עונש הכרת שבעבירה החמורה מגיע לנפש החוטאת לאחר שתפרד מן הגוף, והיא נכרתת מחיי עולם הנשמות, ובמחויבי הכרת הזה רומז הכתוב... 'והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה'. ואלו אין להם כרת בגופם, אלא פעמים שיחיו ויגיעו לימים רבים וגם עד זקנה ושיבה, כענין שכתוב [קהלת ז, טו] 'ויש רשע מאריך ברעתו'" [אמנם הרמב"ן (שם) מבאר שבע"ז יש כרת גם לגוף וגם לנפש, וכאן הלא איירי בע"ז]. ויש להעיר מדבריו בדרוש על התורה [יט.], שכתב שם: "כי נגד הגוף אמר [שבת פט.] 'אבדון', שהוא נאבד וכלה. ועל הנפש אמר [שם] 'מות', שאין בו אבדון". אמנם שם כוונתו היא לנשמה [כמבואר שם להדיא], שבמיתה של אדם הגוף נאבד ["מקום עפר רימה ותולעה" (אבות פ"ג מ"א)], והנשמה מסולקת מהגוף הגשמי. אך כאן כוונתו לגנות הדבקה בנפש, לעומת גנות הדבקה בגוף.

(79) פירוש - גנות גופנית היא מוחשית לעינים [שרואים את העבדות בחוש] ומידית, לעומת גנות נפשית, שאינה נתפסת בעינים, ואינה מידית. ובעיניני כבוד וגנות יש לראיית העינים משקל מכריע, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שפז.], וז"ל: "כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו, ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא 'מלבוש'. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך

המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה [שבת קיג.]. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 131, פכ"ג הערה 130, ולהלן פנ"ד הערה 205]. ובגו"א שמות פכ"ה אות יז [רעג.] כתב: "הכבוד... הוא נראה". ונאמר [בראשית כ, טז] "כסות עינים", ותרגם אונקלוס [שם] "כסות דיקרי". וכן מצינו לגבי גנות, וכמו שכתב רש"י [במדבר ה, כז] "הפרש יש בין אדם המתנוול במקום שניכר, לאדם המתנוול במקום שאינו ניכר". ובאור חדש פ"ו [תתרלד:] כתב: "בזיונו נראה לכל, ודבר זה הוא תכלית הבזיון".

(80) כי העבדות היא גנות הגוף, וכמו שכתב בח"א לקידושין כח. [ב, קלא:]: "הקורא לחבירו 'עבד' [יהא בנידוי (שם)]... הוא גנות הגוף, מפני שהעבד הוא הגוף נוטה אל החמרי, שכן אמרו [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור". וראה למעלה פמ"ד הערה 18, שנלקטו שם הרבה מקבילות המורות על חומריות העבד הנלמדת מהפסוק "שבו לכם פה עם החמור". וראה להלן פנ"ד הערה 14.

(81) כי כבר השריש הרבה פעמים שאין כבוד בחומרי, וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"א [תע.]: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רעא:] כתב: "הדבר שהוא חמרי יש לו פחיתות ושפלות, והדבר שהוא נבדל הוא להיפך, שיש לו קשוט וכבוד, ודבר זה מבואר". ובנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד". ובח"א לנדרים לא: [ב, ה.]: "כל דבר חמרי לגמרי והוא רחוק מן הצורה, הוא מאוס, שאין כבוד בדבר החמרי, רק הכבוד הוא בצורה" [הובא למעלה פמ"א הערה 74, וש"נ].

(82) עוד אודות יחס גנות הנפש לגנות הגוף, הנה בנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטו:] ביאר שהתרחקות מגנות הגוף מזכה את בעליה בשם "קדוש", לעומת התרחקות מגנות הנפש, וכלשונו: "רבי היה לו קדושת הגוף, שלא היה נוגע למטה מטבורו [שבת קיח:], וזה קדושת הגוף שהיה לרבי... כי אף גופו היה קדוש בקדושת הגוף, וכל שכן עיניו, שהם כח הנפש, בודאי היה מרחיק מן הגנות הזה, ואין ראוי שיקרא בשביל זה 'קדוש', רק כאשר מקדש אף גופו, ודבר זה נקרא קדושת הגוף כאשר אין מכניס ידו למטה מטבורו". ולכאורה דברים אלו עולים יפה רק לפי רב הסובר שגנות הנפש היא העדר הנפש, לכך

בודאי שיש להתרחק מגנות כזו, ואין היא מזכה את בעליה בשם "קדוש", לעומת גנות הגוף. אך לפי רבא הסובר שגנות הגוף היא גנות בולטת יותר מגנות הנפש, יש להבין מדוע התרחקות מגנות בולטת נחשבת יותר למעלה מאשר התרחקות מגנות סמויה.

(83) ר"י בן יקר, ומעין כן באבודרהם.

(84) פירוש - זו הגנות של אברהם אבינו לפני שבא והכיר בה', שהוא עצמו בתחילה היה עובד ע"ז, וכמו שכתב הרמב"ם [הלכות ע"ז פ"א ה"ג]: "כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו, והוא קטן, והתחיל לחשוב ביום ובלילה, והיה תמיה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג... ולא היה לו לא מלמד ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי עבודה זרה הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדים עבודה זרה, והוא היה עובד עמהן". והאור שמח [שם] הראה שמקורו הוא מהמדרש [ב"ר לט, ח], שאמרו "לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואומר תאמר שיש בידי עון, שהייתי עובד עבודת כוכבים כל השנים הללו".

(85) לשונו של ר"י בן יקר: "רב סבר אחר שבאנו להזכיר גנות ושבח של מצרים, להודיע כמה שבחו של מקום כי מאשפות ירים אביון, יש לנו להזכיר גנות ושבח הראשון, כי אבותינו היו עובדי ע"ז ואין גנות בעולם כזה, וגדול הוא מגנות של עבדות, ואעפ"כ קירבנו המקום לעבודתו... ולא דקדקתי עם ישראל".

(86) לא ברור מדוע מביא כאן את לשון המשנה [מה שלא עשה לדעת רב], ולא כתב סתם שלפי רבא הגנות היא של הבנים, ולא של האבות. והר"י בן יקר אכן לא הזכיר את דברי המשנה [יובא בהערה הבאה].

(87) לשונו של ר"י בן יקר: "מאחר דכל ענין היום הזה הוא יציאת מצרים, אין לנו להזכיר גנות אחר, כי אם אותו עבדות שעל ידו הוציאנו ממצרים, ומה לנו להזכיר גנות שמאברהם אבינו... שאין לומר כלל גנות ושבח דתרח ואברהם ולהזכיר עוונות הראשונים".

(88) כי היא גנות יותר עיקרית, והעיקר מתגלה בהתחלה, וכמו שהתחלה נקראת בארמית "מעיקרא", מלשון "עיקר". וכן נמצא הרבה פעמים בספר זה [ראה למעלה פמ"ז הערה 197 וש"נ, ולהלן פנ"ז הערה 184].

(89) לשון האבודרהם: "הלכתא כרבא [כך גרס, כמבואר למעלה הערה 52], ואף רב נחמן [פסחים קטז.] סבר כותיה, לכך מחבר הגדה זו חיבר תחילה כרבא, ואחר כך כרב". וכך סובר הריטב"א [יובא בהערה הבאה]. והר"י בן יקר כתב: "לפי שנראה דהלכתא כרבא, דהוא בתרא" [לעומת רב]. אמנם הרי"ף הר"ח והרא"ש [יובאו בהערה הבאה]

סוברים שאנן עבדינן כתרוייהו. וכן הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ד] העתיק דברי רב ורבא.

(90) מבואר מדבריו שכולי עלמא מודו שאומרים את שתי הפסקאות, ורק פליגי מה להקדים. וכן כתב הריטב"א בביאורו להגדה, וז"ל: "מסתברא שלא נחלקו אלא באיזה מתחילים; דרב סבר מ'תחלה', כמו שהיה מעשה. ורבא [כך גרס, כמבואר למעלה הערה 52] אמר מ'עבדים', שהוא תוקפו של נס, ואחר כך מתחילין בגנות עבודת אלילים. ולפי זה מנהגינו כרבא, דאי פליגי לגמרי, נהיגנא דלא כחד". וכן משמע מהירושלמי [פסחים פ"י ה"ב], שאמרו בלשונו של רב "צריך להתחיל כו'". אבל הר"ח [פסחים קטז.] והרי"ף [פסחים כה: בדפי הרי"ף] כתבו: "והאידנא עבדינן כתרוויהו", ומשמע דלכל אמורא לא אומרים נוסחת חבירו, ורק שאנו נוהגין כתרוויהו. וכן הרא"ש [פסחים פ"י סימן ל] כתב: "מאי גנות, רב אמר, 'מתחילה עובדי עבודה זרה'. ושמואל אמר, 'עבדים היינו'. והשתא עבדינן כתרוייהו".

(91) "ושם הוא ההתחלה" [הוספה בכת"י (שכד)].

(92) כן משמע בארחות חיים וכל בו [ד"ה מתחלה], שכתבו: "כאן היא התחלת ההגדה, ומתחיל בגנות ומסיים בשבח", הרי ש"עבדים היינו" היא הקדמה להגדה.

(93) היא ההגדה שלנו, שמתחילים בפיסקא של "עבדים היינו" ולאחר מכן אומרים "מתחילה עובדי עבודה זרה וכו'".

(94) כן פירש המלבי"ם בהגש"פ מדרש הגדה, וז"ל: "אין הכרע דלרב אין מתחילין מן 'עבדים היינו', רק דמפרש מאי בגנות דתני במתניתין... שעצם הספור מתחיל מן 'מתחלה עובדי עבודה זרה', אבל מן 'עבדים היינו' עד 'מתחלה וכו'' לדידיה אינו מעצם הספור, רק פתיחה, להודיע [א] חובת הספור על כל איש, אפילו חכם ונבון וכו'. [ב] שבח רבוי הספור. [ג] זמן הספור. ולשמואל נחשב מ'עבדים היינו' לעצם הספור... ולכולי עלמא על כל פנים מתחילין מן 'עבדים היינו', ומשום הכי עביד רב נחמן כשמואל שפתח 'עבדים היינו' [פסחים קטז.], ואנן נמי עבידנן הכי". וכעין זה כתב במרומי שדה [פסחים קטז.].

(95) אודות ש"זרוע נטויה" מורה על המשך המכה, כן פירש ההעמק דבר [שמות ו, ו], וז"ל: "מתחלה יש להקדים לשון ברייתא דמכילתא פרשה בשלח על הפסוק [שמות יד, ל] 'ויושע ה' את ישראל מיד מצרים'. כאדם שהוא אוחז את הצפור, שאם רצה מיד הוא חונקה... והביאור... שהיו כל ישראל במקום אחד. ואם כן כשראה פרעה יד ה' כי חזקה היא עליו, היה אפשר לכלות את ישראל בפעם אחת... והיינו משל הצפור ביד

אחת, ואם יבא חבירו החזק ממנו ויכהו פעם ושתים שיניחנה מידו, מה הוא עושה, כשרואה שאין יכול לעמוד נגדו, הרי זה חונקה להכעיס את שכנגדו, ושוב אינו מועיל כל תקפו וגבורתו של המנגדו. וזה החשש היה בישראל, אבל הקב"ה הצילם. ולזה לא היה מועיל באמת תוקף המכות, אלא היה לזה עצה, כאשר היינו מיעצים להמכה את אוחז הצפור, שבשעה שהוא מכהו לא יהיו הכאותיו בהפסק בינתיים, שיהא בזה כדי להתיישב מה לעשות להכעיס. אלא יכהו פעם אחר פעם בזרוע נטויה, עד שיניח את הצפור חי, ואין להאוחז שהות לחשוב מה לעשות כי אם להניחה. כך עשה הקב"ה, בשעה שנחו מן המכות, לא נחו לגמרי באופן שיהיה יכול פרעה ויועציו להתיישב מה לעשות נגד רצון ה', אלא אותה מכה שעברה שימשה מיתה באנשים פרטים מגדולי פרעה וחכמיו... וכל זה היה בכדי שלא יהא לפרעה ויועציו שעה פנויה להסכים לזה, וזהו הנקרא 'בזרוע נטויה'".

(96) כמו שנאמר [שמות ח, יא] לאחר מכת צפרדע "וירא פרעה כי היתה הרוחה והכבד את לבו ולא שמע אליהם כאשר דבר ה'". וכן נאמר [שמות ט, לד] "וירא פרעה כי חדל המטר והברד והקולות ויוסף לחטוא ויכבד לבו הוא ועבדיו".

(97) כמו שנאמר [שמות יב, כט] "ויהי בחצי הלילה", ופירש רש"י [שמות יא, ד] "אמר משה 'כחצות' [שם], דמשמע סמוך לו, או לפניו או לאחריו. ולא אמר 'בחצות', שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא. אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו אמר 'בחצות'".

(98) פירוש - מהמדרש מוכח שהסכמת פרעה לשחרר את ישראל ["עכשיו הרי אתם עבדים של הקב"ה"] היא מחמת שישראל אמרו לו "מבקש אתה לכלות מעליך המכה". נמצא שאפשרות המשכת המכה היא זו שהכריעה והכניעה את פרעה. וראה בסמוך הערה 102.

(99) כמו שנאמר [שמות ז, כה] "וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור", ופירש רש"י [שם] "וימלא - מנין שבעת ימים, שלא שב היאור לקדמותו, שהיתה המכה משמשת רביע חדש, ושלשה חלקים היה מעיד ומתרה בהם". ולמעלה פל"ג [תקסט.] הביא ענין זה, וכתב: "כל מכה ומכה היה לה שיעור ז' ימים".

(100) לשונו בכת"י [שכד]: "וזה שאמר 'ויוציאנו ביד חזקה ובזרוע נטויה', 'ביד חזקה' היא המכה בעצמו, 'ובזרוע נטויה' פירוש היה [הזרוע] כך נטויה עליהם עומדת, ובשניהם הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים". ולמעלה פמ"ד [רצא:] כתב: "הזרוע הוא תכלית התפשטות, שלא תמצא דבר שהוא מתפשט מן האדם כמו הזרוע, כדכתיב

[דברים ד, לד] 'ובזרוע נטויה'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תב:] כתב: "כמו שהראש הוא בתכלית הגובה, כך הזרוע הוא תכלית פישוט האדם, וכדכתיב 'ובזרוע נטויה', שאין מתפשט יותר מן הזרוע. ואילו קנה היד בכל תשמישי האדם מקרב קנה היד אליו, אבל הזרוע היא נטויה לעולם. וכמו שהראש הוא תכלית הגובה, כך הזרוע הוא תכלית התפשטות" [הובא למעלה פמ"ד הערה 121]. הרי שמבאר שנטיית היד מורה על התפשטות היד, ואילו כאן מבאר שהיא מורה על המשכיות המכה במוכה.

(101) פירוש - שהמוכה יחזור בו מדרכו.

(102) יש להעיר, כי מבאר ש"זרוע נטויה" מורה על מכה מתמשכת, אך להלן בסוף הספר [הלכות פסח בקצרה] כתב: "טעם איסור חמץ בשביל שהוציא אותם בחוזק, וזה כי המהירות מורה על חוזק, שכל דבר שהוא במהירות הוא על ידי שפועל בחוזק. והשם יתברך היה מוציא אותם בידו החזקה ובזרוע הנטויה... ולפי חוזק הפעולה שהיה מוציא אותם הקב"ה היה הכל בחפזון... וכל שנעשה בעכוב זמן אין בו חוזק, וזה הפך הגאולה שהיא בחוזק". הרי ש"זרוע נטויה" מורה על המהירות ללא עכוב זמן, ולא כפי שכתב כאן שזה מורה על מכה מתמשכת [כן הקשו בהגש"פ הוצאת מכון מהר"ל הערות 53, 54]. ויש לומר, שלמעלה [הערה 98] נתבאר שאכן פרעה היה מוכן מיד לשלוח את ישראל, אך היה קיים חשש שפרעה יחזור בו בתום המכה [כפי שחזר בו במכות קודמות]. לכך **אפשרות** המשכת המכה [המתבטאת ב"זרוע נטויה"] בולמת כל "הוה אמינא" מצדו של פרעה לחזור בו, וכמו שאמרו לו ישראל "מבקש אתה לכלות מעליך המכה". נמצא שאכן לא היתה שום המשכת זמן ביצ"מ, אך אפשרות המשכת המכה הכניעה את פרעה מאופן מיידי, ולא היה צורך לבסוף בהמשכת המכה. וזהו שכתב כאן בסוף דבריו "כמו מי שמכה אחד וזרוע נטויה עליו שיחזור [בו], ואם לא יחזור, יכה אותו עוד". אך כל עוד שחזר בו אין צורך להכותו עוד.

(103) יבאר הסבר שני לכפילות של "יד חזקה וזרוע נטויה". ובעוד שבהסברו הראשון ביאר שזה כנגד עצם המכה והמשכת המכה, הרי בהסברו השני יבאר שזה כנגד עבדות הראויה לישראל, והיות פרעה מלך מצרים. ובכת"י [שכד] הוסיף כאן: "ועוד דע כי זכר 'עבדים היינו לפרעה במצרים', ושני דברים הם".

(104) "וזהו 'עבדים היינו'" [הוספה בכת"י (שכד)]. וכן ביאר בארוכה למעלה פ"ד [רטז:] בשני טעמים מדוע נבחרה ארץ מצרים למקום שעבודם של ישראל. ובקצרה, הטעם הראשון הוא שההפכיות הקיימת בין ישראל למצרים מכשירה את ארץ מצרים להיות המקום המתאים להשתעבדות ישראל. והטעם השני הוא שהיחס בין ישראל למצרים

הוא יחס של צורה לחומר, וכל עוד שהצורה חסרה היא משועבדת לחומר [ראה שם הערה 21]. וראה הערה הבאה שדבריו כאן נוטים לטעמו השני למעלה.

(105) "וזהו 'לפרעה במצרים'" [הוספה בכת"י (שכד)]. ולשונו הזהב מורה שמה שכתב "ראוי היה פרעה להיות מלך משעבד בישראל" הוא מצד פרעה, ומה שכתב "ראוים היו ישראל להיות עבדים במצרים" הוא מצד ישראל, שלא כתב "ראוים היו המצריים לשעבד את ישראל" כפי שכתב "ראוי היה פרעה להיות מלך משעבד בישראל". וכן ביאר למעלה פ"ד [רכ.] בטעמו השני [הובא בהערה הקודמת], שכל עוד שישראל היו צורה חסרה, הם השתעבדו למצריים החומריים. וכן ביאר להדיא להלן פ"ס [לאחר ציון 226], וז"ל: "כבר בארנו אצל 'ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה' כי ישראל היו משועבדים במצרים מצד ישראל בעצמם, ומצד המלך המושל. וזה כי יש עם ראוי לשעבוד מצד עצמם, שהם עם שפל ודל. ויש עם שאין ראוים מצד עצמם שיהיו משועבדים, אבל המושל מתעורר בכח גדול מאוד למשול עליהם. ואצל ישראל היו שניהם; אם מצד ישראל, מפני שלא היה להם מעולם ארץ לנחלה, ולא היו עם מיוחד, כאילו היו עבד יליד בית למצרים, שנולדו בארצם ותחת רשותם, ומצד הזה ראוים הם לעבדות. ואם מצד פרעה הרשע, שהיה מתעורר עליהם בכח גדול לשעבד בהם". ומעין כן כתב למעלה פ"ל [תקכט:], ויובא בסמוך הערה 111. וכן נאמר [שמות יח, י] "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה וגו'", ופירש רש"י [שם] "ומיד פרעה - מלך קשה".

(106) "ואפילו לא היה פרעה מוחה הרי עבדים הם בעצמם" [הוספה בכת"י (שכה)].

(107) פירוש - "זרוע נטויה" מורה שה' התגבר על מתנגד, ואילו "יד חזקה" מורה שה' התגבר על קושי ההוצאה. ונרמז בלשונו שכנגד כח הזרוע של פרעה עומדת "זרוע נטויה" של הקב"ה.

(108) לשונו בכת"י [שכה]: "כי דרך מי שבא למחות בדבר נוטה ידו עליו כדי ליראו ולאיימו, וזהו 'בזרוע נטויה'. והוא כנגד פרעה, כי מפני המלכות היה מבקש ההשתררות שלא יצאו, וכנגד זה אמר 'בזרוע נטויה'".

(109) א"כ יש כאן שני קשיים העומדים לפני מי שרוצה להוציא האבן ממקומה; האבן מושקעת בארץ, וכן עומד כנגדו אדם בעל זרוע שמתנגד להוצאת האבן ממקומה.

(110) בכת"י [שכה] כתב ביתר בהירות את המשל הזה: "משל זה, אבן שהוא משוקע בארץ, ואדם בעל זרוע יושב עליו, צריך ב' דברים; האחד, לעקור האבן, שלוקחה ביד חזקה. וכנגד זה שיושב עליו ואינו רוצה להניח ליקח אותו משם, הוא נוטה ידיו עליו

לאיימו שלא יעכב. לפיכך אמר 'עבדים היינו לפרעה במצרים, ויוציאנו ה' משם ביד חזקה ובזרוע נטויה'". וראה להלן פנ"ה הערה 58.

(111) כן כתב למעלה פ"ל [תקכט:] בביאור הלשונות "והוצאתי" ו"והצלתי", וז"ל: "לפי שהיו ישראל במצרים, וראוי שיהיו משועבדים במצרים, שהרי לא היה אל ישראל שום ישיבה מיוחדת, שלא היה להם ארץ מיוחדת כמו שיש לכל אומה ואומה, והיו נולדים 'בארץ לא להם' [בראשית טו, יג]. ודבר ראוי הוא שיהיו משועבדים למצרים, וכאילו שהיה שֵׁם עבדות על ישראל בתחלת לידתם, כמו העבד שהוא יליד בית לאדוניו, כך ישראל שנולדו בארץ מצרים היו ראוים להיות משועבדים, וראוי להיות משא מצרים עליהם. ודבר זה מצד ישראל בעצמם, שהיו כמו יליד בית למצרים. וכנגד זה אמר [שמות ו, ו] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', רצה לומר משא שהיה מוטל עליהם. ועוד נוסף על זה שהיו באים המצרים לשעבדם בכח, והוא מצד מצרים, שהיו רוצים לשעבדם בכח. וכנגד זה אמר [שם] 'והצלתי אתכם', כמו אדם שבא אחד עליו ביד חזקה, ובא אחר והצילו ממנו, כלומר אציל אתכם מתחת יד מצרים". ועוד אודות ששעבוד ישראל ממצרים הוא מצד ישראל ומצד המצריים, כן כתב למעלה פ"ג [קצג:], וז"ל: "שני דברים גדולים מאוד שהיו במצרים; האחד, שהמצריים היו מחזיקין וגוברין עליהן בחזקת היד שלהם שלא יצאו ישראל מרשותם. השני, מעצמם של ישראל, שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים, טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו", ושם מאריך בזה. ובכת"י שם [רפה.] כתב: "לפיכך זכר אלו ב' דברים; שהיה הקושי מצד מצרים שהיו פועלים ומושלים על ישראל בממשלה רבה. והשני, מצד ישראל שהיו ראויים להיותם שם". וראה להלן פ"ס הערה 230.

(112) פ"ג [קצג.], וז"ל: "ובמדרש שוחר טוב [מדרש תהלים מזמור קז], 'ויוציא אתכם מכור ברזל' [דברים ד, כ], כשם שהזהבי פושט ידו ונוטל הזהב מן הכור, כך הוציא הקב"ה ישראל ממצרים. וכעובר שהוא נתון בתוך מעיה של בהמה, והרועה נותן ידו ושומטו, כך [דברים ד, לד] 'הנסה אלקים לקחת לו גוי מקרב גוי', עד כאן. בארו בזה המדרש שני דברים גדולים מאוד שהיו במצרים; האחד, שהמצריים היו מחזיקין וגוברין עליהן בחזקת היד שלהם שלא יצאו ישראל מרשותם. השני, מעצמם של ישראל, שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים, טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו. ולפיכך על הראשון אמר שהיו ישראל כמו הזהב שהוא בכור, שהאש פועל בזהב שבכור, ומפסיק בין המוציא ובין הזהב, עד שקשה ההוצאה מאוד. כך ישראל כאשר היו במצרים, היו מצרים פועלים בהם ומשעבדין בהם ביותר, והיו מושלים עליהם, עד

שקשה היה ההוצאה. וכנגד הב' אמרו שהיו ישראל דומין כעובר במעי בהמה מחובר לאם, טפל אצלה, שהוא ירך אמה, ואין לו מציאות בעצמו. וזהו שאמר [דברים ו, כא] 'עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלקינו ביד חזקה ובזרוע נטויה'. ודבר זה יתבאר באריכות אצל 'עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ביד חזקה'".

(113) וכן ביאר את הכפילות של "ביד חזקה וזרוע נטויה" להלן פ"ס [הובא למעלה הערה 105], ופס"א [בביאור "מעבדות לחירות מיגון לשמחה", שזהו כנגד "ביד חזקה ובזרוע נטויה"].

(114) יבאר הסבר שלישי לכפילות של "ביד חזקה ובזרוע נטויה"; ועד כה ביאר שהכפילות היא כנגד עצם המכה, והמשכת המכה [הסברו הראשון]. וכן ביאר שהיא כנגד עבדות הראויה לישראל, והיות פרעה מלך מצרים [הסברו השני]. ומעתה יבאר שהיא כנגד חוזקו של המכֶּה וחוזק ההכאה.

(115) פירוש - כדי שההכאה תהיה הכאה גדולה צריך שיהיו שני דברים; (א) המכֶּה הוא בעל כח רב. (ב) ההכאה נעשתה בכח רב.

(116) לשונו בכת"י [שכה]: "עוד יש לך לדעת, כי כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, וזה כי אדם שהוא מכֶּה חזק, ומכה בכח גדול מאוד, הכאה הזאת היא הכאה יתירה. ואם [ה]מכֶּה חלש, אע"ג שהוא מכה בכח, אין זה הכאה. וכן אם [ה]מכֶּה חזק, ואינו מכה בכח, אינה הכאה. אבל כאשר המכֶּה בו חזק, והוא מכה בכח, הוא הכאה יתירה".

(117) רומז שתיבת "זרוע" מורה על חוזק וכח. וכן למעלה פמ"ד [רצג:] כתב: "הזרוע שבו כחו, לכך נקרא 'זרוע' על שם הזרוע והכח, וכדכתיב [דברים ט, כט] 'ובזרועך הנטויה'". והכתב והקבלה [שמות ו, ו] כתב: "בזרוע נטויה. 'זרוע' הושאל על הכח והאמוץ, כמו [תהלים פג, ט] 'היו זרוע לבני לוט', [שם פט, יד] 'לך זרוע עם גבורה'". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסח.] כתב: "הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קז:] כתב: "ודע, כי הרשע יש לו כח וזרוע ביותר". והמהרש"א [סנהדרין סח.] כתב: "מלת 'זרוע' נאמר בכל מקום על הכח, כמו [ירמיה יז, ה] 'ושם בשר זרועו', 'לך זרוע עם גבורה'" [ראה למעלה פמ"ד הערה 128]. ובכת"י [שכה] כתב: "ואלו שני דברים פירושם שהקב"ה היה מוציאם בידו, וידו בודאי היא חזקה. והיה מכה בהם בכחו הגדול, אשר הוא בלי תכלית. ובשני דברים אלו יצאו ישראל ממצרים, בעבור שהוא יתברך בעצמו הוציאם, וגם בכחו הגדול. ואילו הוציאם מלאך, אע"ג שהיה מוציאם בזרוע נטויה שלו,

לא היה כאן הוצאה. רק אם הוא יתברך בעצמו הוציאם בכחו הגדול". ובסמוך יבאר שזה מורה שהיציאה נעשתה בשלימות גמורה.

(118) יש להעיר על כך מדברי רש"י [שם], שכתב: "ויוצאך בפניו - כאדם המנהיג בנו לפניו, שנאמר [שמות יד, יט] 'ויסע מלאך האלקים ההולך וגו' וילך מאחריהם'" [והגו"א שם אות כג (צח.) התייחס לדברי רש"י אלו]. הרי רש"י מפרש תיבת "בפניו" על פי פסוק העוסק במלאך אלקים [שהלך מאחרי ישראל, ואז ישראל היו לפני המלאך]. וכיצד כאן שלל לבאר שתיבת "בפניו" תיעשה על ידי מלאך או שליח ["שאילו היה על ידי אחר לא היה זה 'בפניו'"], בעוד רש"י על אתר ביארו שאירי במלאך. ואולי מבאר את הפסוק כפי רבינו בחיי [דברים ד, לז], שכתב: "ויוציאך בפניו - על דרך הפשט, בעצמו, מלשון 'ופניך הולכים בקרב' [ש"ב יז, יא]... ועל דרך הקבלה 'ויוציאך בפניו' זה מלאך הפנים". הרי לפי הפשט "בפניו" פירושו בעצמו [ולפי דרך הקבלה איירי במלאך], והמהר"ל כאן מבאר כפשט. וכן המלבי"ם [דברים ד, לז] כתב: "'הוציאך בפניו' רצה לומר בעצמו, שלא על ידי מלאך". והרמב"ן [דברים לד, יא] כתב: "שידעו [משה את] השם פנים אל פנים באותות ובמופתים, שכולם נעשו בשמו הגדול, כמו שאמר 'ויוציאך בפניו בכחו הגדול'".

(119) פירוש - לא היה שום חסרון ביצ"מ מחמת המכֶּה.

(120) פירוש - הפסוק "ויוציאך ה' בפניו בכחו הגדול" מורה על שתי הנקודות שמורה "ביד חזקה ובזרוע נטויה"; תיבת "בפניו" היא כנגד "ביד חזקה", ותיבות "בכחו הגדול" הן כנגד "ובזרוע נטויה". אך יש להעיר מהנאמר [דברים ט, כט] "והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה", ומכך משמע ש"כחך הגדול" לחוד, ו"זרועך הנטויה" לחוד [וכן עולה ממ"ב יז, לו "אשר העלה אתכם מארץ מצרים בכח גדול ובזרוע נטויה"], ואילו כאן כתב "וזה שאמר 'ובכחו הגדול' הוא זרוע נטויה של הקב"ה". ויל"ע בזה.

(121) לא הבנתי רמיזותיו. ונמצא שביאר שלשה הסברים לכפילות של "יד חזקה וזרוע נטויה"; (א) כנגד המכה עצמה, והמשך המכה [למעלה לאחר ציון 93]. (ב) כנגד עבדות ישראל, ומלכות פרעה [למעלה לאחר ציון 103]. (ג) כנגד חוזק המכֶּה, וחוזק ההכאה [למעלה לאחר ציון 114].

(122) הריטב"א, ר"י בן יקר, ואבודרהם.

(123) לשון הריטב"א: "אילו לא הוצאנו הקב"ה ממצרים... [כי] לא היה הדור ההוא ראוי ליגאל, לפי שלמדו מעשה ארץ מצרים, וכל שכן שהיינו מתערבים בהם משם ואילך, ולא היינו נגאלים לעולם". והמגיה שם [הערה 45] כתב: "כלומר, אם אותו הדור לא היה

ראוי להגאל, כל שכן שהדורות שלאחריהם לא היו ראויים להגאל, שהיינו מתערבים בהם יותר ויותר". ור"י בן יקר כתב: "אם ח"ו גרמו עוונות של בני [ישראל ב]מצרים שהיו שם רשעים וערב רב לבטל חשבון הקץ שנשבע המקום לאברהם, א"כ כל שכן אנחנו, שדורותינו רשעים, על מה זכות היינו יוצאין, על כן לעולם עד סוף כל הדורות היינו משועבדים". והאבודרהם העתיק דברי ר"י בן יקר. ומעין כן כתב השל"ה [מסכת פסחים ביאור ההגדה (יד)], שישראל היו ברגע קט שוקעים לגמרי במ"ט שערי טומאה. וראה הערה הבאה, והערה 126.

(124) לכאורה לפי המבואר בהערה הקודמת לא קשה שאלה זו, שאם עוונות הדור הראשון גרמו לביטול ההבטחה, ק"ו עוונות הדורות המאוחרים יותר, שהם רשעים יותר, יגרמו כן. ואולי יש ליישב, כי עכ"ז ישראל גם בדור הראשון לא היו ראוים להגאל, ומ"מ הקב"ה הוציאם, וכמו שכתב למעלה פ"ל [תקיז.]: "אף על גב שישראל שבאותו דור לא היו כשרים, ולא היו ראוים להגאל, לא אדקדק אחר מעשיהם... אף על גב שאינם ראוים להגאל". והרמב"ן [שמות ב, כה] כתב: "כי אע"פ שנשלם הזמן שנגזר עליהם, לא היו ראויים להגאל, כמו שמפורש על ידי יחזקאל [כ, ו-י], אלא מפני הצעקה קבל תפלתם ברחמיו". וכן עוד כתב הרמב"ן [שמות יב, מב]: "ומן הידוע שהיו ישראל במצרים רעים וחטאים מאד, ובטלו גם המילה... אלא שצעקו והרבו תפלה... כי לא היו ראויים להגאל מפני הקץ שבא, אלא שקבל צעקתם ונאקתם מפני הצער הגדול שהיו בו". והרד"ק [תהלים קה, מב] כתב: "להוציאם ממצרים לא היו ראויים לולא ברית האבות, כמו שכתוב [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו את אברהם וגו'". וראה עוד בשערי אורה שער י [ד"ה ואחר שמסרנו] שהאריך בזה. לכך אף אם לא היו יוצאים ממצרים הדור של משה [מאיזה טעם שיהיה], מ"מ הקב"ה עדיין היה יכול לגאלם בהמשך הדורות, בהעלמת עין ממדריגתם הנמוכה. ועוד יש לומר על פי שמה ביאר החפץ חיים [הובא במעשי למלך (בחפץ חיים על התורה) פרשת נצבים], וז"ל: "ואל יהיה לפלא בעיני האדם לומר איך נוכל לזכות למה שלא זכו דורות הקודמים. דזה אינו קושיא, דהן אמנם שאנחנו קטנים הרבה מאבותינו, אבל ידוע שהקב"ה מצרף לכל אחד זכותו וזכות אבותיו, ואנחנו כננס הרוכב על גבי הענק, שהוא רואה ומביט יותר למרחוק".

(125) כן כתב האברבנאל [עמוד קו], וז"ל: "רצה להודיע מעלת היציאה ממצרים, באומרו שאם לא היתה נעשית על ידי הקב"ה, הנה לא היה אפשר בשום צד שיצאו ממצרים. לפי שהיציאה משם לא היה אפשר שתהיה כי אם באחד משלושה דרכים; אם בכוחם וזרועם של ישראל, שיתגברו על המצריים... או שיצאו ברצון פרעה ורשותו,

שהוא יתן אליהם רשות להלוך... או בכח הקב"ה... ואמר המגיד כי אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, שהיא היתה הסיבה האמיתית, לא היה אפשר שיצאו באחת משתי הסיבות האחרות, מגבורת העם או מרצון פרעה. כי העם... לא היה להם לב, כי נולדו בתוך השעבוד והעינוי. ועל זה אמר 'עדיין אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים'... ואמנם כפי הסיבה השנית, שהיא רצון פרעה... אין ספק שלא היו יוצאים. ועל זה אמר 'עדיין אנו ובנינו וכו' משועבדים היינו לפרעה במצרים'. לא נשאר אם כן צד ואופן אחד ליציאתם ממצרים, כי אם היכולת האלקי ורצונו".

(126) פירוש - מדוע הושמטו האבות ממשפט זה, שהרי הוזכרו ברישא ["ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים"], ולא הוזכרו בסיפא ["הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעבדים היינו לפרעה במצרים"], והיה יכול "לפלוג וליתני בדידיה" ולומר "הרי **אבותינו** ואנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים". ומקשה כן רק לשיטתו, דבשלמא לפי הראשונים [שהובאו למעלה הערה 123] שכוונת המשפט הזה היא לומר שאם הקב"ה לא היה גואלנו בימי משה, שוב לא היינו נגאלים לעולם, ניחא שלא הוזכרו האבות בסיפא ["הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעבדים היינו לפרעה במצרים"], כי הכוונה לדורות מאוחרים יותר, ולא בימי האבות. אך לפי המהר"ל שכוונת המשפט הזה היא לומר שאם הקב"ה לא היה הגואל, שוב אף אחד אחר לא יכול להיות הגואל, א"כ משפט זה ניתן לומר גם על הדור שיצא ממצרים בימי משה [שאם הקב"ה לא היה הגואל, שוב לא היו נגאלים], ומדוע הושמטה תיבת "אבותינו" מהסיפא [שמעתי מידי"נ רבי יואל אדלר שליט"א].

(127) "שאין זה כבודו של מלך מלכי המלכים שיהיה הוא עצם המכה" [לשונו בגו"א שמות פי"ב אות נ (רכג:)], ואם היה על ידי שליח, הקב"ה היה פועל באמצעותו, כפי שתמיד הקב"ה עושה. ובדר"ח פ"ג מט"ז [תה:] כתב: "כי על ידי הכל הקב"ה עושה שליחותו" [ראה למעלה פכ"ה הערה 78, ולהלן פנ"ה הערות 22, 66]. ויש להעיר ממאמר חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה; רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד" [ולהלן פס"ד הביא מאמר זה]. הרי אע"פ שגבריאל היה יכול להציל את אברהם ["ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש"], עם כל זה הקב"ה הצילו משום ש"נאה ליחיד להציל את היחיד". וא"כ מנין לומר שביצ"מ "אם היה אפשר ההוצאה על ידי אחר, לא היה הוא מוציא אותם בעצמו" [לשונו כאן], שמא אע"פ שהיה אפשר

שמלאך יוציא את ישראל ממצרים, עם כל זה הקב"ה הוציאם, משום ש"נאה ליחיד להציל את היחיד", או משום סברה כיו"ב. וראה להלן הערות 198, 203.

(128) פירוש - היה ניתן לומר שבדורות המאוחרים יותר תתכן הוצאה על ידי שליח של הקב"ה, אך לא ניתן לומר כן בדור האבות, ש"אם היה אפשר ההוצאה על ידי אחר, לא היה הוא מוציא אותם בעצמו" [לשונו כאן].

(129) בהקדמה לאור חדש [מד:] כתב: "לכך יקיימו המועד הזה [פורים] אף לעתיד לימות המשיח, שאם לא היה פורים, לא הגיעו לימי המשיח. אבל יציאת מצרים, אף אם לא יצאו ממצרים, אפשר שיהיה להם משיח, ועל ידי המשיח היו נגאלים. ולכך כל המועדים שהם זכר ליציאת מצרים יהיו בטלים". ולכאורה יש להעיר, דאמרינן "עבדים היינו לפרעה במצרים... ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים". ואילו באור חדש ביאר ש"אף אם לא יצאו ממצרים, אפשר שיהיה להם משיח, ועל ידי המשיח היו נגאלים". אך על פי דבריו כאן לא קשה, שביאר כאן שהמלים "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים" אינן באות לשלול יציאה לחלוטין, אלא הן באות לשלול יציאה שאינה על ידי הקב"ה. ולפי זה היה המשיח יכול להוציא את ישראל ממצרים, כי כל מעשיו מתייחסים אל הקב"ה. וכן כתב בנצח ישראל ס"פ סב [תתקמג.], וז"ל: "גאולה אחרונה, אף כי תהיה על ידי המלך המשיח, תהיה מצד השם יתברך, אשר הוא מעמיד המשיח, ודבר זה נקרא כי השם יתברך הוא הגואל... שהשם יתברך מעמיד אותו". אך אין זה מספיק, כי אף מעשי משה רבינו מתייחסים לגמרי להקב"ה [ששכינה מדברת מתוך גרונו, וכמבואר למעלה פמ"ז הערה 84 בשם הגרי"ז, ולהלן פנ"ו הערה 132], ועם כל זה בגו"א שמות פי"ב סוף אות כח [רג:] כתב: "והא דכתיב [במדבר כ, טז] 'וישלח מלאך ויוציאנו' [ופירש רש"י (שם) "זה משה", ואילו כאן אמרינן "אני ולא מלאך"], היינו להשתדל בהוצאה, דמשה היה משתדל בהוצאה, אבל תכלית ההוצאה, דהוא מכת בכורות, היה על ידי השם יתברך" [ראה להלן פנ"ה הערה 40]. ואם משה אינו פועל "תכלית ההוצאה", מהיכי תיתי שמשיח יוכל לפעול כן. ויל"ע בזה.

(130) לשון הגמרא [שם]: "מפתח של גשמים, דכתיב [דברים כח, יב] 'יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו'. מפתח של חיה מנין, דכתיב [בראשית ל, כב] 'ויזכור אלקים את רחל וישמע אליה אלקים ויפתח את רחמה'. מפתח של תחיית

המתים מנין, דכתיב [יחזקאל לז, יג] 'וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם'". ובסמוך [לאחר ציון 142] יביא פסוקים אלו. וראה להלן הערה 143.

(131) פירוש - דברים שהם בכח ויוצאים לגמרי אל הפועל, לאפוקי דברים שאינם יוצאים לגמרי אל הפעל. וככל שהדבר רוחני יותר, כן הוא יוצא לפועל יותר. וראה הערה הבאה.

(132) כהקדמה לדברי קודש אלו, נביא דוגמה לדבר; רבי יוחנן סובר [לדעת המהר"ל] שאין לברך ברכת "לעסוק בדברי תורה" על לימוד תורה [ברכות יא:]. ובנתיב התורה פ"ז [שיב.] כתב לבאר שיטתו בזה"ל: "רבי יוחנן סבר שאין לברך 'לעסוק בדברי תורה', דאינו דומה לשאר מצות, כי שכל האדם השם יתברך מוציא אותו מן הכח אל הפעל, ואין למוד התורה ביד האדם כמו שאר מעשה המצות, רק השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפעל". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמג:]: "כי השם יתברך הוא שמוציא שכל האדם אל הפעל, ואין דומה זה לשאר מצוה, שהאדם עושה מעצמו, אבל התורה השם יתברך הוא המוציא שכל האדם אל הפעל, ואין זה לאדם מעצמו". **ודברים אלו** צריכים ביאור, שהרי גם על ידי המצות מוציא האדם את עצמו מהכח אל הפעל, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תקפז:], וז"ל: "האדם הוא בכח, והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות". הרי שהזכיר בחדא מחתא תורה ומצות כמוציאות את האדם מהכח אל הפעל. ומהו הביאור לדבריו שמחלק ביניהן, ואומר שהיציאה מהכח אל הפעל בתורה נעשית רק על ידי הקב"ה, ואילו במצות היא נעשית על ידי האדם עצמו. אמנם בדבריו בסמוך יבאר שיציאה אל הפועל **הגמור** נעשית רק על ידי הקב"ה. וכאן הוא מקום החילוק בין היציאה לפעל על ידי תורה לבין זו שהיא על ידי מצות; כבר נתבאר הרבה פעמים שהתורה היא שכלית ורוחנית יותר ממצות, משום שהתורה אינה תלויה בגוף, ואילו המצות תלויות בגוף [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 46, פ"ט הערה 305, פי"ב הערה 136, פכ"א הערה 71, פכ"ט הערה 76, פמ"א הערה 104, ולהלן פס"ב הערה 199]. ממילא התורה מוציאה אל הפעל את שכלו של האדם, בעוד שהמצות אינן מוציאות את השכל אל הפעל, אלא את מדריגת גופו וצלמו אל הפעל [לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א (ב, נא.): "כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך מצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין איברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו" (הובא למעלה פמ"ז הערה 494)]. ובשכל, כל הוצאה אל הפעל שתהיה, היא הוצאה גמורה, כי היא כולה רוחנית, ואין החומר מעכב את היציאה מלהיות שלימה וגמורה. אך גוף וצלם כשיוצאים אל הפעל, אין להם יציאה

גמורה אל הפעל, כי החומר מעכב בדבר. לכך רק בשכל נמצאת יציאה שלימה אל הפעל, המשוחררת לגמרי מהגוף. וצרף לכאן דברי הפחד יצחק ר"ה מאמר יא [אות טו] שכתב: "כי 'האדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו" [הובא למעלה פמ"ד הערות 13, 153, ופמ"ו הערה 177]. לכך יציאת שכל האדם מהכח אל הפעל היא מהדורא תנינא של לידת האדם, ושוה ומקבילה לחיותו של אדם בזמן הוולדו, תחייתו, ופרנסתו, שהרי האדם הוא בריה רוחנית מובהקת [כפי שיבאר בהמשך], ולכך יציאת האדם אל הפועל אינה יכולה להמסר לשליח, אלא מופקדת היא בידיו של הקב"ה בלבד, וכמו שהולך ומבאר כאן. וראה למעלה פ"ח הערה 192, ופמ"ה הערה 68, שנתבאר שם שכל דברי חכמים הם ברוח ה' אשר דיבר בם. **ויש להעיר**, שבח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "ולכך אמר [שם] כי קודם שחרב הבית היה מתיחס פעולה זאת אל מטטרון, שהיה מוציא שכל האדם אל הפעל, כי הוא שליח השם יתברך" [ראה להלן פנ"ה הערה 93]. הרי שגם שליח יכול להוציא שכל האדם אל הפעל. ובנתיב התורה פ"ז סוף הערה 113 נשארה שאלה זו בצ"ע. אך יש ליישב שעל מלאך זה אמרו חכמים [סנהדרין לח:] "ששמו כשם רבו", ולכך הוא כמו משה ומשיח, וכמבואר למעלה הערה 129. וכן להלן פנ"ה הערה 100 מבואר השויון בין המלאך הזה למשה רבינו.

(133) לשונו בח"א לב"מ פה: [ג, מא:]: "כי הוא יתברך נבדל, אינו מצורף אל הנושא, ודבר כמו זה אין צריך להוציא אל הפעל, אבל הוא בפעל".

(134) לשונו למעלה בכת"י פמ"א [תקלב:]: "כי התבאר שכל ענין השכלי הוא בפעל ולא בכח, וכל עניני החמרים הם בכח ולא בפעל". ולהלן פס"א [לאחר ציון 146] כתב: "לפי שבעלי החומר אין להם מציאות בפועל, כי החומר אין מציאותו בפועל, כמו שידוע מענין החומר". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ד מי"ח [שעד:] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ושם ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובאור חדש פ"ב [תקלד.] כתב: "כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל". ובח"א לסנהדרין צט: [ג,

רכז:] כתב: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] כתב: "כל גשם אינו בפעל הגמור, ועל דבר זה הסכימו הכל". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ו [קסח.], שם פ"ו מ"ז [רלז:], נתיב התורה פט"ו [תרטז.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], ח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.], ח"א לחולין פט. [ד, קג.], ועוד. וראה להלן הערה 140, ולהלן פס"א הערה 147. **ואמרו חכמים** [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י [שם] "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] כתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעוה"ז שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעוה"ב האדם שם הוא בפועל, ולא שייך שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העוה"ב הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בערב שבת, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערות 35, 36, פמ"א הערה 60, ופמ"ה הערה 20].

(135) לשונו למעלה פמ"ז [תקלה:]: "כי הוא יתברך 'נאדר בקודש' [שמות טו, יא], שהוא נבדל מן הנבראים, וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקב"ה, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר. ודבר זה נתבאר בספר הזה פעמים הרבה מאוד". וראה שם הערות 454, 456, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. ובתפארת ישראל פי"א [קעח:] כתב: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזהו ענין הקדושה בכל מקום... ואם היו המלאכים נבדלים לגמרי מן הגוף, חס ושלום לומר כך, שאם כן מה היה הבדל ביניהם ובין העלה יתברך". וראה להלן פס"א הערה 70.

(136) לשונו בח"א לשבת קד. [א, מז:]: "הבא לטהר מסייעין לו [שם]. דע כאשר האדם הוא בא לטהר ולהיות טוב בפעל לגמרי, מסייעין לו מן השמים שיהיה טוב בפעל לגמרי, שכבר בא לטהר ולהיות בפעל, והשם יתברך הוא בפעל, מסייע למי שרוצה להיות בפעל. אבל אם אינו בא לטהר, והוא בכח, אין מסייעין לו מן השמים להיות נמצא צדיק בפעל, שהרי נברא האדם בכח בלבד. רק אם רוצה ומחשבתו להיות בפעל, אז התחיל

לצאת אל הפעל, מסייעין לו, שהרי אינו על בריאתו אשר הוא בכח, והוא יתברך בפעל, משלים הכל להיות בפעל. לכך הבא לטהר מסייעין לו ומשלימין אותו עד שהוא שלם בפעל לגמרי, כאשר התחיל להיות בפעל, כי הוא יתברך השלם בפעל, מוציא הכל אל השלימות להיות בפעל". ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמ:] כתב: "כי השם יתברך מוציא כל הדברים אל הפעל, ודבר זה מיוחד אל השם יתברך, שהוא יתברך הוא בפעל, ואינו בכח כלל, רק הוא בפעל, ואלו כל הנמצאים אינם בפעל, והוא משים הכל בפעל... והוא יתברך נקרא בשביל זה 'אור' [תהלים כז, א], שהאור משים הנמצא בפעל... כי השם יתברך נקרא 'אור' בשביל שהוא מוציא הכל אל הפעל" [הובא למעלה פי"ז הערה 26]. וראה להלן הערות 146, 157.

(137) כי "המלאך הוא בלא גוף" [לשונו למעלה פמ"ד (ערב:)]. ואודות שהמלאך הוא בלא גוף, כן כתב הרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ג]: "המלאכים אינם גוף וגויה, אלא צורות נפרדות זו מזו". ושם [הלכות תשובה פ"ח ה"ב] כתב: "העולם הבא אין בו גוף וגויה, אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף, כמלאכי השרת". והרמב"ן [בראשית א, א] כתב: "אם תבקש בריאה למלאכים שאינם גוף, לא נתפרש זה בתורה". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קד:]: "אם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך". ובדר"ח פ"ד מי"א [רכד.] כתב: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא". ובנתיב התשובה פ"ז [קיד:] כתב: "הנבדל מן אכילה ושתיה, זהו מדרגת המלאך, שאינו בעל גוף". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים, שהם נבדלים מן החמרי" [הובא למעלה פמ"ד הערה 44].

(138) לשונו למעלה פמ"ז [תקלח:]: "אף המלאכים... אינם נבדלים מן העולם הזה". ואודות שהמלאכים מתייחסים לגשמי, ואינם נבדלים ממנו לגמרי, ניתן להוכיח כן ממה שנבראו ביום שני לבריאה [רש"י בראשית א, ה], ואילו הדברים הלא טבעיים נבראו בערב שבת בין השמשות, וכמו שכתב למעלה פכ"ט [תצב.]: "כי הנברא בששת ימי בראשית, לפי שהם חול, הנברא בהם הוא טבע לגמרי. אבל בין השמשות [של ערב שבת], מפני שבין השמשות קצת חול וקצת קודש, ברא בו דברים שהם אינם טבע לגמרי". ולהלן פס"א [לאחר ציון 70] כתב: "הוא [יתברך] נבדל מן העולם, ושאר נבדלים, מצד שהם מתיחסים אל העולם, שהרי הם חלק העולם". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "אף ההשגה במלאכים אינו שכל גמור פשוט שלא יהיה צירוף אל החומר, כי אף אם אינם בגוף, יש להם

בחינה מה מצורפת אל הגוף". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי... שנאמר על המלאכים שיש להם כנפים [ישעיה ו, ב "שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים"], אשר הכנפים יש לבעלי חיים, ודבר זה בצד עצמם. ורמז לך כי המלאכים מצד עצמם אינם נבדלים לגמרי, ויש להם נטיה אל בעלי חיים הגשמיים". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] שאצל המלאכים נאמר [ישעיה ו, ב] "בשתים יכסה רגליו", מחמת שאין המלאכים בפועל גמור. וכן אין המלאכים זוכים לעולם הבא [נצח ישראל פכ"ב (תסב.), ותפארת ישראל פי"ג (ריז:)], וחיים לאורך ימי העולם הזה [דרשת שבת תשובה (סז.)]. וכן נאמר [איוב ד, יח] "הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה". ובמו"נ [ח"ג ס"פ יג] כתב: "ועניין 'תהלה' הוא ענין 'לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], רצוני לומר היותם בעלי חומר". אמנם למעלה פמ"ד [רפא:] כתב: "המלאכים הנבדלים לגמרי". וכן בתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך, שהוא **נבדל לגמרי**, יוצא מן החומר, שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". ויש ליישב שזהו ביחס לשאר נמצאים [ראה למעלה פמ"ז הערה 464, 474, ולהלן הערה 234, ופס"א הערה 73].

(139) פירוש - אינם בפועל הגמור, אך מ"מ הם בפועל מסוים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ג [תצ.]: "המלאכים משכילים ושכלם בפעל". ובנקודה זאת [אודות דרגת המלאכים] הוסיף דברים נפלאים בכת"י [שכו], וז"ל: "כי לגשם או לכחות הגשמות צריך תמיד יציאה אל הפעל, לפי שאינם בפעל בעצמו, ודבר זה מבואר. והכח הנבדל לא יתכן בו יציאה לפעל. ואין דבר שהוא קדוש ומובדל מן הגשמות כי אם הוא יתברך בלבד. כי שאר נבדלים, אע"ג שהם נבדלים, מצד אשר הם מתיחסים אל הגשמי שייך אליהם יציאה מן הכח אל הפעל. וזהו שאמרו רז"ל בפרק קמא דברכות [ד:], גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל, דאילו במיכאל נאמר [ישעיה ו, ו] 'ויעף אלי אחד מן השרפים' ['"ויעף אלי' בפריחה אחת, ולא הרגיע בינתים" (רש"י שם)], ואילו בגבריאל נאמר [דניאל ט, כא] 'והאיש גבריאל מועף ביעף וגו'' ["שתי פריחות" (רש"י שם)]. ועוד שם אמרו, מיכאל באחת ["בפריחה אחת" (רש"י שם)], וגבריאל בשתים, ואליהו בד'. וכך פירושו, כי כל הנבדלים מצד התיחסם אל הגשמים פעולתם אינה בפועל, וצריכים הוצאה אל הפעל. כי אליהו מצד שהוא קרוב [אל] העולם ומתיחס אל העולם הזה, הוא בד' עפיפות, כלומר אין פעולתו בפעל, אבל רחוק הוי מן הפעל ד' מדריגות. וגבריאל הוא יותר נבדל מן העולם הזה, לכך הוא בשתים, פירוש בשתי עפיפות הוא עושה שליחותו. ומיכאל, מצד עילוי מדריגה שלו הוא עושה שליחות שלו בעפיפה אחת. הרי

כי המלאכים הנבדלים... אליהם היציאה מן הכח אל הפעל. כי מה שאמרו ז"ל שאליהו עושה שליחות בד' עפיפות, רצה לומר שאינו בפעל הגמור. כי הדבר שהוא בפעל הגמור תמיד אין צריך לעפיפה, כי העפיפה רמז על שאין פעולתו בפעל הגמור. ומיכאל עושה שליחותו בעפיפה אחת, וגם זה אין פעל גמור, שהרי צריך לשליחותו עפיפה אחת. אבל הוא יתברך כל מעשיו בפועל אין צריך עפיפה, כי העפיפה מורה שאינה בפעל". ולמעלה פכ"ג [שיא.] הביא מאמר זה, ושם הערה 53.

(140) כאן מבאר את שורש החילוק בין החומרי לנבדל. כי עד כה חילק בין החומרי [שהוא בכח], לנבדל [שהוא בפעל]. אך עתה מבאר שרשו של חילוק זה, דהוא משום שהחומרי הוא חסר ואינו שלם, וחותר אל שלימותו, ולכך אינו בפעל. אך הנבדל הוא כבר שלם, ואינו צריך לחתור אל שלימותו, ולכך הוא בפעל. וכן כתב למעלה פ"ד [רכג:]: "החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה שעל ידה המציאות בפעל, כי החומר נחשב בכח, וכל כח, בשביל שאינו בפעל, הוא חסר. והצורה היא הפך זה, שהיא שלימה, ואין חסרון בה כלל". ולמעלה פמ"ה [שכז.] כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום, ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה, לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם הוא בעל השלמה". ובח"א לשבת לג. [א, כה:] כתב: "חטא זה נקרא 'נבול פה', שמנבל את פיו, והוא חוטא בצורת האדם, שהוא הפה. ולכך אמר לפני זה [שם] שבשביל חטא נבול פה צרות רבות וגזירות מתחדשות, כל זה בשביל שחוטא בצורה, שהוא כל האדם... כי צורת האדם הוא הפה, ועל ידי הפה הוא מציאות האדם, שהרי מציאות הדבר כאשר נגמר צורתו" [הובא למעלה פי"ד הערה 67]. וראה להלן ציונים 155, 172, ופס"א הערה 147.

(141) להלן ר"פ נה חזר בקצרה על דבריו כאן.

(142) הולך להביא את הפסוקים שהובאו בגמרא [תענית ב.], ואשר בכולם נאמר לשון פתיחה. וראה למעלה הערה 130.

(143) מעין כן [שנאמר שם הויה] נכתב אצל לאה [בראשית כט, לא] "וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה וגו'". אך הגמרא [תענית ב.] הביאה את הפסוק המאוחר יותר שנאמר אצל רחל [בראשית ל, כב] "ויזכור אלקים את רחל וישמע אליה אלקים ויפתח את רחמה" [כמובא למעלה הערה 130]. וכבר העיר על כך המהרש"א [שם], ויובא להלן הערה 163.

(144) כי לשון פתיחה מורה על היציאה לפעל [כפי שלשון סתימה מורה על הבכח]. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [יבמות סד.] "אברהם ושרה טומטמין היו", ובח"א שם [א, קמב.] כתב: "פירוש, כי האדם אשר הוא מוליד נחשב שהוא פתוח, שהוא פתוח לצאת ממנו זרע. ואילו אברהם ושרה היו טומטמים, שלא היו פתוחים להוליד. ודבר זה מן הטעם אשר התבאר כי אברהם ושרה אשר הם התחלת ישראל יותר משאר אבות, לפי שהם ראשונים לאבות... לכך היו אברהם ושרה התחלת הכל. ומפני שאברהם ושרה הם התחלה, לא היו כמו שאר הבריות, כי שאר הבריות הם נבראים כך מתחלת ששת ימי בראשית שהם מולידים, והם פתוחים להוליד. אבל אברהם ושרה, שיצא מהם אומה הישראלית, הוא דבר חדש. וידוע כי השם יתברך הוא מוציא הכל אל הפעל [ראה להלן הערה 157]. ודבר זה, דהיינו שהיו אברהם ושרה התחלה לאומה הישראלית, הוא עניין מיוחד שצריך להוציא אל הפעל. ולפיכך אברהם ושרה טומטמים היו, דהיינו הדבר שאינו בפעל נקרא 'טומם', שצריך להוציא אותו אל הפעל מטומטמותו, והשם יתברך הוא שהוציא זה אל הפעל. וזהו יותר מן עקור, כי העקור שאינו מוליד, אבל טומטמים שאינם ראוים להוליד כלל לגמרי, עד שהוציא השם יתברך אותו אל הפעל". ובנצח ישראל פ"י [רנט:] כתב: "העולם הזה הוא פלטרין של מלך, וישראל הם מפתח של פלטרין [ירושלמי תענית פ"ב ה"ו], שאם אין ישראל הרי דומה לפלטרין שהוא סגור. וכאשר הפלטרין סגור אין הפלטרין משמש כלום, ולא נקרא 'בית', כי אין לו פתיחה. כך אם אין ישראל, אין הפלטרין, שהוא העולם, משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל... וכבר התבאר כי ישראל נחשבים שהם כמו צורה אל העולם, ולכך מדמה את ישראל למפתח, שהמפתח פותחת הטרקלין עד שהיא פתוחה. וכאשר אין המפתח, הפלטרין היא סגורה, והוא כמו גלמי כלי עץ, אשר הוא סתום ואין לו בית קיבול, ואין לה צורת טרקלין, שהוא פתוח" [ראה להלן הערה 173]. ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכו:] כתב: "כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום הוא בכח בלבד" [הובא למעלה פ"ז הערה 61, ופכ"ח הערה 5]. ובנתיב הצניעות פ"ב [ב, קז.] כתב: "אל יקשה למה האוזן נברא יותר פתוח משאר כל האיברים, ולמה לא נברא כמו העין שיש לו כסוי. הן באמת דבר זה דבר עמוק ומופלג ביצירה, וזה כי האדם אשר הוא חרש אינו אדם, שהרי החרש שוטה וקטן אינם נחשבים אדם... כי האדם נחשב כמו כלי, והכלי שאין לו בית קבול אינו נחשב כלי כלל, רק הוא כמו גולם כלי עץ. ולפיכך החרש שאינו שומע ואינו מקבל הדברים אין לו בית קבול, והוא נחשב כמו גולם כלי עץ. ולפיכך בריאת האדם פתוחה,

כמו כלי שיש לו בית קבול פתוח. ולפיכך נקרא השומע 'פקח' [יבמות קיב:]... ואם היה באבר עצמו סתימה, לא היה נחשב האדם הזה פתוח, כמו הכלי שיש עליו כסוי, שאינו נחשב פתוח". הרי שתיבות "פקח" ו"חרש" סובבות הציר של פתוח וסגור, כאשר הפתוח הוא כלי קיבול, והסגור הוא גולם כלי עץ. ובח"א לשבת ל. [א, יא:] כתב: "כל זמן שהארון לא היה בקודש הקדשים אינו נמצא מדריגת קודש הקדשים בפעל, רק בכח, וזה סתימת השערים, שלא היה נמצא בפעל קודש הקדשים". ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמו:] כתב: "ענין זה מה שהארץ לא פתחה פיה לטובה [שם], כי פתיחת הפה כאילו היא דבר בפעל, שהפותח פיו הוא בפעל, ואין הארץ נחשב בפעל, כמו שאמר הכתוב [איוב כו, ז] 'תולה ארץ על בלימה', שהארץ היא בלומה וסגורה". ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצב.] כתב: "כי הארץ בפרט מן כל היסודות היא סתומה, במה שהארץ היא בכח מוציא לפעל כל הדברים, וכל דבר שהוא בכח הוא סתום".

(145) מה שמוסיף "אחר שלא היו בפעל" הוא כדי שלא נאמר שתחיית המתים היא המשך חיי האדם שהיו בעוה"ז, ואז תחיית המתים לא תחשב יציאה מהכח אל הפעל, אלא המשך חייו הקודמים. ולאפוקי מכך כתב שאין זה כן, אלא הואיל וחיים אלו של תחה"מ באים לעולם לאחר שהחיים הקודמים הופסקו, לכך תחיית המתים היא מהדורא תנינא של יצירת אדם מחדש. וכן נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם וגו'", ופירש רש"י [שם]: "וייצר - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". **דוגמה לדבר**; בבאר הגולה באר הרביעי [תקמג.] כתב: "דע, כי הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית בעצמו ובכבודו, לא על ידי שליח, הוא הטבע, כמו שהיה אחר ששת ימי בראשית, שהשם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע". והרי המאפיין את תקופת ששת ימי בראשית היא היותה תקופה של התהוות הנמצאים ["יש מאין"], ואילו משם ואילך היא תקופת הנהגת הנמצאים ["יש מיש"]. נמצא שכאשר אייריי בהתחלה, ולא בהמשך, אזי רק הקב"ה יכול לפעול התחלה זו, ולא שליח. וראה פחד יצחק שבת, קונטרס רשימות ו, אות ה [סוף עמוד קכה], שביאר את העדר השליח במע"ב. **אך לכאורה** יש חילוק בין ג' המפתחות שהוזכרו כאן לבריאת העולם בששת ימי בראשית; ג' המפתחות עוסקים במדריגת אדם, שהיא מדריגה נבדלת ורוחנית [כמו שיבאר בסמוך], אך בריאת כל הנמצאים לכאורה אינה עוסקת במדריגה כל כך עליונה. אמנם אין זה כך, כי גם בכלליות הבריאה דבק ענין אלקי הדומה למדריגת אדם, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מי"א [שפט.]: "תמצא לשון 'בריאה' אצל שמים וארץ [בראשית א, א]... וכן האדם כתיב אצלו [שם פסוק כז] 'ויברא אלקים

את האדם'... כי לשון 'בריאה' נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים. וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלקים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלקי. וכן בשמים וארץ, שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלקי. ולכך כתיב לשון 'בריאה'" [הובא בחלקו למעלה פי"ד הערה 51, ופ"מ הערה 107]. הרי שלכלליות בריאת העולם ולבריאת אדם בפרט יש צד השוה, עד שבשתיהן נאמר לשון "בריאה". וכשם שכלליות בריאת העולם לא נמסרה לידי שליח, כך ג' מפתחות אלו [העוסקים במדריגת אדם] לא נמסרו לידי שליח.

(146) בכת"י [שכו] כתב משפט זה כך: "ואין המוציא רק מי שהוא בפעל התמידי לגמרי, כי מצד שהם יוצאים מן הכח אל הפעל, אין המוציא רק הוא יתברך בעצמו, מי שהוא פעל הגמור עושה הדברים האלו גם כן, [מוציא] מציאותם בפעל, ולא המלאכים שאינם עצמם בפעל הגמור". ואודות שרק מי שהוא בפעל לגמרי יכול להוציא אל הפעל את מי שאינו בפעל לגמרי, כן עולה ממאמר חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תרעג], שאמרו "בכל יום ויום החמה והלבנה מכסות עיניהם מן האורה של מעלה, והם מעכבין לצאת. מה עושה להם הקב"ה, מורה בהן חיציו, והן מהלכין לאורו". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכג:] כתב לבאר: "אור שלהם [חמה ולבנה] נקרא שהוא 'אור כהה', כלומר שאינם נמצאים בפעל, מפני שהם עלולים מן השם יתברך. ונגד אורו של הקב"ה, שהוא בפעל הגמור, עיניהם כהות, כלומר שאין מציאותם בפעל נגד מציאות השם יתברך. ולפיכך אין התנועה להם מצד עצמם, כי הפעל הזה, שהוא התנועה הזאת, אי אפשר רק שתהיה ממי שהוא בפעל הגמור, כי מי שאינו בפעל הגמור, צריך אל אחר שיוציא אותו אל הפעל הגמור. והרי אין השמש והירח הם בעצמם בפעל הגמור, שהרי אמר כי עיניהם כהות, רצה לומר שאין מציאותם בפעל. והדבר שאינו בפעל, צריך אל אחר שיוציא אותו אל הפעל. ולפיכך התנועה, שהיא יציאה אל הפעל, אי אפשר שתהיה מדבר שהוא עצמו בכח, וצריך אל אחר להוציא אותו אל הפעל, רק התנועה מצד השם יתברך, שהוא בפעל הגמור. וזה שאמר שאינם יוצאים עד שזורק בהם חץ, כלומר שהשם יתברך מניע אותם בכח שלו, ומוציא התנועה אל הפעל". וראה למעלה הערה 136. **וכן כתב** בח"א לב"מ פה: [ג, מא:], אך שם כתב שאף המלאכים יכולים להוציא את הדבר אל הפעל [דלא כדבריו כאן], וז"ל: "כל הצדיקים יש להם מלאכים דאזלי בגוהרקא ["עגלה מוכנת למרכבת אדם" (רש"י ב"מ עג:), "עגלה עשויה כשידה, ומנהיגים בה שרים" (רש"י גיטין לא:)]. דבר זה, כי הדבר שאינו נבדל לגמרי צריך להוציא אותו אל הפעל, ולפיכך אמר שכך היה נראה לאותו צורבא מדרבנן כאילו מלאכים היו אזלי בגוהרקי שלהם. וזה כי הדבר שאינו נבדל

מן הנושא, רק הוא מנושא עליו, צריך בוודאי כח מן החוץ אשר מוציא אותו אל הפעל, כי מפני שהוא עומד בנושא, אינו בפעל הגמור, כי הוא אינו בפעל בעצמו. והדבר מיוחד למלאכים, אשר הם מוציאים הדבר אל הפעל, מפני שהם בפעל יותר". ויל"ע בזה.

(147) אין כוונתו ברורה כ"כ. ונראה שמקשה שהואיל ונתבאר שהקב"ה הוא בפעל הגמור, הרי מתחייב מכך שגם פעולותיו של הקב"ה הן בפעל הגמור [שהרי "הוא ויכלתו אחד" (לשונו בגו"א במדבר פי"ד אות טו)], אך הואיל והקב"ה "**מחדש** פעולות אחר שלא היו", לכך זה "נראה כאילו **פעולותיו** יצאו מן הכח אל הפועל", ומן הנמנע לומר שפעולות הקב"ה אינן מתחילתן בפעל הגמור, כפי שמן הנמנע לומר כן על הקב"ה עצמו.

(148) כי זה בפועל הגמור מתחילתו, ואין "הוצאה לפעל" בדבר שהוא כבר בפעל. ופירושו, כי מה שה' מחדש פעולות אחר שלא היו, אין זה מצדו, אלא מצד חסרון המקבל, שצריך שהמקבל יהיה מוכן לקבל את הפעולה, וכל עוד שאין מקבל ראוי, א"א שהפעולה תיעשה. וכן כתב רש"י [דברים לב, יח] "צור ילדך תשי - כשבא [הקב"ה] להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו מלהיטיב לכם". ובגו"א שם אות יב [תפח:] כתב: "ואם תאמר, איך יתכן לומר כי הם מתישים כחו חס ושלום, והלא כתיב [איוב לה, ו] 'אם חטאת מה תפעל לו'. אמנם דקדקו לומר [ספרי דברים לב, יח] שהם מתישין הכח, רוצה לומר הכח שהוא מאתו מתישין, לא חס ושלום שיהיו מתישין אותו יתברך, כי לא נאמר 'מתישין אותו', רק מתישין כחו. ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין כאן מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסט.] כתב: "כי אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל". ובהמשך הבאר שם [תקטז:] כתב: "כי לא נמצא כבודו יתברך אצלינו בשלימות כפי מהות עצם הכבוד שלו יתברך, ואין זה רק לחסרון הנמצאים, שהם בחסרון, שאין כבודו יתברך נמצא אל הנמצאים כמו שהוא". ובהמשך שם [תקכה.] כתב: "כי יש לך לדעת כי כל הדברים האלו אינם באמתת עצמו יתברך... שהוא יתברך לא נמצא אצלינו בשלימות כבודו, מצד חסרון המקבל, שאינו מוכן לקבל עצם כבודו". ובדר"ח פ"א מ"א [קכה:] כתב: "מה מועיל כח הנותן כאשר יש חסרון במקבל" [הובא למעלה פכ"ג הערה 104, ופמ"ז הערה 475]. ובנתיב התורה פי"א [תסט:] כתב: "על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם. ואולי יקשה לך, אם כן למה תמצא

תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל הברכה מצד רוע מזל שלהם, כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו. אבל כאשר יש מקבל מוכן, רק שחסר לו להביא הברכה אל העולם הזה, אז תלמיד חכם מביא הברכה". וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קצא.], נר מצוה [קטז.], ושם הערה 317. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.] כתב: "כי לפעמים אין האדם ראוי לדבר טוב מצד רוע מזל שלו".

(149) לשונו בבאר הגולה באר הששי [ריא.]: "ג' דברים קולן הולך מסוף העולם ועד סופו... אף לידה [יומא כ:]... כי הכח אשר הוא יוצא אל הפעל נקרא 'קול', כי הקול הוא יוצא אל הפעל... כי האדם במה שהוא בריאה עליונה מאוד, עד שנחשב כמו כל העולם... ולפיכך אף הלידה, כאשר האדם בא לעולם, ויוצא אל הפעל, נחשב פעל זה מסוף העולם עד סופו... כלל הדבר, הכח אשר יוצא אל הפעל נקרא 'קול', לפי שהקול יוצא אל הפעל. ואלו אשר זכרו כוחם יוצא אל הפעל לגמרי, ולכך נקרא שקולם נשמע מסוף העולם עד סופו". נמצא שמה שמפתח של לידה לא נמסר לשליח, ומה שקול הלידה הולך מסוף העולם ועד סופו, הם שני צדדים של מטבע אחת, ושמה של המטבע הוא - יציאה לפעל של בריאה עליונה ורוחנית ששמה "אדם".

(150) צרף לכאן מה שגביהא בן פסיסא אמר למין שכפר בתחיית המתים [סנהדרין צא.] "ווי לכון חייביא ["אוי לכם לרשעים" (רש"י שם)], דאמריתון מיתי לא חיין; דלא הוו, חיי, דהוי חיי לא כל שכן ["אותן שלא היו מעולם נוצרין ונולדין וחיין, אותן שהיו כבר לא כל שכן שחוזרין וחיין" (רש"י שם)]". הרי שלידת אדם ותחיית המתים הן יציאה לפעל אחר שלא היו בפעל; אצל הלידה הוי לגמרי אחר שלא היה בפעל, ואצל תחיית המתים הוי "חיים אחר המות".

(151) כמו שאמרו [ברכות לג.] "מזכירין... שאלה ["ותן טל ומטר לשון בקשה" (רש"י שם)] בברכת השנים, מאי טעמא... מתוך שהיא פרנסה, לפיכך קבעוה בברכת פרנסה". וכן אמרו [תענית ב:] "גשמים היינו פרנסה".

(152) אודות שהפרנסה נקראת "חיים", כן כתב להלן פס"ה [בביאור ההלל הגדול], וז"ל: "המזונות גם כן חיותו של אדם, לכך מקבלים כל הנמצאים המזון, שהוא חיות האדם, ממנו יתברך". ובנצח ישראל פי"ג [שכו:] כתב: "כי הפרנסה נקראת 'חיים', שהרי הפרנסה חיים של הבריות, ואין חילוק בין החיים ובין הפרנסה כלל, שהרי נקרא הפרנסה בכל מקום 'חיים', כדכתיב [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך', והפרנסה היא באה ממקור החיים. ובחבור גבורות השם [פס"ה] פרשנו כי הפרנסה היא עוד יותר גדול על החיים... אצל הלל הגדול". ובנתיב העבודה פ"ו [א, צד:] כתב: "כי הפרנסה נקרא חיים,

שהרי הפרנסה חיי הבריות, ואין חילוק בין חיים ובין פרנסה כלל, ובחבור גבורות השם [פס"ה] פרשנו ושם בארנו אצל הלל הגדול". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "כי הפרנסה הוא חיותו של אדם, כמו שנמצא בכתוב 'וחי אחיך עמך', ובדברי חכמים [ב"מ פח:] 'אתה מצווה להחיותו', וכן בכל מקום. לפי שהפרנסה מחיה את האדם, וכל מי שהוא חסר חיות והוא הפרנסה, אז אין לו החיות שראוי אל האדם, ונחשב כמו מיתה". ובגו"א שמות פכ"ב אות כב [ריג:] כתב: "יתנו לה מזון להחיות אותה, כמו 'וחי אחיך עמך'". וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ט [שט:], ח"א לנדרים ז: [ב, א:], ושם סד: [ב, כג., וראה למעלה פמ"ה הערה 60].

(153) פירוש - אין הן הויה רוחנית נבדלת, אלא הויה גשמית. וכבר נתבאר למעלה [הערה 140] שהגשם אינם שלם, אלא חסר.

(154) כאן מחלק בין היציאה לפועל של צמיחת פירות לזו של אדם, אך בתחילת דרוש על התורה [ט:] השוה ביניהן, וכלשונו: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל. ולכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב [ישעיה ג, ו] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'... האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד" [הובא למעלה פמ"א הערה 32, וש"נ]. אמנם זה לא יקשה, שברי הוא שיש בזה חילוקי דרגות, ויציאת האדם אל הפעל דומה ליציאת פירות מן האדמה, אך מעולה ממנה מחמת המימד האלקי שבו.

(155) "כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית, אינו בפעל, כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר, ואינו חסר" [לשונו למעלה לאחר ציון 139]. וראה להלן הערה 172.

(156) בא לבאר כיצד שלשת המפתחות מקבילים לשלשת העולמות. ועניינם של שלשת העולמות מוזכרים תדיר בספריו [כגון, בגו"א בראשית פ"ו אות לג (קמג.), נתיב התורה פ"א (פה.), נתיב העבודה פי"ג (א, קיח:), נתיב האמת פ"ג (א, רב.), נצח ישראל פ"ג (נא.), שם פט"ו (שסד.), תפארת ישראל פ"נ (תשפח:), דר"ח פ"א מי"ח (תיז.), שם פ"ג מי"א (רסא.), שם פ"ה מט"ו (שסא.), שם משנה כב (תקנג.), שם פ"ו מ"ט (שיב.), אור

חדש פ"א (רסח.), ח"א לסוטה מא: (ב, עח.), ועוד]. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העולם הזה שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות [צבא השמים], וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פי"ז הערה 16, פל"ד הערות 66, 88, פנ"א הערה 54, להלן פנ"ז הערה 55, פנ"ח הערה 24, ופס"ב הערה 18].

(157) אודות שהקב"ה מוציא הכל אל הפעל, כן כתב בנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא:], וז"ל: "ובפרק ערבי פסחים [פסחים קיג:], שלשה הקב"ה שונאן... היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו... הדברים האלו תמוהים מאוד, כי למה אלו ג' דברים הקב"ה שונא אותם. אבל הפירוש יש לך לדעת, כי השם יתברך המציא את העולם כולו מן האין אל היש... הוא המציא את העולם והוציא אל הפעל, ולא היה דבר אחד שלא הוציא אל הפעל, רק הכל הוציא השם יתברך אל הפעל... והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו, אינו מוציא אל הפעל מה שראוי להוציא אל הפעל, ולפיכך הקב"ה שונא אותו". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמב.], והובא למעלה הערה 144. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמ:] כתב: "כי השם יתברך מוציא כל הדברים אל הפעל, ודבר זה מיוחד אל השם יתברך, שהוא יתברך הוא בפעל, ואינו בכח כלל, רק הוא בפעל, ואלו כל הנמצאים אינם בפעל, והוא משים הכל בפעל... והוא יתברך נקרא בשביל זה 'אור' [תהלים כז, א], שהאור משים הנמצא בפעל... כי השם יתברך נקרא 'אור' בשביל שהוא מוציא הכל אל הפעל" [הובא למעלה הערה 137]. וראה להלן ציון 174.

(158) וזהו מפתח של חיה. ובתפארת ישראל פי"ג [ריא:] כתב: "האדם הוא עומד בעולם התחתון". ובאור חדש פ"א [שנג:] כתב: "ברא השם יתברך את האדם בעולם התחתון, ויש לאדם פתח פתוח לעלות עד עולם העליון על ידי שהוא צדיק... כי האדם הוא עומד בעולם התחתון, שבו יושב". ובח"א לב"ב עד. [ג, קא.] כתב: "אשר העיקר בעולם התחתון הוא האדם".

(159) והשמים שייכים לעולם האמצעי [כמבואר למעלה הערה 156]. ומעין כן כתב בנצח ישראל פנ"ד [תקמז:]: "הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא [דניאל ז, יג]

'ענן השמים'" [הובא למעלה פמ"ז הערה 506]. ולמעלה פל"ד [תקצה:] כתב: "השמים הם משכן לעופות... [ש]נאמר [בראשית א, ל] 'ועוף השמים'" [ראה שם הערה 64]. ובתפארת ישראל פ"נ [תשפט:] כתב: "הגשמים הם מעולם התחתון, מכל מקום מעולם התחתון הוא נחלק, שהרי הגשמים מן המים העליונים, והקב"ה הבדיל בין מים עליונים לתחתונים [בראשית א, ז]". וקודם לכן שם פ"ל [תמט.] כתב: "כי המטר מן מים עליונים הוא בא". ובדרוש על המצות [נא.] כתב: "הגשמים... הם נבדלים מן האדם, שהרי אינם מן הארץ, רק מהמים העליונים". ומצירוף הדברים האלו להדדי עולה כי המים העליונים הם בעולם האמצעי, ומשם באים הגשמים. וראה להלן פנ"ו הערות 147, 152, ופס"ב הערה 31.

(160) כי החיים של התחיה לעת"ל באים מן העולם העליון, וכמו שכתב בתפארת ישראל פנ"ג [תתל:]: "מצות בטלות לעתיד, ופורים ויום הכפורים לא יהיו בטלים [ילקו"ש ח"ב רמז תתקמד]. ואם תשאל, למה אלו שני המועדים לא יהיו בטלים. דבר זה לפי ענין אלו המצות, כי ענין אלו המועדים הם כמו התחיה, שאחר שהגיעו למיתה, יחזרו לחיים כבראשונה. וכן יום כפורים, שהאדם אשר הוא חוטא ונגזר עליו המיתה, יחזור לו החיים. ולפיכך פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים... רק על ידי עולם העליון, ודבר זה מבואר. ולכך ראוי שאלו שני מועדים בפרט לא יהיו בטלים לזמן התחיה, כי אלו המועדים הם גם כן ממין אותו העולם ודוגמתו". וקודם לכן שם פל"א [תעא:] כתב: "היו דבקים בו במדרגה העליונה, שמשם החיות בא למתים". והרי כך מוכח מיניה וביה; תחיית המתים נעשית רק על ידי זכות התורה [כתובות קיא:], והתורה באה מן העולם העליון, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ו [צט:]: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון" [הובא למעלה פ"ח הערה 314, ושם הובאו עוד מקבילות], לכך בהכרח שתחית המתים, שהיא נעשית על ידי זכות התורה, באה אף היא מן העולם העליון.

(161) מדגיש ש"אלו שלשה דברים מקבל העולם הזה" כנגד המשפט הראשון בדיבור זה, שכתב "וראוי שיהיה שלימות העולם הזה מה שהוא בפעל, מן השם יתברך". והטעם שעוסק בעולם הזה, כי זהו העולם שהקב"ה הוציא לפעל, אך ה"עולם הבא אחר העולם הזה, ונמשך אחריו" [לשונו למעלה פ"ח (תיב.)]. וכן כתב למעלה בהקדמה ראשונה [יד:] בישוב השאלה מדוע התורה לא הזכירה שכר העולם הבא, וז"ל: "כי מדרכה של

תורה לבאר המסובב בעצם, שזהו מדרך החכמה, לא דבר שהוא מסובב במקרה. ומה שהתורה מביאה לחיי עולם הבא, אין זה סבה בעצם, רק במקרה, לפי שעולם הבא נברא מאתו יתברך, כמו שנברא עולם הזה. ואם כן לא יתכן לומר רק שבשמירת תורה ומצותיה זוכה לאורך ימים, שלא יהיה נפסד, כי החטא מביא לאדם הפסד. ובקיום המצוה זוכה לאורך ימים, שזה נזכר בתורה תמיד; 'והארכת ימים' [דברים כב, ז], 'למען תחיון' [דברים ח, א]. וכאשר יהיה לו חיים, אז מעצמו בא לעולם הבא, שהוא יהיה בסוף. ואם לא ישמור התורה, לא יהיה לו אריכת ימים, ויגיע לו המיתה, ואיך יבא לעולם הבא. נמצא כי אין התורה סבה בעצם לעולם הבא, רק לאריכת ימים". אך שאני תחיית המתים, שהיא יצירה חדשה של אדם לאחר שנסתלקו החיים ממנו, ואין זה דבר דממילא כמו השכר לעולם הבא. וראה הערה הבאה.

(162) מה שכתב שתחיית המתים הוא דבר ש"מקבל העולם הזה", יובן על פי דברי הזוה"ק [ח"א קטז:] שיהיו שתי תחיית המתים; האחת בימות המשיח [והמשיח שייך לעולם הזה, וכמבואר למעלה הקדמה ראשונה הערה 35], והשניה לאחר יום הדין סמוך לתחילת האלף השביעי. והשפת אמת [בליקוטים פרשת וזאת הברכה] כתב: "ידוע דעולם הבא הוא אחר תחיית המתים, ויהיה יום הדין הגדול מי יזכה לעולם הבא. ואם כן כשיקום ראובן בתחיית המתים, יתקיים [דברים לג, ו] 'יחי ראובן' בעולם הזה [רש"י שם], ואכתי לא ידענו אם יזכה לעולם הבא". וראה להלן פס"ג הערה 74.

(163) הנה אצל לאה נאמר [בראשית כט, לא] "וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה וגו'", אך הגמרא [תענית ב.] הוכיחה שמפתח של חיה לא נמסר לשליח מהפסוק המאוחר יותר שנאמר אצל רחל [בראשית ל, כב] "ויזכור אלקים את רחל וישמע אליה אלקים ויפתח את רחמה". והעיר על כך המהרש"א [שם] בזה"ל: "יש לדקדק, אמאי לא מייתי קרא דלעיל מיניה גבי לאה, דכתיב 'וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה'" [ראה למעלה הערה 143]. ואולי יש ליישב על פי דבריו כאן, שהגמרא העדיפה את הפסוק של רחל יותר מהפסוק של לאה כי אצל רחל נאמר שם "אלקים", ואצל לאה נאמר שם הויה, ויציאה לפעל בעולם התחתון נעשית רק במדת הדין [שעליה מורה שם "אלקים" (ב"ר לג, ג)], וכפי שבכל מע"ב נאמר "אלקים". וכן כתב למעלה בהקדמה ראשונה [כג]: "שם 'אלקים' פועל הנמצאים כלם [פירוש, מוציא את הנמצאים אל הפעל], שהרי בכל מעשה בראשית נאמר [בראשית פרק א] 'ברא אלקים'" [ראה למעלה פמ"ו הערה 61 שנלקטו שם מקבילות רבות מספריו ליסוד זה]. ולהלן ס"פ עא כתב: "כל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים, בא במדת הדין... וידוע הוא שכל התגלות לפועל

הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה ידוע לחכמים". ומצינו בפרט שהלידה היא במדת הדין, וכמו שכתב למעלה פמ"ג [רכז.]: "ההולדה נמשך מן מדת הדין, כמו שתקנו בברכת 'אתה גבור', שמדבר על גבורתו יתברך... 'ומתיר אסורים', זהו שפותח לולד שיוצא לאויר העולם". ולהלן פס"ג כתב: "כי הלידה במדת הדין, כדכתיב [בראשית ל, כב] 'ויפתח אלקים את רחמה', והדבר הזה ידוע למבינים ולחכמים". ובתפארת ישראל פמ"א [תרמט:] כתב: "וידוע כי כל התולדות באים לעולם במדת הדין, כמו שנזכר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים'". ובבאר הגולה באר הששי [רטו:] כתב: "יציאת הנשמה הוא בגבורה. וכן הלידה, שנאמר 'ויפתח אלקים את רחמה'" [הובא למעלה פמ"ג הערה 93. ומה שנאמר אצל רחל שם הויה, יבואר להלן בהערות לפס"ג שם]. והואיל ומפתח של לידה נזכר כאן בפרט ביחס ליציאה לפעל הנעשית בעולם התחתון, לכך הובא הפסוק שבו נאמר "אלקים", המורה על היציאה לפעל הכרוכה בלידת בנים. ולפני הרבה שנים הצעתי למו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל ליישב קושית המהרש"א באופן זה [לחלק בין שם הויה לשם אלקים], והסכים לזה.

(164) לא נמסר ביד שליח, "דכתיב [תהלים קמה, טז] 'פותח את ידך וגו'" [המשך לשון הגמרא שם]. ולמערבא יש ארבעה מפתחות שלא נמסרו ביד שליח.

(165) לשונו להלן פס"ה: "כי השם יתברך הוא עלת הנמצאים, לפי שכל הנמצאים מצד עצמם, רצה לומר מצד עצם מהותם, חסרים, שכל עלול הוא חסר, וצריך הוא אל העלה, שהוא מקיים אותו בשביל החסרון שבו. והשם יתברך מקיים הנמצאים על ידי הפרנסה שנותן להם. ולפיכך הפרנסה שהוא מחלק לנמצאים, מורה על שכולם הם עלולים, והם חסרים, והוא העלה יתברך, לכך צריכים לקיומו יתברך". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לב:] כתב: "תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם, ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'... ענין הסעודה נאמר על הקיום". ובנצח ישראל פל"ה [תרסו:] כתב: "הדבר המקיים את האדם הוא הפרנסה, והממון קיום של אדם, כדכתיב [דברים יא, ו] 'ואת כל היקום [אשר ברגליהם]', זה הממון [פסחים קיט.]" [הובא למעלה פמ"ז הערה 315]. ובאור חדש פ"א [שלח:] כתב: "כי אף אחר שנבראו מן השם יתברך, צריכים הם לקיום שלהם מן השם יתברך, והקיום הוא ההזנה בעצמו, כי אין הפרנסה והזנה רק שהוא נותן קיום לו. ובפרק קמא דברכות [י.] 'מה הקב"ה זן את כל העולם, אף הנשמה זנה כל הגוף'. ובודאי מה שהנשמה היא זנה את הגוף, לפי שהנשמה נותן קיום לגוף. וכן מה שהשם יתברך זן את כל העולם, היינו שנותן אל כלל העולם הקיום". ושם פ"ב [תקלז:] כתב: "כי מי

שזן ופירנס... הוא נותן קיום לאותו שמפרנס" [הובא למעלה פכ"ב הערה 51]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט:] כתב: "דבר זה שהוא [הקב"ה] זן ומפרנס את הנמצאים, דבר זה שהוא פונה אל הנמצאים לתת להם קיום". ובח"א לקידושין פב. [ב, קנב:] כתב: "הפרנסה לאדם הוא קיומו, ואם היה אדם חסר פרנסה, שהוא קיום מציאותו, אין זה מפעולת הפועל שיפעל פעולה שאין לה קיום ועמידה. אבל מגדר הפועל השלם, שיהיה פעולתו בשלימות. ולפיכך נמצא בכל הנמצאים שיש להם פרנסה בלא טורח ובלא עמל כאשר ראוי, ומכל שכן היה ראוי דבר זה לאדם, אשר הוא מבחר מן הנמצאים. וכן היה קודם שחטא האדם, עד שהרע את מעשיו וקפח פרנסתו". ובח"א לב"ב עד: [ג, קז:] הוסיף, שכשם שהפרנסה היא נקראת קיום, כך הקיום נקרא פרנסה, וכלשונו: "הדבר המקיים זולתו נקרא פרנסתו, ואפילו אם אינו דבר גשמי, כיון שהוא השלמתו, נקרא זה פרנסתו. ואם המקבל הוא גשמי, מקבל דבר גשמי. ואם אין המקבל גשמי, יושלם בדבר בלתי גשמי".

(166) אודות שהקב"ה ברא את העולם, ולאחריו הוא יתברך מקיים את העולם, כן נאמר [תהלים לג, ט] "כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכא:] ביאר כי שם י"ה מורה על הבריאה, ושם הויה מורה על הקיום, וכלשונו: "שם י"ה לומר כי מאתו נברא ומשתלשל הכל, וזה מורה שם י"ה, שהרי 'בי"ה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד], כי ביו"ד משמו ברא העולם הבא, ובה"א ברא העולם הזה [מנחות כט:]. ואחר כך הזכיר שם הויה, כי אחר שבראם והוציאם לפעל, הם צריכים אל התמדת הויה המקוימת, וזה נתן להם בשם הויה, כי כן מורה שם של הויה, על הויה תמידית מקוימת. ודבר זה ידוע למשכילים בחכמה, כי משם הזה נמצא הויה התמידית המקוימת ועומדת". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "הפרנסה שהוא קיום של אדם, כי אחר שנברא האדם, צריך לקיום, הפרנסה מקיימת האדם... 'בעבור שמו הגדול' [ברכת המזון]... כי הפרנסה הוא קיום האדם, ושם הויה הוא שנותן הויה וקיום לעולם. ולכך אחר שברא העולם, והעולם צריך לקיום, מיד זכר השם הזה [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים וגו'". ומפני כך זכר דוד המלך במזמור 'הודו לה' כי טוב וגו'' [תהלים קלו, א] כ"ו פעמים 'לעולם חסדו', ובאחרונה שהשלים מספר כ"ו כנגד מספרו של שם הגדול, זכר [שם פסוק כה] 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו', כי זה הוא על הכל מה שהוא יתברך נותן לחם לכל בשר. לכך הוא נזכר באחרונה, ובו יושלם מספר כ"ו 'לעולם חסדו', שהם כנגד מספר השם המיוחד".

(167) בביאור ג' המפתחות שלא נמסרו ביד שליח. והביטוי "מעט מזעיר" הזכיר גם בתפארת ישראל פס"ה [תתרכו:]. והוא נאמר בישעיה [י, כה] "כי עוד מעט מזער וכלה זעם ואפי על תבליתם", וכתב הרד"ק [שם] "הכפל להמעיט הזמן אמר עוד מעט זמן יהיה". וכן שם [טז, יד] נאמר "מעט מזער ולא כביר". וכן שם [כט, יז] "הלא עוד מעט מזער".

(168) לא מצאתי שיבאר רמיזה זו בשאר ספריו. וכדרכו מדגיש שמה שגילה הוא "מעט מזעיר", אך עיקר הדבר הוא "נעלם יותר". וכגון, למעלה פ"ד [רמג:] כתב: "ואמת הוא כי דברים אלו הם יותר ויותר עמוקים עוד... אך אלו הדברים מקצת הדברים". ובגו"א בראשית פ"א תחילת אות נב [ל:] כתב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו". ושם פכ"ח אות יז [סג:] כתב: "ואל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מעט מה שאפשר למתחילים, כענין ברוך הנותן חכמה לחכימין". ושם שמות פט"ו תחילת אות כג [שה:] כתב: "והנה אבינה קצת הטעם, ותבין יותר משכלך". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכז:] כתב: "רק היינו צריכין קצת להרחיב הלשון באיזה מקום כדי ליתן הבנה לאדם, והחכם יוסיף חכמה ותבונה". ושם פ"ה מ"ב [עד:] כתב: "דברים אלו דברים ברורים מאד, והם סתרי חכמה, רק שאי אפשר להאריך בזה, רק פתחנו פתח חכמה". ובבאר הגולה באר השני [רלח:] כתב: "לא בארנו רק מעט מזה, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר". ושם באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ושם ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". וזה בבחינת [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד", וכן [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". וראה למעלה פ"ד הערה 134, פ"ט הערות 298, 310, פי"א הערה 68, פי"ב הערות 76, 77, פכ"ב הערה 53, להלן פנ"ג הערה 172, פנ"ו הערה 111, פנ"ז הערות 211, 212, פנ"ח הערה 91, פ"ס הערה 400, פס"א הערה 168, ועוד.

(169) ושם האריך טובא בביאור כיצד נתינת פרנסה היא יותר מן הבריאה ויותר מן הגאולה, וכן מבאר כיצד עשרים וששה "כי לעולם חסדו" של הלל הגדול [תהלים פרק קלו] הם כנגד שמו הגדול.

(170) אודות שיצ"מ נעשתה כדי "להיות לו [ישראל] לעם סגולה", כן נאמר [שמות ו, ו-ז] "לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וגו'". וכן ביאר כמה פעמים, וכגון, למעלה פל"ח [תשמג.] כתב: "כי עיקר הגאולה במה שישראל הם לה'". ולמעלה פמ"ה [שנה:] כתב: "וכבר ידעת כי יציאת מצרים היא המדריגה הגדולה העליונה, שישראל יהיו דבקים בו יתברך". ובהמשך הפרק שם [שס.] כתב: "והכלל הוא, כי יציאת מצרים הוא הדבוק בו יתברך, וכדכתיב בכל מקום 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ולהלן פ"ס כתב: "כי לכך גאל השם יתברך את ישראל להיות להם לאלקים והם יהיו עמו. ודבר זה מבואר בכתוב בכל מקום אשר מזכיר יציאת מצרים, יאמר [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים', הרי יאמר בפירוש כי עצם ההוצאה להיות ישראל לו לעם, והוא יהיה להם לאלקים. וכן בכל מקום מזכיר כך, ודבר זה יסוד האמונה. ואף בתחלת הדברות אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי יציאת מצרים שיהיה השם יתברך לאלקים לישראל". וכן כתב להלן ר"פ סו, ויובא בהערה הבאה. ובנצח ישראל ס"פ יא [שז.] כתב: "כי מה שהם [ישראל] עלולים ממנו הוא הסבה שבחר השם יתברך בישראל, ודבר זה נודע להם שבשביל זה הוציא אותם ממצרים". ושם פ"ל [תקפז:] כתב: "כמו שאמר גם כן [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט... כי בחר השם יתברך בישראל כשיצאו ממצרים". ושם פנ"ח [תתצו:] כתב "ואמר אחר כך [במדבר כג, כב] 'אל מוציאם ממצרים'. רוצה לומר כי זה מורה גם כן כי השם יתברך הוא עם ישראל בלי פירוד, שהרי הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קד.] כתב "כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק". ושם פ"ו מ"י [שס.] כתב: "'עם זו קנית' [שמות טו, טז]... מפני כי גאלם ממצרים שייך בזה 'קנית'". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: "כי על ידי יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך על האדם, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ

מצרים'... דהיינו שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, והוא יתברך לאלוק על האדם, וגופו קנוי לו לעבד בשביל שהוציא אותם ממצרים... כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם... שרוצה לומר כי לכך אני אלקיך ומולך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים". וראה למעלה פי"ד הערה 40, פכ"ג הערה 13, פל"ח הערה 112, פמ"ה הערה 124, להלן פנ"ה הערה 12, ופ"ס הערות 30, 313.

(171) אודות שפועל זה [שישראל יהיו לעם סגולה של הקב"ה] היא "הויה גדולה", כן כתב להלן ר"פ סו, וז"ל: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב, כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה [שמות כט, מו] כתיב 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". **אך נראה** שרומז כאן בפרט למעבר מהיות ישראל עבדים חומריים עד להיותם עם סגולה לה', שכתב כאן "שהוציא אותם מבית עבדים להיות לו לעם סגולה". ונקודה זו התבארה היטב למעלה פמ"ד [רס:], וז"ל: "פירוש הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ופירוש 'אלקיך' בפרט, אף על גב שהוא אלקי כל הנמצאים, הוא אלקי ישראל בראשונה וביחוד, ואחר כך אלקי כל הנמצאות. וכבר התבאר בזולת זה המקום המעלה הזאת, שיש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו [שם] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי... כי העבד, שהוא משועבד, דומה לחומר, שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה. ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים, היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלקית... ולפיכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שכל זה הוראה שישראל קנו המעלה האלקית, ומאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך

על ישראל בפרט, כמו שאמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ולמעלה פמ"ה [שכד.] כתב: "כי כבר אמרנו כי היציאה מבית עבדים הוא מורה על הפרישה ועל ההבדלה מן דבר הגשמי. כי העבד, כמו שידעת פעמים הרבה מאוד, הוא ענין חמרי, שאין משועבד ומתפעל רק החומר, כמו שנתבאר פעמים הרבה. והפרישן מן החמרי מה שהיו עבדים, וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמב:] כתב: "מה שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'מבית עבדים', בא להודיע מאיזה טעם הוא אלקיהם, ומקבלים ישראל אלקותו. כי דבר זה ראוי לנבדלים שמקבלים אלקותו, אבל איך אפשר דבר זה לבעלי גוף שיקבלו אלקותו, שהוא יתברך נבדל מן בעלי גשם וגוף. ולכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', הוסיף 'מבית עבדים', כי ההוצאה מבית עבדים מורה על המדרגה האלקית הנבדלת שיש לישראל, שהרי הוציאם מבית עבדים. כי כבר נתבאר פעמים הרבה מאד, כי כל משועבד הוא חמרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה. והפך זה הצורה, היא בת חורין... ולפיכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', שאני אלקיך במה שהוצאתיך ממדרגה פחותה החמרית, שהוא עבדות, ובזה אתה נבדל מן החמרי. וקבלתם מלכותי ואלקותי, בשביל זה עבדים אתם אל השם יתברך. כי הכל במדרגה חמרית אל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל. ואולי תאמר, כי מה היא המדרגה שהוציא אותם מן הפחיתות החמרי שהיו עבדים, הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת, יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי" [הובא למעלה פי"ט הערה 200, פל"ט הערה 124, פמ"ד הערה 23, ופמ"ה הערה 13. וראה להלן פנ"ט הערה 26, ופ"ס הערה 327].

(172) פירוש - בזה העולם יצא אל הפעל, "כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר, ואינו חסר" [לשונו למעלה לפני ציון 140], וכל עוד "שאינם הויה שלימה אינם בפעל גמור, כי הדבר שאינו נשלם אינו נחשב מן המציאות שהוא בפעל" [לשונו למעלה לאחר ציון 153].

(173) פשטות הלשון "כמו שהתבאר לך" מורה שכוונתו בעיקר לדברים שנתבארו בספר זה, ולא לשאר ספריו, שאז היה מוסיף "במקומות הרבה מאוד". וכן כתב להלן פ"ס [לאחר ציון 363], וז"ל: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם. **וגם זה התבאר בכמה מקומות בזה הספר** כי אין הבריאה

בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". וכן כתב למעלה פכ"ג [של:], וז"ל: "ולפיכך עתה שנגלה למשה, נגלה עליו בסנה, לפי שישראל היו בצרה ובשעבוד, וישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך, כמו שהתבאר כמה פעמים. ולפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל; ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה אל עולמו כפי מדריגת ישראל... כי בחורבן קבלו הנמצאים חסרון, מה שהיה חסר הבית הקדוש, וישראל בגלות, וכל זה חסרון בודאי. ולפיכך נמצא השם יתברך אל העולם כפי המקבל, דהיינו שלא בשלימות כבודו יתברך". ובהמשך הפרק שם [שמ:] כתב: "הטעם שנגלה בסנה [מבאר המדרש (שמו"ר ב, ה) "מה הסנה הזה עושין אותו גדר לגנה, כך ישראל גדר לעולם"], שהוא מורה יותר מעלת ישראל. וזה כי ישראל הם תכלית ושלימות העולם, נבדלים מכל המציאות, ונותנים לעולם השפל הזה גדר והשלמה, כמו הגדר שהוא השלמה אל הגנה. לכך נגלה הקב"ה בסנה, שאין הסנה רק להיות גדר אל דבר. וידוע כי הגדר שהוא גדר והשלמה, מובדל מן הגנה. וענין זה לישראל גם כן, כי הם נבדלים מכל המציאות, ונותנים גדר והשלמה לעולם. לכך נגלה הקב"ה בדבר שיש לו התיחסות ודמיון אל ישראל". ולמעלה ר"פ כט ביאר שלכך ישראל נקראים "בני בכורי" [שמות ד, כב], ו"בנים" לה' [דברים יד, א], כי ישראל הם העלול הראשון בעולם. ולמעלה בכת"י פל"ז [תצא:] כתב: "ישראל הם ראשית המציאות לפי שהם ראשונים לכל האומות, שישראל הם בנים לה', ואין קודמים לפניהם, ולפיכך הם בכורו יתברך. ונקראים בניו, כי הם העלולים הראשונים, רצה לומר שהם עלולים בעצם, כי הוא יתברך עלה, ואשר הם עלולים ממנו בעצם הם ישראל. לאפוקי האומות, שהם גם כן מעשה ידיו, אינם בעצם מעשה ידיו, רק כי הם נמשכים אחר ישראל, ואינם עלולים ממנו יתברך בעצם. ומפני שהם עלולים הראשונים, בזה הם בניו, לאפוקי האומות לא נקראו בניו" [הובא למעלה פל"ז הערה 97, ופמ"ד הערה 11]. ולמעלה פל"ט [כ.] כתב: "השם יתברך התחלת הנמצאים, ובראשון הוא התחלה לישראל, שהם נקראים [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל', וכל הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל". ובהמשך הפרק שם [לח:] כתב: "כשם שברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים, וצוה הקב"ה לזכור את השבת, וזה כי השבת הוא השלמת הבריאה, והכל פונה אל ההשלמה, שהוא עיקר... וכן יציאת מצרים הוא השלמת סדר העולם, כמו שיתבאר. שידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות, וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו

לעם. ונמצא יציאת מצרים כמו שבת, כי שבת השלמת הבריאה, ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם... ישראל יצאו באחרונה לכל האומות, וזה דמיון הבריאה שהאדם נברא באחרונה... כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם, שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל". ולמעלה פמ"ד [רסז.] כתב: "כאשר הוא אלקי ישראל, בזה בעצמו הוא אלקי הכל, שכל הנמצאים נמשכים וטפלים אצל ישראל, כמו שימשכו כל האברים אחר הלב, והוא העיקר". ובהמשך הפרק שם [רצז:] כתב: "כי שלימותו יוצא לזולתו, מהו השלימות אשר כתיב בתפילין, האף אמנם כי כל הנבראים הם לכבודו יתברך, אין דבר שהוא ראשון אל הכבוד כמו ישראל, ושאר כבוד הם טפלים, נמשכים אחר זה". ולהלן פס"ט כתב: "עדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים, ואז נשלם העולם... ואחר ישראל לא נבראת שום אומה כלל". **וכן כתב** גם בשאר ספריו, ונביא כמה מקומות מתוך רבים מאוד; בתפארת ישראל פמ"ד [תרפב.] כתב: "דבר זה, שהוא יציאת מצרים, היה השלמת העולם לגמרי, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל במציאות. ולפיכך יציאת מצרים, שאז היו ישראל לעם, הוא השלמת העולם". ובנצח ישראל פ"י [רנט:] כתב: "העולם הזה הוא פלטרין של מלך, וישראל הם מפתח של פלטרין [ירושלמי תענית פ"ב ה"ו], שאם אין ישראל הרי דומה לפלטרין שהוא סגור. וכאשר הפלטרין סגור אין הפלטרין משמש כלום, ולא נקרא 'בית', כי אין לו פתיחה. כך אם אין ישראל, אין הפלטרין, שהוא העולם, משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל... כי ישראל נחשבים שהם כמו צורה אל העולם, ולכך מדמה את ישראל למפתח, שהמפתח פותחת הטרקלין עד שהיא פתוחה. וכאשר אין המפתח, הפלטרין היא סגורה, והוא כמו גלמי כלי עץ, אשר הוא סתום ואין לו בית קיבול, ואין לה צורת טרקלין, שהוא פתוח" [הובא למעלה הערה 144]. ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.] כתב: "ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי. כי כל האומות נעשו לעם [קודם לישראל]... וישראל הם האומה האחרונה מכל שבעים אומות... ולא תמצא אומה שהיתה אחר כך, ולפיכך עִם ישראל נשלם העולם". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב: "כי כאשר ישראל הם תוך האומות נחשבו אבודים לגמרי, וכדכתיב [ויקרא כו, לח] 'ואבדתם בגוים'... ישראל הם האומה שבשבילם נברא [העולם], כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', בשביל ראשית ברא העולם, ואין 'ראשית' אלא ישראל, שנאמר [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'. וכאשר ישראל הם תחת האומות, ואין להם מציאות, אם כן העולם כולו בטל, שהרי בשביל כך נברא העולם. ולכך השם יתברך מחכה שיגאל את ישראל, שאז יהיה נמצא העולם בשלימות" [הובא

למעלה פ"ח הערה 323, ופכ"ג הערה 138. וראה בסמוך הערה 178]. **וכן נאמר** [שמות כב, ל] "בשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו", ופירש רש"י [שם] "למדך הכתוב שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, שנאמר [שמות יא, ז] 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו', אמר הקב"ה תנו לו שכרו". ובגו"א שם אות לה [רכה.] כתב: "דע, כי טעם הדבר כי הכלב... הוא מצורת העולם גם כן, ובשביל שהוא מצורת העולם, לכך היו מצטרפים אל המציאות. לכך 'לא יחרץ כלב לשונו', כי כשיצאו ממצרים יצאו במעלה שכל הנמצאים נמשכים לה, אז יצאו בהסכמת כל המציאות, להורות כי יציאת מצרים שלימות מציאות צורת העולם בכללו, עד שאף הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם, מכל מקום מפני שהיה יציאת מצרים משלים הכל, לכך אף הכלבים לא יחרץ". ולמעלה פכ"ג הערה 175, ופל"ט הערה 61, הובאו מקומות נוספים שביאר יסוד זה.

(174) אודות שהקב"ה מוציא הכל אל הפעל, ראה למעלה הערה 157.

(175) לא מצאתי בשאר ספריו שהביא את המאמר של ג' מפתחות שלא נמסרו ביד שליח. ולא זכינו לאורו בחידושי אגדות למסכת תענית.

(176) יצ"מ, וארבעת המפתחות שנזכרו בגמרא בתענית [מפתח של חיה, של גשמים, של תחיית המתים, ושל פרנסה].

(177) כחני - בכח. והאברבנאל משתמש בביטוי זה כמה פעמים. וכגון בספר בראשית [א, א-ה] כתב: "התחלות הדברים כולם במציאות כוחני, קודם צאתם למעשה פעליי. ושהקב"ה קרא לנתינת המציאות הכוחני 'בריאה', וליציאה לפועל קרא 'עשייה' ו'יצירה'".

(178) כי כל עוד ישראל היו משועבדים במצרים ונמצאים תחת רשותם, לא היו נחשבים למציאות בפעל, וכמבואר למעלה הערה 173. וכבר נתבאר למעלה כמה פעמים שהשעבוד מורה על מיעוט מציאות המשועבד. וכגון, למעלה ר"פ ו [רפד:] כתב: "כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם, וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות". ולמעלה פ"ז [שמו.] כתב: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ולמעלה פ"ט [תעד.] כתב: "המשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות". ולמעלה ס"פ מג [רנג:] כתב: "כאשר היו עומדים ברשות אחרים, ולא היו עומדים בעצמם, היה בטול צורתן שלהם". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ בזה"ל: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות

כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". וראה למעלה פ"ז הערה 132, פ"ח הערה 323, פ"ט הערה 157, פ"י הערה 34, פכ"ה הערה 45, פל"ו הערה 88, פמ"ג הערה 206, פמ"ז הערה 273, להלן פנ"ד הערה 29, ופנ"ט הערה 42. וראה הערה הבאה.

(179) למעלה פ"ג [קצז.], וז"ל: "היו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו. כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוייתו. וכך בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו". ולמעלה פל"ט [מב:] כתב: "ישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם". ושם [מח.] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים היו כאילו נולדו באותה שעה". ולמעלה פמ"ג [רמג.] כתב: "במצרים שעדיין לא היו ישראל לעם, שהרי לא היו לעם עד שיצאו". ולמעלה פמ"ו [שפט.] כתב: "בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז היו ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם, כאשר התבאר בכמה מקומות בספר הזה". ולהלן ר"פ נה כתב: "היו ישראל במצרים תחת רשות מצרים כמו העובר שהוא בבטן אמו... כמו הרועה ששומט את העובר ממעי הבהמה, כך היה הקב"ה שומט את ישראל ממצרים". ולהלן פנ"ט [לאחר ציון 39] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ולהלן פ"ס [לאחר ציון 249] כתב: "כי כבר אמרנו למעלה כי ישראל הם דומים לולד היוצא לאויר העולם, וזה עצם היציאה [ממצרים], שהוא דומה אל לידת הולד". וכן כתב להלן פס"א [יובא להלן הערה 185]. ובסוף דרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], שם פכ"ה [שפ:], ועוד. ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכו:] כתב: "כי לגמרי נחשבים ישראל במצרים כמו העובר שהוא במעי אמו, עד שהוציאם השם יתברך משם" [ראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערה 22, פי"ג הערה 47, פי"ט הערה 8, פ"ל הערות 16, 97, פל"ט הערות 142, 166, פמ"ג הערה 160, פמ"ה הערה 118, פמ"ו הערות 99, 100, בסמוך הערה 185, להלן פנ"ד הערה 62,

פנ"ה הערות 4, 33, פנ"ט הערה 41, להלן פ"ס הערה 250, פס"א הערה 60, פס"ב הערה 94, ועוד].

(180) יש לשאול, שמבאר כאן שישראל נולדו ונעשו לעם ביציאתם ממצרים [וכן כתב בהרבה מקומות, וכמובא בהערה הקודמת]. אך בגמרא [ברכות סג:] אמרו "פתח רבי יהודה בכבוד תורה ודרש, 'הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם' [דברים כז, ט], וכי אותו היום ניתנה תורה לישראל, והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה". הרי שמבואר שהמלים "היום הזה נהיית לעם" היו צריכות להאמר על "אותו היום [שבו] ניתנה תורה לישראל", ואילו לפי דבריו כאן תמיהת הגמרא היתה צריכה להיות "וכי אותו היום יצאו ממצרים", כי יום יצ"מ הוא היום שישראל נעשו לעם, ולא יום שניתנה בו תורה. אמנם בהקדמה לדר"ח [צ.] כתב ג"כ שישראל נעשו לעם במתן תורה, וכלשונו: "ישראל נשתנו מן האומות במה שלהם נתן תורת אמת, ובתורה נעשו לעם ישראל, דכתיב [שמות יט, ה-ו] 'ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'. ולפיכך אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פו:] הכל מודים שבשבת נתנה תורה לישראל. שבתורה הם עם ישראל, והם מיוחדים בתורה מכל האומות. הרי הוויות ישראל היה ביום השבת דווקא... ולכך ישראל נעשו לעם ישראל ביום השבת, כי ביום של השלמה היה הוויות ישראל, שהם השלמה לעולם. לכך בשבת נתנה תורה לישראל, כי זהו הזמן הראוי להם". אך שאלה זו מתיישבת לפי מה שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:], וז"ל: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". ועל פי זה ביאר מדוע הקרבת העומר בט"ז ניסן היתה מן השעורין [מנחות פד.], שהוא מאכל בהמה [רש"י במדבר ה, טו], וביום החמשים הקריבו שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז], שהוא מאכל אדם. וא"כ, אף על פי שישראל נולדו ביצ"מ, זה היה רק לידת הגוף, אך לידת השכל היתה רק במתן תורה. וכך מדויק מלשון חכמים שאמרו [תנחומא לך לך אות ג]: "אימתי עשה הקב"ה את אברהם לגוי **גדול** [בראשית יב, ב], משקבלו ישראל את התורה, שכן משה אמר להם [דברים ד, ח] 'ומי גוי גדול וגו'". אינו אומר שנעשו ישראל ל"גוי" בקבלת התורה, אלא שנעשו אז ל"גוי גדול". נמצא שישראל נעשו ל"גוי" ביצ"מ, ונעשו ל"גוי גדול" במתן תורה. וכן כתב להדיא למעלה פמ"ו [שצג.], וז"ל: "מזה הטעם תולה חג השבועות בחג המצות, כי בחג המצות יצאו ישראל ממצרים, וזהו הויה חדשה של ישראל. ותכלית הויה הזאת לא נשלמה רק בקבלת התורה, שאז הויה

שלימה, ולא קודם". ובהמשך הפרק שם [תא:] כתב: "חג השבועות הוא יותר במעלה ובעלוי, שקדושת יום זה שקנו ישראל מעלת השכל". וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] שנקראו "ישראל" רק מקבלת התורה ואילך. הרי אע"פ שנולדו ביצ"מ, מ"מ נקראו בשם "ישראל" רק ממ"ת ואילך. וזה מורה באצבע שהתהליך שהחל ביצ"מ נגמר במ"ת, כי קריאת שם ישנה בסוף התהליך, וכמו שכתב בח"א לשבת ל. [מהדורת כשר חלק שני, עמוד כ]: "השם בא בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו". לכך כאשר נאמר בפסוק "הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם", שמדובר על מימד שכלי ["הסכת ושמע"], שאלה הגמרא "וכי אותו היום ניתנה תורה לישראל" דייקא, ולא מיציאת מצרים. וראה למעלה פל"ט הערה 166, פמ"ו הערה 117, ופמ"ז הערה 84 שנקודה זו נתבארה גם שם. וראה להלן פס"א הערה 137 מה שהוקשה שם.

(181) כי זהו כמו מפתח של לידה, שלא נמסר ביד שליח. וראה להלן ר"פ נה שחזר בקצרה על דבריו כאן. ויש להבין, כי כאן מבאר שביצ"מ ישראל נולדו ויצאו אל הפעל, ולכך רק ה' יכול לעשות כן, ולא זולתו. אך למעלה [לאחר ציון 171] ביאר זאת מחמת שזו שלימות העולם ["כי ישראל שלימות העולם"], ולא רק מצד ישראל. ומה ראה כאן לצמצם את היציאה לפעל לישראל בלבד, כאשר בתוך כדי דיבור למעלה הרחיב זאת לעולם כולו. ויל"ע בזה.

(182) תיבת "תמיד" לא הוזכרה עד כה, אלא כתב כמה פעמים "בפעל הגמור" [למעלה לאחר ציונים 132, 140, 145, 162]. ואולי רומז לדברי תוספות [תענית ב.], שכתבו "שלשה מפתחות שלא נמסרו לשליח - ואם תאמר, והא אמרינן [סנהדרין קיג.] דמפתח הגשמים נמסר לאליהו, וכן מפתח של תחיית המתים, וכן לאלישע [מ"ב ד, לה]... ויש לומר, דהא דקאמר 'שלא שנמסרו לשליח' אינו רוצה לומר שלא נמסרו מעולם, דהא של תחיית המתים ושל גשמים נמסרו, אלא לא נמסרו לשליח להיות **לעולם** ממונה עליהם". ואם כן רק הקב"ה הוא בתמידיות מוציא אל הפעל, כי "הוא בפעל תמיד".

(183) לא היו נשארים בבבל עד היום, כי אלא היו יכולים לעלות משם בכחות עצמם, וכמו שמבאר והולך. והביטוי "עלו מבבל" נזכר במשנה [קידושין סט.] "עשרה יוחסים עלו מבבל". וכן נאמר [עזרא ז, ו] "הוא עזרא עלה מבבל".

(184) אלא היו כבר מציאות בפעל.

(185) כמבואר למעלה הערה 179. ולהלן פס"א [לאחר ציון 57] כתב: "כי כאשר היו במצרים תחת רשות אחר, היו דומים כמי שהוא עומד באפילה, ויש הפסק בינו ובין השמש. כך כאשר היו במצרים... היו כאילו לא היו נמצאים בפעל. וכבר אמרנו לך

כאשר היו ישראל במצרים היו נחשבים כעובר במעי בהמה, וכאשר יצאו נחשבו כעובר הנולד... שלא היה להם מציאות בפעל, וזהו האפילה, ואחר כך יצאו לאורה להיות להם מציאות בפעל".

(186) מה שאין כן בגלות בבל, הרי כשנכנסו לגלות זו כבר היו עם, לכך עלייתם מבבל אינה נחשבת ליציאה אל הפעל המחייבת שתיעשה רק על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו. וכן למעלה פמ"ג [רלח.] הביא את המדרש [שיהש"ר ד, יב] שישראל נגאלו ממצרים בזכות שלא שינו את שמם ולשונם. ובהמשך הפרק שם [רמב.] כתב: "כי מאחר שהיו עומדים בתוך מצרים, לא כמו הגליות שהם עתה, שישראל כבר נעשו לעם כאשר לקחם השם יתברך אליו, ולא יתכן ואי אפשר שיהיה לישראל חבור אל האומות, ובודאי הם ראוים לגאולה. אבל במצרים, שעדיין לא היו ישראל לעם, שהרי לא היו לעם עד שיצאו, דכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם', ולא קודם, אם לא היו ישראל שומרים עצמם שלא יגיע להם שינוי בעצמם, כבר לא היה להם התחלה שישובו לכמו שהיו, כי כבר קבלו שנוי בעצמם, ונפסד ענינם, ונשתנו לגמרי, ואין להם גאולה". **דוגמה נוספת**; בנצח ישראל פנ"ו [תתסו:] ביאר שישראל פזורים בגלותם בארבע רוחות השמים "כי הם כל העולם, וראוי לדבר שהוא כל העולם להיות מקומו בארבע רוחות". והוסיף לבאר: "ואל יקשה לך מה שהיו ישראל במצרים, והוא במקום מיוחד. כי עדיין לא היה לישראל מעלה העליונה הזאת, עד שיצאו מצרים ולקחם השם יתברך לו לעם, ולכך היו במצרים מקום פרטי" [הובא למעלה פכ"ו הערה 76, פמ"ד הערה 22, ולהלן פס"א הערה 21]. וכן בגלות בבל התחיל פיזורם של ישראל [ראה להלן בסוף הספר, ב"הלכות יין נסך ואיסורו"]. הרי החילוק בין גלות מצרים לגלות בבל מתבטא גם באופן פיזורם של ישראל; בגלות מצרים היו ישראל במקום פרטי, ובגלות בבל היו ישראל בכל העולם. והטעם הוא כנ"ל, שמעלת ישראל העליונה באה להם לאחר גלות מצרים, ואילו מעלה זו היתה לישראל קודם גלות בבל.

(187) לשון הרשב"ץ: "היה ראוי שלא יאמר כל זה [סיפור יצ"מ] אלא בשנת הגאולה לנגאלים, אבל אנו לא ראינו שעבוד ולא נגאלנו. על כן אמר לו עתה שאותה גאולה גם לנו היתה, שאילו אבותינו לא נגאלו היינו אנחנו משועבדים לפרעה, אם כן גם לנו היתה הגאולה... וכן הוא אומר בהגדה: בכל דור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וכאילו הוא נגאל, שנאמר [דברים ו, כג] 'ואותנו הוציא משם לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו'" [ראה להלן הערה 205]. וכן כתבו בארחות חיים, בפירוש המיוחס לרשב"ם, ריטב"א, ועוד. ולמעלה פ"א [קסח.] ביאר שהחיוב לספר

הנסים שעשה עמנו הקב"ה הוא מחמת חיוב הכרת הטוב, וכלשונו: "מה שאנו מצווין לספר בליל היציאה נפלאותיו, אין זה בשביל להגיד שבחו, רק שאנו מספרים שלא נהיה כפויי טובה, שעשה הקב"ה לנו נסים ונפלאות, ואין אנו מודים לו עליהם. וכי אין אנו מחויבים לספר מה שהטיב עמנו... לומר שאין אנו כפויי טובה". ובודאי שחיוב הכרת הטובה הוא לאין ערוך יותר גדול כאשר הטובה נעשתה לנו גם כן, ולא רק לאבותינו. וראה להלן פנ"ג הערה 14, ופנ"ט הערה 2.

(188) בא לבאר הסבר שני לכך. ועד עתה ביאר שההוצאה לפעל הגמור יכולה להעשות רק ע"י מי שהוא עצמו בפעל הגמור. ומעתה יבאר שפעולה המתייחסת בעצם להקב"ה אינה יכולה להעשות על ידי זולתו. ולהלן [לאחר ציון 204] יבאר טעם שלישי.

(189) "ולא תצא הבהמה מן האדם, ולא האדם מן הבהמה, רק כל הפועלים מיוחדים" [הוספה בכת"י (שכז)]. ובנצח ישראל ר"פ ב [כ.] כתב: "כשאנו חוקרין ומעיינים בחפוש הנבראים כלם, תמצא סדר אחד, לא יצאו מסדרם, ולא ישנו את חוקם, שהדומה מוליד את הדומה; כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם. וכל הצמחים כלם, מזרע חטים לא יצא שעורה". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג.].

(190) כמו שאומרים בהגדה "'ויוצאנו ה' ממצרים' [דברים כו, ח], לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו".

(191) אין כוונתו לדבריו שכתב כאן, כי אז לא היה קורא לזה "למעלה", אלא היה אומר "כמו שאמרנו". אך כוונתו לדבריו למעלה פ"מ [עח.], שכתב: "'וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן וגו'" [שמות יג, כא]. כיון שיצאו ממצרים, ראוי שילך הקב"ה בעצמו לפניהם לנחותם בדרך להביאם אל הארץ. כי אם היתה ההוצאה על ידי השם יתברך, ומה שהביאם אל הארץ על ידי הטבע ומנהגו של עולם, דבר זה אי אפשר. ודבר זה יתבאר לך בפירוש אצל 'ואילו לא הוציא הקב"ה וכו'', כי אין מעשה אחד לשני פועלים... וכמו שהוא מבואר לשם. ולכך כיון שהיתה ההוצאה בשביל להביאם אל הארץ, והיה הוא יתברך בעצמו פועל ההוצאה, ולפיכך היה הכל, גם ההבאה, על ידי הקב"ה, והיה הולך לפניהם יומם ולילה, והקיפם בעננים שיהיו נשמרים, כל זה מפני שאין מעשה אחד לשני פועלים".

(192) פירוש - תוצאות הפעולה ["הפעל"] הן בהתאם לפועל, וכמו שאמרו חכמים [ב"ק ב.] "תולדותיהן כיוצא בהן", ותולדות אדם הן אדם כמוהו, ותולדות שור הן שור כמוהו, וכמו שביאר.

(193) פירוש - לא רק התוצאה אצל מקבלי הפעולה היא לפי ענין הפועל [אדם מוליד אדם, ושור מוליד שור], אלא הפעולה עצמה היוצאת מן הפועל היא לפי ענין הפועל, שנמשך מהאש פעולת יובש, וכפי שמבאר והולך. ולמעלה פ"ה [עדר.] כתב: "עד שתהיה הפעולה, הנמשכת מן הפועל, הוא השם יתברך, יש בה הכל, כמו שהפועל יש בו הכל במה שהוא אחד".

(194) לשונו למעלה פכ"ה [תו:]: "כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". והרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב] כתב: "טבע האש חם ויבש".

(195) לשונו למעלה פל"ו [תרמו.]: "לא ימשך מדבר שהוא אחד רבוי פעולות. כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת, לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר". וזהו משל נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "כל פעולה היא מתייחסת אל הפועל; כי החמימות, אשר הוא פעולת האש, מתיחס אליו. וכן הקרירות מתייחס אל המים, אשר פועלים הקרירות. וכן בכל הדברים מתיחסות הפעולה אל הפועל". ובנצח ישראל פ"ג [מא:] כתב: "אי אפשר שיושפע מן האש דבר שהוא חלופו, רק האש פועל חמימות, והמים פועלים קרירות, ולא תמצא שיהיה דבר אחד פועל שני דברים מתחלפים, כך אי אפשר שיבואו דברים מתחלפים מן אשר הוא אחד". ובביאור משנת "כל ישראל", בהקדמה לדר"ח [פז:], כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל" [ראה בסמוך הערה 201]. ובנר מצוה [טז.] כתב: "כי תמיד מתחייב ונברא מן הפועל דבר שהוא מתיחס אל הפועל; כי מתחייב מן האש שהוא חם, וכן הקרירות מתחייב מן הפועל שהוא קר, וכן כל הפעולות הבאות מן הפועלים כל אחת היא מתיחסת אל הפועל". וכן הוא בח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז.]. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 149, פ"ה הערה 116, פכ"ט הערה 5, פ"ל הערה 64, פל"ו הערות 12, 14, הערה הבאה, להלן פנ"ה הערה 77, ופ"ס הערה 75.

(196) כוונתו לדעת החוקרים. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצד:]: "ידוע כי הפועל שהוא אחד, יבא ממנו פעולה אחת, ודבר זה הסכימו עליו הכל... כי הפעולה מתיחסת ודומה אל הפועל, ודבר זה הסכימו עליו הכל, כמו שנמצא בדבריהם שהאריכו בזה". וכן הוא בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:]. ובדר"ח פ"ד מי"ז [שנו.] כתב: "כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש

לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות, וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו". ומטבע הלשון "התבאר בראיות ברורות" מורה בפשטות על החוקרים. והמו"נ [ח"ב פכ"ב] הביא דעה זו בשם "אריסטו, ומכל מי שנתפלסף" [הובא למעלה פל"ו הערה 14]. וראה להלן הערה 259, פנ"ה הערה 25, פנ"ז הערה 114, ופ"ס הערה 75.

(197) להלן ר"פ נה סיכם את הטעמים השונים שכתב בפרק זה [לבאר מדוע יצ"מ יכולה להעשות רק ידי הקב"ה]. והטעם הזה סיכם כך: "כבר אמרתי הטעם למה לא היתה הוצאה לישראל כי אם על ידי השם יתברך... כי כאשר ראינו שהשם יתברך הוציא אותם בעצמו, מוכרח שלא היה אפשר שתהיה ההוצאה על ידי מלאך, שאם כן לא היה הפועל מיוחד".

(198) וכן כתב למעלה [לאחר ציון 126]: "אחר שהיה הקב"ה בעצמו מוציא אותם, אם היה אפשר ההוצאה על ידי אחר, לא היה הוא מוציא אותם בעצמו". והביאור בדבר הוא כדבריו כאן, שאם מלאך היה יכול להוציא את ישראל ממצרים, לא היתה ההוצאה מיוחדת להקב"ה, ומדוע שהקב"ה יעשה דבר שאינו מיוחד אליו. ולמעלה הערה 127 הוקשה ממאמר חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה; רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד". הרי אע"פ שגבריאל היה יכול להציל את אברהם ["ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש"], עם כל זה הקב"ה הצילו משום ש"נאה ליחיד להציל את היחיד". וא"כ מדוע א"א לומר כן גם ביחס ליצ"מ. וכן בהגש"פ הוצאת מכון מהר"ל [הערה 72] הקשו "דהרבה דברים מצאנו שגם הקב"ה עושה וגם מלאך, כדוגמת רפואה, דכתיב [שמות טו, כו] 'כי אני ה' רופאך', ומצינו שהמלאך רפאל מרפא חולים". וראה להלן הערה 203 בישוב שאלה זו.

(199) בראשית יח, ב "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וגו'", ופירש רש"י [שם] "והנה שלשה אנשים - אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות". ובגו"א בראשית פי"ח אות יא [רצה:] כתב: "טעם הדבר שענין המלאך הוא השליחות, ולכך נקרא 'מלאך' לשון שליחות, ושמות המלאכים הוא לפי השליחות שנשתלחו, לכך אם מלאך אחד עושה שתי שליחות, היה מלאך אחד שני מלאכים". ושם אות יד [רצו:] כתב: "[רפאל שריפא את אברהם] הלך משם להציל את לוט [רש"י בראשית יח, ב]. וקשה, והלא אין מלאך

אחד עושה שתי שליחות... ונראה כי מיני השליחות הם ג', שלא יוכל האחד לעשות שליחות חבירו; האחד, הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני, לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי, כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה [בראשית יא, ל] בן, היה מלאך אחד. ולהפוך את סדום, היה מלאך אחר, שהוא אבוד וכליון לגמרי. ולרפאות את אברהם שיוכל לחיות, הוא מלאך אחר, שזה אין טובה ואין רעה, רק שיהיה עומד קיים כמו דרך העולם. ומפני שאלו דברים אינם זה כמו זה, ולפיכך אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, שאין זה שייך לשליחתו של זה. ולפיכך המלאך שריפא את אברהם הלך להציל את לוט, מפני שהצלה גם כן היא עמידת האדם בחייו, ואינו חסד ואינו גם כן אבוד וכליון". ובאור חדש פ"ה [תתסט:] כתב: "כי המלאך אחד אין עושה שתי שליחות, כמו שהיה זה אצל אברהם, שהיו ג' מלאכים, בשביל שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות... כי אצל אברהם היו שלשה מלאכים מפני שהשליחות אינו זה כזה... וכמו שבארנו שם ענין אלו ג' המלאכים, שהם כנגד ג' מדות שבהם השם יתברך מנהיג את העולם; דין וחסד ורחמים, כמו שהתבאר שם". ולמעלה פ"מ [עט.] כתב: "כי אין מעשה אחד לשני פועלים, כמו שאמרו ז"ל 'אין שני מלאכים עושים שליחות אחת'". וכן הוא בח"א לב"מ פו: [ג, נ.]. ובפחד יצחק שבועות, מאמר ד אות ז, כתב: "'מלאך' פירשו שליח [ספר השרשים לרד"ק שורש לאך (ראה למעלה פמ"ד הערה 34)], והאישים העליונים נקראים 'מלאכים' מפני שמלבד שליחותם אין להם כלום. 'אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות' [ב"ר נ, ב], מפני ששליחותו זוהי מציאותו, ואי אפשר לה לבריה אחת שתהיה יותר מבעלת מציאות אחת. ועל דרך זה היא ההבנה במאמר חז"ל [חגיגה יד.] שישנם מלאכים האומרים שירה רק פעם אחת, וגוועים. כלום יש מיתה במלאכי מרום... אלא שאין להם למלאכים שום קיום אחר מלבד שליחותם, וברגע ששליחותם נגמרת הרי זה ממילא הפסק מציאותם" [ראה למעלה פל"ו הערה 112, פ"מ הערות 29, 70, פמ"ד הערה 34, להלן פס"א הערה 86, ופס"ב הערה 73].

(200) לשונו בגו"א בראשית פי"ח אות יא [רצה:]: "וכן בעצמו אם שני מלאכים עושים שליחות אחד, יהיו שני מלאכים מלאך אחד, אחרי שעיקר עצמות המלאכים השליחות, שלזה הם נבראים לעשות שליחות בוראם". ושם המשיך לבאר טעם שני, וכלשונו: "ויש מפרשים [פענח רזא (בראשית מד:)] מפני שאין זה כבודו של מקום שיהיה משתמש במלאך אחד שני דברים, כאילו היה חסר שלוחים, ונאמר [איוב כה, ג] 'היש מספר

לגדודיו'. ואין שני מלאכים עושים שליחות אחד, שהיה זה נראה כאילו מבלתי יכולת שיהיה מלאך אחד עושה וגומר השליחות".

(201) אודות שאי אפשר שדבר אחד יהיה שייך לשני דברים מחולקים, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שנח:], וז"ל: "וזה כי כל דבר שהוא בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין לו שייכות אל הנבדל מן הגשמי, מפני שחלקו בעולם הגשמי בלבד, ואין דבר אחד שייך לשני דברים שהם מחולקים. כי העולם הזה הגשמי מחולק ונבדל מן עולם הבלתי גשמי... ולכך מאחר שהדבר ברור אצלנו כי לישראל מיוחד הבלתי גשמי, איך נאמר שיהיה עיקר חלקם בעולם הזה, עד שיהיו ישראל ברוב הזמן בעולם הזה בממשלה ובגדולה. ומי שישאל דבר זה, לא ידע בנמצאים ובמדריגתם, וההבדל שלהם מה שהוא שייך לנמצאים". ושם פי"ז [שפב:] כתב: "כי אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכב.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שאם כן יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע כי דבר זה אי אפשר". ושם פס"ב [תתקעב:] כתב "לא תמצא דבר אחד שהוא טוב לשני דברים מתחלפים" [הובא למעלה פכ"ב הערה 122, ופ"מ הערה 74].

(202) מציון 130 ואילך.

(203) נראה על פי דברים אלו ליישב את מה שהוקשה למעלה הערה 198, שמצינו פעולות שה' עושה וכן מלאכים עושים, וכמו רפואה, הצלת אברהם, ועוד. והוא, כי נתבאר כאן שיחס הפעולה לפועל הוא כפי יחס המלאך אל שליחותו, ומהותו של מלאך היא שליחותו [כמבואר בהערה 199]. נמצא שמדובר דוקא בפעולה שהיא עצמו ומהותו של הפועל, שעל כך אמרינן שפעולה כזו כאשר היא באה מהקב"ה, אין מלאך יכול לעשותה. וכן מדוייק מלשונו בביאור משנת "כל ישראל", בהקדמה לדר"ח [פז:], שכתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, **כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל**" [הובא למעלה הערה 195]. הרי שאיירי רק בפעולות שהן "עיקר ועצם פעולת הפועל", ולא בכל פעולה של הפועל. לכך, פעולות שאינן "עיקר ועצם פעולת הפועל" של הקב"ה, כמו רפואה והצלה [שאין בהן יציאה לפעל הגמור], בזה אף מלאכים יכולים לעשותן. אך פעולות שהן מיוחדות לגמרי אל הקב"ה [כמו היציאה לפעל הגמור], בזה אמרינן "אני ולא מלאך".

(204) יבאר טעם שלישי מדוע יצ"מ יכולה להעשות רק על ידי הקב"ה. ועד כה ביאר שההוצאה לפעל הגמור יכולה להעשות רק ע"י מי שהוא עצמו בפעל הגמור [טעמו הראשון]. וכן פעולה המתייחסת בעצם להקב"ה אינה יכולה להעשות על ידי זולתו

[טעמו השני]. ומעתה יבאר שיצ"מ כוללת כל הדורות, ולכך יכולה להעשות רק על ידי הקב"ה, שהוא יתברך כולל הכל. וראה להלן הערה 214.

(205) לשון ההגדה: "בכל דור ודור חיב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים... לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה, אלא אף אותנו גאל עמהם, שנאמר [דברים ו, כג] 'ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו'" [ראה למעלה הערה 187]. ולא כ"כ ברור מדוע מכנה זאת "בסוף ההגדה", כאשר זה נאמר לפני שתיית כוס שני. וכנראה כוונתו בסוף מגיד [כי סימני ההגדה הם: קדש, ורחץ, כרפס, יחץ, מגיד, רחצה, מוציא, מצה, מרור, כורך, שלחן עורך, צפון, ברך, הלל, נרצה], ומיד לאחר אמירה זו עושים רחצה. וראה להלן ר"פ סא.

(206) בכת"י [שכז] הוסיף כאן: "רצה בזה כי פועל השם יתברך הוא כולל, כך פעולתו כוללת לפי ערך הפועל. שהוא נקרא 'כולל הכל', לכך לא היו פעולותיו לשעה, לאותו דור בלבד, אלא אף אותנו גאל עמהם. ורצה בזה וכו'".

(207) פירוש הו"א זו - היציאה היתה בעצם רק לדור הראשון, אך ממילא נמשכה היציאה גם לדורות המאוחרים יותר. והולך להביא משל להמחיש הו"א זו.

(208) כן כתב גם לגבי המצריים, וכלשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [קג:]: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים... כי חלוק יש, כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שמות יד, י]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף... היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 164, פ"ה הערה 141, פי"ד הערה 110, פכ"ז הערה 20, פל"ד הערה 77, פל"ז הערות 17, 36, פ"מ הערה 295, ולהלן פנ"ח הערה 8].

(209) לשונו למעלה הקדמה שניה [עח:]: "יש לו [להקב"ה] יותר מעלה כאשר יפעל גם כן הטוב במקרה. שאם לא יפעל הטוב במקרה, לא היה פועל כללי, ויש לתת לו הכללות מצד שהוא פועל הכל, ואין חוץ ממנו... רק השם יתברך יכול ועושה ברצונו, ואין המלאך פועל כללי". ולמעלה פי"ח [קנב.] כתב: "כי השם יתברך מדבר עם אחד שהוא כולל, בעבור שהוא יתברך כלל המציאות". ולמעלה פי"ט [ריב:] כתב: "יתרו היה מוכן לעבוד כח קדוש, הוא אלקי האלקים כולל הכל... עד שנתגייר ובא לעבוד הקב"ה, שהוא כולל כל הכחות". ולמעלה פכ"ג [שלז.] כתב: "יותר מיוחד הסנה לגלוי השכינה, שהיא בכל מקום, וכאשר נגלה השכינה בסנה, מוכח שאין מקום מיוחד אל השכינה. אבל אם נגלה באילן חשוב, יש לחשוב שמציאות כבודו דוקא באילן חשוב זה. נמצא כי הסנה הוא דבר כולל ביותר, ואינו פרטי, ולכך ראוי שם גלוי שכינה". וכן כתב להלן פנ"ג ציון 64, ופנ"ה [יובא בסמוך הערה 213]. ולהלן ר"פ סז כתב: "שהוא יתברך, כמו שהוא גדול על הכל, כן יתברך כולל הכל, שזהו לו שבחו מיוחד, שהוא כולל הכל... ומה שהוא כולל הכל רצה לומר שהכל אצלו גדול וקטן בשוה, ואל הכל הוא פונה". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צג:] כתב: "כמו שהשם יתברך הוא הכל, ואין חוץ ממנו, כך ראוי הוא שהאדם שהוא נברא בצלמו הוא כולל כל עולמו, דהיינו שהאדם הוא בתחתונים, והכל נקרא עולמו עד הרקיע, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "ודוקא העשירי הוא קודש לה'... כי העשירי הוא המשלים לעשרה, שהם כלל, יש אל העשירי סגולה זאת שראוי לגבוה, שהוא יתברך כולל הכל" [ראה להלן פנ"ח הערה 27]. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.] כתב: "מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה [ע"ז ב:], אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני. אבל על ידי השם יתברך, שהוא כולל הכל, יש שלום, כי מצד השם יתברך שהוא משלים הכל הם אחד, וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקינים ככחם, ולבחורים כפי כחם, ולנערים כפי כחם [שמו"ר ה, ט]. וזה

מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג בו" [הובא למעלה פי"ט הערה 242, וש"נ, פכ"ג הערה 157, פכ"ו הערה 5, פל"ה הערה 50, פמ"ב הערה 115, פמ"ז הערה 119, ולהלן פנ"ט הערה 18]. וראה בסמוך הערה 213, להלן פנ"ג הערה 64, ופנ"ה הערות 78, 96.

(210) לשונו בכת"י [שכז]: "כאשר היה פעל היציאה נמשך מן השם יתברך, כמו שהוא יתברך כולל הכל, ראשית ואחרית, כך פעולותיו מתיחסות אליו, שפעולתו פעולה כללית בכל הדורות". ועוד אודות שמחמת שהקב"ה כולל הכל, לכך הוא נצחי וכולל את כל הדורות, כן כתב בנתיב העבודה פ"ח [א, קא.], וז"ל: "כי מפני שהוא אחד, כולל הכל בלתי סוף. שאם לא היה כולל הכל, רק חלק, היה קץ וסוף לדבר שהוא חלק בלבד. וכיון... שהוא כולל חלקי הקצות המחולקים, בזה הוא הכל, ובמה שהוא יתברך הכל, הוא כולל נצחי בלתי סוף אליו".

(211) "לשעבוד זה" [הוספה בכת"י (שכז)]. ויש להבין, מדוע אם הקב"ה כיון לגאול גם את הבנים אזי אי אפשר שהבנים יחזרו להשתעבד, אך אם לא כיון אל הבנים אפשרי שיחזרו להשתעבד. ויש לבאר זאת על פי מאמר חכמים [חולין ס.] "אלקא דידן מיהב יהיב, משקל לא שקיל ["הטובה משנתנה" (רש"י שם)]". ובאור חדש פ"א [שסד.] כתב: "השם יתברך אחר שנתן דבר מה לאדם, אינו חוזר ונוטל ממנו" [ראה למעלה פ"ז הערה 63, פכ"ב הערה 97, ופ"מ הערה 76, שנקודה זו התבארה שם]. לכך הואיל והיציאה היתה מכוונת גם אל הבנים, אי אפשר שהבנים יחזרו להשתעבד, כי "אינו חוזר ונוטל ממנו". אך אם היציאה לא היתה מכוונת אל הבנים, אפשרי שיחזרו להשתעבד, כי אין זה "חוזר ונוטל ממנו".

(212) "לפיכך אמרו שאף הדורות הבאים הוציאו עמהם" [הוספה בכת"י (שכז)]. וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רפח:], וז"ל: "לכן אמר בפרשת אתם נצבים [דברים כט, יג-יד] 'ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת כי את אשר ישנו פה וגו''. ומעתה איך אפשר שיכרות ברית עם אשר לא נולדו עדיין, ואינם בעולם. אבל הדבר ברור, לפי שכרת ברית עם אברהם מצד שהוא התחלת האומה בכלל, וכן בישראל הוא אומר [דברים כט, יג-יד] שאין כורת ברית עמהם מצד שהם פרטים, אלא רק מצד האומה, דהיינו שם ישראל. ודבר זה כולל אותם שהם עתה לפניו, וכן אותם שנולדו אחר כך, שכולם שם אומה ישראלית עליהם". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא:] כתב: "התורה ראוי הוא אל תולדות האדם שהם כלל המין... כי הפרט במה שהוא פרט בודאי... יש בו קצת שנוי במה שהוא פרט... ואין התורה רק אל הכלל במה שהוא כלל". **הנה העמיד**

כאן "התמידים וכוללים" לעומת "לפי שעה ופרטיים", לאמור שהכלל הוא תמידי ולא משתנה [לכך יצ"מ היא לכל הדורות כאחת], לעומת הפרטי שהוא לפי שעה ומשתנה. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מ"י [שיז.] כתב: "ודבר זה ידוע, כי היחיד והפרטי אין כחו כמו מי שהוא כלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר, יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים". ושם פ"ב מ"ב [תקלד.] כתב: "כמו שהכללים הם עומדים לעד, ואין הכלל, שהוא הצבור, נחשב כמו הפרט, שהפרטים הם החולפים ומשתנים, אבל הכלל עומד לעד. אפילו אם זה הצבור שהיה עוסק עמו גם כן עבר וחלף, מכל מקום שם 'צבור' עליהם, שהוא הכלל, שהכלל מקוים ועומד במה שהוא כלל. ולפיכך אמר [אבות פ"ב מ"ב] 'וצדקתן עומדת לעד', כלומר שיש לו זכות גדול, כיון שעושים טוב עם הצבור, שהוא הכלל, אשר הכללים מקויימים לעד". ושם פ"ה מי"ח [תכז.] כתב: "מפני זה תבין כי המאמר שאמר [שם] 'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע. ולפיכך אמר ש'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה. כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות... כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי כמו שהוא שייך לאדם הפרטי, כי בשביל שזיכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו שיהיה השתנות אליו... וכבר התבאר כי הכללי אין שנוי בו, ולפיכך כאשר היה מזכה את הרבים, והתחבר אל המדריגה העליונה הזאת שאין בה שנוי, כמו שהוא ענין הרבים, אין חטא בא על ידו" [הובא למעלה פל"ח הערה 66]. ובתפארת ישראל פי"ז [רסו.] ביאר לפי"ז מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "איך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב, כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב, רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא כי מפני כי... מספר ששים שהוא מספר כללי. ובחלק יש שנוי, לא בדבר שאינו חלק" [הובא למעלה פי"ח הערה 49]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שסא.], ושם הערה 286. וצרף לכאן ש"אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"לית צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], ואין טומאה בצבור [פסחים

עז.]. הרי מוכח שהכללים הם עומדים. וראה למעלה פל"ח הערה 78, פמ"ג הערה 212, ולהלן פס"א הערה 163.

(213) כי כל הכחות הם פרטיים, מלבד הקב"ה. וכן כתב להלן פנ"ה [לאחר ציון 77]: "לא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך, כי כל המלאכים זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל... וזה כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל. והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים... ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי". ובנצח ישראל פנ"א [תתיח:] כתב: "השם יתברך כולל הכל, דין וחסד. ולא כמו המלאכים, שהממונה על חסד אינו ממונה על דין, והממונה על דין אינו ממונה על חסד, והוא יתברך כולל הכל. והוא יתברך נותן לה [לירושלים] מעלה כוללת, שתהיה כרכא דכולא בה". וראה למעלה הערה 209, להלן פנ"ג הערה 64, ופנ"ה הערה 78.

(214) שהוסיף שם שלשה טעמים [בנוסף לשלשה שהזכיר כאן (כמלוקט למעלה הערה 204)], ואלו הם: (א) ה' רצה בישראל שיהיו לו לעם ולעבדים, וזה דבר מיוחד לה' ומגיע לו יתברך, ולכך ה' פעל זאת בעצמו. (ב) הפועל יכול לפעול דבר שהוא תחת מדריגתו, ולכך מן הנמנע שמלאך יפעל את מדריגת היציאה, שהיא כמו מדריגת המלאכים. (ג) ישראל היו תחת רשות מצרים, ותחת מלאך של מצרים, ואין מלאך אחד נוגע ברשות מלאך אחר. ולהלן ר"פ סא כתב: "כי השם יתברך הוא שהוציא האבות והבנים יחד, ולפיכך אמר 'לא את אבותינו בלבד גאל אלא אף אותנו'. ורצה לומר, בודאי מצד המקבל, שהוא הדור, יראה כאילו הוא היה היוצא, מבלי שיביט אל אחרים. אבל מצד הקב"ה, שהוא פועל הגאולה, הוציא הכל ביחד. ופירוש דבר זה, שהקב"ה הוא גאל את ישראל בכללות שלהם, כי כאשר גאל הקב"ה את ישראל, היתה הגאולה לשם כלל ישראל, שלא יהיו ישראל ברשות מצרים, ולפיכך היתה הגאולה לבנים כמו לאבות, ואין חילוק. שאילו היה רוצה הקב"ה שיהיו נגאלים הדור שיצאו ממצרים, ואליהם בלבד הביט, אז היתה הגאולה אל אותו הדור בלבד. אבל הקב"ה היה רוצה לגאול את ישראל בכלל, ושם 'ישראל' בשוה על כל ישראל, ולפיכך אף אותנו גאל עמהם".

(215) "ואפילו כלנו חכמים, כלנו נבונים, כלנו זקנים, כלנו יודעים את התורה" [הגדה של פסח]. ולקראת סוף הפרק [לאחר ציון 260] יביא גירסא שלא אומרים "כלנו זקנים".

(216) כך תוקן בסוף ד"ר [כמצויין במדור שינויי נוסחאות]. ואולי צ"ל "א'" [שפירושו הראשון].

(217) כפי שכתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [קח:] כתב: "הם שני הפכים בנושא אחד, ולא יתקבצו יחד". ולמעלה פמ"ז [תמ:] כתב: "ההפכים, במה שהם הפכים, אין להם שייכות זה אל זה כלל". ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסד:] כתב: "הנמנע הוא לקבץ שני הפכים בנושא אחד, ודבר זה לא יצויר בחכמה והשגה כלל". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד". והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא". והמו"נ [ח"א פע"ה] כתב: "שיצורפו שני ההפכים יחד בעת אחת ונושא אחד, גם זה בטל... שיהא הגוף הזה חם קר ביחד". ובספר הנפש לרבי שם טוב בן יוסף פלקירא, פרק יד, כתב: "מושכלות הראשונות בדעתנו, כמו הכל גדול מן החלק [ראה הערה הבאה], ושההפכים לא יתקבצו בדבר אחד". והמלבי"ם [ישעיה מ, יד] כתב: "כבר הוסכם מן הפילוסופים כי נמצאו מושכלות ראשונות נטע ה' בטבע האדם, אליהם תכלה כל דרישה וחקירה, כמו המושכל שא"א לקבץ שני הפכים בנושא אחד, הוא נטוע בטבע האדם, והוא יסוד לכל מחקר עיוני, קראוהו בעלי ההגיון 'חק הסתירה', אשר אפשר לבארו, ולא לבררו במופת... וזה הנקרא דעת הטבעי, נטעו ה' בשכל האדם". וזהו לשונו כאן שכתב "כמו **שידע האדם** ששני הפכים לא יתקבצו וכו'", שהוא נטוע בטבע האדם. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 210, פ"ד הערות 10, 136, פ"ה הערות 96, 98, פי"ב הערה 37, פט"ו הערה 123, פט"ז הערה 83, פי"ח הערה 84, פי"ט הערה 59, פכ"ב הערה 77, פכ"ז הערה 5, פל"ג הערה 29, פ"מ הערה 124, פמ"ב הערה 108, פמ"ג הערה 157, פמ"ו הערה 126, פמ"ז הערה 72, להלן פנ"ד הערה 71, ופנ"ט הערה 80.

(218) כן כתב הרמב"ם בספר מלות ההגיון [תחילת שער שמיני]: "המשפטים אשר יוודעו ולא יצטרך אל ראיה על אמתתם... המושכלות הראשונות, כידיעתנו כי הכל גדול מן החלק". ובספר העקרים מאמר ראשון פי"ז כתב: "המושכלות הראשונות, כידיעתנו שהכל גדול מהחלק, ושהדברים השוים אל דבר אחד בעינו הם שוים, ושהחיוב והשלילה אינם צודקים יחד". והמשך חכמה [דברים ל, יא] כתב: "וגם במושכלות נתן לו

מושכל ראשון, וזה בשכל האנושי, כי חקוק בלבבו אשר הכל יותר גדול מהחלק... ימצא האדם בצורת נפשו חקוק בלא לימוד". ובספר הברית [ח"א מאמר יט, והאדם ידע, פרק ה] כתב: '"מושכלות הראשונות', והם הדברים הנודעים לכל אדם, אפילו לטף ונשים, ולא יצטרך על אמיתתן לא מופת ולא ראיה ולא קבלה ולא חוש, אבל הוא מוטבע בטבע האנושי שידעם, ולא ישער מאין הגיע לו זה. כמו שנודע לכל אדם שהכל גדול מהחלק אשר בו, כלומר שהדבר השלם הוא יותר גדול מחציו, או מאחד מחלקיו, וכדומה לזה".

(219) הרמב"ם בספר מלות ההגיון [תחילת שער שמיני] כתב: "המושכלות הראשונות... וכי השנים מספר זוגי, ושהדברים השוים לדבר אחר בעינו, כולם שוים". והריב"ש בתשובותיו [סימן תלח] כתב: "ידיעת המושכלות הראשונות, כמו שהכל גדול מן החלק, ושהזוג כפל הנפרד, ודומה לזה", והובא בדר"ח פ"ג מי"ז [תמ.].

(220) לשונו למעלה פכ"ט [תקב:]: "חכמה מתיחס לאברהם, מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו... ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלד:]: "החכמה כמשמעו, אשר הוא חכם ומשכיל בדברים אשר הם בעולם... החכמה אינו רק השגה, מה שמשיג נקרא 'חכמה', אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו". ובנתיב התורה פי"ד [תקמ.] כתב: "כל דבר שישיג נקרא חכמה" [ראה להלן ציונים 256, 263]. ובח"א לע"ז יט: [ד, מט:] כתב: "החכמה היא כנגד מקרא, שאין זה רק התחלת חכמה". ונאמר [איוב לח, לו] "מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה", וכתב על כך בספר העקרים [מאמר ראשון פט"ז] בזה"ל: "קרא 'בטוחות חכמה' למושכלות הראשונות, שהם יסודות החכמה, לפי שעל ידם האדם יהיה בטוח שישיג הידיעה, וזולתם לא יהיה אפשר שתושג. ו'שכוי' קרא את השכל האנושי הממציא דרך ההקש להוציא התולדה מן ההקדמות, שזה נקרא בלשוננו בינה, כמו שאמרו [חגיגה יד.] 'נבון' זה המבין דבר מתוך דבר". ובליקוטי מאמרים [אות טז] כתב: "חכמה הוא מה שלמד מזולת, או מושכלות ראשונות". וראה הערה הבאה. **וצרף לכאן** דבריו בתפארת ישראל פמ"ח [תשנז.], שכתב: "כלל הדבר, כאשר הדבר רחוק אצל האדם, ומשיג אותו על ידי דבר אחר, נקרא זה 'שאמר לו כך וכך'. אבל כאשר הדבר קרוב בהשגת האדם, והוא אליו כמו מושכל ראשון, יקרא זה 'שרואה הדבר'... ובכמה מקומות כאשר יראה דבר אחד אל האדם יאמר 'רואה אני את דבריך', כאשר הדבר הוא קרוב לקבל". הרי שמושכל ראשון נקראת ראיה. וידוע הוא שהחכמה מתייחסת לראיה והבינה לשמיעה ["ראיה בחכמה שמיעה בבינה" (ביאור הגר"א על תקו"ז, תיקון יא)], לכך מובן שמושכלות ראשונות נקראות "חכמה", כי

שתיהן [חכמה ומושכלות ראשונות] נקראות "ראיה". **אך קשה**, כי הריב"ש [סימן תלח] כתב: "קרא 'דעת' ידיעת המושכלות ראשונות". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמא.] דחה את דבריו בזה"ל: "לפרש הדעת 'מושכלות הראשונות', דבר זה אין נראה בשום אופן, שהכתוב אומר [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת', ומה מעלה יש במושכלות הראשונות, שנמצאים אצל כל אדם ואדם". ולפי דבריו כאן [שמושכלות ראשונות נקראות "חכמה"] גם כן יקשה כנ"ל, שהרי הפסוק משבח את בצלאל בחכמה ["ואמלא אותו בחכמה"], וזהו מושכלות ראשונות, ותיקשי גם לדידיה "מה מעלה יש במושכלות הראשונות, שנמצאים אצל כל אדם ואדם". וי"ל בזה.

(221) כמו שכתב בדובר צדק [קונטרס נר המצוות מצות עשה א]: "כמו שקיבלתי... חכמה הוא מושכל ראשון, ובינה מושכל שני". והבני ישכר [מאמרי חדש ניסן, מאמר ד] כתב: "כי מוח החכמה הוא מושכל הראשון, משכיל על דבר. ומוח הבינה הוא מושכל שני, המתבונן דבר מתוך דבר". וראה הערה קודמת.

(222) כן כתב רש"י [דברים א, יג]: "ונבונים - מבינים דבר מתוך דבר. זהו ששאל אריוס את רבי יוסי, מה בין חכמים לנבונים. חכם דומה לשולחני עשיר, כשמביאין לו דינרין לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, יושב ותוהה. נבון דומה לשולחני תגר, כשמביאין לו מעות לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, הוא מחזר ומביא משלו". ורש"י [משלי א, ה] כתב: "ונבון - מוסיף על ידיעת חכם, שיודע להבין דבר מתוך דבר, ומוסיף על שמועתו". וכן חזר וכתב רש"י [משלי ד, ז]: "ראשית חכמה קנה חכמה - תחלת חכמתך למוד מאחרים, קנה לך שמועה מפי הרב. ואח"כ 'בכל קנינך קנה בינה', תתבונן בה מעצמך להשכיל הטעמים דבר מתוך דבר". ובדר"ח פ"א מ"א [קמג:] כתב: "תמצא בני אדם שהם טועים בחכמה, שסברתם הפך הסברא האמיתית. ויש בני אדם אף כי יש להם סברא ישרה ונכונה, וכאשר הם באים להבין דבר מתוך דבר על ידי פלפול, יש להם חסרון. והראשון נקרא 'חכמה', שהוא סברת הלב. והשני הוא הפלפול, ונקרא 'בינה', שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול". ושם פ"ב מ"ז [תרכה.] כתב: "הוא מרבה להעמיק בתורה ולהיות מבין דברי תורה דבר מתוך דבר, ודבר זה נקרא 'נבון'". ושם פ"ג מי"ז [תלד:] כתב: "והבינה הוא מעלה יתירה מזאת, שהוא מבין דבר מתוך דבר, וכדאיתא בספרי [שהביא רש"י בדברים א, יג]... הרי לך כי יש הפרש בין חכם והנבון; כי החכם הוא בעל סברא, שעומד על הדבר שהוא לפניו. והנבון הוא כמו המפולפל, שמוציא דבר מתוך דבר. ולפיכך הוא מדמה אותו לתגר, אף על גב שאין לו, מביא ממקום אחר. וכך הוא הנבון, מוציא הדברים ממקום אחר". ושם פ"ה מכ"א [תקד.] כתב: "התלמוד הוא בינה,

שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:] כתב: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה', מלשון 'בן', כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "כי העוסק בתורה, שהוא מתרומם ומתעלה מעלה מן העולם הזה, זוכה לבינה, שזה עוד מעלה יתירה ממה שאמר שזוכה לתורה. כי בינה הוא שמבין דבר מתוך דבר, לא השגת התורה מה שהוא לפניו בלבד, רק אף הבינה". וכן הוא בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ובדרוש על התורה [יח.] כתב: "כי החכמה מובנה פשוט, שמשיג הדבר בשלמות עם כל מה שיצטרף אליו. והתבונה הוא המבין ומוליד דבר מתוך דבר, כידוע שזהו ענין הנבון, שמוציא דבר מתוך דבר". וראה להלן ציון 258.

(223) לכאורה היה צריך לומר שהידיעה השלישית היא דעת, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קמג.]: "חלקי החכמה הם שלשה, והם; חכמה ובינה ודעת, שהם נזכרים בכל מקום בכתוב... ואלו ג' דברים הם כנגד החכמה ובינה ודעת, שנזכרו בכל מקום". ולאחר שהזכיר כאן חכמה ובינה, היה מתבקש שהמעלה הבאה תהיה דעת. ואכן להלן [לאחר ציון 260] מביא גירסא המשמיטה את "כולנו זקנים", ומשבחה כי אז יש התאמה בין שלשת הדברים שהוזכרו [חכמים, נבונים, ויודעי התורה] לחכמה בינה ודעת. אך יש להבין לגירסא של "כלנו זקנים", מדוע לא הוזכרה כאן דעת, אלא הוזכרו מעלת הזקנים ומעלת "יודעים את התורה". ונראה, שלפי גירסא זו אין אנו עוסקים בחלקי החכמה שיש [כי אז היה מזכיר גם דעת], אלא באופנים שעל ידם נקנית הידיעה לאדם, כלומר המקורות שמהם אדם שואב את ידיעותיו. ועל כך מבאר שיש ארבעה מקורות לכך: המושכלות ראשונות, המושכלות השניות [שהן באות ע"י הבנת דבר מתוך דבר], הנסיון, והתורה שבאה ממקור נאמן [כמו שיבאר]. ובחלוקה זו אין מקום לייחד את הדבור על דעת, כי אין הדעת מקור לקבלת מידע חדש לאדם, אלא העמקה וחבור לידיעות שכבר נמצאות אצלו זה מכבר. ודיוק לשונו מורה שלכוונה זו מטין דבריו.

(224) אודות ש"לנסיון צריך זמן רב", כן נתבאר בספר לתורה ומועדים [לגרש"י זווין], ר"פ חיי שרה [עמוד 34], וז"ל: "'זקן' פירושו 'זה קנה חכמה' [קידושין לב:]. אבל בעצם במלה 'זקן' יש רק 'זה קנה', ולא חכמה. זקן זהו שיש לו נסיון רב בחיים, וכל מה שעבר עליו, נשתרש הוא בהם, ו'קנה' אותם. מה שאין כן הצעיר, שכל מה שעבר עליו הוא לא ב'קנין' והשתרשות, ובנקל אפשר לו לדלג ולפסוח עליהם ו'להתחיל מחדש'. ושוב הדבר תלוי מה קנה אותו זקן; הזקן של התורה, הוא זה שקנה חכמה. אבל יתכן גם זקן שקנה דברים בטלים ושטויות, או גם רשעות. על זקן שכזה אמרו [קנים פ"ג מ"ו]

'זקני עם הארץ, כל זמן שמזקינין, דעתן מטרפת עליהן'. שהרי כל מה שיזקין יותר, הוא משתרש יותר ב'עם הארצות' שלו".

(225) כמו שאמרו חכמים [קידושין לג.] "רבי יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי. אמר, כמה הרפתקי ["מקראות וצרות וראו נסים הרבה ומופתים" (רש"י שם)] עדו עלייהו ["עברו עליהם" (רש"י שם)] דהני". ועוד אמרו חכמים [ברכות לט.] "אם חכמה אין כאן, זקנה אין כאן", ופירש רש"י [שם] "הלא זקן אני, והיה לו לשאלני". ורבינו יונה [משלי כג, כב] כתב: '"אל תבוז אמך' [שם], אע"פ שאין החכמה מצויה בנשים. 'כי זקנה' [שם]. ויש לה חכמת הנסיונות. על כן לא תבוז לה, כי תעיד לך על אשר שמעו אזניה וראו עיניה". והמאירי [אבות פ"ה מכ"א] כתב: '"בן חמשים לעצה' [שם], כלומר שעצתו ראויה. כי העצה אמנם צריכה שני דברים; אחד, מצד שכל האדם. ואחד, מצד שראה מנסיונות הזמן. כמו שאמרו חכמי המוסר [מוסרי פילוסופים שער א פ"י סימן 22] 'הימים יורוך חכמות'. וכשהגיע לחמשים, כבר ראה מן הנסיונות הרבה, ועדיין הוא בתוקף שכלו". והמלבי"ם [ויקרא יט, לב] כתב: "החכם על ידי השיבה, כמו שנאמר [איוב לב, ז] 'אמרתי ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה', שהזקנים אספו חכמה על ידי הנסיון ותולדות הימים". ובספר הברית [ח"א מאמר כ דרך האמונה פט"ז] כתב: "יותר בטוח דבר הנלמד על ידי מעשה ונסיון מהנלמד על ידי מחקר האנושיי, כאשר יאמרו הזקנים 'אין חכם כבעל הנסיון'". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקי:], ושם הערה 1158.

(226) לשון הפחד יצחק, שבת, מאמר יג [אות ה]: "הנה נמצאים לפנינו בחומש שני אופנים במציאות עדות; 'והוא עד או ראה או ידע' [ויקרא ה, א]. הרי לנו ראייה של עדות, וידיעה של עדות. וחכמים פירשו לנו ואמרו [שבועות לג:] 'ראה' - בפנינו הלוה לו. 'ידע' - בפנינו הודה לו. הרי דשמיעה מפי הנאמן היינו ידיעה, וראיה היינו מגע חושי עם הגופא דעובדא. ושוב אין אנו זקוקים בכאן אלא להעתקת לשונו של הרמב"ם בהלכות יסודי התורה [פ"ח ה"א]: 'משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות והמופתים וגו', אלא מפני שעינינו ראו ולא זר וגו', כמו שנאמר [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם'. ונמצא דכל התורה כולה שמענו מפי הנאמן, והיינו עדות דידיעה. ולעומת זאת נבואתו במעמד הר סיני 'עינינו ראו ולא זר', והיינו עדות ראיה".

(227) כמו שנאמר [במדבר יב, ז] "לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא". ובתפילת שחרית דשבת אומרים "ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו". וראה למעלה פ"מ [קטו.] בביאור הנאמנות של משה. ואודות התואר "נאמן", כך כתב בדר"ח פ"ו

מ"ב [מד.]: "יש עוד מדה שהוא נאמן, שאינו משנה ואינו משקר באמונתו". ובתפארת ישראל פ"י [קנט.] כתב: "אמר 'אמונת' [ישעיה לג, ו] זה סדר זרעים [שבת לא.]... וקרא זה 'אמונת', מפני שאין משנים פעלם, וכאשר זורע הארץ חטה, מגדלת מה שראוי לה לגדל, ואינה משנה מה שנפקד בתוך הארץ, כמו האדם שהוא נאמן, ומה שמפקידים הבריות אליו הוא מחזיר לבעליו" [הובא למעלה פ"מ הערה 213].

(228) אודות השגות הבאות דרך החושים [ראיה שמיעה וכיו"ב], הרמב"ם במו"נ חלק ראשון פרקים לא-לב הרחיב בזה.

(229) "לפי שיש בהם חכמה" [הוספה בכת"י (שכח)]. וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.], אך שם צירף את הידיעה המקובלת ["כולנו יודעים את התורה"] לזקנים ["זקן שהוא בעל קבלה" (לשונו שם)], וכלשונו: "הביא ראיה אשר אפשר לאדם להביא, והראיה אשר הוא באפשרי הם אלו; או שכך קבלה היא בידינו איש מפי איש ["זקנים"]. או שכך השכל נותן ומחייב, ודבר זה הוא הדעת ["חכמים"]. או שכן מתחייב מן הפלפול ומשא ומתן של פלפולי חריפתא, וזה נקרא שמבין דבר מתוך דבר ["נבונים"]. ואלו שלשה הם כנגד חכמים, וכנגד נבונים, וכנגד זקנים, ומשלשה אלו נקנית הידיעה, כמו שידוע".

(230) בכת"י [שכח] כתב כאן: "שנראה שמקדים לפני זה מדריגה אחת, והוא הקונה הידיעה מצד המוחש, ואין זה מדריגה חשובה".

(231) יש להעיר, איך נכלל בזה הידיעה שאדם קונה על ידי שמיעה מאחרים. ובמיוחד יש לשאול כן לפי מה שפירש רש"י [שמות לא, ג] "ואמלא אותו וגו' בחכמה - מה שאדם שומע דברים מאחרים, ולמד". ובארבעה דברים שהוזכרו כאן ["ואפילו כלנו חכמים (מושכלות ראשונות), כלנו נבונים (מושכלות שניות), כלנו זקנים (נסיון), כלנו יודעים את התורה" (לקבל מנאמן)] לכאורה לא נכלל בזה "מה שאדם שומע דברים מאחרים, ולמד". זאת ועוד, דמה שמיישב למעלה בקשר להשמטת ראיה [שאף בהמה רואה], לכאורה לא יועיל לגבי שמיעה מלמדת, שהיא לא שייכת אצל בהמה. ואולי זה נכלל ב"ידיעה נקנית מצד המקובלת, שמקובל אצלו מפי איש נאמן, ועליו סומך זאת הידיעה" [לשונו כאן].

(232) בא לבאר הסבר שני ל"חכמים, נבונים, זקנים, ויודעי התורה" שנזכרו כאן. ועד כה ביאר שארבעה דברים אלו הם כנגד ארבעה אופנים שבאמצעותם האדם קונה ידיעה. ומעתה יבאר שהם כנגד ארבע מדריגות שיש לידיעה, שככל שהידיעה נבדלת מהחומרי, כן היא בעלת מדריגה גדולה יותר.

(233) לשונו בנצח ישראל פל"א [תקצח:]: "האדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך, אבל האדם צריך למושכלות שלו להשיג בנמצאים. ולפיכך קרא שכל האדם 'טייעא' [ב"ב עד.], אשר הוא סוחר ישמעאל, אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה". ובתפארת ישראל פי"ח [ערה.] כתב: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים, ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו... וזהו ענין הטעייא, כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה. ולכך נקרא השכל 'טייעא', כי הטייעא גם כן הוא סוחר סובב ומקיף הארץ, וקונה הסחורה... כי שם 'חכם' על שם קנין החכמה... ולפיכך שם העצמי הראוי אל השכל הוא שם 'טייעא', שהוא סוחר, חוזר על הדברים שקונה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "ההוא טייעא סוחר ישמעאל, שהוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו. וכן נקרא הכח המשיג, לפי שהוא בעל משא ומתן בדברי חכמה עד שיקנה הדברים שהם בחוץ אליו. כי החכמה הוא קנין בכל מקום, כדכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ואמרו חכמים בפרק קמא דקדושין [לב:] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן' [ויקרא יט, לב], 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ולכך נקרא 'זקן', זה קנה. ומפני זה נקרא כח המשיג והקונה החכמה בשם הסוחר, המחזיר אחר קנין דברים להביא את הדברים אל עצם נפש המקבל. וכן קראו השכל 'שכל נקנה'. ואם כן כח המשיג נקרא 'קונה', וזהו הטייעא שהוא קונה". ובהמשך שם [ג, צח.] כתב: "השכל נקרא 'טייעא'... לפי שהטייעא בשביל שהוא משוטט ומסבב בכל מקום, עומד על הדברים. וכך השכל, מפני שהוא משוטט בכל הנמצאים, הוא עומד עליהם ומכירם" [ראה למעלה פי"א הערה 52, פמ"א הערה 49, ולהלן פנ"ג הערה 75].

(234) אודות שמעלת החכמה נקבעת בהתאם למעלת הנושא שבו עוסקת החכמה, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פ"י [קסא:] כתב: "אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא חכם מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן". ושם פי"א [קעז:] כתב: "מה שהאדם חושב כי כאשר עומד על מהות היסודות והצמחים ובעלי חיים, שקנה מדרגה גדולה, זה הוא בשביל שהדבר הזה נעלם מבני אדם, וחושב כאשר השיג ההשגה שאינה קלה, השיג לדבר גדול מאוד, להעלם ההשגה. ואין הדבר כך, שאם כן מי שהשיג השגה עמוקה בנגרות, שלא היו יכולים לעשות שאר בני אדם, יאמר גם כן בזה שהגיע לדבר גדול, וזה אינו... לכן במה שכל השגת החכמה הוא מצורף אל החומר אשר השיג בו, ואין זה מושכל גמור, שהרי

הוא נסמך אל החומר. ואף כאשר הוא משיג במלאכים, שהם נבדלים מן הגשמות, אי אפשר שלא יהיה אף למלאכים שום צירוף אל החומר... ולפיכך אף ההשגה במלאכים אינו שכל גמור פשוט שלא יהיה צירוף אל החומר. כי אף אם אינם בגוף, יש להם בחינה מה מצורפת אל הגוף" [ראה למעלה הערה 138]. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקלג:] כתב: "וכבר הארכנו בזה בזה כי חשיבות ומעלת ההשגה לפי מעלת הנושא, ובודאי בזה תולה הכל; שאם יטרח הרבה האדם ויחכם מכל בני קדם לעשות אומנות וחכמה כענין הרחיים הטוחנים, אף על גב שהיא חכמה אשר לא יחכימו בה כל בני קדם, אין ספק שאין נחשב דבר זה כנגד ההשגה הקטנה בצבא השמים. כי לפי מעלת הנושא של חכמה הוא החשיבות, כי אומנות הרחיים אין לו נושא חשוב". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "ובאולי תאמר כי כמה בני אדם משכילים לעשות מלאכתם ולא לעסוק בתורה. אין זה נקרא שכל גמור, רק שכל גופני. אבל השכל האלקי הוא בהשגת השם יתברך והשגת התורה וזה נקרא 'שכל'. אבל לא נקרא 'שכל' אותו אשר למד אומנות והנגרות, שאין זה שכל גמור, ונקרא שכל גופני. ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד". **ואמרו חכמים** [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנום", ובח"א שם [ב, קנג.] כתב: "נראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ולפיכך ראוי לו הגיהנם, כי הגיהנם דבק באדם מצד החומר... שהוא ההעדר דבק בחומר. ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה. ומאחר שעסק שלו בגוף החמרי, לא מצד הצורה כלל, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם. כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו. ומאחר כי כל ענין אומנות שלו בחומר, שהוא העדר הצורה, דביקותו בגיהנם, שהוא ההעדר, ואין לו שלימות כלל, והבן זה... כי הרופא שכל משא ומתן שלו בחומר ובגוף, שדבק בו ההעדר, ולכך קונה הדביקות בו, והוא בעל גיהנם" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 47, פ"י הערה 59, ולהלן פ"ס הערה 275]. וראה למעלה הערה 49, ולהלן הערה 251.

(235) כי הנבון הוא המוציא דבר מתוך דבר [כמבואר למעלה ציון 222], ועוסק במושכלות שניות [שם], ממילא המושכלות השניות האלו נובעות מהמושכלות הראשונות. ולמעלה [לפני ציון 48] כתב: "כי הידיעה היא נקנית מן המורגש אל המושכל". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמ:] כתב: "הבינה הם המושכלות שניות שמוציא האדם מן המושכלות הראשונות... ואמר אם אין... המושכלות הראשונות... מהיכן יוציא המושכלות השניות".

(236) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תלז.]: "הכתוב נותן החכמה לארץ, דכתיב [משלי ג, יט-כ] 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו'. ודבר זה מפני כי השמים יותר רחוקים מן הגשמי מן הארץ, ולפיכך ראוי לתת התבונה, שהוא יותר עמוק בחכמה, אל השמים. וכדכתיב גם כן [משלי כ, ה] 'מים עמוקים עצה בלב איש ואיש תבונות ידלנה'. הרי לך מבואר כי הבינה יותר שכלי, ולפיכך ראוי לתת החכמה אל הארץ, והתבונה אל השמים". וראה להלן הערה 257.

(237) אודות ששכלו של הזקן מתגבר והולך, כן כתב המורה נבוכים [ח"ג ס"פ נא]: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך... כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". ושם פ"ד מכ"א [תכג.] כתב: "כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי". וכן הוא שם פ"ה מכ"א [תקכא:], ויובא בהערה 252. וכן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:], ובנצח ישראל פט"ו [שסד:], ויובאו בהערה 248. ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". ובאור חדש פ"ב [תקמג.] כתב: "כאשר הוא בן ע"ה שנה ראוי לו החכמה יותר. וכבר בארנו הטעם כי האדם הוא בעל גשם עד שהוא זקן בימים, ואז הכחות הגשמיים מסתלקים ממנו, כאשר הוא נראה לעינים. וכאשר כחות הגשמיים מסתלקים, אז השכל הנבדל גובר יותר. ולפיכך כל זמן שיש כאן זקנה, גובר כח השכלי יותר". ושם באור חדש הוסיף הסתייגות אחת, וכלשונו: "ומכל מקום כאשר הוא זקן לגמרי, והוא חלש, אין לאדם השכל כל כך, שהחולשה של הגוף מבלבל את שכלו, עד שאין לו השכל בשלימות". וראה שם הערה 334. ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל, זה קם. שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תקי:], דר"ח פ"ו מ"ט [רצ:], נתיב התורה פי"א [תמה:], נתיב הצדק

פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], ח"א לקינים פ"ג מ"ו [ד, קנא.], דרוש לשבת תשובה [פב:], ועוד. **ואמרו חכמים** [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 337, פ"ד הערות 79, 80, 88, פי"א הערה 34, פי"ב הערה 29, פכ"ב הערות 78, 80, פ"מ הערה 271, פמ"א הערה 60, ובסמוך הערה 248.

(238) פירוש - לא רק ששכלו של הזקן מתגבר והולך [כפי שנתבאר בהערה הקודמת], אלא ששכלו נעשה נבדל לגמרי מהגוף, עד שיש בידו להשיג דברים אלקיים נבדלים לגמרי. ובכת"י [שכח] כתב משפט זה כך: "אז יתחדש על השכל ההוא **שכל נאצל** להשיג דברים בשכלים נפרדים ובעלה הראשונה וכו'". ואודות שכל נאצל, ראה להלן הערות 252, 259.

(239) בכת"י [שכח] כתב משפט זה כך: "אז יתחדש על השכל כח שופע מן העליונים".

(240) לפנינו במשנה איתא "הלומד מן הקטנים". אך גם בביאורו בדר"ח שם [תכא.] נקט "הילדים" ולא "הקטנים".

(241) לשונו בדר"ח פ"ד מכ"א [תכב.]: "ומה שאמר שהוא דומה 'לאוכל ענבים קהות', כי ההפרש שיש בין הענב שהוא מבושל ובין הענב שאינו מבושל; כי הענב המבושל אין הכח מוטבע בחומר הענב, ואילו הענב שאינו מבושל עדיין מוטבע הכח בחומר הפרי, ולא יצא הטעם והכח שלה אל הפעל. ולפיכך הענב קהה עד שנתבשל, ואז יצא הכח והטעם אל הפעל לגמרי, ואין הטעם והכח מוטבע בחומר הפרי עוד... ולדבר זה דומה שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון".

(242) "יין מגתו".

(243) לשון הרע"ב [שם]: "יין מגתו - ששמריו מעורבים בתוכו".
(244) בכת"י [שכח] הוסיף כאן: "אבל החכמה מוטבע בגוף, כמו שהיין וטעם הענב מוטבע עדיין בענב, ולא נתבשל. וכן היין החדש, שלא נבדל היין מן השמרים". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:] כתב: "וכן היין שהוא בגת, עדיין היין מעורב בשמרים, ואינו נבדל היין לגמרי שיהיה צלול מן העכירות... והבן המשל כי הוא משל ברור לגמרי, לדמות שכל הילדים, שהוא מוטבע בחומר, לענב בלתי מבושל, שכח וטעם הענב לא יצא להיות נבדל מן חומר הפרי. וליין שהוא בגת, שהוא מעורב ומוטבע בעכירות, ואינו צלול".
(245) "ואינה מוטבעת בגוף" [הוספה בכת"י (שכח)].
(246) לשונו בדר"ח פ"ד מכ"א [תכג.]: "אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי... ובזה השכל דומה אל הענב שנתבשל, שהטעם כבר יצא מן חומר הפרי אל הפעל לגמרי, ואין הכח והטעם מוטבע בחומר הפרי. וכמו היין הישן שנבדל מן השמרים, והוא יין זך מן העירוב, כך שכל הזקן נבדל ואינו מוטבע ומעורב בחמרי". ובאור חדש פ"א [שסו:] כתב: "בגמרא [מגילה יב.], 'ויין מלכות רב' [אסתר א, ז], מלמד שכל אחד ואחד השקהו יין גדול ממנו בשנים, עד כאן. ויש שאלה, למה עשה דבר זה. ופירוש זה, כי היין מתיחס לאדם, וכמו שהוא עניין היין, כך הוא עניין האדם; כל זמן שהוא [האדם] ישן יותר, דעתו צלול. והיין גם כן, כל שהוא ישן יותר, הוא יותר צלול. ואמרו רז"ל 'הלומד מן הזקנים כאילו שותה יין ישן'. ופרשנו זה כי דעת הזקנים צלולה, והשכל שלהם כמו היין ישן, שהוא זך וצלול. ואם נתן לזקן יין שאינו כמותו, היה זה גנאי לו, כלומר שאין דעתו צלולה עליו. ולכך נתן לכל אחד יין שהוא ישן יותר ממנו". וראה להלן פ"ס הערה 254. **ובפחד יצחק** [פסח מאמר נח אות ו] כתב: "הנה מצינו ביוסף ששלח לו ליעקב מטוב מצרים [בראשית מה, כג], ופירשו בו חכמים [מגילה טז:] ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו. וביאור ענין הנייחא הזו שיש לדעת של הזקנים מיין ישן דוקא, הוא מפני שיש ביין מעלה מיוחדת, כי גם בטבע החיצונית שלו יש גילוי לבחינה הפנימית של חידוש תמידי, שהרי הוא משתבח מחמת ישנו, ויין ישן עדיף מיין חדש, ולא מצינו דוגמת זה בשאר דברים. ועל כן, דעת של הזקנים אשר יש בה הסגולה הרוחנית של תוספת כח מחמת זקנה, טועמת היא טעם של נחת רוח כשהיא מרגישה כי גם בטבע החושים יש חוק מקביל לסגולתה הרוחנית. ומפני כך בשעה שהדעת של הזקנים נפגשת היא עם היין הישן, נוצר מצב של נייחא דרוחא. וזהו שאמרו ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו". וראה אור חדש פ"א הערה 740.

(247) אודות עכירות הגוף, כן כתב בתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.]: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו". ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "מדריגת ביתר, שהיו מסולקים מן הגוף העכור". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [תצח.] כתב: "כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן, יהיו מסולקים מן החומר העכור... שאף בעולם הזה לא היה נמשך נפש הצדיקים אחר הגוף, ולפיכך בגן עדן, הוסר החומר העכור הזה". ולמעלה בהקדמה שלישית [קלד:] כתב: "כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". ולמעלה פמ"ז [תפג:] כתב: "לא היה מונע לו מן החמרי העכור". ולהלן ר"פ סה כתב: "הגשמי, או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי". וראה למעלה פמ"ז הערה 241 אודות שלא רק שהחומרי עכור, אלא הסימן ההיכר לחומריות הוא עכירותו.

(248) לשון המשנה שם במילואו "זקני עם הארץ, כל זמן שמזקינין דעתן מטרפת עליהן... אבל זקני תורה אינן כן, אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן". ובח"א שם [ד, קנא.] כתב: "פירוש, זקני עם הארץ שאין להם השכל הנבדל, רק השכל שאינו נבדל מן הגוף, והגוף כל זמן שחלש, השכל גם כן חלש, וכחו נפסד. אבל זקני תלמידי חכמים, שיש להם שכל הנבדל מן הגוף, כל זמן שהגוף חלש, השכל הנבדל מן הגוף מתגבר יותר, כי השכל הנבדל מתגבר בהחלש הגוף וכחות הגוף" [הובא למעלה פי"ב הערה 32, ופט"ו הערה 44]. ובנצח ישראל פט"ו [שסד:] כתב: "בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר, כמו שאמרו ז"ל זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים" [הובא למעלה פ"ד הערה 79, פי"א הערה 34, ופ"מ הערה 271]. ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:] כתב: "ואף כי יזקין וכוחות טבעו יחלשו, אז הדברים שלמד הם יותר מתגברים, כמו שאמרו חכמים 'זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת". וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"א [תכג.], שם פ"ה מכ"א [תקכב.], ואור חדש פ"ב [תקמג.]. וראה למעלה הערות 237, 238.

(249) חכמים, נבונים, וזקנים.

(250) "כמו שכתבת עלינו בתורתך על ידי משה עבדך מפי כבודך כאמור" [מוסף של שבת]. ומה שהזכיר כאן "על ידי נביאו" [מה שלא יזכיר שוב בהמשך], שלא תאמר שעד שהתורה משתלשלת ויורדת לידי האדם היא נופלת ממעלתה, לכך כתב שהתורה באה לאדם "על ידי נביאו", ולא כתב "על ידי נביא" או "על ידי משה", כי בא להדגיש שהתורה

ניתנת לאדם מפיו יתברך, והנביא העומד בין ה' לאדם אינו אלא "נביאו" ויד אריכתא של ה', וכמו שנאמר [דברים יח, יח] "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו וגו'". ונראה מה שכתב "**מפי** השם יתברך", ולא "מן השם יתברך", הוא על פי דברי הגמרא [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'. תני רבי חייא, משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ומשגר לאוהביו ממה שלפניו", ופירש רש"י שם "כך החכמה שהיא לאוהביו של מקום, נתנה להם מפיו, ולא מאוצר אחר". וראה בנתיב התורה פי"ד [תקמ.] בביאור נתינה שהיא מפיו יתברך.

(251) מחמת שהיא שכלית לגמרי, נבדלת לחלוטין מהחומרי. וכן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה הקדמה שלישית [קנג:] כתב: "אין דבר בלתי גשמי רק התורה". ולהלן פ"ע כתב: "אין לך דבר בלתי גשמי רק התורה שהיא שכלית... אין דבר שכלי רק התורה". ובאור חדש פ"ד [תשעה:] כתב: "ובגמרא [מגילה טו.] אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב ביה [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'... כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו. לכך כתיב בה 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם, והיה הכתב חרוץ רק למעט, ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי. אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובנר מצוה [פט.] כתב: "בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל". ושם פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובנצח ישראל פכ"ז [תקסב.] כתב: "כי כל גשם יש

לו רחקים, והאמצעי אין לו רוחק, לכך מתייחס הזמן האמצעי, שאין לו רוחק, אל בלתי גשמי, כמו התורה, שאין שייך בה גשמות כלל". ובהקדמה לדר"ח [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא חכמה אלקית". ושם פ"ו מ"ב [יח:] כתב: "כי התורה היא נבדלת מן העולם הזה, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה. כי העולם, אף על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק 'שכל האדם' נקרא. אבל התורה היא חכמה עליונה, חכמה גמורה". ובנתיב התורה פ"א [צו:] כתב: "כי התורה היא על כל מצות. ואף כי בית המקדש הוא קדוש, אין דומה לקדושת התורה, שהיא קדושה לגמרי, שהיא שכלית, ואילו בית המקדש הקדושה חלה על הבית, שהוא גוף וגשם, מה שאין כן בתורה שהיא אלקית בעצמה, ואין מצורף אליה דבר גשמי... ובזה בארו כמה גדול תלמוד תורה, כי מפני שהתורה היא שכלית אלקית, היא על הכל. שהכל יש לו צירוף וחבור אל הגשמי, זולת התורה האלקית, שהיא נבדלת לגמרי" [ראה להלן פנ"ט הערה 97]. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה, כדכתיב [דניאל ד, יד] 'ובמאמר קדישין שאלתא', אבל שיהיה קודש קדשים דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים... שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... ומפני שהוא בעל גשם יש כנגד זה לאדם התורה האלקית, ובזה האדם הוא קודש הקדשים, כלומר המדריגה העליונה, שהיא קדושה על קדושה. ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים. כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים, למקום שאין נכנסים מלאכי השרת" [הובא למעלה פמ"ד הערה 50, ולהלן פנ"ה הערה 29]. ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח.] כתב: "אמנם יש לך לדעת, כי אין מצוה לפי הדעת והשכל כמו שהיא מצות כבוד אב ואם, שהדעת מחייב מצוה זאת... ואלמלא נתנה תורה מפי השם יתברך, השכל מחייב אותה. והדבר שהוא נותן שכל האדם, מוכנים לזה הגוים בפרט, שאין להם השכל העליון, היא שכל התורה, שהיא

שכל עליון אלקי. ולפיכך הגוים בפרט דבקים במצוה זאת" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 321, הקדמה שלישית הערה 134, ופמ"ז הערה 350]. **ואם תאמר**, הרי התורה עוסקת בדברים גשמיים, כמו דיני השור והבור, וכיצד אפשר לומר שהתורה נבדלת לגמרי מן החומרי. דע, שבתפארת ישראל פי"א [קעו.] הרחיב בזה, וז"ל: "יותר ראוי שתהיה ההצלחה על ידי התורה ממה שתהיה בזולת זה. כאשר נודע כי מעלת ההשגה לפי מעלת הנושא. שאם היה מרבה חכמה וכונה במלאכת הרצענות, והיה מוסיף דברי חכמה מאד, אין זה נחשב לכלום, כי אין הנושא של כלום. וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלמות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה, היא דרכי השם יתברך וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין, שהוא קונה הידיעה בשור ובור, או שקנה ידיעה בענין האדם ובהנהגתו בלבד, ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה, שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו. וזהו ההפרש הגדול שיש בין ידיעת התורה, והידיעה בענין הגלגלים והיסודות עצמן; כי עצמן של דברים אלו אינם כל כך במדרגה, כי 'אף שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], וגם 'במלאכים ישים תהלה' [איוב ד, יח], ואם כן לא קנה דבר מעלה כלל. אבל הידיעה בתורה, אף אם הידיעה בשור ובחמור, ובשאר דבריה אשר אינם חשובים בצד עצמם, אין המדרגה של השגה הזאת מצד עצמם, רק מצד שדברים אלו הם גזרת השם יתברך ויתעלה שמו על הברואים, זהו מדרגת הידיעה הזאת... ומצד הזה העוסק בתורה הוא העוסק בסדר אשר סדר השם יתברך, ואין זה דבר מצד האדם. ואדרבה, הגזרה היא עול על האדם. אם כן אין הידיעה הזאת מתיחסת שיקנה ידיעה באדם, רק הידיעה בגזרת השם יתברך וסדר שלו. ודבר זה הפוך כאשר יקנה הידיעה בגלגלים, שהוא בידיעת עצמן, ואין זה מדרגת מעלה כלל". וראה למעלה הערה 234.

(252) "השכל הנאצל" הוא השכל העליון שיש לאדם, אך הוא נמוך מהשכל האלקי שבתורה. ואודות השכל הנאצל, כך כתב האברבנאל [בראשית יב, א]: "כבר ידעת

שיש בנפש המשכלת שלוש מדרגות זו למעלה מזו; האחת נקראת אצל החכמים שכל היולאני, והשניה שכל נקנה, והשלישית שכל נאצל. וביאורם הוא, כי הנפש המשכלת, בראשונה, בהיותה בכוח לקנות הידיעות והמושכלות ומוכנת להשגת האמתיות, תיקרא 'שכל היולאני', רוצה לומר כוחני שטבעו לקבל המושכלות, כדמות טבע ההיולי שהוא החומר הראשון לקבל הצורות הטבעיות. והשני, ישתלם השכל ויצא מן הכוח אל הפועל בקניין הידיעות והאמתיות, ואז ייקרא 'שכל נקנה'... ואחרי השתלמו בזה יגיע למעלה יותר עליונה הפלא ופלא, הוא מדרגת הדברות האלקי... ובזה יגיע להכרת הרוחניים... וזה נקרא 'שכל נאצל'". וכן הוא בעקידת יצחק בראשית שער ששי. והעולה מדבריו הוא ש"שכל ההיולני" הוא המוטבע באדם מלידתו, ומוכן בטבעו להשכיל כל דבר כפי כשרונו ומזגו. "שכל הנקנה" הוא ההתפתחות השכלית שבאה לאדם מתוך קנין החכמות. "שכל הנאצל" הוא הארת אור שכלי עליון על האדם השלם בשכלו ומידותיו, כענין הנבואה. והרמ"א בספרו מחיר יין [מגילת אסתר ב, ד] כתב: "דע שהנפשות הם שלשה; נפש, רוח, נשמה. ונקרא בפי החכמים שכל היולני, ושכל הנקנה, ושכל הנאצל... וכבר האריך בזה בעל העקידה פרשת בראשית [שער ששי] בתכלית הביאור, ואין להוסיף על דבריו". ובכת"י למעלה [שכח] כתב: "אז יתחדש על השכל ההוא שכל נאצל להשיג דברים בשכלים נפרדים ובעלה הראשונה וכו'" [הובא למעלה הערה 238]. ובסמוך כתב: "נקרא בפי המעיינים 'שכל נאצל' על האדם בעת זקנתו, כאשר נחלש כח הגוף בעת הזקנה, והוא יותר נבדל ופשוט". ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקכא:] כתב: "ואמר [אבות שם] בן ששים לזקנה. פירוש שהוא זקן, והוא עוד חכם יותר. כי כאשר הוא זקן, והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר, וכמו שאמרו ז"ל [קדושין לב:] אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה, מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה. וכמו שאמרו ז"ל [קנים פ"ג מ"ו] תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות, כח השכלי גובר יותר, כי אז יושפע על האדם שכל נבדל לגמרי, והוא נקרא 'שכל הנאצל', שהוא נאצל מן השם יתברך, ואז משיג הדברים הנפרדים, שהם דברים נבדלים לגמרי".

(253) שהרי הוא שכלם של הזקנים, ו"זקן" הוא "זה **שקנה** חכמה" [קידושין לב:].

(254) "רק דברים שהם נוטים ומצטרפים אל העולם... שאילו היו רחוקים לגמרי מענין החמרי, לא היה אפשר להשיג אותם האדם" [הוספה בכת"י (שכט)].

(255) על פי הפסוק [תהלים יב, ז] "אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים". ואודות יחס ידיעת התורה לשכל הנאצל, כן כתב בח"א לבכורות ח:

[ד, קכג.]: "דע כי רבי יהושע, בשביל התורה האלקית, שהוא שכל נבדל לגמרי... השכל העליון. ואלו הששים [סבי דבי אתונא], אף על גב שהיה אתם החכמה... הוא נקרא שכל הנאצל. והשכל הזה בהתגברותו, הוא מבטל שכל האלקי, הוא שכל התורה... וכשם כי בהתגברות כח הגוף הוא בטול השכל, כך התגברות כח שכל האומות, הם מבטלים השכל העליון האלקי, שהוא שכל התורה. אבל בהתגברות כח השכל העליון, אין בטול לחכמה, כי יש חכמים שהיו יודעים בכל חכמה, ודבר זה ידוע למשכילים... השכל העליון, שכל התורה הוא עיקר, וכל חכמה ודעת טפל אצלו, וכך יהיו סבי דבי אתונא אצל רבי יהושע, שהיה לו השכל העליון, טפלים אצלו".

(256) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תלו:]: "החכמה אינו רק השגה, מה שמשיג נקרא 'חכמה', אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו". ובנתיב התורה פי"ד [תקמ.] כתב: "כל דבר שישיג נקרא חכמה" [הובא למעלה הערה 220]. וראה בסמוך ציון 263.

(257) "מן החומר" [הוספה בכת"י (שכט)]. ולמעלה [לאחר ציון 234] כתב: "המושכלות השניות, בעבור שהוא יקנה אותם מן המושכלות הראשונות, הם נקיים יותר מן החומר, שהרי בהשגתם אינם נסמכים אל החומרים מבחוץ". וראה למעלה הערה 236.

(258) כמבואר למעלה הערה 222, וכן בסמוך ציון 264.

(259) כמבואר למעלה הערות 238, 252. ו"המעיינים" הם החוקרים הפילוסופים, וכמבואר למעלה הערה 196. וכן המלבי"ם [משלי ל, ד] הביא מושג זה בשם "הפילוסופים".

(260) לא ברור מדוע הזכיר כאן "הנותן התורה **והחכמה**", הרי איירי בידיעת התורה, וכמו שאומרים "אפילו כולנו יודעים את התורה", ו"חכמה" מאן דכר שמיה. ואולי אפשר לומר שיש למהר"ל שלשה הסברים לשם "תורה", שהוא לשון הוראה [זוה"ק ח"ג נג:, רד"ק ספר השרשים שורש ירה]; (א) לשון הוראת הציווים, כמלך המצוה את עמו [גו"א בראשית פ"א אות א, ונתיב האמונה פ"ב (א, רט.)]. (ב) לשון הוראת חכמת התורה ומצותיה, ולעשות את המצות על פי החכמה הזו, ולא כמצות אנשים מלומדה [ריש דרוש על המצות (נ.)]. (ג) לשון הוראת הדרך, להוליך את האדם לעולם הבא. ושלשת טעמים אלו שייכים רק מצד האדם, ולא מצד הקב"ה. וכגון, טעמו השלישי [שהוא הנפוץ יותר בספריו] כתב בנתיב התורה פ"א [לו.], וז"ל: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה', כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל

עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא, ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו" [וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ח (תסז:), שם פ"ו מ"ט (שכב:), ותפארת ישראל פ"ט (קמט:), והובאו למעלה הקדמה ראשונה הערה 7, ופ"מ הערה 39]. וברי הוא שהדרך לעוה"ב שייכת רק מבחינתו של האדם [כפי שהזכיר בנתיב התורה הנ"ל תיבת "אדם" חמש פעמים], ולא מבחינתו של הקב"ה. לכך מבחינתו יתברך יש לקרוא לתורה בשם "חכמה" ולא בשם "תורה" [כפי שהקשה בנתיב התורה הנ"ל "נקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה'"]. ובדרך כלל המלים "תורה" ו"חכמה" הן מלים נרדפות, ואין קפידא בדבר. אך כאן שבא להדגיש שההשגה הרביעית היא באה מהקב"ה [לעומת שלש ההשגות הקודמות], לכך כתב כאן "כנגד הרביעי אמרו 'כלנו יודעים את התורה', שהיא יותר מכל, בעבור שהיא מה', הנותן התורה והחכמה", לאמור מבחינת המקבלים היא נקראת "תורה" ["**כלנו** יודעים את התורה"], ומבחינת ה' היא נקראת "חכמה". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [ברכות נח.] "הרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'". והרי "'חכמתו' היא חכמת התורה" [לשון המהרש"א שם], ואיירי ב"רואה חכם גדול בתורה מישראל" [לשון החיי אדם ח"א כלל סג ס"ח], ומדוע לא מברכים "ברוך שחלק מתורתו ליראיו", כי הרי בה אנו מתעסקים. זאת ועוד, הרי בהלכות ברכות קיי"ל ששבח פרטי ומוגדר עדיף על פני שבח כללי וסתמי [לכך ברכת "בורא פרי העץ" קודמת לברכת "שהכל" (ברכות לט.), וכמבואר למעלה פי"ח הערה 69]. ומדוע בברכת "שחלק" אין אנו מפרטים שבחו של מקום לומר דאיירי בהשפעת התורה דוקא, ולא בהשפעה כללית של חכמה. והרי גם על השפעת חכמה שאינה של תורה [כמו השפעת חכמה על חכמי האומות] מברכים "שנתן מחכמתו לבשר ודם" [ברכות נח.]. וכי לא היה עדיף לפרט ולחלק בין השפעת התורה לבין השפעת שאר חכמות, ולא להכלילן יחד בתיבה משותפת "מחכמתו". אלא שהם הם הדברים; מבחינתו יתברך התורה נקראת "חכמה" ולא "תורה", והואיל והברכה הזאת נאמרת מבחינתו יתברך [שהרי זו ברכת השבח לה'], לכך התורה נקראת בשם שהוא מבחינתו יתברך ["חכמתו"], ולא בשם שהוא מבחינת האדם ["תורה"]. ונראה שיסוד זה מקופל בדברי הזוה"ק [ח"ב קכא.] "אורייתא מחכמה נפקת". ודו"ק.

(261) לשון הרמב"ם בספה"מ מ"ע קנז: "וכבר ידעת לשון אמרם 'אפילו כלנו חכמים, כלנו נבונים, כלנו יודעים את התורה כלה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים", הרי שלא גרס "כלנו זקנים" [אמנם בנוסח ההגדה שבסוף הלכות חמץ ומצה גרס "כולנו זקנים"].

גם האבודרהם האברבנאל והגר"א לא גרסו "כלנו זקנים". וכן גם רבינו שלמה ב"ר אברהם, רבינו שם טוב ן' שם טוב, ורבינו יצחק ב"ר ישראל [מובאים בהגדה של פסח עם תורת הראשונים, עמוד מב]. ובסדר הערוך [ח"ג עמוד קכז] ביאר טעם ההשמטה לפי שלא שייך לומר שכל ישראל יהיו זקנים. וראה הגדה שלמה [כשר] עמוד יד הערה 110.

(262) כן כתב בפרי צדיק לחג הפסח, אות ג: "אומרים ג' לשונות 'חכמים' 'נבונים' 'יודעים', נגד ג' מדות חכמה בינה דעת". אך שם מבאר גם "זקנים" לפי זה.

(263) כמבואר למעלה הערות 220, 256.

(264) כמבואר למעלה ציונים 222, 258. ואינו מחלק בין בינה לתבונה. וכן בדר"ח פ"א מ"ג [קמג:], שם פ"ב מ"ז [תרכה.], ושם פ"ג מי"ז [תלז.] לא חילק ביניהם, וכמצויין שם פ"ג הערה 1970. ובפרדס רימונים שער כג פכ"ב ועץ חיים שער ד פ"ג חילקו ביניהן.

(265) אודות שמהות הדעת היא הכרת אמתת הדבר עד שיודע להבדיל בין דבר לדבר ["כל אחד בגדרו"], כן אמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] "אם אין דעת הבדלה מנין". ולמעלה פ"ב [קפא:] כתב: "מאחר שמחלק בין מצוה למצוה, אם כן חכם גמור הוא". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם... כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר". ושם פ"ה מכ"א [תקג.] כתב: "הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:], נתיב הפרישות פ"א [ב, קיד.], ח"א לקידושין ל. [ב, קלד:], וח"א לשבועות יח: [ד, טו.]. וכן כתב בכת"י כאן, ויובא בהערה 268. ובפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "עיקר סגולתה של הדעת הוא בכח ההתדבקות וההתקשרות הגנוז בתוכה ["והאדם ידע" (בראשית ד, א)]. ואדם שאינו יודע להפריד את עצמו מענין שאינו שייך לו, בעל כרחו שאינו יודע להתקשר עם הענין השייך לו. והוא הדין לאידך גיסא; אם אנו רואים אדם שיש בכחו להתאחד ולהתייחד עם ענין השייך אליו, מן ההכרח הוא שאדם זה יש בו כח של הפרשה, והוא יודע להתבדל מן הענין שאינו שייך אליו. וזהו שאמרו 'אם אין דעת הבדלה מנין'". ודייק לה שתיבות "בירור" ו"בורר" [מלאכה בשבת] הן מאותו שורש, וכפי שכתב הרד"ק בספר השרשים, שורש ברר, וז"ל: "'ועמהם הימן

וידותון ושאר הברורים אשר נקבו בשמות' [דהי"א טז, מא], 'ברור מללו' [איוב לג, ג]. 'וברותי מכם המורדים והפושעים בי' [יחזקאל כ, לח], כמו 'ובחרתי'. 'ולבור את כל זה' [קהלת ט, א]". והטעם הוא שבירור הדבר נעשה על ידי הבדלה ובירה מדברים אחרים, וכמבואר בעץ חיים שער לט סוף דרוש א [ראה למעלה פ"ב הערה 39, פ"ל הערה 54, ופל"ט הערה 88].

(266) אודות שהתורה היא "תורת אמת", כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ב [רא.] כתב: "בשביל יעקב ובשביל ישראל נתנה תורה. גם תבין זה ממה שנאמר [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', וכתיב [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת היתה בפיהו', הרי כי ליעקב נתנה התורה בפרט, כי היא תורת אמת". ושם מי"ח [תמג:] כתב: "כי התורה היא בעצמה 'תורת אמת', ואין אמת כמו התורה". ושם פ"ו מ"ז [קפה.], אודות קנין העשרים וששה של תורה ["מכיר את מקומו"], כתב: "פירוש שיודע ערך מעלתו וחסרונו. אבל אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק 'תורת אמת' היא. ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו". ואמרו חכמים [שבת סג.] "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ובח"א שם [א, לח.] כתב: "כי הפשט הוא יותר ראשון להבנה מן הדרש, ואם כן צריך שיהיה הפשט גם כן אמת. שאם לא כן, רק היה הדרש אמת, לא תקרא ח"ו 'תורת אמת', כי הפשט הוא ראשון מן הדרש". ובתפארת ישראל פי"ח [ערב.] כתב: "כי התורה היא 'תורת אמת'. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת. כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה". ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "כי הדבר השייך אל התורה ביותר, עד שהוא עצם התורה, הוא האמת, שנקראת 'תורת אמת'" [הובא למעלה פ"ה הערה 62]. וראה הערה הבאה.

(267) בכת"י [שכט] הוסיף כאן: "לתת לכל הדברים ידיעה באמיתות שלהם בצורתם, כי מדברת בכל הנמצאים". והרמב"ן בהקדמתו לתורה כתב: "הודיענו תחילה ענין בריאת השמים והארץ וכל צבאם, כלומר בריאת כל נברא, העליונים והתחתונים... בכלם נאמר למשה רבינו בריאתם וכחותם ומהותם ומעשיהם ואפיסת הנפסדים מהם, והכל נכתב בתורה בפירוש, או ברמז... כי בבריאת העולם חמשים שערים של בינה, כאילו נאמר

שיהיה בבריאת המחצב שער בינה אחד בכחו ותולדותיו, ובבריאת צמח האדמה שער בינה אחד, ובבריאת האילנות שער אחד, ובבריאת החיות שער אחד, ובבריאת העופות שער אחד. וכן בבריאת השרצים ובבריאת הדגים, ויעלה זה לבריאת בעלי נפש המדברת, שיתבונן סוד הנפש וידע מהותה וכחה בהיכלה, יגיע למה שאמרו [היכלות רבתי א, ג] גנב אדם, יודע ומכיר בו. נואף אדם, יודע ומכיר בו. נחשד על הנדה, יודע ומכיר בו. גדולה מכלן שמכיר בכל בעלי כשפים. ומשם יעלה לגלגלים ולשמים וצבאיהם, כי בכל אחד מהם שער חכמה אחד שלא כחכמתו של חבירו". ובהקדמה לתפארת ישראל [יט:] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנת מחכימת פתי, עד שנחשב שכלי ביותר". ובח"א לנדה כד: [ד, קנו:] כתב: "אין הויה רק אם יוקדם לו העדר, ודבר זה תלמוד מן תורת אמת, שמתחלה כתיב [בראשית א, ה] 'ויהי ערב', שהוא הלילה, והוא ההעדר... ואחר כך [שם] 'ויהי בוקר'" [הובא למעלה הערה 61]. הרי כאשר התורה מגלה על המציאות, אז נקראת "תורת אמת". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב:] כתב: "כי התורה בפרט הוא 'תורת אמת' יותר מן הכל, לכך נקראת 'תורת אמת'. והנה על ידי התורה, שהוא השכל האמתי יותר מכל חכמה, יש לאדם האמת. אף כי כל אדם כוזב, מכל מקום יש בעולם צד בחינה של אמת שהוא גדול מאוד, שהיא התורה, שאף במלאכים אינו נמצא" [הובא למעלה פ"ה הערה 62]. ודע, שבדר"ח פ"ב מ"ז [על המשנה באבות (שם) "מרבה תורה, מרבה חיים. מרבה ישיבה, מרבה חכמה. מרבה עצה, מרבה תבונה"] הביא את דבריו כאן, וכלשונו [תרכה:]: "וזכר ג' דברים [תורה, חכמה, תבונה], כנגד הדעת והחכמה והתבונה. וכנגד זה אמרו בהגדה 'כלנו חכמים, כלנו נבונים, כלנו יודעים את התורה', כמו שזכר שלשה בכאן, ושם פירשנו כי התורה נקרא 'דעת', כמו שאמר 'יודעים את התורה'". וראה הערה הבאה.

(268) בכת"י [שכט] הרחיב יותר, וז"ל: "אמנם הדעת הוא היודע אמיתות הדברים בגדר שלהם, וזה נקרא גדרי הדברים, במה שהם מוגדרים כן. ולכך אמרו רז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שיש להבדיל ב'אתה חונן לאדם דעת', וזה כי על ידי דעת מבדיל בין דבר לדבר. וביאור זה, כי הדעת היודע אמיתות הדבר בהבדל שלו, והוא הצורה שלכל דבר ודבר, ועל ידי זה ידע ההבדל שיש בין דבר לדבר. ודבר זה ידוע לחכמים". וראה למעלה הערה 223 בביאור מדוע לגירסא של "כולנו זקנים" לא היתה החלוקה על פי חכמה בינה ודעת.

(269) "שלא יאמר האדם, אחר שאני יודע הכל, למה לי לספר" [לשונו בכת"י (שכט)]. אך שאלה זו צריכה ביאור, שהרי זו מצות עשה לספר ביצ"מ בליל חמשה עשר [כמבואר למעלה פ"ב], ומהיכי תיתי שחכמים ונבונים יִפָּטרו מקיום המצוה. ולכאורה זו גופא תשובת המהר"ל בסמוך, אך מעיקרא מאי קסבר. ונראה שאכן בא לעמוד על טעמא דקרא; מדוע התורה ציותה שיספר יצ"מ בפה, כאשר בלא"ה הוא כבר יודע. ובעל ההגדה גם כן בא לעמוד על הטעם הזה במה שכתב "**אפילו** כלנו חכמים כלנו נבונים כלנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים", דלכאורה מהי הרבותא בזה, פשיטא, דכיצד יעלה על הדעת שהחכמים והנבונים יִפָּטרו ממצות עשה של סיפור יצ"מ. אלא שבא לעמוד על הרבותא בטעמא דקרא, דמדוע כך ציותה התורה. והרי בכל ההגדה אנו עומדים על טעמא דקרא ["פסח על שום מה", "מצה זו על שום מה", "מרור זה על שום מה"]. וכן בכת"י כאן מבאר טעמא דקרא, ויובא בהערה הבאה.

(270) קשה, היכן נאמר בפסוק זה שצריך לספר סיפור יצ"מ. ורש"י [שם] כתב: "למען תזכור - על ידי אכילת הפסח והמצה את יום צאתך", ולא הזכיר מצות סיפור יצ"מ כלל. ועוד קשה, שלמעלה פ"ב [קפ.] כתב שהחיוב לספר סיפור יצ"מ נלמד ממה שנאמר [דברים ו, כ] "והיה כי ישאלך בנך מחר מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם", עיי"ש [וכן להלן פנ"ג חזר וכתב כדבריו למעלה בפ"ב], ולא הביא כלל את הפסוק "למען תזכור את יום צאתך וגו'" [אמנם רבינו ירוחם (נתיב ה ח"ד) הביא פסוק זה כמקור לחיוב סיפור יצ"מ]. ובכת"י [שכט] הביא פסוק אחר, וביאר יותר את טעם הדבר, וכלשונו: "אין הדבר כך, כי כמו שהוא יתברך הוציא לפעל נפלאות, כך צריך להוציא את הדבר מפיו. וכמו שאמר הכתוב [שמות י, ב] 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך [את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם וגו']'. פירוש, כמו שהוציא דברים נפלאות לאור, כך מצווה אתה לספר בנפלאות שעשה הקב"ה במצרים". אך גם על הפסוק שהביא בכת"י קשה, שלא נתפרט בו שמדובר בליל חמשה עשר. וכן עדיין קשה שלמעלה פ"ב הביא הפסוק מפרשת ואתחנן. ונראה לומר, שאין כוונתו בכת"י לומר שהמקור לחיוב סיפור יצ"מ הוא הפסוק "ולמען תספר וגו'", דזה אינו, אלא כוונתו להורות שקיימת זיקה בין הנס לבין סיפורו של הנס; דהואיל והנס מורה על הוצאה לפעל של הנפלאות, לכך סיפורו של הנס צריך להתקיים באופן של הוצאת הדבר מפיו. אך המקור המחייב סיפור יצ"מ בליל חמשה עשר הוא "והיה כי ישאלך בנך מחר מה העדות וגו'", וכדבריו למעלה בפ"ב. ולולא דמסתפינא נראה שגם בנדפס יש לגרוס כדבריו בכת"י [את הפסוק "ולמען תספר באזני בנך וגו'", ולא את הפסוק

"למען תזכור את יום צאתך"]. **אך עדיין** יש להעיר על דבריו בכת"י, שמבאר שטעם הסיפור בפה הוא משום ש"כמו שהוא יתברך הוציא לפעל נפלאות, כך צריך להוציא את הדבר מפיו". אך למעלה פ"ב [קפד:] כתב טעם אחר, וכלשונו: "אף על גב שידע המצוה, מצוה לספר ולדבר מזה בפה, שזה פרסום יותר". וכן להלן פנ"ג [לאחר ציון 156] כתב: "חייב האדם לפרסם יציאת מצרים בפה, אף שהוא חכם גמור ויודע הכל, מחויב לפרסם בפה". ובכת"י תלה זאת בהוצאת הדבר מפיו, ולכאורה זהו טעם אחר [כן הוקשה למעלה פ"ב הערה 51]. ויש לומר, שהוי טעם אחד, כי פרסום בפה הוא עצמו מעלת הוצאת הדבר מפיו, דבשניהם הענין הוא לספר את הנס באופן שמוציא את הנס אל הגלוי. לכך ההוצאה בפה [דבריו בכת"י] ופרסום הנס [דבריו למעלה פ"ב] הם שני צדדים של מטבע אחת; שמה של המטבע הוא הוצאת הנס אל הגלוי. וראה להלן פנ"ג הערה 157.

(271) ראה למעלה הערה 18.

פרק נג

(1) "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם; רבותינו, הגיע זמן קריאת שמע של שחרית" [הגדה של פסח].

(2) פירוש - הביא "מעשה ברבי אליעזר וכו'" לאחר שאמרו בהגדה "ואפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו זקנים, כולנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח".

(3) מעין כן פירש הריטב"א, וז"ל: "ואפילו כולנו חכמים אנו מצווין לספר בזה בשמחה ובהודאות. וכל המרבה לספר יותר, הרי זה משובח, ואנו מביאין ראיה לזה ממעשה ברבי אליעזר וכו' שהיו חכמים גדולים, וסיפרו ביציאת מצרים כל אותו הלילה". והמגיה שם [הערה 49] כתב: "כלומר, הראיה היא לשני הדברים שאמר; גם שאפילו חכמים מצווים לספר ביצ"מ, וגם שכל המרבה הרי זה משובח". וכן כתב האברבנאל: "הביא המגיד ראיה איך המרבה לספר ביציאת מצרים הוא המשובח, ואפילו לחכמים ולנבונים וליודעים את התורה כולה, מאותה עובדא שקרה לחמישה גדולי הדור חכמי ישראל, שבליל פסח היו מסובין בבני ברק, ועם כל רוב חכמתם היו מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה".

(4) בהגש"פ משנת מהר"ל [אות קיח] למד מדברים אלו שיש לכוון לשם מצות סיפור יצ"מ, שאל"כ, מאי נפק"מ אם חכמים אלו עסקו ביצ"מ "לשם מצוה של הלילה" [לשונו כאן] או "רק בשביל תלמודם שהיו רוצים ללמוד" [שם], סוף סוף "היו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה". אך יש לדחות, שהרי שיטת המהר"ל היא [למעלה פנ"ב לאחר ציון 37] שמצות אין צריכות כונה, ומהיכי תיתי שבמצות סיפור יצ"מ יש לכוון לשם מצות סיפור יצ"מ. אך נראה שצדקו דבריו מטעם אחר, כי כבר ידוע מאוד שהגרי"ז היה אומר בשם הגר"ח שקיום מצות סיפור יצ"מ מחייב שלשה דברים [שאינם נמצאים בזכירת יצ"מ של כל יום]; (א) דרך שאלה ותשובה. (ב) להתחיל בגנות ולסיים בשבח. (ג) לבאר טעמי המצוה של אותו הלילה כמו "פסח זה על שום מה" [מובא בעמק ברכה עמוד עז, וראה להלן הערה 51]. לכך ברי הוא שאם חכמים אלו עסקו בסיפור יצ"מ מחמת מצות תלמוד תורה, הם לא היו עושים שלשה דברים אלו, וממילא לא היו יוצאים ידי חובה, אף שמצות אין צריכות כונה. ועוד, שהרי המהר"ל ביאר כאן שמעשה זה הובא כאן כדי "להודיע איך היו מחבבים החכמים לספר ביציאת מצרים" [לשונו כאן], ואם החכמים עסקו בסיפור יצ"מ מחמת מצות תלמוד תורה ["שהיו רוצים ללמוד"], אין מכך ראיה שהחכמים חיבבו סיפור יצ"מ. לכך בהכרח יש לשלול את האפשרות שחכמים עסקו בסיפור יצ"מ מחמת רצונם ללמוד, אף אם באופן זה היו יוצאים יד"ח. וראה להלן הערה 150 שהתורה הזכירה את שאלות ארבעת הבנים לא מחמת קיום מצות תלמוד תורה, אלא משום קיום מצות סיפור יצ"מ.

(5) משמע מלשונו ש"בני ברק" אינו שם מקום [כפי שביארו מפרשי ההגדה האחרים], דאם כן היה לו לומר "היו לומדים במקומם", ולא "בבית מדרשם", כי בלא"ה מן הסתם למדו בבית מדרש בבני ברק. ואכן בכת"י [שכט] ביאר ש"בני ברק" הוא שם של משפחה חשובה, וכלשונו: "לכך אמר שהיו מסובין בבני ברק, שהם משפחה חשובה, והיו מסובים בביתם. ואם היו לומדים, היו לומדים בבית מדרשם. אלא שהיו בבני ברק מסובין לקיים מצות פסח". ומה שלא כתב "היו לומדים בבית מדרש" [אלא כתב "בבית מדרשם"], כי לכל אחד מהתנאים האלו היה מקום משלו; רבי אליעזר היה בלוד, ורבי יהושע היה בפקיעין [סנהדרין לב:], ורק רבי עקיבא היה בבני ברק [שם]. וכן רבי טרפון היה בלוד [ב"מ מט:, וראה ב"תולדות תנאים ואמוראים" כרך ב, עמוד 526]. ורבי אלעזר בן עזריה בתחילה היה ביבנה ולבסוף בציפורי [ראה ב"תולדות תנאים ואמוראים" כרך א עמוד 190]. וכן במדרש [במדב"ר טז, י] אמרו "בני ברק, בני סיסרא, בני תמח", ומכך משמע ש"בני ברק" הוא שם של משפחה. וכן הוכיחו ממדרש זה בקובץ המועדים פסח,

חלק שלישי, עמוד קפב. **ואודות העדיפות** שיש בלימוד בבית המדרש [על פני לימוד בבית], כן כתב הרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב]: "אמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ה ה"א] ברית כרותה שכל היגע בתורתו בבית המדרש לא במהרה הוא משכח". הרי שיש סגולה מיוחדת בלימוד בבית מדרש. ובדר"ח פ"ה מי"ד [שמה:-שנב:] האריך לבאר המעליותא שיש בהולך ללמוד בבית המדרש על פני הלומד בביתו.

(6) קושית האברבנאל [שער יג], וז"ל: "במה שזכר מחכמי ישראל שהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, כי מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם להסיר שינה מעיניהם ותנומה מעפעפיהם, והתורה ציותה [דברים טז, יד] 'ושמחת בחגך', וזה היה עינוי נפש". ויש להעיר, שלשון הרא"ש [פסחים פ"י סימן לג] הוא: "מנהג פשוט הוא שלא לשתות יין [לאחר ד' כוסות]. ופירש הר"ם ז"ל טעם למנהג, לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים, לספר בנסים ובנפלאות שעשה לנו הקב"ה ולאבותינו, עד שתחטפנו שינה. ואם ישתה, ישתכר. והכי אמרינן בתוספתא [פסחים פ"י ה"ח] חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה. וזה ששנינו מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע שהיו מסובין בבני ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה וכו'". וכן הוא בטושו"ע או"ח סימן תפא ס"ב [ראה בסמוך הערה 8]. הרי שממעשה זה הוכיח שחייב לספר ביצ"מ "עד שתחטפנו שינה", ולא למנוע שינה מעיניהם. אך זה לא קשה, כי להדיא אמרו במעשה זה שסיפרו ביצ"מ עד זמן קריאת שמע של שחרית. וכן בתוספתא שהביאו אמרו "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה... מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד, והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר". ונמצא שהתנאים האלו אכן היו ערים כל הלילה, ורק אנו לומדים מהם ששאר בני אדם יספרו ביצ"מ עד שתחטפנו שינה. וכן כתב החסדי דוד על התוספתא שם, והובא במחזיק ברכה או"ח סימן תפא. לכן שפיר הקשו האברבנאל והמהר"ל כיצד התנאים האלו כל הלילה מנעו שינה מעיניהם ביום טוב. ובשו"ת תורה לשמה [לבעל בן איש חי] סימן תמט כתב: "זאת אודיע לכם שבליל שבת ודאי אסור לעשות... לנדד שינה מעיניו, והרי זה חשיב כאילו מתענה בשבת, שמצער עצמו בשבת, וה' לא צוה בזה ולא ניחא ליה לקב"ה בזה... ולכן אותם הנוהגים לעשות תיקון זה לנדד שינה מעיניהם בליל המילה, וכן בליל יארצייט של אביו ואמו, אם אירע לילה זו בשבת ויו"ט, לא יעשו כן לנדד שינה מעיניהם כל אותה הלילה". וכן כתב הכף החיים סימן רפ ס"ק ה בשם הפתח דביר [שם אות ב]. והפתח דביר [שם] הביא בשם אביו [ספר צפיחית בדבש סימן כד] לחקור "אי איכא איסור בנדידת שינה ליל שבת כל הלילה עד הבקר,

כיון שצער הוא לו, וכל דבר הנאסר משום עינוי הוא דאורייתא... והוכיח מכמה דוכתי דאסור לנדד שינה ליל שבת כל הלילה... ומה שהשמיטו הפוסקים דין זה, סמכו על מה שפסקו בסימן רפח [ס"א] איסור התענית יותר משש שעות, דמינה נפקא בק"ו שאסור לנדד שינה, דגדול מצער התענית... דהמצטער עצמו בנדידת השינה נקרא חוטא". וראה בספר מרכבות ארגמן חלק שני, סימן כד, אות יג, שאסף כעמיר גרונה מדברי הפוסקים בענין זה.

(7) כמו שנאמר [בראשית כט, כ] "ויעבוד יעקב ברחל שבע שנים ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה". ולמעלה פכ"א בכת"י [תב.] כתב: "כי הזמן מורגש לחוש כאשר הם ימי צער, ודבר זה אין צריך ראיה. אבל ימי שמחה הם מעט בעיני האדם, וכמו שכתב אצל יעקב 'ויהיו בעיניו כימים אחדים'". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ מג [תרעו.], ובפתיחה לאור חדש [קנ.], וכמצויין למעלה פכ"א הערה 6. וצרף לכאן דברי הגמרא [סוכה נג.] "כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו". הרי נדוד שינה מחמת שמחת המצוה אינו נחשב לצער.

(8) לשון הפתח הדביר [או"ח סימן ר"פ אות ב]: "ואין להקשות על זה מעובדא דר"א ורבי יהושע וכו' שהיו מסובין בליל פסח... והא איכא איסור בנדידת שינה אפילו ביו"ט, דהוי עינוי. אכן נראה דמתחילה כשקבעו עצמם לישב ולעסוק בסיפור יצ"מ לא היה דעתם להיות נעורים כל הלילה עד הבוקר, אלא עד שתחטפם שינה, אלא דמשכא להו שמעתייהו עד שבהיסח הדעת האיר להם היום והגיע זמן קריאת שמע של שחרית, והם לא כיוונו לכך. וכל כהאי גוונא נמצא שהם לא הרגישו שום צער בנדידת שנתם. ואחר זמן רב שכתבתי זה הראוני... דברי הגאון מהר"ל מפראג ז"ל בספר גבורות ה' [ומביא לשון המהר"ל]... הרי שנרגש מהחקירה הנזכרת וישב כמו שכתבתי". וכן כתב להדיא להלן ס"פ סה: "ומצוה גדולה לספר ביציאת מצרים כל הלילה, כמו שעשו הזקנים בבני ברק שעסקו ביציאת מצרים כל הלילה עד זמן קריאת שמע של שחרית. וכך יש לעשות לכל אדם לעסוק ביציאת מצרים כל הלילה **אם הוא אדם שאפשר לו להיות בלא שינה**". וכן הכריע בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז סימן כג, אות ב, וז"ל: "מכל האמור מתבאר לנו בפשיטות... דאין כל איסור להיות ער בליל שבת וללמוד ולחדש חידושין דאורייתא טבין כל שאינו מצטער מזה, והשינה אינה אונסתו. ומה גם כשזה עוד עונג לו, והוא מותר גמור". ובהגדת מנחת חן כתב שזהו שפסק בשו"ע [או"ח סימן תפא ס"ב] "חייב אדם לספר בהלכות פסח וביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה", שלא ברור מהו השיעור הזה [הובא למעלה הערה 6]. אך לפי המבואר כאן ניחא, שהחיוב לעסוק

בהלכות פסח כל הלילה נאמר רק באופן שלא יסתור מצות שמחת יו"ט. לכך כל זמן שאין השינה חוטפתו, חייב לספר ביצ"מ כל הלילה. אך אם חוטפתו שינה, אינו חייב להתגבר על עצמו, אלא צריך לילך לישון, משום שאסור לצער עצמו ביום טוב. ובהגש"פ [אוצרותיהם של צדיקים, עמוד לה] מביא שהגה"צ רבי שלמה הרכבי זצ"ל הי"ד [משגיח דישיבת גרודנה] היה עוסק בסיפור יציאת מצרים כל הלילה, והיה רגיל להציע לבחורים שעייפים ללכת לישון, כי מי שעייף ומכריח את עצמו להיות ער, זהו עינוי עבורו, ואסור לענות ולצער עצמו ביום טוב, שמצוה לשמוח ולהתענג בו. ולפי זה בנוגע למנהג ישראל להיות ניעורים בליל שבועות כל הלילה [משנ"ב סימן תצד ס"ק א], לכאורה יש לעשות כן רק כשאינו מצער עצמו מחמת נידוד שינה. ובספר הליכות שלמה [מועדי השנה ניסן-אב] פי"ב הערה 13 מובא שמרן הגרש"ז אוירבאך זצ"ל כשהרגיש חולשה לא היה ניעור עד הבוקר.

(9) "אמר רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא וכו'" [הגדה של פסח].

(10) אחר המעשה שחמשת התנאים עסקו בסיפור יצ"מ כל הלילה.

(11) כן העירו הרשב"ם הרשב"ץ והאברבנאל. וזה לשון האברבנאל [שער יד]: "מה ראיה זאת שהביאו להיות למצוה לספר ביציאת מצרים בלילה הזה ממאמר רבי אלעזר בן עזריה מאותה משנה מפירקא קמא דברכות [יב:]... כי הנה אותה משנה לא כיוונה בליל פסח בלבד, כי אם שתיאמר פרשת הציצית שיש בה יציאת מצרים בקרית שמע של לילה, אף על פי שלילה לאו זמן ציצית הוא ["מזכירין יציאת מצרים בלילות - פרשת ציצית בקריאת שמע, ואף על פי שאין לילה זמן ציצית... אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה" (רש"י ברכות יב:)]... ומה זה לעניין חובת ליל פסח". וכן הקשו הבית הלוי בסוף פרשת בא [על הגש"פ], והעמק ברכה [עמוד עו].

(12) לשון המאמר "שנאמר [דברים טז, ג] 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך'; 'ימי חייך' הימים, 'כל ימי חייך' הלילות. וחכמים אומרים, 'ימי חייך' העולם הזה, 'כל ימי חייך' להביא לימות המשיח". הרי שיש חיוב גדול להזכיר את יצ"מ בכל ימות השנה.

(13) דע שלהלן [לאחר ציון 40] כתב: "הלילה שבו הכה הקב"ה בכורי מצרים, ואמר להם פרעה לצאת, והנה כאן התחלת היציאה, וביום היתה לגמרי, שהרי ביום היו יוצאים, ולא בלילה". הרי ש"זמן היציאה" היה ביום טו ניסן, ולא בליל טו ניסן. ואילו כאן כתב "ספור היציאה בליל זה, שהוא זמן היציאה, שעליו מוטל ביותר". ועל כרחך כוונתו כאן

לזמן הנס של מכת בכורות, ולא לזמן היציאה ממש, וכמו שכתב להלן [לאחר ציון 46]: "כל זה בשאר ימות השנה, שאין הזכירה בעת אשר היה הנס... אבל בליל היציאה, שהוא זמן הנס [של מכת בכורות], ועל זמן הנס קבעה התורה הספור, יש להזכיר דוקא בלילה, שהוא זמן הנס". ואודות חשיבות עשיית מצוה בזמנה הראוי, כן אמרו חכמים [פסחים סח:] "חביבה מצוה בשעתה". והאבודרהם [סדר ליל פסח] כתב: "ונקראה 'הגדה', מפני שמגיד בה ענין יצ"מ והנסים ונפלאות שעשה עמנו הקב"ה באותו זמן". ואם מצות זכר יצ"מ של כל יום היא מצוה כ"כ חשובה [עד שיש לקיימה בכל יום, או אפילו פעמיים ביום], כ"ש שסיפור יצ"מ בליל טו [שהוא זמן הנס] היא מצוה חשובה ביותר. וכן כתב האברבנאל: "ועם היות מאמר רבי אלעזר בן עזריה נאמר באמת על זכרון פרשת ציצית, הנה הביאו המגיד לראיה על מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח, כדי לבאר גודל מעלת המצוה הזאת, רוצה לומר לספר יציאת מצרים בליל פסח, מדברי רבי אלעזר בן עזריה, שהשתדל להוכיחו אף בכל לילות השנה, וכפי דרשת בן זומא. וגם לדעת חכמים שאמרו שגם לימות המשיח נתחייב בזה. ומקל וחומר נוציא מזה, שאם בכל הלילות נזכיר יציאת מצרים לזכרון אותו הנס, שיותר ויותר ראוי לספרו בליל פסח, שהוא הזמן המיוחד אליו". וראה להלן הערה 28.

(14) מוסיף כאן שבליל היציאה יש לעסוק בסיפור הנסים. וכן כתב למעלה פ"א [קסח.]: "אנו מספרים שבחו, שלא נהיה כפויי טובה, שעשה הקב"ה לנו נסים ונפלאות, ואין אנו מודים לו עליהם". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 186] כתב: "ועל זה אמר 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו וכו', כלומר ומפני כך ראוי אלינו לשבח ולספר נפלאותיו שעשה הקב"ה עם אבותינו". וכן כתב הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א] "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן". והחינוך [מצוה כא] כתב: "לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך וגו'" [ראה למעלה פ"א הערה 19, פנ"ב הערה 187, להלן הערה 50, ופנ"ט הערה 2]. אך טעמא בעי, מדוע דוקא כאן [לפי הסברו השני] מוסיף שאירי בסיפור הנסים, מה שלא עשה בהסברו הקודם. ויש לומר, כי מחלוקת בן זומא וחכמים היא דוקא בנוגע לנסים של יצ"מ [האם תהיה חשיבות לנסי יצ"מ בימות המשיח], שהרי טעמו של בן זומא [שאין מזכירין יצ"מ לימות המשיח] הוא מחמת מה שנאמר [ירמיה טז, יד-טו] "הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל

מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם" [ברכות יב:]. וכתב המלבי"ם [ירמיה טז, יד] "לכן הנה ימים באים - רצה לומר מצד זה יהיה נס של גאולה אחרונה גדול מנס של יצ"מ, עד שלא יאמרו 'עוד חי ה' אשר העלה מארץ מצרים'". לכך מתוך שחכמים חולקים וסוברים שיש זכר ליצ"מ לימות המשיח, לכך מוכח שיש לספר נסי יצ"מ גם בליל היצאה. וראה הערה הבאה.

(15) מה שמוכיח משיטת חכמים [בנוגע לזכירת יצ"מ של כל השנה], שהוא הדין לסיפור יצ"מ של ליל טו, הוא על פי דברי הגמרא [ברכות יב:], שאמרו "תניא, אמר להם בן זומא לחכמים, וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר [ירמיה כג, ז-ח] 'הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם'. אמרו לו, לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו... משל למה הדבר דומה; לאדם שהיה מהלך בדרך, ופגע בו זאב וניצל ממנו, והיה מספר והולך מעשה זאב. פגע בו ארי וניצל ממנו, והיה מספר והולך מעשה ארי. פגע בו נחש וניצל ממנו, שכח מעשה שניהם, והיה מספר והולך מעשה נחש. אף כך ישראל, צרות אחרונות משכחות את הראשונות". נמצא שלפי בן זומא אין מזכירין **נסי** יצ"מ לימות המשיח, ואילו לפי חכמים מזכירין **נסי** יצ"מ לימות המשיח. לכך לפי חכמים הוא הדין לסיפור יצ"מ בליל טו ניסן [שבו עוסקים בסיפור **נסי** יצ"מ] שיש לנהוג כן לימות המשיח, דמאי שנא ליל טו משאר ימות השנה. ומשמע מדבריו שלפי בן זומא, שאין מזכירין יצ"מ לימות המשיח, ה"ה שאין מספרים ביצ"מ בליל טו לימות המשיח. והפחד יצחק פסח [מאמר כד] גם דייק כן מלשון המהר"ל שלפנינו, אך הראה שלאו כולי עלמא מודו בה, כי יש הסוברים שאף לפי בן זומא יהיו מספרים ביצ"מ בליל טו לימות המשיח, עיי"ש. וכן כתב שם בסוף מאמר מ.

ויש לדון בזה, שהרי למעלה פ"א [קסח.] כתב שחיוב סיפור יצ"מ בליל טו הוא משום הכרת טובה, וכלשונו: "אנו מספרים שבחו, שלא נהיה כפויי טובה, שעשה הקב"ה לנו נסים ונפלאות, ואין אנו מודים לו עליהם". ומדוע לפי בן זומא חיוב הכרת טובה יתמעט בימות המשיח, ונהיה פטורים מלהודות "שעשה הקב"ה לנו נסים ונפלאות". ועיין בספר ענפיה ארזי אל לגר"א גורביץ שליט"א [פסח עמודים יח-יט] שאכן ביאר ש"לענין המצוה של ספור יצ"מ, שיסודה בהשרשת הכרת הטוב להקב"ה, הרי בודאי ישאר מצות ספור יצ"מ בתוקפה [לימות המשיח], שהרי אם לא יצ"מ לא היה מעמד הר סיני, ולא ביאת המשיח" [הראני לזה הבה"ח שלמה לוי שיחיה]. ומדוע לפי המהר"ל

החיוב של סיפור יצ"מ בליל טו הוא רק לפי חכמים, ולא גם לפי בן זומא, דחיוב הכרת הטוב לימות המשיח להיכן נעלם. ויש לומר, דבודאי גם לפי בן זומא יהיה מוטל עלינו חיוב סיפור יצ"מ [מחמת הכרת טובה בעבור יצ"מ] גם לימות המשיח, אך זהו מצד חיוב הכרת טובה הכללי, ולא מצד "המדריגה העליונה [של יצ"מ], שאף לימות המשיח לא ישכח מאתנו יציאת מצרים" [לשונו בסמוך]. ונהי בהכרח שישנה שייכות בעצם בין חיוב הכרת טובה לבין חג הפסח, שהרי רק בפסח נצטווינו להראות הכרת טובה, ולא נצטוונו כן בשאר ימים טובים [יעויין למעלה פ"א הערה 18 בביאור מרגניתא זו], מ"מ אין זה שייכות בעצם למאורע של יצ"מ דייקא, אלא למהות היום של חג הפסח [שבו נולד עם ישראל, וכמבואר שם]. והואיל ומשנה זו בברכות הובאה לכאן מצד "המדריגה העליונה [של יצ"מ], שאף לימות המשיח לא ישכח מאתנו יציאת מצרים", לכך ניתן להורות כן רק משיטת חכמים שמחייבים זכירת יצ"מ לימות המשיח, שאין זכירה זו מצד הכרת טובה, אלא מצד הגילוי הנורא שהיה ביצ"מ המורה על עיקרי אמונתנו [כמבואר ברמב"ן ס"פ בא, וראה בענפיה ארזי אל (שם)], ולא ניתן להורות כן משיטת בן זומא [שמעתי מידידי הנעלים הרה"ג רבי יואל אדלר שליטא, והרה"ג רבי שאול מאיר שליט"א].

(16) אודות שזכרון יצ"מ לימות המשיח מורה על המדריגה העליונה של יצ"מ, כן כתב למעלה פל"ט [מו.]: "כמו שנזכר יום השבת כל השבוע מהטעם שאמרנו למעלה, כי הכל הוא פונה אל השלמה, כך יציאת מצרים יהיה נזכר לעולם, כי היציאה, שהוא השלמת הכל, עומדת לעולם ולעולמי עולמים". ושם בהמשך הפרק [נד:] כתב: "שכאשר זכו ישראל למדריגת יציאת מצרים שעשה גדולות עמהם, יזכו למדריגה יותר עליונה, שיעשה עמהם גדולות לעולם הבא". ובהקדמה לנצח ישראל [ג.] כתב: "סבירי להו לחכמים [ברכות יב:] שיש זכר ליציאת מצרים אף לימות המשיח, כי איך לא יהיה זכר לסבה עם המסובב, כי מן המדריגה שקנו ישראל כשיצאו ממצרים [י]קנו עוד מדריגה יותר עליונה. ואם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים הוא סבה בעצם אל הגאולה העתידה... וכל זה מפני שאי אפשר שיהיה המסובב בלא הסבה. ולכך ראוי שיהיה עם שעבוד מלכיות זכר אל דבר שהוא סבה אליו, והוא יציאת מצרים". ובהקדמה לאור חדש [נב.] ביאר כיצד יום הכפורים הוא "זכר ליציאת מצרים", וז"ל: "אנו אומרים גם ביום הכיפורים [תפילות היום] 'זכר ליציאת מצרים'... פירוש זה, שהשם יתברך בחר בישראל שהוציא אותם ממצרים, ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם נתן לנו יום זה, שהוא יום סליחה וכפרה להציל את נפשינו". ובהקדמה לדרוש על התורה [ו.]: "כי באין ספק

כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם... אשר בחר בם א-ל". ובחירה זו נעשתה ביצ"מ [כמבואר בהקדמה לנצח ישראל (ג.), וכנ"ל]. נמצא שיצ"מ היא הסבה לכל הטובות שהושפעו על ישראל. וראה למעלה פל"ט הערות 157, 193, 212, פ"מ הערה 14, פמ"ד הערה 23, פמ"ו הערה 1, פמ"ז הערה 283, בסמוך ציון 32, ולהלן פס"א הערה 15.

(17) לשון הגמרא [ברכות כח.]: "אמרה ליה [אשתו של ראב"ע לראב"ע] לית לך חיורתא ["אין לך שערות לבנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן" (רש"י שם)]. ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה, אתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיורתא ["ח שורות של זקנה" (רש"י שם)]. היינו דקאמר רבי אלעזר בן עזריה 'הרי אני כְּבן שבעים שנה', ולא 'בן שבעים שנה'".

(18) כן הקשה האברבנאל בשער טו, וז"ל: "באותו יום כשמינוהו לנשיא אמר משנה זאת... ועל זה אמר 'הרי אני כבן שבעים שנה', ולא 'בן שבעים', לפי שהיה ילד חכם. יקשה אם כן, מה היה התימא שלא זכה בכל ימיו למצוא ראיה שתיאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, כי המאמר הזה לא יאות כי אם לזקן שקנה חכמה, ועברו עליו שנים רבות, ובכל רוב שנותיו לא זכה לזה, והוא היה בתחילת ימיו". וכן רמז לקושי זה התויו"ט [ברכות פ"א מ"ה], ויובא בהערה הבאה. ובהגש"פ למהר"י טייטלבוים כתב: "אם כן לפי זה מהי הרבותא שאמר 'הרי אני כבן שבעים שנה ולא נצחתי לחכמים', הא באמת לא הי בן שבעים, רק בן י"ח, ומה היתה סברתו לנצח את החכמים מפני שנראה כבן שבעים". וכן הקשה בספר מגיד תעלומה [לבעל בני יששכר (ברכות יב:)].

(19) סברה זו טעונה ביאור, שאם אליבא דאמת הוא היה בן י"ח שנה, ורק שנראה כבן שבעים שנה, מדוע "היה מן הסברא לשמוע לו" מפאת מראהו החיצוני, ומה השתנה מקושיתו, שתמה על כך. ואולי כוונתו כפי שכתב התויו"ט [ברכות פ"א מ"ה], וז"ל: "צריך לומר דרבותא קאמר 'ולא זכיתי עד וכו'', כלומר דאע"פ שהיה חכם מופלג וראוי לנשיאות מצד חכמתו, שהרי זכה לנס מפני כן, אפילו הכי בזה לא זכיתי עד וכו'". אך פשטות לשון המהר"ל לא משמע כן.

(20) מבאר "ולא **זכיתי** שתאמר יציאת מצרים" מלשון לא ניצחתי את החכמים החולקים עלי, וסוברים שאין לומר יצ"מ בלילות. וכן ביאר רש"י [בפירוש ההגדה המיוחס לו], וז"ל: "לא זכיתי - לא נצחתי חכמים שתאמר יצ"מ בלילות, וכשאני אומר אומרים אותה בלילות, חולקים עלי, ולא יכולתי לנצחם בדבר זה, לפי שהייתי יחיד והם רבים, ואין דבריו של יחיד במקום שנים... 'זכיתי' ניצחתי... לשון ניצוח". וכן פירשו הריטב"א, ר"י

בן יקר, ועוד. וכתירוץ זה נראה גם מהארחות חיים והאבודרהם, שאחרי שביארו שנעשה לו נס כדי שלא יבוזהו, ויהיו דבריו מקובלים, כתבו שלא זכה לנצחם משום שהוא יחיד והם רבים. ומשמע שלמרות שראוי היה שיקבלו דבריו מפני מראהו המבוגר, אין הלכה כיחיד [ראה אוצר מפרשי ההגדה עמוד 102, הערה 34]. אמנם ראשונים אחרים פירשו שגם רבי אלעזר בן עזריה עצמו היה סבור בתחילה שאין מזכירים בלילה יציאת מצרים, עד ששמע את דרשתו של בן זומא. ועל כך אמר "ולא זכיתי" כפשוטו, שלא זכה לקיים מצוה זו כראוי, עד ששמע את דרשת בן זומא, ולמד ממנו שיש חיוב להזכיר אף בלילות [תוספות רי"ד, שבלי הלקט בשם רבינו ישעיה, ראב"ן, ועוד].

(21) כשדרש בן זומא את דרשתו.

(22) "ובן חמישים היה כשאמר זה" [הוספה בכת"י (של)]. ופירושו, כשראב"ע נתמנה לנשיא הוא היה בן י"ח שנים, ושערות זקנו הלבינו. וכשהיה בן חמשים שמע את דרשתו של בן זומא, והיה נראה אז כבן שבעים, ועל כך אמר "הרי אני כבן שבעים שנה". ויש להעיר, דמדוע ראב"ע לא אמר "הרי אני בן חמשים שנה ולא זכיתי וכו'", אלא אמר "הרי אני כבן שבעים שנה", כיון שלפי הסבר זה אין מראהו החיצוני גרידא מחייב כלל לשמוע בקולו, אלא רק מפאת היותו באמת אדם מבוגר [ולא אדם צעיר בן י"ח שנים], וא"כ מדוע ראב"ע נקט במראהו החיצוני ["כבן שבעים שנה"] ולא בגילו המתקדם [בן חמשים שנה].

(23) רש"י ברכות [יב:] לא פירש כן, שכתב "כבן שבעים שנה - כבר הייתי נראה זקן, ולא זקן ממש, שבאת עליו שיבה יום שהעבירו רבן גמליאל מנשיאותו ומינו רבי אלעזר בן עזריה נשיא, כדאיתא לקמן בפרק תפלת השחר, **ואותו היום** דרש בן זומא מקרא זה". הרי דרשת בן זומא נעשתה כאשר ראב"ע נתמנה לנשיא והיה בן י"ח, ולא במועד מאוחר יותר.

(24) במצוות של פסח [קרבן פסח, מצה, ואיסור חמץ].

(25) לשון הפסוקים במילואם "וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם, לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך". הרי המקרא עוסק במצוות פסח [חמץ ומצה] ולא בחיוב הזכרת יצ"מ. וכן הקשה האברבנאל בשער יז, וז"ל: "יקשה זה מאד, לפי שהכתוב הזה... הוא מדבר במצות הפסח, כמו שאמר 'וזבחת פסח וגו' לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון

יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', וכפי סגנון הפרשה אי אפשר לפרשו כי אם על עניין הפסח, לא לעניין פרשת הציצית".

(26) כפי שפירש רש"י [דברים טז, ג] "למען תזכור - על ידי אכילת פסח ומצה תזכור את יום צאתך".

(27) פירוש - אם לא יזכור יצ"מ בליל טו ע"י מצוות הפסח. ובתפארת ישראל פנ"ב [תתיד.] ביאר שהמצות הנזכרות כאן הן קרבן פסח, מצה, וביעור חמץ, וראה שם הערה 4.

(28) "כיון שעיקר יום היציאה אין לו זכרון" [הוספה בכת"י (של)]. ודברים אלו הובאו בתפארת ישראל פנ"ב [תתטו.] בתוספת ביאור, וז"ל: "מה שכתוב 'למען תזכור יום צאתך', לא על ידי אכילת מצה. שהרי חכמים פירשו [ברכות יב:] 'למען תזכור יום צאתך' על הזכירה בפה, ולא על אכילת מצה. ועל כרחך פירושו כמו שפירשנו בחבור גבורות ה'; 'שבעת ימים תאכל עליו מצות', וכאשר תאכל עליו מצות מעתה תוכל לזכור יום צאתך כל ימיך. שאם לא אכלת מצה בזמן היציאה, לא היה זה זכירה מה שהוא זוכר כל יום ויום, **אחר שאין ידוע מה ענין היציאה**. אבל עתה שתאכל עליו שבעת ימים מצה, מעתה זכירה של כל יום ויום הוא זכירה ליום היציאה... וכך פירושו כאן; שבעת ימים תאכל מצות, בשביל זה תזכור יום צאתך כל ימי חייך". ונראה לבאר זאת, כי הזכרת יצ"מ בכל יום נועדה להורות שהננו עבדי ה' הקנוים לו יתברך, וכפי שביאר בנתיב העבודה פ"ח [א, קב.], וז"ל: "כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם, כדכתיב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שרצה לומר כי לכך אני אלקיך ומלך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים. לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים... וביציאת מצרים גופו של אדם נקנה אל השם יתברך להיות עבד אל השם יתברך" [הובא למעלה פי"ד הערה 40, פכ"ג הערה 13, ולהלן הערה 107]. הרי שעבדות ה' החלה בליל יצ"מ, וכן גם נאמר [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים וגו'". ולהלן ר"פ סב כתב: "הם עבדי ה', שהם להקב"ה, שהרי עושה נסים עמהם והוציאם מצרה לרוחה, ובזה הם עבדי ה'. כי כל דבר הרוחה שהושיעם מצרה, הרי היו משועבדים לאחר, ובזה שגאלם הם עבדי ה', כי הוציאם מרשות אחר". לכך אם מה שהיה בליל היציאה אינו ברור לאדם דיו, ממילא זה משמיט את הבסיס מזכרון יצ"מ בשאר ימות השנה, ו"אין זה זכירה".

(29) בכת"י [של] במקום המלים "יש זכירה אל יום יציאתו כל ימי חייו" כתב "יכול להזכיר את [יום] יציאתו כל ימי חייו", לאמור שמעתה יהיה בידו האפשרות לזכור את יום יציאתו כל ימי חייו.

(30) פירוש - האופן היחידי לזכור יצ"מ למשך כל ימי חייו הוא רק על ידי שיזכור יצ"מ בכל יום ויום. אך זכרון זה יהיה לוקה בחסר אם לא יזכור את חיובי ליל היציאה עצמו. לכך פסוקנו עוסק בחיוב המצוות של ליל פסח, כי הוא תנאי לזכרון יצ"מ כל ימי חייך. ואודות שחיוב יצ"מ כל השנה שייך למצות סיפור יצ"מ בליל פסח, כן כתב בהעמק דבר [דברים טז, ג], וז"ל: "עיקר מצות הספור בזה הלילה בא לחזק אמונה בהשגחה בכל השנה מה שנוגע להליכות עולם בחיים. ומשום הכי מסיים המקרא 'למען תזכור וגו''. וכמו שהאב מספר לבנו מעשה שיש בו מוסר, והספור ארוך כדי שעה. ובכל יום מזכירו ברמז קל כל הספור. ובכל שנה חוזר ומספר מחדש, כדי שיעשה שורש בלבבו. כך מצוה לעשות ספור ארוך בזה הלילה, ובכל יום סגי בזכירה לבד". והקרן אורה [ברכות יב.] כתב: "נראה ליישב הא דמשמע מסוגיית הש"ס דנשים פטורות מהזכרת יציאת מצרים בכל יום. וכבר עמד בזה השאגת אריה ז"ל [סימן יב] וכתב הוא ז"ל משום דהוי מצוה שהזמן גרמא, כיון דחיובא ביום ובלילה, נמצא דהזכרת היום זמנה ביום, והזכרת הלילה חיובא בלילה... ולענ"ד הדבר צ"ע, דאם זה חשיב הזמן גרמא, אם כן תלמוד תורה נמי יהיה ממצות שהזמן גרמא, דחיובא ביום ובלילה, כמו שנאמר [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'... וא"כ כל שכן יציאת מצרים שנאמר סתם 'למען תזכור כל ימי חייך', ולא נזכר בקרא יום ולילה, ודאי לא הוי הזמן גרמא... אבל לפי מה שכתבתי דעיקר חיוב הזכירה של יציאת מצרים הוא בלילה ראשונה של פסח, וכיון דנשים פטורות מעיקר הזכירה, דהוי מצוה שהזמן גרמא [עיין מנ"ח סוף מצוה כא]... א"כ הרי האשה... פטורה גם כן מכל הימים". וכן האור שמח [הלכות קריאת שמע פ"א ה"ג] כתב: "אפשר דנשים פטורות מ[הזכרת] יציאת מצרים [כל השנה], משום דחזינן דפטירי בעיקרא דזכר יציאת מצרים דליל ט"ו משום דהוה מצות עשה שהזמן גרמא. ולא נוכל לומר דקרא 'למען תזכור' קאי אמצה לפירוש רש"י, ונשים הואיל ואיתנהו במצה, מחויבות גם כן בזה, דלא נמסר לנו היקישים ללמוד". ובספר מנחת סולת על החינוך [מצוה כא (עד.)] כתב: "נראה לי דבר חדש, דמי שנעשה בן יג שנה אחר ליל טו, לא מחויב בכל השנה בהזכרת יצ"מ [מהתורה], כיון שבליל טו לא היה עוד בר חיובא, והוא עיקר, וכל השנה טפל לה" [מקורות אלו הובאו בהגש"פ משנת מהר"ל, אות קכה]. ולפי דברי המהר"ל כאן דברים אלו יוטעמו מאוד.

(31) "אם כן מצוה הוא להזכיר יציאת מצרים בימים ובלילות, שאל"כ, לא היה אומר 'למען תזכור כל ימי חייך', ודבר זה הוא פשוט" [הוספה בכת"י (של)].
(32) בכת"י [של] כתב משפט זה כך: "ובזה תדע שגדול יציאת מצרים, שלא יהיה נשכח כאשר יהיה המשיח, שיהיה לישראל גאולה גדולה, לא יהיה נשכח לגמרי יציאת מצרים".
(33) "וזה מורה על המדריגה העליונה, שאף לימות המשיח לא ישכח מאתנו יציאת מצרים" [לשונו למעלה לאחר ציון 14]. וראה למעלה הערה 16.
(34) לכאורה מפסוקים אלו בפשטות משמע שלא תאמר יצ"מ לימות המשיח, וכפי שהקשה בן זומא [ברכות יב:] "תניא, אמר להם בן זומא לחכמים, וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר 'הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם'". ורק שחכמים השיבו לו [שם] "לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו". הרי שניתן לבאר פסוקים אלו גם לשיטת חכמים, אך לא שיש לחכמים ראיה מפסוקים אלו. אך לשונו מורה שיש לחכמים ראיה מפסוקים אלו, ולא רק ישוב לדחיה. ויל"ע בזה.
(35) הארברנאל שער יח, ויובא בהערה הבאה. ובכת"י [של] כתב: "והמפרש הגדה הקשה על דברי חכמים". וראה להלן הערה 53.
(36) לשון האברבנאל שם: "בדרשת בן זומא 'ימי חייך' הימים, 'כל ימי חייך' הלילות. כי הנה כבר התבאר במלאכת ההגיון [ראה הערה הבאה], והוא האמת בלא ספק, שמלת 'כל' היא חומה כוללת, תכלול הפרטים כולם. וכשתבוא ההקדמה סתמית מבלי 'כל', תהיה כוחה כח חלקית. כי באומרו 'ימי חייך' מורה על קצת הימים, לא כולם. ובאומרו 'כל ימי חייך' מורה שבכל הימים יתחייב לזכור יציאת מצרים. ולפי זה לא יוכל לדרוש 'כל ימי חייך' הלילות, כי מלת 'כל' שנאמר בכתוב בימים לדידיה איצטריך, ולא לעניין הלילות, ואם כן אין מקום לדרשתו". הרי שהקשה על בן זומא, ולא על חכמים. אך כוונת המהר"ל ב"דברי חכמים" אינה דוקא חכמים [לעומת בן זומא], אלא לדרשתם של בן זומא וחכמים, שנקראים "דברי חכמים". **דוגמה לדברי האברבנאל**; נאמר [דברים יד, כג] "ואכלת לפני ה' אלקיך וגו' מעשר דגנך וגו' למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים", ואמרו על כך חכמים [יבמות צג.] "תניא, 'למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים', אלו שבתות וימים טובים", ופירש רש"י [שם] "למען תלמד - גבי תרומה

ומעשרות כתיב. כל הימים אלו ימים טובים ושבתות - הוי למד להזהר שלא יבטל עונג שבת בשביל תיקון הטבל". הרי שלולא שנאמר "כל הימים" לא היינו מרבים שבתות וימים טובים. וראה הערה הבאה.

(37) אע"פ שמצינו שחכמים דרשו "כל הימים" לרבות כל הימים ללא יוצא מהכלל [הובא בהערה הקודמת], ומשמע שסתם "ימים" אינו כולל כל הימים. אין זה קשיא, כי דיוק לשונו מורה שכאשר נאמרה תיבת "חיים", וכמו "ימי חייך", אז "משמע כל הימים שאתה חי". והביאור הוא כי אין חיים למחצה, וכמו שאמרו [ב"ק סה.] "מה לי קטלה כולה, מה לי קטלה פלגא". ובנתיב התשובה ס"פ ג [נו.] כתב: "כאשר יסורים באים עליו, דבר זה בטול החיים, שאין לו חיים כאשר ראוי. כי החיים נקרא כאשר הוא בבריאתו ובשלימותו... ומי שיסורין מושלין בו אין חייו חיים [ביצה לב:]". וראה למעלה פל"ט הערה 107, פמ"ח הערה 215, ודר"ח פ"א מ"א [קיט.], ושם הערה 86.

(38) שהרי האברבנאל [שם] כתב "כי הנה כבר התבאר במלאכת ההגיון... שמלת 'כל' היא חומה כוללת, תכלול הפרטים כולם" [הובא בהערה 36]. וכוונתו לספר "באור מלאכת ההגיון" לרמב"ם, תחילת הפרק השני.

(39) חולין קלז: "לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמן".

(40) לכאורה יותר מתאים לומר "בן זומא", כי הוא זה שדרש כן, כי ראב"ע הביא ראיה מדרשת בן זומא.

(41) כמו שאמרו חכמים [ברכות ט.] "הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב ["נתנו להם רשות לצאת" (רש"י שם)], שנאמר [דברים טז, א] 'הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה'. וכשיצאו לא יצאו אלא ביום, שנאמר [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה'".

(42) לשון רש"י [דברים טז, א] "ממצרים לילה - והלא ביום יצאו, שנאמר [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל וגו'. אלא לפי שבלילה נתן להם פרעה רשות לצאת, שנאמר [שמות יב, לא] 'ויקרא למשה ולאהרן לילה וגו'". ואמרו חכמים [מדרש תהלים מזמור קיג] "בשעה שבאת מכת בכורות, עמד לו פרעה והלך לו אצל משה ואהרן בלילה, שנאמר [שמות יב, לא] 'ויקרא פרעה למשה ולאהרן לילה'. והיה דופק פרעה על פתחו של משה ואהרן בלילה... אמרו לו [משה ואהרן לפרעה], ומבקש אתה לכלות את המכה הזאת ממך, אֱמוֹר 'הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדים של הקב"ה'. התחיל פרעה צוח; לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, והרי אתם עבדיו של הקב"ה". ולמעלה פל"ז [תרצט.] כתב: "ואין

להקשות, כיון שנתן הטעם למצה [הגדה של פסח] מפני 'שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שגאלם', וזה ביום היה, שהרי ביום יצאו ישראל ממצרים, כדכתיב [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל', ולא בלילה, ואם כן למה מחויבים לאכול מצה בלילה. שאין זה קושיא, כי המצרים היו ממהרים לשלחם, ומה שהיו ממהרים לשלחם זה היה בלילה דוקא, רק ביום יצאו. ולפיכך אכילת מצה על שם [דברים טז, ג] 'כי בחפזון יצאת ממצרים', ראוי לאכול בלילה, ולא ביום".

(43) אודות שיצ"מ החלה בלילה ונסתיימה ביום, כן כתב למעלה פל"ו [תרנז.], וז"ל: "מכת בכורות בלילה, שהלילה מתיחס אל ההפסד ביותר, ולכך זאת המכה בלילה... ונסתלק כח מצרים מעל ישראל בלילה על ידי מכת בכורות... [ו]היציאה ממצרים, שהיא הגאולה, לא היתה רק ביום... הסרת כח מצרים והפסד שלהם בלילה, והיציאה, שהוא הויה לישראל, ביום היה". ובהקדמה לאור חדש [פו:] כתב: "כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והניסים הם בלילה, וכך תמצא שהיתה מכת בכורות בלילה, אבל היציאה ממצרים ביום, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והיציאה עצמה הוא כסדר העולם" [הובא למעלה פל"ו הערה 64, ופל"ז הערה 34]. וראה פחד יצחק מאמר עא אות ז בביאור מדוע יצ"מ נחלקה לשני חלקים אלו.

(44) לשונו למעלה פל"ז [תש:]: "כל דבר שתולה בנס, היה בלילה ולא ביום, לפי שהלילה מיוחד לנסים ונפלאות מה שעשה במצרים. וכן קריעת ים סוף בלילה היה [שמות יד, כא], וכל זה מפני כי מכות בכורות היה הפסד גמור למצרים, וכל שכן קריעת ים סוף, והלילה מתיחס אל ההפסד, ולכך היתה מכת בכורות וכן קריעת ים סוף בלילה דוקא". ובכת"י למעלה [תצא.] כתב: "כבר נתבאר לך למה היתה מכת בכורות בלילה, מפני שמכה הזאת היא המכה היותר גדולה על מצרים, ובה יצאו. וראוי להיות המכה הזאת בלילה, מפני שהלילה גם כן אשר שולט מדת הדין, אשר היה שולט מדת הדין במצרים, ולכך בלילה היה. ועוד, כי הקב"ה עבר בתוך מצרים, והגלות העליונים בעולם התחתון הוא בלילה דוקא, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, אבל הלילה מיוחד לדברים אשר הם בלתי טבעים" [הובא למעלה פל"ז הערה 38, עיי"ש]. וראה בסמוך ציון 51.

(45) לשון רש"י [ברכות ד:] "עיקר גאולת מצרים בשחרית הוה, כדכתיב [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל'".

(46) פירוש - עיקר היציאה היה ביום, ומחמת יציאה זו היתה מכת בכורות בלילה שלפניה, כי מכת בכורות חייבת להיות בלילה [כמבואר למעלה הערה 44], והיא נקבעה

להיות בלילה שלפני יציאת היום מחמת שהיא "התחלת היציאה" [לשונו למעלה לאחר ציון 42]. ונמצא ששגרת המחשבה תופסת שבעקבות מכת בכורות שהיתה בלילה, לכך בני ישראל יצאו ממצרים למחרת ביום. אך כאן מבאר שהמהלך הוא הפוך; בעקבות היציאה שהיתה ביום, לכך נעשתה מכת בכורות בלילה שלפניה. והטעם לכך הוא שהכל נמשך אחר העיקר, ועיקר היציאה היה ביום, לכך הטפל ליציאה ימשך אחר עיקר היציאה. ואודות שהטפל נמשך אחר העיקר, כן נתבאר למעלה פל"ח הערה 37, פמ"ג הערות 161, 204, ופמ"ד הערה 27. ויש להעיר מדברי הגמרא [מגילה יז:], שאמרו שם "ומה ראו לומר גאולה בשביעית [בברכות העמידה]. אמר רבא, מתוך שעתידין ליגאל בשביעית, לפיכך קבעוה בשביעית. והאמר מר, בששית קולות, בשביעית מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא. מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא", ופירש רש"י [שם] "כיון דשם גאולה עלה, קבעוה בשביעית". ולפי חכמים יקשה, מדוע קבעו את ברכת הגאולה לפי התחלת הגאולה, ולא לפי עיקר הגאולה.

(47) לכך לפי חכמים אין צורך להזכיר יצ"מ בלילות, כי היום הוא העיקר והקובע. נמצא שר"א וחכמים נחלקו כמה חשיבות יש לתת למכת בכורות שהיתה בלילה; ר"א סובר שמחמת כן יש חיוב להזכיר יצ"מ בכל לילות השנה, וחכמים סוברים שאין מ"ב מחייבת הזכרה זו. ואע"פ שבגמרא ביארו שנחלקו בדרשת הפסוק, ואילו כאן מבאר שנחלקו בסברה, כבר השריש בנתיב היסורין פ"ב [ב, קעז.], שאידי ואידי קיימי, וכלשונו: "כבר אמרנו פעמים הרבה מאוד, עם כי חכמים ז"ל כל דבריהם מן המקרא, מכל מקום צריכים דבריהם טעם, כי לא דרש הכתוב לבד בא ללמד, רק שיש כאן טעם שכלי ג"כ. ודבר זה ברור ואין ספק, כי לא על פי עד אחד סמכו, רק גם כן על הטעם השכלי שיש בזה". ובבאר הגולה סוף באר השלישי [דש:] כתב כן בסגנון אחר, וז"ל: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי כל מה שדרשו חכמים מן הכתוב, לא היה עיקר שלמדו זה מן הכתוב, רק כי בלא זה הדבר הוא כך לפי דעת ושכל חכמים, והדבר הוא אמת בעצמו. וכאשר הדבר הוא אמת בעצמו, רק שאי אפשר שלא יהיה נרמז הדבר הזה בכתוב, כי התורה היא תמימה ויש בה הכל" [הובא למעלה פ"ח הערה 78, פל"ד הערה 85, ולהלן הערה 71].

וכעין מחלוקת זו נחלקו בגמרא [ברכות ד:] רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אם יש לסמוך גאולה לתפילה בערבית [ריו"ח סובר שכן, וריב"ל סובר שלא]. ואמרו על בגמרא [שם] "במאי קא מפלגי... דרבי יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הוי, אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא. ורבי יהושע בן לוי סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא, לא הויא גאולה מעלייתא", ופירש רש"י [שם] "הילכך גאולה דאורתא לא חשיבא לאהדורי עלה

סמיכת תפלה". נמצא שראב"ע סובר כרבי יוחנן, וחכמים סוברים כריב"ל. **ונתבאר כאן** במה נחלקו לגבי זכירת יצ"מ בלילות, אך לא נתבאר במה נחלקו לגבי זכירת יצ"מ לימות המשיח, דנהי שלחכמים "כל" מרבה לימות המשיח משום שאין לרבות את הלילות [לכך בהכרח יש לרבות לימות המשיח], אך מדוע לראב"ע ובן זומא עדיף לרבות את הלילות יותר מימות המשיח. ואולי יש לומר שהדרשה היותר מתבקשת היא רבוי הלילות, כי מכת בכורות היתה בלילה, וכמו שביאר, ולכך רבוי ימות המשיח הוא מרוחק יותר מרבוי הלילות. אך בתפארת ישראל פנ"ב [תתטז:] ביאר זאת באופן הבא, וז"ל: "ולי יראה דאף לבן זומא לא שתהא הזכרת יציאת מצרים בטלה, כי יציאת מצרים היא התחלת ישראל שהיו אל השם יתברך, ואין חילוק בין בזמן הזה ובין לימות משיחנו, ואין צריך רבוי אל ימות משיחנו, שלעולם יש לזכור ההתחלה, היא יציאת מצרים. רק דחכמים דרשו 'כל ימי חייך' להביא לימות משיחנו, אם כן סבירא להו דהזכרת יציאת מצרים כדי לזכור הטובות שעשה השם יתברך עם ישראל, ולכן לדידהו ימות משיחנו רבוי, שלא תאמר כי אצל הטובה הגדולה של ימות משיחנו אין לזכור טובת יציאת מצרים, ולכך צריך רבוי... [אך בן זומא סובר] שיש לזכור לעולם התחלת ישראל שהיו לעם ה' על ידי היציאה, ובשביל כך המצוה לזכור יום היציאה, ואם כן לא צריך רבוי, דמאי שנא ביאת משיחנו מבזמן הזה, כי לעולם צריך להזכיר התחלת ישראל. רק לדברי חכמים שהזכרת היציאה בשביל הטוב שהטיב השם יתברך עמנו, והוה אמינא שאצל הטובה שיהיה לישראל לימות משיחנו אין להזכיר יציאת מצרים, ולכך צריך רבוי של 'כל ימי חייך'".

(48) בכת"י למעלה [תפד:] סלל לו דרך אחרת בביאור עדיפות היום על פני הלילה בשאר ימות השנה, וכלשונו: "בשאר ימות השנה עיקר המצוה זכר ליציאת מצרים ביום, לפי שאנו מזכירים הטוב שעשה הקב"ה לישראל והוציאם, וזה היה ביום בודאי, ולא בלילה". וראה בסמוך הערה 51.

(49) של מכת בכורות.

(50) כי בליל היציאה יש לעסוק בסיפור הנסים, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 14] "ספור הנסים בלילה שהוציאנו". וכן כתב הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א] "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן". וראה למעלה הערה 14. ולמעלה פל"ו [תרנז.] כתב: "מכת בכורות בלילה.... הסרת כח מצרים והפסד שלהם בלילה, והיציאה, שהוא הויה לישראל, ביום היה... ולפיכך יש לנו לספר ביציאת מצרים בלילה, ולא ביום", ושם הערות 66, 67.

(51) כי הלילה מיוחד לנסים, וכמבואר למעלה הערה 44. ובכת"י כאן [שלא] הוסיף את הדברים הבאים: "ויראה גם כן [שזהו] הטעם [ש]הביא מאמר הזה כאן, משום שבא לומר שהרי [לראב"ע] יש להזכיר [יצ"מ] כל ימי השנה בלילה על שם המכה שהיתה בלילה [של חג הפסח], כל שכן שיש להזכיר בלילה הזה, שהוא זמן המכה והנפלאות באמת. ואף לדברי חכמים, דווקא בשאר ימות השנה יש להזכיר ביום, לפי שהוא מזכיר הגאולה, והיציאה היתה ודאי ביום, ואין גאולה בלילה [ראה למעלה הערה 47]. אבל בזמן שהיו הנפלאות, כמו בלילה של חג הפסח, מודים חכמים ש'כל המספר ביציאת מצרים הרי זה משובח'". ויש להעיר על דבריו, שלומד [לפי ראב"ע] חיוב סיפור יצ"מ בליל טו בק"ו מחיוב זכירת יצ"מ של כל השנה. אך הרי ישנם שלשה חילוקים מהותיים בין מצות סיפור יצ"מ בליל טו, לזכירת יצ"מ של כל השנה [שסיפור יצ"מ הוא (א) דרך שאלה ותשובה. (ב) מתחיל בגנות ומסיים בשבח. (ג) מבאר טעמי המצוה של אותו הלילה, כמו "פסח זה על שום מה", וכמבואר למעלה הערה 4]. ויש לעיין בזה.

(52) "ברוך המקום, ברוך הוא, ברוך שנתן תורה לעמו ישראל, ברוך הוא. כנגד ארבעה בנים דברה תורה; אחד חכם, ואחד רשע, ואחד תם, ואחד שאינו יודע לשאול" [הגדה של פסח].

(53) האברבנאל. ורוב הפעמים שנוקט בפירוש ההגדה בסתם מפרש, כוונתו לאברבנאל [בפירוש זבח פסח להגש"פ]. וראה למעלה הערה 35.

(54) לשון האברבנאל [שער יט]: "כי מה ראה המגיד להקדים הברכה הזאת אל דרישת הארבעה בנים. ואם ראה להקדימה על מה שדרשו חז"ל בפסוקי התורה, למה לא אמרה בתחילת ההגדה קודם שידרוש שאר הכתובים שכבר נדרשו בה. ומה היחס אשר יש לברכה זו לזוכרה קודם דרשת ארבעה בנים".

(55) פירוש - יותר היה ראוי לשבח את ה' שנתן לנו תורה שיש בה מצוות של הלילה הזה, מאשר שנתן לנו תורה המדברת כנגד ארבעה בנים. והוספה זו ["ויותר הוא ראוי לתת השבח וכו'"] אינה נמצאת באברבנאל, ולא מצאתי מי שהקשה כן. ואודות שיש לתת שבח לה' על שנתן לנו תורה ומצוות, כן כתב בנתיב התורה פ"ז [שיח.], וז"ל: "כי הברכה [על התורה] יש לו לברך בפה וגם בלב, וראוי שלגודל הטובה שנתן השם יתברך את התורה, כן ראוי שתהיה הברכה בכל לבבם, כפי רוב הטובה שנתן להם התורה. כי הברכה שמברך האדם על המצות, נותן ברכה על החסד והטוב שעשה ונתן לו מצוה זאת, ובשביל זה הוא אוהב השם יתברך בכל לבבו". בהקדמה לתפארת ישראל [יב:] כתב: "[יש] לאהוב השם יתברך במה שנתן תורה, וזהו ענין הברכה... במה שנתן התורה

לישראל, ובפרט על הטובה הגדולה שהיא התורה שהיא טובה על הכל, שיש לברך השם יתברך ויתעלה שמו על זה בכל לבו... הטובה העליונה". ויש מפרשי ההגדה שפירשו ש"ברוך המקום" היא ברכת התורה, שתקנוה כאן קודם שאנו באים לדרוש את הכתובים לענין ארבעת הבנים [פירוש קדמון, רי"ד, רשב"ץ, ושבלי לקט].

(56) כי כך נקרא הקב"ה בשאר מקומות בהגדה, וכמו "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעבדים היינו לפרעה במצרים". וכן "ברוך שומר הבטחתו לישראל, ברוך הוא, שהקב"ה חישב את הקץ". וכן "שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והקב"ה מצילנו מידם". וכן בעוד חמשה מקומות נוספים. ועוד, שהואיל ובאים לברך את ה', היה מן הראוי לנקוט בשם שיש בו מצד עצמו תיבת ברכה, וזהו "הקדוש ברוך הוא".

(57) משאר המקומות בהגדה [כמבואר הערה הקודמת]. ובביאור השם "הקדוש ברוך הוא", ראה למעלה הקדמה שניה [סו.], ופמ"ז [תקלו.]. וזה לשון האברבנאל [שער כ]: "למה תיאר הקב"ה בשם 'מקום', באומרו 'ברוך המקום שנתן תורה לישראל'. וכבר חשבו אנשים להינצל מן הספק הזה לפרש המקום הנזכר כאן על הר סיני, שבו ניתנה תורה לישראל, וקיבלוה משם [כך פירש ר"מ דיליאון (בסוף הגדה שלמה עמוד קכב)], וכמו שאמרו במשנה [אבות פ"א מ"א] 'משה קיבל תורה מסיני', והוא באמת דעת מוטעה".

(58) לשון האברבנאל [שער כב]: "מה החלוקה הזאת אשר עשה המגיד בארבעה בנים 'אחד חכם, ואחד רשע, ואחד תם, ואחד שאינו לשאול'. כי הנה החלוקה הזאת אינה שלמת הסתירה, והחלקים אשר זכר אינם מקבילים בעצמם. והיה ראוי שיאמר 'אחד חכם, ואחד סכל'... 'אחד רשע, ואחד צדיק', שהם הפכיים או מקבילים בעצמם, מה שאין כן חכם לרשע, ולא תם לשאינו יודע לשאול". ובכת"י [שלא] הוסיף עוד קושיא: "ועוד, למה נגד ד' בנים, וכי אין בנים יותר מאלו, שהרי יש חכם, ויש שאינו חכם ואינו תם גם כן".

(59) האריכה בתשובות לארבעה בנים [מבואר בהמשך דבריו].

(60) ב"ר ס, ח "יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים. פרשתו של אליעזר שנים וג' דפים [בראשית כד, לד-מח] הוא אומרה ושונה. ושרץ מגופי תורה, ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקרא [ספרא ויקרא יא, כט]". והובא למעלה פט"ז [סז.], וכתב שם לבארו בזה"ל: "הוא ענין נפלא, כי התורה היא סדר העולם, בה ברא הקב"ה את העולם, ולפיכך הדברים שהם עיקר יסוד העולם, התורה מספר בהן באריכות, כמו

אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם", ושם הערה 38. והרי יצ"מ היא יסוד האמונה, וכמו שכתב למעלה פ"ג [קצ:]: "כי יציאת מצרים בעצמו... הוא יסוד האמונה שעליו נבנה הכל... כי נראה מן התורה ששמה יצ"מ עיקר ויסוד האמונה", ושם הערות 9, 15. ולמעלה ר"פ מד [רנח] כתב: "כבר ידעת כי יצ"מ הוא שורש אמונת אמת והדת". ולמעלה פמ"ז [תמג:] כתב: "הרי ג' אמונות שנתבארו ביציאת מצרים. ודע כי ג' אמונות הם יסוד הדת וכו'". וכן שלשה עשר עיקרי האמונה נתבררו ביצ"מ [כמבואר בספר רעה אמונה למו"ר זצ"ל עמודים ב-ג, והובא למעלה פמ"ד הערה 2]. לכך כשם שהתורה מאריכה במעשי האבות מפאת היותם יסוד העולם, כך התורה מאריכה בסיפור יצ"מ מפאת היותה יסוד האמונה.

(61) בן הרשע מוזכר בפרשת בא [שמות יב, כו], וכן בן האינו יודע לשאול [שם יג, ח], ובן התם [שם פסוק יד], ובן החכם מוזכר בפרשת ואתחנן [דברים ו, כ], וכמו שביאר רש"י [שמות יג, יד]. ומה שכתב "כאן לא קצרה [התורה] מלהשיב לכל אחד ואחד תשובה בפני עצמו", לא יסתור מכך שהתשובה לבן הרשע נרמזת בתשובה לבן שאינו יודע לשאול, שנאמר [שמות יג, ח] "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", ופירש רש"י [שם] "עשה ה' לי - רמז תשובה לבן הרשע לומר 'עשה ה' לי', ולא לך, שאילו היית שם לא היית כדאי ליגאל". והגו"א שם אות ה [רנא.] ביאר "מה ענין בן רשע לשאינו יודע לשאול" בשני טעמים, עיי"ש, דמ"מ התורה השיבה לבן הרשע תשובה בפני עצמו [שמות יב, כז] "ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל וגו'", ורק שבנוסף לכך הוסיפה דברים לרשע אצל הבן שאינו יודע לשאול. וראה להלן הערות 103, 164.

(62) פירוש - המקום מקיף וכולל את העומד בו, בבחינת "בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.], וכמו שמבאר. ולהלן פע"א כתב: "וסיים [אבות פ"ה מ"ה] 'ולא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים', הרי שסיים במקום, שהוא כולל מקיף הכל. וזהו המדריגה העליונה שהוא כולל ומקיף הכל". ובדר"ח פ"ג מ"ב [קיז.] כתב: "ענין המקום אשר הוא מקיף ומגביל אשר הוא מקום לו" [הובא למעלה פט"ו הערה 13]. והרי מקומו של אדם הוא ארבע אמות [עירובין מח.], ואין אדם ממלא את כל השטח של ארבע אמות [שם].

(63) ב"ר סח, ט "מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום', שהוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו". וכן הובא ברד"ק ספר השרשים סוף שורש קום.

(64) אודות שהקב"ה כולל הכל, ראה למעלה פנ"ב הערות 209, 213.

(65) לשונו למעלה פמ"ז [תמה:]: "האמונה השנית, שהכל הוא ביד ה', ואין דבר חוץ ממנו, וזהו אמונת מציאות השם יתברך. כי בודאי הכל מודים במציאות השם יתברך, רק שלא יאמר שאינו הכל חס ושלום, ויוכל לצאת מרשותו. לכך אמונת מציאות השם יתברך שהוא הכל, ואין דבר חוץ ממנו יתברך".

(66) בכת"י [שלא] הוסיף כאן: "כי המקום עומד בו הדבר, והוא עודף עליו, ואין הדבר שהוא מקום לו עודף עליו. כך הקב"ה כולל כל הנמצאים, ועודף עליהם". וכן כתב בגו"א בראשית פל"ז אות מ [רלא.], וז"ל: "כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל את הכל... כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' מפני שהוא כולל הכל כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו". ויש למהר"ל הסבר נוסף בשם "מקום", שהוא מלשון "מקיים", וכמו שכתב באור חדש פ"ד [תתיז.]: "כי הקב"ה נקרא 'מקום', מפני שהוא יתברך מקיים הכל". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "הוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל" [ראה למעלה פט"ו הערה 13, פי"ז הערה 68, ופמ"ג הערה 130]. וראה בח"א לר"ה טז: [א, קז:] בביאור המ"ד הסובר ששינוי מקום קורע גזר דינו של אדם [שם].

(67) שאומרים "ברוך המקום ברוך הוא", הרי שפעמיים אומרים "ברוך"; לפני ואחרי הזכרת "מקום". והשל"ה [מסכת פסחים בביאור ההגדה (ה)] כתב: "קשה הכפולות, 'ברוך המקום ברוך הוא', וכן אחר כך 'ברוך שנתן תורה ברוך הוא'".

(68) ממה שכתב "לפני **הזכרת שמו יתברך** וברכה לאחריו" משמע שזהו דין בהזכרת שם שמים, וכמו שכתב הרוקח: "ברוך הוא - צריך לומר, כדכתיב [משלי י, ז] 'זכר צדיק לברכה', זכר צדיקו של עולם לברכה". וכוונתו לדברי הגמרא [יומא לז.] "'זכר צדיק לברכה', אמר להם נביא לישראל, בשעה שאני מזכיר צדיק עולמים, אתם תנו ברכה". אך אין נראה שזו כוונת המהר"ל, כי יבאר כן גם בבבא הבאה "ברוך שנתן תורה לישראל, ברוך הוא", ושם לא נזכר שם שמים. לכך נראה שכוונתו בפשטות שיש בזה תוספת ברכה, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית כז, כט] "הנה הברכה בראש ובסוף". וראה הערה הבאה, ולהלן פנ"ד הערה 34.

(69) הרי גם בבבא זו נכפלה תיבת "ברוך". וכן להלן פנ"ד [לפני ציון 34] כתב: "מה שכפל הדברים לומר 'ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא', להיות ברכה לפני הזכרתו יתברך ולאחריו". ושם בכת"י [שלז] כתב: "לכך כפל הדבר **לחזק** הברכה והשבח". ורומז בזה שכל כפל הוא לחיזוק. וכן בנצח ישראל פמ"ח [תשצח.] כתב: "כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה. וזה מורה הכפל, כמו שאמרו בכל מקום [פסחים

סא., וש"נ] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב "כל כפל הוא לחזק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחזק הדבר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ח אות כה [קעג.], שלכך לשון כפל הוא לשון שבועה [שבועות לו.]. ובאור חדש פ"ד [תשסה.] כתב: "'ותתחלחל המלכה מאוד' [אסתר ד, ד]. ומה שלא כתיב 'ותבהל המלכה מאוד', דבר זה מורה על גודל הבהלה, לכך 'ותתחלחל' כפל לשון, שכל כפל הוא לגודל הענין" [הובא למעלה פכ"ד הערה 19]. וראה להלן פנ"ד הערה 34, ופנ"ו הערה 141.

(70) בכת"י [שלא] כתב כאן "שכוללת כל החלקים". וכן אמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"ב] "הפוך בה והפוך בה דכולא בה". ומבאר כאן שהתורה כוללת הכל משום שהקב"ה כולל הכל. ואודות שמעלותיה של תורה מתייחסות למעלותיו יתברך, כן כתב לגבי רוחניותה בתפארת ישראל פי"ב [קצב.], וז"ל: "כי התורה בפרט יותר מכל אין לה התיחסות אל החמרי, במה שהיא גזרת השם יתברך בלבד". וכן כתב לגבי אחדותה בגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:], וז"ל: "כל שקרוב אל השם יתברך, הוא [הקב"ה] האחד האמת, הוא [הקרוב להקב"ה] יותר באחדות... והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד [רש"י שמות כ, א], לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה" [ראה להלן פנ"ח הערה 58]. ובתפארת ישראל פל"ד [תקד:] כתב: "ראוי שיהיו עשרת הדברות בפרט נאמרים בדיבור אחד, כי התורה היא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך, שהוא אחד". וכן כתב לגבי נצחיותה בתפארת ישראל פנ"א [תתז:], וז"ל: "הנה נצחיות התורה מבואר במופת ברור אצלנו; כי התורה היא מן השם יתברך, ומצד המקבל אינה ראויה, כי האדם הוא בעל גוף וגשם, אם לא שהיא מתנה לאדם... ואיך יהיה לדבר זה שנוי וחלוף. ואם התורה מצד המקבל, אפשר [שיהיה בה שינוי], כי המקבל הוא משתנה. אבל הדבר שהוא מצד העלה, כמו שהיא התורה שהיא מצד העלה, אם כן איך אפשר שיהיה לדבר זה שנוי... כי הדבר שהוא מצד העילה אין השתנות לו". **ומצינו בספריו** ארבעה הסברים מדוע התורה כוללת הכל; (א) מחמת רום מעלתה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב:]: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו" [הובא למעלה פ"ח הערה 197, פכ"ו הערה 3, ולהלן פ"ס הערה 307]. (ב) מחמת שכליותה, וכפי שכתב בח"א לשבת לג. [א, כד:]: "כי הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד... ומכל שכן התורה

שהיא שכלית... שאין שייך מדה ושיעור". (ג) מחמת אחדותה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"י [שנ.]: "איך לא תהיה התורה אחת, כי התורה היא כוללת, והכל בה, ואם כן אי אפשר שיהיה דבר זולתה". (ד) מחמת שהיא סדר האדם, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקלא.] כתב: "הפוך בה והפוך בה דכולא בה. דבר זה צריך פירוש, איך נמצא בתורה הכל, שאמר 'דכולה בה'... כי התורה היא הסדר השכלי שסדר השם יתברך סדר הנהגתו של אדם... [ו]אחר תורת האדם וסדר שלו נמשך סדר העולם, כי ברא השם יתברך העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא העולם, כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם. וזה שאמר 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה, שהיא סדר האדם, נמצא כי הכל הוא בתורה". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים להרבה טעמים וניצוצות.

(71) כמאמר המפורסם "ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא", ונראה דמקורו ממה שאמרו חכמים [תענית ט.] "מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא", ופירש רש"י [שם] "ולא רמזה משה באורייתא, שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים ובכולן יש סמך למצוא מן התורה". ובזוה"ק [ח"ג רכא.] אמרו "כמה חביבן מלי דאורייתא, דלית לך מלה זעירא דלא תשכח לה באורייתא". ובניצוצי זוהר [שם אות ד] ציין לדברי הגמרא [ב"ק צב.] שאמרו שם כמה פעמים "מנא הא מילתא דאמרי אינשי", והראו שהדבר מרומז בתורה. והבן יהוידע [חגיגה יג.] כתב: "כי באמת אין לך דבר שאינו נרמז בתורה, וכמו שאמר התנא [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה'. וכן נמי יש עניינים של דרך ארץ שהם נלמדים מפסוקי התורה, כהנך הנזכרים בגמרא דקמא [צב.] מנא הא מילתא דאמרי אינשי, ויליף לכלהו מקרא". ובבאר הגולה סוף הבאר השלישי [דש:] כתב: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי כל מה שדרשו חכמים מן הכתוב, לא היה עיקר שלמדו זה מן הכתוב, רק כי בלא זה הדבר הוא כך לפי דעת ושכל חכמים, והדבר הוא אמת בעצמו. וכאשר הדבר הוא אמת בעצמו, רק שאי אפשר שלא יהיה נרמז הדבר הזה בכתוב, כי התורה היא תמימה ויש בה הכל... סוף סוף נמצא בתורה הכל, כמו שראוי לתורה" [הובא למעלה הערה 47].

(72) פירוש - דוקא כאן ניכרת מעלת התורה שכוללת הכל, מחמת שכאן התורה פירטה באריכות את התשובות השונות לבנים השונים, ובכך נראה שהתורה כוללת הכל, ומתייחסת לכל אחד לפי מדריגתו. ולכוונה זו מטין דברי הריטב"א, שכתב: "ברוך

המקום שנתן תורה לעמו ישראל וכו'. מפני שצריך לדרוש ארבעה פסוקים חלוקים בעניינים שנאמרו בתורה בעסק ארבעה בנים, לכך מתחיל לברך את ה' שנתן לנו תורה שלימה".

(73) פירוש - הואיל והתורה כוללת הכל [כמו שביאר], לכך התורה מכוונת דבריה כנגד ארבעה בנים, שהם כוללים כל סוגי הבנים, כמו שמפרש והולך.

(74) כי אם רק מתענין בדברים שנמצאים לפניו, אין זה חכם, אלא תם, וכמו שמבאר והולך. וראה הערה הבאה.

(75) פירוש - החכם הוא החוקר על הדברים המרוחקים ואינם נמצאים לפניו, ומתוך כך קונה חכמה. ושתי נקודות אלו [התחכמות על דברים שאינם לפניו, וקניית החכמה] נמצאות בתיבת "טעייא", שהוא סוחר ישמעאל [רש"י ברכות ו:], ההולך למרחקים בכדי לקנות דברים, וכמו שכתב בנצח ישראל פל"א [תקצח:]: "האדם צריך למושכלות שלו להשיג בנמצאים. ולפיכך קרא שכל האדם 'טייעא' [ב"ב עד.], אשר הוא סוחר ישמעאל, אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה". ובתפארת ישראל פי"ח [ערה.] כתב: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים, ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו... וזהו ענין הטעייא, כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה. ולכך נקרא השכל 'טייעא', כי הטייעא גם כן הוא סוחר סובב ומקיף הארץ, וקונה הסחורה... כי שם 'חכם' על שם קנין החכמה... ולפיכך שם העצמי הראוי אל השכל הוא שם 'טייעא', שהוא סוחר, חוזר על הדברים שקונה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "ההוא טייעא סוחר ישמעאל, שהוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו. וכן נקרא הכח המשיג, לפי שהוא בעל משא ומתן בדברי חכמה עד שיקנה הדברים שהם בחוץ אליו. כי החכמה הוא קנין בכל מקום, כדכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ואמרו חכמים בפרק קמא דקדושין [לב:] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן' [ויקרא יט, לב], 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ולכך נקרא 'זקן', זה קנה. ומפני זה נקרא כח המשיג והקונה החכמה בשם הסוחר, המחזיר אחר קנין דברים להביא את הדברים אל עצם נפש המקבל. וכן קראו השכל 'שכל נקנה'. ואם כן כח המשיג נקרא 'קונה', וזהו הטייעא שהוא קונה". ובהמשך שם [ג, צח.] כתב: "השכל נקרא 'טייעא'... לפי שהטייעא בשביל שהוא משוטט ומסבב בכל מקום, עומד על הדברים. וכך השכל, מפני שהוא משוטט בכל הנמצאים, הוא עומד עליהם ומכירם" [ראה למעלה פי"א הערה 52, פמ"א הערה 49, ופנ"ב הערה 233]. וראה להלן הערות 130, 172.

(76) לשונו למעלה תחילת הקדמה שניה [מ:]: "כי לבני ישראל המאמינים, ואינם חוקרים בשכלם ובמחשבתם לדעת דברים הכמוסים, אין צריך לזה, כי הם תמימי דרך הולכים בתורת ה'". הרי התמימים אינם חוקרים לדעת ה"דברים הכמוסים". וזהו שכתב כאן "שאינו מתחכם בידיעה יתירה". וראה הערה הבאה.

(77) אודות שהתמים אינו חוקר על דברים שאינם לפניו, כן עולה מדברי רש"י [דברים יח, יג], שכתב "תמים תהיה עם ה' אלקיך - התהלך עמו בתמימות, ותצפה לו, ולא תחקור אחר העתידות". ואודות שהחכמה מפקיעה במקצת מהתמימות, הנה אמרו חכמים [סוטה כא:] "כיון שנכנסה בו חכמה באדם, נכנסה בו ערמומיות", וראה שם בח"א [ב, סב.] בביאור המאמר. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תמח.] כתב: "כי תוספת השכל שהיה לאדם הראשון הוא חסרון לו, כי כאשר האדם תמים הוא נמשך אחר השם יתברך, כמו שדרך התמים להיות נמשך אחר השם יתברך, וכדכתיב [דברים יח, יג] 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', ודרשו ז"ל [בספרי שם] כאשר אתה תמים הוא עמך השם יתברך... והתמים מי שאין לו תוספת חכמה, כי זהו גדר התמים שאינו מתחכם ביותר בערמה ותחבולה, רק הוא מאמין ותמים. ולפיכך כאשר הגיע לו ההתחכמות וההתבוננות שהוא מצד האדם עצמו, כאשר הוא יותר מדאי, בזה היה נפרד מן התמימות". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רז.] כתב: "כבר בארנו כי המתמים עצמו הוא עם השם יתברך, כדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך וגו'". וכל זה מפני שאין לתמים רק מה שנתן השם יתברך אליו, ואינו מתחכם מדעתו. ואדם כמו זה אינו ברשות עצמו, רק הוא עם השם יתברך, וכדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך". שכאשר תהיה תמים, אין אתה מתחכם בתחבולות שלך שהם מעצמך. כי כאשר הוא משכיל, השכל הוא מן השם יתברך. אבל הערמה והתחבולה הוא לאדם מצד עצמו, ובשביל כך אינו עם השם יתברך" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 6]. ולהלן [לאחר ציון 171] כתב: "כי החכם הוא מוסיף בחכמה, שאין ספק כי כאשר הוא חכם מוסיף בחכמה יותר מתם".

(78) פירוש - אע"פ ש"מגדר תמימות הידיעה שאינו מוסיף ואינו גורע", מ"מ אם רואה דבר שינוי לפניו ואינו שואל על כך, אין זה "תמימות הידיעה", אלא "חסר מן הידיעה", כי כאשר שאלה מתבקשת אינה נשאלת, אין זה רק העדר מעלה, אלא חסרון ניכר, בבחינת "שוטה אינו מרגיש" [מילי דאבות עמוד י]. וכן אמרו [שבת יג:] "אין שוטה נפגע", ופירש רש"י [שם] "כמה נסים באים לנו ואין אנו מכירין בהן". והרי כמה שינויים נעשים בליל הסדר רק כדי שישאלו התינוקות [פסחים קיד:], וכמובא למעלה פ"נ [תש:], ולהלן ציון 115. נמצא שמי שאינו מתעורר לשאול שאלה על שינוי שנעשה לפניו הוא פחות מדעת

התינוקות. ולהלן [לאחר ציון 122] כתב: "אמנם התם שהוא שואל מעצמו, ואינו שואל רק כאשר יראה שנוי, ואם לא יראה שנוי, אינו שואל".

(79) כמבואר בהערה הקודמת. והשל"ה [מסכת פסחים, ביאור ההגדה (ה)] כתב: "האינו יודע לשאול, ששם יד לפה". והביטוי "יד לפה" נאמר במקרא [משלי ל, לב] "אם נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה", ופירש רש"י [שם] "ואם זמות - בלבך להתקוטט, שים יד על פה ושתוק". הרי ששימת יד לפה היא סתימת הפה כנגד אמירה המבקשת להתפרץ החוצה. כך האינו יודע לשאול בולם פיו מאמירה מתבקשת, לכך אין זה רק העדר מעלה, אלא חסרון ניכר. וראה להלן בס"פ שחזר לבאר את הבדלי מעלות הידיעה שבין חכם תם ואינו יודע לשאול.

(80) הוא הרשע, שבקום ועשה הוא מתחכם להרע, וכמו שמבאר. וזאת לעומת האינו יודע לשאול, שאע"פ שהוא "חסר מן הידיעה", מ"מ אין זה בקום ועשה, אלא בשב ואל תעשה.

(81) על פי הפסוק [ירמיה ד, כב] "חכמים המה להרע ולהיטיב לא ידעו". והרמב"ם [פיהמ"ש אבות פ"ה מי"ד] כתב: "מי שיהיו אצלו מעלות שכליות ופחיתיות מדות, יזיק בהן, יקרא 'חכם להרע', כמו שאמר הפסוק במי שהוא כך 'חכמים המה להרע ולהיטיב לא ידעו'. רצה לומר שמעלותם השכליות הם ישתמשו בהן בפעולות הרעות, ולא בטובות".

(82) וזו תוספת, שיוצא מהיושר להתחכם בדברי מינות, לכך זו תוספת לרעה. ורבינו נסים גאון [בהקדמתו לש"ס] כתב: "כי חיוב ידיעת הקב"ה ולשמוע בקולו ולעבדו מדין הדעת הן ראוין". לכך דברי מינות הם הוספה ויציאה לרעה. דוגמה מובהקת לזה הם היוונים, וכמו שכתב השפת אמת [בראשית, חנוכה, שנת תרל"א]: "ענין יון הוא נגד החכמה... היה חכם להרע, דהיינו לילך רק אחר חכמתו, וע"י שקלקלו האמונה נטמאו המחשבות". ולהלן [לאחר ציון 173] כתב: "הרשע הוסיף ברשעתו שכפר בעיקר, דבר שאינו ראוי לשום בריה". וראה להלן הערה 175.

(83) בספר פרשת דרכים [דרוש ראשון] הביא מדרש שהקב"ה מכנה את ס"מ "שוטה שבעולם". וכתב על כך: "יש לדקדק... במה שקרא ה' לס"מ 'שוטה שבעולם', שלא יצדק לו תואר זה, ואינו אלא 'חכם להרע'. ובשאר מקומות ראיתי לרז"ל שמכנים אותו בשם 'רשע'". הרי "חכם להרע" הוא "רשע", וכמו הבן הרשע שהוא "חכם להרע". ובילקו"ש [ח"א רמז כה] אמרו "לא מצא בהם חכם להרע כנחש, שנאמר [בראשית ג, א] 'והנחש

היה ערום'". והשל"ה [מסכת פסחים, ביאור ההגדה (ה)] כתב: "הרשע שהוא גם כן חכם, רק הוא חכם להרע".

(84) בא להדגיש שלא תאמר ש"רשע" הוא רק במעשים ולא במחשבות, וכמו שכתב למעלה פי"ט [קסח:] "אין רשע רק כאשר הוא יוצא להיות רע לבריות". ובדר"ח פ"ה מי"ג [שלח:] כתב: "אין 'רשע' רק מי שהוא רע לבריות". ועל כך מבאר שמ"מ כל הנוטה לרע נקרא "רשע", משום שבזה יוצא מן השווי והיושר, וכמו שיתבאר. ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסז:] כתב: "ואמר אחר כך [אבות שם] 'אל תהא רשע בפני עצמך'. רוצה לומר שלא יהא רשע בפני עצמו, אף כי עיקר הרשעות הוא כאשר הוא רשע לבני אדם, ועל זה יפול שם 'רשע', כמו שאמר [שמות ב, יג] 'רשע למה תכה רעך', וכדכתיב [תהלים י, טו] 'שבור זרוע רשע', פירוש הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות, שבור זרוע שלו... עד שיציאתו ניכר לאחרים, והם הבריות, ואז נקרא 'רשע'... ולפיכך אמר כאן שאל יהא רשע בפני עצמו, אף כי לא יגיע ברשעתו אל זולתו, רק הוא רשע בפני עצמו, מכל מקום אף אם אינו רשע גמור, שם 'רשע' עליו. ולגודל רוע הרשעות ופחיתות הרשעות, אפילו רשעות מה הוא פחיתות גדול מאד". ולמעלה פמ"ז [תנח:] כתב: "הרשעים יצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה". ובדר"ח פ"ב מ"י [תשכו:] כתב: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע. ומי שיוצא מגדר הפשיטות, אשר הפשיטות הוא השווי הגמור, ראוי שיהיה נקרא 'רשע', ודבר זה ברור מאד". ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סא:] כתב: "הפרש יש בין 'רשע' ובין 'חוטא'. כי הרשע נקרא כאשר הוא יוצא מן היושר בלבד נקרא 'רשע'. ו'חוטא' נקרא כאשר יחטא לגמרי, לא יציאה מן השווי והצדק בלבד". ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה" [ראה למעלה פי"ט הערות 26, 27, פמ"ז הערה 152, ופמ"ח הערה 17].

(85) זהו בן התם.

(86) זהו בן שאינו יודע לשאול.

(87) זהו בן הרשע, והוא הפך החכם, וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 168.

(88) בא ליישב את קושית האברבנאל [שלא הובאה עד כה], שהקשה [בשער כג] בזה"ל: "בסדר זכרון הארבעה בנים, שזכר ראשונה החכם, ואחריו הרשע, ואחריו התם, ואחריו שאינו יודע לשאול. ולמה לא זכרם כסדר הפרשיות; הרשע תחילה, שבא בסדר בא אל פרעה בפרשת 'משכו וקחו לכם' [שמות יב, כו]. ואחריו שאינו יודע לשאול, שבא בפרשת 'קדש לי כל בכור' [שמות יג, ח]. ואחריו התם, שבא בסוף הסדרת בפרשת

'והיה כי יביאך וגו'' [שם פסוק יד]. והחכם באחרונה, שבאה פרשתו בסוף סדר ואתחנן [דברים ו, כ]". וכן העירו האבודרהם, שבלי הלקט, והגר"א. ואכן רש"י [שמות יג, יד] כתב: "דברה תורה כנגד ארבעה בנים; רשע, ושאינו מבין לשאול, והשואל דרך סתומה, והשואל דרך חכמה". הרי נקט כסדר כתיבתם בתורה.

(89) לכאורה עדיין קשה, מדוע החכם הוקדם לתחילת הרשימה, דנהי ש"ההפכים יש להם ידיעה אחת", והחכם והרשע צריכים להזכר ביחד, אך מדוע אי אפשר להזכירם לבסוף [אחרי האינו יודע לשאול והתם, שהוזכרו בתורה לפני החכם]. ויש לומר, שהחכם והרשע לא הוזכרו בהגדה מצד סדרם, אלא מצד הבנת עניינם הנובעת מהפכיותם. לכך אין עליך לשאול שהסדר בתורה הוא שונה, כי אצל בעל ההגדה לא הסדר הוא הקובע, אלא ההבנה שבהם היא הקובעת. לכך שני הבנים הראשונים הוזכרו מצד הבנתם, ושני האחרונים מצד סדרם, וכמו שמבאר והולך. **ואודות** "ידיעת ההפכים אחד" [לשונו בהקדמה לאור חדש (ס.)], הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו [ראה הערה הבאה], וכן בספר זה גופא נגע ביסוד זה בהרבה מקומות [למעלה פ"ו הערה 33, פי"ב הערה 39, פכ"ה הערה 45, פכ"ז הערה 78, פל"א הערה 17, פל"ד הערה 5, פל"ו הערה 33, פמ"ה הערות 36, 62, פמ"ו הערה 128, פנ"א הערה 27, להלן פס"א הערה 144, ועוד]. ובכת"י [שלא] כתב משפט זה כך: "כי ההפכים יש להם שווי יותר. וזה כי זה בא מצד תוספת שלו, וזה בא מצד תוספת שלו". ואודות השויון הקיים בין ההפכים, ראה למעלה הקדמה שלישית [קלב:], ושם הערה 44, פכ"ג הערה 211, ופל"ה הערה 46.

(90) לשונו בנצח ישראל ר"פ א: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך. כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך" [הובא למעלה פנ"ב הערה 73]. ובבאר הגולה באר החמישי [פח:] כתב: "כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום מרגיש בקור". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וכן נקט לגבי בעל שם טוב ובעל שם רע [נתיב שם טוב פ"א (ב, רמו.)], חיה טהורה וחיה טמאה [גו"א ויקרא פי"א אות ג (רכז.)], חיים ומיתה [נתיב התורה פ"א (סב., ושם הערה 168)], אדם לעומת נחש [ח"א לסוטה ט. (ב, לח.)], ועוד [הובא למעלה פ"ו הערה 33].

(91) פירוש - שני הבנים הנותרים [תם ושאינו יודע לשאול] הוזכרו כפי סדרם בתורה. ודבריו טעונים ביאור, שהרי שני הבנים האלו לא הוזכרו בהגדה כסידורם בתורה; בתורה נכתב האינו יודע לשאול קודם [שמות יג, ח], והתם נכתב לאחריו [שם פסוק יד], וכמובא למעלה הערה 88 [וכן כתב להלן בסוף הפרק (לאחר ציון 212)]. ואילו בעל ההגדה הזכיר קודם את התם, ולאחריו את האינו יודע לשאול, שאמר: "כנגד ארבעה בנים דברה תורה; אחד חכם, ואחד רשע, ואחד תם, ואחד שאינו יודע לשאול. חכם מה הוא אומר... רשע מה הוא אומר... תם מה הוא אומר... ושאינו יודע לשאול את פתח לו" [וכן הוא גם בהגדת פראג]. והשבלי לקט בשם אחיו רבי בנימין עמד על כך מדוע סיים בשאינו יודע לשאול, ולא בתם. וכיצד כתב כאן "ואחר כך זכרם כסדר". ושמעתי ליישב שאין כוונתו לסדר התורה, אלא לסדר ההגיוני, שמתחילה הזכיר חכם ורשע מפאת הפכיותם, ולאחר מכן הזכיר תם ושאינו יודע לשאול כסדר חכמתם, שיש לתם שלימות הידיעה [ששואל על שנויים שלפניו], ולאינו יודע לשאול יש חסרון בידיעה [שאינו שואל על שנויים שלפניו], וכמו שביאר למעלה. אך לכאורה זה אינו מספיק, כי להלן בסוף הפרק ביאר את סברת סדר התורה [רשע, אינו יודע לשאול, תם, וחכם] משום "שמעלה תמיד בידיעה" [לשונו לפני ציון 215], ומדוע סברת בעל ההגדה ["זכרם כסדר"] תהיה שונה מסברת התורה. ויל"ע בזה.

(92) ישאל כאן שש שאלות על אופן הזכרת ארבעת הבנים. וכל השאלות הללו נשאלו על ידי האברבנאל בזבח פסח [שערים כה-ל], וכפי שיובא בהערות בהמשך.

(93) כמו שכתב רש"י [שמות יג, יד].

(94) שאלת האברבנאל [שער כה], וז"ל: "במה שדרשו פרשת 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים' שהיא בסוף סדר ואתחנן על מצוות הפסח, כי הנה הפרשה ההיא על כל מצוות התורה החוקים והמשפטים תדבר, לא לבד במצוות הפסח". והרמב"ן [דברים ו, כ] כתב: "וטעם 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות', שישאל תחלה על מה יעידו אלה המצות הנקראים 'עדות', בעבור שהם זכר לנפלאותיו ועדות בהם. כגון המצה והסוכה והפסח והשבת והתפילין והמזוזה. ומה החוקים, כי נעלם טעמם בתורה. והמשפטים, ישאל מה המשפטים שנעשה במצות האלה, שנסקול העושה מלאכה בשבת, ונשרוף הבא על אשה ואמה, ונכה את הארבעים לזורע כלאים. כי משפטי ישוב המדינות בדיני השור והבור והשומרים ושאר הדינין שבתורה, צדיקים וטובים הן, כל רואיהם יכירון". הרי ששאלת "מה העדות והחוקים והמשפטים" נוגעת

להרבה מאוד מצות, ולאו דוקא למצוות הפסח, ומה ראה בעל ההגדה לצרף בן זה לשאלות של ליל הסדר.

(95) הרי שאלת התם היא על פטר חמור, וכמו שכתב החזקוני [שמות יג, יד-טו] "מה זאת - על פסח ועל מצה כבר שמענו טעם, אבל על פדיית הבן והבהמה לא שמענו. ואמרת אליו 'כי בחוזק יד וגו' על כן' שהציל בכורינו ובכורי בהמתנו, 'אני זובח וגו'"'. וכן הקשה האברבנאל [שער ל], וז"ל: "איך הביא הבן התם בעניין הפסח ממה שאמר 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת', כי הנה זה לא נאמר על מצות הפסח, הלא תראה שהפרשה ההיא תצוה במצות פטר רחם, שנאמר [שמות יג, יא-יב] 'והיה כי יביאך ה' וגו' והעברת כל פטר רחם וגו'', ועל זה אמר 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר', לא על מצות הפסח, שלא נזכרה בפרשה".

(96) "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן".

(97) כן הקשה האברבנאל [שער כו], וז"ל: "למה לא השיב המגיד אל שאלת החכם התשובה שהשיבתו התורה באותה פרשה, שנאמר 'ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים', והיא תשובה מתייחסת אל השאלה. ולמה לא זכרה המגיד, וזכר דברים אחרים 'אף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין לאחר הפסח אפיקומן', שהיא תשובה בלתי מתייחסת לעניין השאלה". וכן שאלו הרשב"ם, הריטב"א והכל בו.

(98) כך עונה בעל ההגדה. וזה לאו דוקא, כי פסוק זה נאמר בהמשך הפרשה [שמות יג, יד] לבן תם [רש"י שם]. ובעל ההגדה השיב לרשע מפסוק שנאמר לבן שאינו יודע לשאול [שמות יג, ח] "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", ופירש רש"י [שם] "עשה ה' לי - רמז תשובה לבן רשע לומר 'עשה ה' לי', ולא לך, שאילו היית שם לא היית כדאי ליגאל". וכן יבאר בסמוך.

(99) "ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל ויקוד העם וישתחוו" [שמות יב, כז].

(100) "ואף אתה הקהה את שניו ואמור לו 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', 'לי' ולא לו. אילו היה שם לא היה נגאל".

(101) כן הקשה האברבנאל [שער כח], וז"ל: "למה לא נתן המגיד על שאלת הרשע התשובה שהשיבתו התורה בצדו [שמות יב, כז] 'ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו'', שהיא תשובה מתייחסת אמיתית. ולא זכרה המגיד, והשיבו בדברי חרון אף להכעיסו 'אף אתה הקהה את שיניו וכו'', ונשארה הקושיא במקומה עומדת".

(102) גם הבן שאינו יודע לשאול נמצא ג"כ בפרשת בא [שמות יג, ח], אלא כוונתו לאמירת הבן הרשע שנמצאת קודם לכן בפרשת בא [שמות יב, כו].
(103) לשונו בגו"א שמות פי"ג אות ה [רנא.]: "ואם תאמר, מה ענין בן הרשע לשאינו יודע לשאול, לכלול תשובתו של בן הרשע בהגדה של בן שאינו יודע לשאול". וכן הקשה האברבנאל [שער כט], וז"ל: "איך סידרו חז"ל בתשובת הרשע פסוק 'בעבור זה עשה ה' לי', כי הנה הפסוק הזה הוא בפירוש שדרשו על מי שאינו יודע לשאול, ואיך אם כן ידרשו אותו שתי פעמים, לעניין הרשע ולמי שאינו יודע לשאול, ושתק המגיד מתת ברשע התשובה שאמרה תורה בענייננו, ונתן התשובה שלא נאמרה בענייננו, כי אם בעניין שאינו יודע לשאול". וראה למעלה הערה 61.
(104) קושית האברבנאל [שער כז], וז"ל: "מה ראה המגיד לדרוש... 'מה העבודה הזאת לכם' על הרשע, ומה הרשע והפשע אשר מצא בשאלה הזאת. האם לפי שאמר מלת 'לכם', ולכן דרש 'ולא לו, לפי שהוציא את עצמו מן הכלל', הנה גם כן בשאלת החכם מלת 'אתכם', ולמה לא אמר עליו 'שהוציא את עצמו מן הכלל'". וכן הקשו הרי"ד, שבלי לקט, הראב"ן, הכל בו, ועוד. נמצא שהקשה כאן שש קושיות; (א) הבן החכם לא שאל על מצוות פסח, אלא על כל המצוות [התשובה להלן הערה 159]. (ב) הבן התם לא שאל על מצוות פסח, אלא על פטר חמור [התשובה להלן הערה 159]. (ג) התשובה הניתנת לבן החכם בהגדה אינה התשובה הניתנת לו בתורה [התשובה להלן לאחר ציון 162]. (ד) התשובה הניתנת לבן הרשע בהגדה אינה התשובה הניתנת לו בתורה [התשובה להלן לאחר ציון 162]. (ה) מדוע מקבל האינו יודע לשאול כתשובת הרשע, שאומרים לו "לי" ולא "לו" [התשובה להלן לאחר ציון 193]. (ו) מדוע לא דייקו גם אצל החכם שהוציא עצמו מהכלל במה שאמר "אתכם" [התשובה להלן לאחר ציון 183].
(105) בא לענות על שאלתו הראשונה [הבן החכם לא שאל על מצוות פסח, אלא על כל המצוות]. ויבאר שלא השאלה היא הקובעת, אלא התשובה. לכך תהיה שאלת החכם אשר תהיה, מ"מ התשובה אליו היא מיצ"מ, וכמו שהולך לבאר.
(106) בכת"י [שלב] כתב משפט זה ביתר אריכות, וז"ל: "דע, כי אין הפירוש שהתורה זכרה תשובה לאלו ד' בנים דוקא בעניני הפסח, אלא בענין היציאה שזכר לפני זה ["ואפילו כלנו חכמים כלנו נבונים כלנו זקנים כלנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים"], שצוה לספר עלינו ביציאת מצרים. ובכל תשובת ד' בנים תמיד מזכיר יציאת מצרים". ופירושו, שבתשובות לד' הבנים תמיד מוזכרת יצ"מ; אצל הרשע

ואינו יודע לשאול [שמות יג, ח], אצל התם [שם פסוקים יד-טו], ואצל החכם [דברים ו, כא-כד], וכמובא בהערה הבאה.

(107) מבואר מדבריו שמחמת יצ"מ נהיינו עבדי ה' ["הוציא הקב"ה אותנו משם להיות עבדים להקב"ה לקיים את מצותיו"], באופן שיצ"מ היא הסבה, ועבדות ה' היא המסובב. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ח [א, קב.]: "כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם, כדכתיב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שרצה לומר כי לכך אני אלקיך ומלך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים. לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים" [ראה למעלה הערה 28]. ובנצח ישראל פ"ב [כה:] כתב: "כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים עד שנעשו עבדים קנוים לו". אמנם בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] ביאר להיפך, שמחמת שנעשינו לעבדי ה' במצרים [ע"י הקרבת קרבן פסח ומילת מצרים], לכך זכינו ליציאת מצרים, וכלשונו שם: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה". וכן להלן פ"ס [לאחר ציון 91] כתב: "אחר שהפסח... מורה על שאנחנו להקב"ה, ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות, כי הוא יתברך אלקי האלקים המושל על כל הכחות, ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים" [ראה למעלה פ"ט הערה 131, פכ"ג הערה 203, פמ"ו הערה 200, להלן פ"ס הערה 94, ופס"ב הערה 6].

(108) לשון הפסוקים במילואם [דברים ו, כ-כה] "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם. ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה. ויתן ה' אותות ומופתים גדולים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו. ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבתינו. ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה. וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלקינו כאשר צונו".

(109) בכת"י [שלב] הוסיף כאן את הדברים הבאים: "ולכל אחד מן הבנים נתנה התורה תשובה לפי מה שהוא. ואין בין שהוא שואל על מצות פסח, שהם פסח מצה ומרור, או שואל על מצוה אחרת, כיון שכל המצות הם תלוים ביציאת מצרים. כמו שהשיב

לבן החכם, ששואל על כל המצות 'מה העדות החוקים והמשפטים', השיב לו 'עבדים היינו לפרעה במצרים וגו''. נמצא כאשר שואל על כל המצות, שואל גם כן על היציאה, כמו מי ששואל על פסח. אלא שיש מצות שענין שלהם נגלה שהוא תולה ביציאה, כמו מצה, שזאת המצה היא מורה על עצם היציאה בודאי. לכך במי שאינו יודע לשאול אמרה תורה להגיד לו דבר, שקרוב ענין המצוה מאוד אל היציאה, וזה מצות מצה שאנו אוכלין, שהוא מורה על היציאה בפרט יותר. לפיכך כתוב בפרשת בא בפרשה שאינו יודע לשאול [שמות יג, ז-ח] 'מצות יאכל שבעת ימים וגו' והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', שזאת המצוה ראשונה יותר ליציאה... כי גם החכם הזה שאלתו על יציאת מצרים, שהרי התשובה אליו [היא] יציאת מצרים. אף על גב שהוא לא כיון על יציאת מצרים, כיון שהתשובה היא על יציאת מצרים, היה שאלתו על יציאת מצרים, כאילו שאל מה עשה הקב"ה לישראל שהם חייבים יותר במצותיו יותר משאר אומות".

(110) אודות חובת הפרסום שיש בסיפור יציאת מצרים, ראה למעלה פ"ב הערות 47, 51, פמ"ח הערה 276, פנ"א הערות 6, 103, ופנ"ב הערות 18, 270. וראה בסמוך הערה 121.

(111) פירוש - שאלת החכם אינה מוגבלת למצוות של פסח [אלא לכל מצוות התורה], אך הואיל והתשובה על שאלתו מתבססת על יצ"מ, ובליל היציאה יש חיוב לעסוק ביצ"מ, לכך הזמן לענות על שאלת החכם הוא בליל היציאה דוקא.

(112) בא לבאר הסבר שני מנין ידעינן שהתשובה לבן החכם נאמרת בליל היציאה. ועד כה ביאר שהואיל ותשובתו קשורה ליצ"מ, ובליל היציאה יש לספר ולפרסם את יצ"מ, לכך תשובתו גם כן היא בליל היציאה. ומעתה יבאר שלמדים זאת מהנאמר אצל בן שאינו יודע לשאול. וראה להלן הערה 146.

(113) לשון הפסוק במילואו "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", ודרשו חכמים [מכילתא שמות יג, ח] "'בעבור זה' לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מנחים לפניך", וזהו כמובן בליל היציאה. וראה בסמוך ציון 122.

(114) כן כתב למעלה פ"ב [קפה.]: "בודאי קרא ד'ישאלך בנך מחר' [דברים ו, כ] איירי בליל חג המצות, כמו קרא של [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה', דאיירי בליל חג המצות, שחייב להגיד לבנו יציאת מצרים".

(115) כמו שאמרו חכמים [פסחים קיד:] "בעינן תרי טיבולי, כי היכי דליהוי ביה היכרא לתינוקות". ורש"י [פסחים קיד.] כתב "וטיבול ראשון כדי שיכיר תינוק וישאל, לפי שאין רגילין בני אדם לאכול ירק קודם סעודה". וכן כתבו הרשב"ם [שם], הטור [או"ח סימן

תעג ס"ו], סמ"ג [עשין מצוה מא], ורוקח [סימן רפג], וכמובא למעלה פ"נ [תש:]. וראה למעלה הערה 78.

(116) פירוש - מוכיח מהצורך לעורר את התינוקות כדי שישאלו, שבליל היציאה יש מצוה לספר ביצ"מ, ולכך עושים כל מיני טצדיקי כדי לספר ביצ"מ, אע"פ שלא נתפרט בתורה חיוב מיוחד לעורר את התינוקות [מעבר לארבעה בנים]. כך גם השאלה והתשובה עם הבן החכם נעשה בליל היציאה, שאז המצוה לספר ביצ"מ.

(117) דברים ו, כ "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם". וזו שאלת הבן החכם [רש"י שמות יג, יד].

(118) שמות יב, כה-כו "והיה כי תבואו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבודה הזאת, והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם". וזו שאלת הבן הרשע [רש"י שמות יג, ז].

(119) שמות יג, יג-יד "וכל פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו וגו' והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת וגו'". וזו שאלת הבן התם [רש"י שמות יג, יד].

(120) שמות יג, ז-ח "מצות יאכל את שבעת הימים וגו' והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". וזה כנגד הבן שאינו יודע לשאול [רש"י שמות יג, ז].

(121) אמרו במשנה [פסחים צט:] "ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי", ובגמרא [פסחים קיב.] אמרו על כך "פשיטא, לא נצרכא אלא אפילו לרבי עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום פרסומי ניסא, מודה". ובזוה"ק [ח"ב מא.] אמרו "חובה איהו על בר נש לאשתעי תדיר קמי קודשא בריך הוא, ולפרסומי ניסא בכל אינון ניסין דעבד. ואי תימא אמאי איהו חובתא, והא קודשא בריך הוא ידע כלא, כל מה דהוה ויהוי לבתר דנא, אמאי פרסומא דא קמיה על מה דאיהו עבד ואיהו ידע. אלא ודאי אצטריך בר נש לפרסומי ניסא ולאשתעי קמיה בכל מה דאיהו עבד, בגין דאינון מלין סלקין וכל פמליא דלעילא מתכנשין וחמאן לון, ואודאן כלהו לקודשא בריך הוא, ואסתלק יקריה עלייהו עילא ותתא" [הובא למעלה פ"ב הערות 47, 51]. וככל שהבן פחות יודע מיצ"מ, כן כשמלמדו יצ"מ יש בכך פרסום הנס גדול יותר, שיצ"מ מגיעה גם למי שמעיקרא לא ידע כלום. וכן כתב למעלה פ"ב [קפב:], וז"ל: "היינו שקודם [יש] להשיב לו [לבן], ממה שיספרו חכמים עצמם. דהכי אמרינן בפרק ערבי פסחים [פסחים קטז.], חכם בנו, שואלו. ואם אינו חכם, אשתו שואלתו. ואם לאו, שואל לעצמו. ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות פסח שואלין זה לזה 'מה

נשתנה', עד כאן. הרי כי שאלת בנו יותר עדיף, כי כל אשר בא סיפור יציאת מצרים לפרסם נפלאות ונסים שעשה הקב"ה יותר עדיף, ולכך לבנו, שאינו יודע המצוה לגמרי, יותר מצוה, שהוא פרסום אליו יותר, לכך יש להודיע כל הדברים אשר שייכים ליציאה. אבל תלמידי חכמים, שכבר יודעים ענין הפסח, אין כל כך פרסום, כיון שכבר ידעו כל ענין הפסח".

(122) למעלה ר"פ נא [הערה 6] נתבאר שהעומק ב"מצה ומרור מונחים לפניך" אינו רק ציון תנאי לאמירת יצ"מ ["שאז המצוה לפרסם יציאת מצרים" (לשונו כאן)], אלא שזה גופא חלק מפרסום הנס, וכמו שכתב למעלה פנ"א [לפני ציון 103]: "המצה, מתפרסם על ידה יציאת מצרים". והטעם הוא כי המצה עצמה מורה על חירות [כמו שביאר למעלה פנ"ג לאחר ציון 26], לכך כל הדיבורים על יצ"מ מקבלים חיזוק וסיוע מהמצה המונחת לפניך, ושניהם ביחד [הדיבורים והמצה] מספרים את יציאת מצרים. וצרף לכאן דברי הגר"א [או"ח סימן תל ס"ק ב] שאין לקרוא את ההגדה בשבת שלפני פסח מטעם "שלא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" [הובא למעלה פנ"א הערה 6].

(123) כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 75], וראה למעלה הערה 78.

(124) לשונו בכת"י [שלב]: "לפי שהתם שואל מכח השנוי אשר רואה ושואל עליו, ואין לך שנוי יותר מזה לערוף הבהמה ולא יהא בה הנאה. וכבר אמרנו לך כי זהו מדריגת התם, ששואל מפני השנוי, ולפיכך עיקר שאלתו כאשר רואה עריפת חמור, ולכך שואל". וראה להלן ציון 148.

(125) כן כתב הספורנו [שמות יג, יד] ששאלת "מה זאת" מוסבת על פטר חמור, וז"ל: "מה זאת. פדיון פטר חמור, שהוא בהמה טמאה, ולא תחול עליה קדושת הגוף. ועריפת פטר חמור אם לא תפדה". ובסמוך יבאר שעם כל זה אין שאלת "מה זאת" מוגבלת דוקא לפטר חמור, אלא גם למצוות אחרות שיש בהן שנויים.

(126) פירוש - הואיל והתם מתעורר לשאול רק כשרואה שנויים [ולכך במשך השנה הוא שואל על עריפת פטר חמור], לכך בליל היציאה יש לעשות שנוים כדי שישאל על כך, כפי ששואל על עריפת פטר חמור. ואודות שהתינוק הוא תם, כן כתב הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ב]: "לפי דעתו של בן, אביו מלמדו. כיצד, אם היה קטן או טיפש, אומר לו, בני, כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו וכו'", ואיירי שם בבן תם. ולפי זה מה שאמרו [פסחים קיד:] "כי היכי דליהוי ביה היכרא לתינוקות" איירי רק בבן תם, דכל השנויים שעושים בליל היציאה היא כדי "שיראה התינוק שהוא תם, וישאל". ומסתבר

כך, כי החכם שואל גם בלי שנוי [מבואר בהמשך דבריו], והרשע כופר ושואל רק על העבודה, כי "הוא אינו רוצה בעבודה" [לשונו להלן לאחר ציון 136], והאינו יודע לשאול מתעלם אף מהשנויים הנעשים לפניו [כמבואר למעלה לאחר ציון 78]. לכך היחידי שיתעורר לשאול על השנויים שנעשים לפניו הוא התם.

(127) צ"ל "תם". וכן תוקן בסוף הספר בהוצאת לונדון. ובהכרח הוא כן, דמה שייך לומר "שאלת שאינו יודע לשאול", הרי זו סתירה מיניה וביה, כי האינו יודע לשאול אינו שואל.

(128) פירוש - אין שאלת "מה זאת" מוגבלת לעריפת פטר חמור, אלא היא כוללת כל המצוות שיש בהן שנוי, וכמו המצוות של פסח מצה ומרור, שגם עליהן ניתן לשאול "מה זאת", וכמו שמבאר. ולהלן [לאחר ציון 139] כתב: "התם הוא שואל על הדבר שהוא רואה בלבד, וכאשר יראה שנוי אז הוא שואל. ולפיכך שאלתו על מצות פסח, שהם פסח מצה ומרור, כאשר יראה שנוי מה, שאנו אוכלים בליל זה כולו צלי, או כולו מצה, או כולו מרור, ובזה הוא שואל". ולהלן [לאחר ציון 142] יחזור לבאר ענין זה.

(129) לשונו בכת"י [שלב]: "התשובה אליו [לתם], 'ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים' [שמות יד, טו], וכך יש להרוג כל בכור פטר רחם שאינו ראוי לזביחה, ובכור בני לפדות, ובכור בהמה טהורה אני זובח [שם]".

(130) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 73]: "כי יש בן שמוסיף חכמה ומדע, וזה נקרא 'חכם' בעבור שהתחכם לדעת דברים שאינם לפניו, והוא מתחכם עליהם וקונה חכמה". הרי שהחכם מתחכם לדעת דברים שאינם לפניו, נמצא ששואל וחוקר גם מבלי שיראה שנוי לפניו.

(131) פירוש - אם התורה היתה קובעת את שאלת החכם לא לכל המצוות, אלא רק למצוות של פסח.

(132) בכת"י [שלב] האריך יותר, וז"ל: "החכם אינו שואל על מצוה מיוחדת מפני השנוי, כי השואל מפני השנוי הוא תם, כמו שאמרנו. כי שאלתו של חכם מתייחס אל חכמתו, ולפיכך שואל בכלל על המצות. ואילו היה שואל על מצוה מיוחדת, היה שואל מפני השנוי אשר רואה בה, ודבר זה אינו. לפיכך ביאר אליו התשובה גם כללות על כל המצות. וזה החילוק שיש בין תם לחכם; כי שאלת התם מפני השנוי אשר רואה, ושאלת החכם אין שאלתו כך, אבל שאלתו הוא בדבר המצוה, אע"ג שאינו רואה שהוא דבר משונה, אלא אין בה שנוי, ושואל. ולפיכך אמר [דברים ו, כ] 'מה העדות החקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם', מודה [הוא] כי הם מצות ה', ואין כאן שנוי, אלא 'מה

העדות והחקים וגו'', למה צוה אתכם יותר משאר אומות, ולתכלית מה צוה אתכם המצוה. לכך התשובה בזה למה צוה אותנו יותר משאר אומות, על זה אמר [דברים ו, כא] 'עבדים היינו לפרעה וגו' ויוציאנו ה' וגו''. וראוי לצוות לנו יותר, שאנו עבדיו מפני שהוציאנו מבית עבדים. ותכלית המצות [שם פסוק כד] 'ויצונו ה' אלקינו לטוב לנו וגו''. כלל הדבר, שאלתו בענין אשר אין שנוי, כפי אשר ראוי לחכם". וראה להלן ציון 147.

(133) ורש"י [שמות יב, כה] פירש שפסוקים אלו איירי בקרבן פסח. וכן כתב הרמב"ן [שם פסוק כד]: "וכן 'ושמרתם את העבודה הזאת', זבח פסח". ואודות שקרבן פסח הוא עבודה אל ה', כן כתב למעלה פל"ה [תרכח]: "דם הפסח, שהפסח הוא עבודתו לו יתברך". ולהלן פ"ס כתב: "כי הקרבן הזה [קרבן פסח] הוא עיקר העבודה שהוא יתברך אלקיהם של ישראל, והוא יחיד באלקותו, ולכך הקרבן הזה צריך שיהיה אחד. ולא כן שאר קרבן, שאין אותו הקרבן הוא עיקר העבודה במה שהוא אלקיהם, שהרי דוקא בקרבן זה כתיב [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה וגו'', נקרא קרבן זה 'עבודה' סתם. ולכך קרבן זה הוא לאלקותו יתברך, והוא אחד באלקותו". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "והכתוב נתן טעם לפסח [שמות יב, כז] 'אשר פסח ה' על בתי בני ישראל במצרים'... ובזה אנו עבדים לו ועובדים אל השם יתברך בעבודתו, שהוא הקרבת הפסח, כעבד שהוא עובד לרבו". ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא.] כתב: "לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה', דכתיב [שמות יב, כו] 'מה העבודה הזאת לכם'. ועוד נאמר [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה'". ובדרשת שבת הגדול [קצו:] כתב: "כי תחילת בריאת האדם הוא לעבוד השם יתברך... והפסח שהוא עבודת השם יתברך בפרט, כי הפסח נקרא עבודת השם יתברך, שכך כתיב 'ועבדת את העבודה זאת וגו''... כי הפסח בא בשביל שישראל ראוים לעבוד השם יתברך... ולכך הפסח שהוא בשביל דבר זה הוא 'עבודה' נקרא, כי בשביל זה הם עבדים לקב"ה, וחייבים לעבוד לו". ובפחד יצחק [פסח מאמר מב], כתב: "כל תנועה מתנועת הגוף והנפש אשר על ידה האדם מפנה את עצמו כלפי יוצרו נכנסת היא בכללה של עבודת השם. ובאמת לא מצינו בתורה שום מצוה פרטית אשר תקרא בשם 'עבודה' סתם. יוצא מן הכלל הוא מצות לילה ראשונה של חג הפסח. מפורש הוזהרנו על מצות הלילה הזה בציווי של סתם 'עבודה'... ישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב מפני שהעבד נמצא כבר ברשות רבו, וישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב בכדי שעל ידי עבודה זו יכנס העבד לרשות רבו, שכן שנינו [קידושין כג:] שהעבדים נקנים על ידי מעשה של עבודה לאדוניהם. והוא הדין והיא המידה בעבודת השם... המצות של הלילה הזה הן

מעשה הקנין של העבדות שחלה עלינו בשעה זו. ומתוך כך הוכתרו מצות הלילה הזה בתואר מיוחד שלא מצינו דוגמתו בשאר מצות, ונקראו בשם 'עבודה' בסתם, 'ועבדת את העבודה הזאת'". ולמעלה בכת"י [תצד:] כתב: "זה הקרבן הוא עבודת הקב"ה בפרט, מצד שהוא מורה על יחוד שמו, ומורה לך במה שהוא אלקי ישראל, שקרבן זה בא על שם שפסח על בתי ישראל והציל את ישראל, והרג בכורי מצרים, והוצאנו מתוכם, ובזה הוא אלקי ישראל... ובשביל זה קרבן זה כמי שנותן מס למלך, שמורה המס על שהמלך הוא מלכו, כך קרבן זה מורה שהקב"ה אלקיו והוא עבד לו. וזה שהזכיר הקרבן הזה בשם 'עבודה'... וכל זה מפני שבא הקרבן הזה על שהוא אלקי ישראל וגואלם, שגאל אותם מבין מצרים, ועל זה מביאים לו הקרבן, ולכך נקרא הפסח עבודה בפרט. ולפיכך אנו עובדים העבודה הזאת להורות כי אשר גאלנו הוא אחד יחיד ומיוחד, כאשר היה מורה גאולה זאת על שהוא יחיד, ואין מי שיאמר לו מה תעשה" [ראה למעלה פל"ה הערה 32, פל"ח הערה 49, ופמ"ו הערה 68].

(134) אודות שלגבי עבודה יש מודה וכופר, כן אמרו בגמרא [חולין קלב:] "כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה", ופירש רש"י [שם] "שאינו מודה בעבודה - שאמר בלבו דברי הבל הן, ולא צוה המקום להקריב לו קרבנות, אלא משה בדה מלבו". ולהבדיל אמרו [מגילה יג.] "כל הכופר בעבודה זרה נקרא 'יהודי'". ורש"י [במדבר טו, כג] כתב: "כל המודה בע"ז ככופר בכל התורה כולה". ורש"י [דברים יא, כח] כתב: "המודה בעבודה זרה ככופר בכל התורה כולה". ונראה ביאורו, כי "מודה" נאמר כאשר מוסר נפשו לידי זה שמודה לו, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קמא:]: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה הוא מוסר עצמו אל השם יתברך בשביל הטובה שעשה אתו, כי זהו ענין ההודאה... שכל הודאה מוסר עצמו אל השם יתברך... ובהודאה זאת מוסר עצמו ונפשו אל השם יתברך... ולא יצא דבר מרשותו יתברך" [הובא למעלה פי"ב הערה 85], וכל מהות העבודה היא שמבטל עצמו ומוסר עצמו לזה שעובדו [כמבואר בסמוך הערה 137], לכך דווקא ביחס לעבודה שייך לשון "מודה", וממילא שייך גם לשון "כופר".

(135) פירוש - שאלת הרשע במקרא היא על קרבן פסח דייקא, וכמו שמשיבים לו [שמות יב, כז] "ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו'". אך בליל פסח שאלת "מה העבודה הזאת לכם" אינה מוגבלת לקרבן פסח, אלא על מצוות ליל הפסח [גם מצה, מרור].

(136) אודות שכל המצוות הן עבודה אל השם יתברך [ולא רק קרבנות ותפילה], כן כתב בנתיב התורה ס"פ טז [תרסה:]: "כי העושה מצוה דבר זה היא העבודה עצמו". ובח"א לר"ה ג: [א, צא.] כתב: "מי שהוא עובד השם יתברך בשביל שכר המצוה... אחר שהוא

עושה המצוה בשביל שכר אותה המצוה, כלומר מה שישיג טוב ושכר במה שקיים המצוה, אם כן לא הוי כלל קיום מצוה עבודת הבורא יתברך". ובח"א לחולין צא. [ד, קה.] כתב: "מצות עשה, שהם עבודת המקום, שעושה מעשה בפועל, ודבר זה נקרא עבודת המקום, שאם לא כן, במאי עובדו". והראב"ד לספר היצירה פ"ב מ"א כתב: "אנו מצווים לעבוד יוצרנו בתרי"ג מצות". אמנם השל"ה [ווי העמודים פי"ב] כתב: "בכל תרי"ג מצות לא מצינו שנקראת עבודה זולת הקרבנות ותפלה".

(137) לשונו בכת"י [שלג]: "והרשע מפני רשעתו, אשר אינו מודה בעיקר, שואל על המצוה שמורה על עבודת השם יתברך, שאנו חייבים לעבדו. לפי שהפסח קרבן של הקב"ה ועבודתו, וכל עצמו של הרשע אינו מודה בעבודת הקב"ה, ולפיכך שואל על הפסח... הרי כל עצמו של בן הרשע חולק על העבודה שהיא עבודה לשם יתברך". וראה להלן ציון 149. ואודות שהרשע ממאן בעבודה דייקא, כן משמעות הפסוק [מלאכי ג, יח] "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עבד אלקים לאשר לא עבדו". ובגמרא [חגיגה ט:] אמרו "מאי דכתיב 'ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו', היינו צדיק היינו עובד אלקים, היינו רשע היינו אשר לא עבדו". הרי רשע הוא "לא עבדו". ורש"י [בראשית כה, פסוקים לב, לד] כתב: "אמר עשו, מה טיבה של עבודה זו... העיד הכתוב על רשעו, שביזה עבודתו של מקום". והשפת אמת [ויקרא, פסח, שנת תרל"ח], כתב: "כי עיקר הגאולה משיעבוד מצרים כדי להיות מוכן לקבל מלכות שמים... לכן הרשע שממאן בעבודת הבורא, כופר בעיקר, ואין לו חלק בגאולת מצרים". והביאור הוא שהעבודה מורה על התבטלות לה' ותלות בו, וכמו שכתב בנתיב העבודה ר"פ א [לגבי הקרבת קרבן]: "האדם מוסר עצמו אל השם יתברך. ואף אם אין מוסר נפשו אליו, רק ממון שלו, שמקריב אליו קרבן, מכל מקום גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו. ונקרא זה 'עבודה', כי העבד קנוי לרבו, והוא וממון שלו הכל לאדון שלו... ואין לך עבודה יותר מזה, כי אם יקרא 'עבודה' כאשר משמש אליו ועושה מה שצריך אליו, שמורה זה כי הוא עבד קנוי לו, כל שכן כאשר מוסר עצמו אל השם יתברך, שדבר זה עצמו מורה שהוא עבד קנוי לו, לכך נקרא זה 'עבודה'" [הובא למעלה פל"ו הערה 159]. ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב.] ביאר כן לגבי תפילה, וכלשונו: "מה שנקרא התפלה 'עבודה' [תענית ב.]... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו, ואין לו קיום זולתו. והנה זהו אלקותו יתברך, שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך, עד שהכל אל השם יתברך. ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין

זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך. אבל התפלה מורה שהאדם נתלה בו יתברך, והוא יתברך הכל, ברוך הוא וברוך שמו על הכל. שכל ענין התפלה שהוא מתפלל אל השם יתברך לפי שהוא צריך אל השם יתברך, נתלה בו יתברך, ואין קיום לו בעצמו כי אם בו יתברך, ולכך מתפלל אליו על כל צרכו. וכאשר האדם נתלה בו יתברך, כאילו הוא נקרב אליו, שכל אשר הוא תולה באחר הוא נקרב נמסר אליו. ולפיכך התפלה היא עבודה גמורה אל השם יתברך" [הובא למעלה פמ"ו הערה 70]. והרשע אינו מבטל עצמו לה' ואינו תולה עצמו בה', ולכך הרשע ממאן בעבודה. ואמרו חכמים [נדרים כב:] "כל הכועס אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו, שנאמר [תהלים י, ד] 'רשע כגובה אפו בל ידרוש אין אלקים כל מזמותיו'". הרי אצל הרשע "אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו".

(138) פירוש - מתוך שגישתם של ארבעת הבנים לכלליות מצוות התורה שונה זו מזו, לכך גם גישתם למצוות הפסח שבליל היציאה [פסח, מצה, ומרור] תהיה שונה בהתאם.

(139) שאז היה שואל מפני השנוי שיש במצוה המסויימת הזאת.

(140) כפי שבמשך השנה שואל מעריפת פטר חמור, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 122].

(141) כי הרשע כופר בעבודה, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 132]. ולמעלה [לאחר ציון 120] ביאר ענייני של הבן שאינו יודע לשאול.

(142) פירוש - לפיכך התורה הזכירה אצל כל אחד מן הבנים הללו את המצוה התואמת לו. ולמעלה [לאחר ציון 116] כתב: "אמנם מה שזכרה התורה שאלת החכם בכל המצות, ושאלת הרשע דוקא אצל פסח, ושאלת התם אצל עריפת פטר חמור, ושאלת שאינו יודע לשאול אצל מצה. לפי שכל אחד זכרה התורה במקומו הראוי לו".

(143) פירוש - שאלותיהם של ארבעת הבנים עוסקות במצוות ליל היציאה [פסח, מצה, ומרור], ולא במצוות אחרות בתורה, וכמו שמבאר.

(144) ששאלת התם היא על עריפת פטר חמור משום השינוי שבדבר, ודברי הזלזול של הרשע הם על קרבן פסח משום העבודה שבדבר.

(145) פירוש - אף ששאלות הבנים כל השנה אינן עוסקות במצוות הפסח, אלא במצוות אחרות [כמו עריפת פטר חמור], מ"מ למדנו שבליל היציאה שאלותיהם נוגעות למצוות הפסח בלבד, וכמו שמבאר והולך.

(146) פירוש - מהבן שאינו יודע לשאול מוכח שאיירי בחיוב סיפור יצ"מ בליל היציאה, שהרי הבן הזה אינו שואל דבר, ולא היה כאן שום נושא אחר שיעורר את האב להתייחס

אליו, ובהכרח שהאב עוסק עמו בסיפור יצ"מ, ולא במצוות אחרות. ואם תאמר, שכאן מבאר את יחודו של הבן שאינו יודע לשאול בכך "שהוא תולה במגיד בלבד, ולא בשואל, יש להגיד לו בליל היציאה". ואילו למעלה [לאחר ציון 112] תלה את יחודו בכך שהוזכרה אצלו מצות מצה, וכלשונו: "כי נלמד סתום מן המפורש [יומא נט.], כיון שבבן שאינו יודע לשאול נאמר [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', וזה נאמר בפירוש אצל מצות מצה, שנאמר [שם פסוק ז] 'מצות יאכל שבעת ימים וגו'', 'והגדת לבנך וגו'', והוא הדין בכל הבנים, אין המצוה להשיב אליו וללמדו רק בליל היציאה, שמחויב לספר ביציאת מצרים, ואז הוא מחויב כדי לפרסם יציאת מצרים". ולכאורה אלו שני הדגשים שונים ["תולה במגיד בלבד", "נאמר בפירוש אצל מצות מצה"]. אך זה לא קשה, כי למעלה דן בזמן שאלות הבנים [שהן בליל היציאה], ואילו כאן דן בתוכן שאלות הבנים [שהן במצוות של ליל היציאה]. ובשני נושאים אלו [הזמן והתוכן] המלמד לשאר הבנים הוא הבן שאינו יודע לשאול, אך אופן הלימוד מתחלק כדלהלן; בנוגע לזמן אמרינן שהואיל והזמן נתפרש אצל הבן שא"י לשאול, הוא הדין לשאר הבנים, בבחינת "ילמד סתום מן המפורש". אך בנוגע לתוכן השאלות אמרינן שהואיל ואצל הבן שאינו יודע לשאול בהכרח שהמגיד מדבר עמו משום חיוב סיפור יצ"מ [כי הבן הזה אינו שואל דבר], הוא הדין לשאר הבנים, אע"פ שהם כן שואלים על שאר מצוות, מ"מ גם כלפיהם יש חיוב מיוחד של סיפור יצ"מ, ומחמת כן נכתבו הבנים האלו בתורה.

(147) "ואין חילוק עליו בין מצוה זאת למצוה אחרת" [לשונו למעלה לפני ציון 131]. וראה למעלה הערה 132 בדבריו בכת"י.

(148) "לפיכך קבעה התורה שאלתו אצל פטר חמור, שיראה דבר יוצא מן ההקש והשכל, לערוף בהמה בחנם, וזה שנוי, ושואל על השנוי 'מה זאת'" [לשונו למעלה לאחר ציון 123].

(149) "וקבע שאלת הרשע על הפסח, מפני שהפסח הוא עבודה אל השם יתברך... הרי הוא [הרשע] שואל על העבודה, וכופר בה... והוא אינו רוצה בעבודה" [לשונו למעלה לאחר ציון 132].

(150) נקודה זו מבוארת היטב בכת"י [שלג], וז"ל: "דבשאר ימים יכול להשיב אל השואל למחר, או לזמן אחר כשירצה... מפני שאין המצוה להשיב לו על השאלה מיד. אמנם בליל פסח, כיון שהמצוה הוא ללמוד לבן, כדילפינן מן [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך בעבור זה', מחויב להשיב לו מיד. לפיכך שפיר הוא שקבעו התשובה על מצות פסח, שזהו

מצוה להשיב". וזהו הסברו השני שם, וקודם לכן ביאר שבליל היציאה יש להשיב מעבר לשאלה, ובשאר השנה משיב רק כפי השאלה. ויובא להלן.

(151) פירוש - שאלות ארבעת הבנים ותשובותיהן נכתבו בתורה, כי יש בכך קיום מצות סיפור יצ"מ בליל היציאה. אך אלמלא כך, התורה לא היתה כותבת שאלות אלו [משום מצות תלמוד תורה], כפי שאין התורה כותבת שאלות נוספות שיכולות להיות על מצוות התורה. וראה למעלה הערה 4, שביאר שבעל ההגדה הדגיש שהמעשה היה בבני ברק, כדי להורות שהיה בזה קיום מצות סיפור יצ"מ, ולא קיום מצות תלמוד תורה.

(152) לשונו בכת"י [שלג]: "אף על גב דבן חכם הוא שואל על כל המצות, ואפילו הכי דרשו חכמים להשיב לו 'ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח', כאילו שאלתו על מצות פסח. מפני שהתורה דברה נגד ארבעה בנים ששאלו על יציאת מצרים... כיון שאין המצוה ללמד בנים רק בליל פסח, כדכתיב [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך בעבור זה', ודרשו [מכילתא שם] לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור לפניך". וראה להלן הערה 158.

(153) ששאלת החכם ["מה העדות והחקים והמשפטים וגו'"] מכוונת לליל היציאה.

(154) במכילתא שלפנינו לא אמרו "שני תלמידי חכמים", אלא אמרו "רבי אליעזר אומר, מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות". ולמעלה פ"ב [קפ.] הביא לשון המכילתא כצורתה. וכנראה נקט לשון זה על פי דברי הגמרא [פסחים קטז.] "ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה".

(155) "דמשמע שרז"ל מפרשים הכתוב בהלכות פסח דוקא, אף על גב שהכתוב מדבר בכל המצות" [לשונו בכת"י (שלג)].

(156) לשונו שם [קפ.]: "ונראה לי פירושו, דמדכתיב 'מה העדות והחקים והמשפטים', על כרחך איירי קרא שיודע ענין המצוה, שהרי לשון 'עדות' משמע מצוה שהיא לעדות על דבר; כגון פסח, שהוא מעיד על שפסח הקב"ה על בתי ישראל [פסחים קטז:]. מצה, על שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ. ומרור, על שם שמררו חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים. ומאחר שיודע שהמצוה היא לעדות על דבר, אם כן קרא איירי בתלמיד חכם שהוא יודע המצוה, רק שהוא מתעסק ביציאת מצרים. ואין לומר הכתוב מדבר בבן חכם, ולא בחכם, [ד]הוי ליה למכתב 'מה המצוה הזאת', כי מנא ליה לבן החכם הזה שהמצוה היא עדות, שאולי הוא חוק בלבד. אבל מאחר ששואל ומחלק בין מצוה למצוה, לומר על אחת שהיא 'עדות', ועל אחת שהיא 'חוק', ואחת שהיא 'משפט', אי אפשר לומר רק שהוא מדבר בחכם, שיודע כי יש מצוה שהיא 'עדות', שלא בא רק

להעיד על דבר, כמו שאמרנו. ויש מצוה שהיא 'חוק', כמו שמצות הפסח דוקא שה [שמות יב, ה] ולא בקר, בן שנתו [שם] ולא בן שתים, ודבר זה חוק שאין טעם בדבר. ויש שהוא משפט, כמו 'כל ערל לא יאכל' [שמות יב, מח], כי זה הקרבן ראוי לישראל דווקא, ובמשפט המצוה זאת שייך להם, כי אותם הוציא, וזהו משפט. ומאחר שמחלק בין מצוה למצוה, אם כן חכם גמור הוא, ובא ללמד שיש לספר כל ענין מצות הפסח אף דבר שידע כבר, וזה כדי לספר ביציאת מצרים". וכן הריטב"א כאן כתב: "חכם מה הוא אומר מה העדות וגו'. ומשאלתו שהוא מדקדק בכל ענייני פסח, ניכר שהוא חכם, שהזכיר עדות חוקים ומשפטים". וראה להלן פ"ס הערה 1.

(157) לשונו למעלה פ"ב [קפד:]: "מצוה לספר ולדבר מזה בפה, שזה פרסום יותר". וכך עולה גם מדברי הגמרא [פסחים קטז.] שנקטו בציור של "ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה" [מובא למעלה הערה 154], ושנים מחייבים דיבור ביניהם. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [עג:]: "בשנים צריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור, לכן אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור... רק כאשר הם שנים, שאי אפשר בלא דבור כלל... [אך] אצל היחיד הדבור והמחשבה שוה" [הובא למעלה פט"ז הערה 5]. וראה למעלה פנ"ב הערה 270. ולפי דברים אלו אם הוא בינו ובין עצמו אין צורך שיוציא בפה, כי "אצל היחיד הדבור והמחשבה שוה". אך החינוך [מצוה כא] כתב ש"אפילו בינו ובין עצמו, אם אין שם אחרים, חייב להוציא הדברים בפיו, כדי שיתעורר לבו בדבר, כי בדבור יתעורר הלב" [הובא למעלה פ"ב הערה 51]. ויש לדון בזה למהר"ל, שחיוב סיפור יצ"מ הוא משום לתא דפרסום, האם יש פרסום בבינו לבין עצמו.

(158) דע שבכת"י הביא שלשה הסברים לבאר איך חז"ל ידעו ששאלת החכם ["מה העדות וגו'"] היא על מצוות הפסח [והסברו הראשון כפי שנמצא בנדפס], וז"ל [שלד]: "אף על גב דקרא כתיב בשאר מצות, כיון דגלי קרא שיש להתעסק במצות ולשאול 'מה העדות החקים והמשפטים' אע"ג שכבר יודע, בודאי מוקמינן קרא בפסח, שאין מצוה רק בפסח בלבד כדמוכח קרא, כדכתיב [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך בעבור זה', בשעה שיש מצה ומרור לפניך. ועוד, מן התשובה שאמרה תורה [דברים ו, כא] 'עבדים היינו לפרעה', למדנו ששאלתן על היציאה, ולפיכך מוקמינן קרא בפסח. ועוד, כי מצות פסח הוא התחלת כל המצות, שהרי היא ראשונה לכל המצות, שפרשת 'החודש הזה' [שמות יב, א-כ] ראשונה לכל המצות שבתורה. וראויה זאת המצוה שתהא ראשונה לכל המצות כי היא עבודת הקב"ה בפרט, לפי שהפסח בעצמו מורה שאנו עבדים לו יתברך, שהרי

פסח על הבתים ולקח את ישראל לעבדים. ולפיכך אמרה תורה לרצוע את העבד על הפתח והמזוזה, לפי שהם עדים כשפסח הקב"ה על בתי בני ישראל ואמר [ויקרא כה, נה] 'עבדי הם', ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:]. ומפני שהפסח בפרט מורה על שאנו עבדים לו. לכך קרבן זה נקרא בשם 'עבודה' סתם, 'מה העבודה הזאת לכם' [שמות יב, כו]. ומסתמא בן החכם ששואל על המצות, שאלתו על פסח, שהיא ראשונה לכל המצות, וזה נכון בודאי".

(159) בזה מיישב את שתי השאלות [מתוך שש] ששאל למעלה [לאחר ציון 92]; (א) הבן החכם לא שאל על מצוות פסח, אלא על כל המצוות. (ב) הבן התם לא שאל על מצוות פסח, אלא על פטר חמור. ומיישב שהתורה כתבה שאלות אלו משום שמהן נדע שכך החכם והתם שאלו על מצוות הפסח בליל היציאה.

(160) ולכך לא יקשה כיצד מהפסוק "מה העדות וגו'" [העוסק בכל המצוות] למדו למצוות ליל היציאה, כי הפסוק הובא רק למליצת הלשון, ולא שקשור באמת לארבעת הבנים. ומלשונו משמע שאין כוונתו לאלו שכך מבארים את דרשת ארבעה הבנים, אלא שכך מבארים בכל מקום את דרשות חז"ל, שכתב: "ויש שאמרו **שכל** דברי חכמים הם אסמכתא ודרש ומליצת לשון". גם לא מצאתי מי ממפרשי ההגדה שכתב כן על ארבעת הבנים, כי האברבנאל [שאליו בדרך כלל המהר"ל מתייחס (כמבואר למעלה הערה 53)] ביאר ששאלת החכם ["מה העדות"] עוסקת רק בקרבן פסח, ולא ביאר שדרשת חז"ל היא אסמכתא ומליצת הלשון. ואודות שיש המבארים כך דרשות חז"ל, הנה המו"נ [ח"ג פמ"ג] כתב: "הדרשות, שדרכם ידוע למי שהבין דבריהם; וזה, שהם אצלם כדמות מליצת השיר, לא שהדבר ההוא הוא ענין הפסוק ההוא... כמו שיעשו המשוררים מזמורי השיר. אמרו רז"ל [כתובות ה.], תני בר קפרא, 'ויתד תהיה לך על אזנך' [דברים כג, יד], אל תקרא 'אזנך', אלא 'אוזנך', מלמד, שאם ישמע אדם דבר מגונה, יתן אצבעו בתוך אזנו. ואני תמה, אם זה התנא אצל אלו הסכלים כן יחשוב בפרוש זה הפסוק, ושזאת היא כונת זאת המצוה, ושה'יתד' הוא האצבע, ו'אזנך' הוא האזנים. איני חושב שאחד ממי ששכלם שלם יחשוב זה. אבל היא מליצת שיר נאה מאד, הזהיר בה על מידה טובה, והיא, כמו שאסור לומר דבר מגונה, כן אסור לשמעו, וסמך זה לפסוק על צד המשל השיר. וכן כל מה שיאמר בדרשות 'אל תקרי כך, אלא כך' זהו ענינו". ובבאר הגולה באר הששי [שטז:] הביא גישה זו בשם המאור עינים, ויצא כנגדו בחריפות רבה.

(161) זהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל אודות חרדת הקודש שצריכה להיות ביחס לדברי חכמים, והזהיר כן הרבה פעמים. וכגון, בגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב:

"עוד דע אתה, אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה". ובגו"א שמות פי"ט אות כ [עג:] כתב: "אומר אני האומר כן טועה בדברי חכמים, שאם כן יהיה דברי חכמים רק עמל ויגיעה ואין בו ממש, שלפעמים מוציאים דבר מן המקרא על ידי למוד דרשות, ולא יהיה זה רק ליפות הדברים או לגנוב דעת הבריות כאילו הוא דרשה מן התורה, ולא נאה זהו לחכם, שהרי אין להם שום חלק ונחלה בתורה". ובגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג [שנט:] כתב: "כאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים". ובדר"ח בסוף ההקדמה [נב.] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד הדעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא". ושם פ"ב מ"ה [תקסו.] כתב: "כבר אמרנו פעמים הרבה, שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים דברים לפי סברות האדם". ושם פ"ב מ"ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה". ושם פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ט:] כתב: "האדם כאשר יראה מה שדרש כאן רב אשי [סוטה ה.] מן 'לשאת ולספחת' [ויקרא יד, נו], אשר הכתוב מדבר מן הנגעים ודרש זה על גסות רוח, יחשוב שאין דבר זה רק מליצה בלבד, ואינו כך, רק הוא דבר חכמה מאוד". ובבאר הגולה באר הראשון [לג.] כתב: "ורבים טועים שסבורים לומר... כאילו היה זה מליצה בלבד. והאומרים כך טעו, לא הבינו דבריהם, כי חס ושלום שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת". ושם בבאר הששי [קצה:] כתב: "באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". ולהלן בסוף הספר [ב"הלכות יין נסך ואיסורו"] כתב: "ואין דבר זה דברי מליצה, רק דברי אמת". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 393, פ"ח הערה 192, פ"ט הערות 13, 26, 207, פ"י הערה 47, פל"ח הערה 20, פל"ט הערה 70, במבוא לדר"ח עמוד 16, ועוד.

(162) "מקשים על זה, למה לא זכר תשובתו בצדו שנאמר בתורה [שמות יב, כז] 'ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו'', ולקח לו תשובה מן פסוק שאינו סמוך לו בתורה" [לשון הכלי יקר (שמות יב, כו)]. ושתי שאלות אלו כבר שאל למעלה [לאחר ציון 95].

(163) כי שאלת תם היא של "תנוק טיפש שאינו יודע להעמיק שאלתו וסותם ושואל 'מה זאת'" [לשון רש"י שמות יג, יד], ואם מחובים להשיב לשאלה סתומה, ק"ו שחייבים לענות לשאלה חשובה יותר.

(164) "ואם שדרכה [של התורה] בכמה מקומות שלא להאריך בכמה דברים שהם גופי המצוה, כאן לא קצרה מלהשיב לכל אחד ואחד תשובה בפני עצמו" [לשונו למעלה לאחר ציון 59]. ועל כך נאמר [משלי כב, ו] "חנוך לנער על פי דרכו וגו'", וכתב המלבי"ם [שם]: "כי כל אדם מסוגל מטבעו לענין אחר... יש ששכלם ישר בלתי מחודד, וצריך ללמדם כפי ההכנה שנמצא בו, ובין במעשים, יש שמוכן לאומנות מיוחד, ולמדה מיוחדת, ויקבל אותה בקל, וזה יוכר בהנער לפי התשוקה, ולפי מה שמשתדל בעצמו באיזה דבר מיוחד, צריך לחנכו לפי דרכו... אל מה שהוא מוכן אליה".

(165) "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" [לשון ההגדה].

(166) לשונו בכת"י [שלג]: "'אף אתה אמור לו כהלכות הפסח', כל המצות אשר לא ידע כלל, עד המשנה האחרונה מן מסכתא פסחים [קיט:] 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'". וכן שאר ראשונים ביארו שאיירי שמלמד לחכם את כל הלכות פסח [רבי יהודה ב"ר יקר, ריטב"א, ועוד].

(167) כמו שנאמר [משלי כו, ה] "ענה כסיל כאולתו". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשעה:] כתב: "ואמר [אבות שם] שתהיה תורתו כדי שישיב לאפיקורס. כלומר, שכמו שיש מצוה שילמד האדם, ויקנה התורה, שהיא תורת אמת, כך ראוי הוא לבטל דעת השקר מן העולם, כדי שיתגדל האמת בעולם. שאם יניח השקר בעולם, סוף שיהיה השקר חס ושלום מאבד את האמת, ומבטל אותה, כאשר השקר גובר בעולם. ולכך הזהיר שאל יתן מקום אל השקר, רק ידע מה שישיב לאפיקורס". והרמב"ן [ויקרא ג, ט] כתב: "והוצרכתי להאריך בזה, לסתום פיהם של צדוקים ימחה שמם, כי בדברי תורה נאמר [משלי כו, ה] 'ענה כסיל כאולתו'. ואמרו [אבות פ"ב מי"ד] 'הוי שקוד ללמוד תורה כדי שתשיב לאפיקורוס'" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 20]. וראה להלן הערה 198.

(168) דבשלמא החכם והרשע הם הפכים [כמו שכתב למעלה (ציון 87)], וברור שאין תשובה אחת להפכים. אך תם ואינו יודע לשאול דומים זה לזה, כי בשניהם אין כאן

שאלה מיוחדת, ומה הצורך להשיב לכל אחד בפני עצמו. ומה ששאל בכיוון הזה ["ללמוד תשובת התם מתשובת שאינו יודע לשאול"], ולא לכיוון ההפוך [ללמוד תשובת שאינו יודע לשאול מתשובת התם], כי זה לא קשה, כי הייתי אומר שאם הבן אינו שואל כלום לא יהיה חיוב כלל להזקק אליו, ומנין נדע ש"את פתח לו". לכך בודאי שיש צורך לכתוב המענה לבן שאינו יודע לשאול, אך מדוע שתם לא ילמד ממנו בק"ו.

(169) וכן מוסיף [שמות יג, טו] "ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה על כן אני זבח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה".

(170) אלא אומר לו [שמות יג, ח] "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים".

(171) בא לבאר מדוע אצל חכם ורשע נאמר "ואף אתה"; אצל החכם נאמר "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח", ואצל הרשע "ואף אתה הקהה את שניו ואמור לו", ולא נאמר כן בתם ובאינו יודע לשאול.

(172) כמו שנאמר [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". וכן [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד". ולמעלה פ"מ [קכא:] כתב: "והחכם יבין ויוסיף חכמה". והקנין המ"ג של תורה הוא [אבות פ"ו מ"ז] "שואל ומשיב, שומע ומוסיף", ובדר"ח שם [רז.] כתב: "כלומר שישים על לבו מה שחבירו מדבר, ויוסיף על דבריו, ובזה שישאל וישיב מרחיב התורה. וכן כאשר ישמע ויוסיף עוד, כל אלו דברים הם הרחבה והוספה לתורה". ולמעלה פמ"א [קסח.] כתב: "וישמע חכם ויוסף חכמה ובינה". ולהלן ס"פ נז כתב: "יוסיף המעיין בזה מדעתו". ובתפארת ישראל ס"פ כג [שמח] כתב: "והחכם יוסיף חכמה ודעת". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "ומה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ולמעלה פ"מ הערה 248 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וראה למעלה הערה 75, ולהלן פנ"ו הערה 111, ופנ"ז הערות 211, 212.

(173) לשונו למעלה [לאחר ציון 73]: "כי יש בן שמוסיף חכמה ומדע, וזה נקרא 'חכם' בעבור שהתחכם לדעת דברים שאינם לפניו, והוא מתחכם עליהם וקונה חכמה. וזה נקרא 'חכם', בעבור שקנה חכמה. השני, שאין בו תוספות ואין בו מגרעת, וזה התם, שאינו מתחכם בידיעה יתירה, רק לשאול על הדברים כאשר יראה שנוי. וזה מגדר תמימות הידיעה, שאינו מוסיף ואינו גורע".

(174) כפי שבעל ההגדה אומר עליו "ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר". ולמעלה [לאחר ציון 79] כתב: "אמנם יש הפך החכם; כמו שהחכם מתחכם בידיעה

יתירה ותוספת, יש כנגדו שהוא חכם להרע, לשאול דברי מינות, וזהו בודאי תוספת, כי כל מינות הוא דבר תוספת רע, שהוא חכם להרע".

(175) ניתן לבאר תיבות אלו ["דבר שאינו ראוי לשום בריה"] על פי דבריו למעלה פ"כ [רלד.], שכתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר. וזהו אמרם 'כופר בעיקר', ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות" [ראה להלן פ"ס הערה 12]. וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:]. ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב "הוא יתברך העיקר אשר הכל עומד בו, כמו שכל אילן עומד בעיקר שלו... כי הוא יתברך העיקר שקולט הכל". ולפי זה יוסבר מדוע דוקא לגבי כפירה נקרא הקב"ה "עיקר" ["כופר בעיקר"], ולא אמרו כן בקשר לאמונה ["מאמין בעיקר"], או בשאר מילי דמיטב. כי חז"ל באו להורות את הסתירה מיניה וביה שיש בכפירה, שהכופר מתכחש למקורו, ואינו שת לבו שהוא כורת עצמו מן השורש שניזון ממנו. ובאור חדש פ"ד [תשעט:] כתב: "כאשר כופר בעיקר הנה נעקר מן העיקר לגמרי, וזהו כליון גמור" [הובא למעלה פ"ט הערה 228, פ"כ הערה 73, ולהלן פנ"ה הערה 81]. והרי על כך זועק הנביא [ישעיה א, ג] "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן", הרי גם בעלי החיים אינם מתכחשים למקור חיותם. וזהו מתק לשונו כאן "דבר שאינו ראוי **לשום בריה**", אף לבעלי החיים. וראה למעלה הערה 82.

(176) אע"פ שבהגדה נאמר סתם "הקהה את שניו", ולא "שני רשעתו", אך דבריו מתבארים היטב על פי מה שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנה:], וז"ל: "זהו דרך הרשעים, כאשר לא יוכלו לעשות דבר ולפעול רע, מתחדש בהם התשוקה אל הרע יותר, ומבקשים לאכול בני אדם בשיניהם, כאשר לא יוכלו לפעול רע. ולכך אמר [ברכות נד:] שנמשכו שיניו להך גיסא ולהך גיסא. פירוש 'שיניו' כח רשעתו אשר הוא לרע, ודבר זה נקרא 'שיני רשעים' [תהלים ג, ח]. וכן תמצא בכל מקום אמרו כך; 'ואף אתה הקהה את שיניו' [הגדה של פסח], מפני שהרשע תמיד חפץ לאכול ולישך בני אדם מפני רשעותו, אמרו 'הקהה את שיניו', אשר בם רוצה לאכול בני אדם. ואמר הכתוב [תהלים קיב, י] 'רשע יראה וכעס שיניו יחרוק ונמס', הרי הרשע כשלא יכול לעשות, חורק שיני רשעתו, והדבר זה ידוע. והנה נתוסף כח השתוקקות אל הרשע, ונארכו שיני רשעו. וזה שאמר

'שיני רשעים שברת', כשלא יוכל הרשע למלאות רצונו, שיניו נשברים... טבע הרשעים כאשר לא יוכלו לפעול רע, מאריכים לו השתוקקות הרשעות ביותר" [הובא למעלה פי"ז הערה 102]. וכתב זאת דוקא כאן, כי הואיל ובא לבאר שתשובת האב היא בדיוק כנגד רשעת בנו ["כאשר עשה - כן תעשה"], לכך מזכיר שקהיית השנים היא כנגד "שני רשעתו" של הבן.

(177) כמובא למעלה 97, 101.

(178) <>פירוש - בודאי אומרים לבן החכם את התשובה הנאמרת בתורה, ורק בנוסף לכך אומרים לו את כל הלכות פסח. והתורה השיבה כפי מה שמתחייב מהשאלה ["התשובה שצריך להשיב"], ובעל ההגדה מוסיף על כך. וכן הריטב"א ביאר שאומרים לחכם את כל הלכות פסח, ובכלל זה גם את התשובה האמורה בתורה.

(179) פירוש - הואיל והתורה הזכירה את בן החכם בפני עצמו, בזה היא הורתה שיש להתחשב בחכמתו המיוחדת של בן החכם, ולכך הוספת בעל ההגדה לבן החכם מבוססת על תשובת התורה לבן החכם, ולא באה במקומה, אלא כאמור בנוסף אליה.

(180) "ועוד" זהו הסבר שני מנין ידע בעל ההגדה שיש להוסיף על תשובת התורה. ועד כה ביאר שלמד כן ממה שהתורה פירטה את תשובת החכם בפני עצמו, דזה מורה ש"יש לך ללמוד להשיב כפי חכמתו" [לשונו כאן]. ומעתה יבאר שבעל ההגדה למד כן מתשובת התורה לבן הרשע, שבתוך התשובה עצמה נרמזת ההוספה ["לי ולא לו"]. וכשם שאצל הרשע ההוספות ["לכם ולא לא", "לי ולא לו"] אינן באות במקום תשובת התורה ["בעבור זה עשה ה' לי"], אלא בנוסף עליה, כך גם אצל החכם ההוספה ["הלכות פסח"] אינה באה במקום תשובת התורה, אלא בנוסף עליה. נמצא שתשובות התורה מתייחסות לשאלות עצמן, ותשובות בעל הגדה מתייחסות אל מעבר לכך.

(181) לשונו בכת"י [שלד]: "וכן בבן הרשע אמר המגיד 'ואף אתה הקהה את שיניו', כי בשביל שהרשע הוציא עצמו מן הכלל לומר 'לכם', ולמה היה צריך בשאלתו לומר דבר זה, אין זה רק לכפור בעיקר. ואף אתה הקהה את שיניו כמו שעשה, כן תעשה להוסיף על התשובה, והקהה את שיניו בדבר שאינו תולה בתשובה, לומר 'לי' ולא 'לא'".

(182) לשונו בכת"י [שלג]: "יש לו להשיב לבן החכם תשובה יותר ממה ששואל, כמו שהשיב לו 'ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח'. ופירושו כך, כיון שהוא חכם והתחכם לשאול שאלה יותר מאשר ראוי לסתם בנים, כי סתם בנים תמימים, 'אף אתה אמור לו', כלומר אף אתה נוהג עמו כאשר ראוי לחכם ללמוד לו אף מה שלא שאל. כי הוא לא שאל רק על מהות המצוה לומר [דברים ד, כ] 'מה העדות והחקים', ואף אתה אמור לו כהלכות

פסח, כל המצות אשר לא ידע כלל... לכך הניח הדורש [את] התשובה שנזכרה בתורה, שיש להשיב לשואל 'עבדים היינו לפרעה וכו''. שכך פירושו, לא מיבעיא התשובה שהשיבה בתורה לבן החכם, בודאי אחר ששואל 'מה העדות החקים והמשפטים' שיש לך להשיב לו על שאלתו. אלא כיון שהוא חכם והתחכם בשאלתו, כמו שעשה הוא אף תנהג עמו להשיב לו כהלכות פסח, יותר ממה ששואל".

(183) ולא אמר "אותנו", וא"כ לכאורה הוא הוציא עצמו מן הכלל כפי שהרשע הוציא עצמו מן הכלל, ומדוע לא גוערים בו כפי שגערו ברשע. וזו שאלתו הששית ששאל למעלה [לאחר ציון 103].

(184) "לפרש שהוציא עצמו מן הכלל" [הוספה בכת"י (שלד)].

(185) כי אין אצל הקב"ה חילוק, וכמו שכתב למעלה פ"ה [עדר.]: "תהיה הפעולה הנמשכת מן הפועל הוא השם יתברך, יש בה הכל, כמו שהפועל יש בו הכל במה שהוא אחד. ולפיכך מי שהוא אחד משלים להכל". ולמעלה פט"ו [נא:] כתב: "אין פעולה מלמעלה לחצאין". ולמעלה פמ"ג [ריט:] כתב: "זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". ובגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.] כתב: "לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך". ובנתיב התורה פי"ח [תש:] כתב: "המצוה היא אלקית בלתי גשמי, והדבר שהוא בלתי גשמי לא יתחלק. כי הדבר שהוא גשמי, הוא מתחלק, אבל הדבר שהוא בלתי גשמי, אינו מתחלק כלל. ולפיכך כאשר התחיל המצוה, אומרין לו גמור המצוה [ירושלמי פסחים פ"י ה"ה]". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". **וראיה מובהקת** לדבריו [שאצל הקב"ה אין פעולה חלקית] הם דברי הגמרא [יומא סט:], שאמרו שם "אמרו [אנכה"ג] הואיל ועת רצון, הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה [שיתבטל]. בעו רחמי, ואמסר בידייהו. אמר להו חזו דאי קטליתו ליה לההוא, כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]... אמרי, היכי נעביד. נקטליה, כליא עלמא. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין דבר שאינו הכל אצל הרקיע. והם הם הדברים [הובא למעלה פ"ה הערות 117, 118, פט"ו הערה 119, פמ"ג הערה 75, להלן פנ"ה הערה 83, ופ"ס הערה 101]. **וכדאי לצרף** לכאן מה שכתב בספר מאורי שערים, סימן כה, וז"ל: "שמעתי בזה מהגה"צ מהר"י לוואוויץ זצ"ל ממיר שביאר, דהראיה היא מהתנאים [יומא לה:, שהוכיחו מהתנאים שלמדו תורה למרות יסורין וקשיים] שיש בכוח האדם אף כשהוא בעל יסורין וחולה ליישב דעתו

ולעסוק בתורה. ולזה אם מצינו שיש זה בכח האדם, אז פשוט שכל אחד חייב במצב כזה, כי לא פטרה תורה אלא במה שאינו בכח האדם, אבל כל שאנו רואים שהוא בכח האדם, כל אחד חייב בזה. ואין אומרים על זה הראשונים היו כמלאכים [שבת קיב:], והיה ביכולתם, לא כן אנחנו, אין אומרים זה, כי זאת התורה לא תשתנה, ונתנה לכל הדורות בשוה, ומה שהיה בחיוב אצל הראשונים, הוא חיוב גם עלינו".

(186) בכת"י [שלד] חידד נקודה זו יותר במה שהחכם מתמקד על הציווי ["אשר ציוה ה' אלקינו אתכם"], והרשע מתמקד על העבודה ["מה העבודה הזאת לכם"], וכלשונו: "החכם, במה שאמר 'אשר ציוה ה' אתכם', אי אפשר לפרש שהוציא עצמו מן הכלל, שדוקא 'מה העבודה הזאת לכם', כיון שאמר שהעבודה הזאת לכם, הוציא עצמו מן הכלל. אבל כשאמר 'אשר ציוה ה' אתכם', איך אפשר להוציא עצמו מן הכלל, שכיון שגם אליו נצטוה המצוה, אין בזה הוצאה מן הכלל במה שאמר 'אשר ציוה ה' אתכם', שהרי גם אליו נצטוה, ובזה אין כפירה. רק בזה [הרשע] שאומר 'מה העבודה הזאת לכם', שאומר שהוא אינו עושה המצוה והעבודה, רק אתם עושים העבודה, ובזה אפשר להוציא עצמו מן הכלל. אבל בדבר הצואה, שכיון שהאמת שלכולם ציוה, אין בזה הוצאה מן הכלל, שאם מודה שציוה להם, אם כן גם הוא נצטוה, דמאי שנא".

(187) פירוש - כאשר אדם מתרעם על המצוות, זה יכול להיות מחמת שתי סבות; (א) המצוות קשות עליו, ואינו חפץ בהן. (ב) כופר באמיתתן, באומרו שהקב"ה לא ציוה אותן. אך כאשר החכם אומר "מה המצוות אשר צוה ה' אלקינו אתכם", שתי הסבות האלו אינן שייכות; אין לומר שמתרעם על קושי המצוות, כי איירי באחרים העושים את המצות, ולא הוא. גם אין לומר שמתרעם מחמת שכופר באמיתתן, שהרי החכם מודה שהמצות הם מהקב"ה.

(188) ולא שייך שיאמר "אותנו", כי השאלה התחילה במה שרואה אחרים עושים מצוות שאינן מובנות לו.

(189) פירוש - החכם הוצרך לומר "אתכם", שרק מחמת שאתם עושים את המצוות נודע לי שיש מצוות שה' ציוה, ולכך אני שואל על טעמי המצוה.

(190) פירוש - הרשע אינו משייך את העבודה אל הקב"ה [שהרי לא הזכיר את הקב"ה כלל], אלא תמה על בני האדם העובדים לפניו מה אתם עושים. לכך לא היה חסר כלום אם היה משמיט תיבת "לכם", ורק שואל "מה העבודה הזאת", כי "מיד ששאל על העבודה הזאת, מעצמו ידוע שהיא להם, שהרי הם עושים העבודה". מה שאין כן אצל החכם, הרי רק מחמת שמשייך את המצוות שנעשות לפניו אל הקב"ה הוא רוצה לדעת

את טעמן ומהותן. לכך אם הוא ישמיט תיבת "אתכם", יקשה עליו "בַּמָּה ידע שיש מצות ה'". ובקיצור, הרשע שואל על מה שעיניו רואות, ולכך אף ללא תיבת "לכם" נבין שהוא ראה עבודה ותמה עליה. אך החכם שואל על מה שמעבר למה שעיניו רואות, כי בסיס שאלתו הוא שהמצוות הן מה' [ומחמת כן רוצה לדעת את מהותן וטעמן]. לכך כל עוד שלא יאמר "אתכם" יקשה עליו מנין ידע מעיקרא שהמצוות הן מה' [עד שבא לשאול עליהן מה מהותן וטעמן]. ויישוב תמיה זו היא רק על ידי אמירת "אתכם", לאמור שדרך העושים נודע לו שהמצוות הן אלקיות.

(191) בכת"י [שלד] סלל לו דרך נוספת בישוב שאלה זו, והיא שהחכם שואל על החלק העיוני, ואילו הרשע שואל על החלק המעשי, וכלשונו: "לשון 'מה העדות' רצה לומר ששואל מה הם, ולאיזה תכלית ציוה אותם, ולמה דוקא לישראל ציוה ולא לאומה אחרת. וכיון שאינו שואל רק לאיזה תכלית, או למה לישראל ציוה המצות, לא שייך בזה ש'הוציא עצמו מן הכלל'. אבל בזה [אצל הרשע] שייך ש'מוציא עצמו מן הכלל' במה ששאל על המעשה, כי 'עבודה' רצה לומר מעשה, ורצה לומר שאתם עושים המעשה, ולא אני. וחילוק גדול יש בין שאלת החכם ושאלת הרשע; כי שאלת החכם אינו שואל על שום מעשה שרואה, רק שואל על המצות כך, בלי ראיית מעשה. אבל הרשע נזכר אצל מצוה מיוחדת, כשרואה המצוה ואומר 'מה העבודה הזאת לכם', ולפיכך מוציא עצמו מן הכלל, ולא כך החכם. ומה שאמר החכם 'אשר צוה ה' אתכם', היינו מפני כי האבות הם עיקר, שהם יודעי תורה וענין המצוות, ויאמר בזה שפיר 'מה העדות והחקים אשר צוה ה' אתכם'. אבל קיום המצוה הוא לכלל, גדולים וקטנים. לכך במה שאמר 'מה העבודה הזאת לכם' הוציא עצמו מן הכלל".

(192) הנה למעלה פי"ד [ו.] ביאר שתיבת "לי" [וממילא גם תיבת "לכם"] היא מילת מיעוט "שדרשו ז"ל בכל מקום למיעוט" [לשונו שם], עיי"ש. ולכאורה לפי זה שאלתו כאן [מה ההבדל בין "אתכם" של החכם ל"לכם" של הרשע] מתיישבת ברווחה, כי תיבת "לכם" היא תיבת מיעוט. לכך בעל ההגדה מיד מרגיש בזה ואומר לרשע '"לכם' ולא לו". אך החכם לא נקט בתיבת מיעוט, שאמר "אתכם" ולא "לכם", והראיה שאמרו חכמים [סוטה לד.] "מאי 'אותיכם', אותי ואתכם". הרי תיבת "אתכם" לפעמים משמשת לכלול את עצמו [כשנכתבת "אותיכם", או "אותכם" (עיין מהרש"א שם)]. וכוונת החכם לשאול את אביו שיצא ממצרים "מה העדות וגו' אשר צוה ה' אלקינו אתכם", ואינו בא להוציא את עצמו מן הכלל, לכך אין מקום לגעור בו. וקצת קשה שאינו משתמש עם הכלל שקבע למעלה בכדי ליישב שאלתו כאן [הובא למעלה פי"ד הערה 33].

(193) שאלתו החמישית למעלה [לאחר ציון 101]: "ועוד קשיא, אחר ש'בעבור זה עשה ה' לי' נאמר על הרשע, למה לא נכתב בפרשה בא [אצל הבן שאינו יודע לשאול], כי מה חטא שאינו יודע לשאול לכתוב אצלו 'בעבור זה עשה ה' לי', ולא לו".

(194) כמאמר המפורסם "שאלת חכם חצי חכמה" [מבחר הפנינים שער א אות ג]. ובפחד יצחק [מאמר יז אות ד] כתב: "כל העוסק במושכלות יודע כי פעמים הרבה זקוק הוא התירוץ לעזרתה של הקושיא הרבה יותר מאשר הקושיא זקוקה לעזרתו של התירוץ". וראה נצח ישראל פל"ב הערה 151.

(195) כן כתב בגו"א שמות פי"ג אות ה [רנא.]: "ואם תאמר, מה ענין בן רשע לשאינו יודע לשאול, לכלול תשובתו של בן רשע בהגדה של בן שאינו יודע לשאול. ויראה דאף לשאינו יודע לשאול שייך 'בעבור זה עשה ה' לי', לפי שאינו יודע לשאול אין לו שייך וצירוף כלל אל המצוה, שהרי אין בו דעת לשאול. לא כמו החכם אשר שואל, וכן התם ששואל 'מה זאת', הרי כלל עצמו במצות, ומבקש לדעת, אין לומר לו 'בעבור זה עשה ה' לי', כי למה 'לי' אחר שהוא שואל על המצוה ונותן לב עליה". וכן כתב והמהר"י איסרלין [שמות יג, ח], וז"ל: "כתב רש"י [שם] 'עשה ה' לי', רמז תשובה לבן רשע. האי דלא כתב האי רמז בתשובת רשע גופו, יש לומר דאשמעינן דמי שהוא גם כן גולם, שאינו יודע לשאול, נחשב כרשע".

(196) וא"כ קשה מדוע התורה כתבה "בעבור זה עשה ה' לי", ולא "עשה ה' לנו", אם היה מדובר רק בבן שאינו יודע לשאול.

(197) כי אין לומר שעל ידי התשובה שנאמרה לרשע אזי הרשע יחזור בו מכפירתו, שעל כך אמרו חכמים [סנהדרין לח:] "תנן התם, רבי אליעזר אומר הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס. אמר רבי יוחנן לא שנו אלא אפיקורוס עובדי כוכבים, אבל אפיקורוס ישראל כל שכן דפקר טפי", ופירש רש"י [שם] "שהרי הכיר וכפר, ומתוך כך מדקדק, ולא תוכל להשיבו דבר המקובל לו".

(198) כמבואר למעלה הערה 167. ואם כן קשה מדוע הוצרכנו שהתורה תלמדנו לגעור ברשע, הרי בלא"ה ידעינן שיש להשיב לרשע כרשעתו. וזו שאלה סמויה נגד דרשת חז"ל שדרשו שתשובה זו היא גם לבן הרשע, דכלפי הבן הרשע מקרא למה לי.

(199) כי האינו יודע לשאול קודם שלא ידע את המצוה הוא דומה לרשע, וממנו נלמד לרשע. וכן כתב בגו"א שמות פי"ג אות ה [רנא.]: "ומה שדרשו בכתוב שנכתב בשביל הרשע, ולא בשביל שאינו יודע לשאול, כי עד הנה לא היה לו [לבן שאינו יודע לשאול] שום שייכות אל המצוה. כי אחר שההגדה הזאת היא באה להכניס את שאינו יודע

לשאול בידיעת המצוה, אפשר לו גם כן לכלול את שאינו יודע לשאול ולומר לו 'בעבור זה עשה ה' לנו', על שם שמעתה יהיה לו חלק גם כן במצוה, ולמה יאמר 'בעבור זה עשה ה' לי' לרמוז על קודם ההגדה, שעדיין לא היה חלק במצוה, יותר יש להשיב 'בעבור זה עשה ה' לנו', שעתה ידע המצוה, ושייך גם כן אל המצוה. אלא דזה התשובה שייך לבן הרשע, דהוא בודאי הוציא את עצמו מן הכלל, ואין לו חלק לגמרי במצות, כתבה התורה התשובה הזאת ללמוד לרשע ולהשיב לו 'בעבור זה עשה ה' לי' ולא לו. לכך התורה מדבר עם מי שאינו יודע לשאול קודם שידע המצוה, כדי ללמוד התשובה לרשע גמור". ולפי זה המיעוט "לי ולא לו" נאמר כלפי הבן שאינו יודע לשאול קודם שידע המצוה, אך הואיל ועל כך יוקשה מדוע התורה תפסה את הזמן הזה, ולא את הזמן שמגיד לו המצוה ["למה דברה תורה על זמן שלא ידע המצוה, ויותר היה לדבר על זמן שהוא מגיד לו המצוה" (לשונו כאן)], לכך הוכרחנו לומר שיש כאן רמז לבן הרשע גם כן, וזו הסבה שהתורה תפסה אצל הבן שאינו יודע לשאול את הזמן קודם שידע המצוה, כי רק אז ניתן ללמוד ממנו לבן הרשע. וראה בסמוך הערה 205.

(200) קשה טובא, הרי הרשע גופא שאל [שמות יב, כו] "מה העבודה הזאת לכם", ומדוע כתב כאן שאם התם "היה רשע לא היה שואל כלל". אלא מוכח מכך שאכן הרשע באמת לא שאל כלום, שהרי נאמר אצלו [שמות יב, כו] "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם", ולא נאמר "כי ישאלו אליכם" כפי שנאמר "כי ישאלך בנך" בתם [שמות יג, יד] ובחכם [דברים ו, כ]. וכבר עמד על זה המשך חכמה [שמות יג, יד], וז"ל: "התבונן נא שאצל הבנים כתיב 'כי ישאלך בנך לאמר', לבד בהבן הרשע כתיב 'והיה כי יאמרו אליכם בניכם', ולא כתיב 'לאמר'. והוא עפ"י דרשת הספרי ריש ואתחנן [דברים ג, כג] 'לאמר, השיבני תשובה כו''. והנה החכם ששואל 'מה העדות', והתם ששואל 'מה זאת', רצונם לדעת ולשמוע תשובה, כי אותה הם מבקשים. לא כן הרשע, ששאלתו 'מה העבודה הזה לכם' הוא רק לועג על העבודה, שלדעתו הוא דבר בטל, ואין רצונו בתשובה להוסיף דעה, כי 'לא יחפוץ כסיל בתבונה' [משלי יח, ב], ורצונו הוא שיהיה הקושיא אלומה כדי שיהיה הלעג חזק, ולכן לא כתיב כאן לא שאלה ולא 'לאמר'". וכן כתב הפחד יצחק פסח מאמר ד.

(201) מעמיד ב"זה לעומת זה" את הרשע לעומת השואל שאלה. והביאור הוא שעצם השאלה הוא מעשה של חבור לדבר שעליו שואלים, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 194] "התם כיון שנתן דעתו לשאול, ושאל 'מה זאת', והשאלה על הדבר הוא חצי חכמה, יש לתם חלק גם כן במצוה". לעומת זאת הרשע הוא מואס במצוה, וברי שחבור ומאיסה

הם דבר והיפוכו, וכמו שנאמר [במדבר יד, לא] "וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה והבאתי אותם וידעו את הארץ אשר מאסתם בה". הרי שידיעת הארץ עומדת כנגד מאיסת הארץ, וידיעה היא חבור, וכמו שנאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו", ובנתיב התורה פט"ו [תרו:] הביא פסוק זה, וכתב: "נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע" [הובא למעלה פי"ד הערה 13, ופכ"א הערה 34. וראה נצח ישראל פי"ט הערה 64].

(202) צירוף המלים "מצות בוראך" או "מצות בוראו" מצוי מאוד בספריו. ונראה ביאורו, כי "בורא" מורה שהקב"ה הוא עילתו ["שהרי מצד העילה הוא נמצא ממנו, שלכך נקרא 'עילה'" (לשונו בנתיב יראת השם פ"א)]. וכאשר האדם הוא עלול גמור לה', אזי הוא מקבל על עצמו עולו יתברך [באר הגולה באר הרביעי (תקנח.)]. ובח"א לע"ז יז: [ד, מב.] כתב: "כל העוסק בתורה בלבד, דומה כמי שאין לו אלוק [שם]. כי התורה היא השכלה בלבד, ואין זה קבלה עליו מצות בוראו, שכל מצוה היא עול על האדם, ובזה השם יתברך הוא אלוק שלו. אבל בלמוד תורה, שאינו אלא השכלה בלבד, דומה כמי שאין לו אלוק, כיון שאין בזה מעשה שהוא עושה כמו שצוה עליו הבורא". הרי "בורא" מורה על יחס עלול לעלתו, וקיום המצוה הוא קבלת עול העילה על העלול, ולכך נמצא צירוף המלים "מצות בוראו". וראה הקדמה לדר"ח הערה 27.

(203) חזקה כשרות אומרת שאדם מישראל הוא כשר ואינו רשע, ו"כל ישראל בחזקת כשרות הם, עד שיוודע לך שזה פסול" [לשון הרמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ב ה"ב]. וכל בן ישראל עשאו ה' בתחילת ברייתו ישר, ובחזקת כשר הוא עומד עד שיוודע לך בבירור שיצא מדרך האמת והיושר [שו"ת מהרשד"ם חו"מ סימן שי]. והבית הלוי [ח"ב סימן ד] כתב שחזקה זו עדיפה מרוב, והוא ודאי בלא שום ספק. וראה הערה הבאה.

(204) יש להעיר, שמבאר כאן שחזקת כשרות תועיל לעתיד [שלא נחשוש שיהיה רשע לעתיד], אך תוספות [גיטין יז: ד"ה זנות] כתבו שאף על פי שחזקת כשרות מועילה לאשת איש שלא נחשוש שמא זינתה [תוספות גיטין יז. ד"ה משום], מכל מקום חיישינן שמא תזנה להבא, ולכך תיקנו שבתולה תינשא ביום רביעי שמא ימצא אותה בעולה וישכים לבית דין [כתובות ב.]. והמהר"ם שיף [גיטין יז:] כתב שזה כמו שאמרו [גיטין כח:] "שמא מת לא חיישינן, שמא ימות חיישינן". אמנם יש שכתבו שאע"פ שחזקה לא מהני להבא [תוספות קידושין מה: ד"ה בפירוש], מ"מ חזקת כשרות מהני גם להבא [באר יצחק אבן העזר, סימן א ענף ד]. ויל"ע בזה. ומ"מ כוונתו כאן היא שיש לתמוה מדוע התורה מעמידה את הציור באב שמדבר עם בן שאינו יודע לשאול על הצד ש"אם אתה תהיה

רשע, ולא תשגיח על מצות בוראך, הנה אם היית שם לא היית נגאל", ולמה שהתורה תדבר על ציור כזה רחוק, שהרי מחמת חזקת כשרות אין לנו לחשוש שיהיה רשע.

(205) פירוש - התורה נקטה בציור דחוק [שהאב חושד בבנו שאינו יודע לשאול שמא יהיה רשע] כדי שנלמד מכך לרשע גמור. ומבואר מדבריו שהמיעוט "לי ולא לו" נאמר כלפי הבן שאינו יודע לשאול, אלא הואיל וזהו ציור דחוק, לכך בהכרח שהכוונה היא גם לבן הרשע. אמנם בגו"א שמות פי"ג אות [רנב.] כתב שאין זה ציור דחוק שהאב יחשוד בבנו שמא יהיה רשע, וכלשונו: "ועוד נראה כי כל אב אין לו להראות לבנו כי הוא מחזיק אותו כצדיק ואוהב אותו. והבן הזה שאינו שואל, אם היה הדבר הזה שאינו שואל בשביל שאינו חושש למצות השם יתברך, ואינו מקפיד על המצוה, ולכך אינו שואל, הוא רשע גמור, שאינו חושש למצות בוראו. ולפיכך יאמר לבנו, שאם אינו שואל בשביל שאינו חושש למצות בוראו, אינו ראוי לגאולה. וזה היה מוסר לבנו שיהיה ירא אלקים וידקדק במצות בוראו, וישאל עליה. ומכל מקום למדנו תשובה לבן הרשע [פירוש, הואיל ויש לאב לחשוש גם לצד החובה ולהתייחס אליו, והצד חובה של האינו יודע לשאול (שאינו חושש למצות בוראו) הוא גדר הרשע]. והתורה מדברת בבן שהיה ראוי לשאול, שכבר הוא גדול. אבל אם הוא כל כך קטון, שאי אפשר לו לשאול, בודאי אל זה אין צריך להשיב אליו 'בעבור זה עשה ה' לי'. ואף אם הוא גדול, רק שחסר ידיעה, אין להשיב אליו 'לי ולא לו', וזה נכון". וראה הערה הבאה.

(206) פירוש - הואיל וביאר בשני הסבריו שהמיעוט "לי ולא לו" בבן שאינו יודע לשאול הוא בציור דחוק [להסברו הראשון משום שאיירי בזמן שלא ידע את המצוה. ולהסברו השני משום שלא מתחשבים בחזקת כשרות שיש לו], וזה נעשה בכדי ללמד לבן הרשע, לכך תמוה שהתורה תכתוב את המיעוט "לי ולא לו" אצל בן הרשע, ולא נצטרך להעמיד את הבן שאינו יודע לשאול בציור דחוק. אך לפי הסברו השני בגו"א [הובא בהערה הקודמת] לא יקשה כן, שאין שום דוחק בהעמדת המיעוט "לי ולא לו" בבן שאינו יודע לשאול [כי מוטל על האב לחשוד בבנו שמא יהיה רשע], לכך ברי הוא שאין מקום לשאול מדוע זה לא נכתב אצל הרשע, כי המיעוט אכן מתאים מאוד בבן שאינו יודע לשאול.

(207) פירוש - אין זה מענין שאלתו לומר לו "לי ולא לו", וכמו שמבאר.

(208) ששאל [שמות יב, כו] "מה העבודה הזאת לכם", ונענה [שם פסוק כז] "ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל וגו'".

(209) פירוש - דבר החורג מעבר לשאלה [כמו "לי ולא לו", "ואף אתה הקהה את שיניו"].

(210) לא ברור מה רוצה להורות מהפסוק "והגדת לבנך וגו'". ואולי כוונתו כמו שכתב הריטב"א, וז"ל: "ושאינו יודע לשאול את פתח לו. כי לא אמר בפסוק הזה שאלת שום בן, אלא 'והגדת' מעצמך". והשבלי הלקט כתב: "שינוי הלשון 'והגדת' מוכיח שהיא פתיחת פתח והגדה למי שאינו יודע ואינו שואל. שבכל השאר שכתב בהן שאילה נאמר [שמות יב, כז] 'ואמרתם זבח פסח', [שמות יג, יד] 'ואמרת אליו', [דברים ו, כא] 'ואמרת לבנך'. וכאן נאמר 'והגדת', למי שאינו שואל".

(211) פירוש - הואיל והאב של האינו יודע לשאול אינו מתייחס לשאלה מסויימת [שהרי לא נשאלה שום שאלה], לכך אין כאן שאלה שתגביל אותו לענין מסוים, אלא יאמר לבנו "כל מה שיגיד", ויספר לבנו את כל סיפור יצ"מ על כל פרטיו ומרכביו.

(212) בתורה, ובא לבאר סדרם בתורה. ובעל ההגדה לא כתבם כפי סדרם בתורה, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 87].

(213) הרשע נכתב תחילה [שמות יב, כו], ולאחריו שאינו יודע לשאול [שמות יג, ח], ולבסוף התם [שם פסוק יד], וכולם בפרשת בא. ומה שכתב "בשלש פרשיות זו אחר זו", אין כוונתו ששלש פרשיות אלו הן רצופות ודבוקות זו לזו, שזה אינו, כי ישנן שלש פרשיות אחרות בין פרשת הבן הרשע לפרשת הבן שאינו יודע לשאול. אלא כוונתו ששלש פרשיות אלו באו בסדר זה [רשע, אינו יודע לשאול, ותם].

(214) "לכך יש להסיר תחלה דעת הכופר" [הוספה בכת"י (שלה)], והוא דעת הבן הרשע. ולמעלה פל"ה [תרכז.] כתב: "לכך [הקב"ה] נתן להם [לישראל ביצ"מ] שתי מצות אלו, דם פסח ודם מילה [מכילתא שמות יב, ו]. והיא הסרת הערלה, שהוא פחיתות וגנות האדם. ואין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה, המבדיל בין השם יתברך ובין האדם. ואחר שהסיר פחיתות וגנות שלו, אז יעבוד לו בודאי, וזה דם פסח, שהפסח הוא עבודתו לו יתברך, ואז ראוים להגאל. אבל שיהיה עובד עם פחיתות וגנות שעדיין בו, אין זה עבודה". **ואודות שהמעלה** יכולה לחול רק לאחר סילוק הגנות, ולא על גבי הגנות, כן כתב בנתיב התשובה פ"ב [כט.], וז"ל: "אמר שלמה [קהלת ט, ח] 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'. נראה שאמר זה שלמה כנגד בני אדם שחטאו בעשה ולא תעשה. כי האדם החוטא בלא תעשה, הוא מתעב עצמו בעבירות, ונקרא שבגדים שלו מלוכלכים בצואה הרבה. ומי שלא קיים מצות עשה, לא נקרא שבגדים שלו מלוכלכים בחטא וצואה, שהרי לא עשה דבר, רק שנקרא שחסר עצמו מן הקדושה

העליונה, הם המצות, ואז נקרא 'שמן מעל ראשך אל יחסר'. וזה כי השמן בו מקדשים את האדם עד שהוא קדוש, ועל ידי שמקיים המצות עשה נקרא שהאדם מקבל תוספות קדושה. ולפיכך אמר הכתוב שהאדם ירחץ את בגדיו שלא יהיה בהם לכלוך חטא, ואל יהא חסר מן הקדושה העליונה, היא קדושת המצות. ואין זה בלא זה, כי צריכים שניהם; ללבן את בגדיו שלא יהיה בהם לכלוך חטא, ויהיה לו קדושת המצות, ודבר זה מבואר. ומפני כך אמר הכתוב בזה הלשון 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'". וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.]. הרי שהכתוב נקט ברישא את סילוק הרע ["בכל עת יהיו בגדיך לבנים"], ובסיפא נקט קנית המעלה ["ושמן על ראשך אל יחסר"], כי כך הוא סדר הדברים. **דוגמה נוספת**; בנתיב העבודה פ"ה [א, פז.] כתב: "משלימות עבודה הזאת שם [ברכות ח.] אמר רבי חסדא, לעולם יכנס אדם שני פתחים. שני פתחים סלקא דעתך, אלא אימא שיעור שני פתחים, ואחר כך יתפלל. ופירוש זה, שאם יכנס שיעור פתח אחד, אין הפתח האחד מורה רק על הסלוק מבחוץ בלבד, דהיינו שהוא מסלק עצמו מכל עסקי העולם, ואין זה התייחדות לגמרי עם השם יתברך. שצריך אל זה שני דברים; האחד, הסלוק מכל הדברים. והשני, להתייחד עם השם יתברך אשר הוא מתפלל לפניו. ואין זה בלא זה, שאם אין מסלק עצמו מכל הדברים שהם בחוץ, אף שהוא פונה להשם יתברך ומתפלל לפניו, מכל מקום יש כאן עירוב המחשבה, והוא מעכב הדביקות עם השם יתברך. ואם מסלק עצמו מכל הדברים שהם בחוץ, עדיין צריך שיתחבר עם השם יתברך. ולפיכך צריך שיכנוס שעור שני פתחים, הכניסה בפתח האחת היא הסתלקות מבחוץ, והכניסה בשנית היא לפנים להתייחד עם השם יתברך. כי בפתח השנית אין כאן סלוק מבחוץ, רק כניסה בפנים. והפתח הראשון אינו רק הסילוק מבחוץ. ולפיכך אלו שני פתחים הם סלוק מבחוץ, וכניסה בפנים לגמרי, ודבר זה מבואר" [ראה להלן פנ"ד הערה 235]. **וכן נאמר** [תהלים לד, טו] "סור מרע ועשה טוב". ובביאור ספר תהלים לרבי משה דוד וואלי [שם] כתב: "'סור מרע ועשה טוב', כי לא יקוה אל הטוב מי שלא יסור מן הרע, שהרי הטוב והרע לא יוכלו לשבת יחדיו. ולכן אם לא יעזוב רשע דרכו, אפילו יעשה מעשים טובים, לא יצפה לקבל את הטוב, כי אינו רוצה לדור עם הרע בלי ספק. וכבר יש בדברי רז"ל [תענית טז.] המשל של הטובל ושרץ בידו, שלא עלתה לו טבילה בשום פנים. וזהו הטעם שאמר המשורר 'סור מרע ועשה טוב', כלומר 'סור מרע' בתחלה, ואחר כך 'עשה טוב', כדי שיהיה מקום אל הטוב להתישב. והסימן לזה [בראשית כד, לא] 'ואנכי פניתי את הבית ומקום לגמלים'". ובאוצרות יוסף דרוש ח קונטרס ב אות א [דף נ. ד"ה וי"ל] כתב: "הקדושה אי אפשר

לה להקלט כל זמן שיש הפחיתות, כי מתחלה צריך להיות 'סור מרע', סילוק הפחיתות, ואחר כך 'עשה טוב', קניית הקדושה". וראה עוד שם דרוש ד אות מג [דף כט:, ד"ה עוי"ל] דברים נפלאים בענין זה [הובא למעלה פל"ה הערה 35].

(215) על דרך מאמרם [יומא יב:] "מעלין בקודש ולא מורידין". ואודות הבדלי הדרגות שבין חכם תם ואינו יודע לשאול, כן כתב למעלה [לאחר ציון 73]: "כי הבנים נחלקו דוקא לארבעה חלקים; כי יש בן שמוסיף חכמה ומדע, וזה נקרא 'חכם' בעבור שהתחכם לדעת דברים שאינם לפניו, והוא מתחכם עליהם וקונה חכמה. וזה נקרא 'חכם', בעבור שקנה חכמה. השני, שאין בו תוספות ואין בו מגרעת, וזה התם, שאינו מתחכם בידיעה יתירה, רק לשאול על הדברים כאשר יראה שנוי. וזה מגדר תמימות הידיעה, שאינו מוסיף ואינו גורע. שכל מי שיראה שנוי ראוי לו לשאול, ואם אינו שואל חסר מן הידיעה. והג', הוא שפוחת מן הידיעה, שאף על גב שהוא רואה שנוי, אינו שואל עליו. וזה חסר בודאי, ונקרא 'שאינו יודע לשאול'".

(216) כן העירו הריטב"א, כלי יקר [שמות יב, כו], ועוד.

(217) פירוש - "בנך" הוזכר בלשון יחיד, כדי להורות שהוא חשוב בפני עצמו.

(218) אודות שההכללה מפקיעה מחשיבות, כן כתב בפחד יצחק [שבועות, מאמר טז אות י]: "תאות הכבוד היא תאות ההתיחדות. האדם חש עלבון כשמתיחסים אליו יחס אל אדם בכלל, ולא יחס שאליו בפרט. זה הוא עלבון יחודו. כל שהכללתו מרובה, עלבונו מרובה. כל מה שאתה מכללו יותר, אתה מחללו יותר. ולאידך גיסא, כל מה שאתה מיחדו יחוד על גבי יחוד, יותר אתה משביע את תאות הכבוד שלו" [הובא למעלה פמ"ז הערה 331]. וכן נאמר [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב", הרי הזכיר הרשעים בלשון רבים והצדיק בלשון יחיד. וראה בנתיב הצדק ר"פ ב [ב, קלז.] מה שכתב על זה.

פרק נד

(1) קצת תמוה שאינו מבאר את הקטע "יכול מראש חדש, תלמוד לומר [שמות יג, ח] 'ביום ההוא'. אי 'ביום ההוא' יכול מבעוד יום, תלמוד לומר [שם] 'בעבור זה'. 'בעבור זה', לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מנוחים לפניך". והרבה קשיים יש בקטע זה, וכגון מה שייך קטע זה לכאן. ומהיכי תיתי שיתחייב ב"הגדת לבנך" החל מראש חודש, או מבעוד יום [הריטב"א והאברבנאל ועוד מפרשי ההגדה עמדו על שאלות אלו]. ולא מצאתי בשאר ספריו שיבאר קטע זה.

(2) המובאים כאן בהגדה [יהושע כד, ב-ד] "ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלקי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים. ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק. ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים". וישאל על פסוקים אלו שלש שאלות.

(3) פירוש - בפסוק [יהושע כד, ג] נאמר "ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען **וארבה את זרעו** ואתן לו את יצחק", ובפשטות "וארבה את זרעו" עוסק ברבוי מעבר ליצחק [כי זה נאמר אחריו "ואתן לו את יצחק"], והכוונה היא לישמעאל [כפי שביארו שם המצודות והמלבי"ם]. והראב"ן כתב: "וארבה את זרעו - ישמעאל ובני קטורה". אמנם הרוקח והכל בו פירשו שרבוי הזרע האמור כאן היינו ביצחק, כמו שנאמר [בראשית כא, יב] "כי ביצחק יקרא לך זרע".

(4) לשון האברבנאל [שער לז]: "מה ראה יהושע לזכור בדבריו לישראל ענין עשו וירושתו".

(5) פירוש - אין נחור מזרעו של אברהם, אלא אחיו [בראשית יא, כו]. וכן האברבנאל [שער לה] כתב: "מה לו עם נחור אחיו".

(6) כמו שנאמר [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וכתב רש"י [שם]: "אתם תהיו לי סגולה משאר אומות, ולא תאמרו אתם לבדכם שלי, ואין לי אחרים עמכם, ומה יש לי עוד שתהא חבתכם נכרת, 'כי לי כל הארץ', והם בעיני ולפני לכלום". וכן השריש הרמב"ן [דברים ז, ז], וז"ל: "'ויבחר בכם' מכל העמים שתהיו אתם סגולה ונחלה לו, כי הבחירה בכל מקום ברירה מן האחרים" [ראה למעלה פ"ח הערה 216, פל"ט הערה 141, פמ"ו הערה 4, ולהלן פ"ס הערות 30, 334]

(7) שמעתי ממו"ר זצ"ל שלכך בלשון הקודש אותיות "בחר" הן אותיות "חרב", כי הבחירה באחד גונזת בתוכה את חורבנו של מי שלא נבחר.

(8) יש להעיר, מה שייך בחירה של בן מאביו, והרי הבן אינו מפקיע מאביו, לעומת שני אחים, שאח אחד הוא מפקיע מאח שני. ועוד, שהקשה למעלה מנחור ולא מתרח ["למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם"], ובתשובתו לא הזכיר כלל את נחור, אלא הזכיר רק את תרח, וזה תמיה גדולה. ולולא דמסתפינא היה נראה להגיה בדבריו "כי היה אברהם ונחור, ובחר הקב"ה באברהם". ואז מדובר בשני אחים [אברהם ונחור], כפי שבהמשך מדובר ביצחק וישמעאל, ויעקב ועשו, שהיו אחים. וכן

נאמר [בראשית לא, נג] "אלקי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו וגו'". הרי אברהם עומד לעומת נחור.

(9) הם בני קטורה [בראשית כה, א-ד].

(10) יש להעיר מדבריו למעלה פכ"ג [שיד.], שכתב שבחירה היא רק במיעוט מתוך הרוב [ולא אחד מתוך שנים], וכלשונו: "כי השליש העליון הוא יותר בקדושה, כמו הלב באדם, שהוא בחלק שלישי ולמעלה. וכן האוהל מועד היה שלשים אמה מן המזרח למערב [רש"י שמות כו, ה], עשר אמות האחרונות היה קדש הקדשים [רש"י שם פסוק לא]. לכך מצות המזוזה אחר שני שלישים [מנחות לג.]. והטעם ידוע, כי השליש הוא הקדוש יותר והנבחר, שכל דבר אשר נבחר ונברר, נברר המעט מן הרב. ולכך השליש הוא נבחר לקדושה, שהוא המעוט". ובדרוש על התורה [כה.] האריך בזה יותר, וז"ל: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים, שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל הכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה 'יעקב בחר לו' מבין שני האבות הראשונים. וכן עצם ישראל שהם חלק בחיריי, אחד מהשלש כתות חלוקות, שבכלל כל האומות, שהם ישראל, עשו, ושאר האומות" [הובא למעלה פ"ה הערה 131, פ"ו הערה 4, פי"ג הערה 6, ופכ"ג הערה 69]. ואיך כתב כאן "כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם". אך לא קשה מידי, שכאן אין כוונתו לבחירה מן השאר, אלא לבירור אחר בירור עד שלא היתה פסולת, וכמו שכתב בהמשך "הרי שלשה פעמים הוחזק לברר ולבחור דבר מדבר עד שנעשה שלשה פעמים טפה קדושה ברורה שאין בה פסולת. ולפיכך 'ויעקב ובניו', כלומר שכל בניו היו נבחרים, אין בהם פסולת, ושלשה פעמים זה אחר זה נתבררו".

(11) כי בשלש פעמים הוחזק הדבר [יבמות סד:, וב"ק כג:]. ולמעלה פט"ו [מו.] כתב: "כי בשלשה גזירות הגזירה מתחזקת". וכן כתב שם בסוף הפרק [נח:]. ולהלן בזה הפרק כתב: "נמצא כי נגזר על זרע אברהם שלש גזירות זו אחר זו; גירות, עבודה, ענוי, ובשלשה הוחזק גלותם". ובגו"א בראשית פמ"ג אות כז [שטז:] כתב: "שאם כן היה מתחזק ברע, כי שלשה הוא חזקה". ובאור חדש פ"ט [תתתלו:] כתב: "יהיו מוחזקים בפורים... שלשה

פעמים". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רב:] כתב: "מספר ג' בכל מקום מורה על החוזק, וכמו שאמר הכתוב [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק', ובכל דבר כאשר ירצה להחזיק דבר מתחזק בשלשה. ולכך ג' שנים הוי חזקה לכל דבר בכל מקום [ב"ב כח.]". וראה למעלה פט"ו הערה 90, פמ"ז הערה 30, ולהלן הערות 37, 282.

(12) אודות שלא היתה פסולת בזרע יעקב, על כך אמרו חכמים [ויק"ר לו, ה] "אברהם יצא ממנו ישמעאל וכל בני קטורה. יצחק יצא ממנו עשו וכל אלופי אדום. אבל יעקב מטתו שלימה, כל בניו צדיקים". ועוד אמרו חכמים [פסחים נו.] "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו... כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד", הרי שאצל יעקב כל בניו היו צדיקים, ומטתו שלמה. ולמעלה פ"ט [תצח.] כתב: "מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי כמו שאמרנו למעלה. לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל. וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". ולהלן פס"ז כתב: "כי אברהם היה בו פסולת, ויצא ממנו ישמעאל. ויצחק היה בו פסולת, ויצא ממנו עשו. ואם היה נולד יעקב בפני עצמו, לא היה הטהרה מן הפסולת כמו כאשר הוא [עשו] נולד עמו, אז נברר הזרע... לקבל ענין אלקי, שהוברר יעקב לקדושה". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מ [שעז:] כתב: "יעקב ובניו, היו כולם קדושים, ולא היה פסולת בזרעו, ולא עבר שם זר... שאין לנטות ימין ושמאל" [ראה למעלה פ"ט הערות 262, 263].

(13) מעין כן כתב בתפארת ישראל פכ"ב [שכט.] ששמו של "אהרן" מורה על בחירה משולשת לכהונה, וז"ל: "ויראה כי על זה מורה שם 'אהרן'. כי מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל, ואחר כך נבחרו הכהנים מן הלוים, ואחר כך כהן גדול, כהן הראש [מ"ב כה, יח]. והנה היה לאהרן ג' בחירות אלו... ומפני שהאמצעי לעולם נבחר, שהרי ארץ ישראל, שהיא באמצע הישוב, נבחרה לקדושה, וירושלים באמצע ארץ ישראל נבחרה יותר, ובית המקדש באמצע ירושלים נבחר יותר לקדושה, ולפיכך האמצעי מורה על הבחירה [ראה להלן פ"ס הערה 348]. ולכך בשם 'אהרן' הרי"ש, כי אות הרי"ש הוא אמצעי במאות, כי שי"ן הוא אות ג', והוא רוב אותיות המאות, ואין זה אמצעי. אבל הרי"ש הוא חצי אותיות המאות, והאמצעי עומד בחצי הדבר. וכבר אמרנו כי האמצעי מורה על הבחירה מתוך הכלל, וזהו נגד הבחירה הראשונה שהובחרו ישראל מן האומות. ואחר כך הנו"ן אות אמצעי באותיות העשיריות,

והוא נגד בחירה שניה, שהובחרו הלוים מן ישראל. והה"א בשם 'אהרן' והוא אות אמצעי באותיות היחידים, נגד מה שהובחרו הכהנים מן הלוים שנבחרו. והאל"ף שיש בשם 'אהרן' שהוא כהן גדול, כהן הראש על הכהנים, ולפיכך יש בו אל"ף... הרי לך כי שם 'אהרן' הוא שנבחר ונתיחד לגמרי".

(14) והעבדות היא גנות הגוף, וכמו שכתב בח"א לקידושין כח. [ב, קלא:]: "הקורא לחבירו 'עבד' [יהא בנדוי (שם)]... הוא גנות הגוף, מפני שהעבד הוא הגוף נוטה אל החמרי, שכן אמרו [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור". וראה למעלה פמ"ד הערה 17, שנלקטו שם הרבה מקבילות המורות על חומריות העבד הנלמדת מהפסוק "שבו לכם פה עם החמור" [הובא למעלה פנ"ב הערה 80].

(15) "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" [כדעת רב (פסחים קטז.)]. וכן ביאר למעלה פנ"ב [לאחר ציון 73], וז"ל: "'מתחלה עובדי עבודה זרה' הוא הגנות, שזהו גנות דבק בנפש, כי בודאי שאין הגוף מקבל פחיתות העבודה זרה, כי אם הנשמה", ושם הערה 74.

(16) דע כי למעלה פמ"ג [רנא.] כתב כי בשעבוד מצרים גופא היה שעבוד לגוף ושעבוד לנפש, וכלשונו: "כאשר היו משועבדים במצרים, היו משועבדים בכל חלקיהם. וכנגד הוצאת שיעבוד גופם, אומר [שמות ו, ו] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים'. כי הסבל הוא לגוף כאשר נותנים עליו משא, ולפיכך אמר 'מתחת סבלות מצרים'. ודבר זה ידוע, כי הגוף הוא נושא המשא, ולפיכך החמור, שהוא בעל חומר, נושא משא גדול. ורוב העבודה אינו תולה בגוף, רק בנפש האדם, וכנגד זה אמר [שם] 'והצלתי אתכם מעבודתם', רצה לומר רבוי העבודה, שלא היה מנוח לנפש מחמת רבוי העבודה, והיה הנפש צריכה תמיד להיות בתנועה, והתנועה שייך לנפש". וכן להלן פ"ס [לאחר ציון 201] כתב: "היו ישראל בשעבוד מצרים מצד חלק האחד, הוא הגוף, על זה אמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', שהוא נגד חלק הגוף, כי שעבוד של גוף הוא המשא. ולפיכך החמור, שהוא בעל חומר וגוף, הוא נושא משא וסבל, כי כאשר הגוף חזק הוא נושא משא גדול. וכאשר הנפש קל וזריז התנועה, הוא מוכן להיות זריז ומהיר בעבודה. ותמצא בהמה, כמו החמור, שהוא בעל אברים חזקים, נושא משא כבד, אבל אינו מהיר בתנועה. ותמצא כי שהוא ממהר בתנועה מאוד, אבל לא יוכל לסבול משא גדול. מזה תדע כי משא גדול שייך לגוף, ומהירות התנועה לנפש. והיו משעבדים בישראל בשניהם, במשא גדול מאוד, שהוא מלאכת הטיט. והיו צריכים למהר מלאכתן. וכנגד שעבוד הגוף יאמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים'. וכנגד שעבוד הנפש

אמר 'והצלתי אתכם מעבודתם'. כי היה קושי העבודה אם מצד איכות העבודה, ואם מצד כמות העבודה. ואיכות העבודה מתיחס לגוף, וכמות העבודה לנפש, שהיו צריכים למהר במלאכת העבודה, והמהירות שייך אל הנפש שבו התנועה". וכן למעלה פ"ג [רו:] ביאר כי עבודות מצרים היא לגוף ועינוי מצרים היא לצורה ["מה שהיו עם מיוחד עם ישראל, עם אלקי אברהם בפרט" (לשונו שם רט:)]. ומעתה יש להקשות, שכשם שהגנות הגופנית מתבטאת בעבדות מצרים ["עבדים היינו לפרעה במצרים"], כך גם הגנות הנפשית מתבטאת בעבדות מצרים, ומה הצורך להרחיק נדוד ל"מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" כדי להגיע לגנות נפשית. ויל"ע בזה.

(17) מה שכתב "והקב"ה העלם מן הגנות אל השבח והעלוי" יוסבר היטב על פי דבריו למעלה פנ"ב [לאחר ציון 60], וז"ל: "כי השבח שקודם לו גנות יותר שבח, כמו שתראה כי היום קודם לו הלילה, וזה מפני כי השלימות אינו נמצא בהתחלתו בעולם הזה. וכאשר יגיע לנמצא שלימות מה, אי אפשר שיהיה לו אותה המעלה בתחילתו, כאשר היא מדריגה עליונה אלקית, שאין המקבל ראוי אל מעלה הגדולה האלקית שיהיה כך מהתחלתו. לפיכך המעלה אלקית יוקדם לה גנות, ולבסוף יעלה אל מעלה האלקית, כי כך ראוי אל מעלה האלקית, שלחסרון המקבל אינה נמצאת בו תחלה. וזה נמשך אל הויית העולם הזה שאין בתחלתו נמצא מעלתו, אבל התחלתו הוא בשפלות, ומתעלה באחרונה... ולכך דבר זה מורה על המעלה האלקית, אשר היה להם תחלה גנות, ואחר כך היה הקב"ה מעלה אותם אל מדריגה האלקית, וזהו כפי סדר העולם כמו שאמרנו". הרי "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" נועד בכדי להגיע למעלה האלקית, והם הם הדברים שכתב כאן.

(18) לשון ההגדה [שם] "'וירד מצרימה' - אנוס על פי הדבור".

(19) שאלת האברבנאל [שער לט], וז"ל: "באומרו 'ויעקב ובניו ירדו מצרימה', והוא מאמר קשה, שיורה שהם ירדו שמה מרצונם ובחירתם. ואינו כן, כי אם מפני גזירת בין הבתרים, וכמו שדרשו 'וירד מצרימה', אנוס על פי הדיבור. וראוי שנדע הירידה הזאת אם היתה אליהם בחירית או מוכרחת".

(20) "וזהו שאמר 'ויעקב ובניו ירדו מצרימה' מעצמם" [הוספה בכת"י (שלו)]. ואמרו חכמים [שבת פט:] "ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל ["כדרך כל הגולים, שהרי על פי גזרת גלות ירד לשם" (רש"י שם)], אלא שזכותו גרמה לו". וראה להלן [לאחר ציון 145] בהכרח לומר שיעקב ירד מצרימה בעל כרחו, ולא ברצונו.

(21) מכנה את החלק הראשון של הספר "פרקים" סתם [כגון למעלה פכ"ג (שנג:, שנה.), פמ"ג (רטו:), פמ"ז (תלח:), וס"פ עב], ואת החלק הזה "הגדה" [כגון למעלה פכ"א (רנא:), פכ"ג (שנא.), פל"ב (תקנז:), פל"ג (תקעח:), פל"ד (תרב., תרטו:), ופל"ו (תרסח., תרפה:)]. וראה להלן הערה 45, ופ"ס הערה 434.

(22) לשונו למעלה ר"פ יא [תקלב.]: "אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה נפלאה. ובמדרש רבות [ב"ר פו, ב], רבי ברכיה אמר בשם רבי יודא בר סימון, לפרה שהיו מושכין אותה למקולין, ולא היתה נמשכת. מה עשו לה, משכו את בנה לפניה, והיתה מהלכת אחריו על כרחה שלא בטובתה. כך ראוי היה יעקב לרדת מצרים בשלשלאות של ברזל ובקולרין, אמר הקב"ה, בני בכורי הוא, ואני נוהג בו מנהג בזיון... אלא הריני מושך את בנו לפניו... ואמר מאחר שהיתה גזירה מן הקב"ה שירד מצרימה, היה ראוי להיות הגזירה יוצאת לפעל בכח גדול ובמדת הדין ובהכרח, מאחר שהיתה הגזירה שירד מצרימה. אלא בשביל הצדיק עשה שלא יהיה לו בזיון... עכשיו שעל ידי יוסף שהיה חי הורד, שהיה זה פלא, היה מפורסם הדבר ונודע כי הוא יתברך קיים גזירתו" [ראה להלן הערה 150]. ולמעלה פ"ט [תמב.] כתב: "כי כאשר האדם ידקדק בזה לומר שישראל באו בגלות בשביל מכירת יוסף, ימצא שזה הפך משמעות הכתוב, שהקב"ה אמר לו לאברהם קודם לידת השבטים [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה'. וכל מי שיש לו עינים לראות יראה כי סבת המכירה כדי שיבא לירידת מצרים, שכן דרשו במקומות הרבה 'וישלחהו מעמק חברון' [בראשית לז, יד], מעצה עמוקה של צדיק הקבור בחברון, שנאמר לו [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך'. והנה היה השעבוד של מצרים סבה למכירה, לא שתהא המכירה סבה לשיעבוד". ולמעלה פ"י [תקכב:] כתב: "אבל שנאמר דברים אשר אין להם יסוד כי מכירת יוסף הסבה לעונש שיעבוד מצרימה, דבר זה לא יתכן, כמו שאמרנו למעלה, כי אדרבה ירידת מצרים הוא הגורם למכירה". ובהמשך שם [תקכט:] כתב: "כל זה מלמד לך כי ירידתם למצרים היתה הסבה למכירת יוסף, לא שתהא המכירה סבה לירידת מצרים". וראה להלן הערה 148.

(23) "ברוך שומר הבטחתו לישראל, ברוך הוא, שהקב"ה חישב את הקץ לעשות. כמה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים. שנאמר [בראשית טו, יג-יד] 'ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה. וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'". וכן יבאר כאן את קישור המשך

ההגדה "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והקב"ה מצילנו מידם".

(24) כמו שאומרים כאן "שהקב"ה חישב את הקץ". ובחידושי מרן רי"ז הלוי [שמות יב, מ] האריך לבאר ענין הקץ, ומתוך חביבות דבריו נביאם, וז"ל: "'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה' [שמות יב, מ]. יעויין שם בפירוש רש"י ורמב"ן שהביאו מסדר עולם [פ"ג] דהמנין הזה מתחיל מברית בין הבתרים, ומשעה שנולד יצחק לא היה רק ת' שנה, שמאז נתקיים [בראשית טו, יג] 'כי גר יהי זרעך וגו''. ולכאורה הדבר צריך ביאור, מאי שייטי של ברית בין הבתרים לחשוב ממנו. ואי משום שאז נאמר לו כי יהיו גרים ארבע מאות שנה [שם], הלא נאמר בהברית רק 'ארבע מאות', ולא שלשים. וגם נאמר בו 'זרעך', שזה רק משנולד יצחק. אם כן השלשים אינם מוסיפים כלום לענין החשבון, ולמה הוצרך הכתוב להזכירם כלל. ומאי האי דקמסיים [שמות יב, מא] 'ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה ויהי בעצם היום הזה וגו'', יעויין שם בפירוש רש"י שהביא מהמכילתא [שם] 'מגיד שכיון שהגיע הקץ לא עכבן המקום כהרף עין'. והלא הקץ הוא ת' שנה משעה שנולד יצחק, ומה זה שתלה הכתוב יציאתן בת"ל שנה מברית בין הבתרים, שזה לא הוזכר כלל בהברית, ולכאורה אין זה מעלה ומוריד כלל לענין יציאתן ממצרים. ויעויין שם בפירוש רש"י שמסיים עוד 'בט"ו בניסן נולד יצחק, בט"ו בניסן נגזרה גזירת ברית בין הבתרים', ומשמע מזה דבאמת גם שעת הברית נוגעת לחשבון גאולתן ויציאתן ממצרים, וכל זה צריך פירוש וביאור. והנראה לומר בביאור הדבר, דבאמת שני דברים נאמרו לאברהם בברית בין הבתרים; חדא, גזירת גרות ועבדות ועינוי של ת' שנה, כדכתיב בקרא. ושנית נאמר לו אז קץ של גאולה, וכדכתיב [שמות יב, מב] 'הוא הלילה הזה לה''. ופירשו חז"ל [מכילתא שם] 'הוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך'. והנה מצינו בגלות בבל שהגזירה היתה כי יהיו בגלות שבעים שנה, כדכתיב בקרא [ירמיה כט, י]. אבל בגלות זה האחרון לא נאמר שום זמן כמה יהיו בגלות, כי [תהלים צה, ז] 'היום אם בקולו תשמעו', ויכולין להגאל בכל יום [סנהדרין צח.], ומעיקרי האמונה כי נחכה לו בכל יום שיבא. אבל להיפוך, נאמר בו קץ של גאולה, כי לזמן הזה מוכרחים הם להגאל, וכדכתיב בחבקוק [ב, ג] 'ויפח לקץ ולא יכזב'. ואמרו חז"ל [סנהדרין צח.] 'לא זכו בעתה' [ישעיה ס, כב]. ובגלות מצרים היו שני הדברים; דעצם הגלות נאמר בו זמן של ת' שנה, ומלבד זה נאמר בו גם קץ של גאולה 'בלילה הזה אני גואל את בניך'. ועיין בילקוט תהלים [ח"ב רמז תתסה], אמר רבי אלעזר, אין ישראל נגאלין אלא מתוך ה' דברים; מתוך צרה, מתוך תפלה, מתוך זכות אבות, מתוך

תשובה, מתוך הקץ וכו''. וכן אתה מוצא כשנגאלו ישראל ממצרים מתוך חמשה דברים נגאלו וכו'', וקחשיב שם גם 'מתוך הקץ'. והיינו כמו שכתבתי דמלבד זמן הגלות שנגזר עליהם, שהוא ת' שנה, עוד נאמר לאברהם גם קץ של גאולה, ומתוך זה נגאלו. והקץ הוא כמו קץ של גאולה העתידה במהרה בימינו אמן, שהזמן הוא לענין הגאולה... והנה הזמן של הגלות שהוא ארבע מאות שנה שנגזר עליהם, זה מתחיל משעה שנולד יצחק, וכדכתיב בקרא 'כי גר יהיה זרעך וגו''. אבל הזמן של הקץ של גאולה שנאמר אז לאברהם 'בלילה הזה אני גואל את בניך' זה אינו תלוי כלל בלידת יצחק, רק הותחל חשבונו תיכף משעת הברית. וזהו נאמר במקרא זה ד'ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים' [שמות יב, מא], דחשבון הקץ של הגאולה כך היה ארבע מאות ושלשים שנה משעה שנכרת עמו הברית. והיינו דקמסיים בתריה [שם פסוק מב] 'ליל שמורים הוא וגו' הוא הלילה הזה לה' וגו''. דמלבד זמן הגלות שנגזר עליהם, נאמר עוד לאברהם גם קץ של גאולה 'בלילה הזה אני גואל את בניך', וחשבון זה הותחל משעת ברית בין הבתרים. והן הן דברי רש''י ד'בט''ו בניסן נולד יצחק, ובט''ו בניסן נגזרה גזירת בין הבתרים', דבאמת שני חשבונות נפרדים הם; דחשבון ת' שנה של הגלות התחיל משעה שנולד יצחק, וחשבון ת''ל של קץ גאולתן התחיל משעת ברית בין הבתרים, ושניהם כלו כאחד בט''ו בניסן. ונראה דזהו שאנו אומרים בהגדה של פסח 'ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא שהקב''ה חישב את הקץ וכו''. דבשביל הבטחתו שהבטיח לאברהם שבלילה הזה יגאל את בניו, חישב וצמצם שגם הת' שנה של גרות ושעבוד שנגזר עליהם יסתיימו ברגע זו עצמו, דבאמת שני חשבונות נפרדים הם כמו שכתבתי למעלה, אך הקב''ה בשביל הבטחתו צמצם אותם שיסתיימו שניהם כאחד בשעה אחת, בכדי שיגאלו לזמן המובטח".

(25) מלים אלו ["אשר עמדו עלינו תמיד לכלותנו"] לכאורה אינן מוסבות על לבן ומצרים [כי הם לא תמיד עמדו עלינו לכלותינו], אלא על "שונאינו" שהוזכרו לפני לבן ומצרים. אמנם להלן כתב [לאחר ציון 94] שלבן "תמיד רצה לאבד אותו [את יעקב], לא בשעה אחת". ולפי זה ניתן לומר על לבן [וכן על פרעה] שהם "עמדו עלינו תמיד לכלותנו".

(26) והביאו רש''י [בראשית טו, יד] "וגם את הגוי - 'וגם' לרבות ד' מלכיות, שאף הם כלים על ששיעבדו את ישראל". וכן כתב השבלי לקט, וז''ל: "והיא שעמדה לאבותינו ולנו. פירש אחי רבי בנימין נר''ו הבטחת הגאולה שהבטיח הקב''ה לאברהם אבינו בין הבתרים כשהראה לו השעבוד וגליות, היא אותה ההבטחה שעמדה לאבותינו במצרים ובבבל ובמדי וביון, והיא העומדת לנו באדום, שאז הראה לו כל הגליות, וכן הוא מפורש

בבראשית רבה... 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' על כולן הוא אומר כן. 'שלא אחד בלבד עמד עלינו', כלומר לא המצרים בלבד עמדו להרע לנו, אלא בכל דור ודור עומדים עלינו להרע לנו ולכלותינו בכח אותה הגזירה של גליות שנגזרה בין הגזרים, והקב"ה מצילנו תמיד מידם כאשר הבטחתנו".

(27) הנה למעלה בפ"ח לא הביא את הדרשה "וגם" לרבות ארבע מלכיות, אך עסק שם בהרחבה ברמזים שנאמרו בברית בין הבתרים לארבע המלכיות, יעו"ש [שצא.-תכט.]. ובתוך דבריו שם כתב [תט.]: "כלל הדבר, המראה הזה הוא שהראה לו הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יִוָּלֵד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ושם בכת"י [שכה.] כתב: "יש לך לדעת כי אברהם הוא היה ראש ועיקר ישראל, וידוע כי מן העיקר נמשך כל האילן... ולפיכך הראה לאברהם כל הדברים העתידים לבא על בניו, מצד שאברהם היה ההתחלה, ומפני כך הראה לו כל המלכיות אשר ימשלו על בניו, ויציאתם מהם לחירות. שכן היה ראוי להודיע לו, כי עתה בא לכרות עמו ברית זאת שלא תופר". ובח"א לב"ב טז: [ג, עה:] ציין לדבריו למעלה, וכלשונו: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים נתתיך', רצה לומר כי הוא אב והתחלה לכל הגוים. ואחר ההתחלה נמשך הכל, ודבר זה בארנו והארכנו מאוד בחבור גבורות ה', ובארנו כי בשביל זה הראה הקב"ה לאברהם שעבוד מצרים ושעבוד ארבע מלכיות עד היום האחרון, כי אחר ההתחלה ימשך הכל, וכמו שבארנו שם באריכות" [הובא למעלה פ"ח הערה 219. וראה להלן פס"א הערה 127].

(28) פירוש - הגנות הקשה שהיתה לישראל מעוררת שאלה [שיביא מיד], והתשובה עליה תהיה "והיא שעמדה", וכמו שמבאר והולך.

(29) וכל שעבוד הוא מיעוט מציאותו של המשועבד [כמלוקט למעלה פמ"ג הערה 206, פנ"ב הערה 178, ופנ"ט הערה 42], וק"ו שעבוד קשה.

(30) "ולמה לא נאבדו ישראל" [הוספה בכת"י (שלו)]. ונראה שהמלים "ומי הוא השומר אותם" נאמרו כנגד הגנות של "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו", שהואיל

וישראל עבדו ע"ז, אזי אין להם זכויות שיגינו עליהם, ולכך מי הוא השומר אותם שלא יכלו.

(31) יש להבין, שאף ללא חישוב הקץ התמידי, מ"מ הקב"ה הבטיח לאברהם [בראשית טו, יד], "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", וכן "ודור רביעי ישובו הנה" [שם פסוק טז], ומדוע אין ההבטחה בעצמה מחייבת שמירת ישראל מאבדון, אף ללא "שהקב"ה היה מחשב תמיד לעשות". ויש לבאר זאת על פי דבריו המסולאים של הבית הלוי [שמות יב, מג], שכתב: "הנה בהגדה של פסח אמרו 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים'. וכבר ידוע ומפורסם הפירוש בזה, דאם היו שוהין עוד איזו זמן במצרים, לא היה להם מקום להגאל עוד לעולם. ולהסביר הכוונה בזה, דהמצריים בשיעבודם החטיאו אותם באונס, עד שישראל נשתקעו בעבירות ובטומאתן של מצרים, ואם היו שם עוד היו נשקעים כל כך בטומאה, עד שלא היה נשאר בלבם שום רושם קדושה ממה שירשו מאבותיהם אברהם יצחק ויעקב, והיו מושרשים בטומאתן בלא שום הבדל, ושוב לא היה להם שום יחוס לאבותינו, ולא היה מקום להבטחת 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', דההבטחה הרי היה לגאול זרעו של אברהם, ולא למי שאינו נקרא זרעו. וכמו דעשו וישמעאל לא נקראו זרעו, כמו שאמר הכתוב [בראשית כא, יב] 'כי ביצחק יקרא לך זרע', ודרשו [נדרים לא.] 'ביצחק', ולא כל יצחק. זהו מה שנוכל להסביר על פי פשוטו מה שהובא בשם קדוש ה' האר"י ז"ל, דאם היו שוהין במצרים היו נכנסים בשער החמשים של טומאה, ולא היו נגאלים לעולם. והנה כבר ידוע דהגזירה בבין הבתרים היה על ארבע מאות שנה, והם לא היו רק רד"ו שנים [רש"י בראשית מב, ב]... דבאמת נגאלו ממצרים תוך הזמן. וז"ל הילקוט [שמעוני ח"א רמז קצ] על פסוק [שמות יב, ב] 'החודש הזה לכם', 'קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים' [שיר השירים ב, ח]. בשעה שבא משה ואמר להם בחודש הזה אתם נגאלים, אמרו לו, לא כך אמר הקב"ה לאברהם אבינו 'כי גר יהיה זרעך כו' ארבע מאות שנה', והלא אין בידינו אלא מאתיים ועשר שנה. אמר להם **הואיל והוא חפץ בגאולתכם, אינו מביט בחשבונותיכם**, אלא מדלג על ההרים על הקצים והחשבונות. הרי אומר להדיא דגאלם תוך הזמן... והטעם לזה הוא כמו שנתבאר, כיון דלא יכלו להתמהמה שם עוד, ואם היו שוהים לא היה נגאלים לעולם, ונגאלו תוך הזמן". נמצא שההבטחה עצמה של הגאולה אינה מחייבת את שמירת ישראל מאבדון, ורק חישוב הקץ, המורה על השתוקקותו של הקב"ה לגאול את ישראל ["הואיל והוא חפץ בגאולתכם"], הוא המחייב שמירת ישראל. וראה הערה הבאה.

(32) על פי המבואר בהערה הקודמת, גם הבטחת הגאולות העתידיות אינן רק הבטחה גרידא, אלא יש בה גם חישוב הקץ. וכן כתב השבלי הלקט [שגרס "מחשב את הקץ"], וז"ל: "שהקב"ה מחשב את הקץ לעשות מה שאמר לאברהם אבינו בין הבתרים. פירש אחי רבי בנימין נר"ו שזה שאמר 'שהקב"ה מחשב את הקץ', לא קאי איציאת מצרים, אלא אגאולה אחרונה קאי, והוא להחזיק את לב אומרי ההגדה, לפי שבבשורת בין הבתרים הראה לו הקב"ה לאברהם אבינו כל הגליות, ושעבודן וגלותן וגאולתן. ועכשיו שבאין לספר ביציאת מצרים, לבם מתחזק על ההבטחה שהבטיחן, ומשתעשעין ומתנחמין בה שעתיד לקיימה להן באחרונה, כמו שקיים בראשונה. וכה פתרונו; 'ברוך שומר הבטחתו של ישראל', כלומר ברוך המקום שעתיד לשמור לנו ההבטחה של גאולה, שהבטיחנו ברוך הוא שהוא מהשב את הקץ תמיד, ואומר מתי יבא הקץ והעת של גאולה לעשות מה שאמר והבטיח לאברהם אבינו בין הבתרים... ובכולהו חתם 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', הרי הבטחה של גאולה".

(33) "צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו; שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ולבן ביקש לעקור את הכל".

(34) ממה שכתב "לפני **הזכרתו יתברך** ולאחריו" משמע שזהו דין בהזכרת שם שמים, וכמו שכתב הרוקח: "ברוך הוא - צריך לומר, כדכתיב [משלי י, ז] 'זכר צדיק לברכה', זכר צדיקו של עולם לברכה". וכוונתו לדברי הגמרא [יומא לז.] "'זכר צדיק לברכה', אמר להם נביא לישראל, בשעה שאני מזכיר צדיק עולמים, אתם תנו ברכה". אך אין נראה שזו כוונת המהר"ל, כי למעלה פנ"ג [לאחר ציון 68] ביאר כן גם את הבבא "ברוך שנתן תורה לישראל, ברוך הוא", ושם לא נזכר שם שמים. לכך נראה שכוונתו בפשטות שיש בזה תוספת ברכה, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית כז, כט] "הנה הברכה בראש ובסוף". וכן כתב גם למעלה פנ"ג [לאחר ציון 66]: "וכפל הדבר לומר '[ברוך] המקום ברוך הוא', לתוספת ברכה, שיהיה ברכה לפני הזכרת שמו יתברך, וברכה אחריו. וכן אחר כך 'ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא'" [ראה למעלה פנ"ג הערה 68]. ובכת"י כאן [שלז] כתב: "ומה שכפל הדברים לומר 'ברוך שומר הבטחתו ברוך הוא', כך פירושו; ברוך הקב"ה על דבר זה ששמר הבטחתו לישראל. ושלא תאמר דווקא בדבר הזה צריך, ולא בענין אחר, אמר 'ברוך הוא', בכל דבר הוא ברוך ומבורך. ועוד, לכך כפל הדבר, לחזק הברכה והשבח". וראה למעלה פנ"ג הערה 69, שזהו יסוד נפוץ בספריו שהכפל בא לחזק. וראה להלן פנ"ו הערה 141.

(35) אע"פ שאין בזה שעבוד, וכמו שמבאר.

(36) לשונו למעלה פ"ל [תקכח.]: "כי היה שלשה דברים; תחלה גרות, אף על גב שאין משועבד לאחר, מצד שהוא גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים. ואחר כך הוסיף עליהם שעבוד, כדרך שמשעבדים העבד. ואחר כך הוסיף עליהם הענוי, שהוא ענוי יותר ממה ששאר עבד משועבד, וזה נקרא ענוי". ולהלן פ"ס [לאחר ציון 186] כתב: "נגזר על זרע אברהם שלשה דברים; 'כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו'', הזכיר בהם שלשה דברים; גירות, עבודה, וענוי, והם שלשה דברים, האחד יותר קשה מן השני. וזה כי הגירות בתוך ארץ נכריה, ואין להם כח, והם כפופים תחת אחרים, כמו הגר שיד אחר עליו, ומכל מקום אין משועבד לאחר. 'ועבדום' הוא יותר מזה, שהוא משעבד בו. ומכל מקום השעבוד הזה כמו כמה עבדים משועבדים לאדוניהם, ואין דבר זה יוצא ממנהגו של עולם, שכמה עבדים יש. אבל הענוי הוא דבר יותר מכשעור, שאין האדון מענה את עבדו, אבל הוא משעבד בו, ואין מענה אותו. ולפיכך 'וענו אותם' הוא יותר". ואודות שאין האדון מענה את עבדו, בהוצאת מכון מהר"ל [הערה 123] הביאו שכך אמרו חכמים [גיטין יב:] "ניחא ליה כי היכי דלשבח עבדיה", ופירש רש"י [שם] "דלשבח עבדיה - בגוף בריא". ובכת"י [שלז] במקום לכתוב "סתם אדם אין משעבד עבדו בענוי" איתא "סתם אדון אין משעבד עבדו בענוי". וראה להלן פ"ס הערות 191-189.

(37) רומז לכך שחזקה היא בשלש פעמים, וכמבואר למעלה הערה 11.

(38) בא לבאר כי לשלשה דברים אלו [גרות עבדות ועינוי], יש שלש התחלות זמן שונות.

(39) אודות שהגירות החלה בלידת יצחק, כן כתב רש"י [בראשית טו, יג]: "כי גר יהיה זרעך - משנולד יצחק עד שיצאו ישראל ממצרים ת' שנה.... בארץ לא להם - ולא נאמר 'בארץ מצרים', אלא 'לא להם', ומשנולד יצחק 'ויגר אברהם וגו'' [בראשית כא, לד]". ושוב כתב רש"י [שמות יב, מ] "משנולד יצחק עד עכשיו ת' שנה, משהיה לו זרע לאברהם נתקיים 'כי גר יהיה זרעך'". ומה שכתב כאן "ומן לידת יצחק עד שמתו השבטים היה גירות", אין כוונתו שהגירות הפסיקה כשמתו השבטים [שהרי הגירות היתה לת' שנה], אלא כוונתו שעד שמתו השבטים היתה רק גירות, ומשמתו השבטים נתווספה עבדות לגירות. וראה למעלה פל"ח [תשכ:-תשכד:], והערה הבאה.

(40) לשון רש"י [שמות ו, טז]: "ושני חיי לוי וגו' - למה נמנו שנותיו של לוי, להודיע כמה ימי השעבוד, שכל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היה שעבוד, שנאמר [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו', ואחר כך [שם פסוק ח] 'ויקם מלך חדש', ולוי האריך ימים על כולם". ולמעלה פי"ב [תקנה:] הביא דברים אלו. אמנם למעלה פ"ט [תנא:] כתב:

"כי השיעבוד התחיל מעת שהיו שבעים נפש". וזה היה כשירדו מצרימה, וכמו שנאמר [בראשית מו, כז] "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים", וכמו שמבאר והולך. וכן כתב למעלה פ"י [תקכא.], וז"ל: "השיעבוד היה מזמן שבאו למצרים, ושם היו ארבע דורות". ולמעלה פי"א [תקמז.] כתב: "כי עם ביאתן למצרים היו שבעים נפש... כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש... באותה שעה שבאו מצרימה, והתחיל השיעבוד, היו שבעים נפש". הרי שמבאר שהשעבוד החל כשהיו שבעים נפש, וזהו מיד כשירדו מצרים, כשכל השבטים עדיין היו חיים. ויש לומר, שלמעלה ר"פ יב [תקנד.] ביאר שהיו כמה שלבים בשעבוד, וכלשונו: "כבר הודעתיך שלא היה השיעבוד הגמור לישראל כאשר יעקב עדיין קיים, כי כל זמן שהיה יעקב קיים לא היה אפשר למצרים להיות גוברים עליו מפני מדריגת יעקב. והוא היה מצרף אליו שבעים נפש, שהם יוצאי ירכו... ואין הפירוש שלגמרי התחיל השיעבוד אחר שמת יעקב, שהרי אמרו [שמו"ר א, ח] 'למה נמנו שנותיו של לוי, להודיע כל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היו משועבדים'. אלא פירוש הדבר שכאשר מת יעקב היה שעבוד על ישראל, ולא היה השעבוד בקביעות עד שמת לוי, אז היה השעבוד בקביעות". נמצא שהשלב הראשון של השעבוד החל כשהיו שבעים נפש, והוא הלך והעמיק יותר לאחר מיתת יעקב ומיתת השבטים. וכן כתב למעלה בכת"י [שלב.], וז"ל: "משנולד יצחק היה הגירות, ולא היה שעבוד עליהם, מפני שלמעלת יצחק אבינו ויעקב והשבטים אין ראוי שתהיה אומה אחרת משעבדת בהם עד שהיו ע' נפש, ואז ירדו מצרים, ואז נקרא שעבוד בודאי, כיון שהיו תחת רשותם. אבל... לא היה השעבוד בפועל על השבטים וע' נפש... ושלש מדריגות נחלק; כי קודם שהיו ע' נפש לא היה שייך ירידה לגמרי, ולא היה שתוף ודמיון אל המצרים. וכאשר היו ע' נפש היה ירידה אל מצרים, ולהיות עומדים תחת רשות מצרים, עד אחר שמתו כל הדור. ואז התחיל השעבוד הגמור, והבן הדברים האלו". וראה למעלה פ"ט הערה 59, פ"י הערות 9, 40, 67, פי"א הערה 79, ופי"ב הערות 2, 10.

(41) לשונו למעלה פכ"ו [תכה:]: "פ"ו הוא ימי השעבוד הקשה, משנולדה מרים עד שיצאו היו פ"ו שנה. כי משה כאשר יצאו היה בן שמונים, ואהרן שמונים ושלשה [שמות ז, ז], ומרים בת שמנים ושש, ומשנולדה מרים התחיל [שמות א, יד] 'וימררו את חייהם', ולפיכך נקראת 'מרים' על שם 'וימררו', כמו שנתבאר". ותוספות בכורות ד. [ד"ה ואהרן] כתבו: "מרים גדולה ממנו [מאהרן] ג' שנים, כדאמר במדרש [שמו"ר א, יג] כמו שהיה אהרן גדול ממשה ג' שנים". ובמדרש שלפנינו לא אמרו כן להדיא, אלא שכך היא משמעות המדרש, וכפי שביאר [שם] החדושי הרש"ש אות יט. וכדבריו כאן

כתב למעלה פי"ב [תקנו., תקסד.]. וכן אמרו בפסיקתא דרב כהנא [פסקא ה אות ט]: "עיקר שעבודן של ישראל במצרים לא היה אלא שמונים ושש שנה, משעה שנולדה מרים. ולמה הוא קורא 'מרים', אמר רבי יצחק, לשון מרור, כמה דאת אמר 'וימררו את חייהם'". וכן הוא בשיהש"ר ב, יא, והובא בגו"א שמות פ"ג אות י [נח:]. וראה למעלה פי"ב הערה 10, ופכ"ו הערה 37.

(42) "כדי לגמור עונש שלהם" [הוספה בכת"י (שלז)]. ורומז בכת"י לדברי המפרשים שקושי השעבוד השלים המנין של ת' שנה [ראה פרקי דר"א פמ"ח]. וכן כתבו הפרשת דרכים דרוש ה' [בשם מהר"ש יפה], יפ"ת [שמו"ר טו, א], ואבי עזר לראב"ע [שמות ב, כד]. אמנם לא נמצא מאמר חז"ל מפורש בזה.

(43) שהביא שם בפ"ט [תמה.] את דברי הגמרא [נדרים לב.], שאמרו שם "אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר, מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים, מפני שעשה אנגרייא בתלמידי חכמים, שנאמר [בראשית יד, יד] 'וירק את חניכיו ילידי ביתו'. ושמואל אמר, מפני שהפריז על מדותיו של הקב"ה, שנאמר [בראשית טו, ח] 'במה אדע כי אירשנה'. ורבי יוחנן אמר, שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, שנאמר [בראשית יד, כא] 'תן לי הנפש והרכוש קח לך'". והאריך שם טובא בכמה אנפי לבאר דברי חכמים אלו.

(44) למעלה פ"י [תקטו.], ובתוך דבריו כתב: "המתנגד לכח היחיד הוא מספר ארבעה... ומפני כך נגזר על זרעו ארבע מאות שנה שיהיו גרים, כי זמן השיעבוד הוא מתיחס ומתדמה אל דבר שהוא מתנגד לאברהם. ומפני שהמתנגד לאברהם לעולם הוא מספר ארבע, לכך זמן המשך המתנגד ארבע מאות שנה" [לשונו שם (תקכ.)]. וכן הזכיר בקצרה למעלה פכ"ו [תלב:]. ושם פ"י [תקכא:] כתב: "ועיין לקמן שם הוא יותר מבואר באריכות למה היה השיעבוד ד' מאות שנה", ושם [הערה 45] הובעה תמיהה שלא נמצא מקום אחר שהאריך יותר ממה שכתב שם. אך ברי הוא שכוונתו לדברים שכתב בכת"י כאן [שלז], שאכן האריך בזה, וז"ל: "ומה שנגזר ת' שנה, יש לומר שנגזר עליהם זמן הראוי לגלות, כי מכאן ואילך היא גאולה, כדאיתא במדרשי פרקי ר"א [פמ"ח], ר"א אומר האותיות שנכפלו [הן אותיות מנצפ"ך] כולם לשון גאולה. כ"ך שנגאל אברהם מאור כשדים, שנאמר [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך'. מ"ם שנגאל בו אבינו יצחק מיד פלשתים, שנאמר [בראשית כו, טז] 'לך מעמנו כי עצמת ממנו מאוד'. נ"ן בו נגאל יעקב, שנאמר [בראשית לב, יא] 'הצילני נא מיד אחי'. פ"ף בו נגאלו ישראל, דכתיב [שמות ג, טז] 'פקוד פקדתי'. צ"ץ בו עתיד הקב"ה לגאול ישראל בסוף מלכות רביעי, שנאמר

[זכריה ו, יב] 'איש צמח שמו ומתחתיו יצמח', עד כאן. הרי כי אותיות מנצפ"ך הם אותיות הגאולה. ואותיות מנצפ"ך סדר שלהן אחר הת', כענין וכסדר אי"ק בכ"ר גל"ש, דמ"ת הנ"ך וס"ם זע"ן חפ"ף טצ"ר [פירוש - בחלוקת האותיות האל"ף בי"ת לפי הסדר א. י. ק. (מספר אחד - ביחידות, בעשרות, ובמאות). ב. כ. ר. (מספר שנים - ביחידות, בעשרות, ובמאות) ג. ל. ש., ד. מ. ת., והמשך חלוקה זו תהיה ה. נ. ך. (חמש - ביחידות בעשרות ובמאות). ו. ס. ם., ז. ע. ן., ח. פ. ף., ט. צ. ץ., ולפי זה יוצא שאותיות מנצפ"ך מופיעות בסוף אותיות האל"ף בי"ת. והמקור לחלוקה זו של אותיות הקודש הוא בזוהר חדש (אחרי נט:)]. והנה אחר התי"ו העולה ד' מאות, הם אותיות מנצפ"ך. והקב"ה גזר עליהם ת' שנה במספר אות התי"ו, שעד המספר הזה הוא השעבוד, ומכאן ואילך ראוי להיות גאולה. וענין אלו ה' אותיות כפולות הנוספות אחר הת', הך' פשוטה עולה ה' מאות, וכן עד הף' הפשוטה עולה לט' מאות. ולכך הם נוספו אחר האלפא ביתא, וזה דבר פשוט. נמצא כי עד ת' אין גאולה... וזה הטעם יש ליתן, והוא טעם הגון, אלא שצריך להאריך בו יותר. ולעיל בפרשת 'פקד פקדתי' [פכ"ו (תלב.)] תמצא יותר מבואר. אמנם הארכנו בזה עוד לעיל... ונתינת הסיבה בגלות ישראל בשביל מה נגזר על זרעו של אברהם, והרי מבואר שם וכאן, אין צריך להביא".

(45) פרקים ט-י. וכאמור למעלה [הערה 21] מכנה את החלק הקודם של הספר בשם "פרקים".

(46) נראה שכוונתו לדבריו למעלה פ"ט, שבתחילת הפרק הביא את דברי המפרשים שהסבירו טעמים שונים לסבות שהביאו לשעבוד מצרים, ודחה דבריהם אחת לאחת, ואז כתב [תמה.]: "ועתה אשוב אל דברי חכמים הנאהבים והנעימים הברורים, המיוסדים על אדני החכמה. בפרק ארבעה נדרים וכו'" [ומביא את ג' הדעות שהוזכרו בגמרא, שהובאו למעלה הערה 43].

(47) אודות שדעת החכמים היא דעת תורתנו הקדושה, כן כתב למעלה פ"י [תקכב.]: "הנה התבאר לך סבת הגלות על דעת רז"ל [נדרים לב.], והוא הנכון, ומדבריהם אל תזוז, כי מוציאים מוצא חיים [עפ"י משלי ח, להן], שהם ידעו ועמדו על דברי תורה בחכמתם ובאמונתם". וכן למעלה פי"א [תקמה:] כתב: "כל זה רמזו חכמים ז"ל במדרש שלהן אשר ידעו פירוש התורה". ובגו"א שמות פל"ג ריש אות יט [תסב.] כתב: "דע כי חז"ל דקדקו מאוד בדברי התורה, והם שהבינו דברי תורה, ולא זולתם". ובנצח ישראל פכ"א [תנא.] כתב: "דברי חכמים, אשר הם יודעים מצפוני התורה". ובבאר הגולה באר השני [קפג:] כתב: "כי דברי חכמים על פי התורה". ובנתיב התורה פי"א [תמז:] כתב: "כי החכמים

הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [הובא למעלה פכ"א הערה 42, פמ"ה הערה 68, ופמ"ז הערה 353]. ובהקשר לזה כדאי לצרף את דבריו של רבי ישראל מסלנט [אור ישראל מכתב יח] שהתלמוד אצלנו הוא כמו בחינת מקרא בימי חז"ל.

(48) "צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו. שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ולבן בקש לעקור את הכל" [הגש"פ].

(49) שנאמר [בראשית כז, מא] "וישטום עשו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי".

(50) כמו שנאמר [בראשית לא, מג] "ויען לבן ויאמר אל יעקב הבנות בנותי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר אתה רואה לי הוא ולבנותי מה אעשה לאלה היום או לבניהן אשר ילדו", ופירש רש"י [שם] "מה אעשה לאלה - איך תעלה על לבי להרע להן". וראה להלן הערה 58.

(51) שאלת האברבנאל [שער מה]: "למה לא זכר הצלת יעקב מעשו כשיצא לקראתו בבואו מבית לבן [בראשית לב, ז "וישובו המלאכים אל יעקב לאמר באנו אל אחיך אל עשו וגם הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו", ופירש רש"י (שם) "הוא נוהג עמך כעשו הרשע, עודנו בשנאתו"], בהיות לב עשו על יעקב רע, כמו שאמר [בראשית כז, מא] 'ואהרגה את יעקב אחי'. ולמה לא דרש המגיד שהבטחת בין הבתרים עמדה ליעקב להצילו מעשו בעת הברכות, כמו שאמר [שם] 'יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי'. והיה לו לזכור את זה, כמו שזכר מלבן, ובדרך דרשא דחוקה". וקודם לכן [שער מג] הקשה: "באומרו ש'לבן ביקש לעקור את הכל', ולא ידעתי מאין בא זה למגיד, כי הנה הוא לא אמר כי אם 'יש לאל ידי לעשות עמכם רע' [בראשית לא, כט], ולא היתה הרעה ההיא להשמיד להרוג ולאבד, כי אם לקחת את הצאן... גם כי לא אמר שהיתה כוונתו לעקור כי אם שהיה בידו יכולת כפי האנשים אשר עמו, והוא אומרו 'יש לאל ידי לעשות עמכם רע'". וראה להלן הערה 61.

(52) שאלת האברבנאל [שער מב]: "באומרו ש'פרעה לא גזר אלא על הזכרים', והוא בהפך מה שהעידה התורה, שנאמר [שמות טו, ט] 'אמר אויב ארדוף אשיג אחלק שלל תמלאמו נפשי אריק ידי - תשמידם. וכן [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו'".

(53) דוגמה לכך הוא עמלק, וכפי שכתב באור חדש פ"ד [תשפד:] "כי כל מה שעשה עמלק וזרעו הכל מורה מפני שאינם מכוונים לטובת עצמם... רק כי הם צוררים את

ישראל, ואינם עושים בשביל טובתם... לכך כאשר יצאו ישראל ממצרים בא עליהם עמלק בדרך, וכדכתיב [דברים כה, יז-יח] 'אשר קרך בדרך בצאתך ממצרים'. כי כל אומה אשר בא על אומה אחרת, מפני שהם מכוונים לטובתם, לכבוש את ארצם וליקח מידם ארצם... אבל אלו [ישראל כשיצאו ממצרים] בדרך היה, ולא היה להם שום ישיבה בשום ארץ כלל, ושום ארץ לא היה להם, ועם כל זה באו עליהם למלחמה [שמות יז, ח]. ומה ממון יש להם למי שהיו עבדים עובדים לאחרים. ולא ידע עמלק כי השאילו מצרים ממון [שמות יב, לו], ובשביל זה לא בא, כי לא ידע עמלק כאשר בא מארצו מדבר זה. רק להיות צורר לישראל" [הובא למעלה פמ"ב הערה 127]. ובאור חדש פ"ט [תתתטו:] כתב: "פירוש, מה שאמר [אסתר ט, כד] 'צורר **כל** היהודים', לא בשביל שהיה מקנא בהן, או שלא היה מעשיהן של ישראל ישרים בעיניו, רק כי עצם היהודים היה המן שונא אותם. לכך אמר 'צורר כל היהודים', מאחר שהוא צורר כל היהודים, אם כן השנאה הזאת לא בשביל שום קנאה, רק כי כל אשר נקרא בשם 'יהודי' היה שונא אותו". וראה למעלה ס"פ מב [קצט.] אודות ההתנגדות בעצם שיש לעמלק כלפי ישראל, לעומת שאר האומות המתנגדות לישראל. ו"עצם" ו"סבה" הם דבר והפוכו, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתל:]: "כי הדבר שאינו בעצם, רק בשביל סבה מה, יש לו הסרה. אבל דבר שהוא כך בעצמו, אין לו הסרה, שכך הוא בעצמו". וכן למעלה פמ"ז [תקנו.] כתב שאדום ומואב מתנגדים בעצם לישראל. וראה בסמוך הערות 61, 62.

(54) אודות התנגדות האומות לישראל, כן כתב להלן פס"ד: "'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני', כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; האחד, מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל זה, וזה אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר [תהלים קיח, י] 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חילוק ביניהם מפני שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר [תהלים קיח, יא] 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור

אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... ולפיכך כל גוים מסבבין את ישראל, וזהו ענין ג'. וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון, לכך בראשון נאמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני הוסיף לומר 'סבוני גם סבבוני'. בג' הוסיף לומר [תהלים קיח, יב] 'סבוני כדבורים דעכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'". ובנתיב התורה פי"ב [תצ:] כתב: "ובפרק קמא דשבת [יא.]... תחת ישמעאל ["לשמשו" (רש"י שם)] ולא תחת גוי ["אדומים, שהיו רשעים יותר" (רש"י שם)]... ורצה לומר כי ימצא לישראל... מתנגדים מן האומות. האחד, מצד שהם אומות נבדלים מחולקים, כמו האומה של ישמעאל מתנגדים לישראל במה שהם אומה מחולקת, והבדל שלהם גורם התנגדות, כמו כל שני דברים מחולקים יבוא התנגדות זה לזה. אבל גוי שהוא אדום, יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל, ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור. ולפיכך אדום רוצה תמיד להתגבר על ישראל, שבזה הם למעלה... לכך תחת ישמעאל, ולא תחת אדום" [הובא למעלה פמ"ב הערה 123].

(55) לשון המדרש שלפנינו: "שני שנואי גוים בבטנך; כל האומות שונאים את עשו, וכל האומות שונאים את ישראל". ובדרוש על התורה [כ.] כתב: "שלשה הם... כל חלקי האומות הנמצאים בעולם... החלק האחד הוא ישראל. הב', הוא עשו אבי אדום, אשר אלו השנים הם חלקים נפרדים. כדכתיב [בראשית כה, כג] 'שני גוים בבטנך ושני לאומים ממעיך יפרדו'. החלק השלישי הוא כלל שאר האומות כלם. כי כמו שמחולק ומובדל אדום מישראל, ככה מחולק ומובדל גם כן מכל שאר האומות, וכמו שאמרו במדרש 'שני גוים בבטנך', שני שנואי גוים בבטנך; כל האומות שונאין את ישראל, וכל האומות שונאין את עשו, עד כאן. ודבר זה ידוע למבינים ויודעי חן". ומלשונו כאן משמע שגם לעשו יש מתנגדים ללא סבה. אך במשפט הקודם כתב "וזה דוקא בישראל, שאיזה אומות שונאיהם מבלי שעשו להם דבר, ויבא התנגדות להם". ויל"ע בזה. ואולי יש לומר שהשנאה לעשו היא גם מחמת שייכותו המסויימת לישראל, שהרי הוא בנו של יצחק, ובן בנו של אברהם. ובגמרא [קידושין יח.] אמרו "עובד כוכבים יורש את אביו דבר תורה, דכתיב [דברים ב, ה] 'כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר'. ודלמא ישראל מומר שאני". הרי שאין ללמוד דיני ירושה של גוים מעשו, כי שאני עשו שהוא "ישראל מומר". נמצא שה"ישראל מומר" של עשו המפרידו משאר גוים, היא גם כנראה הסבה לשנאת שאר הגוים כלפיו. ומעין סברה זו כתב בחכמת התורה לרבי שלמה קלוגר [בראשית לד, ל], וז"ל: "נראה דהטעם שנתנו להם בני יעקב עצה למול תחילה [בראשית לד, טו], ולא הרגו אותם כך. ואין לומר דנתייראו שלא יכלו להם, דהרי גבורים היו, וכמו שאמרו

במדרש ב"ר [צג, ז] דממצרים כולו לא נתייראו... ולמה נתייראו כאן דוקא. אך נראה דהם בחכמה עשו, דהם נתייראו פן יתאספו כל הגוים לנקום את נקמת שכם מהם, ויבואו כולם למלחמה עליהם. לכך בקשו מהם למול תחילה, ואז יהיו כל האומות שונאים את שכם כיון שמלו ורצו להתגייר, אם כן נפרדו מן הגוים, וישנאו אותם כל האומות עבור המילה, ולא ינקמו עבורם, רק אדרבא יהיו נהנין שעלתה להם כך על שנתגיירו. ולכך בקשו מהם למול תחילה, כדי להשניאם בעיני כל האומות, ואז יהרגו אותם". הרי הגוים שונאים כל מי שיש לו קשר מה לישראל, ובודאי שעשו לא יצא מקשר מה לישראל.

(56) יש להבין, כי פרעה נתן סבה לשנאתו את ישראל, שנאמר [שמות א, ט-י] "ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו, הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ". ויש לומר, שמ"מ ישראל לא עשו לו שום דבר רע, ולשנוא אנשים שלא עשו לו מאומה היא שנאה ללא סבה.

(57) כמו שיעקב העיד על עצמו [בראשית לא, לח-מ] "זה עשרים שנה אנכי עמך רחליך ועזיך לא שכלו ואילי צאנך לא אכלתי, טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטנה מידי תבקשנה גנובתי יום וגנובתי לילה, הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה ותדד שנתי מעיני". ולבן עצמו אמר [בראשית ל, כז] "נחשתי ויברכני ה' בגללך", ופירש רש"י [שם] "מנחש הייתי נסיתי בנחוש שלי, שעל ידך באה לי ברכה. כשבאת לכאן לא היו לי בנים... ועכשיו היו לו בנים". ובזוה"ק ח"א קסא. אמרו [בתרגום ללשה"ק]: "כמה כשפים ונחושים עשה לבן ובחן מזלו וראה כי בשביל יעקב נתברך, ונתוסף לו בכל חודש וחודש מאה צאן, ומאה כבשים, ומאה עזים. רבי אבא אמר, אלף צאן, ואלף כבשים, ואלף עזים נתוספו לו, עד שבשבילו נתעשר לבן עושר רב".

(58) מקשה על עצמו שפסוק זה לכאורה מורה שלבן לא רצה לעולל ליעקב שום רעה, וכמו שפירש רש"י [שם] "איך תעלה על לבי להרע להן" [הובא למעלה הערה 50].

(59) כך משמע מהנאמר [בראשית לא, כט] "יש לאל ידי לעשות עמכם רע ואלקי אביכם אמש אמר אלי לאמר השמר לך מדבר עם יעקב מטוב עד רע", ומכך עולה שלולא שה' הזהירו אכן היה עושה עם יעקב רע. וכן ביאר הכתב והקבלה [בראשית לא, מג]: "ולבנותי מה אעשה לאלה היום - טעמו מה אוכל לעשות להם היום, אחרי אשר הוזהרתי לבל נגוע בהם לרעה".

(60) פירוש - ממה שלבן אמר [לאחר שהזהירו ה'] "הבנות בנותי והבנים בני", מוכח שלפני שה' הזהירו היתה כוונתו לעקור את הזכרים והנקבות. וראה להלן הערה 137.

(61) כמו שנאמר להדיא [בראשית כז, מא] "וישטום עשו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי". ויש להעיר מדבריו למעלה פמ"ז [תקנה.], שכתב שם שאין שנאת אדום מחמת לקיחת הברכות, אלא שנאה בעצם, וכלשונו: "ומה שאמרו במכילתא [שמות טו, יד] 'אז נבהלו אלופי אדום', מפני שאמרו עכשיו יבאו לנקום [בראשית כז, מא] 'וישטום עשו את יעקב על הברכות'... אל תאמר שבמכילתא רצה לומר שהיו יראים דבר זה ממש, רק כי מוכח דבר זה, כי עשו לעולם מתנגד ליעקב, כאשר ידוע מענין עשו שהוא תמיד שונא את יעקב. וזה אמרם שהיו יראים שיקחו את נקמתם 'וישטום עשו את יעקב', שהוא מורה על האיבה עצמית של עשו ליעקב. ומפני כך נאמר כאן 'אז נבהלו אלופי אדום'". ואילו כאן מבאר ששנאת עשו ליעקב היא מחמת לקיחת הברכות. זאת ועוד, הרי רש"י [בראשית כה, כב] כתב: "ויתרוצצו - מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות". הרי אף בבטן אמם היו יעקב ועשו מתנגדים זה לזה [ראה למעלה פמ"ז הערה 530], וכיצד ניתן לתלות התנגדות זו בלקיחת הברכות. אך נראה שזה לא קשה, כי דבריו כאן מוסבים רק על שונאי ישראל המוזכרים להדיא בתורה, כי בדבריו אלו בא ליישב את מה שהקשה למעלה [לאחר ציון 48]: "יש לך להתבונן איך הניח מה שרצה עשו לעשות ליעקב, והתחיל בלבן הארמי. ומה שרצה עשו לעשות ליעקב **הוא מבואר בכתוב** [בראשית כז, מא], ואצל לבן **לא נתבאר בכתוב**". הרי ששפתותיו ברור מללו שכוונתו להקשות מהמבואר בכתוב דייקא. ולא מבואר בכתוב שנאת אדום לישראל, ולא התרוצצות יעקב ועשו בבטן אמם. ודו"ק.

(62) פירוש - בעל ההגדה רצה להזכיר רק את אלו השונאים את ישראל בעצם, וכל עוד שיש סבה לשנאתם, אין זו שנאה בעצם, וכמבואר למעלה הערה 53. אך יש להבין, מדוע בעל ההגדה רוצה להזכיר רק את שונאי ישראל השונאים ללא סבה, ולא גם שאר שונאי ישראל. ויש לומר, שבליל הסדר נולד כלל ישראל [כמלוקט למעלה פנ"ב הערה 179], לכך זהו לילה שבו עוסקים ביחוד ישראל מכל האומות. והואיל "כי יש לישראל מתנגדים, לא כמו שאר מתנגדים שבאו בשביל סבה, אבל יש להם לישראל שונאים ואויבים מבלי סבה" [לשונו למעלה לאחר ציון 52], לכך אין ענין להתעסק עם שונאי ישראל הקיימים גם אצל שאר האומות [שיש סבה], אלא יש להתעסק רק עם שונאי ישראל שאינם קיימים אצל שאר האומות [שאין סבה]. זאת ועוד, כי שנאת ישראל ללא סבה היא מחמת מעלת ישראל, וכמו שכתב למעלה פמ"ב [קצח:] לגבי עמלק, וז"ל: "כי זה האויב אינו מתנגד לישראל רק מצד קדושת ישראל, במה שהם נבדלים מכל האומות, וזהו עצם מעלתם. ולפיכך עמלק היה רודף אחרי ישראל. וכל האומות, אף כי

הם מתנגדים ואויבים אל ישראל, יש חלוק, כי עמלק רודף ישראל, ולכך כתיב [שמות יז, ח] 'ויבא עמלק', שבא מהר שעיר ארבע מאות פרסה, כך אמרו במכלתא [שם]. והטעם הזה הוא נסתר מאוד, כי התנגדות עצמי יש לעמלק עם ישראל. ומאחר שהיה לו התנגדות עצמי, שלא יהיה לישראל חס ושלום מציאות, לכך רחוק וקרוב אצלו בשוה, והיה בא ארבע מאות פרסה להלחם בישראל. שההתנגדות שיש בין עמלק ובין ישראל מצד עצם שלהם, וכל דבר המתנגד מצד העצם, רחוק וקרוב שוה". לכך התעסקות עם שונאי ישראל ללא סבה היא התעסקות בקדושת ישראל. ודבר זה אינו נמצא בשנאה שיש לה סבה. **אך אם כן** יש לשאול, מדוע לא הזכיר גם את עמלק, שאף הוא שונא את ישראל בלי סבה, וכמבואר כאן ולמעלה הערה 53. ויש לומר, שאירי בשונאים שישראל היו תחתם, ומחמת כן היו יכולים ח"ו לאבדם, והקב"ה הצילנו מידם מחמת הבטחת ברית בין הבתרים. וזה היה כאשר יעקב היה תחת לבן, וישראל תחת המצריים. אך עמלק שבא להלחם נגד ישראל ברפידים [שמות יז, ח], לא היה אדון לישראל, וישראל לא היו תחת רשותו. ומה שלא הזכיר את המן הרשע, כי בפשטות אירי בשונאי ישראל שהוזכרו בחומש [כמבואר בהערה הקודמת].

(63) יש להעיר, שזה עתה כתב ש"אלו שנים [פרעה ולבן] מבלי סבה היה זה", ואיך מיד אחר כך שואל "מה היה הסבה שלבן היה רוצה לעקור הכל". ויש לומר, שמה שכתב עד כה ששנאתם היתה ללא סבה היינו משום "כי לא עשו מאומה לפרעה, וגזר על הזכרים... וכן השנאה ללבן היה גם כן מבלי סבה, כי לא עשה לו יעקב רק טובות גדולות", ולכך אירי בשנאת חנם. אך גם לשנאת חנם צריך שיהיה לה טעם מסויים, כי כל דבר שבני אדם עושים הוא לסבה מסויימת, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"א [רפט:]: "בודאי כל פעולה בעולם... צריך סבה ותכלית שיפעל".

(64) כמו שכתב רש"י [איכה א, כא] "כל אויבי שמעו רעתי ששו כי אתה עשית - אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם, היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". ורש"י [בראשית לז, לה] כתב: "אין אדם נמנע מלקרוא לחתנו בנו".

(65) "רז"ל בחכמתם ידעו ענין לבן הארמי, ובמה שהיה דבק, ושהיה הפך אל יעקב. ומצד שהיו הפכים ביחד לגמרי, היה רוצה לאבד את הכל" [לשונו בהמשך].

(66) וטבע האדם הוא לאהוב את בניו ובנותיו. וכן אהבה זו נמצאת אף אצל בהמות וחיות, וכפי שכתב הרמב"ן [דברים כב, ו]: "וכתב הרב במורה הנבוכים [ג, מח] כי טעם שלוח הקן [שם], וטעם 'אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד' [ויקרא כב, כח], כדי

להזהיר שלא ישחוט הבן בעיני האם, כי יש לבהמות דאגה גדולה בזה. ואין הפרש בין דאגת האדם לדאגת הבהמות על בניהם, כי אהבת האם וחנותה לבני בטנה איננו נמשך אחרי השכל והדבור, אבל הוא מפעולת כח המחשבה המצויה בבהמות, כאשר היא מצויה באדם".

(67) נראה להגיה כן על פי הפסוק [תהלים קה, כה] "הפך לבם לשנוא עמו". וגם הקשר דבריו מורה שאיירי בלב לבן.

(68) מעין מה שכתב להלן פנ"ח [לאחר ציון 68]: "דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת חכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה". ומה שכתב "שראוי לקצר" יוסבר בשני אופנים; (א) אמרו חכמים [פסחים ג:] "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה", ופירש רש"י [שם] "לפי שמתקיימת גירסא שלה יותר מן הארוכה". וכן ביאר בדר"ח פ"ב מ"י [תשלא:], והובא למעלה פל"ד הערה 188. ובגו"א במדבר פ"ל אות כ [תקא.] כתב: "ומפני ששיטת ספרי הוא יותר קצרה משיטת התלמוד, לכך [רש"י] אחז דרך קצרה". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפ.] ביאר שלכך התורה שבע"פ לא נכתבה בתורה שבכתב. (ב) ראוי לקצר בדברים השייכים לפנימיות התורה, ולא לגלותם, כמו שכתב למעלה פ"מ [קכא.]: "וכאשר תעמיק בדברים תמצא עוד דברים נפלאים ועמוקים, ומה שאפשר לכתוב בפירוש נתבאר". ולמעלה פמ"א [קסז:] כתב: "מה שאפשר לך להבין מדברי חכמה בארנו, כי אי אפשר לכתוב עומק הפירוש בכתב". וכן כתב בהרבה מקומות, וכמלוקט למעלה פ"מ הערות 246, 248, פמ"א הערה 138, פמ"ט הערה 310, פנ"ב הערה 168, להלן פנ"ו הערה 111, ופנ"ז הערה 210.

(69) בזוה"ק [ח"א קסו:] איתא שלבן היה בעל כשפים, עד שאמרו [שם קנח:] "לבן חרשא הוה, ובחרשא הוה כל עובדוי לגבי דיעקב". והעוסק בכשפים נקרא "מנחש", מחמת שמשתדל להגביר כח הנחש [שם ח"ב רטו:]. ומעתה מובן שאמרו שלבן הארמי הוא נחש [שם ח"ג קיא:]. וראה הערה הבאה.

(70) כי יעקב נקרא "ישורון" [ישעיה מד, ב], והוא ההפך הגמור לנחש עקלתון, שהוא כחו של לבן [ראה הערה קודמת], וכפי שביאר בפתיחה לאור חדש [קפט:]. וכן נאמר [במדבר כג, כג] "כי לא נחש ביעקב". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצח.] כתב: "ישראל הם עם השם יתברך בלא חציצה ופירוד כלל, שבשביל זה הם יושבים לפני ה'... ומצד הזה עצמו גם כן אינן ראוים שיהיה בהם נחוש, כי בענין הנחוש הם נבדלים ונפרדים מן השם יתברך, כי הנחוש מכחות חצונית כחות הטומאה, ולכך אין ראוי אל ישראל הנחוש. ובפרק ארבעה נדרים [נדרים לב.]... כל אדם שאינו מנחש, מכניסין אותו למחיצתו של

הקב"ה, שאף מלאכי השרת אין יכולים לכנוס לשם, שנאמר 'כי לא נחש ביעקב וגו''. ופירוש זה כמו שאמרנו, כי הניחוש הוא נבדל מן השם יתברך, והוא חבור לכוח חיצוני. ומי שאין לו ניחוש, ופורש מן כוחת חצונית, מכניסין אותו למחיצתו של הקב"ה". ולמעלה פי"ב [תקסד:] כתב: "וכל הפך גובר על הפך", ושם הערה 37. וראה למעלה פכ"ב הערה 78. **ובכת"י** [שלח] האריך לבאר כוונתו, וז"ל: "הוא ידוע לרז"ל שהצורות שהם בנושא אחד יעיקו זו [את זו], וצוררים זו [את זו], בעבור שלא יובדלו בנושא. לפיכך אמר הכתוב [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיו אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם אתם יושבים בה'. ביאור, כי הארץ מצד שהיא ארץ כנען, והיה הארץ נושא אל כנען, אם תותירו מהם יהיו שני צורות בנושא אחד, והוא ארץ כנען הנושא להפכים. ולפיכך 'וצררו אתכם על הארץ', שיהיו צורות צרורות זו לזו. וזה יהיה דוקא כאשר הצורות הם הפכים. וכאשר היו ישראל במצרים היו שתי אומות; האומה הישראלית והאומה המצרית במקום אחד, והם הפכים, כאשר מבואר בהרבה מקומות בפרקים הקודמים. ואל תאמר שלפי שפלותם היה ראוי להיות ישראל בטלים בארץ נכריה. כי דבר זה אינו, כי לחשיבות ישראל אינם בטלים, והרי היו בנושא אחד. ונתוסף על זה הסיבה שיש לישראל התנגדות גדול מאוד, יותר מבשאר אומות. ואל תתמה שלא ימצא התנגדות כזה כאשר אנחנו בגלות הזה. זה אינו קשיא, בשביל שאנו נדחים ופזורים בין האומות, אין כאן ישראל בכללם ביחד. אבל כאשר היו תחת מצרים, ישראל ומצרים ביחד. וידוע כי האומה המצרית היפך לישראל... ומפני התנגדות ישראל ומצרים שהיו בנושא אחד, דהיינו במקום אחד. ואילו יובדלו בשתי ארצות, לא נמצא שיהיו צוררים ומתנגדים, אבל בנושא אחד היה נמצא התנגדות. ולפיכך גזרו על הזכרים, שהם עיקר צורת ישראל. והצורות הם מעיקות זו את זו במה שהם צורות. ולפיכך היה גוזר על הבנים, שהם בפרט צורות נחשבים יותר מן הנקבות. וכבר אמרנו כל הצורות במה שהם צורות מעיקות זו את זו, כי ההפכים הם הפכים בעצמם, ועצמם הוא הצורה, לכן לא היה פרעה מתנגד רק אל הזכרים, שהם הצורה. וכאשר היה יעקב בבית לבן עם בניו, נתוסף עליו עוד ענין אחר מה שלא היה במצרים. וזה כי יעקב בביתו של לבן היה, ודבק בבנותיו, לקחם לו לנשים. ואין לך חיבור והתייחדות כמו זה. והם הפכים בעצמם, שהרי יעקב היה תם [בראשית כה, כז], וזה לבן הארמי [שם פסוק כ]. וכן נקרא 'לבן רמאה' [אונקלוס שם], על שם רמאותו, כאשר נודע [רש"י בראשית כט, יח]. והנה ההפכים כאשר הם הפכים, בהתחברם בענין אחד, הוא רוצה לאבד את אחר. ומצרים כאשר לא היה רק בארץ אחת, היו כמו הצורות המעיקות

זו את זו בצורות, והיו מתנגדים בזכרים בלבד, כמו שאמרנו. אבל בשביל שהיה יעקב בביתו של לבן נתחבר עמו, לקח את בנותיו, והיה [לבן] מתנגד לו, לכך היה לבן מבקש לעקור את הכל. כי ענין זה הוא לפי מה שההפכים נמצאו בדבר אחד, כי מאחר שהיה יעקב בביתו, ולקח בנותיו, יותר חבור יש כאן מכל, עד שלגמרי היה רוצה לבן לדחות את יעקב, כמו שיתבאר עוד. ויש לזה ראיות עצומות שגילו רז"ל ענין דבר זה במדרש על דרך הרמז, ואל יהא בעינך קל דבר זה". וראה להלן הערות 105, 141.

(71) כמבואר בהערה הקודמת שכאשר ההפכים הם שותפים בנושא אחד, אחד רוצה לאבד את זולתו. ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד". ויסוד זה הוזכר למעלה הרבה פעמים; וכגון, למעלה בהקדמה שניה [קח:] כתב: "הם שני הפכים בנושא אחד, ולא יתקבצו יחד". ולמעלה פמ"ז [תמ:] כתב: "ההפכים, במה שהם הפכים, אין להם שייכות זה אל זה כלל". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 216] כתב: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". וראה למעלה פנ"ב הערה 217, ושם סומנו המקומות הרבים שיסוד זה הוזכר בספר זה. **ויש להעיר**, שכאן לכאורה היה ההפך ליסוד זה, כי "כל זמן שהיה יעקב בביתו [של לבן], היה הטבע גובר, שסוף סוף היו בניו ובנותיו, והיה מכסה את השנאה שהיתה בלבו. עד שברח יעקב, והפך לבו לשנוא, ונגלה השנאה שהיתה בעצם לבו אל יעקב" [לשונו כאן]. הרי ששנאה זו פרצה אל הגלוי רק כשיעקב התרחק מבית לבן, ולא בעודו אצלו. וכיצד שנאה זו מתבארת מחמת שההפכים אינם יכולים להיות שותפים בנושא אחד. ויש לומר, שיעקב לעולם נמצא עם לבן במקום ונושא אחד מחמת שיעקב נשוי לבנותיו של לבן [כמבואר בהערה הקודמת], ורק כשהיה יעקב בבית לבן טושטשה שנאת לבן כלפיו על ידי הטבע [כפי שכתב כאן], אך כשיעקב ברח מבית לבן, מעתה המצב של שני הפכים בנושא אחד [מחמת שבנותיו של לבן הן נשותיו של יעקב] נמצא בבהירות רבה ללא טשטוש הטבע, ולכך אז פרצה החוצה שנאת לבן ליעקב. ואודות שלבן נמצא עם יעקב אף ממרחק מחמת בנותיו הנשואות לו, זה נראה ממה שלבן אמר ליעקב בשיחתם האחרונה שהיתה ביניהם [בראשית לא, נ] "אם תענה את בנותי ואם תקח נשים על בנותי וגו'", הרי שאף ממרחקים לבן נמצא עם יעקב מחמת בנותיו הנשואות ליעקב.

(72) לשון הסיפרי שלפנינו: "מלמד שלא ירד יעקב לארם אלא לאובד, ומעלה על לבן הארמי כאלו איבדו". אמנם בילקו"ש [ח"א המשך רמז תתקלח] איתא "מלמד שלא ירד יעקב לארם אלא לאבדם". וכבר נתבאר למעלה [פ"מ הערה 2, וש"נ] שבספר זה מצוי שהמהר"ל יביא דברים בשם המכילתא או המדרש רבה, אך דבריו נמצאים יותר בדיוק בילקו"ש.

(73) כן פירש רש"י על אתר [דברים כו, ה "לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב"], וזה מורה שזהו פשוטו של מקרא, וכפי שרש"י עצמו העיד על פירושו [בראשית ג, ח] "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו".

(74) ויהיה פירוש הכתוב שארמי היה אובד על ידי אבי. והמדרש מבאר כשני הפירושים הללו כאחד [יעקב מאבד את ארם, ולבן ביקש לאבד את יעקב], וכמו שמבאר.

(75) להלן יבאר שארם הם כשדים, והכשדים הם נטולי מציאות, "ומפני זה היה ארם הפך יעקב, רוצה לאבד את יעקב מצד שהם הפכים, וזה כי יעקב הוא מציאות העולם בודאי, כי כל גוים כאין נחשב, ויעקב ובניו עיקר מציאות העולם. נמצא כי ארם הזה רוצה לעקור את יעקב מכל וכל, כי הם הפכים בודאי. ולפיכך היה התנגדות יעקב וארם כמו הפכים ההעדר אל המציאות. לכך היה רוצה לעקור הכל, כי ההעדר הוא מתנגד למציאות לגמרי" [לשונו להלן לאחר ציון 134]. וצרף לכאן, שלמעלה ביאר [ציון 70] שיעקב הוא הפך ללבן, ולבן מורה על אנשי מקומו, וכפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ה אות יט [ה:]: "היו כולם [אנשי פדן ארם] רשעים, דהא לבן ידוע היה ברשעתו", ושם בהערה 60 נתבאר שלבן מגלה על כל אנשי מקומו על פי מה שאמרו חכמים [מגילה טו.] "כל שמעשיו ומעשה אבותיו סתומין, ופרט לך הכתוב באחד מהן לגנאי, בידוע שהוא רשע בן רשע". וכן ביאר הנחלת יעקב [בראשית כה, כ] שם, וצירף לזה דברי המדרש [ב"ר סג, ד] "רבי פנחס אמר, כתיב [בראשית כח, ה] 'וילך פדנה ארם', מה תלמוד לומר [שם] 'אל לבן הארמי', מלמד שכולן כללן ברמאות", "הרי דסבירא ליה דלבן ללמד על הכלל כולו יצא" [לשון הנחלת יעקב שם]. והרי הרמאות היא הפך התמימות והאמת של יעקב, וכמבואר למעלה הערה 70.

(76) כמשפט ההפכים, שכאשר הם מתחברים האחד מבטל מציאות זולתו, וכמבואר למעלה הערות 70, 71. וראה להלן הערה 139.

(77) "כי יעקב הוא מציאות העולם בודאי, כי כל גוים כאין נחשב, ויעקב ובניו עיקר מציאות עולם... ולפיכך היה התנגדות יעקב וארם כמו הפכים ההעדר אל המציאות... כי ההעדר הוא מתנגד למציאות לגמרי" [לשונו להלן לאחר ציון 134].

(78) פירוש - היות לבן מתנגד בעצם ליעקב היא עצמה נחשבת למעשה גמור מצדו של לבן, אף שבפועל לא נעשה שום פעולה חיצונית. וניתן לבאר סברה זו על פי מה שאמרו חכמים [שבת סג.] "אפילו חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה". ובח"א שם [א, לט:] כתב: "כי המצוה היא אלקית שכלית, ולפיכך אין המצוה כמו שאר דברים גשמיים, שאף שבא להם אונס, סוף סוף לא נעשו ["אונס כמאן דעבדינן לא אמרינן" (ירושלמי גיטין פ"ז ה"ו)]. אבל דבר כזה שאינו דבר גשמי, והרי היה רוצה לעשות המצוה, וכך היה בדעתו ובמחשבתו, רק שבא לו אונס, וכיון שחשב בשכלו לעשות, מחשב הכתוב כאילו עשאה, כאשר היה בדעתו ובשכלו לעשות, רק שחסר גוף המעשה הגשמי ונאנס... וכל זה מצד כי המצוה היא אלקית, אינה מעשה גופני כמו שאר המעשים, כי המעשה שהוא גופני תולה בעשיית הגוף לגמרי, וכל זמן שלא נעשה, הרי לא נעשה. ולא כן המצוה, שהיא ענין שכלי אלקי בלבד" [הובא למעלה פנ"א הערה 134]. והוא הדין בצד הטומאה; התנגדותו של לבן ליעקב אינה התנגדות גופנית, אלא "מלחמה בין כחות הקדושה והטומאה, והיא מלחמה שלא מצינו בטבע דוגמתה, שכן אין בתוך הטבע לא קדושה ולא טומאה" [לשון הפחד יצחק חנוכה מאמר ב]. ובעולם הרוחני מחשבה נחשבת למעשה גמור. ולמעלה פמ"ג [רז.] כתב שגם התנגדות מצרים לישראל אינה טבעית, "כי בטבעם אין התנגדות, והכל שוה ביחד לפי הטבע. ולפיכך לא היה התנגדות הזה רק בלתי טבעי".

(79) יש להעיר מדברי רש"י [דברים כו, ה], שכתב: "ארמי אובד אבי - לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב, ובשביל שחשב לעשות חישב לו המקום כאילו עשה, שאומות העולם חושב להם הקב"ה מחשבה כמעשה". ומשמע שזו הנהגה כללית אצל כל בני אומות העולם, ולא הנהגה מיוחדת אצל לבן מפאת התנגדותו בעצם ליעקב. אמנם להלן [לאחר ציון 135] גם הזכיר את כל האומות, ומיד אחר כך הזכיר את ארם. וראה להלן הערה 138 בישוב הדבר.

(80) פירוש - מניעת איבוד יעקב לא באה מצד ארם, אלא מצד הקב"ה, ולכך מבחינת ארם היתה מחשבה גמורה לאבד את יעקב, ו"אין מעשה יותר מזה". ובספר חסדי ה' לרבי משה מרגליות [הדרך הראשון, עמוד ח] כתב: "השם יתברך מצרף אף מחשבה רעה למעשה היינו דוקא גבי אומות העולם... ונראה לי הטעם בזה, לפי שאין לאומות

תבלין שמעכב על יצרם הרע... היא התורה הקדושה [קידושין ל:]... אבל אומות אין להם תבלין הללו, הנה אין מי מעכב על מחשבתם הרעה. ולכך אם חושב לעשות רע ונאנס עליה ולא עשאה, אין העיכוב על פי עצמו, אלא העיכוב מיד ה' אשר קלקל מחשבתו הרעה... וכמו שאמר לבן ליעקב [בראשית לא, כט] 'ואלקי אביכם אמש אמר אלי לאמר השמר לך מדבר עם יעקב מטוב עד רע', הנה העכוב הגיעו מיד השם יתברך אשר עכבו בעל כרחו. ולכך מעלה עליו הכתוב ומצרף מחשבתו הרעה למעשה, דכתיב 'ארמי אובד אבי' ביקש לאבד, ומעלה עליו כאילו איבד חס ושלום".

(81) "ארמי **אובד** אבי".

(82) לשון הראב"ע [שם]: "מה טעם לאמר לבן בקש להאביד אבי וירד מצרימה, ולבן לא סיבב לרדת אל מצרים". וראה להלן הערה 96.

(83) לשון הראב"ע [שם]: "מלת 'אובד' מהפעלים שאינם יוצאים, ואילו היה ארמי על לבן היה הכתוב אומר 'מאביד' או 'מאבד'".

(84) אודות שחז"ל הם חכמי האמת ובעלי האמת, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [קב.]. ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה.] כתב: "רז"ל בעלי אמת המשילו הנשמה אל השם יתברך". ובנצח ישראל פי"ז [שפד:] כתב: "ודע, כי על פי דעת רז"ל בעלי האמת, כח החיה הרביעית מקבל מן כח חמה המאור הגדול" [ראה למעלה פי"ב הערה 58]. ומאוד מצוי שיכנה את חז"ל בשם "חכמי האמת". וכגון, בנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] כתב: "רז"ל חכמי האמת". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סב:] כתב: "אבל חכמי האמת פירשו האמת". ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.] כתב: "כי הם דברי חכמה מופלאה, רמזו חכמי האמת ליודעי מדע". וכן הוא בגו"א שמות פט"ו אות ב [רצא:], שם דברים פכ"ו אות יב [תז.], ועוד. ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת... ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה". והכוונה בכנוי זה הוא שחז"ל הם בעלי החכמה הפנימית, לכך דבריהם אמת ולא אומדנא בעלמא. וראה למעלה הקדמה שניה הערות 319, 391, פ"ט הערה 26, פי"ט הערה 246, ולהלן הערה 143.

(85) לשון הראב"ע [שם]: "והקרוב ש'ארמי' הוא יעקב, כאילו אמר הכתוב כאשר היה אבי בארם היה אובד, והטעם עני בלא ממון... והנה הוא ארמי אובד היה אבי. והטעם כי לא ירשתי הארץ מאבי, כי עני היה כאשר בא אל ארם. גם גר היה במצרים, והוא היה במתי מעט, ואחר כן שב לגוי גדול. ואתה ה' הוצאתנו מעבדות ותתן לנו ארץ טובה". וכן כתב הרד"ק [ספר השרשים שורש "אבד"], וז"ל: "כי פירוש פסוק 'ארמי אובד אבי',

יעקב אבי היה אובד, וקראו 'ארמי', לפי שגר בארם, ושם היה אובד, כי בצער גדול היה שם עשרים שנה, כמו שהתרעם על לבן ואמר [בראשית לא, מ] 'הייתי ביום אכלני חרב וקרח בלילה'". וכן פירש הספורנו [דברים כו, ה]: "ארמי אובד אבי. הנה אבי, שהיה יעקב, היה זמן מה ארמי אובד, שלא היה לו בית מושב".

(86) גם בגו"א דברים פכ"ו אות יב [תז.] האריך בענין זה, וז"ל: "והראב"ע רצה להשיב על חכמי האמת, כי היה לכתוב 'ארמי מאבד אבי'. ולפיכך פירש שבארמי היה אובד אבי יעקב, שהיה בחוסר כל. ופירוש 'ארמי' הוא יעקב, כאשר היה יעקב בארם היה אבוד מבלי לבוש. אלו דברי הראב"ע. והנה הוא השיב על חכמים, וטען עליהם משא של מחט, וטען על עצמו אלף גמלים טעונים. כי קושיא שהקשה על חכמים ז"ל יש לתרץ בהרבה פנים... וכך אני משיב לבעלי הדקדוק אשר קשה עליהם להוציא המלה מלשון הדקדוק, אף כי הרבה פעמים כתבו על מלות שהם 'מלה זרה', ונמצא כאשר הוא עומד, וצריך לפרשו יוצא. דכך כתוב [שמות יד, כה] 'ויסר את אופן מרכבותיו', הרי 'ויסר' פועל עומד, וצריך לפרש אותו יוצא. וזאת המלה היה קשה עליו [הראב"ע כאן] יותר לפרשו פועל יוצא. ומכל שכן מלה זאת שתמצא אותה פועל עומד וצריך לפרשו יוצא; [דברים לב, כח] 'כי גוי אובד עצות המה', וכן [תהלים ב, יב] 'ותאבדו דרך'. אף כי הוא [ראב"ע דברים לב, כח] נדחק בפירוש המלה לפרשה עד שיעשה אותה פועל עומד, הרי הסכים למתרגם שתרגם [שם] 'מאבדי עצות אינון', ואם כן עשה מן עומד - יוצא. וכן ראוי לו, ולרד"ק אשר הלך אחריו [ספר השרשים שורש "אבד"], לפרש המלה הזאת בכאן, ולא לילך אחר דעתם לחלוק על דברי חכמים ועל המתרגם גם כן. כי לא מלה זרה אחת כזאת תמצא במקרא".

(87) לשונו בגו"א דברים פכ"ו אות יב [תח:]: "ועוד יש לומר, מאחר שלא יצאה המחשבה לפועל, שלא איבדו, נאמר אצל זה פעל עומד, רוצה לומר כי הפעולה עמדה ולא יצאת, לכך נאמר לשון פעל עומד. שהפעל לא היה יוצא לאחר להיות נאבד, לכך כתב לשון פעל עומד".

(88) בא לבאר הסבר שני מדוע נאמר "אובד" ולא "מאבד". ועד כה ביאר שנאמר פועל עומד ["אובד"] משום שהפעולה לא יצאה אל הפעל, ונשארה במחשבה. ומעתה יבאר ש"אובד" אינו פועל כלל, אלא הוא שם דבר. ובכת"י [שלט-שמ] האריך בביאור הדבר, יעו"ש.

(89) ולא נאמר "ואחריתו עדי נאבד".

(90) "ולא יקרא 'מכשיל'" [לשונו בגו"א שם (תז:)].

(91) לשונו בגו"א שם [תז.]: "נוכל לומר כי 'אובד' הוא שם דבר... והוא שם דבר על משקל 'ואחריתו עדי אובד' [במדבר כד, כ], כמו שכתב הרד"ק [ספר השרשים שורש אבד] בשם החכם רבי יעקב בן אליעזר... כי בהרבה מקומות יקרא סבת הדבר בשם הדבר המסובב, ויקרא האבן, כשהוא מונח במקום שראוי להכשיל בו בני אדם, 'מכשול', על שם שנכשלים בו בני אדם, ולא יקרא 'מכשיל'. והכי נמי נקרא 'אובד אבי' על שם שהוא אבידת יעקב. וכן בהרבה דברים נקרא פועל הדבר על שם הדבר". דוגמה לדבר [שהדבר נקרא על שם מה שמסובב ממנה]; למעלה פט"ו [מ:] כתב: "'ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך' [שמות א, יג]. רבי אליעזר אומר, בפה רך [סוטה יא:]... נראה כי הוקשה לרבי אליעזר, דאי פרכא כמשמעו, זה כתב אחר כך [שמות א, יד] 'כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך', אלא הכתוב בא לומר 'בפה רך'... כי כאשר המעביד מדבר עמו דברים רכים, ומתוך כך הוא מכריעו על השעבוד של פרכא, זה נקרא גם כן 'בפרך', שהרי היה עבודה קשה מאוד מכח דברים רכים". נמצא כי גם הדיבור הרך עצמו נקרא "בפרך", כי על ידי הדיבור הזה הושפע המשתעבד לקבל על עצמו לעשות עבודת פרך, כי הסבה נקבעת על פי המסובב ממנה [הובא שם הערה 58]. **דוגמה שניה**; נאמר [בראשית ד, כ] "ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה", ופירש רש"י [שם] "ומקנה - מדרש אגדה, בונה בתים לעבודה זרה". ובגו"א שם אות כד [קו.] כתב: "אף על גב דכאן כתיב 'המְקנה'... המ' בחיריק, ומ' של 'מְקנא' בשוא... נוכל לפרש שפיר... אף על גב שהמ' בחיריק, יהיה שם דבר, ונקרא העבודה זרה 'מְקנה' על שם שהיא מְקנא, כמו שיקרא האבן 'מכשול' על שם שהוא מכשיל". **דוגמה שלישית**; בדר"ח פ"ד מ"ד [צו.] הביא את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקמ] שלמדו מהפסוק [משלי כה, ח] "אל תצא לריב מהר", "'לרב' כתיב, לעולם אל תהי רץ אחר השררה", וביאר שם [צח:] בזה"ל: "נראה כי כתב מה שלא יקבל עליו שררה בלשון 'ריב', מפני שדבר זה שהוא קבלת השררה שאין ראוי לה מביא ריב, כי רוצה שיכבדוהו בני אדם בשביל שררותו, ואין העולם נוהגים בו כבוד, כי יאמרו כי אין ראוי לו השררה, ובשביל כך מתחדש הריב. ודבר זה עינינו רואות כי כך הוא" [הובא למעלה פ"ח הערה 267]. הרי ששררה זו נקראת "ריב" ע"ש מה שמסובב ממנה, שמביאה לריב [כמבואר בדר"ח שם הערה 476]. **דוגמה רביעית**; התיו"ט [נדרים פ"י מ"ג] כתב דברים ששמע מהמהר"ל בדרשה [ואינם נמצאים בספריו], וז"ל: "ועוד נמצא בדבריהם 'מסור' [ר"ה יז.], ולא אמרו 'מוסר'... ואני שמעתי בדרשה מפי רבינו מהר"ר ליווא ז"ל שאמר בשם 'מסור', לפי שאף על פי שלשעתו הוא

הפועל ומוסר אחרים, אבל קראוהו 'מסור' להורות כי בא יבא יומו ולא יאחר, והרי הוא נמסר" [ראה דר"ח פ"ד הערה 955].

(92) יש להבין, מדוע לא חזר לומר כדבריו למעלה, שלא נאמר "מאבד" "מפני שלא היה רק מחשבה בלבד, ולא יצא אל הפעל, לכך כתב לך 'אובד אבי'", ואילו כאן כתב בסגנון אחר "ולא כתב לך 'מאבד אבי', כי לא אבדו חס ושלום". ונראה, שלמעלה בא לבאר מדוע נאמר לשון של פעל עומד ["אובד"] ולא לשון של פעל יוצא ["מאבד"]. ועל כך ביאר שהואיל והמחשבה נשארה נעולה בתוך האדם, מתאים לכך לשון של פעל עומד ולא פעל יוצא. אך כאן בא לבאר מדוע נאמר לשון של שם דבר ["אובד"], ולא לשון פעל ["מאבד"], ועל כך מבאר שזהו משום שלא נעשתה כאן פעולה כלל, "כי לא אבדו חס ושלום", ואין כאן צורך לחלק בין הדבקים [בין שני סוגי פעולה; פועל יוצא לפועל עומד].

(93) ראיה לדבר היא שיטת הפוסקים הסוברת שאיסור "לפני עיור" [ויקרא יט, יד] נאמר גם כשחבירו לבסוף לא נכשל בדבר [יד מלאכי כללי התלמוד אות שסז. ועיין אחיעזר ח"ג סימן פא אות ז]. וזה מורה באצבע ש"מכשול" שייך "אף על גב שלא נכשל בו אדם, רק מוכן הוא למכשול".

(94) כמבואר להדיא בגמרא [ב"מ לג.], שעל הפסוק [שמות כג, ה] "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וגו' עזב תעזב עמו", דרשו "'רובץ' ולא רבצן". ופירש רש"י [שם] "רובץ - מקרה הוא לו, שרובץ תחת משאו בפעם הזאת. ולא רבצן - הרגיל בכך". הרי "רובץ" [שהוא פועל] "משמע פעם אחד, כי הפעל הוא לפי שעה" [לשונו כאן], ואילו "רבצן" [שהוא שם דבר] "לא יסור ממנו" [לשונו כאן]. וכן נאמר [תהלים קט, ד] "ואני תפילה", [ולא "ואני מתפלל"], ופירש רש"י [שם] "ואני תפלה - ואני מתפלל אליך תמיד". וכתב הרמב"ן [בראשית כה, כח] "יכנה האיש במעשה לתדירותו, וכמוהו... 'ואני תפלה'". ורש"י [במדבר יז, כה] כתב: "ותכל תלונתם - יש חילוק בין 'תלונותם' ל'תלונתם'; 'תלונתם' תלונה אחת, 'תלונותם' שם דבר בלשון יחיד, ואפילו הם תלונות הרבה". ובכת"י [שלט] כתב: "כי לא יבוא תואר השם לקרוא האדם 'צדיק' בשביל דבר אחד טוב שעשה, רק בשביל רוב צדקתו. ואם היה אומר 'מאבד אבי' היה פירושו פועל על דבר אחד בלבד. אבל עכשיו שכתוב 'ארמי אובד אבי' הוא תואר השם, ובא המילה הזאת לומר כי תמיד היה רוצה לאבד אבי, עד שיתואר בזה לומר 'ארמי אובד'".

(95) לשונו בגו"א שם [תז.]: "לכך כתב 'אובד אבי', רוצה לומר כי ארמי הוא אבידת אבי. פירוש, כי 'ארמי', שהוא לבן, הוא בעצמו אבידת יעקב, כי היה חושב עליו תמיד

להאבידו. ולכן נקרא 'ארמי אובד של אבי'. ואילו כתב 'ארמי מאבד אבי', לא היה משמע רק שפעם אחד חשב עליו רע, לכך כתב 'אובד אבי', כאילו ארמי היה אבידתו... ושם דבר לא יסור ממנו, ותמיד הוא כך. אבל הפועל פועל פעולה אחת, ולכך קראו בשם דבר 'אובד אבי', ולא היה נקרא בשם 'מאבד אבי'".

(96) בראב"ע שלפנינו [דברים כו, ה] לא נזכרה הוספה זו ["שהיה לו להזכיר תחלה שהצילו הקב"ה מלבן"], אלא רק כתב "מה טעם לאמר לבן בקש להאביד אבי וירד מצרימה, ולבן לא סבב לרדת אל מצרים" [הובא למעלה הערה 82]. וכן לשונו בגו"א [דברים פכ"ו אות יב (תח:)] מורה שזו הוספה שאינה מהראב"ע, שכתב שם: "ועוד הקשה הראב"ע, כי מה טעם לומר 'ארמי אובד אבי וירד מצרימה', ולבן לא עכב לרדת אותו מצרימה. ואין זה קשיא, כי פירושו 'ארמי' הוא אובד של אבי לגמרי, והקב"ה הצילו, 'וירד מצרימה'. ומה שלא הזכיר שהקב"ה הצילו מיד ארמי [בראשית לא, כד], כמו שזכר [דברים כו, ח] שהקב"ה גאלם מיד מצרים". הרי שזו הערה על יישוב לשאלת הראב"ע [שאין "וירד מצרימה" מתקשר ל"ארמי אובד אבי" באופן של סבה ומסובב, אלא זהו סדר השתלשלות העניינים, שמקודם יעקב היה בבית לבן, ואח"כ היה במצרים]. שאם בהשתלשלות העניינים עסקינן, מדוע לא נזכר שהקב"ה הציל את יעקב מיד הארמי. ומקור הערה זו הוא הרא"ם [דברים כו, ה], שכתב: "גם מה שטען [הראב"ע] עוד 'מה טעם לומר, לבן בקש להאביד אבי, וירד מצרימה, ולבן לא סבב לרדת אל מצרים', אינה טענה, כי מי גלה לו ש'וירד' הוא דבק עם 'אובד אבי'. והנה כבר פירש רש"י ש'וירד מצרימה' אינו דבק עם הקודם לו, רק הוא דבור בפני עצמו, כאילו אמר; וחוץ מלבן שבקש לאבד את אבי וכל אשר לו, באו עוד אחרים לכלותינו, כי ירד אבי למצרים וירעו אותנו המצרים ויענונו וגו'. אך קשה, אם 'ארמי אובד אבי' הוא לבן שבקש לעקור הכל, והזכיר אותו בהבאת הבכורים כדי להזכיר חסדי המקום [רש"י דברים כו, ה], למה לא הזכיר אחריו [בראשית לא, כד] 'ויבא אלקים אל לבן הארמי בחלום הלילה ויאמר לו השמר לך פן תדבר עם יעקב מטוב עד רע', שהוא החסד שעשה עמנו והצילנו מידו, כמו שהזכיר אחר [דברים כו, ו-ח] 'וירעו אותנו המצרים וגו' וישמע ה' את קולינו וגו' ויוציאנו ה' ממצרים', אבל הזכיר הרעה, ולא ההצלה".

(97) יש להעיר, כי "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" נאמר אודות מצוות סיפור יצ"מ [פסחים קטז.], אך פסוקים אלו נאמרו בתורה במקרא ביכורים, ומנין שגם בהם נוהג הוא הכלל של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". ויש לומר, כי למעלה פנ"ב [מציון 52 ואילך] ביאר שני טעמים מדוע מתחיל בגנות ומסיים בשבח; טעם ראשון הוא שהקדמת

הגנות מורה שהגאולה אינה מקרית אלא עצמית. טעם שני הוא שהקדמת הגנות מורה שהגאולה היא במדריגה עליונה אלקית. ובנצח ישראל ר"פ א [ח.] כתב טעם שלישי; הואיל וידיעת ההפכים אחת, לכך אין לעמוד על השבח אלא רק מן ההפך [ראה למעלה פנ"ב הערות 60, 73]. ושלשת טעמים אלו כחם יפה גם לכל אמירת שבח בעולם, ומקרא ביכורים בכלל.

(98) שהקב"ה הציל את יעקב מיד הארמי.

(99) "וירד מצרימה וירעו אותנו המצריים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה" [דברים כו, ה-ו].

(100) לשונו בגו"א דברים פכ"ו אות יב [תט.]: "ומה שלא הזכיר שהקב"ה הצילו מיד ארמי... כי לא ירצה לעשות שתי טובות ממנו, אלא כך פירושו; מתחלה היה ארמי אובד אבי לגמרי, וירד מצרימה, גם שם עינו אותנו, עד שגאלם הקב"ה. והנה העלם מן המות שהיה בו בתחלה, אל הטובה הגמורה שעכשיו הם בה. ואילו אמר שהקב"ה הצילם מיד לבן, היה לפי זה 'ארמי אובד אבי' דבר בפני עצמו, 'וירד מצרימה' דבר בפני עצמו, וזה אינו, כי רוצה להגיד תכלית הרע שהיינו בו בימי יעקב, שהיה ארמי אובדו, ועכשיו נתן לנו ארץ טובה. ולא בא להזכיר רק המעלה שיש לנו עכשיו על המדריגה שהיה לנו בימי יעקב, שהיה ארמי אובד אבי. וזהו שאמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] מתחיל בגנאי ומסיים בשבח. ואין דבר זה ראוי להיות מתחיל בגנאי ומסיים בשבח, ואחר כך יתחיל עוד בגנאי. אלא צריך שיהיה מתחיל בגנות ומסיים בשבח, שאם כן לא יהיה נזכר כאן קצה השפלות עם קצה הטובה הגדולה, לכך לא הזכיר שהציל אותן מלבן. וכך הם דברי רז"ל".

(101) פירוש - עד כמה שנוגע לידיעת השתלשלות העניינים, זה נשכיל להשיג ממה שנאמר שיעקב ירד מצרימה, ומוכח מכך שהקב"ה הצילו מיד לבן, שאל"כ לא היה אחר כך בעולם שיוכל לרדת מצרימה. ומה שלא נזכר מצד הזכרת חסדי המקום, זה כבר נתבאר שאין להתחיל בשבח ואז שוב לחזור לגנאי.

(102) מעין משפט זה כתב גם בדר"ח פ"ב פי"א [תשצב:]: "וכדי שלא תצא מזה עד שתעמוד על עיקר דבר זה... יש לך לדעת".

(103) למעלה פ"ד [ריח.] האריך בזה טובא. וכן הזכיר ענין זה בקצרה למעלה פי"א [תקלה:], פט"ז [עז:], פל"ז [תשטז.], פל"ט [נ.], פמ"ד [רסה.], ופמ"ה [שלב:]. וראה הערה הבאה.

(104) שביאר בפרקים למעלה את חומריות המצריים, והביא על כך את הפסוק [יחזקאל כג, כ] "אשר בשר חמורים בשרם". וזה לשונו למעלה פ"ד [ריח.]: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים... כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... ובשביל זה קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם' [יחזקאל כג, כ], להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה... הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר... לכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם". וכן הזכיר בהמשך הפרק שם [רלא.]. ולמעלה פי"א [תקלה:] כתב: "כי מצרים נקראים חמור, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים". ולמעלה פט"ז [עז:] כתב: "אז היה מושל על החומר, הם מצרים אשר נמשלו לחומר, דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולמעלה פל"ז [תשטז.] כתב: "מצרים נקראים 'חמור', דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', וכל מדריגתם חמרי". ולמעלה פמ"ד [רסה.] כתב: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולמעלה פמ"ה [שלא:] כתב: "בפרשת רבית כתיב [ויקרא כה, לז-לח] 'את כספך לא תתן בנשך ובמרבית לא תתן אכלך, אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לך ארץ כנען להיות לכם לאלקים'. וביאור ענין זה כך, כי דבר זה מתאות הגוף וחמדת הממון. ולפיכך נאמר שם 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני, כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם', על שם החומרית שבהם". וראה למעלה פט"ז הערה 73, פל"ז הערה 119, פל"ט הערות 169, 178, 288, פ"מ הערה 269, פמ"א הערה 131, פמ"ג הערה 196, פמ"ד הערה 20, פמ"ה הערה 11, להלן פנ"ט הערה 26, ופ"ס הערה 203.

(105) לעומת הנקבות שהן החומר, וכמבואר למעלה הערה 70. וכן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. ויסוד זה הוזכר פעמים רבות מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, למעלה פמ"ג [ריד:] כתב: "כאשר האשה תובעת אותו, אז האשה מתדבקת בבעלה, שיש לו מעלת צורה, ולאשה מדת חומרי, והנה מתדבק החומר בצורה, ומשלמת האשה עצמה בצורה". ולהלן פנ"ו [לאחר ציון 83] כתב: "כי הנמצאים בכלל יש להם שני דברים,

החומר והצורה. ורמזו חכמים דבר זה באמרם [ב"ב עד:] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם. כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [האיש] נחשב כמו צורה". ושם בבאר החמישי [סב:] כתב: "שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש... והמקבל הצורה נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה של זכר עם נקיבה". ובאור חדש פ"ב [תקיא.] כתב: "כי נקרא מרדכי 'איש' [אסתר ב, ה] כמו שנקרא משה 'איש' [שמות לב, א, במדבר יב, ג], כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל". וכן כתב שם פ"ה [תתקמו.]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצו.] כתב: "נקיבה היא חומרית... ו]הזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ושם פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". ובהקדמה לנתיבות עולם [ט:] כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קו.] כתב: "כי הנקבה היא חמרית, כמו שנתבאר פעמים הרבה, ואילו הזכר הוא כמו צורה נבדל מן החמרי". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:], ח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:], גו"א בראשית פ"ב אות מב [עג:], שמות פ"ו הערה 166, ועוד. וראה למעלה פ"ג הערה 73, פ"ד הערה 35, פ"ט הערה 242, פ"י הערה 58, פי"ב הערה 58, פי"ג הערה 37, פי"ד הערות 43, 70, פט"ז הערה 100, פי"ט הערות 88, 132, פמ"ג הערה 57, ולהלן פנ"ו הערה 86.

(106) "והם הזכרים" [הוספה בכת"י (שמ)]. ורש"י [שמות א, טז] כתב: "אם בן הוא וגו' - לא היה [פרעה] מקפיד אלא על הזכרים".

(107) לשונו למעלה פ"מ [קכו:]: "כי כבר התבאר כי יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת, וראיות ברורות על זה. ולפיכך המצרים שהם הפכים, שנמשלו לחמור, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם', היו מתנגדים לישראל". ולמעלה פ"ג [קכז.] כתב: "תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף". ולמעלה פכ"ב [רפא.] כתב:

"כמו שמתנגד השכל לחומר, בעבור שזה שכלי וזה כולו חמרי, כך יתנגד הרוחני לגשמי, בעבור שהרוחנית הוא כולו צורה נבדלת בלבד, מופשטת מן החומר, והחומר אין בו צורה". ובנתיב התורה פט"ו [תרב:] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלג.] כתב: "המלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד, וידוע כי ההתנגדות הוא מפני שישראל הם נבדלים, ומכחישי ה' הם חמריים. ודבר זה בארנו פעמים הרבה מאד". ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "ידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי" [הובא למעלה פ"ח הערה 146, פכ"ב הערות 78, 112, ופ"מ הערות 267, 270]. אמנם ראה בסמוך הערה 109 שהצורה והחומר מתאחדים למציאות אחת, ולכך אין ההתנגדות הקיימת בין הצורה לבין החומר התנגדות גמורה ומוחלטת.

(108) כמלוקט למעלה הערה 104. ולמעלה פ"ד [רכ.] כתב: "כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר. ובשביל זה קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם' [יחזקאל כג, כ], להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה... והנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה. ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם, וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות".

(109) פירוש - אין ההתנגדות שבין ישראל למצריים התנגדות גמורה ומוחלטת [כפי ההתנגדות שבין לבן ויעקב], לכך המצריים התנגדו רק לזכרים, ואילו לבן ביקש לעקור את הכל, וכמו שמבאר והולך. ועוד אודות שאין ההתנגדות בין החומר לצורה [מצרים וישראל] התנגדות מוחלטת וגמורה, כן כתב למעלה פ"ד [רלח:], וז"ל: "הצורה הנבדלת הוא הפך לחומר, ומכל מקום יש להם יחוס וחבור, מצד שהחומר והצורה מתיחסים, עם שהם הפכים ביחד, יש קצת התיחסות והתאחדות בין הצורה ובין החומר, כי ההפכים כמו אלו בודאי מתיחסים. כמו לובן והשחרות, אף על גב שהם הפכים, מתיחסים זה לזה, כי שניהם הם נכללים במראה, והם כוללים המראה, שזה נוטה לקצה הלובן, וזה נוטה לקצה השחרות. וכל הפכים בעולם הם תחת מין אחד, ואם לא כן לא היו הפכים,

כמו המתיקות והשחרות שאינם הפכים, ואינם תחת מין אחד. כך ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים, כי ישראל הצורה הנבדלת ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם, כי החומר והצורה משלימים מציאות אחת, ודבר זה התיחסות בודאי. וכן מה שיש לישראל מעלה צורה הנבדלת מן החומר, מכל מקום יש כאן שיתוף וחבור, כי הצורה הוא צורה לחומר. ואם לא היה זה שיש למצרים קצת התיחסות, לא היה אפשר שישראל יהיו גרים בארץ מצרים, אחר שלא היה כלל התיחסות ביניהם, לא יתכן שיהיו ישראל גרים ביניהם. אף על גב שכבר אמרנו למעלה כי לכך נשתעבדו במצרים מפני שהיו מצרים הפך להם, ולכך היו משועבדים למצרים... מכל מקום לא היו גרים ביניהם אם לא בשביל כי ההפכים, במה שהם הפכים כמו אלו, מתיחסים זה לזה... לכך אמרה תורה [דברים כג, ח-ט] 'לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו דור שלישי וגו'', כלומר אף על גב שודאי מצרים היו הפכים לישראל כמו שנתבאר למעלה, הפכים אלו אינם נבדלים לגמרי, ולכך 'דור שלישי יבא להם', וזה הענין הוא במצרים". וכן כתב למעלה פ"ה [רסט.]. וראה בסמוך הערה 112.

(110) "והם דומים לבריאה שהיא טפלה ונמשכת אחר בריאה אחרת, כמו התולעים" [לשונו בהמשך]. ויש להבין את אריכות לשונו כאן: "כי ארמי הזה אינו בכלל המציאות כלל, ואינו נכלל בו, ואינו מתיחס אל המציאות כלל".

(111) לשונו באור חדש פ"ג [תרמ:]: "אמר הקב"ה [ליצחק], אם בעיניך הוא [עשו] גדול, כאשר תראה בו גודל הממשלה, בעיני הוא בזוי [ב"ר סה, יא], כאשר אין ראוי לו המציאות כלל. כי השם יתברך אשר מאתו נמצא בעולם, שהוא המציאם, אמר ליצחק אף אם בעיניך הוא גדול, בעיני הוא קטון. כי השם יתברך מאתו מציאות עולם הזה, ואין ראוי לעשו המציאות כלל, ולכך הוא קטן בעיני השם יתברך. ומטעם הזה עשו הוא מרחק ומבזה את הצדיקים, שהם עיקר במציאות העולם" [הובא למעלה פ"ח הערה 163]. ובאור חדש פ"ד [תשפה:] כתב: "מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מהם מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר. כי שאר האומות אשר יש להם מציאות מה שהוא, אינם כל כך מתנגדים להם, כאשר משותפים ביחד, שנחשבים גם כן מן המציאות. רק עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, באשר אינם מן המציאות שהרי השם יתברך גזר עליהם [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר מתנגדים עמלק לישראל, שהם עצם המציאות" [הובא למעלה

פמ"ב הערה 109, וראה להלן הערה 118]. ובח"א לשבת נה. [א, לא.] כתב: "כל אשר הוא שלם, מתנגד אליו קודם הרע והחסרון... ומצד שאומרים שירה, מורה דבר זה על השלימות, ושם יתחיל החסרון וההעדר, לפי שההעדר הוא מתנגד אל השלימות". **ואמרו חכמים** [סנהדרין צא:] "אמר לו אנטונינוס לרבי, מאימתי יצר הרע שולט באדם, משעת יצירה, או משעת יציאה ["כשיוצא ממעי אמו" (רש"י שם)]. אמר לו, משעת יצירה. אמר לו, אם כן בועט במעי אמו ויוצא, אלא משעת יציאה". ובנתיב הליצנות ר"פ א [ב, רטז.] כתב: "דבר זה הוא דבר מופלג בחכמה, רמזו ז"ל דבר זה, אמרו בפרק חלק אימתי יצר הרע ניתן באדם, משעה שיוצא לאויר העולם... וכל זמן שהוא בבטן אמו, שיוצא הוויתו אל השלימות ואל הפעל, אין דבק בו ההעדר. אבל כשנשלם הווייתו... אז דבק בו ההעדר". ובהקדמה לאור חדש [לח:] כתב: "כי היצר הרע, אשר הוא חסרון לאדם, אינו נמצא אצל האדם רק כאשר הושלם ויצא לאויר העולם. וכל זמן שהוא בבטן אמו, ולא הושלם יצירתו, אין דבק בו ההעדר". ובאור חדש פ"ה [תתצא.] כתב: "ודבר זה גלו חכמים במה שאמרו אימתי יצה"ר נתון באדם, משעה שיצא לאויר העולם, ולא קודם שיצא לאויר העולם. כי יצה"ר הוא ההעדר אשר דבק בנבראים, וזה נתן באדם כאשר כבר הושלם, ויצא אל אויר העולם, שאז הוא שלם בגופו, דבק בו ההעדר. אבל קודם שיצא לאויר העולם, ולא נשלם, אין דבק בו ההעדר, שהרי מוכן להיות נשלם עוד. רק אחר שנשלם, אז דבק בו ההעדר, והוא דבר ברור" [הובא למעלה פ"ג הערה 31]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקכט:] כתב: "השטן הוא מגרה ביותר להרוס בית בנוי, ממה שיהרוס בית מהורס". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב: "ובודאי יותר מגרה היצה"ר בישראל ותלמידי חכמים [סוכה נב.], שמבקש להפיל בית בנוי ולבטל אותו, כי ישראל הם עיקר המציאות, והם בית בנוי, ממה שמגרה וחפץ לבטל בית מהורס בעצמו... כי היצה"ר שהוא מגרה באדם לבטל המציאות... לפי מעלת הדבר מתגרה בו היצה"ר". וראה להלן הערה 140.

(112) בכת"י בהמשך הפרק [שמא] כתב: "ולא כן התנגדות ישראל ומצרים, כי אף על מצרים יפול שם מציאות, אף על גב שהוא חמרי, סוף סוף שם מציאות יכללם, ואינם מתנגדים מכל וכל. שמאחר שהמצרים הם מכלל העולם, כי הם אחת מן הלשונות, אין התנגדות לישראל רק מצד הזכרים. כי מציאות מצרים מציאות פחות, מציאות חמרי בלבד. אבל מציאות ישראל היא מציאות צורה, לפיכך לא היו המצרים מתנגדים כי אם לזכרים, שהם צורה". ואמרו חכמים [ברכות סג:] "פתח רבי יוסי בכבוד אכסניא ["מכניסי אורחים בבתים" (רש"י שם)], ודרש [דברים כג, ח] 'לא תתעב אדומי כי אחיך

הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו'. והלא דברים קל וחומר; ומה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן, שנאמר [בראשית מז, ו] 'ואם ידעת ויש בם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי' כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה". ובנתיב התורה פי"א [תסז.] כתב לבאר בזה"ל: "והוסיף רבי יוסי בכבוד אכסניא, מצד שהוא מתחבר אל מי שיש לו מדריגת השכל, כי מצינו שהחומר משמש אל השכל. ולפיכך יש ללמוד קל וחומר ממצרים, שהיה להם חבור מה אל ישראל, שהיו גרים בארצם, [ו]היה לישראל חבור וצירוף אל מצרים. וכבר בארנו והארכנו בחבור גבורות השם כי החבור הזה היה חבור צורה אל החומר, כי מצרים הם במדריגת החומר הפחות, וישראל במדריגת הצורה, כמו שבארנו שם באריכות. וסוף סוף, כיון דכל צורה יש לה התחברות אל החומר כמו שהארכנו שם, ולפיכך זכו המצריים שלא להרחיקם, מצד הצירוף הזה, אף על גב שעשו לטובתם. המארח תלמיד חכם בביתו כו', שאין לך חבור גדול יותר מזה, כל שכן שמצד החבור הזה גורם לו שלא יתרחק. כי התלמיד חכם נחשב גם כן במדריגת הצורה אל שאר בני אדם, שהם במדריגת החומר, כאשר ידוע כי חבור זה הוא חבור הצורה אל החומר. וזהו קל וחומר; אם גרם דבר זה למצרים, שהם החומר הרע הפחות, מצד דביקות שלהם בצורה גרם זה עד שאמר 'לא תתעב מצרי', כל שכן וקל וחומר שגורם החיבור והקירוב לתלמיד חכם, מצד שהתלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם, שתתן לו הצורה קיום, כי הצורה נותן הקיום" [הובא למעלה פ"ד הערה 126].

(113) אולי צ"ל "למציאות".

(114) לפנינו בגמרא איתא "ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה שבראם, ואלו הן; גלות ["שהגלה את ישראל" (רש"י שם)], כשדים, וישמעאלים, ויצר הרע".

(115) כהקדמה לדבריו כאן נביא את דבריו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג.], שכתב: "מעתה יש לשאול, אם כן למה בראם אחר שמתחרט עליהן שבראם. ופירוש זה, כי אלו דברים אין בריאתם מצד עצמם, כי מצד עצמם אין ראוי להם הבריאה" [הובא למעלה פ"ה הערה 17].

(116) לשונו למעלה פ"ה [רמט:]: "וכך הכשדים 'עם לא היה', כמו שאמרו ז"ל במסכת סוכה בפרק החליל [נב:] שהקב"ה מתחרט על הכשדים שבראם, שנאמר [ישעיה כג, יג] 'הן ארץ כשדים זה עם לא היה וכו'', כדאיתא שם... ואין דבר שיותר תוהו כמו כשדים, כמו שאמרו בפרק החליל... עליהם נאמר שהקב"ה מתחרט בכל יום שבראם, מצד אשר

הם אומה תוהו, ואין בה שלימות הבריאה". ושם איירי ביחס שבין אברהם לאור כשדים, ואילו כאן איירי ביחס של יעקב לאור כשדים.

(117) לשונו בבאר הגולה באר השני [קנח:]: "כי השם יתברך כאשר ברא עולמו, יש בריאה שאינו עצם הבריאה, רק הם נמשכים אחר עצם הבריאה, ואינם עיקר הבריאה... ודבר זה תמצא בנבראים גשמיים, ובנבראים בלתי גשמיים. כמו הרוחות והשדים, והם אינם עצם הבריאה, אבל הם נמשכים לבריאה, וטפילים אצל הבריאה. ובדברים הגשמיים, כמו התולעים וכיוצא בזה, אין בהן בריאה, רק בשביל שאין הבריאה זולתם, ומכל מקום אינם עצם הבריאה. ודבר זה נקרא 'שניות', כי בעצם ובראשונה אין בהם בריאה כלל, רק הם שניות לבריאה" [הובא למעלה פל"ח הערה 36].

(118) לשונו למעלה פל"ח [תשכח.]: "המזיקים אין בריאותם בעצם, רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם, כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם", ושם הערה 36. ויש להעיר מדבריו בח"א לשבת קיט: [א, סב:], שכתב: "ישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם" [הובא למעלה פכ"ג הערה 132, פכ"ט הערה 8, ופל"ח הערה 37]. ולפי זה יש לשאול, במה שונים הכשדים משאר האומות. ויש לומר, שבהכרח שיש חילוק ביניהם, שהרי רק על הכשדים אמרו חכמים שהקב"ה מתחרט עליהם שבראם, ולא אמרו כן על שאר אומות. והביאור הוא שהכשדים פועלים רע, ומחמת כן הם דומים לתולעים, שסורם רע, ולכך הם נטולי מציאות לחלוטין. מה שאין כן שאר האומות, שיש להן מציאות מה [כמבואר למעלה הערה 111], נהי שהן נמשכות אחר ישראל, מ"מ יש להן מציאות מסויימת, ואינן נחשבות להעדר. ורש"י [ישעיה כג, יג] כתב על הכשדים "עם שוטה הוא מן הבריות, שהקב"ה מתחרט עליהן על שבראם".

(119) כפי שכתב למעלה פמ"ו [תיד:]: "היצר הרע מושל על גוף". ואודות שהיצר הרע שולט על הגוף, הנה נאמר [תהלים פא, י] "לא יהיה בך אל זר", ודרשו על כך בגמרא [שבת קה:] "איזהו אל זר שיש **בגופו** של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ואודות שהיצה"ר נמצא בגוף, כן כתב למעלה פט"ז [פד.], וז"ל: "הצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע". ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו". וכן כתב שם פנ"ז [תתצז.]. ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם". ובגו"א בדברים פכ"ה אות ג [שפב:] כתב:

"בגוף הוא החטא, שבו היצה"ר". ובהקדמה לדר"ח [לז:] כתב: "דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו... וכל זה מתיחס אל הגוף". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק שני דבבא קמא [יט:] דגם לבהמה יש יצר הרע". וכן חזר וכתב שם פ"ג מ"א [כב., כח.]. ובנתיב התורה פ"ט [שצא:] כתב: "יצר הרע, אשר הוא בגוף, מסית אותו לסור מן השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". וכן הוא שם ס"פ ח [א, קב:], נתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:], וח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכן הוא בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה למעלה פט"ז הערה 100, פ"כ הערה 10, פל"ו הערה 102, פמ"א הערה 43, ופמ"ו הערה 204.

(120) לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג.]: "היצר הרע שברא השם יתברך, אף שהוא בודאי רע... עם כל זה בריאתו ותכליתו הוא לטוב... ולא היה בריאתו רק בשביל זה, כי אף על גב שהיצר הרע הוא רע, מכל מקום הוא טוב לאדם... כי יצר הרע מצד מה הוא טוב, שעל ידו נושא אשה ומוליד בנים. ולכך כאשר עדיין לא נברא נותן הבריאה שיהיה נברא, כי הוא נברא לטוב העולם. אבל מצד עצמו בודאי הוא רע, כי יצר הרע בעצמו רע. ולכך אחר בריאתו, יצר הרע נמצא בפני עצמו... מצד זה מתחרט השם יתברך עליו" [הובא למעלה פ"ה הערה 17. וראה בסמוך הערה 126].

(121) מפאת יציאת הגלות מן הסדר. וכן כתב בנצח ישראל פל"א [תרד:], וז"ל: "על גלות ישראל אמר השם יתברך 'אוי לי כי נשבעתי' [ב"ב עד.], וזה כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי'. ועל דבר זה בא לשון 'אוי לי', על החרטה הגמורה שיש בדבר זה, כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך". ועוד אודות שאין לגלות קיום ומציאות בעצם, כן ביאר בנצח ישראל פכ"ד [תקיב.], וז"ל: "כי אם היו ישראל נשארים בגלותם... והם תחת רשות אחרים, ועל דבר זה לא נבראת שום אומה ולשון, והוא שלא כסדר העולם, דבר זה אי אפשר שיהיה כך תמיד, ולא יהיה קץ לדבר זה. ועם שאין הדבר הזה רק לזמן, מכל מקום אם לא שהשם יתברך גזר דבר זה על ישראל שיהיו בגלות תחת רשות האומות, לא היה לדבר זה קיום אף זמן מה, לגודל ענין זה שתהיה האומה הזאת בארץ אחרת תחת ממשלת זרים. ואם לא כן, היה ראוי שיהיה מחויב אחד משני דברים; או שיהיה חוזר אל הסדר, ויהיה הגלות בטל. או חס ושלום שיהיו גוברים על עצמם לגמרי. אבל שיהיה קיים הגלות מצד עצמו, אינו ראוי לפי הסדר, לכך גזירת השם יתברך הוא אשר מעמיד דבר זה". וקודם לכן בנצח ישראל

פ"א [ח:] כתב: "כי הגלות בעצמו הוא ראיה והוכחה ברורה על הגאולה. וזה כי אין ספק כי הגלות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, שהשם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל. והגלות מן מקומם הוא שנוי ויציאה לגמרי. וכל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי, והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם, רק הם חוזרים למקומם הטבעי. כי אם היו נשארים במקומם הבלתי טבעי להם, היה הבלתי טבעי נעשה טבעי, ודבר זה אי אפשר שיהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי. משל זה, אם אתה מכריח את חלק האש שיהיה עומד בארץ, שמקומו הטבעי שלו הוא למעלה, ואתה מכריח אותו חוץ למקום הטבעי להיות עומד למטה. וכן הארץ, מקומה הטבעי למטה, ואם אתה מכריח את חלק ממנו לעמוד למעלה, אם היה נשאר עומד שלא במקום הטבעי, כבר היה הבלתי טבעי נעשה טבעי. וכן ישראל בעצמם, אם היו עומדים בגלות לעולם, שאין זה מקומם הראוי להם, כי מקומם הראוי להם לפי סדר המציאות להיותם בארץ ישראל ברשות עצמם, ולא ברשות אחר... ואם היו נשארים בגלותם לעולם, היה הדבר הזה, שהוא העמידה חוץ למקומם, שהוא בלתי טבעי, נעשה טבעי. שאין עומד בתמידות רק הדברים הטבעיים, כי הטבע שנתן השם יתברך לכל דבר ודבר מקיים אותו עד שהוא מקוים עומד תמיד. ואם הדבר הבלתי הטבעי קיים תמיד גם כן, אף כי אינו כסדר וכטבע המציאות, היה הטבע ההוא דבר מותר ובטל לגמרי ללא צורך, ודבר זה לא יתכן" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 411].

(122) לשונו למעלה פ"ל [תקכא:]: "ומה שאמר [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שקי', ומשמע דוקא בשם הזה בפרט נגלה להם, ולמה דוקא בשם הזה. לפי ששם הזה מורה על שהוא נותן לעולם די, ומשפיע מאתו המציאות בהשלמה, שלא יהיה חסר". ולמעלה פמ"ו [שפ:] כתב: "ואל תאמר כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה, שהשפיע את הנבראים. כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית, משפיע לעולם מציאותו". ואמרו חכמים [קידושין ל:] "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו... ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו". ובח"א שם [ב, קלו:] כתב: "ידוע דבר זה כי יצרו של אדם הוא הרע אשר דבק באדם, והרע הוא ההפסד, לכך מבקש להמיתו ולהעדיר את האדם... ו]הקב"ה שהוא ברא המציאות ונותן לו למציאות קיום שלו... הקב"ה עוזר לו, שהוא משפיע המציאות ומקיים אותו. ואלמלא הקב"ה עוזר לנמצאים, לא היה האדם יכול לעמוד מפני ההעדר הדבק בנמצאים". ו"כל בני אדם הם

ברואיו מעשה ידיו" [לשונו בבאר הגולה תחילת הבאר השביעי (שסב:), והובא למעלה פמ"ג הערה 178].

(123) "כי לא יבוא מאתו יתברך רק הטוב הגמור, כי כל מעשיו הם הטוב הגמור" [לשונו בתפארת ישראל פ"ו (קי.)]. ולמעלה פ"ז [שכה:] כתב: "כי אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבא טוב". ולמעלה פכ"ג [שז.] כתב: "כי אין רע יורד מלמעלה". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו.] כתב: "אין מתהוה בעולם רע, רק טוב, אבל הרע מן האדם, שהוא משנה מעשיו, והוא רע בחטא שלו... אבל שיהיו מתהוים בעולם מצד עצמם גזירות רעות, דבר זה אינו בודאי, כי מצד השם יתברך אין רע" [ראה למעלה פכ"ג הערה 37, ולהלן פ"ס הערה 167].

(124) כמו שאמרו בהמשך המאמר [סוכה נב:] "ישמעאלים, דכתיב [איוב יב, ו] 'ישליו אהלים לשודדים ובטוחות למרגיזי אל לאשר הביא אלוק בידו'". ונאמר [ירמיה ג, ב] "על דרכים ישבת להם כערבי במדבר", ופירש רש"י [שם] "כערבי - יושב אוהלים, שהוא תמיד מצוי בחוץ במדברות. ועל שם כך הוא קרוי 'ערבי', ששוכן בערבה". ורש"י [כתובות סו:] כתב: "ערביים קרי 'אומה שפלה' ששוכני אהלים הם במדבר". וראב"ע [במדבר יב, א] כתב: "ישמעאלים הם דרים באהלים". ובגו"א בראשית פכ"ה אות לא [יג:] כתב: "אדום נוהגין עד היום במלבושיהם להתכבד מאד יותר משאר אומות, וגם בבניינים נאים. לא כמו ישמעאל, שאינם מקפידים על מאכלם ועל מלבושם ועל מרחצאותיהם". ולמעלה פ"ד [רכז:] כתב על הישמעאלים שהם "אומה שפילה, שהם עצמם פחותי נמציאות". ובנצח ישראל פי"ד [שמז:] כתב: "כאשר תדע מענין הערביים האלו, שאין אומה יותר פחותה כמו אלו". ובנצח ישראל פי"ז [שצה.] כתב: "הם [מלכות רביעית] הפך אותם שאינם כל כך בעלי ישוב [הם הישמעאלים], והם יושבי אהלים בלבד" [ראה למעלה פ"ד הערה 56, ופי"ח הערה 46]. ובנצח ישראל פל"ג [תרלו:] כתב: "כי ישמעאל הוא אומה שאין ראוי לה המציאות, ויש בה חסרון".

(125) רומז בזה שהמדבר אינו חלק מהמציאות. וכן למעלה בכת"י [תז:] כתב: "ועוד תדע כי המדבר... שהוא מקום ציה וערבה, מקום מדת הדין, כי מדת הדין הפך מציאות, כי העולם לא היה בנין שלו רק מצד החסד. שאע"ג שהקב"ה ברא העולם בדין, שהרי כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', לא היה אפשר לו הקיום בצד הדין, כי אף 'שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו] מצד הדין. ולפיכך כאשר נשלמה הבריאה, שתף הקב"ה שם הרחמים עם הדין, [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים'. כי אל יהא ספק לך, שאף אם נבראו בדין, קיום שלהם מצד החסד והרחמים, דכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם

חסד יבנה'. נמצא הישוב אשר שם המציאות, הוא מקויים בעבור הרחמים, והמדבר מצד שאין בו מציאות כלל, ימשך לשם דברים עליונים... אינם יוצאים מן הדין... ולפיכך מקומם במדבר". וראה למעלה פכ"ב הערה 93. ובפרי צדיק פרשת וירא, אות ד, כתב: "כי בישמעאל כתיב [בראשית כא, כא] 'וישב במדבר פארן'. ונאמר [בראשית טז, יב] 'והוא יהיה פרא אדם', וכתיב [ירמיה ב, כד] 'פרה לימוד מדבר', מפני שגדל במדבר, ואינו כלל בישוב העולם, ואין לו מקום בישוב, רק באוהלים, חודש כאן וחודש כאן. וכן איתא [סוכה נב:], ד' מתחרט עליהן הקב"ה שבראם כו', ישמעאלים, דכתיב 'ישליו אוהלים לשודדים וגו''. כי הם יושבי אוהלים במדבר, ושודדים לעוברים ושבים, והוא מפקיר עצמו כמדבר למלאות תאותו והמדות רעות".

(126) לא מצאתי בספר הנצח שהביא מאמר זה וביארו. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג:] הביא מאמר זה, וכתב: "ולפרש למה אלו ד' בפרט אין ראוי להם הבריאה, אין כאן מקום זה להאריך, רק דבר זה ידוע כי יצר הרע שהוא רע אין ראוי לו הבריאה וכו'" [הובא למעלה הערה 120]. ובספריו שלפנינו לא נמצא שהביא וביאר מאמר זה. ועכ"פ מצוי שבספר זה מתייחס לספר הנצח כדבר שיהיה בעתיד, לעומת מה שכתב למעלה פי"ח [קכג:] "נתבאר בספר באר הגולה", וכן "נתבאר זה בספר גור אריה" [לשונו למעלה פי"ט (קעט:), ופל"ד (תר:)], "כמו שנתבאר בספר דרך חיים" [לשונו למעלה פכ"ג (שנ:), ועוד]. וכגון, למעלה פ"ח [שסו:] כתב: "והדבר הזה יתבאר לך באריכות עוד בספר הזה בסופו, ובספר הנצח בעזרת השם יתברך". ולהלן פ"ס [לאחר ציון 120] כתב: "ודבר זה יתבאר בזכות בעל הרחמים בספר הנצח". ובהמשך הפרק שם כתב: "ועוד יתבאר זה בעזרת השם יתברך בספר נצח ישראל". ולהלן ס"פ עב כתב: "ודבר זה יתבאר עוד בהרבה פנים מאוד בעזרת השם יתברך בספר נצח ישראל". אך לעומת זאת למעלה פכ"ד [שעא.] כתב: "וכבר נתבאר בספר הנצח... כמו שנתבאר במקומו בספר הנצח", וכן כתב להלן פס"ז. ומעין הערה זו מצינו ביחס לספר תפארת ישראל; למעלה ס"פ לו [תרפח.] כתב: "כאשר יתבאר בפירוש עשרת הדברות בסדר חג השבועות בספר תפארת ישראל, בעזרת נותן התורה". ולהלן פס"ו כתב: "ועוד יתבאר בספר תפארת ישראל". אך להלן פס"ז כתב: "ודבר זה יותר נתבאר בספר תפארת ישראל, גם בספר נצח ישראל" [ראה למעלה פי"ח הערה 44, ולהלן פ"ס הערות 121, 338].

(127) הנה למעלה פ"ה [רנג.] ביאר שהקב"ה מתחרט על בריאת הכשדים מחמת שהם נעדרי מציאות, שכתב: "ארץ כשדים, אשר עליהם נאמר שהקב"ה מתחרט בכל יום שבראם, **מצד** אשר הם אומה תוהו ואין בה שלימות הבריאה". ולכאורה היה ניתן להבין

להיפך; הואיל והקב"ה מתחרט שבראם [תהיה הסבה לכך אשר תהיה], לכך הכשדים הם תוהו. אך כאמור למעלה ביאר שהיותם תוהו היא סבת החרטה, ולא שהחרטה היא סבת היותם תוהו. וכן כתב כאן, וז"ל: "וכן הגלות אין מציאות לו בעצמו, **ולכך** הקב"ה, שהוא משפיע המציאות, בודאי מתחרט עליהם מצד עצמו... כלל הדבר, כשדים אין להם מציאות כלל בעצמם, אבל הם נמשכים אחר מציאות אחרים" [הובא למעלה פ"ה הערה 23].

(128) פירוש - כל מה שאמרו חכמים על כשדים כחו יפה על לבן הארמי, כי "כשדים הוא ארם". וכן כתב הרד"ק [בראשית י, יא, שם כב, כב, ישעיה כג, יג] שהכשדים יצאו מן כשד בן נחור, זרע של שם. וכן כתב הרא"ם [בראשית יב, ב], וז"ל: "מי גלה לו [לרמב"ן] שהכשדים הללו הם מבני חם ולא מבני שם, והלא כשד אחד מבני נחור היה [בראשית כב, כב], שהוא מבני שם". ובגו"א דברים פל"ב אות יג [תצא.] כתב: "כשדים הם מבני נחור, דכתיב [בראשית כב, כב] 'ואת כשד ואת פלדש'".

(129) שביאר שם שאור כשדים הוא מקומם של בני חם, שכתב: "מבית אבי ומארץ מולדתי - לשון רש"י [שם] 'מבית אבי' מחרן. 'ומארץ מולדתי' מאור כשדים. אם כן 'אל ארצי ואל מולדתי תלך' [שם פסוק ד] יהיה אור כשדים. וחלילה חלילה שיתערב זרע הקודש בבני חם הפושע". וכן הרמב"ן כתב קודם לכן [בראשית יא, כח], וז"ל: "כשדים וכל ארץ שנער ארצות בני חם".

(130) לשונו בגו"א דברים פל"ב אות יג [תפט:]: "עיקר הפירוש מה שכשדים אינו עם, שאינו בכלל שבעים אומות. שנאמר [דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל', וזה לא היה משבעים אומות. וראיה לזה שלא היה משבעים אומות, כי שבעים אומות היה שפילג לשונם בדור הפלגה, ונאמר [בראשית י, יא] 'מן הארץ ההיא יצא אשור', ופירשו רז"ל [ב"ר לז, ד] שלא היה רוצה להיות בדור הפלגה, ויצא מעצתם, שלא רצה לבנות המגדל. וכתיב [בראשית שם] 'ויבן את נינוה וגו'', נמצא כי אלו המקומות לא היו בעצת דור הפלגה, ואלו הם כשדים. שכן כתיב [ישעיה כג, יג] 'הן כשדים עם לא היה אשור יסדה וגו'', נתן טעם למה אינם ראוים לעם, כי אשור, אשר יצא מעצת דור הפלגה, הוא יסדה, ואין זה עם... לכך כתיב 'הן ארץ כשדים זה העם לא היה אשור יסדה וגו''. לפיכך דרשו רז"ל [מגילה י:] שאין להם לא כתב ולא לשון. שהלשונות נתן הקב"ה לשבעים אומות, ולא היה אשור בכללם. נמצא כי לא נקרא לשון, שלא היה מן אותם הלשונות שפילג הקב"ה לשונם, ולא נקרא לשון" [הובא למעלה פ"ה הערה 9].

(131) פירוש - שבעים האומות הן "סדר מציאות העולם", ומי שאינו נכלל בשבעים האומות הוא יוצא מ"סדר מציאות העולם" [ראה הערה קודמת]. ויש לשאול, שלמעלה פ"ח [תלג:] כתב: "כי האומות... אינם מציאות, כי על האומות נאמר [ישעיה, מ, יז] 'כל גוים תהו'". ואילו כאן מבאר ששבעים האומות הן "סדר מציאות העולם". ויש לומר, שדבריו למעלה עוסקים בלעת"ל, וכמו שאמרו חכמים [ע"ז ג:] שלקראת ביאת המשיח הקב"ה יושב ומשחק על אומות העולם. ובח"א שם [ד, כב.] כתב: "ואז הקב"ה שוחק עליהם. השחוק הזה שאין לאומות מציאות כלל. כי על דברי התול ושחוק, שאין בו ממש, יש שחוק והתול. ועד אותו יום היו כל הנמצאים, אף האומות, נחשבים מציאות מה, ועל דבר שנחשב מציאות מה אין ראוי לשחק עליו. ובאותו יום האומות היו לשחוק, שאינם נחשבים מציאות מה. ועד אותו יום לא היה נגלה דבר זה, כי היה אפשר לומר כי נחשבים מציאות מה, ואין שחוק עליהם. אבל מעתה נתברר שאין בהם דבר כלל, והם לשחוק, כי לא נחשבו מציאות מאותה שעה, ולכך אין הקב"ה שוחק רק אותו יום" [הובא למעלה פ"ח הערה 317]. אמנם להלן הערה 136 מתבאר שכבר בימי לבן היו הגוים לתוהו. ויל"ע בזה.

(132) לשונו בח"א לסוטה לג. [ב, סז:]: "מלאכי השרת אין מכירין כלל לשון ארמי, מפני שאינו נקרא לשון... שאין לשון ארמי בכלל ע' לשונות, אע"ג שהוא לשון בודאי, אינו בכלל ע' לשון שברא השם יתברך. ומה שהלשון ארמי אינו בכלל ע' לשון, מפני שאמרו במסכת סוכה [נב:] כי על כשדיים נאמר [ישעיה כג, יג] 'זה העם לא היה', ואמרינן שהקב"ה מתחרט עליהן, ולכך אין לשון שלהם, שהוא ארמי, בכלל ע' לשון". ואמרו חכמים [סנהדרין לח:] "אדם הראשון בלשון ארמי סיפר", ובח"א שם [ג, קנג.] כתב: "פירוש, כי לשון הקודש ושאר לשונות לא היו ראוים לו, כי לשון הקודש הוא לשון פרטי, וכן ע' לשונות, ולשון הקודש מצטרף בענין זה אל ע' לשון. והרי האדם בשביל שכולל היה כל לשון שהיה יוצא ממנו, לא היה ראוי לו לשון פרטי. אך היה לו לשון ארמי, אשר אינו לשון, ולא נתן לשון ארמי לאומה פרטית, ונתן לכשדים אשר עליהם נאמר [ישעיה כג, יג] 'הן ארץ כשדים עם לא היה'... ומצד אשר אדם היה כולל כל ע' לשון, לא היה לו לשון פרטי, וכל הלשונות הם מחולקים פרטיים, לכך נתן לו לשון ארמי, לפי מה שהוא האדם, שאין ראוי לו רק לשון ארמי". ובתפארת ישראל פי"ג [רט.] כתב: "כי התרגום אינו נחשב לשון כלל, כמו שאמרו [מגילה י:] 'והכרתי לבבל שם ושאר' [ישעיה יד, כב], אלו כשדים, שאין להם כתב ולשון. ובארנו זה במקומו כי לשון ארמי, שהוא לשון בבל, אינו נחשב לשון". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תעז:], ונתיב

העבודה פי"ג [א, קיח:]. וכן הב"י [או"ח סימן קא ס"ד] כתב בשם הרא"ש [ברכות פ"ב סימן ב] דלשון ארמי הנזכר בגמרא הוא דוקא, אבל שאר לשונות המלאכים נזקקין להם. **אך דע** שבח"א לשבת יב: [א, ג.] ביאר שהמלאכים מבינים רק לשון הקודש, וכלשונו: "כי לשון המלאכים הוא לשון הקודש דוקא, ואין מכירין לשון ארמי שיהיה לשון". וכן בח"א לסוטה לג. [ב, סז:] כתב: "כי מלאכי השרת אין מכירין כלל לשון ארמי... אבל שאר ע' לשון, אע"ג שאין לשונם המיוחד להם, כי לשונם המיוחד הוא לשון הקודש, מ"מ אין שאר הלשונות רחוק מהם כמו שהוא לשון ארמי". וכן בחידושי **הלכה** שלו [שבת יב:] כתב שהמלאכים יודעים רק לשה"ק, וז"ל: "אין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי וכו'. אף על גב דאפילו מחשבה שבלב יודעים [קושית תוספות שם ד"ה שאין], שבודאי יודעים מחשבה שבלב, אבל הלשון אינם יודעים... ואין להקשות למה לא ידעו להבין שאר לשון, כמו שיודעים מחשבה שבלב. אין זה קשיא, דמחשבה שבלב יודעים מפני שיודעים מלאכי השרת ענין האדם, והמחשבה שלו היא גם כן מן האדם. אבל הלשון [אינו] מן האדם, אבל [הוא] דבר הסכמי, שכך מוסכם לדבר בלשון זה, אין מלאכים מבינים דבר כזה, שהוא דבר הסכמה שאין שייך לאדם כלל". [אמנם בהמשך שם כתב שהמלאכים אינם יודעים רק לשון ארמית. וצ"ע איך סיום דבריו תואם לתחילת דבריו שהמלאכים אינם מבינים לשון שהוא דבר הסכמי]. **ובגליוני הש"ס** לגר"י ענגיל [ברכות כא: ד"ה שם תוד"ה והרי] הביא דברים אלו של המהר"ל בחידושי ההלכה בשבת [כי אף שלא היו בימיו חידושי האגדה של המהר"ל (נתגלו רק בשנת תשי"ד ואילך), מ"מ חידושי ההלכה נדפסו כבר בשנת תרכ"ג], ומתוך חביבות דבריו נביאם כלשונם: "רק לשון הקודש, דהעולם נברא בלשון הקודש [רש"י בראשית ב, כג], והוא לשון טבעיי לאדם ומתייחס לו בעצם, לא הסכמיי, ולכן שפיר יודעים אותו כיון שהוא טבעיי ועצמיי לאדם, ועל כן הוא גם כן עניין האדם, ויודעים אותו, כיון שיודעים עניין האדם. ורק שאר לשונות, דהם רק הסכמיות ולא טבעיות ועצמיות, אין ענייניים עניין האדם, ועל כן אין יודעים אותם. כן צריך להוסיף בהבנת כוונתו". וכן השל"ה [מסכת ר"ה פרק נר מצוה (כו)] כתב: "רבינו יונה כתב בפרק היה קורא [ברכות ז. בדפי הרי"ף]... הטעם שצרכי צבור שואלין בכל לשון, מה שאין כן בצרכי יחיד, מפני שהצבור אינן צריכין מליץ אצל הקב"ה, אבל יחיד צריך מליץ, כענין שנאמר [איוב לג, כג] 'אם יש עליו מלאך מליץ וגו'', ומלאכי השרת אין נזקקין אלא ללשון הקודש. עד כאן לשונו. ולפי זה הא דנקט בגמרא 'לשון ארמית' הוא לאו דוקא, אלא כל לשון שאינו לשון הקודש לשון 'ארמי' קרי ליה. ונקט לשון ארמי יותר משאר לשונות, לפי שלשון ארמי בימיהם היה כמו לעז שלנו,

שהכל מבינים אותו". והמשנ"ב [סימן קא ס"ק טו] כתב: "אלא בלשון הקודש. לפי שאין מלאכי השרת נזקקין ללשון ארמית, והוא הדין שאר לשונות חוץ מלשון הקודש. אבל צבור אין צריכין מליץ, שהקב"ה בעצמו מקבל תפלתם".

(133) כי ישנם "שבעים מלאכים הסובבים כסא כבודו יתברך" [לשונו בגו"א דברים פל"ב אות יג (תצא:), ומקורו בתקו"ז תיקון לב (עו:)]. וכן להלן פס"ז כתב: "כל המלאכים, שהם כחות של מעלה, והם שבעים נגד שבעים אומות". ובתנחומא [האזינו אות ו] אמרו: "אמר הקב"ה למלאכים שרי כל האומות, בואו ונטיל גורלות למי יעלו האומות, אומה לכל אחד ממנו, ואיזה יעלו לחלקו. הטילו גורלות, ונפל ישראל לחלקו של הקב"ה". ובפרקי דר"א פכ"ד אמרו "קרא הקב"ה לשבעים מלאכים הסובבים את כסא מלכותו, ואמר להם הקב"ה, בואו ונרד ונבלל את שבעים גוים ואת שבעים לשונות". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.] כתב: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "המלאכים הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים" [ראה למעלה פמ"ג הערה 129, פמ"ד הערה 35, להלן פנ"ה הערה 62, ופ"ס הערה 95].

(134) "שהלשון הזה אינו נחשב בכלל המציאות" [הוספה בכת"י (שמא)]. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנה.] כתב: "כי העולם הזה נברא בלשון הקודש, ולכך לשון הקודש מורה על עולם הזה. ואילו התרגום אינו לעולם הזה... אינו שייך אל העולם הזה. ומפני זה עצמו אין המלאכים מבינים לשון ארמי, שאין הלשון הזה הוא מכלל סדר עולם הזה". ובנתיב העבודה פי"א [א, קי.] כתב: "כי לשון זה [ארמית] אינו לשון מיוחד, שאינו מכלל שבעים לשונות המיוחדים, לכל אומה ואומה לשון אחד, וכבר ביארנו דבר זה בפרק עשרה, גם בהרבה מקומות" [כמלוקט בהערה 132].

(135) כי ישראל יצאו ממנו, וישראל נקראים על שמו. ורש"י [בראשית לג, כ] כתב: "הקב"ה קראו ליעקב 'אל'" [מקורו ממגילה יח.]. ובגו"א שם אות טז [קסב:] כתב: "ויש לך להבין גם כן למה קראו הקב"ה ליעקב 'אל', שהוא אלוה בתחתונים, כי העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים', וכל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים. ויעקב יצא ממנו האומה הישראלית שנקרא 'ישראל' על שמו, והוא סבה להם, ולפיכך אמר הכתוב 'ויקרא לו אל אלהי ישראל', שהקב"ה קראו 'אל' בתחתונים, שכל התחתונים תחת

רשותו... ובמקום אחר בויק"ר בפרשת בחקותי [לו, ד] פרשו סוד זה ביותר מפורש; 'ועתה כה אמר ה' בראך יעקב ויוצרך ישראל' [ישעיה מג, א], אמר הקב"ה לעולמו עולמי עולמי אומר לך מי בראך מי יצרך, יעקב בראך, יעקב יוצרך, וכתיב 'בוראך יעקב יוצרך ישראל'. ודבר זה יש לך להבין כאשר תדע מעלת יעקב ומדריגתו... כי מעלתו שהוא קדוש נבדל מעניני הגוף, ולכך נאמר [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב', וכל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף, ובשביל זה הוא אלוה בתחתונים". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "מדת יעקב כי הכל מצטרף אל יעקב, והכל שלו. ודבר זה עמוק מאוד, ורמזו חכמים דבר זה במדרש רבות בפרשת בחוקתי [ומביא המדרש שהביא בגו"א]... כי הכל מצטרף אל יעקב כמו שמצטרף הכל אל גוף האילן, שכל הענפים נמשכים אחר גוף האילן" [ראה למעלה פל"ט הערה 65, פמ"ב הערה 100, ופמ"ד הערה 41]. ולהלן פס"ז כתב: "חלק השם יתברך הוא יעקב וזרעו, שדבק בהם ענין אלקי... כי השם יתברך נקרא [בראשית כא, לג] 'אל עולם', ואם כן אלקותו על התחתונים גם כן. וזה בחלק ממנו בלבד, שנקרא שמו יתברך עליהם, וחלק זה הוא יעקב וזרעו". **וכן כתב** כמה פעמים לגבי כל האבות. וכגון, למעלה פט"ז [סח.] כתב: "אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם", ושם הערה 37 נתבאר שישראל הם עיקר העולם. ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב:] כתב: "כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל... שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם האבות היו במחשבה להיות נבראים. והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם, שממנו נתייסדו ישראל". ובגו"א בראשית פמ"ח אות יב [שצט:] כתב: "האבות לפי שהם אבות העולם, הם עיקר מציאות העולם... שהאבות הם עיקר העולם וסדר של עולם" [הובא למעלה פ"ח הערה 204, פ"ט הערות 223, 232, פט"ז הערה 38, פכ"ה הערה 48, פ"ל הערה 64, פל"ו הערה 117, ופמ"ז הערה 404]. ויעקב הוא "הבחור שבאבות" [ב"ר עו, א], ולכך בודאי כל מה שיאמר על האבות, יאמר במיוחד ובמסוים על יעקב.

(136) לשונו למעלה פ"ו [רפו:]: "והם [ישראל] עיקר מציאות העולם, וזולתו לאין ותוהו נחשבו". ובכת"י שם [דש.] כתב: "וזולתם האומות לאין ותוהו נחשבו" [על פי הפסוק (ישעיה מ, יז) "כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו"]. ולמעלה פ"ח [תלג:] כתב: "כי האומות... אינם מציאות, כי על האומות נאמר [ישעיה מ, יז] 'כל גוים תהו'". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלד:] כתב: "האומות אשר אין להם אמיתות המציאות... לפי מדריגתם

אשר אינם אמיתת המציאות". דוגמה לכך; הנה אומות העולם אינן מצוות בפריה ורביה [סנהדרין נט:]. ובביאור פטור זה כתב בגו"א בראשית פ"ד אות כז [קט:] בזה"ל: "נראה דתלמודא דריש [שבני נח אינם מצוים בפו"ר] מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה וגו'', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:] כתב: "הגוים שהם פחותים, ואין מציאות להם, ונחשבים לאין". ומדבריו כאן משמע שאף קודם מתן תורה [בימי לבן הארמי] הגוים היו נחשבים לאין. אמנם בכמה מקומות ביאר שזהו רק ממתן תורה ואילך, אך עד מתן תורה היו נחשבים לעיקר. וראה למעלה פ"ו הערה 16 שקושיא זו נתעוררה גם שם, ונשארה בצ"ע. וראה למעלה פ"ח הערה 317, פכ"ג הערה 47, ולמעלה הערה 131.

(137) מזכיר את בני יעקב גם כן ["ויעקב ובניו עיקר מציאות העולם"] כדי להסביר מדוע לבן ירצה לעקור את בני יעקב גם כן [כמבואר למעלה הערה 60]. ואודות שהשבטים הם עיקר מציאות העולם, הנה אמרו חכמים [שמו"ר טו, ו] "כשם שאין השמים יכולין לעמוד חוץ מי"ב מזלות, כך אין העולם יכול לעמוד חוץ מי"ב שבטים". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:] כתב: "כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל, וגם השבטים הם אבות כל שבט ושבט לשבטו, כי ראובן, בני ראובן נקראו על שמו [במדבר א, כ], והם עיקר צורת העולם, כי כל אחד נחשב בפני עצמו, עד שהוא עיקר הבריאה". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנב:] כתב: "י"ב שבטים עמודי עולם". ובבאר הגולה באר הששי [רמט:] כתב: "דוקא השבטים או האבות, כי אלו הם יסודי העולם, כי האבות הם אבות לישראל, וכן השבטים כל אחד אב לשבטו... שהם יסוד לישראל" [ראה למעלה פי"ג הערה 10, ופ"מ הערה 178]. אך יש להעיר מדבריו בח"א לע"ז ד: [ד, ל.] שכתב: "לא יקשה הלא ראובן גם כן עשה תשובה, ועוד שאר חוטאים. שאלו לא היו עיקר בעולם, ולא שייך לומר בהם שהעולם מעתה מוכן אל התשובה. אבל אלו [ישראל ודוד] הם עיקר והתחלה בעולם". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהשבטים הם "עיקר מציאות עולם". ובנתיב התשובה פ"ד הערה 95 נשארה קושיא זו בצ"ע.

(138) יש להבין, מדוע הביא לפני כן ש"כל גוים כאין נחשב", ואז מסיים "נמצא כי ארם הזה רוצה לעקור את יעקב מכל וכל", דפתח בגוים, וסיים בארם. ואולי יש לומר שהואיל והגוים הם נעדרי מציאות, לכך ק"ו שארם הוא נעדר מציאות, כי הוא גם מהאומות, ועוד שהקב"ה מתחרט שבראו. לכך מה שנמצא אצל אומות העולם, ימצא אצל ארם ביתר שאר וביתר עוז. וראה למעלה הערה 79.

(139) כמשפט ההפכים שכאשר הם מתחברים האחד מבטל מציאות זולתו, וכמבואר למעלה הערות 70, 71, 76. וההפכיות הזאת היא מציאות של יעקב להעדר של אדם. וצרף לכאן, כי מדת יעקב היא אמת ["תתן אמת ליעקב" (מיכה ז, כ), וכמבואר למעלה פ"ט (תצט:), ולהלן פ"ס הערה 371], ולבן היה רמאי ושקרן [רש"י בראשית כט, יח]. וכבר השריש לנו שהאמת היא מציאות, והשקר הוא העדר [נתיב האמת פ"א (א, קצו:)], שהרי "קושטא קאי, שקרא לא קאי" [שבת קד.]. וזו הטעמה נוספת בהפכיות שבין מציאות יעקב להעדר לבן [משנת מהר"ל כאן אות קצח].

(140) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 109] "אמנם כאשר בא יעקב אל ארם, היה ארם מתנגד לו לגמרי, ורצה לעקור את הכל. כי ארמי הזה אינו בכלל המציאות כלל, ואינו נכלל בו, ואינו מתיחס אל המציאות כלל, אבל הוא עם שאין שֵם מציאות עליו. לכך התנגדות הזה כאשר יתנגד ההעדר אל המציאות, שזהו התנגדות גמור, לא כמו מצרים, כי החומר והצורה שניהם משותפים, שהם נחשבים מן המציאות. אבל התנגדות ארם נחשב התנגדות העדר ומציאות, שהוא מבקש להעדיר הכל", וראה למעלה הערה 111. **דוגמה לדבר**; בנתיב התורה פט"ו [תרב:] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים. וזה שאמר [פסחים מט:] 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', ומפרש שהוא משבר העצם, כלומר שהוא מאבד אותו. וכמו שהחמור מאבד העצם מן האדם השכלי, עד שאין מציאות לו לגמרי... כך האדם שהוא חמרי רוצה לבטל התלמיד חכם שהוא שכלי, וזה מפני כי החמרי הוא העדר השכלי לגמרי, עד שאין לו מציאות מצד החמרי. ודע כי האש והמים הם גם כן הפכים, מכל מקום משתתפים בנושא שלהם, הוא החומר, שהחומר הוא אחד לד' יסודות. אבל החמרי והשכלי אין להם שתוף כלל בעולם... כי השכל הוא נבדל לגמרי, ולפיכך החמרי מאבד את השכלי לגמרי, עד שאינו נמצא מכל וכל. וזה שאמר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', ודבר זה מבואר".

(141) ראה למעלה הערה 70 שהובאו דבריו בכת"י בביאור ענין זה [שלבן רצה לעקור את הכל], ויש להתבונן היטב האם דבריו בכת"י תואמים לגמרי לדבריו בנדפס.

(142) כוונתו לראב"ע שהובא למעלה [לאחר ציון 80], שביאר "אובד אבי" שמוסב על יעקב, ולא על לבן. ובהרבה מקומות המהר"ל דוחה את דברי הראב"ע בתוקף [כמו כאן שכתב "אותם אשר רוצים להתחכם על דברי חכמים"], וכמו שכתב עליו בתפארת ישראל פל"ד [תקב:]: "דרך זה החכם להשיב על דברי חכמים, עם ריחוק שלו מדברי חכמים, ודי בזה". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סב:], שם פל"א אות יג [קיז.],

שם שמות פי"ט אות ד [נה.], שם פכ"ג אות יח [רלט:], שם פכ"ה אות כג [רפא.], שם ויקרא פ"ח אות א [קסה:], שם במדבר פכ"ח אות יא [תסה.], שם דברים פכ"ו אות יב [תי:], תפארת ישראל פ"מ [תרטז:], ח"א לשבועות ט: [ד, יא.], ועוד. ובדרוש על התורה [כו:] כתב על הראב"ע: "ובמחילה מכבודו היה כלא מבין דברי חכמים אלה". וראה למעלה פי"ט הערה 99.

(143) כמו שכתב למעלה פי"ט [ריד.]: "וכל זה רמזו החכמים האמתיים יודעי מצפוני התורה". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה:] כתב: "מתבונתם [של חז"ל] יש לאדם ללמוד, שהם ידעו מצפוני החכמה". ובתפארת ישראל פ"ו [צט.] כתב "דרכי החכמים ויודעי התורה, אליהם בלבד נגלו מצפוני החכמה והאמת". ובבאר הגולה באר השני [ריז.] כתב: "כל דברי חכמים בחכמה עמוקה מאוד... אשר ידעו כל מצפוני החכמה, ונכנסו לפני ולפנים". ושם בבאר החמישי [לא:] כתב: "כל אלו דברים כבר אמרנו שהם מקובלים מפי ספרים מצפוני החכמה... ולהם לבדם נגלו סודי התורה והחכמה". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת... ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 319]. ובבאר הגולה באר החמישי [נח:] כתב: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 319, פ"ט הערה 26, פי"ט הערה 101, ופל"ט הערה 70]. וראה למעלה הערה 84.

(144) על פי דניאל [ד, ו] "אנה ידעת די רוח אלקין קדישין בך וכל רז לא אנס לך". וכן אמרו [חולין נט.] "קרי רב עליה דשמואל 'כל רז לא אנס לך'". והזכיר ביטוי זה פעמיים בדרוש על המצוות [נד:, נח.]. וראה למעלה פמ"א הערה 26.

(145) כן כתב בגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.]: "אך לאיש חכם ונבון אומר כי יש עוד כפליים לתושיה לדברי חכמים". והוא על פי הנאמר [איוב יא, ו] "ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושיה", ופירושו כפליים לתורה [רש"י שם]. ורבינו בחיי [שמות לב, טו] כתב: "כי כפלים לתושיה, יבאר כי התורה כפולה, ומלבד פשטי התורה יש בה עוד

תעלומות חכמה". ופירושו כאן, שעומק חכמת חז"ל היא כפליים ממה שנתבאר עד כה. וכן הזכיר ביטוי זה בדרוש על התורה [לה.].

(146) יבאר שההדגשה היא בתיבת "אנוס", שיעקב בעל כרחו ירד מצרימה, לאפוקי שלא ירד מרצונו.

(147) "דהיינו הירידה למצרים" [לשונו בסמוך].

(148) ומן הנמנע שיהיה "עיקר סדר העולם במקרה". ויש כאן שתי נקודות; (א) אי אפשר שעיקר בעולם יהיה במקרה. (ב) אי אפשר שסדר יהיה במקרה. ואודות הנקודה הראשונה, כן כתב למעלה פי"ט [קפב:] כתב: "שאין עליך לחשוב כמו שיחשבו הפתאים כי דברים כאלו הם במקרה, והנה שמים את הדברים שהם עיקר לעולם, שהם במקרה, וחלילה לחשוב כך. ולפיכך צריך ליתן טעם למה היה זה". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעב:] כתב: "וכן דבר שהוא שלמות העולם, והוא כמו צורה לעולם, כי התורה צורה אל העולם, אי אפשר שתהיה במקרה קרה". ובדר"ח פ"א מ"א [קכח:] כתב: "בדבר שהוא כזה, שהוא מסירת התורה, שבו תלוי קיום העולם, אין ראוי להיות דבר זה במקרה. שהרי כל העולם הוא תולה בקבלת התורה". ובכלליות כבר קבע שדברים גדולים אינם במקרה [ראה למעלה פי"ד הערה 112, פי"ט הערות 8, 9, ופמ"א הערה 39]. ואודות הנקודה השניה, כן כתב למעלה הקדמה שניה [עט.]: "אם הפוך המטה נחש אינו טוב בעצם רק במקרה, אם כן אינו נחשב כלל מציאות, רק מציאות במקרה, ודבר זה לא יכלול כלל במציאות שהם מסודרים מאתו יתברך". ולמעלה פכ"א [רמט] כתב: "כאשר הקב"ה נותן אותם למקריים, אין כאן סדר". ולהלן ר"פ ע: "אין החבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים". ובתפארת ישראל ר"פ טז [רלו:] כתב: "הנה אלו האנשים בעצמם כאשר היו חוקרים על מציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם. וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד, ואינו הרבה. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא האל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו". ושם ר"פ יז [רנח.] כתב: "השאלה אשר יש לשאול, למה לא ניתנה התורה בכללה בתחלת העולם, כאשר ברא וסידר הנבראים, אחר שהתורה היא סדר הנבראים, ואין דבר שהוא סדר הוא במקרה, ולכך אין לומר בזה כי כך מקרה קרה". ושם פכ"ה [שעב:] כתב: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת

בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר... וכן דבר שהוא שלמות העולם, והוא כמו צורה לעולם, כמו שהתבאר כי התורה צורה אל העולם, אי אפשר שתהיה במקרה קרה... וכן התורה כאשר נתנה לעולם, הנה זה סדר חדש שלא היה עד עתה. אין ראוי שתהיה התורה, שהיא צורת כל הנבראים, במקרה... כי התורה היא צורת כל הנבראים. ולפיכך עת מיוחד היה לדבר זה שתנתן התורה לאדם". ובנצח ישראל פ"מ [תשו:] כתב: "כי הדברים שאינם בעצם, רק שהם מקריים, יוצאים מסדר העולם, שהמקרה אינו מסדר המציאות". ובנר מצוה [ב:] כתב: "אין ספק שלא היו כך במקרה, רק כי כך מחייב סדר עולמו שסדר השם יתברך". ובאור חדש פ"ו [תתרלא:] כתב: "לא היה המעשה דרך מקרה, רק שכך היה מחויב כסדר הראוי". ובח"א לשבת פט: [א, מו.] כתב: "הדבר שהוא מסודר אינו במקרה, כי המקרה אינו מסודר, שכך נקרא 'מקרה', שהוא מלשון קרי ובהזדמן". ואודות שלמקרה אין שום שייכות אל הקב"ה, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שעו.], וז"ל: "השם יתברך אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה". ובאור חדש פ"א [תעט.] כתב: "לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 101, הקדמה שניה הערות 68, 179, הקדמה שלישית הערה 72, פי"א הערה 2, פי"ט הערות 8, 9, פכ"א הערה 14, פכ"ה הערה 6, פל"א הערה 23, ולמעלה הערה 22.

(149) כי העולם נברא בשביל ישראל [רש"י בראשית א, א], וישראל נולדו ביציאת מצרים [ראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערות 2, 15, פי"ג הערה 47, פ"ל הערה 97, ופל"ט הערה 23]. לכך אין דבר בעולם יותר חשוב ועצמי מגלות וגאולת ישראל ממצרים [ראה למעלה פי"ט הערה 8]. ולהלן פס"א הערה 21 נתבאר לשונו כאן ש"הגלות והגאולה הוא עיקר מענין העולם וסדר שלו", שהזכיר בחדא מחתא הגלות והגאולה.

(150) למעלה ר"פ יט, וז"ל: "'ויצא ביום השני והנה שני עברים נצים' [שמות ב, יג], זה דתן ואבירם [שמו"ר א, כט], הם הם שאמרו דבר זה, הם הם שהותירו מן המן [שמות טז, כ], הם שאמרו [במדבר יד, ד] 'נתנה ראש'. דקדקו רז"ל במדרש הזה, כי איך היה על ידי שני עברים דבר גדול כזה, להיות מוסרים למלכות את משה רבינו עליו השלום הגואל. ואי אפשר שלא היו עושים אלו הרשעים דבר זה בלבד, כי אם לא כן, היה דבר זה מעשה מקרה... ואי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה; שעל ידי זה ברח למדין [שמות ב, טו], ונשא בת יתרו [שם פסוק כא], ונגלה לו השכינה [שם ג, ד]. ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך

תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן". ובהמשך הפרק שם [קעו.] כתב: "שכבר אמרתי לך שאל תאמר שהיו דברים אלו במקרה, שיהיה ענין הגאולה במקרה". **וכן כתב** הרבה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה ר"פ יא [תקלב.] כתב: "אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה נפלאה" [הובא למעלה פרק זה הערה 22]. ולמעלה פ"כ [רכא.] כתב: "שכבר אמרנו לך שכל ענין שהיה למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם היה דבר מקרה, אם כן היתה הגאולה במקרה". ולמעלה פכ"ב [ער:] כתב: "ובמשה כתיב 'היה' ["ומשה היה רועה וגו'" (שמות ג, א)], לומר שעם בריאתו היה מוכן לגאולה, ואין מה שהיה גואל ישראל דבר מקרי קרה בלבד, רק מעת שנברא נמשך זה אחר עצם שלו... ואינו מקרה קרה". ולמעלה פל"א [תקלז:] כתב: "סיפר השתלשלות הגואלים, שהכל בסדר ראוי ומכוון* מאוד. ואין דבר במקרה, כמו שאמרנו בכמה מקומות שאין לומר כי היה דבר אחד במקרה מן הגאולה, כל שכן סדר השתלשלות, רק הכל על פי ה'". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 56] כתב: "לפיכך אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה, והפעולה היה נמשך אחר הגנות, וזה פועל בעצם, שהיה מכוין על המעשה שעשה, והוא בשביל הגנות שהיה לישראל, להציל אותם מן הגנות". ובכת"י למעלה [שפט.] כתב: "ואיך תהיה הגאולה במקרה, ואין דבר יותר **עצמי** כמו גאולת ישראל". ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה" [ראה למעלה פי"ד הערה 112, פט"ז הערה 6, פי"ט הערות 9, 100, פ"כ הערה 16, פכ"ב הערה 31, פל"א הערה 21, פנ"ב הערה 57, להלן פנ"ט הערה 8, ופס"א הערה 21].

(151) כסברה זו כתב למעלה פ"כ [ריח:], וז"ל: "עוד דקדקו ז"ל [שמו"ר א, לב] במלת 'ויושיען' [שמות ב, יז], דהוי למכתב 'ויצילן'... לדעת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, שרצו לעשות להם דבר של גלוי עריות, ומזה הושיעם, והוא תשועת הנפש, שלא יבא עליו חטא. ולדעת רבנן, תשועת הגוף, שהשליכו אותם הרועים למים, והושיע אותם. כי זה נקרא תשועה להושיע אותם מן המיתה. וכתוב זה, אף על גב שעתה אין חדוש כל כך שהיה משה רבינו עליו השלום מושיע אותם. שכבר אמרנו לך שכל ענין שהיה למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם היה דבר מקרה, אם כן היתה הגאולה

במקרה. שהרי לא היה מחויב משה רבינו עליו השלום לעשות דבר זה להם, להושיע אותם בזה, שהרי אפשר להם להשקות אחר הרועים. ואם כן, היה דבר זה שהושיע להן דבר שאינה הכרחי, וכל דברים אלו ראוים שיהיו מוכרחים, כמו שנתבאר למעלה. אבל כאשר הרועים רצו לעשות להם דבר של גלוי עריות, או שפיכות דם, היה מוכרח משה להושיען". ומעמיד כאן הכרח לעומת מקרה, שההכרח הוא מחויב, לעומת המקרה. **וכן ביאר** את הצורך בכפיית הר כגיגית במתן תורה [שבת פח.], אע"פ שישראל כבר הקדימו לומר [שמות כד, ז] "נעשה ונשמע", וכלשונו בגו"א שמות פי"ט אות כב [עח.]: "כי כפה עליהם ההר כגיגית לומר 'אם לא תקבלו התורה, שם תהא קבורתכם' [שבת פח.], לומר כי התורה היא הכרחית לקבלה, ואם לא יקבלו התורה, שמה תהא קבורתם. וידוע, כי דברים המוכרחים להיות הם חשובים במעלה יותר, שאי אפשר מבלעדם, ואין קיום לנמצא בזולתם. לכך כפה עליהם ההר כגיגית להודיע מעלת התורה, שאי אפשר מבלעדה כלל. ואם לא היה עושה זה, היו אומרים כי התורה אין הכרחית לעולם, רק ברצון קבלו עליהם, ואם לא קבלו, לא היו צריכין... ולכך הביא שם [שבת פח.] על המאמר זה 'ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי' [בראשית א, לא], ה"א יתרה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שאם לא יקבלו ישראל את התורה יחזור העולם לתוהו ובוהו. וזה המאמר בא לפרש למה כפה עליהם הר כגיגית, לומר כי נתינת התורה היא מוכרחת".

(152) אודות שההכרח הוא מפקיע מידי המקרה, כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב.]: "כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת. כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה" [הובא למעלה פ"ה הערה 62, ופ"כ הערה 19].

(153) למעלה [לאחר ציון 17] כתב: "ומה שאמר 'ויעקב ובניו ירדו מצרים', אף על גב דלקמן פירש שהיה יעקב 'אנוס על פי הדבור', והוי למכתב 'יעקב ובניו הוריד למצרים'. אין זה קשיא, דודאי היה גזירת הקב"ה שיבא יעקב ובניו למצרים, אבל נתן הקב"ה סבה טובה לפניו, כדי שירד למצרים בשביל יוסף מרצון נפשו".

(154) '"ויגר שם', מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים אלא לגור שם. שנאמר [בראשית מז, ה] 'ויאמרו אל פרעה לגור בארץ באנו וגו'" [ספרי (דברים כו, ה), והגש"פ].
(155) כמו שנאמר [ירמיה יד, ח] "למה תהיה כגר בארץ וכאורח נטה ללון".
(156) בכת"י [שמא] כתב כאן "כבר הארכנו בזה בפרק כו". ופרק כו בכת"י הוא פרק מג בנדפס, ושם [רלח.] הביא את המדרש [שיהש"ר ד, יב] שישראל נגאלו ממצרים בזכות שלא שינו את שמם, ולא שינו את לשונם. וכתב שם לבאר את מדרש זה בזה"ל [רלח:]: "כי גאולה של מצרים היה בשביל שלא היו מתאחדים עם מצרים. כי אם היו מתאחדים עם מצרים, והיה לישראל התחברות עם המצרים, לא היו יוצאים מהם, שהרי יש להם התחברות עם מצרים, ואיך יצאו מתוכם. ולפיכך אילו שנו שמם כשם מצרים, או היו מדברים בלשון מצרים, היה לישראל חבור עמהם, ולא היו יוצאים... אם לא היו ישראל שומרים עצמם שלא יגיע להם שינוי בעצמם, כבר לא היה להם התחלה שישובו לכמו שהיו, כי כבר קבלו שנוי בעצמם, ונפסד ענינם, ונשתנו לגמרי, ואין להם גאולה. אבל בשביל שהיו שומרים עצמם, והיו בלא שנוי כלל, זכו אל הגאולה לחזור כמו שהיו בראשונה" [ושם מאריך בזה עוד]. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ה [תקכו.], ויובא בהערה 170. וראה להלן הערות 158, 160, 171, 172.
(157) פירוש - אם היה בדעתם של ישראל להשתקע במצרים, בזה היו מתחברים אל המצריים, כי שוב לא יחשבו כגרים, וא"א אז להגאל [כמבואר בהערה הקודמת]. ואודות שכאשר שוכחים מא"י אז מתחברים לגוי הארץ, כן כתב המשך חכמה [ויקרא כו, מד]: "הישראלי בכלל ישכח מחצבתו, ויחשב לאזרח רענן, יעזוב לימודי דתו, ללמדו לשונות לא לו... יחשוב כי ברלין היא ירושלים". וכן כתב השל"ה בסוף מסכת סוכה, וז"ל: "אודיע שלבי היה בוער תמיד כשראה ראיתי בני ישראל בונים בתים כמו מבצרי השרים, עושים דירת קבע בעולם הזה ובארץ הטומאה... כוונתם הוא להיות להם נחלה להנחיל לבניהם כאילו היתה זו הנחלה לו ולזרעו וזרע זרעו עד עולם, וזה נראה חס ושלום כהיסח הדעת מהגאולה". וכדברי המהר"ל כתב הגר"א כאן: "שאם היתה כוונתו להשתקע, לא היו יכולין להגאל, אך זאת היתה מאת הקב"ה, שלא היה מתחילה כוונתו אלא לפי שעה". ומעין כן כתב הכלי יקר [בראשית מז, כח] לגבי אריכות הגלות בימינו, וז"ל: "כאשר בעונינו מדה זו מצוייה בינינו... רבים המה עמי הארץ המתישבים בארצות העמים, ובונין להם בתים ספונים וחשובים, ושל אבנים בנין הקיום, ובסבה זו לעולם אינן דורשין את פני ה' בכל לב להביאם אל ארצם, ועל כן הקב"ה מניחם שמה". **וכדאי לצרף** לכאן דבריו המסולאים של החת"ס [דברים כו, א], שכתב: "יש לדייק בברכת

המזון אנו אומרים 'מודים אנחנו לך על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה ועל שהוצאתנו מארץ מצרים', וקשה, הרי תחילה הוציאנו ממצרים ואחר כך הנחילנו ארץ ישראל, ומאי טעמא הקדים 'שהנחלת'... אבל נראה לי שאף על פי שאבותינו התהלכו מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר, מ"מ בכל מקום שהלכו היה לבם ועינם וכל מחשבותם אל ארץ נחלתם אשר נתן להם השם יתברך. וכן אמרו השבטים לפרעה [בראשית מז, ד] 'לגור בארץ באנו', ולא להתיישב, כי בכל רגע האפשרי דעתינו על נחלתינו. וכל זמן שהיה דעתם כך, לא שלט בהם פרעה וגזירותיו... והיינו דקאמר מקרא ביכורים [דברים כו, ה] 'וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט', כשהיה עדיין מתי מעט, אז גרו שם כגרים, ולא נטשו נחלתם. 'ויהי שם לגוי גדול' [שם], אז [שם פסוק ו] 'וירעו לנו המצרים'... ועל כן אמרינן מודים אנחנו לך שהנחלת לאבותינו, יורדי מצרים, הנחלת להם ארץ חמדה בכל מקום שהגליתם, ובזכותם הוצאתנו ממצרים".

(158) יש להעיר, שאף אם כך היו פני הדברים [שישראל רצו להשתקע במצרים, אך המצריים סירבו לקבלם, ולכך נשארו ישראל גרים במצרים], מדוע היה בזה ביטול הגאולה, הרי ביטול הגאולה הוא מפאת חיבורם למצריים [כמבואר למעלה הערה 156], ובציור כזה סוף סוף ישראל לא התחברו למצריים [אלא נשארו גרים], ומאי נפק"מ מי מנע את החיבור. ויש לומר, שחיבור במחשבה הוא גם כן חיבור, אע"פ שבפועל חיבור זה לא התממש. וזה שכתב כאן שלש פעמים תיבת "מחשבה" ["היו נשארים שם כפי **מחשבתן**... אבל ישראל **מחשבתם** דירת קבע... שגם הם לא היה **מחשבתם** רק להיות כמו גרים"], כי המחשבה לחיבור כחיבור דמי. וטעם הדבר, כי מחשבת ישראל מורה שישראל מסתכלים על עצמם כשייכים למצרים, ובזה גופא יש ביטול לגאולה.

(159) ופירש החזקוני [שם]: "לגור בארץ באנו - דירת עראי עד יעבור דוחק הרעב, אבל לא להשתקע, כמו שדרשו רבותינו".

(160) ואם תאמר, הא תינח שיעקב ובניו לא ירדו למצרים כדי להשתקע, אך מנין שהדורות המאוחרים יותר הלכו בעקבותיהם, שמא הם סרו מהדרך הזאת, והחלו להשתקע במצרים. ואין זה רק חשש בעלמא, אלא כך אכן אמרו חכמים [שמו"ר א, ח]; "כשמת יוסף הפרו ברית מילה, אמרו נהיה כמצרים... וכיון שעשו כן, הפך הקב"ה האהבה שהיו המצריים אוהבין אותן, לשנאה". וברי הוא שאמירת "נהיה כמצרים" היא סטיה גמורה מדרכם של יעקב ובניו שלא ירדו למצרים להשתקע, ומאי אהני שיעקב ובניו ירדו שלא להשתקע, אם הדורות המאוחרים יותר לא המשיכו בדרך זו. ואם כן מניין שמחשבת הגירות שהיתה ליעקב והשבטים המשיכה גם לאחר מותם לדורות

הבאים. ואולי יש לומר, שהנה בעוד שישראל אמרו "נהיה כמצרים" אמרו במדרש אחר [שיהש"ר ד, יב] שהם לא שינו את שמם ולשונם [כמובא למעלה הערה 156]. ומדוע המשיכו להחזיק בשמם ולשונם אם רצונם להיות כמצרים. ואולי יש בזה מחלוקת המדרשים, ודברי המהר"ל כאן הם לפי המדרש שהביא למעלה בפמ"ג שישראל שמרו על יחודם בגלות מצרים על ידי שלא שינו שמם ולשונם. ואם כן חזינן שאף הדורות המאוחרים במצרים לא השתקעו במצרים, אלא המשיכו עם ההנהגה "לגור בארץ באנו". **אך עדיין קשה**, נהי שישראל שמרו על יחודם בגלות מצרים, מנין ששמירה זו באה להם מיעקב והשבטים. ובמיוחד יש להעיר כן לפי דבריו למעלה פ"ט [תנד.], שכתב שישנה זיקה מיוחדת בין יעקב והשבטים לארץ ישראל [שאינה קיימת בדורות המאוחרים], ומחמתה יעקב והשבטים נקברו בא"י, וכלשונו: "כי לא היו יעקב ובניו ראוים למצרים מצד עצמם, רק במה שנכללו בע' נפש, לכך היתה הצואה מן יעקב לשאת אותו אחר מותו לארץ כנען [בראשית מז, ל], אחר שנבדל הצירוף הזה שהיה נכלל בע' נפש, וזהו לאחר מותו. וכן עצמות השבטים העלו לארץ ישראל גם כן... כי האבות והשבטים מצד קדושתם העליונה ראוי להם הארץ הקדושה... כי מצד י"ב שבטים, ומכל שכן מצד יעקב אבינו, אין ראוי לבא מצרימה, רק מקום שלהם בארץ כנען". וכן למעלה פ"מ [עה.] כתב: "היה יעקב מצד עצם מעלתו שלא ישאר במצרים... [ו]בעת מותו ... חזר לארץ כנען... ומצד שהם י"ב שבטים אינם ראוים למצרים... ראוי להם הארץ, ולא אל מצרים... ואחר מיתתן... העלו כל העצמות יחד". ואם כן, מהי הראיה מיעקב והשבטים [שבאו למצרים לגור ולא להשתקע] לדורות המאוחרים יותר, הרי יש מקום גדול לחלק ביניהם; יעקב והשבטים נהגו כן משום ש"אין ראוי [להם] לבא מצרימה, רק מקום שלהם בארץ כנען", לעומת הדורות המאוחרים. וקבורתם בא"י תוכיח; רק יעקב והשבטים נקברו לבסוף בא"י, ואילו הדורות המאוחרים יותר נקברו ונשארו במצרים. ויש לומר, כי יעקב והשבטים הם האבות לדורות המאוחרים יותר, והאב מנחיל לבניו את כחותיו. **וכן כתב** להדיא המשך חכמה [ויקרא כו, מד], וז"ל: "הנה הראשון המורה דרך ומלמד ראשי האומה הוא אבינו הזקן יעקב, אשר ראה את אשר יקרה אותנו באחרית הימים, חשב, אשר אם יהיה שבעים איש בגוי חזק ואמיץ כמצרים מלפנים, הלא יתבוללו ויתבטלו אחד ברבבות רבבה, חשב תחבולה ועצה, אשר בניו יהיו מצוינים שם בבגדיהן, בשמותיהם... ואם היה יעקב אבי כל שבטי ישראל קבור שם, הלא היו מתיאשים מארץ כנען, והיו משתקעים במצרים, ומחשיבים אותה לארץ מולדתם, והיה בטל יעוד האלקי עליהם, כי לא יהיה זרע אברהם רק חלק אחד מעם מצרים. לכן צוה בכל עוז לקבור

אותו בארץ כנען, וידעון כי אבות האומה ויחוסה הוא בארץ כנען... ובזה נקבע בנפש בניו קישור טבעיי להשתוקק אל ארץ אבותיהם, ולחשוב עצמם כגרים. וזה 'ויגר שם', מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע אלא לגור שם... ויהיו מחשבים בעיני עצמם לא כאזרחים... וכן כל השבטים, שבזה הניחו שורש גדול בלבב ישראל". וכן כתב השפת אמת [פסח שנת תר"ס]: "מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים. שכל זה היה בכח יעקב אבינו ע"ה, לפי שלא ירד על דעת להשתקע, נשאר זה הכח שלא נשתקעו שם" [הובא במשנת מהר"ל אות רז].

(161) "'במתי מעט', כמו שנאמר 'בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה ועתה שמך ה' אלקיך ככוכבי השמים לרוב'" [הגש"פ]. וכן הוא בספרי [דברים כו, ה].

(162) כנראה לומד כן מהצורך של בעל ההגדה [והספרי (דברים כו, ה)] להביא לכאן את הפסוק מפרשת עקב "בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה ועתה שמך ה' אלקיך ככוכבי השמים לרוב", ומה היה חסר אם רק היה מביא את הפסוק ממקרא ביכורים "ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב". ובעל כרחך מוכח שיש להדגיש ש"מתי מעט" אינו רק "בעם זער" [כאונקלוס שם], אלא שבעים נפש דייקא. וכן רש"י [דברים כו, ה] כתב: "במתי מעט - בשבעים נפש".

(163) למעלה ס"פ יא [תקמז.]. ומכנה זאת "במקומו", כי פרק זה הוקדש לבאר ההשגחה הנפלאה באופן ירידת ישראל למצרים. וראה הערה הבאה.

(164) לשונו שם [תקמז.]: "וכאשר תתבונן על גודל השגחה עוד בירידתם למצרים, אין לאחר ולא להקדים ביאתן, כי עם ביאתן למצרים היו ע' נפש, כי יוכבד נולדה בין החומות. שכבר אמרנו לך כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש, כי ישראל משתתפים לאומות במספר הזה שהוא שבעים, רק כי האומות הם שבעים אומות, ובבני יעקב היו שבעים פרטים בלבד. והטעם ידוע למבינים, כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית, ולפיכך היה מספר שלהם רק שבעים פרטים, וזהו מעלת ישראל שהיא אומה יחידית. וכאשר היו שבעים נפש, שהיה נמצא המספר הזה שבו נשתתפו ישראל והאומות, שהוא מספר שבעים, אז היה התגברות מצרים על ישראל. ולפיכך באותה שעה שבאו מצרימה, והתחיל השיעבוד, היו שבעים נפש, לא קודם ולא אחר כך".

(165) וכן נגע בענין זה בקצרה למעלה פ"ט [תנה:], פי"ג [תקצד.], ופ"מ [עה.]. ולהלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו] האריך בזה, ויובא בהערה הבאה.

(166) כמובא למעלה הערה 164. ולהלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "ויש להבין עוד דברי חכמה מן הדברים אשר אמרנו למעלה, כי ישראל והאומות אף כי הם משתתפים בדברים החצונים המורגשים, הם נבדלים בכח פנימי, אשר אותו כח פנימי הוא התחלתן. כי התחלת ישראל כח קדוש, והאומות התחלתן כח שלהם. וכאשר ישראל הם נבדלים מן האומות בהתחלה הפנימית, שלזה התחלה מיוחדת, ולזה התחלה מיוחדת, הרי הם נבדלים מכל, ואין להם שתוף כלל, כיון שהתחלתן מחולקת. ומפני זה תמצא כי התחלת האומות היו שבעים, שהיה להם התחלה בפני עצמם, כי בוני המגדל שמהם נפלגה הארץ היו שבעים [רש"י דברים לב, ח]. וישראל התחלתן בפני עצמם, דכתיב [דברים י, כב] 'בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה וגו''. הרי כי התחלת ישראל שבעים היו. ולפיכך לא היו שבעים נפש עד שבאו למצרים, כי יוכבד נולדה בין החומות... והדבר הזה כי נגזר על ישראל שיהיו גרים במצרים. ואם היו שבעים נפש קודם בואם למצרים, הנה כבר היה התחלת ישראל מבלי גירות במצרים. ואם היו שבעים נפש זמן הרבה אחר בואם מצרימה, לא היה צריך לזה להיות קודם שהיו שבעים נפש במצרים, כי לא נגזר עליהם רק שיהיו ישראל במצרים כשהיה כבר התחלת ישראל. ולכך נולדה יוכבד בין החומות, שלא היו חוץ ממצרים שבעים נפש, ולא היו במצרים בלא שבעים נפש, שהוא התחלתן של ישראל. ומפני כי התחלת ישראל נבדל מן התחלת האומות, ולכך היו מספר שבעים לאומות בפני עצמן, ושבעים נפש לישראל התחלה בפני עצמן, כי ראוי שיהיו ישראל נבדלים בהתחלה שלהם".

(167) בח"א לב"ב קכג: [ג, קכו.] הסביר יותר, וז"ל: "פירוש דבר זה ענין מופלג מאוד, שלא היו ראוים להיות בני יעקב שבעים נפש עד שבאו למצרים, ולא לפני זה ולא לאחר זה. כי ישראל היו נחשבים תחת מצרים כמו הולד במעי אמו, כמו שהארכנו בזה בחבור גבורות השם [למעלה פ"ג (קצז.), להלן ר"פ נה, פנ"ט (לפני ציון 40), ועוד], ושבעים נפש לישראל הוא יסוד אומה הישראלית והתחלתם, כמו שמבואר בחבור גבורות השם [להלן בסוף הספר (הובא בהערה הקודמת)]. ואם היו ישראל שבעים נפש קודם שירדו למצרים, היו כמו ולד שאינו במעי אמו, שאי אפשר לו להתקיים כך, לא היו ישראל יכולים להתקיים, כי לגמרי נחשבים ישראל במצרים כמו העובר שהוא במעי אמו, עד שהוציאם השם יתברך משם. ואם היו אחר כך שבעים נפש, היו דומים כמו הזרע שהוא במעי אמו, שהוא בטל לגמרי אצל האם, ואין שם בריאה עליו כלל. רק היו צריכים שיהיו מצוינים במצרים, כלומר נבדלים מהם, ויהיו בפני עצמם. וזה כאשר הם ישראל שבעים נפש, שזהו התחלת ישראל. כי שנים עשר שבטים הם כמו השרשים לישראל,

אבל שבעים נפש הוא התחלת ישראל. ואם לא היו שבעים נפש לא היו ישראל מצוינים בין מצרים, והיו בטילים ביניהם ח"ו, עד שהיה להם דבק וחבור בהם לגמרי. ולפיכך בין החומות נולדה יוכבד".

(168) האברבנאל כתב שאין לגרוס כאן "גדול", כי תיבת "גדול" תידרש בהמשך ביחד עם תיבת "עצום", ואילו הדרשה הנוכחית ["מלמד שהיו ישראל מצוינין שם"] נדרשת מתיבת "גוי" בלבד, ולא מתיבות "גוי גדול" [ראה בסמוך הערה 170]. וכן בכת"י [שמב] ודפוס לונדון לא גרסו "גדול". אך בדפוס ראשון גרסו "גדול" [כמצויין במדור "שינויי נוסחאות"], וכן הוא בהגדת פראג. לכך תיבת "גדול" לא זזה ממקומה.

(169) עירובין נד: "אין תורה נקנית אלא בסימנין ["סימני השמועות זו אחר זו" (רש"י שם)], שנאמר... [ירמיה לא, כ] 'הציבי לך ציונים שימי לך וגו'', עשו ציונים לתורה. ומאי משמע דהאי 'ציון' לישנא דסימנא הוא, דכתיב [יחזקאל לט, טו] 'וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון'".

(170) "לפיכך כתיב 'ויהי שם לגוי', שהיה גוי בפני עצמו" [הוספה בכת"י (שמב)]. ובשבלי הלקט כתב בשם אחיו רבי בנימין בזה"ל: "אע"פ שהיו אנשים מעט ומתי מספר, לא היו נבלעין במספר כל ההמון הגדול שבמצרים, אלא היו מסומנים ומצויינים בדתם ומנהגם, עד שהיו ידועים וניכרים, ונקראים 'גוי' בפני עצמו, כלומר שהיו נחשבים אומה בפני עצמה. דאמר מר [שיהש"ר ד, יב] 'בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים; שלא שינו את שמם, ושלא שינו את לשונם, ושלא היו בהם פרוצים בעריות, ושלא היו בהם מלשינים'". וכן בנצח ישראל פ"י [רנט.] הביא את הירושלמי תענית [פ"ב ה"ו] שהקב"ה שיתף שמו בישראל כדי שישראל לא יאבדו בין האומות. וכתב לבאר [רסב.] בזה"ל: "צריכים ישראל לשתוף שמו בשמם, שלא יהיו ישראל בטלים בין האומות, כי האומות מרובים, ויהיו ישראל חס ושלום בטלים בהם... ולכך קבע בישראל שלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, ובזה הם נמצאים ונבדלים בפני עצמם, שהם חלק ה' [דברים לב, ט], ואינם בטלים אצל הרוב" [ראה להלן פ"ס הערה 339]. ובדיני ביטול למדנו שאין ביטול ברוב נוהג כשהמיעוט ניכר לעצמו [תוספות נזיר לו. ד"ה אמר, רשב"א שבת כט. ד"ה כי אדליק, מרדכי חולין פ"י סימן תשלו, ושו"ע יו"ד סימן קט ס"א. וראה תויו"ט כלאים פ"ב מ"א].

(171) "ולא היו ישראל נפרדים מביניהם" [הוספה בכת"י (שמב)]. כי החבור למצריים מונע את הגאולה, וכפי שנתבאר למעלה [הערה 156]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקכה:] כתב: "ההבדל מן האומות, עד שהם אומה שלימה בעצמם, הוא קיום ישראל. שאם אין

ישראל נבדלים מן האומות, הרי אינם אומה שלימה בעצמם. כי הדבר אשר הוא שלם בעצמו, הוא עומד בעצמו. ולכך הבדל ישראל מן האומות, עד שהם עומדים בעצמם ואין להם שום חבור אל האומות, הוא קיומם בגלותם. ודבר זה יש לך ללמוד מגלות הראשון, הוא גלות מצרים. שנאמר עליהם [דברים כו, ה] 'ויהי שם לגוי גדול', מלמד שהיו ישראל מצוינים. וזה כי ישראל מעטים היו, שלא היו רק שבעים נפש, והמעט בטל וטפל אצל העיקר, ונמשך אחריו. מכל מקום היו מצוינים מסומנים, ולא היה להם חבור אצל מצרים. ואם לא היה דבר זה, לפי רוב העבודה הקשה אשר היה עליהם, והיו המצרים פועלים בהם, היו נאבדים ביניהם. אבל מפני שהיו מצוינים ביניהם, והיה אומה שלימה. והדבר שהוא שלם לא ישלט בו ההעדר, כמו שהתבאר לך למעלה. אמרו ז"ל במדרש [שיהש"ר ד, יב] בשביל ד' דברים נגאלו ישראל; שלא היו פרוצים בעריות, ושלא היה בהם לשון הרע, שלא שנו את שמם, ושלא שנו את לשונם. ובחבור גבורות השם [למעלה פמ"ג] בארנו כי כל ד' דברים אלו היו פרישה מן מצרים, עד שהיו לעם מיוחד בפני עצמם, ולא היה להם עירוב עמהם, שמצד הזה זכו לגאולה להיות יוצאים מתוכם לגמרי. שאם היה להם עירוב וחבור אל האומות עד שיהיה להם חבור עמהם, לא היה אפשר שיהיו נפרדים ונבדלים מתוכם, כיון שכבר יש להם חבור עמהם, אין ראוים להפרד מתוכם" [הובא למעלה פמ"ג הערות 146, 161].

(172) בכת"י כאן [שמב] הוסיף: "כמו שהתבאר בפרק כו". וכאמור [למעלה הערה 156] פרק כו בכת"י הוא פרק מג בנדפס, ובפרק הנ"ל ביאר מדוע ישראל נגאלו ממצרים כשלא שינו את שמם ולשונם וכיו"ב [הובא למעלה הערה 156].

(173) סתם דבריו ולא פירש מהו השיעור של "במאוד מאוד", ומהו מוסיף על "גדול ועצום". גם מיד בהמשך ביאר מהו "גדול" ומהו "עצום" ["גדול" בקומה ו"עצום" בגבורה], ובהשקפה ראשונה אינו מובן מדוע רק לאחר שעמד על התיבות "במאוד מאוד" הוא יטרח לבאר את התוארים "גדול ועצום". ונראה מזה שהוא לומד שהתיבות "במאוד מאוד" מוציאות את התוארים "גדול ועצום" מכלליות האומה, ומחילות אותם על כל יחיד ויחיד מאישי האומה. באופן שלולא התיבות "במאוד מאוד" היינו מבארים ש"גדול ועצום" נאמר על כלליות האומה [שזו אומה גדולה וחזקה], אך לא שזה מגיע עד לאישי האומה הפרטיים. אך לאחר שנאמר "במאוד מאוד", מעתה יש בזה להאדיר את תוארי האומה עד כדי כך שזה מגיע לכל אישי האומה הפרטיים, שכל אחד ואחד מהם בעצמו הוא גדול בקומה ועצום בגבורה, וכמו שמבאר והולך.

(174) כמו שנאמר [שמות ב, י] "ויגדל הילד", ופירש רש"י [שם פסוק יא] "לקומה".

(175) כפי שאונקלוס תרגם תיבת "עצום" בכל מקום "תקיף" [במדבר כב, ו, דברים ט, יד, וכאן דברים כו, ה]. וכן נאמר [דברים יא, כג] "וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם", ודרשו על כך בספרי [שם] "גדולים בקומה, ועצומים בכח" [הובא במשנת מהר"ל אות רי]. וכן פירש רבי נתן ב"ר יוסף מקלרמון [מובא בהגש"פ עם תורת הראשונים, עמוד קב]. ומעין כן כתב כאן האברבנאל, וז"ל: "עוד עשה דרשא אחרת ב'עצום', והוא שנאמר על הכח והעוצם. וכבר דרשו חז"ל [שמו"ר א, ח]... 'וישרצו' [שמות א, ז], שהיו יולדות ששה בכרס אחד... האמנם מפני שהתאומים יהיו תמיד חלושי הכח, לפי שהטבע לא נתן להם מהחומר והכח לרוב כדי לחלקו כשאר העוברים, ולכן יהיו תמיד התאומים קטני הקומה, דקי הפרצוף, וחלושי הכח. לכן הוצרך לזמר שבחמלת ה' עליהם עם היותם נולדים תאומים רבים בכרס אחד, היו עם כל זה גדולים בגופם, ותקיפים בחוזקם ואיבריהם" [אמנם לא למד כן מתיבות "גדול" ו"עצום" כפי שהמהר"ל למד כאן]. וראה להלן הערות 187, 222.

(176) נראה שבא ליישב את הקושי הבא: אם "גדול ועצום" אינו מוסב על האומה בכלליותה, אלא על אישי האומה, כיצד ניתן לומר על כך "גוי גדול ועצום", הרי ביחידים עסקינן, ולא באומה בכלליותה.

(177) פירוש - הואיל וקיי"ל [פסחים ו:] "אין בכלל אלא מה שבפרט", לכך התוארים של אישי האומה הפרטיים [גדול בקומה ועצום בגבורה] הם גם התוארים של כלליות האומה, ולכך האומה בכלליותה תיקרא "גוי גדול עצום".

(178) מלשון רבוי [מבואר בריטב"א]. וכן תרגם אונקלוס [דברים כו, ה] "וסגי".

(179) פירוש - בעל ההגדה מסמיך לתיבת "ורב" את הפסוק [יחזקאל טז, ז] "רבבה כצמח השדה נתתיך וגו'", לדרוש "ורב" כמו "רבבה". ואין זה נוגד למשמעות תיבת "ורב" ["'ורב' כמשמעו"], אלא הדרשה מבארת את צורת הרבוי [כמו שיבאר בסמוך].

(180) "נוצצים כאחד" מלשון [במדבר יז, כג] "ויצץ ציץ", ותרגם אונקלוס [שם] "ואנץ נץ". ופירש רש"י [שם] "ציץ - הוא חנטת הפרי כשהפרח נופל". ואודות שהצמחים גדלים כאחד, כן אמרו חכמים [חולין ס.] "בשעה שאמר הקב"ה 'למינהו' באילנות ["באילנות נאמר 'למינהו', 'עושה פרי למינו' (בראשית א, יא) אבל בזרעים לא נאמר בצוואתם 'למינו', אבל ביציאתם נאמר (שם פסוק יב) 'מזריע זרע למינהו'" (רש"י שם)], נשאו דשאים קל וחומר בעצמן... ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא ["שהרי גדולים הן וענפיהן מרובין, ואין ראויין ליגדל רצופים ותכופים, כי אם מפוזרים" (רש"י שם)], אמר הקב"ה 'למינהו' ["שיצא כל אילן בעצמו ברחוק מחבירו שיהא לו היכר" (רש"י שם)],

אנו ["שרבים אנו, ודרכנו לצאת תכופין ומעורבבין, ואם אין נזהרים לצאת כל עשב לבד הרי אין אנו ניכרין זה מזה" (רש"י שם)] על אחת כמה וכמה. מיד כל אחד ואחד יצא למינו". הרי שצמח השדה [בניגוד לאילנות] דרכם לצאת "תכופין ומעורבבין". ומעין זה כתב בנצח ישראל פי"ט [תל:]: "וזה שאמר [תהלים צב, ח] 'בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און', כי העשב ממהר לצאת אל הפועל... וכן הרשעים, מה שהם בעולם הזה בטוב ובשלימות... כמו עשב, שהוא ממהר לפרוח".

(181) כן פירש בהגש"פ מדרש הגדה [מלבי"ם עמוד 28], וז"ל: "בא להורות במלת 'ורב' שאיננו השנות דבר על רוב העם... רק מפרש 'ורב' שהוא מהכפולים, כמו 'רבבה'. ובאורו הפריה וההתרבות בהולדה ועל הגידול על דרך צמחי השדה, שצומחים הרבה כאחד משורש אחד, ומתגדלים במהרה. כמה שנאמר 'רבבה כצמח השדה וגו'', שמבואר בו שהתרבו כדרך צמחי השדה".

(182) פירוש - גזרת הכפולים פירושו שאות השניה של השורש [הנקראת עי"ן השורש] ואות השלישית של השורש [הנקראת למ"ד השורש] הן זהות, וכמו "חמם", "רמם", וכיו"ב. ומבאר כאן שהשורש של "ורב" הוא "רבב", ומכאן שייכותו לתיבת "רבבה". וכן כתב הרד"ק ספר השרשים, שורש רבב, שזהו השורש לתיבות "רב" ו"רבבה".

(183) בכת"י [שמב] ביאר יותר, וז"ל: "אף על גב דכתיב בקרא שלפני זה [שהובא למעלה בהגדה] 'וירבו ויעצמו' [שמות א, ז (ומה הצורך להביא פסוק מיחזקאל)], הך 'וירבו' אינו דומה לזה. דהתם אפשר לפרש שהיו מתרבים אחד אחר אחד עד שהיו הרבה, ולא שהיו מתרבים כאחד. ומייתי ראיה מקרא הזה, שאמר הכתוב 'כצמח השדה נתתיך', כמו שהצמח אינו יוצא צמח אחר צמח, אלא נוצצים כאחד, כך היו מתרבים כאחד. ועל זה מייתי ראיה מקרא ד'רבבה כצמח השדה נתתיך', ולא מקרא 'וירבו ויעצמו'. כי 'ורב' מגזירת הכפולים כמו 'רבבה', שהוא גם כן מגזרת הכפולים. ומפני שיש חילוק בלשון בין 'רב' ובין לשון 'וירבה', כי 'רב' מגזירת הכפולים, ו'ירבה' מנחי למ"ד ה"א [שורש "רבה"], הביא מקרא הזה של 'רבבה כצמח השדה נתתיך', שהוא [מגזירת הכפולים] גם כן".

(184) להיות עם "גדול עצום ורב" [דברים כו, ה].

(185) כמו שפירש רש"י [שם] "ואעשך לגוי גדול - זהו שאומרים 'אלקי אברהם'". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנא.]: "אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'האדם הגדול בענקים', שכך דרשו רז"ל [שמו"ר כח, א] 'האדם הגדול בענקים' זה אברהם... כי מדת אברהם הגדולה... ובשביל זה נקרא אברהם 'אדם הגדול בענקים'... כי הגדולה שהיה לאברהם מתדמה

לגדלות השם יתברך, שנקרא [דברים י, יז] 'גדול'". ונראה לבארו, כי רש"י [דברים ג, כד] כתב ש"גדול" של הקב"ה פירושו "מידת טובך", שהיא חסד. ובנצח ישראל פנ"ב [תתכח:] כתב: "מדת אברהם היא מדת החסד, והחסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... וכדכתיב [תהלים לו, ז] 'צדקתך כהררי אל', כי הצדקה והחסד של השם יתברך הוא גדול". וכן הזכיר בקצרה בח"א להוריות יב. [ד, ס.]. **ובביאור השייכות** בין חסד ל"גדול", נראה שאמרו חכמים [ב"מ יב:] "גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו זהו גדול". הרי שההגדרה של "גדול" היא כאשר אין כאן קבלה מהזולת, אלא הכל מיניה וביה. והנה המאפיין את מידת החסד הוא שהיא מופקעת ממצבו של המקבל, וכל כולה נובעת מצד השפע של הנותן, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.]: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". ולכך מידה זו, המופקעת ממדריגת המקבל, נקראת "גדול", כי "גדול" פירושו דבר עצמי ועצמאי, שאינו תלוי בשום גורמים זולתו. **והנה עוד** מצינו שייכות בין אברהם לגדולה וכבוד, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"ב אות ה [ריג:]: "וראוי לך לידע שיש במדרש הזה [פסחים קיז:] עניין פנימי נסתר, כי ראוי [בראשית יב, ב] 'ואעשך לגוי גדול' לאברהם, כי אליו הגדולה". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז:] כתב: "אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהושוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והכל הוא בשיעור אלקי". ובאור חדש פ"ה [תתקכח.] כתב: "אברהם היה לו הגדולה, שהרי נקרא 'אב המון גוים נתתיך' [בראשית יז, ה], וכמו שאמרו [שם כג, ו] 'נשיא אלקים אתה בתוכינו'. ודבר זה ידוע, כי אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'אדם הגדול בענקים' [שמו"ר כח, א]". ובאור חדש פ"ח [תתשמב:] כתב: "כנגד אברהם אמר [אסתר ט, ג] 'ושרי המדינות מנשאים אותם', כי אברהם נקרא 'נשיא אלקים אתה בתוכינו', לכך בשביל זה זכו שהיו מנשאים את היהודים". ובנצח ישראל ר"פ מא [תשכ.] כתב: "אברהם ירש מדה מיוחדת בהתרוממות ובמעלה". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "חשיבות והגדולה... מעלת אברהם, שזכה לחשיבות והתרוממות, שנקרא 'נשיא אלקים', וכל ענינו היה גדולה וחשיבות". **וביאור הדבר** הוא על פי דבריו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:], וז"ל: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה. ועל דבר זה יש ראיות ברורות דכתיב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וגו''. ועוד כתיב [ישעיה לג, טו-טז] 'הולך צדקות דובר מישרים וגו' הוא מרומים ישכון מצדות סלעים משגבו'. וכל הדברים האלו כי גמילות חסד

מדת אברהם שנקרא 'אב רם', שהיה מתעלה ומתרומם בשביל מדה זאת. ועוד, כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם". ובנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע:] כתב: "בעל הצדקה מתעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל משפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל, יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע לאחר, ולכך זוכה אל התרוממות... וכן אמרו בזה הלשון על השם יתברך [פסחים קיח.], שהוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הרי כי אל המשפיע ראוי התרוממות". ובאור חדש פ"ד [תתלא.] כתב: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם אל השם יתברך, כי המדה הזאת כאשר גומל חסד והוא טוב לבריות, בזה מתעלה ומתרומם האדם... כי גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא 'אב המון גוים נתתיך', והיה אב ורם בשביל מדה זאת" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, הקדמה שלישית הערה 41, פ"ו הערות 99, 117, פ"ט הערה 245, פכ"ב הערה 60, פל"ו הערה 187, פמ"ז הערות 8, 323, ולהלן פ"ס הערה 94]. וראה בסמוך הערה 193, ופס"א הערה 65.

(186) פירוש - בעלי קומה. וכאמור בתחילת ההערה הקודמת, על אברהם אבינו נאמר [יהושע יד, טו] "האדם הגדול בענקים". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ:] כתב: "ואמרו במדרש [נדה סוף סא.] שהיה [משה] ירא שיעמוד לו [לעוג] זכותו של אברהם, שנאמר [בראשית יד, יג] 'ויבא הפליט', זהו עוג שפלט מדור המבול. ויש לתמוה, איך זכותו של אברהם יעמוד לעוג, ולא יעמוד לבניו. אבל דבר הזה דבר מופלג מאוד, כי עוג היה מן הענקים [נדה סא.], ואברהם נקרא 'אדם גדול בענקים', שכך דרשו רז"ל [שמו"ר כח, א] 'האדם גדול בענקים' זה אברהם. וחשב משה כיון שהיה התחברות לעוג עם אברהם, שהרי בא אליו להגיד כי נשבה אחיו [בראשית יד, יג], יש התחברות לכח עוג לכח קדושה. כי מדת אברהם הגדולה, שמשם מקבלים הענקים כח הגדלות, ובשביל זה נקרא אברהם 'אדם הגדול בענקים'. וחשב משה כי יש לעוג דבר מזה גם כן, שיש דמיון לכחו אל כח אברהם, שהוא כח קדוש, ובשביל כך היה ירא". ולאברהם אבינו היתה מדריגת הגוף בשלימות, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מ"ה [סח:], וז"ל: "היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות. ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה [בראשית יז, י] בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה אברהם

הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם, הכל לפי שהיו שרשיו מרובים". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "כי לא היה לאדם השלמה בגופו כמו שהיה אברהם, שלכך נתנה לאברהם המילה, שהערלה היא פחיתות וחסרון בגוף... ולפיכך שמו 'אברהם' כמספר רמ"ח איברי גופו, שע"י המילה היו רמ"ח איבריו שלימים, כמו שאמרו במסכת נדרים [לב:], ושלימות הגוף הזה שהוא מסולק מן הפחיתות... היה אברהם מסולק מן כל פחיתות השייך לגוף" [הובא למעלה פ"ה הערה 16, ופל"ו הערה 103].

(187) "'ועצום', שהיו עצומים בגבורה" [לשונו למעלה לאחר ציון 174]. וכידוע מדת יצחק היא גבורה [זוה"ק ח"א קלה.]. והפרי צדיק פרשת עקב אות ה, כתב: "'גדולים' מורה על מדת אברהם אבינו, מדת גדולה. 'ועצומים' על מדת יצחק אבינו ע"ה, עצום להיות גבור הכובש את יצרו". וראה להלן הערה 193.

(188) כמו שאמרו [סדר עולם פ"ב] "נמצאו כל השבטים נולדו בשבע שנים חוץ מבנימין, כל אחד ואחד לשבעה חדשים". ובביאור הגר"א שם אות ד כתב: "כי כולם נולדו זה אחר זה". ורבינו בחיי [בראשית כט, לב] כתב: "ותהר לאה ותלד בן. הזכיר בכולן 'ותהר ותלד' להורות על תכיפת ענין. וסמך הלידה להריון על שם שהיו יולדות כל אחת לשבעה חדשים, שהרי בשבע שנים שניים של עבודת רחל נולדו כל השבטים, כולם חוץ מבנימין". ובגו"א שמות פ"ו אות לא [קיח:] כתב: "כל השבעה בנים של לאה נולדו בשבע שנים". ומציין זאת כאן ["הוליד שנים עשר שבטים תכופים"] כי למעלה ביאר ש"ורב" מורה "כמו שהצמח אינו יוצא צמח אחר צמח, אלא נוצצים כאחד, כך היו מתרבים כאחד" [לשונו למעלה לאחר ציון 179], לכך צריך להורות שהשורש לכך נמצא אצל יעקב ש"הוליד שנים עשר שבטים תכופים".

(189) נאמר [אסתר ה, יא] "ויספר להם המן את כבוד עשרו ורוב בניו ואת אשר גדלו המלך ואת אשר נשאו על השרים ועבדי המלך". ובאור חדש שם [תתקכו:] ביאר שדברים אלו [עושר, בנים, וכבוד] הם כנגד ברכת האבות, וכלשונו: "ויש לפרש כי כך אמר; כי אבות העולם, שהם אברהם יצחק ויעקב, הם יותר חשובים מכל אדם, והשם יתברך ברך אותם בכל. וכל מה שהיו הם מבורכים, אמר המן שיש לו גם כן. ולכך זכר אלו דברים, שאמר נגד האבות. כי כמו שהיה ליצחק העושר... ופירשו ז"ל [ב"ר סד, ז] עד שאמרו זבל פרדותיו של יצחק, ולא כספו וזהבו של אבימלך. וכנגד זה אמר כי כבוד עשרו גדול מאוד... ואחר כך אמר כי יש לו גם כן כבוד יעקב, וזה שאמר 'ורוב בניו'. כי יעקב נתברך

בבנים, שהיה לו י"ב בנים [בראשית לה, כב], והיה אומר שיש לו רוב בנים יותר. וזהו בודאי ברכת יעקב, שהיה מיוחד לזה מכל האבות, והרי אליו נתן רוב בנים. 'ואשר גדלו המלך ואשר נשאו', ורצה לומר כי אברהם היה לו הגדולה". הרי ברכת יעקב היא רבוי בנים. וכן הזכיר בקצרה בדר"ח פ"ג מ"ו [רמז.]. ומדת יעקב היא תפארת [זוה"ק ח"א קנז: (ראה להלן הערה 306)], ונאמר [משלי יז, ו] "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם". וצרף לכאן מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... מקרא אני דורש, שנאמר [ירמיה ל, י] 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים', מקיש הוא לזרעו; מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים". הרי שזרעו של יעקב מגלה על יעקב, כי מדת יעקב מתגלה באמצעות בניו. ונאמר [בראשית כט, כא] "ויאמר יעקב אל לבן הבה את אשתי כי מלאו ימי ואבואה אליה", ופירש רש"י [שם]: "מלאו ימי - מלאו ימי, שהרי אני בן פ"ד שנה, ואימתי אעמיד י"ב שבטים. וזהו שנאמר [שם] 'ואבואה אליה', והלא קל שבקלים אינו אומר כן, אלא להוליד תולדות אמר כך". וכן אומרים בתפילת מנחה של שבת "אברהם יגל יצחק ירנן יעקב ובניו ינוחו בו", הרי האב היחידי המוזכר עם בניו הוא יעקב. וראה בסמוך הערה 193.

(190) ותרגם יונתן [שם] "ויפשינך ויסגינך לתליסר שבטין".

(191) אודות ששלשת האבות הם שרשי ישראל, כן כתב למעלה פ"ט [תפה.]: "ודע כי ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף שבו יתגלה כח השורש. ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו". ולמעלה ר"פ יג [תקצ:]: "יעקב שורש הכל... כי השורש הוא אחד, ומן האחד, שהוא יעקב, יצאו י"ב שבטים. ונקרא 'שבטים', כי השבט הוא ענף וחלק האילן". ולמעלה פט"ז [סח.] כתב: "אבות העולם, שהם אבות ושורש אל האומה הישראלית". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נג:] כתב: "הזכיר ג' אבות, שהם שרשי ישראל". ושם פל"ב אות טו [תלט.] כתב: "אברהם יצחק ויעקב אבות לישראל, והם כמו שרשים שהאילן נסמך עליו". ובאור חדש פ"ד [תתיא.] כתב: "כי ישראל מקום שלהם הוא אביהם יעקב, שהוא שורש ועיקר שלהם, שהוא האב להם". ובכלליות קבע שכל אב ואב הוא שורש לבניו, ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד.] כתב: "כי התולדות נמשכים אחר היסודות כמו שהאילן, ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות". ובגו"א שמות פ"כ אות יא [ק:] כתב: "כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב", ושם הערה 145. וכן הוא בח"א לשבת לב: [א, כב:], ח"א לר"ה

טז. [א, קו:], גו"א שמות פ"ג הערה 62, שם פי"ט הערה 152, ועוד [הובא למעלה פ"ט הערות 38, 209].

(192) "כי מן השורש והעיקר נמשך הכל" [לשונו למעלה פ"ט (תמה:)]. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [יבמות עט.] "שלשה סימנים יש באומה זו; הרחמנים, והביישנין, וגומלי חסדים". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר.] כתב: "ויש לך לדעת מה שאלו ג' סימנים הם באומה הישראלית, כי ירשו אלו ג' סימנים מן האבות; כי בא להם מדת הרחמים מן יעקב, שמדתו מדת הרחמים, שכך כתיב אצלו [בראשית מג, יד] 'ואל שדי יתן לכם רחמים'. וכן ירשו מדת הבושה מן יצחק, שהרי מדת הבושה הוא מדת היראה... וזהו מדת יצחק, כי מדתו מדת היראה, כדכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי'... גמילות חסדים מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו'', הרי לך כי מדת אברהם מדת החסד כאשר ידוע". הרי שמעלות האבות ומידותיהם נמשכות לישראל.

(193) באור חדש פ"ה [תתקכו:] גם כן הראה שהיו לאבות ג' דברים, ולאחר שביאר זאת, כתב [תתקכט.]: "לכך זכר אלו שלשה דברים, דהיינו עושרו, ורוב בניו, וגדולתו, והם משלש מעלות עליונים כוללים". ושם שמעתי לבאר שכוונתו לספירות חג"ת [חסד היא מדת אברהם, גבורה היא מדת יצחק, ותפארת היא מדת יעקב]. וכמו כן כאן, "גוי גדול" הוא כנגד אברהם, שלבעל חסד יש גדלות וגדולה [כמבואר למעלה הערה 185]. "עצום" הוא בגבורה, וזו מדת יצחק [כמבואר למעלה הערה 187]. ו"ורב" מורה על רבוי בנים, שהיא מדת תפארת [כמבואר למעלה הערה 189 (אך עדיין יש להבין כיצד הולדת הרבה שבטים **בתכיפות** קשורה למדתו)]. ובנצח ישראל פס"ב [תתקמב.] הביא גם כן שלש מעלות של האבות, וכתב: "אלו שלשה מעלות הם העליונות, ובהם נכלל הכל. וזהו לשון 'אשריך' [דברים לג, כט], כי לשון זה נאמר על כלל המעלות כולם". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב.] כתב: "האבות הם מחולקים במידתם, וביחד הם כוללים הכל" [הובא למעלה פ"ט הערה 237, ופל"ו הערה 193]. וראה להלן הערה 224.

(194) זה המשך הפסוק ביחזקאל [יחזקאל טז, ז]. ולשון הפסוק במילואו הוא "רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עדיים שדים נכונו ושערך צמח ואת ערום ועריה". ועד כה ביאר את ארבע המלים הראשונות בפסוק ["רבבה כצמח השדה נתתיך"]. ומעתה יבאר את הרבותא ב"ותבואי בעדי עדיים". וכן בקטעים הבאים יבאר את המשך הפסוק.

(195) כמו שנאמר [שמות א, יד] "וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה וגו'". ובהמשך נאמר [שמות ה, ז-ח] "לא תאסיפון לתת תבן לעם ללבן הלבנים כתמול שלשום הם ילכו וקששו להם תבן, ואת מתכונת הלבנים אשר הם עושים תמול שלשום תשימו עליהם לא תגרעו ממנו וגו'". ומה שמייחד את הדיבור על לבנים, כי למעלה פמ"ז [תלה:] כתב: "כי שיעבדו את ישראל בדבר קשה בלי רחמים, והוא בחומר ובלבנים, ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכך אמרו במדרש [שמו"ר א, כז] אין מלאכה יותר קשה מן מלאכת הטיט".

(196) למרות העבודה בלבנים, וכמו שאמרו במדרש [מדרש זוטא שיה"ש פרשה א] "שחורים היו ישראל במצרים, כשהיו עושים בטיט בחומר ובלבנים" [הובא למעלה פמ"ז הערה 56].

(197) "בעדי עדיים - ענין קשוט, כמו [הושע ב, טו] 'ותעד נזמה'" [מצודות ציון שם]. והרד"ק ספר השרשים שורש עדה כתב: "'ותבואי בעדי עדיים' כלומר שהגעת לזמן העדי והקישוט".

(198) פירוש - קישוט הגוף מורה על נקיון הגוף וטהרתו, וכמו שאמרו חכמים [ירושלמי נדרים פ"ט ה"ט] "אין תכשיט נאה אלא על גוף מעודן". ומאידך גיסא נאמר [משלי יא, כב] "נזם זהב באף חזיר", ופירש רבינו יונה [שם] "לא יתיפה הגוף המשוקץ בעדיים". והמלבי"ם [שם] כתב: "התכשיט אינו מעלה חן ויופי רק על מי שמוכן לקבל היופי מצד עצמו, אבל כשנותנים הנזם על אף חזיר לא ייפה את פניו, כיון שכולו מלוכלך בצואה. ולא לבד שלא יעלה חן עליו, כי גם ילכלך את הנזם". ובדר"ח פ"ו מ"ג [פב:] כתב: "כי נזם זהב, שהוא דבר משובח מאוד, אם הוא באף חזיר, שזה הנזם עם חשיבתו שיש לו הוא מגונה מצד הנושא, שהוא החזיר".

(199) למעלה פ"ג [קצז:- רו:], שביאר בכמה אנפי מדוע מספר שש מאות אלף מורה על שלימות ישראל, ומחמת כן כאשר הגיעו ישראל למספר זה הם יצאו ממצרים, כעובר שהושלם ויוצא ממעי אמו. וכן הזכיר בקצרה למעלה פ"ד [רכד:, רלא:], פ"ט [תסח:], פי"ב [תקנח:, תקעו.], פ"ל [תקיא:], ועוד.

(200) דוקא אחר יב שנה, שאם הביאה שערות קודם לכן, אפילו עודן בה אחר כך, אינן אלא שומא, וקטנה היא [רמב"ם אישות פ"ב הי"ח].

(201) כאן מבאר ששלימות הגוף היא כאשר יוצאים מקטנות. אמנם בדר"ח פ"ה מכ"א [תקח:] כתב לא כן, וכלשונו: "כאשר הוא בן שלש עשרה מביא שתי שערות [נדה מו.], ודבר זה מורה על שהוא איש כאשר הביא שתי שערות... ואמר [אבות שם] 'בן שמונה

עשרה לחופה'. פירוש דבר זה, כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו כאשר הוא בן י"ח, ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה... וכל זמן שאינו בן שמונה עשר, לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, לכך אין צריך להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת יותר על עצמו. אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת על עצמו". הרי השלמת הגוף של איש נעשית כשהוא בן שמונה עשר, ולא כשהוא נעשה גדול. ואילו כאן כתב כאשר בת יוצאת מקטנותה אז היא "עומדת על שלימות הגוף". ויל"ע בזה.

(202) "וזהו 'שדים נכונו ושערך צמח', שהם סימנין שהגוף כבר גדל גידול" [הוספה בכת"י (שמג)]. לאמר שסימני גדלות מורים על שלימות הגוף. ומדברים אלו משמע שאין הסימנים בעצם עיקר הגדלות, אלא הם רק ראיות והוכחות להבחין על ידם את הגדלות [שהיא שלימות הגוף], וכפי שכתב המהרי"ט ח"א סימן נא. ושם כתב שיש נפקא מינה בספק גדול, שאין אומרים ספק ספיקא; ספק אין לו שנים, ואת"ל יש לו, שמא אין לו סימנים, שאינו אלא ספק אחד; גדול או קטן. ובצפנת פענח [הלכות אישות פ"ב ה"ט] חקר הרבה בדבר אם השנים וסימנים הם עצם הגדלות, או ראיה על גדלות.

(203) לשונו למעלה פ"ט [תסח.]: "שלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם". וקודם לכן, למעלה פ"ד [רלד:] כתב: "כאשר היו ישראל יותר בשלימות... היו ראוים לצאת לחירות ולקבל המעלה האלקית" [מה שנקט כאן בדוקא "נכנסים תחת כנפי השכינה" יתבאר להלן הערה 210]. וביאור הדבר [ששלימות ישראל מאפשרת את החיבור לה'] הוא, שהקב"ה מתחבר רק לדבר שלם, ולא לדבר שאינו שלם, וכמו שאמרו בזוה"ק [ח"א רטז:] "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר... והוא יתברך שהוא שלם, הוא נמצא עם השלם". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך בתכלית השלימות". לכך רק כאשר ישראל שלמים בצורתם, אז הם לחלקו יתברך, ובזה הם יוצאים מידי פרעה מלך מצרים [הובא למעלה פ"ט הערה 131].

(204) כפי שכתב המלבי"ם [יחזקאל טז, ז]: "היו עדיין ערומים, שלא היה בידם תורה ומצות וזכיות, שהם הבגדים המליציים בגדי הנפש". וראה הערה הבאה.

(205) אודות שהמצוה היא מלבוש לאדם, הנה נאמר [בראשית ג, ז] "וידעו כי עירומים הם", ופירש רש"י [שם] "אף הסומא יודע כשהוא ערום, אלא מהו 'וידעו כי ערומים הם',

מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה". ורש"י [שמות יב, ו] כתב: "הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היה בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר [יחזקאל טז, ז] 'ואת ערום ועריה'". הרי שהמצות הן מלבושין לאדם. ובנתיב הלשון פי"א [ב, צו.] כתב: "החטאים לאדם הם נחשבים גם כן מלבוש לאדם, שהאדם מתלבש בחטאים, והם נקראים [זכריה ג, ד] 'בגדים צואים'. ודבר זה תמצא בכמה מקומות שהחטאים הם נקראים מלבוש. והמצות והמדות הטובות גם כן הם מלבוש לאדם, והם מלבוש כבוד לאדם". ואודות שהמלבוש הוא כבוד ללובש, כן אמרו בגמרא [שבת קיג.] ש"רבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפז.] כתב: "כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו, ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא 'מלבוש'. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 131, ופנ"ב הערה 79]. ומה שכתב שהוא כבוד **לגוף**, כן כתב בגו"א בראשית פ"ט אות טז [קפג:]: "טלית הוא כבוד לגוף, וכדרבי יוחנן דקרא למאני מכבדותי". ובגו"א שמות פכ"ח אות טז [שנג.] כתב: "מלבושים כלם כבוד הגוף הם". ובח"א למנחות מג: [ד, עח:] כתב: "הבגד הוא מכסה את הגוף, והוא מלבוש כבוד אל הגוף". ובאור חדש פ"ח [תתשכו.] כתב: "המלבוש הוא כסוי לכל ארבע צדדין של אדם, ועטרה על ראשו".

(206) כמו שנאמר [ישעיה מט, יח] "שאי סביב עיניך וראי כולם וגו' כי כולם כעדי תלבשי ותקשרים ככלה". ורש"י [שמות לא, יח] כתב: "מה כלה מתקשטת בכ"ד קשוטין, הן האמורים בספר ישעיה [ג, יח-כד]". ובח"א לב"ק לב: [ג, ה:] כתב: "המצוה [בשבת] שצריך שינוי בגדים, שלא יהיה מלבוש שבת כמלבוש של חול [שבת קיג.]. ובשביל כך נקראת השבת 'כלה' [ב"ק לב:], כי הכלה צריך לקשוט ביותר, לכך קרא שבת 'כלה'... שהכלה ביום חופתה... יש לה קשוט בגדים". ועוסק כאן עם כלה, כי הפסוק הבאה ביחזקאל [טז, ח] עוסק בחתן וכלה, שנאמר "ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים" ["דודים - ענין אהבה וחיבה" (מצודות ציון שם)].

(207) אמרו חכמים [שמו"ר כג, ה] "בנוהג שבעולם כלה מקשטין ומבשמין אותה, ואחר כך מכניסין אותה לחופה. והקב"ה לא עשה כן, אלא אמר לכנסת ישראל [שיה"ש ד, ח] 'אתי מלבנון כלה', מטיט ולבנים לקחתיך ועשיתיך כלה". ופירש היפה תואר [שם] "עשיתיך כלה במתן תורה, כי אז נתיחסו ישראל לה' ככלה לבעלה". ומשמע שמדובר

על מתן תורה, שבו ניתנו תורה ומצוות. אך רש"י [שמות יב, ו] כתב שהקב"ה הלביש את ישראל במצוות בליל היציאה [הרבה לפני מתן תורה], וכלשונו: "הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר 'ואת עֻרום ועֲריה', ונתן להם שתי מצות; דם פסח, ודם מילה, שמלו באותו הלילה". ולמעלה פל"ה [תרכז.] הביא דברים אלו. ויל"ע בזה.

(208) בא לבאר את הפסוק הבא שנאמר ביחזקאל [טז, ח (שלא הובא בהגדה)] "ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים ואפרוש כנפי עליך ואכסה ערותך ואשבע לך ואבוא בברית אותך נאם ה' אלקים ותהיי לי".

(209) פירוש - הציווי [שמות כה, ח] "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" נאמר מיד לאחר שניתנה התורה לישראל על הר סיני. כי בס"פ משפטים [שמות כד, א-יד] דובר על מעמד הר סיני, ומיד בתחילת פרשת תרומה [שמות פרק כה] דובר על עשיית המשכן. וכן הרמב"ן בתחילת פרשת תרומה [שמות כה, א] כתב: "כאשר דבר השם עם ישראל פנים בפנים עשרת הדברות... הנה הם קדושים ראוים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם, ולכן צוה תחלה על דבר המשכן, שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו... והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה, שהוא הארון, כמו שאמר [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת', על כן הקדים הארון והכפרת בכאן, כי הוא מוקדם במעלה... וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר... והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני" [הובא למעלה פמ"ו הערה 169]. ומסמיכות דבריו עולה שמחמת מתן תורה לכך הקב"ה שכן בתוכינו. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ג מ"ב [עו.]: "השכינה עם התורה, ודבר זה מבואר בתורה, כי תיכף ומיד שנתנה תורה לישראל צוה לעשות המשכן, וכתיב [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. ובמדרש [שמו"ר לג, א], 'ויקחו לי תרומה' [שמות כה, ב], משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד ובקשה מן המלך, ונטלה, בקש ללכת אל ארצו וליטול אשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא; לפרוש ממנה איני יכול, לפי שהיא יחידית. אל תטול אותה, איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור ביניכם. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור ביניכם". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנו:] כתב: "כי כאשר היה התורה עם ישראל, מיד היה השם יתברך עמהם. ולפיכך מיד אחר נתינת התורה אמר הכתוב [שמות כה, ב] 'ויקחו לי תרומה', 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' [שם פסוק ח]... וזה מורה כי קשר

התורה בו יתברך, והתורה היא עמו". ובנתיב התורה פ"ו הביא מאמר חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המקשיבים זה את זה בהלכה, הקב"ה שומע לקולם... ואם אין עושים כן גורמים לשכינה שתסתלק מישראל", וכתב לבאר [רעו.]: "כאשר הם נוחים זה לזה בתורה, ומקשיבים זה לזה בתורה, הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה, שהיא אחת. וכאשר אינם מקשיבים זה לזה להיות מתחברין ביחד, וכאילו היה חס ושלום חלוק בתורה, לכך השכינה מסתלק מישראל. כי אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה, שהיא אחת, לכך הקב"ה, שהוא אחד, הוא עם ישראל. ודבר זה תמצא במדרש בפרשת תרומה על 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. וזה אמר אחר שנתן להם התורה על הר סיני, כי השם יתברך שהוא אחד מתחבר עם התורה שהיא אחת. ולכך כאשר אין מקשיבין זה לזה, כאילו היה חס ושלום חלוק בתורה, דבר זה גורם שתסתלק השכינה מישראל כאשר אין התורה אחת, כי לכך השכינה בישראל בשביל שיש להם תורה אחת, כמו שהוא יתברך אחד" [הובא למעלה פמ"ז הערות 353, 495, ולהלן פנ"ט הערה 97].

(210) פירוש - כך פירוש הפסוקים שנאמרו ביחזקאל [טז, ז-ח], וכמבואר בהערה 208. ולכך כתב למעלה [לפני ציון 203] "אשר ראוים להיות נכנסים תחת כנפי השכינה", כנגד מה שנאמר ביחזקאל [שם פסוק ח] "ואפרוש כנפי עליך", וכמבואר למעלה הערה 203.

(211) "'וירעו אתנו המצרים', כמה שנאמר 'הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ'" [הגש"פ].

(212) קושית האברבנאל [שער נז]: "למה הוכיחו עניין 'וירעו אותנו המצרים' מפסוק 'הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו'', כי הנה לא נזכר באותו פסוק עניין רעה לשידרש עליו. גם כי במה שאמרו 'הבה נתחכמה לו' לא הרעו לישראל, כי אם במה שציוה פרעה לכל עבדיו [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה וגו'', ויקשה למה המגיד זכר העצה, ולא הפועל".

(213) פירוש - כשם שהמתנגד חושב תמיד איך להרע, כך מי שחושב תמיד איך להרע הוא מתנגד. לכך המלים "הבה נתחכמה לו" מורות על עומק ההתנגדות של המצריים לישראל, ועומק זה בעצמו נקרא "וירעו", וכמו שמבאר והולך. ואודות שהמתנגד תמיד חושב איך להרע, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קד:], וז"ל: "המתנגד שהוא האדם שהוא בעל שכל, מצד מה הוא יותר קשה מן המתנגד הטבעי. כי המתנגד הזה מחשב תמיד בחכמתו להתגבר על מתנגדו, ולפיכך מצד מה הוא קשה מן הדבר הטבעי, שהוא הולך

לפי טבעו" [הובא למעלה פמ"א הערה 97]. והמלבי"ם [דברים כו, ו] כתב: "המצרים נעשו לנו רעים, שכל עוד שלא נתקנאו בבני ישראל היה לבם טוב להם, ורק על ידי הקנאה נעשו רעים, והתחכמו לענותם, כמו שמביא בספרי [שם] 'הבה נתחכמה לו פן ירבה'".

(214) בכת"י [שמג] האריך בביאור הבדלי הדרגות בין "וירעו" ל"ויענונו", ובתוך דבריו כתב: "החילוק שיש בין הרעה ובין עינוי, כי הרעה הוא על התחילה, כי האדם אשר לא עשה מלאכה כלל, כאשר יתחיל במלאכה, כל שינוי רע לו, וזהו 'וירעו אותנו המצרים'. ואילו לא הוסיפו לענות אותם בסבלותם, רק הרעה בלבד שהוא התחלת מלאכה, לא היה זה עינוי. כי העינוי שספגו נפשו נמשכת והולכת... כי 'וירעו' הוא שהתחילו ברע, אף על גב דלא היה זה להם ענוי גמור, מ"מ התחילו עמהם ברע. אבל [שמות א, יא] 'למען ענותו' הוא יותר מן רעה, לפי שהוא מעונה ומסוגף. 'ויתנו עלינו עבודה קשה' הוא עוד יותר לתת עליהם עבודה קשה יותר ממה שאפשר לסבול. ותמיד היו מעלים הגזירה עד שהיתה הגזירה משולשת; תחילה להרע להם, ואחר כך לענותו, וזה יותר עד שנקרא מעונה, ויותר מזה לתת עליהם עבודה קשה". וראה להלן הערה 317.

(215) לשון רש"י [שמות א, יג]: "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו". ולמעלה בכת"י [שנט.] כתב: "העינוי, שמענה כחו של אדם במלאכה, וזה נקרא עינוי בלבד, ואינו עבודה יותר מכחו. אבל 'בפרך' הוא עבודה המשברת את כחו, כי העבודה הזאת יותר מכחו של אדם" [הובא למעלה פט"ו הערה 70, וראה בסמוך הערה 223]. ולהלן פס"א [לאחר ציון 41] כתב: "כי המלאכה שהיא יותר ממה שהאדם יכול לסבול היא עבודת פרך". אמנם למעלה פט"ו [מב.] ביאר ש"בפרך" הוא "מצד המעביד, שהוא מעבידו בחזקה, כי אף אם אין המלאכה מצד עצמה כל כך קשה, אם מעבידו בחזקה על ידי שאינו נותן לו מנוחה, היא קשה עליו". ואילו כאן מבאר ש"בפרך" מוסב על עבודה קשה. ויל"ע בזה [כן הוקשה גם שם הערה 64, ולהלן פס"א הערה 43].

(216) יבאר ש"וירעו" הוא כנגד "רב", ענוי הוא כנגד "גדול", ו"עבודה קשה" הוא כנגד "עצום".

(217) עצם ההתנגדות, מבלי העינוי והעבודה קשה.

(218) כי עצם ההתנגדות הוא בטול לזה שמתנגדים אליו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.], וז"ל: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש". ושם בהמשך הפרק מי"ז

[תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 210, פ"ד הערה 8, פ"ה הערה 98, פי"ב הערה 37, פי"ח הערה 84, פכ"ז הערה 5, פ"מ הערות 124, 175, פמ"ב הערה 108, פמ"ג הערה 157, פמ"ז הערה 591, ולהלן פ"ס הערה 381].

(219) מעין מה שנאמר בהמשך ההגדה "'וירא את ענינו', זו פרישות דרך ארץ", שהרבה מהראשונים [רשב"ם, רי"ד, שבלי הלקט ועוד] ביארו שישראל פרשו מנשותיהם מעצמם מחמת קושי השעבוד, שלא רצו להוליד בנים לקושי השעבוד.

(220) מבאר "ויעננו" מלשון הכנעה והשפלה, וראה הערה הבאה.

(221) לשונו בנתיב התורה פ"י [תכח:]: "העני בשביל שאין לו גדולה וחשיבות, יש לו מדת הפשיטות, כמו שהוא לשון 'עני', שהוא לשון הכנעה וענוה ועני, הכל לשון אחד" [ראה למעלה פנ"א הערה 53]. ובנתיב הענוה ר"פ ה [ב, יא.] כתב: "העני כשמו, שהוא נכנע לגמרי, מלשון [שמות י, ג] 'לענות מפני'". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.] כתב: "כל עני הוא נכנע, כמו שהוא לשון 'עני'... מביא השם יתברך עליו עוני להכניע אותו". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "העוני והענוה הכל ענין אחד". ויש להעיר, כי כאן מחבר בין עינוי ["ויעננו"] לעוני והכנעה, אך נאמר [שמות י, ג] "עד מתי מאנת לענות מפני וגו'", ופירש רש"י [שם] "לענות - כתרגומו לאתכנעא, והוא מגזרת עני, מאנת להיות עני ושפל מפני". ובגו"א שם אות ה [קסג:] כתב: "לאיתכנעה והוא מגזירת עני. פירוש, שאינו מלשון עינוי וצער להיות פירושו 'עד מתי מאנת' להיות בעינוי וצער, שלא היה רוצה הקב"ה שיהיה פרעה בעינוי וצער לפניו... אבל תכלית הבאת המכה שיהיה שפל לפני הקב"ה, ולפיכך פרושו 'לאתכנעה' והוא מגזירת 'עני'". הרי ש"עינוי" לחוד, ו"עני" לחוד. ואולי יש לומר, שגם בעינוי של צער יש השפלה, ולכך "ויעננו" הוא כנגד "גדול". והשם שמואל [שמות שנת תרע"ד] כתב: "עינוי הוא להשפיל ולדכא לארץ חיתו, והוא מירוק לבחינת הרוח, שהוא ענין התנשאות, להיות מוגבה לבו". ועוד שם [שנת תרע"ז] כתב: "'וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ' [שמות א, יב]. במדרש [שמו"ר א, יא], אמר רבי שמעון בן לקיש, רוח הקודש מבשרתן 'כן ירבה וכן יפרוץ'. נראה דמחמת העינוי היה לב ישראל שפל, והיו יכולין ליפול במחלת היאוש ח"ו. על כן באה רוה"ק בלב ישראל ובישרה לכל אחד ואחד ש'כן ירבה וכן יפרוץ', ובזה התחזקו לסבול הגלות וסבלות מצרים והעינוי בגודל נפש". וראה להלן הערה 317.

(222) "'עצום' שהיו עצומים בגבורה" [לשונו למעלה לאחר ציון 174].
(223) כי זו עבודת פרך, וכמבואר למעלה הערה 215. ולהלן פס"א [לאחר ציון 37] כתב: "שהיתה העבודה בפריכה המשבר את רוחם... כי מפני שהיו משעבדים בהם בפרך נשבר רוחם, ובא להם יגון, כי היגון תולה בזה", ושם הערה 38.
(224) בכת"י [שמג] האריך טובא בביאור ההדרגתיות מ"וירעו" ל"ויענו" עד "ויתנו עלינו עבודה קשה" [וחלקו הובא למעלה הערה 214]. אך נראה שכאן רומז לפנימיות הדברים ["כאשר תבין אלו דברים על אמתתן"], ולא מצאתי בשאר ספריו שביאר רמז זה. ולמעלה [לאחר ציון 183] ביאר ש"גדול עצום ורב" הם כנגד אברהם יצחק ויעקב. לכך כאשר המצריים מתנגדים ל"גדול עצום ורב", מונח בזה התנגדות לשלשת האבות, שהם שרשי ישראל.
(225) לשון ההגדה "'ונצעק אל ה' אלקי אבותינו' [דברים כו, ז], כמו שנאמר [שמות ב, כג] 'ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה'". ויבאר שהפסוק בשמות מוסיף על הפסוק בדברים שלש נקודות.
(226) לשון הרמב"ן [שמות ב, כג]: "וימת מלך מצרים ויאנחו - נצטרע, והיה שוחט תינוקות מישראל ורוחץ בדמם, לשון רש"י. והוא מדרש חכמים [שמו"ר א, לד]. ועל דרך הפשט, מנהג כל הנעבדים למלך בליעל רשע שיהיו מצפים ומחכים ליום מותו. וכאשר ראו שמת המלך, האנחו מאד ממלוך אדם חנף מרשיע מן הראשון, כי אמרו אבדה תקותנו נגזרנו לנו, ויבחרו מות מחיים. וזה טעם 'נאקתם', כי נאקו נאקת חלל". ולמעלה פכ"א [רנא.] כתב: "והרמב"ן פירש כאשר מת מלך מצרים נאנחו מאוד, שהיו יראים שימלוך מלך חנף מרשיע מן הראשון, ולפיכך 'ויאנחו', עד כאן".
(227) לשונו למעלה פכ"א [רנא.]: "ואין דבריו נוחים, כי גזירותיו היו קשים מאוד, ואיך אפשר לומר שהיו יראים שימלוך עליהם מלך חנף מרשיע יותר ממה שהיה פרעה".
(228) סברה זו [שכאשר יש יאוש אין יראה] אמרו חכמים [חגיגה טו.] לגבי אלישע בן אבויה [שנקרא "אחר"]: "יצתה בת קול ואמרה [ירמיה ג, כב] 'שובו בנים שובבים' חוץ מאחר. אמר הואיל ואיטריד ההוא גברא מההוא עלמא, ליפוק ליתהני בהאי עלמא, נפק אחר לתרבות רעה". ובדר"ח פ"ג מ"א [ג:] כתב: "כי כאשר יחשוב האדם שאינו כלום, והוא בריה פחותה, יתייאש עצמו שעל כל פנים לא יגיע אל מעלה, ויבא לידי חטא, כי יאמר נואש למעשיו". והעקידת יצחק [שער צב] כתב: "הנה לפי שאם נניח שבהכעיס האדם את אלקיו ברוע מעשיו שוב לא ינתן למחילה... נסתלק ממנו היראה,

שכבר יחשב הרע אליו מחוייב, ולמה ייירא ממנו. כמו שאמר אלישע אחר... הנה לזה המציא האל יתעלה הסליחה הכפרה אשר בם ישיב הדברים אל אפשרותם, והיראה תשוב אל קיומה. והוא עצמו מה שאמר המשורר [תהלים קל, ג-ד] 'אם עונות תשמור י-ה ה' מי יעמוד כי עמך הסליחה למען תורא'. ירצה אם העונות תשמור י-ה, הנה באמת לא תמצא היראה... כי מי יעמוד לפניך מאז אפך. אבל 'עמך הסליחה למען תורא', מצד האפשרות הנופל בדברים לפי מדות חסידותך". והשל"ה בשער האותיות עמק ברכה [אות טו] כתב: "החוטא יתייאש ויאמר כאשר אבדתי אבדתי, ויעשה משאלות לבו, ויאמר נואש".

(229) למעלה בכת"י [תב:] הוסיף הסבר נוסף, וז"ל: "ויותר נראה לומר כמו שפרשנו בהגדה [בכת"י כאן (שדמ)]... כי חשבו כי המלך שיקום מעכשיו לא יקל השעבוד מעליהם, אחר שכבר היו בשעבוד כל ימי מלך הראשון, והוא מת בשעבוד, כבר נתחזק השעבוד עליהם. שהמלך השני יאמר, אני לא חדשתי הגזירה, ולמה לא אניח כאשר היה אצל מלך הראשון לעשות עבודתו" [הובא למעלה פכ"א הערה 20]. וכאמור, כן כתב כאן [שדמ]. והוסיף כאן עוד הסבר, וז"ל: "אי נמי, שהיו נאנחים אולי ישמע ה' אנחתם וימלא רחמים עליהם להוציא אותם מן השעבוד. כי יותר קרוב לשמוע נאקתם כאשר אין מלך הגוזר גזירות רעות, מכאשר יש מלך, כי מיתת המלך קצת סילוק הגזירה".

(230) בעל ההגדה מביא את הפסוק הזה ["וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב" (שמות ב, כד)] על הפסוק [דברים כו, ז] "וישמע ה' את קולנו" [וכן הוא בהגדת פראג]. אך המהר"ל לא הביא כאן את הפסוק "וישמע ה' את קולנו".

(231) אינו אומר ששלשת הדברים הללו גורמים שהתפילה תתקבל, אלא איירי בשלב מוקדם יותר, "שהתפילה והשועה **נכנס** לפני הקב"ה". וזהו לעומת הסברו השני [להלן לאחר ציון 247] שכתב "כי התפלה עד שתתקבל צריך שלשה דברים". כי שלשת הדברים שיסביר כאן הם אכן תנאים בעמידה לפני המלך, שבלעדם אין כאן עמידה לפני המלך מעיקרא. ומהות תפילה היא היא העמידה לפני המלך, וכמבואר בגר"ח הלוי הלכות תפילה פ"ד ה"א. וראה להלן הערה 248.

(232) כמו שאמרו [אבות פ"ב מי"ג] "אל תעש תפילתך קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום". ובגמרא [ברכות כח:] אמרו "העושה תפילתו קבע, אין תפילתו תחנונים". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסד:] כתב: "רוצה לומר, כי כאשר התפלה בענין שהאדם צריך אל השם יתברך לגמרי, כי כך האמת כי האדם נתלה בו יתברך, ואם תפלתו תחנונים,

יעשה השם יתברך בקשתו... ואומר אני כי הנוהגים להתפלל מתוך הסדור, היא תפלת קבע יותר, ואינו דומה למי שמתפלל בעל פה, כי דומה לתחנונים ביותר". ומעין זה כתב המאירי [ברכות כט:], וז"ל: "רבי אליעזר אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים... שקוראה כקורא באיגרת דרך מצות אנשים מלומדה". ומקורו בירושלמי [ברכות פ"ד ה"ד] "ובלבד שלא יהא כקורא באיגרת", ופירש הפני משה [שם] "זה קבע דקאמר רבי אליעזר, שלא יאמרה כקורא אגרת בעלמא, ולא בלשון תחנונים". **דוגמה לדבר**; בגו"א בראשית פ"ל אות ז [פט:] ביאר מדוע הכנסת צרתה לביתה [כפי ששרה הכניסה את הגר (בראשית טז, ב)] מועילה להפקד בבנים [רש"י בראשית ל, ג], וז"ל: "פירוש, שהיתה מתאוה לבנים עד שהכניסה צרתה לביתה, כדי שתלד בנים ותהיה היא מגדלתן, ומתוך זה יהיה הקב"ה גם כן מרחם עליה, כיון שכל כך היתה מצטערת לבנים. ומזה הטעם הכנסת צרתה גורם פקידתה". והפחד יצחק ר"ה [מאמר ה אות ה] כתב: "תוכנה של תפילה הוא בקשת צרכיו, אף על גב דכוללת היא גם את השבח וגם את ההודאה, מכל מקום הרי באמצעיתה עומדת הבקשה למילוי צרכיו של אדם. נמצא דאף על גב דבכל העניינים יכולתו של אדם נמנית על צד שלימותו, ואילו צרכיו של אדם נמנים על צד חסרונו, מכל מקום בענין התפילה יכולת העמידה לפני המלך ניזונית דוקא מחסרונו. ולו יצויר אדם שאינו חסר לו כלום, הרי שלימות זו של עמידה לפני המלך נעולה היא לפניו".

(233) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [עירובין סד.] "שיכור אל יתפלל, ואם התפלל תפלתו תועבה". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פ.] כתב: "ענין זה, כי 'תועבה' נקרא כאשר האדם נוטה אל ענין זר, כמו שכתוב בכל העריות שהם זנות של חמרי [ויקרא יח, כב] 'תועבה היא', שתראה מזה כי מי שהוא מושך אחר הגופני יותר מדאי, עד שנעשה בעל גוף, והוסר השכל מכל וכל, דבר זה הוא תועבה אל השם יתברך. ומפני כך תפלת שכור תועבה, כי השכור כבר סר ממנו השכל עד שנעשה גופני, וכאשר מתפלל אל השם יתברך לעשות צרכיו, וכאילו הוא רוצה שהשם יתברך יתן לו שאלתו למלאות תאותו הגופנית, כמו שהוא עתה שכור בעל גוף בלא שכל, והרי תפלה הזאת בודאי תועבה היא אל השם יתברך. כי ראוי שיתפלל האדם שיתן לו השם יתברך צורכו כדי שיעבוד השם יתברך וילמוד תורה, ואז תפלתו בודאי רצויה אל הקב"ה. אבל השכור בעת אשר נטה אל ענין הגוף ביותר, ומתפלל אל השם יתברך שיתן אליו צרכו, והתפלה היא כמו שהאדם הוא בשעת תפלה שהוא בעל גוף לגמרי, ויתן לו עוד שיהיה נמשך אחר הגוף לגמרי, ודבר זה הוא תועבה בודאי. ועל זה אמר [משלי כח, ט] 'מסיר אזנו משמוע תורה

גם תפלתו תועבה', כי מאחר שהוא דוחה התורה שהיא שכלית בשביל התפלה, שהוא לצורך חיות גופו, אם כן תפלה כמו זאת היא לצורך גופו בלבד. שאם היה תפלתו שיתן השם יתברך אליו צורך חיותו כדי שיעבוד השם יתברך וילמד תורה, שהוא דבר שאינו ענין גופני, אם כן למה מסיר אזנו משמוע תורה. ומאחר שמסיר אזנו משמוע תורה, אם כן התפלה היא לצורך גופו בלבד, ודבר שהוא לצורך גופו בלבד דבר זה הוא תועבה. ולכך האדם כאשר יתפלל אל השם יתברך על צרכיו, לא יהיה כונתו שיתן לו עושר וכבוד וכל הדברים אשר הוא צריך בשביל הנאת גופו, רק שיתן לו השם יתברך מה שהוא מבקש לעבוד השם יתברך. ואם יבקש על חייו, לא יהיה כונתו רק שיתן לו השם יתברך חיים כדי שיעבוד השם יתברך בתורה ובמצות. ואם מכוין להנאת גופו, דבר זה הוא תועבה לפני השם יתברך... ראוי שתהיה תפלתו בצד היותר ראוי שישמע תפלתו, וכמו שאמרנו שיהיה תפלתו שיתן לו השם יתברך בקשתו כדי לעבוד השם יתברך".

(234) כמו שכתב הרמב"ן [שמות ד, י] אודות כבדות פיו של משה רבינו, וז"ל: "והנה משה מרוב חפצו שלא ילך [לפרעה], לא התפלל לפניו יתברך שיסיר כבדות פיו... והקב"ה, כיון שלא התפלל בכך, לא רצה לרפאותו". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ל אות ו [פט.] בביאור דברי רש"י [בראשית ל, ג] שאברהם אבינו התפלל בעד שרה שתלד בן, וז"ל: "אף על גב דלא מצינו בקרא שהיה אברהם מתפלל על שרה, בודאי היה מתפלל עליה, שאם לא כן למה הבטיחו על זה, בודאי תפלת אברהם גרם זה. כי מי שאינו מתפלל על טובה, אינו נותן לו, והשם יתברך אמר [בראשית יז, יט] 'אבל שרה אשתך תלד', הבטיחו שתלד, ואם לא היה מתפלל וחפץ מאוד, למה הבטיחו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלה:] כתב: "אם לא היה זה שהם מבקשים מאתו יתברך ומתפללים אליו, אין ראוי שהוא [הקב"ה] יחפוץ ויבקש לעשות הטוב להם, אחר שהם אינם מבקשים ממנו". וכן רמז לכך בגו"א דברים פ"ג תחילת אות יב [סא:]. וכן נאמר [בראשית ב, ה] "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וגו' כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה". ופירש רש"י [שם] "ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה, ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם, התפלל עליהם וירדו". וכתב שם בגו"א אות יג [נז.], וז"ל: "כלומר, שאם לא התפלל עליהן, מכל שכן שלא היה נותן המטר, שהרי האדם מכיר בטובתן, ואפילו הכי לא התפלל עליהן, אם כן הוא כפוי טובה, והוא יותר גרוע מן מי שלא מכיר בטובת המטר". הרי מי שאינו מתפלל על הדבר החסר לו, הרי הוא בגדר כפוי טובה, ובודאי שלא תינתן לו משאלתו. ובאור חדש פ"ה [תתסה.] כתב: "אין ראוי שיקבל חיים כאשר הוא עצמו אינו מבקש".

(235) כמו שנאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". ונאמר [יחזקאל ח, יז-יח] "ויאמר אלי הראית בן אדם הנקל לבית יהודה מעשות את התועבות אשר עשו פה כי מלאו את הארץ חמס וישבו להכעיסני וגו' וגם אני אעשה בחמה לא תחוס עיני ולא אחמול וקראו באזני קול גדול ולא אשמע אותם", ועוד. ולמעלה פכ"ה [תה:] כתב: "אם לא תדע את שמו אין הקב"ה קרוב לך". ובילקו"ש [ח"ב רמז תתמג] אמרו "מפני מה ישראל מתפללין בעולם הזה ואינן נענין, על ידי שאינם יודעין שם המפורש. אבל לעתיד הקב"ה מודיעם, שנאמר [ישעיה נב, ו] 'לכן ידע עמי שמי וגו''. באותה שעה הם מתפללין ונענין, שנאמר [תהלים צא, טו] 'יקראני ואענהו'" [ראה למעלה פכ"ה הערות 36, 77]. **ועוד אודות** שיש למתפלל להסיר את המחיצות העלולות להפריד בינו לבין הקב"ה, כן כתב בדר"ח פ"ב מי"ג [תתב:], וז"ל: "מפני כי האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך, ולכך כאשר נכנס לפני השם יתברך בתפלה, צריך לסלק הדברים הגופניים כלם, וכאילו האדם רוחני לגמרי. ולפיכך אמר כנגד זה [אבות פ"ב מי"ג] 'ואל תעשה תפלתך קבע', להיות התפלה כמו משא על האדם מצד הגוף. לכן כתב בטור אורח חיים [סימן צח] כי החסידים ואנשי מעשה שהיו מתבודדין בתפלה, עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגבר רוח השכלי, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה. ודבר מבואר הוא כאשר האדם עושה תפלתו תחנונים, עד שהוא דבק בו יתברך, שבזה מסלק הגשמית אשר הוא המפריד בין השם יתברך ובין האדם. ולפיכך אמר מצד שהאדם בעל גוף גשמי, יש לו להיות נזהר שאל יעשה תפלתו קבע". **דוגמה נוספת**; בנתיב העבודה פ"ה [א, פז.] כתב: "משלימות עבודה הזאת שם [ברכות ח.] אמר רבי חסדא, לעולם יכנס אדם שני פתחים. שני פתחים סלקא דעתך, אלא אימא שיעור שני פתחים, ואחר כך יתפלל. ופירוש זה, שאם יכנס שיעור פתח אחד, אין הפתח האחד מורה רק על הסלוק מבחוץ בלבד, דהיינו שהוא מסלק עצמו מכל עסקי העולם, ואין זה התייחדות לגמרי עם השם יתברך. שצריך אל זה שני דברים; האחד, הסלוק מכל הדברים. והשני, להתייחד עם השם יתברך אשר הוא מתפלל לפניו. ואין זה בלא זה, שאם אין מסלק עצמו מכל הדברים שהם בחוץ, אף שהוא פונה להשם יתברך ומתפלל לפניו, מכל מקום יש כאן עירוב המחשבה, והוא מעכב הדביקות עם השם יתברך. ואם מסלק עצמו מכל הדברים שהם בחוץ, עדיין צריך שיתחבר עם השם יתברך. ולפיכך צריך שיכנוס שעור שני פתחים, הכניסה בפתח האחת היא הסתלקות מבחוץ, והכניסה בשנית היא לפנים להתייחד עם השם יתברך. כי בפתח השנית אין כאן סלוק מבחוץ, רק כניסה בפנים. והפתח הראשון אינו רק

הסילוק מבחוץ. ולפיכך אלו שני פתחים הם סלוק מבחוץ, וכניסה בפנים לגמרי, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פנ"ג הערה 214]. וראה להלן הערה 237.

(236) לשונו בכת"י [שמה]: "ולפעמים יש שניהם, ואין הקב"ה פונה אליו, כי אין נחשב זה בעיניו, כי האוהב כאשר צועק אל מי שאוהב לו, נחשב צעקתו מאד בעיניו, והדבר הנעשה לו קשה מאד. ואם אינו אוהבו, אין הדבר נחשב בעיניו". ונאמר [תהלים י, א] "למה ה' תעמוד מרחוק תעלים לעתות בצרה", וכתב הרד"ק [שם] "למה ה' תעמוד ברחוק. כי כשתבוא העזרה מאתו לעני ולצועק, כאילו הוא קרוב אליו ועוזרו, כמו שאמר [דברים ד, ז] 'אשר לו אלקים קרובים אליו'. ואמר [תהלים קמה, יח] 'קרוב ה' לכל קראיו'. וכשהאויב מתגבר, כאילו האל ברחוק, ומעלים עיניו מן העני. לפיכך אמר 'למה ה' תעמוד ברחוק'".

(237) אודות שהתפילה של הקרוב לה' מתקבלת ביותר, כן נאמר [דברים ד, ז] "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו", וכתב הראב"ע [שם] "כי מי גוי גדול - שיש לו אלקים שיהיה קרוב אליו שיענהו תמיד בכל אשר יבקש ממנו". והרמב"ן [שמות ג, יג] כתב: "כי משה אמר לפניו יתברך 'ואמרו לי מה שמו' [שם], שיגיד להם השם שיורה הוראה שלמה על המציאות ועל ההשגחה. והקב"ה השיבו למה זה ישאלו לשמי, אין להם צורך לראיה אחרת, כי אהיה עמהם בכל צרתם, יקראוני ואענם, והיא הראיה הגדולה שיש אלקים בישראל קרובים אלינו בכל קראנו אליו". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פס"ד כתב: "כי שמיעת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך מכל הנמצאים, וכמו שאמר הכתוב 'אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'. הנה זכר אצל קבלת התפילה קורבה, כי קבלת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך" [ראה למעלה פכ"ט הערה 23]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצה.] כתב: "ולכך אמר [במדבר כג, כא] 'ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו'. פירוש, כי השם יתברך עמו מבלי פירוד, כי תיכף שהוא מריע, הוא נושע. וכדכתיב [במדבר י, ט] 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם'. וענין זה שנושעים תיכף ומיד, ומורה כי השם יתברך עמהם בלי פירוד, שהרי תיכף שקוראים, נענים, וכדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו'. וכך פירוש 'ותרועת מלך בו', כי דרך להריע לפני המלך כאשר אחד רוצה שיהיה נזכר לפני המלך, שיושיע אותו המלך. ודבר זה נמצא בישראל כאשר מריעין לפניו, שומע השם יתברך ועונה אותם". ואמרו חכמים [סוטה מט.] "כל תלמיד חכם העוסק בתורה מתוך הדחק, תפלתו נשמעת". ובנתיב התורה פ"ד [קסז.]

כתב לבאר: "כבר התבאר ענין התפלה, כאשר השם יתברך קרוב אל האדם, אז בקשתו נעשה, וכדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראנו אליו'. ואין לך קרוב אל השם יתברך כמו מי שלמד תורה מתוך הדוחק, שגובר בכח על הגשמי ודבק בשכלי. כי אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי. ולכך מי שהוא עוסק בתורה מתוך הדוחק, שדבר זה מורה שאין מונע לו מן צרכיו הגשמיים, ואם כן האדם הזה שכלי גמור. ולכך תפלתו נשמעת, כי השם יתברך קרוב אליו לגמרי". ובבאר הגולה באר השני [רמה:] כתב: "מפני שכתוב גם כן 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו'. ודבר זה מפני שישראל נקראו קרובים אל השם יתברך, שהרי ישראל 'בניו' נקראים [דברים יד, א]. ומפני שהם קרובים אליו, לכך קרוב השם יתברך גם כן אליהם לשמוע קול שלהם בתפלתם לפניו". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח:] כתב: "כאשר העלול הוא גשמי לגמרי, אז הוא רחוק מן העלה. ואם הוא נבדל מן הגשמי לגמרי, אז השם יתברך קרוב אליו, ומשלים בקשתו". וצרף לכאן את דברי הגר"א [על תיקוני זוהר דף 105] שתפילה שהיא בשביל צער השכינה הרי היא נענית יותר משאר תפילות.

(238) כמו שנאמר [ישעיה סה, יד] "ואתם תצעקו מכאב לב וגו'". ונאמר [שופטים י, ט-י] "ותצר לישראל מאוד ויזעקו בני ישראל אל ה'". ונאמר [תהלים קז, יג] "ויזעקו אל ה' בצר להם". ולהלן [לפני ציון 252] כתב: "אמר 'ויזעקו', שהיו זועקין בכל לב". ורבינו בחיי [שמות ב, כג] כתב: "ואמר 'ויזעקו' מן העושק שהיו עושים להם, כענין שכתוב [איוב לה, ט] 'מרוב עשוקים יזעיקו'". והספורנו [שמות ב, כג] כתב: "ויזעקו - זעקו מכאב לב על עבודתם". ובליקוטי אמרים [אות טז] כתב: "'ויזעק זעקה גדולה ומרה' [אסתר ד, א], שהוא כצועק מתוך הרגשת כאב עצום, שאינו מדבר דבר, רק זועק לבד".

(239) בסמוך יבאר ש"ותעל שועתם" נאמר על הענין שהיו צועקים עליו.

(240) "מפני כי 'ויזעיקו' הוא מצד האדם הזועק" [הוספה בכת"י (שמה)].

(241) ולא נאמר "שִׁוְעתם" [שי"ן חרוקה (בנין פיעל)], אלא "שַׁוְעתם" [שי"ן פתוחה], שהוא שם דבר. וזה כמו ההבדל בין "ויזעקו" לבין "זעקתם". ומצינו שבאותו פסוק עצמו תאמר "שועה" כפועל וכשם דבר, שנאמר [תהלים יח, ז] "בצר לי אקרא ה' ואל אלקי אֲשַׁוֵּעַ וגו' וְשַׁוְעָתִי לפניו תבוא באזניו". "אֲשַׁוֵּעַ" הוא פועל, "וְשַׁוְעָתִי" הוא שם דבר.

(242) פירוש - "ותעל שַׁוְעתם" פירושו שהענין והצרה של ישראל עלו לפני ה', והוא שם דבר, וכמו [נחמיה ט, ט] "ותרא את עֳנִי אבותינו במצרים ואת זַעֲקָתָם שמעת על ים סוף".

(243) "שהיה נחשב נאקתם בעיני הקב"ה" [הוספה בכת"י (שמה)].
(244) כפי שביאר מלים אלו למעלה פכ"א [רנב:], וז"ל: "ואמר 'וישמע אלקים את נאקתם'... השמיעה היא ראשונה, וידוע כי השמיעה בעבור שאינה רק קבלה בלבד, ואין השמיעה רק הסרת הפרגוד והמחיצה שהיה מבדיל בין השם יתברך ובין ישראל, ואז עלה צעקתם לפניו".
(245) לשונו בכת"י [שמה]: "והן מצד שהיה נחשב בעיני הקב"ה, כדכתיב 'וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם וגו'', מצד אהבתו אל האבות היה הדבר נחשב בעיני הקב"ה מה שעשו המצרים".
(246) בא לבאר מדוע היה צורך לנקוט בשלשה לשונות שונים [זעקה, שועה, ואנקה], ולא באותה לשון עצמה בשלשה אופנים, וכגון "ויזעקו" [כפי שאכן נאמר], "ותעל זעקתם אל ה'" [במקום "ותעל שועתם"], "וישמע אלקים את זעקתם" [במקום "את נאקתם"]. ובמיוחד שרש"י [שמות ב, כד] כתב: "נאקתם - צעקתם". ובסמוך [לאחר ציון 253] יביא דעת חז"ל [שמו"ר א, לד] שפרעה לא מת, אלא נצטרע, וישראל "נתאנחו לפי שאמרו חרטומי מצרים אין לך רפואה אם לא נשחוט מקטני ישראל ק"נ בערב וק"נ בבקר, ורחץ בדמיהם שתי פעמים ביום. כיון ששמעו ישראל גזירה קשה, התחילו מתאנחים וקוננים... 'ותעל שועתם אל האלקים', אינו אומר 'צעקתם', אלא 'שועתם', כמו דתימא [איוב כד, יב] 'ונפש חללים תשוע'" [לשון ההמדרש]. הרי חז"ל עמדו על שינוי הלשון מצעקה לשועה, ויישבו זאת לפי דרכם.
(247) אמנם לא נתבאר דנהי שיש צורך בג' לשונות שונים זה מזה, מדוע התחיל בזעקה, עבר לשועה וסיים עם נאקה, ולא נקט בסדר שונה. ויל"ע בזה [ראה להלן הערה 293 שבכת"י שם עמד על הערה זו]. וחלוקה זו [של שני הצדדים והדבר שביניהם (האדם המתפלל, הקב"ה המקבל התפילה, ועצם התפילה)] מצויה מאוד בספריו. וכגון, למעלה פט"ו [מב.] ביאר שעבדות ישראל במצרים היתה קשה מצד שלש בחינות; עבודה קשה בעצם, מעביד קשה, והעבדות שהיא נגד חיי האדם. ולמעלה פמ"ז [תקמז:] כתב: "העולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים; האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך. זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם [אבות פ"א מ"ב]. העמוד השלישי הוא התורה, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. לא הדביקות הראשון, שהוא התחברות העולם בו על ידי העבודה,

אבל התורה היא כמו אמצעי, שהוא מקשר שני דברים יחד. כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם". ובאור חדש פ"ה [תתע.] כתב: "החבור הוא בג' פנים; האחד, שהיה מתחבר אסתר לאחשורוש. והשני, שמתחבר אחשורוש לאסתר, וזהו הפך הראשון. והשלישי, כאשר שניהם מתחברים זה לזה וזה לזה בחבור אחד... וכנגד זה האשה נקנית בג' דרכים, בכסף בשטר ובביאה [קידושין ב.]. כי האיש מתדבק באשה, והדביקות הוא בג' פנים אשר אמרנו; כי בכסף בשביל שהאשה מקבלת הנאת כסף, מתחברת היא אליו. והשטר שהוא לשון כח, כמו [דברים טז, יח] 'שופטים ושוטרים תתן לך'... כאיש שמתחבר לאשה כאשר מושל על האשה, וזהו חבור האיש אל האשה, וזהו קדושי שטר, שהוא לשון שוטר וממשלה. ובביאה שזה הוא חבור האיש עם האשה, והאשה מתחברת לבעלה, כי הביאה לשניהם". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכו:] כתב: "דע כי האדם הוא דבק בשם יתברך, ודבקותו הוא על ידי שלשה דברים; האחד, על ידי הקב"ה, שהוא אלוק לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלקותו נקרא על האדם. וכמו שאלקותו נקרא על האדם, כן האדם העובד לו, נכנס תחת רשותו. וכל דבר שהוא דבק בדבר, אי אפשר רק על ידי דבר אמצעי ביניהם [התורה], הוא המחבר הדברים, וזה ידוע". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנא.], והוסיף שם [קנב.]: "למה הדבר דומה; לפרי המחובר בענף, והענף מחבר הפרי לאילן. ואם יגרע דבר מה לפרי, מכל מקום מה שהפרי הוא מחובר לענף, והענף לאילן, לכך הוא מעלה ארוכה. אך אם נכרת עד שאין הפרי מקבל החבור, אז נפסד הפרי. וכן אם הענף הוא נכרת באמצעיתו, הרי אינו מעלה ארוכה. ואף אם לא נכרת באמצעיתו, והוא שלם, רק נבדל מן העיקר עד שאין לו עיקר, הרי אין תרופה לאותו פרי". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"א [שכב:], נצח ישראל פ"ט [רלב.], דרוש לשבת תשובה [סח.], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.], וח"א לשבועות יג. [ד, יג:], ועוד. וראה עוד בתפארת ישראל פמ"ח [תשנט:] ונצח ישראל פ"ב [כט.] אודות שהלוחות היו ששה טפחים אורך, ומשה תפס בטפחיים, והקב"ה בטפחיים, וטפחיים היו רווח באמצע [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה]. וראה למעלה פט"ו הערה 66, פל"ד הערה 138, פל"ה הערה 77, ופמ"ז הערה 511.

(248) יבאר הסבר שני לג' הלשונות [זעקה, שועה, ונאקה]. ועד כה ביאר שכדי שהתפילה תכנס לפני הקב"ה יש צורך בשלשה דברים אלו. ומעתה יבאר שכדי שהתפילה תתקבל יש צורך בשלשה דברים אלו [ולא רק שתכנס לפני הקב"ה]. וראה למעלה הערה 231. ובכת"י [שמה] כתב: "ועוד יש לך לדעת פירוש אלו פסוקים, והוא עיקר יותר".

(249) אמרו חכמים [ברכות ל:] "לעולם ימוד אדם את עצמו; אם יכול לכוין את לבו, יתפלל. ואם לאו, אל יתפלל". ועוד אמרו חכמים [ברכות לא.] "'וחנה היא מדברת על לבה' [ש"א א, יג], מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו". ועוד אמרו חכמים [ר"ה יח.] "שנים שעלו למטה וחוליין שוה, וכן שנים שעלו לגרדום לידון ודינן שוה ["שניהם נתפשו על דבר אחד" (רש"י שם)]; זה ירד ["מן המטה" (רש"י שם)], וזה לא ירד. זה ניצל ["מן הוועד" (רש"י שם)], וזה לא ניצל. מפני מה זה ירד וזה לא ירד, זה ניצל וזה לא ניצל. זה התפלל ונענה, וזה התפלל ולא נענה. מפני מה זה נענה, וזה לא נענה. זה התפלל תפלה שלימה, נענה. וזה לא התפלל תפלה שלימה, לא נענה". ופירש רש"י [שם] "תפלה שלימה - נתכוון". ובח"א ליבמות קה: [א, קמו:] כתב: "יש לו לכוון לבו למעלה אל השם יתברך, כי האדם משתוקק ומתאוה אל השם יתברך שיתן לו צרכו, ולפיכך יכוין לבו אליו". והמחבר [שו"ע או"ח סימן צח ס"א] כתב: "המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו. ויחשוב כאילו שכינה כנגדו, ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו, עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו. ויחשוב כאילו היה מדבר לפני מלך בשר ודם, היה מסדר דבריו ומכוין בהם יפה לבל יכשל, ק"ו לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, שהוא חוקר כל המחשבות... ואם תבא לו מחשבה אחרת בתוך התפלה, ישתוק עד שתתבטל המחשבה. וצריך שיחשוב בדברים המכניעים הלב ומכוונים אותו לאביו שבשמים, ולא יחשוב בדברים שיש בהם קלות ראש".

(250) אמרו חכמים [סנהדרין מד:] "לעולם יבקש אדם רחמים שיהו הכל מאמצין את כחו, ואל יהו לו צרים מלמעלה", ופירש רש"י [שם] "שיסייעוהו מלאכי השרת לבקש רחמים, ושלא יהו לו מסטינים מלמעלה". ובנתיב העבודה פי"ב [א, קטו:] כתב: "האדם יבקש רחמים שאל יהיה לו צרים מלמעלה, וזה יותר טוב, כי קרוב תפלה זאת אל השם יתברך שלא יהיה לו צרים, כי הוא דבר ראוי מצד עצמו. וכאשר האדם מתפלל שיתן לו השם יתברך עושר, אפשר שיהיה לו מקטרגים למעלה שאין ראוי לעושר. אבל כאשר מתפלל שלא יהיה לו מקטריגים, שוב על הדבר שהוא מבקש אין מקטריגים". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:] כתב: "ובפרק אין עומדין [ברכות לב:] שנו רבותינו, ד' צריכין חיזוק; תורה, ומעשים טובים, תפלה, ודרך ארץ... וביאור ענין זה, שכל דבר אשר יש מתנגד אליו, צריך חיזוק כנגד זה... תפלה צריך התגברות נגד המקטרגים, שהאדם רוצה שיתן לו דבר שאינו ראוי לו מעצמו, והמה מקטריגים על האדם בתפלתו. ולפיכך צריך האדם לחזק בתפלתו כאשר יבקש דבר שאינו ראוי לו מצד עצמו לפי הטבע" [הובא למעלה פמ"ז הערה 551]. והמהרש"א [יומא פו.] כתב: "מצינו דיש אמצעים בין האדם

למקום, דהיינו דיש מלאכים מקטרגין מלהשמיע תפלת האדם לפניו יתברך ברוך הוא". והשערי אורה [תחילת השער הראשון] כתב: "אמר שלמה המלך עליו השלום [קהלת ד, יז] 'שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלקים'. הודיענו בפסוק זה שצריך האדם לבדוק עצמו ולהיזהר כשרוצה להתפלל לפני ה' יתברך, ולראות ולהבין אם יש לו מקטריגים ומעכבים לקבל תפילתו, ויש לו לסקל המסילה ולהרים מכשול מדרכיו. משל לאדם ההולך לחצר המלך להפיק שאלה, שהוא צריך להזדרז ולדעת אם יש בדרך פגע או סכנה. ומלבד זה יש לו להתבונן כמה שערים יש בבית המלך, זה לפנים מזה, ולהכיר אותם השוערים הממונים לשמור השערים, ולהיותו אהוב אצל כולם, ולדעת אם יש בהם איש שונאו שישלים עמו", ושם מאריך בזה.

(251) כמו שנאמר [ישעיה מט, ח] "כה אמר ה' בעת רצון עניתיך וביום ישועה עזרתיך". ואמרו חכמים [ברכות ח.] "מאי דכתיב [תהלים סט, יד] 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', אימתי 'עת רצון', בשעה שהצבור מתפללין... מהכא, 'כה אמר ה' בעת רצון עניתיך'". ובדר"ח פ"ב מ"ד [תקמו.] כתב: "הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא". וכן כתב בח"א לע"ז ד. [ד, כח:]. ובגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנה.] כתב: "כאשר ראה [אברהם] שעה רצויה אצל הקב"ה, שאמר [בראשית טו, א] 'שכרך הרבה מאד', שזה לא נאמר לו מעולם, ולפיכך אמר להקב"ה [בראשית טו, ח] 'במה אדע', ושאל אות". ומעין זה כתב רש"י [שמות לג, יח] "ראה משה שהיה עת רצון... והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו" [ראה למעלה פ"ח הערה 129].

(252) פירוש - זעקו בכוונת הלב, לעומת הסברו הראשון ש"זעקו מכח צער", וכמבואר למעלה הערה 238.

(253) ניתן לבאר שהיה אז עת רצון משום שאמרו חכמים [ברכות ח.] "אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין" [הובא למעלה הערה 251], וכאן הרי כל ישראל זעקו אל ה'. אך יותר נראה שאין זו כוונתו, אלא שהיה אז זמן של עת רצון, ולא מצד שם ציבור של ישראל. כי מסתבר לומר שעדיין לא היה לנו שם ציבור עד מתן תורה, ומעין מה שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:], וז"ל: "לא נקרא להם שם 'ישראל' עד סיני, שקבלו התורה, ואז נקרא להם שם 'ישראל' [ומוכיח כן מפרק גיד הנשה (חולין קא:)]... כי לא נקראו 'בני ישראל' רק בשביל התורה. ומורה זה כי 'בני ישראל' בגימטריא תר"ג, נגד תר"ג מצות בלא עשרת הדברות". ותוספות [חולין שם ד"ה לאחר] כתבו: "לא נקרא 'ישראל' עד סיני, דהיינו לענין המצות" [ראה למעלה פ"ג הערה 69, פמ"ו הערה 117, פמ"ז הערות 84, 283, ולהלן פס"ב הערה 94]. והפחד יצחק ר"ה [מאמר כו אות ה] כתב:

"כל ציבור הוא מעין כלליות כנסת ישראל בזעיר אנפין". ואם אין "ישראל", צבור מנין [מעין זה כתב בהגדת מכון מהר"ל הערה 164].

(254) מדובר שם שמרים נצטרעה, ופירש רש"י [שם] "אל נא תהי - אחותנו זו. כמת - שהמצורע חשוב כמת". וכן כתב למעלה פי"ט [רו:].

(255) ופירש רש"י [שם] "בשנת מות - כשנצטרע".

(256) ראה למעלה הערה 246 שהובא שם לשון המדרש כפי שהוא לפנינו. וכן הביאו למעלה ר"פ כא [רמח.].

(257) כדרכו בקודש שאין לנטות כלל מדרכם של חכמים. וכגון, למעלה הקדמה שניה [קטו:] כתב: "רז"ל בעלי האמת ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות, ולפיכך הניחו הנסים כמו שהם, וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי החיים". ולמעלה פ"י [תקכב.] כתב: "הנה התבאר לך סבת הגלות על דעת רז"ל, והוא הנכון, ומדבריהם אל תזוז, כי מוצאיהם מוצא חיים, שהם ידעו ועמדו על דברי תורה בחכמתם ובאמונתם". ולמעלה פל"ח [תשכג:] כתב: "אמנם מן דברי חכמים אין לסור ימין ושמאל". ובדר"ח פ"ב מ"א [תפד:] כתב: "ואין לשמוע פירוש אחר, כי הוא נוטה מדברי חכמים". ושם פ"ה מ"ג [צו:] כתב: "מדברי חכמי בעל הקבלה אין לזוז". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:] כתב: "דברי חכמים הם חיים לעושיהם ולכל בשרו מרפא". ובתפארת ישראל ר"פ כ כתב: "דעת חכמים, אשר אין לזוז מקבלתם וחכמתם". ושם פל"ח [תקעא:] כתב: "ומעתה הכל נכון, כי אין לזוז מדברי חכמים". ובבאר הגולה באר הששי [רכט:] כתב: "וזהו דרך האמת והישר, והנוטה מזה נוטה מדרך החיים". ובגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג [תיז.] כתב: "אמרתי זה להגיד לך שאין ראוי לחסר מכוונת רז"ל, כי כל דבריהם בחכמה ובשיעור, לא הוסיפו ולא גרעו. והנה רש"י רצה לחסר מדברי רז"ל, כי הם אמרו ד' והוא הביא רק ג', והנה זה חסרון מן הכוונה אשר רצו רז"ל". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה, אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה". ובגו"א שמות פי"ב אות סח [רמ:] כתב: "אבל כלל וכלל אין לסור מדברי חז"ל, כי ההוגה בהם טועם טעם בשר [עירובין כא:], והם נכונים ואין בהם ספק למדקדק ולמבין דברי חכמים". ובספר הלשם [ספר הדעה ח"ב, דרוש ד, ענף יט, סימן ו, עמוד קסא] כתב: "והעיקר המחויב לכל מי אשר בשם ישראל יכונה להאמין באמונה שלימה שכל מה שנמצא בדברי רז"ל, בהלכות ואגדות בש"ס ומדרשים, הם כולם דברי אלקים חיים, כי

כל מה שאמרו הוא ברוח ה' אשר דיבר בם, ומסוד ה' ליראיו... והרי נמצא מזה כי כל המתחכם על דבריהם להתבונן על אמיתתם, הוא מכניס את עצמו בסכנה גדולה, כי אין שכל אנושי אפשר להשיג אותם, ועלול הוא לבוא לכפירה רחמנא ליצלן... אבל 'וצדיק באמונתו יחיה' [חבקוק ב, ד], כי הוא יסוד כל התורה כולו". וראה למעלה פ"ח הערה 192, פ"ט הערות 26, 205, פ"י הערה 47, ופל"ח הערה 20.

(258) כפי שהגו"א שם אות כט [מב:] ביאר ההכרח לומר פרעה נצטרע [ולא מת], וכלשונו: "נצטרע. דאין לומר כמשמעו, דאם כן קשיא, וכי בשביל שמת מלך מצרים היו נאנחים מן העבודה, אדרבא הוי להם לשמוח. אלא שפירושו 'נצטרע', והיו אומרים לו הרופאים שאין לו רפואה אלא שישחוט מן ילדי ישראל ק"ן בבוקר, וק"ן בערב. והא דכתיב 'וימת', מפני שהמצורע חשוב כמת [נדרים סד:]", והובא למעלה פכ"א הערות 17, 18. וראה בסמוך הערה 263.

(259) משפט זה מתבאר על פי מה שמבאר בסמוך, והוא שאין הדם מצד עצמו מרפא את הצרעת, והעצה הזאת של החרטומים רק נועדה לנהוג בישראל באכזריות הכי נוראה ואפשרית. וכלשונו בסמוך: "אמרו לו החרטומים הנה בשביל זה צרעת בא עליך, כי גזרנו על ישראל מה שאפשר לעשות... אמנם עדיין אין הגזירה נגמרת, כי חסר דבר שלא נהגו עמהם כל אכזריות מה שאפשר לעשות בהם. ולכך בא הצרעת כדי שתרחץ בדם שלהם... וכאשר נעשה זה אז תהיה נרפא מצרעתך, כי כבר נגמר מישראל, וכלו כל החצים שאפשר". וזהו שכתב כאן "כדי שיגמרו בישראל מעשיהם מה שאפשר, וזהו לרחוץ בדמיהם".

(260) ומדוע היה צורך להוסיף את האכזריות של רחיצת פרעה בדמם של ילדי ישראל, הרי השלכת הקטנים ליאור היא גם כן מעשה של אכזריות נוראה [ראה הערה קודמת].

(261) בכת"י [שמה] הוסיף כאן: "כי העושה עבירה ואכזריות גדול, מְצַוֶּה [לאחרים] להרוג את האדם, והוא נקי ואינו רואה, אך הוא אומר לאחר לעשות, אין זה אכזריות כל כך".

(262) אולי למד כן מדברי המדרש [ילקו"ש ח"א רמז תקנד], שאמרו: "האדם הזה משוקל חציו מים וחציו דם. בשעה שהוא זוכה, לא המים רבין על הדם, ולא הדם רבה על המים. וכשאינו זוכה... אם הדם רבה על המים נעשה מצורע". הרי שהמצורע בא דוקא מרבוי הדם, ולכך מסתבר ש"הדם אינו מרפא את המצורע".

(263) כי בפשטות ענייני רפואה שייכים לרופאים, ולא לחרטומים. אמנם בגו"א שמות פ"ב אות כט [מב:] כינה את החרטומים האלו "רופאים" [הובא למעלה הערה 258].

וראה בתורה שלמה שמות פרק ב סוף אות קפ במה שהעיר על דברי המהר"ל האלו. ואודות רוח הטומאה של החרטומים, כן כתב בגו"א במדבר פ"ה אות ג [נט:], וז"ל: "לפיכך נקראו דורשי מתים 'חרטומים' [בראשית מא, ח], ופירש רש"י ז"ל [שם] 'הנחרים בטימי מתים', שהם דורשים אל המתים כדי שתשרה עליהם הטומאה". וכן נגע בקצרה בענין זה באור חדש פ"א [רצה.]. ובח"א לסנהדרין סה: [ג, סוף קסה:] כתב: "שאלה גדולה, למה המכשפים והחרטומים פועלים הרבה, ואילו הצדיקים אינם יכולים לפעול כאשר קוראים אל השם יתברך. ותשובה זאת, כי הוא יתברך קדוש ומשרתיו קדושים, ואם האדם צדיק השם יתברך קרוב אליו, ועושה רצונו. ואם אינו צדיק, אינו קרוב אליו. אבל המכשפים והחרטומים פועלים על ידי שדים, וכחות אלו אין צריך לזה קדושה כלל" [הובא למעלה פכ"ז הערה 78, ולהלן פ"ס הערה 98].

(264) לדברים אלו כיון הגר"י לווינשטיין זצ"ל אור יחזקאל [כרך ד (מדות), עמוד צו], וז"ל: "נורא הדברים לראות עד היכן מגעת מדת האכזריות, שיכול לשחוט שלש מאות תינוקות, ולרחוץ בדמם. ובאמת יש להבין, כי איזה רפואה יש ברחיצה בדם תינוקות פעמיים ביום. אלא דדייק בלשון חז"ל [שמו"ר א, לד] שאמרו 'חרטומי מצרים', דהיינו אמרו החכמים, ולא נאמר 'רופאי מצרים'. שבאמת אין כלל רפואה בזה. ואולי יש לבאר שחכמי מצרים אמרו לפרעה שאם יצליח לסגל לעצמו מדה גדולה של רשעות ואכזריות, שירחץ בדם תינוקות רבים, אולי זו תהא רפואת נפשו". אמנם המהר"ל לא ביאר מצד ש"אולי זו תהא רפואת נפשו", אלא שכאשר האכזריות תגיע לשיאה בזה ח"ו יאבדו ישראל.

(265) על פי לשון רש"י [דברים לב, כג] "חצי אכלה בם - כל חצי אשלים בהם. וקללה זו לפי הפורענות לברכה היא; חצי כלים, והם אינם כלים".

(266) נקט בשלשה, כדי לבאר מדוע היה צורך בשלש מאות נפשות, ולא במספר שלש הקטן ביותר.

(267) לא ברור מדוע נוקט כאן במספר "אחד" בנוסף למספר "שלשה", כאשר מקודם הזכיר רק מספר "שלשה". ובהמשך ינקוט ב"שנים ושלשה".

(268) כמו שנאמר [בראשית כח, יא] "וילן שם וגו' ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו וגו'", ולאחר מכן נאמר [שם פסוק יח] "ויקח את האבן אשר שם מראשותיו". וחכמים [חולין צא:] עמדו על כך, ואמרו "כתיב 'ויקח מאבני המקום' ["משמע טובא" (רש"י שם)], וכתיב 'ויקח את האבן'. אמר רבי יצחק, מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד, וכל אחת ואחת אומרת 'עלי יניח צדיק זה ראשו'. תנא, וכולן נבלעו באחד ["נעשו

אבן אחת" (רש"י שם)]". והראב"ע [בראשית כח, יא] חלק על חכמים, ופירש "מאבני המקום - טעמו אחת מאבני המקום". וכן כתב הרד"ק [שם]. והגו"א שם אות יז [סב:] כתב: "ויש מפרשים [ראב"ע, רד"ק] מאי 'מאבני המקום', 'אחד מאבני המקום'. ואלו האנשים מצאו תורה של הפקר לפרש בה כרצונם, כי אף הדיוט אינו מדבר כדברים האלו, דמאחר שלא לקח רק אבן אחד, לא הוי ליה למכתב רק 'ויקח אבן', כי אחר שלקח אבן יחידי, מה לו לכתוב ולהשתתף אותו עם שאר אבני המקום לכתוב 'מאבני'. אבל אם רבים לקח, מרבים שייך בו 'מאבני המקום', כי לקח מקצת אבנים, כי רבים מרבים הם 'מאבני המקום', אבל אבן יחידי, אין זה מקצת, ודבר זה ברור למשכיל". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "אין לומר כדרך הפשטנים שלקח אבן אחד מאבני המקום, דזה אינו, שאין אבן אחד מקצת מן רבים, שאין דומה אבן אחד לרבים, שהרי זה יחיד וזה רבים, ואם כן לא הוי זה מקצת. שכל קצת הוא חלק הכל, ולעולם כל דבר שהוא יחיד הוא נבדל לעצמו בעבור אחדותו, ומצד האחדות אין מצטרף לאחר. ולפיכך אי אפשר לומר שלקח אחד מן הכל, כי מצד שהוא אחד הוא נבדל לעצמו, ודבר זה מבואר מאוד". וכמו כן אי אפשר לקחת פרטי ממספר כללי, אלא רק כללי מכללי.

(269) לשונו למעלה פכ"ו [תלב:]: "כי אין הפרש בין ד' ובין ת', רק שהד' מספר קטן, והת' מספר גדול". ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "המאה הוא כמו אחד... מספר ג'... [כמו] מספר ג' מאות". ובאור חדש פ"ה [תתפא:] כתב: "מספר מאה דומה לאחד... לכך ב' מאות הוא כמו שנים, רק כי ב' מאות המספר הוא יותר שלם" [ראה למעלה פ"ג הערה 54, ופכ"ו הערה 78].

(270) נראה שחסר סיום המשפט, והוא: לכך לקח שלש מאות נפשות.

(271) יש להעיר על כך מכמה מקומות שביאר שעשרה הם כמו אחד [כי אתה סופר 'עשרה' 'עשרים' ו'שלשים' כמו שאתה סופר 'אחת' 'שתים' ו'שלש']. וכגון, בדרשת שבת הגדול [קצח.] כתב: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה 'עשרה', 'עשרים' והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שז.] כתב: "כאשר מגיע לעשרה, העשרה הם כמו אחד, שהרי אתה מונה 'שלשים' 'ארבעים' 'חמשים', כמו שאתה מונה 'שלש' 'ארבע' 'חמשה'". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה". והרי כאן מבאר שאין מנין "שלשים ארבעים" כמו מנין

"שלש ארבע". ויש לעיין בזה. וראה למעלה פ"ח הערה 82, תפארת ישראל פל"ד הערה 39, נצח ישראל פ"ו הערה 53, דר"ח פ"ג הערה 1340, ואור חדש פ"ה הערה 129.

(272) "נמצא כי המאות הם מספר כללי, כמו היחידים שהם מספר פרטי" [הוספה בכת"י (שמו)]. ובאור חדש פ"ה [תתפא:] כתב: "כי מספר עשרה אינו דומה כמו אחד לגמרי, רק מספר מאה דומה לאחד, לפי שמונין בו מספר אחד מאה, ב' מאות, ג' מאות. אבל מספר של עשרה המנין עשרים, שלשים, ואין מונין ב' עשרה, ג' עשרה, כמו שמונין א' מאה, ב' מאות, ג' מאות. לכך ב' מאות הוא כמו שנים, רק כי ב' מאות המספר הוא יותר שלם" [הובא למעלה פ"ג הערה 54, ופכ"ו הערה 80]. לכך לאחר שאי אפשר לומר שיקחו שלש נפשות ["שאין ליקח שנים ושלשה, מספר פרטי, ממספר שהוא כללי"], המספר הבא המתאים הוא שלש מאות, ולא שלשים.

(273) לשונו למעלה פי"ג [תקצא.]: "לא שייך מספר בדבר שהוא יחידי". ובגו"א במדבר פ"ג סוף אות יז [לא.] כתב: "כמו האחד... שהוא יסוד מספר, ובעצמו אינו מספר, רק שנמנה עליו". ושם דברים פ"ד אות כ [צב:] כתב: "כי האחד הוא יסוד המספר, ואינו מספר בעצמו, אבל הוא יסוד מספר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:] כתב: "לא שייך מספר באחד... אשר כל מספר יש בו חבור אחדים". ושם פ"ה מט"ז [תח:] כתב: "האחד אינו מספר, ואינו נכנס בכלל מספר... והוא יסוד והתחלת המספר". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:] כתב: "אחד אינו מספר". ונראה לבאר, כי תיבת "מספר" קשורה לספירה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הראשון [קג:], וז"ל: "כי לשון 'מספר' הוא ספירה של אחד אחד". ואחד אינו נספר ונמנה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"מ אות יא [רעא:], וז"ל: "לא שייך מנין באחד בלבד, דאחד אינו נמנה". ושם במדבר פ"ג אות ה [כג:] כתב: "לא שייך מנין באדם פרטי לומר 'תפקוד איש פלוני'". ותוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] כתבו "בחדא מילתא אין לשנות מניינא" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 104, פי"ג הערה 9, ופל"א הערה 3]. וראה להלן פנ"ח הערה 35.

(274) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:]: "אין השנים רק מספר זוג, ואין כאן מספר נפרד כלל" [הובא למעלה פל"א הערה 4].

(275) לשונו למעלה ר"פ לא [תקלד.]: "השלישי תמיד יותר מוכן לקבל השלימות בעבור שהוא מספר שלם. כי האחד אין בו רבוי ואינו נקרא מספר, ומספר שנים אינו מספר שלם, כי אין בו רק זוג, ואין בו נפרד. אבל שלשה בעבור שיש בו זוג ויש בו נפרד, נקרא זה מספר שלם". וראה שם הערה 5 במה שנתקשה מדבריו בדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:], שכתב שם שרק במספר חמש יש בו זוג ויש בו נפרד, ולא במספר שלש.

(276) פירוש - אין אכזריות מעבר לאכזריות זו.
(277) בא לבאר טעם שני לעצת החרטומים. ועד כה ביאר שמספר שלש מאות הוא מספר כללי מאומה כללית. אך מעתה יבאר שמספר שלש מאות מורה על העדר קצה, ולכך הוא מורה על חיות והעדר מיתה.
(278) פירוש - דם הצפור מטהר את המצורע, וכמו שנאמר [ויקרא יד, ו-ז] "את הצפור החיה יקח אותה ואת עץ הארז ואת שני התולעת ואת האזוב וטבל אותם ואת הצפור החיה בדם הצפור השחוטה על המים החיים. והזה על המטהר מן הצרעת שבע פעמים וטהרו ושלח את הצפור החיה על פני השדה".
(279) לשונו למעלה פי"ט [רו.]: "ובמדרש [ילקו"ש ח"א רמז קסט], 'צפורה' שטהרה כל בית אביה כדם הצפור ["פירוש, הצפור מטהרים בו את המצורע, וכל בית אביה וכו'" (לשונו בכת"י שם)]. פירוש, בית אביה היו עובדים מתחלה עבודה זרה, שנמשלה למת, שנאמר [תהלים קו, כח] 'ויאכלו זבחי מתים'. והמצורע גם כן כמת, דכתיב [במדבר יב, יב] 'אל נא תהי כמת'. וצפורה היתה מטהרת כל בית אביה מן העבודה זרה שנקראת מת, כמו שצפרי מצורע מטהרין את המצורע שנקרא מת, ולפיכך נקראת 'צפורה'. ויש למדרש זה טעם נפלא, כי דם צפור ראוי דווקא לטהר מצורע שנקרא מת, שראוי לטהרתו דווקא דם. שהדם הוא חיי הנפש, ובדבר שהוא חיים ראוי לטהר אותו מן המיתה, שהוא נחשב מת. ודוקא של צפור, מפני שהצפור ביותר מתיחס אל החיים, בעבור קלות תנועתו, שהוא חי לגמרי, והוא הפך המת, שאין לו תנועה".
(280) "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום" [לשון הפסוק במילואו]. ופסוק זה נאמר רק על ישראל, וכמו שאמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז תתקנא] "נמשלה [התורה] באש, שנאמר [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. ומי יוכל ליגע באש, הוי אומר ישראל, שנאמר 'ואתם הדבקים בה' וגו'". וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פ"י [רסא.] כתב: "מה ששתף השם יתברך שמו בהם, הוא השלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו'". ואינו דומה ל'ישמעאל', שאף כי גם אצלו שם 'אל', אינו דומה לשם 'ישראל', כי נקרא 'ישמעאל' שהשם שמע תפילת הגר [בראשית טז, יא]. אבל אצל 'ישראל', לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', 'שרית עם אלהים ועם אנשים' [בראשית לב, כט]. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם 'שרית עם אלקים ותוכל', ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 69]. ובנצח ישראל ר"פ יב [שי.] כתב: "הדביקות

שיש לישראל אל השם יתברך, אף כי נפלאה היא בעיני האדם הדביקות הזאת שיהיה האדם דבק בבורא הכל, הנה מעידה התורה הנאמנה, שאמרה התורה 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד:] כתב: "ישראל בהם נמצאת האהבה, שישראל הם דבקים בו יתברך, דכתיב 'ואתם הדבקים וגו'. ואל הדבוק אינם ראוים רק ישראל, ולפיכך זכו אל עולם הזה ואל עולם הבא גם כן. אבל האומות העולם אי אפשר שיהיה להם מדת האהבה, שהרי כתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', וזה שהוא לא שייך באומות. אבל יראה אפשר באומות, וכמו שתמצא היראה באומות, כמו אנשי נינוה [יונה ג, ה]". ובחי"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "כי אהבה הוא בין שנים שיש להם חיבור ביחד, כמו שיש לישראל, שנאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'. אבל האומות אין להם קירוב כלל אל השם יתברך" [הובא למעלה פמ"ד הערה 80]. ובחי"א לסנהדרין צא: [ג, קפ:] כתב: "כי ישראל שהם דביקים בחיים, כדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלוקיכם וגו'', ועליהם נאמר [ישעיה כה, ח] 'ומחה ה' דמעה מעל כל פנים'. אבל באומות לא יהיה זה, שאם יהיה זה אם כן מאי עדיפי ישראל דכתיב בהו 'ואתם הדבקים', דלא כתיב באומות, שעל כל פנים ישראל קרובים אל החיים יותר".

(281) הנה לא ביאר מדוע דוקא קטני ישראל, ולא גם גדולי ישראל. ונראה לבארו על פי מה שנאמר [במדבר כג, י] "מי מנה עפר יעקב וגו'", ופירש רש"י [שם] "כתרגומו, דעדקיא דבית יעקב וכו'". ובגו"א שם אות ט [שצ.] כתב: "ופירוש 'דעדקיא' הקטנים... ואם תאמר, למה אמר כי לקטנים דווקא אין מספר. ויראה כי מפני שהכתוב לא ציוה למנות רק מבן כ' ולמעלה [במדבר א, ג], והקטנים מישראל לא ציוה למנותם, והוא בשביל דבר מופלא, כי לא יכללו בשיעור ובמנין, כי הם תמיד נושאים להתרבות. וזה הברכה אשר נתן הקב"ה 'והיה זרעך כעפר הארץ' [בראשית כח, יד]. ואין פירוש הכתוב על הרבוי בפעל, כי הכתוב אומר [דברים ז, ז] 'כי אתם המעט מכל העמים', אלא פירושו כי כל האומות יגיעו אל השלמה והעמידה, אבל זרע יעקב אינו לעמידה, אבל נוסף עליהם בכל עת שהם עושים רצונו של מקום. וזאת היא הברכה העליונה, כי נמשך הווייתם ממקום הברכה העליונה אשר אין לה הפסק. ומפני שהרבוי שיש להם [הוא] מצד התרבות התולדות, שהוא נמשך תמיד, לא מצד הגדולים אשר ישנם כבר, דהם נמצאים בפועל, רק מצד המשך תולדות הקטנים, אשר אין מנין להם, דכיון דתמיד הם הולכים ומוסיפין, לא שייך למנות דבר שנתוסף היום או מחר, כי הוא נושא תמיד להוספה. ודבר שיש בו עמידה דווקא הוא נכנס במנין... לכך אמר 'מי מנה עפר יעקב', ותרגם אונקלוס על הקטנים, שהם בהתרבות תמיד, ועליהם נאמר 'והיה זרעך

כעפר הארץ'" [הובא בחלקו למעלה פי"ב הערה 112, ופ"מ הערה 62]. והואיל והמכוון כאן הוא כנגד ברכת יעקב ומעלתו [כמו שיבאר], לכך החרטומים כיוונו את חיציהם המורעלים כלפי קטני ישראל דייקא. ודו"ק.

(282) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצד:] כתב: "ועל זה אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] 'בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי ["תורה נביאים וכתובים" (רש"י שם)], על ידי תליתאי ["משה תליתאי לבטן, מרים אהרן ומשה" (רש"י שם)], לעם תליתאי ["כהנים לוים וישראלים" (רש"י שם)], בירח תליתאי [ניסן, אייר, סיון], ביום תליתאי ["לפרישה" (רש"י שם)]'. הברכה הזאת שנתן לישראל תורה שהיא נצחית, ולכך אמר 'בריך רחמנא דיהיב לן אוריין תליתאי'. כי מה שהתורה היא משולשת יורה כי התורה נצחית. וזה כי הדבר שיש לו הפסק, יש לו קצה. שכאשר הוא נפסד, הרי יש לו קצה. וכאשר יש כאן שלשה, הרי האמצעי שביניהם אין לו קצה כלל, ודבר שאין לו קצה אין לו הפסק. ומפני שהתורה נצחית, ואין לה קצה, ולכך היא משולשת, כי השלישי אין לו קצה, ואשר אין לו קצה אין לו הפסק כלל. אבל שנים, הרי כל אחד מהם יש לו קצה. ולכך על השלשה אמר [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק'. וכן כל שלשה הוא לחזקה, וכל זה בעבור כי השלישי אשר הוא בין השנים הוא באמצע, אשר האמצע אין לו קצה כמו זה, ולכך הוא חזק יותר [ראה למעלה הערות 11, 37]. ולפיכך נתנה התורה על ידי משה, שהוא שלישי, לעם משולש, בירח שלישי, ביום שלישי, כי השלישי אין לו קצה. וראוי שתנתן התורה, במה שהיא נצחית ואינה בעלת קצה, על ידי מי שהוא שלישי, ובזמן שהוא שלישי". ובנצח ישראל פכ"א [תנ.] כתב: "כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף. ולכך יש למלכות פרס ומלכות רביעית, שהם ימין ושמאל, קץ וסוף. והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז:] כתב: "כי שם 'שלום' מורה על מעלת השלום, כי בשם 'שלום' השי"ן בתחלה, והשי"ן יש לה שלשה ראשים; אחד בקצה זה, ואחד בקצה השני, והשלישי מחבר בין שניהם, והוא עצם השלום. כי צריך שלישי שיהיה מכריע בין החלוקים, אשר האחד הוא לקצה האחד, והשני הוא לקצה השני, וצריך מכריע בין שניהם" [ראה להלן פנ"ח הערה 65]. ובאור חדש פ"ד [תתמה:] כתב: "בשלשה יש בו היושר, כי כל שלשה יש בו אמצע, שהאמצע הוא היושר, והשנים הם הקצוות". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "מה שנתנה [התורה] בחודש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות,

והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות. ולכך נתנה גם כן לישראל עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו 'ישורון' [דברים לג, ה] על השם היושר. ובפרט יעקב שהיה שלישי לאבות נקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], כי השלישי ראוי שימצא בו היושר ביותר... כי ישראל הם ישרים, שהרי נקראו לכך 'ישורון', והיושר אינו נוטה אל הקצה. לכך [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים', שאין להם המיתה שהיא הקצה והאחרית. ומיתתם איננה מיתה בשיש להם העולם הבא, בהכרח אשר לא ימצא שום קצה אל היושר". ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי". ובח"א לב"מ פה. [מהדורת כשר, חלק ראשון, עמוד קמו] כתב: "ותדע כי כאשר הוא ובנו ובן בנו תלמידי חכמים, מורה זה על שהוא דבק באמתת השכל, אשר השכל אין לו הפסק כלל, והוא נצחי. ודבר זה תוכל להבין שהתורה בעצמה היא תלתאי". וראה להלן פנ"ז הערה 43.

(283) לשונו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.]: "ידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה". ובהקדמה שניה לדר"ח [סה:] כתב: "החיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה". ובדר"ח פ"ב מי"ב [תשצב:] כתב: "יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע... ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם המיתה. ודבר זה מבואר, שכל מיתה הוא קצה, אבל השווי והמצוע הוא החיים". ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסה:] כתב: "הנוטה לימין ואל השמאל הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפא:] כתב: "כל דבר שיש לו מדריגת האמצעי, ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים. כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין המיתה, שהמיתה היא הסוף והתכלית". ובבאר הגולה באר הששי [שד:] כתב: "כל דבר שהוא קצה הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כל שהוא באמצע העולם מתיחס אליו החיים, והיוצא אל הקצה הוא המיתה. שהקצה הוא המיתה בעצמה". ובח"א לנדרים סד: [ב, כב:] כתב: "כי יחשב האדם שיש לו מציאות רק כאשר אינו נוטה לשום קצה, כי כאשר נוטה לקצה הוא בעל מיתה". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט.] כתב: "ויש לך להבין מאוד כי נמסרו ד' מיתות לב"ד.

כי המיתה הוא הקצה, והחיים הוא הנקודה האמצעית, ודבר זה בארנו פעמים הרבה. וכמו שהחיים יש להם האמצעי, כך המיתה יש לה הצדדין, שהם ארבעה, שכל אחד קצה אחד. וכנגד זה הם ארבע מיתות, שכל חוטא נדון בקצה שראוי לו" [ראה למעלה פי"ח הערה 28, פ"כ הערה 45, ופמ"ז הערה 599].

(284) לשונו למעלה פ"ט [תצו.]: "כי שלשה יש בו ראש וסוף ואמצע. ואברהם שהוא ראשון, נגד ראש, לכך זכה אברהם שיהיה ראש ונשיא ואב המון. וכל אחד מן ג' אבות זכה לדבר מיוחד, למעלה מיוחדת. כי הראש מעלה בפני עצמו, והשני מעלה בפני עצמו, והג' מעלה בעצמו... השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי כמו שאמרנו למעלה. לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". **והנה בעוד** שכאן מבאר שיעקב הוא האב האמצעי, הרי בשני מקומות כתב שיצחק הוא האב האמצעי; בדר"ח פ"ה מ"ד [קכה:] כתב: "יצחק היה אמצע באבות". ובנצח ישראל פ"ה [שכב.] כתב: "כי אברהם שהיה ראשון באבות, ויעקב שהיה אחרון באבות... יצחק שהוא באמצע". ובתפארת ישראל פ"נ הערה 68 נשארה שאלה זו בצ"ע. אמנם לא קשה כלל, כי יצחק הוא אמצע מפאת שהוא אב שני מתוך שלשה אבות, אך יעקב הוא אמצעי מפאת שמדתו אמצעית וממוצעת בין חסד אברהם לדין יצחק. וכן נתבאר בדר"ח פ"ה הערה 473 [הובא למעלה פ"ט הערה 260].

(285) לשון הזוה"ק [ח"א קמו.] "'ויעקב איש תם יושב אהלים' [בראשית כה, כז]... דאחיד לתרין סטרין, לאברהם וליצחק". ובשערי אורה השער השני כתב: "יעקב קו האמצעי בתווך... ובה נאחזות מידות אברהם ויצחק, אברהם לימין, ויצחק לשמאל, ויעקב קו האמצעי, וסימן 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. וסוד 'איש תם', בסוד תיומת של לולב, שהוא סוד קו האמצעי של לולב, 'יושב אוהלים' הם שתי אוהלים, אוהל אברהם ואוהל יצחק, כי הם שני צדי הלולב". ושם בשער החמישי כתב: "קו האמצעי והוא עומד באמצע, זו היא מידת יעקב אבינו עליו השלום, ולפיכך נאמר בו 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. כלומר, יעקב הוא סוד המידה האמצעית... שני האוהלים, שהם אוהל אברהם שהוא חסד ואוהל יצחק שהוא דין. וזהו סוד 'ויעקב איש תם יושב אהלים', כי מה צורך לומר 'יושב אוהלים', היה לו לומר 'יושב אוהל'. אלא מידת יעקב עומדת בין שני אוהלים, ומתיימת ומאחזת ימין ושמאל במידה האמצעית, עד שנמצאו אברהם ויצחק

נאחזים ביעקב; אברהם ימין יעקב, יצחק שמאל יעקב. וזהו סוד 'הכתוב השלישי מכריע ביניהם', בין מידת 'אל' שהיא חסד, ובין מידת 'אלקים' שהיא דין". ולמעלה פכ"ז [תמג.] כתב: "כח אש... נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש... אברהם מדתו המים והשלג... הדם הוא טבע ממוצע שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים... וזהו נגד מדת יעקב אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "מפני כי יעקב היה השלישי לאבות נקרא יעקב [ישעיה מד, ב] 'ישורון', מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "והנה הוא דומה יעקב לבריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "מדת יעקב... נכלל משניהם, מן אברהם ויצחק". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנב:] כתב: "מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "וידוע כי יעקב היה לו מדת האמצעי בין אברהם ובין יצחק". וראה למעלה פ"ט הערה 257, פכ"ז הערה 40, ולהלן פנ"ה הערה 88.

(286) לשונו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.]: "מפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל, ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצה וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב] על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה... כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה". ובכמה מקומות הזכיר את דבריו בגור אריה פרשת ויחי. וכגון, בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצה:] כתב: "לפיכך נתנה התורה על ידי משה, שהוא שלישי... כי השלישי אין לו קצה... וזה שאמרו במסכת תענית [ה:] 'יעקב אבינו לא מת', ודבר זה מפני שהוא היה השלישי באבות, והשלישי אינו בעל קצה, ולכך הוא בחיים, ולא קבל קצה. ודבר זה בארנו בחבור גור אריה בפרשת ויחי ובשארי מקומות". ובנצח ישראל פכ"א [תמט:] כתב: "ותבין ממה שבארנו לך אצל 'יעקב אבינו לא מת' בחבור גור אריה בפרשת ויחי... כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף... והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית. וזהו מדת יעקב שנקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], ולפיכך אינו בעל קצה. ומטעם זה אמרו יעקב אבינו לא מת... ויש לישראל מדת יעקב, כמו שאמר הכתוב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד', הרי כי נקראו 'ישורון'". ובדרוש על התורה [כד:]

כתב: "מה שנתנה [התורה] בחודש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות. ולכך נתנה גם כן לישראל עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו 'ישורון' על השם היושר. ובפרט יעקב שהיה שלישי לאבות נקרא 'ישורון', כי השלישי ראוי שימצא בו היושר ביותר... כי ישראל הם ישרים, שהרי נקראו לכך 'ישורון', והיושר אינו נוטה אל הקצה. לכך [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים', שאין להם המיתה שהיא הקצה והאחרית. ומיתתם איננה מיתה בשיש להם העולם הבא, בהכרח אשר לא ימצא שום קצה אל היושר. והוא מה שאמרו חכמים ז"ל 'יעקב אבינו לא מת', כי יעקב היה השלישי באבות". וכן כתב בנתיב השלום פ"א [א, רטז:]. ובדרשת שבת תשובה [עט:] כתב: "כי השווי והיושר הוא הנצחי, שהשווי אין לו קצה כלל, שכל אשר לו קצה יש לו סוף הוא הקצה. והוא יתעלה יש בו היושר בעצמו, ולכך הוא נצחי. ודבר זה ביארנו והארכנו בספר גור אריה בפרשת ויחי אצל 'יעקב אבינו לא מת', כי יעקב נקרא 'ישורון', שאליו היושר, ולכך לא מת, עיין בספר גור אריה".

(287) פירוש - החרטומים כיוונו לקחת את כח החיות של ישראל לטובת פרעה המצורע, וזהו שפרעה ירחץ בדמיהם של שלש מאות ילדי ישראל.

(288) דע שכל דבריו מכאן ועד סוף הדיבור הם כמעט אות באות המשך לשון השמו"ר [א, לד] שהביא למעלה [לאחר ציון 255]. והמדרש מבאר שהזעקה והאנחה הן על הריגת הילדים, לכך לשונות אלו הן מלשון קינה ואבילות, ולא לשונות של תפילה, וכמו שדורש והולך.

(289) "וקינה שייך במתים" [לשון המהרז"ו שם].

(290) לשון הרד"ק [שם]: "זעק והילל בן אדם - כי היא היתה בעמי, החרב הזאת תהיה בעמי, לכן זעק והילל בן אדם".

(291) במדרש שלפנינו [שמו"ר א, לד] איתא '"ותעל שועתם אל האלקים', אינו אומר 'צעקתם', אלא 'שועתם', כמה דתימא 'ונפש חללים תשוע'".

(292) כאמור כל זה הוא לשון המדרש [שמו"ר א, לד], והגהה זו נעשתה על פי מה שאיתא במדרש שם. וראה בסמוך הערה 295.

(293) בכת"י [שמו] הוסיף כאן: "בארו כי הלשונות אשר נאמרו כולם מורים על חללים שהיו שוחטים את בניהם. אלא שאצל הצועק כתב לשון זעקה, מפני שהוא שייך על

אדם הבוכה ומילל על החלל, מפני שהוא לשון קינה, כדכתיב [יחזקאל כא, יז] 'זעק והילל אדם'. ואצל הדבר בעצמו כתיב לשון שועה, מפני שהלשון הזה מורה על צער הדבר, וכאשר הביא ראיה מן המקרא [איוב כד, יב] 'ונפש חלל[ים] תשוע'. ואצל השם יתברך אמר נאקה, מפני שזה הלשון שייך הצועק על החלל אל ה', כי הלשון מורה על אכזריות הנעשה בו, שזה נשמע אצל השם יתברך, ולרחם עליו. לפיכך נכתב בכל אחד לשון הראוי. וזה מחזיק הפירוש אשר אמרנו [למעלה לאחר ציון 231, וראה למעלה הערה 247], כי אלו ג' דברים 'ויזעקו' 'ותעל שועתם', 'וישמע אלקים את נאקתם', נאמר על הזועק, ועל הדבר שהוא זועק עליו, ועל השם יתברך המקבל התפילה, כמו שנתבאר למעלה".

(294) קושית הרא"ם [שמות ב, כג]: "אבל לא ידעתי איך יתיישב המדרש הזה על 'ויאנחו בני ישראל מן העבודה', דלפי המדרש הזה 'ויאנחו בני ישראל' סתמא מיבעי ליה, שאז היינו מפרשים שנאנחו מחמת הגזרה הרעה של שחיטת הבנים, לא מן העבודה". והגו"א שם אות כט [מג.] הביא קושיא זו בשם הרא"ם.

(295) כמבואר למעלה הערה 292.

(296) לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כט [מג.]: "ונראה דאין קשיא, כי מה שכתוב 'ויאנחו בני ישראל מן העבודה', אין 'ויאנחו' קאי שהיו נאנחים על העבודה, אבל פירושו כמו 'ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה' בסיפא דקרא, שפירושו שהקב"ה היה שומע צעקתם שהיו צועקים מן העבודה בעת שהיו עובדים. וכך פירושו 'ויאנחו' על הגזירה הזאת שהיה שוחט את הילדים שלהם, וזאת האנחה היתה מן העבודה, כלומר שהיה מצטרף אל זה קושי העבודה, עד שהיו שתי סבות יחד; קושי הגזירה, רוצה לומר שחיטת הילדים, ועל זה היו נאנחים, ו'מן העבודה' היה זה גם כן. ולפיכך כתיב בסיפא דקרא 'ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה', ולא כתיב 'ותעל שועת העבודה', אלא רוצה לומר כי שועתם שהיא על שחיטת בניהם עלתה לפני הקב"ה 'מן העבודה'".

(297) בא לבאר את הצורך בשתי הסבות (א) קושי הגזירה [שחיטת הילדים]. (ב) קושי העבודה.

(298) ולא מקושי העבודה.

(299) לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כט [מג.]: "ומה שחיבר הכתוב שתי סבות יחד, העבודה והאנחה, מפני ששתיהן היו סבות אל שיגאלו. וזה כי הגזירה על הבנים לשחוט היא קרובה לכנוס לפני הקב"ה, אכזריות הזה להרוג את בניהם לשפוך דמים. ו'מן העבודה', שראה הקב"ה את עבודתם לגאול אותם. אבל הגזירה הזאת לשחיטת

בניהם אין זה סבה להיות נגאלים, רק שיהיו ניצולים מן המיתה. אבל העבודה שהיו עובדים בהם, הסבה שיהיה נגאלים מעבודתם, דכל זמן שהם תחת רשותם הרי הם עבדים להם כמו כל עם שהוא תחת המלך, ואם כן על ידי שניהם ביחד באה להם הגאולה" [ראה למעלה פל"ה הערה 42]. אך למעלה פנ"א [לאחר ציון 88] כתב: "כי מצד שהיו משועבדים במצרים והיו בעבדות גדול ראוי שיהיו נגאלים", וזה לכאורה לא כדבריו כאן שקושי העבודה לכשעצמו אינו סבה לגאולה. וכן הוקשה גם למעלה פנ"א הערה 89. ואפשר ליישב, שאכן קושי העבודה לכשעצמו מביא את הגאולה, אך החסרון שבזה הוא שאין זה מספיק לעורר רחמים בכדי להכנס לפני הקב"ה, וכמו שכתב כאן "לא היה גורם **שנכנס** צעקתם לפני האלקים, כי שועת חלל קרוב **לכנוס** לפני האלקים יותר מן העבודה", אך מהרגע שקושי העבודה נכנס לפני הקב"ה [מחמת שועת חלל], שוב קושי העבודה מצד עצמו יש בו בכדי להחיש להם את הגאולה. ודייק בלשונו כאן ובגו"א ותראה שלכוונה זו מטין דבריו.

(300) סברה זו [שמדת הרחמנות מחייבת סילוק הצרה, אך לא מעבר לכך], כתב למעלה פל"ה [תרלא.] לגבי הצורך בדם מילה ודם פסח כדי להגאל [רש"י שמות יב, ו], וז"ל: "כי דם מילה לרחם עליהם, כי במילה נאמר [תהלים מד, כג] 'כי עליך הורגנו כל היום' [ניטין נז:], ולפיכך בדם מילה היה מרחם עליהם. ואין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה. ובדם פסח, שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים. וזהו שתרגם יונתן [יחזקאל טז, ו] 'בדמיך חיי', 'בדם מילה אחוס עלך ובדם פסח אפרוק יתך'. ולפיכך נתן להם ב' מצות אלו, כדי שירחם עליהם השם יתברך, ויגאל אותם". וכן כתב קודם לכן למעלה פכ"ה [שצה.], ששם אקיק מציל את ישראל מהצרה, ואילו שם הויה גאל את ישראל ממצרים. וראה להלן פנ"ט הערה 27, ופ"ס הערה 233.

(301) מצוי הוא שכך מסיים דבריו. וכגון, למעלה פכ"ג [שלו.] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ולמעלה פמ"א [קסא.] כתב: "אין ספק באמתת אלו הדברים למי שיבין דברי אמת". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "וזה הפירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ובבאר הגולה באר הראשון [מ.] כתב: "דברים אלו ברורים הם, לא יסכל בזה רק מי שלא יתן הודאה אל דברי אמת ויושר". ושם בבאר השביעי [שפג:] כתב: "ועתה

יתבארו לך דברי חכמים, אשר כל איש שאין נוטה נפשו אל הנצוח ויודה על דברי אמת, יודה בהם". וראה למעלה פכ"ג הערה 151, פכ"ה הערה 109, פל"ט הערה 70, פמ"א הערה 112, פמ"ה הערה 151, ולהלן פנ"ח הערה 54.

(302) לשון ההגדה: '"וישמע ה' את קולנו' [דברים כו, ז], כמו שנאמר [שמות ב, כד] 'וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב"'.

(303) פירוש - מה הצורך להביא את הפסוק מפרשת שמות "וישמע את נאקתם", דמה הוא מוסיף על הנאמר בפרשת כי תבוא "וישמע ה' את קולנו". וכן העירו עוד מפרשי ההגדה [ארחות חיים, שבלי הלקט, ריטב"א, אברבנאל, ועוד].

(304) "אלא בזכות האבות" [הוספה בכת"י (שמז)]. וכן כתב האברבנאל [עמוד קעח], וז"ל: "והביאור... בפסוק 'וישמע ה' את קולנו', שלא לבד היתה סיבת גאולתם בעבור ששמע ה' את קולם וצעקתם, כי אם שנתחברה לזה סיבה שנית, והיא שזכר את הברית אשר כרת את האבות, ויתחברו אם כן בגאולה תשובת העם וצעקתם אל ה', וברית האבות. ולזה הביא לביאור 'וישמע ה' את קולנו' מה שנאמר שם בסיפור המאורע 'וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב', כי תשובתם מבלי הברית לא היתה מספקת לגאולה". וכן כתבו עוד מפרשי ההגדה [ארחות חיים, ריטב"א, רשב"ץ, ועוד].

(305) ושם המיוחד מורה על רחמים, ושם "אלקים" מורה על דין [ב"ר לג, ג].

(306) שמעתי לבאר ששם הויה הוא תפארת [כמבואר למעלה פכ"ה הערה 60], וזו מדת יעקב [זוה"ק ח"א קנז:, והובא למעלה הערה 189]. וכן שם הויה הוא רחמים [ב"ר לג, ג], ומדת יעקב היא רחמים [להלן הערה 308, ולמעלה פכ"א הערה 65]. וראה הערה הבאה.

(307) נראה שכוונתו לדברי המדרש [שמו"ר כא, א] "שתי ירושות הנחיל יצחק לשני בניו; הנחיל ליעקב הקול, וכן הוא אומר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב'. והנחיל לעשו הידים, שנאמר [שם] 'והידים ידי עשו'. ועשו היה מתגאה בירושתו, שנאמר [במדבר כ, יח] 'ויאמר אליו אדום לא תעבור בי פן בחרב וגו'', ויעקב מתגאה בירושתו, שנאמר [דברים כו, ז] 'ונצעק אל ה' אלקי אבותינו'". הרי הפסוק "ונצעק אל ה' אלקי אבותינו" מוסב במיוחד ובמסוים על קול יעקב [משנת מהר"ל אות רכט].

(308) אודות שתפילת ישראל מתייחסת במיוחד אל יעקב, הנה אמרו חכמים [גיטין נז:] '"הקול קול יעקב', אין לך תפלה שמועלת שאין בה מזרעו של יעקב". ובח"א שם [ב, קיז:] כתב לבאר: "זה סוד נפלא, כי התפילה היא רחמים, וזהו מדת יעקב, שמדתו

הרחמים, ודי בזה למבינים". ובח"א לע"ז ד. [ד, כז:] כתב: "דבר זה יש לך להבין מאוד, כי ישראל משוועין להקב"ה, ובשביל זה אין בטול לישראל, כאשר הם תולים בו, שנתלה העלול בעלתו. ואין דומים לזה האומות... כי ישראל נקראים 'בנים' [דברים יד, א]... כי מה שישראל קוראים אל ה' והוא שומע קולם, דבר זה מורה כי הם העלול הראשון בעצם מן השם יתברך... ומצד הזה אי אפשר שיהיה בטול לישראל. כי יש אל העלה יתברך עלול, והשועה הוא חבור העלול עם העלה, וכמו שנרמז בכתוב הזה 'הקול קול יעקב', שאין תפלה נשמעת אלא שיש בו מקול יעקב. שדבר זה מורה כי הם עלולים בראשונה ובעצם מן השם יתברך". ועוד אמרו חכמים [ב"ב קכג.] שיעקב זכה לקנות הבכורה מעשו בתפלתו. ובח"א [ג, קכה.] שם כתב: "מה שהוצרך יעקב לתפילה, שאם לא היתה התפילה לא היה מגיע אל מדריגת הבכורה, ומצד התפילה הגיע יעקב אל המדריגה העליונה, ועשו נתרחק... ויש להבין איך על ידי התפילה נעשה יעקב בכור, כי אף על גב כי עשו הוא ראשון ובכור מצד שנולד קודם, אבל יעקב ראשון מצד מה שהאדם נברא מן השם יתברך, [ו]היה יעקב כראשון מפני שהוא קרוב אל השם יתברך. ולכך אמר [בראשית מח, כב] 'אשר לקחתי בחרבי ובקשתי', הוא התפילה. כי התפילה, בזה הוא קרוב אל השם יתברך, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגומר'. ויעקב היה מוכן לזה מכל, שנאמר 'הקול קול יעקב', ולכך בתפילתו שעל ידו הוא קרוב אל השם יתברך, בפרט לקח הבכורה מעשו, והבן זה" [הובא למעלה פכ"ט הערה 23. וראה להלן פנ"ו הערה 124].

(309) לשונו בנתיב התשובה פ"ה [צב.] "הצעקה הוא למדת הדין... שבוכה ומילל... ודבר זה משנה את הגזירה... והצעקה מבטל הדין". ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "צעקה נגד מדת הדין... ונקט 'צעקה'... מפני שהצעקה היא למדת הדין דוקא, שהוא צועק ממרירות ומשברון לבו". ובח"א לגיטין ז. [ב, קצה.] כתב: "מי שיש לו צעקת לגימא בשביל חמס שנעשה לו, הקב"ה שמדתו דין ומשפט, עושה לו דין". ועל כך נאמר [שמות כב, כא-כג] "כל אלמנה ויתום לא תענון אם ענה תענה אותו כי אם צעוק יצעק אלי שמוע אשמע צעקתו וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב וגו'". הרי שהצעקה של הנעשק מעוררת את מידת הדין. ולמעלה פכ"א [רנט.] כתב: "אמר שגם הדין היה נותן כך [לגאול את ישראל ממצרים], ונגד זה אמר [שמות ב, כה] 'וירא אלקים', שראה במדת הדין מה שעשה להם פרעה עול וחמס... כי הרואה נותן עיניו בדבר מצד הדין, ונענשו המצרים שנתן ה' עיניו בם לרעה, ולא לטובה". וראה למעלה הערה 292.

(310) שביאר שם את הפסוקים שהוזכרו כאן בהגדה [שמות ב, כג-כה]. וחלק מדבריו הובאו בהערות למעלה [226, 242].

(311) "שהפרישום מנשותיהם" [לשון אבודרהם], "שפירשו האנשים מן הנשים, שזהו דרך ארץ, כמה דאת אמר [בראשית יט, לא] 'ואיש אין בארץ לבא עלינו כדרך כל הארץ'" [פירוש ההגדה המיוחס לרש"י].

(312) לשון ההגדה: "'וירא את ענינו' [דברים כו, ז], זו פרישות דרך ארץ, כמו שנאמר [שמות ב, כה] 'וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים'. 'ואת עמלנו' [דברים שם], אלו הבנים, כמו שנאמר [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון'. 'ואת לחצנו' [דברים שם], זו הדחק, כמו שנאמר [שמות ג, ט] 'וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם'".

(313) כמו שכתב הראב"ע [דברים כו, ז] "עמלנו - בבנין". והרד"ק בספר השרשים, שורש עמל, כתב: "'אשר לא עמלת בו' [יונה ד, י]... 'שוא עמלו בוניו בו' [תהלים קכז, א]... 'ואת עמלנו ואת לחצנו'... ענין הכל יגיעה וטורח". וראה בסמוך הערה 323.

(314) כן הקשה האברבנאל [שערים סא-סה].

(315) אבל לא מציאות של רע. וראה להלן ציונים 329, 334.

(316) שהוא לשון עינוי וצער, וכמו שתרגם יונתן [שמות א, יא] "למצערא יתהון בשעבודהון". והכתב והקבלה [שם] כתב: "למען ענות אותם בעוצם המשא שהיו מעמיסים עליהם". אך החזקוני [שם] השוה זאת ל"ענינו" הנאמר כאן, וכלשונו: "למען ענותו בסבלותם - לשון מעוט תשמיש, כמו [בראשית לא, נ] 'אם תענה את בנותי', כלומר שימעטו לשמש מטתם בשביל סבלותם... וכן אמרו רבותינו 'את ענינו' זו פרישות דרך ארץ". ומעין כן כתב הבעל הטורים [שם], וז"ל: "ענותו - ב' במסורה. הכא 'למען ענותו בסבלותם'. ואידך גבי אמנון ותמר [ש"ב יג, לב] 'מיום ענותו את תמר אחותו'. לומר לך מה התם לענין תשמיש, אף הכא היו מענים אותם כדי למעטן מתשמיש, לבטלם מפריה ורביה".

(317) כן פירש הראב"ע [דברים כו, ז] "ענינו - בחסרון עושר". ולפי זה מה שנאמר בפסוק הקודם [שם פסוק ו] "וירעו אותנו המצרים ויענונו וגו'" שונה מהנאמר בפסוק שלאחריו "וירא את ענינו", כי "ויענונו" הוא מלשון עינוי וצער ["ויענונו - במלאכות שאין בהם הנאה לבעלים, כי אם לענות את העושים" (לשון ההעמק דבר שם)], ואילו "ענינו" הוא מלשון עניות וחסרון. וראה למעלה הערות 214, 221.

(318) על פי הפסוק [תהלים עג, טז] "עמל הוא בעיני".

(319) "כאשר זרקו הבנים ליאור היה זה עמל בעיניהם, וזה נקרא 'עמל', שכל דבר שהוא קשה על האדם ואינו נח בו, נקרא זה 'עמל'" [לשונו בהמשך].

(320) "דוחקנא" [אונקלוס שם]. והראב"ע [שם] כתב: "לחצנו - כטעם [שמות ה, יג] 'אצים לאמר כלו מעשיכם'". ורש"י [שמות שם] כתב: "אצים - דוחקים". וזהו שאומרים כאן "'ואת לחצינו' זו הדחק". אך יש להעיר מהפסוק [שופטים ב, יח] "כי ינחם ה' מנאקתם מפני לוחציהם ודוחקיהם", ומכך משמע ש"לחץ" לחוד ו"דוחק" לחוד.

(321) אין זה בספרי שם, אלא נמצא רק כאן בהגש"פ.

(322) מקורו בילקו"ש [ח"א רמז קסג], שאמרו שם "'ובכל עבודה בשדה'. וכי בשדה היו עובדין ולא בעיר, אלא שגזרו עליהן אנשים ילינו בשדה והנשים בעיר, כדי למעטן בפריה ורביה" [משנת מהר"ל אות רלו].

(323) בכת"י [שמז] כתב משפט זה כך: "'ואת עמלנו', אי אפשר לפרש על המלאכה, כי המלאכה בודאי לא היה אלא שעבוד קשה, שהוא יותר מעמל". ופירושו, ש"עמל" פירושו "יגיעה וטורח" [לשון הרד"ק בספר השרשים שורש עמל, והובא למעלה הערה 313], ושעבוד קשה הוא בודאי יותר מעיק על האדם מאשר "יגיעה וטורח".

(324) כמו שנאמר [במדבר כג, כא] "לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל וגו'", ופירש רש"י [שם] "עמל - לשון עבירה, כמו [תהלים ז, טו] 'הרה עמל', [שם י, יד] 'כי אתה עמל וכעס תביט', לפי שהעבירה היא עמל לפני המקום". ורש"י [קהלת ד, ד] כתב: "וראיתי אני את כל עמל - הן העבירות, שהן עמל בעיני הקב"ה". ובגו"א במדבר פי"א אות טז [קסו.] כתב: "אף על גב שאין טרחה לפניו [יתברך], רק עמל הרשעים הוא לו לטורח".

(325) פירוש - לידת בנים וגידולם נקרא "עמל". וכן פירש הריטב"א "'ואת עמלנו' אלו הבנים. שהם עמל האדם, כי כמה אדם יגע לגדלם וללמדם דרך ארץ ותורה". והשבלי הלקט כתב: "הבנים קרי 'עמל', לפי שאדם עמל בהן בגידולן". והאבודרהם כתב: "אלו הבנים, שהם גדלים מעמל האדם ויגיעת ידיו". וכן כתב הארחות חיים. והרשב"א [בפירושו להגדה (עמוד נב)] כתב: "'ואת עמלינו' אלו הבנים. ידוע כל טורח שיטרח האדם עצמו ומיגע אותו והוא עמל ויגע, הוא כדי להביא מזון ותקון לבניו, כי הם יוצאי חלציו, ולהם ייגע עצמו ומחסר את נפשו מטובה כדי להספיקם. ולפיכך אמר 'ואת עמלינו', כי אין עמל וטורח יותר מהבנים".

(326) פירוש - אע"פ שבניו של אדם נקראים "מעשה ידיו", וכמו שנאמר [קהלת ה, ה] "למה יקצוף האלקים על קולך וחיבל את מעשה ידיך", ודרשו חכמים [שבת לב:] "איזה

הן מעשה ידיו של אדם, הוי אומר בניו ובנותיו של אדם". ובח"א לב"ק נ. [ג, ט.] כתב: "מעשה האדם וזרעו הם שוים, כי גם בניו יקראו מעשה ידיו, כדכתיב 'למה יקצוף ה' על קולך וחבל מעשה ידיך', והם הבנים" [הובא למעלה פמ"ז הערה 25. וכן כתב בדרשת שבת הגדול (רא.)]. מ"מ אין הם נקראים בשם הגנאי של "עמל", שהוא דבר שקשה בעיני האדם, וכמו שמבאר והולך.

(327) אע"פ שבפסוק זה לא הוזכרה תיבת "עמל", מ"מ נזכרה בו תיבת "טורח", ולפי המהר"ל "עמל" ו"טורח" הם שמות נרדפים, וכמו שכתב כאן כמה פעמים. וכן הרבה פעמים בספריו הזכיר עמל וטורח בחדא מחתא [כגון, גו"א ויקרא פכ"ו אות ב (רמח.), גו"א מדבר פי"א אות טז (קסו.), דר"ח פ"ב מי"ד (תשעז.), ועוד]. והמשך הפסוק הוא "נלאיתי נשוא", ופירש המלבי"ם [שם] "לטורח נלאיתי - מושג הטרחא הוא בהנשוא, ומתאחד עם סבל ומשא ודומיהם... שכולל כל דבר שיקוץ בו האדם, יהיה משא או הליכה או דבור. ומושג הלאות הוא בהנושא ומתאחד עם פעל יגע, עיף, עמל".

(328) אמרו חכמים [סוטה יב.] "עמרם גדול הדור היה, כיון שגזר פרעה הרשע [שמות א, כא] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו', אמר לשוא אנו עמלין, עמד וגירש את אשתו", והמהרש"א [שם] כתב: "לשוא אנו עמלים כו'. כענין שאמרו 'ואת עמלנו' אלו הבנים גו', וקל להבין" [משנת מהר"ל אות רלט].

(329) בכת"י [שמז] כתב משפט זה כך: "הראשון אינו קשה כל כך, שהוא חסרון דבר". וראה למעלה ציון 315, ובסמוך ציון 334.

(330) יש להבין כיצד "'ואת לחצנו' זה הדחק" מורה על "שהוא רוצה לדחות את מציאותו ולאבדו". וגם מפרשי ההגדה לא ביארו כן. וכגון, בפירוש הקדמון כתב: "שמכים ודוחקים אותן לעבודה". והאבודרהם כתב: "'ואת לחצנו' זה הדחק, פירוש תוכן הלבנים". וכן כתב השבלי הלקט. וגם הפסוק שבעל ההגדה מביא לכאן [שמות ג, ט] "וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם" לא נתפרש על ידי מפרשי המקרא כרצון לאבד את ישראל. וכגון, המלבי"ם [שם] כתב: "אבל המצריים לחצו אותם לשבת בדוחק בארץ גושן, שהיה צר לפניהם לפי מה שרבו ופרו". ואולי אפשר ליישב על פי דבריו בסמוך, שכתב: "לחיצות נפש לעקור את נפשם ממקום מדרגת הנפש". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 76] כתב: "הגנות אשר דבק בנפש גורם אבדון, כי הנפש אשר תצא מן אשר ראוי לנפש, בסוף תלך הנפש לאבדון... שהוא מביא העדר גמור". ובנצח ישראל פ"ה [קה:] כתב: "הנפש בקלות מקבל קלקול, כי החשוב אינו יכול לסבול [שום קלקול], ודבר מועט מפסידו" [ראה למעלה פנ"ב הערה 77]. וגאון מובהק אחד כתב

לי בזה"ל: "כלומר כאשר האדם חלילה בצרה גדולה, ונפשו מוטרדת בכל רגע מהצרות המתחדשות, שכלו אינו פועל, הוא המום ומחשבותיו מבולבלות, וזהו שפגעו המצרים 'במדרגת הנפש'".

(331) בכת"י [שמז] הוסיף כאן: "כי השלים עד המדריגה הרמה ונשאה".

(332) להבת הקודש של דברים אלו ניכרת לכל, ואין לנו עסק בנסתרות. וגאון מובהק אחד כתב לי לבאר דברי קודש אלו בזה"ל: "שלוש מדריגות יש כאן מהקל אל החמור; 'כי התחיל במדריגה התחתונה' [לשון מהר"ל]. כאשר יש 'פרישות דרך ארץ' הפרידו בין יסוד למלכות, שהזכר אינו משפיע בנקבה. ולכן זו סבל מועט [לעומת עמלנו ולחצנו], כי הנקבה עומדת במדריגתה, אך בלי השפעת הטובה, שלא קבלה זיווג עם בעלה, ומדובר בפגיעה בספירת מלכות. דרגא אמצעית היא 'עמלנו', שרואים שילדיהם שכבר נולדו, נזרקים לאיבוד ליאור ונהרגים. ודאי זהו צער יותר מאשר מניעת ילודת ילדים, שלא הגיעו ילדים כלל לעולם. 'עמל' הוא כאשר אדם עמל לשוא, וזה צער יותר הנוגע לגוף היסוד ["ענינו" הוא פגיעה במלכות, ו"עמלנו" הוא פגיעה ביסוד, הגבוה ממנו, שהיסוד הושחת כאשר אין המשך ואין ילדים]. הדרגא הגבוהה ביותר, פגיעה בנפש, וכלשונו 'ואחר כך לחיצת נפש לעקור את נפשם ממקום מדריגת הנפש, והבן את זה'" [כמבואר למעלה הערה 330]. ובח"א לנדה לא. [ד, קסב.] התייחס לדבריו כאן, וז"ל: "רז"ל [נדה לא.] פירשו כי בלעם קרא זרע ישראל 'רובע'... ולכך אמר [במדבר כג, י] 'ומספר את רובע ישראל', הוא התחלת המשך זרע שלהם, שהתחלה זאת היא עם השם יתברך, מיד כאשר הוא רובע אשתו. וזה שכתב 'ומספר את רובע ישראל', רצה לומר שהתחלה זאת עצמה, שהיא תחלת רביעה, היא עם השם יתברך, למעלת הזרע אשר הוא נמשך מן המוח. כי הזרע יש לו כח פנימי מאוד, ובפרט זרע הקודש, אשר הוא קדוש וטהור. **ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' אצל 'וירא את ענינו ואת עמלינו ואת לחצינו**'". והגאון הנ"ל כתב לבאר רמז זה בח"א בזה"ל: "המהר"ל קובע שמדובר בזרע קודש וטהור. וזה רק בישראל, כי רק ישראל ערוכים ומסודרים מול ספירות מעלה. כלומר לגוים אין שום השפעה על הספירות, כמו שכתב בנפש החיים [שער ראשון תחילת פרק ד]. לכך מעלת זרע ישראל מחייבת את ההפסד העצום של פרישת דרך ארץ, הן בין בני אדם, והן בספירות מעלה. מה שאין אצל הגוים, אפילו אם ינהגו פרישות בין זכר לנקבה, אין לזה שום השפעה בעולם".

(333) פירוש - בהגדה אנו אומרים '"וירא את ענינו', זו פרישות דרך ארץ, כמו שנאמר 'וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים'". ומפרשי ההגדה התקשו כיצד מוכח מהפסוק

"וירא אלקים וגו' וידע אלקים" שמדובר בפרישות דרך ארץ, שלכאורה אין בפסוק זה כל משמעות לכך. וכגון, האברבנאל [שער סב] כתב: "איך הוכיחו פרישות דרך ארץ מפסוק 'וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים', כי הנה בכתוב ההוא לא נזכר פרישות דרך ארץ". וכן עמדו על קושי זה הרשב"ץ, הראב"ן, ר"י בן יקר, הריטב"א, ועוד.

(334) פירוש - זהו העדר הטוב, ולא עשיית הרע, וכפי שביאר למעלה ציונים 315, 329.

(335) בכת"י [שמח] כתב משפט זה כך: "שייך בזה 'וירא את בני ישראל' מה שהיה חסר לבני ישראל, כי פרישת דרך ארץ אינו רק חסרון דבר, ושייך שפיר 'וירא את בני ישראל' מה שהיה חסר להם, וזה נכון".

(336) פירוש - אם הפסוק היה מדבר על עשיית רע, היה מקום לתמוה מדוע נאמר "וירא אלקים את בני ישראל", ולא "וירא אלקים את הרע", וכמו שנתבאר. אך כאשר הפסוק אינו מדבר על הרע, אלא על העדר טוב, שוב אין מקום לומר "וירא אלקים את העדר הטוב", כי לא תפול לשון ראיה על העדר. אך ניתן לומר על כך "וירא אלקים את בני ישראל", שראה אותם ללא הטוב המתבקש. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אי אפשר לומר שהאדם ראה את העדר הכפתורים, אך אפשר לומר שהאדם ראה את הבגד ללא הכפתורים המתבקשים [ראה למעלה פ"ה הערה 101]. לכך ניתן לומר שישראל נראו לפני הקב"ה מעורטלים מהטוב המתבקש, כי זהו חסרון הנוגע לעצמם ["מה שהם חסרים בעצמם" (לשונו כאן)]. **ולפי זה** הלימוד הוא מרישא דקרא ["וירא אלקים את בני ישראל"], ולא מסיפא דקרא ["וידע אלקים"]. אמנם הרבה ממפרשי ההגדה ביארו שהלימוד הוא מסיפא דקרא ["וידע אלקים"], על פי הפסוק [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו וגו'" [ראב"ן, ארחות חיים, כל בו, הריטב"א, ועוד]. וכן בכת"י [שמז] כתב כן, וז"ל: "והביא ראיה לפרישות דרך ארץ מן 'וידע אלקים', שפירושו כמו 'וידע האדם את חוה אשתו', ופירושו הידיעה שהיא פרישות דרך ארץ".

פרק נה

(1) לשון ההגדה: "'ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים' [דברים כו, ח]. 'ויוצאנו ה' ממצרים', לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, שנאמר [שמות יב, יב] 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה''. 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה', אני ולא מלאך. 'והכיתי כל בכור

בארץ מצרים', אני ולא שרף. 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים', אני ולא השליח. 'אני ה'', אני הוא ולא אחר".

(2) למעלה פנ"ב [לאחר ציונים 129, 169]. ודע שאין זה מצוי כלל שידבר על עצמו בלשון יחיד ["כבר אמרתי", "כמו שאמרתי", "הארכתי", "כתבתי", וכיו"ב], ונמצא כן רק במקומות בודדים [ראה להלן פנ"ז הערה 19]. ובדרך כלל יאמר כן בלשון רבים ["כבר אמרנו", "כמו שאמרנו", "הארכנו", "כתבנו"], וגם כאן מיד בסמוך [ציון 5] כתב "וכבר אמרנו". וכן כתב באלפי מקומות בספריו, ובספר הגבורות לבדו כתב כן כמאתיים חמשים פעם.

(3) למעלה פ"ג [קצג.] ייחס מדרש זה למדרש שוחר טוב [תהלים מזמור קז]. אך שם בהערה 16 נתבאר שהלשון שמצטט שם מהמדרש נמצא אות באות בילקו"ש ח"א רמז תתכו.

(4) דמיון ישראל ביצ"מ לעובר שנולד הובא בספריו הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה פנ"ב הערה 179. וראה להלן הערה 33.

(5) למעלה פנ"ב [לאחר ציון 130].

(6) לשונו למעלה פנ"ב [לאחר ציון 130]: "כי כל דבר שהוא בכח ויוצא לפעל, אין יציאתו לפעל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפעל הגמור. וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח, וכל אשר יש בו צירוף גשמי אי אפשר שיהיה בפעל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפעל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפעל הגמור... ולפיכך הדברים שכלם הם יציאה לפעל הגמור, אי אפשר שיהיה רק על ידי השם יתברך, שהוא בפעל הגמור".

(7) לשונו למעלה פנ"ב [לאחר ציון 173]: "לכך יציאת דבר זה לפעל על ידי השם יתברך, המוציא הכל אל הפעל, ואין המפתח נמסר להיות מוציא אל הפעל רק הוא יתברך. ולדבר זה צריך דברים ארוכים מאוד. כלל הדבר, שאלו הדברים היו בכח ויצאו אל הפעל, המוציא אותם הוא אשר בפעל, ואינו כחני כלל. וכאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד, וכמו שהארכנו מאוד בזה, והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה, לכך לא אפשר יציאתם רק על ידי הקב"ה".

(8) למעלה פנ"ב לאחר ציון 126, ובהרחבה יותר שם לאחר ציון 187, ויובאו בהערה הבאה.

(9) לשונו למעלה פנ"ב [לאחר ציון 126]: "אחר שהיה הקב"ה בעצמו מוציא אותם, אם היה אפשר ההוצאה על ידי אחר, לא היה הוא מוציא אותם בעצמו". ובהמשך שם [לאחר ציון 187] כתב: "אי אפשר שיהיה יציאת מצרים כי אם על ידי הקב"ה. כי הפועלים תמצא אותם מיוחדים, שלא יצא דבר מכל דבר. כמו שתראה במציאות העולם, כי האדם יוליד אדם, והשור שור, וכל הפועלים מיוחדים. וכאשר מצאנו כי הפעל הזה, שהוא ההוצאה, מיוחד לו יתברך, אי אפשר שתהיה פעולה הזאת על ידי אחר, שאם כן היו שני פועלים לפעולה אחת, ולא היו מיוחדים הפועלים והמקבלים הפעולה, ודבר זה לא יתכן... ואם תאמר שאפשר שתהא גאולתם על ידי אחד מן המלאכים, אם כן לא היתה הפעולה מיוחדת. שאם היה אפשר להיות יוצאים על ידי מלאך, אם כן פעולת היציאה מתיחס אל השם יתברך ואל* מלאך, ולא מצאנו דבר אחד מתיחס אל שני פועלים, האחד גדול ואחד קטן; כי אם הוא מיוחד לפועל הגדול, אי אפשר לפעול פועל קטן דבר זה". ושם [לאחר ציון 203] הוסיף טעם שלישי [שלא מביאו כאן] מדוע יצ"מ נעשתה רק ע"י הקב"ה עצמו, והוא שיצ"מ כוללת כל הדורות, ולכך יכולה להעשות רק על ידי הקב"ה, שהוא יתברך כולל הכל. וראה להלן הערה 40.

(10) בפרק זה יבאר שלשה טעמים [בנוסף לשלשה טעמים שהוזכרו למעלה פנ"ב, וראה הערה קודמת] מדוע יצ"מ היתה יכולה להעשות רק ע"י הקב"ה בעצמו, ואלו הם: (א) ה' רצה בישראל שיהיו לו לעם ולעבדים, וזה דבר מיוחד לה' ומגיע לו יתברך, ולכך ה' פעל זאת בעצמו. (ב) הפועל יכול לפעול דבר שהוא תחת מדריגתו, ולכך מן הנמנע שמלאך יפעל את מדריגת היציאה, שהיא אינה תחת מדריגת המלאכים. (ג) ישראל היו תחת רשות מצרים, ותחת מלאך של מצרים, ואין מלאך אחד נוגע ברשות מלאך אחר. וזהו שכתב למעלה פנ"ב [לאחר ציון 213] "ועוד יתבאר לקמן אצל 'אני ולא מלאך' שלא היתה ההוצאה אפשרית כי אם על ידי השם יתברך". וראה להלן הערות 31, 40.

(11) מה שכתב "השם יתברך **בעצמו** רצה בישראל" הוא להדגיש שיציאת מצרים מגיעה לעצמו יתברך, ולכך אין מקום שתיעשה על ידי שליח, וכמו שמבאר והולך. ונראה להטעים זאת עוד על פי דבריו בתפארת ישראל פל"ז [תקנו.], וז"ל: "ומה שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'אני ה' אשר הוצאתיך וגו'', נראה כי מלת 'אנכי' מורה על עצם המדבר בכל מקום, כאלו אמר 'אנכי בעצמי', ובא לומר כי השם יתברך בעצמו הוא אלקי ישראל, ואין השם יתברך אלקי ישראל מצד התואר, רק מצד עצמו יתברך הוא אלקיהם. כי אם היה אלקותו יתברך על ישראל מצד התואר בלבד, ואינו מצד עצמו, הרי התארים הם מצד הפעולות אשר יפעל, והפועל הוא

בזמן מיוחד; כי פעם יפעל דבר זה, ופעם יפעל דבר זה. ולפיכך אילו אמר 'אני ה' אלקיך וגו'', היה משמע כי מצד שהוא יתברך רחום וחנון הוא אלוקיהם, ומדה זאת אינו פועל השם יתברך תמיד. ולכך אמר 'אנכי ה' אלקיך וגו'', כי מצד עצמו הוא יתברך אלקיהם, ודבר זה אינו מצד התואר, ולכך הוא נצחי מבלי שנוי". והרי הדיבור "אנכי" הוא תולדה מיצ"מ, שהרי נאמר בו "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" [כמבואר בהערה הבאה]. לכך זהו מתק לשונו כאן "השם יתברך **בעצמו** רצה בישראל".

(12) יסוד נפוץ בספריו. וכגון למעלה פל"ח [תשמג.] כתב: "כי עיקר הגאולה במה שישראל הם לה'". ולמעלה פמ"ה [שנה:] כתב: "וכבר ידעת כי יציאת מצרים היא המדריגה הגדולה העליונה, שישראל יהיו דבקים בו יתברך". ובהמשך הפרק שם [שס.] כתב: "והכלל הוא, כי יציאת מצרים הוא הדבוק בו יתברך, וכדכתיב בכל מקום 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 169] כתב: "כי יציאת מצרים, שהוציא אותם מבית עבדים להיות לו עם סגולה". ולהלן פ"ס [לאחר ציון 308] כתב: "ומפני שארבע כוסות תקנו נגד ארבע לשונות של גאולה, ולשון שלישי [שמות ו, ו] 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה', והרביעי [שם פסוק ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם', אמרו [פסחים קיז:] בין שלישי לרביעי לא ישתה. והטעם כי אלו שני דברים אין הפסק ביניהם, כי לכך גאל השם יתברך את ישראל להיות להם לאלקים, והם יהיו עמו. ודבר זה מבואר בכתוב בכל מקום אשר מזכיר יציאת מצרים יאמר 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים' [ויקרא כב, לג, שם כה, לח, ובמדבר טו, מא]. הרי יאמר בפירוש כי עצם ההוצאה להיות ישראל לו לעם, והוא יהיה להם לאלקים. וכן בכל מקום מזכיר כך, ודבר זה יסוד האמונה. ואף בתחלת הדברות אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי יציאת מצרים שיהיה השם יתברך לאלקים לישראל, ואי אפשר שיהיה פירוד והבדל ביניהם למי שמבין סודי התורה. ולכך בין שלישי לרביעי לא ישתה, שלא יעשה הפסק". ולהלן ר"פ סו כתב: "כאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'... מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". ובנצח ישראל ס"פ יא [שז.] כתב: "כי מה שהם [ישראל] עלולים ממנו הוא הסבה שבחר השם יתברך בישראל, ודבר

זה נודע להם שבשביל זה הוציא אותם ממצרים". ושם פ"ל [תקפז:] כתב: "כמו שאמר גם כן [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט... כי בחר השם יתברך בישראל כשיצאו ממצרים". ושם פנ"ח [תתצו:] כתב: "ואמר אחר כך [במדבר כג, כב] 'אל מוציאם ממצרים'. רוצה לומר כי זה מורה גם כן כי השם יתברך הוא עם ישראל בלי פירוד, שהרי הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קד.] כתב "כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק" [ראה למעלה פכ"ג הערה 13, פל"ח הערה 112, פמ"ה הערה 124, פנ"ב הערה 170, בסמוך הערה 14, ולהלן פ"ס הערות 30, 313].

(13) כי כל עוד שישראל תחת רשות מצרים אין בידם להיות עבדי ה'. וכן כתב למעלה פ"ג [קצה:], וז"ל: "ישראל כשהיו תחת רשות מצרים, ומצרים פועלים בהם, והיו ישראל תחת רשותם של מצרים, עד שבשביל זה לא היה הצטרפות לישראל אל הקב"ה, כי היו הם תחת רשות מצרים". והפחד יצחק פסח מאמר כא, אות ג, כתב: "עד כמה שכפות הוא האדם באתרא אחרא, אי אפשר לו להקרא בתואר 'עבד השם'. [ויקרא כה, נה] 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים', [ב"מ י:] ולא עבדים לעבדים". וכוונתו לדברי הזוה"ק [ח"ג קח.], שאמרו שם "עול מלכות שמים... לא שריא במאן דאיהו כפית באחרא, ועל דא עבדין פטורין מעול מלכות שמים" [הובא למעלה פ"ג הערה 26, פ"ח הערה 147, פמ"ד הערות 42, 194, ולהלן פנ"ט הערה 53].

(14) לשונו למעלה פנ"ג [לאחר ציון 106]: "מתחלה היינו עבדים לפרעה, והוציא הקב"ה אותנו משם להיות עבדים להקב"ה לקיים את מצותיו". ולהלן ר"פ סב כתב: "הם עבדי ה', שהם להקב"ה, שהרי עושה נסים עמהם והוציאם מצרה לרוחה, ובזה הם עבדי ה'. כי כל דבר הרוחה שהושיעם מצרה, הרי היו משועבדים לאחר, ובזה שגאלם הם עבדי ה', כי הוציאם מרשות אחר". ובתפארת ישראל פל"ז [תקלח.] כתב: "על ידי שהוצאתי אתכם מארץ מצרים קבלתם אותי למלך, ותהיה עבדים לי". ובנצח ישראל פ"ב [כה:] כתב: "כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים עד שנעשו עבדים קנוים לו". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: "כי על ידי יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך על האדם, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... דהיינו שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, והוא יתברך לאלוק על האדם, וגופו קנוי לו לעבד בשביל שהוציא אותם ממצרים... כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם... שרוצה לומר כי

לכך אני אלקיך ומולך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים" [ראה למעלה פי"ד הערה 40, פכ"ג הערה 13, ופנ"ג הערה 107]. ובכת"י [שמח] הוסיף כאן: "אם כן ראוי שתהיה הוצאה זאת על ידי השם יתברך, שכיון שהיו ישראל יוצאים להיות להשם יתברך לעבדים" [נראה שנשמט מהדפוס מחמת טעות הדומות של "לעבדים" "לעבדים"].

(15) "כמו הדבר הזה שהוא הוציא אותם להיות לו לעם" [הוספה בכת"י (שמח)].

(16) נראה לבאר דבריו בצירוף שני מקומות בספריו; (א) בדר"ח פ"ה מ"ד [קיז:] ביאר ששורש יצ"מ הוא הצלת אברהם מאור כשדים, וכלשונו: "כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם. וראוי היה שיעשה עם ישראל כשיצאו ממצרים בשביל אברהם, כי שעבוד מצרים היה דומה לגמרי לענין אברהם, ומעשה אביהם אברהם ממנו ירשו בניו... וכשם שאברהם הוציא אותו הקב"ה מאור כשדים אחר שהיה נרדף מן נמרוד, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים. ולפיכך בתחילת הפרשה שהודיע לאברהם שעבוד מצרים כתיב [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים וגו'', לומר לך כי יהיו יורשים ממך בניך, כמו שהוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ, וכן יהיו בניך אוציא אותם מארץ מצרים כדי לתת להם הארץ. כי ראוי שיהיה דומה התחלת ישראל לאברהם, שהיה התחלת האבות כלם" [הובא למעלה פ"ה הערה 6, ופי"ז הערה 139]. (ב) בנצח ישראל פ"י [רמח:] ביאר שיחידיותם של ישראל נוגעת ליחידותו יתברך, וכלשונו: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד. אומה כמו זאת, היא שייכת אל השם יתברך, שהוא יתברך אחד [דברים ו, ד]... הרי מוכרח שיהיה נמצא אומה יחידה בעולם שהיא אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 60, פל"ט הערה 64, פמ"ז הערה 392, ולהלן פ"ס הערה 32]. ומעתה אין לנו אלא להעתיק לכאן מאמרם [פסחים קיח.] "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו. נאה

ליחיד להציל את היחיד". נמצא שכשם שיחידותו של אברהם נוגעת ליחידותו יתברך עד שמחמת כן הקב"ה אמר עליו "נאה ליחיד להציל את היחיד", והקב"ה בכבודו ובעצמו הצילו מכבשן האש; כך כאשר יחידיות זו מופיעה במהדורה תנינא אצל הבנים, חוזרת ונשנית ההנהגה של "נאה ליחיד להציל את היחיד". וזו נקודה נפלאה.

(17) פירוש - בשר ודם אינו פועל הכל בעצמו גם אם מדובר בדברים הנוגעים אליו ביותר. וכגון, אדם יכול לקדש אשה על ידי שליח [קידושין מא.], ואב שוכר רב ללמד תורה לבניו [רמב"ם הלכות ת"ת פ"א ה"ג], וכיו"ב. וראה הערה הבאה.

(18) כמו שאמרו במכילתא [שמות כ, יא] "'וינח ביום השביעי' [שמות כ, יא]. וכי יש לפניו יגיעה, והלא כבר נאמר [ישעיה מ, כח] 'לא ייעף ולא ייגע'... ומה תלמוד לומר 'וינח', אלא כביכול הכתיב על עצמו שברא את עולמו בששה ימים ונח בשביעי. והרי דברים קל וחומר; מי שאין לפניו יגיעה הכתיב על עצמו שברא עולמו בששה ונח בשביעי, אדם שנאמר בו [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', על אחת כמה וכמה".

(19) וכיוצא מן הכלל נהג רבי חייא, וכמו שהעיד על עצמו [ב"מ פה:] ש"אזלינא ושדינא כיתנא ["זורע אני זרעוני פשתן" (רש"י שם)] וגדילנא נישבי ["וקולע אני ממנו רשתות ומכמורות" (רש"י שם)], וציידנא טבי ["ואני צד צביים" (רש"י שם)], ומאכילנא בשרייהו ליתמי, ואריכנא מגילתא ["ומתקן אני מעורותיהן קלפים" (רש"י שם)] וכתבנא חמשה חומשי, וסליקנא למתא ["למקום שאין מלמדי תינוקות" (רש"י שם)], ומקרינא חמשה ינוקי בחמשה חומשי ["לכל אחד ספרו" (רש"י שם)], ומתנינא ["על פה" (רש"י שם)] שיתא ינוקי שיתא סדרי ["שיתא סדרי משנה לשיתא ינוקי" (רש"י שם)]... היינו דאמר רבי כמה גדולים מעשי חייא". ובח"א שם [ג, מא:] כתב: "שהיו כל מעשיו שעשה מבלי שיהיה לו עזר כלל, רק הכל ממנו, ולא היה לו צירוף ועזר מן שום אדם".

(20) בכת"י [שמח] כתב משפט זה כך: "שהרי אין הקב"ה צריך להיות מעשיו נעשים על ידי אחר, כי 'הוא אמר ויהי'". וכן אמרו במדרש [ב"ר ג, ב] "לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו, אלא [תהלים לג, ו] 'בדבר ה'' וכבר [שם] 'שמים נעשו'". ובדר"ח פ"ה מ"א [ח:] כתב: "מה שכתוב 'בדבר ה' שמים נעשו', רוצה לומר שבלא עמל ויגיעה נברא הכל, כדכתיב [שם] 'וברוח פיו כל צבאם'".

(21) לשונו להלן פ"ע: "'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד', כי הגזירה על דבר מה שהוא גוזר הוא נקרא בריאה". ורומז בזה לדבריו למעלה בהקדמה שניה [סד:] שדעת הפילוסופים ש"אם ישתנה דעתו [של הקב"ה], ישתנה עצמותו חס ושלום, כך הם אומרים. ואנחנו תלמידי משה רבינו ע"ה אין אומרים כך, וחס ושלום לומר כך עליו... כי

ההשגה גם כן פעל, ויבא בלשון פעל, שיאמר [שמות ב, כה] 'וידע אלקים', כמו שיאמר [בראשית ח, טו] 'וידבר אלקים'... שאין לומר כלל כי הידיעה עצמותו", ושם הערה 125.
(22) ואדרבה, אז היינו אומרים "שאין זה כבודו של מלך מלכי המלכים שיהיה הוא עצם המכה" [לשונו בגו"א שמות פי"ב אות נ (רכג:), והובא למעלה פנ"ב הערה 127].
(23) דוגמה מובהקת לדבר; רש"י [בראשית כט, לד] כתב: "קרא שמו לוי - תמהתי, שבכולן כתיב 'ותקרא', וזה כתב בו 'קרא'... ששלח הקב"ה גבריאל והביאו לפניו וקרא לו שם זה". ובגו"א שם אות כד [פז.] כתב: "אבל ליעקב כאשר קרא לו [הקב"ה] שם [רש"י בראשית כה, כו "ויקרא שמו יעקב - הקב"ה"], לא שלח הקב"ה לגבריאל. מפני כי יעקב אחד מן האבות [ברכות טז:], והן הן המרכבה [ב"ר מז, ו], אין צריך למלאך. אבל לוי אינו כמו יעקב, והוצרך למלאך, ולא על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו". הרי כאשר מדובר המגיע להקב"ה [האבות שהן הן המרכבה] אזי הקב"ה מתעסק בזה בכבודו ובעצמו, וכפי שנתבאר כאן. **דוגמה נוספת**; למעלה פמ"ד [רסט.] כתב: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים [ולא לעצמם, ולכך אינם כ"כ חשובים]; כי השמים נבראו לשמש האדם... ומכל שכן הארץ. ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך [אבות פ"ו מי"א], ולפיכך הוא פועל לעצמו. אבל המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים, אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו". הרי שמחמת "שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך", לכך "הוא יתברך שומר את העולם... הוא פועל לעצמו".
(24) בכת"י [שמח] הוסיף כאן: "בשלמא אם לא היה הדבר שהוא פועל מיוחד לו דוקא, אז יש לומר שאין הדבר חשוב כל כך שיהיה הוא הפועל עצמו. אבל עכשיו שהדבר ההוא שהוא פועל מיוחד לו דוקא, אם כן חשוב הוא, ואין דבר חשוב יותר, ואם כן למה יהיה נעשה על ידי אחר. ודבר זה פשוט כאשר תדקדק". ובעוד שכאן כתב שדבר המיוחד אל ה', אז ה' פועל בכבודו ובעצמו, הרי בנתיב העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב לאידך גיסא; דבר שה' פועל בכבודו ובעצמו, בהכרח שהוא מיוחד אל ה', וכלשונו: "כאשר הארץ מיוחדת למזון, שהשם יתברך משפיע בעצמו, ולא נתן פעל זה לשום מלאך ולשום שליח, לכך הארץ גם כן היא אל השם יתברך, וכדכתיב [שמות יט, ה] 'כי לי כל הארץ'".
(25) אלא נמוכה ממנה. וכן כתב להלן ר"פ ס, וז"ל: "יש לשאול, הנה ראינו שהשם יתברך צוה בפסח 'על שום שפסח וכו'' [הגש"פ]. והרי ראינו שלא היתה שום מכה מן המכות בישראל, ולמה תהיה מכה זאת יותר בישראל... דע כי לעולם היו המכות

תמיד עולים ומתגברים. ומפני כך אין לתמוה אם לא היתה המכה בישראל בכל שאר המכות, שמדריגת ישראל יותר חשוב ויותר עליון במעלה, עד שלא היה כח במכה למשול בישראל. אבל כאשר הגיע למכת בכורות, שהיתה על ידי הקב"ה, שלא תוכל לומר שהיתה מדריגת ישראל חשוב כל כך שלא היה כח המכה להיות מושלת בישראל, שהרי המכה היה הקב"ה בעצמו, ולפי כבודו וגדלו היתה המכה בכל, ואם כן למה לא היתה המכה בבכורי ישראל". **ואמרו חכמים** [סנהדרין סה:] "רבא ברא גברא ["על ידי ספר היצירה, שלמדו צרוף אותיות של שם" (רש"י שם)], שדריה לקמיה דרבי זירא, הוה קא משתעי בהדיה, ולא הוה קא מהדר ליה ["שלא היה בו דבור" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, קסו.] כתב: "כאשר [רבא] היה מטהר עצמו ועוסק בספר יצירה בשמותיו של הקב"ה, בזה היה מתדבק בו יתברך, וברא גברא. אבל לא היה בו הדבור, כי כל כך לא היה מגיע כחו להביא נפש מדברת באדם לעשות כמותו, שהרי הוא אדם, ואיך יברא כמותו. כמו שמן הנמנעות שיברא השם יתברך, שהוא על כל, אחד כמותו" [הובא במשנת מהר"ל אות רמד]. וראה להלן ציון 90 שביאר שמדריגת השליח קטנה יותר ממדריגת המשלח. וראה להלן פ"ס הערה 10. **ויש להעיר** מדבריו בדר"ח פ"ד מי"ז [שנה.], שכתב: "לפיכך פשוט וברור ואין ספק בזה כלל שאז [לעוה"ב] יהיה העולם שלם בשלימות. כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך, **כי כפי מדריגת הפועל כך הוא פעולתו**. ואם לא היה רק עולם הזה, והיה עולם הזה עולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות. כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים, שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות. וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו. ומעתה איך אפשר שיהיה העולם הזה בלבד מן השם יתברך, והוא אינו דומה ומתיחס לו; כי הנבראים שבו כולם מתים, והוא יתברך הפועל חי וקים לעולם" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 149, פ"ה הערה 117, פכ"ט הערה 5, פ"ל הערה 64, פל"ו הערות 12, 14, ופנ"ב הערות 195, 196]. ולפי דבריו כאן מה מדוע אי אפשר לומר שיהיה [ח"ו] רק העולם הזה, ואע"פ שהוא עולם חסר, והקב"ה שלם בתכלית השלימות, מ"מ "הפעולה אינו במדריגת הפועל" [לשונו כאן]. ואיך שני המשפטים הבאים עולים בקנה אחד; (א) "הפעולה אינו במדריגת הפועל" [לשונו כאן]. (ב) "כי כפי מדריגת הפועל כך הוא פעולתו" [לשונו בדר"ח שם]. אמנם בדר"ח [שם] רמז לקושי זה, וישבו, שכתב שם [שנז:]: "ואף אם תאמר כי אי אפשר שיהיה הנברא

חס וחלילה דומה אל הבורא, מכל מקום דבר כמו זה, שאין כאן שום התייחסות, דבר זה אי אפשר". הרי ששפתותיו ברור מללו, שבודאי הפועל הוא נעלה יותר מן הפעולה, אך מ"מ ישנה התייחסות ביניהם, ואין הם מנותקים לגמרי.

(26) "על כל פנים" - פירושו כאן "לכל הפחות".

(27) פירוש - אין מדריגה יותר עליונה מדביקות ישראל אל ה', וכמו שמבאר והולך. ובדרשת שבת תשובה [פד:] כתב: "'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים' [יומא פה:], כלומר שמה שישראל מיטהרים ביום הכפורים הוא בשביל שיש לישראל דביקות בו יתעלה, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'. ועל זה אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כי אין מעלה יותר מזה... אמר 'אשריכם ישראל', על הדביקות הגמור הזה מבלי חציצה כלל, עד שנעשים טהורים מאתו. ואשרינו ואשרי חלקנו בטהרתנו במקום טהור וקדוש הזה, אשר לא יטוהרו בו מלאכים עליונים, כאשר ידוע לחכמי בינה" [הובא למעלה פכ"ז הערה 78].

(28) לשון הרמב"ן [ויקרא יח, כה]: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו''. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגווייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... וכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים', לא שתהיו אתם אל אלהים אחרים בלתי כלל... יאמר כי הבדיל אותנו מכל העמים אשר נתן עליהם שרים ואלהים אחרים, בתתו לנו את הארץ שיהיה הוא יתברך לנו לאלקים, ונהיה מיוחדים לשמו" [ראה להלן פנ"ט הערה 94]. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פ"ס כתב [לאחר ציון 94]: "כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד... אבל לישראל אין להם שר ומלאך מיוחד, כי הם אל השם יתברך". ולהלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "אף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו, כמו שידוע מדבריהם. ואנו אין תולים החלוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] 'שר פרס', 'שר יון' [שם], ובדברי חכמים הרבה. הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה

מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנז.] כתב: "כי ישראל יש להם חבור ודבקות עם השם יתברך בעצמו, ולפיכך אמר הכתוב [ישעיה מט, טו] 'ואנכי לא אשכחך'. כי אי אפשר לשכוח אותך, אחר שישראל דבקים בו יתברך בעצמו... ומאחר שדבקים בו מצד עצמו, אין שכחה לדבר זה. ולפיכך 'ואנכי לא אשכחך', רוצה לומר כי מה שמורה עליו מלת 'אנכי', שמורה כי ישראל יש להם דבקות בעצמו יתברך, ולפיכך 'לא אשכחך'". ובהקדמה לאור חדש [קכז.] כתב: "כי זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל'... מורה שהם אל השם יתברך". ובנצח ישראל פמ"ח [תשצז:] כתב: "לא מסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם". ושם פנ"ו [תתסט:] כתב: "כי ישראל תלוים בו יתברך בעצמו... כי ישראל הם דביקים בו יתברך בלי אמצעי כלל, כי הם דביקים בעצמו יתברך". ובדרשת שבת תשובה [פד:] כתב: "והוסיף [רבי עקיבא] לומר [יומא פה:] 'ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים'. שבשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו... ולכך קאמר [שם] 'מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל'. כי המקוה מטהר הטמא כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי שום חציצה בעולם, כי המקוה לא שייך בו טומאה, לכך כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי חציצה, מסולק מן הטומאה. וכך הקב"ה מטהר ישראל, כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא, ולכך ישראל טהורים על ידי הקב"ה בעצמו" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 206, פל"ט הערה 39, פ"מ הערה 218, ולהלן פ"ס הערה 97]. ועל כך ישראל קדושים אומרים "הושע נא חבוקה ודבוקה בך" [סדר הושענות, פיוט "אום אני חומה"]. וראה להלן הערה 61.

(29) יש להעיר, שבדבריו כאן משוה בין מדריגת ישראל למדריגת המלאכים, שכתב: "יהיה המלאך פועל דבר שמדריגת אותו הדבר הוא במדריגת המלאך עצמו... מדריגת היציאה הוא כמו מדריגת המלאכים, וזה כי מדריגת היציאה להיות ישראל לעם אל ה'". אך למעלה פמ"ד [רפב.] כתב שמעלת האדם היא יותר ממעלת המלאכים, וכלשונו: "אמנם אני אומר, כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת אשר נקראו 'בנים' לו יתברך, אין רוח חכמים נוחה הימנו". ולהלן פס"ז כתב: "כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים. ואם שהדבר בתחלת הדעת

נראה תמוה... שתמצא שמתיחס אלקותו על ישראל, ולא אמר 'אנכי אלקי המלאכים וצבא השמים'". וראה למעלה פמ"ד הערות 40, 50, 72, 73, ולהלן פ"ס הערה 7, שזהו יסוד נפוץ בספריו. ומדוע כאן משוה בין מעלת ישראל למעלת המלאכים. ודוחק לומר שכוונתו לומר קל וחומר; אם המלאך לא יכול לפעול דבר השוה למדריגתו, ק"ו שלא יוכל לפעול דבר הנעלה ממדריגתו, דסו"ס כתב כאן שישנו שויון בין מדרגות ישראל והמלאכים. **ואפשר ליישב** זאת על פי דבריו בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:], וז"ל: "אף כי התחתונים הם בעלי גשם, יש לישראל קדושה על המלאכים. וביאור זה כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים, שהם נבדלים מן החמרי, אבל לא נתן להם רק קדושה אחת. אבל לישראל נתן להם שתי קדושות, מפני שהאדם בעל חומר... וכדי להרחיק את האדם מן החמרי, נתן לו שיהיה קודש קדשים, שלא נמצא דבר זה במלאך... והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים. ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפעל אצלו, ודבר זה לא נמצא אצל האדם כי הוא גשמי. אבל מצד שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים למקום שאין נכנסים מלאכי שרת. ולכך אמר במסכת אבות [פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'" [הובא למעלה פמ"ד הערה 50, ופנ"ב הערה 251]. והואיל וכאן מדובר ביצ"מ שהיתה לפני מתן תורה, לכך עדיין אין לומר שמדריגת ישראל היא נעלית ממדריגת המלאכים. אך לפי"ז יש לבאר מהו השויון הקיים בין מדריגת ישראל לפני מתן תורה למדריגת המלאכים, דמהו טיבו של שויון זה. ונראה שזה יוסבר על פי דבריו בכת"י למעלה [פי"ז (שעב.)], שכתב: "כאשר תעמיק עוד תדע כי המציאיות החשובות שהם קרובים אל הסבה הראשונה מבלי אמצעי, כמו מלאכי מרום וישראל, אשר הם קרובים אל הסבה הראשונה, שמו משותף בהם, כי מקבלים הם תחלה את שמו יתברך" [הובא למעלה פי"ז הערה 6. ולמעלה פל"ו (תערב.) ביאר את השותפות והשויון של אברהם עם המלאכים]. הרי הקירבה לסבה הראשונה היא נקודת השויון בין ישראל [קודם מתן תורה] למלאכים. **אך עדיין קשה**, כי להלן ר"פ ס כתב "שמדריגת ישראל יותר חשוב ויותר עליון במעלה" מהמלאכים [כמבואר שם הערה 7]. ושם איירי בביאור הטעם שהמכות פסחו על ישראל [וזהו לפני מ"ת]. ומוכח שמדריגת ישראל היא חשובה יותר מהמלאכים אף קודם מתן תורה. אמנם למעלה פמ"ד הערה 50 הובאו דבריו בדר"ח פ"ג מי"ד [שלד:] שביאר שמעלת האדם על פני המלאך היא היותו מחונן בצלם אלקים, וכלשונו שם: "כי זה ההפרש שיש בין האדם ובין המלאך,

כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה. אבל האדם הגשמי הוא מקבל כח נבדל, והוא צלם הזה, שהוא אור זיו בלתי גשמי הדבק באדם... והדבר הזה ברור, כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי. אבל האדם, מה שמקבל האדם הוא כח נבדל לגמרי". ולמעלה פמ"ד [רסט.] כתב טעם נוסף, וכלשונו: "לא היה לו לכתוב 'אנכי ה' אלקי השמים', כי דבר זה אינו, כי כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים; כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ'... ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'... עושה שליחותו לשמור התחתונים, אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו. ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה. ובפרט ישראל, שלא נבראו בשביל זולתם". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ג [תפח:]: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם. שכבר בארו חכמים לא במקום אחד, רק בכמה מקומות, כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". ומעלה זה כחה יפה אף לפני מתן תורה. וכאן כתב לפי דבריו בנתיב הפרישות [שמעלת האדם היא מחמת התורה], ולהלן פ"ס כתב לפי דבריו בדר"ח [שמעלת האדם היא מחמת הצלם]. ויל"ע בזה. וראה להלן פ"ס הערה 7.

(30) אודות שהקב"ה בכבודו ובעצמו מתעסק בדבר שהוא בעל מעלה עליונה מובהקת, הנה אמרו חכמים [שבת פט.] "בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסו.] כתב: "כי התורה שנתן השם יתברך לישראל, הוא הסדר האלקי אשר סדר השם יתברך מאתו באיזה עניין יתנהגו. וסדר הזה, אין ספק שהוא על כל סדר והנהגה אשר אפשר שיהיה, עד שאין אחריו עוד. שאין לומר כי יש סדר יותר עליון ויותר נכבד, שאם כן למה היה ממעט השם יתברך בשלימות הנמצאים ומדריגתם. וזה שאמר 'כאשר עלה משה למרום מצא הקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות'. פירוש, התורה היא סדר אלקי שנתן השם יתברך לישראל, והסדר הזה אי אפשר שיהיה סדר יותר עליון... והכתר מורה על מעלה היותר עליון, שאין אחר זה עוד, כי זהו עניין הכתר, שאין על המלך מעלה. ומפני שהתורה היא יותר עליון, ולכך יש על האותיות שבה תגין, לומר לך שאין מעלה אחריה עוד... ואין צריך תגין בגט [שו"ע אבה"ע סימן קכה ס"ז] ושאר כתיבה, כי אם בתורה, לפי מעלת התורה צריכין האותיות תגין. הרי התגין בתורה לומר שהתורה היא סדר אלקי שאין אחריו עוד. ולכך הקב"ה היה קושר תגין לאותיות, כי התג הזה והכתר הזה שהוא יתברך קושר, אין על

זה עוד", וראה שם הערה 928. **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [שבת קה:] "כל המוריד דמעות על אדם כשר, הקב"ה סופרן ומניחן בבית גנזיו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא.] כתב: "פירוש, לגודל הדבר שנחשב מיתת האדם שהוא כשר לפני השם יתברך, וכדכתיב [תהלים קטז, טו] 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו', מפני כך הדמעות הם גם כן לפני השם יתברך, עד שהוא יתברך סופרן ומניחן בבית גנזיו. וידוע כי הצדיקים מיתתן בידי הקב"ה, ולא בידי מלאך המות כלל. וזה שאמר כאן כי הדמעות שהם על האדם כשר מניח הקב"ה בבית גנזיו, במקום שבא משם מיתת הצדיק" [ראה להלן פס"א הערה 158]. הרי שמיתת אדם כשר היא בעלת מעלה גדולה, ולכך מיתה זו היא בידי ה', ולא בידי מלאך. **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [ברכות סד.] "כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה, כאילו נהנה מזיו השכינה". ובדר"ח פ"ג מ"ג [צט:] ביאר זאת משום שהקב"ה מפרנס תלמידי חכמים בכבודו ובעצמו, לכך כל המיסב עם ת"ח כאילו נהנה מזיו השכינה "כי מגיע סעודה זאת עד זיו השכינה, כי זה הוא הפרנסה מן השכינה" [לשונו שם].

(31) זהו טעם שלישי מדוע יצ"מ היתה יכולה להעשות רק על ידי הקב"ה. ועד כה ביאר שני טעמים; (א) ה' רצה בישראל שיהיו לו לעם ולעבדים, וזה דבר מיוחד לה' ומגיע לו יתברך, ולכך ה' פעל זאת בעצמו. (ב) הפועל יכול לפעול רק דבר שהוא תחת מדריגתו, ולכך מן הנמנע שמלאך יפעל את מדריגת היציאה, שהיא אינה תחת מדריגת המלאכים. ומעתה יבאר כי (ג) ישראל היו תחת רשות מצרים, ותחת מלאך של מצרים, ואין מלאך אחד נוגע ברשות מלאך אחר. ואלו הם שלשה טעמים נוספים על פני שלשה טעמים אחרים שהוזכרו למעלה פנ"ב [ראה למעלה הערות 9, 10].

(32) "היו ישראל במצרים תחת רשות מצרים כמו העובר שהוא בבטן אמן" [לשונו למעלה בתחילת הפרק], וראה למעלה הערה 4. לכך הם נתבטלו לגמרי למצריים כמו שהעובר הוא ירך אמו [גיטין כג:], ואין לו מציאות בפני עצמו. וכוונתו לומר בזה שישראל היו נתונים תחת המלאך והשר של מצרים, כי נתבטלו לאדוניהם המצריים, ומבחינה זו היו נחשבים כמצריים. והשוה לדברי רש"י [ויקרא כה, לח] "כל הדר בארץ ישראל אני לו לאלקים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה", ובגו"א שם אות נח [רלז:] כתב: "טעם זה ידוע, כי ארץ הקדושה היא לה', כמו שכתוב [יחזקאל לו, כ] 'עם ה' אלה ומארצו יצאו'. לפיכך הדר בארץ ישראל הקב"ה הוא לו לאלקים. וכל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד השרים העליונים [תנחומא ראה אות ח], הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה,

כי 'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 124, ופ"ח הערה 111]. הרי שפעמים ישראל נחשבים כנתונים לשלטונם של שרי מעלה.

(33) כמלוקט למעלה פנ"ב הערה 179. ולהלן פנ"ט [לאחר ציון 39] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים במה שהיו תחת רשותם. וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ובפתיחה לאור חדש [ריד:] כתב: "כי כאשר היו במצרים היו תחת ידם לגמרי, ואז נאמר [דברים ד, לד] 'הניסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי'".

(34) אמרו חכמים [יומא לח:] "אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:] כתב: "פירוש ענין זה, כי השם יתברך סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר השם יתברך אליו. ואם הוא נוגע במוכן לחברו, הרי נחשב זה כמו גזילה... ואמר אחריו 'ואין מלכות נוגעת בחברתה'. כי כשם שהשם יתברך סידר פרטי המין, דהיינו כל אחד ואחד מה שראוי לו, ואין אחד נוגע במוכן לחבירו. כך סידר כלל הדור, שנתן להם מלך, והוא סידר כלל הדור גם כן בפני עצמו, ואין מלכות נוגעת בחברתה. ושני דברים אלו הם שוים; האחד, סדר הפרטי. והשני, סדר הדור בכללו" [הובא למעלה פי"ט הערה 161]. ובגו"א בראשית פכ"ח אות יח [סד:] השוה בנקודה זו בין הנהגת המלאכים להנהגת המלכות, וכלשונו: "נראה שאין מלכות נוגעת בחבירתה, לפיכך המלאכים אשר הם למטה בארץ הם צריכים להסתלק קודם, ואחר כך ירדו אחרים". ובמיוחד שכאן איירי במלאך ושר של האומה, וכל מה שנוהג בין מלכי האומות, נוהג הוא גם בין מלאכי האומות. וראה להלן פ"ס הערות 93, 101.

(35) הוא עוזא השר של מצרים, וכמובא למעלה ר"פ מז [תכד.]. ושר של אומה הוא מלאך, וכמו שכתב להלן פ"ס [לאחר ציון 94], וז"ל: "כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קי.] כתב לגבי שר של מצרים בזה"ל: "דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם' [שמות יד, י], שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שם]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת **השר** שלה, ולפיכך בא **המלאך** לעזור אותם" [הובא למעלה פי"ד הערה 110, וש"נ]. הרי פתח ב"שר", וסיים ב"מלאך", כי חד הם [ראה למעלה פמ"ז הערה 6, ולהלן פ"ס הערה 95].

(36) לכך ישראל הם תחת שלטונו של שר מצרים. ו"כח מצרים" הוא השר של מצרים. וכן למעלה פמ"ז [תלה:] כתב: "ואף אם לימד כח שלהם, שהוא השר שלהם, זכות". ומה שהשר של האומה הוא "כח שלהם", הנה אמרו חכמים [דב"ר א, כב] "אין הקב"ה פורע מאומה עד שפורע משרו תחלה. כיצד, פרעה וכל המצריים לא שקעם הקב"ה בים עד ששקע לשרן תחלה. מנא לן, אמרי רבנן 'סוסים ורוכביהם' אין כתיב כאן, אלא [שמות טו, א] 'סוס ורוכבו', זה השר שלהן. וכשיצאו המצריים לרדוף אחרי ישראל תלו ישראל את עיניהם והיו רואין שרן של מצריים פורח באויר. מנין, אמר רבי יצחק דכתיב [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', זה השר שלהן". ולהלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "אף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו, כמו שידוע מדבריהם. ואנו אין תולים החלוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד... כי האומות דביקים בכח מיוחד... ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית, שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם" [ראה למעלה פמ"ז הערה 55, ולהלן פ"ס הערה 95].

(37) לשונו להלן פ"ס [לאחר ציון 94]: "כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד, ואיך יתכן שיהיה זה תחת זה, שהרי כל אחד ואחד מן האומות יש לו שר ומלאך מיוחד... שייך בזה אין כח נוגע במוכן לחבירו... כי דבר שיש לו שווי עם אחר, ונתן לזה חלק, ולזה חלק שני, אין אחד נוגע בחלק אחר".

(38) דברים י, יז "כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלהים ואדני האדנים וגו'", וכתב רבינו בחיי [שם] "כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלהים - המלאכים". ולהלן פס"ה כתב: "כי הוא אלקי האלהים, וזהו הנהגה הראשונה, כי 'האלהים' בכאן [תהלים קלו, ב "הודו לאלקי האלהים כי לעולם חסדו"] הם המלאכים, שנקראים 'אלהים', והוא בראם, ולפיכך נקרא 'אלקי האלהים'. 'ואדוני האדונים' הם כת המלאכים מושלים על העולם, ונקראים 'אדונים', שהם אדונים לעולם". וכן האור החיים [דברים י, יז] כתב: "אלקי האלהים... פירוש אלקי המלאכים הנקראים 'אלהים', דכתיב [איוב א, ו] 'ויבואו בני האלהים'". וכן כתב להלן פ"ס, ויובא בהערה הבאה. ולהלן פס"ב [לאחר ציון 55] כתב: "מצד שהוא רם על כל גוים אשר הם מחולקים, הוא גבוה מן כל המלאכים. כי המלאכים אינם רמים על כל גוים, אך לכל אחת ואחת מן האומות יש מלאך המושל עליהם. והוא יתברך מושל על כל גוים, בזה נדע שהוא רם על כל המלאכים הרמים, כמו שאמר 'כי הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים'". וראה להלן פ"ס הערה 92 שהובאו שם המקומות שהרמב"ן פירש "אלקי האלהים".

(39) לשונו להלן פ"ס [לאחר ציון 91]: "אנחנו להקב"ה, ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות. כי הוא יתברך אלקי האלהים, המושל על כל הכחות ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים... ולפיכך ראוים אל הגאולה לצאת מרשות אחרים כאשר הם אל השם. וכמו כן גם כן ראוים שיכנסו תחת רשות מושלים כאשר הם נעזבים מן השם יתברך, כיון שלא תוכל לומר ש'אין אחד נוגע במוכן לחבירו', שזה שייך דוקא באומות שהם שבעים, וכל אחד יש לו חלק מחולק מחבירו, ובמה שהם מחולקים לא יתכן שיכנס זה ברשות זה, שיהיה משועבד זה לזה. ואם תמצא לומר שהאומות מושלים זה על זה, אינו אלא לפי שעה בסבה מקרית".

(40) שלשה פירושים למעלה פנ"ב, ושלשה פירושים בפרק זה [מלוקטים למעלה הערות 9, 10]. ועל כל הפירושים לכאורה יש לשאול מהנאמר [במדבר כ, טז] "ונצעק אל ה' וישמע קולנו וישלח מלאך ויוצאנו ממצרים וגו'", ופירש רש"י [שם] "מלאך - זה משה". הרי שיצ"מ נעשתה על ידי מי שמכונה "מלאך", ואילו כאן אמרינן "אני ולא מלאך". דע שבגו"א שמות פי"ב סוף אות כח [רג:] הקשה כן, וז"ל: "והא דכתיב [במדבר כ, טז] 'וישלח מלאך ויוציאנו', היינו להשתדל בהוצאה, דמשה היה משתדל בהוצאה, אבל תכלית ההוצאה, דהוא מכת בכורות, היה על ידי השם יתברך" [הובא למעלה פנ"ב הערה 129].

(41) מצוי הוא שהמהר"ל מדגיש שאין ספק בדברים שכתב [ראה למעלה פכ"ג הערה 151, פכ"ה הערה 109, פל"ט הערות 70, פמ"א הערה 112, ופמ"ה הערה 151].

(42) "'ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים' [דברים כו, ח]. 'ויוציאנו ה' ממצרים', לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו. שנאמר [שמות יב, יב] 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה''. 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה', אני ולא מלאך. 'והכיתי כל בכור בארץ מצרים', אני ולא שרף. 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים', אני ולא השליח. 'אני ה'', אני הוא ולא אחר" [לשון ההגדה].

(43) כן עמדו על קושי זה מפרשי ההגדה [ארחות חיים, אברבנאל, ועוד].

(44) פירוש - בפרשה זו לא מדובר בדיבורי ה' המדבר בעד עצמו, אלא בדיבורי משה ואהרן אל ישראל, שנאמר בתחילת הפרשה [שמות יב, פסוקים א, ג] "ויאמר ה' אל משה

ואל אהרן בארץ מצרים לאמר וגו' דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבת שה לבית".

(45) שנאמר שם [שמות יב, פסוקים כא, כג] "ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אליהם משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח וגו' ועבר ה' לנגוף את מצרים וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות וגו'".

(46) לשון הרמב"ן [שם]: "כי בעבור שהפרשה דיבר משה עם ישראל, היה ראוי שיאמר 'ועבר ה' בארץ מצרים, והכה כל בכור'. ולכך ידרשו כי 'ועברתי' אני בעצמי, לא על ידי מלאך שלוח מאתו במגפות". ובגו"א שם אות כח [רא.] כתב: "ופירש הרמב"ן ז"ל דדרשו כך דכל הפרשה הוא דבור משה אל ישראל, והוי ליה למכתב 'ועבר ה' לנגוף' בלשון נסתר, לכך דרשו דפירושו 'ועברתי' וכו'". וכן הרשב"ץ כאן מביא את לשון הרמב"ן מבלי להזכירו.

(47) לכך אין לדייק ממה שנאמר "ועברתי" ולא "ועבר ה'", כי מדובר כאן בדיבורי ה' בעד עצמו.

(48) כמו שמות יב, ב "החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה". שם פסוק ה "שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים תקחו". שם פסוק ו "והיה לכם למשמרת וגו'". שם פסוק י "ולא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו", ועוד.

(49) כמו שם פסוק ו "והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש הזה ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים", דרישא דקרא איירי בלשון נוכח ["והיה לכם למשמרת"], וסיפא דקרא איירי בלשון נסתר ["ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל"], כי הרישא כוללת את משה ואהרן, והסיפא "כנגד ישראל בלבד" [וקצת תמוה שהמקרא בפרשה אחת פעם כולל את משה ואהרן בכלל, ופעם לא כולל, וחוזר חלילה].

(50) אין כוונתו שזו פרשה אחרת [בפתוחות וסתומות], שאין זה כך [אלא זה המשך הפרשה], אך כוונתו להמשך הפרשה שלאחר הפסוק "ועברתי".

(51) לשונו בגו"א שם אות כח [רא.]: "על פירוש הרמב"ן קשה, דאיך דרשו כך, דהוי ליה לומר לשון נסתר, דהא דברי ה' הוא, אף על גב שאמר הקב"ה שיאמר לישראל כך, מכל מקום הוא דבר ה' ומדבר בעד עצמו 'ועברתי וגו'', כמו [שמות יב, יג] 'וראיתי את הדם ופסחתי עליכם', וכן [שם פסוק יז] 'כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותי וגו'"".

(52) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות כח [רא:]: "אבל נראה מה שדרשו כך, מפני דהוי ליה למכתב 'ועברתי לנגוף את מצרים', כדכתיב בדבור משה לישראל [שם פסוק כג] 'ועבר ה'

לנגוף את מצרים', כי אין ההעברה בפני עצמו כי אם להכות, והוי ליה למכתב 'ועברתי להכות בכורי מצרים ולעשות שפטים באלהיהם'. כי מה שכתוב 'ועברתי' 'והכתי' כאילו היה כל דבר ודבר בפני עצמו, וזה אינו, כי מה היתה ההעברה כי אם להכות, והוי ליה למכתב 'ועברתי להכות ולעשות שפטים'". וכן האברבנאל בשער סט הציג קושי זה, וז"ל: "'ועברתי בארץ מצרים', אני ולא מלאך. 'והכיתי כל בכור', אני ולא שרף. וכן דרשו 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים', אני ולא שליח. ויקשה זה לפי שאין ההעברה עניין בפני עצמו וההכאה עניין בפני עצמו, כי ההעברה ייראה באמת שהיא עניין ההכאה... ואיך אם כן דרשו שלושה ועשו ההעברה עניין בפני עצמו".

(53) בכת"י [שמט] ניסח שאלה זו בזה"ל: "ואם אתה שואל, מאי מלאך, ומאי שרף, ומאי שליח, דבעי לכל אחד ואחד מיעוט בפני עצמו".

(54) ראה למעלה הקדמה שניה [צ., קח.] אודות שנס לחוד, וטבע לחוד. וראה למעלה פמ"ג [רה.].

(55) אבות פ"ה מ"ו "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן; פי הארץ, ופי הבאר... והמן". ושם בדר"ח [ריד:] ביאר ש"נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים... שכל אלו דברים אינם טבעיים". ולמעלה פכ"ב [רעח:] כתב: "אין המן מדברים הטבעים... וכן הבאר הוא ברכה שאינה טבעית, להיות הבאר הולך עמהן בכל מקום" [ראה למעלה פכ"ב הערה 72, ופ"מ הערה 31]. ונקט בשני נסים שהם חידוש בריאה; בריאת המן ובריאת הבאר, כי חידוש בריאה הוא הבטוי המובהק ביותר לפועל של הויה. וכן כתב למעלה פמ"ז [תקמ:], ויובא בסמוך הערה 59.

(56) לשונו למעלה הקדמה שניה [ס:]: "המלאך שהכה במחנה אשור להציל יחזקיה ועמו". וכן בהמשך ההקדמה [עז.] הזכיר שוב את המלאך שהכה את סנחריב. וראה להלן פס"א הערה 74 במה שנתקשה שם מדבריו כאן.

(57) והם: פועל בדרך הטבע, פועל נסי של הויה, ופועל נסי של הפסד. ואם תאמר, כשם שיש בפועל נסיי הויה והפסד, כך יש בפועל טבעי הויה והפסד, ומדוע רק אצל פועל נסיי חילק ביניהם, ולא חילק כן גם בפעל טבעי, ושיהיו בסך הכל ארבעה דברים. ויש לומר, שהויה והפסד בעולם הטבעי הם שני צדדים של מטבע אחת, שההויה מעיקרא ניתנה לזמן קצוב, ולאחריה יבוא ההפסד. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ה אות מז [יט:]: "האבלות הוא גלגל שחוזר בעולם. כי ההויה וההפסד תלוי בגלגל". ובדר"ח פ"א מי"ח [תיז.] כתב: "העולמות הם ג'; העולם השפל הזה, הוא עולם התחתון... הוא נקרא 'עולם השפל', אשר הוא עולם הויה והפסד". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנח.] כתב: "העולם הזה הוא

עולם הויה והפסד". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "החלק השני עולם הגלגלים... אינם מקבלים הויה והפסד כמו שהם הגשמיים אשר הם אצלנו, רק שהם נבראים והם כלים בעת שיעלה רצון השם יתברך, אבל הויה והפסד כל שעה אין בהם". ובתפארת ישראל ר"פ ד [סח.] כתב: "כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי, עד שאין האדם טבעי חמרי בעל הויה והפסד, כמו שהם הדברים הטבעים". ושם פי"ב [קפד:] כתב: "המושכל הראשון כי האדם בעל חומר ובעל הויה והפסד". ובשיטמ"ק ב"מ צח: [ד"ה והרז"ה השיב] כתב: "כי ידוע הוא לכל בעלי החכמה כי אין בעולם השפל דבר נמלט מן ההפסד, והוא הנקרא עולם ההויה וההפסד". וראה למעלה פי"ז הערה 16.

(58) מה שנקט כאן ב"יד חזקה" ["שהיה המלאך מוציא את ישראל **ביד חזקה**, והיה פועל הגאולה"], יוסבר על פי מה שכתב למעלה פנ"ב [לאחר ציון 103] בביאורו השני לכפילות של "יד חזקה וזרוע נטויה" [דברים כו, ח], וז"ל: "כי ראוים היו ישראל להיות עבדים במצרים, וראוי היה פרעה להיות מלך משעבד בישראל. וכאשר רצה הקב"ה להוציא את ישראל ממצרים, היה עומד נגד זה העבדות שראוי לישראל, והמלכות של פרעה... ועל זה אמר 'ויוציאנו ה' משם ביד חזקה' להסיר העבדות, כי נגד שהיו משועבדים ומשוקעין בעבדות היה הקב"ה צריך להוציא אותם ביד חזקה. וכנגד שהיה פרעה מלך עליהם בכח זרוע שלו, היה מוציאם בזרוע נטויה. כי דרך מי שבא למחות בדבר, נוטה ידו עליו, וזהו 'בזרוע נטויה'. משל זה, אבן שהוא משוקע בארץ, ואדם בעל זרוע אינו רוצה להניח ליקח אותו משם, הלוקחו נוטה ידו עליו במכות שלא יעכב". הרי ש"ביד חזקה" מורה על הצורך להתגבר על המעכב מצד ישראל [סילוק עבדותם], ואילו "זרוע נטויה" מורה על הצורך להתגבר על המעכב מצד המצריים [סילוק מלכות פרעה]. לכך כאן שמחלק בין הוית ישראל להפסד המצריים, נקט בדוקא אצל הוית ישראל בביטוי "ביד חזקה", המורה על גאולת ישראל ללא קשר להפסד המצריים, כי אותה אנו מבקשים.

(59) ועל כך ממונה שרף, ולא מלאך. וראה הערה הבאה, והערה 61.

(60) אודות שביציאת מצרים היו פועל של הויה ופועל של הפסד, כן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה סוף הקדמה שלישית [קסא.] כתב: "לפיכך שם הספר 'גבורות ה'', בו יתבאר גבורותיו אשר עשה עם ישראל, ואשר הפליא לעשות נגד הקמים. בזרוע עזו השפיל רמים, ועָם עני הושיב בגבהי מרומים, ישתבח שמו לעולמים". ולמעלה פ"ט [תנח.] כתב: "לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו, וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן

מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו". ולמעלה פכ"ו [תכא:] כתב: "הגואל שיאמר פקידה כפולה ["פקוד יפקוד" (שמות ג, טז)] הוא גואל של אמת [שמו"ר ג, ח], מפני כי ישראל נגאלו בענין זה להטיב להם לגאול אותם, ולהרע למצרים. פקידה הראשונה להטיב לישראל, והשניה להרע למצרים". ולמעלה פ"מ [עג:] כתב: "כי יד ה' שהכה במצרים ויצאו על ידי גבורת הקב"ה, ואותה היד היה עליהם [על ישראל]". ולמעלה פמ"ז [תקלב:] כתב: "על זה אמר [שמות טו, ו] 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב', כמו שאמרו במכלתא [שם] מלמד שיד אחד היתה מצלת ישראל, ויד אחרת משקעתן בים סוף. ועם המכה שהיתה בכח, היה מציל את ישראל". ובהמשך הפרק שם [תקמ:] כתב: "וזכר כאן שני דברים ["נורא תהלות עושה פלא, נטית ימינך תבלעמו ארץ" (שמות טו, יא-יב)]; האחד, הפלאות אשר הוא מחדש בעולמו לעשות מן הים יבשה, וכיוצא בזה, דבר זה נקרא 'פלא'. וזהו חדוש בריאה אשר הוא יתברך פועל בעולם. אמנם אבוד האויבים אין בזה פעל השם יתברך, רק אשר הוא נוטה ימינו, אשר בו הם תלוים הנבראים... וכאשר הוא מטה ידו הימנית, תבלעמו ארץ". ואודות שתי ההנהגות האלו [של חידוש הבריאה ואיבוד האויבים], ראה למעלה פל"ט [טו.] ופמ"ד [שא:] שביאר שפרשה ראשונה של תפילין היא כנגד חסדו יתברך, ופרשה שניה של תפילין היא כנגד גבורתו יתברך. **ואבוהון לכולהו** הוא מה שנאמר [ישעיה יט, כב] "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא וגו'", ובזוה"ק [ח"ב לו.] אמרו "'נגוף' למצרים 'ורפוא' לישראל". ובתפילת שחרית אומרים "ממצרים גאלתנו ה' אלקינו ומבית עבדים פדיתנו, כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וים סוף בקעת וזדים טבעת וידידים העברת ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר... ברכות והודאות למלך אל חי וקים רם ונשא גדול ונורא משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום". ובאבודרהם [שם] כתב: "'משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום', על שם [יחזקאל יז, כד] 'כי אני ה' השפלתי עץ גבוה הגבהתי עץ שפל'. והטעם בזה שהשפיל את מצרים שהיו מתגאים על ישראל, והגביה את ישראל שהיו שפלים". הרי שמוזכרים ביחד מפלת המצרים וגאולת ישראל. וראה למעלה במבוא לספר [עמודים 19-18] שמחמת כן שם הספר הוא בלשון רבים ["גבורות ה'"], ולא בלשון יחיד ["גבורת ה'"], אע"פ שבפסוק נאמר בלשון יחיד [דהי"א כט, יא] "לך ה' הגבורה", ולא "לך ה' הגבורות", כי ביצ"מ היו שתי פעולות בו זמנית; גאולת ישראל, ואיבוד המצריים. וכן נאמר [תהלים סח, ז] "מוציא אסירים בכושרות", ודרשו חכמים [סנהדרין כב.] "אל תיקרי 'בכושרות', אלא 'בכי ושירות'", שהוא "בכי למצרים ושירה לישראל" [תוספות רא"ש סוטה ב.]. ובתנחומא פרשת בא אות יא אמרו

'"בכושרות', רבי יונתן אמר בכי ושירות, אלו בוכין ואלו משוררין; מצרים בוכין, 'כי אין בית אשר אין שם מת' [שמות יב, ל]. וישראל משוררים, 'קול רנה וישועה באהלי צדיקים ימין ה' עושה חיל' [תהלים קיח, טו]". ורש"י [שמות טו, ו] כתב: "ימינך ה' נאדרי בכח להציל את ישראל, וימינך השנית תרעץ אויב". **ובמאמרי פחד יצחק** פסח, מאמר קיא [אות ח], כתב: "החידוש בעשר מכות אינו בזה שרשעים נענשו. אף לפני פרעה באו עונשים על רשעים; מבול, מהפכת סדום, ועוד. החידוש במכות הוא במשקל 'נגוף ורפוא' שבו. שכל מה שנגפו בו המצרים נתרפאו ממנו ישראל, וניצלו הימנו... יציאת מצרים והמכות הם דוקא על משקל זה, והוא החידוש שנתהוה אז. ולאור זה עלינו להבין את הכתוב 'כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך' [שמות טו, כו]... איזו חשיבות יש בסימון המחלה שהמצרים חלו בה. אלא שהם הם הדברים; כל המחלה שחלו הם בה, 'רפוא' היא בשבילך, וניצול אתה ממנה. ה'נגוף ורפוא' נתאחדו באותו מעשה, ולא היה סתם עונש לרשע ושכר לצדיק. כל עצם המחלה על מצרים משמשת הכרח לרפואה לישראל" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 160, פ"ט הערה 93, פכ"ו הערות 22-20, פ"מ הערה 46, פמ"ז הערות 438, 483, ולהלן פנ"ט הערה 33].

(61) אודות שמערכת השמים מורה על הנהגה טבעית, כן רמז לכך למעלה פל"ט [יב.], וז"ל: "פרשה רביעית [שבתפילין (פרשת "והיה אם שמוע תשמעו", דברים יא, יג-כא], כי השכינה היא בישראל תמיד, ומחמת שהשכינה בישראל, מנהיג אותם לטוב אם ישמעו, ואם לא ישמעו, בהפך זה מנהיג אותם, וזה נזכר בפרשה 'והיה אם שמוע'. ופרשה זאת הוראה גמורה שהשכינה עם ישראל, ואינם נמסרים למערכת השמים", וראה שם הערה 39, ולמעלה בפרק זה הערה 28. ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] ביאר שמערכת השמים היא בעיקר מוסבת על השמש, וכלשונו: "מלחמת עמלק היה בשמים, להעמיד החמה לבטל מערכת השמים" [הובא למעלה פל"ד הערה 86]. וכן כתב בדרוש על התורה [לא.]. וכבר השריש שהשמש מורה על הטבע, וכלשונו בתפארת ישראל פ"ד [עא:]: "המציאות התחתון, והוא בכללו מסודר תחת השמש, והשמש כולל אותו. כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו. וכמו שתמצא מבואר מן הכתוב שכאשר ירצה להזכיר כל העולם יאמר 'תחת השמש', וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'. 'וראיתי כל אשר נעשה תחת השמש' [קהלת א, יד], וכן תמיד. והשמש היא שמירת סדר עולם הטבע במהלכה ובתנועתה, במה שהיא מושלת בעולם הטבע. וכמו המלך שהוא השומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי, כך השמש שהוא המושל על עולם הזה, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת

ביום', והוא השומר סדר העולם לבלתי יחליף וימיר את סדר הראוי, ויעמוד על עמדו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעו:] כתב: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים. והוא יתברך מושל על כל, מכל מקום יש לשמש שֵׁם ממשלה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 419, הקדמה שלישית הערות 49, 74, ופמ"ו הערה 28]. ונאמר [דברים ג, כד] "אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורתך". והמלבי"ם [שם] כתב: "נגד ההנהגה הטבעיית אמר [משה לה'] 'אשר יעשה כמעשיך', שהם מעשה ה' בעולמו בדרכי הטבע. ונגד ההנהגה הנסיית אמר 'כגבורותיך'. וכבר בארתי בכמה מקומות שההנהגה הטבעית מיחס פעולת ה' לשמים, שההנהגה הטבעית תרד דרך מערכת השמים. וההנהגה הנסיית מיחס שפועל ישועות בקרב הארץ, רצה לומר לא באמצעות השמים והמערכת, רק משנה חוקי הטבע בארץ. ועל זה אמר אשר מי אל בשמים אשר יעשה כמעשיך ומי אל בארץ אשר יעשה כגבורותיך". וראה בסמוך הערה 67.

(62) כי המלאכים ממונים על הקיום [ולא על ההפסד], וכמו שכתב גו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.]: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "המלאכים הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים". ובהקדמה לאור חדש [קיד:] כתב: "נקראו 'מלאכים' מפני שהם שלוחים ומלאכים, והרי הם שלוחי השם יתברך לשמור את האדם" [ראה למעלה פמ"ג הערה 129, פמ"ד הערה 35, פנ"ד הערה 133, ולהלן פ"ס הערה 100].

(63) כי "שרף" מלשון אש ששורפת [מבואר בהמשך דבריו]. ואמרו חכמים [גיטין סח:] "כתיב [במדבר כג, כב] 'כתועפות ראם לו', ואמרינן 'כתועפות' אלו מלאכי השרת, 'ראם' אלו השדים" [בסוף הפרק יביא מאמר זה]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "ואמר 'כתועפות ראם לו'. כי השם יתברך יש בו שני דברים; כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם עד שהוא עומד על תיקונו. והוא מחריב ומאבד את העולם מפני עונש הבריות... כמו שעשה בימי דור הפלגה ודור המבול. וזה שאמר 'כתועפות ראם לו', 'כתועפות' אלו המלאכים, אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים. ו'ראם' אלו המזיקים, שהם אינם ממונים להנהגת שמירת העולם, רק הם מפסידים את העולם. והשם יתברך יש בו שניהם. וכך פעל עמהם כאשר הוציא אותם מארץ מצרים; היה שומר ישראל

שיהיו מקוימים, והיה מזיק ומאבד את המצרים. וזה שאמר הכתוב [שמות טו, ו] 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב'... ביד אחד הוא עוזר ישראל, ובאותו יד עצמו הוא מאבד ומשבר האויבים. וזהו 'כתועפות ראם לו'".

(64) בא ליישב קושיא מתבקשת; כיצד שייך לבאר שיצ"מ נעשתה בדרך הטבע, כאשר ישראל היו שפלים ומשועבדים למצריים, והמצריים שולטים עליהם לגמרי. ועל כך מבאר "שלפעמים אומה אחת שפלה עולה". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות טו [רלו.] שנצחונם של ארבעת המלכים את חמשת המלכים [בראשית טו, ט-י] אינה בהכרח מורה על גבורתם, כי ניתן לומר ש"במקרה נצחו את החמשה מלכים, משום דמזלא גרם". ובדר"ח פ"ד מ"א [יג.] כתב: "אם יקרא 'גבור' אשר הוא היה מנצח את אחר, [זה אינו]... כי באולי מזלו של המנוצח כל כך רע עד שהיה מנצח אותו". וכן כתב בנר מצוה [פב.].

(65) לשונו באור חדש פ"ו [תתרח:]: "כי הוא יתברך מנהיג את הטבע... והטבע הוא שליח הקב"ה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיד.] כתב: "השם יתברך פעל הכל, ומצד כוחו מוציא בטבע אל הפועל, והטבע הוא שלוחו יתברך". ושם בהמשך הבאר [תקמג.] כתב: "דע כי הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית בעצמו ובכבודו, לא על ידי שליח, הוא הטבע, כמו שהיה אחר ששת ימי בראשית, שהשם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע". ושם בבאר הראשון [נב:] כתב: "סדר השם יתברך הטבע, שהטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ושם בבאר השני [רלה.] כתב: "כח הטבע פועל בגזירת השם יתברך". ובתפארת ישראל פ"ב [נ:] כתב: "כי כח הטבע פועל בכח שהוא מן השם יתברך". ולמעלה פ"מ הערה 68 ופמ"א הערה 94 נתבארו דבריו שם על פי דבריו כאן. וראה בסמוך ציון 69.

(66) אודות שהטבע פועל בעולם הזה דייקא, כן כתב להלן פנ"ח, וז"ל: "כי העולם הזה הוא עולם הטבע". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמה.] כתב: "הנהגה טבעית, הנהגה נמוסית... שאלו שניהם הם מצד עולם הזה". ושם מי"ז [תכז.] כתב: "התורה היא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה, הוא הנהגת הטבע". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ושם פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל פ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ובאור חדש פ"ו [תתרז.] כתב: "כי הטבע הוא

חמרי, כאשר ידוע". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי" [ראה למעלה פמ"ז הערה 493, ולהלן פנ"ח הערה 28].

(67) מדגיש בזה שלא רק שהטבע הוא שליח, אלא שהקב"ה הוא המשלח של הטבע, לכך כל פעולות הטבע מתייחסות אל הקב"ה, כפי שכל פעולות השליח מתייחסות אל משלחו. ונקודה זו [שפעולות הטבע מתייחסות אל הקב"ה] מבוארת היטב בבאר הגולה באר הרביעי [תיא:], וז"ל: "וזה כי לא דברו חכמים מהטבע, כי בודאי שיש טבע מחייב את הרעשה, כמו שמבואר בספרי הטבע. אבל חכמים לא יביטו אל הטבע, ודעתם כי אף כי יש טבע פועלת, מכל מקום מן השם יתברך התחייב הטבע. ודבר זה הוא בכל הנבראים, שאין ספק כי הטבע פועל יצירת האדם כאשר ידוע, מכל מקום אין ראוי שיהיה נתלה הדבר בטבע בלבד, כי אם בשם יתברך. וכן כל הנבראים הכל ברא השם יתברך, כמו שתקנו בכל דבר שנברא 'בורא מין זה', ו'בורא מין זה' [ברכות לה.], כי הוא יתברך פועל הכל, והוא על ידי הטבע. כמו שתקנו [תפילת שחרית] 'המאיר לארץ ולדרים עליה', אף כי השמש מאיר, מכל מקום פעל זה נתלה בו... דבר זה יסוד גדול מאוד אשר עליו נבנה יסוד האמונה... ולפיכך דעת רז"ל אינו כך, אבל הדברים האלו אף שהם יוצאים על ידי הטבע אל הפעל, מכל מקום השם יתברך פעל הכל, ומצד כוחו מוציא בטבע אל הפעל, והטבע הוא שלוחו יתברך, ולפיכך יש לייחס דבר זה אל השם יתברך". ובח"א לב"ב כה. [ג, פ.] ביאר שם מדוע שקיעת החמה היא במערב ולא במזרח, ושהשקיעה מורה שהחמה נתלית בה'. ודבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן. וראה במבוא לנר מצוה [עמוד 18]. וצרף לכאן דבריו המסולאים של המשך חכמה על הפסוק [בראשית טו, יז] "ויהי השמש באה", שכתב: "הנה דע כי עד אברהם לא נקרא [החמה] 'שמש', רק 'המאור הגדול' [בראשית א, טז]. רק משבא אברהם... ולימד כי השמש מוכרח מהיוצר... והוא רק 'שמש' לשמש פני קונו... לכך קרא להחמה 'שמש'". הרי המאור הגדול, שהוא שורש הטבע [כמבואר למעלה הערה 61], אינו אלא שליחו של הקב"ה, ומכאן השם "שמש".

(68) כמו שאמרו חכמים [ויק"ר כב, ג] "בכל הקב"ה עושה שליחותו, אפילו על ידי נחש, אפילו על ידי צפרדע, ואפילו על ידי עקרב, ואפילו על ידי יתוש. טיטוס הרשע נכנס לבית קדשי הקדשים... התחיל מחרף ומגדף כלפי מעלה... אמר לו הקב"ה, רשע, חייך בבריה פחותה ממה שבראתי ששת ימי בראשית אני פורע ממך... זימן לו הקב"ה יתוש אחד, ונכנס לתוך חוטמו, והיה אוכל והולך עד שהגיע למוחו, התחיל מנקר את מוחו". ועוד אמרו [שמו"ר י, א] "אמר להן הקב"ה... בכל אני עושה שליחותי, אפילו על

ידי נחש, אפילו ע"י עקרב, ואפילו ע"י צפרדע. תדע לך שכן, שאלולי הצרעה, היאך היה הקב"ה פורע מן האמוריים. ואלולי הצפרדע, היאך היה פורע מן המצריים". ובילקו"ש [ח"ב רמז תתכ] אמרו: "מה היו עושין הצפרדעים, היו בוקעות ועולות לתוכן ואומרות אנו שלוחי המקום, והיו נבקעות מלפניהם". ועוד אמרו במשנה [ב"מ צג:] "זאב אחד אינו אונס, שני זאבים אונס. רבי יהודה אומר, בשעת משלחת זאבים אף זאב אחד אונס", ופירש רש"י שם "בשעת משלחת זאבים - שחיה רעה משולחת בגזירת המלך, קופצת היא על אדם אחד". והראב"ד [הלכות תענית פ"ב ה"ט] כתב: "אם היו נושכין וממיתין אפילו צרעין ויתושין וזבובים, כי כלם שלוחי המקום הם". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תה:] כתב: "כי על ידי הכל הקב"ה עושה שליחתו להיות נפרע מן הרשעים, ואלו נקראו 'שלוחי המקום'" [הובא למעלה פכ"ה הערה 78].

(69) שהטבע הוא שליח של ה', וכמלוקט למעלה הערה 65.

(70) מצוי שכותב מלים אלו ["ופירוש זה נכון"] לעומת פירוש שני עמוק יותר. וכגון, למעלה פמ"ז [תסב:] כתב: "ועם כי באמת כי מאמר הזה יש לו עוד סוד נסתר ונפלא מאוד, מכל מקום פירוש זה נכון ומקובל כאשר תעיין בו". ובגו"א בראשית פכ"א אות כח [שסה:] כתב: "עם שהפירוש האמתי אשר הוא נבחר פירוש הראשון, מכל מקום גם פירוש זה נכון ואמת". ובגו"א ויקרא פכ"ז אות ז [רעט.] כתב: "ופירוש זה נכון. אמנם עדיין צריך לתת טעם למה חומש, ודבר זה בו חכמה עמוקה". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פח.] כתב: "כך יש לפרש המאמר הזה לפי פשוטו, והוא נכון. אמנם הפירוש הברור במאמר הזה וכו'" [הובא למעלה פי"ט הערה 148, עיי"ש]. וכן כאן מיד יביא פירוש שני ויפתח במלים "אמנם יש בזה דבר נפלא ועמוק עוד". ואם כן כוונתו לומר שהפירוש הראשון הוא נכון בפשוטו, אף שיש בזה פנים עמוקות יותר.

(71) יבאר הסבר שני להבדלים בין "מלאך" "שרף" ו"שליח". ועד כה ביאר שהם כנגד נס של הויה, נס של הפסד, והטבע. ומעתה יבאר שהם כנגד מים, אש, וכח כללי.

(72) זהר חדש [מלרגליות, בראשית, מדרש הנעלם יג.] "'הנה מלאכי ילך לפניך' [שמות לב, לד]... 'מיכאל' 'מלאכי'". ובפסקי רבינו אביגדור צרפתי [מבעלי התוספות פרשת בלק, ונמצא בקובץ שיטות קמאי, סנהדרין קה:] כתב: "'ויתיצב מלאך ה' בדרך' [במדבר כב, כב]. בכל הפרשה כתיב 'אלקים', וכאן כתיב 'מלאך ה''... ואותו מלאך מיכאל היה, כי 'מלאך' אותיות מכא"ל, הוא שר של ישראל". ובעל הטורים [שמות לב, לד] כתב: "הנה מלאכי - אותיות מיכאל, שהוא מלאכי המיוחד לי". והגר"א על תקו"ז תיקון יא [מתיקונים אחרונים] כתב: "ודא מיכאל - שבו אותיות מלא"ך י', שהוא ימינא בחכמה

י'". ובדובר צדק [פרשת אחרי מות אות ד] כתב: "ידוע דמיכאל אותיות מלאך, כי הוא שורש המלאכים".

(73) כמו שיבאר בסמוך שגבריאל הוא ממונה על אש, והרי "שרף" הוא מלשון שריפה.

(74) כן אמרו במדרש [במדב"ר יב, ח]. וראה זוה"ק [ח"א צז:], ובניצוצי זהר אות ה, שליקט מקורות רבים לכך. ולמעלה פמ"ז [תסח:] כתב: "כי מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש". ולהלן פס"ח כתב: "כי המלאכים מפני שהם כתות מחולקים מתחלפים, לפי שהם כתות פרטים, כמו שאמרו מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש. ואם כן תמצא חלוק ביניהם מה שמסודר מן כל אחד ואחד". וראה למעלה הקדמה שניה הערות 183, 185, פ"כ הערה 82, פכ"ב הערה 95, פכ"ג הערה 58, פכ"ו הערה 21, פכ"ז הערה 64, פל"ו הערות 18, 112, פמ"ג הערה 94, פמ"ז הערות 185, 408, ובסמוך הערות 76, 77.

(75) וכן בגמרא [יומא עז.] אמרו שהוטל על גבריאל להטיל גחלי אש על ישראל.

(76) לשונו בנתיב השלום פ"א [א, ריז.]: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני... וזה שאמר 'עושה שלום במרומיו'". ומקורו בתנחומא ויגש אות ו, שאמרו שם: "'המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו' [איוב כה, ב], 'המשל' זה מיכאל, 'ופחד' זה גבריאל. מיכאל מן המים וגבריאל מן האש, והן עומדין לפני השכינה ואינן מזיקין זה את זה, הוי אומר 'עושה שלום במרומיו'". וכן הוא בדב"ר ה, יב. ובגו"א בראשית פ"ד אות י [צח:] כתב: "כי קין והבל היו שני הפכים, ואילו היו מובדלים לגמרי בלא השתתפות כלל, אז היה שלום ביניהם, כי זה היה כמו השלום שעושה הקב"ה בין גבריאל שהוא אש ומיכאל שהוא מים, ואין האחד מכבה את חבירו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 185, פי"ט הערה 242, פכ"ד הערה 124, ופכ"ז הערה 61. וראה למעלה הערה 74].

(77) כי האש פועלת חמימות והמים פועלים קרירות, וכמו שכתב למעלה פל"ו [תרמו.]: "לא ימשך מדבר שהוא אחד רבוי פעולות. כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת, לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 192] כתב: "הפעולה דומה מתיחס אל הפעל, כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש. וכן הליחות מן המים, תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל". ובתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "כל פעולה היא מתיחסת אל הפועל; כי החמימות אשר הוא פעולת האש, מתיחס אליו. וכן הקרירות מתיחס אל

המים, אשר פועלים הקרירות". ובפתיחה לאור חדש [קפד:] כתב: "יש אומה שנקראת על שם מים... ויש אומה שנקראת על שם האש... זה בחמימות וזה בקרירות, ולכך הם הפכים" [ראה למעלה פנ"ב הערה 195 שהובאו מקבילות נוספות לכך, וכן פכ"ז (תמג.), פמ"ג הערה 157, ונתיב התורה פט"ו הערה 120]. וכן מצינו ביחס לפעולות של חסד ודין; מן המים נמשכות פעולות של חסד, ומן האש נמשכות פעולות של דין, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"א [תתיז:]: "רז"ל אמרו מיכאל של מים, וגבריאל של אש. ואין הפירוש שמיכאל הוא מים, וגבריאל הוא אש. דאין הדבר כך כלל. רק כי הם צורות נפרדות זה מזה, והם מחולקים כמו אש ומים. כי מיכאל שהוא של מים, רוצה לומר כי מושפע ממנו מה שהוא דומה למים. וגבריאל של אש, כי מושפע ממנו מה שהוא שוה ודומה לאש. כי מן מיכאל מושפע ממנו הטוב והחסד, וזה דומה למים. וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש. ולפיכך צורת מיכאל חסד, וצורת גבריאל אש" [הובא למעלה פמ"ז הערה 185]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צב:]: "המים בימין, הפך האש שהוא בשמאל". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנ.] כתב: "מיכאל מתיחס אליו צד דרום, כמו שידוע. וכן גבריאל בצד צפון, כמו שידוע". וראה להלן הערה 79, ופנ"ז הערה 46.

(78) אודות כלליות הקב"ה לעומת פרטיות המלאכים, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה הקדמה שניה [עח:] כתב: "יש לו [להקב"ה] יותר מעלה... [שהוא] פועל כללי, ויש לתת לו הכללות מצד שהוא פועל הכל... רק השם יתברך יכול ועושה ברצונו, ואין המלאך פועל כללי". ולמעלה פמ"ז [תסח.] כתב: "כי מה שהיה הוא יתברך משנה דבר אל דבר הפכו מורה זה על שהוא יתברך הכל ביכלתו... ואחר שהכל הוא ברשותו יתברך, הוא אחד ואין זולתו. וזה כי הכחות הפרטים אין בידם רק דבר אחד פרטי, כמו שהוא פרטי. כמו שתאמר כי מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש. ומפני כי מיכאל ממונה על דבר אחד פרטי, אין יכול לשנות המים לדבר שאינו ברשותו ובממשלתו. ובפרט דבר כזה, שהוא יסוד המים, בריאה כללית... [כמו] הים, שהוא יסוד המים, כמו שאמרנו פעמים הרבה. וזה הוא שנוי מים עצמם, שאין בטבע המים להיות יבשה, והם נהפכו אל היבשה. ודבר זה מורה שבידו וביכלתו הכל". ולמעלה פנ"ב [לפני ציון 208] כתב: "הקב"ה לא שם עינו אל אותו דור, אלא שם עינו לכלל ישראל, ראשונים ואחרונים, ואותם הוציא [ממצרים]. ודבר זה ראוי דוקא אל הקב"ה, כי הוא יתברך כולל הכל, וכלל ישראל הוא שהוציא כפי מדריגתו של השם יתברך, שהוא יכלול כל הדורות. ואילו היתה ההוצאה על ידי מלאך, אף כי היו יוצאים, מצד כי המלאך אינו כולל הכל, לא היתה היציאה רק לאבות... כי מפני שהוא יתברך כולל כל הדורות, פועל בדברים

התמידים והכוללים, לא אל הדברים אשר הם לפי שעה בלבד, ואינם רק פרטים". ובנצח ישראל פנ"א [תתיח:] כתב: "השם יתברך כולל הכל, דין וחסד. ולא כמו המלאכים, שהממונה על חסד אינו ממונה על דין, והממונה על דין אינו ממונה על חסד, והוא יתברך כולל הכל. והוא יתברך נותן לה [לירושלים] מעלה כוללת, שתהיה כרכא דכולא בה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "מי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש, ולכך אין אחד הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני. אבל על ידי השם יתברך, שהוא כולל הכל, יש שלום, כי מצד השם יתברך שהוא משלים הכל הם אחד, וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'". וראה למעלה פמ"ז הערות 74, 186, פנ"ב הערה 209, פנ"ג הערה 64, להלן הערה 96, פס"א הערה 92, ופס"ב הערה 57. **וכן כתב** [להבדיל] בנוגע לעבודה זרה, וכמו למעלה פי"ט [ריב:] כתב: "אמרו חכמים [מכילתא שמות יח, יא] שלא הניח [יתרו] עבודה זרה שלא עבדה, מזה תדע כי לא היה יתרו כמו שאר עובד עבודה זרה, שעובד עבודה זרה פרטית, שדבק בה לגמרי. אבל יתרו היה מוכן לעבוד כח קדוש, הוא אלקי האלקים כולל הכל. ומפני זה לא היה יתרו עומד על עבודה זרה אחת, שיש לה כח פרטי אחד. כי העובדי עבודה זרה, זה עובד לכח זה, וזה עובד לכח אחר, והוא יתברך כולל כל הכחות. ויתרו לא נחה דעתו בכח אחד פרטי, אבל היה עובד את כולם, היה חושב כי זה ראוי לו. וזה ממעלת יתרו, שלא היה מוכן להיות דבק בכח פרטי, עד שנתגייר, ובא לעבוד הקב"ה, שהוא כולל כל הכחות, כמו שאמר [שמות יח, יא] 'כי גדול ה' מכל אלהים'". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג.] כתב: "כי ידוע כי העובדים עבודה זרה גם מייחסים אל העבודה זרה כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה ממונה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית" [הובא למעלה פמ"ז הערה 67].

(79) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות כח [רב.]: "דרשו חכמים ז"ל כך; 'ועברתי בארץ מצרים' [שמות יב, יב] ולא מלאך המכה **ביד ימינו**, 'והכיתי' [שם] אני ולא שרף **המחריב את הכל** ושורף הכל", ושם הערה 172.

(80) בא לבאר את מהותו של השליח, אך לשם כך חוזר לבאר בקצרה ענינם של מיכאל וגבריאל.

(81) מלאך, שרף, ושליח.

(82) כמבואר למעלה הערה 78. וכאן מוסיף שהקב"ה הוא "העלה הראשונה", דמחמת כן הקב"ה כולל הכל, כי הוא התחלה אל הכל. ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם, שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר... ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות... הסבה הראשונה הוא עיקר הכל, והוא נושא הכל" [הובא למעלה פ"ט הערה 228, פ"כ הערה 73, פנ"ג הערה 175, ולהלן פ"ס הערה 12]. ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". ובקהלת יעקב, ערך עמלק [א], כתב: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה. והוא שורש לד' מלכים, ועל כן 'בבל' [34] 'ומדי' [60] 'ויון' [72] 'ואדום' [57] וט"ז אותיות, והכולל, גימטריא 'עמלק' [240]... עמלק כולל ארבע מלכיות, וזהו 'ראשית גוים עמלק', כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין" [הובא למעלה פ"ח הערה 215, פכ"ד הערה 40, פל"ז הערה 102, ולהלן פנ"ז הערה 74].

(83) לשונו למעלה פ"ה [עדר.]: "תהיה הפעולה הנמשכת מן הפועל הוא השם יתברך, יש בה הכל, כמו שהפועל יש בו הכל במה שהוא אחד. ולפיכך מי שהוא אחד משלים להכל". ולמעלה פט"ו [נא:] כתב: "אין פעולה למעלה לחצאין". ולמעלה פנ"ג [לאחר ציון 184] כתב: "אבל זה שאמר [הבן החכם] 'אשר צוה ה' אתכם' [דברים ו, כ], איך יהיה זה הוצאה מן הכלל, אחר שהוא מודה כי השם יתברך צוה המצות, איך יאמר שצוה ה' אתכם ולא לו. שאם צוה השם יתברך המצות, צוה לכל, או לא צוה לגמרי". ולהלן פ"ס [לפני ציון 101] כתב: "ישראל לא קבלו חלוקה, רק הם חלק ה' יוצר הכל, ולא שייך אצל השם יתברך חלק". **וראיה מובהקת** לדבר [שאצל הקב"ה אין פעולה חלקית] הם דברי הגמרא [יומא סט:], שאמרו שם "אמרו [אנכה"ג] הואיל ועת רצון, הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה [שיתבטל]. בעו רחמי, ואמסר בידייהו. אמר להו חזו דאי קטליתו ליה להההוא, כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]... אמרי, היכי נעביד. נקטליה, כליא עלמא. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין דבר שאינו הכל אצל הרקיע. והם הם הדברים [הובא למעלה פ"ה הערות 117, 118, פט"ו הערה 119, פמ"ג הערה 75, פנ"ג הערה 185, ולהלן פ"ס הערה 101].

(84) לאחר ציון 73. ובבאר הגולה באר החמישי [קלג.] ביאר לפי זה מדוע המלאכים נבראו ביום שני [רש"י בראשית א, ה], ולא ביום הראשון, וכלשונו: "כי מה שנבראו המלאכים ביום ב', ושמים וארץ נבראו קודם המלאכים... כי העולם הוא אחד, וראוי שיהיה נברא עולם אחד ביום ראשון, שהוא יום אחד, כדכתיב [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', ולא כתיב 'יום ראשון', כמו 'יום שני' [בראשית א, ח]. אבל המלאכים אינם אחד, כי יש מיכאל, ויש גבריאל, לכך אין ראוי להם הבריאה ביום שהוא אחד".

(85) יש להעיר, שאמרו חכמים [ב"מ פו:] "כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו, עשה הקב"ה לבניו בעצמו... [בראשית יח, ח] 'ויקח חמאה וחלב', [שמות טז, ד] 'הנני ממטיר לכם לחם מן השמים'". ובח"א שם [ג, מח:] כתב: "דווקא בשביל שעשה למלאכים, אבל מה שעשה אברהם לבני אדם בשביל זה אין ראוי שיפרנס אומה שלימה. אבל המלאכים, אין נחשב המלאכים פרטי, ולכך זכו בניו לכל זה". הרי שאין המלאכים נחשבים לפרטי, אלא לכללי, ואילו כאן כתב על המלאכים ש"כל אחד חלק אחד פרטי". אך לא קשה, שיש חילוק בין "כללי" לבין "פועל כללי", שהמלאך הוא כללי, אך אינו "פועל כללי". והביאור הוא, שדבריו ח"א ["אין נחשב המלאכים פרטי"] פירושם שהואיל והמלאך הוא רוחני, לכך אין הוא נחשב לפרטי וגשמי. אך מ"מ אין הוא "פועל כללי", אלא ממונה על דברים פרטיים. ואודות שהפרטי הוא גשמי, והכללי הוא שכלי, כן כתב למעלה פט"ז [עב:], וז"ל: "כי כל פרטי הוא מצד החומרי... שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי, פרטי", ושם הערה 53 [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 185]. וראה להלן פס"ב הערה 57.

(86) "כי השליח הזה מטטרון שמו" [לשונו להלן]. וראה להלן פ"ס הערה 13.

(87) לשון הרמב"ן [שמות יב, יב]: "לא על ידי השליח השלוח מאתו יתברך לכל המעשים הנעשים בארץ, והוא המלאך הגדול שנקרא בעבור כן 'מטטרון'. כי פירוש המלה מורה הדרך... וכן שמעתי כי שליח בלשון יון 'מטטר'".

(88) אודות ששלשה דברים כוללים את כל החלקים [דבר והיפוכו, והכולל את שניהם], כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פ"ו [שג:] כתב: "וטעם הדבר שהמשנה [פאה פ"א מ"א] עשתה שלשה חלקים [כיבוד אב ואם, גמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו]; האחד, כיבוד אב ואם, והוא הטוב והחסד למי שהוא מחויב לו, כמו הכיבוד לאביו ולאמו. וגמילות חסד, שהוא החסד והטוב אשר הוא עושה לאחרים, ואינו מחוייב בדבר, כמו כל גמילות חסדים. והחלק השלישי, הטוב אשר עושה לבריות, והוא אינו

חיוב גמור, וגם אינו פטור ממנו, מצד כי שנאוי המחלוקת כלפי השמים, עד שהאדם יש לו להשתדל בענין השלום שלא יהיה מחלוקת בעולם, אבל חיוב גמור אינו. הנה כאן שלשה חלקים; האחד, הוא הטוב אשר יעשה מצד החיוב הגמור. והשני כנגדו, אשר יעשה מצד החסד הגמור, והוא גמילות חסדים. והשלישי, יש בו קצת מחלק הראשון וקצת מחלק השני, והוא הבאת שלום. וכל השלשה הם הטוב אשר הוא עושה לנמצאים". ולמעלה פ"ט [תצח.] ביאר ששלשת האבות הם כנגד חסד [אברהם], דין [יצחק], ואמת [יעקב]. ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב: "כי אלו שלשה דברים יש בהם שלמות הכל... כי החסד שהוא עושה לו טוב אף על גב שאינו ראוי כלל לזה. והמשפט שהוא מחוייב בכח משפט. ולפיכך דבר שהוא ראוי הוא ממוצע בין החסד ובין המשפט. ומפני כי אלו שלשה הם כוללים כל החלקים, לפי שהם דבר והפכו, והדבר שהוא ממוצע בין שניהם, ולפיכך אלו שלשה הם משלימים גם כן האדם בכל, לפי שאלו שלשתם הם כוללים כל הדרכים" [הובא למעלה פ"ו הערה 92, פ"ט הערה 254, ולהלן פס"ב הערה 75]. והוא הדין לנדון דידן; ה"מלאך" הוא מיכאל, מלאך החסד. וה"שרף" הוא גבריאל, מלאך הדין. וה"שליח" כולל את שניהם מפאת שאינו פרטי אלא כללי, המכיל בתוכו את המלאך והשרף, וכמו שיבאר. ולפי זה השלישי המכריע בין ימין ושמאל אינו רק עומד בין ימין ושמאל, אלא שכולל את ימין ושמאל. וכן יעקב אבינו אינו רק עומד בין אברהם ויצחק, אלא הוא כולל את אברהם ויצחק, וכמו שאמרו בזוה"ק [ח"א קמו.] "'ויעקב איש תם יושב אהלים' [בראשית כה, כז]... דאחיד לתרין סטרין, לאברהם וליצחק". ולמעלה פכ"ז [תמג.] כתב: "כח אש... נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש... אברהם מדתו המים והשלג... הדם הוא טבע ממוצע שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים... וזהו נגד מדת יעקב אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". ובגו"א במדבר פ"ד אות יט [נב:] כתב: "כי האמצעי לעולם דומה אל הכלל, לפי שהאמצעי הוא נוטה לב' הצדדין... כמו הממוצע... היה עבודתו כללית, לפי שהוא נוטה לשניהם" [ראה למעלה פנ"ד הערה 285].

(89) כמו שאמרינן [ברכות לד:] "שלוחו של אדם כמותו". ואין זה רק בשלוחו של אדם, אלא אף בשלוחו של הקב"ה, שהרי אמרו חכמים [תנחומא ויגש אות ו] "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחַי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית".

(90) כמו שאמרו בגמרא [קידושין מה:] "לא חציף איניש לשויי לאבוה שליח". ולמעלה [לפני ציון 25] כתב: "כי תמיד הפעולה אינו במדריגת הפועל". ויחס המשלח לשליח הוא יחס של הפועל לפעולה.

(91) כן כתב רש"י [שמות כג, כא]: "מטטרו"ן בגימטריא שדי". ומקורו בזוה"ק [ח"ג רלא., רנח., רעז.].

(92) לשון חכמים [סנהדרין לח:] "אמר ההוא מינא לרב אידית, כתיב [שמות כד, א] 'ואל משה אמר עלה אל ה'', 'עלה אלי' מיבעי ליה. אמר ליה, זהו מטטרון ["הוא אמר 'עלה אל ה'"" (רש"י שם)], ששמו כשם רבו ["ה', לפיכך לא הזכיר שמו, וכתב סתם" (רש"י שם)], דכתיב [שמות כג, כא] 'כי שמי בקרבו'".

(93) לשונו בח"א לע"ז ג: [ד, כה:]: "כי מטטרון שמו כשם רבו, וזה מפני כי שם 'מטטרון' במספר 'שדי'. ושלא היה שתוף אליו יתברך אל השם יתברך בשם הזה, קראו אותו 'שדי קטן', שלא יהיה שתוף אליו יתברך" [ראה למעלה פנ"ב הערה 132]. ומקור מסויים לזה הוא בזוה"ק [ח"ג רכג:], דאיתא שם: "איהו מטטרו"ן, אדם הקטן". ובתיקונים [תיקונא כב, עד. עם ביאור הגר"א] איתא "'כל הנקרא בשמי וגו'' [ישעיה מג, ז], ומאי נינהו, מטטרו"ן, דסליק לחשבן 'שדי', ואיהו אדם זעירא בדיוקנא דלעילא". ובהקדמת פירוש הראב"ד לספר יצירה כתב: "מטטרו"ן שר הפנים הנקרא אדנ"י הקטן".

(94) פירוש - על הפסוק "נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב" דרשו חכמים [יבמות טז:] "פסוק זה שר העולם ["מלאך" (רש"י שם)] אמרו". ותוספות שם [ד"ה פסוק זה] כתבו: "מטטרון הוא שר העולם". וכן כתבו תוספות [חולין ס. ד"ה פסוק]. וזה מורה על הכלליות של מטטרון, שנקרא "שר העולם".

(95) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות כח [רב:]: "ולא השליח, הוא מטטרו"ן שר הגדול ששמו כשם רבו, כי שלוחו בשם כמותו, לכך שמו בקרבו".

(96) פירוש - אל תאמר שהשליח הזה דומה לעלה הראשונה במה שה' יתברך כולל הכל, אל תאמר כן, וכמו שיבאר. ואודות שהקב"ה הוא כולל הכל, ראה למעלה הערה 78.

(97) פירוש - אל תאמר שיש דמיון מסוים בין מיכאל וגבריאל אל הקב"ה, במה שמיכאל וגבריאל פועלים בכחם בדבר פרטי יהיה בלי תכלית, כפי שכחו של הקב"ה הוא בלי תכלית, אל תאמר כן, וכמו שיבאר.

(98) "ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש" [ישעיה מ, כה], ופירש האלשיך [ויקרא יט, א-ב] "היה לו לומר 'יאמר ה''. וגם אומרו 'יאמר' לשון עתיד, ולא לשון עבר לומר 'אמר קדוש'. אך הוא, אל מי מקדושים תדמיוני ואשוה, לדעתכם שהוא הגדול ממלאכי השרת

כלם, הוא יאמר לפני קדוש, ואיך ישבחני בתואר שגם הוא בו". ובכוזרי מאמר רביעי אות ג כתב: "'אל' נגזר מאילות, וממנו יצאו כל הכחות, והוא מרומם מהתדמות להם". ואמרו חכמים [חגיגה טז.] "'ה' צבאות שמו' [ישעיה מח, ב], אדון הוא בצבא שלו", וכתב הערוך ערך אות [מובא לאחר ערך את] "פירוש, שאין בכל המלאכים דומה לו" [הובא בדר"ח פ"ג הערה 1560]. והישמח משה [פרשת כי תצא (קכה.)] כתב [על מאמר זה]: "כי כמו שאנחנו לא נדמה אליו יתברך, ואף לא בסוג אחד, ככה המלאכים לא נדמו אליו יתברך אף בסוג אחד, ואין ערוך אליו יתברך. ועל פי זה מפרשין בחרוז ['יגדל אלקים חי'] 'אין לו דמות הגוף, ואינו גוף'. דקשה, כיון שכבר אמר שאין לו אף דמות הגוף, מכל שכן שאינו גוף, ואיך מיעט בשבחו יתברך אחר שריבה. אלא הכי פירושו, דאין לו דמות הגוף, וגם של אינו גוף, דהיינו מלאך, אין לו דמות, והבן זה". וראה בגו"א בראשית פ"ג אות לז [צ.] בביאור דברי רש"י [בראשית ג, כב] "היה כאחד ממנו - הרי הוא יחיד בתחתונים כמו שאני יחיד בעליונים, ומה היא יחידתו, לדעת טוב ורע".

(99) אודות כחם הרב של מיכאל וגבריאל, כן כתב הרמב"ן [בראשית לג, כ]: "ודע כי המנהג הזה בישראל כן, שיקראו השמות בשבחי האל כמו 'צוריאל' [במדבר ג, להן], 'צורישדי' [שם א, ו], כי יגיד הקורא שהאל הוא צורו, ושדי הוא צורו... וכן יעשו בשמות מלאכים, 'גבריאל' [דניאל ח, טז], 'מיכאל' [שם ו, כא], כי בעבור גדולת כחם יגידו בשמם כי הגבורה לאל, ומי כמוהו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכא.] כתב: "שם 'אל' באחרונה לומר... כמו כל המלאכים הנבדלים יש להם באחרון שם 'אל', כמו 'גבריאל', רצה לומר שהגבורה שלו אינה גבורת הדיוט, רק גבורה אלקית. 'רפאל' ממונה על הרפואה, והרפואה היא רפואה אלקית, ואינה רפואת בשר ודם, וכן הכל". וכן הגו"א בראשית פי"ט אות לה [שלג.] ביאר שרש"י שם [בראשית יט, כה "ויהפוך את הערים וגו' - ארבעתן יושבות בסלע אחד, והפך מלמעלה למטה"] בא להורות על כחו הגדול של המלאך שהפך את סדום [והוא גבריאל (ב"מ פו:)].

(100) לשונו בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנד:]: "מה שנקרא מטטרון שלוחו של הקב"ה, כמו שאמרו בהגדה 'ויוציאנו ה'', לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו. והשליח הזה הוא מטטרון. ומה שנקרא מטטרון שליח יותר משאר מלאכים, כי כל המלאכים פועלים כל אחד פעולה מיוחדת מתיחסת אליו. אבל מטטרון פעולתו מעין פעולת השם יתברך. אף כי יש חילוף שאין תכלית ביניהם, מכל מקום מעין פעולות השם יתברך פעולות שלו. ולכך הוא נקרא שליח, כי השליח פועל כאשר **שָׂם בידו המשלח**... אשר פעולתו קצת מתיחס אל פעולות השם יתברך".

ונראה לבאר דברים אלו שהמלאך הכללי מקיים את ציווי ה' כפי שנתקבל אצלו ["שָׂם בידו המשלח"], לעומת שאר מלאכים. דוגמה לדבר זה הוא החילוק הקיים בין חומש דברים לארבעת החומשים הראשונים, וכפי שכתב בספר אוהל יעקב [למגיד מדובנא ר"פ דברים], וז"ל: "והנה שאלתי את פי מו"ר, הוא רבינו הקדוש הגאון החסיד מו"ה אלי' מוילנא זצוק"ל, מה ההבדל בין התורה הקדושה ובין משנה תורה. ואמר לי כי הארבעה ספרים הראשונים היו נשמעים מפי הקב"ה בעצמו דרך גרונו של משה. לא כן ספר דברים, היו ישראל שומעים את דברי הספר הזה כאשר שמעו דברי הנביאים אשר אחר משה. אשר הקב"ה אמר אל הנביא היום, וליום מחר הלך הנביא והשמיע החזון אל ישראל. ואם כן בעת אשר דיבר הנביא אל העם כבר היה נעתק ממנו הדבור האלקי. כן היה ספר דברים נשמע אל ישראל מפי משה רבינו ע"ה בעצמו". נמצא שהמלאך הכללי הוא בבחינת ארבעת החומשים הראשונים, שכלליות הקב"ה מועברת דרכו. אך מיכאל וגבריאל הם בבחינת חומש דברים, ששליחותם עברה לרשותם, לכך זו שליחות פרטית, כפי שהם עצמם פרטיים [על פי משנת מהר"ל הערה 196]. **וחבר למהלך** זה [השוואת המלאך הכללי למשה רבינו] הוא השם משמואל [שמות תרע"ו], וז"ל: "'וזה לך האות כי אנכי שלחתיך' [שמות ג, יב]. ויובן עם מה שכתב מהר"ל בהגדה 'אני ולא מלאך' הוא מיכאל, 'ולא שרף' זה גבריאל, 'ולא שליח' זה מט"ט, עד כאן דבריו. יש לפרש למה נקרא מט"ט 'שליח' יותר מאינך מלאכים. כי ידוע שכח המשלח בהשליח, וזה יצדק יותר במט"ט שכתוב בו [שמות כג, כא] 'כי שמי בקרבו'. ועל כן במשה נמי שמצינו כמה פעמים בתורה שמדבר בלשון משלחו, שהוא השם יתברך, ולא הקדים לאמר בשם ה', כמו שנאמר בפרשת והיה אם שמוע [דברים יא, יד] 'ונתתי מטר ארצכם בעתו', ואין משה הנותן מטר, אלא שדיבר בלשון משלחו, כי כח המשלח בשליח [מקורו מהרמב"ן ויקרא יח, ב]. והוא דוגמא מה שנאמר במט"ט 'כי שמי בקרבו', והוא [משה רבינו] הנקרא שליח במוחלט, ולא כמו שאר נביאים נקראים שלוחים בדרך השאלה [רש"י (במדבר כ, טז) "מכאן שהנביאים קרואין מלאכים". והרד"ק בספר השרשים, שורש לאך, כתב: "הנביא נקרא מלאך לפי שהוא שליח השם"]. ועל כן במה שאמר 'כי אנכי שלחתיך' מורה על ענינו, שהיה שליח במוחלט, וכח המשלח בשליח, וזה רומז גם כן לשכינה מדברת מתוך גרונו" [ראה זוה"ק ח"ג רלב., ולמעלה פט"ז הערה 15 (משנת מהר"ל אות רנה)]. וראה למעלה פנ"ב הערה 132 במה שנתיישב שם על פי דברים אלו.

(101) לשון האברבנאל כאן: "דרך המקובלים בזה דרך אחר, שהם פירשו 'לא על ידי מלאך' על מלאך הרחמים ממלאכי עליונים, המיוחסים על ממשלת המים והרחמים,

וראשם הוא מיכאל. 'ולא על ידי שרף' הנה ממידת הדין מיוחס אל ממשלת האש, וראש הכת הזאת הוא גבריאל. ושליח הוא כולל האויר והארץ, שהם האמצעיים בין המים והאש, והשליח זה הוא שר הפנים, אשר קראו 'מטטרון', ששמו כשם רבו [סנהדרין לח:], הכולל כל המעלות, והוא הממונה על התחתונים... ואני שמעתי ולא אבין הדברים האלה".

(102) כמו שנאמר [דברים ד, לז] "ויוציאך בפניו בכחו הגדל ממצרים". ודע שרש"י [שמות יב, יב] ביאר שהמלאך השרף והשליח נתמעטו במיעוט אחד מהמלים "אני ה'" [שם], שכתב: "אעשה שפטים אני ה' - אני בעצמי, ולא על ידי שליח", ולא הזכיר כלל המלאך והשרף. ועל כך הקשה הרמב"ן [שם] מדברי בעל ההגדה, וז"ל: "אעשה שפטים אני ה' - אני בעצמי ולא על ידי השליח, זה לשון רש"י. ומדרש חכמים אינו כן, אלא 'ועברתי בארץ מצרים' אני ולא מלאך, 'והכיתי כל בכור' אני ולא שרף, 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים', אני ולא השליח, 'אני ה'', אני הוא ולא אחר". ובגו"א שם אות כח [רג.] כתב: "אבל רש"י סובר כי על כל זולתו יאמר 'שליח', ולכך סבר כי בלשון 'אני ה'' 'אני ולא אחר' מפיק הכל. ואין הדברים כן, ויפה הקשה הרמב"ן עליו" [וזו אחת מהפעמים הבודדות שהמהר"ל מסכים עם הרמב"ן כנגד רש"י (ראה בספר המפתח לגו"א עמוד סג: שנלקטו שם עוד שש פעמים)].

(103) ויש לבאר מה עוד ניתן למעט ב"ולא אחר", לאחר שכבר מיעטנו מלאך שרף ושליח.

(104) כן כתב הרמב"ן [שמות יב, יב] "ודרשו 'אני ה'', אני הוא ולא אחר, שהוא אחד, ואין אלהים עמו למחות על ידו".

(105) מלאך שרף ושליח.

(106) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות כח [רג.]: "הבן מלת 'אני ולא אחר', הם אלהים אחרים. ומתחלה זכר ג' כתות משמשים המרכבה". ואין לנו עסק בנסתרות, ורק נביא כאן דברי בעל הסולם [כרך כא, עמוד רמ, אות תקלה], שכתב: "הנה כמה מלאכים אשר הם חיות המרכבה, היינו מרכבת מטטרו"ן, שהם מיכאל גבריאל אוריאל רפאל".

(107) ביום הכפורים. ובכת"י [שמט] כתב משפט זה כך: "לכך דרש 'אני ה'' אני ולא אחר, כלומר 'אני ה'', הוא השם המיוחד שאליו היו מקריבין השעיר אשר עלה עליו הגורל לה'". וכן נאמר [ויקרא טז, ז-י] "ולקח את שני השעירים והעמיד אותם לפני ה' פתח אוהל מועד, ונתן אהרן על שני השעירים גורלות גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל, והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה' ועשהו חטאת, והשעיר אשר עלה

עליו הגורל לעזאזל יעמד חי לפני ה' לכפר עליו לשלח אותו לעזאזל המדברה". ושם פסוק טו נאמר "ושחט את שעיר החטאת אשר לעם והביא את דמו אל מבית לפרוכת ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר והזה אתו על הכפורת ולפני הכפורת", ופירש רש"י [שם פסוק טו] "הוא השעיר שעלה עליו הגורל לשם". **ויש לדייק** בלשונו, שכתב: "'אני ה'' הוא השם המיוחד שאליו היו מקריבין שעיר הפנימי". ומדוע היה צריך להדגיש ששם הויה הוא השם המיוחד, ומה היה חסר אם היה משמיט תיבת "מיוחד", ורק היה כותב "'אני ה'' הוא השם שאליו היו מקריבין שעיר הפנימי". ונראה שבא להורות כיצד שם הויה קשור לשעיר הפנימי, ועל כך מבאר שהואיל ושם הויה הוא "השם המיוחד", ו"השם המיוחד" מורה שהקב"ה נבדל מכל הנמצאים [כמו שיתבאר], לכך זה הוא השם שאליו מקריבים את השעיר הפנימי. ואודות שהשם המיוחד מורה על ההבדלה מכל הנמצאים, כן כתב למעלה פכ"ה [שצז.]: "השם המיוחד הנבדל מכל". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב [שה.], וז"ל: "השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה, שאין לו תלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה [שמות ג, טו] 'זה שמי', רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכח.] כתב: "כי השם המיוחד הוא נבדל מכל הנמצאים בעולם הזה, שהם גשמיים. ואף כי הוא נכתב בשם הויה, לא נקרא כך [פסחים נ.], כי הכתיבה מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם, והכתיבה נבדל מן האדם". והבדלה זו מכל הנמצאים מורה על ספירת כתר, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקכ:]: "שם כתר מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואין משתתף עם הנמצאים, שזה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל גם כן". וקודש הקדשים שבמקדש הוא כנגד ספירת כתר, וכמבואר בהערה הבאה [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 80, 82, פכ"ה הערות 41, 47, 60, ופ"ל הערה 82].

(108) הרמב"ן [ויקרא טז, ח] האריך לבאר סוד שליחת השעיר לעזאזל, ובתוך דבריו כתב: "הנה התורה אסרה לגמרי קבלת אלהותם וכל עבודה להם, אבל צוה הקב"ה ביום הכפורים שנשלח שעיר במדבר לשר המושל במקומות החורבן... ואין הכונה בשעיר

המשתלח שיהיה קרבן מאתנו אליו חלילה, אבל שתהיה כונתנו לעשות רצון בוראנו שצונו כך. והמשל בזה, כמי שעשה סעודה לאדון, וצוה האדון את האיש העושה הסעודה 'תן מנה אחת לעבדי פלוני', שאין העושה הסעודה נותן כלום לעבד ההוא, ולא לכבודו יעשה עמו, רק הכל נתן לאדון, והאדון נותן פרס לעבדו". **ויש להבין**, מהי כוונתו במה שמשווה בין "'אני ה'' ולא אחר" לשני השעירים ביום הכפורים. ואין לומר שרק בא לתת דוגמה לכחות אחרים שישנם בעולם ["אלהים אחרים"], וכמו השר שמשלחים אליו את השעיר לעזאזל, שאם כן מדוע היה צריך לומר גם ש"אני ה'" הוא "השם המיוחד, שאליו היו מקריבין שעיר הפנימי", הרי בשביל הדוגמה ל"אלהים אחרים" צריך רק להביא את השעיר שנשלח לעזאזל, ולא את השעיר שעלה עליו הגורל לה'. ונראה, שבא ליישב שאלה מתבקשת; בשלמא בשלשת המיעוטים הראשונים [מלאך שרף ושליח], מובן כיצד המיעוט נעשה מהתיבות "ועברתי" "והכיתי" ו"אעשה שפטים", כי ההדגשה החוזרת ונישנית שה' עצמו עשה זאת באה למעט את אלו שרגילים להשתלח מטעמו יתברך [מלאך שרף ושליח]. לכך ברור הוא ה"זה לעומת זה" בין התיבות הממעטות ["ועברתי" "והכיתי" ו"אעשה שפטים"] לבין אלו שנתמעטו [מלאך שרף ושליח]. אך המיעוט "'אני ה'' ולא אחר" [והכוונה לאלהים אחרים] אינו יכול להעשות באופן זה, שהרי אין שום רגילות לשלוח אלהים אחרים מטעמו יתברך. לכך יש צורך לבאר מהו ה"זה לעומת זה" הקיים בין "אני ה'" לבין "ולא אלהים אחרים". ועל כך מבאר שאכן מיעוט זה נעשה באופן אחר; "אני ה'" מורה על הפנימיות ["שאליו היו מקריבין שעיר **הפנימי**"], לכך מתמעט מזה כח חיצוני ["שאליו מקריבין השעיר שעלה עליו הגורל לעזאזל"]. נמצא שבעוד ששלשת המיעוטים הראשונים נעשו באופן של "אני בעצמי ולא מי שרגיל להשתלח מטעמי", הרי המיעוט הרביעי נעשה באופן של "אני הפנימי ולא כח חיצוני". ופנימיות וחיצוניות זו באות לידי ביטוי מובהק ב"זה לעומת זה" של השעיר שדמו מובא לפני ולפנים לעומת השעיר המשתלח לעזאזל. וכן עולה מהשוואת לשונו בגבורות ה' הנדפס לפנינו ללשונו בכת"י [כידוע הכת"י הוא לשון ראשון, והנדפס הוא לשון אחרון]; בכת"י כתב "שאליו היו מקריבין השעיר אשר עלה עליו הגורל לה'" [הובא בהערה הקודמת]. ואילו בנדפס שלפנינו כתב "שאליו היו מקריבין שעיר הפנימי", הדגשה על פנימיות. שנוי זה מורה באצבע שמגמתו בדברים אלו היא להעמיד את הפנימיות שעליה מורה "אני ה'" לעומת החיצוניות שעליה מורה "ולא אחר". **וראיה גדולה** לדברים אלו הם דבריו הקצרים בגו"א שמות פי"ב אות כח [רג.], שכתב: "וכאן זכר אלהים אחרים, והם **חוץ** ואחֵר". ובשלמא שנקט בתיבת "אחֵר", ניחא, שעשה כן

כדי לקשר "אלהים אחרים" ללשון חכמים "ולא אחר". אך מדוע צירף לזה תיבת "חוץ", ומאן דכר שמיה. אלא הם הם הדברים; "אני ה'" מורה על הפנימיות שבפנימיות ["הוא השם המיוחד שאליו היו מקריבין שעיר הפנימי", לפני ולפנים], ומתמעט מכך "אלהים אחרים" המורים על החיצוניות שבחצוניות, וכפי שהשעיר לעזאזל משתלח אל ארץ גזרה [ויקרא טז, כב]. וראה דבריו בסוף דרשת שבת תשובה [פג.-פד.] בביאור היחס שבין השעיר הפנימי לשעיר המשתלח לעזאזל [הובא למעלה פ"ח הערות 30, 31, 63], ודבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן. **אך עדיין** יש לבאר את השייכות של שם הויה לשעיר הפנימי, שהרי כתב כאן "'אני ה' הוא השם המיוחד שאליו היו מקריבין שעיר הפנימי". ושמעתי לבאר, כי לפני ולפנים הוא מקום של ספירת כתר, וכמו שנאמר [שמות כה, לג] "והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים", ופירש רש"י [שם פסוק לא] "פרוכת - לשון מחיצה הוא... דבר המבדיל בין המלך ובין העם". ובספר משכני עליון לרמח"ל [מהדורת הרב חיים פרידלנדר עמודים קנג-קנד] מבאר שבמקדש יש שני מזבחות; החיצוני בחצר, והפנימי בהיכל. זה שבהיכל הוא מול ספירת "חכמה". ומה שיש בדביר, שם הארון, הוא מול כתר, והוא העולם הפנימי. ושם המיוחד מורה על כתר [זוה"ק ח"ג רסג. (בביאור שם הויה הראשון בקר"ש), ושערי אורה תחילת שער ט (קוצו של יו"ד)], לכך שם הויה מורה על לפני ולפנים. וראה למעלה פכ"ה הערה 60, והערה קודמת.

(109) פירוש - הקב"ה נתן לכחות חיצוניות ["אלהים אחרים"] לפעול בעולם, והם אינם מכלל סדר מציאות העולם. ולמעלה פכ"ז [תנב.] כתב: "כי הטומאה לא באה רק מכחות חצונות, לא פנימות". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז:] כתב: "ואמר אחריו [במדבר כג, כג] 'כי לא נחש ביעקב וגו'". והכתוב הזה בא לבאר כי אין ישראל כמו שהם האומות, אשר הם קוסמים ומעוננים. וכל אלו הם כחות הטומאה נבדלים מן השם יתברך, כי הם כחות חיצונות. אבל ישראל אין בהם קסם, אבל מקבלים נבואתם מן השם יתברך בעצמו... כי בענין הנחוש הם נבדלים ונפרדים מן השם יתברך, כי הנחוש מכחות חצונית כחות הטומאה, ולכך אין ראוי אל ישראל הנחוש". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "נביאי שקר, אשר הם דבקים בכחות הטומאה, אשר אין להם מעלה הנעלמת וההסתר כלל, והם נקראים כחות חיצונות" [הובא למעלה פכ"ז הערה 73]. ובאור חדש פ"ד [תשסו.] כתב: "ובגמרא [מגילה טו.] 'ותבואנה נערות אסתר וגו'' [אסתר ד, ד], מאי 'ותתחלחל'. אמר רב, שפרסה נדה. שמואל אמר, שהוצרכה לנקביה. ויש לתמוה, דמאי נפקא מיניה בזה אם פרסה נדה או שהוצרכה לנקביה. וביאור דבר זה, שרצה לומר כאשר שמעה

אסתר דבר זה [גזירת המן], היו מושלים בה כחות זרות. כי כאשר שמעה כי המן רוצה להיות גובר ושולט, היה גורם כשנודע לאסתר שפרסה נדה, שהיה שולט עליה כחות הטומאה, כמו שהם באים לשלוט על ישראל, ובזה ידעה כי כחות הטומאה גוברים בעולם... ומאן דאמר שנצרכה לנקביה, גם כן סבר שגברו כחות הטומאה, רק שאמר כי מצד אחר היה זה, מה שהיתה נצרכה לצרכיה, הוא המאוס. ודבר זה מתיחס יותר לכוחות החצונים המאוס והשקוץ, כדכתיב 'ותעב תתעבנו' [דברים ז, כו]. ואלו שני דברים בפרט מתיחסים לעבודה זרה; הטומאה הוא דבר אחד, והמאוס גם כן מתיחס לכוחות הטומאה, ואין צריך לדבר זה ראיה. ומאן דאמר שנצרכה לצרכיה מייחס השקוץ והמאוס אל העבודה זרה יותר, ולכך אמר כאשר גברו הכוחות האלו נצרכה לצרכיה, שהיה הטינוף והמיאוס גובר עליה. ולמאן דאמר שפרסה נדה, כי כאשר גברו הכוחות היה הטומאה גוברת, ופרסה נדה. ואלו שני דברים הם מחולקים, והוא ידוע לנבונים". ובסמוך ישוה זאת לפעולותיהם של מזיקים ושדים.

(110) פירוש - מכלל "ולא אחר" הם המזיקים והשדים, שיציאת מצרים לא נעשתה על ידם. ובגו"א שמות פ"ח אות ו [קלט.] כתב: "השדים הם כחות טומאה".

(111) ויצ"מ "היה הכל בסדר המציאות" [לשונו להלן]. ואודות שפעולות המזיקים והשדים אינן נמשכות אחר סדר המציאות, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פל"ח [תשכח.] כתב: "המזיקים אין בריאותם בעצם, רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם, כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז.] כתב: "המזיקים הם אינם ממונים להנהגת שמירת העולם, רק הם מפסידים את העולם". ובנתיב התורה פ"א [מ:] כתב: "הדרכים הם בחזקת סכנה [ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד]... וטעם הדבר שהדרכים הם בחזקת סכנה, כי הדרכים אין שם ישוב האדם, ודבר כמו זה הוא נבדל מן עיקר העולם, כי עיקר העולם הוא הישוב, ודבר זה יוצא מן הישוב. ולפיכך שולטים שם הפגעים, אשר הם מתנגדים אל העולם, ולכך יש לחוש שישלטו בו פגעים, אשר אינם מסדר העולם". ובנתיב העבודה פי"ט [א, קמד.] כתב: "המזיקים כחם כח השניות, ודבר זה ידוע כי המזיקין שולטים דוקא בשניות, ולכך אסרו חכמים [פסחים קט:] לאכול ולשתות זוגות, מפני שהמזיקים כחם על השניות דוקא. וטעם דבר זה ידוע לחכמים, כי המזיקים אינם בראשונה, ולא נבראו בעצם ובראשונה כמו שנבראו שאר הנבראים. אבל הם נמשכים אחר העולם הזה, ואינם עיקר הבריאה. ולכך נבראו בין השמשות של ערב שבת [אבות פ"ה מ"ו], ואין להם אחדות עם העולם, ומפני זה הם מזיקים את העולם, ומפני זה כחם השניות דוקא". ובבאר הגולה באר השני [קנח:] כתב:

"כי השם יתברך כאשר ברא עולמו, יש בריאה שאינו עצם הבריאה, רק הם נמשכים אחר עצם הבריאה, ואינם עיקר הבריאה... ודבר זה תמצא בנבראים גשמיים, ובנבראים בלתי גשמיים. כמו הרוחות והשדים, והם אינם עצם הבריאה, אבל הם נמשכים לבריאה, וטפילים אצל הבריאה... ודבר זה נקרא 'שניות', כי בעצם ובראשונה אין בהם בריאה כלל, רק הם שניות לבריאה. לכך הם שולטים במקום שיש שניות, כי זהו כחם". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ג אות כב [שצז:], ובחי"א לגיטין סח: [ב, קכח.], ויובא בהערה 114 [ראה למעלה פל"ח הערה 36].

(112) לשון הגמרא שם הוא "כתיב 'כתועפות ראם לו', ואמרינן 'כתועפות' אלו מלאכי השרת. 'ראם' אלו השדים".

(113) מקשה שמחד גיסא אמרינן בהגדה "'אני ה'' ולא אחר", ומתמעט מזה "אלהים אחרים", ומכלל זה מזיקים ושדים [כמו שביאר]. ואילו בפסוק נאמר "אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו", וחכמים ביארו שהמקרא מוסב על שדים. נמצא שיצ"מ נעשתה על ידי כח השדים. ולכאורה היה גם יכול להקשות מתחילת המאמר [שלא הביא], שאמרו "'כתועפות' אלו מלאכי השרת" [הובא בהערה הקודמת], ושוב יקשה כיצד זה עולה בקנה אחד עם הנאמר בהגדה "'ועברתי', אני ולא מלאך" [והתשובה שיענה על השדים כחה יפה גם למלאכים, וכמבואר בהערה 115].

(114) פירוש - אין המאמר "'ראם' אלו השדים" בא לומר שהשדים פעלו ביצ"מ, דזה אינו, אלא שהנהגת הקב"ה ביצ"מ היתה דומה למעשה שדים, שהיתה בלתי טבעית. וראה הערה הבאה.

(115) במדבר פכ"ג אות כב [שצז.], שכתב שם: "ואמרו רז"ל אלו השדים [רש"י במדבר כג, כב]... ואם תאמר, ולמה מדמה את כח ה' לשדים, ולא למלאך. אם בשביל כי המלאך נברא ממנו, גם השדים נבראו ממנו. ויראה, דענין השדים דבר חוץ לטבע ומנהגו של עולם, וזהו ששנינו [אבות פ"ה מ"ו] 'עשרה דברים נבראו בין השמשות, ויש אומרים אף המזיקים'. וזה, כי כל השנוים שם הם דברים יוצאים מן הטבע ומנהגו של עולם. לפיכך נבראו בין השמשות, כלומר לא בששת ימי הטבע... ולכך השד הוא מזיק דבר שהוא טבעי. ומפני שהשם יתברך הוציא את ישראל בכח שאינו טבעי אשר יש לו יתברך, כי היה משנה טבע ומחריב אותו, והוציא את ישראל, לכך אמר 'כתועפות ראם לו'. ולא שהוא אומר כי אין לשם יתברך יותר כח מן השדים, אלא פירש 'כתועפות ראם' שיש לו, דהיינו כח שאינו טבעי שיש לו. דכח של השם יתברך הוא יותר ויותר". ובחי"א לגיטין סח: [ב, קכח.] כתב: "'כתועפות' אלו המלאכים. 'ראם' אלו השדים. פירוש

הכתוב, כי הוא יתברך כולל הכל, בין הנהגת העולם, ובין היוצא מסדר העולם. וזה כי המלאכים ממונים על הנהגת העולם, והשדים הפך זה, מזיקים את העולם. ולפעמים השם יתברך הוא עושה מעשה הנהגת העולם, ולפעמים מחריב אותה. וזה שאמר 'אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו', כי הוא יתברך הוציאם ממצרים, וכאשר הוציא אותם ממצרים, פעמים ברא בריאה כמו צפרדע וכינים, ופעמים החריב, כמו דבר שחין וחושך, וכיוצא בזה. וזה שאמר 'כתועפות' אלו המלאכים, 'ראם' אלו השדים".

(116) שיש דמיון מסויים בין מעשי ה' ביצ"מ לפועלם של השדים.

(117) יש להעיר, שזה עתה כתב "כי השם יתברך הוציא את ישראל בפעולות יוצאות מן הקש הטבעי במכות שבאו על מצרים", ואיך עדיין "היה הכל בסדר המציאות" [לעומת מעשה שדים]. ובספר "מועדי ה' לברכה" [חלק שביעי עמוד ט] עמד על קושי זה, וכתב: "מה שכתב רבינו כאן שיציאת מצרים היה בסדר המציאות, היינו שאע"פ שהניסים הם לכאורה דבר שיוצא מחוץ לגדר המציאות, מכל מקום כבר ביאר רבינו בארוכה בהקדמה לספר גבורות ה' [הקדמה שניה (נו:)] שמעשי הנסים הם מצד סדר פנימי, ולא דברים שיצאו מהסדר. וכבר כתבו הרבה על סמך דברי רבינו שם שזה הענין שעבודת ליל פסח נקראת 'סדר' דווקא" [הובא במכון מהר"ל הערה 206, אך ללא ציון שם הספר הנ"ל]. **ואודות שיצ"מ** שייכת לסדר המציאות, כן כתב למעלה פל"ט [לח.], וז"ל: "במדרש שמות רבה בפרשת בא [יט, ז]... כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לזכור את השבת, כך היו זוכרים את הנסים שעשיתי לכם [במצרים], וזכרו ליום שיצאתם משם, שנאמר [שמות יג, ג] 'זכור היום אשר יצאתם'... וביאור מדרש זה, כשם שברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים, וצוה הקב"ה לזכור את השבת [שמות כ, ח], וזה כי השבת הוא השלמת הבריאה, והכל פונה אל ההשלמה, שהוא עיקר. ולפיכך כל ששת ימי מעשה פונים אל השבת, שהוא השלמת הבריאה. ויש לזכור יום השבת בשביל זה כל ימי השבוע, כדי שיהיה הכל פונה אל השלמת הבריאה. וכן יציאת מצרים הוא השלמת סדר העולם, כמו שיתבאר. שידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות. וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם. ונמצא יציאת מצרים כמו שבת, כי שבת השלמת הבריאה, ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם. כי אחר שנשלמה הבריאה, היו תולדות העולם מתחילין לצאת אל השלימות. וכל אומות זו אחר זו היו יוצאים עד שבעים אומות. וכן עמון ומואב ואדום. אבל ישראל יצאו באחרונה לכל האומות... ואז כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם, שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל. ומזה תראה כי האומרים כי השם יתברך הרחיק את ישראל אחר שחטאו, זה טעות, שכמו שאין

לבריאה שנוי ממה שנברא עליו, ובבריאת ישראל עצמה נמצא בהם רושם המעלה על כל האומות מצד הבריאה, ודבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע. ולפיכך כמו שנזכר יום השבת כל השבוע מהטעם שאמרנו למעלה, כי הכל הוא פונה אל השלמה, כך יציאת מצרים יהיה נזכר לעולם, כי היציאה, שהוא השלמת הכל, עומדת לעולם ולעולמי עולמים, כמו שיתבאר, ודבר זה נכון בלי ספק. נמצא כי ימי הפסח כמו השבת לגמרי, רק שהשבת השלמת הבריאה, וימי הפסח השלמת סדר העולם בתולדותיו" [הובא למעלה פמ"ו הערה 94].

(118) פירוש - המיעוט של מלאך שרף ושליח הוא מיעוט כחות הקדושה המשמשים את המרכבה [כמבואר למעלה הערות 105, 106]. ואילו המיעוט של "ולא אחר" הוא מיעוט כחות הטומאה הפועלים בעולם [כמבואר למעלה הערה 109].

(119) כן כתב גם בדר"ח פ"ו מ"ו [רכט.]: "ופירוש זה ידוע, ואין פירוש זולת זה". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו.] כתב: "הדברים האלו ברורים מאוד באין ספק, ואין פירוש זולת זה". וכותב כן כאשר מבאר דברים נסתרים.

(120) לא מצאתי שיבאר ענין זה יותר במקום אחר.

פרק נו

(1) לשון ההגדה. ולא הבנתי מדוע הוסיף "וכו'" רק בשני הלימודים האחרונים [מאותות ומופתים].

(2) כי אי אפשר לדרוש את הפסוק באופן שחלקיו אינם מקושרים להדדי, וכפי שתמהו כמה פעמים בגמרא [ב"ב קיא:, מנחות עד., ערכין כו.] "סכינא חריפא מפסקא קראי". ובגו"א דברים פי"ד אות א [רלג.] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי". וכן בבאר הגולה באר השלישי [רנד.] הקשה על מדרש חכמים "שהוא רחוק מפשט הכתוב, כי איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב. ואם נאמר כי אלו ב' וג' מלות יש לפרש כן מבלי המשך שאר הכתובים, קשה לפרש דברי התורה כך". ובהקדמה לדר"ח [כט:] כתב: "ואין פשט הכתוב [משלי ו, כג] 'ודרך חיים תוכחת מוסר' על מדת יסורין, שאם כן לא היה אל הכתוב קשור כלל לומר 'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר', כי אין ענין היסורין אל המצוה והתורה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב.] כתב: "ויש לשאול, מה ענין אלו שניהם יחד שאמר הכתוב". ובגו"א ויקרא פי"ד אות לה [שכה.] כתב: "כי דוחק לפרש הכתוב כך... שבזה היה המקרא נפסק בסכינא דפרזלא לגמרי". ובגו"א במדבר פי"ב אות ט [קעה:] הקשה

על פירוש רש"י שם שפירושו אינו מתיישב עם המשך הכתוב שם. וראה למעלה פט"ו הערה 116, פמ"ח הערה 11, ונר מצוה ח"א הערה 394. וישוב שאלה זו הוא להלן מציון 71 ואילך.

(3) כן הקשה האברבנאל [שער עט], וז"ל: "למה בדרשא שעשו בפסוקים האלה לא זכרו מכל מכות מצרים כי אם שתים בלבד, הדבר והדם, ולמה לא דרשו גם כן שאר המכות. האם לא היה יותר טוב לדרוש 'ובאותות ובמופתים' על כללות הנסים". וכן הקשו הרבה מפרשי הגדה [ראה הגש"פ מתיבתא עמוד תקפו. שליקט שם מדבריהם]. וראה להלן הערה 39 בישוב שאלה זו.

(4) לשון רש"י [דברים ז, יט]: "והזרוע הנטויה - זה החרב של מכת בכורות". וכן שפירשו האברבנאל והגר"א. וכמה ראשונים [רשב"ם, כל בו, ושבלי לקט] פירשו שהכוונה לחרב שהרגו הבכורות את אבותיהם [כמבואר בתנחומא בא אות יח].

(5) לכאורה שאלה זו היה יכול להקשות אף ללא הזכרת "'ובזרוע נטויה' זו החרב", דמדוע תחילת הפסוק ["ביד חזקה"] עוסקת במכת דבר, וסוף הפסוק ["ובמופתים"] עוסק במכת דם, דאין זה כסדר המכות, שהרי מכת דם היתה ראשונה [שמות ז, כ], ומכת דבר היתה חמישית [שמות ט, ו]. ועוד קשה, כאשר מקשה על מכת בכורות, לשונו הוא "קשיא למה זכר את המכה הזאת אחר מכת הדבר, ולפני מכת הדם". דמדוע הזכיר "אחר מכת הדבר", הרי בזה אין שום קושי, דאדרבה, ראוי להזכיר מכת בכורות [שהיא המכה העשירית (שמות יב, כט)] אחר מכת דבר [שהיא המכה החמישית], וכל הקושי הוא רק מ"לפני מכת הדם", והיה לו רק להקשות "למה זכר את המכה הזאת לפני מכת דם". לכך נראה שאין שאלתו מסדר המכות גרידא, כי על זה היה ניתן לומר שבעל ההגדה הולך אחר קושי המכה. והואיל ומכת בכורות היתה המכה הקשה מכולן ["היתה מכה זאת באחרונה שהיא הקשה יותר מהכל" (לשונו למעלה פל"ד, תרי:), וראה למעלה פנ"א הערה 84], לכך הזכירה לפני מכת דם. אך מאחר דמכת בכורות הוזכרה אחר מכת דבר, שמע מינה שאזלינן אחר סדר המכות, לכך קשה מדוע הזכיר מכת בכורות לפני מכת דם. ולכך גם לא קשה ממה שהזכיר מכת דבר לפני מכת דם, כי מכת דבר יותר קשה ממכת דם, כי המכות הולכות ונעשות קשות יותר, כי "אין להביא מכה קשה ואחר כך שאינה קשה כל כך" [לשונו להלן פנ"ז (לאחר ציון 93)]. אך יש להקשות מהזכרת מכת בכורות בין מכת דבר למכת דם. וראה להלן הערה 39 בישוב שאלה זו.

(6) כמו שבעל ההגדה אומר "'ובאותות' זה המטה, כמה שנאמר [שמות ד, יז] 'ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות'".

(7) כן הקשה האברבנאל [שער עון]: "במה שדרשו 'ובאותות' על המטה, ויקשה זה, לפי שהמטה היה כלי לאותות שנעשו באמצעותו, אבל לא היו האותות עצם המטה, כי הדבר שהוא כלי או אמצעי לדבר אחר, אין ראוי לומר שהוא הוא עצמו". וכן הקשה המעשה נסים, וז"ל: "תמוה מאוד, הא אין המטה אותות, רק הוא כלי לאותות". וראה להלן הערה 69 בישוב שאלה זו.

(8) נראה שכוונתו לומר שבעל כרחך המטה הוזכר לא מחמת עצמו, אלא מחמת שעל ידו באו המכות, וחשיבות המטה היא מחמת המכות שנעשו על ידו. ואם כן אין צורך בנוסף לכך להזכיר את המכות עצמן ["ביד חזקה" זו הדבר, "ובמופתים" זה הדם], כי הזכרת המטה היא גופא הזכרת המכות עצמן, ותרתי למה לי.

(9) יבאר ששלשת הדברים הראשונים בפסוק [דבר, חרב, וגלוי שכינה] הם דבר והיפוכו והממוצע שביניהם. ושני הדברים האחרונים בפסוק [מטה ודם] הם יוצאים מהטבע בשני אופנים שונים.

(10) פירוש - עשר המכות נתחלקו לסוגים שונים ["מיני מכות"], ולא שנזכרו בפסוק רק מקצת המכות, אלא כל המכות נזכרו ב"מיני מכות" שהובאו בפסוק, וכמו שמבאר והולך.

(11) פירוש - "דֶּבֶר" הוא מלאך המות, וכמו שאמרו [ב"ק ס:] "דֶּבֶר בעיר, אל יהלך אדם באמצע הדרך מפני שמלאך המות מהלך באמצע הדרכים... דֶּבֶר בעיר, אל יכנס אדם יחיד לבית הכנסת, שמלאך המות מפקיד שם כליו". והערוך [ערך אנדרולימוס] כתב שאנדרלמוסיה [ההורגת טובים ורעים (רש"י בראשית ו, יג)] היא דֶּבֶר, וכמובא בגו"א שם אות כו [קלח:]. ובמשנה [תענית יט.] אמרו "איזהו דֶּבֶר, עיר המוציאה חמש מאות רגלי, ויצאו ממנה שלשה מתים בשלשה ימים זה אחר זה, הרי זה דֶּבֶר. פחות מכאן אין זה דֶּבֶר". וכן אמרו [אבות פ"ה מ"ח] "דֶּבֶר בא לעולם על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין". ובדר"ח שם [רסח:] כתב: "כי הַדֶּבֶר שייך אל המיתות האמורות בתורה, כי כאשר לא נמסר בידם אותם הראוים למות, יבא דֶּבֶר לעולם וימותו מעצמם... נעשה האדם הפקר לגמרי למשחית, עד שאינו מבחין בין טוב לרע". ולהלן [לאחר ציון 114] כתב: "'ביד חזקה' זו הַדֶּבֶר, שהוא מן מלאך המות". ומו"ר זצ"ל הוכיח כן מהא שתרגום של דֶּבֶר הוא "מותא" [שמות ט, ג]. וראה להלן הערה 163, ופנ"ז הערה 54.

(12) ואין לנמצאים מצד עצמם כלום, אלא רק מה שהקב"ה משפיע עליהם. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ח [שפה:] כתב: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל". ולמעלה פמ"ו [שעז.] כתב: "שאין עמידה לעולם

בעצמו... כי העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך". ולמעלה פמ"ז [תקנב.] כתב: "כאשר יש התחברות לעולם בו יתברך... אז קשור העולם בו לגמרי, ועל קשור ודבוק זה בו העולם מתקיים, וזולת זה העולם מתמוטט, כאשר אין לו חבור וקשור בו יתברך". ולהלן ס"פ סט כתב: "שאין הנמצאים בצד עצמם יש להם קיום כלל, רק שהם עומדים בו יתברך, ואינם נפרדים מאתו יתברך". ובתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדביקות בו יתברך". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפז.] כתב: "יש לך לדעת כי העולם הזה שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו, רק על ידי השם יתברך, אשר מאתו הכל". ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "לפיכך אמרו [אבות פ"א מ"ב] כי העולם עומד על העבודה. כי אם לא היה העבודה, היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו, רק מצד השם יתברך, ובזה שישראל עבדים עובדים אל השם יתברך, בזה שייכים אל השם יתברך, ולכך יש להם קיום, ולא זולת זה". ובנתיב האמת פ"ב [א, ר.] כתב: "כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלקינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו [דברים ד, לט] 'וידעת וגו''. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך". ובבאר הגולה באר הששי [רלב:] כתב: "כי אין קיום לעולם בצד עצמו, רק על ידי השם יתברך המקיים אותו, ודבר זה על ידי הדביקות שיש לעולם בו יתברך, ומצד הדביקות הזה יש לעולם קיום, ולא זולת זה". ובתחילת דרוש לשבת הגדול כתב: "וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... אבל מצד עצמו אין מציאות לו, לפיכך הנבראים כולם... אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'". ושמעתי ממו"ר זצ"ל, שהנה המרגלים אמרו [במדבר יג, כז] "אפס כי עז העם היושב בארץ וגו'", והרמב"ן [במדבר יג, כב] ביאר שבתיבת "אפס" נמצא חטא המרגלים, וכלשונו: "רשעם במלת 'אפס', שהיא מורה על דבר אפס ונמנע מן האדם, שאי אפשר בשום ענין... לבא אליהם כי עז העם והערים בצורות גדולות מאד". לכך כאשר אמרינן "הוא אלקינו אין עוד אמת מלכנו **אפס זולתו**", הביאור הוא שאי אפשר שתהיה מציאות זולת ה' יתברך, כי זהו מן נמנע, וכמבואר כאן [מובא למעלה פ"ח הערה 105, פמ"ו הערות 42, 55, ופמ"ז הערה 517]. וראה הערה הבאה.

(13) אודות שהמיתה היא סילוק והעדר [ולא אבוד וכליון בקום ועשה], כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פמ"ז [תקמא:] כתב: "אבוד האויבים אין בזה פעל השם יתברך, רק אשר הוא נוטה ימינו, אשר בו הם תלוים הנבראים, כמו שאמר הכתוב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. וכאשר הוא מטה ידו הימנית, תבלעמו ארץ". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים', ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל בעל השררה שהוא מושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל... אינו מקבל הקיום והחיים". ושם פ"ה מ"ט [שיב.] כתב: "מפסידים חיותם, וזהו מיתה". ושם פ"ו מ"ח [רנח.] כתב: "המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך... וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים. ודבר זה מצד הדביקות שהם דבוקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות הזה על ידי חטא ועון, הוא כרת אשר כתוב בתורה. ובא בלשון 'כרת', כי הוא הדבר אשר אמרנו למעלה, כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי החטא נכרת מן הדביקות הזה... כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו [סנהדרין לח:] שהוא 'כופר בעיקר'. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כא:] כתב: "בו יתברך נתלה המציאות, ואף דכתיב [ש"א ב, ו] 'ה' ממית ומחיה', דבר זה ביד השם יתברך, היינו שמסלק מן האדם חיים בשביל חטאו, והוא נעדר". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה... כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך... העוני היא מניעת השפע, כמו מיתה, שהוא סלוק שפע החיים הבא על האדם". וראה להלן הערה 58. אמנם בח"א לכתובות עז: [א, קנז.] כתב שאין מיתת האדם ההעדר הגמור, וכלשונו: "כי חילוק יש בין מיתת האדם ובין מיתת הבהמה. כי מיתת הבהמה הוא העדר הגמור, אבל מיתת האדם אינו העדר גמור, שהרי נפשו נשארת. ולא לבד שהיא נשארת, אבל הוא זוכה לגן עדן, וזוכה אל הדבוק האלקי העליון, אשר אי אפשר לו בעודו עם הגוף. נמצא כי מדרגה זאת נמשך אל המיתה, כאשר יקבל העדר, ואז יקנה מדרגה רוחנית".

(14) לשונו בנר מצוה [ה:]: "כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל". ופירושו, המעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר הוא במו"נ [ג, י], שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן כתב הרמב"ן [שמות ד, יא]. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרטז:] כתב: "כי על בלתי מעשה לא יתכן לומר [בראשית ב, ב] 'ויכל אלקים', לשון פעל, כי הכלוי אינה מפעולת פועל". ובבאר הגולה באר השביעי [תיז:] כתב: "כי מילת '[כרגע] יאבדו'... אין זה לשון פועל, כי אין כאן מי שהוא פועל האבוד, רק בכח יאבדו מעצמם". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וז"ל: "עצם היראה מה שהאדם עלול אל העילה, והוא אמיתת היראה, ובמה שהאדם הוא עלול אינו נחשב לכלום... ובמה שאינו כלום, דבר זה אינו מצד העילה, כי העילה בראו והוציא אותו אל הפועל, וח"ו שיהיה יראת שמים בידי השם יתברך, כי היראה מה שמחשיב עצמו לאין וללא כלום לפני העילה יתברך... כי כל העדר אינו מפעולת פועל... ומפני כך א"א שיהיה יראת שמים בידי שמים, רק מצד האדם שהוא העלול". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד השם יתברך, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג [פט:], שם דברים פי"ד אות ד [סוף רלז:], ושם פל"א אות ב [תעא:]. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ח [ב, עט.], ובח"א לקידושין פב. [ב, קנב:]. ובח"א לערכין טו: [ד, קלה:] כתב: "יש לך לדעת כי המציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע. ולפיכך בכל הנמצאים כתיב במעשה בראשית [בראשית א, ד] 'וירא כי טוב', לומר כי ראוי להם המציאות מצד הטוב שבהם. ואם לא היה בהם הטוב לא היה ראוי להם הבריאה, כי אין הרע מפעולת פועל כלל, רק הטוב הוא מפעולת פועל" [הובא למעלה פ"ה הערה 101, ופמ"ז הערה 480].

(15) לא ברור מהי כוונתו ב"לשעה אחת". וכנראה כוונתו לומר מיד. וכן להלן [לאחר ציון 34] כתב: "כי השם יתברך סלק עצמו וכבודו מהם והיו לאפס, והיו נפסדים **מיד**". וכן להלן [לאחר ציון 75] כתב: "כאשר השם יתברך מסלק כבודו מן הנמצאים, באה מכה גדולה וחזקה על הנמצאים, עד שהם לאין ברגע אחד".

(16) על פי הפסוק [תהלים קד, כט] "תסתיר פניך יבהלון תוסף רוחם יגועון ואל עפרם ישובון", ובזוה"ק [ח"א קטו.] איתא "אמר 'תסתיר פניך יבהלון וגו'', מכאן שאין הקב"ה

עושה רעה לשום אדם, אלא כשאינו משגיח בו הוא כלה מאליו, דכתיב 'תסתיר פניך יבהלון תוסף רוחם יגועון וגו'".

(17) לשונו בכת"י [שנג.]: "אמנם החרב הוא המכה המתיחס אל הפעולה, וזה ענין שהוא החרב... שהוא בודאי פעולה". ולהלן בכת"י [שס] כתב: "כי הַדֶּבֶר והחרב הם שני דברים הפכים... כי הַדֶּבֶר מכה מצד ההעדר, והחרב היא מכה מצד פועל נוסף, היפך ההעדר שהוא אינו פועל" [ראה להלן פנ"ז הערה 60]. ולמעלה פי"ט [קעו:] כתב: "ומה שאמרו [שמו"ר א, לא] שהביאו חרב [של פרעה] שאין כמותו, וכרכוהו על צוארו [של משה] י' פעמים, זה רמז על כח פרעה שהיה חפץ להרוג את משה. זהו שאמרו שהביא חרב שאין כמותו בעולם וכרכוהו על צוארו של משה, והוא כחו ומזלו הגדול של מלך", ושם הערה 69. ורש"י [סנהדרין לז:] כתב: "פצעים - מכת חרב קרי 'פצעים'". ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "הַדֶּבֶר חרב רעב, כי אלו שלשה פרעניות הם עקרי פורענות... הַדֶּבֶר הוא נטילת הנפש... והחרב, שהוא הפסד ובטול לגוף, שהורגו וחולק הגוף לחצאין". ובדרשת שבת הגדול [רכא:] כתב: "כי החרב הוא בא בכח על האדם, וביד חזקה לאבד אותו". ובדר"ח פ"ה מ"ח [רעא:] כתב: "יש לך לדעת כי הדין נקרא 'חרב', לפי שהוא גוזר ופוסק הדין, כמו החרב שהוא גוזר ופוסק... ובכל מקום שמשו חכמים בלשון זה לומר גזר דין 'נחתך הדין על פיהם', שתראה מפורש כי שייך חתיכה וגזירה בדין". ובגו"א דברים פ"כ אות ב [שיג:] כתב: "כי הדין דומה לחרב המחתך, לכך אמרינן בכל מקום [תנחומא שופטים אות ח] 'חותכין את הדין'". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "כי זהו פועל של דין שהוא מחתך, וכך קראו חכמים 'חתוך הדין', כי הדין הוא חד, ויש לו חתוך". וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פ"ז [קפ:], שכתב "השחיטה היא בכח, והיא מדת הדין, ואין דבר שהוא במדת הדין כמו השחיטה" [הובא למעלה פכ"ב הערה 98]. וראה להלן הערה 101, ופנ"ז הערה 51.

(18) שהרי בפסוק [דברים כו, ח] נאמר "ובמורא גדול", ועל כך דרש בעל ההגדה "זו גלוי שכינה", וכמובא בתחילת הפרק.

(19) פירוש - המלים "גלוי שכינה" מורות שהקב"ה לא עשה שום פעולה מעבר לגלוי שכינתו, ומה שכתוצאה מכך נפלה מורא על המקבל, אין מורא זו מפעולותיו יתברך, וכמו שמבאר. ותיבת "מצד גלוי של שכינה בלבד **התחדש** מורא למקבל" מדגישה שהמורא באה לעולם רק לאחר גלוי השכינה, ולפני גלוי זה לא היה מקום כלל למורא זו. והביאור לזה הוא כפי שהשריש כמה פעמים שמוראו של מלך חלה רק על מי שמקורב אל המלך, ולא על מי שמרוחק ממנו. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "דבר זה ברור,

כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו. ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו, שאז אינו מתפעל ואינו ירא כלל". ושם פ"ב מ"ט [תרצז.] כתב: "כי מי שהוא רחוק מן המלך, בודאי אינו ירא ממנו. רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו". ושם פ"ג מי"ז [תלב:] כתב: "כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך, אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך". ובנתיב התורה פ"ה [רנו.] כתב: "מלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו". ובאור חדש פ"א [רפג:] כתב: "יש מלך שקרוב למקום מלכותו, [אז] הוא מולך, ורחוק ממלכותו [אז] אינו מולך כל כך, מפני שאין האימה מוטל עליהם כמו שהוא מושל בקרוב למלכותו". לכך "גלוי שכינה" עושה שהמלך סמוך ונראה לבני האדם. ובכת"י [שנג] כתב: "גלוי שכינה הוא דבר ממוצע בין שניהם, שאינו כמו החרב שפועל באחרים, כמו שהחרב הוא פועל באחר. ולפיכך החרב כנוי על הפועל. וההעדר הוא היפך, שאינו מתיחס אל דבר כלל, שאין ההעדר דבר רק העדר הנמצא. וגלוי שכינה, שהיה מתחדש על ידי זה מורא גדול, לא היה זה על ידי פועל, שלא היתה השכינה פועלת היראה בזולתו, שלכך אמר 'גלוי שכינה', כלומר מצד גלוי של שכינה בלבד התחדש מורא למקבל". **ויש בזה** הטעמה נפלאה; ידוע הוא שאותיות "נורא" הן בהיפוך לאותיות "ארון" של המשכן [שער מאמרי רשב"י, מאמרי ספר הזוהר מהרב הגדול זלה"ה, פרשת בראשית]. אחת מהטעימות בדברים נשגבים אלו היא על פי מה שנתבאר כאן שגלוי שכינה מחייב גלוי מדת "נורא". והואיל ועיקר מקום השראת השכינה הוא מעל הארון, וכמו שכתב הרמב"ן [שמות כה, א]: "הנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון, כמו שאמר [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת'" [רמב"ן שמות כה, א], לכך דין הוא שאותיות "ארון" המורות על השראת שכינה, הן הן יהיו אותיות "נורא", המורות על מדת נורא. וראה להלן הערה 32.

(20) כמו שאמרו חכמים [ב"ק צא.] "הכהו כנגד עינו ואינו רואה, כנגד אזנו ואינו שומע, אין עבד יוצא בהן לחירות. מאי טעמא... משום דאמרינן הוא דאבעית נפשיה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קנד.] כתב: "היראה כאשר מביט בקטנותו ושפלותו, הוא ירא... יכיר קטנות ערכו" [הובא למעלה פ"ח הערה 266]. ובודאי הכרת קטנות ערכו יכולה לבא רק מעצמו, ולא מהקב"ה, וכפי שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא:], וז"ל: "במה שאינו כלום דבר זה אינו מצד העלה, כי העלה בראו והוציאו לפעל... כי כל העדר אינו מפעולת פועל". וכן עולה מדבריו באור חדש פ"א [שו.], ושם הערה 362. ולמעלה פמ"ז [תקלז.] כתב:

"וכדי שלא תאמר כי 'נורא' אשר נאמר בכאן שהוא מיירא את זולתו, ועל זה אמר [שמות טו, יא] 'נורא תהלות', פירוש כי תהלות שלו הם נוראים על האדם".

(21) "מצד מה" - מבחינה מסויימת.

(22) "התפעלו" - ספיגת רשמים אצל המקבל הגשמי [ראה למעלה פ"ז הערה 146].

(23) לשונו בכת"י [שנג]: "נמצא כי לא היה כאן פועל בזולתו המורא הזאת. ומכל מקום יש כאן פועל שהגיע ממנו יראה אל המקבל, ואין זה פועל גמור, שלא פעל היראה בעצמו... כי גלוי שכינה מביא מורא אל המקבל המורא, ואין זאת המורא פעולת הפועל... לא כמו מי שהוא פועל בחרב בעצם הפעולה... כי המלך הגדול שנכנס למקום אחד, ובני אדם אשר לשם מקבלין המורא, נחשב מצד אחד כאילו המלך פעל המורא, כי בבואו לשם היו מקבלין המורא. ומצד אחר נחשב המורא שקבלו ואשר התפעלו שלא היה זה מן המלך כלל, רק כאילו מעצמו, שהרי הוא לא היה פועל המורא בעצם, אלא שהם התפעלו בבואו לשם". ומה שכתב למעלה פכ"ז [תמ.], וז"ל: "מתחלה אם לא ישמע לו האדם, [הקב"ה] מיירא אותו **ומביא עליו יראה**, ולפיכך נעשה מן המטה נחש 'וינס משה מפניו' [שמות ד, ג], וזהו מפני היראה". אין כוונתו שהקב"ה מיירא את האדם ישירות, אלא שהקב"ה עושה דברים שיביאו את בריות לקבל על עצמם את יראתו. וכן נאמר [קהלת ג, יד] "והאלקים עשה שיראו מלפניו", ואמרו חכמים [ברכות נט.] "לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומיות שבלב, שנאמר 'והאלקים עשה שייראו מלפניו'". אין הכוונה שהקב"ה מביא יראתו על הבריות, אלא שהקב"ה עושה דברים שיביאו את הבריות לקבל על עצמם את יראתו. וכן מדויק מלשון הפסוק "והאלקים עשה **שיראו** מלפניו" [בנין נפעל], ולא נאמר "והאלקים עשה יראים מלפניו", כי אין הקב"ה עושה את בני האדם ליראים, אלא שבני אדם מקבלים על עצמם את יראתו.

(24) דע שכדבריו כאן כתב בארוכה בהסברו השני בכת"י [וכמובא בהערות הקודמות], אך בהסברו הראשון שם סלל לו דרך אחרת, והוא כהסברו השני להלן [לאחר ציון 82]. ולכך דבריו בכת"י בהסברו הראשון ישולבו בהערות להלן בהסברו השני בנדפס.

(25) "ולא שייך זה בשם יתברך להיות מתפעל" [הוספה בכת"י (שנד)]. פירוש, שאי אפשר בשום אופן לפרש "נורא" כלפי מעלה [שמתייראן], ח"ו לומר כן. אלא "נורא" מתפרש כלפי בני אדם היראים ממנו יתברך, ועם כל זה לא נאמר "מיירא", אלא "נורא" לשון נפעל. וכן כתב הרד"ק ספר השרשים, שורש ירא, ש"נורא" הוא לשון נפעל. אמנם הראב"ע [שמות א, כא] כתב: "מלת 'נורא' איננה בבנין נפעל, כמו 'נולד' 'נשבר' ו'נדכא'. והמשכיל יבין". והבנין שלמה [לרבי שלמה זלמן האנאו, שנת תפ"ד], בבית הפעלים

[חדר ה, חלון ב (עג.)] הביא את דברי הראב"ע האלו, וכתב: "מה שאמר שמלת 'נורא' אינה בנין נפעל, אשתמטיה מקרא מלא [תהלים קל, ד] 'למען תִּוָּרֵא', והנה לא יוכל להכחיש שלא יהא בנין נפעל. וכן כתב ראש המדקדקים רבי יהודה [חיוג'] בספר אותיות הסתר והמשך, שורש ירא, וז"ל: ולשון נפעל 'נורא מאד' [שופטים יג, ו], 'נוראות בצדק תעננו' [תהלים סה, ו], 'למען תִּוָּרֵא', עכ"ל. וכן כתב הרד"ק בשורש ירא". ובספר שפה לנאמנים [לרבי יהודה ליב עדל, שנת תרע"ג] הביא דברי הבנין שלמה [בדבור שלישי, עמוד מו], וכתב: "ותמהני עליו איך מצא את לבבו לשבר דברי הראב"ע באין מבין צחות לשונו, כי הראב"ע לא אמר שמלת 'נורא' איננו בנין נפעל בהחלט, אבל אמר שאיננו נפעל כמו 'נולד' ו'נשבר'. ורצה לומר אחר שבאר ראש דבריו כי מלת 'ירא' איננו פועל יוצא אמיתי, מבואר שהנפעל ממנו אינו נפעל אמיתי, רק נפעל מושאל, מצד הצטרפותו אל גוף הירא ממנו. אבל שורש 'ילד', 'שבר', בהיותו פועל יוצא אמיתי, גם הנפעל ממנו הוא נפעל אמיתי. וזהו אמרו שמלת 'נורא' איננו בנין נפעל כמו 'נולד' 'נשבר', כי הם נפעלים אמתיים, והוא איננו רק נפעל מושאל. וכן 'למען תורא' הוא נפעל מושאל". וכן עולה מדברי הראב"ע עצמו בספר הצחות, שער הפעלים [עמוד קמב הוצאת מוה"ק] ש"נורא" הוא שם תואר מבנין נפעל [כמבואר שם הערה 38].

(26) "נקרא השם יתברך 'נורא', לא 'מיירא', שהיה משמע שהוא מיירא את בריותיו" [לשונו בהמשך].

(27) שם אות ט [קסה.], וז"ל: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא, [הוא] נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב. והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה. וכל עוד שמבדיל עצמו ממנו, היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך. ולפיכך אי אפשר שיהיה הוא יתברך פועל היראה במקבל היראה, שכל פועל אשר יפעל באחר, הן יפעל בו לרע או לטוב, הרי יש דביקות לפועל במתפעל. והרי אמרנו כי אין היראה רק מה שנבדל בעל היראה מן אשר מתירא ממנו. ואף על גב כי אותו אשר מתירא מראה איך הוא גדול, ויש בידו להרע או להטיב, וראוי להתירא ממנו, מכל מקום עצם היראה, דהיינו שיקבל המקבל יראה ממנו יתברך, אינו ביד השם יתברך, כי היראה הוא מה שהמקבל היראה נבדל מן המתירא. ודבר זה בודאי שני הפכים בנושא אחד, שאם יתן לו דבר, יש כאן התיחסות בין הנותן והמקבל. שאף אם יפעל רע בנמצאים,

הנה הוא גם כן מצד אשר פניו אליהם לרעה, מכל מקום יש כאן התיחסות. אבל היראה הוא מצד אשר המקבל היראה זולת אשר ירא ממנו". ושם הקדים לכך פירוש אחר בשם "ויש מפרשים", עיי"ש. וראה שתי הערות הבאות.

(28) לכאורה לשונו מורה שההסבר שמבאר כאן שונה מדבריו בגור אריה, שכתב "נתבאר בספר גור אריה, אבל עיקר הדבר וכו'". אמנם קשה לומר שיציין דבריו בגו"א רק כדי לנטות מהם. לכך נראה שכוונתו לומר שבגו"א דבר זה נתבאר באורך מאוד, אבל תמצית הדבר היא מה שנתבאר כאן. וכן משמע מדבריו בכת"י [שנד], שלא הזכיר כלל את הספר גור אריה, רק כתב: "וביאור הדבר הזה הוא ענין ארוך מאוד, אבל עיקר הדבר הוא וכו'", הרי "אבל עיקר" בא לאפוקי מ"ענין ארוך מאוד". וראה סוף הערה הבאה שהוכח שם שדבריו כאן הם בהתאם לדבריו בגו"א.

(29) יש בזה הטעמה מיוחדת; נאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם וגו'", ומדוע לא נזכר בפסוק גם יצחק [כן העיר הראב"ע שם]. ובמיוחד יש להעיר כן לפי מה שכתב הרמב"ן בספר האמונה ובטחון ס"פ יד [כתבי הרמב"ן, כרך ב, עמוד שצג], וז"ל: "שנתן חסד לאברהם ואמת ליעקב שנאמר 'תתן אמת ליעקב וגו'', ופחד נתן ליצחק", ומדוע לא נזכרת בפסוק נתינת הפחד ליצחק. אך לפי דבריו כאן הענין מחוור, שכתב "אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו, ואם לא ירצה להיות ירא, אין כאן פועל שפועל בו היראה... כי הוא יתברך אין פועל היראה כלל, אבל היראה הוא במתפעל, לא שיהיה פועל כלל, ולפיכך אין היראה בידי שמים". והואיל והפסוק במיכה עוסק במה שהקב"ה נתן לאבות, מן הנמנע להזכיר את יצחק, כי מדתו היראה, ואין הקב"ה נותן היראה לאדם. וראה תפארת ישראל פ"כ הערה 79. **ודע**, שמצינו בשאר ספריו שלשה טעמים מדוע "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"; (א) בגו"א דברים פ"י אות ט [קסה.] ביאר שהיראה היא הבדלה מן הקב"ה, ואם הקב"ה יפעל את יראה, הרי בזה גופא יש התייחסות בין הקב"ה לאדם, הסותרת להבדלה של יראה [הובא בהערה 27]. (ב) בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר זאת משום שהיראה היא התבטלותו של האדם, ומהקב"ה בא קיומו של האדם, ולא התבטלותו, וכלשונו: "כי עצם היראה מה שהאדם עלול אל העלה, והוא אמיתת היראה. ובמה שהאדם הוא עלול אינו נחשב לכלום, במה שהוא עלול תולה בעלתו. ובמה שאינו כלום, דבר זה אינו מצד העלה, כי העלה בראו והוציא אותו אל הפעל, וחס ושלום שיהיה יראת שמים בידי השם יתברך, כי היראה מה שמחשיב עצמו לאין וללא כלום לפני העלה יתברך כמו שהתבאר, ואם היה זה מן השם יתברך היה חס ושלום בא ממנו דבר שאינו נחשב מציאות, ובו יתברך

נתלה המציאות... מאחר שעיקר היראה שמחשיב עצמו עלול, וזה אינו מצד העלה, כי כל העדר אינו מפעולת פועל... ולפיכך היראה אינו מצד העלה, שהרי מצד העלה הוא נמצא ממנו, שלכך נקרא 'עלה'. ולפיכך 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים'. ודבר זה מבואר מאוד, כי מי שיש בו חכמה ודעת יש להבין דברים אלו, כי האדם עלול מצד עצמו, לא מצד העלה. ומפני כך אי אפשר שיהיה יראת שמים בידי שמים, רק מצד האדם שהוא העלול, ולפיכך אמרו 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים'". וכן כתב בח"א לב"מ קז: [ג, נג:], וכלשונו: "כי יראת שמים הוא מה שהאדם מחמת יראת שמים מחשיב עצמו לאין, וכאלו אינו נגד השם יתברך, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל... יראת שמים הוא ההעדר בעצמו, אינו ביד השם יתברך, כי אין ההעדר מפעולת פועל". (ג) בח"א לשבת לא: [א, יז:] ביאר זאת משום שיראת שמים היא מדה כללית, ואינה יכולה להנתן לאדם פרטי, וכלשונו: "הנה הוא יתברך פועל הכל לתת לאדם דבר אחד פרטי מה שהוא, כחומר ביד היוצר. אבל יראת שמים... אין לומר עליו שהוא לתת לאדם אחד פרטי, רק האדם יש ברשותו לקבל עליו יראת שמים. ויכול האדם לבקש 'תן לי עושר', 'תן לי כבוד', מפני כי אלו דברים באים מן השם יתברך דבר אחד פרטי לאדם אחד פרטי, לכך מבקש מאתו דבר מיוחד. אבל יראת שמים... לא שייך שיתן לאחד פרטי יראת שמים, כי דבר זה אין שייך למדה זאת כלל. שכשם שהוא אחד כולל הכל, כך היראה שהיא שלו כולל הכל, ולא שייך שיתן אל אחד. כשם שאין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור הוא משותף אל הכל, כך יראת שמים אין בידו של הקב"ה שיהיה לזה בפרט, כי אין יראת שמים בידו, והבן הדברים האלו. וכן בעצמו מה שאמרו [כתובות ל.] 'הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים', דהיינו קור וחום, מפני שהוא הנהגת העולם הכולל את כל העולם בשוה, שנאמר [בראשית ח, כב] 'קור וחום לא ישבותו'. לא כמו המטר, ששייך להיות מטר במקום זה, ואין המטר במקום אחר, ושייך בזה שהוא בידי שמים. והרי כתב בפירוש [דברים יא, יד] 'ונתתי מטר ארצכם בעתו'. אבל הקור והחום, אין ביד השם יתברך לפעל בו לתת קור וחום, כי זהו הנהגת העולם הטבע, המשולח בכל העולם". **ויש לדון** איזה טעם משלשת הטעמים הללו מתאים לדבריו כאן בגבורות; הנה שני הטעמים האחרונים [והם; הקב"ה נותן הקיום ולא הביטול (נתיב יראת השם), וכן זו מדה כללית של הקב"ה, ואינה יכולה להנתן לאדם פרטי (ח"א לשבת)] שייכים בפרט אל הקב"ה בלבד. אך כאן בגבורות השווה ענין זה למלך בשר ודם, שכתב: "דומה אל מלך גדול שבא למקום אחד, ובני אדם אשר שם מקבלים המורא... שלא היה זה מן המלך... שהרי הוא לא היה פועל המורא בעצם,

אלא שהם התפעלו בבואו לשם". והואיל ונמצא ענין זה גם אצל מלך בשר ודם, בהכרח שאין לבאר דבריו כאן על פי שני הטעמים האחרונים הללו, השייכים רק אל הקב"ה. ובעל כרחך שדבריו כאן מתבארים על פי דבריו בגו"א, שביאר שמהות היראה מחייבת הבדלה וריחוק, ואי אפשר שהמיירא יתייחס אל הירא ויתרחק ממנו בו זמנית. וסברה זו שייכת אף במלך בשר ודם [וכפי שהזכיר בדבריו בגו"א מלך בשר ודם (הובא בהערה 27)]. וזו ראיה למה שנתבאר בהערה הקודמת שדבריו כאן תואמים לדבריו בגו"א, ורק שכאן מזכיר את תמצית הענין, ואילו בגו"א האריך בזה.

(30) ויש בזה הטעמה נפלאה; בנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] עמד על כך שבשחרית של שבת אומרים [לנוסחאות מסויימות] "עושים באימה וביראה רצון **קוניהם**" [לשון רבים], וז"ל: "היראה שהוא ירא מן השם יתברך... לכך אמר 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם'. ואין רוצה לומר שיש כאן חס ושלום רבים, רק שרוצה לומר שכל אחד עושה רצון קונו בפני עצמו, כאילו אמר 'קונה של כל אחד ואחד', ולכך אמר 'רצון קוניהם' בלשון רבים, אף כי הוא יתברך אחד, מכל מקום מצד המקבלים אשר יש להם האימה היראה, ומצד האימה והיראה **שיש לכל אחד ואחד בפני עצמו**, בזה שייך לומר 'קוניהם', שהוא קונה של כל אחד ואחד" [ראה למעלה פל"ט הערה 13, ופמ"ד הערה 169]. והביאור הוא כדבריו כאן, שהיראה היא מצדו של המקבל בלבד, ולכך כל מקבל ומקבל עומד ביראתו בפני עצמו, בנפרד מחבירו, לכך אומרים בלשון רבים "קוניהם" [מכון מהר"ל כאן הערה 212]. **דוגמה מובהקת לדבר**; אמרו חכמים [הוריות ב.] "הורו ב"ד שחלב מותר, ונתחלף לו חלב בשומן, ואכלו. רב אמר, פטור ["אף על גב דלא הוי על פיהם ממש, ושלא במתכוין קאכיל ליה, אפילו הכי הואיל ואילו מתידע ליה דחלב הוא לא הוה הדר ביה, שהרי הורו ב"ד שחלב מותר, הלכך תולה בב"ד קרינן ביה, ופטור" (רש"י שם)]... אמר רבא, מודה רב שאינו משלים לרוב צבור ["אף על גב דאמר רב כי נתחלף לו חלב בשומן דהוי יחיד שעשה בהוראת ב"ד ופטור, מודה רב שאין אותו יחיד משלים לרוב צבור, כגון שאמרו ב"ד שחלב מותר, והלכו חצי צבור ועשו על פיהם ואכלו חלב ממש, והלך זה ואכל, ונתחלף לו חלב בשומן, אין מביאין פר" (רש"י שם)], מאי טעמא, אמר קרא [ויקרא ד, כז] 'בשגגה', עד שיהו כולן בשגגה אחת ["דבעינן שיהיו כולן ממש שוגגין בשגגה אחת ע"פ בית דין (רש"י שם)]". ובתוספות [שם] כתבו: "עד שיהוו כולן בשגגה אחת - צ"ע אם רוב צבור עשו בזה הענין שנתחלף להם, והוי כולן בשגגה אחת, אי מיחייב בית דין". ויש להבין, מהו הצד לומר שאין זו שגגה אחת, הרי כולם שגגו באופן זהה [שנתחלף להם חלב בשומן]. ונראה שסברת תוספות היא שאמנם

כולם שגגו באופן זהה, אך כל אחד ואחד שגג מחמת עצמו ללא קשר לשגגת חברו, דמה שנתחלף אצל ראובן חלב בשומן, אינו קשור כלל למה שנתחלף אצל שמעון חלב בשומן, דכל אחד ואחד נתחלף אצלו חלב בשומן מחמת עצמו. נמצא שהמסובב הוא זהה, אך הסבה היא יחודית לכל אחד ואחד ששגג, לכך אין שום חבור וצירוף בין שגגת ראובן לשגגת שמעון. והוא הדין בנוגע ל"עושים באימה וביראה רצון **קוניהם**", שאע"פ שכולם כאחד עושים רצון קונם, אך הואיל וסבת היראה היא מחמת המקבל [כמבואר כאן], וכל מקבל מצד עצמו מקבל עליו יראה, לכך אין חבור וצירוף בין המלאכים, ו"כאילו אמר 'קונה של כל אחד ואחד', ולכך אמר 'רצון קוניהם' בלשון רבים" [לשונו בנתיב העבודה הנ"ל].

(31) פירוש - דבר זה מחייב אריכות הדבור מאוד ["ספור" הוא דבור]. וכן כתב להלן ר"פ נז: "אם היינו באים לבאר כל ענין המכות מה שאפשר לדבר מזה, היה ארוך הספור מאוד מאוד, עד שהיה מביא הביאור לאריכות גדול". ובבאר הגולה באר הששי [שנז.] כתב: "ועל שאר דברים בכלל אין צריך להשיב יותר, שאם באנו להשיב על כל דבר ודבר, יאריך הספור שלא לצורך".

(32) הנה למעלה [הערה 19] הובא שאותיות "נורא" הן אותיות "ארון" בהיפוך. ושיטת המהר"ל היא שכל ענינו של הארון הוא רק בשביל לקבל לתוכו את הלוחות, ולכך בבית שני שלא היו לוחות [יומא כא:] לא עשו ארון [גו"א שמות פכ"ה אות כה (רפב.)]. וכן הוא להדיא במדרש הגדול [שמות כה, ח], שאמרו שם: "ועושין בו שבעה כלים; מזבח, וכבש לעלות בו, וכיור, וכנו לקדש ממנו, ומזבח הקטרת, ומנורה, ושלחן. אבל הארון הרי הוא ללוחות, ואינו מכלי המקדש". וזה תואם היטב לדבריו כאן שמדת נורא היא מצד המקבלים, ולא מצד הנותן, ולכך הארון, המורה על מדת נורא, אינו כלי מקדש מצד עצמו, אלא הוא נועד רק לקבלת הלוחות.

(33) שאז יקשה "למה מזכיר הַדָּבָר מכל שאר המכות" [לשונו למעלה לאחר ציון 2].

(34) "כבודו" - רצונו [כמבואר בהערה הבאה]. ובדר"ח פ"ו מי"א [תד:] כתב בשם הרמב"ם [מו"נ ח"ג פי"ג] "הרצון הוא עצמו, וזהו כבודו". ובספר החסידים סימן קנב כתב "רצונו של אדם זהו כבודו". וראה למעלה פ"ו הערה 113.

(35) ועל כך מורה מכת דָּבָר, שזו מיתה, וכמבואר למעלה מציון 10 ואילך. וראה למעלה הערה 15. ובכת"י [שנד] כתב: "ומה שאמרו ז"ל 'ביד חזקה' זו הַדָּבָר, אין הפירוש בדבריהם כי 'יד חזקה' הוא הַדָּבָר בלבד, אלא הַדָּבָר וכל אשר ממינו. וזה כי הַדָּבָר הוא העדר הנמצאות, ואינו מתיחס אל פעולה כלל, שאינו רק העדר הנמצא, ואין

כאן התיחסות אל פעולה. וכל אשר אינו מתיחס אל פעולה כלל קראו בשם 'דָּבָר'... כי השם יתברך כאשר ירצה להביא הפסד על הנמצא, לפעמים מביאו בענין זה שהוא כלה מאליו, כי יסלק הקב"ה ממנו רצונו והשפעתו, והוא כלה מאליו. ודבר זה כָּלַל בשם 'דָּבָר'. ואל תתמה שהרי בודאי הַדָּבָר היה על ידי סבות פועלות הדבר, אין הדבר כך. אע"ג שֶׁהַדָּבָר היה על ידי סיבה פועלת, מפני שֶׁהַדָּבָר הוא בעצמו מיתת הנמצא, והוא מת בטבע, ובטבע נמס וניתך. וזה ענין ההעדד, שהוא אפיסה והעדר בלבד". וראה להלן ציון 77.

(36) ועל כך מורה החרב, וכמבואר למעלה לפני ציון 17. ובכת"י [שנד] כתב: "וכן כל מכה שיש בה פעולה, בכלל חרב, שאין זה רק כנוי למכה שיש בה פעולה... החרב, המכה בעצמו נקראת פעולה, ולא היה כמו הַדָּבָר, שהוא אפיסת הנמצא והעדר שלו. לכך בכלל בשם 'חרב' כל מכה שהיה בה פעולה, ואינה כמו הַדָּבָר שהוא כנוי על היתוך והעדר הנמצא".

(37) לשונו בכת"י [שנד]: "לכך המכות היו באלו ג' חלקים; או מכה שאין זה נקראת פעולה כלל, כמו הַדָּבָר. או שהיא פעולה גמורה באה מאחר, כמו החרב. או שהיא יש בה קצת פעולה במה שמקבל היראה מהפועל, אבל אינו פועל בעצמו היראה. הנה באלו ג' דברים כולל כל המכות שבאו על המצרים מצד ג' חלקים אלו, ועל ידי שלשתן הביא הקב"ה עליהם כל מיני הפסד. וכל המכות שהיו במצרים ממיני מכות אלו היו, שאין עוד מיני מכות זולת אלו... 'ובמורא גדול', הוא גלוי שכינה. כבר אמרנו לך כי ענין גלוי שכינה הוא שבא לומר על דבר המקובץ מבין שניהם, כי אין כאן פעולה גמורה, כמו שאמרנו למעלה. וזה כי לא הפעולה למתפעל מצד הפועל, רק מצד עצמו... ואין לו פועל כלל, ואין זה פעולה גמורה, לכך הוא נחשב כמו ממוצע, שנקראת פעולה מצד מה, אבל אינה פעולה גמורה כלל".

(38) מלשון זה משמע שבכל מכה ומכה היו שלשת הדברים האלו. וכן כתב בכת"י [שנה], וז"ל: "כי הַדָּבָר הוא מכה שבא מחמת העדר המציאות. או מחמת תוספות. וזה בכל מכות שבא עליהם, היה להם תוספות וגרעון; כגון, בשחין היה רבוי דם [ראה להלן הערה 144], ומעוט שאר האיכות. שכל שינוי הוא כך, דבר אחד חסר לו, האחד מוסיף. החסר הוא מצד ההעדר, והרבוי הוא כמו החרב. הרי שכל פעל שהיה מוסיף בהם נקרא 'חרב', וכל חסרון מתיחס אל הַדָּבָר, שהוא חסרון והעדר. כלל הדבר, אשר הוא מצד ההעדר והחסרון מתיחס אל הַדָּבָר, ואשר הוא מצד התוספות מתיחס אל החרב, ואשר הוא כמו ממוצע ביניהם מתיחס אל גלוי שכינה, הכל כמו שנתבאר למעלה. ולפיכך

אמר 'ביד חזקה' זו הדבר, 'ובזרוע נטויה' זו החרב, 'ובמורא גדול' זו גלוי שכינה. והכונה בזה שכל המכות שבאו על המצרים היו מענין אלו ג' דברים; או שהגיע להם חסרון והעדר בעצמם, ודבר זה מתיחס אל הדבר. או שהגיע להם דבר תוספות, וזה התוספות היה פועל, ודבר זה מתיחס אל החרב. או דבר ממוצע בין שניהם, שלא היה פועל דבר בהם, רק היו מתפעלים מאחר כך, מבלי שהיו האחרים פועלים, רק שהוא מתפעל ממציאות האחר. וזהו כמו גלוי שכינה, שהיו מתפעלין מגלוי השכינה... וזה ענין ג', הוא כמו אמצעי בין השנים הראשונים, והבן דבר זה מאוד, כי הוא נכון וישר". וראה להלן הערה 107.

(39) דע שהביטוי הזה ["נכון וישר"] כמעט אינו מצוי בספריו, אלא שבדרך כלל כותב "נכון ואמת" [למעלה פ"ח בכת"י (שכד:), גו"א בראשית פכ"א סוף אות כח (שסה:), נתיב התורה פי"א (תס:), ועוד], או "אמת ונכון" [למעלה הקדמה שניה (קיד.), פ"ז (שנג:), פ"ט (תסט.), ועוד]. ואולי כתב כאן "ישר" כי ביאר שיש כאן שלשה דברים, כאשר הדבר השלישי הוא אמצעי בין השנים, וכל אמצעי הוא ישר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"א [קעג.]: "מפני כי יעקב היה השלישי לאבות נקרא יעקב [ישעיה מד, ב] 'ישורון', מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק" [הובא למעלה פ"ט הערה 257]. **ובזה מיישב** שתים מתוך ארבע הקושיות שפתח בהן את הפרק, וכלשונו [בשתי הקושיות האלו]; "למה מזכיר הַדֶּבֶר מכל שאר המכות... וכן מה שאמר 'ובזרוע נטויה' זו החרב, מה הוא חרב שהיה במכות מצרים; אם הוא מכת בכורות, קשיא למה זכר את המכה הזאת אחר מכת הדבר, ולפני מכת הדם". ומבאר בזה כי "הַדֶּבֶר" אינו מוסב על מכת דֶּבֶר, אלא על ההעדר שהיה בכל המכות. וכן "החרב" אינה מוסבת על מכת בכורות, אלא על הפעולה שהיתה בכל המכות [ראה להלן הערה 138]. ומעתה יבוא ליישב את שתי השאלות הנוספות [אודות המופתים והמטה].

(40) אלא שהם נוהגים כמנהגו של עולם. וכמו שאמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ח] "דֶּבֶר בא לעולם על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין, ועל פירות שביעית. חרב באה לעולם על ענוי הדין, ועל עוות הדין, ועל המורים בתורה שלא כהלכה". הרי שאלו הם עונשים השזורים בהנהגת העולם. ולכך גם הממוצע בין דבר וחרב [גלוי שכינה] הוא גם כן נוהג במנהגו של עולם. וכן חזר וכתב להלן [לפני ציון 108].

(41) לשון הפסוק [שם] במילואו הוא "ויאמר אלקים יהי מאורת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותת ולמועדים ולימים ושנים". הרי שמדובר ב"רקיע השמים".

(42) מדובר שם שגדעון ביקש שה' יעשה לו נס להורות שה' יהיה בעזרו במלחמתו נגד האומות. והנס יהיה שגדעון יניח צמר בגורן, ואם יהיה טל על הגיזה בלבד, והארץ תהיה יבשה, אז ידע גדעון שה' יהיה בעזרו. וכן גדעון ביקש נס להפך, שהגיזה תהיה יבשה, ועל הארץ יהיה טל, ושני הנסים האלו אכן נעשו. והנה תיבת "מופת" לא נזכרה שם, אך כאשר נעשה נס במקבל הפעולה זה נקרא "מופת" [מבואר בהמשך דבריו]. והרמב"ן [דברים יג, ב] הביא את הספרי [במדבר ו, ג] שאמרו שם "אות הוא מופת, ומופת הוא אות, אלא שדברה תורה שתי לשונות. אף כאן אתה אומר [שם] 'מיין ושכר יזיר', והרי יין הוא שכר ושכר הוא יין, אלא שתי לשונות דברה תורה". וזה לכאורה דלא כספרי בפרשת ראה, עיי"ש בדברי הרמב"ן.

(43) שנוי - נס [ראה הערה הבאה].

(44) פירוש - השנוי בפועל הוא גדול יותר מהשנוי במתפעל [כפי שיבאר בסמוך], ו"אות" הוא יותר מ"מופת" [כמבואר בהערה 47]. לכך "אות" נאמר על שנוי בפועל, ו"מופת" נאמר על שנוי במתפעל.

(45) לשונו למעלה פ"ז [שלב:]: "כי היה [אברהם] יודע במזלות שלא יהיה לו זרע. ומי שיודע בענין המזלות דבר שהוא ברור מאוד, הנה שנוי המזל נס גדול. כי אין ספק ששנוי המזל הוא יותר קשה משנוי הטבע, כי הטבע הוא כח טבעי, יותר בקל להשתנות ממה שישתנה מעשה שמים. כי השנוי מתייחס יותר אל הדברים הטבעים לשפלותם. וכמו שיש בהם שינוי טבע, כך אפשר להיות נמצא בהם שינוי בלתי טבעי, כי הם תחת שינוי וקרובים אל שינוי. אך השמים, הדבר הבא מהם יותר קשה להשתנות מפני חוזק הפעולה והגזירה אשר יש לשמים". ועוד אודות חוזק הפעולה והגזירה שיש לשמים, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכג:], וז"ל: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג, הוא השם יתברך". ולמעלה הקדמה שניה [צא.] הביא את דברי הרלב"ג שאמר "אי אפשר שיהיה שנוי בגרמיים השמימיים", ונדחק מחמת כן לבאר את הפסוק אודות עמידת השמש בימי יהושע [יהושע י, יב]. והמהר"ל שם [צב.] דחה דבריו, וכתב: "אבל אנו אומרים כי הוא יתברך מחדש נסים ונפלאות בעולמו, ויכול לחדש נסים ברצונו אף בגרמיים השמימיים". ומ"מ גם לפי המהר"ל

שנויים בגרמיים שמימיים הם יותר קשים משנויים בדברים טבעיים. ומעין זה כתב להלן פס"ה, וז"ל: "המלאכים... נקראים אדונים, שהם אדונים לעולם... וכלל המלאכים בשני שמות, יש מלאכים עליונים הפועלים בדברים שהם בעולם ונקראים 'אלקים'... ויש שהם מנהיגים את התחתונים, והם נקראים 'אדונים', כי האדון מנהיג את אשר תחתיו". והרי אף המלאכים נכללים ב"צבא השמים", וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית ב, א (הובא למעלה פל"א הערה 35)]. ולהלן פס"ו כתב: "כי במה שנקראים עליונים הם פועלים בתחתונים... והם כמו עלה נחשבים... אבל התחתונים במה שהם תחתונים הם עלולים בעצמם". ובתפארת ישראל ר"פ א [כח.] כתב: "הנה השמים וכל צבא השמים, כולם פועלים; מסבבים הרקיע, ופועלים בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם". ושם פ"מ [תרח:] כתב: "השמים הם פועלים". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב.] כתב: "לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם. וכדכתיב [תהלים קלו, ח-ט] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'. ודבר זה ידוע כי הפעולה הוא בכח מדת הדין" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערות 49, 74, פ"ז הערה 80, פי"ז הערה 95, פי"ח הערה 82, ופל"ב הערה 77]. וראה הערה הבאה.

(46) כמבואר בהערה הקודמת. ולמעלה פמ"ז [תקי:] כתב: "השכל יש לו חוזק, כי הדבר שהוא גשמי הוא חלש, שהוא מתפעל, אבל החוזק הוא לשכלי, שאינו מתפעל", ושם הערה 351 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. וברי הוא שהשמים הם יותר נוטים לשכל, ואילו הארץ היא חומרית, וכמו שנאמר [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". וק"ק, כי בתפארת ישראל ר"פ א [כח.] כתב: "הנה השמים וכל צבא השמים, כולם פועלים; מסבבים הרקיע, ופועלים בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם. וכן התחתונים כולם פועלים; הארץ היא שפועלת ומוציאה צמחה, וכל אשר הוא יוצא מן הארץ, היא פועלת". הרי שגם הארץ היא פועלת. אך זה לא קשה כלל, כי כאן כשכתב "פועלת" כוונתו לפעול על אחרים, כמו שצבא השמים פועלים בתחתונים. אך הארץ אינה פועלת אלא בעצמה ["מוציאה צמחה"], וזה עצמו הוא התפעלות, ולא פעולה.

(47) לשונו בגו"א דברים פי"ג אות ב [רכד:]: "אות בשמים. ענין זה ידוע לחכמים למה 'אות' בשמים ו'מופת' בארץ... כי האות בשמים, מפני שאות יותר מן מופת, לפיכך אמר 'אות בשמים', בדברים הקיימים התמידים כמו בשמים, אשר לא יקבלו הויה והפסד.

וכאשר יש בו נס, שהוא שינוי, נקרא 'אות'. ודברים אשר משתנים, כמו הארץ, יקרא 'מופת', ואינו כל כך נס".

(48) אודות שהמטה הוא פועֵל, זהו משום שהמטה נחשב שהוא הביא את המכות, וכמו שנאמר [שמות ד, יז] "ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות", וכתב הראב"ע [שם]: "טעם 'האותות', שהפך לנחש לעיני ישראל, ולתנין לפני פרעה, ולהכות בו את היאור, ולהעלות הצפרדעים, ולהוציא הכנים, ולהוריד הברד, ולהביא הארבה, ולהיות החושך". וראה למעלה פל"ב הערות 18, 38.

(49) כמו שנאמר [ישעיה י, טו] "היתפאר הגרזן על החוצב בו וגו' כהרים מטה לא עץ", ופירש רש"י [שם] "לא העץ הוא המרים, אלא האדם הוא המרים". והמלבי"ם [שם] כתב: "אם יתרומם המטה לאמר שאינו עץ, רק יש בו נפש חיונית מתנענעת מעצמה".

(50) פירוש - זהו פלא גדול שהמטה שהוא עץ, ואינו דבר חי, יפעל נסים גדולים. ועל הפיכת המטה לנחש [שמות ד, ג] כתב רבינו בחיי [שם]: "כי המטה היה עץ יבש כמו מת, ונעשה נחש חי". ולמעלה פל"ב [תקנג.] כתב: "אמר לו הקב"ה שמטה של אהרן יעשה נחש, רמז לו שהקב"ה מקים מלכים, ועושה מן המטה שהוא יבש, נחש, שהוא דומה למלך". ובילקוט שמעוני [ח"א רמז קפא], אמרו: "'קח את מטך והשלך לפני פרעה' [שמות ז, ט], אמר הקב"ה, רשע זה מתגאה וקרא עצמו 'תנין', דכתיב [יחזקאל כט, ג] 'התנים הגדול'. לך ואמור לו ראה מטה זה הוא עץ יבש, ונעשה תנין, ויש בו רוח ונשמה, והוא בולע כל המטות, וסופו לחזור עץ יבש. אף אתה, בראתי אותך מטפה סרוחה, ונתתי לך מלוכה, ונתגאה אתה ואמרת [שם] 'לי יאורי ואני עשיתיני', הריני מחזירך לתהו ובהו". ובכת"י למעלה פל"ב [תנה.] כתב: "לכך בחר באות הזה, לפי שהוא יותר פלא לעשות מעץ יבש, ואין בו דבר, לעשות נחש, הוא הבעל חי היותר פועל ומזיק, וזה הפך העץ היבש" [הובא למעלה פל"ב הערה 31]. וראה להלן הערה 65.

(51) אודות שהפיכת המים לדם אינה בדרך הטבע, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [מט:], וז"ל: "ועוד יעמיד [הפילוסוף] דבריו, כי איך יתהוה דבר מכל דבר, כי לא יתהוה דבר מכל דבר, רק מדבר מיוחד. ואם כן איך יבא זה שיהיה מן מים דם. והנה מביא ראיה ממין על שאינו מינו, שפעל הטבעי פועל לפי טבעו ומנהגו אשר בעולם הטבעי, ופעל הנבדל לפי ענינו. והבדל יש ביניהם, כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן. ולכך ברגע אחד יתהפכו המים לדם, שהוא פועל ברצונו בלבד,

וברצונו נתהוה החומר והצורה לפי רגע אחד. ואין זה פעל טבעי שהוא פועל בזמן, והוא צריך אל הכנת החומר, אבל 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם' [תהלים לג, ו], וזהו פעל הנבדל שהוא פועל בלי הכנת חומר כלל, דהיינו הכנה טבעית. ולפיכך אל תשאל כי לא כל חומר מוכן לקבל הצורה, וצריך הכנה, ואיך הם מוכנים המים לקבל צורת דם. הנה אין זה קושיא למבין, כי מה שצריך החומר הכנה עד שתקבל הצורה, הנה דבר זה הוא במנהג הטבעי. ומפני שהאיש המתפלסף הלך אחר הטבע להכחיש בשביל זה המופתים, ודבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים... והנה זה שיאמר כי איך יצויר שיהיה דבר מכל דבר, שזהו נמנע לפי הטבע, אבל שלא על פי הטבע אינו נמנע". וכן כתב למעלה פל"ב [תקסג.], ויובא בהערה 60.

(52) שהרי גם כשהוסרה מכת הצפרדעים, עדיין נאמר [שמות ח, ה] "רק ביאור תשארנה", וכתב הראב"ע [שם] "וטעם ביאור תשארנה - כי שם היו בתחלה". ובדרשות המהרי"ט פרשת שמות, דרוש שני, כתב: "ואמר 'רק ביאור תשארנה'... כי לעולם כן היה, כי מקום חיותם ביאורים ובאגמים". ולמעלה פל"ג [תקסח:] כתב: "היאור אל הצפרדעים כמו האדמה לזרע שמוציאה הפרי". ולמעלה פל"ד [תקצג:] כתב: "הצפרדעים הם הנבראים שהם דרים במים". וראה למעלה פל"ב הערות 86, 100, פל"ג הערה 11, פל"ד הערה 49, ולהלן הערה 146, ופנ"ז הערה 45.

(53) תוספות שבת יב. [ד"ה שמא]: "כינה היינו שחורה הקופצת, דכתיב [שמות ח, יב] 'הך את עפר הארץ והיה לכנים', ודרך שחורה הקופצת לצאת מן הארץ" [והובא למעלה פל"ב הערה 101]. והחזקוני [שמות ח, יב] כתב: "והיה לכנים - הם שקורין פוצי"ש, שדרכם לבא מן העפר מקום תולדותם, כמו שאר מכות, שכל אחת ואחת באה ממקום תולדותה". וראה להלן פנ"ז הערה 27.

(54) פירוש - בניגוד לצפרדעים וכינים שנוצרו במיוחד בעבור המכות, הרי במכת ערוב לא נאמר שהחיות הדורסות נוצרו במיוחד בעבור המכה, אלא החיות הללו כבר היו קיימות בעולם לפני המכה, ורק שהובאו במיוחד לארץ מצרים.

(55) פירוש - ארבע מכות אלו [דבר, שחין, ברד וארבה] הן דברים הנמצאים בעולם, ולכך אין בהם שנוי אל המתפעל.

(56) פירוש - אין רגילות שיהיה חושך למשך שלשת ימים, כפי שהיה במצרים [שמות י, כב].

(57) פירוש - אין החושך שינוי במתפעל, אלא בטול האור, וממילא יש חושך. ולמעלה פי"ד [יב:] כתב: "החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה". ולמעלה פל"ד [תקפו:] כתב: "בא למצרים חושך, שהוא העדר האור". ובתפארת ישראל פט"ז [רמט.] כתב: "נגד הלילה, שהוא העדר האור". ובבאר הגולה באר השני [רט.] כתב: "הלילה שהוא העדר האור, דומה למיתה". ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "חושך ולילה הוא העדר האור, והוא דומה למיתה, שהיא העדר החיים". ובדרשות הר"ן, הדרוש השלישי, כתב: "החושך שהוא העדר האור אינה נתלה בפועל, רק בהעדר סבת האור. ולכן לא תתכן בו פעולה ובריאה כי אם בהעדרה, לפי שאיננו ענין בעצמו, רק העדר ענין אחד... אמנם, כבר כתבו החכמים שעל צד ההעברה הלשונית יאמר על מי שהוא ביטל סבת הקנין שהוא חידש ההעדר. וזה אמרו [ישעיה מה, ז] 'יוצר אור ובורא חושך'. אע"פ שלא תתכן בחושך בריאה, כי אין עלתו רק העדר סבת האור. ועל זה הענין יאמר במי שכבה הנר שהוא חידש החושך" [ראה למעלה פי"ד הערה 52, ופל"ד הערה 3]. והב"ח [או"ח ריש סימן ו] כתב: "חשך אינו כי אם העדר האור". אך הקול אליהו [שמות י, כא] כתב: "בפסוק [שמות י, כא] 'ויהי חשך על ארץ מצרים וימש חשך'. י"ל דהנה האור בריה, והחושך בריה, ולא כיש מי שאומרים שהחשך הוא העדר האור, דבאמת לא כן הוא, רק בריה בפני עצמה, אלא שנדחה מפני האור, כי כן שם הקב"ה בטבע הבריאה. ולפי זה כאן שינה הקב"ה את הטבע שאמר 'וימש חשך', פירוש שחשך ימש האור, ולא האור החשך". והכתב והקבלה [בראשית א, ד] כתב כן בשם הגר"א, וכן הוא באדרת אליהו [בראשית א, א]. והכתב והקבלה [שם] תלה שאלה זו במחלוקת רב הונא ורב יהודה [פסחים ג.], עיי"ש.

(58) מה שמוסיף "רק שצריך סבה שיבא חושך לעולם, דהיינו דבר המבטל האור", דע שבכת"י [שנב] הוסיף כן גם במכות צפרדעים וכנים, וכלשונו: "דרך היאור לשרוץ צפרדעים, ואין חסר רק הפועל, שצריך לשריצות היאור צפרדעים פועל אשר יפעל דבר זה, או איכות, או מזלית. וכן העפר כינים, אין זה חידוש מן המתפעל, שכל הארץ מגדלת כנים, אלא שצריך גם סבה מה שהוא פועל את דבר זה". וכן יכתוב בסמוך לגבי מכת בכורות ["רק שצריך סבה פועלת את מיתת הבכורות"]. ונראה שכותב כן, שהואיל וביאר שבמכות אלו אין חידוש ושנוי, יקשה לך מדוע אין הן נעשות בכל עת ובכל שעה. ועל כך מבאר שמ"מ צריך פועל שיפעל כך במתפעל, וכל עוד הפועל אינו עושה כן, לא יעשה הדבר הזה, למרות שאין בו חידוש ושנוי.

(59) אלא סילוקו והעדרו של המתפעל. וזהו "כל שכן", כי בשאר מכות יש מתפעל לפניך, אלא שאין זה נחשב שנוי במתפעל, אך במכת בכורות המתפעל איננו, וכל שכן

שאין זה שנוי במתפעל. וראה למעלה הערה 13 שנתבאר שם שהמיתה היא סילוק החיים.

(60) לשונו למעלה פל"ב [תקסג.]: "במכת דם נאמר גם כן [שמות ז, יז] 'כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' הנה אנכי מכה במטה אשר בידי וגו'', מזכיר שם המיוחד בלבד. כי שאר מכות, אף על גב שהם שלא כמנהגו של עולם, אינם פלא כמו מכת דם. כי הצפרדעים והכנים, דרך היאור להשריץ צפרדעים, והעפר מגדל כנים. ולפעמים דֶבר בא לעולם, וכן השחין אינו שלא בטבע לגמרי, והברד גם כן, וכן הארבה אינו שלא בטבע לגמרי. וכן החושך, אין זה שנוי, רק העדר האור, ואינו דבר שנוי בעצמו. ועוד, כי אפשר להיות חושך, כמו ביום המעונן, ובלקות המאורות. אבל להיות מן המים דם, זה אינו טבעי לגמרי. וזה שדרשו [ספרי דברים כו, ח] 'ובמופתים' [דברים כו, ח] זה הדם. ובהגדה יתבאר זה באורך, עיין שם. לכך נאמר כאן גם כן [שמות ז, יז] 'כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה'', הזכיר שם המיוחד, כי בזאת המכה נודע אמתת שמו יתברך שעושה מופתים, כמו שדרשו 'ובמופתים' זה הדם". ולהלן [ציון 66] יזכיר דברים אלו. ובכת"י [שנב] ביאר עוד שכל דם בעולם עומד לקבל פעולה ולהיפך לדבר אחר [יובא להלן פנ"ז הערה 100].

(61) היובש, בימי הקיץ.

(62) כך הן שאר המכות שהיו במצרים, וכגון ארבע המכות שהזכיר כאן [דבר, שחין, ברד וארבה], שאין הן שנוי במתפעל, וכמו שביאר.

(63) "הדומה מוליד את הדומה... וכל הצמחים כלום, מזרע חטים לא יצא שעורה" [לשונו בנצח ישראל ר"פ ב (כ.)].

(64) נמצא שיש שלשה גדרים; (א) שינוי בפועל, וכגון שהמטה העשוי מעץ יבש יפעל נסים [וזה נקרא "אות"]. (ב) שינוי במתפעל, וכגון שהמים נהפכו לדם [וזה נקרא "מופת"]. (ג) אין שינוי לא בפועל ולא במתפעל, וכגון המכות של דבר, שחין, ברד וארבה, וכמו שביאר.

(65) כי המטה הוא עץ יבש, ואינו דבר חי, וכמבואר למעלה הערה 50.

(66) "צפרדעים וכנים וברד וארבה וחושך". ולא הזכיר מכת דם, אע"פ שגם מכה זו נעשתה על ידי המטה [שמות ז, כ], כי מכת דם תוזכר בפני עצמה ב"מופתים". ובמכת צפרדעים נאמר [שמות ח, א-ב] "ויאמר ה' אל משה אמר אל אהרן נטה את ידך במטך על הנהרות על היאורים ועל האגמים והעל את הצפרדעים על ארץ מצרים, ויט אהרן את ידו על מימי מצרים ותעל הצפרדע ותכס את ארץ מצרים". ובמכת כנים נאמר [שמות ח, יג] "ויעשו כן ויט אהרן את ידו במטהו ויך את עפר הארץ ותהי הכינם באדם ובבהמה

וגו'". במכת ברד נאמר [שמות ט, כג] "ויט משה את מטהו על השמים וה' נתן קולות וברד ותהלך אש ארצה וימטר ה' ברד על ארץ מצרים". במכת ארבה נאמר [שמות י, יג] "ויט משה את מטהו על ארץ מצרים וה' ניהג רוח קדים בארץ כל היום ההוא וכל הלילה הבקר היה ורוח הקדים נשא את הארבה". ובמכת חושך נאמר [שמות י, כב] "ויט משה את ידו על השמים ויהי חושך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים". אמנם במכת חושך לא נזכר המטה להדיא. אך הראב"ע [בפירושו הארוך (שמות ד, יז)] ביאר שהמטה הביא את מכת חושך. וכן בפירושו הקצר [שמות ד, ט] כתב: "אף על פי שאין כתוב המטה, כי אם נטיית היד במכת חושך, יתכן להיותו כמו הראשונים". והרמב"ן [במדבר כ, א] כתב: "וכן במכות מצרים שאמר [שמות ז, טו] 'והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך', והוא להכות בו. ולפעמים יאמר [שמות ח, א, ושם ט, כב] 'נטה את ידך', ורצונו לומר להכות במטה, כי הכתוב יקצר בדבר הנשמע". וכן כתב רבינו בחיי [שמות ד, ב], ובבית אלקים, שער היסודות פכ"ג. והר"ן בדרשותיו [הדרוש השמיני] כתב: "כל האותות אשר נעשו במצרים ציוה ה' יתברך שייעשו על ידי המטה". וכן כתב הרשב"ץ להגש"פ כאן "'ובאותות' זה המטה". אך באור החיים [שמות י, כב] כתב שלא היה מטה במכת חושך, וכלשונו: "ויט משה את ידו. צריך לדעת למה במכת הארבה הסמוכה לה הגם שאמר אליו ה' [שמות י, יב] 'נטה ידך', אמר הכתוב [שם פסוק יג] 'ויט משה את מטהו וגו'"... ובמכה זו [של חושך] אמר 'את ידו'. ואולי שיתכוין ע"פ דבריהם ז"ל [שמו"ר יד, ב] כי חושך של מצרים היה מאותו חושך דכתיב [תהלים יח, יב] 'ישת חושך סתרו', אשר על כן לא נהג מנהג מיעוט דרך כבוד לנטות מטהו כלפי מעלה". וכן בשפתי כהן [שמות י, כו] כתב: "מכה של חושך, אמר לו הקב"ה [שמות י, פסוקים כא, כב] 'נטה ידך ויט משה את ידו', לא נזכר מטה. מקודם לא היה פרעה יכול לראות פני משה מבהירות המטה, עתה בא אליו בלא מטה. אמר לו אתה מאחז עיני, הייתי חושב שאתה מלאך, עתה נתאמת לי שאתה אדם כמוני, אלא שאתה עושה אחיזת עינים" [הובא בילקוט ראובני ערכים, ערך מכות, אות ג]. ודעת המהר"ל כדעת הראשונים הנ"ל שגם מכת חושך נעשתה על ידי המטה. וכן כתב להדיא בכת"י בפרק הבא [שנח], וז"ל: "בחושך כתיב [שמות י, כא] 'נטה ידך על השמים', ובמעשה כתיב [שם פסוק כב] 'ויט משה את ידו על השמים'. ונראה שאע"ג שלא נאמר כאן מטה, במטה היה... לכך נראה ברור כי החושך על ידי המטה היה גם כן, [רש"י בראשית ז, ג] וילמוד סתום מן המפורש" [הובא להלן פנ"ז הערה 17].

(67) למעלה פל"ב [תקסג.], והובא למעלה הערה 60.

(68) להלן פנ"ז [לאחר ציון 155], שכתב שם: "אין דבר שיקרא 'מופת' כמו הדם, שהרי הדם אינו פועל דבר כלל, רק עומד בעומדו, ומפני זה נקרא 'מופת', ולא כן הצפרדעים וכנים וערוב ודבר ושחין ברד ארבה, שכלם היו פועלים בם". נמצא בעוד שכאן תולה את השם "מופת" בדם מחמת מה שיש בדם ["ואין בכל מכות שנוי במתפעל, שאמר דבר זה נעשה בו חדוש, כמו הדם, שנעשה מן המים דם, שהרי הוא בריאה שאינו בדרך הטבע" (לשונו למעלה לאחר ציון 50)], הרי להלן פנ"ז [לאחר ציון 50] ביאר זאת מחמת מה שאין בדם ["הדם אינו פועל דבר כלל, רק עומד בעומדו"]. וראה להלן פנ"ז הערה 156.

(69) בזה מיישב את שאלתו הרביעית [בתחילת הפרק], ששאל: "וכן מה שאמר 'ובאותות' זה המטה, אף על גב שהמטה היה עושה בו האותות, למה יחשב לדבר בפני עצמו, שהמטה לא היה עושה דבר, כי אם שהיה מביא המכה שבאה עליהם. ואם זכר דבר שגרם המכה, דהיינו המטה, לא היה צריך להזכיר המכה". ומבאר שהמטה הוזכר כאן לא משום שעל ידו נעשו המכות, אלא משום שהוא מורה על נס בפועל.

(70) בפירוש ההגדה לגר"א [שיצא לאור על ידי תלמידו רבי מנחם מנדל משקלוב, הוצאת מוה"ק עמוד ס], הובא הסבר דומה של הגר"א למאמר זה, וסיים שם בתוך סוגריים מרובעים: "קרוב לענין זה כתוב במהר"ל מפראג". וחידוש הוא למצוא שבבית מדרשו של הגר"א מציינים לדברי המהר"ל מפראג, וכפי שעמדו על כך שם במבוא עמוד יב [משנת מהר"ל אות רנח].

(71) בא לקשר את חמשת חלקי הפסוק [דברים כו, ח] "ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים", ויבאר ששלשת החלקים הראשונים ["ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול"] באו להעניש את המצריים על חטאם, ושני החלקים האחרונים ["באותות ובמופתים"] באו להראות נפלאות ה'. ובזה מיישב את שאלתו הראשונה [בתחילת הפרק], ששאל: "איך חיבר הכתוב הדברים האלו יחד, הֶדֶבֶר והחרב וגלוי שכינה והמטה והדם". וראה להלן הערה 109.

(72) לשונו למעלה פכ"ז [תלט.]: "המצריים ראוים לעונש על אשר עשו רע לישראל". ובחידושי הגרי"ז על התורה [שמות ז, א] כתב: "'ראה נתתיך אלהים לפרעה' [שם]. פירש רש"י [שם] שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין. פירוש הדבר, כי המכות לא היו למטרה שישלח את העם, רק כי כך נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו''. והיה צריך להיות תחילה הדין על פרעה ועל מצרים, ואחרי כן היציאה. ולכן מינה הקב"ה את משה רבינו ע"ה לדיין ושופט לרדותו

במכות ויסורין הראויין לו, שיקויים 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. והיתה זאת הכנה ליציאתם, כמו שנאמר 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. וכן הוא מבואר להדיא מהא דתנן בעדיות [פ"ב מ"ז] דמשפט המצריים היה י"ב חודש. הרי דהמכות היו בגדר משפט ודין, ולא למטרת שילוח" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 45, פט"ז הערה 76, פכ"ז הערות 8, 11, פל"ב הערה 61, פל"ח הערה 114, פ"מ הערה 274, פנ"א הערה 80, להלן פנ"ז הערה 11, ופנ"ח הערה 8].

(73) לשונו למעלה פ"ט [תנח.]: "כי השם יתברך הביא את זרע אברהם בגלות, מפני שלא היה אברהם מתחזק כל כך באמונה, לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו, וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו, וכמו שמשמע מן הכתוב שכל אשר היה עושה הוא יתברך שידעו שמו וגבורתו תמיד". ולמעלה ר"פ לו [תרמד.] כתב: "כל עבודת הפסח מורה שהוא יתברך יחיד. וזה נודע ביציאת מצרים, שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים, כמו שאמר יתרו [שמות יח, יא] 'עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים וגו'". ולמעלה ר"פ לט [ב:] כתב: "ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות. לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות. והיינו דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמר רבי אליעזר [ברכות ו.] אלה תפילין שבראש. פירוש, כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יציאת מצרים, שהוציא אותם על ידי נסים, והשם המיוחד דוקא פועל נוראות, ולפיכך ויראו ממך מפני גבורותיו ונוראותיו". ולמעלה ר"פ מד [רנח] כתב: "כבר ידעת כי יציאת מצרים הוא שורש אמונת האמת והדת". ולמעלה פמ"ז [תמז:] כתב: "ביציאת מצרים רצה השם יתברך להקנות להם כל אמונות אמיתיות, שזהו עיקר המופתים שעשה הקב"ה במצרים כדי שיאמינו כל אמונות אמיתיות". ובהמשך הפרק שם [תסג.] כתב: "כי חג הפסח בו נודע שהוא יתברך כל יכול על ידי אותות ומופתים... ובו נודע בבירור שהכל ביכלתו, ואין חוץ ממנו". ולהלן פס"ד כתב: "הנסים מורים על יכולתו של הקב"ה". ובבאר הגולה באר הרביעי [ת.] כתב: "הוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין,

המורה על יכולתו". ובדרשת שבת הגדול [רכב.] כתב: "כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים, כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה ולהושיע אותם". **וצרף לכאן** דברי הרמב"ן הידועים [שמות יג, טז], שכתב: "המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול. וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה... **אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה**". ובספר החינוך מצוה כא כתב: "מצות סיפור יציאת מצרים... ואין מן התימה אם באו לנו מצוות רבות על זה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו. ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפלותינו 'זכר ליציאת מצרים', לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם, וכי יש אלוק קדמון חפץ ויכול, פועל כל הנמצאות... ובידו לשנותם... כמו שעשה במצרים, ששינה טבעי העולם בשבילנו, ועשה לנו אותות מחודשים גדולים ועצומים, הלא זה משתק כל כופר בחידוש העולם, ומקיים האמונה בידיעת השם יתברך, וכי השגחתו ויכולתו בכללים ובפרטים כולם". והטור או"ח סימן תרכה כתב: "תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו. והיא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 135, פ"ג הערה 9, פ"ט הערות 94, 99, פי"ח הערה 145, פל"ו הערה 6, פל"ט הערה 10, פמ"ד הערה 1, פמ"ה הערה 90, פמ"ז הערות 97, 166, ולהלן פ"ס הערה 261].

(74) מדבריו בהמשך משמע שכוונתו לומר שכל האופנים האפשריים של המכה [סילוק ההשגחה, שנוי בפועל, ושנוי במתפעל] נעשו במצרים, עד שלא היה אופן אחד שלא הוכו על ידו, "כי אלו שלשה דברים כוללים כל מיני מכות" [לשונו בהמשך]. וראה להלן ציון 94.

(75) לשונו למעלה [לאחר ציון 10]: "יש מכה שבאה בלא פעולה במקבל, רק שהשם יתברך מסלק עצמו מן הנמצא, וזהו הנמצא נעדר. ואין כאן פעולה במקבל, רק סלוק מן הנמצא. ומפני כי הַדָּבָר הוא העדר הנמצא, כי המיתה הוא העדר בלבד, ולפיכך אין המכה הזאת נאמר עליה שהיה פועל בהם המכה, רק כי כל הנמצאים קיומם בו יתברך,

וכאשר הוא מסתיר פניו מהם אז יקבלו העדר, והם אינם נמצאים, ואין ההעדר מפעולת פועל השם יתברך במקבל. ולפיכך הַדָּבָר הוא בא מחמת סלוק העלה מן הנמצאים, ובזה הם נעדרים ונפסדים לשעה אחת, כמו כל העדר שאינו מפעולות פועל. ובמכת הַדָּבָר אין ראוי לומר שהיה פועל בהם הדבר, אבל נעשה מבלי פעל בהם. והוא כמו שאמרנו, שהוא יתברך מסלק ומסתיר פניו, יבהלון והם נפסדים, וזה לא נקרא פעולה באחר".

(76) מקשה על עצמו שמשמע שמדובר במעשה של הפועל, ולא בסילוק והעדר בלבד.

(77) לשונו בכת"י [שנד]: "כי השם יתברך כאשר ירצה להביא הפסד על הנמצא, לפעמים מביאו בענין זה שהוא כלה מאליו, כי יסלק הקב"ה ממנו רצונו והשפעתו, והוא כלה מאליו. ודבר זה כְּלֵל בשם 'דֶּבֶר'. ואל תתמה שהרי בודאי הַדָּבָר היה על ידי סבות פועלות הדבר, אין הדבר כך. אע"ג שַׁהַדָּבָר היה על ידי סיבה פועלת, מפני שהַדָּבָר הוא בעצמו מיתת הנמצא, והוא מת בטבע, ובטבע נמס וניתך. וזה ענין ההעדד, שהוא אפיסה והעדר בלבד" [הובא למעלה הערה 35].

(78) ועל כך נאמר "ובזרוע נטויה", זו החרב, וכמבואר למעלה לאחר ציון 16.

(79) אין לומר שכוונתו לנאמר "ובמופתים" זה הדם, שזו מכה במתפעל [כמבואר למעלה מציון 51 ואילך], כי עתה בא לבאר את שלשת חלקי הפסוק הראשונים ["ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול"], ורק בהמשך יבאר את שני חלקי הפסוק האחרונים ["באותות ובמופתים"]. ועל כרחך כוונתו ל"ביד חזקה" זה הַדָּבָר, שהמקבל נעדר מצד עצמו, וכמו שביאר. אך זה כבר הזכיר כאן [לאחר ציון 74]. ויל"ע בזה.

(80) ועל כך נאמר "ובמורא גדול" זו גלוי שכינה, וכמבואר למעלה מציון 17 ואילך. ובכת"י [שנה] כתב: "הכונה בזה שכל המכות שבאו על המצרים היו מענין אלו ג' דברים; או שהגיע להם חסרון והעדר בעצמם, ודבר זה מתיחס אל הדבר. או שהגיע להם דבר תוספת, וזה התוספת היה פועל, ודבר זה מתיחס אל החרב. או דבר ממוצע בין שניהם, שלא היה פועל דבר בהם, רק היו מתפעלים מאחר, מבלי שהיו האחרים פועלים, רק שהוא מתפעל ממציאות האחר. וזהו כמו גלוי שכינה, שהיו מתפעלין מגלוי השכינה... וזה ענין ג', והוא כמו אמצעי בין השנים הראשונים".

(81) פירוש - המלים "באותות ובמופתים" כוללות את כל השנויים שהיו מצד הפועל או מצד המתפעל, ואינן עוסקות רק במטה ודם.

(82) נמצא שמבאר שהמכות נעשו לשתי מטרות; עונש למצריים על חטאם, ולהראות נפלאותיו של הקב"ה. והנה למעלה פל"ד [תקפד:] הביא את המדרש [שמו"ר יד, ב] אודות טיב החושך שהיה במכת חושך, וז"ל: "ובמדרש מהיכן היה החושך, רבי יהודה

ורבי נחמיה; רבי יהודה אומר, מחושך של מעלה... רבי נחמיה אומר, מחושך של גיהנם". ובביאור מחלוקתם כתב בהמשך הפרק שם [תקפח.], וז"ל: "וחולקים איזה יותר להביא; כי למאן דאמר החושך העליון יותר, וזה מפני כי השם יתברך הביא עליהם החושך המורה על מעלתו שהוא נצחי, והם נבראים אחר ההעדר. ולמאן דאמר מן חושך של גיהנם, שהוא קרוב יותר אל מצרים המקבלים, הדבוקים בגיהנם, שהגיהנם הוא קרוב אל רשעים". ולאור דבריו כאן מובנת היטב מחלוקתם; רבי יהודה סובר שמכת חושך בעיקרה באה להורות על גדולתו של הקב"ה, ולכך ביאר שהחושך הזה "מורה על מעלתו שהוא נצחי". אך רבי נחמיה סובר שמכת חושך בעיקרה באה להעניש את המצריים, ולכך ביאר שהחושך הזה הוא מן גיהנם "שהגיהנם הוא קרוב אל רשעים" [ראה למעלה פל"ד הערות 16, 17].

(83) בא לבאר הסבר שני ל"ביד חזקה [זו הדבר] ובזרוע נטויה [זו החרב] ובמורא גדול [זו גלוי שכינה]". ועד כה ביאר שזה נגד העדר הנמצא, כח פועל במקבל, והממוצע ביניהם. ומעתה יבאר שזה כנגד החומר, הצורה, והחבור ביניהם.

(84) לשונו למעלה בהקדמה שניה [נב.]: "ולכך ברגע אחד יתהפכו המים לדם, שהוא פועל ברצונו בלבד, וברצונו נתהוה החומר והצורה לפי רגע אחד". ולמעלה פ"ג [רז.] כתב: "כי לכל אומה יש שני בחינות; האחד, מצד שהם עם בלבד, וזה במדריגת החומר. והשני, מצד שהם עם מיוחד, והוא במדריגת הצורה". ולמעלה פי"ד [ט.] כתב: "כי הוא יתברך המהווה את כל הנמצאים, ומאתו הכל, נותן הצורה והחומר". ולמעלה פכ"ד [שפא:] כתב: "וכאשר תבין עוד תדע כי לכל הנמצאים יש חומר וצורה. ויש בנמצא דברים נמשכים אחר החומר, ויש בנמצא דברים נמשכים אחר הצורה". ובגו"א ויקרא פ"כ אות ו [צז.] כתב: "כל דבר יש בו שני דברים; חומר וצורה". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצג.] כתב: "אל כל הנבראים יש צורה מוטבעת בחומר, רק שאצל האדם ואצל הבהמה נראה ביותר". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו". **וביאור הדבר** הוא כי הצורה היא המימד הרוחני של הדבר [כמבואר למעלה פכ"ג הערה 181], ולכל הנבראים יש מימד מסוים של רוחניות, כי הם נבראו על ידי הקב"ה [כמבואר למעלה פ"ה הערה 116]. וכן כתב בתניא שער היחוד והאמונה פרק א, וז"ל: "כי דברך שאמרת [בראשית א, ו] 'יהי רקיע בתוך המים וגו'', תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים, ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם... כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן, היו כל השמים

אין ואפס ממש, והיו כלא היו כלל, וכמו קודם מאמר 'יהי רקיע כו'' ממש. וכן בכל הברואים שבכל העולמות, עליונים ותחתונים, ואפילו ארץ הלזו הגשמית, ובחינת דומם ממש... , אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות לפני ששת ימי בראשית ממש, וזה שכתב האר"י ז"ל שגם בדומם ממש, כמו אבנים ועפר ומים, יש מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית, היתה חוזרת לאין ואפס ממש, כמו בחינת נפש וחיות רוחנית, דהיינו בחינת התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית. ואף שלא הוזכר שם אבן בעשרה מאמרות שבתורה, אעפ"כ נמשך חיות לאבן על ידי צירופים וחילופי אותיות... והוא חיותו של האבן. וכן בכל הנבראים שבעולם, השמות שנקראים בהם בלשון הקדש הן הן אותיות הדבור המשתלשלות ממדרגה למדרגה מעשרה מאמרות שבתורה ע"י חילופים... עד שמגיעות ומתלבשות באותו נברא להחיותו" [ראה למעלה פי"ד הערה 43, ופכ"ד הערה 101].

(85) לשונו בח"א לב"ב עד: [ג, קו.]: "אמנם מה שאמר [שם] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה, גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון. ולא זה בלבד שהחשיבות והמעלה הוא כאשר יתחברו ביחד כמו חבור זכר ונקבה, רק אף שכל אחד בפני עצמו גם כן הוא יותר חשוב כאשר נמצא זוג אליו, כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל, ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל" [הובא למעלה פ"ה הערה 114]. וכן הביא מאמר זה בגו"א בראשית פ"א אות נב [לא.].

(86) כן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. ויסוד זה הוזכר פעמים רבות מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, למעלה פכ"ד [קצ.] כתב: "הצורה יש לה משפט הזכר, ודבר זה ידוע

לכל". ולמעלה פמ"ג [ריד:] כתב: "כאשר האשה תובעת אותו, אז האשה מתדבקת בבעלה, שיש לו מעלת צורה, ולאשה מדת חומרי, והנה מתדבק החומר בצורה, ומשלמת האשה עצמה בצורה". ולהלן פנ"ט [לאחר ציון 17] כתב: "מדריגת הנשים היא המדריגה היותר שפלה, נוטה אל החמרית". ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [האיש] נחשב כמו צורה". ושם בבאר החמישי [סב:] כתב: "שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש... והמקבל הצורה נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה של זכר עם נקיבה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר". וכן הוא שם בפנ"א [תתח:]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצו.] כתב: "נקיבה היא חומרית... [ו]הזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ושם פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". ובהקדמה לנתיבות עולם [ט:] כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קו.] כתב: "כי הנקבה היא חמרית, כמו שנתבאר פעמים הרבה, ואילו הזכר הוא כמו צורה נבדל מן החמרי". ובח"א לסוטה יג: [ב, נז:] כתב: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה. שלכך נקרא הצורה 'איש', והחומר בשם 'אשה'". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:], ח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:], גו"א בראשית פ"ב אות מב [עג:], ועוד ועוד. וראה למעלה פ"ג הערה 73, פ"ד הערה 35, פ"ט הערה 242, פ"י הערה 58, פי"ג הערה 37, פי"ד הערה 70, פי"ט הערות 88, 132, פמ"ג הערה 57, פנ"ד הערה 105, להלן פנ"ט הערה 18, ופ"ס הערה 51.

(87) לשונו בכת"י [שנ]: "דע כי הנמצאות בכלל יש להם ב' דברים... והם החומר והצורה. והחומר הוא התחלה, והצורה הוא כמו שלימות, כי לעולם הצורה באה באחרונה, והחומר כאשר אמרנו הוא התחלה. וזה ענין כל נמצא בעולם, אשר הוא חומר וצורה". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פי"ב [קצה.] כתב: "כי ישראל משלימים הכל ונותנים צורה אל כל העולם, ובלא ישראל אין [העולם] נחשב כלל...

כי יש לישראל מדרגת הצורה, שכבר אמרנו כי ישראל היו נקראים 'אדם' בפרט, כמו שאמרו [יבמות סא.] 'אתם נקראים אדם, ואין מכחישי התורה נקראים אדם'. והאדם הוא צורה והשלמה אל כל העולם. ולכך תמצא הסגולה של צורה באדם, וכמו כן בישראל. כי כל הדברים, הצורה באה באחרונה, והחומר קודם. כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית, וכמו שבארנו זה במקומו, כי יש על האדם משפט הצורה שהיא באה באחרונה. וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם. כי שבעים אומות היו בדור הפלגה, כחז"ל [פרקי דר"א פרק כד]. ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעם קודם שהיו ישראל. כי כאשר יצאו ממצרים, והיו לעם, כבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם. שמזה תראה, כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם ישראל. כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה". וכן חזר וכתב שם ר"פ יז [רנט.], נצח ישראל פ"י [רנג.], ובח"א למנחות נג: [ד, פב:]. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפה.] כתב: "תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד, והוא מקבל השכל הנבדל". ובבאר הגולה באר הראשון [קא:] כתב: "וידוע כי הצורה חלה באחרונה. ואם כן הצורה חלה באדם ביום ארבעים [הנשמה ניתנת ביום הארבעים ליצירה], כמשפט הצורה שחלה באחרונה". ובנר מצוה [קב:] כתב: "כי כאשר הושלם העולם קבל העולם צורה האלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם, מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נה.] כתב: "זהו ענין הצורה שמגיעה בתכלית". ובכלליות קבע שלחומר יש מדריגה ראשונה, ולצורה יש מדריגה שניה [ח"א לערכין ל: (ד, קמג:)]. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסז:] כתב: "דע כי החומר מדריגה הראשונה של הנמצא... והצורה היא המדריגה השניה". ובח"א לשבת קנא: [א, פ:] כתב: "כי האחד הוא כנגד מדריגה החמרית, והשנים הוא כנגד הצורה, וזה מבואר בכמה מקומות... כי החומר הוא מדריגה ראשונה והצורה מדריגה שניה". וראה למעלה פי"ב הערה 25, פי"ח הערה 62, פכ"ד הערה 27, פכ"ו הערה 4, פל"ט הערה 146, להלן פנ"ז הערה 12, ופס"ב הערות 109, 123. **אמנם** בח"א ליבמות סד. [א, קמג.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי האיש הוא הזכר הוא התחלה, והנקיבה אינה התחלה, רק היא בסוף, ואינה רק השלמת הזכר, והשלמת הדבר הוא בסוף... כי האיש והאשה הם כנגד הצורה והחומר... וההתחלה מתיחס אל הצורה, הפך החומר שהוא מתיחס אל הסוף" [הובא למעלה פ"ט הערה 242]. ומעין זה כתב בתפארת ישראל ס"פ מט [תשעח.]. ולכאורה זו סתירה גלויה לדבריו כאן, שהצורה חלה באחרונה. וצ"ע.

(88) לא ברור מדוע חוזר לומר "ואין נמצא בעולם שאינו מחומר וצורה", כאשר כבר כתב מקודם "כי הנמצאים בכלל יש להם שני דברים, החומר והצורה". וצרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פי"ב אות א [רסו.] אודות בריאת אדם וחוה, וז"ל: "האשה נבראת תחלה, כי אף על גב לענין שלקח צלע מצלעותיו [בראשית ב, כא] זה היה אחר בריאת האדם, סוף סוף בריאת חוה תחלה, דהא כתיב [בראשית ה, ב] 'זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם', כי נמצא כי קודם לכן מיד נבראת הנקיבה דיו פרצופין [ב"ר ח, א], ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה - באחרונה, גם כן כאן היה באחרונה הזכר, שהוא יותר חשוב. ומזה הטעם אמרו רז"ל [נידה מה:] שהאשה ממהרת להיות גדולה יותר מהאיש, דהבת בת י"ב ויום אחד, והבן בן י"ג ויום אחד, שזהו תשלום גדלות. וכל זה, שכל דבר שלם יותר, בא באחרונה שלימותו. ולפיכך יצירת הזכר באחרונה, לא בראשונה" [הובא למעלה פכ"ט הערה 18].

(89) סוטה יז. "דריש רבי עקיבא, איש ואשה, זכו, שכינה ביניהן. לא זכו, אש אוכלתן". ופירש רש"י [שם] "שכינה ביניהם - שהרי חלק את שמו ושיכנו ביניהן; יו"ד באיש, וה"י באשה. לא זכו אש אוכלתן - שהקב"ה מסלק שמו מביניהן, ונמצאו אש ואש". וראה להלן פנ"ט הערה 19. **וצרף לכאן** דבריו בגו"א במדבר פכ"ו אות ה [תכז.], שביאר את דברי רש"י [במדבר כו, ה] ש"לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם [על משפחות ישראל במצרים, וכמו "משפחת **החנוכי**" (שם)], ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה, לומר מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם". וכתב שם בזה"ל: "שם י"ה נתן הקב"ה באיש ואשה, היו"ד באיש וה"א באשה [סוטה יז.]. ולפיכך זה השם י"ה מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כלומר אותו השם שהוא בזיווג איש ואשה, מעיד על הבנים שהם בני אבותיהם. שמי שהוא אצל הענין יכול להעיד, וזה השם הוא אצל הזיווג, מעיד עליהם" [הובא למעלה פמ"ג הערה 84].

(90) לשונו למעלה פמ"ג [רכג.]: "יש בשם איש י', ובאשה ה', ובהתחברות יש כאן שם י"ה. ומזה תראה כי התחברם באחדות גמור אז יש בהם מעלה קדושה אלקית". ובנצח ישראל פמ"ז [תשצ.] כתב: "שם 'איש' ו'אשה' נקראו כאשר יש לאיש ואשה חבור ביחד, ושם י"ה הוא מחבר אותם בחבור גמור. אבל שם 'בעל' נקרא על שם שהוא בועל אותה ופועל בה. והרי תמצא 'ובעלה' [דברים כד, א], שהוא לשון פועל, ולכך הדבר הזה הוא מצד האיש הפועל בנקבה... אבל שם 'איש' לא נקרא מצד שהוא פועל בה, רק מצד חבורם יחד". ורש"י [בראשית ב, יח] כתב: "עזר כנגדו - זכה עזר, לא זכה כנגדו להלחם".

והגו"א שם אות לה [ע:] כתב: "כי הזכר והנקיבה הם שני הפכים, זה זכר וזאת נקיבה. אם זכה, מתחברים בכח אחד לגמרי. כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים, כלומר שהשם יתברך, שעושה שלום בין ההפכים, מקשר ומחבר אותם. אבל כאשר אינם זוכים, אז לפי שהם הפכים, גורם שהיא כנגדו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "אשר חתן וכלה זכר ונקבה גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם, שהרי היו"ד הוא באיש, וההה"א באשה, לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים". ובתפארת ישראל פ"ל [תנח.] כתב: "זיווג שלהם [של איש ואשה] הוא מן השם יתברך, אשר הוא מזווג אותם, ו'מושיב יחידים ביתה' [תהלים סח, ז]. ובפרק אלו מגלחין [מו"ק יח:], בתורה בנביאים בכתובים שזווג האדם מה'; בתורה, דכתיב [בראשית כד, נ] 'כי מה' יצא הדבר'. בנביאים [שופטים יד, ד] 'ואביו ואמו לא ידעו כי מה' היא'. ומן הכתובים [משלי יט, ד] 'בית והון נחלת אבות ומה' אשה משכלת'". **ומדברים אלו** עולה ששמו יתברך מאחד את האיש והאשה. אך בח"א לסוטה יז. [ב, נט.] כתב להיפך, שכאשר האיש והאשה מאוחדים, אז שמו יתברך חל עליהם, וכלשונו: "כי איש ואשה, שכל אחד מהם חלק האדם, ושניהם ביחד הם אדם שלם. ולפי מעלת האדם כאשר הוא שלם, השכינה עמו, כי השם יתברך שמו חל על דבר שלם, ולכך כאשר יתחברו יחד, שמו יתברך חל עליהם" [ראה למעלה פל"ו הערה 18, פמ"ג הערות 77, 84, ופמ"ז הערה 74].

(91) נראה שכוונתו להדגיש את החידוש שבדבריו, והוא שהחבור של חומר וצורה נחשב לדבר שלישי וחדש, ופנים חדשות באו לכאן, ואין בזה רק סך כולל של שני הדברים הראשונים. וראה הערה הבאה.

(92) לשונו למעלה פמ"ג [רמה.]: "כי חלקי האדם הם הגוף והנפש, שהם שני חלקי האדם. ועצם האנושית שחלה על שני החלקים ביחד כאשר הם נקחים ביחד, שזהו דבר בפני עצמו... כי אין ענין האדם זולת זה שיש בו חלקיו, שהם שני חלקים הגוף והנפש, ועצם האנושית דבר שלישי המתהוה מן שני החלקים, שהם הגוף והנפש. כמו הבית שהחלקים שבו העצים והאבנים, והם שני חלקים, וצורת הבית שנעשה משניהם על ידי חבורים, הוא ענין שלישי", וראה שם הערה 169 שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. ולהלן פס"ו כתב: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם. והאדם בכללו הוא כולל חלקיו, כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם, וזה דבר ג'. כמו הבית שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו. ודבר זה נתבאר למעלה פעמים הרבה מאוד". **דוגמה לדבר**; באור חדש פ"ב [תקלב:] כתב: "דרשו ז"ל בסוטה [יב.], כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה.

ופירוש זה... שאמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי. ואמר שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, כלומר שאין לאשה חבור וברית רק לאיש שהוא נחשב צורה לאשה, ואין לך חבור כמו חבור צורה לחומר, שהם דבר אחד לגמרי. והוא ידוע, כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל, ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 114]. הרי שחבור הצורה לחומר יוצר מציאות חדשה, עד שזה נחשב ללידה חדשה. וראה להלן פ"ס הערה 199.

(93) מגדיר שוב את עניינם של החומר הצורה וחבורם ביחד, בכדי להורות כיצד שלשת דברים אלו [התחלה, השלמה, וחבורם להדדי] לקו במכות מצרים. ובכת"י [שנ] כתב: "כאשר תדע כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות, וחבורם כאחד הוא על ידי המאחד אותם. ומזה תדע כאשר רצה השם יתברך להכות מצרים, הכה אותם בכל מכה. כי הכה אותם בהתחלה, והכה אותם בדבר שהוא תכלית ושלימות, והכה אותם בענין החבור יחד". וכן יכתוב בסמוך בלשון דומה.

(94) "לפיכך ביאר הכתוב שהשם יתברך הביא עונש עליהם, עד שלא היה דבר במצרים שלא בא עליהם מכה והפסד. לפיכך זכר בראשונה [דברים כו, ח] 'ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול', אלו שלשה כולם מורים על הכאה שבאה עליהם, כי אלו שלשה דברים כוללים כל מיני מכות" [לשונו למעלה לאחר ציון 73].

(95) ועל כך נאמר "ביד חזקה" זו הַדֶבֶר, וכמו שיבאר.

(96) ועל כך נאמר "ובזרוע נטויה" זו החרב, וכמו שיבאר.

(97) ועל כך נאמר "ובמורא גדול" זו גלוי שכינה, וכמו שיבאר.

(98) יסוד נפוץ מאוד בספריו, ובספר דרך חיים הזכירו פעמים הרבה. וכגון בהקדמה לספר [כא:] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ושם פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור, הוא טוב לגמרי". ושם פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ושם פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "זה אמרו [שם] 'מרבה בשר מרבה רמה', פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה

בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר מרבה רמה, הוא ההעדר". וכן כתב שם פ"ד מי"א [רכ.]. ושם פ"ה מ"ה [קנח:] כתב: "שכבר בארנו פעמים הרבה כי ההעדר הזה אשר אמרנו הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד". ושם פ"ה מט"ז [שעט:] כתב: "ודבר זה בארנו כי מספר של ארבע מורה על המדריגה החמרית החסרה התחתונה, ובשביל כך דבק בחומר ההעדר, אשר ביארנו דבר זה כמה פעמים". ושם פ"ה מי"ט [תנא:] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר". ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "והחטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר" [הובא למעלה פט"ז הערה 100]. ובהקדמה לנתיבות עולם [יא:] כתב: "ידבק באשה זאת המיתה, בשביל החומר שדבק בו ההעדר והמיתה". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המדריגה האלקית נקראת 'טוב', הפך החמרי שבו דבק הרע".

(99) כמבואר בהרחבה למעלה [מציון 10 ואילך].

(100) בעוד שכאן מבאר שהעדרו של הַדָּבֶר מכה בחומרי מחמת שההעדר דבק בחומרי, הרי בכת"י [שנ] תלה זאת בהתחלתיות של החומרי, וכלשונו: "כאשר תדע כי הנמצא כאשר הוכה בהתחלה הנה יבא לו העדר, כי כמו שההתחלה היא התחלת הויה, כך היא התחלת ההעדר. ולפיכך אמר 'ביד חזקה' זה הַדָּבֶר. ידוע כי הַדָּבֶר הוא העדר שנעדר לפי רגע, ויקבלו הנמצאים העדר, והוא הכאה בהתחלה... כי הַדָּבֶר הוא הכאת התחלה מצד שההעדר שייך אל התחלה... כי כמו שההתחלה היא קרובה אל העדר מצד שהיא התחלת הויה, והתחלת הויה קרובה אל ההעדר שהרי אינו רק התחלה. ולפיכך המכה שהיא שייכת אל התחלה היא הַדָּבֶר, שנעדר מעצמו בלי פעל. וכאשר ההעדר גובר אז מאבד התחלת הנמצא, וממקום המיתה, שהוא העדר דבר, בא עליה מכה זאת". ובהמשך שם [שנג] כתב: "אם מצד התחלה שלהם, שהביא הקב"ה עליהם הַדָּבֶר, וזה מגיע על החומר שהוא התחלה, מצד שהַדָּבֶר הוא העדר, שיהיו נעדרים

הנמצאים והנפסדים כרגע אחד. וכל העדר הוא מצד התחלה, כי במה שהוא התחלה, [ההתחלה] קרובה אל ההעדר, שהרי התחלה תחילה הויה, והיא גם כן תחילת ההעדר. לפיכך הדֶּבֶר הוא מכה על התחלה".

(101) "חרב הוא המקצץ את השלימות" [לשונו בסמוך]. ואודות שהחרב מקצץ וחותך, כן כתב רש"י [שמות כ, כב] "הברזל נברא לקצר ימיו של אדם". ובדר"ח פ"ה מ"ח [רעא:] כתב: "יש לך לדעת כי הדין נקרא 'חרב', לפי שהוא גוזר ופוסק הדין, כמו החרב שהוא גוזר ופוסק... ובכל מקום שמשו חכמים בלשון זה לומר גזר דין 'נחתך הדין על פיהם', שתראה מפורש כי שייך חתיכה וגזירה בדין". ובגו"א דברים פ"כ אות ב [שיג:] כתב: "כי הדין דומה לחרב המחתך, לכך אמרינן בכל מקום 'חותכין את הדין'" [ראה להלן הערה 122]. ובגו"א בראשית פמ"ח אות כה [תו:] כתב: "קרא אונקלוס [בראשית מח, כב] התפלה של הצדיק 'חרב', דהיא קורעת עליונים ותחתונים". ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב.] כתב: "המזבח הוא חבור ודבוק בין ישראל ובין אביהם שבשמים, שלכך ציוה התורה שלא תניף על אבני המזבח ברזל, שנאמר [שמות כ, כב] 'כי חרבך הנפת עליה ותחללה', שאין להניף ברזל שהוא מחתך ומשחית, על המזבח שהוא עושה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים". ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "דֶּבֶר חרב רעב, כי אלו שלשה פרעניות הם עקרי פורענות... החרב, שהוא הפסד ובטול לגוף, שהורגו וחולק הגוף לחצאין". ובגו"א בראשית פכ"ז אות כה [מו:] ביאר שחרב סותרת לאמת, כי אמת היא דבר שאינו פוסק, ואילו חרב פוסקת וקוטעת הדבר באמצעיתו. וראה למעלה הערה 17, והערה הבאה.

(102) לשונו בכת"י [שנ]: "וכנגד השני, שהוא הצורה, אמר 'בזרוע נטויה' זו החרב. דבר זה הכאה לשלימות הנמצא, והפסד הנמצא. ודבר זה נקרא 'חרב', כי החרב הוא השחתת הנמצא, מפרקו ומחלקו לב' חלקים, והוא הכאה לשלימות הנמצא. כי שלימות הדבר שיהיה שלם, וחרב הוא המקצץ את השלימות. והנה הביא הקב"ה עליהם הפסד על הצורה, שהיא שלימות הנמצא, ונקרא זה 'חרב'". ובהמשך שם [שנג] כתב: "והחרב שהוא פרוד, היא מכה והפסד לצורה, והיא שלימות הנמצא, ויבא על שלימות זה פירוד וחסרון. וזהו שאמר 'ובזרוע נטויה' זו החרב". **ודע**, שבכת"י הוסיף הסבר שני מדוע החרב מכוונת כנגד הצורה. ובעוד שהסברו הראשון הוא שהחרב משחיתה את שלימות של הנמצא, הרי הסברו השני הוא שהחרב מורה על פעולה יתירה [הפך להעדר], והצורה קרובה לתוספת, וכלשונו שם [שנ]: "ועוד, כמו שההפסד של התחלה הוא ההעדר, והוא נעדר מעצמו, ואין כאן פועל, כמו שאמרנו לך למעלה, כך ההפסד

שהוא אל הצורה הוא היפך זה, כאשר יבא עליו פועל יוצא משנוי המנהג. וזה הפועל החזק נקרא 'חרב', שהוא פועל בחזקה... כי תוספת פועל הוא הפך ההעדר... והנה ההתחלה מצד שהיא התחלה היא קרובה אל ההעדר, וגמר הויה שהוא הצורה, קרובה אל תוספות, לפיכך קרובה אל החרב, שהחרב הוא פועל יתירה. כי כמו שההעדר הוא הפסד אל התחלה, כך תוספות פעולה הוא הפסד אל השלימות... והנה דבר זה הוא היפך הראשון, כי מכת דֶּבֶר מתיחס לדבר שאינו כלל, שבאה המכה עליה ממקום המות, שהוא העדר. והחרב הוא הפך מזה, שמתיחסת המכה אל דבר תוספת, שהחרב הוא תוספת פועל. והבן דבר זה הטיב מאוד, כי הוא ענין נפלא".

(103) למעלה מציון 88 ואילך.

(104) כפי שהמצריים עשו כשהכבידו את שעבודם על ישראל [רמב"ן בראשית טו, יד]. וראה למעלה פנ"א הערה 90, ולהלן פנ"ט הערה 58.

(105) צרף לכאן מאמר חכמים [סוטה י.] "כל המזנה, אשתו מזננת עליו". ובח"א שם [ב, מ:] כתב: "יש לך לדעת, כי האיש הוא צורה לאשה, הצורה היא מיחדת החומר עד שאין לו הסרה מאתו. וכאשר אין חבור לצורה בחומר לגמרי, אז החומר פושט צורה ולובש צורה אחרת. וזה שאמר כאן כאשר האיש מזנה ואין לו חבור לגמרי אל האשה, שהיא נחשבת כמו חומר, גם אשתו פושטת הצורה, מפני שהוא קל להסיר כאשר אין צורה מיוחדת אל האשה". והעומק שבזה הוא שהמחבר את הצורה של האיש לחומר של האשה הוא הקב"ה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 88]. אך "כאשר הנמצאים יוצאים מן הסדר, אז השם יתברך, אשר מאתו חבור הזה, מתנגד אל החבור" [לשונו כאן], ואז הצורה והחומר אינם מחוברים, אלא נפרדים זה מזו.

(106) לשונו בכת"י [שנא]: "ואמר 'ובמורא גדול', נגד החלק השלישי, שהוא החבור. וכבר אמרנו שהוא יתברך מחבר את החלקים. וכאשר רצה השם יתברך להכות בהם הדבר אשר הוא מצד השם יתברך, אז נגלה עליהם השכינה. ובשביל זה היה להם יראה גדולה מאוד מן פועל החיבור הזה להכות את החבור הזה". ובהמשך שם [שנג] כתב: "'ובמורא גדול' זו גילוי שכינה. פירוש שבא מכה לחבור שלהם ביחד, וזה בא מן השכינה שמחבר חבור שלהם... ולפיכך כאשר נגלה השכינה קבלו מורא שכינה".

(107) לשונו בכת"י [שנא]: "נמצא אלו ג' דברים, להכות את הנמצא מצד כל חלקיו... או חלק שהוא התחלה, או חלק שהוא שלימות, או החיבור מצד שהם מתחברים יחד. וכלל הדרש הזה, שבא לומר כי אלו עשר מכות שהביא עליהם הקב"ה, היה מכה בהם בכל חלקיהם... או שהיתה המכה בענין החבור, על ידי גלוי שכינה, שדבר זה אינו

לא העדר ולא תוספת פעולה כמו החרב, אבל הוא ענין שלישי". והנה לא נתבאר כאן איזו מכה היתה כנגד החומר, ואיזו כנגד הצורה, ואיזו כנגד החבור ביניהם. ולמעלה [הערה 38] הובא לשונו בכת"י המורה שבכל מכה ומכה היו את שלשת הדברים האלו. ובמדרש [שמו"ר י, ב] אמרו "כל מכה ומכה שהיתה באה על המצריים במצרים היה הדֶּבֶר ממשמש ובאה עמה". והארחות חיים כאן כתב: "ביד חזקה זו הדבר. פירוש, לא רצה לומר מִדֶּבֶר בהמות בלבד, אך על דֶּבֶר האדם, שאין לך מכה בכל המכות שאין מכת הדֶּבֶר צפה בה".

(108) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 39].

(109) לאחר ציון 40. ולאחר שביאר ששלשת החלקים הראשונים של הפסוק ["ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול"] באו להורות את העונש שניתך על המצריים מחמת חטאם, מבאר ששני החלקים האחרונים בפסוק ["באותות ובמופתים"] באו להראות נפלאות ה' [ראה למעלה הערה 71].

(110) בביאור דברי קודש אלו, כתב לי גאון מובהק שליט"א בזה"ל: "הרי המהר"ל עצמו הושיט לנו את מפתח החידה, באומרו 'ופירוש זה אמתי וברור ליודע בינה וחכמה'. והרי יש לנקוט בחכמה לפני בינה [וכגון למעלה פמ"א (קסח.) כתב: "וישמע חכם ויוסף חכמה ובינה"], שזה כסדר הספירות [חכמה, בינה, ודעת], וכאן כתב סדר הפוך. אלא כידוע בינה היא האם, וממנה החומר של התחלת העובר. הזכר הבא עליה ומטביע בעובר את הצורה. במלים אחרות, חומריותו של האדם ובסיסו הגופני הם מן האם. אך חכמתו ועליונות מדותיו הן מהאב. הדרשה של חז"ל מתחלת ב'ביד חזקה' זו הדֶּבֶר. הדֶּבֶר זו מגיפה, ולפי עיני האדם לא רואים שזה בא מבחוץ לגוף האדם. לעומת החרב, החותך בו ע"י אדם חיצוני, והכל רואים שזה מבחוץ. בדֶּבֶר הגוף מתפרק מבפנים, כלומר החומר לקוי. אבל בחיתוך האדם ע"י חרב, כל הגוף נראה בתחילה בריא כדבעי, אלא שהחרב עשה בו נקב וחור. לכן דֶּבֶר הוא ליקוי בחומר, וחרב הוא קלקול הצורה. לכך בינה [מבין דבר מתוך דבר] לפני חכמה [הגלוי מבחוץ]. ואחר כך בא כח משותף, שהוא חיבור בינה וחכמה יחד, וזו דעת. ואנו נשכיל שכל המהלך הזה הוא מאת ה', על ידי האותות והמופתים. שזה ודאי לא בכח אדם לעשות, אלא בכח הקב"ה, עליון על כל שינוי כח הטבע".

(111) אודות שאי אפשר לבאר את עומק הענין, אלא על האדם להבין מעצמו, כן אמרו חכמים [חגיגה יא:] "ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו", ופירש רש"י [שם] "שלא יצטרך לשאול לרב כשיסתפק לו, דלאו אורח ארעא לפרושא בהדיא".

ולמעלה פ"ט [תקיא:] כתב: "כי רבותינו זכרונם לברכה העמיקו מאוד מאוד, מה שאי אפשר לכתוב ולפרש... והאיש החכם יוסף חכמה ודעת, כי הם פתחו פתח חכמה ושערי תבונה לברי לבב, ברוך שבחר בהם ובחכמתם". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ושם ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו". ושם ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". ובבאר הגולה באר השני [רלח:] כתב: "לא בארנו רק מעט מזה, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר". ושם באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". אמנם כמה פעמים תלה מניעה זאת **בכתיבת** הדברים, שאי אפשר לבאר את הכל בכתב דייקא. וכגון, למעלה פמ"א [קסז:] כתב: "מה שאפשר לך להבין מדברי חכמה בארנו, כי אי אפשר לכתוב עומק הפירוש בכתב, רק אם הוא חכם יבין מדעתו, וישמע חכם ויוסף חכמה ובינה". ולמעלה פמ"ג [רלו:] כתב: "ודבר זה ענין עמוק והבינהו, כי אי אפשר לבאר בכתב, רק החכם יבין מדעתו, כי הם דברים עמוקים סתרי החכמה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה". וראה למעלה פ"ד הערה 134, פ"ט הערות 298, 310, 314, 315, פי"א הערה 68, פי"ב הערות 76, 77, פכ"ב הערה 53, פ"מ הערות 246, 248, פמ"א הערה 138, פמ"ג הערות 83, 138, פמ"ט הערה 310, פנ"ב הערה 168, פנ"ד הערה 68, להלן פנ"ז הערה 211, פנ"ח הערות 66, 91, ופס"א הערה 168.

(112) כן הדגיש הרבה פעמים שדברי חכמים לא נאמרו בדרך אומדנא וסברא, אלא נאמרו בעצם ובחכמה עמוקה. וכגון, בדר"ח בסוף ההקדמה [נב.] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד הדעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא". ושם פ"ב מ"ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה". ושם משנה יא [תשפט:] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם

דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה... ואלו דברים הם ברורים מאד כאשר תבין אותם, והם הם דעת חכמים. ואף כי הרחבנו בדברים כמו אלו, כבר אמרנו כי כל זה שלא יעשה האדם דברי חכמים דברי סברא ואומדנא, רק כי כל דבריהם הם בחכמה העליונה". ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". **וכיון שהגענו לכך**, שומה עלינו לברר, ממה בא לאפוקי כאשר מדגיש שאין לפרש דברי חכמים באומדנא ובסברא. ונראה, שבכל המקומות שבהם שלל המהר"ל את הסברא ואומדנא, העמיד את ה"סברא ואומדנא" לעומת "חכמה", שאע"פ שהסברא והאומדנא הן קרובות לודאי, מ"מ אין הן בגדר חכמה מחייבת, שהרי אין הן תופסות את הדברים בצורה מחייבת ופנימית, אלא בצורה אפשרית וחיצונית, והדבר היה יכול להיות גם באופן אחר. אך "חכמה" תופסת הדברים מתוך ההבנה הפנימית שלהם, באופן שלא שייך שיתפרשו באופן אחר. הרי ההבדל בין "חכמה" ל"סברא ואומדנא" הוא שאע"פ שאידי ואידי הם דברי שכל ודעת, מ"מ החכמה בנויה על שרשים שקדמו לה, כאשר החכמה עולה מהם כענף העולה מן השורש. אך סברא ואומדנא, הם בגדר "כאן נמצא וכאן היה", ואינם מושרשים בחכמה פנימית קדומה. ולהלן פנ"ח [לאחר ציון 67] כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע, שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה, אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית". ולהלן ס"פ נח כתב: "דברים אלו הם אמת, בנוים על דברי אמת, הם דרכי החכמים, ומהם לקוחים". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת... ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה" ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ובבאר הגולה באר החמישי [נח:] כתב: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום". וראה למעלה פ"ט הערות 13, 26, 207, להלן פנ"ח הערות 70, 91, ובמבוא לדר"ח עמוד 16.

(113) משפט זה הוא יחודי ביותר, כי לא מצאתי בשאר ספריו שיאמר ביטוי "דברי נסתר". וכן לא מצאתי שיאמר "דרך דרש" מלבד במקום אחד [גו"א במדבר פ"ל אות טו (תצו.)]. אך בטוי זה מצוי מאוד בדברי הראב"ע [כגון בראשית ג, ח, שם ט, כד, ויקרא יט, כ, במדבר יד, טז, ועוד].

(114) הולך לבאר שחמשה חלקי הפסוק הם כנגד המדות של אברהם, יצחק, יעקב, משה, ויהושע, והן כנגד הספירות של חג"ת, יסוד, ומלכות, וכפי שיבואר להלן. וזה הסבר פנימי ושונה מהסברו הקודם [ראה למעלה הערה 110], ולכך לא ברור מהי כוונתו במה שכתב כאן "ומזה תבין דברים אשר אמרנו", שמשמע מכך שההסבר שיביא מוסיף הבנה להסבר הקודם. ובאמת בכת"י [שנה] לא כתב כן, אלא כתב משפט זה כך: "וכדי שתדע להבין דברי נסתר, ארמוז לך בזה דרך דרש, ומזה תבין פנימיות המאמר הזה". לכך נראה שגם כאן כשכתב "אשר אמרנו" אין כוונתו להסברו הקודם, אלא להבנת "דברי נסתר" מתוך רמז בדרך הדרש. ולפי זה "תבין הדברים אשר אמרנו" מתפרש כאן שתבין את הדברים שאנו מתכוונים לרמוז אליהם. וראה להלן פס"א הערה 65.

(115) כמו שאמרו [ב"ק ס:] "דֶּבֶר בעיר, אל יהלך אדם באמצע הדרך מפני שמלאך המות מהלך באמצע הדרכים... דֶּבֶר בעיר, אל יכנס אדם יחיד לבית הכנסת, שמלאך המות מפקיד שם כליו". ולמעלה הערה 11 הובאו מקבילות נוספות לכך. וראה להלן הערה 163.

(116) פירוש - בזכותו של אברהם הקב"ה הביא על המצריים את הדֶּבֶר.

(117) מדתו של אברהם היא חסד, כמו שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם". ולמעלה פ"ו [שא.] כתב: "גמילות חסדים לא היה נמצא כמו באברהם, כמו שידוע". ולמעלה פ"ט [תצח.] כתב: "מדת אברהם חסד... והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר נקרא מדת חסד". ולמעלה פל"ו [תרעג:] כתב: "היה אברהם גומל חסד וטוב לבריות, וזהו מדת מלאכים, שהם משפיעים הטוב". וכן כתב להלן פס"ט. ובדר"ח פ"א מ"ב [קצח.] כתב: "וזה כי תמצא גמילות חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילות חסדים, דהיינו קבלת אורחים [בראשית יח, פסוקים ב, ו, ז]. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב:

"מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". ובח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "אברהם נתברך במדת החסד, שהוא מדתו... כי במדה הזאת השובע, ולכך בברכת אברהם כתיב [בראשית כה, ח] 'זקן ושבע', מה שלא נאמר ביצחק, שלא נאמר בו רק [בראשית לה, כט] 'שבע ימים', לא סתם 'שבע'". ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד... כאשר ידוע ממדתו, שהיה גומל חסד". וכן הוא שם פכ"ד [שסו:], נצח ישראל פ"י [רסז.], שם ר"פ נב, גו"א בראשית פכ"ד אות טז [תב.], אור חדש פ"ד [תתלא:], ח"א לשבת קכז. [א, סט.], ח"א לר"ה יא: [א, ק.], ח"א לב"מ ל: [ג, יט.], ועוד. וראה למעלה פ"ו הערה 76, ופל"ו הערה 111, וש"נ.

(118) ב"ב טז. "תנא, יורד ומתעה ["את הבריות לחטוא" (רש"י שם)], ועולה ומרגיז ["ועולה למעלה ומרגיז את חמת המלך בהשטנותו" (רש"י שם)], נוטל רשות ["נוטל ממנו רשות להרוג את החוטא" (רש"י שם)] ונוטל נשמה... הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המות". ולמעלה פ"ח [תטז:] כתב: "כחו נמשך מן סמאל לאבד ישראל חס ושלום". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעג:] כתב: "הוא שטן הוא מלאך המות, שהוא העדר הנמצאים". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "השטן הוא מלאך המות, הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים". ובהקדמה לאור חדש [מט:] כתב: "סמאל הרשע המקטרג, והוא צר ואויב לאדם, מבקש לאבד את הנשמה ולבטל אותה". ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב: "כח סמאל, אשר הוא שטן, הוא מלאך המות, יורד ומתעה, עולה ומסטין, ויורד ונוטל הנשמה". ובדב"ר [יא, י] אמרו "מלאך סמאל הרשע ראש כל השטנים הוא... ואומר מתי יגיע הקץ או הרגע שבו ימות משה וארד ואטול נשמתו הימנו, ועליו אמר דוד [תהלים לז, לב] 'צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו'. אין לך רשע בכל השטנים כולן כסמאל". וראה בח"א לב"ב טז. [ג, עא:].

(119) שאמרו שם "אמר שטן לפני הקב"ה, רבונו של עולם, זקן זה חננתו למאה שנה פרי בטן, מכל סעודה שעשה לא היה לו תור אחד או גוזל אחד להקריב לפניך. אמר לו, כלום עשה אלא בשביל בנו, אם אני אומר לו זבח את בנך לפני מיד זובחו. מיד

[בראשית כב, א] 'והאלקים נסה את אברהם'". ועוד שם [בהמשך הגמרא] אמרו "קדמו שטן לדרך, אמר לו [איוב ד, ב-ה] 'הנסה דבר אליך תלאה ["וכי היה לאוהבך לנסותך בדבר שהיא תלאה אותך ומכרית את זרעך" (רש"י שם)], הנה יסרת רבים וידים רפות תחזק כושל יקימון מליך כי עתה תבוא אליך ותלא' ["רצית והחייתה לו כל באי העולם בדברים, ועתה הנה בא להלאותך ולבהלך" (רש"י שם)]. אמר לו, [תהלים כו, יא] 'אני בתומי אלך'... כיון דחזא דלא קא שמיע ליה, אמר ליה [איוב ד, יב] 'ואלי דבר יגונב' כך שמעתי מאחורי הפרגוד, השה לעולה, ואין יצחק לעולה. אמר לו, כך עונשו של בדאי, שאפילו אמר אמת אין שומעין לו". ושני המאמרים הללו הובאו בכת"י [שנו]. **אך לפי זה** לא יובן מדוע הוצרך לכתוב כאן ש"אברהם נתנסה בעשרה נסיונות", הרי לענינינו היה מספיק לומר שאברהם נתנסה בעקידה, ונסיון זה בא לעולם בהתגברות על השטן, וכמבואר בגמרא. אך דבר זה מבואר היטב על פי דבריו בדר"ח פ"ה מ"ג [פ:], וז"ל: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר. ולא היה ראוי אברהם לכל המעלות אשר נתן השם יתברך אליו רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל. ולפיכך נאמר אצל הנסיון [בראשית כב, א] 'והאלקים נסה את אברהם', ולא כתיב 'וה' נסה את אברהם', כי הנסיון הוא שרצה השם יתברך שתהיה הידיעה בצדקתו של אברהם במדת הדין, לא במדת הרחמים. ואין הידיעה במדת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפעל לגמרי, ואז הידיעה בצדקתו הוא במדת הדין. וכאשר הידיעה בצדקתו במדת הדין, דבר זה הוא טוב לו בודאי. וזהו שאמר [בראשית כב, יב] 'כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה'. פירוש 'עתה ידעתי' במדת הדין לגמרי 'כי ירא אלקים אתה'. וזה אמרם במדרש [פסיקתא רבתי פרשה מ], והביאו רש"י ז"ל בפירוש החומש [בראשית כב, יב] 'עתה ידעתי להשיב לשטן ולאומות העולם המקטרגין עליך מה היא החבה שיש לך. זכרו השטן ואומות העולם, מפני שהשם יתברך מאבד האומות מפני אברהם, ולפיכך השטן והאומות מקטרגים במדת הדין למה דבר זה לאבד את האומות מפני אברהם, והם מקטרגים במדת הדין. ועל ידי הנסיון יש להשיב במדת הדין, כי הנסיון עושה הדבר נגלה לגמרי עד שהדבר נמצא בפעל לגמרי ודבר שהוא נמצא בפעל לגמרי יש תשובה אף למדת הדין" [ראה למעלה פכ"ב הערה 113, פמ"ז הערה 523, ולהלן פ"ס הערה 371]. הרי כל הנסיונות הם מענה לקטרוג השטן, ורק שגלוי הדבר נעשה בנסיון העקידה, וכמבואר בפרק אלו נחנקין [סנהדרין פט:]. **וצרף לכאן** דברי הגמרא [ב"ב טו:], שאמרו שם "גדול הנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם, דאילו באברהם כתיב [בראשית כב, יב] 'כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה'. ובאיוב

כתיב [איוב א, ח] 'איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע'". ובהמשך שם [ב"ב טז.] אמרו "שטן [שקטרג על איוב (איוב א, ט-יא)] ופנינה לשם שמים נתכוונו. שטן, כיון דחזיא להקב"ה דנטיה דעתיה בתר איוב, אמר, חס ושלום מינשי ליה לרחמנותיה דאברהם". ובח"א שם [ג, עב.] כתב: "כי היה השם יתברך נוטה אחר איוב, שהיה צדיק מאומות העולם. והיה צדיק מצד הנגלה, שנראה כמו צדיק, וכמו שאמר הכתוב [איוב ב, י] 'בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו', דהיינו מצד הנגלה, אבל בנסתר היה חוטא... כי הכל לפי מה שהאדם נוהג, כך השם יתברך נוהג עמו. כי אם אינו צדיק גמור שעושה לשם שמים, גם כן הקב"ה נותן לו שכרו בעולם הזה, דהיינו בעולם הנגלה, הוא עולם הזה, ונותן השם יתברך אליו עושר וכבוד. ומפני שהיה חסרון באיוב שלא היה צדיק בנסתר, כמו אברהם **שהיה מתנסה בעשר נסיונות**, ולפיכך היה מקטרג עליו שיצא בפעל שיהיה נגלה שאינו צדיק גמור, ולא יהיה נסתר מחולק מן הנגלה" [ראה להלן פנ"ז הערה 206]. הרי השטן אינו מתנגד לאברהם לאחר שנתנסה בעשרה נסיונות, אך מתנגד לאיוב שלא נתנסה כן. וזהו כדבריו כאן, שלאחר הנסיונות אין השטן עומד כנגד אברהם.

(120) בכת"י [שנו] הוסיף כאן: "כל זה שעמד נגד השטן, שהוא מלאך המות. לכך 'ביד חזקה' זו הַדֶּבֶר מן מלאך המות שהביא הקב"ה על המצרים. ולבני ישראל, שהם זרעו של אברהם, לא מת אחד, שאין השטן יכול להם". ויש להבין, כיצד מדת החסד של אברהם מכריעה את השטן, שהרי תלה כאן את עמידת אברהם מול השטן במדתו של אברהם. ונראה, כי כחו של השטן נמשך אחר החומר, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"ה [רנד.]: "כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, שהרי מבראשית עד שנבראת האשה [בראשית ב, כא] לא כתיב סמ"ך, וכשנבראת האשה כתיב סמ"ך ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)], ללמד לך כיון שנבראת האשה נברא השטן עמה [ב"ר יז, ו]. ופירוש ענין זה כמו שאמרנו, כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה. וכיון שהאשה יותר חמרית, נברא השטן עמה, שהשטן הוא מלאך המות [ב"ב טז.], הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים, כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר. וזה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, והיינו בערך מעלת האיש, כי האיש הזכר הוא יותר במעלה, והאשה בערך מעלת האיש דבק בה החסרון וההעדר" [הובא למעלה פי"ט הערה 88]. ומדת החסד מסלקת חסרון החומרי, וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעא:]: "'ולא עם הארץ חסיד' [אבות שם]. כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא

בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי. ומפני זה אפשר שימצא בו החסידות, שהוא איש טוב עושה חסידות עם הכל. והיפך זה 'אין עם הארץ חסיד', שהוא רחוק מן הטוב, כי הוא בעל חומר גס, ואיך יהיה בו החסידות. כי החסידות מצד אשר הוא אדם טוב, והטוב ימצא כאשר הוא מסולק [מן] עבות החמרי, עד שהוא קרוב אל השכלי, ואז נמצא בו הטוב. וזה שהוא עם הארץ והוא בעל חומר, איך יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין. כי זה הוא מצד הטוב בלבד, אשר הטוב אינו נמצא בחומר". בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:]: "על ידי גמילות חסדים הוא מתעלה מן עבות החמרי, כי בעל גמילות חסדים יש לו נפש זכה, הפך עם הארץ שיש לו גסות והעבות החמרי, ולכך אמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'ואין עם הארץ חסיד', ועל ידי גמילות חסדים הוא חסיד... מתעלה מן פחיתות עבות החמרי". ובנתיב היסורין פ"ב [ב, קעז:] כתב: "החטאים והעונות כלם אין תלוין רק בגוף האדם החמרי, והוא חסרון האדם, ומצד שהוא חסר שולט בו היצה"ר, ודבר זה מבואר מאוד למשכילים. ואמר [ברכות ה.] כי העוסק בתורה ובגמילות חסדים דבר זה בפרט הוא סלוק עון... גמילות חסדים גורם שיש לו זכות ג"כ, כי החסידות שבאדם הוא מצד זכות האדם והטוב שבו, ודבר זה ברור... וכאשר עוסק בגמילות חסדים, שהוא זכות האדם, זהו כפרה על החטאים שהם פחיתות של אדם, ואין דבר זה צריך ראיה. ולפיכך אמר כאן 'כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים [מוחלין לו כל עוונותיו]', שאלו שניהם מסלקים פחיתות החמרי, והחטאים והעונות שהם נמשכים אחר זה, ולכך [משלי טז, ו] 'בחסד ואמת יכופר עון'". ובדרשת שבת הגדול [ריז:] כתב: "כי העוסק בגמילות חסדים מצד שהוא חסיד, הוא הפך עם הארץ, שהרי אין עם הארץ חסיד, ועם הארץ הוא בעל חומר עב, ואילו העוסק בגמילות חסדים הוא חסיד, ובשביל כך הוא מתרומם מן השפלות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.]: "כאשר הוא גומל חסד אז הוא נבדל מן החומרי... כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב, ומשפיע הטוב והחסד לאחר, ובזה הוא מסולק מן החמרי, כי החמרי הוא מקבל, ואינו משפיע כלל. ולכך אמרו 'אין עם

הארץ חסיד', כי החסיד הוא שנוהג חסידות עם אחר, ומשפיע לו הטוב. וזה שהוא עם הארץ בעל חומר, אין משפיע הטוב לאחר, כי החמרי הוא מקבל, ואין משפיע". לכך מדת חסד מפקיעה את בעליה מאחיזתו של השטן, האוחז באדם מצד חסרון החומר. **וצרף לכאן** דברי הירושלמי [ברכות פ"ט ה"ה] שאמרו "אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב, דכתיב [נחמיה ט, ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'". וכן אמרו [ב"ב יז.] "ששה לא שלט בהן מלאך המות, ואלו הן; אברהם, יצחק, וכו'". והרי [ב"ב טז.] "הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המות". לכך המשוחרר מאחיזת יצה"ר ומלאך המות, פשיטא שיהיה משוחרר גם מאחיזת השטן.

(121) היא מדת הדין, וכמו שכתב למעלה פ"ט [תצח.]: "מדת יצחק מדת הדין". ובהמשך הפרק שם [תקד.] כתב: "מדת הדין מדת יצחק, שהיה דבק במדת הדין". ולהלן פס"ו כתב: "ידוע כי מדת יצחק הוא מדת הדין". ולהלן פס"ט כתב: "אברהם... מדתו מדת החסד... ויצחק מדתו מדת הדין". וכן כתב בתפארת ישראל פ"כ [ש.], שם פמ"א [תרמט:], נצח ישראל פי"ג [שכ:, שכד:], שם פל"ג [תרלד:], שם פנ"ב [תתכט.], נתיב העבודה פי"ח [א, קמ.], ח"א לשבת קיט: [א, סו:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א למנחות כט: [ד, עז:], ועוד. ומקור הדבר הוא בזוה"ק [ח"ב כא:], שאמרו שם "יצחק תקן תפלת המנחה שהוא כנגד מדת הדין... אברהם תקן תפלת שחרית כנגד מדת החסד". וראה למעלה פ"ט הערות 253, 255, פכ"ז הערה 40, ועוד.

(122) בעקידה, שנאמר [בראשית כב, ט-י] "ויבואו אל המקום וגו' ויעקוד את יצחק בנו וגו' וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו". ואמרו במדרש [ב"ר נו, ח] "בשעה שבקש אברהם לעקוד יצחק בנו, אמר לו יצחק, אבא, בחור אני, וחוששני שמא יזדעזע גופי מפחדה של סכין ואצערך, ושמא תפסל השחיטה ולא תעלה לך לקרבן, אלא כפתני יפה יפה. מיד [בראשית כב, ט] 'ויעקוד את יצחק'. כלום יכול אדם לכפות בן שלשים ושבע, אלא לדעתו". ובתפארת ישראל פ"כ [רצט:] כתב: "ואצל יצחק נאמרה מצות שחיטה, שאמר [בראשית כז, ג] 'שא נא כליך'. וידוע כי השחיטה הוא נוטה אל מדת הדין, ולכך היה מדת יצחק לקיים המצוה הזאת". ובגו"א דברים פ"כ אות ב [שיג:] כתב: "כי הדין דומה לחרב המחתך, לכך אמרינן בכל מקום 'חותכין את הדין'" [הובא למעלה הערה 101].

(123) מקור מפורש לדבריו נמצא במדרש [שמו"ר לח, ד], שאמרו "'ואשר חרב גאותך' [דברים לג, כט], כנגד יצחק, שפשט צוארו כנגד החרב". וכתב בחדושי הרד"ל שם [אות כד] "שפשט צוארו כנגד החרב. המאכלת שלקח אברהם לשוחטו, ובזכות זה

ינצלו ישראל". והראב"ע [דברים לג, כט] כתב: "ואשר חרב - ואשר הוא החרב שתתגאה בו על כל אויביך". הרי החרב נופלת על אויבי ישראל בזכות יצחק "שפשט צוארו כנגד החרב". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמא:] כתב: "וזכר 'ואשר חרב גאותיך' נגד זכות יצחק, דכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי', ומשם יבא הפחד על אויבי ישראל כאשר יוצאים למלחמה, עד שפורחים מן החרב".

(124) היא מדת הרחמים, וכמו שכתב להלן פס"ט: "יעקב מפני שמדתו הרחמים, והרחמים הם למי שהוא בצרה". ובנצח ישראל פ"ז [קעז.] כתב: "'אין תפלה נשמעת אלא אם כן יש בה מזרעו של יעקב' [גיטין נז:]. זה סוד נפלא, כי התפלה היא רחמים, וזהו מדת יעקב, שמדתו רחמים". ושם פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת יעקב, שהוא מדת רחמים, הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים, ודבר זה ידוע למבינים". ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] כתב: "כי בא להם [לישראל] מדת הרחמים מן יעקב, שמדתו מדת הרחמים, שכך כתיב אצלו [בראשית מג, יד] 'ואל שקי יתן לכם רחמים'" [ראה למעלה פכ"א הערה 65, פנ"ד הערות 306, 308, ולהלן פ"ס הערה 24].

(125) יש להבין כיצד "כי שם נגלו אליו האלקים" קשור למדתו של יעקב. ועוד קשה, שכבר קודם לכן נאמר [בראשית לה, א] "ועשה שם מזבח לאל הנראה אליך בברחך מפני עשו אחיך", ומדוע הביא את הפסוק המאוחר יותר [שם פסוק ז] "כי שם נגלו אליו האלקים בברחו מפני אחיו", ולא את הפסוק המוקדם יותר. ועוד קשה, שישנו פסוק נוסף [נאמר בין שני הפסוקים הנ"ל] הקשור מאוד לענייננו, והוא [בראשית לה, ה] "ויסעו ויהי חתת אלקים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב". ולכאורה פסוק זה שייך יותר ל"מורא הגדול" שנפל על המצריים מאשר הפסוק "כי שם נגלו אליו האלקים בברחו מפני אחיו". ונראה ליישב שאלות אלו על פי מה שכתב המשך חכמה [בראשית לה, ז] בביאור שני ההבדלים בולטים בין פסוק א לפסוק ז; (א) בפסוק א נאמר "**לאל** הנראה אליך", ובפסוק ז נאמר "נגלו אליו **האלקים**". (ב) בפסוק א נאמר "לאל **הנראה** אליך", ובפסוק ז נאמר "שם **נגלו** אליו האלקים". ובביאור הבדלים אלו כתב המשך חכמה בזה"ל: "הענין דמדתו של יעקב אחוזה בתרין דרועין, חסד ודין. והוא המתקת הדין הנקרא רחמים [זוה"ק ח"א רנז.]. ולכן אמר לו הקב"ה שיעשה מזבח לצד

מה שמדתו אחוזה בחסד, כמו דאת אמר [תהלים נב, ג] 'חסד אל כל היום' [זוה"ק ח"א רנו:]. ויעקב קיים בעצמו [תהלים קא, א] 'אם חסד אשירה אם משפט לך אשירה' [ברכות ס:], 'ויבן מזבח כו' כי שם נגלו אליו האלקים', היינו מה שמדתו אחוזה בדין. ולכן במדת החסד הבא מאתערותא דלתתא ["שעל ידי מעשים טובים ומצות יש התעוררות לעשות חסד עם הנבראים" (לשון העורך שם)] נקרא אל"ף למ"ד, כתיב 'הנראה אליו', היינו שהפועל הוא הרואה, וזה יעקב שמעורר חסד, וכביכול הוא [הקב"ה] נראה. אבל מצד הדין, שזה בא מצד אתערותא דלעילא, כמאמרם [ב"ר יב, טו] שברא הקב"ה במדת הדין כו', כתיב 'נגלו', היינו שיעקב לא פעל כלל מצדו, רק השם הסיר מאתו המסך החוצץ, ונגלה לו האלקים, וכאילו וילון פרוס על פניו, והוא מסיר אותו, והבן היטב". הרי פסוק ז מורה על מה שמדת יעקב אחוזה בדין, ולא בחסד. והואיל ואירי כאן בביאור הפסוק "ובמורא גדול", זו גלוי שכינה, ברי הוא שמורא וגלוי שכינה אלו שייכים יותר לדין, ולנאמר "כי שם נגלו אליו האלקים", מאשר לחסד ולנאמר "לאל הנראה אליך". ומעתה מוסבר כיצד "כי שם נגלו אליו האלקים" קשור למדתו של יעקב, וכמבואר היטב במשך חכמה. וכן מובן מדוע לא הביא את הפסוק "ויסעו ויהי חתת אלקים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב", כי בפסוק זה אינו מבואר כיצד ענין זה שייך למדתו של יעקב, לעומת הפסוק "כי שם נגלו אליו האלקים". ודו"ק.

(126) נראה שכוונתו לדברי הזוה"ק [ח"ב רעב.] שאמרו "בשעה שהיה נוטל משה המטה ברשותו היה כאילו שלו, הדה הוא דכתיב [שמות ד, כ] 'ויקח משה את מטה האלקים בידו'. כיון דאמר 'ויקח משה', איני יודע שלקחו בידו, אלא מהו 'בידו', ברשותו, ביכלתו... ומשה היה נוטלו לעשות בו נסים... כיון שלקחו הרי הוא ברשותו, וכשלו היה".

(127) גאון מובהק שליט"א כתב לי לבאר כוונת המהר"ל, וז"ל: "כאשר נתבונן, הרי אבות העולם, אברהם יצחק ויעקב, הם מול חסד גבורה תפארת, וכידוע. ממילא ודאי כי משה הוא מול יסוד, כי משה הוא הראשון שמל את בני ישראל בענין קרבן פסח במצרים, שציוה [שמות יב, מח] 'וכל ערל לא יאכל בו', ואמרו במדרש [במדב"ר יא, ג] 'מי מלן, משה מוהל, ואהרן פורע, ויהושע משקה'. ועוד, יסוד הוא המקבץ הכל, והוא אסף כל בני ישראל עם כל מדותיהם, וסדרם תחת יסוד אחדות בהר סיני, שנאמר [שמות יט, ב] 'ויחן ישראל נגד ההר', ופירש רש"י [שם] 'כאיש אחד בלב אחד'. זהו תוקף מדת היסוד, המקבץ הכל". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנט.] כתב: "כי זה משה האיש התחזק כמו צדיק יסוד". ו"צדיק איהו יסוד" [זוה"ק ח"ג יא:]. ובקהלת יעקב [ערך מטה

משה (ב)] כתב: "מטה משה הוא בחינת יסוד דיצירה, וראה נפלאות 'מטה משה' עם הכולל גימטריא 'יסוד דיצירה' במכוון".

(128) המשך לשון המכתב הנ"ל: "יהושע הוא מול מלכות". והרמח"ל [בפירוש על התורה פרשת במדבר] כתב: "יהושע הוא סוד מלכות", וכמו שאמרו [ב"ב עה.] "פני יהושע כפני לבנה". וזהו שכתב כאן 'בזכות יהושע **תלמידו**', כי היסוד משפיע למלכות, וכמו שכתב בפרדס רמונים שער ח פכ"ו "השפע הנשפע למלכות הוא על ידי יסוד, ולא על ידי ספירה אחרת זולתו". וכן מובן מדוע לא כתב "בזכות יהושע **וממדתו**", כפי שכתב בארבע פעמים הקודמות ["בזכות אברהם וממדתו", "זכות יצחק וממדתו", "בזכות יעקב וממדתו", ו"בזכות משה וממדתו"], כי מדובר כאן בספירת מלכות, ולית ליה מגרמיה כלום [זוה"ק ח"ב ריח:], אלא רק מה שמושפע עליה מלמעלה.

(129) כמבואר בספר יהושע [פרקים ו, ח, י, יא]. ובפרק יב פסוק ז נאמר "ואלה מלכי הארץ אשר הכה יהושע ובני ישראל בעבר הירדן ימה וגו'". ושם בסוף הפרק [פסוק כד] נאמר "כל מלכים שלשים ואחד".

(130) רש"י שמות י, י "ראו כי רעה נגד פניכם - ומדרש אגדה שמעתי, כוכב אחד יש ששמו 'רעה'. אמר להם פרעה, רואה אני באיצטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר, והוא סימן דם והריגה. וכשחטאו ישראל בעגל ובקש הקב"ה להרגם, אמר משה בתפלתו [שמות לב, יב] 'למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם', זו היא שאמר להם 'ראו כי רעה נגד פניכם'. מיד [שם פסוק יד] 'וינחם ה' על הרעה', והפך את הדם לדם מילה, שמל יהושע אותם. וזהו שנאמר [יהושע ה, ט] 'היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם', שהיו אומרים לכם דם אנו רואין עליכם במדבר". ונראה מה שמדגיש את הדם, כי בעשר מכות מכת דם היא כנגד מלכות, כמו שכתב רבינו בחיי [שמות ג, יט]: "המכות דצ"ך עד"ש באח"ב כסדר הספירות ממטה למעלה; כי דם כנגד מדת המלכות, וכן כולן, וזה מבואר".

(131) כפי שנאמר בכל מקום שה' נשבע לתת את הארץ לאברהם יצחק ויעקב. וננקוט בפסוק אחד [שמות ו, ח] "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רצד:] כתב: "תדע כי השם יתברך נתן הארץ לישראל בזכות ג' אבות; שהרי לאברהם הבטיח את ישראל על שיתן לבניהם את הארץ [בראשית יב, ז, שם יג, טו, ועוד]. וכן הבטיח ליצחק [בראשית כו, ג], וכן ליעקב [בראשית כח, יג], ואם לא היה שבועת האבות, לא היה הארץ לישראל. והארץ בפרט שייכת אל האבות, ולכך נתנה הארץ לאבות בפרט...

כי מעלת האבות דוקא מצד הארץ, כי אם לא היה הארץ, לא הגיעו האבות אל קדושה העליונה, ולכן הארץ מגדלתן. ומזה תדע כי הארץ שייכת לאבות, והאבות אל הארץ ביותר. ולפיכך כאשר מזכיר זכות שלשה אבות, מזכיר גם כן עמהם הארץ, שהם ענין אחד. וכאשר ישראל הם דומים ומתדמים אל האבות, שלהם נתנה הארץ ואליהם שייך הארץ, אז יש להם הארץ". ובנצח ישראל פי"א [רפה:] כתב: "מה שכתוב [דברים ט, ה] 'לא בצדקתך אתה בא לרשת וגו' ולמען הקים את הדבר אשר נשבע לאבותיך', בודאי דבר זה מה שהביא אותו הדור אל הארץ היה תולה בזכות אבות". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] כתב: "דבר זה בארנו בפרק בעשרה, כי כאשר נתן השם יתברך הארץ לישראל, נתן להם הארץ בשביל זכות אברהם יצחק ויעקב, וכדכתיב בכתוב בפירוש [שמות ו, ד] 'וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ מגוריהם אשר גרו בה'". והאור החיים [דברים ז, יב] כתב: "כי כניסתם לארץ היתה בשביל שבועת האבות".

(132) ורק משה היה יכול להוציאם ממצרים, כי רק אצל משה מצינו ש"שכינה מדברת מתוך גרונו", וכמבואר למעלה בשם הגרי"ז [פכ"ה הערה 78, פמ"ז הערות 84, 283, ופנ"ב הערה 129.

(133) כמו שאמרו [סנהדרין יז.] "ומה נבואה נתנבאו, אמרו, משה מת, יהושע מכניס את ישראל לארץ". ועוד אמרו חכמים [ערכין לב:] "משה... לא הוה זכותא דארץ ישראל... יהושע הוה ליה זכותא דארץ ישראל". ו"נודע מדת מלכות נקרא 'ארץ'" [קהלת יעקב ערך הקם (ב)]. ונקט "ארץ כנען" ולא "לארץ" סתם [כמו שכתב למעלה "נתן להם הארץ"], כי "כנען הוא בחינת מלכות" [לשון קהלת יעקב, ערך כנען (ב)]. ונראה שבא להדגיש בזה את השייכות שבין האבות משה ויהושע; הקב"ה נתן הארץ לאבות, והקב"ה הוציא את ישראל ממצרים על ידי משה, והקב"ה הביאם לא"י על ידי יהושע. לכך חמשה אבות העולם הללו מתחברים ומשתייכים זה לזה למהלך אחד, כפי שמדות חג"ת יסוד ומלכות מתחברות ומשתייכות זו לזו למהלך אחד.

(134) והן: חג"ת, יסוד, ומלכות, וכמו שהתבאר בהערות הקודמות.

(135) אודות שהספירות הן פעולותיו יתברך, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רא:] בשמו של רבי מאיר גבאי, וז"ל: "וזה לשונו בחלק היחוד בפרק יב [בתחילתו]; חלוקי השמות ומנין הספירות לא יחויב רבוי באלהות וכו', עד וכפי חלוף הבחינות בהצטרף אל פעולותיו כפי חלוף המקבלים יקראו בשמות רבים ויאמרו בו שהם עשר ספירות... כי רבוי הספירות מצד רבוי הפעולות שלו יתברך. הרי לך כי רבוי הספירות, שבכללם נחשבים

החכמה והבינה, הם לפי רבוי הפעולות. ודבר זה תמצא בכל פרקיו, שהספירות הם לפי פעולותיו".

(136) דע, שבהגדה של פסח באר מים חיים לרבי חיים מרדכי רוללר זצ"ל [אבד"ק ניאמץ, נדפס בירושלים תשכ"ט, עמודים קיז-קיח], הביא את דברי המהר"ל האלו ["דרך הדרש"] וביארם באופן אחר על פי דברי האריז"ל, יעו"ש. וראה להלן פס"א הערה 65, שרמז שם לדבריו כאן.

(137) המשך ההגדה "דבר אחר, 'ביד חזקה' שתים. 'ובזרוע נטויה' שתים. 'ובמורא גדול' שתים. 'ובאותות' שתים. 'ובמופתים' שתים". ובא ליישב את שאלת האברבנאל [שער פ], וז"ל: "יקשה זה לפי שעם היות 'אותות' מורה על שניים, וכן 'מופתים', להיותם לשון רבים, ומיעוט רבים שניים [תו"כ ויקרא טו, כה]. הנה 'יד חזקה וזרוע נטויה ומורא גדול' שבאו בלשון יחיד, איך ידרשו כל אחד מהם על שתיים".

(138) אך יש כמה ממפרשי ההגדה המבארים שיש מחלוקת בין הפירושים; כגון, בשבלי הלקט כתב: "עד עתה פירש הפסוקים בענין אחד, והוכיח מהן קצת מהמכות שלקו. ועתה רוצה להוכיח מהם על כל עשר מכות שלקו במצרים". וכן פירשו האברבנאל והאבודרהם. אך המהר"ל לשיטתו אינו יכול לומר כן, כי ביאר למעלה שזה שאמרו [לפירוש הקודם] "דֶּבֶר" ו"דם" לא דובר על מכות מסויימות, אלא על סוג המכות [ראה למעלה הערה 39].

(139) בכת"י [שנו] הוסיף כאן "כי ה' מכות ראשונות הם בענין מיוחד, וה' מכות אחרונות בענין מיוחד" [ואולי נשמט מהנדפס משום טעות הדומות]. וראה בסמוך הערה 141.

(140) פירוש - הואיל ובחמש מכות אחרונות היתה הנהגה אחרת מזו שהיתה בחמש מכות ראשונות [בנוגע לחיזוק לב פרעה], זה מעמיד את עשר המכות באופן של שתי קבוצות של חמש, כאשר הקבוצה השניה היא הכפלה של הקבוצה הראשונה. ולמעלה פל"ג [תקעח:] כתב: "כי המכות נחלקות... לחמש חמש מכות, כאשר התבאר בהגדה".

(141) יש להבין מדוע כפל מכות מכריע יותר את המצריים מאשר עשר מכות רצופות ללא כפל מכות. ויש לומר, שהסיבוב השני של המכות מורה על עליית מדריגה לעומת הסיבוב הראשון, וכמו שכתב בכת"י [שנו]: "כי ה' מכות ראשונות הם בענין מיוחד, וה' מכות אחרונות בענין מיוחד" [הובא למעלה הערה 139]. אך כאשר איירי בעשר מכות רצופות, נהי שכל מכה חייבת להיות קשה יותר מהמכה שקדמה לה [כמבואר להלן פנ"ז לאחר ציון 144], מ"מ אין בזה עליית מדריגה לסוג אחר של מכות. ועוד יש

לומר, שכבר השריש כמה פעמים שכל כפל הוא לחיזוק. וכגון, בנצח ישראל פמ"ח [תשצח.] כתב: "כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה. וזה מורה הכפל, כמו שאמרו בכל מקום [פסחים סא., וש"נ] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב "כל כפל הוא לחזוק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחזוק הדבר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ח אות כה [קעג.], שלכך לשון כפל הוא לשון שבועה [שבועות לו.]. ובאור חדש פ"ד [תשסה.] כתב: "'ותתחלחל המלכה מאוד' [אסתר ד, ד]. ומה שלא כתיב 'ותבהל המלכה מאוד', דבר זה מורה על גודל הבהלה, לכך 'ותתחלחל' כפל לשון, שכל כפל הוא לגודל הענין" [הובא למעלה פכ"ד הערה 19, ופנ"ג הערה 69. וראה למעלה פנ"ד הערה 34]. וראה להלן הערה 169.

(142) בכת"י [שנו] הוסיף כאן: "ולפיכך דרש 'ביד חזקה' שתים וכו', כי המכות כפילות היו".

(143) פירוש - לא רק שבכלליות חמש המכות השניות הן הכפלה לחמש המכות הראשונות, אלא שכך הוא בפרטקוט, שמכה ראשונה [דם] מוכפלת על ידי מכה ששית [שחין], ומכה שניה [צפרדע] מוכפלת על ידי מכה שביעית [ברד], וכמו שמבאר והולך. דוגמה לדבר; עשרת הדברות נכתבו על שני לוחות, ה' דברות על כל לוח, והלוח השני נחשב להכפלה של הלוח הראשון, כאשר הדיבור הראשון בלוח השני עומד כנגד הדיבור הראשון בלוח הראשון וכיו"ב [זוה"ק ח"ב צ.]. וכן כתב רש"י [שיה"ש ד, ה] "חמשה דברות על זו וחמשה על זו מכוונין דבור כנגד דבור; 'אנכי' כנגד 'לא תרצח', שהרוצח ממעט את הדמות של הקב"ה, וכו'" [רש"י שם הולך ומפרט את שאר הדברות]. וראה להלן הערה 166.

(144) בכורות מד: "דם רבה, שחין רבה", ופירש רש"י [שם] "המרבה דם, שאינו מקיז, מרבה שחין". וראה למעלה הערה 38, ולהלן פנ"ז הערה 56.

(145) לכך האדם הוא התחלת העליונים [ולא לגמרי מהעליונים], כי יש לו גוף מהתחתונים בנוסף לנשמה מהעליונים, לכך האדם הוא סוף התחתונים [מצד גופו] והתחלת העליונים [מצד נשמתו]. ולמעלה פל"א [תקמ.] כתב: "האדם הוא ראש התחתונים עד שהוא מן העליונים גם כן". והרמב"ן [בראשית ב, א] כתב: "'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים הנזכרים... וכן נפשות האדם 'צבא השמים' הנה". וכן כתב רש"י [בראשית ב, ז]: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן

העליונים". ובדר"ח פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". ושם פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם פ"ה מט"ו [שסא:] כתב: "כי האדם הוא מלמעלה ומלמטה, כמו שהוא מבואר בכתוב". ושם פ"ה מכ"ב [תקסה:] כתב: "האדם הזה הוא מן העליונים והתחתונים; גופו מן התחתונים, ונפשו מן העליונים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, נתיב התורה פט"ז [תרמח:], אור חדש פ"א [שנא:], ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359 [הובא למעלה פל"א הערה 35]. וראה למעלה פמ"ג הערה 205, ולהלן ציון 164, ופנ"ז הערה 34.

(146) כמו שנאמר [שמות ז, כח] "ושרץ היאור צפרדעים". ולמעלה [לאחר ציון 51] כתב: שזה ש"היו המים שורצים צפרדעים, אין כאן חידוש במתפעל, שהרי כל יאור דרך להשריץ צפרדעים", ושם הערה 52.

(147) לשון הגמרא [תענית ט:]: "רבי יהושע אומר, כל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה, שנאמר [דברים יא, יא] 'למטר השמים תשתה מים'". וכן בב"ר [יג, י] הביאו מאמר זה, שאמרו "מהיכן הארץ שותה... רבי יהושע אומר, מן העליונים, שנאמר 'למטר השמים תשתה מים', והעננים מתגברין מן הארץ ועד הרקיע, ומקבלין אותן כמפי הנוד, דכתיב [איוב לו, כז] 'יזוקו מטר לאדו'". ובתפארת ישראל פ"ל [תמט.] כתב: "כי המטר מן מים עליונים הוא בא". ובתפארת ישראל פ"נ [תשפט:] כתב: "הגשמים הם מעולם התחתון, מכל מקום מעולם התחתון הוא נחלק, שהרי הגשמים מן המים העליונים, והקב"ה הבדיל בין מים עליונים לתחתונים [בראשית א, ז]". ובדרוש על המצות [נא.] כתב: "הגשמים... הם נבדלים מן האדם, שהרי אינם מן הארץ, רק מהמים העליונים" [הובא למעלה פנ"ב הערה 159].

(148) כמו שנאמר [תהלים קה, לב] "נתן גשמיהם ברד", הרי הברד הוא גשם שקפא. והאלשיך [שמות ט, כב-כו] כתב: "כי מים היורדים מלמעלה מתקררים ונקפים בקרירות האויר ונעשה ברד". ורבי יוחנן בן נורי סובר [מקוואות פ"ז מ"א] ש"אבן הברד כמים". ולהלן פנ"ז [לאחר ציון 29] כתב: "הברד מן השמים, כדכתיב בקרא [שמות ט, כב-כג]". וכאן אין זה מספיק לומר פסוק זה, כי להלן רצונו להורות שמכת ברד היא מן השמים, ולכך סגי להביא את המקרא [שמות ט, כב-כג] "ויאמר ה' אל משה נטה את ידך על השמים ויהי ברד בכל ארץ מצרים וגו' ויט משה את מטהו על השמים וה' נתן קולות

וברד ותהלך אש ארצה וימטר ה' ברד על ארץ מצרים". אך כאן רוצה להורות שמכת ברד היא מן העליונים [ולא מן השמים], לכך הוזקק להורות שהברד מגיע מן המים העליונים. אך להלן פנ"ז [לאחר ציון 61] כתב: "כי הברד לרוב כובדו יורד מן מעלה למטה לארץ", ולכאורה אין זה תלוי בכבידות הברד, אלא שהברד הוא כמו מטר היורד מהמים העליונים לארץ. וראה שם הערות 62, 126.

(149) לשון תוספות שבת יב. [ד"ה שמא]: "כינה היינו שחורה הקופצת, דכתיב [שמות ח, יב] 'הך את עפר הארץ והיה לכנים', ודרך שחורה הקופצת לצאת מן הארץ". ולמעלה פל"ב [תקסג:] כתב: "העפר מגדל כנים". ולהלן פנ"ז [לאחר ציון 26] כתב: "אין דירת הכנים רק בעפר, לא בחלל העולם, שאין נקרא שרץ השורץ על הארץ דירתו בחלל העולם, כי אם הבהמה והאדם, שאינם שרץ הארץ". ונאמר [ויקרא יא, מא] "השרץ השורץ על הארץ", ובגו"א דברים פי"ד אות יב [רמה:] כתב: "כיון שנברא מן הארץ שפיר נקרא 'שרץ הארץ' גם כן". והרמב"ם [הלכות מאכלות אסורות פ"ב הי"ג] כתב: "השרץ השורץ על הארץ הוא שפרה ורבה מזכר ונקבה". ובגמרא [שבת קז:] אמרו שהכנים פרים ורבים מזכר ונקבה. וכן הוא בערוך השלחן [יו"ד סימן פד סעיף ד]. וראה להלן ציון 171.

(150) לכך בודאי שגם הכנים יקראו "שרץ". ואודות שתיבת "שרץ" נאמרת בפרט על טמאים, כן מוכח ממה שנאמר [דברים יד, יט-כ] "וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו, כל עוף טהור תאכלו". ובילקו"ש [ח"א רמז תתצא] אמרו "'כל עוף טהור תאכלו' אלו חגבים טהורים. 'וכל שרץ העוף', אלו חגבים טמאים". הרי חגבים טמאים נקראים "שרץ", בעוד שחגבים טהורים נקראים "עוף" סתם. והראב"ע [שם פסוק כ] כתב: "כל עוף טהור - כארבה". לכך אם מצינו שהארבה נקרא "שרץ", כ"ש שהטמאים [כמו כנים] יקראו "שרץ". והרמב"ם [הלכות מאכלות אסורות פ"ב הי"ב] כתב: "שמונה שרצים האמורין בתורה, והן; החולד, והעכבר, והצב, והאנקה, והלטאה, והכח, והתנשמת, והחומט, טומאת כולן שוה, והן הנקראין 'שרץ' לעניין טומאה".

(151) בין כנים לארבה.

(152) לשונו למעלה פל"ד [תקצד:]: "הארבה הוא יותר עליון, לפי שהארבה הוא עוף, והוא יעופף על פני הרקיע השמים, והוא הרקיע האוירי, כאשר ידוע... והשמים הם משכן לעופות, דכתיב [בראשית א, כ] 'עוף יעופף על פני רקיע השמים', ונאמר [בראשית א, ל] 'ועוף השמים'". ולהלן פנ"ז [לאחר ציון 30] כתב: "הארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים" [ראה להלן פנ"ז הערה 63]. ועוד אודות התייחסות העוף לשמים, כן כתב

בבאר הגולה באר החמישי [לו.], וז"ל: "כל עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר, ונקרא 'עוף השמים' [בראשית א, ל], ודבר זה בארנו במקומות הרבה". ובח"א לחולין סג. [ד, צח:] כתב: "כי העופות כפי שהם טבעם [מוכנות] לקבל הגזירות שבאים מלמעלה. ולא שיש בהם השכל, רק מצד שהם עוף השמים, פורחים באויר השמים, הם מקבלים הגזירות שהם באים מלמעלה... ולכן כתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך את הקול'... כי העוף הוא פורח באויר השמים, ולכך הוא מוכן לקבל הגזירה הבאה מלמעלה מן השמים... שהם פורחים באויר בשביל שהם קלי הטבע, ואין להם עבות החמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פט"ו אות טו [רס:]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלד:] גם הביא ראיה מהבטוי "עוף השמים" להורות על רוחניותו של העוף. ובדרוש על התורה [כ:] ביאר ישראל זכו במדבר למתנות רוחניות, ואחת מהן היא השליו, שאף הוא רוחני, כי "נקרא 'עוף השמים', לא מן הארץ" [ראה למעלה פי"ט הערה 218, פל"ד הערה 64, ולהלן פנ"ז הערה 64].

(153) לשונו למעלה פל"ד [תקצד.]: "הביא הביא עליהם הערוב, והם הנבראים השוכנים על הארץ. כמו שהכה המים, ואחר כך הנבראים הדרים במים, כך מתחלה הכה העפר, ואחר כך הכה הדרים עליה, והם הערוב, שהם חיות דורסות, והם דרים על הארץ".

(154) לשונו למעלה פל"ד [תקצה:]: "אחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים". ולהלן פנ"ז [לאחר ציון 29] כתב: "שלש אחרונות הם בשמים; כי הברד מן השמים, כדכתיב בקרא [שמות ט, כב-כג]. והארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים. והחושך, שלא ישמש למצרים מאורות השמים, הרי הם שלשה מכות אחרונות בשמים... החושך היא מכה למאורות השמים, שלא ישמשו המאורות להם... ואם יקשה, הרי לא היה החושך רק לבני אדם, לא למאורות בעצמם. אין זה קשיא, דסוף סוף החושך הוא לקות המאורות, שלא היו מושלים ומשמשים להם". וראה להלן פנ"ז הערות 32, 70.

(155) ופסוקים אלו מורים ש"החיות הרעות **ממשלתם** בלילה ובחושך" [לשונו כאן]. וכן רש"י [שמות יב, כב] כתב: "לילה רשות למחבלים הוא, שנאמר 'בו תרמוש כל חיתו יער'". ובגמרא [סוטה כא.] אמרו "משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה, ומתייירא... מחיה רעה", ופירש רש"י [שם] "שדרכן לילך בלילה, פן יפגעו בו, דכתיב [תהלים קד, כ] 'תשת חושך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער'". ונראה לבאר זאת על פי דברי הרמב"ן [שמות יב, כב], שכתב: "בלילה הוא **זמנן** של חיות, שנתן להם לטרוף". והואיל והלילה הוא זמנן של החיות, לכך הוא גם ממשלתן של החיות, כי לכל נברא יש התעלות בזמן שלו, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ח [רד:], וז"ל: "כי הזמן הזה

בפרט [חודשי תמוז ואב] מיוחד אל אותם שהם מתנגדים אצל ישראל. כי הזמן אשר הוא מיוחד לישראל, ובו מתעלים ישראל, הוא הזמן... ניסן ותשרי, כי זה הזמן הוא הזמן השוה, אינו יוצא לשום קצה. כי נקראו קצוות שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה. לכך בחודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים, והם זמני ששון ושמחה, ומורה כי לשמחת ישראל ושלימות מעלתם לא יהיה קצה והפסק. אבל הזמן אשר היו גוברים המתנגדים להם, והיו מחריבים אותם, הוא בתמוז ואב, שהם בקצה החמימות, והם בקצה כאשר גבר החמימות... ואין לך נטיות קצה יותר כמו כאשר הוא בתמוז ובאב, שאז השמש בתכלית תוקפה וגבורתה. וזה הזמן הוא הפך הזמן המיוחד לישראל, שהוא הזמן אשר בו השווי" [הובא למעלה פמ"ו הערה 138]. ובבאר הגולה באר החמישי [פח.] כתב: "יש שעה וזמן שימשול כח זה יותר בעולם, כאשר ידוע לכל, כי הזמנים מיוחדים לכחות". וזהו פשוטו של מאמר חכמים [ברכות ז:] "אם ראית רשע שהשעה משחקת לו, אל תתגרה בו". ועוד אמרו [פסחים קיב.] "הוי משתדל עם אדם שהשעה משחקת לו". ואמרו חכמים [ב"מ פג:] "מאי דכתיב 'תשת חשך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער', 'תשת חשך ויהי לילה' זה העולם הזה שדומה ללילה, 'בו תרמוש כל חיתו יער' אלו רשעים שבו, שדומין לחיה שביער". ובח"א שם [ג, ל:] כתב: "בא להגיד לך כי ראוי שיהיו הרשעים **מושלים** בעולם הזה, שאין עולם הזה אמיתת המציאות, ולכך נקרא 'לילה', כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר, לכך נקרא 'חושך', שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך וגו'". אבל היום הוא אמיתת המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עולם הזה, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה... ולפיכך הרשעים מושלים בעולם הזה, שגם הם אין מציאותם נחשב לכלום, וממשלתם ראוי בעולם הזה, שדומה ללילה".

(156) רש"י [שמות ח, יז] "את הערוב - כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא". והראב"ע [שם] כתב: "ומלת 'ערוב' חיות רעות מעורבות, כמו אריות זאבים ודובים ונמרים". והרד"ק [ספר השרשים, שורש ערב], כתב: "הם אספסופי החיות ממינים הרבה". וראה להלן פנ"ז הערה 26.

(157) כמו שכתב בספר הליקוטים תהלים צב "כי הפך בקר הוא ערב, כמו שאמר הכתוב [תהלים נה, יח] 'ערב ובקר וצהרים', והפך לילה הוא יום, כמו שנאמר [בראשית ח, כב] 'ויום וליל לא ישבותו'".

(158) הרד"ק [ספר השרשים שורש בקר], בפירושו לחומש [בראשית א, ה], וראב"ע [שם], ויובאו בהערה 160.

(159) להבדיל [ראב"ע ויקרא כז, לג].
(160) בכת"י [שנו] הוסיף כאן: "היפך הלילה שהוא עירוב הדבר. ולפיכך החושך הוא תערובות הבא מלמעלה, שכאשר יש ערב שוב אין הבדל בין דבר לדבר, והכל מתערב יחד. היפך האור שהוא הבדל המציאות, כאשר ידוע". והרד"ק [ספר השרשים שורש בקר] כתב: "ומן הענין הזה נקרא 'בוקר', כי בבוקר יתבקר כל דבר לאור היום. והפכו 'הערב', שיתערבו כל הדברים, ולא יכירם אדם". וכן כתב בפירושו לבראשית [א, ה]: "ערב - העת אחר ביאת שמש נקרא 'ערב', לשון ערבוב והתחברות הדברים, מפני שהוא עת החשך, ויתערבו הדברים, שלא יכיר אדם ולא יפריד בין דבר לדבר... בקר - תחלת היום יקרא 'בקר', לשון דרישה ובקור, כי בבקר יתבקר כל דבר לאור היום". וכן כתב הראב"ע [בראשית א, ה]: "ערב - קרוב מטעם חשך, ונקרא כך, שנתערבו בו הצורות. ובקר הפך ערב, שיוכל אדם לבקר בינות הצורות". ולמעלה פמ"א [קסה.] כתב: "לפיכך נקרא התחלת החושך 'ערב', מלשון עירוב, והתחלת האור מלשון 'בקר', שהוא לשון בקור בין דבר לדבר, הפך העירוב". ובח"א לשבת כה: [א, ח.] כתב: "כי כאשר נקרא החושך 'ערב', מפני שבחושך הדברים הם מעורבים, ואין ניכר זה בפני זה, והם מעורבים יחד. והאור נקרא 'בוקר', שעל ידי האור יש ביקור בין הדברים בין זה לזה" [ראה למעלה פמ"א הערה 127].
(161) מה שמזכיר "שקיעת השמש" דייקא, כי עד כה ביאר תיבת "ערב", ו"ערב" מתחיל לאחר שקיעת החמה [רש"י זבחים יא: "מעלות השחר עד שקיעת החמה דהיינו בין סוף ערב דאתמול ותחילת ערב דאורתא"].
(162) במיוחד יש לחבר את מכת ערוב עם מכת חושך לפי דברי הרשב"ם [שמות ח, יז], שכתב: "הערוב - אומר אני כי מיני זאבים הם שנקראים 'ערוב' על שם שדרכם לטרוף בלילות... שהזאב ערוב הוא שהוא הולך בערב". הרי תיבת "ערוב" היא היא לשון "ערב".
(163) כמו שנאמר [שמות ט, ו] "ויעש ה' את הדבר הזה ממחרת וימת כל מקנה מצרים וגו'". וראה למעלה הערות 11, 115.
(164) כמבואר למעלה הערה 145. וראה להלן פנ"ז הערות 33, 181.
(165) לשונו בנתיב האמת פ"ב [א, רא:]: "כי הזכר והנקבה ביחד יש להם קיום. כי אי אפשר לזכר, שהוא נחשב פועל, להיות בלא מקבל, שהיא הנקבה. ואי אפשר למקבל להיות בלא פועל. וכאשר יש פועל ומקבל, הוא הזכר והנקבה ביחד, יש קיום אליהם. כי הפועל בלבד יוצא מן השווי, והמקבל בלבד הוא יוצא מן השווי, וכאשר הם ביחד יש להם השווי פועל ומקבל, וכל דבר שיש לו שווי יש לו קיום. ותיבתו של נח לקיום נעשה,

ולפיכך לא היה מקבל רק זכר ונקבה". **ובכת"י** [שנז] הוסיף כאן: "לכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים והארץ', וכאחד נבראו, להורות כי שקולים זה כזה". ואמרו בגמרא [חגיגה יב.] "תנו רבנן, בית שמאי אומרים, שמים נבראו תחלה, ואחר כך נבראת הארץ... ובית הלל אומרים, ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים... וחכמים אומרים, זה וזה כאחת נבראו, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו'". ובמדרש [ב"ר א, טו] אמרו "פעמים שהוא מקדים ארץ לשמים, ופעמים שהוא מקדים שמים לארץ, אלא מלמד ששניהן שקולין זה כזה". ולהלן פס"ה כתב: "'לעושה השמים בתבונה כי לעולם חסדו' [תהלים קלו, ה], ואחר כך [שם פסוק ו] הארץ, כי השמים והארץ שקולים". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנב.] כתב: "כי השמים והארץ הם מתחברים ביחד, כמו העיגול והמרכז שבתוך העיגול. שלכך אמרו חכמים שנבראו שמים וארץ יחדיו, ואין זה בלא זה, כדכתיב 'קורא אני עליהם יעמדו יחדיו', כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יב.], שאין זה בלא זה, כמו העיגול והמרכז הם ביחד דבר אחד... שהם דבר אחד ביחד". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "כי כל דבר שהוא מחולק זה מזה, נמצא בזה מה שאין בזה, ויש בזה מה שאין בזה, ושקולים הם, ולפיכך נבראו ביחד. כמו הארץ והשמים, שיש בשמים מה שאין בארץ, ויש בארץ מה שאין בשמים. ולכך מקדים פעמים השמים, ופעמים מקדים הארץ, לומר לך שהם שקולים, ולפיכך נבראו יחד" [ראה למעלה פי"ח הערה 125, ופמ"ז הערה 574]. וראה הערה הבאה.

(166) נראה שרומז שבחלוקת הספירות יש גם כן הקבלה גמורה בין הספירות, כאשר חמש ספירות עליונות הן במדויק כנגד חמש ספירות תחתונות, וסוד ה' ליראיו. ואודות החבור של עליונים ותחתונים, הנה נאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם וגו'", פירש רש"י "אמר להם [הקב"ה לפמליא שלו] יש בעליונים בדמותי, אם אין בדמותי בתחתונים הרי יש קנאה במעשה בראשית". וביאר הגו"א שם אות סב [מג.], וז"ל: "ואם תאמר, והלא לא שייך קנאה אלא בבעלי שכל, ובבלתי בעלי שכל אין שייך קנאה. ונראה שענין הקנאה הזאת שיהיו העליונים והתחתונים שקולים, ואם לא היה בתחתונים כדמותו, לא יהיו העליונים והתחתונים שקולים ושוים. והכתוב מקדים לפעמים שמים לארץ [בראשית א, א], ופעמים ארץ לשמים [בראשית ב, ה], ללמוד כי הם שקולים... הקנאה הזאת הוא סוד מסתרי התורה, ורצה בזה שכל העולם צריך שיהיה מקושר, עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים. וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [ח"א פע"ב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל

ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם. ואם לא היה האדם, היה קנאה במעשה בראשית. ופירוש הקנאה הזאת, החילוק וההתנגדות שהיו לנמצאות, שהרי העליונים הם בדמותו של הקב"ה, והתחתונים אינם בדמותו של הקב"ה, ואין כאן אחדות וקשור. ולפיכך ראוי להיות האדם נברא, שבו יתקשרו הנמצאות, והוא עושה שלום וקשור בין עליונים והתחתונים, ומאחד הכל". ובכלליות יחס העליונים לתחתונים הוא יחס של משפיע למקבל, שהוא יחס זכר לנקבה, וכמבואר בסמוך הערה 168.

(167) למעלה [הערה 143] נתבאר שהכפלת המכות [חמש מול חמש] נמצאת גם בשני הלוחות [חמש מול חמש]. ובמדרש [שמו"ר מא, ו] אמרו "מהו שני לוחות, כנגד שמים וארץ, כנגד חתן וכלה". הרי שזהו שויון נוסף הקיים בין המכות ללוחות, שבשניהם יש הכפלה של עליונים ותחתונים.

(168) בכת"י [שנז] הוסיף כאן: "אחת מן העליונים ואחת מן התחתונים, הם כאחד, לפי שהם מזדווגים יחד". וברי הוא שתיבת "מזדוגים" מורה על יחס של זכר ונקבה, וכמו שכתב בנתיב האמת פ"ב [א, רא.], וז"ל: "אלו שנים מזדווגים יחד, כמו הזכר והנקבה". וזהו היחס של עליונים המשפיעים לתחתונים המקבלים, כמו שאמרו חכמים [תענית ו:] "מיטרא בעלה דארעא הוא, שנאמר [ישעיה נה, י] 'כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה'". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "ידוע כי העליונים, דהיינו עולם העליון, משפיע לעולם הגלגלים, והגלגלים משפיעים אל התחתונים... כי התחתונים מקבלים ואינם משפיעים, כמו העני הזה שהוא מקבל ואינו יכול להשפיע". ובח"א לב"ב קב. [ג, קב.] כתב: "ארובות השמים, אשר מזונותיו של אדם מושפעים מהם... ולכך כתיב [מלאכי ג, י] 'אם לא אפתח להם ארובות השמים והרקותי לכם ברכה עד בלי די'... רצה לומר במה שהשמים משפיעים... כאשר מתחברים ארובות השמים לתחתונים, ואז מקבלים התחתונים שפע מן השמים... אשר מקבלים התחתונים שפע מן ארובות השמים... כמו חבור זכר ונקבה, אשר הזכר משפיע והחומר מקבל". ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.] כתב: "השמים והארץ, שהם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת, וכך השמים משפיעים והארץ מקבלת". ואמרו במדרש [ב"ר כ, ז] "אין תשוקתן של גשמים אלא על הארץ". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "השתוקקת המשפיע אל המושפע, כי המשפיע גם כן אי אפשר לו בלא מקבל שהוא משפיע אליו, וצריך לו מקבל. וזה שאמר 'אין תשוקת גשמים אלא ארץ', כי הגשמים הם המשפיעים, ואי אפשר בלא מקבל, ולכך צריכים אל המקבל, הוא הארץ" [ראה למעלה פי"ב הערה 58, פ"כ הערה 89, פכ"א הערה 9, ופמ"ז הערה 506].

(169) הנה למעלה [לאחר ציון 138] כבר התייחס לענין זה, שכתב: "וכאשר תעיין בפסוק תמצא כי בה' מכות ראשונות לא היה הקב"ה מחזק לבו, ואילו בה' מכות אחרונות היה הקב"ה מחזק לבו. שמזה תראה כי ה' מכות אחרונות הם כפולות על הראשונות. וכאשר בא עליהם כפל מכות, לא היו יכולים לעמוד, והיו שולחים את ישראל". הרי שביאר שעודף הקושי שהיה בחמש מכות אחרונות היה מכריע את פרעה. אך עתה בא להורות באצבע טיבו של עודף זה, שהוא משום שחמש מכות אחרונות מכוונות כנגד מדריגת האדם.

(170) הנה כאן מבאר שחמש מכות ראשונות לא הגיעו למדריגת אדם [לכך פרעה הכביד את לבו מעצמו], לעומת חמש מכות אחרונות שהגיעו למדריגת אדם שהוא מהעליונים [לכך פרעה לא היה יכול לעמוד בהן]. אך למעלה פל"א [תקלט:] כתב שפרעה עמד כנגד חמש מכות ראשונות משום שהם היו כנגד כחו של אדם, ואילו חמש מכות אחרונות היו מעבר לכחו של אדם, וכלשונו: "כי אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים, ה' בתחתונים בארץ, וה' בעליונים בשמים, ודבר זה נתבאר לקמן אצל [דברים כו, ח] 'ביד חזקה ובזרוע נטויה'. ובה' מכות ראשונות כאשר היו המכות בתחתונים, **והאדם הוא ראש התחתונים**, עד שהוא מן העליונים גם כן. ולכך לא היו המכות גוברים עליו יותר מאשר היה כחו של אדם, לכך פרעה החזיק את לבו מעצמו. וכאשר התחיל לבא המכות האחרונות, שהם מעליונים, דבר שהוא יותר מן כחו של אדם, ובודאי היה משלח את ישראל, לא בשביל שהוא חוזר בתשובה, רק שהמכות כל כך קשות עליו". הרי ששם העמיד את האדם כ"ראש התחתונים" [והוסיף להוכיח כן ממה שהאדם "הוא מן העליונים גם כן"], ואילו כאן מעמיד את האדם כ"התחלת העליונים", ולא הזכיר כלל שהוא ראש התחתונים. באופן שבשני המקומות האלו מציין שחמש מכות ראשונות הן בתחתונים, וחמש מכות אחרונות הן בעליונים, ומחמת חלוקה זו פרעה עמד מול חמש מכות ראשונות, ולא מול אחרונות. כי פליגי במיקומו של אדם; כאן מבאר שמדריגת אדם משתייכת לעליונים, ולכך חמש מכות ראשונות היו מכוונות למדריגה שהיא תחת מדריגת האדם. ואילו למעלה ביאר שמדריגת אדם משתייכת לתחתונים ["האדם הוא ראש התחתונים"], ולכך חמש מכות ראשונות היו מכוונות לכח האדם.

(171) כמבואר למעלה הערה 149. וראה להלן פנ"ז הערות 120, 197.

(172) ממכת שחין ואילך.

(173) ארבה, חושך, ומכת בכורות. ולפי דבריו להלן פנ"ז כוונתו גם למכת ברד, וכמובא בהערה הבאה.

(174) לשונו למעלה פל"ג [תקעח.]: "'ויאמרו עבדי פרעה עד מתי וגו'' [שמות י, ז]. לא תמצא שדברו עבדי פרעה דבר עד מכת ארבה, מכה שמינית. כי המכות נחלקות לג' ג'; לסדר דצ"ך, עד"ש, באח"ב, כמו שהתבאר בהגדה. ועוד נחלקו לחמש חמש מכות, כאשר התבאר בהגדה. ועוד נחלקים לשבעה ושלשה, כי אחר שבע מכות היו נתוספים המכות במכות החמורות וקשות, שלא מענין הראשונים. וזה כי הקב"ה מייסר את החוטאים על ידי שבע מכות בכל מקום, 'ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאותיכם' [ויקרא כו, יח], וכן בהרבה מקומות. ולפיכך היו שבע מכות הראשונים בענין אחד שוות, ושלש אחרונות יותר חמורות [בסמוך יבאר ששלש המכות האחרונות נחשבות מיתה, לעומת שבע המכות הראשונות]. ולפיכך תמצא במכת הארבה שרצה פרעה לשלוח מקצת, שאמר [שמות י, ח] 'מי ומי ההולכים'. ובמכת חושך אמר [שמות י, כד] 'גם טפכם ילך עמכם'. ובמכת בכורות הלכו כלם [שמות יב, לא-לב]. וזה כי שלש האחרונות כלם הם נחשבים מיתה; אצל הארבה כתיב [שמות י, יז] 'ויסר מעלי המות הזה'. ומכת חושך בודאי זה נחשב מיתה, דכתיב [איכה ג, ו] 'במחשכים הושיבני כמתי עולם'. ומכת בכורות מיתה גמורה. ודבר זה כי השלש האחרונות הם מיתה ידוע לחכמים וליודעי בינה". ולהלן פנ"ז [לאחר ציון 199] כתב: "במכת ברד ארבה חושך בכורות נחשב זה מיתה. והברד, אף על גב שהאדם נבהל מן קולות אלקים, ונשמתו לא נותרה בו, אין נחשב זה מיתה כמו הארבה, שהכתוב קראו בפירוש מות, כדכתיב [שמות י, יז] 'ויסר מעלי המות הזה'. ומכל מקום אין זה מות כמו מי שהוא יושב חושך, שהכתוב אומר [איכה ג, ו] 'במחשכים הושיבני כמתי עולם', כי זה המיתה אשר לא יראה אור. ויותר מזה המכה האחרונה, שהיא מכת בכורות, שהיא מיתה גמורה".

(175) לשונו למעלה פל"א [תקמ.]: "וכאשר התחיל לבא המכות האחרונות, שהם מעליונים, דבר שהוא יותר מן כחו של אדם, ובודאי היה משלח את ישראל, לא בשביל שהוא חוזר בתשובה, רק שהמכות כל כך קשות עליו. והקב"ה רוצה שלא יהיה האדם מוכרח במעשיו על ידי מכות, לכך הקב"ה החזיק את לבו נגד זה שהיו המכות באות עליו להכריח שישלח ישראל, כנגד זה החזיק את לבו להכריח אותו שלא ישלח, והיה מכריע אותו לצד אחר. ולפיכך יפה ויפה הוא שהקשה לבבו כנגד המכות שיהיו מכריעות אותו לשלוח, ועכשיו המשקל שוה". וראה להלן פנ"ז הערה 20, ופ"ס הערה 6.

(176) שתי הדרשות שדרשו על הפסוק [דברים כו, ח] "ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים"; (א) "ביד חזקה" זו הדבר... 'ובזרוע נטויה' זו החרב... 'ובמורא גדול' זו גלוי שכינה... 'ובאתות' זה המטה... 'ובמופתים' זה

הדם". (ב) "'ביד חזקה' שתים, 'ובזרוע נטויה' שתים, 'ובמורא גדול' שתים, 'ובאותות' שתים, 'ובמופתים' שתים".

(177) כמו שכתב למעלה פמ"ג [רמד.]: "וכאשר תעמיק בענין הזה היטב... ואז תמצא דבר זה על בוריו ועל אמיתתו". והביטוי "לעמוד על בוריו" הוא על פי מה שאמרו חכמים [גיטין פט:] "העמידו הדבר על בוריו", ופירש רש"י [שם] "והעמידו דבר על בוריו - הוו בודקין אחר הקול להעמיד דבר על אמיתתו, אם אמת הוא, או שקר". ובתנחומא [נח אות ג] אמרו: "ומתקבצין שתי פעמים בשנה, באדר ובאלול, מכל המקומות, ונושאין ונותנין במלחמתה של תורה, עד שמעמידין דבר על בוריו והלכה לאמתה" [הובא למעלה פמ"ג הערה 164]. ולמעלה פמ"ה [שנה:] כתב: "ואם תבין את ענין זה יותר על בוריו, וגם סדר שלהם, אז תבין יראת ה'". ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד.] כתב: "כאשר האדם מבין הדבר על בוריו, ולא הבנה כל דהו".

פרק נז

(1) "אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים, ואלו הן; דם, צפרדע, כנים, ערוב, דבר, שחין, ברד, ארבה, חושך, מכת בכורות" [הגדה של פסח].

(2) הספור - הדבור. ובבאר הגולה באר הששי [שנז.] כתב: "אם באנו להשיב על כל דבר ודבר, יאריך הספור שלא לצורך". וראה למעלה פנ"ו הערה 31. ולמעלה פ"ח [שעב.] כתב: "אם באנו לפרש דבר זה, היה ארוך מאוד".

(3) יש להבין, מה מוסיף במשפט הזה ["עד שהיה מביא הביאור לאריכות גדול"] על פני המשפט שלפניו ["היה ארוך הספור מאוד מאוד"]. ועוד, למה שינה לשונו מ"ספור" ל"ביאור". ונראה, ש"ספור" הוא הענין שבו עוסקים כעת [עשר מכות], ו"ביאור" הוא כלליות פירושו להגדה של פסח. לכך "אם היינו באים לבאר כל ענין המכות מה שאפשר לדבר מזה" אזי יהיה "ארוך הספור מאוד מאוד", וכתוצאה "היה מביא הביאור [להגש"פ] לאריכות גדול". וראה בהגש"פ הוצאת מתיבתא [תקצד:-תרכב.] שקיבצו שם מהרבה מקורות טעמים רבים לעשר המכות.

(4) פרק לב וחציו הראשון של פרק לג [תקעח.] עוסקים בפרשת וארא, וחציו השני של פרק לג ופרק לד עוסקים בפרשת בא. שבע המכות הראשונות נאמרו בפרשת וארא, ושלש המכות האחרונות [ארבה, חושך, ומכת בכורות] נאמרו בפרשת בא.

(5) כן כתב להלן בסוף הפרק, וז"ל: "ולעיל בפרקים הארכנו יותר בענין המכות, עיין שם כל הפירושים שנאמרו בזה, הם נכונים ואמתיים בלי ספק". ויש להעיר על כך,

כי למעלה פל"ד [תקצב.] כתב: "ובהגדה אצל 'אלו הן עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים', שם יתבאר ענין המכות, למה באו אלו מכות דוקא על המצרים במצרים, ושם תעיין ותמצא טעמים נכונים ברורים". הרי כאן שולח את המעיין ללמוד מדבריו למעלה, ואילו למעלה שלח את המעיין ללמוד מדבריו כאן. ועוד יש להעיר, שמדבריו כאן ולהלן בסוף הפרק מתבאר שלמעלה האריך יותר ממה שמבאר כאן. וכן להלן [לאחר ציון 40] כתב: "ובמקומו נתבאר יותר מזה". אך למעלה בסוף פל"ד [תרטו.] כתב: "ובסדר הגדה אצל 'אלו הן עשר מכות', שם יתבאר גם כן פירושים אחרים בענין אלו המכות. אל תאמר שהם פירושים מתנגדים, אבל טעמי התורה הם רבים מאוד, וכולם נכונים. ולפיכך באו מקצת הדברים כאן, ומקצת הדברים בהגדה, כדי שלא יתערבו עליו אלו הפירושים, ויתבלבל עליו הענין". ולא רמז בדבריו שהאריך שם יותר, אלא כתב "מקצת הדברים כאן, ומקצת הדברים בהגדה". ויל"ע בזה [ראה למעלה פל"ד הערה 42]. וראה להלן הערות 211, 212.

(6) כן הקשו רבים ממפרשי ההגדה. וכגון, בפירוש המיוחס לרש"י כתב: "ואם תאמר, מה בא רבי יהודה ללמדנו, זיל קרי בי רב הוא". והרי"ד כתב: "תימה, מה סימן נתן רבי יהודה, וכי אין אדם יודע ליקח מכל תיבה אות ולעשות סימן".

(7) זו שאלה שניה. כי השאלה הראשונה היא "פשיטא", והשאלה השניה היא "למאי נפקא מינה".

(8) "דבר מסודר" - סוג הנהגה החוזר על עצמו.

(9) פירוש - רבי יהודה נתן בטוי הולם לסדר הפנימי הקיים בעשר המכות.

(10) לשונו למעלה פל"ג [תקעג:]: "כי המכות יש להם סדר שתים בהתראה ושלישית בלא התראה". וכן כתב רבינו בחיי [שמות י, א], ריטב"א, חזקוני [שמות ח, טו] ויובא להלן הערות 12, 16. וכן כתב האברבנאל, וז"ל: "ויש אומרים שדם וצפרדע היו בהתראה, וכנים בלא התראה. וכן ערוב ודבר היו בהתראה, ושחין בלא התראה. וכן ברד וארבה היו בהתראה, וחושך בלא התראה. ולהיותם בזה הדרך, שתים בהתראה ואחת בלא התראה אחריהם, לכן עשה רבי יהודה הסימנים ההם. והעשירית, שהיא מכת בכורות, בהתראה היתה, אבל להיותה מכה יחידה לא עשה בה סימן, ונסמכה לשלוש האחרונות". וכן כתבו בעלי התוספות [שמות ז, כה], מדרש לקח טוב [שמות ח, טו], ארחות חיים, שבלי הלקט, ועוד.

(11) שאם לא באו במכוון, זהו מקרה, ורבי יהודה לא היה נותן סימן לדבר שהוא מקרה. ואודות שאין חשיבות למקרה, כן כתב בנתיב התורה פי"ח [תרצה.]: "כי כאשר עושה

המצוה פעם אחד, דבר זה הוא אקראי, והמקרה אינו נחשב". ובגו"א בראשית פי"ד אות טו [רלו.] כתב: "דאי משום מקרה, אין חדוש לדבר המקרה". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרמא:] לגבי מצות כבוד אב ואם [שמות כ, יב], וכלשונו: "עדיין יש לחשוב כי אף שאין ראוי שיהיה המציאות הכללי במקרה, אבל מציאות הפרטיים יחשבו שהם במקרה. ודבר זה היו אומרים החוקרים מדעתם על הנמצאים. הודיע לנו כי אף מציאות הפרטיים אינם במקרה כלל, וציונו לכבד את האבות. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות" [הובא למעלה פי"ט הערה 6].

(12) פירוש הו"א זו - הואיל ופרעה התעלם מההתראה בשתי הפעמים הראשונות, מוכח שאין ההתראה מועילה אצלו כלל, ושוב אין צורך להתרות בו בפעם השלישית. והריטב"א כתב: "ויש אומרים מפני שכל אדם שחוטא מתרין בו פעם ראשונה ושניה, ובשלישית מכניסין אותו לכיפה [סנהדרין פא:]... ואין מתרין בו" [כדעת היש מפרשים שהביא ביד רמה (שם), ולא כדעת רש"י (שם ד"ה אמר רבינא) שאין צריך להתרות בו שאם יעבור יוכנס לכיפה, אך צריך להתרות בו למלקות. וראה במילואים לתורה שלמה כרך ט סימן יב]. ורבינו בחיי [שמות י, א] כתב: "אם תסתכל בכתובים בכל הפרשיות תמצא כי השתים שהן בהתראה... מכת הכנים אין שם התראה. ומכאן דרשו חז"ל [סנהדרין פא:] מי שלקה ושנה, שוב אין מתרין אותו". וראה להלן הערה 40. **ואמרו חכמים** [יומא פו:] "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה, הותרה לו. הותרה לו סלקא דעתך, אלא נעשית לו כהיתר". והחזקוני [שמות ח, טו] כתב: "בשתים היה מתרה, ובשלישית מכה בלא התראה. דכיון שחטא אדם ושנה נעשה לו כהיתר, מה תועלת יש בהתראתו מאחר שלא יחזור בו". ובח"א לקידושין פב. [ב, קנב.] כתב: "עבר עבירה ושנה בו הותרה לו, ואי אפשר שיהיה נזהר בזה תמיד, וכאשר נעשה לו שתי פעמים הותרה לו, ושוב אין משגיח". ובגו"א במדבר פ"י אות כג [קמט:] כתב: "עד שנשתרשו בחטא, שחטאו שני פעמים". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה וכו'. כי החטא הוא שנוי לאדם, ואין האדם בקלות יוצא מן הסדר. אבל כאשר עבר חטא ושנה בה, הוקבע השנוי. ומה שאמר 'ושנה בה', ידוע דבר זה ממה שאמרו [פסחים סא.] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. כי כל שני פעמים לחזק הדבר שיהיה כך קבוע, לא בענין אחר. ודווקא שני פעמים, כי דבר זה ידוע מענין הצורה, שיש לה מדריגה שניה. כי החומר יש לו מדריגה ראשונה, ואין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגה הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה, ואין שנוי לה כלל, כאשר ידוע. ולפיכך אמרו בכל מקום 'שנה עליו הכתוב לעכב'. וכן כאשר עושה שני פעמים, נחשב המעשה ההוא

מעשה קבוע, ואין נחשב לעושה שהוא שנוי מן הסדר. ולכך נעשה לו כהיתר, כלומר שאינו יוצא מן הסדר, ויש לך להבין את זה" [ראה למעלה פנ"ו הערה 87, ולהלן פס"ב הערה 109].

(13) פירוש - אם כבר אין צורך להתרות בפרעה במכת כנים [מכה שלישית], כיצד חזר וננער הצורך הזה במכות ערוב ודבר המאוחרות יותר [מכות רביעית וחמישית]. וכן הקשו בהגדת בעלי התוספות.

(14) שהיתה בהן התראה לפרעה [מכות ברד (מכה שביעית), ארבה (מכה שמינית), ומכת בכורות (מכה עשירית)]. וראה להלן הערה 40 בישוב תמיה זו.

(15) היה אמור לעסוק עתה במכות ברד ארבה וחושך [ולא לדלג למכת בכורות]. ובכת"י [שנח] אכן כתב זאת, וכלשונו: "בברד נאמר [שמות ט, יג] 'השכם' גם כן. בארבה נאמר [שמות י, א] 'בא אל פרעה', ובחושך לא נאמר דבר, שהיתה מכה בלא התראה [שמות י, כב]". אך יש להקשות מהמדרש [שמו"ר יב, א], שאמרו שם להדיא שבמכת ברד [שהיא הראשונה בסדרה השלישית] משה בא לביתו של פרעה, ולא פנע בפרעה בדרך, וז"ל: "'כי בפעם הזאת וגו'' [שמות ט, יד (מכת ברד)], למה לא נאמר כאן 'הנה יוצא המימה'. כיון שראה פרעה שבעת שהיה יוצא המימה משה מקדימו בדרך, נמנע שלא לצאת, כדי שלא יפגע בו משה. אמר לו הקב"ה, לך אצלו בהשכמה **עד שלא יצא מביתו**". הרי במכת ברד משה הגיע לבית פרעה, ולא המתין לו שיפגע בו בדרך. וי"ל"ע בזה.

(16) פירוש - המכה השלישית שבכל אחת משלש הקבוצות היתה במהלך זהה. וכן עמד על כך רבינו בחיי [שמות י, א], וז"ל: "ואם תסתכל בכתובים בכל הפרשיות תמצא כי השתים שהן בהתראה, באחת יאמר 'התיצב לפני פרעה', ובשניה יאמר 'בא אל פרעה'. התחיל במכת הדם [שמות ז, טו] 'לך אל פרעה בבוקר ונצבת לקראתו על שפת היאור', ובמכת צפרדעים הזכיר [שמות ז, כו] 'בא אל פרעה', מכת הכנים אין שם התראה... במכת הערוב חזר לסידורו הראשון, והזכיר שם [שמות ח, טז] 'השכם בבוקר והתיצב לפני פרעה הנה יוצא המימה', ובמכת הדבר הזכיר [שמות ט, א] 'בא אל פרעה', מכת השחין אין שם התראה. במכת הברד חזר לסידורו הראשון והזכיר שם [שמות ט, יג] 'השכם בבקר והתיצב לפני פרעה', ובמכת הארבה שבכאן הזכיר [שמות י, א] 'בא אל פרעה', מכת חושך אין שם התראה". וכן כתב בספר תולדות יצחק [לה"ר יצחק קארו, דודו של ה"ר יוסף קארו, נדפס לראשונה בשנת רע"ד] שמות י, א.

(17) בכת"י [שנח] הוסיף עוד חילוק, וז"ל: "וכאשר תעיין במכות אלו תמצא עוד חילוק. כי ג' המכות הראשונות דצ"ך היה במטה. שאצל מכת דם כתוב [שמות ז, יז] 'הנה אנכי

מכה במטה אשר בידי על המים ונהפכו לדם'. ובצפרדעים נאמר [שמות ח, א] 'נטה את ידך במטה על הנהרות'. ואצל כנים נאמר [שמות ח, יב] 'נטה את מטך והך עפר הארץ וגו''. ובמכות עד"ש לא היה מטה כלל, לא בערוב, ולא בדבר, ולא בשחין, לא הזכיר באחד מהם מטה. אמנם מכות ג' האחרונות חזרו להיות במטה, כי בברד נאמר [שמות ט, כב] 'ויאמר ה' אל משה נטה את ידיך על השמים'. וכתיב במעשה [שם פסוק כג] 'ויט משה את מטהו על השמים'. ובארבה נאמר [שמות י, יב] 'נטה את ידיך על ארץ מצרים בארבה', במעשה כתיב [שם פסוק יג] 'ויט משה את מטהו על ארץ מצרים'. ובחושך כתיב [שמות י, כא] 'נטה ידך על השמים', ובמעשה כתיב [שם פסוק כב] 'ויט משה את ידו על השמים'. ונראה שאף על גב שלא נאמר כאן מטה, במטה היה, שתלמוד הסתום מן המפורש [רש"י בראשית ז, ג], שהרי בברד נאמר בציווי 'נטה ידך', ובמעשה נאמר 'ויט משה את מטהו'. וכן כאן דכתיב 'ויט משה את ידו וגו'' במטה היה. ובצפרדעים כתיב 'נטה את ידך במטה', ובמעשה כתיב 'ויט אהרן את ידו'. לכך נראה ברור כי החושך על ידי מטה היה גם כן, וילמוד סתום מן המפורש" [ראה למעלה פנ"ו הערה 66]. וכן כתבו הראבי"ה [ח"ב עמוד 58] והראב"ן. וראה להלן הערות 40, 87.

(18) לעומת הפסוק [בראשית מד, יב] "ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא הגביע באמתחת בנימין". וראה למעלה פל"ד הערה 108, ולהלן הערה 145.

(19) מעין כן כתב למעלה ס"פ נו, ויובא בהערה הבאה. ודע שאין זה מצוי כלל שידבר על עצמו בלשון יחיד ["שכבר אמרתי לך"], ונמצא כן רק במקומות בודדים. ובדרך כלל יאמר כן בלשון רבים ["כבר אמרנו", "כמו שאמרנו", "הארכנו", "כתבנו"]. וכן כתב באלפי מקומות בספריו, ובספר הגבורות לבדו כתב כן כמאתיים חמשים פעם [ראה למעלה פנ"ה הערה 2].

(20) לשונו למעלה ס"פ נו [לאחר ציון 168]: "וכאשר תבין זה תבין למה במכות הראשונות לא היה מחזק לבו, ואילו במכות האחרונות היה הקב"ה מחזק לבו [רש"י שמות ז, ג]. שכל עוד שלא הגיעו המכות למדריגת האדם, שכל ה' מכות הראשונות הם בתחתונים לבד, ולא הגיעו למדריגת האדם, כי מדריגת האדם הוא התחלת העליונים, היה פרעה מחזק לבו מעצמו, וגובר על המכה, עד שחין, שהוא באדם בעצמו. ואף על גב שהכנים היו גם כן באדם, אין זה באדם לגמרי, שהרי הכנים מן הארץ, אבל השחין, התחלתו באדם. ומאז לא היה יכול לעמוד, אם לא היה הקב"ה מחזק לבו נגד חזוק המכות, כי המכות היו מתחזקים עליו יותר ממה שהיו יכולים לעמוד, לכך נגד זה היה הקב"ה מחזק לבו. ומכל שכן במכות אחרונות, שהם עוד יותר ממדריגת האדם, אם לא

היה הקב"ה מחזק את לבו, היה שולח את ישראל, לכך הוצרך הקב"ה לחזק את לבו". וראה להלן פנ"ח הערה 7, ופ"ס הערה 6.

(21) לא מצאתי שכתב סברה זו להדיא, אך אם לאו בפירוש איתמר, מכללא איתמר, וכמבואר בהערה הקודמת. ובהמשך הפרק [לאחר ציון 93] כתב: "אין להביא מכה קשה, ואחר כך שאינה קשה כל כך, ולפיכך היו עולים מלמטה למעלה". ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז.] כתב: "ואני אומר כי פירוש זה [שמכת ברד שקולה כנגד כל המכות] לא יתכן כלל... [ד]איך יתכן שיהיה מביא עליהם מכה שקולה נגד כל המכות, ולא יניח אותם לצאת, ואחר כך יביא עליו מכה שהיא יותר קלה, ויניח אותם לצאת, דבר זה לא יתכן" [הובא למעלה פל"ג הערה 54, ופ"מ הערה 249, וש"נ]. אך יש להעיר על סברה זו ["שאילו התחיל באחרונה היה שולחם מיד"], שכנגד זה הקב"ה היה יכול להכביד לבו כבר מהמכה הראשונה. שהרי גם בחמש מכות אחרונות היה פרעה מוכן לשלחם מיד, אך הקב"ה הכביד את לבו כדי להשאיר את בחירתו בידו, וכמו שכתב למעלה פל"א [תקמ.], וז"ל: "כאשר התחיל לבא המכות האחרונות, שהם מעליונים, דבר שהוא יותר מן כחו של אדם, ובודאי היה משלח את ישראל, לא בשביל שהוא חוזר בתשובה, רק שהמכות כל כך קשות עליו. והקב"ה רוצה שלא יהיה האדם מוכרח במעשיו על ידי מכות, לכך הקב"ה החזיק את לבו נגד זה שהיו המכות באות עליו להכריח שישלח ישראל, כנגד זה החזיק את לבו להכריח אותו שלא ישלח, והיה מכריע אותו לצד אחר. ולפיכך יפה ויפה הוא שהקשה לבבו כנגד המכות שיהיו מכריעות אותו לשלוח, ועכשיו המשקל שוה" [הובא למעלה פנ"ו הערה 175]. ומאי שנא חמש מכות ראשונות [שצריכות להיות באופן שפרעה מעצמו מסרב לשלחם] מחמש מכות אחרונות [שהקב"ה הכביד לב פרעה כדי שלא ישלחם בעל כרחו]. ולמעלה פל"א [תקלח.-תקמה:] ביאר שלשה טעמים להכבדת לבו של פרעה; (א) כנגד חלול ה' שעשה פרעה, יחוייב שהתיקון לזה יהיה קידוש ה'. (ב) הכבדת הלב נועדה לאזן את המשקל, כדי שתשאר הבחירה בידו. (ג) סירובו של פרעה לשלח את ישראל בחמש מכות ראשונות מצדיק את הכבדת לבו בחמש מכות אחרונות. ובשלמא לפי טעמו השלישי שם, ניחא, שאי אפשר שבמכות הראשונות תהיה הכבדת הלב, כי הכבדת הלב באה לעולם כעונש על סירובו לשלחם בחמש מכות ראשונות. אך לפי שני טעמיו הראשונים שם לכאורה אין מניעה כזו. ויל"ע בזה.

(22) לשונו למעלה פל"ד [תרד.]: "כאשר תראה כי העולם, שהוא כולל הכל, נחלק לשלשה חלקים; הארץ, והשמים, ואשר בהם, אלו הם שלשה דברים. ואין ספק כי אשר

בהם הוא עיקר המציאות, כי ארץ ושמים אינם נבראים כי אם לאשר בהם, ועיקר העולם הם הנבראים אשר נמצא בהם". והרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"א ה"א] כתב: "כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם".

(23) "ממוצע בין שניהם" פירוש החלל הוא בתווך בין הארץ לשמים. ואין כוונתו למדריגה שהיא אמצעית בין שמים וארץ [כפי שראיתי מי שפירש דבריו כאן], שהרי בסמוך יבאר שמכות עד"ש פגעו בשוכנים בחלל העולם, וזה כולל בני אדם ובעלי חיים כאחד. וגם אין כוונתו לחלוקה רוחנית אחרת, שהרי עשרה טפחים הראשונים מן הארץ עד השמים שייכים לרשות הארץ, ומשם ואילך החלל שייך לרשות העליונים, וכמו שאמרו חכמים [סוכה ה.] "מעולם לא ירדה שכינה למטה [למטה מעשרה טפחים], ולא עלו משה ואליהו למרום [למעלה מעשרה טפחים], שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". נמצא שאין חלל בעל משמעות הלכתית בין השמים והארץ, אלא עד עשרה טפחים הוי רשות תחתונים, ומשם ואילך הוי רשות עליונים. וכן למדנו בהלכות שבת [שבת ק.] "הזורק ארבע אמות בכותל למעלה מעשרה טפחים [כגון שזרק דבלה שמנה ונדבקה בפני כותל למעלה מעשרה טפחים], כזורק באויר [ופטור, שכן למעלה מעשרה טפחים ברשות הרבים הוא מקום פטור]. למטה מעשרה טפחים כזורק בארץ, הזורק בארץ ארבע אמות חייב". ולמעלה פל"ד [תרה:] כתב: "ומכות ברד ארבה חושך על ידי משה, בחלק השמים, והכל נחשב בחלק השמים, גם מה שהיה באויר, כי גם האויר נחשב בחלק של מעלה, ואין נחשב לארץ רק עד עשרה טפחים מן הארץ", ולכך שִׁיֵּךְ את מכת ארבה לשמים [בעוד שכאן משייך את מכת ארבה לחלל שבאמצע]. וכן כתב בגו"א דברים פכ"ז אות ט [תכז.], וז"ל: "עד מספר עשרה הוא שייך לתחתונים, כמו שאמרו [סוכה ה.] לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, ולכך מספר י"א הוא התחלת המספר המתיחס אל עליונים". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ד [תתמא.], נצח ישראל פי"ז [שפח.], ועוד. אלא כוונתו כאן למציאות הנתפסת בעיני אדם; יש חלל [רווח] הנמצא בין ארץ לשמים.

(24) לשונו למעלה פל"ד [תרז:]: "הבהמות והאדם הם בישוב הארץ... שהם בישוב העולם". ובבאר הגולה באר הששי [שדמ:] כתב: "האדם נברא שיהיה בישוב, ושם כח האדם... כי כח האדם הוא בישוב" [ראה למעלה פל"ד הערה 130, ופ"מ הערה 102].

(25) ושלש מכות אלו הן בתחתונים, וכמו שכתב למעלה פנ"ו [לאחר ציון 144]: "המכה הראשונה... היא דם בתחתונים... המכה השנית... צפרדעים, שרץ הבא מן המים בתחתונים... מכה שלישית... כנים, והם שרץ הארץ... שהכנים הם שרץ הארץ

בארץ למטה". אמנם למעלה פל"ד [תקצג.] חילק בין מכות דם וצפרדע [שהיו ביאור] למכת כנים [שהיתה בארץ], וכלשונו: "תחילה הודיע לו [לפרעה] כי הוא יתברך המושל בעולם, והתחיל במים שהוא היאור, לפי שרצה להתחיל בדבר שהוא תחת הארץ לגמרי, שהמים הם יותר תחתונים מן הארץ, דכתיב [שמות כ, ד] 'ואשר במים מתחת לארץ', וכתיב [תהלים כד, ב] 'כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה'. והראה לפרעה שהוא יתברך מושל על זה, ולכך נלקה היאור. וכאשר לא שב, מפני שהיה [פרעה] סובר שמא אין ממשלתו רק בתחתון התחתונים, הביא עליהם הצפרדעים, הם הנבראים שהם דרים במים, והם יותר במעלה מן המים עצמם, כי המים מקום לנבראים שהם בתוכו, ולכך המים הם יותר תחתונים לנבראים שהם בתוך המים, והצפרדעים יותר עליון. ועדיין היה אומר שמא אין ממשלתו יותר, עוד נלקה העפר להיות כנים, וזהו בארץ, כדכתיב [שמות ח, יב] 'והך את עפר הארץ והיה לכנים'". וראה למעלה פ"מ הערה 255. וראה להלן הערה 45.

(26) רש"י [שמות ח, יז] "את הערוב - כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא". והראב"ע [שם] כתב: "ומלת 'ערוב' חיות רעות מעורבות, כמו אריות זאבים ודובים ונמרים". והרד"ק [ספר השרשים, שורש ערב], כתב: "הם אספסופי החיות ממינים הרבה" [הובא למעלה פנ"ו הערה 156]. וראה להלן הערה 51.

(27) לשונו למעלה פל"ב [תקסג:]: "העפר מגדל כנים". ותוספות שבת יב. [ד"ה שמא] כתבו: "כינה היינו שחורה הקופצת, דכתיב [שמות ח, יב] 'הך את עפר הארץ והיה לכנים', ודרך שחורה הקופצת לצאת מן הארץ". והחזקוני [שמות ח, יב] כתב: "והיה לכנים - הם שקורין פוצי"ש, שדרכם לבא מן העפר מקום תולדותם, כמו שאר מכות, שכל אחת ואחת באה ממקום תולדותה". וראה למעלה פנ"ו הערה 53.

(28) לשונו למעלה פנ"ו [לאחר ציון 148]: "מכה שלישית מן הראשונות כנים [שמות ח, יג], והם שרץ הארץ. ומכה שלישית מן האחרונות ארבה [שמות י, יד], והארבה הוא שרץ העוף, דכתיב [ויקרא יא, כ-כב] 'כל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא לכם, אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף את הארבה למינו וכו'', הרי כי אף הטהורים נקראים 'שרץ העוף', וכל שכן הטמאים שנקראים 'שרץ העוף'. ואין הבדל ביניהם, רק שהכנים הם שרץ הארץ בארץ למטה, וארבה שרץ העוף למעלה, מעופף בשמים, שאין הארבה משכנו בארץ, אלא מעופף בשמים, שנאמר [בראשית א, כ] 'ועוף יעופף על פני רקיע השמים'". וראה בסמוך ציון 31.

(29) לשונו למעלה פל"ד [תרז.]: "היה הערוב על ידי חיות, וכן דֶּבר בבהמות". הרי שמכת ערוב נקבעה על פי המכים, ואילו מכת דֶּבר נקבעה על פי המוכים. וראה שם הערות 52, 126, 146 אודות כך. ובדבריו כאן מבואר שהקובע הוא המוכה ולא המכֶּה, ולכך אף אם הכנים יחשבו שהם בחלל העולם, מ"מ הואיל והעפר היה המוכה, לכך מכת כנים משתייכת לתחתונים, ולא לחלל העולם. וראה להלן הערות 70, 108, 195.

(30) שמות ט, כב-כג "ויאמר ה' אל משה נטה את ידך על השמים ויהי ברד בכל ארץ מצרים וגו' ויט משה את מטהו על השמים וה' נתן קולות וברד ותהלך אש ארצה וימטר ה' ברד על ארץ מצרים". ופירש רש"י [שם פסוק כב] "על השמים - לצד השמים". ולמעלה פנ"ו [לאחר ציון 146] כתב: "והמכה השנית מן ה' האחרונות ברד, שהוא מן מים העליונים, שהמטר והברד מן מים עליונים הם, כדאמרינן בפרק קמא דתענית [ט:] ובבראשית רבה בפרשת בראשית [יג, י] שהמטר מן מים העליונים. וכן הברד בודאי מן מים העליונים הם, שאין חילוק בין מטר ובין ברד, שאין ברד רק מטר שנקפא". וראה שם הערה 148 בביאור מדוע למעלה לא הביא את המקראות שמביא כאן. וראה להלן הערה 125.

(31) כמבואר למעלה פנ"ו [לאחר ציון 148], והובא כאן הערה 28. וראה להלן הערה 63.

(32) לשונו למעלה פל"ד [תקצה:]: "אחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים". ולהלן [לאחר ציון 67] כתב: "החושך היא מכה למאורות השמים, שלא ישמשו המאורות להם... ואם יקשה, הרי לא היה החושך רק לבני אדם, לא למאורות בעצמם. אין זה קשיא, דסוף סוף החושך הוא לקות המאורות, שלא היו מושלים ומשמשים להם". וראה להלן הערות 68, 70, 135.

(33) לשונו למעלה פנ"ו [לאחר ציון 163]: "המכה החמישית מן האחרונות היא מכת בכורות [שמות יב, כט], נטילת נשמת האדם, שהיא מן עליונים". וראה להלן הערה 181.

(34) לשונו למעלה פל"ד [תקצה:]: "אחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים. ואחר כך מכת בכורות, מכה בנשמת האדם, שהוא דבר רוחני, וזה יותר עליון, כי המאורות הם גשמיים, אבל הנשמה היא רוחנית". ולמעלה פל"ד בכת"י [תעה.] כתב: "אין לך דבר שהוא במדריגתו יותר עליון וגבוה רק נשמת האדם. לכך מכות בכורות אחרונה לכל המכות, שהיא יותר במעלה מן השמים, לפי שהשמים הם גשמים, והנשמה אינה גשמית, לכך באה אחרונה" [הובא למעלה פל"ד הערה 144]. ובתפארת ישראל פי"ג [ר:] כתב: "כי האדם... יש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדרגה עליונה" [הובא למעלה פמ"ז הערה 252]. ובנתיב התשובה פ"ב [לח.] כתב:

"התחלת האדם מן תחת כסא, כי משם הנשמה חצובה". ובדרוש על התורה [יג:] כתב: "נשמת האדם החצובה מתחת כסא הכבוד, כדאיתא [חגיגה יב:] 'ערבות' שבו נשמות ורוחות... וכסא הכבוד ומלך אל רם ונשא שוכן עליהם. הרי כי הנשמות הם בערבות תחת כסא הכבוד. גם כתיב על נפש הצדיק [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך', כדאיתא בשבת [קנב:] נשמותיהם של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך וגו''. ובודאי מפני שבאו ונבראו הנשמות מתחת כסא הכבוד, שמה הם שבים ללכת". ובח"א לשבת שם [א, פד:] כתב: "ונפשם צרורה בצרור החיים, שאין נפשם נכרתת מצרור הנשמות מן כסא הכבוד, שהוא מקום אשר שם דירת הנשמה של צדיקים". ולכך ברי הוא "שהנשמה יש לה מעלה יותר מן השמים" [לשונו כאן], שהרי היא חצובה מתחת כסא הכבוד.

(35) מעין מה שנאמר [דברים כד, י-יא] "כי תשה ברעך משאת מאומה לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו, בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה".

(36) יש להבין מדוע הכאה בלא התראה מורה יותר ממשלה מאשר הכאה עם התראה, הרי בשתיהן המוכה נתון תחת ממשלת המכה, וביד המכה להכותו, ומאי אהני לזה ההתראה. ויש לומר, שכאשר יש התראה, אזי מלֻוה עמה האמירה "אין אני חפץ במכתך, רק שתשמע" [לשונו כאן]. ובאמירה זו מתבאר שההכאה אינה מטרה לעצמה, אלא היא היכי תמצא שהמותרה ישמע לדברי ההתראה. אך כאשר ההכאה נעשית ללא התראה, בזה נראה שההכאה היא מטרה לעצמה [להשתורר על המוכה], ולכך היא מורה יותר על ממשלת המכה על המוכה [ראה להלן הערה 204 בדבריו בכת"י המבארים נקודה זו]. ולמעלה פ"מ [קל:] כתב: "משלו על מצרים על ידי מכות", ושם בהערה 274 נתבאר שהכוונה היא לשליטת משה על המצריים על ידי המכות. ובנצח ישראל פ"מ [תשי.] כתב: "מה שהיה [הקב"ה] נותן ממשלה למשה על פרעה, ממשלה זאת היא עצמה ממשלת השם יתברך". והרמב"ן [שמות יח, סוף פסוק א] כתב: "למשה ולישראל עמו - הנפלאות שעשה למשה, שעשה עמו חסד וטובה שיבא אל פרעה תמיד, ולא יפחד ממנו, ויביא עליו המכות עד שיצאו ממצרים הוא והעם עמו, והוא כמלך עליהם". וראה להלן פ"ס הערה 8.

(37) פירוש - למעלה [לאחר ציון 24] נתבאר שמכות דצ"ך הן בתחתונים.

(38) "שכל אשר היתה מכה יותר עליונה במדריגה, היה המכה גדולה וקשה עליו, כמו שנתבאר למעלה, וכאילו מתחיל מחדש" [לשונו בהמשך]. וראה הערה הבאה.

(39) לשונו למעלה [לאחר ציון 17]: "דע כי כאשר רצה הקב"ה להביא המכות על המצרים, בקטנה התחיל ובגדולה כלה, שכבר אמרתי לך כי התחלת המכות הם למטה במדריגה, שאילו התחיל באחרונה היה שולחם מיד, ולכך התחיל במכה שהיא למטה במדריגה". וראה להלן פ"ס הערה 6.

(40) לכך הטעם שקבע שבמכות דצ"ך תהיה הדרגתיות בממשלת משה על פרעה [במכה ראשונה (דם) משה לא יראה ממשלה על פרעה, ובמכה השניה (צפרדע) יראה ממשלה חלקית, ובמכה השלישית (כנים) יראה ממשלה גמורה] כחו יפה למכות עד"ש, שהואיל ומכות אלו קשות יותר מדצ"ך, לכך אין הן המשך למכות דצ"ך, אלא הן התחלה חדשה, ושוב יש לנהוג בהדרגתיות בממשלת משה על פרעה. ובזה מיישב שאלתו מלמעלה [לאחר ציון 11], שכתב: "ואם אתה אומר שבא כך בשביל ששני פעמים הקב"ה מתרה בהם, ואם לא ישמע בשתי פעמים, מביא עליהם המכה בלא התראה, אם כן כל שכן שלא יהיה מתרה בו במכה רביעית והחמישית, וכל מכות הבאות אחר כך". ומיישב שהעדר ההתראה במכה השלישית אינה מחמת שפרעה הפקיר עצמו לעונש [כמו שפירשו כמה מראשונים, והובא למעלה בהערה 12], אלא שיש כאן הדרגתיות בממשלת משה על פרעה. ובכל פעם שהחלה סדרה חדשה של מכות, כאילו הכל מתחיל מחדש, לכך יש להתחיל בהדרגתיות זו מחדש. **ודע שבכת"י** [שנח-שנט] האריך מאוד לבאר לפי זה מדוע דצ"ך היה עם מטה, עד"ש ללא מטה, ובא"ח עם מטה [ראה למעלה הערה 17], ונביא בקצירת האומר את לשונו שם: "לפיכך נאמר בג' מכות ראשונות לאהרן 'נטה ידך' למשול על התחתונים, וג' מכות אחרונות על ידי משה, כי המכות האחרונות למשול על העליונים. ודבר זה ומעלה הזאת לא נתנה כי אם למשה רבינו, שהיה נותן לו ממשלה על העליונים... אמנם מכות אמצעיות לא היה כלל בשום מטה, כי המטה לא היה צריך כי אם לפעול במציאות שאין האדם בו, והיינו בתחתונים או בעליונים... אבל המכה שהיה בחלל העולם, לפי ששם ממשלת האדם... לא הוצרך לפעול במטה, כי משה עצמו היה המטה, שכאשר גזר באה המכה ביד. ועוד יש לפרש... כל מציאות העולם קבוע, שהשם יתברך קבע אותו להיות עומדים כך מבלי שנוי. [לכך] כאשר רצה לפעול בם היה צריך לפעול על ידי הכאת מטה... אבל חלל העולם... אין הבריות שהם בחלל העולם קבועות עד שהיה צריך לפעול במטה. ולכך היה פועל בם שלא במטה... המטה לא הוצרך כי אם למציאות הקבועות".

(41) למעלה פל"ד [תרג.], ונקרא "במקומו", כי הוא על פי סדר פרשיות התורה, וכפי שכתב בתחילת פרק זה [לאחר ציון 3]. וז"ל למעלה פל"ד [שם]: "ובמדרש תנחומא [וארא

אות יד], עשר מכות הללו, שלש מהם נעשו על ידי אהרן; מכת דם, מכת צפרדעים, מכת כנים. שלש מהם נעשו על ידי משה; מכת ברד, מכת ארבה, מכת חשך. שלש מהם על ידי הקב"ה; מכת ערוב, מכת דבר, מכת בכורות. ואחת על ידי כולם, מכת שחין, שנאמר [שמות ט, ח-ט] 'מלא חפניכם פיח הכבשן וזרקו משה השמימה והיה לאבק על כל ארץ מצרים', וזה עשה הקב"ה שפירש הפיח על כל ארץ מצרים. מכת דם צפרדע כנים היה בארץ על ידי אהרן, ששלט בארץ. מכת ברד ארבה חשך שהיה באויר על ידי משה, שכך שולט משה בארץ ובשמים, עד כאן. וביאור מדרש זה... כי העולם, שהוא כולל הכל, נחלק לשלשה חלקים; הארץ, והשמים, ואשר בהם, אלו הם שלשה דברים. ואין ספק כי אשר בהם הוא עיקר המציאות, כי ארץ ושמים אינם נבראים כי אם לאשר בהם, ועיקר העולם הם הנבראים אשר נמצא בהם. ולפיכך כנגד אלו היו המכות נחלקות; מכות דצ"ך בארץ, והיה על ידי אהרן, שלא היה גדול כמו משה. ומכות ברד ארבה חושך על ידי משה, בחלק השמים... ושלש מכות על ידי הקב"ה, מפני שהם הנבראים שהם בארץ, כמו אדם ובהמה. והיה הערוב על ידי חיות, וכן דֶבר בבהמות, מכת בכורות באדם. כי הבהמות והאדם הם בישוב הארץ, אבל צפרדעים במים, וכן הארבה באויר, אינם בארץ. והקב"ה היה פועל בדבר שהוא עיקר העולם, דהיינו באדם ובבהמה, שהם בישוב העולם... כלל הדבר, כי המכות היו נחלקים על ענין סדר הזה; המטה, והמעלה, ומה שהוא עיקר העולם. ונלקה המטה על ידי אהרן, והמעלה על ידי משה, ומה שהוא באמצע, שהוא עיקר, על ידי הקב"ה... ולכך שלש היו על ידי אהרן, ושלש על ידי משה, ושלש על ידי הקב"ה. ובאחת נשתתפו כלם, כי מכת שחין שהיתה בגוף האדם ובגוף הבהמה שמות ט, ט], ראוי שישתתף בזה משה ואהרן". ושם מאריך בזה עוד. אמנם כאן ביאר לפי זה את חלוקת המכות של דצ"ך עד"ש באח"ב, ואילו למעלה ביאר חלוקה אחרת של המכות; דצ"ך [ע"י אהרן], בא"ח [ע"י משה], עד"ב [ע"י הקב"ה], ושחין [ע"י כלם]. ודברי תורה הם כפשיט יפוץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות וטעמים.

(42) פירוש - בכל סדרה של מכות [תחתונים עליונים והחלל שביניהם] היו שלש מכות; דצ"ך, עד"ש, בא"ח, ויבאר שבכל קבוצה של שלש מכות מכה ראשונה היא לקצה אחד, ומכה שניה היא לקצה הפוך, ומכה שלישית היא ממוצעת ביניהן.

(43) בכת"י [שס] כתב משפט זה כך: "כי במספר שלשה יש דבר אחד, ואשר הוא הפכי, ואשר הוא ממוצע בין שניהם". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ו [שג:] כתב: "וטעם הדבר שהמשנה [פאה פ"א מ"א] עשתה שלשה חלקים [כיבוד אב ואם, גמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו]; האחד, כיבוד אב ואם, והוא הטוב והחסד למי

שהוא מחויב לו, כמו הכיבוד לאביו ולאמו. וגמילות חסד, שהוא החסד והטוב אשר הוא עושה לאחרים, ואינו מחוייב בדבר, כמו כל גמילות חסדים. והחלק השלישי, הטוב אשר עושה לבריות, והוא אינו חיוב גמור, וגם אינו פטור ממנו, מצד כי שנאוי המחלוקת כלפי השמים, עד שהאדם יש לו להשתדל בענין השלום שלא יהיה מחלוקת בעולם, אבל חיוב גמור אינו. הנה כאן שלשה חלקים; האחד, הוא הטוב אשר יעשה מצד החיוב הגמור. והשני כנגדו, אשר יעשה מצד החסד הגמור, והוא גמילות חסדים. והשלישי, יש בו קצת מחלק הראשון וקצת מחלק השני, והוא הבאת שלום. וכל השלשה הם הטוב אשר הוא עושה לנמצאים". ולמעלה פ"ט [תצו.] כתב: "כי שלשה יש בו ראש וסוף ואמצע. ואברהם שהוא ראשון, נגד ראש, לכך זכה אברהם שיהיה ראש ונשיא ואב המון. וכל אחד מן ג' אבות זכה לדבר מיוחד, למעלה מיוחדת. כי הראש מעלה בפני עצמו, והשני מעלה בפני עצמו, והג' מעלה בעצמו... השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי כמו שאמרנו למעלה. לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 281] כתב: "מספר שלש מאות הוא דבר מופלג בחכמה, שיש בו חיות בעבור שיש בו שלישי שהוא אינו קצה, כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה, אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד 'יעקב אבינו לא מת' [תענית ה:], במה שהוא שלישי לאבות, והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים". ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב: "כי אלו שלשה דברים יש בהם שלמות הכל... כי החסד שהוא עושה לו טוב אף על גב שאינו ראוי כלל לזה. והמשפט שהוא מחוייב בכח משפט. ולפיכך דבר שהוא ראוי הוא ממוצע בין החסד ובין המשפט. ומפני כי אלו שלשה הם כוללים כל החלקים, לפי שהם דבר והפכו, והדבר שהוא ממוצע בין שניהם, ולפיכך אלו שלשה הם משלימים גם כן האדם בכל, לפי שאלו שלשתם הם כוללים כל הדרכים". וראה למעלה פ"ו הערה 92, פ"ט הערה 254, פ"מ הערה 29, פנ"ד הערות 282, 283, 284, פנ"ה הערה 88, להלן הערה 79, ועוד.

(44) בכת"י [שס] כתב משפט זה כך: "כי דם, אודם שלו מורה על אש וחמימות, וזה ידוע". ובזוה"ק [ח"ב כ:] אמרו "מקריב קרבנו לאש, שהוא אדום. זורק הדם סביב למזבח, שהוא אדום". ובתורת העולה לרמ"א [ח"ג פי"ג] כתב: "ידוע כי הדם הוא בא מכח חמימות, שהוא חם ולח, הפך טבע המים שהוא קר ולח. ולזה המים מכבין אש,

אבל דם הוא מטבע אש, מכח ענין החמימות המשותף לשניהם". ובספר שער השמים [לאבי הרלב"ג] סוף מאמר תשיעי כתב: "הדם הוא חם ולח". וכן מצינו שיש רתיחת הדם, וכמו שאמרו [גיטין נז:] "אשכחיה לדמיה דזכריה דהוה קא מרתח וסליק". והכלי יקר [ויקרא יב, ח] כתב: "ודאי רתיחת הדמים היה סבה לזה, כי המה סבה לכל כעס, וכל כעס מקורו מן הדמים ורתיחתן". ו"רתיחת הדם" היא תולדה מ"טבע אשיית" שיש לדם [הובא למעלה פכ"ז הערה 38]. ורש"י [חולין כח:] כתב: "בשעת שחיטה - שהדם חם ויוצא".

(45) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [כב.]: "יש בריה טמאה המתיחס למים, כמו הצפרדע, שהוא במים". וראה למעלה הערה 25. והרי גם כשהוסרה מכת הצפרדעים, עדיין נאמר [שמות ח, ה] "רק ביאור תשארנה", וכתב הראב"ע [שם] "וטעם ביאור תשארנה - כי שם היו בתחלה". ובדרשות המהרי"ט פרשת שמות, דרוש שני, כתב: "ואמר 'רק ביאור תשארנה'... כי לעולם כן היה, כי מקום חיותם ביאורים ובאגמים". ולמעלה פל"ג [תקסח:] כתב: "היאור אל הצפרדעים כמו האדמה לזרע שמוציאה הפרי". ולמעלה פל"ד [תקצג:] כתב: "הצפרדעים הם הנבראים שהם דרים במים". וראה למעלה פל"ב הערות 86, 100, פל"ג הערה 11, פל"ד הערה 49, ופנ"ו הערות 52, 146.

(46) לשונו למעלה פנ"ה [לאחר ציון 76]: "הנה המים והאש הם שני הפכים בפעולתן". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלד:] כתב: "האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'... ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:]... דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד" [ראה למעלה פ"ה הערה 98, פי"ח הערה 84, פכ"ב הערה 77, פכ"ז הערה 5, פ"מ הערה 124, ופנ"ה הערה 77].

(47) לשון הרמב"ם [הלכות שבת פי"א ה"ג]: "מותר להרוג את הכנים בשבת, מפני שהן מן הזיעה" [ולא מזכר ונקבה]. והכלי יקר [שמות ז, יז] כתב: "כנים הבאים מן הזיעה המצויה מתוך התעמלות והתחממות הגוף". ובכת"י [שס] כתב: "כי אין הכינים רק התהוות מן לחות שיש בו קצת חמימות, ואינם בריאה גמורה עד שיהיה נקרא דם שלה דם".

(48) בכת"י [שס] כתב: "לפיכך ענין הכינים שהוא ממוצע בין ענין האש ובין ענין המים, שהם מן לחות חמות. אבל הדם הוא לגמרי מזג מן האש, והצפרדעים יש בהם מזג המים מכל וכל, וכינים כמו ממוצע ביניהם".

(49) בעוד שכאן מעמיד את מכת דם [טבע האש] לעומת מכת צפרדעים [טבע המים], והכנים מורכבים מאש ומים, הרי למעלה פכ"ז [תמג.] ביאר שהדם הוא ממוצע בין אש ומים, וכלשונו: "ועוד אמרו בשמות רבה [ג, יג], ולמה עשה הקב"ה ג' אותות [למשה; נחש, צרעת ודם (שמות ד, ג-ט)] נגד אברהם יצחק ויעקב. ונראה כי אלו ג' אותות הראה להם מדת האבות. כי הנחש יש לו כח אש חם שורף בארס, והיא נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש. והצרעת כשלג, דבר זה נמשך ממדת אברהם, שמדתו המים, והשלג הוא המים, וממדתו מכת הצרעת... והדם הוא טבע ממוצע, שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים, כי כן מזג הדם, וזהו נגד מדת יעקב, אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". נמצא שביאר שם שהדם הוא ממוצע בין אש ומים, ואילו כאן ביאר שהדם הוא לקצה של אש. ובעל כרחך לומר שביחס לאש [נחש] ומים [צרעת], הדם הוא ממוצע ביניהם. אך ביחס לכנים וצפרדעים, הדם אינו ממוצע ביניהם, אלא נוטה לצד אש [הובא למעלה פכ"ז הערה 39].

(50) פירוש - גם בשלש מכות אלו תהיה המכה הראשונה [ערוב] לקצה אחד [פועל אינו טבעי], ומכה שניה [דבר] לקצה הפוך [פועל טבעי], ומכה שלישית [שחין] ממוצעת ביניהן [פועל טבעי ולא טבעי].

(51) כמבואר למעלה הערה 26. ומה שהוסיף "הטורפות בשיניהם", כדי להדגיש שיש כאן מעשה בקום ועשה, ולא העדר הנעשה מאיליו. ובח"א לחולין ס: [ד, צח:] השוה בין כח השינים לכח החרב, שכתב: "כי כח השיניים שהם חותכין, כמו חרב" [הובא למעלה פי"ז הערה 102]. וכבר כתב למעלה פנ"ו [לאחר ציון 16] "ויש מכה שהיא... כח פועל לגמרי במקבל... כי החרב הוא כח פועל במקבל המכה, וזה נקרא 'חרב'". וכשם שהחרב מורה על "כח פועל לגמרי במקבל", כך השינים הטורפות מורות כן [ראה להלן הערה 58 שנקודה זו עולה בבירור מדבריו בכת"י]. ונאמר [תהלים קכד, ו] "ברוך ה' שלא נתננו טרף לשניהם". וכן נאמר [איוב כט, יז] "ואשברה מתלעות עול ומשיניו אשליך טרף".

(52) "כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא, והיו משחיתים בהם" [רש"י שמות ח, יז]. והשחתה היא פעולת הרס ואובדן, להשמיד להרוג ולאבד. והשטן נקרא "שטן המשחית" [ברכות טז:]. ואמרו חכמים [שבת לג.] "בעון שבועת שוא ושבועת שקר

וחילול השם וחילול שבת חיה רעה רבה ובהמה כלה ובני אדם מתמעטין והדרכים משתוממין", ובח"א שם [א, כד:] כתב: "יש לך לדעת כי המחלל שמו יתברך... מבטל הכבוד, ובטול הכבוד כאילו ח"ו בטל מציאותו. כי לפי גודל כבודו, הוא מציאתו. ולפיכך המחלל השם הוא מבטל כבודו, ודבר זה נחשב בטול מציאות... ומפני כך חיה רעה רבה, שחיה רעה הוא מחריב המציאות עד שלא נמצא אדם, ובהמה כלה, ובני אדם מתמעטין, והדרכים משתוממין. כל זה מפני כי ראוי שיהיה הכל חרב ושממה מבלי מציאות, משום חלול שיש כאן, שכל חלול הוא חלול כבוד, והוא בטול מציאות". הרי ש"חיה רעה" מורה על בטול המציאות. וראה להלן הערה 166.

(53) בכת"י [שס] הוסיף: "כי הדבר שהוא בלתי טבעי, היינו שאין בו טבע לגמרי... והשחתת חיות הרעות [את] האדם הוא דבר יוצא מן הטבע לגמרי, שמנהגו של עולם אינו שיהיה נשחת האדם בידי החיה".

(54) כי מכת דֶּבֶר היא מיתה, וכמו שכתב למעלה פנ"ו [לאחר ציון 10]: "יש מכה שבאה בלא פעולה במקבל, רק שהשם יתברך מסלק עצמו מן הנמצא, וזהו הנמצא נעדר. ואין כאן פעולה במקבל, רק סלוק מן הנמצא. ומפני כי הַדֶּבֶר הוא העדר הנמצא, כי המיתה הוא העדר בלבד, ולפיכך אין המכה הזאת נאמר עליה שהיה פועל בהם המכה, רק כי כל הנמצאים קיומם בו יתברך, וכאשר הוא מסתיר פניו מהם אז יקבלו העדר, והם אינם נמצאים". ומו"ר זצ"ל הוכיח כן מהא שתרגום של דֶּבֶר הוא "מותא" [שמות ט, ג]. וראה למעלה פנ"ו הערות 11, 163.

(55) מה שתלה את טבעיות המיתה ב"נבראים התחתונים", יוסבר על פי יסודו שהשריש שהעולם התחתון הוא העולם הזה שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד [כמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 56, פי"ז הערה 16, פל"ד הערות 66, 88, פמ"א הערה 45, פנ"א הערות 54, 55, פנ"ב הערה 156, להלן פנ"ח הערה 24, ופס"ב הערה 18]. ולמעלה פכ"ב [רסט:] כתב: "כי המיתה לאדם במה שהוא אדם", ושם הערה 27. ולהלן פס"ד כתב: "המיתה טבעית לבני אדם מצד החומר". והרמב"ן [בראשית ב, יז] כתב: "היה האדם מעותד למיתה מתחלת היצירה מפני היותו מורכב... היתה בו התכה וסבת הויה והפסד". ונאמר [תהלים פט, מט] "מי גבר יחיה ולא יראה מות ימלט נפשו מיד שאול סלה". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תע.] כתב: "המיתה היא באה כסדר עולם". ובהספד [קעח] כתב: "כי האדם מת בטבע, ואין כח הטבע שיהיה האדם חי עוד".

(56) מותר הטבע - מהעודפים של הטבע, כי שחין בא מתוספת דם, וכמבואר למעלה פנ"ו הערה 144.

(57) דוגמה מקבילה לחלוטין לדבריו כאן כתב בביאור דברי הגמרא [מגילה טו:] שבני המן היו שלשים איש; "עשרה מתו, ועשרה נתלו, ועשרה מחזרין על הפתחים". ובאור חדש פ"ה [תתקלא:] כתב בזה"ל: "והיו מתחלקים אלו שלשים לשלשה חלקים... וההעדר הזה נחלק לשלשה חלקים; יש העדר שהוא טבעי, כמו המיתה שהוא בטבע. ויש העדר שהוא בלתי טבעי לגמרי, כמו התליה, שהוא על ידי אדם, והעדר הזה הוא בלתי טבעי. ומה שהיו חוזרים על הפתחים, אינו טבעי ואינו בלתי טבעי; כי בשביל שהיה להם העדר הממון היו חוזרים על הפתחים, שאין דבר זה טבעי לגמרי, כי דרך העולם שיש להם פרנסה. ואינו בלתי טבעי לגמרי, כי הדבר שהוא בלתי טבעי הוא דרך חדוש במעשה, אבל העדר זה נעשה גם כן כאשר אינו עושה דבר, ואינו מרויח. ולכך דבר זה אינו בלתי טבעי לגמרי, ואינו טבעי גם כן, רק הוא כמו ממוצע בין שניהם. ורצה לומר כי כל מיני העדר היו שולטין בהמן". עמוד והבט כיצד שלשה סוגי ההעדר ששלטו בבני המן [נתלו, מתו, ומחזרין על הפתחים] מקבילים לגמרי למכות ערוב, דֶּבֶר, ושחין.

(58) אולי כתב תיבת "ישר" על פי הפסוק [קהלת ז, כט] "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים", והאדם נולד עם טבע מאוזן, ללא תוספת דם. ובנתיב הצדק ר"פ ג [ב, קמא.] ביאר את היושר שיש בטבע.

(59) לכאורה זהו טעם שני מדוע שחין הוא ממוצע בין טבעי ללא טבעי; לטעמו הראשון זהו משום ש"מותר הטבע" הוא חריגה מהטבע, אך עדיין משתייך לטבע. ואילו לטעמו השני זהו משום שהשחין נעשה בדרך הטבע, אך אינו ראוי שימצא עם האדם. ויל"ע בזה.

(60) בכת"י [שס] הוסיף הסבר שני להורות כיצד המכות עד"ש הן דבר והיפוכו והממוצע ביניהן; בעוד שהסברו הראשון הולך סביב הציר של לא טבעי [ערוב], טבעי [דֶּבֶר], והממוצע ביניהן [שחין], הרי הסברו השני הולך סביב הציר של פועל [ערוב], אינו פועל [דֶּבֶר], והממוצע ביניהן [שחין], וכלשונו: "אמנם כאשר תבין מה שאמרנו למעלה [ר"פ נו (לאחר ציון 10)], כי הדֶּבֶר והחרב הם שני דברים הפכים... כי הדֶּבֶר מכה מצד ההעדר, והחרב היא מכה מצד פועל נוסף, היפך ההעדר שהוא אינו פועל, תבין מעצמך גם כן ענין הערוב, שהוא השחתה על ידי פועל. כי אין חילוק בין ערוב ובין חרב בענין זה, כמו שהחרב הוא פועל נוסף, גם כן החיה שטורפת בשניה הוא פועל נוסף, ואין הבדל ביניהם [ולמעלה הערה 51 נתבאר שכח הפעולה של השינים

מקביל לגמרי לחרב]. והשחין הוא דבר ממוצע בין שניהם, כי אינו פועל לגמרי כמו החיה שהיא טורפת בשיניה, ועושה פועל גמור משחית, ואינו גם כן מבלי פועל כלל, שהשחין מצד שהוא דבק באדם, הוא פועל באדם. הנה יש בו צד פעולה לשחין מצד מה, והנה הוא דומה לחיה. ובצד אשר אינו פועל גמור, כי אינו פועל לגמרי באדם, רק שנמשך ממנו פעולה לאדם, לא כמו החיה שהיא פועלת באדם בעצם, ובזה הצד יבוא השחין ממוצע בין הַדֶּבֶר ובין החרב, ותבין דבר זה, וכמו שנתבאר למעלה אצל 'ובמורא גדול' זו גילוי שכינה, שזהו ענין זה בעצמו. ותמצא כי שני הפירושים אמת בלי ספק".

(61) גם בשלש מכות אלו תהיה המכה הראשונה [ברד] לקצה אחד [מלמעלה למטה], ומכה שניה [ארבה] לקצה הפוך [מלמטה למעלה], ומכה שלישית [חושך] ממוצעת ביניהן [תנועה סבובית].

(62) לכאורה מה שהברד יורד מלמעלה למטה אינו תלוי בכבידות הברד, אלא משום שהוא כמו מטר הבא מהמים העליונים, וכפי שכתב למעלה פנ"ו [לאחר ציון 146]: "ברד הוא מן מים העליונים, שהמטר והברד מן מים עליונים הם, כדאמרינן בפרק קמא דתענית [ט:] ובבראשית רבה בפרשת בראשית [יג, י] שהמטר מן מים העליונים. וכן הברד בודאי מן מים העליונים הם, שאין חילוק בין מטר ובין ברד, שאין ברד רק מטר שנקפא". וכמו שאין אומרים שהמטר יורד מן השמים לארץ מחמת כבידות המים, כך לכאורה אין לומר בנוגע לברד. ואולי יש לומר שכתב כן לעומת מה שיכתוב מיד בהמשך ש"העוף לקלות תנועתו להפך, מעופף מלמטה למעלה לצד השמים". ועדיין צ"ע. ובאמת בכת"י [שסא] לא הזכיר כלל את כבידות הברד, שכתב: "כי הברד מן השמים יורד מן מעלה למטה, והעוף עיקר תנועתו להיפך, מלמטה למעלה".

(63) כי הארבה הוא מין עוף, וכמו שכתב למעלה פל"ד [תקצד:]: "הארבה הוא יותר עליון, לפי שהארבה הוא עוף, והוא יעופף על פני הרקיע השמים, והוא הרקיע האוירי, כאשר ידוע... והשמים הם משכן לעופות, דכתיב [בראשית א, כ] 'עוף יעופף על פני רקיע השמים', ונאמר [בראשית א, ל] 'ועוף השמים'" [ראה הערה הבאה]. ולמעלה פנ"ו [לאחר ציון 149] כתב: "הארבה הוא שרץ העוף, דכתיב [ויקרא יא, כ-כב] 'כל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא לכם, אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף את הארבה למינו וכו''... ארבה שרץ העוף למעלה, מעופף בשמים, שאין הארבה משכנו בארץ, אלא מעופף בשמים, שנאמר [בראשית א, כ] 'ועוף יעופף על פני רקיע השמים'". ובפרק זה למעלה [לאחר ציון 30] כתב: "הארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים".

(64) לשונו למעלה פי"ט [רז:]: "הצפור יש לו דקות וטוב החומר, שהרי לדקות החומר שבו פורח באויר". ורש"י [בראשית טו, י] כתב: "האומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים... וישראל נמשלו לבני יונה". והגו"א שם אות טו [רס:] כתב: "מה שהאומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב". ובבאר הגולה באר החמישי [לו.] כתב: "כל עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר, ונקרא 'עוף השמים' [בראשית א, ל], ודבר זה בארנו במקומות הרבה". וכן כתב למעלה פל"ד [תקצה:], והובא בהערה הקודמת. ובנצח ישראל פי"ד [שמט.] כתב: "כי העוף אינו כל כך חומרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומרי. אבל אין העוף כל כך חמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ושם פמ"ב [תשלד:] הביא ראיה מהבטוי "עוף השמים" להורות על רוחניותו של העוף. ושם ס"פ נא [תתכד:] כתב: "ידוע לכל שהעוף פורח באויר מפני קלות החומר שיש לו, ואינו מונע לעוף לעלות למעלה. וכן ישראל יהיו דומים לעוף, שיהיה להם חומר זך, עד שלא יהיה להם מעכב ומונע מן כבידות החומר לעלות ולקנות המדריגה הקדושה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "כל עוף אין בו כבידות חמרי, שהרי הוא פורח באויר". ובח"א לחולין סג. [ד, צח:] כתב: "כי העוף הוא פורח באויר השמים... שהם פורחים באויר בשביל שהם קלי הטבע, ואין להם עבות החמרי" [ראה למעלה פט"ו הערה 137, פי"ח הערה 151, פי"ט הערה 218, פל"ד הערה 64, פנ"ו הערה 152, ולהלן פ"ס הערה 44]. ודמות ראיה ליסוד זה [שקלות העוף מאפשרת את פריחתו באויר] יש להביא מנשר, שהוא עף גבוה יותר מכל העופות [רש"י שמות יט, ד], ודוקא לגבי הנשר מצינו הרבה פעמים לשון "קל", כמו [ש"ב א, כג] "מנשרים קלו", [ירמיה ד, יג] "קלו מנשרים סוסיו", [איכה ד, יט] "קלים היו רודפינו מנשרי שמים". ובלשון חכמים [אבות פ"ה מ"כ] "הוי קל כנשר". וזה מורה באצבע שיכולת העפיפה של העופות היא תולדה מקלות העוף, ולכך הנשר שניחון ביכולת עפיפה גדולה יותר מכל העופות, בהכרח שהוא קל יותר מכל העופות. וכן כתב הרד"ק [ירמיה ד, יג] להדיא, וז"ל: "קלו מנשרים - כי הנשר קל לעוף משאר עופות, ועף בגובה האויר יותר מכלם".

(65) מלשון שמגביה עצמו, וכמו שמפרש.

(66) לפנינו לשון רש"י הוא "ותועפות ראם - עפיפת גובה". ובכת"י [שסא] הוסיף: "אף כי עוף תנועתו מלמעלה למטה גם כן, אין אנו מדברים רק מדבר זה, שטבע העוף לעלות

ולהגביה למעלה... ועוד כאשר תבין כי העוף אשר יש לו ב' תנועות אלו, תנועת המטה כאשר מתנועע למטה, וזאת התנועה יש לו מפני שתנועה זאת הוא לכל בעלי חיים מתנועעים למטה. אמנם במה שהעוף מיוחד ונבדל מן שאר בעלי חיים היא התנועה למעלה, שלא נמצאת בכל שאר בעלי חיים. נמצא התנועה שמיוחד בו מה שלא תמצא בכל שאר בעלי חיים הוא התנועה למעלה". ודברים אלו יוטעמו על פי דברי הפחד יצחק חנוכה [תחילת מאמר ה], שכתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל" וקודם לכן, בתחילת מאמר ג כתב: "סברת דבריו של המהר"ל היא כי הגילוי המובהק של תוכן ענינו של כל מועד הוא דוקא במקום המיוחד לו לבדו" [הובא למעלה פכ"ה הערה 90, פכ"ט הערה 104, פל"ז הערה 46, ופמ"ד הערה 46]. והוא הדין לדידן; המיוחד בעוף היא יכולתו להגביה עצמו, דבר שאינו נמצא בשאר בעלי חיים, ולכך העוף נקרא על שם המיוחד שבו, ולא על שם המשותף שבו.

(67) הנה בפשטות נקרא "עוף" משום שהוא מעופף ועף באויר [כן כתב הטור הארוך (בראשית א, כ)]. אך המהר"ל מבאר שלשון "מעופף" ו"עף" גופא הן לשונות הגבהה. וצרף לכאן שאמרו חכמים [חגיגה יג:] "מלך שבעופות נשר". ורבינו בחיי [בראשית ב, יט] כתב: "הנשר מלך שבעופות, ועפיפתו גבוה מכל עוף וכמו שידוע". ולפי דברי המהר"ל דבר זה מחוור היטב, שזה שהנשר עף גבוה יותר מכל העופות אינה מעלה צדדית של הנשר, אלא זו מעלה הקשורה בעצם למהות העוף, שנקרא ע"ש יכולת ההגבהה שלו. והואיל ואין עוף המגביה יותר מנשר [רש"י שמות יט, ד], לכך דין הוא שהעוף המעופף הכי גבוה יקרא "מלך העופות".

(68) כמבואר למעלה הערה 32, וראה להלן הערות 70, 135.

(69) כמו שנאמר [קהלת א, ה] "וזרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זורח הוא שם", וכתב רש"י [דברים ל, יט] "שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם, כענין שנאמר 'וזרח השמש ובא השמש'". ולשון חכמים הוא [יומא כ:] "גלגל חמה". ורש"י [פסחים יב:] כתב: "לפי שגלגל חמה שחמה סובבת בו, עגול הוא". **ובכת"י** [שסא] האריך יותר בנקודה זו, וז"ל: "אמנם החושך למאורות הוא ממוצע בין התנועות, כי יש להם תנועה הסיבובית, ותנועה הסיבובית הוא ממוצע בין ב' התנועות, אשר התנועה

האחת היא מלמעלה למטה, והתנועה השנית היא מלמטה למעלה, ותנועה סיבובית היא ממוצע. ודבר זה שהתנועה הסיבובית היא ממוצע בין התנועות השתים הוא על דרך זה; כי התנועה מן המטה אל המעלה היא תנועה התחלפות המקום מן המטה אל המעלה. והתנועה מן המעלה אל המטה [היא] התחלפות המקום מן המעלה אל המטה. אמנם התנועה הסיבובית אין בה חלוף המקומות מן מקום אל מקום, [רק] נשאר על מקומה מתנועע בסבוב. נמצא התנועה הסיבובית למעלה ולמטה מתנועע בסבוב, ודבר זה מבואר למעיינים בדברים אלו. ועוד הרי המאורות יש בהם תנועה מן המעלה אל המטה, שמן הגובה מתנועעים למטה, וחוזרים לעלות. ויש בהם מן התנועה מן המטה אל המעלה ומן המעלה אל המטה, לכך החושך שהיה למאורות ממוצע בין שניהם, כי יש בהם קצת תנועה למעלה, וקצת תנועה למטה. אף על גב שאין התנועה סיבובית נחשב תנועה לגמרי למעלה, וג"כ אינה תנועה לגמרי אל המטה, מכל מקום זה היה צד מה תנועה אל המעלה, וצד מה התנועה אל המטה".

(70) יש להבין, ששאלה זו כבר היה יכול להקשות למעלה פל"ד [תקצה:], שכתב: "ואחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים". ובפרק זה גופא [למעלה לאחר ציון 29] כתב: "שלש אחרונות הם בשמים; כי הברד מן השמים, כדכתיב בקרא. והארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים. והחושך, שלא ישמש למצרים מאורות השמים. הרי הם שלשה מכות אחרונות בשמים". והיה יכול להקשות כבר שם מדוע מכת חושך היא בשמים, "הרי לא היה החושך רק לבני אדם, לא למאורות בעצמם". ומה ראה להמתין עד כאן כדי לשאול שאלה זו. ויש לומר, שכאן מודגש יותר שאיירי בתנועה של גופי המאורות עצמם, שכתב: "החושך היא מכה למאורות השמים... והם מתנועעים תנועה סבובית, שהיא תנועה למעלה ולמטה, שהרי המאורות עולים ויורדים". והואיל ומדובר בגופי המאורות עצמם, יש יותר מקום לשאול "הרי לא היה החושך רק לבני אדם, לא למאורות בעצמם". מה שאין כן בשני המקומות שהובאו מלמעלה, שם איירי רק בציון מקומם, שמקום המאורות הוא בעליונים. ואף על פי שהמוכה הוא בתחתונים, מ"מ המכֶּה הוא בעליונים, וטיב המַכָּה יכול להקבע על ידי המכֶּה או המוכה, וכמבואר למעלה הערה 29. וראה למעלה פנ"ו הערה 154.

(71) כמו שנאמר [בראשית א, טז] "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו'". וקודם לכן [שם פסוק טו] נאמר "והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ וגו'", ופירש רש"י [שם] "והיו למאורות - עוד זאת ישמשו שיאירו לעולם". הרי המאורות "מושלים ומשמשים

להם". ולמעלה פמ"ד [רסט.] כתב: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים... המאורות... כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ'". אך כאשר אורם של המאורות אינו מגיע לבני אדם, בכך ניטל מהם ממשלתם ושימושם. ומעין כן כתב החזקוני [בראשית א, טז] "לממשלת היום - על הפירות כדי לבשלם. לממשלת הלילה - כדי לצנן שלא יתליעו. אבל באור שנברא ביום ראשון אין לשון ממשלה נופל בו, שהרי אינו מושל לעשות פירות". הרי ממשלת המאורות תלויה בפעולתם על הארץ.

(72) רש"י [שמות ט, יד] "את כל מגפתי - למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות". ולמעלה פל"ג [תקעה:] כתב: "מכת בכורות שקולה כנגד כל המכות... דסתמא אותה מכה שעל ידה יצאו היא הקשה ביותר". ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 81] כתב: "מכת בכורות... היא שקולה נגד כל המכות". ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז:] כתב: "בפעם הזאת אני שולח לך מכה קשה שהיא שקולה נגד כל המכות, והיא מכות בכורות". וראה למעלה פל"ג הערות 52, 54, פל"ד הערה 158, פל"ו הערה 60, פל"ז הערות 35, 99, פ"מ הערה 249, פנ"א הערה 84, פנ"ו הערה 5, ולהלן הערה 138. וכאן מוסיף ש"מכת בכורות עומדת בפני עצמה, שקולה נגד כל המכות", שמחמת שמ"ב שקולה נגד כל המכות, לכך היא עומדת בפני עצמה, כי לא תמצא דבר שהוא שקול נגד הכל נכלל עם הכל. ובתפארת ישראל פ"ד [פד.] כתב: "האדם מציאות נבדל לעצמו, שקול נגד הכל". ואמרו חכמים [סנהדרין קג:] "שקולה נשמתו של צדיק אחד כנגד כל העולם", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, רמ.] בזה"ל: "פירוש דבר זה מפני שהעולם הזה הוא גשמי, ונשמת הצדיק נבדל, שקול הצדיק כמו כל העולם, שלא תמצא דבר זה בכל העולם... כי העולם הזה הוא גשמי, ונשמת הצדיק נבדל". ובח"א לשבת ל: [א, יג:] כתב: "כל דבר שהוא תוך הכלל, הוא חלק הכלל, ואין [ה]חלק הוא הכל. אבל אותו שנבדל מן הכלל, אינו נכלל בתוך הכלל, ולכך הוא שקול כמו הכל, בעבור שהוא בפני עצמו כמו הכל" [הובא למעלה פט"ז הערה 49].

(73) כמו שנאמר [תהלים עח, נא] "ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם". וכן נאמר [תהלים קה, לו] "ויך כל בכור בארצם ראשית לכל אונם". ויעקב אבינו אמר [בראשית מט, ג] "ראובן בכורי אתה כחי וראשית אוני וגו'". וראה להלן ציון 136, ופנ"ט הערה 60.

(74) לשונו למעלה פל"ז [תשיב.]: "זאת המכה [בכורות] שקולה כנגד הכל, כי הבכור נקרא 'ראשית' [בראשית מט, ג], והראשית במה שהוא ראשית הדבר הוא שקול נגד

הכל, כי הראשית הוא התחלה אל הכל, ומאחר שהוא התחלה אל הכל נחשב כמו הכל".
ובכת"י [שסא] כתב: "המכה העשירית מכת בכורות עומדת בפני עצמה, שקולה נגד כל המכות, מפני שהיא מכה לבכורות, שנקראים 'ראשית אונם'. שכל דבר ראשית שקול נגד כל המכות. וידוע הוא דבר זה כי הראשית שקול נגד הכל, כמו הראש בבעל חי שקול נגד כל אברי האדם. וזה ידוע מדברי רז"ל שאמרו בעובר הנולד [חולין סח., נדה כט.] 'יצא ראשו הרי הוא כילוד דמי'. וזה מפני כי הראש... שקול נגד כל איברים. ובשאר איברים לא נחשב ילוד עד שיצא רובו [שם], ובראש בלבד נחשב כילוד דמי, שמזה תבין כי הראש הוא שקול נגד כל החי. וענין דבר זה הוא מבואר לחכמים, כי הראשית הוא שקול נגד הכל. ולפיכך המכה שהיתה בבכורות, שהם ראשית, והיתה המכה בראשית שלהם, שקול נגד כל המכות. וזה שאמרו כי שקול מכת בכורות נגד כל המכות" [הובא למעלה פל"ז הערה 103]. וכן כתב בקיצור למעלה בכת"י פל"ז [תצא:]. ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". ובקהלת יעקב, ערך עמלק [א], כתב: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה. והוא שורש לד' מלכים, ועל כן 'בבל' [34] 'ומדי' [60] 'ויון' [72] 'ואדום' [57] וט"ז אותיות, והכולל, גימטריא 'עמלק' [240]... עמלק כולל ארבע מלכיות, וזהו 'ראשית גוים עמלק', כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין" [ראה למעלה פ"ח הערה 215, פכ"ד הערה 40, פל"ז הערה 102, פנ"ה הערה 82, להלן הערות 138, 140, פנ"ט הערה 62, ופס"א הערה 127].

(75) כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 9]. ולמעלה [לאחר ציון 34] ישב שאלה זו בהדרגתיות של ממשלת משה על פרעה, שרק במכה השלישית "היה מכה אותו בלא התראה לגמרי, וזה יותר ממשלה עליו להכותו כך בלא התראה" [לשונו למעלה לפני ציון 36]. ומעתה יבאר הסבר שני; הואיל והמכה השלישית היא ממוצעת בין שתי המכות שקדמו לה, נמצא שאין בה דבר חדש, ולכך אין צורך התראה נוספת.

(76) כמבואר למעלה [לאחר ציון 43].

(77) היא מכת כנים, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 46]: "השלישי אשר הוא בין שניהם הוא כנים, כי אינם רק מזג שהוא מן לחות וחמימות, שמזה גדלים הכנים, כי אין הכנים רק מן לחות שיש בו קצת חמימות. ולפיכך ענין הכנים ממוצע בין ענין האש ובין ענין המים".

(78) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 41]: "ועוד דע שהיו המכות תמיד משולשות, והוא ענין נפלא יותר מזה, וזה כי כאשר היו שלש מכות הראשונות בתחתונים, אין התחתונים מין אחד לגמרי, עד שתאמר שכאשר היתה המכה במין אחד כבר היתה בתחתונים. אבל התחתונים הם חלוקים זה מזה, עד שמפני זה היו המכות שלשה. כי במספר שלשה יש שתי הקצוות, והממוצע בין שניהם".

(79) לשונו למעלה [לפני ציון 43]: "כי במספר שלשה יש שתי הקצוות והממוצע בין שניהם". וראה שם הערה 43, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(80) לשונו בנצח ישראל פמ"ד [תשנב:]: "כי בודאי יעקב הוא דבק באחדות השם יתברך לגמרי, כי מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר, לכך יעקב דבק באחדותו לגמרי". וקודם לכן כתב שם [תשנא.]: "יעקב ראוי לגלות הקץ שלעתיד [פסחים נו.], כי הקץ לעתיד הוא סתום ונעלם מאוד, ויעקב מעלתו ומדריגתו עד המדריגה שהוא נעלם ונסתר, כמו שידוע ממדריגת יעקב. ולכך אפשר לו לגלות הקץ, אף שהוא נסתר ונעלם". ונאמר [שמות כו, כו-כח] "ועשית בריחים עצי שיטים חמשה לקרשי צלע המשכן האחד, וחמשה בריחים לקרשי צלע המשכן השנית וחמשה בריחים לקרשי צלע המשכן לירכתים ימה, והבריח התיכון בתוך הקרשים מבריח מן הקצה אל הקצה". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סג:] כתב: "מפני כי ידעו רז"ל במעלת יעקב כאשר הוא שורש החבור והתאחדות, והנה הוא דומה יעקב ל'בריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה' לעשות הכל אחד. והוא שרמזו רז"ל [תנחומא תרומה אות ט] הבריח התיכון ירד עם יעקב למצרים. ולפיכך מעלת יעקב הוא התאחדות באחדות... כי יעקב קדוש נבדל במעלתו, והנבדל הוא אחד בודאי, לפי שהוא שכל בלבד". ובגו"א שמות פכ"ה אות י [רסה.] כתב: "כי יעקב היה הבריח התיכון, והוא מחזיק את הכל... שהוא מאחד את כל ישראל, כאשר התבאר שנעשו האבנים אחד תחת ראשו [רש"י בראשית כח, יא]". והבריח התיכון הוא הבריח היחידי הנמצא "בתוך הקרשים", לעומת שני הבריחים האחרים, שהם מחוץ לבריחים. וזה מורה באצבע ש"השלישי בעבור שהוא לעולם ממוצע בין השנים, והוא פנימי". וראה למעלה פ"ט הערה 257, ופי"ג הערה 46.

ושמעתי לבאר שהאבות הם כנגד חג"ת, ושורש חג"ת במוחין הוא חב"ד, והדעת היא הגלוי של הכתר. והשל"ה [תולדות האדם בית ה (כו)] כתב: "כי נודע ששלושה קוין הם; קו החסד, קו הדין, קו הרחמים. קו הרחמים הוא תפארת, ממוזג וכולל כל הקוים... על כן 'ו' [שבשם הויה] שהוא קו, הוא תפארת. והוא הקו הגדול ההולך מעלה בסוד הדעת, עד הכתר, שהוא רום המעלות, בסוד נחלת יעקב, נחלה בלי מצרים [שבת קיח.],

כנודע יעקב מרכבה לתפארת. מה שאין כן קו החסד, אינו אלא עד החכמה. וקו הדין עד הבינה". ובקהלת יעקב [ערך במתי ארץ] כתב: "'והאכלתיך נחלת יעקב אביך' [ישעיה נח, יד], שהוא סוד הדעת שעולה עד הכתר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "שהיה ליוסף כח אמצעי, שהאמצעי בסתר, ושני קצוות מבחוץ, ודבר זה ירש מן יעקב... וידוע כי יעקב היה לו מדת האמצעי בין אברהם ובין יצחק, ומפני זה כאשר נמשך כח זה ליוסף היה לו כח פנימי נסתר בין י"ב שבטים".

(81) כי הדיבור מגלה את הפנימיות, וכמו שכתב בתפארת ישראל פט"ו [רלב:]: "כי ראוי להעלים את השם, כי יש לשם המיוחד מדריגה נעלמת וצפונה. ומי שהוגה השם באותיותיו, יוצא מן מדריגה הנעלמת והצפונה. ולכך אין לו עולם הבא [סנהדרין צ.], כי העולם הבא יש לו מדריגה נעלמת וצפונה". ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.] כתב: "תדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:], שאמרו סתם גוי מרבה דברים... שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה, ואינה פנימית נעלמת. לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם". ובנתיב הצניעות ס"פ א [ב, קו:] כתב: "ומפני כך אמרו [קידושין מט:] עשרה קבין שיחה ירדו לעולם, ט' נטלו נשים. וכל זה מפני שהדבור מוציא הכל אל הגלוי, וזה שייך באשה, שאין לה מעלה העליונה הנסתרת". ובח"א לקידושין מט. [ב, קמז.] כתב: "כל אשר יש לו מדריגה עליונה יותר פנימי ולא חיצוני... אינו מרבה דברים, כמו הכסיל שהוא מרבה דברים. כי החכמה מדרגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית, מרבה דברים" [הובא למעלה פי"ח הערה 156. וראה להלן פ"ס הערות 284, 432].

(82) "מסברת הלב" מורה על דברים בלתי ברורים, וסברות רחוקות. ובתפארת ישראל פ"ו [קה.] כתב "למדת כי הטעמים האלו שהם סברת הלב, כאילו מצות התורה האלקיות כספר המדות בלבד, אין בו ממש". ובגו"א שמות פט"ו אות ל [שיג.] כתב: "אמנם עם כל זה דבריו [של רש"י] תמוהים, שהיה לו לפרש הכתוב כמו שפרשו חכמים, ולא לעשות פירוש מסברת הלב, שכאשר אדם יתבונן במחלוקת החכמים במכילתא או במה שנזכר בגמרא יש טעם נפלא ועמוק מאד למה בחרו באלו, והכל בחכמה ובהשכל". ובכת"י [שסב] כתב "מסברת הכרס".

(83) מהקשר הדברים משמע ש"ליתן ציור לדבר" הוא המשך ל"סברת הלב" [לעומת דברים ברורים]. והכוונה שזה ציור דומה לדבר עצמו, אך אינו עצם הדבר. וכן הרלב"ג [משלי א, א] כתב: "הנה המשל הוא דבר נאמר על צד הדמיון... לתת ציור בדבר הנרצה לדבר בו".

(84) אזהרה מצויה בספריו. וכגון, למעלה פל"א [תקמד.] כתב: "והדברים האלו עמוקים, אף כי נראים שהם נגלים וידועים". ולמעלה פל"ד [תריד:] כתב: "ואתה תעיין ותסדר הדברים, ותמצא דברי אלקים חיים, והם דברים נכבדים ונפלאים כאשר תבין אותם על אמתתם, והם דברים ברורים. ואל יחשוב החושב כי דברים אלו הם דברים בעלמא, אינם רק ליישב הכתוב בלבד. אבל המעיין המעמיק בהם ימצא כי הם אמת וברורים למאוד". ולמעלה פל"ו [תרפה.] כתב: "הנה כל אלו הדברים, אף על גב שנראים פשוטים, יש לאלו דברים דרך נעלם ועמוק. לכן אל יהיו קלים בעיני אדם, ויעיין בהם ויעמיק בהם". ובתפארת ישראל פ"י [קנח:] כתב: "ואף אם נראה לאדם שהם דברים קלים מאד, אין הדבר כך". ושם פס"ח [תתרסט:] כתב: "ודבר זה אף שנראה פשוט, הוא דבר עמוק מאד". ובנצח ישראל ס"פ ד כתב: "ואלו דברים נראים קלים, אבל הם דברים עמוקים וגדולים". ובנתיב התורה פי"ב [תצ:] כתב: "אלו דברים הם דברי חכמה, אף כי נראה שהם פשוטים". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "ואל יהא דברים אלו בעיניך קלים, כי הוא דבר עמוק". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.] כתב: "והדברים האלו אף כי נראים פשוטים, הם דברים עמוקים בענין יצר הרע". ובח"א לשבת קמ: [א, עד.] כתב: "אל תתמה על דברים אלו כלל וכלל, כי אף אם נראים אליך הדברים קטנים, הם דברים גדולים". ובח"א לגיטין ז. [ב, צה.] כתב: "ואל יהא בעיניך קלים דברי אגדה אלו... כי דברים אלו שדרש הם דברי שכל בעצמם". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "ואל יהיו דברים אלו קלים בעיניך, כי הם דברים חשובים ונכבדים מאוד". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם, ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון, ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה" [הובא למעלה פל"א הערה 49, ופל"ד הערה 184]

(85) כמבואר למעלה [לאחר ציון 43].

(86) לא ברור ממה בא לאפוקי, הרי למעלה ביאר להדיא שגם בעד"ש ובא"ח יש שתי קצוות והממוצע ביניהן [מציון 49 ואילך], ומה הצורך להדגיש שאין זה יחודי רק לדצ"ך.

(87) בכת"י [שסב] הוסיף את הדברים הבאים: "ואולי לא יספיק לך בכל זה, ותשאל למה היתה באה המכה הזאת בדם, כי כאשר אמרנו כי הדם הוא טבע אש, יקשה לך וכי אין כאן טבע אש זולת דם. עם שהאמת שאין בזה קשיא, שהרי כבר אמרנו לך למעלה כי ג' מכות הראשונות היו בתחתונים במים ובארץ, כמו שהתבאר למעלה, לא בחלל העולם, והיו באים מכות התחתונים במים כאשר ראוי ונאה לזה מאוד להיות מתחדש במים דם טבע אשיי. וכן בכל המכות אשר אמרנו לפי מקומם שהיו שם המכות, נאה להיות המכה מאותו דבר שהיתה המכה".

(88) הולך לבאר מהלך חדש בעשר המכות, שהן כנגד עשרה מאמרות. ולמעלה הקדמה שלישית [קלב.] כתב: "'הגבורה' [דהי"א כט, יא], שכמו שהויית העולם מן המזרח, שמשם השמש עולה, כך הפסד העולם מתיחס אל המערב, ששם השמש שוקע. ואמרו [ברכות נח.] 'זה יציאת מצרים', שהחריב הנמצאים. שכמו שבמעשה בראשית בראם בעשר מאמרות [אבות פ"ה מ"א], כך הפסידו אותם כשיצאו ממצרים בעשר מכות [שם משנה ד], וכמו שיתבאר לקמן בעזרת השם [כוונתו לדבריו כאן]. ודבר זה נקרא 'גבורה', לפי שהיה בא נגד מצרים להתגבר עליהם בכחו הגדול ובזרועו הנטויה" [ראה להלן פנ"ט הערה 13]. ובכת"י [שסב] הקדים לכאן את הדברים הבאים: "ועוד אל תחשוב כי לא היו המכות באות על מצרים בשביל טעמים אחרים ג"כ, כמו שהתבארו בפרקים הקודמים [לב-לד], כי יש עם זה ענינים אחרים מצטרפים אל זה. **ואני אומר גם כן** כי כאשר הביא הקב"ה על המצרים וכו'" [וממשיך עם דבריו שלפנינו]. ולפי זה דבריו הבאים הם מסברא דיליה ["ואני אומר גם כן"]. וכן פירשו האלשיך [שמות ט, ח-יב], מדרש לקח טוב [פסיקא זוטרתי וארא ט, יג], תורת המנחה לרבי יעקב סקילי [תלמיד הרשב"א] דרשה כב [ד"ה עשר המכות], הגדת רבי אליעזר אשכנזי, והגדת מעשה נסים לרבי יעקב מליסא [אך בהקבלה שונה מהמהר"ל]. ולמעלה פל"ד [תרטו.] כתב: "ובסדר הגדה אצל 'אלו הן עשר מכות' [פרקנו], שם יתבאר גם כן פירושים אחרים בענין אלו המכות. אל תאמר שהם פירושים מתנגדים, אבל טעמי התורה הם רבים מאוד, וכולם נכונים. ולפיכך באו מקצת הדברים כאן, ומקצת הדברים בהגדה, כדי שלא יתערבו עליו אלו הפירושים, ויתבלבל עליו הענין".

(89) למעלה [לאחר ציון 20].

(90) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ב [מט:]: "הקב"ה ברא העולם בעשרה מאמרות, כדי שלא יחסר בעולם כל החלקים, עד שהוא שלם לגמרי. ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות, שיהיה כולל הכל. ומטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות

[אבות פ"ה מ"ג], שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה, ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים [שם מ"ד], מפני שהקב"ה רצה לעשות להם נסים בכל החלקים. כי אין הנסים שוים, והשם יתברך רצה לעשות נסים בכל החלקים, שהם מגיעים עד עשרה. והנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים, שרצה להכות את מצרים בכל מיני מכה. וכמו שאמרו הפלשתים כאשר באה עליהם המכה [ר' ש"א, ד, ח] 'הלא הוא האלקים שהכה מצרים בכל מכה', ורוצה לומר כי כל מיני מכות באו עליהם". ושם במשנה ד [קיג.] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם בעשרה מאמרות, מפני שאין העולם חסר דבר, ויש בו כל החלקים, שהם עשרה" [ראה למעלה פ"ל הערה 64, פל"ד הערה 117, ולהלן הערה 142].

(91) לכאורה לא היה צריך להביא מאמר זה בר"ה, שהרי זו משנה מפורשת [אבות פ"ה מ"א] "בעשרה מאמרות נברא העולם", ומאי אכפת לן כאן כיצד נתפרטו מאמרות אלו. אך הוצרך לזה, כי בהמשך יעמיד את מכת בכורות כנגד המאמר הזה, וכלשונו [להלן לאחר ציון 135]: "מכת בכורות 'ראשית אונם' הוא נגד מאמר 'בראשית', שהבכור ראשית לבאים אחריו, והוא נגד מאמר 'בראשית', שהוא ראשית הבריאה גם כן, ושניהם ראשית הם". ובדר"ח פ"ה מ"א [ג.] כתב: "ויש להקשות, מאחר ד'בראשית' נמי מאמר, למה לא כתיב 'ויאמר אלקים יהי שמים וארץ'. ויראה, מפני שאסור לספר מדבר שהיה קודם שנברא העולם [חגיגה יא:], והאמירה היה קודם שנברא העולם, ולפיכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', שמתחיל בבריאה". ושם השיב תשובה נוספת, ויוזכר להלן הערה 141.

(92) כפי שיבאר בסמוך שמכת דם היא כנגד מאמר עשירי, ומכת צפרדע היא כנגד מאמר שמיני, ומכת כנים נגד מאמר רביעי, וכיו"ב.

(93) פירוש - סדר המכות הוא מיוחד בפני עצמו, וסדר המאמרות הוא מיוחד בפני עצמו. ובכת"י [שסב] ביאר את סדר המאמרות והמכות, וכלשונו: "וזה כי בבריאת העולם היתה הבריאה כסדר הזה; יום ראשון נברא מן העליונים והתחתונים, שמים לעליונים וארץ לתחתונים. ביום ב' רקיע לעליונים. ביום ג' יבשה לתחתונים. ביום ד' מאורות לעליונים. ביום ה' ישרצו המים לתחתונים. ביום ו' האדם מן העליונים והתחתונים. כך היה לענין סדר הבריאה, כדי שיהיו שקולים עליונים ותחתונים [רש"י

בראשית ב, ז]. אבל לענין המכות לא היה הסדר כך. ועוד, כי במכות היו מתחילים מלמטה למעלה, שהיו המכות עולים מלמטה למעלה, כי תמיד המכה וכו'" [והמשך לשונו שם וכפי המשך לשונו כאן].

(94) פירוש - החלל הוא יותר עליון מהמטה, והמעלה הוא יותר עליון מהחלל. ובכל פעם שמכה באה ממקום עליון יותר [ומאוחר יותר], היא קשה יותר מהמכות הנמוכות ממנה.

(95) "כי התחלת המכות הם למטה במדריגה, שאילו התחיל באחרונה היה שולחם מיד, ולכך התחיל במכה שהיא למטה במדריגה" [לשונו למעלה לאחר ציון 19]. וראה להלן פ"ס הערה 6.

(96) אולי צ"ל "מִסדר".

(97) בכת"י [שסג] הוסיף: "ויש לשאול, מאי בריאה היתה במאמר הזה, שיחשוב זה המאמר בעשרה מאמרות שנברא העולם", והשיב שתי תשובות; (א) מאכל האדם יצמח במקום שיש בני אדם, ולא יצמחו במקומות שאינם נמצאים. (ב) מעתה האדם ימצא את מזונו ביתר קלות, כי הוא ניתן לו, ושלו הוא מבקש. וכן באדרת אליהו ר"פ בראשית פתח בשלשים ושתים שאלות, ושאלה מספר שלשים היא "'ויאמר אלקים הנה נתתי וכו'', והוא אחד מעשרה מאמרות, וסיים [בראשית א, ל] 'ויהי כן'. מה הויה היתה, ואיזה בריאה נברא בזה המאמר". ושם [בראשית א, כט] השיב: "הוא גם כן מעשרה מאמרות, מפני שנתן כח בזרע ופירות שיזונו ויסעדו את לב האדם, לא כן עשב השדה. ולכל בעלי החיים נתן כח בעשבי השדה שיזונו מהם, ולא מתבואות וזרעים ופירות, כי לא יסעדו את לבם".

(98) דע שבמדרש [ב"ר יז, א] מנו את עשרה המאמרות, ואמרו שהמאמר העשירי הוא [בראשית א, כו] "נעשה אדם", ולא מנו כלל את הפסוק שציין המהר"ל. וכן רבינו בחיי [בראשית ג, כא] כתב: "אבל העיקר אצלנו כי 'בראשית' מאמר הוא, ו'נעשה אדם' תשיעי, ומאמר [בראשית ב, יח] 'לא טוב' עשירי. ואין בכללן מאמר [בראשית א, כח] 'פרו ורבו', ולא 'הנה נתתי לכם'". ובזוה"ק [ח"ג יב.] מנה פסוק זה כמאמר שמיני. ובפרקי דרבי אליעזר פ"ג מנאו כמאמר תשיעי. אך הגר"א [אבות פ"ה מ"א ואדרת אליהו בראשית א, כט] מנאו כמאמר עשירי, וכמהר"ל. וכן הוא בעקידה [בראשית שער שלישי המאמר השני], תורת העולה לרמ"א [חלק שלישי פ"ס], פתחי שערים [נתיב פרצוף א"א פתח יא], ושיח יצחק לרבי אייזיק חבר [דרוש תוכחת מוסר אות כו]. והאברבנאל בנחלת אבות [פ"ה מ"א] כתב גם כן שהוא מאמר עשירי [אך לא מנה שם "בראשית" כמאמר].

ובכת"י [שסג] עמד על כך מהי הבריאה שנבראה במאמר זה עד שהוא שנחשב לאחד מעשרה המאמרים שבהם נברא העולם, עיי"ש.

(99) "בעלי חיים" כולל אדם בהמות וחיות, וכמו שנאמר [בראשית א, כט-ל] "ויאמר אלקים הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה, ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה ויהי כן". ורש"י [שם פסוק כט] כתב: "לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ - השוה להם בהמות וחיות למאכל, ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כלם".

(100) לשונו למעלה פנ"ו בכת"י [שנב]: "'ומופתים' [דברים כו, ח], זו הדם. מפני שהדם הוא מקבל פעולה, וזה כי כל דם הוא מקבל הפעולה תמיד, עד ששב הדם חלק בשר. וזה ענין הדם שהוא עומד להיות נעשה בשר, ואין הדם דבר בפני עצמו, רק שהוא עומד לקבל צורת בשר... ואין דבר שהוא עומד לענין לקבל צורה כלל רק הדם, שאין הדם שום דבר בפני עצמו. אף על גב דודאי דם היאור לא היה עומד לקבל פעולה להיות שב בשר, אין זה קשיא, דסוף סוף... בעבור שהדם בעצם מציאותו מקבל הפעולה" [הוזכר בקצרה למעלה פנ"ו הערה 60]. וראה הערה הבאה. ולהלן פ"ס [לאחר ציון 274] כתב: "האכילה מתפרנס ממנה הגוף, וישוב בשר הלחם מה שהוא אוכל".

(101) לשון הכוזרי [מאמר שלישי אות נג]: "אש החום הטבעי בחיים, אשר יהפוך המזון לדם ובשר ועצם ושאר אברים". ואוצר נחמד [המפרש שם] כתב: "אומרים הקדמונים שהחמימות אשר בבעלי חי בטבע הוא מהפך המזון אשר עליו יחיה הבעל חי לדם, וממנו יגדל החי ויתוסף עליו בשר, וגם כל עצמותיו מתגדלים". והמו"נ [ח"ב פל"ב] כתב: "אי אפשר שיזון איש בריא המזג במזון טוב, ולא יולד מן המזון ההוא דם טוב". והחובות הלבבות [שער הבחינה פ"ה] כתב: "הושמו כמסננת למזון, שלא יגיע ממנו שום דבר עב אל הכבד, ויהפכהו לדם, ויחלקהו על הגוף, וישלחהו אל כל חלקיו בתעלות מוכנות לזה". ובספר המשלים לר"י גיקטיליא [אות פד] כתב: "מזון האדם... נהפך לדם וכיוצא בו, ומפרנס את כל האיברים". ובמחשבות חרוץ [אות ט] כתב: "על ידו [של הפה] מקבל מה שבחוץ לפנים, שהוא התעלות כל מדריגות התחתונות למדריגה עליונה על ידי אכילת פה, שבזה מתהפך המאכל, שהוא צומח וחי, למדבר, דנעשה על ידי זה חלק מנפשו, הוא הדם ובשרו".

(102) לשונו בכת"י [שסג]: "ושנה הקב"ה המזון הזה, שהוא דם, להביא עליהם הדם, וזה היה גורם שלא יוכלו לשתות ולהיות נזונים כראוי. נמצא כי במאמר העשירי נתן

הקב"ה המזון לבני אדם, ופרנסם על ידי דם, ושנה הקב"ה מאמר זה להביא דם אף בדבר שאינו ראוי להיות דם, בשביל זה לא היו ניזונים כראוי, שלא יוכלו לשתות".

(103) לשונו בסמוך: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". רומז בזה למאמר חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", ופירש רש"י שם "כנטול דמי - יתר אחד כחסר אחד, והויא כבעלת רגל אחד, וטרפה". ומאמר זה הובא פעמים רבות בספרי המהר"ל. כגון, למעלה פ"ל [תקכב.] כתב: "כל תוספת גם כן חסר". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד:] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריד:] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. והצדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "עשו היה בעל שער [בראשית כז, יא], מפני שהשער יש בו תוספת, וחסרון השערות שהם גדלים תמיד למה שהם גדלים, ולא שייך בהם השלמה". ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסירה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וראה עוד בדר"ח פ"ג מ"י [רמה.], שם פ"ד מכ"ב [תמ:], שם פ"ה מי"ט [תנב:], שם פ"ו מ"ז [קמו:], נתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], בח"א לשבת קל. [א, ע:], ועוד. והכס"מ [הלכות שחיטה פ"ח הי"א] הדגיש נקודה זו [ראה למעלה פ"ג הערות 34, 50, פט"ו הערה 34, פי"ז הערה 19, פי"ט הערה 125, פ"ל הערות 61, 71, ופנ"א הערה 28].

(104) הוא מאמר שביעי [גר"א אבות פ"ה מ"א].

(105) כמבואר בהערה 103. וראה להלן הערה 126.

(106) לשונו בכת"י [שסג]: "שכל תוספת או מגרעת או יציאה מן המנהג נחשב הכאה, כאשר יוצא מן סדר הטבעי". וראה להלן הערה 127.

(107) הוא מאמר רביעי [גר"א אבות פ"ה מ"א]. ולמעלה פ"מ [פה:] הביא את המדרש [מכילתא שמות יד, טו] שביאר שהמים נקוו למקום אחד בעבור ישוב האדם. וכן כתב בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:], וז"ל: "דע כי העולם כאשר היה נברא היה מלא מים במים, עד שאמר השם יתברך 'יקוו המים' לצורך ישוב האדם. ובזה היה האדם כובש הארץ,

וכדכתיב [בראשית א, כח] 'וכבשוה'" [הובא למעלה פ"מ הערה 101]. ונקודה זו נצרכת להבנת המשך דברי המהר"ל כאן [ראה בסמוך הערה 110].

(108) לשונו למעלה [לפני ציון 27]: "אין דירת הכנים רק בעפר, לא בחלל העולם... ואפילו אם היו הכנים נקראים שהם בחלל העולם, מה שאין הדבר כך כלל וכלל, לא שייך שיהיה נקראת מכת כנים בחלל העולם, שהרי המכה היתה לעפר, כדכתיב [שמות ח, יב] 'נטה את מטך והך את עפר הארץ וגו'".

(109) לכך כאשר העפר לוקה בכנים, שוב אין העפר ראוי לישוב אדם, לכך על ידי מכת כנים בטל המאמר של "ותראה היבשה". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קכח:] כתב חילוק אחר בין "עפר" ל"ארץ", וכלשונו: "הפרש יש בין 'אדמה' ובין 'ארץ', כי 'אדמה' נקראת אף אחר שנתלש קצת מן הארץ, כמו עפר שנקרא 'עפר ארץ' אחר שנתלש. אבל 'ארץ' לא נקרא רק כל הארץ" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 254]. וראה הערה הבאה.

(110) הנה לשון הגמרא [שם] הוא "דרש רב נחמן בר רב חסדא, אין מכסים [כסוי הדם] אלא בדבר שזורעין בו ומצמיח ["למעוטי ארץ מליחה" (רש"י שם)]. אמר רבא, האי בורכא ["אינו עיקר, לשון בור" (רש"י שם)]. אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא, מאי בורכתיה, אנא אמריתה ניהליה, ומהא מתניתא אמריתה ניהליה; היה מהלך במדבר ["ארץ ציה שאינה מצמחת" (רש"י שם)], ואין לו עפר לכסות, שוחק דינר זהב ומכסה". הרי שאין לכסות בעפר מדבר, אלא רק בעפר המצמיח. אך לכאורה לא מוכח משם ש"עפר" נאמר על ארץ מיושבת בלבד, אלא שסתם עפר ["וכסהו בעפר" (ויקרא יז, יג)] הוא מצמיח. ויש לומר, שבני אדם יכולים לגור רק במקום שהעפר מצמיח פירות למזונם, וסתם "עפר" הוא מצמיח פירות. אך עפר שלקה בכנים אינו מצמיח יותר, כי אינו נחשב יותר לעפר, אלא נהפך לכנים, וכמו שתרגם יוב"ע [שמות ח, יג] "כל עפרא דארעא **איתהפיך** למהוי קלמי". ובספר משאת המלך [בראשית מז, כט] כתב שחששו של יעקב להקבר במצרים מחמת מכת כנים [רש"י שם] הוא "מאחר שמכת כנים היתה שהעפר נהפך לכנים, וא"כ נמצא שאינו נחשב קבור בזה הזמן, שהרי אינו קבור בעפר אלא בכנים, ופשוט". לכך מכת כנים מבטלת את המאמר "יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה"; כי מאמר זה בא לאפשר מקום ישוב לאדם [כמבואר למעלה הערה 107], ומכת כנים מבטלת אפשרות זו.

(111) הוא מאמר שמיני [גר"א אבות פ"ה מ"א].

(112) נראה לבאר כוונתו על פי מה שכתב למעלה [לאחר ציון 50]: "ידוע כי הערוב חיות רעות הטורפות בשיניהם, והוא נקרא השחתה, שמשחיתם חיות רעות. וזה אינו

פועל טבעי, שאין מעשה חיה רעה פועל טבעי. ולפיכך נאמר אצל הערוב [שמות ח, כ] 'תשחת הארץ מפני הערוב', שהיו החיות הרעות משחיתם, וזה פועל אינו טבעי". ואונקלוס [שם] תרגם: "ובכל ארעא דמצרים אתחבלת ארעא מן קדם ערובא". לכך כאשר הערוב משחית את הארץ שבא ממנה, יש בכך שינוי מהמאמר [בראשית א, כד] "תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ", כי אין העלול פועל נגד עלתו. ובנר מצוה [ו:] כתב: "כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו, ודבר זה אינו כלל" [הובא למעלה פמ"ד הערה 143]. ובגו"א ויקרא פ"כ אות יח [קז:] כתב: "איך התורה בראה דבר שכנגד התורה". ובנצח ישראל פל"ח [תרצה:] כתב: "אם אתה מתמיה על דבר זה, שאיך יצויר שיהיה העלול חולק על עלתו, שאם כן יהיה הדבר מתנגד לעצמו" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 120].

(113) הוא מאמר ששי [גר"א אבות פ"ה מ"א].

(114) הם החוקרים והפילוסופים [ראה למעלה פנ"ב הערות 196, 259].

(115) בתורת המנחה לרבי יעקב סקילי [תלמיד הרשב"א] דרשה ח, כתב: "לולא השמש ושאר כוכבים לא היו בעלי חיים נמצאים, ולא צמחי אדמה ולא מתכות. והדבר שהוא מכח השמש הוא מצוי יותר במקום שהוא שולט ומביט, יותר מהמקום האחר שאינו מביט הבטה נגדית. וכן שאר הדברים ההווים משאר הכוכבים, הם נמצאים במקום הבטת אותם כוכבים, יותר ממקום שאינן מביטים. ולא עוד אלא במקום שאין הכוכב מביט הבטה נגדית, אין אותו הדבר ההוה מכחו מצוי שם". ושם בדרשה יב כתב: "פעמים יהיה מביט לארץ ניצוץ כוכב, שמונע אלו הקיטורים לעלות ממנה. ויש מקומות שהוא מביט בהם תמיד, ואותם הקיטורים נמנעים לעלות למעלה על פני הארץ, והם יורדים בעמקי הארץ. ויש בעמקי הארץ סגולה להתיך אלו הקיטורים כמו שמתיכן הבטת הכוכבים למעלה". ועוד אודות הבטת הכוכב, הנה אמרו חכמים [יומא פג:] "הרוצה לטעום טעם תאנה יפנה למזרחה, שנאמר [דברים לג, יד] 'וממגד תבואת שמש'", ופירש רש"י [יומא שם] "למזרחה של תאנה - שהשמש מכה שם מן הבוקר עד חצות היום, והשמש ממתק את הפרי".

(116) נראה לבאר כוונתו, שהנה למעלה פל"ד [תקצד.] כתב: "הַדִּבר, שהוא עִפּוש האויר". וכן בהגש"פ יד מצרים [להגרי"א חבר (עמוד קכו)] כתב: "כידוע שדֶּבר בא על ידי עיפוש האויר". ושינוי האויר בא מהכוכבים, וכמו שכתב רבינו בחיי [שמות כג, כה]: "ויש תחלואים מחוץ לגוף מצד שינוי האויר, כפי השתנות מערכת הכוכבים". ומקורו מהראב"ע [שם], שכתב: "אמר אברהם המחבר, יש חכמים גדולים חכמי השתי תורות,

ולא התעסקו בחכמת התולדות [חכמת הטבע]. על כן לא יכולתי לפרש אלה הברכות אם לא אזכיר מעט מן החכמות... ויש תחלואים באים מחוץ לגוף בעבור שנוי האויר כפי השתנות מערכת המשרתים". ובספר המבקש [עמוד צז], לאבן פאלקירה [מחכמי ספרד בשנות הארבעים לאלף הששי] כתב: "ידיעת הנמצאים המתחדשים באויר, והוא ידיעת איכות שנוי האויר, כרשומי הכוכבים ברשומיהם, וניצוציהם הנופלים על אלו היסודות". וממוצא דבר עולה שנצוצי הכוכבים משפיעים על שינוי האויר, ושינוי האויר מביא לדֶבר. וכעין דברים אלו כתב בתורת המנחה לרבי יעקב סקילי [תלמיד הרשב"א] דרשה כב, וז"ל: "דֶבר היה בכח מאמר 'יהי מאורות וגו''. וכבר זכרנו למעלה כי סיבת ההויה וההפסד הם המאורות, והדֶבר הוא הפסד ההויה, ועל כן כתיב 'מארת' חסר".

(117) הוא מאמר תשיעי [גר"א אבות פ"ה מ"א].

(118) פל"ד [תרט.], וס"פ נו, ויובאו בהערות הבאות.

(119) לשונו בכת"י [שסג]: "וכבר נתבאר למעלה ביאור גמור שמכת שחין היא מכה באדם, ועיין למעלה". ונראה שכוונתו לדבריו למעלה פל"ד [תרט.], וז"ל: "כלל הדבר, כי המכות היו נחלקים על ענין סדר הזה; המטה, והמעלה, ומה שהוא עיקר העולם. ונלקה המטה על ידי אהרן, והמעלה על ידי משה, ומה שהוא באמצע, שהוא עיקר, על ידי הקב"ה... ובאחת נשתתפו כלם, כי מכת שחין שהיתה בגוף האדם ובגוף הבהמה [שמות ט, ט], ראוי שישתתף בזה משה ואהרן. כי דבר זה אינו דומה לערוב, גם לדֶבר, שלא היתה מכת הערוב והדֶבר בגוף, רק היה מגרה בהם נפש הערוב, והדֶבר הוא שנטל נפשם מהם בלבד. ולכן באלו לא נשתתף משה ואהרן, רק על ידי הקב"ה היה. אבל השחין שהיה בגוף האדם ובגוף הבהמה, ראוי שישתתף משה ואהרן עם הקב"ה, שודאי עיקר המכה ראוי שתהיה על ידי הקב"ה, כמו שנתבאר למעלה, שהיא באדם ובבהמה, שהם עיקר הנבראים שהם בארץ. מכל מקום נשתתפו בזה משה ואהרן, כי הגוף שהיתה בו המכה הוא מן השמים ומן הארץ. וזה כי האדם נברא מן האדמה [בראשית ב, ז], ואין האדם מן האדמה בלבד, כי האדם הוא מורכב, והרכבתו הוא מן השמים, כי המזג שיש לאדם שהוא מורכב מארבע יסודות הוא פועל השמים כאשר ידוע, ולכך נשתתף משה ואהרן עם הקב"ה". ובהמשך הפרק שם [תריג:] כתב: "מכת שחין היה על ידי שלשתן, מפני כי מכת שחין היה פעל בגוף, שהשחין עומד בגוף, שהוא מצטרף אל החיים. לכך לא היה על ידי השם יתברך בלבד, כי אין הגוף חיים, והוא מצטרף אל החיים, ונושא החיים, ולכך היה על ידי משה ואהרן גם כן". וכן כתב למעלה ס"פ נו, ויובא בהערה הבאה.

(120) אע"פ שמכת כנים גם כן דבוקה באדם, כבר עמד על כך למעלה ס"פ נו [לאחר ציון 169], וז"ל: "כל ה' מכות הראשונות הם בתחתונים לבד, ולא הגיעו למדריגת האדם, כי מדריגת האדם הוא התחלת העליונים... עד שחין, שהוא באדם בעצמו. ואף על גב שהכנים היו גם כן באדם, אין זה באדם לגמרי, שהרי הכנים מן הארץ, אבל השחין התחלתו באדם". וראה להלן הערות 168, 197, 198.

(121) אודות שהצלם נאמר גם על התואר החיצוני, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שלב.]: "כי בודאי הצלם והדמות באים על התואר והתמונה". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צד.] כתב: "אין צלם אלקי נאמר על התואר והתמונה **בלבד**, רק נאמר שדבק בצורת האדם ענין אלקי" [הובא למעלה פ"מ הערה 107]. ובאור חדש פ"א [תכו:] הביא את דברי הגמרא [מגילה יב:] שושתי סירבה לבא לאחשורוש [אסתר א, יב] משום שפרחה בה צרעת. ובהמשך שם [תכט.] כתב: "כי מי שאמר שפרחה בה צרעת, היא קלקול בצלם האדם, שזרחה הצרעת בפניה, שאדם יש לו צלם אדם בפניו".

(122) מדברים אלו מוכח שיש גם לאומות העולם צלם אלקים, שהרי דבריו כאן מוסבים על המצריים. וכן עולה מדבריו בדר"ח פ"ג מי"ד [שנג.], שכתב: "ואף שאמר [אבות שם] 'חביב האדם [שנברא בצלם]', אין זה כולל כל מין האדם, כי כבר אמרו ז"ל [יבמות סא.] כי אתם קרוים 'אדם', ואין האומות קרוים 'אדם', כאילו שלימות הבריאה, שהיא לאדם בפרט, הוא לישראל, לא לאומות, כאשר בארנו פעמים הרבה מה שישראל בפרט נקראים 'אדם', והוא דבר ברור מאוד. ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם', ולא אמר 'חביבין ישראל', וזה כי הפרש גדול יש; אף כי גם מעלה זו היא לישראל בפרט, מכל מקום יש צורת אדם באומות גם כן, רק שעיקר צורת אדם לא נמצא באומות, מכל מקום נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שאינו נחשב לכלום. ולכך לא אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלקים'. ועוד, כי כאשר נברא האדם, היה מעלה זאת לאדם ולנח, אף כי אינם בשם 'ישראל' נקראים. ועם אחר שבחר השם יתברך בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות, מכל מקום הצלם האלקי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם, ודבר זה מבואר". לכך הואיל וכאן איירי לפני מתן תורה, ברי הוא שמכת שחין שהכתה את המצריים מיעטה פגעה בצלם אלקים שלהם.

(123) כן כתב הרמב"ן [שמות ט, יא], וז"ל: "ולא יכלו החרטומים לעמוד לפני משה. בושו והכלמו וחפו ראשם בהיותם מלאים שחין, ולא יכלו מלט נפשם, על כן לא באו בהיכל המלך, ולא נראו לפני משה בחוצות, והיו בבתיהם מסוגרים". וכן כתבו החזקוני [שם] ורבינו בחיי [שם פסוק יב]. יש בנותן טעם להביא את המסופר בהגדת הגרשוני

[עמוד פז]: "הרב מרדכי פסח פאדערעווסקי מקוברין שימש את החפץ חיים, ורשם בפנקסו המיוחד של עובדות ושיחות מהחפץ חיים, וז"ל: בליל ש"ק אחד כמו בשעה שתים עשרה בלילה כשהלכתי דרך בית החפץ חיים, שמעתי נעימת קולו. נגשתי לחלונו וראיתי שיושב על מטתו ולומד חומש בפרשת וארא, ועל כל מכה ומכה היה מתפעל ואמר בהתפעלות גדולה 'אי אי'. ובואו למכת שחין 'ולא יכלו החרטומים לעמוד מפני השחין', צחק בקול שלא שמעתי ממנו אף פעם אחת שיצחק בקול כל כך, וההתפעלות היתה כל כך גדולה כאדם שרואה בעצמו המכות. כך היתה אמונתו חזקה בתורה הקדושה. ועמדתי כך יותר מחצי שעה".

(124) הוא מאמר שלישי [גר"א אבות פ"ה מ"א].

(125) אולי צ"ל "ובמכה זאת".

(126) כי הברד בא מהשמים [כמבואר למעלה הערה 30]. והואיל ו"התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים" [לשונו למעלה לפני ציון 105], לכך "פעל נוסף ברקיע" הוא כמו "פעל חסר ברקיע".

(127) "שנחשב הכאה כאשר יש יציאה מן סדר המאמר, וכאן היה שנוי מסדר הטבעי" [לשונו למעלה לאחר ציון 105]. ולכאורה דברים אלו סותרים לדבריו למעלה פנ"ו [לאחר ציון 146], שכתב: "ברד הוא מן מים העליונים, שהמטר והברד מן מים עליונים הם... שאין חילוק בין מטר ובין ברד, שאין ברד רק מטר שנקפא". ואם אין הבדל בין ברד למטר, מדוע מכת ברד היא "שלא כדרך טבע ומנהגו של עולם" יותר ממטר. וצריך לומר, שעם כל זה הוי "שלא כדרך טבע ומנהגו של עולם" שירד "ברד כבד מאד אשר לא היה כמוהו במצרים למן היום הוסדה ועד עתה" [שמות ט, יח].

(128) בכת"י [שסד] כתב משפט זה כך: "כי הרקיע הוא שפועל הברד כאשר ידוע, ואין כאן מקום להאריך". נראה שכוונתו לדברי הרמב"ם במו"נ [ח"ב פ"ל], שביאר שהרקיע הוא סוף אויר הקר ששם התהוות הגשם והברד [בהגדת מעשה נסים ביאר כך את כוונת הרמב"ם שם. וכן הבינו הרלב"ג בספרו מלחמות השם (מאמר ו ח"ב פרק ז)].

(129) הוא מאמר חמישי [גר"א אבות פ"ה מ"א].

(130) ופירש רש"י [שם] "יחסלנו - יכלנו, ועל שם כך נקרא 'חסיל' [מ"א ח, לז], שמכלה את הכל". וכתב הרא"ם [שם] "פירוש, על שם שהחסיל הוא לשון כליון, נקרא המין מהארבה שמכלה הכל 'חסיל'". והרי לא מצינו שום תולעת אחרת שנקראת "חסיל", וזה מורה שמהות הארבה היא לחסל ולכלות את הפרי, דידוע ששמו של דבר מורה על מהות הדבר [כמלוקט למעלה פמ"ד הערה 46]. וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש חסל,

כתב: "'כי יחסלנו הארבה', יכרתנו ויכלנו. ולפיכך נקרא מין ממיני הארבה המכלה ביותר 'חסיל', 'החסיל והגזם' [יואל ב, כה]. וכן אמרו רבותינו ז"ל [ירושלמי תענית פ"ג ה"ו] למה נקרא שמו 'חסיל', שהוא חוסל הכל. 'גובי' דהוא גבי דינא דמריה. ומזה אמרו לכלות הדבר והשלמתו 'חסלת סדר פלוני', או 'מסכת פלונית'". ובהגדה מבית לוי [עמוד קסז] הביא דברים בשם מרן הגרי"ז, וז"ל: "כתיב [שמות י, טו] 'ויאכל את כל עשב הארץ'. ונראה דגם מה שאכלו היה חלק ממכת ארבה, ולא שהמכה היתה שיבוא ארבה למצרים, ואז ממילא דרך הארבה לאכול. אלא דגם זה היה חלק מהמכה. ואתי שפיר מאי דכתיב [שמות י, ה] 'ואכל את יתר וגו'', דמשה התרה בו שהארבה יאכל, משום דגם זה מהמכה עצמה". ודברים אלו מקבלים תוספת ביאור לפי דברי המהר"ל כאן שכל מהותה של מכת ארבה היא להיות כנגד המאמר "עץ פרי עושה פרי". וכן מבואר בתהלים [עח, מו] "ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה".

(131) ופירש רש"י [שם] "יירש הצלצל - יעשנו הארבה רש מן הפרי. יירש - יעני. הצלצל - מין ארבה".

(132) שמעתי הערה נפלאה מהגאון הגדול רבי דוד כהן שליט"א; הנה בהתראת מכת ארבה נאמר [שמות י, ה] "וכסה את עין הארץ וגו' ואכל את **כל העץ** הצומח לכם מן השדה", הרי פרעה הותרה שהארבה יאכל את העץ עצמו. אך בבוא המכה נאמר [שם פסוק טו] "ויכס את עין כל הארץ וגו' ויאכל את כל עשב הארץ ואת **כל פרי העץ** וגו'", ולא אכל את העץ עצמו. נמצא שבהתראה נאמר "ואכל את כל העץ", אך בבבוא המכה נאמר "כל פרי העץ", ולא "כל העץ", וזו הערה אלימתא. אך הואיל וכאן מתבאר שמכת ארבה עומדת כנגד המאמר [בראשית א, יא] "ויאמר אלקים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע **עץ פרי** עושה פרי וגו'", הרי במאמר זה גופא מצינו ענין זה; בשעת קיום המאמר נאמר [שם פסוק יב] "ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו **ועץ עושה פרי** וגו'", ולא "עץ פרי", וכפי שכתב רש"י [שם פסוק יא] "עץ פרי - שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא 'ותוצא הארץ וגו' ועץ עושה פרי', ולא העץ פרי". לכך דין הוא שמכת ארבה, המקבילה למאמר "תדשא הארץ", תעבור באותו מסלול שעבר המאמר הזה; בהתראת המכה נאמר "ואכל את כל העץ", אך בבוא המכה נאמר "כל פרי העץ", ולא "כל העץ". והדברים נפלאים ומשמחים את הלב באמיתתה של תורה, וראויים ביותר למי שאמרם.

(133) שנאמר [שם] "ויך הברד בכל ארץ מצרים את כל אשר בשדה מאדם ועד בהמה ואת כל עשב השדה הכה הברד ואת כל עץ השדה שִׁבֵּר".

(134) פירוש - הואיל ופגיעת מכת ברד בעצי הפרי לא היתה מפאת היותה מכוונת בפרט כנגד עצי הפרי, אלא מפאת היותה מכוונת כנגד כלליות התחתונים, לכך אין מכת ברד נחשבת כמבטלת המאמר "תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עושה פרי וגו'". **דוגמה לדבר**; למעלה פי"ט [קפב.] עמד על כך שנאמר בתורה [שמות ב, טז-יז] "ולכהן מדין שבע בנות ותבואנה ותדלנה ותמלאנה את הרהטים להשקות צאן אביהן, ויבואו הרועים ויגרשום וגו'", ולכאורה היה צריך להאמר "ויגרשון" בלשון נקבה, ולא "ויגרשום" בלשון זכר. וליישב זאת כתב בזה"ל: "ולפיכך כתוב 'ויגרשום' במ' בלשון זכר, ולא כתיב 'ויגרשון', שבא ללמד שלא בשביל שדרך הזכר להיות מושל על הנקבה גרשו אותן, אלא אין הפרש בין זכרים ובין נקבות, לעולם היו מגרשין אותן מפני הנדוי שפירש מעבודה זרה". ופירושו, שאע"פ שרק בנות יתרו גורשו, אך הן לא גורשו מצד היותן בנות, אלא מצד הנדוי שהוטל על אביהן, ואף אם היו זכרים היו מגורשים משם. לכך הכתוב לא כתב "ויגרשון", אלא "ויגרשום", כי לא מצד היותן נקבות אתינן עלה. וכך גם כאן; מכת ברד לא התמקדה בעצי הפרי, לכך אין היא נחשבת כפועלת נגד המאמר "תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע וגו'". ולמעלה פי"ט הערה 96 הובאה דוגמה נוספת ליסוד זה.

(135) הוא מאמר שני [גר"א אבות פ"ה מ"א]. וקשה, הרי מכת חושך פעלה נגד מאורות השמים, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 31]: "החושך שלא ישמש למצרים מאורות השמים". ושוב כתב למעלה [לאחר ציון 67]: "החושך היא מכה למאורות השמים, שלא ישמשו המאורות להם... ואל יקשה, הרי לא היה החושך רק לבני אדם, לא למאורות בעצמם. אין זה קשיא, דסוף סוף החושך הוא לקות המאורות, שלא היו מושלים ומשמשים להם" [ראה למעלה הערות 32, 68, 70]. ואילו כאן מבאר שמכת חושך פעלה נגד המאמר "יהי אור", שנאמר ביום הראשון [בראשית א, ג], ולא כנגד המאורות שנתלו ביום רביעי [בראשית א, יד]. ועוד קשה, שהאור שנברא ביום הראשון נגנז לצדיקים לעת"ל [רש"י בראשית א, ד], וכיצד מכת חושך שהיתה בימי משה עומדת כנגד אור שאינו נמצא בעולם מאז ששת ימי בראשית. ויש לומר, שהנה הפחד יצחק חנוכה [ב"רשימה" המופיעה בסוף הספר, אות ז] כתב: "סיום הברכה של 'יוצר המאורות' הוא 'אור חדש על ציון תאיר'. והקשה על זה הטור [אורח חיים סימן נט] הלא כלל הוא בברכות שהחתימה צריכה להיות מעין הפתיחה [פסחים קד.], וכאן בפתיחתה של ברכה זו אין אנו מוצאים שום רמז לאותו ענין של 'אור חדש על ציון תאיר'. ותירץ על זה הטור כי פירוש הדברים של 'אור חדש על ציון תאיר' הוא שיתגלה האור הראשוני

שנגנז, ובאמת פתיחתה של הברכה אומרת 'יוצר אור', והכוונה היא לכלול גם את אותו אור ראשוני בברכה זו, עד כאן הטור. ולמדים אנו מדברי הטור חידוש גדול, דאותו האור שלנו, שהוא אור השמש, מתייחס הוא ביחס ישר באיזה אופן שהוא עם אותו האור הראשוני שהוא עכשו לגבינו בבחינת 'נגנז'. שאם לא היה לאור שלנו שום שייכות ושום זיקה לאותו אור הראשוני... אי אפשר היה לברך על שניהם בבת אחת באמירת המלים 'יוצר אור'. שהרי פשוט הוא שבברכתנו אנו 'יוצר אור' הוא דוקא הופעת האור שלנו. ואם כן בודאי שזמן הופעת האור שלנו משתייך הוא גם להופעתו של האור הראשוני בגניזה. והחידוש הגדול בדברים הללו שהוא שהאור שלנו הוא מציאות נבדלת במהותה ובעצמיותה משאר כל סוגי המציאות המתקיימים בעולם. שכן על שום מציאות אחרת, בלעדי מציאות האור, לא יתכן לומר שבמהותה היא משתייכת למהות האור הראשוני". [ראה בגו"א בראשית פ"א אות לז (כד:) שיסוד זה (השייכות של האור שלנו לאור שנגנז) עולה מדבריו שם]. לכך כאשר מכת חושך עומדת נגד האור של המאורות, נכללת בזה גם עמידתה נגד האור שנגנז, כי אור המאורות הוא מיישך שייכי לאור שנגנז. ודו"ק. **וצרף לכאן** דברי המלבי"ם [שמות י, כב] שכתב [אודות מכת חושך]: "הקב"ה השפיע אז אור הגנוז, ואור הרוחני, שלפי ערכנו יקרא בשם חשך. כמו שאור השמש הוא חשך אצל העטלף... דבעוה"ז הלבישו ה' בנרתיק, וגנזו באור השמש, כי אין בעלי חומר יכולים לסבלו. ובמצרים הפשיטו השם יתברך מנרתיקו, והחשיך את עיני המצריים, וישראל הוכנו אז לסבול האור, וראו על ידו מה שבמטמוניות". וכן כתב במאור ושמש פרשת בא [ד"ה ואיתא בכתבי] בשם האר"י ז"ל. ודברים אלו מחוורים יותר לפי דברי המהר"ל כאן.

(136) ראה למעלה הערה 73.

(137) הוא מאמר ראשון [גר"א אבות פ"ה מ"א]. ו'"ראשית' נמי מאמר הוא" [ר"ה לב.]. וראה למעלה הערה 91.

(138) "וזהו ראשית שלהם" [הוספה בכת"י (שסד)]. ובח"א למכות י. [ד, א.] כתב: "כל בכור הוא ראשית המציאות, שהוא בא אל העולם תחלה" [הובא למעלה פל"ז הערה 100].

(139) ראה למעלה הערות 72, 74.

(140) פירוש - מוכיח בעוד אופן שהצד השוה בין מכת בכורות למאמר "בראשית" הוא ששניהם התחלה; הטעם שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות הוא משום שהראשית שקול לכל [כמבואר למעלה הערה 74]. והואיל ומאמר "בראשית" שקול נגד כל המאמרות, מוכח מכך שזהו משום ה"ראשית" שיש במאמר זה.

(141) לשונו בכת"י [שסד]: "כך מאמר 'בראשית' שקול נגד כל המאמרות. ואמרו במדרש [הקדמה תקוני זהר י:] כי 'בראשית' מאמר דכולהו איתניהו ביה [הלשון (בהקדמה לתקו"ז שם) הוא "מאמר חד דאיהו 'בראשית', דאוקמוהו עליה (אבות פ"ה מ"א) והלא במאמר אחד יכול להבראות"]. ולפיכך לא נאמר אצלו 'ויאמר', כי אמירה היא אמירה פרטית בלבד. אבל 'בראשית' כולל כל המאמרים, לכך לא נאמרו אצלו לשון 'ויאמר'. ומפני זה כולל כל המאמרים, כי דבר שהוא ראשית ותחילה, בכחו כל שבא אחריו". ומכנה את תקו"ז בשם "מדרשות". וראה למעלה פמ"ז הערה 204 שכמה פעמים כינה את הזוה"ק בשם "מדרש". וראה למעלה הערה 91 שהובאו שם דבריו בדר"ח פ"ה מ"א [ג.] שהקשה כן, ותשובתו השניה שם היא כדבריו בכת"י, ואשר הובאה שם בהערה 13 [ותשובתו הראשונה הובאה למעלה הערה 91]. ובדר"ח פ"א מי"ח [תסד.] כתב: "תמצא כי ראשית המאמר [המאמר הראשון] מתחיל בכלל העולם; 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ' [בראשית א, א], שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון [רש"י בראשית א, יד]... ובתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל". ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "כאשר תמנה המאמרות שבהם נברא העולם... הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים' שהוא גם כן מאמר... והוא התחלת העולם. והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל" [ראה למעלה פל"ז הערה 102].

(142) בכת"י [שסד] כתב כאן: "וכנגד מאמר 'בראשית' היתה המכה בראשית שלהם. הנה באלה עשר מכות וכו'".

(143) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ב [נ:]: "וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים [אבות פ"ה מ"ד], מפני שהקב"ה רצה לעשות להם נסים בכל החלקים. כי אין הנסים שוים, והשם יתברך רצה לעשות נסים בכל החלקים, שהם מגיעים עד עשרה. והנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים, שרצה להכות את מצרים בכל מיני מכה. וכמו שאמרו הפלשתים כאשר באה עליהם המכה [ש"א ד, ח] 'הלא הוא האלקים שהכה מצרים בכל מכה', ורוצה לומר כי כל מיני מכות באו עליהם" [ראה למעלה הערה 90].

(144) בא לבאר מהלך חדש בעשר המכות והחלוקה של דצ"ך עד"ש באח"ב, והוא שהמכות התחילו רחוק מהמצריים, והיו תמיד מתקרבות והולכות אל המצריים.

(145) ראה למעלה הערה 18.

(146) של המצריים.

(147) לשונו להלן [לאחר ציון 179]: "כי המכות האלו היו תמיד מתקרבין אל מצרים. ותמיד המכה הראשונה יותר רחוקה מהם, עד המכה האחרונה שהיתה מגיעה לעצמן לגמרי".

(148) לכאורה לא ברור מה שכתב "וכך היה במצרים", כי עד כה גם דיבר על מכות מצרים. אך על פי מה שנמצא בכת"י [שסד] לפני המלים "וכך היה במצרים" תובן כוונתו. שכך נמצא בכת"י: "כי מי שהוא מכה את אחר, תחילה מכה אותו הכאה שאין מגיע לגמרי לנפשו, ואם לא ישמע, יוסיף מכה שמגיע לו יותר, עד שבאחרונה אם לא ישמע, יכה אותו במכת המיתה לגמרי. וכך היה במצרים וכו'". ומעתה דבריו מאירים. וראה להלן פ"ס הערה 6.

(149) בכת"י [שסד] הוסיף כאן: "וכל מכה נחשבת לפי פעולת המכה". וראה להלן ציון 192.

(150) יש להעיר, הרי מחמת מכת דם המצריים לא יכלו לשתות מים מהיאור, וכמו שנאמר [שמות ז, כא] "והדגה אשר ביאור מתה ויבאש היאור ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור ויהי הדם בכל ארץ מצרים", ואיך ניתן לומר שעם כל זה "הדם לא הגיע להם בשום ענין". ויש לומר, שכוונתו היא שהמכה לא התקרבה אל המצריים, אלא נשארה במקומה, ורק שכתוצאה מכך נמנעה מהמצריים אפשרות לשתות מן היאור, אך זו מניעת רווח, ולא הפסד בידים. ובכת"י [שסד] הוסיף כאן [לאחר המלים "בשום ענין"] "והיה הדם כך עומד", וזה מורה על נקודה זו.

(151) "תחתון במדריגה" - המכה הקלה ביותר.

(152) <>למעלה פל"ב [תקסד.] הזכיר ענין זה בקיצור. אך למעלה פנ"ו [לאחר ציון 40] האריך בזה טובא.

(153) פנ"ו [לאחר ציון 43].

(154) וזהו שדרשו [הגש"פ] "ובאותות' [דברים כו, ח], זו המטֶה", וכמו שמיד יביא.

(155) לשונו למעלה פנ"ו [לאחר ציון 43]: "יש לך לדעת כי כל שנוי אשר נראה בפועֵל נקרא 'אות', כגון שיאמר הנה הפועל הזה יפעל כך וכך, וזה נקרא 'אות'. והשנוי אשר הוא במתפעל, שיאמר כי דבר זה מתפעל כך וכך, וזה נקרא 'מופת'... לכך המטֶה שהוא פועֵל, השנוי שיש בו נקרא 'אות', שהרי נראה שנוי בפועֵל, כי מטה שהוא עץ, יפעל כך וכך, וזה נקרא 'אות'. אבל השנוי אשר הוא במקבל הפעולה, שאמר ראה דבר חדוש כי דבר זה אינו ראוי להיות נעשה בו כך וכך, הנה יהיה נעשה בו, דבר זה נקרא 'מופת'".

(156) בעוד שכאן תולה את השם "מופת" בדם מחמת מה שאין בדם ["הדם אינו פועל דבר כלל, רק עומד בעומדו"], הרי למעלה פנ"ו [לאחר ציון 50] ביאר זאת מחמת מה שיש בדם [שנוי גדול ביותר במתפעל], וכלשונו: "ואין בכל מכות שנוי במתפעל, שאמר דבר זה נעשה בו חדוש, כמו הדם, שנעשה מן המים דם, שהרי הוא בריאה שאינו בדרך הטבע. אבל שאר מכות, שהיו המים שורצים צפרדעים, אין כאן חידוש במתפעל, שהרי כל יאור דרך להשריץ צפרדעים. וכן דרך כל ארץ להשריץ כנים, ואם כן אין זה שנוי במתפעל... לפיכך לא תמצא מכה שתקרא 'מופת' רק דם, שהוא שנוי במתפעל, שאין מצד המים שיהיו דם, וכאשר נהפכו הוא שנוי במתפעל. וכאשר תאמר החטה הזאת, עתה בזמן החורב תצמח חטה, וזה בודאי שנוי, אבל אין שנוי זה במתפעל, שהרי החטה היא מוכנה לצמוח ולגדל חטה. אבל שנוי במתפעל הוא זה שתאמר הנה מן הקטנית תצמח חטה. וזה בודאי אין שנוי בפועל, אבל השנוי הוא במתפעל, שאינו ראוי הקטנית לזה". ולמעלה פנ"ו [לאחר ציון 67] הזכיר את דבריו כאן, שכתב: "ועיין בפרק שאחר זה תמצא עוד מבואר שהדם נקרא 'מופת', ולא שאר מכות".

(157) מעין מה שכתב למעלה פנ"ו [לאחר ציון 55]: "אין החושך רק העדר האור, ולפיכך אין שנוי זה אל המתפעל".

(158) פירוש - החושך לא נשאר עומד על מקומו, אלא הוא הגיע אל המצריים, וכמו שמבאר והולך.

(159) פירוש - ממה שהיו עומדים בחושך מוכח בפרט כיצד החושך היה פועל בהם, שהרי כל מי שעומד סופו לישב [ע"ז יח:], ועם כל זה החושך מנע מהם לשבת. אך מה שהחושך לא אפשר ליושבים לעמוד, אין זה מורה כל כך שהחושך פועל בהם, כי זה נעשה בשב ואל תעשה.

(160) לשונו בכת"י [שסד]: "בודאי המכה היתה פועלת בם... אבל מכת דם, מפני שלא היתה פועלת בהם כלל, מקראת 'מופת' מבין שאר המכות".

(161) "וכן מכת חושך, החושך נחשב כמיתה גם כן, שנאמר 'במחשכים הושיבני כמתי עולם'" [לשונו להלן (לאחר ציון 173)]. וכן כתב למעלה פל"ג [תקעט:], ויובא להלן הערה 175. וכן אמרו חכמים [ע"ז ח.] "תנו רבנן, יום שנברא בו אדם הראשון, כיון ששקעה עליו חמה אמר אוי לי שבשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי, ויחזור עולם לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים. היה יושב בתענית ובוכה כל הלילה, וחוה בוכה כנגדו. כיון שעלה עמוד השחר אמר מנהגו של עולם הוא". וראה הערה הבאה.

(162) כי מחמת המצאות המצריים בחושך, בזה הם נחשבים למתים. ובכת"י [שסה] הביא את הגמרא [נדרים סד:] שסומא חשוב כמת, ויובא להלן הערה 202. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ח [תטז:] כתב: "כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא 'חושך'". ולמעלה ר"פ לד [תקפד:] כתב: "כמו שהאור מורה על המציאות כן החושך מורה על ההעדר". ובאור חדש פ"ג [תרמח:] כתב: "ומה שלא בחר [המן הרשע] ביום י"ד [אדר, אלא ביום י"ג באדר (אסתר ג, יג)]... מפני שהוא חצי החודש, והחודש אז הוא כולה אור, אין ראוי שיהיה בו האבוד והכליון, והכליון נחשב חשיכה, ולא אור". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר... כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטוא לי', [שם כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ושם ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות, וכמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב נעדר כמו מת". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר שהוא בחושך נחשב כאילו אינו נמצא, שכך אמרו [נדרים סד:] סומא

חשוב כמת". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], נתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], ח"א לב"מ פג: [ג, ל:], ח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], שם קד: [ג, רמג:], ח"א לע"ז ה. [ד, ל:], ח"א לנדה כד: [ד, קנו:], ועוד ועוד [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערות 243, 315, פי"ד הערה 52, פי"ז הערה 26, פל"ג הערה 78, פל"ד הערות 3-5, פל"ו הערה 82, פמ"א הערה 28, פמ"ג הערה 121, פמ"ד הערה 31, פמ"ט הערה 286, ולהלן פס"א הערה 61].

(163) כמו שנאמר לאחר מכת דם [שמות ז, כג] "ויפן פרעה ויבוא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת". ויש להעיר, שמבאר כאן שפרעה לא שת לבו למכת דם מחמת ש"מכת דם לא היתה פועלת בם", אך לכאורה בתורה כתוב טעם אחר, שנאמר [שמות ז, כב-כג] "ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם כאשר דבר ה', ויפן פרעה ויבוא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת", ובפשטות זהו משום שהגם החרטומים עשו כן ["ויחזק לב פרעה - לומר על ידי מכשפות אתם עושים כן" (רש"י שם פסוק כב)]. ויש לומר, דהנה נאמר בשני פסוקים אלו פעמיים שפרעה לא התפעל ממכת דם; (א) "ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם כאשר דבר ה'" [פסוק כב]. (ב) "ויפן פרעה ויבוא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת" [פסוק כג]. וצריך לבאר מדוע התורה כתבה זאת פעם אחר פעם בשני פסוקים סמוכים. והמלבי"ם [שם פסוק כג] כתב: "ויפן. אמנם כשבא לביתו נודע לו כי אין מים לשתות, והיה לו לירא שימותו בצמא, בכל זאת לא שת לבו גם לזאת, ולא בקש ממשה שיעתר אל ה'". והתנהגות זו של פרעה [משבא לביתו] טעונה ביאור, דמדוע לא חשש כלל ממכת דם. ועל כך מבאר המהר"ל שזהו משום ש"מכת דם לא היתה פועלת בם, לפיכך לא שת פרעה לבו לזאת כלל".

(164) שהרי הצפרדעים והכנים באו אל המצריים, ולא נשארו במקומם.

(165) לשונו בכת"י [שסד]: "ואחר כך הביא עליהם מכה יותר מגיע לנפשם, והיתה המכה פועלת, כמו צפרדעים, דכתיב [שמות ז, כח-כט] 'ועלו בביתך וגו' ובכה ובעמך'. ואחר כך הביא עליהם מכה אחרת עוד יותר פועלת בהם, והם כנים, בעבור היותם הכנים עומדים בהם, דבר זה יותר פעולה נחשבת, שהרי הכנים היו עומדים בהם. וכל אלו ג' מכות האלו, אשר סימנן דצ"ך, לא התפעלו המצרים מהם. וזה כי הכנים לא היו דבוקים בהם לגמרי, רק התחברות להם. וכן הצפרדעים, לא היו חוששין שישחיתו הצפרדעים אותם... לא התפעלו מהם עד שהיו יראים מהם... שלא נקרא התפעלות רק כאשר כל האדם מתפעל, וירא שיגיע לו הפסד לגמרי, ובדם ובצפרדע ובכנים לא היה זה... כי הדם והצפרדעים והכנים אין מזיקין". וראה להלן הערה 195.

(166) כי הערוב מורכב מ"כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא, והיו משחיתים בהם" [רש"י שמות ח, יז], ובודאי אימתם מוטלת על הבריות. וראה למעלה הערות 51, 52. והרמב"ן [שמות ח, טו] כתב: "כי הערוב והברד אשר בהן המיתה והעונש לבני אדם, רצה הקב"ה שיהיה [משה מתרה את פרעה] לעיני כל העם. כי בצאת המלך המימה ילכו מרבית העם אחריו, והנה יתרה אותו לעיניהם, אולי יצעקו אל אדוניהם לשוב מדרכו הרעה". ובכת"י [שסה] כתב: "כי הערוב הם חיות משחיתות טורפות ודורסות, לפיכך היה האדם בודאי מתפעל מן המכה, כיון שהמכה היתה באה לפעול בהם". ולמעלה פל"ג בכת"י [תנט.] כתב: "במכת צפרדעים [שמות ח, ד], ובמכת ערוב [שמות ח, כד], ובמכת ארבה [שמות י, יז]... נאמר 'העתירו'. ויראה כי אלו... מפני שהצפרדעים היו מקרקרים ומייראים אותם מאוד, וזהו היה כמו תוספות על המכה. וכן הערוב היו מייראים אותם, וזה היה כמו תוספות על המכה. וכן הארבה, שהרי אמר בהם [שמות י, יז] 'ויסר מעלי רק המות הזה'... כלל הדבר, המכה שהיה על ידי בעלי חיים, ודרך להיות ירא מן בעלי חיים יותר, ולפיכך אמר 'העתירו'. וכן בקולות אלקים דרך שמייראים את האדם, לכך באלו ארבעה נאמר 'העתירו אל ה'" [הובא למעלה פל"ג הערה 15].

(167) לשון הפסוק במילואו "כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בַּדֶּבר ותכחד מן הארץ", ופירש רש"י [שם] "כי עתה שלחתי את ידי וגו' - כי אילו רציתי כשהיתה ידי במקנך שהכיתים בַּדֶּבר שלחתיה והכיתי אותך ואת עמך עם הבהמות, ותכחד מן הארץ". ולהלן [לפני ציון 196] כתב: "כי היה המות בבהמות, והיו יראים כי הַדֶּבר יגיע להם, ואין מציל מזה כלל". וראה להלן הערה 196.

(168) כי זו מכה שדבוקה באדם, וכמבואר למעלה הערות 119, 120. ובכת"י [שסה] כתב: "וכן השחין היו בודאי מתפעלין, שהרי היה משנה את גופם ותארם, והיו מתפעלים מהם". ולהלן [לאחר ציון 196] כתב: "ויותר מזה השחין, כי כבר התחילה המכה בגופם, ובא השחין עליהם, והיו יראים שיאכל השחין לגמרי את גופם. ודבר זה שכבר הגיע להתחיל, הוא יותר יראה". וראה להלן הערות 197, 198.

(169) לכך מכות עד"ש הן בתווך; הן יותר קשות ממכות דצ"ך, כי במכות דצ"ך "לא היו [המצריים] יראים שיבא עליהם הפסד לגמרי" [לשונו למעלה לאחר ציון 164], אך במכות עד"ש "היו [המצריים] יראים שלא יהיו נפסדים" [לשונו למעלה לאחר ציון 165]. אך הן יותר קלות ממכות באח"ב, שבמכות באח"ב היו המצריים נחשבים נפסדים [כמו שיבאר]. וראה להלן הערה 189 במה שהוסיף שם.

(170) כמו שאמר פרעה [שמות ט, כח] "העתירו אל ה' ורב מהיות קולות אלקים וברד ואשלחה אתכם ולא תוסיפון לעמוד", וכפי שיביא בסמוך פסוק זה. ורבינו בחיי [שם] כתב: "ויחס הקולות לשם אלקים, לפי שהקולות ההן הם רעמים משברים את הלב ומרעישים את הגוף, ובאים בגבורה גדולה. וכן אמרו חז"ל [ברכות נט.] למה נבראו רעמים, כדי לשבר עקמימות שבלב [שנאמר (קהלת ג, יד) 'והאלקים עשה שיראו מלפניו']". ולמעלה פל"ג בכת"י [תנט.] כתב: "בברד נאמר 'ורב מהיות קולות אלקים', היו מייראים אותם" [הובא למעלה פל"ג הערה 15]. וראה להלן הערה 200.

(171) כמו שנאמר [ש"א ז, י] "ויהי שמואל מעלה העולה ופלשתים נגשו למלחמה בישראל וירעם ה' בקול גדול ביום ההוא על פלשתים ויהומם וינגפו לפני ישראל". ורש"י [שמות יד, כד] כתב: "ויהם - לשון מהומה... כל מקום שנאמר בו מהומה הרעשת קול הוא, וזה אב לכולן 'וירעם ה' בקול גדול וגו' על פלשתים ויהומם'". ורש"י [תהלים כט, ה] כתב: "קול ה' שובר ארזים - האומות, כענין שנאמר 'וירעם ה' בקול גדול על פלשתים וגו'. 'כי מקול ה' יחת אשור' [ישעיה ל, לא]". ובדרוש על התורה [לב.] כתב: "קודם שבא השם יתברך לתת התורה על הר סיני, בא בקולות וברקים וענן כבד [שמות יט, טז], כדי שיקנו יראת שמים, לשיהיה התורה קיום אצלם, מה שאי אפשר זולת זה. לכך נגלה עליהם בקולות וברקים, 'בעבור תהיה יראתו על פניהם לבלתי יחטאו' ככתוב בפירוש בסוף הענין הזה [שמות כ, יז]... שראוי לאדם שיירא מהשם יתברך ולא יחטא, באשר יש כח בידו להפרע מהחוטאים אליו יתברך. והנה לפעמים נפרע משונאיו על ידי שמייראם ומבהילם בלבד, ביראה ופחד המשברת את הגוף, בלי עונש פעליי כלל. וכדכתיב [דברים כח, סה-סז] 'ונתן לך ה' שם לב רגז וגו' ופחדת וגו' מפחד לבבך אשר תפחד'. והוא דמיון קול רעש המרעיש ומפחיד. ומקרא מלא כתוב [ויקרא כו, לו] 'והבאתי מורך בלבבם וגו' ורדף אותם קול עלה נדף'. וידוע ומפורסם בהלת הקול". וראה הערה הבאה, הערה 200, ולהלן פנ"ח הערה 79.

(172) לשון החזקוני [שמות ט, יד]: "אל לבך - שאף לבו של אדם נשבר עליו למפחד מאד". **אך למעלה** פל"ג [תקעב.] הפחית מעצמת מכת ברד, והשוה אותה למכת צפרדע, וכלשונו: "במכה זאת [צפרדע] נאמר [שמות ח, יא] 'וירא פרעה כי היתה הרוחה וגו'', ובשאר מכות לא נאמר כך... וכן במכת הברד נאמר [שמות ט, לד] 'וירא פרעה כי חדל המטר וגו'. ויראה מפני כי באלו שני מכות היה לו יראה גדולה מאוד, כדכתיב אצל ברד שהיו יראים מן קולות אלקים, ואין זה אלא יראה, אף על גב שהיתה מכה גדולה, עיקר היה היראה. וכן הצפרדעים עיקר היה היראה מה שהיו מקרקרים, וכן דרשו ז"ל [שמו"ר

י, ו] 'על דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה' [שמות ח, ח], מלמד שהיו קולן של צפרדעים קשה להם ממכתן. ועל דבר שהוא קול בלבד, ואין זה מכה בעצמו, הוא יראה בלבד. וכאשר הוסר היראה, כאילו לא הגיע לו המכה, כי מתחלה לא היה אומר להתפלל על הצפרדעים רק מחמת יראת הקול, כדכתיב [שמות ח, ח] 'ויצא משה ויצעק משה על דבר הצפרדעים', כלומר על קול של צפרדעים, וכאשר הוסר חזר לחטא כבראשונה". וראה בסמוך הערה 175.

(173) לשון רבינו בחיי [שמות י, יז]: "רק את המות הזה. לימדך שהיו בני אדם מתים במכת הארבה, כשם שהיו מתים במכת הברד. ואולי היה הארבה מסמא את עיניהם כענין הצירעה בזמן יהושע [סוטה לו.]. או יאמר 'את המות הזה', לפי שכל פירות האדמה נשתדפו בברד, ואחר כך בא הארבה לכלות מה שהשאיר הברד. ואחר שתי מכות אלה לא נשתיירה מחיה לבני אדם בארץ, והנה זה להם מות". ואמנם בכת"י [שסה] ביאר שהארבה נקרא "מות" משום שרבוי הארבה גרם לחשיכת כל הארץ, ויובא להלן הערה 201.

(174) כמבואר למעלה הערות 161, 162.

(175) לשונו למעלה פל"ג [תקעט.]: "שלש אחרונות יותר חמורות. ולפיכך תמצא במכת הארבה שרצה פרעה לשלוח מקצת, שאמר [שמות י, ח] 'מי ומי ההולכים'. ובמכת חושך אמר [שמות י, כד] 'גם טפכם ילך עמכם'. ובמכת בכורות הלכו כלם [שמות יב, לא-לב]. וזה כי שלש האחרונות כלם הם נחשבים מיתה; אצל הארבה כתיב [שמות י, יז] 'ויסר מעלי המות הזה'. ומכת חושך בודאי זה נחשב מיתה, דכתיב [איכה ג, ו] 'במחשכים הושיבני כמתי עולם'. ומכת בכורות מיתה גמורה. ודבר זה כי השלש האחרונות הם מיתה ידוע לחכמים וליודעי בינה". אך שם לא צירף את מכת ברד עם שלש מכות אחרונות [כמבואר למעלה הערה 172].

(176) כמבואר למעלה [לאחר ציון 149].

(177) כמבואר למעלה [לאחר ציון 165].

(178) נמצא שביאר בפרק זה ששה הסברים לחלוקת דצ"ך עד"ש באח"ב; (א) שתי המכות הראשונות בכל סדרה היו בהתראה, ומכת שלישית ללא התראה [למעלה לאחר ציון 10]. (ב) במכה ראשונה בכל סדרה משה המתין לפרעה, במכה שניה משה בא לבית פרעה, ובמכה השלישית הכה ללא התראה [למעלה לאחר ציון 14]. (ג) דצ"ך ובא"ח היו במטה, אך עד"ש לא היו במטה [כת"י, והובא למעלה הערה 17]. (ד) דצ"ך היו בתחתונים, עד"ש בחלל העולם, ובאח"ב בעליונים [למעלה לאחר ציון 17]. (ה) בכל

סדרה יש דבר והיפוכו והממוצע ביניהם. בדצ"ך; אש מים, והממוצע. בעד"ש; פועל לא טבעי, טבעי, והממוצע. בבא"ח; מלמעלה למטה, מלמטה למעלה, ותנועה סיבובית שהיא ממוצע [למעלה מציון 41 ואילך]. (ו) בדצ"ך לא היתה למצריים יראה מהפסד, בעד"ש היתה להם יראה מהפסד, ובבאח"ב היו נחשבים כמו מתים ונפסדים [למעלה מציון 144 ואילך]. וראה להלן הערה 214.

(179) למעלה פל"ד [תרא:], ויובא בהערה הבאה. וכן הזכיר בקצרה למעלה [לאחר ציון 144].

(180) למעלה פל"ד [תרא.] הביא את המדרש תנחומא [בא אות ד] שצייר כיצד מלך בשר ודם מתגבר על המורדים בו. ובמדרש נקטו בעשרה שלבים; (א) סוכר אמת המים. (ב) מביא עליהם קלאנים. (ג) יורה חצים. (ד) מביא עליהם ברבריים. (ה) מביא עליהם דור מוסיות. (ו) זורק בהם נפט. (ז) משליך עליהן אבני בליסטראות. (ח) מגרה בהן אוכלוסין הרבה. (ט) אוסר אותן בבית האסורין. (י) הורג גדולים שבהם. וברי שככנגד עשרה שלבים אלו נמצאות עשר המכות. ולאחר שהביא דברי המדרש בארוכה, כתב [תרא:]: "כל ענין המדרש כאשר תבין, כי אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים היו בענין זה, שהמכה יותר ראשונה לא היתה כל כך מגיע למצרים, ותמיד היתה המכה מגעת להם יותר, עד מכה אחרונה, שהיא יותר מגעת להם עד נשמתם. וזהו דרך מלך שבא לצור על עיר; מתחילה מתחיל בדבר שהוא יותר רחוק מן האבוד להם, ותמיד הוא מקריב להם יותר, עד שמאבד אותם לגמרי. וכן היו המכות העשר, תמיד מקרבים ומגיעים להם. ודבר זה תמצא לקמן בהגדה באריכות יותר, עיין שם. וזה כוונת המדרש הזה שכל המכות התקרבות למצרים". ושם לאחר מכן הביא מדרש נוסף [ויק"ר יז, ד], וכתב עליו [תרב:]: "מתחלה לא בא לאבד את מצרים מכל וכל, והתחיל בקטן ובגדול כלה. וזה יתבאר לקמן גם כן [הכוונה להמשך פרקנו] ענין אלו עשר מכות איך היו מתקרבים אל המצרים". וראה להלן הערה 186.

(181) פירוש - עצם האדם הוא נשמתו, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.]: "כי הנשמה היא עצם האדם". ולהלן ר"פ עא כתב: "כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". וראה למעלה פמ"ד הערות 45, 127, ופמ"ז הערה 295. ומכת בכורות "היא לנשמת האדם העליונה" [לשונו למעלה לפני ציון 33]. וכן למעלה פנ"ו [לאחר ציון 163] כתב: "המכה החמישית מן האחרונות היא מכת בכורות

[שמות יב, כט], נטילת נשמת האדם, שהיא מן עליונים" [הובא למעלה הערה 33]. לכך מכת בכורות היא נגד עצם האדם, ושאר מכות נדונות כמקרה לעומתה.

(182) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ז [תרלא:]: "ט' דברים שאינם עצם, והעשירי הוא העצם, אשר הוא נושא לט' מקריים, כאשר ידוע". ובח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב: "העשירי אשר הוא מפריש [במעשרות] נגד העצם שהוא עיקר, כי מי שמבין דברי חכמה יודע כי העצם הוא אחד, וט' מקריים. וציוה השם יתברך שהאדם יקח ט' חלקים, וחלק אחד יתן אל השם יתברך, לומר המקריים שאינו עיקר שייכים לאדם, אבל אל השם יתברך שהוא עיקר, שייך העשירי, אשר הוא נגד העצם ועיקר" [הובא למעלה פל"ה הערה 50]. וכן כתב בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמו.], ח"א לשבת קיט. [א, סא:], ודרשת שבת הגדול [ריט:]. **ויסוד זה** הוזכר בראשונים הרבה פעמים. וכגון, בספר מלות ההגיון [לרמב"ם] שער העשירי, כתב: "ואלו העשרה סוגים האחד מהם, והוא הראשון, הוא העצם, והתשעה, מקרים". והראב"ע [שמות כ, א] כתב: "ואנשי המחקר מצאו כל דברי הגופות שהם י'... הראשון הוא עצם כל דבר, והוא עומד. והט' דברים כולם מקרים, וכולם נסמכים על הראשון, ונלוים אליו, וממנו יצאו". והראב"ע בפירוש הקצר [שמות כ, א] כתב: "דבור 'אנכי' הוא השורש, והוא כנגד העצם הנושא את התשעה המקרים". ובמשנה לעזרא [שם] כתב: "כי העיקר הוא העצם, שהוא יסוד לכל מה שיש בעולם [כגון אדם, בית, נשר, אריה], ואליו נלוים תשעה מקרים. ואלה הם; (א) הכמות, כלומר כמה הוא, אחד או שנים. (ב) האיכות, כלומר איך הוא, קטן או גדול. (ג) המצרף, כמו האב ובן, מלך ועם, שהאחד לא נקרא כן רק נגד חברו. (ד) מתי, בזמן עבר או עתיד. (ה) אנה, כלומר באיזה מקום. (ו) המצב, עומד או יושב. (ז) הקנין, כלומר למי הדבר. (ח) הפועל, העושה דבר. (ט) הנפעל, במי נעשה הפעולה" [מקור הדברים במלות ההגיון שער העשירי]. ובעקידת יצחק שער ג [ד"ה אמנם ענין] כתב: "אמנם ענין המאמרות הוא חלוקת המציאות, כמו שחלקו אותו החכמים האלקיים אל העצם והמקרה. וחלקו המקרה אל תשעה". ושם שער מה [ד"ה עם שברוב] כתב: "הנה אין מספר יותר מפורסם במעלה כללות ממספר העשרה, כי הוא כולל כל עשרה מאמרות, מאמר העצם, ותשעה מאמרי המקרים שמהם הושתת העולם". וכן כתב האברבנאל [דברים ה, ו-י]. ובתורת העולה ח"ג ס"פ ל כתב: "כי העולם נברא בעשרה מאמרות, והם העצם והתשעה מקריים שכתבו הפילוסופים, וכמו שהאריך בזה בעל העקידה". וכן הוא בפירוש המלות הזרות [סוף ספר מו"נ] אות האל"ף, [ערך איכות], אמונות ודעות [לרס"ג] מאמר שני פ"ט, חובות הלבבות שער היחוד ר"פ ז, ועוד.

(183) אע"פ שהראשון הוא העצם [כמבואר בהערה הקודמת], במכות מצרים העשירי הוא העצם, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 207.

(184) כי "המקרה הוא נמשך אחר מה שהוא בעצם" [לשונו למעלה פל"ח (תשכח:), ושם הערה 37], לכך מתחייב מכך שהעצם הוא ראשון, והמקרה יהיה שני לו, נמשך אחריו. זאת ועוד, כי יש להתחלה יותר מציאות, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.], וז"ל: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף, שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי" [הובא למעלה פ"ז הערה 125, פ"ל הערה 80, פנ"א הערה 47, ולהלן פס"א הערה 127]. לכך "העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון". **וזהו יסוד נפוץ** בספריו. וכגון, למעלה ר"פ לה [תרכב.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם. כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאותם ראוים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר. ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבאו ברשות עצמם, בחדש הראשון. כי זה דבר ראשון שיהיה הנמצא ברשות עצמו, כי זה מצד עצם הנמצא שהוא ראשון למה שבמקרה, והבן הדברים האלו מאוד כי הם עיקר גדול מאוד" [ראה למעלה פנ"א הערה 36]. ולמעלה פל"ח [תשכז:] כתב: "כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשון, והדבר שאינו בעצם הוא בשניות. והמזיקים אין בריאותם בעצם, רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם... ולפיכך אינם שולטים רק על שניות, לא על ראשון. ומפני זה היתה הגאולה גם כן בלילה הזה, כי כל גאולה היא ראשונה, כמו שנתבאר למעלה עיין שם, ולפיכך אין המזיקים שולטים בלילה שהוא ראשון". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר, והוא בעצם, לא במקרה". והביאור הוא, כי כל דבר המתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר ועצם הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 215, פ"ט הערה 264, פ"כ הערה 28, פכ"ב הערות 33, 64, פכ"ט הערה 26, פל"ה הערה 16, פל"ז הערה 45, פל"ח הערה 35, פל"ט הערה 120, פמ"א הערה 127, פמ"ג הערות 119, 190, 204, פמ"ז הערות 197, 405, פמ"ח הערה 345, פנ"ב הערה 88, ולהלן פ"ס הערה 108].

(185) פירוש - דבר שהוא ראשון ראוי להיות עצם, ובמכות מצרים המכה העשירית הכתה בְּרֵאשִׁית של המצריים [הבכור], כי המכות החלו בקטן ובגדול כלה, והמכה העשירית טיפסה ועלתה להתחלת המצריים, וכמו שמבאר והולך. **דוגמה מובהקת לכך**; במשנה [אבות פ"ב מ"ז] אמרו "מרבה בשר, מרבה רמה [ומונה שם עוד שמונה "מרבה"]... קנה שם טוב, קנה לעצמו". הנה הזכירו במשנה עשרה דברים, כשהדבר העשירי הוא "קנה שם טוב, קנה לעצמו". ובדר"ח שם [תרלא:] כתב: "האחרון מן העשרה 'קנה שם טוב קנה לעצמו'. ותמצא הראשונים אינם דבר עצמי, רק השם טוב הוא דבר עצמי לאדם, כמו שאמר 'קנה שם טוב קנה לעצמו'. והם כנגד ט' דברים שאינם עצם, והעשירי הוא העצם, אשר הוא נושא לט' מקריים, כאשר ידוע. ותמצא גם כן בעשרת הדברות, כי הראשון [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', כלומר שאני עיקר הכל, ושאר תשעה דברות אינם כך, והם כנגד העצם ותשעה מקריים... ולכך מסיים 'קנה שם טוב קנה לעצמו'". ותמוה, דבעשרת הדברות הדבור שבעצם הוא ראשון ["אנכי"], ואילו במשנה באבות מעלת העצם היא אחרונה ["קנה שם טוב"]. זאת ועוד, כי משמע מדבריו שם שדוקא מפאת היות מעלת שם טוב מעלה בעצם, לכך היא הוזכרה לאחרונה ["**ולכך** מסיים 'קנה שם טוב קנה לעצמו'"]. ואילו בעשרת הדברות כתב להיפך, שבתפארת ישראל ס"פ לז [תקסד:] כתב: "דבור 'אנכי' הוא ראשון וקודם. וזה כמו שאמרנו, כי מלכותו על הנמצאים, והוא ראשון וקודם אל הכל". ומדוע בעשרת הדברות העצם מחייב שיוזכר ראשון, ואילו במשנה באבות העצם מחייב שיוזכר אחרון. ויש לומר, כי העצם הוא לה', והמקריים הם לאדם [כמבואר למעלה הערה 182]. והנה עשרת הדברות ניתנו לנו מפי הגבורה, ובאים אלינו מלמעלה למטה, לכך העצם הוא ראשון, כי הוא קרוב לה'. אך המשנה נכתבה לאדם המטפס ועולה מלמטה למעלה, ולכך הסיום הוא במעלת העצם. **וזהו שכתב כאן** [לאחר ציון 181] "לפיכך היו המכות עשר, כי העצם הוא אחד, והמקריים שהם לעצם הם תשעה... כי העשירי הוא העצם. וידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא ראשון, ואשר אינו עצם אינו ראשון. ולכך מכה עשירית היתה בעצמן לגמרי". הרי שבתוך כדי דיבור כתב שתי נקודות; (א) העצם הוא ראשון. (ב) מכת בכורות היא העצם, והיא מכה עשירית ואחרונה. וכיצד יתקיימו שני המקראות האלו. אך הואיל וכבר הדגיש למעלה [לאחר ציון 93] ש"המכה שהיא מלמעלה יותר קשה, ואין להביא מכה קשה ואחר כך שאינה קשה כל כך, ולפיכך היו עולים מלמטה למעלה", וכן כתב [למעלה לאחר ציון 144] "כי אלו עשר מכות התחיל הקב"ה בהם מן הקטן, ובגדול כלה... ותמיד היה מוסיף במכה עד שבאחרונה

היה מכה אותם במכת המיתה לגמרי", לכך יחס המשנה באבות לעשרת הדברות הוא בדיוק כמו יחס עשר המכות לעשרה מאמרות; בדברות ובמאמרות העצם הוא ראשון ["אנכי", "בראשית"], ובמשנה באבות ובעשר המכות העצם הוא אחרון ["שם טוב", מכת בכורות]. כללו של דבר; כאשר יורדים מלמעלה למטה, העצם הוא ראשון. וכאשר עולים ממטה למעלה, העצם הוא אחרון.

(186) לשונו למעלה [לאחר ציון 179]: "כי המכות האלו תמיד מתקרבין אל מצרים, ותמיד המכה הראשונה יותר רחוקה מהם, עד המכה האחרונה שהיתה מגיעה לעצמן לגמרי". וראה למעלה הערה 180.

(187) לשונו בח"א לכתובות קד. [א, קסא.]: "כי אדם שהולך אל מקום אחד, כאשר הוא מתחיל לילך הוא בפני עצמו, וכאשר הוא כבר על הדרך הוא בפני עצמו, וכאשר הוא במקום שהיה רוצה ללכת שם הוא בפני עצמו... וכל דבר שבא למקום, הן יהיה מקום גשמי או בלתי גשמי, יש לו גבולים שלשה; האחד הוא התחלת הגבול, והשני אמצע הגבול, והשלישי סוף ותכלית הגבול".

(188) לשונו להלן פנ"ט [לפני ציון 48]: "כבר אמרנו לך למעלה כי כל דבר יש לו התחלת התקרבות, ואמצעות התקרבות, וסוף. וכל אחד ואחד בפני עצמו; כי אין הדבר כאשר הוא בהתחלה כמו שהוא כאשר כבר הוא באמצע, ואין הדבר כאשר הוא באמצע כמו כאשר הוא בסוף". ולמעלה פ"ח [שפא.] כתב: "כל דבר אשר אפשר בו חלוק, יש בו ראש ואמצע וסוף, ולדבר זה יתחלק, ודבר זה ידוע". ולמעלה פמ"ו [שעד.-שצ.] ביאר לפי זה את שלש הרגלים של ישראל, ואת שלשת העמודים שהעולם עומד עליהם [אבות פ"א מ"ב]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו.] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכל. ויש בחינה שאמצע הדבר הוא עיקר הדבר, במה שעיקר הדבר הוא גוף הדבר, והוא האמצע, לא ההתחלה והסוף. והבחינה השלישית סוף הדבר, ששם השלמת הדבר, ראוי שיהיה עיקר כאשר נשלם". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפא:] כתב: "ידוע כי כל דבר בעולם מתחלק אל שלשה חלקים, שאין זה כזה; כי נחלק להתחלה, ואמצע, וסוף. ולכל אחד יש בחינה בפני עצמו.

ואין ספק כי הבחינה מצד התחלתו הוא זולת הבחינה שהוא מצד השלמתו, ושניהם זולת הבחינה בחלק שאינו נחשב התחלה ולא נחשב השלמה, והוא כמו אמצעי. ובודאי כי יש בישראל בחינה שיאמר עליו דבר זה הוא התחלת ישראל. ואין ספק שיש בחינה בישראל שהוא מצד השלמת ישראל. וכן יש בהם בחינה מצד דבר שאינו נחשב התחלה ואינו נחשב השלמה". ובאור חדש פ"ה [תתעז:] כתב: "כל צד יש לו ג', דהיינו התחלת הקו ואמצע הקו וסופו, לכך כל קו הוא משוער בג'". ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד.] כתב: "כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים; התחלה אמצע סוף... כמו שביארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התחלת ההתפשטות הוא הקו, שיש לו רוחק, והרוחק נעשה על ידי ג', דהיינו התחלה ואמצע וסוף... אשר הקו מתחלק לג'". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רח:]. וראה למעלה פ"ח הערה 83, פ"ט הערה 247, פכ"ה הערה 101, פכ"ט הערה 89, פמ"ו הערות 15, 40, פנ"ב הערה 71, ופנ"ט הערה 51.

(189) כמבואר למעלה לאחר ציון 165. ובכת"י [שסו] כתב: "והיו המכות האמצעיות כמו אמצעי בין המכות הראשונות וג' אחרונות; שהראשונות לא היו מתפעלים לגמרי מהם. וג' אחרונות היו גוברים עליהם לגמרי. ואמצעים היו המכות פועלים בהם, והם היו מתפעלים מן המכות, ולא היה כאן התגברות". ויש להבין, מדוע טורח כאן להורות שיש למכות עד"ש דמיון לשלש מכות ראשונות ["שלא היו נחשבים כמו מיתה"], ודמיון לשלש מכות אחרונות ["שהיו יראים מן המיתה וההפסד"], וזו נקודה שלא הדגיש עד עתה [ראה למעלה הערה 169]. ויש לומר, שהואיל וביאר כאן שמכות עד"ש הן בגדר "אמצעי", לכך שומה עליו לבאר שיש למכות עד"ש את המאפיין את האמצעי; האמצעי מתחבר ומשותף לכל, וכמו שהשריש כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"ט [תצז:] כתב: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות". ולמעלה פכ"ג [שנ.] כתב: "כל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד". ובגו"א בראשית פ"ד אות י [צט.] כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות שהם הפכים". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסג:] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל... שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית". ובנצח ישראל פ"א [טז.] כתב: "האחד שהוא באמצע בתוך הארבע, הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו. כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ושם פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל". ובבאר הגולה באר הששי [רנו.] כתב: "האמצע הוא משותף אל כל הצדדין".

ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסב.] כתב: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל" [הובא למעלה פ"ט הערה 251, פכ"ג הערה 217, ופכ"ז הערה 40]. לכך טרח לבאר כאן כיצד מכות עד"ש משותפות ומחוברות למכות דצ"ך שקדמו להן, ולמכות באח"ב שמאוחרות להן. וראה להלן פנ"ח הערה 42, פס"א הערה 191, ופס"ב הערה 164.

(190) בכת"י [שסה-שסז] האריך טובא בענין המכות המתקרבות אל המצריים. ובנקודה זו כתב [שסו]: "וכאשר תדע כי אלו מכות שהביא עליהם הקב"ה הוא דרך מדריגות, לקרב אליהם המכות תמיד, לפיכך היו המכות משולשות. לכך באו ג' מכות בסדר אחד, שודאי כל דבר המתקרב אל דבר, כמו זה שהיו המכות מתקרבים להם, יש לו התחלת קירוב, ואמצע קירוב, וגמר קירוב. שהרי כאשר ירצה האדם לקרב דבר אל דבר, הנה הדבר המתקרב יש לו ג' פנים; תחלה, כאשר הוא מתחיל להתקרב. וכאשר הוא באמצע התקרבות, וכאשר כבר נתקרב... ונחלק לג' חלקים; דצ"ך שהוא התחלה, שלא היו פועלים בהם בעצמם. והאמצעיים, שהוא עד"ש, שכבר הגיע לפעול בעצמם. ובא"ח הוא הסוף שכבר גברו עליהם המכות".

(191) לשונו בכת"י [שסו]: "ג' מכות הראשונות שבאו והגיעו המכות אליהם, היו ג' נגד התחלה, ואמצע, וסוף. וכן המכות השניות, סדר עד"ש, שאלו המכות היו פועלים בהם כמו שהתבאר למעלה, היו ג'. וכן באח"ב, שאלו מכות היו גוברים עליהם, היה לזה ההתגברות ג' מכות, שהיה הולך ומתגבר. דכל דבר המתגבר יש לו ראש ואמצע וסוף. וכמו שהיו המכות כל סדר וסדר משולשים דצ"ך עד"ש באח"ב, לכן היו שלש על שלש לטעם אשר אמרנו, כי המכות היו מתקרבין עליהם תמיד לפעול בהם יותר".

(192) כמבואר למעלה לאחר ציון 148 ואילך.

(193) למעלה, לאחר ציון 151 ואילך.

(194) שמות ז, כח "ושרץ היאור צפרדעים ועלו ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל מטתך ובבית עבדיך ובעמך ובתנוריך ובמשארותיך".

(195) ראה למעלה הערה 165. ובכת"י [שסו] כתב: "כי ג' הראשונות, שסימן שלהם דצ"ך, היתה המכה השלישית באה עד המצרים, ולא עד בכלל... לפיכך בג' הראשונות היתה השלישית מכת כנים באדם ובבהמה [שמות ח, יג], ולא שלטה בגופם לגמרי... שהרי הדם היה במקומו, והצפרדעים עלו בביתם, והכנים היו עומדים בם". וראה להלן פנ"ט הערה 69. אמנם למעלה [לפני ציון 29] כתב: "לא שייך שיהיה נקראת מכת כנים

בחלל העולם, שהרי המכה היתה לעפר, כדכתיב [שמות ח, יב] 'נטה את מטך והך את עפר הארץ וגו'". ומכך משמע שמכת כנים מכוונת לארץ, ולא לדרים עליה.

(196) לשונו בכת"י [שסה.]: "ויותר מזה [הערוב] היה הדֶּבר מתקרב להם. וזה כי הערוב אינה מכה משולחת לגמרי, כי אם לפעמים היתה החיה הרעה דורסת ואוכלת, לא היו מתפשטות בשביל זה בכללות כמו בדֶּבר, שהמכה היא אחת, וברגע מתים כאחד. וזה שאמר הכתוב [שמות ט, טו] 'כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד הארץ וגו'". ביאור זה, כי אם היה חפץ הקב"ה, היה יכול לכלותם בדֶּבר עם הבהמות, ולא היה צריך רק להתפשטות הדֶּבר בכלל. ולפיכך מכת הדֶּבר הוא יותר מתקרב לאדם, והאדם הוא מתפעל יותר מן הדֶּבר". ובהמשך שם [שסז] כתב: "וכן סדר עד"ש שהתפעלו מהם, אין ספק שיותר התפעלו מן הדֶּבר, מפני שהדֶּבר אין יכול לברוח הימנו, לאפוקי הערוב, כי הרי כאשר האדם בביתו אין חיה רעה יכולה לו, והדֶּבר מתקרב אליו, אף בביתו אין בכוחו". וראה למעלה הערה 167.

(197) מה שכתב "כי כבר התחילה המכה בגופם" יוטעם במיוחד על פי דבריו למעלה ס"פ נו [לאחר ציון 169], שכתב: "כל ה' מכות הראשונות הם בתחתונים לבד, ולא הגיעו למדריגת האדם, כי מדריגת האדם הוא התחלת העליונים... עד שחין, שהוא באדם בעצמו. ואף על גב שהכנים היו גם כן באדם, אין זה באדם לגמרי, שהרי הכנים מן הארץ, אבל השחין התחלתו באדם" [הובא למעלה הערה 120].

(198) לשונו בכת"י [שסה]: "ואחר כך השחין, מכה עומדת דבוקה באדם לגמרי, והיא התחלת המכות שהיו דביקים באדם, ומעכשיו שהגיע המכות אל האדם, אז היה [הקב"ה] צריך לחזק את לבו [של פרעה]... שאם לא כן לא היה יכול לעמוד במכות שהגיעו להם לגמרי. והנה אף אלו ג' מכות אשר דברנו שהיה האדם מתפעל מן המכות, שהרי השחין תוספת ודביקות באדם ומתפעל המנו, אבל שיהיה מגיע להתגבר עליו לא היה זה, עד סדר בא"ח". ובהמשך שם [שסו] כתב: "ובאמצעיות, המכה השלישית היא השחין, שאז הגיע המכה שדבקה ושלטה בהם, כי השחין היה שולט בהם. ולא היתה [מכת שחין] גוברת עדיין עליהם לגמרי, רק שדבקה בם. כי כל המכות האמצעיות היתה המכה מגיע להם, אלא שהשלישית דבקה בהם ושלטה יותר". ובהמשך שם [שסז] כתב: "והשחין יותר מתקרב אליו, עד שכבר התחיל לשנות צורתו". וראה למעלה הערות 119, 120, 168.

(199) אודות כשהדבר כבר התחיל אז הוא יותר "נמצא" בעולם מאשר דבר שעדיין לא התחיל כלל, כן נתבאר למעלה [פ"ז הערה 63, ופכ"ב הערה 97], שהחשש של "שמא

יגרום החטא" רק שייך בהבטחה שלא החלה להתממש, אך לאחר שההבטחה החלה להתממש, אזי ההבטחה כבר נמצאת בעולם, ושוב אין לחשוש שהחטא יגרום לבטול ההבטחה. וכן ביאר בבאר הגולה באר השני [קצח.] שזהו הטעם לסימנים שעושים בליל ר"ה [הוריות יב.], שאין בזה ניחוש, אלא "לעשות לגזירה עליונה דמיון וסימן למטה, כדי שתצא לפעל הטוב, ותהי מקוימת הגזירה לטוב" [לשונו שם]. וראה למעלה פכ"ו הערה 31, ופ"מ הערה 85. לכך במכת שחין, שהעדרם של המצריים כבר החלה להתממש ["כי כבר התחילה המכה בגופם" (לשונו כאן)], לכך נחשב העדרם של המצריים לדבר שנמצא בעולם, והיראה ממנו היא יותר גדולה וממשית.

(200) כמבואר למעלה הערות 171, 172. ובכת"י [שסה] כתב: "הביא עליו הברד, כי זה הברד היה קול שהיה מיירא אותם ומבהילים אותם, [ו]מתפעלים הנבראים ממנו, עד שלא נותרה נשמתם בם. וזהו התגברות ביותר, שהרי לא נותרה נשמתם בם. וכן אמר פרעה [שמות ט, כח] 'העתירו אל ה' ורב מהיות קולות אלקים וברד ואשלחה', שלא היה תולה רק בקולות אלקים, שהיו גוברים עליו".

(201) כמבואר למעלה הערה 173. ובכת"י [שסה] כתב: "ויותר מזה הארבה שהביא אחר כך, שנאמר אצלו [שמות י, ה] 'וכסה את עין הארץ ולא יוכל לראות את הארץ'. ומפני שהיה הארבה כל כך ברבוי שלו, עד שחשכה כל הארץ, היו מתפעלים ממנו יותר, עד שנקרא 'מות'. ואין התגברות יותר ממות, שנאמר [שמות י, יז] 'ועתה שא נא חטאתי ויסר מעלי רק המות הזה'. הרי שקרא אותו 'מות' בעבור שגבר עליהם, שחשכו כל הארץ. ומפני התגברות הארבה עליהם הגיע אליהם המכה יותר ויותר". ולמעלה [הערה 173] הובאו דברי רבינו בחיי שביאר בשני טעמים אחרים מדוע מכת ארבה נקראת "מות".

(202) כמבואר למעלה הערות 161, 162, 174. ובכת"י [שסה] כתב: "ויותר מזה החושך, שהעומד לא היה יכול לישב, ישב לא יכול לעמוד [רש"י שמות י, כב]. ויותר היה זה מן הארבה, שהרי החושך הגיע להם לגמרי, ויותר דבק בהן מכת החושך, בעבור שלא היו יכולים לראות, ולא לעמוד, ולא לישב. ויותר הוא מות החושך, כמו שאמר הכתוב [איכה ג, ו] 'במחשכים הושבני כמתי עולם'. ובשביל זה אמרו חז"ל בפרק דר"א [נדרים סד:] ארבעה חשובין כמתים, ואחד סומא. נמצא כי החושך שישבו בו המצרים שהגיע אליהם יותר מכל המכות הראשונות". וראה להלן פ"ס הערה 407.

(203) לשונו בכת"י [שסו]: "ואחר כך מכת בכורות שהיא המיתה לגמרי שהביא עליהם, ואז יצאו... המכה העשירית היא שמובדלת מן כל המכות, שכל המכות לא היו העדר

גמור, רק מכה באה עליהם. אבל העשירית היא מובדלת מן כל המכות, שהיא העדר גמור... שהיא מיתה גמורה".

(204) בכת"י [שסז] הוסיף לבאר כיצד ההתקרבות ההדרגתית של המכות מתבטאת בפסוקים, וכלשונו: "וכבר באו על זה הוראות הכתובים. כי במכה הראשונה נאמר [שמות ז, טו] ('השכם') ['לך אל פרעה בבקר'], והשניה [שמות ז, כו] 'בא', והג' לא היתה כלל בהתראה. וזה כי המכה הראשונה מפני שלא היה כאן התקרבות אל פרעה, נאמר 'השכם וגו', ולא יבא אליו. ובשניה נאמר 'בא אל פרעה', כי עכשיו התחיל התקרבות לבא אליו המכות, ולפיכך אמר 'בא אל פרעה', מה שלא היה כך במכה הראשונה. ובשלישית לא נאמר שום דבר, כי לא היתה בהתראה. וזהו כמו שאמרנו למעלה [למעלה לאחר ציון 35] כי במה שהיתה בלא התראה, מורה על יותר התקרבות [המכָּה], שבמקום אשר היה התראה, כאילו אומר ראה שלא תעשה זה, כי מתרה אני בך שלא תעשה, ואם תעשה יבא אליך כך וכך, וכאילו הוא חפץ שלא יבא המכות עליו. אבל המכה שלא בהתראה, היה [המכָּה] יותר ויותר מתקרבים אליו. וכן התחיל בסימן עד"ש, וכן בסימן באח"ב, הכל כמו שנתבאר למעלה. ודבר זה מורה הוראה גמורה, כי סדר המכות היו דרך התקרבות אליו, כמו שאמרנו בזה".

(205) בדפוסי גבורות ה' השונים ציינו שמקום המדרש הוא באבות דרבי נתן [פל"ג מ"ב]. אמנם שם לא הזכירו שהמכות הם נגעים, שאמרו שם "כנגד עשר נסיונות שנתנסה אברהם אבינו, ובכולן נמצא שלם, וכנגדן עשה הקב"ה עשרה נסים לבניו במצרים". אך נראה שכוונתו לשמו"ר [טו, כז], שאמרו שם "אמר הקב"ה לפרעה הרשע, אי אתה יודע כמה חבבתי את הבכורה, שכתבתי בתורתי [דברים טו, יט] 'לא תעבוד בבכור שורך', וכל מי שהוא עובד בו לוקה, ואתה שלחת ידך בבכורי, דין הוא שתלקה. והביא הקב"ה עליו י' מכות כנגד עשר נסיונות שנתנסה אברהם אבינו, ועמד בכולן... וכשאמר הקב"ה למשה [שמות יא, א] 'עוד נגע אחד אביא על פרעה', אמר משה הרי הגיע הסימן [יחזקאל לג, כד] 'אחד היה אברהם', הרי הנגע אחד". הרי שצירפו את מכות מצרים לאברהם מחמת הפסוק "עוד נגע אחד אביא על פרעה". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קטו.] הביא המדרש מבלי לומר "נגעים", שכתב: "ועוד אמרו כי הקב"ה הביא עשרה מכות על המצריים בשביל זכות אברהם שנתנסה בעשרה נסיונות ועמד בכולם".

(206) אמרו חכמים [ב"ב טו:] "גדול הנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם, דאילו באברהם כתיב [בראשית כב, יב] 'כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה'. ובאיוב כתיב [איוב א, ח] 'איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע'". ובהמשך שם [ב"ב טז.] אמרו "שטן

[שקטרג על איוב (איוב א, ט-יא)] ופנינה לשם שמים נתכוונו. שטן, כיון דחזיא להקב"ה דנטיה דעתיה בתר איוב, אמר, חס ושלום מינשי ליה לרחמנותיה דאברהם". ובח"א שם [ג, עב.] כתב: "כי היה השם יתברך נוטה אחר איוב, שהיה צדיק מאומות העולם. והיה צדיק מצד הנגלה, שנראה כמו צדיק, וכמו שאמר הכתוב [איוב ב, י] 'בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו', דהיינו מצד הנגלה, אבל בנסתר היה חוטא... כי הכל לפי מה שהאדם נוהג, כך השם יתברך נוהג עמו. כי אם אינו צדיק גמור שעושה לשם שמים, גם כן הקב"ה נותן לו שכרו בעולם הזה, דהיינו בעולם הנגלה, הוא עולם הזה, ונותן השם יתברך אליו עושר וכבוד. ומפני שהיה חסרון באיוב שלא היה צדיק בנסתר, כמו אברהם שהיה מתנסה בעשר נסיונות, ולפיכך היה מקטרג עליו שיצא בפעל שיהיה נגלה שאינו צדיק גמור, ולא יהיה נסתר מחולק מן הנגלה" [הובא למעלה פנ"ו הערה 119]. הרי שהנסיונות נועדו ש"לא יהיה נסתר מחולק מן הנגלה".

(207) למעלה [לאחר ציון 181], שכתב: "לפיכך היו המכות עשרה, כי העצם הוא אחד, והמקריים שהם לעצם הם תשעה. ולפיכך היו תשע מכות, וכלם לא היו מגיעים עד עצם מצרים, עד העשירי, שהיא מגיעה לעצמן לגמרי, כי העשירי הוא העצם".

(208) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אף על פי שאברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות [אבות פ"ה מ"ג], מ"מ רק בנסיון העשירי נאמר להדיא בתורה [בראשית כב, א] "ויהי אחר הדברים האלה והאלקים נסה את אברהם וגו'", ולא נאמר כן בתשעת הנסיונות הקודמים. אך לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב; בודאי אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, אך רק נסיון העקידה הוא מורה על עצם אברהם אבינו, כי הוא הנסיון העשירי [דר"ח פ"ה מ"ג (צז.)], ו"העשירי עצם הדבר" [לשונו כאן]. וראה בדר"ח פ"ה הערה 309 בישוב נוסף לשאלה זו.

(209) דע שבדר"ח פ"ה מ"ד הביא גם כן את המדרש שעשר מכות נעשו בזכות עשרה נסיונות, וכתב הסבר אחר לדבר, וכלשונו [קיז.]: "כי כל נסיון הוא שמנסה אותו אם ילך אחר טבעו, כמו שהתבאר זה למעלה כי זהו לשון 'נסיון' מלשון 'נס'. וכאשר [אברהם] נתנסה בעשרה נסיונות, מוכח שאינו הולך אחר הטבע, אבל הוא נבדל מן הטבע... וכן עשרה נסים עשרה נסים במצרים [הם עשר המכות] כנגד עשרה נסיונות של אברהם [שמו"ר טו, כז], כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו, או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע וכמנהגו של עולם לבנים. כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם

עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם. וראוי היה שיעשה עם ישראל כשיצאו ממצרים בשביל אברהם, כי שעבוד מצרים היה דומה לגמרי לענין אברהם, ומעשה אביהם אברהם ממנו ירשו בניו. וכבר האריך בזה הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה בפרשת לך לך [בראשית יב, י], כי היה אברהם סימן לבניו, ולפי הנראה כי בניו ירשו מאברהם שהיה אביהם" [הובא למעלה פ"ה הערה 4, ופ"מ הערה 131]. אמנם אין בזה סתירה, כי שם מבאר כיצד הנסיונות מביאים לנסים. אך כאן מבאר כיצד מספר עשרה נסיונות מביאים למספר עשר מכות. ודו"ק.

(210) בספר עלי שור [חלק שני, עמוד שצב] הביא דברי המהר"ל האלו, וכתב עליהם בזה"ל: "המהר"ל נותן לנו כאן מושג באיזה מעמקים פגעו המכות, שבזו אחר זו הגיעו יותר ויותר אל האדם עצמו, עד שמכת הבכורות פגעה ב'אמיתת עצמם' של המצרים. 'האדם עצמו' זהו ה'אני' שלו. ומהו 'אמיתת עצמו', הרי רבי ישראל [מסלנט] גילה לנו שישנם באדם 'כוחות מאירים' ו'כוחות כהים' [אור ישראל סימן ו], הוא אשר אנחנו קוראים היום 'מודע' ו'אי מודע'. רוב המחשבות מתרקמות באי מודע, ושם מקננים הרצונות העמוקים ביותר. בעומק זה הוא 'אמיתת עצמו' של האדם. הרי מנסיונותיו הראשונים של אברהם אבינו היה כבשן האש. אטו מילתא זוטרתא היא, להפיל עצמו לתוך כבשן האש למען האמונה, הלא בודאי הוא מסר את 'עצמו' למות. ובכל זאת זה היה עוד נסיון קל, לפי ערך, לעומת הנסיונות הבאים. ורק האחרון, העקידה, פגע ב'אמיתת עצמו'. אאע"ה ציפה כל כך ללידת יצחק אבינו, כי הוא רצה להעמיד את כלל ישראל, האומה הקדושה. כשנאמר לו [בראשית כב, ב] 'קח נא את בנך' נתבטלה ביודעין התקוה להקמת האומה הקדושה, ויחד עם זה היה צריך לכבוש רחמיו על בנו יחידו שנולד לו בהיותו בן מאה שנה. וזה האחרון הכביד, כי רחמי האב הם מאמיתת עצמו, 'וכבש רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם' [מוסף לר"ה]. תשע המכות שפגעו במצרים ירדו על מימיה, ארצה, תבואתה, בהמותיה, ובבשר האדם. מכת בכורות פגעה באמיתת עצמם, ברחמי האבות על בניהם. אך כבר אמרנו כי מיתת הבכורות היתה תוצאה מהגילוי הנורא בחצות לילה 'ובמורא גדול' [דברים כו, ח], זו גילוי שכינה. בגילוי זה ובמכה זו לא יכלו המצרים לעמוד, וגירשו את ישראל. בא וראה, הקב"ה אמר [שמות ז, ג] 'ואני אקשה את לב פרעה'. וביאר הרמב"ן [שם] 'כי היו חצי המכות עליו בפשעו, כי לא נאמר בהן רק 'ויחזק לב פרעה' [שם פסוקים יג, כב], 'ויכבד פרעה את לבו' [שמות ח, כח]. הנה לא רצה לשלחם לכבוד ה'. אבל כאשר גברו המכות עליו ונלאה לסבול אותם, רך לבו והיה נמלך לשלחם מכובד המכות, לא לעשות רצון בוראו. ואז הקשה ה' את

רוחו ואמץ את לבבו למען ספר שמו'. הרי נתן לו הקב"ה כח לעמוד בכובד המכות. ויש להבין, למה לא עמד לו הכח הזה לסבול גם את מכת בכורות. ואין לומר כי אז הסיר ה' יתברך את הקשחת לבו, כי אם כן שוב לא היה שולח אותם לכבוד יוצרו, אלא מכובד המכה. אך זהו עומק הדבר; כאשר פגעה המכה באמיתות עצמו, יחד עם המורא הגדול של גילוי שכינה, כי אז התבטל הוא באמיתת עצמו לפני בוראו, ונוכח כי אין לו שום ברירה בעולם אלא לשלחם לכבוד בוראו".

(211) אודות שאי אפשר לפרש כל דבר בפירוש, כן כתב למעלה פנ"ו [לאחר ציון 110], וז"ל: "אך לפי שהדברים הם עמוקים מאוד, אי אפשר לבאר הכל בביאור גמור ונכון", ושם הערה 111 נלקטו הרבה מקבילות ליסוד זה.

(212) כמו שנאמר [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". וכן [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד". ולמעלה פ"מ [קכא:] כתב: "והחכם יבין ויוסיף חכמה". והקנין המ"ג של תורה הוא [אבות פ"ו מ"ז] "שואל ומשיב, שומע ומוסיף", ובדר"ח שם [רז.] כתב: "כלומר שישים על לבו מה שחבירו מדבר, ויוסיף על דבריו, ובזה שישאל וישיב מרחיב התורה. וכן כאשר ישמע ויוסיף עוד, כל אלו דברים הם הרחבה והוספה לתורה". ולמעלה פמ"א [קסח.] כתב: "וישמע חכם ויוסף חכמה ובינה". ולהלן ס"פ נז כתב: "יוסיף המעיין בזה מדעתו". ובתפארת ישראל ס"פ כג [שמח] כתב: "והחכם יוסיף חכמה ודעת". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "ומה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ולמעלה פ"מ הערה 248 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וראה למעלה פנ"ב הערה 168, פנ"ג הערה 172, פנ"ד הערה 68, ופנ"ו הערה 111.

(213) ראה למעלה הערה 5 במה שנתקשה שם. ואודות השם "פרקים" כך מכנה את החלק הראשון של הספר [עד פמ"ז, ועד בכלל]. ומשם ואילך הוא נקרא "סדר הגדה". וראה למעלה פמ"ז הערה 603.

(214) לשונו למעלה פל"ד [תרטו.]: "ובסדר הגדה אצל 'אלו הן עשר מכות', שם יתבאר גם כן פירושים אחרים בענין אלו המכות. אל תאמר שהם פירושים מתנגדים, אבל טעמי התורה הם רבים מאוד, וכולם נכונים. ולפיכך באו מקצת הדברים כאן, ומקצת הדברים בהגדה, כדי שלא יתערבו עליו אלו הפירושים, ויתבלבל עליו הענין". וראה למעלה הערה 178 בסיכום ששת הפירושים שנאמרו בפרק זה בביאור החלוקה של דצ"ך עד"ש באח"ב.

פרק נח

(1) "רבי יוסי הגלילי אומר, מנין אתה אומר שלקו המצריים במצרים עשר מכות, ועל הים לקו חמשים מכות. במצרים מה הוא אומר, 'ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלקים היא' [שמות ח, טו]. ועל הים מה הוא אומר, 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו' [שמות יד, לא]. כמה לקו באצבע, עשר מכות. אמור מעתה, במצרים לקו עשר מכות, ועל הים לקו חמשים מכות" [הגש"פ, ומכילתא שמות יד, לא]. וראה להלן הערה 33.

(2) בעוד שבמצרים לא נאמר יד, אלא רק "אצבע" [שמות ח, טו].

(3) כן הקשו הריטב"א האבודרהם והאברבנאל [שער פו]. אמנם הם הקשו רק מהנאמר במכת ארבה [שמות ט, ג] "יד ה' הויה במקנך".

(4) כי ה"א הידיעה מורה על כל הענין, כמו שנאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן הָאדמה וגו'", ופירש רש"י [שם] "עפר מן הָאדמה - צבר עפרו מכל האדמה, מארבע רוחות". ורבינו תם [תוספות יבמות סא.] סובר ש"האדם" כולל גם אומות העולם, ואילו "אדם" מוסב רק על ישראל. וזה יוטעם לפי המתבאר כאן, שה"א הידיעה מורה על הכל. וכן האלשיך [במדבר ד, כט-ל] כתב: "מה שבקהת נאמר [במדבר ד, ג] 'כל בא לצבא', ובגרשון ובמררי נאמר [שם פסוקים כג, ל] 'כל הַבא'. יתכן, כי בגרשון ומררי לא היה גם אחד מבן שלשים שנה ומעלה שלא היה נכלל בדבר. על כן נאמר 'כל הבא', לכלול כל יחיד ויחיד. אך בקהת, אהרן ובניו לא היו בכלל, כי מעלתם גברה על כל יתר המשפחה. ולא אחד בהם היה מהנושאים כלי המשכן... על כן נאמר 'כל בא', בלי ה"א הידיעה, כי לא על כל אחד מזרע קהת". והביאור הוא שה"א הידיעה נאמרת על דבר ידוע, ואם מדובר על כל הענין, א"כ הוא ידוע. אך אם מדובר על חלק מהענין, אזי אין הוא ידוע. ואודות ה"א הידיעה, כן כתב באור חדש פ"א [רנג:], וז"ל: "נראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א היה הכל נגלה ונמצא, כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א. ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה" [הובא למעלה פ"ח הערה 224, ופל"ז הערה 58].

(5) כן השריש בגו"א במדבר פ"ח אות ג [קטז:], וז"ל: "וכן תמצא במדרש בראשית רבה [ג, ו] פרשת 'וירא האור' [בראשית א, ד], שאמר שם כי האור הראשון לא היה משמש רק שלשה ימים, וברביעי נתלו המאורות. ומקשה, והא כתיב [ישעיה ל, כו] 'ואור החמה יהיה כאור שבעת הימים', דמשמע שהיה משמש כל שבעה ימים. ומתרץ דלא היה משמש רק שלשה ימים, ואמר עליהם 'כאור שבעת הימים', כאדם האומר דבר זה אני

מצניע לשבעת ימי המשתה, ואף על גב שאינו לכל ז' ימי משתה, אלא ליום אחד, עד כאן. וכל ענין זה מפני כי שבעת ימי בראשית כלל אחד, ולפיכך דבר שהיה במקצת הימים, יאמר שהיה בכולם, כי כל הימים דבר אחד. כמו שיאמר האדם 'הסכין חותך', אף על גב שאין חותך רק חוד הסכין, ולא כל הסכין. ולא יאמר 'חוד הסכין חותך', אלא כיון שכל הסכין אחד, יאמר שפיר 'הסכין חותך'". כמו כן בנידון דידן; הואיל והיד היא אחת, לכך גם חלק מהיד [האצבע] יקרא בשם הכל [יד].

(6) כי שליחות היד לחוד, והמכה עצמה לחוד, והפסוק עסק בשליחות היד, אך לא במכה עצמה.

(7) בכת"י [שסז] הוסיף כאן: "ואלו י' מכות התחיל בהם למטה בתחתונים, וכלים למעלה בעליונים, רצה לומר שהביא המכה מעליונים [כמבואר למעלה פנ"ז מציון 17 ואילך, ושם הערה 20]. וכל עוד שהיתה המכה עולה, היתה גוברת עליהם המכה, כי התחתונים התחלתם נמשכים מן העליונים. וכאשר התחלת הדבר מקבל הפסד, אין לדבר קיום ועמידה כלל, כי התחלתו נפסד. ולפיכך לא יצאו כאשר היתה המכה בתחתונים, שהיה עוד התחלתם קיים. אבל כאשר היו המכות באות מן העליונים, והיו מקבלים הפסד, אז לא היה להם עמידה, כאשר הוכו בהתחלה. ומכל מקום המכות כאשר היו במצרים, לא היו באים מכות ביחד, אך מכה אחר מכה, עד י' מכות". וראה להלן פנ"ט הערה 62, ופ"ס הערות 6, 11.

(8) בכת"י [שסח] הוסיף ביאור מדוע המכות במצרים לא באו לאבד את המצריים לגמרי, וז"ל: "כי המכות במצרים לא היו באים בשביל לאבד את מצרים בכלל, רק היה המכוין מזה שישלחו את ישראל ולא יחזיקו בהם... רצה להביא עליהם שישלחו את ישראל, ולא היה המכוון שם ההכאה לאבד ולהפסיד אותם, למה יביא עליהם מכות בכלל". אמנם למעלה נתבאר הרבה פעמים שהמכות לא נועדו לשחרר את ישראל, אלא להעניש את המצריים [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 45, פט"ז הערה 76, פכ"ז הערה 8, פל"ב הערה 61, פנ"ו הערה 72, להלן פנ"ט הערה 34, ובמבוא לספר עמוד 18]. וכן מוכח מצד סברה; אם מטרת המכות היתה שפרעה ישלח את ישראל, מדוע הקב"ה לאחר המכה הכביד את לבו [במכות האחרונות (רש"י שמות ז, ג)], הרי המכה הובאה רק כדי שפרעה ישלחם מארצו, וכיצד הקב"ה יעשה דבר והיפוכו, שטר ושוברו בצדו. ויל"ע בזה.

(9) "דרך כללות" בצורה שלימה וגמורה, "אבל בים... היה רוצה לגמור את עונשם להביא עליהם איבוד בכל" [לשונו בהמשך]. וכן כתב למעלה פכ"ז [תמא.]: "וכן עשה

עם המצרים; מתחלה היה מיירא אותם... ואחר כך התחיל להביא עליהם מכות, ואין זה הפסד גמור. עד שבסוף הטביעם בים לגמרי, וזה הפסד גמור וכליון גמור". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים... כי חלוק יש, כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שמות יד, י]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף... היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 164, פ"ה הערה 141, פי"ד הערה 110, פי"ז הערה 95, פכ"ז הערה 20, פל"ד הערה 77, פל"ז הערות 17, 36, פ"מ הערה 295, פנ"ב הערה 206, ולהלן פס"ב הערה 4].

(10) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תכב.]: "כי לפעמים יבא ממנו יתברך דבר, ואפשר להיות יותר גדול, כמו שכתוב 'ויאמרו החרטומים אצבע אלקים היא', ונקראת המכה 'אצבע', שאפשר להיות יותר מכה גדולה, לכך הוא מייחס המכה למקצת, לומר 'אצבע אלקים היא'. וכאשר המכה היא בתכלית, ואי אפשר להיות יותר גדול, יאמר [שמות יד, לא] 'ויירא ישראל את היד הגדולה', כי היד הוא הכל, ואין דבר יותר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 164, ופל"ד הערה 77]. ובחי"א לסנהדרין צה: [ג, קצח:] כתב: "כי לשון 'יד' הוא כח, וכדכתיב במצרים [שמות ז, ה] 'וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי ידי על מצרים'... [אך] אצבע היא... נגיעה קטנה שנגע בהם והמית אותם, ומה יהיה כל היד. ולשון 'אצבע' מורה על הנגיעה בלבד, וכמו שאמרו בכל מקום [שבת יג.] אפילו באצבע קטנה לא נגע בי. ורוצה לומר כי לא בא עליהם בכחו הגדול והמית אותם... כי כאשר היו במצרים היו המכות באים באצבע, להודיע כי אין צריך להכות אותם בכח גדול, רק באצבע. ומ"מ לא היו אומרים הכל שכחו של השם יתברך גדול בעצמו... ולא נודע

בזה כחו הגדול של השם יתברך. ולכך על הים בא עליהם בכחו הגדול". וראה להלן הערה 15.

(11) אודות שהמכה למצריים בים סוף היתה מחמת הצער שעשו לישראל, כן אמרו חכמים [תנא דבי אליהו זוטא פ"כ] "כל אומה שמצערת את ישראל, אינה מתקררה דעתו של הקב"ה עד שיפרע מהן בעצמו. פרעה הרשע אמר [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היארה תשליכהו', הקב"ה נפרע ממנו בעצמו, שנאמר [שמות יד, כד] 'ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים'" [הובא למעלה פכ"א הערה 57]. וראה להלן הערה 12. **ויש להקשות**, דמשמע מדבריו שרק בקרי"ס ה' "רצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל", ולא קודם לכן [בעשר המכות]. אך למעלה פנ"ו [לאחר ציון 70] כתב שאף המכות באו להעניש את המצריים, וכלשונו: "ומפני שהמכות שבאו במצרים היו לשתי סבות; האחד, להכות אותם על חטאם, כדכתיב [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. והשני, להראות נפלאותיו... לפיכך ביאר הכתוב שהשם יתברך הביא עונש עליהם, עד שלא היה דבר במצרים שלא בא עליהם מכה והפסד. לפיכך זכר בראשונה [דברים כו, ח] 'ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול', אלו שלשה כולם מורים על הכאה שבאה עליהם, כי אלו שלשה דברים כוללים כל מיני מכות; אם מכה שהיא בלא פועל באחר, והשם יתברך מסתיר פניו והם נפסדים", ושם הערה 72. וכן נאמר [בראשית טו, יד] "וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי", ופירש רש"י [שם] "דן אנכי - בעשר מכות", והגו"א שם אות טז [רסא.] כתב: "דן אנכי בעשר מכות. פירוש דאינו מלשון דין, דלא מצינו שהביא הקב"ה אותם בדין, אלא רוצה לומר 'דן' שיעניש אותם. ומה שכתוב לשון 'דן', שהוא רמז על י' מכות, שהראשונה דם [שמות ז, כ], והעשירית 'נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים כו'" [שמות יא, א], ולכך פירש רש"י 'בעשר מכות', ולא פירש סתם 'במכות'" [הובא למעלה פכ"ז הערה 11, ופנ"א הערה 83]. ויש לומר, שאע"פ שגם המכות נעשו כדי להעניש את המצריים, אך הואיל וישראל עדיין המשיכו להיות נתונים תחת ידי המצריים, לא היה הכרח שתבא מכה כוללת וגדולה לגמור חשבון עם המצריים, כי המצריים ימשיכו להענש במכות שיבואו. אך בקרי"ס, שזו הפעם האחרונה שישראל באים במגע עם המצריים ["כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" (שמות יד, יג)], לכך זו השעה לגמור חשבון עם המצריים בצורה שלימה וכוללת. וזהו מתק לשונו בסמוך שכתב: "אבל בים... היה רוצה **לגמור את עונשם** להביא עליהם איבוד בכל".

(12) כמו שנאמר בקרי"ס [שמות יד, כד] "ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים", ופירש רש"י שם "וישקף - ויבט, כלומר פנה אליהם להשחיתם". ובגו"א שם אות ל [רפז:] כתב "פנה אליהם להשחיתם. דכל השקפה שבמקרא לרעה חוץ ממתנות עניים כדלעיל בפסוק [בראשית יח, טז, ורש"י שם] 'וישקיפו על פני סדום'". וראה הערה הבאה.

(13) פירוש - מחמת הצער שהמצריים הסבו לישראל, לכך הם ראוים לאיבוד מוחלט, וזו ההכאה השלימה שבאה עליהם בים סוף. ואמרו חכמים [מכילתא שמות יז, יד] "ילמד כל אדם דרך ארץ מעמלק, שבא להזיק ישראל, ואבדו הקב"ה מחיי העולם הזה והעולם הבא, שנאמר [שמות יז, יד] 'כי מחה אמחה'. וכן ופרעה שבא להזיק את ישראל, טבעו המקום בים סוף, שנאמר [תהלים קלו, טו] 'ונער פרעה וחילו'. וכן כל אומה ומלכות שבא להזיק את ישראל, בו בדין דנן". וראה להלן פנ"ט הערה 58.

(14) אודות שהפרטי הוא חלק [והכללי הוא שלם], כן כתב למעלה פט"ו [מז:] שלכך לא נזכרו שמות עמרם ויוכבד בתורה [אלא נאמר (שמות ב, א) "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי"], וז"ל: "שלא תמצא שם 'יוכבד' קודם לידת משה. והיינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד, שהם בני אדם פרטים. שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו, שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד, בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק". וכן חזר וכתב למעלה פט"ז [ע.]. ולמעלה פמ"ד [שטו.] כתב: "וכן אברהם במה שהיה גר, והוא פרטי, כמו שהיה אברהם אחד פרטי. והדבר מבואר מאד כי הנבדל אין בו ענין פרטי, כי הפרטי הוא חלק, וזה שייך לחומר שהוא מתחלק. ולפיכך נקרא 'גר' מלשון גרגיר, שהוא פרטי". ובח"א לב"ב יז. [ג, עז:] כתב: "לא היה האבות כמו שאר בני אדם פרטים, שהרי אין האב נכנס בגדר הבן, ואינו משתתף עמו. ולפיכך האבות אינם פרטים, כי הפרטי הוא חלק, ואין האבות חלק" [הובא למעלה פט"ז הערה 49]. ובאור חדש פ"ג [תשד:] כתב: "כי עשרה מספר כללי, והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר עשרה, חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם עשרה, נשלם המספר" [הובא למעלה פ"ח הערה 82].

(15) יש לדייק בלשונו, שהזכיר בסמיכות ארבע פעמים תיבת "רצון" בנוגע למכת ים סוף; "שעל הים אז **רצה** להביא הקב"ה על המצרים מכה כוללת, **שרצה** להעניש מצרים במה שעשו לישראל... בים כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה', שאז היה **רוצה** לגמור

עונשם... אבל הוא יתברך היה **רוצה** להביא עליהם... מכה כללית". [ובכת"י (שסח) הובא גם כן כמה פעמים את התיבות "רצון" ו"חפץ", וכמובא להלן הערה 20]. ולכאורה היה יכול להשמיט זאת, ורק לומר "שעל הים אז הביא [ולא "רצה להביא"] הקב"ה על המצרים מכה כוללת, שהעניש [ולא "שרצה להעניש"] את המצרים במה שעשו לישראל... בים כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה', שאז גמר עונשם [ולא "רוצה לגמור עונשם"]... אבל הוא יתברך הביא [ולא "רוצה להביא"] עליהם... מכה כללית". והרי כאשר עסק במכות מצרים לא הזכיר תיבת "רצון" כלל, ומאי שנא מכת ים סוף. זאת ועוד, הרי הפסוק שאנו עוסקים בו ["וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וגו'"] נאמר לאחר קרי"ס וטביעת המצריים, ולא לפניהן, וכמבואר להדיא בקרא. ומה הטעם לעסוק ברצון ה' שקדם למכה, כאשר אנו כבר נמצאים לאחריה. ואולי יש לומר, שבא לבאר מדוע לא היה די בים סוף במכה פרטית נוספת כדי להטביע את המצריים הרודפים אחר ישראל, ומהו הצורך במכה כללית ושלימה שתביא לאבודם הגמור של המצריים. ועל כך מבאר שהקב"ה רוצה במשפט, והואיל ועל פי הדין המשפט "ראוים הם להביא עליהם מכות להעניש אותם, לא הביא עליהם מכה פרטית", שאם ה' היה מביא עליהם מכה פרטית, אז לקתה מידת הדין. לכך ה' "רצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל". **ואודות אהבת ה'** למשפט, כן כתב בנתיב הדין ר"פ א [א, קפה.], וז"ל: "ובמדרש [דב"ר ה, ז] 'שופטים ושוטרים' [דברים טז, יח], אמר רבי לוי למה הדבר דומה, למלך שהיה לו בנים הרבה, והיה אוהב את הקטן יותר מכלן. והיה לו פרדס אחד, והיה אוהבו יותר מכל מה שהיה לו. אמר המלך, נותן אני את הפרדס הזה, שאני אוהבו מכל מה שיש לי, לבני הקטן, שאני אוהבו מכל בני. כך אמר הקב"ה, מכל האומות שבראתי איני אוהב אלא לישראל, שנאמר [הושע יא, א] 'כי נער ישראל ואוהבו', ומכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין, שנאמר [ישעיה סא, ח] 'כי ה' אוהב משפט'. אמר הקב"ה, נותן אני מה שאהבתי, לעם שאני אוהב... המשפט בפרט הוא אל השם יתברך, כי השם יתברך מחויב המציאות, ואינו אפשרי. והמשפט שהוא מחויב גם כן, שהרי הוא משפט ודין, לכך הוא יותר חביב אל השם יתברך מכל הדברים שאינם מחוייבים כמו המשפט. וזה שאמר כאן 'מכל שבראתי בעולמי איני אוהב כמו המשפט', שהוא דבר מחויב והדין נותן, שראוי לאהוב דבר שהוא מחויב לגמרי". וכן נאמר [תהלים לז, כח] "כי ה' אוהב משפט וגו'". וצרף לכאן דבריו בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצח: (התחלתם הובאו בהערה 10)], שכתב: "על הים הכה אותם ביד, ולכך כתיב [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים'... בכל מקום שאמרו 'יד' אינו אלא

שמאל [מנחות לו:]... אצבע... הוא מה שאמרו ז"ל [זבחים כד:] 'ולקח הכהן מן הדם באצבעו' [ויקרא ד, כה], כל מקום שנאמר אצבע וכהונה אינו אלא ימין, והבן זה". הרי מכת ים סוף היתה בדין, בעוד שמכות מצרים היו בחסד. והם הם הדברים. וראה להלן הערה 71.

(16) יבאר טעם שני מדוע המכות במצרים היו באצבע, והמכה בים סוף היתה ביד. ועד כה ביאר שהמכות במצריים לא נועדו לאבד את המצריים לגמרי, אלא הן היו מכות חלקיות, ומכה חלקית היא פרטית [אצבע], לעומת המכה בים סוף, שנועדה לאבד את המצריים לגמרי, ומכה שלימה היא מכה כללית [יד]. ומעתה יבאר שחלקיות המכות היא מחמת שהן נעשו במקום פרטי [ארץ מצרים], וכלליות המכה בים סוף היא מחמת שנעשתה במקום כללי [הים].

(17) לשונו להלן פנ"ט [לאחר ציון 65]: "שאר נסים שהיו במצרים היו המכות בדברים פרטיים ממציאות העולם... אף על גב שהכה היאור בדם ובצפרדעים, והארץ בכנים, הפרש גדול יש, שעיקר המכה מה שהיו הכנים שולטים בארץ מצרים, והמכה נקראת 'כנים', לא הפסד הארץ, כי אין זה חורבן והפסד נחשב לארץ. ומה שהכה היאור, אין היאור נחשב כמו הים... לכך במצרים היה פועל באצבע בלבד, כי האצבע מורה על פרטיים".

(18) לשונו למעלה פ"מ [קכד.]: "ועוד יש ענין גדול בקריעת ים סוף, שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים, שאין הים נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי, אבל הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם 'ים' נקראו, כדכתיב [בראשית א, י] 'ולמקוה המים קרא ימים'. והים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". וראה למעלה ר"פ מב. ולמעלה פמ"ז [תלח.] כתב: "'ויאמינו בה' ובמשה עבדו' [שמות יד, לא]... והאמונה הזאת קנו ישראל על ידי קריעת ים סוף, כמו שנתבאר למעלה בפרקים הרבה מאוד כי הים אינו דבר פרטי, כי אין שני ימים בעולם, כמו שיש כמה נהרות. ואם כן היאור פרטי, וכן הירדן דבר פרטי. וידוע כי יש כחות מושלים על דברים פרטיים מה שהוא בחלקם. אבל הים אינו נחשב פרטי, ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל. ולכך אמרה רחב [יהושע ב, י] 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף'. הרי כי עיקר הוא קריעת ים סוף, שעל ידו קנו האמונה בה'". ובהמשך פמ"ז [תסט:] כתב: "כי המים הפרטיים אין ראוי שיקרא בשם 'מים' סתם, רק 'נהר' נקרא, ואינו 'מים'

סתם. רק הים, שהוא יסוד המים, כמו שאמרנו פעמים הרבה". ולהלן פנ"ט [לאחר ציון 67] כתב: "כי הים הוא נחשב יסוד המים, עליו אמר הכתוב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו', וקיבל הים הפסד, ונחרב הים. לכך בקוע המים הוא ענין יותר נפלא, שהיתה המכה בדבר שהוא עיקר העולם". ולהלן פס"ט כתב: "משל אדם אחד נטל מים והביאם לים, וכי הוסיף זה על יסוד המים, אין כאן תוספת כלל, כי הים הוא יסוד המים, והוא הכל, ואין דבר פרטי מוסיף עליו". ונאמר [שמות יד, כא] "ויבקעו המים", וכתב על כך רש"י [שם] "כל מים שבעולם". ובגו"א שם אות כז [רפה:] כתב: "כי הים הוא יסוד המים, ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת' [קהלת א, ז]. למה הוא דומה, ללב האדם, וכאשר נלקה הלב, שהוא יסוד כל האיברים, נלקה עמו הכל. כך כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, נלקו כל המימות עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו [מכילתא שמות יד, כא]. גם כי אחר שהקב"ה נטל היסוד שלהם, נלקו עמו הפרטים, והם שאר המים שהם תחת הכלל, ונבקעו עמו. וראיה לזה שהים נתבטל כחו כאשר נקרע, כדכתיב [שם פסוק כז] 'וישב הים לפנות בקר לאיתנו', משמע שבתחלה לא היה באיתנו. ובמדרש 'בצאת ישראל ממצרים הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור' [תהלים קיד, א-ג], מה ענין הירדן לכאן שאמר 'הירדן יסוב לאחור', אלא גבירתה לקה, שפחה לקה עמה. הרי שאמר הירדן לקה בשביל שלקה הים שהוא גבירתה. וכן לקו כל מימות בעולם, בשביל שלקה יסוד המים שהוא הים" [הובא למעלה פל"ד הערות 76, 87, פ"מ הערה 282, פמ"ב הערה 7, פמ"ז הערות 65, 191, ולהלן פנ"ט הערה 66. וכן כתב להלן פס"ב לאחר ציון 111]. וראה הערה הבאה.

(19) אודות שהים הוא כללי, לעומת היאור, כן נתבאר בהרבה מקומות, והובאו בהערה הקודמת. ואודות שכלליות הים מחייבת שיאמר "יד" [ולא אצבע], כן כתב למעלה פל"ד [תקצו:], וז"ל: "ומפני שאמרו 'אצבע אלקים [היא]', כלומר שכל המכות היו מכות פרטיות, כמו האצבע שהוא אצבע פרטי, ושמא אין ממשלתו בכלל מציאות העולם. לכך קרע להם הים, לפי שהים אינו פרטי כמו היאור, שהוא נהר פרטי, אבל הים הוא כללי במה ש'כל הנחלים הולכים אל הים' [קהלת א, ז], והוא מציאות כללי, ולפיכך הים נבקע. והים הוא כמו היאור, ואין חלוק ביניהם, רק שזה חלקי, שהיאור חלק, והים הוא כללי". ולמעלה פ"מ [קלא.] כתב: "כבר ידענו כי החלוק שיש בין מכות שבמצרים וקריעת ים סוף; שקריעת ים סוף נחשב המכות בכלל העולם, שאין עוד ים בעולם, לכך נחשב הים מציאות כללי. כל שכן על דעת רבותינו ז"ל [מכילתא שמות יד, כא] שכל המים בעולם נבקעו, שהים הוא יסוד אחד מן היסודות. אבל מצרים אינו רק חלק אחד

מן העולם. ודבר ידוע שהמכות בשביל כך היו על הים ביד, שהיא כל היד, שהיא כללית. ובמצרים היו באצבע". וכן כתב להלן פנ"ט [לאחר ציון 71, והובא בחלקו בהערה 17]. ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] כתב: "לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים... וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מַיִם אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים [שמות ח, טו] 'אצבע אלקים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד, לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע, וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד" [הובא למעלה פל"ד הערה 87, פ"מ הערה 282, פמ"ב הערה 7, ופמ"ז הערה 191]. וראה להלן ציון 51, ופנ"ט הערה 74.

(20) לשונו בכת"י [שסח]: "לכך דרש רבי יוסי שהמכות היו על הים ה' פעמים כמו שהיו במצרים. כי במצרים היו י' מכות זו אחר זו, עד שבאה המכה אל תכלית המדריגה, ששם התחלת מצרים, ואז יצאו. לפיכך על הים כאשר היה רוצה להעניש אותם ולהביא עליהם הפסד לגמרי על חטאם... היו המכות כוללים כאשר אמרנו, כי חפץ הקב"ה להעניש אותם ולהביא עליהם מכה כוללת. לכך היו חמשה פעמים כמו שהיו במצרים, כי במצרים נאמר 'אצבע אלקים', רמז על מכות פרטיות, כמו שהאצבע הוא חלק ופרט היד. ובים נאמר 'היד גדולה', רמז כי היה רוצה הקב"ה להכות את מצרים על הים מכות כללות, לפי שרצה אז להעניש אותם במכות כללות, לא במכות פרטיות, שהמכה הפרטית אינה הכל. לפיכך היו המכות על הים חמשה, נגד היד שהיא כללית, ויש בה ה' אצבעות".

(21) מצאתי עד כה שביאר בספר הזה ששה טעמים לסבה שהמכות היו דוקא מספר עשר, ואלו הן; (א) עשר מכות הן כנגד עשר קללות שנתקלל הנחש [למעלה פל"ב (תקמט.)]. (ב) מספר עשר הוא מספר כללי, ולפיכך היו עשר מכות, כדי שלא יהיה מנין המכות מספר פרטי חסר [למעלה פל"ד (תרג:)]. (ג) עשר המכות הן כפולות לגמרי, חמש ראשונות לעומת חמש אחרונות [למעלה פנ"ו (לאחר ציון 142)]. (ד) עשר המכות הן כנגד עשרה מאמרות [למעלה פנ"ז (לאחר ציון 87)]. (ה) עשר המכות הן כנגד העצם

שהוא אחד, וט' מקריים [למעלה פנ"ז (לאחר ציון 180)]. (ו) עשר המכות הן כנגד עשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו [למעלה פנ"ז (לאחר ציון 204)]. מלבד זאת נאמרו למעלה [פרקים לב-לד, ופרקים נו-נז] הרבה מאוד טעמים לסדר המכות ולמהותן, אך לא למספר עשר.

(22) לשון רש"י [דברים לב, מו]: "שימו לבבכם - צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוונים לדברי תורה. וכן הוא אומר [יחזקאל מ, ד] 'בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך וגו'. והרי דברים קל וחומר; ומה תבנית הבית, שהוא נראה לעינים ונמדד בקנה, צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוון להבין, דברי תורה, שהן כהררין התלוין בשערה, על אחת כמה וכמה". ובספר חובות הלבבות שער הפרישות ס"פ ו כתב: "תן לבך בו וחשוב עליו במצפונך, תשיגהו בעזרת השם, כמו שנאמר [משלי ב, ד] 'אם תבקשנה ככסף וכמטמנים תחפשנה אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא'". וכן כתב להלן פס"ז: "כי התבאר לך דבר זה בתכלית הביאור, כאשר תשים דעתך ולבך על אלו דברים". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רעח:] כתב: "יש לך לדעת ולהבין אלו דברים מאוד, ושים עיניך ולבך על הדברים אשר נבאר לך". וכן כתב שם מט"ו [שעט.], ושם סוף מי"ט [תעב:]. ובח"א למנחות כט: [ד, עז.] כתב: "וכל הפירושים אמתיים ונכונים, אך מה שלפני זה שים לבך עליו, כי הוא ברור". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכח:] כתב: "וכל הדברים הם חכמה נסתרת... ושים עוד עיניך ולבך על הדברים ותבין עוד אמתת הדברים". ולא ברור מדוע כתב כן רק במקומות אלו.

(23) לשונו למעלה הקדמה שניה [נד.]: "כי העולם התחתון הוא עולם הטבע". ובתפארת ישראל פ"א [לה:] כתב: "כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין, שאם היה נמצא לכל המין בשוה, היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל, ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו". ובנצח ישראל פ"ב [לה.] כתב: "כי מצד שהעולם הזה הוא עולם הטבע, אין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם פי"ט [תכח:] כתב: "כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעו:] כתב: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו'. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים" [הובא

למעלה הקדמה שניה הערה 419, הקדמה שלישית הערה 49, פמ"ו הערה 28, ולהלן פס"ב הערות 34, 35].

(24) והנבדל [מהטבע הגשמי] הוא קדוש [כפי שכתב למעלה ר"פ כט (תפא:), ושם הערה 11]. ועניינם של שלשת העולמות [עולם התחתון, עולם האמצעי, ועולם הנבדל והעליון] מוזכרים תדיר בספריו [כגון, בגו"א בראשית פ"ו אות לג (קמג.), נתיב התורה פ"א (פה.), נתיב העבודה פי"ג (א, קיח:), נתיב האמת פ"ג (א, רב.), נצח ישראל פ"ג (נא.), שם פט"ו (שסד.), תפארת ישראל פ"נ (תשפח:), דר"ח פ"א מי"ח (תיז.), שם פ"ג מי"א (רסא.), שם פ"ה מט"ו (שסא.), שם משנה כב (תקנג.), שם פ"ו מ"ט (שיב.), אור חדש פ"א (רסח.), ח"א לסוטה מא: (ב, עח.), ועוד]. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העולם הזה שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות [צבא השמים], וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו [שם] ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פי"ז הערה 16, פל"ד הערות 66, 88, פנ"א הערה 54, פנ"ב הערה 156, פנ"ז הערה 55, ולהלן פס"ב הערה 18].

(25) הקדמה שניה [נג:], וז"ל: "דבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ושם בסוף הקדמה שניה [קכ:] כתב: "ולפיכך כאשר החיה אליהו בן הצרפית [מ"א יז, כב], ואלישע בן השונמית [מ"ב ד, לה], בודאי דבר זה נמנע אל הטבע, ולא היה נמנע אל פעל ה'. כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הנטבע, הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים, ונכנסו אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע". ולמעלה פכ"ג [שמו.] כתב: "וכן ישראל, בתחלה יש לישראל התחברות אל האומות, ובסוף הם נבדלים מהם. ויש אותות ומופתים בסוף, שישראל יש להם התחברות אל השם יתברך,

ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף על ידי אותות ומופתים. אבל כניסתם תחת רשות האומות אין כאן נסים, שבמה שיש להם חבור אל האומות אין דביקות ישראל עם השם יתברך". ולהלן ר"פ עב כתב: "בישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים". ובגו"א בראשית פל"ב אות יא [קמ:] כתב: "מפני שהם עמך אתה עושה להם ניסים תמיד". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:] כתב: "כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל... שלכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עולם הזה הטבעי בעולם הנבדל ונעשה הנס... כלומר שלא מסר העולם אל הטבע לגמרי, רק היה מקשר עולם הטבעי בעולם הנבדל שיהיה כח עליו לשנותו, ואין כאן שנוי בריאה. כאילו היה הנס גם כן מענין העולם הזה שברא השם יתברך בששת ימי בראשית". ובאור חדש פ"ה [תתפב:] כתב: "אשר נעשה נס מן העולם העליון". ובח"א להוריות יב. [ד, נט.] כתב: "כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש". וזה הביאור מדוע כל נס הוא לשעה בלבד [כמבואר למעלה הקדמה שניה הערות 252, 411], כי הנס אינו אלא חדירה ארעית של העולם העליון לעולמנו, כי סוף סוף אנו נמצאים בעולם הטבע, והנהגתו היא על פי טבע, והנס הוא גר בעולם הגשמי. **ואמרו חכמים** [סנהדרין צד:] "אין נמסר עם עייף בתורה ביד מי המציק לו... אחרונים שהכבידו עליהן עול תורה, ראויין הללו לעשות להם נס כעוברי הים". ובח"א שם [ג, קצג:] כתב: "עם עייף בתורה וכו'. כאשר יש עליהם עול התורה הם דביקים במדריגה השכלית, ולפיכך ראוי לעשות להם נס נבדל מן הטבע כמו שנעשה נס לעוברי ים ולדורכי ירדן, שנעשה להם נס נבדל מן הטבע. וכבר בארנו בחבור גבורות השם דבר זה כי עוברי ימים שנעשה להם נס היה זה התגברות על הטבע, כמו שמבואר שם [למעלה פ"מ (פה:)]. ואלו אשר היו סובלים עליהם עול התורה, אין זה רק התגברות על הטבעי ולהיות דבק בשכל, ובשביל כך ראוי שיעשה להם נס להתגבר על הטבע החמרית" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 58, 59, פ"ג הערות 10, 35, פ"ז הערה 44, פי"ב הערה 45, פכ"ב הערה 119, פכ"ג הערה 204, פכ"ז הערה 85, פל"ה הערה 23, פל"ז הערה 38, פל"ט הערה 6, פ"מ הערה 205, פמ"א הערה 143, פמ"ה

הערה 50, פמ"ז הערה 548, ועוד]. וראה בסמוך הערה 30, להלן פנ"ט הערה 30, פס"א הערה 140, ופס"ב הערה 106.

(26) כמו שנאמר [ויקרא כז, לב] "העשירי יהיה קודש לה'". ולמעלה פל"ה [תרלד.] כתב: "והלקיחה [של קרבן פסח מצרים] בעשור, ודוקא בעשור לחודש, כי תמיד העשירי נבדל לקדושה, לכך היתה הלקיחה בעשור". ולמעלה פמ"ו [תיט.] כתב: "לעולם תמצא העשירי מיוחד לקבל הקדושה, שהרי העשירי קודש בכל מקום". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "אמנם מה שבחר דוקא שתהיה הלקיחה דוקא בעשור לחדש, כי העשירי מיוחד לקדושה, כדכתיב [ויקרא כז, לב] 'העשירי יהיה קודש'. לפיכך צוה ליקח בעשור לחדש ולהקריב הקרבן לשמים, ודבר זה ראוי שיהיה בעשור דוקא". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ח [רטו:] כתב: "כי כל מקום תמצא כי העשירי הוא קדוש... כמו במעשר דכתיב 'העשירי יהיה קודש', וכמו ביום הכפורים שנקרא 'קדוש' [ישעיה נח, יג "ולקדוש ה' מכובד", ודרשו (שבת קיט.) "זה יום הכפורים"]... הרי העשירי הוא קדוש לה'". וכן כתב שם פי"ט [תכט.], שם פל"ב [תרטו.], ודרשת שבת הגדול [ריט:]. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו:] כתב: "אין שכינתו עם הדבר החסר, ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ובהמשך המשנה שם [קעה:] כתב: "מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה, עד שהמספר הזה מגיע אל מדריגת עולם הנבדל והקדוש". ושם פ"ה מ"א [יג:] כתב: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [שם], ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה [אבות פ"ג מ"ו] אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה. והכל נרמז במה שכתוב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'. העולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה. לכך השכינה עם מספר זה". ושם פ"ה מ"ו [רטו:] כתב: "וכבר התבאר כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה [ברכות כא:], כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד". ובנר מצוה [פו:] כתב: "היו"ד מורה על מדרגה קדושה, כי העשירי

הוא קודש בכל מקום" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 44, פ"כ הערה 94, פל"ה הערה 50, ופמ"ו הערה 217].

(27) מצינו שלשה הסברים שכתב לבאר את קדושת העשירי; (א) בדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ:] כתב: "דוקא העשירי הוא קודש לה', מפני כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור אחד עשר, שנים עשר... כי אין תוספת על הכלל... ומפני כי העשירי הוא המשלים לעשרה שהם כלל, יש אל העשירי סגולה זאת שראוי לגבוה, שהוא יתברך כולל הכל, ראוי אליו העשירי, שהוא משלים המספר, עד שהוא הכל". (ב) שם בהמשך המשנה [שו:] כתב: "הנקודה שהיא בעיגול, שהיא אחת, שאין לה התפשטות, וממנה מתפשט הכל, והוא מקשר כל הט' שהם בעיגול, כי הנקודה היא אחת באמצע העיגול, מקשר כל העיגול, עד שהוא אחד... העשירי מקשר ומאחד כמו הנקודה בעיגול... והעיגול נחלק לט' חלקים, והם ט' חלקים שמתחלק כל ההתפשטות. וכנגד זה הם הפרטים שמתחלקים לתשעה, והעשירי נגד הנקודה שהיא תוך העיגול. ומפני זה העשירי קודש אל השם יתברך, כי הנקודה אין לה התפשטות גשמי כלל. וכן היו"ד אין לה התפשטות גשמי כלל, ומפני כך בכח העשירי, שהוא כנגד הנקודה, הוא הכל, כי ממנה מתפשט הכל ומתקשר הכל". (ג) בח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "רמזו חכמים דבר זה 'עשר בשביל שתתעשר' [תענית ט.]... כי העשירי אשר הוא מפריש [הוא] נגד העצם שהוא עיקר... כי העצם הוא אחד וט' מקריים. וציוה השם יתברך שהאדם יקח ט' חלקים, וחלק אחד יתן אל השם יתברך, לומר המקריים שאינו עיקר שייכים לאדם, אבל אל השם יתברך, שהוא עיקר, שייך העשירי, אשר הוא נגד העצם ועיקר" [הובא למעלה פי"ב הערה 103, פל"ה הערה 50, ופנ"ב הערה 209].

(28) אודות שהטבע הוא חמרי, כן כתב בתפארת ישראל פ"ב [נ.]: "הטבע הוא כח חמרי בלבד". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ושם פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ובאור חדש פ"ו [תתרז.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי" [ראה למעלה פנ"ה הערה 66, ולהלן פנ"ט הערה 85].

(29) יש להבין, שאמנם העשירי הוא קודש, אך לא בזה לא אמרינן שהעשרה הם קודש, כי עשירי לחוד ועשרה לחוד, וכיצד עובר כאן בתוך כדי דיבור מעשירי לעשרה ובחזרה

לעשירי. ויש לומר, שהאופן היחיד להגיע לעשירי הוא רק על ידי שיהיו תשעה הקודמים לעשירי. לכך המהלך שהנסים עוברים ממדריגת העולם הנבדל לעולם הטבע הוא עשרה. ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "עשרה נסים שנעשו במקדש [אבות שם], ולמה נעשו נסים במקדש. יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים. שכבר אמרנו למעלה כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה הנבדלת מן עולם הטבעי, ולכך עשרה נסים היו במקדש... שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה" [הובא למעלה פכ"ב הערה 68, ופמ"ז הערה 565. וראה להלן פנ"ט הערה 15, ור"פ עא]. וראה הערה הבאה. ויש להבין כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו בח"א לבכורות נז: [ד, קל.], שכתב: "מספר של עשרות נגד התחתונים... ומספר של מאה נגד האמצעי, ומספר אלפים נגד העליונים, ודבר זה אמת ומבואר" [הובא למעלה פ"ג הערה 43].

(30) פירוש - יש כאן ארבעה שלבים; (א) הנסים באים מן העולם הנבדל מהטבע. (ב) הנבדל מהטבע הוא קדוש. (ג) הקדוש הוא עשירי. (ד) לכך הנסים מתייחסים למספר עשרה. ויש להעיר, כי דוקא מצינו שהנסים מתייחסים למספר ששה [ולא עשרה], שאמרו חכמים [סנהדרין פב:] "ששה נסים נעשו לו לפנחס". ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "כי הניסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הניסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול שממנו הניסים. והראה לו הקב"ה כי נעשה לו ניסים גמורים עד שהיו ששה ניסים". ובח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז.] כתב: "ומה שאמר ששה נסים נעשו לו, כי דבר זה מורה על שנעשה לו נס בכל... ותוכל להבין כי שש נסים מורה על שלימות הניסים, כי הניסים הם מצד הוי"ו של שמו הגדול, אשר משם נעשים הניסים בעולם" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 209, ופל"ט הערה 5]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן ש"כאשר הביא השם יתברך הנסים מן העולם הקדוש הנבדל אל עולם טבע החמרי, היו עשרה, כי מדריגת עולם הנבדל, שהוא נבדל מן עולם הטבע, נחשב עשרה נגד עולם הזה, כי העשירי הוא הקודש". אך ששת הנסים של פנחס יוכיחו שמספרם של הנסים הוא ששה [ולא עשרה]. וזו לכאורה הערה אלימתא. **ויש לומר**, דמצינו שיש נס הנעשה מחמת הקדושה, ויש נס הנעשה מחמת הרחמים, וכדלהלן; אודות נס הנעשה מחמת הקדושה, כן כתב בגו"א ויקרא פכ"ב אות לח [קע.]: "כיון שהוא כבר נעשה

קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים... ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם". ואמרו חכמים [קידושין מ.] "כל הבא דבר ערוה לידו וניצל הימנו, עושין לו נס", וזהו בודאי משום שהפורש מן הערוה הוא קדוש [רש"י ויקרא יט, ב]. ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] ביאר שמחמת קדושת המקדש נעשו בו עשרה נסים [הובא בהערה הקודמת]. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מז:]. כל זה מחד גיסא [ראה להלן פנ"ט הערה 30, ופס"א הערה 159]. אך מאידך גיסא, מצינו נסים שלא נעשו מחמת הקדושה, אלא מחמת רחמים, וכמו שכתב בח"א לגיטין נו. [ב, קג.]: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים". וכך עולה בבירור מדבריו להלן פס"ד, שכתב: "ונזכרו שלש מדות; נסים, גבורות, וחסדים... כי הנסים עושה בשמו הגדול כאשר ידוע, והגבורות נעשו במדת הדין, והחסדים נעשו במדת החסד". והרי בדרך כלל החלוקה היא לרחמים, גבורות, וחסדים, ושם נקט ב"נסים" תחת "רחמים". הרי "נסים" ו"רחמים" הן מלים מתחלפות [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 357, פל"ה הערה 23, ופל"ט הערה 5]. ובחילוק שבין שני הגורמים האלו תלוי מספרם של הנסים; כאשר הנסים נעשים מחמת הקדושה, הנסים יהיו עשרה, שעל כך נאמר "העשירי יהיה קודש", וכמבואר כאן. והואיל ומכות מצרים נועדו להודיע את קדושת שמו, וכמו שכתב למעלה ר"פ לט: "ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות", לכך היו עשר מכות. אך כאשר הנסים נעשים מחמת הרחמים, אזי הנסים יהיו ששה, כי שם הויה מורה על הרחמים [ב"ר לג, ג], והוי"ו שבשם הויה מורה על וי"ו החבור [כי כל ענינה של רחמים הוא החבור והאחדות שיש בין המרחם לבין זה הזקוק לרחמים, וכמבואר למעלה פנ"ב הערה 57, ולהלן פ"ס הערה 24], הרי שהשורש לאותם הנסים הם הרחמים והחבור המתבטאים באות וי"ו שבשם הויה. לכך נסים אלו יורו על שרשם, ויהיו ששה נסים. וזהו גדר הנסים שנעשו לפנחס. **ויש להעיר** מדבריו בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז:], שכתב: "מה שהיה פנחס מקנא על מעשה זנות מורה על קדושתו, שכל מקום שתמצא גדר ערוה שם תמצא קדושה... לכך על ידי מעשה זה שקנא על מעשה ערוה ראוי שיטול קדושת כהונה". ולכאורה לפי

המתבאר כאן היה ראוי שיעשו לפנחס עשרה נסים, ולא ששה. ויש לומר, שמ"מ פנחס לא פרש מן הערוה שנזדמנה לעצמו [ולא היה בגדר של "כל הבא דבר ערוה לידו וניצל הימנו עושין לו נס"], אלא היה מקנא על מעשה ערוה של זולתו. ומעשה הקנאה שלו הוא סימן לקדושתו שהיתה לו זה מכבר, אך לא סבה לקדושתו. לכך הנסים שנעשו לפנחס לא היו מחמת קדושתו, אלא מחמת הרחמים שיצליח במשימתו [כמבואר בגמרא (סנהדרין פב:)]. וכן ה"ששה נסים שנעשו באותו היום" שחנניה מישאל ועזריה הושלכו לכבשן האש [סנהדרין צב:], לא מדובר בנסים שנעשו להם [כי אז היו צריכים להיות עשרה נסים, שמסרו נפשם על קדושת ה'], אלא מדובר בנסים שנעשו אז בעולם, וכפי שאמרו בגמרא שם [כמו "נהפך צלם על פניו, ונשרפו ארבע מלכיות, והחיה יחזקאל את המתים"]. **אך עדיין קשה**, שאם כן כל הנסים בעולם היו צריכים להיות עשרה או ששה, וזאת לא מצאנו. ואולי זהו רק נעשה כאשר הקב"ה רוצה להראות את שלימות הנס, וכפי שהיה אצל פנחס ש"הראה לו הקב"ה כי נעשה לו ניסים גמורים עד שהיו ששה ניסים" [לשונו בח"א לסנהדרין פב:, והובא למעלה]. וכן ששה הנסים שנעשו באותו היום שהושלכו חנניה מישאל ועזריה נועדו "כדי שיראוהו כל העולם", "כדי שיוכלו כולם לראות בתוכו" [לשונות של רש"י סנהדרין צב:]. וכן במכות מצרים "עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם" [לשונו למעלה ר"פ לט, והובא למעלה]. אך כאשר אין ענין להראות ולהודיע, שוב אין הכרח שיהיו הנסים ששה או עשרה.

(31) כהקדמה לדבריו כאן, יש לדעת כי לעולם הנבדל יש שתי מעלות; (א) היותו נבדל מהחומרי. (ב) היותו בעל שלימות. ושתי מעלות אלו הן כנגד שני המאפיינים של העולם הבא; (א) היותו טוב, שהחומרי הוא רע, כי "הדבר שהוא חמרי הוא רע גמור" [לשונו בדר"ח פ"א מ"ב (קעג:)]. (ב) היותו נצחי, כי "כל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו" [לשונו בדר"ח פ"ב מ"ב (תקכה:)]. ובבאר הגולה באר חמישי [לט.] כתב: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים, כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכולו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד ע"ה [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח', והבן זה כי הוא דבר מופלא מאוד". וכן כתב בהקדמתו לדרך חיים [כג:] שטוב התורה

הוא "הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי". ובח"א לב"ב עג: [מהדורת כשר, ח"ג עמוד קיב] כתב: "דע כי הטוב המקוה לנו אם נזכה בזכות התורה, כתיב בזה [דברים כב, ז] 'למען יטב לך והארכת ימים', ופרשו חכמים [חולין קמב.] 'למען יטב לך' לעולם שכולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז] לעולם שכולו ארוך, והוא נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה שיהיה להם הטוב הרוחני. והשני, שלא יהיה הפסד לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל, בטוב שהוא בתכלית הטוב, שהטוב הזה רוחני, והטוב הזה הוא נצחי. הפך הטוב שהוא בעולם הזה, שאף שיש טוב, הוא טוב ואין זה טוב גמור. ויותר, הטוב שיש היא טובת מה. אבל לעתיד לבוא הטוב הוא טוב גמור, והוא נצחי" [ראה למעלה פכ"ג הערות 25-23]. ועד כה נתבאר ששמספר עשרה מורה שהנסים באים מהעולם הנבדל, אך לא היה ביטוי לכך שהנסים באים מהעולם השלם והנצחי, וכמו שמבאר.

(32) כמבואר בהערה הקודמת, שמעלת השלימות מורה על הנצחיות, וזו מעלה עליונה יותר ממעלת הרוחניות בלבד. וכן כתב בנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע.]: "דע כי כחה של צדקה שני דברים; האחד, שקונה הפעם מעלה עליונה... ואם לא היה לו הנצחית, אף שהיה לו המעלה היותר עליונה, אין זה מעלה, כיון שאינה נצחית. ולפיכך בתורה כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', כלומר שיהיה לו הטוב הגמור, וטוב הגמור הזה יהיה נצחי" [הובא למעלה פכ"ג הערה 26].

(33) פירוש - ההבדל העיקרי בין מכות מצרים ומכות הים אינו בזה שמספר מכות מצרים הוא עשר, ומספר מכות הים הוא חמשים. אלא שמכות מצרים אינן מבטאות את מעלת השלימות של עולם הנבדל, ולכך נעשו על ידי אצבע, שאינה שלימה. אך מכות הים מבטאות את השלימות של עולם הנבדל, ולכך נעשו על ידי היד, שהיא שלימה. ואודות שהאצבע אינה שלימה לעומת היד, כן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [רה.]: "ב' הלוחות הם נגד ב' ידים, וכדכתיב [דברים ט, טו] 'ושני לוחות על שתי ידי', כי מידו של הקב"ה לידו של משה נתנו. וכנגד זה היו ב' לוחות, ה' דברות בכל לוח, כנגד ה' אצבעות היד". ועוד אודות היד וחמש אצבעותיה, ראה בנצח ישראל פנ"ג [תתמ:], ח"א לב"מ פו. [ג, מו.], וההספד [קצא].

(34) חמש.

(35) לשונו למעלה פ"ג [קצט.]: "הנקודה היא אחת, והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "כי האחד אין בו התפשטות כלל, והוא כנגד הנקודה שהיא אחת, ואין בה התפשטות כלל". ובדר"ח פ"א מט"ו [שעו.]

כתב: "כי על ידי אחד אין ראוי שתתפשט התורה בכל העולם". ושם פ"ג מי"ג [שו.] כתב: "כי הנקודה אין לה התפשטות כלל". ובהספד [נדפס בסוף ספר גו"א במדבר הוצאת "יהדות", עמוד קעט] ביאר שם "אדם" על פי אותיותיו [אל"ף דל"ת מ"ם], ובנוגע לאות אל"ף כתב: "כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד... ולכך מתחלה הוא האל"ף, כי... האל"ף אין לה התפשטות כלל". וכן הוא בנצח ישראל פי"ז [שצג.], ושם הערה 101, וח"א לנדה ל: [ד, קנח:]. ולמעלה פל"א [תקלד.] כתב: "כי האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 109, פ"ג הערה 36, ופנ"ד הערה 273].

(36) לשונו למעלה פ"ג [קצט:]: "הקו אשר יש לו התפשטות באורך, ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב". ובאור חדש פ"ה [תתעה:] כתב: "בגמרא [מגילה טו:] 'ויושט המלך לאסתר את שרביט' [אסתר ה, ב]... שתי אמות היו... וזה כי מי שאמר כי השרביט היה ב' אמות, וזה כי השרביט מיוחד להתפשטות עד מקום אחר. ושנים הם תחלת התפשטות, כי אחד אין בו התפשטות כלל. וכך ראוי אל השרביט, שהוא להתפשטות למקום אחר, שיהיה שנים". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התחלת התפשטות הוא הקו, שיש לו רוחק... כי הקו אין לו התפשטות רק באורך" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 108, פ"ג הערות 36, 37, ופי"ז הערה 100]. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 109 אודות אם התחלת ההתפשטות היא במספר שתים או שלש.

(37) תמוה מדוע מדלג על מספר שלש. ויש לומר, שבא להורות על המספרים שיש בהם התפשטות הדרגתית. לכך נקט במספר אחד, שאין בו התפשטות כלל, ובמספר שתים שיש בו התפשטות לאורך, ולא לרוחב. לכך המספר הבא שתהיה בו התפשטות נוספת הוא מספר ארבע, שיש בו התפשטות של אורך ורוחב. אך אין במספר שלש התפשטות של רוחב. וכן למעלה פ"ג [קצט:], שעסק שם בנידון דידן, גם כן עבר משתים לארבע, בדלוג שלש. וכן עשה באור חדש פ"ה [תתעו:].

(38) "נוכחים" - שתים לעומת שתים [ולא שורה של ארבע].

(39) המשך לשונו למעלה פ"ג [קצט:]: "השטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק". ובדר"ח פ"ה מ"א [יז.] כתב: "ויש לדעת כי הד' מורה על רוחב ואורך, כאשר בצורת הד' קו נמשך ברוחב, וקו נמשך באורך, וזהו רוחב ואורך. ומורה הדבר הזה על התפשטות השטח

לאורך ורוחב. ודבר זה בארנו בכמה מקומות בספר גבורות השם [למעלה פ"ג (קצט:), וכאן] כי הד' מורה על התפשטות השטח באורך וברוחב". ובאור חדש פ"ה [תתעז:] כתב: "ומפני כי השטח יש לו ד' צדדין, לכך יש לו התפשטות לד' צדדין... והשטח יש לו ד' צדדין, וזהו התפשטות של השטח... שזהו התפשטות הגמור לשטח, שיש לו התפשטות לכל ד' צדדין". ובנצח ישראל פ"ז [קעה:] כתב: "מנין ארבע הוא שטח המתפשט לד' צדדין, וכל מקום משוער בד', שכן נתנו לאדם מקום ד' אמות [גיטין עז:], כי המקום הוא מרובע... כי המקום משוער במספר ד'". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא השטח, כי הקו אין לו התפשטות רק באורך, ואלו התפשטות השטח הוא לאורך ורוחב" [הובא למעלה פ"ג הערה 38].

(40) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שלישית [קכה:] כתב: "ארבע רוחות... מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני... כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח... ואל המערב הוא שכנגדו, ששם שוקע האור, מתיחס הפסד הנמצאים. ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתייחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד 'צפון', ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתייחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים". וכן כתב למעלה פ"ו [רצג.], ור"פ י [תקטז:]. ולמעלה פכ"ג [שמט.] כתב: "מספר ארבע מתיחס לגלות, לפי שמספר הארבע הוא נגד ארבע רוחות, שהפיזור הוא בד' רוחות". וכן כתב להלן פ"ס, ויובא להלן הערה 60. ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קס:] כתב: "מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות פרשתי אתכם', וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט.] כתב: "מספר ארבעה אין בו רק פירוד ולא אחדות כלל, מפני שהוא כנגד ארבעה רוחות, שהם מחולקים לגמרי, ואין מספר כמו זה". ובנר מצוה [יד:] כתב: "הרוחות הם מחולקים, שזה מתפשט למזרח, וזהו הפכו מתפשט למערב, וזה לדרום, וזה לצפון. הרי תמצא כי ד' רוחות הם מחולקים". ובאור חדש פ"ח [תתשכו.] כתב: "כל צד הוא מיוחד שאין זה כמו זה". ובבאר הגולה באר הששי [סוף רסט:] כתב: "הצדדין מתחלפים גם כן בעצמם, במה שזה צד מזרח, וזה צד

מערב". ושם בהמשך [שא:] כתב: "כי הצדדין הם מחולקין. וזה כי הצדדין הם משתנים בענינם, כי צד מזרח אינו כמו צד מערב בענינו, וצד מערב אינו כמו צד מזרח, וצד דרום אינו כמו צד צפון בענינו, וצד צפון אינו כמו צד דרום בענינו, כי כל אחד משתנה. וכן אמרו בפרק ב' דבתרא [ב"ב כה:] 'מן החדר תבא סופה' [איוב לז, ט], זה רוח דרומית וכו', כמו שמבואר שם כל רוח ורוח מיוחד". ובח"א לתמיד לא: [ד, קמט:] כתב: "כל רוח מרוחות העולם יש לו ענין מיוחד". וכן כתב גו"א בראשית פכ"ו אות כא [לב:], שם במדבר פי"ג אות יג [קצד.], ועוד [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 17, פ"י הערה 24, פי"ב הערה 81, ופכ"ג הערה 212]. וראה להלן הערות 59, 63, ופ"ס הערה 287.

(41) פירוש - אין חמשה צדדין, אלא ארבעה צדדין בלבד, ואם כן החמישי הוא כנגד נקודת האמצע העומדת בתוך ארבעה הצדדין, הואיל והוא אינו צד בפני עצמו, וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 65, שנתבאר שם שדוקא מפאת היות החמישי חולק מקום לעצמו, לכך יש בידו לאחד את ארבעת הצדדין. ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא השטח... ויש לשטח הזה חמשה, דהיינו ד' קוים לד' רוחות, והאמצע אשר ביניהם, הוא הנקודה האמצעית, והם חמשה". וכן הוא בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:], נתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:], וח"א לכתובות סז: [א, קנד:]. ובדר"ח פ"א מט"ו [שעד:] כתב: "נתנה תורה לישראל בה' קולות [ברכות ו:]... שהקול היה יוצא לכל ד' רוחות, וקול חמישי באמצע" [הובא למעלה פכ"ג הערה 215].

(42) לשונו למעלה פ"י [תקיז.]: "החמישי הוא נוסף על הצדדין הארבע, ויתבאר לקמן ענין זה באריכות שהחמשה הם מענין האחדות, בעבור החמישי שהוא באמצע, המאחד הארבעה". ולמעלה פכ"ג [שנ.] כתב: "חמשה הוא מספר מספר מתיחס אל הגאולה. וזה כי החמשה, ארבע לארבע רוחות, ואחד באמצע, והאחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע, שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד. ולפיכך חמשה הם אגודה, כמו ששנינו במסכת אבות [פ"ג מ"ו] מנין לחמשה שיושבים ועוסקים בתורה וכו', שנאמר [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה', כמו שנתבאר בספר דרך חיים [שם], ויתבאר לקמן בהגדה. ולפיכך חמשה סוד הגאולה, שהוא קבוץ המפורדים והמחולקים... וראיה לזה כי החמשה הוא התאחדות, כי אות ה"א, שמספרה חמשה, לא תתחלק [בביטויה], וכל האותיות הם מתחלקים, חוץ מן הה"א, שאין חלוק לה כאשר יבטא ה"א, אין חלוק. ולאפוקי כל האותיות, יכול לחלק מבטא שלהם כאשר ידוע; כי הפ"א נקראת פ"ף". ולהלן פ"ס [לאחר ציון 300] כתב: "כי הרבוי שבא אל עולם, הרבוי הוא מתאחד גם כן, כי אינו רבוי מחולק, רק רבוי מתאחד. ורבוי שהוא מתאחד הוא חמשה, כי החמישי

מאחד את הארבע, שהם הרבוי, כמו שהתבאר למעלה". ולהלן פס"ה כתב: "אין הרבוי בעולם הזה מחולק, רק הוא רבוי מתאחד. והרבוי אשר הוא מתאחד הוא מספר ה', כמו שהתבאר לך למעלה, כי החמישי הוא מאחד את הארבעה, שלא יהיו מחולקים אלו ארבעה, כי האחד אשר הוא באמצע הארבעה הוא מאחדם" [ראה להלן פ"ס הערה 301]. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ו [קס:], ויובא בהמשך [הערה 47]. וראה למעלה פנ"ז הערה 189 אודות האמצעי שמאחד, ולהלן פס"ב הערה 165.

(43) לשונו בכת"י [שסח]: "כי הכללי הוא בחמשה. וטעם זה כי מספר שהוא כללי שיש בו הכל ואינו חסר, שבשביל זה הוא כללי, שהוא כולל... המספר הזה הוא שלם, כי ד' הם שנים על שנים... אלא שאתה צריך להוסיף עוד אחד שיהיה חמשה, כדי שלא יהיו מחולקים אלו הארבע, והם נעשים אחד על ידי החמישי שהוא ביניהם... שאם יהיו הארבע כך בלא חמשה, הנה הם חסרים המאחד אותם... כי אין דבר שלם בלא מאחד, שהרי החלקים הם חלקים לעצמם, והחלק הוא חסר בודאי, עד שיש כאן חמישי נוסף המאחד את הארבע כאחד, ואז הוא שלם". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעג:] מוכיח שמחמת כן חייב להיות כח חמישי בכחות הנפש של האדם, המאחד את האדם, וכלשונו: "ותמצא בתורה כי מה שהתורה שמה ערך האדם חמשה, שהרי ערך היותר קטן אצל הזכר חמשה שקלים [ויקרא כז, ו], וערך היותר גדול חמשים שקלים [שם פסוק ג], ומזה תדע כי האדם שקל שלו חמשה. וזה הדבר ענין מופלג בחכמה, כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים... ובזה הם ארבעה חלקים. אמנם אל יעלה על דעתך רק שאי אפשר שלא יהיה כאן כח חמישי, שאין הכחות מחולקים כלל, אבל יש להם שורש אחד, ולפיכך יש כאן כח חמישי, שהוא כמו שורש נחשב לכל שאר הכחות. וכח זה הוא בלב, אשר הוא שורש כל האדם, ושם משכן הכח הזה. וכח זה אינו נבדל לגמרי, ואינו בהגוף לגמרי".

(44) שהפסוק שהובא בקשר לחמשה הוא "ואגודתו על ארץ יסדה", ולא פסוק אחר [תהלים פב, א] "בקרב אלקים ישפוט". וראה הערה הבאה.

(45) פירוש - אמרו בגמרא [סוכה יג., בסוגיא של "קנים ודוקרנין מסככין בהן", ופירש רש"י (שם) "ולא משווינן להו כחבילה"] "שלש שמיה אגד". ופירושו, שאם מאגדים יחד שלשה מינים שונים הוא נחשב "אגד" לענין חבילה לסכך, שאין מסככין בו [משנה סוכה יב.], וכן לענין אגודת אזוב, שנאמר [שמות יב, כב] "ולקחתם לכם אגודת אזוב", ולמדו מזה לפרה אדומה שמצותה בשלשה לקחים, שנאמר [במדבר יט, יח] "ולקח אזוב", ומבואר בספרי [שם] שלמדו כן בגז"ש "מה להלן שלשה, דאין אגודה בפחות

משלשה, אך כאן שלשה" [לשון תוספות סוכה יג. ד"ה מצות]. וכתבו תוספות [שם ד"ה בשלש]: "בשלש שמיה אגד - תימה, דבמסכת אבות [פ"ג מ"ו] משמע דפחות מחמשה לא שמיה אגד, דתנן, עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה ביניהן, שנאמר [תהלים פב, א] 'אלקים נצב בעדת אל'. ומנין אפילו חמשה, שנאמר [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה'. ומנין שאפילו שלשה, שנאמר [תהלים פב, א] 'בקרב אלקים ישפוט'. ואית ספרים דגרסי איפכא, דחמשה נפקא לן מ'בקרב', משום דא'עדת' דרישיה דקרא קאי, ובלשון 'בקרב' משמע אמצע, כלומר בחצי עדה, דהיינו חמשה, ישפוט. ושלשה נפקא לן מ'ואגודתו על ארץ יסדה'. ובפרק קמא דברכות [ו.] לא משמע כן, דאמר התם; מנין לעשרה שמתפללין ששכינה ביניהם, שנאמר 'אלקים נצב בעדת אל'. ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה ביניהם, שנאמר 'בקרב אלהים ישפוט'". הרי שתוספות בסוכה [יג.] הוכיחו מהגמרא בברכות [ו.] שהגירסא באבות היא "ומנין אפילו חמשה, שנאמר [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה'", ולא "ומנין אפילו חמשה, שנאמר [תהלים פב, א] 'בקרב אלקים ישפוט'". ולפי זה ההוכחה לנכונות הגירסא באבות היא מהגמרא בברכות [ולא מהגמרא בסוכה], ורק שבגמרא בסוכה נמצאים התוספות שהוכיחו את נכונות הגירסא [מהגמרא בברכות]. אך בכת"י [שסח] כתב: "כך היא הגירסא הנכונה כדמוכח בפרק קמא דסוכה בשמעתא דקנים ודוקרנים. וכן כתבו התוספות, והביאו ראיה מפרק קמא דברכות". ומכך משמע שיש ראיה לנכונות הגירסא באבות מהגמרא בסוכה, מלבד ראית תוספות מברכות. וזה צ"ב, דאדרבה, מהגמרא בסוכה עולה קושי נגד גירסתנו באבות, וכפי שהקשו תוספות. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ו [קסג:], וז"ל: "כתבו התוספות שיש גורסין 'ומנין לחמשה שיושבים ועוסקין בתורה ששכינה עמהם, שנאמר 'בקרב אלקים ישפוט'. ומנין ששלשה שיושבין ועוסקים בתורה ששכינה עמהם, שנאמר 'ואגודתו על ארץ יסדה'. וכתבו התוספות שאין גירסא זאת נכונה, כדמוכח בפרק קמא דברכות. וכונתם שהרי בפרק קמא דברכות [ו.] אמרינן 'ומנין ששלשה שיושבין ועוסקין בתורה ששכינה עמהם, שנאמר 'בקרב אלקים ישפוט'', מוכח דקרא ד'בקרב אלקים ישפוט' אתא לשלשה, ולא לחמשה".

(46) דברי תוספות [שם] הובאו בהערה הקודמת. ותוספות עסקו במספר שלש, ששלש הוי אגוד. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "כי דווקא שלשה הם מתחברים יחד, והם נעשים אגודה אחת... כי אין מספר שיש לו חבור וקישור יחד כמו שלשה. ולכך אמרו [סוכה יג.] אין אגודה בפחות משלשה". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "השלשה הם מתקשרים ומתחברים יחד. ודבר זה תמצא בכל מקום

שהשלשה מתחברים, ונקרא מספר שלשה 'אגוד' [רש"י שבת קט:]. ולפיכך ברכת זמון הוא בשלשה, שמתחברים יחד לברכה, ופחות משלשה לא" [הובא למעלה פ"ט הערה 236]. ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמא:] כתב: "כי שלשה הם אגודה אחת, והם מתחברים להיות אחד". ושם לח: [ג, קנג.] כתב: "השלישי על ידו נעשה הכל אגוד, שאין אגוד פחות משלשה".

(47) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קס:]: "ומפני כי מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו... ולכן החמישי שהוא בין הארבע, הוא מחבר ומקשר מספר ארבע, שהוא מספר מחולק ומפורד. כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל. ולכך נקראו חמשה אגודה, וקרא דכתיב [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה' מדבר בחמשה, שהחמשה הוא האגוד המקשר והמחבר הארבעה המחולקים... ודבר זה ביארנו בכמה מקומות בספר גבורות השם על ענין חמשה, איך הם בפרט הם מספר של אגודה. ומזה הטעם אמר גם כן 'ומנין ששלשה שיושבין ועוסקים בתורה ששכינה עמהם וכו'', כי בשלשה גם כן יש דבר זה, כמו שביארנו למעלה [שם משנה ג] 'שלשה שאכלו על שלחן אחד', כי שלשה גם כן מספר מחובר ואינו מחולק, כי שנים בפרט הם מחולקים, והם כנגד שני הפכים, והאמצעי מחבר ומקשר שני דברים מחולקים, וכמו שהתבאר שם. והפרש יש בין החמשה ובין השלשה; כי החמשה הוא חבור וקשור לגמרי, שהוא מאחד ארבעה צדדין המחולקים. ושלשה אינו כך, רק כי המספר הזה חבור וקשור שני צדדין, ואין זה אגוד שלם. ובזה יתורץ קושיות התוספות, שהקשו בפרק קמא דסוכה [יג.], דבשמעתא דהתם משמע כי שלשה נקראו אגוד לענין אגודת אזוב, ואילו במסכת אבות אמרו כי חמשה נקראו אגודה, שהרי מוקמינן קרא 'ואגודתו על ארץ יסדה' בחמשה... ולפי זה מה שאמרנו הכל נכון ואין קשיא, דאף על גב ששלשה הם נקראים 'אגוד', אין זה אגוד גמור כמו שהוא חמשה, שהוא מקשר ואוגד את הארבע, שהם כל ארבע הצדדים מחולקים, וזה יותר אגוד שלם. ולא כן שלשה, שאין השלשה אגוד שלם, כמו שהתבאר. ולפיכך חמשה יותר משלשה". וראה להלן פס"ב הערה 165.

(48) עוד אודות היחס של מספר חמש למספר שלש, ראה למעלה פל"א הערה 5.

(49) כמבואר למעלה [לאחר ציון 23].

(50) ראה למעלה פל"ד הערות 74, 75, שאע"פ שהמלים "אצבע אלקים היא" נאמרו לאחר מכת כנים, מ"מ ילפינן מכך לכל המכות שנעשו באצבע.

(51) לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א [ג:]: "לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים... וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מַיִם אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים [שמות ח, טו] 'אצבע אלקים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד, לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע, וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד" [הובא למעלה הערה 19].

(52) לאחר ציון 31.

(53) למעלה לאחר ציון 23.

(54) מצוי שמדגיש שאין ספק בפירושיו, ובדרך כלל כותב כך כאשר רומז לחכמת הנסתר. וכגון, למעלה פ"ט [תנז:] כתב: "שהם [חז"ל] העמיקו בדברי חכמה... לא יסופק בדבריהם". ולמעלה פכ"ג [שלו.] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ולמעלה פכ"ה [תיב.] כתב: "ודברים אשר התבארו בזה הפרק, אם תבינם תדע כי הם דברים ברורים, ואין ספק באמיתתם". ולמעלה פל"ט [כד.] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ושם בסוף הפרק [נט:] כתב: "והבן זה מאוד כי הוא נכון, ואין בו ספק למבינים". ולמעלה פמ"א [קסא.] כתב: "ואין ספק באמתת אלו הדברים למי שיבין דברי אמת". ולמעלה ס"פ מה [שסא:] כתב: "ודברים אלו ברורים, ואין ספק בהן למי שיודע דרכי החכמה". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 300] כתב: "כך פירשו חז"ל פסוקים אלו, והוא הנכון, וכל איש משכיל מודה לפירוש דברי חכמים, כי הם לפי החכמה", ושם הערה 301. וראה למעלה פל"ט הערה 70, ופמ"א הערה 112 בביאור הדגשה זו. ולהלן פס"ב [לאחר ציון 154] כתב: "והבן הדברים כי הם אמתיים בלי ספק".

(55) בכת"י [שסט] האריך מאוד בביאור דעותיהם של רבי אליעזר ורבי עקיבא [ראה להלן הערה 71]. ובתחילת דבריו כאן כתב: "אמנם מאמר רבי אליעזר שאמר שהיתה

כל מכה ומכה במצרים של ארבע מכות, ורבי עקיבא שאמר שהיתה כל מכה ומכה של חמש, צריך עיון במאי קמיפלגי. ולמה לדברי רבי אליעזר היתה כל מכה ומכה במצרים במספר הזה דוקא של ארבע מכות, ולרבי עקיבא כל מכה ומכה חמש מכות".

(56) כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 22].

(57) אודות שעולם הזה הוא עולם הרבוי, כן כתב להלן פ"ס [לאחר ציון 284], ויובא בסמוך הערה 60. ובאור חדש פ"א [רעא.] כתב: "כי עולם הזה הוא עולם הרבוי, והוא הפך העולם העליון, שהוא אחד לגמרי... כלל הדבר; כי העולם העליון אין בו חלוק כלל. והעולם הב' התחלת החלוק, כי הוא מחומר ומצורה, וזה נחשב הרכבה. ועולם התחתון יש בו פירוד לגמרי". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד". וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [שב.]: "כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות". ועולם הזה נקרא מחד גיסא "עולם הרבוי" [לשונו להלן פ"ס], ומאידך גיסא הוא נקרא "עולם הפירוד והחילוק" [לשונו בגו"א בראשית פמ"ח אות יב (שצט.)]. ובאור חדש פ"א [רעא:] כתב: "לא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול, וקם. וכן [ישעיה יא, טו] 'והכה אותו והיה לשבעה נחלים', וכן הרבה מאוד". ובדר"ח פ"ו מ"ט [רפג:] כתב: "כבר בארנו כי מספר ז' הוא הוראה על כל חלוקי המעלות, כי תמיד מספר ז' מורה זה. והכתוב מוכח כך, שאמר [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', שרצה לומר שאף שיצאו בדרך אחד, ברבוי דרכים המחולקים ינוסו, שתראה כי רבוי המספר שכולל כל החלקים הוא ז'. ודבר זה נמצא הרבה, והוא מבואר במקום אחר". וראה להלן פ"ס הערה 286. **ובכמה מקומות** כתב שעולם הזה הוא עולם החילוק והפירוד, וננקוט כאן בשני מקומות; (א) בגו"א בראשית פמ"ח אות יב [שצח:] כתב: "במדרש איכה רבתי [פתיחתא סוף אות כד] אמר שם לפי שרחל אמנו אומרת להקב"ה, מה עשו בני שכך הבאת עליהם פורענות. אם בשביל עבודה זרה שנקראת 'צרה', הלא אהבתי אישי יעקב ועבד בי ז' שנים [בראשית כט, כ], ולבסוף נתן אבי לו את אחותי לאשה [שם פסוק כג], וקבלתי אהבתי לבעלי ומסרתי הסימנים לאחותי. אני בשר ודם, ואתה מלך רחמן, על אחת כמה וכמה שתרחם עליהם. והקב"ה משיב 'יש שכר לפעולתך ושבו בנים מארץ אויב' [ירמיה לא, טו]. וביאור ענין זה כי בשביל שידעה רחל שיעקב ראוי שישא שתי נשים, כי אין העולם הזה, שהוא

עולם החלוק והפירוד, ראוי שיהיה הכל באחדות. ואם לא היה ליעקב רק אשה אחת, היו ישראל אחד, ולא היה יהודה מלאה, ואפרים מרחל, כמו שלא יחצו לעתיד לימות המשיח. ומפני שראתה רחל דבר זה, קבלה באהבה. ולפיכך גם כן ראוי שימחול השם יתברך לישראל, כי מפני שאין האחדות בעולם הזה, ועדיין העבודה זרה בעולם, זהו שגורם לישראל לחטוא, שזהו מחסרון שהוא בעולם וממנהגו. ולכך רחל היא מבקשת רחמים, שהרי בה נראה שעולם הזה מסוגל שיהיה בו שניות וצרה בעולם הפירוד, שאינו מסוגל לאחדות". וכן הוא בנצח ישראל פל"ד [תרמה.]. (ב) בדר"ח פ"א מי"ב [שלא.] כתב: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד" [ראה למעלה פי"ד הערה 104, פכ"א הערה 12, פכ"ב הערה 33, פמ"ג הערה 119, פמ"ז הערה 203, ולהלן פ"ס הערה 33].

(59) כמבואר למעלה הערה 40.

(60) לשונו להלן פ"ס [לאחר ציון 284]: "לפיכך הם ארבע כוסות, כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי. וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים, ואלו דברים הם ארבע לשונות של גאולה. וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים, כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי. ולפיכך הגאולה שבאה מעולם העליון הנבדל, היה מתפרד לארבעה ראשים, הם ארבע לשונות של גאולה". וכן חזר וכתב להלן פס"ה, ובסוף הספר בסוף "הלכות פסח בקצרה". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ד [שפג:]: "המקום הזה [קרית ארבע] היה דבק בעולם העליון אשר הוא מתפשט לד', כדכתיב 'ונהר יוצא מעדן ומשם יפרד לארבע ראשים'". ובגו"א שמות פכ"ה אות י [רסה:] כתב: "כי יעקב היה הבריח התיכון, והוא מחזיק את הכל... ובניו הם הקרשים, הם היו מ"ח קרשים, ד' פעמים יב, ד' קרשים נגד שבט אחד", ושם בהערה 97 נתבאר שהקרשים באים מהעולם העליון, לכך מתפרדים לארבעה קרשים לכל שבט ושבט. וכן כתב להדיא בח"א לר"ה כג. [א, קכג:], וז"ל: "אם תדע מדריגות גבהות הארז, ומאיזה מדריגה הוא נמצא, יתבאר לך דבר זה על

בוריו, כי הוא מדריגה אשר מתפשט לארבע. כדכתיב 'ומשם יפרד והיה לארבע ראשים'. כי הנהר הגדול הזה מתפשט לארבע ראשים, כן מתחלק לארבע ארזים". וכן רמז לענין זה בדר"ח פ"ה מט"ו [שעח.]. וכן כתב בח"א לב"ב טז: [ג, עד.]. ובנר מצוה [ח:] כתב: "היוצא מן האחד הוא מתייחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע" [הובא למעלה פ"ו הערה 45, פ"י הערות 20, 21, פמ"ה הערה 125, ולהלן פ"ס הערה 290].

(61) לא ברור היכן ביאר עד כה שהרבוי בעולם הוא רבוי מתאחד. זאת ועוד, להלן בסוף הספר [בסוף "הלכות פסח בקצרה"] חזר על דבריו אודות כח האחדות של החמישי, וכתב: "כוס חמישי, מפני שכל דבר שהוא בעולם הרבוי, רבוי שלו מתאחד, **בעבור שיצא מכח אחד**". הרי ההכרח לומר שהרבוי מתאחד הוא משום שהרבוי יצא מהקב"ה, שהוא אחד יחיד ומיוחד. והשאלה העולה מאיליה היא, היכן נתבאר עד כה שהרבוי חייב להתאחד מחמת שהוא יצא מכח אחד. אך דוקא שאלה זו מכוונת אותנו לדבריו למעלה פ"ה [רעא.], שכתב: "ובמדרש במדבר רבה [יט, א], 'מי יתן טהור מטמא לא אחד' [איוב יד, ד], כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז, יאשיה מאמון, ישראל מאומות. מי עשה כן, מי גזר כן, לא יחידו של עולם, עד כאן. ביארו רז"ל כי המדה נותן כן להיות יוצא טהור מטמא, לכך הכתוב אומר 'לא אחד', ולמה לו לומר 'לא אחד'. רק רצה לומר כי מפני שההפכים יש להם סבה אחת, שאין המציאות מחולק, רק יש להם סבה אחת. וזהו הסבה הראשונה שבאו ההפכים מאתו, ומפני זה יוצאים זה מזה. לכך אמר 'לא אחד', יחידו של עולם המאחד את המציאות, ובשביל שהוא מאחד הכל, לפיכך יוצאים ההפכים זה מזה. שאילו לא היה להם התאחדות, לא היו יוצאים זה מזה. ומצד שהוא יתברך מאחד את המציאות, יצאו זה מזה". [וכן כתב למעלה פל"ו (תרמו.) לגבי החיוב לאכול הפסח על מצות ומרורים, עיי"ש]. ואף על פי שלא הזכיר שם תיבת "רבוי", אך הזכיר שם את ענין ההפכים, ולמעלה [הערה 57] הובאו דבריו בנצח ישראל פ"ה [פא:], שכתב: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד". נמצא שההפכים שיש בעולם [שהם החילוק והפירוד שיש בעולם], הם הם הרבוי שיש בעולם. ומדבריו בח"א לב"ב נח. [ג, פג.] מוכח שכוונתו כמו שבארנו, שכתב שם: "אם היה מחולקת לגמרי, היה מורה זה ח"ו כי הסבה אינה גם כן אחת, רק שתים. אף כי בארנו בחבור גבורות השם כי מפועל אחד יבא הרבוי, הלא בארנו שם גם כן כי הרבוי הזה הוא מתאחד גם כן". הרי שמזכיר שם את דבריו מפרק ה, ומוסיף ששם נתבאר "כי הרבוי הזה מתאחד גם כן". **ואודות שהקב"ה** מאחד את הרבוי בעולם [מחמת היותו אחד], כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תלב.], וז"ל: "היה העולם מחולק,

ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא השם יתברך, הוא אחד". ושם פ"ה מ"א [כא.] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". ושם משנה טז [שצה.] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב [מג:], ודרשת שבת הגדול [קצה.]. וראה למעלה פ"ה הערה 105.

(62) לשונו להלן פ"ס [לאחר ציון 297]: "אמנם כוס חמישי... כי דבר זה בארנו למעלה היטב אצל רבי עקיבא שאמר כל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים של חמש מכות, כי מצד מה ראוי שיהיה מתחלק לחמשה. וזה כי הרבוי שבא אל עולם הרבוי הוא מתאחד גם כן, כי אינו רבוי מחולק, רק רבוי מתאחד. ורבוי שהוא מתאחד הוא חמשה, כי החמישי מאחד את הארבע שהם הרבוי, כמו שהתבאר למעלה". ולהלן פס"ה כתב: "אמנם כבר אמרנו לך למעלה שאין הרבוי בעולם הזה מחולק, רק הוא רבוי מתאחד. והרבוי אשר הוא מתאחד הוא מספר ה', כמו שהתבאר לך למעלה. כי החמישי הוא מאחד את הארבעה שלא יהיו מחולקים אלו ארבעה, כי האחד אשר הוא באמצע הארבעה הוא מאחדם". ולהלן בסוף הספר [בסוף "הלכות פסח בקצרה"] כתב: "כוס חמישי, מפני שכל דבר שהוא בעולם הרבוי, רבוי שלו מתאחד, בעבור שיצא מכח אחד. ומספר ארבע שהם מחולקים לד' צדדין, מתאחד על ידי חמישי אשר הוא בתוכן וביניהם, ועל ידו מתאחדים הארבע. ולכך כאשר הגאולה באה מעולם העליון, מתפשט לארבע לשונות הגאולה... בא עוד ענין חמישי".

(63) פירוש - ארבעה היסודות הם ארבע מהויות שונות זו מזו, וכפי שמספר ארבע תמיד מורה על החילוק והפירוד [כמבואר למעלה הערה 40]. וארבעה היסודות הם; ארץ [עפר], מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, רמב"ן בראשית א, א, והכוזרי ב, מד]. וראה למעלה פ"מ הערה 96.

(64) בפירוש המלות הזרות בסוף מורה נבוכים [ערך חומר] כתב: "יקרא חומר ראשון החומר המשותף לארבעה היסודות, והוא דבר שאין לו צורה כלל, אך יקבל הצורות

הארבע אשר לארבעה היסודות. הארכתי בזה, אע"פ שביארתיו במלת 'היולי'". ושם [ערך היולי] כתב: "ענין 'החומר הראשון' הוא הדבר הנחשב או המדומה שקיבל צורות ארבע היסודות, שהם, האש והאויר והמים והעפר. כי הפילוסופים ביארו שחומר אחד משותף לכולם, לא שיהיה לכל אחד חומר מיוחד". וכן בספר העקידה [שער סו] כתב: "הנה החומר הוא הענין המשותף לכל הנמצאים המורכבים, אשר יקראוהו 'היולי'". והרמב"ן [בראשית א, א] כתב: "הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת, ואין אצלנו בלשון הקודש בהוצאת היש מאין אלא לשון 'ברא'... הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד, אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה, ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון, נקרא ליונים 'היולי', ואחר ההיולי לא ברא דבר, אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל, והלביש הצורות ותקן אותן". וראה להלן הערה 90.

(65) מדגיש זאת כפי שהדגיש כן למעלה לגבי הצדדין, וכלשונו [לאחר ציון 38]: "הצדדין המחולקין, והם ארבע בלבד, שאין כאן צד מחולק יותר. אבל מצד אחדות אלו ד' צדדין, אינם מתאחדים הצדדין המחולקים, רק על ידי אמצעי שהוא בתוכם, **שהוא אינו צד בפני עצמו**, והוא החמישי". ופירושו, שהחמישי הוא ממוצע בין כל ארבעת הצדדין מחמת שהוא עצמו אינו צד, אלא חולק מקום לעצמו. ובנתיב השלום פ"א [א, ריז:] כתב: "לכך נראה כי שם 'שלום' מורה על מעלת השלום, כי בשם 'שלום' השי"ן בתחלה, והשי"ן יש לה שלשה ראשים; אחד בקצה זה, ואחד בקצה השני, והשלישי מחבר בין שניהם, והוא עצם השלום. כי צריך שלישי שיהיה מכריע בין החולקים, אשר האחד הוא לקצה האחד, והשני הוא לקצה השני, וצריך מכריע בין שניהם... ולכך אי אפשר שיהיה השלום רק על ידי האמצעי, שהוא מכריע ונעשה" [הובא למעלה פנ"ד הערה 282]. הרי שדוקא מפאת היות החמישי חולק מקום לעצמו, לכך יש בידו לאחד את ארבעת הצדדין. וראה למעלה הערה 41.

(66) אודות שבדברים עמוקים יש להמנע מלפרשם יותר מדי, ראה למעלה פנ"ו הערה 111, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(67) דע שהריטב"א כתב כדברים אלו, וז"ל: "רבי אליעזר דורש כי כל מכה היתה של ארבע מכות, בדרך הפשט הוא שלקו בה כל ארבעה היסודות. ורבי עקיבא שדורש של חמש מכות, מונה מכח היולי, הוא היסוד הכולל", וראה שם בהערת המהדיר 512 שהביא את העקידת יצחק שער מ [עמוד 129 במהדורה החדשה] שתמה על הריטב"א. וזה לשון העקידה שם: "שוב מצאתי זה הענין בפירוש ההגדה להרב רבי יום טוב ן' שבילי ז"ל, אלא שחשב ההיולי למנין החמישי. ותמהני, כי הנה ההיולי הוא משותף

ושוה אצל כל הצורות, ואי זו צורה יקבל שיהיה נגד טבעו". ולפי דברי המהר"ל נראה דלא קשה, כי לדעת רבי עקיבא המאפיין את החומר החמישי הוא היותו המאחד את ארבעת היסודות. לכך כאשר ארבעת היסודות לקו, בזה לקה גם היסוד החמישי המאחדם. ומעין דברי הריטב"א כתבו הארחות חיים והאברבנאל.

(68) רומז בזה שאין לפרש דברי חכמים באופן שיסתור את פשט המאמר. והתויו"ט אבות פ"ב מ"ו כתב: "כי כמו שאין המקרא יוצא מידי פשוטו [שבת סג.], כך אין המשנה יוצאת מידי משמעה המובן לכל". ואודות כך, ראה גו"א בראשית פל"ג אות טז [קסג.], הקדמה לבאר הגולה הערה 59, ושם באר החמישי הערה 50.

(69) משפט נפלא שלא מצאתי כיוצא בו בשאר ספריו. וכוונתו לומר, שכאשר הלומד יודע נאמנה את מילת רבו, אז יעיין בדבריו ויעמיק בהם טובא, ולא יקל ראש בהם. ובקשר לכך, ראה בהקדמה לספר שערי יושר, שכתב: "בגמרא בב"ק [כ:] בסוגיא דזה נהנה וזה לא חסר, דרב חסדא בעי מרמי בר חמא, והשיב לו 'לכי תשמש לי'. שקל סודרא כרך ליה. דבהשקפה ראשונה מתמיה... שהענין הוא שבדבר שצריך עיון ויגיעה תלוי בעיקר הדבר אם המתלמד מאמין במעלת המלמדו. אז אם לא יבין בראשונה, יתלה החסרון בעצמו, ויוסיף אומץ ליגע את עצמו, ואז יבין באחרונה. אבל אם דברי המלמדו קלים בעיניו, ולא שוה לו להתאמץ לעמול בהם, אז אם לא יקבל הדברים במשקל ראשון, יניחם או יבטלם בלבו ודיו. ולכן כאשר ידע רמי בר חמא את עומק הענין שרצה ללמדו, לא רצה ללמדו עד שיתאמת אצלו שרב חסדא משתוקק להתלמד ממנו כתלמיד מרב". וכן רמז ליסוד זה בדר"ח פ"ו מ"ז [קנז.], ושם הערה 658, הקדמה לתפארת ישראל [ז:], ושם הערה 37, ובאר הגולה באר השני [רכט.], ושם הערה 602. ומעין זה אמרו בגמרא [ברכות יט:] "גברא רבה אמר מילתא לא תחייכו עליה". וכן אמרו [שבת פא:] "גברא רבה אמר מילתא נימא בה טעמא" [הובא למעלה פל"ו הערה 163].

(70) כדרכו מדגיש שדבריו יוצאים מחכמה פנימית. וכן להלן בסוף הפרק כתב: "דברים אלו הם אמת, בנוים על דברי אמת, הם דרכי החכמים, ומהם לקוחים". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת... ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה" ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ובבאר הגולה באר החמישי [נח:] כתב: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם

שכל האנושי. אבל חכמינו חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום" [ראה למעלה פנ"ו הערה 112, שהובאו מקבילות נוספות לענין זה].

(71) דע שבכת"י [שסט] האריך מאוד בביאור דברי רבי אליעזר ורבי עקיבא, ונביא כאן את דבריו בקצירת האומר: "כמו שתראה כי הרבוי הוא שבא מן האחדות הפשוט מתרבה בעולם, כן המכה שבאה מן השם יתברך מתרבה בעולם, כי כך ראוי למדריגה הגדולה הנבדלת שתהיה פעולתה מתרבה בתחתונים, כי לפי מדריגת העליון פעולתו מתפשטת ומתרבה בתחתונים... כלל הדבר, שמן האחדות הפשוט יבא הרבוי. וכמו שהוא בהויה, כך בהפסד, שכאשר הביא הקב"ה עליהם מכה, היתה המכה מתפשטת ומתרבה, שאין הפרש בין הויה ובין בהפסד... ולפיכך סובר ר"א שכל מכה ומכה היתה של ד' מכות, לפי שהרבוי אשר בא מן השם יתברך הוא רבוי שלם, וזהו שהיה בכל מכה ומכה ד' מכות. ואע"ג שאמרנו למעלה כי הרבוי השלם הוא חמשה, והחמישי מאחד את הכלל כמו שהתבאר. הנה הוא יתברך המאחד הכללים והמקשר את הנמצאות, לפיכך הרבוי אשר בא מאתו יתברך הוא ארבע, שהוא מספר שלם כאשר תצרף אליו החמישי המאחד את הכל. וסבר ר"א כי השם יתברך מצטרף אל מספר הכלל, לפי שהוא מאחד את הכללי, והוא מקשר אותם עד שהם אחד. לכך לא היה הרבוי הבא מאתו רק מספר ד'. אמנם ר"ע סבר כי הרבוי אשר בא מאתו כללי גמור, ואף כי הוא יתברך מאחד את הנמצאים ומקשר אותם, הוא מובדל מהם ואינו נכנס במספר". ושם מביא כמה ראיות לדעת ר"א שמצינו בכמה מקומות שהקב"ה נכנס במנין ומצטרף אליהם [בסדום, בשבעים נפש שירדו מצרימה]. ושם המשיך [שע] לבאר בזה"ל: "אבל ר"ע סובר שהיו המכות חמשה, שדוקא בסדום כאשר היה מתפלל אברהם על קיום הנמצאים, היה הקב"ה נכנס עמהם במספר... אבל מצד אשר הוא פועל בם הוא נבדל מאתם. לכך כאשר בא עכשיו לפעל בם במכות, בזה אין לומר שהוא יתברך נכנס עמהם במספר, אבל הוא יתברך נבדל מאתם. ולכך היה המכות ה' כל מכה ומכה, שהיו המכות מתרבות כמו הרבוי בנמצאים, והרבוי נחשב חמשה, ופחות מחמשה לא, לכך היו חמשה דוקא... וכאשר תעמוד על דברים אלו תדע, כי לדעת ר"א היתה המכה ביד ימינו של הקב"ה, ועליה כתיב 'אצבע אלוקים היא'. ולפיכך היו לר"א כל מכה ומכה ד' מכות. והוא ידוע כי ראוי שתהיה המכה עולה לד' מכות, באשר הימיני הוא רביעית במספר [פירוש - שלש הספירות העליונות הן; כתר, חכמה, ובינה. הספירה הרביעית היא חסד מימין]. ולר"ע היתה המכה ביד השמאלית, ולפיכך היתה כל מכה ומכה ה' מכות, לפי שהוא

נחשבת חמישית [פירוש - הספירה החמישית (לאחר כתר חכמה בינה וחסד) היא גבורה משמאל], והבן זה הטיב". וראה למעלה הערה 15 שביאר בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצח:] שאצבע היא מימין, ויד היא משמאל.

(72) קושית האברבנאל [שער פז], וז"ל: "בדרשת רבי אליעזר שכל מכה ומכה היתה של ארבע מכות, כי זה אי אפשר לציירו. האם נאמר שבמכת הדם תכללנה ארבע מכות, וכן בשאר, ובמה יתחלפו אם כן אותם הארבעה זו מזו לשלא יהיו אחת. ואם היה הריבוי בערך המקבלים, לא יהיו בלבד ארבעה, אלא ארבעת אלפים ויותר". והמגיה שם [הערה 99] כתב: "נראה לפרש כונתו, דאפשר שמכת דם היתה מזיקה לכל אחד ואחד באופן אחר; לאחד, בצמא, שלא היה לי מה לשתות. ולאחר, שלא יכול להתרחץ, וכדומה. ואם כן הרבוי היה בערך המקבלים המצריים, אלא שאם כן לא יהיו בלבד ארבעה, אלא יותר. ועל דרך גוזמא נקט ארבעת אלפים". וכן הקשה על דרשת רבי עקיבא [שער צא].

(73) פירוש - פירוק אברים.

(74) בא לבאר את המשך דברי רבי אליעזר ורבי עקיבא; "רבי אליעזר אומר, מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של ארבע מכות. שנאמר [תהלים עח, מט] 'ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים'. 'עברה' אחת. 'וזעם' שתים. 'וצרה' שלש. 'משלחת מלאכי רעים' ארבע. אמור מעתה, במצרים לקו ארבעים מכות, ועל הים לקו מאתים מכות. רבי עקיבא אומר, מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של חמש מכות. שנאמר 'ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים'. 'חרון אפו' אחת. 'עברה' שתים. 'וזעם' שלש. 'וצרה' ארבע. 'משלחת מלאכי רעים' חמש. אמור מעתה, במצרים לקו חמשים מכות, ועל הים לקו חמשים ומאתים מכות".

(75) ולא "חרון אפו", כי רק תיבת "אפו" היא לדרשה, וכמו שיבאר. וראה הערה 77.

(76) בא לאפוקי מהגירסא שלפיה רבי אליעזר אומר "'חרון אפו' אחת, 'עברה' שתיים, 'וזעם' שלש, 'וצרה' ארבע". ואינו דורש "משלחת מלאכי רעים" למכה נוספת, מכיון שכל המכות היו על ידה [כן גרסו ראב"ן, אברבנאל, ומעשי ה']. אך לפי הגירסא שלפנינו רבי אליעזר אינו דורש "חרון אפו", "כי הוא דורש את הכתוב כלל ופרט, 'חרון אפו' כלל, ואידך פרט" [לשון הריטב"א], ודורש "משלחת מלאכי רעים" למכה רביעית.

(77) כי "מה הוצרך לומר 'אפו', הואיל ואומר 'חרון'" [לשון פירוש קדמון. וראה הגדה שלמה אות רצג]. וראה להלן הערה 88.

(78) מבאר שמיתה מיידית עדיפה על פני מיתה מתמשכת. ורש"י [שמות טו, ה] כתב: "כמו אבן - ובמקום אחר [שם פסוק י] 'צללו כעופרת', ובמקום אחר [שם פסוק ז] 'יאכלמו כקש'. הרשעים כקש, הולכים ומטורפין, עולין ויורדין. בינונים, כאבן. והכשרים כעופרת, שנחו מיד". ורש"י [במדבר יא, כ] כתב: "עד חודש ימים - זו בכשרים, שמתמצין על מטותיהן, ואחר כך נשמתם יוצאה. וברשעים הוא אומר [שם פסוק לג] 'הבשר עודנו בין שניהם', כך היא שנויה בספרי. אבל במכילתא שנויה חילוף; הרשעים אוכלין ומצטערין שלושים יום, והכשרים 'הבשר עודנו בין שניהם'". ודבריו כאן הם לפי המכילתא שהביא רש"י. וכן הוא בגמרא [יומא עה:] "בינונים לאלתר מתו, רשעים מצטערין והולכין עד חודש ימים". ועוד אמרו [כתובות לג:] "אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא... שני לך בין הכאה שיש לה קצבה להכאה שאין לה קצבה". והרמב"ן [בראשית כה, יז] כתב: "ובגמרא [ב"ב טז:]... גויעה ואסיפה קאמרינן. כוונתם, כי הגויעה מיתה בלא חולי מכאיב ובלא יסורין, ואין זוכין לה אלא הצדיקים. ואנשי דור המבול ההפוכים כמו רגע, ולא חלו בהם ידים, וכן מתי מדבר, ועל כן אמר בהם גויעה... שלא המית אותו עונו פתאום". הרי שמיתה מיידית עדיפה על פני מיתה מתמשכת. ואפשר לומר שדבריו כאן הם אף לפי הספרי, שהספרי סובר שמיתה מתמשכת עדיפה זהו דוקא בישראל, שיעשו בינתיים תשובה. אך כאן שאיירי במצריים, הרי על כך אמרו בגמרא [עירובין יט.] שפושעי עכו"ם אפילו על פתחו של גיהנם אינם חוזרים בתשובה.

(79) לשון רש"י [דברים לב, כה] "ומחדרים אימה - כשבורח ונמלט מן החרב, חדרי לבו נוקפים עליו מחמת אימה, והוא מת והולך בה". וההעמק דבר [שם] כתב: "פירוש, שהיה האימה כ"כ גדולה, עד שהגיעו למות מחמתה. והיינו דכתיב בקינות [איכה א, כ] 'מחוץ שכלה חרב בבית כמות'. ולא על חרב קאי, דא"כ היא מות ממש, אלא סמך המקונן דבריו על זה המקרא, בבית היה האימה כמות". וכן ביאר למעלה פנ"ז [לאחר ציון 169] את החומרה שבמכת ברד, וכלשונו: "אבל במכת ברד היו גוברים עליו קולות אלקים, עד שהאדם נבהל מחמת קולות אלקים, עד שלא נותרה נשמתם בם, ומפני זה היו כאילו נפסדים. ודבר זה ידוע מאוד, כי כאשר יבא קול כזה על האדם, כדכתיב [שמות ט, כח] 'קולות אלקים', שנפל לבם ופרח רוחם ונשמתם. ומפני זה כתיב במכת ברד [שמות ט, יד] 'בפעם הזה אני שולח כל מגפותי אל לבך', שנגף לבו והיה מת מפני קולות אלקים", ושם הערות 171, 172.

(80) לשונו בכת"י [שעא]: "לשון 'עברה' נופל על מכה שהיא באה לפעול עד שהיתה המכה שבא עליהם פועלת וגומרת ועוברת מה שבא המכה עליו... עד שהיה עובר הכעס". והמלבי"ם [תהלים עח, מט] כתב: "ההבדל בין 'חרון אף' ו'עברה', שהעברה הוא שהכועס יעבור הגבול לכעוס גם על מי שלא חטא". ושוב כתב המלבי"ם [הושע ה, י]: "ההבדל בין 'עברה' לבין 'אף וחמה' ודומיהם, שהעברה היא שבסבת האף והחמה והקצף שיצא על החוטא, יעבור גבול הכעס, ואינו מבחין בין טוב לרע, ויקצוף על הכלל באין הבדל". ובספר "באור שמות הנרדפים" [עמוד רפז] כתב: "'עברה' הוא היותר קשה מכולם, כמו שאמרו בספרי [דברים ג, כו] 'ויתעבר, נתמלא עליו חימה כאשה שאינה יכולה לשוח מפני עבורה'. ורצה לומר שהעברה היא בדמיון אשה עוברה, שאין ביד אדם למלט אותה מצער העבור והלידה, כך לא יועיל כל כופר ביום עברה, ובעברתו הקשה לא ישא פני כל כופר, כמו שנאמר [משלי יא, ד] 'לא יועיל הון ביום עברה', ויעניש גם את כל המסבבים את הדבר אשר עליו עברתו, כמו שנאמר [דברים ג, כו] 'ויתעבר ה' בי למענכם ולא שמע אלי'".

(81) לשון ספר "באור שמות הנרדפים" [עמוד רפח]: "מתבאר שהזעם הוא הקשה ביותר ממה שאמרו [ברכות ז.] וכמה זעמו, רגע, שנאמר [ישעיה כו, כ] 'חבי כמעט רגע עד יעבור זעם'. כמה צדקות עשה הקב"ה שלא זעם בימי בלעם הרשע, שאלמלא כן לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד ופליט". והגר"א [נחום א, ו] כתב: "זעם הוא הכעס שאינו מניח אותו לבוא לפניו, כמו שתרגם המתרגם בכל מקום על 'זעם' [במדבר כג, ח], 'תריך', לשון גירושין". הרי שזעם פועל הרחקה על מי שזועם עליו. ועצם הצמדת תיבות "שטף" ו"זעם" להדדי [כמו שכתב כאן "המכה באה בשטף ובזעם"] מורה על הכח הגדול של הזעם. ומקור הצמדה זו הוא בתפילה לפסח [תפילה לשליח צבור], שאומרים "שטופי זעם נשכחי רגל". וכן בתפילת מנחה לשבועות אומרים "ובשטף זעם נחלץ מצרות". וצמד המלים "זעם ובשטף" נמצא הרבה [ראה שו"ת חת"ס אבה"ע ח"א תשובה פח, חלק חו"מ תשובה כ, ועוד]. ו"שטף" מורה על הכח גדול, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ו [תרד.], וז"ל: "כי לשון שטיפה בא על דבר שנעשה בכח גדול, וזה נקרא 'שטיפה'... כי עיקר השוטפין שהם המים... ואצל השטיפה גם כן נאמר [תהלים לב, ו] 'לשטף מים רבים'... השטיפה מתיחסת אל מים, שבהם כח רבים, מתפשטים ושוטפים לכל צד, ודבר זה מבואר", ושם הערה 621. וכן נאמר [ישעיה כח, ב] "הנה חזק ואמיץ לה' כזרם ברד שער קטב כזרם מים כבירים שוטפים הניח לארץ ביד". ונאמר [ירמיה מז,

ב] "כה אמר ה' הנה מים עולים מצפון והיו לנחל שוטף וישטפו ארץ ומלואה עיר ויושבי בה וגו'". ונאמר [תהלים קכד, ד] "אזי המים שטפונו נחלה עבר על נפשנו", ועוד.

(82) פירוש - כאשר אדם הוא בצרה גדולה, אז הוא מפחד וירא מה יהיה בסופו. ולפי זה הצרה היא סבה, ומסובבים ממנה הפחד והיראה. ודוד המלך משבח את ה' [תהלים כג, ד] ש"גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי". אך מי שאין לו כזו קרבת אלקים, אז כאשר הוא ילך בגיא צלמות, הוא יהיה ירא מהרע. ועל הפסוק [בראשית לב, ח] "ויירא יעקב מאוד ויצר לו", תמהו במדרש [ב"ר עו, ב] "לא היא יראה, לא היא צרה", ופירש המהרז"ו [שם] "בתמיה, הלא הכל ענין אחד".

(83) למד כן מתיבת "משלחת", וכמו שנאמר [שמות ח, יז] "כי אם אינך משלח את עמי הנני משליח בך ובעבדיך ובעמך ובבתיך את הערוב וגו'", ופירש רש"י [שם] "משליח בך - מגרה בך. וכן [דברים לב, כד] 'ושן בהמות אשלח בם', לשון שסוי". ונאמר [ויקרא כו, כב] "והשלחתי בכם את חית השדה וגו'", ופירש רש"י [שם] "והשלחתי - לשון גירוי". וכן תרגם אונקלוס [שם] "ואגרי בכון ית חות ברא". וכבר הובא הפסוק [דברים לב, כד] "ושן בהמות אשלח בם", ותרגם אונקלוס [שם] "ושן חיות ברא אגרי בהון".

(84) דוגמה לדבר; היצה"ר מגרה באדם, וכמו שאמרו [תנא דבי אליהו פי"ג] "רבש"ע, גלוי וידוע לפניך כי יצר הרע מגרה אותנו". וכן רש"י [בראשית לט, ו] כתב: "אמר הקב"ה [ליוסף], אביך מתאבל ואתה מסלסל בשערך, אני מגרה בך את הדוב, מיד [שם פסוק ז] 'ותשא אשת אדוניו וגו'". והוא מגרה את האדם בתמידיות, וכמו שכתב רש"י [בראשית ד, ז] "ואליך תשוקתו - של חטאת, הוא יצר הרע, תמיד שוקק ומתאוה להכשילך". אך בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב: "דביקות היצר הרע הוא ברשעים, כי הרע הוא דבק במי שמוכן לזה, והם הרשעים, ולכך אין תשוקתו של יצה"ר אלא לקין וחביריו [ב"ר כ, ז], שהם רשעים, ודביקותו תמיד עמו, לא יסור ממנו. אבל מה שמתגרה יצה"ר הגרוי שהוא בחשובים ובעלי מעלה ביותר, הוא לפי השעה, כאשר השעה מוכנת לזה. אבל שיהיה לו דביקות תמידי בו, זה אינו, רק אצל הרשעים יש לו דביקות תמידית עמו". ולכאורה מכך משמע שהגרוי אינו תמידי [כן הקשו כאן בגבורות ה' הוצאת "מכון מהר"ל", הערה 270]. ויש לומר, שכוונתו שם היא להעמיד גרוי לעומת דביקות; הגרוי הוא לשעה, והדביקות היא תמידית. אך גם הגרוי הוא תמידי לאמר שהיצה"ר כל יום אורב לאדם, ומחכה להזדמנות להכשילו, וכמו שכתב רש"י הנ"ל "יצר הרע תמיד שוקק ומתאוה להכשילך". וכן אמרו חכמים [קידושין ל:] "יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום... יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, ומבקש המיתו". הרי היצה"ר מגרה באדם

"בכל יום", וממתין לשעת הכושר להפיל את האדם. ודע, שבכת"י [שעא] סלל לו דרך אחרת בביאור ארבעה דברים אלו, וביאר שהם בבחינת "פוחת והולך"; "עברה" היא הכי קשה, עד "משלחת מלאכי רעים" שהיא הקלה ביותר, ונשא ונתן בהדרגתיות זו.

(85) פירוש - לעומת ארבע המכות האחרות שלכל אחת ואחת מהן היה שם מיוחד ["עברה", "וזעם", "וצרה", "משלחת מלאכי רעים"], הרי למכה החמישית [הנוספת לר"ע] אין שם מיוחד, רק נקראת בשם הכללי "חרון אף", וכמו שמבאר והולך.

(86) כמבואר למעלה [לאחר ציון 62].

(87) לשונו בכת"י [שעא]: "אבל רבי עקיבא סובר ענין אחר, כי היה כאן מכה חמישית, והחמישית היתה כמו ענין החמישי אשר התבאר למעלה, שהוא משותף לכל הארבעה. והיתה המכה הזאת מוספת ומתחברת לכולם, וזה ענין החמישי. לכך אין שֵׁם לזאת המכה, אבל נקראת 'חרון אפו' בלבד, ואין בה דבר מיוחד, כי היתה מתחברת לכל המכות. לפיכך קבע רבי עקיבא מכה זו אצל המכה הכוללת כל המכות, דהיינו 'חרון' שנאמר על גוף המכה, שהיתה כוללת כל המכה. וגם זה המכה [החמישית] היתה מתחברות אל כל המכות, עד שהיתה משותפת לכל המכות. לכך דרש 'אפו' על המכה חמישית אצל חרון. וזה כי בודאי כמו שהיתה כל מכה ומכה [מעשר המכות] ענין מיוחד, כמו שאמרנו למעלה, היתה כל מכה ומכה מאלו ד' מכות מענין מיוחד, עד שהיו המכות מחולקות. ודרש רבי עקיבא שהיו כאן ה', מכות, כי החמישי לא היה כדבר מיוחד כלל".

(88) לכך תיבת "אפו" מיותרת, וכמבואר למעלה הערה 77. ורש"י [דברים כט, יט] כתב: "יעשן אף ה' - על ידי כעס הגוף מתחמם, והעשן יוצא מן האף. וכן [ש"ב כב, ט] 'עלה עשן באפו'". ורש"י [ש"ב שם] כתב: "עלה עשן באפו - כן דרך הכועס, יוצא עשן מנחיריו, וכן 'עלה עשן באפו'. וזהו כל לשון 'חרון אף', שהאף נוחר ומעלה הבל". ורש"י [שמות טו, ח] כתב: "וכל 'אף' ו'חרון' שבמקרא אני אומר כן, 'חרה אף' [דברים ז, ד], כמו [איוב ל, ל] 'ועצמי חרה מני חורב', לשון שריפה ומוקד, שהנחירים מתחממים ונחרים בעת הקצף. ו'חרון' מגזרת 'חרה', כמו 'רצון' מגזרת 'רצה'".

(89) פירוש - תיבת "אפו" מחדשת דבר נוסף [מכה חמישית], אך עם כל זה אין מכה זו חולקת מקום לעצמה ושֵׁם לעצמה, אלא היא נכללת בשם הכללי של "חרון אף". ובכת"י [שעא-שעב] הוסיף כאן: "וראוי לומר כך; 'עברה' היה ביסוד המים, כי האדם מורכב מד' יסודות, ובמים שייך 'עברה', כדכתיב [ישעיה נד, ט] 'מעבור מי נח'. ו'זעם' שייך באש, כי כל כעס וחמה הוא מחמת אש... ידוע שנקרא הכעס 'חמה'. 'וצרה' באה מרוח, כי

שייך ברוח לשון זה, כמו [שמות ו, ט] 'מקוצר רוח', וכמו ששייך קוצר רוח, שייך נמי צרה, כי לשון אחד הוא לשון 'צרה' ו'קצר'. 'משלחת מלאכי רעים' נגד יסוד הארץ, שכל הוויית אשר הם בארץ דבק בהם הרע, כדכתיב [קהלת ז, כ] 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב', ממילא נשמע כי הרע [דבק] בהם. ור"ע מוסיף החמישי, החומר המשותף לכל. והנה נתבאר לך מדרש זה על נכון".

(90) שמעתי לבאר, שהנה בכת"י [הובא בהערה הקודמת] ביאר ש"עברה וזעם וצרה ומשלחת מלאכי רעים" הם כנגד ארבעה היסודות; מים, אש, רוח [אויר], וארץ [עפר]. וכידוע יש עשר ספירות של סטרא אחרא מול הקדושה, כקוף בפני אדם [זוה"ק ח"ג רמו:]. וארבעה יסודות אלו מכוונים כנגד הספירות; מים כנגד אברהם, שמדתו חסד. אש כנגד יצחק, שמדתו גבורה. רוח שהיא הממצעת בין אש ומים, כנגד יעקב שמדתו תפארת. עפר כנגד דוד המלך, שמדתו מלכות, וכשם שהמלכות לית לה מגרמה כלום [זוה"ק ח"ב מג.], אלא רק מה שמקבלת מהספירות שמעליה, כך יסוד העפר אין לו מעצמו כלום, אלא רק מה שמקבל מג' היסודות, כמבואר בזוה"ק [ח"ב כד.]. [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 157 שנתבאר על פי יסוד זה מדוע המהר"ל לא תיכנן לכתוב ספר כנגד המלים "לך ה' הממלכה" (דהי"א כט, יא)]. ודברים אלו מבוארים בבאר הגולה באר החמישי [כא.], ושם הערה 114, ודר"ח פ"א מ"ב [רו.], ושם הערה 528 [ראה למעלה פ"מ הערה 96]. והחומר המשותף הוא היולי [ראה למעלה הערה 64], והוא ספירת בינה. ובקהלת יעקב ערך גולם כתב: "היולי ראשונה הוא בינה, ועיין בערך תהו, ולפי זה גם גולם הוא בינה". אמנם בערך חומר כתב: "החומר הוא מחכמה, גימטריא 'גלם', ששם סוד היולי הראשונה". ושם ערך תהו כתב: "הרמב"ן פירוש בפרשת בראשית [בראשית א, א] דתהו הוא ההיולי ראשונה, שממנו הושתתו אחר כך כל הנבראים, והוא חומר דק מאד, כח מוכן לקבל היצירה ולצאת מן הכח אל הפועל. עד כאן דבריו. והרב מדבר בתחתון ורומז בעליון, שברוחניות ההיולי הלז הוא החכמה, על כן 'חכמה' אותיות 'כח מה', והוא סוד החומר הקדום". והגר"א [לספה"י פ"א מ"ד] כתב: "וחכמה ובינה של כל דבר הוא חומר הראשון היולי, שעליו נאמר [תהלים קלט, טז] גלמי כו'".

(91) חידוש נשגב יש בשורות אלו אודות דרכו ושיטתו של המהר"ל [שאינו נמצא בשאר ספריו], והוא; הנה כמה פעמים כתב שדבריו נועדו להקנות "קצת הבנה" לפנימיות דברי חכמים לאלו המתחילים במקצוע זה [וחסרים אף "קצת הבנה"]. וכגון, בגו"א בראשית פ"א תחילת אות נב [ל:] כתב: "הרבה בני אדם אשר לא ראו אור החכמה, קשה עליהם דבר זה, ולא ידעו נתיבות החכמה. שאילו ידעו לא יחשבו כזאת, והיו נפלאים

ומשתוממים על דבר נפלא הפלא ופלא איך חכמה ובינה כזאת נתן אלקים בלב חכמים, והיו אומרים 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו' [ברכות נח.], אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו". ושם בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:], כתב: "ואל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מה שאפשר למתחילים". ושם שמות פט"ו אות כג [שז.] כתב: "פתחתי לך פתח להבין דברי חכמים, ותכלית הדבור בזה הוא יותר נפלא, אבל הדברים האלו כמו פתח להבין". ובבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיב:] כתב: "הדברים אשר נבאר הם דברים אשר נמצא בספרי החכמה גנוזים וטמונים... תוספת ביאור נעשה להעלם ולהסתר הדברים ההם, עד שיקנה האדם בהם הבנה". ושם בבאר הששי [ריז:] כתב: "דבר זה הוא עמוק מאוד מאוד, והוא סתרי החכמה, אבל העירותיך על דברי חכמים בקצת הבנה מדבריהם העמוקים מני ים" [הובא למעלה פ"ד הערה 134, פ"ט הערה 310, ופ"מ הערה 248]. והנה בכל המקומות האלו היה ניתן להבין שדבריו מכוונים **גם** לאלו שהם מתחילים בחכמה זו, אבל לא רק למתחילים. אך כאן הוסיף דבר [שלא כתב בשאר ספריו] השולל הבנה זו, שכתב: "מי שיודע דרכי החכמים, יודע ענין זה בפשיטות מאוד, ואין צריך לו לאריכות ביאור". לאמור שדבריו שנאמרו בפרק זה הם מיועדים **רק** לאלו המתחילים בחכמה זו, ולא גם לאלו, כי למבינים אין צורך ב"אריכות ביאור" [ואין סברה לומר שכוונתו רק לדבריו שבפרק זה, דמאי שנא]. נמצא שיגיעתו העצומה והנוראה בכתיבת ספריו הקדושים והגדולים היתה כדי לקרב פנימיות דברי חכמים **דוקא** לאלו שאינם יודעים דרכי חכמים ודבריהם. וזהו כאמור חידוש נשגב ש"אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו". **גישה זו** של המהר"ל שונה מזו של הרמב"ן [בסוף הקדמתו לתורה], שכתב: "ואני הנני מביא בברית נאמנה, והיא הנותנת עצה הוגנת לכל מסתכל בספר הזה, לבל יסבור סברה, ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה. כי אני מודיעו נאמנה, שלא יושגו דברי, ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקובל חכם, לאוזן מקובל מבין" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערות 6, 122]. הרי בעוד שהרמב"ן מדגיש שדברי הסוד שכתב נועדו רק למבינים, הרי המהר"ל חותר להטעים דברי הסוד שכתב דוקא לאלו שאינם מבינים. **והטעם שנטל** על עצמו משימה זו, הוא כפי שכתב בהרבה מקומות שמטרתו היא להראות כבוד חכמים והפלגת דבריהם [לאלו שלא יצליחו לעמוד מעצמם על הפלגה זו]. וכגון, למעלה ס"פ ט [תקיא:] כתב: "כי רבותינו זכרונם לברכה העמיקו מאוד מאוד, מה שאי אפשר לכתוב ולפרש. והארכנו בדברים אשר לא היו ראוים לכתוב ולפרש, **רק כדי**

שתדע דרך חכמים... ברוך שבחר בהם ובחכמתם". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ושם פי"ז [שצב:] כתב: "דבר זה ענין עמוק ומופלג, ארמוז לך דבר מה, להודיע לך כי כל דברי חכמים בחכמה עמוקה מאוד מאוד". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפו:] כתב: "ואין כאן מקום זה, רק היה הכוונה פה להודיע הדבר הנפלא אשר אמרו חכמים ז"ל". ושם פכ"ה אות כו [יא.] כתב: "הארכנו לבאר זה, להראות הפלגת דברי חכמים". ובדר"ח פ"ג מי"ג [שט.] כתב: "ודברים אלו הם גדולים מאד, והארכנו בזה להעמיד אותך על דברי נבונים". ובבאר הגולה באר השני [רכו:] כתב: "ולא היה ראוי לגלות דברים אלו, אך לכבוד התורה עשינו זה, והם יליצו בעדנו". ובספר המפתח לחומש גור אריה, עמודים 12-14, יסוד זה נתבאר שם בארוכה. ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם, כרך כה, עמוד רלח] מובא: "כך רגיל היה בפיו של הרבי מוואַרקי; האר"י הקדוש גילה את הסוד שבנסתר. ומהר"ל - את הנגלה שבנסתר" [ראה למעלה פ"ט הערה 298, פי"ב הערה 77, פכ"א הערה 36, ופנ"ו הערות 111, 112, להלן פ"ס הערה 400, ופס"א הערה 168].
והמעלה בהוראת הפלגת דברי חכמים לאלו שאינם יודעים "דרכי החכמים ודבריהם", היא שהכבוד העולה מרחוקים הוא יותר גדול מהכבוד העולה מהקרובים, וכמו שאמרו חכמים [דב"ר ג, ו] "אין שבחה של מטורנא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה". ובאור חדש פ"א [שדמ:] כתב: "כי משובח הרחוק כאשר הוא מקבל מלכות המלך". ובתפילת ימים נוראים אומרים "וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה" [ראה למעלה פ"ט הערה 108, ולהלן פס"ב הערה 48].

(92) מה שכתב "**ומכל מקום** דברים אלו הם אמת", פירושו שלאחר שביאר שדבריו נועדו לאלו שאינם יודעים דרכיהם של חכמי האמת, מ"מ דבריו לקוחים מחכמת האמת, אע"פ שהם באים להטעים דברי חכמים לאלו שאינם בקיאים בחכמה זו.

(93) כמו שכתב הרבה פעמים, וכמבואר למעלה הערה 70, עיי"ש.

פרק נט

(1) כי המכות כוללות גם את אלו שהיו על הים, שאז יצאו ממצרים.

(2) פירוש - לאחר שהגענו לסוף התהליך הקודם ["אחר שסיפר במכות שהביא הקב"ה על המצרים עד שהוציאם ממצרים"], חזר בעל ההגדה להזכיר את כל הטובות שעשה הקב"ה עם ישראל, כדי שלא תהיה ההודאה חלקית ובלתי שלימה. ומקרא מלא הוא

[ישעיה סג, ז] "חסדי ה' אזכיר תהלת ה' כעל כל אשר גמלנו ה' ורב טוב לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו וכרוב חסדיו". והחינוך [מצוה כא] כתב: "לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך וגו'". ולמעלה פ"א [קסח.] כתב: "מה שאנו מצווין לספר בליל היציאה נפלאותיו, אין זה בשביל להגיד שבחו, רק שאנו מספרים שלא נהיה כפויי טובה, שעשה הקב"ה לנו נסים ונפלאות, ואין אנו מודים לו עליהם. וכי אין אנו מחויבים לספר מה שהטיב עמנו... לומר שאין אנו כפויי טובה". ובנתיב התורה פי"ח [תש:] כתב: "מפני כי המצוה היא שלימות האדם, ולכך צריך שיעשה אותה בשלימות גם כן, כפי מה שהיא המצוה". ולמעלה ס"פ מז [תקעד:] כתב: "ואז הוא שבח שלם למי שהוא שלם". ובנר מצוה [צו.] כתב: "המצוה שקבעו חכמים על הנס, כדי לתת הודאה ושבח אל מי שעשה לנו הנס, ראוי שתהיה נעשה בשלימות הגמור, כי הוא יתברך הפליא עמנו לעשות, ואיך לא נעשה המצוה שקבעו על זה בשלימות הגמור". ובהקדמה לאור חדש [לב:] כתב: "והודאה אל השם יתברך יהיו נותנין, כעל כל גמלנו". וכן כתב שם פ"ט [תתשפא:]. ומעין סברה זו [שיש להודות לה' בשלימות כפי השלימות שה' משפיע עלינו] כתב גם בנתיב העבודה פי"ח [א, קלב:] לגבי ברכת המזון, וז"ל: "הדעת נותן והשכל מחייב שלפי גודל הדבר הזה שמקבל האדם הפרנסה, צריך לברך את השם יתברך על זה ברכה שלימה... ומאוד דקדקו חכמים ז"ל על ברכת המזון שתהא הברכה בשלימות הגמור, כמו שהשם יתברך השלים את האדם במזונותיו" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 3, פ"א הערה 17, פמ"ז הערה 602, פנ"ב הערה 187, ופנ"ג הערה 14].

(3) ולא "טובות" בלבד, וכפי שאמר בסוף הפיוט הזה "על אחת כמה וכמה טובה כפולה ומכופלת למקום עלינו וכו'", הרי שהזכיר רק "טובה", ולא "מעלה טובה".

(4) כוונתו למדריגות.

(5) להלן בהמשך הפרק [ציונים 56, 97] יבאר מדוע בניית בית המקדש היא המעלה העליונה ביותר. ומעין דבריו כתב הראב"ן, וז"ל: "כמה מעלות של טובות יש למקום עלינו, שעשה לנו והוסיף לנו מעלה של טובה על מעלה". והמהדיר שם [הערה 95] כתב: "לפי זה תיבת 'מעלות' נסמכת, ותיבת 'טובות' היא שם עצם, ולא ש'טובות' הוא שם תואר ל'מעלות', כמו שנראה בפשטות". ולפי זה מובן מדוע בסוף הפיוט הזכיר רק "טובה" ["על אחת כמה וכמה טובה כפולה ומכופלת למקום עלינו וכו'"], כי "טובה" הוא שם העצם, ואין צורך לחזור תמיד על שם התואר המצטרף לשם העצם.

(6) הם מזמורי "שיר המעלות" הכתובים בתהלים פרקים קכ-קלד. וכן הוא במשנה [סוכה נא:].

(7) אמרו חכמים [סנהדרין מא:] "עד כמה מברכים על החודש ["על הלבנה בהתחדשה" (רש"י שם)] עד שתתמלא פגימתה. וכמה... עד ששה עשר", דמשם ואילך אין לברך "מחדש חדשים" שכבר נושנת היא [רש"י שם]. וכך היא ההלכה [שו"ע או"ח סימן תכו ס"ג], ואין יום ששה עשר בכלל [שם], שכיון שעברו ט"ו יום, הלבנה הולכת הלוך וחסור, ואין כאן חידוש [משנה ברורה שם ס"ק יח]. והמאירי [ר"ה כ:] כתב: "כבר ידעת מן החשבון ולמראית העין שביום חמשה עשר בחודש הירח מכוון לנוכח השמש, הירח במזרח והשמש במערב, ואז כל הירח מאיר במלואה, ואורו נמשך כל הלילה עד היום". ואודות שביום ט"ו אור הלבנה מגיע לשלימותו, כן כתב באור חדש פ"ט [תתשפא:], ונצח ישראל פמ"ו [תשפג.] בשם המדרש. וזה לשון המדרש [שמו"ר טו, כו]: "'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב]... עד שלא הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ברמז הודיע להם שאין המלכות בא להם אלא שלשים דור, שנאמר 'החודש הזה לכם ראש חדשים'. החדש שלשים יום, ומלכות שלכם שלשים דור. הלבנה בראשון של ניסן מתחלת להאיר, וכל שהיא הולכת מאירה עד ט"ו ימים, ודסקוס שלה מתמלא ["מין כלי עגול וקערה, פירוש שהעיגול שלה מתמלא" (פירוש מהרז"ו שם)]. ומט"ו עד שלשים אור שלה חסר, בשלשים אינה נראית. כך ישראל, ט"ו דור מן אברהם ועד שלמה. אברהם התחיל להאיר וכו'" [ראה להלן הערה 13, ופס"א הערה 5]. וכן הביא המדרש הזה בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכב:]. אך יש להעיר מדברי רש"י [סנהדרין יג: ד"ה שמור], שכתב: "דכתיב [דברים טז, א] 'חדש', ואין לשון חידוש נופל אלא על לבנה המתחדשת... וכמה הן ימי חידושה, ארבעה עשר ימים, מכאן ואילך היא ישנה". וראה באור חדש פ"ג [תרמח:], ושם הערות 227, 232, במה שהוקשה שם.

(8) מוכיח שאין מספר חמש עשרה מעלות במקרה, כי הוא נמצא בעוד שלשה מקומות [המעלות מעזרת נשים לעזרת ישראל, מספר פרקי "שיר המעלות" בתהלים, ומספר הימים להתעלות הירח]. והשנות המספר הזה כמה פעמים מורה שאין זה מקרה, כי כבר השריש שהמקרה לא ירבה ולא יתמיד, וכמו שכתב להלן ר"פ עב, וז"ל: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל

המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות". ובתפארת ישראל ר"פ טז [רלו:] כתב: "דבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד, ואינו הרבה". ובנצח ישראל פ"ב [כז.] כתב: "ולא יספיקנו התשובה לומר שהיה זה במקרה, כי בעונותינו היה מתמיד דבר זה בישראל, וכבר התבאר פעמים הרבה שהמקרה אינו מתמיד" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 101, פ"ג הערה 35, פ"ח הערה 150, פי"ב הערות 45, 68, ועוד]. **ולכאורה היה** יכול לשלול את המקריות ממספר חמש עשרה מעלות שנשנו כאן כפי ששלל זאת כמה פעמים למעלה, והוא שאין שום דבר ביצ"מ שהוא מקריי. וכגון, למעלה ר"פ יא [תקלב.] כתב: "אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה נפלאה". ולמעלה ר"פ יט [קסג.] כתב: "אי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה... ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן". ובהמשך הפרק שם [קעו.] כתב: "אל תאמר שהיו דברים אלו במקרה, שלא יתכן שיהיה ענין הגאולה במקרה". ולמעלה ר"פ כ [רכא.] כתב: "כבר אמרנו לך, שכל ענין שהיה למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם היה דבר מקרה, אם כן היתה הגאולה במקרה". ולמעלה פל"א [תקלז:] כתב: "ואין דבר במקרה, כמו שאמרנו בכמה מקומות, שאין לומר כי היה דבר אחד במקרה מן הגאולה... רק הכל על פי ה'". ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה" [ראה ולמעלה פנ"ב הערה 57, ופנ"ד הערה 150, שהובאו מקבילות רבות לכך, וש"נ]. ומדוע לא חזר ואמר גם כאן שאין לומר שמספר חמש עשרה מעלות טובות שנעשו לאבותינו ביצ"מ היה במקרה, כי אין אף נקודה אחת מקרית ביצ"מ. וילי"ע בזה.

(9) לשונו בח"א לחולין צב. [ד, קיב.]: "כי אין ספק כי ט"ו בניסן היה דוקא ראוי לגאולת ישראל, כי ישראל מונים ללבנה [סוכה כט.], והרי הירח הוא שעולה גם כן מעלה אחר מעלה באור עד ט"ו ימים, עד שמלאה אור. וישראל מעלתן על כל, וכאשר הוציא אותם ממצרים להיות על כל, יצאו בט"ו לחודש, והיו ישראל על כל".

(10) ודרשו שם חכמים "אלו שני עולמות שברא הקב"ה, אחד בה"י, ואחד ביו"ד. ואיני יודע אם העולם הבא ביו"ד, והעולם הזה בה"י, אם העולם הזה ביו"ד, והעולם הבא בה"י, כשהוא אומר [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', אל תקרי

'בהבראם', אלא בה"י בראם, הוי אומר העולם הזה בה"י, והעולם הבא ביו"ד". וכן כתב רש"י [בראשית ב, ד]. ובדר"ח פ"ה מ"א [טו.] כתב: "והכל נרמז במה שכתוב 'כי ביה ה' צור עולמים'. העולם הבא נברא ביו"ד, מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה. לכך השכינה עם מספר זה. אבל עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. וההה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד" [ראה למעלה פכ"ג הערה 225, פ"מ הערה 152, פמ"ו הערה 185, ולהלן פס"א הערה 119].

(11) לשונו למעלה בהקדמה שניה [פד.]: "כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך, אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי כך ראוים מעשה בראשית התלוים בשמו להיות נצחיים, 'כי ביה ה' צור עולמים'". ובבאר הגולה באר השני [קנב:] כתב: "לפיכך ספר יצירה, שבו הזכרת שמותיו יתברך אשר בהם ברא עולמו, 'כי בי-ה ה' צור עולמים', שכל העולם נברא בשמותיו". ובח"א לע"ז ג: [ד, כד:] כתב: "כי הוא יתברך ברא העולם בד' אותיות של השם הגדול", ושם ביאר כיצד ארבע האותיות באות מכח שתי האותיות הראשונות של השם הנזכר בפסוק "כי ביה ה' צור עולמים". וכן הוא בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכא:] ביאר כי שם י-ה מורה על הבריאה, ושם הויה מורה על הקיום, וכלשונו: "שם י-ה לומר כי מאתו נברא ומשתלשל הכל, וזה מורה שם י-ה, שהרי 'בי-ה ה' צור עולמים', כי ביו"ד משמו ברא העולם הבא, ובה"א ברא העולם הזה. ואחר כך הזכיר שם הויה, כי אחר שבראם והוציאם לפעל, הם צריכים אל התמדת הויה המקוימת, וזה נתן להם בשם הויה, כי כן מורה שם של הויה, על הויה תמידית מקוימת. ודבר זה ידוע למשכילים בחכמה, כי משם הזה נמצא הויה התמידית המקוימת ועומדת". ובח"א לשבועות לט. [ד, טז.] כתב: "ומה שאמר [שם] שכל העולם נזדעזע בשעה שאמר [שמות כ, ז] 'לא תשא וגו'', כל זה מפני כי בשמו יתברך נברא הכל, ומאחר שבשמו יתברך נברא הכל, ובשעה שאמר 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא', אם כן אי אפשר שיהיה אדם בעולם שישבע בשמו לשקר, כי בזה בטל העולם, וזהו הזדעזעות העולם בודאי". ובח"א לערכין טז. [ד, קמ:] כתב: "בשמו יתברך ברא הכל ומקיים הכל... ולכך כאשר אמר 'לא תשא שם ה' אלקיך לשוא' נזדעזע כל העולם, כיון שבשמו מקוים הכל". ובדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "כי אין שמו יתברך כמו שם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד,

ואם כן כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 204, פכ"ה הערות 7, 77, ופ"מ הערה 160].

(12) וכן המהלך מעולם הזה לעולם הבא הוא מהלך של התעלות מדרגה לדרגה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"א [רסג.]: "והבן עוד כי התנא התחיל למטה... וכל אלו חמשה הם חמשה מעלות אל עולם הבא, מעלה על גב מעלה, והבן זה מאוד". ובתפארת ישראל פי"ג [רי:] כתב: "כי התורה הזאת גבוה על גבוה, ומדרגה על מדרגה יש לה, עד עולם הבא". ובנתיב העבודה ס"פ ב [א, פב.] כתב: "הדרך שעולה מלמטה למעלה עד שמגיע למעלת עולם הבא, וזה נקרא 'אורחות חיים' [ברכות כח:]... כי אלו שלשה דברים הם דרך הסלולה וישרה, והוא אורחות עולם הבא לגמרי, שעולה אל מעלה העליונה". ובנצח ישראל פכ"ב [תסא:] ביאר לפי זה מדוע אין המלאכים בני עולם הבא, וכלשונו: "ויפה אמרו [תוספות ברכות ג.] שלכך השבח הזה [איש"ר] בלשון ארמי, שלא יבינו אותו מלאכי השרת... והפירוש הוא, כי אי אפשר למלאכי שרת לשבח שבח זה, שלא יוכל לשבח ולקלס בריאה את בוראה במעלה מה שלא נמצא איתו. ומה שהשם יתברך עושה לבריאה, יש לבריאה לקלס את שמו. ולכך ישראל שהם מזומנים ומוכנים לעולם הבא, יכולין לברך כך 'אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא', עד עולם העליון, הוא עולם הבא. אבל המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת" [הובא למעלה פי"ב הערה 24]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה בגמרא דידן [סוכה מה:] אמרו "אמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחאי, ראיתי בני עלייה והן מועטין". ואילו בירושלמי [ברכות פ"ט ה"ה] אמרו "הוה רבי שמעון בן יוחאי אומר, אני ראיתי בני העולם הבא ומיעוטין הן". הרי אותה מימרא של רבי שמעון בן יוחאי מובאת בבבלי על "בני עלייה", ומובאת בירושלמי על "בני העולם הבא". וזה מורה באצבע שהמהלך לעוה"ב הוא מהלך של עלוי והתעלות. וראה בסמוך הערה 19.

(13) בכת"י [שעב] כתב משפט זה כך: "כך כל מעלה וכל עלוי הוא דומה ומתייחס אל כללי העולם, מגיע עד ט"ו, שזהו הענין העלוי". ולמעלה פי"ב [תקעא:] כתב: "אמנם עיקר הדבר והפירוש [שהיו מולידות במצרים ששה בכרס אחד (שמו"ר א, ח)], כי ישראל מסוגלים למספר ששה. וזהו כי כאשר היו ישראל במצרים היו שש מאות אלף [שמות יב, לז], וכן היו תמיד במדבר, לא נתרבו על זה המספר דבר חשוב, שנראה מזה

כי מספר בני ישראל מסוגל במספר הזה. ואחר שהכלל של ישראל מסוגל במספר שש מאות אלף, היו הפרט ראוי להוליד שש פרטים. וכאשר היו עם ישראל יוצאים לפעל שש מאות אלף, היה תולדות הפרט דומה לתולדות הכלל, שהוא שש מאות אלף. כי זהו לפי ערך הכללי; כי כמו שמספר שש מאות [אלף] כללי, כך מספר שש הוא פרטי, שייך לפרטיים". ובהמשך הפרק שם [תקעט:] כתב: "וכמו שתמצא בכללות שלהם מספר שש מאות אלף, כך ראוי שיהיה כל אחד ואחד מישראל, במה שהוא פרטי, ראוי שיוליד ששה פרטיים, כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל. כמו שתראה שטיפת מים, שהוא חלק יסוד מים, כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד המים בכללו הוא כדורי. וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל". וכמו כן בנידון דידן, והואיל וכלליות העולם מתעלה עד ט"ו מעלות, לכך כל העליות הפרטיות שיהיו בעולם, יהיו עד ט"ו מעלות, כפי הנהגת העולם הכללית. **ונאמר בתורה** [בראשית ז, כ] "חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכסו ההרים", הרי ההתעלות של המים היתה עד חמש עשרה אמה. וכמו שיצירת העולם היתה התעלות של חמש עשרה מעלות, כך חורבן העולם היה באותו מספר, כי כבר השריש שהמספר של הבנין והמספר של החורבן שוים, וכמו שכתב למעלה הקדמה שלישית [קלב.]: "כמו שבמעשה בראשית בראם בעשר מאמרות [אבות פ"ה מ"א], כך הפסיד אותם כשיצאו ממצרים בעשר מכות [שם משנה ד]", ושם הערה 44 [ראה למעלה פנ"ז הערה 88]. ובמסכת סוטה [מט:] נמנו חמשה עשר קלקולים שיהיו בדור של עקבתא דמשיחא. ונראה ששוב קלקולים אלו מכוונים כנגד חמש עשרה מעלות שנמנו כאן. והריטב"א כתב: "כמה מעלות טובות למקום עלינו. כלומר שעשה עלינו ושם בנו, והם חמש עשרה כמנין שם 'י-ה צור עולמים', העומד על הכסא על ט"ו מעלות... וכנגדן במשכן ט"ו קלעים לכתף [שמות כז, יד-טו]. וכן אמר דוד המלך ע"ה בספר תהלים ט"ו מעלות, וכנגדן עשו במקדש ט"ו מעלות, כדאיתא במסכת מדות [פ"ב מ"ה]". וכן המדרש [שמו"ר טו, כו, והובא למעלה הערה 7] מציין שיש ט"ו דורות מאברהם עד שלמה. ובנתיב העבודה פ"ו [א, צד.] ביאר ט"ו "הללויה", וכיצד הם כנגד שם י-ה. ובפירוש הגר"א להגדה כתב: "כמה מעלות טובות למקום עלינו. הן ט"ו מעלות נגד ט"ו מעלות שבין הארץ לערבות, שהן שבעה רקיעים, וארץ, וביניהם ז' אוירים. וזהו שם י"ה, 'סולו לרוכב בערבות בי"ה שמו' [תהלים סח, ה]. ונגדן אמר דוד המלך ע"ה ט"ו 'שיר המעלות', ונגדן ט"ו מעלות בעזרה. ולכן אמרו שם [סוכה נא:] 'בשעת פטירתן אנו לי"ה ולי"ה עינינו', והן כנגד ט"ו דורות מאברהם עד שלמה, שאז

נעשית סיהרא באשלמותא בבנין הבחירה" [הערה זו מקורה בגבורות ה' הוצאת "מכון מהר"ל", הערה 272].

(14) לשון האבודרהם [ברכת ישתבח]: "'שיר ושבחה הלל וזמרה עוז וממשלה נצח גדולה וגבורה תהלה ותפארת קדושה ומלכות ברכות והודאות לשמך הגדול'. כל אלו ט"ו לשונות של שבח, כנגד ט"ו 'שיר המעלות' שאמר דוד, וכנגד ט"ו מעלות הסדורים בהגדת פסח".

(15) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:]: "עשרה נסים שנעשו במקדש [אבות שם], ולמה נעשו נסים במקדש. יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים. שכבר אמרנו למעלה כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה הנבדלת מן עולם הטבעי, ולכך עשרה נסים היו במקדש... שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה". ובברכת המזון אומרים "ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו". וכן בתפילת מוסף של שלש רגלים אומרים "בבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו". הרי שקדושת הבית נובעת משמו יתברך הנקרא על הבית. ובדר"ח פ"ה מ"כ [תצ:] כתב: "כי בית המקדש קדושת העולם הזה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלה:] כתב: "בית המקדש הוא עיקר הקדושה האלקית". ובנתיב התורה פ"ט [שעט.] כתב: "יש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך". ושם פי"ד [תקנא.] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי". ובח"א לכתובות ה. [א, קמט.] כתב: "כי הצדיקים היו בונין את בית המקדש, והיה בית המקדש מקבל קדושתו יתברך, עד שהיה [קדושת] בית המקדש מאמתת עצמו, לא קדושה מצד מה, רק קדושה מאמתתו, לכך כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'... רצה לומר שהוא יתברך היה מכונן אותו ומקדש אותו מאמתת עצמו, וזהו בשתי ידים" [ראה למעלה פ"ח הערה 314, פכ"ב הערה 68, פל"ד הערה 121, פמ"ז הערות 397, 565, 580, 582, ופנ"ח הערה 29. וראה להלן ר"פ עא].

(16) בכת"י [שעב] הוסיף כאן: "כמו כן בעולם, המדריגה הראשונה היא הפחותה, מדריגה גשמית בלתי נבדלת. עד שהמדריגה [ה]אחרונה היא המדריגה העליונה קדושה ונבדלת מן העולם הזה, שהוא גשמי. וכך היה בישראל המעלות זו אחר זו עד ט"ו, ובמדריגה ט"ו היותר גדולה, שבנה להם בית המקדש, שהוא קדוש". ומבאר כאן שבניית בית המקדש [שהוא "קדוש בודאי"] מורה על קדושת ישראל, ולכך בהכרח שבנין בית המקדש מחייב שהקב"ה "העלה אותם עד שהגיעו ישראל למדריגה הקדושה". ואודות זיקת קדושת ישראל לקדושת המקדש, הנה כשישראל ירדו ממדריגתם אז נחרב בית המקדש, הרי שבית המקדש אינו יכול להתקיים אם ישראל אינם בקדושתם. ובנצח ישראל פ"ד [נח:] כתב: "חורבן שלו כאשר לא היה ראוי שתשרה שכינה ביניהם, והיינו כשטמאו את בית המקדש, ואין השם יתברך שורה בתוך טומאתם" [ראה להלן פ"ס הערה 98]. ובהמשך הפרק שם [סו.] כתב: "מפני שבזמן שבית המקדש היה קיים היו ישראל במעלה עליונה... לכך חורבן שלו היה כאשר חטאו באלו ג' דברים [ג"ע, שפ"ד וע"ז]... וכאשר קבל האדם טומאה... חרב בית המקדש", ושם מאריך בזה עוד. ושם פ"ה [פח:] כתב: "כי בית המקדש הוא מיוחד לישראל בפרט, ומצד בית המקדש מעלות ישראל על האומות". ובנר מצוה [עד.] ביאר שזו סבת התנגדותה של מלכות יון לתורה ולבית המקדש, כי שניהם מורים על המעלה האלקית של ישראל, ויון מתנגדת למעלתה האלקית של ישראל [ראה למעלה פמ"ז הערה 565]. ולהלן ר"פ עא כתב: "התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם... שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות" [ראה להלן הערה 56]. ובסוף הפרק [שם] כתב: "כלל הדבר, שבית המקדש היה המדריגה האחרונה והצלחה אחרונה לישראל, ושלימות הכל". ובבאר הגולה באר הששי [שמז:] כתב: "על ידי הבית הזה [בית המקדש] היה חבור ישראל לאביהם שבשמים" [הובא למעלה פכ"ג הערה 137].

(17) פירוש - עזרת הנשים היתה בארץ, ועזרת ישראל מעליה, ועולים מעזרת הנשים לעזרת ישראל ע"י חמש עשרה מדריגות [מבואר במשנה שם].

(18) לשונו למעלה פנ"ו [לאחר ציון 85]: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע", וראה שם הערה 86, במקבילות שלוקטו שם, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(19) כמו היחס בין העוה"ז לעוה"ב; העוה"ז הוא עולם גשמי חמרי [כמבואר למעלה הערה 16], ועוה"ב הוא עולם נבדל לגמרי [כמבואר למעלה הערה 12], והשם הקדוש של י-ה ברא שני עולמות אלו. הרי שהפער בין החמרי לנבדל הוא ט"ו מעלות. ומצינו

שהעוה"ז נמשל ללילה והעוה"ב נמשל ליום [פסחים ב:], ולמעלה פי"ב [תקסח:] כתב: "כי היום נקרא זכר והלילה נקבה, כי בלילה שולט המאור הקטן, וביום המאור הגדול. וידוע כי המאור הקטן, בשביל חולשת כח המאור, דומה לנקבה, והשמש כח פועל". הרי יחס העוה"ז לעוה"ב הוא כיחס הנקבה לזכר. והשל"ה [פרשת חיי שרה תורה אור (ג)] כתב: "העולם הזה הוא עולם נקבה בערך עולם הבא לעתיד, כמו שרמז הזהר [ח"א כב.] כל 'ויאמר אלקים' במעשה בראשית היא אמא עלאה מצד בינה... ומאמר 'ויאמר אלקים יהי אור' [בראשית א, ג] ונגנז, וזהו סוד אור שבעת הימים בעליתם ממקומם לבינה... דהינו עלית אור הגנוז הנזכר לעיל, ויניקתו ודבקתו בחכמה הנקראת 'אב'". זאת ועוד, שהרי כשם שהשם י-ה ברא את שני העולמות, כך השם י-ה נמצא באיש ובאשה; יו"ד באיש, וה"א באשה [רש"י סוטה יז., וראה למעלה פנ"ו הערות 89, 90]. לכך כל מה שיאמר על שני העולמות [שנבראו ע"י השם י-ה], יאמר על איש ואשה [שיש בהם השם של י-ה].

(20) לשון המשנה [סוכה נא:] "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בפניהם באבוקות של אור שבידיהן ואומרים לפניהם דברי שירות ותושבחות, והלוים בכנורות ובנבלים ובמצלתים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר, על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, כנגד חמש עשרה שיר המעלות שבתהלים... הגיעו לעזרה ["לקרקע עזרת נשים" (רש"י שם)], תקעו והריעו ותקעו, היו תוקעין והולכין עד שמגיעין לשער היוצא ממזרח. הגיעו לשער היוצא ממזרח, הפכו פניהן ממזרח למערב, ואמרו; אבותינו שהיו במקום הזה, אחוריהם אל ההיכל, ופניהם קדמה, ומשתחוים קדמה לשמש ["אבותינו - בבית הראשון היו כופרין, ולא היו פניהם לבית, אלא אחוריהם אל היכל ה' וגו', פסוק הוא ביחזקאל" (רש"י שם)], ואנו לי-ה עינינו". וראה הערה הבאה.

(21) מה שנקט בהשתחואה לחמה, כי כך אמרו במשנה [שם] "אחוריהם אל ההיכל, ופניהם קדמה, ומשתחוים קדמה לשמש". ורש"י במשנה כתב "פסוק הוא ביחזקאל". וכוונתו לנאמר ביחזקאל [ח, טז] "ויבא אותי אל חצר בית ה' הפנימית והנה פתח היכל ה' בין האולם ובין המזבח כעשרים וחמשה איש אחוריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה והמה משתחויתם קדמה לשמש".

(22) אודות שהחמה גשמית, כן כתב למעלה הקדמה שניה [קז:]: "כלל הדבר, שיש לאדם הצדיק מעלה יותר מן השמש, כי נשמתו נבדלת מן החומר, ואילו השמש עיקר מעלת השמש גשמית, שהיא עצם גשמי. ובשביל שכל מעלתה גשמית, היא משועבדת לשכל. ולפיכך לא היה רחוק אצל רז"ל שתהיה עמידת השמש לצדיקים כמו אלו, כי

דבר זה גורם, שהחומר משועבד לשכל ולנבדל". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "אין ראוי לעולם רק אור שיש לו נושא גשמי, כמו החמה והלבנה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 346]. וכאן כוונתו היא שהגשמי הוא שפל ונמוך, לעומת הרוחני שהוא עליון. וכן כתב למעלה פמ"ג [רלו.]: "מאחר שהיו בעלי מעלה נבדלת, היו מתעלים אל יסודם על ידי נס, כי הגשמים אינם מתעלים". ואודות שהנבדל מתעלה לעומת הגשמי, כן כתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 78 (וש"נ), פל"ד הערה 69, פל"ח הערה 101, פמ"א הערה 100, פמ"ג הערה 135, פמ"ז הערה 323, ולהלן פ"ס הערה 113]. וראה בסמוך הערה 26.

(23) מפאת היותו יתברך נבדל לגמרי מהחומר. וההוראה על היות הקב"ה עליון על הכל היא ע"י השם י-ה, כי שם זה מורה על העלוי, וכמו שביאר. ורבינו בחיי [בראשית כח, יב] כתב: "דרכי ה' יתברך גבהו מדרכינו, ומחשבותיו ממחשבותינו, שהרי השגחתו בכל, זהו כי גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם [קהלת ה, ז], הוא הקב"ה שהוא עליון על הכל, והוא כולל כל הגבהיות כולן" [הובא למעלה פ"ח הערה 186]. ויש בזה הטעמה מיוחדת; כתב רבי צדוק הכהן [ישראל קדושים תחילת אות ז] בזה"ל: "קיבלתי שבכל דבר במקום שמלה זו נזכר בפעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין" [הובא למעלה פ"ט הערה 155, פי"ד הערה 52, פל"ז הערה 45, ופ"מ הערה 189]. והנה בפעם הראשונה שמופיע בתורה השם י-ה הוא בשירת הים [שמות טו, ב] "עזי וזמרת י-ה ויהי לי לישועה זה אלי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו". הרי שהשם י-ה נזכר ביחס ל"אנוהו" "וארוממנהו". וזה מורה באצבע ששם י-ה ענינו שהקב"ה "מתעלה על כל המעלות, ועליון על כל". ויש בזה הטעמה נוספת; הפחד יצחק [שבועות מאמר ח אות ח] כתב: "עלינו לדעת כי כל עצמו של המושג 'כבוד' הנמצא בהכרתנו נובע הוא מתוך

הרגשת חילוקי המדרגות הנמצאות בעולם. כי מכיון שישנן מדרגות רמות זו למעלה מזו, ומדרגות נמוכות זו למטה מזו, המדרגה הנמוכה צריכה היא להרים עיניה בכדי להסתכל בזו שלמעלה הימנה. הרמת עינים זו קרויה היא 'כבוד'" [הובא למעלה פמ"ז הערה 323]. וזו הדגשת המאמר "לי-ה **עינינו**". ודו"ק.

(24) המוזכרות כאן בהגדה בפיוט "כמה מעלות טובות למקום עלינו".

(25) והן: "(א) אילו הוציאנו ממצרים, ולא עשה בהם שפטים, דיינו. (ב) אילו עשה בהם שפטים, ולא עשה באלהיהם, דיינו. (ג) אילו עשה באלהיהם, ולא הרג את בכוריהם, דיינו. (ד) אילו הרג את בכוריהם, ולא נתן לנו את ממונם, דיינו. (ה) אילו נתן לנו את ממונם, ולא קרע לנו את הים, דיינו".

(26) וזו שפלות, וכמו שנאמר [תהלים קלו, כג-כד] "שבשפלנו זכר לנו כי לעולם חסדו, ויפרקנו מצרינו כי לעולם חסדו", ופירש רש"י [שם] "שבשפלנו זכר לנו - במצרים זכר לנו. ויפרקנו - מתוכם, והפליא לנו כל זה". ואודות שפלות העבד, כן כתב למעלה פמ"ד [רסד.], וז"ל: "כבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד, שהוא משועבד, דומה לחומר, שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "כל עבדות בעולם הוא ענין חמרי, גם זה רמזו חכמים בחכמתם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. ובארנו דבר זה במקומות הרבה בחבור גבורות ה'" [ראה למעלה פמ"ה הערה 11, ופנ"ב הערה 171, וש"נ]. ולמעלה [הערה 22] נתבאר שהחומרי גשמי הוא שפל ונמוך, לעומת הנבדל מהגשמי. לכך יצ"מ היא "היציאה מן השפלות, שהיו עבדים למצרים". ולהלן פס"א [לאחר ציון 36] כתב: "ביאור דבר זה 'מעבדות לחירות', פירוש שהיו עבדים משועבדים למצרים, מורה על שפלות שלהם, שהיו עבדים, והיה הקב"ה מוציא אותם לחירות". וראה להלן פ"ס הערה 203, ופס"א הערה 37.

(27) כמו שיבאר בהמשך. ומעין סברה זו מצינו לגבי פורים, שנאמר [אסתר ט, י] "ובבזה לא שלחו את ידם", ובאור חדש שם [תתשעו:] כתב: "אף על גב דנכתב בשם המלך [אסתר ח, יא] 'ושללם לבוז'... כי היו נוהגים כמו שראוי אל נס הזה. כי הנס לא היה כדי שיקנו ישראל ממון, רק להפיל את שונאיהם. וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות, כי שאר הגאולות היה הרווחה להם. כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם

נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש ["אכתי עבדי אחשורוש אנן" (מגילה יד.)], ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה... ואם היו לוקחים את ממונם, כאילו היה הנס להרויח להם בגאולה זאת, ובודאי אין כאן הרווחה כאשר עדיין היו בגלות" [הובא למעלה פמ"ו הערה 132]. הרי שיש בזה שני שלבים; "סור מרע", ו"עשה טוב" [תהלים לד, טו]; וחמש המעלות הראשונות עוסקות ביציאה מהשפלות, אך לא בהתעלות ישראל. ולמעלה פנ"ד הערה 300 נתבאר סברה מעין זו. וראה להלן הערה 33, פ"ס הערה 233, ופס"ב הערה 71.

(28) לכאורה דברים אלו עומדים כנגד דבריו בתפארת ישראל פל"ז [תקמב:], שכתב: "מה שאמר הכתוב [שמות כ, ב] '[אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים] מבית עבדים', בא להודיע מאיזה טעם הוא אלקיהם, ומקבלים ישראל אלקותו. כי דבר זה ראוי לנבדלים שמקבלים אלקותו, אבל איך אפשר דבר זה לבעלי גוף שיקבלו אלקותו, שהוא יתברך נבדל מן בעלי גשם וגוף. ולכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', הוסיף 'מבית עבדים', כי ההוצאה מבית עבדים מורה על המדרגה האלקית הנבדלת שיש לישראל, שהרי הוציאם מבית עבדים... ואולי תאמר, כי מה היא המדרגה שהוציא [הקב"ה] אותם מן הפחיתות החמרי שהיו עבדים, הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת, יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי" [הובא למעלה פמ"ה הערה 13, וש"נ, ולהלן פס"א הערה 155]. ואיך "הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי" [דבריו בתפארת ישראל] עולה בקנה אחד עם "אין כאן התעלות, רק שהוציאם ממצרים" [דבריו כאן]. ויש לומר, שכוונתו כאן היא ליציאה לחוד, ללא קנית המדרגה הנבדלת המתלווה ליציאה. אך דבריו בתפארת ישראל נאמרו בביאור הדברה [שמות כ, ב] "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", שהיציאה מבית עבדים מאפשרת קבלת אלקותו, אך לא ביאר שם שהיציאה מבית עבדים לחוד היא קבלת אלקותו, אלא היא המאפשרת זאת. באופן שיצ"מ בצירוף מתן תורה יוצרים קבלת אלקות שלימה, אך "הא בלא הא לא סגי". ודבריו כאן מוסבים על יצ"מ ללא צירופה למתן תורה. וראה להלן הערה 33 שכן נתבאר גם בנוגע למכת בכורות.

(29) והן: "(ו) אילו קרע לנו את הים, ולא העבירנו בתוכו בחרבה, דיינו. (ז) אילו העבירנו בתוכו בחרבה, ולא שיקע צרינו בתוכו, דיינו. (ח) אילו שיקע צרינו בתוכו, ולא סיפק

צרכנו במדבר ארבעים שנה, דיינו. (ט) אילו סיפק צרכנו במדבר ארבעים שנה, ולא האכילנו את המן, דיינו. (י) אילו האכילנו את המן, ולא נתן לנו את השבת, דיינו".
(30) כי נסים מורים שבעל הנס הוא במעלה רוחנית, הנבדלת מהגשמי והחומרי. וכן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה פכ"ג [שמו.] כתב: "וכן ישראל, בתחלה יש לישראל התחברות אל האומות, ובסוף הם נבדלים מהם. ויש אותות ומופתים בסוף, שישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף על ידי אותות ומופתים. אבל כניסתם תחת רשות האומות אין כאן נסים, שבמה שיש להם חבור אל האומות אין דביקות ישראל עם השם יתברך" [ראה להלן הערה 52]. ולמעלה פל"ה [תרכד:] כתב: "כי היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע". ולמעלה ר"פ לט [ב:] כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות... כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות". ולהלן פס"א כתב כן הרבה פעמים [ראה שם הערות 140, 152, 159]. ולהלן ר"פ עב כתב: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות... ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר... אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים". וכן כתב בשאר ספריו. וכגון, בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קמ:] כתב: "מפני שהם עמך אתה עושה להם ניסים תמיד". ושם ויקרא פכ"ב אות לח [קע.] כתב: "כיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים... ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם". ואמרו חכמים [קידושין מ.] "כל הבא דבר ערוה לידו וניצל הימנו, עושין לו נס", וזהו בודאי משום שהפורש מן הערוה הוא קדוש [רש"י ויקרא יט, ב]. וראה למעלה פנ"ח הערות 25, 30. **ובנצח ישראל** פ"ב [כה:] כתב: "הם [ישראל] קנוים לו [לה'] בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים, עד שנעשו עבדים קנוים לו. ואמרו רז"ל [קידושין כב:] דלת ומזוזה היו עדים שפסחתי

על בתי בני ישראל, ואמרתי להם [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים וגו'". הרי שצירף לזה את מאמרם שהדלת והמזוזה שהיו עדים לנסי מצרים, הם גם מעידים שבני ישראל הם עבדים הקנויים אל ה'. ומעתה יש לבאר איזה קנין הוא נסים, ומה דמות יש לקנין זה. ושמעתי ממו"ר זצ"ל, שהנסים מורים שישראל נמצאים במחיצתו יתברך, והוי מעין קנין חצר. וביאור דבריו הוא, שאם ישראל לא היו עומדים במחיצתו יתברך, לא היו נעשים להם נסים, וכמו שנתבאר כאן. לכך הנסים מורים על קנין, כי כשם שכל קנין הוא הכנסה לרשות הקונה, כך הנסים מורים שישראל עומדים במחיצתו יתברך, מתעלים מעבר מגבלות הטבע שבעוה"ז [ראה למעלה פל"ה הערה 23, פל"ט הערה 6, להלן פ"ס הערה 261, פס"א הערה 140, ופס"ב הערה 4].

(31) והן: "(יא) אילו נתן לנו את השבת, ולא קרבנו לפני הר סיני, דיינו. (יב) אילו קרבנו לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה, דיינו. (יג) אילו נתן לנו את התורה, ולא הכניסנו לארץ ישראל, דיינו. (יד) אילו הכניסנו לארץ ישראל, ולא בנה לנו את בית הבחירה, דיינו. (טו) בנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו".

(32) "אמנם חמשה אחרונות כלם הם מדברים במצות אלקיות, וזהו הוראות על דביקתם לגמרי בו יתברך, ואין אחריהם עוד מעלה" [לשונו בסמוך (לאחר ציון 34)]. ונאמר [שמות כט, מו] "וידעו כי אני ה' אלוקיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם וגו'", ופירש רש"י [שם] "לשכני בתוכם - על מנת לשכון אני בתוכם". והגו"א שם אות מג [שפג:] מבין שבהוספת המלים "על מנת" רש"י מחלק בין הדבקים, והיציאה לעצמה, והשראת שכינה לעצמה, וכלשונו: "על מנת לשכון בתוכם. פירוש, כי אין ההוצאה בשביל שישכון בתוכם, דההוצאה לעצמה היתה. אלא כשהוציאם, הוציא אותם 'על מנת לשכון בתוכם', כלומר שגם זה יעשה להם שישכון בתוכם, וזהו תוספות טובה שיעשה להם... שלא תאמר כי עיקר ההוצאה היתה לשכון בתוכם, וזה אינו, ולפיכך פירש כי בודאי ההוצאה היתה לשכון, אבל לא היתה ההוצאה בשביל זה, רק ההוצאה היתה גם לשכון בתוכם, כלומר לא הוצאה בלבד, אלא אף לשכון בתוכם". ולפי דבריו כאן הדברים מחוורים, שהוצאה לחוד [חמש מעלות ראשונות], ודיבוק שכינה לחוד [חמש מעלות אחרונות]. וראה שם הערה 208.

(33) ועל כך כתב למעלה [לאחר ציון 24] ש"כלם מדברים במה שהגיע לישראל ביציאה, היא היציאה מן השפלות, שהיו עבדים למצרים, ואין כאן התעלות, רק שהוציאם ממצרים שלא יהיו עבדים למצרים". ויש להקשות, הרי מכת בכורות יצרה את קדושת הבכורה בישראל, ומקרא מלא הוא [במדבר ג, יג] "כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור

בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו אני ה'". וכן שוב נאמר [שם ח, יז] "כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אותם לי", ופירש רש"י [שם] "כי לי כל בכור - שלי היו הבכורות בקו הדין, שהגנתי עליהם בין בכורי מצרים, ולקחתי אותם לי". ואם כן מדוע אין מכת בכורות נחשבת להתעלות ישראל, הרי ממנה השתלשלה קדושת בכורה בישראל. אך שאלה זו מתיישבת ברווחה על פי דברי הפחד יצחק פסח מאמר עד [אות ו], וז"ל: "מכת בכורות משמעות כפולה יש בה; עשיית דין במצרים, ושורש לקדושת בכורה. וכאן הגענו למקום שבו מתחלקים הם שני צדדי המטבע כל אחד בפני עצמו. והנה איתא בגמרא [ברכות יב.] דברכות קריאת שמע של שחרית הן על שם הפסוק [תהלים צב, ה] 'להגיד בבוקר חסדך'. ואילו ברכות קריאת שמע של ערבית הן על שם הפסוק [שם] 'ואמונתך בלילות'. דבלילה שהוא זמן שליטת הדינים, הדיבורים הם דיבורים של אמונה. ואילו בבוקר שהוא זמן שליטת החסד, הדיבורים הם דיבורים של הגדת חסדים... הנה אותם פנים משותפות של מ"ב עם שאר המכות כלולות במאמר של [בראשית טו, יד] 'דן אנכי', הם הם הפנים של מכה זו הטבועים במטבע ברכות קריאת שמע של ערבית. מה שאין כן בברכות קריאת שמע של שחרית, שהפנים של מכת בכורות הטבועות בהן הם דוקא הפנים המיוחדות של מכה זו בהיותן שורש לקדושת בכורה" [הובא למעלה פל"ח הערה 110, ופנ"א הערה 80]. אם כן מה שאומרים כאן בהגדה "והרג בכוריהם" מוסב על הפן של עשיית דין במצרים [וכמו ברכות קריאת שמע של ערבית], ולא על הפן של שורש קדושת בכורה. והרי כך היא המדה בכל המכות, שעל כולן נאמר [ישעיה יט, כב] "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא וגו'", ואמרו בזוה"ק [ח"ב לו.] "'נגוף' למצרים 'ורפוא' לישראל" [ראה למעלה פל"ג הערה 81, פמ"ז הערה 438, ופנ"ה 60]. הרי שמכל המכות צמחה תועלת לישראל, ועם כל זה כתב ש"אין כאן התעלות, רק שהוציאם ממצרים". ומוכח מכך שאיירי כאן במשפט המצרים הנקבע במלים "דן אנכי", ולא בתועלת שהיתה לישראל. **אך עדיין קשה**, מדוע אין ביזת מצרים נחשבת התעלות לישראל. ועוד קשה, שלמעלה [הערה 27] הובאו דבריו באור חדש פ"ט [תתשעו:] שכתב: "הנס [של פורים] לא היה כדי שיקנו ישראל ממון, רק להפיל את שונאיהם. וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות, כי שאר הגאולות היה הרווחה להם. כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה [של פורים] לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש, ואם כן לא

קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה... ואם היו לוקחים את ממונם, כאילו היה הנס להרויח להם בגאולה זאת, ובודאי אין כאן הרווחה כאשר עדיין היו בגלות". אך אם גם ביצ"מ גופא ישנו חלק של מעלות שלא היו בהן שום התעלות לישראל, מדוע ישראל זכו בממונם של המצריים, בעוד שבפורים מחמת טעם דומה נאמר [אסתר ט, י] "ובביזה לא שלחו את ידם". ואולי יש לומר שביזת מצרים ניתנה לישראל כתשלום בעבור עבודתם של ישראל במצרים, וכמו שאמרו בגמרא [סנהדרין צא.] "פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון. אמרו לו, הרי הוא אומר [שמות יב, לו] 'וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאילום', תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו. אמר גביהא בן פסיסא לחכמים תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכס נדרוס... אמר להן, מהיכן אתם מביאין ראייה. אמרו לו, מן התורה. אמר להן, אף אני לא אביא לכם ראייה אלא מן התורה, שנאמר [שמות יב, מ] 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה', תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא ששיעבדתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה". וכן כתב להדיא בכת"י [שעג], ויובא בהערה 63. וראה להלן פ"ס הערה 169.

(34) בהמשך הפרק [לאחר ציונים 44, 53, 63, 75. וראה למעלה הערה 30]. ושוב יקשה, וכי לא נעשו המון נסים לפני היציאה, והרי עשר מכות מצרים נקראו בלשון חכמים "נסים", וכמו שאמרו במשנה [אבות פ"ה מ"ד] "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה על הים". ומה מקום יש לחלק בין נסי מצרים לנסי הים, ולומר שרק נסי הים "באין ספק הם מדריגת ישראל", כאשר המשנה הזכירה את נסי מצרים ונסי הים בחדא מחתא. אלא ששוב מוכח מה שנתבאר למעלה [הערות 28, 33], שהמכות שהיו במצרים נעשו מחמת דין ומשפט למצריים, שעל כך נאמר [בראשית טו, יד] "דן אנכי", ואע"פ שנשתלשלו מכך נסים לישראל, אך אין זה אלא תולדה מהמשפט שנעשה למצריים. ובמיוחד לפי מה שנתבאר למעלה כמה פעמים [ראה למעלה פנ"ח הערה 8, וש"נ] שהמכות במצרים לא נועדו לשחרר את ישראל, אלא להעניש את המצריים, לכך כל ענין המכות נסקר מצד המצריים, ולא מצד ישראל כלל. לכך אין נסי מצרים משקפות את מעלת ישראל [כי לא נעשו בשביל ישראל], לעומת הנסים המאוחרים יותר, שנעשו בשביל ישראל. וכן כתב להדיא למעלה פ"מ [קכב.], וז"ל: "וראו חכמים בקריעת ים סוף מה שלא היה בכל המכות; כי מכות בכורות, שהיתה המכה יותר גדולה, לא היה בטול טבע לישראל, כי אם למצרים. אבל קריעת ים סוף, שהיה כאן בטול טבע לישראל, והציל אותם". וראה להלן הערה 45. **ובכת"י** [שעד] ביאר זאת בפנים אחרות, וז"ל: "הנה

בה' מעלות הראשונות לא היו ישראל מתעלים על כלל העולם, שעוד היו ישראל נתונים תחת כלל העולם, ועדיין לא היה המעלה שלהם כ"כ גדולה עד שהיו ישראל יוצאים מן הטבע לגמרי. אע"ג שמכות גדולות באו על מצרים, אין הענין הזה התעלות על הטבע לגמרי, כי השנוי הזה [היה] בעניניהם הפרטי. אבל שיהיו מתעלים על הכלל, לא היה זה עד קריעת ים סוף, שאז תראה כי היה להם התעלות על כלל העולם".

(35) שבת, התקרבות להר סיני, נתינת התורה, כניסה לא"י, ובנין בית המקדש.

(36) אודות שעל ידי המצות האדם קונה דביקות בה', כן ביאר בהרבה מאוד מקומות. וכגון, למעלה פל"ה [תרכד:] כתב: "היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע. לכך נתן להם שתי מצות שיתעסקו בהם להיות נגאלים על ידי מצות אלקיות, ובשביל זה זכו ליציאה". ובתפארת ישראל ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי". ושם פ"ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש לו דביקות בו יתברך". ושם פ"ח [קלו:] כתב: "כל המצות הם שכל אלקי, ולא שכל אדם. ולפיכך האדם אשר יש לו נפש אלקית, והיא עומדת בחומר, על ידי מצות השכליות האלקיות, כאשר הוא דבק בהם ועושה אותם, הוא דבק בו יתברך, ומוציאים את נפשו מן הטבע. ואף שלא ידע טעם המצוה, הלא כאשר הוא עושה המצוה ודבק במצוה שהיא השכל אלקי, נדבק בו יתברך". ושם פ"ט [קמא:] כתב: "דבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'. ודבר זה אינו כי אם בטהרה מפחיתות החמרי, ומצרף ומזכך נפשו מן החמרי. וזהו על ידי המעשים שסדר השם יתברך אל האדם בסדר השכלי, והם זכוך נפשו, ומקרבים אותו אל השם יתברך, עד שהאדם דבק בו יתברך". ובהמשך הפרק שם [קמה.] כתב: "הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת [לאדם ולבעלי חיים], ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו

יתברך... ואיך לא יקנה מדרגה אלקית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם. שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך... ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך". ובדר"ח פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "המצוה היא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך, אשר זולת זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". וכבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. ובאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". **ואמרו חכמים** [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן ניזוקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 283, פל"ה הערה 25, ופל"ח הערה 25]. **ובמדרש תנחומא** ויגש אות ו אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר הגר"מ

שפירא זצוק"ל, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכותו של האדון המצוה למצוה [ראה למעלה פכ"ג הערה 9, פל"ה הערה 25, פל"ט הערה 38, פמ"א הערה 41, פמ"ה הערות 115, 116, 117, פמ"ז הערה 378, פנ"ב הערה 49, להלן ציון 90, ופ"ס הערה 181.

(37) בעוד שכאן משוה את כל המצוות להדדי [שבת ונתינת התורה], ועל כולן הוא אומר "ואין אחריהם עוד מעלה", הרי למעלה פמ"א [קמא.-קמה:] חילק בין מדריגת תורה העליונה, שהיא לשכל, לבין מדריגת שאר המצות, הנמוכה הימנה, שהיא לנפש [ראה שם הערה 40].

(38) הוצרך להוסיף תיבת "הקדושה" [שלא הוזכרה בהגדה], כדי שנדע שגם הכניסה לא"י שייכת ל"מצות קדושות אלקיות" [לשונו בסמוך], למרות שהארץ היא חומרית, ואינה קדושה נבדלת לגמרי. וכן ציין בנתיב התורה פ"י [תלד:], וז"ל: "בפרק ערבי פסחים [פסחים קיג.], שלשה מן נוחלי עולם הבא; הדר בארץ ישראל, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והמבדיל על היין במוצאי שבת... והנה אלו שלש קדושות הם זו למעלה מזו; כי קדושת ארץ ישראל היא קדושה תחתונה, שהיא לארץ שהיא בעלת חומר, ואינה קדושה נבדלת לגמרי. ועוד על זה המגדל בניו לתלמוד תורה, ודבר זה עוד יותר קדושה ונבדל מן הגשמי כאשר מגדל הבן, שהוא אדם שכלי, לתלמוד תורה. ואחר כך הקדושה העליונה הנבדלת לגמרי, שמבדיל על היין". ובנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.] כתב: "בפרק קמא דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל, וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד שראוי לקבל המעלה הקדושה... ולכך אמר ג' מתנות טובות נגד ג' מדריגות של קדושה. וזה כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת, שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה. אמנם הארץ בעצמה היא גשמית, רק שיש לה קדושה... וכאשר הוא דר בארץ ישראל, אדמה קדושה, ובזה מקדש גם כן אדמה שלו, הוא בגופו. והגוף

של אדם נברא מן האדמה של ארץ ישראל". ובהקדמה לדרוש עה"ת [ה:] כתב: "אלו ג' מתנות, כל אחת יותר קדושה ומסולקת מהגשמית מחברתה; כי ארץ ישראל היא ארץ קדושה באמת, אמנם היא גשמית בעצם, רק שיש עליה שם קדושה". וראה למעלה פ"ח הערות 55, 62, ופמ"ה הערה 43.

(39) קשה, מהי המצוה שיש ב"קרבנו לפני הר סיני" [מלבד נתינת התורה שהוזכרה לאחר מכן בפני עצמה]. ובשלמא "נתן לנו את התורה, והכניסנו לארץ ישראל הקדושה, ובנה לנו בית המקדש", יש בשלשה דברים אלו הרבה מצות, אך מהי המצוה שיש ב"קרבנו לפני הר סיני". ובאמת בכת"י [שעג] לא כתב "כל חמשה האחרונים מדברים **במצות** קדושות אלקיות", אלא כתב "כל חמשה האחרונים מדברים **במעלות** קדושות אלקיות". וכן בכת"י למעלה לא כתב "חמשה אחרונות כלם הם מדברים **במצות** אלקיות" [לשונו בנדפס (לאחר ציון 34)], אלא כתב "חמשה אחרונות כולם הם מדברים **במעלות קדושות רוחניות**", וזה מובן היטב [ולהלן (לאחר ציון 90) יבאר מהי המעלה האלקית שיש בהתקרבות להר סיני]. אך לפי לשונו בנדפס לא מובן מהי המצוה האלקית שיש ב"קרבנו לפני הר סיני". ואפשר ליישב זאת על פי דברי הגר"ח מבריסק [מובא בהגדת מבית לוי], וז"ל: "וצריך עיון מה המעלה ב'קרבנו לפני הר סיני' לולא נתינת התורה. ונראה דאפילו לא היה נותן לנו את התורה, מ"מ השבע מצוות שנצטוו מכבר בדין בני נח, היו חוזרות ונשנות בסיני בדין ישראל". **ואודות המעלה** שיש למצות ישראל על פני המצות שניתנו לבני נח, הנה בתפארת ישראל פי"ז [רסא.] הביא את המדרש [שמו"ר ל, ט] שהמצות שניתנו לבני נח היו "גלומות", לעומת המצות שניתנו לישראל. וכתב לבאר זאת [רסד:] בזה"ל: "באיכות המצות גם כן החלוק, כי לאומות העולם לא נתן להם המצות רק גלומות, ולא הפריש בין טומאה לטהרה, וזה יורה על שאין ראוי להם התורה בבירור החכמה והשכל לגמרי. ולכך אף אם נתן להם מצות, לא היו המצות להם להבדיל בין דבר לדבר, שזהו בירור השכל שבתורה כאשר מבדיל בין דבר לדבר... אבל לישראל נתן אמתת דרכי ה' בבירור. וזה נרמז בכתוב [תהלים קמז, יט] 'מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל'. פירוש מגיד כל דבריו ליעקב, חקיו ומשפטיו בבירור הגמור לישראל. 'לא עשה כן לכל גוי' [שם], שלא הגיד להם התורה בשלמות, כי מצות 'ומשפטים בל ידעום' [שם], היינו בבירור הדבר מה שצוה לישראל". ובגו"א במדבר פט"ו סוף אות כו [רלב:] דן שם לגבי הגדר של השבת שנצטוו עליה במרה [שבת פז:], וכתב שם: "נראה, כיון דלא כתב בתורה שבת של מרה, רק 'שם שם לו חוק ומשפט ושם נסהו' [שמות טו, כה], לא הוי זה בכלל תורה שנתן לישראל, כי לא היה זה רק כמו שאר

המצות שנתן קודם שקבלו התורה, כמו שאר מצות בני נח... ולא נחשב זה מכלל שבת שכתב בתורה. והחילוק, שאין להם רק כללות ולא פרטות ודקדוקים, שלא נתנו להם רק הלכות שבת, ולא דקדוקיה ופרטותיה". וראה בחינוך מצוה תטז, ועשרה מאמרות מאמר חיקור הדין ח"ג פכ"א. וצרף לכאן את דברי האחרונים [שו"ת החת"ס יור"ד סימן קפד, וסימן שיז, מנחת חינוך מצוה קצ, ואור שמח איסורי ביאה פ"ג ה"ב] שדנו שם לומר דבחיובא דשבע מצות בני נח גם קטנים נכללים [כשיש להם דעת מסויימת]. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 13, ופמ"ה הערה 118.

(40) ואין לעובר מציאות מצד עצמו, וכמו שכתב למעלה פ"ג [קצד:]: "היו ישראל דומין כעובר במעי בהמה מחובר לאם, טפל אצלה, שהוא ירך אמה, ואין לו מציאות בעצמו". והבליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ב [צא.], וז"ל: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [זולתו] בולע אותו עד שאינו נמצא". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים... כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם... כי הבליעה היא בתוך אחד". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [שצ:] לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], וז"ל: "מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי" [הובא למעלה פט"ו הערה 26, פמ"ג הערה 36, ופמ"ז הערה 473]. וראה להלן הערה 87, ופס"א הערה 62.

(41) לשונו למעלה פ"ג [קצז.]: "היו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו. כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוייתו. וכך בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 177]: "כאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד, וכמו שהארכנו מאוד מאוד בזה, והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה". וכן הזכיר בספר זה הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה פנ"ב הערה 179. ובנצח ישראל פ"י [רנא:] ביאר את ההכרח לומר שלא היתה לישראל שום מציאות כשהיו במצרים, וכלשונו: "ובמדרש [שוח"ט מזמור קיד], 'או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי' [דברים ד, לד], כעובר שהוא נתון

בתוך מעי בהמה, והרועה נותן ידו ושומטו. כך 'הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי'. ופירשו בזה הדברים שאמרנו, כי לא נחשבו ישראל כאשר היו במצרים שהיה להם מציאות כלל, שאם נחשבו ישראל שהיה להם מציאות, אם כן היו ישראל זמן מה ולא היה שם ה' נקרא עליהם, כי עדיין לא לקחם השם יתברך לעם, ואם כן אפשר שהיו ישראל בלא זה. אבל לא היו כך, ואם כן אי אפשר שיהיו ישראל ולא יהיה שם ה' נקרא עליהם, כמו שאמרנו. לכך אמר כי היו ישראל כעובר ששומטו הרועה מקרב אמו, כאשר הוציא אותם משם. ולא היה לישראל שום מציאות קודם זה. ומזה תדע כי אי אפשר לישראל שיהיו בלא זה כלל, שלא יהיה שם ה' נקרא עליהם. ואם כן אי אפשר שיהיה בטל דבר זה בשום אופן" [הובא למעלה פ"ג הערה 22]. וראה להלן פס"א הערה 60.

(42) כי למשועבד אין שום מציאות. וכן כתב למעלה כמה פעמים שהשעבוד מורה על מיעוט מציאות המשועבד. וכגון, למעלה ר"פ ו [רפד:] כתב: "כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם, וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות". ולמעלה פ"ז [שמו.] כתב: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ולמעלה פ"ט [תעד.] כתב: "המשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצא:] כתב: "כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו". ושם פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ בזה"ל: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". וראה למעלה פ"ז הערה 132, פ"ח הערה 323, פ"ט הערה 157, פ"י הערה 34, פכ"ה הערה 45, פמ"ג הערה 206, פמ"ז הערה 273, פנ"ב הערה 178, פנ"ד הערה 29, ולהלן פ"ס הערה 21.

(43) לשון המשנה [שם]: "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו; הוציאנו מעבדות לחרות, מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה, ונאמר לפניו הללויה".

(44) להלן פס"א [לאחר ציון 57], וז"ל: "כי כאשר היו במצרים תחת רשות אחר, היו דומים כמי שהוא עומד באפילה, ויש הפסק בינו ובין השמש. כך כאשר היו במצרים... היו כאילו לא היו נמצאים בפעל. וכבר אמרנו לך כאשר היו ישראל במצרים היו נחשבים

כעובר במעי בהמה, וכאשר יצאו נחשבו כעובר הנולד. ועל זה אמרו רבותינו ז"ל שיצאו מאפילה לאורה, שלא היה להם מציאות בפעל, וזהו האפילה, ואחר כך יצאו לאורה להיות להם מציאות בפעל".

(45) לשונו למעלה פ"ח [תיג.]: "עוד שם [ב"ר מד, כא] גם קריעת ים סוף הראה [הקב"ה] לו [לאברהם], שנאמר [בראשית טו, יז] 'אשר עבר בין הגזרים', ונאמר [תהלים קלו, יג] 'לגוזר ים סוף לגזרים'. בארו בזה דבר מופלא מאוד, כי הראה לאברהם המעלה הגדולה אשר יש לישראל שהם מושלים על עולם הטבע, שהטבע נדחה מפניהם, והיה זה בקריעת ים סוף, שהיתה הטבע נדחית מפניהם. והראה זה לאברהם במה שעבר בין הגזרים, כי הגזרים האלו מורים על הדברים החומרים, שכל בהמה היא חמרית, וכאשר היה עובר בין הגזרים, מורה שהברית שיש לאברהם עם הקב"ה הוא למעלה מן הטבע, והנהגתו שנוהג עם אברהם הוא על ידי בטול הטבע. לכך היה עובר בין הגזרים, לומר כי הנהגת הקב"ה עם אברהם בביטול הטבע ולדחות אותה, ולכן הראה לו בזה קריעת ים סוף". ולמעלה פ"מ [קכב.] כתב: "ראו חכמים בקריעת ים סוף מה שלא היה בכל המכות; כי מכות בכורות, שהיתה המכה יותר גדולה, לא היה בטול טבע לישראל, כי אם למצרים. אבל קריעת ים סוף, שהיה כאן בטול טבע לישראל, והציל אותם, דבר זה מעלה עליונה מה שלא היה עד הנה... וכאשר גברו ישראל על הטבע של ים, ונבקע הים, נחשב זה התגברות על עולם הטבעי, שהוא חמרי... ועל דעת הכל היה בישראל מעלה אלקית נבדלת, ובאותה מעלה נקרע הים. שהים הוא טבעי, ולא יוכל לעמוד מפני הקדושה... אמנם יש לך להבין עוד דברי חכמה, ואז תעמוד על עמקי החכמה להבין סוד קריעת ים סוף. כי כבר התבאר כי יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת, וראיות ברורות על זה. ולפיכך המצרים שהם הפכים, שנמשלו לחמור, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם', היו מתנגדים לישראל. ותחלה משלו המצרים על ישראל, כאשר המשפט נותן כי החומר עיקר בראשיתו, ובתכליתו ובסופו יחלש, ויתגבר עליו הצורה הנבדלת. וכך היו ישראל מושלים על מצרים, שהם החומר, ויצאו מהם כמו הצורה הנבדלת מן החומר. וכאשר יצאו מהם, היו גם כן המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים... וכמו שמשלו על מצרים על ידי מכות, כך גם כן הים נקרע ונבקע לפניהם, וזהו יציאה ופרישה מן החומר... ואז יצאו לחירות מן החמרי לגמרי. וכל זמן שלא קרע להם ים סוף, לא היה לישראל שהם הצורה השלימה, מציאות בשלימות. כי כבר ידענו שכל זמן שהיה להם התדבקות והתחברות אל מצרים, שנמשלים לחומר, שלא היה לישראל מציאות בשלימות, כאשר החומר גובר על הצורה, הוא מונע לשלימות הצורה. לכן עד

שקרע להם ים סוף, לא היה להם יציאה שלימה, שאז היו יוצאים מן רשות החומר, שהם המים, והיו צורה שלימה לגמרי, בלי מונע חמרי בעולם. וכל זמן שהיו תחת רשות המים החומרים, מונעים הצורה שלא היה להם מציאות בשלימות. ולפיכך אמרו במדרש [שמו"ר ג, ח] שלכך נקראו [שמות ב, ו] 'עברים', רצה לומר עבר ים. פירוש, שיש לקרות לישראל שם על עברת הים, שזהו עצם מעלתן, שיצאו מן המים המונעים לצורה, וקנו מדריגת הצורה השלימה, כמו שהתבאר". ולמעלה ר"פ מב [קעב.] כתב: "'ויבקעו המים' [שמות יד, לא]. דרשו רז"ל [שמו"ר כא, ו] 'ויבקע הים' לא נאמר, אלא 'ויבקעו המים', כל מימות שבעולם נבקעו. וזה תבין ממה שבארנו לך, כי כאשר נבקעו המים אז היו ישראל מושלים לגמרי על הטבע, ונעשו קדושים נבדלים, והיו קדושים לה'... ומפני זה היה קריעת ים סוף מצד המים בלבד לא מצד הים, כי ראוי שיהיו המים נבקעים ביום שביעי של פסח, ואז יצאו ישראל לגמרי להיותם מושלים על מדת המים, שהם חומרים בכללם, לכך כל המים בעולם נבקעו. ואילו לא נבקע רק הים, לא היה הממשלה לישראל רק על הים, ולא על כל מדת המים. אבל ישראל היו מושלים על כל המים, לכך כל המים שבעולם נבקעו". וראה שתי הערות הבאות, ולהלן הערה 74.

(46) לשונו למעלה פל"ט [נ.]: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף, ונבקעו כל המים שבעולם [מכילתא שמות יד, כא], שהמים... הם חמרים, שאין בהם צורה. וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת". ולמעלה פמ"ב [קצה.] כתב: "כי אז כאשר קרע להם הים קנו ישראל מעלה אלקית המיוחדת להם". ובהמשך הפרק [קצח.] כתב: "כי אחר שקרע להם הים, קנו ישראל עצם מעלתן הגדולה". וראה למעלה פ"מ הערות 117, 131, 177, 200, 252, 259, פמ"ב הערות 6, 16, 62, 90, להלן הערה 76, ופס"א הערה 131.

(47) כמבואר בהערות 45, 46. ולהלן פס"ח כתב: "כי כאשר עלו ישראל מן הים אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן... כי ישראל לא קנו עצם מעלתן עד אחר שעברו ים, ולכך שם ישראל 'עברים', על שם עבר ים... כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים. ומפני זה כאשר קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים, אז מיד אמרו שירה, כי במה שנעשו ישראל לעם ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך, ואמרו שירה".

(48) לשונו למעלה [לאחר ציון 30]: "וחמשה מעלות אחרונות, הוא תכלית החבור והדבוק בו יתברך לגמרי... חמשה אחרונות כלם הם מדברים במצות אלקיות, וזה הוראות על דביקותם לגמרי בו יתברך, ואין אחריהם עוד מעלה... אנו דבקים בו לגמרי". וראה להלן הערה 89, ופ"ס הערה 251.

(49) פנ"ז [לאחר ציון 185], ויובא בהערה הבאה.

(50) לשונו למעלה פנ"ז [לאחר ציון 185]: "ולפי שהמכות היו מתחילין ברחוק יותר, ותמיד היו מתקרבין, עד שהגיעו המכות לעצם מצרים. וכל דבר המתקרב ומגיע אל דבר, יש לו שלשה גבולים; האחד הוא התחלה, והשני הוא האמצעי, והשלישי הוא בסוף. ואין זה כזה, כי כל גבול הוא דבר מחולק לעצמו. ולפיכך היו שלש מכות הראשונות [דצ"ך] בענין אחד, שלא היו יראים מן המיתה. והאמצעי [עד"ש] מחולק לעצמו, שהיו יראים מן המיתה. והיו דומים לשלש הראשונות, שלא היו נחשבים כמו המיתה. והם דומים לשלש אחרונות [בא"ח], כיון שהיו יראים מן המיתה וההפסד. והאחרונות היו נחשבים כמו מיתה לגמרי".

(51) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [שב.]: "כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפא:] כתב: "ידוע כי כל דבר בעולם מתחלק אל שלשה חלקים, שאין זה כזה; כי נחלק להתחלה, ואמצע, וסוף. ולכל אחד יש בחינה בפני עצמו. ואין ספק כי הבחינה מצד התחלתו הוא זולת הבחינה שהוא מצד השלמתו, ושניהם זולת הבחינה בחלק שאינו נחשב התחלה ולא נחשב השלמה, והוא כמו אמצעי. ובודאי כי יש בישראל בחינה שיאמר עליו דבר זה הוא התחלת ישראל. ואין ספק שיש בחינה בישראל שהוא מצד השלמת ישראל. וכן יש בהם בחינה מצד דבר שאינו נחשב התחלה ואינו נחשב השלמה". ובאור חדש פ"ה [תתעז:] כתב: "כל צד יש לו ג', דהיינו התחלת הקו ואמצע הקו וסופו, לכך כל קו הוא משוער בג'". ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד.] כתב: "כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים; התחלה אמצע סוף... כמו שביארנו זה במקומות הרבה" [ראה למעלה פנ"ב הערה 71, ופנ"ז הערות 187, 188].

(52) אע"פ שהמעלה הראשונה שנזכרה היא "אילו הוציאנו ממצרים", מ"מ תכלית היציאה היא המעלה החמישית "אילו נתן לנו את ממונם", אך "הראשונה היא היציאה בלבד" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 57)]. והתחלת כל אחת מחמש מעלות היא המאפיינת את ארבע המעלות שיבואו בעקבותיה, כי "בתר רישא גופא אזיל" [עירובין מא.]. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 44] גבי חמש מעלות אמצעיות ש"העלה את ישראל להיותם מושלים על כל הנמצאים התחתונים, והתחלת זה היה קריעת ים סוף". וכן להלן כתב כן גבי חמש מעלות אחרונות ש"התחלת חמש האחרונות הוא השבת".

(53) אע"פ שמקודם כינה חלק זה "התחלת העלוי מן הפחיתות", ועכשיו כתב שבחלק זה "אין כאן עלוי", תרתי איכא בהו; כי כאשר אדם מטפס ועולה מתחתית הבור, יש כאן עלוי ממעמקי הבור, אך עדיין אין כאן עלוי מעבר לשאר בני אדם שמעיקרא לא נפלו לבור. זאת ועוד; סילוק שעבוד מצרים מישראל הוא חלק מתהליך העלוי, משום שכל עוד שישראל נתונים תחת רשות המצריים לא יתכן שום עלוי, וכמו שכתב למעלה פ"ג [קצה:], וז"ל: "ישראל כשהיו תחת רשות מצרים, ומצרים פועלים בהם, והיו ישראל תחת רשותם של מצרים, עד שבשביל זה לא היה הצטרפות לישראל אל הקב"ה, כי היו הם תחת רשות מצרים". ולמעלה פכ"ג [שמז.] כתב: "במה שיש להם חבור אל האומות אין דביקות ישראל עם השם יתברך" [הובא למעלה הערה 30]. לכך הסרת המונע לעלוי, אע"פ שאין בה עלוי בפועל, מ"מ יש בה שייכות לעלוי שיהיה בהמשך, דכל עוד שישראל תחת רשות מצרים, אין בידם להיות עבדי ה'. והפחד יצחק פסח מאמר כא, אות ג, כתב: "עד כמה שכפות הוא האדם באתרא אחרא, אי אפשר לו להקרא בתואר 'עבד השם'. [ויקרא כה, נה] 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים', [ב"מ י:] ולא עבדים לעבדים". וכוונתו לדברי הזוה"ק [ח"ג קח.], שאמרו שם "עול מלכות שמים... לא שריא במאן דאיהו כפית באחרא, ועל דא עבדין פטורין מעול מלכות שמים" [הובא למעלה פ"ג הערה 26, פ"ח הערה 147, פמ"ד הערות 42, 194, פנ"ה הערה 13, ולהלן פס"ב הערה 7]. וראה להלן הערה 86.

(54) אודות שהשבת היא אות, כן נאמר [שמות לא, יג] "ואתה דבר אל בני ישראל לאמר אך את שבתותי תשמרו כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדישכם". וכן הוא שם [פסוק יז] "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם וגו'". ואודות שהשבת היא ברית, כן נאמר [שם פסוק טז] "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם". ובגמרא [ברכות מט.] אמרו "טעה ולא הזכיר של שבת

[בברכת המזון], אומר 'ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית, ברוך מקדש השבת'".

(55) לשונו להלן [לאחר ציון 89]: "והראשונה מן החמשה נתינת שבת, מצוה אלקית, והיא הברית בין הקב"ה ובין ישראל, בה יתדבקו בהקב"ה, וזה ידוע". ואמרו חכמים [שבת קיח:] "אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה, לא שלטה בהם אומה ולשון", ובח"א שם [א, נו:] כתב: "יש לך לדעת, כי השבת היא הדביקות שיש לישראל עם הקב"ה, דכתיב [שמות לא, יג] 'כי אות היא ביני וביניכם'. והאומות הם מסולקים מן השבת, שהרי אמרו גוי המשמר את השבת חייב מיתה, כדאיתא במסכת סנהדרין [נח:]. ולפיכך אם שמרו ישראל שבת ראשונה, היו מקבלים הברית והחבור הזה שיש לישראל מצד השבת חבור עצמי. כי אין דומה חבור ודבוק של שבת, לשאר חבור ודבוק שיש לישראל עם הקב"ה מצד שאר מצות. כי השבת אשר היא מצד הבריאה, שהרי השבת נמשך אחר הבריאה שברא הקב"ה. ואם היו מקיימים ישראל שבת ראשונה, היה נמשך חבור ישראל אל השם יתברך מצד הבריאה, ודבר שהוא מצד הבריאה הוא עומד נצחי מבלי שנוי כלל, כמו שכל הנבראים עומדים. ולפיכך לא שלטה בהם אומה ולשון, מצד שהיו דביקים בו יתברך... כי שבת ראשונה היא עצם החבור עם הקב"ה. ולכך אמר שלא היו משועבדים לעולם כאשר היו התחלת החבור והדבוק שהוא מצד הבריאה כראוי" [הובא למעלה פל"ט הערה 154]. ובתפארת ישראל פ"מ [תריז:] כתב: "השבת קראו חכמים בלשונם 'כלה', כמו שאמרו בבבא קמא [לב:] 'בואי כלה'. ומה ענין כלה לשבת. אבל העולם הזה על ידי שבת יש לעולם חבור בו יתברך. כי שאר ימים אינם מקודשים כמו השבת, ומפני שהוא זמן קדוש, יש לעולם חבור על ידו בו יתברך. ולכך נקראת השבת 'כלה', שהיא עומדת להתחבר בבעלה... שהשבת הוא החבור בו יתברך... העולם כלה ביום השבת, שקנה החבור הקדוש והדבוק העליון" [הובא למעלה פ"מ הערה 228]. וראה תפארת ישראל פכ"ח [תל:]. ובהקדמה שניה לדר"ח [עח:] כתב: "כי השבת אין ספק שהוא מורה על מדריגת ישראל, שנתן להם יום מנוחה שלא נתן לכל האומות. וכמו שאנו אומרים בתפלת 'ישמח משה' [שחרית של שבת]; 'ולא נתתו לגויי הארצות, ולא הנחלתו לעובדי פסילים, ובמנוחתו לא ישכנו ערלים, כי אם לזרע יעקב אשר בם בחרת'. זכר ג' דברים; שלא נתן השבת לגויי הארצות, ולא אל עובדי פסילים, ולא אל ערלים. כי השבת הוא קודש אל השם יתברך, ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השם יתברך, אינו ראוי לו השבת... כי לזרע יעקב שנקראו [דברים לב, טו] 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל, שייך השבת. ומפני כך המענג השבת נותנין לו נחלת יעקב, שהיא

בלי מצרים [שבת קיח.], והבן זה" [הובא למעלה פמ"ז הערה 390]. ובח"א לב"ק לב: [ג, ו.] כתב: "כי הכלה יש לה חבור בבעלה, וכן השבת יש לה חבור בו יתברך". ובסידור הרמ"ק איתא "'שבת' נוטריקון 'שבת בשכינה תתחבר'". ורבינו יונה [ברכות לו. בדפי הרי"ף] כתב: "קדושת ישראל תלויה בקדושת השבת". והאלשיך [שמות לא, יג] כתב: "'כי אות היא ביני וביניכם', והוא לומר אל יעלה על רוחך שאין בשמירת שבת יותר כי אם להבטל ממלאכה... אך מה שאות היא... הוא דבר פנימי המקשר ביני וביניכם, שהוא דבר שהוא ביני ונכנס ביניכם, שהוא תוך נפשכם, שהוא מעין היותכם היכל לשכינתי, שהיא ג"כ חלק אלוק יתברך... בשבת האדם הוא היכל לה'". והרמח"ל בדרך ה' [ח"ד פ"ז אות ד] כתב שהשבת היא "קורבה גדולה אליו יתברך, ודביקות גדול בו".

(56) לשון רש"י [שמות לח, כא] "משכן העדות - עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל, שהרי השרה שכינתו ביניהם". ובגו"א שם אות ד [תקיט.] כתב: "אבל נתינת הלוחות לישראל אינו עדות, מפני כי התורה היא עול לישראל, וכפה עליהם הר כגיגית עד שהוצרכו לקבל [רש"י שמות יט, יז], אבל השכינה בישראל הוא עדות, שאין אחד דר אצל שונאו, כי אם אצל האוהב, ודוחה השונא ממנו, ולכך ראיה שויתר להם עון". ובתפארת ישראל ס"פ מו [תשכג:] כתב: "השם יתברך יש לו צירוף וחבור גמור בלתי מחולק אל התורה, שהיא אחת. ולפיכך מיד אחר שנתנה התורה לישראל ציוה [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש', שיהיה לו חבור מיוחד עם ישראל, כאשר יש להם דרכי ה' המיוחדים, אשר אין עוד". ואע"פ שכבר היה להם המשכן, מ"מ עיקר השראת השכינה בקביעות הוא רק בבית עולמים, וכמו שאמרו בשירה [שמות טו, יז] "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך", ורק מחמת חיבה יתירה הקדים הקב"ה את השראת השכינה במדבר, וכמו שאמרו חכמים [כתובות סב:] "אמר ליה בני [שהקדים את מועד חופתו], דעת קונך יש בך ["שאמר להרחיק זמן חופתו, וחזר וקרבה מרוב חיבת כלתו" (רש"י שם)], מעיקרא כתיב 'תביאמו ותטעמו' ["שיבואו לארץ ואחר כך יבנו לו מקדש" (רש"י שם)], ולבסוף כתיב [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' ["במדבר" (רש"י שם)]". וכן כתב להלן ר"פ עא, וז"ל: "התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם, ודבר מבואר הוא זה. ולכך כאשר אמרו 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו, עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו', הנה זהו המעלה האחרונה במה שבנה להם בית המקדש, שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי, במה שיהיה שכינתו ביניהם **בקביעות**". וראה למעלה הערה 16, ולהלן הערות 93, 97.

(57) בא לבאר שלא רק ביחס שבין שלש הקבוצות [של חמש מעלות] ישנה הדרגתיות של עלוי [תחלת העלוי, אמצע העלוי, וסוף העלוי (כפי שביאר עד הנה)], אלא שגם בתוך כל אחת ואחת משלש הקבוצות הללו יש עליה הדרגתית מהמעלה הראשונה עד המעלה החמישית. וזהו שכתב כאן "חמש מעלות הראשונות **בעצמם**", שבתוך עצמם, מיניה וביה.

(58) כי "שפטים" הם דינין [אונקלוס שמות יב, יב], והמכות היו דין על המצריים על שהרעו לישראל [רמב"ן בראשית טו, יד], וכמבואר למעלה פנ"א הערה 90, ופנ"ו הערה 104. ובודאי זוהי מעלה לישראל שאויבהם נענשו על מה שהרעו להם, וה' נוקם את נקמתם, מאילו לא היו נענשים על כך. וראה למעלה פנ"ח הערה 13 על העונש הניתך על אלו שבאים להזיק לישראל.

(59) לשון הרמב"ן [שמות יב, יב] "ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים... ועל דעתי ירמוז הכתוב לשרי מעלה, אלהי מצרים, כענין 'יפקוד ה' על צבא המרום במרום ועל מלכי האדמה על האדמה' [ישעיה כד, כא]. והנה השפיל מזלם ושרי המזלות שעליהם".

(60) כמו שנאמר [תהלים עח, נא] "ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם". וכן נאמר [תהלים קה, לו] "ויך כל בכור בארצם ראשית לכל אונם". וראה למעלה פנ"ז הערה 73.

(61) פנ"ז [לאחר ציון 71]. וראה הערה הבאה.

(62) לשונו למעלה פנ"ז [לאחר ציון 71]: "אמנם המכה העשירית מכת בכורות, עומדת בפני עצמה, שקולה נגד כל המכות. מפני שהיא מכה לבכורות, שנקראים 'ראשית אונם'. שכל דבר ראשית שקול נגד הכל מפני שהוא ראשית הכל". וראה שם הערה 74. ולמעלה בכת"י פנ"ח [שסז] כתב: "ואלו י' מכות התחיל בהם למטה בתחתונים, וכלים למעלה בעליונים, רצה לומר שהביא המכה מעליונים. וכל עוד שהיתה המכה עולה, היתה גוברת עליהם המכה, כי התחתונים התחלתם נמשכים מן העליונים. וכאשר התחלת הדבר מקבל הפסד, אין לדבר קיום ועמידה כלל, כי התחלתו נפסד. ולפיכך לא יצאו כאשר היתה המכה בתחתונים, שהיה עוד התחלתם קיים. אבל כאשר היו המכות באות מן העליונים, והיו מקבלים הפסד, אז לא היה להם עמידה, כאשר הוכו בהתחלה" [הובא למעלה פנ"ח הערה 7].

(63) בכת"י [שעג] סלל לו דרך אחרת בביאור עדיפות המעלה של "ונתן לנו ממונם" על פני המעלות שקדמו לה, וז"ל: "כי כל המעלות הראשונות הם צורך הוצאה, אבל זה אין צורך הוצאה כל כך. ומכל מקום... בדין היו יוצאים ברכוש גדול, שהרי הוא שכר

עבודתם, אלא שהוא תוספת מעלה בעבור שאינה תולה ביציאה כלל, אבל מ"מ הוא שייך ליציאה שהיה שכר עבודתם" [ראה למעלה הערה 33].

(64) כמבואר למעלה [לאחר ציונים 34, 44].

(65) פירוש - הים הוא אחד מהדברים השייכים למציאות העולם, והוא נחרב בקרי"ס. ובסמוך יבאר שהים הוא אחד מארבעה יסודות של העולם [יסוד המים], ובזה יחודו.

(66) כן כתב למעלה הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה פנ"ח הערה 18, קחנו משם. וראה להלן פס"ב הערה 137.

(67) אם כן גם בכנים לקה יסוד הארץ, ובמה זה שונה מקרי"ס.

(68) בתחילה יענה על כנים, ורק לאחר מכן יענה על צפרדעים.

(69) פירוש - במצריים הנמצאים על ארץ מצרים. ובכת"י [שעד] השמיט תיבת "ארץ", וכתב: "שעיקר המכה מה שהיו הכנים שולטים במצרים". ולמעלה פנ"ז [לאחר ציון 194] כתב: "מכת כנים, שהיו הכנים עומדים בגופם לגמרי, דבר זה יותר קירוב אל מצרים".

(70) כן כתב למעלה בכת"י פ"מ [תקיא:]: "אף כי היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינו דומה לביקוע. שהביקוע הוא בטול ים לגמרי, אבל מה שהיה עפר הארץ כינים, וכן מה שהיה היאור דם, אין כאן בטול לגמרי אל היאור והארץ" [הובא למעלה פ"מ הערה 256].

(71) בדם [שמות ז, כ] וצפרדעים [שמות ח, א]. וק"ק מדוע לא יענה שוב [כפי שענה בכנים] שהמכות נקראות "דם" ו"צפרדע", ולא נקראות על שם הפסד היאור.

(72) לשונו למעלה פ"מ [קכד.]: "ועוד יש ענין גדול בקריעת ים סוף, שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים, שאין הים נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי, אבל הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם 'ים' נקראו, כדכתיב [בראשית א, י] 'ולמקוה המים קרא ימים'. והים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". וראה להלן פס"ב הערה 137.

(73) לכך התגברות על הים היא התגברות על כל עולם הטבע, כי הים הוא עיקר העולם. וראה למעלה פ"מ הערה 259.

(74) כן כתב למעלה הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה פנ"ח הערה 19, קחנו משם. ובכת"י [שעד] הוסיף כאן: "לכך כאשר קרע להם הים, הוא שהעלה את ישראל אל מעלה מיוחדת על מציאות העולם בכלל". ואודות שבקרי"ס ישראל קנו מדריגתם להתגבר על

הטבע, ולא להיות נתונים תחתיו, כן נתבאר למעלה הערה 45. וכאן נוסיף מקבילות נוספות; למעלה פל"ט [נא:] כתב: "וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף [רש"י שמות יד, ה]. והיה קריעת ים סוף לישראל לא במקרה, אלא בעצם, שהמים, שהם נוטים אל החומר כמו שנתבאר, הם מתיחסים אל מצרים. ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף". ולמעלה פ"מ [צא:] כתב: "וכן ישראל, מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים ונעשה יבשה... הכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית היתה פועלת בים. שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית... שבקריעת ים סוף נדחו המים, שהם דומים אל החומר, ולפיכך נדחו על ידי מעלה קדושה אלקית". ולמעלה ס"פ מא [קע.] כתב: "כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי, ולפיכך היו מבקעים הים, שהים הוא חמרי". ולמעלה פמ"ב [קעד:] כתב: "כי ישראל קנו כאשר עברו הים מעלה עליונה פנימית יותר ממה שהיה קודם זה".

(75) "העבירנו בתוכו בחרבה, שיקע צרינו בתוכו, סיפק צרכנו במדבר, האכילנו את המן"

(76) אודות שישראל אינם נתונים תחת הטבע, כן כתב בדרשת שבת תשובה [פב:], וז"ל: "ואמר [ויקרא טז, ג] 'בזאת יבא אהרן', ובמדרש [ויק"ר כא, ו] בזכות התורה... ובזכות המילה... ורוצה לומר מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע שהיא גשמית, אבל מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני... ולכך ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים [ביום הכפורים], שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה, ובזכות התורה שהיא על טבע הגשמית. ולכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [רש"י ויקרא טז, יד]. וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה, ושבע למטה שהם כנגד הטבע. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה, ושאר הזאות הם שבע בלבד [ויקרא ד, ז, ושם טז, יט]". וכן כתב בנר מצוה [פח:]. ואמרו חכמים [שבת קנו.] "אין מזל לישראל". וראה למעלה פ"ז הערה 84, פ"מ הערה 153, פמ"ו הערות 90, 150, ופנ"א הערה 64.

(77) כן כתב בפירוש המיוחס לרשב"ם: "ולא העבירנו בתוכו בחרבה. אלא במעט מים או במעט טיט, אך הלכו ביבשה בתוך הים". וכן כתבו הארחות חיים והאבודרהם. והאברבנאל הרחיב יותר, וז"ל: "הנה היה די בפלא שנקרע להם הים, ולא צללו כעופרת במים אדירים. אבל מלבד זה עשה ה' עמהם על צד היותר טוב פלאים אחרים באותה העברה, בשלא היה בתוך המים מים וטיט, ואע"פ שלא יטבעו בים סוף, יעברו בעמל וטורח גדול, וכל שכן הנשים והטף. וה' יתברך החריב קרקע הים כאילו היה יבש כארץ הפשוטה עצמה, וכאילו לא היו שם מים מעולם. ולזה בא רוח קדים עזה כל הלילה [שמות יד, כא], להחריבו וליבשו". אמנם המהר"ל מבאר שבזה בטל שם הים לגמרי. וראה הערה הבאה.

(78) הוכרח לומר כן [ולא הסתפק במה שאמרו מפרשי ההגדה שיש כאן שבח על נוחות ישראל שעברו במקום יבש לגמרי (כמובא בהערה הקודמת)], כי לשיטתו כל מעלה היא תוספת על המעלה שקדמה לה. והמעלה שקדמה לה ["קרע לנו הים"] עוסקת בהתגברות ישראל על עולם הטבע, וכדי להוסיף על כך מעלה נוספת לא יספיק כאן רבוי נסים של נוחות ישראל, אלא העמקה נוספת בהתגברות ישראל על הים. לכך מבאר שהמעלה הזו עוסקת בסילוק הים לגמרי, עד שלא נשאר ממנו כלום. ובכת"י [שעד] כתב: "כי שני נסים היו [בקרי"ס]; שלא היו חוזרים המים כדרך המים. ואע"ג שבקע הים כשעברו בתוכו, היה ראוי שיהיה נמס מן המים מעט, עד שלא היו עוברים לכל הפחות בחרבה לגמרי. אבל מה שהיו עוברים והיה עומד הים בלי שיזוב כלל מן המים אפילו טיפה, הוא [נס] בפני עצמה". וראה להלן פס"ב הערה 137.

(79) להיות חרבה בשביל ישראל, ולהיות ים בשביל המצריים. ובכת"י [שעג] כתב רבותא אחרת, וז"ל: "לא היה צריך להשקיע מצרים, כי כאשר היו נצולים ישראל לא היו ישראל מבקשים עוד, אלא [זו] תוספת מעלה".

(80) כי בעולם הטבע קיי"ל שאין שני הפכים בנושא אחד [ראה למעלה פנ"ב הערה 217, ופנ"ד הערה 71, ולהלן פס"ג הערה 94], אך לא קיי"ל כן בעולם שהוא מעל הטבע. זאת ועוד, למעלה בהקדמה שניה [קיב.] ביאר שכאשר אחד מהם הוא טבעי והשני הוא על טבעי אין מניעה שיהיו שני הפכים בנושא אחד, ודבר והיפוכו, וקל וחומר שכך יהיה כששני הדברים הם על טבעיים. **אך קשה**, דמדוע לא נאמר שהים נשאר טבעי למצרים, ולא טבעי לישראל, וכפי שביאר למעלה בהקדמה שניה [קיב.] שכך היה במכות מצרים, וכלשונו: "והרי תמצא במכת מצרים שהיה דבר והפכו בענין אחד. אמרו רבותינו ז"ל [שמו"ר ט, י] כשהיה קערה מליאה מים, והיה הישראל ומצרי שותים ביחד,

היה הישראל שותה מים, ומצרי דם. נמצא שהיו המים טבעיים לישראל, ובלתי טבעיים למצרים. וכן מכת חושך אמרו שהיה חושך למצרים והישראל כאשר היה נכנס למקום החושך ההוא היה לו אור, היו שני דברים באויר, האור והחושך... הרי שני הפכים בנושא אחד, הוא האויר. וזה מורה יותר על כח ויכולת הפועל, שאין צריך לחדש הנס רק למי שצריך לחדש לו הנס, ולמי שאין צריך לו הנס, נשאר בטבעו. כי למעשה נסים יש שני הפכים בנושא אחד, האחד טבעי, והשני בלתי טבעי. ומפני שהמצרים המקבלים ראוים לקבל החושך, וישראל האור, היה כאן שני הפכים מצד המקבלים". וכן כתב למעלה פמ"ג [רד:]: "כאשר תבין את דברינו אשר התבארו בהקדמת הספר [הקדמה שניה], שענין הנס הוא דבר בלתי טבעי, וימצא דבר אחד בענין מה טבעי ובלתי טבעי יחד, וכמו שנתבאר באריכות שם. ולפיכך אף אם היה נמצא בהם הטבע כמו שהוא בשאר בני אדם, היה נעשה הנס בצד בלתי טבעי... וכמו שימצא שהיו המים טבעים לישראל, ובלתי טבעים למצרים, כך ימצא דבר טבעי ובלתי טבעי יחד". ויקשה, מדוע אין לומר כך גם בקרי"ס, שהים נעשה לחרבה בשביל ישראל [הנצרכים לנס], ונשאר ים בשביל המצריים. ואם תבאר שאכן כך היה, תיקשי לך מהי העדיפות שיש בקרי"ס על פני מכות דם וחושך, שהרי בשלשתן היתה הנהגה של דבר והיפוכו. ויש לומר, שהואיל ומהותה של קרי"ס היא התבטלות הים לגמרי [כמבואר בפרק זה], לכך אין לומר שנשאר הים בתוקפו כלפי המצריים, כי אז נשאר שֵׁם ים מיהא כלפי המצריים. לכך בהכרח שעליך לומר שלא נשאר דבר משֵׁם ים, וכפי שביאר את המעלה "העבירנו בתוכו בחרבה" [ראה הערה 78]. והרי כל מים שבעולם נבקעו [רש"י שמות יד, כא], ובהכרח שאיירי בביטול יסוד המים, ולא בעשיית נס לנצרכים לו [כמבואר למעלה פ"מ (קלא:)]. לכך ה"דבר והיפוכו" שהיה בים אינו דומה למה שהיה בשאר מכות; דבשאר מכות הפן הטבעי נשאר כלפי המצריים, אך בים נתבטל הטבעי לגמרי, ועם כל זה היתה הנהגה של "דבר והיפוכו". וראה להלן פס"ב הערה 113, ופס"ב הערה 137.

(81) כמו שנאמר [במדבר כ, ה] "ולמה העליתונו ממצרים להביא אותנו אל המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות". ולמעלה פכ"ב [רעז.] כתב: "כי לכך חפץ הקב"ה שיהיה התחלת הדבור עם משה במדבר, אחר שתראה שכל החשיבות נטלו ישראל במדבר. וכאשר תרצה להשכיל תדע הטעם, שכל דבר צריך למקום מיוחד. וכאשר הישוב הוא עומד לדברים הגשמים, שהם ראוים להיותם בישוב, לכך לא יהיו בו הדברים הרוחניים כמו התורה, והמשכן, והשכינה, כהונה, ומלכות, וענני כבוד, והמן, שהרי אין המן מדברים הטבעים, והישוב הוא מיוחד אל דברים הטבעים". ולמעלה פ"מ

[סז:] כתב: "המן גם כן נתן להם במדבר דוקא, מטעם דלעיל [פרק כב], שכל הדברים הבלתי טבעים הם במדבר, מפני שבישוב שם הלחם הטבעי, אבל במדבר שם לא תמצא לחם טבעי. וכן הנסים שעשה הקב"ה עמהם, הכל במדבר ובים סוף, ולא בישוב העולם, הכל מטעם דלעיל, שכל הדברים היוצאים מן הטבע שייכים במדבר". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצא.] כתב: "המדבר, מפני שאין בו דבר חמרי, שהרי אין בו מציאות חמרי, ואין דרים בו הנבראים החמריים, רק היא שממה וציה... ובשביל כך נתנה התורה, שהיא השכל הגמור, במדבר, כי המדבר משולל מן הדברים החמריים, בעבור שלא נמצא בו דברים הגשמיים. הנה המקום המיוחד לתורה היא המדבר... שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע". ובדרוש על התורה [כ.] כתב: "כל מעלתם [של ישראל] לא קנו כי אם במדבר. ואמר הכתוב [דברים לב, י] 'ימצאהו בארץ מדבר וגו' יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו'. רצה לומר כי מצא ישראל שהם בארץ מדבר, כלומר מסולקים מהדברים הגופניים והגשמיים כמו המדבר, לכן 'יסובבנהו' בעניני כבודו, והשרה שכינתו עמהם. וגם 'יבוננהו' בתתו להם הבינה, היא התורה השכלית, שכתוב בה [משלי ח, יד] 'אני בינה לי גבורה'. שמפני היותם במדבר מסולקים מתאוות הגוף, נתן להם אלה הדברים הקדושים הנבדלים מהגשם". וכן בנתיב יראת השם פ"ג [ב, ל:] כתב שהמדבר ראוי לקבל דברים אלקיים. ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "הדברים החמריים הם מתנגדים לדברים אלקיים, כי זה חמרי וזה נבדל ממנו לגמרי, ולכך לא היה ראוי שיהיו דברים אלו [האלקיים] בישוב, ששם הויית החמרי... כי הישוב הוא מיוחד לדברים חמריים טבעיים. והפך זה המדבר, שהרי במדבר לא תמצא דברים חמריים טבעיים, כמו שימצא בישוב" [ראה למעלה פכ"ב הערות 66, 67, 76, פ"מ הערה 27, פמ"ז הערה 119, ופנ"ב הערה 209].

(82) עומד על ההדגשה "סיפק צרכנו במדבר **ארבעים שנה**", דמה היא הרבותא ב"ארבעים שנה". וכן נאמר [דברים ב, ז] "כי ה' אלקיך ברכך בכל מעשה ידך ידע לכתך את המדבר הגדול הזה זה ארבעים שנה וגו'", ותרגם אונקלוס [שם] "ארי ה' אלקך ברכך בכל עבד ידך ספק לך צרכך במהכך ית מדברא רבא הדין דנן ארבעין שנין וגו'" [הובא כאן בשבלי לקט].

(83) פירוש - הנהגת ישראל במדבר לא היתה רק על פי נס, אלא היתה הנהגה המופקעת לגמרי מהטבע. שהנה לגבי שהנס שהוא לשעה אין בזה בטול הטבע, וכפי שכתב למעלה הקדמה שניה [פז:]: "כאשר הטבע משתנה לפעמים בזמן מן הזמנים, אין זה

שינוי, כי דבר זה שהוא לפי שעה, אין כאן בטול הטבע כלל... אם שנוי הטבע והנס הוא בזמן מן הזמנים, ואין זה תמידי... אין זה יציאה מן מנהגו של עולם", כי חריגה לשעה אחת אינה נחשבת ליציאה מן הסדר. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ב [נב:]: "הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם". ובנצח ישראל פ"א [יג:] כתב: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר, כי אם לפי שעה... שאין זה נקרא יציאה מן הסדר המציאות דבר שהוא... לשעה אחת". וכן זו הסבה שהוראת שעה אינה נחשבת לעקירת דבר מן התורה, וכמפורש ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג שכתב אודות מעשה אליהו הנביא [שהקריב בחוץ (מ"א יח, ל-מ), והיתר היה מצד הוראת שעה (יבמות צ:)], וז"ל: "ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו היאך נעקור מה שכתוב בתורה [דברים יב, יג] 'פן תעלה עולותיך בכל מקום'. היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב... אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל". הרי שביאר ש"הוראת שעה" מועילה שמעשה זה לא יחשב כעקירת דבר מהתורה, כי עקירה לשעה אינה נחשבת יציאה מן הסדר. ובפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות [ה, אות ח], כתב: "החוק השולט בהופעת הנסים גוזר אין לו לנס אלא שלטון זמני. כלומר כל נס מוכרח הוא להיות נתון בין שני הגבולים של זמן. זאת אומרת כל נס אין הופעתו אפשרית אלא בתורת הוראת שעה... כשם שבתורה אנו אומרים באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לצורך מיוחד, כמו כן עקירתו של חוק הטבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 216, פמ"א הערה 101, ולהלן פ"ס הערות 107, 116]. אך נס שנמשך לארבעים שנה, שוב אין זה נדון של הוראת שעה, אלא הנהגה שהיא לגמרי אינה טבעית. **ובכת"י** [שעד] כתב: "כי מאחר שכל כך היה נמשך הזמן, אין זה מקרה, והוא שנוי מנהגו של עולם לגמרי, כאילו קנה העולם טבע אחר. כי אין המן וסיפוק צרכיהם במקרה, כי המקרה לא יהיה כל כך זמן ארוך, שכן הסכימו שהדברים המקרים אינם תמידים... וסיפק צרכינו במדבר ארבעים שנה יורה שיהיה זה בעצם, ולא במקרה. ודבר שהוא בעצם אין עליך לומר רק שהיה הנס הזה יוצא לגמרי מכלל מנהגו של עולם... כי הדבר שהוא במקרה אינו תמידי, ולכך אי אפשר לך לומר שהמן היה בא מהעולם הזה, רק ממעלה שהיא למעלה מן העולם הזה. שאילו היה בא מעולם הזה, וכיון שאין מנהג של עולם הזה שירד המן, אפילו אם אתה אומר שהיה דרך נס, כל נס הוא במקרה כאשר ידוע, ולא היה מתמיד. אבל זה

שהיה מתמיד, בודאי היה ממעלה שהיא על העולם, ומשם בא המן כאילו היה טבעי, ולכך היה מתמיד".

(84) לשונו למעלה פכ"ב [רעח:]: "שהרי אין המן מדברים הטבעים". ואמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן... והמן". ובדר"ח שם [ריד.] כתב: "נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעים". ובגו"א שמות פט"ז אות יד [שכז:] כתב: "היה המן מן הדברים שאינם תחת הטבע". ושם דברים פ"ח אות ג [קמה:] כתב: "הקב"ה נתן להם [לדור המדבר] המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכד.] כתב: "המן שלא היה טבעי, לא ירד בשבת". ובדרוש על התורה [כ:] כתב: "המן כתיב בו [תהלים עח, כה] 'לחם אבירים', שנבלע באיברים [יומא עה:], והוא מזון רוחני". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "ובפרק יום הכפורים [יומא עה:] 'לחם אבירים אכל איש' [תהלים עח, כה], לחם שמלאכי שרת אוכלים אותו. וכשנאמרו הדברים האלו לפני רבי ישמעאל, אמר להם, צאו ואמרו לרבי עקיבא, טעית, וכי מלאכי שרת אוכלים, אלא 'לחם אבירים', שנבלע באברים, עד כאן. ואל יעלה על דעתך שרבי עקיבא לגודל חכמתו היה סובר שהמלאכים אוכלים דברים גשמיים, דבר זה לא יצויר. אבל הפירוש שרבי עקיבא סבר שהמלאכים מקבלים מן השם יתברך, כמו שכל הנמצאים מקבלים מאתו, והקבול ההוא השלמתם. ולפיכך קרא המן 'לחם שמלאכי השרת אוכלים אותו', כי גם המן אינו טבעי". ובזוה"ק [ח"ג רח.] אמרו "תא חזי, מנא דהוה נחית להו לישראל במדברא, ההוא מנא הוה מטלא דלעילא, דהוה נחית מעתיקא סתימא דכל סתימין. וכד הוה נחית, הוה נהוריה נהיר בכלהו עלמין, ומניה אתזן חקל דתפוחין ומלאכי עלאי, וכד הוה נחית לתתא, ושליט ביה אוירא דעלמא, אגליד ואשתני זיויה". והרמב"ן [שמות טז, ו] כתב: "המן הוא מתולדת האור העליון שנתגשם ברצון בוראו יתברך". ורבינו בחיי [שמות טז, ד] כתב: "כי האור העליון נתגשם ברצון הקב"ה, ולכך קראו דוד ע"ה 'דגן שמים' [תהלים עח, כד]... כי המן הוא תולדות האור, והאור יסוד המן. וכשם שנברא האור ביום ראשון [בראשית א, ג], כך תחלת ירידתו של מן היה ביום ראשון" [רש"י שמות טז, א]. ובגו"א שמות פט"ז אות א [שכא:] כתב: "התחיל המן ביום א, כי היה דומה לימי בראשית, שהיה התחלת הבריאה ביום א, ויום השבת ביום השביעי, כך היה במן". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 78, פכ"ב הערה 72, ופ"מ הערה 31.

(85) פירוש - היות המן "נבלע באיברים" מורה על היותו מאכל רוחני, שפירוש "נבלע באברים" הוא ש"אינו יוצא מן המעיים" [רש"י יומא עה:], ו"שהיה נבלע בכל האברים,

ולא היו צריכים לנקביהם" [רש"י תהלים עח, כה]. ועל כך נאמר [במדבר כא, ה] "וידבר העם באלקים ובמשה וגו' ונפשנו קצה בלחם הקלוקל", ופירש רש"י [שם] "לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו 'קלוקל', אמרו, עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא". והטעם לכך הוא שהמן "היה מובדל ומופרש מפחיתות החמרי לגמרי" [לשונו כאן], ולכך לא היו צריכים לנקביהם. והאלשיך [שמות טז, ד-ז] כתב: "כי כאשר המן הוא רוחני, כי על כן נבלע באברים ובלתי יוצא מבטן אוכלו". והמהרש"א [יומא עה:] כתב: "הרשעים חשבו אדרבה, כי הוא חסרון באכילת המן, כי עתיד שתיפח מן זה במעיהם כו'. וקאמר דטעות הוא לומר כן, שלא ידעו שהמן זה שנבלע באברים, הוא מעין עולם הבא". ובספר דבש לפי [מערכה ט] כתב: "עיקר אכילת האדם לצורך בירור, כי כשאוכל מתדבק בנשמתו ניצוץ הקדושה, והפסולת דוחה לחוץ. ולזה המן היה נבלע באברים, שהיה כלו בירור גמור בלי שום פסולת". והואיל והטבעי הוא חומרי [כמבואר למעלה פנ"ח הערה 28], והמן אינו חומרי כלל, לכך המן אינו טבעי כלל. והעל טבעיות של המן מורה על מדריגת ישראל, שהרי המן היה נבלע באבריהם של ישראל. וכבר נתבאר שהמאכל תואם את מדרגת האדם האוכלו [דר"ח פ"ג הערות 1715, 1716, ותפארת ישראל פכ"ד הערה 47]. ועל כך אמרו חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שאמר הקב"ה לאדם 'וקוץ ודרדר תצמיח לך' [בראשית ג, יח], זלגו עיניו דמעות, אמר לפניו, רבונו של עולם, אני וחמורי נאכל באבוס אחד". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קכט.] כתב: "כי האדם שהוא בעל שכל יותר מכל הנבראים התחתונים, כאשר השם יתברך נתן לו ולשאר בעלי חיים כל עשב השדה [רש"י בראשית א, כט], זלגו עיניו דמעות, מפני כי אין ראוי שיהיה לאדם שתוף אל שאר בעלי חיים בדבר שהוא חיותו" [ראה למעלה פ"ד הערה 62, ופל"ו הערה 109]. לכך מדריגת המן מורה על מדריגת ישראל. ואמרו חכמים [תנחומא בשלח אות כ] "לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן". **ובכת"י** [שעג] כתב מהלך נוסף ברבותא של הספקת צריכהם ונתינת המן, וז"ל: "וסיפק צרכם במדבר מ' שנה תוספת מעלה, שאפשר להם להיות הולכים אחר צרכיהם ולהביא אותם, והוא סיפק צרכיהם, וזהו בודאי יותר תוספת טובה, שאף טורח לא היה להם כלל. ועוד יותר מזה, שנתן להם המן, המאכל הטוב שלא היה כמוהו למעלה, שאפילו אם היו טורחים אחר מזונם לא היו מוצאים מזון כזה".

(86) כמו שביאר למעלה שלש פעמים [לאחר ציונים 24, 39, 51]. וראה למעלה הערה 53. וזו פעם רביעית שמבאר נקודה זו. וסוד ה' ליראיו.

(87) והבלוע הוא כמאן דליתא, וכמבואר למעלה הערה 40.

(88) כמבואר למעלה שלש פעמים [לאחר ציונים 33, 44, 53].
(89) כמבואר למעלה שלש פעמים [לאחר ציונים 34, 47, 53]. ובכת"י [שעה] כתב: "ואחר כך זכר עוד ה' מעלות, כולם מעלות קדושות לגמרי כמו שהתבאר. כי המעלות אשר זכרנו, אע"ג שבאו למעלה מן עולם הטבע, הלא אין מעלתם קדושה נבדלת, כי היו בדברים הגשמים. כי המן וכל אשר זכר כולם אינם דברים קדושים כמו שהיה באלו דברים החמשה שזכר, שכולם הם מעלות קדושות זו אחר זו".
(90) לשונו למעלה [לאחר ציון 34]: "אמנם חמשה אחרונות כלם הם מדברים במצות אלקיות, וזהו הוראות על דביקותם לגמרי בו יתברך, ואין אחריהם עוד מעלה. כי נתינת השבת היא מצוה אלקית". ולמעלה [לפני ציון 54] כתב: "והתחלת חמש האחרונות הוא השבת, שאין ספק שהשבת במה שהוא אות ברית בין השם יתברך ובין ישראל, הוא התחלת החבור והדבוק בו יתברך". וראה למעלה הערות 36, 54, 55.
(91) בכת"י [שעג] הוסיף בזה: "כי מה שקרבנו לפני הר סיני לראות המראה הגדול, וכל הקולות אשר שמעו. והיה אפשר ליתן להם התורה בלא שקרבם לפני הר סיני ולשמוע דברו פה אל פה, זה כמו שאמר הכתוב [דברים ד, לג] 'השמע עם קול אלקים'. והיה רוצה הקב"ה לנסות את ישראל בזה, דכתיב [שמות כ, יז] 'ולבעבור נסות אתכם בא האלקים' [ופירש רש"י שם: "לגדל אתכם בעולם, שיצא לכם שם באומות שהוא בכבודו נגלה עליכם"]. לכך חשב קירוב הר סיני לעצמו". ובהמשך שם [שעה] כתב: "ויש לפרש 'וקרבנו לפני הר סיני ונתן לנו התורה', שאפשר לקרבם להר סיני להשמיעם את דבריו וליתן להם י' דברות, מבלי שיתן להם כל התורה. כי י' דברות הנאמרות בהר סיני בפני עצמו, וכל התורה כולה בפני עצמה נמצא. ואין צריך לומר פירוש אשר נתבאר כי התקרבות להר סיני להראות להם אשו הגדולה כדי לנסות אותם. אבל לשון 'וקרבנו לפני הר סיני' משמע כמו שאמרנו, שקרבנו לפני הר סיני להראות להם מה שלא ראה אדם מעולם, לבעבור נסות אותם היה".
(92) לשון הגמרא [שבת קמו.]: "שבשעה שבא נחש על חוה ["כשנתן לה עצה לאכול מן העץ בא עליה, דכתיב (בראשית ג, יג) 'הנחש השיאני', לשון נשואין" (רש"י שם)], הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו על הר סיני, פסקה זוהמתן ["כל שעמדו על הר סיני נתקדשו ונטהרו ונתרפאו מכל מום, ואף עורים ופסחים שהיו בישראל" (רש"י שם). ו"ישראל שעמדו על הר סיני נתקנו מכל מום, כדכתיב (שיה"ש ד, ז) 'כולך יפה רעיתי ומום אין בך'" (רש"י ע"ז כב:)]". ומבאר ש"ישראל שעמדו על הר סיני" מוסב על ההתקרבות להר סיני אף טרם נתינת התורה. וכן משמע מרש"י [שבת וע"ז שם] שביאר פסיקת הזוהמא

מחמת שהכל נתרפאו, ורפוי זה נזכר בתורה לפני מתן תורה, שנאמר [שמות יט, ח] "ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר דיבר ה' נעשה וגו'", ופירש רש"י [שמות כ, טו] "מנין שלא היה בהם אלם, תלמוד לומר 'ויענו כל העם'". ואע"פ שהגו"א שמות פ"כ אות כב [קיא.] ביאר זאת מצד ש"התורה היא רפואה לכל גופו... וכדאי היה קבלת התורה לרפאות את גופם" [הובא למעלה פכ"ג הערה 21], וכן למעלה פכ"ג [שג:] כתב: "ישראל שקבלו התורה אין בהם מום", מ"מ בודאי איירי אף לפני קבלת התורה, וכדמוכח בקרא. ורק שכוונתו שבהתקרבות להר סיני יש את כח הרפוי של תורה. ובח"א לשבת קמו. [א, עח:] כתב: "כלל הדבר, מפני שהיה לחוה חבור אל הנחש, מצד זה בא הזוהמא מן הנחש אל חוה... אבל ישראל שעמדו על הר סיני פסק זוהמתן, מפני כי כנגד החבור שהיה לחוה אל הנחש, היה חבור לישראל עם השם יתברך, ודבר זה פסק זוהמא של נחש". וכן ביאר בח"א לע"ז כב: [ד, נג.]. הרי החבור אל הקב"ה מבטל את זוהמת הנחש, וזהו כדבריו כאן.

(93) דע, שבהרבה מאוד מקומות כתב שעל ידי לימוד תורה יש לאדם דביקות עם השם יתברך, ונביא כאן כמה מהם; למעלה פ"ח [שסט:] כתב: "דברי תורה... הוא הדבוק בעצמו, כי אין דבר חבור ודבוק יותר כמו התורה, שהוא דבוק וחבור האדם אל בוראו". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "האיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך". ושם פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "התורה היא על הכל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל, ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". ושם פ"ו מ"ב [כג:] כתב: "מי שלומד תורה לשמה, הנה יש לו קשור ודביקות עם השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ז [דש:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה מאהבה, שהוא הדביקות בו" [ראה למעלה פ"ח הערה 44, פכ"ג הערה 3, פמ"ו הערה 65, ופמ"ז הערה 510]. **אך כאן** אין כוונתו ללימוד תורה, אלא לנתינת התורה לישראל ["נתן לנו את התורה"], שהתורה היא האמצעי בין הקב"ה לאדם. וכן כתב בהרבה מאוד מקומות,

ונביא כאן כמה מהם; למעלה פמ"ז [תקנ.] כתב: "העמוד השלישי הוא התורה, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך... התורה היא כמו אמצעי שהוא מקשר שני דברים יחד, כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם. ודבר זה ידוע איך התורה היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, ולפיכך נקראת התורה 'ברית' בכל מקום בכתוב, כי הברית הוא החבור, והתורה היא עצם החבור בין השם יתברך ובין האדם". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכז.] כתב: "החבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו... חבור אשר הוא בין העילה ובין העלול, והוא התורה, שהיא בעצמה חבור בין העילה ובין העלול". ובתפארת ישראל פמ"ג [תרסה:] כתב: "ועוד תדע כי התורה היא הברית בין השם יתברך ובין ישראל המקבלים את הברית. והברית הוא מחבר כורת הברית והמקבל את הברית ביחד. וכל דבר שמחבר את שנים ביחד, בצד אחד הוא קרוב אל האחד, ובצד השני קרוב אל האחר. ולכך התורה שהיא הברית בין השם יתברך ובין ישראל, בצד אחד קרוב התורה אל השם יתברך אשר כרת הברית, ובצד השני קרוב התורה אל המקבל הברית, הם ישראל. ולכך כל התורה, חוץ ממשנה התורה, השם יתברך בעצמו דבר אליהם, והוא הכורת הברית. אבל משנה התורה, שהוא בסוף התורה, והוא קצה השנית, הוא קרוב אל ישראל המקבלים התורה... ומפני כך היו שני לוחות הברית גם כן, ולא היה לוח אחד. מפני שהם 'לוחות הברית' [דברים ט, ט], וכל ברית הוא בין שנים; האחד הכורת, והשני המקבל הברית". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנט.] כתב: "מספר 'בני ישראל' כמו מספר המצות, שהם תר"ג מצות, ועוד עשרה שהם עשרת הדברות, סך הכל תרי"ג... כי התורה היא הברית בין השם יתברך, שהוא צוה עליהם, ובין ישראל, שקבלו המצות. ועשרת הדברות שכוללים כל התורה יש להם יחוס אל השם יתברך... כי כבר התבאר למעלה כי כל ברית הוא בין שני דברים; האחד כורת הברית, והאחד המקבל. והברית, שהוא התורה, מצד אחד קרוב אל כורת הברית, ומצד אחד קרוב אל מקבל הברית. ולפיכך עשרת הדברות, שנאמרו מפי השם יתברך, קרוב אל כורת הברית, הוא השם יתברך... ותר"ג מצות קרובים אל מקבל הברית. ומפני שקרובים אליהם, הם צורתם. לכך עולים אלו מצות, שהם תר"ג, כמספר 'בני ישראל'". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.] כתב: "יש לאדם שהוא עלול, חבור עם העלה, וצרוף וחבור זה הוא על ידי התורה, שהיא גזירת השם יתברך. והתורה היא הברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית',

לפי שהתורה היא הברית והחבור בין הקב"ה ובין האדם". ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים, וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם אחד לגמרי... כי קודם שנתן השם יתברך התורה לישראל, היו השמים שמים לה', והיה הבדל ורוחק מופלג ביניהם. אמנם משעת מתן תורה נתחברו והיה העולם אחד... כי העליונים ותחתונים מחולקים ומרוחקים מרחק רב, באשר אלו הם עליונים, ואלו תחתונים, ואין להם שתוף ויחס זה לזה. אמנם הדבר המחבר ומאחד אותם היא התורה אשר היא שכלית, שהיא מהעליונים, ועומדת בתחתונים". ובדרשה לשבת תשובה [סח.] כתב: "התורה היא האמצעי בין השם יתברך ובין האדם, שע"י התורה יש לאדם דביקות בו, ולכך התורה היא אמצעי שעל ידה החבור. וכאשר אין אמצעי בין השם יתעלה ובין האדם אשר על ידו החבור והדביקות, לא שייך שישוב אל השם יתעלה". ובהספד [קצ] כתב: "כי התחתונים והעליונים מחולקים, שאלו עליונים ואלו תחתונים. ומי מחבר אותם, התורה מחבר אותם, שהתורה מהעליונים ועומדת בתחתונים, לפיכך התורה מחבר ומקשר עליונים ותחתונים". **ואמרו חכמים** [ב"ב יד:] "מאי דכתיב [ש"ב ו, ב] 'אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו'... מלמד שהשם וכל כינויו מונחין בארון". ובח"א שם [ג, סז:] כתב: "פירוש, כי הארון הוא [יהושע ג, ו] 'ארון הברית', אשר על ידו היה חבור הקב"ה עם ישראל, ולפיכך ראוי שיהיה השם וכל כנויו בארון שזה היה הברית שלם מצד כל שמותיו יתברך, וכמו שהיה שם הלוחות. וגם ספר תורה, בשביל שהתורה היא הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, וכן הלוחות. וכל שמותיו הקדושים על ידם הברית וחבור. כי התורה היא לישראל מן השם יתברך, ולפיכך הוא עושה ברית וחבור בין ישראל לאביהם שבשמים. וכן שמותיו יתברך, שמו יתברך נקרא על עמו ישראל, כדכתיב [דניאל ט, יט] 'כי שמך נקרא על עמך'. ומפני כך שמותיו הם הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, והיו מונחים גם כן בארון הברית" [הובא למעלה פמ"ז הערות 514, 515]. והואיל ו"יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה" [לשון הרמב"ן בהקדמתו לתורה, ומקורו בזוה"ק ח"ב פז. (הובא למעלה הקדמה שניה הערה 205)], לכך כ"שם ששמותיו הקדושים על ידם הברית וחבור", כך הוא בדיוק על ידי נתינת התורה לישראל. זאת ועוד, כי למעלה הובאו דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתנט.], שכתב: "מספר 'בני ישראל' כמו מספר המצות, שהם תר"ג מצות, ועוד עשרה שהם עשרת הדברות, סך הכל תרי"ג". הנה התורה עצמה מחד גיסא היא שמותיו של הקב"ה, ומאידך גיסא מצותיה כנגד מספר "בני ישראל". ותיבת "ישראל"

גופא היא נוטריקון "יש ששים רבוא אותיות לתורה" [מגלה עמוקות על ואתחנן, אופן קפו]. הרי התורה היא עצם החבור בין קוב"ה וישראל.

(94) תנחומא ראה אות ח: "חביבה ארץ ישראל שבחר בה הקב"ה. אתה מוצא כשברא העולם, חלק הארצות לשרי האומות, ובחר בארץ ישראל. מניין, שכן משה אמר [דברים לב, ח] 'בהנחל עליון גוים וגו', ובחר לחלקו ישראל, שנאמר [שם פסוק ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'. אמר הקב"ה, יבואו ישראל שבאו לחלקי, וינחלו את הארץ שבאה לחלקי". והרמב"ן [ויקרא יח, כה] כתב: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו'. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגווייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון, נתנם להיותם שרים עליהם. כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... והנה השם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב, היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל, בהנחילו אותה לעמו המיחד, שמו זרע אוהביו". וכן כתב בדברים ז, ו. ובתענית [י.] אמרו שהקב"ה עצמו משקה את א"י. וה' קרא לארץ ישראל בשם "ארצי", שנאמר [יואל ד, ב] "ואת ארצי חלקו", ונקראת בשם [ש"א כו, יט] "נחלת ה'" [תנחומא במדבר אות יז]. וכן אמרו [שם] הקב"ה ברא ארצות וברר אחת מהן, זו ארץ ישראל, שנאמר [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצא:] כתב: "ארץ ישראל, במה שהארץ הזאת קדושה, והיא ארץ של השם יתברך, וכדכתיב [יחזקאל לו, כ] 'הלא עם ה' אלה ומארצו יצאו', נקראת ארץ ישראל ארצו של הקב"ה. ואין הארץ לאדם מצד האדם עצמו, כי אם מתנה היא מן השם יתברך" [הובא למעלה פ"ט הערה 102]. לכך אין ארץ אחרת ראויה לשכון בה שכינה אלא ארץ ישראל, ולא שרתה שכינה על יחזקאל בבבל אלא מפני שכבר שרתה עליו שכינה קודם לכן בארץ ישראל [מו"ק כה.]. וראה למעלה פל"ט הערה 39, פמ"ז הערה 342, ופנ"ה הערה 28.

(95) לכאורה היה צריך להביא רישא של המאמר, שאמרו שם [כתובות קי:] "כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוק, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה". וכאן שאיירי בדביקות שיש בה' ב"הכניסנו לארץ ישראל", יתמה מדוע מדלג על הרישא [המורה על דביקות זו], ומביא רק את הסיפא [המורה על העדר דביקות זו לדר בחו"ל].

ויש לומר, שכאן בא להורות "כי הארץ הזאת היא לחלקו של השם יתברך", וזה אינו כל כך בולט ברישא, משום שניתן לבאר זאת מצד "כי לי כל הארץ" [שמות יט, ה], והכוונה שם לכל העולם [רש"י שם]. אך הסיפא השוללות אלוקותו יתברך בחו"ל, היא מורה באצבע "כי הארץ הזאת היא לחלקו יתברך", עד שהדר בחו"ל כאילו אין לו אלוק. **ובדר"ח פ"ה מ"ט** [רעט.] כתב: "נקרא שמו יתברך על הארץ, שהוא 'אלקי הארץ', ומקרא מלא הוא [דברים לא, טז] 'וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ', ופירש הרמב"ן ז"ל [שם] אלהים שהוא נכר בארץ, כי השם הנכבד הוא אלקי הארץ, שנאמר [מ"ב יז, כו] 'כי לא ידעו משפטי אלהי הארץ', וכן [דהי"ב לב, יט] 'וידברו אל אלהי כעל אלהי עם הארץ', וכתיב [הושע ט, ג] 'לא ישבו בארץ ה'', עד כאן לשון הרמב"ן. ובדברי רבותינו ז"ל מבואר הרבה, עד שאמרו ז"ל [כתובות קי:], ומביאו רש"י בפרשת לך לך [בראשית יז, ח], 'לתת לך את הארץ להיות לך לאלהים" [ויקרא כה, לח], הדר בארץ ישראל אני לו לאלוה, ומי שאינו דר בארץ ישראל אין אני לו לאלוה, עיין שם. וכן אמר דוד [ש"א כו, יט] 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים', ומי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים, אלא כיון שגרשו אותו מארץ ישראל כאילו אמרו לך עבוד אלהים אחרים [כתובות קי:]. ודבר זה מבואר, כי כל הארצות הם תחת רשות השרים העליונים, ואין בלבד שם ה' נקרא עליה, רק ארץ ישראל". ובגו"א בראשית פי"ז אות ו [רעז.] כתב: "אבל הדר בחוצה לארץ הוא כמי שאין לו אלוק... כי ארץ ישראל היא שדורש אותה בפרט, ושאר ארצות חלק למלאכים. ומי שהוא דר בחוצה לארץ הרי הוא כאילו יוצא מרשות הקב"ה חס ושלום". וכן רש"י [ויקרא כה, לח] כתב: "כל הדר בארץ ישראל אני לו לאלקים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה". ובגו"א שם אות נח [רלז:] כתב: "טעם זה ידוע, כי ארץ הקדושה היא לה'... לפיכך הדר בארץ ישראל הקב"ה הוא לו לאלקים. וכל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד השרים העליונים, הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, כי 'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ". ובאור חדש פ"ג [תרכט:] כתב: "ועוד אמר מרדכי [לעבדי המלך ששאלוהו מדוע אינו משתחוה להמן], כי זקני נולד בארץ, ואילו שאר שבטים נולדו בחוצה לארץ [אסת"ר ז, ח]. ומזה תלמוד כי בנימין הוא לחלק השם יתברך, כי כל הארצות הם לאומות אשר הם אינם לחלק השם יתברך, רק ארץ ישראל הוא לחלק השם יתברך. ולכך אמרו [כתובות קי:] 'הדר בחוצה לארץ כמי שאין לו אלוק', לפי כי ארץ ישראל היא אל השם יתברך, ושאר ארצות מפני שהם לאומות, ושרים העליונים מושלים עליהם, ולפיכך נחשב כאילו

אין לו אלוק. ואם כן אין לך בשבטים שהוא רחוק מעבודה זרה כמו בנימין". ובח"א לכתובות קי: [א, קסב:] כתב: "וכל הדר בחו"ל וכו'. פירוש, כי נקרא השם יתברך אלקי הארץ, וכדכתיב [יחזקאל לו, כ] 'ומארצו יצאו' שנקרא ארץ ישראל ארצו, ושאר ארצות נתן לשרים הממונים עליהם. וכאשר הוא דר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, הוא הכח הממונה על הארץ אשר הוא דר שם, וכאילו מקבלו אותו כאלוה ואדון. ולכך נחשב כאילו עובד ע"ז כאשר נמסר תחת רשותו, ודבר זה נחשב עבודה לו" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 124, פ"ח הערה 111, ופכ"ד הערה 124]. ובספר כפתור ופרח פ"י [עמוד רמד בהוצאת ביהמ"ד להלכה בהתישבות] כתב: "וכן אמרו ז"ל סוף מסכת כתובות [קי:] כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוק, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה, שנאמר [ויקרא כה, לח] 'לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים'. ופירש אבא מורי זלה"ה, שהרי ארץ ישראל נקרא נחלת השם, וכמו שכתוב [ש"א כו, כ] 'בנחלת השם'. ובירמיה [טז, יח] 'על חללם את ארצם בנבלת שקוציהם ותועבותיהם מלאו את נחלתי'. וכן ויקרא [כה, כג] 'כי לי הארץ'. וכתוב [דברים יא, יב] 'עיני ה' אלקיך בה'. כלומר שזאת הארץ מיוחדת לבורא יתברך, מושגחת ומושקפת לטובה בפרט ותמיד, בהשגחה מוספת על השגחתו יתעלה בכלל הארץ כלה... וכמו שהחסיד מושגח במינו בפרט, כמו שכתוב [משלי ח, כא] 'להנחיל אוהבי יש', ואומר [תהלים לד, יז] 'עיני ה' אל צדיקים'... ואומר [ש"א ב, ט] 'רגלי חסידיו ישמור'. ואין הענין כן בחוצה לארץ".

(96) יש להבין מדוע זהו דיבוק יותר מנתינת התורה. ובכת"י [שעג] כתב: "ועוד על זה שהכניסם לארץ ישראל, היא המדריגה יותר גדולה, ליתן להם ארץ קדושה. כי התורה, אף כי יש לה מעלה גדולה, מפני שהארץ קדושה, ובה תלוים גם כן מצות הרבה מן התורה שנוהגים בארץ, הנה כפולה כאן הקדושה יותר". והדברים סתומים. וראה הערה הבאה.

(97) "ובית המקדש באחרונה, שהיה שכינתו בתוכם, וזו היא החבור לגמרי" [לשונו למעלה לאחר ציון 55]. ובתפארת ישראל פכ"ח [תכז:] כתב: "לא היה מתן תורה תכלית הדבקות בו, רק בנין בית הבחירה... ותכלית הלקיחה היה בנין בית המקדש". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "נתן [ה'] לישראל השלמה שאין השלמה עליה, ובזה נתן להם ירושלים ובית המקדש, והשלמה הזאת היא על הכל. ולכך בהגדה של פסח שזכר 'כמה מעלות טובות', זכר באחרונה 'ובנה לנו בית המקדש', והוא האחרון, כי היא השלמה אחרונה". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלט.] כתב: "כאשר העם שלמים למטה,

אז יושלמו מלמעלה, לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי... השלמה אחרונה הוא מה שהשכינה ביניהם, ואין על זה" [הובא למעלה פמ"ז הערה 492]. וראה למעלה הערה 56. **ויש להעיר** מדבריו בדר"ח פ"ה מ"כ [תצ:], שכתב: "כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה... עד עולם העליון... [ו]אמרינן בבבא בתרא בפרק קמא [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים 'אורו של עולם'. כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם, כמו שהחושך הוא העדר המציאות, שאין דבר נמצא בחושך... ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו". ובנר מצוה [צד:] כתב: "כי התורה ובית המקדש הם שתי מדרגות זו על זו, כמו שאמרו בכל מקום שנים אלו יחד [אבות פ"ה מ"כ] 'יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקינו בתורתך', כמו שהוא מבואר במקום אחר" [הובא למעלה פ"ח הערה 315]. ובנתיב התורה פ"א [צו:] כתב: "כי התורה היא על כל מצות. ואף כי בית המקדש הוא קדוש, אין דומה לקדושת התורה, שהיא קדושה לגמרי, שהיא שכלית, ואילו בית המקדש הקדושה חלה על הבית, שהוא גוף וגשם, מה שאין כן בתורה שהיא אלקית בעצמה, ואין מצורף אליה דבר גשמי... ובזה בארו כמה גדול תלמוד תורה, כי מפני שהתורה היא שכלית אלקית, היא על הכל. שהכל יש לו צירוף וחבור אל הגשמי, זולת התורה האלקית, שהיא נבדלת לגמרי" [הובא למעלה פנ"ב הערה 251]. נמצא שבשלשה מקומות אלו ביאר שמעלת בית המקדש נמוכה ממעלת התורה ["שתי מדריגות זו על זו"], ואילו כאן מבאר שנתינת ארץ ישראל ובנין בית המקדש עולים במעלתם על נתינת התורה. **וממרן הגר"י דיוויד שליט"א** שמעתי לבאר, שבודאי שפסגת המעלה היא התורה, וזו אינה צריכה לפנים. אך נתינת א"י ובנין בית המקדש הם מבטאים ביותר את מעלת התורה, שאין נתינת א"י ובנין בית המקדש חולקים מקום לעצמם, אלא הם גלוי עמוק יותר של החבור הקיים בנתינת התורה. וראיה לדבר, שהרי כתוצאה מנתינת התורה נצטוו ישראל לבנות משכן משום שהקב"ה אמר "נתתי לכם התורה, לפרוש הימנה איני יכול... אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'" [שמו"ר לג, א]. הרי ש"אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם התורה... ודבר זה תמצא במדרש רבות בפרשת תרומה" [לשונו בנתיב התורה פ"ו (רעו:), וראה למעלה פנ"ד הערה 209]. וכן כתוצאה מנתינת התורה זכו בארץ ישראל, וכפי שכתב בדרוש על התורה [כ:],

וז"ל: "מה שניתנה להם ארץ ישראל, שיש בה כל הברכות הגופניים, לא מצד הטובות הגופניים אשר בארץ נתנה להם, רק בשביל שזכו למדריגת התורה, ועם התורה, שהיא הכל לא חלק, ראוי להיות הכל. וכן הדברים האלו שהם בא"י ארץ הקדושה, נמצאו בה מצד שראוי שימצא בה הכל. וזה שאמר הכתוב [דברים ח, ח-ט] 'ארץ חטה וגו' ארץ אשר לא תחסר כל בה', רצה לומר כי מה שימצאו בארץ אלו הדברים, לא מצד שהארץ מיוחסה וראויה לדברים הגופניים, רק מצד שהיא ארץ אשר מהראוי לא תחסר כל בה, ואחר שקבלו התורה שהיא ההכל, ראויה להם כמו כן ארץ ישראל, אשר 'לא תחסר כל בה'" [הובא למעלה פכ"ד הערה 91]. הרי שהמקדש וא"י תלוים בתורה, ו"קטן נתלה בגדול" [ב"ב יב.], ואיך כאן יאמר להיפך. אלא בעל כרחך שכוונתו היא שבארץ ישראל ובבית המקדש באים לידי ביטוי החבור שיש בתורה. ודפח"ח. ואלו דבריו בכת"י [שהובאו בהערה הקודמת], שמעלת א"י על התורה היא "מפני שהארץ קדושה, ובה תלוים גם כן מצות הרבה מן התורה שנוהגים בארץ, הנה כפולה כאן הקדושה יותר". ודו"ק. **ובשני מקומות** תלה להדיא את מעלת המקדש במעלת התורה; (א) למעלה פמ"ז [תקמב:.] כתב: "הנהגה שבה יגיע אל השלימות, ועל הנהגה זאת אמר [שמות טו, יג] 'נהלת בעזך אל נוה קדשך', שזהו תכלית השלימות כשבאו אל בית המקדש. וכאשר יבנה בית המקדש, אז הביאם אל השלימות, ודבר זה יתבאר לקמן אצל 'כמה מעלות טובות', שהיה תכלית המעלות שבנה להם בית הבחירה, וזהו 'נהלת בעזך אל נוה קדשך'. לכך אמרו 'נהלת בעזך' בזכות התורה [מכילתא שמות טו, יג]. ובאור זה, כי התורה היא הנהגה אלקית שמביא אל האדם השלימות. ובזכות התורה, שהיא הנהגה אלקית שמביא את האדם אל השלימות, היה להם גם כן הנהגה אלקית זאת, שהיה השם יתברך מנהיג אותם אל בית המקדש, שהוא השלימות האחרון". (ב) בנצח ישראל פ"ה [קיח:] כתב: "מקום קדשי הקדשים, שם ויעוד שכינה והחבור עם ישראל, כי מקום ויעוד שכינה היה על ידי הארון, ששם לוחות הברית שכרת עם ישראל. וכן שם ספר תורה [ב"ב יד:], שנקרא 'ספר הברית' [שמות כד, ז], שהקב"ה יש לו חבור עם ישראל. הנה התורה והלוחות, שהם בארון, הם עצם החיבור שיש להקב"ה עם ישראל. ולפיכך על הארון היו הכרובים, 'ופניהם איש אל אחיו' [שמות כה, כ], 'כמער איש ולוית' [מ"א ז, לו]. כשעלו לרגל היו מגביהים להם הפרוכת, והיו מראים להם הכרובים [יומא נד.], כלומר שחבת הקב"ה אל ישראל כמו זכר אל הנקבה דרך משל. ותוך הארון הוא החבור והדיבוק, וזה על ידי התורה והלוחות. וזה שאמר שלמה [שה"ש ג, י] 'רפידתו זהב מרכבו ארגמן תוכו רצוף אהבה', שכל המקרא נאמר על המשכן. 'תוכו רצוף אהבה' כרובים ולוחות, כך

פירשו ז"ל [שהש"ר ג, ח]. נמצא כאשר תבין כי החיבור עצמו היה הארון" [הובא למעלה פמ"ו הערה 170, ופמ"ז הערה 515]. הרי להדיא שבשני המקומות אלו תלה את מעלת המקדש במעלת התורה. והם הם הדברים.

(98) לשונו בכת"י [שעה]: "ולג' חלקים נחלקים אלו ט"ו מעלות; ה' ראשונות היו במדריגת העולם, כלומר אף על גב שהיו שינוי בעולם, יבא שינוי לפעמים במקרה לחלקי העולם, ולא נחשב זה שינוי בכלל העולם. ולפיכך היו המכות במצרים באצבע, כמו שהתבאר למעלה. אבל על הים שהיה נחשב מכלל העולם, לכך היה קריעת ים סוף נחשב הנס שינוי בכלל העולם. וכן היו חמשת נסים אחרונים יותר גדולים, לפי שהם דברים נבדלים קדושים, וכל קדוש הוא נבדל. וכשתבין דבר זה תבין דברי חכמים, והם דברים נפלאים". וראה בספר "זאת ליעקב" שמות, לגאון רבי שמואל יעקב בורנשטיין זצ"ל [עמודים רצא-ש], שהאריך בדברים נפלאים לבאר כיצד גמר התכלית של יצ"מ הוא בנין בית עולמים, והביא בארוכה מדברי המהר"ל בפרקנו.

פרק ס

(1) "רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן; פסח, מצה, ומרור" [פסחים קטז.]. ובכת"י [שעה] הוסיף: "משנה היא בפרק ערבי פסחים [שם]. ויש לדקדק בדברי רבן גמליאל, מנא ליה דבר זה, שכל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ויש לומר, דילפינן מדכתיב [דברים ו, כ] 'מה העדות והחקים והמשפטים', שהכתוב מדבר אף במי שיודע המצות [כמבואר למעלה פנ"ג הערה 156], ואפילו הכי חייב לספר בהלכות פסח. ואין דבר שהוא יותר הלכות פסח מפסח מצה ומרור. לפיכך קאמר 'כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו'. ודוקא כל ג' דברים צריך לומר, ולא סגי ליה באחד מהם, מפני שכל שלשתן הם כמצוה אחת, שהרי צריך לאכול הפסח על מצות ומרורים [פסחים קטו.]. ולפיכך לא יצא ידי חובתו עד שיאמרו שלשתן יחד, ובאחד לא יצא".

(2) המשך דברי רבן גמליאל: "פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים, על שום מה. על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים, שנאמר [שמות יב, כז] 'ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל ויקוד העם וישתחוו'".

(3) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [קא.]: "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים. אלו עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים הם עשר מכות... ולפיכך המכות עצמם שהביא הקב"ה על

המצריים הם הנסים שנעשו לאבותינו וגו'. והרמב"ם ז"ל [בפיהמ"ש שם, ויובא בסמוך] פירש כי מה שהיו ישראל נצולים מן העשרה מכות שבאו על המצריים, דבר זה הם הנסים שעשה הקב"ה לאבותינו במצרים. כי הקב"ה הביא הצפרדעים על ארץ מצרים, לא על המצריים בלבד. ולפיכך היה הנס לישראל גם כן כאשר היו נצולים מזה. וראיה לזה, דהא חושך לא שייך לומר שהיה על מצריים בלבד, שהרי ישראל ומצרי היו יושבים ביחד, והיה אור לישראל וחושך למצרי [רש"י שמות י, כב]. ומזה נראה כי השם יתברך עשה נס לישראל שהצילם מן החושך. וכך הם כל הנסים, הציל הקב"ה את ישראל מן המכות... שהרי כתיב בתורה בפירוש שלא היתה אותה מכה בישראל". והרמב"ם בפיהמ"ש [אבות פ"ה מ"ד] כתב: "העשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים, הוא הנצלם מן העשר מכות, והיות כל מכה ומכה מיוחדת במצרים, ולא בישראל, ואלו הם נסים בלא ספק. ולשון התורה בכל מכה ומכה מהם שהביא הקב"ה על המצרים, מלבד מכת הכנים, שלא ביאר זה, אלא שהוא ידוע שלא ענש ישראל... אבל בשאר המכות התבאר בהם הענין; אמר בדם [שמות ז, כא] 'ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור', ראיה שהנזק היה משיג אותם לבדם. ואמר בצפרדעים [שמות ז, כח-כט] 'ובאו בביתך ובחדר משכבך וגו''. ואמר בערוב [שמות ח, יח] 'והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן וגו''. ואמר בדבר [שמות ט, ו] 'וממקנה בני ישראל לא מת אחד'. ואמר בשחין [שמות ט, יא] 'כי היה השחין בחרטומים ובכל מצרים'. ואמר בברד [שמות ט, כו] 'רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא היה ברד'. ואמר בארבה [שמות י, ו] 'ויעל הארבה על כל ארץ מצרים'. ואמר בחושך [שמות י, כג] 'ולכל בני ישראל היה אור במושבותם'". ורבינו יונה [אבות פ"ה מ"ד] כתב: "כל עשר מכות שהביא הקב"ה על המצריים במצרים לא נוכו אבותינו מהם, ובכולן הוא מפורש בהם, לבד במכת הכנים שכתוב [שמות ח, יד] 'ותהי הכנם באדם ובבהמה', ולא הפרישה התורה בין מצרים ובין ישראל, אלא קבלה היא ביד חכמים שאף גם בזאת לא לקו ישראל". וכן הריטב"א [בהגש"פ, ד"ה דבר אחר ביד חזקה שתים] פירש שכל עשר המכות פסחו על ישראל. וכן הגר"א [אבות פ"ה מ"ד] מוכיח מהפסוקים [לבד מכנים] שכל המכות פסחו על ישראל, ובנוגע למכת בכורות כתב: "ובבכורות [שמות יא, ז] 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו וגו' למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל', [שמות יב, יג] 'וראיתי את הדם ופסחתי עליכם'". אך הראב"ע [שמות ז, כד (פירוש הארוך)] כתב שמכות דם צפרדע כנים שחין וארבה היו כוללות המצריים והעברים.

(4) פירוש - למה שמכת בכורות תהיה בישראל יותר מתשע המכות שקדמו לה. וכן הקשה האברבנאל בהטעמה מיוחדת בשער צה, וז"ל: "הוא דבר מתמיה מאד, לפי שאם המצריים נתחייבו במכת בכוריהם לפי שהחזיקו ושעבדו את ישראל, שאמר עליו ה' [שמות ד, כב] 'בני בכורי', הנה ישראל לא היו מחויבים באותה מיתה כפי שורת הדין, ולמה יומתו, מה עשו... ואתה תראה כי במכת הערוב הפלה ה' את עמו אשר בארץ גושן 'לבלתי היות שם ערוב' [שמות ח, יח]. ובמכת הדבר נאמר גם כן [שמות ט, ד] 'והפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים'. ובמכת החושך נאמר [שמות י, כג] 'ולכל בני ישראל היה אור במושבותם'... והנה לא נעשה שם סימן ונתינת הדם על המשקוף לשלא ילקו עם המצריים, ולא נצטוו על זה במצוות. גם בקריעת ים סוף נכנסו בני ישראל בים, ויבואו מצרים אחריהם, והמצריים טובעו בים סוף 'אחד מהם לא נותר' [תהלים קו, יא], ובני ישראל הלכו ביבשה. ולמה לא נצטוו על אותה תשועה במצוה מעשית, ומהסימנין בהוראת שעה, כדי שיזכו בהפלאה. ולא נתקנה עליה מצוה לדורות, כמו שנצטוו בפסח ובקידוש הבכורות בעבור שלא הוכו עמהם. והספק הזה אצלי עצום מאד, ותמהתי הפלא ופלא מהמפרשים איך לא העירו עליו". וראה להלן הערה 11.

(5) וזה נקרא "ויותר מזה אמרו", שלא רק שלפעמים המכה פסחה לגמרי על מקומם של ישראל [כמו במכת ברד, שנאמר (שמות ט, כו) "רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא היה ברד"], אלא אפילו כשהמכה היתה נוהגת במקומם של ישראל, והיתה קרובה אליהם, עם כל זה המכה פסחה עליהם. ולמעלה בהקדמה שניה [קיב.] כתב: "והרי תמצא במכת מצרים שהיה דבר והפכו בענין אחד. אמרו רבותינו ז"ל [שמו"ר ט, י] כשהיה קערה מליאה מים, והיה הישראל ומצרי שותים ביחד, היה הישראל שותה מים, ומצרי דם. נמצא שהיו המים טבעיים לישראל, ובלתי טבעיים למצרים. וכן מכת חושך אמרו שהיה חושך למצרים והישראל כאשר היה נכנס למקום החושך ההוא היה לו אור, היו שני דברים באויר, האור והחושך... החושך היה באויר למצרים, ולישראל לא היה חושך".

(6) בכת"י [שעו] כתב משפט זה כך: "ואני יהודה בן בצלאל ז"ל אומר בזה [רק בפעמים בודדות מזכיר את שמו ושם אביו, וכמלוקט להלן ר"פ סו], שיש לך לדעת כי לעולם היו המכות תמיד עולים ומתגברים מן התחתונים אל העליונים, עד למעלה לגמרי". וכן כתב למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה פל"ד [תרא:] כתב: "כי אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים היו בענין זה, שהמכה יותר ראשונה לא היתה כל כך מגיע

למצרים, ותמיד היתה המכה מגעת להם יותר, עד מכה אחרונה, שהיא יותר מגעת להם עד נשמתם. וזהו דרך מלך שבא לצור על עיר; מתחילה מתחיל בדבר שהוא יותר רחוק מן האבוד להם, ותמיד הוא מקריב להם יותר, עד שמאבד אותם לגמרי. וכן היו המכות העשר, תמיד מקרבים ומגיעים להם... מתחלה לא בא לאבד את מצרים מכל וכל, והתחיל בקטן ובגדול כלה... ענין אלו עשר מכות איך היו מתקרבים אל המצרים". וכן כתב למעלה ס"פ נו [לאחר ציון 168]. ולמעלה פנ"ז [לאחר ציון 17] כתב: "דע כי כאשר רצה הקב"ה להביא המכות על המצרים, בקטנה התחיל ובגדולה כלה, שכבר אמרתי לך כי התחלת המכות הם למטה במדריגה, שאילו התחיל באחרונה היה שולחם מיד, ולכך התחיל במכה שהיא למטה במדריגה". ושם [לאחר ציון 36] כתב: "[דצ"ך] היה רק במכות שהיו בתחתונים... וכאשר התחיל במדריגה השניה [עד"ש], המכות שהם בחלל העולם, וזאת המדריגה יותר עליונה... וכאשר עוד התחיל במדריגה השלישית [בא"ח], היה מביא עליו מכות שבאים מלמעלה... שכל אשר היתה מכה יותר עליונה במדריגה, היה המכה גדולה וקשה עליו, כמו שנתבאר למעלה". ושם [לאחר ציון 93] כתב: "תמיד המכָּה שהיא מלמעלה יותר קשה, ואין להביא מכָּה קשה, ואחר כך שאינה קשה כל כך. ולפיכך היו עולים מלמטה למעלה". ושם [לאחר ציון 143] כתב: "וכאשר תתבונן עוד תמצא, כי אלו עשר מכות התחיל הקב"ה בהם מן הקטן, ובגדול כלה. וזה כי תמיד המכות הראשונות לא היתה המכה כל כך מגיע לנפשם, כי תחלה היה מכה אותם הכאה שאין מגיע לגמרי לנפשם, ותמיד היה מוסיף במכה, עד שבאחרונה היה מכה אותם במכת המיתה לגמרי". ובכת"י שם [שסד] הוסיף: "כי מי שהוא מכה את אחר, תחילה מכה אותו הכאה שאין מגיע לגמרי לנפשו, ואם לא ישמע, יוסיף מכה שמגיע לו יותר, עד שבאחרונה אם לא ישמע, יכה אותו במכת המיתה לגמרי" [הובא שם הערה 148]. ולמעלה פנ"ח בכת"י [שסז] כתב: "ואלו י' מכות התחיל בהם למטה בתחתונים, וכלים למעלה בעליונים, רצה לומר שהביא המכה מעליונים. וכל עוד שהיתה המכה עולה, היתה גוברת עליהם המכה, כי התחתונים התחלתם נמשכים מן העליונים. וכאשר התחלת הדבר מקבל הפסד, אין לדבר קיום ועמידה כלל, כי התחלתו נפסד. ולפיכך לא יצאו כאשר היתה המכה בתחתונים, שהיה עוד התחלתם קיים. אבל כאשר היו המכות באות מן העליונים, והיו מקבלים הפסד, אז לא היה להם עמידה, כאשר הוכו בהתחלה" [הובא למעלה פנ"ח הערה 7]. וכאן כוונתו למדריגת המכָּה, וכמבואר בהערה הבאה.

(7) פירוש - הואיל ועל מכת בכורות אמרו חכמים "לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו" [הגש"פ], מכך משמע שתשע המכות הראשונות אכן נעשו על ידי מלאכים שרפים ושליחים למיניהם. וכן כתב בכת"י [שעו]: "לא היו שאר מכות על ידי הקב"ה בעצמו, זולת מכת בכורות שהיתה על ידי הקב"ה בעצמו, אבל שאר המכות לא היה זה. ומפני כך בודאי אין חידוש אם לא היתה המכה בישראל בכל שאר המכות, שמדריגת ישראל יותר חשוב ויותר עליון במעלה, עד שלא היו מוכים במכה ההיא". ואודות שמדריגת ישראל יותר עליונה מהמלאכים, זה תואם לשיטתו שמעלת האדם היא יותר ממעלת המלאך, וכפי שכתב למעלה פמ"ד [רסט.]: "לא היה לו לכתוב 'אנכי ה' אלקי השמים', כי דבר זה אינו, כי כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים; כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ'... ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'... עושה שליחותו לשמור התחתונים, אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו. ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה. ובפרט ישראל, שלא נבראו בשביל זולתם". ושם בהמשך הפרק [רפב.] כתב: "אמנם אני אומר, כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת אשר נקראו 'בנים' לו יתברך, אין רוח חכמים נוחה הימנו". ולהלן פס"ז כתב: "כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים. ואם שהדבר בתחלת הדעת נראה תמוה... שתמצא שמתיחס אלקותו על ישראל, ולא אמר 'אנכי אלקי המלאכים וצבא השמים'". ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם. שכבר בארו חכמים לא במקום אחד, רק בכמה מקומות, כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". וראה למעלה פמ"ד הערות 40, 50, 72, 73, שזהו יסוד נפוץ בספריו. אך יש לדון האם היתה לישראל מדריגה זו אף קודם מתן תורה. וראה למעלה פנ"ה הערה 29 שדבר זה תלוי בטעמים השונים שכתב בביאור מעלת האדם העדיפה על פני מעלת המלאך, עיי"ש. ודבריו כאן הם לפי הצד שמעלה זו שייכת אף לפני מ"ת [וכמובא בהערה זו שהטעם שמעלת האדם עדיפה הוא משום שהאדם נברא לעצמו, והמלאכים נבראו לשמש זולתם, וטעם זה שייך גם לפני מ"ת]. ועל כל פנים יש בדברים אלו חידוש נשגב, שגם כאשר ישראל היו שקועים במ"ט שערי טומאה [זוהר חדש ר"פ יתרו (לא.)], מ"מ "מדריגת ישראל יותר חשוב ויותר עליון במעלה" ממלאכים.

(8) אודות שהמכֻּה מושל במוכה, כן כתב למעלה פ"מ [קל:]: "משלו [ישראל] על מצרים על ידי מכות", וראה שם הערה 274. והרמב"ן [שמות יח, סוף פסוק א] כתב: "למשה ולישראל עמו - הנפלאות שעשה למשה, שעשה עמו חסד וטובה שיבא אל פרעה תמיד, ולא יפחד ממנו, ויביא עליו המכות עד שיצאו ממצרים הוא והעם עמו, והוא כמלך עליהם" [ראה למעלה פנ"ז הערה 36].

(9) "'והכיתי כל בכור בארץ מצרים' [שמות יב, יב], אני ולא שרף" [הגש"פ].

(10) פירוש - המכֻּה מכֻּה את כל מי שתחתיו, וכבודו וגדולתו של הקב"ה מחייבים שמכתו תחול על הכל, כי הכל תחתיו יתברך. ובכת"י [שעו] כתב משפט זה כך: "שהרי המכֻּה היה הקב"ה בעצמו, וכפי כבודו וגדלו היתה המכה **גבוה**". ואודות שהפעולה חלה על מי שקטן מהפועל, כן כתב למעלה פנ"ה [לפני ציון 25]: "וזה כי תמיד הפעולה אינו במדריגת הפועל", וראה שם הערה 25.

(11) בכת"י [שעו] הוסיף: "וכבר אמרנו לך למעלה [פנ"ח, והובא למעלה הערה 6] כי מכת בכורות יותר קשה מכל מכות, שמזה תלמד שהיתה מכה זאת במדריגה גדולה מאוד, עד שהיתה בבכורים שנקראים 'ראשית'. וידוע כי דבר שהוא ראשית הוא המדריגה היותר עליונה, ואם כן למה לא היתה המכה בבכורי ישראל גם כן". ובזה מיישב את השאלה במה שונה מכת בכורות מכל המכות האחרות שפסחו על ישראל; כל המכות האחרות באו ממקור פחות חשוב ממעלת ישראל, ואין הפחות יכול להכות את המרומם ממנו, ולכך ישראל לא היו בסכנה בתשע המכות הראשונות. אך מכת בכורות באה מהמקור העליון ביותר [הקב"ה בכבודו ובעצמו], והמכה אמורה לחול על כל מה שנתון תחתיו יתברך, ואף ישראל מכלל כל מה שנתון תחתיו יתברך. לכך במכת בכורות היו בכורי ישראל נתונים בסכנה שלא היתה קיימת במכות הקודמות. ומה שהקשה האברבנאל "הנה ישראל לא היו מחויבים באותה מיתה כפי שורת הדין, ולמה יומתו, מה עשו" [הובא למעלה הערה 4], לא קשה, כי מה שהיו מתים לולא קרבן פסח אינו מחמת עונש [עד שתקשה "מה עשו"], אלא מחמת שזכות הקיום באותו לילה היתה רק ע"י השתייכות אל ה', והשתייכות זו נעשתה ע"י קרבן פסח [כמו שיבאר בסמוך]. לכך בהעדר ק"פ אין את הזכות הנדרשת בכדי להתקיים, ולא מחמת עונש נגעו בה. וכמו שאין העולם יכול להתקיים ללא תורה [שבת פח.], ואין זה מפאת עונש, אלא מפאת העדר זכות קיום.

(12) "ומדריגה זאת בודאי יותר גדולה מן ראשית" [הוספה בכת"י (שעו)].

(13) "הסבה הראשונה" - הקב"ה. וכן הזכיר "הסבה הראשונה" למעלה פ"ה [רעא.], ויובא להלן הערה 82. ובתפארת ישראל ר"פ לו [תקכד:] כתב: '"לא יהיה לך אלהים אחרים' [שמות כ, ג], שלא ישתף שום אלהות עמו, אף כי הוא מודה במציאות הסבה הראשונה שהוא התחלת הכל. ואם עובד אלהים זולתו, שיאמר אף כי יש סבה ראשונה, יש לאדם מנהיג זולת הסבה הראשונה, עובר בזה אזהרת 'לא יהיה לך'... כי העובד זולתו, אף כי אינו כופר במציאות הסבה הראשונה, מכל מקום הוא ממעט מן הסבה הראשונה במה שהוא עובד זולתו, שהוא יתברך הכל ואין זולתו. ולכך העובד זולתו אינו נותן אל השם יתברך מדרגה זאת, שהוא הכל ואין זולתו". ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר. וזהו אמרם [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות... הסבה הראשונה הוא עיקר הכל, והוא נושא הכל" [הובא למעלה פנ"ה הערה 228, וש"נ]. ושם בבאר השביעי [שצה.] כתב: "הנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם". ולמעלה פנ"ה [לאחר ציון 81] כתב: "כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל". ולהלן פס"ו כתב: "כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו". **ויש להבין**, מדוע מכנה כאן את הקב"ה בשם "הסבה הראשונה", כאשר רק לפני כמה מלים כתב "ישראל הם לחלק הקב"ה בעצמו". וכן להלן בסמוך כתב "הם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו". וראה בסמוך הערה 17 בישוב הדבר.

(14) לשונו להלן [לאחר ציון 88]: "בשביל שישראל הם אל השם יתברך, ואין דבר מכה במה שהוא שלו, וישראל הם של השם יתברך... ועל ידי זה היו נצולים, כמו שהתבאר זה למעלה". וראה להלן הערה 17.

(15) בא לבאר מדוע המעלה של קדושת בכורה בפני עצמה לא תועיל להגן על בכורי ישראל ממ"ב [אלא היה צורך להתחבר להקב"ה בכדי להנצל]. ומבאר שקדושת בכורה היא מצד העלול, ולא מצד העלה, ורק התחברות לצד של הקב"ה תועיל להצלת בכורי ישראל, וכמו שמבאר והולך.

(16) לשונו למעלה פל"ח בכת"י [תצה:]: "כי הקדושה היא מפני שהבן הזה ראשית הנולדים אחר כך. ומפני זה ציוה הקב"ה להקדיש את הבכור, שהוא ראשית הנולדים אחר כך, שהוא פתח הרחם תחלה, ואחר כך יצאו האחרים. ובזה שייך קדושה במה

שהוא ראשית האחרים. וזה לא שייך בבכור האב, שאין הבכור ראשית הנולדים אחר כך, שכל תולדה בפני עצמה. אף על גב שהבכור של אב הוא בכור לאביו מצד שהוא ראשון לו, אבל אינו ראשית בניו האחרים, כי הוא לא עשה דבר לנולדים אחר כך שיקרא זה 'ראשית' לאשר אחריו. אבל בבכור האם, שהוא פתח הרחם תחלה לכל שאר הבנים הנולדים אחר כך מן הרחם, שייך בזה 'ראשית', רצה לומר ראשית הנולדים שפתח הרחם, שכלם נולדו מן הרחם, וזה פתחו... ותמיד קידשה התורה ראשית הדבר, כמו ראשית דגנך, ראשית הגז, וכל ראשית קידשה התורה, היינו שהוא ראשית לאחרים. אבל בכור האב ראשית לאב, ואינו ראשית לנולדים כלל, ולפיכך לא נתקדש רק בכור פטר רחם, שהוא דומה אל כל הראשית שהם בתורה, דיש בהם קדושה, שאין קדושה אלא כאשר הוא ראשית האחרים, ודבר זה פשוט מאוד... אין קדושה אלא בפטר רחם, שהוא ראשית הנולדים" [הובא למעלה פל"ח הערה 98]. וכן בגו"א שמות פ"ד אות טז [פא:] כתב שֶׁשֵּׁם "בכור" של ישראל הוא ביחס לאומות העולם שבאו בעקבות ישראל, וכלשונו: "רז"ל [ב"ר סג, יד] מפרשים 'בכור' כמשמעו, לפי שהם ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי' [שמות ד, כב] כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו הבכורה שלהם" [הובא למעלה פכ"ט הערה 32, ופל"ט הערה 60. וראה להלן פס"א הערה 132].

(17) פירוש - המציאות מתחלקת לשני צדדים; הקב"ה מצד אחד, וכל הנמצאים מצד שני. בלילה הזה של מ"ב ישראל קנו מעלתם שהם החלו להשתייך לצדו של הקב"ה, ולא לצדם של הנמצאים. ומאחר שישראל משתייכים לצד הקב"ה, שוב המכה תפסח עליהם, כי הקב"ה לא יכה את שלו [כמבואר בהערה 14]. לכך כינה את הקב"ה למעלה "הסבה הראשונה" [ראה הערה 13], כי בכדי להפריד את ישראל מכל שאר הנמצאים ולהעבירם לצד השני של המתרס, יש לכנות את הקב"ה בשם המורה בעליל שהקב"ה עומד לעצמו נבדל משאר כל הנמצאים; שם זה הוא "הסבה הראשונה", לאמר שהוא יתברך הסבה לכל הנמצאים, בעוד שכל הנמצאים מסובבים ממנו. וכן למעלה פנ"ה [לאחר ציון 86] כתב: "נמצא כי מלאך ושרף נבדלים מן הסבה הראשונה לגמרי, כי כל אחד פועל דבר פרטי, והוא יתברך כולל הכל". ובכלליות קבע בתפארת ישראל ס"פ מב [תרנז:] ש"דבר שהוא סבה לשאר דבר הוא נבדל ומחולק ממנו, כי זהו סבה והשני מסובב". ובח"א לשבת נג: [א, ל.] כתב: "כי פרנסת העולם הוא נבדל מן העולם, במה שהסבה נבדלת מן המסובב" [הובא למעלה פ"ז הערה 99]. וראה להלן הערה 35.

(18) כן השריש בנצח ישראל ר"פ יג [שיח.], וז"ל: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע כי לא דבר זה בלבד מה שישראל חלק השם יתברך... [אלא] כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד... שזהו ענין קדימת 'נעשה' ל'נשמע' שאמרו ישראל [שמות כד, ז]. כי אין ישראל נמשכים לרצונם כלל, רק לרצון העלה ברוך הוא, והם ונפשם אל השם יתברך, ולא שייך בזה להקדים 'נשמע' ל'נעשה', כאילו היה תלוים בדעתם וברצונם, אבל אינם תולים בדעתם וברצונם כלל... כי אין לישראל מצד עצמם שום מציאות כלל, רק המציאות שיש להם הוא השם יתברך, שנותן מציאות להם, וכל מציאותם וקיומם הוא השם יתברך. ואף כי כל הנמצאים קיום שלהם [הוא מ]השם יתברך, המקיים את הכל, הפרש יש; כי כל הנמצאים אין להם קיום מן השם יתברך מצד אמיתת עצמם, רק דבר שאין אמיתת עצמם, ולפיכך בסוף מגיעים אל ההפסד. אבל ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'" [הובא למעלה פל"ו הערה 92, וראה להלן הערה 64]. ובנצח ישראל פ"ל [תקפח.] כתב: "ישראל הם לגמרי אל השם יתברך, עד שאין להם מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם, לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות". ואמרו חכמים [מגילה טז.] "'כי נפול תפול לפניו' [אסתר ו, יג], דרש רבי יהודה בר אלעאי, שתי נפילות הללו למה. אמרו לו, אומה זו משולה לעפר, ומשולה לכוכבים; כשהן יורדין, יורדין עד עפר. וכשהן עולין, עולין עד לכוכבים". ובאור חדש פ"ו [תתרמג.] כתב: "ומה שאמרו בגמרא כי אומה זה משולה לעפר ולכוכבים. ופירוש זה כי 'נפול תפול' משמע נפילה גמורה, עד שאין אחריה נפילה. ודבר זה מפני כי אין אומה כמו זאת ישראל, כי השם יתברך צורה אחרונה להם... ואם אין ישראל עושין רצונו של מקום, השם יתברך מסתלק מאתם, אשר הוא צורה נבדלת להם, ואז הם נופלים לגמרי. וכבר אמרנו כי מורה על זה שם 'ישראל', כי 'אל' הוא אמתת צורתם. וכאשר השם יתברך מסלק כבודו מהם, כאילו יש בטול לשמם, ובטל עצם צורתם, ואז הם נופלים לגמרי. וכאשר הם עולים, עולים עד לרקיע, כי הם דביקים בו יתברך, כאשר

מורה שם 'אל' שהוא בשמם" [ראה למעלה פ"ג הערה 2, פ"ד הערה 59, פ"מ הערה 268, ולהלן הערה 122].

(19) אודות שישראל הם לחלקו יתברך, כן נאמר [דברים לב, ט] "כי חלק ה' עמו, יעקב חבל נחלתו". וכן ישראל קרויים נחלת ה', וכמו שנאמר [דברים ד, כ] "ואתכם לקח ה' ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה". וכן [דברים ט, כו] "ואתפלל אל ה' ואומר ה' אלקים אל תשחת עמך ונחלתך אשר פדית בגדלך אשר הוצאת ממצרים ביד חזקה". ושוב נאמר [שם פסוק כט] "והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרעך הנטויה". וכן נאמר [תהלים צד, ד] "כי לא יטוש ה' עמו ונחלתו לא יעזוב". ו"נחלה" היא עצמה חלק, וכמו שנאמר [דברים יח, א] "לא יהיה לכהנים הלוים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל וגו'". וכן [ש"ב כ, א] "אין לנו חלק בדוד ולא נחלה לנו בבן ישי", והמצודות ציון כתב [שם] "נחלה - הוא חלק". ונאמר [זכריה ב, טז] "ונחל ה' את יהודה חלקו", ופירש רש"י [שם] "ונחל ה' את יהודה - לנחלתו ולחלקו". ורש"י [דברים א, טו] כתב: "ואקח את ראשי שבטיכם - משכתים בדברים, אשריכם על מי באתם להתמנות, על בני אברהם יצחק ויעקב, על בני אדם שנקראו אחים ורעים, חלק ונחלה, וכל לשון חבה".

(20) פירוש - מהו הדבר שהם צריכים לעשות בשבילו יתברך שמחמתו הם נחשבים לחלק ה' יותר משאר אומות העולם.

(21) פירוש - על ידי עבודת הקרבן ישראל נעשו עבדי ה', ובכך הם משתייכים לה'. ולהלן ר"פ סב כתב: "מצד שהם עבדי ה', שהם להקב"ה". ולהלן בסוף הספר [בתחילת "הלכות פסח בקצרה"] כתב: "כי ישראל הם להקב"ה... ובזה אנו עבדים לו, ועובדים אל השם יתברך בעבודתו, שהוא הקרבת הפסח, כעבד שהוא עובד לרבו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצא:] כתב: "וזה שאמר [אבות שם] 'ועל העבודה', כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואין העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני". וכן אמרו "מה שקנה עבד קנה רבו" [פסחים פח:], ו"אין קנין לעבד בלא רבו" [קידושין כג:]. ועל כך אמרו [זוה"ק ח"א קכה.] "ליית ליה מגרמיה כלום". וראה למעלה פמ"ו הערה 69, פנ"ט הערה 42, ולהלן הערה 35. **ואודות שעבודת הקרבנות** מורה על ענין זה בפרט, כן כתב למעלה פ"מ [צז.]: "כי כל ענין הקרבן הוא להודיע כי בהתבונן מציאות השם יתברך, אין אצל מדריגתו מציאות לשום נמצא. כי הוא יתברך נבדל מכל חומר בעולם, ואם כן

במעלתו ובמציאותו אין דבר חמרי נמצא. ולכך היו מקריבים אליו הקרבנות, לדעת כי הדברים החומרים אין להם מציאות אצל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר, והכל נקרב אל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר". ולהלן ר"פ סט כתב: "צוה השם יתברך בהקרבת הקרבן, שיקריבו לפניו לעבוד עבודתו יתברך, ובזה יפנה העלול אל העלה. וכאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה. כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו. רצה לומר כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו, וזהו השבת העלול אל העלה. ולפיכך הקרבת הקרבן אליו יתברך, לפי שהוא יתברך עלת הכל, ואליו ישוב הכל... ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן. כי כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו, והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה... ואין זה רק לזכות האדם בפועל שלו, שרצון השם יתברך שהנמצאים ישובו אל השם יתברך, והרי עשה זה האדם שהביא הקרבן... ולפיכך כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם, ואפס זולתו. ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל' ולא 'אלקיך', רק שם המיוחד [מנחות קי.]. כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו. שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל, וזהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ג.] כתב: "ואמר רבי יהושע בן לוי [סוטה ה:], בא וראה כמה גדולים נמוכי רוח; שבזמן שבית המקדש קיים, אדם מקריב עולה, שכר עולה בידו. מקריב מנחה, שכר מנחה בידו. אבל מי שדעתו שפלה, מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות, שנאמר [תהלים נא, יט] 'זבחי אלקים רוח נשברה'... פירוש דבר זה, כי מי שרוחו נשברה כאילו הוא מבטל עצמו מן המציאות לגמרי, ודבר זה עצמו כמו כל הקרבנות, שאין ענין הקרבנות רק להודיע כי הוא יתברך הכל, ואפס זולתו. ולפיכך שוחטין ומקריבין אליו הקרבן, ודבר זה מבואר במקומות הרבה כי זה ענין הקרבן. וכאשר רוחו נשברה בקרבו, הרי כאילו הקריב כל הקרבנות, שכל הקרבנות ביחד מורים כי הנמצאים כלם אינם נחשבים, אפס זולתו יתברך. ועל זה באים כל הקרבנות על פי הוראה הזאת, כי אין קרבן אחד מורה רק על דבר מיוחד, עד שבכל הקרבנות נשלמה הוראה זאת. והאדם כאשר בעצמו רוחו נשברה בקרבו, עד שהאדם בכללו אינו נחשב לכלום, דבר זה מורה כי הכל אפס זולתו יתברך. כי האדם הוא הכל, והוא מלך של כל הנמצאים, וכאשר האדם אינו כלום, כל הנמצאים אינם כלום, ובזה נחשב כשאדם רוחו נמוכה כמו כל הקרבנות" [הובא למעלה פ"מ הערה 139].

(22) וכן נאמר [שמות יב, יג] "והיה הדם וגו' וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית וגו'", ותרגם אונקלוס [שם] "ואחזי ית דמא ואיחוס עליכון ולא יהי בכון מותא לחבלא במקטלי". ורש"י [שם] כתב: "ופסחתי - וחמלתי, ודומה לו [ישעיה לא, ה] 'פסוח והמליט'". וכן כתב רש"י [ישעיה לא, ה] "פסוח... יש עוד לפותרו לשון חייס" [ראה למעלה פל"ז הערה 7].

(23) לשון הרד"ק ספר השרשים, שורש חוס: "חוס... ענין חמלה". ונאמר [בראשית מד, ז] "ויאמרו אליו למה ידבר אדני כדברים האלה חלילה לעבדיך מעשות כדבר הזה", ופירש רש"י [שם] "חלילה לעבדיך - חולין הוא לנו, לשון גנאי. ותרגום 'חס לעבדיך', חס מאת הקב"ה יהי עלינו מעשות זאת, והרבה יש בגמרא [ברכות יט., שם כח., ועוד] 'חס ושלום'". ובגו"א שם אות ב [שיח:] כתב: "ותרגומו חס לעבדך. פירוש כי המתרגם אינו סובר שיהיה פירושו מלשון גנאי, ותרגם אותו לשון חס, שהוא לשון רחמים, שהקב"ה ירחם עלינו וישמור אותנו מזה". והרא"ם [בראשית מד, ז] כתב: "תרגומו הוא 'חס' מלשון רחמים, ולא מלשון גנאי... חס מאת הקב"ה יהא עלינו. פירוש רחמים מהשם יהיו עלינו מלעשות כדבר הזה, פירוש מלהביאנו אל פועל כזה. 'והרבה חס ושלום יש בגמרא', ופירושו רחמים ושלום יבאו עלינו מן השם".

(24) בכת"י [שעו] כתב משפט זה כך: "שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו, לכך תרגומו 'חייס', כלומר שהוא חס על שלו שלא יאבד כלל". נמצא ש"פסחתי" מורה על קרבן פסח ועל רחמים, כי קרבן פסח מחבר את ישראל לה', ומחמת חבור זה מתעוררים רחמי ה' על ישראל. וצרף לכאן שישראל קדושים אומרים [בקדושה למוסף דשבת] "ויחון עם המייחדים שמו", הרי שישנה חנינה לאלו המייחדים את שמו. וכן אומרים [בתחנון] "שומר ישראל שמור שארית ישראל ואל יאבד ישראל האומרים 'שמע ישראל'". וכפי שקרבן פסח מורה על אחדות ה' [כמו שיבאר בסמוך] וכן מורה על רחמי ה' על ישראל, כך יחוד שמו מורה על שני דברים אלו. **ואודות שהחבור** מעורר רחמים, כן כתב בנתיב התורה פי"ד [תקמט.], וז"ל: "כי הרחמנות הוא מצד החבור והאחדות שיש לשני דברים ביחד, וזה ענין הרחמנות". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלה.] כתב: "כי כל רחמנות כאשר לבו קשורה בו, ולכך כתיב [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', מפני שנפשו קשורה בו, כדכתיב [בראשית מד, ל] 'ונפשו קשורה בנפשו'". ושם פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע". ובח"א לשבת קלט. [א,

עב:] כתב: "בכל המדות אין חבור רק הרחמים, שכאשר מרחם על אחד מתחבר אליו, והוא מרחם על דבר שיש לו קשור אליו, כרחם אב על בנים. דבר זה הקשור והחבור שיש לבנו, ובשביל כך הוא מרחם עליו. ולפיכך נקרא האוהב שמתחבר עמו בלשון תרגום 'רחמוהי'". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "וכבר אמרנו פעמים הרבה, כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי' [בראשית כה, כח], מפני שכל האוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.] כתב: "כי הרחמנות הוא בשביל שיש לו חבור ודביקות אל מי שמרחם עליו, ומצד זה בא הרחמנות. כמו שמרחם האב על הבן, והאם על פרי בטנה, מפני שהבן כרעיה דאבוה. ומפני זה ישראל יש להם לרחם האחד על האחר, כי ישראל יש להם חבור אחד, שהם נקראים 'אחים' ביחד, ומצד הזה בא הרחמנות" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 69, פי"ד הערה 105, פכ"א הערות 28, 65, פכ"ג הערה 204, פל"ז הערה 8, פל"ח הערה 63, פל"ט הערה 5, פמ"ז הערה 58, פנ"ב הערה 57, פנ"ו הערה 124, ופנ"ח הערה 30].

ובבית אלקים [שער התפלה פ"ב] כתב: "אמר דניאל [ט, ט] 'לאדני אלקינו הרחמים והסליחות', כי מצד שהוא אדון על כל העולם תְּאוֹת לו רחמנות". סתם ולא ביאר מדוע היות הקב"ה "אדון על כל העולם" מחייבת ש"תאות לו רחמנות". אך לפי דבריו בתפארת ישראל פי"ט [רפט.] יוסברו דבריו, שהביא שם את מאמרם [ברכות ז:] "מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה 'אדון', עד שבא אברהם וקראו 'אדון'", וכתב לבאר: "בארו ז"ל בחכמה כי לא היה אל הקב"ה צירוף וחבור אל העולם, עד שבא אברהם. כי היה הטבע החמרית מפסיק וחוצץ בין השם יתברך ובין העולם, עד שבא אברהם. ולכך קרא להשם יתברך 'אדון', כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו... לכך עד אברהם לא נקרא 'אדון', עד שבא אברהם" [ראה למעלה פנ"א הערה 37, וש"נ]. הרי שתואר "אדון" מורה על הצירוף והחבור של הקב"ה לעולם, והחבור מעורר רחמים [כמבואר כאן], לכך "מצד שהוא אדון על כל העולם תְּאוֹת לו רחמנות", כי החבור פועל רחמים. וראה להלן פס"ב הערה 133.

(25) לשונו למעלה פל"ו [תרפד.]: "ומה שאמר [שמו"ר טו, יב] 'הקריבו לי דורון וכו'' [לגבי קרבן פסח], פירשו הוא הדבוק בו יתברך, כי זהו ענין הקרבן שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו, ועל ידי זה לא יבא עליהם המיתה. כי אחר שהם דביקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ולמעלה ר"פ לז [תרצד:]

כתב: "כך היה הדם הזה אות שהם להקב"ה. ובשביל כך [שמות יב, יג] 'ופסחתי עליכם', שהרי אתם שלי, שלא להשחית ולאבד דבר שהוא שלו, שהרי הדם מורה שהם עובדים לו. ופירוש 'ופסחתי' וחמלתי עליכם, כלומר כאשר אראה האות שלכם שאתם עובדים עבודתי, דבר זה גורם לרחם עליכם". ולהלן [לאחר ציון 85] כתב: "כי הפסח הוא עצמו מה שישראל הם לה', כמו שנתבאר פעמים הרבה מאוד". וראה להלן הערה 86. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; נאמר [שמות יב, כח] "וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואהרן כן עשו", ופירש רש"י [שם] "ומהו 'כן עשו', אף משה ואהרן כן עשו". ותמוה טובא, מדוע יש צורך ברבוי מיוחד שמשה ואהרן קיימו מצוה המוטלת על כל ישראל, וכי היה צורך ברבוי מיוחד שמשה ואהרן שמרו שבת והניחו תפילין. ובגו"א שם אות נה [רכו.] כתב ליישב זאת בזה"ל: "אף משה ואהרן כן עשו. שלא תאמר דווקא ישראל שהם נגאלים יש לעשות, שהרי על ידי הפסח היו נגאלים, כדכתיב [שמות יב, כג] 'ופסח ה' על הפתח', אבל משה ואהרן שלוחי הקב"ה לגאולה, אין צריכין לעשות, דבגואל לא שייך. קא משמע לן אף על גב דהיו משה ואהרן גואלים, היו נגאלים גם כן". והדברים סתומים. אך לפי דבריו כאן הדברים מאירים; הואיל וקרבן פסח נצרך כדי להעביר את ישראל לצדו של הקב"ה, היתה הוה אמינא לומר שמשה ואהרן אינם זקוקים לכך, כי הם כבר נמצאים בצדו של הקב"ה מפאת היותם שלוחיו בעשר המכות. קמ"ל "כן עשו", שאע"פ שהם שלוחיו של הקב"ה, מ"מ כאשר אין הם עוסקים בשליחותם, הם חוזרים להיות ברשות עצמם, וצריכים להגאל כשאר ישראל. כי שלוחיו של הקב"ה עדיין אינם עבדיו של הקב"ה, ורק לכשיעשו עבדיו של הקב"ה [ע"י קרבן פסח] יהיו ראוים להנצל ממכת בכורות.

(26) בא לבאר כיצד סיפא דקרא ["פסח הוא לה'"] מבארת רישא דקרא ["וככה תאכלו אותו"]. והקושי בזה הוא שסיפא דקרא פירושה "פסח הוא לה' - הקרבן הוא קרוי 'פסח' על שם הדלוג והפסיחה שהקב"ה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים, וקופץ ממצרי למצרי, וישראל אמצעי נמלט" [רש"י שם]. וכיצד פסיחה זו של הקב"ה מחייבת שישראל יקריבו קרבן פסח [רישא דקרא]. ובכת"י [שעה] פתח את הפרק בשאלה זו, וכלשונו: "ובטעם שנתן רבן גמליאל בענין הפסח 'על שום שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל', יש לדקדק בדבר זה, שאין זה טעם לומר שלכך אנו אוכלין הפסח מפני שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל, דלמה יאכל הקרבן בשביל שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל. ואין לומר כיון שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל יש לאכול הקרבן ששמו 'פסח', דכל זה קשיא, דמה ענין הקרבן אל שם 'פסח'. ואף על גב דיש לומר בשביל שנתנו מן הדם של

הקרבן על המשקוף ועל שתי המזוזות [שמות יב, ז], וכך היו ניצולים, לכך יש לאכול כל שנה הפסח. קשיא, דזה היה [צריך] להביא בכאן, שהיו ניצולים בשביל הדם, והיה לו להביא מקרא זה דכתיב [שמות יב, כג] 'וראה את הדם ופסח על הפתח'".

(27) דיוק לשונו מורה שהעבודה של קרבן פסח היא אכילתו, שכתב כאן "לכך יש לכם לאכול הקרבן הזה... שאתם עובדים לפניו בקרבן הזה". ואכן נקודה זו מתבארת היטב על ידי הכלי חמדה [שמות יב, מג (עמוד 172)], שכתב: "הנה בפסח מצרים לא כתיב על הקרבה ושחיטה שיהיה לשם ה', רק על אכילת הפסח נאמר [שמות יב, יא] 'ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה''. אמנם מקודם לא כתיב בתורה הקדושה כלל שהוא קרב להשם יתברך. אמנם בפסח דורות כתיב [שמות יב, כו-כז] 'והיה כי תבואו אל הארץ וגו' ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל וגו'', מבואר על הזביחה דהוא לה'. וצריך ביאור למה בפסח מצרים לא כתיב 'לה'' כי אם על האכילה. אמנם נראה ביאור הענין על פי מה שכתב הגאון בעל חתם סופר חיו"ד סימן רלה... דבפסח מצרים לא היה מזבח, ולא היתה זריקה כלל, וגם הקטרה לא היתה, לכן לא שייך בזה קרבן גבוה... ומעתה נראה דלכן בפסח מצרים לא כתיב 'לה'' כי אם על אכילה, כיון דקודם אכילה באמת לא היה ענין לגבוה כלל, ועיקר העבודה היה האכילה... דכל העבודה היא האכילה, ולית ביה עבודה אחרת כלל, ולכן כתיב 'לה'' רק באכילה. אך זה דוקא בפסח מצרים, אבל בפסח דורות דהיה קרבן גמור, וצריך שחיטה זריקה והקטרה, שפיר כתיב 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'"' [הובא למעלה פל"ו הערה 67. וראה להלן הערה 142].

(28) פירוש - הטעם שהקב"ה פסח על בתי בני ישראל הוא מחמת שקרבן פסח חיבר את ישראל לה', וחבור זה מביא לכך שה' ריחם על בני ישראל ופסח על בתיהם. נמצא שפסיחת הבתים היא תולדה מקרבן פסח, ולכך יש מצוה לאכול קרבן פסח בליל ט"ו ניסן. **דוגמה מובהקת** לדבריו כאן נמצאת בדבריו באור חדש פ"ג [תשז.], וז"ל: "ובגמרא [מגילה יג:] 'אם על המלך טוב יכתב לאבדם' [אסתר ג, ט], אמר ריש לקיש, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן הרשע לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהם לשקלי המן, והיינו דתנן [שקלים פ"א מ"א] באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים. פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות. וכבר התבאר למעלה כי הקרבנות הם כאילו הקריב את עצמו אל השם יתברך... ולפיכך נתינת השקלים הוא כאילו נתן עצמו אל השם יתברך, ואז ישראל הם אל השם יתברך לגמרי, ואיך ינתנו להמן, שכבר הם נמסרים אל השם יתברך. והקדים אותם לשקלים של המן, אשר היה נותן שקלים בעדם למלך לקנות אותם, ודבר

זה לא היה מועיל, שכבר הם להשם יתברך לגמרי על ידי נתינת השקלים... ולכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה נודע כי ישראל הם להקב"ה, ולכך המן אין יכול לקנותם" [הובא למעלה פ"ט הערה 170, ופמ"ו הערה 200]. הרי כשם שקרבן פסח הציל את ישראל ממכת בכורות, כך נתינת השקלים לצורך הקרבנות הצילה את ישראל מגזירת המן. עמוד וראה כיצד דבריו באור חדש שוים ומקבילים לדבריו כאן. וראה להלן הערה 93.

(29) בכת"י [שעו] הקדים לכאן את הדברים הבאים: "ומפני שהקרבן הזה הוא שמורה כי ישראל הם חלק הקב"ה, היה הקרבן הזה בא על הענין המורה על הכונה הזאת".

(30) וזה נעשה על ידי קרבן פסח, שהצלת ישראל ממכת בכורות [ע"י קרבן פסח] היא היא בחירתם של ישראל מכל האומות. ונאמר [דברים יד, ב] "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה". ואומרים [בברכת התורה] "אשר בחר בנו מכל העמים". וכן אומרים [תפילת שלש רגלים] "אתה בחרתנו מכל העמים" [ראה למעלה פ"ח הערה 216, פל"ט הערה 141, פמ"ו הערה 4, פנ"ד הערה 6, ולהלן הערות 65, 334]. **ומכאן משמע** שביצ"מ ישראל נבחרו להיות לעם ה'. וכן כתב למעלה פנ"ב [לאחר ציון 169]: "כי [ב]יציאת מצרים הוציא אותם מבית עבדים להיות לו עם סגולה". וכן כתב בהמשך פרק זה [לאחר ציון 311]. וראה למעלה פי"ד הערה 40, פכ"ג הערה 13, פנ"ב הערה 170, פנ"ה הערה 12, להלן הערה 313, ופס"ב הערה 104.

(31) הקב"ה.

(32) אודות שהרבוי לא מצטרף אל האחד, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס:], בביאור דברי רש"י [בראשית כח, יא] שהאבנים שהיו תחת לראשו של יעקב "התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת 'עלי יניח צדיק את ראשו', וזאת אומרת 'עלי יניח', מיד עשאן הקב"ה אבן אחת" [לשון רש"י שם], וז"ל: "כי יעקב עיקר האחדות... ומפני זה היה המחלוקת של האבנים, כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות, לכך היה המריבה 'עלי יניח צדיק את ראשו'. והבן למה היה רוצים שיניח הצדיק את הראש, כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת, ואין ראוי לה רק דבר אחד, כמו שראוי לדבר שהוא שכלי... ובשביל כך היה מריבה, כי היה כאן רבוי גשמיים, הם האבנים, אשר הניח תחת מראשותיו, שזה אמר 'עלי יניח צדיק את ראשו', כי הדבר השכלי יש בו אחדות ואין בו רבוי, וכאן מפני רבוי האבנים היה מחלוקת. אבל בדבר שהוא גשמי שייך שפיר רבוי, כי הגשם מתרבה". ושם פל"ג אות טז [קסד:] כתב: "כי

כאשר קנה יעקב באותו לילה מעלתו שיהיה קדוש נבדל, ובדבר שהוא נבדל מן הגוף אין רבוי וחלוק. ולפיכך אילו היה אדם אחר, אפשר היה לרבוי אבנים שיהיו תחת ראשו, כי כל גוף וגשם יש בו רבוי גם כן. אבל יעקב מעלתו נבדלת מן הגשמיות, ולפיכך אי אפשר לו להתחבר לו אבנים ביחד... כי אין ראוי אל הנבדל רבוי החלקים, שאין רבוי בנבדל, ולא יצטרף אליו רבוי". ובתפארת ישראל ס"פ מ [תרלד.] כתב: "ישראל זווג לשבת... מאחר שהשבת הוא אחד, אם היה מתחבר לדבר שאינו אחד, הוה יוצא מן אחדותו כאשר מתחבר לדבר שאינו אחד. ולכך השם יתברך שהוא אחד, יש לו חבור אל ישראל, שהם אחד". ובנצח ישראל פ"י [רמח:] כתב: "ואיך לא יהיה דבר זה, כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות... אומה כמו זאת, היא שייכת אל השם יתברך, שהוא יתברך אחד [דברים ו, ד]. ואם כן, איך נאמר כי מעלת ישראל בטילה מהם ואינם אל השם יתברך, והרי מוכרח שיהיה נמצא אומה יחידה בעולם שהיא אל השם יתברך". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] ביאר שישראל הם אומה יחידה המורה על אחדות ה' בתוך רבוי שיש בעולם [הובא למעלה פכ"ט הערה 6]. ולפי זה ביאר מדוע באחד לחודש ניסן היה הציווי על קרבן פסח, ובעשור לחודש היתה לקיחתו [רש"י שמות יב, ג]. הרי שענייני קרבן פסח סובבים את הציר של אחדות ה' ואחדות ישראל. **וצרף לכאן** את מאמר חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו. נאה ליחיד להציל את היחיד". נמצא שכשם שיחידותו של אברהם נוגעת ליחידותו יתברך עד שמחמת כן הקב"ה אמר עליו "נאה ליחיד להציל את היחיד", והקב"ה בכבודו ובעצמו הצילו מכבשן האש; כך כאשר יחידיות זו מופיעה במהדורה תנינא אצל הבנים, חוזרת ונשנית ההנהגה של "נאה ליחיד להציל את היחיד" [הובא למעלה פנ"ה הערה 15, וש"נ]. ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 100, פ"ג הערה 60, פ"ח הערות 147, 185, פי"ב הערה 78, פי"ד הערה 37, פי"ט הערה 51,

פכ"ט הערה 5, פל"ה הערה 62, פל"ו הערה 92, פל"ט הערה 64, ולהלן הערה 64]. וראה הערה הבאה.

(33) כמבואר בהערה הקודמת. ובודאי שיש לצרף לכאן דבריו למעלה פמ"ג [ריט:], שכתב: "זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [ראה למעלה פנ"ג הערה 185, ופנ"ה הערה 83, להלן ציון 46, ופס"א הערה 7, ונזכר הרבה פעמים בספר זה]. וכל רבוי הוא מורה על חילוק ופירוד, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [פא:]: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד" [ראה למעלה פנ"ח הערה 57, ולהלן הערה 290]. לכך מן הנמנע שהקב"ה יבחר בכלל האומות, כי מן הנמנע שהנבדל יבחר בחילוק ופירוד. וראה בסמוך הערות 44, 47, 64.

(34) כן כתב להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", וז"ל: "הלקיחה שלקח השם יתברך ישראל היא מפני שהוא יתברך אחד, בוחר בעם מיוחד, ולא ברבוי האומות, שכשם שהוא אחד, בוחר בעם אחד. ולכך הקרבת הקרבן הזה מעם אחד, אל השם יתברך שהוא אחד". ואודות שישראל הם אומה יחידה, ראה למעלה פל"ט הערה 64 שנלקטו שם הרבה טעמים לכך. **ובכת"י** [שעז] הוסיף כאן: "כמו שהוא יתברך אחד, וכך יהיה עובדים לפניו בקרבן אחד. ואם לא כן בכל מקום מוקטר ומוגש לשמו יתברך [עפ"י מלאכי א, יא], והכל עובדים לפניו, ומה יהיה ישראל יותר נחשבים בעבודתם. אלא שזה חילוק יש; כי ישראל עובדים לו במה שהוא אחד, כלומר עבודה המורה על היחידות, אבל שאר האומות אין העבודה לפניו במה שהוא אחד. וכאשר ישראל עובדים לפניו בעבודה שהיא אחת, הנה זאת העבודה בעצם להשם יתברך במה שהוא אחד, לא ישתתפו כן שאר הנמצאים. נמצא כי ישראל הם להשם יתברך בודאי במה שהם עובדים לפניו בעבודה המיוחדת, ואין שאר האומות עובדים בעבודה מיוחדת והמתיחסת לו יתברך. וכמו שהוא יתברך אחד, כן ראוי במה שעובדין לו אחד". **ויש בזה** הטעמה מרוממת; נאמר [דברים ד, לט] "וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". וכן רחב הזונה אמרה [יהושע ב, יא] "ונשמע וימס לבבנו וגו' כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת", אך לא אמרה גם את התיבות "אין עוד". ושמעתי מבני הרה"ג רבי יחזקאל שליט"א שאמר משמו של מו"ר זצ"ל לבאר, שרק לישראל יש את האפשרות לומר "אין עוד", כי ישראל שייכים לאחדות ה', וכמבואר כאן, לכך בידם להבין ולהשכיל שהבריאה כולה בטילה

אל אחדותו יתברך, ו"אין עוד". אך בני אומות העולם אינם שייכים לאחדותו יתברך, לכך האפשרות לומר "אין עוד" נעולה בפניהם. וכן כתב להדיא בנר מצוה [י:], וז"ל: "ישראל, אשר האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד" [ראה להלן הערה 67]. והדברים נפלאים, וראויים למי שאמרם.

(35) פירוש - קרבן פסח מורה על עבודה של אומה יחידה למי שהוא אחד, ולכך בהכרח שדיני קרבן פסח יורו על אחדות זו, וכמו שמבאר. ואודות אחדות ישראל בקרבן פסח, הנה נאמר [מ"ב כג, כא-כג] "ויצו המלך את כל העם לאמר עשו פסח לה' אלקיכם ככתוב על ספר הברית הזה, כי לא נעשה כפסח הזה מימי השופטים אשר שפטו את ישראל וכל ימי מלכי ישראל ומלכי יהודה, כי אם בשמונה עשרה שנה למלך יאשיהו נעשה הפסח הזה לה' בירושלים", ופירש רש"י [שם פסוק כב] "לא נעשה כפסח הזה לה' בירושלים - משמלכו מלכי ישראל ומלכי יהודה, לא עשו פסח כל ישראל בירושלים, לפי שנחלקה המלכות לשנים מירבעם, והיו הולכים לעגל שבבית אל ובדן, עד עכשיו שגלו עשרת השבטים, והחזירם ירמיהו ומלך עליהם יאשיהו, ובאו כולם לירושלים". הרי הבטוי לאחדות ישראל בימי יאשיהו היה בהקרבת כל ישראל קרבן פסח. וזה מורה באצבע על השייכות של קרבן פסח ל"אומה יחידה" [כך כתב בספר זאב יטרף עיונים בהפטרות, פרק לה אות א. והוסיף שם: "תן דעתך אם כן לזאת שבזמן שחזרה וניעורה אחדותן של שנים עשר שבטים, ולא נתחלקו עוד לשנים, בו בזמן הקריבו קרבן פסח, שכל עבודתו בענין אחדות, והיא עבודה מאומה יחידה למי שהוא אחד"].

(36) הולך להורות כיצד הלכות פסח מורות על אחדותו יתברך. וכבר השריש בגו"א במדבר פי"ט אות כ [שה:] ש"כאשר נדע הלכות דבר אחד, נוכל לעמוד על מהותו. ואין ספק שהלכותיו נמשכים אחר עצמו, לכך מתוך זה אנו עומדין על מהותו. ולפיכך אמרו רז"ל [עירובין טו:] שאין עושין גולל ודופק מבעלי חיים, כדי ללמוד הטעם, וממנו תבין ענין גולל ודופק" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 387, פל"ו הערה 2, ופנ"ב הערה 49]. ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "מפני כי כבר אמרנו כי הפסח הוא עבודת השם יתברך, והעבודה הזאת היא שאנו עובדין לו שהוא יתברך אחד ואין זולתו, ולפיכך ראוי לעבוד אותו. ולפיכך כל ענין עבודת הפסח שהיה הקרבן אחד בכל צד, מפני שהוא

לאל אחד יתברך. ולפיכך פירשנו בחבור גבורות השם [פל"ו וכאן] שהיה הקרבן הזה כל ענין שלו שיהיה אחד... שהוא עבודה לאל אחד" [הובא למעלה פל"ו הערה 4]. וכן כתב למעלה ר"פ לו, וז"ל: "כבר נתבאר לך [למעלה פל"ה (תרלג:)] כי הפסח מורה על שהוא יתברך אחד... וזה נודע ביציאת מצרים, שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים... ומפני זה היה קרבן פסח מורה על אחדותו יתברך". אמנם הטעם שכתב שם שונה מדבריו כאן; כאן ביאר שהסבה המחייבת את אחדות קרבן פסח מתגלגלת מההצלה ממכת בכורות. ואילו למעלה ר"פ לו ביאר שהמחייב הוא הנסים והנפלאות שעשה ה' במצרים, ש"כל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים".

(37) לשונו להלן [לאחר ציון 47]: "השלימות הוא אחדות, כדכתיב [שמות כו, ו] 'והיה המשכן אחד'. ופירושו, כאשר היה שלם, אז היה נחשב אחד, שהרי החלק אינו שלם ואינו אחד, ודבר זה מבואר".

(38) לשונו למעלה פל"ו [תרנט:]: "וצוה לאכול אותו 'צלי אש על ראשו על כרעיו ועל קרבו' [שמות יב, ט]. שכבר אמרנו שקרבן זה צוה הקב"ה להורות על שהוא יתברך יחיד בעולמו, ולפיכך כל המעשים מן קרבן זה נמשכים אחר ענין זה, להורות על האחדות. ולפיכך מצותו על ראשו ועל כרעיו". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ומצותו לאכול אותו על קרבו ועל כרעיו, הכל כאחד, שלא יתחלק, כי עבודתו למי שהוא אחד".

(39) שאמרו שם "תניא, [שמות יב, ז] 'על הבתים אשר יאכלו אותו בהם' ["משמע שני בני אדם אוכלין פסח אחד בשתי בתים, דכתיב 'יאכלו' שנים, 'אותו' חד פסח, 'בתים' שנים" (רש"י שם)], מלמד שהפסח נאכל בשתי חבורות. יכול יהא האוכל אוכל בשתי מקומות ["יכול יהא אדם אחד אוכל בשני מקומות, כגון בשני חדרים או בשתי חבורות ההופכות פניהם" (רש"י שם)], תלמוד לומר [שמות יב, מו] 'בבית אחד יאכל' ["ורבי יהודה סבר יש אם למסורת כדלקמן, 'יֹאכַל' כתיב, משמע אדם אחד אוכלו בבית אחד ולא בשני בתים, אבל גבי אוכלים הרבה כתיב 'בתים' הרבה" (רש"י שם)]... דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר, 'על הבתים אשר יאכלו אתו בהם', מלמד שהאוכל אוכל בשתי מקומות ["ו'יאכלו' דכתיב בקרא אכל חד וחד מאוכלין קאי" (רש"י שם)]. יכול יהא נאכל בשתי חבורות [יכול יהא עיקרו של פסח נאכל בשתי חבורות" (רש"י שם)], תלמוד לומר 'בבית אחד יאכל' ["וקסבר יש אם למקרא, 'יֵאָכֵל' אפסח קאי, ולא אגברי,

כלומר עיקר תחלת אכילתו תהא בחבורה אחת, ולא יתחלק לשתי חבורות. אבל גברא אי בעי קאי מהכא ואזיל ואכיל הכא, דלא קפיד רחמנא אלא אעיקר תחלת אכילה, מדקרינן 'יֵאָכֵל' הפסח, ולא 'יֹאכַל' אגברא" (רש"י שם)]. במאי קמיפלגי, רבי יהודה סבר, יש אם למסורת. ורבי שמעון סבר, יש אם למקרא ["הלכך כי דרשינן 'בבית אחד יֵאָכֵל' במקרא, אפסח משמע, למעוטי חבורות. וכי דרשינן 'יֹאכַל' אגברי משמע, למעוטי מקומות" (רש"י שם)]".

(40) זהו לשונו הזהב של רש"י [שמות יב, מו], שכתב: "בבית אחד יאכל - בחבורה אחת, שלא יעשו הנמנין עליו שתי חבורות **ויחלקוהו**". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ואינו נאכל רק בבית אחד, כל זה שתהיה העבודה מיוחדת, ולא תהיה מחולקת". וראה למעלה פל"ו הערות 3, 4.

(41) לשונו למעלה פל"ה [תרלט.]: "וצריך שיהיה 'שה תמים זכר בן שנה מן הכבשים ומן העזים' [שמות יב, ה], הכל מורה על ענין האחדות, כמו שיתבאר לקמן". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ודוקא שה תמים בן שנה... אם הוא בן שתים, שניו הם מחולקים". והנה הביטוי "יוצא מן האחדות" פירושו הפקעה מאחדות, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.]: "אם מעלים עיניו מן הצדקה ואינו מרחם על ישראל, הרי הוא יוצא מן מה שישראל הם עם אחד והם לאל אחד. והיציאה מן האחדות נחשב כאילו דבק בעבודה זרה לגמרי, שהוא יוצא מן האחד" [הובא למעלה פמ"ז הערה 196]. ואכן מספר שתים נחשב כהיפך הגמור לאחדות, וכמו שכתב למעלה פ"ט [תצג.]: "השנים נקראו 'שנים' מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג.] כתב: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, שהם שנים, והם מחולקים, ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו רבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם נגד שני הפכים אשר לא יתאחדו". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קה:] כתב: "כי שנים הם מחלוקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים', במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי". וראה למעלה פנ"א הערה 141. ואמרו חכמים [גיטין נו:] שהיתוש שניקר במוחו של טיטוס היה כמשקל גוזל בן שנה, ועיין בנצח ישראל פ"ה [קכח:] בביאור הדבר, ושם הערות 473, 475.

(42) "הפסח אינו בא עגל וחיה, דכתיב [שמות יב, ה] 'שה מן הכבשים ומן העזים'" [רש"י בכורות יב.]. ואף על פי ששלמים באים מן הבקר [רמב"ם הלכות מעשה קרבנות פ"א הי"א], ועגל הוא בן בקר [ויקרא ט, ב], וקרבן פסח הוא שלמים [פסחים ע:].

(43) במדרש שלפנינו לא הזכירו את עכן, שכך הוא לשון המדרש שלפנינו: "תני חזקיה, 'שה פזורה ישראל' [ירמיה נ, יז], נמשלו ישראל לשה; מה שה הזה לוקה על ראשו או באחד מאבריו, וכל אבריו מרגישין, כך הן ישראל, אחד מהן חוטא וכולן מרגישין, [במדבר טז, כב] 'האיש אחד יחטא'". אך כדבריו הביא גם הכלי יקר [דברים כט, ט], וז"ל: "כל ישראל כאיש אחד, שבזמן שיש לו מכה באיזה אבר פרטי, אז כל גופו מרגיש וחולה, כך בזמן שאחד חוטא, כולם מרגישים. כמו שנאמר בחטא של עכן 'חטא ישראל' [יהושע ז, יא]. וכן אמרו במדרש 'שה פזורה ישראל', למה נמשלו ישראל לשה. מה השה בזמן שלוקה באחד מאבריו, כולן מרגישין. אף ישראל, עכן לבדו חטא, וכתיב 'חטא ישראל'". וכן הביא בספרו עוללות אפרים ח"ב מאמר סא. ולא מצאתי את המדרש שמזכיר גם שה וגם את עכן. וכן בכת"י [שעז] לא הזכיר את עכן.

(44) כמבואר למעלה הערה 33. וכיחס שבין השה לשאר בהמות כתב בגו"א בראשית פט"ו אות טז [רס:] ביחס שבין העוף לשאר בהמות, וכלשונו: "מה שהאומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב" [ראה למעלה פנ"ז הערה 64, ולהלן הערה 241]. והרי יחס ישראל לאומות הוא יחס האחדות לרבוי, שישראל הם אומה יחידה [כמבואר למעלה הערה 34], ואומות העולם עומדות בסוד הרבוי, וכפי שכתב למעלה פי"א [תקמז:]: "כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית... וזהו מעלת ישראל שהיא אומה יחידית", ושם הערות 75, 76.

(45) לשונו להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה": "כי השה בפרט לדקותו הוא יותר אחד, שכל דבר דק הוא אחד ביותר... כי דוקא הדבר הדק אינו מתחלק". ואודות אחדות השה, הנה למעלה פל"ו [תרעו.] כתב: "[קרבן] פסח הוא ליעקב, כי יעקב נקרא 'שה', דכתיב [ירמיה נ, יז] 'שה פזורה ישראל'. ובמדרש רבה פרשת ויחי יעקב [ב"ר צו, ה], 'אל נא תקברני במצרים' [בראשית מז, כט], לפי שכתוב [שמות לד, כ] 'פטר חמור תפדה בשה', אמר יעקב אני נקראתי 'שה', דכתיב 'שה פזורה ישראל', ומצרים נקראו חמור, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם', שלא יפדו בי המצרים לעתיד, 'אל תקברני במצרים'", וכן יבאר בשלהי פרק זה [להלן לאחר ציון 402]. ואם תאמר, מה מלמדנו דמיון יעקב לשה, ועל איזו מעלה ממעלותיו של יעקב הוא מצביע. אך לפי דבריו כאן הענין ברור, כי השה מורה על האחדות, וזהו דמיון יעקב לשה, כי "מעלת יעקב... שורש

החבור והתאחדות" [לשונו בגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז (סג:)]. וראה למעלה פל"ו הערה 126, ולהלן הערות 405, 406.

(46) אודות שמדריגת ישראל היא רוחנית [לעומת אומות העולם], כן כתב בהרבה מקומות בביאור מאמרם [יבמות סא.] "אתם קרוים 'אדם', ואין האומות קרוים 'אדם'". וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "ואין הגוים קרויין אדם. דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר". ובתפארת ישראל פ"א [מב:] כתב: "וביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית. והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקודש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך. לכך הם קרוין 'אדם' בפרט מפני שיש בו בשלימות, במה שיש בהם כל אשר ראוי להיות לאדם, שנקרא 'אדם' בפרט מפני שיש בו מעלה

אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'". ובנר מצוה [כד.] כתב: "ואין האומות קרויים אדם... כי הצלם האלקי לא נתן רק לישראל, ולא לאומות... כי אצל ישראל צלם האלקי הוא עיקר, והכל טפל אצל הצלם" [ראה למעלה פמ"ד הערה 53, וש"נ].

(47) לשונו למעלה פמ"ג [ריט:]: "זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [ראה למעלה פנ"ג הערה 185, פנ"ה הערה 83, ופרק זה הערה 33, ונזכר הרבה פעמים בספר זה]. ובנצח ישראל פל"ח [תרצג.] כתב: "ההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים, לכך רבוי האומות הם מתנגדים ובטול לישראל, האומה היחידה. וכן ישראל האומה היחידה, הם בטול האומות הרבים. וזהו ענין מלחמות גוג ומגוג שתהיה לעתיד עם המלך המשיח, שכל האומות אשר הם הרבוי, יתחברו יחד על המלך המשיח, שהוא מלך ישראל לאומה יחידה". ובסוף הפרק שם [תרצה:] כתב: "האומות שיש בהם הרבוי, מתנגדים לאחדות שמו יתברך גם כן. ולימות המשיח, שאז יהיה הוא יתברך אחד ושמו אחד לגמרי, אז יתנגדו האומות שהם רבים על אחדותו יתברך [וזו מלחמת גוג ומגוג]... בימי גוג ומגוג, אינם רוצים במלכות השם יתברך, כי הוא יתברך אחד, ואילו האומות הם הרבים, כאשר יהיו בימי גוג ומגוג. ולכך יהיו חולקים על יחידו של עולם באותו זמן, שלא יהיה הוא יתברך מולך עליהם" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 120, פי"א הערה 75, ופ"מ הערה 145]. והרמח"ל במאמר החכמה כתב: "צריך שתדע שהנה האדון ב"ה הוא אחד, ואין הארתו מתחזקת אלא במה שמתאחד. והנה ישראל אע"פ שבאישיהם הם רבים, נקראים 'גוי אחד', והם ראוים לשתתחזק בם הארתו יתברך. אמנם האומות הם רבים ונפרדים לגמרי, ואינם נתקנים ביחוד, ונמצאים רחוקים מהתיקון לגמרי". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב: "מצאתי בויקרא רבה [ד, ו]; עשו שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית לו, ו] 'נפשות ביתו', לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית מו, כו] 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד" [ראה למעלה פי"א הערה 76, ולהלן הערה 223].

(48) כורך ביחד תמימות עם שלימות. וכן על המלים "שה תמים" כתב רש"י [שמות יב, ה] "תמים - בלא מום", ובעל מום נקרא "חסר" [קידושין סו:]. ובנתיב התשובה פ"א [יד.] כתב: "המום הוא תחלת אבוד הגוף". ולמעלה פי"ז [צב:] כתב: "נאמר בסלוק הערלה [בראשית יז, א] 'והיה תמים', רוצה לומר שלם". ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "ודבר זה ראוי אל יעקב, במה שהיה [בראשית כה, כז] 'איש תם', ופירוש 'תם' הוא שלם

["גבר שלים" (אונקלוס שם)]... אין בו תוספת ואין בו חסרון כלל" [הובא למעלה פ"ג הערה 49, ופי"ז הערה 19]. ונאמר [ויקרא כה, ל] "ואם לא יגאל עד מלאות לו שנה תמימה וגו'", ותרגם אונקלוס [שם] "ואם לא יתפרק עד משלם ליה שתא שלמתא". ורש"י [ע"ז כה.] "יום אינו תמים ושלם אלא עם לילו". והכתב והקבלה [ויקרא כג, טו] כתב: "יש הרבה מקומות שישמש 'שלם' במקום 'תמים', ו'תמים' במקום 'שלם', כמו [דברים לד, ח] 'ויתמו ימי בכי אבל משה', ובמקום אחר אמרו [ישעיה ס, כ] 'ושלמו ימי אבלך'. [מ"א ז, כב] 'ותתם מלאכת העמודים', ושוב אמר [מ"א ז, נא] 'ותשלם כל המלאכה'".

(49) כמו שאמרו חכמים [פסחים לז:] "'אחד מכל קרבן' [ויקרא ז, יד], אחד - שלא יטול פרוס", ופירש רש"י [שם] "ארבעת מינין היו בה של עשר עשר חלות, ומכל מין ומין נותן אחד לכהן, והשאר לבעלים, וכתיב 'אחד', שלא יתן לו פרוסה". הרי "אחד" הוא שלם, ואינו חלק. ולמעלה הקדמה שלישית [קמח:] כתב: "כי כאשר דבר אינו שלם אז הוא חלק, ואין כאן אחדות". ולמעלה פ"ג [רד.]: "ידוע שכל שאינו שלם, והוא חלק בלבד, אינו אחד, שיש עוד חלק, ויש בו רבוי. אבל השלם מצד השלימות אשר בו, הוא אחד, שאין עוד חלק, ודבר מוסכם הוא זה בודאי". ולמעלה פי"ח [קכ:] כתב: "כי החלק במה שהוא חלק אינו בעצמו דבר שלם". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכז.] כתב: "כי עיקר סגולת השלימות הוא האחדות, כי על דבר שהוא שלם נאמר שהוא אחד, כמו שכתוב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', רוצה לומר ויהי המשכן שלם. שתראה מזה שכל שלם הוא אחד, והאחד הוא שלם. כי הדבר שאינו אחד, רק מחולק, לא יפול עליו שלימות. והפך זה גם כן, הדבר שאינו שלם אינו אחד, שהרי הוא חלק בלבד. ואם דבר זה הוא חלק, יש עוד חלק, ואין כאן אחדות". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רט:] כתב: "וראיה לזה כי כאשר הדבר הוא שלם הוא אחד, שכך כתיב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', שהכתוב בא לומר שכבר נשלם המשכן, אמר שהיה המשכן אחד. אם כן השלמת הדבר הוא אחדותו. שאין ספק, כי כאשר הדבר מחולק לשני חלקים מחולקים, אינו שלם, שהרי כל אחד ואחד הוא חלק בלבד, ואין זה שלם. וכאשר הוא אחד הוא שלם, שאינו חלק. ולכך השלם הוא אחד, והאחד הוא שלם".

(50) בכת"י [שעז] כתב משפט זה כך: "כי האחדות הוא מן הצורה, והרבוי הוא מן החומר, והצורה הוא אחד". ולמעלה פי"ח [קמא.] כתב: "המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת... ומזה תדע כי המים

הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים" [ראה בסמוך הערה 56]. ופירושו, כי לחומרי אין כח שיאחד אותו, כי מצד עצמו הוא אוסף של הרבה פרטים, מבלי שיהיה מה שיאחד אותו, לכך הוא תמיד ברבוי וחילוק, כי אחדותו לעולם באה מכח שחוץ לעצמו. נמצא שרבוי החומר נובע מחמת שאין מה שיקשר אותו [ראה למעלה פי"ח הערה 79, ופמ"ג הערה 76]. אך הצורה מקשרת את כל הפרטים, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"ג [תקיא:]: "כי הצורה מאחד ומקשר הכל... וידוע כי הצורה היא מקשרת ומאחד הכל". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט:] כתב: "וידוע כי אין החלוק רק מצד הגשם בלבד שבו החלוק, והאחדות הוא מצד הצורה שאין בה חלוק כלל". ובנצח ישראל פנ"ג [תתלז:] כתב: "על ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת... לכך היו ישראל על ידי משה לעם אחד... כי משה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם... המלך המשיח, שהוא יהיה מאחד ישראל, והוא כמו צורה שעל ידו נעשה אחד, כמו שהיה משה, וכך יהיה מדריגת המלך המשיח". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד. ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם, שוב אין קשיא איך ימצא הרבוי. כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל, כמו המלך בעם שעל ידו מתקשר העם, עד שנעשה עם אחד בשביל המלך, שהוא מולך עליהם, והם עבדיו. כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם שהוא אחד, ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד" [ראה למעלה פי"ח הערה 77, ופל"ט הערות 52, 65]. ובסמוך [לאחר ציון 56] כתב: "כי המים לא נקראו בכתוב רק בלשון רבים... כי הם חומרים, ואין אחדות רק בצורה".

(51) לשונו למעלה פנ"ו [לאחר ציון 85]: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע", וראה שם הערה 86, במקבילות שלוקטו שם, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. אמנם לשונו כאן מצריך התבוננות, שכתב: "הזכר יותר נחשב צורה מן החומר", לאמר שהזכר נוטה יותר לצורה מאשר לחומר. ואפשר לבאר כוונתו, שהואיל ואיירי כאן

בבהמות, שמא גם הזכר בבהמות אין לו גדר של צורה אלא של חומר. לכך כתב שמ"מ הואיל ו"הזכר יותר נחשב צורה מן החומר", לכך אף אצל הבהמות התורה קבעה שיש להביא לק"פ זכר ולא נקבה.

(52) הנה ביאר כאן את הטעם שהתורה קבעה שיהיה קרבן פסח [שמות יב, ה] "שה תמים זכר בן שנה". אמנם למעלה פ"ב [קפא.] כתב: "יש מצוה שהיא 'חוק', כמו שמצות הפסח דוקא שה ולא בקר, בן שנתו ולא בן שתים, ודבר זה חוק שאין טעם בדבר". ולכאורה זה נגד דבריו כאן שביאר הטעם לכך כדי שק"פ יהיה בסוד האחדות. אך אין זה קשיא, כי כבר השריש שגם לחוק יש טעם, אך אין טעמו נגלה לגמרי, וכמו שכתב בגו"א ויקרא פכ"ו אות ב [רמח:], וז"ל: "מפני שהחקות הם דברים שאין טעמם ידוע על אמתתם, ואפשר לאדם להשיג מעט מהם... ומה שאמרו [יומא סז:] כי המצות שהם חקים לא ניתנו טעם שלהם לגלות, אינו רוצה לומר שאין האדם יודע כלל מן המצות, אלא שאין יכול להבין אותם לגמרי, אבל יכול להבין מהם מעט". וכנראה הטעמים שכתב כאן הם בגדר ש"אין יכול להבין אותם לגמרי, אבל יכול להבין מהם מעט" [הובא למעלה פ"ב הערה 35].

(53) לשון התויו"ט [עוקצים פ"ב מ"ה] "שהוא קרוב לצלי ומתקשה הבשר יותר מהבשול". ובתרומות הדשן ח"א סימן נו כתב: "שאלה; מי שאינו יכול ללעוס יפה בשיניו, ויש לפניו בשר שאינו רך, כגון צלי שהוא קשה ללעוס, שרי ליה לחתוך הבשר בשבת דק דק בסכין ולאוכלו אחר כך, או לאו" [הובא בב"י או"ח סימן שכא]. ואודות שהצלי אש מוציא את הרוטב, הנה בשו"ע [יו"ד סימן עג ס"א] פסק שהאופן להוציא דם מהכבד הוא לצלותו.

(54) כי הבישול מרפה ומרכך את התבשיל, וכמו שאמרו [שבת עד:] "האי מאן דשדא סיכתא לאתונא ["שהשליך יתד לח לתנור חם ליבשו, שיתקשה" (רש"י שם)] חייב משום מבשל... דמירפא רפי והדר קמיט ["דמרפי רפי - על ידי חום האור, והמים שבתוכו יוצאין, ולאחר שיצאו מימיו קמיט מתקשה, וכי רפי ברישא הוי בישולו" (רש"י שם)]". ובגו"א במדבר פ"ו אות יא [פה.] כתב: "דרך כל דבר בבשול מתחלק ומתפרד... מבשלה עד שתתפרד", ושם הערה 37. והש"ך [יו"ד סימן סט ס"ק נא] כתב: "אפשר דצלי אינו פועל לרכך הדם שיצא הכל, והבישול פועל לרככו". ובשו"ת צפנת פענח [דוינסק ח"ב סימן כ אות ב] כתב: "צלי אופה ומייבש הדבר, אבל בישול מרכך". ובאוצרות יוסף [לגר"י ענגיל, דרוש ד אות כג] כתב: "הנה מצות פסח צלי אש ולא בישול, דבישול מרכך, שניות. מה שאין כן צלי אש מקשה, ונעשה גוף אחד, אחדות, כמו שכתב מהר"ל בגבורות".

ולמעלה פל"ו [תרס.] כתב: "וצוה הקב"ה גם כן שיאכל צלי אש, כי בשר מבושל הוא נפרד לחלקים על ידי בשול, אבל צלי הוא מתקשה ונעשה אחד". ובסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ואינו נאכל כי אם צלי אש, כי כאשר נצלה נעשה הבשר אחד שיצא הרוטב ונתקשה הבשר ונעשה אחד". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "'אל תאכלו ממנו נא ומבושל כי אם צלי אש', כי הבשר שהוא מבושל נעשה פרורים מחולקים עד שנחלק לגמרי, רק צלי אש, כי כל זמן שהוא צלי נתקשה ונעשה חלקיו אחד, ולפיכך צלי אש דוקא" [הובא למעלה פל"ו הערה 71].

(55) לשון רש"י [שמות יב, ט] "נא - שאינו צלוי כל צורכו קוראו 'נא' בלשון ערבי". ולמעלה פל"ו [תרס:] כתב: "וכן צוה שלא יאכל ממנו נא, שלא נצלה כל צרכו, לפי שזה אינו אחד, כי אם על ידי צלי, שיוצא הרוטב והליחות ומתקשה ועושה בשרו אחד גמור". ובסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ואסור לאכול הפסח נא ומבושל, שהמבושל וכן נא הפך זה, שאינו אחד, שאדרבה על ידי הרוטב מפרר ומתחלק הבשר".

(56) למעלה פי"ח [קמא.], דר"ח פ"ב מ"ו [תרה:], וח"א לנדה לא. [ד, קס.], וראה למעלה הערה 50. ואודות שהמים הם חומריים וחסרי צורה, כן כתב בהרבה מאוד מקומות, וכמלוקט למעלה פי"ח הערה 71, ופ"מ הערה 108. וראה להלן פס"ב הערה 118.

(57) כמו "באר מים חיים" [בראשית כו, יט], "והכית בצור ויצאו ממנו מים" [שמות יז, ו], ועוד. והתוספות הרא"ש [שבת קמג:] כתב: "מים בכל מקום לשון רבים". והרד"ק בספר השרשים, שורש מי כתב: "'מים רבים'... ולעולם הוא לשון רבים". והגר"א באדרת אליהו [בראשית א, ט] כתב: "'מים' נקראים בלשון רבים, כמו ידים רגלים רחיים... נקרא חלק האחד בלשון רבים" [הובא למעלה פי"ח הערה 76].

(58) לשונו למעלה פי"ח [קלח:]: "אלא שיש לדקדק במה שאמרה 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... וכאשר תדע זה, תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה

משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת".

(59) לשון רש"י [שמות יב, ט] "במים - מנין לשאר משקין, תלמוד לומר 'ובשל מבושל', מכל מקום". ומקורו במכילתא [שם] ובגמרא [פסחים מא.]. והנה גם בהסברו הקודם הבליע נקודה זו, שכתב "כי הבשול במים או בשאר משקין, חלקיו מתפרדין". אך כאן [בהסברו השני] כתב כן ביתר הבלטה. וזאת משום שבא ליישב קושי מתבקש; בשלמא להסברו הקודם [שהחסרון של בישול במים הוא מחמת התפוררות הבשר], ניחא שאין לחלק בין מים לשאר משקים, כי בכולם הבשר מתפורר. אך להסברו השני [שהחסרון של בישול במים הוא מחמת חומריות המים] יש להעיר, שהביטוי לחומריות המים הוא ש"מים" נאמרים תמיד בלשון רבים [וכמו שכתב], אך שאר משקין אינם נאמרים בלשון רבים, שאומרים "יין" "שמן" "דבש", ולא "יינות" "שמנים" "דבשים". ואכן השם משמואל [פרשת ויחי, שנת תרע"ז] כתב: "הדברים הנוזלים, כגון יין שמן ודבש, נמי יש בהן התאחדות בצד מה, ואינם ממהרים להריק כמו מים... ורש"י [בראשית מט, ד] כתב שהמים ממהרים לצאת... ועל כן לא תמצא לעולם מים בלשון יחיד, אלא שם 'מים' הוא לשון רבים" [הובא למעלה פי"ח הערה 79]. לכך אין זה מובן מאיליו שחסרון זה של מים יהיה שייך גם בשאר משקין. לכך הוצרך להדגיש שאף להסברו השני אין לבשל ב"כל משקה שהוא כמו מים", שאע"פ ששאר משקין אינם חומריים כמים, מ"מ מכלל "כמו מים" לא יצאו. ובגמרא [פסחים מא.] אמרו שאיסור שאר משקים נלמד מ"קל וחומר; ומה מים שאין מפיגין טעמן, אסורין, שאר משקין שמפיגין טעמן, לא כל שכן. רבי אומר, 'במים', אין לי אלא מים, שאר משקין מניין, תלמוד לומר 'ובשל מבושל' מכל מקום". ודבריו כאן יכולים להאמר רק לפי רבי, כי לרבנן הפסול של מים הוא פחות מהפסול של שאר משקין.

(60) חידוש גדול יש בדברים אלו; דהא תינח שהמים הם חומריים ומופקעים מאחדות, אך כאן לא נאסרו מים, אלא נאסר הבשר המתבשל במים, שחומריות המים חלה על הבשר, ומפקיעתו מאחדותו של קרבן פסח, וזה טעון ביאור. וצריך לומר שהתפוררות הבשר במים היא גופא מפאת חומריות המים, שהמים מעבירים את הצורה של הדבר, וכמו שכתב למעלה פי"ד [י.]: "ידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם... ולפיכך תמיד היה הקב"ה מאבד שרשעים,

כמו דור אנוש, ודור המבול, וסיסרא, ופרעה, במים. לפי שהמים הם העברת צורת המציאות, וכאשר יש חטא בעולם, הקב"ה מעביר את הצורה, ומעביר אותו במה שהוא העברה אל הבריאה, כמו המים". לכך התפוררות הבשר בבישול במים אינה אלא ביטוי נוסף להעברת הצורה [של הבשר] הנעשית על ידי מים.

(61) פירוש - אם היה שובר את העצם, היה בכך חילוק ופירוד בדבר שאינו לצורך אכילה. כי אע"פ שהאכילה עצמה היא מעשה של חילוק ופירוד מסוים בקרבן, מ"מ אין לעשות כן בדבר שאינו לצורך אכילה, וכמו שמבאר.

(62) כמו שאמרו [פסחים פה.] "חבורי אוכלין לאו חיבור הוא". ובחולין [עג.] אמרו "חבורי אוכלין כמאן דמפרתי דמי", ופירש רש"י [שם] "חבורי אוכלין שהן רכין, אינו נחשב חבור, וכמאן דמיפרתי דמו. ודאמרינן בעלמא [פסחים פה.] לרבינא חבורי אוכלין כמאן דמיפרתי דמו, מהכא נפקא". ורש"י [ביצה ב.] כתב: "אוכלא דאפרת - אוכל שנפרד, וחבירו בפסחים [פה.] חבורי אוכלין כמאן דמפרתי דמו, וכן בשחיטת חולין [עג.]". והוא הדין לנידון דידן; אכילת הבשר אינה נחשבת למעשה של חילוק ופירוד כיון שהבשר עומד לאכילה, לכך אין הבשר נחשב כגוש אחד מחובר, אלא שמורכב ממנות אכילה הנוגעות זו בזו, ואין באכילתן מעשה של פירוד וחילוק. דוגמה לדבר; רבינו תם [תוספות שבת קמד:] פוסק שאסור בשבת לסחוט פירות בוסר שאינם ראוים לאכילה [דהוי כבורר אוכל מתוך פסולת], אך מותר לסחוט אשכול של ענבים שראוי לאכילה [ראה שו"ע או"ח סימן שכ ס"ה]. וכתב הב"ח [שם]: "דכיון דאשכול עומד לאכילה וראוי לאכילה, ובא לאכול, אין זה דרך מפרק, אלא כמפריד אוכל מאוכל".

(63) להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" ביאר יותר, וכלשונו: "ואסור לשבור עצם בפסח, שלא יהיה נחלק העצם, שהוא יסוד בנינו שעליו נסמך, לא יהיה מחולק, כי דבר זה הוא חילוק גמור אשר אין ראוי בקרבן זה". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "'ועצם לא תשברו בו', שלא יהיה נחלק בעצמו, כי העצם הוא בנין בעל חי, ולא היה נחלק עיקר בנין בעל חי, שהם עצמות שעליהם נסמך הבעל חי". ואודות שעמידת אדם ובהמה באה מחמת העצמות, כן כתב בנתיב התורה פ"א [מז.], וז"ל: "העצמות הם... בנין האדם, שעליו נבנה האדם". ושם פט"ו [תרג.] כתב: "כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו". ובגו"א במדבר פכ"ד אות ח [תה:] כתב: "כי העצם העיקר שעומד עליו האדם". ובנתיב לב טוב ספ"א [ב, ריב:] כתב: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:] כתב: "העצמות הם עיקר בנינו של אדם, שהגוף נסמך על העצמות, והם חוזק בנינו

של אדם" [הובא למעלה פ"ח הערה 200]. והעצמות נקראו כך משום שהם עצם האדם, וכמו שכתב למעלה פי"ט [קצז.]: "כי כבר ידענו שהזיווג הוא עצם מעצמיו, כמו שאמר [בראשית ב, כג] 'זאת הפעם עצם מעצמי'". ובנצח ישראל פ"ה [קט:] כתב: "היינו דכתיב [משלי טו, ל] 'שמועה טובה תדשן עצם', רצה לומר עצמו של אדם" [הובא למעלה פי"ט הערה 163].

(64) "שהוא יחיד בוחר ביחיד" [לשונו למעלה לאחר ציון 32]. וראה למעלה הערות 32, 33. ובדבריו אלו מתיישבת הערה אלימתא; בפרק זה חזר ושנה כמה פעמים את יסודו שק"פ מורה על אחדות ה'. ולכאורה יסוד זה עומד בסתירה ליסוד אחר שהשרישׁ, והוא שהקרבן מורה על המקריב, ולא על הקב"ה. וכגון, בדרוש על התורה [יא.] כתב: "כפי מה שהוא האדם ייחד לו השם יתברך ציווי ההקרבה שיהיה מקריב אליו. וכאמרם ז"ל [סוטה יד.] על הסוטה 'מפני מה אמרה תורה שיהא קרבנה מן השעורים. היא עשתה מעשה בהמה, ולכך קרבנה מאכל בהמה'". ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "יש לדעת כי קרבן האדם מתיחס אל מי שמביא הקרבן. וכמו שתמצא בפרשת ויקרא קרבן מיוחד לכהן משיח [ויקרא ד, ג], וכן לנשיא [שם פסוק כב], וכן להדיוט [שם פסוק ב]... הרי כל קרבן מיוחד לבעל הקרבן". ובהמשך הדרשה [ריט.] כתב: "כבר ביארנו כי הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא המקריב". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם יסודו כאן "כי ראוי שיהיה הפסח קרבן אחד מפני שהוא מורה על השם יתברך שהוא אחד", הרי ק"פ היה אמור להורות על מעלתם של ישראל, ולא על "ה' אחד". **אך סתירה זו בנין היא**; באומרנו "ה' אחד" אין כוונתנו לומר אלא שה' הוא המציאות הבלעדית בבריאה, וזולתו אפס. והמורים על כך הם ישראל, שלשם כך נבראו להורות בעליל שה' הוא אחד [כמבואר למעלה הערות 18, 35]. נמצא שמתוך הרבוי שיש בעוה"ז, נצבת כנסת ישראל ומעידה לכל שה' הוא אחד. והואיל ואחדותו יתברך מורה ש"אין עוד מלבדו" [דברים ד, לה], וישראל הם אלו שנבחרו להורות על אחדות זו, לכך אין סתירה בין היות קרבן פסח מורה על אחדות ה' ובין היותו מורה על מעלת המקריב [ישראל קדושים], כי אחדותו יתברך היא היא זהותם של ישראל, שהיא התבטלות מוחלטת לה'. וזהו שכתב כאן במתק לשונו "כי העבודה הזאת שיש לישראל היא מצד האחדות שהוא יתברך אחד, ולכך בחר באומה יחידי גם כן, כיון שהוא יחיד". הרי כרך בחדא מחתא אחדות ה' ואחדות ישראל, "יחידה ליחדך" [ראה למעלה הערה 32]. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; מצינו עוד ביטוי לכפילות של "יחידה ליחדך" בקרבן פסח גופא; בר"ח ניסן משה נצטוה לדבר אל בני ישראל על קרבן פסח, ובעשור לחודש היתה לקיחתו [רש"י שמות יב,

ג]. ובביאור פשרם של שני תאריכים אלו כתב בדרשת שבת הגדול [קצז:] בזה"ל: "כבר אמרנו כי הפסח הוא עבודת השם יתברך, והעבודה הזאת היא שאנו עובדין לו שהוא יתברך אחד ואין זולתו... ולפיכך כל ענין עבודת הפסח שהיה הקרבן אחד בכל צד, מפני שהוא לאל אחד יתברך... ולפיכך מצות התורה על הקרבן באחד לחודש, כי האחד בחודש מורה על התחלת העולם, אשר בו היה השם יתברך אחד... אמנם בעשור לחדש היה לקיחתו. וזה כי אחר ההתחלה אין אחדותו בעולם, שהרי נמצאו המלאכים, וחמה ולבנה שעובדים אליהם האומות. אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על השם יתברך שהוא אחד. ובאיזה צד מעידים על השם יתברך שהוא אחד, כי ישראל הם עם אחד בארץ, והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא אחד לגמרי ואין בו רבוי, וזהו השם יתברך שהוא אחד לגמרי... כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד. וכמו שנרמז בע' הגדולה במלת 'שמע' [דברים ו, ד], ובד' הגדולה במלת 'אחד' [שם], שהוא עֵד, כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד. והנה ישראל הם כמו היו"ד, שהיו"ד הוא רבוי והוא אחד. שהיו"ד יש בו עשרה, שהוא רבוי. ואלו עשרה הם כמו אחד לגמרי, שהרי היו"ד כמו אחד, שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה, כך אתה מונה עשרה, עשרים, והם כמו שנים, רצה לומר שני עשרים, וכן שלשים כמו שלשה, וארבעים כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד. והנה היו"ד שהיא עשרה שהם כמו אחד, כי הוא רבוי שיש בו אחדות, וזה מורה על האל"ף שהוא קודם במספר האחדים, והוא אחד לגמרי בלא שום רבוי. וכמו כן ישראל, והם בתחתונים, שיש בהם הרבוי, והם מעידים על השם יתברך שהוא קודם והוא אחד בעליונים ובתחתונים. וכאשר תדע ותבין כי היו"ד לגמרי מורה על ישראל, כי היו"ד היא קטנה מכל האותיות, וכן ישראל [דברים ז, ז] 'לא מרבכם מכל העמים וגו' כי אתם המעט', והם כמו היו"ד שהיא מעט. ולפיכך בעולם הזה אחדותו יתברך מצד ישראל, שהם אומה אחת בתחתונים, מעידים על השם יתברך שהוא אחד, כי אחדותו יתברך בעולם הזה אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות. לכך לקיחתו בעשור". הרי שבקרבן פסח גופא מצינו את שני המסלולים; (א) "אתה אחד ושמך אחד" [ציויו באחד לחודש]. (ב) "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" [לקיחתו בעשור לחודש]. והדברים נפלאים [ראה למעלה פל"ו הערה 92, ובסמוך הערה 67].

(65) מבאר טעם שני מדוע קרבן פסח שייך לאחדות ה'; ועד כה ביאר זאת משום שקרבן פסח הציל את ישראל ממכת בכורות, והצלה זו היא היא בחירתם של ישראל מכל

האומות [כמבואר למעלה הערה 30], ועצם בחירת אומה יחידה מכלל האומות מורה שה' יחיד, "שכיון שהוא יחיד בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות, שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד" [לשונו למעלה לאחר ציון 30]. וזהו שחזר וכתב כאן "ולכך בחר באומה יחידי גם כן, כיון שהוא יחיד", והכל משום בחירת ישראל. אך מעתה יבאר שקרבן פסח שייך לאחדות ה' לא מחמת בחירת ישראל, אלא מחמת שקרבן פסח במיוחד ובמסוים הוא לאלקותו יתברך, במה שהוא אלקיהם של ישראל.

(66) פירוש - במכת בכורות ישראל קנו מעלתם שהם עבדי ה', ולכך המכה פסחה עליהם, כי הקב"ה לא יכה את שלו [כמבואר למעלה הערה 17]. הרי עיקר פועלו של קרבן פסח היה שיהיו ישראל עבדי ה', וה' הוא אלקיהם.

(67) פירוש - המעלה הבולטת ביותר באלקותו יתברך [כלפי ישראל] היא היותו אחד ויחיד, וכאשר ישראל מתייחסים לאלקותו, הם מתייחסים לאחדותו. ועדיין היה ניתן להבין ששייכות ישראל לאחדותו יתברך היא באופן עקיף; הקב"ה הוא אלקיהם של ישראל, והקב"ה הוא אחד, וממילא כאשר ישראל מתייחסים לאלקותו יתברך, הם מתייחסים לאחדותו. אך בודאי שאין זה כך, אלא ישראל מתייחסים לאחדותו יתברך באופן ישיר, וכמו שכתב בנר מצוה [י:]: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. **ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם**, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערות 2, 60, פי"ד הערה 36, פכ"ג הערה 205, פכ"ט הערה 5, פל"ט הערה 64, פמ"ז הערה 392, ולמעלה הערה 34. וכן נתבאר למעלה הערה 64]. ומה שכתב שם "ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם" יתכן שכוונתו לקרבן פסח דידן [כמבואר למעלה במבוא לספר עמוד 19. אמנם בנר מצוה שם הערה 65 נתבאר כוונה אחרת]. לאמר, אחדתו יתברך היא נשמת אפה של כנסת ישראל, וישראל נבראו רק כדי להעיד על אחדותו יתברך, וללא עדות זו, לא היו ישראל מעיקרא באים לעולם. לכך קרבן פסח, שאיפשר את לידת ישראל, הוא מורה על תפקידם של ישראל בעולם; להעיד שה' אחד, אפס זולתו. לכך דין הוא "שהקרבן הזה צריך שיהיה אחד" [המשך לשונו כאן]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; ישנם שלשה עשר עיקרים של אמונתנו כפי שקבעם הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק [וכן

מה שישראל אומרים ב"אני מאמין" לאחר שחרית]. ולכאורה יש בהם השמטה גדולה, והיא; בחירת עם ישראל לעם סגולה, שאינה מופיעה בעיקרים אלו, ותיבת "ישראל" לא הוזכרה בהם אפילו פעם אחת. והשאלה העולה מאיליה היא, כיצד עיקר יסודי זה נעדר מעיקרי אמונתנו [הערה אלימתא ששמעתיה מפי מו"ר זצוק"ל]. ונראה ליישב על פי המתבאר כאן; אין לישראל שום חשיבות עצמית מלבד היותם מרכבה למקום, ודרכם יתקיים הערך של "ה' אחד, אפס זולתו". לכך ישראל לא הוזכרו בפני עצמם בשלשה עשר עיקרים, כי אין להם חשיבות בפני עצמם. ואילו החשיבות שלמענה נבראו [להעיד שה' אחד], אכן הוזכרה בעיקר הראשון והשני, והם: "[א] אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים. [ב] אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים, והוא לבדו אלקינו, היה הוה ויהיה" [הובא למעלה פ"ג הערה 2].

(68) כי בקרבן זה בפרט עיקר העבודה "שהוא יתברך אלקיהם של ישראל" [לשונו כאן], לאמר שבקרבן זה בפרט הודגש שיחס ישראל אל ה' הוא יחס של עבד לאדונו, שהעבד קנוי לאדונו, ונמצא לגמרי ברשותו. ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "והכתוב נתן טעם לפסח [שמות יב, כז] 'אשר פסח ה' על בתי בני ישראל במצרים'... ובזה אנו עבדים לו ועובדים אל השם יתברך בעבודתו, שהוא הקרבת הפסח, כעבד שהוא עובד לרבו".

(69) אודות שקרבן פסח נקרא "עבודה" סתם, כן כתב בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא.]: "לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה', דכתיב [שמות יב, כו] 'מה העבודה הזאת לכם'. ועוד נאמר [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה'". ובדרשת שבת הגדול [קצו:] כתב: "כי תחילת בריאת האדם הוא לעבוד השם יתברך... הפסח שהוא עבודת השם יתברך בפרט, כי הפסח נקרא עבודת השם יתברך, שכך כתיב 'ועבדת את העבודה זאת וגו'". ועוד כתיב אצל הפסח 'מה העבודה הזאת לכם'... כי הפסח בא בשביל שישראל ראוים לעבוד השם יתברך... ולכך הפסח שהוא בשביל דבר זה הוא 'עבודה' נקרא, כי בשביל זה הם עבדים לקב"ה, וחייבים לעבוד לו". ולמעלה פל"ח בכת"י [תצד:] כתב: "זה הקרבן הוא עבודת הקב"ה בפרט, מצד שהוא מורה על יחוד שמו, ומורה לך במה שהוא אלקי ישראל, שקרבן זה בא על שם שפסח על בתי ישראל והציל את ישראל, והרג בכורי מצרים, והוצאנו מתוכם, ובזה הוא אלקי ישראל... ובשביל זה קרבן זה כמי שנותן מס למלך, שמורה המס על שהמלך הוא

מלכו, כך קרבן זה מורה שהקב"ה אלקיו והוא עבד לו, ובשביל שהיה אלקיו וקנה אותם לעבדים במצרים, הציל אותם וגאלם. וזה שהזכיר הקרבן הזה בשם 'עבודה'... וכל זה מפני שבא הקרבן הזה על שהוא אלקי ישראל וגואלם, שגאל אותם מבין מצרים, ועל זה מביאים לו הקרבן, ולכך נקרא הפסח עבודה בפרט. ולפיכך אנו עובדים העבודה הזאת להורות כי אשר גאלנו הוא אחד יחיד ומיוחד, כאשר היה מורה גאולה זאת על שהוא יחיד, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כמו שהתבאר כל ענין פרטי הקרבן הזה במקומו" [הובא למעלה פל"ה הערה 32]. הרי ש"עבודה" סתם מורה על עבדות אל ה'. וכן כתב בהקשר אחר בגו"א במדבר פ"ד אות כא [נו.]: "וכל הנך נקראים 'עבודה', מפני שהם כמו העבד המשרת לאדון, ולפיכך נקרא זה 'עבודה'", ושם הערה 80. **ובפחד יצחק פסח**, מאמר מב, כתב: "כל תנועה מתנועת הגוף והנפש אשר על ידה האדם מפנה את עצמו כלפי יוצרו נכנסת היא בכללה של עבודת השם. ובאמת לא מצינו בתורה שום מצוה פרטית אשר תקרא בשם 'עבודה' סתם. יוצא מן הכלל הוא מצות לילה ראשונה של חג הפסח. מפורש הוזהרנו על מצות הלילה הזה בציווי של סתם 'עבודה'... ישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב מפני שהעבד נמצא כבר ברשות רבו, וישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב בכדי שעל ידי עבודה זו יכנס העבד לרשות רבו, שכן שנינו [קידושין כג:] שהעבדים נקנים על ידי מעשה של עבודה לאדוניהם. והוא הדין והיא המידה בעבודת השם... המצות של הלילה הזה הן מעשה הקנין של העבדות שחלה עלינו בשעה זו. ומתוך כך הוכתרו מצות הלילה הזה בתואר מיוחד שלא מצינו דוגמתו בשאר מצות, ונקראו בשם 'עבודה' בסתם, 'ועבדת את העבודה הזאת'" [הובא למעלה פל"ה הערה 32]. וראה הערה הבאה.

(70) לעומת שאר קרבנות. ויש להעיר על כך מדבריו בנתיב העבודה פ"א [א, עז.], שכתב שכל הקרבנות שייכים לאחדותו יתברך, וז"ל: "וזה מורה גם כן [ענין הקרבן] על שהוא יתברך אחד, ואין זולתו יתברך. כי כאשר מקריבין אליו קרבן, מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו, אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד. ואם לא היה זה, היה אפשר לומר כי יש זולתו, אבל בהקרבה שמקריבין אליו מורה שהוא הכל ואין זולתו, ובזה השם יתברך אחד... ואל העבודה הזאת לא בחר השם יתברך כי אם ישראל. וזה כמו שאמרנו, שהקרבנות הם מורים כי השם יתברך אחד, ואין זולתו יתברך, ולכך ראוי שיהיו מקריבין לפניו עם שהם אחד גם כן. וזה כי לא שייכים להקריב לו אותם שאינם אחד, כי אדרבה, אותם שאינם אחד אין בהם הוראה על אחדותו יתברך". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שרק בקרבן פסח מודגשת אחדות ה' משום שנאמר

בק"פ "עבודה" סתם, לעומת שאר קרבנות. ויש לומר, שקרבן פסח הכניס אותנו לרשות הקב"ה, בעוד ששאר הקרבנות באים כשאנו כבר נמצאים ברשותו, וכמו שכתב הפחד יצחק פסח מאמר מב [הובא בהערה הקודמת]: "ישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב מפני שהעבד נמצא כבר ברשות רבו, וישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב בכדי שעל ידי עבודה זו יכנס העבד לרשות רבו, שכן שנינו [קידושין כג:] שהעבדים נקנים על ידי מעשה של עבודה לאדוניהם. והוא הדין והיא המידה בעבודת השם; אם כל המצות נקראות 'עבודה' משום שהאדם מקיימן מפאת היותו נמצא ברשות יוצרו, הנה... [קרבן פסח] קרוי הוא עבודה מפני שעל ידו האדם מכניס את עצמו לרשות יוצרו". ולכך אע"פ שכל הקרבנות מורים על אחדות ה' ועבדות ישראל, מ"מ קרבן פסח הכניס את ישראל לרשות הקב"ה, ואילו שאר קרבנות הם כאשר ישראל הם כבר נמצאים ברשות הקב"ה. ודו"ק.

(71) שנאמר [שמות יב, ו] "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים", ופירש רש"י [שם] "בין הערבים - משש שעות ולמעלה קרוי 'בין הערבים', שהשמש נוטה לבית מבואו לערוב". ובמשנה [פסחים סא.] אמרו "שחטו לפסח קודם חצות פסול, משום שנאמר 'בין הערבים'". וכן כתב למעלה פל"ה [תרלט.], ויובא בהערה הבאה.

(72) למעלה פל"ו [תרסא.] ביאר שני טעמים: (א) "וכן מה שנשחט בין הערבים, הוא זמן מיוחד, שאינו לא מן יום שעבר, ולא מן הלילה, ומורה זה על זמן מיוחד בפני עצמו. לכך בו ראוי שיהיה שחיטת הקרבן למי שהוא מיוחד". וכן האריך יותר למעלה פל"ה [תרלט.]: "וכן [שמות יב, ו] 'ושחטו אותו בין הערבים', קודם ערב של הלילה, ואחר היום שעבר, שכבר כחו תש. נמצא ש'בין הערבים' פירושו אחר חצות [פסחים סא.], שאז היום שעבר כחו תש, וערב של לילה עדיין לא היה. ודוקא שחיטת הקרבן בזמן הזה, כי זה מורה גם כן על האחדות. ודבר זה הוא דבר מופלא מאוד, כי בין הערבים הוא בין היום שעבר ובין היום שבא, ואינו שייך ליום שעבר, שהרי כבר היום מתחיל לערוב. ואינו מן היום שבא, שעדיין לא התחיל לבא. ולפיכך זה הזמן מיוחד לעצמו, ואינו שייך ליום שעבר ולא ליום הבא, ולפיכך באותו זמן ראוי לשחוט הפסח שהוא לאל מיוחד, ואין לו שתוף. ולפיכך כתיב 'בין הערבים וגו'', וכל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד". וכן להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "שחיטת קרבן זה בין הערבים הוא זמן מיוחד לעצמו כיון שהתחיל לערוב ויום של אחריו עדיין לא בא, והנה זה הזמן שהוא בין הערביים אינו שייך לגמרי ליום שלפניו, ואינו שייך לגמרי ליום של אחריו, ולכך הזמן הוא מיוחד, ובו ראוי שחיטת פסח אל

מי שהוא אחד" (ב) טעמו השני שכתב למעלה פל"ו [תרסב.] הוא: "ועוד יש לומר מה שנשחט בין הערבים, כי היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע. וכל הנמצאים נפסדים, והוא יתברך אחד בלבד קיים, ובשביל כך הוא יתברך אחד, מפני שכל הנמצאים נפסדים שבים אל מי שבראם. ומתחלת הערב השמש, שהחמה מתחלת בשקיעה, הוא התחלת הפסד והעדר האור, ואז ישחט הפסח לשמו, שהוא אחד, שזה הזמן מורה על אחדות, כאשר הנמצאים נפסדים, והוא קיים נצחי. וכל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב היום אל השינה, והיא כמו מיתה והעדר, והחושך כמו העדר הנמצאים, והוא יתברך נצחי, ולכך אז הוא ראוי להקריב קרבן הפסח. ובזה תבין מה שאנו אומרים בתפלת המנחה בשבת 'אתה אחד ושמך אחד', כי זה הזמן מורה על אחדות ביותר, שכל הנמצאים נפסדים, כמו שהתבאר".

(73) משמע מלשונו שלמעלה פל"ו ביאר דברים נוספים אודות "שכל עבודת הקרבן הזה בענין האחדות, עד שכל ענין הקרבן הוא באחדות", ולכך שולח לעיין שם. וזה קצת תמוה, כי כל מה שביאר שם חזר וביאר גם כאן [שבעה דינים שיש בקרבן פסח המורים על אחדות], ואילו כאן הוסיף עוד חמשה דינים שלא כתבם למעלה. ואלו הם שבעת הדינים שהזכירם למעלה וכאן; (א) אסור לאוכלו בשתי חבורות [פל"ו (תרמד.), וכאן לאחר ציון 38]. (ב) לאכול הפסח על מצות ומרורים [פל"ו (תרמו.), וכאן מיד בהמשך]. (ג) לאוכלו צלי אש [פל"ו (תרנט:), וכאן לאחר ציון 52]. (ד) לצלותו על ראשו וכרעיו [פל"ו (תרס.), וכאן לאחר ציון 36]. (ה) לא לאוכלו מבושל [פל"ו (תרס:), וכאן לאחר ציון 53 (וכתב שני טעמים)]. (ו) לא לאוכלו נא [פל"ו (תרס:), וכאן לאחר ציון 54]. (ז) לשוחטו בין הערביים [פל"ו (תרסא.), וכאן לאחר ציון 70]. ואלו הם חמשת הדינים שהוסיף כאן, ולא כתבם למעלה; (א) השה צריך להיות בן שנה [לאחר ציון 40]. (ב) שה ולא עגל [לאחר ציון 42]. (ג) תמים [לאחר ציון 47]. (ד) זכר ולא נקבה [לאחר ציון 49]. (ה) לא לשבור בו עצם [לאחר ציון 60]. ולמעלה פל"ו [תרסח.] כתב לסיכום: "הנה נתבאר ממצות הפסח... כאשר תעמיק בדברים אלו, שהם ברורים, דברים גדולים ונוראים מאוד מאוד. ולקמן בהגדה עוד יתבאר". הרי שלמעלה שלח לעיין בדבריו כאן, וזה מובן, כי כאן הוסיף יותר. אך מה שכתב כאן לעיין בדבריו למעלה צריך ביאור. והיה ניתן לומר דאולי כוונתו לדברים שכתב שם בכת"י [תפה.], ושם הוסיף עוד טעם לדין של צלי אש [רומז למדת הדין], וזהו טעם שלא הזכיר כאן. אך קשה לומר כן, כי כאן כתב לעיין "בפרק שלשים וששה", וזהו על פי הנדפס בלבד, כי בכת"י הוא בפרק עשרים וארבעה. ויל"ע. ואולי כוונתו גם לדבריו למעלה פל"ה, ששם ביאר שלשה דיני קרבן

פסח שלא הובאו כאן, ואלו הם: (א) בפסח מצרים היה שה לבית אבות, כי ההתאחדות היא על ידי המשפחות במה שבני המשפחה הם בשר אחד [תרלו.]. (ב) צריכים להמנות על הקרבן קודם שחיטה, כדי שיהיה מיוחד לכל אחד ואחד קרבנו [תרלו:]. (ג) נשחט שלא לשמו פסול [זבחים ב.], שיהיה מתחילתו מיוחד לקרבן זה, שכל דבר בפסח צריך שיהיה מיוחד [תרלח.]. ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" ביאר האיסור לערל ולעובד ע"ז לאכול קרבן פסח.

(74) שנאמר [שמות יב, ח] "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו". אמנם הלשון שנוקט נמצא במדויק בפרשת בהעלותך, שנאמר [במדבר ט, יא] "בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו". וכן בגמרא אמרו [פסחים קטו.] "תניא, אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ["פסח מצה ומרור" (רש"י שם)] ואוכלן, שנאמר 'על מצות ומרורים יאכלהו'". ולכאורה יש להעיר מדוע הגמרא העדיפה את הפסוק שבפרשת בהעלותך, הרי שם מדובר בפסח שני, ואילו אצל הלל מדובר בפסח ראשון, והיה לגמרא להביא את הפסוק שבפרשת בא. הנה רבים עוררו שאלה זו, יעויין במפרשי ההגדה שהאריכו בזה, ואכמ"ל [הובא למעלה פל"ו הערה 10]. וראה להלן ציון 153.

(75) לשונו למעלה פנ"ב [לאחר ציון 188]: "הפועלים תמצא אותם מיוחדים, שלא יצא דבר מכל דבר. כמו שתראה... כי האדם יוליד אדם, והשור שור... והפעל הוא לפי ענין הפועל, ודבר זה נראה בכל דברים הטבעיים... הפעולה דומה מתיחס אל הפעל. כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש. וכן הליחות מן המים תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל, ודבר זה מוסכם מן המעיינים... ודבר זה עמוק מאוד ביחס הפועלים". ובתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "כל פעולה היא מתייחסת אל הפועל; כי החמימות, אשר הוא פעולת האש, מתיחס אליו. וכן הקרירות מתייחס אל המים, אשר פועלים הקרירות. וכן בכל הדברים מתיחסות הפעולה אל הפועל". ובביאור משנת "כל ישראל" בהקדמה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל". ושם פ"ד מי"ז [שנו.] כתב: "כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא

חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות, וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו" [ראה למעלה פנ"ב הערות 195, 196, וש"נ].

(76) זהו נושא נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פל"ו [תרמו.] כתב: "וצוה לאכול הפסח על מצות ומרורים, להורות כי מאתו שהוא אחד, יבאו פעולות מחולקות. ולא נאמר כי אחר שהוא אחד, פעולותיו אחדים, שלא ימשך מדבר שהוא אחד רבוי פעולות. כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת, לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר. ואין הדבר הזה בעליון יתברך, כמו שהיו סוברים המינים שאמרו 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב' [איכה ג, לח], כלומר מן אחד לא יבא דברים מחולקים". ובתפארת ישראל פל"א [תסב:] כתב: "מן השם יתברך שהוא אחד מתחייב הרבוי, הפך מה שאומרים הפילוסופים כי מן האחד לא יבא הרבוי, ולכך היו באים לידי שבושים הרבה". ובנצח ישראל פ"ג [מא.] כתב: "שהיו הראשונים טועים אחר העבודה זרה מחמת שהיו אומרים כי ההתחלה אי אפשר שתהיה אחת, שאם היה ההתחלה אחת איך יבוא מזה רבוי בעולם. וכבר הסכימו על זה איזה חוקרים בחכמתם כי מן דבר שהוא אחד, לא יבוא רק אחד. כי הרבוי, אשר יש בו דברים מחולקים, איך יושפע זה, מדבר שהוא אחד, דברים שהם מתחלפים. כמו שאי אפשר שיושפע מן האש דבר שהוא חלופו, רק האש פועל חמימות, והמים פועלים קרירות, ולא תמצא שיהיה דבר אחד פועל שני דברים מתחלפים, כך אי אפשר שיבואו דברים מתחלפים מן אשר הוא אחד. ולפיכך גזרו בדעתם שההתחלות הם רבות, וכפי רבוי ההתחלות יבואו רבוי הנמצאים בעולם... והאריכו בדברים אלו. והם בעצמם סתרו הנחה זאת ודמיון זה, וסוף סוף נשארו במבוכה עם קבלתם שהוא יתברך אחד, ואין זולתו, איך יושפע ממנו הרבוי. וכבר מצאתי לאיזה אנשים שקבלו דעתם במה שאמרו ברבוי ההשתלשלות, והמשיכו על זה דברי תורה". ובנר מצוה [טז.] כתב: "היו אומרים [הפילוסופים] שאי אפשר שיהיה הוא יתברך אחד בעולמו, כי אם כן לא היה נברא ממנו רק אחד. כי תמיד מתחייב ונברא מן הפועל דבר שהוא מתיחס אל הפועל; כי מתחייב מן האש שהוא חם, וכן הקרירות מתחייב מן הפועל שהוא קר, וכן כל הפעולות הבאות מן הפועלים כל אחת היא מתיחסת אל הפועל. ולכך גזרו ואמרו, מן הפועל שהוא אחד לא יבוא ממנו גם כן רק פעולה אחת. וכאשר נראה לפנינו רבוי פעולות מתחלפות בעולם, דבר זה מורה על התחלות מתחלפות". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] כתב: "היו אומרים המינים אחר שראינו כי מגיעים הטובות בעולם, ומגיעים הרעות בעולם, ומן הטוב לא יצא רע, ומן הרע לא יצא טוב, לכך היו טועים והיו אומרים כי יש כאן שתי התחלות. התחלה

אחת טובה, והתחלה השניה הרע, שהיו אומרים 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', רק הטוב יש לו התחלה אחת, והרע יש לו התחלה אחרת". ובבאר הגולה באר החמישי [יז.] כתב: "כי הרבה מבני אדם, והמה המינים, הניחו ליסוד מוסד כי מפועל אחד לא יבא דברים מתחלפים. וכאשר ראו דברים מתחלפים בעולם, בפרט הדברים אשר התורה אמרה להרחיקם, כמו דברים הטמאים שאסרה התורה, ולכך חשבו מחשבת און כאילו הוא בא מפועל אחר זולתו, ולכך הרחיקה התורה אלו דברים". ובדרשת שבת הגדול [קצד:] כתב: "וידוע כי הפועל שהוא אחד, יבוא ממנו פעולה אחת. ודבר זה הסכימו עליו הכל... ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, כך הפועלים הם יותר מאחד. כי לעולם מפועל אחד יבוא פעולה אחת. וכאשר הפעולה אחת ג"כ הפועל אחד, כי הפעולה מתייחסת ודומה אל הפועל. ודבר זה הסכימו עליו הכל... איך יבוא ריבוי מן הפועל שהוא אחד". וכ"ה בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:], ושם לסנהדרין קב. [ג, רלז.]. וראה למעלה פל"ו הערות 12, 13, 14, ושם נסמן המקומות הנוספים שנושא זה הובא בספריו.

(77) המו"נ [ח"ב פכ"ב] הביא דעה זו בשם "אריסטו ומכל מי שנתפלסף".

(78) לשונו למעלה פל"ו [תרמז.]: "אבל האמת אינו כך, אבל הוא יתברך אחד ומיוחד, כמו שהורה לנו בהוציא אותנו ממצרים, ונודע אחדותו בעולם, מכל מקום הוא פועל פעולות הפכיות, שהוא הגואל ומביא השעבוד, כמו שגאלנו ממצרים, והוא הביא השעבוד על ישראל. ולפיכך צוה לאכול הפסח הזה המורה על האחדות, 'על מצות ומרורים'; המצה מורה על הגאולה, כאשר ידוע, והמרורים על השעבוד, לומר כי הכל בכחו... ובעזרת השם בענין הזה נאריך לקמן". ושם בהמשך הפרק ביאר כיצד מצה ומרור מורים על גאולה ושעבוד. וראה למעלה פנ"א הערות 81, 125, ולהלן ציון 158.

(79) על פי הפסוק [דברים לב, לט] "ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל". וכן כתב ביטוי זה למעלה פל"ו [תרמח:], ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" [יובא בסמוך הערה 84]. ולפי זה מאוד מובנת הדגשת הפסוק בתחילתו "ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי", כי הואיל ו"אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא", ומאחד הפכים, לכך זה מורה שה' אחד בעולמו, "ואין אלהים עמדי". ומה שפתח ברבוי ["מן האחד לא יבא רבוי, רק מכח אחד יבא דבר אחד בלבד"], וסיים בהפכים ["כי מאתו שהוא אחד יבא החירות והפכו, הוא השעבוד"], יוסבר על פי דבריו בסמוך, שכתב: "כי ההפכים הם גם כן הכל, בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל... כי הפכים הם הכל, ואין חוץ מהם".

(80) בא לבאר שלא רק שאין הרבוי וההפכים סותרים לאחדות ה', אלא הם סיוע לאחדות ה'.

(81) פ"ה [רעא.], פל"ו [תרמו.], ופמ"ז [תמ.]. וראה שתי הערות הבאות.

(82) לשונו למעלה פ"ה [רעא.]: "ובמדרש במדבר רבה [יט, א], 'מי יתן טהור מטמא לא אחד' [איוב יד, ד], כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז, יאשיה מאמון, ישראל מאומות. מי עשה כן, מי גזר כן, לא יחידו של עולם, עד כאן. ביארו רז"ל כי המדה נותן כן להיות יוצא טהור מטמא, לכך הכתוב אומר 'לא אחד'. ולמה לו לומר 'לא אחד', רק רצה לומר כי מפני שההפכים יש להם סבה אחת, שאין המציאות מחולק, רק יש להם סבה אחת. וזהו הסבה הראשונה שבאו ההפכים מאתו, ומפני זה יוצאים זה מזה. לכך אמר 'לא אחד', יחידו של עולם המאחד את המציאות, ובשביל שהוא מאחד הכל, לפיכך יוצאים ההפכים זה מזה. שאילו לא היה להם התאחדות, לא היו יוצאים זה מזה. ומצד שהוא יתברך מאחד את המציאות, יצאו זה מזה. ואף המציאות הרע הוא מאחד, והרי דבר זה עמוק מאוד". וכן כתב למעלה פל"ו [תרמו.], והובא למעלה הערה 76. ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצו.] כתב: "כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים. ומה שהוא סבה לשני הפכים דבר זה בעצמו אחדותו יתברך. שאם לא היה הוא סבה רק לדבר אחד, כאילו תאמר שהוא סבה לאש, ואם כן חס ושלום יש עוד סבה להפך האש, הם המים, שהם הפך האש. ומפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד, שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים, והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם הוא יתברך אחד. ודבר זה בארנו במקומות הרבה בספר גבורות השם, כי השם יתברך שהוא אחד, הוא סבה להפכים" [הובא למעלה פמ"ז הערה 74].

(83) לשונו למעלה פמ"ז [תמ.]: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים, במה שהם הפכים, אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד. רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם". וכן כתב בשאר ספריו, וכמלוקט למעלה פמ"ז הערה 74.

(84) לשונו להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה": "ונאכל על מצות ומרורים, גם זה מפני שאשר אליו העבודה הוא אחד לגמרי, ומי שהוא אחד גמור יש בו כח על שני הפכים, מפני שהוא כולל הכל. ולכך נאכל הפסח על מצה ומרור; המצה הוא בשביל החירות, המרור הוא בשביל השעבוד... והם שני דברים הפכים. שמפני שהוא אחד גמור, הוא המוחץ והוא הרופא, וממנו שני הפכים, דבר זה מְצוּת פסח שנאכל על מַצוֹת ומרורים". ועד כאן ביאר את ענין האחדות של קרבן פסח, ומעתה יבאר עניינים נוספים שיש בקרבן פסח ושאר מצות היום.

(85) בא לבאר הסבר שני מדוע הפסח נאכל על מצות ומרורים. ועד כה ביאר שזה כדי להוציא מלבן של אפיקורסים האומרים כי מן האחד לא יבואו ההפכים, לכך המצה והמרור, המורים על חירות ושעבוד, מצטרפים לאחדות של ק"פ. ומעתה יבאר שק"פ מורה שישראל הם אל ה', ומחמת המדריגה העליונה הזאת נמשכים הגאולה והשעבוד. ולהלן בהמשך הפרק [לאחר ציון 152] סיכם שני הסברים אלו בזה"ל: "הרי לך מצות הפסח שנאכל עמו מצה ומרור; כי הפסח הוא שאנו אל השם יתברך שהוא אחד, ומן השם יתברך אשר הוא אחד שתי המדות, אשר האחת מצה, מורה על החירות, והשניה השעבוד. כי מי שהוא אחד יש בידו שתי המדות, כמו שהתבאר. או שתאמר כי הפסח הוא מה שאנו אל השם יתברך כמו שהתבאר למעלה, ובמה שאנו אל השם יתברך נמשך לנו המצה ונמשך לנו המרור, הכל כמו שהתבאר למעלה. וזה מצות פסח על מצות ומרורים... והתבאר לך אלו שלש מצות, פסח ומצה ומרור". ולהלן [לאחר ציונים 332, 369] הזכיר את דבריו כאן. וראה להלן הערה 404.

(86) בכמה מקומות בספר זה. וכגון, למעלה פל"ה [תרל.] כתב: "נתן להם אלו ב' מצות, המילה והפסח, שאלו ב' מצות הם התחלה יותר מכל המצות לקרבם לו יתברך... ובדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים". ושם בהערה 36 הובאו דבריו בכת"י שם [תפ:], שכתב: "המילה [היא] להסיר דבר הפחיתות, ואחר כך יקרב לו יתברך. ולפיכך קרבן פסח ערל אסור לעשות [שמות יב, מח], רק המול ימול, 'ואז יקרב לעשותו' [שם]. שאין כד[א]י לקרב לעבוד עבודת יתברך עם הערלה. ואין לך קרבן שהיא עבודה כמו הפסח, שקראו הכתוב 'קרבן ה'', [במדבר ט, יג] 'כי את קרבן ה' לא הקריב במועדו', וחייב כרת על שאינו מקריב קרבן זה [שם], ולפיכך כל ערל אסור בו. ופירוש זה עיקר כאשר תבין עיקר הדבר, כי היתה גאולתם להיות לגמרי לשם ה', ולא היו לחלק הקב"ה רק כאשר הוסר מן הערלה, והיו פורשים הימנה... ואחר כך להכנס ברשותו, וזה היה על ידי פסח

שהיו עובדים להקב"ה להקריב לו קרבנו, ובזה יהיו להקב"ה, ובדבר שנקרא 'קרבן ה'' היו קריבים אליו. והבן דבר זה שנאמר [שמות יב, מג] 'כל בן נכר לא יאכל בו', שאינם קרובים אל ה'". ולמעלה פל"ו [תרפד.] כתב: "ומה שאמר [שמו"ר טו, יב] 'הקריבו לי דורון וכו'' [לגבי קרבן פסח], פירשו הוא הדבוק בו יתברך, כי זהו ענין הקרבן שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו, ועל ידי זה לא יבא עליהם המיתה. כי אחר שהם דביקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ולמעלה ר"פ לז [תרצד:] כתב: "כך היה הדם הזה אות שהם להקב"ה. ובשביל כך [שמות יב, יג] 'ופסחתי עליכם', שהרי אתם שלי, שלא להשחית ולאבד דבר שהוא שלו, שהרי הדם מורה שהם עובדים לו. ופירוש 'ופסחתי' וחמלתי עליכם, כלומר כאשר אראה האות שלכם שאתם עובדים עבודתי, דבר זה גורם לרחם עליכם", ושם הערה 2 לוקטו במקומות שציין זאת בספר הזה. ולמעלה [לאחר ציון 21] כתב: "כיון שבעבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה [שמות יב, כז] 'פסח', כתרגומו [שם] 'חייס', שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה, שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד. וזהו ענין פסח כאשר תבין" [ראה למעלה הערה 25]. ובכת"י [שעח] כתב: "ומה שצותה התורה לאכול אותו על מצות ומרורים, הנה כאשר אמרנו למעלה כי הקרבן הזה מיוחד לישראל דוקא במה שהם של הקב"ה. ולפיכך כל בן נכר וכל ערל לא יאכל בו [שמות יב, פסוקים מג, מח], שמורה לך הקרבן הזה שהעבודה הזאת תהיה לישראל בזה שהם לחלקו של הקב"ה". וראה להלן פס"ב הערה 164.

(87) שהוא המרור.

(88) כמו שנאמר [שמות יב, כז] "ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל וגו'".

(89) לשונו למעלה פל"ו [תרפה.]: "כי אחר שהם דביקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו, כמו שהתבאר פעמים הרבה", ושם הערה 161. ולמעלה ר"פ לז [תרצד.] כתב: "שאתם צריכים לאות מה שאתם לחלק הקב"ה, וזהו האות שלכם, ומפני כך היו נותנים הדם [של קרבן פסח] מבפנים, ששם היו יושבים... היה הדם הזה אות שהם להקב"ה, ובשביל כך [שמות יב, יג] 'ופסחתי עליכם', שהרי אתם שלי, שלא להשחית ולאבד דבר שהוא שלו, שהרי הדם מורה שהם עובדים לו". וראה למעלה הערות 14, 17. ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "והכתוב נתן טעם לפסח [שמות יב, כז] 'אשר פסח ה' על בתי בני ישראל במצרים', רצה לומר שהכה בכורי מצרים ובתינו הציל, וזה מורה כי ישראל הם להקב"ה, שאין אחד מכה ומפסיד דבר שהוא שלו. ובזה אנו עבדים

לו ועובדים אל השם יתברך בעבודתו, שהוא הקרבת הפסח, כעבד שהוא עובד לרבו".
וצרף לכאן דברי המדרש הנפלאים [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא". וביאור המדרש הוא שישראל שייכים לה', וכמבואר כאן, ולכך ה' כביכול לא יכול להשמיד את ישראל, כי בזה הוא יפעל כנגד עצמו, וזה מן הנמנע [ראה למעלה פכ"ג הערה 90].

(90) לשונו להלן [לאחר ציון 121]: "וכבר נתבאר זה למעלה בפרק ד' שישראל יש להם מעלת הצורה השלימה הנבדלת, ומפני כך או שהם בתכלית המעלה או בתכלית השפלות, עיין שם הטעם. והתבאר לך כי ישראל שהם לחלק ה' בלבד, ובשביל זה אפשר בהם הגלות יותר, כמו שיש בהם הגאולה, וזהו פסח שנאכל על מצות ומרורים". וראה שם הערה 122. **ובכת"י** [שעט] האריך מאוד מאוד בענין זה, וכתב הרבה טעמים מדוע הפסח נאכל עם המצה והמרור, ואחד מהטעמים הוא מעין דבריו כאן, וכלשונו: "זהו ענין פסח מצה ומרור. כי הפסח הוא שמורה על ישראל שהם לה', לחלקו של הקב"ה. ומי שהוא לחלקו של הקב"ה ימשך אחריו ב' דברים; לפעמים המצה, היא החירות והעלוי על הכל... ולפעמים המרור, כדכתיב על ישראל [עמוס ג, ב] 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם כל עונותיכם'. לפיכך ישראל שהם לחלקו של הקב"ה, מתנהגים על ידי שתי מדות, המצה והמרור, שבאלו ב' מדות יושלם הנהגה עד שהם נשארים לחלקו של הקב"ה".

(91) יבאר שבנוסף למדריגה העליונה בפני עצמה [שכאשר היא שלימה היא עליונה על הכל, וכאשר חסרה היא ירודה לפני הכל], יש ביחס של ישראל לאומות העולם יחס כפול; או ישראל עליונים עליהן, או ישראל משועבדים להן.

(92) לשונו להלן פס"ב [לאחר ציון 56]: "כי המלאכים אינם רמים על כל גוים, אך לכל אחת ואחת מן האומות יש מלאך המושל עליהם. והוא יתברך מושל על כל גוים, בזה נדע שהוא רם על כל המלאכים הרמים, כמו שאמר 'כי הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים'". ולהלן פס"ה כתב: "כי הוא אלקי האלהים, וזהו הנהגה הראשונה, כי 'האלהים' בכאן [תהלים קלו, ב "הודו לאלקי האלהים כי לעולם חסדו"] הם המלאכים, שנקראים 'אלהים', והוא בראם, ולפיכך נקרא 'אלקי האלהים'. 'ואדוני האדונים' הם כת המלאכים מושלים על העולם, ונקראים 'אדונים', שהם אדונים לעולם". והרמב"ן [דברים

י, טז] כתב: "כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים, 'אלקי האלהים' הם מלאכי מעלה, 'ואדוני האדונים' כל צבא השמים אשר להם ממשלה בשפלים, כי הוא האדון אשר שם להם משטרם בארץ". וכן כתב הרמב"ן [דברים לב, כו] בפרט לגבי נסי מצרים, וכלשונו: "לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים". וקודם לכן כתב הרמב"ן [שמות טו, יא]: "'מי כמכה באלים' [שם], במלאכי מעלה, שהם נקראים אלים... והקב"ה נקרא אל עליון על כלם... כמו 'הוא אלקי האלהים'". וכן האור החיים [דברים י, יז] כתב: "אלקי האלהים... פירוש אלקי המלאכים הנקראים 'אלהים', דכתיב [איוב א, ו] 'ויבואו בני האלהים'" [ראה למעלה פ"ט הערה 110, פמ"ד הערה 71, פנ"ה הערה 38, ולהלן פס"ב הערה 59].

(93) דבריו מוסברים היטב על פי מה שכתב למעלה פנ"ה [לאחר ציון 31], בביאור מדוע יצ"מ היתה צריכה להעשות רק על ידי הקב"ה, ולא על ידי מלאך, וז"ל: "כי ישראל היו תחת רשות מצרים לגמרי, כמו שהתבאר פעמים הרבה מאוד. ואין מלאך נוגע ברשות מלאך אחר, שיש למצרים מלאך גם כן. וכיון שנתנם ברשות מצרים תחת כח מצרים, אין מלאך נוגע ברשותו, כי אם הקב"ה בעצמו, שאין שום כח ומלאך נחשב אצלו, והוא אלקי האלהים, והוציא ישראל מתוך רשותם". וזהו שכתב כאן "באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים", הרי "אין מלאך נוגע ברשות מלאך אחר", ובהכרח "אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים".

(94) אודות שהיותנו מחוברים לה' מוציאה אותנו מרשות האומות, כן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה פ"ט [תסח:] כתב: "קודם שהם לחלקו יתברך היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם". ובהמשך הפרק שם [תעז:] כתב: "כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו". ולמעלה פכ"ג [שמו:] כתב: "ישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף". ולמעלה פכ"ה [שצח.] כתב: "כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך שהוא נבדל מכל, וכך יהיו נבדלים מכל האומות" [ראה להלן הערה 339]. ולמעלה פל"ה [תרלא.] כתב: "בדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים עד שלא יהיו תחת רשות מצרים". ולמעלה פמ"ו [תיג:] כתב: "כי במה שהם עמו והוא מלכם, אינם ראוים להיות ברשות אחר, ולא יתן להיות מושל עליהם מלך נכרי". ואמרו חכמים [ב"מ י.] "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים', עבדי הם, ולא עבדים

לעבדים". ולמעלה פל"ד [תקצח.] כתב שאפילו המצריים הכירו בכך, וכלשונו: "מתחלה לא היו [המצריים] מאמינים שיש לישראל אלקים, ולפיכך אמר [פרעה] שלא לשלוח כלל את ישראל, עד מכת בכורות, שאז ראו כי יש לישראל אלקים, כחו כח אלקי. ואם כן, למה יהיו ישראל, שהם עמו, תחת רשותם, כיון שיש להם אלקים מושל, ושלחו את ישראל מרשותם, ואמרו [שמות י, ח] 'לכו ועבדו את ה'". ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] כתב: "ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה". וכן כתב בנתיב התורה פט"ז [תרנו.]. **דוגמה לדבר**; באור חדש פ"א [תמד.] הביא את מאמרם [מגילה יב:], שאמרו "והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש' [אסתר א, יד], אמר רבי לוי, כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר; 'כרשנא', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. 'שתר', כלום הקריבו לפניך שתי תורין וכו'". וכתב לבאר זאת בזה"ל: "מפני שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים, ולפיכך כנגד זה היו אומרים המלאכים בשביל ישראל כי הם של יתברך. ודבר זה נרמז אף בהקרבת מנחה בלבד, דכתיב [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה וגו'', כל המקריב מנחה כאילו הקריב נפשו [מנחות קד:]. ומכל שכן כאשר ישראל מקריבים כל הקרבנות, שנחשב זה כאילו הקריבו נפשם. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הקרבת קרבן נחשב כאילו מקריב נפשו גם כן אל השם יתברך. ולפיכך הקרבנות מורים כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו, כאילו הם שלו, כי במה שישראל הם אל השם יתברך לגמרי, איך אפשר שיהיה שולט בהם אחר". ומבואר מדברים אלו שמחמת שנהיינו עבדי ה' במצרים, לכך יצאנו ממצרים. אך בכמה מקומות כתב להיפך; מחמת שיצאנו ממצרים נהיינו עבדי ה' [ראה למעלה פ"ט הערה 131, פי"ד הערה 19, פכ"ג הערה 203, פכ"ו הערה 2, פל"ה הערות 37, 40, פמ"ו הערה 200, פנ"ג הערה 107, למעלה הערה 28, ולהלן פס"א הערה 16]. **וצרף לכאן** את מאמרם [ברכות ח.] "אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם". ובאור חדש פ"ד [תתל.] כתב: "כי ישראל בין האומות, ואף אם הם אלף ביחד, נקראים פזורים בין האומות. אמנם כאשר היו מתפללים נקראו 'צבור', כאשר הם מתאספים ומתקבצים אל השם יתברך, ובזה יוצאים מבין האומות אל ה', ומתעלים מביניהם. ועוד יש להם התרוממות והתעלות מן האומות על ידי גמילות חסדים, כי על

ידי גמילות חסדים האדם מתרומם אל השם יתברך, כי המדה הזאת כאשר גומל חסד והוא טוב לבריות, בזה מתעלה ומתרומם האדם" [ראה למעלה פנ"ד הערה 185, וש"נ]. הרי שוב חזינן שכאשר האדם מתרומם אל הקב"ה, בזה גופא ישנה יציאה מאחיזת אומות העולם. וראה להלן פס"ב הערה 6.

(95) לשונו להלן פס"ז: "כל המלאכים, שהם כחות של מעלה, והם שבעים נגד שבעים אומות". ולהלן בסוף הספר [ב"הלכות יין נסך ואיסורו"] כתב: "אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] 'שר פרס' 'שר יון' [שם], ובדברי חכמים הרבה". ועוד אמרו [דב"ר א, כב] "אין הקב"ה פורע מאומה עד שפורע משרו תחלה. כיצד, פרעה וכל המצריים לא שקעם הקב"ה בים עד ששקע לשרן תחלה. מנא לן, אמרי רבנן 'סוסים ורוכביהם' אין כתיב כאן, אלא [שמות טו, א] 'סוס ורוכבו', זה השר שלהן. וכשיצאו המצריים לרדוף אחרי ישראל תלו ישראל את עיניהם והיו רואין שרן של מצריים פורח באויר. מנין, אמר רבי יצחק דכתיב [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', זה השר שלהן". ורש"י [ישעיה לד, ה] כתב: "אין כל אומה לוקה עד שילקה שר שלה במרום". ורש"י [דברים ב, לא] כתב: "החילותי תת לפניך - כפה שר של אמוריים של מעלה תחת רגליו של משה והדריכו על צווארו". וראה למעלה פנ"ד הערה 133, פנ"ה הערה 36, להלן הערה 105, ופס"ב הערות 57, 91.

(96) "שאז שייך בזה אין כח נוגע במוכן לחבירו" [לשונו בסמוך]. וראה בסמוך הערה 99.

(97) אמרו חכמים [תנחומא האזינו אות ו] "אמר הקב"ה למלאכים שרי כל האומות, בואו ונטיל גורלות למי יעלו האומות, אומה לכל אחד ממנו, ואיזה יעלו לחלקו. הטילו גורלות, ונפל ישראל לחלקו של הקב"ה". והרמב"ן [ויקרא יח, כה] כתב: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו'. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגווייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... וכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים', לא שתהיו אתם אל אלהים אחרים כלל... יאמר כי הבדיל אותנו מכל העמים אשר נתן עליהם שרים ואלהים אחרים, בתתו לנו את הארץ שיהיה הוא יתברך לנו לאלקים, ונהיה מיוחדים לשמו... ואל תשיב

עלי מפסוק [דניאל י, כא] 'מיכאל שרכם', כי הוא שר משרת לבקש רחמים על ישראל, לא שר מלכות וממשלה". ובנצח ישראל פמ"ח [תשצז:] כתב: "לא מסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם". ושם פנ"ו [תתסט:] כתב: "כי ישראל תלוים בו יתברך בעצמו... כי ישראל הם דביקים בו יתברך בלי אמצעי כלל, כי הם דביקים בעצמו יתברך" [ראה למעלה פנ"ה הערה 28 שהובאו שם מקבילות נוספות].

(98) כמו שנאמר [דברים לא, יז] "וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכול ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה". ואמרו חכמים [כתובות סו:] "אשריכם ישראל; בזמן שעושין רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולטת בהם. ובזמן שאין עושין רצונו של מקום, מוסרן ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה, אלא ביד בהמתן של אומה שפלה". ועוד אמרו [מגילה טז.] "אומה זו משולה לעפר, ומשולה לכוכבים; כשהן יורדין, יורדין עד עפר. וכשהן עולין, עולין עד לכוכבים". והטעם הוא כי אין הקב"ה שורה בתוך טומאתם, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ד [נח:]: "חורבן שלו [של ביהמ"ק] כאשר לא היה ראוי שתשרה שכינה ביניהם, והיינו כשטמאו את בית המקדש, ואין השם יתברך שורה בתוך טומאתם. אם לא כאשר היה החטא בשוגג, ואז כתיב [ויקרא טז, טז] 'וכן יעשה לאוהל מועד השוכן אתם בתוך טומאתם'" [ראה למעלה פנ"ט הערה 16]. אך האומות אינן נעזבות על ידי המלאך הממונה עליהן גם כשאינן במעלתן הראויה, כי אין יחס האומה לשר שלה יחס של קדושה. וכן כתב להלן בסוף הספר ב"הלכות יין נסך ואיסורו", וז"ל: "אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] 'שר פרס' 'שר יון' [שם]... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו". דוגמה לחילוק זה בין הקב"ה למלאך נמצא בח"א לסנהדרין סה: [ג, קסה:], שכתב: "שאלה גדולה, למה המכשפים והחרטומים פועלים הרבה, ואילו הצדיקים אינם יכולים לפעול כאשר קוראים אל השם יתברך. ותשובה זאת, כי הוא יתברך קדוש ומשרתיו קדושים, ואם האדם צדיק השם יתברך קרוב אליו, ועושה רצונו. ואם אינו צדיק, אינו קרוב אליו. אבל המכשפים והחרטומים פועלים על ידי שדים, וכחות אלו אין צריך לזה קדושה כלל" [הובא למעלה פכ"ז הערה 78, ופנ"ד הערה 263]. וראה להלן הערה 106.

(99) "שיהיו מקבלים חלוקה עם האומות" [לשונו בסמוך]. והדגשתו היא שאין ישראל והאומות שותפים בחלוקת המציאות ביניהם, אלא ישראל הם לחלק ה', והאומות הן לחלק המלאכים, ואין ישראל שייכים לחלקן של אומות העולם. ועל כך נאמר [דברים

לב, לא] "כי לא כצורנו צורם וגו'". דוגמה לדבר; שבט לוי אינו שותף עם שאר השבטים בחלוקת א"י, וכפי שנאמר להדיא בקרא [במדבר יח, כ] "ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל". **וכן נאמר** [דברים ד, יט] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים וגו' אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים תחת כל השמים", ופירש רש"י [שם] "אשר חלק ה' - להאיר להם". והגו"א שם אות י [עז:] כתב: "שנה הלשון וכתב 'אשר חלק להם', במקום 'אשר חלק ה' אלקיך לכל העמים'... דלשון 'אשר חלק' משמע חלוקה שחלק לאומות בלבד, כלומר שזה הוא חלקם, ולפיכך אין לפרש 'כל העמים' אף ישראל, דלא שייך לשון 'חלק', דמשמע לשון חלק שנתן להם לחלקם בלבד, ולא לאחר. ולכך הוצרך רש"י לפרש 'אשר חלק - להם', כדי שלא תפרש 'לכל העמים' אף לישראל, ואם כן היה קשיא לך לשון 'אשר חלק', דמשמע דזהו חלקם, ולא חלק אחר. ואם תאמר, ומכל מקום קשיא, דאף לישראל הם מאירים. ויראה... כי השם יתברך עזב האומות, ונתן להם אור השמש בלבד, שהוא אורם, ועזב אותם אל הטבע בלבד. אבל ישראל לא נתן להם אור השמש בלבד, רק בישראל כתיב [ישעיה ס, יט] 'והיה להם ה' לאור עולם'. וזהו 'ואתכם לקח ה'', והוא מאיר להם להנהיגם בכל מעשיהם. כאילו אמר שאור השמש נתן לאומות להאיר להם, ובזה יתקנו הנהגותיהם על ידי אור טבעי, אבל 'אתכם לקח ה'', והוא מתקן הנהגתם" [הובא למעלה פמ"ו הערה 90, ולהלן פס"א הערה 145]. וכשם שאורם של ישראל [הקב"ה] אינו שייך לאורן של האומות [השמש], כך בכלליות חלקם של ישראל [הקב"ה] אינו שייך לחלקן של האומות [מלאכים].

(100) פירוש - האופן שישראל יהיו שותפים עם האומות בחלקם הוא רק אם ח"ו ישראל יהיו נתונים תחת מלאך, כפי שהאומות נתונות תחת מלאכים. כי המלאכים ממונים על העולם, וכמו שכתב גו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.]: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "המלאכים הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים" [הובא למעלה פנ"ה הערה 62, וש"נ]. וחלק האומות הוא החלק שנתמנה עליו המלאך של כל אומה ואומה, לכך האפשרות להשוות את חלק ישראל לחלק האומות שייכת רק אם גם ח"ו ישראל יהיו נתונים לחלק מלאך, כמו האומות.

(101) כוונתו למאמר חכמים [יומא לח:] "אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה, אפילו כמלא נימא". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יח [סד:] השוה בנקודה זו בין הנהגת המלאכים להנהגת המלכות, וכלשונו: "נראה שאין מלכות נוגעת

בחבירתה, לפיכך המלאכים אשר הם למטה בארץ הם צריכים להסתלק קודם, ואחר כך ירדו אחרים". ובמיוחד שכאן איירי במלאך ושר של האומה, וכל מה שנוהג בין מלכי האומות, נוהג הוא גם בין מלאכי האומות [הובא למעלה פנ"ה הערה 34].

(102) פירוש - נתינת חלק אחד למקבל מסוים מפקיעה את אחיזת זולתו מחלקו, כי החלק הזה ניתן רק לו, ובכך גופא החלק הזה מרוחק לגמרי מזולתו [כמבואר למעלה הערה 99].

(103) לשונו להלן פט"ו [נא:]: "אין פעולה מלמעלה לחצאין". ולמעלה פנ"ג [לאחר ציון 184] כתב: "אבל זה שאמר [הבן החכם] 'אשר צוה ה' אתכם' [דברים ו, כ], איך יהיה זה הוצאה מן הכלל, אחר שהוא מודה כי השם יתברך צוה המצות, איך יאמר שצוה ה' אתכם ולא לו. שאם צוה השם יתברך המצות, צוה לכל, או לא צוה לגמרי". ולמעלה פנ"ה [לאחר ציון 81] כתב: "זה כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל". **וראיה מובהקת** לדבר [שאצל הקב"ה אין פעולה חלקית] הם דברי הגמרא [יומא סט:], שאמרו שם "אמרו [אנכה"ג] הואיל ועת רצון, הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה [שיתבטל]. בעו רחמי, ואמסר בידייהו. אמר להו חזו דאי קטליתו ליה לההוא, כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]... אמרי, היכי נעביד. נקטליה, כליא עלמא. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין דבר שאינו הכל אצל הרקיע. והם הם הדברים [הובא למעלה פנ"ה הערה 83, וש"נ].

(104) דוגמה לדבר; בנצח ישראל השריש שא"י היא מקומם של ישראל, אך כאשר ישראל גלו מארצם אזי מקומם הוא בכל העולם, ולא במקום מסוים בעולם. וכגון, בנצח ישראל פכ"ד [תקיא.] כתב: "כי מה שישראל הם פזורים ונפרדים בין האומות מסוף העולם עד סופו, והאדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול שיש לאומה זאת. וכמו שאמר המן כאשר היה רוצה לאבד את ישראל [אסתר ג, ח] 'ישנו עם מפוזר ומפורד בין העמים ואין המלך שוה להניחם'. וכונתו היה כי זהו אבוד ישראל בעצמו, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ונחשבים בטלים אצל האומות, אם כן יש לאבד אותם לגמרי. ואדרבה, כי אילו היו לישראל ארץ מיוחדת, אם כן מאחר שיצאו מארצם ומקומם אשר מיוחד להם, דבר זה היה הפסד להם. אבל הם פזורים בכל העולם, ולא נתן להם ארץ מיוחדת, רק כי מקומם כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו, ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ - הוגלו בכל העולם. ואם

כן אף אם ישבו בארץ מיוחדת, הרי לא שייך אצלם שאינם במקומם". וכן כתב שם פנ"ו [תתסה., וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 71]. וזה שוב מורה באצבע ש"ישראל גם כן אין ענינם חלק, שיהיו מקבלים חלוקה עם האומות".

(105) כמו שאמרו בפרקי דר"א פכ"ד שבדור ההפלגה "ירד הקב"ה ושבעים מלאכים הסובבים כסא כבודו, ובלבל את לשונם לשבעים גוים לשבעים לשון". ורש"י [דברים לב, ח] כתב: "למספר של בני ישראל - שירדו למצרים הציב גבולות עמים, שבעים לשון". וצריך להבין מדוע נקט כאן במספר זה. ויש לומר, שמספר זה מחדד את הנקודה שהאומות נתונות תחת המלאכים, וכמו שכתב להלן פס"ז: "כל המלאכים, שהם כחות של מעלה, והם שבעים נגד שבעים אומות... ולפיכך כשנתפלגו ונפרדו זה מזה כתיב [בראשית יא, ז] 'הבה נרדה' גם כן, כלומר שאמר למלאכים שנחלק האומות שהם מעורבים, ויקח כל שר ומלאך חלקו, ומאז נפלגו ונפרדו האומות", וכמו שאמרו בפרקי דר"א הנ"ל.

(106) יש להבין, שטורח הרבה לבאר שהחילוק בין האומות לישראל [אודות שהאומות אינן משתעבדות לזולתן, וישראל משתעבדים לאומות] הוא משום שאצל האומות נוהג הכלל ש"אין אחד נוגע במה שמוכן לחבירו" מפאת שהן שוות זו לזו ונתונות למלאכים, אך אין כלל זה נוהג אצל ישראל, משום שאין לישראל שווי עם האומות, כי הם נתונים בידי ה', וכשהם נעזבים על ידי ה' הם נופלים בידי האומות. אך למה לא ביאר הבדל זה בפשטות, שישראל נתונים בידי ה', ופעמים ה' עוזבם, אך האומות נתונות בידי המלאכים, והמלאכים לעולם אינם עוזבים את האומות [כמבואר למעלה הערה 98]. לכך אף אם לא נחלק בין כלליות הקב"ה וישראל לבין פרטיות המלאכים והאומות, מ"מ הואיל וישראל נעזבים על ידי שומרם, לכך הם נתונים למרמס האומות. אך האומות אינן נעזבות על ידי שומרן, לכך הן תמיד נשמרות, ואינן למרמס אומות אחרות. ומעין חילוק זה כתב בגו"א ויקרא פכ"ו אות יב [רנב:], שהקב"ה מסגיר את ישראל לידי האומות, אך אינו מסגיר את האומות לידי ישראל. וי"ל בזה.

(107) לשונו למעלה הקדמה שניה [פז:]: "כאשר הטבע משתנה לפעמים בזמן מן הזמנים, אין זה שינוי, כי דבר זה שהוא לפי שעה, אין כאן בטול הטבע כלל... אם שנוי הטבע והנס הוא בזמן מן הזמנים, ואין זה תמידי... אין זה יציאה מן מנהגו של עולם". ובנצח ישראל פ"א [יג:] כתב: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר, כי אם לפי שעה במקרה החטא, שאין זה נקרא יציאה מן סדר המציאות דבר שהוא עונש לשעה אחת מפני החטא". וכן זו הסבה שהוראת שעה אינה

נחשבת לעקירת דבר מן התורה, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 216, פמ"א הערה 101, פנ"ט הערה 83, להלן הערה 116, ופס"א הערה 102].

(108) זו נקודה חדשה, שלא הזכירה עד כאן, והיא שתחילתם וראשיתם של ישראל היתה בשעבוד וגלות מצרים, וזה מורה שהשעבוד והגלות בישראל הם בעצם, כי ההתחלה היא עצם הדבר. וכן כתב למעלה פנ"ז [לאחר ציון 183]: "וידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר, מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר והוא בעצם, לא במקרה" [והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה פנ"ז הערה 184]. **אך קשה**, שנתבאר בספר זה הרבה פעמים שהתחלת ישראל היא ביצ"מ, ולא לפני כן [ראה למעלה פל"ט הערה 23], וא"כ התחלת ישראל היתה בחירות, ולא בשעבוד וגלות. זאת ועוד, שבדרשת שבת הגדול [ורלא:] כתב לכאורה את ההפך [שהתחלת ישראל בחשיבות, והגלות באה לאחריה, ולכך היא מקרית], וכלשונו: "המלכיות, קודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות. וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים... וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה... אבל השפלות והגלות הוא דבר מקרה להם, כי נולדו בחשיבות... [לכך] יש בטול אל גלות ישראל וחושך שלהם, כי הגלות הוא ג"כ דבר מקרה להם. שכשם שהחשיבות הוא דבר מקרה לעו"ג, מפני שקודם היו שפלים, והוא להפך אצל ישראל, שנולדו בחשיבות, ועל כן הוא דבר קיים, ובא להם הגלות, שהוא חושך, במקרה, ולא שיהיה דבר זה תמיד" [הובא למעלה פ"ח הערה 324, פכ"ד הערה 22, להלן פס"א הערה 21, ופס"ב הערה 94]. וכן כתב בנצח ישראל פ"י [רנ.], וז"ל: "אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה, ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד

בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך" [הובא למעלה פל"ט הערה 23, וש"נ]. ואם כן התחלת ישראל היא רק מיצ"מ ואילך, ולא קודם לכן, ואז לא היו בשעבוד וגלות, אלא היו בחירות גמורה. וכיצד כתב כאן "ואין הגלות והשעבוד כי אם לישראל, שהיה תחלתם וראשיתם שעבוד וגלות". וצ"ע.

(109) מוסיף הערת אגב בנוגע לגלות של מלכות רביעית, שאין לתמוה על אריכותה, כי הגלות מסוגלת לישראל. ואודות אריכות גלות של מלכות רביעית, אמרו חכמים [ויק"ר כט, ב] "מלמד שהראה הקב"ה ליעקב אבינו שרה של בבל עולה שבעים עווקים ["לפי פירוש הענין פירושו מעלות" (מתנו"כ שם), והמכוון לשבעים שנות גלות], ושל מדי נ"ב, ושל יון ק"פ, ושל אדום עולה, ולא יודע כמה. באותה שעה נתיירא יעקב אבינו, אמר, אפשר שאין לזה ירידה. אמר לו הקב"ה... אפילו הוא עולה ויושב אצלי, משם אני מורידו". וראה בנצח ישראל ר"פ יז בביאור המאמר. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנו.] כתב: "בסוף הקץ, והגלות יהיה ארוך". ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [עג.] כתב: "כי ראו חכמי הדור גלות ישראל וצרותם באורך הגלות המר הארוך הזה". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכד.] כתב: "סוף ישראל יהיה הגלות ארוך מאוד". וכוונתו לגלות של מלכות רביעית, וכמו שאומרים עליה [בפזמון "מעוז צור"] "נקום נקמת עבדיך מאומה הרשעה, כי ארכה לנו השעה, ואין קץ לימי הרעה". ובנצח ישראל הקדיש ארבעה פרקים [טו-יח] לבאר את אריכות וקושי הגלות של מלכות רביעית. וכן הוא בנר מצוה [סח.]. ובמבוא לנצח ישראל [עמודים 20-18] הובאו חמשה טעמים שביאר בספר הנצח לאריכות גלות רביעית [והטעם הששי כתב כאן]. וראה להלן הערה 382.

(110) מעין מה שכתב בגו"א ויקרא פכ"א אות לא [קמד.] לגבי מום שנולד עם האדם, ש"בא עליו כמנהגו של עולם, ומזלו גרם, בודאי קשה ההסרה, ולא יוסר... ודבר זה קשה שיוסר". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפט.] כתב: "נמצא קנין שהוא מתחבר עם בעל קנין, עד שנעשה עם בעל הקנין כאילו הם דבר אחד. כי הדבר שהוא קרוב אל האדם עצמו... נעשה עם האדם דבר אחד, ולא יוסר ממנו רק בקושי, ואינו קל ההסרה. רק אלו הדברים אשר הם אינם קרובים כל כך אל האדם, ולפיכך יש בהם ההסרה".

(111) לשון הגמרא [שם] "אומרים לו, הוי יודע... ישראל בזמן הזה אינם יכולים לקבל לא רוב טובה ["לפי שיצר הרע מחזר אחריהן... ושמא תזוח דעתן עלייהו ויחטאו" (רש"י שם)], ולא רוב פורענות".

(112) "ומעתה יש לשאול, למה אינם יכולים בזמן הזה לקבל רוב טובה, מה הוא המונע" [לשונו בנצח ישראל פט"ו (שנו:)].

(113) פירוש - העולם הזה הוא עולם גשמי [כמו שיבאר מיד, וראה למעלה פכ"ט הערה 17], לכך הוא שפל ונמוך מדי להכיל בתוכו את המעלה האלקית של ישראל. ואודות שהגשמי הוא שפל ביחס למעלה אלקית, כן כתב למעלה פמ"ג [רלו.]: "מאחר שהיו בעלי מעלה נבדלת, היו מתעלים אל יסודם על ידי נס, כי הגשמים אינם מתעלים". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה פנ"ט הערה 22, וש"נ].

(114) לשונו בנצח ישראל פט"ו [שס.]: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה אלקית, אין ראוי להם. רק עולם הבא, הוא עולם הקדוש הנבדל, ראוי להם. ולכך אף אם אתה רואה העולם הזה שאינו מיוחד לישראל, אל יהא תמיה בעיניך כלל, שאין מיוחס עולם הזה להם, והוא לטוב להם מכמה וכמה פנים". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ פו. [ג, מג:]. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי. וכל אשר יש לו בעוה"ז מצד העושר ושאר המעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך גם כן, אותו שהוא קטן ופחות בעולם הזה הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עולם הבא, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קיח:] כתב: "כי לא נתן לנו עולם הזה, שאינו ראוי ושייך לנו, כי אין טובת

ישראל דבר הגופני, כי ישראל מעלתם נבדלת אלקי. ולכך עולם הזה אינו בן גילנו... ואנו מבקשים עולם הבא, שהוא בן גילנו וראוי לנו, במה שאינו הנאת הגוף כמו שהוא העולם הזה. ולפיכך עולם הבא בן גילנו הוא, לא עולם הזה" [ראה למעלה פכ"ד הערה 90, ופנ"א הערה 56]. ולמעלה פ"ט [תקח:] השריש "כי השכל הוא גר בעולם הגשמי".

(115) פירוש - אם לפעמים היה שישראל זכו אל הגדולה בעולם הזה.

(116) אלא מקריות ולשעה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 106] גבי האומות: "אם תמצא לומר שהאומות מושלים זה על זה, זה אינו אלא לפי שעה בסבה מקרית", ושם הערה 107. דוגמה לדבר; בנצח ישראל ר"פ לג [תרלב.] כתב: "כבר התבאר לך כי העולם הזה אין ראוי שיהיה העולם אחד, עד זמן המלך המשיח, ואז 'לא ישא גוי אל גוי חרב' [ישעיה ב, ד], ויהיה העולם אחד, בלא שום חלוק ופירוד. ומפני כך ישראל שהם אומה יחידה, קודם ביאת המשיח היתה מחולקת לשתים; שבט יהודה, ועשרת השבטים לבד, ומלך לכל אחד ואחד. ועם שראוי לאומה היחידה האחדות ולא החלוק, עם כל זה מפני שאין עולם הזה מסוגל לאחדות גמור, היה לישראל חלוק המלכות. ולא היה מלך אחד רק בימי דוד, מפני שדומה היה מלכותו לזמן מלך המשיח... כי אחר שלמה מיד התחיל החלוקה מן ירבעם ואילך, וכדכתיב [מ"א א, כט] 'ויצא ירבעם מירושלים', ואז נתן לו אחיה השילוני לירבעם מלכות [שם פסוק לא]. שלא היה ראוי העולם הזה לאחדות, כי אם בימי דוד, שהיה מעין דוגמא של מלך המשיח. ואחר דוד היה ראוי שיהיה נחלק, רק מפני כי שלמה בנה בית המקדש, שהוא אחד ואין כיוצא בו, לכך היה מלכותו גם כן אחד... ומלכות שלמה לא היה מלכות אחד רק זמן מעט... כי תיכף שמלך נקרע מלכותו מיד". ובנצח ישראל פ"כ [תלה.] כתב: "ישראל אינם... בשלימותם בעולם הזה... ואל יקשה לך כי היו ישראל במעלתם בימי דוד ושלמה, שאין להביא ראיה מן המעט, כאשר תראה הצרות שעברו על ישראל, שלא היו בהם שקט ושלוה" [ראה למעלה פכ"ו הערה 71]. ובפחד יצחק ר"ה מאמר ד כתב: "מצב אשר כל מצוותית של תורה נוהגות בו נחשבת היא כנסת ישראל לערה בהחלט. מציאות זו שכל מצוותיה של תורה נוהגת בה תלויה היא בתנאים הללו; הופעת הנבואה בכל מדרגותיה, השראת השכינה של כהנים מדברים ברוח הקודש, אשר בזה תלויה היא מצות שאלת אורים ותומים, יסוד הסנהדרין בכל תיקוניהם, סדרי המקדש במלואם, טכסיסי מלכות בשלימותם, ישוב הארץ על ידי רוב בניה. כל אותם התנאים, אשר בקיבוצם יחד נוצרה מציאות זו שיש בה אפשרות קיום כל מצוותיה של תורה, נקראים הם 'גאון יעקב'. שלימותו של המצב הזה היה בימי שלמה בשעה שבנה את בית המקדש. ניתוק הראשון

מן המצב הזה היתה מלכות ירבעם. וכה השתלשלו המאורעות בניתוק אחרי ניתוק, עד המצב של [שיה"ש ה, ב] 'אני ישנה ולבי ער'".

(117) לכך אין ישראל יכולים לקבל רוב טובה בעוה"ז, כי ישראל בעוה"ז אינם שרויים בטובה, אלא בצער ובגלות. ויש להבין, שבביאור ש"ישראל בזמן הזה אינם יכולים לקבל רוב טובה" לכאורה פתח בטעם אחד וסיים בטעם שני; בתחילה [לאחר ציון 112] כתב שהעוה"ז הוא שפל וגשמי, ואינו ראוי להכיל בתוכו את מעלת ישראל האלקית. אך סיים משום ש"הגלות להם מסוגל, והחירות בדרך חדוש", וישראל בעוה"ז שרויים בצער, ולא בטובה. ולכאורה אלו שני טעמים שונים; (א) טובת ישראל היא רוחנית, ואינה תואמת לגשמיות העוה"ז. (ב) ישראל בעוה"ז הם בצער וגלות, ולא בטובה. ויש לומר, ששני טעמים אלו משלימים זה לזה; הטעם הראשון מבאר מדוע טובת ישראל לעת"ל אינה יכולה להיות גם בעוה"ז, ועל כך מבאר שטובה רוחנית אינה מתקיימת בעוה"ז הגשמי. אך עדיין קשה, שהא תינח שאין לישראל בעוה"ז טובה רוחנית, אך מדוע שלא תהיה להם טובת העוה"ז הגשמית, כפי שיש לאומות העולם. ועל כך ביאר שנגזר על ישראל בעוה"ז הגשמי להיות בצער וגלות, ואין להם חלק ונחלה בטובה גשמית. וכן בנצח ישראל פט"ו [שנז.] ביאר כטעמו השני כאן [שישראל מנועים מקבלת טובה גשמית], וכלשונו: "אם היו ישראל מקבלים רוב טובה בעולם הזה, היה מדריגת ישראל מדריגת הגשמית. אבל אין הדבר כך, כי ישראל הם דביקים במעלה אלקית הבלתי גשמית, ולפי זה אינם יכולים לקבל רוב טובה בעולם הזה הגשמי". באופן שאין ישראל יכולים לקבל בעוה"ז טובה רוחנית מפאת גשמיותו של העוה"ז, ואינם יכולים בעוה"ז טובה גשמית מפאת רוחניותם של ישראל. **אך עדיין** יש לבאר מהי השייכות בין אי יכולת ישראל לקבל טובה גשמית, לבין "הגלות להם מסוגל, והחירות בדרך חדוש", העדר טובה שמענו, אך קבלת רעה מנין. ויש לומר, שכשהנך מבאר שישראל אינם יכולים לקבל טובה גשמית, בזה הנך קובע שהעוה"ז הגשמי אינו מקומם של ישראל, וזה גופא הסבה לסבלם בעוה"ז, וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ טו [שנו.]: "ישראל הם עיקר הנבראים בעולם הזה, ובשבילם נברא העולם, והרי ראינו כי רוב ימי עולם ישראל הם בצרה ובגלות בעולם הזה, ואיך הם עיקר בעולם. והתשובה על זה, כי חכמינו ז"ל בדבריהם הנאמנים הגידו לנו תעלומות חכמה, כי העולם הזה אינו מיוחד לישראל. ואם היו ישראל מוכנים לעולם הזה, והיה חלקם בעולם הזה, היה זה שאלה גדולה, כאשר החטא שלהם היה גורם כל כך אריכות הגלות. אבל ישראל אין ראוי להם עולם הזה, ואין עיקר חלקם בעולם הזה הגשמי, רק ישראל כל מעלתם ומדרגתם שהם נבדלים מן הגשמי, ואיך יעלה על

הדעת שיורשים עולם הזה הגשמי". ובנצח ישראל ר"פ נה [תתנב.] כתב: "מן הדברים אשר בארנו לך בחבור הזה, כי היה בעולם הזה התנגדות לישראל, מצד אשר העולם הוא חלק האומות" [הובא למעלה פכ"ו הערה 71]. וראה בסמוך הערה 120.

(118) רומז לפסוק [תהלים לא, כ] "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך", והכוונה לעולם הבא [רש"י שם]. וראה הערה הבאה.

(119) נראה שכוונתו היא שההכנה לרוב הטוב הצפון לעוה"ב מצילה את ישראל "מרוב פורעניות, שלא יהיו נפסדים ברע המוחלט" [לשונו כאן], שהטוב מציל מהרע, זה לעומת זה. אך בנצח ישראל פט"ו [שנז.] ביאר שההכנה לעוה"ב מחייבת קיום בעולם הזה, וכלשונו: "וכן אינם יכולים לקבל רוב פורעניות בשביל המדריגה האלקית, אשר לא יעזוב אותם לגמרי שיהיו נדחים ונעזבים, באשר הם מוכנים אל עולם הבא, ובעולם הזה צריך האדם לתקן עצמו אל עולם הבא [אבות פ"ד מי"ז], ולכך הם צריכים להיות מקוימים בעולם הזה". ושם פי"ט [תכ.] כתב: "אין כליון והפסד להם [לישראל] בעולם הזה. אף שאין העולם הזה מיוחד להם, מכל מקום מפני כי עולם הזה נברא בשביל עולם הבא, שיהיה האדם מכין עצמו בעולם הזה לעולם הבא, לכך יש להם קיום בעולם הזה". הרי שלא הזכיר שם את "רוב הטוב הצפון", ולא הזכיר כאן תיקון האדם בעוה"ז, אלא שהם שני הסברים שונים.

(120) יש להעיר על כך מכמה מקומות בספריו שכתב שאין הגלות ראויה לישראל. וכגון, למעלה פט"ו [לב.] כתב: "הבנין אשר בנו ישראל [פיתום ורעמסס (שמות א, יא)] לא היה ראוי... רק מפני שנגזר השיעבוד על ישראל, אבל מצד עצמם אינם ראוים". ולמעלה פי"ט [קע.] כתב: "כי כאשר היה משה רבינו עליו השלום מבחין את ישראל, וראה בהם שראוי לישראל להיות בני חורין, ואין ראוי להיות להם השעבוד", ושם הערה 36. ולהלן פס"א [לאחר ציון 14] כתב: "כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם, וזאת המעלה עצמית לישראל, שהם ראוים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם. ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת, שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה... זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה". הרי שהגלות היא דבר מקרה לישראל, ולא כדבריו כאן שהגלות היא בסגולה לישראל. ועוד יש להעיר, כי בנצח ישראל פ"א [יא.] כתב: "כי לפי סדר המציאות אין ראוי שתהיה אומה משעבדת באחרת להכביד עול עליה, כי השם יתברך ברא כל אומה ואומה לעצמה... לפי סדר המציאות, ראוי שכל אומה ואומה מצד שנבראת לעצמה,

שלא תהא רשות אחרים עליה. ואם היה נשאר דבר זה תמיד, הוא הגלות ויד האומות מושלים על ישראל, היה דבר זה, שאינו לפי סדר המציאות, והוא שנוי סדר העולם, עומד תמידי, ודבר זה אי אפשר". הרי שהשווה בין שעבודם של ישראל לשאר האומות ש"ראוי שכל אומה ואומה מצד שנבראת לעצמה, שלא תהא רשות אחרים עליה", אך לפי דבריו כאן לכאורה אין מקום להשוואה זו, כי האומות נתונות למלאכים, וכלפיהם נוהג הכלל ש"אין אחד נוגע במוכן לחבירו", וכמו שנתבאר. אך כלל זה אינו נוהג כלפי ישראל, הנתונים לה'. **ונראה**, שהגלות היא תוצאה מהחטא, וכמו שאומרים [תפילת מוסף של ג' רגלים] "מפני חטאנו גלינו מארצנו". ובנצח ישראל פל"א [תרה:] כתב: "הגלות נמשך אחר חטא ישראל... כי בודאי החטא לישראל גם כן מקרה... כי עצם ישראל מצד עצמם ראויים שיהיו בלא חטא... כי איך אפשר שיהיה החטא נצחי, כי עיקר החטא הוא יציאה מן הסדר, ואם כן החטא הוא מקרי גם כן, והתבאר כבר שאין המקרה מתמיד" [הובא בחלקו למעלה פ"ח הערה 30]. לכך נהי שהגלות היא בסגולה לישראל, אך זהו רק מחמת החטא, והחטא גופא בודאי אינו בסגולה לישראל חלילה, אלא הוא מקרה. ומה שישראל נענשים על חטאם יותר מן האומות, זהו משום שאין ישראל מוכנים לעוה"ז, וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ טו ש"אם היו ישראל מוכנים לעולם הזה, והיה חלקם בעולם הזה, היה זה שאלה גדולה, כאשר החטא שלהם היה גורם כל כך אריכות הגלות" [הובא למעלה הערה 117]. אך עתה שאין ישראל מוכנים לעוה"ז, ברור הוא ש"החטא שלהם היה גורם כל כך אריכות הגלות", לעומת האומות. וראה להלן פס"א הערה 21.

(121) לא מצאתי בנצח ישראל שכתב שהגלות לישראל היא בסגולה, ואדרבה, בכמה מקומות שם טרח לבאר שהגלות היא חריגה מהסדר [ראה הערה קודמת]. אך כן נמצא שם כמה פעמים שביאר מדוע ישראל שרויים בעוה"ז בצער [שם ר"פ יד, ר"פ טו, ר"פ כ, ור"פ נה (ראה הערה 117)]. והנה כאן מתייחס לספר נצח ישראל כדבר שיהיה בעתיד, אך כמה פעמים התייחס לספר הזה בלשון עבר. וראה למעלה פי"ח הערה 44, פנ"ד הערה 126, ולהלן הערה 338.

(122) לשונו למעלה פ"ד [רכד.]: "הצורה היא... שלימה, ואין חסרון בה כלל. וישראל בעבור שעצם שלהם במדריגת צורה נבדלת שלימה, לכך אם אין לישראל ענין הראוי לצורה כאילו אין להם מציאות כלל, כי זהו ענין הצורה הנבדלת אשר אין בה חסרון והיא שלימה, ואם יש בה חסרון, כאילו אין כאן צורה נבדלת. ולכך כאשר לא היו ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים, שעדיין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף,

שזהו שלימות ישראל, היו ישראל כאילו לא היה להם מציאות כלל. כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה. ולכך היו משועבדים תחת יד מצרים, ובזה היו כאילו לא היה להם כלל מציאות... מפני שמעלת ישראל מעלה נבדלת, ואין חסרון שייך במעלה נבדלת. לכך כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, ונמשך להם החסרון, הרי יגיע בטול להם לגמרי, ולכך נמסרין ביד אומה שפילה וביד בהמתן. שבזה כאילו אין להם מציאות נחשבים, אחר שהם נמסרים ביד אומה שפילה, שהם עצמם פחותי המציאות, והנמסרים בידם כאילו נעדרים לגמרי ואינם בעולם". וכן כתב בנצח ישראל פי"ד [שמו.], והובא למעלה פ"ד הערות 39, 56, 71, 72, ופ"מ הערה 290. וכן כתב באור חדש פ"ו [תתרמג.], והובא למעלה הערה 18. וראה למעלה פנ"ב הערה 77, ולמעלה הערה 90.

(123) דע שבכת"י [שעח-שפ] האריך מאוד בביאור אכילת הפסח על מצות ומרורים, וביאר בזה כמה מהלכים, עיי"ש.

(124) עובר להסביר את המשך דברי ההגדה "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה. על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה, וגאלם. שנאמר [שמות יב, לט] 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם'".

(125) דע שלמעלה [פל"ו] ביאר ארבעה טעמים כיצד יש ענין מצה אף לפני חפזון דמצרים; (א) היה גלוי וידוע לפני הקב"ה שעתידים לצאת בחפזון [תרמט.]. (ב) המצה עצמה מורה על חירות כי אין למצה טעם, והאוכלה לא יקבל שום התפעלות [תרמט:]. (ג) המצה עצמה מורה על חירות כי אין לה המשך זמן, וגאולת ישראל נעשתה במדריגה שאין בה המשך זמן [תרנא.]. (ד) המצה עצמה מורה על החירות מפאת שהיא פשוטה, וכן שאין בה שום הצטרפות לזולתה [תרנו.], וכמלוקט שם הערה 55. וההבדל בין שני ההדגשים שבהסבר הרביעי הוא, שאי הצטרפות מורה שהמצה אינה מחוברת לשום גורם חיצוני. אך הפשיטות מורה שהמצה נשארת כמות שהיא, ולא עברה שום עיבוד או תיקון. וכאמור, למעלה פל"ו צירף את שני הדברים האלו להסבר אחד, ובפנ"א חילק ביניהם לשני הסברים; וזה לשונו בפנ"א [לאחר ציון 35]: "אין ענין הגאולה רק שיוצא, ואין לו שום צירוף אל זולתו, לא כמו העבד שאינו עומד בעצמו, ויש לו צירוף אל זולתו, הוא האדון. לכך הדבר שיש בו עשירות אינו עומד בעצמו, רק יש לו צירוף אל קנינו, ואין בזה גאולה. אבל הדבר שיש בו עניות, ואין לו קנין, רק עומד בעצמו, שייך בו גאולה... לחם עוני הזה הוא בא על עצם היציאה לחירות, ועצם היציאה לחירות אינו כי

אם בהסתלק ענין הצירוף, שלא יהיה נמצא הצטרפות כלל, וכאשר אין כאן הצטרפות אז נמצאת גאולה. ולפיכך צוה לאכול לחם עוני, שהוא המצה, בליל היציאה, בעבור שאין במצה רק עצם הלחם, ולא יצטרף בו דבר מן שאור, והוא כמו עני, כדי שלא יהיה נמצא כלל שום צירוף בלילה שבו הגאולה, ואז יקנו הגאולה, שהוא סלוק הצירוף". ושם [לאחר ציון 51] כתב ההדגשה של פשיטות, וכלשונו: "ועוד תדע איך המצה שהיא לחם עוני שייך אל הגאולה, וזה כי העני שאין לו דבר, וזה ענין פשיטות כאשר הוא עומד בעצמו. ודבר זה, עם שהוא חסרון נחשב בעולם הזה, שהוא עולם ההרכבה, ומעלתו בהרכבה, מכל מקום הפשיטות מעלה הוא מצד עולם הפשוט, ואין בו הרכבה. ובלילה הזה היו צריכים אל הגאולה, ולא היתה הגאולה מצד העולם הזה, שהוא עולם המורכב, רק מצד עולם העליון הפשוט. ולפיכך צוה לאכול מצה לחם עוני, שהוא לחם הפשוט, שהרי אין בו דבר, רק עצם פשוט. כי לשון 'מצה' בא על דבר שהוא פשוט, כמו שנקרא העור שהוא פשוט דלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ [שבת עט.], והוא עור פשוט בשם 'מצה'. ומפני שבלילה הזה היו נגאלים במדריגה העליונה, למעלה מן עולם המורכב, צוה שיהיה אכילתן מצה, שהיא פשוטה". נמצא שלפי דבריו למעלה בפנ"א נאמרו עד כה חמשה הסברים לטעם שהמצה מורה על חירות בעצם. ובפרק זה הוסיף עוד שני הסברים, וראה להלן הערות 147, 148, 149, 293, 329.

(126) דע, שאין זה מצוי שיכתוב בטוי זה ["דברי אלקים חיים"] על דבריו, ובדרך כלל כתב כן על דברי תורה ודברי חז"ל. וכגון, למעלה בהקדמה ראשונה [ה:] כתב "התורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרל:] כתב: "והתבאר לך כי תורת ה' תמימה נתנה, ולא נתוסף דבר בה, לא אות ולא נקודה, כאשר ראוי לדברי אלקים חיים". ובבאר הגולה סוף באר הששי [שנח.] כתב: "הוא יתברך יודע כי לא לבזות ולא לחרף כתבנו אלו דברים, רק כי קנאת ה' וקנאת תורתו עשה זאת, בראותי דברי אלקים חיים חוצבים להבות, והאיש הזה מתעתע בהם כאילו הם דברי ריק אין בהם דברי מועיל", ושם כוונתו למאמרי חז"ל. ואולי כתב כן כאן, כי הביא כאן כמה הסברים וביאורים, ובזה יש צורך להדגיש שכולם מכוונים כאחת, והדגשה זאת נעשית על ידי הבטוי "דברי אלקים חיים". והטעם לכך הוא, שכך אמרו בגמרא [עירובין יג:] על דברי ב"ה וב"ש. ובדר"ח פ"ה מט"ז [תנ:] כתב על כך בזה"ל: "אצל בית שמאי ובית הלל שניהם דברי אלקים חיים בשוה לגמרי, שלכך אמר 'דברי אלקים חיים'. והמבין יבין כי מה שאמר 'אלקים חיים', רצה לומר ששניהם קרובים אל אמתת השם יתברך, לכך אמר 'אלקים חיים', כי החיות הוא אמתת המציאות. שכאשר

יאמר 'זה חי', רצה לומר שהוא נמצא, והנעדר אין בו חיות. ולכך אמר כי שניהם קרובים אל אמתת מציאתו". הרי הבטוי "דברי אלקים חיים" מורה שלמרות רבוי הפנים, מ"מ כולם שוים לטובה. ולמעלה פכ"א [רנו:] כתב: "וכאשר תתבונן בדברי אלקים חיים תדע כי אלו ארבע דברים נפלאים מאד; שמיעה, זכירה, ראיה, ידיעה, לחבר אליו את ישראל בכל". ונראה ששם בא לבאר ולדייק את לשון המקרא, והמקרא הוא "דברי אלקים חיים", וכמבואר שם הערה 43.

(127) כפי שהעיר למעלה פנ"א [לאחר ציון 33]: "ואולי יקשה לך, מה ענין העניות אל החירות, והלא שני הפכים הם החירות והעניות". וכאן יוסיף הסבר חמישי, שהפשיטות היא ללא הרכבה, וההרכבה מורה על השעבוד. וראה להלן הערה 146.

(128) למעלה פל"ו [תרנ.], ופנ"א [לאחר ציון 58]. וקצת טעון ביאור שמכנה שתי פעמים "פעמים הרבה מאוד".

(129) לשון הגמרא שם "שלשה עורות הן; מצה, וחיפה, ודיפתרא. מצה כמשמעו, דלא מליח ודלא קמיח ודלא עפיץ". ופירש רש"י [שם] "מצה כמשמעו - שאין לה שום תיקון". ורש"י [גיטין כב.] כתב "מצה כמשמעו - כמצה זו שלא נתקנה בחימוץ כדת הלחם".

(130) מביא ראיה מגמרא זו שמעלת המצה היא מצד פשיטותה, כי עור שלא עובד ולא תוקן נשאר בפשיטותו, ונקרא "מצה", וזה מורה שמצה היא פשוטה ללא שנויים. אך אין משם ראיה שמעלת המצה היא העדר צירוף שבה, שהרי אף עור שעובד ותוקן הוא ללא צירוף. לכך אין מגמרא זו ראיה להדגשת העדר הצירוף, אלא להדגשת הפשיטות. וההפך לפשיטות הוא הרכבה, לכך דבר שאינו פשוט יש בו הרכבה. ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 52] כתב: "כי העני שאין לו דבר, וזה ענין פשיטות כאשר הוא עומד בעצמו. ודבר זה, עם שהוא חסרון נחשב בעולם הזה, שהוא עולם ההרכבה, ומעלתו בהרכבה, מכל מקום הפשיטות מעלה הוא מצד עולם הפשוט, ואין בו הרכבה". ובנתיב התורה פ"א [פז.] כתב: "מדריגת הפשוטים, שאין בהם הרכבה כלל" [ראה למעלה פנ"א הערה 53, וש"נ].

(131) אודות שהמשועבד מתפעל, כן כתב למעלה פ"ז בכת"י [שיד.], וז"ל: "כל אשר משועבד לאחרים מקבל התפעלות מאחר, במה אשר הוא משועבד לאחר. וכל אשר מתפעל אין לו חוזק במציאות, כי אם היה מציאות חזק, לא היה מתפעל" [הובא למעלה פ"ז הערה 133, ופל"ו הערה 27]. ולמעלה פ"ט [תסט:] כתב: "כי תלמידי חכמים מצד עצמם אין ראוי לשעבד, כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל

חומר אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל לא שייך בו שיעבוד. ולפיכך ראוי שלא יהיה שום שיעבוד אל תלמידי חכמים, אשר יש להם שכל נבדל... שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין... ואין בצורה התפעלות". ולמעלה פט"ז [עה:] כתב: "כי כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל". ולמעלה פי"ט [קע:] כתב: "כבר אמרנו למעלה בפרקים הנזכרים שאין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם, שהוא מקבל התפעלות, ואין שייך התפעלות בצורה כלל". וכן כתב למעלה פל"ו [תרמט:], ויובא בהערה הבאה. ולמעלה פמ"ד [רסד.] כתב: "כבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד, שהוא משועבד, דומה לחומר, שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה". וראה להלן הערה 203. **וכן כתב** בשאר ספריו. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות כו [כו.] כתב: "כי כל חמרי מתפעל משועבד". ובדר"ח פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר... שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] כתב: "העבדים כל ענין שלהם שהם חמריים, ולכך הם משועבדים, כי החומר משועבד מתפעל, ולכך העצלות והשינה נמצא בהם". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רפ] כתב: "מהות העבדות היא קבלת עולו של השני, והרי קבלה זו היא אחת התופעות של החומר, שכן החומר כל קיומו הוא בקבלה מאחר. לא כן הצורה הרוחנית, המשוחררת מכל קבלה מן הזולת, היא כולה חירות" [ראה למעלה פמ"ד הערה 18, ופמ"ז הערה 351, וש"נ].

(132) לשונו למעלה פכ"ו [תכט:]: "כי אין ספק שדבר שהוא אינו פשוט, ויש בו הרכבה, יש בו שיעבוד, כי דבר שהוא מורכב, כל חלק משעבד בשני, עד שאין השני בן חורין בעצמו. וזהו גם כן טעם אחד מטעמי המצה, שהמצה פשוטה, לא כמו החמץ שהוא מורכב, וכל חלק אינו בן חורין, כמו שיתבאר לקמן אצל 'מצה זו'. ולכך הפשוט ראוי לגאולה, שאין בו שעבוד". ולמעלה פל"ו [תרמט:] כתב: "עיקר המצה מורה על הגאולה,

כמו המרורים שמורה על שעבוד. כי המרירות מורה שעבוד, לפי שהאדם מתפעל מן המרירות, כמו שמתפעל המשועבד, לכך המרורים מורים על השיעבוד. וכן המצה שנקראת 'מצה' בשביל שאין בה טעם כלל, והאוכלה לא יקבל שום התפעלות... לפיכך המצה היא [מורה] על חירות, שכך הוא ענין החירות שאין בו התפעלות כלל. וכמו שהשעבוד נרמז במרור, על שם המרירות המופלג המורה על שעבוד, כי כל מרור האוכלו מתפעל מן מרירותו, כך מורה המצה על חירות, שאין בה התפעלות, זהו ענין החירות בעצמו". וכעין זה כתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:], וז"ל: "כי המורכב אין לאחד מהם מציאות שהורכב מהם בשלימות, שכן ענין המורכב משני דברים, שכל אחד אשר מורכב מהם אין לו מציאות בשלימות... כי לשאר בעלי חיים יש להם הגוף והחומר כראוי בשלימות, אבל האדם אשר מורכב מגוף ושכל, מאחר שהוא מורכב משניהם, אין לו אחד מהם בשלימות" [הובא למעלה פי"ט הערה 232, פכ"ו הערה 59, ופל"ט הערה 91].

(133) לשונו למעלה פל"ו [תרנו.]: "כי המצה היא פשוטה, שהרי אין בה שאור". ובהמשך הפרק שם [תרסט.] כתב: "כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור". ולמעלה פמ"א [קמה.] כתב: "המצה היא נבדלת מן השאור, ולא ימצא שאור בה". ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 101] כתב: "פשט הכתוב שתקרא מצה 'לחם עוני' [דברים טז, ג], שהיא משוללת מכל שאור, ואין לה דבר, רק עומדת בעצמה". ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי זאת הלילה [ליל טו ניסן] אין המזיקים שולטין בה, מפני כי זאת הלילה היא מיוחדת לאכילת המצה, אשר המצה היא משומרת מן השאור והחמוץ. והמזיקים הם כלם נמשכים מן החמץ והשאור בעבור שהם נמשכים מן צד שמאל". ושאור "היא המחמצת שמחמיצין בה העיסה" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש שאר (השני)], ופשיטא שלא יהיה שאור במצה. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמה.] כתב: "הקמח אין בו שאור" [הובא למעלה פל"ו הערה 50, ופמ"א הערה 42. וראה להלן ציון 410].

(134) הנה כאן כתב "המצה שהיא פשוטה... מורה חירות", ובמשפט הקודם כתב: "הפשוטים יש בהם **יציאה לחירות** מן השעבוד". הרי מקודם כתב שהמצה מורה על היציאה לחירות, וכאן כתב שהמצה מורה על החירות עצמה. וראה למעלה פנ"א הערה 40.

(135) יבאר טעם שני מדוע המצה מורה על היציאה ממצרים. ועד כה ביאר שהמורכב הוא משועבד, והפשוט הוא בן חורין, והמצה היא פשוטה. ומעתה יבאר שהמהירות

מורה על החוזק, לעומת העיכוב בזמן, והמצה מורה על המהירות. וזה נקרא "לפי פשוטו", כי כך עולה בפשיטות מהפסוקים, וכמו שיבאר. וראה להלן הערה 146.

(136) וכן נאמר [שמות יג, יד] "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים". וכן נאמר הרבה פעמים "ביד חזקה" [שמות יג, ט, שם לב, יא, דברים ד, לד, ועוד].

(137) לשונו להלן בסוף הספר [ב"הלכות פסח בקצרה"]: "כי המהירות מורה על חוזק, שכל דבר שהוא במהירות הוא על ידי שפועל בחוזק, והשם יתברך היה מוציא אותם בידו החזקה ובזרוע הנטויה. כי להוציא מן שעבוד ומרשות אחר צריך חוזק, ולפי חוזק הפעולה שהיה מוציא אותם הקב"ה, היה הכל בחפזון". ובח"א לשבת עז: [א, מב.] כתב: "כח מדת הדין הוא ממהר לצאת לפעל מכח חוזק המדה, ולפיכך היה הלילה קודם היום... כי מדת הדין ממהר פעולתה ויוצא קודם לפעל, מפני חוזק המדה" [הובא למעלה פכ"ד הערה 4, ופנ"ב הערה 61]. ונאמר [שמות יב, לג] "ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ וגו'".

(138) פירוש - פסוק זה מקשר את איסור חמץ לחוזק יד, וכמו שהולך ומבאר.

(139) לשונו למעלה ר"פ לה [תרכ:]: "נאסר החמץ שנעשה באריכות הזמן, ששוהה להחמיץ. וכל ענין הגאולה כך היה, 'כי לא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ' [הגדה של פסח], שמזה תראה שכל ענין הגאולה מבלי המשך זמן". וכן להלכה בצק שלא נראו בו סימני חימוץ, מ"מ אם שהה כשיעור שיהלך אדם מיל, כבר החמיץ וישרף מיד [פסחים מו.]. והוא הדין כשאינו בקי בסימני חימוץ, כתבו ראשונים ששיעורו מיל [יראים השלם סימן נב]. ואף על ידי עיסוק, אם שהה כשיעור מיל אסור [ריטב"א פסחים מו.]. וראה למעלה פל"ה הערות 6, 7, פל"ו הערה 40, ופל"ז הערה 25.

(140) מתייחס לקושי הקיים אודות אכילת מצה, וכמו ששאל למעלה פל"ו [תרמט.], וז"ל: "ואל תאמר הרי המצה אינה מורה על הגאולה רק בשביל ש'לא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ' [הגדה של פסח] 'כי גרשו ממצרים' [שמות יב, לט], וזה לא היה בלילה קודם שיצאו. בשלמא המרורים שפיר מורה על שעבוד ישראל, אבל מצות שהוא מורה על הגאולה, איך היה מורה על הגאולה, ועדיין לא היה זה שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ". ובהמשך הפרק שם [תרנה:] כתב: "לפיכך גאל אותם בלי זמן, ולכך צוה על המצה קודם שיצאו ממצרים, לאכול המצה עם הפסח". ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 73] כתב: "וראיה ברורה לזה שלחם העוני מצד עצמו הוא החירות והגאולה כמו שנתבאר למעלה, שהרי קודם הגאולה בעודם במצרים, אכלו בלילה הזה מצות, כדכתיב

[ראה שמות יב, ח] 'על מצות ומרורים יאכלהו'". וכן שאל בגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.] לגבי הציווי של אכילת מצה למשך שבעת ימים, וכלשונו: "אף על גב דהזהיר על פסח דורות שבעה ימים [שמות יב, טו], קודם יציאתם ממצרים". וכן שאל בגו"א דברים פט"ז אות ג [רנה.], וז"ל: "ואם תאמר, והלא אף קודם שיצאו ממצרים צוה להם הקב"ה לאכול מצה, כדכתיב [שמות יב, טו] 'שבעת ימים תאכל מצות וכו'', כמו שכתוב בפרשת בא".

(141) לשונו למעלה פנ"א [לאחר ציון 74]: "שמזה תלמוד ותדע כי לחם מצד עצמו הוא ראוי לחירות, כמו שאמרנו. ורצה הקב"ה באותו הלילה שיהיו עושין דברים להיות נמשכין אחר החירות, שעל ידו יזכו לגאולה". ושם [לאחר ציון 92] כתב: "אמנם על כל פנים בליל היציאה אכלו מצה מפני שעל ידה יקנו החירות". ואודות שהפעולות הבאות מלמעלה נעשות לאחר שהאדם עושה פעולה מקבילה למטה, כן נתבאר למעלה פנ"א הערה 76, עיין שם.

(142) יש להעיר, שהתורה תלתה את הפסיחה בראיית הדם, ולא באכילת הקרבן, שנאמר [שמות יב, יג] "והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים", ומדוע כאן תלה את הפסיחה באכילת הקרבן. ואולי יש לבאר לפי דברי רש"י [שם], שכתב: "וראיתי את הדם - הכל גלוי לפניו, אלא אמר הקב"ה, נותן אני את עיני לראות שאתם עסוקים במצותי, ופוסח אני עליכם". לאמור שההתעסקות בקרבן פסח היא שהביאה לפסיחה על הבתים, כאשר הדם הוא הבטוי לכך. ועיקר העבודה של קרבן פסח הוא האכילה, וכמבואר למעלה הערה 27, ולא הדם. ובכת"י [שעט] כתב: "מה שאמר 'מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בצקם להחמיץ', דמשמע כי אכילת מצה מה שלא הספיק הבצק להחמיץ בשעה שיצאו ממצרים. וקשיא, הרי קודם שיצאו ממצרים באותו לילה ציוה הקב"ה לאכול הפסח על מצות ומרורים, אע"ג שעדיין לא יצאו. ולפי הפירוש שאמרנו כי המצה מתייחס ומתדמה אל הגאולה, כמו שהתבאר למעלה מענין המצה. ומזה הטעם צוה הקב"ה קודם היציאה לאכול, כי על ידי אכילת מצה המתדמה אל החירות יקנו ישראל החירות. דהכי נמי בפסח שאנו אוכלים הוא משום שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל, ומצאנו שאכלו הפסח קודם שפסח. ועל כרחך אכילת הפסח קודם שיצאו כדי שיפסח. הכי נמי המצה שאכלו באותו הלילה כדי שיקנו החירות".

(143) לשון הפסוק [שם] "וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה'", ופירש רש"י [שם] "פסח הוא לה' - דרך

דילוג וקפיצה, זכר לשמו שקרוי פסח". והגו"א שם אות כב [קצט:] כתב: "כלומר פירוש 'פסח לה'' דרך דילוג וקפיצה תעשו עבודתו 'לה'', זכר לשמו שקרוי פסח על שם דילוג... קפיצת פסח הוא לה', רוצה לומר דרך דילוג תעשו עבודתו לה'".

(144) אודות המעלה שיש למהירות, כן כתב למעלה פל"ו [תרכא:]: "לפי שישראל יצאו במדריגת קדושה אלקית שאין שייך בה זמן... ולכך ראוי לגאולה דבר שהוא ראשון, מצד אשר אין בו עדיין המשך זמן". ולמעלה פל"ו [תרנא:] כתב: "ולפיכך לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן, כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך, שאינו נופל תחת הזמן. ולכך אסר להם החמץ, שהויתו נעשה בזמן, וצוה על המצה שהויתה בלא זמן. ולפיכך היה אכילתם ביציאתם לחירות המצה, שאין לה המשך זמן כלל, ואסר להם החמץ שנעשה בזמן, כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן. ולפיכך נתן הכתוב הסבה באכילת מצה שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם. זכר 'מלך מלכי המלכים' אצל זה, וביאור זה כאשר היו רוצים להכין עצמם אל הדרך לצאת והתחילו לעסוק בבצק, לא הספיק בצקם להחמיץ, שגאולתם היתה בלא זמן, להודיע כי הגאולה שלהם מדריגה נבדלת, לא מצד המזל, שהוא גשמי פועל בזמן. לכך היה גואל אותם הקב"ה בלי המשך זמן כלל, כאשר אמרנו, לפי שיצאו לא על ידי מזל, ולא על ידי שאר כח שהם נופלים תחת הזמן, רק על ידי הקב"ה, שאינו נופל תחת הזמן, ולפיכך גאל אותם בלי זמן. ולכך צוה על המצה קודם שיצאו ממצרים, לאכול המצה עם הפסח. ודבר זה אמת ברור כאשר תדע ענין מצה", ושם הערות 43, 46, 48. ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 69] כתב: "כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן, מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפעל שבא משם נעשה בלי זמן. לא כמו דברים הטבעיים, שכל פעולתם בהמשך זמן. אבל כאן היה גאולתם שלא בטבע, ולכך היה בחפזון בלי זמן".

(145) גורס "בצקת של אבותינו", וכן הוא בהגדת פראג. וברוב ההגדות הגירסה היא "בצקם של אבותינו".

(146) זהו הסברו האחרון לענין המצה, ועל ההסבר הזה כתב למעלה [ציון 135] שהוא "לפי פשוטו", ועתה חוזר וכותב ש"פירוש זה פשוט מאוד". כי לעומת הסבריו הקודמים הוא "פשוט מאוד", כי בודאי המושכל הראשון של מצה הוא שהיא מורה על מהירות. וראה הערה הבאה.

(147) דע שלמעלה [פל"ו] ביאר ארבעה טעמים כיצד יש ענין מצה אף לפני חפזון דמצרים, והובאו למעלה הערה 125. ובפנ"א חילק את הטעם הרביעי הנ"ל לשני

טעמים, וכמבואר למעלה הערה 125. ובפרק זה הוסיף עוד שני טעמים; המצה מורה על הפשיטות לעומת ההרכבה, וכן המצה מורה על המהירות, והמהירות מורה על החוזק. אם כן בסך הכל כתב בספר זה [פרקים לו, נא, ופרקנו] שבעה הסברים [כמלוקט למעלה הערה 125]. והסברו השמיני נמצא בגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.], והוא שהקב"ה הודיע מראש שישראל יצאו ממצרים בעל כרחם של ישראל, וז"ל: "כי הקב"ה סבב את זה שלא יחמיצו עיסתם וימהרו לשלחם, כדי שיראו ישראל את ידו החזקה, כדי שישראל לא יהיו חפצים עדיין לצאת עד שיחמיצו עיסתם, ומצרים יהיו מגרשים אותם קודם שיחמץ, ובזה נראה יד ה' החזקה על מצרים. ואילו היה עיסתם חמוצה קודם, ברצון היה יוצאים, ולא היו צריכים מצריים לגרש אותם, ולא היה נראה ידו החזקה, ולפיכך הוציאם בענין זה. ולפיכך קודם היציאה הזהיר אותם להגיד להם שבזה הענין הוא רוצה לגאול אותם, כדי שידעו ידו החזקה, שבכך הוא רוצה להוציאם, והכל הוא בסבת השם יתברך המסבב את זה. והודיע אותם קודם שלא יאמרו שהיה זה דרך עראי ודרך מקרה, ולא משום שהוא יתברך חפץ בזה דווקא, לכך הודיע להם תחלה עיקר המצוה". וכן כתב בגו"א דברים פט"ז אות ג [רנה.]. וראה למעלה פנ"א הערה 75.

(148) זה נתבאר למעלה פנ"א בשני טעמים; משום שהעניות מורה על העדר הצירוף, וכן העניות מורה על הפשיטות [הובא למעלה הערה 125].

(149) כמלוקט למעלה הערות 125, 147.

(150) למעלה פנ"א בכת"י [שכ] הביא דברי רבי שמעון, וכתב: "אל תאמר שלפי דעת רבי שמעון המצה רמז על העניו ולא על החירות, כי סיפא דקרא דכתיב [דברים טז, ג] 'כי בחפזון יצאת ממצרים', מוכח כי מצה רמז על הגאולה והחירות" [הובא למעלה פנ"א הערה 115]. ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 115] כתב: "והרמב"ן בפרשת 'ראה אנכי' [דברים טז, ב] פירש כי המצה היא זכר לשני דברים; האחד, שהיו במצרים בלחם צר ומים לחץ. והשני, שיצאו ישראל ממצרים בחפזון... ודע שאין הדברים נראין כלל, כי אין המצה רק זכר לחירות, ואין בה רק חירות". וראה בסמוך הערה 152.

(151) כמבואר למעלה בשני הסברים; (א) כדי להוציא מלבן של אפיקורסים האומרים כי מן האחד לא יבואו ההפכים, לכך המצה והמרור, המורים על חירות ושעבוד, מצטרפים לאחדות של ק"פ [מציון 74 ואילך]. (ב) ק"פ מורה שישראל הם אל ה', ומחמת המדריגה העליונה הזאת נמשכים הגאולה והשעבוד [מציון 85 ואילך]. ובסמוך ישוב ויסכם שני טעמים אלו.

(152) לשונו למעלה פנ"א בכת"י [שכ]: "טעם של רבי שמעון הוא דבר עמוק מאוד מאוד, כי כשם שהמצה נאכלת בשביל החפזון שיצאו ממצרים כדכתיב בקרא, כך הוא סבה לעכוב שהיה הענוי והשעבוד במצרים. וזה שרמז רבי שמעון למה נקרא 'לחם עוני' על שם ענוי שנתעכבו במצרים. ופירוש דבר זה יתבאר לקמן במאמר 'מצה זו', ואין להאריך" [הובא למעלה פנ"א הערה 115]. ואם תאמר, מדוע לא נקראת המצה על שם החירות [שזו עיקר ענינה], אלא נקראת על שם העינוי "לחם עוני" [המתלוה לחירות]. ויש לומר, שהמצה אכן נקראת בתורה על שם החירות, שנאמר [דברים טז, ג] "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים", ומסיפא דקרא "מוכח כי מצה רמז על הגאולה והחירות" [לשונו בכת"י, והובא בהערה 150]. ובד בבד עם הוראת החירות הזו המצה נקראת גם "לחם עוני".

(153) כמבואר למעלה הערה 74.

(154) למעלה [מציון 74 ואילך].

(155) שלכך ניצלו ממכת בכורות, וכמבואר למעלה מציון 20 ואילך.

(156) מציון 85 ואילך. וראה להלן הערה 404.

(157) ואין מקריבים אז קרבן פסח, כי קרבן פסח יכול להעשות רק בבית המקדש, וכמו שכתב הרמב"ם [הלכות פסח פ"א ה"ג] "אין שוחטין את הפסח אלא בעזרה, כשאר הקדשים" [ראה למעלה פנ"א הערה 137].

(158) אודות שהמצה מורה על החירות, והמרור מורה על השעבוד, ראה למעלה הערה 78.

(159) מבואר מדבריו שכיום כורכים מצה ומרור ביחד. והנה הלל הזקן בזמן שבית המקדש היה קיים היה כורך מצה ומרור ואוכלן ביחד, שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו" [פסחים קטו.]. וחכמים חולקים עליו, ודרשו "על מצות ומרורים יאכלוהו" אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו [שם]. ונחלקו הראשונים: יש אומרים שלהלל הכריכה מעכבת [רשב"ם שם], ויש אומרים שלמצוה לכתחילה הוא מצריך לכרוך, אבל בדיעבד יצא אף שלא כרכם [תוספות שם]. ואף בדעת חכמים נחלקו: יש אומרים שסוברים שמצותם דוקא בלי כריכה, ובכריכה לא יצא, מפני שמצוות מבטלות זו את זו [רשב"ם בדעת רבי יוחנן שם]. ויש אומרים שלדעתם יוצא בין בכריכה ובין שלא בכריכה [רשב"ם שם בדעת רב אשי, ורמב"ן במלחמות שם אף בדעת רבי יוחנן]. ויש אומרים שלכתחילה הם מודים שצריך לכרוך, אלא שבדיעבד יוצא בלי כריכה [תוספות שם אף בדעת רבי יוחנן, ועיי"ש במהרש"א]. ואם כן דבריו כאן הם כשיטת תוספות

שלכתחילה הם מודים שצריך לכרוך. [ולהלכה בזמן הזה שאין חובת מרור אלא מדברי סופרים (יבואר בהמשך), חייבים לאכול מצה ומרור כל דבר בפני עצמו, ואחר כך חוזר וכורך ביחד, ואוכל בלי ברכה זכר למקדש (פסחים קטו.)].

(160) הולך לבאר שני טעמים מדוע אכילת מרור בזה"ז [כשאין קרבן פסח] אינה מהתורה. ודע שהרמב"ם בסהמ"צ מ"ע נו ביאר זאת משום שאכילת מרור טפלה לפסח, ואינה מצוה לעצמה. ואילו היראים השלם סימן צד ביאר זאת מפני שלענין זה הוקש מרור לפסח, שבזמן שאין פסח נוהג, אין מרור נוהג.

(161) פירוש - ליל טו ניסן הוא זמן של חירות, ואין זה זמן של שיעבוד. וראה הערה הבאה.

(162) אודות שאין זמן אחד לדברים הפוכים, כן כתב בדרוש על התורה [י:], וז"ל: "לא אמרה תורה להתחיל הספירה [של העומר] ביום טוב עצמו [אלא רק ממחרת יום טוב (ויקרא כג, טו)], כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל, בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד" [הובא למעלה פל"ג הערה 29, פמ"ו הערה 126, ופמ"ז הערה 72].

(163) תיבת "בלבד" טעונה ביאור, שבפשטות כוונתו לומר שמצה ומרור נאכלים רק עם קרבן פסח, ולא בפני עצמם. אך זה אינו, כי בגמרא [פסחים קטו.] אמרו שרבנן חולקים על הלל הזקן וסוברים "אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו", ולהדיא אמרו שם "דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן", ולפיכך בזמן שבית המקדש היה קיים, אדם כורך מצה ומרור ביחד ויוצא ידי חובת שניהם, ומברך בא"י אמ"ה אקב"ו על אכילת מצות ומרורים. ואם אכל מצה בפני עצמה, ומרור בפני עצמו, מברך על כל אחד בפני עצמו [רמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ו]. ויל"ע בזה.

(164) כי אין אלו הפכים בזמן אחד, כי הם מצטרפים לקרבן פסח, המחבר ביניהם. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ג [קז.]: "אי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים, כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם" [הובא למעלה פ"ט הערה 236]. וקל וחומר בנידון דידן שהמצה והמרור הם תולדה מקרבן פסח.

(165) ואם תאמר, הא תינח שבזה"ז המצה והמרור שניהם אינם יכולים להיות מן התורה מפאת הפכיותם, אך מדוע המצה היא מהתורה והמרור הוא מדרבנן, ולא לאידך גיסא,

שהמרור יהיה מהתורה והמצה יהיה מדרבנן. ובשלמא לפי הסברו השני [למעלה לאחר ציון 91] שהגלות היא בסגולה לישראל, ניחא, כי בודאי היותינו לחלק הקב"ה מחייבת בראשונה שישראל יהיו תחת ידי הקב"ה, ולא תחת ידי האומות. ורק כתולדה מכך יוצא שכאשר הקב"ה עוזב את ישראל, הם נמסרים לידי האומות, ומובן הוא שהמצה קודמת למרור. אך לפי הסברו הראשון [למעלה לאחר ציון 74] שהפסח נאכל על מצות ומרורים כדי להוציא מלבן של אפיקורסים האומרים שמן האחד לא יבא הפכים, יש להבין מהי העדיפות של מצה על פני מרור, שהמצה היא מהתורה והמרור הוא מדרבנן. ואולי יש לומר, שגם לפי הסברו הראשון עדיין ישנה עדיפות למצה על פני המרור, כי סוף סוף קרבן פסח מורה שאנו עבדיו של הקב"ה, ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:]. לכך התוצאה הראשונה המתבקשת מקרבן פסח היא היותם ישראל בני חורין, ואינם נתונים לשעבוד האומות. וכן בכת"י [שעח] נגע בנקודה זו, שכתב: "ואין להקשות, אף על גב שהמרור הוא נמשך מן הפסח כמו שאמרנו, לא יהיה ראוי אכילתו יחד [עם ק"פ], שהרי הפסח הוא שמורה על עבדות ה', ושישראל הם עם שעובדים לפניו. ואילו המרור מורה על היפך ענין זה, על השעבוד לאחרים, ואם כן לא היה ראוי שיהיו נאכלים יחד" [להלן הערה 168 תובא תשובתו]. לכך המצה קודמת למרור, והיא מהתורה והמרור מדרבנן.

(166) מדוע מרור בזה"ז אינו מהתורה. ועד כה ביאר שזמן חירות אינו זמן שעבוד. ומעתה יבאר שהשעבוד הוא רק מצד המקבל, ולא מהקב"ה.

(167) אמרו חכמים [ב"ר נא, ג] "אין דבר רע יורד מלמעלה". ובגמרא [סנהדרין נט:] אמרו "אין דבר טמא יורד מן השמים". ובספרא [ויקרא כו, טז] אמרו "לכם מידיכם היתה זאת, אין הרעה יוצאת מלפני לעולם, וכן הוא אומר [עפ"י איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות אלא הטוב'". וכן כתב הרמב"ם במו"נ [ח"ג פ"י], והרמב"ן [במדבר יא, יט]. ולמעלה פ"ז [שכה:] כתב: "כי אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבא טוב... שהרי הרע לא יבא רק על ידי מקבל". ובגו"א בראשית פי"ט אות לג [שלא:] כתב: "אין דבר רע יורד מלמעלה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] כתב: "כי כל רע שבא על האדם הוא מצד המקבל, לא מצד הפועל. ומפני כך חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה [ברכות נד.], להודיע כי אין כאן רק התחלה אחת טובה... והרע הוא מגיע מצד המקבל". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו.] כתב: "אין מתהוה בעולם רע, רק טוב, אבל הרע מן האדם, שהוא משנה מעשיו, והוא רע בחטא שלו... אבל שיהיו מתהוים בעולם מצד עצמם גזירות רעות, דבר זה אינו בודאי, כי מצד השם יתברך אין רע". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] ביאר לפי זה את ההנהגה של "מדה כנגד מדה", וכלשונו: "כי

כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך" **והחינוך** [מצוה קעא] כתב: "השם יתברך לא יחייב בריה מחפצו בחיוב, כי האל הטוב חפץ בטוב לעולם. אבל האדם הוא שמחייב את עצמו בנטותו מן הישר, ויסיר מגופו ההכנות המכשירות אותו לקבל הטובה. והמשל על זה, ההולך על דרך ישר ופנוי מאבנים ומכל דבר המכשיל, ויש לדרך גדר קוצים מכאן ומכאן, ועבר אחד ונתחכך בגדר ונכוה. באמת אין לומר על האיש הזה שהשם חפץ בכויתו, אבל הוא הגורם, כי לא נזהר ללכת בישר. וכמו כן בעל החטא, מדת הדין תחייבנו על חטאו על כל פנים, ואין לומר עליו שהאל הטוב יחפוץ בחיובו... וכעין דבר זה אמרו זכרונם לברכה [ב"ר נא, ג] 'אין דבר רע יורד מלמעלה'" [ראה למעלה פ"ז הערה 36, פכ"ג הערות 37, 38, ופנ"ד הערה 123].

(168) פירוש - השעבוד בא באחד משני אופנים; (א) מצד האדם המקבל. (ב) מצד הקב"ה כאשר הוא לתכלית הטוב, וכמו שמבאר. ובכת"י [שעח] כתב: "המרור הוא השעבוד בודאי גורם סילוק עון וחטא, וכפרה להם עד שהם חוזרין על ידי המרור הזה שיהיו עבדים לה'. לפיכך שניהם כאחד טובים; המצה שהיא זכר לגאולה ולחירות. והמרור שהוא זכר לשעבוד, שעל ידי השעבוד חוזרים להיות עבדים. ועל זה אמרו חכמים 'חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה', כדאיתא בפרק הרואה [ברכות נד.], לפי שמדת היסורין מכפרין ומטהרין את האדם מחטא ומפחיתותו, עד שהוא לה'".

(169) אודות ששעבוד מצרים מזכה את ישראל ברכוש גדול, כך אמרו בגמרא [סנהדרין צא.] "פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון. אמרו לו, הרי הוא אומר [שמות יב, לו] 'וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאילום', תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו. אמר גביהא בן פסיסא לחכמים תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכס נדרוס... אמר להן, מהיכן אתם מביאין ראייה. אמרו לו, מן התורה. אמר להן, אף אני לא אביא לכם ראייה אלא מן התורה, שנאמר [שמות יב, מ] 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה', תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא ששיעבדתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה" [ראה למעלה פנ"ט הערה

33]. וכן הרד"ק [בראשית טו, יד] כתב: "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול - אחרי תשלום ארבע מאות שנה יצאו מן העבודה בממון רב, חלף עבודתם אשר עבדום". והחזקוני [שם] כתב: "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול - שכר שעבודם". אמנם כאן כתב יותר מזה; לא רק ש"רכוש גדול" הוא תשלום עבור השעבוד, אלא כל השעבוד נעשה מעיקרו בשביל ה"רכוש גדול". ודברים אלו יוטעמו לפי מה שכתב הצל"ח [ברכות ט:], וז"ל: "מה שאמרו שעשאוה כמצולה וכו', דהנה כל גליות שגלו ישראל, אף שהיה זה עונש... לכלות פשע, מכל מקום גם עצם הגלות היה לטובה, וכמו שדרשו רז"ל [פסחים פז:], אמר רבי אלעזר, לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים... ושורש דבר זה, לפי שידוע שע"י העבירות נופלים ניצוצי קדושה להקליפה ולכן צריכין ישראל לבוא בגלות, ושם כאשר הגלות מכפר עון, שוב מתוקן הקלקול והניצוצות שנפלו שמה מתנוצצים ועולים, והם הגרים שמתגיירים וניתוספים על עדת ישראל. וכאשר יצאו ישראל ממצרים העלו כל הניצוצות שהיה במצרים, ולכן עלו אז עמהם גרים הרבה מאד, כדכתיב [שמות יב, לח] 'וגם ערב רב וגו'', לפי שכל ניצוצי הקדושה עלו, ולא נשאר במצרים שום ניצוץ קדושה שם". ומקור הדברים הוא בשער הכוונות ענין הפסח, דרוש א. וראה פחד יצחק פסח מאמר ס אות ג.

(170) כי המרור מורה על המרירות והקושי של השעבוד, אך הואיל והשעבוד נעשה לתכלית הטוב, אין שעבוד זה מחייב מרור, כי הטוב אינו מחייב מרור.

(171) פירוש - כאשר המרור הוא ביחד עם קרבן פסח, אז נעשה חיוב מרור מן התורה, וכמו שמבאר.

(172) כפי שביאר למעלה בשני טעמים [כמסוכם לאחר ציון 152].

(173) ותיבת "על" מורה על הטפל, כמו שנאמר [ויקרא ז, יג] "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו", וכתב הרמב"ן [שם פסוק יב] "שיביא חלות לחם חמץ, ועליהם יוסיף להביא קרבנו שהוא לחם המצה הנזכר... ועשה עיקר לחם החמץ, ושאר הלחם עליו, בעבור שהוא מרובה כנגד כל שאר המינין. ושינה הכתוב לומר 'על זבח תודת שלמיו', למה שדרשו בו [מנחות עח:] שאין הלחם קדוש קדושת הגוף עד שישחט הזבח". והרב שעוועל זצ"ל כתב שם: "כלומר שיביא הזבח, ועליו יוסיף חלות לחם חמץ, וכן על חלות לחם חמץ יוסיף להביא עליהן לחם מצה, כי לעולם הטפל נוסף על העיקר". וראה להלן הערה 175, ופס"ג הערה 128.

(174) כי הטפל בטל לעיקר, וכמו שכתב למעלה פמ"ד [רפא.]: "כל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר". לכך אין המרור חולק מקום לעצמו, אלא נטפל לקרבן

פסח, ומפאת כן חיובו מן התורה. אך כאשר המרור עומד בפני עצמו, אין חיובו מהתורה, כי מהקב"ה בא רק הטוב. ובכת"י [שפד] כתב: "אמנם המרור המורה על השעבוד אין לו ענין בפני עצמו, שהרי השעבוד המורה עליו המרור אין ראוי שיהיה נמצא לעצמו, כי אינו דבר טוב ודבר שלימות, אם לא שהוא מחמת שהוא נמשך אחר הפסח. אבל המצה מורה על החירות, אע"ג שאין פסח, המצה מן התורה, לפי שהחירות דבר ראוי שיהיה נמצא בעצמו. לכך מצה מן התורה בזמן הזה, אע"ג שאין פסח, לפי שהמצה המורה על החירות יש לו מציאות בפני עצמו. אבל המרור, אם לא שהיה שנמשך מעצמו אחר דבר השעבוד אחר שלקח הקב"ה את ישראל לעם, לא היה לו מציאות. אבל שיהיה למרור מציאות בפני עצמו, זה אינו כלל. לכך בזמן הזה מרור אינו מן התורה, אלא שמדרבנן הוא להיות זכר אל השעבוד".

(175) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [שמות יב, ח] "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו". לעומת זאת בפסח שני נאמר [במדבר ט, יא] "בחודש השני וגו' יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו". הרי שבפסח ראשון נאמרה תיבת "על" רק על המרורים ["ומצות על מרורים יאכלוהו"], ואילו בפסח שני תיבת "על" נאמרה גם על המצות ["על מצות ומרורים יאכלוהו"], והלא דבר הוא. ובספר אפריון [במדבר ט, יא] כתב: "'על מצות ומרורים יאכלהו'. ובפרשת בא כתיב 'ומצות על מרורים יאכלוהו'... כי הנה באמת בפסח ראשון אין המצה טפילה לקרבן, אלא היא מצוה בפני עצמה. דהא גם מי שהוא טמא או בדרך רחוקה ואינו עושה פסח, עם כל זה מחויב הוא באכילת מצה [פסחים קכ.] מקרא ד'בערב תאכלו מצות' [שמות יב, יח], ואין למצה אז שייכות עם הקרבן. ורק המרור לבדו הוא טפל לפסח, כי אין לנו עליו שום מקרא מהתורה לחייב אותנו באכילתו מבלעדי הפסח. ומימר שפיר קאמר בפסח ראשון 'צלי אש ומצות', הם ב' מצות, ו'על מרורים יאכלוהו' קאי אקרבן. מה שאין כן בפסח שני, כי אז אין שום מצוה באכילת מצה למי שאינו חייב בפסח שני, ורק להמחוייב בקרבן מחמת שהיה טמא ובדרך רחוקה ציותה התורה לאכול עמו מצה ומרור. לכן דקדקה התורה לכתוב 'על מצות ומרורים יאכלוהו', רצה לומר הפסח יאכלו עם מצה ומרור, אבל מי שאינו אוכל פסח, גם ממצה ומרור פטור". ואלו דבריו כאן שהמרור טפל לפסח, אך המצה אינה טפילה לפסח [אמנם לפי זה היה צריך לנקוט כאן בפסוק בפרשת בא, אך הביא כאן את הפסוק בפרשת בהעלותך].

(176) שעליהן אמרו בהגדה "רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח, מצה, ומרור. פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן

שבית המקדש היה קיים על שום מה. על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים... מצה זו שאנו אוכלים על שום מה. על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם... מרור זה שאנו אוכלים על שום מה. על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים". ודע שבכת"י [שעח-שפד] האריך מאוד בביאור עניינים אלו, וכתב כמה וכמה טעמים מדוע המצה מורה על החירות, ושהפסח נאכל על מצות ומרורים, ומעט מזעיר הובא בהערות למעלה. ועיין שם למען רוות צמאונך.

(177) עובר לעסוק בארבע כוסות. ואף על פי שמצוה זו לא הוזכרה בדברי רבן גמליאל, מ"מ לאחר שרבן גמליאל עסק בשלש מצות של ליל הסדר [פסח, מצה, ומרור], יבוא להשלים את הענין במצוה הרביעית של ליל הסדר, שהיא מצות ארבע כוסות.

(178) פסחים קיז: "ארבע כסי תיקנו רבנן וכו'". ובמדרש [ב"ר פח, ה] אמרו "מכאן קבעו חכמים ד' כוסות של לילי פסח". והמהר"ל יבאר טעם חדש לתקנה זו. והמגיד משנה [הלכות חנוכה פ"ד הי"ב] כתב שזהו משום פרסומי ניסא. וראה למעלה פמ"ח [תרכב.], ולהלן ציון 260.

(179) פירוש - אכילת פסח מצה ומרור [כמבואר להלן הערה 182].

(180) לשון הרא"ש ברכות פ"ו סימן כו: "משקין הבאים בתוך הסעודה, חשיבי באים מחמת הסעודה, לפי שאין בני אדם רגילין לאכול בלא שתיה, וחשיבי כעיקר סעודה". ושם [סוף סימן כט] כתב: "כי יודע הוא שאי אפשר לו לאכול בלא שתיה, ואין מסיח דעתו משתיה כל זמן שהוא אוכל". והטור [או"ח סימן קעד ס"ז] כתב: "על כל שאר משקין שבסעודה אין צריך לברך, דחשיבי כבאין מחמת הסעודה, לפי שאין דרך לאכול בלא שתייה". וכן הוא בשו"ע [שם]. ואמרו חכמים [שבת מא.] "אכל ולא שתה, אכילתו דם, וזהו תחילת חולי מעיים". ובאור זרוע [ח"א אות קנה] כתב: "דקדק ר"ת שכל משקין שאדם שותה בתוך הסעודה, א"צ לברך עליהם... [כי] אי אפשר לאכילה בלא שתיה, כדאמר 'אכל ולא שתה אכילתו דם'". וראה למעלה פנ"ב הערה 29, ולהלן ציונים 257, 294, 330, 363, 378, 419.

(181) מוסיף תיבת "עליונה", כי כל מצוה היא עליונה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מי"א [ריח:]: "המצוה היא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך, אשר זולת זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". וכבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים

המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. ובאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה", וכמובא למעלה פנ"ט הערה 36, וש"נ.

(182) לשונו להלן בסוף הספר [ב"הלכות פסח בקצרה"]: "מצות ארבע כוסות מדרבנן, כי אחר שבשביל הגאולה המצוה לאכול פסח ומצה ומרור, ואי אפשר שתהיה אכילה בלא שתיה, על כרחך כמו שהאכילה עצמה בשביל הגאולה, כמו כן באה השתיה גם כן על הגאולה. שאם לא כן, לא היה באה האכילה בשביל הגאולה, כיון שאין אכילה בלא שתיה, ואין לשתיה עסק אל הגאולה. אבל בודאי יש לשתיה עסק אל הגאולה". ובכת"י [שפד] כתב: "אמנם ענין ד' כוסות שתקנו רבנן בליל הזה, אין ספק שהוא נמשך אחר מצות פסח מצה ומרור. שכיון שמן התורה אכילת ליל הזה, שהוא פסח ומצה ומרור, דברים שהם מורים לנו דברים עליונים, כמו כן ראוי שיהיה מורה לנו השתיה של לילה, שאין ספק שהאכילה והשתיה מצטרפין. ומאחר שהאכילה לא דבר ריק הוא, אבל באה האכילה להורות דברים נפלאים, כך הוא השתיה, שכל סעודה יש בה אכילה ויש בה שתיה. לפיכך תקנו חכמים שלא תהיה השתיה דבר ריק, אלא מורה לנו דברים גדולים".

(183) לשון הפסוקים במילואם "לכן אמור לבני ישראל אני ה' **והוצאתי** אתכם מתחת סבלות מצרים **והצלתי** אתכם מעבודתם **וגאלתי** אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים **ולקחתי** אתכם לי לעם וגו'". ובמדרש שלפנינו אמרו: "ד' כוסות של לילי פסח... כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים; [שמות ו, ו] 'והוצאתי', 'והצלתי', 'וגאלתי', [שם פסוק ז] 'ולקחתי'". וכן רש"י [במדבר טו, מא] כתב: "ארבע לשונות של גאולה שנאמרו במצרים; 'והוצאתי', 'והצלתי', 'וגאלתי', 'ולקחתי'". וכן הוא בירושלמי [פסחים פ"י ה"א], והביאו הרשב"ם [פסחים צט:]. וראה למעלה פכ"ו הערה 85, פמ"ג הערה 192, ולהלן לאחר ציון 320.

(184) למעלה ס"פ ל [תקכח.] כתב שני פירושים, ולמעלה ס"פ מג [תקכט:] כתב פירוש שלישי. וראה להלן הערה 226.

(185) על פי הפסוק [קהלת ב, כו] "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת", וכן כאן ה' נתן חכמה ודעת לאיש חכם. וכן אמרו [ברכות נה.] "אמר רבי יוחנן, אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, שנאמר [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה'. שמע רב תחליפא בר מערבא ואמרה קמיה דרבי אבהו, אמר ליה, אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה, דכתיב [שמות לא, ו] 'ובלב כל חכם לב נתתי

חכמה'". ומעין כן כתב כמה פעמים, וכגון בנצח ישראל פכ"ה [תקלו.] כתב: "אשר צריך להסכים על זה כל אשר נתן השם יתברך בו חכמה". ושם פכ"ו [תקנה.] כתב: "הרי לך כי כל אדם אשר נתן בו השם יתברך דעת וחכמה, מבין דברים אלו". ושם ס"פ ס [תתקכח:] כתב: "ולכל אשר השם יתברך נתן בו חכמה ודעת, יראה כמו שמש בצהרים וכו'".

(186) דרכו של המהר"ל לומר שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד. וכגון, למעלה פכ"ד [שפג:] כתב: "והכל דרך אחד למבין". ולמעלה פכ"ח [תעא.] כתב: "ובספר גור אריה בפרשת צו תמצא פירוש אחר, אך כי הם קרובים ודבר אחד למבין". ולמעלה פל"ט [לה:] כתב: "ולקמן יתבאר... קצת בסגנון אחר, והכל דרך אחד". ולמעלה פמ"ד [שט:] כתב: "מי שידע ויבין דברים אלו על אמתתם ידע שהכל הוא דרך אחד". ולמעלה פמ"ז [תקנב:] כתב: "ועם כי למעלה בארנו קצת בענין אחר, הלא מי שיבין דברי חכמה ידע כי הכל אחד". ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 225, פכ"ד הערה 111, פכ"ח הערה 61, פל"ט הערה 117, פמ"ד הערה 188, פמ"ז הערה 519, ולהלן הערה 398].

(187) כאן יחזור ויביא את שלשת הפירושים שכתב למעלה; הפירוש הראשון והשלישי שיביא כאן הם כשני פירושיו למעלה ס"פ ל. והפירוש השני שיביא כאן הוא כמו הפירוש שכתב למעלה ס"פ מג. וראה להלן הערה 226.

(188) גרות, שעבוד, ועינוי, וכמו שמבאר והולך.

(189) לשונו למעלה פ"י [תקכא.]: "כי גירות בפני עצמו, שאין הגירות שום שיעבוד כלל". ולמעלה פ"ל [תקכח.] כתב: "תחלה גרות, אף על גב שאין משועבד לאחר, מצד שהוא גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 34] כתב: "פירוש הכתוב, שהקב"ה גזר על זרע אברהם גירות ועבדות ועינוי; הגירות, במה שהם ברשות אחר, וזה בודאי אינו טוב שיהיה זרעו ברשות אחר". ואברהם אמר לבני חת [בראשית כג, ד] "גר ותושב אנכי עמכם תנו לי אחוזת קבר עמכם וגו'", ופירש רש"י [שם] "אם תרצו הריני גר, ואם לאו אהיה תושב ואטלנה מן הדין, שאמר לי הקב"ה

[בראשית יב, ז] 'לזרעך אתן את הארץ הזאת'". הרי ש"גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים".

(190) לשונו למעלה פ"ל [תקכח.]: "ואחר כך הוסיף עליהם שעבוד, כדרך שמשעבדים העבד". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 35] כתב: "והעבודה, שיהיו עובדים לאחרים, וזה בודאי תוספת יותר אחר שהיו ברשות אחרים, והיו משועבדים לאחרים גם כן בכל השעבוד, כדרך העבד שהוא משועבד לאדון שלו".

(191) לשונו למעלה פ"ג [רט.]: "כאשר היו ישראל במצרים, היו תחת רשותם והיו עבדים למצרים, זהו דבר אחד. והיו מוסיפין עליהם ענוי, זה ענין שני. הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר. ומצד הצורה, רצה לומר מה שהיו עם מיוחד עם ישראל, עם אלקי אברהם בפרט, ומזה הצד יבא להם העינוי, אשר היו גוברים עליהם מצרים בענוי, כי הצורות גוברות זו על זו, מתנגדות זו אל זו. ולכך נאמר לאברהם בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם'. הזכיר שני דברים; עבודה וענוי. מצד ענין החומר שבהן, ראוים להיות עבדים, ויהיו תחת רשות אחר, והם עבדים להם. ומצד ענין הצורה, היו מצרים גוברים עליהם ומשעבדים אותם בענוי. נמצא כי ישראל היו במצרים משועבדים בחלק החמרי ובחלק הצורה" [ראה להלן פס"ב הערה 93]. ולמעלה פ"ל [תקכח:] כתב: "ואחר כך הוסיף עליהם הענוי, שהוא ענוי יותר ממה ששאר עבד משועבד, וזה נקרא ענוי". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 35] כתב: "ואחר כך נתוסף עליהם הענוי, שהוא יוצא מן גדר המשועבדים, כי סתם אדם אינו משעבד עבדו בענוי". ואודות שאין האדון מענה את עבדו, בהוצאת מכון מהר"ל [הערה 123] הביאו שכך אמרו חכמים [גיטין יב:] "ניחא ליה כי היכי דלשבח עבדיה", ופירש רש"י [שם] "דלשבח עבדיה - בגוף בריא" [הובא למעלה פנ"ד הערה 36].

(192) לשונו למעלה פ"ל [תקכח:]: "וכאשר בא לגאול אותם, התחיל באחרון, מן הענוי, שהוא הקשה, וממנו הוציאם תחלה. וזה שאמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', שזה נאמר על סבל שהוא יותר מכחו של אדם". והכלי יקר [שמות ו, ו] כתב: "בהצלה ראה הקב"ה להצילם בהדרגה מעט מעט, מתחילה הצילם מן הדבר המסוכן ביותר, והוא העינוי, ועליו נאמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', כי הסבלות היינו העינוי, כמו שנאמר [שמות א, יא] 'למען ענותו בסבלותם'". וראה להלן הערה 272.

(193) לשונו למעלה פ"ל [תקכח:]: "ואחר כך אמר 'והצלתי אתכם מעבודתם', שאפילו מסתם עבודה אציל אותם".

(194) לשונו למעלה פ"ל [תקכח:]: "ואחר כך נגד 'כי גר יהיה זרעך' אמר 'וגאלתי אתכם', שלא תהיו ברשות אחרים כלל, אלא אגאול אתכם מתוכם". ואודות שהגאולה מורה על ההוצאה מתחת רשות אחרים, הנה אמרו חכמים [ב"ר מד, יח] "'ויאמר לאברם ידוע תדע' [בראשית טו, יג]. 'ידוע' שאני מפזרן, 'תדע' שאני מכנסן. 'ידוע' שאני ממשכנן, 'תדע' שאני פורקן. 'ידוע' שאני משעבדן, 'תדע' שאני גואלן". הרי לשון גאולה נאמרה במיוחד ובמסויים כנגד המצאות תחת רשות אחרים [לעומת לשונות "מכנסן" ו"פורקן"]. וראה בנצח ישראל פ"א [יג.] בביאור המאמר הזה. **וצרף לכאן**, שמצינו לשון "גאל" לכאורה בהקשר אחר לגמרי מגאולה, שנאמר [דניאל א, ח] "וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת פג המלך וביין משתיו". ונאמר [מלאכי א, ז] "לחם מגואל". ונאמר [ישעיה סג, ג] 'וכל מלבושי אגאלתי'. ובנר מצוה [קכה:] כתב: "לשון גיאול כאשר מתלכלך בדבר מגונה". וברד"ק, ספר השרשים, שורש גאל, כתב: "ענין טנוף ולכלוך". ולכאורה יפלא כיצד תיבת "גאל" משמשת לשני דברים כל כך מרוחקים זה מזה. אך לפי המתבאר כאן ניתן להבין זאת, שהואיל וגאולה מורה על הסרת דבר חיצוני זר מעל האדם, לכך שורש "גאל" ישמש גם לדבר שהוא ההפך הגמור; הטלת דבר חיצוני זר על האדם, וכפי שמצינו בכמה שרשים שהם משמשים לדבר והיפוכו [רש"י שמות כז, ג (הובא למעלה פ"ל הערה 93)].

(195) לשונו למעלה פ"ל [תקכח:]: "ומפני שעדיין אף על גב שהוציא אותם מרשות אחרים, והיו ברשות עצמם, צריכים עוד להיותם נכנסים ברשות הקב"ה, ולא יהיו כמו שאר אומות. וזהו שאמר 'ולקחתי אתכם לי לעם וגו'". ולמעלה פ"ט [תקו.] כתב: "היו משועבדים תחת מצרים, עד שאחר כך אמר להם 'ולקחתי אתכם לי לעם', להיות תחת כנפי השכינה". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות יין נסך ואיסורו" כתב: "דבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ. ועיקר דבר זה היה כאשר גאל אותם ממצרים, דכתיב 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. והלוקח יין של גויים לארבע כוסות, הנה הוא מבטל ההבדל הזה אשר ישראל מובדלים מן האומות. ובארבע כוסות הוא מעיד על ההבדל שהשם יתברך לקח ישראל לעם מיוחד, שהרי ארבע כוסות נגד ארבע לשונות של גאולה, וכתיב 'ולקחתי אתכם לי לעם וגומר', ולפיכך הוא מעיד שקר בעצמו". ובחו"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי בזאת הלילה גאלם יתברך, ולא הגאולה בלבד, רק שלקחם אליו, כדכתיב 'וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם לי לעם'". והשם משמואל פרשת ויחי [שנת תרע"ז] כתב: "הגאולה איננה מספקת ההוצאה מתחת יד האומות והכחות החיצונים, אלא צריכה

נמי הבאה תחת כנפי השכינה. וכמו במצרים אחת מהארבע לשונות של גאולה היא 'ולקחתי אתכם לי לעם'" [הובא למעלה פ"ט הערה 288. וראה להלן הערה 235]. **ויש להעיר** מדבריו בנתיב העבודה פ"ז [א, צו:], ששם ביאר ש"ולקחתי אתכם לי לעם" משתייך ליציאה מרשות המצריים, ורק מה שנאמר לאחריו "והייתי לכם לאלקים" מורה על ההכנסה לרשות הקב"ה, וכלשונו: "אמנם בלילה צריך שמירה, ונתקן על זה ברכה רביעית בלילה יותר מביום. לפיכך תקנו 'השכיבנו', שכל הברכה מדברת בשמירה. ודוקא אחר גאולה, כי הגאולה הוא שגואל אותו מרשות אחר, והשמירה הוא שפורש סוכת שלומו עליהם אחר כך, עד שאי אפשר להרע לו אחר. וכמו שעשה השם יתברך אחר שגאלם ממצרים, היה פורס עננו כבוד עליהם ושמרם... ולפי דעתי כי זה נגד מה שכתוב אצל הגאולה 'ולקחתי אתכם לי לעם', **שזהו הגאולה בעצמה**, ואמר 'והייתי לכם לאלקים', כי מה שהשם יתברך פורס סוכת שלומו עליהם בזה הוא יתברך לאלקים להם, עד שאין אחר רשאי ליגע בהם. והרי 'והייתי לכם לאלקים' כתיב אחרון לכל. וכנגד זה תקנו ברכת השמירה, כאשר פורש סכת שלומו עלינו, כי כאשר הם תחת כנפיו, הנה הוא לאלקים עליהם". ויש לעיין בזה [ראה למעלה פ"ל הערה 195, ופ"מ הערה 73].

(196) למעלה פ"ל [תקכח.-תקכט.], והובא בהערות למעלה.

(197) למעלה ס"פ מג [רנא.].

(198) לשונו להלן פס"ו: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג [שפב.] כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון, אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש... הנה היתה שלימה בכל". ושם שמות פכ"ה אות י [רנט.] כתב: "וידוע כי האדם הוא אדם על ידי נפש וגוף". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ.] כתב: "האדם הוא כולל הגוף והנפש, וזהו האדם, שהוא מחובר מגוף ונפש". ושם מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם מ"ט [תערב:] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים; לגוף ולנפש". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובאור חדש פ"ט [תתשע:] כתב: "יש באדם שני דברים; הגוף והנשמה". ובח"א לנדרים לב. [ב, ז.] כתב: "כי האדם הוא מורכב משני חלקים, האחד הוא הנפש הנתונה מלמעלה,

והשני הוא הגוף". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359. ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ופירש רש"י שם: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים, ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים" [הובא למעלה פ"כ הערה 22, ופכ"ח הערה 20]. אמנם בדרך כלל המהר"ל מחלק את חלקי האדם לשלשה; גוף, נפש, ושכל. ולמעלה פ"ח [תיט:] כתב: "יש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו". וכן הוזכר בספר זה הרבה פעמים [למעלה פ"ח הערות 257, 258, פ"כ הערה 22, פכ"ט הערות 97, 98, פ"מ הערה 3, פמ"א הערות 23, 24, פמ"ג הערה 167, ופמ"ז הערה 363].

(199) לשונו למעלה פמ"ג [רמה.]: "כי חלקי האדם הם הגוף והנפש, שהם שני חלקי האדם. ועצם האנושית שחלה על שני החלקים ביחד כאשר הם נקחים ביחד, שזהו דבר בפני עצמו... כי אין ענין האדם זולת זה שיש בו חלקיו, שהם שני חלקים הגוף והנפש, ועצם האנושית דבר שלישי המתהוה מן שני החלקים, שהם הגוף והנפש. כמו הבית שהחלקים שבו העצים והאבנים, והם שני חלקים, וצורת הבית שנעשה משניהם על ידי חבורים, הוא ענין שלישי". ולהלן פס"ו כתב: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם. והאדם בכללו הוא כולל חלקיו, כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם, וזה דבר ג'. כמו הבית שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו. ודבר זה נתבאר למעלה פעמים הרבה מאוד". וראה להלן ציון 217. **דוגמה לדבר**; באור חדש פ"ב [תקלב:] כתב: "דרשו ז"ל בסוטה [יב.], כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה. ופירוש זה... שאמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי. ואמר שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, כלומר שאין לאשה חבור וברית רק לאיש שהוא נחשב צורה לאשה, ואין לך חבור כמו חבור צורה לחומר, שהם דבר אחד לגמרי. והוא ידוע, כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל, ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". הרי שחבור הצורה לחומר יוצר מציאות חדשה, עד שזה נחשב ללידה חדשה [הובא למעלה פנ"ו הערה 192].

(200) מדויק מלשונו שרק לישראל יש "חבור הכלל ביחד", ולא אצל האומות. וכן כתב הגר"י ענגיל בספר אוצרות יוסף [דרשות, דרוש ב, עמוד י.], שבני נח אינם חלקים של כלל אחד, אלא כל אחד הוא בבחינת "כל", וכלשונו: "עכו"ם עניינו 'כל', דעכו"ם אין להם קהל, כש"ס נזיר סא: ["יצא זה (עובד כוכבים) שאין לו קהל"], וכל אחד הוא לעצמו". וכן המשך חכמה [במדבר טו, יג] כתב: "דין צבור אין לעכו"ם, שכל גוי בפני עצמו" [הובא למעלה פי"ט הערה 122, ופל"ח הערה 67. וראה הערה הבאה]. ולמעלה פמ"ג [רמז:] כתב: "שלא שנו את שמם, ושלא שנו את לשונם [שיהש"ר ד, יב]. פירוש זה, כי ישראל הם נבדלים מכל האומות. והבדל זה משני פנים; הבדל האחד בדבר שהוא לפרטי, דהיינו לכל אחד ואחד יש בהם הבדל מן אומה אחרת. שאף שכולם בני אדם, הלא אמרו [יבמות סא.] אתם קרוים אדם, ואין האומות קרויים אדם... וכמו כן מה שהוא שייך אל אומה בכללה, לא אל אדם פרטי, יש בהם הבדל גם כן מאומה אחרת. וזה שאמר שלא שנו את שמם, כי השם מורה על האדם הפרטי, ולא שנו את שמם להקרא בשמות אשר יקראו הגוים. ודבר זה מורה כי מה שהם נבדלים משאר אומות בדבר שהוא שייך לאדם פרטי, לא היה שנוי בהם. ומה שלא שנו את לשונם, רצה לומר הלשון הוא הבדל מה שהם נבדלים משאר האומות מה שהוא שייך לכלל אומה, כי הלשון הוא לכלל האומה, וגם זה לא שנו". אמנם בדרך כלל המהר"ל מבאר את ארבעת חלקי האדם באופן אחר; גוף, נפש, שכל, והרביעי הכולל את כל החלקים. וכגון, בנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם ד' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו [נמוך ממנו] כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים. ויש עוד כח משותף אשר הוא כולל כל אלו ג' ביחד". ובהמשך שם [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... ואמרנו כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור". ובנצח ישראל פי"ח [תח.] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד, גופו. וחלק השני הוא נפשו. וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו. ואלו החלקים אין זה כזה, אלו הם שלשה חלקים שיש באדם, והאדם כלול משלשה חלקים אלו. הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד

כלל האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ד [תתמב.], נתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נתיב התשובה פ"ה [צ.], דרוש לשבת תשובה [עח:], ועוד [הובא למעלה פמ"ג הערה 169].

(201) לעומת לשון חכמים [עירובין כח:, ופסחים ו:] "אין בכלל אלא מה שבפרט". ולמעלה פל"ח [תשלב:] כתב: "אמנם פסח שני הנקרא בלשון חכמים [ר"ה יח.] 'פסח קטן', בא בשביל עבודת היחיד, כי חלוק יש בין הכלל אשר הקב"ה הוא אלקיהם, ובין היחיד. וכמו שיש עבודה לכלל מצד הכלל, כלומר שזה העם הוא לו יתברך, כך יש עבודה מצד הפרט, שהוא אלקיו של זה הפרט, ויש חלוק ביניהם. ובמדרש רבות פרשת שמות [ג, ו] 'אהיה אשר אהיה' [שמות ג, יד], אמר רבי יוחנן 'אהיה אשר אהיה' ביחידים, אבל במרובים על כרחם שלא בטובתם כשהם משוברים שיניהם אמלוך עליהם, שנאמר [יחזקאל כ, לג] 'חי אני נאום ה' אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחימה שפוכה אמלוך עליכם', עד כאן. הרי ההפרש שיש בין המרובים ובין מועטים, כי המרובים הקב"ה מלך עליהם, והוא אלקיהם על כל פנים. וביחיד הוא אלקיו כאשר הוא מקבל אלקותו... ולפיכך יש שני פסחים; פסח ראשון לצבור, ופסח שני ליחיד, דהיינו יחיד נדחה לפסח שני, ואין רבים נדחים, כי רבים אין צריכים הכנה, שאף בטומאתם השם יתברך אלקיהם והם עבדים לו, שאף על גב שאין ראוים מצד עצמם. אבל היחיד הוא צריך טהרה וקדושה, שאם היחיד יש לו הכנת עצמו, אז השם יתברך לו לאלקים, ואם לא, אין השם יתברך לו לאלקים... ולפיכך רבים אינם נדחים, שאין צריכים טהרה. אבל היחיד צריך טהרה, ונדחה". ובדר"ח פ"ג מ"י [רמ.] כתב: "אין האדם הפרטי בלבד בעולם, אבל יש לאדם מציאות מצד הכלל, במה שהוא תוך הכלל, ומצטרף אל הכלל. וצירוף זה שהוא מצורף אל הכלל מדריגה בפני עצמו מה שהאדם הוא מצטרף אל הכלל, והוא בתוך הכלל. כי בודאי הפרט מדריגה בפני עצמו, והכללי, בפני עצמו, ודבר זה ברור". כי אין הצבור אוסף של יחידים, אלא הוא מהות רוחנית אחת שהיחידים הם חלק ממנה. וכך כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה" [ראה למעלה פי"ח הערה 6, פל"ח הערות 61, 63, 65, ולהלן פס"א הערה 163].

(202) לשון רש"י [שמות ו, ו] "סבלות מצרים - טורח משא מצרים". ובגו"א שם אות יט [קט.] כתב: "טורח משא מצרים. פירוש, שאין לפרש 'סבלות מצרים' כמו שאר סבלות [שהוא לשון טורח המלאכה], דלא יתכן לומר אצלו 'תחת', 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', שעל לשון הטורח לא יתכן לומר לשון 'תחת'. ולפיכך הוסיף 'טורח משא

מצרים', והשתא אתי שפיר לשון 'תחת', כי אצל לשון משא יבוא שפיר לשון 'תחת', כי המשא הוא על האדם, ויאמר והוצאתי אותם מתחת טורח המשא". ולמעלה פ"ל [תקלא.] כתב: "אמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', רצה לומר משא שהיה מוטל עליהם" [ראה למעלה פ"ל הערה 100, פמ"ג הערה 195, ולהלן הערות 213, 231].

(203) לשונו למעלה פמ"ד [רסד.]: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולמעלה פמ"ה [שלב.] כתב: "ולפיכך נאמר שם [ויקרא כה, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני. כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר 'בשר חמורים בשרם' על שם החומרית שבהם". הרי שמבאר שתיבת "חמור" מורה על החומריות. וכן כבר נתבאר הרבה פעמים [למעלה הקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, 103, פי"א הערה 21, פט"ז הערה 73, פי"ט הערה 172, פכ"ט הערות 41, 48, 66, פל"ז הערה 119, פל"ט הערה 169, פ"מ הערה 269, פמ"א הערה 131, פנ"ב הערה 171, פנ"ד הערה 104, פנ"ט הערה 26, ולמעלה הערה 131]. וחומריות החמור מקבילה לחלק הגוף של האדם, כי הגוף הוא חומרי. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הגוף החמרי הוא מתיחס לחמור". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "ידוע כי כח הגוף הוא כח החמור" [הובא למעלה פמ"ג הערה 196].

(204) אודות שחמור נושא משא, הנה נאמר [שמות כג, ה] "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וגו' עזוב תעזוב עמו", ואמרו על כך חכמים [ב"ק נד:] "אחד שור ואחד כל בהמה... לפריקה ["'עזוב תעזוב עמו'" (רש"י שם)]... אם כן למה נאמר 'חמור', אלא שדיבר הכתוב בהווה ["בדבר הרגיל להיות" (רש"י שם)]". הרי הרגילות היא שחמור נושא משא. וכן אמרו חכמים [ע"ז ה:] "תנא דבי אליהו, לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול, וכחמור למשאוי". ונחום המדי סובר "סתם חמור למשאוי קאי" [ב"ב עח.]. ובח"א לע"ז ה: [ד, לב.] כתב: "ואמר [שם בגמרא] שישים האדם עצמו על דברי תורה כמו שור לעול, וכחמור למשא. פירוש, שבכל גופו ונפשו יעסוק בתורה... וכנגד זה שהוא נושא משא כבד על הגוף שמחליש כל גופו, כי לפעמים הוא בלא אכילה ושתיה ושאר דבר מפני התורה, ובזה הוא כמו חמור, שהוא נושא משא גדול על גופו, וסובל המשא על גופו". ובדרוש על התורה [י.] כתב: "שאם נברא השור לחרוש והחמור לישא משא הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל". ובהמשך שם [יא.] כתב: "'לעולם ישים עצמו כשור לעול, וכחמור למשאוי על דברי תורה'... כי

צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק, כדכתיב [בראשית מט, יד] 'חמור גרם', שנושא עול גדול והולך ביום ובלילה, ואין לו מנוח ונחת מרגוע לגופו כלל, רק [שם] 'רובץ בין המשפתים' [רש"י שם]. כן יהיה האדם מצד גופו, שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוחה" [הובא למעלה פמ"ג הערה 197].

(205) בא להורות שנשיאת משא מתייחסת לגוף, ומהירות התנועה מתייחסת לנפש, והמצריים היו משעבדים את ישראל בשתיהן, וכמו שמבאר.

(206) כי התנועה היא פעולה של הנפש, וכמו שמבאר. ולמעלה פמ"ג [רנב.] כתב: "לא היה מנוח לנפש מחמת רבוי העבודה, והיה הנפש צריכה תמיד להיות בתנועה, והתנועה שייך לנפש". ובנתיב התורה פ"ב [קכא.] כתב: "וידוע כי התנועה אשר האדם הולך ומסבב היא לנפש האדם, אשר ממנה התנועה נמצא". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "ודבר זה שייך לנפש, לפי שהנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "המנוחה מן המלאכה הוא לנפש, שהנפש ממנו התנועה וכל מלאכה, שהכל בא מכח הנפש. ולכך אל הנפש הוא המנוחה גם כן, וזהו דכתיב [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כי כאשר [יש] שביתה, הנפש בשלימותה". והרמב"ן [בראשית ב, ז] כינה זאת "נפש התנועה" [הובא למעלה פל"ט הערה 75, ופמ"ג הערה 200].

(207) כמו שנאמר [בראשית מט, יד] "יששכר חמור גרם רובץ בין המשפתים", ופירש רש"י [שם] "יששכר חמור גרם - חמור בעל עצמות, סובל עול תורה כחמור חזק שמטעינין אותו משא כבד". והרד"ק [ספר השרשים, שורש גרם] כתב: "'יששכר חמור גרם', רצה לומר חזק ובעל גרמים, וסובל משא גדול. וזה הוא שאמר [בראשית מט, טו] 'ויט שכמו לסבול'".

(208) לשון היערות דבש ח"ב דרוש יב: "ידוע כי סוס רוכב מהר למחוז חפצו, מרוכב חמור, שהולך לאט לרגל המלאכה". וההעמק דבר [בראשית מט, יד] כתב: "'יששכר חמור גרם', כעצמות חמור, שאינו מסוגל להיות זריז כסוס שוטף במלחמה, אלא 'רובץ בין המשפתים'".

(209) כמו שנאמר [מ"ב ז, טו] "וילכו אחריהם עד הירדן והנה כל הדרך מלאה בגדים וכלים אשר השליכו ארם בחפזם", וכתב המצודות דוד [שם] "אשר השליכו - להקל משאם, בעבור מהירות הניסה". הרי שמהירות ונשיאת משא הן הפוכות זו לזו.

(210) פירוש - הואיל וחזינן שנשיאת משא ומהירות תנועה הן הפכות זו לזו [כי הנושא משא כבד אינו מהיר תנועה, והמהיר תנועה אינו נושא משא כבד], לכך "מזה תדע כי

משא גדול שייך לגוף, ומהירות התנועה לנפש" [לשונו כאן]. וביאורו, כי הגוף והנפש הם הפכים זה לזה, וכפי שכתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.]: "הנה השם יתברך ברא האדם מגוף ונפש, והגוף הוא חמרי, והנפש הוא רוחני, והם שני הפכים" [ראה למעלה פי"ט הערה 241, ופמ"ד הערה 209]. לכך פעולות הפוכות מתייחסות לשרשים הפוכים; נשיאת משא מתייחסת לגוף, ומהירות תנועה מתייחסת לנפש.

(211) כמו שנאמר [חבקוק ב, ו] "עד מתי ומכביד עליו עבטיט", ופירש רש"י [שם]: "עד מתי - יהיה הולך ומרבה ואינו אלא מכביד עליו משא עון, כעב של טיט". ואמרו חכמים [שבת מג.] "כשורי חדתי עבידי דפקעי", ופירש רש"י [שם] "כשורי חדתי - שלא נבדקו עדיין, וכשמכביד משא הבית עליהן, שהיו טחין על גגותיהן בטיט, שכיחי דפקעי". הרי קורות בית חדשות רגילות להשבר מכובד משא הטיט. ולמעלה פמ"ז [תלה.] כתב: "כי [המצריים] שיעבדו את ישראל בדבר קשה בלי רחמים, והוא בחומר ובלבנים [שמות א, יד], ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכך אמרו במדרש [שמו"ר א, כז] אין מלאכה יותר קשה מן מלאכת הטיט". ולהלן פס"ג כתב: "יש מרירות לאדם בעבודה קשה... ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכן אמרו ז"ל בשמו"ר [א, כז] אצל 'ויצא משה וירא בסבלותם' [שמות ב, יא], שאין מלאכה קשה ממלאכת הטיט... שהיה המרירות במלאכת הטיט, שאין מלאכה קשה יותר". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "יש לטבול המרור בחרוסת, כי המרירות שלהם היה עבודת הטיט, שאין מרירות יותר מזה". וראה למעלה פט"ז [מב:], ולהלן פס"ג הערה 106.

(212) כמו שנאמר [שמות ה, יג] "והנוגשים אצים לאמר כלו מעשיכם דבר יום ביומו כאשר בהיות התבן".

(213) לשון רש"י [שמות ו, ו] "סבלות מצרים - טורח משא מצרים" [ראה למעלה הערה 202].

(214) פירוש - קושי העבודה נגרם מחמת איכות העבודה [נשיאת משא גדול], ומחמת כמות העבודה [רבוי העבודה, והצורך לעשותו במהירות].

(215) לשונו למעלה פמ"ג [רנא:]: "רוב העבודה אינו תולה בגוף, רק בנפש האדם, וכנגד זה אמר [שמות ו, ו] 'והצלתי אתכם מעבודתם', רצה לומר רבוי העבודה, שלא היה מנוח לנפש מחמת רבוי העבודה, והיה הנפש צריכה תמיד להיות בתנועה, והתנועה שייך לנפש".

(216) בא לבאר מדוע לשון גאולה ["וגאלתי"] מיוחד ומסויים כנגד שעבוד הצורה. ובשלמא שתי הלשונות הראשונות ["והוצאתי" "והצלתי"] ניחא, שהן מורות על סילוק

הצרה והשעבוד, אך "וגאלתי" מורה גם על הגאולה, ולא רק על סילוק הצרה והשעבוד [כמבואר למעלה פכ"ה (שצה.), ובסמוך לאחר ציון 232]. לכך יש צורך לבאר מדוע נאמרה לשון גאולה דוקא גבי שעבוד הצורה.

(217) כמבואר למעלה הערה 199.

(218) לשונו למעלה פמ"ג [רנב:]: "וכנגד הצורה של עצם האנושית, כולל גוף ונפש, אומר 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה'. וכבר התבאר כי כל עצם עומד בעצמו, ואם לא כן הוא מקרה, שאין המקרה עומד בעצמו. והצורה הוא ראוי לעמוד בעצמו. וכאשר היו עומדים ברשות אחרים, ולא היו עומדים בעצמם, היה בטול צורתן שלהם, שעליה מורה השם העצמי".

(219) לשונו למעלה פל"ח [תשכז:]: "כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשון, והדבר שאינו בעצם הוא בשניות. והמזיקים אין בריאותם בעצם, רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם, כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם", ושם הערה 37 נלקטו מקבילות רבות לכך. ובגו"א שמות פי"ח אות יח [יט:] כתב: "כל עצם הוא עומד בעצמו, אין לו צירוף אל זולתו". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רו:] כתב: "כי עצם הדבר אינו יוצא מעצמו" [הובא למעלה פכ"ה הערה 43].

(220) נראה לבאר זאת קמעא [ש"הצורה האנושית היא עצם"], כי צורת הדבר היא חבור חלקי הדבר ליחידה אחת [כמבואר למעלה פמ"ג הערה 201]. ומהות האדם היא שהוא עשוי משני חלקים [גוף ונפש], וכמו שכתב רש"י [בראשית ב, ז] "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים. לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ. בשני, ברא רקיע לעליונים. בשלישי, 'תראה היבשה' [בראשית א, ט] לתחתונים. ברביעי, ברא מאורות לעליונים. בחמישי, 'ישרצו המים' [שם פסוק כ] לתחתונים. הוזקק בששי לבראות בו מעליונים ומתחתונים, ואם לאו, יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד". נמצא שצורת האדם [חבור חלקיו] היא עצם האדם [היותו בעל שני חלקים]. וכן כתב למעלה פכ"ח [תסד.]: "כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר, שהוא חבור נשמה עם הגוף... וכח המדבר הוא גמר צורתו". והנה לגבי הדיבור של אדם כתב להלן פס"ו: "גדר האדם שהוא 'חי מדבר', והנה הדבור הוא **צורת האדם**, הכולל הגוף והנפש". ואילו בדרוש לשבת תשובה [עח:] כתב: "כי גדר האדם והוא עצמו במה שהוא 'חי מדבר', וזהו **עצם האדם** אשר מתחדש מן שלשה החלקים, הגוף והנפש והשכל". הרי כח הדיבור של אדם הוא צורתו ועצמו. ודו"ק [הובא למעלה פמ"ג הערה 205].

(221) לשונו למעלה פמ"ג [רנד.]: "וכבר התבאר מזה גם כן למעלה [פכ"ה] אצל [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם שלחני אליכם', שלכך הזכיר שם המיוחד, לפי שבשם העצם הם נגאלים, לפי שאין שם העצם נסמך, ומצד שם העצם ראוי הגאולה". ולמעלה פכ"ה [שצד:] כתב: "ואחר שהודיע הקב"ה למשה כי בזה השם, שהוא 'אהיה' [שמות יג, יד], יהיה אתם להציל אותם, ואין השם הזה שם של גאולה, רק להושיע אותם בעת צרה. לכך אמר לו [שם פסוק טו] 'כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם וגו'', הודיע למשה כי יאמר להם בזה השם יהיו נגאלים. כי השם הוא שם המיוחד, נקרא שם העצם. וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים. וזהו ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו נתלה בדבר, כי המשועבד הוא תולה בזולתו, אבל הנגאל, שאינו נכנס תחת רשות אחר, עומד בעצמו. ולפיכך אמר כי הגאולה תהיה להם בזה השם העצם, והוא השם המיוחד הנבדל מכל, ובשם הזה יהיו נגאלים... ולפיכך הודיע הקב"ה אליו ב' שמותיו הקדושים; שם 'אהיה' המורה על שהוא יתברך נמצא להם להושיע אותם, שלא יהיו נאבדים, כמו שהתבאר למעלה. ושם הויה שם המיוחד, הוא עצם הגאולה, כי הוא שם העצם אשר אינו נסמך בזולתו".

(222) "אמנם כלל האומה הישראלית יש בהם ענין רביעי, והוא חבור הכלל ביחד, כי יש בכלל מה שאין בפרט" [לשונו למעלה לאחר ציון 199].

(223) כן כתב למעלה פי"ד [ה.], ויובא בהערה הבאה. ובנצח ישראל ר"פ לח [תרצג:] כתב: "ודע, כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". וקודם לכן בנצח ישראל ר"פ י [רמח:] כתב: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד". ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה,

המקשר אותם ומאחד אותם". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב "עשו, שש נפשות היו לו והכתוב קורא אותן 'נפשות ביתו' [בראשית לו, ו], לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים [נפש] היו לו, והכתוב קורא אותן 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצז:] הרחיב לבאר שאחדותם של ישראל נובעת מאחדותו של הקב"ה. וכן ביאר בח"א לכתובות סח. [א, קנה:], וראה למעלה פי"ד הערה 37. ועוד אודות שהקב"ה מחבר ומאחד את ישראל, כן מבואר למעלה הערה 47.

(224) שהקב"ה מאחד את ישראל , שכתב למעלה פי"ד [ה.]: "'הבה נתחכמה לו' [שמות א, י], 'נתחכמה להם' מבעיא ליה [סוטה יא.], אמר רבי יוסי בר חנינא, באו ונתחכמה למושיען של ישראל... אין דעת רבותינו זכרונם לברכה כי פירוש 'לו' למושיען, רק הם מפרשים 'לו' לעם כמשמעו, רק דרצה לומר לעם שהם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד. ואל אחדות שלהם שמאחד אותם, נתחכם, וזהו 'למושיען'". ונקרא זה "במקומו", כי בפרקים שם ביאר את פרשיות שמות - בשלח לפי הסדר.

(225) למעלה פמ"ג [רלח.], וז"ל: "ועוד סבה לגאולת ישראל אמרו בשיר השירים רבה [ד, יב]... בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים; בזכות שלא שינו את שמם... ולא שנו את לשונם... ולא אמרו לשון הרע... ולא נמצא אחד מהם פרוץ בערוה... כאשר תעמיק בענין הזה היטב, תמצא כי כל ארבעה דברים אלו הם מורים על כל הדברים אשר שייכים לאדם... כי אלו ארבעה דברים מורים על כל חלקי האדם, שהוא עומד בלי שנוי, ולא היה יוצא מסדרו. ומאחר שהיו עומדים בלי שינוי בלתי יציאה מן הסדר, ראוים היו להיות נגאלים... וזה כי חלקי האדם הם הגוף והנפש, שהם שני חלקי האדם. ועצם האנושית שחלה על שני החלקים ביחד כאשר הם נקחים ביחד, שזהו דבר בפני עצמו. ומה שהאדם מתיחס אל אומה מיוחדת זהו ענין רביעי... וכנגד אלו זכר שלא היו פרוצים בעריות, שהעריות גדר לגוף... וכן מה שלא היו אומרים לשון הרע, זה שייך לנפש, כי הדבור שייך לנפש... שלא שנו את שמם, ושלא שנו את לשונם... כי השם מורה על האדם הפרטי, ולא שנו את שמם להקרא בשמות אשר יקראו הגוים... ומה שלא שנו את לשונם, רצה לומר הלשון הוא הבדל מה שהם נבדלים משאר האומות מה שהוא שייך לכלל אומה, כי הלשון הוא לכלל האומה, וגם זה לא שנו... וכאשר לא שנו ארבעה דברים אלו, שהם כל הדברים אשר אם היו משנים היו יוצאים מענינם הראשון שהיו בו, והיו עצם אחר, ולא שייך בהם גאולה. אבל לא היה זה בהם, ולכך

ראוי שיגאלו, ויבאו לענין הראשון... ולפיכך בארבעה דברים אלו נגאלו. וכאשר תבין דברי חכמה, כי אלו ארבעה דברים כנגדם באים ארבע לשונות של גאולה וכו'".

(226) בנוסף לפירוש הראשון שביאר למעלה [לאחר ציון 187] שארבע לשונות של גאולה הן כנגד גירות, עבדות, עינוי, והחיבור אל הקב"ה. וכאמור למעלה [הערות 184, 187], שני הפירושים שהביא עד כה הם כמו הפירוש הראשון שכתב למעלה ס"פ ל, וכמו הפירוש שכתב למעלה ס"פ מג. ומעתה יביא פירוש שלישי, שהוא כפירוש השני שכתב למעלה ס"פ ל.

(227) למעלה פנ"א [לאחר ציון 102].

(228) לשונו למעלה פ"ל [תקכט:]: "לפי שהיו ישראל במצרים, וראוי שיהיו משועבדים במצרים, שהרי לא היה אל ישראל שום ישיבה מיוחדת, שלא היה להם ארץ מיוחדת כמו שיש לכל אומה ואומה, והיו נולדים 'בארץ לא להם' [בראשית טו, יג]. ודבר ראוי הוא שיהיו משועבדים למצרים, וכאילו שהיה שֵׁם עבדות על ישראל בתחלת לידתם, כמו העבד שהוא יליד בית לאדוניו, כך ישראל שנולדו בארץ מצרים היו ראוים להיות משועבדים, וראוי להיות משא מצרים עליהם. ודבר זה מצד ישראל בעצמם, שהיו כמו יליד בית למצרים" [ראה למעלה פנ"א הערה 111]. ומשמע מדבריו ש"יליד ביתו" הוא יותר עבד מ"מקנת כספו", מפני שנולד משפחה. וכן איתא בגמרא [שבת קלה:], וכמבואר בגו"א בראשית פי"ז אות ח [רעז:]. וכן נאמר [תהלים קטז, טז] "אנא ה' כי אני עבדך אני עבדך בן אמתך פתחת למוסרי", שאין אני רק מקנת כסף, אלא אני יליד בית. וזהו שכתב רש"י [שם] "עבדך בן אמתך - אינו דומה תרבות עבד הלקוח מן השוק, לילוד משפחה שבבית". ולהלן פס"ד כתב: "'אני עבדך וגו'', רצה לומר שאני עבדך שעשית טובות אתי, ולא עבד כמו שאר עבד, שאינו עבד גמור. אבל אני 'בן אמתך', כי בן האמה הוא יליד בית שנולד ברשותו, וזהו עבד גמור. ולפיכך אמר [שם] 'פתחת למוסרי', שהייתי קודם אסור לגמרי מבלי כח, ופתחת למוסרי, ובזה אני עבד גמור". וראה למעלה פ"ל הערות 98, 99, במה שנתעורר שם. והיעב"ץ [אבות פ"א מ"ג] כתב: "אמר דוד ע"ה 'אני עבדך בן אמתך', הנני משועבד לך לעבודתך, ולא אסור ממנה לעולם, כיליד בית שיעבוד את רבו בתמידות ובשמחה. לא כעבודת הנקנה שיברח אם יוכל, כי רוב העבדים הנמכרים הם שבויים או גנובים, לא עשו מאומה כי שמו אותם שם, ולכן יעבדו את אדוניהם על כרחן ובעצבון".

(229) אודות שפרעה נקרא "רשע", כן אמרו בגמרא [סוטה יב.] "תנא, עמרם גדול הדור היה, כיון שגזר פרעה הרשע [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו', אמר,

לשוא אנו עמלין, עמד וגירש את אשתו. עמדו כולן וגירשו את נשותיהן. אמרה לו בתו, אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה... פרעה הרשע, ספק מתקיימת גזירתו, ספק אינה מתקיימת. אתה צדיק, בודאי שגזירתך מתקיימת". וכן נקרא במדרשים בעשרות מקומות, וכמו בשמו"ר יג, ג, והובא למעלה פל"א [תקמא:].

(230) לשונו למעלה פנ"א [לאחר ציון 103]: "כי ראוים היו ישראל להיות עבדים במצרים, וראוי היה פרעה להיות מלך משעבד בישראל. וכאשר רצה הקב"ה להוציא את ישראל ממצרים, היה עומד נגד זה העבדות שראוי לישראל, והמלכות של פרעה. וזהו שאמר 'עבדים היינו', והוא נגד העבדות של ישראל. וכנגד שהיה פרעה מלך משעבד בם אמר 'לפרעה במצרים'. ועל זה אמר [דברים כו, ח] 'ויוציאנו ה' משם ביד חזקה' להסיר העבדות, כי נגד שהיו משועבדים ומשוקעין בעבדות היה הקב"ה צריך להוציא אותם ביד חזקה. וכנגד שהיה פרעה מלך עליהם בכח זרוע שלו, היה מוציאם בזרוע נטויה. כי דרך מי שבא למחות בדבר, נוטה ידו עליו, וזהו 'בזרוע נטויה'. משל זה, אבן שהוא משוקע בארץ, ואדם בעל זרוע אינו רוצה להניח ליקח אותו משם, הלוקחו נוטה ידו עליו במכות שלא יעכב". ולמעלה פ"ל [תקלא.]: כתב: "ועוד נוסף על זה שהיו באים המצרים לשעבדם בכח, והוא מצד מצרים, שהיו רוצים לשעבדם בכח". ועוד אודות ששעבוד ישראל ממצרים הוא מצד ישראל ומצד המצריים, כן כתב למעלה פ"ג [קצג:], וז"ל: "שני דברים גדולים מאוד שהיו במצרים; האחד, שהמצריים היו מחזיקין וגוברין עליהן בחזקת היד שלהם שלא יצאו ישראל מרשותם. השני, מעצמם של ישראל, שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים, טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו", ושם מאריך בזה. ובכת"י שם [רפה.] כתב: "לפיכך זכר אלו ב' דברים; שהיה הקושי מצד מצרים שהיו פועלים ומושלים על ישראל בממשלה רבה. והשני, מצד ישראל שהיו ראויים להיותם שם" [הובא למעלה פנ"א הערה 111].

(231) לשונו למעלה פ"ל [תקל:]: "מצד ישראל בעצמם, שהיו כמו יליד בית למצרים, וכנגד זה אמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', רצה לומר משא שהיה מוטל עליהם" [ראה למעלה הערה 202].

(232) לשונו למעלה פ"ל [תקלא.]: "כנגד זה אמר 'והצלתי אתכם', כמו אדם שבא אחד עליו ביד חזקה, ובא אחר והצילו ממנו, כלומר אציל אתכם מתחת יד מצרים". וכן נאמר [שמות יח, י] "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה וגו'", ופירש רש"י [שם] "אשר הציל אתכם מיד מצרים - אומה קשה. ומיד פרעה - מלך קשה". הרי כשנאמרת לשון הצלה איירי בהצלה מאויב שבא בכח גדול. ונאמר [תהלים לד, יח]

"ומכל צרתם הצילם". ורש"י [בראשית לא, טז] כתב: "כל הצלה שבמקרא לשון הפרשה, שמפרישו מן הרעה ומן האויב". ורש"י בגמרא [נזיר מג:] כתב: "אין 'נצל' אלא לשון הפרשה, כמו שמתרגמינן [בראשית לא, ט] 'ויצל אלקים', 'ואפרש ה'"' [הובא למעלה פ"ל הערות 102, 103]. ובכת"י [שפה] כתב: "ואמר 'והצלתי' הוא נגד השני... שהיו המצרים רוצים להתגבר עליהם. כי הראשון הוא מצד ישראל עצמם, אשר נגזר עליהם השעבוד. הב' הוא מצד מצרים אשר היו מטילים השעבוד על ישראל... כנגד זה אמר 'והצלתי אתכם מעבודתם', כי לשון הצלה שייך בדבר שבא אחר להתגבר עליו, ויאמר בזה 'והצלתי אתכם מעבודתם'... וזהו ענין שני כאשר תבין האמת".

(233) אודות ההבדל בין הסרת הצרה לבין הגאולה, כן כתב למעלה פכ"ה [שצח:] בביאור ההבדל בין שמותיו יתברך, וז"ל: "ולפיכך הודיע הקב"ה אליו ב' שמותיו הקדושים; שם 'אהיה' המורה על שהוא יתברך נמצא להם להושיע אותם, שלא יהיו נאבדים, כמו שהתבאר למעלה. ושם הויה שם המיוחד הוא עצם הגאולה, כי הוא שם העצם אשר אינו נסמך בזולתו". ולמעלה פל"ה [תרלא.] כתב כן לגבי הצורך בדם מילה ודם פסח כדי להגאל [רש"י שמות יב, ו], וז"ל: "כי דם מילה לרחם עליהם, כי במילה נאמר [תהלים מד, כג] 'כי עליך הורגנו כל היום' [גיטין נז:], ולפיכך בדם מילה היה מרחם עליהם. ואין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה. ובדם פסח, שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים. וזהו שתרגם יונתן [יחזקאל טז, ו] 'בדמיך חיי', 'בדם מילה אחוס עלך ובדם פסח אפרוק יתך'. ולפיכך נתן להם ב' מצות אלו, כדי שירחם עליהם השם יתברך, ויגאל אותם". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צז.] כתב: "כי בגאולה [ממצרים] היו שניהם; האחד, שהיו ישראל בגלות, והיו אויביהם עומדין עליהן, והציל השם יתברך אותם. ולא זה בלבד, אלא שעשה עמהם גדולות וחסדים. כי לא די להם שהציל אותם משונאיהם, רק שעשה עמהם נפלאות גדולות" [ראה למעלה פנ"ד הערה 300, פנ"ט הערה 27, ולהלן פס"ב הערה 71].

(234) לשונו למעלה פ"ל [תקלא:]: "'וגאלתי אתכם', רצה לומר אף על גב שלא היו משועבדים, אינם בני חורין לעשות מה שירצו, שהרי הם ברשות אחרים, ועל זה אמר 'וגאלתי אתכם וגו'"'. ובכת"י [שפה] כתב: "אבל 'וגאלתי' הוא בא על עיקר הגאולה. כי אע"ג שהציל אותם מעבודתם, עדיין אינם ברשות עצמם לעשות כרצונם, כמו בן החורין שהוא ברשות עצמו לעשות כרצון נפשו, אבל היו אגודים וקשורים תחת יד מצרים. כי אע"ג שאין עבודה עליהם עדיין, אינם ברשותם לעשות כרצונם. כי תמצא אחד שאין

עובד שום דבר, אבל שיהיה ברשות עצמו לעשות כל אשר ירצה, זה אין לו רשות. וכנגד זה אמר 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה'".

(235) לשונו למעלה [לאחר ציון 194]: "ואחר כל זה שגאל אותם, אין זה רק הוצאה מרשות מצרים, אבל חסר עדיין להם החבור בהקב"ה, ועל זה אמר 'ולקחתי אתכם לי לעם', שתהיו לי", וראה שם הערה 195. ובכת"י [שפה] כתב: "אבל הלשון הרביעי, הלקיחה לו ישראל לעם שיהיו שלו. כי יש בן חורין שאינו כל כך בן חורין עד שהוא עליון על כל. ובזה שאמר 'ולקחתי אתכם לי לעם', שהם לקוחים לו יתברך, הם עליון על כל אומה ולשון. כך פירוש של אלו ד' לשונות של גאולה. לכך תמצא ד' כוסות שתקנו חכמים; שתים הראשונים שהם 'והוצאתי' 'והצלתי', שעדיין אין כאן גאולה, כדאמרינן בערבי פסחים [פסחים קח.]. ושתים אחרונים 'וגאלתי' 'ולקחתי', הם גאולה, שבודאי יש בהם גאולה, כי הלקיחה היא אחר הגאולה". וראה להלן הערה 272.

(236) כן כתב ביטוי זה בבאר הגולה באר השני [קעח.]: "והדברים האלו הם אמת ואמונה, ואין ספק בהן". וכן הוא שם בבאר הרביעי [תלט.], ובאר הששי [רעא:]. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתפט.] כתב: "ובארנו תשובת שאלה זאת באמת ובאמונה בב' פנים אמתיים". ובדר"ח פ"ו מ"ג [צג.] כתב: "ומעתה תדע כי באמת ובאמונה אמרו [אבות שם] 'אל תקרי חרות אלא חירות'". ושם מ"ז [רכד:] כתב: "והאמת והאמונה לא מהיותי מחזיק עצמי כי ראוי אני להוכיח". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צז:] ביאר את דברי הגמרא [ברכות יב.] שיש לומר "אמת ויציב" בשחרית, ו"אמת ואמונה" בערבית, וסיים שם "ופירוש זה אמת ואמונה". וכן כתב בנצח ישראל פי"ט [תלב:], נתיב הענוה פ"ג [ב, ח.], ח"א לשבת קיט. [א, סז:], וח"א מכות כג: [ד, ט.]. ונמצא שביאר כאן שלשה הסברים לד' לשונות של גאולה; (א) הן כנגד גירות, עבדות, עינוי, והחבור בו יתברך [למעלה לאחר ציון 187]. (ב) הן כנגד שעבוד הגוף, הנפש, הצורה, והכלל [למעלה לאחר ציון 197]. (ג) הן כנגד שעבוד מצד ישראל, שעבוד מצד פרעה, החירות, והחבור בו יתברך [למעלה לאחר ציון 226]. וראה להלן הערה 395.

(237) מעתה בא לבאר את יחס ארבע כוסות לשאר מצוות הלילה.

(238) מה שכתב שגם המרור מורה על עצם הגאולה צריך ביאור, כי נהי שהפסח מורה על מעלת ישראל העליונה, והמצה מורה על הגאולה [כמו שנתבאר למעלה מציון 73 ואילך], אך המרור מורה על השעבוד, וכמו שכתב למעלה כמה פעמים [שם]. וכן מכאן ואילך יזכיר רק מצה, ולא מרור. ואולי כוונתו היא שהפסח מורה על מדריגת ישראל העליונה, וממנה מתחייב גאולתם של ישראל [כמבואר למעלה מציון 85 ואילך], אך

גם משתלשל מכך שעבודם של ישראל לאומות [כמבואר למעלה מציון 91 ואילך]. נמצא שגם המרור מורה על מעלת ישראל העליונה, רק שהביטוי הישיר למעלה זו הוא בגאולה, ולפעמים מתהפך הענין לשעבוד, אך הכל נובע משורש עליון.

(239) להלן בסמוך [לאחר ציון 244] יבאר מהי המדריגה שעליה מורה המצה, ומהי המדריגה היותר עליונה שעליה מורות ארבע הכוסות. ולהלן [לאחר ציון 369] כתב: "הנה הוראה בשתיית ארבע כוסות להורות על שנמשך אחר הגאולה".

(240) אודות המעלה העליונה של גאולת מצרים, כן כתב למעלה ר"פ כו [תטז:], וז"ל: "ואמרו בשמות רבה [ג, ח] מהו 'פקד פקדתי' [שמות ג, טז], 'פקד' במצרים, 'פקדתי' על הים. 'פקד' להבא, 'פקדתי' לשעבר. וכוונתם כי ישראל נגאלו במדה עליונה מאוד, שזאת המדה כוללת הכל; לשעבר ולהבא, פקידה במצרים ופקידה על הים. כי לגודל מעלת הפקידה הזאת כוללת הרבה, לכך הלשון כפול. וכל זה מורה על מעלת היציאה, שיצאו ונפקדו במעלה הכוללת הכל", וראה שם הערות 2, 72, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה. ולמעלה פ"ל [תקיד.] כתב: "והנה לא צוה הקב"ה לעשות מיד אותות לפני פרעה, עד אחר שהכביד פרעה העבודה עליהם, ואז אחר כך צוה לעשות האותות לפני פרעה. ויש לדקדק, למה לא צוה לעשות מיד האותות לפני פרעה... והנה זה הטעם עצמו מה שלא צוה הקב"ה לעשות האותות מיד. כי רצה הקב"ה להיות הגואל נכסה מהם זמן מה, ואחר כך יחזור להגלות. וכל זה לענין מופלא, ולפי דעתי הוא נגד שני פקידות שאמר [שמות ג, טז] 'פקד פקדתי', ולכך היה כאן שתי פקידות... וכל זה להעלות הגאולה, שאי אפשר שתבא הגאולה, שהיא מעלה עליונה, בפעם אחת". ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 56] כתב: "בלילה הזה היו צריכים אל הגאולה, ולא היתה הגאולה מצד העולם הזה, שהוא עולם המורכב, רק מצד עולם העליון הפשוט". ולהלן בסוף הספר, ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "כי הגאולה, עם שהיא בעולם הזה, מדריגת הגאולה עוד יותר מעולם העליון. ובשביל כך קנו ישראל מעלה עליונה, עד שמגיע מדריגתה ומעלתה עד עולם העליון". ובנצח ישראל ס"פ יג [שלו.] כתב: "כי הגאולה האחרונה בפרט, הסבה אל זה הוא השם יתברך בלבד. ולפיכך גם כן מעלת הגאולה יותר עליונה בכל דבר, מפני שהיא רחוקה מן עולם הזה ביותר. ולכך אין דבר זה נמצא תמיד, וכמו שהיתה הגאולה של בבל, שלא היתה הגאולה במעלה כל כך, מפני שהיתה הגאולה של בבל קרובה אל עולם הזה, ולכך היתה הגאולה ההיא נמצאת מיד לשבעים שנה בלבד [ירמיה כט, י]. אבל גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאת לפעל כל כך

מיד לפי מעלתה ומדריגתה מן עולם הטבע, והיה צריך לזה ד' מאות שנה [בראשית טו, יג]". וראה למעלה פכ"ו הערה 90, פ"ל הערה 33, פנ"א הערה 57, ולהלן הערה 285.

(241) דוגמה לדבר; אמרו במשנה [אבות פ"ג מי"ז] "אם אין קמח, אין תורה". ובדר"ח שם [תמד:] כתב: "ואמר 'קמח' ולא 'לחם', כי הקמח שהוא דק מאוד מתיחס אל השכלי. אבל הלחם יש בו גסות ועבות, ודבר זה אינו מתיחס אל השכל. ומפני שהוא תולה זה בזה, שאמר 'אם אין קמח אין תורה', לקח המתיחס יותר אל השכלי". הרי יחס הדק אל הגס הוא כיחס הקמח ללחם. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פי"ח [קלד:] כתב: "הקדושה נמשלת באש לדקות האש". ושם בהמשך הפרק [קנז.] כתב: "וזה כי החול לא ישמע כאשר נוטלו מכאן ונתנו לכאן מפני דקותו אשר בו, והדקות הוא מעוט הגשמית, כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים". ושם בכת"י [שפח.] כתב: "כי ישראל נמשלו לחול... כי החול הוא דק ואין לו שיעור גדול והתפשטות גדול". ולהלן פע"ב כתב: "התורה היא מתיחסת לאש, בעבור שהאש דק וזך החומר... דת שכלי, שנקרא בשביל זה 'דת אש'". ובגו"א בראשית פט"ו אות טז [רס:] כתב כן ביחס שבין העוף לשאר בהמות, וכלשונו: "מה שהאומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב" [הובא למעלה הערה 44]. ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקלא:] כתב: "התורה עצמה נקראת 'אש' לפשיטות ודקות השכל שבה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעא:] כתב: "האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה, מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי". ושם בהמשך [תקפה.] כתב: "דבר זה ידוע כי מדת גס רוח מדה גשמית... ויורה זה השם בעצמו שנקרא 'גס רוח', כי לשון גסות שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק. ודבר זה בארנו במקומות הרבה". ובנתיב התורה פ"ב [קה.] כתב: "לשון 'גסות' מורה על עבות, וגסות ועבות הוא לגשם". ובנתיב הענוה פ"ז [ב, יז:] כתב: "המתגאה, והוא בדעתו גדול... זה בודאי מדה גשמית. והלשונות שבאו על מדה זאת כולם מורים גשמית, שהרי נקרא [עירובין נה:] 'גס רוח', וכל גסות ועבות הוא גשמי, שלא תמצא לשון גסות רק על דבר הגשמי, שהוא גס ואינו דק. ומזה תדע כי הגאוה היא מדה נוטה בה אל הגשמיות". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "אמר במדרש [ויק"ר ז, ו]... כל המתגאה נדון באש... כי האש הוא אינו גוף, והפך

זה הדברים שהם בעלי גוף, מתיחסים למים...כי המתגאה הוא נוטה אל הגוף, והוא הפך הענוה. כי בעל הענוה מסולק מן מדת הגוף... כי המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק, ולכך נדונין באש הדק". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "ודע כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבוא לשון 'דק' על השכל, כך יבוא לשון 'גס' על הגשמי" [ראה למעלה פי"ח הערות 56, 150, 151]. **ובכת"י** [שפט] האריך יותר, וז"ל: "כי המשקה בודאי יותר עליון מן האוכל, כי כל דבר שהוא יותר דק הוא רחוק מן הגשמי. כי דומה לזה הארץ שהוא עבה, מפני שהיא גשמית וחמרי, אבל המים הם זכים, אינם כל כך גשמי כמו הארץ, שהיא עכורה [ראה למעלה פמ"ז הערה 241]. לכך המשקה הוא יותר רחוק מן הגשמית וחמרי מן האוכל, שהוא עב. וכל זה רמזו חכמים מה שאמרו ז"ל [נדה ז:, וראה רש"י שבת יד: ד"ה גיזרה] משקין עלולין לקבל טומאה יותר מן האוכל, בעבור חשיבותן של משקין... וכאשר בא הוראה באכילת פסח מצה ומרור על מדריגת ישראל אשר זכו בה ישראל בעת היציאה, בהכרח שתיית הסעודה מורה על מדריגה פנימית ועליונה יותר כאשר התבאר, כי השתיה היא שמורה על מדריגה עליונה יותר מן האכילה. ולכך תקנו כי השתיה תהיה ד' כוסות, שזה ירמוז על מדריגה עליונה יותר מזה בודאי".

(242) לשונו להלן [לאחר ציון 252]: "כי הכוס מורה על מדריגה יותר מן האכילה, שהמשקה אינו כל כך גשמי. כי האוכל לגסות האוכל ולעבות שלו, הוא גשמי. ודבר זה ידוע, כי המשקה יותר דק ויותר רחוק מן הגשמי מאשר האוכל, ובפרט היין, כי משקה היין הוא נבדל מחומר וגסות הענב. ולפיכך היין בפרט מורה על דבר שהוא יותר נבדל מן הגשמי. והערך והיחוס הוא שוה; כי כשם שיש עם האכילה, שהיא גשמית, השתיה, שהיא יותר דקה, ויותר רחוק מן עבות גשמי. כך עם החירות, המורה עליו אכילת מצת מצוה כמו שהתבאר, יש עם זה מדריגה שהיא יותר עליונה". וראה להלן ציון 379.

(243) להלן [לאחר ציון 284].

(244) פירוש - הואיל והגאולה היא "מדריגה על מדריגה", והשתיה היא מדריגה על מדריגת האכילה, לכך ישנה הקבלה מוחלטת בין מדריגות הגאולה לבין מדריגות מצה ושתיית ארבע כוסות. וראה להלן ציון 391.

(245) ולכך לא יחזרו שוב להשתעבד למצריים, וכמבואר בהערה הבאה.

(246) דברים אלו מבוארים יותר בכת"י [שפה], וז"ל: "חילוק יש בין גאולה של מצה וגאולה הנזכרת בכוס; כי הגאולה שהוא במצה אין זה רק הוצאה להורות על תחילת

הגאולה, אבל גאולה הנזכרת בד' לשונות של גאולה היא גאולה תמידית קיימת כך, ולא ישתעבדו למצרים. אין זה גאולה של מצה שאע"ג שגאלם, אפשר לחזור ולהשתעבד להם. אבל גאולה של כוס גאולה מורה שלא ישתעבדו למצרים לעולם, וכדמוכח קרא [שמות ו, ו-ז] 'וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם לי לעם', שהרי יהיו לעם ה', ומאחר שהיו לעם ה', והם נחלתו, אין כאן שעבוד כלל".

(247) כי זו גאולה תמידית. ולהלן פס"א כתב: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה, הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם. וזאת המעלה עצמית לישראל, שהם ראוים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם, ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל. כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, ונתן אותם בני חורין... הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה".

(248) בא לבאר שמדריגת הגאולה שבסוף התהליך היא עליונה יותר ממדריגת הגאולה בתחילת התהליך [לכך ארבע הכוסות מורות על מדריגה עליונה יותר מהמצה].

(249) לשונו למעלה פל"ט [כז.]: "כמו שכח התנועה במוקדם מן הראש, כך הזרוע מן האדם מקבל כח התנועה. נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך ציותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע [רש"י דברים ו, ח]; להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע, כלי מקבל התנועה. אמנם הנחתן ביד שמאל [מנחות לז.], ולא בזרוע ימין, כי יד הימין קודם, ואחר כך השמאל, ומאחר שיש תפילין על הראש, ששם התחלת התנועה, אין תפילין על הימין כי אם בשמאל, שהוא סוף וגמר. נמצא כי זרוע שמאל גמר קבלת כח התנועה, ושלימות הדבר בגמר שלו". **ואודות ששלימות** הדבר היא בגמר, כן כתב הרבה מאוד פעמים. וכגון, להלן פס"א [לאחר ציון 127] כתב: "כי בסוף כבר נשלם הדבר". ובנצח ישראל פי"ט [תכג.] כתב: "התשלומין הם בסוף ובהשלמה, ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם [ב"מ סה.] אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה". ושם ר"פ כ [תלד.] כתב: "מעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו...

ודבר זה מה שאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון'... לפני שבר, שהוא תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו. ומזה תדע כי הדבר שהוא בשלימותו ובמעלתו בעולם הזה, תדע כי זהו תכלית, ואינו מוכן לשלימות אחר יותר גדול מזה. ואינו כך הדבר שאינו בשלימותו, מורה על שאינו בתכליתו וסופו... ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם... כי הם עומדים לקבל שלימות יותר. וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". ושם ר"פ מב [תשכו.] כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה, כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן". ובתפארת ישראל ס"פ מט [תשעח:] כתב: "ההשלמה הוא בסוף". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.]. ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "השבת תכלית הבריאה, ובו נשלמה הבריאה בשלימות". ובח"א לע"ז ג: [ד, כב.] כתב: "השלימות הוא כאשר הוא תכלית של הדבר, וזה נתבאר בכמה מקומות, כי לכך נקרא 'שלימות' לפי שהוא כאשר הוא שלם, וזה הוא סופו ותכליתו" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, פי"ג הערה 32, פל"ט הערה 84, פנ"א הערה 82, ולהלן פס"א הערה 128].

(250) לשונו למעלה פנ"ב [לאחר ציון 177]: "כאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד, וכמו שהארכנו מאוד מאוד בזה", וראה שם הערה 179, שהובאו שם המקומות הרבים שיסוד זה הוזכר בספר זה. ולהלן פס"א [לאחר ציון 57] כתב: "כי כאשר היו במצרים תחת רשות אחר, היו דומים כמי שהוא עומד באפילה, ויש הפסק בינו ובין השמש. כך כאשר היו במצרים... היו כאילו לא היו נמצאים בפעל. וכבר אמרנו לך כאשר היו ישראל במצרים היו נחשבים כעובר במעי בהמה, וכאשר יצאו נחשבו כעובר הנולד... שלא היה להם מציאות בפעל, וזהו האפילה, ואחר כך יצאו לאורה להיות להם מציאות בפעל".

(251) "ואין ספק כי הדבר שהוא בפעל הוא יותר שלם ממה שהוא בכח" [לשונו בדר"ח פ"ו מי"א (תי.), והובא למעלה פמ"ד הערה 90]. ולמעלה פנ"ט [לאחר ציון 39] כתב: "נמצא כי חילוק אלו ט"ו מעלות [בפיוט "כמה מעלות טובות עלינו"] הם לשלשה חלקים; כי קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל... שהיו כמו העובר

שנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים במה שהיו תחת רשותם. וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות... ואחר שנמצאו במציאות, העלה את ישראל להיותם מושלים על כל הנמצאים התחתונים. והתחלת זה היה קריעת ים סוף, שכאשר נחרב הים בפניהם, מורה על שהם מושלים על דברים הטבעיים, ובזה הם מתעלים על עולם הטבע. וזה מורה על שיש לישראל מעלה נבדלת קדושה שבפניהם המציאות נדחה... ואחר כך ה' מעלות התדבקות עם השם יתברך, וזה עוד מעלה יתירה". וראה להלן הערה 268.

(252) "והוצאתי", "והצלתי", "וגאלתי", "ולקחתי". ובסמוך יכנה אותם "ארבע מדריגות".

(253) לשונו בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:]: "כי הרעבון הוא יותר לגוף, שצריך פרנסה מפני חסרונו, ואילו הצמאון הוא לנפש יותר, כאשר ידוע כי הצמאון הוא לנפש". ושם ביאר שרעבון הוא כנגד יצרא דעריות, וצמאון הוא כנגד יצרא דע"ז. ובאור חדש פ"א [שעד:] כתב: "כי לכן לא זכר האכילה [בסעודה שעשה אחשורוש, אלא רק נאמר (אסתר א, ג) "עשה משתה לכל שריו ועבדיו"], כי הכתוב בא לספר כבוד המלך, כדכתיב [שם פסוק ד] 'בהראותו עושר כבוד מלכותו'. ובני אדם המסובין לשתות זהו גם כן כבודו... אבל האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה. ולכך אין להזכיר דבר זה בסעודת המלך שהיא לכבוד מלכות. אבל דבר היין, בודאי היין יש בו כבוד... ומפני כך עיקר הסעודה נקראת על שם שתיה, כי האכילה בלבד חמריות, ואין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר, ועל ידי האכילה שהוא שבע, אז היין משמח אותו. ולכך עיקר הסעודה נקרא על שם היין. ואף על גב כי בודאי השלמת האדם הוא על ידי אכילה, מכל מקום הסעודה הזאת שהיתה לכבוד המלך, עיקר הכבוד הוא השתייה, ולא האכילה". וכן נאמר [תהלים מב, ג] "צמאה נפשי לאלקים לקל חי", וכן [תהלים סג, ב] "אלקים קלי אתה אשחרך צמאה לך נפשי וגו'", הרי השתוקקות לאלקים נמשלה בצמאון הנפש למים [שמעתי מידי"נ הרב שאול ג'נוגלי שליט"א]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה נפסקה ההלכה "אסור לטעום קודם שיתן לבהמתו" [לשון המשנה ברורה סימן קסז ס"ק מ]. ומ"מ "כתב המגן אברהם [סימן קסז ס"ק יח] בשם ספר חסידים [סימן תקלא] דלשתות, אדם קודם לבהמה, כדכתיב ברבקה שאמרה להעבד [בראשית כד, יד] 'שתה וגם גמליך אשקה'" [לשון המשנה ברורה שם]. ומהו טעמו של חילוק זה. אלא שהואיל והרעבון הוא לגוף, ו"ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג (נד:)], לכך אכילת הבהמה קודמת לאכילת האדם, כי הבהמה משלימה את עצמה לגמרי

באכילתה, והשלמת הבהמה קודמת לאדם, וכפי שכתב בנתיב הצדקה פ"ה [א, קפ.], וז"ל: "כמו שתמצא בבריאה שהשם יתברך ברא תחילה הבהמה ואחר כך ברא האדם, וכן בסדר הפרנסה ראוי שתהיה השלמת הבהמה קודם השלמת האדם... ולכך כתיב [דברים יא, טו] 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך' ואחר כך [שם] 'ואכלת ושבעת'... לפיכך אסור לאדם לטעום כלום עד שיתן מזונות לבהמתו [ברכות מ.]". אך השתיה היא לנפש, והאדם הוא בעל נפש לעומת הבהמה, לכך שתייתו של האדם קודמת לשתיית הבהמה.

(254) אף בעוד היין נמצא בתוך הענב, וכמו שכתב למעלה פנ"ב [לאחר ציון 244]: "הלומד מן הזקנים, מפני שחכמתן נבדלת, הוא דומה לאוכל ענבים בשולות, שמחמת שנתבשל הענב, הטעם נבדל מן הגוף של ענב". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "כי היין הוא נבדל בעצמו, והוא מפקיד פקיד בתוך הענב [פסחים לג:], ואינו גוף הענב, רק שהוא מצטרף ומתחבר אל הענב, ומ"מ היין הוא עומד בעצמו... שנבדל היין שעומד תוך הענב מן הענב, שהענב הוא גשמי, והיין הוא דק, אין ליין גוף". ובח"א לשבועות יח: [ד, טו.] כתב: "אמנם מה שאמר [שם] 'המבדיל על היין [הויין לו בנים זכרים]' דוקא, וזה כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, מפני כי היין יוצא ונבדל מן הענב, וגם בתוך הענב יין מפקד פקיד תוך הענב ונבדל מן גוף הענב, ולכך ראוי היין להבדלה יותר. וכמו שהשבת נבדל מן החול שאינו קדוש, כך היין שהוא דק, נבדל מן גוף הענב שהוא גס, והוא גשמי יותר. ולפיכך אמרו 'המבדיל על היין במוצאי שבת', שזהו הבדלה גמורה, ולכך 'הויין לו בנים זכרים', שהזכר הוא צורה נחשב, שכל צורה בה הבדלה". ובכת"י [שפט] כתב: "כל שכן כאשר המשקה יין, שהיין מפני שהוא נפרד ונסחט מן האוכל, והוא פנימית האוכל, הוא יותר עליון". וראה להלן הערה 267.

(255) אודות מעלתו הנבדלת של היין, כן כתב להלן בסוף הספר ב"הלכות יין נסך ואיסורו", וז"ל: "אין לך בכל המשקין שראוים לשתיה שמדריגתו בנסתר כמו היין, שהרי היין יוצא מתוך פנימית הענב ומהסתר שלו". ואמרו חכמים [יומא עו:] "'תירוש' [הושע ד, יא], זכה ["לשתות לפי מדה" (רש"י שם)], נעשה ראש ["שמפקח לבו בחכמה" (רש"י שם)]. לא זכה, נעשה רש... חמרא וריחני פקחין". ובדרוש על המצות [נו:] כתב: "חמרא וריחני פקחין, כי היין אינו כמו שאר משקין, שהם לגוף בלבד, אבל היין מפקח השכל". וראה דר"ח פ"ד מכ"ב [תמז.], ושם הערה 1898. ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסח:] כתב: "ביאור זה, כי אם זכה, יש בו שכל וחכמה... כי היין הוא דבר פנימי, ואם יש בו חכמה ודעת, שכל חכמה היא פנימית, אז נעשה ראש, שמגביה אותו ליתן לו שכל. ואם לא זכה, ששותה להשתכר, נעשה רש ומך ופחות. כי אין לך דבר מגונה ופחות כמו השכור... כי

היין הוא נסתר, וכל נסתר יש לו שתי בחינות; כי מצד שהוא נסתר, יש לו מדריגת השכל שהוא נסתר. ומצד שאינו נגלה, אינו נמצא, ונעדר. ואם זכה, דהיינו שיש לו השכל, אז משמח אותו ונותן לו מציאות, כי השמחה היא המציאות הגמור כאשר נפשו בשלימות. ואם לא זכה, שאין לו השכל... נותן לו העדר מצד הבחינה השנית. וזה שאמר... 'חמרא וריחני פקחין', כי היין ראוי שיפקח האדם מצד שיוצא ממקום נסתר, וזהו מדריגת השכל... כי היין יש בו ענין רוחני, שהרי הוא משמח אלקים ואנשים [שופטים ט, יג]. וכל דבר שהוא חשוב ויש בו ענין אלקי, אם ישתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מעלה. ואם אינו משתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מיתה. כי האוכל תרומה, אם אוכל אותה בטהרה, יש על אכילתה שכר. ואם לא זכה, מקבל על זה מיתה [סנהדרין פג.]. וכן כאשר ישתה היין כראוי, מפקח אותו ונותן לו השכל העליון. ואם אינו כך, רק ששותה אותו לתאותו וישתכר, מביא לו יללה ומיתה".

(256) פירוש - היחס והערך של מאכל למשקה, כי כיחס והערך של חירות לגאולה עליונה.

(257) "שאין אכילה בלא שתיה" [לשונו למעלה לאחר ציון 179. וראה שם הערה 180].

(258) למעלה [לאחר ציון 123].

(259) לשונו בכת"י [שפה]: "זהו עיקר הטעם של ד' כוסות, מפני שבאכילת פסח מצה ומרור אין כאן הוראה אל חלקי הדברים הצריכים להיות נמשכים אחר הגאולה, כמו הוצאה מן השעבוד, והצלה מן העבדות, והגאולה והלקיחה. לכך באה הוראה עליהם בד' כוסות, שהם מורים על כל חלקי הדברים אשר נמשכים אחר הגאולה".

(260) אלא מדרבנן [כמבואר למעלה הערה 178], לעומת מצה שגם בזמן הזה היא מהתורה [פסחים קכ.].

(261) לכך רק המצה היא מהתורה, ולא ארבע הכוסות, כי המצה מורה על עצם היציאה שהיה בדרך נס ופלא, לעומת ההמשך המשתלשל מעצם היציאה, שלא היה כ"כ בדרך נס ופלא, ועליו מורות ארבע הכוסות. ואודות שכל ענין יצ"מ נסוב סביב הנסים שנעשו בו, כן כתב למעלה ר"פ לו [תרמד.], וז"ל: "כל עבודת הפסח מורה שהוא יתברך יחיד. וזה נודע ביציאת מצרים, שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים, כמו שאמר יתרו [שמות יח, יא] 'עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים וגו'". ולמעלה ר"פ לט [ב:] כתב: "ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות,

השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות". ולמעלה פמ"ז [תמז:] כתב: "ביציאת מצרים רצה השם יתברך להקנות להם כל אמונות אמיתיות, שזהו עיקר המופתים שעשה הקב"ה במצרים כדי שיאמינו כל אמונות אמיתיות". ובהמשך הפרק שם [תסג.] כתב: "כי חג הפסח בו נודע שהוא יתברך כל יכול על ידי אותות ומופתים... ובו נודע בבירור שהכל ביכלתו, ואין חוץ ממנו". ובדרשת שבת הגדול [רכב.] כתב: "כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים, כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה ולהושיע אותם". ובספר החינוך מצוה כא כתב: "מצות סיפור יציאת מצרים... ואין מן התימה אם באו לנו מצוות רבות על זה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו. ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפלותינו 'זכר ליציאת מצרים', לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם, וכי יש אלוק קדמון חפץ ויכול, פועל כל הנמצאות... ובידו לשנותם... כמו שעשה במצרים, ששינה טבעי העולם בשבילנו, ועשה לנו אותות מחודשים גדולים ועצומים, הלא זה משתק כל כופר בחידוש העולם, ומקיים האמונה בידיעת השם יתברך, וכי השגחתו ויכולתו בכללים ובפרטים כולם". והטור או"ח סימן תרכה כתב: "תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו. והיא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים" [ראה למעלה פנ"ו הערה 73 וש"נ, פנ"ט הערה 30, ופס"א הערה 140].

(262) פירוש - הגאולה היא יציאת ישראל מהכח אל הפעל [כמו ולד שנולד], ולכך אין בזה המעלה העליונה ביותר, וכמו שמבאר והולך.

(263) אודות השנוי שיש ביציאה מעבדות לחירות, כן כתב להלן פס"א [לאחר ציון 36]: "שהיו עבדים משועבדים למצרים, מורה על שפלות שלהם, שהיו עבדים, והיה הקב"ה מוציא אותם לחירות". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצד:] כתב: "כי כאשר היה נמכר לעבד, ויצא לחירות מן עבדות, קנה מדרגה יותר עליונה משאם לא היה עבד כלל, ולא יצא לחירות. כמו שישראל שהיו עבדים לפרעה ויצאו לחירות, קנו מדרגה יותר עליונה, שהיו כלם בני מלכים, משאם לא היו כלל עבדים כמו שאר אומות. וזה מפני שהיה להם הסתלקות העבדות והיציאה מן העבדות, ודבר זה אי אפשר רק על ידי שהגיעו למדרגה עליונה שאין שייך בהם עבדות כלל, ובאותה מדרגה יצאו. כי אם שייך בה עבדות, לא

היה להם יציאה ממנו, אף על גב שלא היו ראויים לשעבוד אם היו כבר בני חורין, מכל מקום אחר שהיו משועבדים לא היה להם יציאה לחירות, רק על ידי מדרגה עליונה מאד" [ראה למעלה פי"ט הערה 198].

(264) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ז [שלג:] כתב: "כי השנוי מתייחס יותר אל הדברים הטבעים לשפלותם". ובהמשך הפרק שם [שמו:] כתב: "כי הדברים החמרים חלושי המציאות, מקבלים שנוי תמיד, ואין חוזק להן... כי דברים המשתנים הם רעים, בעבור שכל שנוי רע. אבל מי שחזק באמונה, בשביל החוזק שיש לו, ואין מקבל שנוי באמונתו, הרי נבדל משנוי אשר הוא לחמרים". ולמעלה פכ"ד [שסד:] כתב: "מפני שהיה משה צורה נבדלת, לא היה שנוי לנבואתו. כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה". ולמעלה פמ"ד [רעז.] כתב: "אצל ישראל, אף המדה הפחותה שבהם יורה על השכל. שהמדה הפחותה שהם קשי עורף [שמות לב, ט], אינם חוזרים מדרכיהם [רש"י שם], וזה יורה על העמידה והקושי, וזהו מענין השכל שאין לו השתנות. והמדה הנבחרת שיש לאומות מורה על החמרים, כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות יב, א] הגוים קלים לשוב בתשובה. ומדת ישראל הפך, שהם עם קשי עורף. ולכך אמרו ז"ל [מכילתא שם] שלא היה רוצה יונה בן אמתי להתנבאות על נינוה, שהיה יודע שהאומות יחזרו בתשובה. וזהו גם כן יורה על חמרית, שנקל להשתנות, כמו כל חומר שנקל לקבל שנוי. הרי כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר, וכל ענין האומות מורה שכלם חומרי". וכן כתב כמה פעמים בספר דרך חיים; כגון, שם פ"א מט"ו [שסד:] כתב: "מדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה". ושם פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי

הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ושם פ"ג מ"ו [קסט.] כתב: "מצד הצורה גם כן לא ימצא השנוי, ואדרבה מצד הצורה יש לו קיום, ודבר זה ברור. והשנוי הוא מצד החומר". ושם פ"ד מי"א [רכא:] כתב: "כי החומר מוכן להשתנות ולקבל התפעלות, אבל הדברים הנבדלים אינם מוכנים להשתנות ולקבל התפעלות" [ראה למעלה פ"ז הערה 76, פי"ד הערה 48, פכ"ד הערה 31, ופל"א הערה 39, שנלקטו שם מקבילות נוספות].

(265) כמו - לעומת.

(266) דוגמה ליחס שבין עצם הגאולה לשלימות הגאולה נמצאת ביחס שבין גאולות ראשונות של ישראל לגאולה העתידה, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ח [תשצו.], וז"ל: "הגאולות הראשונות לא היה להן מעלה הנבדלת לגמרי. ולפיכך השירה בלשון נקיבה [מכילתא שמות טו, א], שהיא חומרית. אבל לעתיד השירה בלשון זכר [שם], שהזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית. ומפני זה גם כן הגאולות הראשונות כלם היה להם שנוי, שהדבר אשר הוא חמרי, או מתיחס אל החומר, יש לו שנוי, כאשר ידוע מענין החומר. אבל הגאולה האחרונה יהיו העולם נבדל לגמרי, ולכך הגאולה האחרונה השירה בלשון זכר, שהזכר הוא מתייחס אל הצורה שאינה גשמית, ולא אל החומר כלל. ודבר שהוא בלתי חמרי הוא אין לו שנוי, רק עומד קיים מבלי שנוי".

(267) משמע מדבריו שהבדלת היין מהענב היא יותר מאשר הבדלת שאר משקים מפריים. והביאור הוא כפי שכתב בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.], וז"ל: "כי היין הוא נבדל בעצמו, והוא מפקיד פקיד בתוך הענב [פסחים לג:], ואינו גוף הענב, רק שהוא מצטרף ומתחבר אל הענב, ומ"מ היין הוא עומד בעצמו... שנבדל היין שעומד תוך הענב מן הענב, שהענב הוא גשמי, והיין הוא דק, אין ליין גוף" [הובא למעלה הערה 254]. מה שאין כן בשאר פירות, המשקין שלהם מבלע בליעי [פמ"ג אשל אברהם סימן שכ]. וראה להלן הערה 277.

(268) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 247]: "כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר ובגמר שלו, כאשר כולו נגמר ונשלם. ועצם היציאה הוא דומה אל הלידה, כאשר הולד יוצא לאויר העולם. כי כבר אמרנו למעלה כי ישראל הם דומים לולד היוצא לאויר העולם, וזהו עצם היציאה, שהוא דומה אל לידת הולד. אבל אלו ארבע לשונות הם באים כאשר נשלם הגאולה ונגמר. דומה לולד שכבר נולד, והוא נמצא בעולם בצורתו אשר נשלם, ודבר זה יותר מדריגה עליונה ויותר שלימה".

(269) יבאר הסבר שני ביחס שבין מצה לד' כוסות. ועד כה ביאר שמצה מורה על עצם היציאה, וד' כוסות מורות על שישראל הם עם שהוא נגאל. ומעתה יבאר שמצה מורה שישראל נגאלים ויוצאים מרשות אחרים, וד' כוסות מורות שהגאולה מסודרת מה'. וראה בסמוך הערה 273.

(270) "ציור מושכל" פירושו המימד הרוחני של הדבר. וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"א [תקב:], וז"ל: "והדבר עמוק במה שאמר [שם] 'וכל מעשיך נכתבין בספר'. כלומר שמעשה האדם יש להם ציור מושכל, כמו שיש לעולם ציור מושכל, כי לפי מעשה בני אדם כך הוא ציור המושכל של עולם, והוא קיים. וזה שאמר 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר האדם שמעשיו אין להם רושם בציור המושכל של עולם, שדבר זה אינו, כי מעשה כל אדם יש להם ציור מושכל שהוא קיים. וזהו הספר, כי הספר שם מצויר הכל, וכך מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 26, ופכ"ד הערה 101].

(271) פירוש - המצה מורה על עצם הגאולה, וד' הכוסות מורות על הסדר השכלי הפנימי של הגאולה, וכיצד היא מתקשרת בה'. דוגמה לדבר; הפחד יצחק פסח מאמר מ כתב: "הנה מקרא מפורש הוא בתורה על מכת בכורות שהיא באה לגלות את מדרגת הבכורה של כנסת ישראל; 'בני בכורי ישראל וגו' ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך' [שמות ד, כב-כג]... הגוש החמרי שבו אנו רואים את שינוי הטבע של מכת בכורות הוא הגוף של הבכורים. אבל הרי דעת לנבון נקל שאם היה הגוף של הבכורים מקומו היחידי של הנס, עד שמחוץ למקום הזה לא היה הנס ניכר לגמרי, כי אז היה מן הנמנע שיהיה לזה איזה קשר עם דרגת קדושת הבכורה של כנסת ישראל. אלא שהם הדברים; הגוף של הבכורים שהוא הוא הגוש החמרי שבו אנו רואים את פעולתו של הנס לא היה אלא התחנה האחרונה בכל תנועת פעולתו של הנס. עיקר מקומו של הנס היה בזה שפגע בבחינת ראשית דמצרים... ומכיון שפגעה מדת הדין ב'ראשית' של צד ההתנגדות לישראל, ממילא על ידי זה עצמו נתגלה בדרך זה לעומת זה מדרגת ה'ראשית' אשר בקדושת ישראל... כל זה לא יתכן אלא משום שמיתת הבכורים לא היתה ההתחלה של הנס, אלא אדרבא, היתה תוצאה מזה שבכל ענין ה'ראשית' עם כל התוכן הרוחני שלו חל הנס, עד שממילא פגע גם בגוש החומרי של ענין ראשית. הגוש החמרי הזה היה הגוף של הבכורים... דבר ברור הוא דהשפחה שהיתה עומדת על יד הנהר של רבי פנחס בן יאיר [חולין ז.] לא היתה רואה יותר מיחזקאל בן בוזי [ראה מכילתא שמות טו, ב]. דהיינו כמו שנתבאר בכאן, דהפיכת הים ליבשה בשעת קריעת ים סוף לא היתה

אלא הטבעת האחרונה בשלשלת השינויים שנעשו בשעה זו בכל המערכת הרוחנית השייכת לענין ים ויבשה". כך בנידון דידן; המצה מורה על הגאולה שנתגלתה לעינינו, שישראל יצאו מעבדות לחירות. אך ד' הכוסות מורות על הציור השכלי של הגאולה, וכיצד היא מתקשרת עד הקב"ה. וראה הערה 273.

(272) פירוש - ד' לשונות הגאולה נאמרו בסדר עולה מהנגלה לעינינו עד קישור הגאולה בו יתברך. וכן נתבאר למעלה [ראה הערות 192, 234, 235].

(273) כי הציור המושכל וסדר הגאולה מורים שהגאולה שנתגלתה לעינינו היא "הטבעת האחרונה בשלשלת השינויים שנעשו בשעה זו" [לשון הפחד יצחק שהובא בהערה 271]. לכך על ידי הציור המושכל של הגאולה מתבהר לנו שהגאולה היא בבחינת [בראשית כח, יב] "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה". וראה בספר זאב יטרף [פסח פרק פט] שהביא את דברי המהר"ל האלו, וביאר שכוונתו לומר שהמצה מורה על גאולת הגוף, וד' כוסות מורות על גאולת הנשמה.

(274) "ועל כל פנים" בין להסברו הראשון [אודות היחס בין מצה לד' כוסות], ובין להסברו השני [כמבואר בהערה 269].

(275) לשונו למעלה פ"י [תקכה:]: "ולפיכך היו 'עשר אתונות וגו'' [בראשית מה, כג], כי הנקבה היא חמרית בודאי, וכאשר רמז על הפרנסה והמזון, שהוא חמרי להחיות את הגוף, שלח עשר אתונות נושאות צדה ומזון לדרך". ובגו"א בראשית פכ"א אות כח [שסה.] כתב: "המעשים הטובים אשר יעשה האדם הוא חיות וקיום הנפש, כמו שהבשר והיין הוא פרנסת וקיום הגוף". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש הן פרנסת הגוף; פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה... סעודת האדם כדי לקבל האדם האכילה מה שהוא חסר, לפי שהאדם הוא בעל גוף חמרי, והוא חסר למזון, והוא מקבל אכילת הסעודה לצורך השלמתו מצד גופו שהוא חסר". ובאור חדש פ"א [שעה.] כתב: "האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה". ולשון חכמים [ברכות כט:] הוא "יהי רצון מלפניך... שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה". **ומתבאר מדבריו** שהואיל והאכילה באה להחיות את הגוף החומרי, לכך היא עצמה נידונית כדבר חומרי. ומעין סברה זו כתב בדרוש לשבת תשובה [עח.], וז"ל: "כי הערוה הוא ענין חמרי... כי אין ענין הערוה רק חבור גוף לגוף" [ראה למעלה פ"ד הערות 23, 24, 25]. הרי כאשר תכלית הפעולה היא גופנית, אזי הפעולה עצמה היא ג"כ גופנית. וכמו כן כאן, הואיל ותכלית המזון והפרנסה היא להחיות הגוף החומרי, לכך הם עצמם נידונים כדבר

חומרי. **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנם". ובח"א שם [ב, קנג.] כתב: "אין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר ולא מצד הצורה כלל רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החמרית, ולא עיין בצורה. ומאחר שעסק שלו בגוף החמרי, לא מצד הצורה כלל, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם, כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו, ומאחר כי כל ענין אומנות שלו בחומר, שהוא העדר הצורה, דביקותו בגיהנם שהוא ההעדר, ואין לו שלימות כלל, והבן זה" [הובא למעלה פ"י הערה 59, ופנ"ב הערה 234].

(276) פירוש - הלחם [המצה] שאוכל שב ונהפך להיות בשר. וכן כתב למעלה פנ"ז [לאחר ציון 97]: "נתן השם יתברך לבעלי חיים פרנסתם ומזונם על ידי שהמזונות באכילתם שבים לדם, וכאשר הם דם מהם יתפרנס הבעל חי, שישוב הדם חלק בשר, ומן הדם יתפרנס הבעל חי". והכוזרי [מאמר שלישי אות נג] כתב: "אש החום הטבעי בחיים, אשר יהפוך המזון לדם ובשר ועצם ושאר אברים" [ראה למעלה פנ"ז הערות 100, 101].

(277) כמבואר למעלה הערה 267. ובספר זאב יטרף [פורים ח"ב פל"ו (עמוד קיד)] הביא את דברי המהר"ל האלו, וכתב: "ואכתי יש להבין, מאי שנא עסיס הענב שנסתר טפי מעסיס שאר פירות... אמנם נראה דיין בתוך הענב מיפקד פקיד, ולא חבורי מיחבר, כעסיס של פרי אחר. זאת אומרת עסיס של שאר פירות בלוע בבשר הפרי וחבורי מיחבר בו כגוף אחד. מה שא"כ יין שבענב מיפקד פקיד בו, שטמון ונסתר אחורי בשר הפרי ונבדל ממנו, כי לא בלוע בתוכו, ומחובר לו כגוף אחד. ועיין גמרא [פסחים לג:] ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה, ויינן כשר לנסכין. אלמא קסבר משקין מיפקד פקידי. וזהו דקאמר המהר"ל שהיין הוא משקה נסתר יוצא מהסתר הענב ומפנימית הענב, כי נבדל מבשר הפרי, ולא הוי חלק ממנו". וראה להלן ציון 380.

(278) "כך חשבונו בגימטריא" [רש"י שם].

(279) "נכנס יין יצא סוד" [המשך לשון הגמרא שם].

(280) והגימטריא היא סימן לדבר, ולא סבה לדבר, וסבת הדבר היא מעבר לגימטריא בלבד.

(281) לשונו להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה": "על מדריגה העליונה האלקית הזה מצות חכמים לשתות ארבע כוסות, כי המשקה יותר דק מן האוכל שהוא גס, ולפיכך האכילה הוא יותר גשמית מן השתיה. ובפרט כאשר המשקה הוא יין, שיוצא מפנימות הענב, והוא בגמטריא 'סוד', שזה מורה על מדריגה פנימית נסתרת יותר".

(282) לשונו להלן בסוף הספר ב"הלכות יין נסך ואיסורו": "אין לך בכל המשקין שראוים לשתיה שמדריגתו בנסתר כמו היין, שהרי היין יוצא מתוך פנימית הענב ומהסתר שלו. ולפיכך 'יין' בגמטריא שבעים, ו'סוד' גם כן שבעים. וזה מפני שעצם היין הוא דבר סוד נסתר פנימי, שהוא נסתר בענב. ואין הדבר הזה דבר מקרה כלל, כדמוכח בפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין לח.], דקאמר שם 'יין' ניתן בשבעים אותיות, ו'סוד' ניתן בשבעים אותיות, נכנס יין יצא סוד, עד כאן. ואין דבר זה דברי מליצה, רק דברי אמת, כי ה'יין' בגמטריא 'סוד', מפני שהוא פנימי נסתר, יוצא מהסתר הענב. ולפיכך כאשר נכנס יין הוא מגלה הסוד, שהיין יש לו כח ושולט על הסוד". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלז.] כתב: "כי היין הוא סוד, לפי שהוא נסתר ונטמן תוך הענב, וממנו יצא, לכך הוא סוד. ולא נמצא שום משקה שיוצא מן הפנימית כמו היין, שהוא יוצא מתוך הענב". אמנם לא נתבאר עדיין דיו מדוע היין מגלה את הסוד. אך בדרוש על המצות [סא.] ביאר זאת, וכלשונו: "היין יוצא מפנימית הענב... לכך 'יין' במספר 'סוד'. ובפרק הדר [ערובין סה.]... 'יין' ניתן בשבעים אותיות... כי ה'יין' הוא מספר 'סוד', מפני שהוא בתוך הענב ונסתר בו... וכל זה מפני שהיין יוצא מפנימית והסתר הענב... וכאשר היין נכנס באדם, אז פועל האדם הגלוי יותר. כי יצא היין ממדרגתו שיש לו, מדרגת הנסתר, כאשר 'יין' במספר 'סוד', ונכנס באדם הגשמי, שאין לו דבר זה ההסתר, רק הגלוי. ובזה יוצא היין מן הסוד אל הגלוי, ואז יש כאן גלוי יותר ויותר. ולכך כאשר נכנס היין, שהוא סוד, באדם, אז יוצא האדם אל הגלוי לגמרי, ויוצא סוד". ופירושו, שכניסת היין לתוך אדם גשמי היא גופא נחשבת ליציאה מן הסוד של היין, כי לאדם הגשמי אין ההסתר, רק הגלוי. לכך יין היוצא מהסוד, פועל על האדם שנכנס בו מהלך דומה, ומוציא את הסוד שיש באותו אדם. וכן כתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמז:], וז"ל: "נכנס יין יצא סוד. פירוש, כי היין הוא בא ממקום הסוד, והרי היין יוצא מפנימיות, ומזה תראה כי היין הוא ממקום נסתר ונעלם. ולפיכך 'יין' בגמטריא 'סוד', וכשנכנס היין מתדבק ויתקרב אל הסוד, וכאשר יתקרב אל הסוד, נעשה הסוד גלוי, ויוצא סוד". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד [קפב.] ביאר כיצד היין מביא לידי גלוי וגלות. וראה הערה הבאה.

(283) כי הגשמי הוא נגלה, לכך אכילה גשמית [של מצה] מורה על דבר שהוא גלוי. ואודות שהגשמי הוא מגולה, ראה למעלה פי"ט [קעא.], ושם הערות 44-47, והערה קודמת.

(284) פירוש - היין מורה על הגאולה הנסתרת, והנסתר מורה על מדריגה עליונה ["יושב בסתר עליון" (תהלים צא, א)], וכמבואר למעלה פי"ח הערה 156, ופנ"ז הערה 81.

ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכא:] כתב: "כי היין יוצא מהסתר הענב, ולפיכך החכמה הנסתרת דומה ליין, כי 'יין' בגמטריא 'סוד', ורמז על סודי התורה".

(285) לשונו למעלה פנ"א [לאחר ציון 56]: "בלילה הזה היו צריכים אל הגאולה, ולא היתה הגאולה מצד העולם הזה, שהוא עולם המורכב, רק מצד עולם העליון הפשוט", ושם הערה 57 הובאו מקבילות נוספות לכך שהגאולה באה מהעולם העליון. וראה למעלה הערה 240.

(286) לשונו למעלה פנ"ח [לאחר ציון 55]: "המכות היו באים מעולם הנבדל לעולם הטבע, שהוא עולם הרבוי". ובתפארת ישראל פל"ד [תצט:] כתב: "כי בריאת עולם הוא הרבוי שהוא מן השם יתברך". ובדרוש על התורה [כו:] כתב: "כי העולם אין ראוי להבראות בשום אות זולת הבי"ת, אשר בו הרבוי. והרי אף בתחילת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', הרי הם שנים ויוצאים מן האחדות. וכן 'תוהו ובוהו', וכן 'חושך ואור' [שם פסוקים ב, ג]. ולא היה שום דבר פחות משנים. כי כן ראוי לעולם שיש בו הרבוי". וראה למעלה פכ"א הערה 16, ופנ"ח הערה 57.

(287) לשונו למעלה פנ"ח [לאחר ציון 39]: "הצדדין המחולקין הם ארבע בלבד, שאין כאן צד מחולק יותר... אלו ד' צדדין, אינם מתאחדים הצדדין המחולקים". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 58] כתב: "כי חלקי הרבוי הוא ארבע, וזה מפני שיש במספר ארבע חלוק ורבוי כל הצדדין". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שלישית [קכה:] כתב: "ארבע רוחות... מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני... כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח... ואל המערב הוא שכנגדו, ששם שוקע האור, מתיחס הפסד הנמצאים. ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתייחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד 'צפון', ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתייחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים". וכן כתב למעלה פ"ו [רצג.], ור"פ י [תקטז:]. ולמעלה פכ"ג [שמט.] כתב: "מספר ארבע מתיחס לגלות, לפי שמספר הארבע הוא נגד ארבע רוחות, שהפיזור הוא בד' רוחות". ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קס:] כתב: "מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם

מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות פרשתי אתכם', וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט.] כתב: "מספר ארבעה אין בו רק פירוד ולא אחדות כלל, מפני שהוא כנגד ארבעה רוחות, שהם מחולקים לגמרי, ואין מספר כמו זה". ושם בהמשך [שעח.] כתב: "ומספר ארבע הוא כנגד מה שאמר הכתוב 'ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". ובנר מצוה [יד:] כתב: "הרוחות הם מחולקים, שזה מתפשט למזרח, וזהו הפכו מתפשט למערב, וזה לדרום, וזה לצפון. הרי תמצא כי ד' רוחות הם מחולקים" [ראה למעלה פנ"ח הערה 40, וש"נ].

(288) ו"עדן" הוא בעולם הנבדל. ובתפארת ישראל פל"ה [תקכ.] כתב: "כי באמת קודם שחטא האדם, והיה בגן עדן, לא היה אותה מדרגה שיהיה בגן עדן ראויה לעולם הזה, ואינה בכלל המציאות עולם הזה. עד שחטא וגרשו מגן עדן [בראשית ג, כג-כד], והוסרה מדרגתו העליונה שאינה ראויה לעולם הזה". ובח"א לב"ב עד: [ג, קד.] כתב: "אי אפשר כי הפירות גן עדן היו חמריים, רק היו בלתי חמריים". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תצד.], ושם הערה 1043. יש לעיין אם דברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי הרמב"ן [בראשית ג, כב], שכתב: "ודע והאמן כי גן עדן בארץ, ובו עץ החיים ועץ הדעת, ומשם יצא הנהר ויפרד לארבעה ראשים הנראים לנו. כי פרת בארצנו ובגבולנו, ופישון הוא נילוס מצרים... אבל כאשר הם בארץ, כן יש בשמים דברים יקראו כן, והם לאלה יסוד, כמו שאמרו [ילקו"ש ח"ב רמז תתקפב] 'הביאני המלך חדריו' [שיה"ש א, ד], מלמד שעתיד הקב"ה להראות את ישראל גנזי מרום החדרים שבשמים. דבר אחר, 'הביאני המלך חדריו', אלו חדרי גן עדן, מכאן אמרו כמעשה הרקיע מעשה גן עדן".

(289) אודות שעולם הזה הוא עולם הטבע, כן כתב בתפארת ישראל פ"א [לה:]: "כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין, שאם היה נמצא לכל המין בשוה, היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל, ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו". ובנצח ישראל פ"ב [לה.] כתב: "כי מצד שהעולם הזה הוא עולם הטבע, אין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ובנצח ישראל בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערות 47, 57]. אך יש להבין מדוע שינה לשונו, שלמעלה [לאחר ציון 284] כתב: "כי הגאולה היא באה מעולם

העליון **לעולם הזה**, שהוא עולם הרבוי". וכאן כתב: "כשהוא בא אל **עולם הטבע**, הוא עולם הרבוי". דנהי שעולם הזה הוא עולם הטבע, אך מדוע שינה לשונו בתוך כדי דיבור מ"עולם הזה" ל"עולם הטבע".

(290) הוסיף תיבת "פירוד", שכתב: "כי זהו נגד **הפירוד** והרבוי שהוא בעולם הרבוי". ועשה כן מחמת לשון הפסוק "ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". ואודות שהפירוד מביא לרבוי, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [שב.]: "כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד". וראה למעלה הערה 33. וכן חזר וכתב להלן פס"ה, ובסוף הספר בסוף "הלכות פסח בקצרה". ובכמה מקומות הביא מפסוק זה להוכיח שהדבר הנבדל בהגיעו לעולם הזה מתחלק לארבעה. וכגון, בגו"א בראשית פכ"ג אות ד [שפג:] כתב: "ענין מספר ד' הוא מגלה לנו טעם הזה, כי המקום מיוחד לארבע, לפי שהמקום הזה [קרית ארבע] היה דבק בעולם העליון אשר הוא מתפשט לד', כדכתיב 'ונהר יוצא מעדן ומשם יפרד לארבע ראשים'". ובגו"א שמות פכ"ה אות י [רסה:] כתב: "כי יעקב היה הבריח התיכון, והוא מחזיק את הכל... ובניו הם הקרשים, הם היו מ"ח קרשים, ד' פעמים יב, ד' קרשים נגד שבט אחד", ושם בהערה 97 נתבאר שהקרשים באים מהעולם העליון, לכך מתפרדים לארבעה קרשים לכל שבט ושבט. ובגמרא [ר"ה כג.] אמרו שישנם ארבעה מיני ארזים, ובח"א שם [א, קכג:] כתב: "לא בא לאשמועינן כי ד' מיני ארזים הם, רק להודיע סוד הארזים... כי מפני גדול מדריגתו הוא מתחלק לכמה ארזים, כי אין ראוי להיות הארז מין אחד, כי אין ראוי למצוא בעולם הזה בעץ אחד כל חלקי הארזים... וטעם ד'... אם תדע מדריגות גבהות הארז ומאיזה מדריגה הוא נמצא, יתבאר לך דבר זה על בוריו. כי הוא מדריגה אשר מתפשט לארבע, כדכתיב 'ומשם יפרד והיה לארבע ראשים', כי הנהר הגדול הזה מתפשט לארבע ראשים, כן מתחלק לארבע ארזים... כי הארזים הם רשומים למעלה במדריגתם, ולכך בעולם הזה הם ד'... ואם תוכל להבין תוכל לדעת את זה לכונם אל הד' נהרות, אשר הנהר הגדול מתחלק". וכן רמז לענין זה בדר"ח פ"ה מט"ו [שעח.]. ובנר מצוה [ח:] כתב: "היוצא מן האחד הוא מתייחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע". ובח"א לב"ב יז. [ג, עח:] כתב: "היו ארבעה שמתו בעטיו של נחש [ב"ב שם]. וזה כי השם יתברך הוא משפיע החיים לעולם תמיד, ומפני כך אילו לא חטא אדם הראשון, לא היה באה מיתה לעולם הזה. והיו ד' שדביקים בשפע החיים, והם כנגד ד'

נהרות שהם יוצאים מעדן להשקות הגן, ומשם יפרד והיו לארבעה ראשים" [ראה למעלה פנ"ח הערה 60].

(291) לשונו למעלה פנ"ח [לאחר ציון 54]: "אמנם מה שאמר רבי אליעזר כל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים היתה של ארבע מכות... [מכילתא שמות יד, לא, והגש"פ], דבר זה הוא יותר עמוק. כי המכות היו באים מעולם הנבדל לעולם הטבע, שהוא עולם הרבוי. ולכך הדבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הטבע הוא מתרבה, כי כן ענין עולם הזה שבו הרבוי. וסבר רבי אליעזר כי חלקי הרבוי הוא ארבע, וזה מפני שיש במספר ארבע חלוק ורבוי כל הצדדין. ולפיכך כל מכה ומכה שבאה מעולם הנבדל אל עולם הרבוי היה בה ארבע מכות, שהרי כל דבר שהוא בא מעולם הנבדל הוא מתרבה בעולם הזה". **ויש להעיר**, שבהרבה מאוד מקומות כתב שמספר הרבוי הוא שבע [ולא ארבע]. וכגון, למעלה פמ"ז [תעג.] כתב: "כי השבעה רבוי החלקים בכל מקום. וכאשר רוצה להזכיר הרבוי, מזכיר אותו במספר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו מפניך', וזה נזכר פעמים הרבה, כי הרבוי המחולק נזכר בשבעה". ובאור חדש פ"א [רעא:] כתב: "עולם התחתון הוא עולם הרבוי והפירוד, ולכך יש כנגד זה מספר שבע. ולא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול, וקם. וכן [ישעיה יא, טו] 'והכה אותו והיה לשבעה נחלים', וכן הרבה מאוד" [ראה להלן פס"ב הערה 55]. וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תסג.], נצח ישראל פ"ה [קכז.], שם פל"ב [תריד:], ח"א לר"ה כא: [א, קכב:], ח"א לקידושין כט: [ב, קלג.], ח"א לב"ב עג: [ג, צג:], ועוד [ראה למעלה פמ"ז הערה 202, וש"נ]. ויש לברר מהו ההבדל בין הרבוי שעליו מורה מספר ארבע, לרבוי שעליו מורה מספר שבע. אך דע כי בדר"ח פ"ה מט"ו [שסח.] האריך לבאר את המספרים של עשר, שבע, וארבע. ובתוך דבריו כתב: "מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה העליונה הנבדלת מן הגשמי, כי זהו ענין מספר עשרה, שאין שכינה שורה בפחות מעשרה [סנהדרין לט.], ואין דבר קדושה בפחות מעשרה [ברכות כא:]... מורה מספר ארבעה על המדריגה הגשמית של עולם... כי מספר ארבעה אין בו רק פירוד ולא אחדות כלל, מפני שהוא כנגד ארבעה רוחות... וידוע כי אין החלוק רק מצד הגשם בלבד, שבו החלוק... אבל מספר שבעה הוא כנגד המדריגה האמצעית, כי שבעה הוא באמצע בין עשרה ובין ארבעה... מורה על המדריגה האמצעית, שאינה גשמית לגמרי ואינה נבדלת לגמרי, עד שיש בה שניהם... וידוע מספר

שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם... כי מספר שבעה מורה... על מדריגת הבלתי גשמי אשר הוא עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, ובשביעי הוא קודש. ובחדשים, השביעי גם כן קודש, הוא חודש תשרי... כי כאשר יש שבעה, יש כאן חבור הקודש אל הגשמי. ולכך דבר זה מדריגה למטה מן עשרה, המורה על מדריגה האלקית... [ו]מספר ארבעה בפרט מורה על הגשמי". נמצא שהרבוי שעליו מורה מספר ארבע הוא רבוי גשמי לגמרי, והרבוי שעליו מורה מספר שבע הוא רבוי גשמי ובלתי גשמי. ודו"ק.

(292) של אכילת מצה.

(293) למעלה הערה 125.

(294) "שאין אכילה בלא שתיה" [לשונו למעלה ציון 180].

(295) למעלה לאחר ציון 252.

(296) לשונו בכת"י [שפז]: "ועוד יש לך לדעת ולהבין שיש הפרש בין אכילה ובין שתיות הכוסות, כי האכילה יותר גופני מן השתיה של יין, דהאכילה הוא להעמיד הגוף וליתן לו פרנסתו. אבל השתיית כוסות היין, ידוע כי היין משמח אלקים ואנשים [שופטים ט, יג], והשמחה שהוא ביין אינו כל כך גופני, כמו האכילה... שחילוק יש בין האכילה והשתיה, כי השתייה היא אינה כל כך גופני, ובא להורות על מעלת הגאולה הזאת. שאילו לא היה מורה הגאולה רק בענין האכילה בלבד, היית אומר שענין הגאולה לישראל לא היתה בגזירה עליונה אלקית, שהרי לא היה מורה עליו רק מענין האכילה. אבל עכשיו שמורה עליו ג"כ בשתיית הכוסות, שאין למעלה הימנו, בזה נראה כי הגאולה בתכלית העלוי. ובא ללמוד לנו בזה כי הגאולה היתה מורגשת, היא היציאה הנודעת ונראית, והיתה ג"כ בלתי מורגש ומושכל, והבן זה מאוד".

(297) מבואר מדבריו שחיוב ארבע כוסות הוא השלמה לחיוב אכילת מצה. ולפי זה יצא שמי שאין לו מצה יהיה פטור מארבע כוסות, כי ארבע כוסות הן השלמה לאכילת מצה, ולכך כשאין לו מצה לאכול, לא יתחייב לשתות ד' כוסות. ואכן בספר הררי קדם [כרך ב סימן עב] כתב לבאר שד' כוסות הן דין בסעודה [והוכיח כן מדברי המהר"ל להלן פס"ג], וכתב: "ולפי זה נראה פשוט לדינא דמי שאין לו מצה אינו שותה ד' כוסות, כי כל דין הד' כוסות הוא להסמיכם ולצרפם להסעודה, ואם אין לו סעודה, הרי הוא

מופקע מהקיום של ד' כוסות". וכאמור, כבר חזינן כן מדברי המהר"ל שלפנינו. וראה להלן פס"ג הערה 217.

(298) כן פסקו הרי"ף [פסחים כו:], הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"י], הרא"ש [פסחים פ"י סימן לג], וטור [או"ח סימן תפא ס"א]. וראה להלן פס"ה שהאריך בזה, ומסיק שם: "כיון שאין כוס ה' קבוע, לא תקנו לו ברכה, וכן ראוי לנהוג".

(299) אין כוונתו שכבר ביאר למעלה מדוע כוס חמישי הוא רשות, כי דבר זה לא נתבאר עד כה. אלא כוונתו שלמעלה [פנ"ח] נתבארה המחלוקת בין רבי אלעזר ורבי עקיבא אם כל מכה ומכה שהביא הקב"ה היתה של ארבע מכות או חמש מכות, וכמו שמבאר והולך.

(300) למעלה פנ"ח [לאחר ציון 60].

(301) לשונו למעלה פנ"ח [לאחר ציון 60]: "ולדעת רבי עקיבא היתה כל מכה ומכה של חמש מכות. וזה כי אף על גב שהרבוי הוא בד', כל דבר שבעולם אף שיש בו רבוי, הרבוי הוא מתאחד... ובארבע אין רבוי מתאחד, רק מחולק, אבל מספר חמשה הוא רבוי מתאחד. ולפיכך כל מכה ומכה שבאה מן עולם הנבדל אל עולם הרבוי היתה המכה של חמש מכות, שהוא רבוי מתאחד". וכן כתב להלן בסוף הספר בסוף "הלכות פסח בקצרה", וז"ל: "כוס חמישי, מפני שכל דבר שהוא בעולם הרבוי, רבוי שלו מתאחד, בעבור שיצא מכח אחד. ומספר ארבע, שהם מחולקים לד' צדדין, מתאחד על ידי חמישי, אשר הוא בתוכן וביניהם, ועל ידו מתאחדים הארבע". ולהלן פס"ה כתב: "אין הרבוי בעולם הזה מחולק, רק הוא רבוי מתאחד. והרבוי אשר הוא מתאחד הוא מספר ה', כמו שהתבאר לך למעלה, כי החמישי הוא מאחד את הארבעה, שלא יהיו מחולקים אלו ארבעה, כי האחד אשר הוא באמצע הארבעה הוא מאחדם". ואודות שהחמישי מאחד את הארבע שלפניו, כן נתבאר למעלה פנ"ח הערה 42, קחנו משם. **ויש להבין**, שלפי רבי עקיבא מדוע כוס חמישי היא רק רשות ולא חובה, הרי כל מכה נתפצלה לחמש מכות. ומאידך גיסא, לפי רבי אליעזר מדוע יש בכלל כוס חמישי, הרי כל מכה נתפצלה רק לארבע מכות, ולא לחמש מכות. דע שבכת"י [שפז] התייחס לקשיים אלו, וז"ל: "וכאשר תבין מה שאמרנו למעלה תבין עוד למה הכוסות ארבעה, כאשר תבין מה שאמרנו למעלה שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על מצרים היתה של ארבע מכות. כי הפעולה האלקית כאשר באה אל התחתונים, אז הפעולה מתפשטת כאשר ראוי לכח אלקי, כמו שנתבאר למעלה. לכך כח האלקי הבא מאתו יתברך מתפשט לד' לשונות אלו 'והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי', כי פעל האלקי מיוחד לזה, מתיחס לארבע, כמו

שהארכנו בזה. ואל יקשה לך, דאם כן אתיא כרבי אליעזר. הרי רמזנו לך למעלה כי אין מחלוקת בין רבי אליעזר ובין רבי עקיבא רק בענין המכות, אבל הכל מודים כי הפעולה הבאה מן השם יתברך מתיחסת למספר ד' בצד מה, ולמספר חמשה בצד מה. אבל בפחות מד' אינו, כי הרבוי שבא מן האחדות הוא ד', כמו שהארכנו למעלה, ואין לכפול הדברים. כי מספר ד' מתיחס לפעולת השם יתברך בעבור שהוא שלימות וכללי. אמנם מפני שתמצא בצד מה שפעולה אשר באה מן השם יתברך מתיחס אל חמשה, לכך כוס חמישי רשות. והבן הדברים האלו".

(302) עיין שם שביאר שהוא כנגד הפרנסה.

(303) תכלית - פסגת.

(304) פירוש - שתיית ארבע כוסות קשורה לחלוטין באכילת מצה, ולכך שתייה זו נעשה "בתכלית הקישור והסדר". וכן למעלה פל"ד [תרי.] כתב: "וכאשר תבין זה תמצא סדר המכות לפי זה בתכלית הקשור והסדר".

(305) פירוש - ישנה הקבלה גמורה ושוה בין אכילת מצה לשתיית ד' כוסות; הראשונה מורה על עצם הגאולה, והשניה מורה על תכלית הגאולה, זו מול זו, וכמו שנתבאר.

(306) כמבואר במשנה [פסחים קיז:] "מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו, רביעי גומר עליו את ההלל". ושתי הכוסות הראשונות הן לפני הסעודה, כי כוס ראשונה היא של קידוש [פסחים קיד.], וכוס שניה היא בשביל ההגדה [פסחים קטז.], שהיא לפני הסעודה [שם]. וראה להלן ציון 344.

(307) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי התורה מביאה העושר... כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל... שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ובנצח ישראל פכ"ב [תעח.] כתב: "כי השבח הזה הוא מגיע עד עולם העליון, והוא כולל הכל". ובנתיב התשובה תחילת פ"א כתב: "בספר משלי [א, כ] 'חכמות בחוץ תרונה'... שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה, ולכך לא כתיב 'חכמה', רק 'חכמות', שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". הרי מפאת שהתורה היא חכמה עליונה, לכך היא נקראת "חכמות" בלשון רבים, ולא "חכמה" בלשון יחיד. והביאור הוא כמבואר כאן, שככל שהדבר עליון ומרומם יותר, כך הוא כולל את כל מה שתחתיו. ובתפארת ישראל פ"ל [תנא.] כתב: "כאשר נתנה תורה לישראל, והיה יוצא למציאות התורה שהיא הכל, היה נמשך שנוי בכל. והיו 'קולות

וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד' [שמות יט, טז]... ואיך לא יהיו קול השופר וקולות וברקים וענן כבד, הרי התורה השכלית היא על עולם הגשמי, ואיך התורה באה אל העולם התחתון, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולא יבוא גם כן אותו שהוא למטה ממנו". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:] כתב: "מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל... אבל התורה כוללת הכל". וכן בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.] נגע בנקודה זו. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו" [ראה למעלה פ"ח הערה 197, פכ"ו הערה 3, פ"מ הערה 253, ופנ"ג הערה 70]. ולהלן [לאחר ציון 341] כתב: "בכח מדריגת ישראל שקנו הכל, גם מדריגת ארבע מלכיות".

(308) פירוש - כאשר יש שתי כוסות לפני הסעודה ושתים לאחריה, אזי הסעודה כאילו בלועה בין הכוסות, ונכללת ביניהן. אך דבריו צריכים ביאור, שבכמה מקומות כתב שהחשוב הוא נמצא באמצע, מוקף בפחות חשוב. וכגון, להלן בהמשך הפרק [לאחר ציון 343] כתב: "לפיכך ארבע כוסות, שנים לפני הסעודה ושנים לאחריה, והוא מורה על ארבע מלכיות. ואכילת פסח ומצה ומרור באמצע, שהוא מדריגת ישראל. וזה כי האמצע הוא נבחר, והוא קדוש אלקי ביותר... שהאמצע הוא נבחר לקדושה. וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות, ואוהל מועד, מחנה שכינה, באמצע. דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע. ולפיכך שתי כוסות לפני הסעודה, ושתים לאחריה, נגד מדריגת האומות, ומדריגת קדושת ישראל באמצע". ובגו"א בראשית פ"ו אות לו [קמה.] כתב: "אבל האדם באמצע [בתיבת נח היה המדור האמצעי לבני האדם (נח ובניו)], שכך נבחר לשמירה... לעולם האמצעי יותר טוב לשמירה, כמו הלב שהוא נתון באמצע האדם לשמירה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיח:] כתב: "הלב הוא המקור והשורש של בעל חי, מורה על זה שהוא באמצע הגוף, כי כל דבר שהוא באמצע הוא שורש והתחלה אל הכל. ולפיכך הלב שהוא באמצע האדם, הוא שורש והתחלה אל האדם בכלל" [הובא למעלה פ"ח הערה 308]. והמו"נ ח"א פע"ב כתב: "הלב בכל בעל חי הוא באמצעיתו, ושאר האברים סובבים ומגינים עליו שלא תבואהו נזק מבחוץ". ובמדרש [שמו"ר ל, ג] אמרו: "'ואלה המשפטים' [שמות כא, א], מה כתיב למעלה מן הפרשה [שמות יח, כב] 'ושפטו את העם בכל עת'. ואמר כאן 'ואלה המשפטים', והדברות באמצע [שמות

כ, א-יד]. משל למטרונה שהיתה מהלכת, הזין ["אנשי חיל עם כלי זיין" (מתנו"כ שם)] מכאן, והזין מכאן, והיא באמצע. כך התורה, דינין מלפניה ודינין מאחריה, והיא באמצע". ובודאי המטרונה יותר חשובה מאנשי החיל שלפניה ואחריה. ואילו כאן מבאר שמדריגתן העליונה של הכוסות מחייבת שיהיו לפני ואחרי הסעודה הפחותה מהן. ובאמת בכת"י [שפו] כתב באופן שונה, וז"ל: "ולפיכך אלו ד' כוסות, שתים לפני הסעודה, ושתים לאחריה. שהרי העיקר הוא הוצאה לחירות, ואלו ד' דברים נמשכים אחר הוצאה לחירות. ולכך יש להיות הפסח והמצה ומרור באמצע, ואלו שתים לפניהם, ושתים לאחריהם". ויל"ע בזה.

(309) בדרשת שבת הגדול [רכא.] ביאר מהלך חדש במה ששתי כוסות הן לפני הסעודה, ושתים לאחריה. ובתחילה הביא את דברי הגמרא [ברכות נד:] ש"ארבעה צריכין להודות; יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא". ולאחר שביאר ארבעה דברים אלו, כתב [רכב.]: "וכאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה, ולהושיע אותם מכל ד' דברים שצריכים להודות... כי כאשר היו במצרים גאלם מבית האסורים, שהיו משועבדים לפרעה במצרים, והיה גואלם מן ענין זה. וגם גאלם מן החולי, וזה כאשר הביא השם יתברך המכות על המצריים, וישראל היו נצולים מן החולי הזה, דבר זה נחשב כמו חולה ונתרפא... וכאשר גאלם משנים, רצה השם יתברך שיהיו נגאלין מכל ארבעה שצריכים להודות. וזה שכתוב [שמות יג, יח] 'ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף', ולגאול אותם מן המדבר ומן הים, עד שהיו נגאלים מכל ארבעה דברים שצריכים להודות. וכנגד זה תקנו חכמים ארבעה כוסות; שנים לפני סעודה, ושנים אחר הסעודה. והשנים שתקנו לפני הסעודה היינו על שם שנים שהיו לפני הגאולה, דהיינו חולי ובית אסורים. ושנים לאחר הסעודה, על שם שנים שהיו לאחר הגאולה, דהיינו ים ומדבר", ושם מאריך בזה עוד. וראה להלן פס"ג הערה 212.

(310) בא לבאר את הטעם שאין לשתות בין כוס שלישי לכוס רביעי [פסחים קיז:].

(311) לשון הרשב"ם [פסחים קח.]: "שלישי דברכת המזון, דכיון דלא חיישינן עוד לגרירי ליבא, לא שרינן ליה, דנראה כמוסיף על ארבעה כוסות. ובגמרא ירושלמי [פסחים פ"י ה"ו] נמצא, למה, כדי שלא ישתכר, דתו לא חזי למיגמר הלילא". והתוספות [פסחים קיז:] הביאו את הירושלמי, והוסיפו עוד שהטעם הוא לפי שמבטל טעם מצה

שבפיו. וכן הביא את דברי תוספות למעלה ס"פ מט [תרצא.]. והמהר"ל שם ביאר שני טעמים, וכאן יבאר כטעמו השני למעלה. וראה להלן הערות 316, 326.

(312) ויקרא כב, לג, שם כה, לח, ובמדבר טו, מא.

(313) יסוד נפוץ בספריו. וכגון למעלה פל"ח [תשמג.] כתב: "כי עיקר הגאולה במה שישראל הם לה'". ולמעלה פמ"ה [שנה:] כתב: "וכבר ידעת כי יציאת מצרים היא המדריגה הגדולה העליונה, שישראל יהיו דבקים בו יתברך". ובהמשך הפרק שם [שס.] כתב: "והכלל הוא, כי יציאת מצרים הוא הדבוק בו יתברך, וכדכתיב בכל מקום 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 169] כתב: "כי יציאת מצרים, שהוציא אותם מבית עבדים להיות לו עם סגולה". ולמעלה פנ"ה [לאחר ציון 9] כתב: "וראוי לבאר עוד הסבה למה היתה ההוצאה מיוחדת לו. וזה כיון שהשם יתברך בעצמו רצה בישראל שיהיו ישראל לו לעם, ולהיות יוצאים מרשותן של מצרים, ולהיות לו יתברך לעבדים. ודבר שהוא מיוחד לו יתברך ראוי שיהיה השם יתברך הפועל. כי כמו שהדבר ההוא מיוחד לו בפרט, כך ראוי שהוא יהיה הפועל המיוחד לזה, כי הדבר אשר הוא מיוחד לו, אין ראשון ומיוחד לזאת הפעולה לפעול רק הוא עצמו יתברך, שהפעולה הזאת מגיע לעצמו, להיות ישראל לו לעם, שלמה לא יפעל הדבר הזה שהוא מגיע לו יתברך". ולהלן ר"פ סו כתב: "כאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'... מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". ובנצח ישראל ס"פ יא [שז.] כתב: "כי מה שהם [ישראל] עלולים ממנו הוא הסבה שבחר השם יתברך בישראל, ודבר זה נודע להם שבשביל זה הוציא אותם ממצרים". ושם פנ"ח [תתצו:] כתב: "ואמר אחר כך [במדבר כג, כב] 'אל מוציאם ממצרים'. רוצה לומר כי זה מורה גם כן כי השם יתברך הוא עם ישראל בלי פירוד, שהרי הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קד.] כתב "כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק". ובדר"ח פ"ו מ"י [שס.] כתב: "'עם זו קנית' [שמות טו, טז]... מפני כי גאלם ממצרים שייך בזה 'קנית'" [ראה למעלה פכ"ג הערה 13, פנ"ה הערה 12, ופרק זה הערה 30, ושנ"ן].

(314) כפי שכתב למעלה ר"פ ג [קפח.]: "בחר הוא יתברך בליל פסח להודיע מעשיו לבאי עולם, להכיר את שמו בעולמו בהוציאו את עמו ממצרים. וענין זה ראינו ששמה התורה יציאת מצרים יסוד היסודות ושורש הכל, ומצות הרבה באו בשביל היציאה שעל ידם יהיה לעינינו יסוד הזה, ומאצלנו בל ימוט. כמו מצות סוכה, שאמרה התורה [ויקרא כג, מג] 'למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם ממצרים'. ואף השבת נאמר בו [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית במצרים'. וכן הפסח וחג המצות בודאי זכר ליציאת מצרים, וכן כל יום טוב כולם אנו מקדשים ואומרים 'זכר ליציאת מצרים'. נוסף על זה שאנו חייבים לזכור יציאת מצרים בכל יום [ברכות יב:], ולרבי אליעזר בן עזריה ביום ובלילה [שם], שכל זה מורה כי יציאת מצרים בעצמו, חוץ מהנסים שעשה ביציאה, הוא יסוד האמונה שעליו נבנה הכל". ושם בהערה 2.

(315) לשונו בנצח ישראל פ"ל [תקפז:]: "כמו שאמר גם כן 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט... כי בחר השם יתברך בישראל כשיצאו ממצרים". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: "כי על ידי יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך על האדם, שנאמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... דהיינו שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, והוא יתברך לאלוק על האדם, וגופו קנוי לו לעבד בשביל שהוציא אותם ממצרים... כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם... שרוצה לומר כי לכך אני אלקיך ומולך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים" [הובא למעלה פכ"ג הערה 13].

(316) לשונו למעלה ס"פ מט [תרצב:]: "ועוד יש טעם עמוק מאוד למה ישתה בין כוס ראשון לשני, ואסור לשתות בין שלישי לרביעי. ואילו בגמרא דילן סברי טעם זה משום שלא ישתכר [כמו שכתבו תוספות בשם הירושלמי, והובא למעלה הערה 311], לא הוי שתיק גמרא דילן מלפרש. אבל לכך לא פירש בגמרא, מפני שהוא טעם מופלא, כמו שיתבאר לקמן אצל ארבע כוסות בעזרת השם יתברך". ושמעתי לבאר שכוונתו היא שאין להפריד בין תפארת למלכות, כי זה היחס של המשפיע למקבל, ומספר שלש מורה על תפארת [מדתו של יעקב אבינו, האב השלישי], ומספר ארבע מורה על מלכות [כנסת ישראל], בבחינת "יעקב ובניו ינוחו בו" [תפילת מנחה של שבת]. ויחס אות גימ"ל לאות דל"ת הוא של משפיע ומקבל, וכמו שאמרו [שבת קד.] "גימ"ל דל"ת, גמול דלים. מאי טעמא פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת ["ולא לגבי בי"ת" (רש"י שם)], שכן דרכו של

גומל חסדים לרוץ אחר דלים. ומאי טעמא פשוטה כרעיה דדל"ת לגבי גימ"ל ["ולא לגבי ה"א, שמושכה קצת לצד גימ"ל" (רש"י שם)], דלימציה ליה נפשיה ["דלימציה ליה - עני נפשיה, ולא יטריחנו לבעל הבית לרוץ אחריו" (רש"י שם)]". ובהקדמת הזוה"ק [ג.] איתא שהקב"ה אמר לאותיות גימ"ל ודל"ת "לא תתפרשון דא מן דא". ובזוה"ק [ח"א רלד:] איתא "אבל דל"ת בלא גימ"ל לאו הוא שלימו, וכן גימ"ל בלא דל"ת, דהא דא בדא אתקשרו בלא פרודא, ומאן דמפריש לון גרים לגרמיה מותא, ורזא דא חובא דאדם". וראה הערה 318.

(317) לשון השו"ע או"ח סימן לב סעיף לו: "יעשה כל פרשיותיה פתוחות, חוץ מפרשה אחרונה הכתובה בתורה, שהיא 'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא] שיעשנה סתומה... ולכן נהגו שפרשת 'קדש לי' [שמות יג, א-י], 'והיה כי יביאך' [שמות יג, יא-יז], ופרשה שמע [דברים ו, ד-ט] מתחילין בראש שיטה. ובסוף 'קדש לי' ובסוף 'והיה כי יביאך' מניחים חלק כדי לכתוב ט' אותיות. ובסוף 'שמע' אין מניחים חלק... נמצא ששלש פרשיות הם פתוחות... ופרשה אחרונה היא סתומה". וכן כתב למעלה פל"ט [יח:], ופמ"ד [שח.].

(318) כן מצינו בנוגע לקריאת ארבע פרשיות בחודש אדר, שאמרו בירושלמי [מגילה פ"ג ה"ה] שבין פרשה שלישית [פרשת פרה] לרביעית [פרשת החודש] לא מפסיקים, ואמרו שם "סימניהון דאילין פרשתא, בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, בין השלישי לרביעי לא ישתה" [ראה בפרי צדיק פרשת פרה אות ה בביאור הירושלמי].

(319) כן כתב ביטוי זה כמה פעמים, והוא מורה על השגה שניה ועליונה, הבאה רק לאחר השגה קודמת לה. ונאמר [משלי ב, ה] "אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא". ובמקום אחר [משלי ט, י] נאמר "תחלת חכמה יראת ה' ודעת קדושים בינה", ולא נמצא במקרא הביטוי "דעת קדושים תמצא". אך בנתיב התורה פי"ד [תקלג:] ביאר את הפסוק "אז תבין יראת ה'", וכתב שם [תקלה.]: "כי אי אפשר לקנות החכמה העליונה, אם לא שקדם היראה. ולפיכך אמר 'אז תבין יראת אלקים', וכאשר יש לך יראת אלקים, אז תגיע אל דעת קדושים שהוא על הכל... ואחר כך אמר 'ודעת קדושים תמצא'". הרי ש"דעת אלקים" היא "דעת קדושים". ושם בנתיב התורה [תקלח.] המשיך וכתב: "והבן מה שאמר 'ודעת קדושים', כי רצה בזה ההשגה שהיא נבדלת, שכל נבדל הוא קדוש... היא השגה הנבדלת בעצמה לגודל ההשגה, והיא נקראת 'דעת קדושים'. וכל זה שבא לומר כי האדם צריך טורח גדול לעמוד על ההשגה הנבדלת". ובבאר הגולה סוף באר הרביעי [תקנט.] כתב: "ומעתה הוסרה התלונה הזאת מה שמצאנו ושמענו מבני אדם. וכאשר יעיין אדם

בדברים אלו ימצא דבריהם הכל דברי חכמה, אך ישים לבו על הדברים. וידענו נאמנה שאם ישימו דעתם להשיג אלו דברים, תוסר התלונה, ויקרבו דבריהם יותר ממה שהיו מרחקים. אך יעיין בדברים אלו בלב נכון, וישפוט עליהם משפט ישר, אז ימצא דעת קדושים, ויאמר אז אך חכמים הם יותר מכל חכמי קדם". ובח"א לב"ב עג: [ג, צ.] כתב: "אם תחפש החכמה אז תמצא דעת קדושים".

(320) עיין בספר "לילה כיום יאיר" [עמודים 288-286] שהאריך לבאר את דברי המהר"ל הללו, והראה בהם כמה פנים.

(321) "הוא כמו 'מהיכן'" [חדושי הרד"ל שם אות ה].

(322) "תרין, ולכל ישועה כוס, וכאילו מפורש כאן ב' כוסות, הרי ד'" [פירוש מהרז"ו שם].

(323) כמו שאמרו [פסחים קח:] "שתאן חי ["שלא מזגן במים" (רשב"ם שם)]... ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא ["כלומר, אין זו מצוה שלימה" (רשב"ם שם)]". אך יש להעיר מדבריו למעלה ס"פ מט [תרצא:], שכתב: "כי שתים כוסות אחרונות יש חירות... רק לאחרונות, ששניהם הם כוסות של חירות", ואילו כאן מבאר שכל ד' הכוסות מורות על חירות. ואולי יש לבאר, שלמעלה ציין לדברי הגמרא [פסחים קח.], שכתב: "דאמרינן בהדיא בגמרא דוקא ב' כוסות אחרונות יש בהן חירות, אבל לא ראשונות". והגמרא [שם] דנה בחיוב הסבה בשתיית ד' כוסות, ואמרו שם לחד גיסא "תרי כסי בתראי בעו הסיבה, ההיא שעתא דקא הויא חירות. תרי כסאי קמאי לא בעו הסיבה, דאכתי עבדים היינו". הרי שמה שאין חירות בב' כוסות ראשונות אינו מצד הכוסות, אלא מצד ההגדה נגעו בה; כי שתיית ב' כוסות ראשונות היא בשעה שבהגדה עוסקים בהיות ישראל עבדים, ואילו שתיית ב' כוסות אחרונות היא בשעה שבהגדה עוסקים בהיות ישראל בני חורין. אך כל ד' הכוסות מצד עצמן מורות על חירות.

(324) לשונו למעלה פנ"ב [לאחר ציון 19]: "ולא זכר ארבע כוסות [בשאלות "מה נשתנה"]... דגם בשאר לילה צריך אדם לשתות, ואין זה שנוי מה ששותה ארבע כוסות", ושם בהערה 29 הובאו דברי הגדת באר מרים [לרב ראובן מרגליות], שכתב: "ואשר לא טבעו שאלה על מנין ד' כוסות שחייבין בליל פסח, נראה שזהו יען כי גם במסיבות אחרות בכל ימות השנה נהגו לשתות ד' כוסות", ושם הוכיח כן מהגמרא בברכות [מב., מג.], עיי"ש.

(325) לשונו בכת"י [שפח]: "וכמו ששיערו חכמים ז"ל [עירובין פב:] כי שיעור ד' ביצים הוא דרך סעודת אדם בינוני [רש"י עירובין ד.], כך שיערו דרך חירות הוא בד' כוסות, לא פחות ולא יותר".

(326) כמו שאמרו בירושלמי [פסחים פ"י ה"ו] שלא ישתה בין כוס שלישי לרביעי "בשביל שלא ישתכר", והובא למעלה הערות 311, 316.

(327) כי כבר נתבאר הרבה פעמים בספר זה שהשעבוד הוא מצד הגשמי ולא מצד השכל [ראה למעלה פמ"ז הערה 351, ופנ"ב הערה 171, וש"נ], והשיכור הוא גשמי לגמרי, וכמו שכתב בנתיב הכעס פ"א [ב, רלז.]: "המשתכר הוא בעל גשם בעצמו, כי אשר הוא משתכר כבר סר ממנו השכל, והוא גשמי, וכבר בארנו זה במקומות הרבה מאוד... כי השכור הוא גשמי לגמרי". לכך ברי הוא שהשותה דרך שכרות אינו בן חורין.

(328) שאינו משועבד לאיש, אלא הכל משועבדים אליו. ובדר"ח פ"ג מט"ז [תיג:] כתב: "העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם... שום נמצא... כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו כי אין אחר שולט על ראשו... הרי כי מי שאינו משועבד לאחר, ואין אחר משתורר עליו, יש לו עטרה על הראש". ושם מבאר שהכתר של המלך מורה על כך אף יותר מהעטרה. וראה להלן פס"א הערה 19. **אך** בנתיב הענוה ס"פ ה [ב, יב:] כתב: "כי הנשיא והמלך עבד לעם, כי הנשיא, אף המלך, תכלית מלכותו לצורך העם, ואם כן משועבד הוא לעם, שכל אשר תכליתו בשביל דבר, הוא טפל אצלו ומשועבד אליו... כיון שהמלכות לצורך העם, המלך טפל אל העם, משועבד אליו, כמו... העבד תכליתו אל האדון, ולפיכך העבד משועבד אל האדון, טפל אליו. וכך המלך, שכל מלכותו בשביל העם, ולא לצורך עצמו, נקרא עבד... משל למה הדבר דומה, הלב הוא המלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת כל האברים ביחד... והמלך משועבד אל הכל". ולכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהמלך "הוא יותר בן חורין". אמנם הדברים מתבארים על פי מה שכתב למעלה פי"א [תקמד.], וז"ל: "וידוע כי כאשר אדם אחד משועבד להרבה, אין זה כמו אילו היה משועבד לאחד, שזה יותר שיעבוד. כי עבד שהוא לרבים אינו עבד גמור, שאין נקרא עבדות רק המשועבד לאחד, והוא עושה צרכו. אבל לרבים, הוא עושה צרכי רבים, ואין זה עבדות. כי אף חשוב הוא עושה צרכי רבים לפעמים" [הובא למעלה פ"ה הערה 1879]. ולכך אע"פ שהמלך הוא משועבד לרבים, מ"מ אין הוא משועבד ליחיד, ולכך שפיר "הוא יותר בן חורין". **ודע**, שבדר"ח פ"ו מ"ג [צד.] הגביל וצמצם את חירותו של המלך, שכתב: "ואומר [שם] 'שאין

לך בן חורין רק העוסק בתורה'. כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה. וזה כמו שאמרו [שם משנה ו] 'ואל תתאוה לשלחנם [של מלכים], כי שלחנך גדול משלחנם, וכתרך גדול מכתרם'. כי המלך, אף על גב שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי, שלא יקרא 'בן חורין' רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו".

(329) למעלה ציונים 125, 147.

(330) "אכילה זאת [של מצה] אכילת מצוה, והשתיה היא מתיחסת אל האכילה, שאין אכילה בלא שתיה" [לשונו למעלה לאחר ציון 179]. וראה למעלה ציונים 257, 294.

(331) פירוש - דעת רבי בנאי [שהובאה למעלה במדרש (לאחר ציון 321)] היא שארבע כוסות הן כנגד ארבע לשונות של גאולה, ודעה זו התבארה למעלה בארוכה [לאחר ציונים 187, 237].

(332) אודות שביצ"מ קנו ישראל את מעלתם העליונה, כן כתב כמה פעמים. וכגון, למעלה פל"ט [נ:] כתב: "כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה... שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות". ולמעלה פמ"ד [רסב:] כתב: "יש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו [שמות כ, ב] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית... ומאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ולמעלה פמ"ה [שנא:] כתב: "בפרשת ציצית נאמר [במדבר טו, מ-מא] 'ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים וגו' אני ה' אשר הוצאתי אתכם וגו''. זכר יציאת מצרים, מפני שאמר [שם פסוק לט] 'וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם', אמר שראוי לכם לעשות כל המצות, שאתם ראוים לזה מצד ש'הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. כי מאחר שיצאו מארץ מצרים, שזהו הוראה על מעלה עליונה, ומפני זה ראוי לכם לקיים מצות ה', שכל מצות ה' הם מצות אלקיות, אשר שאר אומות מצד הגשמי והחומרי שבהם אין ראוים למצות אלקיות, שהם דרכי ה', רק ישראל מצד מעלתם האלקית שקנו כשיצאו ממצרים... שאין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים

על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים לכל האומות". ולמעלה פמ"ז [תקנג:] כתב: "כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קנו ישראל מדריגתם ומעלתם אשר הם על כל האומות" [ראה להלן הערה 371]. ולהלן בסוף הספר [בתחילת "הלכות יין נסך ואיסורו"] כתב: "דבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ. ועיקר דבר זה היה כאשר גאל אותם ממצרים, דכתיב [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'". ובחי"א לב"ב טו. [ג, סט.] כתב: "כי ישראל יצאו ממצרים במדריגה עליונה מאוד, ובשביל כך השטן היה מקטרג על מדריגתם שקנו ישראל באותה שעה" [ראה למעלה פל"ה הערה 9, פל"ט הערה 177, פ"מ הערה 104, פמ"א הערה 147, פמ"ב הערות 16, 118, פמ"ד הערות 22, 23, פמ"ה הערה 118, ופמ"ז הערה 522, להלן הערות 339, 358, ופס"ב הערה 129].

(333) "כי כאשר בא ההוראה בפסח מצה ומרור על מדריגת ישראל כמו שנתבאר למעלה" [לשונו להלן לאחר ציון 368]. ולמעלה [לאחר ציון 86] כתב: "אחר המדריגה העליונה הזאת שישראל הם להקב"ה, נמשך אחר זה הגאולה, שהוא המצה", ושם מאריך בזה בכמה טעמים. וראה למעלה הערה 85.

(334) "והם נבחרו מתוכם" [לשונו בהמשך]. וכמו שנאמר [דברים יד, ב] "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה". ואומרים [בברכת התורה] "אשר בחר בנו מכל העמים". וכן אומרים [תפילת שלש רגלים] "אתה בחרתנו מכל העמים". וכוונתו להדגיש שבחירת ישראל מחייבת המצאותן של האומות שלא נבחרו. ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 5] כתב: "עיקר הכתוב בא להגיד איך קירב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר, אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם". וכן נאמר [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וכתב רש"י [שם]: "אתם תהיו לי סגולה משאר אומות, ולא תאמרו אתם לבדכם שלי, ואין לי אחרים עמכם, ומה יש לי עוד שתהא חבתכם נכרת, 'כי לי כל הארץ', והם בעיני ולפני לכלום". וכן השריש הרמב"ן [דברים ז, ז], וז"ל: "'ויבחר בכם' מכל העמים שתהיו אתם סגולה ונחלה לו, כי הבחירה בכל מקום ברירה מן האחרים" [ראה למעלה פ"ח הערה 216, פל"ט הערה 141, פמ"ו הערה 4, פנ"ד הערה 6, ופרק זה למעלה הערה 30].

(335) מה שפתח "מכל האומות" וסיים "מן ארבע מלכיות" יוסבר על פי דבריו בסמוך [לאחר ציון 339], שכתב: "כל מדריגת האומות, שהם ארבע מלכיות". ולמעלה פ"ח [שצב:] כתב: "כי האומות הם נכללים בד' ראשים, כוללים כלל האומות, לא ראי זה כראי זה... ד' מלכיות שהם ראשי האומות". ובנצח ישראל פ"כ [תלו.] כתב: "מדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". ושם ר"פ כא [תמד.] כתב: "אי אפשר לעולם בלא מושלן של מלכות של האומות, והם ד' מלכיות", ושם מבאר שארבע המלכיות מורות על גשמיות האומות. ובדרשת שבת הגדול [רלא.] כתב: "כי כל העולם, שהם ישראל וגם ארבע מלכיות". והבן יהוידע [ר"ה כג.] כתב: "ד' מלכיות שהם כוללים כל שבעים אומות" [הובא למעלה פ"ח הערה 140]. וראה להלן ציון 355.

(336) למעלה בספר זה [רעו.].

(337) לשונו למעלה פ"ה [רעו.]: "ואם תשאל, ולמה צריך להפכים, ולמה לא תהא בריאת אברהם בלבד מבלי הפכו... שאם תשאל כך, לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש בחלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן כתב להלן פס"ז [ראה למעלה פי"ז הערה 13, פי"ח הערה 22, פכ"ב הערה 80, פל"ד הערה 6, פל"ט הערה 66, ולהלן פס"ב הערה 92].

(338) לא מצאתי שביאר נקודה זו בנצח ישראל. והנה כאן מתייחס לספר נצח ישראל כדבר שיהיה בעתיד ["ועוד יתבאר זה בעזרת השם יתברך בספר נצח ישראל"], אך כמה פעמים התייחס לספר זה בלשון עבר. ואודות כך ראה למעלה פי"ח הערה 44, פנ"ד הערה 126, ופרק זה למעלה הערה 121.

(339) פירוש - היות ישראל לחלק ה' היא היא המבדילה את ישראל מן העמים, וכמו שנאמר [ויקרא כ, כו] "והייתם לי קדושים וגו' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי". וכן כתב למעלה פכ"ה [שצח.]: "כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך שהוא נבדל מכל, וכך יהיו נבדלים מכל האומות, כדכתיב [ויקרא כ, כו] 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי', שבשם הזה הוא יתברך נבדל מיוחד, וכך יהיו ישראל נבדלים מיוחדים" [הובא למעלה הערה 94]. ובנצח ישראל פ"י [רסב:] כתב: "כי האומות מרובים, ויהיו ישראל חס ושלום בטלים בהם... לכך קבע בישראל שלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, ובזה הם נמצאים ונבדלים בפני עצמם, שהם חלק ה' [דברים לב, ט], ואינם בטלים אצל הרוב" [הובא למעלה פנ"ד הערה 170]. ובח"א לב"מ עא. [ג, כט.] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים, יצאו במדריגה העליונה ששם הבחנת הכל, כי הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים, ולקחם לו לעם, **ובזה הבדיל** השם יתברך בין ישראל לאומות" [הובא למעלה פמ"ה הערה 70, ופמ"ז הערה 522]. וראה להלן הערה 358. **וגם רומז** בדבריו שארבע המלכיות הן כנגד ארבעת הצדדין של הגשם, וישראל הם כנגד הנקודה האמצעית שבין הצדדים. וכן כתב להדיא להלן [לאחר ציון 365]: "באה הוראה מארבע כוסות על מדריגת ארבע מלכיות, אשר מדריגת ישראל הקדושה ביניהם". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.], וז"ל: "ישראל האומה היחידה, היא מלכות שיש בה הקדושה האלקית, והיא מובדלת מן המלכות האומות. וזה כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי... וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית... ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם... כנגדם יש בעולם ד' מלכיות... ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל" [הובא למעלה פי"ח הערה 52, פמ"ו הערה 185, ופמ"ז הערה 499].

(340) כמבואר למעלה הערה 335.

(341) כי האומות נבראו לשמש את ישראל, וכמבואר להלן הערות 364, 365. וכן ישראל הם כנגד הנקודה האמצעית שבין ארבעת הצדדין [כמבואר בהערה 339], והאמצע מקשר את הצדדין, בה בשעה שהוא גם נבדל מהצדדין, וכמבואר למעלה פל"ה הערה 77, עיי"ש.

(342) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 306]: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". לכך מדריגת ישראל העליונה כוללת את מדריגת ארבע מלכיות הנמוכה הימנה. וראה למעלה הערה 307. ובכת"י [שפח] ביאר יותר, וז"ל: "כי רבי לוי סבר כי המדריגה והחשיבות שיש לד' מלכיות, זכו ישראל ג"כ אליה בליל היציאה. שאי אפשר לומר שישראל שהם דבוקים במדריגה העליונה, עם ה', לא יקנו המדריגה שיש לד' מלכיות. ואם כן בודאי כל מעלה שיגיע אל ד' מלכיות, זכו ישראל ג"כ, שבכלל מדריגת ישראל ומעלתם נכלל הכל, וגם הם ירשו אותה החשיבות שיש לד' מלכיות, ואין ספק בזה. אלא שההבדל שיש בין ישראל לד' מלכיות, כי אותו החשיבות שהיה לד' מלכיות עיקר להם, שהרי אין להם מדריגה אחרת. אבל בישראל שיש להם מעלה אחרת אלוקית, וזהו עצם מדריגתם המעלה האלוקית, היה המעלה הזאת, מה שיש לד' מלכיות, אינו עיקר לישראל... לכל מלכות ומלכות מעלה מיוחדת, וכאן בא לומר שישראל יהיו להם אותם המעלות מכל המעלות שיהיו לאלו ד' מלכיות, כי במדריגה העליונה שיש לישראל יש כל הדברים האלו". והפחד יצחק שבת מאמר ז [אות ג] כתב: "נתחיל מעובדת הבריאה הכי יסודית. קיים עולם, וקיים אדם בו. בקיומו של עולם נאמר בו 'כי טוב' סתם, ואילו על קיומו של אדם נאמר [בראשית א, לא] 'כל אשר עשה והנה טוב מאד'. מכאן אנו אומרים שמהותו של האדם היא לכלול בתוכו ולצרף לאישיותו את כל חלקי העולם, כמו שנאמר לו לאדם [בראשית א, כח] 'ומלאו את הארץ וכבשוה וגו''. עלייתו של העולם הוא בזה שהוא הולך ומצטרף לצורת אדם. והנה הצומח והחי מצטרפים לצורת אדם דרך מהלך המזונות, ודרך מהלך הלבושים. [ב"ק עא:] ואמר רב נחמן, האי דלא אמרית לך מאורתא, משום דלא אכלי בשרא דתורא. והיינו דהחיות של בשר השור נתהפכה אצל רב נחמן להחיות של סברא בדברי תורה". והרי יחס ישראל לאומות הוא יחס האדם לבעלי חיים [כמבואר למעלה פכ"ב הערה 112, ופמ"ה הערה 15, וש"נ]. וכשם שמדריגת האדם כוללת את מדריגת בעלי החיים, כך מדריגת ישראל כוללת את מדריגת אומות העולם.

(343) כמו שכתב בסמוך [לאחר ציון 363]: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל

ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובמחשבת חרוץ אות יג כתב: "בעולם הזה גם כן בני ישראל הם לב העולם שממנם תוצאות חיים לכל העולם כולו, שגם כל האומות יונקים מהם. דעל כן אמרו בתענית [ג:] דאי אפשר לעולם בלא ישראל, וכן בכמה דוכתי. דאם חס ושלום יכלה ישראל, יאבד ויכלה כל העולם כולו, וכבעל חי שניטל לבו, דאין לו חיות עוד" [הובא למעלה פל"ט הערה 61]. וראה להלן הערות 364, 365.

(344) כמבואר למעלה ציון 306.

(345) וכן מצינו שהשביעי הוא נחשב באמצע [כפי שכתב למעלה בהקדמה שלישית (קכט:), ופמ"ו (שע:)], והשביעי הוא נבחר, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות ה [נד:]: "כי השביעי לעולם נבחר, כי הוא נגד 'ערבות', הרקיע השביעי, שהוא כסא כבודו קדוש ומקודש [חגיגה יב:], לכך השביעי נבחר לעולם, כדאיתא במדרש רבה בפרשת אמור [ויק"ר כט, יא]". וראה למעלה פמ"ו הערות 25, 192, ולהלן הערה 352.

(346) הקדמה שלישית [קכט:]. וראה הערה 348.

(347) למעלה פמ"ו [שסח., שצז:], ולהלן פרקים סט, ע. וראה הערה הבאה.

(348) לשונו למעלה הקדמה שלישית [קכט:]: "השביעי, שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש' [ספה"י פ"ד מ"ג], הוא מכוון באמצע, לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין, ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם. וזה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים. אבל האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם. אלו הם שש צדדי העולם עם היכל הקודש, הוא האמצעי". ולמעלה פמ"ו [שסח.] כתב: "וכאשר תעיין ותמצא שהגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם; המעלה והמטה, ימין ושמאל, פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית, בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם. אמנם יש בו שביעי, והוא האמצעי, שאינו נוטה לשום צד. ומפני שאינו מתיחס לשום צד, דומה לדבר שהוא בלתי גשמי, שאין לו רוחק. ולפיכך יש גם כן לזמן, המתיחס ומשתתף עם הגשם, ששה ימים, והם ימי חול, אבל השביעי קדוש. ונמצא כי שבעה ימי שבוע הם דומים לגשם הפשוט, שיש לו ששה קצוות והאמצעי שבניהם. זהו ענין ששת ימי חול, והשביעי הוא קודש". וכן כתב בקיצור להלן פס"ט. ולהלן פ"ע כתב: "דבר ברור הוא כי הגשם הפשוט אשר יש לו הרחקים השלשה, דהיינו האורך והרוחב והגובה, ויש לו שש פיאות, דהיינו פאת

המעלה ופאת המטה, ופאת הימין ופאת השמאל, ופאת הפנים ופאת האחור, והם שש פיאות. ומפני כי אלו פיאות נוכחים זה לזה, נחשב האמצעי שאינו פיאה, רק עומד באמצע, לענין בפני עצמו. והם נקראים שש קצוות עם היכל הקודש מכוון באמצע. כי האמצעי, מה שהוא באמצע, אין לו בחינות שום צד כלל. ודבר זה יש לו מעלה נבדלת מן הגשם, כי כל גשם יש לו התפשטות צד, שזהו ענין הגשם התפשטות הרחקים, והאמצעי, שעומד באמצע, מתיחס לדבר בלתי גשמי, שאין לו רוחק. ולכך נקרא 'היכל הקודש', מקודש מן הגשמי, וכבר הארכנו בזה". ובתפארת ישראל פכ"ב [שלא.] כתב: "האמצעי לעולם נבחר; שהרי ארץ ישראל, שהיא באמצע הישוב, נבחרה לקדושה. וירושלים באמצע ארץ ישראל, נבחרה יותר. ובית המקדש באמצע ירושלים, נבחר יותר לקדושה. ולפיכך האמצעי מורה על הבחירה" [הובא למעלה פ"מ הערה 120, ופנ"ד הערה 13].

(349) כמבואר בתורה שדגל מחנה יהודה היה למזרח [במדבר ב, ג], דגל מחנה ראובן היה לדרום [שם פסוק י], דגל מחנה אפרים היה למערב [שם פסוק יח], ודגל מחנה דן היה לצפון [שם פסוק כה].

(350) לשון רש"י [במדבר ה, ב]: "שלש מחנות היו שם בשעת חנייתן; תוך הקלעים היא מחנה שכינה. חניית הלוים סביב, כמו שמפורש בפרשת במדבר סיני [במדבר א, נ], היא מחנה לויה. ומשם ועד סוף מחנה הדגלים לכל ארבע הרוחות, היא מחנה ישראל". ושוב כתב רש"י [דברים לב, יא] "יסבבנהו - אשרינון סחור סחור לשכינתיה, אהל מועד באמצע, וד' דגלים לד' רוחות". וכן כתב רש"י [סוטה כ:], וז"ל: "במדבר נמי היו ג' מחנות; לפנים מן הקלעים מחנה שכינה, 'והלוים יחנו סביב למשכן העדות' [במדבר א, נג], זה מחנה לויה. והדגלים ג' פרסאות, זה מחנה ישראל".

(351) שנאמר [במדבר ב, יז] "ונסע אוהל מועד מחנה הלוים בתוך המחנות וגו'", ופירש רש"י [שם] "ונסע אוהל מועד - לאחר שני דגלים הללו", וראה גו"א שם אות ה [יט.].

(352) לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.]: "כאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל [תנחומא קדושים אות י]. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי, בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 33, ופ"ח הערה 310]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תלד.] כתב: "חילוק יש בין חיצונית והפנימית; כי לעולם הפנימי הוא לקדושה האלקית, וזה בכמה

מקומות, כי הפנימי הנסתר הוא מיוחד לקדושה... שהקדושה מקומה בפנים, ודבר זה מבואר מאוד. וראיה לזה, ארבעה דגלים לארבע רוחות, והאוהל מועד, שהוא הקדושה, היה בפנימי [במדבר ב, יז]. ודבר זה ימצא תמיד" [הובא למעלה פמ"ב הערה 17]. נמצא שביאר שני טעמים לקדושת האמצע; (א) משום שאין לו רחקים [דבריו למעלה בהקדמה שלישית, להלן פ"ע (הובאו בהערה 348), ותפארת ישראל]. (ב) משום שהוא פנימי [דבריו בבאר הגולה]. ויש להעיר מדבריו בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סו:], שתמה על דברי רש"י שם [בראשית כח, יז] שביאר שביהמ"ק מכוון כנגד אמצע הסולם [בחלום יעקב], וז"ל: "קשה, מאי קדושתו של אמצע הסולם שהיה הבית המקדש מכוון כנגדו. בשלמא ראש הסולם, או רגלי הסולם במקום שהסולם שם עומד, יש קדושה, אבל במקום אמצע הסולם מאי חשיבות איכא". ולפי דבריו כאן "כי הקדושה באמצע" מה מקום יש לתמיה זו. ובשלמא לפי ההסבר שקדושת האמצע היא מפאת היות האמצע נסתר, ניחא, כי אין אמצע הסולם נסתר. אך לפי ההסבר שקדושת האמצע היא מפאת שאין לאמצע רחקים, דבר זה שייך גם לאמצע הסולם. ויל"ע בזה.

(353) ראה למעלה הערה 308 מה שנתקשה מכאן על דבריו שם.

(354) פירוש - ארבע כוסות מורות על מעלת ישראל [אע"פ שהכוסות האלו מורות על ארבע המלכיות].

(355) "מדריגתם העליונה [של ישראל] כאשר בחר השם יתברך בהם מכל האומות, ולקח אליו ישראל מן ארבע מלכיות... ולפיכך באה ההוראה בארבע כוסות על מדריגת ארבע מלכיות, וישראל יש להם מדריגה מיוחדת נבדלת לעצמם, שהם חלק ה'" [לשונו למעלה לאחר ציונים 333, 338].

(356) וזה גם מורה על מעלת ישראל ועיקריותם, שארבע המלכיות תלויות בישראל, "כי ישראל נותנים קיום לכולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 342].

(357) ישראל.

(358) שנעשו ישראל לחלק ה', וכמבואר למעלה הערות 332, 339. ודע, שלמעלה פ"י [תקכט:] כתב: "ולקמן יתבאר אצל ארבע כוסות כי היין מורה על הגזירה מן השמים, כמו שיתבאר לקמן בעזרת השם", ומשוה זאת שם ליין ששלח יוסף ליעקב, שבאמצעותו רמז ליעקב על גזירת הגלות של מצרים [מגילה טז:]. ולא ברור לגמרי לאיזה אחד מהסבריו [בפרק זה] כוונתו. ואולי כוונתו לדבריו כאן, שהיין מורה על כח ארבע מלכיות.

(359) במיוחד שיש להבין זאת, כי למעלה [לאחר צון 236 (למ"ד ד' הכוסות הן כנגד ד' לשונות של גאולה)] ביאר שהשתיה היא נבדלת יותר מהאכילה, ולכך המצה מורה על

הגאולה, וד' כוסות מורות על תכלית מעלתה העליונה של הגאולה. ואילו כאן מבאר לאידך גיסא; ד' כוסות הן כנגד ד' מלכיות, והמצה כנגד ישראל, ולפי זה שתיית כוסות מורה על מדריגה נמוכה יותר מאכילת מצה, וזה צריך ביאור.

(360) אודות שהאכילה היא קיום האדם, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [לב:], וז"ל: "האכילה הזאת... תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם, ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'... מלשון סעד". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלג:] כתב: "האכילה, שהוא קיום האדם... כי אין ספק שהאכילה מקיים את הנפש". ובבאר הגולה באר הראשון [לז:] כתב: "כי האוכל הוא נפש האדם, כי האוכל מחיה את האדם עצמו". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:] כתב: "כאשר בא האדם לאכול, מפני שהאכילה היא קיום גופו, וחיות של אדם תלוי בזה, אין ראוי שיהיה בטומאה, רק שיהיה אכילתו ופרנסתו בטהרה ובקדושה". ושם פי"ז [א, קכח:] כתב: "לכך יש לו לברך [ברכות לה.] 'המוציא לחם מן הארץ'. והפרש יש בין אדמה ובין ארץ, כי 'אדמה' נקראת אף אחר שנתלש קצת מן הארץ, כמו עפר שנקרא 'עפר' אחר שנתלש. אבל 'ארץ' לא נקרא רק כל הארץ ביחד... ומפני כך הארץ היא מתיחסת אל הלחם, כי הלחם סועד הלב ונותן קיום לאדם, ואין דבר שיש לו קיום כמו הארץ, שנאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 254].

(361) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ח [רנט.]: "הדברים שהם הכרחיים לאדם, כמו הלחם, שאם לא היו הדברים שהם הכרחיים, שהוא חיותו של אדם, לא היה דבר בבריאה, שהרי אין כאן פרנסה... [אך יש] שברא לאדם דברים אף על גב שאינם נותנין פרנסה וחיות לאדם, מכל מקום צריכים להם להשלים חסרון האדם. כי המים שהאדם שותה לצמאון שלו, אבל אינם מפרנסין את האדם, ואין נותנים לאדם חיות, רק שהיה מת בצמא אם לא ישתה". ובח"א לב"ב עה. [ג, קח.] כתב: "כי האכילה מפרנס את האדם, וישוב המזון הוא חלק הניזון, והוא השלמת עצמו. אבל השתיה נקרא כאשר יחסר לו דבר, ומה שמסלק החסרון יקרא שתיה, כי אין השתיה שישוב המזון חלק הניזון. אף שאמרו חכמים [שבועות כב:] שתיה בכלל אכילה, מכל מקום אינם שוים, כי יש לכל אחד ענין בפני עצמו... ואין חסרון זה חסרון בעצמו כמו שהוא חסרון רעב, כאשר יש לו לגמרי חסרון בעצמו. אבל השתיה כאשר יש לו חסרון מה... הצמא אינו כ"כ חסרון, כי אין השתיה חסרון כמו הרעב".

(362) כגון משקין שבאין בשביל הפת לשרות המאכל [תוספות ברכות מב.].

(363) "השתיה גם כן שלימות גמר האכילה, והשתיה נמשכת אחר האכילה, כי אין אכילה בלא שתיה" [לשונו להלן לאחר ציון 377]. ודמות ראיה לזה מה שאמרו בגמרא [שבועות כב:] "שבועה שלא אוכל, ושתה חייב... סברא, דאמר ליה אינש לחבריה נטעום מידי, ועיילי ואכלי ושתו". הרי השתיה נכללת באכילה מסברא, וכנראה שזהו משום שהשתיה באה בשביל האכילה. **וכדאי לצרף** לכאן דברי מרן בעל הפחד יצחק [ספר הזכרון עמוד לב]: "בדברי חז"ל [חגיגה יד.], 'משען לחם' [ישעיה ג, א], זה הלכה. ו'משען מים' [שם], זה אגדה. רואים אנו מן הנסיון כי אכילת סעודה לשם השקטת הרעב, גוררת אחריה צמאון. אבל שתיית משקה לשם השקטת הצמאון, לעולם לא תגרור אחריה רעב. והוא הדין בצורה הרוחנית של הדברים; מתוך השתקעות בעיון ההלכה של תורה, נולד צורך טבעי לשתיית יינה של תורה, המתבטא בחלק האגדה שבתורה. ואילו מתוך ההשתקעות בחלק האגדה, לעולם לא תיוולד דרישה להדבק בחלק העיון שבהלכה. ובאמת רואים אנו כמה גדולים שהתחילו דרכם בחלק ההלכה, ולבסוף נשתקעו באגדה. וגדולים שהתחלת דרך עלייתם תיכף היתה מיניקת האגדה, לא עברו לעולם לרעות בשדה ההלכה".

(364) כאמור, זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בביאור "משנת כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (פד:)] כתב: "כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "בשביל ישראל... נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל". ושם דברים פכ"ה אות כה [שצד.] כתב: "כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "שאר האומות הם טפלים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות אינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... תלוים בישראל". ושם פ"ח [תתשיט.] כתב: "אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם, כי הם עצמם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים... אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל". ובדרוש על המצות [ס:] כתב שישראל משמשים [עוזרים] לאומות "כי אם לא היו ישראל, לא היו יוצאים ונבראים האומות

בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ואמרו חכמים [יבמות סג.] "אפילו משפחות הדרות באדמה אין מתברכות אלא בשביל ישראל... אפילו ספינות הבאות מגליא לאספמיא אינן מתברכות אלא בשביל ישראל... אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל". ובח"א ליבמות סג. [א, קלו:] כתב: "אפילו משפחות הדרות וכו'. פירוש זה, כי ישראל הם לב העולם ועיקר העולם, והכל מתברך בשביל העיקר, כמו שהלב מפרנס כל האברים שבגוף. וכמו שאמרו ז"ל [תענית י.] על ארץ ישראל, שהיא שותה תחילה, ומן התמצית שותה הכל... כך בשביל ישראל מתברך הכל, אף שהם דרים תוך הארץ, לא על הארץ. וכן הספינות, אף על גב שהם דרים בים לא על הארץ, מתברך הכל בשביל ישראל. כי ישראל... נחשב כמו לב האילן אשר הוא בתוך האילן, ומתוך האילן מתברך הכל, דהיינו כל הענפים היוצאים מן השורש. כי השורש הוא השם יתברך, שהוא השורש ועיקר הכל, ומן השם יתברך נבראו ממנו ישראל בעצם ובראשונה, מקבלים ישראל הברכה... ובשביל ישראל נברא הכל... ולפיכך בשביל ישראל מתברך הכל". ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:] כתב: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר". ובח"א לע"ז י: [ד, לה:] ביאר גם כן שישראל הם קיום העולם, ולכך נמשלו לד' רוחות, עיי"ש. ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "האומות אין ראוי להם הבריאה, רק בשביל שנבראו ישראל, וראוי להם הבריאה... כי דבר זה א"א שיהיו נבראים ישראל בלבד" [ראה למעלה פ"ה הערה 132, פ"ו הערה 14, פי"ט הערה 123, פל"ט הערות 61, 67, 83, פמ"ד הערה 145, פמ"ז הערות 276, 520]. **ובכמה מקומות** ביאר לפי זה מדוע רק ישראל נקראים "בנים" למקום [דברים יד, א], לעומת אומות העולם. וכגון, בהקדמה שניה לדר"ח [ע:] כתב: "ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א]... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל [מגילה י:] 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה', הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל, לכך אין עליהם שם 'מעשה ידיו'... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "האהבה שיש מן השם יתברך אל ישראל... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הן מן השם יתברך נבראים, כי אף על גב שכל הנבראים הם מן השם יתברך, מכל מקום אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל". ובתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב:

"כי ישראל נקראו 'בנים' למקום... כי הבן אינו נברא לשמש את האחר". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר הנמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקרא בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל... כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים' [דברים יד, א]... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:], באר הגולה באר הרביעי [שצ:], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ועוד.

(365) כן ביאר הרבה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה פכ"ג [של:], ר"פ כט [תעח:], פל"ט [כ:], פמ"ד [רסז., רעא., רחצ., שי:], פמ"ז [תצא:], להלן פס"ד, ועוד. וחלקם הובאו למעלה פנ"ב הערה 173, קחם משם.

(366) פירוש - גם לפי דעת רבי לוי ד' כוסות באות להעיד על ישראל, כפי שלמ"ד הראשון במדרש [שד' כוסות הן כנגד ד' לשונות של גאולה] ד' כוסות הן כנגד מה שהיה לישראל.

(367) דע שבכת"י [שפח-שפט] האריך לבאר שארבע המלכיות דביקות בכח אלקי עליון מאוד, אלא שאינן מקבלות את הכח הזה בסדר המציאות, אלא בענין שיוצא מסדר המציאות. לכך הכח שלהן מביא עליהן טומאה, וכפי שהיה אצל בלעם הרשע [רש"י ויקרא א, א]. וראה בסמוך הערה 372.

(368) כפי שהביא למעלה את המדרש [ב"ר פח, ה], לאחר ציון 321. ורש"י [ישעיה נא, יז] כתב: "התרעלה - הוא משקה המטמטם ומתיש כח האדם". ורש"י [תהלים ס, ה] כתב: "יין תרעלה - האוטם את הלב ועוטפו רעל, לשון עטיפה הוא".

(369) למעלה לאחר ציונים 85, 332. וראה להלן ציון 384.

(370) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 237], שהמצה מורה על עצם הגאולה, וד' כוסות מורות על המדריגה הנמשכת מעצם הגאולה.

(371) לשונו בכת"י [שצ]: "זאת המדריגה שתביא לעתיד פורעניות לאומות, אין ספק שהוא יותר עליון ויותר גדולה, שהרי על ידי זה יכלו אומות מן העולם, שאין ראוי להם המציאות לפי האמת. וזה מעלה יותר בודאי כשיכלו האומות, ויתנהג העולם במידת האמת, לכלות האומות עובדי עבודה זרה". וצרף לכאן שמדתו של יעקב היא אמת ["תתן אמת ליעקב" (מיכה ז, כ), וראה למעלה פנ"ד הערה 139], וממנו יצאו רק ישראל,

שלא היתה פסולת בזרעו, לעומת אברהם ויצחק שהיתה פסולת בזרעם, שיצאו מהם ישמעאל ועשו [כמבואר למעלה פ"ט (תצט:-תקא.)]. הרי מדת האמת מחייבת סילוקן של אומות העולם. ויעקב הוא הבחור שבאבות [ב"ר עו, א], וזה מורה שסילוק האומות הוא המדריגה העליונה ביותר [אך להלן ביאר מדריגה זו מצד ש"יכלו המתנגדים להם", וראה להלן הערה 381]. ולמעלה פמ"ז [תקנג:] כתב: "'שמעו עמים ירגזון' [שמות טו, יד]. פירוש זה, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קנו ישראל מדריגתם ומעלתם אשר הם על כל האומות, ואשר לבסוף יהיו ישראל מאבדים האומות כלם, ולכך נאמר 'שמעו עמים ירגזון'". הרי מעלתם העליונה שקנו ישראל ביצ"מ היא זו שתביא לבסוף שיהיו ישראל מאבדים את האומות. באופן שתחילת איבוד האומות היתה ביצ"מ. ומקרא מלא הוא [במדבר כד, ח] "קל מוציאו ממצרים כתועפת ראם לו יאכל גוים צריו ועצמתיהם יגרם וחציו ימחץ", וכפי שכתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.], וז"ל: "'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים". ולמעלה פכ"ב [רפט:] כתב: "כי ראוי משה לעשות את האומות שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים', והאומות אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה 'איש האלקים'". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פג:] כתב: "השם יתברך מאבד האומות מפני אברהם". וכשם שאברהם ומשה מאבדים האומות מחמת מעלתם, כך ישראל שיצאו ממצרים יאבדו את האומות מחמת מעלתם [ראה למעלה פכ"ב הערה 113, פמ"ה הערה 119, פמ"ז הערה 523, פנ"ו הערה 119, להלן הערה 393, ופס"א הערה 145]. ולמעלה פמ"ז [תסה.] ביאר שבסוכות מקריבים שבעים פרים [במדבר כט, יג-לב] כנגד שבעים אומות [סוכות נה:], ובשמיני עצרת פר אחד [במדבר כט, לו], נגד אומה יחידה [סוכה נה:], כנגד הזמן שיעברו האומות מהעולם. וכידוע זה הוא תוקפו של שמיני עצרת, שנשארו רק ישראל עם הקב"ה, וכמבואר בזוה"ק [ח"א רח:], ובמעשה

רב אות רלג. ובליקוטי הגר"א שם [אות יד] איתא: "כל ז' ימי החג הקרבנות נגד ע' אומות וע' שרים [סוכה נה:], אשר לא כן יום שמיני עצרת, שהוא דוגמת עולם הבא לעתיד, שלא יתערב זר בשמחתנו".

(372) שעליהן מורות ארבע הכוסות. ובא להורות שסילוק כח האומות הוא דבר עליון מאוד מחמת שכחן הוא דבר עליון מאוד, לכך סילוק כחן מורה על מדריגה עליונה מאוד. ועוד אודות רום מדריגת ד' המלכיות, כן האריך בכת"י [שפח-שפט] לבאר שארבע המלכיות דביקות בכח אלקי עליון מאוד, אלא שאינן מקבלות את הכח הזה כראוי, ולכך הוא מביא עליהן טומאה [ראה למעלה הערות 342, 367]. וזה לשונו [בדילוג]: "כאשר ראה דניאל אלו ד' מלכיות, ראה מלכות ראשונה דומה לזהב, דומה בחשיבותו ומדריגתו כזהב, כמו שנאמר [דניאל ב, לח] 'אנת הוא רישא דדהבא' כמו שאמר דניאל. ולכל מלכות ומלכות נתן דניאל מעלה מיוחדת; כי המלכות השניה נתן לו מדריגתו שיש לו עושר גדול מאוד, לכך ראה מלכות שניה בכסף [שם פסוק לב], להורות על רבוי הכסף שיש למלכות מדי. וראה מלכות שלישית של נחושת [שם פסוק לט], על תוקפו ועל גבורתו שהיה למלכות יון. וראה מלכות רביעית של ברזל [שם פסוק מ], להורות על שיש להן להשחית את הכל, כאשר הברזל משחית הכל. סוף סוף לכל מלכות ומלכות ראה מעלה מיוחדת... אמנם אתה בן אדם, אם תהיה לך להבין תבין דברים נפלאים ועמוקים מאוד, ואגלה קצת אם אפשר לך לעמוד על דברי חכמים. וזה כי יש לך לדעת שאלו ד' מלכיות המושלים בעולם, יש בהם דביקות [ב]כח אלוקי, ובשביל כך מושלים בעולם, דאלו ד' מלכיות דביקים בכח אלקי, אך שזה הכח האלוקי הדבק בד' מלכיות אלו אינו בא להם כדרך סדר המציאות, כי מצד גודל אותה המדריגה ועלוי שלה אין זה ראוי לעולם הזה, ולפיכך הוא לד' מלכיות שלא כדרך סדר המציאות... ודבר ברור כי ד' מלכיות שהם מושלים בעולם, אל תאמר שכח שלהם אין ענין גדול מאוד, אבל הם דביקים בכח אלקי עליון מאוד, אלא שאינם מקבלים את הכח הזה בסדר ראוי לענין המציאות. ולפיכך אצל ד' מלכיות הכח שלהם דבר טמא מאוד, כי אצלם שאין להם כסדר המציאות הראוי להם, הוא דבר טמא". אמנם בנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי... וכך בודאי הכחות של ד' מלכיות, שיש להם כח שאינו נבדל, גוברים על ישראל מתחלת העולם. אבל בסוף ימי העולם, אז יסתלקו כוחות אשר הם כח גופני, ויתגבר כח ישראל הקדוש הנבדל". ולכאורה מכך משמע שאין כח ד' מלכיות דבק בכח אלקי עליון. ויל"ע בזה. **ובכת"י שם** מפנה את הלומד לדבריו שכתב למעלה בכת"י פי"ב [שנ: (שייך לפי"ג בנדפס)], וז"ל שם: "ענין זה דבר עמוק מאוד, כמעט שאי אפשר לרמוז, ובקצרה ארמוז.

דע כי האומות הם מונים לחמה [סוכה כט.]... וישראל הם... מונים למאור הקטון [שם]. ואולי תאמר, בודאי מעלת החמה הוא יותר גדול ממעלת המאור הקטון, ולמה יהיה הדבר כך. דע, כי במה שהם מונין האומות לחמה הוא דבר יוצא מן המציאות. כי לפי ענין המציאות ראוי שיהיו מונין לירח, שהוא קרוב אלינו, ויותר מצטרף אל הבריות, ובשביל כך יש למנות אליו. ומה שמונים האומות לחמה אינו לפי המציאות. למה הדבר דומה, לאחד שרואה לאור החמה, אבל הוא עומד במקום צל, שאין החמה מגיע אליו. ואחד רואה לאור הירח, והירח הוא קרוב לו, והוא עומד באור שלו להדיא. אין ספק שזה יש לו מעלת האור יותר, מי שהוא עומד באור הירח, ממי שהוא רואה לאור החמה, כיון שיש צל מפסיק בינו לבין החמה. וזה גם כן האומות מונין לחמה, אין החמה להם בסדר המציאות, כאשר אין החמה קרוב אל הבריות, ולפיכך מנין שלהם שהם מונין לחמה מורה שהגוים הם תוהו ובוהו, כי אינם מקושרים בסדר המציאות, רק בצד אשר יוצא מן סדר המציאות. לכך יש לך לדעת, כי מה שמספר בני יעקב מספר ע' נפש, מורה על מעלה גדולה מאוד, שענין אותה מעלה יותר גדולה ממה שהאומות הם שבעים אומות, וישראל היו ע' נפש פרטים" [הובא למעלה פי"ג הערה 22]. ובקהלת יעקב, ערך בבל, כתב: "בבל הוא חכמה בינה דעת דקליפה [זוה"ק ח"ב לד:]... וכפי הבנת פשט הזוהר משמע דהוא כתר דקליפה... 'בבל' בא"ת ב"ש [ששכ], גימטריא 'כתר'. ולפי הנראה מסדר ד' מלכיות, בבל הוא בחינת חכמה דקליפה". ובערך ספחת כתב: "כבר כתבתי דעניין ארבע מלכיות כנגד חכמה ובינה תפארת ומלכות שבקדושה, בבל חכמה, מדי בינה". ובערך בהרת כתב: "נודע יון מלכות הג', נגד תפארת דקדושה". ובערך אדום [ב] כתב: "מלכות אדום הוא גלות ד', ונראה שהוא בחינת מלכות דקליפה".

(373) למעלה [רצב:].

(374) למעלה [תקטו.].

(375) לשונו למעלה פ"ו [רצב:]: "אברהם יחידו של עולם מנצח הארבעה, שהם מתנגדים לעיקר העולם. ואלו ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות. וכנגד זה היו ארבעה מלכים אלו, אשר הם כחות חיצונות, מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד, והוא אברהם שהיה יחיד בעולם, והבן דבר זה". ולמעלה פ"י [תקטו.] כתב: "מה שגזר הקב"ה להיות הגירות ארבע מאות שנה [בראשית טו, יג], מפני כי התנגדות אל אברהם היה תמיד מספר הזה, כאשר נתבאר למעלה בפרק ששי באריכות... כי אברהם היה יחיד, ומלכים הד' היו מתנגדים לו, והיו רוצים להזקק לגלגל עינו של עולם, כי ארבע מלכים הם מתנגדים ליחיד. ולכך אמר שהיו רוצים להזקק

[ב"ר מב, ג] 'לגלגל עינו של עולם', שרוצה לומר לעיקר של עולם. והצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן עיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע, והיו רוצים להתנגד אל אברהם, שהוא עיקר". וברי שכל מה שכתב על אברהם, כחו יפה על ישראל בניו. וכן כתב בפתיחה לאור חדש [רכ.]: "ארבעה מלכיות אלו, שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים שהם מתנגדים אל האמצעי, שהוא עיקר". ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם" [הובא למעלה פ"ו הערה 45, פ"י הערות 20, 21, ופמ"ה הערה 125]. ובנר מצוה [ז.] ביאר שמחמת כן ד' המלכיות מתנגדות להקב"ה, שהוא אחד והאמצעי. וראה להלן הערה 388.

(376) להלן [לאחר ציון 382] יבאר את התנחומין הללו.

(377) פירוש - אכילת מצה מורה על הגאולה עצמה [מעלת ישראל], ושתיית ד' כוסות מורה על שלימות הגאולה שהיתה לישראל [הפסד המלכיות ותנחומין לישראל].

(378) כמבואר למעלה הערה 180. וראה להלן ציון 394.

(379) למעלה [לאחר ציונים 240, 252].

(380) כמבואר למעלה [לאחר ציון 276]. ולמעלה הערה 277 נתבאר ההבדל בין יין לשאר מי פירות.

(381) כי עצם ההתנגדות הוא בטול לזה שמתנגדים אליו, וכמו שכתב למעלה פמ"ב [קצה:]: "ישראל [הם] על כל האומות... וכאשר יש התנגדות, אין כאן מעלה עליונה על כל האומות". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 217] כתב: "כי ההתנגדות לאחר הוא מעוט לאותו דבר שהוא מתנגד לו". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.] כתב: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [הובא למעלה פנ"ד הערה 218, וש"נ]. לכך כילוי המתנגדים הוא חוזק מציאות לזה שהתנגדו אליו. וראה למעלה הערה 371 שבכת"י [שצ] ביאר טעם אחר למעלה העליונה שיש בכילוי המתנגדים, וכלשונו: "שאין ראוי להם [לאומות] המציאות לפי האמת, [ו]זה מעלה יותר בודאי כשיכלו האומות, ויתנהג העולם במידת האמת, לכלות האומות עובדי עבודה זרה".

(382) בנר מצוה [סז.] הביא את המדרש [ילקו"ש ח"א רמז תשנט] שארבע מלכיות נרמזו בפרשת פרה אדומה [במדבר יט, ב], וכתב לבאר: "ויש לתמוה מאד, כי מה ענין ד' מלכיות אלו אל פרה אדומה, לרמוז בפרה אדומה המלכיות. אבל פירוש ענין, כי פרה אדומה מצותה היא ממדרגה עליונה, עד שאין אדם יכול להשיג את המצוה הזאת. ואף שלמה עם חכמתו אמר [קהלת ז, כג] 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני' על מצוה זאת [יומא יד.]. וכן מה שעמדו ד' מלכיות בעולם, וכן סלוקן מן העולם, הוא בא ממדרגה עליונה מאד" [ראה למעלה הערה 109].

(383) מדבר על תנחומין לישראל, כי המדרש [ב"ר פח, ה] שהביא למעלה [לאחר ציון 320] המשיך לבאר כן, שאמרו [שם]: "וכנגדן הקב"ה משקה את ישראל ארבע כוסות של ישועה לעתיד לבא, שנאמר [תהלים טז, ה] 'ה' מנת חלקי וכוסי', [תהלים כג, ה] 'דשנת בשמן ראשי כוסי רויה', [תהלים קטז, יג] 'כוס ישועות אשא'. 'כוס ישועה' לא נאמר, אלא 'כוס ישועות', אחד לימות המשיח, ואחד לימות גוג ומגוג" [לשונו למעלה לפני ציון 322]. ובירושלמי [פסחים פ"י ה"א] הובאו הדעות שנזכרו במדרש בב"ר, אך שם איתא: "עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ארבעה כוסות של נחמות" [לעומת לשון הב"ר "ד' כוסות של ישועה"]. והמהרש"א [כתובות ח:] כתב: "דאמרינן בב"ר דכנגדן הקב"ה משקה ד' כוסות של ישועה ונחמה לישראל לעתיד לבא". הרי "ישועות" ו"נחמות" בנות חדא בקתא אינון. וראה להלן הערה 390.

(384) למעלה לאחר ציונים 85, 332, 368.

(385) לשונו להלן פס"א [לאחר ציון 11]: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה, הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות".

(386) אודות שהנחמה היא חזרה למצב הראשון, כן כתב בנצח ישראל פמ"א [תשכב.], וז"ל: "ויש אומרים מנחם בן חזקיהו שמו [של המשיח (סנהדרין צח:)]. וביאור ענין זה, כי ראוי משיח לשם הזה, וראוי להיות שמו 'מנחם בן חזקיהו'. כי הוא כאשר הגיע לאחד אבל ומיתה, ומקבל נחמה, כאילו חוזר לחיותו. וכך המשיח יהיה מנחם אותם ומשיב נפשם, וכאילו חוזר להם חיותם". ובילקו"ש [ח"ב רמז תעד] אמרו "ב'אנכי' בראתי העליונים ואת התחתונים, 'אנכי עושה כל' [ישעיה מד, כד]... ב'אנכי' אני מנחם אתכם, 'אנכי אנכי הוא מנחמכם' [ישעיה נא, יב]". ובנצח ישראל פמ"ח הביא מדרש זה, וכתב לבאר [תשצט:]: "כי בלשון 'אנכי' הכל, לפי שהוא מורה על עצם של המדבר. ולפיכך ב'אנכי' ברא הכל, כי מאמתת עצמו נברא הכל. לכך מנחם את ישראל בלשון 'אנכי', לומר שהנחמה שלעתיד בה הכל, ויהיו ישראל מנוחמים בכל". הרי שהנחמה היא

מהדורא תנינא של הבריאה; הבריאה נעשתה בתיבת 'אנכי', והנחמה תיעשה בתיבה זו. ועולה מכך שישנו שויון בין הבריאה לנחמה, כי אין הנחמה אלא חזרה למצב הראשון.

(387) מעמיד כאן "תקוה" ביחד עם נחמה, שכל עוד שידוע שלבסוף תהיה נחמה, יש תקוה גם לפני בואה של הנחמה. ואמרו חכמים [סנהדרין צז.] "אין בן דוד בא עד שיתיאשו מן הגאולה", ובח"א שם [ג, רח:] כתב: "שיתייאשו מן הגאולה, ויהיו יושבים בחושך הגלות, ולא יקוו עוד לנחמה ולטובה עוד".

(388) יש להבין מה בא להדגיש כאן במלים "אשר הם בעצם מתנגדים לישראל" [ובכת"י (שצ) כתב כדבריו כאן אות באות, אך ללא מלים אלו]. ואולי יש לומר, שבא לבאר מדוע כבר בליל היציאה, שהיא תחילת ישראל, יש צורך לנחמם על הצער שעתידות ד' המלכיות לעולל להם בהמשך הימים. ועל כך מבאר שאין התנגדות ד' המלכיות לישראל התנגדות מקרית, שאין לה אלא את שעתה ומקומה, אלא זו התנגדות בעצם לישראל [כמבואר למעלה הערה 375], ולכך היא דבר שיש להתייחס אליו אף לפני שבא לעולם, כי בודאי יבוא לעולם. ומעין כן ביאר בנר מצוה [ו.-ז.] מדוע ארבע המלכיות נרמזו בתחילת הבריאה [בפסוק "והארץ היתה תוהו ובהו וגו'" (בראשית א, ב), כמבואר במדרש (ב"ר ב, ד)], משום "שיש כאן חסרון בבריאה עצמה... וזה היה סבה עצמית" (לשונו בנר מצוה שם)].

(389) ועל פנימיות זו מורה היין [כמבואר למעלה לאחר ציון 280]. וצרף לכאן מאמרם [סנהדרין ע.] "לא נברא יין בעולם אלא לנחם אבלים, ולשלם שכר לרשעים, שנאמר [משלי לא, ו] 'תנו שכר לאובד ויין למרי נפש'", ופירש רש"י [שם] "למרי נפש - לאבלים, לפכוחי צערייהו". ובח"א שם [ג, קסח.] כתב: "פירוש, היין אינו ראוי לעולם הזה, כי היין יש בו עניין אלקי, שהרי הוא משמח אלקים ואנשים [שופטים ט, יג]. ודבר זה יכול האדם לדעת ולהבין שהוא יוצא מן פנימית הענב, שהוא נסתר, מורה על שהיין יש לו מקום נסתר, אינו מן העולם בנגלה... והיין שבעולם הזה שיוצא מפנימית הענב ויש בו ענין רוחני, לא היה ראוי בעולם הזה רק לנחם בו אבלים, שהגיע לו מיתה באחד מקרוביו, והיין מפקח אותו, ומשיב נפשו עליו. ולדבר זה צריך דבר כמו זה שאינו מן עולם הזה, כי המיתה נטילת נפש הוא מצד עולם הזה, והיין שהוא יוצא מפנימית הענב, מפקח אותו ומשיב את נפשו עליו, כאלו היה גובר על העולם" [הובא בחלקו למעלה פמ"ב הערה 17]. הרי שהיין שייך בעצם לנחמה.

(390) "וכוס אחרית ותקוה" [הוספה בכת"י (שצ)], וכמבואר במדרש הנ"ל [ראה הערה 383]. ואודות שהנחמה באה ממקום נסתר, כן כתב בח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.]: "ויש

אומרים מנחם בן יחזקיה שמו [שם]. וביאור ענין זה, כי ראוי משיח לשם הזה, וראוי להיות שמו מנחם בן יחזקיה. כי הנחמה נקרא כאשר הגיע לו הצרה, ומתנחם על צרתו בדבר נסתר, אין כל כך נגלה, שאם היה נגלה לא היה נקרא נחמה... כי לכך נקרא 'מנחם', שהוא מנחם את ישראל מצרתם, ומחזיק אותם. וזה השם 'מנחם בן יחזקיה' מתיחס למשיח לפי המדריגה העליונה הנסתרת הפנימית שמורה על הנחמה, ואין זה מעלה נגלית, רק נסתרת. ולפיכך 'יש אומרים' אמרו שם הזה, שאין נגלה מי האומר, כי דבר נסתר מתיחס אליו אומר נסתר... ועוד יש בזה מה שזכר שם אביו 'בן יחזקיה' ענין חכמה מאוד מאוד, כי הנחמה שאמרנו שהוא ענין נסתר, ראוי שיצא מן בעל החוזק, שהחוזק הוא בימין, שהוא מתעלה ומתרומם עד המדריגה העליונה, והבן זה".

(391) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 236]: "ולפיכך כאשר בא ההוראה על עצם הגאולה בפסח מצה ומרור, שזה מורה על עצם הגאולה, בא ההוראה עוד בארבע כוסות על מדריגה יותר עליונה. כי מדריגת גאולה זאת, שהיה לה מדריגה על מדריגה, עד שמגיע מדריגת גאולה זאת אל מדריגה עליונה. ולפיכך כאשר בא ההוראה באכילת מצה על הגאולה, באה הוראת ארבע כוסות, להורות על מדריגה יותר עליונה שיש לגאולה. כי ההפרש שיש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה כמו שיתבאר הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר, וכל דבר שהוא דק הוא יותר רחוק מן הגשמי... ולפיכך בא שתיית ארבע כוסות על מדריגת הגאולה, שהיא יותר עליונה... ולפיכך אכילת מצה וארבע כוסות באו להורות על מדריגת הגאולה, שהיה מדריגת הגאולה מדריגה על מדריגה, כי כן הוא האכילה והשתיה, שהשתיה, שהוא ממשקה, אינו גשמי כמו האכילה".

(392) פירוש - רבי יהושע בן לוי ביאר שארבע הכוסות הן "כנגד ד' כוסות של תרעלה שהקב"ה משקה את עובדי כוכבים" [לשון הב"ר פח, ה]. ובירושלמי [פסחים פ"י ה"א] הביאו דעה זו בזה"ל: "כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם". אם כן האומות הן אלו שישתו את הכוסות, ולא ישראל, ולכך קשה מדוע חובת שתיית ד' כוסות מוטלת על ישראל. ומה שלא הקשה כן גם על דעת רבי לוי [שהובאה במדרש קודם לדעת רבי יהושע בן לוי], שאמר שד' כוסות הן "כנגד ד' מלכיות", משום שרבי לוי לא הדגיש מי הוא השותה את הכוסות, ורק אמר "כנגד ד' מלכיות". ובמיוחד לפי מה שביאר למעלה את דעת רבי לוי [מציון 331 ואילך] דאיירי במעלת ישראל שנבחרו מתוך האומות, לכך בודאי ישראל יהיו אלו השותים את הכוסות, אשר מורות

על מעלתן. אך לפי רבי יהושע בן לוי שאיירי בהשקאת האומות וכליונן, שפיר יש להקשות מדוע שתיה זו מוטלת על ישראל.

(393) פירוש - כליון האומות נובע מכח הקדושה של ישראל, וכמבואר למעלה [הערה 371], לכך ישראל שותים ד' כוסות, ולא האומות, כי בליל היציאה הבכח לכליון האומות נמצא אצל ישראל, ולא הגיע עדיין לאומות.

(394) "השתינ גם כן שלימות האכילה, והשתיה נמשכת אחר האכילה, כי אין אכילה בלא שתיה" [לשונו למעלה לאחר ציון 377].

(395) עד כה ביאר ד' דעות של חכמים אודות ד' כוסות; (א) הן כנגד ד' לשונות של גאולה [למעלה לאחר ציון 182]. וזה גופא ביאר בשלשה הסברים [כמלוקט למעלה הערה 236]. (ב) הן כנגד ד' כוסות שנאמרו אצל פרעה [למעלה לאחר ציון 322]. (ג) הן כנגד ד' מלכיות [למעלה לאחר ציון 331]. (ד) הן כנגד ד' כוסות של תרעלה שעתיד הקב"ה להשקות האומות [למעלה לאחר ציון 367].

(396) כן כתבו רש"י ורשב"ם [פסחים צט:], התשב"ץ בביאור "שפוך חמתך" [במאמר חמץ, (יבין שמועה לז.)], ארחות חיים [הלכות ליל פסח אות יג], כל בו [סימן נ ד"ה למנחה], ועוד.

(397) ירושלמי פסחים פ"י ה"א, ב"ר פח, ה. ולמעלה [לאחר ציון 182] ביאר דעה זו בכמה אנפי, וכמלוקט למעלה הערה 236.

(398) אע"פ שביאר למעלה כמה פירושים לדעה זו, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 183]: "והנה פירוש אלו ארבע לשונות יש להם פנים רבים, וכבר פירשנו למעלה אלו ארבע לשונות, וכולם הם דברים ברורים". ואילו מדבריו כאן ["זהו עיקר הפירוש"] משמע שפירש למעלה רק פירוש אחד, אין זה קשיא, כי כבר כתב למעלה [לאחר ציון 184] שכל הפירושים האלו הם משורש אחד, וכלשונו: "ולאיש החכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ועל שורש אחד ניתן לומר "זהו עיקר הפירוש".

(399) בכל הדעות שנאמרו אודות ד' כוסות.

(400) כפי שכתב למעלה פי"א [תקמו:] "ואין להאריך כי הם דברים נסתרים". ובנצח ישראל ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". וראה למעלה פי"א הערה 68, פי"ב הערות 76, 77, פנ"ב הערה 168, פנ"ו הערה 111, פנ"ח הערה 91, וש"נ, ולהלן פס"א הערה 168.

(401) ביטוי זה אינו נמצא בשאר ספריו, אלא רק כאן. ובמדרש שיהש"ר [א, ח] אמרו "[משל] לבאר עמוקה מלאה מים, והיו מימיה צוננין ומתוקים וטובים, ולא היתה בריה

יכולה לשתות ממנה. בא אדם אחד, וספק לה חבל בחבל, משיחה במשיחה, ודלה ממנה ושתה. התחילו הכל דולין ושותין. כך מדבר לדבר ממשל למשל עמד שלמה על סודה של תורה". והמלבי"ם [משלי יח, ד] כתב: "האדם שרוצה לדבר ולהציע דברי החכמה, צריך לקשור חבל בחבל משיחה במשיחה, עד יוציא המים מן העומק, וידלנה למעלה".

(402) יבאר ששלש מצוות הלילה [פסח, מצה, ומרור] הן כנגד ג' האבות, וד' כוסות הן כנגד ד' אמהות. ומה שמכנה זאת "על דרך דברי אגדה", קצת משמע שרוצה לומר שאין ביאור זה בא מתוך חכמה פנימית, אלא נאמר בדרך אומדנא. וכן משמע מדבריו בגו"א בראשית פמ"א אות טז [רפב:], שכתב: "ומצאתי פירוש בדרך אגדה... ודבר זה דברי אגדה, ויש להשיב עליהם". וכן הרמב"ן [ויקרא א, ט] כתב: "ואלה דברים מתקבלים, מושכים את הלב כדברי אגדה. ועל דרך האמת יש וכו'". הרי ש"דברי אגדה" הם לעומת "דרך האמת".

(403) הנה כבר ביאר כמה פעמים שיצ"מ נעשתה בזכות האבות. וכגון, למעלה פי"ז [קטו:] כתב: "היו בודאי נגאלים מפני ברית אבותם". ולמעלה פכ"א [רסא.] כתב: "תמצא כי ישראל היו נגאלים [ממצרים]... מצד חסדי אבות, כדכתיב [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו [את אברהם את יצחק ואת יעקב]... והזכיר למשה גם כן, אמר [שמות ג, ו] 'אנכי אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר לו חסדי אבות, שבשביל זה בא לגאול אותם". ולמעלה פל"ו [תרסח:] כתב: "ישראל נגאלו בזכות האבות, שנשבע להם לגאול בניהם". ולהלן בפרק זה כתב: "כי בזכות אבות ואמהות יצאו ישראל". ובנצח ישראל פי"ג [שלד.] כתב: "כי גאולה ראשונה במצרים, אף שהיה השם יתברך המוציא בלבד, עיקר הסבה הוא שבועת האבות, וכדכתיב בכתוב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם וגו'". ושם פל"א [תקצה:] כתב: "גאולה ראשונה במצרים היה בזכות האבות, שנשבע לאבות שיגאלו הבנים... כי הקץ היה מצד האבות". ושם פס"ב [תתקמב:] כתב: "כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות... וזכות ומדריגת האבות גרם, ודבר זה מחייבים הכתובים". ולפי זה יש לשאול מה הצורך במצות פסח מצה ומרור, הרי בלא"ה זכות אבות היתה עומדת להם לישראל. ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצב.] כתב: "ויש לך לדעת כי משה וששים רבוא שנגאלו בזכות אבות ובזכות הברית, לא היה נחשב זה להם ברכה, כי הברכה הוא תוספות טובה, ולא היה דבר זה נחשב טובה למשה ולישראל, רק כאילו על פי הדין והמשפט גאלם". ואם כן מהו הצורך במצות פסח מצה ומרור. אמנם דיוק לשונו כאן מיישב שאלה זו, שכתב: "פסח מצה ומרור, **להודיע** כי בזכות אבות יצאו ישראל ממצרים, ובשבילם זכו ישראל אל הגאולה". נמצא

ששלש מצות אלו לא באו לעורר זכות אבות, אלא הן באו להודיע לנו שזכינו לגאולה זו בזכות האבות [הובא למעלה פל"ו הערה 126]. וראה להלן ציון 424.

(404) יש להבין, לשם מה מציין כאן שיעקב הוא בחור שבאבות. זאת ועוד, שכבר למעלה פל"ו [תרעו.] ביאר ש"פסח הוא ליעקב" וכדבריו כאן, אך לא ציין שם שיעקב הוא בחור שבאבות כפי שעשה כאן. ויש לומר, כי בפרק זה למעלה [מציון 73 ואילך] ביאר בארוכה כיצד המצה והמרור נמשכים ונתלים בקרבן פסח, ובתוך דבריו כתב [למעלה לאחר ציון 152] בזה"ל: "הרי לך מצות הפסח שנאכל עמו מצה ומרור; כי הפסח הוא שאנו אל השם יתברך שהוא אחד, ומן השם יתברך אשר הוא אחד שתי המדות, אשר האחת מצה, מורה על החירות, והשניה השעבוד. כי מי שהוא אחד יש בידו שתי המדות, כמו שהתבאר. או שתאמר כי הפסח הוא מה שאנו אל השם יתברך כמו שהתבאר למעלה, ובמה שאנו אל השם יתברך נמשך לנו המצה ונמשך לנו המרור, הכל כמו שהתבאר למעלה. וזה מצות פסח על מצות ומרורים... והתבאר לך אלו שלש מצות, פסח ומצה ומרור". הרי שקרבן פסח הוא יותר עיקר ממצות ומרורים, כי הם נמשכים מק"פ ונתלים בו ["מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול" (ב"ב יב.)]. לכך לאחר שביאר תלות זאת, הוצרך להוסיף שקרבן פסח הוא כנגד הבחור שבאבות, בכדי שאב זה יהיה תואם לעיקריותו של קרבן פסח. אך למעלה פל"ו, לא ביאר שהפסח הוא יותר עיקר ממצה ומרור, ולכך לא ביאר שם שיעקב הוא בחור שבאבות. והטעם להיות יעקב בחור שבאבות נתבאר בדרוש על התורה [כה:], וכלשונו: "כי יעקב היה בחור שבאבות מפני שהוא שלישי להם, ולכך נקרא בחור... מפני זה נתנה התורה בירחא תליתאי גם כן [שבת פח.], שאין לך זמן שהוא נבחר באמת כמוהו, זמן ממוצע בחמימות, והאויר טוב ומזוג בשוה, כידוע, ומיד אחריו מתחיל זמן החמימות".

(405) ופסוק זה מוסב על יעקב, וכמבואר במדרש שמיד יביא.

(406) כן כתב למעלה פל"ו [תרעו.]. וראה למעלה הערה 45.

(407) וזו מרירות, כי האור היא מתיקות, שנאמר [קהלת יא, ז] "ומתוק האור וטוב לעינים לראות את השמש", לכך הסומא השרוי בחושך [כמבואר למעלה פנ"ז הערה 202], שרוי במרירות. ולמעלה פל"ו [תרעו.] כתב: "מרורים הוא ליצחק, לפי שכל ימיו היה במרירות, שכהו עיניו". ויש להבין, הרי בפסוק נאמר [בראשית כז, א] "ויהי כי **זקן יצחק** ותכהין עיניו מראות וגו'", וכיצד אפשר לומר "שכל ימיו היה במרירות, שכהו עיניו" [לשונו למעלה פל"ו], בעוד שהפסוק אומר שכהיית העינים באה לו רק בהמשך חייו [כשהיה זקן]. ובאמת בדר"ח פ"ה מ"ד [קכט:] כתב: "יצחק היה מורה על הגלות,

שכהו עיניו בסוף ימיו". וכן קודם לכן [קכב:] כתב: "יצחק היה התחלתו בטובה וברכה, ובסוף חשכו עיניו מראות". ואולי אפשר לומר על פי מה שאמרו במדרש [ב"ר סה, ט, שמביא מיד בסמוך] "כיון **שעמד יצחק** נתן לו יסורים, [דכתיב] 'ויהי כי זקן יצחק ותכהין [עיניו מראות]'". ויש לשאול, מהי עמידה זו, ועל מה היא מורה. ונראה שהכוונה היא לעקידה, וכמו שכתב במגלה עמוקות ר"פ תולדות, שלאחר העקידה נעשה יצחק בנו של אברהם, ועד אז היה נחשב בנה של שרה [עיי"ש בדבריו הקדושים. ומקור דבריו הוא בליקוטי תורה פרשת חיי שרה, ד"ה מה' יצא הדבר]. ובאור החיים [בראשית יח, י] כתב: "כשנולד יצחק לא היה ראוי להוליד כי בא מסטרא דנוקבא, ובמעשה העקידה זכה לנפש הראויה להוליד". ורק הראוי להוליד נקרא "אב", וכמו שאמרו חכמים [ב"ק ב.] "מדקתני אבות, מכלל דאיכא תולדות". ובח"א לב"ב צא. [ג, קיט:] כתב: "כי האבות מולידים, והארץ מגדלת בני אדם אשר בה, ולפיכך נחשב הארץ כמו אב. וזה שאמר הכתוב [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי בריתי אברהם וגומר והארץ אזכור', כלל הארץ עם האבות, שגם יש לה ענין האבות". נמצא שאבהותו של יצחק החלה רק משעת העקידה, ומאז כהו עיניו [רש"י בראשית כז, א]. א"כ "כל ימיו" פירושו למשך כל ימי אבהותו של יצחק כהו עיניו. **וצרף לכאן** דבריו בגו"א במדבר פ"ד אות ט [מא.] שכתב "מקדש שני היה בשביל זכות יצחק... והבן למה היה מקדש שני חסר אורים ותומים הארון ושכינה ואש ולוחות [יומא כא:], דכולם הם נמשכים מן האור, ויצחק כהו עיניו". ואם כהיית העינים לא היתה הסימן המובהק לאבהותו של יצחק, יקשה לומר שבבית שני חסרו הדברים הנמשכים מן האור מחמת שכהו עיניו של יצחק. אלא ברי הוא שכהיית העינים של יצחק אינה אירוע פרטי שהתרחש ליצחק, אלא היא המאפיין את אבהותו של יצחק, משום שהיא היתה למשך כל ימי אבהותו, וכמבואר כאן [הובא למעלה פל"ו הערה 121].

(408) זהו המשך דברי המדרש.

(409) כן כתב למעלה פל"ו [תרעו.]. ובנצח ישראל פמ"ו [תשעג:] כתב: "יצחק היה בעל יסורין כל ימיו". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:]: "יצחק נתנסה ביסורין שהיו בגופו, שהרי כהו עיניו, ונחשב היה כמת, כי כל סומא נחשב כמת [נדרים סד.]. ולפיכך [בנוסף] על הנסיון הזה שעקד נפשו על המזבח, שזה היה פעם אחד בלבד, היה זה בו שהיה סומא, ודבר זה לא סר ממנו עד מותו". וקודם לכן [ג, רמז:] השוה את יצחק לאיוב, ששניהם היו בעלי יסורין. ובנתיב הענוה ס"פ א [ב, ד:] כתב: "מדת יצחק, שמחים ביסורין, שיצחק היה בעל יסורין, ולא נמצא כמוהו ביסורין, דכתיב 'ותכהין עיניו מראות'. ואמרו במדרש

יצחק חדש יסורין [ומביא המדרש שם]". וכן הזכיר ענין זה בקצרה בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:], ח"א לשבת פח: [א, מה.], וח"א לב"ב טז. [ג, עא.]. וראה בנתיב התשובה פ"ב הערה 73 [הובא למעלה פל"ו הערה 122]. **ויש להבין**, שבהרבה מקומות נתבאר שיעקב אבינו הוא בעל הצרה המובהק, שכל ימיו היו בצער, וכמו שכתב רש"י [בראשית מג, יד] "מי שאמר לעולם די, יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי; צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין". ולמעלה פ"י [תקכח:] כתב: "יעקב היה כל ימיו בצרה". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ד [קכג.] כתב: "יעקב גם כן היה לו מדה מיוחדת, שרוב ימיו היה בצער. והוא שאמר [בראשית מג, יד] 'ואל שדי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרותי די. וכמו שאמר לפרעה [בראשית מז, ט] 'ימי שנותי מעט ורעים'". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.] כתב: "תמצא כי יעקב היה צדיק גמור... ותמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד, כמו שאמר 'ואל שדי', מי שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די, כי לא שקט מנעוריו". ובאור חדש פ"ד [תשנט:] כתב: "כי הצרות קרובות ליעקב כמו השק שהוא קרוב לאדם והוא דבק באדם, כך הצרות קרובות ליעקב. וכמו שאמר 'אל שדי', שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די. ולכך אמר גם כן [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', ואמרו במדרש [ילקו"ש תהלים סימן תרפ] לא אמר 'אלקי אברהם' [לשון הילקו"ש (שם): '"אלקי אברהם' 'אלקי יצחק' אין כתיב כאן, אלא 'אלקי יעקב'"], כי יעקב היה מיוחד לצרה. ולכך הלביש יעקב שק על בשרו [בראשית לז, לד], לומר כי הצרות קרובות [ו]דביקות אליו ביותר". וכן כתב בח"א לגיטין נו. [ב, קג.]. ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעד:] כתב: "'יעקב אבינו לא מת' [תענית ה:], כי היסורין מסלקין אותו מן פחיתות החומר עד שהוא קדוש, ולכך זוכה לזרע קדוש ממקור העליון ולחיים". ובנתיב התשובה פ"ב [לה:] כתב: "ג' בעלי תשובה; המדריגה העליונה ביותר שהם שבים מאהבה. ואחר כך אותם שהם שבים מחמת יראה... המדריגה השלישית שהם שבים מחמת יסורים, אשר מכח צרה חוזרים לשוב אל השם יתברך... האחד מצד מדת אברהם, שהוא מדת האהבה... הדרך השני מצד מדת יצחק, שהוא מדת היראה... והדרך הג' מדת יעקב, שהיה נודר בעת צרה, דכתיב [בראשית לה, ג] 'לאל העונה אותי ביום צרתי'. וכתיב [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב'. ולא 'שם אלקי אברהם'". הרי שהעמיד את השב מחמת יסורין וצרות כנגד יעקב, ולא כנגד יצחק [ראה למעלה פ"י הערה 67]. וכן בנצח ישראל פמ"ו [תשעג:] הזכיר בחדא מחתא את יסורי יצחק וצרות יעקב, שכתב: "כל ימיו של אברהם היה בטובה, וכמו שאמר הכתוב [בראשית כד, א] 'וה' ברך את אברהם בכל', ולא היה לו

צער כמו שהיה ליעקב וליצחק; שיצחק היה בעל יסורין כל ימיו, ויעקב אמר [בראשית מג, יד] 'אל שדי', [מי] שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די, שמעולם לא נח ולא שלו". וכן בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] הזכירם בחדא מחתא, שכתב: "יצחק נתנסה ביסורין שהיו בגופו... ויעקב נתנסה מה שהיה בעל צרה, כדכתיב [בראשית מג, יד] 'וקל שקי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרתי די. ולכך אמר יעקב לפרעה 'ימי שנותי מעט ורעים'". ויש להבין מהו ההבדל בין צרות יעקב ליסורי יצחק. **והיה נראה** לבאר שיסורי יצחק באים מעצמו, אך לא היה נרדף על ידי אחרים. לעומת זאת צרות יעקב באות מבחוץ, שהיה נרדף על ידי אחרים. וכן אמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד יעקב לא הוה חולשא, אתא יעקב בעא רחמי, והוה חולשא ["שיחלה אדם לפני מותו ויצוה לביתו" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, נא:] כתב: "כי קודם שהיה יעקב לא היה שייך חולשא, כי קודם היה כל אחד ואחד עומד במדריגה, מבלתי שהיה נכנס אחד בגבול חבירו, ולא היה כאן חולשא זאת לגוף. וכשבא יעקב, הלא תראה כי היה נרדף תמיד, מעשו ומלבן, ויותר מזה, שהיה לו צרות הרבה מאוד, עד שתמצא כי לא היה יעקב עומד בעצמו מבלי שיכנסו אחרים בגבולו, אבל נכנסו אחרים בגבולו. ודבר זה הוא למעלת יעקב העליונה, שהיו מקנאין בו, ורודפים הפגעים והמקריים אחריו, ועליו נאמר [קהלת ג, טו] 'והאלקים יבקש את הנרדף'. ומזה זאת היה ליעקב. והיה נולד עשו בבטן עם יעקב, שלא היה יעקב עולמו בלבד, ועשו הוא הרודף אחריו, ויעקב הוא הנרדף, והרודף לוקח גבול הנרדף כמו שאמרנו. ודבר זה הוא מדת יעקב בוודאי למי שמבין בסוד החכמה. ולפיכך עד יעקב לא הוי חולשה, וכאשר היה בא יעקב בא חולשא, שהיה אחד נכנס בגדר השני מן המקריים והפגעים, ומזה בא החולשא. ודבר זה לא היה רק ליעקב, כי לו היה המדה הזאת בפרט, כאשר ידוע... ודבר זה היה גורם שהגיע יעקב אל המדריגה העליונה, שקרבו השם יתברך מכל אדם, דכתיב 'והאלקים יבקש את הנרדף'. וזה בעצמו החולי, שרודפים אחריו הפגעים, והשם יתברך מקרבו, והוא עמו" [הובא למעלה פ"י הערה 67, ופל"ו הערה 148]. לכך היסורין של יצחק אינם מקנים לו שם "נרדף", לעומת צרות יעקב המקנות לו שם "נרדף" [וראה גו"א בראשית פכ"א אות טז (שנה.) שנקודה זו נתבארה שם היטב]. אך עדיין יקשה, שהמרור [שאנו עוסקים בו כאן] מורה על מה שהמצריים שיעבדו את ישראל [כמבואר למעלה כמה פעמים (מציון 77 ואילך)], ולכאורה שעבוד זה הוא צרה הבאה מבחוץ, וא"כ לפי המתבאר כאן המרור מקביל לצרות יעקב יותר מאשר ליסורי יצחק. ואכן למעלה פל"ו [תרעז:] הביא מדרש [שמו"ר טו, יב] שמרורים הם "בשביל יעקב, שכשם שנרדפו בניו

במצרים, כך נרדף יעקב מעשו". ובהמשך שם [תרפ:] כתב: "מרורים כנגד יעקב, לפי שהיה עשו רודף אותו תמיד". ויל"ע בזה.

(410) "זה ענין המצה שהיא פשוטה, שאין בה שאור" [לשונו למעלה לאחר ציון 132]. וראה למעלה הערה 133 שהובאו מקבילות נוספות לכך, קחנו משם.

(411) לשון הגמרא שלפנינו "תניא רבי אליעזר הגדול אומר, מפני מה הזהירה תורה בשלשים ושבה מקומות, ואמרי לה בארבעים ושבה מקומות בגר, מפני שסורו רע".

(412) לשונו למעלה פל"ו [תרסט:]: "כל האומות יש בהם שאור בעיסה שלהם, רצה לומר בגוף שלהם... וזהו שאמרו ז"ל הזהירה התורה על אונאות הגר בכמה מקומות, מפני שסורו רע. ופירושו, ששאור שלו רע, כי יש בו שאור, ושמא יחזור לסורו". ובגו"א שמות פכ"ג אות ה [רכט:] כתב: "מפני שסורו רע. פירוש שאור שבו, ונקרא זה 'סורו', כי השאור המסיר את האדם, רע בגר, ומפני זה קרוב לחזור לסורו, ולכך אל תונו אותו". וה"שאור שבעיסה" [ברכות יז.] הוא היצה"ר הנמצא בגוף, כי הגוף הוא כמו עיסה, וכפי שכתב בהקדמה לאור חדש [קג.] וז"ל: "גוף האדם הוא כמו עיסה מעורבת. וכן אמרו במדרש [ויק"ר כט, א] על אדם הראשון 'בשעה ארבעה מן היום גבלו הקב"ה'. הרי כי בריאת גופו של אדם כאילו מגביל את העיסה. והרי בודאי גוף האדם הוא דומה אל העיסה" [ומה שאומרים "הרי אני לפניך **ככלי** מלא בושה וכלימה" (תפילת יוה"כ), הכוונה לגוף האדם, שהוא כלי שנגבל. וכן בנר מצוה (צח.) כתב שהגוף ש"הגוף עצמו הוא כלי לבד"]. ו"שאור" זהו יצר הרע, שהוא בגופו של אדם [שבת קה:, וכמבואר למעלה פט"ז הערה 100, עיי"ש]. ואמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות". ופירש רש"י שם "ומי מעכב - שאין אנו עושים רצונך. שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו". ורש"י [הוריות יג.] כתב: "'סורו' שר שלהם, כדאמר בגר שסורו רע, דהיינו יצר הרע, ששר שלו רע הוא". ולפי דבריו כאן מתבאר שהגר סורו רע כי הוא בא מן האומות שסורן רע. וכן כתב למעלה בכת"י פי"ט [שצו.], וז"ל: "מעלת צפורה, שלא היה לה כבידות ועכירות החומר שיש ברוב גרים אשר סורם רע, מפני שיש להם חומר האומות, שהוא חומר רע וכבד, נוטה חומרם אל האדמה. אבל צפורה לא היתה כך, ולכך היתה ראויה למשה, שהיה מובדל מן החומר לגמרי". והמלים "יחזור לסורו" נאמרו בגמרא [קידושין יז:] "אלא מדרבנן גזירה הוא דעבוד רבנן [שגר יורש אביו הגוי], שמא יחזור לסורו". **והנה הרמב"ן** [קידושין יז:] הביא דעה הסוברת שהחשש של "יחזור לסורו" הוא רק בגר שהורתו ולידתו שלא בקדושה. אך אם הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה

"אין חוששין שמא יחזור לסורו, מאחר שלידתו בקדושה" [לשונו שם]. ולפי דבריו כאן [שהחזרה לסורו היא חזרה לשאור שנמצא אצל גוים] הענין מחוור, ובהקדם שני היסודות הבאים; (א) האב נקרא "אב" מתחילת זמן ההריון, והאם נקראת "אם" רק בזמן הלידה [אור חדש פ"ב (תקיד:)]. (ב) החלקים היותר נבדלים של האדם באים לו מאביו, והחלקים היותר חומריים של האדם באים לו מאמו, ולכך פחיתות האדם נתלית באמו [גו"א בראשית פל"ה אות ו (קעז.)]. לכך כאשר היתה לידתו בקדושה, נמצא שחלקי הגוף שניתנו לו מאמו היו בקדושה [כי שעת הלידה היא הקובעת שם האֵם, וממילא היא הקובעת את טיב הנתינה של האם לולד], לכך אין חשש כל כך שיחזור לסורו [שזהו לפחיתות הגופנית שהיתה לו בהיותו גוי], כי מאחר שנולד בקדושה, אין לו פחיתות גופנית של גוי שהורתו ולידתו שלא בקדושה [הובא למעלה פל"ו הערות 102, 105].

(413) לשונו למעלה פל"ו [תרסט.]: "כי אברהם ראוי להיות נקרא בשם 'מצה', כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור, וכך אברהם **גר היה** נבדל מן הגוים... היה לו גוף טהור, נבדל משאור הגוים". הרי ששם תלה את הבדלת אברהם מהגוים בהיותו גר, אך כאן לא הזכיר כלל גירות אברהם. ולכאורה עדיף להשמיט היות אברהם גר, שהרי מדגיש כאן שהגר נושא בחובו את שאור הגוים שבא מהם, ואם כן תיקשי לך כיצד אברהם מורה על מצה ללא שאור, כאשר הוא עצמו גר, שבא מתרח שהיה בו שאור. ובאמת בכת"י [שצא] עמד על קושי זה, וכתב: "ואברהם שהיה בא מן גוים, היה מצה שלא היה בו השאור הזה, שדרכו להיות בגרים". ושם מבאר שזה גופא דמיון אברהם למצה; כשם שלפי הטבע דרך העיסה שיהיה בה שאור, ומ"מ למצה אין בה שאור; כך לפי הטבע דרך הגרים שיש בהם שאור, ומ"מ לאברהם אין בו שאור. והטעם לזה שלאברהם אין שום שייכות לתרח, וכמבואר למעלה פ"ה [רסא.], עיי"ש. **ואודות שאברהם** היה נבדל מן הגוים, הנה בברית בין הבתרים נאמר שאברהם בתר את הבהמות [בראשית טו, י], ופירש רש"י שם "בתר הבהמות, רמז שיהיו האומות כלין והולכין". ולמעלה פ"ח [שצב:] כתב: "ערך ויחוס האומות אל אברהם כמו ערך הבעלי חיים שאינם מדברים אל הצורה השלימה, היא צורת האדם... לכך כאשר כרת ברית עם אברהם, צוה ליקח נגד האומות... לחלק אותם בתוך, שזה יורה על שהאומות המתנגדות אל הצורה השלימה, הם זרע אברהם, והם באים לבטל הברית שיש להקב"ה עם אברהם ועם זרעו מצד התנגדות. לכך צוה לגזור אותם לשנים, ועבר השם יתברך בין הגזרים, לבטל כח המונעים אשר באים להפר ברית שיש לאברהם עם הקב"ה. והמונעים האלו הם המלכיות, תמיד הם מתנגדים אל ישראל, שלא היה צריך אברהם לברית

אלא מפני כחות האומות המתנגדים לאברהם תמיד. ולכך היה כורת וגוזר את הבהמות לשנים, ועבר בין הגזרים, שההעברה ביניהם הוא כריתת הגזרים והנצוח להם על ידי ההעברה בתוכם". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.] כתב: "ולכך אמר [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות, שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה, ולהיותם נבדלים מן האומות. כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פג:] כתב: "השם יתברך מאבד האומות מפני אברהם, ולפיכך השטן והאומות מקטרגים במדת הדין למה דבר זה לאבד את האומות מפני אברהם". ובהמשך שם [פה.] כתב: "מאחר שעיקר הנסיון הזה להוציא אל פעל הנגלה צדקת הצדיק, היה אברהם בפרט ראוי לנסיון. כי הדור שהיה בו אברהם, כולו תוהו וחושך, שלא היה בהם מציאות, והוא יתברך רצה שיהיה אברהם התחלת אור המציאות בעולם. ובזה שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות, ויצא צדקתו לפעל לגמרי, היה אברהם אור המציאות. ולפיכך נתנסה אברהם בעשרה נסיונות דוקא, כי מאחר שהיה לו לאברהם חבור אל הדורות שהיו כלם חושך ולא אור, רצה השם יתברך להבדיל ביניהם, שיהיה יוצא אור המציאות של אברהם לפועל, לכך נתנסה". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.] כתב: "ואמר שכך באו על אברהם, דבר זה ידוע כי השם יתברך הבדיל בין ישראל ובין האומות, ושני דברים הנבדלים הם מתנגדים זה לזה. ועד שהיה אברהם, אע"ג שנחלקו האומות, לא היה זה הבדל, עד שבא אברהם ונבדל היה מהם. ומצד התחלת ההבדל הזה, שהיה אברהם נבדל מהם, היו באים על אברהם להפסידו. ולכך בכל כח שאפשר היו באים על אברהם". ודייק לה, ששמו של אברהם אבינו הוא "אברהם העברי", ואמרו על כך חכמים [ב"ר מב, ח] "'ויגד לאברם העברי' [בראשית יד, יג]... כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד". ופירש המהרז"ו [שם]: "כי כל בני תבל לא ידעו אז את ה', כי עבדו כולם לכוכבים ומזלות. רק אברהם הכיר בורא העולם, והוא לבדו היה לעבר אחד בעולם לעבוד אלקי אמת, וכל בני תבל לצד אחר". והרי השם מורה על המהות [כמבואר למעלה פ"ז הערה 89, פכ"ד הערות 24, 25, ועוד], נמצא שמהותו של אברהם היא היותו מובדל ומופרש מכל בני תבל. **אך יש להעיר**, שדוקא אברהם נקרא [בראשית יז, ה] "אב המון גוים", וזה לכאורה מורה שאינו נבדל מהגוים [כן הקשה ידידי הרב רבי שאול ג'נוגלי שליט"א]. ולמעלה פ"ו [רצז:] כתב: "אברהם היה ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.] כתב: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים,

שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל, אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים'". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תס:] כתב: "כי נקרא 'אברהם', שהוא 'אב המון גוים', והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא 'אב המון גוים'". ובהמשך שם [תסט:] כתב: "מדריגת אברהם שהיא עליונה, עד שהוא היה 'אב המון גוים', שהם רבים והוא אב להם, והיה התחלה לכל העולם נחשב". ושם פ"ו מ"י [שסו:] כתב: "כי אברהם התחלת המין האנושי. ומפני שהוא התחלת המין האנושי, נקרא אברהם 'אב המון', שרצה לומר התחלת כלל האומות". וכן כתב באור חדש פ"א [עדר:], ח"א לנדרים לב: [ב, יא.], ח"א לסוטה י. [ב, מא:], וח"א לב"ב טז: [ג, עה:]. זאת ועוד, שתיבת "אברהם" גופא מורה על היותו אב לכל האומות, שאמרו חכמים [שבת קה.] "מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שנאמר 'כי א"ב המו"ן גוים נתתיך'; **א**ב נתתיך לאומות, **ב**חור נתתיך באומות, **ה**מון חביב נתתיך באומות, **מ**לך נתתיך לאומות, **ו**תיק נתתיך באומות, **נ**אמן נתתיך לאומות". וכיצד כתב למעלה פל"ו ש"אברהם גר היה היה נבדל מן הגוים", בעוד שבו זמנית הוא אב לגוים. ואולי יש לומר, שכוונתו היא שאברהם נבדל מן השאור של הגוים, וכמו שכתב כאן להדיא: "אברהם היה נבדל מן השאור של אומות". ונהי שאין אברהם נבדל ממציאות האומות, מ"מ הוא נבדל לגמרי מפחיתות ושאור האומות [הובא למעלה פל"ו הערה 101, וש"נ].

(414) לשונו בכת"י [שצא]: "ועוד יש לו לאברהם ענין אחר שראוי להקרא 'מצה', וכמו שהתבאר בפרקים במקומו, עיין שם". וכוונתו לדבריו למעלה פל"ו [תערב.], שביאר שהיתה לאברהם מדת המלאכים "מפני שהיה אברהם גומל חסד וטוב לבריות, וזהו מדת המלאכים שהם משפיעים הטוב... שהם בלי שאור, לכך המצה היא לאברהם" [לשונו שם (תרעג.-תרעה:)]. ואע"פ שלא הקדים לכתוב שם תיבת "ועוד", מ"מ זהו טעם שני, וכמבואר שם הערה 106, עיי"ש.

(415) פירוש - עד כה ביאר שזכות האבות היא על ידי מצה [כנגד אברהם], מרור [כנגד יצחק], וקרבן פסח [כנגד יעקב]. אך במדרש הזה מבואר באופן אחר; קרבן פסח [כנגד יצחק], צלי אש [כנגד אברהם], מרור [כנגד יעקב], ומצה [כנגד שרה], וכמו שהביא למעלה פל"ו [תרעז:].

(416) לשונו למעלה פל"ו [תרעח:]: "הנה רבותינו ז"ל פירשו זכות שלשה אבות בדרך אחר, כי נראה להם זכות ג' אבות באופן זה; 'שה תמים' [שמות יב, ה] על שם יצחק, שהרי תמורתו הקריב איל [בראשית כב, יג]. 'צלי אש' [שמות יב, ח], על שם אברהם, מפני

כי אברהם ראוי להיות נקרא 'צלי' לפי שהושלך לאשו של נמרוד הרשע [פסחים קיח.], שרצה נמרוד לבטל כח אברהם, אשר שלח לחמו על פני המים, ומדתו היא זאת, ורצה לבטל כח זה על ידי כבשן האש... ומרורים נגד יעקב, לפי שהיה עשו רודף אותו תמיד. ומצות נגד שרה [שעשתה למלאכי השרת עוגות (בראשית יח, ו), ולא טעמו לחם]".

(417) "ולכך לא אמרנו רק עניין זה, שהוא דרך קצרה" [הוספה בכת"י (שצא)]. ולא ביאר מדוע כאן יש לקצר יותר מלמעלה, ששם האריך. ואולי משום שכאן מדובר בפירוש ההגדה [ואילו למעלה מדובר בפירוש פרשיות התורה העוסקות ביצ"מ], ו"מצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא יישנו" [לשון השו"ע או"ח סימן תעב ס"א].

(418) בכת"י [שצא] הוסיף לבאר כיצד ק"פ הוא כנגד יעקב, מצה כנגד אברהם, ומרור כנגד יצחק, וז"ל: "פסח מצה ומרור ירשנו מג' אבות. כי פסח בא להורות על שהשם יתברך לקח ישראל לו לעם, ומצה על החירות, והמרור על השעבוד, ירשנו אלו דברים ג' דברים משלשה אבות; כי יעקב אשר הוא לה' לחלקו לגמרי, עד שאמרו על צורתו שחקוקה בכסא הכבוד [תקו"ז תיקון כב (סה:)], שיש לו דביקות לגמרי בה' יתברך. וכך לקח ישראל אליו... ומה שהיה זה ליעקב משאר האבות, הוא בשביל תמותו, שנאמר [בראשית כה, כז] 'ויעקב איש תם', לכן אמרו 'צורת תם חקוקה בכסא', שבשביל תמותו הוא עם ה' יתברך... ולפיכך בזכות יעקב, שהיה שה תמים, לקח הקב"ה את ישראל אליו. וזהו ענין הפסח... ובזכות אברהם, שהוא המצה, זכינו לחירות כמו שהיה לאברהם, שהיה בן חורין, שלא היה משועבד לשאור, הוא היצר הרע שיש באדם, והיה הוא נבדל ממנו ["אברהם אבינו עשה יצה"ר טוב" (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה)]. שמי שהוא משועבד ליצר הרע הוא עבד, ומי שהוא אינו משועבד ליצר הרע הוא בן חורין, שאינו נתן תחת יצרו... ואין לך בן חורין רק הוא זה שאינו משועבד לשאור, ובזכותו זכו ישראל לחירות. ובזכותו של יצחק זכו ליסורין, כמו שהיה יצחק מתפלל על היסורין, כי הם באמת לכפר עון ולהתם פשע, לנקות האדם מכל חטא ואשמה... ואין ספק כי השעבוד לישראל לכלות הפשע ולהתם חטאת".

(419) כן כתב כמה פעמים בפרק זה, וצויינו למעלה הערה 180.

(420) כמבואר למעלה [לאחר ציון 359].

(421) לשונו להלן פס"ח: "הנשים... טפלים לאנשים, וכדכתיב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'... שאין האשה נבראת בעצם לגמרי כמו האדם". ונאמר [בראשית ד, א-ב] "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין וגו' ותוסף ללדת את אחיו את הבל וגו'", ופירש רש"י [שם] "את קין את אחיו את הבל - ג' אתים ריבויים הם, מלמד שתאומה

נולדה עם קין, ועם הבל נולדו שתים". ובגו"א שם אות ג [צב:] כתב: "כי 'את' הוא הטפל לדבר, כמו שדרשו רז"ל [עירובין ד:] 'ורחץ במים את בשרו' [ויקרא טו, טז], את הטפל לבשרו. כך האשה היא טפילה לאדם". ובגו"א במדבר פי"ד אות טו [רו:] כתב: "כמו 'חכמה', שמתואר בו החכם, נקרא בלשון נקבה. והטעם הוא ידוע שכל דבר אשר הוא טפל אצל אחר יקרא בלשון נקבה, שהנקבה טפלה אצל זכר. ולפיכך חכמים קראו התורה 'אשה' אצל האדם [יבמות סג:], והיינו תורה שהוא יודע, שנקרא אשה, לפי שהיא טפלה אצלו, ומחובר עמו, והאדם הוא העצם בודאי". וראה למעלה פי"ג הערה 37. וכן הנשים נמשכות אחר האנשים [כפי ש"השתיה נמשך אחר האכילה" (לשונו למעלה)], שעל כך נאמר [בראשית ג, טז] "ואל אישך תשוקתך". ובח"א לסוטה כב. [ב, סה.] כתב: "דרך האשה להיות נמשכת אחר בעלה בכל דבר".

(422) כן הוא במדרש [שמו"ר טו, ד].

(423) בכת"י [שצב] הוסיף כאן "וכן פירש רש"י בפירוש שיר השירים". ואינו בפירוש רש"י לשיר השירים שלפנינו, אלא בפירוש רש"י במיכה [ו, א (בפסוק שלפני הפסוק שהובא במדרש)], שכתב "את ההרים - את האבות. הגבעות - האמהות". וכן רש"י [ירמיה ד, כו] כתב: "'ראיתי ההרים' [שם פסוק כד] אלו האבות, 'וכל הגבעות' [שם] אלו אמהות". ויש לתמוה, שהרי זו גמרא ערוכה [ר"ה יא.] "'קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות', 'מדלג על ההרים' בזכות אבות, 'מקפץ על הגבעות' בזכות אמהות". ובבאר הגולה באר הששי [רמב:] הביא מאמר זה. וכן אמרו בירושלמי [סנהדרין פ"י ה"א] "'כי ההרים ימושו' [ישעיה נד, י], זה זכות אבות. 'והגבעות תמוטינה' [שם], זה זכות אמהות". ובגמרא [חגיגה טו.] אמרו "כל מה שברא הקב"ה ברא כנגדו, ברא הרים, ברא גבעות". וזה יוסבר על פי מאמרם במקום אחר [ב"ב עד:] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם". לכך "הרים" הם זכר [אבות], וגבעות" הן נקבה [אמהות].

(424) ואודות שישראל נגאלו בזכות אבות, ראה למעלה הערה 403.

(425) הרי האשה דומה לגפן, ולכך ארבע כוסות יין כנגד ארבע אמהות, וכמו שיבאר.

(426) לשון התקו"ז [תיקון סט (קיא.)]: "דא אתמר בה, 'אשתך כגפן פוריה', מה גפן לא קבילת הרכבה ממין אחרא מכל אילנא דעלמא, הכי שכינתא לא קבילת עליה הרכבה אחרא בעלמא אלא מבעלה".

(427) כפי שיבאר בסמוך. וכן נאמר [בראשית יח, ט] "ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באוהל", ופירש רש"י [שם] "הנה באוהל - צנועה היא". ורש"י [שופטים ה,

כד] כתב: "מנשים באוהל - שרה, שנאמר בה 'הנה באהל'. רבקה, שנאמר בה [בראשית כד, סז] 'ויביאה יצחק האהלה'. רחל ולאה, שנאמר בהן [בראשית לא, לג] 'ויצא מאהל לאה וגו'". ויש להעיר מדברי רש"י [בראשית לד, א] אודות לאה, עיי"ש.

(428) פשטות לשונו מורה שסובר שיש לברך על כל כוס וכוס "בורא פרי הגפן". אך זה מן הנמנע, כי למעלה פמ"ט [תרעא.] פסק "שאין לברך על כוס שני 'בורא פרי הגפן', ולא על כוס רביעית 'בורא פרי הגפן'... וכן ראוי לנהוג", וראה שם הערה 136. ועל כרחך צריך לומר שמה שכתב כאן "ארבע כוסות שמברכין עליהם 'בורא פרי הגפן'" אין כוונתו שמברכים ברכה על כל כוס וכוס, דזה אינו, אלא שברכת "בורא פרי הגפן" נאמרת על ארבע כוסות, באופן שברכת "בורא פרי הגפן" שאומרים על כוס ראשונה [קידוש] מהני לכוס שניה, וברכת "בורא פרי הגפן" שאומרים על כוס שלישית [ברהמ"ז] מהני לכוס רביעית, וכמו שביאר להדיא למעלה פמ"ט [תרסט.].

(429) לשון רבינו בחיי [בראשית לד, א]: "ביאור 'אשתך כגפן פוריה' [תהלים קכח, ג], המשיל האשה הצנועה לגפן. לפי שהמנהג לנטוע הגפן בירכתי הבית, וכאשר יגדל מוציאין ענפיו מחור הבית ולחוץ אל השמש, והנה השורש עומד בתוך הבית, וענפיו חוץ לבית. כן האשה הצנועה ראויה לישב בירכתי הבית, לא לפתח הבית פן יראו אותה עוברים ושבים... וכיון שהיא עומדת בירכתי הבית, ובניה יוצאין לחוץ לשדה למלאכתם". אך יש להעיר מלשון רש"י [במדבר ו, ב], שכתב: "למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, שהוא מביא לידי ניאוף". וכיצד שתיית יין מורה על אמהות צנועות, בעוד שהיין מביא לידי ניאוף.

(430) הולך להוכיח מהמדרש שהאמהות היו צנועות.

(431) לשון המדרש שלפנינו: "'ולא יתן עליו לבונה' [במדבר ה, טו], שהלבונה זכרון לאמהות, שנאמר [שיה"ש ד, ו] 'אלך לי אל הר המור', אלו אבות העולם. 'ואל גבעת הלבונה' [שם], אלו האמהות. וזו פירשה מדרכיהן, לא יהא זכרונן בקרבנה".

(432) יסוד גדול מניח כאן, והוא שאע"פ שיש לנשים הרבה מעלות שעליהן להצטיין בהן, וכגון עשיית חסד, חכמה, מדות טובות, וכיו"ב, מ"מ "עיקר שבח האשה ומדריגתה העליונה היא הצניעות", ואמת המדה הקובעת למעלת האשה היא צניעותה. ובב"ר [יח, ב] אמרו: "על כל אבר ואבר שהיה [הקב"ה] בורא בה [בחוה] היה אומר לה 'תהא אשה צנועה'". ובספר "לבושה של תורה" [כרך ב, סימן פג אות ז] עמד על נקודה זו שבדברי המהר"ל הללו, וכתב: "יש לדעת דשלימות האשה נמדדת לא על ידי גודל חכמתה, וגם לא על ידי גודל מדת החסד שלה בלבד, וגם לא על ידי גודל אהבת התורה שלה

בלבד, אלא נמדדת בעיקר על ידי שלימותה במדת הצניעות. והא לן דברי אחד מגדולי הדורות, הגאון הקדוש המהר"ל זי"ע בספרו גבורות ה' סוף פרק ס" [ומביא דברי המהר"ל כאן]. ובספר חסד לאלפים [לבעל הפלא יועץ, על שו"ע או"ח סימן ג ס"ד] כתב: "כל אשה המרבה ליזהר בדרכי הצניעות הרי זו משובחת. וכמעט כל עונש האשה בעוה"ז ולעוה"ב וזכייתה לעוה"ב תלוי בזה". ובאגרת הגר"א כתב: "תבלין שלו [של היצה"ר] לזכרים עסק התורה, ולנקבות הצניעות וכו'". **ונראה לבאר** זאת קמעא, שהנה אמרו חכמים [קידושין מט:] "עשרה קבים שיחה ירדו לעולם, תשעה נטלו נשים". ובח"א לקידושין שם [ב, קמז.] כתב: "הנשים לפי שפלות מדריגתם, אשר יש להם מדריגה שפלה נגלית, הם מרבים דברים... ולכך אמרו [ב"ר מה, ה] על הנשים שהם יצאניות, כי תמיד מבקשת הגילוי לחוץ, וכל זה נמשך למדריגת הנשים". ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעו.] כתב: "הזכר יש לו מדרגה עליונה... ודבר זה שייך בזכר דוקא, כי אין שייך זה בנקבה שתהיה מתחברת הנקבה במדרגת... הנסתר, כי מדרגת הנקבה היא גלויה בלתי נסתרת". ובנתיב העבודה ס"פ ג [א, פו.] כתב: "הנקבה היא נגלית... ודבר זה תבין ממה שהנשים הם יצאניות". ובנתיב הצניעות ס"פ א [ב, קו:] כתב: "כי הזכר מעלת מדריגתו נסתר וצנוע ביותר... כי הזכר בא ממדריגה נסתרת עליונה. אבל האשה לפי שפלותה אינה באה ממקום נסתר עליון... ומפני כך אמרו עשרה קבין שיחה ירדו לעולם, ט' נטלו נשים. וכל זה מפני שהדיבור מוציא הכל אל הגלוי, וזה שייך באשה, שאין לה מעלה העליונה הנסתרת. ועוד אמרו על האשה שהיא יצאנית... וכל זה מפני שהאשה יש לה מדריגה פחותה קרובה אל הגלוי" [ראה למעלה פי"ח הערה 156, פ"כ הערה 55, ופנ"ז הערה 81]. והואיל ו"הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה" [לשונו למעלה פ"כ (רל:) לגבי משה רבינו], לכך צניעותה של אשה היא עוד יותר מורה על עלוי מעלה, כי היא עומדת בסתירה למדריגת הגילוי שלה, וכאשר אדם הולך כנגד נטייתו הטבעית, יש בזה בפרט שבח ומדריגה עליונה. דוגמה לדבר; בנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:] כתב: "אמרו במגילה [יג:], בשכר צניעות שהיה בשאול, זכה ויצאה ממנו אסתר. ומאי צניעות היתה באסתר, שנאמר [אסתר ב, כ] 'אין אסתר מגדת מולדתה', כי מיעוט גלוי דברים מורה על צניעות... ואינו מוציא דברים אל הגלוי, שזהו יציאה מן הצניעות". הרי הפסוק "אין אסתר מגדת מולדתה" מורה על צניעותה המופלגת של אסתר [שעל כך נקראה "אסתר" (מגילה יג.)]. ואמרו על כך בגמרא [שם] "אזיל [אחשורוש] שקל עצה ממרדכי [כיצד לגרום שאסתר תגלה את עמה ומולדתה]. אמר [מרדכי לאחשורוש], אין אשה מתקנאה אלא בירך חבירתה [פירוש, מרדכי יעץ לאחשורוש לקבץ את הבתולות שנית,

ובכך לעורר את קנאתה של אסתר בנערות אלו, ואז אולי אסתר תגלה את מולדתה]. **ואפילו הכי לא גליא ליה**, דכתיב 'אין אסתר מגדת מולדתה וגו'". הרי הצניעות מגיעה לרום פסגתה כאשר היא עומדת בסתירה לנטייה טבעית של גילוי, וסתירה זו קיימת תמיד אצל הנשים. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [סוטה ב.] "אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו, שנאמר [תהלים קכה, ג] 'כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים'", ופירש רש"י [שם] "מזווגין אשה לפי מעשיו - צנועה לצדיק ופרוצה לרשע". והנה לא כתב רש"י "צדקת לצדיק ומרשעת לרשע", אלא "צנועה לצדיק ופרוצה לרשע", וזה מורה באצבע כדבריו כאן שהמגדיר את מעלת האשה זו הצניעות, כי "עיקר שבח האשה ומדריגתה העליונה היא הצניעות". **ובכת"י** [שצב] הוסיף טעם נוסף בשייכות שבין ד' כוסות לאשה, וז"ל: "ועוד טעם אחר יש, והוא ידוע, שאמרו חכמים במסכת יבמות [סב:] השוהה בלא אשה שורה בלא ברכה, שנאמר [יחזקאל מד, ל] 'להניח ברכה תוך ביתך וגו'". לפיכך האשה מתיחסת אל כוס של ברכה, דכשם שבשביל האשה הברכה באה, וכך בשביל כוס של ברכה באה הברכה, כדאיתא בפרק ג' שאכלו [ברכות נא.], המברך על כוס מלא נותנין לו נחלה בלי מצרים, שנאמר [דברים לג, כג] 'ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה'".

(433) למעלה פל"ו.

(434) פירוש - למעלה בפל"ו ["בפרקים" (אלו הפרקים שלפני פירוש ההגדה, וכמבואר למעלה פנ"ד הערה 21)] ביאר בהרחבה ענייני קרבן פסח, ולמעלה בפנ"א [העוסק בפירוש ההגדה] עסק בהרחבה בענייני מצה [ראה הערה הבאה].

(435) כגון, מדוע המצה נקראת "לחם עוני", הרי היא יכולה להיות יפה כמצת שלמה [ראה למעלה פנ"א הערה 12], וכן כיצד "לחם עוני" מורה על החירות, הרי העניות והחירות הן הפוכות זו לזו [שם מציון 33 ואילך]. וכן שהרי אכלו מצה בעודם במצרים [שם לאחר ציון 73], ועוד. ושאלות אלו שאלו מפרשי ההגדה, וכמובא שם בהערות.

(436) "במקום המצה" - הוא למעלה פנ"א שביאר שם ענייני המצה, וכמבואר בשתי ההערות הקודמות.

פרק סא

(1) משמע מדבריו שהחובה "לשבח לפאר ולרומם להקב"ה" היא משום "שכל אדם חייב שיראה עצמו כאילו יצא ממצרים". וכן נמצא בפירוש המיוחס לרשב"ם להגדה, וז"ל: "לפיכך אנו חייבין להודות להלל וכו'. אחר שאנו כאילו יצאנו ממצרים, עלינו

חובה לומר שירה כמו שאמרו אבותינו". וכן הוא בראב"ן ובארחות חיים. ובהגדת חכמי ירושלים [עמוד קכג] מובאת קושית הגר"ב זולטי זצ"ל [וכן הוא במשנת יעב"ץ או"ח הלכות פסח סימן יט אות ג], שהקשה: "לכאורה צ"ע, מאי שייך כאן 'לפיכך', הלא גם אם אינו חייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, מ"מ חייב להלל להקב"ה על הנס שעשה לאבותינו להוציאם ממצרים, דלא גרע מהלל דחנוכה". וניתן ליישב זאת על פי דברי הגרי"ז עה"ת [סטנסיל בסוף כתבי התלמידים (אות קמד)], שמובא שם בזה"ל: "ביאור הדברים הוא עפ"י שיטת הגאונים [מובא בר"ן בפרק ערבי פסחים (כו: בדפי הרי"ף)] דיש ב' דיני הלל; דין הלל של קריאה, והוא בי"ח ימים הקבועים. ודין הלל של שירה, דאומרים כשנגאלו מצרה שאירע להם. ומהחילוקים שביניהם דהלל של שירה הוא רק על צרה שאירע לו, אבל על גאולה מצרה של חברו לא שייך שיאמר שירה על זה. והנה הלל זה שאנו אומרים בהגדה הוא מדין הלל של שירה, ולא של קריאה, ועל כן אמר כאן 'חייב אדם לראות את עצמו וכו'', דאם אין רואה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים הרי לא שייך הלל של שירה. וזהו ביאור ההמשך כאן 'חייב אדם לראות את עצמו וכו' לפיכך אנחנו חייבים וכו' ונאמר לפניו שירה חדשה', היינו אחר שיש חיוב לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, שוב שייך שיאמר הלל בתורת שירה, ואומרים 'הללויה'" [וע"ע בעמק ברכה הגדה אות ג, (עמוד עח)]. והגר"ב זולטי שם הוכיח שהלל של שירה הוא מהתורה, ואילו הלל של קריאה הוא מדרבנן, עיי"ש. לכך שפיר הוצרך בעל ההגדה לתלות את ההלל ב"חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", כדי שההלל יהיה מהתורה, ולא מדרבנן.

(2) מעין כן הקשו בפירוש המיוחס לרשב"ם וארחות חיים, דמה מוסיף הפסוק השני שהובא בסמוך ["ואותנו הוציא משם" לביסוס הדרשה "לא את אבותינו לבד"], על הפסוק הראשון שהובא כאן ["בעבור זה עשה ה' לי" לביסוס הדרשה "חייב אדם לראות וכו'"]. ומקור הדברים הוא במסכת פסחים [קטז:], שבמשנה [שם] אמרו "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'". וגמרא [שם] אמרו "אמר רבא, צריך שיאמר 'ואותנו הוציא משם'". אמנם בכת"י [שצב] כתב שהמאוחר מבאר טעמו של המוקדם, וכלשונו: "ומפרש אחריו הטעם למה יראה עצמו כאילו יצא ממצרים, כי לא אבותינו גאל, אלא אף אותנו גאל עמהם, שנאמר 'ואותנו הוציא'".

(3) פירוש - לדור של יוצאי מצרים.

(4) מה שמדגיש את ה"דור" [ולא את היחיד], כי כך נאמר בהגדה "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". ובאמת הריטב"א כתב: "בכל דור ודור חייב אדם וכו'. פירוש, כל יחיד ויחיד צריך שיראה ויביט בעצמו כאילו הוא היה עבד במצרים ויצא לחירות". וגם בעל ההגדה בעצמו פתח בדורות וסיים ביחידים, שכתב "בכל **דור ודור** חייב **אדם** לראות את עצמו וכו'", הרי שזו חובה על כל יחיד, ו"בכל דור ודור" נזכר כאן כציון תקופה, שלמשך כל דור ודור יש חיוב על היחיד לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. ומה שלא אמר רק "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", מבלי להזכיר כלל "בכל דור ודור" [כמו שאמרו (סנהדרין לז.) "כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם", ולא אמרו "בכל דור ודור חייב לומר בשבילי נברא העולם"], נראה משום שאורך גאולת מצרים גופא נתלה בדורות, שכך נאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים [בראשית טו, פסוקים יג, טז] "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה וגו' ודור רביעי ישובו הנה וגו'". הרי אע"פ שאורך שעבוד מצרים נתלה בשנים ["ארבע מאות שנה"], מ"מ אורך יציאת מצרים נתלה בדורות ["ודור רביעי ישובו הנה"]. ובביאור מרגניתא זו כתב הפחד יצחק ר"ה [מאמר כז אות ב] בזה"ל: "הנה מיסודו של הגר"א נתבאר הטעם לתליית הגלות בזמן, ותליית הגאולה בדורות, מפני שהקלקולים נתלים בזמן, והתיקונים נתלים באדם". לכך כאשר יצ"מ חוזרת ונשנית בדברי ימי ישראל, היא חוזרת ונתלית בתקופה של דורות דייקא.

(5) אודות שכל דור ודור הוא בפני עצמו, כן כתב בנצח ישראל פמ"ו [תשפב:], בביאור יחס גאולה ראשונה [יצ"מ] לגאולה אחרונה [ימות המשיח], וז"ל: "למאן דאמר [ימות המשיח] שס"ה שנה [סנהדרין צט.], הוא ענין גדול מאוד. כי הגאולה האחרונה בערך הגאולה הראשונה היא כמו ערך החמה אל הירח. וזה כי הלבנה היא מאירה וחוזרת ומאפלת, וכך היתה גאולה ראשונה, שאחר הגאולה היה חושך של גלות, כמו הלבנה שמאירה וחוזרת ומאפלת. אבל הגאולה האחרונה שהוא תמיד, ואין לה הפסק, לכך גאולה אחרונה נגד החמה, שהיא נשארת כך תמיד בלא שנוי. ולכך אמרו כי ימי המשיח שלש מאות ששים וחמש שנים, נגד ימי החמה. וכן תמצא במדרש [שמו"ר טו, כו], 'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב], עד שלא הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים הודיע להם שאין המלכות עומדת להם אלא שלשים דור, שנאמר 'החודש הזה לכם'. הלבנה שלשים יום, ומלכות ישראל שלשים דור [המדרש שם מפרט את שלושים הדורות מאברהם עד צדקיהו, וראה למעלה פנ"ט הערה 7]. הלבנה מתחלת להאיר יום ראשון של חודש, וכל

שהיא הולכת ומאירה עד ט"ו יום שלה, מתמלא, ומט"ו ואילך מתחסר, ובשלשים אינה נראת. כך ישראל; מאברהם עד שלמה ט"ו דור, אברהם התחיל להאיר כו'. ומפני כי הלבנה יש לה כל יום אור בפני עצמו, ולכך היה הגאולה ל' דורות כנגד הלבנה, לא שלשים שנה. כי כן כל דור ודור הוא בפני עצמו, אבל הגאולה האחרונה שס"ה שנה". הרי המקביל לימי הלבנה הם דורות, שכשם שאור הלבנה של כל יום הוא בפני עצמו מחמת שהוא מאיר וחוזר ומאפל, ולמחרת הוא אור אחר, כך כל דור הוא בפני עצמו מחמת שאנשי הדור נולדים וחוזרים ומתים, ובדור הבא יש אנשים אחרים. וכן כתבו העקידה [שער לז (ד"ה הדבר האחד עשר)] והעוללות אפרים [מאמר רה] שימי האדם מקבילים למחזור הלבנה [הולדה, עליה, וירידה].

(6) כי "לנו" היה כולל את כל הדורות בסקירה אחת, אך "לי" מוסב על הדור שלו בלבד.

(7) כי המקבל הוא חומרי [כמבואר למעלה פמ"ד (שיג:), ושם הערה 208], והחומרי הוא מחולק, וכפי שכתב למעלה פמ"ג [ריט:]: "זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [ראה למעלה פמ"ג הערות 75, 76, פנ"ג הערה 185, פנ"ה הערה 83, פ"ס הערה 33, להלן הערה 120, ופס"ב הערה 36, ונזכר הרבה פעמים בספר זה]. לכך כל דור ודור עומד בפני עצמו, "מבלי שיביט אל אחרים".

(8) דברים אלו מבוארים היטב למעלה פנ"ב [לאחר ציון 203], וז"ל: "כי היציאה היא מתיחסת אל השם יתברך, שכאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, לא שהוציא אותם שהיו במצרים בלבד, אלא כל הדורות הוציא, כמו שאנו אומרים בסוף ההגדה 'לא את אבותינו גאל, אלא אף אותנו גאל עמהם'. ורצה בזה, כי כאשר הקב"ה סילק כח מצרים מישראל, לא היה הסתלקות הזה במה שהם דור ההוא, שאם כן לא היתה היציאה כי אם לאותו דור בלבד, רק שנמשך היציאה לבנים גם כן. דומה לזה, אדם אחד היה יושב במדינה, ובא חכם אצלו ואמר לו; צא מן המדינה, כי ידעתי שמלחמה יבא עליה. והאיש ההוא היה הולך אל מדינה אחרת, ונצול, ומוליד שם בנים ובני בנים. לא יאמר בזה כי הוא הציל האיש וזרעו כאחד, אלא הציל האיש, והיתה הצלה הזאת נמשך לזרעו. ולא היה הדבר כך במצרים, אלא הקב"ה לא שם עינו אל אותו דור, אלא שם עינו לכלל ישראל, ראשונים ואחרונים, ואותם הוציא. ודבר זה ראוי דוקא אל הקב"ה, כי הוא יתברך כולל הכל, וכלל ישראל הוא שהוציא, כפי מדריגתו של השם יתברך, שהוא יכלול כל הדורות. ואילו היתה ההוצאה על ידי מלאך, אף כי היו יוצאים, מצד כי המלאך אינו כולל הכל, לא היתה היציאה רק לאבות, אף כי היה נמשך לבנים. ואם תאמר,

ומאי נפקא מיניה אם היה מכוין לאבות, והיו נגאלים הבנים במקרה, או שכיון לאבות ובנים ביחד. חילוק גדול יש; אם כיון לאבות בלבד, היה אפשר לבנים לחזור אל שעבוד. עכשיו שכיון אל אבות ואל כל הדורות, אי אפשר. לכך אמר 'לא את אבותינו גאל אלא אף אותנו גאל עמהם'. ודבר זה כי מפני שהוא יתברך כולל כל הדורות, פועל בדברים התמידים והכוללים, לא אל הדברים אשר הם לפי שעה בלבד, ואינם רק פרטים".

(9) כי שם מורה על מהות שכלית, ובשכלי אין חילוק ופירוד, לכך השם חל על הכל בשוה. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.]: "כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי" [הובא למעלה פמ"ד הערה 215, וש"נ].

(10) בכת"י [שצב] הוסיף כאן: "וכן לענין השעבוד, היתה הגזירה על בני ישראל בכלל, שיהיו תחת רשות מצרים בשעבוד, [ו]נכנסו בזה כל ישראל בכלל. וכאשר הוציא הקב"ה את ישראל, יצאו כל ישראל לצבאותם מן מצרים, פירוש מן הגזירה אשר נגזר על ישראל שיהיו משועבדים, [ש]חל על ישראל בכלל שם 'עבדות'. ואף הדורות שעתידין להבראות קודם הולדם נקרא שם 'עבדות' עליהם, שהרי בני ישראל עבדים היו". והנה בעוד שכאן עמד על ההבדל בין "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" לבין "לא את אבותינו בלבד", הרי בגו"א שמות פי"ג אות ח [רנד.] עמד על כך מדוע מעיקרא "חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים", וכלשונו: "ואם תאמר, למה יהיה לו כאילו היום נתנה, והוא אינו כך, שהרי לא נתנה לו באותו היום. וכן אמרו חז"ל... לענין יציאת מצרים 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים'. אבל עיקר הטעם כבר אמרנו למעלה [שם פי"ב אות מב] כי הדברים שהם חשובים במדריגה, עד כי לעלוי מציאותם אינם נופלים תחת הזמן לגמרי. וזכרנו לך למעלה כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה שהיא למעלה מן סדר הזמן... וכל הדברים אשר הם על הזמן כל ענין הזמן שוה... ולפיכך אמרו כי כל אדם חייב להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. דהסבה לאותן שיצאו הוא הסבה לכל דור ודור, ואין כאן חלוק. ושאר דברים שהם תחת הזמן, בעבור שהם נופלים תחת הזמן יש לו התלות בזמן, לא יאמר עליהם שיראה כאילו היה תמיד כך. אבל בקצת דברים אלקיים יאמר כך, למדרגה על הזמן, ואין התלות בו, יאמר כך" [הובא למעלה פל"ו הערה 43]. וראה שפת אמת [ויקרא, פסח תרל"א מליל א'] שהביא דברי המהר"ל האלו, ובארם. ובכת"י [שצג] כתב: "ואם יצאו ישראל ממצרים בלא אותות ומופתים גדולים מאוד, היה אפשר לומר כי לא יצאו ממצרים הדורות הבאים גם כן. אבל עכשיו שיצאו ישראל ממצרים על ידי אותות

ומופתים בשנוי מנהגו של עולם, אם כן מוכח שישראל יצאו במדה שהיא למעלה מן הטבע ומנהגו של עולם, והדורות הנמשכים בכלל תחת אותה המדריגה".

(11) לכאורה משפט זה אינו קשור למשפט שלפניו, שהרי העמיד כאן את גאולת היחיד ["חייב אדם לראות את עצמו"] לעומת גאולת הכלל ["לא את אבותינו בלבד גאל"], ולאחר שביאר את גאולת הכלל ["הקב"ה היה רוצה לגאול את ישראל בכלל, ושם 'ישראל' בשוה על כל ישראל, ולפיכך אף אותנו גאל עמהם"] סיים בגאולת היחיד, שכתב "ולפיכך יראה כל אדם עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". הרי שפתח בגאולת הכלל וסיים בגאולת היחיד, ועוד חיבר אותם להדדי על ידי מילת הקישור של "לפיכך". אך זה לא קשה, כי גם בעל ההגדה עשה כן, שפתח בגאולת היחיד ["חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים"], ועבר לגאולת הכלל ["לא את אבותינו בלבד וכו'"], וחזר לומר "לפיכך אנחנו חיבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס", וזה נאמר על גאולת היחיד [כפי שכתב למעלה בתחילת הפרק "כל אדם חייב שיראה עצמו כאילו יצא ממצרים, ויש לו לשבח לפאר ולרומם להקב"ה על זה, כמו שמסיים 'ולפיכך אנחנו חייבים להודות להלל וגו'"']. ובעל כרחך שאין גאולת הכלל מפחיתה מחובת האדם לראות א"ע כאילו יצא ממצרים, אלא מוסיפה עליה; ישנה חובה על אדם שיראה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים עם דורו בלבד, וכן שיראה את עצמו כאילו יצא ממצרים עם כלליות הדורות, ושתי הראיות האלו מחייבות את האדם "לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". וכן מבואר בהמשך ההגדה "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס [וזה מוסב על גאולת היחיד, כפי שביאר למעלה] למי שעשה **לאבותינו ולנו** את כל הנסים האלו", הרי גאולת היחיד וגאולת הכלל הוזכרו בחדא מחתא. וראה בספר זאב יטרף [פסח פרק פט] מה שכתב בביאור דברי המהר"ל האלו.

(12) כן הקשה האברבנאל בזבח פסח שער העשירי [יובא בהערה 14].

(13) כמו שאמרו בגמרא [מגילה יד.] שאין אומרים הלל על גאולת פורים [אע"פ שאמרו שירה ביצ"מ] כי "בשלמא התם, [תהלים קיג, א] 'הללו עבדי ה'', ולא עבדי פרעה. אלא הכא 'הללו עבדי ה'', ולא עבדי אחשורוש, אכתי עבדי אחשורוש אנן ["דלא נגאלו אלא מן המיתה" (רש"י שם)]".

(14) לשון האברבנאל בשער העשירי: "כי מה הרווחנו אנשי הגלות כמונו היום כשיצאו אבותינו ממצרים, לשנאמר 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים עדיין אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים', כי אולי היינו יושבים שם בשלוה

[יותר] מישיבתנו בגלות אדום וישמעאל. וכמו שאמרו אבותינו [שמות יד, יב] 'הלא טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר' העמים, מתוך השמדות והגירושין, אשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי [עפ"י ירמיה טו, ב], ויותר מהמה היציאה מכלל הדת לתוקף הצרות".

(15) שנהיו עבדי ה' וקנויים להקב"ה, וזה מורה על מעלת ישראל הנבדלת, וכמו שכתב למעלה פמ"ד [רנט]: "במצוה הראשונה [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך וגו'', תלה מצוה זאת ביציאת מצרים... ופירוש 'אלקיך' בפרט, אף על גב שהוא אלקי כל הנמצאים, הוא אלקי ישראל בראשונה וביחוד... שיש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו [שם] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי... ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים, היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלקית... ולפיכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שכל זה הוראה שישראל קנו המעלה האלקית, ומאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ולמעלה פ"ס [לאחר ציון 17] כתב: "כי מדריגת ישראל שיש להם מצד שהם אל השם יתברך", ושם מאריך לבאר מעלה זו, ושעליה מורה קרבן פסח. ובהקדמה לאור חדש [נב.] ביאר כיצד יום הכפורים הוא "זכר ליציאת מצרים", וז"ל: "אנו אומרים גם ביום הכיפורים [תפילות היום] 'זכר ליציאת מצרים'... פירוש זה, שהשם יתברך בחר בישראל שהוציא אותם ממצרים, ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם נתן לנו יום זה, שהוא יום סליחה וכפרה להציל את נפשינו". ובהקדמה לדרוש על התורה [ו.]: "כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם... אשר בחר בם א-ל", ובחירה זו נעשתה כאמור ביצ"מ. ובח"א לחולין צב. [ד, קיא.] כתב: "לא קנו ישראל מעלתם כי אם במצרים. כי ממצרים הוציא השם יתברך אותם והביא אותם אל המעלה הגדולה, שלקחם לו לעם. ואם לא כן, לא היו ישראל אל הקב"ה יותר משאר אומות, ולא זכו אל מה שזכו". נמצא שיצ"מ היא הסבה לכל הטובות שהושפעו על ישראל. וראה למעלה פ"ג הערה 8, פל"ט הערה 193, פ"מ הערה 14, פמ"ד הערה 23, פמ"ז הערה 283, ופנ"ג הערה 16.

(16) נראה לבאר זאת בשני אופנים; (א) מעלת ישראל שהם שייכים לה', ומחמת כן אינם משתעבדים לאומות. וכן כתב למעלה פ"ס [לאחר ציון 91]: "הפסח כמו שאמרנו למעלה מורה על שאנחנו להקב"ה, ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות. כי הוא

יתברך 'אלקי האלהים' [דברים י, יז], המושל על כל הכחות ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים. וכמו שאנו אל השם יתברך, ומצד הזה הוא גואל אותנו". ושם בהערה 94 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה, עיי"ש. (ב) מעלת ישראל היא הצורה, והצורה היא בת חורין [לעומת החומרי, שהוא משועבד], וכפי שכתב למעלה פמ"ג [רטו:]: "שכבר אמרנו בפרקים הרבה מאוד כי השעבוד הוא לחומר בפרט, והצורה הוא בן חורין", וראה שם הערה 62 שנקבצו שם מקבילות רבות ליסוד זה. ולמעלה פ"ד [רלב:] כתב: "[כ]שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים, שהם החומר... וכאשר היו ישראל יותר בשלימות... היו ראוים לחירות". ולמעלה פ"ט [תעב.] כתב: "כי יש לדעת, כי לא תמצא מעלת צורה נבדלת מן החומר אשר אין בה מפחיתות החומר כמו שיש בישראל, אשר הם שלימי צורה נבדלת, עד שלמעלתם הם ראוים להיות מושלים על האומות, כאשר ראוי לצורה להיות מושלת על החומר... כלל הדבר, מצד עצמות ישראל אשר יש להם צורה שלימה, אין ראוי שיעבוד בהם". ולמעלה פמ"ד [שח:] כתב: "אמר [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון על כל גויי הארץ', כי במה שהם עליונים הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם". ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר. וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר. ולכך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, הם באמת מושלים על כל האומות, ואז מקוים [דברים כח, א] 'ונתנך ה' על כל גוים'" [הובא למעלה פ"ט הערה 148, ופמ"ד הערה 186].

(17) בעוד שכאן תולה את חירותם של ישראל במעלתם העליונה, הרי למעלה פל"ה [תרכב.] ביאר שהחירות שייכת בעצם לכל אדם, וכלשונו: "ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם, כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאתם ראוים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר. ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבאו ברשות עצמם, בחדש הראשון, כי זה דבר ראשון, שיהיה הנמצא ברשות עצמו, כי זה מצד עצם הנמצא, שהוא ראשון למה שבמקרה". ואילו כאן תולה חירותם של ישראל במעלתם העליונה. ויל"ע בזה.

(18) כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פ"ח [שסה.] כתב: "כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה... ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל". ולמעלה פמ"ד [ערב.] כתב: "ואולי תאמר, דסוף סוף יקשה, איך אפשר זה לומר דיותר יהיה חביב האדם בעל חומר, מן המלאך, שהוא בלא גוף. דלא יקשה דבר, כי אף אם צורת האדם בחומר, אין החומר עצם מעצמו, ומעלת האדם מפני צורתו, אף שהוא בחומר. ומפני כך נקרא שמו יתברך עליו, לפי שאין החומר עצמותו. ומאחר שמצד עצמותו יש לאדם מעלה גדולה... לא יגרע מעלתו בשביל החומר, בפרט בישראל אשר החומר בטל אצל הצורה". ולהלן פע"ב כתב: "אי אפשר שתהא לבטלה... שתהיה הכנה הזאת שיש בישראל לקבל המעלה האלקית לבטלה. ואם נתבטלה בגלות, כמו שנתבטל החכמה מן האדם בעת שילך שובב, אין נחשב דבר זה בטול בעצמו, רק הוא במקרה". ובתפארת ישראל פל"ד [תקא:] ביאר שאות בי"ת מצד עצמה מורה על הברכה כי היא האות השניה שבאלפ"א בית"א, וכתב בזה"ל: "אבל הב' מפני שהיא מורה בצד עצמה ברכה, שהיא התחלת הרבוי, ואם הב' הוא משמש לרע [כמו תיבת "בל ידעום"], מכל מקום דבר זה עצם הב', שהיא אות שנית, שהשני הוא התחלת הרבוי, והוא עצם הברכה. ואף כי הב' משמש גם כן לרע, אין זה רק במקרה, ואין מה שבמקרה מבטל מה שבעצם". ובבאר הגולה באר השני [קמה.] כתב: "וזה שאמרו גם כן [סנהדרין לב.] דיני נפשות חוזרים לזכות, ואין מחזירין לחובה. והטעם הזה, כי הזכות ראוי שיהיה בעצם ובראשונה מן הבית דין כמו שאמרנו, ואילו החובה אינו בעצם ובראשונה, והוא במקרה בלבד, ואין דבר שבמקרה מבטל מה שבעצם. לפיכך אי אפשר לחזור ולדון לחובה, ולבטל הזכות. אבל מי שדן לחובה, יכול לחזור ולדון לזכות, מפני כי מה שבעצם יכול לבטל מה שבמקרה". ובנצח ישראל פי"א [שא.] כתב לבאר מדוע אין חטאי ישראל יכולים ח"ו לבטל הבחירה של הקב"ה בישראל, וז"ל: "ואין ראוי שיחליף וימיר החטא, שהוא דבר מקרה בישראל, את הבחירה שבחר בהם מצד השלימות העצמי בישראל, כי טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב, ואין בטול החטא, שהוא במקרה, מבטל הבחירה שבחר בהם בשביל השלימות שבהם, שהוא דבר עצמי בישראל, ודבר זה ברור". ושם בהמשך כתב: "כי ישראל מעשיהם שעושים... מצד היצה"ר... אבל עצמם הם טהורים... ואין מה שבמקרה מבטל דבר שבעצם", וראה שם הערה 240. ובנתיב התשובה פ"ד [סט.] כתב: "כי איך

לא יהיה הדבר שהוא בצד עצמו מכריע הדבר שהוא במקרה", ושם הערה 77. וכן הוא בח"א לשבת פט: [א, מו.].

(19) לשונו למעלה פ"ס [לפני ציון 328]: "אצל פרעה שהיה מלך נאמר אצלו ארבע כוסות... שהרמז בזה כי הכוסות הם ראוים למלך, שהוא יותר בן חורין", ושם הערה 328.

(20) אודות ש"ממלכת כהנים" מורה על מלכות של ישראל, כן כתב בדרוש על התורה [כט:], וז"ל: "ואמר 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', רצה לומר שתמשלו בזולתכם, זהו 'ממלכת'. וכדי שלא יאמרו כי לעתים ימשלו אחרים בהם, אמר 'כהנים', שאין מי שימשול על הכהן המשועבד אל השם יתברך, עד שאי אפשר לזולתו לשעבד בו". ובח"א לר"ה ח: [א, צג:] כתב: "ישראל בעצמם הם מובדלים מן האומות, ואינם בכלל עם שאר האומות... והם נקראים מלכים, כדכתיב 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו'', והיינו שהם אחד באומות, ונבדלים מהם, כמו שהמלך הוא אחד בעם, נבדל מהם, ואמר הכתוב [דברים כח, א] 'עליון על כל גויי הארץ', וזהו מלכותם, שהם נקראים מלכים". ובמדרש [שיהש"ר ג, ז] אמרו: "מלכות מן המדבר, שנאמר 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים'. וכל מתנות טובות שנתן הקב"ה לישראל, מן המדבר", ובח"א לב"ב עג. [ג, צד.], הביא מדרש זה [הובא למעלה פכ"ב הערה 85].

(21) אודות שהגלות היא במקרה, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פל"א [תרז:] כתב: "כי הגלות הוא דבר מקרה, הן הגלות מצד עצמו, שהוא דבר יוצא מסדר העולם. כי לפי סדר העולם ראוי שיהיה האומה הישראלית תחת רשות השם יתברך, ולא תחת רשות אחרים. ואם הגלות תולה בחטא, גם כן אין החטא דבר בעצם, רק הוא ענין מקרה, ודבר שבמקרה אין קיום לו. ולפיכך אי אפשר שלא יעשו [ישראל] תשובה, אלא בודאי יעשו תשובה". ובח"א לב"ב עד. [ג, צט:] כתב: "כאשר תבין דברים אלו תדע ברור, שאי אפשר שיהיה הגלות תמידי, שאי אפשר בעולם רק שיהיה קץ ואחרית לגליותינו, מפני שהגלות הוא מקרה, שכך גזר השם יתברך, ואינו בעצם, ודבר זה שאינו בעצם אינו תמידי". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים, אין שם עם עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה, אבל השפלות והגלות הוא דבר מקרה להם, כי

נולדו בחשיבות" [הובא למעלה פ"ס הערה 108, וש"נ]. **ויש להעיר**, כי גלות מצרים לא היתה במקרה, וכפי שהדגיש למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה ר"פ יא [תקלב.] כתב: "אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה נפלאה". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 149] כתב: "כבר אמרנו זה שכל דבר מענין זה היה בעצם לא במקרה... ולפיכך אילו היה יורד יעקב מעצמו, ואם לא רצה לא היה יורד, היה בא הגלות במקרה, שקרה שירד, ואם לא רצה, לא היה יורד, ואין לומר כך כלל. אלא היה 'אנוס על פי הדבור', עד שהיה בא הגלות בהכרח. ולפיכך לא היה בא במקרה, אלא בעצם". אך אין בזה קושי כלל, כי בודאי גלות מצרים היא בעצם, שהרי לא היו ישראל לפני כן בני חורין, אלא נולדו במצרים בשעבוד ועבדות. אך לאחר שזכו לחירותם ביצ"מ, שוב אינם משתעבדים בעצם לאומות, והגלות היא מקרית להם. וכן כתב להדיא בכת"י [שצב], וז"ל: "כי השעבוד שהיה לישראל במצרים, שעבוד עצמי להם, שלא היו קודם בני חורין, ונולדו בעבדות ובשעבוד. שהרי קודם שנולד יצחק נגזרה הגזירה [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', ונולדו בשם עבדות ושעבוד. אבל אחר שיצאו ממצרים, וחל עליהם שם בן חורין, אע"ג שחזרו ונשתעבדו בשאר מלכיות, אין זה שעבוד בעצם. כי מאחר שהם בני חורין בעצמם, שהרי הוציאם הקב"ה ונתנם להיות בני חורין, השעבוד שמשתעבדין הוא במקרה שאינו בעצם, שהרי בעצמם ראויים להם בני חורין". וראה למעלה פנ"ב הערה 186 בחילוק נוסף בין גלות ישראל במצרים, לשאר גליות. **ועוד יש לומר**, כי גלות מצרים היא תנאי בלידת ישראל, כי ישראל נתהוו לעם בגלות מצרים, וכמו שכתב למעלה פנ"ב [לאחר ציון 181], וז"ל: "וזה שאמר [בהגש"פ] 'אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים היו אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים לפרעה', כי לזאת ההוצאה צריך יציאה אל הפעל על ידי מי שהוא בפעל תמיד. אבל שאר גליות אין הדבר כך, כי אף אם לא עלו מבבל, לא היו ישראל קודם זה מציאות בכח, כי זה שייך כאשר היו במצרים, שאז לא היו עדיין עם, **ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו**, ולא יצאו עדיין אל הפעל, ולכך נחשב יציאתם הויה לפעל לגמרי". וכן כתב להלן [לאחר ציון 63]: "ישראל במצרים... נתהוו לעם תחת רשות מצרים, ולכך נחשבו שאין להם מציאות בעצמם" [ראה להלן הערות 33, 64]. לכך גלות מצרים אינה חולקת מקום נפרד מגאולת מצרים, אלא שהיחס ביניהן הוא כיחס ההריון ללידה. לכך כשם שאין גאולת ישראל במצרים במקרה, כך אין גלות ישראל במצרים במקרה, כי שם "גאולה" חל גם על גלות מצרים, לעומת שאר גליות שהן נחשבות ל"מקרה". ולכך תמצא בספר

זה שיאמר כמה פעמים שאין גאולת ישראל ממצרים במקרה [כמלוקט למעלה פנ"ב הערה 150], וכן יאמר כמה פעמים שאין גלות ישראל במצרים במקרה [כמלוקט בהערה זו], כי גלות מצרים וגאולת מצרים הן שני צדדים של מטבע אחת. ואכן למעלה פנ"ב [לאחר ציון 146] כרך את שתיהן בחדא מחתא, וכלשונו: "דע, כי ענין יעקב היה כל דבריו שלא במקרה. שאילו היו דבריו של יעקב במקרה, דהיינו הירידה למצרים, היה אם כן הגאולה במקרה, והיה עיקר סדר העולם במקרה. שהרי ידוע ומפורסם בודאי כי **הגלות והגאולה** הוא עיקר מענין העולם וסדר שלו. וכבר אמרנו זה שכל דבר מענין זה היה בעצם לא במקרה". **אך עדיין קשה**, שלמעלה פ"ס [לאחר ציון 102] כתב: "אבל ישראל... ראוים אל הגאולה לצאת מרשות אחרים כאשר הם אל השם, וכמו כן גם כן ראוים שיכנסו תחת רשות מושלים כאשר הם נעזבים מן השם יתברך... ואם תמצא לומר שהאומות מושלים זה על זה, [זה] אינו אלא לפי שעה בסבה מקרית. ואין הגלות והשעבוד כי אם לישראל, שהיה תחלתם וראשיתם שעבוד וגלות. ולפיכך למה יתמה האדם על אורך גלותם, כי דבר שהוא סגולה אינו קל בהסרה... ואם ישראל זכו בעולם הזה אל הגדולה, זה היה בענין מיוחד [ו]בזמן מיוחד, שאין לענין זה תמידות, כאילו היה הגלות להם מסוגל, והחירות בדרך חדוש... כלל הדבר, כי הגלות לישראל בסגולה, ואם ימצא בהם הטוב בעולם הזה הוא בסבה מיוחדת". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שהגלות היא מקרית לישראל, ובעצם ישראל הם בני חורין. ולמעלה פ"ס הערה 120 הובאה שאלה זו, וראה מה שנתבאר שם.

(22) דוגמה לדבר; שנינו במשנה [שבת סו:] לגבי לצאת בשבת ברה"ר ש"בני מלכים [יוצאין] בזוגין [פעמונים קטנים הארוגים במלבושיהם]. וכל אדם, אלא שדברו חכמים בהווה". ובגמרא [שבת סז.] אמרו "מאן תנא ["דקתני 'וכל אדם', ואפילו עני שבישראל" (רש"י שם)], אמר רבי אושעיא, רבי שמעון היא, דאמר כל ישראל בני מלכים הם". הרי נפסקה הלכה למעשה בהתבסס על כך שכל ישראל בני מלכים הם. וכן הוא גם שמותר בשבת לסוך את המכה בשמן ורד, כי כך נוהגים בני מלכים, וכל ישראל הם בני מלכים [שבת קיא.], וכמובן שהלכות אלו נוהגות גם בגלותן של ישראל. וגמרא [ע"ז יא.] אמרו "'ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך' [בראשית כה, כג], אמר רב יהודה אמר רב, אל תקרי 'גוים', אלא 'גיים', זה אנטונינוס ורבי, שלא פסקו מעל שולחנם לא חזרת ולא קישות ולא צנון, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים", ובח"א שם [ד, לו:] כתב: "פירוש, שהיה כל מאכל שלהם דרך חשיבות, ולא היו אוכלים מאכלם דרך פחיתות, רק דרך גדולה וגאוה. ולא שבא הכתוב לרמוז על אלו שני בני אדם, שאין הכתוב מדבר רק מן

כלל האומה. אבל בודאי הכתוב מדבר שאלו שני אומות מסוגלות לדבר זה; הן ישראל, כי כל ישראל בני מלכים, ונוהגים עצמם בחשיבות יתירה. וכן אדום ידועים שהם מסוגלים בזה ביותר מכל האומות... ובודאי דבר זה מעלה גדולה מה שהיו חשובים".

(23) דוגמה לדבר; בנצח ישראל פנ"ו [תתסד.] כתב: "הנחמה שיש לישראל בגלותם, כבר הארכנו בזה כי השכל מחייב הענין הזה. כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים. עד שחרב בעונינו ובעון אבותינו אתנו, והחזיר בניינו, עד שחרב שנית. דבר שלא עשה לכל גוי עד היום הזה. שנראה כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל... ואף בהיותם בארץ אויביהם והן בהסתר פנים, דבר זה אינו מבטל מעלת ישראל כלל. ואף כי נתן אותנו ירודים ושפלים, הנה בעצם שפלותם נראה ונגלה מעלתם העליונה. כי עיקר שפלות ישראל שהם פזורים בין העמים, הנה הם פזורים מן קצה העולם אל קצה העולם. והאדם יחשוב כי דבר זה מורה על חסרון גדול מאוד. וכן הוא נראה בתחלת הדעת, שאי אפשר שיהיה חסרון באומה יותר מזה שהוא פזורה בכל העולם מקצה אל קצה. עד שיאמרו האומות כי אי אפשר לומר עם זה שיהיה נשאר אצל ישראל שום דביקות אלקי. והנה נבאר לך בראיות ברורות, כי מורה פיזור ישראל בכל העולם על מעלה אלקית שלהם", ושם מאריך בזה.

(24) פירוש - עדיין יהיה ניתן להווכח בדברים מסויימים הנוהגים בישראל [אף בגלותם] מחמת מעלתם וחשיבותם, ואין הגלות מונעת ביטוים מסויימים למעלתם וחשיבותם. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פ"ח [רי.] כתב: "כי היציאה של מצרים היא נצחית, כי עדיין מחמת אותה יציאה אנחנו אל השם יתברך, אשר הוציאנו ממצרים". ומכך נקבעה ההלכה [ב"מ י.] "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם', ולא עבדים לעבדים" [רמב"ם הלכות שכירות פ"ט ה"ד]. הרי אף בגלותינו אין אנו נחשבים "עבדים לעבדים", אלא עבדי ה' בלבד.

(25) בכת"י [שצב] כתב: "והאנשים אשר מקשים כך לא יראו רק הענין אשר נגלה לעינים מטובות חצוניות, מן טובות אשר הם טובות גשמיות, כגון החירות מן השעבוד וכיוצא בזה מן הטובות. ואין הדבר כך, אבל הענין אשר ראוי להביט [הוא] הטוב בעצם". ובספר תורת חיים [חולין ז:] הביא בשם הזוהר חדש פרשת יתרו [לא.] שביצ"מ ישראל יצאו מכחות הטומאה שיש בעולם, וכתב: "נראה דהיינו מה שיסדו לומר 'ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם', וכי 'לחירות עולם' הוציאן, והלא נשתעבדו בתר הכי כמה

זימנין. אלא לפי שהוציאן לחירות עולם מכחות הטומאה דהוו שלטי עלייהו". וכן בבני יששכר [חודש ניסן, מאמר ד] כתב: "והנה תתבונן מה שאומרים בנוסח ברכות קריאת שמע שהוציאנו השם יתברך ממצרים לחירות עולם. והנה בעוה"ר אכתי עבדי פרעה אנן, מפוזרים בארצות אויבינו בשעבודים וצרות לאין חקר, והאיך יקרא לזה 'חירות עולם'. אבל הוא חירות עולם, שלא יהיה עוד גלות שורשיי כזה שיהיה כלול מכל הד' קליפות" [הובא במשנת מהר"ל אותיות שלו, שלט]. וכן מבואר בנצח ישראל פ"ח הערה 77.

(26) "סדרי אשכנז" הם סדרי הפסח של בני אשכנז. וכן ביטוי זה מוזכר בטור [או"ח סימנים מו, תרז]. וכדבריו בסמוך נמצא גם במחזור ויטרי על הגש"פ [בקצת שנוי לשון]. וכן הוא בהגדת פראג [רפ"ז].

(27) יבאר שנאמרו כאן תשעה לשונות של שבח [כמו נוסח המשנה שלפנינו (פסחים קטז:): להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, להדר, לברך, לעלה, ולקלס]. ורבו בזה הנוסחאות; יש אומרים ארבעה [בסידור רס"ג הנוסח הוא: להודות, להלל, לשבח, לפאר]. ויש אומרים חמשה [רי"ף בפסחים (כה: בדפי הרי"ף) הנוסח הוא: להודות, להלל, לשבח, לפאר, ולברך]. ויש אומרים ששה [בפירוש ר"מ דיליאון הנוסח הוא: שיר, שבח, הלל, זמרה, הודיה, קדושה]. ויש אומרים שבעה [תוספות (פסחים קטז:) כתבו שהם כנגד שבעה רקיעים, אך לא כתבו איזה לשונות (עיין תויו"ט פסחים פ"י מ"ה שהשווה את דעת התוספות לסדרי אשכנז)]. ובסדר רב עמרם גאון הנוסח הוא: להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, להדר, ולקלס. ובמשנה בירושלמי [(פסחים פ"י מ"ה) הנוסח הוא: להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, לנצח, לגדל]. ויש אומרים שמונה [רמב"ם (בנוסח ההגדה) כתב שהנוסח הוא: להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, לגדל, להדר, ולנצח. וכן כתב בהלכות חמץ ומצה (פ"ח ה"ה) בסדר שונה מעט: להודות, להלל, לשבח, לפאר, להדר, לרומם, לגדל, ולנצח. והרשב"ץ אף הוא כתב שמונה, ואלו הם: להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, להדר, לעלה, ולקלס]. ויש אומרים עשרה [בסידור קול יעקב הנוסח הוא: להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, להדר, לברך, לעלה, לקלס, לזמר].

(28) כן כתב הראב"ן, וז"ל: "תשעה לשונות של שבח יש כאן, ו'הללויה' דסיפא, 'ונאמר לפניו הללויה', הוא העשירי, כנגד עשר לשונות של שבח שאמרן דוד בספר תהלים", והמגיה שם [הערה 122] כתב: "כן כתב מדעתו המהר"ל בגבורות ה' פס"א". וכן הוא במחזור ויטרי.

(29) בשנויי לשון, וראה הערה הבאה.
(30) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו אמרו "במשכיל" ו"בתהלה", ולא אמרו "בהלל" ו"בברכה" כפי שכתב כאן. ובנתיב העבודה פ"ו [א, צג:] הביא את לשון הגמרא שלפנינו.
(31) זהו המשך דברי הגמרא [שם].
(32) כך היא הגירסא במשנה [פסחים קטז:] "ונאמר לפניו הללויה", והכוונה לאמירת הלל, וכמו שכתב התשב"ץ: "נאמר לפניו הללויה, שהוא השבח היותר מעולה שבתהלים... כמו שאמרו באחרון מפסחים [פסחים קיז.], וזאת הפתיחה היא כעין ברכה לקריאת ההלל". וכן כתב בכת"י [שצג]: "כלומר, שאנו רוצים לשבח בהללויה, כי כל ההלל נאמר בלשון 'הלוליה', לפיכך ההלל הוא שבח גדול". אך יש אומרים "ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה" [תוספות פסחים קטז:, ומג"א סימן תעג ס"ק כז]. והט"ז [או"ח סימן תעג ס"ק ט] כתב: "ובקצת ספרים לא כתב כלל הך 'שירה חדשה', וכן נכון". וכן הכריע הדרישה [שם ס"ק ח].
(33) הנה כתב כאן שמספר לשונות של שבח בליל היציאה הוא עשרה, כמספר לשונות של שבח בספר תהלים, אך לא ביאר מהותה של השוואה זו. ואולי נבאר, שהנה הפחד יצחק שבועות [תחילת מאמר מב] כתב: "רבים מאוד הם השבחים והקילוסים להקב"ה שנאמרו בספר תהלים. ועצם השם 'תהלים' מעיד הוא על תוכנו של הספר, שהוא ספר השבחים והקילוסים". והקב"ה מעיד על עם ישראל ש"עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו" [ישעיה מג, כא]. לכך, הואיל ובליל היציאה נולד עם ישראל [כמבואר למעלה הערה 21], ומהותו של העם הזה היא לספר תהלותיו יתברך, דין הוא שמספר לשונות של שבח בליל היציאה יהיו כמנין לשונות של שבח של ספר תהלים, "תהלתי יספרו" כנגד "ספר תהלים".
(34) פירוש - הוא השבח הגדול ביותר מתוך י' לשונות של שבח, כפי שבגמרא [פסחים קיז.] אמרו על שבחי ספר תהלים "גדול מכולן 'הללויה', שכולל שם ושבח בבת אחת".
(35) בהגדה של פסח [הגדת פראג]. ולהלן יביא את הגירסא שבמשנה [פסחים קטז:]. וראה הערה הבאה.
(36) לפי זה מוזכרים כאן ארבעה שבחים ["מעבדות לחירות, מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומשעבוד לגאולה"], ואינו מזכיר "ומאפילה לאור גדול". וכן הוא בהגדת פראג [שיצא לאור בשנת רפ"ז], ולא מצאתי בהגדה אחרת השמטת "מאפילה לאור גדול" מלבדה. וכן במשנה [פסחים קטז:] הוסיפו "ומאפילה לאור גדול" כשבח חמישי [בין

"ומאבל ליום טוב" לבין "משעבוד לגאולה"]. ולהלן [לאחר ציון 55] יעמוד על הוספה זו שבמשנה. וראה להלן הערה 66.

(37) לשונו למעלה פנ"ט [לאחר ציון 23]: "ואלו ט"ו מעלות... חמשה הראשונים כלם מדברים במה שהגיע לישראל ביציאה, היא היציאה מן השפלות, שהיו עבדים למצרים. ואין כאן התעלות, רק שהוציאם ממצרים, שלא יהיו עבדים למצרים". ועוד אודות שפלות העבד, כן נאמר [תהלים קלו, כג-כד] "שבשפלנו זכר לנו כי לעולם חסדו, ויפרקנו מצרינו כי לעולם חסדו", ופירש רש"י [שם] "שבשפלנו זכר לנו - במצרים זכר לנו. ויפרקנו - מתוכם, והפליא לנו כל זה". ובדרשת שבת הגדול [ר:] כתב: "אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שהרי תראה כי אני מבקש להיות מלך, ולא שאני מואס בכם, שהרי הוצאתיך מארץ מצרים, במקום שהיית שפל ועבד, ועם כל זה היה השגחתי עליך, ולא מאסתי בך" [הובא למעלה פמ"ה הערה 90]. ואמרו חכמים [קידושין כח.] "הקורא לחבירו עבד יהא בנידוי", ופירש רש"י [שם] "היו מנדין אותו שמזלזל בישראל כל כך, אף הם יזלזלו בו". ובספר העיקרים מאמר רביעי פ"נ כתב: "אנחנו משוללים מכל טוב, כעבד הזה שהוא בתכלית השפלות והבזיון". ולמעלה פמ"ד [רסד.] כתב: "כבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד, שהוא משועבד, דומה לחומר, שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "כל עבדות בעולם הוא ענין חמרי, גם זה רמזו חכמים בחכמתם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. ובארנו דבר זה במקומות הרבה בחבור גבורות ה'". ולמעלה פנ"ט [הערה 22] נתבאר שהחומרי גשמי הוא שפל ונמוך, לעומת הנבדל מהגשמי [ראה למעלה פנ"ט הערה 26, וש"נ].

(38) אודות שעבודת פרך משברת רוחו של האדם, כן כתב למעלה פנ"ד [לאחר ציון 222]: "חשבו לתת עליהם עבודה קשה, שבזה הם יחלשו מה שיש עליהם עבודה קשה, המשבר כחם ואת רוחם" [ראה להלן הערה 43]. ואמרו חכמים [סוטה יא:]: 'את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך' [שמות א, יד], אמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן, שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים, ומלאכת נשים לאנשים", ופירש רש"י [שם] "וזו היא קשה, שלא היו רגילים בכך". ולמעלה פט"ו [מג:] הביא מאמר זה. ובכת"י שם [שס.] כתב: "היו מחליפים המלאכות. הנה אף על גב שאין המלאכה קשה יותר בצד עצמו, אלא כל שנוי לאדם שאינו מורגל בדבר, דעתו קשה הימנו ואינו נחה. כי הדבר המורגל כבר נחה דעתו בו... ואומר אני כי מפני שראו מצרים זכות ישראל, שהוא בשלשת האבות,

היו רוצים לשעבדם בכל מדת אבותיהם... 'את כל אשר עבדו בהם בפרך' [שהחליפו מלאכת אנשים לנשים, ומלאכת נשים לאנשים], והוא מדתו של יעקב, כי בפרך המשבר את רוחו של אדם, וכל ימי יעקב היה רוחו נשברה מפני הצרות שהגיעו לו כל ימיו. ומי שיש לו צרות יש לו שברון רוח. וביעקב כתיב [בראשית מה, כז] 'ותחי רוח יעקב אביהם'. וכאשר היו משעבדים את ישראל בפרך המשבר את הרוח, היו משעבדים אותם במדת יעקב, שהוא הרוח" [הובא למעלה פט"ו הערות 75, 78]. אך יש להעיר מדברי רש"י [שמות א, יג], שכתב: "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו", ולא הזכיר שמשברת את רוחם, אלא את גופם. וכן רש"י [סוטה יא:] כתב: "בפריכה - בשברון גוף ומתנים". וכן בגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמב:] כתב: "היה שעבוד מצרים בפרך, המשבר את הגוף".

(39) "כי המלאכה שהיא יותר ממה שהאדם יכול לסבול היא עבודת פרך, המשבר רוחו של אדם, ומזה בא היגון" [לשונו להלן]. ובגו"א שמות פ"ו אות כא [קט:] כתב: "היו דואגים על המלאכה שהם צריכים לעשות, וכל מי שהוא מחשב על דבר קשה, הוא דואג ומיצר לו". ונאמר [אסתר ט, כב] "והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב", ובאור חדש שם [תתתו.] כתב: "כי מה שנהפך מיגון לשמחה, דהיינו שהיו יראים מן המן, והגיעו אל השמחה, שהיא שלימות האדם... ועוד פירוש 'מיגון לשמחה' זה נאמר על כח הגופני שהוא בצער, ונהפך אל השמחה" [ראה למעלה פט"ז הערה 96, ופכ"א הערה 7].

(40) לשון סוף הפסוק שם במילואו: "ושמתיה כאבל יחיד ואחריתה כיום מר", ופירש הרד"ק [שם]: "ואחריתה כיום מר - כפל הענין במלות שונות, כי אבל היחיד הוא יום מר". ואמרו חכמים [ב"מ קז:] '"והסיר ה' ממך כל חולי' [דברים ז, טו]... רבי אלעזר אמר, זו מרה". ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד:] כתב: "מי שסובר זו מרה סובר כי שנוי האדם הוא על ידי אשר הוא דבק בנבראים ההעדר. וזה תבין מלשון 'מרה', שנאמר 'ואחריתה כיום מר', שנאמר על המיתה, והא ההעדר... ודבר זה אמרו ג"כ בפ"ק דע"ז [כ.] מלאך המות כולו מלא עינים, וחרבו שלופה בידו, וטפה של מרה תלויה בו. והטפה הזאת הוא ההעדר הגמור, אשר בשביל אותו העדר מקבל האדם המיתה. וזה שאמר 'והסיר ה' ממך כל חולי', זו מרה, הוא ההעדר שדבק בחומר". וכן כתב בקיצור בח"א לע"ז כ: [ד, נ:].

(41) לשונו באור חדש פ"ט [תתתו:]: '"מאבל' שהוא ההעדר, אשר ההעדר הוא רע, ונהפך ל'יום טוב', שהוא טוב". הרי המעבר "מאבל ליום טוב" הוא מעבר מרע לטוב,

כי האבילות היא העדר, וההעדר הוא רע". ובהמשך [שם] ביאר ש"יום טוב" מורה על שלימות אלקית. ודיוק לשונו כאן מורה על ההלכה שיום טוב מבטל אבילות של שבעה ושלשים [מו"ק יט.], מה שלא מצינו בשבת, וכמו שפסק המחבר [שו"ע יו"ד סימן ת ס"א] "שבת אינו מפסיק אבלות ועולה למנין שבעה, שהרי קצת דיני אבלות נוהגים בו, דהיינו דברים שבצינעא". מה שאין כן ביום טוב שההלכה היא ש"הקובר מתו קודם הרגל, בענין שחל עליו אבילות, ונהג בו אפילו שעה אחת קודם הרגל, מפסיק האבלות ומבטל ממנו גזרת שבעה" [שו"ע יו"ד סימן שצט ס"א].

(42) בא לבאר מדוע "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך" נקרא יגון, ואילו "וימררו את חייהם" נקרא אבילות.

(43) לשונו למעלה פנ"ד [לאחר ציון 214]: "'ויתנו עלינו עבודה קשה' [דברים כו, ו], הוא דבר זולת זה, והוא שהגדילו המלאכה יותר מכשיעור. לפיכך מביא קרא אל 'ויתנו עלינו עבודה קשה' [בהגש"פ] - 'ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך', מלאכה יותר מכחו של אדם". ולמעלה פט"ו בכת"י [שנט.] כתב: "העינוי, שמענה כחו של אדם במלאכה, וזה נקרא עינוי בלבד, ואינו עבודה יותר מכחו. אבל 'בפרך'... העבודה הזאת יותר מכחו של אדם" [הובא למעלה פט"ו הערה 70]. אמנם למעלה פט"ו [מב.] ביאר ש"בפרך" הוא "מצד המעבידו, שהוא מעבידו בחזקה, כי אף אם אין המלאכה מצד עצמה כל כך קשה, אם מעבידו בחזקה על ידי שאינו נותן לו מנוחה, היא קשה עליו". ואילו כאן מבאר ש"בפרך" מוסב על עבודה קשה. ויל"ע בזה [כן הוקשה גם שם הערה 64, ולמעלה פנ"ד הערה 215].

(44) הוספתי תיבת "ורוחו" בסוגריים מרובעים על פי דבריו למעלה פנ"ד [לאחר ציון 222], שכתב: "חשבו לתת עליהם עבודה קשה, שבזה הם יחלשו מה שיש עליהם עבודה קשה, המשבר כחם ואת רוחם" [הובא למעלה הערה 38]. וכן כאן הזכיר כבר פעמיים שבירת רוח המביאה לידי יגון, ולא הזכיר שבירת כח.

(45) בכת"י [שצג] הוסיף כאן: "ונקרא זה 'אבל', כי האבל בא בשביל המיתה גם כן, וכאילו חייו של אבל אינם על מנהגם בשביל המיתה שהגיע לאותו המתאבל עליו". ולמעלה פט"ו [מב:] כתב: "המלאכה היתה נגד חיי האדם, כמו מלאכת הטיט, כי מלאכה הזו במה שהיא עבודה שפלה ופחותה, היא נגד חיי האדם, עד שזה נקרא מרירות חיים, שאינה לפי החיים שלו, כמו שאמר [בראשית כז, מו] 'קצתי בחיי'. כך כאשר היו משעבדים אותם בדברים אשר אינם ראוים לחיי האדם, ואין חיי האדם נוחים בהם, כמו בחומר ובלבנים, כאילו חייו אינם חיים". ולהלן פס"ג כתב: "יש מרירות לאדם

בעבודה קשה... ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכן אמרו ז"ל בשמו"ר [א, כז] אצל 'ויצא משה וירא בסבלותם' [שמות ב, יא], שאין מלאכה קשה ממלאכת הטיט... שהיה המרירות במלאכת הטיט, שאין מלאכה קשה יותר". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "יש לטבול המרור בחרוסת, כי המרירות שלהם היה עבודת הטיט, שאין מרירות יותר מזה". וראה להלן פס"ג הערה 106.

(46) תיבת "בטול החיים **לגמרי**" תובן היטב על פי מה שכתב למעלה פט"ו בכת"י [שנט.], וז"ל: "העבודה שהיא משברת כחו אינו מגיע רק לכח שהוא בגוף, אבל הניחו עדיין מקום לחיים, שהחיים הוא כח בלתי גוף לגמרי, ולפיכך נקרא 'חיים', והוא הרוח של אדם הנקרא 'חיים'. וכאשר אין מניח לו מקום נקרא זה מרירות חיים... כאשר חייו אינן נוחים לו... ואילו היו משעבדים אותם במלאכה לעשות זהב, אף כי היתה המלאכה קשה כל כך כמו בחומר ובלבינים [לא היה זה מרירות], כי המלאכה בזהב הוא עבודה שהיא ראוי לאדם. אבל השעבוד הקשה בדבר כמו טיט, נקרא מרירות חיים... מפני שהחיים של אדם רצונו ותשוקתו בדברים אשר נחה דעתו הימנו" [הובא בחלקו למעלה פט"ו הערות 67, 74]. לכך בעבודת פרך יש ביטול מסוים של החיים, אך בעבודת מרירות המגיעה לחיים עצמם יש בטול החיים לגמרי, שזהו "כאשר אין מניח לו מקום" לחיות.

(47) עבדות, פרך, ומרירות.

(48) פסוק זה מורה על העבדות ["מעבדות לחירות"]. ובכת"י [שצג] כתב: "וכנגד הראשון 'מעבדות לחירות', כי אשר שמו עליו שרי מסים הוא העבדות".

(49) פסוק זה מורה על עבודת פרך ["מיגון לשמחה"]. ובכת"י [שצג] כתב: "ואשר עבדו בהם בפרך הוא היגון כמו שאמרנו, כי כאשר עובד בפרך יש לו יגון... 'ויעבידו בני ישראל בפרך' הוא מילתא אחריתא, והוא עבודה שהיו עובדים, היה משבר את גופם וכחם, ומזה בא האנחה והיגון בודאי".

(50) פסוק זה מורה על המרירות ["מאבל ליום טוב"]. ובכת"י [שצג] כתב: "'וימררו את חייהם', וזה מפני שהיו עושים מלאכות קשות ובזויות בטיט ולבינים עד שקצו בחייהם, וזהו 'וימררו את חייהם', כי היה להם על ידי זה מרירות חייהם, שקצו בחייהם. וכנגד זה אמר 'ומאבל ליום טוב', כי מרירות בחיים הם האבל, ודבר זה ידוע מאוד... ואחר כך הוסיפו עליהם 'וימררו את חייהם בעבודה קשה', והוא שחייהם של אדם אינם מיושבים על אדם במרירות, והוא דבר זולת שברון הכח, כי שברון הכח אינו גורם למרירות, אבל חייהם עד שחיים שלו אינם נחשבים חיים זהו כאשר שעבדו אותם בחומר ובלבינים, עבודה במלאכות הקשות כאלו, ומלאכות בזויות, עד שחיות האדם מרורים עליו, וזהו

מרירות חיים, ולפיכך כתוב 'וימררו חייהם'". ושם בכת"י מפנה את הלומד לעיין בדבריו למעלה פט"ו [מא:], וז"ל: "כאשר תקשר הקשר הפסוקים השלשה הנזכרים זה אחר זה; הראשון [שמות א, יא] 'וישימו עליו שרי מסים למען ענותו'. השני [שם פסוק יג] 'ויעבידו בני ישראל בפרך'. השלישי [שם פסוק יד] 'וימררו את חייהם'. הראשון נאמר אצלו 'למען ענותו בסבלותם', וזהו מצד העבודה בעצמה, שהיא קשה. והשני, מצד המעבידי, שהוא מעבידו בחזקה. כי אף אם אין המלאכה מצד עצמה כל כך קשה, אם מעבידו בחזקה על ידי שאינו נותן לו מנוחה, היא קשה עליו. ולפיכך אמר אחריו 'ויעבידו בני ישראל בפרך' [ראה למעלה הערה 43 במה שהוקשה מזה על דבריו כאן]. והשלישי, הוא דבר בפני עצמו, שהמלאכה היתה נגד חיי האדם, כמו מלאכת הטיט... עד שזה נקרא מרירות חיים, שאינה לפי החיים שלו".

(51) הוא הדבר הרביעי המוזכר כאן בהגדה "משעבוד לגאולה".

(52) פירוש - מקשה על עצמו שהעמיד את הפסוק "וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלתם" כנגד העבדות ["מעבדות לחירות"], ולא כנגד השעבוד ["משעבוד לגאולה"]. אך הרי "שעבוד" פירושו שעבוד מסים, מדוע שלא יורה על כך הפסוק "וישימו עליו שרי מסים".

(53) לכך בהכרח המלים "וישימו עליו שרי מסים" אינן מוסבות על גביית מסים רגילה [כי זו נעשתה מאז ומתמיד], אלא מוסבות על גביית אנשים "שיבנו ערי מסכנות לפרעה" [לשון רש"י שמות א, יא]. וכתב הרמב"ן [שם] "שם על העם מס לקחת מהם אנשים לעבודת המלך, ומינה על המס שרים מן המצריים שיקחו מהם כרצונם אנשים לפי העבודה", "כי כל חוק שיגזור המלך על העם הוא מס" [לשון הרא"ם שם]. ובכת"י [שצד] כתב: "לפיכך בכתוב זה 'וישימו עליו שרי מסים ויעבידו מצרים את ישראל בפרך, וימררו חייהם', שזכר שלשת הדברים אשר אמרנו, לא זכר השעבוד, כי השעבוד כבר היו משועבדים קודם גזירה זאת, כי כל אומה משועבדת תחת המלך" [ראה בסמוך הערה 55].

(54) אודות שכל אדם משועבד למלך, כן אמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות". וכמו שכל אדם משועבד ליצר הרע, כך כל אדם משועבד למלכיות. ולמעלה פ"ל [תקי.] כתב: "בחיי יוסף היה פוטר את שבט לוי מן מס המלך [בראשית מז, כו], שכל אדם מוטל עליו עבודת המלך, זולתי הכהנים, שהם כהנים לכל אומה ואומה, אין מוטלת עליהם שעבוד המלך". ובגו"א בראשית פמ"ט

אות יב [תיד:] כתב: "כי העיר [החמור] מיוחד לתשמיש ולכל צרכי האדם, והעם למלך כמו העיר לאדם, לפי שהאדם רוכב ומושל עליו. וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס - מלך', כי דומה הרוכב למלך מפני שהוא רוכב על בהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמד.] כתב: "האדם הוא משועבד... אל המלך... כפי מה שגוזר המלך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפ.] כתב: "כל בני אדם הם תחת המלך" [ראה למעלה פכ"ט הערה 44, פ"ל הערה 7, ופמ"ז הערה 493]. וכן כתב בקצרה למעלה פט"ו [לד:], ושם הערה 29.

(55) קצת קשה לפי זה, ששלשת הדברים הראשונים [עבדות, פריכה, ומרירות] נזכרו כאשר הם עולים מקושי לקושי, ואילו הדבר הרביעי [שעבוד] הוזכר מצד קלותו, והרבותא היא ש"אף מזה הוציא אותם, שלא היו משועבדים כלל". ובאמת בכת"י [שצד] האריך בענין זה, וסלל לו דרך אחרת בביאור השעבוד, והוא ששלשת הדברים הראשונים הם מצד ישראל, והדבר הרביעי הוא מצד פרעה, וכלשונו: '"משעבוד לגאולה' הוא ענין רביעי, כי יש הפרש וחילוק בין 'עבדות' שזכר תחילה, ובין 'שעבוד' שזכר כאן. כי העבדות הוא מצד אדם העובד, והשעבוד הוא מצד המושל עליו. וזה כי תמצא לפעמים אדם אחד שאין לו כדי חייו, ובשביל עצמו נמכר לעבד, זהו עבדות שהוא מצד עצמו. ויש שיש לו כל, ואין צריך להיות עבד, אבל המושל מושל עליו ולוקחו לעבד. וזה יקרא 'שעבוד', לפי שהוא משעבד בו בכחו, ולא נקרא 'עבדות'. ובמצרים היו שתיהם; וזה כי ישראל כאשר היו גרים בארץ נכריה לא היה להם ארץ לדור מעצמם, נעשו עבדים למצרים, להיות בשם 'עבדים' נקראים. ומפני פרעה המושל עליהם בכח וביד חזקה היה משעבד בם... כי הקב"ה הוציא ישראל מעבדות לחירות, שלא יהיו עבדים לפרעה, והיינו העבדות מצד עצמו. ועדיין קיים פרעה המושל ביד חזקה, וזה נקרא 'שעבוד', וכנגד זה אמר 'משעבוד לגאולה'. כי הגאולה שייך במי שהוא יוצא מרשות אחר שמושל עליו, וחירות שייך במי שאינו עבד. ולפיכך בכתוב זה 'וישימו עליהם שרי מיסים ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך וימררו חייהם', שזכר שלשת דברים אשר אמרנו, לא זכר השעבוד [תשובתו הראשונה הובאה למעלה הערה 53]... ועוד, אע"ג שהוא ב' בחינות, הבחינה האחת מצד העבד עצמו, והבחינה האחרת מצד המושל... הרי הוא דבר אחד, והוא שהאדם עובד לאחר, יהיה מצד העובד עצמו, או מצד המושל. אבל לענין הוצאה שהקב"ה הוציאם לחירות, יש ב' פעולות; שאם הוציאם מעבדות ולא משעבוד, לא היה כלום. וכן אם הוציאם מן השעבוד ולא מעבדות, לא היו יוצאים, לכך הם ב' דברים מחולקים. כי לא בא להזכיר רק הענין אשר היה מוטל עליהם, ואשר תחת רשות

אחר, והקב"ה הוציאם מכל דבר שהיו עומדים בו. כלל הדבר, אלו ד' דברים; שלשה מהם הם נגד ג' דברים אשר נזכרו בפסוקים זה אחר זה... והרביעי הוא לגאולה, הוא מפני המושל עליהם ביד חזקה, והוציא הקב"ה אותם. ודברים אלו ברורים כאשר תבין עיקר הדברים אשר אמרנו, כי אלו ג' דברים הם כוללים כל ענין אשר היה במצרים, ואין להוסיף ואין לגרוע מזה כלל, אם תבין עיקר הדברים אשר אמרנו לך".

(56) לפנינו במשנה [ובעין יעקב] איתא "ומאפילה לאור גדול".

(57) פירוש - במשנה [פסחים קטז:] הוסיפו "ומאפילה לאור גדול" כשבח חמישי [בין "ומאבל ליום טוב" לבין "משעבוד לגאולה"].

(58) ואור השמש מסמל את המציאות, והמצריים חוצצים בין ישראל לבין אור המציאות. ואודות שאור השמש מורה על המציאות, הנה אמרו חכמים [ע"ז ג:] "אין גיהנם לעתיד לבא, אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה ומקדיר, רשעים נידונין בה, וצדיקים מתרפאין". ובביאור דין הרשעים הזה, כתב בח"א שם [ד, כו:] בזה"ל: "כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך, וכאשר יבוא עליהם השמש, פירוש אור המציאות שיהיה לעתיד, הם נדונין בו. משל מי שלא יוכל לראות את אור השמש, נדון באור כאשר תעמיד אותו נגד האור. וכן לעתיד, הרשעים שאין להם מציאות של מה, כאשר יזרח בעולם אור המציאות, כי השמש הוא אור המציאות, נדונו בה הרשעים, שאי אפשר שיעמדו עמו" [הובא למעלה פל"ב הערה 15].

(59) פירוש - עצם היות ישראל נבלעים בתוך המצריים, אף ללא שעבודם למצריים, עושה את ישראל ש"היו כאילו לא היו נמצאים בפעל", וכמו שמבאר והולך. והוכרח לבאר כן, כי השעבוד הוזכר אחר כך בפני עצמו ["משעבוד לגאולה"], לכך מה שנאמר לפניו ["מאפילה לאורה"] אינו מחמת השעבוד, אלא מחמת עצם היותם נבלעים בתוך המצריים.

(60) כן כתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה פ"ג [קצז.] כתב: "היו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו. כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוייתו. וכך בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו". ולמעלה פל"ט [מב:] כתב: "ישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם". ושם [מח.] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים היו כאילו נולדו באותה שעה". ולמעלה פמ"ג [רמג.] כתב: "במצרים שעדיין לא היו ישראל לעם, שהרי לא היו לעם עד שיצאו". ולמעלה פמ"ו [שפט.] כתב: "בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז היו

ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם, כאשר התבאר בכמה מקומות בספר הזה". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 177] כתב: "כאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד, וכמו שהארכנו מאוד מאוד בזה". ולמעלה ר"פ נה כתב: "היו ישראל במצרים תחת רשות מצרים כמו העובר שהוא בבטן אמו... כמו הרועה ששומט את העובר ממעי הבהמה, כך היה הקב"ה שומט את ישראל ממצרים". ולמעלה פנ"ט [לאחר ציון 39] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ולמעלה פ"ס [לאחר ציון 249] כתב: "כי כבר אמרנו למעלה כי ישראל הם דומים לולד היוצא לאויר העולם, וזה עצם היציאה [ממצרים], שהוא דומה אל לידת הולד". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], שם פכ"ה [שפ:], ועוד. ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכו:] כתב: "כי לגמרי נחשבים ישראל במצרים כמו העובר שהוא במעי אמו, עד שהוציאם השם יתברך משם" [ראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערה 22, פי"ג הערה 47, פי"ט הערה 8, פ"ל הערות 16, 97, פל"ט הערות 142, 166, פמ"ג הערה 160, פמ"ה הערה 118, פמ"ו הערות 99, 100, פנ"ב הערות 179, 185, פנ"ד הערה 62, פנ"ה הערות 4, 33, פנ"ט הערה 41, פ"ס הערה 250, להלן הערה 131, פס"ב הערה 13, ועוד].

(61) פירוש - האור מוציא את הדברים אל הראיה ואל המציאות, לעומת השרוי באפילה וחושך, שהוא חסר מציאות. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ח [תטז:] כתב: "כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא 'חושך'". ולמעלה ר"פ לד [תקפד:] כתב: "כמו שהאור מורה על המציאות, כן החושך מורה על ההעדר". ולהלן ס"פ סז כתב: "ענין החומר שאין לו מציאות בפועל, ועניינו חושך וסתר, ולא אור". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי האור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור

נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובאור חדש פ"ג [תרמח:] כתב: "ומה שלא בחר [המן הרשע] ביום י"ד [אדר, אלא ביום י"ג באדר (אסתר ג, יג)]... מפני שהוא חצי החודש, והחודש אז הוא כולה אור, אין ראוי שיהיה בו האבוד והכליון, והכליון נחשב חשיכה, ולא אור". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר... כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [שם כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'". וכן כתב בנתיב התורה פ"ג [קלה.], ושם ר"פ ד [קסג.]. ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר שהוא בחושך נחשב כאילו אינו נמצא, שכך אמרו [נדרים סד:] סומא חשוב כמת". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], נתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], ח"א לב"מ פג: [ג, ל:], ח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], שם קד: [ג, רמג:], ח"א לע"ז ה. [ד, ל:], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], ח"א לנדה כד: [ד, קנו:], ועוד ועוד [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערות 243, 315, פי"ד הערה 52, פי"ז הערה 26, פל"ג הערה 78, פל"ד הערות 3-5, פל"ו הערה 82, פמ"א הערות 28, 38, פמ"ג הערה 121, פמ"ד הערה 31, פמ"ט הערה 286, פנ"ז הערה 162, ועוד].

(62) רומז כאן שהבליעה גופא מורה על העדרו של הבלוע. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [צא.], וז"ל: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [זולתו] בולע אותו עד שאינו נמצא". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים... כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם... כי הבליעה היא בתוך אחד". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [שצ:] לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], וז"ל: "מחלוקת זו

לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי" [הובא למעלה פט"ו הערה 26, פמ"ג הערה 36, פמ"ז הערה 473, ופנ"ט הערות 40, 87]

(63) פירוש - ישראל היו "גוי מקרב גוי" [דברים ד, לד], אומה ישראלית בתוך האומה המצרית, נבלעת בתוכה. אך כאשר המלך משעבד את עמו, אין עמו נמצא בערבוביא עם שאר עמים, אלא העם עומד בפני עצמו, ואינו בלוע בעם אחר.

(64) לכך ישראל היו "גוי מקרב גוי" [דברים ד, לד], מציאות אחת בלועה במציאות זולתה, כעובר הבלוע במעי אמו. ועוד אודות שישראל נתהוו לאומה במצרים, כן מבואר למעלה הערה 21.

(65) נראה לבאר דברי קודש אלו על פי מה שכתב למעלה פנ"ו [לאחר ציון 112], שחמשת חלקי הפסוק הזה הם כנגד המדות של אברהם, יצחק, יעקב, משה, ויהושע, והן כנגד הספירות של חג"ת, יסוד, ומלכות [ראה שם הערה 114], וכפי שביאר שם בהרחבה, וסיים שם בזה"ל [לאחר ציון 133]: "וכאשר תבין תמצא כי נרמז לך בזה הדרש שהשם יתברך בה' מדות אלו אשר זכרנו היה פועל בהם נוראותיו, כי באלו המדות פועל בהם נוראות יתברך שמו. והבן מאוד דבר זה". ובהתאם לכך "מעבדות לחירות" היא היציאה משפלות העבדות [כמבואר למעלה הערה 37], ומדת אברהם היא התנשאות ["נשיא אלקים אתה בתוכנו" (בראשית כג, ו), וכמבואר למעלה פנ"ד הערה 185] המפקיעה משפלות. "מיגון לשמחה" וזו מדת יצחק, וכמו שכתב בפרדס רימונים שער כג פרק י, וז"ל: "נקרא 'יצחק', והוא מלשון שמחה ושחוק. וכבר נודע כי השמחה והשחוק בצד הגבורה, וראייה גדולה מן הלוים בשירה [תענית כט.]... וכן נתבאר בזוהר פרשת וירא [ח"א קג:], ופירש שם כי יצחק הוא חדוה". ו"שמחים ביסורין" [גיטין לו:] היא מדת יצחק [כמבואר בנתיב הענוה פ"א (ב, ד:)]. ו"מאבל ליום טוב" היא היציאה ממיתה, וזו מדת יעקב שלא מת [תענית ה:]. "מאפילה לאורה" זו יציאה מההעדר למציאות, וזו מדת משה [יסוד], שכאשר נולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.]. ו"משעבוד לגאולה" היא יציאה ממה ש"כל מלך משעבד בעמו" [לשונו למעלה לפני ציון 54], שמלכות מורה שישראל שייכים למלך אחר.

(66) מבלי להזכיר "מאפילה לאורה", וזה הנוסח בהגדת פראג, וכמבואר למעלה הערות 35, 36.

(67) כי ארבעה השבחים הללו [ללא "מאפילה לאורה"] הם כנגד חג"ת ומלכות [כמבואר בהערה 65], וזו חלוקה מצויה בספריו [ראה למעלה פי"ב הערה 125, פכ"א הערה 45, ופל"ט הערות 57-55].

(68) כי אמירת הלל נתקנה על נסים, וכמו שהביאו בגמרא [פסחים קיז.] הרבה דעות מי הראשון שאמר הלל, ולכל הדעות היא נתקנה על נסים שאירעו לישראל. ולמעלה בהקדמה שניה [פח.] כתב: "כי ההלל תקנו על הנסים ועל הנפלאות שהשם יתברך עושה בעולמו". וראה להלן הערה 140.

(69) כי הנסים נעשים על ידי שמו הגדול, וכמו שכתב להלן פס"ד: "כי הנסים עושה בשמו הגדול, כאשר ידוע", וראה שם בהערות. וראה בסמוך הערות 72, 76, ולהלן פס"ב הערה 15.

(70) אודות שהקב"ה נבדל מהכל, כן כתב למעלה הקדמה שניה [סה.]: "הוא יתברך שקראו רז"ל בשם 'הקדוש ברוך הוא'... שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל". ולמעלה פמ"ז [תקלה:] כתב: "כי הוא יתברך [שמות טו, יא] 'נאדר בקודש', שהוא נבדל מן הנבראים, וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקב"ה, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר". וראה שם הערות 454, 456, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. ובתפארת ישראל פי"א [קעח:] כתב: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזהו ענין הקדושה בכל מקום... ואם היו המלאכים נבדלים לגמרי מן הגוף, חס ושלום לומר כך, שאם כן מה היה הבדל ביניהם ובין העלה יתברך" [הובא למעלה פנ"ב הערה 135. וראה להלן פס"ב הערה 43].

(71) אודות לשון חדוש בנסים ["ומחדש בו אותות ונפלאות"], ראה למעלה הקדמה שניה הערה 59, שהובאו שם שני טעמים לדבר. וראה להלן ציון 103, ופס"ב ציון 85.

(72) כן כתב למעלה פמ"ז [תקלז:], וז"ל: "אמר [שמות טו, יא] 'נורא תהלות', פירוש כי תהלות שלו הם נוראים על האדם, רצה לומר שיש לו תהלות נוראים [שם] 'עושה פלא', שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך הוא נורא עליהם, ולכך הוא עושה פלא. ואילו לא היה נבדל מן העולם, לא היה גובר עליו לעשות בו פלאות. אבל בשביל שהוא נבדל ממנו, הוא משנה אותו. ודבר זה יתבאר לקמן בפירוש הלל, והוא מבואר לכל משכיל...

ואחר שאמרו [שמות טו, יא] 'מי כמוך באלים מי כמוך נאדר בקודש עושה פלא', על ידי שהוא יתברך נאדר בקודש, והוא נבדל מן העולם, ולכך הוא עושה פלאות בעולם, ואין כיוצא בו, כמו שהתבאר, כי כל הנמצאים אינם נבדלים מן העולם. ודבר זה יתבאר גם כן בפירוש ההלל". וצרף לכאן שהנסים באים מן העולם הנבדל, וכמו שכתב למעלה הקדמה שניה [נג:]: "דבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים. אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". הרי מציאות הנסים תלויה בנבדלות מן עולם הטבע [הובא למעלה פמ"ז הערה 462]. זאת ועוד, כי למעלה בהקדמה ראשונה [כב] כתב: "כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים". והשם המיוחד הוא שפועל את הנסים [כמבואר למעלה ר"פ לט, ובפרק זה הערה 69]. וזה מורה באצבע שבכדי לפעול נסים יש צורך להיות נבדל מכל הנמצאים. וראה להלן פס"ב הערה 116.

(73) אודות שהמלאכים מתייחסים לעולם הזה, ואינם נבדלים ממנו, ניתן להוכיח כן ממה שנבראו ביום שני לבריאה [רש"י בראשית א, ה], ואילו הדברים הלא טבעיים נבראו בערב שבת בין השמשות, וכמו שכתב למעלה פכ"ט [תצב.]: "כי הנברא בששת ימי בראשית, לפי שהם חול, הנברא בהם הוא טבע לגמרי. אבל בין השמשות [של ערב שבת], מפני שבין השמשות קצת חול וקצת קודש, ברא בו דברים שהם אינם טבע לגמרי". ולמעלה בפמ"ז [תעו:] כתב: "כל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 132] כתב: "הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר... ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם... שאין מדריגתם בתכלית השלימות". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים" [ראה למעלה פמ"ד הערה 70]. ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "אף ההשגה במלאכים אינו שכל גמור פשוט שלא יהיה צירוף אל החומר, כי אף אם אינם בגוף, יש להם בחינה מה מצורפת אל הגוף. ואם היו המלאכים נבדלים לגמרי מן הגוף, חס ושלום לומר כך, שאם כן מה היה הבדל ביניהם ובין העלה יתברך". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי... שנאמר על המלאכים שיש להם כנפים [ישעיה ו, ב "שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים"], אשר הכנפים יש לבעלי

חיים, ודבר זה בצד עצמם. ורמז לך כי המלאכים מצד עצמם אינם נבדלים לגמרי, ויש להם נטיה אל בעלי חיים הגשמיים". וכן אין המלאכים זוכים לעולם הבא [נצח ישראל פכ"ב (תסב.), ותפארת ישראל פי"ג (רי:)], וחיים לאורך ימי העולם הזה [דרשת שבת תשובה (סז.)]. וכן נאמר [איוב ד, יח] "הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה". ובמו"נ ח"ג ס"פ יג כתב: "וענין 'תהלה' הוא ענין 'לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], רצוני לומר היותם בעלי חומר". אמנם למעלה פמ"ד [רפא:] כתב: "המלאכים הנבדלים לגמרי". וכן בתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך, שהוא **נבדל לגמרי**, יוצא מן החומר, שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". ויש ליישב שזהו ביחס לשאר נמצאים [ראה למעלה פמ"ז הערה 464, 474, ופנ"ב הערה 138].

(74) לשונו מורה שכל מי שהוא חלק של דבר, אינו יכול לפעול על הדבר. לכך הואיל והמלאכים "הם חלק העולם", לכך "אינם פועלים בעולם שנוי העולם כלל". דוגמה לדבר; השו"ע או"ח סימן צא סעיף ד פסק: "הנחת יד על הראש לא חשיבא כסוי, ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה משמע דחשיבא כסוי". וכתב שם המשנה ברורה ס"ק י: "לא חשיב כסוי, דהראש והיד חד גוף אינון, ואין הגוף יכול לכסות עצמו". ומקור הדברים הוא בתרומת הדשן סימן י, שביאר שם שהכסוי נועד להורות על אימה וכבוד, וזה לא שייך בדבר שהוא גופו. והביאור הוא, שרק דבר שהוא מחוץ לאדם יכול לפעול עליו אימה וכבוד, אך לא דבר שהוא חלק מעצמו. **דוגמה נוספת**; בדר"ח פ"ד מכ"ג [תקד.] כתב: "אין דין רק כאשר הדיין נבדל מן הבעל דין, שאז הוא דן עליו. אבל כאשר נעשה עמו אחד [על ידי לקיחת שוחד], הרי אין הדיין נבדל מאותו שהוא דן עליו, ולא היה זה דין כלל, כאשר אין הדיין פועל בדבר שהוא עמו אחד, כי אין דבר פועל בעצמו". ובדרשת שבת הגדול [רכו:] כתב: "הקשור והחבור מבטל הדין. כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו [נדה מט:]. כי הקרוב הוא כמו גופו, לכך... אין כאן דין כלל" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 82, פ"ד הערה 123, פי"ד הערה 14, פכ"ג הערה 185, ופל"ז הערה 12]. **אך יש להעיר**, שמצינו בתורה שמלאכים פעלו נסים, וכמו בהפיכת סדום [בראשית יט, יא-כה]. ולמעלה בהקדמה שניה [עו.] כתב: "וכן כל מה שחקר [הרלב"ג] אם השם יתברך פועל הנסים או המלאך או נביא, הנה בכל דבריו אין ממש, שהכל הוא לפי הענין ולפי הנס; יש מופת שהוא מתיחס לו יתברך בעצמו, כמו שהיה מכת בכורות... ולפעמים שהיה המופת על ידי מלאך, 'אלוה שלח מלאכא וסגר פום אריותא' [דניאל ו, כג], וכיוצא בזה במפלת סנחריב [מ"ב יט, לה] 'ויצא מלאך ה' ויך

במחנה אשור', הכל לפי ענין הנס". הרי נסים יכולים להעשות על ידי מלאכים ונביאים. ולמעלה פנ"ה [לאחר ציון 54] כתב: "פועל נסיי נחלק לב' חלקים; האחד או שהוא פועל הויה... או הוא פעל ואינו הויה, רק הוא הפסד, ובזה נעשה הדבר, כמו המלאך שהכה במחנה אשור [מ"ב יט, לה], כי בזה שהרג מחנה אשור נצלו ישראל", ושם מאריך בזה. ויש ליישב זאת על פי דבריו להלן, שכתב: "כי המלאכים כאשר נבראו כך עומדים בלי שנוי, לא יוכלו להוסיף ולא לגרוע ולא לשנות דבר, כי אם על ידי רצון הקב"ה, שהוא עושה". הרי שודאי שהמלאכים יכולים להשלח לעשות נסים, אך זהו רק משום שהקב"ה ציוה עליהם לעשות הנס, ושלוחו כמותו. אך כאן שולל מן המלאכים האפשרות לפעול נסים מצד עצמם. ונאמר [תהלים קלו, ב-ג] "הודו לאלקי האלקים כי לעולם חסדו הודו לאדני האדנים כי לעולם חסדו", וכן כתב בספר בית אלקים למבי"ט [שער היסודות פכ"ב], וז"ל: "כי אמר קודם 'הודו לאלקי האלהים הודו לאדוני האדונים', כי אלהים ואדונים הם המלאכים... ועל ידיהם הוא יתברך עושה רוב הנסים. ואמר כי אעפ"כ אינו ראוי להודות כי אם לו יתברך, כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ובמאמרו וצוויו הם נעשים... כי אפילו הנסים והנפלאות שהוא עושה אותם על יד האמצעי, אין ראוי להודות כי אם לו לבדו, כי הוא העושה אותם לבדו, כי אין כח לעליונים לעשות שום פלא ונס כי אם במאמרו ובצוויו יתברך. ואם כן הוא לבדו העושה אותם, ולא האמצעי שהוא המלאך או השרף" [הובא בחלקו למעלה הקדמה שניה הערה 167].

(75) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [תהלים עב, יח] "ברוך ה' אלקים אלהי ישראל עושה נפלאות **לבדו**". וכן נאמר [תהלים קלו, ד] "לעושה נפלאות גדולות **לבדו** כי לעולם חסדו", ומהי הדגשת "לבדו". אולם לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, דהפלא יכול להעשות אך רק על ידי ה' יתברך הנבדל לגמרי, ולא על ידי מלאכים שאינם נבדלים לגמרי. ורש"י [שם] גם כן ביאר שתיבת "לבדו" באה להפקיע ממלאכים, לומר שהם לא השתתפו בבריאת שמים וארץ שמש וירח ["בראשונה לא נברא מלאך כשעשאן לנפלאות הללו, השמים והארץ, השמש והירח"]. אך לפי המהר"ל איירי בכל הנסים והנפלאות שהיו בימי העולם, שנסים אלו הם בלתי לה' לבדו [הובא למעלה פמ"ז הערה 465].

(76) לשונו בכת"י [שצה]: "כלומר, שיש לנו לשבח את הקב"ה שבח והלל, עד שההלל מורה על שמו בעצם... שאין שבח [רגיל] מורה על שמו בעצמו, אבל השבח [הרגיל] למטה ממדריגתו. אבל ראוי לשבח את הקב"ה בשבח המורה על שמו, לכך 'הללויה' כולל שם ושבח בתיבה אחת, כלומר שיש להלל אותו להיות בהלול המורה על שמו

יתברך. וזה כאשר אנו מספרים הנפלאות והנסים שעשה הקב"ה עם ישראל לשנות הטבע והמנהג בעולם, שבח והלל זה מורה על שמו. כי הרבה והרבה פעולות ומעשים עשה הקב"ה, ואין הפעולות ההם מורים על אמיתת שמו יתברך. אבל חדוש מנהגו של עולם ושנוי הטבע מורה על אמיתות שמו יתברך". ואמרו חכמים [שבת קיח:] "יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום", ובח"א שם [א, נז:] כתב: "כי 'הללויה' כולל שם ושבח, שהרי בלשון 'הללויה' שם ושבח. ובארנו הטעם בספר גבורת השם מפני כי הוא הלול לאמתת שמו יתברך, ולפיכך דבק בהלול זה שם י"ה. ושאר הלולים, אף על גב שהם הלולים גדולים, אין ההלולים מגיעים לאמתת שמו יתברך. אבל בהלול הזה דבק בו שם י"ה על הפעולת והמעשים אשר הם מגיעים מאמתתו יתברך, ודבר זה לא תמצא בשאר הלולים". וראה להלן פס"ב הערה 116.

(77) אין כוונתו שהפרק מתחיל ב"הללויה" ומסתיים ב"הללויה", כי אז היה אומר כסדר "שמתחיל ומסיים", ולא "שמסיים ומתחיל". אלא כוונתו לאותם פרקי תהלים שהפרק מסתיים ב"הללויה", והפרק שלאחריו פותח ב"הללויה" [כמו פרקים קה-קו, קמו-קנ]. ובגמרא [פסחים קיז.] הביאו מחלוקת בנוגע למקומות שמופיעה מלת "הללויה" בין שני מזמורים, האם היא סוף המזמור הראשון [דעת רב חסדא], או תחילת המזמור השני [דעת רבה בר רב הונא]. וכתב הרשב"ם [שם]: "אבל מקום שיש שני פעמים 'הללויה' בין פרק לפרק לא פליגי רב חסדא ורבה בר רב הונא, דחד מלעיל וחד מלרע". לכך נקט ב"מסיים ומתחיל ב"הללויה"", כדי לאפוקי נפשיה ממחלוקתם, ולומר שאיירי באותם פרקים שבודאי מלת "הללויה" מוסבת עליהם.

(78) כגון בתהלים [קמו, ו-ט] פורטו מעשי ה', וכולם הם לפי טבע העולם, שנאמר [שם] "עושה שמים וארץ את הים ואת כל אשר בם השומר אמת לעולם, עושה משפט לעשוקים נותן לחם לרעבים ה' מתיר אסורים, ה' פוקח עורים ה' זוקף כפופים ה' אוהב צדיקים, ה' שומר את גרים יתום ואלמנה יעודד ודרך רשעים יעות".

(79) בכת"י [שצה] כתב משפט זה כך: "מתיחסים דוקא להקב"ה ולא אל זולתו". ולא מצאתי מקורו לומר שכל המעשים שנזכרו בפרקים אלו [ראה הערה קודמת] יכולים להעשות רק על ידי הקב"ה. [מלבד הפסוק (תהלים קמז, ח) "המכסה שמים בעבים המכין לארץ מטר המצמיח הרים חציר", שמפתח של גשמים לא נמסר לידי שליח (תענית ב.)].

(80) פירוש - המעשים הנוהגים כמנהגו של עולם לפעמים יכולים להעשות רק על ידי הקב"ה, ולפעמים יכולים להעשות על ידי המלאכים. אך הנסים והנפלאות יכולים להעשות רק על ידי הקב"ה, וכמו שנתבאר למעלה.

(81) "פרישן" - נפלאות, וכמו שנאמר [שמות טו, יא] "נורא תהלות עושה פלא", ותרגם אונקלוס [שם] "דחל תשבחן עבד פרישן". וכן [שמות לד, י] "נגד כל עמך אעשה נפלאות", תרגם אונקלוס [שם] "קדם כל עמך אעביד פרישן". ורש"י [יהושע ג, ה] כתב "נפלאות - תרגם יונתן פרישן".

(82) כמו שכתב רש"י [שמות לג, יב] שמשה אמר לה' "אמרת לי [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך', אין זו הודעה, שאין אני חפץ בה". והמענה לבקשתו היה [שמות לג, יד] "ויאמר פני ילכו והניחותי לך", ותרגם אונקלוס [שם] "ואמר שכנתי תהך ואניח לך". ועל כך אמר משה [רש"י שם פסוק טו] "בזו אני חפץ, כי על ידי מלאך אל תעלנו מזה". וכן אמרו חכמים [ברכות ז.] "ביקש משה מלפני הקב"ה... שתשרה שכינה על ישראל, וניתן לו".

(83) פירוש - מתוך שמשה המשיך ואמר להקב"ה [שמות לג, טז] "ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלוא בלכתך עמנו וגו'", שעל כך תרגם אונקלוס "הלא במהך שכנתך עמנא ויתעבדן לנא פרישן", מוכח שסירובו של משה מתחילה לקבל את המלאך היה משום שאז לא "יתעבדן לנא פרישן". וחידוש גדול יש בדבריו, שלומד מדברי האונקלוס שהטעם שמשה סירב לקבל מלאך הוא משום שמלאך אינו יכול לעשות נסים ונפלאות, ולא מצאתי חבר לחידוש זה. ובמדרש [תנחומא משפטים אות יח] אמרו טעם אחר, וכלשונם: "כי לא ישא לפשעכם, למה, שהוא שליח, וכל מה שהשליח משתלח לעשות הוא עושה. אבל אני [הקב"ה] נושא לכם פנים, שנאמר [במדבר ו, כו] 'ישא ה' פניו אליך'. אמר דוד, רבש"ע, למלאך אתה מוסרנו, שאינו נושא פנים, 'אם עונות תשמור יה ה' מי יעמוד' [תהלים קל, ג]". הרי עדיפות שהקב"ה ילך עמהם על פני מלאך היא שהקב"ה נושא לישראל פנים, והמלאך אינו נושא פנים. וכן כתב הרמ"ד וואלי בפירושו לקהלת [י, טז], וז"ל: "כשאמר הקב"ה למשה [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך', לא נתקררה דעתו של משה על דבר זה, והמתין עד שעת רצון, ואז אמר בפירוש אליו יתברך [שמות לג, טו] 'אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה', כי ראוי אל האב עצמו להנהיג בניו המייחלים לחסדו, ולא למסור אותם בידו של משרת, שאינו יכול לנטות משורת הדין אפילו כמלוא נימא". אך כאמור המהר"ל לומד מדברי האונקלוס שהטעם הוא מחמת עשיית נסים, וכמשנ"ת. **ולדעת המהר"ל** יש כאן הטעמה מיוחדת;

במדרש [תנחומא משפטים אות יח] אמרו "ראה מה בין הראשונים לאחרונים, הקב"ה אמר למשה [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך', השיבו, איני חפץ אלא לך. יהושע בן נון ראה את המלאך ונפל על פניו, שנאמר [יהושע ה, יד] 'ויפול יהושע על פניו ארצה וישתחו'... 'אני שר צבא ה' עתה באתי' [שם], הרי שני פעמים באתי להנחיל את ישראל, אני הוא שבאתי בימי משה רבך, ודחה אותי, ולא רצה שאלך עמו. ו'עתה באתי' [שם], מיד [שם] 'ויפול יהושע על פניו ארצה וישתחו ויאמר לו מה אדוני מדבר אל עבדו', אבל משה דחה אותו". ומהו ההבדל בין משה [שדחה את המלאך], לבין יהושע [שקבל את המלאך]. אמנם לפי דבריו כאן הדברים מחוורים היטב; משה סירב לקבל את המלאך, כי בימי משה במדבר היתה הנהגה נסית, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תפג:]: "כל זמן שהיו ישראל במדבר, היה העולם נוהג בהנהגה שאינה טבעית... היה העולם נוהג שלא על פי הטבע, רק על כל מוצא פי השם יתברך". והואיל ומלאכים אינם יכולים לעשות נסים, לכך משה סירב לקבל את המלאך. אך בימי יהושע, שהוא המכניס את ישראל לא"י [סנהדרין יז.], ובא"י ההנהגה היא טבעית ולא נסית [כמבואר למעלה פכ"ב (רצא:), וח"א לסוטה לד: (ב, סח:), והובא למעלה פכ"ב הערה 117], לכך אין ליהושע מניעה מלקבל את המלאך.

(84) פסחים קיז. "תנו רבנן, הלל זה מי אמרו... חכמים אומרים, נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן", ופירש רש"י [שם] "ועל כל צרה שלא תבא עליהם - לישנא מעליא הוא דנקט, כלומר שאם חס ושלום תבוא צרה עליהן ויושעו ממנה, אומרים אותו על גאולתן, כגון חנוכה".

(85) אודות שהמלאכים אינם משתנים מבריאתם, כן נאמר [זכריה ג, ז] "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה", ופירש רש"י שם "העומדים - שרפים ומלאכי השרת". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת". ובחו"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "אין המלאכים מקבלים יותר ממה שבריאתם בעצמם, רק הם עומדים בהוייתם כמו שנבראו בעצמם". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "כי [האדם] אין מעלת נפשו האחרונה בפעל, והוא מיוחד מבין כל הנמצאים עליונים ותחתונים שאין מעלתו האחרונה בפעל. וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא לאדם

מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל... כי אין לאדם מעלתו האחרונה עד שנחשב מדריגתו בין העליונים, ויהיה לו מהלכים בין העומדים האלה". ושם פט"ז [רמה:] כתב: "כי האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה. ואינו כמו העליונים, שהם עושים רצון קוניהם בלא שינוי וחלוף כלל, רק עומדים על מתכונתם אשר נבראו". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שעה.] כתב: "וכן מה שאמר [שם] 'הרשות נתונה'. דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו... ואין הדבר הזה נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחותם" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 184]. וראה הערה הבאה.

(86) דבריו טעונים ביאור, שכתב שהואיל והמלאכים אינם משתנים ממה שנבראו [כמבואר בהערה הקודמת], לכך גם "לא יוכלו להוסיף ולא לגרוע ולא לשנות דבר", ומהי הסברה לומר שהואיל והמלאכים עצמם אינם ברי שנוי, לכך אינם פועלים שנוי, ומדוע לא נאמר שמציאותם לחוד, ושליחותם לחוד. ויש לומר, כי שליחות המלאך היא היא מהותו, וכפי שכתב הפחד יצחק שבועות מאמר ד [אות ז]: "עצם מציאותם של מלאכי השרת אינו אלא קיום רצון קונם. והרי שמם מורה על מהותם, 'מלאך' פירשו שליח [ספר השרשים לרד"ק שורש לאך (ראה למעלה פמ"ד הערה 34)], והאישים העליונים נקראים מלאכים מפני שמלבד שליחותם אין להם כלום. אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות [ב"ר נ, ב], מפני ששליחותו זוהי מציאותו, ואי אפשר לה לבריה אחת שתהיה יותר מבעלת מציאות אחת. ועל דרך זה היא ההבנה במאמר חז"ל [חגיגה יד.] שישנם מלאכים האומרים שירה רק פעם אחת וגוועים. כלום יש מיתה במלאכי מרום... אלא שאין להם למלאכים שום קיום אחר מלבד שליחותם, וברגע ששליחותם נגמרת הרי זה ממילא הפסק מציאותם" [הובא למעלה פנ"ב הערה 199, וש"נ]. לכך ישנה זיקה הדוקה בין מהות המלאך לשליחות המלאך, והואיל ואין שנוי במהות המלאך, לכך מתחייב מכך שאין שנוי נעשה על ידי המלאך.

(87) לכאורה לפי זה המלאך לא יוכל לפעול שנוי גם אצל צרת היחיד, ולאו דוקא אצל צרת ישראל, ומה שנקט ב"צרה הבאה לישראל" זה משום שההלל שאנו עוסקים בו הוא על צרת ישראל, כי לדעת תלמידי רבינו יונה [ברכות ח. בדפי הרי"ף] אין אומרים הלל על צרה שנגאלו ממנה אלא בנס שנעשה לכל ישראל, וכלשונם: "שבשעה שהיה לכל ישראל צרה, והיה הקב"ה עושה עמהם נס, היו עושים יו"ט והיו אומרים הלל, והיו חייבין לברך על קריאתו... ועיקר התקנה לא היתה אלא בנס שנעשה לכל ישראל". וכן

התוספות [סוכה מד:] כתבו שאין אומרים הלל על צרה שנגאלו ממנה אלא בנס שנעשה לכל ישראל, אבל בנס שנעשה ליחיד לא התקינו לומר הלל [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 218].

(88) בכת"י [שצו] הוסיף כאן: "שנראה כי היה צרה לישראל".

(89) לשונו בכת"י [שצו]: "לכך תקנו לומר בכל צרה שהיתה לישראל ונושעו הימנה, ראוי להלל בשם 'הללויה'. ומכל שכן כאשר היו שנוי במנהגו של עולם, כי זה השנוי היה על ידי הקב"ה. שכבר אמרנו בודאי כי שנוי מצרה לרוחה, מפני שאין כח במלאכים לשנות דבר ממה שהם נבראים עליו, אין הדבר תלוי בהם, רק בו יתברך, וכל שכן שנוי לגמרי במנהגו של עולם, שראוי להיות על ידי הקב"ה. לפיכך אמר 'ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו הללויה', פירוש מאחר שהיה משנה הדבר שהיינו בו, שהרי היינו בשעבוד והוציאנו לגאולה, יש עלינו להלל את הקב"ה. ושבח הזה הוא שם 'הללויה', כי ראוי ליתן לו שבח המורה על שמו יתברך בעצמו". וראה להלן פס"ב הערה 16.

(90) לשון הגמרא [פסחים קיז.]: "אמר רבי יהושע בן לוי, מאי 'הללויה', הללוהו בהלולים הרבה". ובכת"י [שצו] כתב: "כלומר הללוהו בהללויות הרבה, כי לשון זה נאמר על רבוי הלל בלבד, לומר שהוא מתהלל בכל מיני שבחים. וגם לפי זה אתי שפיר דלא בא ההלול הזה בכל מקום, כי אם במקום הראוי להלל אותו ברבוי הלולים".

(91) פירוש - הקב"ה יכול לעשות את כל המעשים, ואינו מוגבל למעשה זה או אחר.

(92) לשונו בכת"י [שצו]: "נמצא שאינו כמו שאר המלאכים, שכל אחד ממונה על פעולה אחת [כמבואר למעלה פנ"ה הערה 78], אבל הוא יתברך פועל ברצונו, לכך יש בו הלולים הרבה יותר מאחת, שיכול לעשות ברצונו הכל, ולפיכך יש בו הלולים רבים". ולמעלה בהקדמה שניה [סז.] כתב: "הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל... ואם כן הוא יודע הכל, והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד, ובשביל זה הכל נמצא מאתו גם כן... ואם לא היה יודע הכל, או לא נמצא מאתו הכל, היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו, כי לא יוגדר, ודבר זה ברור".

(93) "ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות" [תפילת שחרית]. ובדברי אליהו [המיוחס לגר"א (עמוד צ)] איתא: "לכאורה תיבת 'בתשבחות' היא מיותרת לגמרי, כיון דאמר 'מלך מהולל' ממילא ידעינן דודאי בתשבחות הוא, ולא במגרעות. ויש לומר, על פי משל למלך אחד שהיה שלם בכל, אבל מום אחד נמצא בו, שחוטמו היה עקום ועקש. והיה ביומא דפגרא שלו, שהנימוס הוא כי כל נושאי משרה הגבוהים וכל השרים הגדולים

יבואו לעמוד לפני המלך, וכל אחד ואחד יסדר בשבחו ויברכהו בשלום. והנה כולם הקדימו לדבר בשבחו, זה הללו כמלך חכם, וזה כמלך גבור וכו'. והנה שר וגדול אחד הקדים בשבחו כי חוטמו עקום ועקש. ויתנוהו במאסר, ויצא משפטו להתלות כדין מזלזל במלך. וטרם תלוהו ציוה המלך לקרוא אותו לשאול אותו מה שחשב בזה, כי ידעוהו לשר חכם וחשוב. ויען השר ויאמר, אדוני המלך, תהלתי גדולה ועולה על כל מהללי השרים. כי השר פלוני הללך שאתה מלך גבור, משמע שרק מדת הגבורה יש בך, ולא יותר. וכן כולם. אבל אנכי אמרתי שרק מגרעת וחסרון אחד נמצא בך, שחוטמך הוא עקום ולא יותר, אבל כל המעלות ומדות טובות נמצאים בך. וייטב בעיני המלך, וינשא את משמרתו ביתר שאת. היוצא מדברינו, כי לפעמים יש אפשרות להלל ולשבח בדברי גנות וחסרון, שעל ידי גנות בא לידי שבח, כדוגמת השר עם המלך. אבל זה שייך דוקא בבשר ודם, אבל להבדיל הקב"ה שהוא שלם בתכלית השלימות בלא חסרון, אי אפשר להללו ולשבחו רק בדברי הלל ותשבחות. לכך אומרים 'מלך מהולל בתשבחות' דוקא, ולא על ידי חסרונות, כי אין בו ח"ו שום חסרון".

(94) יש להבין, דבשלמא למ"ד הראשון [ש"הללויה" הוא שבח המגיע לשמו יתברך] מובן ששבח זה עדיף על שאר שבחים, כי כך אמרו להדיא בגמרא [פסחים קיז.] "גדול מכולן 'הללויה', שכולל שם ושבח בבת אחת". אך למ"ד השני [ש"הללויה" מתפרש "הללוהו בהלולים הרבה" (שם)], מנין לומר ששבח זה עדיף על שאר השבחים, הרי בגמרא לא נזכרה עדיפות זו. ויש לומר, מתוך שזהו שבח עשירי הנזכר כאן בהגדה [כמו שכתב למעלה לאחר ציון 67], לכך ידיענן שהוא השבח העולה על כלם. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קמג:] שבברכה רביעית של ברכת המזון ["הטוב ומטיב"] ישנם עשרה שבחים, והשבח העשירי הוא עולה על כלם, וכלשונו: "בברכה זאת הזכיר עשרה שבחים; 'האל' א', 'אבינו' ב', 'מלכנו' ג'... 'המלך הטוב' הוא עשירי. כי כבר אמרנו כי הברכה שהוא הטוב והמטיב היא ברכה עליונה על הכל במה שהוא יתברך טוב ומטיב לכל, ולכך עולה עשרה מדריגות עד העשירי, שהוא קודש לגמרי, כי כל עשירי הוא קודש, ומצד מדריגה זאת, שהוא העשירי, הוא טוב ומטיב לכל, והבן הדברים האלו מאד".

(95) "הרי זה מחרף ומגדף - שנביאים הראשונים תיקנו לומר בפרקים לשבח והודיה, כדאמרינן בערבי פסחים [פסחים קיז.], וזה הקוראה תמיד בלא עתה אינו אלא כמזמר שיר ומתלוצץ" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר זאת בפנים אחרות. והמלים "כלפי מעלה" שכתב כאן אינן מופיעות בגמרא ובעין יעקב שלפנינו. ומביא מאמר זה כאן כדי

להורות שהלל מורה על הנהגה נסית, וכפי שביאר למעלה ש"הללויה" הוא שבח המגיע לשמו יתברך מחמת שנקראת על הנהגה נסית.

(96) כמו שנאמר [בראשית ח, כב] "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו", ופירש רש"י [שם] "לא ישבתו - לא יפסקו כל אלה מלהתנהג כסדרן". ואמרו חכמים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם". ורש"י [דברים ל, יט] כתב "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים... שמא שנו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ... שמא שנתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חיטים והעלתה שעורים". ובגמרא [תענית כד.] טענו על מי שעשה נס "הטרחת את קונך". ולמעלה בהקדמה שניה [פד:] כתב: "כל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא משתנה. ועוד, כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך, אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי, כך ראוים מעשה בראשית התלוים בשמו להיות נצחיים". ולמעלה פל"ט [מה.] כתב: "אין לבריאה שנוי ממה שנברא עליו... דבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קפט.] כתב: "מפני שהשם יתברך השלים העולם, 'ואין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט] שיהיה השם יתברך עושה בריאה חדשה בעולם. כי דבר זה אין ראוי, שיהיה זה נחשב חורבן העולם עם קיומו, וכאילו היו שני הפכים ביחד, כי עם קיום העולם יהיה נמצא חורבנו". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.] כתב: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים... שסידר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע' [קהלת ג, יד], וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם". וכן חזר וכתב שם פס"ז [תתרנה.]. ובנצח ישראל פי"א [רצא.] כתב: "כי כך גזר השם יתברך, כמו שסידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם', ואין ספק שחוק הזה נתן להם בגזירה, שכך גזר השם יתברך... כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמא.] כתב: "מעתה 'אין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט], כי השם יתברך ברא כח הטבע שיהיה נוהג כמנהגו לעולם". ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "הטבע הולך תמיד, ואין אל הטבע

שנוי כלל". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנד.] כתב: "כי העולם התחתון הוא נוהג על פי טבעו כאשר ברא השם יתברך שיהיה העולם נוהג". ובפחד יצחק פסח [קונטרס רשימות ה, אות ח] כתב: "כשם שבתורה אנו אומרים באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לצורך מיוחד, כמו כן עקירתו של חוק הטבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 203, 216, ופל"ה הערה 30].

(97) כמו שאמרו חכמים [ברכות ז.] שמשה רבינו שאל את הקב"ה "מפני מה יש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו". ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו, דבר זה יחשב חסרון". ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט:] ביאר שיש סברה לומר שהחסרון של "צדיק ורע לו" הוא יותר מ"רשע וטוב לו", ומאידך גיסא יש סברה לומר להיפך. ובפחד יצחק שבת מאמר ב, אות ו, כתב: "כל זמן שאין הנפש תופסת בבהירות ובפשטות כי שלות הרשעים ופריחתם אינה אלא להשמדם עדי עד, עדיין אין הנפש נקיה מתערומות כלפי סדר ההנהגה של 'רשע וטוב לו'" [ראה למעלה פמ"ז הערה 137].

(98) לשון המשנה [שם]: "שאלו את הזקנים ברומי, אם אין רצונו בעבודת כוכבים, למה אינו מבטלה. אמרו להן, אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין, היה מבטלו. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולמו מפני השוטים". ובגמרא [שם]: "תנו רבנן, שאלו פלוסופין ["חכמי האומות" (רש"י שם)] את הזקנים ברומי, אם אלקיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה. אמרו להם, אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין, הרי הוא מבטלה. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולם מפני השוטים, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין".

(99) כן מובא בתלמידי רבינו יונה [ברכות כג. (בדפי הרי"ף)], ואינו נמצא בירושלמי שלפנינו. וראה הערה 101.

(100) פירוש - אם יאמר הלל בכל יום, אז בכל יום יאמר את הפסוק הזה, הנזכר בפרקי הלל.

(101) לשון תלמידי רבינו יונה [שם]: "ויש לשאול, מאי טעמא אמרו שמחרף ומגדף מפני שאומר הלל... בירושלמי נותן טעם אחר משום דכתיב ביה [תהלים קטו, ד] 'עצביהם כסף וזהב', וכשאומר אותו בכל יום, נראה כמתכוין לחרף ולגדף כלפי מעלה ולומר שאינו יכול לבטלם מן העולם". ובספר להודות ולשבח [להרה"ג רבי רפאל מן שליט"א,

עמוד קי] כתב ששאל את הגר"ח קנייבסקי שליט"א היכן נמצא הירושלמי שהביאו תלמידי רבינו יונה, והשיב "לנו אין את דברי הירושלמי הנ"ל".

(102) לשונו למעלה בהקדמה שניה [פז:]: "כאשר הטבע משתנה לפעמים בזמן מן הזמנים, אין זה שינוי, כי דבר זה שהוא לפי שעה, אין כאן בטול הטבע כלל... אם שנוי הטבע והנס הוא בזמן מן הזמנים, ואין זה תמידי... אין זה יציאה מן מנהגו של עולם". ובנצח ישראל פ"א [יג:] כתב: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר, כי אם לפי שעה במקרה החטא, שאין זה נקרא יציאה מן סדר המציאות דבר שהוא עונש לשעה אחת מפני החטא". וכן זו הסבה שהוראת שעה אינה נחשבת לעקירת דבר מן התורה, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 216, פמ"א הערה 101, פנ"ט הערה 83, ופ"ס הערה 107].

(103) אודות לשון חידוש בנסים, ראה למעלה הערה 71, ולהלן פס"ב הערה 85.

(104) דע, שלמעלה בהקדמה שניה [פח.] ביאר גם כן את המאמר "הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף", וציין שביאורו שם שונה מדבריו כאן, וכלשונו: "אמרו ז"ל [שבת קיח:] האומר הלל בכל יום כאילו מחרף ומגדף. פירוש, כי ההלל תקנו על הנסים ועל הנפלאות שהשם יתברך עושה בעולמו. ומי שאמר הלל בכל יום, כלומר שהוא יתברך עושה נסים בכל יום, מחרף ומגדף, שהרי אומר כאילו העולם אינו נוהג על הסדר, והכל שלא כטבע ושלא כסדר הראוי לפי מנהגו של עולם, ואין זה חכמה וסדר אל הנבראים שנבראו בשמו, ואין ספק שזהו חרוף. אלא אם שנוי הטבע והנס הוא בזמן מן הזמנים, ואין זה תמידי, דודאי אם הוא בזמן אחד, אין זה יציאה מן מנהגו של עולם. אבל אם אומר ההלל בכל יום, הרי לא היה לעולם סדר מסודר, ואין לנמצאות קיום. ואם בפירוש הלל לקמן יתבאר פירוש אחר, שניהם נכונים ואמתיים". והצד השוה לשני הטעמים הוא שהאומר הלל בכל יום סובר שהנהגת העולם היא הנהגה נסית, ולא טבעית, וכתוצאה מכך עולה שהנהגת הטבע בטלה ואינה קיימת. ובנקודה זו מתפצלים שני הטעמים; (א) לטעם שכתב למעלה בהקדמה החירוף והגידוף שיש בזה הוא משום שהנהגה נסית תמידית היא יציאה מן הסדר והחכמה, והואיל והעולם נברא בשמו יתברך, יש בכך ליחס כלפי מעלה הנהגה שאינה מסודרת וחכמה. (ב) לטעם שכתב כאן החירוף והגידוף שיש בזה הוא משום שהנהגה נסית תמידית מחייבת הנהגה של "צדיק וטוב לו, רשע ורע לו". והואיל ובעולם יש הנהגה של "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", יש בכך ליחס כלפי מעלה אי יכולת לסלק את הרע [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 225].

אך בח"א לשבת קיח: [א, נח.] חיבר והשווה את שני הטעמים האלו, עיי"ש. ובכת"י [שצט] הוסיף לבאר מדוע האומר הלל בכל יום הוא מחרף ומגדף. ודבריו שם סתומים, אך נראה שכוונתו לומר שיש לומר הלל רק כאשר ה' עושה רבוי טובה. אך כאשר יאמר הלל על הנהגה טבעית תמידית, שוב יחסר ההילול המתבקש כאשר ה' עושה נסים, וכאשר אין משבחים את הקב"ה כדבעי, זה גופא נחשב למחרף ולמגדף.

(105) לשון הרשב"ם [שם]: "וכי מאחר דאיכא הלל הגדול שמשובח יותר, כמו שפירש רבי יוחנן למעלה משום דכתיב ביה [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר', אנן מאי טעמא אמרינן האי הלילא על כל פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבא על הציבור לכשנגאלין". ופירושו שהגמרא מקשה מדוע אנו אומרים במועדים ועל כל צרה שנגאלים ממנה את הלל הרגיל [ונקרא גם "הלל המצרי" מפני שמוזכרת בו יצ"מ (עיין רש"י ברכות נו. ד"ה הלל מצראה)], והרי ההלל הגדול [תהלים קלו, א-כו] משובח יותר, שיש בו שבח לה' [שם פסוק כה] "נותן לחם לכל בשר", וכפי שרבי יוחנן אמר קודם לכן [פסחים קיח.] "למה נקרא שמו 'הלל הגדול', מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה", ופירש הרשב"ם [שם] "דכתיב ביה 'נותן לחם לכל בשר', והיינו דבר גדול".

(106) בגמרא שלפנינו לא מובאת תשובה זו משמו של רבי יוחנן, אלא הגמרא מעצמה השיבה "משום שיש בו ה' דברים וכו'", אך בעין יעקב איתא "אמר רבי יוחנן". ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה הרבה פעמים [הקדמה שלישית הערה 10, פ"א הערה 9, פי"ד הערות 3, 24, 92, פט"ו הערה 142, פי"ז הערה 1, פל"ח הערה 18, פמ"ג הערה 2, פמ"ד הערה 81, ופמ"ז הערה 102]. וראה להלן הערות 109, 112, 160.

(107) "דמיירי נמי בגאולה" [רשב"ם שם].

(108) "בשעת מתן תורה, דכתיב [תהלים סח, יז] 'למה תרצדון הרים וגו'"" [רשב"ם שם].

(109) בגמרא שלפנינו לא הובאו המלים "בארצות החיים", אלא רק אמרו "תחיית המתים, דכתיב 'אתהלך לפני ה'"". אך בעין יעקב אמרו "תחית המתים, דכתיב 'אתהלך לפני ה' בארצות החיים'", וכדרכו נוקט כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 106]. וראה להלן ציון 151 שלשונו שם מורה שכוונתו לגירסת העין יעקב כאן.

(110) פירוש - עם ישראל מבקש להינצל משעבודם של המלכיות עליו.

(111) חנניה מישאל ועזריה. וראה להלן הערה 165.

(112) בגמרא שלפנינו איתא "לכבשן האש", אך בעין יעקב איתא "בכבשן האש", וכדרכו נוקט כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 106]. וענין זה של חנניה מישאל ועזריה נמצא בכתובים [דניאל ג, טו-כח].

(113) כמו שנאמר [ישעיה סג, ז] "חסדי ה' אזכיר תהלות ה' כעל כל אשר גמלנו ה' ורב טוב לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו וכרוב חסדיו", ופסוק זה הוא אחד מהמקורות שצריך אדם ליתן שבח והודייה על מעשה הנס [מדרש הגדול פרשת בא, ועיין מילואים לתורה שלמה כרך יא סימן כה, וכרך יב סימן יב]. וכן נאמר [תהלים קיז, א-ב] "הללו את ה' כל גוים וגו' כי גבר עלינו חסדו", ואמרו חכמים [פסחים קיח:] "אומות העולם מאי עבידתייהו, הכי קאמר, 'הללו את ה' כל גוים' אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו, כל שכן אנו ד'גבר עלינו חסדו'". ולהלן פס"ד כתב: "במזמור [תהלים קלה, א-כא] 'הללו עבדי ה'', זכר גם 'בית הלוי' [שם פסוק כ], אבל בכל ההלל לא זכר 'בית הלוי'. והטעם מפני כי כל ההלל על החסד והטוב שהקב"ה עושה עם ישראל, ומפני שהלוים דבקים במדת הדין, ולא יבא מזאת המדה החסד והטוב, לכך בכל ההלל לא נזכר כלל 'בית הלוי'".

(114) "בודאי" [הוספה בכת"י (שצו)]. וכוונתו, כי בהלל הגדול נאמר עשרים ושש פעם "כי לעולם חסדו" [תהלים קלו, א-כו].

(115) פס"ה [ד"ה ואמרו בגמרא].

(116) "בשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלקית רוחנית... והם חמשה דברים אלו שהם בעולם, וכולם הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע" [לשונו בסמוך]. ובכת"י [שצו] כתב משפט זה כך: "כלומר הלל זה יש בו ה' דברים שהם כוללים כל הדברים אשר הקב"ה נוהג בהם עולמו לחדש נפלאות ונסים בעולם".

(117) לשון המדרש [ב"ר יב, י] "רבי אבהו בשם רבי יוחנן אמר,'בהבראם' בה' בראם. ומה ה' זה, כל האותיות תופסין את הלשון, וזה אינו תופס את הלשון". ובאקדמות אומרים על אות ה"א "ובאתא קלילא דלית בה משמשותא". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנז.] כתב: "אין אות רוחני יותר מן הה"א, והוא שנאמר 'בהבראם', בה"א בראם, רצה לומר באות שהוא אות נשימה בלבד, מה שאין בשאר אותיות... וכן כאשר כרת הקב"ה ברית עם אברהם, ואז נתוסף על אברהם ועל שרה כח קדוש רוחני, נתוסף בשמם הה"א בכל אחד ואחד [בראשית יז, פסוקים ה, טו]". ולמעלה בכת"י פכ"ג [תטו.] כתב: "כל האותיות הם בפעולה, כי מחתך האות בכח כלי גופני, ואות הה"א מפני שמוציא האדם בה"א בנשימה... לא גשמי שבו השעבוד, לכך במעלה הזאת הגאולה" [ראה למעלה פכ"ג הערה 224].

(118) פירוש - ישנם חמשה מוצאות הפה, והם: אהח"ע [גרון], גיכ"ק [חיך], בומ"ף [שפתים], דטלנ"ת [לשון], זסשר"ץ [שינים]. וראה ראב"ע [שמות ג, טו], ויסוד מורא לראב"ע [ד"ה לא אוכל].

(119) דוגמה ליחס שבין אות ה"א לשאר אותיות נמצאת היא ביחס של תורה למצות, וכמו שכתב בהקדמה לדרך חיים [ט.]: "פירוש 'נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה, ואינו אור מופשט מן הגוף... וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו נתלה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר". כך אות ה"א הנאמרת בנשימה ללא כלי הגוף, היא נבדלת משאר האותיות הנאמרות בעזרת כלי הגוף.

(120) לשונו בכת"י [שצז]: "מפני זה הה"א הזאת אות רוחנית, לפי שאין לה שום קול והרגש במוצא ובמבטא שלה. ובזה תדע כי הה"א היא אות נבדל רוחני, ובה ברא העולם, ודבק בשביל זה בעולם מעלה נבדלת, בשביל שנברא העולם בה"א". ויש להעיר מדבריו בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:], שכתב: "כי כל האותיות הם גוף אחד, חוץ מן הה"א, שיש בה שני חלקים... עד שנעשה מזה ה"א". ובפתיחה לאור חדש [קנא.] כתב: "מפני כי בה"א ברא השם יתברך עולמו... ולא כמו עולם הבא שנברא בי', שהיא קטנה כמו נקודה, ולא יחלק. אבל אות הה"א, שאינו נקודה קטנה, רק שייך בה חילוק, ולפיכך נברא מזה הזמן, שהוא מתחלק" [הובא למעלה פמ"ו הערה 13, ופמ"ז הערה 229]. ו"זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החילוק הוא דבר גשמי" [לשונו למעלה פמ"ג (ריט:), וראה למעלה הערה 7]. אך מאידך גיסא כתב ש"ה"א אות נבדל, שנעשה על ידי נשימה בלבד... ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני, שאין בו רק רוח הנשימה" [דבריו כאן]. הרי שבאות ה"א יש גשמיות מובהקת [בחלוקתה] שאינה נמצאת בשאר אותיות, ויש רוחניות מובהקת [בהגייתה] שאינה נמצאת בשאר אותיות. אמנם הדברים יתיישבו היטב על פי דבריו בדר"ח פ"ה מ"א [טו:], שכתב: "עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד". ובנר מצוה [יז.] כתב: "דבר זה מורה הה"א, כי הה"א יש בה ד', אשר הד' מורה על ד' רוחות, ויו"ד הקטנה שבתוך הד' הוא אחד, כנגד האמצעי, והאחד מצטרף אל הכל והוא מקשר הכל. ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חלוק, ועם כל זה הוא עולם אחד, כי הריבוי הזה הוא לאחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"א [טז:]. נמצא שאות ה"א מורה, איפוא, גם על הגשמי, וגם על הרוחני שנמצא בתוך הגשמי. לכך

הגשמיות הנמצאת בכתיבתה לעומת הרוחניות הנמצאת בהגייתה, הן הן שני הצדדים שיש באות ה"א [הובא למעלה פכ"ג הערה 225].

(121) יצ"מ, קרי"ס, מ"ת, חבלי משיח, ותחה"מ. ולהלן פס"ב [לאחר ציון 146] כתב: "ולכך מחלק את ההנהגות בחמשה יודי"ן, לתת הבדל ביניהם, ועל ידי מספר זה יושלם הכל, כי אין זה כזה. והם נגד הה"א שבה ברא הקב"ה את העולם, וראוי שתהיה ההנהגה בחמשה דברים". אמנם שם מדובר על הנאמר בפרק ראשון של הלל [תהלים פרק קיג], העוסק בהנהגה טבעית [כמבואר שם הערה 86], ואילו כאן מדובר בהנהגה על טבעית.

(122) "כמו הה"א שבה ברא העולם" [הוספה בכת"י (שצז)]. ומיד יבאר את חמשת הדברים האלו. וראה להלן ציונים 139, 161. ובעוד שכאן תולה את רוחניות הה"א מחמת שאין בהגייתה אלא נשימה, הרי בדר"ח פ"ג מי"א [רנח.] תלה זאת בהיותה אות משמו הגדול, וכלשונו: "כי השם יתברך ברא עולמו בשם י"ה, כי עולם הבא נברא בי', ועולם הזה נברא בה"א משמו הגדול [מנחות כט:]. ולפיכך יש חמשה דברים אשר מדריגתם על כל העולם הזה, כנגד הה"א הזאת שבשם שהוא קדוש, וממנו חמשה דברים קדושים אלקיים". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים וניצוצות.

(123) "שהם ה' דברים נפלאים ונבדלים שיהיו בעולם" [הוספה בכת"י (שצז)].

(124) פירוש - יצ"מ וקרי"ס הן שני דברים שהיו בשעת יצ"מ עצמה.

(125) תחה"מ וחבלי משיח.

(126) פירוש - הואיל ומדובר בדברים נבדלים ובלתי טבעיים, לכך יש להתחלה ולסוף קירבה מיוחדת למעלה זו מפאת חשיבותם, וכמו שמבאר והולך. ובח"א לזבחים נג: [ד, סז.] כתב: "כי ההתחלה והתכלית יש להן המעלה כאשר ידוע, כי ההתחלה יש לו חשיבות בפני עצמו, והתכלית יש לו חשיבות בפני עצמו". ובדר"ח פ"א מי"ח [תנט.] כתב: "העולם מקושר בו [יתברך] מצד התחלת העולם... ו]מצד השלמתו דבק העולם בו יתברך... וכמו שתראה כי בתחילת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', סמך הבריאה אל השם יתברך, כי מצד התחלת העולם, אשר הוא יתברך התחלת העולם שממנו נברא, יש לעולם קשור עם השם יתברך. וכן מצד השלמת העולם יש לו קשור בו יתברך, והוא שכתוב [בראשית ב, ג] 'אשר ברא אלקים לעשות'. הרי לך כי העולם יש לו קשור בו יתברך מצד ההשלמה" [הובא למעלה פמ"ו הערה 54]. וראה הערה הבאה, והערה 129.

(127) בכת"י [שצז] כתב משפט זה כך: "כי ההתחלה במה שהוא התחלה הוא עליון במעלה מצד התחלתו, וקרוב אל המעלה העליונה הנבדלת, שהרי הוא התחלה". ואודות

מעלת ההתחלה, הנה מצאנו בספריו שביאר מעלה זו מצד חמשה טעמים; ההתחלה שקולה לכל, הכל נמשך אחריה, היא העצם, מציאותה ללא תנאי, והיא הכי קרובה להקב"ה. ונתחיל ונאמר; (א) אודות שההתחלה שקולה לכל, כן כתב למעלה פנ"ז [לאחר ציון 73]: "כל דבר ראשית שקול נגד הכל מפני שהוא ראשית הכל". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". (ב) אודות שהכל נמשך אחר ההתחלה, כן כתב למעלה פ"ח [תט.]: "כלל הדבר, המראה הזה הוא שהראה לו הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יִוָּלֵד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה [רש"י בראשית א, א] הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]... ומפני שהתורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל. כמו האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל... העולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל". וראה למעלה פל"ט הערה 164 שהובאו שם עוד מקבילות ליסוד זה. (ג) אודות שההתחלה היא העצם, כן כתב למעלה פנ"ז [לאחר ציון 183]: "וידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר, והוא בעצם, לא במקרה". (ד) אודות שמציאות ההתחלה היא בלתי מותנית, כן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.]: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף, שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי" [הובא פנ"ב הערה 184, וש"נ]. (ה) אודות שההתחלה היא הכי קרובה להקב"ה, כן כתב בנתיב העבודה פ"י [א, קז:],

וז"ל: "כי יש לכהן גדול דביקות בו יתברך מצד כי יש לו קירוב אל השם יתברך מצד ההתחלה, כי הכהן גדול הוא קודם והתחלה אל שאר אדם. לכך כהן גדול נוטל חלק בראש [יומא יד.], ומברך בראש להקב"ה [ראה גיטין נט:], שמזה יש לך לדעת ולהבין כי הכהן גדול קרוב אל השם יתברך מצד שהוא תחלה וראש". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "ההתחלה ראוי שתהיה אחת בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת התחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה. ואם היה מחולקת לגמרי היה מורה זה חס ושלום כי הסבה אינה ג"כ אחת רק שתים... וכן כאשר נברא אדם הראשון, מפני שהיה ראשון והתחלה, נאמר עליו [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'". וראה למעלה פנ"ד הערה 27 ופנ"ז הערות 74, 184, שהובאו שם מקבילות נוספות למעלת ההתחלה.

(128) לשונו למעלה פל"ט [כח:]: "שלימות הדבר בגמר שלו". ולמעלה פ"ס [לאחר ציון 247] כתב: "כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר ובגמר שלו, כאשר כולו נגמר ונשלם". ובח"א לע"ז ג: [ד, כב.] כתב: "השלימות הוא כאשר הוא תכלית של הדבר, וזה נתבאר בכמה מקומות, כי לכך נקרא 'שלימות' לפי שהוא כאשר הוא שלם, וזה הוא סופו ותכליתו". וראה למעלה פ"ס הערה 249, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו.

(129) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין צח:] "לא אברא עלמא אלא למשיח". ובח"א לסנהדרין שם [ג, רכד.] כתב: "לא נברא העולם אלא למשיח, מפני שאז יהיה העולם בשלימותו האחרון, שלא נמצא בעולם חסרון, רק הכל שלימות, והוא במעלתו העליונה". והביאור הוא שהקב"ה מתחבר רק לדבר שלם, וכמו שעולה מדבריו למעלה הקדמה ראשונה [לה.], שכתב: "אצל מלך מלכי המלכים, 'מלא כל הארץ כבודו' [ישעיה ו, ג], לא כאשר המציא אותם וסידר אותם, שזהו קודם שהם נמצאים בשלימות". הרי שכבוד ה' עולה רק מנמצא שלם, ולא מנמצא חסר. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנא.] כתב: "ומפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב, ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך בתכלית השלימות". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם. ולפיכך כאשר נפשו אינו בשמחה, והיא בחסרון, אין השכינה שורה". ואמרו חכמים [שבת צב.] "אין שכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה", וכתב בח"א שם [א, מו.]: "דבר

זה מבואר, כי אין ראוי שתשרה שכינה על דבר חסר, ולפיכך צריך אל כל אלו, שיהיה האדם שלם, ואז אפשר שתשרה שכינה עליו". ומקורו בזוה"ק [ח"א רטז:] "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב, אלא באתר דאתכוון, באתר חדו". ובתקו"ז [ג:] אמרו "איהו לא שריא באתר פגים, הדא הוא דכתיב [ויקרא כא, יז] 'כל אשר בו מום לא יקרב', אוף הכי בנשמתא פגימא לא שרייא" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 127, פ"ט הערה 131, פל"ט הערה 85, פ"מ הערה 11, פמ"ו הערות 53, 54, ולהלן פס"ב הערה 47].

(130) "והחמישי, שהוא מתן תורה, נמשך עם שנים הראשונים אשר הם בתחלה" [לשונו למעלה לאחר ציון 125]. וההבדל בין מ"ת לבין יצ"מ וקרי"ס הוא שיצ"מ וקרי"ס הן הווית ישראל [כמבואר בהערה הבאה], ואילו מ"ת הוא קיום ישראל [כמבואר להלן הערה 137].

(131) כי כאמור יצ"מ היא הלידה של כנסת ישראל [כמלוקט למעלה הערה 60], וקרי"ס היא גמר הלידה הזאת, וכפי שכתב למעלה פל"ז [תרצז.]: "כי התחלת היציאה היה ביום ראשון [טו ניסן], ותכלית היציאה היה ביום השביעי, שעברו הים ביום השביעי [כא ניסן], ואז נגאלו מן מצרים כאשר עברו ים". ולמעלה פל"ט [נ.] כתב: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף, ונבקעו כל המים שבעולם, שהמים... הם חמרים, שאין בהם צורה. וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה, שיצאו ממצרים החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף. והיה קריעת ים סוף לישראל לא במקרה, אלא בעצם, שהמים, שהם נוטים אל החומר כמו שנתבאר, הם מתיחסים אל מצרים. ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף". ולמעלה פ"מ [פז.] כתב: "ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים, שמפני כך נקראו [שמות ה, ג] 'עברים', 'עבר ים'... נמצא כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה'. לכך אם להווית אדם הראשון עשה הים יבשה, כל שכן להווית אומה הישראלית". ושם בסוף הפרק [קלג:] כתב: "לכן עד שקרע להם ים סוף, לא היה להם יציאה שלימה, שאז היו יוצאים מן רשות החומר, שהם המים, והיו צורה שלימה לגמרי, בלי מונע חמרי בעולם. וכל זמן שהיו תחת רשות המים החומרים, מונעים הצורה שלא היה להם מציאות בשלימות. ולפיכך אמרו במדרש [שמו"ר ג, ח] שלכך נקראו

[שמות ה, ג] 'עברים', רצה לומר עבר ים. פירוש, שיש לקרות לישראל שם על עברת הים, שזהו עצם מעלתן, שיצאו מן המים המונעים לצורה, וקנו מדריגת הצורה השלימה". נמצא שישראל נעשו לעם ביציאת מצרים, ויציאת מצרים גופא נשלמה בקריעת ים סוף, וכמבואר למעלה פ"מ הערות 103, 104, ופנ"ט הערה 46.

(132) פירוש - כל הויה היא התחדשות, וכל התחדשות היא התחלה, לכך "כל הויה הוא בהתחלה". דוגמה לדבר; הבכור הוא הויה חדשה, והוא התחלה לנולדים אחריו, וכמו שכתב למעלה פ"ס [לאחר ציון 15]: "הבכור הוא ראשית לכל אשר יצא לפועל אחריו". ובח"א למכות י. [ד, א:] כתב: "ראובן היה בכור, וכל בכור הוא ראשית המציאות, שהוא בא אל העולם תחלה. ודבר זה הוא קרוב אל ההויה ואל המציאות, במה שהוא היה בכור וראשון אל המציאות" [הובא למעלה פל"ח הערה 89]. ואמרו במדרש [ב"ר ל, ח] "רבי לוי אמר, כל מי שנאמר בו 'היה' ראה עולם חדש". ולמעלה פכ"ב [עדר.] כתב: "כי כל הויה חדשה בעולם, החדוש הוא סבת כל דבר שיהיה אחר כך בעולם. וכמו שיבא לשון קדימה על קודם בזמן, כך יאמר קדימה על קודם בסבה. וכל קוֹדֵם הוא לשון עבר, ולפיכך לשון 'היה' מורה הויה חדשה בעולם". ולמעלה בכת"י פכ"ב [תו.] כתב: "לרבי לוי מלת 'היה' מורה הויה חדשה, וזה משמע בלשון 'היה'. וזה, כי כאשר העולם נוהג על פי מנהגו, לא שייך בו 'היה', רק הוה, שלשון זה מורה על הויה תמידית. כי כל הויה תמידית יבא בלשון בינוני, שהרי אין לדבר שהוא כך לשון עבר, שאחר שהוא כך תמיד, יפול עליו לשון בינוני. אבל מי שראה הויה חדשה שלא היתה הויה תמידית, שייך בו לשון עבר. ורצה לומר כי הויה חדשה היה, שלא היה נוהג כך תמיד, ויפול לשון עבר שפיר לומר 'היה', כי 'היה' משמעותו שהיה דבר חידוש. ומפני שראה עולם חדש נאמר בו 'היה', להורות לך על הויית החדוש שהיה בימיו. ובימי משה היה הויה חדשה, שהרי עם אשר היו נתונים ביד נוגשיהם, נתעלו על כל אומה ולשון, וזה בריאה חדשה. והיה דבר זה על ידי משה, [לכך] נאמר עליו [שמות ג, א] 'ומשה היה', על התחדשות הדבר, והוא חדוש העולם... כי יש לך לדעת כי כל התחדשות הוא קודם לדבר שבא אחריו, שכבר אין בו חדוש. דמיון הבכור הוא ראשון לנולדים אחריו, ואין השני נקרא 'ראשון' לשלישי, רק הבכור נקרא 'ראשון' לכולם. ובמה שהוא חדוש שלא היה כמוהו, הוא קודם לאחר שאין בו חדוש... לפיכך שייך בו 'היה', הויה קדומה, והבן היטב מאוד". ובנצח ישראל פל"ב [תריז:] כתב: "ומזה תבין הטעם שהמלך המשיח יהיה נולד מאומה אחרת, שהרי דוד ממואבית, ושלמה מעמונית [יבמות עז.]. שכאשר השם יתברך רוצה להוציא הויה חדשה, אל זה צריך הרכבה מן נטיעה אחרת שאינו

מן הראשונה. שאם היה זה הנטיעה הראשונה, אין כאן דבר חדש. ולפיכך כאשר השם יתברך רצה להביא זרע המשיח לעולם, היה צריך לעשות הרכבה ונטיעה חדשה" [ראה למעלה פכ"ב הערות 58-55].

(133) נקט במלחמת גוג ומגוג, אע"פ שהיא לא נמנתה בין חמשת הדברים שהוזכרו בגמרא [יצ"מ, קרי"ס, מ"ת, חבלי משיח, ותחה"מ], כי משייך את מלחמת גוג ומגוג לחבלי משיח. ובכת"י [שצז] כתב: "מלחמות גוג ומגוג בעצמו תהיה על ידי הפסד, שיפסיד הקב"ה שונאי ישראל, או חבלי משיח, שהקב"ה יציל אותם מן הקמים עליהם מן המלחמות שיהיו בזמן המשיח". ובנצח ישראל הקדיש שני פרקים [לו, לט] לבאר את ההפסד וההעדר שיהיה בחבלי משיח וגוג ומגוג. וכגון, שם ר"פ לו [תרע.] כתב: "התבאר למעלה שיהיה בעולם הפסד הויה ראשונה... והוא נקרא 'חבלי משיח'". ובהמשך שם [תרעו:] כתב: "כי ההתהוות המשיח הוא אבדון האומות... ודבר זה נחשב הפסד העולם". ושם ר"פ לט [תרחצ.] כתב: "קודם ביאת הגואל ימצא בעולם הפסד ושנוי המציאות".

(134) כמו שאמרו חכמים [ברכות יז.] "סוף אדם למות, וסוף בהמה לשחיטה". ובהספד הביא מאמר זה, וכתב שאף שם "אדם" מורה על שסוף אדם למיתה, וכלשונו [קעט]: "כי נקרא בשם 'אדם' מפני כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד. עד אחר כך מתפשט כחו יותר בעולם... כי מן הא' שאין לה התפשטות כלל מגיע אל הד', שהד' יש לה התפשטות בארבע רוחות העולם... עד המיתה, שנרמז במ"ם הזאת היא מ"ם סתומה, מורה על מיתה סתומה, כי המ"ם הוא מיתה... כי סוף שלו הוא למיתה... שהיא סתומה, שכך מורה המ"ם הסתומה שהיא בסוף השם". והמהרש"א [ב"מ פה.] כתב: "סוף בהמה לשחיטה, דהיינו בסופה, אבל בתחלתה לרדיא קיימי... גם סוף אדם למות בזמניה, ולא בתחילתו". ולמעלה פי"ח [קכח:] "יעקב נאחז ונדבק בהעדר עשו, שהוא נרמז בעקב שלו, שהוא הסוף של דבר". ובהמשך הפרק שם [קל:] כתב: "ההעדר כרוך בסוף". ולמעלה פמ"ז [תקעג.] כתב: "שלא תאמר כי יש סוף לשירה זאת, וכל דבר אשר יש לו סוף הוא חסר כאשר מגיע אל הסוף, ויהיה שבח השם יתברך חס ושלום חסר". ובח"א לב"ב טז. [ג, עב:] כתב: "אמר הכתוב על הנחש [בראשית ג, טו] 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי סוף האדם שם הוא העדר האדם". ואמרו חכמים [סנהדרין קח:] שהמבול בא מבין עקבי רגליהם של דור המבול. ובח"א שם [ג, רנו:] כתב: "כי ההעדר דבק באדם בעקב, כמו שאמר הכתוב 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי הוא סוף האדם, שבו כרוך הנחש, אשר הוא נושך וממית. ודבר זה בארנו במקומות הרבה כי ההעדר דבק בנמצאים בסוף הוויתם".

ובנצח ישראל פכ"ח [תקע:] כתב: "אמר במדרש רבות בפרשת שמות [א, כו] משה נתגדל בפלטין של פרעה, ואף מלך המשיח, שעתיד להגלות במהרה בימינו, ישב ביניהם... וכבר בארנו כי ראוי שיהיה כך... והכל נרמז במה שיעקב היה אוחז בעקב עשו, שהעקב הוא סוף האדם, והוא כינוי להעדר האדם וסופו, ושם דבק יעקב" [הובא למעלה פי"ח הערות 28, 29]. ובדר"ח פ"ה מ"ז [רמג.] כתב: "כל אמצע רחוק מן ההעדר, והשקר דומה אל הקצה, קרוב אל ההעדר, כי הסוף הוא ההעדר... אותיות 'שקר' שהם נוטים אל הקצה לגמרי, כי הם בסוף אל"ף בית"א". ובאור חדש [תרסד.] כתב: "דעתו [של המן הרשע] היה כי החודש הזה [אדר] שהוא סוף ותכלית החדשים, ג"כ מורה ח"ו על תכלית וסוף ישראל, ולכך נפל הגורל בחודש הזה לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל, ולכך מת בו משה רבן שהוא נחשב צורת ישראל" [הובא למעלה פמ"ז הערה 601]. ובח"א לכתובות עז: [א, קנח.] כתב: "מצד האנושית מקבל האדם העדר, כאשר נראה לחוש שסוף האדם למות, כי זהו ראוי לאדם במה שהוא אדם... מצד האדם ראוי לו המיתה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צב.] כתב: "התי"ו הוא סוף, וכל סוף דבק בו ההעדר". ובדר"ח פ"ג מ"א [מ.] ביאר את ההכרח שיהיה לאדם העדר בסופו, וכלשונו: "במה שיש לאדם עלה, והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה" [הובא למעלה פל"ו הערה 77].

(135) כי תחה"מ היא השלב הקודם לעולם הבא [כמבואר בדר"ח פ"ד מי"ז (שנג.)], וכשם שהעוה"ב יהיה לבסוף [כמבואר בהמשך ההערה], כך תחיית המתים תהיה לבסוף. ובדר"ח שם [שסד:] כתב: "ובאולי יקשה, אם כן לא היה ראוי שיקבל המיתה, והיה מגיע לו מעלתו בסוף, ולא שימותו ויחזרו להיות חיים. אין זה קשיא כלל למבין דבר, כי דבר זה מורה על מעלה העליונה, לסלק הנהגה הראשונה לגמרי. כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובספר מגן אבות לרשב"ץ פ"ד [המיוחד לתחיית המתים] כתב: "סוף השכר הוא תחיית המתים". וכבר אמרו חכמים [ב"מ סה.] "שכירות אינה משתלמת אלא בסוף", ולכך מתן שכר לישראל הוא לעוה"ב, ואילו מתן שכר לאומות העולם הוא בעוה"ז [ילקו"ש ח"א רמז תתמז], וכלשונו בנצח ישראל פי"ט [תכג.]: "כי התשלומין הם בסוף ובהשלמה, ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש

שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה... כי כאשר מבקש שכרו מיד, מבקש שיהיה לו סוף, ואז יש לו העדר, אשר ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב. אבל האומות סופם בעולם הזה, ואין ראויים לעולם הבא, ולכך השם יתברך נותן להם שכרם, שהוא בסוף, בעולם הזה, שהוא סופם של אומות. ולא כן ישראל, אשר מזומנים לעולם הבא, וכיון שכך הוא, אין ראוי שיקבלו השכר, שהוא שלימותם, בעולם הזה, אבל שכרם הוא בסוף, לכך שכרם אינו רק לעולם הבא... כי כך הוא ראוי שיהיה השכר בסוף" [הובא בחלקו למעלה פל"ט הערה 84]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.], דר"ח פ"ב מט"ז [תתכה:], ועוד.

(136) כמו שנאמר [ירמיה לג, כה] "כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי", ו"בריתי" היא תורה [שבת לג.]. ועוד אמרו [פסחים סח:, ונדרים לב.] "אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי'". ועוד אמרו [ע"ז ג.] "אמר להם הקב"ה, שמים וארץ יעידו בהם שקיימו את התורה כולה. אומרים לפניו, רבונו של עולם, שמים וארץ נוגעין בעדותן, שנאמר 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי'. ואמר רבי שמעון בן לקיש, מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר, אם ישראל מקבלין את תורתי, מוטב. ואם לאו, אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו". ולמעלה פמ"ו [שצא.] כתב: "תכלית שלימות הויה הוא בתורה, כי התורה השלמת הנמצאים, שכן דרשו ז"ל במסכת עבודה זרה בפרק קמא [מביא המאמר הנ"ל]... כי תכלית שלימות העולם בתורה, ואם אין תורה אין כאן שלימות. ולפיכך אם לא יקבלו ישראל התורה, יחזור העולם לתוהו ובוהו", וראה שם הערה 115 שהובאו מקבילות רבות ליסוד זה.

(137) פירוש - הואיל והתורה היא קיום הנמצאים, בהכרח שהתורה צריכה להנתן בתחילתם של ישראל, בכדי להעניק קיום לישראל מתחילתם. ומעין כן אמרו בגמרא [פסחים קיח.] "הני עשרים ושתה 'הודו' [תהלים קלו, א-כו] כנגד מי. כנגד עשרים ושתה דורות שברא הקב"ה בעולמו, ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו". הרי כדי שיהיה קיום לנמצאים שקדמו לתורה יש צורך בהנהגה מיוחדת של חסד. ומוכח מכך שסתם קיום הוא אפשרי רק על ידי תורה. ובפחד יצחק שבועות מאמר ח [אות ד] כתב: "הך שאמרו חכמים דעשרים ושתה פעמים 'כי לעולם חסדו' הנאמרים בהלל הגדול [תהלים קלו, א-כו] הם כנגד עשרים ושתה דורות שברא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו. ואין הכונה בזה כי במתן תורה נתקטן חסדו יתברך כביכול. כי

בשום אופן לא ניתן להאמר שקודם מתן תורה ניזון העולם בחסדו יתברך, ואחר כך יש מיעוט במדת חסדו חלילה. אלא שהכונה היא דחסדו זה שלפני מתן תורה הוא חסד של ויתור. אפשר לו לראובן לפרנס את שמעון באחד משני אופנים; או בתתו לו הוצאותיו יום יום, או בסדרו לו עסק שיעשה בעצמו כדי פרנסתו. בשטחיות, האופן הראשון של נתינת כדי מחיתו הוא חסד יותר גדול, כי באופן השני מקבל הוא שמעון מה שהרויח בעצמו. אבל בפנימיות, הנותן לחברו מקום להרויח הוא מעמיק לו את חסדו. מובנו של החסד של העשרים וששה דורות לפני מתן תורה, הוא שעד מתן תורה לא היה לו כביכול עסקים הנותנים מקום להרויח את קיום העולמות בדרך שכירות. ועל כן החסד של העשרים וששה דורות הללו הוא חסד ויתור. ממתן תורה ואילך החסד מתעמק לאין ערוך. מכאן ואילך מרויחים קיום העולמות בדרך שכירות. אפשר לקבל משרה בעסקיו כביכול. עשרים וששה דורות ניזונים בחסד ויתור, ואחר כך מתגלה חסד משפט, דהיינו שמדת החסד ממציאה מקור של ריוח בדרך משפט. אי אפשר לו למתן תורה שיאמר בו מעוט בחסדו יתברך, אלא העמקת חסדו. מכיון שחסדם של העשרים וששה דורות הוא חסד ויתור, כל דור יש לו ויתור שלו, וכמספר הדורות כך הוא מספרם של 'כי לעולם חסדו'. ממתן תורה ואילך שהחסד הוא חסד משפט, הרי המשפט מצרף את כל הדורות לשלשלת אחת, ומכאן ואילך מכיון שנתעמק החסד במתן תורה, שוב לא מצינו לכל דור ודור 'כי לעולם חסדו'". והואיל וההנהגה הקיימת בעולם היא "חסד משפט", בהכרח שהתורה תנתן בתחילת ישראל, כדי שהדורות הראשונים של ישראל יוכלו גם כן לזכות בחסד משפט. לכך "החמישי, שהוא מתן תורה, נמשך עם שנים הראשונים [יצ"מ וקריס], אשר הם בתחלה" [לשונו למעלה לאחר ציון 125]. לאמור, יצ"מ וקריס שייכות ללידת כנס"י [כמבואר למעלה הערה 131], ואילו מ"ת שייך לקיומה של כנס"י. **ויש להבין**, דמדוע מתן תורה משתייך להתחלת ישראל מצד שהוא "קיום הנמצאים" בכלליות, ולא מצד שבמ"ת היתה גם כן הלידה הרוחנית של ישראל בפרטיות, כפי שביצ"מ היתה הלידה הגופנית של ישראל, וכמבואר למעלה פנ"ב הערה 180, עיי"ש. וכן כתב להדיא למעלה פמ"ו [שצג.], וז"ל: "מזה הטעם תולה חג השבועות בחג המצות, כי בחג המצות יצאו ישראל ממצרים, וזהו הויה חדשה של ישראל. ותכלית הויה הזאת לא נשלמה רק בקבלת התורה, שאז הויה שלימה, ולא קודם". ובהמשך הפרק שם [תא:] כתב: "חג השבועות הוא יותר במעלה ובעלוי, שקדושת יום זה שקנו ישראל מעלת השכל". ואילו כאן מחלק בנקודה זו בין יצ"מ וקריס [שהן הויות ישראל] למתן תורה, שכתב [לאחר ציון 130]: "שלשה דברים אשר ביציאה, שהם יציאת מצרים, וקריעת

ים סוף, ומתן תורה. יציאת מצרים וקריעת ים סוף שניהם הם התחלת הויה לישראל, וראוים שיהיו בהתחלה, שכל הויה הוא בהתחלה... ומתן תורה, לפי שהתורה קיום הנמצאים, ראוי שיהיה בהתחלה". ומדוע לא כתב גם שמתן תורה הוא "התחלת הויה לישראל" מפאת שהוא שלימות ההויה שהתחילה ביצ"מ. ויל"ע. ואולי יש לחלק בין קבלת התורה למתן תורה, שקבלת התורה היא הלידה הרוחנית של ישראל ["תכלית הויה הזאת לא נשלמה רק **בקבלת** התורה, שאז הויה שלימה, ולא קודם" (לשונו למעלה פמ"ו)], אך מתן תורה מורה על הנהגת "חסד משפט" מצדו של הקב"ה. והואיל ובמאמר זה [פסחים קיח.] הוזכר מתן תורה דייקא ["ה' דברים הללו; יציאת מצרים, וקריעת ים סוף, **ומתן** תורה, ותחיית המתים וחבלו של משיח"], לכך לא ביאר זאת מצד תכלית הוויית ישראל, אלא מצד קיום הנמצאים [ראה למעלה פמ"ו הערה 101 שסברה זו הוזכרה גם שם]. ואודות החילוק בין מתן תורה לקבלת התורה, ראה תפארת ישראל פכ"ז [תיד.], והובא למעלה פמ"ו הערה 101, ופמ"ז הערה 169.

(138) יציאת מצרים, קריעת ים סוף, מתן תורה, תחיית המתים וחבלי משיח.

(139) "הלל זה יש בו חמשה דברים כוללים אשר היו בעולם, דברים בלתי טבעיים. ודבר זה מפני שהקב"ה ברא עולמו בה'... וה"א אות נבדל, שנעשה על ידי נשימה בלבד... ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני, שאין בו רק רוח הנשימה. ובשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלקית רוחנית, בשביל שנברא העולם בה"א, אות רוחני. והם חמשה דברים אלו שהם בעולם, וכולם הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע" [לשונו למעלה לאחר ציון 115]. וראה להלן הערה 161.

(140) כי ההלל נאמר בעיקרו על נסים ונפלאות, וכמו שביאר למעלה [ראה למעלה הערה 68]. ומה שתולה את הנסים במעלה הבלתי טבעית שיש לעולם, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נג:], וז"ל: "דבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ושם בסוף הקדמה שניה [קכ:] כתב: "ולפיכך כאשר החיה אליהו בן הצרפית [מ"א יז, כב], ואלישע בן השונמית [מ"ב ד, לה], בודאי דבר זה נמנע אל הטבע, ולא היה נמנע אל פעל ה'. כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל, הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים, ונכנסו

אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע". ולמעלה פכ"ג [שמו.] כתב: "וכן ישראל, בתחלה יש לישראל התחברות אל האומות, ובסוף הם נבדלים מהם. ויש אותות ומופתים בסוף, שישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף על ידי אותות ומופתים. אבל כניסתם תחת רשות האומות אין כאן נסים, שבמה שיש להם חבור אל האומות אין דביקות ישראל עם השם יתברך". ולמעלה פנ"ח [לאחר ציון 22] כתב: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע. וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים, הביא אותם מעולם העליון, הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים, כמו שהתבאר לך בהקדמה". ולמעלה פנ"ט [לאחר ציון 28] כתב: "וחמשה מעלות האמצעים הם התעלות שהיו ישראל מתעלים על עולם הזה, במה שנעשה להם נסים". ולהלן ר"פ עב כתב: "בישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:] כתב: "העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עוה"ז עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם... שלכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עוה"ז הטבעי בעולם הנבדל, ונעשה נס". לאמור, נס אינו אלא מין חדירה ארעית של העולם העליון לעוה"ז. ולמעלה [פנ"ח הערה 25, ופנ"ט הערה 30] הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. וראה להלן הערות 152, 159, ופס"ב הערה 4.

(141) "שנאמר [תהלים קטז, ד] 'אנה ה' מלטה נפשי'" [המשך לשון הגמרא שם, והובא למעלה ציון 110]. וראה בסמוך הערה 144.

(142) אודות המעלה הנבדלת של הצדיקים, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [קז:] כתב: "יש לאדם הצדיק מעלה יותר מן השמש, כי נשמתו נבדלת מן החומר". ולמעלה פט"ז [פד.] כתב: "הצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר... רק נוטים אל הצורה". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב:] כתב: "הצדיק אשר כל ימיו היה צדיק ונבדל מן ענין עולם החמרי, אחר שהוא נבדל לגמרי מן העולם הזה, לכך עין לא ראתה בעולם הגשמי הזה מה שהוא אל הצדיק הנבדל". ובנצח ישראל פ"ח [רכ.] כתב: "ואמר [ר"ה יח:]... שקולה מיתת צדיקים כשריפת בית אלקינו. ודבר זה ידוע, מפני כי מעלת בית אלקינו שהוא קדוש, והצדיק נשמתו קדושה. הרי כי האדם הצדיק, שהוא קדוש

נבדל מן הגוף, ובית המקדש שהוא קדוש במעלתו, ענין אחד. ושקולה סילוק [ו]מיתת הצדיקים כשריפת בית אלקינו, כי שניהם הם קדושים נבדלים מן הגוף". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "הצדיק מסולק מן החומר, [לכך] נקראו צדיקים 'אור' [יומא לח:], אשר האור מסולק מן החומר... והאור הוא מיוחד שהוא טוב שאינו גשם, ולכך הוא הראשון אצל המציאות [בראשית א, ג], וקודם אל הכל. והצדיק אשר נקרא 'אור', מפני כי הוא נבדל מן הגשמי... והוא הטוב הגמור, ולכך בשבילו נברא העולם הזה [יומא לח:]. והיינו הצדיק שהוא אור טוב לגמרי, כי יש לו מעלה הנבדלת שאינו נוטה אחר החמרי". ושם ס"פ א [ב, קלז:] כתב: "ראה הקב"ה שהצדיקים הם מועטים, עמד ושתלם בכל דור ודור [יומא לח:]... כי הצדיק שהוא נבדל מן החמרי כמו שאמרנו, וידוע כי העוה"ז הוא עולם גשמי, ולפיכך אי אפשר שיהיה הצדק הרבה. ואין קיום לעולם בלא צדיקים, ולפיכך שתלן בכל דור ודור". ושם פ"ג [ב, קמו:] כתב: "כי האדם עומד בגוף, ודבר זה הוא ענין הרשע, שהוא נמשך אחר הגוף. ולכך יהיה בעיניו כמו רשע, עד שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לומר עליו שהוא צדיק" [ראה למעלה פט"ז הערה 99, פכ"ו הערה 68, פמ"א הערה 130, ופנ"ט הערה 220].

(143) כי הגיהנם חל על בעלי החומר [יבאר בהמשך], לכך מה שהצדיקים נמלטים מהגיהנם מורה שהם נבדלים מהחומר, וכמו שמבאר והולך.

(144) הולך להוכיח מהגוים, שהם יורדי גיהנם, שהגיהנם חל על בעלי החומר, ומכך מוכח שמה שהצדיקים נמלטים מגיהנם הוא מפאת היותם בעלי מעלה נבדלת, וכדרכו שמוכיח מההפכים, שהרי "ההפכים יש להם ידיעה אחת" [לשונו למעלה פנ"ג (לאחר ציון 88)], וכמלוקט למעלה פנ"ג הערה 89. ומה שנקט כאן בגוים [ולא ברשעים, שהם ההפכים לצדיקים], הוא משום שהפסוק שהובא בגמרא הוא [תהלים קטז, ד] "אנה ה' מלטה נפשי" [כמובא למעלה הערה 141], והפסוק שקדם לו הוא [שם פסוק ג] "אפפוני חבלי מות ומצרי שאול מצאוני וגו'", ועל כך נאמר "אנה ה' מלטה נפשי". ולהלן פס"ד כתב: "'אפפוני חבלי מות ומצרי שאול', 'חבלי מות' אלו הם רשעי ישראל, נקראו 'חבלי מות' שחייבים מיתה בשביל רשעתם. 'ומצרי שאול' הם האומות שהם בעלי שאול, וכך הבנתי מדברי רבותינו ז"ל במדרש. 'אנה ה' מלטה נפשי' מן הקמים עלי. ומפני שהצדיקים נמלטים ונושעים מן הגיהנם, ומתנגדים האלו הם בעלי גיהנם, והקב"ה מעלה את הצדיקים מן הגיהנם עד שלא יוכלו המתנגדים, שהם אנשי שאול, אל הצדיקים, אשר הם נמלטים מן הגיהנם, כמו שהתבאר למעלה כי הצדיקים נבדלים מן הגיהנם. ולפיכך אמר 'אנה ה' מלטה נפשי' מן הגיהנם, ובזה לא יוכלו לי בעלי

גיהנם, והוא מעלה גדולה לצדיקים, כמו שהתבאר למעלה". לכך אע"פ שבדרך כלל הרשעים עומדים לעומת הצדיקים, נקט כאן בגוים, כי הפסוק העוסק בהמלטת הצדיקים מהגיהנם נאמר לעומת האומות שהן יורדי גיהנם. וראה בסמוך הערה 146.

(145) אודות שהגוים הם חמריים טבעיים, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. וכגון, למעלה פכ"ב [רפט:] כתב: "כי ראוי משה לעשות את האומות שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים', והאומות אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה 'איש האלקים'" [ראה להלן פס"ב הערה 122]. ולמעלה פמ"ד [רעו.] כתב: "ובפרק הבא על יבמתו [יבמות סא.], אמר רבי שמעון בן יוחאי... אתם קרוים 'אדם', ואין האומות קרוים 'אדם', עד כאן. וביאור ענין זה, שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מכל מקום יש חלוק. כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים, במה שהאדם הוא שכלי, ושאר בעלי חיים הם בלתי שכלי, כך יש בין האומות גם כן הבדל, שיש אומה נוטה אל החומר יותר, ויעיד עליהם מעשיהם, שנמשכים אחר הזנות ודברים מתועבים, זה יורה על החומריות שבהם... והמדה הנבחרת שיש לאומות מורה על החמרים, כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות יב, א] הגוים קלים לשוב בתשובה. ומדת ישראל הפך, שהם עם קשי עורף... הרי כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר, וכל ענין האומות מורה שכלם חומרי... וכמו שתמצא בעלי חיים, והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף, שהוא אמצעי בין בעלי חיים ובין האדם, כך יש אדם, ואינו אדם בשלימות. לכך אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחמרי יותר מדאי, הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה, מבלי נטיה חמרית. והרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר, והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". וכן כתב בכת"י למעלה פ"ג [רצג:]. ובגו"א בראשית פט"ו אות טו [רס:] כתב: "כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב... וכן תמצא בישראל הנבואה, מה שלא תמצא בשום אומה". ובגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר.

ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... ישראל הם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "מפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'טובים' אלו ישראל [מנחות נג:], שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם. ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם". וכן לפי זה ביאר מדוע האומות מתו כאשר שמעו את קול ה' בהר סיני [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא], וכלשונו בתפארת ישראל פל"א [תסח.]: "כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חומריים". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלג.] כתב: "המלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד. וידוע כי ההתנגדות הוא מפני כי ישראל הם נבדלים, ומכחישי ה' הם חמריים, ודבר זה בארנו פעמים הרבה מאד". ובבאר הגולה באר השני [רכ.] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם'". וכן כתב בנצח ישראל פי"ד [שדמ.]. ובח"א לע"ז ב: [ד, כב:] כתב: "האומות, כל הנהגתם טבעית, ותחת זה הם יושבים, וכאשר בא להם דבר שהוא כנגדם, שהוא בלתי טבעי, הם מבעטים מצד שיצאו ממחיצתם הטבעית... כי הם טבעיים לגמרי, ולכך אין רוצים בדבר שהוא חוץ לטבע" [ראה למעלה פ"ד הערה 75, פ"ח הערות 28, 144, 146, פט"ו הערות 43, 137, פכ"ב הערות 112, 120, פמ"ד הערה 63, פמ"ה הערה 119, פמ"ו הערה 90, ופ"ס הערות 99, 371].

(146) אודות שהגוים הם יורדי גיהנם, כן כתבו התוספות [עירובין יט.]: "כתיב ביחזקאל [לא, יח] כשהראה הקב"ה שכל הגוים יורדים לגיהנם, כתיב שם 'אל ארץ תחתית'". ובמדרש תהלים [מזמור מט] אמרו "אלו העכו"ם, שיורדין לגיהנם". ובנצח ישראל פ"ס [תתקכה:] כתב: "הגוים הם יורדי גיהנם". ובדובר צדק פרשת כי תבוא אות א [ד"ה

וכל שלש] כתב: "גיהנום עיקרו לאומות העולם עכו"ם, כמו שאמרו... [שבת סוף קד. שהקב"ה אמר לגיהנם] ט"ר י"ש כ"ת, טר יש לי כתות של אומות העולם עכו"ם". ולהלן פס"ד כתב: "'ומצרי שאול' [תהלים קטז, ג] הם האומות שהם בעלי שאול, וכך הבנתי מדברי רבותינו ז"ל במדרש".

(147) לשונו למעלה פ"ד [רכג:]: "יש לך להבין כי החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה שעל ידה המציאות בפעל, כי החומר נחשב בכח, וכל כח, בשביל שאינו בפעל, הוא חסר". ולמעלה פמ"ה [שכז.] כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום, ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה, לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם הוא בעל השלמה". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 133] כתב: "כל ענין החומר הוא בכח, וכל אשר יש בו צירוף גשמי אי אפשר שיהיה בפעל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפעל הגמור". ולמעלה בכת"י פמ"א [תקלב:] כתב: "כי התבאר שכל ענין השכלי הוא בפעל ולא בכח, וכל עניני החמרים הם בכח ולא בפעל". וראה למעלה פנ"ב הערות 134, 140, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו.

(148) אודות "צלמות", כן אמרו חכמים [עירובין יט.] "שבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן; שאול, ואבדון, ובאר שחת, ובור שאון, וטיט היון, וצלמות, וארץ התחתית". ואודות "ציה", כן איתא בזוה"ק [ח"א מ.] "מאן הוא 'ציה', דא הוא אתר דגיהנם, כמו דאת אמר [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות'". ו"ציה מציין מקום חרב ויבש... אינו ראוי לזריעה כלל" [מלב"ים ישעיה לה, א]. ואודות "תוהו", כן כתב בח"א לב"מ נח: [ג, כב:]: "כי כל חוטא הוא ראוי שיהיה יורד לגיהנם, לפי שהחוטא הוא יוצא מן המציאות לעשות מעשים שהם נוטים אחר ההעדר. ולפיכך נמשך אחר זה הגיהנם, שהוא מקום תוהו ובוהו". ובמדרש תנחומא וישב אות ח אמרו: "'ילפתו ארחות דרכם יעלו בתוהו ויאבדו' [איוב ו, יח], שמלפפתו ומוליכתו לגיהנם". וראה הערה הבאה.

(149) יסוד נפוץ מאד בספריו. ולדוגמה, למעלה פ"ח [תלג:] כתב: "גיהנם אינם מציאות... שהוא ציה וחושך, ואין מציאות שם". ובתפארת ישראל פי"ח [רעט:] כתב: "ענין הגיהנם שהוא הפסד ואבוד לנמצאים". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע". ושם פרק לו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי

חסרון". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא 'אבדון'... כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי, ובדבר זה אין צריך להאריך... שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם; 'שאול', ו'אבדון'". ובנתיב התורה פט"ו [תקפא:] כתב: "המרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם [ב"ב עט.]. לפי שהתבאר לך פעמים הרבה כי התורה נותן המציאות לכל, שבשביל התורה הכל נברא. וכאשר מרפה עצמו מדברי תורה, אם כן הוא פירש עצמו מן עיקר המציאות, ולכך אין ראוי לו רק הגיהנם, שהוא הפך זה, שהגיהנם ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ור"ל ההעדר, שכל מיתה היא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם". ובנתיב השלום ס"פ א [א, ריט.] כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". ובבאר הגולה באר הששי [קצד:] כתב: "כי הגיהנם הוא... חסר, ולכך באים שם בני אדם החסרים במעשיהם". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים". וכן הוא בח"א לסוטה מא: [ב, עט.], ח"א לב"מ [ג, כה.], ח"א לב"ב עט. [ג, קטז.], ועוד. ובמכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] ביאר ההעדר שבגיהנם [הובא למעלה פ"ח הערות 321-319].

(150) פירוש - אין דבר שימלט את הגוים מגיהנם "כי אין ראוי להם עולם הנבדל". לעומת הצדיקים, שנמלטים מהגיהנם מפאת שייכותם לעולם הנבדל. ובכת"י [שצט] כתב: "ולדעת מי שאומר שיש בו מלוט נפשם של צדיקים מגיהנם, הוא ענין גדול. לפי שהאדם הוא בעל חומר, ולא היה ראוי לו רק כפי מה שראוי לחומר כאשר ראוי לו ההעדר, וזה גיהנם... שהוא יתברך מעלה הצדיקים משפלות עולם הזה למעלת עולם הבא, בזה הוא ממלט נפש צדיקים להביאם לחיי עולם, ודבר זה ענין נפלא מאוד למי שהבין". ואודות שהעולם הנבדל אינו ראוי לבעלי החומר, כן כתב בח"א לב"ב י: [ג, סד:], וז"ל: "כי עולם הזה הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא

עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי... וכל אשר יש לו בעוה"ז מצד העושר ושאר מעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך ג"כ, אותו שהוא קטן ופחות בעוה"ז הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עוה"ב, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז, אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [פסחים נ.] 'עולם הפוך ראיתי'... שמזה תדע כי העוה"ב הוא הפך עוה"ז לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ פו. [ג, מג:]. ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "לא נברא העוה"ז אלא לאחאב וחבריו, ולא נברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא. הרי כי העוה"ז פונה מן העוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ז אינו זוכה לעוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ב אינו זוכה לעוה"ז... כי ברא השי"ת עוה"ז לרשעים, ועוה"ב לצדיקים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 15].

(151) שהוא עולם התחייה. ונראה שכוונתו להמשך הפרק, שלאחר שנאמר [תהלים קטז, ד] "אנא ה' מלטה נפשי", נאמר [שם פסוק ט] "אתהלך לפני ה' בארצות החיים", ועל כך אמרו בגמרא [פסחים קיח. (גירסת העין יעקב)] "תחיית המתים, דכתיב 'אתהלך לפני ה' בארצות החיים'", וכמובא למעלה [הערה 109].

(152) כי כל השתייכות לעולם הנבדל מאפשרת עשיית נסים, וכמבואר למעלה הערה 140. ובעוד שכאן מבאר את מעלת הצדיקים הנבדלת המאפשרת להם המלטה מגיהנם, הרי בכת"י [שצח] ביאר כיצד המלטות זו דומה ושוה ליצ"מ, וכלשונו: "ומה שאמר רב נחמן מפני שיש בו מלוט נפשות של צדיקים, פירוש כי ראוי לומר ההלל, לפי שההלל הוא מתוקן על היציאת מצרים, שהיו בצרה והקב"ה הוציאם לרוחה. וכן כל צרה שלא תבוא על צבור והם נושעים הימנו. ואגב זה נזכר גם כן דבר שהוא דומה לזה, הוא מלוט נפש צדיקים מן גיהנם, כדכתיב [תהלים קטז, ד] 'אנא ה' מלטה נפשי', שיהיה הקב"ה מוציאם לרוחה. וזה עיקר ההלל, שיש להלל לה' יתברך... הוא ההמלטה מן הגיהנם, והוא תשועה אמיתית. ולכך ראוי לומר הלל, מפני כי בהלל הגדול אין דבר זה, כי ההלל זה מיוסד על כל יציאה מן צרה אל הרוחה, שנזכר בו ג"כ [תהלים קיח, ה] 'מן המצר קראתי'. ואגב זה נזכר מלוט נפשותם צדיקים מן הגיהנם מן המיצר הזה, ולהיות נושעים הימנו. ולפיכך יש לומר ההלל זה". וראה להלן פס"ב הערה 5.

(153) זו דעת חזקיה, והובאה למעלה לפני ציון 111.

(154) בגמרא שם ביארו שהכוונה היא לחנניה מישאל ועזריה.

(155) פירוש - הצלת חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש מורה שמעלתם יותר נבדלת מאשר המעלה הפועלת המלטות הצדיקים מגיהנם, כי בהמלטות מגיהנם יש מניעה מלכתחילה מלרדת לגיהנם, אך חנניה מישאל ועזריה כבר ירדו לכבשן האש, אך עלו ממנו, וזה מצריך מעלה יותר עליונה, וכמו שמבאר ["ואף על פי שהוא יורד לתוך הכבשן, אין הדברים הטבעיים פועלים בו" (לשונו בסמוך לאחר ציון 157)]. ואודות שיש קושי לצאת ממצב מסוים יותר מאשר לכתחילה להמנע ממנו, כן כתב רש"י [ויקרא כה, לה]: "והחזקת בו - אל תניחהו שירד ויפול, ויהיה קשה להקימו, אלא חזקהו משעת מוטת היד. למה זה דומה, למשאוי שעל החמור; עודהו על החמור, אחד תופס בו ומעמידו. נפל לארץ, חמשה אין מעמידין אותו". ואמרו חכמים [שבת לב.] "לעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה, שאם יחלה אומרים לו הבא זכות והפטר". ועוד אמרו חכמים [נדרים עו.] "ומה זרעים טמאים כיון שזרען בקרקע טהורין, זרועין ועומדים לא כל שכן... יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה, אמרת קל וחומר; מכורה כבר יוצאה, אינה מכורה אינו דין שלא תימכר". וכן כתב כמה פעמים; וכגון, בגו"א שמות פט"ו אות לה [שיז:] כתב: "אם התורה מרפא החולה, כל שכן שגורמת שלא יחלה". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמד:] כתב: "ואולי תאמר, כי מה היא המדרגה שהוציא [הקב"ה] אותם מן הפחיתות החמרי שהיו עבדים, הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת, יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי" [הובא למעלה פנ"ט הערה 28, וש"נ]. ובנצח ישראל פי"א [רצה.] כתב: "כי אם נתינת התורה וקבלתה מחויב, כל שכן שמחויב שלא תהא בטול לתורה". ובאור חדש פ"ה [תתקנו:] ביאר שאם שער החמשים פעל הצלה מהמבול, כל שכן שיכול למנוע את המבול מעיקרא, כי למנוע דבר הוא יותר קל לעשות מאשר להפקיע דבר. ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא:] כתב: "כאשר היה שנאת חנם הגורם להחריב הבית [יומא ט:], כל שכן שהוא הסבה להעמיד החורבן, כי הדבר שהיה גורם חולי לאדם, כל שכן אחר שכבר חלה שמונע ממנו רפואה, כל עוד שלא הסיר הדבר שגרם החולי אל האדם". ובנתיב התורה פ"ז [שכא:] כתב: "כי בזה שהוא יתברך נותן התורה להם, מחזיק גם כן התורה אצלם. וכל שכן הוא; אם נתן להם התורה מתחלה, כל שכן כאשר כבר היה להם

התורה, שהוא יתברך מחזיק התורה אצלם שלא תוסר". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה:] כתב: "כי אם היו דבקים בו יתברך במה שנתן תורה לישראל, כשם שנתן אותה לישראל, כך היה השם יתברך מקיים אותה, ומכל שכן הוא; אם היה הוא יתברך נותן אותה, כל שכן דהיה סבה לקיים התורה. ודבר זה ידוע בחכמה, כי הסבה למציאות הדבר, כל שכן שהוא סבה לקיים הדבר" [ראה למעלה פ"ו הערה 13]. והאתוון דאורייתא [כלל ט] כתב: "דדבר גדול הוא יותר להפקיע מה שחל מכבר, מלמנוע חלות חדש", ושם מאריך בזה טובא. וראה להלן הערה 167 שנראה שמבאר שם טעם אחר למעליותא שיש בהצלת חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש.

(156) והטבע אינו יכול להזיק לנבדל. ואודות שכבשן האש הוא פועל טבעי, הנה אמרו חכמים [סוטה י:] "נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש, ואל ילבין פני חבירו ברבים", ובח"א שם [ב, מג.] כתב: "אף כי כבשן האש הוא כליון גדול להפסיד האדם בכבשן האש... כל עצמותיו נפסדים, מ"מ אין ההפסד כל כך כמו הפסד של מי שמלבין צלם האדם, כי המלבין פני חבירו ברבים, הצלם של אדם שהוא דבר אלקי נבדל, שכן אמר [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', הוא מקבל הפסד, והפסד זה אינו טבעי. ולאפוקי כבשן האש, אם הוא מפסיד העצמות, אינו פועל בצלם אלקים, ואין זה רק מיתה לאדם, לגוף שהוא טבעי. אבל המלבין פני חבירו ברבים, הוא מפסיד ומבטל צלם האלקים, שאינו דבר טבעי" [הובא בחלקו למעלה פ"כ הערה 13].

(157) כמו שאמרו חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה; רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש".

(158) לשונו למעלה פט"ז [פג]: "כי העליונים שלא בצער, והתחתונים הם בצער תמיד. ואי אפשר לך לומר אלא כי הדברים העליונים אשר אין הצורה מוטבעת בחומר, אינם מתפעלים ומקבלים צער. והצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע, רק נוטים אל הצורה, לכך אינם מקבלים צער, וימשך הנהגתם אחר הצורה, שאין בה צער כלל. ולפיכך כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, לא היה לאמו צער לידה [סוטה יב.]. כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומר... הכונה בזה היסורים אשר הם באים מפאת החומר כמנהגו של עולם, והצדיקים הנוטים אחר הצורה, לא תמצא בהם הצער הזה, שהוא בשביל החומר". וצרף לכאן מה שכתב בתשובות מהר"ם מרוטנבורג [כרך ג, דפוס פראג, סימן תקיז], וז"ל: "אמר מהר"ם, מאחר שגמר אדם בדעתו למסור את

נפשו על קידוש השם, מכאן ואילך כל מיתה שעושים לו אינו מרגיש כלל... ותדע שכך הוא, שאין לך אדם בעולם שאם היה נוגע באש באבר קטן שלא היה צועק, אפילו אם יעלה בדעתו לעכב עצמו מלצעוק, אינו יכול לעשות. ואנו רואים קדושים שאינם צועקים כלום". וכן בספר תשב"ץ קטן [דיני קידוש השם סימן תטו] כתב: "מהר"ם מרוטנבורג ז"ל אומר, כשהאדם גומר בדעתו לקדש השם, וימסור נפשו על קידוש השם, כל מה שעושין לו, הן סקילה, הן שריפה, הן קבורת חיים, הן תלייה, אינו כואב לו כלום" [הובא למעלה פט"ז הערה 101]. וכן הובא בספר גליוני הש"ס לגר"י אנגל [ברכות סא:]. ולפי דבריו כאן הענין מחוור, כי המוסר עצמו על קדושת ה' "הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם" [גו"א ויקרא פכ"ב אות לח (קע:)], והוא שייך לעליונים, ולא לתחתונים, ולכך הוא בדרגת הצדיקים המופלגים שאינם הדברים הטבעיים פועלים בהם. וכן להלן פס"ד כתב: "המיתה טבעית לבני אדם מצד החומר". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמו:] כתב: "מלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע". ומ"מ כתב בנתיב גמילות חסד פ"ד [א, קסא.] ש"ידוע כי הצדיקים מיתתן בידי הקב"ה, ולא בידי מלאך המות כלל" [הובא למעלה פנ"ה הערה 30]. והביאור הוא כדבריו כאן, שהצדיקים אינם נמסרים לטבע, ומלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע, לכך ברי הוא שאין מלאך המות שולט בצדיקים. אמנם להלן פס"ד ביאר לגבי מיתה ש"הצדיקים אינם דוחים הטבע", וראה שם בהערות.

(159) כי לנבדל מן העולם עושים נסים, וכמבואר למעלה הערות 140, 152. ורש"י [ויקרא כב, לב] כתב: "כשהוא מוסר עצמו, ימסור עצמו על מנת למות, שכל המוסר עצמו על מנת הנס, אין עושין לו נס, שכן מצינו בחנניה מישאל ועזריה שלא מסרו עצמן על מנת הנס, שנא' [דניאל ג, יח] 'והן לא ידיע להוא לך מלכא וגו' מציל ולא מציל ידיע להוא לך וגו'". ובגו"א שם אות לח [קסט:] כתב: "טעם דבר זה ידוע, כי כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט] ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו. וכיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים. כלל הדבר, שהאדם אשר אין שוקל חיות העולם נגד קדושת שמו יתברך, והוא מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על ידי קדושת שמו יתעלה, הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם" [ראה למעלה פנ"ח הערה 30, ופנ"ט הערה 30, וש"נ].

(160) יצ"מ, קרי"ס, מ"ת, תחה"מ, וחבלי משיח [הובא למעלה לאחר ציון 105].

(161) "הלל זה יש בו חמשה דברים כוללים אשר היו בעולם, דברים בלתי טבעיים. ודבר זה מפני שהקב"ה ברא עולמו בה'... וה"א אות נבדל, שנעשה על ידי נשימה בלבד... ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני, שאין בו רק רוח הנשימה. ובשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלקית רוחנית, בשביל שנברא העולם בה"א, אות רוחני. והם חמשה דברים אלו שהם בעולם, וכולם הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע" [לשונו למעלה לאחר ציון 115]. ו"ואלו חמשה דברים שיש בהלל, כלם הם דברים בלתי טבעיים. ובשביל שיש בעולם מעלה בלתי טבעית, מחדש הקב"ה בעולם גם כן מופתים בלתי טבעיים" [לשונו למעלה לאחר ציון 137]. ובכת"י [שצח] כתב: "הנה כל אלו אמוראים כל אחד ואחד אמר על ההלל על [מה] הוא מונח וסובב. לדעת רבי יוחנן הלל סובב על ה' דברים אשר יש בעולם, מצד שהעולם דבק במדריגה הנבדלת, ואלו ה' דברים הם בעולם לעלוי העולם שיקנה באלו דברים החמשה, וכל החמשה דברים הם ענין אחד וסדר אחד לגמרי".

(162) המבאר שמעלת הלל המצרי היא [פסחים קיח.] "מפני שיש בו מלוט נפשותם של צדיקים מגיהנם" [הובא למעלה לאחר ציון 110].

(163) אודות שה' יתברך נמצא עם הכללים יותר מאשר עם הפרטיים, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פל"ח [תשלב:] כתב: "אמנם פסח שני הנקרא בלשון חכמים [ר"ה יח.] 'פסח קטן', בא בשביל עבודת היחיד, כי חלוק יש בין הכלל אשר הקב"ה הוא אלקיהם, ובין היחיד. וכמו שיש עבודה לכלל מצד הכלל, כלומר שזה העם הוא לו יתברך, כך יש עבודה מצד הפרט, שהוא אלקיו של זה הפרט, ויש חלוק ביניהם... הפרש שיש בין המרובים ובין מועטים, כי המרובים הקב"ה מלך עליהם, והוא אלקיהם על כל פנים. וביחיד הוא אלקיו כאשר הוא מקבל אלקותו... ולפיכך יש שני פסחים; פסח ראשון לצבור, ופסח שני ליחיד, דהיינו יחיד נדחה לפסח שני, ואין רבים נדחים, כי רבים אין צריכים הכנה, שאף בטומאתם השם יתברך אלקיהם והם עבדים לו, שאף על גב שאין ראוים מצד עצמם. אבל היחיד הוא צריך טהרה וקדושה, שאם היחיד יש לו הכנת עצמו, אז השם יתברך לו לאלקים, ואם לא, אין השם יתברך לו לאלקים... ולפיכך רבים אינם נדחים, שאין צריכים טהרה. אבל היחיד צריך טהרה, ונדחה". בדר"ח פ"א מ"י [שיז.] כתב: "ודבר זה ידוע, כי היחיד והפרטי אין כחו כמו מי שהוא כלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר, יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקלב.] כתב: "יש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי

שמים שהם מותרים... טובת הצבור הוא מילי דשמיא". ובדר"ח פ"ג תחילת מ"י [רלג.] כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". ובהמשך המשנה שם [רמ.] כתב: "אין האדם הפרטי בלבד בעולם, אבל יש לאדם מציאות מצד הכלל, במה שהוא תוך הכלל, ומצטרף אל הכלל. וצירוף זה שהוא מצורף אל הכלל מדריגה בפני עצמו מה שהאדם הוא מצטרף אל הכלל, והוא בתוך הכלל. כי בודאי הפרט מדריגה בפני עצמו, והכללי, בפני עצמו, ודבר זה ברור". ובנתיב התורה פ"ד [קעו.] כתב: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ו"קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". וראה למעלה פל"ח הערות 61, 63, 78, פנ"ב הערה 212, ופ"ס הערה 201.

(164) יש בדבריו הד לדברי חכמים [שבת קנב.] שאמרו "'כי הולך האדם אל בית עולמו' [קהלת יב, ה], אמר רבי יצחק, מלמד שכל צדיק וצדיק נותנין לו מדור לפי כבודו". ובח"א שם [א, פג.] כתב: "כי יש אל הצדיק מדריגה ודבוק בו יתברך כפי המדה שהיה נוהג בה בהיותו בעולם הזה. וזה שאמר ש'נותנין לכל צדיק וצדיק מדור לפי כבודו', המדור הזה הוא דבוק אצל השם יתברך, כי הוא יתברך נקרא 'מקום', שהוא מקומו של עולם ודירתו [ב"ר סח, ט]. ולפיכך אמר שנותנין לכל צדיק וצדיק מדור לפי כבודו. ובעולם הזה, שהוא עולם הגשמי החמרי, היה להם עולם אחד. כי החומר הוא משותף ואחד, ולכך יש משתתפים בעולם הזה. אבל אחר שמסתלק הגשמי, נותנין לכל צדיק וצדיק מדור לפי כבודו". ובח"א לב"מ פג: [ג, לא.] כתב: "מה שאמר שאין צדיק שאין לו מדור לפי כבודו, בא לומר כי העולם הזה נדון אחר רובו, אבל לעולם הבא, שהוא עולם האמיתי, שהוא עולם המתיחס ליום, וכמו שהיום בו ניכר כל אחד ואחד בפני עצמו, ובלילה אין היכר, כך לעתיד לעוה"ב יהיה היכר לכל צדיק וצדיק בפני עצמו".

(165) "חזקיה אמר, מפני שיש בו ירידתן של צדיקים לכבשן האש, ועלייתן ממנו" [פסחים קיח.]. והכוונה להצלת חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש [הובא למעלה לפני ציון 111].

(166) שממלט נפשם מגיהנם.

(167) לשונו בכת"י [שצח]: "שאף לצדיקים יחידים הקב"ה עושה ניסים, כמו שנרמז בהלל זה ירידת חנניה מישאל ועזריה בכבשן האש, ועליותן מן הכבשן, והם היו יחידים... ודבר זה מעלה יתירה להיות נושעים יחידים הצדיקים... שאף הצדיקים היחידים עושה הקב"ה עמהם נפלאות, וזהו ענין גדול שהקב"ה עושה נסים בשנוי טבע של עולם לצדיקים יחידים". ולמעלה פמ"א [קסח:] כתב לגבי הנס שנהר גינאי נחלק בעבור רבי פנחס בן יאיר [חולין ז.] ש"היה הנס ממש, כי אין רחוק שיקרה לצדיקים נסים, בפרט כאשר הוא ראוי לנס", ושם הערה 143. אך יש להעיר, שלמעלה [לאחר ציון 153] ביאר שהמעליותא המיוחדת שיש בהצלת חנניה מישאל ועזריה היא שאע"פ שהם נכנסו לתוך כבשן האש, מ"מ לא היתה האש הטבעית מזיקה להם [ראה למעלה הערה 155]. ואילו כאן לכאורה מבאר טעם אחר, שזו הצלת צדיקים יחידים. ויל"ע בזה.

(168) כפי שכתב למעלה פי"א [תקמו:] "ואין להאריך כי הם דברים נסתרים". ולמעלה פ"ס [לאחר ציון 397] כתב: "וזהו עיקר הפירוש, ועיין בזה כי הוא דבר עמוק, ואין להאריך". ובנצח ישראל ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". וראה למעלה פי"א הערה 68, פי"ב הערות 76, 77, פנ"ב הערה 168, פנ"ו הערה 111, פנ"ח הערה 91, ופ"ס הערה 400.

(169) לא מצאתי שביאר ענין זה בשאר ספריו, ולא זכינו לח"א על מסכת פסחים.

(170) בא לבאר את המשך המאמר [פסחים קיח.] "ירידתן, 'לא לנו' [תהלים קטו, א] אמר חנניה, 'כי לשמך תן כבוד' [שם] אמר מישאל, 'על חסדך ועל אמתך' [שם] אמר עזריה, 'למה יאמרו הגוים' [שם פסוק ב] אמרו כולם. עלייתן, 'הללו את ה' כל גוים' [תהלים קיז, א] אמר חנניה, 'שבחוהו כל האומים' [שם] אמר מישאל, 'כי גבר עלינו חסדו' [שם פסוק ב] אמר עזריה, 'ואמת ה' לעולם' [שם] אמרו כולם" [הובא למעלה לאחר ציון 112]. ויבוא להסביר מדוע שלשת הצדיקים האלו אמרו פסוקים שונים זה מזה, אך שני פסוקים אמרו כאחד.

(171) יבאר ששלשת הדברים האלו הם: חסד, דין, ותפארת, שהם כנגד הספירות של חג"ת.

(172) כמו שאמרו חכמים [זוה"ק ח"ב קיד:] "איזהו החסיד, המתחסד עם קונו". ויש להעיר מכאן על דברי הפרי יצחק [ח"א סוף סימן נד] שכתב שהמושג "לפנים משורת הדין" שייך רק בבין אדם לחבירו, ולא בבין אדם למקום, וכלשונו: "לפנים משורת הדין הונח רק על הדברים שבין אדם לחבירו, דאפילו במקום שפטור מן הדין צריך ליכנס עם חבירו לפנים משורת הדין... אבל במצות שבין אדם למקום אינו נופל בגדר לפנים משורת הדין, רק לפעמים צריך להחמיר ממידת חסידות". ובמאמרי פחד יצחק [פסח מאמר קה אות ג] כתב על כך: "וכמדומני ששמעתי שקבל יסוד זה מהגר"י סלנטר, וראוים הדברים למי שאמרם", ושם מקדיש את כל המאמר לבאר דברים אלו. אך לשון המהר"ל מורה שאינו מחלק בזה, שכתב כאן "כי כאשר החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין". וכן בבאר הגולה באר הראשון [עד:] כתב: "כפי מה שישראל דבוקים בו יתברך במדה שהיא לפנים משורת הדין, וכך השם יתברך נוהג עם ישראל במדה זאת".

(173) אודות שהחסידות היא הנהגה לפנים משורת הדין, כן כתב בהקדמה לדר"ח [מד.], וז"ל: "בודאי מדת החסידות לפנים משורת הדין". ושם פ"ב מ"ה [תקעד.] כתב: "יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין". ושם מ"ט [תרצד:] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין". ושם פ"ו מ"ב [מג.] כתב: "החסיד הוא שהוא עושה לפנים משורת הדין, ודבר זה הוא עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד". ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין". ובנתיב התשובה פ"ז [קיד:] כתב: "בודאי חסיד הוא שעושה דבר לפנים משורת הדין, כמו כל חסיד שעושה לפנים משורת הדין, יותר ממה שראוי". ובח"א לשבת סג. [א, מא.] כתב: "כי החסיד הוא המוותר ועושה לפנים משורת הדין".

(174) לשונו בבאר הגולה באר הראשון [עד.]: "ובפרק מי שמתו [ברכות כ:]... אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, כתיב בתורתך [דברים י, יז] 'אשר לא ישא פנים', והלא אתה נושא פנים לישראל, כדכתיב [במדבר ו, כו] 'ישא ה' פניו אליך'. אמר להם, וכי לא אשא להם פנים, שכתבתי בתורתי [דברים ח, י] 'ואכלת ושבעת וברכת', והם דקדקו על עצמן עד כזית ועד כביצה. ולכך אין ראוי שיהיה נוהג עמהם בדין, רק לפנים משורת הדין, כפי מה שישראל דביקים בו יתברך במדה שהיא לפנים משורת הדין, וכך השם יתברך נוהג עם ישראל במדה זאת". ובנתיב גמילות חסדים ס"פ ג [א, קנז:] הביא דברי הגמרא [ב"מ ל:] "לא חרבה ירושלים אלא שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת

הדין", וכתב לבאר: "פירוש, אע"ג שהיה להם חטאים אחרים, לא היה בא החורבן, אלא הקב"ה היה משלם להם עונש אחר. אבל כאשר העמידו דבריהם על דין תורה, ולא רצו רק בדין, בא מזה החורבן ע"י מדת הדין שהיה שולט בהם להחריב אותם. כי אם היו עושים לפנים משורת הדין, ג"כ הקב"ה היה נושא להם פנים. וכן דרשו רז"ל במסכת ברכות [כ:], כתיב 'אשר לא ישא פנים', וכתיב 'ישא ה' פניו אליך'. אמר הקב"ה, איך לא אשא להם פנים, כי אני כתבתי בתורתי 'ואכלת ושבעת וברכת', והם מדקדקים עד כזית ועד כביצה. לפיכך אם היו עושים לפנים משורת הדין, הרי הכתוב אומר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ומדבר זה עצמו יש ללמוד ג"כ כי הרחקת החסד הוא חורבן העולם". ובח"א לב"מ ל: [ג, יט:] כתב: "אם היו עושים לפנים משורת הדין, היה הקב"ה גם כן עושה להם לפנים משורת הדין. אבל השתא שהעמידו דבריהם על דין תורה, לא עשה הקב"ה לפנים משורת הדין". ואמרו חכמים [ר"ה יז.] "כל המעביר על מדותיו, מעבירין לו על כל פשעיו", ובנתיב התשובה פ"ז [קיא:] כתב: "גם נוכל לפרש מפני שהוא מדה כנגד מדה, מפני שהוא מעביר על מדותיו, מעבירין לו פשעיו". וכן הוא בח"א לר"ה יז. [א, קטו.]. ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב.] כתב: "וזה כאשר מוותר ומוחל לו, ולא היה מדקדק עם חבירו, גם השם יתברך היה מוותר לו, ולא היה מדקדק עמו... כי המעביר ומוחל, כפי מדתו אשר נוהג, נוהגין עמו גם כן, כמו שהוא מוחל ומוותר למי שעשה לו דבר".

(175) פירוש - כאשר הצדיקים נושעים מצרתם [ע"י נס], בזה יש כבוד ותפארת להקב"ה, שהקרובים אליו זוכים לישועה. ומאידך גיסא, כאשר הצדיקים אינם נושעים רועמת הטענה "איה גבורותיו" ו"איה נוראותיו" [יומא סט:]. ונאמר [תהלים עט, ט-י] "עזרנו אלקי ישענו על דבר כבוד שמך והצילנו וכפר על חטאתינו למען שמך, למה יאמרו הגוים איה אלקיהם יודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך", וכתב המלבי"ם [שם פסוק י] "למה - מפרש מה שאמר 'על דבר כבוד שמך', כי 'למה יאמרו הגוים איה נא אלקיהם', ויש בזה חילול ה', אחר שהיית תמיד אלקי ישענו... ראוי שיודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך, שזה ג"כ נוגע לכבוד שמך".

(176) כמו שנאמר [תהלים קכה, ג] "כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים וגו'", ופירש רש"י [שם] "כי לא יתן הקב"ה את ממשלת הרשעים לנוח על הצדיקים". ובאור חדש פ"ד [תתמב:] ביאר שאין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים [הובא למעלה פמ"ז הערה 29].

(177) הנה מבאר שיש שלשה טעמים שהקב"ה יושיע את הצדיקים; (א) חסד לחסידיו. (ב) להראות כבודו ותפארתו. (ג) למנוע מהרשע להצליח ברשעותו. ונראה שיש לכך מקור מפורש מגמרא ערוכה; אמרו חכמים [סנהדרין כו:] "'כי השתות יהרסון צדיק מה פעל' [תהלים יא, ג]. רב יהודה ורב עינא; חד אמר, אילו חזקיה וסיעתו נהרסים, 'צדיק מה פעל' ["הקב"ה מה שכר הוא משלם, ולקמן מפרש מאי משמע 'שתות' לשון סיעת צדיקים" (רש"י שם)]. וחד אמר, אילו בית המקדש יהרס ["על ידי סנחריב בעצתו של שבנא" (רש"י שם)], 'צדיק מה פעל' ["איה נפלאותיו של הקב"ה" (רש"י שם)]. ועולא אמר, אילו מחשבותיו של אותו רשע אינן נהרסות ["אילו מחשבותיו של שבנא הרשע אין נהרסות... ראויות הן ליהרס" (רש"י שם)], 'צדיק מה פעל' ["מה פעלו של חזקיהו" (רש"י שם)]". הרי שנאמרו שם שלש דעות בביאור הבקשה; או לבקש הצלת הצדיק מפני צדקתו [חזקיהו], או לבקש הצלת בית המקדש מפני שלא יהיה חלול שמו יתברך בחורבן הבית ["איה נפלאותיו של הקב"ה"], או לבקש שמחשבת הרשע לא תצלח. והן הן ג' הדברים שהזכיר כאן.

(178) לשונו להלן ר"פ סד: "נראה שהם מפרשים 'לא לנו ה' לא לנו', כלומר בשבילנו אל תעשה, רק בשביל 'כעס אויב שהוא אגור פן יאמרו ידינו רמה' [עפ"י דברים לב, כז], ובשביל זה תעשה. לכך אמר 'לא לנו ה' לא לנו' אמר חנניה".

(179) לשונו להלן ר"פ סד: "והשני מצד כבוד שם קדשו יעשה, לכך אמרו 'לשמך תן כבוד' אמר מישאל, שיעשה בשביל כבוד שמו".

(180) לשונו להלן ר"פ סד: "ועזריה אמר בשביל חסדו ואמתו יעשה". ומזכיר "חסדו ואמתו" [אע"פ שבהמשך יזכיר רק חסד] כנגד הפסוק שעזריה הזכיר [תהלים קטז, א] "על חסדך ועל אמתך" [פסחים קיח.].

(181) בעוד שכאן מבאר שמדת הדין מחייבת את כשלונו של הרשע, הרי להלן ר"פ סד ביאר את מדת הדין של חנניה באופן אחר, וכלשונו: "כי 'לא לנו ה' לא לנו' נגד מדת הדין, שלא יהא מדת הדין מקטרג למה יעשה להם דבר זה. לכך אמר נגד זה 'לא לנו ה' לא לנו', שאין אנו מבקשין בשביל אנו כלל, כי יודעין אנו שאין אנו ראוין". הרי ש"לא לנו ה'" נאמר **נגד** מדת הדין, בשביל למנוע הקטרוג של מדת הדין שאין ישראל ראויין. אך כאן מבאר ש"זה יעשה הקב"ה במדת הדין", שמדת הדין מחייבת את כשלונו של הרשע.

(182) מה שכתב "הוא דבר **מיוחד** שהקב"ה עושה בשביל כבוד שמו ותפארתו יתברך", בא להדגיש שזו מדה מיוחדת, ולא "ענין משותף" [לשונו בסמוך]. וביתר ביאור כתב

בכת"י [שצח]: "כי אלו ג' דברים הם מיוחדים, כי חסד ודין מחולקים זה מזה. וכן אם יעשה בשביל כבודו יתברך, שזהו מידה מיוחדת בו יתברך, מחולק מן שאר המידות". ונראה כוונתו שחסד הוא ימין, ודין הוא שמאל, ותפארת היא אמצע, לכך כל אחד מהמדות האלו חולק מקום לעצמו.

(183) כמו שנאמר [ירמיה ט, כג] "כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'". ולהלן פס"ב [לאחר ציון 76] יביא פסוק זה להורות שאלו הן מדותיו של הקב"ה בהנהגת העולם. וכן הוא בנצח ישראל פמ"ז [תשפו:], ודר"ח פ"ו מ"ב [מו.]. וראה למעלה פ"ו הערה 92, ולהלן פס"ב הערה 77.

(184) יעמיד את חנניה מישאל ועזריה כנגד חג"ת. ולהלן פס"ד העמידם כנגד חסד, דין, ורחמים, ויובא בהערות הבאות. והרמב"ן [בדרשה לר"ה] כתב: "'כי תפארת עוזמו אתה' [תהלים פט, יח], 'כי תפארת' מדת רחמים, ועוז מדת הדין". ובקהלת יעקב [ערך רחמים] כתב: "רחמים הוא בחינת תפארת, שהוא הבריח התיכון המבריח בתוך הקרשים". ובפרי צדיק [שבועות אות ז] כתב: "מדת תפארת עמודא דאמצעותא, שהוא רחמים". ובנתיב אהבת ה' פ"א [ב, מא.] כתב: "האבות היו דביקים בו יתברך כל אחד ואחד במידה מיוחדת, עד כי שלשה האבות היה להם הדביקות לגמרי, וכל אחד היה דביקות מיוחד". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ מא, ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] ביאר כי כל הצדיקים מתחלקים בהתאם למדות של ג' האבות, ו"יש להם מענין מדת יעקב, ויש להם ממדת אברהם, ויש להם ממדת יצחק". וקודם לכן בח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז:] כתב: "כבר אמרנו שהיו צדיקים האלו [חנניה מישאל ועזריה] מחולקים במדות שלהם, וכמו שבארנו בחבור גבורת השם. והיה להם מעין מדת האבות, אשר הם אבות העולם ויסוד העולם... שכל אחד מן הצדיקים היה לו מדה מיוחדת, והם כנגד ג' שמות הקדושים 'אל אלקים ה' דיבר ויקרא ארץ' [תהלים נ, א]. וכנגד זה אמר שמעון הצדיק [אבות פ"א מ"ב] שהעולם עומד על שלשה דברים; תורה, עבודה, גמילות חסדים, כמו שבארנו במסכת אבות [דר"ח פ"א מ"ב (קצז:)]. וכאשר היה מסתכל בחנניה מישאל ועזריה, שהם כנגד ג' עמודים שהעולם נבנה עליהם, נתקררה דעתו". וראה להלן הערה 191.

(185) לשונו להלן פס"ד: "יש צדיקים דבקים במדת הדין, ויש צדיקים דבקים במדת הרחמים, ויש צדיקים דבקים במדת החסד. ואלו שמות הצדיקים חנניה מישאל ועזריה; חנניה דביקותו במדת הדין, ומורה עליו שמו, שכן מדברים למדת הדין [תהלים נז, ב]

'חנני אלקים חנני'. וכן תקנו חכמים [נוסח ברכת המזון] 'הזן את העולם בחן בחסד וברחמים'".

(186) לשונו להלן פס"ד: "מישאל הוא דבק במדת הרחמים, ונקרא 'מישאל' לשאלת הרחמים. ועזריה דביקותו במדת החסד, כי הוא יתברך העוזר ביד ימינו. ולפיכך היו מבקשים כל אחד ואחד נגד מדתו שהיה דבק בה, כלל הדבר אשר רמזו ז"ל שזכר שלשה דברים נגד שלש מדות".

(187) לשונו להלן פס"ד: "ועוד אמר 'למה יאמרו הגוים איה נא אלקיהם' הוא ענין רביעי, שראוי לעשות בשביל שלא יאמרו הגוים 'איה נא אלקיהם', ובשביל הטעם הזה ראוי הקב"ה שיעשה. ובשביל שאינו מיוחד רק שלא יאמרו 'איה נא אלקיהם', לכך כולם אמרו זה. ודבר זה נפלא מאד להבין אשר רמזו חכמים ז"ל". ושמעתי לבאר שכוונתו שזה כנגד ספירת מלכות, המקבלת מכל הספירות שמעליה.

(188) "יעשה זה" - הקב"ה ימנע מהרשע לבצע זממו.

(189) הקב"ה.

(190) "וה' אלקים אמת הוא" [ירמיה י, י].

(191) מדגיש זאת ["הכל מעידים על אמיתתו"] בכדי לבאר מדוע שלשתם [חנינה מישאל ועזריה] אמרו יחד "ואמת ה' לעולם", כי זה דבר המשותף לכלם, שהרי "הכל מעידים על אמיתתו". ורש"י [תהלים קיז, ב] כתב: "ואמת ה' לעולם - ששמר הבטחתו שהבטיח את האבות". והרד"ק [שם] כתב: "ואמת ה' לעולם. מהו 'ואמת', אמת הברית שקימת לאבותינו, שנאמר [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור'". הרי שלשת האבות מורים על אמיתתו יתברך, וכבר נתבאר [למעלה הערה 184] שחנניה מישאל ועזריה הם כנגד שלשת האבות. ושמעתי לבאר שספירת תפארת כוללת את חסד וגבורה משום שתפארת היא האמצע, והאמצע כולל את הכל [כמבואר למעלה פנ"ז הערה 189, וש"נ]. לכך מה שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב" [שמדתו תפארת] שייכת לכל האבות.

(192) לכאורה כוונתו לדבריו להלן פס"ד. אך כבר כתב כן למעלה [לאחר ציון 187] "ועיין לקמן [פס"ד] אצל 'לא לנו', יתבאר עוד יותר", ומדוע שיחזור על כך שוב. ואם כוונתו למקום אחר, לא מצאתי מקומו. ובח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז.] ביאר שוב שחנינה מישאל ועזריה מורים על ג' מדות, והפנה את המעיין לדבריו להלן פס"ד.

(193) שהובאו בגמרא [פסחים קיח.] בביאור עדיפותו של הלל המצרי על פני הלל הגדול; (א) "אמר רבי יוחנן, משום שיש בו חמשה דברים הללו; יציאת מצרים, וקריעת

ים סוף, ומתן תורה, ותחיית המתים, וחבלו של משיח". (ב) "רב נחמן בר יצחק אמר, מפני שיש בו מילוט נפשות של צדיקים מגיהנם". (ג) "חזקיה אמר, מפני שיש בו ירידתן של צדיקים לכבשן האש ועלייתן ממנו".
(194) על פי הפסוק [איוב לח, ו] "על מה אדניה הטבעו".

פרק סב

(1) חלקו הראשון של פרק זה מוקדש לבאר את שני הפרקים הראשונים של הלל [תהלים פרקים קיג-קיד], הנאמרים לפני הסעודה [משנה פסחים קטז:, ורמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ה], וכמו שיציין בהמשך הפרק [מציון 161 ואילך].
(2) פירוש - מפאת היות ישראל עבדי ה', בזה הם שייכים להקב"ה. וכן כתב למעלה פ"ס [לאחר ציון 8]: "כאשר הגיע למכת בכורות, שהיתה על ידי הקב"ה, שלא תוכל לומר שהיתה מדריגת ישראל חשוב כל כך שלא היה כח המכָּה להיות מושלת בישראל, שהרי המכָּה היה הקב"ה בעצמו, ולפי כבודו וגדלו היתה המכָּה בכל, ואם כן למה לא היתה המכָּה בבכורי ישראל. ולא היה זה כי אם בשביל זה כי ישראל הם לחלק הקב"ה בעצמו, וכיון שנחשבים אל הסבה הראשונה, לא היה בהם המכָּה... ומפני קנין המעלה הזאת, שהוא דבר חידוש שלא היה בכל המכות, צוה להקריב קרבן פסח [שמות יב, ו]. כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן זה. כי באיזה ענין הם שלו, ומה הם צריכים לו, כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו", ושם הערה 21.
(3) ביצ"מ, כי פרק זה נאמר על יצ"מ, וכמו שכתב הרד"ק שם [תהלים קיג, א] "כשרצה לדבר ביציאת מצרים, החל בגבורת האל יתברך שעשה בעולם, ברצונו להגביה השפלים ולהשפיל הגבוהים, כמו שעשה בישראל ובמצרים".
(4) "כמו שאמרנו כי הנסים או התשועה מצרה לרוחה בזה הם עבדי ה'" [הוספה בכת"י (שצט)]. הרי שכתב כאן שתי סבות מדוע ישראל הם עבדי ה'; (א) "שהרי עושה נסים עמהם". (ב) "והוציאם מצרה לרוחה". ובהמשך דבריו יבאר רק את הסבה השניה, ולא את הסבה הראשונה. ונראה לבארו על פי דבריו בנצח ישראל פ"ב [כה:], וז"ל: "הם [ישראל] קנוים לו [לה'] בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים, עד שנעשו עבדים קנוים לו. ואמרו רז"ל [קידושין כב:] דלת ומזוזה היו עדים שפסחתי על בתי בני ישראל, ואמרתי להם [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים וגו'". הרי שצירף לזה את מאמרם שהדלת והמזוזה שהיו עדים לנסי מצרים, הם גם מעידים שבני ישראל

הם עבדים הקנויים אל ה'. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי, וכמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, הצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם שהוא בעל שכל, מצד מה הוא יותר קשה מן המתנגד הטבעי, כי המתנגד הזה מחשב תמיד בחכמתו להתגבר על מתנגדו, ולפיכך מצד מה הוא קשה מן הדבר הטבעי, שהוא הולך לפי טבעו... ומצד מה אינו קשה כל כך, כי אפשר שישתנה דעתו, ויבטל מן מה שהיה מתנגד. אבל הטבעי אינו כך, כי לעולם הוא עומד. ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע... וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו. ולכך שקולים אלו שני דברים, ההוצאה ממצרים וההוצאה מן הים, וכל אחד ואחד היו בו עשרה נסים". הרי שישראל נקנו לה' על ידי הנסים שה' עשה בשבילם. **ומעתה יש לבאר** איזה קנין הוא נסים, ומה דמות יש לקנין זה. ושמעתי ממו"ר זצ"ל לבאר, שהנסים מורים שישראל נמצאים במחיצתו יתברך, והוי מעין קנין חצר. וביאור דבריו הוא, שאם ישראל לא היו עומדים במחיצתו יתברך, לא היו נעשים להם נסים. לכך הנסים מורים על קנין, כי כשם שכל קנין הוא הכנסה לרשות הקונה, כך הנסים מורים שישראל עומדים במחיצתו יתברך, מתעלים מעבר מגבלות הטבע שבעוה"ז [ראה למעלה פל"ה הערה 23, פל"ט הערה 6, פמ"א הערה 97, פנ"ח הערה 9, פנ"ט הערה 30, פ"ס הערה 261, ופס"א הערה 140].

(5) בפשטות כוונתו היא שביצ"מ ישראל יצאו מצרה לרווחה, ובזה גופא מונח שמעיקרא ישראל היו נתונים בצרת השעבוד למצריים. אך לשונו "כי **כל דבר הרוחה** שהושיעם מצרה הרי היו משועבדים לאחר" מורה שלאו דוקא מדובר בהרווחה מצרת שעבוד מצרים, אלא שכל הוצאה מצרה לרווחה שבעולם מורה שמתחילה היו נתונים בצרה, וכל "צרה" באשר היא, היא השתעבדות לאחר. וכן למעלה בכת"י [שצח] כתב:

"לפי שההלל הוא מתוקן על היציאת מצרים, שהיו בצרה והקב"ה הוציאם לרוחה. וכן כל צרה שלא תבוא על צבור והם נושעים הימנו... כדכתיב [תהלים קטז, ד] 'אנא ה' מלטה נפשי', שיהיה הקב"ה מוציאם לרוחה. וזה עיקר ההלל, שיש להלל לה' יתברך... כי ההלל זה מיוסד על כל יציאה מן צרה אל הרוחה, שנזכר בו ג"כ [תהלים קיח, ה] 'מן המצר קראתי'" [הובא למעלה פס"א הערה 152]. ודמות ראיה לזה, שבמדרש הגדול [שמות ב, כג] אמרו: "מתוך חמשה עשר דברים ישראל נגאלים באחרית הימים; מתוך תשובה... מתוך שעבוד קשה, דכתיב [ירמיה ל, ז] 'ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע'". הרי שהמלים "עת צרה" מתפרשות כ"שעבוד קשה", וזה מורה שכל צרה היא בחינה מסויימת של שעבוד.

(6) לשון הרמב"ן [שמות כ, ב] "וטעם מבית עבדים - שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלקים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם [ויקרא כה, נה] 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים'" [הובא למעלה פכ"ג הערה 13]. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קד.] כתב: "כמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק". ושם פ"ו מ"י [שס.] כתב: "'עם זו קנית' [שמות טו, טז]... מפני כי גאלם ממצרים שייך בזה 'קנית'". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ובנתיב העבודה ס"פ ח [א, קב:] כתב: "כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם, כדכתיב 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שרוצה לומר כי לכך אני אלקיך ומולך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים". אמנם בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] ביאר להיפך, שמחמת שנעשינו לעבדי ה' במצרים [ע"י הקרבת קרבן פסח ומילת מצרים בטרם היציאה], לכך זכינו ליציאת מצרים, וכלשונו שם: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה", וראה שם הערה 76. וכן כתב למעלה פ"ס [לאחר ציון 91]. אך זה לא קשה, כי בגו"א ולמעלה פ"ס דן במעשים שישראל עשו כדי להיות עבדי ה', ואילו כאן הוא דן במעשים שהקב"ה עשה כדי לקנות את ישראל להיות עבדיו [ראה למעלה פנ"ג הערה 107, וש"נ].

(7) יש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [מגילה יד.] "'הללו עבדי ה'' ולא עבדי פרעה", ופירש רש"י [שם] "שהרי לחירות יצאו". ניתן להבין כוונת המאמר שרק מי שהם עבדי ה' יכולים להלל, ולא מי שהם עבדי פרעה, ו"עד כמה שכפות הוא האדם באתרא אחרא, אי אפשר לו להקרא בתאר 'עבד השם'" [לשון פחד יצחק פסח מאמר כא, והובא למעלה פנ"ט הערה 53, וש"נ]. בודאי שזה נכון. אך לפי דבריו כאן מתווספת כוונה נוספת למאמר זה; ההלל גופא נאמר על מה שהפסקנו מלהיות עבדי פרעה. והאופן לומר שאין אנו יותר עבדי פרעה הוא לומר שאנו "עבדי ה'", שמפאת שה' הוציאנו מעבדות פרעה לכך נעשינו "עבדי ה'".

(8) ועל כך נאמר המשך הפסוק "הללו את שם ה'". ובכת"י [שצט] כתב: "ויהללו את שם ה', כלומר הלל המורה על שמו יתברך".

(9) מבלי לומר פעמיים "**הללו** עבדי ה' **הללו** את שם ה'", אלא לומר "הללו" רק פעם אחת; "הללו עבדי ה' את שם ה'".

(10) פירוש - אם היה נאמר רק פעם אחת "הללו" ["הללו עבדי ה' את שם ה'"], לא היה בזה הלול על היותם עבדי ה', אלא שעבדי ה' מהללים את שם ה', ו"עבדי ה'" היה מוזכר אז כשם תואר בלבד. אך עכשיו שנאמר פעמיים "הללו" ["**הללו** עבדי ה' **הללו** את שם ה'"], נאמר בזה גם הלול מיוחד בעבור היותם עבדי ה'. דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פל"ב אות י [קלו.] כתב: "הא דלא דרשו 'לעבדך ליעקב' [בראשית לב, יח], דהוי למכתב 'לעבדך יעקב'... שאילו אמר 'לעבדך יעקב' לא היה משמע כל כך חשיבות, מפני שהיה בטל שם 'לעבדך' אצל 'יעקב', ולא היה עבד גמור אליו. אבל 'לעבדך' סתמא משמע עבדך גמור, עד שלא נקרא בשם אחר רק בשם 'עבדך'. ולכך אמר 'לעבדך' שהוא עבדו לגמרי, ואיזה שהוא עבדך, 'ליעקב'. וכן גבי 'לאדוני לעשו' [שם פסוק יט], אם היה אומר 'לאדוני עשו' היה בטל שם 'לאדוני' אצל 'עשו', ולא היה כאן אדון לגמרי. לכך אמר 'לאדוני' סתם, כלומר שהוא סתם אדונו, עד שנקרא בשם הזה סתמא 'לאדוני', ואחר כך איזה אדון, 'לעשו', ובזה היה לרשע חשיבות יותר". הרי כפילות אותיות למ"ד ["לעבדך ליעקב", "לאדוני לעשו"] מחלקת בין הדבקים, ומעמידה את רישא ["לעבדך", "לאדוני"] בפני עצמה. כך גם כפילות תיבת "הללו" מחלקת ביניהם, ומעמידה את הרישא ["הללו עבדי ה'"] כהלול בפני עצמו.

(11) אמרו חכמים [ברכות לד.] "אחרונות [שלש ברכות ההודאה האחרונות בתפילת עמידה] דומה לעבד שקבל פרס מרבו, ונפטר והולך לו". ועוד אמרו [ב"ב כה.] "כעבד שנוטל פרס מרבו, וחוזר לאחוריו ומשתחוה", ובח"א שם [ג, פ.] כתב: "ומפני זה כי

השתחויה הזאת היא מצד שהם מקבלים ממנו... כעבד שנוטל פרס מרבו וחוזר לאחוריו ומשתחוה... כי ראוי לנמצאים המקבלים ממנו שיהיו נכנעים מלפני השם יתברך מצד שהם מקבלים ממנו... שכל מקבל ראוי לו השתחויה למי שהוא מקבל ממנו".

(12) "כי כל גאולה מצרה לרוחה הוא מצד שמו של השם יתברך בלבד, ובשביל זה ראוי להם להלל שמו" [לשונו בסמוך].

(13) כמו שאמרו חכמים [פסחים קטז.] "אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה. אמר ליה, בעי לאודויי ולשבוחי". וראה להלן הערה 179.

(14) לשונו למעלה פ"א [קסח.]: "מה שאנו מצווין לספר בליל היציאה נפלאותיו, אין זה בשביל להגיד שבחו, רק שאנו מספרים שלא נהיה כפויי טובה, שעשה הקב"ה לנו נסים ונפלאות, ואין אנו מודים לו עליהם. וכי אין אנו מחויבים לספר מה שהטיב עמנו... לומר שאין אנו כפויי טובה". וראה להלן הערה 179. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; הרמב"ן [דברים לב, ו] ביאר שמי שהוא כפויי טובה אינו בגדר "אדם", וכלשונו: "ולפי דעתי, העושה טובת חנם יקרא 'נדיב', ומשלם רעה למי שהטיב עמו יקרא 'נבל'... הוא לא רצה לשלם לו גמול... ויתכן שיקרא כן בעבור שהוא נופל מבני אדם... ויקראו המתה 'נבלה' שנפלה לארץ ומתה". והואיל ובליל יצ"מ היתה הלידה של כנסת ישראל [כפי שהתבאר בספר זה הרבה פעמים, וראה למעלה פס"א הערה 60], וישראל הם הם הנקראים "אדם" [יבמות סא.]. לכך בכל מה שנוגע ליצ"מ ישנה הקפדה מיוחדת שלא נהיה כפויי טובה, כדי להורות שאנו "אדם" [ראה למעלה פ"א הערה 18].

(15) פירוש - עשיית נסים היא בלתי לה' לבדו. וכן כתב למעלה פס"א [לאחר ציון 68]: "כי מצד שהוא... עשה עמנו טובות בשנוי הטבע ושנוי מנהגו של עולם, ואלו טובות אי אפשר לעשותם שום מלאך או שאר נברא, רק הוא יתברך, ולפיכך ההלול הזה הוא לשמו דוקא... לכך שינוי הטבע ומנהגו של עולם מיוחד אל שמו יתברך בעצמו, אשר הוא יחיד בעולם עושה מצד שהוא נבדל מן העולם... ולפיכך שֵׁם 'הללויה' נאמר על שֵׁם שהוא יתברך מתהלל בהלול הראוי לשמו, והיינו במה שהוא מחדש אותות ומופתים, שזה בודאי שייך לשמו דוקא... שהרי חדוש נסים ונפלאות הוא לשם יתברך בלבד, לא אל זולתו, כמו שאמרנו, לכך הנסים מיוחדים לו יתברך", ושם הערות 69, 72, 76.

(16) כמו שכתב למעלה פס"א [לאחר ציון 83]: "כי לא מצד חדוש הנסים והנפלאות דוקא נאמר שֵׁם 'הללויה', רק כל צרה הבאה לישראל והם נושעים ממנה, ראוי לישראל להלל להקב"ה ב'הללויה'. וזה כי הצרה שהגיע לישראל ונושעים המנו על ידי הקב"ה,

פועל זה מיוחד להקב"ה, כי אין זה פעולת המלאכים, מפני כי המלאכים כאשר נבראו כך עומדים בלי שנוי, לא יוכלו להוסיף ולא לגרוע ולא לשנות דבר, כי אם על ידי רצון הקב"ה שהוא עושה. ולפיכך כאשר היה צרה לישראל ונהפך לטובה, שנוי זה שהיתה תשועה להם מן הצרה הוא על ידי שמו יתברך בודאי, שברצונו הכל, יכול לעשות ולשנות מרע לטוב. לכך תקנו [פסחים קיז.] בכל צרה שהיתה לישראל ונושעים הימנה, להלל בְּשֵׁם 'הללויה'". ובכת"י שם [שצו] כתב: "לכך תקנו לומר בכל צרה שהיתה לישראל ונושעו הימנה, ראוי להלל בשם 'הללויה'. ומכל שכן כאשר היו שנוי במנהגו של עולם, כי זה השנוי היה על ידי הקב"ה. שכבר אמרנו בודאי כי שנוי מצרה לרוחה, מפני שאין כח במלאכים לשנות דבר ממה שהם נבראים עליו, אין הדבר תלוי בהם, רק בו יתברך, וכל שכן שנוי לגמרי במנהגו של עולם, שראוי להיות על ידי הקב"ה. לפיכך אמר 'ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו הללויה', פירוש מאחר שהיה משנה הדבר שהיינו בו, שהרי היינו בשעבוד והוציאנו לגאולה, יש עלינו להלל את הקב"ה. ושבח הזה הוא שם 'הללויה', כי ראוי ליתן לו שבח המורה על שמו יתברך בעצמו" [הובא למעלה פס"א הערה 89].

(17) לכך נאמר "הללו את שם ה'" בנוסף ל"הללו עבדי ה'". וכן נאמר שוב [אם כי בסדר שונה] "הללו את שם ה' הללו עבדי ה'" [תהלים קלה, א].

(18) כאשר הפסוק שלפנינו ["יהי שם ה' מבורך מעתה ועוד עולם"] עוסק בעולם העליון, והפסוקים הבאים עוסקים בעולם האמצעי ובעולם התחתון, וכמו שמבאר והולך. והנה עניינם של שלשת העולמות הוא נפוץ בספרי המהר"ל, והם מוזכרים תדיר בספריו [כגון, בגו"א בראשית פ"ו אות לג (קמג.), שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב התורה פ"א (פה.), נתיב העבודה פי"ג (א, קיח:), נתיב האמת פ"ג (א, רב.), נצח ישראל פ"ג (נא.), שם פט"ו (שסד.), תפארת ישראל פ"נ (תשפח:), דר"ח פ"א מי"ח (תיז.), שם פ"ג מי"א (רסא.), שם פ"ה מט"ו (שסא.), שם משנה כב (תקנג.), שם פ"ו מ"ט (שיב.), אור חדש פ"א (רסח.), ח"א לסוטה מא: (ב, עח.), ועוד]. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד [ראה להלן הערה 37]. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות [ראה להלן הערה 31], וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם

הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב [עמוד יח בהוצאת הרב שעוועל], שמות כה, ט [עמוד רסח בהוצאה הנ"ל], ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד [ראה למעלה פנ"ח הערה 24, ושנ"ג].

(19) אודות שעולם הבא הוא העולם העליון, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ו מ"ט [שיז.] כתב: "מלוין את האדם תורה ומעשים טובים [אבות שם]. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... ועל ידם זוכה האדם אל השארות" [הובא למעלה פ"ח הערה 314]. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיב:] כתב: "כי הברכה זאת מגיע עד עולם העליון, שהוא נקרא עולם הבא... והוא נאמר על עולם הבא, שהוא עולם העליון". ובגו"א שמות פי"ח סוף אות א [ו:] כתב: "כי התורה היא מהעולם הג', מעולם הבא". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "ישראל שהם מזומנים ומוכנים לעולם הבא, יכולין לברך כך 'אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא', עד עולם העליון, הוא עולם הבא". ובדרוש לשבת תשובה [עד:] כתב: "הרי לך כי הנהנה מיגיע כפיו זוכה לעולם הבא, שהוא עולם העליון". ובח"א לשבת סג. [א, לט.] כתב: "כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא... כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון... הוא עולם הבא".

(20) כמו שנאמר [בראשית א, ג] "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור".

(21) לשון הרד"ק [תהלים קיג, ב]: "וטעם 'מעתה ועד עולם', כי 'מעתה' הוא זמן ההוה, 'ועד עולם' הוא זמן העתיד". ובנצח ישראל פכ"ב [תסא.] כתב: "לא מצינו בכל השבחים שמתחיל ביו"ד העתיד לומר 'אמן יהא שמיה רבה מברך' רק שבח זה, כי יו"ד העתיד מורה על עולם הבא. וכמו שאמרו ז"ל [סנהדרין צא.] 'אז ישיר משה' [שמות טו, א], 'שר' לא נאמר, אלא 'ישיר', מכאן לתחיית המתים מן התורה". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיב:] כתב: "ובפרק כל כתבי [שבת קיט:], אמר רבי יהושע בן לוי, כל העונה 'אמן יהא שמיה רבה' בכל כחו, קורעין לו גזר דינו כו'. לא אמרו 'העונה ברוך ה' המבורך לעולם ועד', או האומר 'ברכו' או 'קדושה', רק 'העונה אמן יהא שמיה רבה'. וזה שכבר אמרנו כי ברכה זאת מגיע עד עולם העליון, שהוא נקרא עולם הבא... ולפיכך תקנו לשון 'יהא שמיה רבה מברך' ביו"ד, מפני שהוא נאמר על עוה"ב, שהוא לעתיד. גם היו"ד הוא יסוד עוה"ב, 'כי ביה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד]. ולכך אמרו 'אז שר' לא נאמר, אלא 'ישיר', מכאן לתחיית המתים מן התורה". ואודות שעולם הבא מורה על העתיד, כמדומני ששמעתי ממו"ר זצ"ל שעמד על כך שלכאורה העומד כנגד "עולם הזה" היה

צריך להיות "עולם ההוא", ולא "עולם הבא". אך לשון "עולם הבא" מורה על דבר שעתיד להיות, ורק שלא נמצא לפנינו בהווה, אך "עולם ההוא" אינו מחייב שכך יהיה לעתיד. וראה בסמוך הערה 24.

(22) בכת"י [ת] כתב משפט זה כך: "לפיכך נאמר כאן ברכה, כי הברכה היא מעולם העליון". ויש בזה הד לדבריו שהברכה מגיעה רק מהעולם הנבדל, ולא נמצאת בעוה"ז, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"א [תסט:]: "אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל" [הובא למעלה פט"ו הערה 13, ופ"כ הערה 58, ושם הובאו מקבילות נוספות].

(23) המלים "אמן יהא שמיה רבא" הוזכרו בגמרא [ברכות נז., שבת קיט:, וסוכה לט.], ושלש המלים הבאות "לעלם ולעלמי עלמיא" לא נזכרו בגמרא, אך הובאו בראשונים. וכגון, האבודרהם [בסדר שחרית של חול ופירושה] כתב: "'לעלם ולעלמי עלמיא' על שם [דניאל ז, יח] 'ויחסנון מלכותא עד עלמא ועד עלם עלמיא'". ובפירוש התפלות והברכות [לרבי יהודה בן יקר, עמוד יז] כתב: "'מבורך לעלם ולעלמי עלמיא', כמו [תהלים קיג, ב] 'יהי שם השם מבורך מעתה ועד עולם'. ולקח לשון זה על שם [דניאל ז, יח] 'ויחסנון מלכותא עד עלמא ועד עלם עלמיא'... ואמרו בספרי [לא נמצא בספרי שלפנינו, אך גם הביאו הרוקח סימן שכ] מנין לאומר 'יהא שמיה הגדול מבורך' שעונין אחריו 'לעולם ולעלמי עולמים'. וכענין זה בדניאל [ב, כ] 'ליהוי שמיא דאלקא מברך מן עלמא ועד עלמא'. והכי אמרינן במדרש תהלים [סוף מזמור קו] 'ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם' [תהלים קו, מח], מן עלמא דלא הוינא ביה ועד עלמא דהוינא ביה. וכן בישעיה [כו, ד] כתיב 'בטחו בה' עדי עד', ומתרגמינן [שם] 'לעלם ולעלמי עלמיא'". ועל הפסוק [שמות טו, יח] "ה' ימלוך לעולם ועד" תרגם אונקלוס [שם] "ה' מלכותיה קאם לעלם ולעלמי עלמיא".

(24) לשונו בנצח ישראל פכ"ב [תס.]: "כי השבח הזה שהוא 'אמן יהא שמיה רבה'... בו נזכר מה שלא נזכר בשום שבח, שאומר שהוא מברך לעלם ולעלמי עלמיא, רוצה לומר בכל העולמות, אף לעולם הבא. לפיכך אמרו ז"ל [זוה"ק ח"ג כ.] כל העונה אמן יהא שמיה וכו' קורעין לו גזר דין של שבעים שנה. כי גזר דין של שבעים שנה הוא כל זמנו של אדם בעולם הזה. ובעולם הזה אין השתנות לו, מפני שנגזר על כל עולמו, שהוא שבעים שנה. לכך בעולם הזה אין בטול לו, כי אם מן העולם הבא העליון, שיש השתנות אל גזירת עולם הזה, כי עולם הבא יותר במעלה מן העולם הזה. וכאשר אמר 'אמן יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא', וממנו יכול לבטל הגזירה של ע' שנה". וכן כתב

בנתיב העבודה פי"א [א, קיג:]. ובח"א לשבת קיט: [א, סד:], בביאור מאמרם [שם] "כל העונה אמן יהא שמיה רבה מברך בכל כחו... אפילו יש בו שמץ של ע"ז, מוחלין לו", כתב: "כי הברכה הזאת של 'אמן יהא שמיה רבא' הוא למעלה מעולם הזה. וידוע כי הע"ז הוא השניות דוקא היה בעולם הזה, אבל הברכה הזאת היא מעולם העליון, ושם מסתלק השניות, שם רק אחדות. ולפיכך אף אם בו שמץ ע"ז מוחלין, כאשר מורה כי השם יתברך אחד מצד עולם העליון, ושם מסתלק השניות, עד שלא ימצא רק אחדות גמור מכל צד" [הובא למעלה פמ"ז הערה 196]. ותוספות [ברכות ג.] הביאו בשם מחזור ויטרי [סימן ט פ"ז] "'מבורך לעולם'... כלומר ומבורך לעולם הבא".

(25) "הוא קדושת 'ובא לציון'" [מ"ב סימן קלב ס"ק ו], ונקרא "קדושא דסידרא" [שו"ע או"ח סימן קלב ס"ב], ולשיטתו הוזכר בגמרא [סוטה מט.], וכמבואר בהערה הבאה.

(26) לשונו בנצח ישראל פי"ג [של.]: "צריך התעלות ג' עולמות. וכבר הם רמוזים ב'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות' [ישעיה ו, ג], ותרגום יונתן [שם] 'קדיש בשמי מרומא, קדיש על ארעא, קדיש לעלם ולעלמי עלמיא'... אלו ג' מעלות עד עולם". ושם פכ"ב [תעז.] כתב: "כי העולם הזה מקבל מן העולם העליון. ולפיכך קאמר [סוטה מט.] דקאי [העולם] על סדרא דקדושא ו'אמן יהא שמיה רבא' דאגדתא, כי על ידי זה מביא הברכה מעולם העליון לעולם הזה... ובשניהם אנו אומרים 'קדיש לעלם ולעלמי עלמיא', וכן ב'יהא שמיה רבה' אנו אומרים 'מברך לעלם ולעלמי עלמיא'. ולא תמצא זה בשום שבח בעולם, רק בשני שבחים אלו, בעבור כי אלו ב' שבחים בפרט משבחים הקב"ה מצד עולם העליון, ועל דבר זה העולם עומד, מצד שהשם יתברך מברך העולם הזה מן עולם העליון". ובנתיב העבודה פי"א [א, קט.], וז"ל: "אמר הכתוב [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'. ולפי תרגום יונתן אלו קדושות כנגד ג' עולמות... תקנו 'ובא לציון' לתרגם הקדושה, כמו שאמרו בסוף סוטה [מט.], משחרב בית המקדש... עולם על מה קאי, אסידרא דקדושה... וביאור זה, כי העולם הזה הוא מקבל מן העולם העליון, ודבר זה אין לו ביטול ולא יפול תחת הבטול כלל. ואף כי חרב בית המקדש, אין בטול אל מדריגה זאת העליונה. ועל דבר זה קאי עלמא, כי כאשר בטל בית המקדש, שעל ידו היתה ברכה באה לעולם, אבל עדיין לא בטל דבר זה שעולם הזה מקבל מן עולם העליון. ולפיכך קאמר דקאי על סדרא דקדושה ו'אמן יהא שמיה רבא' דאגדתא, כי על ידי זה הברכה באה מעולם העליון לעולם הזה, ובזה לא שייך הפסק כלל" [הובא למעלה פכ"א הערה 9]. ובזוה"ק [ח"ג קצ:] אמרו "תלת עלמין אינון לקבלייהו תלת קדושות".

(27) לשונו להלן פס"ד: "ואמר עוד [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה'... כי מתעלה ימינו של הקב"ה עד ג' עולמות, ולפיכך 'ימין ה' רוממה' כנגד השמים שנקראים 'מרום', כמו שאמר 'קדיש בשמי מרומא'". ובנתיב העבודה פי"א [א, קט.] כתב: "לפי תרגום יונתן [ישעיה ו, ג] אלו ג' קדושות כנגד ג' עולמות; האחד עולם הזה התחתון, והשני עולם השמים, והשלישי עולם העליון. ותרגום אונקלוס 'קדיש בשמי מרומא קדיש לעלם ולעלמי עלמיא', וזהו עולם העליון. ומה שתרגם קדיש הראשון 'בשמי מרומא', דבר זה מפני כי יש לתת קדושה הראשונה אל עולם אשר הוא נראה לנו, כי השמים נראים לנו, אבל עולם העליון אין נראה לנו". וראה להלן הערה 31.

(28) ופירש הרד"ק [שם] "ונוכל לפרש 'מספרים' על השמים ועל הרקיע עצמם, כי במהלכם ובסיבובם על סדר נכון יראה כבוד האל יתברך", וראה למעלה הקדמה שניה הערה 341, ופל"ד הערה 169.

(29) של השמש.

(30) "המניע בכחו" - הוא הקב"ה המתניע את תנועת השמש בכחו, כי "אין מתנועע בלא מניע" [לשונו בהמשך].

(31) כי העולם השני [שהוא העולם האמצעי] הוא עולם הגלגלים והמזלות הנמצאים בשמים [ראה למעלה הערה 18]. ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 158] כתב: "מטר השמים מן עולם האמצעי, שהרי נקרא [דברים יא, יא] 'מטר השמים'", וראה שם הערה 159. ובתפארת ישראל פ"נ [תשפט.] כתב: "המאורות שהם בעולם האמצעי, ומצד עצמו של אדם אין המאורות ראויים לו, רק שהם תוספת מתנה מן החוץ, שלא מענין האדם". ובדרוש על המצות [נ:] כתב: "המאורות הם בעולם האמצעי ברקיע השמים". ובח"א לב"ב עג. [ג, פו:] כתב: "אין החמה והלבנה ברקיע העליון, כאשר ידוע". וכן כתב בנצח ישראל פ"ג [נא.], דר"ח פ"א מי"ח [תיט.], ונתיב האמת פ"ג [א, רב.]. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פט"ז הערה 17, פי"ז הערה 16, פל"ד הערות 67, 88. ועולם האמצעי נקרא "עולם השמים" [כמבואר למעלה הערה 27].

(32) לשונו למעלה בהקדמה שניה [צז.]: "כי נחשב התחלת תנועתה [של השמש] אל השקיעה מן הזריחה, לא מן אמצע השמים, רק משעה שהשמש מתחלת לזרוח עד השקיעה, תמיד היא מתנועעת אל מבואה".

(33) אודות שתנועת השמש מיוחסת להקב"ה, כן כתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכב:], וז"ל: "מצד השמש והירח עצמו אין התנועה נמצאת. ולפיכך אמר [סנהדרין קי.] דלא נפקי עד דשדי ביה גירא. פירוש הגירא היא גזירת השם יתברך, הוא שמסבב אותם

ומניע השמים וכל צבאיהם, והוא הפועל האמיתי אשר פועל בדין הגמור, מניע ומסבב במדת הדין, וזהו גירא דשדי. פירוש, כי החץ אינה רק כח של הזורק החץ, וכך התנועה הזאת מכח השם יתברך. והבן איך אמר 'זורק החץ', לומר כי התנועה הוא מצד השם יתברך, ולא מצד המישוש כמו שיניע בעל גשם, שהוא לא יניע רק במישוש בלבד. אבל השם יתברך מניע את השמים מצד כחו, היא גזירתו אשר הוא מסבב השמים, וזהו החץ אשר הוא זורק בהם. ואין התנועה להם בעצמם כמו שיאמרו אותם שבדו סברות מדומות מלבם, שאמרו כי התנועה היא להם מצד עצמם, הוא החשק והתשוקה מצד נפש הגלגל [ראה למעלה פל"ד הערה 170, ויובנו דבריו]. ודבר זה הכל הבל ושבוש, רק סברות מדומות ומחשבות בלבד. אבל האמת הברור כי התנועה היא מצד גזירת השם יתברך, ומאמרו אשר בראם, ומצד הגלגל עצמו אין התנועה הזאת נמצא". ושם מאריך בזה טובא לבאר מדוע אין לגלגלים תנועה מצד עצמם, אלא רק מצד הקב"ה. וכן הוא בח"א לסנהדרין קי. [ג, רסז.]. והמו"נ [ח"ב פ"א] גם כן האריך לבאר שמניע הגלגל הוא הקב"ה מפאת שתנועת הגלגל היא נצחית, ואינה נחה לרגע. ושם בנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] הביא את דברי הרמב"ם האלו, אך חלק על טעמו.

(34) על פי הפסוק [אסתר א, יד] "שבעת שרי פרס ומדי רואי פני המלך היושבים ראשונה במלכות". ולמעלה פמ"ו [שעא.] כתב: "השמש הוא המלך בצבא השמים". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כז:] ביאר שהשמש "הוא המושל בצבא השמים" [יובא בהערה הבאה]. ובנתיב האמונה פ"ב [א, רט:] כתב: "החמה הוא מלך בצבא השמים". וראה למעלה פמ"ו הערה 28, ופנ"ח הערה 23, וש"נ. ובכת"י [ת] כתב משפט זה כך: "כי היא ראשונה לקבלת השפע האלקי הזה מכל צבא השמים, כי הוא הגדול מכל כוכב אשר בשמים, והיא ראשונה במלכות".

(35) דברים אלו מבוארים יותר בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כז:]: "עוד יש לך לדעת כי השמש בפרט מכל הנמצאים היא מקלסת אל הקב"ה, וכן אמרו במדרש 'ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'', השמש מזריחתה עד שקיעתה הולכת ומקלסת, שנאמר 'ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה''. וראוי דבר זה אל השמש, כי הוא המושל בצבא השמים, ואם לא היה קלוס זה אל השמש אף רגע אחד, היה נראה חס ושלום כי יש בממשלתה יציאה מן רשות השם יתברך. ולכך תמיד הולכת ומקלסת להקב"ה, ומעתה אין יציאה כלל מן ממשלת הקב"ה... וכך אמרו במדרש [פרקי דר"א פ"ו] כי על השמש כתובים ג' אותיות משמו של הקב"ה. וכל זה מפני כי השמש מקלסת שמו תמיד, ולכך שם ה' עליה. גם מן הטעם אשר אמרנו, כי השמש הוא מלך בצבא עליונים,

לכך שם ה' עליה, שלא יהיה נראה כאלו חס ושלום אין כאן מלך מלכי מלכים, לכך שם ה' עליה" [הובא בחלקו למעלה פל"ו הערה 48]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תעח:], ושם הערה 982. וצרף לכאן דבריו המסולאים של המשך חכמה [בראשית טו, יז], שכתב: "ויהי השמש באה - הנה דע כי עד אברהם לא נקרא [החמה] 'שמש', רק 'המאור הגדול' [בראשית א, טז], רק משבא אברהם בארץ ארם בחרן, ולימד כי השמש מוכרח מהיוצר, שתמיד עולה במזרח ושוקע במערב, והוא רק שָׁמַש לשרת פני קונו, קראהו בלשון ארמי 'שמש', מלשון 'ישמשוניה' [דניאל ז, י]... ואינו בלשון עברית רק 'שירות', 'משרת', לכן קרא להחמה 'שמש', ופשוט".

(36) לשונו בכת"י [ת]: "'רם על כל גוים ה'' נגד עולם השלישי. לפיכך אמר בזה 'רם על כל גוים', והוא כנגד [תרגום יונתן ישעיה ו, ג] 'קדיש על ארעא עובד גבורתא'".

(37) וזו הרבותא בפסוק "רם על **כל** גוים ה'", שהיה ניתן להשמיט תיבת "כל", ולומר "רם על גוים ה'", וכמו שנאמר [תהלים י, טז] "ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו". ומה שהפסוק עצמו הדגיש את החילוק שיש בין הגוים, יוסבר לפי דבריו כאן שמגמת הפסוק היא להורות שה' הוא מהולל גם בעולם התחתון, שהוא העוה"ז הגשמי [כמבואר למעלה הערה 18]. והמאפיין המובהק של הגשמי הוא הפירוד והחילוק שיש בו, וכמו שכתב למעלה פמ"ג [ריט:]: "כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [ראה למעלה פס"א הערה 7, וש"נ]. לכך הפסוק מורה באצבע שכוונתו לעולם התחתון באומרו "רם על **כל** גוים ה'", ולא "רם על גוים ה'".

(38) פירוש - כאשר הקב"ה מרומם מעל הרבה אומות מחולקות, יש בזה שבח יותר גדול מאשר היותו מרומם מעל אומה אחת בלבד. וכן כתב בהמשך [לפי פירושו השני (לאחר ציון 54)], וז"ל: "לכך אמר 'רם על כל גוים ה'', כי הגוים מחולקים לשבעים לשונות, והוא מתרומם על הכל, בזה תדע רוממות שלו". וראה להלן הערה 55.

(39) כמו שנאמר [תהלים קטו, ב-ג] "למה יאמרו הגוים איה נא אלקיהם, ואלקינו בשמים כל אשר חפץ עשה". ופירש הרד"ק [שם פסוק ג] "והם סכלים, לא יבינו ולא יכירו מה בין אלקינו לאלהיהם. כי אלקינו בשמים ומושל בעליונים ובתחתונים, וכל אשר יחפוץ לעשות בהם יעשה, ולא כן אלהיהם". וכן נאמר [תהלים קלה, ה-ו] "כי אני ידעתי כי גדול ה' ואדונינו מכל אלהים, כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ בימים וכל תהומות".

(40) לשונו בכת"י [ת]: "בא לומר בזה כי הלל שלו נמצא בג' עולמות; נמצא בעולם עליון במה שנקרא 'עלמי עלמיא', שהוא מבורך מעתה ועד עולם, שהוא רמז על עולם העליון. כי מה שכתוב 'מעתה ועד עולם' הוא הזמן עד עולם, שהוא מסודר מעולם עליון, כי המשך הדורות והזמן הוא מסודר מעולם עליון. לכך בסדר קדושה... קרא עולם עליון 'לעלם עלמיא', כי 'לעלם עלמיא' [הוא] זמן שיהיה לעולם. ולכך גם כאן אמר 'יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם', וזה ההלל בעולם העליון, כי הזמן שהוא לעולם הוא מן עולם עליון כמו שהתבאר. ואחר כך הוסיף לומר השבח שיש להקב"ה בעולם הגלגלים, ואמר 'ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה''... ובעולם הג' זכר הלול שלו במה שהוא רם על כל גוים".

(41) בא לבאר סיפא דקרא [תהלים קיג, ד] "על השמים כבודו", וכיצד היא מתקשרת לרישא דקרא "רם על כל גוים ה'".

(42) פירוש - לאחר שנאמר ברישא דקרא שהלולו של ה' נמצא גם בעולם התחתון ["רם על כל גוים ה'"], היה מקום לומר שח"ו הקב"ה משותף עם התחתונים.

(43) כמו שאמרו חכמים [ברכות לד.] "חברותא כלפי שמיא מי איכא", ופירש רש"י [מגילה כה.] "וכי מנהג חבירו נוהג בהקב"ה לדבר לפניו שלא במתכוין". ונאמר [ויקרא כו, יב] "והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלקים וגו'", ופירש רש"י [שם] "והתהלכתי בתוככם - אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר 'והייתי לכם לאלקים'". ולמעלה בהקדמה ראשונה [כ:] כתב: "השם יתברך מציאותו מובדל מכל הנמצאים, ואין לו השתתפות עמהם... וזה שאמר [חגיגה יא:] 'לא במרכבה ליחיד'. כי המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב במה שהוא רוכב עליו, הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג, כי בזה שהוא נבדל מהם [הוא] מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו... וכמו שזאת השגה מורה על שהוא יתברך נבדל מזולתו, ואין בו השתתפות עם זולתו, כענין זה תהיה השגה, שלא תהא בה השתתפות בזאת הידיעה רק לעצמו". ולמעלה בהקדמה שניה [סה.] כתב: "הוא יתברך שקראו רז"ל בשם 'הקדוש ברוך הוא'... שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל". ולמעלה פמ"ז [תקלה:] כתב: "כי הוא יתברך 'נאדר בקודש' [שמות טו, יא], שהוא נבדל מן הנבראים, וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקב"ה, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך

הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר". וראה שם הערות 454, 456. ובנצח ישראל פכ"ז [תקס.] כתב: "מה שאמר כי [סנהדרין צז.] 'שית אלפא שני הוי עלמא וחד חריב', וזה כי הדעת מחייב שיהיה השם יתברך לבדו בעולמו, וזהו [ישעיה ב, יא] 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא'. כי אם העולם נוהג בהנהגתו לעולם, היה הוא יתברך מצטרף אל הנמצאים תמיד, והוא יתברך נבדל מכל נמצאים. ואף שהוא יתברך מצטרף אל הנמצאים במה שהוא סבה ועלת הנמצאים, מכל מקום הוא נבדל מהם גם כן. ולפיכך במה שהוא סבה להם, מנהיג אותם, ונותן להם הויה. ובמה שהוא יתברך נבדל מהם, הוא נשגב לבדו, ולא נמצאו הנבראים. ולפיכך 'וחד חרב', שנאמר 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא', שיהיה הוא יתברך בלבד, ואין נמצא אתו שום מציאות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנה:] כתב: "כי בודאי שאין השם יתברך מתאחד עם הנמצאים, והוא נבדל מהם". ושם בהמשך הבאר [תסח:] כתב: "אין האדם משותף עם השם יתברך". ובח"א לחולין נט: [ד, צו.] כתב: "כי אין להשם יתברך השתתפות לשום בריאה... כי הוא יתברך בלתי גשם, עד שאין ראיה שייך אצלו... שכתוב [שמות לג, כ] 'כי לא יראני אדם וחי'. ופירוש הכתוב שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים". ובדר"ח פ"א מ"א [קיח:] ביאר מדוע נאמר במשנה [אבות פ"א מ"א] "משה קבל תורה מסיני", ולא "משה קבל תורה מפי הקב"ה", וז"ל: "כי הרב שלימד תורה לתלמיד, יש לרב צירוף אל התלמיד, והתלמיד אל הרב, כי נקרא רב אליו, וזה נקרא תלמידו, עד כי יש להם צירוף ביחד... ולכך לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', כי זה היה משמע שיש כאן צירוף הרב והתלמיד ביחד, ואין זה כבוד כלפי מעלה, ולכן לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה'" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 73, ופס"א הערה 70].

(44) ומקרא זה מורה שהקב"ה נבדל מן התחתונים. ואמרו חכמים [סוכה ה.] "מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנד:] כתב: "כי הארץ אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.] בביאור מאמרם ז"ל [נדרים ז:] שכל מקום שהזכרת השם מצויה, עניות מצויה, כתב בזה"ל: "כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', ולא נתן לאדם שום קנין... כי הכל הוא אל השם יתברך. רק בשביל כי 'השמים שמים לה'' מצד הזה נתן הארץ ואשר בה לאדם. וזה שמזכיר שם שמים, כאילו אין השם יתברך נבדל מן האדם, והוא יתברך משותף עם התחתונים, ודבר זה גורם עניות, עד שאין לאדם שום קנין. לפי שאין ראוי שיהיה נמצא לאדם העושר והקניינים הגשמיים

רק מפני שהוא יתברך לא ישתתף עם האדם, ו'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', ולפיכך כל מקום שהזכרת שם שמים מצויה, שם עניות מצויה". וראה להלן הערה 120.

(45) ותיבת "שמים" גופא מורה על היות הקב"ה נבדל מהנמצאים, וכמו שנאמר [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ובדר"ח פ"א מ"ג [רל:] כתב: "יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה. ולכך אמר [אבות פ"א מ"ג] 'ויהי מורא שמים עליכם', ולא אמר 'ויהי מורא המקום עליכם'. ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים'. כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ. אבל האהבה נחשב שהוא דבק בו יתברך". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". ובח"א לחולין נט: [ד, צו:] כתב: "כתיב [קהלת ה, א] 'כי האלקים בשמים ואתה על הארץ', ואין לך שיתוף עמו כלל" [ראה למעלה פמ"ז הערה 325, וש"נ].

(46) ושפלות התחתונים היא מפאת חומריותם, כפי שהחומר עצמו הוא שפל, וכמו שכתב להלן פס"ד: "'ואת רגלי מדחי' [תהלים קטז, ח] נאמר על החומר, והוא ידוע שנקרא החומר 'רגל' לפחיתותו, שהוא שפל כמו הרגל". ובנצח ישראל פי"ד [שמז.] כתב: "'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה' [כתובות סו:]. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי,

וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 355, ופ"ג הערה 78, וש"נ].

(47) שהרי לכך אין ה' מתחבר לדבר שאינו שלם, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תנא.], וז"ל: "מפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב, ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ומקורו בזוה"ק [ח"א רטז:] "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב, אלא באתר דאתכוון, באתר חדו". ובתקו"ז ג: אמרו "איהו לא שריא באתר פגים, הדא הוא דכתיב [ויקרא כא, יז] 'כל אשר בו מום לא יקרב', אוף הכי בנשמתא פגימא לא שרייא" [ראה למעלה פס"א הערה 129, וש"נ].

(48) וכן נאמר [תהלים יט, ב] "השמים מספרים כבוד א-ל". ויש להעיר מהרבה פסוקים שיחסו כבוד ה' לארץ דוקא, וכמו שנאמר [במדבר יד, כא] "וימלא כבוד ה' את כל הארץ", וכן [ישעיה ו, ג] "מלא כל הארץ כבודו", וכן [יחזקאל מג, ב] "והארץ האירה מכבודו", וכן [חבקוק ב, יד] "כי תמלא הארץ לדעת את כבוד ה'", וכן [תהלים נז, ו] "על כל הארץ כבודך", ועוד. וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פמ"ו [תשו:], שכתב שהקב"ה אומר על עצמו "אני בשמים, וכבודי בארץ". הרי שכבודו יתברך מתייחס לארץ יותר מאשר לשמים. וטעם גדול יש בדבר, כי "כבוד" מורה על התפשטות לזולתו, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:], וז"ל: "כי הכבוד הוא אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו". ובגו"א שמות פל"ג אות יט [תסד:] כתב: "לפי שהכבוד, כל שהוא יתואר שהוא קשור בבעל הכבוד, אין הכבוד כל כך, כמו שהכבוד יתואר שאינה קשורה בו. [ש]לפי גודל הכבוד, מתפשט כבודו בזולתו, כמו שאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו', שרוצה לומר התפשטות הכבוד בזולתו בכל הנמצאים". וזהו שאומרים במוסף של ר"ה "וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה" [ראה למעלה פנ"ח הערה 91, וש"נ]. ולכך "כבוד" הוא מן התחתונים, ולא בעליונים, המקורבים לה'. ובעל כרחך לומר, שיש שתי בחינות שונות בכבוד; יש כבוד דוקא מחמת הריחוק, שעד לשם מגיע כבודו של המכובד. ויש כבוד דוקא מחמת הקירוב למכובד, בבחינת [תהלים כט, ט] "ובהיכלו כולו אומר כבוד". **ודברים אלו** מפורשים בבאר הגולה באר הרביעי [תקנ.], שהביא מפרקי דר"א [פרק ג] שהשמים נבראו מאור לבושו של הקב"ה, והארץ נבראה

משלג שתחת כסא הכבוד. וכתב לבאר זאת [תקנה:]: "הנבראים כולם נבראו לכבודו יתברך, כדכתיב [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו'. והכבוד הוא מצד שתי בחינות; משל המלך, יש לו הכבוד מצד שיש לו שרים גדולים וחשובים קרובים אליו, והם שלו, והם כבודו. השני, מצד אשר הוא מלך מולך ומושל על הכל, אף אשר הם רחוקים ממנו. והנה לפי זה 'אור לבושו' רוצה לומר מצד הכבוד שהכל מתחבר אליו, כמו הלבוש שמתחבר אל הלובש. ומזה הצד נבראו השמים, וכמו שאמר הכתוב [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד אל'. והארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, רוצה לומר מצד הכבוד אשר הכל הוא תחת רשותו, והוא מושל על הכל. ולכך אמר 'משלג שהוא תחת כסא הכבוד'". ולכך ברי הוא ש"אין מצטרף הכבוד אל התחתונים", כי הכבוד העולה מהתחתונים ניזון דוקא מחמת ריחוקם מה', ולא מחמת הצטרפותם לה' [ראה דר"ח פ"ג מ"ז (קפז.), ושם הערה 837].

(49) מהמשך דבריו מבואר שכוונתו להסבר שנתן למעלה לשלשת הפסוקים הנ"ל [תהלים קיג, ב-ד], שהם כנגד שלשת העולמות, ואין כוונתו להסברים שנתן כאן בביאור הפסוק "על השמים כבודו".

(50) בא לבאר הסבר שני לשלשת הפסוקים הנ"ל [תהלים קיג, ב-ד]. ועד כה ביאר שהם כנגד ההילול של ה' בשלשת העולמות. ומעתה יבאר שהם כנגד נצחיות ה', הלול ה' בכל העולם, ורוממות ה'.

פרק סג

(1) המלים "ויטול ידיו" אינן נמצאות בגמרא, אך כנראה שהן לקוחות מלשון הטור [או"ח ר"ס תעה], שכתב: "ויטול ידיו, ויקח הקערה שהמצות בתוכה וכו' ויברך על השלימה המוציא וכו'". וסדר דבריו בפרק זה הוא כפי סדר דברי הטור [או"ח סימנים תעה-תפ]. וראה להלן הערות 87, 97, 153, 159, 182, 192, 237. ולהלן פס"ה [הערות 82, 241] נתבאר שגם שם המהר"ל מצטט לשון הטור, מבלי להזכירו בשמו.

(2) לכאורה יפלא שמתחיל פרק חדש במלים "ואמרינן שם", ומאן דכר שמיה גמרא זו עד כה. ואולי משום שהפרק הקודם [פס"ב] הסתיים בהבאת דברי המשנה [פסחים קטז:] "וחותם בגאולה לומר אשר גאלנו וגאל את אבותינו", לכך דבריו כאן הם המשך ביאור הנהגות ליל הסדר לפי דברי הגמרא בערבי פסחים.

(3) לשון הגמרא [שם]: "נטילת ידים תרי זימני למה לי, הא משא ליה ידיה חדא זימנא. אמרי, כיון דבעי למימר אגדתא והלילא, דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה ונגע", ורש"י

[שם] כתב "ונגע בבשרו", והרשב"ם [שם] כתב: "ונגע בשום דבר טינוף". והב"י [או"ח סימן תעה ס"א]: "ויטול ידיו. אע"פ שנטל ידיו בטיבול ראשון, אמרינן בפרק ערבי פסחים חוזר ונוטל ידיו שנייה ומברך על נטילת ידים, מפני שהסיח דעתו בשעת קריאת ההגדה". והמשנ"ב [שם ס"ק א] כתב: "יטול ידיו וכו' - ר"ל אע"ג שנטל להירקות... מ"מ כיון דאמר בינתים הגדה והלל, חיישינן שמא הסיח דעתו ונגע במקום מטונף, שהידים עסקניות הן".

(4) ברכות לט:, וכמו שיביא מיד.

(5) דעתו כשיטת הרא"ש [פסחים פ"י סימן ל] שיש שתי מצות שלימות [משום לחם משנה], ופרוסה ביניהן [משום "לחם עוני"], וכמו שיבאר.

(6) נקודתו העיקרית היא שבוצע [ואוכל] רק מהמצה הפרוסה, ולא מן המצה השלימה, והשלימה נמצאת שם רק בשביל הדור ברכה, וכמו שיבאר.

(7) בגמרא שלפנינו איתא "הביאו לפניהם", אולם הרא"ש שם [פסחים פ"ו סימן כא] וכן בתוספות רא"ש [ברכות לט:] גרס "הביאו לפניו".

(8) פת שאינה שלימה.

(9) "אם רצה מברך על הפתיתין, ואם הפתיתין גדולים מן השלמין, צריך לברך עליהן" [רש"י שם].

(10) לפנינו בגמרא: רב נחמן בר יצחק.

(11) "ידי מחלוקת של רב הונא ורבי יוחנן" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל להלן סובר לא כן [ראה הערה 16].

(12) "מניח פרוסה תחת השלימה - ונמצאו שתיהן בידו, ובוצע או משתיהן או מן השלימה" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 43.

(13) כן הוא לפנינו בגמרא ["רב פפא"], וכן כתב להלן [לאחר ציון 55].

(14) "ודרכו של עני בפרוסה, לפיכך צריך שיראה כבוצע מן הפרוסה" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 35.

(15) "מאי טעמא, 'לחם משנה' [שמות טז, כב] כתיב" [המשך לשון הגמרא]. ונוקט כאן במימרא זו, כי להלן [ציון 59] יבאר מדוע מימרא זו הובאה כאן.

(16) מבאר את הסוגיא כדברי תוספות [ברכות לט: ד"ה מניח] שמה שאמרו בגמרא "מניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע" נאמר "לענין פרוסה של חטים ושלימה מן השעורין". וכן פסקו הרמב"ם [הלכות ברכות פ"ז ה"ד], טושו"ע [או"ח סימן קסח ס"א]. ולשון המחבר [שם] הוא "היו לפניו חתיכות של פת, ופת שלם, הכל ממין אחד, מברך על

השלם אפילו הוא פת קיבר וקטן, והחתיכות פת נקיה וגדולה. אבל אם השלם שעורים והחתיכות מחטים, אפילו היא קטנה, מניח הפרוסה תחת השלימה, ובוצע משתיהן יחד". אך רש"י [ברכות לט:] כתב שמה שאמרו בגמרא "מניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע" נאמר בנוגע למחלוקת של רב הונא ורבי יוחנן [ראה למעלה הערה 11, ולהלן הערה 56].

(17) הרמב"ם [הלכות ברכות פ"ז ה"ד] כתב להדיא לא כך, וכלשונו: "אם היתה שם שלימה של שעורים ופרוסה של חטים, מניח שלימה בתוך פרוסה ובוצע משתיהן, כדי שיבצע מחטים ומשלימה". וראה להלן הערה 25.

(18) נראה להטעים סברה זו שהבציעה היא מצרכי האכילה, וכמו שכתב הפרי חדש [או"ח סימן קמ אות ג], וז"ל: "ולי נראה דהא ודאי שתיקה הויא הפסק לענין זה שאם בירך על שום דבר, ושהה כדי דיבור בשתיקה, דלא מהניא אותה ברכה, וצריך לברך פעם אחרת. והא דקיימא לן כרבא דמברך ואחר כך בוצע [ברכות לט.], אינו ענין לכאן, דהא בציעה הויא צרכי המוציא". לכך הבציעה נגדרת לפי האכילה, והואיל ולענין האכילה החטים עדיפים, לכך הבציעה תיעשה בחטים, ולא בשעורים. וראה להלן הערה 31.

(19) לא מצאתי את המקור לביטוי "הדור הברכה". וכן בסמוך [לפני ציון 27] כתב: "ולענין ברכה דבעינן הדור". ורבינו יונה [ברכות כח. בדפי הרי"ף] כתב: "הכל מודים בפסח שמניח פרוסה לתוך שלימה ובוצע. כלומר מניח שלימה להידור מפני המועד". והשו"ע [או"ח סימן קסח ס"א] כתב: "היו לפניו חתיכות של פת ופת שלם הכל ממין אחד, מברך על השלם", והמשנ"ב [שם ס"ק א] כתב: "מברך על השלם. משום הידור מצוה". ובפשטות כוונתו שזהו כבוד ונוי לברכה שתהיה על דבר חשוב. אמנם הביטוי "כבוד הברכה" נמצא בב"י [או"ח סימנים קנח, קפא]. והמשנ"ב [סימן קסז ס"ק כז] כתב: "לא יבצע עד שיביאו לפניו מלח, כדי שתהא נאכלת בטעם משום כבוד הברכה". ובספר הליכות שלמה [מועדי השנה ניסן-אב] במילואים [עמוד תקמז] כתב: "בוצע רק מהפרוסה, וכנראה שהשלימה באה רק לכבוד הברכה". וראה להלן ציון 58.

(20) אולי צ"ל "השלימה". וכוונתו שאמרו בגמרא פעמיים "מניח הפרוסה בתוך השלימה ובוצע"; בנוגע לפרוסה של חטין ושלימה משעורין, ובנוגע לפסח. וכשם שבפעם הראשונה הכוונה היא שבוצע על הפרוסה ולא על השלימה, כך הוא גם בנוגע לפסח, שבוצע על הפרוסה ולא על השלימה.

(21) כי דין לחם משנה הוא גם ביום טוב [טושו"ע או"ח סימן תקכט ס"א]. וראה להלן הערות 49, 60.

(22) ולא בעי שגם יאכל מהשלימה.

(23) אודות שככרות הלחם משנה צריכות להיות שלימות, כן כתבו רש"י [פסחים ריש קטז.], רי"ף שם [כה: בדפי הרי"ף], ורמ"א [שו"ע או"ח סימן קסז ס"א, ושם רעד ס"א].

(24) לשון הסמ"ג [מ"ע ל]: "צריך לבצוע על שתי ככרות שלמות בלילי שבת, וכן למחרתו, זכר ללחם משנה, ואמרינן התם [שבת קיז:] שצריך לאחוז בשתי ככרות בשעת בציעה, כל זה לכבוד שבת". וכן כתבו האחרונים, וכמו פתח הדביר [סימן רעד ס"ק ו (ד)], שו"ת בית שערים [או"ח סימן עד], שו"ת מחזה אברהם [או"ח סימן לח ד"ה אך לענין דינא], ערוך השולחן [או"ח סימן רעד ס"ה], תוספת שבת [סימן רעד ס"ק א], ועוד. וכוונת המהר"ל לומר שהצורך בלחם משנה שלם הוא משום כבוד שבת, ולזה סגי שהברכה תיעשה על שלימה, אך לא בעי שגם יאכל מהשלימה. **וצרף לכאן** את הדעה הסוברת שגדר מעשה המצוה של לחם משנה הוא שתהא ברכת הפת נאמרת על לחם משנה [הררי קדם ח"ב סימן סט בשם ר"ח סולובייצ'יק]. וכן משמע מהקרבן נתנאל [פסחים פ"י סימן טז אות ה] שהשווה את דין לחם משנה לברכת הקידוש על הכוס. ובשו"ת להורות נתן [חלק י סימן לב אות א] כתב שמי שבצע על שתי ככרות לחם, ולא ברך עליהן ברכת הפת, שכשמברך ברכת הפת צריך להביא שתי ככרות לחם נוספות ויברך עליהן, שאע"פ שכבר בצע לחם משנה, מ"מ מעשה המצוה של לחם משנה הוא לברך ברכת הפת על לחם משנה. וכן יש נפקא מינה הפוכה; מי שנמצא באמצע סעודתו באופן שאין עליו חובה לברך ברכת הפת, וכגון שברך ברכת הפת על פרוסת לחם בתחילת הסעודה, ונזכר שלא בצע על לחם משנה, שבאופן זה [שאין מברכים ברכת הפת] אין צריך לבצוע לחם משנה, כי מעשה המצוה של לחם משנה מתקיים רק בברכת הפת על לחם משנה, ובציור זה לא תאמר ברכת הפת [שו"ת האלף לך שלמה או"ח סימן קיג]. ונראה שדעת המהר"ל היא כדעה זו.

(25) כמו שאמרו בגמרא [ברכות לט:] שירא שמים מניח פרוסה [של חטין] בתוך השלימה [של שעורין] ומברך "המוציא" רק על הפרוסה [כמו שכתב למעלה לאחר ציון 16].

(26) כי הדור ברכה ולחם משנה בני חדא בקתא אינון, ששניהם משום כבוד נגעו בה [הדור ברכה, וכבוד שבת]. וכשם שסגי להדור ברכה הנחת השלימה בלבד [ללא אכילתה], כך לענין לחם משנה סגי בכך. ובלשון למודים כתב דברים אלו כך: "דודאי לא בעינן לחם משנה משלימות דוקא רק משום כבוד שבת בלבד, אבל ביום טוב יש

לומר דכמו דלענין ברכת 'המוציא' סגי להדור ברכה כשמניח עליו השלימה, הכי נמי לענין לחם משנה סגי במה שמניח שלימה עם הפרוסה".

(27) כן כתבו תוספות [ברכות לט: ד"ה הכל]: "רבינו מנחם מווינ"א היה רגיל לעשות הכל על הפרוסה, ואין השלימה באה כי אם בשביל לחם משנה". וכן כתב הסמ"ג [מ"ע מא]: "הרב רבי מנחם מיונ"י היה מברך 'המוציא' ו'על אכילת מצה' על הפרוסה, ובשלימה לא היה נוגע כלל, שאינה אלא משום לחם משנה". וכן כתבו רבינו יונה [ברכות כח. בדפי הרי"ף], רמב"ן [ברכות לט:], רשב"א [שם], ריטב"א [שם, ור"ה כט.], מגיד משנה [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ו] בדעת הרמב"ם, וב"י [או"ח סימן תעה בשם תשובות הרשב"א]. ובלשון למודים כתב דברים אלו כך: "אבל לענין לבצוע כזית ראשון לצאת בו ידי אכילת מצה, משמע מסוגיא דשמעתא אליבא דכו"ע דבוצע רק מן הפרוסה, כדאמרינן 'מה דרכו של עני בפרוסה'. ולענין הדור ברכה הרי מניח שלימה עמה".

(28) רש"י [פסחים ריש קטז.], תוספות [ברכות לט:], ורא"ש [פסחים פ"י סימן ל]. וראה הערה הבאה.

(29) לשון הטור [או"ח סימן תעה ס"א]: "השלימה למעלה והפרוסה תחתיה, ויברך על השלימה 'המוציא' ויבצע, ולא יאכל עד שיברך על הפרוסה 'על אכילת מצה', ויאכל משנים ביחד, כזית מכל אחת".

(30) "ואיני כד[א]י להשיב" - כן הוא בדפוס ראשון [כמצויין במדור "שינויי נוסחאות"], ולפי זה נראה שמיד לאחר מכן חסרות התיבות "אך קשיא". וכנראה מחמת קושי זה באו הדפוסים המאוחרים והגיהו "ואינו כדאי להשיב". אך דוחק לומר שכך יתבטא על שיטת כמה מהראשונים [ראה הערות 28, 29].

(31) כי הבציעה נעשית בשביל צרכי "המוציא", וכמבואר למעלה הערה 18. ובלשון למודים כתב דברים אלו כך: "למה מביא הפרוסה לברכת 'המוציא'. דבשלמא אי בוצע מפרוסה משום לחם עוני ומברך עליה גם 'המוציא'... שפיר דמייתי הפרוסה עם השלימה לצורך הברכה".

(32) לברכת "המוציא", היה מספיק שיביא רק את השלימה, ללא הפרוסה.

(33) של "המוציא". ובלשון למודים כתב: "אבל אם נאמר דבוצע מן השלימה ומברך עליה 'המוציא', למה מייתי הפרוסה לצורך הברכה עם השלימה, דהא 'לחם עוני' לא צריך כלל לברכת 'המוציא'".

(34) ויברך על הפרוסה "על אכילת מצה".

(35) בספר קובץ רשימות שיעורים פסחים [ערבי פסחים כרך ב, תחילת סימן קי] הקשה כן, ומציין שכך הקשה המהר"ל, וז"ל: "שיטת הרא"ש דבפסח בעינן לשתי מצות ומחצה; שתי מצות שלימות משום דינא דלחם משנה, והפרוסה משום דינא דמצות אכילת המצה, ומברך 'המוציא' על השלימות, ובוצע, ואח"כ מברך 'על אכילת מצה' על הפרוסה, ובוצע, ואוכלן ביחד. וצריך ביאור הא דאמר [ברכות לט:] הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע, מ"ט, 'לחם עוני' כתיב, דלכאורה למאי בעינן בזה שיניח הפרוסה בתוך השלימה, דמשום כבוד הברכה ד'המוציא' הרי מברך ובוצע מהשלימה, ולמאי בעינן בזה שיניח הפרוסה בתוך השלימה. דבשלמא לשיטת התוספות דמברך 'המוציא' על הפרוסה, צריך שיניחנה בתוך השלימה כדי שיהא נראה שבצע מן השלימה, דמדין כבוד הברכה הרי צריך שיברך על השלימה, ולזה מהני מה שמניחה בתוך הפרוסה, דנראה כבוצע מן השלימה, וכמו שכתב בספר המנהיג [הלכות פסח אות פב] 'שמניח הפרוסה בתוך השלימה לכסות חסרון הפרוסה משום כבוד שמים'. אכן להך שיטה דמברך 'המוציא' על השלימה, צריך ביאור למאי צריך בזה שיניח הפרוסה בתוך השלימה, דלמה לא יברך תחלה 'המוציא' על השלימות, ואח"כ יקח הפרוסה ויברך עליה ברכת המצוה דהמצה, ולמאי בעינן בזה שתהא בתוך השלימה. ומצאתי אחר כך בגבורות ה' למהר"ל בפס"ג דתמה כן". גם בשו"ת חת"ם סופר [ח"ז סימן טז] הקשה כן, וכלשונו: "ואין להקשות, למה יניח כלל פרוסה בתוך השלימה, כיון שבוצע רק מן השלימה. בלאו הכי צריכין לומר לדעת רש"י בזה כמו שכתבו כמה פוסקים, מפני מראית העין שיסברו שנושא פנים לשניהם". וביאור דבריו, שרש"י [ברכות לט:] כתב: "לחם עוני כתיב - ודרכו של עני בפרוסה, לפיכך צריך שיראה כבוצע מן הפרוסה" [הובא למעלה הערה 14]. לכך צריך להניח פרוסה בתוך שלימה, כדי שיראה שבוצע מן הפרוסה גם כן.

(36) "אף על גב שלא היתה לחם עוני" [הוספה בלשון למודים]. כי דין "לחם עוני" [פרוסה] הוא רק לכתחילה ואינו מעכב, וכמו שהביא הר"ן [פסחים כה: בדפי הרי"ף], וז"ל: "כתב רבינו האי גאון דלא איתמר אלא בהביאו לפניו פתיתין, דומיא דהתם כשהביאו לפניו פתיתין, הכי נמי בהביאו לפניו פרוסה, וקאמר שהוא רשאי לברך על הפרוסה. אבל אם הביאו לפניו שלמין, שיהא רשאי לפרוס אין לנו, דאי משום דדרשינן לה מ'לחם עוני', לא איתמר אלא לרשות". וכן כתב שער הציון [סימן תעה ס"ק ו]: "אם יאכל של 'המוציא' תחילה יצא בה ידי חובת מצה, ואנן בעינן לכתחילה 'לחם עוני' לשם מצה, דהיא פרוסה, ולא השלימה". **ויש להעיר** מדבריו למעלה פמ"ח [תריז:], שחידש

"שכל מה שאוכל מצה בליל פסח לכתחלה צריך הסבה. דאף על גב דיוצא בכזית אחד [פסחים מ.], אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת... ולפיכך יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסבה, שהוא דרך חירות... כי אכילת כזית שאמרו חכמים בכל מקום היינו לענין זה שיוצא בו, אבל אם אכל יותר, הכל נחשב אכילת מצה של מצוה". והואיל וגם בכזית השניה יש קיום מצוה של אכילת מצה, ובציור דידן הכזית השניה נאכלה מפרוסה, מדוע אין בזה קיום ל"לחם עוני", הרי קיים מצוותו גם בפרוסה. אך זה לא קשה, כי מה שאינו יוצא באכילת כזית שניה מהפרוסה אינו משום שאין בפרוסה קיום מצוה [עד שתבוא להקשות שיש עדיין קיום מצוה בפרוסה], אלא משום שכבר יצא ידי חובתו בכזית הראשונה שאכל מהמצה השלימה, ואין זה מעלה או מוריד כלום אם יש גם מצוה בכזית השניה או לא, דאף אם יש בו מצוה, מ"מ הכזית הראשונה לא זזה ממקומה, וסוף סוף כבר יצא ידי חובתו בכזית הראשונה, ולא יועיל לזה שהמצוה ממשיכה לשאר הכזיתים שנאכלו מפרוסה. ואין לומר שכאשר אוכל כזית שניה מקיים מצוה חדשה בפני עצמה, ויכול לקיים כמה פעמים את החיוב של אכילת מצה, דזה אינו מסתבר כלל. ועוד, שלשונו למעלה [פמ"ח] הוא "אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת", לכך הכזית השניה היא המשכה של הכזית הראשונה, ולא שהיא באה במקומה, וכבר יצא ידי חובתו בכזית הראשונה [ראה בספר ברוך טעם מהדורה חדשה, כרך ג, בהוספות שבסוף הספר (עמוד רכז), ולמעלה פמ"ח הערה 250].

(37) בלשון למודים דברים אלו נכתבו כך: "ואם כן אין יוצא תו במה דבעינן 'לחם עוני', דהיינו פרוסה, שהרי כבר יצא ידי מצה מן השלימה, ועיקר מצות 'לחם עוני' היא בכזית מצה שיוצא בו".

(38) כמו שפסקו הרא"ש [פסחים פ"י סימן ל], הטור והמחבר [או"ח סימן תעה ס"א].

(39) כי יצא ידי חובתו באכילת השלימה.

(40) עירובין נ., ונדרים סט:.

(41) דע שקושיא זו הובאה משמו בהרבה פוסקים; הב"ח [או"ח סימן תעה], הט"ז [שם ס"ק ב], הפרי חדש [שם ס"ק א], החוק יעקב [שם ס"ק ה], ועוד. ומצינו תשובות שונות על שאלתו; (א) הב"ח תירץ שבאמת עיקר הקפידא של "לחם עוני" הוא רק על הבציעה והברכה, אך לא על האכילה, ורק לכתחילה כתבו שיאכל משניהם. (ב) הט"ז תירץ שעל ידי שמדביק שתי המצות יחד, אזי כאילו שתי המצות הללו הן גוף אחד, ורק משום שאין עושין מצוות חבילות חבילות [ברכות מט.] נוטל לכל ברכה מצה אחת. (ג) החוק יעקב תירץ שכך היא צורת המצוה לאכול ביחד, כמו מצוות ד' מינים בלולב, שחייבים לקחתם

ביחד, וכל מין בפני עצמו לא יצא. וכן "כורך" אליבא דהלל, דבהכי חייביה רחמנא. (ד) יש מתרצים [ראה משנת מהר"ל כאן אות סה, ומכון מהר"ל כאן הערה 370] על פי מה שכתב הגר"ח ז"ל [הלכות נדרים פי"ג הכ"ב] שכאשר הסתירה בין שני הדברים היא לא מפני שהם בעצם סותרים זה את זה [דוגמת שתי אחיות (קידושין נ:)], אלא שמבחינת הסדר לא יתכן שאחד יבוא אחרי השני [דוגמת "קיים לכי ומיפר לכי" (נדרים סט:)], אזי אמרינן בזה דבבת אחת מהני. וא"כ כאן שהחסרון הוא במציאות [שאכילת מצה שלימה מונעת לאחריה אכילת מצה פרוסה לשם מצוות מצה משום שכבר יצא יד"ח], הרי אין זו סתירה בעצם, ולכך יועיל בבת אחת. אך החזון איש בגליונות [שם] חלק על דברי הגר"ח, והוכיח מהגמרא [קידושין נא. לגבי "המרבה במעשר"] שגם כאשר איירי בחסרון במציאות אמרינן "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו". ומקושית המהר"ל מבואר שסובר כסברת החזו"א [והגר"ח עצמו הראה שהדבר שנוי במחלוקת ראשונים].

(42) כמו שפסק הטור, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 40]: "אנו שנוהגין לברך על שתיהן ולאכול משתיהן, כמו שפסק הטור". וכן הב"י כתב [שם] "וכן נהגו". ובלשון לימודים כתב: "ומה שנראה לפי עניות דעתי אמרתי לדינא. אבל מכל מקום במקומות שנתפשט המנהג כפסק הטור לברך על שתיהן ולאכול משתיהן, אין ראוי לשנות המנהג".

(43) אמנם רש"י [ברכות לט:] כתב: "מניח פרוסה תחת השלמה - ונמצאו שתיהן בידו, ובוצע או משתיהן או מן השלמה" [הובא למעלה הערה 12], ומשמע מכך שאין לבצוע מן הפרוסה בלבד. ותוספות [שם ד"ה מניח] כתבו: "פירש רש"י ובוצע לשתיהן או בוצע לשלמה בלבד... ודוקא בוצע לשלמה, אבל לא רצה לפרש ובוצע לאיזה מהן שירצה, או לפרוסה או לשלמה, דמדקאמר 'לתוך השלמה', משמע דהשלמה עיקר". ואולי כל זה שייך בשאר ימות השנה [כי בגמרא מדובר ב"הביאו לפניהם פתיתין ושלמין... וירא שמים... מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע"]. אך בפסח אין השלמה יותר עיקר מהפרוסה, כי "לחם עוני" מתקיים רק על ידי הפרוסה. לכך בפסח גם רש"י יודה שיכול לבצוע מן הפרוסה בלבד.

(44) של "לחם עוני".

(45) פירוש - הקפידא שיש ב"לחם עוני" היא שיניח פרוסה בתוך שלימה ויברך על שתיהן, אך אין קפידא על איזו מהן יבצע ויאכל.

(46) בזה מיישב את שאלתו הראשונה מלמעלה [לאחר ציון 30], שהקשה: "דאם כן למה הכל מודים שמניח הפרוסה בתוך השלימה ובוצע, למה יניח הפרוסה בתוך השלימה.

בשלמא אי בצע ליה מפרוסה ואכל מן הפרוסה משום 'לחם עוני', כיון דבצע ליה מפרוסה הכי נמי מברך עליו 'המוציא', ולא בעינן שלימה רק להדור הברכה, ובשביל לחם משנה. אבל אם נאמר דבצע לה משלימה, למה מייתי לחם עוני עם השלימה". ועל כך מיישב שאכן יכול לבצוע מפרוסה, ולכך שפיר יש צורך להניח פרוסה בתוך שלימה. וכן בזה מיישב את שאלתו השניה [למעלה לאחר ציון 35], שהקשה שאם אינו יכול לאכול פרוסה לאחר שלימה [כי כבר באכילת מצה שלימה יצא ידי חובתו], אזי גם לא יוכל לאכול שתיהן כאחת, ד"כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו". ועל כך מיישב שהחיוב של "לחם עוני" מתקיים לא באכילת הפרוסה, אלא בהנחת הפרוסה עם השלימה, וכלשונו: "דאין קפידא רק שיניח פרוסה תוך שלימה, וכאן יש פרוסה, הרי יש כאן עניות".

(47) כן כתב בראבי"ה ברכות סימן קיא, וז"ל: "יש מפרש מאיזה מהם שירצה, מדקאמר סתם 'ובוצע'".

(48) בלשון למודים נכתב משפט זה כך: "ולענין מספר המצות שצריך להניח לצורך הסדר".

(49) כי דין לחם משנה הוא גם ביום טוב [טושו"ע או"ח סימן תקכט ס"א]. וראה למעלה הערה 21, ולהלן הערה 60.

(50) כן כתבו תוספות [פסחים ק:, עירובין לח:, וביצה ב:].

(51) לשון המכילתא [שמות טז, כו] "'ששת ימים תלקטוהו' [שם]. רבי יהושע אומר, למדנו שלא היה המן יורד בשבת. ביום טוב מנין, תלמוד לומר 'שבת לא יהיה בו'". וראה להלן ציון 67.

(52) לשון הרי"ף [פסחים כה: בדפי הרי"ף]: "בפסח מברכינן על חדא ופרוסה, אבל בשאר ימים טובים בצעינן על תרתין ריפאתא שלמאתא כשבת, דאמר רבי אבא [ברכות לט:] חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת, מאי טעמא, 'לקטו לחם משנה' כתוב [שמות טז, כב], ופרשו רבנן דבימים טובים נמי בעינן לבצוע על שתי ככרות כשבת, דעיקר חיובא בשבת משום דלא הוה המן נחית בשבת, אלא הוה נחית בערב שבת זוגי זוגי. ובימים טובים נמי לא הוה נחית, אלא הוה נחית בערבי ימים טובים זוגי זוגי, כמה דהוה נחית בערבי שבתות. הילכך בעינן למיבצע ביום טוב על תרתין ריפאתא שלמאתא כדמחייבינן בשבת, ובפסח אתא 'לחם עוני' וגרעא לפלגא דחדא, הילכך בצעינן אחדא ופלגא". וראה בסמוך הערה 61.

(53) פירוש - אף כאשר ליל טו נופל ביום חול, ולא בשבת [שאז פשיטא לכו"ע שצריך שתי שלימות מצד שבת]. ולאפוקי מהדעה שהובאה בטור [או"ח סימן תעה] שכתב: "בחילוף מנהגים כתוב אנשי בבל כשחל פסח בשבת מניח פרוסה בין ב' השלימות, וכשחל בחול מביא פרוסה ושלימה, ומברך עליה ב' ברכות... וכן חילק בעל הלכות גדולות [הלכות פסח, ל:], שכתב והיכא דמיקלע פסחא בליל שבת בוצע על תרתין ופרוסה".

(54) לשון הרא"ש [פסחים פ"י סימן ל (לאחר שהביא את דברי הרי"ף)]: "ולא נראה, דמאי שנא פסח לענין לחם משנה משאר כל הימים טובים, שלא יבצע על שתי ככרות שלימים. דהא דדרשינן 'לחם עוני' לפרוסה, היינו אותו לחם שיוצא בו ידי אכילת מצה. אבל 'המוציא', פשיטא דעל שלימים בעינן כשאר ימים טובים... הלכך נהגו העם לעשות שלש מצות".

(55) כן פסקו הטושו"ע או"ח סימן תעג ס"ד. והב"י [שם] כתב: "ומביאין לפניו קערה שבה שלש מצות. בסוף סימן תע"ה כתב שזהו לדעת התוספות [פסחים קטז.] והרא"ש [פסחים פ"י סימן ל]. אבל הרי"ף [פסחים כה: בדפי הרי"ף] סובר דסגי בשתים. וכן דעת הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ו]. והעולם נוהגים כדעת התוספות והרא"ש". וכן חזר וכתב להלן [ציון 85].

(56) שאמרו בגמרא שם [ברכות לט:] "איתמר, הביאו לפניהם פתיתין ושלמין, אמר רב הונא, מברך על הפתיתין, ופוטר את השלמין. ורבי יוחנן אמר, שלמה מצוה מן המובחר. אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורין, דברי הכל מברך על הפרוסה של חטין, ופוטר את השלמה של שעורין... אמר רב נחמן בר יצחק, וירא שמים יוצא ידי שניהן, ומנו מר בריה דרבינא, דמר בריה דרבינא מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע". והמהר"ל מבאר את הסוגיא כדברי תוספות [ברכות לט: ד"ה מניח] שמה שאמרו בגמרא "מניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע" נאמר לענין פרוסה של חטים ושלימה מן השעורין. ולשון המחבר [או"ח סימן קסח ס"א] הוא "היו לפניו חתיכות של פת, ופת שלם, הכל ממין אחד, מברך על השלם אפילו הוא פת קיבר וקטן, והחתיכות פת נקיה וגדולה. אבל אם השלם שעורים והחתיכות מחטים, אפילו היא קטנה, מניח הפרוסה תחת השלימה, ובוצע משתיהן יחד" [ראה למעלה הערה 16, והערה הבאה].

(57) פירוש - מה שאמרו בגמרא "וירא שמים יוצא ידי שניהן, ומנו מר בריה דרבינא, דמר בריה דרבינא מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע" בא להוסיף שיש לברך על השעורים והחטים כאחת, ולא לברך רק על החטים ולפטור את השעורים, אע"פ שמעיקר הדין

"דברי הכל מברך על הפרוסה של חטין ופוטר את השלמה של שעורין" [לשון הגמרא שם].

(58) ראה למעלה הערה 19.

(59) "מאי טעמא, 'לחם משנה' [שמות טז, כב] כתיב" [המשך לשון הגמרא]. ולמעלה [לאחר ציון 14] הביא מימרא זו, וראה הערה 15.

(60) כי אין הבדל בין שבת ויום טוב בנוגע לדין לחם משנה, וכמבואר למעלה [הערות 21, 49]. ומקור דבריו הוא בתוספות פסחים קטז. [ד"ה מה], וז"ל: "וקאמר בתר הכי אמר רבי חייא בר אבא בשבת חייב לבצוע על שני ככרות... עיקר מילתיה דרבי חייא בר אבא בפרק כל כתבי [שבת קיז:], אלא להכי מייתי התם אחר פסח לומר שצריך שם מצה שלישית משום לחם משנה, וחייב לבצוע על שתי ככרות, בין בשבת בין ביום טוב. דאי לאו הכי, למה הביא שם מילתיה דרבי חייא".

(61) "הילכך בעינן למיבצע ביום טוב על תרתין ריפאתא שלמאתא כדמחייבינן בשבת, ובפסח אתא 'לחם עוני' וגרעא לפלגא דחדא, הילכך בצעינן אחדא ופלגא" [לשון הרי"ף שם (הובא למעלה הערה 52)].

(62) מדגיש בזאת שלפי הרי"ף המצה השלימה אינה באה משום הדור ברכה [כפי שביאר לפי הרא"ש], אלא היא באה בשביל לחם משנה, ולולא הדין של לחם משנה היתה באה הפרוסה בגפה. נמצא שהמלים של רב פפא ["הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע"] באות לגרוע את פסח משאר ימים טובים; בשאר ימים טובים יש צורך בשתי ככרות שלימות [כמבואר למעלה הערות 23, 24], ואילו בפסח סגי בשלימה אחת ופרוסה אחת.

(63) זו שאלה שניה על הרי"ף.

(64) זו שאלה שלישית על הרי"ף, והיא "מכל שכן", כי בעוד ששתי השאלות הראשונות הן מצד השוואת לשונו של רב פפא למסופר על מר בריה דרבינא, הרי שאלה זו היא על רב פפא מיניה וביה, ולא מחמת השוואת דבריו לזולתו. וראה הערה 66.

(65) כמו "מניח ידו על פיו" [ברכות כד:], "מת המוטל בחמה... מניח עליו ככר או תינוק ומטלטלו" [שבת מג:], "מניח שתי הלחם על גבי שני הכבשין" [סוכה לז:], "מניח ישראל בשר על גבי גחלים" [ע"ז לח:], "מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית" [זבחים יט:], ועוד.

(66) ששתיהן [השלימה והפרוסה] באות יחד בשביל לחם משנה. נמצא שהקשה על הרי"ף שלש קושיות; (א) הלשון של רב פפא ["הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך

שלמה ובוצע"] אמור להיות תואם ללשון שאמרו קודם לכן בגמרא ["מר בריה דרבינא מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע"], ולפי הרי"ף רב פפא בא לגרוע [מהלחם משנה], ואילו מר בריה דרבינא בא להוסיף [לברך על פרוסה של חטים ושלימה של שעורים, ולא רק על פרוסה של חטים]. (ב) מר בריה דרבינא חיבר שלימה ופרוסה בשביל ברכת "המוציא", ואילו לפי הרי"ף רב פפא מחברן בשביל לחם משנה. (ג) הלשון "מניח" שנקט בו רב פפא משתמע שמחבר שני דברים מחולקים ["דפרוסה הוא בשביל 'לחם עוני', ושלימה משום (הדור) ברכה" (לשונו כאן)], ואילו לפי הרי"ף שתיהן באות בשביל לחם משנה, ו"לחם עוני" רק בא לגרוע משלימות הככרות הנצרכת בדרך כלל ללחם משנה.

(67) כמבואר למעלה הערות 50, 51.

(68) כמו נאמר [שמות טז, כב] "ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה שני העומר לאחד ויבאו כל נשיאי העדה ויגידו למשה", ופירש רש"י [שם] "לקטו לחם משנה - כשמדדו את לקיטתם באהליהם מצאו כפלים, שני העומר לאחד. ויגידו למשה - שאלוהו מה היום מיומים". הרי שלא כיוונו ללקוט יותר משאר ימים, ועם כל זה לקטו כפול משאר ימים.

(69) ואל תשיב שהואיל והיה מספיק מן ליומיים [בערב יו"ט] זהו הכפל של ערב יו"ט, שכבר אמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז רנח] ש"מזון אלפים שנה היה מן יורד בכל יום", ולא היה זה יחודי לערב יו"ט. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות ג [נג.]: "גם בשאר הימים היה יורד הרבה יותר מעומר לגלגולת".

(70) הלשון שיביא הוא קרוב יותר ללשון הילקו"ש [ח"א רמז רסא] מאשר ללשון השוחר טוב שמציין. וכבר נתבאר למעלה [פ"מ הערה 2, פנ"ד הערה 72, וש"נ, ולהלן פס"ו הערה 44] שבספר זה מצוי שהמהר"ל יביא דברים בשם המכילתא או המדרש אחר, אך דבריו נמצאים יותר בדיוק בילקו"ש.

(71) דרשו כן מכפילות "מות יומת".

(72) "מזמורה כפול, [תהלים צב, א] 'מזמור שיר ליום השבת'" [המשך לשון הילקו"ש שם].

(73) עונשה, קרבנה, שכרה, אזהרתה, ומזמורה. ורבינו בחיי [במדבר כח, ט] כתב: "וביום השבת שני כבשים. בשלושה החגים, גם בראש חודש, וכן בראש השנה ויום הכפורים, תמצא בכל יום שבעה כבשים מלבד עולת התמיד, וכאן בשבת לא צוה להקריב כי אם שני כבשים... וטעם שלא היו כי אם שנים, מפני שהשבת כבודו כפול...

ולכך באו כל עניני שבת כפולים; עומר כפול, אזהרותיו כפולות, שכרו כפול, עונשו כפול, שירו כפול, קרבנו כפול".

(74) לשונו בגו"א דברים פ"ה אות ג [קח.]: "יש בזה דבר עוד מופלג בחכמה, כי זהו ענין שבת שיש בו כפל תמיד. אמרו במדרש [מביא את המדרש שוחר טוב שהביא כאן]... וכל זה רמז כי השבת כפול בעולם הזה ובעולם הבא, ולפיכך כל ענין שבת כפול". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפח.] כתב: "ועוד נראה כי לכך לא כתב בדברות ראשונות 'זכור ושמור' ביחד, מפני שבא לומר כי יש אל מצות השבת שתי מדרגות זו על זו; האחת היא 'שמור', ויותר מזה 'זכור'. ואילו נכתבו ביחד, לא היה זה רק ענין אחד, לא שני דברים. וזה שרמזו חכמים במדרש כל ענינה של שבת כפול... וכל זה סוד אחד מורה על מדרגת השבת, והוא ידוע למבין. ואילו נכתב ביחד, לא היה כאן כפול, רק עשה ולא תעשה, והבן זה". ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "'מזמור שיר ליום השבת וכו'' [תהלים צב, א-טז]. ולא מצאנו בכל המזמור הזה שנזכר יום השבת, שאמר 'מזמור שיר ליום השבת'. אבל מפני כי השבת בו השלים השם יתברך העולם, ומפני כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו [ברכות ז.], דבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה''. כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה. ומפני כי השלמה הזאת אינה רק מצד עולם הבא, ועל ידו יושלם הכל... ולכך אומר 'מזמור שיר ליום השבת', ופירשו ז"ל [תמיד לג:] ליום שכולו שבת, והוא מנוחה לחי עולמים. כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל. ולפיכך כל המזמור הזה כפול; [תהלים צב, ב] 'טוב להודות ולזמר לשמך עליון'. וכן [שם פסוק ג] 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות', כל המזמור הזה הוא כפול, מפני שהוא מיוסד על עולם שהוא עולם כפול".

(75) נראה להטעים דבריו, כי כפילות השבת נובעת מפאת שהשבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:, וראה למעלה פל"ט (נה:)], ש"השבת כפול בעולם הזה ובעולם הבא" [לשונו בגו"א דברים פ"ה אות ג, והובא בהערה קודמת]. אך יום טוב אינו מעין עוה"ב, אלא מעין ימות המשיח, וכפי שהשריש בנצח ישראל פמ"ו [תשעב.], וראה למעלה פל"ט הערה 194]. וכבר נתבאר למעלה [הקדמה ראשונה (יב:)] "שענין המשיח הוא ענין עולם הזה, ואינו נבדל מן האדם לגמרי, שהרי הוא בעולם הזה" [ושם הערה 35, ולמעלה פנ"ב הערה 162]. לכך ברי הוא שהכפילות של שבת אינה שייכת ליום טוב, כי כפילותה

של שבת באה לה מחמת שייכותה לעוה"ב, וליו"ט אין שייכות כזו, ואם אין שייכות - כפילות מנין [הרציתי דברים אלו למו"ר הגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א, וקלסיה].

(76) וכן כתב רש"י [בראשית ב, ג]: "ויברך ויקדש - ברכו במן, שכל ימות השבוע ירד להם עומר לגולגולת, ובששי לחם משנה. וקדשו במן, שלא ירד כלל בשבת".

(77) בגו"א שמות פט"ז אות כה [שלה:] עמד על שאלה זו, ויישבה באופן אחר, שכתב: "לרבות יום הכפורים וימים טובים [שלא ירד בהם מן (רש"י שמות טז, כו)]. אין זה סותר הא דכתב [רש"י] בפרשת בראשית [ב, ג] 'ויקדש אותו' במן, שלא ירד המן ביום השביעי... ומאי קדוש הוא זה, שהרי אף ביום טוב לא היה יורד. אין זה קשיא, כי מה שלא ירד המן ביום טוב וביום הכיפורים הוא מפני שהוא גם כן נקרא 'שבת', שהרי יום הכיפורים נקרא 'שבת שבתון' [ויקרא כג, לב], ויום טוב נקרא 'שבת', 'ביום הראשון שבתון וביום השביעי שבתון' [שם פסוק לט], ומפני זה לא ירד המן בהם. והכי קאמר, כי הקב"ה ברך יום השבת ויקדש אותו שלא ירד בו מן, וכל אשר בשם 'שבת' נקרא לא ירד המן, כי הקדושה הזאת אין לו מצד יום השביעי, רק מפני שהוא יום שביתה, וכל אשר הוא יום שביתה לא ירד בו המן... מה שלא היה יורד המן בימים טובים מפני ששם 'שבת' עליהם, ועם השבת ועל ידו נתקדשו הימים טובים, ומכל מקום השבת עיקר". הרי שכאן מבאר ששבת עומדת לעצמה לגבי ברכתה וקדושתה, ואין ליום טוב חלק עמה, לעומת זאת בגו"א ביאר ששם "שבת" חל גם על יום טוב.

(78) ויש שוב להקשות [כפי שהקשה למעלה לגבי ברכה] "ומה קדושה יש בשבת, כיון שאף ביום טוב היה".

(79) לכאורה בגו"א בראשית פ"ב אות ג [נג:] כתב שאי ירידת המן היא אכן קדושה, וכלשונו: "הביאו רז"ל ראיה מן המן, שלא ירד בשבת, ולא היו יכולים לעשות מלאכה, וזה קדושה, שהיו קדושים ממלאכת חול". וכן בתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב: "הקדושה גם כן במן, כלומר שמה שלא ירד מן בשבת מורה שהיום קדוש. שכל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם, שאינו קדוש. ולכך כל הויה אין בה קדושה, מטעם אשר אמרנו. ולכך קדושת שבת היה גורם שלא היה בו הוית המן... המן שלא היה טבעי לא ירד בשבת, כי אין הויה בשבת, ודבר זה מבואר" [ראה למעלה פמ"ה הערה 7, ופמ"ו הערה 17, וש"נ]. אמנם כוונתו מתבארת בהמשך דבריו, שרק כאשר ירד עומר כפול בערב שבת, אז אי הירידה בשבת נחשבת לקדושה. וראה הערה הבאה.

(80) נראה לבאר דבריו על פי מה שכתב למעלה פמ"ה [שכג.], וז"ל: "בדברות השניות נאמר [דברים ה, טו] 'שמור את יום השבת', ואין השמירה, שהוא לא תעשה מלאכה, קדושה לשבת, שאין זה רק מניעת מלאכה". ויש להעיר על כך, שבעוד ששם מבאר שאין מניעת מלאכה קדושה לשבת, הרי בכמה מקומות לכאורה כתב להיפך. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרכד.] כתב: "כי מה שאין לעשות מלאכה ביום השבת הוא קדושה לשבת, שהיום הזה אין בו תנועת מלאכה, שכל תנועה גשמית... ולפיכך בטול מלאכה לאדם ביום השבת, שאין בו תנועת מלאכה, וזה מורה על קדושה". וקודם לכן בפכ"ז [תיג.] כתב: "כי יום השבת הוא קדוש ונבדל מן הגשמי, במה שאין בו מלאכה". ושם פמ"ד [תרפה:] כתב: "השביתה מן המלאכה היא קדושה נבדלת". ובגו"א בראשית פ"ב אות ד [נג:] כתב: "לא היו יכולים לעשות מלאכה, וזה קדושה, שהיו קדושים ממלאכת חול". ובח"א לשבת קיג. [א, נ:] כתב: "כי השבת הוא קודש... [ו]כל דבר שהוא קודש נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת נבדל מן המלאכה. שכל מלאכה הוצאה לפעל, וכל הוצאה לפעל הוא שייך לגשם, אשר יוצא לפעל. ולפיכך המלאכה אסורה ביום השבת, שהוא קודש". ונראה לבאר כוונתו למעלה לפי מה שכתב בתפארת ישראל פמ"ד [תרפ:], וז"ל: "אצל 'שמור' שאינו רק לא תעשה, שלא יעשה מלאכה, ומה שהאדם יושב בטל ואינו עושה מלאכה, אין זה מעלת השבת, שהרי אין זה דבר נראה, שכמה בטלנים יש. רק עיקר מעלת השבת על ידי מצות עשה להזכיר יום השבת, שזהו מעלת השבת בפעל". ובגו"א דברים פ"ה אות ג [קז:] כתב: "בשלילת המלאכה מן היום הזה לא נמצא בו השבת, כי כמה פעמים שהאדם הוא שובת מן המלאכה, ולא יהיה ניכר שיש לו שבת". והרמב"ן [דברים ה, טו] כתב: "אין לרואה אותנו בטלים ממלאכה ידיעה בזה". ונמצא, שאין בטול מלאכה דבר **ניכר לרואה** כמורה על הקדושה, כי אין ההעדר מפעולת הפועל [כמבואר למעלה פנ"ו הערה 14]. וזהו דיוק לשונו, שכתב למעלה: "ואין השמירה... קדושה לשבת, שאין זה רק **מניעת** מלאכה", ולא כתב "בטול מלאכה" כדרכו. ולשון "מניעה" מורה באצבע שכוונתו להעדר מלאכה יותר מאשר לבטול מלאכה. והרי כך מוכח מיניה וביה; לשון הפסוק הוא "שמור את יום השבת לקדשו" [דברים ה, יב], הרי להדיא נאמר שהשמירה שייכת אף היא לקדושת השבת, יהיה הטעם אשר יהיה. לכך בהכרח שהשמירה שייכת לקדושת השבת, אך אין בזה הכרה לרואה, וכמו שנתבאר [הובא למעלה פמ"ה הערה 7]. ואף בנדון דידן [לגבי ירידת המן] נאמר כן; מה שהמן לא ירד בשבת אינו בהכרח הוראה על קדושת השבת, כי "כמה בטלנים יש". אך כאשר

ירד בע"ש עומר כפול, זה מורה באצבע שכבר מראש תוכנן שלא ירד מן בשבת, ואין בטלנות מעיקרא, אלא בהכרח שזהו מחמת קדושת השבת.

(81) פירוש - הואיל וישראל הוצרכו ללקוט פעמיים בעיו"ט [מחמת שלא יֵרד מן ביו"ט], א"כ לא נחסכה מהם שום טירחה מאי ירידת המן ביו"ט, כי עדיין היו צריכים ללקט פעמיים בעיו"ט, ולא נגרע דבר ממלאכתם. אך מה שבע"ש לקטו בלקיטה אחת שני עומרים, בכך נחסכה מהם הלקיטה שהיתה אמורה להיות בשבת, והפחתת הטירחה נובעת מקדושת שבת.

(82) עד כאן שאלתו, שמנין שבעינן לחם משנה ביום טוב, שהרי אע"פ שלא ירד מן ביו"ט עצמו, אין הכרח לומר שבעיו"ט מצאו לחם משנה בפעם אחת, כי "שמא לקטו וחזרו ולקטו עד שהיה להם לחם משנה" [לשונו למעלה (לאחר ציון 67)]. ומוכח כדבריו מתפילת ערבית דשבת, שאומרים "אתה קדשת את יום השביעי לשמך, תכלית מעשה שמים וארץ, וברכתו מכל הימים, וקדשתו מכל הזמנים". הרי שלהדיא אמרו שברכת שבת וקדושתה אינן נמצאות בשאר ימים וזמנים, דמה הן שאר ימים וזמנים, אם לא ימים טובים. ויתירה מזאת, שתוספות [עירובין לח:, ופסחים קטז.] למדו מתפילה זו ["וקדשת מכל הזמנים"] שירד מן ביו"ט, וכלשונם [בעירובין שם]: "ב'אתה קדשת' 'וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים', משמע דירד מן ביום טוב".

(83) "בערב יום טוב היו לוקטין עד שהיה להם שני עומרים" [לשונו למעלה לאחר ציון 68].

(84) כי היה נס במה שהמן שנלקט בעיו"ט לא הבאיש ביו"ט. והרי אף בשבת גופא מה שלא הבאיש בשבת שייך לעומר הכפול של שבת, וכפי שכתב הפחד יצחק שבת מאמר יג [אות ז]: "כך נאמר בתורה [שמות טז, כט] 'ראו כי השם נתן לכם השבת על כן הוא נותן לכם ביום הששי לחם יומים'. ראייה זו משני מאורעות היא מצטרפת; משנה לחם ביום הששי, ומניעת הביאוש והרימה ביום השביעי... דרק מניעת הביאוש והרימה בבקר דשבת היא שגילתה למפרע כי הכפל ביום הששי היה משום הכנה לשבת". **ויש להעיר**, מדוע לא ביאר שהנס היה בעיו"ט במה שיכלו לאסוף שני עומרים [מיהת בשתי פעמים], כי זאת לא יכלו לעשות בשאר ימים, שנאמר [שמות טז, יז-יח] "ויעשו כן בני ישראל וילקטו המרבה והממעיט, וימודו בעומר ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר איש לפי אכלו לקטו", ופירש רש"י [שם פסוק יז] "המרבה והממעיט - יש שלקטו הרבה, ויש שלקטו מעט, וכשבאו לביתם ומדדו בעומר איש איש מה שלקטו ומצאו שהמרבה ללקוט לא העדיף על עומר לגולגולת אשר באהלו, והממעיט ללקוט

לא מצא חסר מעומר לגולגולת, וזהו נס גדול שנעשה בו". ואולי יש לומר, כי מה שלא הצליחו בשאר ימים לאסוף יותר "זהו נס גדול שנעשה בו", אך מה שהצליחו לאסוף בעיו"ט יותר, אין זה נס, אלא אדרבה, זהו ביטול הנס שנעשה בשאר ימים. מה שאין כן מה שהבאיש בשאר ימים [כשהותירו למחרת], אין זה נס, אלא כך טבעו של המן, שמבאיש ביום המחרת. אך מה שלא הבאיש ביו"ט, זהו הנס שנעשה בו. **והנה בספר** שו"ת בנין שלמה [לר"ש כהן] ריש סימן יט כתב: "תימה גדולה על מה דלא אשתמיט בשום דוכתא בדברי הפוסקים ז"ל ובשו"ע דביום טוב שחל להיות בע"ש או במוצ"ש דצריך להניח שלשה לחמים על השולחן. דלכאורה כיון דעיקר הטעם הוא משום דצריך להניח לחם משנה בשבת ויו"ט הוא משום זכר למן, דבע"ש ובעיו"ט ירד לחם משנה שני העומר לאחד, וא"כ ביו"ט שחל בע"ש או שחל לאחר השבת, דהוצרך לירד אז לשלשה ימים, היה צריך לכאורה להניח על השולחן ג"כ שלשה לחמים, כדי שיהיה ג"כ זכר למן שירד אז שלשה עומרים לאחד". ולכאורה שאלה זו קשה גם למהר"ל, דנהי שלחם משנה של יו"ט אינו מחמת הנס שירד כפול בעיו"ט, אך יש בו נס מה שלא הבאיש ביו"ט, וסו"ס יש כאן שני נסים; עומר כפול בשביל שבת, ומן שלא הבאיש ביו"ט. ומדוע אין חיוב של שלשה לחמים כדי לזכור את שני הנסים שהתרחשו במן שקדם לשבת ויו"ט. ויש לומר, דמאחר שהמן של יו"ט היה יחד עם המן של שבת, והנס שלא הבאיש בשבת אינו מחייב לחם משנה [אלא מה שהיה עומר כפול בע"ש], לכך אין מקום לחייב לחם משנה על מה שלא הבאיש ביו"ט שלמחרת, כי מן זה כבר הופקע מטבעו להבאיש למחרת. ובני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א הראה לי שגם המשך חכמה [שמות טז, כ] עמד על קושי זה [מדוע אין שלשה לחמים ביו"ט שחל לפני או אחרי השבת], וכתב סברה דומה לדברינו כאן, יעו"ש. אך עדיין ישאר קשה, דכאשר יו"ט נפל בע"ש, ובעיו"ט [יום חמישי בשבוע] היו שלשה עומרים לאחד, וזה קדם לשבת, ומדוע אין נס זה [מה שלא הבאיש ביו"ט (ע"ש)] חולק מקום לעצמו. ויש לומר, שהואיל והעומר של יו"ט ירד יחד עם העומר של שבת [בעיו"ט ביום חמישי], ואין העומר של שבת מבאיש, לכך אף מה שהעומר של יו"ט לא הבאיש אינו חולק מקום לעצמו.

(85) כמבואר למעלה הערה 55. והמשנה ברורה [סימן תעג ס"ק יח] כתב: "שיש בה שלש מצות - שנים בשביל לחם משנה כשאר יו"ט, ואחת כדי לבצעה לשתים; חציה לקיים בה מצות אכילת מצה, ד'לחם עוני' קרייה רחמנא, ומה דרכו של עני בפרוסה. וחציה השני בשביל אפיקומן".

(86) להלן בפרק זה [לאחר ציון 117].

(87) כן פסק הטור [או"ח ריש סימן תעה], וז"ל: "יברך 'המוציא' ו'על אכילת מצה' מיד זה אחר זה... ויאכל בהסיבה. ואם לא היסב, לא יצא, וצריך לאכול פעם אחרת בהסיבה". וראה למעלה הערה 1.

(88) הוא רב עמרם גאון [בסדר רב עמרם ח"ב סימן פב], והובא בטור או"ח ר"ס תעה, וז"ל: "כתב רב עמרם, ויברך 'המוציא' ויטבול בחרוסת ויאכל, וכן כתב הרמב"ם ז"ל". והב"י [שם] כתב: "אף על פי שמדברי הרמב"ם נראה דעל כזית דאכילת מצה קאמר דמטבל בחרוסת, ולא אכזית דהמוציא, לא דק רבינו בהכי, מאחר שהוא סובר ששום אחד מהם אינו מטבל בחרוסת".

(89) נראה שכוונתו להשגת הראב"ד על הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ח], שהרמב"ם כתב: "חוזר ומברך על אכילת מצה ומטבל בחרוסת". ועל זה השיג הראב"ד: "אמר אברהם, זה הבל". ובפשטות כוונת הראב"ד היא שאין מקום לטבל בחרוסת אלא מרור, ולא מצה [עיין עמק אפרים מועדים, סימן ו אות א]. וראה להלן הערה 108.

(90) כן כתבו תוספות [פסחים קיד. ד"ה מטבל], וז"ל: "אמר בגמרא דחרוסת משום קפא, וליכא קפא אלא במרור", ולא במצה.

(91) זכר לתפוח, שכשהיו ישראל במצרים היו יולדות שם בשדה תחת התפוח [פסחים קטז.], או שהיא זכר לטיט [שם].

(92) פירוש - היה ניתן להכריע את המחלוקת הזאת [אם חרוסת היא משום קפא או מצוה] אם חז"ל תיקנו לטבל המצה בחזרת; אם תיקנו כן [כפי שיטת הרמב"ם ורב עמרם] מוכח שאין הטיבול משום קפא, שהרי אין קפא במצה.

(93) לדעת תנא קמא [הסוברים שהחרוסת משום קפא] לא יצטרך לטבל המצה בחרוסת, ולדעת רבי אליעזר בן צדוק [הסובר שהחרוסת מצוה] יצטרך לטבל המצה בחרוסת. ואכן כך מבאר הב"ח [או"ח סימן תעה], וז"ל: "ודאי דלתנא קמא דאינו מצוה, ואינו מביאו אלא משום קפא, לא בעינן ליה אלא למרור וירקות. אבל לרבי אלעזר בר צדוק דמצוה הוא זכר לטיט, אם כן אף למצה בעינן ליה".

(94) נראה שהעדיפות שהמחלוקת תהיה אודות אם יש לטבל את המצה בחרוסת על פני המחלוקת אם החרוסת היא מצוה, היא כפי שכתב הב"ח [או"ח סימן תעה], וז"ל: "קשיא, במאי קמיפלגי, דכיון דהכל מודים דצריך להביא חרוסת, מאי נפקא מינה אם הוא מצוה אם לאו". לכך עדיף להעמיד את המחלוקת בציור שבולטת בו הנפקא מינה בין הצדדים.

(95) כן הקשה הטור [או"ח ר"ס תעה] על רב עמרם והרמב"ם בשם המנהיג, וז"ל: "ועוד הקשה בעל המנהיג [הלכות פסח אות עט] לדבריהם, שמצה היא זכר לחירות, וחרוסת זכר לטיט, והאיך יתחברו זה עם זה", שהרי אין ההפכים נמצאים ביחד בנושא אחד [כמבואר למעלה פכ"ב הערה 77, פמ"ז הערה 72, פנ"ב הערה 217, פנ"ד הערה 71, ופנ"ט הערה 80]. ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 118] כתב: "כי אין המצה רק זכר לחירות ואין בה רק חירות". ולמעלה פ"ס [לאחר ציון 123] כתב: "אמנם ענין המצה כבר בארנו לך למעלה ענין המצה, והארכנו בזה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד, באיזה ענין המצה מורה על החירות. ואתה תעיין באותן דברים, כי כולם הם דברי אלקים חיים. והנה עוד נבאר באיזה ענין המצה מורה חירות דוקא... ועוד יש לפרש לפי פשוטו... והנה לכל הפירושים המצה היא חירות גמור". ולמעלה פנ"א נאמרו חמשה הסברים לטעם שהמצה מורה על חירות בעצם, ולמעלה פ"ס הוסיף עוד שני הסברים [ראה למעלה פ"ס הערה 125].

(96) כן הכריע הב"ח [או"ח סימן תעה], שלאחר שענה על שאלות הטור על הרמב"ם ורב עמרם, כתב: "ומן הדין עלינו להחמיר כדעת הגאונים הראשונים [שהצריכו לטבל מצה בחרוסת], אלא שלא נהגו כן". וראה להלן הערה 108.

(97) זהו המשך דברי הטור [או"ח סימן תעה], וז"ל: "אחר כך יקח כזית מרור וישקענו כולו בחרוסת, ולא ישהנו בתוכו שלא יתבטל טעם מרירתו... ויברך 'על אכילת מרור' ויאכלנו". וראה למעלה הערה 1.

(98) החרוסת.

(99) "שהיו יולדות בניהן שם בלא עצב, שלא יכירו בהן מצריים, דכתיב [שיה"ש ח, ה] 'תחת התפוח עוררתיך'" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 111.

(100) "לזכר [שמות א, יד] ד'וימררו את חייהם בחומר'" [תוספות פסחים קיד.], והחרוסת דומה לטיט [מאירי פסחים קטז.].

(101) "להטיל בו תפוחין ויין ומילתא דאית בו קיוהא" [רש"י שם], או תפוחים חמוצים וחומץ [ר"ן (פסחים כה: בדפי הרי"ף)].

(102) "לכתוש בו ירקות הרבה כדי שיהא עבה" [רשב"ם שם].

(103) "בשמים שמטילין בחרוסת זכר לתבן, וחרוסת שכותשין בו הדק זכר לטיט" [רשב"ם שם].

(104) בא לבאר מדוע לרבי אלעזר בר צדוק יש מצוה לזכור את הטיט, ואין זכירה זו נכללת באכילת מרור.

(105) משנה [פסחים קטז:] "מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים, שנאמר [שמות א, יד] 'וימררו את חייהם וגו'".

(106) לשונו למעלה פט"ו [מג.]: "מלאכת הטיט, כי מלאכה הזו במה שהיא עבודה שפלה ופחותה, היא נגד חיי האדם, עד שזה נקרא מרירות חיים, שאינה לפי החיים שלו, כמו שאמר [בראשית כז, מו] 'קצתי בחיי'. כך כאשר היו משעבדים אותם בדברים אשר אינם ראוים לחיי האדם, ואין חיי האדם נוחים בהם, כמו בחומר ובלבנים, כאילו חייו אינם חיים". ובכת"י שם [שנט:] כתב: "מרירות חיים לגמרי, עד שחייו אינם חיים. ואילו היו משעבדים אותם במלאכה לעשות זהב, אף כי היתה המלאכה קשה כל כך כמו בחומר ובלבינים [לא היה זה מרירות], כי המלאכה בזהב הוא עבודה שהיא ראוי לאדם. אבל השעבוד הקשה בדבר כמו טיט, נקרא מרירות חיים". ולמעלה פמ"ז [תלה:] כתב: "כי שיעבדו את ישראל בדבר קשה בלי רחמים, והוא בחומר ובלבנים. ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכך אמרו במדרש אין מלאכה יותר קשה מן מלאכת הטיט". ובכת"י שם [תקל.] כתב: "אין מלאכה יותר קשה ממלאכת הטיט... כי הוא נקרא 'חמר' על שם החומר, וכל דבר שהוא חומרי מלאכתו בו יותר קשה לפי שהוא [אינו נמצא] בשלימות כלל, וזה נקרא חומר, וצריך להשלים אותו. וזהו שאמר חבקוק [ג, טו] 'דרכת בים סוסיך חומר מים רבים', בשביל החומר הזה, שהיא המלאכה הקשה היותר גדולה, הבאת עליהם מים רבים". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" [לאחר ציון 71] כתב: "יש לטבול המרור בחרוסת, כי המרירות שלהם היה עבודת הטיט, שאין מרירות יותר מזה". וראה למעלה פ"ס הערה 211, פס"א הערה 45, ולהלן "הלכות פסח בקצרה" הערה 73.

(107) כמבואר למעלה הערה 99.

(108) "דאין החרוסת מצוה רק עם המרור" [לשונו למעלה לאחר ציון 88].

(109) ואין עושין כן, וכפי שהסיק למעלה [לאחר ציון 95] ש"אין טיבול בחרוסת אל המצה".

(110) החרוסת [בנוסף למצה].

(111) אלא קשור לרבוים של ישראל במצרים, וכמו שאמרו חכמים [סוטה יא:] "כיון שמתעברות [נשי ישראל במצרים], באות לבתיהם, וכיון שמגיע זמן מולדיהן הולכות ויולדות בשדה תחת התפוח, שנאמר [שיה"ש ח, ה] 'תחת התפוח עוררתיך וגו'', והקב"ה שולח משמי מרום מי שמנקיר ומשפיר אותן, כחיה זו שמשפרת את הולד".

(112) היא גזירת השעבוד. ולמעלה פכ"ג [שלט.] ביאר לפי זה שהקב"ה נגלה למשה מתוך הסנה [שמות ג, ד] "כי היו ישראל בשעבוד קשה, ואין אילן קשה מן הסנה. רמז בזה כי לפי המדה שנוהגת עם ישראל באותה שעה, במדה קשה, כך היה נגלה עליו"

(113) ו"אלקים" זו מדת הדין [ב"ר לג, ג]. ואם תאמר, הרי קודם לכן [בראשית כט, לא] נאמר "וירא הויה כי שנואה לאה ויפתח את רחמה וגו'", וזה השם [הויה] הוא מדת הרחמים [ב"ר לג, ג], ועד שאתה מוכיח מרחל שהלידה היא במדת הדין ["ויזכור אלקים את רחל וישמע אליה אלקים ויפתח את רחמה"], תוכיח מלאה שהלידה היא במדת הרחמים. ונראה, שהנה הגמרא [תענית ב.] הוכיחה שמפתח של חיה לא נמסר לשליח מהפסוק המאוחר יותר שנאמר אצל רחל [בראשית ל, כב] "ויזכור אלקים את רחל וישמע אליה אלקים ויפתח את רחמה". והעיר על כך המהרש"א [שם] בזה"ל: "יש לדקדק, אמאי לא מייתי קרא דלעיל מיניה גבי לאה, דכתיב 'וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה'. ויש לומר, דניחא ליה לאתויי קרא דרחל, שנסמך מלת 'ויפתח' לשם; 'וישמע אליה אלקים ויפתח וגו''... אבל האי קרא דלאה לא נסמכה הפתיחה לשם ["וירא הויה כי שנואה לאה ויפתח את רחמה וגו'"], איכא לפרושי דכינוי 'ויפתח' לא קאי אשם, אלא אמי שבידו לפתוח, שנתן הקב"ה המפתח בידו". ותשובה זו כחה יפה גם לבאר מדוע הפסוק הנאמר ברחל מורה שהלידה היא במדת הדין, ואילו הפסוק הנאמר אצל לאה אינו סותר לזה, כי שם הויה שהוזכר אצל לאה אינו מתייחס ללידה, אלא לראיית שנאתה של לאה. וראה למעלה פנ"ב הערה 163.

(114) לשונו למעלה פמ"ג [רכז.]: "ומה שאמר [סוטה יא:] שהיו מולידות תחת התפוח. דבר זה יש לך לדעת, כי ההולדה נמשך מן מדת הדין, כמו שתקנו בברכות 'אתה גבור', שמדבר על גבורתו יתברך, 'ומתיר אסורים וסומך נופלים', 'ומתיר אסורים' זהו שפותח לולד שיוצא לאויר העולם. לפיכך אמרו שהיו יולדות תחת התפוח, שיש לו ריח נכבד מאוד, כדכתיב [בראשית כז, כז] 'כריח השדה אשר ברכו ה''', ואמרו רבותינו ז"ל [תענית כט:] זהו שדה של תפוחים. והריח מתיחס אל מדת הדין, כדכתיב [דברים לג, י] 'ישימו קטורה באפך'. וכלל הדבר רמזו בזה שהיתה לידה שלהם במדת הדין המתיחסת לזה, וזה נקרא 'תחת התפוח'. ומפני כי מדת הדין היה מתוחה נגדם, לכך היו מתקשרים במדה זאת לגמרי, שהיו יולדות תחת התפוח, והוא התקשרות והחבור במדה הטהורה לגמרי". ובכת"י שם [תקכא:] כתב: "כי ההולדה שהיא בתכלית העלוי היא תחת התפוח... במקום הראוי לזה, שזהו מתיחס אל הלידה שהוא ממדת הדין. ומורה זה על עלוי הולד שנולד, שמוכן הוא למעלה בשביל שהוא דבק במדה אלקית.

וכמו שמחמת מדת הדין אשר מתוחה כנגדם היו פרים ורבים מאוד, כדמבואר בקרא, כך היה להם מעלה זאת שמחמת הדין בא להם דבר זה, שהיו יולדות תחת התפוח, והוא התקשרות וחבור במדה הטהורה הידועה". ואמרו חכמים [שבת פט.] "'מדבר פארן' [במדבר י, יב], שפרו ורבו עליו", וכתב על כך בתפארת ישראל פכ"ו [ת:]: "פירוש, כאשר רצה השם יתברך להרבות את ישראל... לא היה ראוי לזה רק המדבר. ודבר זה ידוע למבינים בחכמה, כי המדבר הוא מיוחד למדת הדין... וכל הוצאת תולדות הוא בכח גבורת מדת הדין... שכאשר היה מדת הדין כנגדם, היו פרים ורבים ביותר. וכמו שתמצא בכל הבריאה שיצאת לפעל בכח שם 'אלקים', שהוא מדת הדין... ולפיכך מדת הדין הוא מיוחד לרבוי התולדות". ושם פמ"א [תרמט:] כתב: "וידוע כי כל התולדות באים לעולם במדת הדין, כמו שנזכר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים'". ובבאר הגולה באר הששי [רטו:] כתב: "יציאת הנשמה הוא בגבורה. וכן הלידה, שנאמר 'ויפתח אלקים את רחמה'". ונאמר [בראשית כא, א] "וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר", ופירש רש"י [שם] "פקד את שרה - בהריון. כאשר דבר - בלידה". ובגו"א שם אות ב [שמז.] כתב: "אצל הריון כתיב לשון 'אמירה', ואצל הלידה לשון 'דבור'. הדבור הוא קשה [מכות יא.], והלידה הוא במדה זאת, כמו שזכרו מפתח הלידה בברכת אתה גבור, והבן זה". **והטעם שההולדה** נמשכת ממדת הדין מבואר להלן פע"א [לאחר ציון 100], וז"ל: "הברכה שיורדת לעולם באה במדת הדין לעולם, ודבר זה ידוע בכמה מקומות, שכל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים, בא במדת הדין. והוא נרמז בברכת 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים מכלכל חיים בחסד', כי אף שהוא מפרנס אותם בחסד, מכל מקום כאשר נתגלה בעולם באה הפרנסה בדין, לכך נקבע בברכת 'אתה גבור'. וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה הוא ידוע לחכמים". וראה למעלה פי"ב הערה 30, פ"כ הערות 53, 82, פמ"ג הערות 93, 96, 101, פמ"ז הערה 321, פנ"ב הערה 163, ולהלן פע"א הערה 101.

(115) פמ"ג [רכז.].

(116) הובא בהערה 114. ואמרו חכמים [שבת פח.] "מאי דכתיב [שיה"ש ב, ג] 'כתפוח בעצי היער וגו'', למה נמשלו ישראל לתפוח, לומר לך מה תפוח זה פריו קודם לעליו ["כך דרכו, וחלוק משאר אילנות, חנטת פריו קודם לעליו" (רש"י שם)] אף ישראל הקדימו 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז]". ובתפארת ישראל פכ"ט [תלט:] כתב: "בשאר האילנות העלים קודמים. וזה מפני כי העלין קלים ליציאה, והפרי אינו קל להוציא, ולפיכך העלין

קודמים. אבל התפוח יש בו כח הוצאה ביותר, ולכך מוציא פריו קודם, כמו שראוי אל דבר שהוא עיקר, ואחר כך הטפל, שהם עליו, שהם שומרי הפרי, ודבר זה ראוי להבין. ודבר זה נרמז במה שאמר הכתוב [שיה"ש ח, ה] 'תחת התפוח עוררתיך שמה חבלתך אמך שם חבלה ילדתך', וכבר התבאר דבר זה בחבור גבורות ה' בביאור רחב". וראה שם הערה 40. ועוד אמרו חכמים [ב"ב קמג:] "'ובני דן חושים' [בראשית מו, כג]... שהיו מרובין כחושים של קנה ["שגדלים הרבה ביחד" (רשב"ם שם)]". ובח"א שם [ג, קכח.] כתב: "דבר זה יש לך להבין מפני כי שמו נקרא 'דן', ולכן תמצא בדן מה שלא היה לדן רק בן אחד, ונתרבו בניו בפעם אחד, ולא נתרבו מעט מעט כמו שהיה אצל אחרים, רק נתרבו בפעם אחד. לכך אמרו שהיו בניו כחושים של קנה, שהרבוי בא ביחד, כי מדתו הוא הדין, ומזה תמצא יוצא הרבוי בפעם אחד. ובארנו זה במסכת סוטה [יא:] אצל רבוי ישראל אצל 'תחת התפוח עוררתיך'... כי כל זה מצד מדת הדין שהיתה בישראל, עד שעבדו בהם בפרך. ונאמר [שמות א, יב] 'כאשר יענו כן יפרוץ וגו''. ולפיכך בני דן, שנקרא 'דן' על שם הדין, כדמוכח בפ"ק דפסחים [ד.] האי דאמר 'דון דינא' אמרי מדן קאתי, שתראה מזה כי היה דן מיוחד לדין. ולפיכך היו לו בנים כחושים של קנה, ודי בזה למבין דברי חכמה". הרי רבוי בני ישראל במצרים הוא כרבוי בניו של דן [ראה להלן פס"ט הערה 97].

(117) בא לבאר דיני כורך.

(118) הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח הלכות ו, ז] כתב שהלל לא היה כורך הפסח עמהם, ועיין לחם משנה [שם]. אך יש אומרים שאף הפסח היה כורך עמהם ואוכל שלשתם ביחד [ירושלמי חלה פ"א ה"א, וכ"ה גירסת רש"י בזבחים (עט.) ורש"י ורשב"ם ומאירי (פסחים קטו.)]. והמהר"ל סובר כדעתם. וראה להלן הערה 143.

(119) זהו המשך דברי הגמרא [שם], וכמובא בהערה הבאה.

(120) לשון הגמרא [שם]: "תניא, אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. אמר רבי יוחנן, חולקין עליו חביריו על הלל, דתניא, יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן, תלמוד לומר 'על מצות ומרורים יאכלוהו', אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו... השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, מברך 'על אכילת מצה' ואכיל, והדר מברך 'על אכילת מרור' ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה, זכר למקדש כהלל ["זכר למה שהיה עושה הלל בזמן שביהמ"ק קיים, שהיו אוכלים פסחיהם" (לשון רש"י)]".

(121) באכילת המצה הראשונה בליל הסדר.

(122) לשון תוספות [פסחים קטו. ד"ה אלא מברך]: "אלא מברך אמצה ואכיל ומברך אמרור כו' - אם היה כורך שניהם יחד תחלה, הוה אתי מרור דרבנן ומבטל למצה. ואם היה אוכל מצה בלא מרור תחלה, כשהיה כורכן אחר כך, אתי מצה דרשות ומבטל מרור דרבנן. ומיהו אי הוה קיימא לן כהלל הוה עבדינן הכי; מצה לחודא, והדר מצה ומרור בכריכה, כיון שצריך לעשות מדרבנן מצות כריכה כהלל, הוה דרבנן ודרבנן". וכן כתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן כז], וז"ל: "ואי איתא הלכתא כהלל, הוה מברך אמצה ברישא, ואכיל לה. והדר מברך אמרור, ואכיל ליה בהדי מצה, והויא מרור דרבנן וכריכה דרבנן, ולא מבטלי אהדדי. אבל משום דמספקא לן אי הלכתא כהלל, בעי למיכל מרור בלחודיה, משום דכריכה שהיא רשות מבטלת מרור שהוא דרבנן, כי היכי דמרור שהוא דרבנן מבטל מצה שהיא דאורייתא, דכל הפחות מחבירו - מבטלו".

(123) לשון הרא"ש [פסחים פ"י סימן כז]: "וכריכה זו יש לעשות בחרוסת, דהלל לא היה מטבל בחרוסת כי אם בטיבול זה". ופירושו, דהואיל וכריכה זו שאנו עושים כיום היא זכר להנהגתו של הלל בזמן שבהימ"ק היה קיים, ואז הלל היה מקיים אכילת מצה ומרור ביחד, ובהכרח שהיה מטבל בחרוסת, שזו היתה אכילת המרור שלו [הגות מיימוניות בשם ר"ת (פ"ח מהלכות חמץ ומצה אות ז)]. נמצא שהלל כרך את המצה והמרור להדדי, עם טיבול בחרוסת. לכך כיום שאנו עושים כמעשהו של הלל, שוב יש לטבל את הכריכה של מצה ומרור בחרוסת. וכן פסק הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ח], וז"ל: "בזמן הזה שאין שם קרבן, אחר שמברך 'המוציא לחם' חוזר ומברך 'על אכילת מצה'... וחוזר ומברך 'על אכילת מרור', ומטבל מרור בחרוסת, ואוכל... וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת, ואוכלן בלא ברכה, זכר למקדש". והטור [או"ח סימן תעה] הביא דעות חלוקות בזה, וכלשונו: "אחר כך נוטל מצה שלישית ובוצע ממנה, וכורכה עם המרור, ואוכל ביחד, זכר למקדש כהלל שהיה כורך פסח מצה ומרור ואוכל. וכתב אבי העזרי [סימן תקכה], שאין לטובלו בחרוסת, דב' טיבולין מצינו... ג' לא מצינו. ורבי שמעיה בשם רש"י כתב שצריך לטובלו בחרוסת. וכן כתב א"א הרא"ש ז"ל, וטובלו בחרוסת שכן היה הלל עושה, אוכל פסח מצה ומרור וטובל בחרוסת". וראה הערה הבאה.

(124) כן כתב במנהגים דמהר"א טירנא [עמוד נב]. וכן הרמ"א [או"ח סימן תעה ס"א] כתב: "ויש אומרים דאין לטבלו, וכן הוא במנהגים, וכן ראיתי נוהגין". אך הב"ח [או"ח סימן תעה] כתב: "וכתב אבי העזרי [סימן תקכה עמ' קסו] שאין לטבלו בחרוסת... ומכל מקום אין דבריו מכריחין כל עיקר. ונראית דעת האומרים שטובלין בחרוסת. וכן כתב בהגהות מיימוניות [הלכות חמץ ומצה פ"ח אות ז] בשם מהר"מ [תשב"ץ סימן צט] ורבינו

תם, דמאחר שאנו עושין זכר למקדש כהלל, והלל היה מטבל בחרוסת, שהרי זה היה אכילת מרור שלו, א"כ יש לנו לעשות כאשר עשה הוא. וכן כתב מהר"ל מפראג [יש לעיין בזה, כי לכאורה כאן מסיק שאין צורך בחרוסת. ומעין כן העירו בשו"ע או"ח סימן תעה (מהדורת פרידמאן) הגהות והערות אות לא]. וכן נהג מהר"ש לוריא ז"ל [שו"ת מהרש"ל סימן פח]. גם ב"י כתב שכן נהגו, ודלא כמו שכתב במנהגים דמהר"א טירנא ז"ל". וכן פסק הט"ז [או"ח סימן תעה ס"ק ו] שיש לטבול בחרוסת, וכלשונו: "נכון הדבר לטבל בחרוסת גם הכריכה".

(125) צרף לכאן דברי הגמרא [מנחות סו.] "אמימר מני יומי [בספירת העומר], ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא", ופירש רש"י [שם] "אמימר מני יומי ולא שבועי - אמר האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא, דהא ליכא עומר, אלא זכר למקדש בעלמא הוא, הלכך ביומי סגי". וביאר הגרי"ז [כתבים שם] שמה שחכמים חייבו לספור ספירת העומר זכר למקדש, אין הפירוש שזו ספירה מדרבנן, במקום הספירה שהיתה מהתורה, אלא שחכמים תקנו לעשות זכר למקדש, ומכיון שבזמן המקדש נהגה מצות ספירת העומר, יש לעשות כיום זכר למקדש, וכמו שאמרו חכמים [ר"ה ל.] "מנלן דעבדינן זכר למקדש, דאמר קרא [ירמיה ל, יז] 'כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה', מכלל דבעיא דרישה". וכיון שכן, אין צורך לקיים המצוה בכל פרטיה ודקדוקיה כפי שהיתה נוהגת בזמן המקדש, אלא סגי שיהיה מיהת זכר למקדש, וזכר זה מתקיים גם אם מונים ימים ללא שבועות. והם הם דברי המהר"ל כאן שכתב "דכיון שהכריכה אינו רק זכר למקדש בלבד, אין צריך לעשות בחרוסת, דכל כך אין צריך, ודי כשיעשה כריכה בלבד למצה ולמרור". לאמר שכריכה בזה"ז אינה כריכת הלל מדרבנן [שאז היה צריך לעשות בחרוסת כפי שעשה הלל], אלא זו כריכה שצריכה להיות זכר למקדש [שמעתי הערה נפלאה זו מהגאון רבי ליפא געלדווערטה שליט"א. וראה להלן הערה 145 בדברים דומים שהובאו מהתהלה לדוד]. וההגהות מיימוניות בשם רבי יוסף טוב עלם וראבי"ה וגאוני אשכנז [הלכות חמץ ומצה פ"ח אות ז] גם כן כתבו שאין צריך לטבול בחרוסת, שהרי כבר יצא ידי מצות חרוסת במרור שאכלו בפני עצמו. ואף כדי לבטל את הארס אינו צריך, כיון שאוכלו יחד עם המצה.

(126) כן פסקו המנהיג [הלכות פסח אות פג], אור זרוע [ח"ב סימן רנז], ושו"ע [או"ח סימן תעה ס"א]. ויש להבין, שזה עתה ביאר שהכריכה אינה צריכה טיבול בחרוסת "דכיון שהכריכה אינו רק זכר למקדש בלבד, אין צריך לעשות בחרוסת, דכל כך אין צריך", ומדוע הסבה עדיין צריך, דמאי שנא. ויש לומר, כי למעלה פמ"ח [תרו.] פסק

ש"אם לא אכל כזית מצה בהסבה, לא יצא, וצריך לחזור ולאכול". וזהו כשיטת הרא"ש [פסחים פ"י סימן כ], וכמצויין שם הערות 160, 233. והגרי"ז [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ז] ביאר שיטה זו שהסבה היא דין באכילת מצה, ואכילת מצה ללא הסבה אינה נקראת אכילת מצה. לכך בשלמא לגבי חרוסת, שהיא דבר נוסף לכריכה, בזה סובר המהר"ל שכאשר הכריכה היא זכר למקדש, לא בעי חרוסת. אך אין לומר כן בנוגע להסבה, כי העדר הסבה נדון כהעדר מצה, ובודאי המצה אינה דבר נוסף לכריכה, אלא חלק מהותי ממנה [שמעתי מהגאון רבי ליפא געלדווערטה שליט"א].

(127) לשון השו"ע או"ח סימן תעה ס"א "ויברך 'על אכילת מרור' ויאכלנו בלא הסבה". וכתב המשנ"ב שם [ס"ק יד] "שהוא זכר לעבדות". ולמעלה פמ"ח [תרו.] כתב: "מרור אין צריך הסבה, שאינו זכר לחירות".

(128) לשונו למעלה פ"ס [לאחר ציון 169]: "אין המרור מן התורה, רק עם הפסח הוא מן התורה, לומר ממדריגה זאת שאנו אל השם יתברך, נמשך המצה והמרור. שכיון שהוא נסמך ונטפל עם הפסח, כדכתיב 'על מצות ומרורים יאכלהו', הרי אין לו מציאות בעצמו, והוא טפל עם הפסח". ופירושו, שתיבת "על" מורה על הטפל, כמו שנאמר [ויקרא ז, יג] "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו", וכתב הרמב"ן [שם פסוק יב] "שיביא חלות לחם חמץ, ועליהם יוסיף להביא קרבנו שהוא לחם המצה הנזכר... ועשה עיקר לחם החמץ, ושאר הלחם עליו, בעבור שהוא מרובה כנגד כל שאר המינין. ושינה הכתוב לומר 'על זבח תודת שלמיו', למה שדרשו בו [מנחות עח:] שאין הלחם קדוש קדושת הגוף עד שישחט הזבח". והרב שעוועל זצ"ל כתב שם: "כלומר שיביא הזבח, ועליו יוסיף חלות לחם חמץ, וכן על חלות לחם חמץ יוסיף להביא עליהן לחם מצה, כי לעולם הטפל נוסף על העיקר" [הובא למעלה פ"ס הערה 173].

(129) לשונו למעלה פ"ס [לאחר ציון 91]: "אחר שהפסח כמו שאמרנו למעלה מורה על שאנחנו להקב"ה, בשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות. כי הוא יתברך 'אלקי האלהים' [דברים י, יז], המושל על כל הכחות ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים". ולמעלה פל"ה [תרלא.] כתב: "בדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים עד שלא יהיו תחת רשות מצרים".

(130) אודות שההסבה היא זכר לחירות, כן כתב למעלה פמ"ח [תריז:]: "יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסבה, שהוא דרך חירות". ונראה שכוונתו שם לדברי

התוספות [פסחים קח. ד"ה מאי], שעמדו על כך שהגמרא [שם] רצתה לומר שאין צורך בהסבה בשתי כוסות אחרונות משום "מאי דהוה הוה" ["שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה" (תוספות שם)], ועל כך כתבו בזה"ל: "ואף על גב דמצה צריכה הסיבה, ולא אמר 'מאי דהוה הוה'. שאני מצה... שכתובה בתורה זכר לחירות [פסחים קטז:] 'שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו', ואף על גב דהויא לחם עוני, יש לאוכלה דרך חירות". הרי היות המצה זכר לחירות מחייבת שתיאכל בהסבה, כי ההסבה גם כן "כדרך בני חורין במטה ועל השולחן זכר לחירות" [רש"י פסחים צט:]. וכן כתב הרשב"ם [פסחים קח.] "מצה צריכה הסיבה - כשאוכל מצה של מצוה לילה הראשון כבני חורין, שהוא זכר לגאולה" [הובא למעלה פמ"ח הערה 245]. לכך כתב כאן "כיון שהפסח, שהוא זכר לחירות, עיקר, צריך הסבה".

(131) כן משמע גם מלשונו למעלה פמ"ח [תרו.], שכתב: "מרור אין צריך הסבה, שאינו זכר לחירות", ומשמע שאם רצה להסב באכילת מרור, רשאי, שכתב "מרור **אין צריך** הסבה", ולא כתב "לא יסב במרור". וכן הב"י [או"ח סימן תעה ס"א] כתב: "מרור אין צריך הסיבה. ופירש רש"י [פסחים קח.] מפני שהוא זכר לעבדות. ונראה לי שאם רצה לאכלו בהסיבה, רשאי". וכן פסק המשנה ברורה [שם ס"ק יד], וז"ל: "ויאכלנו בלא הסבה - שהוא זכר לעבדות. ומכל מקום אם רוצה לאכול בהסבה, רשאי" [הובא למעלה פמ"ח הערה 162]. וראה בסמוך הערה 133.

(132) מזכיר מצה ולא פסח, שרצונו להורות טעם נוסף מדוע יש לאכול הכריכה בהסבה. ועד כה ביאר שמשום פסח נגעו בה, אך עתה מבאר שבזה"ז שאין לנו פסח, משום מצה נגעו בה. ולמעלה פ"ס [לאחר ציון 123] כתב: "אמנם ענין המצה כבר בארנו לך למעלה ענין המצה, והארכנו בזה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד באיזה ענין המצה מורה על החירות, ואתה תעיין באותן דברים, כי כולם הם דברי אלקים חיים", ושם הערה 125.

(133) לשון הטור [או"ח סימן תעה ס"א]: "כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל, מספקא לי בכריכה אי בעי הסיבה, כיון דמרור לא בעי הסיבה. ובעל המנהיג כתב דבעי הסיבה בעבור המצה שבאה זכר לחירות". והב"י [שם] כתב: "ולי נראה דפשיטא דבעי הסיבה, שהלל כשהיה כורך בהסיבה היה אוכל, שהרי מצה דכריכה היתה עולה לו לאכילת מצה דמצוה, וקיי"ל דמצה צריכה הסיבה. ואע"ג דמרור אינו צריך הסיבה, אם רצה לאכלו בהסיבה אין בכך כלום... וכיון דמצה צריכה הסיבה, והיא מעכבת בה, צריך לאכול מצה ומרור דכריכה בהסיבה". וכן כתב שם הגר"א [ס"ק יד].

(134) לשון הטור [שם]: "הרוצה לקיים מצוה מן המובחר לא יסיח עד שיעשה כריכה כהלל, כדי שתעלה לו ברכת מצה ומרור לכריכה כהלל. דהא משום דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן לחומרא כתרוייהו, הכי נמי לענין ברכה צריכין למיעבד שיעלה לשניהם". וכן פסק השו"ע [שם], וכלשונו: "ומשבירך 'על אכילת מצה' לא יסיח בדבר שאינו מענין הסעודה עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכת 'אכילת מצה' וברכת 'אכילת מרור' גם לכריכה זו". וכתב המשנ"ב שם [ס"ק כד]: "כדי שתעלה - ר"ל דהא עושין אנו זכר למקדש, ואז היה עיקר המצוה רק בכריכה, ולכן צריך שלא להפסיק, כדי שתחול הברכה על הכריכה".

(135) לשונו למעלה פס"ב [לאחר ציון 172]: "כל מצוה שהתחיל בה אין השיחה הפסק, כמו שכתוב בטור אורח חיים [סימן תלב]". וזה לשון הטור [שם]: "כתב עוד א"א הרא"ש ז"ל יש אומרים שאין לבודק [את החמץ] לדבר עד שיגמור כל הבדיקה. ויש מוסיפין עוד לומר שאם שח בדברים שלא מעין הבדיקה, שצריך לחזור ולברך. וכל זה איננו שוה לי, אלא שיש ליזהר שלא לדבר בין הברכה לתחלת הבדיקה, אבל משהתחיל לבדוק לא הוי שיחה הפסק, מידי דהוה אישיבת סוכה, והאדם המדבר בתוך סעודתו, דלא הוי שיחה הפסק להצריך לחזור ולברך על ישיבת סוכה וברכת המוציא". והב"י שם ציין לתשובת הרשב"א [ח"א סימן רמד] שכתב גם כן שאין שיחה נחשבת הפסק, וז"ל הרשב"א [שם]: "שאלת, שליח צבור שברך על מקרא המגלה, וקרא מקצתה. ושמעו קול קטטה בחוץ ויצאו מקצתן, ואחר כך חזרו. מהו שיחזור שליח צבור לברך ולחזור מראשה. תשובה, אפילו שהה כדי לגמור את כלה אינו חוזר לראש, בין בהלל בין במגלה בין בתקיעת שופר... ולא עוד, אפילו שח אין השיחה מפסקת. כי מן הדין אין שיחה הפסק אלא בשסח בין הברכה להתחלת המעשה... אבל אחר התחלת המעשה או המצוה שברך עליה אינו הפסק, ואינו חוזר". וכן כתב המהר"ם חלאווה [פסחים קט:], וז"ל: "מכיון שהתחיל במצוה, אין שיחה דרשות מפסיק בה. כענין שאמרו בקריאת שמע [ברכות יג.] ובהלל [ברכות יד.] דבין פרק לפרק פוסק לשאילת שלום, ואפילו באמצע נמי, ואין צריך לחזור ולברך" [יסוד הדברים מבואר באריכות בריטב"א ר"ה לד. גבי תקיעות, ועיין משנ"ב סימן תקצב ס"ק יג]. וראה למעלה פמ"ט הערה 90, ופס"ב הערה 174.

(136) הולך להורות שלא רק כשהתחיל בקיום המצוה [כגון בדיקת חמץ] אין ההפסק מחייב ברכה [כמבואר בהערה הקודמת], אלא אף בדבר שיש לו שעור, והפסיק טרם שהגיע לשעורו [ועדיין לא התחיל בקיום המצוה], גם אז אין ההפסק מחייב ברכה.

(137) שזהו השעור של אכילת מצה [פסחים מ., קח., קיט:]. והרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"א] כתב: "משאכל כזית יצא ידי חובתו".

(138) דברים אלו יוטעמו מאוד לפי השיטה הסוברת שאין קיום מצוות עשה בחצי שיעור, ורק באיסורים אמרינן [יומא עד.] שחצי שיעור אסור [משנה למלך הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ז, מנחת חינוך מצוה קלד, שבות יעקב ח"ב סימן יח, ברוך טעם שער התערובת פ"ב דין ט, ועוד]. לכך, כל עוד שלא אכל את כל הכזית עדיין לא החל בקיום המצוה, ועם כל זה מחדש המהר"ל שאם הפסיק אינו צריך לחזור ולברך. אך לשיטה הסוברת שיש בחצי שיעור קיום מצוה [שו"ת בנין עולם או"ח סימן יט, שדה חמד מערכת ח כלל יב, שו"ת מהר"י אסאד או"ח סימן קמח, ועוד] לא כ"כ יובן מהו החידוש של המהר"ל שכתב "**ויותר מזה** נראה לי, שאם התחיל לאכול מצה, אף על גב שלא אכל כל הכזית, והפסיק, שאין צריך לחזור ולברך", דפשיטא הוא, שהרי כבר החל בקיום המצוה אף לפני שאכל את כל הכזית [ולדעה זו יש חיוב לברך על אכילת חצי כזית מצה (שו"ת מהר"י אסאד או"ח סימן קלז, וכתב לברך "על מצות מצה", ולא "על אכילת מצה", כיון שאכילה פחות מכזית אינה אכילה)], ומאי שנא מבדיקת חמץ ותקיעת שופר. ואכן למעלה [פ"ה הערה 118, ופל"ט הערה 135] הובאו דברי הגר"י ענגיל [שו"ת בן פורת ח"א סימן ח, ד"ה מכתב, וד"ה ובגוף] שהוכיח מדברי המהר"ל בנצח ישראל פ"ח [ריד:] ש"רק בחצי שיעור לאיסורין אסור מן התורה, מה שאין כן במצוות עשה, אין חצי שיעור קיום של כלום" [לשון הגר"י ענגיל שם]. ואם כן המהר"ל כאן הוא לשיטתו. והביאור הוא, שאע"פ שקיום המצוה לא החל כלל [כל עוד שלא אכל כזית], מ"מ מעשה המצוה [אכילת המצה] כבר החל מיד כשהתחיל לאכול, לכך אף ששח לפני קיום המצוה, מ"מ שח לאחר תחילת מעשה המצוה, לכך אין בזה הפסק. ודבר זה יוטעם במיוחד לפי דבריו למעלה ס"פ סב [לאחר ציון 197], שכתב: "ואם תאמר, למה אין מברכין על הגדה... ויראה כיון דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב... לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה... כי המעשה הוא עיקר, ולפיכך אין מברכין על הגדה". הרי הברכה נתקנה בפרט על המעשה, ומעשה המצוה כבר החל, וכמו שנתבאר [ראה למעלה פס"ב הערה 198].

(139) פירוש - בכל מצוה שהתחיל בה, והפסיק לפני השיעור, לא יצטרך לחזור ולברך. ודע שהפרי מגדים [יו"ד סימן יט משבצות זהב ס"ק ה] הסתפק בדבר, וז"ל: "אני נסתפקתי אם תפס הקנה לבדו, ושחט מחצה, ושח, אי צריך לחזור ולברך. מי אמרינן באמצע המצוה אין צריך. או דלמא דלא התחיל עדיין המצוה, דחצי קנה לאו

מידי עביד". והפמ"ג שם הביא שהמגן אברהם [סימן קסז ס"ק טז] כתב: "ולא יסיח עד שיבלע הפרוסה. מיהו אם שח בעודו לועס... דהלועס א"צ ברכה, אם כן עיקר הברכה על הבליעה, וצ"ע". והפמ"ג [שם ביו"ד] כתב על כך: "יש לומר דכאן לא דמי להתם, ועדיין צ"ע" [נראה שכוונתו שהלעיסה אינה חלק מהחיוב, מה שאין כן חצי שיעור, שהוא התחלת החיוב]. ועכ"פ המהר"ל לומד כצד הראשון של ספק הפמ"ג.

(140) פירוש - מה שאכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו לפני הכריכה.

(141) סברה זו [דלהלל אין אכילת מצה ומרור בפנ"ע התחלת מצוה, אלא רק בכריכה] כתבו הט"ז [או"ח סימן תעה ס"ק ז] והגר"א [שם ס"ק טו].

(142) על דברי הטור שפסק ש"בשיחת חולין אל יפסיק עד שיעשה כריכה, כדי שיעלה ברכת מצה ומרור גם כן לכריכה" [כפי שהביאו למעלה לאחר ציון 133]. ועד כה הקשה עליו מצד שהמצוה כבר החלה, ואין שיחה נחשבת להפסק. ומעתה יקשה שאין שום ברכה על הכריכה, וכמו שיבאר.

(143) מבאר שהלל היה כורך פסח עם מצה ומרור. וכן הוא בירושלמי חלה פ"א ה"א, וכן היא גירסת רש"י [פסחים קטו., וזבחים עט.]. אמנם הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ו וה"ז] סובר שלא היה כורך הפסח עמהם. ועיין לחם משנה [שם]. וראה למעלה הערה 118.

(144) "זכר למקדש כהלל, כן עשה הלל בזמן שבית המקדש היה קיים, היה כורך פסח מצה ומרור ואוכל ביחד, לקיים מה שנאמר [במדבר ט, יא] 'על מצות ומרורים יאכלוהו'" [נוסח ההגדה]. והב"ח [או"ח סימן תעה] כתב: "אף להלל גופיה אין צריך לאכול מצה ומרור ביחד בזמן הזה, דליכא פסח, דשפיר יוצא ידי חובתו במה שמברך אמצה לחודיה ואכיל, ומברך אמרור לחודיה ואכיל. אלא דמכל מקום כיון דאמרינן דמשום דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר בזמן שבית המקדש היה קיים עבדינן לחומרא כתרווייהו, אף בזמן הזה כאילו היה בית המקדש קיים, ובעי ליה למיהדר ולמיכרך מצה ומרור ואכיל".

(145) לשון רבינו ירוחם [נתיב חמישי ח"ד]: "בזמן הזה אנו סופרים לשבועות [העומר] זכר למקדש [מנחות סו.], ובדבר שהוא זכר למקדש לבד אין מברכין, מידי דהווי אכריכה דליל פסח ואערבה דשביעי של סוכות". וכן הערוך [ערך זכר הראשון] כתב: "זכר למקדש כהלל... וכיון דכבר ברכנו, וזו אכילה לזכרון בעלמא, לא מברכינן עלה" [הובא בחק יעקב או"ח סימן תעה ס"ק יב]. ועיין בביאורי הגאון רבי ירוחם פישל פרלא בספר המצוות לרס"ג, עשין נא, מצות המועדים, שבועות [עמודים צח-קא]. ובספר הררי קדם

[כרך ב, סימן צב] כתב: "כתב הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ח] 'וחוזר ומברך על אכילת מרור, ומטבל מרור בחרוסת ואוכל וכו', וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת, ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש'. נראה בביאור סיום לשונו 'ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש', דלפי הרמב"ם מרור בזה"ז עיקר מצותו לאוכלו בפנ"ע לבדו. וכמו שכתב בהלכות חמץ ומצה פ"ז הי"ב. אבל יש תקנה חדשה של 'זכר למקדש' לעשות כורך, ומצד תקנה זו ליכא ברכה. ולהרמב"ם הא דליכא ברכה אי"ז מטעם ספק, כמו שנראה פשטות הסוגיא [פסחים קטו.]... דכל מה שאוכלין כורך הוא רק משום ספק, ולכן אין מברכין עליו. אלא ס"ל להרמב"ם דמכיון דאין זה אלא משום זכר למקדש, על כן אין ע"ז חיוב ברכה, דבכל 'זכר למקדש' ליכא ברכה... וכל הדין של כורך הוא תקנה חדשה, של 'זכר למקדש', דלפ"ז אין הכורך טעון ברכה מעיקר הדין, ואין צורך לכוין בברכה של המצה והמרור שתחול על הכורך. וזהו מה שכתב הרמב"ם 'ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש'". וכן פירש רבינו מנוח שם [פ"ח ה"ח]: "ברכה לא בעיא דהא אינה למצוה כלל, אלא זכר בעלמא, והמצוה כבר קיים אותה". אמנם בספר המכריע לבעל התוספות רי"ד [סוף סימן כט] כתב: "אף על פי שהוא [ספירת העומר] עכשיו זכר למקדש, אנו חייבים לברך, מידי דהוי אלולב כל שבעה שהוא זכר למקדש [ר"ה ל.]". ולכאורה ההערה מלולב היא הערה אלימתא כנגד אלו הסוברים שאין ברכה על זכר למקדש. **ובספר תהלה לדוד** [או"ח סימן לב אות יב (לגאון רבי דוד יצחק מן זצ"ל)] ישב על מדוכה זו, וביאר שיש ב' סוגים של "זכר למקדש", וכלשונו: "יש שמשום זכר למקדש חייבו בזה מצוה מדרבנן כמצוה שהיתה במקדש, שאז ודאי יש לברך על זה כשם שמברכין על כל מצוות דרבנן, ויש בזה 'וצוונו על נטילת לולב', דאכן חיוב של נטילת לולב מדרבנן הוא. אכן יש זכר למקדש שכלפיו כתב הערוך שהוא לזכרון בעלמא, דהיינו שאינו אלא מעשה ופעולה גרידא, שאין ענין עצמי בדבר מצד עצמו גם לבתר שהחיוב דרבנן עליו, וכל עניינו הוא רק מה שישנו זכרון בעלמא בפעולה זו, ועל זה ליכא ברכה... וזהו שכתב הערוך דדין כורך אינו שמדרבנן זהו קיום מצות המצה והמרור, אלא שקיום המצוה ישנו באכילה קמייתא שכבר ברכנו עליו את ברכת המצוות מצד מצות מצה ומרור, וממילא דדין כורך הוא רק מעשה פעולה של לזכרון בעלמא על המקדש, וברכה מצד זכר למקדש עצמו ליכא". וראה למעלה הערה 125, ובסמוך הערה 149.

(146) לשון הגמרא שלפנינו: "השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, מברך 'על אכילת מצה' ואכיל, והדר מברך 'על אכילת מרור' ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה, זכר למקדש כהלל".

(147) כי כבר בירך על המצה בפני עצמה ועל המרור בפני עצמו.
(148) אפילו אם הפסיק בשיחה.
(149) על פי דבריו מתיישבת היטב קושית הגר"י פרלא [בספר המצוות לרס"ג, עשין נא, מצות המועדים, שבועות] על רבינו ירוחם [נתיב חמישי ח"ד] שכתב שאין מברכין על זכר למקדש [הובא למעלה הערה 145], וז"ל: "איברא דעיקר דברי רבינו ירוחם תמוהים אצלי טובא במאי שכתב דדבר שהוא זכר למקדש לבד אין מברכין עליו, והכריח כן ממה שאין מברכין על הכריכה דליל פסח... וזה תמוה לעניות דעתי, דאדרבה מהתם [פסחים קטו.] מבואר להדיא איפכא, דהרי מה שאין מברכין על הכריכה לאו משום דלא הויא אלא זכר למקדש הוא, אלא משום שכבר ברך על המצה ועל המרור כל אחד בפני עצמו, ובזה כבר יצא ידי חובה, ואי אפשר לו לחזור ולברך על הכריכה". אך רבינו ירוחם יבאר את הגמרא כמהר"ל, שמוכח מהגמרא שמותר להפסיק לכתחילה משום ש"אינו מברך על הכריכה דאינה רק לזכר" [לשונו כאן].
(150) פירוש הו"א זו - מה שאמרו בגמרא "ואכיל בלא ברכה" היינו בדיעבד, דאם הפסיק בשיחה לא יחזור לברך, אך לכתחילה לא יפסיק בשיחה.
(151) שהרי אמרו [פסחים קטו.] "השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, מברך על אכילת מצה ואכיל וכו'", הרי שבאו להורות כיצד יש לנהוג כדי לצאת כל השיטות.
(152) ש"כיון דלא הוי רק זכר למקדש, לא בעי ברכה כלל" [לשונו למעלה לאחר ציון 144], ודלא כטור. וכדעת המהר"ל כתב בחידושי הגר"ח סטנסיל [סוף סימן מא, ובהוצאת מהדורת מישור (פסחים קטו., עמוד פז)] בדעת הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז הי"ב ושם פ"ח ה"ח].
(153) זהו המשך דברי הטור [או"ח סימן תעה]. וכבר נתבאר למעלה [הערה 1] שסדר הרצאת דבריו בפרק זה הוא כסדר דברי הטור [שם].
(154) לשון הרשב"ם [פסחים קטו:]: "בלע מצה - ולא לעסה יצא, שהרי קיים [שמות יב, יח] 'בערב תאכלו מצות', שהרי אכילה היא לו. ומיהו לכתחלה טעם מצה בעינן". ועוד אמרו [יומא פא.] "זר שבלע שזפין של תרומה והקיאן... משלם קרן וחומש", ופירש רש"י [שם] "שאף היא דרך אכילתן". ובשו"ת נודע ביהודה [מהדו"ק חיו"ד סימן לה] האריך בזה, ובתוך דבריו כתב: "באופן שפשוט אצלי שבליעה מקרי דרך הנאתן".

(155) לשון הרשב"ם [פסחים קטו:]: "בלע מרור לא יצא - דבעינן טעם מרור, וליכא, דמשום הכי קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל זכר ל'וימררו את חייהם' [שמות א, יד]".

(156) מלשונו משמע שאיירי באכילת מצה או מרור. אמנם רש"י ורשב"ם [פסחים קיד:] כתבו "אכלן לחצאין - חצי זית בפעם ראשון וחצי זית בפעם שני, ובמרור מיירי". והב"ח [או"ח סימן תעה] כתב: "אכלן חצאין וכו'. בפרק ערבי פסחים בברייתא הנזכרת, דמיירי במרור, וסבירא ליה דהוא הדין לענין מצה". והמהר"ל סובר כך גם כן.

(157) לשון השו"ע [או"ח סימן תעה ס"ו]: "אכל כחצי זית וחזר ואכל כחצי זית, יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס". והמגן אברהם שם [ס"ק טו] כתב: "בין אכילה לחברתה. אינו מדוקדק, דצריך שלא ישהא מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה יותר מכדי אכילת פרס, כמו שכתב סימן תריב". והמחבר שם [או"ח סימן תריב ס"ג] כתב: "אכל וחזר ואכל [ביוה"כ], אם יש מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס, מצטרפין. ואם לאו, אין מצטרפין".

(158) לשון הטור [או"ח סימן תעה]: "אכלן חצאין, פירוש חצי חצי זית ביחד, יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לאכילה כדי אכילת פרס, פירוש שיעור אכילת ד' ביצים". וכן כתב רש"י [ערובין ד., פסחים מד., כריתות יב:, ועוד]. והמחבר [או"ח סימן תריב ס"ד] כתב: "שיעור אכילת פרס, יש אומרים ד' ביצים; ויש אומרים ג' ביצים". והמשנ"ב שם [ס"ק ח] כתב: "ולענין הלכה כל שהוא בשל תורה הלך אחר המחמיר, וכל שהוא בשל דבריהם הלך אחר המיקל" [מקורו משו"ע הרב שם ס"ד]. לכך כאן שאיירי בשל דבריהם, יש להקל ולומר ששיעור אכילת פרס הוא ד' ביצים.

(159) זהו לשון הטור [או"ח ר"ס תעו]. והפרישה [שם] כתב: "ואוכלין כל צרכן. כתב רמ"א [שם בהגה ס"א] אבל לא יאכל יותר מכדי צרכו, כדי שלא יאכל אפיקומן אכילה גסה, או ישתכר וישן מיד".

(160) לשון הטור [או"ח ר"ס תעז]: "לאחר גמר כל הסעודה אוכלין ממצה השמורה תחת המפה באחרונה, זכר לפסח הנאכל על השובע".

(161) דע ששם "אפיקומן" בתורת שם שהונח על אותה פרוסת המצה לא נמצא בגמרא, אבל הוזכר בראשונים [תוספות מגילה כא., המנהיג הלכות פסח סימן עד, רוקח סימן רעו, סמ"ג עשין מא, טוש"ע או"ח סימן תעז, ועוד]. ובגמרא [פסחים קיט:] הוזכר במובן שלילי; שאין מסיימים את סעודת קרבן הפסח באפיקומן ["אין מפטירין אחר הפסח

אפיקומן" (פסחים קיט:)], ופירושו "אפיקו מן", שאין אומרים הוציאו והביאו מיני מתיקה לקנוח סעודה, שאסור לאכול כלום אחר הסעודה [רשב"ם שם]. והמהר"ל מבאר שלכך קראו למצה האחרונה בשם זה כי אין מפטירין אחריה אפיקומן [קינוח סעודה], כפי שאין מפטירין לאחר הפסח. וכן כתב הב"י [או"ח ר"ס תעח]: "אחר אפיקומן אין לאכול שום דבר, דתנן 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', פירוש משסיימו לאכול הפסח... לא יאכל אחריו שום דבר. ואפיקומן היא לנו במקום הפסח, הלכך משהתחילו לאוכלו לא... יאכלו אחריו שום דבר". ושם בסימן תעח כתב הב"י: "לכזית שאוכלין בסוף הסעודה קורין 'אפיקומן', על שם שאין מפטירין אחריו אפיקומן". וכן כתב השלטי גיבורים [פסחים כו: בדפי הרי"ף]. והערוך השולחן [או"ח סימן תעח ס"ג] כתב: "דע דזה שאנו קורין למצה הנאכלת באחרונה 'אפיקומן' אין לזה טעם לכאורה, שהרי שנינו 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', כלומר שלא יאכלו שום דבר. ו'אפיקומן' הוא לשון 'אפיקו מן', כלומר מיני מתיקה [רשב"ם שם]. ואם כן איך קורין אותה 'אפיקומן'. וצריך לומר דהכי פירושו... על אחר אכילתו אפיקומן, כלומר לבלי להביא עוד מאכל".

(162) לשון הרשב"ם [פסחים קיט:]: "אסור לאכול כלום אחר הפסח שלא יאבד ממנו טעם הפסח, ולפי שדינו ליאכל בסוף על השובע... ואחר אותה מצה אין נפטרין ממנה באכילת דבר אחר, שלא לשכח טעמה, ובמצה בזמן הזה מיירי". אמנם בסמוך יבאר שלרשב"ם עיקר הטעם באפיקומן הוא שהוי זכר למצה הנאכלת עם הפסח.

(163) לשון התוספות [פסחים קכ. ד"ה באחרונה]: "בגמר סעודתו יאכל כזית מצה ויהיה טעם מצה בפיו". ובסוף הדיבור שלאחריו כתבו התוספות: "מאן דאמר אין מפטירין אחר מצה ופסח... סבר דבעינן שיהא טעם מצה ופסח בפיו". לכך הטעם שאין מפטירין אחר המצה הוא כדי שישאר טעם מצה בפיו. וראה להלן הערה 181, ופס"ה הערה 231.

(164) לשון הרי"ף [פסחים כז. בדפי הרי"ף]: "לישנא קמא אליבא דגמרא הוא, ולישנא בתרא אליבא דמר זוטרא הוא, הילכך עבדינן כלישנא קמא דהוא אליבא דגמרא. והכין נהוג עלמא כלישנא קמא דבתר דאכלין כל מגדני ומיני דפירי אכלין בסוף כזית מצה, דמינטרא, ולא טעמין לבתר הכין כלום". ועד כאן ביאר שהטעם שאין לאכול אחר אכילת המצה הוא כדי שישאר טעם מצה בפיו. ומיד יביא את הרשב"ם והרא"ש שנותנים טעם אחר, וידחה דבריהם, ויחזור לומר כדבריו כאן.

(165) "ואחר" - כמו ולאחר, או כמו ובתום.

(166) לשון הרשב"ם [פסחים קיט: ד"ה אין מפטירין]: "אין מפטירין אחר המצה אפיקומן - שצריך לאכול מצה בגמר סעודתו זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה, וזו

היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה... ואחר אותה מצה אין נפטרין ממנה באכילת דבר אחר, שלא לשכח טעמה".

(167) לשון הרא"ש [פסחים פ"י סימן לד]: "נראה לי דאותה מצה אינה לשם חובה, אלא אוכלין אותה זכר לפסח שהיה נאכל על השובע באחרונה, ולפי שהוא זכר לפסח יש ליתן לה דין הפסח, שלא לאכול אחריה".

(168) פירוש - לפי הרשב"ם מה שאסור לאכול לאחר מצת אפיקומן הוא "משום דהך מצה היא זכר למצה הנאכלת עם פסח, [ולכך] אין אוכלין אחריה דבר. אבל משום המצה שפיר מפטירין" [לשונו בהמשך]. וכן לפי הרא"ש מה שאסור לאכול לאחר מצת אפיקומן הוא משום "שהוא זכר לפסח, [לכך] יש ליתן לה דין הפסח, שלא לאכול אחריה" [לשון הרא"ש (הובא בהערה הקודמת)]. ומתבאר מדבריהם שאין טעם האיסור "כדי שלא יתבטל טעם המצה" [לשונו למעלה לפני ציון 162], שאז היה האיסור מחמת המצה עצמה, אלא טעם האיסור משום שהמצה הזאת היא זכר למצה הנאכלת עם הפסח [רשב"ם], או זכר לפסח עצמו [רא"ש].

(169) לשון הגמרא לפנינו "אמר רב יהודה אמר שמואל, אין מפטירין אחר מצה אפיקומן. תנן, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. אחר הפסח הוא דלא ["אכיל בזמן דאיכא פסח, דאין אוכלין אפיקומן אחר הפסח והמצה שעמו" (רשב"ם שם)], אבל לאחר המצה ["בלא פסח" (רשב"ם שם)] מפטירין". הרי שהגמרא דייקא מלשון המשנה ["אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן"] דדוקא לאחר הפסח אין מפטירין אפיקומן, אך לאחר המצה מפטירין, וזהו נגד מה שאמר שמואל ש"אין מפטירין אחר המצה אפיקומן".

(170) פירוש - לפי הרא"ש אין מקום להקשות על שמואל [שאמר "אין מפטירין אחר מצה אפיקומן"] מהמשנה [שאמרה "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" (דמדוע המשנה הזכירה רק פסח ולא מצה)], כי הטעם שאסור לאכול מצה הוא מחמת לתא דפסח, ולא מחמת לתא דמצה. ואם המשנה היתה אומרת "אין מפטירין אחר מצה אפיקומן" היינו טועים לחשוב שזהו דין מחמת המצה עצמה, ואז אף בזמן שבית המקדש היה קיים [ואין המצה זכר לפסח, כי הפסח קיים], עדיין היה אסור לאכול לאחר המצה מצד המצה. וזה אינו, שאז אכן היה אסור לאכול מצד הפסח, ולא מצד המצה [ונפק"מ לחולה שלא היה יכול לאכול פסח, שפטור מהפסח (רש"י שמות יב, ד), אך אכל מצה. או מי שהיה בדרך רחוקה ולא התחייב בפסח, או טמא (רמב"ם הלכות קרבן פסח פ"ה ה"א)].

(171) והמשנה תלתה את איסור האכילה בסבה האמיתית [הפסח], ולא בסבה שאינה אמיתית [המצה], וכפי שכתב הרמב"ם [הלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א], וז"ל:

"הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 49, פל"א הערה 52, פל"ח הערה 83, פמ"ז הערה 178, פמ"ח הערה 38, ולהלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 33]. ולא הקשה על הרשב"ם את מה שהקשה על הרא"ש ["אי הוי תנא 'אין מפטירין אחר המצה אפיקומן', הוי משמע אפילו בזמן הפסח, דלא עבדינן זכר לפסח, לא" (לשונו למעלה לפני ציון 170)], כי לפי הרשב"ם בציור כזה [בזמן הפסח] אף כשלא אכל מהפסח עצמו [כגון זקן או חולה] עדיין אינו רשאי לאכול לאחר המצה משום המצה עצמה, שהרי המצה של היום היא זכר למצה הנאכלת עם פסח, שאין אוכלין אחריה דבר.

(172) כן העיר הרא"ש [פסחים פ"י סימן לד], וז"ל: "פירש רשב"ם שצריך לאכול מצה בגמר סעודה זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה, וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה... ולפי זה היה נראה שצריך לאכול עמה מרור וחרוסת, כיון שהיא זכר מצה הנאכלת עם הפסח בכריכה... צריך לעשות כמו בזמן המקדש, שהיו אוכלין הכל ביחד הלל וסיעתו". וכן הקשה השבלי לקט [סדר פסח סימן ריח], וז"ל: "כתב אחי רבי בנימין נר"ו, יש לתמוה מה טעם עושים מצה אפיקומן, ואין עושים מרור אפיקומן, הלא שניהם כתובים בפסוק אחד, כדכתיב [במדבר ט, יא] 'על מצות ומרורים יאכלוהו'".

(173) לשמואל הסובר "אין מפטירין אחר המצה אפיקומן".

(174) לפנינו בגמרא אמרו "הסופגנין והדובשין והאיסקריטין", ופירש הרשב"ם [שם]: "סופגנין - רקיקין העשויין כספוג, מתוך שעיסתן רכה אין תורת לחם עליהן, ואנן בענין לחם, דכתיב [דברים טז, ג] 'לחם עוני'. דובשנין מטוגנין בשמן ודבש, ואינו לחם עוני, אלא לחם עשיר".

(175) "דאין אדם רשאי לאכול כלום אחר מצת חובה" [רש"י ורשב"ם (פסחים קכ.)].

(176) לפי הרא"ש.

(177) פסחים ע. "חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה, כדי שיהא פסח נאכל על השובע". ורש"י [דברים טז, ג] כתב: "ובקר - תזבח לחגיגה, שאם נמנו על הפסח חבורה מרובה, מביאים עמו חגיגה, כדי שיהא נאכל על השובע".

(178) לפי הרשב"ם.

(179) כך היה ניתן לומר, ולכך אין ראיה לשמואל ממה שאמרו "ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה", כי ניתן לאכול לאחר אכילת המצה כל עוד שהמצה נאכלה על השובע.

(180) למעלה ציון 162.

(181) פסחים קכ. ד"ה באחרונה, והובא למעלה הערה 163. ודע שהב"ח [או"ח סימן תעז] ביאר שגם התוספות סוברים כדעת הרא"ש דטעם אפיקומן הוא זכר לפסח [דלא כמהר"ל הסובר שהתוספות סוברים שהוא משום שישאר טעם מצה בפיו], וז"ל הב"ח: "מצה כיון שהוא זכר לחירות כמו פסח, לפיכך אוכלין מצה באחרונה זכר לפסח הנאכל על השובע. גם התוספות שכתבו [פסחים קכ. ד"ה באחרונה] דאכילת מצה לבסוף להיות טעם מצה בפיו, כונתם משום שהוא זכר לפסח, דכשם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, כך אחר המצה פן יפסוק טעם מצה מפיו... ומשום הכי הזכירו התוספות בלשונם לאכלו על השובע ולהיות טעם מצה בפיו, להורות שאכילת מצה היא זכר לפסח".

(182) כן הוא בטור [או"ח סימן תעז]. וכבר נתבאר למעלה [הערה 1] שסדר דבריו בפרק זה הוא כסדר דברי הטור. וראה הערה הבאה.

(183) לשון הטור [או"ח סימן תעז]: "ואם שכח ולא אכלו עד שנטל ידיו לברך, או שאמר 'הב לן ונברך', או אפילו בירך כבר ונזכר קודם שבירך 'בורא פרי הגפן', כתב אבי העזרי [סימן תקכה] שיטול ידיו ויברך המוציא ויאכלנו". והטור המשיך לבאר שלאו דעת כו"ע היא, וכלשונו: "ובעל העיטור כתב שאין צריך לחזור כלל, ויוצא בכזית שאכל בראשונה... והרב רבי פרץ כתב אף על גב דאמר 'הב לן ונברך' יכול לאכול בלא ברכה, אף על גב דבעלמא חשיב סילוק, שאני הכא כיון דאפיקומן מצוה דרמיא רחמנא עלן, איכא למימר אתכא דרחמנא סמכינן". וכן כתבו התוספות ברכות מב. [ד"ה אתכא]: "אתכא דריש גלותא סמכינן - מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר 'הב לן ונבריך', אינו היסח הדעת, דאנן אתכא דרחמנא סמכינן". וכן המחבר [שו"ע או"ח סימן תעז ס"ב] כתב: "אם שכח ולא אכל אפיקומן, ולא נזכר עד שנטל ידיו, או שאמר 'הב לן ונברך', אוכל אפיקומן בלא ברכת 'המוציא'", הרי שהמחבר חשש לדעתו של רבינו פרץ [כמבואר בשער הציון שם אות ז]. וראה להלן הערה 220, ששם לכאורה כתב דלא כדבריו כאן.

(184) פירוש - אם כבר ברך ברכת המזון וברך "בורא פרי הגפן" על כוס שלישי [הבאה לאחר ברכת המזון].

(185) כמובא למעלה פמ"ח [תרטז:], ושם הערה 235. וראה הערה הבאה.

(186) כי אכילה נחשבת לפעולה יותר גדולה משתיה, וכמו שכתב רבינו מנוח [הלכות שביתת עשור פ"ב ה"ד]: "באכילה אזלינן בה לשיעור פרס, הכי נמי בשתיית מלא לוגמיו לשיעור שתיית רביעית, ושהייה זו מועטת היא, דהא בשתי לגימות או ג' יכול לשתות רביעית, ופת ושאר מיני מאכל צריכין לעיסה, ואי אפשר לאכול פרס בלא שהייה מרובה". לכך אם אין לשתות בין כוס שלישי ורביעי כל שכן שאין לאכול [אפיקומן] ביניהן. וראה להלן פס"ה הערה 232. ויש להעיר על ה"כל שכן" הזה, כי למעלה פמ"ח [תרטז:] כתב [בביאור דברי תוספות (פסחים קח.)]: "אסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי, שלא יהיה נראה כמוסיף על ארבע כוסות". וכן הרמ"א [או"ח סימן תעב ס"ז] כתב: "נראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה, אין לחזור ולשתות בהסיבה, דיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות". וכן הרשב"ם [פסחים קיז:] הביא בשם הירושלמי [פסחים פ"י ה"ו] שאין לשתות בין כוס שלישי לרביעי "כדי שלא ישתכר... [ד]יין שבתוך המזון אינו משכר, שלאחר המזון משכר" [לשון הרשב"ם שם, וראה למעלה ס"פ מט (תרצא.)]. וחששות אלו [של הוספה על הכוסות ושכרות] כחם יפה רק לגבי שתיה, ולא לגבי אכילה, ומדוע כתב כאן "בין כוס שלישי ובין כוס רביעי לא ישתה, כל שכן שלא יאכל". וכנראה צריך לומר שכאן אזיל לפי טעמם של התוספות [פסחים קיז:] שהטעם שאסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי הוא משום "שלא יבטל טעם מצה", וכל שכן שיש לחשוש לכך באכילה [ומה שכתב למעלה פמ"ח (תרטז:) שהטעם הוא "שלא יהיה נראה כמוסיף על ארבע כוסות" זה לפי דברי תוספות שם, ולא לפי המהר"ל].

(187) הנה גם הטור [או"ח סימן תעז] כתב: "אם לא נזכר עד אחר שבירך 'בורא פרי הגפן', לא יאכל פעם אחרת, מפני שהיה צריך לברך 'בורא פרי הגפן' על הכוס אחר שיברך ברכת המזון שנית, ונמצא מרבה בכוסות, ובכהאי גוונא כדאי הם מצות שלנו לסמוך עליהם, כי כולם שמורות משעת לישה". אך המהר"ל מבאר זאת שעצם האכילה הוא הפסק בין כוס שלישי לכוס רביעי [דזה הוא כ"ש משתיה], לעומת הטור שביאר זאת מצד הוספת כוס של ברכת המזון. והנפקא מינה תהיה בציור שהביא המחבר [שו"ע או"ח סימן תעז ס"ב], וז"ל: "אם שכח ולא אכל אפיקומן... אם לא נזכר עד שברך ברכת המזון, אם נזכר קודם שברך 'בורא פרי הגפן' [על כוס שלישי], יטול ידיו ויברך 'המוציא' ויאכל אפיקומן. ואם לא נזכר עד אחר שברך 'בורא פרי הגפן', לא יאכל האפיקומן".

ובמשנ"ב [שם ס"ק יא] כתב: "לא יאכל האפיקומן. דאם יאכל יצטרך לברך ברכת המזון, וברכת המזון צריך כוס, ואם כן הוא מוסיף על הכוסות. וכתבו כמה אחרונים [מג"א שם ס"ק ד, חק יעקב שם ס"ק ד, וגר"א שם ס"ק יא] דכל זה הוא להני פוסקים דסבירא להו לעיל סימן קפב [ס"א] ברכת המזון טעונה כוס. אמנם לפי מנהגנו כמאן דאמר ברכת המזון בעלמא אינה טעונה כוס, גם עכשו יאכל האפיקומן ויברך ברכת המזון בלי כוס". וכן המגיד משנה [הלכות חמץ ומצה פ"ח הי"ג] כתב בשם הרשב"א [שו"ת המיוחסות סוף סימן רב] שיאכל אפיקומן ויברך אחריו ברכת המזון בלא כוס "דברכת המזון אינה טעונה כוס" [לשון המגיד משנה שם]. אך המהר"ל יחלוק על כך, ויאסור לאכול האפיקומן לאחר ששתה כוס שלישי [אף אם יברך ברכת המזון ללא כוס], שלדעתו אין להפסיק בין כוס שלישי ורביעי באכילה, ולאו משום הוספת הכוס נגעו בה, אלא שעצם האכילה הוא הפסק. ולא ראיתי מי שציין לדברים אלו של המהר"ל, שיש בהם נפקא להלכה.

(188) שו"ת הרא"ש [כלל כד סימן ג], והובא בב"י [או"ח סימן תעז], ובמחבר [שו"ע או"ח סימן תעז ס"ב, ובהגה"ה שם].

(189) לשון הרא"ש [שם]: "וששאלת, מי ששכח ולא אכל מצה שמורה באחרונה, וברך וקרא את ההלל, ונזכר שלא אכל מצה, כיצד יעשה... באלו הארצות שנהגו לעשות שימור משעת קצירה, ודאי צריך לחזור ולאכול כזית מצה שמורה. ובין שנזכר קודם ההלל, ובין שנזכר אחר ההלל, יטול ידיו ויברך 'המוציא'. ואין כאן כשותה בין שלישי לרביעי, שכיון שהשלישי היה בטעות, חוזר כוס שהוא מברך עתה עליו להיות שלישי. ואם נזכר אחר שבירך על ההלל, אף על פי שעשאן שלא כסדרן, שהקדים כוס של הלל, שהוא ראוי להיות אחרון, קודם לכוס ברכת המזון, שהוא שלישי, אין סדר ברכות מעכב". ומעין כן כתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן כ] "אם אכל בלא הסיבה, יחזור ויאכל בהסיבה. וכן בכוס ראשון ושני אם לא שתה בהסיבה, יחזור וישתה בהסיבה. אבל בכוס שלישי או רביעי, אם ישתה יותר נראה כמוסיף על הכוסות. ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו, הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה, ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה" [הובא למעלה פמ"ח הערה 237].

(190) פירוש - שאכל את סעודתו לאחר המצה הראשונה שעמה פתח את הסעודה.

(191) פירוש - חז"ל תיקנו לאכול אפיקומן באחרונה, בכדי שישאר טעם מצה בפיו [כמבואר למעלה לאחר ציון 180]. אך אין זה מפקיע מקיום ד' כוסות אם לא נשאר טעם מצה בפיו. לכך בציור דידן, שאכל מצה ראשונה בתחילת הסעודה, ואכל הסעודה

לאחריה [ובכך לא נשאר לו טעם מצה ראשונה בפיו], מ"מ כשבירך בסוף הסעודה ברכת המזון על הכוס, נחשב הכוס הזה לכוס שלישי, כי סוף סוף הכוס השלישי הוא כוס של ברכת המזון [כמבואר למעלה פס"ב הערה 162, שכוס שלישי מהדרו בברכת המזון], ומה שלא נשאר בפיו טעם מצה אינו מבטל את הכוס השלישי ששתה לברכת המזון.

(192) כן הוא בטור [או"ח סימן תעח]. וכבר נתבאר למעלה [הערה 1] שסדר דבריו בפרק זה הוא כסדר דברי הטור.

(193) לשון הטור [או"ח סימן תעח]: "משהתחילו לאוכלו [את האפיקומן] לא יעקרו ממקום למקום, ולא יאכלו אחריו שום דבר, ואפילו באותו מקום. ואם לאחר שהתחילו לאכלו ישנו כל בני חבורה, חשוב כהיסח הדעת, ולא יאכלו עוד ממנו, אפילו באותו מקום, דחשיב כמקום אחר".

(194) בביאור המשנה [שם] "ישנו מקצתן, יאכלו. כולן, לא יאכלו", וז"ל הרשב"ם [שם]: "ישנו כולן לא יאכלו - אם התחילו לאכול פסחן וישנו, לא יאכלו, דנראה כאוכל פסחו בשני מקומות, דמאחר שישנו הסיחו דעתן לאכול עוד, וחשיב ליה תנא כאכילת שני מקומות, וחומרא בעלמא הוא... והוא הדין נמי במצה בזמן הזה; לאחר שהתחיל לאכול מצת חובה באחרונה, וישן, הפסק אכילה הוא, ושוב לא יאכל משום דעבידי זכר לפסח בזמן שבית המקדש קיים". וראה בסמוך הערה 199.

(195) פסחים [פ"י סימן לד], וז"ל: "ישנו מקצתם, יאכלו. ישנו כולם, לא יאכלו... במצה נמי איירי, כדמוכח בגמרא [פסחים קכ:] בעובדא דרבה". ואמרו שם בגמרא "אבייי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא נמנם ["רבה לאחר שהתחיל לאכול מצת חובה באחרונה" (רשב"ם שם)]. אמר ליה, מינם קא נאים מר". ובסמוך יביא גמרא זו.

(196) רע"ב [פסחים פ"י מ"ח], ר"ן [פסחים כז. בדפי הרי"ף], ומאירי [פסחים קכ.]. וראה להלן ציון 223.

(197) נקט בשני טעמים אלו לאפיקומן, אע"פ שהמהר"ל עצמו לא סבירא להו [כמבואר למעלה מציון 169 ואילך], כי אלו הם הטעמים שכתבו הרא"ש ["זכר לפסח" (הובא למעלה לאחר ציון 166)] והרשב"ם ["זכר המצה הנאכלת עם הפסח" (הובא למעלה לאחר ציון 164)], וכאן איירי לפי הרא"ש והרשב"ם. וראה להלן הערה 206.

(198) כן כתב הר"ן [פסחים כז. בדפי הרי"ף], וז"ל: "כן נראה דעת הרב אלפסי ז"ל, שהביא משנה זו בהלכות". והב"ח [או"ח סימן תעח] כתב: "הרי"ף הביאה בפסקיו, ולמדו מדבריו שמשנתינו אף לענין מצה נשנית, דאם לא כן לא הוה ליה להביאה, מאחר

שאין פסח קרב בזמן הזה". וכידוע הרי"ף הביא רק את ההלכות הנוהגות בזמן הזה, ולא הלכות קרבנות. ולהלן [לאחר ציון 204] יחזור לבאר דעת הרי"ף.

(199) לשון הרז"ה [פסחים כו: בדפי הרי"ף]: "אבל הא דתנן ישנו מקצתן יאכלו, ההיא ודאי דוקא בפסח, שלא יהא הפסח נאכל בשני מקומות, ואין לנו כן במצה... ואין אנו משגיחין באכילת מצה במתנמנם ולא בנרדם". והנה סתם דבריו ולא הזכיר שהסבה שמצה שונה מפסח היא משום שטעם האפיקומן הוא שלא ישכח טעם מצה. אך כן עולה מסמיכות הדברים של הרז"ה, שקודם לדברים אלו כתב [שם]: "הא דתנן [פסחים קיט:] אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן... משום פכחי טעמא הוא. ויש לשאול, מה לנו אם נתפכח טעמו לאחר אכילתו. ונראה לי טעם דבר זה כענין הטעם שאמרו בשתיית יין שבין כוס שלישית לרביעית, שלא יפסיד קריאת ההלל... חשו להם חכמים שלא ישכחו מלומר את ההלל, לכך אסרו להפטיר אפיקומן, שלא לפכח טעם הפסח. והנהיגו הדבר אף לאחר חורבן הבית במצה, זכר למקדש כמאן דאמר אין מפטירין אחר מצה אפיקומן. אבל הא דתנן וכו'" [המשך דבריו הובא בתחילת הערה זו]. וסמיכות הדברים מורה שהטעם שלא חששו במצה לנתנמנמו הוא משום שהאפיקומן נתקן כדי שלא ישכחו טעם מצה, ולא משום הדמיון לפסח [ואגב, זו שיטת המהר"ל עצמו (למעלה לאחר ציון 180)]. ובשלמא בפסח שיש את ההלכה שיאכל במקום אחד ולא בשני מקומות [פסחים פה:], שפיר יש מקום לומר שאם נתנמנמו "נראה כאוכל פסחו בשני מקומות, דמאחר שישנו הסיחו דעתן לאכול עוד, וחשיב ליה תנא כאכילת שני מקומות" [לשון הרשב"ם (פסחים קכ.), והובא למעלה הערה 194]. אך אפיקומן שנתקן מחמת שלא ישכחו טעם מצה [ולא משום לתא דפסח], מה שייך לאסור אכילתו בנתנמנמו. וזהו אכן לשון הרז"ה, שכתב: "אבל הא דתנן ישנו מקצתן יאכלו, ההיא ודאי דוקא בפסח, שלא יהא הפסח נאכל בשני מקומות, ואין לנו כן במצה... ואין אנו משגיחין באכילת מצה במתנמנם ולא בנרדם". וראה להלן ציון 223.

(200) זהו המשך דברי הרז"ה.

(201) "הוה מתנמנם - רבה לאחר שהתחיל לאכול מצת חובה באחרונה" [לשון הרשב"ם שם].

(202) זו ראיה שהמשנה איירי גם במצה, ולא רק בקרבן פסח, כי רבה ואביי היו לאחר החורבן. וראיה זו הביא הרשב"ם [פסחים קכ.] לשיטתו, וכלשונו: "וכן מוכיח בגמרא דאפילו בזמן הזה מיירי תנא". והר"ן [פסחים כז. בדפי הרי"ף] ביאר יותר, וז"ל: "כתב רבינו שמואל ז"ל דהוא הדין למצה בזמן הזה, דנרדמו לא יאכלו. והביא ראיה מדאיתא

בגמרא [פסחים קכ:] דאביי הוה יתיב קמיה דרבה, ואמר ליה מינם קא ניים מר, ואינהו אחר חורבן היו".

(203) לשון הרז"ה [פסחים כו: בדפי הרי"ף]: "והרב רבי שמואל [הוא הרשב"ם] כתב שהוא הדין למצה שיהא זכר למקדש. והביא ראיה מדברי אביי דהוה יתיב קמיה דרבה, וחזייה דהוה קא מנמנם. ובידוע שרבה ואביי לאחר חורבן הבית הוו. ואני אומר מעשה דאביי ורבה בשאר ימות השנה היה, ולא בפסח", והמשך לשונו מובא בהערה הבאה.

(204) המשך לשון הרז"ה [פסלים כו: בדפי הרי"ף]: "ולפירושא דמתניתין נקטינן ליה להההיא עובדא, למימרא דאיכא הפרש בין מינם [נרדם] ובין נמנומי, דאלמא 'מתנמנם' הוא נים ולא נים [פסחים קכ:], וזהו ששנינו [שם] 'רבי יוסי אומר נתנמנמו יאכלו, נרדמו לא יאכלו'. ואין למעשה של אביי שום סרך בדבר מצה, אלא שהזכירוה לפירוש משנתינו".

(205) וזה מורה שמשנה זו עוסקת לגבי מצה [הנוהגת כיום], ולא רק עוסקת בפסח. וראה למעלה הערה 198.

(206) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 196] אליבא דהרשב"ם והרא"ש [ראה למעלה הערה 197]. והטעם שעכשיו בא לבאר את הרי"ף באופן אחר, כי לאחר שהביא את דברי הרז"ה הסובר "דמצה הבאה באחרונה אינה אלא שלא ישכח טעם מצה, ולפיכך אין ענין למצה ענין זה דישנו מקצתן" [לשונו למעלה לפני ציון 199], מכך לכאורה עולה שהרי"ף [שהביא הלכות אלו] סובר שטעם האפיקומן הוא אכן משום "זכר לפסח או לזכר המצה הנאכלת עם הפסח" [לשונו למעלה לפני ציון 197]. והואיל ולמעלה [מציון 168 ואילך] הקשה הרבה קושיות על הרשב"ם והרא"ש הסוברים כן [מציון 168 ואילך], עד שמחמת קושיות אלו דחה את דבריהם, וכתב [למעלה לאחר ציון 179]: "אלא מחוורתא כדאמרינן דמצה שאנו אוכלין באחרונה כדי שיהיה נשאר טעם מצה בפיו, ותו לא מידי". לכך לשיטתו הוכרח להעמיד את הרי"ף באופן שלא יתבאר לפי הסברה שהמהר"ל דחאה.

(207) "בכל ענין" - בין אם האפיקומן הוא זכר לפסח, ובין אם אינו זכר לפסח.

(208) כמבואר במשנה [פסחים קיז:] "מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו, רביעי גומר עליו את ההלל". ושתי הכוסות הראשונות הן לפני הסעודה, כי כוס ראשונה היא של קידוש [פסחים קיד.], וכוס שניה היא בשביל ההגדה [פסחים קטז.], שהיא לפני הסעודה [שם]. ולמעלה פ"ס [לאחר ציון 305] כתב: "והיו שתי כוסות לפני הסעודה, ושתי כוסות לאחריה", ושם הערה 306.

(209) פירוש - הסעודה השניה תהיה הפסק בין הסעודה הראשונה לשתיית שתי הכוסות האחרונות, וכמו שמבאר והולך.
(210) הראשונה.
(211) אך לסעודה הראשונה לא יהיו שתי כוסות לאחריה, אלא רק שתי כוסות לפניה, וכמבואר בהערה הבאה.
(212) פירוש - תקנת חז"ל היתה שלסעודת ליל טו יהיו שתי כוסות לפניה, ושתי כוסות לאחריה. אך אם ימשיכו לאכול לאחר שנתנמנמו, יחשב המשך זה לסעודה שניה שלאחריה יהיו שתי כוסות, כי שתי הכוסות האחרונות יתייחסו לסעודה השניה, ולא לסעודה הראשונה שהיא לפני פניה. ואודות הטעם שחז"ל תיקנו שתי כוסות לפני הסעודה ושתי כוסות לאחריה, כן כתב למעלה פ"ס [לאחר ציון 305]: "והיו שתי כוסות לפני הסעודה ושתי כוסות לאחריה, כי כך ראוי והגון, כי מפני שארבע כוסות אלו יותר במדריגה ובמעלה, וכל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה. ולכך שתי כוסות לפני הסעודה, ושתי כוסות לאחריה, והסעודה באמצע, ובזה הכוסות כוללים כל הסעודה, כאשר יש כוסות לפני הסעודה, וכוסות לאחריה". ולהלן [ציון 242] חזר על נקודה זו בהקשר אחר.
(213) בא להורות שרק בציור מיוחד אין האכילה הפסק, אך בסתמא האכילה תיחשב להפסק.
(214) פירוש - כאשר חז"ל תיקנו [פסחים קטז:] שהסעודה תהיה בין שני חלקי ההלל [חצי הלל הראשון לפני הסעודה, וחצי הלל השני לאחריה], ואין הסעודה נחשבת הפסק לברכה הנאמרת לפני ההלל.
(215) למעלה פס"ב [לאחר ציון 160], ויובא בהערה הבאה.
(216) לשונו למעלה פס"ב [לאחר ציון 160]: "הלל זה נחלק לשנים; קודם הסעודה, ואחר הסעודה. והטעם כדי שיהיה נאמר ההלל על פסח והמצה, ויהיה ההלל כולל עליו לפניו ולאחריו, ובזה נאמר ההלל על פסח. ואילו היה לפניו או לאחריו הכל, לא היה נראה שההלל הוא על הפסח. ועכשיו לנו אכילת מצה במקום פסח, ולפיכך יש לחלק ההלל קודם הסעודה ואחר הסעודה. וכיון שכך ראוי לעשות, אין האכילה הפסק. ולפיכך יש לנו לברך בתחלה [על קריאת ההלל], ולא אחר הסעודה, כי הסעודה אינה הפסק, שכך הוא המצוה, וכל דבר שכך הוא המצוה אין כאן הפסק כלל, דלא גרע מן גביל לתורא דלא הוי הפסק [ברכות מ.], כיון דצריך להאכיל לבהמתו קודם שיאכל, ולכך לא הוי הפסק. הכי נמי הסעודה לא הוי הפסק, שכך תקנו שיהיה ההלל נאמר

על פסח ומצה, ודי בברכה שברך בתחלה. וכך המנהג, והוא נכון, דכיון דתקנו רבנן להפסיק בסעודה, חזו רבנן דלא הוי הסעודה הפסק, ואם כן למה לא יברך עליו בתחלה".

(217) בספר הררי קדם [ח"ב סימן עב] הביא את דברי המהר"ל האלו, וצירפם לדברי הרמב"ם, וז"ל: "כתב הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ו] 'בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים'. ובהלכה ז' כתב: 'לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות'. ובהלכה ח כתב: 'ואימתי צריכין הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו'. והנראה מבואר מלשון הרמב"ם 'לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה', שכל דין הסיבה בליל פסח אינו אלא דין בשעת סעודה, וההסיבה הוא דין בדיני הסעודה דליל פסח. ומוכרח ממילא דחיוב הסיבה באכילת מצה וד' כוסות הוא משום שהם חלק מחלקי הסעודה דליל פסח. ולפי זה נראה דגם הד' כוסות הם חלק מחלקי הסעודה, דהסעודה יש לה ד' כוסות, שנים לפניה ושנים לאחריה, ועיקר דינם ומצותם מישך שייך לסעודה... ועיקר הסעודה עצמה הוא הכזית מצה והד' כוסות... ויסוד לזה דדין ד' כוסות הוא הלכה בסעודה, נראה ממה שכתב הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ח הי"ד 'מי שישן בתוך הסעודה והקיץ אינו חוזר ואוכל'... וכבר השיגו הראב"ד [שם] בזה דמה שייך היסח הדעת בשינה לענין מצה. ויעוין בגבורות ה' למהר"ל שכתב בזה 'וטעמא דמילתא שתיקנו רבנן שתי כוסות לפני הסעודה ושתים לאחריה, ולפיכך מיד שהפסיקו ונתנמנמו לא יאכל עוד, דהוי הפסק, וצריך לשתי כוסות אחרונות מיד אחר הסעודה. שאם יאכל עוד הוי כמו סעודה הנחלקת לשתים, וסעודה ראשונה יש לה כוסות לפני הסעודה, וסעודה שניה יש לה לאחריה, ולא כך תקנו חכמים, שצריך להיות שני כוסות לפני הסעודה וב' לאחריה'. והוא כמו שנתבאר... ולפי זה נראה פשוט לדינא דמי שאין לו מצה, אינו שותה ד' כוסות. כי כל דין הד' כוסות הוא להסמיכם ולצרפם לסעודה, ואם אין לו סעודה הרי הוא מופקע מהקיום של ד' כוסות. אולם לעומת זה אם אין לו מצה לשמה, אבל יש בידו מצה שלא לשמה, הוא חייב בד' כוסות... דעיקר הסעודה מתקיימת גם במצה שאינה משתמרת, אף שלא יצא ידי חובת מצה" [ראה למעלה פ"ס הערה 297 שגם מדברי המהר"ל שם עולה חידוש זה].

(218) מתי הם נרדמו, דבכל שעה שנרדמו, אם ימשיכו לאכול לאחר מכן, בזה יחלקו את הסעודה לשתים, וכמו שמבאר והולך.

(219) לשון המחבר [או"ח סימן קעט ס"א]: "אם אמר הב לן ונברך הוי היסח הדעת, ואסור לו לשתות אלא אם כן יברך עליו תחלה".

(220) יש להעיר מדבריו למעלה [לאחר ציון 181], שכתב: "ואם אמר הב לן ונברך', ושכח לאכול מצה באחרונה, יטול ידיו ויברך 'המוציא לחם מן הארץ' ויאכל מצה". ואילו כאן כתב: "והיכא שאמר 'הב לן ונברך' והפסיק סעודה שלו, אסור לחזור ולאכול, דהוי שתי סעודות, ומתעקרא תקנת חכמים שתקנו שני כוסות לפני הסעודה ושנים לאחריה". ואולי למעלה מביא את דעת הטור [כמבואר שם הערה 183], ואילו כאן מבאר את דעתו על פי הסברה החדשה שחידש כאן ששתי הכוסות האחרונות צריכות להיות צמודות לסוף הסעודה הראשונה [משנת מהר"ל אות צה].

(221) כן כתב המהרי"ל [סדר ההגדה סימן לט], אך לא מטעמיה, וכלשונו: "נשאל למהר"ש, הא דאמרינן גבי אכילת אפיקומן אם ישן לא יאכל, אם פירוש דוקא באמצע אכילת אפיקומן, או אפילו קודם שהתחיל לאכלו. ואמר אפילו קודם שהוא מתחיל בו. ואע"ג דאמרינן [פסחים ע.] הפסח אין נאכל אלא על השובע, היינו לבסוף, מכל מקום עיקר אכילה של זאת הלילה כקרבן פסח, וחשוב הכל אכילה של הקרבן וסעודה אחת היא, ואם ישן בה הרי הוא כב' חבורות. ולכך אם ישן קודם אכילת אפיקומן אין לו אחר כך לאוכלו". וכן הרוקח [סימן רפג (עמוד קנד מהדורת הגרב"ש שניאורסון)] כתב: "ואחר כך אוכלים ושותים כל צרכם. ואם ישן בתוך הסעודה לא יאכל יותר". והנהר שלום [סוף סימן תעח] כתב על דבריו: "הרי בהדיא דעל כל הסעודה קאמר דיפסיק אם ישן". ורבינו ירוחם [תולדות אדם וחוה נתיב חמישי ח"ד (מג טור רביעי)] תלה שאלה זו באילני רברבי, וכלשונו: "כתב ריי"ף [אינו בריי"ף שלפנינו, וי"א (באר המלך הלכות חו"מ פ"ח הי"ד) שכוונתו לרשב"ם] אחר שהתחיל לאכול מצה של מצוה באחרונה וישן, דהוי הפסק. ונראה דשינה באמצע הסעודה לא הוי הפסק. והרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח הי"ד] כתב דשינה באמצע הסעודה הוי הפסק. והראב"ד [שם] השיג עליו דשינה לא הוי הפסק". והטור [או"ח סימן תעח] כתב: "אם לאחר שהתחילו לאכלו ישנו כל בני חבורה, חשוב כהיסח הדעת, ולא יאכלו עוד ממנו", ובפשטות משמע שאיירי באפיקומן, ואם עוד לא התחילו לאכולו יכול לאכול ממנו עוד. והב"י [שם] כתב: "רבינו ירוחם כתב בשם ריי"ף שאם אחר שהתחיל לאכול מצה של מצוה באחרונה ישן, הוי הפסק. ונראה דשינה באמצע הסעודה לא הוי הפסק". ובדרכי משה שם [אות א] כתב: "מהרי"ל [סדר ההגדה סימן לט] החמיר עוד דאפילו ישנו קודם שהתחילו לאכול אפיקומן, אלא תוך הסעודה, לא יאכל אפיקומן. אמנם דברי הטור לא משמע כן. וכתב רבינו ירוחם בהדיא דשינה באמצע סעודה לא הוי הפסק". ובשו"ע [או"ח סימן תעח ס"ב] כתב הרמ"א: "כל זה [שנתנמנמו הוי הפסק] אינו אלא שישנו לאחר שהתחילו לאכול האפיקומן, אבל

שינה קודם לזה לא הוי הפסק". לכך לא ברור מהי כוונתו במה שכתב "לא מצאתי פירוש זה בפירוש לשום אחד מן המפרשים", בעוד שהרבה ראשונים דנו בזה.

(222) "לפי זה" - לפי הרי"ף המבאר שהמעשה עם רבה [פסחים קכ: (הובא למעלה לאחר ציון 200)] מורה שהמשנה עוסקת גם במצה בזמן הזה, ודלא כרז"ה שפסק שהמעשה עם רבה לא היה בתוך סעודת פסח [כמבואר למעלה מציון 195 ואילך]. והלכות אלו מובאות בטור או"ח סימן תעח.

(223) כמבואר למעלה [מציון 192 ואילך]. והעומדים בשיטתו של הרי"ף הם: רע"ב [פסחים פ"י מ"ח], ר"ן [פסחים כז. בדפי הרי"ף], ומאירי [פסחים קכ., והובאו למעלה הערה 196].

(224) פירוש - תנא קמא במשנה [פסחים קכ.] אמר שני דינים; (א) "ישנו מקצתן, יאכלו". (ב) "כולן, לא יאכלו". הרי שת"ק לא חילק באיכות השינה [נתנמנמו או נרדמו] אלא בכמות האנשים, דאם מקצתן ישנו, יאכלו. ואם כולם ישנו, לא יאכלו. ועל כך בא רבי יוסי ואומר [פסחים קכ:] "נתנמנמו, יאכלו. נרדמו, לא יאכלו". ונחלקו הראשונים על מה קאי רבי יוסי; האם רבי יוסי קאי אארישא דת"ק ["ישנו מקצתן, יאכלו"], ובא להחמיר ולומר דזהו רק בנתנמנמו, אך אם נרדמו מקצתן, לא יאכלו [רשב"ם שם, רא"ש שם פ"י סימן לד, וטור או"ח סימן תעח, ועוד]. או דרבי יוסי קאי אסיפא דת"ק ["כולן, לא יאכלו"], ובא להקל ולומר דזהו רק בנרדמו, אך אם נתנמנמו כולם, יאכלו [רמב"ם הלכות חו"מ פ"ח הי"ד, ושו"ע או"ח סימן תעח ס"ב]. והמהר"ל אזיל בשיטת הרמב"ם, וכמו שמבאר והולך.

(225) אפילו רק נתנמנמו.

(226) רבי יוסי.

(227) אך אם מקצתן נרדמו, יאכלו.

(228) דהיינו שנרדמו.

(229) לשון הרשב"ם [פסחים קכ:]: "רבי יוסי אומר נתנמנמו יאכלו - אארישא קאי, דקאמר ת"ק ישנו מקצתן, יאכלו, ואתא למימר הני מילי אם נתנמנמו, אבל אם נרדמו אפילו מקצתן, לא יאכלו לכשיעורו". והטור [או"ח סימן תעח] כתב: "אם ישנו מקצתן, אם לא נשתקעו בשינה, אלא נתנמנמו מעט, לא חשיב סילוק, ומותרין לאכול עוד ממנו, ואפילו אותן שנתנמנמו. אבל אם נשתקעו בשינה, חשיב סילוק, ולא יאכלו אותן שישנו". וכתב הב"י [שם]: "רבי יוסי אומר, נתנמנמו יאכלו. אארישא קאי, דקאמר תנא

קמא ישנו מקצתן יאכלו, ואתא למימר הני מילי אם נתנמנמו, אבל אם נרדמו אפילו מקצתן לא יאכלו כשיעורו".

(230) שלרבי יוסי אם נתנמנמו כולם, לא יאכלו [כי רבי יוסי חולק רק על אריסא של ת"ק, אך מסכים לסיפא דת"ק ("כולן, לא יאכלו")].

(231) בא לאפוקי מאופן נוסף שהיה לכאורה ניתן לבאר את רבי יוסי; דרבי יוסי אכן קאי אסיפא, ומיקל ואומר שנתנמנמו כולן, יאכלו. אך אם נרדמו, אף מקצתן, לא יאכלו כולן.

(232) כל זה אין לומר, וכמו שמבאר והולך.

(233) אלא מחלק בין נתנמנמו [שלעולם יאכלו, אפילו כולן נתנמנמו], לנרדמו [שלעולם לא יאכלו, אפילו נרדמו מקצתן].

(234) פירוש - כאשר ישנן שתי דעות אשר כל אחת אומרת חילוק אחר, וחולקת על החילוק של זולתה, בזה בהכרח ישנן שתי מחלוקות; (א) החילוק של הדעה הראשונה אינו מקובל על הדעה השניה. (ב) החילוק של הדעה השניה אינו מקובל על הדעה הראשונה. לכך אם ת"ק מחלקים בין מקצתן לכולן, אך אינם מחלקים בין נתנמנמו לנרדמו, ואילו רבי יוסי סובר להיפך; מחלק בין נתנמנמו לנרדמו, אך אינו מחלק בין מקצתן לכולן, בזה פליגי בשתי מחלוקות; האם יש לחלק בין מקצתן לכולן [לת"ק כן, ולרבי יוסי לא], והאם יש לחלק בין נתנמנמו לנרדמו [לת"ק לא, ולרבי יוסי כן]. וראה הערה הבאה.

(235) ועל כך אמרינן "אפושי מחלוקת לא מפשינן". והריטב"א [עירובין לח:, וגיטין נד:] כתב: "לית לן לאפושי פלוגתא בינייהו בכדי". והשיטמ"ק [ב"מ נ:] כתב: "דחי תלמודא בתמיהא, כפי הכלל המסור בידינו דאפושי פלוגתא לא מפשינן". והפני יהושע [ברכות כ:] כתב: "וקיימא לן אפושי פלוגתא לא מפשינן". והמהר"ם שי"ף [כתובות סט:] כתב: "זה כלל גדול, כל כמה דמצינו למעט במחלוקת, ולהשוות דבריהן, אפושי פלוגתא לא מפשינן". והמחזיק ברכה [או"ח סימן תקיא סד"ה אמנם הן] כתב: "זו מסורת בידינו אפושי פלוגתא לא מפשינן".

(236) לשון הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח הי"ד]: "בני חבורה שישנו מקצתן בתוך הסעודה, חוזרין ואוכלין. נרדמו כולן ונעורו, לא יאכלו. נתנמנמו כולן, יאכלו". והב"י [או"ח סימן תעח] כתב על כך: "נראה שהוא מפרש דרבי יוסי אסיפא קאי, דקאמר תנא קמא 'כולן, לא יאכלו', ואתא רבי יוסי למימר הני מילי אם נרדמו, אבל אם נתנמנמו יאכלו. והלכה כרבי יוסי".

(237) כן הוא בטור [או"ח סימן תעט]. וכבר נתבאר למעלה [הערה 1] שסדר דבריו בפרק זה הוא כסדר דברי הטור. ולשון הטור [שם] הוא: "ואחר כך מוזגין לו כוס ג', ומברך עליו ברכת המזון, ומברך 'בורא פרי הגפן', ושותהו בהיסיבה... ומצוה לחזר אחר זימון. והכי אתמר במדרש תהלים [מזמור קיג אות ג] הקוראים את ההלל צריך שיהו ג', שיהא אחד אומר לשנים 'הודו'. וכתב א"א הרא"ש ז"ל [פסחים פ"י סימן לב] ולא נהגו כן, ואי משום 'הודו' לומר בג', סגי באשתו ובניו שהגיעו לחינוך". ומעתה המהר"ל יעסוק בעניני זימון.

(238) לשון הב"ח [או"ח סימן תעט]: "מה שכתב [הטור] ומצוה לחזר אחר הזימון וכו'. ונראה דדוקא לחזר אחר זימון מתחלה קודם הסעודה, התם איכא מצוה, וכך נהגו גם עכשיו אנשי מעשה. אבל מה שנהגו העולם לילך באמצע סעודתו לבית אחר לצרף לזימון, ואחר כך לחזור לסעודתו אינו נכון וכו'" [המשך דבריו יובא להלן הערה 256].

(239) כי כבר יצא בברכת המזון שבירך במקום השני, אפילו שעקר ממקומו הראשון במזיד [שו"ע או"ח סימן קפד ס"א, ובמשנ"ב שם ס"ק ד, ה].

(240) ששוב לא יוכל לשתות כוס במקומו הראשון, וכמו שמבאר והולך.

(241) שהרי "בין שלישי לרביעי לא ישתה" [משנה פסחים קיז:], ולכך מן הנמנע שישתה כוס שלישי נוספת כשיחזור למקומו הראשון. וראה להלן הערה 264.

(242) "לפיכך מיד שהפסיקו ונתנמנמו לא יאכלו עוד, דהוי הפסק. וצריך לשתי כוסות אחרונות מיד אחר הסעודה, שאם יאכל עוד, הוי כמו סעודה הנחלקת לשתים, וסעודה ראשונה יש לה כוסות לפני הסעודה, וסעודה שניה יש לה לאחריה, ולא כך תקנו חכמים, שצריך להיות שני כוסות לפני הסעודה וב' לאחריה" [לשונו למעלה לאחר ציון 208]. וראה למעלה הערה 212.

(243) בא לבאר את האפשרות אם לא בירך בבית השני, כי עד כה עסק בציור ד"לא מבעיא היכא שמצטרף לגמרי בבית אחר לברכת המזון, כיון דכבר בירך, איך יחזור לאכול בביתו" [לשונו למעלה לאחר ציון 238].

(244) ברכות מה. "שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן", ופירש רש"י [שם] "להזדמן יחד לצירוף ברכה בלשון רבים, כגון 'נברך'". ובגמרא [ברכות מו.] "עד היכן ברכת הזמון, רב נחמן אמר עד 'נברך'"

(245) לשון הרא"ש [ברכות פ"ז סימן יב]: "וראיתי כתוב משום רב האי, שאחד המפסיק לשנים, צריך לברך 'המוציא'. וכן כתב הראב"ד ז"ל, דכיון שהפסיק יצא ידי ברכה למפרע, וצריך ליטול ידיו ולבצוע. דהוה ליה כבני חבורה שעקרו רגליהם לצאת לקראת

חתן [פסחים קא:], וצריכין ברכה למפרע, וכשחוזרים צריכין ברכה לכתחלה". וראה הערה 247.

(246) לשון הרא"ש [ברכות פ"ז סימן יב]: "ונראה לי דלישנא דמפסיק ["אחד מפסיק לשנים" (ברכות מה:)] לא משמע כדבריהם ז"ל, דלדבריהם אין כאן הפסק סעודה, אלא סעודה אחרת היא לגמרי. ולא דמי לבני חבורה שעקרו רגליהם, דהכא אינו זז ממקומו. גם אין כאן היסח הדעת". וראה להלן הערות 248, 276.

(247) מדובר שם במשנה [חולין פו:] שאמרה "חיה ועוף במקום אחד, כסוי אחד לכולן. רבי יהודה אומר, שחט חיה יכסנה, ואחר כך ישחוט את העוף". ואמרו בגמרא [שם] "מודה היה רבי יהודה לענין ברכה, שאינו מברך אלא ברכה אחת". ועל כך שאלה הגמרא [שם] "מאי שנא מתלמידי דרב, דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, קאי עלייהו רב ייבא סבא, אמרו ליה הב ליבריך, הדור אמרו ליה הב לישתי. אמר להו רב ייבא סבא, הכי אמר רב, כיון דאמר הב ליבריך איתסר ליה למשתי חמרא. הכא נמי כיון דאיטפל ליה לכסוי, איחייב ליה לברכה [נמצא ששאלת הגמרא היא מדוע לרבי יהודה סגי בברכה אחת כששחט חיה ועוף במקום אחד, הרי לשיטתו בין שתי השחיטות הללו יש לכסות דם החיה, ורק לאחר מכן יכול לשחוט את העוף, ומדוע אין כסוי הדם של החיה נחשב כהפסקה בין שתי השחיטות]. הכי השתא, התם משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר ["הלכך כי אמר 'הב ליבריך' נתנו דעתם לפסוק מלשתות" (רש"י שם)], הכא אפשר דשחיט בחדא, ומכסי בחדא ["אבל זה אף על פי שיודע שיכסה דם ראשון, לא הסיח דעתו מן השחיטה, וכל שעתא זמן שחיטה היא לו, אפילו בשעת כיסוי אפשר דשחיט בחדא ידיה, ומכסי בחדא ידיה" (רש"י שם)]. וכן גם בנידון דידן, הואיל והאחד הצטרף עם השנים לברכת המזון, הרי באותה שעה שמברך אינו יכול לאכול, ולכך היה צריך להתחייב שוב בברכת "המוציא" כשחוזר למקומו הראשון. וכך הביא הרא"ש [ברכות פ"ז סימן יב] בשם הראב"ד, וז"ל: "ועוד, כיון שהפסיק אכילתו בברכת המזון, מיכל וברוכי בהדי הדדי אי אפשר".

(248) לשון הרא"ש [ברכות פ"ז סימן יב]: "ולא דמי למיכל וברוכי בהדי הדדי, שהרי אינו מברך, אלא מפסיק סעודתו כדי שיזמנו עליו" [ראה להלן הערה 262]. לכך לכאורה לפי שיטת הרא"ש לא יקשה על המנהג ש"יש בני אדם קוראים מבית אחר לצרף לזימון, וחוזר לביתו ושותה כוס שלו בבית שאכל" [לשונו למעלה לאחר ציון 237], כי לשיטתו אינם חייבים שוב לברך "המוציא" [אך מכאן ואילך יקשה על שיטת הרא"ש]. ויש להבין, הרי הרא"ש עצמו כתב "ולא דמי לבני חבורה שעקרו רגליהם, דהכא אינו זז

ממקומו" [הובא למעלה הערה 246], והרי בציור שמדובר כאן ["יש בני אדם קוראים מבית אחר לצרף לזימון, וחוזר לביתו ושותה כוס שלו בבית שאכל"] איירי שעקר רגליו למקום אחר, והרי אז אף לשיטת הרא"ש יתחייב שוב ב"מוציא", ואיך יש כאן הוה אמינא לומר שלרא"ש ניתן להליץ בעד המנהג הזה [עד שבא להקשות על דברי הרא"ש]. ויל"ע בזה.

(249) יוכיח מהגמרא בחולין שאע"פ שהיה בדעתו [לאחר הצטרפות לזימון] לחזור ולהמשיך בסעודתו, עדיין צריך לחזור ולברך "כיון שנצטרף אל ברכת הזימון, [ו]למה אין צריך לחזור ולברך" [לשונו בהמשך].

(250) "משמש בסעודה היה" [רש"י שם].

(251) "הב ליברך - מזוג כוס לברכת המזון, וחזרו ונמלכו ואמרו מזוג לשתות" [רש"י שם].

(252) "כיון דאמר הב ליבריך - גליא בדעתיה דגמרה סעודתא, ואסור לשתות עד שיברך לפניו, שאין מצטרפת לסעודה ראשונה" [רש"י שם]. וגמרא זו הובאה למעלה פמ"ט [תרנג.].

(253) הרי פשיטא שאם הסיחו דעתם לגמרי מלשתות, לא יוכלו להמשיך ולשתות בלא ברכה. ואמרו חכמים [ברכות מב.] "גמר, אסור מלאכול", ופירש רש"י [שם] "אסור מלאכול - עד שיברך ברכת המזון ויחזור ויברך על הבא לפניו, דכיון דגמר אסח דעתיה מברכה ראשונה ומסעודותיה".

(254) לשון הגמרא [פסחים קג.]: "רב יעקב בר אבא איקלע לבי רבא ["שבת הוה... דמעיקרא סעודת שבת ביום היו אוכלין" (רשב"ם שם)], חזיה דבריך 'בורא פרי הגפן' אכסא קמא, והדר בריך אכסא דברכתא ["ברכת המזון, בירך עליו לבסוף 'בורא פרי הגפן', כמו שאנו עושין" (רשב"ם שם)] ואישתי. אמר ליה, למה לך כולי האי, הא בריך לן מר חדא זימנא. אמר ליה, כי הוינן בי ריש גלותא, הכי עבדינן. אמר ליה, תינח בי ריש גלותא דהכי עביד, דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן ["לא הוי ידעיתו אי משקו לכו תו בתר כסא קמא אי לא, וכי ברכיתו אקמא לא הוה דעתייכו אכסא אחרינא, והוה ליה כל חד כתחלת סעודתו, ומשום הכי בעיתו למיהדר וברוכי" (רשב"ם שם)]. הכא הא מנח כסא קמן, ודעתן עילויה. אמר ליה, אנא עבדי כתלמידי דרב, דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, קאי עלייהו רב ייבא סבא, אמרו ליה 'הב לן וניבריך', לסוף אמרו ליה 'הב לן ונישתי'. אמר להו, הכי אמר רב, כיון דאמריתו 'הב לן וניבריך'

איתסרא לכו למישתי ["אלמא ברכת המזון אסוחי דעתא הוא, וצריך לחזור ולברך לאחר ברכת המזון" (רשב"ם שם)], מאי טעמא, דאסחיתו דעתייכו".

(255) כי רק אמרו "הב לן ונברך".

(256) שרוצה להפסיק עד שיאמר "נברך שאכלנו", דהוא ברכת הזימון, ויחזור לאכילתו.

(257) לשון הב"ח [או"ח סימן תעט]: "אבל מה שנהגו העולם לילך באמצע סעודתו לבית אחר לצרף לזימון, ואחר כך לחזור לסעודתו אינו נכון. ממה נפשך; אם יאכל שם, עביד איסורא, דמצה אינה נאכלת בשתי חבורות, דאיתקש לפסח כדלעיל בסימן תעח. ואם לא יאכל, אלא ישתה בלבד, הלא כתב מהר"מ [תשב"ץ סימן שז] דבשתייה אין לצרף לזימון שלשה... ואם כן זה שאינו יכול לאכול עמהם משום שתי חבורות, היאך יצטרף עמהם לכתחלה לזימון על ידי שתייה... ומהר"ל מפראג התמרמר על המנהג מטעם אחר, שאמר מאחר שנצטרף לזימון, אע"פ שלא שתה כוס של ברכת המזון, סוף סוף כבר הפסיק סעודתו בברכת המזון, ואסור לו לחזור ולאכול בביתו אלא על ידי נטילה וברכת 'המוציא'. ואם כן הסעודה הראשונה יש לה שתי כוסות לפני המזון, וסעודה השנייה יש לה שתי כוסות לאחר המזון, ודבר זה לא תיקנו חכמים". וראה להלן הערה 280.

(258) כי עדיין מוטל עליו לעשות ברכת הזימון בסעודתו הראשונה, ולא נפטר משום חיוב על ידי מה שהצטרף לזימון בבית השני. לכך אין מקום לומר "משתי וברוכי בהדדי אי אפשר", כי כאן אינו עושה שום "ברוכי".

(259) "במה שהפסיק להם" [לשון הרא"ש שם]. ופירושו, שחובת הזימון על מה שאכל בסעודה הראשונה נתקיימה על ידי שהפסיק והצטרף לבית השני.

(260) "ואם כן איך לא נאמר 'משתי וברוכי בהדדי אי אפשר'" [לשונו להלן לפני ציון 262], דהואיל וצירופו הועיל לו לברכת הזימון, ראוי שכאשר יחזור למקומו הראשון יתחייב בברכת "המוציא", ודלא כמנהג האנשים שחוזרים למקומם וממשיכים בסעודתם כאילו לא אירע דבר.

(261) לשון הטור [שם]: "כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל, שאלתי לאדוני אבי הרא"ש ז"ל, לפירוש ר"י [תוספות ברכות מו. ד"ה עד] שפירש שהיחיד המפסיק לשנים מתחיל ב'נודה לך', א"כ שלשה שהפסיקו לז' איך יזמנו הם. והשיבני, יחזרו לראש כדין זימון 'נברך שאכלנו משלו', כי לא נצטרפו אלא לומר 'אלקינו', ומיד כשאומר 'נברך אלקינו' היו הג' רשאין לאכול, לכך יחזרו לראש. אבל אחד המפסיק לשנים, צריך להמתין עד סוף ברכת הזן, לכן נפטר מברכה ראשונה לר"י, עד כאן".

(262) כוונתו לדברי הרא"ש [ברכות פ"ז סימן יב], שכתב: "ולא דמי למיכל וברוכי בהדי הדדי, שהרי אינו מברך, אלא מפסיק סעודתו כדי שיזמנו עליו" [הובא למעלה הערה 248]. ועל כך מעיר, שאיך אפשר לומר כאן "שהרי אינו מברך", כאשר על ידי צירוף זה הוא נפטר מברכת הזימון, ולפעמים אף נפטר מברכת הזן [כשאינו רוצה לאכול עוד].

(263) שהיחיד שהצטרף לשנים אחרים אינו יכול להמשיך לאכול סעודתו בלא ברכת "המוציא".

(264) לשונו למעלה [לאחר ציון 237]: "יש בני אדם קוראים מבית אחר לצרף לזימון, וחוזר לביתו ושותה כוס שלו בבית שאכל. ומנהג עמי ארצות הוא זה; לא מבעיא... אם שתה כבר כוס ברכת המזון בבית שנצטרף לזימון, דהוי מוסיף על הכוסות", ושם הערה 241.

(265) לשון הרא"ש [ברכות פ"ז סימן יב]: "וכן כתב בעל הלכות גדולות [סימן א, הלכות ברכות פ"ז עמוד פ] היכא דבעי למיפק חד מינייהו, ובעי חבריה למעבד לפנים משורת הדין [ברכות מה:], פסקין סעודתייהו ומזמין עליהון עד הזן, וגמר איהו ברכה כולה ונפיק, וחוזרין ואוכלין וגומרין סעודתן ומברכין. אלמא שאין צריכין ליטול ידיהם ולברך 'המוציא'".

(266) לשון הגמרא [פסחים קג:] "אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בסעודה ["דחול" (רשב"ם שם)], וקאי עלייהו רב אחא בריה דרבא. אמימר בריך על כל כסא וכסא ["על כל פעם שהיה שותה בתוך המזון" (רשב"ם שם)]. ומר זוטרא בריך אכסא קמא ואכסא בתרא ["ברכת המזון" (רשב"ם שם)]. רב אשי בריך אכסא קמא, ותו לא בריך" ["אע"ג דברכת המזון טעונה כוס, לא היה מברך" (תוספות שם)].

(267) לא מצאתיו, אך נמצא בתלמידי רבינו יונה [ברכות ל: בדפי הרי"ף]. וראה הערה הבאה.

(268) לשון תלמידי רבינו יונה [ברכות ל: בדפי הרי"ף]: "רב אשי בריך אכסא קמא, ותו לא בריך כלל, אלא שהיה אומר ברכת המזון בלבד, ושותה מיד בלא ברכת בפה"ג. שהיה סובר שהברכה שבירך בכוס ראשון פוטר הכל, אע"פ שמפסיק בנתים ואומר ברכת המזון, לא דיינינן ליה הפסקה", והובא בב"י או"ח סימן קצ.

(269) סימן א הלכות ברכות פ"ז [עמוד פ], וז"ל: "כוס של ברכת המזון מברך עליה 'בורא פרי הגפן', ולא צריך לברוכי בתריה ברכה אחת מעין שלש".

(270) לשון הרא"ש [שם]: "ועל היין של כוס ברכת המזון, כתב בעל ה"ג שאין צריך לברך אחריו על הגפן. ומילתא דתמיה היא, ושמא חשבו דבא מחמת סעודה, אע"פ שהפסיק בברכת המזון".

(271) בב"י או"ח סימן קצ, וז"ל: "לי נראה שיש ללמד זכות על בה"ג, שטעמו מההוא עובדא דאיתא בפרק ערבי פסחים [קג:], אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בסעודתא. אמימר בריך על כל כסא וכסא. מר זוטרא בריך אכסא קמא ואכסא דברכתא. רב אשי בריך אכסא קמא, ותו לא בריך. ומשמע ליה דהלכה כרב אשי, דבתרא הוא. וטעמו של רב אשי כתב ה"ר יונה בפרק כיצד מברכין [ברכות ל: בדפי הרי"ף] שהוא מפני שהוא סובר שאע"פ שמפסיק בברכת המזון, לא חשיבא הפסקה" [וכן יזכיר דברים אלו בסמוך (ציון 273)]. וכן הזכיר את רבי יוסף קארו למעלה פמ"ח [תקפו:]. לכך אין להוכיח מהבה"ג שסובר שהאוכל סעודתו והצטרף לזימון, שאינו צריך לברך "המוציא" כששב לסעודתו [כפי שהוכיח הרא"ש], כי הבה"ג סובר שאין ברכת המזון הפסק כלל. אך אנו הסוברים שברכת המזון היא הפסק סעודה, ולכך מצריכים ברכה אחרונה על כוס ברכת המזון [שו"ע או"ח סימן קצ ס"ב], בודאי כשישוב לסעודתו יצטרך לברך "המוציא".

(272) לשון הב"י [או"ח סימן ר]: "ולענין הלכה, כיון דה"ר יונה והרא"ש ובה"ג מסכימים לדעת אחת [שחוזרים וגומרים סעודתם בלא ברכה], הכי נקטינן". וכן בשו"ע או"ח סימן ר ס"ב פסק: "אינו צריך להפסיק אלא עד שיאמר 'ברוך שאכלנו משלו וכו'', וחוזר וגומר סעודתו בלא ברכה בתחלה".

(273) הובא למעלה הערה 271.

(274) אלא מצריכים ברכת בפה"ג על כוס של ברכת המזון [רמב"ם הלכות ברכות פ"ד הי"ב].

(275) לשון הגמרא [שם]: "שלשה שאכלו כאחת, אחד מפסיק לשנים", ופירש רש"י [שם] "אם גמרו השנים סעודתן, ורוצין לזמן, דרך ארץ הוא שיהא האחד מפסיק את סעודתו עד שיזמנו עליו עד ברכת הזן, דהיינו ברכת זימון, וחוזר וגומר סעודתו".

(276) כפי שלמד הרא"ש [ברכות פ"ז סימן יב], וכלשונו: "וראיתי כתוב משום רב האי שאחד המפסיק לשנים צריך לברך 'המוציא', וכן כתב הראב"ד ז"ל... ונראה לי דלישנא ד'מפסיק' לא משמע כדבריהם ז"ל, דלדבריהם אין כאן הפסק סעודה אלא סעודה אחרת היא לגמרי" [ראה למעלה הערה 246]. והמעדני יו"ט שם [אות נ] כתב: "והוה ליה למימר 'אחד גומר לשנים'", ולא "אחד מפסיק לשנים", שמשמע שמפסיק אכילתו, וחוזר אליה

[ללא ברכת "המוציא"] לאחר ההפסקה. ועל כך יענה כאן המהר"ל שאין זו הכוונה ב"אחד מפסיק לשנים", וכמו שמבאר.

(277) שמשמע שיש חידוש בהפסקה עצמה, ומהו החידוש אם לא שסגי בהפסקה גרידא, כי אין צורך שיחזור לברך "המוציא". ומעתה יבאר מהו החידוש שיש ב"אחד מפסיק" [אף שיצטרך לחזור ולברך "המוציא"].

(278) פירוש - זהו החידוש בלבד, ואין צורך להעמיס כאן חידוש נוסף "שמפסיק אכילתו בלבד, וחוזר לאכילתו בלא ברכה" [לשונו למעלה לפני ציון 276].

(279) "ויש בני אדם קוראים מבית אחר לצרף לזימון, וחוזר לביתו ושותה כוס שלו בבית שאכל. ומנהג עמי ארצות הוא זה" [לשונו למעלה לאחר ציון 237].

(280) לשון הב"ח [או"ח סימן תעט]: "מהר"ל מפראג התמרמר על המנהג... ועוד האריך, וסוף דבריו דהמנהג אינו הגון כלל וצריך לבטל אותו, עד כאן" [ראה למעלה הערה 257].

(281) מה שכתב "מברך עליו הלל" צ"ב, שהרי הטור [או"ח ר"ס תפ] כתב: "כוס ד' גומר עליו את ההלל, ומתחיל [תהלים קטו, א] 'לא לנו' בלא ברכה". וכן במשנה [פסחים קיז:] אמרו "רביעי, גומר עליו את הלל", ולא הזכירו ברכה. ולהלן פס"ה [לאחר ציון 74] גם כן כתב: "כוס רביעי גומר עליו את ההלל". והמחבר [או"ח סימן תפ ס"א] כתב: "כוס רביעי מתחיל 'לא לנו' וגומר עליו את ההלל", וכתב המשנ"ב שם [ס"ק א]: "מתחיל לא לנו - בלא ברכה". ואולי יש ליישב על פי דברי הרא"ש [פסחים פ"י סימן לב], שכתב: "אין לברך על ההלל לאחר סעודה... [ו]הוצרך לומר אע"פ שלא בירך לפניו, יברך לאחריו", ואם כן כוונתו כאן לברכה שלאחר ההלל.

(282) לשון הר"ן [פסחים יט. בדפי הרי"ף]: "ארבע כוסות... כנגד ארבעה כוסות התרעלה שעתיד הקב"ה להשקות את העובדי כוכבים. ונראה שלפיכך נהגו לומר בכוס רביעי קודם ההלל 'שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך'". והובא בדרכי משה וברמ"א [או"ח סימן תפ ס"ק א]. והמהר"ל יבאר בסגנון אחר.

(283) לשון הגמרא [שם]: "חבלו של משיח [מוזכר בהלל], דכתיב 'לא לנו ה' לא לנו', ואמר רבי יוחנן... 'לא לנו ה' לא לנו' זו מלחמת גוג ומגוג". והמהרש"א [שם] כתב: "מייתי חבלו של משיח מ'לא לנו גו'', כמפורש לעיל [פסחים קיז.] לא למענינו ולא בזכותינו אנו מבקשים להצילנו מחבלו של משיח, או מצרת מלחמת גוג ומגוג". ולשון הגמרא [פסחים קיז.] הוא "אמרו 'לא לנו ה' לא לנו', משיבה רוח הקודש ואמרה להן, למעני למעני אעשה". ולשון הפסוק [תהלים קטו, א] במילואו הוא "לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד על חסדך על אמיתך", הרי שמדובר ב"לשמך תן כבוד". וזהו שכתב כאן "כי

רז"ל מפרשים 'לא לנו' על מלחמת גוג ומגוג שיעשה הקב"ה בשביל שם כבודו". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת העולה מצירוף דבריו משני מקומות; בנצח ישראל פל"ח [תרצד.] כתב: "מלחמות גוג ומגוג, אשר מלחמה זאת על ישראל במה שהאומות הם רבים וישראל אומה יחידה, ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך, אם כן מלחמות גוג ומגוג הוא על השם יתברך נחשב בפרט, כי הוא יתברך אחדות ישראל... האומות שיש בהם הרבוי, מתנגדים לאחדות שמו יתברך גם כן. ולימות המשיח, שאז יהיה הוא יתברך אחד ושמו אחד לגמרי, אז יתנגדו האומות שהם רבים על אחדותו יתברך. כלל הדבר, כאשר היה בעולם אחדותו יתברך, אז האומות, שיש בהם הרבוי, היו מתנגדים אליו". ובנר מצוה [יא.] כתב: "ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד" [ראה למעלה פ"ס הערה 67, שנלקטו שם המקומות הרבים שיסוד זה הוזכר בספר זה]. לכך ברי הוא ש"מלחמת גוג ומגוג יעשה הקב"ה בשביל שם כבודו", כי זו מלחמה של הרבוי נגד אחדות יתברך [כמבואר בנצח ישראל], ואחדותו יתברך היא עיקר כבודו [כמבואר בנר מצוה]. וראה למעלה פס"א [תקח.], ושם הערה 179, ולהלן פס"ד הערה 351.

(284) פירוש - בכדי שיהיה בולט וברור שהמזמור "לא לנו" עוסק במלחמת גוג ומגוג [כפי שאמרו חז"ל], הוקדמה אמירת "שפוך חמתך" למזמור "לא לנו", וילמד סתום ["לא לנו"] מהמפורש ["שפוך חמתך"], שאיירי במלחמת ה' כנגד האומות המורדות בו יתברך. זאת ועוד, כי למעלה פ"ח [תט.] כתב: "וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה", וראה שם הערה 215, למעלה פל"ט הערה 164, פנ"א הערה 8, פס"א הערה 127, ולהלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 87. לכך הוקדמה אמירת "שפוך חמתך" למזמור "לא לנו" כדי שאמירת "שפוך חמתך" תהיה התחלה למזמור "לא לנו", וימשך אחר אמירת "שפוך חמתך".

(285) הרי שחמתו של הקב"ה ["שפוך חמתך"] הוזכרה במיוחד ובמסוים ביחס למלחמת גוג ומגוג ["תעלה חמתי באפי", "ובקנאתי באש עֶברתי"].

(286) כן כתב הגר"א [שו"ע או"ח סימן תפ אות ז], וז"ל: "ויש אומרים שיש לומר 'שפוך חמתך וכו'' קודם 'לא לנו'. משום ד'לא לנו' מדבר מחבלי משיח ושעבוד מלכיות וגוג ומגוג, כמו שכתוב שם [פסחים] קיח.".

פרק סד

(1) תהלים פרק קיג [המתחיל בפסוק "הללויה הללו עבדי ה' הללו את שם ה'"], ופרק קיד [המתחיל בפסוק "בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז"], והם שני המזמורים הראשונים של הלל, הנאמרים לפני הסעודה. ולמעלה פס"ב [תקמג.] ביאר את הטעם שההלל נחלק לשנים; קודם הסעודה, ולאחריה.

(2) לשונו למעלה פס"ב [תקכד:]: "ואחר שאמר שהוא יתברך 'מגביהי לשבת' ו'משפילי לראות בשמים ובארץ' [תהלים קיג, ה-ו] לסדר מציאות שלהם, הן שהגבוהים הם ברשותו, הן שאינו עוזב את השפלים, על זה אמר כי הוא יתברך מסדר מציאות שלהם על ידי חלוקי הנהגות, שהם על ידי חסד ודין ורחמים, ובהם מנהיג עולמו על ידי שלשה דברים אלו. ולפיכך אמר [תהלים קיג, ז] 'מקימי מעפר דל', שהקב"ה מקים מעפר דל, וזהו במשפט, כי למה יהיה הדל כל כך שפל עד הארץ, ולפיכך כאשר מקים אותו, הוא במשפט ובמדת הדין. אבל דבר זה מה שהוא [שם פסוקים ז-ח] 'מאשפות ירים אביון להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו' הוא על צד החסד, כי מצד הדין די לו שאינו אביון, והוא כמו שאר בני אדם, אבל מה שהוא מושיב אותו בין נדיבים זהו חסד גמור... אמנם נגד השלישי, שהוא הרחמים, אמר [שם פסוק ט] 'מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה', וזה אינו חסד ואינו דין; כי אינו חסד, שהרי כל אשה נבראת להיות לה בנים בטבע. ואינו דין, כי הדין כמו 'מקימי מעפר דל', שהגיע אליו שפלות עד שהוא פחות ושפל משאר בני אדם, וראוי להושיע אותו בדין. אבל זו שאין לה בנים, אין זה שפלות, רק שאין לה הברכה מה שהוא לשאר נשים. והנהגה הזאת כלולה קצת מדת הדין וקצת חסד, והוא הרחמים, שהקב"ה מנהיג בו עולמו. ובאלו שלש מדות הקב"ה מנהיג עולמו, דכתיב [ירמיה ט, כג] 'אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'... זכר שלש מדות שבהם הקב"ה מנהיג עולמו, והוא החסד והדין והרחמים, כמו שהתבאר". וכן חזר לבאר שם [תקמא:].

(3) לשונו למעלה פס"ב [תקכט.]: "אחר שסדר הנהגת הקב"ה את העולם בדבר שהוא הנהגת העולם ואינו יוצא מן הטבע, התחיל אחר כך לספר בדברים שהם למעלה מן הטבע אשר השם יתברך מחדש בעולמו. וכל הדברים אשר זכר אחר כך כולם הם חדוש ונפלאות אשר יעשה הקב"ה בעולם". ושם מאריך בזה עוד. ואודות לשון חידוש הנאמר בעשיית נסים ["הנפלאות... אשר הקב"ה מחדש בעולם"], הנה למעלה הקדמה שניה הערה 59 הובאו שני טעמים לדבר. וראה למעלה פס"א ציונים 71, 103, ופס"ב הערה 85.

(4) אודות שה' עושה נסים ליראיו, כן נאמר [תהלים לד, ח] "חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם". ונאמר [תהלים לג, יח-יט] "הנה עין ה' אל יראיו למיחלים לחסדו, להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב". ונאמר [תהלים ס, ו] "נתתה ליראיך נס להתנוסס וגו'", והאבודרהם [הכרזת ראש חודש] כתב: "'מי שעשה נסים לאבותינו', על שם 'נתת ליראיך נס להתנוסס'". והרמב"ן [דברים כ, ט] כתב: "כי התורה תצוה בדרך הארץ, ותעשה הנסים עם יראיו בהסתר". והרד"ק [ש"א טז, ב] כתב: "הקב"ה עושה נסים ונפלאות עם יראיו". ובשו"ת הרשב"א ח"ח סימן רפג כתב: "פעמים הקב"ה עושה נס ליראיו לבטל מהם גזירת הכוכבים" [הובא בב"י יו"ד סימן קעט]. ובביאור הנהגה זו ליראי ה' דוקא, הנה נאמר [תהלים קג, יג] "כרחם אב על בנים רִחַם ה' על יראיו". וכבר השריש המהר"ל שהטעם שאין הקב"ה עושה נס לחינם [ברכות נח.] הוא משום ש"הניסים באים לעולם מצד מידת הרחמים... כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם... ודבר זה ממידת הרחמים" [לשונו בח"א לגיטין נו. (ב, קג.)]. וכן להלן [לאחר ציון 264] כתב: "כי הנסים עושה בשמו הגדול, כאשר ידוע", ו"שמו הגדול" מורה על מדת הרחמים [ב"ר לג, ג]. והואיל ויש רחמי ה' על יראיו בפרט, לכך ברי הוא שה' מחדש נסים למען יראיו. וראה להלן הערה 266. **ואם תאמר**, דהיא גופא טעמא בעי, דמדוע הפסוק אומר "כרחם אב על בנים רִחַם ה' על יראיו", ולא "כרחם אב על בנים רִחַם ה' על אוהביו". ונראה שיחס של אב אל בן תואם יותר ליחס של ה' אל יראיו דוקא, כי האב הוא העלה והבן הוא העלול, וכמו שכתב נצח ישראל פי"א [רעז.]: "נקראו ישראל 'בנים' [דברים יד, א], כי שם 'בנים' מצד אשר השם יתברך הוא עלה להם, כמו האב שהוא עלה אל הבן" [ראה למעלה פכ"ג הערות 82, 133]. ויחס של עלה לעלול הוא יחס של הקב"ה ליראיו, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כ:]: "מפני כי עצם היראה מה שהוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, והעלול יש לו קיום בעלה. ולפיכך אמר שלמה ג"כ [משלי י, כז] 'יראת ה' תוסיף חיים ושנות רשעים תקצורנה'. ודבר זה רצה לומר כי מי שיש בו יראת השם, מפני שהוא עלול גמור, ראוי שיהיה מקבל הקיום מן העלה יתברך, ולפיכך 'יראת ה' תוסיף חיים'". ושם הוסיף שהירא מסתופף תחת כנפי השכינה, ויובא להלן הערה 104. הרי שמדת הרחמים נמצאת ביחס של עלה ועלול, והוא היחס של הקב"ה ליראיו. זאת ועוד, רחמים שייכים ביחס למי שחסר, וכמו שכתב למעלה פמ"ז [תלא:]: "כי מכח הרחמים, מרחם על מי שהוא בצרה", ושם הערה 38. ובנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] כתב: "הרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם". ובמאמרי פחד יצחק סוכות [מאמר ל אות ה], כתב: "השפעת

החסד מבוססת על הכרת מעלת המקבל; איטיב לו באשר הוא גדול בתורה או באשר מעלתו, [כי מעלתו] מעוררת בי הרצון להשפיע לו. ואילו השפעת הרחמים מבוססת על הכרת חסרון המקבל; איטיב לו באשר לי יש, ולו אין... כל עצמו אינו ניזון אלא מבחינת היות הזולת חסר" [ראה להלן הערה 191, ופס"ט הערה 103]. ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] כתב: "התבאר לך ענין מעלת יראת שמים, שעושה עצמו עלול, כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך". ובח"א לשבת לא: [א, יז:] כתב: "מי שהוא ירא שמים בזה הוא עלול אל העלה, והוא מבטל מציאות עצמו אל השם יתברך לגמרי... ולא כן האוהב את השם יתברך... אינו מבטל מציאתו אל השם יתברך". והנפש החיים [שער ד פ"ח] כתב: "בחינת היראה לית לה מגרמה כלום". לכך הירא את ה', שהוא מבטל עצמו לגמרי, הוא בפרט מעורר רחמים, לעומת האוהב את ה'. **אך עדיין קשה**, שהרי האוהב נקרא ע"ש הרחמים, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:]: "כי 'אוהב' תרגמו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן לשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... האהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו אב לבן והאם לבנה, מרחם עליו" [הובא למעלה פכ"א הערה 65, פמ"ד הערה 170, ופ"ס הערה 24, וש"נ. וראה להלן הערות 102, 173]. ויקשה לומר שמדת הרחמים נוהגת יותר עם יראיו מאשר עם אוהביו. אך למעלה פמ"ד הערה 169 הובאו דברי מו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לחלק בין הדביקות שיש באהבה [שהיא דביקות של אחדות] לבין הדביקות שיש ביראה [שהיא דביקות של קיום], וכמו שהצמח דבק בארץ, שזו דביקות של קיום, ולא דביקות של אחדות. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפג.] ביאר שמה שנאמר [ישעיה לג, ו] "יראת ה' היא אוצרו" זהו משום "כי האוצר הוא מקיים, ואמר כי יראת ה' הוא המקיים את הכל... וכך אע"ג שיש באדם כל המעלות, סוף סוף אין לעלול קיום כלל בלא העלה, וצריך אל העלה המקיים אותו, וזהו על ידי יראת ה', שנראה כי יש לאדם עלה, שהוא מתייירא ממנו יתברך. ולא קאמר 'אהבת ה' היא אוצרו', כי אין דבר זה מקיים הכל, רק ביראת ה', שידע שהוא עלול ויש לו עלה" [ראה להלן הערה 40]. ובתפארת ישראל פ"י [קסד:] כתב: "כי מי שיש בו יראת שמים הוא דבק לגמרי בו, ולא כן האהבה, אף כי הוא הדבוק בו יתברך, אין מחשיב עצמו כאילו אין לו מציאות, רק שהוא מתחבר אליו כמו שני אוהבים שמתחברים זה לזה. אבל היראה, מפני שהירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר, וכאשר הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך, נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך. וזהו קיומו בודאי, כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך... שעל ידי יראת שמים הוא דבק בו יתברך" [הובא

למעלה פמ"ד הערה 169]. ונסים נעשים בשביל קיומו של בעל הנס [ראה למעלה פנ"ח הערה 30], לכך נסים נעשים בעיקר ליראיו. ומה שדוקא כאן מדגיש שהנסים נעשים למען יראיו, יתבאר בהערה 6. וראה להלן הערה 400, פע"א הערה 76, ופע"ב הערה 38.

(5) פירוש הו"א זו - ישראל אומרים לה' שאע"פ שיש בידם זכויות להצדיק את עשיית הנסים בעבור הצלתם, מ"מ הם מבקשים שהנסים יעשו למען שמו יתברך, ולא למענם.

(6) בבחינת [זבחים כג:] "שנה עליו הכתוב לעכב", וכן הרד"ק [תהלים קטו, א] כתב: "ואמר 'לא לנו' שתי פעמים לחזק הענין". ורש"י [תהלים קטו, א] כתב: "לא לנו - לא בשבילנו ובכושר מעשינו תעשה עמנו". והתבטלות זו היא מהותה של היראה, שהאדם מבטל עצמו לגמרי אל ה' [כמבואר בהערה 4], לכך דוקא כאן ציין שהנסים נעשים "למען יראיו".

(7) כמו שהמשך הפסוק אומר [תהלים קטו, א] "לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד וגו'". ומקורו ממאמר חכמים [פסחים קיז.]: "תנו רבנן, הלל זה מי אמרו. רבי אליעזר אומר, משה וישראל אמרוהו, בשעה שעמדו על הים הם אמרו 'לא לנו ה' לא לנו', משיבה רוח הקודש ואמרה להן למעני למעני אעשה". וכתב המהרש"א [שם]: "זה שהתפללו בלשון כפול 'לא לנו', רצה לומר לא לנו ובשבילנו תצילנו ה', כי לא לנו זכות, 'כי אם לשמך תן גו'... ורוח הקודש משיבה דכן אעשה למעני".

(8) דברים לב, כו-כז "אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם, לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידנו רמה ולא ה' פעל כל זאת", ופירש רש"י [שם] "אמרתי אפאיהם - אמרתי בלבי אפאה אותם... אמרתי אף אי הם, אמרתי באפי אתנם כאילו אינם, שיאמרו רואיהם עליהם איה הם. לולי כעס אויב אגור - אם לא שכעס אויב כנוס עליהם להשחיתם, ואם יוכל להם וישחיתם, יתלה הגדולה בו ובאלהיו, ולא יתלה הגדולה בי".

(9) מה שהמלים "לא לנו ה' לא לנו" נדרשות לומר "בשבילנו אל תעשה, רק בשביל כעס אויב", נראה לבאר כי הואיל וחנניה אמר רק "לא לנו ה' לא לנו ה'", הרי שמלים אלו מובנות בפני עצמן, ללא המשך הפסוק ["כי לשמך תן כבוד", לעומת מה שביאר עד כה]. ותיבת "לנו" הנאמרת על ידי ישראל ממעטת את האומות, וכמו שאמרו [סנהדרין נט.] "עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה מורשה', 'לנו' מורשה, ולא להם". לכך "לא לנו" מתפרש "בשבילנו אל תעשה, רק בשביל כעס אויב". והמהרש"א [פסחים קיח.] ביאר זאת באופן אחר, וכלשונו: "דמשום דבהאי קרא מפורש [תהלים קטו, ב] 'למה יאמרו הגוים', דמשמע שהיה זה בפני האומות...

וכן מצינו מפורש במעשה דחנניה מישאל ועזריה דכתיב [דניאל ג, כז-כט] 'ומתכנשין אחשדרפניא סגניא גו', ענה נבוכדנצר ואמר בריך אלקהון די שדרך גו', די לא איתי אלהא אחרן גו'', היינו דבעלייתן 'הללו את ה' כל גוים גו''. ולמעלה פס"א [תקח.] כתב: "ולפיכך חנניה אומר 'לא לנו', כלומר לא בשבילנו יעשה, אלא בשביל רשעת הרשע, ולא בשביל צדקותינו".

(10) לכאורה לפי הסבר זה לא נתבאר בפרטוט הקשר שבין חנניה מישאל ועזריה לבין הפסוקים שנקטו בהם [נקודה שיסביר בסמוך לפי הסברו השני]. ואולי הביאור הוא בפשטות כי תמיד שלשה אלו [חנניה מישאל ועזריה] הוזכרו במקרא בסדר זה דוקא, וכמו שנאמר בספר דניאל חמש פעמים [דניאל א, פסוקים ו, ז, יא, יט, שם פרק ב פסוק יז]. וכן בדברי חכמים כך הוא [שבת סז., פסחים נג:, שם קיז., תענית יח:, מגילה יא., סוטה י:, סנהדרין צג:, ועוד], ולא מצינו בשום מקום שהוזכרו בסדר אחר. לכך כסדר הזכרתם בכל מקום הוא סדר אמירת הפסוקים גם כן. ומדויק כן מלשונו, שכתב כאן "לכך אמר 'לא לנו ה' לא לנו' אמר חנניה. **והשני** מצד כבוד שם קדשו יעשה, לכך אמרו 'לשמך תן כבוד' אמר מישאל". הרי המאפיין את מישאל הוא היותו "השני". וראה שתי ההערות הבאות.

(11) הולך לבאר הסבר שני אודות הקשר בין חנניה מישאל ועזריה לפסוקים שאמרו. ועד כה סתם את הקשר הזה ולא ביארו [ראה הערה קודמת], ומעתה יבאר שזהו כנגד המדות שלהם [חנניה כנגד מדת הדין, מישאל כנגד מדת הרחמים, ועזריה כנגד מדת החסד]. ולהלן [ציון 264] הזכיר את דבריו כאן.

(12) כי הולך לבאר את הקשר בעצם שבין חנניה מישאל ועזריה לפסוקים שאמרו. מה שאין כן לפי הסברו הראשון, הקשר הוא מחמת סדר הזכרתם בכל מקום [ראה הערה 10], ואין זה קשר בעצם. ויש לפרש דברי תורה בעצם, ולא באופן שאינו בעצם, ומעין מה שכתב למעלה בהקדמה ראשונה [יד:]: "כי מדרכה של תורה לבאר המסובב בעצם, שזהו מדרך החכמה, לא דבר שהוא מסובב במקרה" [ראה למעלה פמ"ז הערה 528, וש"נ].

(13) פירוש - התבטלות עצמית ["אין אנו מבקשין בשביל אנו כלל, כי יודעין אנו שאין אנו ראוין"] מסלקת את הקטרוג של מדת הדין ["למה יעשה להם דבר זה"]. כי הבסיס לטענת מדת הדין הוא שאין האדם ראוי לטובה זו, אך כאשר הטובה אינה נעשית מחמת זכות האדם [אלא מחמת סבה אחרת], ממילא מסתלקת מדת הדין. והפחד יצחק ר"ה [סוף מאמר כא], כתב: "הנה מתורתם של חכמי אמת שרי קודש למדנו, כי במהלך פעולת הוידוי, תורת קיטרוג פתיכא בו. כלומר, מאחר שהאדם בעל החטא מקטרג

בעצמו על עצמו, ממילא מסתלק המקטרג. ופיו של המקטרג נסתם, באומרים לו כבר קדמך. וזה על דרך [ב"ק צב:] 'מילתא גנאי דאית בך, קדים אמרה'". ובעוד שכאן מבאר ש"לא לנו ה'" נאמר **נגד** מדת הדין, בשביל למנוע הקטרוג של מדת הדין שאין ישראל ראויין, הרי למעלה פס"א [תקח.] ביאר שמדת הדין מחייבת את כשלונו של הרשע, וכלשונו: "כי מה שאמר חנניה 'לא לנו', כלומר שיעשה בשביל רשעת הרשע, שלא יוציא מחשבתו אשר ירצה לעשות, וזה יעשה הקב"ה במדת הדין, שיעמוד נגד הרשע". הרי שביאר ש"זה יעשה הקב"ה במדת הדין", שמדת הדין מחייבת את כשלונו של הרשע [ראה למעלה פס"א הערה 181]. וראה להלן הערות 23, 25, 35.

(14) אע"פ שהפסוק נקט בלשון כבוד ["כי לשמך תן כבוד"], מ"מ כתב כאן "בשביל זה תעשה, בשביל כבוד שמך **שיתגדל ויתקדש**", כי הגדלת השם היא כבוד, וכמו שכתב רש"י [שמות יד, ד]: "ואכבדה בפרעה - כשהקב"ה מתנקם ברשעים שמו מתגדל ומתכבד". ובגו"א בראשית פי"ב אות ה [ריג:] ביאר שהגדלת השם היא תפארת. וכן קדושת השם היא כבוד, שנאמר [תהלים כט, ב] "הבו לה' כבוד שמו", ופירש רש"י [שם] "כבוד שמו - זו קדושת השם". ואפשר להטעים זאת עוד, כי כבר השריש שאין כבוד בחומרי, וכמו שכתב בח"א לנדרים לא: [ב, ה.]: "כל דבר חמרי לגמרי והוא רחוק מן הצורה, הוא מאוס, שאין כבוד בדבר החמרי, רק הכבוד הוא בצורה". ובנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה... ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד" [הובא למעלה פמ"א הערה 74, פנ"ב הערה 81, להלן פס"ה הערה 20, ופס"ז הערה 156]. לכך קדושה וכבוד בני חדא בקתא אינון.

(15) לשון רש"י [בראשית ב, ה] "ה' אלקים - 'ה'' הוא שמו, 'אלקים' שהוא שליט ושופט על כל העולם, וכן פירוש זה בכל מקום לפי פשוטו; ה' שהוא אלקים". ובגו"א שם אות טו [נח.] כתב: "ה' ששמו אלקים. פירוש 'ה'' הוא שם העצם שלו, ו'אלקים' הוא שם התואר". ולמעלה בהקדמה ראשונה [כב] כתב: "השם המיוחד הוא שם העצם". ולמעלה בהקדמה שניה [עה:] כתב: "תוכל ללמוד משמותיו הקדושים, כי שם העצם בא בלשון הויה, ללמד כי זהו עצמותו". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב: "שם בן ד' הוא שם העצם, המורה על אמתתו" [הובא למעלה פכ"ה הערה 1, וש"נ]. וראה להלן פס"ה הערה 107.

(16) פירוש - אות יו"ד בשם הויה מתחלפת באות מ"ם [לפי סדר א"ת ב"ש], ואות ה"א בצד"י, ואות וי"ו בפ"א, וזהו "מצפץ". ומקורו בזוה"ק [ח"ב רסב.]. ובספר העיקרים

[מאמר שני פכ"ח] כתב: "נמצא בתפלות לקדמונים שם מצפ"ץ, והרואה יחשוב שהוא שם לאחד מן המלאכים. ואינו כן, אלא הוא כנוי לשם בן ארבעה בחלוף האותיות באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש".

(17) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:]: "שם של ד' [הוא] מדת הרחמים, שכן באתב"ש עולה מספר שם ד' 'מצפץ', ומספרו 'ברחמים' [300]". והב"י [או"ח סימן לב סמ"ב] כתב: "כתב הר"י אסכנדרני ז"ל הטעם הנכון לשי"ן של תפילין, מפני ששם ההויה בא"ת ב"ש עולה ש', והיינו 'מצפ"ץ', ועל כך נאמר [דברים כח, י] 'וראו וגו' כי שם ה' נקרא' ["ראשי תיבות שי"ן" (לשון הט"ז שם ס"ק לה)], שאין נראה מבחוץ אלא השיני"ן". והאליהו רבה [שם ס"ק סה] כתב: "עוד טעם על שי"ן, דשם הוי"ה בא"ת ב"ש מצפ"ץ, והיינו שי"ן. עוד ראיתי בספר ברוך שאמר 'מצפ"ץ' בגימטריא 'ברחמים'".

ובנתיב העבודה פ"ט [א, קה:] ציין את י"ח צרופי רחמים הנמצאים בשם הויה.

(18) הוא שם הויה, ונקרא "השם המיוחד". ובזהר חדש [מדרש הנעלם ג:] איתא "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב [שה.] כתב: "השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל". ושם פי"ז אות יג [שמח:] כתב: "השם הזה נקרא 'שם המיוחד', שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה, שאין לו תלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה [שמות ג, טו] 'זה שמי', רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד". וא"כ "שם המיוחד" פירושו שם שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו. ובדרשת שבת הגדול [רב:] כתב: "כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו הוא במספר 'מה'; יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר 'מה'. וזה כי אין לדעת עצמו יתברך, לכך השם הזה מספרו 'מה', כי לשון זה נאמר כאשר לא ידע מהותו". ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם, בלתי לה' לבדו" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 80, 82, ולהלן פס"ז הערה 26].

(19) ב"ר לג, ג "בכל מקום שנאמר ה' מדת הרחמים, [שמות לד, ו] 'ה' ה' אל רחום וחנון'". ועוד אמרו חכמים [שמו"ר ג, ו] "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא... כשאני מרחם על עולמי אני נקרא ה', שאין ה' אלא מדת רחמים,

שנאמר 'ה' ה' אל רחום וחנון'", ומדרש זה הובא למעלה פכ"ה [תו.]. וראה למעלה פל"ט הערה 5, וגו"א בראשית פי"ח אות נח [שטז.].

(20) יש להבין, היכן מוזכר במלים "כי לשמך תן כבוד" ש"ינהיג הבריות ברחמים". ואולי יש לומר, כי כבוד השם הוא כאשר השם פועל בעולם כפי מה שמורה עליו השם, שגלוי מדת השם בעולם הוא הוא כבוד השם, כי כל גלוי לזולת הוא נתינת כבוד [ראה למעלה פנ"ב הערה 79, וש"נ]. והואיל והשם המיוחד ["לשמך"] מורה על מדת הרחמים, הרי הבקשה לנתינת כבוד לשם המיוחד ["לשמך תן כבוד"] היא שהקב"ה ינהג בהנהגה המורה על ענייננו של השם המיוחד, והיא ש"ינהיג הבריות ברחמים". וראה להלן ציון 37.

(21) יש להבין, כיצד המלים "על אמתך" מורות על מדת החסד. והמלבי"ם שם [תהלים קטו, א] העמיד את "אמתך" לעומת "חסדך", וכלשונו: "על חסדך על אמתך - צריך אתה לעשות או מצד החסד בלא שום זכות והבטחה, כמו שהתחלת מציאת הנסים היו מצד החסד. או מצד האמת וההבטחה, אחר שכבר הבטחת לנו להיות לנו לאלקים". ובחלק ביאור המלים הוסיף המלבי"ם [שם]: "ההבדל בין חסד ואמת מבואר בכל מקום". ואולי יש לומר שהמהר"ל ילמד את פסוקנו כמו הנאמר בבקשת יעקב מיוסף [בראשית מז, כט] "ועשית עמדי חסד ואמת", ופירש רש"י [שם] "חסד שעושין עם המתים הוא חסד של אמת, שאינו מצפה לתשלום גמול". ובגו"א שם אות כט [שפו.] כתב: "קשה לפי דרך רז"ל [ב"ר צו, ה], שהיה לו לכתוב 'חסד אמת' בלא וי"ו, מאי 'חסד וֶאמת'. ואין זה קשיא, מפני שגם כן יש כאן שני דברים 'חסד ואמת', שהרי מה שהוא גומל חסד עם המת, הוא חסד למת, וגם הוא עושה אמת, שהחסד ההוא אמת. כי העושה חסד שלא למת אינו עושה חסד אמת, שהרי הוא נראה חסד ואינו חסד גמור, ופעל זה שהוא פועל חסד למת, הוא פעל אמת, לפי שנראה שהוא גומל חסד, והוא באמת כך, שהרי אינו מצפה לתשלום גמול... ולפיכך הגומל חסד למת הוא עושה חסד, ומעשיו הנראים שהוא גומל חסד, הוא אמת כך, והנה יש 'חסד ואמת'". וכך נבאר גם פסוקנו "על חסדך על אמתך", שהחסד הוא חסד אמיתי [אמנם כאן לא נאמר "וְעל אמתך" עם וי"ו, אלא "על אמתך". ולהלן בתהלים (קלח, ב) נאמר "ואודה את שמך על חסדך וְעל אמתך" עם וי"ו]. ויעקב אמר [בראשית לב, יא] "קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך וגו'", וכתב הרמב"ן [שם] "והנכון בעיני כי החסדים הקיימים יקראו 'אמת', כי היא מגזרת אמנה... ענין קיום".

(22) לשונו למעלה פס"א [תקח.]: "ואלו שלשה דברים כל אחד ואחד ממדתו של הקב"ה. כי מה שאמר חנניה 'לא לנו', כלומר שיעשה בשביל רשעת הרשע, שלא יוציא מחשבתו אשר ירצה לעשות, וזה יעשה הקב"ה במדת הדין, שיעמוד נגד הרשע. ומה שאמר מישאל שיעשה בשביל שם כבודו ותפארתו, הוא דבר מיוחד, שהקב"ה עושה בשביל כבוד שמו ותפארתו יתברך. ומה שאמר עזריה שיעשה בשביל החסד, הוא גם כן מדתו של הקב"ה. כי הצדיקים כל אחד ואחד דבק במדה מיוחדת; כי יש צדיק דבק במדת הדין, ולפיכך אמר חנניה לא בשבילנו יעשה, רק כי אין מדת הדין נותן שהרשע יוציא מחשבתו. ויש צדיק שכל מעשיו לכבוד שמו יתברך, וזהו מישאל. ויש שהוא דבק בחסד, ולפיכך אמר עזריה 'על חסדך וגו''.... ועיין לקמן אצל 'לא לנו', יתבאר עוד יותר" [ראה להלן הערה 29]. ובנתיב אהבת ה' פ"א [ב, מא.] כתב: "האבות היו דביקים בו יתברך כל אחד ואחד במידה מיוחדת, עד כי שלשה האבות היה להם הדביקות לגמרי, וכל אחד היה דביקות מיוחד". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ מא, ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] ביאר כי כל הצדיקים מתחלקים בהתאם למדות של ג' האבות, ו"יש להם מענין מדת יעקב, ויש להם ממדת אברהם, ויש להם ממדת יצחק". וראה למעלה פ"ו הערה 127, להלן הערות 28, 300, ופס"ט הערה 124.

(23) כנראה שכוונתו לנאמר [תהלים נז, ב] "חנני אלקים חנני", ובמקרא זה נזכר "אלקים", המורה על מדת הדין [אך לשונו "חנני ה' חנני" לא מצאתי במקרא, אך נאמר (תהלים קכג, ג) "חננו ה' חננו". אך אין שם הויה מורה על מדת הדין]. וחנינה מורה שאינו תולה בזכות עצמו, אלא מבקש מתנת חנם [רש"י דברים ג, כג], וכך פונים למדת הדין, וכמבואר למעלה הערה 13, ולהלן הערה 25.

(24) לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלז:]: "כי פרנסת השם יתברך את העולם הוא מצד ג' פנים; כי יש שראוי לו הפרנסה מצד הדין, והם הצדיקים שהם בעולם, וזהו שאמר 'הזן את העולם בחן', רצה לומר שהוא מפרנסו מפני שהוא נושא חן בעיני השם יתברך, כמו אצל נח דכתיב [בראשית ו, ח] 'ונח מצא חן וגו'" [ראה להלן פע"א הערה 104]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "דבי רבי חנינא אמרי 'חנינא' שמו [של משיח]. זה השם על החנינא שהיה לו מאת השם, וזה השם זכה לו יצחק, וכבר הארכנו בזה כי השם הזה הוא החנינה מדת יצחק. והבן מה שתקנו חכמים בברכת הזן 'בחן בחסד וברחמים', כי אלו ג' דברים הם נגד מדת השם יתברך, אשר בהם מנהיג עולמו. וכבר בארנו זה בחבור גבורות ה' בפירוש 'לא לנו ה' לא לנו'" [ראה למעלה פס"ב הערה 77]. ולמעלה פ"ט [תקד.] כתב: "מדת יצחק, שהיה דבק במדת הדין".

(25) אודות ש"חן" הוא כנגד מדת הדין, ניתן לבאר זאת בשני אופנים; (א) "חן" הוא מלשון "חנם", וכמו שכתב רש"י [דברים ג, כג]: "ואתחנן - אין 'חנון' בכל מקום אלא לשון מתנת חנם... לפי שאמר לו [שמות לג, יט] 'וחנותי את אשר אחון', אמר לו בלשון 'ואתחנן'". והגו"א שם אות ח [ס.] כתב: "פירוש 'ואתחנן' הוא לשון חנם, כי 'חנם' שרשו 'חנן', כי המ"ם בלשון 'חנם' נוסף". והרד"ק [ספר השרשים, שורש חנן] כתב: "כל 'חנם' שבמקרא יתפרש כמו 'חן'". ושמעתי ממרן בעל הפחד יצחק זצ"ל כי הטעם הוא שכל מציאת חן אינה קשורה לסבה מסויימת, אלא היא בחנם. והאופן להתייחס למדת הדין היא שאינו תולה בזכות עצמו, וכמבואר למעלה הערות 13, 23. (ב) "חן" מתייחס לראיית העינים, וכמו שנאמר [בראשית ו, ח] "ונח מצא חן בעיני ה'". וכן נאמר הרבה פעמים "אם נא מצאתי חן בעיניך וגו'" [בראשית יח, ג, שם ל, כז, שמות לג, יג, ועוד]. ובנתיב התורה פ"ד [קע.] כתב: "כי החן הוא אצל הרואה בלבד, ואפשר ויכול להיות שאינה כל כך נאה, רק שהיא נושאת חן". ובנתיב יראת השם ר"פ ג [ב, כז.] כתב: "כי החן הוא בעיני הרואה בלבד, כמו שנאמר [אסתר ב, טו] 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה', יהיה כן לפי האמת או לא יהיה כן לפי האמת, מכל מקום החן אינו דבר במקבל עצמו, רק שהוא חן בעיני הרואה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסח:] כתב: "החן... אינו דבר ממש, רק חן שהוא על העין". ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז.] כתב: "פירוש, כי החן הוא שקר, מפני שהוא מראה לבד, ואין כל הדבר כך, רק שכך הוא נראה... שאין החן רק במה... והחן הוא אצל הרואה, ואין דבר אצל אשר יש לו חן, שהרי כתיב [אסתר ב, יז] 'ותשא חן וחסד לפניו', ולפעמים היא מעלה חן, אע"ג שאינה נאה. ולכך אמר 'שקר החן' [משלי לא, ל], כי אפשר שהוא שקר, שהוא אצל הרואה כך, ואינו כך" [הובא למעלה פכ"ד הערה 97]. וראיית העינים מתייחסת לדין, וכמו שכתב למעלה פכ"א [רנט:]: "כי הרואה נותן עיניו בדבר מצד הדין", ושם הערה 56. ובגו"א בראשית פכ"ז אות א [לד:] כתב: "ראוי ליצחק ראיות העין בכח הקדושה". ובנצח ישראל פי"ג [שכד:] כתב: "והבן מילת 'בעינייהו' דקאמר, שהיו רואים אותו מצד מדת הדין, הוא מדת יצחק כאשר ידוע". וכן אמרו [חגיגה ה:] "כל מקום שנתנו חכמים עיניהם, או מיתה או עוני". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא:] כתב "כי העין הוא דין, כמו שאמרו 'כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני'. ומזה תלמוד כי העין עושה דין, ולכך סנהדרין נקראים 'עיני העדה' [שיהש"ר א, טו]" [ראה להלן הערה 60]. וכן אמרו [שבת לד.] "נתן בו עיניו ועשהו גל של עצמות". וכן אמרו [ב"ב קלא.] "אין לדיין אלא מה שעיניו רואות". ולמעלה פ"כ [רלו.] כתב "'ומעלמת עין מן הרשעים' [סנהדרין קג:], כי עם השפע שמשפיע לא תמצא

רק ברכה, ולא מדת הדין, לכך היא מעלמת עין מן הרשעים". וראה בח"א לע"ז כ: [ד, נ:], ולהלן פע"א הערה 105.

(26) לא מצאתי מקורו לומר כן, ונראה שזהו חידוש מדיליה. ונראה כי כבר השריש [באור חדש פ"ז (תתרנה:) בביאור הפסוק (אסתר ז, ג) "תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי"] ש"שאלה" היא מעין "בקשה", רק ש"שאלה" היא קטנה יותר מ"בקשה", וכלשונו: "כי הבקשה היא יותר מן השאלה. ולכך אצל 'נפשי' שייך לומר 'נפשי בשאלתי', ואצל 'עמי' שהוא כל האומה, יותר שייך בקשה, שהוא יותר משאלה". והבטוי "יבקש רחמים" מצוי מאוד בדברי חכמים [ברכות ס., שבת לב., ב"ק צב., ב"ב קטז., סנהדרין מד:, נדה ע:, ועוד], לכך סתם בקשה או שאלה היא בקשת רחמים או שאלת רחמים. ובזוה"ק [ח"ג רל.] איתא "ואתנפלת לרגלוי בנפילת אפין, למשאל מניה רחמים על בנהא". והאור החיים [שמות לג, יט] כתב: "הודיעו כי אותו שעה היא שעת רחמים וחנינה לשאול מאוויו".

(27) כמו שנאמר [ישעיה מא, י] "אל תירא כי עמך אני וגו' אף עזרתיך אף תמכתיך בימין צדקי". ונאמר [תהלים מח, יא] "צדק מלאה ימינך". ולמעלה פמ"ה [שנו:] כתב: "יש לו [לגוף] קיום על ידי חסד, שנאמר 'צדק מלאה ימינך'". וכדבריו לגבי "עזריה" כתב גם בנתיב התשובה פ"ח [קכט:] לגבי השם "אלעזר" [ע"ז יז.], וכלשונו: "נקרא... 'אלעזר', שהוא הכח שבאדם על התשובה, כי השם יתברך עוזר אל האדם, כמו שאמרו [יומא לח:] הבא ליטהר מסייעין אותו... וימינו של הקב"ה פשוטה לקבל שבים, ולהעלות אותם משחת שלא יהיו נאבדים". וכידוע ימין מורה על החסד [ושמאל מורה על הדין], וכמו שאמרו [סוטה מז.] "שמאל דוחה וימין מקרבת". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ח [תקעח:], נתיב התורה פט"ז [תרנג.], ח"א לנדרים לב: [ב, יא.], ועוד [ראה למעלה פ"י הערה 29, פל"ח הערה 116, פל"ט הערה 82, פמ"ה הערה 131, פמ"ז הערה 481, ולהלן פס"ו הערה 102]. ובנתיב העבודה פ"ד [א, פו:] הביא את מאמרם [ברכות ו:] "כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו", וכתב: "לפיכך אמר הכתוב על אברהם [תהלים קי, א] 'נאם ה' לאדוני שב לימיני עד אשית אויביך הדום לרגליך' [נדרים לב:], כלומר כי מצד הדביקות הזה, שהיה אברהם דבק בו יתברך, יש לו לישב על יד ימיני. שאין חבור ודביקות כמו זה שישב על ימינו ואינו נעזב כלל, וזה 'אלקי אברהם בעזרו'". הרי שוב חזינן שעזרה ["אלהי אברהם בעזרו"] מתייחסת לימין ה' ["שב לימיני"].

(28) לשונו בח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז:]: "כבר אמרנו שהיו צדיקים האלו [חנניה מישאל ועזריה] מחולקים במדות שלהם, וכמו שבארנו בחבור גבורות השם. והיה להם

מעין מדת האבות, אשר הם אבות העולם ויסוד העולם... שכל אחד מן הצדיקים היה לו מדה מיוחדת, והם כנגד ג' שמות הקדושים 'אל אלקים ה' דיבר ויקרא ארץ' [תהלים נ, א]. וכנגד זה אמר שמעון הצדיק [אבות פ"א מ"ב] שהעולם עומד על שלשה דברים; תורה, עבודה, גמילות חסדים, כמו שבארנו במסכת אבות [דר"ח פ"א מ"ב (קצז:)]. וכאשר היה מסתכל בחנניה מישאל ועזריה, שהם כנגד ג' עמודים שהעולם נבנה עליהם, נתקררה דעתו... ויש לך להבין מה שאמרנו למעלה כי חנניה מישאל ועזריה היה להם שלשה מדות עליונות" [הובא למעלה פס"א הערה 184]. וראה להלן הערה 300.

(29) למעלה פס"א [תקח.] כתב קצת בענין אחר; חנניה ביקש בשביל מדת הדין, מישאל ביקש בשביל כבוד שמו יתברך, ועזריה ביקש בשביל מדת החסד, והובא למעלה הערה 22.

(30) שאמרו בגמרא [פסחים קיח.] שפסוק זה "אמרו כולן" [הובא למעלה לאחר ציון 7].

(31) כמו שנאמר [תהלים עט, י] "למה יאמרו הגוים איה אלקיהם יודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך".

(32) פירוש - בשביל שבקשה זו אינה מכוונת כנגד מדה מיוחדת של הקב"ה.

(33) שמעתי לבאר שכוונתו לספירת מלכות, שלית לה מגרמה כלום, והיא נקראת "ענין רביעי", וכפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ד אות מג [תטז.] ש"נר דולק מליל שבת לליל שבת הוא ענין רביעי", ושם ג"כ הכוונה למלכות, וכמבואר שם הערה 177. ובקהלת יעקב, ערך נפש, כתב: "מלכות כלולה מכל המדות שלמעלה ממנה". ודבר זה נתבאר יותר בנתיב התורה פי"ח הערה 84, עיי"ש. וצרף לכאן דבריו למעלה פ"ס [תמא:] שאין להפריד בשתיה בין כוס שלישית לכוס רביעית [פסחים קיז:], ושם הערה 316, שדבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן, שאין להפריד בין המשפיעים למקבל, והרביעי כלול משלש המדות שקדמו לו. וכן ביאר בדר"ח פ"ה מ"ט [רצד:] שישראל גולים מן הארץ מחמת ג' עבירות חמורות המכוונות כנגד ג' האבות, ועבירה רביעית היא שמיטת הארץ, שהיא כנגד הארץ עצמה, ושם הערה 1326. וראה להלן פס"ט הערה 83.

(34) כך אמרו קודם לכן בגמרא [שם] "חבלו של משיח, דכתיב 'לא לנו ה' לא לנו', ואמר רבי יוחנן, 'לא לנו ה' לא לנו' זו שעבוד מלכיות. איכא דאמרי, אמר רבי יוחנן 'לא לנו ה' לא לנו', זו מלחמת גוג ומגוג".

(35) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 12]: "כי 'לא לנו ה' לא לנו' נגד מדת הדין, שלא יהא מדת הדין מקטרג למה יעשה להם דבר זה. לכך אמר נגד זה 'לא לנו ה' לא לנו', שאין אנו מבקשין בשביל אנו כלל, כי יודעין אנו שאין אנו ראוין", וראה למעלה הערה 13.

(36) כמו שאמרו בגמרא [הובא למעלה הערה 33]. והמהרש"א [פסחים קיח.] כתב: "לא למענינו ולא בזכותינו אנו מבקשים להצילנו מחבלו של משיח, או מצרת מלחמת גוג ומגוג".

(37) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 18]: "וידוע לחכמים כי השם המיוחד, הוא שם בן ד', הוא מדת הרחמים. ואמר כי יתן כבוד לשמו וינהיג הבריות ברחמים", וראה למעלה הערה 20.

(38) כנגד לשון הפסוק במילואו [תהלים קטו, א] "לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד על חסדך על אמתך".

(39) כן כתב המלבי"ם [תהלים קטו, ג]: "ואלקינו בשמים - משיב לאמר, אך הבל יאמרו העכו"ם 'איה אלקיהם', ויחשבו שה' סלק את שכינתו אל השמים, ו'על השמים כבודו' [תהלים קיג, ד]. כי אלקינו, הגם שהוא בשמים, בכל זה 'כל אשר חפץ עשה', הוא מנהיג ומושל ומשגיח כחפצו".

(40) פירוש - ראוי שהעובד יעבוד למי שהוא עלתו, והוא תלוי בעלתו, כי יחס העלול לעלתו הוא שכל קיום העלול אינו אלא מצד עילתו. ובנצח ישראל פי"ג [שלד:] כתב: "כל אשר הוא עלול יש בו הנפילה מצד עצמו, רק הקמתו מצד העלה, אבל מצד עצמו יש לו נפילה, ואין הקמתו רק מצד השם יתברך, שהוא העלה... כי זהו ענין העלול". ושם ס"פ כט [תקפג.] כתב: "כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה... שיש לעלול קיום בעלתו" [ראה למעלה הערה 4, ולהלן פס"ה הערה 98]. וכן כתב בקיצור בבאר הגולה באר הששי [רמז.], ושם הערות 642-640. ובנתיב העבודה ר"פ ו [א, צ.] כתב: "שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו, והעלול מקבל מן העלה, עד כי נפשו תולה בעילה, הוא השם יתברך, וממנו יתברך חיותו וכל אשר צריך אליו". ושם ביאר שכל יסוד התפילה הוא זה, שהעלול מתחבר לעילתו. וכ"ה בנתיב יראת השם פ"ב [ב, ריש כו.]. ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "וידוע כי התפילה היא מפני שהאדם הוא עלול וכל עלול צריך אל עלתו, ולכך יש לו להתפלל לפניו להודיע כי הוא עלול ממנו, וצריך אל עלתו שיתקיים העלול מן העלה... כל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו". ובדר"ח פ"ג מ"א [מ.] כתב: "כי מצד שיש לאדם עלה, הוא השם יתברך שבראו, הנה האדם הוא עלול, והעלול יש לו התחלה של אין". ושם במשנה ו [קעט:] כתב: "השם יתברך עם הנבראים מצד הנבראים, שהם עלולים ממנו, ואין העלול בלא העלה". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [תקנא.] כתב: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול... חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור

וצירוף אל האב שבא ממנו. וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה" [ראה להלן הערה 98]. ועוד אודות שיחס העלול לעלתו הוא יחס של תלות, כן מבואר להלן פס"ה הערה 98, פס"ו הערה 35, וס"פ סט הערה 189. וראה להלן הערה 52.

(41) כמו שנאמר [ירמיה טז, כ] "היעשה לו אדם אלהים והמה לא אלהים", וכתב הרד"ק [שם] "זה יאמרו הגוים כשיבאו אליך ויתודו על עונם, ויתמהו איך היתה עולה על דעתם זאת האמונה". ורש"י [שמות כ, ג] כתב: "אלהים אחרים - שאינן אלהות, אלא אחרים עשאום אלהים". דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו וגו' ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם", ופירש רש"י שם "ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". ובגו"א שם אות לח [צ:] כתב: "אף על גב דכל הבריות יחיו לעולם, יהיו טועים אחר האדם, מפני כי הנולדים אחריו לא ידעו מתי נברא האדם, והוא קודם לכלם. אבל אותן הנבראים לא יחשבו עצמם אלהים כאשר יהיו נבראים, ולא יוכל לומר קין לאדם 'אני אלהים', שהרי אדם הולידו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 155].

(42) שבת עז: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה; ברא שבלול לכתית, ברא זבוב לצירעה, יתוש לנחש וכו'". ובח"א שם [א, סא:] כתב: "לא ברא דבר לבטלה כו'. מפני כי הכל נברא בשביל האדם, ולפיכך אי אפשר שלא ישמשו כל הנבראים לצורך האדם, ולא לצורך עצמן. וזאב וארי, אם לא חטא האדם, היה עושה מלאכתו בהן גם כן. כדכתיב [בראשית ט, ב] 'ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית השדה וגו'". אמנם כאן כוונתו שכל אברי האדם משמשים לדבר, ואין בהם אחד לבטלה. וראה להלן פע"ב הערה 88.

(43) ברכות לא: "אמרה [חנה] לפניו, רבונו של עולם, כל מה שבראת באשה לא בראת דבר אחד לבטלה; עינים לראות, ואזנים לשמוע, חוטם להריח, פה לדבר, ידים לעשות בהם מלאכה, רגלים להלך בהן, דדים להניק בהן. דדים הללו שנתת על לבי, למה, לא להניק בהן, תן לי בן ואניק בהן". ובתפארת ישראל פ"ח [קלג.] כתב: "אף אם אין ידוע לנו טעם וסבה על כל דבר ודבר שנמצא באדם למה הוא כך, מכל מקום ידוע לנו שאין דבר אחד לבטלה. וכך סדר השם יתברך בחכמתו כל הנבראים עליונים ותחתונים" [ראה להלן הערה 48]. ובתפארת ישראל ס"פ נד [תתמו.] כתב: "כמו שהאדם יש לו אברים רבים, שאין זה כזה, ועל ידי כולם האדם שלם. וכך מצות התורה הם מחולקים, ועל ידי כולם נעשה שלם. ולכך מצות עשה רמ"ח כמנין אברי האדם [מכות כג:], ועל ידי

מצות אלו שהם רמ"ח הוא שלם גמור". וכשם שאין מצוה אחת לבטלה ["ולא צוה הקב"ה לתוהו" (רמב"ם הלכות מלכים פי"א ה"ב), ו"ודבר אחד מדבריך אחור לא ישוב ריקם" (ברכות ההפטרה)], כך אין אבר אחד לבטלה.

(44) ענין זה מבואר יותר בגו"א בראשית פי"ח אות יט [שא.], וז"ל: "כסבור שהם ערביים [שמשתחוים לאבק רגליהם (רש"י בראשית יח, ד)]. יש מקשים, איך היו עושים אלהות אבק שברגליהם. ואין זה קשיא, דאם כן יקשה לך 'זבוב אלהי עקרון' [מ"ב א, ג], שהיו משתחוים לזבוב, ומאי ממש יש בזבוב שיהיה מתירא מן הזבוב. אבל בעלי עבודה זרה היה סכלות דעתם כי השם יתברך ברוך הוא, אלקים קדושים הוא, אי אפשר לעבוד לו. ובחרו בכוחות שהם אינם קדושים, והם ממונים על דברים פחותים. ובעבור שאינם קדושים, הם קרובים אל האדם הפחות. ולפיכך בחר זה בזבוב, וזה באבק, כי היו עובדים לכחות של אלו דברים אשר הם בחלקם. כי האבק שברגל, דבר פחות ושפל מאד הוא, והיו הערבים סבורים כי האדם אשר הוא במעלה גדולה, ואין לך בתחתונים יותר גדול מן האדם במדריגה, והוא תחת המדריגה השפלה אשר בעליונים. ולפיכך היו עובדים לאבק שברגליהם, לאותו שהוא ממונה עליו למעלה. וידוע הוא כי אין דבר שפל כמו האבק שברגל, ואין דבר ממונה עליו רק הכח אשר הוא קטון יותר בכחות העליונים. והיו אומרים כי האדם הוא נכנע למדריגה השפלה שבעליונים, והאבק דרכים הוא דמות למדריגה השפלה יותר, והאבק בחלקו, כי כל התחתונים בחלקו של עליונים הם" [הובא למעלה פמ"ז הערה 67].

(45) פירוש - עובדי הע"ז עושים צלמים בעלי צורות אברים, במטרה להפעיל את הכח העליון שאליו מכוון הצלם [כמבואר בהערה הקודמת], ועל ידי הפה והעינים של הצלם הם רוצים להפעיל את הכח העליון שכנגדו מכוון הצלם עם אבריו.

(46) מעין כן כתב האברבנאל [כאן בזבח פסח (עמוד רנט הוצאת מוה"ק)], וז"ל: "הנה באומרו 'פה להם ולא ידברו וגו'', הוקשה לי מאד מה צורך לספר בפסילים שיש להם פה ולא ידברו, וכן שאר האיברים. כי זה דבר מבואר וידוע, וגם עובדי הפסילים עצמם מודים בזה, וכולם אומרים בביאור שאינם עובדים לאותם הפסילים, שאין להם החושים, ורוח אין בקרבם, כי אם לכוחות העליונות, ושהם ישפיעו באמצעות אותם הכלים על העובדים אותם, ומה הטענה שעשה אם כן בזה המשורר... ולכן הנראה לי בזה... שידבר המשורר מהפסילים והצלמים כמו שזכרתי, ויאמר שכל עמל האומות הוא לעשותם ממתכת יותר נכבד, וזהו 'עצביהם כסף וזהב', והפסילים ההם הם דברים מלאכותיים מעשה ידי אדם. ויקשה אליהם מאד, אף שיהיו אותם הפסילים כלים להוריד הרוחניות

על בני אדם... למה יעשו בהם דמיון כלי החושים כולם, בהיות שאותו רוחניות לא יגיע לשיפעלו הפסילים באותם הכלים כלל. והיה ראוי שיעשו אותם באי זו צורה שיהיה, ולא שישימו להם עיניים, כיוון שאינם רואים. ולא אזנים, כיוון שאינם שומעים. ולא אף, כיוון שלא יריחון. ולא ידים, כיוון שאין בהם מישוש. ולא רגלים, כיוון שלא יתנועעו. ולא גרון, כיוון שלא ידברו. כי הנה הכלים ההם לא עשה אותם הטבע כי אם לפעול בהם פעולות החמישה חושים החיצונים, ואם הפסילים האלה לא ישתמשו בהם, הם באמת פועל בטל. וכיוון שהעובדים עצמם מודים בזה, יש לתמוה מאד עליהם איך לא ישחקו ממנו ולא יאמרו לחרשים ולאומנים אל תעשו צורות הכלים האלה, כיוון שהם מותר ודבר בטל". וראה להלן הערה 95.

(47) כמו שלימד רבי עקיבא [ב"מ סב.] "'וחי אחיך עמך' [ויקרא כה, לו], חייך קודמים לחיי חבירך". ולמעלה פל"ה [תרכב.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם, כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאתם ראוים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר. ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבאו ברשות עצמם, בחדש הראשון, כי זה דבר ראשון, שיהיה הנמצא ברשות עצמו, כי זה מצד עצם הנמצא, שהוא ראשון למה שבמקרה. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם עיקר גדול מאוד", ושם הערה 16. ובגו"א בראשית פ"ו אות טז [קלג.] ביאר שכאשר אדם מוליד את עצמו על ידי מעשים טובים, זהו יותר "תולדה" מאשר כשמוליד בנים, "כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדה יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזה יותר תולדה" [לשונו בגו"א שם, והובא למעלה פמ"א הערה 32]. ואמרו חכמים [קידושין כט.]: "תנו רבנן, הוא לפדות, ובנו לפדות, הוא קודם לבנו... הכל מודין כל היכא דליכא אלא חמש סלעים הוא קודם לבנו, מאי טעמא, מצוה דגופיה עדיפא". ובתוספתא [בכורות פ"ו ה"ג] "הוא לישא אשה, ובנו לישא אשה, הוא קודם את בנו". הרי ש"השכל והדעת נותן שיהיה כל דבר בעצם ובראשונה נמצא לעצמו". וראה להלן הערה 50, ופס"ז הערה 98.

(48) "פה לדבר" [ברכות לא:, והובא למעלה הערה 43]. ועוד אמרו [ברכות סא.] "לשון מחתך ["הדבור להוציא מפיו" (רש"י שם)], פה גומר ["הם השפתים גומר ומוציאו" (רש"י שם)]". ונאמר [שמות ד, יא] "ויאמר ה' אליו מי שם פה לאדם וגו'", ופירש רש"י [שם] "מי שם פה וגו' - מי למדך לדבר כשהיית נדון לפני פרעה על המצרי", הרי הפסוק נקט

ב"מי שם פה", ורש"י מבארו "מי למדך לדבר", וזה מורה באצבע "שאין הפה בעצם רק לדבור". ובתפילה זכה אומרים "בראת בי פה ולשון ושנים וחך וגרון ונתת בהם כח לדבר בהם חמשה מוצאות האותיות הקדושות של אלף בית". אך יש להעיר מדבריו בנתיב הלשון ר"פ ג [ב, סט.], שכתב: "הלשון הזה שהוא מיוחד להוציא הדבור ממנו, וזהו עצם הלשון, ולדבר זה הוא מיוחד להוציא הדבור אל זולתו, ודבר זה לא תמצא בשום אבר, שאין אבר אחד נברא שיוציא הדבר לזולתו מן הנסתר אל הגלוי; שהאוזן מקבל הדברים, והעין מקבל הראות, וכן כל הדברים הם כך. ואין אחד מהם נברא לפעול להוציא לזולתו, רק הלשון שעיקר בריאתו להוציא הדבור אל זולתו". הרי שכתב שהלשון נבראה להוציא הדבור לזולתו, ואילו כאן כתב "כי השכל והדעת נותן שיהיה כל דבר בעצם ובראשונה נמצא לעצמו", וצירף לזה את הפה, "שאין הפה בעצם רק לדבור", אך הרי הדבור גופא הוא לזולתו. ויל"ע בזה. **ודע**, שהגר"א בפירושו לספר היצירה [פ"ה מ"ז] קישר את הדיבור לרגל, וכלשונו: "התקשרות אלו החושים באלו האיברים, לא שבהן כלי מעשה של אלה החושים, אלא שבהן כח החושים אלו. 'שיחה ברגל', כמו שנאמר [שופטים ה, י] 'והולכי על דרך שיחו'. ואמרו [אבות פ"ג מ"ז] 'המהלך בדרך ושונה ומפסיק כו''. ואמרו [תענית י:] שנים שהיו מהלכין בדרך ואין ביניהם דברי תורה ראויין לישרף, שנאמר [מ"ב ב, יא] 'ויהי המה הולכים הלוך ודבר והנה כו''". ובים דרך בראשית [מאמר טו, הערה יא] כתב: "הרמב"ן [בראשית ג, כב] כתב 'והנחש אין בו היום נפש מדברת, ואם היתה בו מתחילה, היה מזכיר בקללתו שיאלם פיו, כי היא היתה לו קללה נמרצת מכולן'... ובארנו שבקללה [בראשית ג, יד] 'על גחונך תלך' נתבטל ממנו כח המדבר, שהרגליים בהם קשור חוש הדיבור, כמפורש בספר יצירה [פ"ה מ"ז], ובביאור הגר"א שם... ואם כן בקציצת הרגליים של הנחש מקללת 'על גחונך תלך' ניטלה ממנו שיחה שהיא נפש המדברת".

(49) האמת ליעקב [למגיד מדובנא על הגש"פ] הקשה בזה"ל: "הנה לכאורה לא ידענו השפת יתר שאמר, כי היה די לומר 'לא ידברו', ומדוע היה צריך לומר 'פה להם ולא ידברו'". ולפי דברי המהר"ל לק"מ, דאדרבה, זהו עיקר מגמת הפסוק להורות שיש להם פה שאינו נועד לדיבור [לעצם], אלא לזולתו. וראה בסמוך הערה 51.

(50) דוגמה מובהקת לכך היא עמלק, וכמו שכתב באור חדש פ"ד [תשפד:], וז"ל: "כי כל מה שעשה עמלק וזרעו הכל מורה שאינם מכוונים לטובת עצמם, שזהו דבר שאינו מקרי, רק דבר שבעצם, רק הם צוררים את ישראל, ואינם עושים בשביל טובתם... לכך כאשר יצאו ישראל ממצרים בא עליהם עמלק בדרך, וכדכתיב [דברים כה, יז-יח] 'אשר

קרך בדרך בצאתך ממצרים'. כי כל אומה אשר בא על אומה אחרת, מפני שהם מכוונים לטובתם, לכבוש ארצם וליקח מידם ארצם... אבל אלו [ישראל] בדרך היה, ולא היה להם שום ישיבה בשום ארץ כלל, ושום ארץ לא היה להם, ועם כל זה באו עליהם למלחמה [שמות יז, ח]... רק להיות צורר לישראל, ולכך נאמר [דברים כה, יח] 'אשר קרך בדרך'" [הובא למעלה פמ"ב הערה 127, ופנ"ד הערה 53]. ועל עמלק נגזרה מחיה [דברים כה, יט], ואינו נחשב מן הנמצאים, מחמת היותו מקרי [ראה אור חדש פ"ד הערה 189]. הרי ש"דבר שהוא כך [מקרי] אינו נחשב מן הנמצאים כלל".

(51) יותר מאשר אם לא היו להם האברים האלו מעיקרא, בבחינת [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי". ולמעלה פכ"ח [תס:] כתב: "התינוק יש לו הכלים שהם מחתכים הלשון, ואין לו הדבור". הרי דוקא מחמת שיש לתינוק כלי הדבור, ועם כל זה אין לו דבור, זה מורה על שהוא מופקע מהדבור. וכן הוא לבהמה [ראה בסמוך הערות 54, 57]. מה שאין כן בשאר נבראים [כמו דגים ושקצים], שאין להם מעיקרא כלי הדבור, לכך אינם מופקעים כל כך מהדבור.

(52) לשונו להלן [לאחר ציון 95]: "בהלל [פרקנו] בא לספר שלא נמצא בהם דבר שלימות, לכך זכר כל שבעה דברים אשר הם נמצאים לאדם, ולא נמצא לעצביהם, שמגנה עצביהם שלא תמצא בהם דבר מכל הדברים אשר הוא שלימות". הרי שכאן באים להצביע על חסרונם של העצבים. וכן רש"י [דברים כט, טז] כתב: "ותראו את שקוציהם - על שם שהיו מאוסים כשקצים. גלוליהם - שהיו מוסרחים ומאוסין כגלל". ועל כך זועק הנביא [ירמיה ב, י-יא] "כי עברו איי כתיים וראו וקדר שלחו והתבוננו מאד וראו הן היתה כזאת, ההימיר גוי אלהים והמה לא אלהים ועמי המיר כבודו בלא יועיל", ופירש רש"י [שם פסוק יא] "בלא יועיל - בעכו"ם שאין בה תועלת". ובגמרא [תענית ה:] אמרו על כך "תנא, כותיים עובדים לאש, וקדריים עובדין למים, ואף על פי שיודעים שהמים מכבין את האש לא המירו אלהיהם, ועמי המיר כבודו בלוא יועיל". הרי לרבותא נקט שעע"ז נשארים דבקים בע"ז שלהם, "אף על פי שיודעים שהמים מכבין את האש". ואודות שהע"ז נראית לעובדיה כהשלמתם [ולכך תמוה "איך יהיו עובדים לדבר חסר"], הנה כבר נתבאר למעלה [הערה 40] שיחס העובד לזה שעובדו הוא יחס של העלול לעלתו, והעלול מקבל השלמתו מעלתו [שם]. ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא.] כתב: "צריך שיתפלל האדם אל השם יתברך שהוא העלה בדבור, כי בזה האדם מצד שהוא אדם אז מוכן לקבל השלמה מן העלה, כאשר הוא אדם חסר, וזה כאשר יוציא חסרונו בדבור, שמצד הדבור הוא אדם". לכך ברי הוא שזהו מן התימה "איך יהיו עובדים לדבר חסר", כי

כיצד יקבל השלמתו מן עלה חסרה. וצרף לכאן מאמרם [שבת קנג.] "משל למלך שזימן את עבדיו לסעודה, ולא קבע להם זמן. פיקחין שבהן קישטו את עצמן וישבו על פתח בית המלך, אמרו 'כלום חסר לבית המלך'". וממו"ר זצ"ל שמעתי שהבקשה [בברכת "שמע קולנו"] "ומלפניך מלכנו ריקם אל תשבינו" בנויה היא על היסוד ש"כלום חסר לבית המלך" [ראה למעלה פכ"ג הערה 17]. ו"כלום חסר לבית המלך" עומד כנגד "איך יהיו עובדים לדבר חסר". וראה להלן הערה 96.

(53) יבאר סדר שבעת הדברים שנקט בהם המקרא [תהלים קטו, ה-ז] "(א) פה להם ולא ידברו (ב) עינים להם ולא יראו (ג) אזנים להם ולא ישמעו (ד) אף להם ולא יריחון (ה) ידיהם ולא ימישון (ו) רגליהם ולא יהלכו (ז) לא יהגו בגרונם". ולהלן [ציון 70] כתב: "כי כל שבע מדריגות אשר נזכרים כאן, התחיל בגדול... וכלה בפעולה קטנה".

(54) לשונו למעלה פכ"ח [תסה:]: "פועל הדבור... אי אפשר זה בלא נשמה שכלית... הבהמה יש לה כלי הדבור, ואין בה דבור, כי הבהמה אין לה נשמה שכלית". וחלוקת הנמצאים היא; דומם, צומח, חי, חי מדבר [כד הקמח, ערך פסח]. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל'. ואני נמשכתי אחריהם". הרי המבדיל בין בעלי החיים לאדם הוא מה שהאדם חי מדבר, "ומפני זה חשוב על הכל". **וכן כתב** בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ז [ת.] כתב: "בפרט הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ושם פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "כי האדם יש בו... נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת". ושם פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים". ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי הבעלי חיים אין להם הדבור, רק האדם שהוא שכלי, וזהו צורת האדם". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], ויובא להלן הערה 57. ובנר מצוה [מח:] כתב: "כל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור". ובדרוש לשבת תשובה [עז:] כתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". ובח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעל חי הדבור, רק האדם שהוא שכלי יש לו הדבור". וכ"ה בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. ודרכו לכנות

את הבהמות "בעלי חיים הבלתי מדברים" [כגון למעלה פ"ד (רכט:), שם פ"ח (שצב:), שם פל"ה (תרכב:), שם פמ"ז (תצא.), גו"א בראשית פ"ב אות מב (עג.), נצח ישראל פ"ב (כא.), שם פי"ד (שדמ.), ועוד]. וראה למעלה פי"ד הערה 67, פכ"ח הערות 17, 26, ולהלן פס"ו הערה 87.

(55) לשונו למעלה פכ"ח [תס.]: "יתבאר לקמן אצל 'פה להם ולא ידברו' ששם משמע כי הפה הוא עיקר האדם". והראב"ע [תהלים קלה, טז] כתב: "פה - וכבוד האדם על כל נבראי מטה בנשמה העליונה בעלת הדיבור, על כן אמר 'פה להם'". ודברים אלו יוטעמו על פי דברי הפחד יצחק חנוכה [תחילת מאמר ה], שכתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל" וקודם לכן, בתחילת מאמר ג כתב: "סברת דבריו של המהר"ל היא כי הגילוי המובהק של תוכן ענינו של כל מועד הוא דוקא במקום המיוחד לו לבדו" [הובא למעלה פכ"ה הערה 90, פכ"ט הערה 104, פל"ז הערה 46, פמ"ד הערה 46, פנ"ז הערה 66, ולהלן פ"ע הערה 183]. והוא הדין לדידן; המיוחד באדם הוא כח הדיבור שלו, כי הוא אינו נמצא בשאר בעלי חיים, לעומת ראיה ושמיעה הנמצאות גם אצל שאר בעלי חיים. לכך חשיבות האדם היא מחמת המיוחד שבו [דיבור], ולא מחמת המשותף שבו [ראיה ושמיעה], "ומפני זה [הדיבור] חשוב על הכל".

(56) מאשר ראיה ושמיעה. ולמעלה פנ"ב [פג:] כתב: "ואע"ג שיש ידיעה עוד נקנית מן המוחשת, כמו שהוא רואה האש שורף, אבל אין זאת הידיעה יש בה מעלה, כי היא פחותה מכל, שאף בהמה רואה".

(57) אע"פ שיוכל לראות ולשמוע. וראיה זו מתינוק הביא בכמה מקומות. וכגון, למעלה פכ"ח [תס.] כתב: "הדבור בעצמו אין ספק כיון שהוא על ידי תנועה, הוא פועל גשמי. אבל הוא על ידי שכל, שיודע לצרף הדבור, כמו שהבאנו ראיה מן התינוק שיש לו הכלים שהם מחתכים הלשון, ואין לו הדבור, שחסר לו צרוף הלשון" [ושם ביאר שפעולת הדבור נעשית ע"י תנועה, ולכך היא יותר גשמית מפעולת הראיה והשמיעה, והקשה מכך על דבריו כאן שהדבור יותר רוחני, עיי"ש]. וכן הביא דברים אלו בנצח ישראל פ"ה [צ.]. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הדבור הוא על ידי הלשון, שהלשון כלי גופני, וצריך

לזה כח נפשי, שהוא פועל הדבור בכח הנפש החיוני. והדבור צריך אליו השכל, כי כאשר אין לתינוק השכל, אינו יודע לדבר. והבהמה אין בה דעת, אינה מדברת, ונקרא 'שכל הדברי'". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "הדבור אי אפשר בלא שכל, והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'". אמנם בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "וג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי. כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה... אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן". הרי שכתב שם ש"גם לתינוק יש לו שכל זה" של דיבור. וצריך לחלק ולומר ששם כוונתו לתינוק מעל ג' שנים [שמדבר], ואילו בשאר מקומות כוונתו לתינוק פחות מג' שנים [שאינו מדבר (ראה תפארת ישראל פ"ג הערה 44)], וכמו שכתב כאן ש"הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד". ובח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח.] כתב: "כאשר [התינוק] מתחיל מתחיל לספר, אז יש לו שכל הדברי". וראה למעלה פכ"ח הערה 15, ואור חדש פ"א הערה 1236. וראה להלן הערה 68.

(58) "עינים להם ולא יראו אזנים להם ולא ישמעו" [תהלים קטו, ה-ו].

(59) לשון הראב"ע [הארוך שמות ג, ו]: "שער העין משער השמים, כי ברגע אחד יראה תמונות רבות רחוקות עם קרובות". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריא.] כתב: "יש באדם חמשה אברים רוחנים, והם קרובים אל הנשמה, שהם; שתי עינים, שתי אזנים, והלשון... וידוע כי העינים שיש בהם כח הראות, ובאזנים כח השמיעה, ובלשון כח הדבור, קרובים לנשמה... כי שני אזנים ושני עינים והפה, חמשה אלו הם רוחנים, שכל האברים שעושים פעולתם מבלי שימששו מוחשיהם הם רוחנים, כמו האזנים ששומע מרחוק, והעין שרואה יותר מרחוק. וכן כח הדברי שהוא שכלי". ושם מ"ט [תשח.] כתב: "כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים. וכבר הביאו ראיות ברורות על זה איך כח העין הוא כח נבדל, שאם לא כן לא היה רואה בעין שהוא קטן, השמים הגדולים, רק בודאי מקבל כח הראות את המראה נבדל מן הגשם, ועוד האריכו בזה, וזה ראיה שכח הראות הוא כח נבדל". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ.] כתב: "העין שט בכל העולם בראיה שלו, ועל כח העין נאמר העין שולט בדבר זה. והפרש יש בין חוש השמע ובין חוש הראות, כי על השמע נאמר 'קבלה', שכך תרגום כל שמיעה שנאמר בכתוב 'קבלה' [בראשית לז, כז, ורש"י שם], והקבלה אינו לשון פועל באחר. אבל העין לא נאמר

בו לשון קבלה, רק פועל, מפני שהוא שולט בראיה במה שהוא רואה... ודבר זה כח עליון יותר" [הובא למעלה פכ"א הערה 25]. וראה בבאר הגולה באר החמישי הערה 556.

(60) בספר כלל קצר [לר"י ן' בולאט, נדפס בקושטנדינא שנת רצ"א (עמוד יב)] כתב: "חוש הראות מתעלה על שאר החושים החיצוניים בשלש מעלות אלה; אחת, כי ישיג מוחשיו ממקום יותר רחוק. שנית, כי ישיגם כרגע בלתי שהות זמן כלל. שלישית, שגלגל שחור העין עם כל קטנו יתרשם בו חצי כדור הגלגל עם כל גדלו". אמנם רבינו בחיי בכד הקמח [ערך זנות הלב והעין] כתב: "מעלת הראות גדולה, ואמנם מעלת השמע גדולה יותר, כי כח השמע הוא יותר זך ודק מכח הראות. וזה שאמרו ז"ל [ב"ק פה:] סימא עינו נותן לו דמי עינו, חרשו נותן לו דמי כולו". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשח.] כתב: "ועוד ראיה מן הכתוב כי כח הראות הוא כח נבדל קרוב אל השכל, כי משתתף השכל עם הראות בלשון 'ראה', שכשם שיבא לשון 'ראה' על העין, יבא לשון 'ראה' על השכל, לומר 'רואה אני דברי פלוני', וכתיב [קהלת א, טז] 'ולבי ראה', ומזה מוכח כי כח הראות כח נבדל". וכן כתב שם פ"ד מכ"ב [תמה.], ובאר הגולה באר החמישי [קב.]. ובגו"א שמות פכ"א אות ד [קכו:] כתב: "יבא הראיה על שהוא יודע מהותו... 'אתה הראת לדעת' [דברים ד, לה], כי הראיה היא שכלית יותר, ויבוא על דבר שהוא ידיעה גמורה". ורש"י [בראשית יח, ב] כתב: "וירא - לשון הבנה". הרי שהשייכות בין הראיה לשכל פועלת לשני כיוונים; כח הראיה מלמד על השכל שניתן לומר על השכל לשון 'ראה'. וכן השכל מלמד על הראיה שהראיה היא כח נבדל הקרוב לשכל. ובח"א לגיטין נה: [ב, ק:] כתב: "כי העין תולה בלב, ולכך נאמר על העין והשכל לשון אחד, שנאמר [קהלת א, טז] 'ולבי ראה הרבה', ודבר זה מבואר". ובדברי סופרים [לרבי צדוק הכהן אות לח] כתב: "כי עיקר הראיה הוא ראיית החכמה וההשגה, וכמו שנאמר [קהלת א, טז] 'ולבי ראה הרבה חכמה', וכלשון חכמה 'רואה אני את דברי פלוני'. ועל כן נקראים הסנהדרין 'עיני העדה' [שיהש"ר א, טו]" [ראה למעלה הערה 25]. ובשיחת מלאכי השרת [פרק שני] כתב: "'ולבי ראה הרבה חכמה', שהראיה גם היא מתייחס אל הלב, כאשר היא מתקשרת ומתאחדת עם החכמה שבמוח". ובנצח ישראל פ"ה [צ.] הזכיר את דבריו כאן, וכלשונו: "שניהם [הדיבור והראיה] הם כתובים יחד; 'פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו', ולפי חשיבותן ומעלתם מקדים הכתוב אותם, כמו שנתבאר בחבור גבורות ה', עיין שם".

(61) "אף להם ולא יריחון" [תהלים קטו, ו].

(62) לשון הספר שבילי אמונה הנתיב הששי: "חוש הראות הוא הדק והנכבד שבכולן, ולכן הוא משיג בשיעור יותר משאר החושים. וזה מבואר, שהרי בראותך אדם מרחוק, לא תשמע קולו. וחוש השמע משיג מרחוק בערך אל חוש הריח" [המשך דבריו יובא בהערה 64].

(63) יש להעיר מדברי המהרש"א [סנהדרין צג:] שכתב: "בחוש הריח [המשיח] ידין עם מי האמת, דאין בו טעות כמו בחוש הראייה והשמיעה שזכר. והוא כי חוש הריח הוא רוחני מחלק הנשמה... אבל שאר החושים יותר גופניים, והטעות מצוי בהם". אמנם בפתח עינים [שם] כתב על דברי המהרש"א: "ולי ההדיוט נראה דחוש הראיה והשמיעה יותר רוחניים מחוש הריח, והנאת הריח יותר ממשית מהנאת הראיה והשמיעה... וזה מפורסם. ואם אל סודם תדרוש, קח לך בשמים ראש כמבואר בספר עץ חיים למהרח"ו זצ"ל [שער טנת"א שער ה] בסוד ראיה שמיעה וריחא ודיבור בסוד טנת"א [טעמים, נקודות, תגים, אותיות] ועסמ"ב [אלו ד' שמות קדושים: ע"ב, ס"ג, מ"ה, ב"ן]. ולהיות הראיה והשמיעה רוחניים עליונים למעלה, יש בהם השגה את שיש בהן ידיעה ענינים רבים לצרכי הגוף, וידיעת נסתרות ונגלות. אבל חוש הריח למטה מהם. גם בני אדם רובם אינם משתמשים בו כי אם לריח גשמי, ותו לא... מה שא"כ הראיה והשמיעה הן מועיל למען דעת חכמות למודיות טבעיות אלקיות וענייני העולם" [מקורו מספר העקרים מאמר שלישי פ"ב]. ועוד אודות יחס הראיה והשמיעה לריח, כך כתב בח"א לסנהדרין צג: [ג, קצ.]: "יש לך לדעת כי הריח והמשפט הוא דבר אחד, ושניהם הם מדת הדין, כאשר ידוע לחכמים... ותדע כי הראיה והשמיעה האדם רואה ושומע אף שהדבר אינו הגון ואינו ראוי, הוא נראה ונשמע, ואין חלוק בין אם רואה דבר הגון או שרואה דבר שאינו הגון, וכן בשמיעה. אבל הריח, כאשר מריח דבר רע אין מקבל אותו... אף כי חוש הטעם גם כן אינו מקבל דבר רע, אין מדמה לזה חוש הטעם, כי חוש הטעם הוא גשמי, ואין מתיחס אל הדין שהוא שכלי" [הובא למעלה פמ"ג הערה 98]. ובנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכח.] כתב: "כי כל בעל שם טוב נודע שמו למרחוק, לכך נקרא שהוא בעל ריח, כי הריח נודע למרחוק, וכדכתיב [קהלת ז, א] 'טוב שם משמן טוב'... שהריח מורה על התפשטות השם". ובדרשת שבת הגדול [קצד.] כתב: "השם הטוב נקרא 'ריח', מפני שהשם הטוב הולך למרחקים, כדכתיב 'טוב שם משמן טוב', כלומר כי השם הטוב הולך למרחקים מן שמן הטוב". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:] כתב: "כי הריח מרחוק הרבה". וראה הערה הבאה.

(64) לשון המו"נ [ח"א פמ"ז]: "מצאנו ספרינו אומרים 'וירא ה'' [בראשית ו, ה], 'וישמע ה'' [במדבר יא, א], 'וירח ה'' [בראשית ח, כא]. ואינם אומרים 'ויטעם ה'', ולא אמרו 'וימשש ה''. והטעם לכך מה שכבר הונח בדמיון כל אדם, שאין ה' נפגש עם הגופות כמפגש גוף בגוף, שהרי אינם רואים אותו. ושני החושים הללו, כלומר הטעם והמשוש, אין תחושתם נישגת כי אם על ידי מגע. אבל חוש הראות והשמע והריח תחושתם נישגת כאשר אותם הגופים נושאי אותן האיכויות רחוקים מהם, ולפיכך נעשה זה מתקבל על דעת ההמון". והמו"נ [ח"ב פל"ו] כתב: "כללו של דבר דבר כל חוש המשוש אשר באר ארסטו... ואמר כי החוש הזה חרפה הוא לנו. וכמה יפה מה שאמר וכמה נכון, שהוא חרפה, לפי שהוא לנו מחמת היותנו בעלי חיים, לא יותר, כשאר הבהמות, ואין בו מאומה מענין האנושיות. אבל שאר התענוגות החושיים, כגון הריח והשמע והראות, הרי אף על פי שהם גופניים, אפשר למצוא בהם אי פעם הנאה לאדם מצד היותו אדם". ובבאר הגולה באר החמישי [מה.] כתב: "אמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו". אמנם שם המהר"ל חלק על זה בנוגע לחבור איש עם אשתו, שאין בחבורם משום חרפה. אך נראה שאינו חולק על כך שיש בחוש המשוש דבר גשמי. ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריא:] כתב: "כל האברים שעושים פעולתם מבלי שימששו מוחשיהם הם רוחנים, כמו האזנים ששומע מרחוק, והעין שרואה יותר מרחוק". וכן כתב בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח.], ובח"א לע"ז כה. [ד, נה:], ויובא להלן הערה 75. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב:] כתב: "מצד השמש והירח עצמו אין התנועה נמצאת. ולפיכך אמר [סנהדרין קי.] דלא נפקי עד דשדי ביה גירא... והבן איך אמר 'זורק החץ', לומר כי התנועה הוא מצד השם יתברך, ולא מצד המישוש כמו שיניע בעל גשם, שהוא לא יניע רק במישוש בלבד. אבל השם יתברך מניע את השמים מצד כחו, היא גזירתו אשר הוא מסבב השמים, וזהו החץ אשר הוא זורק בהם" [הובא למעלה פס"ב הערה 33]. ובספר שבילי אמונה הנתיב הששי כתב: "חוש הריח ג"כ הוא משיג בערך אל חוש הטעם והמישוש שהם גסים, ולכן לא ישיגו מוחשיהם עד הדבקם בהם ונוגעם אותם". והפחד יצחק [חנוכה מאמר ו אות יא] כתב: "כל החושים פועלים את פעולתם בדרך חבור; חוש המשוש פועל הוא את פעולתו על ידי החבור בכחה של הנגיעה, גוף הדבר נוגע הוא בגוף האדם. חוש הראות פועל הוא את פעולתו על ידי החבור בכחם של קוי אור. חוש השמיעה פועל הוא את פעולתו על ידי החבור בכחם של גלי הקול". ורבינו בחיי בכד הקמח [ערך זנות הלב והעין] ביאר שחז"ל תיקנו ברכות על החושים של ראיה שמיעה וריח, אך לא על חוש המישוש, וכלשונו: "חוש הראות מצינו הרבה דברים שתקנו רז"ל לברך על חוש

הראות, והם [ברכות נט:] הרואה חמה בתקופתה לבנה בחידושה... אומר 'ברוך עושה בראשית'... חוש השמע גם בזה תקנו רז"ל לברך, והוא שאמרו [ברכות נד.] על שמועה טובה מברך 'הטוב והמטיב', ועל שמועה רעה מברך 'ברוך דיין האמת'. חוש הריח גם בזה תקנו לנו רז"ל לברך על ריח טוב על הפירות, כגון האתרוג והתפוח [ברכות מג:] 'ברוך שנתן ריח טוב בפירות'... המישוש לא תקנו ברכה בזה, לפי שאין לחוש הזה חלק בשכל, כי כלו גופני, הפך השכל. ועל כן לא תקנו לברך אלא על פעולות החושים שיש לשכל חלק בהם".

(65) נראה לבאר זאת על פי דבריו למעלה פ"כ [רלח.], שכתב: "האכילה שנותן לאחר היא מעלה אלקית, לפי שנתינת האכילה והשתיה, שהוא השפעה לאחרים, הוא מפעולת הנבדל, שהוא נותן ומשפיע תמיד, כי הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל. ולפיכך כאשר הוא נותן האכילה והשתיה לאחר, הוא מתקרב אל מדריגה האלקית, והוא מתקרב אל השם יתברך. ובעמון ומואב, כאשר לא נתנו לחם ומים לישראל... נתרחקו". ובכת"י לדר"ח פ"ב מ"ה [הובא שם בהערה 516] כתב: "כי האדם כאשר יש לו גסות החמרי, והחמרי הוא מקבל, ואינו משפיע, ולכך עם הארץ אינו חסיד, כי החסיד עושה החסידות וטוב עם אחר... ולכך אמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד', שכל חסידות מה שהוא עושה הטוב עם הבריות, ואין המדה הזאת ראוי לעם הארץ, שהוא חמרי, והוא מקבל, ואינו משפיע לאחר". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר" [הובא למעלה פ"כ הערה 88, פמ"ד הערה 208, להלן הערה 140, פס"ו הערה 130, ופע"ב הערה 10]. הרי שהגשמי מקבל, והרוחני נותן. לכך כאשר ישנה פעולה שחלה בזולתו, יש בכך בחינה מסויימת של נתינה, לעומת פעולה שחלה רק בעצמו, שאין בה שום בחינה של נתינה.

(66) אודות שהדיבור כולל בתוכו חתוך הלשון, כן כתב בגו"א כמה פעמים. וכגון, בשמות פ"ו אות ד [ק:] כתב: "כל דבור לשון קשה [רש"י שמות לב, ז], והטעם לפי שהמדבר מחתך הקול בכח, לכך כל לשון דבור הוא קשה". ושם פי"ט אות ו [נח:] כתב: "הדבור קשה, לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי". ושם ויקרא

פ"י אות כ [ריח:] כתב: "הדבור הוא על ידי חיתוך הלשון בכח, לכך כל דבור הוא קשה". ושם במדבר פי"ב אות א [קעג.] כתב: "אין דבור אלא קשה. פירוש, מפני כי הדבור הוא המורה על חתוך הדבור היוצא מן האדם, לאפוקי האמירה, היא מורה על מכוון הענין. והדבור מן האדם הוא לשון קשה, לפי שהוא מחתך האותיות ממנו בכח". ושם דברים פ"ב אות יב [מו.] כתב: "כי הדבור הוא קשה בשביל שהוא נאמר על חתוך הקול, והוא יוצא מן המדבר, וגוזר ומחתך האותיות ממנו בכח, ולפיכך הוא קשה" [הובא למעלה פכ"ח הערה 16. וראה למעלה הערה 57]. אמנם כאן כוונתו לשכל המצרף את חתוך הלשון, וכמבואר בסמוך הערה 68.

(67) שהוזכר כאן ראשון ["פה להם ולא ידברו" (תהלים קטו, ה)], וכמבואר למעלה [לאחר ציון 53].

(68) יש להעיר, כי כאן מבאר שלדבור יש מעלה גדולה יותר מהגיית הגרון, "כי הדבור הוא חתוך הלשון, והוא ראשון במעלה, אבל זה רצה לומר הקול בלבד". אך למעלה פס"א [תצב:] כתב שאות ה"א היא אות רוחנית משום שאין לה חתוך הלשון, וכלשונו: "הקב"ה ברא עולמו בה', שנאמר [בראשית ב, ד] 'בהבראם', בה"א בראם [מנחות כט:]. וה"א אות נבדל, שנעשה על ידי נשימה בלבד, ואין צריך להוציא אותו על ידי חתוך הלשון כאחת המוצאות, ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני, שאין בו רק רוח הנשימה. ובשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלקית רוחנית, בשביל שנברא העולם בה"א, אות רוחני... הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע". וכיצד מעלת אות ה"א היא מחמת שאין בה חתוך הלשון, בעוד שפחיתות הגיית הגרון היא גם כן מחמת שאין בה חתוך הלשון. ויש לומר, שכאן כוונתו לקול בלבד, ללא שום הבנה כלל. אך למעלה איירי באמירת אות ה"א, שאינה קול בלבד, אלא היא אחת מאותיות הקודש של הדיבור. לכך מה שכתב כאן "כי הדבור הוא חתוך הלשון, והוא ראשון במעלה" אין כוונתו לתנועת הדיבור בלבד, אלא צירוף הנעשה ע"י השכל, וכמו שכתב למעלה פכ"ח [תס.]: "הדבור בעצמו אין ספק כיון שהוא על ידי תנועה, הוא פועל גשמי. אבל הוא על ידי שכל, שיודע לצרף הדבור, כמו שהבאנו ראיה מן התינוק שיש לו הכלים שהם מחתכים הלשון, ואין לו הדבור, שחסר לו צרוף הלשון". **ואודות ש"קול"** הוא הגייה ללא הבנה, הנה נאמר [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו'", ופירש רש"י [שם] "שמע אברהם בקולי - כשניסיתי אותו". ובגו"א שם אות ד [כג.] כתב: "כשנסיתי אותו וכו'. דזה משמע 'לקול', כלומר שלא יהרהר אחר דבריו רק שהוא ישמע לקול, ואף על גב שאינו מבין הדבור, והוא אצלו כמו קול שאין בו דבור. וכן [שמות טו, כו] 'אם שמוע תשמע לקול ה'

אלקיך', וכל זה שלא יהרהר אחר הדבור, אלא ישמע לקול לבד לעשות בכל אשר ישמע". ובתפארת ישראל פל"א [תסה:] כתב: "כי מתחלה היה הקול [במתן תורה] יוצא... לא שמעו רק קול בלבד, ולא שמעו שום חתוך הדבור". וזהו שנאמר [דברים ד, יב] "קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול". והרד"ק בספר השרשים [שורש הגה] כתב: "הכל הוא לשון גמגום וצפצוף, ואין בו לשון קריאה ודבור". וראה להלן הערה 81.

(69) "וכן הרגלים שהם לתנועה, שהוא מתיחס אל הגוף" [לשונו להלן לפני ציון 80]. וניתן להטעים דבריו על פי מה שכתב בגו"א שמות פי"ג אות יח [רסח:], שנאמר שם [שמות יג, כב] "לא ימיש עמוד הענן יומם וגו'", ופירש רש"י שם "לא ימיש - הקב"ה". וביאר שם הגו"א בזה"ל: "כי 'ימיש' הוא מבנין הפעיל, שהוא יוצא תמיד. ואם רצה לומר 'לא ימיש' הענן, היה ראוי להיות 'ימוש' בוי"ו, ולפיכך פירושו 'לא ימיש הקב"ה', והשתא הוי פועל יוצא. ואף על גב דכתיב [שמות לג, יא] 'ומשרתו יהושע לא ימיש מתוך האהל'. חלוק גדול יש כאן ליודעי לשון הקודש, כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא, כי הוא המזרז את עצמו, והרי הוא יוצא בצד זה, כי האדם הוא המזרז את גופו. וכן פירושו; לא ימיש יהושע את עצמו, ומדבר על האדם כאילו היה כאן שני דברים, האחד דעתו, והשני גוף האדם. וכך כתב לקמן [שמות יד, י] 'ופרעה הקריב', ופירש רש"י [שם] הקריב את עצמו ומיהר לפני חיילותיו. וזה לא יתכן בענן, ולפיכך צריך לפרש 'לא ימיש' - הקב"ה" [והובא למעלה פל"ז הערה 13]. וזה שכתב כאן "כח ההליכה, אף על פי שאינו פועל בזולתו, הרי הוא פועל באברים של ההליכה להניע אותם", ויש בזה בחינה מסויימת שפועל בזולתו, כי כאשר דעת האדם מפעילה את אבריו אזי "כאילו היה כאן שני דברים, האחד דעתו, והשני גוף האדם".

(70) תהלים קטו, ה-ז "(א) פה להם ולא ידברו (ב) עינים להם ולא יראו (ג) אזנים להם ולא ישמעו (ד) אף להם ולא יריחון (ה) ידיהם ולא ימישון (ו) רגליהם ולא יהלכו (ז) לא יהגו בגרונם". ומציין כאן שהן "שבע מדריגות". ושמעתי לבאר שכוונתו לשבע ספירות תחתונות [מלמעלה למטה], ואלו הן: תפארת [דבור (קהלת יעקב ערך דבור ב')], גבורה ["ראיה" בגימטריה "גבורה" (שער ההקדמות לו.)], חסד [שמיעה (קהלת יעקב ערך כה"ת ג')], הוד [ריח (לקוטי תורה פרשת ויצא)], נצח [משוש ידים], יסוד [רגלים (קהלת יעקב ערך גר ד')], ומלכות [קול (קהלת יעקב ערך קול ג')]. וסוד ה' ליראיו.

(71) בתפארת ישראל פס"ב [תתקעא.] הזכיר את דבריו כאן בביאור מאמרם [עירובין נד.] "חש בראשו יעסוק בתורה... חש בגרונו יעסוק בתורה", וז"ל: "כי הראש הוא האבר

החשוב שבו השכל, ומפני זה הוא ראש וראשון אל התורה. וכאשר בו יציאה מן הראוי, כאשר מתחבר אל התורה, שהוא סדר המציאות, חוזר אל הסדר הראוי. ואמר אחר כך 'חש בגרונו יעסוק בתורה', הגרון הוא כלי הקול, כמו שהראש הוא כלי השכל. וכבר בארנו זה בחבור גבורות ה' אצל 'ולא יהגו בגרונם' ענין הגרון, שהוא כלי הקול, שהוא אחרון לכל הכחות, כמו שנתבאר שם. ורצה בזה כי לא דבר זה בלבד הראש, מפני מעלתו שבו השכל, הוא קרוב אל סדר המציאות, הוא התורה, וכאשר יש בה יציאה מן הסדר, שיש שנוי בראש, אז התורה שהיא סדר המציאות, כאשר יתחבר האדם אליה ראוי שיהיה מחזיר אותו אל הסדר. אלא אף כאשר יש יציאה בגרון, שהוא יותר רחוק, כאשר בו יציאה מן הסדר, כאשר יתחבר בתורה שהוא סדר המציאות, חוזר אל הסדר. כי על ידי שהוא מתחבר אל סדר המציאות, ימשך הסדר אף אל כח זה".

(72) אלא רק "רגליהם ולא יהלכו", ללא תיבת "להם".

(73) תהלים קטו, ה-ו "(א) פה להם ולא ידברו (ב) עינים להם ולא יראו (ג) אזנים להם ולא ישמעו (ד) אף להם ולא יריחון".

(74) תהלים קטו, ז "(ה) ידיהם ולא ימישון (ו) רגליהם ולא יהלכו (ז) לא יהגו בגרונם". וכן הקשו האלשיך [תהלים שם בפירושו "רוממות אל"], ברכת השיר, הגדת הגר"א, ועוד.

(75) לשונו בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח.]: "על ידי חוש המשוש, שהוא בגוף, בא לידי חטא". ובח"א לע"ז כה. [ד, נה:] כתב: "כי כל כח גשמי הוא פועל במישוש, כמו שהוא ידוע, כי הגשם פעולתו במישוש. ולפיכך חוש הטעם וחוש המישוש פועלים כשימששו את חושיהם, אבל חוש הראות וחוש השמיעה אין ממששין את חושיהם, לפי שהם נבדלים". ובדרשת שבת תשובה [עח.] כתב: "כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף... כי פעל זה הוא לגוף בלבד" [הובא למעלה פמ"ג הערה 80, וש"נ]. וראה למעלה הערה 64. ובפירוש המלות הזרות [בסוף מו"נ] אות המם כתב: "משוש... ועניינו נגיעת גוף בגוף, או קו בקו, או שטח בשטח". והחינוך [מצוה צז] כתב: "כי הגוף לא יקבל רק הנאת המשוש". ובתורת העולה [ח"ג פ"ה] כתב: "חושי המשוש והטעם, שהם חושים גסים, אינן אלא לגוף האדם, ואין הנשמה דביקה בהן".

(76) אלא מרחוק, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 57], ושם איירי בראיה שמיעה וריח. וכמובן שאין כח הדיבור פועל על ידי מישוש, אלא על ידי השכל, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 53].

(77) מכנה את האברים [פה עינים אזנים ואף] בשם "כלים" [ולמעלה קראם "אברים" ו"כחות"]. ו"כלי" הוא כלי פעולה, שעמו בעל הכלי עובד ופועל. ובבאר הגולה באר הראשון [לד.] כתב: "הידים הם מקבלים טומאה יותר משאר אברים, וזה הדבר מפני שהם כלי הנגיעה, וממשמשין הכל בחוץ, ודבר כמו זה מסוגל לטומאה" [הובא למעלה פכ"ז הערה 73]. ובפירוש המלות הזרות [אות החית] כתב: "חוש המשוש - החושים חמשה; ארבעה מהם, לכל אחד אבר מיוחד, הוא כלי לפעולתו, כחוש הראות, וכליו העין. חוש השמע, וכליו האוזן. חוש הריח, וכליו הנחיריים. וחוש הטעם, וכליו הלשון. והחמישי הוא חוש המשוש, וכליו כל אברי הגוף... בו ירגישו הלח והיבש והקר והחם והרך והקשה" [ראה להלן הערה 87]. והשל"ה [תולדות אדם בית ישראל (כד), (קמא)] כתב: "יש בו רמ"ח אברים שהם כלים לרמ"ח כחות ושריגי הנפש". והשפת אמת [פרשת העלותך שנת תרס"ב] כתב: "המצות מתקנים את האברים להיות כלים שימשך בהם כח הנשמה".

(78) כי יש זיקה בין הפועֵל לפעולתו, וכמו שכתב למעלה פנ"ב [עה.]: "הפעולה דומה מתיחס אל הפעל, כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש. וכן הליחות מן המים, תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל, ודבר זה מוסכם מן המעיינים", והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם הערות 195, 196, וש"נ [ראה להלן פס"ה הערה 89]. לכך פעולה שאינה שייכת לגוף בהכרח שהיא נבדלת מן הגוף. וכרבותא כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [שנח:]: "כי לעתיד יהיה התיחסות הצדיקים אל הקב"ה כפי מה שראוי שיהיה בין הפעולה ובין הפועֵל, ועם זה השם יתברך, שהוא הפועל, נבדל מהם". אך בפשיטות כאשר יש התייחסות בין הפעולה לפועֵל, אין הפועֵל נבדל מן הפעולה.

(79) פירוש - לשון "להם" מורה שלגוף יש את האברים האלו, והאברים האלו שייכים לגוף, אך אין הם הגוף עצמו. דוגמה לדבר; ניתן לומר על בני אדם ש"יש להם בנים", או ש"יש להם ממון", אך לא ניתן לומר על בני אדם ש"יש להם את עצמם". ונאמר [שמות יג, ז] "לא יראה לך שאור וגו'", ודרשו חכמים [פסחים ה:] "שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה". וכן [שבת כה.] "אמר רחמנא [במדבר יח, ח] 'לך', שלך תהא להסיקה תחת תבשילך". והכתב והקבלה [בראשית מה, ז] כתב: "אמר [שם] 'ולהחיות לכם', זה מוסב על בני ביתם, ולמ"ד 'לכם' במקום 'של', כמו [בראשית לב, יח] 'למי אתה', של מי אתה [רש"י שם]... 'כל אשר אתה רואה לי הוא' [בראשית לא, מג],

שלי הוא. וכן [תהלים כד, א] 'לה' הארץ ומלואה', של ה'. כן 'ולהחיות לכם', שלכם, והם בני ביתם". וההסתכלות כאן היא מצד הגוף, כי מדובר בפסילים שאינם אלא גוף.

(80) יש להעיר, שלמעלה ר"פ מ [סב:] כתב: "היה השם יתברך רוצה ליגען בדרך להחליש גופם, כי על גוף האדם קשה אליו התנועה". ובכת"י שם [תקד.] כתב: "הגוף אינו בעל תנועה... וקשה על האדם התנועה מפני הגוף, שיש בו הכובד, וזהו כדי ליגען". ואמרו חכמים [גיטין ע.] "ג' דברים מכחישים כחו של אדם; פחד, דרך, ועון... דרך, דכתיב [תהלים קב, כד] 'עינה בדרך כחי'". ובח"א שם [ב, קכט:] כתב: "ידוע כי יש באדם שלשה כחות, אשר בהם שייך חולשה; האחד כח הגוף, השני כח נפשי, השלישי כח נבדל שהוא השכלי... והדרך מחליש כח גוף, כי התנועה הוא כנגד הגוף, ומי שהוא בעל גוף קשה עליו התנועה, ולפיכך הדרך מחליש כח הגופני ביותר" [הובא שם הערה 4]. הרי התנועה היא כנגד הגוף, ואילו כאן מבאר "הרגלים שהם לתנועה, שהוא מתיחס אל הגוף", הרי שהתנועה מתייחסת אל הגוף, ואינה כנגדו. **זאת ועוד**, בכמה מקומות ייחס את התנועה לנפש, ולא לגוף, וכמו שכתב למעלה למעלה פמ"ג [רנב.]: "לא היה מנוח לנפש מחמת רבוי העבודה, והיה הנפש צריכה תמיד להיות בתנועה, והתנועה שייך לנפש". ולמעלה פ"ס [תיט:] כתב: "כאשר הגוף חזק, הוא נושא משא גדול. וכאשר הנפש קל וזריז התנועה, הוא מוכן להיות זריז ומהיר בעבודה. ותמצא בהמה כמו החמור, שהוא בעל אברים חזקים, נושא משא כבד, אבל אינו מהיר בתנועה. ותמצא מי שהוא ממהר בתנועה מאוד, אבל לא יוכל לסבול משא גדול. מזה תדע כי משא גדול שייך לגוף, ומהירות התנועה לנפש". ובנתיב התורה פ"ב [קכא.] כתב: "וידוע כי התנועה אשר האדם הולך ומסבב היא לנפש האדם, אשר ממנה התנועה נמצא". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "ודבר זה שייך לנפש, לפי שהנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "המנוחה מן המלאכה הוא לנפש, שהנפש ממנו התנועה וכל מלאכה, שהכל בא מכח הנפש. ולכך אל הנפש הוא המנוחה גם כן, וזהו דכתיב [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כי כאשר [יש] שביתה, הנפש בשלימותה". והרמב"ן [בראשית ב, ז] כינה זאת "נפש התנועה" [הובא למעלה פל"ט הערה 75, פמ"ג הערה 200, ופ"ס הערה 206]. ואילו כאן מבאר "הרגלים שהם לתנועה, שהוא מתיחס אל הגוף". ויל"ע בזה.

(81) לשון הרד"ק [תהלים קטו, ז]: "לא יהגו - אפילו הגיון מעט, שאינו דיבור ממש, אלא קול צפצוף היוצא מן הגרון, כמו [ישעיה לח, יד] 'אהגה כיונה'". ואם זה שייך אצל יונה, ברי ש"אין כאן הוראה על כח שאינו גוף".

(82) תיבת "**אבל** הידים" אינה מובנת כאן, כי גם עד כה דיבר על הידים. ואולי צ"ל "לפיכך הידים".

(83) פירוש - בששת הדברים הראשונים שנזכרו כאן [תהלים קטו, ה-ז "(א) פה להם ולא ידברו (ב) עינים להם ולא יראו (ג) אזנים להם ולא ישמעו (ד) אף להם ולא יריחון (ה) ידיהם ולא ימישון (ו) רגליהם ולא יהלכו"] האבר הוזכר ראשון, ואי פעולת האבר הוזכר לאחר מכן ["פה להם ולא ידברו" עד "רגליהם ולא יהלכו"], אך בדבר השביעי והאחרון ["לא יהגו בגרונם"] האבר הוזכר שני, ואי פעולתו הוזכר ראשון, שנאמר "לא יהגו בגרונם", ולא "בגרונם לא יהגו". ולא מצאתי עוד ממפרשי המקרא שהעירו כן.

(84) אודות הידים, אמרו חכמים [נדה מג.] "כידיו, מה התם מאבראי, אף הכא מאבראי", ופירש רש"י [שם] "בידיו, כלומר בגלוי". ובאור חדש פ"ב [תקכא:] כתב: "עשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה... לכך כתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'... עשו יש לו הידים, שאין לך דבר חוצה יותר מן הידים, שמתפשטים לחוץ". ובבאר הגולה באר הראשון [לד.] כתב: "כי הידים הם מקבלים טומאה יותר משאר אברים. וזה הדבר מפני שהם כלי הנגיעה וממשמשין הכל בחוץ, ודבר כמו זה מסוגל לטומאה... ועיקר הכתוב דרשו במסכת נדה [מג.] מה ידיו אבראי, אף כל מאבראי, לאפוקי מגע בית הסתרים דאינו מקבל טומאה... כי ידיו הם יותר ראוי לטומאה". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] כתב: "כי הידים הם עוד חיצוניות יותר מכל הגוף, לפי שהידים מתפשטין לחוץ ביותר מכל האברים... וזה אמרם [שבת יד.] מפני שהידים עסקניות הם. כלומר מפני כי התפשטות הידים בכל מקום בחוץ" [הובא למעלה פי"ז הערה 99, ופמ"ד הערה 121]. ואודות הרגלים, כן כתב בח"א לנדה כה. [ד, קנח.] בביאור דברי הגמרא [שם] "אבא שאול אומר, תחלת ברייתו [של ולד] מראשו... וחיתוך ידים ורגלים אין לו" ["וחיתוך ידים ורגלים - עדיין אין נראין, כדאמרינן תחלת ברייתו מראשו" (רש"י שם)], וז"ל: "עוד יש לך לדעת כי הידים והרגלים הם יוצאים ומתפשטים לחוץ, בפרט הידים אשר הם מתפשטים לחוץ, והרגלים גם כן מתפשטים לחוץ בהליכתו. ולפיכך קודם וראשון הבריאה שהוא גוף האדם עצמו, והוא ראשון אל האדם עצמו, מאשר הוא הדבר שהוא יוצא ממנו מתפשט ממנו. ולפיכך ראשון הוא ראש, שהוא יותר עיקר. וגם הגוף שהוא עיקר, וזהו ראשון. והידים ורגלים שהם מתפשטים חוץ מן האדם, ודבר זה אינו ראשון, ולפיכך דבר זה נברא אחרון". ועוד אודות התפשטות הרגלים, ראה בנתיב העבודה פ"ו [א, צא. (הובא למעלה פי"ז הערה 102)], ושם פט"ז [א, קכו., שחילק שם בין התפשטות הידים להתפשטות הרגלים].

(85) דע שהגרון כאן אינו קשור כלל לצואר, כי מדובר בגרון שהוא אחד ממוצאות הפה. וכן בתנא דבי אליהו פכ"ב כתב המפרש [תוספות בן יחיאל] בזה"ל: "כי הגרון הוא ביותר נסתר מן כל כלי המבטא". ורמז לדבר הם דברי הרד"ק בספר השרשים, שורש צבע, שכתב: "כי כן מנהגם להסתיר אותיות הגרון".

(86) פירוש - יחס הקול לגרון הוא כיחס הסבה למסובב, שרק ע"י הקול יהיה ניכר הגרון. לכך יש להקדים הקול לגרון, כפי שיש להקדים הסבה למסובב. ואודות שיש להקדים הסבה למסובב, כן כתב למעלה פכ"ב [ערב:]: "כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו", ושם הערה 50, פל"ט הערות 61, 196, ופמ"ב הערה 50. וראה להלן הערה 371. ויש להעיר מהפסוק [תהלים קמט, ו] "רוממות א-ל בגרונם וחרב פיפיות בידם", ולפי דבריו כאן היה צריך להאמר בסיפא דקרא "ובידם חרב פיפיות", כי היד ניכרת מצד עצמה, וכפי שנאמר כאן "ידיהם ולא ימישון", שהזכיר ידים ראשונה.

(87) שהוא אחד מחמשת החושים. ובפירוש המלות הזרות [אות החית] כתב: "החושים חמשה; ארבעה מהם לכל אחד אבר מיוחד, הוא כלי לפעולתו, כחוש הראות, וכליו העין. חוש השמע, וכליו האוזן. חוש הריח, וכליו הנחיריים. וחוש הטעם, וכליו הלשון. והחמישי הוא חוש המשוש, וכליו כל אברי הגוף... בו ירגישו הלח והיבש והקר והחם והרך והקשה" [הובא למעלה הערה 77]. ובשו"ת הרשב"א [חלק ז סימן תקלח] כתב: "חמשה קשרים [שבציצית] כנגד חמשה חושים, והם; ראיה ושמיעה וטעם וריח ומישוש".

(88) אע"פ שעד כה המעיט מחשיבות הגרון, מ"מ יש בו חשיבות, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"א [מד.], וז"ל: "ואמר אחר כך [עירובין נד.] 'חש בגרונו יעסוק בתורה', הגרון הוא למטה מן הראש אשר שם השכל, והגרון יוצא ממנו הדבור, והגרון כלי אל שכל הדברי, והוא למטה מן שכל עיוני... ואמר עוד [שם] 'חש בבני מעיו', האבר הזה הוא למטה מן הגרון, כי הגרון שם הדבור השכלי".

(89) כמו שנאמר [איוב יב, יא] "וחיך אוכֶל יטעם לו". וכן [משלי טז, כד] "צוף דבש אמרי נועם מתוק לנפש וגו'", ורבינו יונה [שם] פירש: "כצוף דבש שמתוק לחיך הבריות כן אמרי נועם מתוקים לנפש החכם". ומה שכתב כאן "טעימת האוכל **אינו רק** להנאת המקבל", נראה שמורה בזה שחוש הטעם הוא ערב אף שלפעמים אינו מועיל ואינו טוב. ולמעלה פכ"ד [שעה:] כתב: "האהבות הם שלשה; אהבת הערב, ואהבת המועיל, ואהבת הטוב. אהבת הערב, והוא הדבר שערב לו. אהבת המועיל, כמו העושר, שזה הדבר מועיל לו. ואהבת הטוב, הוא דבר הטוב בעצמו". וחוש הטעם משתייך ל"אהבת

הערב". והמלבי"ם [במדבר יא, ד] הטעים ענין זה במיוחד, וז"ל: "ידוע שימצא האדם במאכלו שני מיני הנאות; [א] הנאת החיך טרם ירד המאכל אל האצטומכא. [ב] הנאת מלוי הכרס במה שאכל לשבוע. ולעומת זה יתחלקו הנאת המאכלים ג"כ לב' מינים; [א] הנאת הערב מן הדבש ומיני מתיקה, שהגם שיזיקו לגוף כחרבות אחר שישבע מהם, מ"מ יתענג בו חוש הטעם בעת אכלם. [ב] הנאת המועיל, מן המאכלים המרים והרעים לחיך, וטובים אל האדם מצד עצמותם... כמו המאכלים המרים שאוכלים לרפואה, שהגם שחוש הטעם יקוץ בם, יועיל בהנאת מלוי הכרס להחלימו ולהחזיקו".

(90) לשון הפסוקים [תהלים קלה, טז-יז] במילואם: "פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו, אזנים להם ולא יאזינו אף אין יש רוח בפיהם". הרי הזכיר שם ארבעה דברים [פה, עינים, אזנים, ורוח בפיהם, כי "אף אין" הוא מלשון "גם" (רש"י שם), ולא מלשון אף החוטם], לעומת פרקנו שלא הזכיר בו רוח פיהם, אך הזכיר ארבעה דברים אחרים ["אף להם ולא יריחון, ידיהם ולא ימישון, רגליהם ולא יהלכו, לא יהגו בגרונם"]. ומעין כן העיר הראב"ע [תהלים קלה, יז]: "ואחר כן הזכיר הרגשת העין גם האזנים, שהם נכבדות בהרגשות, והניח השלש האחרות" [אך כוונתו היא לשלשת החושים הנותרים; ריח, משוש, וטעם].

(91) כמבואר למעלה [לאחר ציון 53].

(92) לשון הראב"ע [תהלים קלה, יז]: "'אף אין יש רוח בפיהם', הרוח שהוא הגוף שימצא לאדם ולבהמה ולעוף לכל מרגיש, והוא עיקר כל הרגשות". ונראה שהכוונה לעצם החיות, וכמו שכתב הרד"ק [שם] "רוח אין בפיהם, והוא הבל היוצא מן הלב דרך הפה".

(93) ללא קבלת הדברים, אלא הטיית האזן גרידא, וכמו שכתב רש"י [בראשית לז, כז]: "וישמעו - וקבילו מניה, וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה, וכגון [בראשית כח, ז] 'וישמע יעקב אל אביו', [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע', מתרגם 'נקבל'. וכל שהיא שמיעת האוזן, כגון [בראשית ג, ח] 'וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן', [בראשית כז, ה] 'ורבקה שומעת', [בראשית לה, כב] 'וישמע ישראל', [שמות טז, יב] 'שמעתי את תלונות', כולן מתורגם 'ושמעו' 'ושמעת' 'ושמע' 'שמיע קדמי'". הרי יש שמיעה שאין בה קבלה, אלא רק הטיית האזן. וראה למעלה פכ"ו הערה 25.

(94) נאמר [שמות טו, כו] "ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך וגו' והאזנת למצותיו וגו'", ופירש רש"י [שם]: "אם שמוע תשמע - זו קבלה, שיקבלו עליהם. והאזנת - תטה אזנים לדקדק בהם". ובגו"א שם אות לג [שטו:] כתב: "אצל קבלה נאמר 'קול', כי לשון שמיעה הוא קבלה, לכך אמר אצל קבלה לשון 'קול', כי אצל שמיעה שייך קול... ואצל

דקדוקי מצות לדקדק בהן שייך 'האזנה', להטות אוזן לדקדק בהן". ובח"א ליבמות כא. [א, קל:] פירש את הפסוק [קהלת יב, ט] "ואיזן וחיקר תיקן משלים הרבה", וז"ל: "'איזן', שנתן הבנה והאזנה לתורה. שקודם שבא שלמה היתה הבנת התורה קשה, ושלמה עשה התורה יותר קלה להבין". וכן האדרת אליהו [דברים לב, א] כתב: "הזכיר האזנה, שהוא לשון הבנה בדיוק רב" [ומבאר כן לעומת לשון שמיעה]. והשם משמואל [פרשת במדבר שבועות ליל א] כתב: "שני מיני שמיעה הם; כי שמיעה שהיא חודרת לעומק הלב, והלב מתפעל ומתרגש ממנה ומקבלתו בתשוקה ורעותא דליבא, מתיחסת לבינה. ושמיעה שהיא בחיצוניות לבד, היינו שנשארת בכלי האזנים, בלתי ישים אליו לבו בתשוקה והתפעלות הלב, מתיחסת למלכות. וזה עצמו הוא ההפרש בין שמיעה להאזנה; כי שמיעה אפשר לה להיות בשטחיות המאמר בכלי האוזן לבד, ועדיין איננו נוגע ללב. אבל האזנה הוא כאשר ישים הדברים אל לבו, ומקבלם. וכמו שפרשנו מה שנאמר בפרשת בשלח [שמות טו, כו] 'ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך וגו' והאזנת למצותיו', שאין זה כפל לשון במלות שונות, אלא שמיעה יכולה להיות בחיצוניות לבד, לכן הוסיף לומר 'והאזנת למצותיו'". ובספר קהלת יעקב [לרבי שלמה קלוגר, כרך ב, ר"ה עמוד לז] כתב: "הנה החילוק בין לשון 'שמיעה' ללשון 'האזנה', נראה דדבר הנכנס יותר באזני האדם ועושה בו רושם, וציית לקול ההוא, זה נקרא 'האזנה', על דרך שאמרו [ב"ר צג, ו] 'יכנסו דברי באזנך'. אבל דבר שאינו נכנס בלב האדם כל כך, ואין הקול מתפעל בו, נקרא 'שמיעה' לבד". ובספר "ביאור שמות נרדפים" [עמוד קיט] כתב: "האזנה שרשה 'אזן'... לאמר כי לא די בשמיעת אזנו את הדבר, אבל גם ישים אליו לבו להבינו היטב, כי בשמיעה פשוטה בלי שימת לב לא ישכיל אל אמיתת ונקודת כוונת המדבר, וזה שנאמר [ירמיה יג, טו] 'שמעו והאזינו'... וכן אמרו רז"ל [ספרי דברים לב, א] 'האזינו' מקרוב, 'שמיעה' מרחוק, כי האזנה היא כשחברו עומד לפניו והוא משמיע לאזנו את דבריו, אבל בעמדו מרחוק ממנו נופל בו לשון שמיעה". אך המלבי"ם [במדבר כג, יח] סובר להיפך, וכלשונו: "מבואר אצלי ההבדל בין שמיעה להאזנה; נושא שצריך לתת לב להבין בא עליו לשון שמיעה, ועל הנושא שאין צריך כל כך הבנה בא לשון האזנה". וכן כתב בישעיה [א, י]. והראב"ע [ישעיה א, ב] כתב: "הנה ואין הפרש על דרך הפשט בין 'שמעו' ובין 'האזינו'".

(95) כי עובדי הע"ז מייחסים לע"ז שלהם כחות בלתי גשמיים, וכמבואר למעלה הערה 46. לכך כאשר באים להצביע על ההבל שיש בע"ז, מורים על הפקעתם ממעלת אלוה. דוגמה לדבר; עבודה זרה נקראת "אלהים אחרים", ופירש רש"י [שמות כ, ג] "אלהים

אחרים - שהם אחרים לעובדיהם, צועקים אליהם ואינן עונין אותם, ודומה כאילו הוא אחר, שאינו מכירו מעולם". והדגשה זו עומדת להדיא לעומת התפקיד של אלהות, שאמור לסייע לעובדיהם, וכמו שכתב רש"י [בראשית יז, א]: "אני אל שדי - אני הוא שיש די באלקותי לכל בריה. לפיכך התהלך לפני ואהיה לך לאלוק ולפטרון". ובגו"א בראשית פי"ז אות ו [רעז.] כתב: "'אלוק' לעזרו ולסייעו, שזה מעשה אלוק". ושם פל"ה אות ד [קעה:] כתב: "הוא אלקי ישראל, שעשה עמו נסים, והוא אלקיו להצילו". ורש"י [ע"ז יז:] כתב "כמי שאין לו אלוה - להגן עליו" [ראה למעלה פי"ד הערה 107, פ"ל הערה 69, ופמ"ז הערה 395].

(96) פירוש - בפרק של הלל [תהלים פרק קטו] ההדגשה היא שהעצבים הם חסרים [בעוד שבמזמור להלן (תהלים פרק קלה) ההדגשה היא שהעצבים אינם אלוהיים]. ולמעלה [לאחר ציון 50] כתב: "כי מה שאין להם אלו הדברים אשר זכר, יורה כי הם חסרים, כי כאשר נמצא להם אלו האברים אשר זכר, ואינם פועלים בהם, הנה הם חסרים בודאי, ואיך יהיו עובדים לדבר חסר", ושם הערה 52. אמנם המלבי"ם [תהלים קטו, ו] כתב שגם פרק ההלל בא לומר שהעצבים אינם אלוהיים, וכלשונו: "אמר בכולם 'פה להם', 'עינים להם', שגם זה חסרון בחק האלהות, שיהיה לו כלים גשמיים אלה פה ועין אזן ואף, ובכל זאת לא ישיגו מהם הפעולות שיעשה בכלים האלה".

(97) לא נאמר "בית ישראל בטחו בה'", אלא "ישראל בטח בה'" לשון יחיד, וכפי שיבאר את הפסוק [תהלים קיח, ב] "יאמר נא ישראל כי לעולם חסדו" [להלן לאחר ציון 303]. וק"ק שהעיר כן רק להלן, ולא כבר כאן. ואולי משום שפסוק זה גופא מסתיים בלשון רבים "עזרם ומגנם הוא", ולא בלשון יחיד "עזרו ומגינו הוא".

(98) להלן [הערה 105] יתבאר כוונתו במה שכתב "הרי הם דבקים בו **בעצם**". ולמעלה פכ"ג [שטו:] כתב: "כי נקרא ישראל 'תמתי' [שיה"ש ה, ב (מלשון תאומים להקב"ה)] לענין נפלא, מפני כי הוא יתברך העלה, וישראל הם בניו עלולים, ומצד שהעלה והעלול מצטרפים יחד, זה האחות והתמות יחד, שכל דבר שיש לו הצטרפות, כגון זה שישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך, שהוא העלה להם, ומפני כך יש בהם התמות והאחות". ולמעלה פמ"ו [שעח.] כתב: "כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך". ועוד אודות הצירוף של הבן לאביו, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקנא:]: "מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי במה שהעלול הוא מן העלה, יש כאן צירוף העלה אל העלול, כמו צירוף בן

אל האב, ובבחינה זאת יש כאן צירוף גמור". ובנר מצוה [לז:] כתב: "אין סילוק ופרוד לישראל מהשם יתברך, לרוב החבור והצרוף שיש לישראל עם השם יתברך, מצד שהם כמו בנים נחשבים". ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכז:] כתב: "וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד... שהאב והבן מצטרפים... כי זה אי אפשר שיבטל היחס הזה, מאחר שאין בן בלא אב, אם כן יחוס זה וצירוף זה אין ביטול לו". ובח"א לכתובות צו. [א, קס.] כתב: "התלמיד יש לו צירוף אל הרב, כמו האב והבן, שגם להם יש צירוף ביחד". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "כי העלה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד". וראה למעלה פכ"ג הערה 75, פמ"ו הערה 49, פרק זה הערות 40, 100, 303, ולהלן פס"ח הערה 62.

(99) לשונו בהקדמה לאור חדש [קיד.]: "בפרק גיד הנשה [חולין צא:] חביבין ישראל מן המלאכים, כי המלאכים מזכירים שמו אחר שלשה תיבות 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות' [ישעיה ו, ג], וישראל מזכירין שמו אחר שני תיבות 'שמע ישראל ה' אלקינו' [דברים ו, ד]... מפני כי העבד [המלאך] נבדל מן אשר הוא עבד אליו, ולכך מזכירין שמו אחר שלשה תיבות, כי שלשה תיבות מורה הבדל, ופחות משלשה אין כאן הבדל גמור, סימן לדבר פחות משלשה הוי כלבוד [ברכות כה:], ובשלשה לא הוי לבוד. אבל ישראל מזכירין שמו אחר שני תיבות, והוא פחות משלשה, להורות כי יש להם חיבור וצירוף אל השם יתברך, כמו שיש לבן חיבור וצרוף אל האב, ולכך מזכירין שמו אחר שני תיבות". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קי.]. וראה להלן פס"ח הערה 60. אמנם בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] חילק בזה בין אהבת ה' לישראל לאהבת ישראל אל ה', וכלשונו: "האהבה שיש מן השם יתברך אל ישראל, כמו שאמר הכתוב [מלאכי א, ב] 'אהבתי אתכם'. ותקנו רז"ל [תפילת ערבית] 'אוהב עמו ישראל'. אף כי האהבה הוא בין השווים ודומים, מכל מקום שייך אהבה בו יתברך, כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר... כי גם אהבה זאת שהוא אל דבר שבא ממנו הוא קרוב להיות כמו דבר אחד, ומזה הצד שייך אהבה. ואצל בשר ודם האב אוהב הבן, ואין אהבת הבן אל האב כל כך, וזה כי הבן יוצא ממנו, והוא בשר מבשרו, שייך בזה אהבה. אבל אין האב יוצא מן הבן, ולכך אין שייך אהבה כל כך שיאהב הבן את האב" [ראה למעלה פ"ד הערה 125, ולהלן הערות 171, 303]. ובנר מצוה [לט:] ביאר שביחס של אב ובן יש גם פירוד ביניהם, וכלשונו: "כמו שיש להם [לישראל] חיבור וקירוב אל השם יתברך מצד עצמם, כך יש להם גם כן פירוד מצד עצמם. וזה כי כמו שיש לאב חבור וקשור לבנו זה לזה, מצד כי זה הוא האב,

וזה הוא הבן, כך יש להם פירוד גם כן בצד מה. כי אב ובן הם מחולקים בעצמם, שזה הוא אב וזה בן, ודבר זה נחשב פירוד".

(100) כרך בטחון בה' בדביקות בה', דכל מי שדבק בה' ראוי לו לבטוח בה', שכתב: "ראוי להם לבטוח בו יתברך מצד הדביקות הזה". ונקודה זו מתבארת על פי דבריו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.], שכתב: "מי שיש בו יראת השם, מפני שהוא עלול גמור, ראוי שיהיה מקבל הקיום מן העלה יתברך... וכן אמר עוד שלמה [משלי יד, כו] 'ביראת ה' מבטח עוז ולבניו יהיה מחסה'. הכתוב הזה מגיד לך כי יראת השם יתברך, שהאדם הוא העלול אל העלה יתברך, דבר זה גורם לו שהוא יתברך 'מבטח עוז', נותן לו הקיום ולבניו אחריו... והכל מצד שהוא עלול אל העלה, ומפני כך העלה נותן קיום אליו וכל אשר משתלשלים ממנו". הרי שהעלול מקבל את קיומו מן עלתו [כמבואר למעלה הערה 4], ודביקות הבן באביו הוא מפאת היותו עלול מאביו [כמבואר למעלה הערה 98]. לכך ראוי לישראל לבטוח בה' מפאת היותם דבוקים בה' כעלול בעלתו. ועיין בחובות הלבבות [שער הבטחון פ"ג] שהראה בכמה אנפי כיצד דביקות בה' מביאה לידי בטחון. ובספר ראשית חכמה [שער הקדושה פי"א] כתב: "כיון שהוא דבק בעץ החיים יהיה חזק בבטחון כי שום דבר מדברי העולם לא יזיקוהו, והוא מושגח לעולם מלמעלה". והחת"ס על הגש"פ [ד"ה ונתן ארצם לנחלה] כתב: "כתיב בקרא [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום', שיש בטחון לדבקים בו יתברך שיהיו כלם חיים היום". והמשך חכמה [דברים י, כ] האריך בזה, ותוכן דבריו הוא שהוקשה לו מדוע אין צווי מפורש לבטוח בה'. ותירץ שמדת הבטחון היא תולדה מהדביקות, והמצוה של 'ובו תדבק' [שם] כוללת שהאדם ירגיש שה' הוא אביו ומלכו האוהב אותו והשומר עליו, ולפי מעלת הדביקות יהיה הבטחון. והתורה ציותה על הדביקות, שהיא העיקר והשורש לבטחון, ועל ידי הדביקות שיש לכל אחד לפי מדריגתו ממילא יבטח בה', עיי"ש. וכדאי לצרף לכאן את דברי הגאון רבי שמשון פינקוס זצ"ל [בספרו "נפש שמשון" בענייני אמונה (עמוד רלט)], וז"ל: "לפי דעתי ההבדל בין דורות קודמים להיום הוא שאז אנשים היו קדושים וטהורים... כל יהודי היה בית מקדש, השכינה שרתה בתוכו, והקב"ה היה אמיתי עבורו... במילים אחרות הסיבה שחסרה לנו מדת הבטחון היא משום שהבטחון מגיע מתוך קירבה להשם יתברך, ואנו עדיין איננו ראויים לה". וראה להלן הערה 297.

(101) כי מדת הכהנים היא חסד, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצה:]: "ולכך אמר [אבות פ"ב מ"ח] 'יוסי הכהן חסיד'. וראוי שיהיה בעל המדה הזאת כהן, כמו שנאמר

[דברים לג, ח] 'תומיך ואוריך לאיש חסידך', והדברים האלו ידועים לבעלי מדע ולבעלי בינה". ואע"פ שפסוק זה נאמר ללוי ["וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך וגו'"], מ"מ המכוון הוא לאהרן הכהן, וכמבואר בגו"א שם אות ח [תקיא.]. ובדרשת שבת הגדול [ריח.] כתב: "לפיכך נאמר על אהרן 'תומיך ואוריך לאיש חסידך', כי החסיד יש בו הטוב וזכות החומר, כמו שאמרו [אבות פ"ב מ"ב] 'אין עם הארץ חסיד'... והוא שנאמר [מלאכי ב, ז] 'שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא'. ורוצה לומר כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך... כי אהרן היה מיוחד במדות אלו, דהיינו שהיה סולת נקיה מפחיתות החמרי, שזהו עצם מעלת אהרן". ואמרו חכמים [זוה"ק ח"א רנו:] "כהנים מסטרא דחסד אתו", ו"כהני אקרון חסידים" [שם ח"ג קמה:]. "בגין כך אתמסר דא לכהן דאתי מחסד, בגין דתתברך ותתבסם כ"ה, הדא הוא דכתיב [במדבר ו, כג] 'כה תברכו'" [שם קמו.]. ובפרי צדיק פרשת וארא, אות ט, כתב: "אהרן מסטרא דחסד כהן, ואברהם אבינו ע"ה שהיה מדתו חסד, כתיב ביה [תהלים קי, ד] 'אתה כהן לעולם', דקאי על אברהם [נדרים לב:]". וחסד קשור לאהבת ה' [זוה"ק ח"ג רסב:, ות"ז הקדמה (י:)]. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעח:] כתב: "מן הימין, אשר שם האהבה והחסד, כאשר ידוע למבין". וראיה לכך כי אברהם אבינו המסמל עמוד החסד ["חסד לאברהם" (מיכה ז, כ), וראה למעלה פל"ו הערה 111, וש"נ], נקרא אוהבו של הקב"ה, שנאמר [ישעיה מא, ח] "אברהם אוהבי". זאת ועוד; אמרו בספרי [דברים ו, ו] '"והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך' [שם]. למה נאמר, לפי שהוא אומר [שם פסוק ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה. תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו". הרי פסגת אהבת ה' מתקיימת על ידי דביקות בדרכי הקב"ה. וכבר השריש המהר"ל בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:] שמצות דביקות בדרכי הקב"ה היא רק בקו החסד [הובא למעלה פ"כ הערה 4]. נמצא שעשיית חסד היא הקיום העליון של אהבת ה' [כן מבואר בפחד יצחק שבועות מאמר כג]. וראה למעלה פכ"ח הערה 70, ולהלן ציון 308.

(102) לא ברור מה מוסיף במשפט זה על פני המשפט שקדם לו; דבמשפט הקודם כתב "אמנם בית אהרן עובדים לו מאהבה", ובמשפט זה כתב "כמו מי שהוא אוהב את אחר, כך הם בית אהרן אוהבים הקב"ה, עובדים מאהבה". וברי הוא שאלו ש"עובדים לו מאהבה" [משפט ראשון] הם אוהבים את הקב"ה "כמו מי שהוא אוהב את אחר". והרי הרבה פעמים כתב את המלים "עובד מאהבה" [כגון בבאר הגולה באר הראשון

(עב:), דר"ח פ"א מ"ג (רכג:), שם סוף מ"ה (רעג.), ועוד], ולא הוסיף שם "כמו מי שהוא אוהב את אחר", ומה ראה להוסיף זאת כאן. ואולי כי כאן בא להדגיש את הדביקות שיש באהבה [כמו שמיד כתב בסמוך "וזהו הדביקות הזה מצד האהבה"]. והיה מקום לחשוב שאצל הקב"ה, אף שעובדו באהבה, מן הנמנע שתהיה דביקות כלפיו [כשאלת הגמרא (כתובות קיא:) "וכי אפשר לדבוקי בשכינה, והכתיב (דברים ד, כד) 'כי ה' אלקיך אש אוכלה'"]. לכך הוסיף שעם כל זה יש דביקות כלפי ה' הנוצרת מעבודה באהבה, דכמו ביחס שבין שני אנשים "מי שהוא אוהב את אחר" הוא נדבק בו, "כך הם בית אהרן אוהבים הקב"ה". וראה למעלה הערה 4, והערה הבאה.

(103) אודות הדביקות כלפי ה' הנובעת מאהבה, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ג [רלא.] כתב: "לא נאמר 'אהבת שמים'... האהבה נחשב שהוא דבק בו יתברך, כדכתיב [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב התורה פ"ז [דש:] כתב: "כי האהבה אל השם יתברך הוא הדביקות בו יתברך". ושם פ"ט [שצב.] כתב: "זהו האהבה והדבוק בו יתברך, כי אין האהבה רק החבור והצירוף אל דבר, ואי אפשר שיהיה קשור וצירוף כי אם על ידי שלשה דברים אלו; או בגופו, או בנפשו, או בממונו". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.] כתב: "כי על ידי אהבת השם יתברך קונה הדביקות בו יתברך לגמרי, ואין קנין יותר מזה הוא הדיבוק בו". וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב.], ובנתיב התשובה פ"ב [מה:]. ובח"א לנדרים לב. [ב, ט.] כתב: "מדת האהבה דביקת בו יתברך מצד האהבה, ודבר זה מצד השכל". ושם סב. [ב, כב.] כתב: "כי האהבה אל השם יתברך היא דביקות בו יתברך, כי כל אהבה היא דביקות האוהב בנאהב". ובח"א למכות יב. [ד, ג:] כתב: "האדם יש לו דביקות אל השם יתברך, דכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', ומדה זאת לא שייך במלאכים... כי הדביקות היא מצד האהבה, שבשביל זה דבק בו יתברך. ולא שייך אהבה במלאכים, רק יראה, וכמו שאמרו [תפילת שחרית] 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם', אבל אהבה לא תמצא אצל המלאכים" [הובא למעלה פל"ט הערה 13, ופמ"ד הערה 169]. וכן כתב באהבה שיש בין בני אדם, וכמבואר למעלה פכ"א הערה 65, פכ"ד הערה 10, פל"ו הערה 193, פמ"ד הערה 170, פמ"ז הערה 58, ולמעלה הערה 4.

(104) אודות הדביקות שיש ביראה, כן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסד:]: "כי מי שיש בו יראת שמים הוא דבק לגמרי בו, ולא כן האהבה, אף כי הוא הדבוק בו יתברך, אין מחשיב עצמו כאילו אין לו מציאות, רק שהוא מתחבר אליו כמו שני אוהבים שמתחברים זה

לזה. אבל היראה, מפני שהירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר, וכאשר הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך, נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך. וזהו קיומו בודאי, כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך... שעל ידי יראת שמים הוא דבק בו יתברך". ובבאר הגולה באר הששי [רמז:] כתב: "כי מעלה הזאת יראת שמים, הוא דבוק עם השם יתברך לגמרי". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] כתב: "עוד אמר [משלי יד, כז] 'יראת ה' מקור חיים לסור ממוקשי מות'. ורצה לומר כי יראת ה' שהאדם עלול מתדבק בעלה, שהוא המקור שממנו החיים לסור ממוקשי מות. רצה לומר כי לא דבר זה בלבד שנותן יראת השם יתברך הקיום אליו, רק שהוא מציל אותו מן הפגעים ומן מיתה משונה. כי בעל יראת ה' הוא חוסה תחת כנפי השכינה, הוא העלה... ולפיכך יראת השם שומרת אותו מן הפגיעה, שהם מוקשי מות". ובח"א לשבת כג: [א, ז:] כתב: "ומאן דדחיל רבנן הוא עצמו יהיה צורבא רבנן [שם]. וזה מפני שהירא מן אחר מבטל עצמו לגמרי נגד אותו מי שהוא ירא ממנו, שמחשיב את זולתו, והוא אינו נחשב לכלום, שאם לא כן, לא היה ירא ממנו כלל. אבל יראתו מורה שהוא מבטל עצמו אל זולתו, וכאלו אינו רק אותו האחר. ולפיכך מי שהוא ירא מדרבנן הוא לגמרי דבק בדרבנן, שהרי אין מחשיב מציאתו לכלום נגד רבנן. ואינו דומה אל שני אוהבים, אע"ג שהם דביקים ומתחברים זה לזה, יש לכל אחד ואחד מציאות בפני עצמו, ומאחר שיש לכל אחד ואחד מציאות בפני עצמו, הרי אינו אותו שהוא אוהב לגמרי. אבל מי שהוא ירא מאחר הוא מבטל עצמו לגמרי אל אותו שהוא ירא ממנו, ולכך הוא עצמו יהיה צורבא מרבנן". וצרף לכאן דברי רש"י [סנהדרין עו:] שכתב: "זו כנסת ישראל, שצמאה ותאיבה ליראת יוצרה, ולקיים מצותיו", הרי יש צמאון ותאבה ליראת ה' [וראה למעלה פמ"ד הערה 169 בביאור ההבדל בין הדביקות של אהבה לדביקות של יראה, והובא במקצתו למעלה הערה 4. וראה להלן הערה 309].

(105) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 97] "ישראל מצד שהם בניו, הרי הם דבקים בו **בעצם**, כמו שיש דביקות הבן אל האב, כך יש דביקות ישראל לאביהן שבשמים". ולהלן בפרק זה [לאחר ציון 301] כתב: "ואחר כך אמר [תהלים קיח, ד] 'יאמר נא ישראל', שיש לישראל במה שהם בניו עלולים בעצם דביקות מיוחד בו יתברך". ומה שכתב "בעצם" "דביקות עצמי" ו"עלולים בעצם", נראה שכוונתו לומר שאין דביקות זו תלויה במעשים, לעומת בית אהרן ויראי ה', שדביקותם בה' נובעת ממה שעובדים את ה' מאהבה ומיראה. ובתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, כדכתיב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'. כי הבן אינו נברא לשמש את אחר... ולא כן

המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם 'מלאכים' שלוחים, משמשים לזולתם" [הובא למעלה פמ"ד הערות 34, 72]. ובהקדמה שניה לדר"ח [ע:] כתב: "כי ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו'... הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ואף על פי שבמקומות האלו דובר ביחס של הקב"ה אל ישראל, ואילו כאן מדובר בדביקות ישראל אל הקב"ה, מ"מ ניתן ללמוד אחד מהשני, וכמו שכתב למעלה פמ"ז [תצ:]: "כי העלול אשר נמצא מן העלה, משתוקק אל עלתו אשר הוא בא ונמצא ממנו, ולכך משתוקק אל עלתו אשר בראו. ודבר זה כאשר הוא עלול ונברא בעצם, רצה לומר שהוא עלול בעבור עצמו, ואינו בריאה שנברא בשביל דבר זולתו. שאם לא נברא מצד עצמו, רק כדי לשמש זולתו, כמו הבעלי חיים שאינם מדברים, כיון שאינו עלול בעצם, שהם נבראים בשביל האדם, אין עליו שם עלול שיהיה משתוקק אל העלה, שלא נברא מצד עצמו. ולפיכך אין ראוי לומר שירה רק ישראל, מה שהם נקראים 'בנים' אל השם יתברך, והם עלולים בעצם ממנו. לא כמו האומות, שהם נבראים בשביל ישראל. אבל ישראל נקראו 'בנים' ועלולים מן השם יתברך, ועלול כזה משתוקק אל העלה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסז:] כתב: "ואמר [שם] 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך, כמו הבן שהוא בשביל עצמו והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם, לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו עבדים, כמו העבד שנברא לשמש את האדון. אבל ישראל, כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם... ודבר זה גורם החבה כמו **חבת בן לאב** [ולא כתב חבת אב לבן], והדביקות לגמרי בו. ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת להם וכו'". ובזה תדע תמיד מעלת ישראל". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר הנמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקרא בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל... כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים'... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". וראה למעלה פמ"ד הערה 197 [שנמצאים בספריו שני טעמים מדוע ישראל נקראו "בנים" לה'; (א)

הבן נברא לעצמו ולא לשמש זולתו. (ב) הבן בא מאמתת עצם אביו], וכן הוא למעלה פמ"ז הערה 275. וראה למעלה פ"ס הערה 364, ולהלן הערה 171, ופס"ז הערה 54.

(106) דוגמה מובהקת לדביקות של אהבה ושל יראה נמצאת בדברי חכמים [ב"מ פה.], שאמרו "יסורי דרבי אלעזר ברבי שמעון עדיפי מדרבי, דאילו רבי אלעזר ברבי שמעון מאהבה באו... דרבי על ידי מעשה באו... כולהו שני יסורי דרבי אלעזר לא שכיב איניש בלא זמניה. כולהו שני יסורי דרבי לא איצטריך עלמא למיטרא". ובח"א שם [ג, לז:] כתב: "יש לבאר אלו היסורין של רבי אלעזר ושל רבי, כי הם הפכים, ויסורין של רבי אלעזר היו מאהבה... ויסורין דרבי על ידי מעשה באו... ומחמת זה היה שולט מדת הדין בו... כולהו שני דר"א לא שכיב וכו'. דבר זה מופלג, כאשר אמרנו כי יסורי דר"א מצד אהבה, ומצד האהבה הוא הדביקות בו יתברך, וכאשר יש דביקות בו לא שכיב אינש בלא זמניה. ודבר זה מבואר, שהרי כתיב [ויקרא כב, ג] 'ונכרתה הנפש ההיא מלפני', והדבוק הוא על ידי האהבה. ולכך יסורין של רבי אלעזר היו גורמים שלא מת אחד שלא בזמנו, כי היה אל העולם הדביקות בו יתברך, אשר הוא מצד האהבה. ואמר כל זמן שהיה יסורין של רבי לא איצטריך עלמא למטרא. ודבר זה גם כן ידוע, כי המטר הוא שיורד בגבורה, ולפיכך מזכירין 'מוריד הגשם' בברכת גבורת השם, כי הגשמים מצד הגבורה [תענית ב.]. וכל זמן שהיו יסורין שולטין ברבי, מדת הדין היה מכפר... והיה הברכה, שהיה התהום עולה ומשקה הארץ עד שלא היה העולם צריך למטר". הרי דביקות של אהבה גרמה שאף אחד לא מת קודם זמנו, ודביקות של דין גרמה שלא היה צורך במטר.

(107) בהמשך הפרק [לאחר ציון 286] בביאור הפסוקים [תהלים קיח, ב-ד] "יאמר נא ישראל כי לעולם חסדו, יאמרו נא בית אהרן כי לעולם חסדו, יאמרו נא יראי ה' כי לעולם חסדו".

(108) שנאמר שם [תהלים קלה, יט-כ] "בית ישראל ברכו את ה' בית אהרן ברכו את ה', בית הלוי ברכו את ה' יראי ה' ברכו את ה'".

(109) פירוש - בתהלים [פרקים קטו, קיח], שהם פרקי הלל, לא הוזכר "בית לוי", אלא נאמר [תהלים קטו, ט-יא] "ישראל בטח בה' עזרם ומגנם הוא, בית אהרן בטחו בה' עזרם ומגנם הוא, יראי ה' בטחו בה' עזרם ומגנם הוא". ושוב נאמר [תהלים קטו, יב-יג] "ה' זכרנו יברך יברך את בית ישראל יברך את בית אהרן, יברך יראי ה' הקטנים עם הגדלים". וכן נאמר [תהלים קיח, ב-ד] "יאמר נא ישראל כי לעולם חסד, יאמרו נא בית אהרן כי לעולם חסדו, יאמרו נא יראי ה' כי לעולם חסדו". הרי בשלשת מקומות אלו לא הוזכר בהלל "בית לוי". וזהו שכתב כאן "אבל **בכל** ההלל לא זכר בית הלוי", כי מדובר בשלש

השמטות. וזאת לעומת מה שנאמר להלן [תהלים קלה, יט-כ] שנזכר גם בית לוי, שנאמר "בית ישראל ברכו את ה' בית אהרן ברכו את ה', **בית הלוי** ברכו את ה' יראי ה' ברכו את ה'". ומקור קושיא זו הוא הרוקח בתחילת דיני ברכות [סד"ה למה], וז"ל: "בית הלוי ברכו את ה'. יש לתמוה דבכל הלל אין כתיב 'בית לוי'". וכן הקשה בהגש"פ שלו עה"פ "יברך יראי ה'" ועה"פ "יאמרו נא יראי ה'". וכן הקשה הרמ"ע מפאנו במאמר הנפש ח"א פי"ד.

(110) כי המקור לאמירת הלל הוא הפסוק [ישעיה סג, ז] "חסדי ה' אזכיר תהלות ה'", וכן הפסוק [תהלים קז, ח] "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם" [כמבואר במדרש הגדול פרשת בא. ועיין מלואים לתורה שלמה כרך יא סימן כה, וכרך יב סימן יב]. וכן נאמר [תהלים קיז, א-ב] "הללו את ה' כל גוים וגו' כי גבר עלינו חסדו", ואמרו חכמים [פסחים קיח:] "אומות העולם מאי עבידתייהו, הכי קאמר, 'הללו את ה' כל גוים' אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו, כל שכן אנו ד'גבר עלינו חסדו'", וראה להלן הערה 263. ולמעלה פס"א [תצב.] כתב: "עיקר הדבר שאנו אומרים הלל משום שאנו באים לזכור חסדו של הקב"ה", ושם הערה 113. ולהלן פס"ה [לאחר ציון 68] כתב: "חילוק יש בין הלל ובין שיר, כי הלל הוא על הטוב והחסד שעשה, אבל השירה לתת שירה על גבורתו יתברך", ושם הערה 69.

(111) לשונו למעלה פכ"ח [תעג.]: "היה משה לוי ואהרן כהן. פירוש, עכשיו שנתן משה לאלקים, דכתיב [שמות ד, טז] 'והוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלקים', ו'אלקים' הוא מדת הדין, לכך אתה תהיה לוי, שמדתו מדת הדין. ואם לא עשית כך, אלא הלכת בשליחות, לא היה לך דבר זה, והיית כהן, שאין מדתו מדת אלקים, שהוא מדת הדין". ובגו"א שמות פכ"ט אות ב [שנט:] כתב: "היה משה לוי, נקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'". ובנצח ישראל פי"ג [שכב.] כתב: "הלוים אינם כשרים לעבודה רק מבן שלשים עד בן חמשים [במדבר ד, ג], כידוע שמדת הלוים מדת הדין, ולכך ראוי שיהיו בתוקפם ובחזקם, ולא כאשר הם דרדקי, ולא כאשר הם זקנים, רק כאשר הם בעיקר כחם באמצע ימיהם" [ראה להלן פע"א הערה 110]. ושם פכ"ג [תצה:] כתב: "כי השיר הוא מיוחס למדת הדין, שהרי הלוים היו משוררים דוקא [ערכין יא.], ודבר זה ידוע למשכילים" [ראה בסמוך הערה 113, ולהלן פס"ה הערה 70]. וכן הוא בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריח:] אות באות. ומקור הדברים בזוה"ק [ח"ג קעט:], שאמרו שם: "תא חזי [במדבר ח, כד] 'זאת אשר ללוים', ולא 'וזאת', דהא מסטרא דדינא קא אתיין, ולא מסטרא דרחמי". ורבינו

בחיי [שמות טו, ג] כתב: "'אלקי אבי', הזכיר משה אלקי אביו כלפי שבטו, כי מדת הדין מדתו של לוי".

(112) דוגמה לדבר; בנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "כי מן מיכאל מושפע ממנו הטוב והחסד, וזה דומה למים. וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש. ולפיכך צורת מיכאל חסד, וצורת גבריאל אש" [הובא להלן הערה 280]. הרי שלא יושפע מגבריאל הטוב והחסד. ובכלליות קבע שישנה זיקה בין העושה לבין מעשיו, וכמו שכתב למעלה פנ"ב [עד.]: "אי אפשר שיהיה יציאת מצרים כי אם על ידי הקב"ה. כי הפועלים תמצא אותם מיוחדים, שלא יצא דבר מכל דבר. כמו שתראה במציאות העולם, כי האדם יוליד אדם, והשור שור, וכל הפועלים מיוחדים". ובנצח ישראל ר"פ ב [כ.] כתב: "כשאנו חוקרין ומעיינים בחפוש הנבראים כלם, תמצא סדר אחד, לא יצאו מסדרם, ולא ישנו את חוקם, שהדומה מוליד את הדומה; כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם. וכל הצמחים כלם, מזרע חטים לא יצא שעורה" [הובא למעלה פנ"ב הערה 189]. ובנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי" [הובא למעלה פ"ס הערה 339, ולהלן פס"ז הערה 63, וש"נ]. וקודם לכן בנצח ישראל ר"פ יב [שי.] כתב: "כי לא יבוא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". ובגו"א בראשית פי"ח אות מח [שיב:] כתב: "לא ימשך דבר מדבר, אלא דומה מן הדומה יבוא לעולם, ולא יוליד אדם רק שהוא אדם". ובגו"א דברים פ"א אות כט [טז.] כתב: "אדם כשר הוא בעל מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג.]. ואמרו חכמים [ברכות יט:] "גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה". והרמב"ן [בראשית ד, יז] כתב: "בעבור כי הוא ארור ומעשיו לא יצליחו". ובפירוש חכמוני בסוף הקדמתו לספר היצירה כתב: "הוא [הקב"ה] גדול ומעשיו גדולים, ככתוב [תהלים קיא, ב] 'גדולים מעשי ה''. הוא נורא ומעשיו נוראים, ככתוב [תהלים סו, ג] 'אמרו לאלקים מה נורא מעשיך'. הוא נפלא ומעשיו נפלאים, ככתוב [תהלים קלט, יד] 'אודך על כי

נוראות נפליתי נפלאים מעשיך וגו''. הוא אמת ומעשיו אמת, דכתיב [תהלים קיא, ז] 'מעשי ידיו אמת ומשפט'. הוא נאמן ומעשיו נאמנים, דכתיב [שם] 'נאמנים כל פקודיו''. הרי שישנה זיקה בין מעלת העושה למעלת המעשה, לכך "לא יבא מזאת המדה [הדין] החסד והטוב".

(113) בספר זאב יטרף [תהלים ב] פרק ה הביא את דברי המהר"ל הללו, וכתב עליהם: "לכאורה אין בדברים הללו רק משום מילתא דתמיה, דכמו שבית הלוי דבקים במדת הדין ולא במדת החסד והטוב, כך אין דבקותם של יראי השם אלא במדת הדין, ומהיכי תיתי להזכיר יראי השם בהלל טפי מבית הלוי, וצריך עיון". ונראה דזה לא קשה, שהרי על אברהם אבינו גופא נאמר [בראשית כב, יב] "ויאמר וגו' כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה וגו'", ואברהם נקרא "אברהם אוהבי" [ישעיה מא, ח]. ואמרו על כך בגמרא [סוטה לא.] '"ירא אלקים' האמור באברהם מאהבה". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כב:] כתב: "עיקר היראה שהיא באה מכח האהבה, כי מי שהוא אוהב את אחד הוא מכוון לעשות רצונו בכל אשר אפשר, שלא יהיה פירוד לזאת אהבה. ובשביל כך הוא ירא לעבור רצונו גם כן, אף בדבר קטן, כי זה היה ביטול האהבה, וזהו היראה שנאמר באברהם 'עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה". הרי ש"יראי ה'" אינו סותר לחסד וטוב. אך יש עוד להעיר, שאמרו במשנה [פסחים סד.] שהלל נאמר על קרבן פסח, וכתבו תוספות [שם]: "קראו את ההלל. פירוש לוים, דתניא בתוספתא [פסחים פ"ד ה"ט] ישראל שוחטין את פסחיהן, ולוים קוראים את ההלל". וכן פסק הרמב"ם [הלכות קרבן פסח פ"א הי"א]. והואיל ובנצח ישראל פכ"ג [תצה:] כתב: "כי השיר הוא מיוחס למדת הדין, שהרי הלוים היו משוררים דוקא" [הובא למעלה הערה 111], כיצד מצינו שהלוים אומרים הלל. אמנם בחידושי מרן הגרי"ז [על הרמב"ם שם] האריך להוכיח שההלל הנאמר ע"י הלוים בק"פ הוא מדין שירה שעל הקרבן, שהיא נאמרת תמיד על ידי הלוים [רמב"ם הלכות כלי מקדש פ"ג ה"ב]. אך עדיין יקשה מדברי רש"י במשנה [ערכין י.] שכתב ש"היו הלוים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים" [המפורטים שם במשנה (שחיטת פסח ראשון ושני, יו"ט ראשון של פסח, ושל עצרת, ובשמונת ימי החג)], הרי שהלוים אומרים הלל לאו דוקא על הקרבן. ויש לעיין בזה.

(114) כן ביאר הגר"א את ברכת האבות "מלך עוזר ומושיע ומגן", וכלשונו [סידור של רבי נפתלי הרץ מוסף לר"ח על דרך הנסתר בשם כתבי תלמידיו]: "הענין מפני שיש שלשה מיני ישועה; אחת, כשקם אויב על אחד, עוזר לו השני והכו את האויב, וזה נקרא 'עוזר', כמו שנאמר [ש"ב כא, יז] 'ויעזור לו אבישי בן צרויה'... והשלישית, שהוא

מגן לו, דהיינו שאינו מניח את האויב לבא אליו לעשות לו רעה. וזהו שהקב"ה עשה לנו... דהיינו שנתן לנו תורה, ומצות עשה... שבמצות עשה אנו משברין את היצר הרע והקליפות שלא ישלטו עלינו ח"ו... והתורה מגינה עלינו שלא יוכלו לבא עלינו". הרי שביאר "עוזר" "ומגן" כמהר"ל.

(115) פירוש - בכל אחת משלש הכתות שהזכיר [ישראל, בית אהרן, ויראי ה'] כתב "עזרם ומגנם הוא", באופן שהתיבות "עזרם ומגנם הוא" נאמרו שלש פעמים [תהלים קטו, ט-יא], אצל כל כת וכת.

(116) כי מהותה של בברכה היא תוספת ורבוי, וכמו שכתב רש"י [סוטה י.] "כל ברכה שבמקרא לשון ריבוי הוא דבר המרבה ומצוי בו שובע, פוייש"ן בלע"ז". והרשב"א בחידושי ההגדות שלו [עמוד טז] כתב: "הברכה לשון תוספת ורבוי, מלשון [שמות כג, כה] 'וברך את לחמך ואת מימך'... וגורמת לרבות הרחמים על בריותיו". וכן כתב הרשב"א בשו"ת [ח"ה סימן נא]: "באמת לשון ברכה תוספת ורבוי הוא". והרד"ק בספר השרשים שורש ברך כתב: "תוספת טובה". והראב"ע [תהלים קטו, יד] כתב: "יוסף - הנה פירש מה היא הברכה, כי היא תוספת". ולמעלה פט"ו [כט:] כתב: "כי בברכה אין גדר וגבול, ולכך נאמר בברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה', ואין ברכה אלא בדבר הפרוץ ואין לו גדר וגבול, זהו ענין הברכה". ובגו"א בראשית פ"ב אות ג [נג.] כתב: "לא נקרא ברכה אלא כאשר יש תוספות". ובתפארת ישראל פל"ד [תצט:] כתב: "כי הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי, שהרי האל"ף אין בו רבוי, ואילו הבי"ת הוא התחלת הרבוי, והוא ברכה. ולפיכך מלת 'ברך' כלם האותיות השניות, שהם לשון ברכה; הבי"ת באחדים, הכ"ף בעשריות, הרי"ש במאות. שמן השני התחלת הרבוי, שהוא ברכה... הב' מפני שהיא מורה בצד עצמה ברכה, שהיא התחלת הרבוי". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:] כתב: "כי זהו ענין הברכה שהיא תוספות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:], הביא את דברי הגמרא [ברכות ז.] שהקב"ה אמר "ישמעאל בני ברכני. אמרתי לו, יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך... ותתנהג עם בניך במדת הרחמים, ותכנס להם לפנים משורת הדין", וכתב: "כאשר אמר 'ישמעאל בני ברכני', לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך. רק הדבר הזה שעל ידי ברכה זאת יהיה הוא יתברך נמצא אל הנמצאים, שהם בניו, במדת הברכה. וזה שלא יתנהג עם בניו במדת הדין, ויכנוס להם לפנים משורת הדין. ודבר זה נקרא 'ברכה', כי כל ברכה הוא תוספת ורבוי יותר מן השעור המוגבל, שאין הברכה שנותן לו מה שהוא צרכיו בלבד, כי לא היה זה ברכה מה שהוא נותן לו צרכיו. אבל עניין הברכה שיהיה לו תוספת חוץ מן השעור... כלומר

שיהיו מדותיו בלא שיעור מוגבל, עד שיהיה נכנס עם בניו לפנים משורת הדין, ואז הוא נוהג במדת הברכה, שהוא דבר שמוסיף לעשות... שמדותיו שנוהג עם ברואיו הם לפנים משורת הדין, ואין מדותיו מוגבלים משוערים, דבר זה נקרא ברכה אליו" [הובא למעלה פ"כ הערה 82].

(117) ואף מה שנאמר [תהלים קיג, ט] "מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה הללויה" אינו מתפרש כברכת רבוי, אלא שמדת הרחמים תאפשר שהעקרות יפקדו, וכמו שכתב למעלה פס"ב [תקכה:].

(118) אמנם בזוה"ק [ח"א רלג.] איתא שהכוונה אכן לזכרים, שאמרו שם: "רבי יוסי פתח ואמר, 'ה' זכרנו יברך יברך את בית ישראל וגו'', 'ה' זכרנו יברך' אלין גוברין, 'יברך את בית ישראל' אלין נשין". ושוב איתא בזוה"ק [ח"ג קיז:] "רבי יצחק פתח, 'ה' זכרנו יברך יברך את בית וגו'', 'ה' זכרנו יברך', אלין גוברין, דהוו עאלין בחושבנא דמדברא, וקודשא בריך הוא מברך לון, ואוסיף עלייהו בכל זמנא". וקצת תימה שיאמר שאין לפרש כדברי חז"ל. וראה הערה הבאה.

(119) שהיה צריך להאמר "זכרֵנו", אך נאמר "זכרָנו". וכן כתב הראב"ע [תהלים קטו, יב]: "אמר רבי משה כי 'זכרנו' הזכרים שלנו... בכל המקרא 'זכרנו' מגזרת זכירה, והאות על זה שהוא קמוץ, כי אילו היה מגזרת זכרים היה הרי"ש בקמץ קטן" [הוא צירי]. וכן הובא ברד"ק [שם], שהוסיף: "והיה ראוי הרי"ש בקמ"ץ קטן, וכן 'וּלְבֻשָׁם' [ויקרא טז, ד], [הבי"ת] בצירי".

(120) תרגום יונתן [תהלים קטו, ב] "מימרא דה' דכר יתנא לטב", ו"דכר" הוא זכרון.

(121) כן דרשו להדיא במדרש [ב"ר מט, א] "מצינו שהקב"ה מזכיר **שמן** של ישראל ומברכן, שנאמר 'ה' זכרנו יברך'". וראה בסמוך הערה 123.

(122) אולי צ"ל "והשם במה שהוא זכרון ראוי לברכה". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנד.] כתב: "כי סתם זכירה היא לטובה, [בראשית ל, כב] 'ויזכור אלקים את רחל'". ושם פכ"ז [תטז.] כתב: "הזכירה שנזכר על ידי תרועה לפני הקב"ה הוא לטובה, וכן הוא זכירה בכל מקום". ובירושלמי [סוטה פ"ג ה"ד] אמרו "כל זכרונות שנאמרו בתורה לטובה". ובאור חדש פ"ב [תפט.] כתב: "'אחר הדברים האלה זכר המלך אחשורוש וגו'' [אסתר ב, א]. רצה לומר כי תיכף אחר המעשה [של הריגת ושתי] זכר את ושתי, כלומר שזכר אותה. וכל זכירה הוא לרחמניות על הנזכר, שכן אמר [ירמיה לא, יט] 'הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים וגו' זכור אזכרנו עוד על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאום ה''... ובא הכתוב לומר כי תכף מיד שעשה המעשה והרג את ושתי, היה מרחם עליה

שנהרגה" [הובא למעלה פכ"א הערה 28]. וראה למעלה פכ"א הערה 47, פכ"ט הערה 114, ופל"ט הערה 119.

(123) מחבר את פסוקנו ["ה' זכרנו יברך" עם הפסוק "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב". וכן עשו גם במדרש [ב"ר מט, א], שאמרו שם: "רבי יצחק פתח 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב'. אמר רבי יצחק, כל מי שהוא מזכיר את הצדיק ואינו מברכו, עובר בעשה... וכל מי שהוא מזכיר את הרשע ואינו מקללו, עובר בעשה... שמעת מימיך אדם קורא שם בנו 'פרעה' 'סיסרא' 'סנחריב', אלא 'אברהם' 'יצחק' 'יעקב' 'ראובן' 'שמעון'... מצינו שהקב"ה מזכיר שמן של ישראל ומברכן, שנאמר 'ה' זכרנו יברך'". וכן הרוקח [הגש"פ] כתב: "טעם שמברכם, לפי שמזכירם, וכשמזכירים את הצדיקים מברכים אותם, שנאמר [משלי י, ז] 'זכר צדיק לברכה'".

(124) כמו שנאמר [תהלים פג, ה] "אמרו לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד". ובבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו ושוכח אותו... כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת". ובח"א לשבת קנג. [א, פז.] כתב: "גזר על כל מת שישתכח מן הלב [פסחים נד:], מפני שאינו נמצא, ומה שאינו במציאות נשכח מן הלב לגמרי" [הובא למעלה פכ"א הערה 28]. ושם מורה על מציאות וחשיבות, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [פג.]: "וזה כי השם הוא גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם, כמו [מלאכי א, יא] 'גדול שמי בגוים', ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע". וכן אמרו חכמים [יבמות טז.] "אתה הוא עקיבא בן יוסף ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו". וכן נאמר [תהלים עו, ב] "נודע ביהודה אלקים בישראל גדול שמו". הרי על ידי השם נודע בעל השם בעולם בחשיבותו. וכן העדר שם מורה על העדר חשיבות, וכמו שכתב למעלה פט"ז [סט:]: "דכתיב [שמות ב, א] 'בת לוי', היינו שאם היתה נערה והיא ברשות אביה, שייך למקרי אותה 'בת לוי', שאין לה שם בפני עצמה". ונאמר [בראשית יד, ב] "עשו מלחמה את ברע מלך סדום ואת ברשע מלך עמורה שנאב מלך אדמה ושמאבר מלך צבוים ומלך בלע היא צוער", הרי שמות ארבעת המלכים נזכרו, ואילו שמו של המלך החמישי לא נזכר, ועמד על כך הרמב"ן [שם], וכתב: "וטעם 'ומלך בלע', מפני שמלך על עיר קטנה, ואנשים בה מעט, ולא שֵׁם לו על פני חוץ". ורש"י [תהלים ד, ג] על הפסוק "עד מה כבודי לכלימה", כתב: "עד מתי אתם מבזים אותי; [ש"א כב, ט] 'הראיתם את בן ישי', [ש"א כה, י] 'מי דוד ומי בן ישי'... אין לי שם [בתמיה]". וכן כתב רש"י [במדבר כא, כ] "למה לא נזכר משה בשירה זו [של הבאר], לפי שלקה על

ידי הבאר". וכן מבואר בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות א [קפו:]. וראה למעלה פי"ג הערה 10, ופט"ז הערה 43, והערה הבאה.

(125) נראה לבאר דבריו ["שם הצדיק הוא הברכה בעצמו"] על פי שני יסודות; (א) השם מורה על עצם בעל השם. (ב) ברכה מגיעה לעולם כשיש חבור בין עליונים לתחתונים. ואודות היסוד הראשון [השם מורה על עצם האדם], כן כתב באור חדש פ"ז [תתרסג:] "'ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה' [אסתר ז, ו]... סמך אל 'המן' 'הרע', ולא אמרה 'המן הצר והאויב והרע הזה', מפני כי שם רע כאשר הוא אדם רע בעצמו, ולא שהוא רק בשביל שנאה או בשביל שום דבר. לכך 'הרע' סמך אצל שמו, השם מורה על עצמו של אדם". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "כי השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תרל.] כתב: "ואמר [שם] 'קנה שם טוב לעצמו'. רוצה לומר שקנה דבר שהוא שייך לעצמו, שבו נודע האדם עצמו. ודבר זה נקרא שקנה לעצמו, והיא מעלה יתירה, כי שאר המעלות אינן לעצמו כמו שם טוב, לפי שהשם שייך לעצמו, שהרי כל שם בא על עצם הדבר. ולפיכך כאשר יש לו שם טוב, קנה מעלה לעצמו של אדם. ונקרא שם טוב מעלה לעצמו יותר מכל המעלות". ושם פ"ג מי"ז [תלח.] כתב: "השם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד.] כתב: "כי השם טוב הוא המעלה אל האדם עצמו, וזה כי השם מורה על עצמו של דבר. שכל אשר יש לו שם טוב, המעלה הזאת הוא עצמי אל האדם. לא כמו העושר, שזה קבל העושר. ואף החכמה, אם שנראה כי הדבר הזה הוא אל עצמו, אין החכמה דבר עצמי אל האדם. וכן שאר המעלות אינם אל האדם עצמו. אבל השם טוב שבא על האדם... תהיה המעלה מה שהיא, סוף סוף השם הוא בא על האדם עצמו". ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים". וכמה פעמים נתבאר למעלה שהשם מורה על מהות [ראה למעלה פכ"ד הערה 24, וש"נ]. **ואודות היסוד השני** [ברכה באה כשיש חבור בין עליונים לתחתונים], הנה הברכה במהותה אינה שייכת לעולם הזה, אלא היא באה ממקום עליון ונבדל, וכפי שכתב בנתיב התורה פי"א [תסט.]: "אמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה... כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם שיש בו

השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים". וקודם לכן בנתיב העבודה פי"א [א, קי.] כתב בקיצור: "כיון שבטל בית המקדש שעל ידו בא הברכה לעולם, והוא היה צנור להביא הברכה, כמו שידוע, לכך אין הברכה מצויה כל כך". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תעז.]. ובח"א לחולין ס: [ד, צח.] כתב: "כי המטר הזה בא מלמעלה למטה, ודבר זה היה על ידי האדם, כי האדם הוא בין העליונים לתחתונים, והאדם הוא מחבר עליונים ותחתונים ביחד. ולפיכך הדשאים עמדו על פתח הקרקע ולא היה כאן מטר מן עליונים לתחתונים, שלא היה כאן חבור עליונים ותחתונים שיתנו העליונים הגשמים למטה, עד שהאדם, שהוא בין עליונים ותחתונים [רש"י בראשית ב, ה], הביא המטר מן עליונים לתחתונים על ידי התפלה שהתפלל האדם שהוא בתחתונים אל עלתו יתברך, ואז עליונים ותחתונים מתחברים, ובאים הגשמים מעליונים לתחתונים, ולא קודם" [ראה למעלה פט"ו הערה 13, פ"כ הערה 58, ולהלן פע"א הערות 96, 102]. נמצא שהברכה באה לעולם רק כשיש חבור בין התחתונים לעליונים [ע"י תלמיד חכם, בית המקדש, ואדם]. ובודאי שהצדיק הוא גם בגדר [בראשית כח, יב] "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה", וכמו שכתב בנצח ישראל פ"מ [תשיד:]: "הצדיקים הם מן עליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובדרוש לשבת תשובה [ע:] כתב: "כי האדם יש לו דביקות בעליונים כאשר הוא צדיק, ויש לו ריחוק מן העליונים כאשר יחטא". לכך "שם הצדיק הוא הברכה בעצמו", כי עצם הצדיק מחבר עליונים ותחתונים, ובחבור זה גופא נמצאת הברכה. וראה להלן הערה 384 אודות דביקות הצדיקים בעולם העליון.

(126) פירוש - אינו שם העצם, אלא זכרון בעלמא. ובגו"א במדבר פ"ב אות ב [טו:] כתב: "כי שם העצם הוא שמו הקבוע לו וידוע". ולהלן ר"פ ע כתב: "כל דבר עראי הוא מקרה ואינו בעצם", ושם הערה 7.

(127) מעין כן כתב בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:]: "כתיב 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב', ולא כתיב 'זכר רשעים לקללה', מפני שבא לומר כי הרשע שמו אשר הוא בא על עצמו, כי השם בא על עצם הדבר, ירקב, עד שיהיה עצמו נפסד לגמרי, ולא לקללה בלבד, אבל ירקב, עד שהוא נפסד בשמו. והצדיק, לא די כי שמו לברכה, אלא זכר של

הצדיק בלבד יהיה לברכה. ולא שיהיה לו הקיום בלבד, שהוא הפך הרקבון, אלא שיש לו תוספות ברכה תמיד, כי זהו ענין הברכה, שהיא תוספות".

(128) בית ישראל, בית אהרן, ויראי ה', שנאמר [תהלים קטו, יב-יג] "ה' זכרנו יברך יברך את בית ישראל יברך את בית אהרן, יברך יראי ה' הקטנים עם הגדלים". ולמעלה [לאחר ציון 97] ביאר שישראל דבקים בה' בעצם מפאת היותם בנים לה', לבית אהרן יש דביקות בה' מפאת שעובדים מאהבה, ויראי ה' דבקים בה' מפאת שעובדים מיראה.

(129) משמע מלשונו שנאמרו כאן שלש ברכות שונות, כאשר כל ברכה מותאמת לפי מקבל הברכה. וכנראה למד כן מתוך שנאמר "יברך" שלש פעמים, ולא נאמר רק פעם אחת "יברך את בית ישראל את בית אהרן ואת יראי ה'". וכן פירש המלבי"ם [תהלים קטו, יב-יג]: "הברכה הזאת תהיה כפי הבטחון ומעלת הבוטח; שיברך את בית ישראל, ויברך בברכה מיוחדת גבוהה ממנה את בית אהרן, וכן יברך יראי ה' בברכה מיוחדת יותר גדולה, כפי מעלתם". וכן האלשיך [בראשית יב, ב] העיר על ברכת האבות בתפילת עמידה, וז"ל: "עוד אומרו 'אלקי' שלשה פעמים, ולא נעשה הנוסח 'אלקי אברהם יצחק ויעקב'", וכמו שנאמר [שמות ג, טז] "אלקי אברהם יצחק ויעקב". ומבאר שם ש"אלקי יצחק" היא מעלה יותר מ"אלקי אברהם", ו"ואלקי יעקב" היא מעלה הגדולה מהכל. וכן חזר כתב בשמות [ג, יג-טז]. ורבי צדוק הכהן בפוקד עקרים [ליקוטים מכי"ק המחבר ז"ל] כתב: "כמו שאומרים 'אלקי אברהם ואלקי יצחק ואלקי יעקב', כל אחד מלת 'אלקי' בפני עצמו, כי כל אחד השגתו באלקות היה ממדריגה ומדה אחרת כידוע".

(130) לשון הראב"ע [תהלים קטו, יג]: "וטעם 'הקטנים' שיהיו שוים בברכה עם הגדולים". ודבריו מבוארים יותר בזבח פסח לאברבנאל: "לפי שהנערים הקטנים אין להם זכות בפני עצמם כי אם בהצטרף אל אבותיהם, לכן אמר 'הקטנים עם הגדולים', שהקטנים בזכות הגדולים יתברכו גם כן".

(131) "יוסף ה' עליכם עליכם ועל בניכם", והוספה זו היא מעבר לאלו הנמצאים בעולם. ומשמע מלשונו ["שיוסיף עליהם, על האבות ועל הבנים"], ש"הקטנים עם הגדולים" שהוזכרו בפסוק הקודם הם חוזרים ונשנים בפסוקנו במלים "עליכם ועל בניכם", ש"עליכם" הם הגדולים והאבות, ו"בניכם" הם הקטנים. וכן פירש המלבי"ם שם [תהלים קטו, יד].

(132) ו"ידי" היא יד שמאל [רד"ק שם]. וכן אמרו חכמים [מנחות לו:] "'ידך' [דברים ו, ח] זו שמאל. אתה אומר שמאל, או אינו אלא ימין, תלמוד לומר 'אף ידי יסדה ארץ וימיני

טפחה שמים'", ופירש רש"י [שם] "מדכתיב 'ידי' ו'ימין', שמע מינה 'יד' היינו שמאל". ולמעלה פמ"ז [תקסה:] ביאר פסוק זה.

(133) וכן הוא פירוש הפסוק [תהלים קלד, ג] "יברכך ה' מציון עושה שמים וארץ", ש"בשתי ידיו אשר ברא שמים וארץ יברך אתכם" [לשונו כאן]. וצרף לכאן דברי רש"י [במדבר כז, כג] אודות סמיכות הידים של משה על יהושע: "ויסמך את ידיו - בעין יפה, יותר ויותר ממה שנצטווה. שהקב"ה אמר לו [שם פסוק יח] 'וסמכת את ידך', והוא עשה בשתי ידיו, ועשאו ככלי מלא וגדוש, ומלאו חכמתו בעין יפה".

(134) כי יד אחת היא חלק, ושתי ידים הן הכל, וכמו שכתב למעלה פמ"ז [תקסה:] בביאור הפסוק "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים", וז"ל: "כי השמים והארץ הם חלקי המציאות... כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד. ולפיכך כל אחד מהם מיוחס ליד אחת, לומר כל אחד אינו אלא חצי, כי היד האחת הוא חצי, ושתי הידים ביחד הם הכל", ושם הערה 571. ובגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח:] כתב: "בית המקדש נברא בשתי ידים [כתובות ה.], במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים" [הובא למעלה פמ"ז הערה 576, ולהלן פ"ע הערה 15]. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלד:] לגבי שנוטל כוס של ברכה בשתי ידיו [ברכות נא.].

(135) יש להעיר ממאמרם [כתובות ה.] שבית המקדש נברא בשתי ידים כאחת, שנאמר [שמות טו, יז] "מקדש ה' כוננו ידיך", ואילו שמים וארץ נבראו כל אחד ואחד מהם ביד אחת בפני עצמו ["'אף ידי' חדא יד" (רש"י כתובות שם)], ולכך גדול מעשה בית המקדש ממעשה שמים וארץ [ולמעלה פמ"ז (תקסה.) הביא מאמר זה וביארו]. ובכת"י לדר"ח פ"ו מ"י [הובא בדר"ח שם הערה 1893] כתב: "מקדש הוא יותר מעשה השם יתברך, שנברא בשתי ידים, אם כן בודאי יותר חפץ השם יתברך בו מן שמים וארץ". ואם "עושה שמים וארץ" נאמר כאן כהיכי תמצא להזכיר את שתי ידיו של הקב"ה, לכאורה היה יותר מתאים להזכיר את בית המקדש [ולומר "ברוכים אתם לה' עושה המקדש"], כי בית המקדש נעשה ממש בשתי ידים כאחת, ועדיף משמים וארץ שנבראו מיהא כל אחד ואחד מהם ביד אחת. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נו.] הביא את המדרש [מדרש תהלים מזמור קלט] שהשוה בין אדם ובית המקדש מחמת ששניהם נבראו בשתי ידים ["מכאן לאדם ולבית המקדש שנבראו בשתי ידים; כתיב (תהלים קיט, עג) 'ידיך עשוני ויכוננוני הבינני ואלמדה מצותיך'. וכתיב (שמות טו, יז) 'מקדש ה' כוננו ידיך וגו'" (לשון המדרש שם)]. ולפי זה היה יכול גם להזכיר כאן בריאת אדם [ולומר "ברוכים

אתם לה' עושה האדם"]. ומדוע נקט ב"עושה שמים וארץ", שדרגת "שתי הידים" שלהם פחותה מן דרגת "שתי הידים" של מקדש ואדם. **ויש לומר**, שאמירת "עושה שמים וארץ" אינה רק היכי תמצא להזכיר את שתי ידיו של הקב"ה, דא"כ הפסוק היה יכול לומר ישירות "ברוכים אתם לה' בשתי ידיו". אלא ששמים וארץ בעצמם כוללים את הכל, וכמו שנאמר [תהלים קכא, ב] "עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ", וכתב הרד"ק [שם] "כי הוא עושה שמים וארץ, והכל בידו, ויכול לעשות מה שירצה". וכן [תהלים קמו, ה-ו] "אשרי שא-ל יעקב בעזרו שברו על ה' אלקיו, עושה שמים וארץ את הים וגו'", וכתב הרד"ק [שם פסוק ו] "עושה שמים וארץ - בו ראוי לבטוח כי הוא עשה הכל". הרי ההבנה הפשוטה במלים "עושה שמים וארץ" היא שה' עשה הכל. וכן כתב כמה פעמים בספריו. וכגון, למעלה פמ"ז [תקסה:] כתב: "כל המציאות ביחד הם שמים וארץ". ולהלן פס"ה כתב: "כי השמים וארץ הם העולם". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ו.] כתב: "השמים והארץ הם כל המציאות". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"א [ה:], נצח ישראל פנ"ו [תתעב:], ושם פס"ג [תתקמו.]. ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים' [בראשית א, א]... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 31, פמ"ז הערה 569, ופס"ה הערה 133. וראה בסמוך הערה 137]. והואיל וכוונת פסוקנו היא לומר שיתברכו בכל, לכך נקט ב"עושה שמים וארץ", כי אין לך דבר המורה בפשטות ובמוחשות על "בכל" כמו שמים וארץ. ואף על פי שבית מקדש ואדם נעשו ממש בשתי ידים, מ"מ אין הם מורים בפשטות על "בכל" כפי שמורים שמים וארץ. ודו"ק. וראה להלן פס"ח הערה 51.

(136) לשון הרד"ק [תהלים קכד, ח] "עזרנו - כי הוא עושה שמים וארץ, ויש לו כח בעליונים ובתחתונים, והוא יכול לעזרנו".

(137) כי השמים והארץ הם כל המציאות [כמבואר למעלה הערה 135], ולכך ברכות שמים וארץ הן כל הברכות. ונאמר [בראשית מט, כה] "מא-ל אביך וגו' ברכות שמים מעל ברכת תהום רבצת תחת וגו'". וכן [דברים לג, יג] "וליוסף אמר וגו' ממגד שמים מטל ומתהום רבצת תחת". הרי שברכות השמים והארץ כוללות כל הברכות.

(138) לשון רש"י [דברים לב, א] "ולמה העיד בהם שמים וארץ... שאם יזכו יבואו העדים ויתנו שכרם; הגפן תתן פריה, והארץ תתן יבולה, והשמים יתנו טלם".

(139) לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות לד [סט:] כתב: "כי מלת 'לא טוב' [בראשית ב, יח]... שהוא נאמר על כל דבר שהוא רע, ויוצא חוץ מהשם יתברך, כמו עבודה זרה

שהוא אינו טוב, כי הוא יתברך הטוב האמיתי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלא.] כתב: "הוא יתברך הטוב האמיתי". ואמרו חכמים [מנחות נג:] "'יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים'. 'יבא טוב' זה משה... 'מטוב' זה הקב"ה, דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'מטוב הוא הקב"ה', שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית, כאשר מקדישין אותו מלאכי השרת [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'". וראה הערה הבאה.

(140) "המלך הטוב והמטיב לכל" [ברכת המזון]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו.] כתב: "'הטוב והמטיב' אין זה רק מצד השם יתברך, שהוא טוב ומטיב, ונתן טובה על טובה. וזהו אינו מצד המקבל כלל, רק מצד השם יתברך, אשר הוא טוב, ומשפיע הטוב. לכך אמר 'הטוב והמטיב', כלומר השם יתברך מצד עצמו טוב ומטיב". ובדר"ח פ"ה מ"ה [רנו:] כתב: "השם יתברך הוא הטוב, ומשפיע לאדם הטוב הגמור". ובבאר הגולה באר הרביעי [תה.] כתב: "מדרך השלם שהוא משפיע טוב לזולתו. ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם". ובנתיב התשובה פ"א [ט:] כתב: "כי השם יתברך הוא טוב מפני שהוא מטיב אל הכל". ולכאורה כתב שני טעמים שונים לבאר שהקב"ה הוא הטוב; (א) משום שהוא מטיב לכל [כמבואר בהערה זו]. (ב) משום שהוא קדוש ונבדל מן החומר [כמבואר בהערה הקודמת]. אמנם חד הם, כי בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] הגדיר את בעל החסד כך: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי, אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". הרי "הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל" [לשונו למעלה פ"כ (רלח:)], ורק הנבדל מהחומרי הוא המשפיע טובה לכל, ובזה שני הטעמים מתאחדים [כמבואר למעלה הערה 65]. אמנם מצינו טעם שלישי שכתב בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג:]: "כי היצר הזה השם יתברך קרא אותו 'רע' [סוכה נב. עפ"י הפסוק (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו"], ואין ספק שאין דבר הפך דבר רק כמו הרע לטוב. וראוי שיהיה הקב"ה קורא אותו 'רע' במה שהוא יתברך הוא הטוב האמתי, וקרא היצר הרע 'רע' שהוא הפך הטוב. וראוי שיקרא הקב"ה את יצר הרע 'רע', **כי הוא יתברך נמצא מחויב המציאות, והמציאות הוא הטוב**, כמו שכתוב בכל נמצא [בראשית פרק א] 'וירא אותו כי טוב', והיצר הרע הוא הפך זה, שהוא העדר,

לכך נקרא 'רע' אל מי שהוא מחויב המציאות". **ואודות שדרך** הטוב להיטיב, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תה.] כתב: "כי זהו דרך השלם, שהוא משפיע הטוב לזולתו. ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "כי השם יתברך בשביל שהוא טוב, השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע. ואם המושפע בעצמו אינו טוב, א"כ מה היא טובתו שהשפיע, כאשר המושפע בעצמו אינו טוב. ולכך צריך שיהיה המושפע טוב, ובזה המשפיע הוא טוב, לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב". וכן כתב בדרך ה' [ח"א פרק שני], וז"ל: "הנה התכלית בבריאה היה להיטיב מטובו יתברך שמו לזולתו... ובהיותו הוא לבדו יתברך שמו הטוב האמיתי, לא יסתפק חפצו הטוב אלא בהיותו מהנה לזולתו בטוב ההוא עצמו שהוא בו יתברך מצד עצמו, שהוא הטוב השלם והאמיתי". וכן כתב בדעת תבונות סימן יח, וז"ל: "מחוק הטוב הוא להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא יתברך שמו לברוא נבראים כדי שיוכל להטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב, אין הטבה".

(141) פירוש - הפסוק "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" נאמר כדי להורות על טובו יתברך, שהשפיע והטיב עם בני אדם לתת להם את הארץ, "ולפיכך ישפיע גם כן הטוב לישראל" [לשונו להלן לאחר ציון 149]. אמנם לפי זה לא נתבאר מה הצורך ברישא דקרא ["השמים שמים לה'"], ולא היה סגי רק בסיפא דקרא ["והארץ נתן לבני אדם"]. וראה להלן הערה 149 בביאור מרגניתא זו.

(142) הולך להוכיח ממאמר זה כי כל מה שיש לבני אדם ניתן להם מחמת טובו וחסדו יתברך, ולא משום חובה ודין.

(143) ש"הכל הוא אל השם יתברך" [לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט (תשכה:)]. ושם פ"ג מ"ג [צה:] כתב: "דע כי כל הנמצאים, והעולם ומלואו, הכל הוא אל הקב"ה, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'".

(144) "לאחר ברכה - הרי היא לבני אדם" [רש"י שם]. ודע, שמאמר זה הביא בארבעה מקומות נוספים בספריו; גו"א ויקרא פ"כ אות ו [צו.], דר"ח פ"ג מ"ז [קפה.], נתיב העבודה ר"פ יד [א, קכ.], ותחילת דרשת שבת הגדול [קצג:], וחלקם יובאו בהערות הבאות.

(145) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ז [קפה:]: "הכל הוא קדשי שמים. רק מצד שהוא יתברך הוא ברוך, וכל אשר הוא ברוך משפיע הברכה לזולתו, וזהו ענין 'ברוך', שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו". ובנתיב העבודה פי"ד [א, קכא.] כתב: "כל העולם הוא אל השם יתברך, וכדכתיב 'לה' הארץ ומלואה'. ומאחר שהוא אל השם יתברך שייך אל הכל

שם קדושה, והוא קודש, שכל דבר שהוא אל השם יתברך הוא קודש... אך כאשר הוא נותן ברכה על הפרי שאוכל, מצד הברכה שהוא יתברך ברוך, לכך הוא משפיע ברכתו לאחר, ויוצא לאחר. כי זה ענין 'ברוך' שהוא משפיע לאחר, ובזה יוצא הפרי לחולין מן השם יתברך במה שהוא משפיע לאחר... ובברכה הוא יצא לחולין אל האדם, מצד שהוא יתברך ברוך, ולכך משפיע ונותן לאחר, הוא האדם, וזה מבואר". ופירושו, כי "ברוך" מורה שיש אצל הנותן רבוי גדול, שמחמתו משפיע גם לאחרים. אך מי שאינו מבורך, אינו משפיע לאחרים. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פי"ב אות ג [ריא:] כתב: "אמר הכתוב שכל כך תהיה מתברך שתהיה יכול לברך אחרים כשתרצה... שכל כך תהיה הברכה, עד שתוכל לברך אחרים". ושם פכ"ד סוף אות מג [תיז.] כתב: "מי שברך את האחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק". ובאור חדש פ"ט [תתתג.] כתב: "כי כאשר האדם הוא בשלימות לגמרי, הוא גם כן משפיע לאחרים מטובו... וכאשר עצמו חסר ואינו בשלימות, אין משפיע לאחרים". ובח"א לשבת קמט: [א, עט:] כתב: "ההפרש שיש בין מלכות קדושה ובין מלכות זו החסירה, כי מלכות הקדושה מפני שאינה חסירה לכך אינה מקבלת, כי היא שלימה בעצמה. וכל חפץ המלכות השלימה להשפיע, כדרך השלם שהוא משפיע. אבל מלכות זאת מלכות חסירה, והחסר כל ענינו לקבל" [ראה למעלה פמ"ד הערה 88, שהובאו שם מקבילות נוספות]. וראה להלן הערה 167.

(146) רומז במתק לשונו למאמר חכמים [דב"ר ב, א] "לא נתפלל משה אלא בלשון תחנונים ["ואתחנן אל ה' וגו'" (דברים ג, כג)]. אמר רבי יוחנן, מכאן אתה למד שאין לבריה כלום אצל בוראו, שהרי משה רבן של כל הנביאים, לא בא אלא בלשון תחנונים". וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן פס"ט [לאחר ציון 37] כתב: "שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה'". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב.] כתב: "אילו היה נותן הדין שיבראו הנבראים, היה זה קשיא, אבל אין לשום בריה על הקב"ה כלום, כי מתוך חסדו בראם". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסג:] כתב: "כאשר יחשוב כי כל אשר עושה לו השם יתברך, עושה דרך חנינה ורחמים עליו". ושם פ"ה מ"א [מא:] כתב: "'ליתן שכר טוב לצדיקים' [אבות שם]. ולא אמר 'לשלם לצדיקים שכר טוב'... מפני כי אין זה הלשון של 'משלם' דרך כבוד, דמשמע שיש על השם יתברך חוב שצריך לשלם. כי אף אם עובד בוראו, אין מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום, כי אין לבריה על בוראו כלום מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום. ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך אמר 'ליתן שכר', שהשם יתברך נותן השכר דרך חנינה, שהוא חסד בלבד, ואינו תשלומין". ובנתיב התשובה פ"ו [צח:] כתב: "כי אין לבריות על בוראם רק חסד ורחמים,

ואין כאן חוב". ובח"א לר"ה יז: [א, קטז.] כתב: "אדם שלא חטא גם כן צריך למדת טובו, כי אין לבריה על בוראה יתברך רק חסד ורחמים, ואין כאן חוב". ובבית אלקים למבי"ט [שער התפלה פרק א] כתב: "אין ראוי שישאל האדם צרכיו מהא-ל יתברך דרך חיוב והכרח, כמי ששואל את חבירו שיפרע לו את חובו, שהוא חייב לפרוע לו, אלא דרך בקשה ותחנונים, כעני השואל למי שאינו חייב לו, כי מה הקדים האדם ליוצרו לשישאל ממנו דרך חיוב". וראה להלן הערה 169, פס"ה הערה 143, ופס"ט הערה 38.

(147) הנה לא ביאר כאן מדוע הכל הוא של הקב"ה. ובפשטות זהו משום שהקב"ה ברא את הכל [כמבואר בסמוך הערה 149]. וכן כתב להדיא בנתיב העבודה פי"ד [א, קכ:]: "כל העולם אל השם יתברך, שהוא ברא את הכל". אמנם בכמה מקומות ביאר זאת משום שהכל נברא לכבודו [יומא לח.]. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ז [קפו.] כתב: "לפיכך אם לא מצד הברכה, היה אסור להנות מן העולם, כי חל שמו יתברך על כל הנמצאים, שכל הנבראים נבראו לכבודו, ובצד זה חל שמו יתברך על כל הנבראים". ובדרשת שבת הגדול [קצג:] כתב: "מה שחל עליהם שם קדושה [על הנמצאים] כמו שחל קדושה על הקרבן שבו עובדין אל השם יתברך. וכן הנמצאים כולם יש בהם שבח השם יתברך, לכך שם קדושה עליהם, שעומדים לשבחו ולפארו. ואם יאכל בלא ברכה הרי נהנה מקדשי שמים". וצריך להבין כיצד שני טעמים אלו [עצם בריאתם ושהם נבראו לכבוד ה'] משתלבים להדדי. ובדר"ח פ"ג הערה 832 נשארה הערה זו ללא ישוב. אמנם בנתיב העבודה פי"ד [א, קכ:] ביאר את השילוב הזה, וכלשונו: "כל העולם אל השם יתברך, שהוא ברא את הכל... ואין עליך לומר כי אף שבראם, הרי אל השם יתברך אין משמשים כלום, לא כמו שאר קדשים שהם משמשים לעבודתו יתברך, ולכך הם קודש, אבל אין שייך זה בכל הנבראים. דזה אינו, כי הכל נברא לשמש את השם יתברך, כי הכל ברא לכבודו יתברך, כי מן הנבראים כלם ומבריאתם נראה כבוד מעשיו. ולכך הכל קודש אל השם יתברך, כמו שאר קדשי שמים שהם משמים אל השם יתברך". ומבואר מדבריו שהענין מתחלק כדלהלן; הטעם שהקב"ה ברא את הנבראים מחייב שהכל שייך לה'. אך הטעם ש"הכל ברא לכבודו" מחייב שיש לנבראים קדושה כמו קדושה של קרבן, ששניהם משמשים לעבודתו יתברך. נמצא שהבעלות של הקב"ה על הנמצאים היא מחמת שבראם, וקדושת הנמצאים כקרבן היא מחמת שנבראו לכבודו ולשמשו.

(148) לשונו בגו"א ויקרא פ"כ אות ו [צו:]: "אמנם כשנותן הברכה לה', אז נעשה חולין. וזה כי הברכה שהוא מברך מגיע עד המדריגה שהוא יתברך מברך ומשפיע, ומצד אשר הוא יתברך נותן ומשפיע לנמצאות, אז הוא חולין בודאי. כי בצד אשר הוא משפיע הוא

זולת הצד אשר הכל שלו. כי מצד אשר הכל שלו, שם שמים חל עליהם. אבל מצד הברכה, שהוא נתינת הברכה, אין כאן שם שמים חל עליהם כלל, והוא חולין מזה הצד בעצמו. נמצא כי המברך על הפרי עולה למדריגה אשר שם השפע והברכה להשפיע, ומזה הצד אין שם שמים חל עליהם, כי הברכה היא להשפיע אל הזולת, ולפיכך אז הוא מותר לאדם, ואינו מועל. כי בברכה הוא יתברך נותן הארץ לבני אדם, על ידי ברכתו והשפעתו".

(149) ואם תאמר, לפי זה מה הצורך ברישא דקרא ["השמים שמים לה'"], ומדוע לא היה מספיק לומר רק סיפא דקרא ["והארץ נתן לבני אדם"]. ונראה ליישב זאת בהקדם שאלה נוספת על רישא דקרא [של הזוה"ק ח"ב רט.]; מדוע תיבת "שמים" הוזכרה פעמיים ["השמים שמים לה'"], ולא פעם אחת בלבד, כפי שתיבת "הארץ" הוזכרה פעם אחת בלבד ["והארץ נתן לבני אדם" (עיי"ש בזוה"ק שביארו שהכוונה לשמים ולשמי השמים. וסוד ה' ליראיו)]. ויש לומר על פי הפשט, שאם היה נאמר רק "השמים לה'" [ללא כפילות "שמים"], לא היה מוסבר מצד מה נובעת בעלותו של הקב"ה על השמים. לכך נכתבה תיבת "שמים" השניה בכדי לבאר שרשה של בעלות זו; עצם היות ה"שמים" **נבראים** להיות שמים, מחמת כן גופא הם שייכים לה' שבראם. וכאילו היה נאמר "השמים שנבראו להיות שמים שייכים לה' שבראם". [ודייק לה שתיבת "שמים" הראשונה היא עם ה"א הידיעה ("הַשמים"), ואילו תיבת "שמים" השניה היא ללא ה"א הידיעה ("שמים"). אלא שהם הם הדברים; השמים הידועים לכל ("הַשמים") נבראו להיות שמים, ובעת בריאתם עדיין לא היו השמים ידועים]. נמצא שהתיבה השניה ברישא דקרא ["השמים **שמים** לה'"] עומדת כנגד התיבה השניה בסיפא דקרא ["והארץ **נתן** לבני אדם"]; כפי שבסיפא דקרא ברי הוא שתיבת "נתן" מבארת את סבת הבעלות של בני אדם על הארץ [כי היא ניתנה להם], כך ברישא דקרא תיבת "שמים" מבארת את סבת הבעלות של הקב"ה על השמים [כי הם נבראו על ידו]. והשתא דאתינן להכי מובן היטב הצורך לומר גם את הרישא ["השמים שמים לה'"] בנוסף לסיפא ["והארץ נתן לבני אדם"]; כי אם היה נאמר רק "והארץ נתן לבני אדם", לא היה ברור טיבה של נתינה זו; האם היא משום חסד או משום דין. אך לאחר שנכתב "השמים שמים לה'" בזה נודע שכל נברא מצד עצם היותו נברא הוא שייך לה' שבראו [וזה מורה שאין לנברא מצד עצמו שום דין ומשפט להברא (כמו שיבאר בסמוך)]. והואיל וה"ארץ" היא מכלל הנבראים, לכך היא גם כן שייכת להקב"ה שבראה. ואם בכל זאת מצינו שהארץ שייכת

לבני אדם, בהכרח שאין זה אלא מחמת חסדו וטובו יתברך, שנתן משלו להטיב עם בני אדם. וראה למעלה הערה 147.

(150) כי "בשביל שהוא יתברך מבורך, ובשביל כך משפיע לנמצאים" [לשונו למעלה לפני ציון 145], ודבר זה קיים לעולם ואינו משתנה, וכמו שנאמר [תהלים קיג, ב] "יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם" ולמעלה פס"ב [תקכא.] כתב: "בא ליתן ההלל אל הקב"ה... מצד הנצחית, שאין הפסק אליו... אמר 'יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם', כלומר שהוא נצחי בכל זמן שמו מבורך, ואין הפסק". לכך בודאי שתמיד ה' ישפיע טובה על ישראל. ובתפארת ישראל פל"ד [תקב:] כתב: "לכך ברא והשפיע ממנו העולם, בשביל שהוא יתברך ברוך וממנו הברכה. ודבר זה התבאר בחבור גבורות ה' בפירוש ההלל אצל 'השמים שמים לה'"', ושם הערות 19, 20.

(151) לשונו למעלה פל"ט [טז.]: "כי אי אפשר שיהיה נמצא דבר מעצמו בלא סבה, שכל דבר צריך סבה". ובתפארת ישראל פט"ו [רכז.] כתב: "כי עולם הבא הוא על ידי... הפועל עולם הבא, כי לא נמצא דבר מעצמו, וצריך אל זה פועל". ושם פט"ז [רלז.] כתב: "כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא הקל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו". ושם פל"ז [תקסא:] כתב: "כי כל דבר נמצא על [ידי] הפועל, שאם אין הפועל, לא היה הדבר יוצא אל הפעל. הנה הפועל הוא סבת מציאות הדבר". ובמדרש [בתי מדרשות ח"ב, מהדורת ורטהימר, מדרש תמורה השלם (עמוד רא)] אמרו: "מעשה באחד שבא מין אחד ואמר לרבי עקיבא, העולם הזה מי בראו. אמר לו, הקב"ה. אמר לו, הראני דבר ברור. אמר לו, למחר תבא. למחר בא אצלו, אמר לו, מה אתה לובש. אמר לו, בגד. אמר לו, מי עשאו. אמר לו, האורג. אמר לו, איני מאמינך, הראני דבר ברור. אמר לו, ומה אראה לך, ואין אתה יודע שהאורג עשהו. אמר לו, ואתה אינך יודע שהקב"ה ברא עולמו. נפטר אותו המין. אמרו לו תלמידיו, מהו הדבר ברור. אמר להם, בניי, כשם שהבית מודיע על הבנאי, והבגד מודיע על האורג, והדלת מודיע על הנגר, כך העולם מודיע על הקב"ה שהוא בראו" [ראה משך חכמה ויקרא יט, יח שהאריך בביאור מדרש זה]. וכן כתב החובת הלבבות [שער היחוד פרק ו], והובא למעלה פל"ט הערה 46. ובכלליות קבע שאין עלול בלא עילה [ראה למעלה פכ"ג הערות 75, 132, ולהלן פס"ח הערה 21].

(152) מוסיף מלים אלו ["כל הנמצאים הם נמצאים לכבודו יתברך"] בכדי לבאר כיצד הנמצאים מהללים את הקב"ה, שנהי שאין נמצאים בלא ממציא, אך מנין שהנמצאים מהללים את הממציא. ועל כך מיישב שהואיל "וכל הנמצאים הם נמצאים לכבודו

יתברך", לכך כבוד זה הוא הלול יתברך גם כן. וראה הערה הבאה. ואודות שהכל נברא לכבודו, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פמ"ד [רצז:] כתב: "כי כל הנבראים הם לכבודו יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו:] כתב: "ראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו' יתברך. וכמו שאמרו עוד [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו". ושם בסוף הבאר החמישי [קכו:] כתב: "לא שהוא יתברך היה פועל אל עולם הזה, אך פעולתו את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא פועל, כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כוון השם יתברך בבריאה עולם הוא כמו שאמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. וכמו שאמרו חכמים על זה [יומא לח.] כל אשר ברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. נמצא כי התכלית בבריאת עולמו לכבודו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצ:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו... כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו" [ראה להלן פס"ט הערה 9]. ובנתיב התשובה ס"פ ג [נו:] כתב: "אין ראוי שיהיה בעולם המחלל שם כבודו, כי כל אשר ברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו, ומי שמחלל השם אין ראוי אליו המציאות, שהרי כל הנמצאים הם לכבודו יתברך... [כי] המחלל שם שמים אין ראוי אליו המציאות". וכן כתב בח"א לב"ב עה: [ג, קטו.]. ובנר מצוה [ו.] כתב: "מצד עצם הבריאה היה ראוי שיהיה הכל תחת רשות השם יתברך, וכמו שאמרו כל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו'. ורצה לומר כי מאחר שברא השם יתברך הכל, בודאי נברא הכל לכבודו, כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו. ודבר זה אינו כלל, רק הכל נברא לכבודו". **ויש להעיר** מדבריו בגו"א בראשית פ"א אות ז [ז.], בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל התורה וישראל, שכתב: "יראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו [יומא לח.], 'כל

הנקרא בשמי לכבודי בראתיו' [ישעיה מג, ז]. ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו. ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [שם פסוק כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל. ומפני שאלו ב' דברים יש להם טעם נכון שבשבילם נברא העולם, הביא רש"י אלו שנים, אף על גב שהרבה דברים דרשו רז"ל שבשבילם נברא העולם". ולכאורה לפי זה אין לומר "כל הנמצאים הם נמצאים לכבודו יתברך" [לשונו כאן], אלא רק ישראל נבראו לכבודו יתברך, כי רק ישראל מקיימים מצותיו ועובדים אותו. ויל"ע בזה [ראה למעלה פ"ח הערה 105, פי"ד הערה 64, פכ"ב הערה 23, פמ"ד הערה 143, פמ"ו הערה 69, פמ"ז הערות 274, 392, ולהלן פס"ח הערה 9].

(153) לשון הפסוק במילואו: "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". ואמרו חכמים [יומא לח.] "כל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו", ולמדו כן מהפסוק הזה, ומהפסוק [משלי טז, ד] "כל פעל ה' למענהו". ובדר"ח פ"ו מי"א [שפז.] האריך מאוד בביאור פסוק זה. ואודות שמציאות הנמצאים מהללת ומכבדת את הקב"ה, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פי"ד [טו.] כתב: "אף לפי מיעוט צורתן, מכל מקום יש בהם מציאות מה, ואותו מציאות יש בו שבח לממציא". וכן כתב למעלה פמ"ז [תקיח.] בביאור מאמרם [שבת קלג:], "'זה אלי ואנוהו' [שמות טו, ב], התנאה לפניו במצות; עשה לך תורה נאה, סוכה נאה וכו'". ולהלן פס"ח [לאחר ציון 8] כתב: "כל בריאה שנברא מן השם יתברך לא נברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ז [קפז.]. ובנתיב העבודה פי"ד [א, קכא.] כתב: "הכל נברא לשמש את השם יתברך, כי הכל ברא לכבודו יתברך [כתובות ח.]. כי מן הנבראים כלם ומבריאתם נראה כבוד מעשיו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ.] כתב: "על ידי הנמצאים, שהם כבודו, נודע הוא יתברך". ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "העלול הוא מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות עילה, ועל מהות העילה, וזהו שבחו". ובח"א לשבת קלג: [א, עא:] כתב: "השם יתברך נגלה לאדם כפי מה שהוא האדם. כמו שאמרו במדרש [תנחומא ישן יתרו טז] אמר רבי חמא בר אבא, לפי כל עסק ועסק, ולפי כל דבר ודבר נראה להם [הקב"ה]; בים כגבור עושה מלחמה.

ונראה להם בסיני כסופר מלמד תורה. ונראה להם בימי שלמה כפי מעשיהן, [שיה"ש ה, טו] 'מראהו כלבנון בחור כארזים'... הרי כי השם יתברך נראה לישראל לפי מעשיהם וענייניהם... וכפי מעשיהם של ישראל נראה השם יתברך" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 126, פכ"ג הערה 107, פמ"ז הערה 379, ולהלן פס"ה הערה 67]. ובתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.] כתב: "ויש להקשות על מדרש זה [שמו"ר יז, א] מה ענין השירה והקילוס שנותנים הדשאים, ואיך נותנים קילוס להקב"ה. אבל המדרש הזה בא לומר... כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם, רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות. וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו' [ראה ברכות מג:]. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים אשר בהם נראה שבח יוצר הכל" [ראה למעלה פי"ד הערה 64, פמ"ו הערות 42, 69, להלן פס"ח הערות 10, 47, ופס"ט הערות 9, 11, 18]. וכן הוא לאידך גיסא, שכאשר ישראל בצרה, אזי הקב"ה אינו מתגלה במלוא הדרו, וכמבואר למעלה בארוכה פכ"ג [שטו.-שלז:].

(154) פירוש - המתים שמתו כבר מזמן ארוך, יותר מי"ב חודש [מבואר בהמשך דבריו].

(155) לא מצאתי מקורו לומר ש"יורדי דומה" הם דוקא אלו שמתו בתוך שנים עשר חודש, וכן לא מצאתי חבר לדבריו. ואולי למד כן ממה שביארו המפרשים ש"יורדי דומה" נאמר במיוחד על הגוף, וכמו שכתב הרד"ק [תהלים קטו, יז] "דומה - הוא הקבר שהגוף בו כמו אבן, שכנה דומה". והמצודות ציון [שם] כתב: "דומה - הוא הקבר שהוא מקום דממה ושתיקה... ותאבד עם הגוף, ונקרא 'יורד דומה' בעבור זה". ומסתבר כן, כי "יורדי דומה" מוסב על היורדים לקבר, והגוף הוא זה שיורד לקבר. והגוף כלה לאחר י"ב חודש, וכמו שאמרו חכמים [שבת קנב:] "כל שנים עשר חדש גופו קיים, ונשמתו עולה ויורדת. לאחר שנים עשר חודש הגוף בטל, ונשמתו עולה ושוב אינה יורדת". ובח"א לר"ה יז. [א, קיב.] כתב: "כי הגוף הוא כלה לאחר י"ב חודש... כי הגוף נפסד לאחר י"ב חודש, כי הגוף נבנה מכח י"ב מזלות, והם בגוף קבועים י"ב מנהיגים". לכך "יורדי דומה" חייב להיות בתוך שנים עשר חודש, כי לאחר מכן הגוף כלה.

(156) אודות שהמת אינו בכלל המציאות, כן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [תג:]: "לכך אמר 'אלקים חיים', כי החיות הוא אמתת המציאות. שכאשר יאמר 'זה חי', רצה לומר שהוא נמצא, והנעדר אין בו חיות". ואמרו חכמים [שבת ל.] "גזירה היא מלפני שאין מודיעין קצו של בשר ודם", ובח"א שם [א, יג.] כתב: "אמר שאין מודיעין לאדם, כי ההעדר והמציאות לא ישתתפו יחד. ואיך יודיע לאדם שהוא במציאות העדר שלו, לא יתחבר עמו דבר זה". ונאמר [קהלת ט, ז] "כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת", ובח"א לשבת ל: [א, יג.] כתב: "טוב הכלב החי, שיש בו מציאות מה, מן האריה המת, שאין בו מציאות... אשר יש בו חיות טוב מן האריה המת, שאין בו חיות, במה שזה נחשב מן המציאות, וזה אין מן המציאות. ואסור לטלטל האריה המת [בשבת (שבת ל:)], מפני שכל דבר שאינו מן המציאות הוא מוקצה מן הבריות, שהם המציאות. והכלב החי הוא מן מציאות העולם. והבן מלת 'טוב', שנאמר לשון זה על המציאות". וראה הערה הבאה.

(157) כן אמרו חכמים [שבת ל.] "הא דקאמר דוד 'לא המתים יהללו קה', הכי קאמר; לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות קודם שימות, שכיון שמת בטל מן התורה ומן המצות, ואין להקב"ה שבח בו". ובח"א שם [א, יא.] כתב: "כי השבח אשר יש להקב"ה הוא אשר המציא את הכל, ומורה הנמצא על שבח הממציאו. וזה שמת ונעדר מן המציאות, אין כאן שבח אל הממציא. ולפיכך גם כן פטור מן המצות, כי התורה והמצות משלים את האדם שיהיה שלם לגמרי, ולא שייך במת השלמה, כי הוא חסר חיים, ואין אליו השלמה... ולכך הוא פטור מן המשלימים מציאותו, ומפני כך אין אל השם יתברך שבח, כי אין השבח רק מן המציאות, לא מן העדר".

(158) פירוש - תיבת "ואנחנו" נאמרה כנגד המתים ויורדי דומה שהוזכרו בפסוק הקודם, ש"אנחנו" החיים כולנו היום, ומחמת החיים האלו אנו בכלל המציאות, לכך אנו מקבלי ברכה ושפע של הקב"ה [כפי שנאמר בפסוקים הקודמים (תהלים קטו, יב-טו) "ה' זכרנו יברך יברך את בית ישראל יברך את בית אהרן וגו' יוסף ה' עליכם עליכם ועל בניכם, ברוכים אתם לה' עושה שמים וארץ"], ומחמת כן "נברך י-ה". וכן ביאר המלבי"ם [תהלים קטו, יח]: "ואנחנו - החיים... נברך י-ה, שהברכה הוא מה שע"י מעשינו ישפיע תוספת שפע וברכה, ונברכהו, שהוא מקור השפע והברכה".

(159) לפני בגמרא ובעין יעקב איתא "רבא".

(160) "'אהבתי' משמע כמו 'אהבתני', כלומר אהבת אותי" [לשון רשב"ם שם]. ובסמוך יבאר את הכרחם של חז"ל.

(161) בגמרא ובעין יעקב בפסחים שלפנינו האריכו יותר, שאמרו "'דלתי ולי יהושיע'. אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אף על פי שדלה אני במצות, לך אני, ולי נאה להושיע". אמנם בגמרא בר"ה [יז.] קיצרו כדבריו כאן, ואמרו "'דלותי ולי יהושיע'. אף על פי שדלה אני מן המצות, לי נאה להושיע". ופירש רש"י [ר"ה שם] דלה אני במצות - כגון בינוניים, שאין זכיותיהן מכריעין לתלות בהם בזכותם. ולי יהושיע - להטות כלפי חסד". והרשב"ם [פסחים קיח:] כתב "לי נאה להושיע - יותר מכל האומות, שהרי ישראל ייחודך" [מעניין לציין שבהמשך דבריו לא יבאר חלק זה של דברי הגמרא ("דלותי ולי יהושיע"), אע"פ שדרכו לבאר כל חלקי המאמר שמביא]. ולהלן [ציון 193] חזר והביא מאמר זה.

(162) ולא שישראל הם **אהובים** לפני הקב"ה כשהקב"ה שומע קול תפלתם. וכן אמרו במדרש תהלים מזמור קטז: "ישראל אוהבין להקב"ה שהוא ישמע תפלתן, לכך, 'אהבתי כי ישמע ה''. אמרה כנסת ישראל, אוהבת אני אותך, לפיכך 'אהבתי כי ישמע ה'"'.

(163) ואם תאמר, אם כל מגמת הפסוק היא לומר את המדוייק ממנו ["כמו שאני אוהב את הקב"ה כאשר ישמע את קולי, כך הקב"ה אוהב אותי כאשר ישמע קולי"], מדוע לא נאמר להדיא רק את המדוייק מהפסוק, והוא "אהובה אני לפני ה' כאשר ישמע קולי". ויש לומר, שיחס הפסוק למדוייק ממנו אינו רק מצד הדיוק, אלא הוא יחס של סבה ומסובב, שמחמת שישראל אוהבים את הקב"ה כששומע קולם, כך התוצאה היא שהקב"ה אוהב אז את ישראל [כמו שמבאר מידת]. ואם היה נוקט רק במסובב [הקב"ה אוהב את ישראל כששומע קולם], לא היינו יודעים מאין נובעת אהבה זו, ומה גורם לה. לכך נקט הפסוק בסבה ["אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני"], ומדוייק מכך המסובב [כך הקב"ה אוהב אותי כאשר ישמע קולי], וכך יש בידינו הסבה והמסובב.

(164) אלו ישראל האוהבים את הקב"ה כששומע קול תפלתם. ויש להבין, האם האהבה המוזכרת ב"אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני" היא אהבת הקב"ה, או מוסבת על אהבת שמיעת התפילה [שכנסת ישראל אוהבת שתפילתם מתקבלת]. ומתחילה כתב "ישראל הם אוהבים **להקב"ה** כששומע קול תפלתם" [אהבת הקב"ה], ואחר כך כתב "שאוהבים **שהקב"ה ישמע** את קולם" [אהבת השמיעה], וכן המשיך וכתב "אני אוהב **שהקב"ה ישמע** את קולי" [אהבת השמיעה], וסיים וכתב "מי שהוא **אוהב את אחד**" [אהבת הקב"ה]. ואולי יש לומר שאהבה רק שייכת ביחס לנאהב מוגדר ומסוים [אהבת ה', אהבת אדם, אהבת תורה, וכיו"ב]. אך אין לומר לשון אהבה בהעדר נאהב מוגדר ומסוים [ולא כמו שמדברים כיום, שאומרים "אני אוהב את המצב הזה"]. והביאור

לכך הוא ש"האהבה הוא... שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'... כי האהבה קשור הנפש בנאהב לגמרי עד שנחשב כמותו... האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב (כב.), וראה למעלה פמ"ד הערה 170]. לכן אי אפשר שאדם יתאחד עם פעולה, וכן אי אפשר לומר שכנסת ישראל אוהבת את השמיעה, ובהכרח שהכוונה היא שאוהבת את השומע. ובאמת רש"י [תהלים קטז, א] ביאר לפי פשוטו "אהבתי כי ישמע ה' - תאבתי שישמע ה' את קולי", החליף "אהבתי" ב"תאבתי", כי לא תפול אהבה על שמיעה.

(165) משלי כז, יט "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", ופירש רש"י [שם]: "כמים - הללו הפנים שאתה מראה לתוכן, הן מראות לך. כן לב האדם לאדם - חברו, לפי מה שאדם יודע שחבירו אוהבו, כן הוא מראה לו פנים". ובגמרא [יבמות קיז.] פירש רש"י: "קרא כתיב 'כמים הפנים לפנים', כמים הללו שאדם צופה בהן ורואה בהם פנים כפניו; אם הוא שוחק, הם שוחקות. ואם הוא עוקם, הם עקומות. 'כן לב האדם לאדם' האחר; אם הוא אוהב את זה, גם זה הוא אוהבו. ואם הוא שונא את זה, גם הוא שונאו". **ויש להעיר** מדבריו בדר"ח פ"ו מ"ב [כב:], שכתב: "לשון 'רעים' נאמר על שני דברים שיש להם חבור ביחד; זה לזה, וזה לזה. אבל אפשר כי ראובן אוהב את שמעון, ושמעון אינו אוהב את ראובן". ואילו כאן כתב "מי שהוא אוהב את אחד, **אין ספק** שגם הנאהב אוהב אותו". שם בדר"ח [הערה 74] נתעוררה קושיא זו, ונתבאר שמ"מ אין זה מחמת האהבה בעצם, אלא הוא פועל יוצא ממנה, שהואיל ולבות בני האדם הם "כמים הפנים לפנים", לכך אם ראובן אוהב את שמעון, על פי רוב ששמעון יאהב את ראובן. אך אין זה מתחייב מהאהבה בעצם, כי אין אהבה מחייבת הדדיות, והראיה שאפשר לאהוב גם חרש שוטה וקטן, שאינם ברי דעת להדדיות. וכן בדר"ח פ"ג מי"ד [שנט.] כתב: "מי שמודיע החבה לאוהבו, לכך הוא מודיע לו החבה, שאומר 'אני אוהב אותך' כדי שגם הוא [הנאהב] יתקרב עצמו אליו ויאהב אותו". הרי שרק **הודעת** האהבה מביאה להדדיות, אך לא האהבה עצמה. מה שאין כן ריעות, היא מחייבת הדדיות [כמבואר בדר"ח שם], ולא שייכת ריעות עם חרש שוטה וקטן. **ועוד יש להעיר**, שכתב כאן "ישראל הם אוהבים להקב"ה כששומע קול תפילתם". ובהשקפה ראשונה נראה שאהבת ישראל זו יש בה בחינה קלה של אהבה התלויה בדבר ["אוהבים להקב"ה **כששומע קול תפילתם**"], וכיצד ניתן לומר על כך ש"מי שהוא אוהב את אחד, אין ספק שגם הנאהב אוהב אותו". ובדר"ח פ"ה מי"ז [תיד.] ביאר שרק באהבה שאינה תלויה בדבר יש אחדות גמורה בין האוהבים, ולא באהבה התלויה בדבר [ראה שם הערות 1790, 1827]. ובר מן הדין קשה, כיצד ניתן

לסווג את אהבת ישראל להקב"ה כשייכת כלל ל"אהבה תלויה בדבר" חלילה. ויש לומר, כי בסמוך יבאר ששמיעת התפילה גופא היא מחמת קרבתם של ישראל להקב"ה. לכך מה שאמר "אוהבים להקב"ה כששומע קול תפילתם" אין הכוונה שאוהבים את הקב"ה מחמת שתפילתם נענית, אלא שאוהבים את הקב"ה מחמת שכאשר תפילתם נענית בזה גופא הם מרגישים את קרבתו, ואין לכך שום שייכות לאהבה התלויה בדבר.

(166) על המשך פסוקנו [תהלים קטז, א] "אהבתי וגו' כי הטה אזנו לי". וראה להלן הערה 178.

(167) כמו שכתב למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"מ [קטו:] הקב"ה השפיע כל הנמצאים". ולמעלה פמ"ד [רפד:]: "כי כל שלימות אשר יוצא לזולתו, כמו שיאמר שהשם יתברך השפיע כל הנמצאים, במה שהשלימות ההוא יוצא לזולתו, הוא מעלה עליונה ושלימות יתירה מן השלימות אשר אינו יוצא אל זולתו". ומעלה פמ"ו [שעז:] כתב: "יש לעולם מדריגה אלקית, כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך... במה שהנמצאים הם מושפעים נמצאים מאתו, יש לעולם דביקות בו". וראה למעלה הערה 145.

(168) "'חוק' לישנא דמזוני הוא, דכתיב [בראשית מז, כב] 'ואכלו את חקם אשר נתן להם פרעה'... [משלי ל, ח] 'הטריפני לחם חקי'" [ביצה טז.].

(169) לשונו למעלה פס"ב [תקכה.]: "אמר [תהלים קיג, ז] 'מקימי מעפר דל', שהקב"ה מקים מעפר דל, וזהו במשפט, כי למה יהיה הדל כל כך שפל עד הארץ, ולפיכך כאשר מקים אותו, הוא במשפט ובמדת הדין" [ראה להלן הערה 194]. לאמר המשפט מחייב להשלים את חסרון הנבראים, ולא להשאירם בחסרונם. ובדר"ח פ"ה מ"ח [רנה.] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם, והשפיע אל הבריות מה שצריך להם". ואמרו חכמים [ב"ב י.] "מאי דכתיב [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל', אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, כביכול [משלי כב, ז] 'עבד לוה לאיש מלוה'", ופירש רש"י [שם] "מלוה ה' חונן דל - החונן דלים נעשה מלוה להקב"ה, וכתיב 'ועבד לוה לאיש מלוה'". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קס:] כתב: "נחשב הלוואה זאת אל השם יתברך... כי השם יתברך משלים חסרון כל הנבראים, ועל השם יתברך להשלים את החסר לאדם, ולכך הלוואה זאת אל השם יתברך, שעליו להשלים מה שחסר לאדם". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "מה שהלוה הוא עבד לאיש מלוה, מפני כי הוא משועבד אליו לפרעון, ולפיכך נקרא הלוה 'עבד לאיש מלוה', בשביל השעבוד הזה. והכתוב אומר 'מלוה ה'' כאשר 'חונן דל', כי על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו.

ולפיכך מי שחונן את הדל, הוא מלוה אל הקב"ה". וכן הוא בח"א לב"ב י. [ג, סג:]. ובגו"א בראשית פי"ח אות יד [רחצ.] כתב: "רפאל שריפא [את אברהם (רש"י בראשית יח, ב)], אין זה מקרי חסד, כיון שראוי להיות נרפא". ושם במדבר פכ"ו אות טז [תמב:] כתב: "כיון דכל אחד נטל חלק בארץ ישראל... אין ספק בזה שהיו יכולים להתפרנס ממנה, דכיון דהקב"ה הנחיל אותם את הארץ, אין ספק שהיה מנחיל אותם ארץ שהיה די להם... דאין לומר כלל כי הקב"ה נתן להם הארץ שלא היה מספיק ליושב בה". ושם דברים פי"א אות יד [קפ:] כתב: "הקב"ה יעשה את שלו, היינו ברכה שהיא צריכה אל הבריות, והיינו דבר שהוא מוטל עליו". ובנצח ישראל פ"ה [ק.] כתב: "זה שאמר שיפרנסם בחטי ושערי [גיטין נו.], ברכה זאת מצד הדין, שאי אפשר זולת זה" [ראה למעלה פס"ב הערה 69, ולהלן פס"ט הערה 70]. וזהו ביאור מה דאמרי אינשי "מאן דיהיב חיי יהיב מזוני" [ראה תענית ח:]. **ויש להעיר**, שכאן כתב שזהו הטעם שהקב"ה ישמע תפילת הנבראים, וכלשונו: "מזה הצד ראוי שיקבל תפלתם להשלים חסרונם, שהרי המציא אותם, למה לא ישלים את חקם וחסרונם". ואם זו חובה כלפי מעלה, מדוע יש צורך בתפילה. ועוד, הלשון "למה לא ישלים את חקם וחסרונם" משמע שאין זה חוב גמור, אלא "למה לא". ועוד, שלמעלה [לאחר ציון 145] כתב: "אין לבריה שום דבר מצד הדין", וראה למעלה הערה 146 שהובאו מקבילות המורות שאין לבריה שום זכות תביעה כלפי בוראה, אלא הכל נברא מצד חסדו וטובו יתברך. וכיצד ניתן לומר כי "על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו" [לשונו בנתיב הצדקה הנ"ל]. ובגו"א דברים פי"א הערה 59 נתעוררה שאלה זו. ונתבאר שם שאכן אין לאף בריה שום זכות תביעה לומר "תן לי", והוא יתברך אינו חייב כלום לשום בריה, שהרי היה יכול שלא לברוא אותה מעיקרא. אך מ"מ ביחס של הקב"ה כלפי עצמו, בזה אמרינן שמוטל עליו יתברך להשלים צרכי הנבראים. והואיל וכאן מדובר מצד הנבראים ["אהבתי כי ישמע ה' קול תחנוני כי הטה אזנו לי"], לכך מזוית ראייתם של הנבראים יש צורך בתפילה ובקשת רחמים, והקב"ה יעתר להם, כי "למה לא ישלים את חקם וחסרונם". **ועולה מכאן** עדיפותה של תפילה בשביל צרכיו של אדם על פני תפילה שאינה כזאת. ורש"י [שמות טז, ח] כתב: "מה ראה [הקב"ה] להוריד [לישראל] לחם בבקר, ובשר בערב. לפי שהלחם שאלו כהוגן, שאי אפשר לו לאדם בלא לחם. אבל בשר שאלו שלא כהוגן, שהרבה בהמות היו להם. ועוד, שהיה אפשר להם בלא בשר. לפיכך נתן להם בשעת טורח, שלא כהוגן". והמבי"ט בבית אלקים [שער התפילה תחילת פ"א] כתב: "ראוי לתת גדר לענין התפלה, שתלויים בה כמה דברים

גדולים, כמו שנבאר בעז"ה. ומצאנו גדרה נכון ושלם, והוא: 'בקשת האדם מהא-ל **דבר צורך** שאינו ברשותו'". ובהמשך [שם] כתב: "מלות 'דבר צורך' יורו שאינו ראוי לאדם להתפלל לא-ל על דבר שאינו הכרחי, כי הוא מטריח את קונו כביכול ללא צורך".

(170) אודות שישראל הם נמצאים מהקב"ה בעצם ובראשונה, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:] כתב: "נראה כי האיסור [של "לא תתגודדו" (דברים יד, א)] הוא מפני כי ישראל הם מציאות אמיתי, שהרי הם עלולים מן השם יתברך, ונקראים בשביל כך 'בנים' למקום, שהם נמצאים מאתו בעצם ובראשונה. ודבר זה אין כאן מקום להאריך, כי נתבאר במקום אחר. ולפיכך אמר שלא יתגודדו על מת לעשות השחתה בהם, כי השחתה הוא לדבר שאין לו מציאות אמיתי, אבל לישראל, שהם נקראים בנים, לא שייך זה". ולמעלה ר"פ כט ביאר שלכך ישראל נקראים "בני בכורי" [שמות ד, כב], ו"בנים" לה' [דברים יד, א], כי ישראל הם העלול הראשון בעולם. ולמעלה פל"ט [כ.] כתב: "השם יתברך התחלת הנמצאים, ובראשון הוא התחלה לישראל, שהם נקראים [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל', וכל הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל". וכן כתב בהמשך הפרק שם [לח:]. ולהלן פס"ז [לאחר ציון 51] כתב: "אם אתה שואל למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל. ודבר זה יש לך לדעת, כי אחר שאמרנו שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול, וישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, וראיה שנקראו ישראל 'בנים', דכתיב 'בנים אתם לה' אלקיכם וגו''... ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים, אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים". וכן כתב להלן פס"ח [לאחר ציון 19]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל, והם עלולים ראשונים מן השם יתברך, כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים', כמו שבארנו הרבה מזה, כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר בעבד שאינו לעצמו, רק משמש לאחר. ומפני כך ישראל הם עיקר וראשון". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב: "כי כאשר ישראל הם תוך האומות נחשבו אבודים לגמרי, וכדכתיב [ויקרא כו, לח] 'ואבדתם בגוים'... ישראל הם האומה שבשבילם נברא [העולם], כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', בשביל ראשית ברא העולם, ואין 'ראשית' אלא ישראל, שנאמר [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו' [רש"י בראשית א, א]. וכאשר ישראל הם תחת האומות, ואין להם מציאות, אם כן העולם כולו בטל, שהרי בשביל כך נברא העולם. ולכך השם

יתברך מחכה שיגאל את ישראל, שאז יהיה נמצא העולם בשלימות". וראה למעלה פמ"ז הערה 275, פנ"ב הערה 173, להלן פס"ז הערה 54, ופס"ח הערה 21.

(171) אודות שהאומות הן טפילות ונמשכות אחר ישראל, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פמ"ד [רסז.] כתב: "כאשר הוא אלקי ישראל, בזה בעצמו הוא אלקי הכל, שכל הנמצאים נמשכים וטפלים אצל ישראל, כמו שימשכו כל האברים אחר הלב, והוא העיקר". ובהמשך הפרק שם [רצז:] כתב: "כי שלימותו יוצא לזולתו, מהו השלימות אשר כתיב בתפילין, האף אמנם כי כל הנבראים הם לכבודו יתברך, אין דבר שהוא ראשון אל הכבוד כמו ישראל, ושאר כבוד הם טפלים, נמשכים אחר זה". ולמעלה פ"ס [תמט:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפלים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם נבראו בשביל עצמם. וגם זה התבאר בכמה מקומות בזה הספר כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ולמעלה בכת"י פל"ז [תצא:] כתב: "ישראל הם ראשית המציאות לפי שהם ראשונים לכל האומות, שישראל הם בנים לה', ואין קודמים לפניהם, ולפיכך הם בכורו יתברך. ונקראים בניו, כי הם העלולים הראשונים, רצה לומר שהם עלולים בעצם, כי הוא יתברך עלה, ואשר הם עלולים ממנו בעצם הם ישראל. לאפוקי האומות, שהם גם כן מעשה ידיו, אינם בעצם מעשה ידיו, רק כי הם נמשכים אחר ישראל, ואינם עלולים ממנו יתברך בעצם. ומפני שהם עלולים הראשונים, בזה הם בניו, לאפוקי האומות לא נקראו בניו". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפב.] כתב: "דבר זה, שהוא יציאת מצרים, היה השלמת העולם לגמרי, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל במציאות. ולפיכך יציאת מצרים, שאז היו ישראל לעם, הוא השלמת העולם". ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.] כתב: "ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי. כי כל האומות נעשו לעם [קודם לישראל]... וישראל הם האומה האחרונה מכל שבעים אומות... ולא תמצא אומה שהיתה אחר כך, ולפיכך עִם ישראל נשלם העולם". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "וכן האהבה שיש מן השם יתברך אל ישראל, כמו שאמר הכתוב [מלאכי א, ב] 'אהבתי אתכם', ותקנו רז"ל 'אוהב עמו ישראל'... כי ישראל נקראו בנים למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הם מן השם יתברך נבראים, כי אף על גב שכל הנבראים הם מן השם יתברך, מכל מקום אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפלים בבריאה. וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו

לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל. ואם כן ישראל הם הבריאה שבאה מן השם יתברך, ומאחר שישראל הם מעשה ידיו, ויש כאן צירוף גמור, שייך בזה אהבה" [ראה למעלה הערה 99]. ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות אינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... תלוים בישראל". ובח"א לשבת קיט. [א, סב:] כתב: "ישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאה בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים', כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה". ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:] כתב: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר". ובח"א לע"ז י: [ד, לה:] ביאר גם כן שישראל הם קיום העולם, ולכך נמשלו לד' רוחות, עיי"ש. ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "האומות אין ראוי להם הבריאה, רק בשביל שנבראו ישראל, וראוי להם הבריאה... כי דבר זה א"א שיהיו נבראים ישראל בלבד". וראה למעלה פנ"ב הערה 173, ופ"ס הערה 364, וש"נ. וראה למעלה הערה 105, ולהלן פס"ז הערה 54.

(172) אודות שהנבראים האחרים נבראו לשמש את ישראל, כן כתב במספר מקומות. וכגון, למעלה פמ"ז [תצ:] כתב: "לפיכך אין ראוי לומר שירה רק ישראל, מה שהם נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א], והם עלולים בעצם ממנו. לא כמו האומות, שהם נבראים בשביל ישראל". ובנצח ישראל פ"י [רנד:] כתב: "אין האומות עיקר המציאות... שאינם נבראים בשביל עצמם, רק בשביל ישראל". ושם פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "בשביל ישראל... נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל". ושם דברים פכ"ה אות כה [שצד.] כתב: "כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו'". ובהקדמה שניה לדר"ח [ע:] כתב: "ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א]... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל [מגילה י:] 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה', הפרש

יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל, לכך אין עליהם שם 'מעשה ידיו'... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ובהמשך ההקדמה שם [פד:] כתב: "כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסז:] כתב: "ואמר [אבות שם] 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א] בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך, כמו הבן שהוא בשביל עצמו והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם, לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל... אבל ישראל, כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם". בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] כתב: "כל הנבראים הם אפשרים מצד עצמם, כי לא נבראו כי אם לשמש זולתם, אבל מצד עצמם אפשריים... [אך] ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה. כי כל עלול אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחויב מצד עלתו יתברך. אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר הנמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקרא בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל, והם עלולים ראשונים מן השם יתברך, כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים', כמו שבארנו הרבה מזה, כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר בעבד שאינו לעצמו, רק משמש לאחר. ומפני כך ישראל הם עיקר וראשון". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל". ושם פ"ח [תתשיט.] כתב: "אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם, כי הם עצמם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים... אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל" [ראה למעלה פמ"ז הערה 277, פ"ס הערה 364, ולהלן פס"ז הערה 54, וש"נ].

(173) פירוש - ראוי לבורא להשלים חסרון הנברא [כפי שביאר כאן], וישראל הם הכי "נברא" שיש בעולם [כי נבראו מה' בעצם ובראשונה]. וככל שהנמצא הוא יותר "נברא", כן יותר יש על הבורא להשלים חסרונו. זאת ועוד, ככל שהנמצא הוא יותר "נברא" יש

בידו לעורר יותר רחמים של הבורא כלפיו, כי הרחמים נפעלים כפי קרבת המרוחם למרחם. וכן כתב בנתיב התורה פי"ד [תקמט.]: "כי הרחמנות הוא מצד החבור והאחדות שיש לשני דברים ביחד, וזה ענין הרחמנות". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלה.] כתב: "כי כל רחמנות כאשר לבו קשורה בו, ולכך כתיב [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', מפני שנפשו קשורה בו, כדכתיב [בראשית מד, ל] 'ונפשו קשורה בנפשו'" [כמבואר למעלה פ"ס הערה 24, וש"נ]. וראה למעלה הערה 4, ולהלן הערות 175, 177.

(174) אמרו חכמים [ע"ז ד.] "[אמר הקב"ה], בשכר שמשוועין [ישראל] לפני, אני מושיע אותם". ובח"א שם [ד, כז:] הזכיר וביאר את דבריו כאן, וז"ל: "כי ישראל משועין להקב"ה, ובשביל זה אין בטול לישראל, כאשר הם תולים בו, שנתלה העלול בעלתו. ואין דומים לזה האומות... כי ישראל נקראים 'בנים' [דברים יד, א], והארכנו בחבור גבורות ה' אצל [תהלים קטז, א] 'אהבתי כי ישמע ה' קולי' עיין שם, ושם מבואר כי מה שישראל קוראים אל ה' והוא שומע קולם, דבר זה מורה כי הם העלול הראשון בעצם מן השם יתברך... ומצד הזה אי אפשר שיהיה בטול לישראל. כי יש אל העלה יתברך עלול, והשועה הוא חבור העלול עם העלה, וכמו שנרמז בכתוב הזה [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב', שאין תפלה נשמעת אלא שיש בו מקול יעקב. שדבר זה מורה כי הם עלולים בראשונה ובעצם מן השם יתברך" [הובא למעלה פכ"ט הערה 23, ופנ"ד הערה 308]. וראה להלן פס"ט הערה 98.

(175) סתם ולא פירש את דברי קדשו. אמנם הואיל וזכינו לחידושי אגדות שלו, ניתן לפתוח אשנב לדבריו, וכדלהלן; אמרו חכמים [גיטין נז:] "אין לך תפלה שמועלת שאין בה מזרעו של יעקב". ובנצח ישראל פ"ז [קעז.] כתב: "זה סוד נפלא, כי התפלה היא רחמים, וזהו מדת יעקב שמדתו הרחמים". אמנם בח"א לגיטין שם [ב, קיז:] הוסיף על כך מלים ספורות המתייחסות לדבריו כאן, וז"ל: "זה סוד נפלא, כי התפילה היא רחמים, וזהו מדת יעקב שמדתו הרחמים, ודי בזה למבינים. **ובארנו דבר זה בחבור גבורות השם אצל 'אהבתי כי ישמע ה' קולי'** ועוד בכמה מקומות" [הובא למעלה פנ"ד הערה 308]. הרי שנתבאר כאן שתפילה היא רחמים, וזו מדת יעקב. ואע"פ שדברים אלו לא נזכרו כאן להדיא, מ"מ רואים מח"א הנ"ל שדבריו כאן מכוונים ליסוד זה, והוא בלי ספק "דבר מופלג עוד בחכמה". ונראה לבאר זאת קמעא על פי מה שכתב רבי צדוק הכהן בתקנת השבין סימן ו [אות סא], וז"ל: "עיקר כח השמיעה דלמעלה לשמוע זעקת התחתונים, וכמו שאמרו על פסוק [תהלים מ, ז] 'אזנים כרית לי', אין אזנים של מעלה כרויות אלא לצורך ישראל. כי האוזן הוא כלי הקיבול ["האוזן הוא מקבל, ולכך כל

שמיעה, מפני שנכנסין הדברים באוזן, מתורגם לשון קבלה" (לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רנד:), והובא למעלה פכ"א הערה 25)], וזה לא שייך כלפי מעלה כלל, אלא בשביל ישראל הכתיב ה' יתברך בעצמו שהוא מקבל מהם". ופירושו שכל חבור בין שנים מחייב קבלה הדדית בין השנים, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"ב [שיד:]: "ישראל הם דביקים בו לגמרי... כי אין ספק כי שני דברים אשר יש להם דביקות ביחד, מקבל זה מזה מצד הדביקות, מאחר שהם דביקים יחד". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:] כתב: "כי כל חיבור האחד מקבל את האחר, ושניהם מקבלים זה מזה, כמו שהוא כל חיבור בעולם" [הובא למעלה פ"כ הערה 65]. ולכך אף בחבור הגמור הקיים בין ישראל להקב"ה בשעת קבלת התפילה, יש כביכול קבלה הדדית, ועליה מורות המלים "אין האזנים של מעלה כרויות אלא לי בלבד". נמצא שקבלת התפילה מורה על החבור העליון של ישראל בה' [כי קבלה זו נובעת מהיות ישראל עלול ראשון בעצם], וחבור זה הוא מהותה של מדת הרחמים, שהיא מדת יעקב [שצורתו חקוקה בכסא הכבוד (חולין צא:)]. ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכה.] כתב: "אם לא היתה התפילה [של יעקב] לא היה מגיע אל מדריגת הבכורה, ומצד התפילה הגיע יעקב אל המדריגה העליונה, ועשו נתרחק... ויש להבין איך על ידי התפילה נעשה יעקב בכור, כי אף על גב כי עשו הוא ראשון ובכור מצד שנולד קודם, אבל יעקב ראשון מצד מה שהאדם נברא מן השם יתברך, [ו]היה יעקב כראשון מפני שהוא קרוב אל השם יתברך. ולכך אמר [בראשית מח, כב] 'אשר לקחתי בחרבי ובקשתי', הוא התפילה [רש"י שם]. כי התפילה, בזה הוא קרוב אל השם יתברך, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגו''. ויעקב היה מוכן לזה מכל, שנאמר 'הקול קול יעקב', ולכך בתפילתו שעל ידו הוא קרוב אל השם יתברך בפרט, לקח הבכורה מעשו, והבן זה" [הובא למעלה פנ"ד הערה 308]. וכן נאמר [תהלים קל, ב] "תהיינה אזניך קשובות לקול תחנוני". וראה הערה הבאה.

(176) לשון הפסוק במילואו "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו". וכתב הראב"ע [שם] "כי מי גוי גדול - שיש לו אלקים שיהיה קרוב אליו שיענהו תמיד בכל אשר יבקש ממנו". והרמב"ן [שמות ג, יג] כתב: "כי משה אמר לפניו יתברך 'ואמרו לי מה שמו' [שם], שיגיד להם השם שיורה הוראה שלמה על המציאות ועל ההשגחה. והקב"ה השיבו למה זה ישאלו לשמי, אין להם צורך לראיה אחרת, כי אהיה עמהם בכל צרתם, יקראוני ואענם, והיא הראיה הגדולה שיש אלקים בישראל קרובים אלינו בכל קראנו אליו" [הובא למעלה פנ"ד הערה 237].

(177) אודות שקבלת התפילה היא תולדה מקרבתו של המתפלל אל ה', הנה אמרו חכמים [סוטה מט.] "כל תלמיד חכם העוסק בתורה מתוך הדחק, תפלתו נשמעת". ובנתיב התורה פ"ד [קסז.] כתב לבאר: "כבר התבאר ענין התפלה כאשר היא נשמעת, כאשר השם יתברך קרוב אל האדם, אז בקשתו נעשה, וכדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראנו אליו'. ואין לך קרוב אל השם יתברך כמו מי שלמד תורה מתוך הדוחק, שגובר בכח על הגשמי ודבק בשכלי. כי אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי. ולכך מי שהוא עוסק בתורה מתוך הדוחק, שדבר זה מורה שאין מונע לו מן צרכיו הגשמיים, ואם כן האדם הזה שכלי גמור. ולכך תפלתו נשמעת, כי השם יתברך קרוב אליו לגמרי". ובבאר הגולה באר השני [רמה:] כתב: "מפני שכתוב גם כן 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו'. ודבר זה מפני שישראל נקראו קרובים אל השם יתברך, שהרי ישראל 'בניו' נקראים [דברים יד, א]. ומפני שהם קרובים אליו, לכך קרוב השם יתברך גם כן אליהם לשמוע קול שלהם בתפלתם לפניו". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח:] כתב: "כאשר העלול הוא גשמי לגמרי, אז הוא רחוק מן העלה. ואם הוא נבדל מן הגשמי לגמרי, אז השם יתברך קרוב אליו, ומשלים בקשתו". ובח"א ליבמות סב: [א, קלד:] כתב: "אין הקב"ה עונה אותו רק בשביל שהוא קרובו של השם יתברך, והוא יתברך מקרב אותם שהם נחשבים קרובים אליו, ועונה אותם, כדכתיב בקרא 'כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'... כי את אשר הוא קרוב אליו השם יתברך שומע תפלתו". וצרף לכאן את דברי הגר"א [על תיקוני זוהר דף 105] שתפילה שהיא בשביל צער השכינה הרי היא נענית יותר משאר תפילות [ראה למעלה פכ"ט הערה 23, פנ"ד הערות 237, 308, ופנ"ו הערה 124].

(178) המשך לשון הילקו"ש [ח"ב רמז תתעד שהביא למעלה (ציון 166)]: "ובימי אקרא. בימים טובים שנתת לי; [ויקרא כד, ח] 'ביום השבת ביום השבת יערכנו', [ויקרא כג, כד] 'באחד לחודש השביעי', [שם פסוק כז] 'בעשור לחודש הזה וגו'".

(179) לשון המלבי"ם [שם] "בימי אקרא - בימי הטובים קראתי והתפללתי אל ה', שסתם 'ימים' נאמר על ימים טובים". אמנם נראה שכוונת המהר"ל היא שלכך הימים הטובים נקראים הימים של האדם ["יָמַי"], משום שהם ניתנו לאדם, וכמו שאמרו במדרש הנ"ל [הובא בהערה הקודמת] "בימים טובים שנתת לי". ובתפילת מוסף לשלש רגלים אומרים "ותתן לנו ה' אלקינו באהבה שבתות למנוחה ומועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום".

(180) כי יש להתפלל שהטובה תמשך, וכמו שאמרו במשנה [ברכות נד.] "נותן הודאה על שעבר, וצועק על העתיד". ועל הפסוק [בראשית כט, לה] "ותהר עוד ותלד בן ותאמר הפעם אודה את ה' על כן קראה שמו יהודה ותעמוד מלדת", כתב הראב"ע [שם] "כאומר אודה את השם שנתן לי כל זה ויספיק לי, על כן עמדה מלדת". וצרף לכאן הערת החת"ס [דרשות ח"ב עמוד תט. ד"ה ויסעו] שבברכת ההודאה בתפלת "מודים", שיש בה הודאה על העבר, ואין בה בקשה על העתיד. ולעומת זאת ב"מודים דרבנן" מוסיפים על ההודאה תפלה על העתיד "כן תחיינו ותקיימנו ותאסוף גליותנו וכו'". ובספר מלכת שבא [עמוד נט] כתב ליישב: "בתפילת שמונה עשרה, אשר חלקה הגדול מוקדש לבקשות מהריבונו של עולם, יכולים אנו לומר את ההודאה בטהרתה, מבלי להוסיף ולבקש בקשות נוספות, שכן הלא זה עתה ביקשנו את כל צרכינו בשאר הברכות. הודאה צרופה שכזו המהווה חלק ממסכת שלמה של בקשות, בודאי אינה יכולה להתפרש כביכול אנו אומרים 'דיינו ותו לא', ומשום כך אין בה כל חסרון. לעומת זאת ב'מודים דרבנן', שאינו מהוה חלק מעצם התפילה, אלא נאמר על ידי הציבור בחזרת הש"ץ, עלינו לנהוג על פי הכלל שיש לסמוך תיכף להודאה בקשה, בכדי שלא תתפרש הודאתנו שכביכול אנו אומרים כי דיינו בטובה שהושפעה עלינו, ואין לנו צורך ביותר מכך". וראה להלן ציון 189.

(181) שהיו רודפים אחרי דוד.

(182) ואף על פי שגם רשעי האומות חייבים מיתה בשביל רשעתם, אך בנוסף לכך הם גם יורדי גיהנם [ראה הערה הבאה], לעומת רשעי ישראל, ש"בעלי גיהנם", כי לבסוף יעלו ממנו. ואמרו חכמים [עירובין יט.] "פושעי ישראל אין אור גיהנם שולטת בהן... ההוא דמחייבי ההיא שעתא בגיהנם, ואתי אברהם אבינו ומסיק להו". והר"ן [ר"ה ד. בדפי הרי"ף] כתב: "[גיהנם אינו] אלא י"ב חדש בלבד, ואחר כך עולין, כדאמרינן בעדיות [פ"ב מ"י] משפט רשעים בגיהנם י"ב חדש". וכן הוא בתוספות ר"ה יז. [ד"ה כי].

(183) אודות שהגוים הם יורדי גיהנם, כן כתבו התוספות [עירובין יט.]: "כתיב ביחזקאל [לא, יח] כשהראה הקב"ה שכל הגוים יורדים לגיהנם, כתיב שם 'אל ארץ תחתית'". ובמדרש תהלים [מזמור מט] אמרו "אלו העכו"ם, שיורדין לגיהנם". ולמעלה פס"א [תק.] כתב: "לפיכך כל גוים, מפני שהם כולם חמריים טבעיים, הם יורדי גיהנם ויורדי שאול נקראים, לפי שבעלי החומר אין להם מציאות בפועל, כי החומר אין מציאותו בפועל, כמו שידוע מענין החומר. ולפיכך הם יורדי גיהנם, שהגיהנם ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שֵׁם מציאות עליו, כי אין ראוי להם עולם הנבדל". ובנצח ישראל פ"ס [תתקכה:] כתב: "הגוים הם יורדי גיהנם". ובדובר צדק פרשת כי תבוא אות א [ד"ה וכל שלש]

כתב: "גיהנום עיקרו לאומות העולם עכו"ם, כמו שאמרו... [שבת סוף קד. שהקב"ה אמר לגיהנם] ט"ר י"ש כ"ת, טר יש לי כתות של אומות העולם עכו"ם" [הובא למעלה פס"א הערה 146].

(184) המשך לשון הילקו"ש [ח"ב רמז תתעד שהביא למעלה (ציונים 166, 178)]: "'חבלי מות', בני אדם חבולים למות. 'ומצרי שאול מצאוני' אלו המלכיות, שנאמר [הושע יג, יד] 'מיד שאול אפדם ממות אגאלם'". ודע שלא מצאתי עוד מקום שכתב על עצמו "וכך הבנתי מדברי רבותינו ז"ל במדרש". והמקום הנוסף הדומה לזה הוא בגו"א דברים פט"ז אות כז [רעג:], שכתב: "וזה למדתי ממה שאמרו רז"ל בפרק קמא דסנהדרין".

(185) מבאר שמדובר בהמלטות הצדיקים מגיהנם, כי כך אמרו בגמרא [פסחים קיח.] "וכי מאחר דאיכא הלל הגדול, אנן מאי טעמא אמרינן האי [הלל המצרי]... רב נחמן בר יצחק אמר, מפני שיש בו מילוט נפשות של צדיקים מגיהנם, שנאמר 'אנה ה' מלטה נפשי'" [הובא למעלה פס"א (תצא.)]. ובסמוך יזכיר את דבריו שם. ובסידור של רבי יעקב עמדין כתב: "מלטה נפשי - מדינה של גיהנם".

(186) לשונו למעלה פס"א [תצט.]: "ורב נחמן בר יצחק אומר שיש בו מלוט נפשותן של צדיקים. פירוש, כי מורה זה על שיש לצדיקים מעלה נבדלת מה שנמלטין מן הגיהנם, שאילו לא היה לצדיקים מעלה זאת שהם נבדלים, לא היו נמלטים מן הגיהנם. ולפיכך כל גוים, מפני שהם כולם חמריים טבעיים, הם יורדי גיהנם ויורדי שאול נקראים... ומפני שיש בהלל זה מלוט נפשותם של צדיקים מן הגיהנם, אשר הוא ראוי לבעלי החומר, ובאים אל עולם הנבדל". וראה הערה 188.

(187) לפי דבריו ניתן להבין מאמרם באבות דרבי נתן [פמ"א מט"ו] "'אנה ה' מלטה נפשי' מדינה של גיהנם, שמא אם יורדין לתוכה ומסתפסכין, ועולין ממנו ומסתפסכין". ותיבת "מסתפסכין" אינה מובנת. אך לפי דבריו ניחא, שבגיהנם נמצאים מתנגדי הצדיק העלולים לפגוע בו בירידתו ובעליתו. אך יש להעיר, כי בפסוק שלפניו נאמר [תהלים קטז, ג] "אפפוני חבלי מות ומצרי שאול מצאוני", ומדובר בו שני מתנגדים של דוד; רשעי ישראל ["אפפוני חבלי מות"], "שחייבים מיתה בשביל רשעתם" [לשונו למעלה לפני ציון 182], ובני האומות ["ומצרי שאול מצאוני"], "שהם בעלי שאול" [לשונו למעלה לפני ציון 183], וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 180]. ויתמה לפי זה מדוע הפסוק שלאחריו ["אנה ה' מלטה נפשי"] עוסק רק במתנגדים שהוזכרו שניים ["מצרי שאול"], ואינו עוסק גם במתנגדים שהוזכרו ראשונים ["אפפוני חבלי מות"]. ויל"ע בזה.

(188) פס"א, וכמובא בהערה 186. ובכת"י למעלה פס"א [שצט] כתב: "מי שאומר שיש בו מלוט נפשם של צדיקים מגיהנם, הוא ענין גדול. לפי שהאדם הוא בעל חומר, ולא היה ראוי לו רק כפי מה שראוי לחומר כאשר ראוי לו ההעדר, וזה גיהנם... הוא יתברך מעלה הצדיקים משפלות עולם הזה למעלת עולם הבא, בזה הוא ממלט נפש צדיקים להביאם לחיי עולם, ודבר זה ענין נפלא מאוד למי שהבין" [הובא למעלה פס"א הערות 150]. וראה להלן הערה 232. **ויש לשאול**, שלפי זה [דהמלטות מגיהנם היא הנהגה מיוחדת לצדיקים] עולה שדוד מחשיב את עצמו לצדיק, שהרי ביקש "אנה ה' מלטה נפשי". אך על כך אמרו בגמרא [ברכות ד.] "'לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני' [תהלים פו, ב]... ודוד מי קרי לנפשיה 'חסיד', והכתיב [תהלים כז, יג] 'לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים'. ותנא משמיה דרבי יוסי, למה נקוד על 'לולא', אמר דוד לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא, אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם, אם לאו. שמא יגרום החטא". ופירש רש"י [שם] "שמא יגרום החטא - תירוצא הוא, לעולם מוחזק בידו שהוא חסיד, וזה שספק בידו אם יראה בטוב ה', לפי שהיה ירא שמא יחטא ויגרום החטא מלראות בטוב". הרי שדוד מסופק מה יהיה בסופו "לפי שהיה ירא שמא יחטא ויגרום החטא מלראות בטוב". והרי גם פסוקנו עוסק בהמלטות מגיהנם, שהיא לאחר מיתה. וכיצד בקשת דוד ["אנה ה' מלטה נפשי"], השייכת רק לצדיקים הרואים בטוב ה', עולה בקנה אחד עם דברי הגמרא "אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם, אם לאו", ופירש רש"י [שם] "שלא דבר ברור היה לו לראות בטוב ה'". ואף על פי שבגמרא [פסחים קיז.] נחלקו מי אמר את ההלל, מ"מ ישנן דעות [שם] האומרת שדוד אמרו, ודוחק לומר שדבריו כאן יהיו תלוים במחלוקת תנאים. ובתנא דבי אליהו רבה פ"כ אמרו "ועליהם אמר דוד 'אנה ה' מלטה נפשי וגו'". ובאמת ששאלה זו קשה על משני מקומות בגמרא מיניה וביה; בברכות [ד.] אמרינן שדוד חשש שלא יראה בטוב ה' מחמת גרימת החטא, ובפסחים [קיח.] אמרינן שעדיפותה של הלל המצרי על פני הלל הגדול היא "מפני שיש בו מילוט נפשות של צדיקים מגיהנם, שנאמר 'אנה ה' מלטה נפשי'". ורש"י [תהלים קטז, א] אמר על כל הפרק "אהבתי כי ישמע ה' את קולי - כך אמר דוד לאחר שנפטר שאול, והוא מלך". וצ"ע.

(189) פירוש - כנגד מה שנאמר למעלה [תהלים קטז, ב] "כי הטה אזנו לי **ובימי אקרא**", שנתבאר למעלה [לפני ציון 178] "אלו ימי טובה... ואז אקרא לה' להמשיך הטובה".

(190) לשון המלבי"ם [תהלים קטז, ה] "הנה ישמע תפלתי, א] מצד שהוא חנון, ונותן מתנת חנם גם בלא מעשים טובים. ב] מצד שהוא צדיק, לשלם לצדיק כצדקתו, ויעשה

לי מצד מעשים טובים". הרי ש"חנון ה'" מורה על מדת החסד, ו"צדיק" מורה על מדת הדין. וכן בגמרא [ר"ה יז:] אמרו "רב הונא רמי, כתיב [תהלים קמה, יז] 'צדיק ה' בכל דרכיו' ["צדיק - במשפט אמת" (רש"י שם)], וכתיב [שם] 'וחסיד בכל מעשיו' ["חסיד - נכנס לפנים מן השורה" (רש"י שם)]. בתחלה צדיק, ולבסוף ["כשרואה שאין העולם מתקיים בדין" (רש"י שם)], חסיד". הרי ש"צדיק" מורה על דין. וכן בח"א שם [א, קטו.] כתב: "בתחלה צדיק ולבסוף חסיד. פירוש זה ידוע, כי הוא יתברך תחלת דינו בדין, וכאשר אי אפשר להיות העולם קיים, מתעלה בחסד... כי השם יתברך מנהיג העולם בדין, רק במה שהוא צריך מושכים מן החסד".

(191) פירוש - רחמים מתעוררים על מי שהוא נמצא בצרה, וכמו שכתב למעלה פמ"ז [תלא:]: "כי מכח הרחמים, מרחם על מי שהוא בצרה", ושם הערה 38. ובנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] כתב: "הרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם". ובמאמרי פחד יצחק סוכות, מאמר ל אות ה, כתב: "השפעת החסד מבוססת על הכרת מעלת המקבל; איטיב לו באשר הוא גדול בתורה או באשר מעלתו, [כי מעלתו] מעוררת בי הרצון להשפיע לו. ואילו השפעת הרחמים מבוססת על הכרת חסרון המקבל; איטיב לו באשר לי יש, ולו אין... כל עצמו אינו ניזון אלא מבחינת היות הזולת חסר" [הובא למעלה הערה 4]. וראה להלן פס"ט הערה 102.

(192) לשון הרד"ק [שם]: "שומר פתאים ה'... הפתי שאין יודע תחבולות להנצל מצרתו, הא-ל שומרו". ואמרו חכמים [סנהדרין קי:] "קטני בני רשעי ישראל... רבי עקיבא אומר, באים הם לעולם הבא, שנאמר 'שומר פתאים ה'". ובח"א שם [ג, רסח.] כתב: "רבי עקיבא סבר כי הוא יתברך שומר אותם, כדכתיב 'שומר פתאים ה''. ולמה שומר פתאים יותר ממה שישמור גדולים, אלא בשביל שאין לפתאים שמירה מעצמם, וכיון שאין להם שמירה מעצמם השם יתברך שומר אותם, עד שאין נחשבים טפילים אל האב, והשם יתברך הוא להם לאב".

(193) כפי שהביא מאמר זה למעלה [ציון 161]. וזה נקרא "יותר מזה", כי "להושיע" הוא יותר מ"שומר", כי שמירה היא מניעת הפסד שלא יבוא [והדין מחייב שמירה זו (כמבואר בהערה הבאה)], אך הישועה היא שה' מוציא האדם מתוך הצרה שכבר נכנס בה [רחמים]. וראה הערה הבאה.

(194) מה שמבאר ששלשת הדברים שנזכרו כאן [(א) "שומר פתאים ה'", (ב) "דלותי ולי יהושיע", (ג) "שובי נפשי למנוחיכי כי ה' גמל עליכי"] הם במהלך של "מוסיף והולך" ו"זו אף זו", יש להסתפק האם זהו משום שיש בזה עליה הדרגתית מ"אף שאין אני קורא"

ל"אף שאני דלה מן המצות" עד ל"שאני יושב בטל במנוחה" [ויהיה צריך לבאר במה "יושב בטל במנוחה" הוא מוסיף על "אף שאין אני קורא"]. או דלמא משום שיש בזה עליה הדרגתית מ"שלא יבא הפסד ואבוד אלי" ל"לי נאה להושיע" עד ל"השם יתברך עושה חסד לי". והביאור בצד השני הוא שיש עלית מדרגה מהנהגת דין לרחמים עד לחסד, כאשר הנהגת החסד היא "יותר מזה" כי יש בה השפעה יותר גדולה מהנהגות הקודמות לה. ולמעלה פס"ב [תקכה.] כתב: "כי הוא יתברך מסדר מציאות שלהם על ידי חלוקי הנהגות, שהם על ידי חסד ודין ורחמים... ולפיכך אמר [תהלים קיג, ז] 'מקימי מעפר דל', שהקב"ה מקים מעפר דל, וזהו במשפט, כי למה יהיה הדל כל כך שפל עד הארץ, ולפיכך כאשר מקים אותו, הוא במשפט ובמדת הדין [הובא למעלה הערה 169, וזה מקביל ל"שלא יבא הפסד ואבוד אלי"]. אבל דבר זה מה שהוא [שם פסוקים ז-ח] 'מאשפות ירים אביון להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו' הוא על צד החסד, כי מצד הדין די לו שאינו אביון, והוא כמו שאר בני אדם, אבל מה שהוא מושיב אותו בין נדיבים זהו חסד גמור [וזה מקביל ל"השם יתברך עושה חסד לי" ו"שהוא גומל חסד עלי"]... אמנם נגד השלישי, שהוא הרחמים, אמר [שם פסוק ט] 'מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה', וזה אינו חסד ואינו דין; כי אינו חסד, שהרי כל אשה נבראת להיות לה בנים בטבע. ואינו דין, כי הדין כמו 'מקימי מעפר דל', שהגיע אליו שפלות עד שהוא פחות ושפל משאר בני אדם, וראוי להושיע אותו בדין. אבל זו שאין לה בנים, אין זה שפלות, רק שאין לה הברכה מה שהוא לשאר נשים. והנהגה הזאת כלולה קצת מדת הדין וקצת חסד, והוא הרחמים, שהקב"ה מנהיג בו עולמו [וזה מקביל ל"לי נאה להושיע"]". ויל"ע בזה.

(195) כן פירש רש"י בתחילת הפרק [תהלים קטז, א] "שובי נפשי למנוחיכי כי ה' גמל עליכי חסד".

(196) פירוש - ממות גמור ומוחלט.

(197) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תיז.] כתב: "על דבר שהוא בטול המציאות יש בכיה והורדת דמעות, כמו שהוא על מת". ובהמשך הבאר [תכא.] כתב: "כבר אמרנו כי על דבר שהוא בטול מציאות שייך הורדת דמעות, כי הורדת דמעות הוא גם כן אפיסה, לכך על כל הפסד יש בכייה והורדת דמעות". ואמרו חכמים [ב"מ נט.] "מיום שחרב ביהמ"ק, ננעלו שערי תפלה... ואף על פי כן שערי דמעות לא ננעלו", וכתב על כך בח"א שם [ג, כד:]: "כי מפני שהדמעות הם בטול והפסד כח האדם, ודבר זה לא ננעל. כי כאשר חרב ביהמ"ק, שהוא הוויית העולם, ננעלו כל השערים שהם הוויות העולם.

והתפילה היא הוויות העולם, שהתפילה היא כסדר העולם... ולפיכך כאשר חרב בית המקדש שהוא הוויות העולם, ננעלו שערי תפלה. אבל שערי דמעה, שהם הפסד ובטול האדם, ואינם הוויות העולם, אין ענינם אל בית המקדש, ולכך אף אם נחרב בית המקדש, לא ננעלו שערי דמעה" [ראה למעלה פכ"ג הערה 113]. **ובאור חדש** פ"ג [תשמ.] ביאר במיוחד ובמסוים על איזה כח חלה האפיסה, וכלשונו: "כי הבכייה מורה על הפסד בכל מקום, כי כאשר מת לו מת, שהוא הפסד, יש כאן בכייה. והדמע אפיסת **כח העין**, לכך הבכייה מתייחס להפסד, וזה ידוע בכל מקום". ואמרו חכמים [שבת קנא:] "מאור עיניו של אדם, שהולך [ומתמעט] אחר הבכי". וכן רש"י [קהלת יב, ב] כתב "תבוא כהיית המאור אחר דמעות הבכי". ובמדרש [במדב"ר יח, כב] אמרו "מפני מה מי עינים מלוחין, שבזמן שאדם בוכה על המת בכל שעה מיד היתה מסתמא, אלא על שהן מלוחין פוסק ואינו בוכה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכג.] כתב: "כאשר האדם הוא בהתעצבות, ואינו נמצא בשמחה ובשלימות, מתחדש מזה הורדת דמעות, אשר הם אפיסה אל כח עינים". ונאמר [ירמיה ט, יז] "ותרדנה עינינו דמעה", וכתב הרד"ק [שם]: "ופירוש 'דמעה' 'בדמעה', כי 'תרדנה' פעל עומד, ומרוב הבכי דימה הענין כאילו העין נתכת ויורדת בדמעה. וכן [איכה א, טז] 'עיני ירדה מים'". **אך לפי זה** יש להבין, שבכמה מקומות לא הדגיש שאיירי בכח העין דוקא, אלא בכח כללי, וכמו שכתב כאן "כי כאשר ידמע האדם יש לו אפיסת כח", וכן "שערי דמעה, שהם הפסד ובטול האדם" [לשונו בח"א לב"מ נט., והובא למעלה]. ויש לומר, שכח העין הוא כח נפשי כללי, ואינו כח פרטי המתייחס רק לעין עצמה, וכמו שאמרו [ע"ז כח:] "עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת, מאי טעמא, דשורייני דעינא באובנתא דליבא תלו", ופירש רש"י [שם ד"ה אפילו] "שוריינ' דעינא בליבא תלו, מאור העין מעורין ואחוזין בטרפשי הלב". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תמה.] כתב: "דבר זה בארנו בכמה מקומות כי העין היא כח נפשי, וכמו שאמרו 'שוריינא דעינא בלבא תליא'". ובח"א לנדרים סד: [ב, כג.] כתב: "הראיה הוא לנפש... ועינא בליבא, ששם הנפש, תליא, כדאיתא במסכת ע"ז [כח:], כי העין יוצא מן הנפש, ודבר זה ידוע". ובנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטו:] כתב: "כי העין כח הנפש". וכן הוא בח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], וח"א לנדה כד: [ד, קנז.]. וראה להלן הערה 199 שדברים אלו מוכיחים מהמשך לשונו כאן.

(198) פירוש - הדמעות היורדות הן אפיסת כח העין [כמבואר בהערה הקודמת]. ומה שמדגיש "הדמעות היורדות", פירושו שהדמעות הולכות ונאבדות, ולכך הן מורות על אפיסת כח, שהכח כלה ונאבד כפי שהדמעות כלות ונאבדות. ונאמר [ירמיה ט, יז]

"ותרדנה עינינו דמעה", וכן [איכה א, טז] "על אלה אני בוכיה עיני עיני ירדה מים". וכן [תהלים קיט, קלו] "פלגי מים ירדו עיני על לא שמרו תורתך". **ונאמר** [דברים לד, ה] "וימת שם משה וגו'". ושאלה על כך הגמרא [ב"ב טו.] "אפשר משה חי, וכתב 'וימת שם משה', אלא הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע". וכתב על כך בח"א שם [ג, סח:]: "שהיה בוכה על מיתתו, וזהו התחלת מיתתו. כי לכך אמר 'בדמע' שהדמעות **יוצאים מן האדם והולכים**, ודבר זה התחלת סילוק גוף, ולכך הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'וימות'". וכן כתב בגו"א דברים פל"ד סוף אות ה [תקכא:]. וכיוצא מן הכלל אמרו חכמים [שבת קה:] "כל המוריד דמעות על אדם כשר הקב"ה סופרן ומניחן בבית גנזיו". והרבותא היא שאע"פ שבדרך כלל הדמעות יורדות ונאבדות, מ"מ אצל מיתת אדם צדיק הקב"ה משגיח אף על הדמעות [ראה ח"א שם (א, מט:)].

(199) לכאורה היה צריך לומר "שמרתי עיני", וכמו שכתב בסמוך "שמרת רגלי", ומדוע כתב "שמרת נפשי". אלא זו ראיה לדברים שנתבארו למעלה [הערה 197] שכח העין אינו רק מתייחס לעין בלבד, אלא לכח נפשי כללי של האדם. לכך שמירת העין מדמעה היא שמירת הנפש בכלליות. ובירושלמי ברכות פ"א ה"ה [ט:] אמרו "אמר הקב"ה, אי יהבת לי לבך ועיניך, אנא ידע דאת לי".

(200) לשון הרד"ק [תהלים קטז, ח] "חילצת את רגלי מהיותי נדחה וגולה", הרי "דֶּחִי" הוא מלשון דחיה.

(201) דע שהולך לבאר שיש ג' דברים באדם; צורה נבדלת מן החומר, צורה המוטבעת בחומר, והחומר לגמרי. וכהקדמה לדבריו, הנה למעלה פ"ד הקביל את ג' האומות הבאות לחלוקה זו; ישראל הם צורה נבדלת, כנען הם צורה מוטבעת בחומר, ומצרים הם החומר. ושם [רלז:] כתב: "הכל נרמז בענין אברהם והחמור אשר רכב עליו ונעריו עמו, אשר אמר להם [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.]. כי אברהם דומה לצורה הנבדלת, והחמור הוא החומר, ושתי נעריו אשר אמר להם 'שבו פה עם החמור', והם הכחות אשר הם חומרים, והם מוטבעות בחומר. ולפיכך אמר להם 'שבו פה עם החמור', עם הדומה לחמור [ראה להלן הערה 203]. בודאי הנה ישראל כמו הצורה הנבדלת, ומצרים הם החומר אשר אמרנו לך, והכנעניים הם הצורה המוטבעת בחומר, אשר הוא ארור". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד:] ביאר ששלשת בני נח [שם חם ויפת] עומדים כנגד שלשת חלקי האדם האלו, ויובא להלן הערה 206. ובבאר הגולה באר השני [רכג.] עסק בשתי הצורות הללו, וז"ל: "חבור הצורה אל החומר הוא בשני פנים; האחד, הוא חבור צורה בחומר, וצורה מוטבעת בחומר. והשני, הוא

חבור צורה לחומר, ואין הצורה מוטבעת, רק הוא צורה נבדלת". ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז:] כתב: "כי מדריגת האדם שלש בחינות; הראשונה, היא החומר. ואחר כך אשר הוא כח מוטבע בחומר. ואחר כך הדבור השכלי, והוא צורת האדם הנבדלת. ולפיכך התורה אמרה [בראשית ב, ט] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם [שם] 'והוה באנשא לרוח ממללא'. כי במה שאמר הכתוב 'ויהי האדם לנפש חיה' יורה בזה כי הדבור משלים את האדם. ובמה שלא כתיב 'ויהי האדם נפש חיה' הנה יורה בזה כי אין הדבור שנקרא 'נפש חיה' הוא האדם, כי האדם הוא בעל אדמה, ואילו השכל הדברי אינו מוטבע בחומר. לכך לא אמר 'ויהי האדם נפש חיה', רק 'לנפש חיה', כי השכל הדברי צורתו בלתי מוטבע בו" [ראה להלן הערה 210]. ובח"א לנדה לא. [ד, קס:] כתב: "היה נח [בתיבה] נחשב כאילו לא היה בעולם, רק נבלע בתיבה, כמו הולד שהוא נבלע בבטן אמו. ויש לולד ג' מדורים, כמו שהתבאר. האחד כנגד החומר, שהוא בלא צורה, וזה שאמר [סנהדרין קח:] תחתיים לזבל, כי אין לזבל צורה כלל. שניה לבהמה, כנגד הולד שהוא דר במדור האמצעי, שאז יושלם הצורה המוטבעת, וכנגד זה היה בתיבה מדור אמצעי לבהמה [שם], כי אין לבהמה רק צורה מוטבעת בלבד, וכנגד זה הולד דר במדור האמצעי. בג' חדשים אחרונים הולד דר במדור העליון, וכנגד זה עשה מדור עליון בתיבה, ושם האדם שיש לו נשמה עליונה" [ראה למעלה פ"ד הערה 92, פט"ז הערה 98, פי"ט הערות 145, 171, פכ"ב הערה 81, ופכ"ד הערה 28].

(202) "והיא צורת האדם" [לשונו בסמוך]. ולמעלה פ"מ [קכו:] כתב: "כי כבר התבאר כי יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת, וראיות ברורות על זה". ובבאר הגולה באר השני [רכ.] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם". ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "כי יש לישראל צורה נבדלת אינה מוטבעת בחומר. וזה יורה המילה, שהמילה מורה על שלימות צורתן הנבדלת מן החמרי, כאשר המילה ביום השמיני [ויקרא יב, ג], והוא לאחר ז', שהם ימי הטבע שבהם נברא העולם הטבעי. והמילה שהיא אחר ז' ימים, שהם ז' ימי בראשית, היא על הטבע" [מובא למעלה פ"מ הערה 268, וש"נ]. וראה בסמוך הערה 206, ולהלן פס"ז הערה 116.

(203) והכנענים הם צורה מוטבעת בחומר, וכמבואר למעלה פ"ד [רלה:], וכמובא למעלה הערה 201. ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "היה לו לאברהם אליעזר לעבד, ואין ספק כי העבד הזה ראוי לאברהם מצד עצם מעלת אברהם [שהיתה לו צורה נבדלת,

וכמבואר למעלה הערה 201]... ומפני זה הטעם נקרא אברהם 'אדם', כמו שדרשו ז"ל [ב"ר יד, ו] 'האדם הגדול' [יהושע יד, טו], זה אברהם... [ו]יש עבד משועבד תחתיו, והוא הצורה המוטבעת בחומר, והוא הצורה פחותה ארורה כאשר ידוע... ועליו אמר אברהם [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.]. הנה מזה תבין כי מדריגת אברהם נותן שיהיה לו העבד הלז". וראה בסמוך הערה 206.

(204) כי השכל אינו נכלל בשלשה חלקים שהובאו כאן, שהצורה שאינה מוטבעת בחומר מתייחסת לנפש, וכמו שיבאר בסמוך שעל כך נאמר "כי חלצת נפשי ממות". ואודות שהשכל הוא מעל לנפש, כן כתב בנר מצוה [כו:]: "נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה". ובח"א לשבת כה: [א, ט:] כתב: "תלמיד חכם, שהוא השכל, שהוא יותר עוד במעלה מן הנפש". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא:] כתב: "ידוע כי נפש האדם אינו כמו נפש בעל חי, שאין נוסף על נפש בעל חי מדריגה יותר עליונה, אבל הנפש של אדם אין ספק שנוסף עליו השכל, שהוא מדריגה יותר עליונה".

(205) כמו שאמרו חכמים [חגיגה ד.] "אי זהו שוטה, זה המאבד כל מה שנותנים לו". הרי הסימן המובהק להעדר שכל הוא העדר שמירה, וממילא השמירה מורה על השכל. בדר"ח פ"ד מי"ד [רנו.] כתב: "לפיכך אמר [אבות שם] 'שגגת תלמוד עולה זדון', וזה כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר, שאם אין החומר השכל הוא בפועל, ואין בו שגגה וטעות. ולפיכך השגגה שייך במעשים, אשר הם שייכים לגוף החמרי. ולפעמים השכל, שהוא מאיר אל האדם החמרי, אינו אתו והוא טועה, אבל בשכל אין שייך טעות. ולפיכך 'שגגת תלמוד עולה זדון', כי מאחר שהתלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות. למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה. ולפיכך 'שגגת תלמוד עולה זדון' דוקא, שאין דבר שהוא הכל שכל כמו התלמוד... ובמדריגת השכל אין שגגה כלל" [הובא למעלה פ"כ הערה 107]. ובח"א לגיטין ו: [ב, צב:] כתב: "כל פשיעה הוא אל השכל כאשר לא שמר עצמו... אם היה יכול להיות נשמר ולא שמר עצמו, הנה מתיחס זה [הפשיעה] אל השכל". ובח"א לב"מ עה: [ג, ל:] כתב: "אין מנהגו של עולם להלוות ממון שלא בעדים, דאולי יכפור... ומי שמלוה מעותיו שלא בעדים בטל ממנו שם אדם שכלי, כי האדם ראוי שיהיה משא ומתן שלו בשכל, ואין זה משא ומתן שכלי". והמסילת ישרים ריש פ"ב כתב: "הנה ענין הזהירות הוא שיהיה האדם נזהר במעשיו ובעניניו, כלומר, מתבונן ומפקח על מעשיו ודרכיו, הטובים הם אם

לא, לבלתי עזוב נפשו לסכנת האבדון חס וחלילה, ולא ילך במהלך הרגלו כעור באפלה. והנה זה דבר שהשכל יחייבהו ודאי. כי אחרי שיש לאדם דעה והשכל להציל את עצמו ולברוח מאבדון נשמתו, איך יתכן שירצה להעלים עיניו מהצלתו, אין לך פחיתות והוללות רע מזה ודאי. והעושה כן הנה הוא פחות מהבהמות ומהחיות, אשר בטבעם לשמור את עצמם, ועל כן יברחו וינוסו מכל מה שיראה להם היותו מזיק להם. וההולך בעולמו בלי התבוננות אם טובה דרכו או רעה, הנה הוא כסומא ההולך על שפת הנהר, אשר סכנתו ודאי עצומה, ורעתו קרובה מהצלתו. כי אולם חסרון השמירה מפני העורון הטבעי או מפני העורון הרצוני, דהיינו סתימת העינים בבחירה וחפץ, אחד הוא". וראה להלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 117.

(206) פירוש - הצורה שאינה מוטבעת בחומר היא עיקר האדם וצורתו. ודברים אלו מבוארים היטב בגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד:] בביאור מדריגותיהם של שם חם ויפת, וכלשונו: "תדע שלשה בנים אלו ומדריגתם; כי שם הוא הנכבד הוא המובחר, ויפת הוא הגדול, וחם הוא הקטון. תבין כל הדברים באמיתתם למה לא נתאמץ יפת במצוה הזאת כמו שם [בכסוי נח (רש"י בראשית ט, כג)], כי יפת דומה לגוף, אשר אין פעולתו בזריזות, ולפיכך לא זכה רק הגוף לקבורה [שם]... וחם הוא כח הנפש, ונושא כח הנפש החיוני, הוא חום טבעי בלב אדם, לכך נקרא 'חם'. אבל שם הוא עיקר, והוא כמו עצם הצורה של אדם, לכך נקרא 'שם', כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר. ומזה תבין סוד אלו ג' בנים, שהיו נגד חלקי האדם; יפת נגד הגוף, וכל ענין הגוף הוא בעצלות, וחם נגד הנפש החיוני, אבל שם הוא על דבר שהוא עצם ועיקר. ומפני כי נפש החיוני הזה הוא גופני, ולפיכך הוא ארור שיהיה עבד [בראשית ט, כה], כמו דאת אמרת 'שבו לכם פה עם החמור' [שם כב, ה], 'עם הדומה לחמור' [יבמות סב.]. אבל יפת אף על גב שהוא נגד הגוף, אין בזה חסרון, כי דבר שהוא כח והוא גופני זהו קללה וארור, כי תמצא כח שאינו גופני והוא נבדל. אבל דבר שהוא גוף אין בזה קללה, שכן ראוי להיות גוף". ולמעלה פמ"ד [רעג] כתב: "מעלת האדם מפני צורתו, אף שהוא בחומר". **ומוסיף כאן** את המלים "והיא צורת אדם", כדי להוכיח שהפסוק "כי חלצת נפשי ממות" מוסב על הצורה שאינה מוטבעת בחומר. והוכחה זו בנויה על שלש הנקודות הבאות; (א) דוד מודה לה' שנפשו נחלצה ממות. (ב) המות חל על צורת אדם. (ג) צורת אדם היא זו שאינה מוטבעת בחומר. לכך "כי חלצת נפשי ממות" פירושו שהצורה שאינה מוטבעת בחומרי נחלצה ממות. ואודות הנקודה השניה [שהמות חל על צורת אדם], כן עולה מצירוף דבריו בשני מקומות; בגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "אחר אשר חטא

[האדה"ר], ונטה אחר החומר... שנטה בעצמו אל החומרי, שהוא הבהמית". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכח.] הוסיף: "וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד. ולכך כאשר חטא ונטה אל התאוה החמרית, אז נגזרה המיתה, כי ההעדר דבק בחומר". הרי שמיתה נגזרה על האדם משום שחלק מסוים בתוכו ירד ממדריגתו מחמת נטיית האדם אחר החומר. וזה שייך להאמר רק בנפש שהיתה אמורה להיות נבדלת מהחומר, ונעשתה למוטבעת בחומר. אך הנפש שהיתה מעיקרא מוטבעת בחומר, אין לומר עליה שהמיתה באה לעולם מחמתה ["כי ההעדר דבק בחומר"], שהרי חלק זה מעולם היה חומרי, ומה נתחדש בחטא אדה"ר. [גם אין לומר לאידך גיסא, שאיירי בחלק השכלי שנעשה חומרי, כי השכלי אינו נעשה חומרי, אלא הוא מצורף לחומרי, ואינו נמלט מהמיתה, אך לא שהמיתה באה מחמתו]. ואודות הנקודה השלישית [שצורת אדם היא זו שאינה מוטבעת בחומר], כן מבואר למעלה הערות 202, 203. לכך המלים "כי חלצת נפשי ממות" מוסבות על הנפש שהמיתה היתה אמורה לחול עליה, וזו הצורה שאינה מוטבעת בחומרי. ודמות ראיה לזה עולה מדבריו בהספד [קעט], שביאר שאותיות "אדם" מורות על כך, וכלשונו: "דבר זה נרמז במלת 'אדם', כי נקרא בשם 'אדם' מפני כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד, עד אחר כך מתפשט כחו יותר בעולם [ועל כך מורות אותיות אל"ף ודל"ת]... עד כי התפשטות שלו מגיע עד המיתה שנרמז במ"ם הזאת, היא מ"ם סתומה, מורה על מיתה סתומה, כי המ"ם הוא המיתה". הרי תיבת "אדם", המורה על הצורה שאינה מוטבעת בחומר [כמבואר כאן], היא גם זו המורה על המיתה.

(207) פירוש - לעומת השכל שאינו משתמש באבר חומרי, כח הראות משתמש בעינים, ולכך הוא מוטבע בחומר. וההוכחה לכך היא שבימי הזקנה כח השכלי גובר [שבת קנב.], ואילו הראיה נחלשת [בראשית כז, א, שם מח, י, ומ"א יד, ד. וראה רמב"ן בראשית כה, סוף פסוק לד]. וזה מורה באצבע שחוש הראיה הוא חומרי לעומת השכלי [כן מבואר בספורנו בראשית א, כז, ושם תהלים א, ג]. ולמעלה הקדמה ראשונה [ט:] כתב: "חוש העין... על ידי השגת החוש הגשמי". ועל משה רבינו נאמר לרבותא [דברים לד, ז] "ולא כהתה עינו", ולמעלה פכ"ד [שסד:] כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף... ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם" [ראה למעלה פמ"ז הערה 239, וש"נ]. וכן מצינו שמראה רוחני לא יֵרָאה לאנשי החומר, וכמו שאמרו חכמים [ויק"ר כ,

ב] "לאחר ג' ימים ראה [אברהם] ענן קשור על גב ההר. אמר ליה, בני, רואה אתה מה שאני רואה. אמר ליה, הן. מה אתה רואה, אמר ליה ענן קשור על גב ההר אני רואה. אמר לישמעאל ולאליעזר, רואים אתם כלום, אמרו ליה לאו. אמר להם הואיל ואינכם רואים כלום, וחמור זה אינו רואה, [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומים לחמור". הרי שגשמיות הרואה מונעת ממנו ראות רוחנית ["חמור אינו רואה"]. ובמגן אבות לרשב"ץ [פ"א בידיעת הא-ל יתברך] כתב: "השגתם אינה אלא בכח חמרי בחוש הראות, ושאר החושים הפנימיים והחיצונים". והביטוי "עיני בשר" [איוב י, ד] מורה על ענין זה. וראה להלן הערה 210.

(208) כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קד.] כתב על הרגל ש"הוא מקום שפלת הגוף, שם פחיתות חומרי". ושם פט"ז [שעט:] כתב: "הרגל הוא מיוחד, שיש בו פחיתות". ושם פכ"ב [תסז.] כתב: "הרגל הוא הדבר הפחות והשפל". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ד [רמב:]. ובהקדמה לנתיבות עולם [יא:] כתב: "ואחר כך אמר [משלי ה, ה] 'רגליה יורדות מות', כי ידבק באשה זאת המיתה, בשביל החומר שדבק בו ההעדר והמיתה. ולכך אמר 'רגליה יורדות מות', כי רגלים הם כנוי אל הפחיתות, שזה ענין הרגל, ובפחיתות החומר דבק בו המיתה". ובנתיב העבודה פ"ו [א, צא:] כתב: "כי הרגלים הם מורים על פחיתות, כאשר ידוע מן הרגלים, שהם בשפלות האדם". ובנתיב השתיקה פ"א [ב, קא.] כתב: "כי הרגל הוא מתיחס אל השפלות ואל פחיתות החמרי... ואין דבר פחות ושפל כמו הרגל". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו:] כתב: "וידוע כי האדם התחלתו הוא... ארכבותיו [הברכיים (תויו"ט חולין פ"ד מ"ו)], כי למטה מזה אינו נחשב מן האדם כלל... הרגל הוא פחיתות האדם בכל מקום". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "ברגל, הוא מקום שיש חסרון ופחיתות". וכן הוא בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.], נתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.], אור חדש פ"א [שנח:], ועוד.

(209) אודות שהחומרי הוא שפל [ביחס למעלה אלקית], כן כתב למעלה פמ"ג [רלו.]: "מאחר שהיו בעלי מעלה נבדלת, היו מתעלים אל יסודם על ידי נס, כי הגשמים אינם מתעלים". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי

פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה פנ"ט הערה 22, וש"נ]. וראה להלן פס"ז הערה 10.

(210) יש בזה הטעמה נפלאה; בנוגע למי המריבה ביאר רש"י [במדבר כ, יב] שהחטא של משה היה שהכה את הסלע, ולא דיבר אליו, וכלשונו [במדבר כ, יב] "להקדישני - שאילו דברתם אל הסלע והוציא הייתי מקודש לעיני העדה, ואומרים; מה סלע זה שאינו מדבר, ואינו שומע, ואינו צריך לפרנסה, מקיים דבורו של מקום, קל וחומר אנו". ויש להבין, מדוע הק"ו נעשה משלשה דברים ["אינו מדבר, ואינו שומע, ואינו צריך לפרנסה"], ולא היה מספיק מדבר אחד. אך לפי דבריו כאן שאלה זו מיושבת ברווחה; כוונת רש"י היא להורות שאם משה היה מדבר אל הסלע, היו ישראל לומדים בק"ו מהסלע ששלשת חלקי האדם צריכים לקיים דבורו של מקום; הצורה שאינה מוטבעת בחומר, ועל כך כתב "מדבר", כי הדיבור מורה על הצורה שאינה מוטבעת בחומרי, וכמבואר למעלה הערה 201. וכן הצורה המוטבעת בחומר, ועל כך כתב "שומע", כי השמיעה היא מוטבעת בחומר, כפי שהראות מוטבעת בחומר, וכמבואר למעלה הערה 207. וכן החומר, ועל כך כתב "צריך לפרנסה", כי הפרנסה היא לגוף, וכמו שכתב למעלה פ"י [תקכה:]: "היו 'עשר אתונות וגו'' [בראשית מה, כג], כי הנקבה היא חמרית בודאי, וכאשר רמז על הפרנסה והמזון, שהוא חמרי להחיות את הגוף, שלח עשר אתונות נושאות צדה ומזון לדרך". הרי רש"י נקט בשלשה דברים כנגד שלשת חלקי האדם [דיבור (צורה נבדלת), שמיעה (צורה מוטבעת), ומזונות (חומר)], וכן סדר דבריו הוא זהה לסדר פסוקנו [נפש (צורה נבדלת), עין (צורה מוטבעת), ורגל (חומר)]. והדברים משמחים.

(211) כן כתב הרד"ק [תהלים קטז, ט] "יש מפרשים כי אמר 'בארצות החיים' כנגד מה שאמר 'כי חלצת נפשי ממות'".

(212) לשון הילקו"ש [שם] "וכי ארץ ישראל 'ארצות החיים' היא, והלא בני אדם מתים בתוכה... מפני שמתיה חיים לימות המשיח". ובירושלמי כלאים פ"ט ה"ג אמרו "ארץ שמתיה חיין תחילה לימות המשיח". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפא.] כתב: "[ארץ ישראל] נקראת 'ארץ החיים', כדכתיב [יחזקאל כו, כ] 'ונתתי צבי בארץ החיים'... והטעם שנקראת 'ארץ החיים', במה שארץ ישראל באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י],

כמו שבארנו בכמה מקומות. וכל דבר שיש לו מדריגת האמצעי, ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים. כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פח:] כתב: "כי ארץ ישראל הוא 'ארץ החיים'... ולמה הוא 'ארץ החיים', רק בעבור שהוא באמצע העולם, ודבר שהוא באמצע מקבל החיים ממקור העליון... כי ארץ ישראל בשביל זה היושבים עליה יש להם חיים, בשביל כי ארץ ישראל תחת מדריגת החיים, כאשר ידוע לחכמים ולנבונים". ובבאר הגולה באר הששי [דש.] כתב: "אבל הדבר שהוא אמצעי בין שני הצדדין המחולקים, זהו הדבר השוה, שאינו יוצא לשום קצה, רק הוא באמצע, וזהו חשיבות מעלה עליונה. ומטעם זה נקרא ארץ ישראל 'ארץ החיים', לפי שארץ הוא באמצע בין הקצוות. וכל דבר שהוא קצה, הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר, ואילו ארץ ישראל שאינו נוטה אל הקצה, הוא ארץ החיים".

(213) בלשון רבים. והרד"ק [שם] כנראה עמד על קושי זה, ולכך כתב: "ערי ישראל הם ארצות החיים".

(214) דברים ז, א "כי יביאך ה' אלקיך אל הארץ וגו' ונשל גוים רבים מפניך החתי והגרגשי והאמורי והכנעני והפרזי והחוי והיבוסי שבעה גוים רבים ועצומים ממך". וכן משמע מרש"י [בראשית א, א] ש"גוים" מוסב על שבעה גוים, שכתב: "מה טעם פתח ב'בראשית', משום [תהלים קיא, ו] 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים'. שאם יאמרו אומות העולם לישראל ליסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים וכו'", הרי ש"נחלת גוים" מוסבת על שבעה גוים. ויש להבין, דהא תינח דמעיקרא היו בארץ ישראל שבעה גוים. אך לאחר שהארץ נכבשה וניתנה לישראל, ושבעה הגוים סולקו ממנה, מה מקום יש לומר שארץ ישראל מתייחסת למספר שבע, הרי מעתה הארץ נתונה לגוי אחד בלבד [ישראל], ומאי דהוה הוה. ובעל כרחך מוכח מזה שאף לאחר שא"י נכבשה וניתנה לישראל, עדיין היא קשורה באיזו שהיא צורה לשבעה גוים שישבו בה מקדם, ומספר שבע לא זז ממנה. ומה שנקראת "נחלת גוים" ו"ארץ כנען" [ואינה נקראת במקרא "ארץ ישראל"] מורה כן.

(215) נמצא לפי זה ששתי התיבות "בארצות החיים" מורות על שתי מעלות שונות של א"י; (א) תיבת "ארצות" מורה על מספר שבע, המורה על קדושה [כמו שיבאר]. (ב) תיבת "החיים" מורה על על החיות שיש לא"י [מחמת היותה באמצע העולם (כמבואר למעלה הערה 212)]. ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפט.] כתב: "כי כאשר תעיין תמצא כי ג' תוארים הם לארץ ישראל; הראשון, כי נקרא שמו יתברך על הארץ, שהוא 'אלקי הארץ'... כי השם

הנכבד הוא אלקי הארץ... התואר השני שיש אל הארץ, שנקראת 'ארץ קדושה', ודבר זה מבואר. הג' שנקראת 'ארץ חיים', ומבאר שם שג' עבירות חמורות עומדות כנגד ג' תוארים אלו, ולכך מחמתן ישראל גלו מהארץ.

(216) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שלישית [קכט.] כתב: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש' [ספה"י פ"ד מ"ג], הוא מכוון באמצע. לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין. ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם. אלו הם שש צדדי העולם, עם היכל הקודש, הוא האמצעי". וכן הוא להלן פס"ט, ופ"ע. ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.] כתב: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו... ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, ובשביעי הוא קודש [שמות לא, יד]. ובחדשים, השביעי גם כן קודש, הוא חודש תשרי. ובשנים, ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה [שמות כג, יא], והיא שנת קודש. וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי והוא באמצע, ודבר זה ידוע". ובנתיב התורה פי"ד [תקלו:] כתב: "כי השביעי לעולם נבדל מן הששה, ודבר זה בארנו במקום אחר כי השביעי נבדל מן הששה". ובח"א לכתובות סח. [א, קנה.] כתב: "האמצעי אין לו רוחק... ודבר זה רמזו חכמים [ספרי במדבר ח, ב]... 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' [שם]... מכאן אמר רבי נתן האמצעי הוא משובח. וזה מפני כי הימין והשמאל יש להם רוחק, ולכך הם מתייחסים אל הגשמי. אבל האמצעי אין לו רוחק, מתייחס אל הנבדל מן הגשמי". וכן הוא בהספד [קפה], גו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט:], תפארת ישראל פכ"ב [שלא.], שם פ"מ [תריג.], ח"א לר"ה כא: [א, קכב.], ח"א לב"מ פו. [ג, מג:], ועוד. וראה למעלה פמ"ו הערה 22, וש"נ.

(217) לשונו למעלה פי"ט [רד.]: "'ולכהן מדין שבע בנות' [שמות ב, טז]. ויש לדקדק, למה הוצרך לומר מנין הבנות. ויראה לומר, כי השביעית מקודשת מן השאר. ולכך תמצא כי השביעי מקודש בימים ובחדשים ובשנים, כדאיתא בויקרא רבה פרשת אמור [כט, יא]. ובשביל זה היתה צפורה מיוחדת להדבק בגוף קדוש כמו משה". ושם הערות 203, 204, 205. ויש להבין, דנהי שיש בארץ ישראל שבעה גוים, אך ארץ ישראל אינה ארץ שביעית, אלא ארץ של שבעה גוים, והרי שבע לחוד, ושביעי לחוד, ובמדרש ויק"ר הנ"ל נתבאר מעלת השביעי דייקא, ולא מעלת השבע. וכן למעלה פמ"ו [תי.] כתב: "הקדושה היא תמיד בשביעי, כמו שנתבאר למעלה אצל 'ולכהן מדין שבע בנות'. ולפיכך נבחר חודש השביעי להיות בו מלכות", ולא אמר ששבעה חדשים נבחרו למלכות, אלא רק חודש השביעי [ושם הערות 22, 23, 192]. ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "השביעי בכל מקום מיוחד לקדושה, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' אצל 'ולכהן מדין שבע בנות'... כי השביעי הוא מיוחד לקדושה" [וכן הוא בקצרה בנצח ישראל פכ"ז (תקסא.)]. ובעל כרחך מוכח שמעלת מספר שבע היא שיש בתוך מספר זה שביעי. וכן מורה לשונו הזהב כאן, שכתב: "שכל דבר **שיש בו** שביעית מקודש ביותר". הרי מעלת מספר שבע היא שיש בתוכו שביעי.

(218) והמשך הפסוק הוא "אני עניתי מאוד".

(219) "לדבר" - לשבחו ולהללו.

(220) לשון הרד"ק [שם]: "כלומר, כשהייתי עני בורח, וכשהייתי בחפזי, כמו שכתוב [ש"א כג, כו] 'ויהי דוד נחפז ללכת מפני שאול', הייתי אומר 'כל האדם כוזב'". וראה הערה הבאה.

(221) מקורו במדרש [שוחט טוב מזמור יח (בובר), והובא ברד"ק ש"א כג, כו], וז"ל: "'ויהי דוד נחפז ללכת מפני שאול' [ש"א כג, כו]. כיון שראה דוד עצמו מצומצם ביד שאול, התחיל אומר על חנם משח אותי שמואל, ואמר לי משחך ה' למלך [ראה ש"א טז, יג], והיכן היא משיחתו, והיכן היא הבטחתו. ומנין שאמר כן, שנאמר 'אני אמרתי בחפזי כל האדם כוזב' ["אפילו שמואל, היכן היא אותה הבטחה שאמר לי" (לשון הרד"ק ש"א כג, כו)]. אמר ליה הקב"ה, כוזב אתה קורא לשמואל, מעיד אני עליו שהוא נאמן, שנאמר [ש"א ג, כ] 'וידע כל ישראל וגו' כי נאמן שמואל לנביא לה'".

(222) לכאורה אינו מובן מה שכתב שכאן דוד "סיים כל ההלל", שהרי ההלל נמשך עד סוף פרק קיח [וכאן אנו בעיצומו של פרק קטז]. ואולי כוונתו אחר שסיים את כל הטובות שנעשו לו בפרט ["אפפוני חבלי מות ומצרי שאול מצאוני צרה ויגון אמצא, כי

חלצת נפשי ממות את עיני מן דמעה את רגלי מדחי"]. ומעתה יעסוק בטובות כלליות. או שכוונתו אחר שסיים את כל ההלל שאמר בפרק זה.

(223) לשון הרד"ק [שם]: "מה גמול או מה מנחה אוכל להשיב לו על כל החסד שעשה עמי".

(224) יש להבין, מנין לומר ש"כל תגמולוהי עלי" פירושו "כל תגמוליו הטובות שהם אפשר לעשות עשה לי, ולא חסר דבר". ואין לומר שלומד כן מתיבת "**כל** תגמולוהי עלי", כי בסוף דבריו כאן כתב "וזה פירוש 'תגמולוהי עלי'", ולא הזכיר תיבת "כל", ומוכח מכך ששתי המלים "תגמולוהי עלי" מורות פירוש זה. ואולי הביאור הוא שתיבת "גמל" מורה על השפעה שלימה שאינה חסרה דבר, וכמו [בראשית כא, ח] "ויגדל הילד ויגמל וגו'", ופירש הרד"ק [שם] "ויגדל הילד ויגמל - נשלמה יניקתו, והוא לעשרים וארבעה חדש משנולד כמו שאמרו רבותינו ז"ל [כתובות ס.], כי כן דרך התינוק לינק". ובספר השרשים שלו, שורש גמל, הוסיף: "וכן להשלמת הפירות [במדבר יז, כג] 'ויגמול שקדים'". ובגו"א שם אות ו [שמט:] כתב: "לשון 'ויגמל' משמע מעצמו, נגמל שאין צריך לינק עוד" [ראה למעלה פי"ח הערה 4]. ואל יתמה לך כיצד תיבת "**גומל** חסד" קשורה לתיבת "ויגדל הילד **ויגמל**", כי רש"י [תענית יא:] חיבר ביניהן, עיי"ש. לכך "כל תגמולוהי עלי" מורה שהשפיע עלי חסד בשלימות, עד שלא חסר דבר ממה שהיה יכול להשפיע.

(225) רש"י והרד"ק שם פירשו שהכוונה כפשוטו, להביא יין. אך המהר"ל מפרש שאיירי בקבלת דבר, וכמו שמבאר.

(226) פירוש - הכוס הוא כלי המשפיע משקה, והאדם מקבל המשקה מהכוס המשפיע עליו.

(227) כמו שנאמר [ירמיה כה, טו-יז] "כי כה אמר ה' אלקי ישראל אלי קח את כוס היין החימה הזאת מידי והשקיתה אותו את כל הגוים אשר אנכי שולח אותך אליהם, ושתו והתגעשו והתהללו מפני החרב אשר אנכי שולח בינותם, ואקח את הכוס מיד ה' ואשקה את כל הגוים אשר שלחני ה' אליהם". וכתב המלבי"ם [שם פסוק טו] "קח כוס היין החימה - היא מליצה על שיתהוה ביניהם מרדים ומהומות רבות". הרי הכוס מורה על העונש שנתן ה' לגוים, והגוים סופגים ומקבלים את העונש. וכן נאמר [איכה ד, כא] "שישי ושמחי בת אדום יושבת בארץ עוץ גם עליך תעבר כוס תשכרי ותתערי".

(228) פירוש - כאשר דבר אחד עומד על גבי דבר אחר, בזה הוא גבוה על גבי גבוה, וניכר לאחרים. ובדרשת שבת תשובה [פ:] כתב: "זה אמרם ז"ל [שבת קנב.] 'דעל סוס מלך'... ורוצה לומר כי מי שהוא מנושא מן הארץ עד שרוכב על סוס, זהו מלך, לפי

שהוא מנושא לגמרי". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב [תיד:] כתב: "כי דומה הרוכב למלך מפני שהוא רוכב על בהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם". ושם שמות פ"ד אות יד [עח.] כתב: "כי ראוי לך לדעת כי הרכיבה הוא מורה על התנשאות ורוממות, כי הרוכב הוא מתנשא על הבהמה" [ראה למעלה פמ"ז הערה 341, ופס"א הערה 54, וש"נ]. ואמרו חכמים [חגיגה יג:] "מאי דכתיב [שמות טו, א] 'אשירה לה' כי גאה גאה', שירה למי שמתגאה על גאים". ולמעלה פמ"ז [תק:] הביא מאמר זה, וביארו.

(229) לשונו למעלה פ"א [קסח.]: "מה שאנו מצווין לספר בליל היציאה נפלאותיו, אין זה בשביל להגיד שבחו, רק שאנו מספרים שלא נהיה כפויי טובה, שעשה הקב"ה לנו נסים ונפלאות, ואין אנו מודים לו עליהם. וכי אין אנו מחויבים לספר מה שהטיב עמנו... לומר שאין אנו כפויי טובה". ולמעלה פס"א [תקיד.] כתב: "כי מצד שהם עבדי ה', ועושה עמהם טובות, ראוי להם להלל, שלא יהיו כפויי טובה".

(230) מבאר שפרסומא ניסא נועד להורות על הכרת הטוב. וכן עולה מהפסוק [תהלים קיא, א] "אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה". והחובות הלבבות בשער השלישי [עבודת האלקים פ"ה] כתב: "הענינים שהם טובים מאחד מעבדי העולם שיתנהג בם לפני אדוניו [פירוש, ההתנהגות הרצויה מצד העבד כלפי אדוניו], כשיגמלהו מן הטוב קצת מה שגמלך בוראך... ויכבדהו, וירוממהו בלשונו ובלבבו, ושישבח ויודה אותו ביומו ולילו, ושיזכיר טובותיו בסתר ובגלוי, ויספר מהלליו ושבחיו".

(231) לשון הרד"ק [שם]: "נדרי לה' אשלם - הנדרים שנדרתי כשהייתי בורח וגולה". וכן נאמר [תהלים סו, יג-יד] "אבוא ביתך בעולות אשלם לך נדרי, אשר פצו שפתי ודבר פי בצר לי". ואמרו במדרש [ב"ר ע, א] "אמר רבי יצחק הבבלי, 'ודבר פי בצר לי', שנדר מצוה בעת צרתו. מהו [בראשית כח, כ] '[וידר יעקב נדר] לאמר', לאמר לדורות כדי שיהיו נודרים בעת צרתן" [הובא בתוספות חולין ב: סד"ה אבל].

(232) כי הבקשה למעלה [תהלים קטז, ד] "אנה ה' מלטה נפשי" היא שהקב"ה יציל את הצדיקים מגיהנם [כמבואר למעלה הערות 185, 188]. וכן בפרק הקודם נאמר [תהלים קטו, א] "לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד על חסדך על אמתך", ופסוק זה איירי בבקשות של חנניה מישאל ועזריה שיעשה להם נס וינצלו מכבשן האש, כאשר כל אחד מהם היה דבק במדה אחרת של הקב"ה, וכמבואר למעלה בתחילת הפרק [מציון 11 ואילך]. הרי שפרקים אלו איירי בנסים וטובות שהקב"ה עושה לצדיקים.

(233) כי פירוש "יקר" הוא כבד, וכמו שכתב רש"י [שם] "יקר בעיני ה' - הראני הקב"ה שדבר קשה וכבד הוא בעיניו להמית את חסידיו". ובמיוחד יש לומר כן לפי דבריו

בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא.], שכתב: "נחשב מיתת האדם שהוא כשר לפני השם יתברך, וכדכתיב 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו'... וידוע כי הצדיקים מיתתן בידי הקב"ה, ולא בידי מלאך המות כלל" [ראה למעלה פנ"ה הערה 30, ופס"א הערה 158]. וזהו שכתב כאן "כבד בעיניו המותה לחסידיו ולהמית אותם". וראה להלן הערה 238.

(234) אודות שהחיים ראוים לצדיקים, כן אמרו חכמים [ברכות יח.] "צדיקים במיתתן נקראו חיים". ובגו"א בראשית פי"א אות כ [רו:] כתב: "החיות הוא דבר שאין לו הפסק כלל, כמו 'מים חיים' [במדבר יט, יז], אשר לא יכזבו מימיו, שהוא נובע בלי הפסק... והצדיקים אף במיתה שלהם נקראו חיים [ברכות יח.], מפני כי אף במיתה שלהם לא פסק החיים מה שהם מוכנים לו להיות חוזרים לחיות בתחיה, ודבר זה ארוך מאד". ובעוד שבגו"א מבאר זאת מצד שהחיים אין להם הפסק, הרי בח"א לר"ה טז: [א, קט:] ביאר זאת מצד שהחיים הם רק אלו שבאים מהקב"ה, וכלשונו: "כי עיקר החיים הם החיים שבאים מן השם יתברך, שהוא יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור החיים', וממנו הוא החיים. כי אין ראוי שיהיה נקרא 'חי' רק כאשר החיות שלו מן מקור חיים. וכמו שיקראו המים 'מים חיים' כאשר הם באים מן מקור אחד, כדכתיב [במדבר יט, יז] 'מים חיים אל כלי', והם מים שבאים מן באר, שיש לו מקור נובע. והשם יתברך הוא שנקרא 'מקור חיים', לפי שהוא נצחי, והחיים שבאים ממנו הם נקראים 'חיים'. לפיכך... הצדיקים, שחיים שלהם מן השם יתברך, נקראו אפילו במיתתם חיים. למה זה דומה, למעיין שיש לו מקור רחוק נובע, ובא דבר שהוא חוצץ אותו מן המקור, ודבר זה אינו אלא לפי שעה, שלא נסתלק מן המעיין הזה שם 'מים חיים', כי בהתגבר המקור על דבר החוצץ, יסולק החוצץ, וההפסק הזה אינו אלא לפי שעה. ומ"מ נשאר על המעיין שם 'מעיין חיים', כיון שיש לו מקור בעצמו. וכן הצדיקים אשר יש להם דביקות בו יתברך, שהוא מקור חיים, אף במיתתם נקראו חיים, כי סוף סוף יש להם דביקות במקור החיים, רק כי לפי שעה הטבע היה סותם המקור, ונעשה חציצה בין הצדיק ובין המקור, וזהו לפי שעה, עד כי השם יתברך יסלק החציצה, הוא הטבע, ויחיו המתים. ואף בזמן המיתה, מצד שהם דבקים במקור חיים, אף שאין החיים להם בפעל, מ"מ הדביקות הוא חיים קצת, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדביקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. כלומר מצד הדביקות שאתם דבקים במקור החיים שאינו פוסק, אתם חיים לעולמי עולמים, כמו היום שאתם חיים... הצדיק הוא דבק בחיים אף במיתתו, רק שאין החיים בפעל לגמרי, והבן אלו הדברים" [הובא למעלה פ"ה הערה 82]. וראה להלן פס"ה הערה 170.

(235) שהציל את חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש [דניאל ג, כה], וכן את אברהם אבינו [פסחים קיח.], וכמו שיביא מיד. ולמעלה פמ"א [קסח:] כתב: "אין רחוק שיקרה לצדיקים נסים", ושם הערה 143.

(236) מה שכתב "ראוי להם החיים **מצד הטוב** אשר יעשה להם הקב"ה", זהו לעומת מה שהזכיר למעלה את הנסים שנעשו לצדיקים. והנה הנסים נעשים מצד מדת הרחמים, וכמו שהשריש בח"א לגיטין נו. [ב, קג.]: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים" [ראה להלן הערה 266]. ואילו "מצד הטוב" מורה על מדת החסד. ונראה שכתב כן כי הפסוק נקט ב"חסידיו", ולא ב"יראיו" או בתואר אחר. וזה מורה שאיירי באלו המתדבקים במדת החסד של הקב"ה, ולכך היה "ראוי להם החיים מצד הטוב אשר יעשה להם הקב"ה", כי במדת החסד במיוחד נוהגת ההנהגה של "מדה כנגד מדה", וכפי שכתב למעלה פמ"ו [שפ:]: "כל מדותיו של הקב"ה לעשות חסד עם העושה חסד, ודבר זה ידוע", ושם הערה 60. ולמעלה פס"א [תקו:] כתב: "תשועת הצדיקים הוא בשביל... החסד שהקב"ה עושה לחסידיו, כי כאשר החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים, ובזה הקב"ה עושה עמהם חסד גם כן".

(237) כי גם הנס להצילם מכבשן האש הוא נגד הטבע.

(238) צרף לכאן דברי רש"י [דברים י, ז] "קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כיום שנשתברו בו הלוחות". וכתב על כך הגו"א שם אות ג [קסא:] בזה"ל: "קשה מיתתן של צדיקים וכו'. פירוש, כמו הלוחות שהם מעשה אלקים [שמות לב, טז], לא היו מדברים גשמים שהם בעולם הזה, רק מדברים שהם אלקיים, כן נפש הצדיק, נשמתו אלקית בלתי גשמית, והדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". ואמרו חכמים [דב"ר יא, סוף אות י] "נשקו הקב"ה [למשה] ונטל נשמתו בנשיקת פה, והיה הקב"ה בוכה". וראה להלן פס"ז הערה 115, ופע"ב הערה 2.

(239) יש להבין, שמבאר כאן שהואיל והקב"ה עשה לאברהם חנניה מישאל ועזריה נסים כדי שיחיו, לכך גם ראוי להם שיחיו לעולם, דמאי שנא. ומכך משמע שצדיק שלא נעשו לו נסים מצילי חיים, אין לומר עליו שראוי שיחיה לעולם, כי הכל נבנה על עשיית נסים. ואם כן איך ניתן לומר בכלליות וללא חילוק "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו", כי בודאי "חסידיו" עוסק בכל הצדיקים [כמבואר למעלה הערה 233], ולא רק בצדיקים

שנעשו להם נסים מצילי חיים. ואם תבאר שאף צדיקים שלא נעשו להם נסים ראוים לחיות לתמיד מפאת צדקותם [וכפי שמוכח מהמדרש שיביא בסמוך], א"כ מה ראה להאריך את הדיבור על ארבעה צדיקים מסוימים [אברהם וחמ"ו] שנעשו להם נסים, הרי ה"ה לכל החסידים והישרים שלא נעשו להם נסים. ויל"ע בזה.

(240) אודות שהמיתה היא טבעית, כן כתב למעלה פנ"ז [רפג:]: "המיתה הוא דבר טבעי לעולם, כי המיתה טבעית לנבראים התחתונים". וקודם לכן פכ"ב [רסט:] כתב: "כי המיתה לאדם במה שהוא אדם", ושם הערה 27. והרמב"ן [בראשית ב, יז] כתב: "היה האדם מעותד למיתה מתחלת היצירה מפני היותו מורכב... היתה בו התכה וסבת הויה והפסד". ונאמר [תהלים פט, מט] "מי גבר יחיה ולא יראה מות ימלט נפשו מיד שאול סלה". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמו:] כתב: "מלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תע.] כתב: "המיתה היא באה כסדר עולם". ובאור חדש פ"ה [תתקלא:] כתב: "יש העדר שהוא טבעי, כמו המיתה שהוא בטבע". ואמרו חכמים [ב"ב ט:] שצדקה מצלת מן המיתה, ובנתיב הצדקה פ"ג [א, קעד:] כתב: "הצדקה מבטלת המיתה, שהמיתה היא מצד עולם הטבעי, והצדקה היא מעשה אלקי קדוש". וכן כתב בח"א שם [ג, סג.]. ובהספד [קעח] כתב: "כי האדם מת בטבע, ואין כח הטבע שיהיה האדם חי עוד". ובח"א לב"ב ח. [ג, נט:] כתב: "המיתה שהיא טבעית כהנהגת העולם מעצמו". וראה להלן פס"ו הערות 34, 184. **ואודות** שהמיתה היא מצד החומר, כן כתב למעלה פמ"ה [שמ:]: "אחר החומר נמשך המיתה וההעדר". ובהקדמה לדר"ח [כא:] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ובהקדמה לנתיבות עולם [יב.] כתב: "פחיתות החומר, אשר בשביל זה השאול, שהוא המיתה. ואם לא כן, לא היה מות בעולם, רק בשביל החומר שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה". ובנתיב התורה פ"ג [קלא:] כתב: "כי המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אלמלא לא חטא האדם [הראשון] והיה נוטה אחר החמדה והתאוה החומרית, לעשות החומר עיקר, והיה שכל האדם נבדל מן החומר, לא נגזרה על האדם מיתה כלל, רק היה חי לעולם. וכל זה מפני שמצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד". ובח"א לכתובות עז: [א, קנח.] כתב: "מלאך המות שהוא כח מפסיד הגוף... אחר שהמיתה הוא העדר הגוף". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף". ובאמת ששתי נקודות אלו [המיתה היא טבעית, ומצד החומר] שייכות זו לזו, שהמיתה היא

טבעית מחמת שהיא מצד החומר, שכך הוא טבע החומר. וכן כתב בביאור מאמר חכמים [יבמות סג:] שאשה רעה היא קשה ממות, וכתב על כך בח"א שם [א, קלח.]: "כי המות אינו רק העדר בלבד, אבל האשה שהיא אדם שכלי, והיא רע, וזהו יותר ממה ששולט עליו המות. שלא יבא המות רק בטבע ובהנהגות העולם, שדבק באדם ההעדר, וזהו מצד החומרי. אבל האשה שהיא אדם שכלי, ובא ממנה הרע בדבר שהוא מצד השכלי, הוא יותר רע" [ראה למעלה פמ"ה הערה 63, וש"נ].

(241) לשונו למעלה הקדמה שניה [נז:]: "ראוי לעולם להיות נוהג על פי טבעו והנהגתו". ובח"א לסוטה כא: [ב, סב.] כתב: "כי אלו הם יוצאים חוץ מן השעור הראוי אל העולם, כי העולם ראוי שיהיה נוהג על פי טבעו ומנהגו, ואלו יוצאים במדות שלהם חוץ מן הענין אשר ראוי למנהג העולם". והרי העולם הזה נקרא "עולם הטבע" [לשונו למעלה הקדמה שניה (נד.), ושם הערה 57, פ"מ (קא:), ושם הערה 152, ופ"ס (תלו:), ושם הערה 289], לכך ברי הוא שהטבע ראוי להנהגת עולם הטבע.

(242) כמו שאמרו חכמים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם ששים ושמחים לעשות רצון קונם פועלי אמת ["הן, שאינם משנים את סדרם" (רש"י שם)] שפעולתן אמת". ובברכת לבנה אומרים "פועל אמת שפעולתו אמת". הרי שהנהגת הטבע "היא הנהגה של אמת". ובדר"ח פ"א מי"ח [תלה.] כתב: "כאשר ברא השם יתברך את העולם, ברא אותו באמת, כמו שתקנו חכמים [סנהדרין מב.] בברכה 'פועל אמת שפעולתו אמת', כי אין בבריאתה שקר, וכמו שאמר הכתוב [תהלים קיא, ח] 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר'. הנה השם יתברך ברא אותם בדין, דהיינו היציאה אל הפעל בגזירת דין, שכך גזר השם יתברך, והדין דין אמת. ואילו לא היה בהם חס ושלום האמת, לא היה קיום לדבר שהוא שקר, אבל הם עשוים באמת. ופירוש דבר זה בכל הנבראים עצמם אין דבר שיוצא מן האמת". והמהרש"א [סנהדרין מב.] כתב: "פעולתן אמת בלי שינוי". ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "האמת אין לו שנוי כלל, אבל הבלתי אמת אין לו קיום, והוא בטל מעצמו". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 23. והבני יששכר [מאמרי חדשי כסלו טבת, מאמר ד (אות קלה)] כתב: "הנה הנהגה הטבעית יש לכנותה בשם 'אמת', שהיא נתונה לעד לעולם, בל תמוט עולם ועד. דהנה [שבת קד.] אמת מלבן לבוניה ["מושכבין תחתיה אותיותיה כמין לבינה, דאל"ף הרי יש לה שתי רגלים ומושבה טוב, ורגל השני רחב" (רש"י שם)] קושטא קאי". והמלבי"ם [בראשית א, א] כתב: "הנהגת הטבע נקראת בשם 'אמת', שהוא

לפי הדין". ובהמשך שם [בראשית כד, מח] כתב: "דבר הנוהג מנהג הטבעי הוא בכלל אמת, כי זה כאילו הבטיח ה' שיהיה כן".

(243) כמו שנאמר [משלי יג, ה] לאידך גיסא "דבר שקר ישנא צדיק", וכתב רש"י [שם] "הצדיק שונא דבר שקר, אבל הרשע מקבלו". ומה שכתב "והצדיקים במה שהם צדיקים חפצים באמת", כי ענין הצדיק הוא שאינו יוצא מקו האמת, וכמו שכתב בנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.]: "הצדיק נקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק... שהוא יוצא אל הקצה... וצדיק שהוא צדיק בשביל הצדק, אשר הצדק אינו יוצא מן המיצוע, ולכך הוא יסוד עולם". ומה שכתב לגבי הצדק כחו יפה גם לגבי האמת. ובח"א לשבת לא: [א, יח:] כתב: "כי הצדיק, אשר כל מעשיו הם בצדק ואמת, כפי מה שראוי להיות, אין יוצא מן האמת".

(244) כמו שאמרו חכמים [שבת נג:] "כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית". ובתנא דבי אליהו רבה פ"ו אמרו "יעקב לא עשיתי לו נסים מעולם, וכל ימיו היה ישר לפני". ובזוה"ק [ח"א רט.] איתא שהצדיקים אינם רוצים להטריח את הקב"ה שיעשה להם נס. ורש"י [תענית כד:] כתב: "במה דאפשר להתרחק ממעשה נסים יותר טוב ונכון".

(245) אודות שענין הצדיק הוא שאינו יוצא מן הסדר, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, באור חדש פ"ב [תק:] כתב: "הצדיק מציאותו ומהותו אינו יוצא מן הסדר שסדר השם יתברך בבריאה מה שיהיה האדם". ושם פ"ד [תשסב.] כתב: "כל דבר שמגיע לצדיק שהוא יוצא מן הסדר... צריך לזה סבה, ואם לא כן, לא הגיע דבר כמו זה לצדיק, דבר שהוא יוצא מסדר העולם". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקד.] כתב: "כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם. כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת". ושם מ"ט [תשכו:] כתב: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע". ושם בהמשך מי"ג [תשסט:] כתב: "כי שם 'רשע' נופל על אותו היוצא מן הסדר הראוי אשר סדר השם יתברך, ובזה נקרא 'רשע'". ובנתיב התורה פ"א [לג:] כתב: "כי הצדיקים ששומרים הסדר שסידר השם יתברך את העולם, בזה מקיימים כל העולם". ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו" [הובא למעלה פמ"א הערה 115].

(246) לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ג [תע.]: "המיתה היא באה כסדר עולם". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסה:] כתב: "אף מלאך המות יש לו חבור וצירוף אל התורה, מפני שהכל מסודר מן התורה, אף מלאך המות... מסודר מן התורה, שהיא סדר העולם". ושם פכ"ה [שפג:] כתב: "אף מלאך המות מציאותו מסודר מן התורה". וראה להלן פס"ו הערה 181.

(247) יש להבין, שאם הצדיקים "במה שהם צדיקים חפצים באמת, ואינם חפצים שיצא העולם חוץ מסדר האמת", בודאי גם הקב"ה חפץ באמת ואינו חפץ שיצא העולם חוץ מסדר האמת [ראה למעלה פכ"א הערה 10, ולהלן פס"ו הערה 8], ומדוע הקב"ה מצדו היה עושה נסים להאריך ימיהם של הצדיקים, וכפי שכתב כאן "אם לא היה שהצדיק אינו חפץ בשנוי הסדר, שהמיתה ראוי לפי סדר המציאות, היה השם יתברך מחדש עמהם נפלאות שלא להמית הצדיק". ויל"ע בזה.

(248) ויש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [שבת לא:] "רשעים אינן חרדין ועצבין מיום המיתה". ובח"א שם [א, יח:] כתב: "פירוש, כי הצדיק אשר כל מעשיו הם בצדק ואמת כפי מה שראוי להיות, אין יוצא מן האמת, והרי לפי האמת שהאדם הוא בעל מיתה, יש לו להתירא מן המות. אבל הרשע, מפני שאין מעשיהם והנהגותיהם באמת ויושר, גם בזה אין נמשך הרשע אחר האמת כאשר הוא, ואין לו יראה מן המות, שהאמת הוא שיש לאדם לירא מן המות". הרי שמצינו ביחס למיתה הבדל בין צדיקים לרשעים; הצדיקים יראים מהמיתה מחמת שאינם יוצאים מן האמת, והרשעים אינם יראים מהמיתה מחמת שאינם נמשכים אחר האמת. ובפשטות קשה, שאם ה"אמת" שמדובר עליה היא ההכרה בעובדה הבסיסית ש"סוף אדם למיתה" [ברכות יז.], והרשעים מתכחשים לה, אזי מן הסתם היו צריכות להיות עוד עובדות בסיסיות שהרשעים יתכחשו להן, וכמו שהאש שורפת וכיו"ב, ומדוע מצינו הכחשה זו רק לגבי מיתה. ואין לומר שהמיתה מתרחשת רק בעתיד הרחוק [לעומת שריפת האש], כי מדובר גם ברשעים זקנים שמיתתן קרובה, וישנם רשעים שאף בפתחו של גיהנם אינם חוזרים בתשובה [עירובין יט.]. אך לפי דבריו כאן יובנו הדברים, כי ה"אמת" שיש במיתה אינה התרחשותה בפועל, אלא הנהגת הטבע המחייבת את המיתה, שהיא אמת, וההכרה באמת זו נעשית רק על ידי הסתכלות של אמת על כל הבריאה, שכל הבריאה [המונהגת ע"י הטבע] זועקת "אמת". וברי הוא שרק לצדיקים יש הסתכלות זו על הבריאה, ולא לרשעים. ולשונו הזהב בח"א מורה כן, שכתב: "הרי לפי האמת האדם הוא בעל מיתה" [לשון הוה], ולא כתב "הרי לפי האמת האדם ימות" [לשון עתיד]. אלא הם הם הדברים; לא מדובר באמת הנובעת משום ש"סוף אדם למיתה", אלא באמת

הנובעת מהופעת המיתה בטבע, ואמת זו עושה שאף במשך ימי חייו של האדם הוא יקרא "בעל מיתה" [ומה שהרשעים אינם יראים מהאמת הפשוטה שאנשים מתים, זה הוסבר במאמר הבא שהובא מיד לאחריו (שבת לא:) "יודעין רשעים שדרכם למיתה, ויש להם חלב על כסלם"]. **ובהספד** [קעח] כתב חמש סבות המחייבות מיתה, וז"ל: "כי המיתה היא מצד אלו דברים; האחד, כי האדם מת בטבע, ואין כח הטבע שיהיה האדם חי עוד. השני, כי כך ראוי לאדם המיתה, כי השם יתברך הוא חי וקיים לעולם, ואין ראוי שיהיה לאדם דבר זה, שאם כן יחזיק עצמו אלהות. וכאשר יראה האדם מיתתו, אז ידע שהוא בעל רימה ותולעה, ובזה מקבל היראה מן השם יתברך. השלישי, כי מתחילת הבריאה מוכן המיתה לאדם, כי ברא השם יתברך המלאך המות שממונה על המיתה, ואם לא היה המיתה בעולם, היה בריאתו של המלאך המות לבטלה. הרביעי, כי המיתה הוא בשביל זה כי קודם זה הוא בשר ודם, ובמיתתו מסתלק מן הגוף, ונעשה רוחני". ושם ביאר שלגבי מיתת צדיק אין הסברים אלו מספיקים, אלא מיתת הצדיק היא משום טעם חמישי, וכלשונו: "כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה, כי לפני זה היה למטה בארץ, במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה... וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת, ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העולם הזה... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עלוי אל הצדיק מדבר זה" [הובא למעלה פכ"ב הערה 27].

(249) נסים אחרים הנעשים בשביל צדיקים.

(250) כי לא ראוי שהצדיק ימסר לידי הרשע, וכמו שנאמר [תהלים קכה, ג] "כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים וגו'", ופירש רש"י [שם] "כי לא יתן הקב"ה את ממשלת הרשעים לנוח על הצדיקים". ולמעלה פס"א [תקו:] כתב: "ותשועת הצדיקים... לפעמים עושה הקב"ה בשביל הרשע עצמו, שלא יגמור מחשבתו, והקב"ה לא יניח צדיק ביד רשע, ועומד נגד הרשע". ומעין כן כתב בגו"א בראשית פל"ז אות מה [רלה:]: "לא יתכן שהשם יתברך יניח את הצדיק לידי אדם ההורג נפשות".

(251) מוסיף זאת כדי לבאר שאע"פ שאצל שאר הצדיקים יש מניעה שהקב"ה יאריך ימיהם מחמת שהצדיקים אינם רוצים בכך [כמו שביאר], אך כאן אברהם רצה בכך. ובפשטות הטעם הוא שזה יראה כחלול ה' אם העובד את ה' ימסר בידי עובד ע"ז. ובילקוט ראובני [בסוף הספר, ערך אברהם ודורו אות מג] כתב: "הא דרדף אברהם אחר המלכים בשביל לוט [בראשית יד, יד], הלא לוט פירש ממנו, ולא רצה להידבק בהקב"ה [רש"י בראשית יג, יא], והאיך נתן את נפשו בסכנה בשבילו. אבל בשביל ששמע אברהם

שנשבה אחיו [בראשית יד, יד], שהיה זיו איקונין של לוט דומה לו [רש"י בראשית יג, ח], וכשנשבה לוט חשבו שנשבה אברהם, כי אחיו הוא בקלסתר פנים, ויש חילול השם בדבר. כי אברהם אשר הצילו ה' מאור כשדים, חזר ליפול ביד נמרוד, הוא אמרפל [רש"י בראשית יד, א], והוא בקש נפשו. אז קידש השם [בראשית יד, יד] 'וירק את חניכיו וירדפם'".

(252) וכך צריך לומר גם כן בהצלת חנניה מישאל ועזרה [שסירבו להשתחוות לע"ז], שלא נהרגו על ידי נבוכדנצר.

(253) הנה בעוד שכאן מבאר שהצלת הצדיקים מכבשן האש נעשתה משום שאותם צדיקים היו חפצים בנס זה, הרי למעלה פס"א [תקג:] ביאר זאת משום שהאש הטבעית אינה מזיקה להם, וכלשונו: "הצדיקים הגדולים עוד יותר מעלה נבדלת יש להם, ומפני מעלתן הגדולה הנבדלת לא יוכלו להזיק להם האש, שהוא פעל טבעי. והצדיקים הגדולים האלו הם כמו המלאכים הנבדלים, עולים לשם ויורדים משם בשלום, שאין הדברים הטבעיים מזיקים להם, ואף על פי שהוא יורד לתוך הכבשן, אין הדברים הטבעיים פועלים בו", ושם הערה 158. ולכאורה אלו שני טעמים שונים. אך נראה שאין זה כך, כי דבריו למעלה רק מבארים כיצד הנס של הצלה מכבשן האש פועל [שהאש הטבעית אינה מזיקה לצדיקים הנבדלים]. אך דבריו כאן איירי בשלב מוקדם יותר; מדוע הקב"ה עשה מעיקרא נס לאברהם חמ"ו להצילם מכבשן האש, הרי הצדיקים חפצים באמת, ואינם מעונינים בנסים שיפקיעו אותם ממיתה טבעית. ועל כך מבאר כאן ששאני נס הצלה מכבשן האש, שבו הצדיקים חפצים, וכמו שנתבאר.

(254) פירוש - מחמת הטובות שהקב"ה עשה איתי, לכך "אני עבדך". ולמעלה ר"פ סב [תקיב.] כתב: "הם להקב"ה, שהרי עושה נסים עמהם, והוציאם מצרה לרוחה, ובזה הם עבדי ה'". ובנצח ישראל פ"ב [כה:] כתב: "הם [ישראל] קנוים לו [לה'] בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים, עד שנעשו עבדים קנוים לו. ואמרו רז"ל [קידושין כב:] דלת ומזוזה היו עדים שפסחתי על בתי בני ישראל, ואמרתי להם [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים וגו'". הרי שצירף לזה את מאמרם שהדלת והמזוזה שהיו עדים לנסי מצרים, הם גם מעידים שבני ישראל הם עבדים הקנויים אל ה'. וראה למעלה פס"ב הערה 4, ולהלן הערה 400.

(255) לשון רש"י [שם]: "עבדך בן אמתך - אינו דומה תרבות עבד הלקוח מן השוק, לילוד משפחה שבבית". והיעב"ץ [אבות פ"א מ"ג] כתב: "אמר דוד ע"ה 'אני עבדך בן אמתך', הנני משועבד לך לעבודתך, ולא אסור ממנה לעולם, כיליד בית שיעבוד את רבו

בתמידות ובשמחה. לא כעבודת הנקנה שיברח אם יוכל, כי רוב העבדים הנמכרים הם שבויים או גנובים, לא עשו מאומה כי שמו אותם שם, ולכן יעבדו את אדוניהם על כרחן ובעצבון" [הובא למעלה פ"ס הערה 228].

(256) לשונו למעלה פ"ל [תקכט:]: "לפי שהיו ישראל במצרים, וראוי שיהיו משועבדים במצרים, שהרי לא היה אל ישראל שום ישיבה מיוחדת, שלא היה להם ארץ מיוחדת כמו שיש לכל אומה ואומה, והיו נולדים 'בארץ לא להם' [בראשית טו, יג]. ודבר ראוי הוא שיהיו משועבדים למצרים, וכאילו שהיה שָׁם עבדות על ישראל בתחלת לידתם, כמו העבד שהוא יליד בית לאדוניו, כך ישראל שנולדו בארץ מצרים היו ראוים להיות משועבדים, וראוי להיות משא מצרים עליהם. ודבר זה מצד ישראל בעצמם, שהיו כמו יליד בית למצרים". וכן חזר וכתב למעלה פ"ס [תכג:]. ומשמע מדבריו ש"יליד ביתו" הוא יותר עבד מ"מקנת כספו", מפני שנולד משפחה, וכמבואר בגו"א בראשית פי"ז אות ח [רעז:]. ולכן פירוש פסוקנו ["אנא ה' כי אני עבדך אני עבדך בן אמתך"] הוא שאין אני רק מקנת כסף, אלא אני יליד בית.

(257) פירוש - הייתי מקודם עבד גמור ["יליד בית"], מבלי שום אפשרות לצאת מעבדותי.

(258) פירוש - מחמת שפתחת את מוסרי, לכך אני עבד גמור. וכן פירש העקידה [שער לח פרשת בא]: "לאשר גמלנו כל חסד ורב טוב, כי זה מה שיכריח האדם להיות לעבודתו יתברך בתכלית החיוב. והוא מה שהודיעו באומרו [הגש"פ] 'עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלקינו וגו'', כי אז קנה אותנו לעבדים... הרי שיש לו עלינו טענה חזקה להכריחנו אל כל מצותיו ולעבוד עבודתו... ועל הדרך הזה אמר המשורר 'אנה ה' כי אני עבדך וגו' פתחת למוסרי', ירצה, במה שפתחת מוסרי מאויבי הרודים עלי, קנית אותי לעבד עולם בן האמה, שאין עבדות חזק ממנו" [הובא בהגדת "משנת מהר"ל" אות תלח].

(259) בא ליישב את הקושי, שלכאורה עולה מהפסוק שהגוים והאומות יהללו וישבחו את ה' על החסד שעשה ה' לישראל. וזה תמוה, וכפי ששאלו בגמרא [פסחים קיח:] "'הללו את ה' כל גוים', אומות העולם מאי עבידתייהו". וכתבו רש"י והרשב"ם [שם] "אומות העולם מאי עבידתייהו - לשבוחי משום ד'עלינו גבר חסדו', הא עלן לשבוחיה". וביאורו לפסוק הוא אכן תשובת הגמרא [שם], וכמו שיביא בסמוך.

(260) כוונתו לישראל, שהם נקראים "נבראים" מצד ראייתם של הגוים את ישראל [כמתבאר מדבריו בהמשך]. ואין כוונתו לנסים שנעשו לגוים עצמם, כי אז היה כותב "על הנסים שעושה הקב"ה עם עצמם", או "עמם", ולא "נבראים". וראה הערה 263.

(261) הם ישראל [כמבואר בהערה הקודמת]. וחזינן שמבאר ש"הללו את ה' כל גוים" מוסב "על **הנסים** שעושה הקב"ה עם הנבראים", ואילו "שבחוהו כל האומים" מוסב "על **הגבורות** שעושה הקב"ה עם הנבראים". ובגמרא [פסחים קיח:] אמרו "הכי קאמר 'הללו את ה' כל גוים' אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו". והמהר"ל מבין ש"נפלאות" מוסב אארישא דקרא ["הללו את ה' כל גוים"], ו"גבורות" מוסב אסיפא דקרא ["שבחוהו כל האומים"]. ויש להבין מנין לחלק כך, ולא מצאתי מי שיחלק בין "הלל" ל"שבח", או בין "גוים" ל"אומים", שיתחייב מכך חילוק זה. לכך נראה שסובר כן לא מחמת לשון המקרא, אלא מחמת סדר הספירות. כי בסמוך יבאר שבפסוקים אלו נזכרו נסים, גבורות, וחסדים, המקבילים לרחמים, דין, וחסד. והואיל ולבסוף חסד הוזכר להדיא ["כי גבר עלינו חסדו"], לכך הסברה מחייבת שהשנים שהוזכרו לפניו יֵאָמרו בהתאם לסדר שיעמיד את חסד במקום השלישי. ובהכרח שסדר זה הוא רחמים, גבורה, וחסד, שזהו חג"ת מלמטה למעלה. ובדר"ח [פ"ג הערה 1145, ופ"ה הערה 675] נתבאר שפעמים המהר"ל גורס במשנה באופן שיתאים לחכמה פנימית, וכמובא להלן פע"א הערה 44.

(262) מבאר שהמלים "כי גבר עלינו חסדו" נאמרו על ידי ישראל, ולא על ידי האומות. ואע"פ שעדיין יש לתמוה מדוע האומות יהללו וישבחו את ה' על הנסים והגבורות שנעשו לישראל, זה לא קשיא, כי בסמוך יבאר שהנסים והגבורות [שנעשו לישראל] מורים על יכולת ה', ואף ראוי לאומות שיהללו וישבחו את ה' על יכולתו. מה שאין כן לגבי "כי גבר עלינו חסדו", שרק למקבל החסד יש להלל ולשבח על כך, ולא האומות. ועל כך בא הביאור שאכן מלים אלו ["כי גבר עלינו חסדו"] נאמרו על ידי ישראל, ולא על ידי האומות. וראה הערה הבאה.

(263) לישראל [ראה למעלה הערה 260]. וכן פירש רש"י [פסחים קיח:]: "אגבורות ונפלאות - דחזיתו שעשה לי". ועיין מהרש"א [שם]. ובעמק ברכה [בענין הלל על הנס (עמוד קכג:)] הביא בשם מרן הגרי"ז לבאר בזה"ל: "וכעין זה שמעת מכבוד מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בהא דאיתא בפרק ערבי פסחים, מאי דכתיב 'הללו את ה' כל גוים', אומות העולם מאי עבידתייהו. הכי קאמר, 'הללו את ה' כל גוים' אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו, כל שכן אנו דגבר עלינו חסדו. הנה לכאורה הא דקאמר 'אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו' היינו בהדי אומות העולם, שהם יהללו על ניסים שלהם. אכן

רש"י פירש להדיא 'אגבורות ונפלאות - דחזיתו שעשה לי', והיינו בהדי ישראל. וא"כ שוב קשה, אומות העולם מאי עבידתייהו. ואמר על זה מו"ר דהנה מצינו דאיכא ב' מיני ברכות; ברכת הודאה על טובות השם, כגון ברכת 'הטוב והמטיב' [ברכות מו.]. וגם ברכת שבח על גבורות ה', כגון ברכת 'עושה מעשה בראשית' [ברכות נט.] וכיו"ב. וזהו דקאמר, דכשהשם עושה ניסים לישראל, וכולם מכירין גבורותיו של הקב"ה, אז כולם חייבין להלל; אומות העולם חייבין להלל בברכת שבח על גבורות ה' דחזיתו שעשה לי, וכ"ש אנן דחייבין נמי בברכת הודאה על חסדיו וטובותיו". והם הם דברי המהר"ל כאן. וכן כתב להלן פס"ה [לאחר ציון 68]: "חילוק יש בין הלל ובין שיר, כי הלל הוא על הטוב והחסד שעשה, אבל השירה לתת שירה על גבורתו יתברך", ושם הערה 70.

(264) למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 11], וביאר שם שחנניה מישאל ועזריה עומדים כנגד מדות הדין, הרחמים, והחסד.

(265) "השם הגדול" הוא שם הויה, וכמו שכתב להלן פס"ה [לאחר ציון 106]: "ויש בהלל הגדול כ"ו 'כי לעולם חסדו' [תהלים קלו, א-כו], כי שם בן ד' עולה במספרו כ"ו, והוא המפרנס לכל, והמחלק לכל בריה מזונות. כי זה השם הוא הנקרא השם הגדול והמיוחד, והוא שם העצם המקיים את כל הנמצאים, וממנו הפרנסה, שהוא קיום הנמצא. לפיכך יש כ"ו 'כי לעולם חסדו' נגד השם הגדול הזה". ואולי הטעם ששם הויה נקרא "שמו הגדול" הוא כי כל השמות הקדושים האחרים נאצלים ממנו, וכמו שכתב הרא"ש [יומא פ"ח סוף אות יט], וז"ל: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו". והשערי אורה [תחילת שער ה] כתב: "דע והאמן כי שם הויה הוא העמוד שכל הספירות עליונות ותחתונות נתאחזות בו... וזהו השם העומד כדמיון גוף האילן, וכל שאר שמות הקודש הם כדמיון ענפי האילן". לכך שם הויה נקרא "שמו הגדול", כי הגדול משפיע לזולתו, וכמבואר בבאר הגולה באר הרביעי [תסא.]. ושם הויה מורה על מדת הרחמים [ב"ר לג, ג]. ולמעלה [לאחר ציון 14] כתב: "כי שמו הוא שם בן ארבע אותיות, הוא מצפ"ץ בא"ת ב"ש, והוא 'ברחמים' במספר, להודיע כי השם המיוחד מנהיג ברחמים, וידוע לחכמים כי השם המיוחד, הוא שם בן ד', הוא מדת הרחמים". וראה הערה הבאה.

(266) לשונו למעלה פל"ט [ב:]: "ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם". ואמרו חכמים [סנהדרין פב:] "ששה נסים נעשו לו לפנחס", ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "כי הנסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הניסים, כנגד הוי"ו של שמו

הגדול שממנו הניסים. והראה לו הקב"ה כי נעשה לו ניסים גמורים עד שהיו ששה ניסים". ובח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז.] כתב: "ותוכל להבין כי שש נסים מורה על שלימות הניסים, כי הניסים הם מצד הוי"ו של שמו הגדול, אשר משם נעשים הניסים בעולם, וכל הניסים שייכים לדבר זה". ובגו"א במדבר פי"א אות ו [קסב.] כתב: "נעשים הנסים והנפלאות בכח השם הגדול". ובאור חדש פ"ו [תתרח:] כתב "שמו הגדול מחדש ניסים... כי שם הכתיבה [שם הויה שנכתב] ממנו הם נסים ונפלאות בעולם". **וצרף לכאן**, ששם הויה מורה על מדת הרחמים ["בכל מקום שנאמר 'ה'' מדת רחמים" (ב"ר לג, ג)], והנסים באים ממדת הרחמים, וכמו שכתב בח"א לגיטין נו. [ב, קג.], וז"ל: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים". לכך דין הוא שהנסים יֵעשו על ידי שם הויה, כי "הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 209, 357, פי"ח הערה 145, פכ"ג הערה 204, פל"ט הערה 5, פס"א הערה 69, ולמעלה הערות 4, 236].

(267) לשונו למעלה פמ"ג [רכז.]: "ההולדה נמשך מן מדת הדין, כמו שתקנו בברכת 'אתה גבור', שמדבר על גבורתו יתברך, 'ומתיר אסורים'... זהו שפותח לולד שיוצא לאויר העולם". הרי שגבורתו יתברך היא מדת דינו. ובתפארת ישראל פכ"ו [ת:] כתב: "כל הוצאת תולדות הוא בכח גבורת מדת הדין". ובבאר הגולה, באר הששי [ריח.] כתב: "מפני שכולם הם בגבורה, וכל גבורה בכח דין". ובתיקוני זהר תיקון א [יז:] אמרו "דין איהו גבורה". והמלאך הממונה על הדין הוא גבריאל [למעלה פכ"ג (שיב:)], ו"גבריאל" הוא מלשון גבורה. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "צורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש... ממנו הדין, ופעל דין וגבורה בעולם". הרי שגבורה ודין בני חדא בקתא אינון. וצרף לכאן שיצחק הוליד תולדות בהיותו בן ששים שנה [בראשית כה, כו], ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [לג.] כתב: "לפיכך הוליד בן ס' שנה, שאז הוא שלם לגמרי... בעבור שיש בו מספר ששה נגד ו' קצות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה... וכאשר היה בן ששים היה ראוי לשלימות התולדות להוליד אחרים. ולפיכך כתב לך הכתוב בן כמה שנה היה יצחק... כשהוליד. ודוקא ביצחק מגלה לך הכתוב, מפני שזה נמשך אחר מדתו במה שכל מעשיו בדין, והדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין, לכך כתב זה אצלו". ובח"א לסוטה י. [ב, לט:] כתב: "כי כח הגבורה מיוחד לששים בפרט, כדכתיב [שיה"ש ג, ז]

'ששים גבורים סביב לה מגיבורי ישראל'". הרי שמספר ששים מורה על גבורה ודין [הובא למעלה פמ"ג הערה 94, וש"נ].

(268) פתח בנסים וגבורות ["האומות יש להם לשבח להקב"ה על הנסים ועל הגבורות שעושה עם ישראל"] וסיים רק בנסים ["ואף אם לא עשה אתם נסים"], כי קושיא סמויה זו ["ואף אם לא עשה אתם נסים"] קשה רק על נסים, ולא על גבורותו. והטעם הוא שזה ברור שגבורתו יתברך מורה על יכולתו, אף שגבורה זו נעשתה רק לטובת ישראל. ולכך שפיר הוא שיש לאומות לשבח את ה' על יכולתו, אף אם הן לא הרויחו דבר מגבורה זו. אך הוקשה לו מאי שייטה האומות לנסים שנעשו רק לישראל, ומדוע שהאומות ישבחו את ה' על נסים שלא נעשו להן כלל. ועל כך מבאר שאף הנסים מורים על יכולתו יתברך [כפי שגבורתו מורה על יכולתו], ויש לאומות שבח את ה' על כך, אף שנסים אלו נעשו רק לישראל, ולא להן. **ואודות שהנסים** מיוחדים לישראל, כן כתב למעלה הקדמה שניה [נד.]: "כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות" [ראה להלן הערה 384]. ולהלן פע"ב [לאחר ציון 32] כתב: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר. ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים", ושם הערות 35, 36.

(269) לשונו למעלה סוף הקדמה ראשונה [לז:]: "הנהגתו [יתברך] את הנבראים אחר המצאם הוא כבודו יתברך, שהרי כל הנמצאים אחר המצאם הם כבודו. וכל אשר יש

בו יותר פלא, הוא יותר כבוד אל השם יתברך לחקור עליו, לפי שהוא מורה על גבורתו יתברך ויכולתו". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו ויודע ומשגיח ויכול... ואמר [שמות ט, יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו... אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא". והמחבר [שו"ע או"ח סימן כה ס"ה] כתב: "יכוין בהנחתם [של התפילין] שצונו הקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו, שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים על הזרוע כנגד הלב, ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על יחודו, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו". ולמעלה פכ"ז [תמ.] כתב: "ועוד נראה שאלו שלש אותות [הפיכת המטה לנחש, צרעת ביד משה, ולקיחת מי היאור והיו לדם ביבשת (שמות ד, ב-ט)] מורים על יכולתו של הקב"ה, שראוי לשמוע אל הקב"ה, לפי שהוא יתברך שמו מושל על הכל... והראה לישראל שכל דבר יוכל לעשות". ולמעלה ר"פ לו [תרמד:] כתב: "וזה נודע ביציאת מצרים, שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה". ולמעלה ר"פ לט [ב:] כתב: "ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות. לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות. והיינו דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמר רבי אליעזר [ברכות ו.] אלה תפילין שבראש. פירוש, כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יציאת מצרים, שהוציא אותם על ידי נסים, והשם המיוחד דוקא פועל נוראות, ולפיכך ויראו ממך מפני גבורותיו ונוראותיו". ובבאר הגולה באר הרביעי [ת.] כתב: "הוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "כאשר השם יתברך עושה לו נס, מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו, ומפני שהוא אחד עושה בעולמו מה שהוא רוצה, ויכול על הכל, ולכך עשה לו נס". ובדרשת שבת הגדול [רכב.] כתב: "כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים, כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה ולהושיע אותם". והרי ספר זה, העוסק בנסי יציאת מצרים, נקרא "גבורות ה'" [ראה למעלה פמ"ז הערה 97, וש"נ].

(270) לאומות.

(271) ולא האומות. לכך בגמרא [פסחים קיח:] העמידו שמלים "כי גבר עלינו חסדו" נאמרו על ידי ישראל, וכפי שהביא למעלה.

(272) בא לבאר כיצד המשך הפסוק [תהלים קיז, ב] "ואמת ה' לעולם" מתקשר לתחילת הפסוק "כי גבר עלינו חסדו".

(273) אמרו חכמים [שבת י.] "כל הדן דין אמתו לאמיתו... כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית", ובדר"ח פ"א מי"ח [תלד:] כתב: "מפני שברא הקב"ה העולם במדת הדין. וזה אמרם 'כל הדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית', כי השם יתברך ברא העולם בדין, שהרי בכל מקום במעשה בראשית נאמר [בראשית פרק א] 'אלקים', והיושב בדין משתתף ומתחבר למדה זאת שברא הקב"ה את העולם, ובזה נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". הרי הדיין הדן דין אמת לאמיתו מצטרף למדת הדין שעמה ברא הקב"ה את העולם. וזה מורה באצבע שהדין מחוייב להיות "אמת לאמיתה". ובהקדמה לנתיבות עולם [ו.] כתב: "כאשר הוא נוטה אפילו מעט מן המשפט, הוא קלקול המשפט והדין, כי הדין והמשפט אין לו לצאת ממנו כלל... כי המשפט צריך שיהיה משפט אמת". ובהקדמה לדרוש על התורה [ז.] כתב: "מפני שדבר זה נחשב כאילו הוא יוצא מקו המשפט ומדתו... אשר אין לצאת ממנו אף כחוט השערה". וכאשר הדין אינו אמת רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מדת הדין" [ראה להלן פס"ט הערה 133]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שלג:] כתב: "כי דבר שהוא במדת המשפט, אין צריך שיבקש ויחפוץ אותו דבר, כי מדת המשפט נותן מעצמו שיהיה זה, ואין צריך לזה בקשה. אבל דבר שהוא אינו מצד המשפט, כמו דבר זה שיכנוס לפנים משורת הדין, וינהג במדת הרחמים, אם לא היה שהוא יתברך חפץ ומבקש הטוב, לא היה נמצא דבר זה. רק שהוא יתברך חפץ ומבקש הטוב בכל כוונתו וחפצו".

(274) כמו שאמרו חכמים [ר"ה יז:] "אילפא רמי, כתיב [שמות לד, ו] 'ורב חסד', וכתיב [שם] 'ואמת'. בתחלה 'ואמת', ולבסוף 'ורב חסד'". ובנתיב התשובה פ"ו [קא.] כתב: "פירוש, בודאי רצון השם יתברך שיהיה נוהג על פי האמת ועל פי הדין. ואם אינו יכול לעמוד מצד האמת, אז השם יתברך עושה עמו חסד. ובודאי יותר טוב אם אפשר שיכול לעמוד מצד האמת". הרי אמת לחוד וחסד לחוד. ולהלן פס"ט [לאחר ציון 92] כתב: "בנה אברהם ארבעה מזבחות, מפני שמדתו מדת החסד, ומדת החסד תתחלק לארבעה חלקים. ויצחק מדתו מדת הדין, אינו מתחלק כלל, ולפיכך לא בנה רק מזבח אחד... כי אין יכול לעמוד בדין רק הצדיק ולא הרשע... [אבל] החסד הוא מתחלק... כאשר הוא צריך לחסד, עושה חסד לצדיק ולרשע, הרי לך שני חלקים של חסד. ועוד שני חלקים

של חסד, שעושה חסד אף שאינו צריך, ונותן לצדיק ולרשע על צד היותר טוב". ובגו"א בראשית פכ"א אות כא [שנט:] כתב: "כי השם יתברך עושה חסד אף למי שאינו ראוי, וכך מדתו". ובתפארת ישראל פ"ו [קא:] כתב: "הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי" [וברי שה"ה לחסד]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שלד:] כתב: "בשביל זה נמצא בעולם הטוב, אף כי אינו מצד הדין, ואין ראוי שיהיה נמצא בעולם דבר שאינו מצד המשפט. רק שמצד שהוא יתברך הטוב הגמור, מבקש שיפעול הטוב. שכל אשר הוא טוב מבקש לפעול הטוב". ובהמשך שם [שמ.] כתב: "מפני שהוא יתברך הטוב, נמצא ממנו הטוב, אף שאינו לפי הדין". ובח"א למכות כג: [ד, ח:] כתב: "כי החסד שהוא עושה טוב, אף על גב שאינו ראוי כלל לזה". ובתפילות קודם התפילה אומרים "דרכך להיטיב לרעים ולטובים". וכן אומרים [תפילת מוסף לר"ה ויוה"כ] "הטוב ומטיב לרעים ולטובים". וראה להלן פס"ט הערה 105.

(275) נקודה זו מבוארת בנתיב התשובה ר"פ א [ח:], שהביא את את דברי הירושלמי [מכות פ"ב ה"ו] שאמרו על הפסוק [תהלים כה, ח] "טוב וישר ה'", "למה הוא טוב, שהוא ישר", וכתב לבאר: "רצה לומר כי השם יתברך הוא טוב מפני שהוא מטיב אל הכל. ולא שהטוב הזה בלא טעם, שאם יהיה השם יתברך מטיב לבריות ולא היה טעם אל הטוב, אין זה ראוי שיקרא 'טוב'. כמו שאמרו ז"ל [ב"ק נ.] 'כל האומר הקב"ה וותרן, יותרו לו חייו'. ולא נקרא זה 'טוב', שאין מדת היושר נותן זה לוותר בחנם. ולכך אמר 'למה הוא טוב בשביל שהוא ישר', כלומר שהיושר עם הטוב". ורש"י [תענית יא.] כתב: "שאין עושה דבר בלא דין אמת וצדק". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] כתב: "כי מצד השם יתברך כל מעשיו במשפט וצדק". **ובמסילת ישרים** פ"ד האריך בביאור ענין זה, וציין שקבלת התשובה היא דוגמה לחסד שאינו סותר לאמת, וכלשונו: "התשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה... וזה חסד ודאי שאינה משורת הדין, אך על כל פנים הנה הוא חסד שאינו מכחיש הדין לגמרי, שהרי יש צד לתלות בו, שתחת הרצון שנתרצה בחטא וההנאה שנהנה ממנו בא עתה הנחמה והצער... וכן כל שאר דרכי חסד, כענין ברא מזכה אבא [סנהדרין קד.], או מקצת נפש ככל הנפש [קה"ר ז, כז], המוזכרים בדברי החכמים, דרכי חסד הם לקבל את המעט כמרובה, אך לא מתנגדים ומכחישים ממש מדת הדין. כי כבר יש בהם טעם הגון להחשיב אותם. אך שיוותרו עבירות בלא כלום, או שלא ישגיח עליהם, זה היה נגד הדין לגמרי, כי כבר לא היה משפט ודין אמיתי בדברים, על כן זה אי אפשר להמצא כלל" [הובא בחלקו למעלה פל"א הערה 42]. אמנם בסמוך יבאר שכאשר הקב"ה עושה

מעשה חסד הנוטה ממדת האמת, לאחר מכן הקב"ה יאזן זאת על ידי שיתן "פצוי" למדת האמת.

(276) שהחסדים של ה' הם במדת האמת, ואינם יוצאים ממנה, וכמו שמבאר והולך.

(277) נקט לשון "**מחדש** בעולמו דברים על פי חסד", כי מדובר בחסדים הנוטים מן האמת, ויש בכך חריגה מסויימת מהמהלך הרגיל של העולם. לכך חריגה זו מגדירה שאיירי במעשה של חידוש.

(278) פירוש - כאשר הקב"ה עושה חסד הנוטה ממדת האמת, הקב"ה לאחר מכן יאזן זאת על ידי פעולה נוספת שתשוה את המאזנים לנקודת האמת, וכמו שמבאר והולך.

(279) זהו המשך דברי הגמרא [שם]. ובפשטות הפירוש הוא שהואיל וגבריאל אמר על עצמו שהיה רוצה ללכת להציל את אברהם. וראה בסמוך הערה 282.

(280) כן אמרו בתנחומא ויגש אות ו, ובמדב"ר יב, ח. וראה זוה"ק ח"א צז:, ובניצוצי זהר אות ה, שליקט מקורות רבים לכך. ולמעלה פמ"ז [תסח:] כתב: "כי מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש". ולמעלה פנ"ה [רכא.] כתב: "מיכאל של מים, וגבריאל של אש, ולפיכך [גבריאל] נקרא 'שרף'". ולהלן פס"ח [לאחר ציון 42] כתב: "מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש. ואם כן תמצא חלוק ביניהם מה שמסודר מן כל אחד ואחד. ולכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו, מחולק מן השני. כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש". ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "רז"ל אמרו מיכאל של מים, וגבריאל של אש. ואין הפירוש שמיכאל הוא מים, וגבריאל הוא אש. דאין הדבר כך כלל. רק כי הם צורות נפרדות זה מזה, והם מחולקים כמו אש ומים. כי מיכאל שהוא של מים, רוצה לומר כי מושפע ממנו מה שהוא דומה למים. וגבריאל של אש, כי מושפע ממנו מה שהוא שוה ודומה לאש. כי מן מיכאל מושפע ממנו הטוב והחסד, וזה דומה למים. וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש. ולפיכך צורת מיכאל חסד, וצורת גבריאל אש" [ראה למעלה הערה 112]. ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני... וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'". וכן הוא בגו"א בראשית פ"ד אות י [צח:]. וראה למעלה פמ"ז הערה 185, פנ"ה הערות 74, 76, להלן פס"ח הערה 43, וש"נ, ופע"א הערה 48.

(281) "נאה ליחיד להציל את היחיד".

(282) יש להעיר, שמבאר שגבריאל זכה להציל את חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש משום ש"השוה הקב"ה דבר זה במדת האמת, במה שהציל את בניו, ובזה נעשה מדת הקב"ה אמת". אך בגמרא אמרו שהטעם הוא "לפי שהקב"ה אינו מקפח שכר כל בריה, אמר תזכה ותציל שלשה מבני בניו", וזה נראה לכאורה טעם אחר . ואולי אפשר לומר שהמהר"ל לומד שהמלים "הקב"ה אינו מקפח שכר כל בריה" אינן מוסבות על מה שגבריאל הציע את עצמו לרדת ולהציל את אברהם, כי על כך יש להקשות כפי שהקשה הבן יהוידע [פסחים קיח.]: "דבמלאכים ליכא שכר, מפני שאין להם מעכב מצידם". אלא דמלים אלו מוסבות על כך שהקב"ה לא ימנע מגבריאל למלא את תפקידו [כמלאך הממונה על אש], כי זה נוגד את האמת. לכך דברי המהר"ל כאן ["השוה הקב"ה דבר זה במדת האמת, במה שהציל את בניו, ובזה נעשה מדת הקב"ה אמת"] הם ביאור לדברי הגמרא ["לפי שהקב"ה אינו מקפח שכר כל בריה"]. וראיה יש לכך, שהמאמר "אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה" הוזכר בש"ס בשלשה מקומות נוספים [נזיר כג:, ב"ק לח:, והוריות י:], ובשלשה מקומות אלו הוסיפו לומר "אפילו שכר שיחה נאה" [לגבי השכר של בתו הצעירה של לוט שקראה לבנה "עמון"], ואילו כאן בפסחים לא הוסיפו מלים אלו. ואם השכר הניתן לגבריאל היה בעבור שהציע לרדת להציל את אברהם, א"כ גם כאן איירי בשכר שיחה, ומדוע לא הוסיפו גם כאן לומר "אפילו שכר שיחה נאה". אלא זה מראה שהשכר הניתן לגבריאל אינו מחמת מה ששח, אלא מחמת עצם משמרתו, שהוא ממונה על האש.

(283) בילקו"ש שלפנינו הביאו את הפסוק [ישעיה יב, א] "אודך ה' כי אנפת בי".

(284) פירוש - על ידי ההודאה האדם המודה מוסר את עצמו למי שמודה לו, ומסירת עצמו היא תשלומים בעבור הטובה שקבל, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 382.

(285) הנה בכמה מקומות ביאר שבכל הודאה שאדם מודה לה', בזה הוא מוסר עצמו לרשות ה'. כגון, בנתיב העבודה פ"י [א, קז.] כתב: "כל ברכת מודים שאנו נותנים הודאה אל השם יתברך שאנו שלו, ואין אנו מצד עצמנו שום דבר, רק הכל להשם יתברך. ולפיכך אומר [ברכת הודאה בשמו"ע] 'על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך', וכל ענין הברכה הזאת היא הודאה". ושם פי"ח [א, קמא:] כתב: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה הוא מוסר עצמו אל השם יתברך בשביל הטובה שעשה אתו, כי זהו ענין ההודאה... שכל הודאה מוסר עצמו אל השם יתברך... ובהודאה זאת מוסר עצמו ונפשו אל השם יתברך שעשה אתו הטובה הזאת". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "כל מי שמודה על הטוב שעשה השם יתברך אליו, הנה מוסר עצמו בהודאתו אל השם

יתברך. וכך הוא כל הודאה, שהוא מודה אל השם יתברך על הטוב שנעשה לו, הוא מוסר נפשו אל השם יתברך". ובנצח ישראל פי"ט [תכו.] כתב: "כי האדם מודה אל השם יתברך שהכל הוא שלו... וזהו ענין ההודאה, כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה". וכן כתב בנתיב התשובה פ"ה [פ:], ויובא להלן הערה 299. ובח"א לב"ק טז. [ג, ב:] וכתב: "אם כרע במודים, בזה שכרע במודים מוסר עצמו אל השם יתברך... כי בזה שב העלול, הוא האדם, אל העלה. שמי שהוא כורע לפני אחר, מוסר נפשו אליו בכריעתו לפניו. וזהו ענין הכריעה במודים, כי ההודאה מה שהוא מודה עד שמוסר נפשו אל מי שנותן לו ההודאה... לכך צריך שיכרע במודים למסור נפשו אל השם יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "כוונת כל המצות שנאמין באלקינו ונודה אליו שהוא בראנו, והיא כוונת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלקיו שבראו. וכוונת רוממות הקול בתפלות וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים, זהו, שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לאל שבראם והמציאם ויפרסמו זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו". ואין כוונתו [בשלש פעמים שהזכיר הודאה] לומר שהאדם נברא בשביל הכרת טובו של הקב"ה, אלא שימסור את עצמו להקב"ה. ובפחד יצחק חנוכה [מאמר ב, פרק ב] ביאר שכל "הודאה" כוללת בתוכה הודאת בעל דין שלית ליה מגרמיה כלום. הרי שבכל הודאה ישנם שני שלבים; (א) הודאת בעל דין שאין לו מעצמו כלום, ולכך לא מגיע לו כלום. (ב) מסירת עצמו אל נותן הטובה, ובכך יש תשלומין מסויימים על הטובה שקבל [ראה למעלה פי"ב הערה 85, פנ"ג הערה 134, להלן הערה 299, ופע"א הערה 64].

(286) לשון הפחד יצחק [ר"ה מאמר ג]: "כשאנו באים למצוא שרשים לענין זה של הכרת טובה, התפיסה הראשונה בזה היא שמדת הכרת טובה היא פרט של המדה הכללית של שונא מתנות. 'שונא מתנות יחיה' [משלי טו, כז], ועל ידי תשלומין של טובה תחת טובה נפחתה תכונת המתנה של הטובה הראשונה, והאדם הכפוי טובה מראה שנוח לו בנהמא דכיסופא", ושם העמיק בזה יותר. ובסוף המאמר [שם] הביא את דברי הרשב"א [גיטין לח:] דהמשחרר עבדו בשביל טובה שעשה לו העבד אינו עובר על עשה ד"לעולם בהם תעבודו" [ויקרא כה, מו], משום דהוי כמוכרו לעבד עצמו, ולא שנותנו במתנת חינם [והפחד יצחק הוכיח מכך את ביאורו העמוק יותר]. ועל כל פנים חזינן מזה שיש שעבוד וחובת תשלומין על טובה שנעשית לו.

(287) פירוש - החסד של ה' מחייב הודאה. והרד"ק [תהלים קיח, א] כתב: "כשמלך דוד אמר 'הודו לה'', אמר כולכם חייבים להודות לא-ל במלכותי, כי טוב עשה לכם". וראה להלן הערה 294.

(288) "הוא נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו... ומטיב לכל ומכין מזון לכל בריותיו אשר ברא" [ברכת המזון]. וראה להלן הערה 295.

(289) "כי גבר עלינו חסדו" [תהלים קיז, ב].

(290) כמו שיבאר. והמלבי"ם [תהלים קיח, ב] כתב: "ביחוד יודוהו ישראל שעמהם עשה טובה פרטית יותר. ובית אהרן שהם קבלו יותר טובות פרטיות, וכן יראי ה', כל אחד לפי רוב הטובה שקבל התחייב בהודאה יתירה. וכמו שכתב החובות הלבבות [שער שלישי פרקים ג, ו] שבני ישראל שקבלו טובות פרטיות, נתחייבו בתרי"ג מצות. ובני אהרן, נתחייבו [ישראל לתת להם] כ"ד מתנות כהונה, נגד כ"ד מצות כהונה. ומשפחת בית דוד, שהפלם בטובות יותר גדולות, אמר [ירמיה כא, יב] 'בית דוד דינו לבקר משפט', והמלך מחויב להיות לו ספר תורה יתר על ספר תורה שהניחו לו אבותיו [סנהדרין כא:], 'וקרא בו כל ימי חייו' [דברים יז, יט], ויתר מצות המלך. ועל כן צוה שכל אחד לפי מעלתו יוסיף הודאה על טוב ה' וחסדו הפרטי שעשה עמו ביחוד".

(291) לשונו למעלה [לאחר ציון 96]: "ואחר כך אמר [תהלים קטו, ט] 'בית ישראל בטחו בה''. זכר ג' כתות; בית ישראל, בית אהרן [שם פסוק י], יראי ה' [שם פסוק יא]. פירוש, כי אלו ג' כתות; 'ישראל' מצד שהם בניו [דברים יד, א], הרי הם דבקים בו בעצם, כמו שיש דביקות הבן אל האב, כך יש דביקות ישראל לאביהן שבשמים, ומפני כך ראוי להם לבטוח בו יתברך מצד הדביקות הזה".

(292) לשונו למעלה [לאחר ציון 100]: "אמנם בית אהרן עובדים לו מאהבה, כמו מי שהוא אוהב את אחר, כך הם בית אהרן אוהבים הקב"ה, עובדים מאהבה, וזהו הדביקות הזה מצד האהבה". ואודות שבית אהרן עובדים את ה' מאהבה, כן נתבאר למעלה הערה 101. וראה להלן ציון 308.

(293) לשונו למעלה [לאחר ציון 103]: "ואחר כך זכר [תהלים קטו, יא] 'יראי ה' בטחו בה'', שהם עובדים השם מיראה, ומצד היראה יש להם דביקות בו יתברך. הנה ג' כתות; האחד, בית ישראל דביקות עצמי מה שהם בנים אל השם יתברך. [השני], בית אהרן אוהבים אל הקב"ה ועובדים לפניו. השלישי, יראי ה' עובדים מיראה. ועוד יתבאר אלו שלש כתות". וראה להלן ציון 309.

(294) "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו" [תהלים קיח, א]. ואינו מבאר כמלבי"ם [שם] שכתב: "הודו - מצוה שכל גוים יודו לה' מצד טובו וחסדו", אלא איירי בישראל, וכמו שביאר הרד"ק [שם], והובא למעלה הערה 287.

(295) כי "כל הנבראים יתנו הודאה להקב"ה, שעם כלם עושה חסדים" [לשונו למעלה לפני ציון 288].

(296) לאחר ציון 97, והובא בהערות הקודמות. וראה הערה הבאה.

(297) דע שיש חידוש בדבריו כאן שלא נזכר בדבריו למעלה. כי למעלה [לאחר ציון 97] דובר מצד המקבלים, שיש לישראל בית אהרן וירא ה' לבטוח בה', והמקרא חילק ביניהם ["ישראל בטח בה' עזרם ומגנם הוא, בית אהרן בטחו בה' עזרם ומגנם הוא, יראי ה' בטחו בה' עזרם ומגנם הוא" (תהלים קטו, ט-יא)], משום שלכל אחד ואחד מהם יש דביקות מיוחדת עם ה', המחייבת בהתאם לכך בטחון מיוחד בה'. אך כאן מדובר מצד ה', שהחסד שה' משפיע על הנבראים משתנה לפי הדביקות שיש לנבראים אל ה', וכלשונו: "מפני שהחסדים הם מחולקים; חסד שעשה עם בית ישראל בפני עצמו, לפי שהם בניו בעצם, וראוי לעשות חסד אתם מצד זה. וכן בית אהרן הם אוהבי ה', עושה אתם גם כן החסדים מיוחדים. וכן יראי ה', במה שהם יראי ה' נוהג גם כן עמהם בחסדו... לפי שהוא יתברך עושה חסד עם ישראל בפני עצמו, ועם בית אהרן בפני עצמם, ועם יראי ה' בפני עצמם". וזהו חידוש גדול שלא רק שהנבראים חלוקים זה מזה בבטחונם בה' בהתאם למדרגותיהם השונות, אלא אף השפעת ה' על הנבראים חלוקה זה מזה בהתאם למדריגותיהם השונות, וההשפעה היא לפי הדביקות שקדמה להשפעה. נמצא שלמעלה ביאר שדביקות ודביקות ובטחונה בה', וכאן מבאר שדביקות ודביקות והשפעת ה' עליה. **אך נראה** שדבריו כאן הם תולדה מדבריו למעלה; הנה כבר השריש בכמה מקומות שהשפעת ה' על האדם היא כפי יחס האדם עם ה'. וכגון, בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכג.] כתב: "כי מי שאינו מאמין ובוטח בו יתברך בבטחון גמור, הוא בכעס ומכאובות... שעם כל אמונה שמחה, לפי שהוא בטחון בטובו יתברך". ובאור חדש פ"ג [תרכט.] כתב: "כמו שהם עם השם יתברך, כך השם יתברך אתם". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמג.] כתב: "כאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפט.] כתב: "כי השם יתברך נמצא אל האדם כמו שהאדם נמצא אצל השם יתברך. ואם האדם מעיין בתפלתו ואינו פונה מן השם יתברך, כך השם יתברך נמצא אליו גם כן לגמרי". ובנתיב האמונה ס"פ ב [א, ריב:] כתב: "כי עיקר האמונה שהוא

מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו יתברך. ובשביל זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב, אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השם יתברך מראה כוחו ויכולתו, לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין". ובנתיב הבטחון ר"פ א [ב, רלא.] כתב: "כי כאשר בוטח בו יתברך... אז יעשה השם יתברך בקשתו... [אבל] כאשר האדם יחרד, מורה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש... כי כאשר יחרד מורה כי אין לו בטחון כלל, ודבר זה מוקש אליו" [ראה למעלה פ"ז הערות 105, 167, פכ"ג הערה 191, ופ"מ הערות 164, 194]. והואיל ולמעלה נתבאר שישראל, בית אהרן, ויראי ה' בוטחים בה' באופנים שונים בהתאם למדריגותיהם, ממילא נגזר מכך שהשפעת ה' עליהם תתחלק בהתאם, כי ההשפעה היא לפי הבטחון והקירוב. וראה למעלה הערה 100.

(298) בא לבאר הסבר שני להזכרת ישראל, בית אהרן, ויראי ה' כל אחד לעצמו. ועד כה ביאר זאת מצד שהחסדים הם מחולקים זה מזה; השפעת חסדים על ישראל היא מחמת סבה אחת [היותם "בנים"], על בית אהרן היא מחמת הסבה אחרת [היותם עובדים מאהבה], ועל יראי ה' היא מחמת סבה שלישית [היותם עובדים מיראה]. ומעתה יבאר שההודאות [ולא החסדים] הן מחולקות זו מזו; הודאת ישראל יוצרת דביקות אחת בה', הודאת בית אהרן יוצרת דביקות אחרת בה', והודאת יראי ה' יוצרת דביקות שלישית בה'. ולהלן [לאחר ציון 381] כתב: "אתן הודאה אל השם יתברך, ואשלים עצמי אל השם יתברך, להיות דביקותי בו יתברך".

(299) פירוש - ההודאה היא שמוסר עצמו אל ה' [כמבואר למעלה הערה 285], וכל המוסר עצמו לדבר, בזה גופא הוא דבק בדבר שמוסר עצמו אליו. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "כאשר מוסר נפשו אל ה'... בזה דבק בו לגמרי... מה שהאדם דבק בו יתברך, מוסר נפשו אליו, מתקשר בו ומשלים אותו". ובנתיב התשובה פ"ה [פ:] ביאר שההודאה על החטא מסלקת את היצר הרע לגמרי, וכלשונו: "דוקא ההודאה על החטא בזה זובח היצר לגמרי [סנהדרין מג:], מפני שכאשר מודה על חטאו הוא מוסר עצמו אל השם יתברך אשר חטא, כמו שהוא כל הודאה שמוסר עצמו אל מי שחטא לו. ועל ידי זה סלוק יצר הרע לגמרי, כי אין ליצר הרע שום צירוף אל השם יתברך. ולפיכך דבר זה הוא סלוק יצר הרע לגמרי... כאשר מתודה על החטא לומר 'חטאתי לה'', על ידי הודאה זאת מוסר עצמו אל השם יתברך לגמרי, ומסלק בזה מאתו היצר הרע לגמרי, ומתדבק בו יתברך בהודאה זאת". ושם פ"ח [קכו:] כתב: "זה אמרם [ברכות יב:] כל העושה חטא

ומתבייש ממנו, מוחלין לו... כי מפני שהוא מתבייש מן החטא, אין מוסר עצמו אל החטא, ואין החטא דבק בו, ולפיכך ראוי אל המחילה".

(300) אודות שלכל הנבראים יש דביקות בה', כן עולה מדבריו להלן פס"ח [אחר ציון 8], שכתב: "כל בריאה שנברא מן השם יתברך לא נברא אלא לכבודו... ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים". ולמעלה פמ"ז [תצ:] כתב: "כי השירה היא לפי מדריגת הנמצא, וזה כי ענין השירה כי העלול אשר נמצא מן העלה, משתוקק אל עלתו אשר הוא בא ונמצא ממנו, ולכך משתוקק אל עלתו אשר בראו", ושם הערה 274. ומצירוף שני מקורות אלו מתבאר שלכל הנבראים יש דביקות בה'. ובגו"א במדבר פכ"ג ריש אות ג [שפה:] כתב: "כל הנמצאים הם מקבלים מן השם יתברך, וכל הנמצאים יש להם חלק בו יתברך, ואין זה כזה. ולפיכך בנו האבות ז' מזבחות, כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים". ושם בהערה 7 נתבאר שכפי שהנברא מקבל מה', כך הוא דבוק בה', כי הקבלה יוצרת דביקות [רש"י דברים כט, ג "ולא נתן לכם לב לדעת להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו"]. וראה למעלה פ"ל הערה 70. ואודות שדביקות בה' תלויה במדריגת הנמצא, כן כתב למעלה [לאחר ציון 21]: "כי יש צדיקים דבקים במדת הדין, ויש צדיקים דבקים במדת הרחמים, ויש צדיקים דבקים במדת החסד". ובנתיב אהבת ה' פ"א [ב, מא.] כתב: "האבות היו דביקים בו יתברך כל אחד ואחד במידה מיוחדת, עד כי שלשה האבות היה להם הדביקות לגמרי, וכל אחד היה דביקות מיוחד". וראה למעלה הערות 22, 28, להלן פס"ח הערה 10, ופס"ט הערה 124, 154.

(301) שמעתי לבאר שכוונתו שיש ארבעה סוגי דביקות בה', והן כנגד חג"ת ומלכות. ודביקות של כל העולם היא כנגד מלכות, שהיא מדריגת המקבל. לכך יש לכל העולם ביחד דביקות מיוחדת בה', שהיא מדריגת המקבל. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פ"ד [סח:] ביאר שבית המקדש הראשון הוא כנגד ג' האבות, ובית המקדש השני כנגד ישראל, וכלשונו: "כי מקדש ראשון היה להם בזכות ג' אבות הקדושים, אשר מדריגתם בודאי יותר עליונה מן ישראל... ובית המקדש שני שלא היה כל כך במעלה, היה נגד כנסת ישראל עצמם. וכבר אמרו חז"ל [שבת נה.] כי בסוף כאשר חרב מקדש ראשון, תמה זכות אבות. ולכך היה מקדש שני נגד ישראל בעצמם. ולפיכך שנאת חנם מבטל כח כנסת ישראל, שנקרא 'כנסת ישראל' על שם חבור ואחדות ישראל. וזה אמרם [יומא ט:] כי מקדש שני חרב על ידי שנאת חנם בלבד" [ראה להלן פס"ו הערה 148]. ושם בהערה 83 הובאו דברי מו"ר זצ"ל שכוונת המהר"ל היא שבית המקדש הראשון הוא כנגד חג"ת,

ובית המקדש השני הוא כנגד מלכות, וכידוע מלכות נקראת "כנסת ישראל" [זוה"ק ח"ג קמו.].

(302) שמעתי לבאר שכוונתו לתפארת [מדת יעקב], שעל כך נאמר [משלי יז, ו] "ותפארת בנים אבותם".

(303) לשונו למעלה [לאחר ציון 97]: "'בית ישראל' [תהלים קטו, ט] מצד שהם בניו, הרי הם דבקים בו בעצם, כמו שיש דביקות הבן אל האב, כך יש דביקות ישראל לאביהן שבשמים... [ל]בית ישראל דביקות עצמי מה שהם בנים אל השם יתברך". וראה למעלה הערות 98, 99, 105.

(304) תיבת "ולכך" אינה כ"כ מובנת, כי עובר עתה לנקודה חדשה [מדוע נאמר "יאמר נא ישראל" בלשון יחיד], ולכאורה אין לזה קשר לנקודה הקודמת [שישראל נקראים "בנים" לה']. אמנם בהערה הבאה יבואר שתואר "בנים" מחייב את אחדותם של ישראל, ואחדות ישראל נעשית רק ע"י יעקב [יבואר בסמוך], ולכך "יאמר נא ישראל" נאמר בלשון יחיד, וכמו שמבאר והולך.

(305) יש לבאר יסוד זה בהקדם השאלה הבאה; הרי זה עתה ביאר שישראל דבקים בה' מחמת היותם בניו של מקום, ומה שייך להתנות דביקות זו ב"כשהם מתאגדים ומתיחדים בעצמם ביחד". ואטו אם חלילה לא יהיו ישראל "מתאגדים ומתאחדים בעצמם ביחד", תואר "בנים" להיכן הלך. ובעל כרחך מוכח מדבריו שהעדר אחדות בישראל מונע מתואר "בנים" לחול, וזהו חידוש נשגב. אך כן כתב להדיא הצל"ח בדרשותיו [דרוש כב לעשי"ת אות לב]: "הנה זה ידוע בנים אי אפשר שלא יהיו אחים זה לזה, שכיון שהם בני אב אחד. אבל עבדים, אף שהם יחד עבדים לאדון אחד, אין להם קורבה זה עם זה. ולכן אמר הפסוק [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם לא תתגודדו', שכיון שאתם בנים לה', ואב אחד לכולנו, אם כן ממילא אנחנו אחים זה לזה, וראוי להיות אהבה ואחוה בינינו, לכן 'לא תתגודדו', לא תעשו אגודות אגודות [יבמות יד.]. ונמצא כאשר שלום בינינו, זה מראה שאנחנו בנים למקום. אבל אם שנאה בינינו, מראה על מדרגת עבדים". וצרף לזה שהמגלה עמוקות פרשת ואתחנן [אופן רכד] ביאר שרק כשישראל בא"י הם נקראים "בנים", אך כשהם בחו"ל הם נקראים "עבדים". ולפי דבריו בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפב.] שרק בא"י נעשו ישראל לעם אחד לגמרי [והובא למעלה פמ"ה הערה 45], הרי הדברים מחוורים היטב [מפי בני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א]. וזהו שכתב כאן "כי כלל ישראל יש להם דביקות בו יתברך כשהם מתאגדים ומתיחדים

בעצמם ביחד", לאמר שתואר "בנים" [המורה על דביקות ישראל לה'] כחו יפה כל עוד כאשר ישראל אגודים ומאוחדים.

(306) והאב מאחד את בניו, וכמו שאמרו בני יוסף [בראשית מב, יא] "כלנו בני איש אחד נחנו". וכן נאמר [מלאכי ב, י] "הלוא אב אחד לכלנו וגו' מדוע נבגד איש באחיו לחלל ברית אבתינו", וכתב הרד"ק [שם]: "הלא אב אחד לכולנו, כי כולנו בני יעקב". ובגמרא [ר"ה יט.] "לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו... מה נשתינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות" [ראה להלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 87]. ואודות שיעקב אבינו מאחד את בניו, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. ואבוהון דכולא הם דברי הגמרא [פסחים נו.]: "אמר רבי שמעון בן לקיש, 'ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם' [בראשית מט, א]. ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו, [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', אמרו, כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד". ולמעלה פי"ג [תקצז.] כתב: "כי במה שהיה יעקב תם שורש האמת הוא אחד, כמו כל שורש שהוא אחד, כן ראוי שיהיו בניו שנים עשר גם כן. והיינו שאמרו בפרק מקום שנהגו [פסחים נו.], שאמרו בני יעקב ליעקב אביהם, כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד, כדאיתא בפסחים. וזה כמו שיעקב הוא שורש ישראל, והשורש הוא אחד, כך בניו הם אחד בעבור שיש לדבר אחד שנים עשר גבולים, וכמו שהדבר בעצמו הוא אחד, כך גבוליו אחדים, ולכך מספר שנים עשר הוא ראוי לבני יעקב". ובכת"י שם [שנא:] כתב: "לכך נקבע תמיד יחוד מלכות שמים על יעקב לומר 'שמע ישראל וכו'', [כי] לא היה נוטה יעקב לשום צד, ויש בו כל השש צדדין, ועל ידי זה יצאו ממנו י"ב שבטים, נגד גבולי האלכסון אשר נתבארו למעלה". **ובנתיב העבודה פ"ז** [א, צט.] כתב: "אמרו 'כשם שאין בלבך רק אחד', כי יעקב הוא אחד בעצמו, 'כך אין בלבנו אלא אחד'. כי אלו י"ב שבטים הם כמו יעקב, שאין בלבו אלא אחד, כי על ידי יעקב נעשו השבטים גם כן אחד לגמרי. והוא דבר מופלג, כי מספר שלהם כמו מספר אחד, כי היה יעקב נגד האל"ף של 'אחד', וח' בני אמהות וד' בני השפחות, הרי מספר שלהם הם 'אחד' במילואו. שהרי יעקב ובניו הם י"ג כמספר 'אחד' במילואו. וה שאמרו 'כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד', כי יעקב הוא אחד בעצמו, ולפיכך אין בלבו אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד, כי אנו מתחברים ביחד, עד שאנחנו אחד. וזהו על ידי יעקב, כי יעקב הוא אחד לגמרי בעצמו, לכך יעקב נגד האל"ף שבמלת 'אחד'. ולכך אמרו 'כשם שבלבך אינו רק אחד',

כי יעקב יחיד היה, ובודאי אין בלבו אלא אחד, כך אף אם אנו הם יותר, מכל מקום אנו מצטרפין לאחד, כי כך מספר שלנו עם יעקב, שאנו מתחברים אליו במספר 'אחד'. ולכך אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". **ובנצח ישראל פמ"ד** [תשנב:] כתב: "לכך [השבטים] תלו עצמם ביעקב, כי בודאי יעקב הוא דבק באחדות השם יתברך לגמרי, כי מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר, לכך יעקב דבק באחדותו לגמרי... וכך 'אין בלבנו אלא אחד', שגם השבטים דבקים באחדות השם יתברך על ידי יעקב... ויש באדם י"ב איברים, והם מנויים בספר יצירה [פ"ה מ"ב], שהם עיקר איברי האדם, וכולם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת. וכנגד זה הם י"ב שבטים גם כן, והם מתאחדים על ידי יעקב אביהם, שהוא אביהם, ועל ידו הם אחד. ולכך על ידי יעקב השבטים דביקים באחדות השם יתברך. ואם לא כן, מאחר שהם י"ב, לא היה להם דביקות בו יתברך, במה שהוא יתברך אחד. ולפיכך הם אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'... ולכך אמרו 'כשם שאין בלבך אלא אחד', כי הוא כנגד מלת 'אחד', שהוא התיבה, כך אנו כנגד האותיות שבשם 'אחד', ואנחנו נעשים לאחד על ידי יעקב, שהוא כנגד מלת 'אחד'". **וכן כתב** בעוד מקומות. וכגון, בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס.] כתב: "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם. ולפיכך נאמר אצלו [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב', נקרא השם יתברך 'קדוש יעקב' על שם שהיה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב. ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד, כאשר ידוע לחכמים. וידוע כי יעקב עיקר האחדות, ולפיכך אמרו בני יעקב אל יעקב 'כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבבינו אלא אחד'... כי ידעו רז"ל במעלת יעקב כאשר הוא שורש החבור והתאחדות, והנה דומה יעקב ל'בריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה' [שמות כו, כח], לעשות הכל אחד. והוא שרמזו רז"ל [תנחומא תרומה אות ט] הבריח התיכון ירד עם יעקב למצרים". ובגו"א שמות פכ"ה אות י [רסה.] כתב: "הבריח התיכון ירד עם יעקב למצרים... כי יעקב היה הבריח התיכון, והוא מחזיק את הכל... שהוא מאחד את כל ישראל... ובניו הם הקרשים, והם היו מ"ח קרשים, ד' פעמים י"ב, ד' קרשים נגד שבט אחד". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "יעקב הוא מאחד את כל ישראל, ועל ידו הם גוי אחד בארץ, שעל ידו נקראו 'ישראל' והם עם אחד, וזה מורה כי יעקב ראוי לאחדות. ודבר זה מצד מעלת יעקב, אשר היה נבדל מן הגשמי, וכל דבר שהוא נבדל הוא אחד. ולפיכך ישראל שהם עם אחד בלתי מחולקים, אינם אחודים רק מצד שיצאו מן יעקב, ולפיכך נקראו על שמו שהוא אחד. ועוד, מצד כי יעקב בפרט

מיוחד לאחד ולקשר הכל; כי אברהם הוא האב הראשון, ויצחק הוא האב השני, ויעקב השלישי. ואין הראשון גם השני מיוחד לאחד ולקשר הכל, רק השלישי, כי הוא מכריע בין השנים המחולקים, והוא מכריע ביניהם ומאחד את המחולקים. לכך יעקב בפרט הוא מאחד ישראל לעם אחד, לכך נקראו על שמו 'ישראל'" [ראה למעלה פ"ט הערה 257, פי"ב הערה 121, ופי"ג הערה 46].

(307) דוגמה לדבר; נאמר [דברים ד, לז] "ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו ויוציאך בפניו בכחו הגדול ממצרים", ופירש רש"י [שם] "ויוציאך בפניו - בפני אבותיו, כמו שנאמר [תהלים עח, יב] 'נגד אבותם עשה פלא'. ואל תתמה על שהזכירם בלשון יחיד, שהרי כתבם בלשון יחיד 'ויבחר בזרעו אחריו'". אך היא גופא קשיא, מדוע נאמר "ויבחר בזרעו אחריו" בלשון יחיד. ויש לבאר זאת על פי דברי הראב"ע [שם] "ויבחר בזרעו - רמז ליעקב, כי אם אמר 'בזרעם' יכנסו עמנו שמונה גוים" [ששה בני קטורה, עשו וישמעאל]. הרי כאשר הכוונה היא רק ליעקב, נוקט המקרא בלשון יחיד. וראה למעלה הערה 97 מדוע לא התעורר כן על המקרא שהוזכר למעלה [תהלים קטו, ט] "ישראל בטח בה'", שנאמר גם כן בלשון יחיד.

(308) למעלה [לאחר ציון 100]. וראה למעלה הערה 292.

(309) כמבואר למעלה [לאחר ציון 103]. וראה למעלה הערות 4, 104, אודות הדביקות שיש ביראה.

(310) לא ביאר כאן את התיבות "כי לעולם חסדו". אך בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] ביאר שני הסברים, וכלשונו: "'כי לעולם חסדו', כלומר חסדו יתברך אין לו גבול ושיעור. ואם השם יתברך עושה חסד, אל תאמר כי יש לזה תכלית וגבול, 'כי לעולם חסדו', שאין קץ וגבול לחסדו יתברך. ויש לך לשאול, מפני מה נאמר דבר זה על חסד השם יתברך בפרט... וזה יש להבין כי כל הדברים הם מצד המקבל. כי המשפט הוא מגיע מצד המקבל, שיש עליו המשפט. ואף הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד. חוץ מן החסד, כי החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב. ודבר שהוא מצד עצמו של הקב"ה, כמו שהוא יתברך מצד עצמו בלתי תכלית, וכך החסד שהוא עושה הוא לעולם בלתי קץ ובלתי תכלית, רק הוא לעולם... ועוד פירוש, כי חסדי השם יתברך הם לעולם, ולא יפסוק, כי אף לעולם הבא, שלא יהיה המשפט על חוטאים, וכן לא יהיה צריך לרחמים, אבל החסד לא יפסוק כלל, אף לעוה"ב... וזהו 'כי לעולם חסדו', לעולם הבא. ודבר זה גם כן הוא מטעם אשר התבאר, כי חסדי השם יתברך מצד עצמו, לכך כמו שהוא יתברך אין

תכלית אליו, כך חסדי השם יתברך הם לעולם בלי קץ ותכלית, והבן זה" [ראה למעלה פי"ב הערה 123].

(311) לכאורה גירסא זו אינה מובנת, דכיצד הפסוק "ותעל שועתם אל האלקים" נחשב למענה, הרי איירי בתפילה ובקשה. וכן מהי השייכות בין בקשת אברהם "ה' אלקים מה תתן לי" לפסוק זה. ואכן לפי הגירסא הנמצאת בילקו"ש שלפנינו אתי שפיר, שאמרו שם "קראוהו באלקים, [שמות ב, כג] 'ותעל שועתם אל האלקים', ענה אותם באלקים, [שמות ב, כד] 'וישמע אלקים את נאקתם'". אך כגירסתו נמצא במדרש תהלים מזמור קט. אמנם במדרש תהלים מהדורת בובר קטע זה מופיע במזמור קיח, ושם [אות יד] כתב: "ובילקוט הגירסא יותר מיושרת". ויל"ע בזה.

(312) בילקו"ש ובמדרש תהלים הנ"ל הוסיפו כאן "וכן הוא אומר [דברים ד, ז] 'כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו'".

(313) יש להעיר, דמנין לו לומר שאיירי בתפלת הצדיקים דייקא, הרי לשון המדרש הוא "בכל לשון שישראל קוראין להקב"ה הוא עונה אותם", וצדיקים מאן דכר שמיה. זאת ועוד, שבמדרש הובאה דוגמה נוספת [שלא הביאה כאן], והיא "קראוהו בה', [דברים כו, ז] 'ונצעק אל ה'', וענה אותם בה', [שם] 'וישמע ה' את קולנו'", ולכאורה "ונצעק אל ה'" אינו עוסק רק בצעקת צדיקים, אלא בצעקת כל ישראל. ואולי למד כן ממאמר אחר של חכמים [יבמות סד.], שאמרו שם "'ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו' [בראשית כה, כא]... למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר. מה עתר זה מהפך התבואה ממקום למקום, כך תפלתן של צדיקים מהפכת מדותיו של הקב"ה ממדת רגזנות למדת רחמנות". ובח"א שם [א, קמב.] כתב: "כי תפילת הצדיקים דבק ברחמים הגמורים, ולפיכך מהפך התפילה של צדיקים מדת השם יתברך מן מדת הדין לרחמים לגמרי. ולא כן שאר אדם, אף על גב שהשם יתברך עושה בקשתו ותפילתו, אין מהפך אל ההפך, ממדת הרגזנות למדת רחמנות. אבל דבר זה נעשה על ידי תפילות צדיקים, כי תפילתן מגיע עד הרחמים הגמורים, והבן זה מאד מאד". הרי הענות גמורה לתפילת אדם [עד שמהפכת דין לרחמים] נעשית רק על ידי תפילת צדיקים. והואיל וכאן גם כן מדובר בהענות גמורה ["נשמעה לפני הקב"ה לגמרי"], לכך אין זה יכול להעשות אלא רק בתפילה המגיעה "עד הרחמים הגמורים", שהיא היא תפילת צדיקים. ומעתה לא יקשה מהפסוק "ונצעק אל ה'", כי זו תפילת רבים, ובנתיב התורה פ"ד [קעו.] כתב: "הצבור במה שהוא צבור והם כלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך", וזו הרי מעלת הצדיקים, שבתפילתם מגיעים עד הרחמים הגמורים. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; המגלה עמוקות [פרשת ויצא] כתב:

"'צבור' בגימטריה 'רחמים'" [הובא למעלה פל"ח הערה 63]. והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהרי אין הרחמים אלא דבקות ואחדות, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:]: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים". והואיל וה' דבק בצבור, וזו מעלת הצבור, דין הוא שהגימטריה של "צבור" תהיה שקולה לגימטריה של "רחמים", כי זהו כל התוקף והחוזק של הצבור. ובזוה"ק [ח"א קסז:] השוו את תפילת הצדיקים לתפילת הרבים, שמשתיהן נעשות עטרה להקב"ה, עיי"ש.

(314) שקראו כאן דוקא בשם "י-ה".

(315) מנחות כט: "מאי שנא דכתיב 'ביה', ולא כתיב 'יה'. כדדרש רבי יהודה בר רבי אילעאי, אלו שני עולמות שברא הקב"ה, אחד בה"י ואחד ביו"ד. ואיני יודע אם העולם הבא ביו"ד, והעולם הזה בה"י, אם העולם הזה ביו"ד, והעולם הבא בה"י. כשהוא אומר [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', אל תקרי 'בהבראם', אלא בה"י בראם, הוי אומר העולם הזה בה"י, והעולם הבא ביו"ד". [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 399, ופכ"ד הערה 110].

(316) פירוש - העולם נברא ממקום בינה, וכמו שכתבו בדר"ח פ"ה מט"ז [שפ:]: "[מספר] שמונה, כי המספר הזה הוא מקום בינה, שמשם נברא ונמצא העולם, כמו שידוע לנבונים". ואין צרות בבינה, וכמו שכתב השערי אורה שער ט, וז"ל: "הבינה נקראת 'רחובות הנהר' [בראשית לו, לז], ועל ידיה באות התשועות והגאולות, כמו שביארנו, לפיכך [תהלים קיח, ה] 'עניני במרחב י-ה', באותה הספירה השלישית הנקראת 'רחובות'. ויצחק אמר 'כי עתה הרחיב ה' לנו [בראשית כו, כב]... והנה על ידי הבינה, שהיא רחובות, והיא סוד חמישים, יצאנו ממצרים, והיא סוד התשועות והגאולות, כמו שביארנו, ולפיכך 'עזי וזמרת י-ה ויהי לי לישועה' [שמות טו, ב]. התורה אמרה ברמז, והנביא גילה יותר ואמר 'הנה אל ישועתי אבטח ולא אפחד כי עזי וזמרת י-ה ויהי לי לישועה' [ישעיהו יב, ב], אין שם מקום פחד, שאין שם קצרים. התורה אמרה 'עזי וזמרת י-ה' וגו'', והנביא פירש, כלומר 'עזי וזמרת י-ה'" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 398, ולהלן פע"א הערות 63, 65].

(317) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:]: "בכל מעשה בראשית בכל יום ויום כתיב [בראשית פרק א] 'וירא כי טוב', וזה כי אם לא היה טוב, אין ראוי לו הבריאה. וזה

כי השם יתברך בשביל שהוא טוב השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע. ואם המושפע בעצמו אינו טוב, אם כן מה היא טובתו שהשפיע כאשר המושפע בעצמו אינו טוב. ולכך צריך שיהיה המושפע טוב, ובזה המשפיע הוא טוב, לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב". ובתפארת ישראל פי"ח [רעז:] כתב: "לא נאמר 'כי טוב' רק על דבר השלם, ודבר שאינו מושלם אינו טוב". ובח"א לשבת צז. [א, מו:] כתב: "מדה הטובה היא בעצם, וכך ראוי וכך מסודר מן השם יתברך, שיבא הטוב לעולם מן השם יתברך, שהוא טוב, והוא רב חסד [שמות לד, ו] תמיד, מטה ידו כלפי חסד [ר"ה יז.]". וראה למעלה פכ"ז הערה 80.

(318) כפי שכתב בהקדמה שניה לדר"ח [עא:]: "אין חסרון במעשה ידיו". ובגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.] כתב: "לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך". ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "ועל זה באו לגלות, כי אין חסרון במעשה ידיו". ובתפארת ישראל פ"ב [נג.] כתב: "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי". ושם פל"ה [תקיד.] כתב: "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר". ובח"א לקידושין לט: [ב, קמג:] כתב: "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [ראה למעלה פ"ה הערה 101, פי"ז הערה 12, ופל"ד הערה 115].

(319) לשונו למעלה הקדמה שניה [קטז.]: "אמרו [אבות פ"ה מ"ה] 'עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש', ואחד מהם 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים'... ויש רמז מופלג במה שהיה דווקא השתחוייתם בהרחבה, כי ההשתחויה הוא לשם 'יה'. ובזה תבין מה שאמרו בסוף מסכת סוכה [נג:] ליה אנו משתחוים, וליה אנו מודים. ושם זה מרחיב בצר, דכתיב 'מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה', והוא דבר פלא למבין". ולהלן פע"א כתב: "ואמר 'שהיו עומדים צפופים ומשתחוים רווחים'. דבר זה ידוע גם כן ממה שרמזנו בהקדמה ממה שכתוב 'מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה', שמזה תדע כי זה השם הוא מרחיב בצרה. וכבר התבאר זה כי ההשתחויה היא לשם י"ה כמו שאמרו 'ליה אנו משתחוים וליה אנו מודים'. וכיון שהשתחוו לשם יה יתברך, ושם זה מרחיב בצרה, לכן היו משתחוים רוחים, כי היו מביאים ההרחבה מרחובות". וכן כתב אות באות בדר"ח פ"ה מ"ה [קעו.].

(320) כמו שנאמר [ש"א כד, ו] "ויאמר [דוד] לאנשיו חלילה לי מה' אם אעשה את הדבר הזה לאדני למשיח ה' לשלוח ידי בו כי משיח ה' הוא". ובהמשך שם [פסוקים ט-יא] נאמר "ויאמר דוד לשאול למה תשמע את דברי אדם לאמר הנה דוד מבקש רעתך, הנה היום הזה ראו עיניך את אשר נתנך ה' היום בידי במערה ואמר להרגך ותחס עליך ואומר

לא אשלח ידי באדני כי משיח ה' הוא, ואבי ראה גם ראה את כנף מעילך בידי כי בכרתי את כנף מעילך ולא הרגתיך דע וראה כי אין בידי רעה ופשע וגו'".

(321) לשון המלבי"ם [תהלים קיח, ו-ז] "ואמר בזה שתי מדרגות; א] שיגין ה' עליו להצילו מן האויב, שעל זה אמר 'לא אירא מה יעשה לי אדם'. ב] שעוד יעזרהו שינצח הוא את האויב. ה' לי בעוזרי - שמלבד ההגנה יעזור לי לנצח את האויב. ואם כן חוץ ממה שלא יוכל לעשות לי רעה, עוד אני אראה נקמה בשונאי".

(322) במדרש תהלים שלפנינו הוסיפו כאן: "שנאמר [ישעיה מה, יג] 'הוא יבנה עירי וגלותי ישלח'. וחזרו ואמרו להם אל תיראו מן הדיין, אין אתם מכירים אותו, קרובכם הוא".

(323) במדרש תהלים שלפנינו לא הביאו פסוק זה, אלא סיימו כך: "וכן הוא אומר [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים', שמזכה אותנו לדין". ונראה שאין כוונתו לומר שהפסוק "ה' לי בעוזרי" הובא במדרש, אלא לאחר שהביא את המדרש [עד המלים "הלא הוא אביך"], הוסיף על המדרש את פסוקנו, שזהו הטעם לומר "ה' לי בעוזרי". אמנם אין זה דרכו להביא מדרש כצורתו, ולא לבארו [כפי שעשה כאן].

(324) בא לבאר את שני הפסוקים הבאים [תהלים קיח, ח-ט]; "טוב לחסות בה' מבטוח באדם, טוב לחסות בה' מבטוח בנדיבים", ומדוע בפסוק הראשון כתב "באדם", ובפסוק השני "בנדיבים". ויקביל את שני הפסוקים האלו לשני הפסוקים שלפניהם [פסוקים ו-ז] "ה' לי לא אירא מה יעשה לי אדם, ה' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי".

(325) כמו שנאמר [ירמיה יז, ה-ו] "כה אמר ה' ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרעו ומן ה' יסור לבו, והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבוא טוב וגו'". ולמעלה פמ"ז [תקלד:] כתב: "לפי שהאויב אמר [שמות טו, ט] 'ארדוף אשיג אחלק שלל תמלאמו נפשי אריק חרבי תורישמו ידי', בכח ובזריזות. והוא יתברך הראה לו כי אין דבר בזרוע בשר". וכן נאמר [דהי"ב לב, ז-ח] "חזקו ואמצו אל תיראו ואל תחתו מפני מלך אשור ומלפני כל ההמון אשר עמו כי עִמָּנו רב מֵעִמּוֹ, עִמּוֹ **זרוע בשר** וְעִמָּנוּ ה' אלקינו לעזרנו וגו'".

(326) כמו שנאמר [תהלים קמו, ג-ה] "אל תבטחו בנדיבים בבן אדם שאין לו תשועה, תצא רוחו ישוב לאדמתו ביום ההוא אבדו עשתנתיו, אשרי שא-ל יעקב בעזרו שברו על ה' אלקיו", והרד"ק [שם פסוק ג] כתב: "אין ביד האדם להושיע חבירו מצרתו, כי לה' לבדו התשועה". והמלבי"ם [שם פסוקים ג-ד] כתב: "מצוה בל לבטוח בנדיבים, הגם שהנדיב דרכו ורצונו להטיב, מכל מקום אין לבטוח עליו מצד שני טעמים; א] 'בבן אדם שאין לו תשועה', שמצד שהוא בן אדם אין הכח אל התשועה לו, כי כחו אינו

בעצמו, ויצוייר שלא יוכל להושיע. ב] שגם אם יוכל להושיע הלא תצא רוחו, והגוף ישוב לאדמתו... וביום ההוא הלא אבדו עשתונותיו, והבטחון צריך שיהיה בדבר נצחי, לא בדבר פוסק".

(327) לאו דוקא תיבת "סבבוני", כי רק פעמיים נאמר "סבבוני", אך בפעם השלישית נאמר "סבוני כדבורים", ולא "סבבוני". והגר"א [בהגש"פ וישעיה ה, כו] חילק בין "סבבוני" [שהוא מרחוק] ל"סבוני" [שהוא מקרוב].

(328) לשונו באור חדש פ"ח [תתשלט:]: "כי כל שתי אומות מחלוקות, ואף שאינם שונאים, מכל מקום הם מחולקים, וכל אחת זה נגד זה". ובנתיב התורה פי"ב [תצא.] כתב: "הבדל שלהם גורם התנגדות, כמו כל שני דברים מחולקים יבוא התנגדות זה לזה". ובבאר הגולה באר השביעי [תיג.] כתב: "קנאת הדת במה שהדת עושה חלוק בין האומות, עד שבשביל זה יתחדש קנאה ושנאה לאותה אומה בכללה מצד חילוק הדת. כי כל אומה ואומה נתיחדה בדת שלה, ובדת היא אומה זאת". ורש"י [במדבר כב, ד] כתב על מדין ומואב "מעולם היו שונאים זה את זה, שנאמר [בראשית לו, לה] 'המכה את מדין בשדה מואב', שבאו מדין על מואב למלחמה". וראה למעלה פט"ו הערה 112, פמ"ב הערה 123, ולהלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 23.

(329) "בפרט" - שאין זו התנגדות הנובעת מהחילוקים הקיימים בין אומה לאומה [ולאו דוקא בקשר לישראל], אלא זו התנגדות מיוחדת ומסויימת כלפי ישראל בפרט.

(330) יסוד נפוץ מאוד בספריו, ועל כך נאמר [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב". ולמעלה פמ"ג [רמב:] כתב: "ולא יתכן, ואי אפשר שיהיה לישראל חבור אל האומות". ובנצח ישראל פי"ג [של:] כתב: "כל האותיות הם מתחברות, כמו הי' מן האותיות העשריות, והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והעי"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חבור, והיא עומדת בלבד. ואף כי גם הה"א יש לה סגולה זאת באותיות האחדים, כי א' והט' הם מתחברים לעשרה, וכן כולם, חוץ מן הה"א. ועל זה נאמר [במדבר כג, ט] 'הן עם לבדד ישכון', שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק 'לבדד ישכון'. כמו מלת 'הן' שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להן חבור רק אל עצמם". וכן כתב באור חדש פ"ג [תרפח.]. וכן נאמר [איכה א, כא] "שמעו כי נאנחה אני אין מנחם לי כל אויבי שמעו רעתי ששו כי אתה עשית וגו'", ופירש רש"י שם "כי אתה עשית - אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". ובדרוש על המצות [נט:] כתב: "הנה יש

לך לדעת ולהבין כי ישראל ושבעים אומות הקדמונים הם מחולקים, ויורה על חלוק שלהם מספרם; כי האומות הם שבעים, וישראל הם אומה אחת. ולפי מה שהם האומות מורה עליהם האות שבא על מספר שבעים, הוא העי"ן. וכפי מה שהם ישראל, שהם אומה אחת, מורה עליהם האות שבא על אחד, שהוא האל"ף... ולכך אלו שתי אותיות הדומים האל"ף והעי"ן... לא יתחברו ביחד, ולא תמצא אותם זה אצל זה בתיבה אחת להיותם משותפין בשורש אחד בשום תיבה בעולם. וזה מורה הבדל גמור שלא ישתתפו ישראל, ולא יתחברו באומות, רק כאל"ף שהיא משמש לעי"ן, כמו 'אעבוד', ואין כאן חיבור להיותם מתחברים בשורש אחד, כי אם באל"ף שהיא שמושית. וכך ישראל בודאי משמשים לאומות, כי אם לא היו ישראל, לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל... ולכך האל"ף שהיא שמוש, היא קודם לעי"ן, כי ישראל קודמים להם, ואין כאן חבור כלל כמו שאמרנו, כי אין אות השמוש מתחבר עם אות השורש, ובשורש אחד לא נמצאו יחד העי"ן והאל"ף". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלד:] כתב: "האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימושני ממים רבים'... ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:]... דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש. ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד, המים מכבין האש. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז האש מכלה ומייבש המים, עד שלא נשאר דבר בו, ומתיש כחו. ואלו דברים ברורים, והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים, שהם האומות, גוברים עליהם לגמרי, כמו שגוברים המים על האש כאשר מתערב האש לגמרי עם המים. ואם נבדל האש מן המים, הרי האש בכוחו מבטל המים עד שאין נמצאים... והתבאר לך הפך מחשבותם אשר נבערו מדעת החכמה. כי הבוערים יחשבו כי קירוב אש ומים יהיה שלום ביניהם. וזה אינו, כי ההתחברות להם, אז האומות גוברים ומבטלים חס ושלום אותם". ובח"א לשבת קיח: [א, נז.] כתב: "ישראל הם מתחתיהם [של האומות] כאשר אינם עושים רצון של מקום, או שהם עליהם, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ'. אבל שיהיו שוים עמהם אי אפשר, כי ישראל והאומות הם הפכים, לא יתחברו בענין אחד" [ראה למעלה פ"ג הערה 60, פי"ב הערה 106, פי"ד הערה 38, פי"ט הערות 57, 59, ופמ"ג הערה 157, וש"נ].

(331) וראיה לדבר, שכל האומות מונהגות על ידי מלאכים, ואילו לישראל אין מלאך כלל. והרמב"ן [ויקרא יח, כה] כתב: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט]

'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו''. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגווייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... וכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים', לא שתהיו אתם אל אלהים אחרים כלל... יאמר כי הבדיל אותנו מכל העמים אשר נתן עליהם שרים ואלהים אחרים, בתתו לנו את הארץ שיהיה הוא יתברך לנו לאלקים, ונהיה מיוחדים לשמו". וראה למעלה פנ"ה הערה 28, פ"ס הערה 97, להלן פס"ז הערות 79, 80, 86, ו"הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 68.

(332) לשונו למעלה פ"ס [שצז.]: "וזה כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד, ואיך יתכן שיהיה זה תחת זה, שהרי כל אחד ואחד מן האומות יש לו שר ומלאך מיוחד. אבל לישראל שאין להם שר ומלאך מיוחד, כי הם אל השם יתברך. כאשר הם בשלימות מעלתם, שאז הם ראוים אל השם יתברך. וכאשר אינם בשלימות מעלתם, הם נעזבים, והם נכנסים ברשות אחרים. שאל תאמר כי ישראל הם משותפים עם האומות, שאם היו משותפים עם האומות עד שחס ושלום היו לחלק מלאך, שאז שייך בזה אין כח נוגע במוכן לחבירו, אבל אין לישראל שווי עם האומות. כי דבר שיש לו שווי עם אחר, ונתן לזה חלק, ולזה חלק שני, אין אחד נוגע בחלק אחר, שכך נחלק. אבל ישראל לא קבלו חלוקה, רק הם חלק ה' יוצר הכל, ולא שייך אצל השם יתברך חלק. וכן ישראל גם כן אין ענינם חלק, שיהיו מקבלים חלוקה עם האומות. ולפיכך ראוים אל הגאולה לצאת מרשות אחרים כאשר הם אל השם, וכמו כן גם כן ראוים שיכנסו תחת רשות מושלים כאשר הם נעזבים מן השם יתברך, כיון שלא תוכל לומר שאין אחד נוגע במוכן לחבירו, שזה שייך דוקא באומות שהם שבעים, וכל אחד יש לו חלק מחולק מחבירו, ובמה שהם מחולקים לא יתכן שיכנס זה ברשות זה, שיהיה משועבד זה לזה. ואם תמצא לומר שהאומות מושלים זה על זה, [זה] אינו אלא לפי שעה בסבה מקרית. ואין הגלות והשעבוד כי אם לישראל, שהיה תחלתם וראשיתם שעבוד וגלות". וראה למעלה פי"ח הערה 153, פמ"ב הערות 98-100, פמ"ג הערות 176-181, פמ"ד [רעו.], ולהלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 68, שיסוד זה [ההבדל בין ישראל לעמים] הוא עתיק ונפוץ ביותר בספריו, וכמדומה שאין יסוד נפוץ בספריו כיסוד זה.

(333) נביא כאן שתי דוגמאות המורות על ההבדל בין ישראל לאומות, לעומת ההבדל בין האומות עצמן; (א) למעלה פמ"ב [קצא:] כתב: "כי הגירות, שהוא הצטרפות והחבור אל ישראל, הוא מעלה עליונה לישראל. שגוי אין יכול לעשות עצמו לאומה אחרת; שאם היה אחד משבעה אומות רוצה להיות נעשה בעל אומה אחרת, אינו יכול. או שהיה מואבי רוצה להיות אדומי, אינו יכול, אבל יכולים האומות להתגייר. וישראל שנשתמד, עדיין ישראל הוא [סנהדרין מד.], כי אי אפשר לשנות עצמו. אבל ישראל, מפני שהם נבדלים מכל האומות, ואינם בכלל שלהם, והם עליונים וקדושים על כל האומות, בשביל זה אפשר להתדבק בהם. וזה כי מעלין בקדושה ואין מורידין [ברכות כח.], ולכך אפשר לגוי להיות גר להתחבר לקנות קדושה עליונה". (ב) למעלה פנ"ד [קמו.] כתב: "יש לישראל מתנגדים, לא כמו שאר מתנגדים שבאו בשביל סבה, אבל יש להם לישראל שונאים ואויבים מבלי סבה. וזה דוקא בישראל, שהאומות עולם שונאיהם מבלי שעשו להם דבר, ויבא התנגדות להם". אך אין שנאה כזאת בין האומות עצמן, שאע"פ שהן מחולקות זו מזו, אך אינן שונאות זו את זו ללא סבה.

(334) מלשונו משמע שכשם שכאשר ישראל קם אז אותן אומות נופלות ["כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה"] כך הוא לאידך גיסא; כאשר אותן אומות קמות אז ישראל נופל ["יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה"]. אמנם בגו"א בראשית פכ"ה אות לג [יד:] כתב שאין הצלחת האומות מביאה לנפילת ישראל, ולא אמרינן בזה "כשזה קם [האומות] זה נופל [ישראל]", אלא רק לאידך גיסא; "כשזה נופל [ישראל] זה קם [האומות]", וכלשונו: "נראה דלגבי ישראל 'כשזה קם זה נופל', שהרי הקב"ה מקים את ישראל ואדום יפול. אבל גבי אדום, שאין הקב"ה מקים, לא שייך לומר 'כשזה קם זה נופל'. ולפיכך אמרו 'לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים'". **ונקט כאן** בלשון רבים "אומות" ["כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה"], אע"פ שלכאורה כוונתו רק לאדום [ראה הערה הבאה]. ואולי מחשיב את עמלק כאומה נוספת על פני אדום, שגם אצל עמלק קיים היחס "כשזה קם זה נופל" וכמבואר למעלה הקדמה שלישית [קמד.], ויובא בהערה הבאה. ולמעלה פמ"ב [קצח:] כתב: "כי זה האויב אינו מתנגד לישראל רק מצד קדושת ישראל, במה שהם נבדלים מכל האומות, וזהו עצם מעלתם. ולפיכך עמלק היה רודף אחרי ישראל. וכל האומות, אף כי הם מתנגדים ואויבים אל ישראל, יש חלוק, כי עמלק רודף ישראל, ולכך כתיב [שמות יז, ח] 'ויבא עמלק', שבא מהר שעיר ארבע מאות פרסה, כך אמרו במכלתא [שם].

והטעם הזה הוא נסתר מאוד, כי התנגדות עצמי יש לעמלק עם ישראל. ומאחר שהיה לו התנגדות עצמי, שלא יהיה לישראל חס ושלום מציאות, לכך רחוק וקרוב אצלו בשוה, והיה בא ארבע מאות פרסה להלחם בישראל. שההתנגדות שיש בין עמלק ובין ישראל מצד עצם שלהם, וכל דבר המתנגד מצד העצם, רחוק וקרוב שוה". ובגו"א דברים פכ"ה אות כה [שצד.] האריך טובא לבאר את ההתנגדות בעצם שיש לעמלק כלפי ישראל. וראה למעלה פמ"ב הערה 109.

(335) לשונו למעלה הקדמה שלישית [קמד.]: "כי תמצא בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בשאר האומות. כי אין בכל האומות שהם מתנגדים לישראל כמו זרע עשו, שהרי לא יתאחדו יחד. ואמרו ז"ל [רש"י בראשית כה, כג] 'כשזה קם זה נופל', וזה מורה שאין אחדות לזרע עשו עם ישראל, וזה לא תמצא בכל האומות". ולמעלה פמ"ז [תקנו.] כתב: "כי עשו לעולם מתנגד ליעקב, כאשר ידוע מענין עשו שהוא תמיד שונא את יעקב". ובגו"א שמות פי"ז אות יג [שמח.] כתב: "כי תמצא דבר בזרע עשו... מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד", ושם מבאר ענין זה. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלא:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה למלכות זו [אדום] התאחדות עם זרע יעקב". ובנתיב התורה פי"ב [תצ:] כתב: "ובפרק קמא דשבת [יא.]... תחת ישמעאל ["לשמשו" (רש"י שם)] ולא תחת גוי ["אדומים, שהיו רשעים יותר" (רש"י שם)]... ורצה לומר כי ימצא לישראל... מתנגדים מן האומות. האחד, מצד שהם אומות נבדלים מחולקים, כמו האומה של ישמעאל מתנגדים לישראל במה שהם אומה מחולקת, והבדל שלהם גורם התנגדות, כמו כל שני דברים מחולקים יבוא התנגדות זה לזה. אבל גוי שהוא אדום, יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל, ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור. ולפיכך אדום רוצה תמיד להתגבר על ישראל, שבזה הם למעלה... לכך תחת ישמעאל, ולא תחת אדום" [ראה למעלה פמ"ב הערה 123, פמ"ז הערה 530, ופנ"ד הערה 54].

(336) ירושלים.

(337) כוונתו למפלתה של מלכות רביעית [כפי שנדפס בדפוס ראשון "אדום", לעומת דפוסים מאוחרים יותר שנדפס בהם "צור" מאימת הצנזורה, וכמצויין כאן במדור שינויי נוסחאות]. וכן כתב בסוף ההקדמה לנצח ישראל [ה:]: "גם כן יתבאר כי יש אל השם יתברך הנצח, שיהיה מנצח מלכות הרביעית שיש לה הממשלה, וכדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה אחד'" [הובא

למעלה הקדמה שלישית הערה 153]. לאמר, שכאשר ישראל יוושעו בהר ציון [והוא בירושלים], אז תהיה מפלתה של מלכות אדום. ומה שכתב "כאשר תחרב עוד עיר אדום" יוסבר על פי תרגום יונתן [שם], שתרגם: "ויסקון משזבין מטורא דציון למידן **ית כרכא רבא** דעשו".

(338) אין כוונתו שבפסוק זה הוזכרו כל הגוים, שהרי לפי הסברו הוזכרו בו רק אדום וזרעו [ראה למעלה הערה 334]. אך כוונתו שכל הגוים שהוזכרו בתחילה [תהלים קיח, י "כל גוים סבבוני"] כוללים את ג' סוגי ההתנגדות שפירט כאן.

(339) פירוש - שלש ההתנגדיות לישראל שהוזכרו כאן הן בבחינת "מוסיף והולך"; ההתנגדות הראשונה לישראל [במה שישראל הם אומה בפני עצמה, וככל אומה] היא התנגדות קלה יותר. התנגדות האומות לישראל בפרט היא התנגדות קשה יותר, שאין לישראל ולאומות שום שיתוף ביניהם. והתנגדות אדום לישראל היא הקשה ביותר, כי אצל ישראל ואדום קיים יחס של "כשזה קם זה נופל".

(340) לשון רש"י [תהלים קיח, יב] "דועכו כאש קוצים - כל לשון דעיכה נופל על לשון קפיצה ונתור ממהר להיות נתר ונתק ממקומו על כן הוא נופל על לשון אש".

(341) בא לבאר פירוש שני לשלשת הפסוקים שביאר כאן. ועד כה ביאר שהם כנגד שלש ההתנגדיות שיש כלפי ישראל [כנגד היותם אומה, כנגד היותם ישראל, וכנגד היותם הפוכים לאדום]. ומעתה יבאר שהם כנגד שלשה שלבים של התנגדות האומות לישראל [כשחושבות שבקל יהיה ניתן להתגבר על ישראל, ומתנגדות יותר בחוזק].

(342) כמו שאמרו חכמים [פסיקתא רבתי פרשה ט] "'מציל עני מחזק ממנו' [תהלים לה, י], אלו ישראל שהם נכנסים בידי אומות העולם, והקב"ה מצילם. ואין 'עני' אלא ישראל... אמר דוד, כבש בין שבעים זאבים מה יכול לעשות. ישראל בין שבעים אומות חזקים, מה הם יכולים לעשות, אילולי אתה עומד להם בכל שעה ושעה, הוי 'מציל עני מחזק ממנו' אלו ישראל".

(343) לשון רש"י [תהלים קיח, י] "אמילם - אכריתם, לשון [תהלים צ, ו] 'ימולל ויבש'".

(344) כי כפילות מורה על זריזות, וכמו שנאמר [בראשית מא, לב] "ועל השנות החלום אל פרעה פעמים כי נכון הדבר מעם האלקים וממהר האלקים לעשותו". וכתב הראב"ע [שם] "בעבור היות שני החלומות בלילה אחד לעד, כי ממהר האלקים לעשותו". ולמעלה פכ"ד [שסא:] כתב: "כל כפל השם מורה על חוזק הקריאה ומהירותה". ובח"א לב"ק לב. [ג, ו:] כתב: "'בואי כלה בואי כלה' [שם]... אמר כפל לשון, כלומר שתמהר לבא לחופה מפני שהיא נכנסת לחופה עם המלך, לכך תמהר לבא". ובתו"כ [ויקרא א, א] אמרו

'"משה משה' [שמות ג, ד], 'אברהם אברהם' [בראשית כב, יא], 'יעקב יעקב' [בראשית מו, ב], 'שמואל שמואל' [ש"א ג, י], לשון חבה לשון זרוז". והרמב"ן [שמות כה, ט] כתב: "בא הכפל לחזוק וזרוז". וכבר השריש כמה פעמים שכל כפל הוא לחיזוק; וכגון, בנצח ישראל פמ"ח [תשצח.] כתב: "כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה. וזה מורה הכפל, כמו שאמרו בכל מקום [פסחים סא., וש"נ] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב "כל כפל הוא לחוזק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחוזק הדבר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ח אות כה [קעג.], שלכך לשון כפל הוא לשון שבועה [שבועות לו.]. ובאור חדש פ"ד [תשסה.] כתב: '"ותתחלחל המלכה מאוד' [אסתר ד, ד]. ומה שלא כתיב 'ותבהל המלכה מאוד', דבר זה מורה על גודל הבהלה, לכך 'ותתחלחל' כפל לשון, שכל כפל הוא לגודל הענין" [הובא למעלה פנ"ו הערה 141, וש"נ].

(345) כמו שהעידה התורה לאידך גיסא [דברים לב, ל] "איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה אם לא כי צורם מכרם וה' הסגירם". ובסוף ההקדמה לדדרוש על התורה [ח:] כתב: "כי כל ערך הוא בדומה... ואין כאן ערך כלל".

(346) לשון הרא"ם [דברים א, מד] "קא מדמי להו לדבורים... לרבויים, שהיו הרודפים אחריהם רבים, כדבורים הרודפים אחרי האיש". וראה להלן ציון 357.

(347) במדרש שלפנינו דרשו שכל שלשת הפסוקים עוסקים בגוג ומגוג, וכמו שבסמוך יביא את לשון המדרש. וכן רש"י כתב על הפסוק הראשון [תהלים קיח, י] "כל גוים סבבוני - מדבר במלחמות גוג ומגוג, שכל הגוים יהיו שם, כמו שנאמר [זכריה יד, ב] 'ואספתי את כל הגוים אל ירושלים למלחמה'". וכנראה שגם המהר"ל מפרש ששלשת השלבים שזכר כאן הם שלשת השלבים במלחמת גוג ומגוג. ובנצח ישראל ביאר כמה פעמים שכח גוג ומגוג הוא מחמת הרבוי שיש לו. וכגון, בפל"ו [תרעט.] כתב: "כי גוג ומגוג הוא פורענות מצד התוספת, כי בימי גוג ומגוג יתרבו הגוים והמון שלהם בתוספת גדול ונורא מאוד". ושם פל"ז [תרפד.] כתב: "בזמן המלך המשיח יהיה מלחמות גוג ומגוג, שכל האומות יעלו עליו למלחמה... והאומות, מפני שהם מסוגלים אל הרבוי, כאשר הרבוי תמיד אצלם, לכך הם רוצים להתגבר על מלך המשיח". ושם פל"ח [תרצג.] כתב: "ההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים, לכך רבוי האומות הם מתנגדים ובטול לישראל, האומה היחידה. וכן ישראל האומה היחידה, הם בטול האומות הרבים. וזהו ענין מלחמות גוג ומגוג שתהיה לעתיד עם המלך המשיח, שכל האומות אשר הם הרבוי, יתחברו יחד

על המלך המשיח, שהוא מלך ישראל לאומה יחידה" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 120, פי"א הערה 75, פ"מ הערה 145, ופ"ס הערה 47. וראה בסמוך הערה 351].

(348) אמרו חכמים [סנהדרין יז.] "בשעה שאמר לו הקב"ה למשה [במדבר יא, טז] 'אספה לי שבעים איש', אמרו אלדד ומידד, אין אנו ראויין לאותה גדולה. אמר הקב"ה, הואיל ומיעטתם עצמכם הריני מוסיף גדולה על גדולתכם... ומה נבואה נתנבאו... על עסקי גוג ומגוג היו מתנבאין". ובח"א שם [ג, קלו:] כתב: "וקשה, מה עניין גוג ומגוג אל אותו שעה שהיו מתנבאים עליו. ודע, כי מה שהיה ממנה באותה שעה שבעים זקינים, דבר זה היה מורה לישראל שימשלו על גוג ומגוג, שיהיה ראש כל האומות, שהם שבעים אומות. ועמו יבואו כל האומות למלחמה על ישראל, ומכח מעלה זאת שקנו ישראל להיות להם שבעים זקינים, יהיו מושלים עליהם לעתיד... כי אלו ע' זקינים שהיו ע' נביאים, מורים כי ישראל יהיו מושלים על ע' אומות כאשר יבואו בימי גוג ומגוג למלחמה על ישראל, ויתעלו ישראל, כמו שמורה אלו ע' זקינים שיש לישראל דביקות בו יתברך, ובזה יתגברו על כח שבעים אומות". ובמדרש [תנחומא קרח אות יב] אמרו "'גוג ומגוג' בגימטריא שבעים, שהם שבעים אומות".

(349) כמו שנאמר [יחזקאל לח, ב-ג] "בן אדם שים פניך אל גוג ארץ המגוג נשיא ראש משך ותובל והנבא עליו, ואמרת כה אמר ה' אלקים הנני אליך גוג נשיא ראש משך ותובל". ושוב נאמר [יחזקאל לט, א] "ואתה בן אדם הנבא על גוג ואמרת כה אמר ה' אלקים הנני אליך גוג נשיא ראש משך ותובל". אך יש להבין את ראייתו, כי שם נאמר שהוא ראש ונשיא לשלש אומות, וכמו שכתב הרד"ק [יחזקאל לח, ב]: "גוג הוא מלך מגוג, ומלך שתי האומות האלה; משך ותובל". אך מנין לומר שרואים מכך "שגוג ומגוג ראש ועיקר **כל האומות**, לפיכך נקרא 'נשיא' ו'ראש'". ויל"ע בזה.

(350) פירוש - הואיל וגוג ומגוג מורה על עיקר מהות האומות, לכך הוא מתנגד אל ישראל, "כי האומות מתנגדים לישראל" [לשונו בנצח ישראל פס"ב (תתקמא:)]. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכד.] כתב כן על עמלק, וכלשונו: "כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא 'ראשית גוים' [במדבר כד, כ]. כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל. לכך אין לו שום צירוף עם ישראל". ובאור חדש פ"ח [תתשיג.] כתב: "כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות אשר הם מתנגדים אל ישראל, וכדכתיב 'ראשית גוים עמלק', ושבעים אומות בודאי הם הפך לישראל" [הובא למעלה פמ"ב הערה 109].

(351) למעלה בהקדמה שלישית [קמט.], שעמד על דברי הגמרא [ברכות נח.] "'והמתנשא' [דהי"א כט, יא], זו מלחמת גוג ומגוג, וכן הוא אומר [יחזקאל לח, ג] 'הנני אליך גוג נשיא ראש משך ותובל'", וכתב לבאר: "וכן גוג ומגוג, לעתיד יהיה בא להתנשא לומר שאליו ראוי ההתנשאות. והענין הוא ידוע למבינים מצד שהוא מזרעו של יפת, שנאמר אצלו [בראשית י, כא] 'אחי יפת הגדול', ומצד אותו הגדלות ירצה להתנשאות. ולא עוד, אלא שרוצה להתנשאות על השם יתברך. וזהו תבין שאחיו השני נקרא 'שם' [בראשית ה, לב], על שהוא חלקו של השם יתברך, שממנו יצאו ישראל. והוא גדול ממנו, לכך ירצה להתגדל על השם... ועל התנשאות זה אמר שהוא יתברך עליון על הכל, ויהיה מתנשא עליו. ודבר זה ענין נפלא להבין". ועל כך נאמר [תהלים ב, ב] "יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו", ובגמרא [ע"ז ג:] ביארו שהמדובר הוא במלחמת גוג ומגוג. **ויש להבין**, מדוע כאן הוצרך להוסיף "הוא מתנגד לישראל, ולא אל ישראל, רק להשם יתברך", הרי כאן איירי בפסוקי הלל על הצלת ישראל מגוג ומגוג, ומה מוסיף ומה נותן לנו לדעת כאן שהתנגדות זו של גוג ומגוג היא לא לישראל, אלא להקב"ה, הרי בהצלת ישראל עסקינן. ואולי כוונתו לבאר מהו פשר ההתנגדות השלישית של גוג ומגוג שיבוא ב"הזדרזות עד שבאים בכח אשר אין ערך ויחוס רבויים נגד ישראל, כמו רבבות אנשים שבאים ללחום על איש אחד", שזו תופעה שאינה נמצאת בשאר מלחמות העולם ["רבבות אנשים שבאים ללחום על איש אחד"]. ועל כך מבאר שהואיל וזו התנגדות לאחדות ה', לכך גוג ומגוג יבוא בכח הרבוי שלו להלחם נגד אחדות זו. וכן כתב בנצח ישראל פל"ח [תרצד.]: "מלחמות גוג ומגוג, אשר מלחמה זאת על ישראל במה שהאומות הם רבים וישראל אומה יחידה, ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך, אם כן מלחמות גוג ומגוג הוא על השם יתברך נחשב בפרט, כי הוא יתברך אחדות ישראל... האומות שיש בהם הרבוי, מתנגדים לאחדות שמו יתברך גם כן. ולימות המשיח, שאז יהיה הוא יתברך אחד ושמו אחד לגמרי, אז יתנגדו האומות שהם רבים על אחדותו יתברך. כלל הדבר, כאשר היה בעולם אחדותו יתברך, אז האומות, שיש בהם הרבוי, היו מתנגדים אליו... בימי גוג ומגוג, אינם רוצים במלכות השם יתברך, כי הוא יתברך אחד, ואילו האומות הם הרבים, כאשר יהיו בימי גוג ומגוג. ולכך יהיו חולקים על יחידו של עולם באותו זמן, שלא יהיה הוא יתברך מולך עליהם" [הובא למעלה פ"ס הערה 47 וש"נ, ופס"ג הערה 283]. לכך גוג ומגוג יבוא "בכח אשר אין ערך ויחוס רבויים נגד ישראל, כמו רבבות אנשים שבאים ללחום על איש אחד", כי זו מלחמה של הרבוי נגד האחדות.

(352) "שנאמר [מיכה ד, יא] 'ונאספו אליו גוים רבים', וכל הפרשה" [לשון המדרש שם].
(353) לפנינו במדרש "להרגיש כל אומות העולם".
(354) ובגמרא [ברכות ז:, ע"ז ג:] ביארו שפסוק זה עוסק במלחמת גוג ומגוג.
(355) להתפרס.
(356) "חרוזות של גוים" [לשונו בסמוך], והכוונה להרבה גוים מקושרים אלו באלו, כמו [ב"מ כא.] "מחרוזות של דגים". אמנם במדרש שלפנינו אמרו "פעם שלישית אומר 'סבוני כדבורים', שהוא עתיד לפרוש דוגמניות על כל המדינות להוציא כרוזות, כמה דאת אמר [יואל ד, ט] 'קראו זאת בגוים קדשו מלחמה', וכל הפרשה". ובמהדורת בובר שם [אות כה] הביא גירסאות שונות והכריע שלא לומר "דוגמניות" אלא "דיטגמיות", ש"היא ציווי וגזרה" [לשונו שם]. והמהר"ל גורס "חרוזות" במקום "כרוזות".
(357) לשונו למעלה [לאחר ציון 345] "ועל זה אמר 'סבוני כדבורים', כי אין ערך לרבויים של דבורים אל האדם". וחכ"א כתב לי את הדברים הבאים [בביאור שלש המלחמות הללו]: "מלחמה ראשונה באים בכמות בלבד, אבל לא כל החיילים הם גבורי חיל, 'כל העולם' כלומר שבעים אומות. אבל מלחמה שניה, היא קשה יותר באיכות, וזהו שבא בחוזק ובגבורה [כי במלחמה ראשונה באו רק המונים בלי כלי מלחמה מיוחדים]. במלחמה שלישית הם באים עם חרוזות, כלומר גדודים מאומנים כקבוצה, לא מפוזרים כמו בפעם הראשונה, אלא עומדים מולנו כתף סמוך לכתף. גם אם נפיל חייל אחד מהאויב, ממלא מקומו מיד מי שעומד מאחריו. וזה כמו ההבדל מה בין חמש אצבעות מפוזרות, לבין אגרוף קמוץ".
(358) רומז לפנימיות הענין, וכדרכו. ואולי כוונתו היא ששלש הפעמים של עליית גוג ומגוג על ירושלים הן יעשו ברבוי [פעם ראשונה], בחזקה וגבורה [פעם שניה], ובחרוזות של חיילים [פעם שלישית]. וזה מקביל לשלשת האבות; רבוי [אברהם (חסד)], חזקה וגבורה [יצחק (גבורה)], התפרסות ואיחוד את כל החלקים [יעקב (תפארת)]. באופן שמלחמת גוג ומגוג מכוונת כנגד שלשת היסודות שהונחלו מהאבות לישראל. והבעל הטורים [במדבר י, ח] כתב: "לדורותיכם - 'וכי תבאו מלחמה' [שם פסוק ט]. רמז למלחמת גוג ומגוג העתידה שתבוא לימות המשיח. 'תבאו מלחמה' בגימטריא מלחמת גוג. 'תבאו' אותיות אבות, שזכות האבות עומד במלחמה". ודו"ק.
(359) פירוש - היה צריך להאמר לשון נסתר ["דחוּני"], ולא לשון נוכח ["דחיתַני"], שהרי הפסוקים הקודמים נאמרו בלשון נסתר, וכגון "כל גוים סבבוני", ולא נאמר "סבבתני".

(360) הנה אע"פ שתורת המהר"ל בנויה היא על תורת הסוד, מ"מ כאן הוא אחת מן הפעמים הבודדות שמציין להדיא לזוה"ק. וכן עשה בתפארת ישראל פי"ג [רב:], באר הגולה באר החמישי [נה:], נתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח.], נתיב התשובה פ"ו [קו.], ח"א לר"ה יז: [א, קיז:], ח"א לב"מ פד. [ג, לד.], ח"א לנדה יג. [ד, קנב:], ודרוש על המצות [נט.].
(361) על פי הפסוק [זכריה ג, א] "והשטן עומד על ימינו לשטנו". ואמרו חכמים [ב"ב טז.] "הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות".
(362) לשון הזוה"ק [שם]: "פתח רבי אלעזר ואמר, 'דחה דחיתני לנפול וה' עזרני'. 'דחה דחיתני', 'דחה דחוני' מבעי ליה, מאי 'דחה דחיתני'. אלא דא סטרא אחרא דדחייא ליה לבר נש תדיר, ובעי לדחייא ליה ולאסטאה ליה מעם קב"ה, ודא הוא יצה"ר דאשתכח לגביה דבר נש תדיר. ולקבליה אהדר דוד ואמר 'דחה דחיתני לנפול', בגין דאיהו הוה אשתדל לגביה בכל אינון עקתין לאסטאה ליה מעם קב"ה, ועליה אמר 'דוד דחה דחיתני לנפול' בגיהנם, 'וה' עזרני', דלא אתמסרנא בידך". וראה בסמוך הערה 364.
(363) לשון הגמרא שלפנינו: "אמר רבי שמעון בן לקיש, יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו, שנאמר [תהלים לז, לב] 'צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו', ואלמלא הקב"ה שעוזר לו אינו יכול לו, שנאמר [שם פסוק לג] 'ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו'". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשנז:] הביא מאמר זה, וכתב לבאר: "כי היצר הרע באדם הוא החסרון וההעדר הדבק בנמצאים, והעדר זה מבקש להעדיר ולהחסיר האדם לגמרי, אם לא השם יתברך אשר הוא מעמיד הנמצאים ומקיים אותם, לכך לא יתן לכח ההעדר לשלוט, ודבר זה מבואר". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "יצרו של אדם מתגבר עליו ומבקש המיתו. ידוע דבר זה, כי יצרו של אדם הוא הרע אשר דבק באדם, והרע הוא ההפסד, לכך מבקש להמיתו ולהעדיר את האדם. והבן דבר זה איך הקב"ה שהוא ברא המציאות, ונותן לו למציאות קיום שלו. ולכך היצר הרע, שהוא ההעדר שהוא דבק באדם, ורוצה להעדיר את האדם, הקב"ה עוזר לו שהוא משפיע המציאות ומקיים אותו. ואלמלא הקב"ה עוזר לנמצאים, לא היה האדם יכול לעמוד מפני ההעדר הדבק בנמצאים, והבן זה היטב" [הובא למעלה פנ"ד הערה 122]
(364) יש להבין, איך נכנס לפסוקי הלל מאבקו של אדם נגד יצר הרע שלו, והרי זהו מאבק תמידי המתרחש יום יום, ומה שייך לומר על כך הלל. והרי אמרו חכמים [שבת קיח:] "הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף" [הובא למעלה פס"א (תפח:)]. אמנם כד תדייק בלשון הזוה"ק תמצא שלא מדובר ביצה"ר המתגבר באדם בכל יום, אלא ביצה"ר התוקף את האדם בשעה שבאות עליו צרות אחרות, שהרי אמרו שם "בגין דאיהו

הוה אשתדל לגביה **בכל אינון עקתין** לאסטאה ליה מעם קב"ה". נמצא שכאשר דוד מהלל את הקב"ה על שהצילו ממתנגדיו, פתיך ביה הלל נוסף על שבאותה שעה עצמה ניצל גם מהיצה"ר המתעסק עם האדם בעת צרתו. אמור מעתה, שמכלל ההצלה מהצרה יש גם הצלה מיוחדת ומסויימת מהיצה"ר האורב לאדם בפרט בעת צרתו.

(365) בשורוק, וכמו שנאמר [ישעיה מט, ה] "ואלקי היה עֻזִּי", וכן [ירמיה טז, יט] "ה' עֻזִּי וּמָעֻזִּי".

(366) פירוש - אם היה נאמר "עֻזִּי" הכוונה היתה העוז שלי, ולא עוזו של הקב"ה. אך עכשיו שנאמר "עָזִּי", זהו שם דבר על עוז הקב"ה. וכן כתב רש"י [תהלים קיח, יד]: "גבורת הקב"ה היה לי לישועה, 'עזי' יו"ד יתירא... 'וזמרת' דבוק לתיבת 'השם', ואינך יכול לפרשו 'וזמרתי'". ורש"י בחומש [שמות טו, ב] כתב "עָזִּי וזמרת קה - אני אומר ליישב לשון המקרא שאין 'עָזִּי' כמו 'עוזי', ולא 'וזמרת' כמו 'וזמרתי', אלא 'עָזִּי' שם דבר הוא, כמו [תהלים קכג, א] 'היושבי בשמים', [עובדיה א, ג] 'שוכני בחגוי סלע', [דברים לג, טז] 'שוכני סנה'. וזהו השבח עוז וזמרת קה היה לי לישועה, 'וזמרת' דבוק הוא לתיבת השם, כמו [שופטים ה, כג] 'לעזרת ה'', [ישעיה ט, יח] 'בעברת ה''... עוזו ונקמתי של אלקינו היו לנו לישועה". ורש"י [ישעיה יב, ב] כתב: "עזי וזמרת יה ה' - עז ושבח של הקב"ה היה לי לישועה. ואין לפרש 'עזי' עוז שלי, שלא מצינו במקרא 'עזי' נקוד חטף קמץ אלא שורק".

(367) לשון עבר. וכן רש"י [תהלים קיח, יד] כתב: "ואל תתמה על 'ויהי לי', שלא אמר 'היה לי לישועה', שהרבה כאלה במקרא, [שמות ט, כא] 'ואשר לא שם לבו וגו' ויעזוב את עבדיו וגו'', היה לו לכתוב 'עזב'". וכן כתב רש"י בחומש [שמות טו, ב]. והמהר"ל מיישב זאת באופן אחר.

(368) כמו שאומרים בפזמון "שושנת יעקב" [לאחר קריאת המגילה] "תשועתם הָיִיתָ לנצח", שהקב"ה הוא תשועת ישראל.

(369) לשון הפסוק במילואו "קול רנה וישועה באהלי צדיקים ימין ה' עושה חיל".

(370) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תמג.]: "עוד אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז תתקמה], בשעה שישראל עושים רצונו של מקום, מוסיפים כח וגבורה, שנאמר [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה''. ובשעה שהם מכעיסים לפניו נאמר [דברים לב, יח] 'צור ילדך תשי'... כי הוא יתברך נמצא אל העולם כפי המקבלים, שהם ישראל דוקא. שכאשר עושים רצונו, בעניין זה ובתאר זה נמצא אל העולם. וזה שנאמר 'ועתה יגדל נא כח ה'', שכח ה' מתגדל כאשר ישראל עושים רצונו. וכאשר אינם עושים רצונו, נמצא אל

עולמו כפי העניין אשר ישראל הם נמצאים". וכן כתב בגו"א במדבר פי"א אות טז [קסז:], שם דברים פל"ב אות יב [תפח:]. ובפתיחה לאור חדש [קצט.] כתב: "על ידי התורה ישראל מתעלים, והשם יתברך, שהוא מלך ישראל, על ידי זה מתעלה, על ידי ישראל". ומקורו בזוה"ק [ח"ב לב:]: "תא חזי, מכל עמין דעלמא לא קיימין לאשגחא בעובדיהון בר בישראל בלחודייהו, בגין דאלין בנין לקודשא בריך הוא. וכד לא אשתכחו עובדין דישראל כדקא יאות... כביכול מתישין חילא דקודשא בריך הוא. וכד עבדין עובדין דכשרן, יהבין תוקפא וחילא לקודשא בריך הוא, ועל דא כתיב [תהלים סח, לה] 'תנו עז לאלקים', במה, בעובדין דכשרן". ומה שהפסוק נקט ב"צדיקים", ולא ב"ישראל", כי על הצדיקים בפרט נאמרה הנהגה זו, וכמו שאמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז תשמג]: "כל זמן שהצדיקים עושים רצונו של מקום הם מוסיפים כח וגבורה... כל זמן שישראל עושים רצונו של מקום הן מוסיפין כח וגבורה". והשל"ה [תולדות אדם, בית ישראל (יט)] חיבר ביניהם וכתב: "כשישראל צדיקים מוסיפים כח בגבורה של מעלה". אמנם כאן מבאר שלא רק אמרינן כן כאשר עושים רצונו של מקום, אלא הוא הדין "כאשר מרננים הצדיקים באהליהם, אז הם מוסיפים כח וגבורה למעלה". ובפירוש הרמ"ז על זוהר פרשת מצורע [עמוד קצ] כתב: "אבל הצדיקים, וגם חיילי מעלה, מוסיפים כח להלל להקב"ה, הדה הוא דכתיב [איוב לח, ז] 'ברן יחד'". וראה להלן פע"א הערה 31.

ומעין כן כתב החת"ס בהגש"פ, וז"ל: "'קול רנה וישועה באהלי צדיקים ימין ה' עושה חיל'. יש לפרש הנה 'רנה' זו תפלה... והנה כתיב [ישעיה סה, כד] 'עוד הם מדברים ואני אשמע', ונאמר על תפלת הצדיקים. אך באמת למה צריכים להתפלל, הלא טרם נקרא אתה תענה כתיב לגבייהו. רק הקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים [יבמות סד.] שעל ידי כן מוסיפים כח למעלה, ומורידים שפע לכל העולם מלמטה, ועל ידי תשועתן תושע כל העולם. כמו גבי שרה אמנו, שאותו היום נפקדו כל העקרות [רש"י בראשית כא, ו]... ויש לפרש זה כוונת הכתוב; 'קול רנה' זו תפלה, ומיד 'וישועה' זה נמצא 'באהלי צדיקים'. אם כן קשה למה צריכים להתפלל מעיקרא, הלא טרם יקראו עוד הם נענים. אבל התפלה היא כדי ש'ימין ה' עושה חיל' להוסיף כח למעלה להוריד שפע למטה".

(371) הנה הרד"ק לא פירש כך את הפסוק הזה, שכתב: "קול רנה וישועה - כאשר ימין ה' עושה להם חיל, כח ועושר, אז יהיה קול רנה באהליהם, וישועה, שיזכירו בקול רם ישועתו". לאמר ש"ימין ה' עושה חיל" היא הסבה, ו"קול רנה וישועה באהלי צדיקים" הוא המסובב. אך המהר"ל נאיד מזה, שכבר השריש כמה פעמים שהסבה קודמת למסובב [כמבואר למעלה הערה 86, וש"נ], ורישא דקרא אמורה להיות הסבה,

וסיפא דקרא אמורה להיות המסובב. לכך ביאר כך את הפסוק; מחמת רינת הצדיקים באהליהם, לכך ימין ה' רוממה.

(372) עניינם של שלשת העולמות [עולם התחתון, עולם האמצעי, ועולם הנבדל והעליון] מוזכרים תדיר בספריו. ותמצית הדברים היא שהעולם התחתון הוא העולם הזה שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות [צבא השמים], וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו [שם] ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב [עמוד יח בהוצאת הרב שעוועל], שמות כה, ט [עמוד רסח בהוצאה הנ"ל], ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד [ראה למעלה פנ"ח הערה 24, ולהלן פ"ע הערה 70 שנלקטו שם הרבה מהמקומות שענין זה הוזכר בספר הגבורות, ובשאר ספריו].

(373) והשמים שייכים לעולם האמצעי, וכמו שכתב למעלה פנ"ב [סה:]: "מטר השמים מן עולם האמצעי, שהרי נקרא [דברים יא, יא] 'מטר השמים'", ושם הערה 159. ועולם האמצעי נקרא "עולם השמים" [כמבואר בהערה הבאה]. ובדרוש על המצות [נ:] כתב: "המאורות הם בעולם האמצעי ברקיע השמים". וכן כתב בנצח ישראל פ"ג [נא.], דר"ח פ"א מי"ח [תיט.], ונתיב האמת פ"ג [א, רב.]. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פט"ז הערה 17, פי"ז הערה 16, ופל"ד הערות 67, 88.

(374) אין כוונתו רק להורות שהשמים נקראים "מרום", כי על כך יש כמה פסוקים המורים כן [כגון (תהלים קב, כ) "כי השקיף ממרום קדשו ה' משמים אל ארץ הביט", וכיו"ב]. אלא כוונתו שמלים אלו גופא של תרגום יונתן עוסקות עם העולם האמצעי, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"א [א, קט.]: "לפי תרגום יונתן [ישעיה ו, ג] אלו ג' קדושות כנגד ג' עולמות; האחד עולם הזה התחתון, והשני עולם השמים, והשלישי עולם העליון. ותרגום אונקלוס 'קדיש בשמי מרומא קדיש לעלם ולעלמי עלמיא', וזהו עולם העליון. ומה שתרגם קדיש הראשון 'בשמי מרומא', דבר זה מפני כי יש לתת קדושה הראשונה אל עולם אשר הוא נראה לנו, כי השמים נראים לנו, אבל עולם העליון אין נראה לנו". ולמעלה פס"ב [תקיז.] כתב: "נגד העולם השני אמר [תהלים קיג, ג] 'ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'', וזהו נגד [תרגום יונתן ישעיה ו, ג] 'קדיש בשמי מרומא'. כי מה

שאמר 'ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'', הוא כי מן השמים נמשך הלול אל השם יתברך, כדכתיב [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד אל', כי מצד התנועה הזאת, שהיא התנועה ממזרח עד מערב, מורה על המניע בכחו, והוא נותן התנועה למתנועע, לפיכך 'ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'', כי אחר שיש כאן מתנועע, אין מתנועע בלא מניע, ומצד זה הוא מהולל בעולם השני", ושם הערות 27, 31.

(375) יש להעיר, כי מבאר ש"ימין ה' עושה חיל" מורה על רוממות יותר גדולה מ"ימין ה' רוממה", כי "עושה חיל" הוא עד העולם השלישי, ו"רוממה" הוא עד העולם האמצעי. אך בכל ספריו כאשר הצביע על הרוממות של יד ימין הוכיח כן מהפסוק "ימין ה' רוממה", ולא מ"ימין ה' עושה חיל". וכגון, בנתיב התורה פ"ו [רעא.] כתב: "התורה נתנה בימין של הקב"ה, שהתורה היא מתעלה על העולם לגמרי, לכך נתנה תורה בימין, כי הימין הוא מתרומם למעלה למעלה, וכדכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה'". ובנצח ישראל ס"פ י [רסט.] כתב: "אמרו במדרש [ויק"ר ד, א] שני דברים הם ביד ימינו של הקב"ה, התורה וגמילות חסדים. תורה, דכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. גמילות חסדים, דכתיב [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'. וכל ענין זה לגלות על אלו ב' דברים, כי על ידם האדם מתעלה למעלה. ולכך הם בימינו, כי היד הימנית יש בה התעלות, כמו שבארנו לפני זה, דכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה', והאדם מתעלה על ידי שני דברים אלו שהם ביד הימין". ובנצח ישראל ס"פ יז [שצז:] כתב: "יד ימין מסוגל בהתרוממות בכל דבר, דכתיב 'ימין ה' רוממה'" ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלד:] כתב: "הימין מורה על התרוממות, כמו שאמר 'ימין ה' רוממה'". ובח"א לשבת סג. [א, לח:] כתב: "כי הימין הוא מתרומם למעלה, וכדכתיב 'ימין ה' רוממה', כי היד מתרומם למעלה, והימין יותר, מפני כחה היא מתעלה ביותר" [ראה למעלה פמ"ב הערה 64]. ולכאורה לפי דבריו כאן היה לו להביא את הפסוק "ימין ה' עושה חיל" יותר מהפסוק "ימין ה' רוממה". ויש ליישב, כי בלא"ה יש להעיר שלא ביאר כיצד המלים "ימין ה' עושה חיל" מתפרשות על עולם העליון [לעומת דבריו למעלה שביאר כיצד "ימין ה' רוממה" מתפרש כנגד השמים שנקראים "מרום"]. וצריך לומר, שהואיל ו"ימין ה' עושה חיל" נאמר לאחר "ימין ה' רוממה", ובהכרח שבא להוסיף על מה שנאמר לפניו [כי לא פוחתין בשבח], לכך אם "רוממה" עוסק בעולם האמצעי, בהכרח ש"עושה חיל" [המוזכר לאחריו] עוסק בעולם העליון. נמצא לפי זה שאין המלים "ימין ה' עושה חיל" מורות בעצם על עולם השלישי, אלא מיקומן בפסוק מורה כן. אך המלים "ימין ה'

רוממה" בעצם מורות על ההתרוממות שיש ליד ימין. לכך כאשר רוצה להביא ראיה על רוממות יד ימין, הוכיח כן מ"ימין ה' רוממה", ולא מ"ימין ה' עושה חיל".

(376) לשון המלבי"ם [שם]: "מה שהחייני ה' מן החולי הוא כדי שאחיה ואספר מעשי י-ה, ואני נשארתי בחיים כדי לספר מעשיו". ועל כלליות עם ישראל נאמר [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו", וכתב רש"י [שם]: "עם זו יצרתי לי - למען תהלתי יספרו". והמלבי"ם [שם] כתב: "יצרתם לי, שנוצרו להלל י-ה".

(377) נראה שבא לבאר כפילות העדר מיתה שהוזכרה כאן; בפסוק הקודם נאמר "לא אמות כי אחיה ואספר מעשי קה", ועתה מוסיף ואומר "יסור יסרני קה ולמות לא נתנני", ומדוע נאמר פעמיים שלא מת. ועל כך מבאר שבפסוק הקודם מדובר על ההלל, שרוצה לחיות כדי להלל את ה' [כמו שביאר]. ועתה מוסיף לשבח את הנהגת ה' שלא נתנו למיתה, וכמו שמבאר.

(378) אולי צ"ל "שהיה".

(379) פירוש - משבח את הקב"ה שהקפיד ודייק שהיסורין לא יגיעו לכדי מיתה, אלא יעצרו לפני כן, כדי שיחיה.

(380) הוא עולם הבא, שהוא נבדל מן הגשמי. ואודות שעולם הבא הוא עולם הנבדל, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פט"ו [רכח.] כתב: "התורה מוציאה את האדם מן הטבע, ונותנת לו מדרגה נבדלת. וכאשר אין תורה מן השמים, אין כאן מדרגה נבדלת, ואיך יקנה העולם הבא, שאין עולם הבא רק קנין העולם הנבדל מן הגשמי. ולפיכך כאשר אין תורה מן השמים, אין כאן עולם הבא הנבדל". ובדר"ח פ"ב מ"י [תשפה:] כתב: "עולם הזה, הוא עולם הגשמי... עולם הנבדל הוא עולם הבא". ובנתיב התורה פ"ג [קלו:] כתב: "יתן לו המציאות הגמור בעולם הנבדל, הוא עולם הבא הבלתי גשמי". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 15, פנ"ח הערה 31, ופס"א הערה 150.

(381) לשון השערי אורה השער השמיני [הספירה השלישית (בינה)]: "הספירה הזאת גם כן נקראת למקובלים 'צדק עליון'. כלומר, הספירה אשר ממנה מתחלת מידת הדין, אף על פי שהיא נאחזת בעולם הרחמים. וזהו סוד צדק עליון המכוון כנגד צדק תחתון, כי ספירת המלכות גם היא נקראת 'צדק תחתון', ושתיהן מכוונות זו כנגד זו... ולפי שאלו שתי הספירות מכוונות זו כנגד זו, ושתיהן נקראות בשם 'צדק', אמר הכתוב [דברים טז, כ] 'צדק צדק תרדוף'. כלומר רדוף להשיג שערי צדק להיכנס מתוכן לחיי העולם הבא, שהוא סוד 'צדק עליון'. ולפיכך אמר 'צדק צדק תרדוף', וחזר ופירש [שם] 'למען תחיה' כנגד צדק עליון, [שם] 'וירשת את הארץ', כנגד צדק תחתון, שהוא סוד ארץ ישראל...

והבן זה מאוד ידע והאמן כי כל העתידים לזכות ולהיכנם לעולם הבא, לא ייכנסו לו אלא מתוך הדין. וזהו שאמרו ז"ל [ר"ה טז:] שלוש כיתות ליום הדין. ובאותו מקום הוא מתן שכרן של צדיקים, שאין לו ערך ולא קיצבה ולא שיעור". ורבינו בחיי [דברים טז, כ] כתב: "למען תחיה [שם]. לעולם הבא, בצדק עליון [בינה], שהוא האור הגדול הצפון לצדיקים. 'וירשת את הארץ' [שם], בצדק תחתון [מלכות] שבארץ ישראל כנגדו. ואל הכוונה הזו אמר שלמה [משלי כא, כא] 'רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד', ביאורו שאם ירדוף אדם אחר מדת הדין הכלול מן הרחמים, הנקראת 'חסד ה'', ימצא צדק עליון, שהוא חיי העולם הבא. זהו 'ימצא חיים צדקה וכבוד', וזה מבואר".

(382) אודות שכל הודאה היא תשלומי עצמו בעבור הטובה שקבל, כן מבואר למעלה [לאחר ציונים 283, 298].

(383) אודות שכל הודאה מביאה לדביקות המודה בה', כן מבואר למעלה [לאחר ציון 298].

(384) אודות דביקות הצדיקים בעולם העליון, כן כתב לגבי כמה בעלי מעלה. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [נג:] כתב: "כי מצד הטבע הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות" [הובא למעלה הערה 268]. ושם בסוף הקדמה שניה [קכ:] כתב: "ולפיכך כאשר החיה אליהו בן הצרפית [מ"א יז, כב], ואלישע בן השונמית [מ"ב ד, לה], בודאי דבר זה נמנע אל הטבע, ולא היה נמנע אל פעל ה'. כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל, הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים, ונכנסו אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע". ובנתיב התורה פי"א [תסט.] כתב: "אמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה במעשה ידיהם. כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם" [הובא למעלה הערה 125]. ובתפארת ישראל פי"ג [ריא:] כתב: "הנשמה הנבדלת עומדת בגוף, ומכל מקום יש לה דביקות למעלה עד עולם העליון. וכך כאשר עוסק בדברים הגשמיים, יש לו דבקות בפנימיות התורה, ומגיע עד עולם העליון". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רח.]

כתב: "בעל אמונה נכנס בשער עליון שאין נכנסין בו הכל, כי הוא יוצא מן העולם הגשמי, ודבק בעולם העליון. וזה שאמר [ישעיה כו, ב] 'פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים'" [הובא למעלה פ"ז הערה 130]. וכן כתב לגבי מעלת בית המקדש [נצח ישראל פנ"ב (תתלא:), והובא למעלה פי"ב הערה 112, ולהלן פע"א הערה 100]. וברי הוא שהוא הדין לגבי מעלת הצדיקים. ובדרוש לשבת תשובה [ע:] כתב: "כי האדם יש לו דביקות בעליונים כאשר הוא צדיק, ויש לו ריחוק מן העליונים כאשר יחטא". וראה למעלה הערה 125 שהתבאר שם שהצדיקים מחברים עליונים ותחתונים.

(385) פירוש - היה חשש מיתה ולבסוף [כמובן] לא מת. וכן [תהלים קטז, ח] "כי חלצת נפשי ממות את עיני מן דמעה את רגלי מדחי", שלבסוף העין לא דמעתה, והרגל לא נדחתה, וכמו שכתב הרד"ק [שם] "'את עיני מן דמעה', וחילצת עיני מדמעה, שלא בכיתי כמו שהייתי בוכה בצרתי. 'את רגלי מדחי', וכן חילצת את רגלי מהיותי נדחה וגולה". הרי שלבסוף הצרה נמנעה ולא באה.

(386) ולהוציא מהצרה היא פעולה יותר גדולה מאשר למנוע מהצרה לבא, וכמו שכתב רש"י [ויקרא כה, לה] "והחזקת בו - אל תניחהו שירד ויפול, ויהיה קשה להקימו, אלא חזקהו משעת מוטת היד. למה זה דומה, למשאוי שעל החמור; עודהו על החמור, אחד תופס בו ומעמידו. נפל לארץ, חמשה אין מעמידין אותו". ונקודה זו ממש התבארה למעלה פס"א [תקג:], שהצלת חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש מורה שמעלתם יותר נבדלת מאשר המעלה הפועלת המלטות הצדיקים מגיהנם, כי בהמלטות מגיהנם יש מניעה מלכתחילה מלרדת לגיהנם, אך חנניה מישאל ועזריה כבר ירדו לכבשן האש, אך עלו ממנו, וזה מצריך מעלה יותר עליונה. ואמרו חכמים [שבת לב.] "לעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה, שאם יחלה אומרים לו הבא זכות והפטר". ועוד אמרו חכמים [נדרים עו.] "ומה זרעים טמאים כיון שזרען בקרקע טהורין, זרועין ועומדים לא כל שכן... יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה, אמרת קל וחומר; מכורה כבר יוצאה, אינה מכורה אינו דין שלא תימכר". והאתוון דאורייתא [כלל ט] כתב: "דדבר גדול הוא יותר להפקיע מה שחל מכבר, מלמנוע חלות חדש", ושם מאריך בזה טובא. וכן כתב כמה פעמים, והובאו למעלה פס"א הערה 155.

(387) ממה שהוזכר בפסוק הקודם, שה' הצילו מצרה שהיה שקוע בה.

(388) סברה זו הזכיר כמה פעמים. וכגון, למעלה פס"ב [תקכה.] כתב: "אבל דבר זה מה שהוא [תהלים קיג, ז-ח] 'מאשפות ירים אביון להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו' הוא על צד החסד, כי מצד הדין די לו שאינו אביון, והוא כמו שאר בני אדם, אבל מה שהוא

מושיב אותו בין נדיבים זהו חסד גמור". ובפתיחה לאור חדש [קפב.] כתב: "כי במגילה הזאת [מגילת אסתר] נראה גודל החסד והטוב שעשה השם יתברך עם ישראל, כי עם שהיו תחת האומות, והיו שפלים וירודים, עשה השם יתברך עמהם חסד להגביה את מרדכי ואסתר מעלה מעלה על המן הרשע, שגדלו המלך מכל השרים [אסתר ג, א], ולא מצינו דבר כמו זה". וגם שם כוונתו שהיה מספיק להנצל מגזירת המן מבלי שמרדכי ואסתר יוגבהו מעלה מעלה על המן הרשע [כגון שגזירת המן היתה מתבטלת מעצמה], ולכך הגבהת מרדכי ואסתר מעל המן היא חסד גמור. ובנתיב העבודה פ"ז [א, צז.] כתב: "כי בגאולה [ממצרים] היו שניהם; האחד, שהיו ישראל בגלות, והיו אויביהם עומדין עליהן, והציל השם יתברך אותם. ולא זה בלבד, אלא שעשה עמהם גדולות וחסדים. כי לא די להם שהציל אותם משונאיהם, רק שעשה עמהם נפלאות גדולות". ולמעלה פל"ה [תרלא.] כתב: "אין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה". וראה למעלה פנ"ד הערה 300, פנ"ט הערה 27, פ"ס הערה 233, ופס"א הערה 71.

(389) "מאת ה' היתה זאת, והיא נפלאת בעינינו - כי היה על פי נס ופלא" [מלבי"ם שם].

(390) מה שכתב "סדר זה היום" כי בפסוק הבא דובר על יום הנס, שנאמר [תהלים קיח, כד] "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו", ופסוק זה הוא המשך פסוקנו, וכמו שכתב הרד"ק [שם]: "זה היום - ויענו כולם ויאמרו זה יום התשועה לה', כי הוא עשה אותו, כי הוא לא יוכל להיות בלתו". ומבאר שכוונת המלים "מאת ה' היתה זאת" שהנסים נבראו ונסדרו מאת ה' משׁשׁת ימי בראשית. ויש להבין, איך "מאת ה' היתה זאת" מורה על סידור משׁשׁת ימי בראשית. ויש לומר, כי בבאר הגולה באר הרביעי [תכז.] כתב: "הוא יתברך עצם הסדר... שהוא עצמו הסדר". לכך כל דבר הבא מה' חייב להיות מסודר בתכלית [כמבואר למעלה פכ"א הערות 10, 11]. וה' סידר את העולם בששת ימי בראשית [באר הגולה באר השני (רלב:). ובתפארת ישראל פמ"ח (תשנא:) כתב: "כי החטא דבר מקרי, והתשובה מסודרת משׁשׁת ימי בראשית"]. לכך מתחייב מכך שהנסים שה' עשה מסודרים ממנו משׁשׁת ימי בראשית.

(391) לשונו למעלה הקדמה שניה [פד.]: "עוד הקשה [הרלב"ג], אחר שהוא יתברך מסדר הסדר של הנמצאים, לא יתכן שהוא יתברך משנה סדרים, כי כאשר יחדש האות, כמו עמידת השמש [יהושע י, יג], והוא ביטול ושנוי סדר לנמצאים, ולא יתכן שיבא שינוי סדר מן המסדר. הלא על קושיא זאת השיבו רבותינו ז"ל, שאמרו [ב"ר ה, ה] 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית וכו''. וכוונתם בזה שהוקשה להם אחר שכל הנמצאים

נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא משתנה. ועוד, כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך, אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי כך ראוים מעשה בראשית התלוים בשמו להיות נצחיים, 'כי ביה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד]. ועל זה אמרו כי כאשר נבראו, היה מסודר ממנו הנס שיהיה בנבראים, כאשר מסודר ממנו מעשה הטבע. וסדור הזה, כי במעשה בראשית לא החליט הטבע לגמרי, אבל סדר גם כן לנסים שלא כטבע, בדבר שבסוף יהיה נעשה הנס. וכמו שבשמו נברא מעשה בראשית, כך בשמו גם כן סדר שיוכל הטבע להשתנות ולהיות הויית הנס, והכל נברא בשמו. נמצא כאשר היה הנס לא היה בטול לסדר הנמצאים שנמצאים מאתו יתברך ויתעלה שמו. והדבר התבאר למעלה כי הנסים הם מסודרים מאתו יתברך גם כן, ואין הנסים שנוי הסדר, ולכך היה לנסים בתחילת הבריאה סדר כמו שהיה סדר לטבע. וזה עיקר הפירוש מה שאמרו 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית', לומר שיש לנסים סדר מסודר גם כן" [ראה למעלה פמ"ב הערה 74].

(392) דילג על הפסוק שלפניו [תהלים קיח, כד] "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו", ועד כה לא דילג על שום פסוק. וכן להלן [לאחר ציון 405] ידלג על [פסוק כח] "א-לי אתה ואודך אלקי ארוממך".

(393) אינו אומר "שישיעם ה' מני צר" [לשון המלבי"ם כאן], לאמר שהיה צר ונושעו ממנו, אלא "שלא יהיה מתנגד לנו" כלל. ונראה שכוונתו כי למעלה ביאר שהפסוק [תהלים קיח, כא] "אודך כי עניתני ותהי לי לישועה" מוסב על ש"כבר היה צרה והוציא אותו" [לשונו למעלה לפני ציון 385]. ועתה הבקשה היא שמעיקרא לא תהיה צרה והתנגדות, "שלא יהיה מתנגד לנו" כלל.

(394) דבריו נראים כסתומים. ואולי כוונתו היא ש"הצליחה נא" מוסב על מעשי האדם, שמצליח במעשיו [זבח פסח כאן]. ובתורה הוזכרה תיבת "מצליח" בקשר למעשי ידיו של אדם [בראשית כד, מב, שם לט, פסוקים ב-ג, כג]. ורש"י [פסחים קיט.] כתב: "דוד אמר 'הצליחה נא', שיצליח במלכותו" [יובא להלן הערה 413]. והרד"ק בספר השרשים שורש צלח כתב: "ענין ההצלחה ידוע, והוא הזמנת הטוב ובואו אל האדם בדרך ישרה בלא עכוב". ולכך יש לבאר מהי הבקשה שנצליח במעשי ידינו, ומנין שעד כה לא היתה הצלחה כזו. ועל כך מבאר שתמיד יש מקום לבקש הצלחה "יותר ממה שהיה".

(395) לשון הרד"ק [שם]: "יאמרו הכהנים שיהיו בבית המקדש לכל הבאים לעבוד את ה' 'ברוך הבא בשם ה'', ותהיו מבורכים בשמו". והמהר"ל מבאר כך, אך חולק וסובר

ש"ברוך הבא" לא נאמר על ידי הכהנים דוקא, אלא על ידי הכל. וכן רש"י [שם] כתב: "ברוך הבא בשם ה' - יאמרו למביאי הבכורים ולעולי הרגלים", ולא כתב שהאומרים הם כהנים דוקא.

(396) לשון הראב"ע [שם]: "מלת 'ברכנוכם' דברי הכהנים לכל הבאים, שהברכה תבא אליהם מבית השם, ששם הכבוד, כי אתם מכבדים אותו בזבחים שתביאו".

(397) וזו היא תוספת ברכה, וכמו שהמברך אומר "ברכו את ה' המבורך" [ברכות מט:], ש"המבורך" מורה שה' מבורך מעצמו, ועל כך מוסיף ברכה "ברכו".

(398) מפרשי המקרא פירשו שיש לקשור את הבהמה עד שתוקרב על המזבח. וכגון, רש"י [שם] כתב: "הזבחים והחגיגות שהיו נקיים ובדוקין ממום, קושרין בכרעי מטותיהם, עד שיביאום לעזרה בקרנות המזבח". והראב"ע [שם] כתב: "הכהנים אומרים לישראל 'אסרו חג', הוא הכבש המוכן לזבוח, כמו [ישעיה כט, א] 'חגים ינקופו'". והרד"ק [שם] כתב: "אסרו חג בעבותים. הביאו הכבש קשור בעבותים עד שתביאוהו לקרנות המזבח, כלומר, להקריבו לפני ה'" [המשך דבריו יובא בהערה 404]. והמהר"ל יבאר שזהו משל ליום החג שנעשו בו נסים, וכמו שמבאר. וראה להלן הערות 401, 404.

(399) שעל כך נאמר [תהלים קיח, כד] "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו", והרד"ק [שם] כתב שהכוונה גם לאומות, וכלשונו: "זה היום. ויענו כולם ויאמרו, זה יום התשועה לה', כי הוא עשה אותו, כי הוא לא יוכל להיות בלתו. לפיכך אין לנו להיות עצבים בישועת ישראל, אלא שנגילה ונשמחה עמהם בזה היום, כי מאת ה' היתה, והוא עשה אותו".

(400) מחבר את הנסים לחיוב עבודה ["ראוי להודות ולהלל ביום זה שעשה לנו נסים, ולעבוד לפניו"]. ונראה ביאורו על פי מה שכתב למעלה ר"פ סב [תקיב.]: "הם להקב"ה, שהרי עושה נסים עמהם, והוציאם מצרה לרוחה, ובזה הם עבדי ה'". ובנצח ישראל פ"ב [כה:] כתב: "הם [ישראל] קנוים לו [לה'] בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים, עד שנעשו עבדים קנוים לו. ואמרו רז"ל [קידושין כב:] דלת ומזוזה היו עדים שפסחתי על בתי בני ישראל, ואמרתי להם [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים וגו'". הרי שצירף לזה את מאמרם שהדלת והמזוזה שהיו עדים לנסי מצרים, הם גם מעידים שבני ישראל הם עבדים הקנויים אל ה' [ראה למעלה הערה 254]. **ויש לבאר** איזה קנין הוא נסים, ומה דמות יש לקנין זה. ושמעתי ממו"ר זצ"ל לבאר, שהנסים מורים שישראל נמצאים במחיצתו יתברך, והוי מעין קנין חצר. וביאור דבריו הוא, שאם ישראל לא היו עומדים במחיצתו יתברך, לא היו נעשים להם נסים. לכך הנסים מורים על

קנין, כי כשם שכל קנין הוא הכנסה לרשות הקונה, כך הנסים מורים שישראל עומדים במחיצתו יתברך, מתעלים מעבר מגבלות הטבע שבעוה"ז [ראה למעלה פל"ה הערה 23, פל"ט הערה 6, פמ"א הערה 97, פנ"ח הערה 9, פנ"ט הערה 30, פ"ס הערה 261, פס"א הערה 140, ופס"ב הערה 4]. **וכן כתב** גם לאידך גיסא; מי שעובד את ה' זוכה לנסים. שהנה נאמר [שמות יז, טו] "ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי", ופירש רש"י שם "ה' נסי - הקב"ה עשה לנו כאן נס גדול. לא שהמזבח קרוי 'ה'', אלא המזכיר שמו של מזבח זוכר את הנס שעשה המקום, ה' הוא נס שלנו". והגו"א שם אות יא [שמז.] מבאר הקשר בין המזבח לנס עד שנקרא המזבח על שם הנס, וז"ל: "צריך לומר כי על ידי עבודתו יתברך אומר כל אדם 'ה' נס שלי', כי האדם העובד את הקב"ה, הוא מציל אותו מן אויביו, ועושה לו נסים. לכך קרא שם המזבח, ששם עבודה של הקב"ה, 'ה' ניסי'. דאם לא כן מאי ענין מזבח שיקרא בשם הזה 'ה' ניסי'" [הובא למעלה פל"ה הערה 23, וש"נ]. וראה למעלה הערה 4, להלן פע"א הערה 76, ופע"ב הערה 38.

(401) לכאורה משמע מדבריו שמפרש "חג" כפשוטו, שיש לקחת את יום הנס והחג ולקשרו אל המזבח [וזהו "ולעבוד לפניו" בעבודת המזבח], ואינו מפרש "חג" שמדובר בבהמת הקרבן, שהרי לא הזכיר זאת כלל. וכן במשפט הבא כתב "רצה לומר שיש להגדיל יום זה שעשה נסים לנו, ולקדש אותו, עד שיהיה נאסר החג במזבח, שהוא קדוש", הרי שאיירי ביום החג, ולא בהמות הקרבן. אך לפי זה לא יובן מה שכתב "ואמר **דרך משל** שיש לאסור החג בעבותים עד קרנות המזבח", דמהו המשל ומהו הנמשל. וכאמור שאר מפרשים ביארו ש"חג" מוסב על בהמת הקרבן [הובאו למעלה הערה 398]. וראה בסמוך הערה 404 בביאור דבריו.

(402) פירוש - המזבח הוא קדוש. וכן נאמר [שמות מ, י] "ומשחת את מזבח העולה ואת כל כליו וקדשת את המזבח והיה המזבח קודש קדשים". והרמב"ן [שם] כתב: "יתכן שאמר במזבח 'קדש קדשים' בעבור שיקדש [אחרים], כמו שאמר [שמות כט, לז] 'והיה המזבח קודש קדשים כל הנוגע במזבח יקדש". ונאמר [ויקרא ח, יא] "ויז ממנו על המזבח שבע פעמים וימשח את המזבח וגו'", וכתב רש"י [שם]: "לא ידעתי היכן נצטוה בהזאות הללו". והרמב"ן [שם] כתב ליישב: "ואפשר כי מה שאמר במזבח [שמות מ, י] 'וקדשת את המזבח והיה המזבח קודש קדשים', שיוסיף עליו הקידוש הזה בהזאות, ואינו במשיחה בלבד, כי 'והיה המזבח קודש קדשים', שיוסיף אליו קידוש יותר משאר הנמשחים במשכן וכל כליו, ועשה לו קידוש כקידוש אשר נצטוה לעשות במקריבים,

שאמר [שמות כט, כא] 'והזית על אהרן ועל בגדיו'. כי אין המזבח, שהוא כלי לקרבנות, פחות מכלי המקריבים, וקל וחומר הדבר". וראה בגו"א שם אות ד [קע.].

(403) הולך לדבר על קרבנות, אע"פ שעד כה דיבר על החג עצמו. וראה הערה הבאה.

(404) "נאסרים" - פירושו כאן נקרבים. ויש להבין, מדוע כתב "קרבנות החג" דוקא, הרי זהו דין בכל הקרבנות, וכמבואר בהערה הבאה. ועוד, דבמשפט הקודם כתב "קרבנות" סתם ["וזה כי הבאת הקרבן, שזורקין הדם על קרנות המזבח"], ומדוע כאן הדגיש "קרבנות החג". ויש לומר, שבא להטעים מדוע "חג" סתם [האמור בפסוק] מוסב על בהמה המוקרבת למזבח. ועל כך כתב שזהו משום קרבנות החג, וכפי שכתב הרד"ק [תהלים קיח, כז]: "הקרבן כבש או זולתו יקרא 'חג', לפי שבחגים יקריבו אותם ברוב. וכן [ישעיה כט, א] 'חגים ינקפו'". ובספר השרשים שלו, שורש חגג, כתב: "נקרא הקרבן עצמו 'חג' על שם שקרב בחג, 'אסרו חג בעבותים', [שמות כג, יח] 'חלב חגי עד בקר', [ישעיה כט, א] 'ספו שנה על שנה חגים ינקפו', [מלאכי ב, ג] 'פרש חגיכם'". אך במשפט הקודם לא עסק בביאור הפסוק, לכך לא הוצרך להטעים נקודה זו. אך עדיין קשה, דמפרש "חג" שהוא בהמת הקרבן הקריבה בחג, אך בתחילת דבריו פירש "חג" על יום החג [כמבואר בהערה 401]. ואולי יש לומר, שבודאי הפסוק עוסק בקרבנות החג [כפי שביארו המפרשים], אך קרבנות החג הם משל לחג עצמו, שכשם שקרבנות החג קרבים על המזבח, כך החג עצמו הוא קדוש וקשור למזבח, ובא זה [קרבנות החג] ולימד על זה [החג עצמו]. ודייק לה, שלמעלה [לפני ציון 402] כתב: "עד שיהיה נאסר החג **במזבח**". ואילו כאן כתב "קרבנות החג נאסרים **על המזבח**". וזה מורה שלמעלה עסק בחג עצמו הקשור למזבח, ולכך כתב "במזבח". אך כאן עסק בקרבנות הקרבים על המזבח, ולכך כתב "על המזבח". ולפי זה הקרבנות הם המשל, והחג הוא הנמשל, וזהו שכתב למעלה "ואמר **דרך משל** שיש לאסור החג בעבותים עד קרנות המזבח".

(405) לשון הראב"ע [תהלים קיח, כז]: "טעם 'עד', שיהיה קרוב אל קרנות המזבח בעבור זריקת הדם". ואמרו במשנה [זבחים מג.] שהזריקה מתירה את האימורים להקטרה על המזבח, וכן מתירה את בשר העולה למזבח. ורש"י [זבחים כח:] כתב: "מה הרצאת כשר - לא קרי ליה הרצאה אלא בזריקה, שהוא סוף ארבע עבודות המתירות". וזריקה שאינה מתירה את הבשר למזבח, כגון שנשרף או נאבד הבשר, ולא נשתייר כזית בשר מהאימורים למזבח, רבי יהושע סובר שאינו זורק את הדם, שנאמר בעולה [דברים יב, כז] "ועשית עולתיך הבשר והדם", אם אין דם אין בשר, ואם אין בשר אין דם [פסחים עז.]. והלכה כרבי יהושע [רמב"ם פסולי המוקדשין פ"א הל"א]. הרי שהדם הוא המתיר

את הקרבנות למזבח, וזהו שכתב כאן "שהרי קרבנות החג נאסרים על המזבח כשיזרוק הדם עליו".

(406) בשני הפסוקים האלו נאמר "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו".

(407) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(408) פירוש - הואיל ופסוק זה ["הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו"] נזכר בתחילת הפרק ובסופו, זה מורה שכל ענין הפרק הוא להדגיש כמה ראוי לאדם להודות לה' על הטובות שעושה לו. דוגמה לכך הם דברי הגמרא [סוטה יד.] "דרש רבי שמלאי, תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים; תחילתה גמילות חסדים, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבור אותו בגיא'". ובתפארת ישראל פ"כ [רצה:] כתב: "בארו בזה דבר גדול, כי כל ענין התורה כדי להעמיד הטוב שיהיה בעולם, ולפיכך התחלתה גמילות חסדים שהוא עשיית הטוב לבני אדם ותכלית התורה הטוב הגמור". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "ראוי שתהיה תחלת התורה חסד וסופה חסד, מפני שעיקר התורה הוא הטוב, ואם לא שהיה אדם צריך לדין ומשפט לא היה כאן דין כלל, כי אם לא היה האדם חוטא לא היה צריך לארבע מיתות בית דין. ולכך הדין אינו עיקר התורה, רק הטוב והחסד, והוא התחלתה של התורה, מפני שזהו עיקר כוונת התורה שיהיה הכל בטוב, שיעשו הכל התורה, ולא יהיה שום רע בעולם... וכן הסוף הוא גמילות חסדים, מפני שזהו תכלית התורה לסלק הרע ולהיות טוב". וכן כתב להלן פס"ה [לאחר ציון 175]: "מסיים ב'הודו' [תהלים קלו, כו], כמו שהתחיל [שם פסוק א], לומר שהכל הוא הודאה". **ויש להעיר**, כי למעלה פמ"ז [תקעב:] ביאר מדוע שירת הים מסתיימת ב"כי בא סוס פרעה", וכלשונו: "ותקשר סוף השירה בתחלת השירה ולומר [שמות טו, יט] 'כי בא סוס פרעה רכבו ופרשיו אל תוך הים וישב ה' עליהם את מי הים', [שמות טו, א] 'אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים', הרי סוף השירה קשור בתחלת השירה בתכלית הקשור, ואם לא כן, לא היה קשור גמור פסוק זה של 'כי בא סוס פרעה' במקום הזה. והוא יורה על שלימות השירה, שלא תאמר כי יש סוף לשירה זאת, וכל דבר אשר יש לו סוף הוא חסר כאשר מגיע אל הסוף, ויהיה שבח השם יתברך חס ושלום חסר. וכאשר קשור הסוף בתחלה, אין כאן סוף שתאמר עליו שהשבח הוא חסר מצד שיש לו סוף, אבל קשור בתחלתו, ואז הוא שבח שלם למי שהוא שלם". ומדוע לא ביאר כך גם את הפתיחה והסיום שנאמרו כאן ["הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו"]. ואף שיש לומר שהלל אינו

מדין שירה [וכשיטתו להלן פס"ה הערה 39], מ"מ זיל בתר טעמא, והוא שאין לומר שבח חסר למי שהוא שלם, וטעם זה כחו יפה לכל סוגי השבח, אף שאינם מדין שירה. ואולי לא ביאר כך כאן, כי לא תמיד מצינו בשאר פרקי הלל שפותחים ומסיימים באותו פסוק, ומה נשתנה פרק זה. ויל"ע בזה.

(409) לשון רש"י [תהלים קיח, כז] "אודך כי עניתני - מכאן ואילך אמר דוד ושמואל וישי ואחי דוד, כמו שמפורש בערבי פסחים, מי שאמר זה לא אמר זה". ומה שכתב כאן "דרשו הכתובים מ'אודך' על דוד המלך", אין כוונתו שדוד אמרם, אלא שרובם עוסקים עם דוד המלך, וכמבואר בהערות הבאות.

(410) "כלומר דוד, שמימיו רועה צאן היה, ונעשה ראש" [רש"י שם].

(411) "'נפלאות בעינינו' לשון רבים, אמרו אחיו" [רש"י שם].

(412) "שמואל היה מתנבא עליהם שסופן לגיל ולשמוח, שיושיעם מיד אויביהם" [רש"י שם].

(413) "כלומר על ידי דוד" [רש"י שם].

(414) "ודוד אמר 'הצליחה נא', שיצליח במלכותו" [רש"י שם]. וראה למעלה הערה 394.

(415) "שיברך כולם, כלומר מברכין אנו אתכם" [רש"י שם].

(416) "לנו - לשון רבים" [רש"י שם].

(417) "הביאו זבחים ושלמים הרבה לשמוח ומתן דמם למזבח" [רשב"ם שם].

(418) ו"סדר" ו"מקרה" הם הפוכים זה לזה, וכמו שכתב למעלה הקדמה שניה [עט.]: "אם הפוך המטה נחש אינו טוב בעצם רק במקרה, אם כן אינו נחשב כלל מציאות, רק מציאות במקרה, ודבר זה לא יכלול כלל במציאות שהם מסודרים מאתו יתברך". ולמעלה פכ"א [רמט] כתב: "כאשר הקב"ה נותן אותם למקריים, אין כאן סדר". ולמעלה פנ"ד [קסז.] כתב: "דע, כי ענין יעקב היה כל דבריו שלא במקרה. שאילו היו דבריו של יעקב במקרה, דהיינו הירידה למצרים, היה אם כן הגאולה במקרה, והיה עיקר סדר העולם במקרה. שהרי ידוע ומפורסם בודאי כי הגלות והגאולה הוא עיקר מענין העולם וסדר שלו". ולהלן ר"פ ע כתב: "כל דבר עראי הוא מקרה, ואינו בעצם... שאין חבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים". ובתפארת ישראל ר"פ יז [רנח.] כתב: "השאלה אשר יש לשאול, למה לא ניתנה התורה בכללה בתחלת העולם, כאשר ברא וסידר הנבראים, אחר שהתורה היא סדר הנבראים, ואין דבר שהוא סדר הוא במקרה, ולכך אין לומר בזה כי כך מקרה קרה". ושם ר"פ כה [שעב:] כתב: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה

בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר". ובנצח ישראל פ"מ [תשו:] כתב: "כי הדברים שאינם בעצם, רק שהם מקריים, יוצאים מסדר העולם, שהמקרה אינו מסדר המציאות". ובנר מצוה [ב:] כתב: "אין ספק שלא היו כך במקרה, רק כי כך מחייב סדר עולמו שסדר השם יתברך". ובאור חדש פ"ו [תתרלא:] כתב: "לא היה המעשה דרך מקרה, רק שכך היה מחויב כסדר הראוי". ובח"א לשבת פט: [א, מו.] כתב: "הדבר שהוא מסודר אינו במקרה, כי המקרה אינו מסודר, שכך נקרא 'מקרה', שהוא מלשון קרי ובהזדמן". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 179, פי"א הערה 2, פכ"א הערה 14, פכ"ג הערה 7, פכ"ה הערות 6, 8, פל"א הערה 23, פנ"ח הערה 148, ופע"ב הערה 52. זאת ועוד, כי אין מקרה אצל הקב"ה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שעו:]: "השם יתברך אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה". ובנתיב התשובה פ"ג [מט.] כתב: "כל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד, לפעמים מתפייס ולפעמים אינו מתפייס, הכל לפי המקרה. אבל השם יתברך אין דבריו במקרה, ולפיכך השם יתברך בודאי מתפייס, כי כך מדתו יתברך שיהיה מתפייס בדברים". ובאור חדש [תעט.] כתב: "לא היתה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה" [ראה למעלה פי"ד הערה 112, פכ"ה הערה 6, פל"א הערה 23, ולהלן פ"ע הערה 8].

(419) כן מצינו במדת פורעניות, וכמו שכתב המשך חכמה [במדבר כו, סא]: "על פי דברי המדרש [ויק"ר כד, ב]... 'ואתה מרום לעולם ה'' [תהלים צב, ט], לעולם ידך בעליונה. בנוהג שבעולם בשר ודם יושב בדין, בזמן שהוא נותן דימוס, מקלסין אותו. ובזמן שהוא נותן ספיקלא, אין כל בריה מקלסת אותו, מפני שהן יודעין שיש שטף בדינו. אבל הקב"ה אינו כן, אלא בין במידת הטוב בן במידת הדין 'ואתה מרום לעולם ה''. פירוש, דאם לבשר ודם יחטא אדם הורגו לפי המשפט, אבל מה שיש צער לאביו שאין לו בן, זה שלא במשפט, אך בחנם. לא כן במלך מלכי המלכים הקב"ה, אם מעניש לאחד, כולם חייבים, הבן חייב והאב גם כן... שבמדת בשר ודם יש אחד מה שאינו חייב, וסובל העונש". וכן כתב באגרא דכלה [לבעל בני יששכר] פרשת אחרי [עמוד לד], ובהקדמה לשתי הלחם [למהר"ם חאגיז (עמוד יג)], והוזכרו כאן במשנת מהר"ל [אות תנט].

(420) בעצמו - בעצם, כי הטובה של מלכות בית דוד היתה מכוונת בראש ובראשונה כלפיו, כי הוא זה שנעשה מלך. ובתפארת ישראל פמ"ח [תשמח:] כתב: "דוד המלך הרי הוא עיקר בעולם, אשר ממנו מלכות בית דוד". ואמרו חכמים [סנהדרין קז.] שדוד ביקש

שיאמרו "אלקי דוד", כפי שאומרים "אלקי אברהם", "אלקי יצחק", ו"אלקי יעקב". ובח"א שם [ג, רנא:] כתב: "מה שאמר דוד שיש לומר גם כן 'אלקי דוד', ובקש זאת יותר מכל שאר צדיקים, מפני כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מיחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה. והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרין 'אלקי ישראל', אומרים 'אלקי אברהם', וכן יצחק ויעקב. לכך אמר דוד שכמו שהשם יתברך מיחד שמו על האבות מפני שהם אבות אל הכלל, כך דוד אב אל מלכות בית דוד, שגם המלכות נחשב כמו הכלל, שהמלך הוא כמו הכלל נחשב. וכן אמרו ז"ל שהמלך הוא העם, והעם הוא המלך [רש"י במדבר כא, כא]. ומאחר שממנו מלכות, דוד נחשב הוא כלל, ויש לומר גם כן 'אלקי דוד' כמו שאומרים 'אלקי אברהם'" [הובא למעלה פי"א הערה 63]. ובבאר הגולה באר החמישי [קט:] כתב: "כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם... שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא" [הובא למעלה פמ"ז הערה 499]. ואמרו חכמים [ב"ב יז.] שלא שלט בדוד יצר הרע.

(421) לשונו למעלה פמ"ז [תקמה:]: "מלכות בית דוד, השם יתברך רצה במלכות זה להנהיג את ישראל. ובזכות הנהגה הזאת האלקית המביא אל השלימות, היה השם יתברך מנהיג אותם אל השלימות גם כן, להביאם אל בית המקדש". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב: "ותקנו להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים, כמו שאמרו בגמרא [ברכות מח:]... כי הברכה הזאת היא השלמה אחרונה לישראל. ומלכות בית דוד בפרט היא השלמת ישראל... ועל ידי השלמה הזאת של מלכות בית דוד, מקבלים ישראל השלמה על השלמה, עד שהשכינה הוא מלכם שוכן ביניהם, ולכך צריך להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכז:] כתב: "שלא יבוא לידי מחלוקת שהוא בין איש לרעהו, אמר [ב"ב קמז.] 'אל תמרדו במלכות בית דוד', שהוא שלום מלכות... שהוא סבה לבטל המחלוקת ולהעמיד השלום... שעל ידו השלום, שאין איש את רעהו חיים בלעו. ובספרי [במדבר ו, כו] 'וישם לך שלום', זה שלום מלכות בית דוד. שתראה מזה כי מלכות בית דוד הוא שלום ישראל, שהרי עליו הכתוב אומר 'וישם לך שלום', והוא עד על פירוש זה" [ראה למעלה פ"ו הערה 80, ופמ"ז הערה 500].

(422) אמרו חכמים [ב"ב יז.] "ארבעה מתו בעטיו של נחש... ישי אבי דוד", ופירש רש"י [שבת נה:]: "בעצתו של נחש שהשיא לחוה, ולא בחטא אחר, שלא חטאו". ובח"א שם [ג, עח:] כתב: "ישי אבי דוד היה לו מעלה מצד בנו, שהוא דוד". ובח"א לשבת נה: [א, לג.] כתב: "בדוד, אביו... מת בעטיו של נחש. כי אביו אם לא היה צדיק, רצה לומר

שאינו נוטה מן היושר, לא היה ראוי להוליד את דוד... מי שהיה סבה לדוד, שהוא אביו, שהוא מצטרף אליו שהוציא אותו לפעל, אם היה יוצא מן היושר ומן הצדק לא היה סבה שיצא ממנו דוד".

(423) אמרו חכמים [סנהדרין צה.] שהארץ קפצה בשביל אבישי בן צרויה, שהוא בן אחותו של דוד [דהי"א ב, טז]. ובח"א שם [ג, קצו.] כתב: "לאבישי קפצה לו הארץ בשביל דוד".

(424) כמו שאמרו חכמים [ירושלמי תענית פ"ב ה"ז] "'ויאמר שמואל חטאנו לה'' [ראה ש"א ז, ו]... לבש שמואל חלוקן של כל ישראל, אמר לפניו, רבון העולמים, כלום אתה דן את האדם אלא על שהוא אומר לפניך 'לא חטאתי', [ירמיה ב, לה] 'הנני נשפט אותך על אומרך לא חטאתי', ואלו אומרים 'לפניך חטאנו'". ובקרבן העדה [שם] כתב: "כלומר שטען בעד כולן". ובכלליות אמרו על הנביאים [מכילתא שמות יב, א] "בכל מקום אתה מוצא שהנביאים נתנו נפשם על ישראל". ובנצח ישראל פ"ס [תתקכ:] כתב: "הנביאים, שהם אוהבי ישראל". ואמרו עוד [ברכות לב.] "אמר לו הקב"ה למשה, משה רד מגדולתך, כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל, ועכשיו ישראל חטאו, אתה למה לי".

(425) פירוש - לאחר שכל אחד נתן את הודאתו הפרטית, הצטרפו כולם להודאה אחת משותפת, וזהו הפסוק האחרון שבפרקנו "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", שאותו אמרו כולם ביחד [פסחים קיט., והובא למעלה לאחר ציון 418].

(426) מעשה אחד, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ב [נו.]: "כי מן הפועל שהוא אחד לא יצא רק פעל אחד".

(427) פירוש - אין חילוק בין אם הטובה באה באופן ישיר או עקיף, כי כל הטובות נובעות מפעולה אחת, ושורש אחד לכולן.

פרק סה

(1) אין זה מצוי שפותח פרק חדש במלים "ואמרינן במשנה". אך הטעם הוא שזהו המשך למתבאר למעלה, כי בסוף פס"ג [לאחר ציון 280] כתב: "כוס רביעי מברך עליו ההלל", וכמו שאמרו במשנה [פסחים קיז:] "רביעי, גומר עליו את הלל", וכל פס"ד הוקדש לבאר את ההלל שהוזכר במשנה. והמשנה מוסיפה לומר "ואומר עליו ברכת השיר". לכך פרק זה הוא המשך לביאור המשנה שכבר החל לבארה בפרק הקודם.

(2) "יהללוך - וגומרין בו 'ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות', וזו היא ברכת השיר דמתניתין, כלומר ברכת השבח" [לשון הרשב"ם שם]. וזו הברכה שאומרים בסיום ההלל. וראה להלן ציון 36.

(3) "ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי - אף 'נשמת', דהיינו ברכת השיר דמתניתין, דאילו 'יהללוך' אנו אומרים בכל יום שאומרים בו את ההלל, ומאי שנא ליל פסח דנקט, אם לא להוסיף עוד ברכה אחרת" [לשון הרשב"ם שם]. וראה להלן הערות 40, 53.

(4) לשון הטור [או"ח סימן תפ]: "ואומר עליו ברכת השיר, ופליגי מאי 'ברכת השיר'; רב יהודה אומר, 'יהללוך', וחותם 'מלך מהולל בתשבחות'. רבי יוחנן אומר, 'נשמת כל חי', וחותם ב'ישתבח'... ורשב"ם כתב [אינו ברשב"ם שלפנינו] כיון דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן כתרווייהו, וחותמין בהלל 'בא"י מלך מהולל בתשבחות', ואומר הלל הגדול ו'נשמת', וחותם 'בא"י מלך מהולל בתשבחות'". וכן כתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן לב], וארחות חיים בשם ר"ת [סימן לז]. וראה להלן [לאחר ציון 43] שהמהר"ל נתקשה בביאור שיטה זו. וכן ראה להלן הערה 220.

(5) פירוש - אין "יהללוך" אחד משמונת השבחים שהוזכרו בהמשך, אלא הוא חולק מקום לעצמו מחמת שהוא נפרד משמונת השבחים שהוזכרו ביחד, שאומרים: "יהללוך ה' אלקינו כל מעשיך, וחסידיך צדיקים עושי רצונך. וכל עמך בית ישראל ברנה יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו את שמך מלכנו". הרי שהתיבות "יהללוך ה' אלקינו על מעשיך, וחסידיך צדיקים עושי רצונך" הוזכרו לעצמן, ורק בהמשך נאמרו שמונה שבחים, וכמו שסופר ומונה. ועוד אפשר לומר שכוונתו היא ש"יהללוך" חולק מקום לעצמו משום שהוא נאמר על ידי "כל מעשיך", וזה כולל אף את האומות [וכן ביאר האברבנאל בזבח פסח], ואילו שמונה השבחים הבאים נאמרים על ידי "כל עמך בית ישראל ברנה". וראה הערה הבאה.

(6) אולי מדגיש כן לאפוקי מדברי האברבנאל בזבח פסח שכתב שיש רק ארבע לשונות של הודאה; "יודו, ויברכו, וישבחו, ויפארו", ללא ארבע לשונות של שבח הבאים; "וירוממו, ויעריצו, ויקדישו, וימליכו". אך ריהטת לשונו מורה שבא לאפוקי ממספר גבוה יותר משמונה, ולא ממספר נמוך יותר. אמנם לפי דבריו בכת"י [ת] מתבארת כוונתו, שכתב שם: "ב'יהללוך' יש גם כן עשרה שבחים, כנגד 'לפיכך אנחנו חייבים' שיש בו י' שבחים... שהרי יש ב'יהללוך' עשרה לשונות; 'יהללוך' א', 'יודו' ב', 'ויברכו' ג', 'וישבחו' ד', 'ויפארו' ה', 'וירוממו' ו', 'ויעריצו' ז', 'ויקדישו' ח', 'וימליכו' ט', 'ולשמך נאה לזמר' [י'], הרי י' לשונות הלל... אמנם כאשר תעיין בזה תמצא שאין כאן רק ח'

שבחים, שהרי 'יהללוך' מחולק מן שאר השבחים, שאמר 'יהללוך ה' כל מעשיך', ולא מצאנו רק ח' לשונות של שבח ביחד; יודו, ויברכו, וישבחו, ויפארו וירוממו, ויעריצו, ויקדישו, וימליכו, וכך הוא העיקר". וברור שלכך כוונתו בדבריו כאן. ובמחזור ויטרי [סימן צז] הנוסח הוא: "יודו, ויברכו, וישבחו, ויקדשו, וירוממו, ויפארו, ויהללו את שם קדשך, הוד, והדר יתנו לזכר מלכותך", והן תשע לשונות של הודאה.

(7) פירוש - מספר שמונה הוא ידוע כמתאים לאמירת שבחים.

(8) למעלה פמ"ז [תע.-תפה.], וביאר שם בששה אנפי את תיבת "אז"; (א) "אז" מורה על האחדות, שהעתה אין בה חילוק זמן כלל [תע.]. (ב) "אז" מורה על האחדות, שהאחד רוכב על השבעה [תעב:]. (ג) "אז" מורה על מדה העליונה שמחמתה טעה משה [תעד.]. (ד) "אז" מורה על מספר שמונה, שהוא מעל לטבע [תעו.]. (ה) "אז" מורה על העבר והעתיד, הנבדל מהזמן [תעט.]. (ו) "אז" מורה על מדריגת משה שהיה נבדל מהגשמי [תפב., וכמלוקט שם הערה 247]. ודבריו כאן נוטים להסברו השני והרביעי שם, ש"אז" מורה על מספר שמונה. ובהמשך יזכיר גם את הסברו הראשון.

(9) ילקו"ש ח"א המשך רמז רמא, והובא למעלה פמ"ז [תפד.].

(10) בפסוקים אלו לא נאמרה תיבת "אז", אך פסוקים אלו מבארים את ריש דברי המדרש "בשעה שאמרו ישראל 'אז ישיר', לבש הקב"ה חלוק של תפארת שהיו חקוקים עליו כל 'אז' שבתורה", ופירש רש"י [דברים כו, יז] "האמירך... הוא לשון תפארת". ובסמוך כתב: "פירוש, כאשר היו משבחין את השם יתברך ב'אז ישיר'... בשבח זה היו מלבישין השם יתברך חלוק של תפארת... וזה המלבוש הוא לו מן התחתונים".

(11) למעלה פמ"ז [תפד.] הביא מדרש זה, וכתב: "פירוש זה תמצא מבואר בסוף הלל, עיין שם".

(12) לשונו למעלה פמ"ז [תעב:]: "האל"ף הוא אחד, רוכב על שבעה, כי השבעה רבוי החלקים בכל מקום. וכאשר רוצה להזכיר הרבוי, מזכיר אותו במספר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו מפניך', וזה נזכר פעמים הרבה, כי הרבוי המחולק נזכר בשבעה. וכאשר רוצה לומר כי הוא יתברך אחד מושל על החלקים כולם, מזכיר מספר 'אז', שהוא יתברך אחד רוכב על שבעה. וכך אמרו במדרש, מהו 'אז', אחד רוכב על שבעה". ואודות שהקב"ה נבדל מן הטבע, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה הוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי

כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ יא כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 73, הקדמה שניה הערה 118, פ"ד הערה 25, פ"ז הערה 74, פכ"ט הערה 17, ופל"ה הערה 24]. **ואודות שבז' ימי בראשית** נעשתה הבריאה, כן אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "'חכמת בנתה ביתה' [משלי ט, א], זו מידתו של הקב"ה שברא את כל העולם כולו בחכמה. 'חצבה עמודיה שבעה' [שם], אלו שבעת ימי בראשית". ולמעלה פל"ט [לח:] כתב: "ברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים". ולמעלה פ"מ [קלא:] כתב: "כי העולם נכלל בשבעה, כנגד שבעת ימי בראשית". ובנתיב הצדקה פ"ג [א, קעה.] כתב: "העולם שנברא בז' ימי בראשית, דכתיב [משלי ט, א] 'חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה', שהפסוק נאמר על העולם הזה שיש בו נבראים שנבראו בשבעה ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העוה"ז מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". ואודות שהעולם שנברא בז' ימי בראשית הוא עולם הטבע, כן כתב למעלה פ"מ [קא:]: "כי ז' ימי בראשית הם ז' ימי הטבע, כי בז' ימים נברא עולם הטבע". ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובדרשת שבת תשובה [פב:] כתב: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מח:], שם פי"ט [רפח:], דר"ח פ"ו מ"ב [יז:], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], דרשת שבת

תשובה [פב:], ועוד. אמור מעתה שבשבעת ימי הבריאה נברא העולם הטבעי. **אך יש להעיר** דבכל מקום אמרו "ששת ימי בראשית" [ברכות לד: "יין משומר בענביו ששת ימי בראשית". חגיגה יח. "ששת ימי בראשית יוכיח"]. ובבאר הגולה באר הששי [קפט.] כתב: "העולם הזה הגשמי ג"כ נברא בששה ימים... וכנגד זה אמר [פסחים צד.] כי העולם הוא ששת אלפים פרסה". ובדר"ח פ"ב מי"א [תשצג:] כתב: "העולם הזה אשר ברא השם יתברך, בריאתו הוא בשווי, ולא יצא מן המצוע... ויורה זה מה שנברא בששה ימים. כי אות הוי"ו מורה על השווי". ולמעלה פמ"ז [תעו:]: "מפני שכל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי, ודבר שאינו טבעי הוא על שבעת ימי בראשית". הרי שפתח שם ב"נברא בששת ימי בראשית" וסיים "הוא על שבעת ימי בראשית, ולכך המילה ביום השמיני". וכן למעלה פל"ט [לח:] כתב: "כשם שברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים... ולפיכך כל ששת ימי מעשה פונים אל השבת". פתח בשבעה וסיים בששה. וכאן הזכיר רק מספר שבע. והתוספות [סנהדרין לח. ד"ה חצבה] עמדו על קושי זה, וכתבו: "דבשבעה ימים נברא העולם, שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה". **ולמעלה נתבאר** [פל"ט הערה 132, פ"מ הערה 152, ופמ"ו הערה 185] שמספר שבע מורה על עולם הטבע, אך בעולם הטבע גופא בהכרח פתיך ביה קדושה מסויימת, כי הוא בא מהקב"ה, ומן הנמנע שדבר שבא מהקב"ה לא תמצא בו התייחסות מסויימת אל הקב"ה, והתייחסות זו מתבטאת בשבת קודש. לכך אע"פ שלא נבראה שום בריה ביום השביעי, מ"מ יום השביעי משתייך לעולם הטבע. וב"הגדה של פסח במשנתו של הרב דסלר" [עמוד קצד], הביא דברי המהר"ל האלו, וכתב: "הביאור הוא ששירה מגיעה במצב שמתגלה גילוי עליון של אחדותו יתברך, שגילוי זה עליון מכל הבריאה כולה, דהיינו מעל בחינת ז'. לא רק מעל ששת ימי החול, שהם בחינת גשמיות עוה"ז, אלא אפילו מעל בחינת ז', שהיא שבת, שהוא מעין עולם הבא, דהיינו בחינת רוחניות עולם התחתון. ברוחניות עוה"ז עדיין אין הגילוי שלם, ויש עדיין בחינת הסתר באחדותו יתברך. ורק כשאדם במצב שהתגלה לו הגילוי העליון של אחדותו, שמסולק אצלו כל ההסתר שבעוה"ז, אז ראוי לומר שירה, וזהו בחינת 'אז' המוזכר בכל שירה" [הובא למעלה פמ"ז הערה 216]. וראה להלן הערה 149.

(13) של "אז".

(14) לשונו למעלה פמ"ז [תע:]: "כי לשון 'אז' מורה על העתה המיוחד, שאין בה חלוק זמן כלל... שזאת המלה של 'אז' בעצמו יש בה האחדות, שהיא העתה שאינה מחולקת". ובגו"א שמות פט"ו אות ב [רצב:] כתב: "אי אפשר לומר 'אז' על דבר כזה שיש לו

המשך זמן... מפני שמלת 'אז' מורה על עת בלתי המשך זמן". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "כי מלת 'אז' בא על דבר שאינו תחת הזמן, כי הזמן הוא המשך, ומלת 'אז' הוא מורה על העת, כמו שבארנו דבר זה בחבור גבורות השם במלת 'אז ישיר', ובכמה מקומות... שהעתה אין בה זמן". ואודות שהעִתָּה אין בה חילוק זמן, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"ה מ"ו [רכא.] כתב: "בין השמשות האחרון, שהוא נחשב כאילו אין בו זמן כלל, ונחשב כמו העתה, שהעתה מחבר הזמן העבר וזמן העתיד ביחד... ואין כאן המשך הזמן כלל". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.] כתב: "אין לעת המשך זמן כלל, ואינה כמו שעה, כי יש לכל שעה ושעה מן היום המשך זמן. אבל העת, שהוא הרגע מן היום, אין לה המשך זמן". הרי "המשך זמן" הוא השתלשלות הזמן מן העבר אל העתיד, לעומת ה"עת" שהיא נקודה אחת הנמצאת בין סוף העבר להתחלת העתיד. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעה:] כתב: "והבן מה שאמר [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. כי הדברים שהם גופניים... הגוף נופל תחת הזמן, שייך לומר 'לכל זמן'. אבל דבר שהוא שכל בלבד... שהיא אינה דבר גופני, ודבר זה אינו תחת הזמן. על זה אמר 'עת לכל חפץ'. כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד, אינו זמן. ורצה לומר כי הדבר שהוא מושכל, שאינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח:] כתב: "התורה, מפני שהיא שכלית בלבד, לא תפול תחת הזמן. אבל שייך בזה 'עת', כי אין העתה זמן, כאשר ידוע למי שמבין את זה. לכך אמר 'ועת לכל חפץ', כי העתה אינה זמן". ובדרוש על התורה [כד.] כתב: "העתה הוא המחבר הזמן, כי הוא תכלית העבר והתחלת העתיד, שזהו העתה, כנודע ליודעי ענין הזמן" [הובא למעלה פמ"ז הערות 195, 224]. וראה הערה הבאה.

(15) נקודה זו מבוארת יותר למעלה פמ"ז [תעט.], וז"ל: "ועוד במכילתא [שמות טו, א], יש 'אז' לשעבר, ויש 'אז' לעתיד לבא; [בראשית ד, כו] 'אז הוחל לקרא בשם ה'', [שמות ד, כו] 'אז אמרה חתן דמים למולות'... ויש 'אז' לעתיד; [ישעיה ס, ה] 'אז תראי ונהרת', [ישעיה נח, ח] 'אז יבקע כשחר אורך'... כי מלת 'אז' בא על העתה, שהוא נבדל מן הזמן, ולפיכך בא המלה הזאת לעבר ולעתיד. כי אם היה מלת 'אז' בא על זמן, הזמן הוא עבר או עתיד, והעבר כבר היה, והעתיד עדיין לא היה, ואין זה כזה, לא היה אפשר שיבא מלת 'אז' על העבר והעתיד. אבל כיון שמלת 'אז' באה על העתה, שהוא נבדל מן הזמן, ולפיכך באה מלת 'אז' על העבר והעתיד כאחד. ופירוש זה ברור, ודברים אלו מופלגים מאוד בחכמה. ובשביל כך היה ראוי לשבח את הקב"ה במלת 'אז', לפי שהזמן בודאי מחולק, כמו שידוע מענין הזמן. ומאחר שמלת 'אז' בא על דבר שאינו זמן, והוא העתה, אם כן אין

בו חלוק, וראוי בו לשבח הקב"ה שהוא אחד מבלי חלוק". וזו כוונתו כאן "מפני שאינו המשך זמן, הוא למעלה מן הזמן", לאמר שהואיל ו"אז" מורה על העתה שאינה מחולקת [לעומת המשך הזמן המחולק], לכך בהכרח ש"אז" הוא למעלה מן הזמן, בלתי מחולק, ומורה על שבחו של ה', שהוא יתברך למעלה מהזמן. וזהו ההבדל בין שני הסבריו כאן; להסברו הראשון, השבח שבתיבת "אז" הוא שהקב"ה למעלה מהטבע, ולהסברו השני השבח הוא שהקב"ה למעלה מהזמן. וראה להלן הערה 18 שמוכח משם שגם להסברו השני השבח הוא שהקב"ה למעלה מהטבע.

(16) לשון הגמרא [שבת קיג.] '"וכבדתו מעשות דרכיך' [ישעיה נח, יג], 'וכבדתו' שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותי' ["שמכבדין בעליהן" (רש"י שם)]". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"א [כט:] כתב: "כמו שאמר בפרק אלו קשרים [שבת קיג.] 'וכבדתו מעשות דרכך' [ישעיה נח, יג], 'וכבדתו', שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה... הרי לך כי המלבושים הם כבודו". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלד.] כתב: "כאשר האדם מעוטף בבגדו הוא דרך כבוד, כמו שהחשוב שיושב מעוטף בבגדו דרך כבוד... וכדקרי למאני מכבדתיה, ודבר זה אין צריך לפרש". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [שפח.], נר מצוה [קיט.], אור חדש פ"א [שכו.], ח"א לשבת כג: [א, ז:], שם קיג. [א, נ:], שם קמ: [א, עו.], ח"א לכתובות קה: [א, קסב:], ח"א לגיטין סח: [ב, קכט.], ח"א לב"ק לב. [ג, ה:], ח"א לב"ב נז: [ג, פב.], שם עד. [ג, קג.], ח"א למנחות מג: [ד, עט.], גו"א בראשית פ"ט אות טז [קפג:], שם דברים פ"ח אות ד [קמז.], ועוד. וראה הערה הבאה.

(17) לשונו בדר"ח פ"ד מ"א [כט:]: "הכבוד הוא מלבוש האדם, שייך לאדם, שהכבוד מתלבש בו האדם, ונחשב הכבוד כמו מלבוש לאדם... כי המלבושים הם כבודו. ולפיכך גם כן הכבוד נחשב כמו מלבוש לאדם, וכדכתיב [בראשית כ, טז] 'והנה לך כסות עינים', ותרגם אונקלוס [שם] 'הא לך כסות דיקר וגומר'. הרי שגם הכבוד 'כסות' נקרא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו:] כתב כן לאידך גיסא; כמו שהכבוד נקרא "מלבוש", כך המלבוש הוא כבודו של אדם, וכלשונו: "כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו' יתברך. וכמו שאמרו עוד [יומא לח.] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו'. וביאור ענין זה, שהנמצאים כולם הם לכבודו יתברך... ודבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש' של הקב"ה. כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו. ועל ידי המלבוש הוא נראה

אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא מלבוש. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש. לכך נאמר [תהלים קט, כט] 'יעטו כמעיל בושתם', כאילו הבושת הוא מלבוש של חרפה. והפך זה הכבוד, הוא מלבוש כבוד". ובדר"ח פ"ו מ"ב [מ.] כתב: "כי המדות האלו חשובות ומפוארות, נותנות לאדם מלבוש של תפארת". ובנצח ישראל פט"ז [שעד.] כתב: "שני דברים היו לאדם הראשון; האחד, הצלם האלקים שנברא בו. השני, היקר והכבוד, וזהו מלבוש אדם הראשון, דהא רבי יוחנן קרי למאני מכבדותי". וכן בח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "פירוש 'בגדי אדם הראשון', כאשר ברא השם יתברך את האדם, ברא אותו בשלימות, ונתן לו כבוד, וכמו שאמר הכתוב [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרהו', ודבר זה נקרא 'מלבוש'". ודע, שבח"א לשבת כג: [א, ז:] ביאר בעוד אופן את הצד השוה בין כבוד למלבוש, שאמרו שם בגמרא "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", וכתב לבאר: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה... ומפני זה יהיה חתנותא דרבנן, שחתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו. כמו שנקרא בגדי אדם 'מכבדותי', שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה, שהם דבקים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו". הרי שהצד השוה בין כבוד למלבוש הוא ששניהם דבקים באדם. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנד.] הערה 1395 נתבארו שני הצדדים האלו. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 131, הקדמה שניה הערה 363, פכ"ג הערה 133, פמ"ד הערות 65, 147, פמ"ז הערה 311, פמ"ח הערה 47, פנ"ב הערה 79, פנ"ד הערה 205, ולהלן הערה 28.

(18) כפי שביאר למעלה לפי הסברו הראשון "שהשם יתברך מתרומם על העולם ונבדל מן הטבע, כי כן מורה מלת 'אז', שהוא אחד רוכב על ז' ימי בראשית, שהוא הטבע" [לשונו למעלה לאחר ציון 11]. אך לפי זה יצא שדבריו כאן הם רק לפי הסברו הראשון הנ"ל, ולא לפי הסברו השני [למעלה לאחר ציון 12] שביאר שתיבת "אז" מורה שהקב"ה למעלה מן הזמן [ולא למעלה מן הטבע], וכלשונו: "ומפני שאינו המשך זמן, הוא למעלה מן הזמן" [ראה למעלה הערה 15]. וזהו דוחק מבואר שיתעלם מהסברו השני. לכך יש לומר שהיות הקב"ה למעלה מן הזמן היא גופא מורה שהקב"ה למעלה מן הטבע, כי הזמן הוא בטבע. וכן כתב למעלה בהקדמה שניה [נ.]: "פעל הטבעי פועל לפי טבעו ומנהגו אשר בעולם הטבעי, ופעל הנבדל לפי ענינו. והבדל יש ביניהם, כי הטבע

פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן". ובהקדמה לאור חדש [עו:] כתב: "כי הדבר שהוא בזמן הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך". **ואודות שהטבע חומרי**, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פנ"ח [שכא:] כתב: "כאשר הביא השם יתברך הנסים מן העולם הקדוש הנבדל אל עולם טבע החמרי, היו עשרה, כי מדריגת עולם הנבדל, שהוא נבדל מן עולם הטבע, נחשב עשרה נגד עולם הזה". ובאור חדש פ"ו [תתרו:] כתב: "מצות העומר בשביל שהוא יתברך מנהיג הטבע... ולפיכך הבאת העומר הוא מן השעורין דוקא [מנחות פד.], כי הטבע הוא חמרי כאשר ידוע, ולפיכך שייך בזה דוקא שעורין, ולא ענין אחר". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד", ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ושם פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ובבאר הגולה באר הראשון [נב:] כתב: "הטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ועוד אמרו [בקידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 47, פ"ז הערה 74, פ"י הערה 59, פ"מ הערה 260, פנ"ב הערה 234, פנ"ה הערה 66, פנ"ח הערה 28, פנ"ט הערה 85, פ"ס הערה 289, ולהלן פס"ו הערה 123, ופע"א הערה 20.

(19) העמיד את "תפארת" [ולא "כבוד"] לעומת "עכירות וגסות הגשמי". וכן נאמר [ישעיה ס, יט] "והיה לך ה' לאור עולם ואלקיך לתפארתך". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "דע כי הצבי נקרא 'צבי' גם כן מלשון 'צבי ופאר' [ישעיה ד, ב "לצבי ולתפארת"],

שאין הצבי גס ועב החומר, ולכך אינו כבד התנועה. כי כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה" [ראה למעלה פט"ו הערה 136]. ואודות שהגשמי הוא עכור וגס, כן כתב בנר מצוה [צג.]: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק". ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'". ובנתיב האמת פ"א [א, סוף קצו:] כתב: "כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר... כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". וכן הוא בגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.], נתיב הצדק פ"א [ב, קלו:], ח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ח"א לב"מ פד. [ג, לה.], ועוד [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 14, 419, הקדמה שלישית הערה 52, פמ"א הערה 132, פמ"ז הערה 241, פנ"ב הערה 247, פ"ס הערה 241, להלן הערה 30, ופס"ז הערה 183].

(20) לשונו למעלה בהקדמה שלישית [קלד:]: "נקרא זה 'התפארת', כי כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". וכן חזר וכתב בהמשך ההקדמה [קנג:, קנד:], ולכך כוונתו "נתבאר בהקדמה בכמה מקומות". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו:] כתב: "כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם" [ראה להלן הערה 30, ופ"ע הערה 29]. ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "הידור מצוה... מצד שהיא מצות השם יתברך היא מצוה אלקית, ומפני שהיא אלקית ראוי שתהיה מהודרת. כי הדבר שהוא חמרי גשמי, כל שהוא גשמי יותר אינו הדור ומפואר... כי תראה הארץ אשר יש בה עבות החמרי לגמרי... ואין צריך לזה ראיה כי החמרי אין בו הדור ונוי. ומפני כי המצוה היא אלקית, ראוי שתהיה המצוה מהודרת ומפוארת. וכן אמרו [שבת קלג:] 'זה אלי ואנוהו' [שמות טו, ב], התנאה לפניו במצוות. כי כאשר

מתנאה לפניו במצוות, וזה מפני כי המצוה האלקית אינה גשמית, שהרי היא מצוה אלקית, וכאשר מתנאה לפניו אף במצוות, מורה כי הוא יתברך בלתי גשמי לגמרי, ועל זה אמר 'זה אלי ואנוהו', התנאה לפניו במצוות". **ובעוד שכאן** מבאר את פחיתות החומרי מחמת עכירותו החשוכה [ומחמת כן החומרי משולל מתפארת], הרי בשאר מקומות ביאר את פחיתות החומרי בעצם מהותו [ומחמת כן החומרי משולל מכבוד]. וכגון, בנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב:], באר הגולה באר הששי [קנז:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. ואמרו חכמים [שבת קיג.] '"וכבדתו מעשות דרכיך וגו'' [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול", ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. וכל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו" [ראה למעלה פל"ט הערה 124, פמ"א הערה 74, פנ"ב הערה 81, פס"ד הערה 14, להלן פס"ז הערה 156, פ"ע הערה 28, ופע"א הערה 10].

(21) פירוש - זהו החלוק שישראל מלבישים את הקב"ה באומרם "אז ישיר". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפט.] כתב: "זה שכתוב [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת', כלומר הכבוד שיש לו יתברך מן הנמצאים, הם לו מלבוש של הוד... כי הכבוד מן הנבראים נקרא 'מלבוש' של השם יתברך".

(22) פירוש - שמונה שבחים אלו ["יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו"] נאמרו על בני אדם [המשבחים את ה'], שבני אדם "יודו ויברכו וכו'". וכן חזר וכתב להלן [לאחר ציון 60].

(23) "כי לך נאה ה' אלקינו ואלקי אבותינו; שיר, ושבחה, הלל, וזמרה, עוז, וממשלה, נצח, גדולה, וגבורה, תהלה, ותפארת, קדושה, ומלכות, ברכות, והודאות".

(24) לשונו להלן [לאחר ציון 62]: "כי שמונה שבחים של 'ישתבח' הוא חלוק של תפארת שלבש הקב"ה מכח ישראל... אבל אלו ט"ו שבחים הם להקב"ה מצדו יתברך, ולא מצד ישראל, ולפיכך אמר 'כי לך נאה שיר ושבחה וגו''... ט"ו שבחים כמנין י-ה". וראה להלן הערה 67.

(25) בשמונה שבחים שאומרים התחתונים.

(26) אינו אומר שהנס הוא יציאה מן הטבע, או שנוי הטבע, אלא "שהנס הוא למעלה מן הטבע". ונקודה מבוארת היטב למעלה פס"ב [תקלג.], וז"ל: "ומאחר שהיתה היציאה הזאת בדרך שינוי מן מנהגו של עולם, וכל הדברים הנעשים שלא במנהגו של עולם הם יותר במדריגה ובמעלה מן הדברים אשר נעשו במנהגו של עולם, מפני כך היו כל הדברים שנמשכו מן היציאה כפולים, להורות מדריגה על מדריגה; [תהלים קיד, ב] 'היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו'... כולם כפולים, להורות על דבר זה, כי היתה היציאה למעלה במדריגה מן מנהגו של עולם". ובהמשך הפרק שם [תקמב.] כתב: "כל הדברים הנזכרים במזמור זה בא על שנוי הטבע ונסים שעשה בעולם. וכבר אמרנו כי כל נס נעשה למעלה מן הטבע, והוא במדריגה שניה". הרי שהטבע הוא מדריגה ראשונה, והנסים הם מדריגה שניה, לכך המדריגה השניה [הניסית] נרמזה בכפילות הפסוקים. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ט [תתו:]: "כי הדבר שהוא לפי הטבע החמרי הוא ענין אחד, ושלא כטבע הוא כפל, לכך היו דוקא הנחמות כפולות". ובח"א לב"ב עה. [ג, קיב.] כתב: "כי הדבר שהוא נבדל הוא כפול, כי הטבעי מעלה אחת, והנבדלת מעלה שניה". ולמעלה [פכ"ד הערה 27, פנ"ו הערה 87, ופנ"ז הערה 12] נתבאר שהחומר מדריגה ראשונה, והצורה מדריגה שניה [הובא למעלה פס"ב הערה 109].

(27) לכך הם שמונה שבחים, כי מספר שבע מורה על המדריגה הטבעית, ומספר שמונה מורה על המדריגה שהיא מעל לטבע, וכמבואר למעלה פ"מ הערות 152, 153, 155. ולמעלה פמ"ז [תעט.] כתב: "לפיכך מלת 'אז', שמספרו שמונה... היא על שבעת ימי בראשית. וזה 'אז', שהאל"ף שהיא מדריגה שאינה טבעית, הוא על שבעת ימי הטבע. ודבר זה מבואר". וצרף לכאן דבריו בדרוש לשבת תשובה [פב:], שכתב: "לכך כל

ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [יומא נו:]. וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה. ושבע למטה, שהם כנגד הטבע. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה". ובבאר הגולה באר הששי [שנה:] כתב: "הכהן הגדול משמש בשמונה בגדים כידוע [יומא עא:], ומזה תדע כי מעלת הכהנים הגדולים מספר זה" [ראה למעלה פכ"ח הערה 51, ופמ"ז הערה 221].

(28) פירוש - הנס גורם שכבוד ה' יתגלה בעולם במה שהוא נבדל מן הטבע, והכבוד הוא המלבוש, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 16] "הכבוד יקרא 'חלוק' גם כן". ומה שכתב כאן "ולפיכך מלבישין אותו התחתונים **גם כן** חלוק של תפארת", לכאורה כוונתו היא שבנוסף לשבח שהתחתונים משבחים את הקב"ה, הם גם כן מלבישין את הקב"ה בחלוק של תפארת.

(29) במדרש [ילקו"ש ח"א המשך רמז רמא] שהביא למעלה [לאחר ציון 9] לא נזכר חורבן הבית, אלא אמרו "וכיון שחטאו ישראל קרעו, שנאמר [איכה ב, יז] 'בצע אמרתו'". אך מקורו מהזוה"ק [ח"א סא:], שאמרו שם "'בצע אמרתו' דבזע פורפירא דיליה... ביומא דאתחריב בי מקדשא בזע לה, בגין דהאי פורפירא איהי יקרא דיליה ותיקונא דיליה, ובזע ליה... תא חזי מן יומא דאתבני בי מקדשא הוה קב"ה מסתכל ביה וחביב עליה סגי, והוה דחיל עלייהו דישראל דיחטון ויחרב בי מקדשא... לבתר דגרמו חובין וארגיזו קמי מלכא, אתחרב בי מקדשא, ובזע ההוא פורפירא, היינו דכתיב 'עשה ה' אשר זמם בצע אמרתו וגו'".

(30) דברים אלו יובנו היטב על פי דבריו בנצח ישראל פכ"ו [תקמו.], שכתב: "מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי עולם' נקרא [ישעיה מ, כח], ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם' כאשר בית המקדש חרב בעונינו" [הובא למעלה פ"ח הערה 314]. והביאור שבית המקדש הוא "עיקר פאר העולם" הוא בצירוף שני יסודות; (א) דבריו למעלה [לאחר ציון 18]: "כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי, שהגשמי או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי". ולמעלה בהקדמה שלישית [קלד:] כתב: "ונקרא זה 'תפארת', כי כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי". ובהמשך ההקדמה שם [קנג:] כתב: "כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". (ב) בנתיב התורה פי"ד [תקנא.] כתב: "כי בית

המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי" [ראה למעלה פנ"ט הערה 15, וש"נ, להלן פ"ע הערות 29, 177, ופע"א הערה 14]. לכך ברי הוא שבהעדר בית המקדש בעולם חוזר העולם לגשמיותו, ואין בו תפארת. וראה להלן הערה 33 מה שנתעורר על זה.

(31) מה שכתב "הוד הבית" מבואר על פי דברי חכמים [ברכות נח.] "'וההוד' [דהי"א כט, יא], זו בית המקדש". ולמעלה בהקדמה שלישית [קנה:] כתב: "נקרא בית המקדש 'הוד', לפי ששם הודו של הקב"ה... ומצד ההוד של השם יתברך היה בית המקדש, שבו הודו של השם יתברך", וראה שם הערות 140, 147 בביאור הדבר. ובדר"ח פ"ה מ"ה [קסט:] כתב: "הוד ויופי בית המקדש". וראה להלן פע"א הערה 35.

(32) ופירש רש"י [דברים כו, יז] "האמרת והאמירך... והוא לשון תפארת, כמו [תהלים צד, ד] 'יתאמרו כל פועלי און'". ורש"י [תהלים שם] כתב: "יתאמרו - ישתבחו, כמו 'האמרת' ו'האמירך'". וכן להלן [ציון 63] הזכיר פסוק זה בקצרה.

(33) לשונו למעלה פמ"ז [תקכה.]: "'ואנוהו' [שמות טו, ב], אבנה לו מקדש, שנאמר [ירמיה י, כה] 'ואת נוהו השמו'. ובאור זה כמו שאמרנו, כי הבית הקדוש הזה, שהוא נאה והדר, ובית הדר ראוי למלך הדר, וזהו 'ואנוהו'". ובהמשך הפרק [תקסח:] כתב: "כי הוא יתברך אחר שהביאם אל הר נחלתו, אל מקדש ה' אשר כוננו ידיך, אז השם יתברך נקרא 'מלך', כי מלכותו בבית המקדש בפרט", ושם הערה 582. וצריך להבין, הרי עד כה הזכיר כמה פעמים את התפארת שבאה מהתחתונים, ולא תלה זאת בבית המקדש, ואילו כאן כתב "שהתפארת שהיה לו מן התחתונים הוא בית המקדש". זאת ועוד, הרי ישראל הלבישו את הקב"ה בחלוק תפארת כשאמרו את שירת הים ["אז ישיר"], ואז עדיין לא היה משכן ובית המקדש בעולם. וכיצד ניתן לומר "שהתפארת שהיה לו מן התחתונים הוא בית המקדש", ולכך "כשחרב הבית בתחתונים, שאז אין כבוד ותפארת בתחתונים, שכבר חרב הוד הבית" [לשונו למעלה לאחר ציון 28], דהתפארת שהיתה בשירת הים לאן נעלמה. ויש לומר, שאכן קודם שהיה בית המקדש בעולם היה להקב"ה חלוק תפארת מהתחתונים [מחמת שירת הים]. אך לאחר שנבנה הבית, היתה בכך עליית מדריגה גדולה בתפארת מהתחתונים [בדמות בית המקדש המורה בגלוי על תפארת הקב"ה בעולם]. משל למה הדבר דומה; למלך שבתחילה נתפאר

בכלי כסף שיש לו, ולאחר מכן רכש כלי זהב, ומתפאר מעתה בכלי זהב שיש לו. אם ינטלו מהמלך כלי הזהב, שוב אינו יכול לחזור ולהתפאר בכלי כסף שנשארו אצלו, משום שבהסתלק המדריגה הגדולה, אין כאן חזרה למדריגה שקדמה לה, אלא ביטול גמור לתפארת המלך. **דוגמה לדבר** נמצאת בדברי הפחד יצחק פסח, מאמר נג, שכתב: "אף על פי שבין שעבוד מצרים ובין ביאת הארץ היתה דרגת בינתיים של תקופה ללא שעבוד וללא ארץ [במדבר], מכל מקום לא יתכן מצב כזה של דרגת בינתיים רק בשעת התהוות הענינים, אבל לאחר מכאן שוב אין מקום למצב זה, והפסד מדרגת קדושת הארץ כוללת בתוכה חזרה אל מצב שעבוד זרים. אמנם הכניסה לארץ היתה מן המדבר, אבל כשהארץ מקיאה, אין היא מקיאה חזרה אל המדבר, אלא שהיא מקיאה אל ארץ העמים... דדרגת הבינתיים של שעת ההתהוות נעלמת היא לאחר ההתהוות. והרי זה דוגמת מצב האירוסין בקניני אישות, שאף על פי שבין מדרגת פנויה ברשות עצמה ובין מדרגת הנשואה בבית הבעל ישנה מדרגה של האירוסין, מכל מקום לא יתכן כי לאחר הנישואין תתגרש רק מן המדרגה הנוספת של נשואה בבית בעלה, ותשאר במדרגת ארוסה כמו שהיתה לפני שנכנסה לביתו של הבעל. אין אנו אומרים כי על ידי השילוחין מבית הבעל תפסיד רק את מדרגת הכניסה לבית הבעל, ותחזור לכמות שהיתה לפני הכניסה לבית הבעל, שהיה אז עליה תורת ארוסה, אלא שהשלוחין מבית הבעל שוללים ממנה גם את המדרגה של קודם הכניסה לבית הבעל, והרי הם מחזירים אותה למצב של פנויה. והיינו משום שאף על פי שהנשואין והאירוסין שתי מדרגות הן, מכל מקום אין זה אלא בנוגע להתהוות הנשואין, אבל לאחר הנשואין הרי מדרגת האירוסין נכללת היא במדרגת הנשואין, ושוב אי אפשר להפריד ביניהן, וביטול הנשואין כולל בתוכו גם את ביטול האירוסין". והוא הדין לנידון דידן; אמנם לפני בנין בית המקדש היתה שירת הים ["אז ישיר"] התפארת העולה מהתחתונים. אך לאחר שנבנה בית המקדש, נעשה בית המקדש לתפארת העולה מהתחתונים. ולכשנחרב הבית, שוב אין אנו חוזרים לתפארת שקדמה לבית, אלא תפארת התחתונים נתבטלה לגמרי.

(34) יש להעיר, כי למעלה פכ"ח [תע:] כתב: "'בצע אמרתו' הוא לשון דבור". ואילו כאן מבאר ש"אמרתו" הוא בגד מפואר. אך כבר נתבאר למעלה כי כשם ש"הדיבור הוא גמר צורת האדם וסופו... כן האמרא הוא תכלית וסוף צורת הבגד" [לשונו שם (תע.)]. לכך תיבת "אמרא" משמשת לדיבור ולשפת הבגד. וראה שם הערה 58. זאת ועוד, שהפחד יצחק שבועות מאמר ד כתב: "כדרך שמצאנו שבזמני קודש יש לגוף בגדים מיוחדים,

כמו כן יש לה להנפש לבושים מיוחדים למחשבות קודש, כי על כן המלה הנה לבוש המחשבה".

(35) לא מצאתי שביאר את כוונתו בשאר ספריו. ובשל"ה מסכת פסחים [דרוש ג' לשבת הגדול שחל בפרשת מצורע (מג)] ביאר מדרש זה באופן נסתר, עיי"ש.

(36) הסובר ש"ברכת השיר" היא "יהללוך" [פסחים קיח.], וכמובא בתחילת הפרק.

(37) לשון המשנה [סוכה לח.] "מקום שנהגו... לברך, יברך", ופירושו שמקום שנהגו לברך ברכת "יהללוך" אחרי ההלל, יברך אחריו [מאירי שם], וכמבואר בגמרא [סוכה לט.] שהכוונה לברכה שאחרי ההלל, ולא לברכה שלפני ההלל.

(38) כן העירו המאירי [סוכה לח.] ריטב"א [סוכה לט., ובתחילת פירושו להגש"פ], ור"ן [פסחים כו. בדפי הרי"ף].

(39) כן כתבו תוספות [פסחים קיח. ד"ה מאי]: "וקא משמע לן דאפילו במקום שלא נהגו לברך אחריו, בלילי פסח צריך לברך, דאי נהגו פשיטא". וממלים אלו ["ואחר שגמר ההלל יש לו לומר שיר"] בפשטות משמע שההלל עצמו אינו מדין שירה, אלא לאחר שגמר הלל אז "יש לו לומר שיר". אמנם להלן בשלהי הפרק [לאחר ציון 225] כתב: "ברכת השיר שייך אל הלל, שהוא שיר, כדלעיל" [כוונתו לדבריו כאן, וכמצויין להלן הערה 226]. הרי שההלל עצמו נקרא "שיר". ואם כן כוונתו כאן היא להיפך; הואיל וההלל הוא "שיר", יש להצמיד אליו את ברכת השיר. וכן למעלה פס"א הערה 1 הובאה דעת הסוברים שההלל שאומרים בהגדה הוא מדין הלל של שירה. וכן היא דעת רי"ץ גיאת ח"ב הלכות הלל [עמודים ב וג בשם רב האי גאון], מהר"ם חלאווה [פסחים קיח.] ר"ן [פסחים כו: בדפי הרי"ף], וארחות חיים ליל פסח סימן כא. וראה להלן הערה 248.

והפחד יצחק [פסח מאמר יא] הביא את דברי המהר"ל הללו, וכתב עליהם: "אכתי עלינו לדעת את מקור הדברים דיש בליל ט"ו חיוב דאמירת שירה נוסף על קריאת ההלל. והנה בירושלמי ערבי פסחים [פסחים פ"י ה"ו] מקשה, דאמאי המתינו ישראל באמירת שירה עד קריעת ים סוף, ולא אמרו תיכף בשעת היציאה ממצרים. ומתרץ, דעדיין לא היתה אז גמר גאולתם. ויעויין ברמב"ן על התורה [שמות יד, יג] שכתב דהך לאו ד'לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם' [שם] שאמר משה לישראל על הים, נאמר לו למשה מקודם. באופן דאחר כך באמת נתברר להם לישראל שתיכף בשעת היציאה היתה גמר גאולתם, אלא שבשעת היציאה עצמה עדיין לא היה דבר זה מבורר. ולכן נראה... דמשירת הים באמת נשאר חיוב לדורות, אלא דלדורות נשתנה זמנה של שירה זו משביעי לפסח לליל ט"ו, מכיון דאנן ידעינן דבאמת תיכף בליל היציאה היתה גמר גאולתם. וחיובא

לדורות של שירה זו באמת מבואר במתניתין דערבי פסחים דשתיית הכוס הוא על ברכת השיר, דלפי דברי המהר"ל הוא חידוש מיוחד בהלל דליל פסח, דאמירת 'יהללוך' נוהג בו מעיקר הדין, ולא רק בתור נוסח שלפני החתימה". וראה למעלה פס"ד הערה 408, והערה הבאה.

(40) ולכך הוא נקרא "ברכת השיר", וראה להלן הערה 68. ולפי דבריו לא יקשה על רב יהודה מה שהרשב"ם ביאר את הכרחו של רבי יוחנן [פסחים קיח.], שכתב: "ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי - אף 'נשמת', דהיינו ברכת השיר דמתניתין, דאילו 'יהללוך' אנו אומרים בכל יום שאומרים בו את ההלל, ומאי שנא ליל פסח דנקט, אם לא להוסיף עוד ברכה אחרת" [הובא למעלה הערה 3, ולהלן הערה 53]. ורב יהודה ישיב על כך שהרבותא בליל פסח היא ש"יהללוך" נאמרת כחובת שירה, לעומת שאר ימים שאומרים בהם ההלל.

(41) נראה שכוונתו לבאר מדוע סיום הברכה היא כך, ולא מסיימים ב"מלך מהולל בתשבחות", כפי שמסיימים ב"יהללוך". ועל כך מבאר שהואיל ו"ישתבח" הוא הסיום ל"נשמת" שהיא "ברכת השיר", לכך יש לסיים ב"הבוחר **בשירי** זמרה". מה שאין כן בסיום "יהללוך", שהוא גם סיום להלל, לכך מסיימים ב"מלך מהולל בתשבחות" [ראה להלן ציונים 45, 46, 57].

(42) תיבת "בסדר" אינה מובנת כאן כ"כ. ודע, שמצוי ש"נשמת" נקראת "סדר נשמת" [ראה מכתם לדוד או"ח סימן יג].

(43) לאחר ציון 25. וכן חזר וכתב להלן [ציון 66].

(44) כי בשניהם יש שמונה שבחים כנגד תיבת "אז".

(45) כפי שחותמין אמירת הלל במשך כל השנה. וראה בסמוך הערה 49.

(46) ואין צורך לומר גם "נשמת".

(47) לכאורה כוונתו לדבריו בפסחים פ"י סימן לב. וראה הערה הבאה.

(48) לשון הטור [או"ח סימן תפ]: "והרב רבי חיים כהן לא היה חותם ביהללוך 'בא"י וכו'', אלא היה אומר עד 'כי מעולם ועד עולם אתה אל', והיה אומר הלל הגדול ו'נשמת כל חי', וחותם. כי למה יחתום ב' פעמים בענין אחד. וכן היה נוהג אדוני אבי הרא"ש ז"ל". אמנם הרא"ש [פסחים פ"י סימן לב] הביא כמה דעות, וסיים בדברי רבי חיים הכהן, ולא מוכח מדבריו שהכריע כרבי חיים כהן, וכלשונו: "מאי 'ברכת השיר', רב יהודה אומר 'יהללוך'... רבי יוחנן אומר 'נשמת כל חי'. כתב רב אלפס דמנהגא דעלמא כרב יהודה. ורשב"ם פירש דעבדינן כתרווייהו, וחותמין בהלל 'ברוך אתה ה' מלך מהולל

בתשבחות'. ואומר הלל הגדול ו'נשמת', וחותמין שנית 'ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות'. והרב רבי חיים כהן לא היה חותם ב'יהללוך' 'ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות', כיון דבעי למיחתם בסוף 'ישתבח', דשתי חתימות בחד גוונא למה לי". הרי שלא הכריע בדבר. ואף הטור שהביא את דעת הרא"ש שהכריע כן, למד כן משום ש"כן היה **נוהג** אדוני אבי הרא"ש ז"ל", ולא כתב שכן כתב הרא"ש. אמנם ב"קיצור פסקי הרא"ש" אות לב נכתב: "על כוס רביעי גומר ההלל, ולא יברך, ואומר 'יהללוך' ואינו חותם, ואומר הלל הגדול ו'נשמת', וחותם 'בא"י מלך מהולל בתשבחות'". וכן כתב הרא"ש בשו"ת שלו [כלל יד סימן ו]: "מי שרגיל לומר 'נשמת כל חי' לא יחתום ב'יהללוך', אלא אומר כל 'יהללוך' עד 'אתה אל', וחותם ב'נשמת כל חי', דלמה יחתום פעמיים בברכה אחת" [הביאו הב"י או"ח סימן תפו].

(49) לשון הרמב"ם [הלכות חנוכה פ"ג ה"י]: "כל יום שגומרין בו את ההלל מברך לפניו, ומקום שנהגו לברך אחריו, מברך. כיצד מברך, 'יהללוך ה' אלקינו כל מעשיך... ומעולם ועד עולם אתה האל, ברוך אתה ה' המלך המהולל המשובח המפואר חי וקיים תמיד ימלוך לעולם ועד'".

(50) פירוש - אם בליל ט"ו אין חותמין לאחר שאומרים "יהללוך", וכפי שסוברים הרא"ש הטור ורבי חיים הכהן.

(51) כן כתבו התוספות [פסחים קיח. ד"ה רבי]: "ורבינו חיים הכהן לא היה חותם ב'יהללוך', כי אם ב'נשמת', משום דלישנא ד'ברכת השיר' משמע חדא ברכה".

(52) הולך לבאר שנהי ש"ברכת השיר" מורה על ברכה אחת בלבד, אך הואיל ולריו"ח במשנה איירי רק ב"נשמת" [ולא ב"יהללוך"], אין בכך לאפוקי מחתימה אחר "יהללוך", כי במשנה לא דובר כלל על "יהללוך" עד שתדייק מלשון היחיד של "ברכת השיר" לאפוקי חתימה אחר "יהללוך", וכמו שמבאר והולך.

(53) כן כתב הרשב"ם [פסחים קיח.]: "ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי - אף 'נשמת', דהיינו ברכת השיר דמתניתין, דאילו 'יהללוך' אנו אומרים בכל יום שאומרים בו את ההלל, ומאי שנא ליל פסח דנקט, אם לא להוסיף עוד ברכה אחרת" [הובא למעלה הערות 3, 41].

(54) לשון תוספות [פסחים קיח. ד"ה רבי יוחנן]: "רבי יוחנן אמר נשמת כל חי - נראה הכי פירושא, אף 'נשמת כל חי' אחר 'יהללוך', דאי לא תימא הכי, אנן כמאן עבדינן. וקורא 'נשמת כל חי' 'ברכת השיר', לפי שבשבתות אומרים אותו אחר פסוקי דזמרה".

(55) האם ההלכה כרב יהודה או כרבי יוחנן. וכותב כן כנגד לשון הטור [או"ח סימן תפ], שכתב: "רשב"ם כתב [אינו ברשב"ם שלפנינו] כיון דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, עבדינן כתרווייהו, וחותמין בהלל 'בא"י מלך מהולל בתשבחות', ואומר הלל הגדול ו'נשמת', וחותם 'בא"י מלך מהולל בתשבחות'" [הובא למעלה הערה 4]. והב"י [או"ח סוף סימן תפו] כתב: "לאפוקי נפשין מספיקא שמעתי בשם מהר"ר מאיר ן' עראמה ז"ל שגומר את ההלל ואינו אומר 'יהללוך' כלל. ואחר גמר הלל אומר הלל הגדול ו'נשמת כל חי' ו'ישתבח', עד 'ומעולם עד עולם אתה אל', ואז יאמר 'יהללוך' עד מלך מהולל בתשבחות. וייטבו בעיני דבריו לצאת ידי ספק, ואע"פ שאינו ממש כמו שכתבו הפוסקים, מכל מקום כיון דנפקי בהכי מידי ספיקא שפיר דמי".

(56) שאין אומרים "נשמת", אלא רק "יהללוך".

(57) לא מצאתי חבר למהר"ל שיחתום ב"יהללוך", ויאמר "ישתבח" ללא חתימה. ובפרי מגדים [אשל אברהם או"ח סימן תפ ס"ק ב] הביא ארבע שיטות בזה; (א) הרשב"ם סובר לומר אחר הלל "יהללוך" עם הברכה, ואחר "נשמת" לומר "ישתבח", ומסיים "מלך מהולל בתשבחות". (ב) רבינו חיים כהן והרא"ש סוברים שאחר הלל אומר "יהללוך" בלא ברכה, ואחר "נשמת" ו"ישתבח" לסיים בברכה "מלך מהולל בתשבחות". (ג) המגן אברהם [סימן תפ ס"ק ב] והחק יעקב [שם ס"ק ד] סוברים שאחר הלל אומר "יהללוך" בלא ברכה, ואחר "נשמת" ו"ישתבח" לסיים בברכה "הבוחר בשירי זמרה". (ד) הב"י בשם ה"ר מאיר ן' ערמאה סובר שאחר הלל יאמר "נשמת" ו"ישתבח" עד "מעתה ועד עולם", ואחר כך יאמר "יהללוך" עם ברכה. וכן פסק בשו"ע [או"ח סימן תפ ס"א].

(58) דברים אלו קשים טובא במה שכתב "שפסק כרב יהודה לומר 'ישתבח'", הרי רב יהודה סובר שיש לומר "יהללוך", ולא "נשמת" [המסתיים ב"ישתבח"]. ולמעלה בסמוך כתב: "אין לו לחתום בישתבח 'ברוך אתה ה' וכו'", דשמא הלכתא כרב יהודה". וכיצד כתב בתוך כדי דיבור את ההפך "שפסק כרב יהודה לומר 'ישתבח'". ולשון הרי"ף [פסחים כו: בדפי הרי"ף] הוא: "ומנהגא דעלמא כרב יהודה בברכת השיר", ולא הזכיר כלל שיש לומר "ישתבח". וכן להלן [לאחר ציון 209] כתב: "רב אלפס פסק 'ברכת השיר' כרב יהודה, ואין צריך לומר 'נשמת' כלל, ועל כוס חמישי יאמר הלל הגדול". ואם אינו אומר "נשמת", מהיכי תיתי יאמר "ישתבח", שהוא הסיום ל"נשמת". והדברים סתומים. והנה אחד מגדולי הדור שלפנינו [האדמו"ר מצאנז זצ"ל בספרו דברי יציב (אורח חיים ח"ב סוף סימן ריב)] הביא דברי המהר"ל האלו, וכתב: "לפום ריהטא אין פשר לדברים אלו, שהרי הרי"ף פסק כרב יהודה דרק [לומר] 'יהללוך'. ואולי יש להעמיס

בכוונתו שהביא ראיה מדברי הרי"ף שפסק כרב יהודה, ואפילו הכי שותה כוס חמישי ומוסיף ואומר הלל הגדול [כך גירסת הרי"ף, וכמבואר להלן הערה 75]. ויש לסמוך על זה לומר דשרי להוסיף בכל פעם, אף אליבא דרב יהודה". **אך עדיין קשה**, איך ניתן לחתום ב"ישתבח", כאשר למעלה כתב שאין לעשות כן "דשמא הלכתא כרב יהודה". והנה בקובץ מוריה [שנה יד, גליון ג-ד, סיון תשמ"ה, במאמרו של הרב אברהם בנדיקט, עמוד קז] ג"כ עמד על קושי זה, וכתב: "לשון המהר"ל הוא 'ואם כן בין לרב יהודה ובין לרבי יוחנן ראוי שיהיה חותמין ב'יהללוך', כמו אחר ההלל. ולפי הנראה אם באנו לחוש לספיקא, אין לו לחתום 'ברוך אתה ה' וכו'', דשמא הלכתא כרב יהודה. אבל ב'יהללוך' הכל מודים, כמו שפירשו התוספות גם כן'. הרי מבואר ברור בדבריו שלא חותמים בישתבח במילים 'ברוך אתה ה''. ומה שכתב לאחר מכן שכדאי הוא רב אלפס להחזיק במנהג שנוהגים לחתום ב'ישתבח', כונתו עד 'ברוך אתה ה'', כלומר לחתום אחר 'נשמת' ב'ישתבח', ולהזכיר ט"ו השבחים הכלולים בו, כמו שבאר טעם הדבר, עיין שם. וכן נראה מדבריו להלן לגבי איך ינהג מי שלא עושה כוס תמישי, שכתב [להלן לאחר ציון 229] 'יאמר הלל ויחתום ב'יהללוך', ואחר כך 'נשמת', ואחר כך הלל הגדול". א"כ "לחתום ב'ישתבח'" [לשונו כאן] אינו סותר ל"אין לו לחתום בישתבח 'ברוך אתה ה' וכו'"" [לשונו למעלה], כי החתימה ב"ישתבח" אינה כוללת "ברוך אתה ה''. ודו"ק.

(59) פירוש - ב"ישתבח" יש חמשה עשר שבחים, וכמו שמפרט והולך.

(60) אודות שיש ב"ישתבח" חמשה עשר שבחים, כן כתב המגן אברהם ריש סימן נג, וכלשונו: "כל הט"ו שבחים שבישתבח מן 'שיר ושבחה וכו'' עד 'מעתה [ועד עולם]' יאמר בנשימה אחת". אך במעשה רב לגר"א [אות לא] כתב: "אין לומר הי"ג שבחים בנשימה אחת, רק שלא יפסיק ביניהם בדיבור חס ושלום". ובלקוטי הגר"א שם [אות ח] נכתב: "יזהר מאד שיאמר י"ג שבחים שבישתבח מן 'שיר ושבחה' עד 'ומלכות' בלא הפסק, אבל אין צריך שיאמר בנשימה אחת. כן משמע בזוהר תרומה [דף קלב. (מנה שלשה עשר שבחים כנגד שלש עשרה מדות של רחמים)]". וכן הוא בחיי אדם [כלל יח סעיף ד] בשם הגר"א. נמצא שלגר"א שני השבחים האחרונים שמנה המהר"ל ["ברכות והודאות"] אינם נכללים במספר השבחים.

(61) שמונה השבחים הללו הם: "יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו". וכן כתב למעלה [לאחר ציון 21], ובסמוך [ציון 65].

(62) "אבל הט"ו שבחים ב'ישתבח' אינם נאמרים על האדם, רק עליו יתברך 'כי לך נאה שיר ושבחה'" [לשונו למעלה לאחר ציון 22].

(63) כפי שביאר למעלה [מציון 25 ואילך].
(64) פירוש - בחתימה [כוונתו כאן לסוף הדבר (אמירת "יהללוך"), לא לחתימת הברכה] יש יותר שבח ממה שנאמר לפני החתימה. ואמרו [ברכות מט.] "פתח בחדא וסיים בתרתי", הרי שיש להרבות שבחים בסיום. ובכלליות קבע שכל סוף הוא כפול, וכמו שכתב להלן פס"ט [לאחר ציון 79]: "ספר החמישי משנה תורה, כי כל השלמה וסוף כפול. ודבר זה ידוע, כי כל סוף יש לו כפילות". וראה למעלה פל"ג הערה 49, ולהלן פס"ט הערה 81.
(65) למעלה [לאחר ציון 21], וראה למעלה הערה 61.
(66) "ונזכר גם כן שמונה שבחים בנשמת בסדר 'הן הם יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו', כי ראוי להיות בשיר אלו שמונה שבחים, כמנין 'אז'" [לשונו למעלה לאחר ציון 42].
(67) ניתן להטעים זאת על פי דבריו למעלה ר"פ נט [שמא., בביאור חמש עשרה המעלות שהובאו בהגש"פ ב"כמה מעלות טובות"], וז"ל: "והוא נגד שם י"ה שעולה חמשה עשר במספר. וזה כי בשם י"ה ברא בו שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא, שנאמר [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים' [מנחות כט:]. ומאחר שבשם הקדוש הזה ברא שני עולמים, תוכל לדעת כי שעור המעלות מגיעים עד חמשה עשר, ולא יותר, כי בכח השם הזה ברא הכל, לפיכך עלוי העולם עד חמשה עשר... נגד השם שבו ברא הכל". לכך ישנם חמשה עשר שבחים גם כן, כי אע"פ שמדובר בשבח שהוא מצד הקב"ה, אך מ"מ שבחיו יתברך נספרים ונמנים כפי תפיסת בני אדם, המשיגים את העולם הזה והעולם הבא, ולכך מנין שבחיו של הקב"ה הוא ט"ו, כנגד שם "י-ה". וכן כתב בח"א לשבת קלג: [א, עא:]: "השם יתברך נגלה לאדם כפי מה שהוא האדם. כמו שאמרו במדרש [תנחומא ישן יתרו טז] אמר רבי חמא בר אבא, לפי כל עסק ועסק, ולפי כל דבר ודבר נראה להם [הקב"ה]; בים כגבור עושה מלחמה. ונראה להם בסיני כסופר מלמד תורה. ונראה להם בימי שלמה כפי מעשיהן, [שיה"ש ה, טו] 'מראהו כלבנון בחור כארזים'... הרי כי השם יתברך נראה לישראל לפי מעשיהם ועניניהם... וכפי מעשיהם של ישראל נראה השם יתברך" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 126, פכ"ג הערה 107, פמ"ז הערה 379, ופס"ד הערה 153]. זאת ועוד; בנתיב העבודה פ"ו [א, צד.] ביאר שט"ו "הלליה" המוזכרים באופנים שונים [בפסוקי דזמרה] הם כנגד שם י"ה [ראה למעלה פנ"ט הערה 13]. וברי הוא ששבחיו של מקום שייכים לאמירת "הלליה"; לכך כשם שמספר "הלליה" הוא ט"ו, כנגד שם י"ה, כך מספר שבחיו הוא ט"ו, כנגד שם י"ה.

(68) פירוש - בין לרב יהודה ובין לרבי יוחנן [שנחלקו ב"מאי ברכת השיר" (פסחים קיח.), וכמובא למעלה בתחילת הפרק] יש חובה בליל ט"ו ניסן לומר שיר [בנוסף לחיוב של אמירת הלל]. ולמעלה [לאחר ציון 38] כתב: "קראו 'ברכת השיר' במתניתין לומר אף על גב דבשאר דוכתי אין חייב לומר 'יהללוך', כאן בליל פסח חייב לומר 'יהללוך', משום שיש לומר שירה. והיינו דקאמר 'ברכת השיר', ואחר שגמר ההלל יש לו לומר שיר. וסבירא ליה לרב יהודה שיוצא ב'יהללוך' במה שיש לו לומר שיר. ורבי יוחנן אמר 'נשמת כל חי תברך את שמך ה' אלקינו' זהו השיר שיאמר".

(69) כמו שנאמר [ישעיה סג, ז] "חסדי ה' אזכיר תהלות ה' כעל כל אשר גמלנו ה' ורב טוב לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו וכרוב חסדיו", ופסוק זה הוא אחד מהמקורות שצריך אדם ליתן שבח והודייה על מעשה הנס [מדרש הגדול פרשת בא, ועיין מילואים לתורה שלמה כרך יא סימן כה, וכרך יב סימן יב]. וכן נאמר [תהלים קיז, א-ב] "הללו את ה' כל גוים וגו' כי גבר עלינו חסדו", ואמרו חכמים [פסחים קיח:] "אומות העולם מאי עבידתייהו, הכי קאמר, 'הללו את ה' כל גוים' אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו, כל שכן אנו ד'גבר עלינו חסדו'". ולמעלה פס"א [תצב.] כתב: "עיקר הדבר שאנו אומרים הלל משום שאנו באים לזכור חסדו של הקב"ה". ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 107] כתב: "במזמור [תהילים פרק קלה] 'הללו עבדי ה'' זכר גם 'בית הלוי ברכו את ה'' [שם פסוק כ], אבל בכל ההלל לא זכר בית הלוי. והטעם מפני כי כל ההלל על החסד והטוב שהקב"ה עושה עם ישראל, ומפני שהלוים דבקים במדת הדין, ולא יבא מזאת המדה החסד והטוב, לכך בכל ההלל לא נזכר כלל 'בית הלוי'" [ראה למעלה פס"א הערה 113, ופס"ד הערה 110].

(70) כן עולה ממה שאומרים התפילת ערבית "המעביר בניו בין גזרי ים סוף את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע, וראו בניו גבורתו שבחו והודו לשמו, ומלכותו ברצון קבלו עליהם משה ובני ישראל לך ענו שירה וכו'". הרי על ראיית הגבורות ["וראו בניו גבורתו"] נאמרה שירת הים. ואודות שיש חילוק בין הטוב והחסד לבין הגבורה, הנה למעלה פס"ד [לאחר ציון 258] ביאר שישראל מהללים את ה' על הטוב שנעשה להם, והאומות משבחות את ה' על הגבורות שעשה לישראל. ושם [בהערה 263] הובאו דברי מרן הגרי"ז [הנמצאים בעמק ברכה (עמוד קכג:)], וז"ל: "הנה מצינו דאיכא ב' מיני ברכות; ברכת הודאה על טובות השם, כגון ברכת 'הטוב והמטיב' [ברכות מו.]. וגם ברכת שבח על גבורות ה', כגון ברכת 'עושה מעשה בראשית' [ברכות נט.] וכיו"ב. וזהו דקאמר, דכשהשם עושה ניסים לישראל, וכולם מכירין גבורותיו של הקב"ה, אז כולם

חייבין להלל; אומות העולם חייבין להלל בברכת שבח על גבורות ה' דחזיתו שעשה לי, וכל שכן אנן דחייבין נמי בברכת הודאה על חסדיו וטובותיו". **וצריך ביאור**, מדוע המושג של "שירה" קשור לגבורה דייקא. ונראה, כי השירה מיוחדת למדת דין, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ג [תצה:]: "כי השיר הוא מיוחס למדת הדין, שהרי הלוים היו משוררים דוקא [ערכין יא.], ודבר זה ידוע למשכילים... ולכך אמר שם במשנה [סוטה מח.] משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות. שכאשר היו הסנהדרין יושבין ודנין, היה נמצא מדת הדין בעולם, וראוי גם כן שיהיה השיר בעולם, המיוחס למדת הדין. אבל כאשר בטלה סנהדרין, ואין מדת הדין עם בני אדם, ולכך אין ראוי להיות השירה נמצא אצלם, כי כל שירה הוא מצד מדת הדין". וכן הוא בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריח:] ובח"א לסוטה מח. [ב, פז:] אות באות. לכך מובן הטעם שהשירה נאמרת על גבורות ה'. ודו"ק. **ויש להעיר** מדבריו למעלה פמ"ז [תקכח.], שכתב: "פסוקים אלו, דהיינו [שמות טו, א] 'אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים', השני [שם פסוק ב] 'עזי וזמרת י-ה ויהי לי לישועה'... הם התחלת השירה, לומר מאיזה טעם יתנו שירה להקב"ה. בפסוק ראשון אמרו שעשה הקב"ה גבורה, והיה מתגאה על גאים, ולכך ראוי לתת לו השירה. ואחר כך אמר, בזה שעשה גבורות לא היה כאן שבח והודאה, שאין שבח והודאה רק בדבר הטוב שפעל, ובשביל ש'סוס ורוכבו רמה בים', ולא היה מגיע טוב לאחד, אין כאן שירה, כי מי יתן שירה [כ]שלא הגיע טוב לאחד. ועל זה אמר 'עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה', כי הוא לי לישועה תמידית". ומשם משמע ששירה נאמרת רק על גבורות שהביאו גם לטובה וחסד, ולא על גבורות לחוד. ואילו כאן מבאר ששירה נאמרת על הגבורות, לעומת הלל שנאמר על החסד והטוב, ומכך משמע שהשירה נאמרת על גבורות לחוד. ויש לומר, שששירה מצד עצמה אינה יכולה להאמר על גבורות ה' מבלי שתצמח מכך טובה לאדם, וראיה לכך, שנאמר [דברים כו, יא] "ושמחת בכל הטוב", ודרשו בסיפרי [שם] "זה השיר". ובגמרא [ערכין יא.] אמרו "מנין לביכורים שטעונין שירה ["שאומרים (תהלים ל, ב) 'ארוממך ה' כי דליתני'" (רש"י שם)], אתיא 'טוב' 'טוב' מהכא". ופירש רש"י [שם] "כתיב הכא 'בכל הטוב', וכתיב בשירה [דברים כח, מז] 'בשמחה ובטוב לבב מרוב כל'". הרי שתיבת "טוב" מורה על שירה, לכך לא תתכן אמירת שירה ללא קבלת טובה. והרא"ש כתב [ברכות פ"ט סימן טו] "שאלו לרבי יצחק הלוי ז"ל, למה מברכין על שינוי יין 'הטוב והמטיב' [ברכות נט:], ועל שינוי לחם אין מברכין. והשיב... דלא אשכחן שירה אלא על היין, כדאמרינן לעיל בפרק כיצד מברכין [ברכות לה.]". הרי ברכת "הטוב והמטיב" שייכת לשירה, לכך מן

הנמנע שתאמר שירה ללא קבלת טובה למשורר [הובא למעלה פמ"ז הערה 411]. ומה שכתב כאן "חילוק יש בין הלל ובין שיר; כי הלל הוא על הטוב והחסד שעשה, אבל השירה [היא] לתת שירה על גבורתו יתברך", בעל כרחך כוונתו היא שההלל נאמר רק על הטוב והחסד, ואילו שירה נאמרת על הטוב והחסד הנובע מגבורתו יתברך. אך אין שירה ללא קבלת טובה, וכמו שנתבאר. ומה שהאומות משבחות את ה' על הגבורות שנעשו לישראל מבלי שתגיע להן שום טובה מכך [כמובא בתחילת ההערה], זה לא קשה, כי "שבח" לחוד ו"שירה" לחוד, ולא מצינו שהאומות אומרות שירה על הגבורות שנעשו לישראל. ובספר זאב יטרף [תהלים ח"ב, עמוד כה], הביא את דברי המהר"ל האלו, ונשא ונתן בהם טובא.

(71) אודות שהשירה היא שבח להקב"ה, כן כתב במספר מקומות. וכגון, להלן פס"ח [לאחר ציון 8] כתב: "כל בריאה שנברא מן השם יתברך, לא נברא אלא לכבודו... ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים". ובנצח ישראל פכ"ב [תסח.] כתב: "כי השירה היא השבח להקב"ה". ובנתיב התורה פי"ז [תרפ:] כתב: "ראוי שיהיו ישראל מקלסין תחלה, באשר הם גבורי כח כובשים את יצרם ועושים רצון המקום, מה שלא תמצא דבר זה בעליונים כלל. ולכך הם קרובים אל השירה, שהיא שבח אל השם יתברך". ובח"א לסוטה ל: [ב, סה:] כתב: "כי השירה הזאת הוא השבח וההוד שנותן העלול אל העלה, ולפי שלימת העלול ומעלתו, ממנו השבח אל השם יתברך. כי אין ספק אף כי כל הנבראים נותנים שבח אל אשר הוא עלתם, מכל מקום הכל לפי מעלת ושבח העלול, ממנו שבח אל העלה" [הובא למעלה פמ"ז הערה 268]. ובח"א לחולין צא: [ד, קט:] כתב: "העלול מן השם יתברך, שהוא העלה, זה בעצמו השיר, כי העלול הוא שבח העלה, ולפיכך העלול אומר שירה אל השם יתברך". ובשחרית של שבת אומרים "זה שבח של יום השביעי שבו שבת אל מכל מלאכתו, ויום השביעי משבח ואומר 'מזמור שיר ליום השבת'". הרי השבח של יום השביעי הוא שיר ליום השבת [ראה להלן פס"ח הערה 10]. **אמנם כאן** כתב ש"**רבוי** שבחים נקראו שירה". ונראה לבאר הדגשה זאת, כי השירה היא צורה של עיגול, וכמו שכתב למעלה פמ"ז [תקעב:]: "ותקשר סוף השירה בתחלת השירה ולומר [שמות טו, יט] 'כי בא סוס פרעה רכבו ופרשיו אל תוך הים וישב ה' עליהם את מי הים', [שמות טו, א] 'אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים', הרי סוף השירה קשור בתחלת השירה בתכלית הקשור, ואם לא כן, לא היה קשור גמור פסוק זה של 'כי בא סוס

פרעה' במקום הזה. והוא יורה על שלימות השירה, שלא תאמר כי יש סוף לשירה זאת, וכל דבר אשר יש לו סוף הוא חסר כאשר מגיע אל הסוף, ויהיה שבח השם יתברך חס ושלום חסר. וכאשר קשור הסוף בתחלה, אין כאן סוף שתאמר עליו שהשבח הוא חסר מצד שיש לו סוף, אבל קשור בתחלתו, ואז הוא שבח שלם למי שהוא שלם". ושם בהערה 598 נתבאר שרומז לכך ש"שיר" הוא עגול, כמו שאמרו חכמים [שבת נא:] "יוצא הגמל באפסר... וסוס בשיר", ופירש רש"י [שם] "בשיר - כמו אצעדה סביב צווארו, וטבעת קבוע בה, ומכניסין בו רצועה או חבל ומושכין הבהמה". ובגמרא [ב"מ כה.] איתא "בעי רבי ירמיה, כשיר מהו", ופירש רש"י [שם] "כשיר - מוטלין בעגול כאצדעה". ועל הנאמר [בראשית כד, כב] "ושני צמידים על ידיה" תרגם אונקלוס [שם] "ותרין שירין על ידהא". וכן הפחד יצחק פסח, מאמר לח, ביאר כך את דברי המהר"ל שם, וכלשונו: "נמצא כי גופה של השירה מסתיים בהקרא ד'השם ימלוך לעולם ועד', אלא בכדי לתת לשירה צורה של עגול אשר סופו נעוץ בתחלתו, בא הוא הפסוק ד'כי בא סוס פרעה'" [הובא שם הערה 596] ובודאי שעגול מחייב רבוי שבחים דייקא, כי אין עגול נעשה משבחים בודדים. וזהו שכתב כאן "רבוי השבחים נקראו שירה".

(72) יש להבין, שמבאר שברכת השיר נאמרת כדי לצאת ידי חובת שירה שיש בליל ט"ו ניסן, ושירה נאמרת על גבורותיו יתברך. אך הרי ברכת השיר לפי רב יהודה היא באמירת "יהללוך", ולפי רבי יוחנן היא באמירת "נשמת" [ו"ישתבח"], והיכן מצינו בשמונה השבחים של "יהללוך" ובחמשה עשר השבחים של "ישתבח" התייחסות מובהקת לגבורותיו יתברך דייקא. הרי שמונת השבחים של "יהללוך" הם: "יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו". וחמשה עשר השבחים של "ישתבח" הם: "שיר ושבחה הלל וזמרה עז וממשלה נצח גדולה וגבורה תהלה ותפארת קדושה ומלכות ברכות והודאות". ונהי שאחד מהשבחים הללו הוא "גבורה", אך גם נזכרו "גדולה" ו"תפארת" ושאר מדות. ויל"ע בזה.

(73) בטור שלפנינו איתא "דורש במכילתין מתוך שירת הים". אך בהגהות והערות שם [אות ו] כתבו שיש לגרוס "דורש במכילתא מתוך שירת הים". וראה הערה הבאה.

(74) הטור [שם] מבאר מדוע אומרים פסוקים שונים לפני השירה, וכלשונו: "ובתקון הגאונים יש נוהגין לומר 'ויברך דויד את ה' לעיני כל הקהל' עד 'ומהללים לשם תפארתך', כאשר הוא בספר דברי הימים [דהי"א כט, י-יג], 'ויברכו שם כבודך' עד שירת הים כאשר הוא בספר עזרא [נחמיה ט, ה-יא], ושירת הים [שמות יד, ל עד שמות טו, יט]. והטעם לפי שכל אותם ט"ו לשונות של שבח הסדורים בברכת 'ישתבח' דורש במכילתא

מתוך שירת הים, ומתוך אותן פסוקים של 'ויברך דויד'". ושם בהגהות והערות [אות ו] כתבו: "עיין מכילתא פרשת בשלח סוף פ"א, וסוף פ"ב, וסוף פ"ג, ובפרשת השירה בפסוק [שמות טו, ב] 'אשירה לה'' כתובים כמה לשונות שבח שהיו משבחים לקב"ה". (75) כהקדמה לדבריו כאן, דע שבגמרא שלפנינו [פסחים ריש קיח.] גרסינן "תנו רבנן, רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר הלל הגדול, דברי רבי טרפון. ויש אומרים [תהלים כג, א] 'ה' רועי לא אחסר'". והרשב"ם [שם] כתב: "הכי גרסינן; תנו רבנן, רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר עליו הלל הגדול". אך הרי"ף [פסחים כו: בדפי הרי"ף] גרס "חמישי אומר עליו הלל הגדול, דברי רבי טרפון. ויש אומרים 'ה' רועי לא אחסר'" [ראה למעלה הערה 58]. וכן הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"י] כתב: "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול". וכן הרא"ש [פסחים פ"י סימן לג] הביא גירסא זו, ויובא בהערה 78. וראה להלן הערות 165, 200, ו"בהלכות פסח בקצרה" הערה 96.

(76) ריי"ף רמב"ם ורא"ש [הובאו בהערה הקודמת]. וכן סוברים רב שר שלום ורב כהן צדק וגאונים אחרים [הובאו בטור או"ח סימן תפא]. ובהגדה שלמה [עמודים קסא-קעח] כתב קונטרס על הכוס החמישי, והאריך מאוד בגירסאות הרבות שיש בענין זה. ובתחילת הקונטרס כתב: "הגירסא 'כוס חמישי' שמחק אותה הרשב"ם, הביאוה בעל הלכות גדולות, רבי סעדיה גאון, רב עמרם גאון, רבי שר שלום ורב כהן צדק בסידור רב עמרם... ואחריהם רבינו חננאל, הרי"ף והרמב"ם, רבי יוסף עלם טוב, בספר הפרדס לרש"י, ומהר"ם חלאווה, המאירי, ועוד ועוד כמו שיתבאר להלן... גירסא זו, 'כוס חמישי' מאושרת על ידי כל הגאונים והראשונים". וראה להלן הערה 82.

(77) כן כתב גם להלן [לאחר ציון 207]: "גרסת רשב"ם [פסחים קיח.] דגרס שיאמר הלל הגדול על כוס רביעי, וכבר אמרנו לך כי גרסת הספרים אינו כן". והב"י או"ח ריש סימן תפא כתב: "כוס חמישי לא הוזכר לגירסת רשב"ם ואין לעשותו [לשון הטור שם]... רשב"ם גורס בברייתא 'רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר הלל הגדול'. ולפי גירסא זו לא הוזכר כוס חמישי כלל, לא במשנה ולא בברייתא. אבל הרי"ף והרמב"ם גורסים בברייתא 'כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול, דברי רבי טרפון'. וכתב הר"ן [פסחים כו: בדפי הרי"ף] שהרז"ה [בעל המאור שם] סובר דרבי טרפון פליג אמתניתין, דתנן [פסחים צט:] 'לא יפחתו לו מארבע כוסות', ורבי טרפון סבר דחמשה נינהו. ולפי זה לא קיימא לן כרבי טרפון". והב"ח [או"ח סימן תפא] כתב: "כוס חמישי לא הוזכר לגירסת רשב"ם, ואין לעשותו. כלומר, דכיון דלא הוזכר לא במשנה ולא בברייתא דיש לעשות חמשה כוסות, ד'לא יפחתו לו מארבע כוסות יין' תנן, 'חמש' לא תנן, משום הכי גורס רשב"ם

בברייתא 'רביעי אומר עליו הלל הגדול', דסבירא ליה דמאן דגרס חמישי טועה הוא, דחמישי מאן דכר שמיה. דאין לפרש דהכי קאמר, דאם בא לעשות כוס חמישי, הרשות בידו, דאם כן הכי הוה ליה למימר; הרוצה לעשות כוס חמישי אומרים עליו הלל הגדול. מדלא קתני הכי משמע דכוס חמישי פשיטא ליה דהוה ליה חובה, והא ודאי ליתא, שהרי לא הוזכר בשום מקום לשם חובה. הלכך גרסינן 'רביעי אומרים עליו הלל הגדול', וממילא אין לעשות כוס חמישי אפילו לשם רשות. ולכך פירש שאומר עליו הלל הגדול על כוס רביעי דוקא".

(78) שאמרו שם [פסחים צט:] "אפילו עני שבישראל... לא יפחתו לו מארבע כוסות של יין". והרא"ש [פסחים פ"י סימן לג] ביאר שזהו טעמו של הרשב"ם, וכלשונו: "רשב"ם גורס רביעי אומרים עליו הלל הגדול, דכוס חמישי מאן דכר שמיה. ואם בא לומר כוס חמישי רשות, ואם ירצה יעשה כוס חמישי, הכי הוה ליה למימר; הרוצה לעשות כוס חמישי, אומר עליו הלל הגדול. אבל לפי גירסת הספרים משמע דלרבי טרפון ויש אומרים כוס חמישי הוה ליה חובה". וראה להלן הערה 82.

(79) דוגמה לדבר; אמרו במשנה [סוכה לד:] "שלשה הדסים ושתי ערבות", ועם כל זה פסק השו"ע [או"ח סימן תרנא סט"ו] "בערבה והדס מוסיף בה כל מה שירצה". וכתב המשנה ברורה שם [ס"ק נט]: "והאי דקיימא לן דבעינן שתי ערבות... היינו דבהכי סגי... אבל טפי גם כן שפיר דמי. והוא הדין בהדס... גם כן יכול להוסיף כמה שירצה". והוא הדין לנידון דידן; לא יפחות מארבע כוסות, אך רשאי להוסיף עליהם.

(80) כן כתב הר"ן [פסחים כז. בדפי הרי"ף] בצד השני: "אי נמי דמצוה מן המובחר לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול, והיינו לישנא ד'אומר עליו הלל הגדול'. וכך מטין דברי הרמב"ם ז"ל בפרק אחרון מהלכות חמץ ומצה [פ"ח ה"ו]". והצד הראשון [דהוי רשות] יובא בהערה הבאה. וראה להלן הערה 177.

(81) לשון הר"ן [פסחים כו: בדפי הרי"ף]: "חמישי אומר עליו הלל הגדול, דברי רבי טרפון. כתב הר"ז הלוי ז"ל [שם] דרבי טרפון אמתניתין פליג, דתנן [פסחים צט:] 'ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין', ורבי טרפון סבירא ליה דחמשה נינהו, ועל החמישי אומר הלל הגדול. ולפי זה לא קיימא לן כרבי טרפון. ולא נהירא, דאי ברייתא [פסחים קיח.] פליגא אמתניתין, הוה ליה למתני בגמרא 'מני מתניתין לא רבי טרפון ולא יש אומרים', דהכי אורחא דתלמודא. ועוד, דאם איתא דהכי הוא, היכי אפשר דלא אשתמיט חד תנא למתני 'ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין. רבי טרפון אומר חמשה'. ועוד דמדשקלי וטרו אמוראי בדרבי טרפון [פסחים קיח.], אלמא הלכתא כוותיה. וסוגיין

בכולי פרקין ריהטא דארבע כוסות נינהו, ולא חמשה. אלא ודאי כדברי הגאונים ז"ל עיקר דארבע כוסות חובה, וחמישי רשות. ואם רצה לשתות, אומר עליו הלל הגדול". והמהדיר לפירוש רבינו חננאל [הערה 451] כתב שיש נפקא מינה בין שני הצדדים בר"ן [אי כוס חמישי הוי רשות או מצוה] לענין אם בעי הסיבה; דאי הוי רק היתר שתיה בתנאי שיאמר עליו הלל הגדול, מסתבר דלא בעי הסיבה. והביא דברי הרוקח [סימן רפג] דלא בעי הסיבה. וראה הערה הבאה, והערות 177, 230.

(82) מה שכתב "ואין אנו נוהגין בכוס חמישי" הוא ציטוט מלשון הטור [או"ח סימן תפא], שכתב בשם רב האי גאון בזה"ל: "השיב דברי רב סעדיה, כן הוא ומנהג שלכם יפה הוא [לעשות כוס חמישי], ואנו לא נהגינן בכוס חמישי כל עיקר". והב"י [שם] כתב על כך: "כלומר כדברי רשב"ם שסובר שאין לעשות כוס חמישי. נראה מדברי רב האי שכתב 'אנן לא נהגינן בכוס חמישי כל עיקר'... שטעמו מפני שלא היו גורסים בברייתא 'כוס חמישי', אלא 'כוס רביעי', וכדגריס רשב"ם. ומה שכתב דדברי רב סעדיה 'מנהג יפה הוא', היינו מפני שרוב הספרים גורסים בברייתא 'כוס חמישי', וכגירסת הרי"ף והרמב"ם". הרי שכוס חמישי "מנהג יפה הוא", אך עם כל זה "אנן לא נהגינן בכוס חמישי כל עיקר". וכבר נתבאר [למעלה פס"ג הערה 1, ולהלן הערה 241] שהמהר"ל מתייחס לדברי הטור אף שלא הזכירו בשמו. וקצת תמוה פסק זה, שפוסקים כרשב"ם בה בשעה שדוחים את גירסתו. **ובאמת שתמיה** זו קיימת על המחבר [שו"ע או"ח סימן תפא ס"א], שכתב: "אחר ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין", הרי שפסק כרשב"ם. ותמה על כך בקונטרס "כוס חמישי" [הובא למעלה הערה 76 (עמוד קסו)] בזה"ל: "תמיהה על מרן הב"י אחרי שהטור הביא דעת הרא"ש שנהגו העולם לעשותו רשות, ושכן שיטת כל הגאונים לפי גירסתם בגמרא 'חמישי'... למה לא הביא בשלחן ערוך כדרכו בכל מקום בכהאי גוונא לכתוב 'ויש אומרים שכוס חמשי רשות, ויש אומרים שמצוה מן המובחר', כמו שנתבאר מכל הראשונים הנ"ל, ותפס להלכה רק כהרשב"ם, ומשום זה נשכח לגמרי כל הענין של כוס חמישי... ונושאי כלי השלחן ערוך לא עמדו על זה". ובכדי ליישב הערה אלימתא זו, כתב [עמוד קסז]: "יש ליישב שיטת הב"י שפסק כרשב"ם שאין לעשות כוס חמישי, משום שלדעת הרשב"ם להגירסא 'כוס חמישי' חובה הוא לרבי טרפון, כמו שכתב הרא"ש בביאור שיטתו [הובא למעלה הערה 78, וכן ביאר הב"ח, והובא למעלה הערה 77]... ולפי זה רבי טרפון חולק על רבנן שסוברים רק ארבע כוסות חובה, ואין הלכה כרבי טרפון. ומהאי טעמא פסק הב"י שלא לעשות כוס חמישי, שזה עולה לשתי הגרסאות, והגם שלשיטת הגאונים כוס חמישי רשות, סובר הבית יוסף

במקום רשות שב ואל תעשה עדיף, שהרי לדעת הרשב"ם שרבי טרפון חולק, אם כן אין לעשות כדעת יחיד". הרי שדוקא משום שהגירסא בגמרא היא כנאונים ["כוס חמישי"], לכך דעת רבי טרפון אינה להלכה [שחולק על רבנן הסוברים שרק ד' כוסות הן חובה], ואין לנהוג כוס חמישי. ודע, שדעת המהר"ל אינה כך, אלא שסובר שכוס חמישי הוי רשות, וכמו שכתב למעלה פ"ס [תלח.]: "אמנם כוס חמישי הוא רשות". וראה להלן הערות 177, 230.

(83) פירוש - הלל הגדול הוא המשך להלל המצרי. וכן פסק השו"ע [או"ח סימן תפ ס"א] "אומר אחר גמר ההלל הלל הגדול... ואחר כך אומר 'נשמת כל חי' ו'ישתבח'". וראה להלן [לאחר ציון 194] מה שעורר על מנהג זה.

(84) מה שמוסיף במלים אלו ["וסמכינן הלל הגדול על הלל"] הוא לומר שאין הלל הגדול תלוי בכוס חמישי, אלא שהוא המשך הלל המצרי, הנאמר על כוס רביעי.

(85) "דכתיב ביה [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר', והיינו דבר גדול" [רשב"ם שם]. ובירושלמי [פסחים פ"ה ה"ז] אמרו שמשום הפסוק הזה ["נותן לכם לכל בשר"] הוא שאומרים הלל זה.

(86) בהמשך הפרק [לאחר ציון 106] יבאר מהי המשמעות שיש בהלל הגדול כ"ו "כי לעולם חסדו".

(87) משפט זה טעון התבוננות, שכתב "השם יתברך אשר הוא קיום הנמצאים, ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם", ומה ההבדל בין החלק הראשון ["השם יתברך אשר הוא קיום הנמצאים"] לבין החלק השני ["ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם"]. זאת ועוד, שמשמע מלשונו שהחלק הראשון הוא סבה, והחלק השני הוא מסובב ["**ולכך** נותן לנמצאים קיום ומפרנסם"], ומהי הסבה, ומהו המסובב. ונראה לומר שבתחילה מציין שהנמצאים תלויים בהקב"ה כמו שהאילן תלוי בעיקרו, ואין לנמצאים קיום מצד עצמם, אלא כל קיומם מגיע מהקב"ה ["הוא קיום הנמצאים"]. וכתוצאה מכך אכן הקב"ה משפיע לנמצאים את קיומם, כפי שהעיקר מקיים את האילן, כי אין לנמצאים קיום זולתו ["ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם"]. וזהו הטעם שהוסיף בסוף החלק השני את תיבת "ומפרנסם" ["ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם"], כי איירי בהשפעת הקיום בפועל, והשפעת הקיום נקראת "פרנסה". **ואודות היות הקב"ה** העיקר המקיים את הכל, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פ"כ [רלד.] כתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם".

ולמעלה פכ"ה [שצ:] כתב: "כי שם 'אהיה' מורה על שהוא יתברך הויה שמאתו מתקיים הכל, כמו שנמשך מן העיקר קיום הכל. וזה השם מורה על שהוא יתברך עיקר הכל, וממנו הכל". ובהמשך הפרק שם [שצט.] כתב: "שם 'אהיה' מורה על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל". ובהמשך הפרק שם [תג.] כתב: "דמיון זה שורש האילן, נותן קיום האילן... [כך] הוא יתברך מאתו הקיום לנמצאים כלם, וזה מורה עליו שם 'אהיה'". ובנצח ישראל פי"ג [שלה.] כתב: "מצד שהוא יתברך התחלת הכל, ולכך הוא מפרנס ומחיה הכל", ו"התחלת הכל" פירושה השורש והעיקר לכל, כי העיקר והשורש הם התחלה לאילן, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקטז.]: "האילן יש לו התחלה, הוא השורש, אשר ממנו התפשט כלל האילן". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר, שהוא ראשיתו... כי מן ההתחלה נמשך הכל". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנט:] כתב: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים כלכם היום]', אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר'. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח:] כתב: "כי השם יתברך מפרנס כל הנבראים... דומה לזה אילן שהוא נטוע בארץ, העיקר משפיע פרנסה על כל הענפים". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "דע כי הדבר שהוא יושב על מקומו הוא הדבר שהוא מקוים, כי הדבר שהוא גולה ממקומו אין לו חוזק. ולפיכך נקרא הישוב 'מקום'... כי מקומו הוא קיום שלו. והוא יתברך, שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". נמצא ששלשה משמותיו יתברך מורים שהוא מקיים הכל; אהיה, עיקר, ומקום [ראה למעלה פ"כ הערות 73, 74, פכ"ה הערה 66, פל"ו הערה 173, פמ"ג הערה 130, פמ"ה הערה 67, פנ"ג הערה 175, ולהלן פס"ו הערה 91].

(88) משוה זאת לבריאה דייקא, שכן אמרו במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתמ] "אמרו לאיתן, על מה העולם עומד. אמר להם, על החסד, שנאמר [ישעיה טז, ה] 'והוכן בחסד כסא'. משל למה הדבר דומה, לכסא שהיה לו ארבע רגלים, והיתה האחת מתמוטטת,

שהיא קטנה. מה עשה, נטל צרור וסמכו. כך היה הכסא של הקב"ה כביכול מתמוטט, עד שסמכו הקב"ה. ובמה סמכו, בחסד, הוי אומר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. וכן דוד אמר [תהלים קלו, ה] 'לעושה השמים בתבונה', על מה הם עומדים, על החסד שנאמר [שם] 'כי לעולם חסדו'. וכן כל המזמור [תהלים פרק קלו] שהם כ"ד 'כי לעולם חסדו', ואחר כך [שם פסוק כה] 'נותן לחם לכל בשר', ללמדך שקשה המזון כנגד כל מעשה בראשית" [הובא בדר"ח פ"א מ"ב (קצד.)]. הרי מחמת שההלול על המזונות הוזכר לבסוף, לאחר ההלול על מעשה בראשית, משמע מכך שהוא הלול עליון יותר, כי לאחר שמהללים את המלך בכלי כסף, אי אפשר לאחר מכן להללו בכלי נחושת, אלא רק בכלי זהב. וראה להלן הערות 113, 159.

(89) פירוש - הואיל והקב"ה יושב ברומו של עולם בעת חלוקת המזונות, זה מורה על המדריגה הגדולה שממנה באים המזונות, כי ישנה זיקה בין הפעולה לפועֵל, ואם פעולה זו [של חלוקת מזונות] נעשית כאשר הפועֵל יושב ברומו של עולם, זה מורה שהפעולה גם כן משתייכת למעלה גדולה זו. ואודות שישנה זיקה בין הפעולה לפועֵל, כן כתב למעלה פנ"ב [עה.]: "הפעולה דומה מתיחס אל הפעל, כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש. וכן הליחות מן המים, תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל, ודבר זה מוסכם מן המעיינים", והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם הערות 195, 196, וש"נ. וראה למעלה פס"ד הערה 78.

(90) אין זה בטוי מצוי בספריו לומר "ראיות עצומות", ונמצא בעוד מקום אחד [למעלה פנ"ד (קמט:)], שכתב: "ולולא שראוי לקצר היינו מביאים ראיות עצומות על זה". אמנם הבטוי "ראיות ברורות" מצוי בספריו, וכגון למעלה פ"מ [קיא:, קכו:], שם פמ"ה [של:], שם פנ"ו [רנג:], שם פנ"ח [שלב.], תפארת ישראל פכ"ד [שסג.], נצח ישראל פי"א [רצ:], שם פנ"ו [תתסה.], דר"ח פ"ב מ"ט [תשח.], שם פ"ד מי"ז [שנו.], ועוד.

(91) "כי גם מזונות הכלב ראוי לאדם" [לשונו בסמוך].

(92) פירוש - ככל שהדבר מרומם יותר, כך הוא כולל יותר, ונמצא אצל הכל בשוה, כי השויון לכל מורה על מדריגה עליונה. וכן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פ"ס [תלט:] כתב: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". ובהמשך הפרק [תמו:] כתב: "בכח מדריגת ישראל שקנו הכל, גם מדריגת ארבע מלכיות". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.] כתב: "התורה מביאה העושר... כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהוא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל".

ושם פ"ה מכ"ב [תקנט.] כתב: "כי כל כך מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה [ע"ז ב:], אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל" [הובא למעלה פנ"ב הערה 209, וש"נ]. ובנתיב התורה פ"ב [קיג.] כתב: "השכל משפיע לכל, והכל מקבלים ממנו, ולא יוגבל לו דבר מיוחד... ולפיכך השכל נמשל למים [תענית ז.], כי המים מתפשטים בלא גבול להם". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] כתב: "מפני כך התורה היא ניתנה אל הכל... כי התורה שייך אל הכל, אך האומות לא היו רוצים לקבלה. וזהו מעלת ומדריגת התורה כאשר היא לכל". ובנתיב התשובה תחילת פ"א כתב: "בספר משלי [א, כ] 'חכמות בחוץ תרונה'... שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה, ולכך לא כתיב 'חכמה', רק 'חכמות', שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". הרי מפאת שהתורה היא חכמה עליונה, לכך היא נקראת "חכמות" בלשון רבים, ולא "חכמה" בלשון יחיד. והביאור הוא כמבואר כאן, שככל שהדבר עליון ומרומם יותר, כך הוא כולל את כל מה שתחתיו. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:] כתב: "מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל... אבל התורה כוללת הכל". ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד" [ראה למעלה פ"ס הערה 307, וש"נ, ולהלן פס"ז הערה 14].

(93) בגמרא [כריתות כא.] אמרו "אי חזי לאדם חזי לכלב, אי לא חזי לאדם לא חזי לכלב". ובמשנה [טהרות פ"ח מ"ו] אמרו "כלל אמרו בטהרות, כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב". וכן נאמר [בראשית א, כט-ל] "ויאמר אלקים הנני נתתי לכם את כל עשב וגו' לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ וגו'", ופירש רש"י [שם פסוק כט] "לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ - השוה להם בהמות וחיות למאכל... אך כל ירק עשב יאכלו יחד כלם". וכן אמרו חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שאמר הקב"ה לאדם [בראשית ג, יח] 'וקוץ ודרדר תצמיח לך' זלגו עיניו דמעות, אמר לפניו, רבונו של עולם, אני וחמורי נאכל באבוס", הרי מאכל בהמה ראוי גם לאדם. וראה בנתיב העבודה פי"ז [א, קכט.] בביאור המאמר [הובא למעלה פנ"ט הערה 85, וש"נ].

(94) וכן נאמר בפסוקנו [תהלים קלו, כה] "נותן לחם **לכל בשר** כי לעולם חסדו". ויש להעיר מדבריו בח"א לשבת נג: [א, כט:], שכתב שם דברים הנראים כסותרים לדבריו כאן, וכלשונו: "השם יתברך מפרנס את כל אחד ואחד בפני עצמו... כי השם יתברך

מוציא הנבראים לפעל כל אחד ואחד, ומפרנס כל אחד ואחד בפני עצמו ביחידות... ולכך כתב 'נותן לחם לכל בשר', הרי שנותן פרנסה לכל בשר ובשר בפני עצמו". ואילו כאן מבאר "שכל בריאה ובריאה יש לה יצירה מיוחדת, שאין זה כזה. אבל במזון הכל שוים, כי גם מזונות הכלב ראוי לאדם, ולפיכך המזון דבר השוה לכל הוא, גדול וקטן, אמר 'ומחלק מזון לכל בריה'". ויל"ע בזה.

(95) בא לבאר טעם שני בביאור מעלת המזון העליונה. ועד כה ביאר שמעלתה מחמת שהמזונות ניתנים לכולם בשוה, "כי גם מזונות הכלב ראוי לאדם" [לשונו למעלה]. ומעתה יבאר שמעלתה מחמת שהמזונות מורים שהקב"ה הוא העילה המשלים את חסרונות העלול ומקיימו.

(96) לשונו להלן פס"ו [לאחר ציון 35]: "וכאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא. כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו... התחתונים במה שהם תחתונים הם עלולים בעצמם. ולפיכך החבור האמתי שיש לסבה הראשונה, שהוא עלה באמת, הוא בתחתונים, במה שהם עלולים באמת". ולמעלה פכ"ג [שיט:] כתב: "הוא יתברך עלת וסבת הכל". ובנתיב יראת ה' פ"א [ב, כג.] כתב: "הוא יתברך עלת העולם, והעולם הוא עלול". וכאן בא להדגיש שהחסרון של התחתונים עושה אותם לעלולים בעצם, כי אז הם צריכים לקבל השלמתם מהעלה יתברך, וכמו שמבאר והולך.

(97) אודות שכל עלול הוא חסר, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פ"ה [רעו.] כתב: "כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כולו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש בחלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". ולמעלה פי"ח [קכו:] כתב: "כי ההעדר דבק בנמצאים". ולמעלה

פ"ל [תקכה:] כתב: "כי לעולם העלול חסר מן העלה". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "זה כי הנברא מצד שהוא עלול הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה [בראשית ב, יח] 'לא טוב היות האדם לבדו', ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול... כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה". ובבאר הגולה באר הששי [רפו:] כתב: "כי לחסרון העלול אי אפשר שיהיה העולם שלם לגמרי מבלי חסרון כלל, אבל העולם חסר נברא, כי אי אפשר שיהיה העולם שלם לגמרי, כי העלול אינו בשלימות", וכן כתב בהמשך הבאר [רפט.]. וכן הוא בתפארת ישראל פ"מ [תרכט.], וגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:]. ובנר מצוה [ד:] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון". ובח"א לשבועות ט: [ד, יב.] כתב: "כי כל הנבראים התחתונים דבק בהם העדר וחסרון. ולכך השמש שהיא מאור הגדול אינה מושלת רק ביום בלבד, ובלילה היא נעדרת". הרי שהעלול הוא חסר, וצריך להשלמה מעלתו [הובא למעלה פ"ה הערה 124, ופי"ז הערה 13, וש"נ]. וראה בסמוך ציון 103, ולהלן פס"ו הערה 51. **אמנם בטעמו** של דבר [שהעלול מחוייב להיות חסר] מצינו בספריו שני טעמים; (א) הואיל והעלול הוא נברא על ידי ה', א"א שיהיה לעלול שויון ודמיון לעלה, אלא בהכרח שיש לעלול "נחית דרגא" ביחס לעלתו. (ב) הואיל והעלול הוא נברא, הרי שקודם להמצאותו היה נעדר המציאות, ולכך העדר זה יחול עליו אף לאחר שנברא. ונראה שהוי חד טעמא, שהואיל והעלול בא לאחר שנעדר, זהו סימן לכך שקיומו בא אליו מבחוץ, והוא מהעלה. ומעתה שהעלול נתלה בעלה, א"א שישתוה לעלה המשפיע עליו, ובהכרח שיהיה בעל חסרון לעומתו. וראה למעלה פי"ח הערה 22 שהובאו המקבילות בספריו לענין זה.

(98) "בשביל החסרון שבו" - מחמת החסרון שיש בעלול לכך הוא נצרך לעלתו המקיימו, כדי שהעלול לא יעדר מחמת חסרונו. ואודות שהעלול זקוק לעלתו [וכן הזקוק לעזרת ה' הוא בזה עלול לעלתו יתברך] כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פכ"ג [תפב:] כתב: "כי המתפלל אל השם יתברך מורה על שהאדם עלול מן העלה, שהרי צריך האדם אל השם יתברך. ומפני כך אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש [ברכות ל:],

להראות שהוא עלול מן העלה, ושהוא צריך אל העלה בתפילתו". ושם ס"פ כט [תקפג.] כתב: "כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה. וכאשר אין בו יראת שמים, הרי נשאר העלול בעצמו, ואין קיום לעלול בלא עלה. אבל כאשר יש בו יראת ה' יתברך, אז הוא מקויים על ידי העלה, שיש לעלול קיום בעלתו. ולפיכך כתיב [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו', כי האוצר הוא מקיים... וזהו על ידי יראת ה', שנראה כי יש לאדם עלה, שהוא מתירא ממנו יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב.] כתב: "ומה שנקרא התפלה 'עבודה'... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך וצריך אליו, ואין לו קיום זולתו, והנה זהו אלקותו יתברך, שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך, עד שהכל אל השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ ו [א, צ.] כתב: "יהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו, והעלול מקבל מן העלה, עד כי נפשו תולה בעילה, הוא השם יתברך, וממנו יתברך חיותו וכל אשר צריך אליו". וכן הוא בנתיב יראת השם פ"ב [ב, ריש כו.]. ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "וידוע כי התפילה היא מפני שהאדם הוא עלול, וכל עלול צריך אל עלתו, ולכך יש לו להתפלל לפניו להודיע כי הוא עלול ממנו, וצריך אל עלתו שיתקיים העלול מן העלה... כל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו". ובח"א ליבמות סד. [א, קמא:] כתב: "כי השם יתברך עלת הכל, ומפני כי האבות הם התחלה וסבה אל האומה, ולכך צריך לעשות האבות שהם עלולים ונבראים מן העלה. ולכך הם עקורים, ובזה הם צריכים אל העלה, וזה על ידי שמתפללים אל העלה שיהיה להם בנים, וכל אשר מתפלל הוא עלול אל השם יתברך, כאשר הוא צריך אל העלה שהוא מתפלל אליו. לכך היו האבות עקורים, שיהיה נמצא בהם שהם עלולים". וראה למעלה פס"ד הערה 40, להלן הערה 106, ופס"ו הערה 35.

(99) אודות שהפרנסה היא קיום המתפרנס, כן כתב למעלה פנ"ב [סז:]: "הפרנסה הוא קיומו". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לב:] כתב: "תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם, ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'... ענין הסעודה נאמר על הקיום". ובנצח ישראל פל"ה [תרסו:] כתב: "הדבר המקיים את האדם הוא הפרנסה, והממון קיום של אדם, כדכתיב [דברים יא, ו] 'ואת כל היקום [אשר ברגליהם]', זה הממון [פסחים קיט.]". ובאור חדש פ"א [שלח:] כתב: "כי אף אחר שנבראו מן השם יתברך, צריכים הם לקיום שלהם מן השם יתברך, והקיום הוא ההזנה בעצמו, כי אין הפרנסה והזנה רק שהוא נותן קיום לו. ובפרק קמא דברכות [י.] 'מה הקב"ה זן את כל העולם, אף הנשמה זנה כל הגוף'. ובודאי מה שהנשמה היא זנה את הגוף, לפי שהנשמה נותן קיום לגוף. וכן מה שהשם יתברך

זן את כל העולם, היינו שנותן אל כלל העולם הקיום". ושם פ"ב [תקלז:] כתב: "כי מי שזן ופירנס... הוא נותן קיום לאותו שמפרנס". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט:] כתב: "דבר זה שהוא [הקב"ה] זן ומפרנס את הנמצאים, דבר זה שהוא פונה אל הנמצאים לתת להם קיום". ובח"א לקידושין פב. [ב, קנב:] כתב: "הפרנסה לאדם הוא קיומו, ואם היה אדם חסר פרנסה, שהוא קיום מציאותו, אין זה מפעולת הפועל שיפעל פעולה שאין לה קיום ועמידה. אבל מגדר הפועל השלם, שיהיה פעולתו בשלימות. ולפיכך נמצא בכל הנמצאים שיש להם פרנסה בלא טורח ובלא עמל כאשר ראוי, ומכל שכן היה ראוי דבר זה לאדם, אשר הוא מבחר מן הנמצאים. וכן היה קודם שחטא האדם, עד שהרע את מעשיו וקפח פרנסתו". ובח"א לב"ב עד: [ג, קז:] הוסיף, שכשם שהפרנסה היא נקראת קיום, כך הקיום נקרא פרנסה, וכלשונו: "כי כל הנבראים התחתונים מצד עצמם הם חסרים, שאי אפשר שיהיה דבר שלם בתחתונים מצד עצמו, עד שלא יהיה צריך קיום. והדבר המקיים זולתו נקרא 'פרנסתו'. ואפילו אם אינו דבר גשמי, כיון שהוא השלמתו נקרא זה 'פרנסתו" [ראה למעלה פנ"ב הערה 165, ולהלן פע"א הערה 120].

(100) "לכך צריכים לקיומו יתברך" - ניתן לבאר מלים אלו שלכך בני אדם צריכים שה' יתן להם קיום. אך ביתר העמקה אפשר לפרש שלכך הם צריכים לקיום של הקב"ה עצמו, שהם יתקיימו מהקיום של הקב"ה עצמו. וכן כתב להדיא בח"א לכתובות סז: [א, קנד:]: "והבן מה שאמר ש'הקב"ה יושב ברומו של עולם', אמר לשון 'יושב', כי כל ישיבה הוא הקיום, ומצד קיום שלו נותן קיום לכל הנמצאים".

(101) כי העלה משלים חסרון העלול, וכמבואר למעלה הערה 98. לכך העלול הוא חסר, והעלה הוא שלם. ובנתיב העבודה ר"פ ו [א, צ.] כתב: "האדם צריך שיהיה לו מלפני השם יתברך השפלות, ולכך לא יעמוד במקום גבוה ויתפלל [ברכות י:], כי התפלה היא שהאדם הוא העלול, והשם יתברך הוא העלה, והעלה יש לו מעלה וגבהות, והעלול הוא תחת העלה, ולכך אין שייך גבהות כאן כלל". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנג.] כתב: "כל עלול הוא חסר מן העלה, שאין העלול במדריגות העלה... שלא ישוו יחד העלה, שהיא מחוייבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "כי הקטן הוא עלול, יותר מן העלה, ממה שהוא הגדול, כמו שידוע" [ראה למעלה פ"ל הערה 79, ופמ"ז הערה 292].

(102) לכך אמרו "יושב **ברומו של עולם**", כדי לייחס את חלוקת המזון לרוממותו יתברך, כי חלוקת המזון היא מעשה שהעלה עושה בעבור העלול, והעלה הוא מרומם מהעלול.

(103) כמשפט העלול שנברא חסר [כמבואר למעלה הערה 97].

(104) פירוש - הנברא עצמו הוא חסר, וזקוק למזונות ופרנסה. א"כ המזונות והפרנסה הם קיומו והשלמתו של הנברא, ובודאי מעלת הדבר המקיים היא יותר ממעלת הדבר הזקוק לקיום.

(105) אודות מעלת חלוקת מזונות, כן נתבאר בכמה מקומות בספריו בהסברים הדומים להסברו כאן. וכגון, בח"א לשבת נג: [א, ל.] ביאר זאת מצד שהמזון היא סבת קיום האדם, והסבה מרוממת מהמסובב, וכלשונו: "כי הדבר שהוא סבה לאחר, יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב, וכאשר האדם תלוי במזונו ובפרנסתו, נחשב פרנסתו כמו סבה מקיימת לאדם, אשר הסבה יותר במעלה... ולפיכך כתוב [בראשית א, כט] 'הנה נתתי לכם וגו' פרי עץ וגו' לאכלה' הוא מאמר אחרון במעשה בראשית, והוא על הכל, וזה כי פרנסת העולם הוא נבדל מן העולם במה שהסבה נבדלת מן המסובב, כאשר ידוע מענין הסבה שהיא נבדלת מן המסובב... כי המזונות אשר הם סבת האדם אינם במדריגת העולם... רמזו חכמים דבר זה במה שאמרו 'השם יתברך יושב במרומו של עולם ומפרנס הכל'. כי במה שאמרו שהוא יתברך יושב ברומו של עולם, רצה לומר שהוא קודם העולם והוא סבת העולם, ולפיכך מאתו הפרנסה, שהיא סבה לכל חי" [הובא למעלה פכ"ב הערה 47]. וכן כתב בכת"י כאן [תא]: "ענין מזונות... כי מצד שהמזון הוא קיום הנמצא, שהוא מקיים הדבר, הוא עליון... כי המזונות באים ממקור עליון יותר". ובח"א לכתובות סז: [א, קנד:] תלה זאת בהיות הקב"ה נבדל וצורה אחרונה לכל, וכלשונו: "מפני שהוא יתברך צורה אחרונה אל כל העולם, ומשפט הצורה שהוא מקיים הכל, לכך הפרנסה שהוא קיום הכל הוא מן השם יתברך, במה שהוא יתברך צורה אחרונה אל הכל... ומצד שהוא יתברך נבדל מהכל אמר ש'יושב ברומו של עולם'. כי במה שהוא אחד הוא ברומו של עולם, אין משתתף עמו שום נמצא, והוא נבדל מהכל, ובזה הוא מקיים הנמצאים, ונותן להם פרנסתם, הוא קיומם... והבן כי כתיב [תהלים קמה, טז] 'פותח את ידיך', והוה ליה לכתוב 'תפתח את ידיך', רק כתיב לשון נסתר כי בא המזון מצד שהוא יתברך נבדל מהכל, כמו שאמר שהוא 'יושב ברומו של עולם'. ובמה שהוא צורה אחרונה אל הכל הוא נבדל מהכל, ולכך אמר שהוא יושב ברומו של עולם" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 83]. ובנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע:] ביאר מעלה זו מצד מעלת ההשפעה, וכלשונו: "בעל הצדקה מתעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל המשפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל, יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע לאחר, ולכך זוכה אל התרוממות... וכן אמרו בזה הלשון על השם יתברך שהוא 'יושב במרומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה'. הרי כי אל

המשפיע ראוי התרוממות" [הובא למעלה פנ"ד הערה 185, וש"נ]. ובנצח ישראל פי"ג [שכו:] השוה פרנסה לחיים, והזכיר דבריו כאן, וכלשונו: "כי הפרנסה נקראת 'חיים', שהרי הפרנסה חיים של הבריות, ואין חילוק בין החיים ובין הפרנסה כלל, שהרי נקרא הפרנסה בכל מקום 'חיים', כדכתיב [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך', והפרנסה היא באה ממקור החיים. ובחבור גבורות השם פרשנו כי הפרנסה היא עוד יותר גדול על החיים של בעלי חיים, ושם בארנו זה אצל הלל הגדול. ולפיכך, כל אשר משבח הקב"ה בשבח הזה, שהוא 'פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון', הוא דבק בחיים הבאים מן השם יתברך, ובזה הוא דבק בעולם הבא, אשר שם החיים באמת. כי העולם הזה יש לו חבור ודביקות בעולם הבא מצד החיים. כי עולם הבא שם החיים הגמורים, שאין להם מיתה כלל, ולא חיים גשמים, רק חיים נבדלים בלתי גשמי, כי אין החיים בעולם הזה רק להעמיד הגוף הגשמי". וכן כתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צד:]. ולמעלה פנ"ב [סח.] כתב: "מפתח של פרנסה יש להבין ממה שיתבאר אצל הלל הגדול בעזרת השם יתברך". וראה למעלה פמ"ה הערה 60, פנ"ב הערה 152, ולהלן הערה 173. **ואמרו חכמים** [סוטה לח:] "מנין שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, שנאמר [במדבר ו, כז] 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם'", ופירש רש"י [שם] "ושמו את שמי - תלה הכתוב הדבר בהן להיות ברכה זו שימת שמו על עמו, ולא עשאה צורך ישראל, אלא צורך מקום". ובח"א שם [ב, עו.] כתב: "פירוש דבר זה, שהוא יתברך עלת הכל, ואי אפשר לעלה שלא ישפיע, וכאילו הוא דבר מחויב, כי כך ראוי לעלה להשפיע אל אשר הוא עלול לו. והנה ברכת כהנים הוא הברכה והשפע בכל צד, ולכך אמר שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, כי מתאוה העלה במה שהוא עלה להשפיע. ויותר מזה ממה שהתינוק רוצה לינק, האשה רוצה להניק [פסחים קיב.], כי כח המשפיע יותר גדול מן המקבל, כי זהו פועל וזה מקבל, לכך הקב"ה מתאוה לברכת כהנים. וכמו שאמרו ג"כ [יבמות סד.] הקב"ה מתאוה לתפילת צדיקים, כי הכל הוא ענין אחד. והבן הראיה מה שאמר הכתוב 'ושמו את שמי', כמו שפירש רש"י ז"ל שהוא צורך גבוה שימת שמו על בני ישראל. וזה מפני שהוא יתברך עלה משפיע לעולם, ולפיכך נקרא דבר זה צורך גבוה, ויש לך להבין דבר זה מאוד" [הובא למעלה פכ"ג הערה 90, ולהלן פס"ו הערה 37].

(106) מעלת המזונות, שהיא יותר מן הגאולה [להלן לאחר ציון 168]. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה חכמים [ברכות לג.] כינו את ברכת השנים "ברכת פרנסה", שאמרו "שאלה ['ותן טל ומטר', לשון בקשה" (רש"י שם)] בברכת השנים. מאי טעמא, אמר רב יוסף מתוך שהיא פרנסה, לפיכך קבעוה בברכת פרנסה". וכן אמרו [ע"ז ח.] "אם צריך

לפרנסה, אומר בברכת השנים". ומ"מ כתב בברכי יוסף [או"ח סימן קיט ס"ב]: "פרנסה מבקש עליה בברכת השנים. וגורי האר"י זצ"ל כתבו שיתפלל במחשבתו על הפרנסה בברכת השנים, וישאל מזונותיו בפירוש ב'שמע קולנו'", והובאו דבריו בכף החיים שם ס"ק ג. והנהגה זו טעונה ביאור, דמדוע לא ישאל מזונותיו בפירוש בברכת השנים, שהרי ברכה זו נקראת "ברכת פרנסה". אך לפי המתבאר כאן הענין מחוור היטב; כאשר אדם עומד לפני הקב"ה ומתפלל על מזונותיו, יש בעמידה זו בטוי מובהק של יחס עלול לעלתו, וכמבואר כאן. והואיל וכל ענינה של תפילה הוא העמדת אדם כעלול לעלתו יתברך [כמבואר למעלה הערה 98], לכך התפילה מגיעה למרום פסגתה כאשר אדם מתפלל ומבקש על מזונותיו. לכך דין הוא שבקשה זו תמצא בברכה שכל ענינה הוא כחה של תפילה. ודו"ק.

(107) פירוש - הגימטריה של ארבע אותיות שם הויה היא עשרים ושש. וכן הזכיר גימטריה זו בדר"ח פ"ה מ"ו [רז.], נתיב העבודה פי"ח [א, קלח:], נתיב הבושה פ"ב [ב, רא.], ח"א לע"ז ח: [ד, לד:], ועוד. ואודות ששם הויה נקרא "בן ארבע אותיות", כן אמרו חכמים [קידושין עא.] "שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרין אותו לתלמידיהן פעם אחת בשבוע". ולמעלה בתחילת פס"ד [לאחר ציון 14] כתב: "כי שמו הוא שם בן ארבע אותיות". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב: "שם בן ד' הוא שם העצם, המורה על אמתתו".

(108) פירוש - נאמרו כ"ו "כי לעולם חסדו" כי השבח העיקרי בפרק זה הוא "נותן לחם לכל בשר", אשר מחמתו נקרא פרק זה "הלל הגדול" [כמבואר בגמרא (פסחים קיח.), והובא למעלה לאחר ציון 84]. לכך מספר פסוקי הפרק מכוונים כנגד השם בן ד' אותיות [שגימטריה שלו היא כ"ו], להורות שהשם הזה הוא הנותן מזונות לכל בשר, וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 160.

(109) כמו שאמרו במשנה [סוטה ז.] "עשי לשמו הגדול שנכתב בקדושה שלא ימחה על המים". והרמב"ם [הלכות סוטה פ"ג ה"ח] כתב: "כותב את השם ככתבו", שזהו שם הויה הכתוב בתורה. הרי שהמשנה מכנה את שם הויה "שמו הגדול". ובזהר חדש [מדרש הנעלם ג:] איתא "מאי דכתיב [ישעיה מב, ח] 'אני ה' הוא שמי'... הכל נתן, אבל שמו הגדול לא נתן ולא אוזיף לאחרן, דכתיב 'אני ה'' לבדי, מלמד דשם זה לא נתן לשום נברא". הרי שם הויה נקרא "שמו הגדול". ואולי הטעם הוא כי כל השמות הקדושים האחרים נאצלים ממנו, וכמו שכתב הרא"ש [יומא פ"ח סוף אות יט], וז"ל: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו". והשערי אורה [תחילת שער ה] כתב:

"דע והאמן כי שם הויה הוא העמוד שכל הספירות עליונות ותחתונות נתאחזות בו... וזהו השם העומד כדמיון גוף האילן, וכל שאר שמות הקודש הם כדמיון ענפי האילן". לכך שם הויה נקרא "שמו הגדול", כי הגדול משפיע לזולתו, וכמבואר בבאר הגולה באר הרביעי [תסא. וראה למעלה פי"ח הערה 145, ופס"ד הערה 265].

(110) לשון הזהר חדש [מדרש הנעלם ג:] "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". ובשערי אורה שער ה [עמוד תה בהוצאת בית שער] כתב: "וקודם שנכנס בביאורם, צריכים אנו להודיעך כי השם הגדול שם יהו"ה יתברך הוא השם המיוחד. ולמה נקרא שמו 'מיוחד', שהוא מיוחד לישראל לבד, ואין לשאר האומות חלק בו. אבל השרים של שאר האומות דבקים בשאר שמות הקודש ובכינויים, שהן כדמיון כנפים וכדמיון מלבוש לשם יהו"ה יתברך, ובאותן הכינויין והמלבושים מתאחזות שרי האומות, ומהם נזונים ע' שרים. אבל אין אחד מכל שרי האומות נוגע בשם יהו"ה יתברך, כי אם בשאר השמות ובכינויים ובמלבושים שלו. אבל שם יהו"ה יתברך לבדו מיוחד לישראל. וזהו סוד 'ובך בחר יהו"ה להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה' [דברים יד, ב]. וזהו סוד 'כי חלק יהו"ה עמו' [שם לב, ט], וזהו יהו"ה נקרא על שם ישראל לבד, ואין לעובדי גילולים חלק בו. וזהו שאמר [מיכה ד, ה] 'כל העמים ילכו איש בשם אלוהיו ואנחנו נלך בשם יהו"ה אלהינו לעולם ועד'". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב [שה.] כתב: "השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל". ושם פי"ז אות יג [שמח:] כתב: "השם הזה נקרא 'שם המיוחד', שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה, שאין לו תלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה [שמות ג, טו] 'זה שמי', רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד". וא"כ "שם המיוחד" פירושו שם שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו. ובדרשת שבת הגדול [רג:] סלל לו דרך אחרת, וז"ל: "ומה שאמר [במדב"ר יב, יא] 'צור שמו, ביה שמו, שדי שמו', כלומר שיש בו הכל, ואין לו שם אחד בלבד, שהרי יש לו שמות הרבה, שנקרא 'צור' ונקרא 'יה' ונקרא 'שדי', ולכך כולל הכל... ובכחו הכל, ונקרא לפי פעולותיו [שמו"ר ג, ו]... ולפיכך שמו המיוחד הוא במספר 'מה', אשר לשון זה בא שאין עצמו דבר אחד מיוחד" [הובא למעלה פכ"ה הערה 41, וש"נ].

(111) לשונו למעלה פכ"ה [שצה:]: "כי השם הוא שם המיוחד, נקרא שם העצם". ואודות שזהו שם העצם, כן כתב רש"י [בראשית ב, ה]: "ה' - הוא שמו, אלקים - שהוא שליט ושופט על כל העולם. וכן פירושו זה בכל מקום לפי פשוטו, ה' שהוא אלקים". וכן כתב למעלה ס"פ מג [רנד.]. ובאור חדש [תשמח.] כתב: "כי השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו יתברך". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב "שם בן ד' אותיות הוא שם העצם, המורה על אמתתו". ורש"י [שמות ו, ב] כתב: "ויאמר אליו אני ה' - נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני, ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים. ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות 'אני ה'' נאמן ליפרע כשהוא אומר אצל עונש... וכשהוא אומר אצל קיום מצות כגון [ויקרא כב, לא] 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם אני ה'', נאמן ליתן שכר". ובגו"א שם אות ט [קד:] כתב: "ויש בזה עוד דבר נפלא לחכמים, כי זה השם מורה על תשלום השכר עד שלא ישאר לבריה אצל בוראה דבר שלא ישולם, כי זה השם הגדול הוא ה' אמת, כדכתיב [ירמיה י, י] 'וה' אלהים אמת'. כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו, ולפיכך ממנו ההתאמתות, ולכך אמר בכל מקום 'אני ה'' נאמן לשלם". וכן כתב רש"י [שמות ו, ג] "ושמי ה' לא נודעתי להם - לא נכרתי להם במדת אמתית שלי שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי" [הובא למעלה פכ"ה הערה 42, ופמ"ז הערה 424].

(112) מבאר כאן ששם הויה הוא המורה ביותר על אמיתת הקב"ה [כי הוא השם הגדול המיוחד והעצמי], לכך הוא השם המפרנס את הבריות גם כן. כי נתבאר למעלה שחלוקת מזונות היא הפעולה המובהקת ביותר של עילת הנמצאים בעולם, לכך פעולה זו תיעשה מכח השם המורה ביותר על אמיתתו יתברך. ולהלן בסוף הספר בסוף "הלכות פסח בקצרה" כתב: "כי הפרנסה היא מן האלקים בעצמו, דכתיב [בראשית מח, טו] 'האלקים הרועה אותי מעודי'". **ובגנת אגוז** [לר"י גיקטיליא] בשער ההויה, כתב: "דע לך אחי כי כל שמותיו שהוא יתעלה נקרא בהם, אין בכולם שם שמעיד תכלית העדות הברורה בסוד ייחודו ומציאותו, כי אם השם המעיד על ההויה... זה השם המעיד על ההויה הוא בלבד הנקרא 'שם המפורש' ו'שם המיוחד', השם שנתייחד להורות על אמיתתו... שם המיוחד שהוא שם יהו"ה קודם לכל שאר שמותיו, והוא הגורם על היות כל השמות נמצאים מכח ייחודו. ולפיכך זה השם המיוחד לו יתברך להעיד על אמיתת מציאותו, ושאר כל השמות בלתי השם המיוחד, כולם הם מורים על פעולותיו יתברך... ואני כופל ושונה מיראתי שלא יטעו המעיינים, כי העניינים דקין הן עד מאד, ונחזור לכוונתינו

ונאמר; דע כי לכך נקרא יתברך בשם זה לעולם בקריאה מיוחדת לאמיתתו על צד היותו מורה הויה. אמנם כל שאר השמות כולם לא תמצאהו שהוא יתברך נקרא בהם כי אם על צד סמך פעולה... ובאמת כי השם המיוחד מורה סוד אמיתת מציאותו, כאומרו יתברך על יד נביאו [ישעיה מב, ח] 'אני ה' הוא שמי'. והתבונן הענין המופלג הזה ותראה כי מה שאמר 'אני ה'', כלומר אני הנמצא בסוד שם יהו"ה, כי שמי הוא סוד אמיתתי, והוא מורה סוד הויה בלבד. וכאילו אמר אני הוא ההויה האמיתית אשר מאמיתתו נמצאו כל הנמצאים, ושמי ואמיתתי אחד הוא, כי שמי הוא סוד הויתי, והויתי הוא סוד אמיתתי, והרי שמי ואמיתת מציאותי דבר אחד".

(113) לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:]: "'בעבור שמו הגדול' [ברכה ראשונה בברכת המזון], רצה לומר כי השם יתברך מפרנס לכל כדי שיהיה אל העולם קיום, וזה 'בעבור שמו הגדול', שאם לא יהיה לעולם קיום, על מי יהיה נקרא שמו הגדול. כמו שאמר יהושע על ישראל שאם חס ושלום יעשה כליה בישראל [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים. ולכך אמר 'בעבור שמו הגדול כי הוא זן וכו''. ועוד, כי הפרנסה הוא קיום האדם, ושם הויה הוא שנותן הויה וקיום לעולם. ולכך אחר שברא העולם, והעולם צריך לקיום, מיד זכר השם הזה [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים וגו''. ומפני כך זכר דוד המלך במזמור [תהלים פרק קלו] 'הודו לה' כי טוב וגו'' כ"ו פעמים 'לעולם חסדו', ובאחרונה, שהשלים מספר כ"ו כנגד מספרו של שם הגדול, זכר [שם פסוק כה] 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו'. כי זה הוא על הכל מה שהוא יתברך נותן לחם לכל בשר, לכך הוא נזכר באחרונה, ובו יושלם מספר כ"ו לעולם חסדו, שהם כנגד מספר השם המיוחד. ועוד, כי המזונות הם על ידי השם יתברך בעצמו, ולא על ידי מלאך [פסחים קיח.], ולכך הפרנסה מתיחס לשם המיוחד בפרט" [הובא למעלה פמ"ז הערה 425]. ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רא.] כתב: "מספר כ"ו, שהוא כנגד שם המיוחד שמספרו כ"ו, שמאתו החסד והרחמים, היה העולם קיים מצד הרחמים. וכנגד זה אמר דוד כ"ו פעמים 'כי לעולם חסדו'" [הובא למעלה פמ"ה הערה 129]. והשערי צדק [לר"י גיקטיליה] שער הששי כתב: "הלל הגדול ראש לכל מיני תהילות, ותמצא בו כ"ו פעמים 'כי לעולם חסדו' כנגד שם השם יתברך". והאדרת אליהו [בראשית א, כא] כתב: "כ"ו 'כי לעולם חסדו' נגד שם הוי"ה". וראה למעלה הערה 88, להלן הערה 159, ופע"א הערה 104.

(114) לשון הרמב"ן [שמות כ, ג] "הנקראים בתורה ובכתובים כלם 'אלהים אחרים', אלהי העמים, כי המלאכים נקראים אלהים, כמו שנאמר [דברים י, יז] 'הוא אלקי האלהים',

[תהלים צז, ז] 'השתחוו לו כל אלהים', [שמות יח, א] 'כי גדול ה' מכל האלהים'. ואע"פ שהיו העובדים מודים שהכח הגדול והיכולת הגמורה לאל עליון, וכך אמרו רבותינו [מנחות קי.] 'דקרו ליה אלה דאלהיא'. ובזה אמר הכתוב [שמות כב, יט] 'זובח לאלהים יחרם'". ורש"י [תהלים ח, ו] כתב: "ותחסרהו מעט מאלהים וגו' - 'מאלהים' לשון מלאכים". וכן כתב רש"י במקומות נוספים [זכריה יב, ח, תהלים פב, ו, שם קלח, א]. והאור החיים [דברים י, יז] כתב: "המלאכים הנקראים 'אלהים', דכתיב [איוב א, ו] 'ויבואו בני האלהים'". וראה להלן הערה 120, ופס"ז הערה 38.

(115) לשון הרד"ק שם [תהלים קלו, ב] "הודו לאלקי האלהים - הם המלאכים, והם אלהים לאשר למטה מהם, ומנהיגים אותם בחפץ האל, והוא אלקים עליהם". והראב"ע [שם] כתב: "הודו לאלקי האלהים - המלאכים העליונים, שאינם גופות ולא כגופות".

(116) לכאורה אינו מבאר כרמב"ן [דברים י, טז], שכתב: "'אלקי האלקים' הם מלאכי מעלה, ו'אדוני האדונים' כל צבא השמים, אשר להם ממשלה בשפלים". וכן רבנו בחיי [כד הקמח ערך פסח] כתב: "'הודו לאלקי האלהים' כנגד עולם המלאכים, שהם נקראים אלהים ומנהיגים הגלגלים שלמטה מהם. 'הודו לאדוני האדונים כי לעולם חסדו' כנגד עולם הגלגלים, שהם אדונים לכל גוף וגויה, והם מנהיגים העולם השפל הזה". ועולה מדבריהם ש"אדוני האדונים" הם גלגלים, ולא מלאכים. וכן גם ביאר הרד"ק [תהלים קלו, ג] "הודו לאדני האדנים. הם הגלגלים שהם אדונים על השפלים והמנהיגים אותם". אך המהר"ל מבאר ש"אדוני האדונים" הם מלאכים [ראה הערה הבאה והערה 119]. וכן הראב"ע [תהלים קלו, ג] מבאר כך, וכלשונו: "הודו לאדוני האדונים - המלאכים הם אדוני הארץ". וכן כתב בספר בית אלקים למבי"ט [שער היסודות פכ"ב], וז"ל: "כי אמר קודם 'הודו לאלקי האלהים הודו לאדוני האדונים', כי אלהים ואדונים הם המלאכים... ועל ידיהם הוא יתברך עושה רוב הנסים. ואמר כי אעפ"כ אינו ראוי להודות כי אם לו יתברך, כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ובמאמרו וצוויו הם נעשים... כי אפילו הנסים והנפלאות שהוא עושה אותם על יד האמצעי, אין ראוי להודות כי אם לו לבדו, כי הוא העושה אותם לבדו, כי אין כח לעליונים לעשות שום פלא ונס כי אם במאמרו ובצוויו יתברך. ואם כן הוא לבדו העושה אותם, ולא האמצעי שהוא המלאך או השרף" [הובא למעלה פס"א הערה 74]. ולמעלה פמ"ד [רפב.] כתב: "למה לא יאמר 'אנכי ה' אלקי המלאכים העליונים', שבזה היה נראה רוממותו וגדולתו, כמו שיאמר 'אלקי האלהים ואדוני האדונים'". וכן כתב למעלה פנ"ה [ריד:]. ולמעלה פס"ב [תקכג.]

כתב: "הוא יתברך מושל על כל גוים, בזה נדע שהוא רם על כל המלאכים הרמים, כמו שאמר 'כי הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים'".

(117) כמו שאמרו [זהר חדש (מדרש נעלם ח.)] "אין לך עשב ועשב מלמטה שאין עליו מלאך מלמעלה שמכה אותו ואומר לו גדל, שנאמר [איוב לח, לג] 'הידעת חוקות שמים אם תשים משטרו בארץ'". ובב"ר [י, ו] אמרו "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל, הדה הוא דכתיב 'הידעת חקות שמים אם תשים משטרו בארץ'". ובגו"א דברים פט"ז אות יז [רסו:] כתב: "'שוטר' מלשון 'אם תשים משטרו בארץ', שפירשו רז"ל שאין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה שמכה אותו ואומר גדל. אם כן לשון 'שוטר' הוא רדיה". והנה במדרש הנעלם אמרו "שאין עליו מלאך", ובב"ר אמרו "שאין לו מזל ברקיע". וזה מורה שמה שהשמים והמזלות פועלים בארץ, הוא דוגמת כחם של המלאכים לפעול בארץ. והביאור הוא שהמלאכים נכללים ב"צבא השמים", וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית ב, א]. ולכך פעולות השמים ופעולות המלאכים בני חדא בקתא אינון. ואמרו חכמים [חולין ז:] "אין אדם נוקף אצבעו למטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה". והרמב"ן [דברים יח, ט] כתב: "כי הבורא יתברך כאשר ברא הכל מאין, עשה העליונים מנהיגי התחתונים אשר למטה מהן, ונתן כח הארץ וכל אשר עליה בכוכבים ובמזלות לפי הנהגתם ומבטם בהם, כאשר הוא מנוסה בחכמת האצטגנינות. ועשה עוד על הכוכבים והמזלות מנהיגים מלאכים ושרים שהם נפש להם". **וכן כתב** בכמה מקומות. וכגון למעלה פנ"ו [רמד:] כתב: "כי השמים הם פועלים, ואינם מתפעלים". ולהלן פס"ו [לאחר ציון 38] כתב: "כי במה שנקראים עליונים הם פועלים בתחתונים... והם כמו עלה נחשבים... אבל התחתונים במה שהם תחתונים הם עלולים בעצמם". ובתפארת ישראל ר"פ א [כח.] כתב: "הנה השמים וכל צבא השמים, כולם פועלים; מסבבים הרקיע, ופועלים בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם". ושם פ"מ [תרח:] כתב: "השמים הם פועלים". וכן הוא בנצח ישראל פנ"א [תתכ:]. ובבאר הגולה באר השני [קנ:] כתב: "מה שנגזר מצבא עליונים על הארץ... כי העולם הזה נוהג על ידי העליונים". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכג:] כתב: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג, הוא השם

יתברך". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב.] כתב: "לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם. וכדכתיב [תהלים קלו, ח-ט] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'. ודבר זה ידוע כי הפעולה הוא בכח מדת הדין" [הובא למעלה פנ"ו הערה 45, וש"נ]. וראה להלן פס"ו הערה 39..

(118) כן כתב למעלה הקדמה ראשונה [כג], ויובא בסמוך הערה 121. ולמעלה פט"ז [עח.] כתב: "משה רבינו עליו השלום... היה ראוי להיות מושל על מצרים, כדכתיב [שמות ז, א] 'ראה נתתיך אלהים לפרעה וגו'". ופירש רש"י [שם] "נתתיך אלהים לפרעה - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין". ורש"י [בראשית ג, ה] כתב: "והייתם כאלהים - יוצרי עולמות".

(119) דוגמה להבדל שבין שני המלאכים האלו נמצאת בדבריו באור חדש פ"ו [תתריד:]: "השם המיוחד בד' אותיות... ממנו הם ניסים ונפלאות בעולם. ושם א"ד בו מנהיג עולם הטבע, כמו האדון שהוא מושל ומנהג כסדר שלו. ולכך אצל שם א"ד כתיב תמיד 'אדון כל ארץ', שכך כתיב [תהלים קיד, ז] 'מלפני אדון חולי ארץ', [שם ח, י] 'ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ', כי השם הזה, הוא שם א"ד, בו מנהיג הטבע" [הובא למעלה פמ"ו הערה 177, ופס"ב הערה 138]. נמצא ששם הויה פועל בעולם נסים ונפלאות, ושם אדנות מנהיג את עולם הטבע. וכך יש מלאכים הפועלים בעולם, ויש מלאכים המנהגים את העולם. ובאלשיך [תהלים קלו, ג] כתב שהכוונה לשרי האומות, וכלשונו: "שהוא אדון לכל שרי מעלה שהם אדוני האומות, כי הוא הסבה הראשונה ומושל על הכל".

(120) לכאורה תיבות אלו ["ולא בראו"] משוללות ביאור; כי אם הכוונה שהאדון אינו בורא את עבדו [אלא מנהיגו], הרי אף המלאכים הנקראים "אלהים" אינם בוראים את אלו הנתונים בידם. ולמעלה [לפני ציון 114] כתב בקשר לאותם מלאכים "כי 'האלהים' בכאן הם המלאכים שנקראים 'אלהים', **והוא בראם**, ולפיכך נקרא 'אלקי האלהים'". וח"ו לומר שכנגד "והוא בראם" שלמעלה כתב כאן "ולא בראו", כי הקב"ה הוא "בורא את הכל". ועוד קשה, איך המשך דבריו ["ולפיכך בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', שבא השם הזה על שהוא יתברך פועל הכל"] קשור למשפט זה ["כי האדון מנהיג את אשר תחתיו, ולא בראו"]. לכך נראה שכוונתו לומר בכלליות [ולא כלפי המלאכים] שלשון אדנות מורה על ההנהגה, ולא על הבריאה. לכך במעשה בראשית נאמר "אלקים" ולא "אדון", כי פעולה של בריאה אינה נכללת במשמעות של אדנות.

(121) אודות שבכל מעשה בראשית נאמר "אלקים", כן ביאר בכמה מקומות. וכגון, למעלה בהקדמה ראשונה [כג] כתב: "שם 'אלקים' פועל הנמצאים כלם, שהרי בכל מעשה בראשית נאמר [בראשית פרק א] 'ברא אלקים'". ובדר"ח פ"ד מ"ח [קסה.] כתב: "נקרא הדיין 'אלהים' [רש"י שמות כ, א], ושם הזה בא על מי שפועל באחד. ולכך בא שם 'אלקים' במעשה בראשית, כאשר היה פועל העולם". אך בהרבה מקומות ביאר זאת בהדגשה אחרת, והיא ששם "אלקים" מורה שהעולם נברא במדת הדין [ולא שהקב"ה פעל הכל]. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות לב [לה:] כתב: "כי כאשר ברא הקב"ה את העולם, בראו בדין, ולפיכך תמצא בכל מעשה הכתוב 'ויאמר אלקים', כי בדין נברא העולם, כאשר ידוע לחכמים". ובתפארת ישראל פ"ו [קב.] כתב: "לכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים', לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין". ושם פכ"ו [ת:] כתב: "כאשר היה מדת הדין כנגדם, היו פרים ורבים ביותר, וכמו שתמצא בכל הבריאה שיצאת לפעל בכח שם 'אלקים', שהוא מדת הדין". ושם פמ"א [תרמט:] כתב: "וידוע כי כל התולדות באים לעולם במדת הדין, כמו שנזכר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים'". ובבאר הגולה באר הששי [קנו:] כתב: "כאשר נברא העולם, בכל מעשה בראשית נאמר שם 'אלקים', שהוא דין, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ועל פי הסוד הזה אמרו [שבת י.] כל היושב בדין שעה אחת כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובדר"ח פ"א מי"ח [תלד:] כתב: "הוציא אותם הפועל אל הפעל, כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ'. ואצל הבריאה נאמר 'אלקים', שהוא מדת הדין, וכן באמת בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', מפני שברא הקב"ה העולם במדת הדין". ושם פ"ב מ"ח [תרמה.] כתב: "כי מה שברא הקב"ה ברא במדת הדין, כמו שנאמר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים', שהוא מדת הדין". ובנתיב הדין פ"א [א, קפו:] כתב: "כי 'אלקים' מדת הדין, ובשם הזה ברא הקב"ה עולמו, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', כי נברא העולם בדין, שגזר להיות נבראים, ובמדת הדין נבראו". וכן כתב בח"א לנדרים לט. [ב, טז.], וח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:], ועוד [ראה להלן הערה 145]. אמנם להלן פע"א שילב בין הדגשתו כאן [ששם "אלקים" מורה על שהקב"ה פועל הכל] להדגשתו בשאר מקומות [שמורה על מידת הדין], שכתב [לאחר ציון 106]: "ידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה ידוע לחכמים". הרי שכל פעולה הנועדה להוציא לפעל את הנמצא היא גופא נשענת על חוזקה של מדת הדין [ראה למעלה פמ"ו הערה 61, וש"נ, ולהלן פע"א הערה 111].

(122) והקב"ה הוא גובה על גובה, מעל למלאכים הנבדלים [ראה בסמוך הערה 126].
(123) לשון הגמרא [ברכות ס:] "מאי חתים, אמר רב 'רופא חולים'. אמר שמואל, קא שוינהו אבא לכולי עלמא קצירי, אלא 'רופא כל בשר'. רב ששת אמר, 'מפליא לעשות'. אמר רב פפא, הלכך נמרינהו לתרוייהו 'רופא כל בשר ומפליא לעשות'". והרא"ש [ברכות פ"ט סימן כב] כתב שיש לומר "רופא חולי כל בשר ומפליא לעשות". וכן בספר "הגהות שבסידורי פראג הראשונים" [עמוד 23 (הערה 42)] הביא שבסידורי פראג הנוסח הוא "חֲלֵי בשר" [כמופיע כאן]. אך השל"ה [מסכת חולין פרק דרך חיים תוכחת מוסר (נט)] כתב שאין לומר "רופא חולי כל בשר", אלא "רופא כל בשר", וכלשונו: "נראה לי דאין לומר בברכת אשר יצר 'רופא חולי', אלא 'רופא כל בשר', משום דאמרינן בגמרא... מאי חתים, אמר רב, 'רופא חולים'. אמר שמואל, קא שוינהו אבא לכולי עלמא קצירי, אלא 'רופא כל בשר'. רב ששת אמר, 'מפליא לעשות'. אמר רב פפא, הלכך נמרינהו לתרוייהו 'רופא כל בשר ומפליא לעשות'. עד כאן לשון הגמרא. ומדאמר שמואל 'קא שוינהו אבא כולי עלמא קצירי כו'', ושתק רב, וגם הגמרא לא השיב אליביה דרב, שמע מינה דהלכתא הכי הוי, דלא אמרינן 'רופא חולי'. ועוד דהלכה בכל מקום כשמואל בדיניה. ועוד דאנן סבירא לן כדמסיק רב פפא 'הלכך נמרינהו לתרוויהו רופא כל בשר וכו'', ורב פפא לא נקט בנסחו רק 'רופא כל בשר', שמע מינה דהכי אמרינן. וכן הוא גירסת האלפסי בפרק הרואה [ברכות מד. בדפי הרי"ף] 'רופא כל בשר ומפליא לעשות', ולא כתב 'רופא חולי'. וכן כתב הרמב"ם נוסח ברכה זו פרק ז' מהלכות תפלה [ה"ה] בלא חולי עיין שם... ואחר כך קריתי בספר מטה משה, ומצאתי כתוב בסימן ל"ה נוסח ברכה כנזכר כאן, ומסיים בו זה לשונו: וכן מורי ז"ל לא היה אומר 'רופא חולי כל בשר', עד כאן". והב"ח [או"ח סימן ו] כתב: "אין ספק שטעות סופר הוא באשר"י, כי חשב הסופר דברכה זו חותמים בה 'רופא חולי', כמו בתפלה שחותמין בברכת רפאינו 'רופא חולי עמו ישראל'. וכן הוא בהגהת רבי אברהם מפראג ובהגהת מהר"ש לוריא [בחידושיו לטור] ובאבודרהם [סדר השכמת הבוקר וברכות השחר] שאין לחתום בברכת 'אשר יצר' רק 'רופא כל בשר', ופשוט הוא". והמשנ"ב [סימן ו ס"ק ה] כתב: "ב"ח ושל"ה ומטה משה כתבו שאין לומר 'חולי', רק 'רופא כל בשר' [הובא במג"א שם ס"ק ג]. וט"ז [שם ס"ק ג] כתב דשתי הגרסאות הן נכונות, וחלילה למחוק אחת מהן".
(124) לשון הרוקח [להגש"פ] כאן: "נפלאות גדולות - מה שלא גילה לבני אדם". ופירושו, כי "פלא" הוא לשון מכוסה, וכמו שכתב רש"י [בראשית יח, יד] "היפלא - כתרגומו [שם] 'היתכסי', וכי שום דבר מופלא ומופרד ומכוסה ממני מלעשות כרצוני". ועוד כתב רש"י

[דברים יז, ח] "כי יפלא - כל הפלאה לשון הבדלה ופרישה, שהדבר נבדל ומכוסה ממך". ושוב כתב רש"י [דברים ל, יא] "לא נפלאת הוא ממך - לא מכוסה היא ממך, כמו שנאמר [דברים יז, ח] 'כי יפלא', 'ארי יתכסי' [אונקלוס שם]. 'ותרד פלאים' [איכה א, ט], ותרד במטמוניות, מכוסה וחבושה בטמון". ורש"י [רות ד, א] כתב: "פלוני - מכוסה ונעלם, לשון 'כי יפלא', 'היפלא מה' דבר'". ולמעלה פי"ט [קעד.] כתב: "אל"ף הוא אותיות 'פלא', והוא לשון העלמה". ולמעלה ס"פ כז [תנג:] כתב: "כי לשון 'פלא' הוא העלמה, מפני כי הנפלאות באים ממקום נסתר". ובגו"א שמות פ"י אות ו [קסה.] כתב: "כי אין הכסוי אשר הוא פה רק העלמה, שלא יהיה נמצא לאדם, כמו [בראשית יח, יד] 'היפלא', שתרגם 'היתכסי'". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ח אות מא [שט:]. לכך מעשי ה' הנפלאים הם מכוסים מבני אדם, וזהו שכתב כאן "רחוקים מדעת האנושי" [ראה למעלה פי"ט הערה 56, ופכ"ז הערה 84].

(125) לשונו למעלה הקדמה שניה [נג:]: "דבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ובסוף ההקדמה שם [קכ:] כתב: "ולפיכך כאשר החיה אליהו בן הצרפית [מ"א יז, כב], ואלישע בן השונמית [מ"ב ד, להן], בודאי דבר זה נמנע אל הטבע, ולא היה נמנע אל פעל ה'. כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל, הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים, ונכנסו אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע". ולמעלה פנ"ח [שכ.] כתב: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע. וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים, הביא אותם מעולם העליון, הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים, כמו שהתבאר לך בהקדמה". ולהלן ר"פ עב כתב: "בישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים". ובגו"א בראשית פל"ב אות יא [קמ:] כתב: "מפני שהם עמך אתה עושה להם ניסים תמיד". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:]

כתב: "כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל... כי בעת הצורך מתדבק עולם הזה הטבעי בעולם הנבדל ונעשה הנס... כלומר שלא מסר העולם אל הטבע לגמרי, רק היה מקשר עולם הטבעי בעולם הנבדל שיהיה כח עליו לשנותו, ואין כאן שנוי בריאה. כאילו היה הנס גם כן מענין העולם הזה שברא השם יתברך בששת ימי בראשית". ובאור חדש פ"ה [תתפב:] כתב: "אשר נעשה נס מן העולם העליון". ובח"א להוריות יב. [ד, נט.] כתב: "כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש". וזה הביאור מדוע כל נס הוא לשעה בלבד [כמבואר למעלה הקדמה שניה הערות 252, 411], כי הנס אינו אלא חדירה ארעית של העולם העליון לעולמנו, כי סוף סוף אנו נמצאים בעולם הטבע, והנהגתו היא על פי טבע, והנס הוא גר בעולם הגשמי [ראה למעלה פנ"ח הערה 25, וש"נ]. וראה להלן ציון 155.

(126) לכך הם מוזכרים לאחר שנאמר שהקב"ה הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים, שבזה ציינו את הנבדלות של הקב"ה [כמבואר בהערה 122].

(127) כמו שנאמר [איוב טו, טו] "הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו". ובמו"נ [ח"ג ס"פ יג] כתב: "וענין 'תהלה' ["הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה" (איוב ד, יח)] הוא ענין 'לא זכו בעיניו', רצוני לומר היותם בעלי חומר. ואף על פי שהוא הזך שבחומרים, ואשר אורו יותר עצום, אמנם בערך השכלים הנפרדים הוא חשוך, עכור, בלתי זך". ולמעלה פ"ז [שלה.] כתב: "הקב"ה הוציאו [את אברהם] חוץ לשמים, כלומר שיהיה דבק במעלה הנבדלת, לא במעלה הגשמית, כי השמים הם גשמים". ולמעלה פי"ז [צג:] כתב: "שמים שאינם נבדלים". ולהלן פ"ע [לאחר ציון 135] כתב: "שאף שמים שייך בו חטא, דכתיב 'אף שמים לא זכו בעיניו', רצה לומר כי אף שמים, שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל, שהגשם יש בו חסרון, וכיון שהם בעלי חסרון, לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "אף על גב שהקב"ה ברא העולם במידת הדין, קיום שלו אינו רק ברחמים, שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים. ולפיכך לא היה להם קיום בדין אם לא שתף שם רחמים עם הדין". ובדר"ח פ"ה מ"א [לד:]: "כי לכל חלופי הנבראים יש חומר אחד. אף כי אמרו כי השמים יש לו גשם מיוחד, מכל מקום הם משותפים במה שהם גשמים". ובנתיב התורה פי"ד [תקסג:] כתב: "התורה היא משפט אלקי, ולא תמצא מעלה זאת בשמים, כי השמים הם גשמיים". ובח"א לנדרים לט. [ב, טו.] כתב: "אף שמים שייך בו חטא, דכתיב 'הן שמים לא זכו בעיניו', רצה לומר כי אף

שמים שהם גשמים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם לא זכו בעיניו, שהם בעלי חסרון, לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל". והמו"נ [ח"א פרק עב] קרא לחומר השמים "גשם חמישי". וכן הוא במו"נ ח"ב פרקים א, ב. וכן כתב בנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.]. וראה למעלה פי"ז הערה 23, פמ"ד הערה 70, להלן פס"ז הערה 41, ופ"ע הערות 75, 136, 137, וש"נ.

(128) רומז בדבריו שהשמים הם יותר התחלת העולם מהארץ. וראה הערה 130.

(129) "לרוקע הארץ על המים כי לעולם חסדו" [תהלים קלו, ו]. נראה שהוקשה לו הערת מפרשים [ראה אוצר מפרשי ההגדה עמוד 335] שהרי המאורות נמצאים בשמים, ומדוע אם כן לא נזכרו מיד לאחר "לעושה השמים בתבונה", להסמיכם יחד. ועל כך מיישב ששמים וארץ הם שקולים, ונזכרים יחד. ואין כוונתו במה שכתב "ואחר כך הארץ" לסדר בריאתם, אלא לסדר כתיבתם, כי בגמרא [חגיגה יב.] אמרו "תנו רבנן, בית שמאי אומרים, שמים נבראו תחלה, ואחר כך נבראת הארץ... ובית הלל אומרים, ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים... וחכמים אומרים, זה וזה כאחת נבראו, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו'", ומדוע שינקוט כדברי בית שמאי. אלא כוונתו לסדר כתיבתם בזה הפרק. ובאמת הרוקח [להגש"פ] נתקשה מדוע הכתוב מזכיר את השמים לפני הארץ, כאשר לדעת ב"ה הארץ נבראה תחלה. וביאר לפי שבריות השמים נכבדים יותר מבריות הארץ.

(130) לשונו להלן פ"ע [לאחר ציון 29]: "דע כי אם שהתחתונים האלו הם פחותים, ויש להם חומר עב וגס מצד עצמם, בשביל זה לא ימנע שלא ימצא בהם מעלה מצד שהם השלמת הכל. והנה תמצא כמו כן שהארץ, שהוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים, יש בה מעלה מצד השלמת הכל, שמפני שהוא אחרון מכל היסודות על ידה יושלם הכל, כי לעולם הדבר יושלם על ידי האחרון שהוא השלמה. ולפיכך בכל מעשה בראשית שקולה הארץ כמו השמים, כי לפעמים מקדים השמים [בראשית א, א], ולפעמים מקדים הארץ [שם ב, ד], לומר לך ששקולים כמו שאמרו במדרש... והיינו מפני שהשמים שהם עליונים ונחשבים התחלת הכל, והארץ שהיא תחתונה במוחלט שלימות הכל, שעל ידה יושלם, כמו שיש לכל אחרון משפט השלמה. וראוי שיהיו שניהם שקולים, כי התחלת הכל והשלמת הכל שניהם כח כללי יש בהם, זה מצד ההתחלה, שהוא התחלה אל הכל, וזה מצד ההשלמה, שהוא משלים הכל. ולפיכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', שקולה הארץ כמו שמים, ושניהם נקראו 'ראשית', כמו שיפול שם 'ראשית' על ההתחלה, כך יפול שם 'ראשית' על התכלית, שהוא ראשית מצד

ההשלמה. ולפיכך אל תתמה מה מעלה יש בארץ שהיא בתכלית השפלות והחומר הגס והעכור שבה, שמעלתה לא מצד עצמה, רק במה שהיא השלמת המציאות". וראה להלן פס"ו הערה 40. ובדר"ח פ"ו מ"י [שנב.] כתב: "כי השמים והארץ הם מתחברים ביחד, כמו העיגול והמרכז שבתוך העיגול. שלכך אמרו חכמים שנבראו שמים וארץ יחדיו, ואין זה בלא זה, כדכתיב [ישעיה מח, יג] 'קורא אני עליהם יעמדו יחדיו', כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יב.], שאין זה בלא זה, כמו העיגול והמרכז הם ביחד דבר אחד... שהם דבר אחד ביחד". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "כי כל דבר שהוא מחולק זה מזה, נמצא בזה מה שאין בזה, ויש בזה מה שאין בזה, ושקולים הם, ולפיכך נבראו ביחד. כמו הארץ והשמים, שיש בשמים מה שאין בארץ, ויש בארץ מה שאין בשמים. ולכך מקדים פעמים השמים, ופעמים מקדים הארץ, לומר לך שהם שקולים, ולפיכך נבראו יחד" [הובא למעלה פנ"ו הערה 165, וש"נ. וראה להלן פ"ע הערות 36, 37].

(131) "לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו" [תהלים קלו, ז].

(132) פירוש - האור הוא עליון על כל חלקי העולם, אך שמים וארץ אינם חלקי העולם, אלא הם העולם עצמו, וכמו שמבאר והולך. וראה בסמוך הערה 134.

(133) לשונו למעלה הקדמה שלישית [קכט.]: "המעלה והמטה, השמים והארץ, אלה הם עיקרי מציאות העולם, שהמציאות כולל השמים והארץ וכל אשר בהם, וכל המציאות אשר כוללם השמים והארץ, הכל הוא אל השם יתברך". ובהמשך ההקדמה שם [קלח.] כתב: "המעלה והמטה כולל הנמצאים עצמם, שאין הנמצאים רק במטה ובמעלה, והם תולדות השמים והארץ". ולמעלה פמ"ז [תקסה:] כתב: "כי השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ". ובגו"א שמות פט"ו אות כג [שו:] כתב: "השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... כי השמים והארץ ביחד הם כוללים כל העולם ביחד". ושם פי"ח אות א [ו.] כתב: "השמים והארץ הם כל המציאות". ובדר"ח פ"ה מ"א [ה:] כתב: "כי השמים והארץ הם הכל, כי 'את השמים ואת הארץ' [בראשית א, א], לרבות צבאיהם [רש"י שם פסוק ד]". ושם פ"ו מ"י [שמה.] כתב: "שמים וארץ הם העולם". ובנצח ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השמים והארץ הם המציאות". וכן כתב שם בפס"ג [תתקמו.]. ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 31, פמ"ז הערה 569, ופס"ד הערות 135, 137].

(134) "שהוא עליון על הכל" [לשונו למעלה]. ולמעלה פנ"ב [מד:] כתב: "לא היה כדאי העולם הזה לקבל המעלה הזאת, שיהיה האור בתחלתו [שהיום יוקדם ללילה], כי האור הוא מעלת המציאות, לכך יוקדם לו לילה". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ח [תטז:] כתב: "כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא 'חושך'". ולמעלה פל"ד [תקפד:] כתב: "כמו שהאור מורה על המציאות, כך החושך מורה על ההעדר". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר" [ראה למעלה פנ"ב הערה 67, וש"נ]. **אמנם כאן** מדגיש את חשיבות האור ["התחיל באותם היותר חשובים 'לעושה אורים'"]. ולמעלה פכ"ד [שע.] כתב: "כי הכבוד הוא אור, דכתיב [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו'". וכן כתב בנתיב התורה פי"ב [תצט:]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנה:] כתב: "כי הכבוד נקרא 'אור' בכל מקום, כמו שנאמר 'והארץ האירה מכבודו', [ישעיה ס, א] 'וכבוד ה' עליך יזרח', ודבר זה ברור". וקודם לכן שם [שפט.] כתב: "הכבוד מן האור הוא יותר כבוד משאר נמצאים, כי הוא מציאות של הוד והדר". ושם בבאר הששי [קנא:] כתב: "כי המאור הוא כבוד העולם. ודבר זה ברור כי האור הוא כבוד העולם, וכמו שתקנו [תפילת שחרית] 'אל ברוך גדול דעה הכין ופעל זהרי חמה טוב יצר כבוד לשמו [מאורות נתן סביבות עוזו]'". ובח"א לכתובות קו. [א, קסב:] כתב: "כל דבר שהוא אור הוא הכבוד... ומן כבוד ה' יתברך נברא האורה [ב"ר ג, ד], שהוא ג"כ הכבוד". הרי שכבוד נקרא אור, ואור נקרא כבוד. והפחד יצחק ר"ה, סוף מאמר יג, כתב: "האור יוצר את השראת הכבוד, שנלמד דבר זה מקרא דישעיה שנאמר שם [ישעיה כד, טו] 'באורים כבדו השם'". וכן אומרים [בפיוט "ידיד נפש"] "תאיר ארץ מכבודך". והרי נתבאר בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:] שהכבוד הוא הנראה לעינים [ראה למעלה פכ"ג הערה 130], ו"אור הוא המוציא את ראות העין לפועל" [לשונו בח"א לשבת לג: (א, כז.)], לכך ברי הוא שהכבוד והאור שייכים להדדי [הובא למעלה פכ"ד הערה 50].

(135) לשון הגמרא [שם] "רבי שמעון בן פזי רמי, כתיב [בראשית א, טז] 'ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים' ["דמשמע שניהם גדולים" (רש"י שם)], וכתיב [שם] 'את המאור הגדול ואת המאור הקטן'. אמרה ירח לפני הקב"ה, רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד. אמר לה, לכי ומעטי את עצמך". ורש"י [בראשית א, טז] כתב: "המאורות הגדולים - שוים נבראו, ונתמעטה הלבנה על שקטרגה ואמרה אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד". ובביאור המאמר ראה גו"א שם אות מה [כז:], שם במדבר פכ"ח אות יא [תסה., שכתב: "אמנם המאמר הזה הוא מכלל המאמרים הנפלאים בדברי חכמים"], וח"א לשבועות ט. [ד, י:].

(136) מיישב בזה שאלה מתבקשת [שנתחבטו מפרשי המקרא, ראב"ע ורד"ק (תהלים קלו, ז)]: מהו הצורך לחזור ולומר "את השמש לממשלת ביום כי לעולם חסדו, את הירח וכוכבים לממשלות בלילה כי לעולם חסדו" לאחר שכבר נאמר בכלליות "לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו". ועל כך מבאר שהפסוק הראשון עוסק כאשר האורים היו שוים, והפסוקים המאוחרים עוסקים לאחר מיעוט הירח. ויש להבין, כיצד הפסוקים המאוחרים ["את השמש לממשלת ביום ואת הירח וכוכבים לממשלת בלילה"] מורים שמדובר לאחר מיעוט הירח. ואין לומר שהחלוקה של ממשלת השמש ליום וממשלת הירח ללילה באה לעולם רק לאחר מיעוט הירח [אך בעודם שוים זה לזה לא היתה חלוקה זו קיימת], כי בגו"א בראשית פ"א אות מה [כז:] כתב: "הממשלה שהם מושלים בעולם נקרא 'כתר'... ולפי ששני המאורות אחד מושל בלילה ואחד ביום, ושניהם מושלים במלכות אחד, שהוא העולם, נקרא 'שני מלכים בכתר אחד'", הרי שחלוקה זו היתה קיימת אף לפני מיעוט הירח, כי שטען הירח [קודם מיעוטו] כיצד יהיו שני מלכים בכתר אחד. ואולי כוונתו לאיזכור הכוכבים, שהם באו לעולם רק לאחר מיעוט הירח, וכמו שכתב רש"י [בראשית א, טז]: "ואת הכוכבים - על ידי שמיעט את הלבנה הרבה צבאיה להפיס דעתה", וכמבואר בגמרא [חולין ס:]. ובגו"א שם אות מז [כט.] כתב: "הרבה צבאיה. דאם לא כן, הוי למכתב למעלה 'ויעש המאורות הגדולים והכוכבים', אלא על שהקטין הלבנה, לפיוס דעת עשה זה, שהרבה צבאיה. לכך אחר שכתב 'את המאור הקטון' אמר 'ואת הכוכבים', כי עשה זה לפייס את קטנות הירח". **ועדיין ט"ב**, מהו הצורך לחזור ולומר "כי לעולם חסדו" על השמש והירח [לאחר מיעוט הירח], ומדוע ה"כי לעולם חסדו" שנאמר בתחילה על עשיית האורים הגדולים והשוים אין כוחו יפה גם אחר שהירח נתמעט. ועוד, דבשלמא שיש צורך לחזור ולומר "את הירח וכוכבים לממשלות בלילה", כי הכוכבים נבראו רק לאחר מיעוט הירח, ואינם נכללים ב"לעושה

אורים גדולים", וכמו שנתבאר, אך מהי הרבותא בבפסוק "את השמש לממשלת ביום" יותר ממה שכבר נאמר קודם "לעושה אורים גדולים". והאלשיך [להגש"פ] גם ביאר כמהר"ל [ש"אורים גדולים" הם שמש וירח לפני מיעוטם], וז"ל: "לעושה אורים גדולים. שמא תאמר הרי ברא הוא יתברך שני אורים גדולים, ואדרבה נמשך קטרוג עד שהוצרך להקטין אחד. גם זה שעשאם תחלה גדולים לעשות חסד חסד לעולם היתה הכונה, שהיה טוב הגדול לעולם למעט פגעי לילה... את השמש. כי שמא תאמר אחר הקטרוג ויושם השמש לממשלת היום, הלא תמשך קנאה. ומה אם בהיות שוים היה קטרוג... אמר גם הוא זה הטעם כי לעולם ילמדו העולם חסדו להיות נעלבין שומעין, ואין משיבין". נמצא שיש בכל פסוק רבותא של עשית חסד לעולם. **אך קשה**, כי בתפילת שחרית אומרים "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית כאמור 'לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו'". וביאר הנפש החיים [שער א פ"ב] שהראיה שהקב"ה מחדש את הבריאה בכל יום היא ממה שנקט הכתוב "לעושה אורים" בלשון הוה, ולא "עשה אורים" בלשון עבר. אך לפי דברי המהר"ל עשית אורים גדולים אכן היתה רק בעבר הרחוק לפני מיעוט הירח, ולא כיום לאחר מיעוטו. ותיקשי לך, איך פסוק זה [שעוסק במה שהיה נוהג רק בתחילת הבריאה] מורה שהקב"ה "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". וצ"ע.

(137) לשונו בנצח ישראל פי"ז [שפח:]: "יש לך לדעת, כי ב' בחינות יש לשמש; הבחינה האחת מצד עצמה, דהיינו במה שהיא עצם מאיר בלבד. ובחינה השנית הוא כח השמש, אשר יש לה מצד תנועתה בגלגל" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 281, ופמ"ו הערה 17].

(138) בפסוק אחד ["אורים גדולים"].

(139) במיוחד שאור הירח מגיע מאור השמש, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קכח.]: "וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה". ובנתיב התורה פ"י [תה.] כתב: "הירח יש לו גוף מקבל אור". ובאור חדש פ"ב [תקכד.] כתב: "מקבל הירח האור מן השמש". ובזוה"ק [ח"ב רטו.] אמרו שם "משה אנפוי כאנפי שמשא, ויהושע כאנפי סיהרא, דלית נהורא לסיהרא, אלא נהורא דשמשא כד נהר לסיהרא". ובזוה"ק [ח"א רמט:] אמרו "ודאי לית לה נהורא לסיהרא מגרמה, אלא מה דיהיב לה שמשא". ובניצוצי זהר שם אות ה הביא את הגמרא [שבת קנו.] "האי מאן דבלבנה יהי גבר... אכיל דלא דיליה ושתי דלא דיליה". וכן הוא בזוה"ק [ח"ב קמה:, ושם ח"ג קיג:]. אך יש לדון דאולי לפני מיעוט הירח היה לירח אור משלו.

(140) כן כיון מדעתו הברכת אברהם [הגש"פ, עמוד רידּ], ומתוך חביבות דבריו נביאם בשלימותם: "צריך ביאור מה החזרה, הא כבר מוזכר 'אורים גדולים', ובעל כרחך קאי על שמש וירח, ומה מזכירם עוד הפעם בנפרד. ונראה עפ"י מה שכתב הרמב"ן [בראשית א, יח] על מה שכתוב [שם פסוק טו] 'והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ וגו'', ואחר כך כתיב [שם פסוק יח] 'ולמשול ביום ובלילה', שזה ענין אחר; 'השמש בממשלתו ביום יצמיח ויוליד ויגדל בכל החמים והיבשים, והירח בממשלתו יפרה במעינות ובימים וכל הלחים והקרים', ועוד הוסיף שם בענין המזלות, עיי"ש. ולפי זה מבואר דקודם הזכיר 'אורים גדולים' מצד האור, ואחר כך מצד הממשלה וההשפעה, השמש לממשלת היום, והירח והכוכבים לממשלות הלילה, ומה שבממשלה פירט אותם, משום דבאור הכל אותו חסד, שיש אור במקום חושך, לכן כוללם אורים גדולים. אבל סוג הממשלות שונים זה מזה, כמבואר ברמב"ן". וכן כתב בבית יעקב [הגש"פ, לרבי שמעון הלפרין], וז"ל: "את השמש, את הירח. הא דהזכיר אח"כ בפרט, אחרי שזכר תחלה בכלל 'לעושה אורים גדולים', נראה כי מלבד הטובה המגיע מהם, היינו האור, יש עוד ענינים פרטים המגיע עולם מהם; כי יש תבואה המתבשל ע"י השמש, ויש שמתבשל ע"י הלבנה, כמו שנאמר [דברים לג, יד] 'וממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים'. וכן כתב בספר החינוך [מצוה תג], לכן זכרם בפרט". ורש"י [דברים לג, יד] כתב: "וממגד תבואות שמש - שהיתה ארצו פתוחה לחמה וממתקת הפירות. גרש ירחים - יש פירות שהלבנה מבשלתן ואלו הן קשואין ודלועין". וראה הערה הבאה.

(141) כמו שביאר הרמב"ן [בראשית א, יח] שממשלת השמש היא על החמים והיבשים, וממשלת הירח היא על הלחים והקרים [הובא בהערה קודמת]. ובנצח ישראל פי"ז [שצא:] כתב: "כי החמה כח האש, והלבנה ממשלתה על המים". ורבינו בחיי [שמות ט, יד] כתב: "כי גלגל הירח מניע יסוד המים, כשם שמניע גלגל חמה יסוד האש". ושם [דברים לג, יד] כתב: "ידוע כי השמש מניע יסוד האש, שכן אנו מרגישין חום גדול בהתקרבו אלינו, והקרירות בהתרחקו ממנו... והלבנה מניעה יסוד המים, שכן הימים והנחלים מתוספים בתוספת הלבנה, וכאשר תחסר, הן מתחסרים". והמו"נ [ח"ב פ"י] כתב: "כדור הירח מניע המים, וכדור השמש מניע האש". והנפש החיים [שער א פ"א] כתב: "נראה בחוש שהארץ מוציאה צמחים, מהם תולדות אש כענין [דברים לג, יד] 'ממגד תבואות שמש'. ומהם תולדות המים לחים וקרים, כענין [שם] 'וממגד גרש ירחים'". ואמרו חכמים [סוכה כט.] "ישראל מונין ללבנה, ועובדי כוכבים לחמה".

(142) פירוש - אחר שזכר את שבחי ה' לפי סדר העולם המתבקש [מלאכים, נפלאות, שמים וארץ, אורים, שמש וירח וכוכבים].

(143) ועל כל הנבראים נאמר [תהלים פט, ג] "כי אמרתי עולם חסד יבנה", שכלם נבראו בחסדו יתברך. ולמעלה ס"פ ו [שיד.] כתב: "כי העולם הוא מחסדו של הקב"ה, כדכתיב אמרתי עולם חסד יבנה, ועל ידי חסדו יוצאים לפעל התולדות בעולם... מדת טובו יתברך, אשר מדת טובו משפיע לעולם", ושם הערה 122. ולמעלה פמ"ו [שפ.] כתב: "במה שיש לעולם דביקות בו יתברך, שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד, שהוא יתברך השפיע העולם מטובו ומחסדו, כמו שאמר 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ולפיכך אמר [אבות פ"א מ"ב] שהעולם עומד על גמילות חסד, שזהו עמוד אחד מעמודי העולם שהוא מקושר עם השם יתברך, מצד שבא הכל מאתו על צד החסד... כי כאשר חסד בארץ, אז השם יתברך מתחסד עם העולם, ומשפיע לעולם חסד". ואמרו חכמים [דב"ר ב, א] "לא נתפלל משה אלא בלשון תחנונים ["ואתחנן אל ה' וגו'" (דברים ג, כג)]. אמר רבי יוחנן, מכאן אתה למד שאין לבריה כלום אצל בוראו, שהרי משה רבן של כל הנביאים, לא בא אלא בלשון תחנונים". ובכמה מקומות ביאר שאין לבריה שום תביעה מצד הדין כלפי הקב"ה, כי נבראו בחסדו. וכגון, בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב.] כתב: "אילו היה נותן הדין שיבראו הנבראים, היה זה קשיא, אבל אין לשום בריה על הקב"ה כלום, כי מתוך חסדו בראם". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסג:] כתב: "כאשר יחשוב כי כל אשר עושה לו השם יתברך, עושה דרך חנינה ורחמים עליו". ושם פ"ה מ"א [מא:] כתב: "'ליתן שכר טוב לצדיקים' [אבות שם]. ולא אמר 'לשלם לצדיקים שכר טוב'... מפני כי אין זה הלשון של 'משלם' דרך כבוד, דמשמע שיש על השם יתברך חוב שצריך לשלם. כי אף אם עובד בוראו, אין מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום, כי אין לבריה על בוראו כלום מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום. ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך אמר 'ליתן שכר', שהשם יתברך נותן השכר דרך חנינה, שהוא חסד בלבד, ואינו תשלומין". ובנתיב התשובה פ"ו [צח:] כתב: "כי אין לבריות על בוראם רק חסד ורחמים, ואין כאן חוב". ובח"א לר"ה יז: [א, קטז.] כתב: "אדם שלא חטא גם כן צריך למדת טובו, כי אין לבריה על בוראה יתברך רק חסד ורחמים, ואין כאן חוב" [ראה למעלה פס"ד הערה 146].

(144) כפל הלשון "שנתן ופעל" בפשטות הוא משום שבפסוקים אלו נזכרו נבראים מסויימים ["שנתן"], וכמו השמש והירח, ונזכרו מעשים ["פעל"], שנאמר [תהלים קלו,

ד] "לעושה נפלאות גדולות לבדו כי לעולם חסדו", ובפשטות אי אפשר לומר על נפלאות לשון נתינה, אלא רק לשון פעולה.

(145) יש להעיר, שלמעלה [לאחר ציון 120] כתב: "בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', שבא השם הזה על שהוא יתברך פועל הכל". ובגו"א שמות פי"ח אות לב [לה:] כתב: "כי כאשר ברא הקב"ה את העולם, בראו בדין, ולפיכך תמצא בכל מעשה הכתוב 'ויאמר אלקים', כי בדין נברא העולם, כאשר ידוע לחכמים" [ראה למעלה הערה 121, שהובאו הרבה מקבילות ליסוד זה]. ואילו כאן מבאר שהעולם נברא במדת החסד, ולא במדת הדין. וכיצד המקרא "עולם חסד יבנה" עולה בקנה אחד שבכל מעשה בראשית נאמר שם "אלקים". דע, שכבר ישב קושי זה בכמה מקומות, והוא שהבריאה עצמה היתה במדת הדין, אך קיום הבריאה הוא במדת החסד. וכגון, למעלה בהקדמה ראשונה [כד.] כתב: "בכל מעשה בראשית נאמר 'ברא אלקים', ובשם 'אל' סדר הנמצאים כלם, כי בריאתם בדין, וסדר כל ענינהם בחסד". ולמעלה בכת"י [תז:] כתב: "מדת הדין הפך מציאות, כי העולם לא היה בנין שלו רק מצד החסד. שאף על גב שהקב"ה ברא העולם בדין, שהרי כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', לא היה אפשר לו הקיום בצד הדין, כי אף 'שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו] מצד הדין. ולפיכך כאשר נשלמה הבריאה, שתף הקב"ה שם הרחמים עם הדין, [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים'. כי אל יהא ספק לך, שאף אם נבראו בדין, קיום שלהם מצד החסד והרחמים, דכתיב 'אמרתי עולם חסד יבנה'". ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "לפי שכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה', כי קיום העולם על ידי חסד. וזהו מפני כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט... אף כי בבריאה נאמר בכל הפרשה [בראשית פרק א] 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא. אבל קיום עמידתו הוא מכח חסד. ודבר זה בארו חכמים במה שאמרו [ב"ר יב, טו] ראה הקב"ה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מדת הרחמים. הרי לך ברור מאוד כי העולם נברא במדת הדין, אבל קיומו אי אפשר רק במדת הרחמים... כי קיום העולם מצד הרחמים ומצד החסד, לא מצד הדין. ודבר זה מבואר גם לחכימין" [הובא למעלה פמ"ו הערה 61, וש"נ].

(146) שנאמר [ויקרא כז, לב] "העשירי יהיה קודש". ולמעלה פל"ה [תרלד.] כתב: "והלקיחה [של קרבן פסח מצרים] בעשור, ודוקא בעשור לחודש, כי תמיד העשירי נבדל לקדושה, לכך היתה הלקיחה בעשור". ולמעלה פמ"ו [תיט.] כתב: "לעולם תמצא העשירי מיוחד לקבל הקדושה, שהרי העשירי קודש בכל מקום". ולמעלה פנ"ח [שכא.]

כתב: "לעולם תמצא כי הדבר שהוא קדוש ונבדל לגמרי הוא העשירי, כי העשירי תמיד קודש לה'. והענין הזה אשר העשירי הוא קודש, אין כאן מקומו לבאר". והוא יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכמלוקט למעלה פנ"ח הערה 26, וש"נ. **ומצינו שלשה הסברים** בביאור קדושת העשירי; (א) בדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ:] כתב: "דוקא העשירי הוא קודש לה', מפני כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור אחד עשר, שנים עשר... כי אין תוספת על הכלל... ומפני כי העשירי הוא המשלים לעשרה שהם כלל, יש אל העשירי סגולה זאת שראוי לגבוה, שהוא יתברך כולל הכל, ראוי אליו העשירי, שהוא משלים המספר, עד שהוא הכל". (ב) שם בהמשך המשנה [שו:] כתב: "הנקודה שהיא בעיגול, שהיא אחת, שאין לה התפשטות, וממנה מתפשט הכל, והוא מקשר כל הט' שהם בעיגול, כי הנקודה היא אחת באמצע העיגול, מקשר כל העיגול, עד שהוא אחד... העשירי מקשר ומאחד כמו הנקודה בעיגול... והעיגול נחלק לט' חלקים, והם ט' חלקים שמתחלק כל ההתפשטות. וכנגד זה הם הפרטים שמתחלקים לתשעה, והעשירי נגד הנקודה שהיא תוך העיגול. ומפני זה העשירי קודש אל השם יתברך, כי הנקודה אין לה התפשטות גשמי כלל. וכן היו"ד אין לה התפשטות גשמי כלל, ומפני כך בכח העשירי, שהוא כנגד הנקודה, הוא הכל, כי ממנה מתפשט הכל ומתקשר הכל". (ג) בח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב: "רמזו חכמים דבר זה 'עשר בשביל שתתעשר' [תענית ט.]... כי העשירי אשר הוא מפריש [הוא] נגד העצם שהוא עיקר... כי העצם הוא אחד וט' מקריים. וציוה השם יתברך שהאדם יקח ט' חלקים, וחלק אחד יתן אל השם יתברך, לומר המקריים שאינו עיקר שייכים לאדם, אבל אל השם יתברך, שהוא עיקר, שייך העשירי, אשר הוא נגד העצם ועיקר" [הובא למעלה פנ"ח הערה 27].

(147) לא ברור מדוע הכניס לכאן את יום השבת, כאשר בהלל הגדול לא הוזכר כלל יום השבת. אך בכת"י [תב] הוסיף כאן דברים שלפיהם כוונתו מתבהרת, וז"ל: "כי כמו שמעשה בראשית, שפעל העולם, וביום השביעי שבת ממעשה הטבע, כך היה יציאת מצרים, שפעל הקב"ה דברים שהם למעלה מטבע העולם, והוא יציאת מצרים, וביציאה [ממצרים] שבת. וכמו שהיה ששת ימי בראשית תיקון בריאת העולם, כך יציאת מצרים תיקון מעשה העולם, שהוא למעלה מן הטבע. ובמדרש רבות פרשת בא [שמו"ר יט, ז], אמר הקב"ה למשה, הזהר את ישראל, כשם שבראתי את העולם ואמרתי לישראל [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת' זכר למעשה בראשית, כך תהיו זוכרים הניסים שעשיתי לכם במצרים. וזה בכל יום שיצאו [במדרש שלפנינו אמרו "וזכרו ליום שיצאתם משם"],

שנאמר [שמות יג, ג] 'זכור את היום אשר יצאתם', למה, [שם פסוק טז] 'כי בחוזק יד הוצאנו ה' ממצרים'. [שמות יג, ז] 'ולא יראה לך שאור שבעת ימים', כנגד שבעה ימים שבין גאולה לקריעת ים סוף, כשם שבתחלה הם ז' ימים בראשית וכו'', כמו שהתבאר לעיל בפרשת בא בסופו [פל"ט (לח.-נב:)], עיין שם ותמצא מבואר". והדברים מאירים. וראה בסמוך הערות 150, 152, 153.

(148) אודות שישראל נעשו לעם ביצ"מ, כן כתב בהרבה מקומות בספר זה ובשאר ספריו, כמלוקט למעלה פנ"ב הערה 179, וש"נ. וראה להלן פס"ח הערה 11. ולמעלה פנ"ב הערה 180 נתבאר שביצ"מ היתה לידת הגוף של ישראל, ובמ"ת היתה לידת השכל. ומה שכתב מיד בסמוך "והנהגתם" יבואר להלן הערה 156.

(149) אודות שישראל נחשבים לבריאה במהדורא תנינא, כן ביאר היטב ההעמק דבר בפתיחה לספר שמות, וז"ל: "רבינו בעל הלכות גדולות בסוף ספרו הקדוש יקראהו [לחומש שמות] 'ספר שני' [כן הוא בגמרא (סוטה לו:)], דקחשיב חמשה חומשי תורה; ספר בראשית, וחומש שני, וספר כהנים, וחומש הפקודים, ומשנה תורה. ושותא דמרן זצ"ל ניתן ללמדנו בינה. שלא בחנם שינה השם בזה הספר, והיה לרבינו לקרוא כולם במספר 'חומש שני' ו'שלישי' וכו', או 'חומש שמות'... אלא בא ללמדנו דזה הספר ביחוד הוא שני לספר ראשית הבריאה, כי הוא חלק שני מזה הספר. היינו בו נגמר סדר הבריאה. וכמאמרם ז"ל [ב"ר א, ד] 'בראשית' [בראשית א, א], בשביל ישראל שנקראו 'ראשית'. פירוש, תכלית העולם בכלל הוא שיהא אומה אחת חלק ה' עמו. וזה לא נשלם עד שיצאו ישראל ממצרים... וזהו תכלית הבריאה שנברא לכבודו יתברך, כמו שכתוב [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו וגו''... נמצא דיציאת מצרים היה גמר הבריאה".

(150) לשונו למעלה פל"ט [לח:]: "כשם שברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים, וצוה הקב"ה לזכור את השבת [שמות כ, ח], וזה כי השבת הוא השלמת הבריאה, והכל פונה אל ההשלמה, שהוא עיקר. ולפיכך כל ששת ימי מעשה פונים אל השבת, שהוא השלמת הבריאה. ויש לזכור יום השבת בשביל זה כל ימי השבוע, כדי שיהיה הכל פונה אל השלמת הבריאה. וכן יציאת מצרים הוא השלמת סדר העולם... שידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות. וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם. ונמצא יציאת מצרים כמו שבת, כי שבת השלמת הבריאה, ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם. כי אחר שנשלמה הבריאה, היו תולדות העולם מתחילין לצאת אל השלימות. וכל אומות זו אחר זו היו יוצאים עד שבעים אומות. וכן עמון ומואב ואדום.

אבל ישראל יצאו באחרונה לכל האומות. וזה דמיון הבריאה, שהאדם נברא באחרונה. לכך אמרו על ישראל [יבמות סא.] אתם קרוים 'אדם', ואין אומות העולם קרוים 'אדם'. ואז כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם, שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל... ולפיכך כמו שנזכר יום השבת כל השבוע מהטעם שאמרנו למעלה, כי הכל הוא פונה אל השלמה, כך יציאת מצרים יהיה נזכר לעולם, כי היציאה, שהוא השלמת הכל, עומדת לעולם ולעולמי עולמים... נמצא כי ימי הפסח כמו השבת לגמרי, רק שהשבת השלמת הבריאה, וימי הפסח השלמת סדר העולם בתולדותיו. וכבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד, לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם. והכי נמי כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו כאילו נולדו באותה שעה, כל הקורות שהגיע להם, מה שנתן להם התורה וענני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה. ולפיכך יציאת מצרים נזכר לעולם, שהכל נמשך אחר זה, ודי בזה למבין".

(151) אודות שישראל הם צורת העולם, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה פמ"ד [רסז.] כתב: "כאשר הוא אלקי ישראל, בזה בעצמו הוא אלקי הכל, שכל הנמצאים נמשכים וטפלים אצל ישראל, כמו שימשכו כל האברים אחר הלב, והוא העיקר". ולהלן פס"ט כתב: "עדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים, ואז נשלם העולם... ואחר ישראל לא נבראת שום אומה כלל". ובנצח ישראל פ"י [רנט:] כתב: "כי העולם הזה הוא פלטרין של מלך, וישראל הם מפתח של פלטרין [ירושלמי תענית פ"ב ה"ו], שאם אין ישראל, הרי דומה לפלטרין שהוא סגור. וכאשר הפלטרין סגור, אין הפלטרין משמש כלום, ולא נקרא 'בית', כי אין לו פתיחה. כך אם אין ישראל, אין הפלטרין, שהוא העולם, משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל... וכבר התבאר כי ישראל נחשבים שהם כמו צורה אל העולם, ולכך מדמה את ישראל למפתח, שהמפתח פותחת הטרקלין עד שהיא פתוחה. וכאשר אין המפתח, הפלטרין היא סגורה, והוא כמו גלמי כלי עץ, אשר הוא סתום ואין לו בית קיבול, ואין לה צורת טרקלין, שהוא פתוח". ושם ר"פ נו [תתסד.] כתב: "כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים. עד שחרב בעונינו ובעון אבותינו אתנו, והחזיר בניינו, עד שחרב שנית. דבר שלא עשה לכל גוי עד היום הזה. שנראה כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל. ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". ובתפארת ישראל פי"ב [קצד.] כתב: "נקראו ישראל 'עם זו' [שמות טו, טז], שגם

הם צורה אל כלל העולם. כי ישראל משלימים הכל, ונותנים צורה אל כל העולם, ובלא ישראל אין [העולם] נחשב כלל... ותראה שכן הוא כי יש לישראל מדרגת הצורה, שכבר אמרנו כי ישראל היו נקראים 'אדם' בפרט, כמו שאמרו [יבמות סא.] 'אתם נקראים אדם, ואין מכחישי התורה נקראים אדם', והאדם הוא צורה והשלמה אל כל העולם... והנה ישראל ראוים שיקראו 'עם זו', שהם צורת השלמה לעולם". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפב.] כתב: "דבר זה, שהוא יציאת מצרים, היה השלמת העולם לגמרי, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל במציאות. ולפיכך יציאת מצרים, שאז היו ישראל לעם, הוא השלמת העולם". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכג:] כתב: "עיקר צורת העולם הם ישראל... שלא היה נשלם העולם עד שהיו ישראל וקבלו את התורה, ואז הושלם העולם כאשר באה התורה אל עולם". **וכן נאמר** [שמות כב, ל] "בשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו", ופירש רש"י [שם] "למדך הכתוב שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, שנאמר [שמות יא, ז] 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו', אמר הקב"ה תנו לו שכרו". ובגו"א שם אות לה [רכה.] כתב: "דע, כי טעם הדבר כי הכלב... הוא מצורת העולם גם כן, ובשביל שהוא מצורת העולם, לכך היו מצטרפים אל המציאות. לכך 'לא יחרץ כלב לשונו', כי כשיצאו ממצרים יצאו במעלה שכל הנמצאים נמשכים לה, אז יצאו בהסכמת כל המציאות, להורות כי יציאת מצרים שלימות מציאות צורת העולם בכללו, עד שאף הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם, מכל מקום מפני שהיה יציאת מצרים משלים הכל, לכך אף הכלבים לא יחרץ" [ראה למעלה פנ"ב הערות 144, 173, וש"נ].

(152) לשונו למעלה פמ"ו [שפז.]: "ההויה שהיא למעלה מן הויה שהיא מהשם יתברך הוא הויית ישראל שנעשו לעם, כי זאת הויה היא הויה למעלה מן הטבע, ודבר זה הויה עליונה. וכבר ביארנו זה באריכות למעלה כי דבר זה הויה נקרא, וכמו שאמרו במדרש רבה בפרשת בא [שמו"ר יט, ז] שכשם שנאמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת', כך נאמר [שמות יג, ג] 'זכור היום הזה אשר יצאת', כמו שמבואר למעלה". וראה שם הערה 90, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. וראה למעלה הערה 147. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:] כתב: "כאשר יש כאן הויה אלקית עליונה, שזה נקרא הויה יותר מן ההויה טבעית" [הובא למעלה פמ"ו הערה 91]. וראה להלן הערה 156, ופע"ב הערה 4.

(153) לשונו בכת"י [תב]: "כלל הדבר; יציאת מצרים היא אחר מעשה בראשית, הוא פעולת הנהגת העולם [הטבעי], ויציאת מצרים הוא למעלה אחר הנהגת העולם. ולפיכך אחר שסיים ענין סדר העולם, העשירי מעשה אחר ממעשה ה', 'למכה מצרים

בבכוריהם'". והקושי המתבקש הוא מדוע הזכיר רק מכת בכורות, ולא תשע המכות הקודמות. וכן העירו הראב"ע והרד"ק [תהלים קלו, י].

(154) אינו אומר שעל ידי מכת בכורות באה הגאולה [כפי שכתב הרד"ק (שם) "למכה מצרים. הזכיר מכת בכורים, לפי שעל ידה יצאו"], אלא שמכת בכורות עצמה היא חלק מהגאולה, שהגאולה התחילה במכת בכורות. והואיל ו"גאולה" פירושה "הוצאה מן הרשות" [לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט (נא:), וכמובא למעלה פכ"ה הערה 40], יש להבין כיצד במכת בכורות היתה "הוצאה מן הרשות" המצריים. אמנם דברים אלו מבוארים למעלה פל"ו [תרנז.], שכתב: "צוה הקב"ה הוא לאכול הפסח בלילה [שמות יב, ח], מפני שמכת בכורות בלילה [שם פסוק כט], שהלילה מתיחס אל ההפסד ביותר, ולכך זאת המכה בלילה... שהוא היותר קשה ויותר הפסד, ונסתלק כח מצרים מעל ישראל בלילה על ידי מכת בכורות. אף על גב שהיציאה ממצרים, שהיא הגאולה, לא היתה רק ביום [ברכות ט.], מכל מקום הסרת כח מצרים והפסד שלהם בלילה". וכן למעלה פנ"ג [קג:] כתב: "הלילה שבו הכה הקב"ה בכורי מצרים [שמות יב, כט], ואמר להם פרעה לצאת [שם פסוק לא], והנה כאן התחלת היציאה". ואמרו חכמים [מדרש תהלים מזמור קיג] "בשעה שבאת מכת בכורות, עמד לו פרעה והלך לו אצל משה ואהרן בלילה, שנאמר [שמות יב, לא] 'ויקרא פרעה למשה ולאהרן לילה'. והיה דופק פרעה על פתחו של משה ואהרן בלילה... אמרו לו [משה ואהרן לפרעה], ומבקש אתה לכלות את המכה הזאת ממך, אֲמוֹר 'הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדים של הקב"ה'. התחיל פרעה צוח; לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, והרי אתם עבדיו של הקב"ה". הרי מבואר להדיא שבמכת בכורות נסתלק כח המצרים מעל ישראל, ופרעה הושפל לקיים את כל דברי משה ואהרן [הובא למעלה פל"ו הערה 61, ופנ"ג הערה 42].

(155) תהלים קלו, יא-כא: "(יא) ויוצא ישראל מתוכם כי לעולם חסדו (יב) ביד חזקה ובזרוע נטויה כי לעולם חסדו (יג) לגוזר ים סוף לגזרים כי לעולם חסדו (יד) והעביר ישראל בתוכו כי לעולם חסדו (טו) ונער פרעה וחילו בים סוף כי לעולם חסדו (טז) למוליך עמו במדבר כי לעולם חסדו (יז) למכה מלכים גדולים כי לעולם חסדו (יח) ויהרוג מלכים אדירים כי לעולם חסדו (יט) לסיחון מלך האמורי כי לעולם חסדו (כ) ולעוג מלך הבשן כי לעולם חסדו (כא) ונתן ארצם לנחלה כי לעולם חסדו".

(156) מבין בתרי דבריו מבצבץ ועולה יסוד נפלא; לא רק הוית ישראל ויצאתם אל הפעל היא נעלית יותר ממעשה בראשית [כמבואר למעלה הערה 152], אלא כל "מעשה שעשה

הקב"ה לישראל" [לשונו כאן] הוא נעלה יותר ממעשה בראשית, שהרי כל המעשים הללו נזכרו לאחר שנזכרו מעשה בראשית. נמצא שכשם שהמקרא [תהלים קלו, י] "למכה מצרים בבכוריהם" [הוית ישראל] הוא נעלה ממעשה בראשית, כך המקרא [שם פסוק טז] "למוליך עמו במדבר" [הנהגת ישראל] הוא נעלה ממעשה בראשית. וזהו חידוש נפלא. ובאמת לשונו הזהב מורה על יסוד זה, שכתב [לאחר ציון 146]: "אומר 'למכה מצרים בבכוריהם'. ודבר זה הוא אחר סדר מעשה בראשית... זכר אחר כך הויית ישראל, שנעשו לעם, **והנהגתם**, שזה גם כן בריאה נחשבת, משלים העולם, והם צורת העולם. ובריאה זאת היא יותר עליון על מעשה בראשית". וברור שתיבת "והנהגתם" נכתבה כנגד הפסוקים העוסקים ב"מעשה שעשה הקב"ה לישראל". ובאגרות ומכתבים פחד יצחק, אגרת נג, כתב: "כל המאורעות וההרפתקאות של כנסת ישראל כפי שהם משתקפים באספקלריא של תורה, אינם אלא דרכיו של מקום, והנהגתו יתברך עם עם סגולתו. כל תוספת הבנה וחתירה לעומק במאורע בדברי ימי עולם בכלל, או בדברי ימי ישראל בפרט, מתוך השקפתה של תורה, אינה אלא הכרת דרכיו של מקום. וממילא אין לך קירוב יותר גדול לאבינו שבשמים מאשר תוספת עומק זו". ושם אגרת פו, כתב: "כבר נקבעה הדעה בבית מדרשנו כי מכיון שישראל ואורייתא חד הוא [זוה"ק ח"ג עג.], ממילא כשם שבתורה עצמה נמצא אופן של גילוי פנים בתורה שלא כהלכה [אבות פ"ג מי"א], כמו כן גם בדברי הימים של ישראל שפיר יתכן גילוי פנים שלא כהלכה... דברי ימי ישראל, אשר כל תקופה היא סוגיא שלימה סבוכה ומסובכת, עם מקורות יניקה מלמטה, וטללי שמים מעל". ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק [עמודים פא-פח] האריך בזה.

(157) אין נראה שכוונתו לשפלות שהחטא עצמו מביא על החוטא, אלא לשפלות ישראל בהיותם בגלות, והגלות באה מחמת החטא. ומדגיש "בשביל חטאם" להורות שגם כשישראל חוטאים, הקב"ה מרחם על ישראל, ועושה עמם חסדים. וכן כתב בכת"י [תב]: "כלומר אף על גב שלפעמים באים לישראל בשפלות בשביל חטאם, זוכרם בשפלות". וכן כתב הרד"ק [תהלים קלו, כג] "שבשפלנו. ועוד חסד גדול עלינו, כי כשיצאנו וגלינו מן הארץ בעונותינו ובחטאתינו, והיינו בגלות בשפל, זכר לנו ברית אבות, כמו שאמר [ויקרא כו, מד] 'ואף גם זאת בהיותם וגו''. ואמר זה על גלות בבל, או על זה הגלות, והוא הנכון".

(158) פירוש - הקב"ה גאלנו מצרינו, אע"פ שהם באו עלינו מחמת חטאינו.

(159) "כי עיקר הלל הגדול נתקן בשביל 'נותן לחם לכל בשר'" [לשונו להלן]. כי השבח האחרון הוא השבח העליון, כי ככל שהשבח מאוחר יותר, הוא מרומם יותר, וכפי שביאר עד כה שהוית ישראל היא עליונה ממעשה בראשית, כי נזכרה לאחריו. ובדר"ח פ"א מ"ב [קצה.] כתב: "כי העולם הזה עומד בחסדו, בפרט מה שהוא יתברך משפיע אל העולם המזונות, זה יותר מכל החסדים... ואין לך דבר שהוא חסד כמו פרנסת האדם, וכמו שסיים 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו'". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "מפני כך זכר דוד המלך במזמור 'הודו לה' כי טוב וגו'' כ"ו פעמים 'לעולם חסדו', ובאחרונה שהשלים מספר כ"ו כנגד מספרו של שם הגדול, זכר 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו', כי זה הוא על הכל מה שהוא יתברך נותן לחם לכל בשר, לכך הוא נזכר באחרונה, ובו יושלם מספר כ"ו 'לעולם חסדו', שהם כנגד מספר השם המיוחד" [ראה למעלה הערות 88, 113, ולהלן פע"א הערה 104].

(160) לפנינו בגמרא איתא "ואמר רבי יוחנן", אמנם בעין יעקב איתא "ואמר רבי אלעזר", ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר הרבה פעמים [הקדמה שלישית הערה 10, פ"א הערה 9, פי"ד הערות 3, 24, 92, פט"ו הערה 142, פי"ז הערה 1, פל"ח הערה 18, פמ"ג הערה 2, פמ"ד הערה 81, פמ"ז הערה 102, פס"א הערה 106, להלן פע"א הערה 83, ופע"ב הערה 70].

(161) ו"רועה" נאמר במיוחד ובמסוים על נתינת מזונות, וכמבואר להלן הערה 201.

(162) כי המאמרים הקודמים למאמר זה [פסחים קיח.] עסקו בהלל הגדול וחלוקת מזונות, שאמרו שם "ולמה נקרא שמו 'הלל הגדול'... מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם, ומחלק מזונות לכל בריה ["דכתיב ביה 'נותן לחם לכל בשר', והיינו דבר גדול" (רשב"ם שם)]... הני עשרים וששה 'הודו' כנגד מי, כנגד עשרים וששה דורות שברא הקב"ה בעולמו, ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו... קשין מזונותיו של אדם כפליים כיולדה... קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה". לכך מבאר שהמאמר של "קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה" גם כן מתייחס להלל הגדול, ולפסוק הנאמר בו "נותן לחם לכל בשר".

(163) נוקט ב"נסים", אע"פ שבעל המאמר נקט ב"גאולה". ונראה ביאורו, שבעל המאמר עסק ביחס שבין נתינת מזונות ["האלקים הרועה אותי"] לגאולה דייקא, כי כך נאמר בפסוק שהביא ["המלאך הגואל אותי"]. אך בהלל הגדול היחס הוא בין נתינת מזונות ["נותן לחם לכל בשר"] לנסי יצ"מ דייקא, כי בהלל הגדול יצ"מ הוזכרה מצד הנסים שבה [(י) "למכה מצרים בבכוריהם כי לעולם חסדו (יא) ויוצא ישראל מתוכם כי לעולם חסדו

(יב) ביד חזקה ובזרוע נטויה כי לעולם חסדו (יג) לגוזר ים סוף לגזרים כי לעולם חסדו (יד) והעביר ישראל בתוכו כי לעולם חסדו"], ותיבת "גאולה" לא הוזכרה כלל בהלל הגדול, לכך בזה הפרק היחס הוא בין נתינת מזונות לנסי יצ"מ. אך לפי זה יקשה, דאם איירי בגאולת מצרים, הרי גאולה זו גם כן נעשתה אך ורק על ידי הקב"ה בעצמו, ולא על ידי מלאך ["אני ולא מלאך" (הגש"פ)], ולמעלה פנ"ב [נז:-פ:] האריך לבאר זאת בכמה אנפי. ואיך אפשר לומר שנתינת מזונות היא יותר במעלה מיצ"מ, כאשר שתיהן יכולות להעשות רק ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו. ויל"ע בזה. **דוגמה לדבריו כאן**; בח"א לשבת נג: [א, ל.] ביאר את דברי הגמרא שם "כמה קשין מזונותיו של אדם, שנשתנו עליו סדרי בראשית... תדע דמתרחיש ניסא ["מן השמים לכמה הצלות לנפשות האדם" (רש"י שם)], ולא אברו מזוני ["ואין נס זה רגיל שיבראו מזונות לצדיקים בביתם שימצאו חיטין גדילין באוצרותיהן" (רש"י שם)]", וז"ל: "כי פרנסת העולם הוא נבדל מן העולם, במה שהסבה נבדלת מן המסובב. ולפיכך המזון נבדל מן עולם הזה, וקודם עליו בעולם, הוא טבע מנהגו של עולם. ואין ספק אף על גב שהנס הוא שנוי טבע מנהגו של עולם, אין הדבר שהוא שנוי קשה כמו דבר שאינו בכלל מדריגת עולם. שכבר אמרנו כי המזונות, אשר הם סבת האדם, אינם במדריגת העולם. ואף על גב שאל האדם נראה כי הנס הוא יותר קשה. היינו שהאדם אינו יכול לשנות דבר, ולכך הנס נראה אליו פלא. אבל אצל השם יתברך יכול על הכל, רק שהדבר הוא לפי מה שהוא רחוק מן העולם הזה שברא השם יתברך, ויותר רחוקים המזונות מן העולם במה שהוא סבה אל האדם ואל כל הנמצאים, ממה שהוא הנס, שאינו רק שנוי בלבד" [הובא למעלה פ"ז הערה 99, ופכ"ב הערה 47. וראה להלן הערה 190].

(164) בסמוך יבאר כוונתו. וכן ביאר מאמר זה בנתיב העבודה פי"ח [א, קלב., קמ.], ויובא בסמוך. ובח"א לכתובות סז: [א, קנד.] וח"א לסוטה ד: [ב, ל.] הזכיר המאמר בקצרה.

(165) כפי שהביא למעלה [לאחר ציון 75] את גירסת הראשונים "חמישי אומר עליו הלל הגדול" [ריי"ף (פסחים כו: בדפי הרי"ף), ורמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"י)]. וראה למעלה הערה 75, ולהלן הערה 200.

(166) פסחים קיז: "ארבע כסי תיקנו רבנן וכו'". ובמדרש [ב"ר פח, ה] אמרו "מכאן קבעו חכמים ד' כוסות של לילי פסח". וכן כתב למעלה פמ"ח [תרכה.], פנ"ב [לד:], ופ"ס [תיג:].

(167) למעלה פ"ס [תיד:], שהביא את המדרש [ב"ר פח, ה] שארבע כוסות ניתקנו כנגד ארבע לשונות של גאולה, וביאר זאת בכמה אנפי.

(168) לכך הוא בא אחרי ארבע הכוסות ויש להבין, הרי נתינת המזונות היא לכל בשר ולכל העולם [כפי שהדגיש כאן], ומדוע תיקנו כוס חמישי [שהוא רק לישראל] על נתינת מזונות שהיא לכל העולם, ואינה מיוחדת רק לישראל. ובעל כרחך שכוונתו לנתינת מזונות שהגיעה לישראל, וכמו שכתב להלן [לאחר ציון 176]: "כי אחר שתקנו ארבע כוסות של גאולה, תקנו כוס חמישי נגד הפרנסה, שהיא יותר מן הגאולה... כי אחר שגאל אותם היה מפרנסם בכל צרכיהם... וזה ענין כוס חמישי". אמנם לשונו כאן ["תקנו להשלים חסד ה' אשר הוא עושה עם בריותיו... לכל העולם"] אינו מורה שאיירי במזונות שהגיעו לישראל דייקא.

(169) לשונו למעלה פ"ח [תל:]: "הלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים". ולהלן פע"א [לאחר ציון 77] כתב: "הלב שהוא בכל בעלי חיים, שעל ידו מקבלים כל האברים חיותן... אין באדם כל האברים בשוה במעלה, כי אבר כמו הלב הוא האבר הנכבד, שבו החיות, וממנו מקבלים שאר האברים חיות. לכך כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ד.] כתב: "כשהלב נלקה, נלקו עמו כל האברים, לפי שהלב הוא יסוד לכל האברים, שכלם מקבלים כח ממנו". ושם דברים פי"א אות ו [קעה:] כתב: "הדם הטוב והמשובח ניזון בו הלב, ושאר דם, הוא דם התמצית, ניזון בו שאר האברים". ובתפארת ישראל פכ"א [שיג.] כתב: "הלב מקבל החיות למעלתו ולחשיבותו, והוא שולח החיות לכל האברים, ואין בכל אבר ואבר החיות בפני עצמו". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... על ידו החיים בא לכלל האברים". ושם פ"ה מ"כ [תפט.] כתב: "כל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם, והלב מקבל פרנסה תחילה, ואח"כ ממנו מקבלים שאר אברים, שהלב שולח פרנסה לכל האברים". ובח"א להוריות י. [ד, נח:] כתב: "הלב הוא מלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת אל כל האברים ביחד". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלב:], ויובא בהערה 171. ובדרשת שבת הגדול [רט:] כתב: "ידוע כי המלך דומה כמו הלב באדם, וממנו מתפשט החיות לכל האברים. והלב הוא אחד באדם... כי כמו שהלב הוא מיוחד, וכל האברים מקבלים ממנו החיות. כך המלך מיוחד, וכל העם מקבלים ממנו חיותם" [ראה להלן הערה 189]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא

חדא בלא לבא". ועל כך נאמר [משלי ד, כג] "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים" [ראה למעלה פ"ח הערה 309, פל"ט הערה 103, פמ"ב הערה 85, ולהלן פע"א הערה 78].

(170) אודות שכל האברים ניזונים ישירות מהלב, ללא אמצעי, כן עולה מדבריו בבאר הגולה באר השביעי [שפג:], שכתב: "דע כי האדם הוא מאברים רבים; מידים ורגלים, ושאר אברים, עד רמ"ח אברים. וכולם אין בהם חיות מצד עצמם, כי אם באבר אחד [הלב], אשר הוא יושב ראשונה במלכות, מקבל החיות תחלה... אין החיות אל הרגל מצד עצמו, רק שמתפשט אליו החיות, ומקבל אותו מן הלב... שעל ידו מקבלים החיות. ולפיכך צריך שיהיו כל האברים דביקים אל הלב... אשר הלב מביא החיות אל שאר האברים. וכאשר נסתם השביל המביא החיות אל האבר, אותו האבר הוא מת ובטל, בעבור שנפסק ונכרת מן אשר מביא לו החיות". דוגמה לדבר; כל ישראל למדו תורה מפי משה רבינו [עירובין נד:], ו"כל ישראל נמי ממשה קבלו" [לשון רש"י סנהדרין לו:], ולא היה אחד מישראל שלא קבל תורה ישירות ממשה רבינו. ובתפארת ישראל פכ"א [שיג.] השוה את משה וישראל ללב ואברים [הובא בהערה הקודמת]. לכך, כשם שכל ישראל למדו ממשה רבינו ללא אמצעי, כך כל האברים מקבלים חיותם מהלב ללא אמצעי. אמנם טעמא בעי לכך. ונראה לומר כי החיים באים רק מהמקור, ואינם מועברים לכלי ראשון או שני, וכמו שנאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים". ובח"א לר"ה טז: [א, קט:] כתב: "כי עיקר החיים הם החיים שבאים מן השם יתברך, שהוא יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור החיים', וממנו הוא החיים. כי אין ראוי שיהיה נקרא 'חי' רק כאשר החיות שלו מן מקור חיים. וכמו שיקראו המים 'מים חיים' כאשר הם באים מן מקור אחד, כדכתיב [במדבר יט, יז] 'מים חיים אל כלי', והם מים שבאים מן באר, שיש לו מקור נובע. והשם יתברך הוא שנקרא 'מקור חיים', לפי שהוא נצחי, והחיים שבאים ממנו הם נקראים 'חיים'" [ראה למעלה פס"ד הערה 234].

(171) לשונו באור חדש פ"א [שלח:]: "כי אף אחר שנבראו מן השם יתברך, צריכים הם לקיום שלהם מן השם יתברך, והקיום הוא ההזנה בעצמו, כי אין הפרנסה והזנה רק שהוא נותן קיום לו. ובפרק קמא דברכות [י.] 'מה הקב"ה זן את כל העולם, אף הנשמה זנה כל הגוף'. ובודאי מה שהנשמה היא זנה את הגוף, לפי שהנשמה נותן קיום לגוף. וכן מה שהשם יתברך זן את כל העולם, היינו שנותן אל כלל העולם הקיום". נמצא שהסיפא ["אף הנשמה זנה כל הגוף"] מלמדת על הרישא ["מה הקב"ה זן את כל העולם"], דכשם שהסיפא עוסקת בקיום הגוף, כך הרישא עוסקת בקיום העולם. אמנם עם כל זה יש

חילוק בין הרישא לסיפא; בסיפא לא מדובר על נתינת מזונות [שהרי אין הנשמה נותנת מזונות לגוף], אלא מדובר רק על הקיום. אך ברישא מדובר על קיום הבא בלבוש נתינת מזונות, כי קיום העולם התחתון הוא על ידי שהקב"ה זן את העולם במזונות. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלב:] כתב: "הנה תראה ותבין כי הלב מפרנס כל האיברים בעצמו, וכולם מקבלים חיות ממנו. וכן כל הנבראים מקבלים קיום מן השם יתברך. וזה אמרם בפרק קמא דברכות 'מה הקב"ה זן את כל העולם, אף הנשמה זנה את כל האיברים'. הרי מדמה הנשמה בזה להקב"ה בענין המזונות". וראה להלן פע"א הערות 14, 78.

(172) כי על כך הובא בגמרא [פסחים קיח.] הפסוק [בראשית מח, טו] "האלקים הרועה אותי מעודי".

(173) לשונו למעלה פנ"ב [סד.]: "המטר פרנסת העולם, שבו תלוי חיות האדם". ובנתיב העבודה פ"ו [א, צד:] כתב: "כי הפרנסה נקרא חיים, שהרי הפרנסה חיי הבריות, ואין חילוק בין חיים ובין פרנסה כלל, ובחבור גבורות השם [פס"ה] פרשנו ושם בארנו אצל הלל הגדול". ובגו"א שמות פכ"ב אות כב [ריג:] כתב: "יתנו לה מזון להחיות אותה, כמו [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך'". וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ט [שט:], ח"א לנדרים ז: [ב, א:], ושם סד: [ב, כג., וראה למעלה פמ"ה הערה 60, פנ"ב הערה 152, ופרק זה הערה 105].

(174) לא סיים לבאר מדוע הגאולה יכולה להעשות על ידי מלאך, לעומת המזונות. אך בנתיב העבודה ר"פ יח [א, קלב.] ביאר הדבר, וכלשונו: "פירוש זה, כי הגאולה היא כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר, והוא יוצא מרשות אחר לחירות. ולכך המלאך יכול להוציא אותו ולגאול אותו, כי המלאך אין נמצא דבר זה בו, שיהיה המלאך תחת רשותו של אדם, רק הוא תחת רשות הקב"ה. וזה לא נקרא שהוא תחת אחר, כי הוא יתברך הכל תחתיו, וכך מחייב שיהיה, ואין זה חסרון רק כך הוא בריאתו. לכך כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר, הוא צריך לגאולה. ולא שייך שעבוד במלאך שיהיה צריך לגאולה, ולכך אפשר שיהיה המלאך גואל אותו, מאחר שלא נמצא בו החסרון הזה, הוא השעבוד במלאך. אבל הפרנסה, שהוא קיום של אדם, כי אחר שנברא האדם צריך לקיום, הפרנסה מקיימת האדם. והנה העליונים גם כן צריכים אל הקיום מן השם יתברך, שהוא יתברך מקיים אותם, ואיך יהיה דבר זה על ידי מלאך, מאחר כי גם המלאך צריך לקיום. כי מאחר שגם המלאך צריך לזה, אינו יכול להשלים אחר. ולפיכך הפרנסה היא על ידי השם יתברך בעצמו. וזהו 'האלקים הרועה אותי מעודי', ואילו בגאולה כתיב 'המלאך הגואל אותי'. והנה תראה ותבין כי הלב מפרנס כל האיברים בעצמו, וכולם

מקבלים חיות ממנו, וכן כל הנבראים מקבלים קיום מן השם יתברך". וראה להלן פ"ע הערה 142.

(175) וכן הפסוק שבעקבותיו [תהלים קלו, כד] "ויפרקנו מצרינו", שגם עוסק בגאולה.

(176) כמו שכתב למעלה פס"ד [לאחר ציון 405] "סיים ב'הודו' [תהלים קיח, כט], כמו שהתחיל ב'הודו' [שם פסוק א], לומר כי אין ראוי רק להודות על הטובות שעשה". וראה שם הערה 408.

(177) לשונו למעלה [לאחר ציון 77]: "אף על גב דלא נזכר כוס חמישי במשנה [פסחים צט:], יש לומר דפחות מארבע לא יעשה, אבל חמישי יעשה, ומצוה מן המובחר הוי אי עביד ליה. ויש מפרשים דכוס חמישי רשות". הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"י] כתב: "יש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול... וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות". והר"ן [פסחים קיח.] כתב: "ודאי כדברי הגאונים ז"ל עיקר, דארבע כוסות חובה, וחמישי רשות, ואם רצה לשתותו אומר עליו הלל הגדול. אי נמי, דמצוה מן המובחר לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול, אבל לא חובה... וכך מטין דברי הרמב"ם ז"ל בפרק אחרון מהלכות חמץ ומצה". וכן כתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן לג]. והטור [או"ח סימן תפא] כתב: "העולם נהגו בו לעשותו רשות", והביא כן בשם הרבה גאונים. וראה למעלה פ"ס [תלח.], ופרק זה הערות 80, 81, 191, 230.

(178) "אילו סיפק צרכנו במדבר ארבעים שנה וכו'" [הגש"פ ב"כמה מעלות טובות למקום עלינו"]. ולהלן בסוף הספר [ב"הלכות פסח בקצרה" לאחר ציון 96] כתב: "החמישי הזה הוא הפרנסה שבאה מן השם יתברך, והשם יתברך היה מפרנס אותם בכל צרכיהם. ולפיכך כוס חמישי יש לומר עליו הלל הגדול, שבו 'נותן לחם לכל בשר וגומר'. ויראה כי הוא נגד [שמות ו, ז] 'והייתי לכם לאלקים', שנאמר אחר ד' לשונות של גאולה. כי הפרנסה היא מן האלקים בעצמו, דכתיב [בראשית מח, טו] 'האלקים הרועה אותי מעודי', וכמו שנתבאר בפרקים. והחמישי אינו חובה כמו אחרים, כי הלילה הזה מיוחד לגאולה, לכך ד' כוסות שהם על הגאולה הם חובה, אבל החמישי הוא מורה על דבר בפני עצמו, רק שהוא נמשך אל הראשונים, אינו חובה, רק מצוה".

(179) לא נתברר לי היכן פירש למעלה שסיפוק צרכיהם הוא "בכלל הגאולה", כי למעלה [לאחר ציון 164] ביאר שנתינת מזונות היא למעלה מהגאולה, וכלשונו: "ולפיכך תקנו כוס חמישי לומר עליו הלל הגדול, כי אחר שתקנו חכמים ארבע כוסות נגד הגאולה, כמו שהתבאר, על חסדי ה', תקנו להשלים חסד ה' אשר הוא עושה עם בריותיו, והוא הקיום והפרנסה שהוא מחלק לכל העולם, והוא יותר מן הגאולה". ואולי כוונתו

לדבריו למעלה פ"מ [עח.], שכתב: "'וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן וגו'' [שמות יג, כא]. כיון שיצאו ממצרים, ראוי שילך הקב"ה בעצמו לפניהם לנחותם בדרך להביאם אל הארץ. כי אם היתה ההוצאה על ידי השם יתברך, ומה שהביאם אל הארץ על ידי הטבע ומנהגו של עולם, דבר זה אי אפשר... כי אין מעשה אחד לשני פועלים, כמו שאמרו ז"ל [ב"ר נ, ב] 'אין שני מלאכים עושים שליחות אחת'... ולפיכך היה הכל, גם ההבאה, על ידי הקב"ה, והיה הולך לפניהם יומם ולילה, והקיפם בעננים שיהיו נשמרים, כל זה מפני שאין מעשה אחד לשני פועלים. ועוד היה מפרנס אותם במן, הכל על ידי הקב"ה". הרי פרנסת ישראל במדבר [במן] היא המשך ליציאת מצרים.

(180) למעלה פ"ס [תלה.].

(181) אודות שהגאולה באה מעולם העליון, כן כתב למעלה ר"פ כו [תטז:]: "כי ישראל נגאלו במדה עליונה מאוד", ושם בהערה 2 נלקטו מקבילות המורות שהגאולה נובעת מהתדבקות ישראל בה' באופן העליון ביותר. ובהמשך הפרק שם [תל:] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם על ידי אותיות אלפ"א בית"א, וכמבואר בספר יצירה [פ"ב], ובאותיות האלפ"א בית"א חקק העולם הזה הגשמי, ובאותיות הפשוטות, אשר הפשיטות יותר במעלה, ולפיכך הם אחר האלפ"א בית"א, ברא הדברים אשר הם עליון מן העולם הזה הגשמי המורכב. והגאולות הם למעלה מן העולם המורכב, כאשר יגאל הקב"ה את ישראל מן האומות שיש להם העולם הזה, ויתן להם מדריגתם למעלה מן העולם הגשמי. ולפיכך באלו ה' אותיות [מנצפ"ך], שהם אחר האלפ"א בית"א, גאלם מן האומות, ונתן מדריגתם למעלה מן העולם הגשמי". ולמעלה פ"ל [תקיד.] כתב: "והנה לא צוה הקב"ה לעשות מיד אותות לפני פרעה, עד אחר שהכביד פרעה העבודה עליהם, ואז אחר כך צוה לעשות האותות לפני פרעה. ויש לדקדק, למה לא צוה לעשות מיד האותות לפני פרעה... והנה זה הטעם עצמו מה שלא צוה הקב"ה לעשות האותות מיד. כי רצה הקב"ה להיות הגואל נכסה מהם זמן מה, ואחר כך יחזור להגלות. וכל זה לענין מופלא, ולפי דעתי הוא נגד שני פקידות שאמר [שמות ג, טז] 'פקד פקדתי', ולכך היה כאן שתי פקידות... וכל זה להעלות הגאולה, שאי אפשר שתבא הגאולה, שהיא מעלה עליונה, בפעם אחת". ולמעלה פנ"א [יג:] כתב: "בלילה הזה היו צריכים אל הגאולה, ולא היתה הגאולה מצד העולם הזה, שהוא עולם המורכב, רק מצד עולם העליון הפשוט". וכן כתב למעלה פ"ס [תלה.], ויובא בהערה הבאה. ולהלן בסוף הספר, ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "כי הגאולה, עם שהיא בעולם הזה, מדריגת הגאולה עוד יותר מעולם העליון. ובשביל כך קנו ישראל מעלה עליונה, עד שמגיע מדריגתה ומעלתה עד עולם העליון".

ובגו"א שמות פ"ג אות י [נז.] כתב: "ונראה לפרש כי כ"ב אותיות אלפא ביתא בהם ברא הקב"ה את העולם, כאשר אמר בספר יצירה. ותמצא כי האותיות כ"ב, ויש עוד מנצפ"ך שהם יותר גדולים מן כל כ"ב אותיות. ולפיכך סדר חמש אותיות באלפא ביתא דאי"ק בכ"ר בסוף הא"ב. והך' פשוטה הוא חמש מאות, והמ' - ו' מאות, וכן הנו"ן - ז' מאות, ף' - ח' מאות, הצ' פשוטה - ט' מאות. מזה תראה כי הם על כל האותיות. והטעם מפני שכלם נקראים פשוטים, והמ"ם היא סתומה, שהפשוט והסתום הוא יותר במדריגה. וזהו הטעם שלא ישמשו אלו האותיות רק בסוף התיבה שאין אות אחריו, בעבור מדריגת ועליונות הפשוטים שלא יבוא שום דבר אחריו. וכמו שברא העולם בכ"ב אותיות, כך ברא ופעל הגאולה באותיות מנצפ"ך, כי הגאולה יותר עליון במעלה מענין העולם הזה. ולכך הגאולות הם באותיות מנצפ"ך, שהם אחר אלפא ביתא שבהם ברא העולם". ובנצח ישראל ס"פ יג [שלו.] כתב: "כי הגאולה האחרונה בפרט, הסבה אל זה הוא השם יתברך בלבד. ולפיכך גם כן מעלת הגאולה יותר עליונה בכל דבר, מפני שהיא רחוקה מן עולם הזה ביותר. ולכך אין דבר זה נמצא תמיד, וכמו שהיתה הגאולה של בבל, שלא היתה הגאולה במעלה כל כך, מפני שהיתה הגאולה של בבל קרובה אל עולם הזה, ולכך היתה הגאולה ההיא נמצאת מיד לשבעים שנה בלבד [ירמיה כט, י]. אבל גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאת לפעל כל כך מיד לפי מעלתה ומדריגתה מן עולם הטבע, והיה צריך לזה ד' מאות שנה [בראשית טו, יג]". וראה למעלה פכ"ו הערה 73, פנ"א הערה 57, פ"ס הערות 240, 285, ולהלן בסוף הספר "הלכות פסח בקצרה" הערה 77.

(182) לשונו למעלה פ"ס [תלה.]: "כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי... בא מעולם הנבדל לעולם הזה", ושם הערה 286. ולמעלה פנ"ח [שכט:] כתב: "המכות היו באים מעולם הנבדל לעולם הטבע, שהוא עולם הרבוי", ושם הערות 23, 57, ולהלן פס"ז הערה 60.

(183) למעלה פנ"ח [שכט:], ופ"ס [תלה:].

(184) לשונו למעלה פ"ס [תלה:]: "כל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה, יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי, שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים. ואלו דברים הם ארבע לשונות של גאולה. וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים, כי זהו נגד הפירוד והרבוי

שהוא בעולם הרבוי. ולפיכך הגאולה שבאה מעולם העליון הנבדל היה מתפרד לארבעה ראשים, הם ארבע לשונות של גאולה. ודבר זה הם ארבע כוסות שתקנו חכמים שיהיו באכילה זאת". וכן כתב למעלה פנ"ח [שכט:], ושם הערה 60. וראה להלן "הלכות פסח בקצרה" הערה 89.

(185) לשון המדרש [ב"ר פח, ה]: "ד' כוסות של לילי פסח... כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים; [שמות ו, ו] 'והוצאתי', 'והצלתי', 'וגאלתי', [שם פסוק ז] 'ולקחתי'". וכן רש"י [במדבר טו, מא] כתב: "ארבע לשונות של גאולה שנאמרו במצרים; 'והוצאתי', 'והצלתי', 'וגאלתי', 'ולקחתי'". וכן הוא בירושלמי [פסחים פ"י ה"א], והביאו הרשב"ם [פסחים צט:]. וראה למעלה פ"ס הערה 183, וש"נ.

(186) פנ"ח [שכה:], ופ"ס [תלח.].

(187) לשונו למעלה פנ"ח [שכה:]: "מצד אחדות אלו ד' צדדין, אינם מתאחדים הצדדין המחולקים, רק על ידי אמצעי שהוא בתוכם, שהוא אינו צד בפני עצמו, והוא החמישי, והוא אחדות השטח. ולפיכך יש בשטח בחינות מחולקים עד חמשה; ארבעה לארבע צדדים, אשר כל צד הוא בפני עצמו. והחמשי הוא אמצעי, שאינו צד לגמרי, ועל ידו ארבעה הצדדין מתאחדים... לדעת רבי עקיבא היתה כל מכה ומכה של חמש מכות [מכילתא שמות יד, לא, והגש"פ]. וזה כי אף על גב שהרבוי הוא בד', כל דבר שבעולם אף שיש בו רבוי, הרבוי הוא מתאחד... ובארבע אין רבוי מתאחד, רק מחולק, אבל מספר חמשה הוא רבוי מתאחד. ולפיכך כל מכה ומכה שבאה מן עולם הנבדל אל עולם הרבוי היתה המכה של חמש מכות, שהוא רבוי מתאחד". ולמעלה פ"ס [תלח.] כתב: "כי דבר זה בארנו למעלה היטב אצל רבי עקיבא שאמר 'כל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים של חמש מכות', כי מצד מה ראוי שיהיה מתחלק לחמשה. וזה כי הרבוי שבא אל עולם הרבוי הוא מתאחד גם כן, כי אינו רבוי מחולק, רק רבוי מתאחד, ורבוי שהוא מתאחד הוא חמשה, כי החמישי מאחד את הארבע שהם הרבוי... ולקמן [כאן] יתבאר עוד ענין כוס חמישי זה על מה הוא, ומה הוא הוראתו, יתבאר לקמן בעזרת השם". וכן כתב למעלה פ"י [תקיז.], וז"ל: "החמישי הוא נוסף על הצדדין הארבע, ויתבאר לקמן ענין זה באריכות שהחמשה הם מענין האחדות, בעבור החמישי שהוא באמצע, המאחד הארבעה", ושם הערה 25. וכן כתב למעלה פכ"ג [שנ.], ויובא בהערה הבאה. ולהלן בסוף הספר בסוף "הלכות פסח בקצרה" כתב: "כוס חמישי, מפני שכל דבר שהוא בעולם הרבוי, רבוי שלו מתאחד, בעבור שיצא מכח אחד. ומספר ארבע, שהם מחולקים לד' צדדין, מתאחד על ידי חמישי, אשר הוא בתוכן וביניהם, ועל ידו מתאחדים הארבע".

ויש להבין, שלפי רבי עקיבא מדוע כוס חמישי הוא רק רשות ולא חובה, הרי כל מכה נתפצלה לחמש מכות. ומאידך גיסא, לפי רבי אליעזר מדוע יש בכלל כוס חמישי, הרי כל מכה נתפצלה רק לארבע מכות, ולא לחמש מכות. דע שלמעלה בכת"י [שפז] התייחס לקשיים אלו, וז"ל: "תבין עוד למה הכוסות ארבעה... שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על מצרים היתה של ארבע מכות. כי הפעולה האלקית כאשר באה אל התחתונים, אז הפעולה מתפשטת כאשר ראוי לכח אלקי, כמו שנתבאר למעלה. לכך כח האלקי הבא מאתו יתברך מתפשט לד' לשונות אלו 'והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי', כי פעל האלקי מיוחד לזה, מתיחס לארבע, כמו שהארכנו בזה. ואל יקשה לך, דאם כן אתיא כרבי אליעזר. הרי רמזנו לך למעלה כי אין מחלוקת בין רבי אליעזר ובין רבי עקיבא רק בענין המכות, אבל הכל מודים כי הפעולה הבאה מן השם יתברך מתיחסת למספר ד' בצד מה, ולמספר חמשה בצד מה. אבל בפחות מד' אינו, כי הרבוי שבא מן האחדות הוא ד', כמו שהארכנו למעלה, ואין לכפול הדברים. כי מספר ד' מתיחס לפעולת השם יתברך בעבור שהוא שלימות וכללי. אמנם מפני שתמצא בצד מה שפעולה אשר באה מן השם יתברך מתיחס אל חמשה, לכך כוס חמישי רשות. והבן הדברים האלו" [ראה למעלה פנ"ח הערות 42, 61, ופ"ס הערה 301]. אמנם כאן בסמוך [לאחר ציון 190] יבאר טעם אחר מדוע כוס חמישי הוא רשות.

(188) אודות שיש לחמישי מדריגה יותר עליונה מהארבע שקדמו לו, כן כתב למעלה פכ"ג [שנ.]: "חמשה הוא מספר מספר מתיחס אל הגאולה. וזה כי החמשה, ארבע לארבע רוחות, ואחד באמצע, והאחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע, שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד. ולפיכך חמשה הם אגודה, כמו ששנינו במסכת אבות [פ"ג מ"ו] מנין לחמשה שיושבים ועוסקים בתורה וכו', שנאמר [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה'... ולפיכך חמשה סוד הגאולה, שהוא קבוץ המפורדים והמחולקים... וראיה לזה כי החמשה הוא התאחדות, כי אות ה"א, שמספרה חמשה, לא תתחלק [בביטויה], וכל האותיות הם מתחלקים, חוץ מן הה"א, שאין חלוק לה כאשר יבטא ה"א, אין חלוק. ולאפוקי כל האותיות, יכול לחלק מבטא שלהם כאשר ידוע; כי הפ"א נקראת פ"ף". וכבר השריש למעלה פמ"ג [ריט:]: "זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי".

(189) אודות שהאמצעי נבדל מהשאר, כן כתב למעלה ס"פ לה [תרמ]: "כל דבר שהוא בין שני דברים, אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד". ולמעלה פ"ס [תמו.]

כתב: "לפיכך באה ההוראה בארבע כוסות על מדריגת ארבע מלכיות, וישראל יש להם מדריגה מיוחדת נבדלת לעצמם, שהם חלק חמישי". ובנצח ישראל פי"ג [של:] כתב: "כל האותיות הם מתחברות, כמו הי' מן האותיות העשריות, והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והעי"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חבור, והיא עומדת בלבד. ואף כי גם הה"א יש לה סגולה זאת באותיות האחדים, כי א' והט' הם מתחברים לעשרה, וכן כולם, חוץ מן הה"א. ועל זה נאמר [במדבר כג, ט] 'הן עם לבדד ישכון', שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק 'לבדד ישכון'. כמו מלת 'הן' שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להן חבור רק אל עצמם" [ראה למעלה פ"ג הערה 60, פי"ד הערה 39, פכ"ג הערה 205, פכ"ט הערה 5, פל"ה הערה 77, ופ"ס הערה 341]. ואודות שהאמצע מקשר את הצדדין, בה בשעה שהוא גם נבדל מהצדדין, כן נתבאר למעלה פל"ה הערה 77, עיי"ש. דוגמה לדבר; המלך מאחד את עמו, "כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד" [לשונו למעלה פי"ד (כג:), ושם הערה 104], והמלך נבדל מעמו, "כי המלך הוא נבדל משאר העם" [לשונו למעלה פמ"ב (קפד), ושם הערה 56]. דוגמה נוספת; הלב מחבר את כל האברים [נתיב אהבת ריע פ"ג (ב, סב.)], והלב נבדל מכל האברים [ח"א לשבת יא. (א, ב:)]. נמצא שהאמצעי, המלך, והלב, כולם בני חדא בקתא אינון. וזהו מתק לשונו כאן "האמצעי הוא מיוחד, נבדל מן הארבעה", וכמו שכתב על המלך ש"כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו" [לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא (תסו:)]. ובדרשת שבת הגדול [רט:] כתב: "הלב הוא מיוחד, וכל האברים מקבלים ממנו החיות. כך המלך מיוחד, וכל העם מקבלים ממנו חיותם" [הובא לעלה הערה 169].

(190) לשונו בח"א לשבת נה. [א, ל.]: "כי הדבר שהוא סבה לאחר, יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב. וכאשר האדם תלוי במזונו ובפרנסתו, נחשב פרנסתו כמו סבה מקיימת לאדם, אשר הסבה יותר במעלה. וכל עניני העולם קרובים אל הבריאה [יותר] ממה שהוא הדבר הזה, שהם המזונות, שהם סבה אל העולם. ולפיכך כתוב [בראשית א, כט] 'הנה נתתי לכם וגו' פרי עץ וגו' לאכלה', [ו]הוא מאמר אחרון במעשה בראשית, והוא על הכל. וזה כי פרנסת העולם הוא נבדל מן העולם במה שהסבה נבדלת מן המסובב, כאשר ידוע מענין הסבה שהיא נבדלת מן המסובב. ולפיכך המזון נבדל מן עולם הזה, וקודם עליו" [ראה למעלה הערה 163].

(191) כמבואר למעלה הערה 177. וראה להלן הערות 194, 230.

(192) כפי שביאר את מאמרם [עירובין כא:] "בני הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה, שדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה, ודברי סופרים כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה", וז"ל בבאר הגולה באר הראשון [סב.]: "איך דבר זה אפשר שיהיה יותר נזהר בדברי סופרים משיהיה נזהר בדברי תורה. אבל דבר זה אין תמיה כלל, כי כבר אמרנו כי גזירת חכמים אשר גזרו הוא הדבר אשר ראוי לפי חכמתם. ואין ספק אחר שהאדם הוא גם כן אנושי, יותר עונשו ממהר לבא. וזה כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם אכל תרומה בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה קדושה, אינו כמו מי שחטא בדברים הטבעיים, כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעולם הזה, שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעולם הבא שאינו טבעי, ואם בא עליו עונש בעולם הזה, אינו ממהר כל כך לבא. וכך הדבר הזה בעצמו; כאשר הוא חוטא בגזירת חכמים, שהם השכל האנושי, על זה בא עליו העונש מיד, כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים. והחוטא במצות התורה שהם אלקיים, עונשו יותר בעולם הבא, אשר העולם [הבא] הוא אלקי, ואינו קרוב אליו. אף על גב שלענין החטא בעולם הבא בודאי עונש המצוה שהיא בתורה יותר, מכל מקום העונש ממהר לבוא בעולם הזה על גזירת חכמים, במה שהוא חוטא במדריגת שכל שהוא בעולם הזה, לכך מקבל מיתה ומסתלק מן העולם הזה. וכאשר תדקדק בזה, תמצא שהדבר הזה ברור מאוד. כי מצות התורה בעבור שהם ממדריגה עליונה מאוד, אף כי העונש עליהם חמור וקשה מאוד, מכל מקום לענין זה שהעונש ממהר לבא, בדבר זה מצות דרבנן חמור יותר, מפני שגזרו אותם רבנן, ממהר המיתה לבוא, ונכוה האדם בגזירתם ובגחלתם, לפי שעבר דבר שהוא קרוב אל האדם ביותר, כמו שהיא גזירה דרבנן" [הובא למעלה פמ"ח הערה 294, וש"נ]. וכן כתב בדרוש על המצות [סב.]. וצרף לכאן את דברי הרמב"ן [בראשית ו, יג] שביאר שבדור המבול נחתם דינם מחמת החמס, "כי החמס הוא החטא הידוע והמפורסם... שהוא מצוה מושכלת". ושם בהערותיו של הרב שעוועל ז"ל הביא בשם רבי ירוחם הלוי [חבר מאמרים מאמר ח] שבעבירה הנוגדת לשכל האדם, העונש בא מיד. **דוגמה לדבר**; בתפארת ישראל פ"כ [רצט:] עמד על כך שמצינו מצות מסויימות שנזכרו אצל האבות [שחיטה אצל יצחק (בראשית כז, ג), ושבת אצל יעקב (ב"ר עט, ו)], וזאת משום שמצות אלו תואמות למהותם של האבות. וכתב לבאר [שא.]: "לא שתאמר כי לא קיים יצחק רק מצות שחיטה, ויעקב

מצות שבת. שזה אינו, דודאי היו מקיימים שאר מצות גם כן. רק מפני כי אלו המצות ראוים לכל אחד ואחד מצד עצמו, דהיינו מצד מדתם, נחשבת המצוה כאילו היו מצווין עליה, והשכר יותר גדול... ויעקב היה מקיים שבת שכך ראוי לפי מדתו, דבר זה קרוב לחיוב, והמדרגה יותר בזה. ולכך נכתב אצל כל אחד ואחד המצוה הראויה לפי מדתו, אף על גב שהיו מקיימין כל המצות, המצות האלו שרמז הכתוב שהיו מקיימין היו קרובים אל החיוב, ומדרגת אלו המצות יותר". ובספר מי השלוח [לרבי יוסף מאיז'ביצא] פרשת ואתחנן [דברים ו, ה], כתב: "אף שאינו מחויב למסור נפשו רק על הג' דברים הידועים [ע"ז ג"ע ושפ"ד (סנהדרין עד.)], אבל על המצוה הידוע לו שזאת שייכת לו בשורשו מחויב למסור נפשו עליה, כמו שמצינו בדניאל שמסר נפשו על התפלה [דניאל ו, טו, ומדרש שוח"ט סד, א], אף שלא היו מחויב עפ"י דין. וכן מרדכי שלא רצה לכרוע להמן [אסתר ג, ב] שהיה דבר קטן. רק שהבינו שזה שייך להם בשורשם". ושם בפרשת כי תצא [דברים כב, ו] שב וכתב: "האדם יודע שהמצוה הזאת שייכת לו בשורשו, אז מחויב למסור נפשו אף על מצוה קלה... כמו שמצינו בדניאל שמסר נפשו על תפלה, ומרדכי שמסר נפשו שלא השתחוה להמן, ורבי עקיבא שמסר נפשו על נטילת ידים [עירובין כא:]... כי הבינו שהמצוה הזאת היתה שייכת להם בשורשם".

(193) דוגמה לדבר; בדרשת שבת תשובה [פא.] כתב: "בפרק גט פשוט [ב"ב קסה.], אמר רב יהודה אמר רב, רוב בגזל, ומיעוט בעריות, והכל בלשון הרע. לשון הרע סלקא דעתך, אלא באבק לשון הרע. ולכך יש שני קטורת ביום הכפורים, האחד על לשון הרע ממש, והשני על אבק לשון הרע. ולפיכך אמרו במסכת יומא [מה.] 'ומלא חפניו קטורת סמים דקה' [ויקרא טז, יב], דקה מן הדקה, שבערב יום הכפורים מחזיר הקטורת למכתשת עד שהיא דקה מן הדקה. וזה, מפני כי הקטורת הנוסף ביום הכפורים הוא בשביל אבק לשון הרע, ולכך צריך אבק גמור, שהוא על אבק לשון הרע. ומפני שאמרו 'והכל באבק לשון הרע', ורצה לומר שאי אפשר לאדם במה שהוא אדם להיות נשמר מזה, ולכך בשאר ימות השנה אין ראוי שיהיה כפרה מיוחדת על זה. אבל ביום הכפורים, שאדם הוא במדרגת המלאך, יש לסלק את חטאו עד שיהיה כמו מלאך". וכן כתב בנתיב הלשון פי"א [ב, צו:]. הרי שדבר הוא רחוק ממדריגת האדם אינו נופל עליו כחובה.

(194) כרך רשות ומצוה בהדי הדדי. ועד כה הזכיר רק "רשות" [ראה ציון 191]. וכן להלן [לאחר ציון 235] כתב: "וכן כוס חמישי בודאי יש בו מצוה". ובקונטרס "כוס חמישי" [נדפס בסוף הגדה שלמה (עמוד קסא)] כתב: "יש לבאר אם כוס חמישי הוא מצוה של רשות, או רשות גרידא", והאריך בזה מאוד. ומהמהר"ל נראה שמבאר

שזו מצוה, ומה שהרבה פעמים כתב רק "רשות", כוונתו היא דביחס לארבע הכוסות הראשונים [שהם חובה], נחשב כוס חמישי כרשות. וסברה זו כתב רש"י [ביצה לו:] "האי דקרו ליה 'רשות', משום הנך דבעי למיתני בסיפא דהוו מצוה גמורה, ולגביהן קרי להנך 'רשות'".

(195) נראה ביאורו, שכבר נתבאר כי על ידי המצות האדם יוצא מהכח אל הפעל [כמבואר למעלה פנ"ב הערה 132]. ובאמצעות המצות האדם מוליד את עצמו [כמבואר למעלה פמ"א הערה 32]. והרי "הדומה מוליד הדומה, כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם... מזרע חטים לא יצא שעורה" [לשונו בנצח ישראל ר"פ ב]. ואם אדם מוליד את עצמו באמצעות המצות, בהכרח שהמצות דומות ושייכות אליו, כי הרי על ידי המצות הוא מגלה את עצמו, וכיצד יגלה את עצמו על ידי דבר שלא שייך לעצמו. ולכך, ככל שההתאמה למצוה מרובה יותר, כך היציאה לפעל וההולדה מרובות יותר, וכך החובה גדולה יותר. לכך יצחק מוצא ומוציא עצמו במצות שחיטה, ויעקב עושה כן במצות שבת [ראה תפארת ישראל פ"כ הערה 39].

(196) פירוש - לפי מה שנתבאר שכוס החמישי נתקן כנגד נתינת המזונות שנזכרת בהלל הגדול, מדוע הלל הגדול שייך לכוס רביעי. כי למעלה [לאחר ציון 81] כתב: "ואין אנו נוהגין בכוס חמישי, ואנו אומרים הלל הגדול אחר הלל, ואחר כך 'נשמת', וסמכינן הלל הגדול על הלל". וכן פסק השו"ע [או"ח סימן תפ ס"א] "כוס רביעי מתחיל 'לא לנו' וגומר עליו את ההלל... אומר אחר גמר ההלל הלל הגדול... ואחר כך אומר 'נשמת כל חי' ו'ישתבח'" [הובא למעלה הערה 83]. ועכשיו שנתבאר שהלל הגדול נקרא מפאת נתינת המזונות שהוזכרה בו, מדוע זה שייך לכוס רביעי.

(197) פירוש - אמרו חכמים במשנה [פסחים קיז:] "רביעי גומר עליו את הלל ואומר עליו ברכת השיר". ובגמרא [פסחים קיח.] אמרו "מאי ברכת השיר... רבי יוחנן אמר 'נשמת כל חי'". ופירש הרשב"ם [שם]: "אף 'נשמת', דהיינו ברכת השיר דמתניתין... וקבעוהו לאחר הלל הגדול". והואיל ויש לומר "ברכת השיר" על הלל, מדוע מכניסים ביניהם את הלל הגדול, הרי הוא מפריד ומפסיק בין הדבקים [בין הלל ל"נשמת"]. ואין כוונתו לדיני הפסק, שהלל ו"נשמת" אינם דבר אחד, שפעמים אומרים זה בלא זה [ראבי"ה סימן תקכה (אות לה)]. אך כוונתו שההלל ו"נשמת" נאמרים כשבח על הנפלאות שה' עושה לישראל, ומדוע יכניס ביניהם את הלל הגדול, שעיקר עניינו הוא על נתינת מזונות, וכמו שמבאר והולך.

(198) למעלה [לאחר ציון 176].

(199) והפרנסה הוזכרה בהלל הגדול ["נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו" (תהלים קלו, כה)], לכך אין ענין להזכיר את הלל הגדול על כוס רביעי, וכמו שמבאר והולך.
(200) פירוש - בגמרא [פסחים קיח.] אמרו "חמישי אומר עליו הלל הגדול, דברי רבי טרפון. ויש אומרים 'ה' רועי לא אחסר'" [כך גירסת רוב המפרשים, וכפי שהביא למעלה (לאחר ציון 75). וראה למעלה הערות 75, 165, ולהלן הערה 207].
(201) כי "רועי" מכוון בעיקר למזונות, וכמו שכתב הרשב"ם [פסחים קיח.] "ה' רועי - על שם המזון שאכלו צריך לומר". וכן יעקב אבינו אמר [בראשית מח, טז] "האלקים הרועה אותי מעודי וגו'", וכוונתו לנתינת מזונות, וכמו שדרשו בגמרא [פסחים קיח.], והובא למעלה [ראה הערה 161]. וראה בסמוך הערה 209.
(202) שהוא בא בשביל להלל שהקב"ה עושה נסים [ראה למעלה פס"א הערה 68].
(203) יש להעיר שב"נשמת" מזכירים גם נתינת מזונות, שאומרים "ברעב זנתנו ובשבע כלכלתנו".
(204) כן פסקו הרי"ף [פסחים כו: בדפי הרי"ף], והרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"י]. ומכך משמע שיש ענין מיוחד לומר הלל הגדול בליל טו.
(205) פסחים קיח. "ולמה נקרא שמו 'הלל הגדול', אמר רבי יוחנן, מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה", וכתב הרשב"ם [שם] "דכתיב ביה 'נותן לחם לכל בשר', והיינו דבר גדול".
(206) לשון המשנה [פסחים קיז:] "רביעי גומר עליו את הלל, ואומר ברכת השיר", הרי שנקט בהלל המצרי ["גומר עליו את הלל"], ולא בהלל הגדול.
(207) לשון הברייתא [פסחים קיח. (לפי גירסת המפרשים)] "תנו רבנן, רביעי גומר עליו ההלל, חמישי אומר הלל הגדול, דברי רבי טרפון", וכמובא בהערה 200.
(208) כן כתב למעלה [לאחר ציון 74]: "כוס רביעי גומר עליו את ההלל, חמישי אומר עליו הלל הגדול, דברי רבי טרפון. ויש אומרים [תהלים כג, א] 'ה' רועי לא אחסר'. וגרסת כל המפרשים 'כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול'. והרשב"ם [פסחים קיח.] לא גרס 'כוס חמישי', רק גרס 'כוס רביעי גומר עליו הלל הגדול', עד כאן. ואין דבריו נגד כל המפרשים".
(209) פירוש - אם תבאר שאיירי בכוס רביעי, מהי סברת היש אומרים [פסחים קיח.] שיש לומר עליו "ה' רועי לא אחסר" יחד עם הלל המצרי, הרי "ה' רועי" בודאי עוסק בנתינת מזונות [כמבואר למעלה העה 201], וכיצד הוא משתייך לאמירת הלל המצרי, אשר נאמר על נסי יצ"מ.

(210) פירוש - במשנה [פסחים קיז:] אמרו "רביעי גומר עליו את הלל, ואומר עליו ברכת השיר". ובגמרא [פסחים קיח.] אמרו "מאי 'ברכת השיר', רב יהודה אמר, 'יהללוך ה' אלקינו'. ורבי יוחנן אמר, 'נשמת כל חי'" [הובא למעלה בתחילת הפרק]. והרי"ף [פסחים כו: בדפי הרי"ף] כתב: "ומנהגא דעלמא כרב יהודה... בברכת השיר". וראה למעלה הערה 58.

(211) לשון הרי"ף [פסחים כו: בדפי הרי"ף]: "חמישי אומר עליו הלל הגדול, דברי רבי טרפון".

(212) כי לרי"ף אף אין מוסיפים "נשמת" על כוס רביעי אע"פ שכך סובר רבי יוחנן, ובודאי שאין להוסיף דברים אחרים [כמו הלל הגדול] שלא הוזכרו כלל בנוגע לכוס רביעי.

(213) לשון הרמב"ם [שם]: "ואחר כך מוזג כוס רביעי וגומר עליו את ההלל, ואומר עליו ברכת השיר, והיא 'יהללוך ה' כל מעשיך וכו''... ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול... וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות". ומכנה זאת "כמשמעות הלכה" כי כך עולה מהסוגיא שאין לומר הלל הגדול על כוס רביעי [כי המשנה לא הזכירה כלל הלל הגדול, והברייתא הזכירה כן רק בכוס חמישי, וכמו שכתב למעלה (לאחר ציון 205)].

(214) פירוש - אין לעקור את משמעות ההלכה וכן את טעם ההלכה המורים שאין לומר הלל הגדול על כוס רביעי [והולך ומבאר טעם ההלכה].

(215) נמצא שדעת המהר"ל היא שאמירת הלל הגדול תלויה בשתיית כוס חמישי, שאיננו חובה, אלא שאם שותהו חייב לומר עליו הלל הגדול, ואם אינו שותהו אינו אומרו. וכן כתבו סדר רב עמרם השלם [ח"ב קיג.], וכן כתב שם בשם רב שר שלום גאון, הרמב"ן והר"ן [פסחים קיח.], ב"י [או"ח סימנים תפ-תפא בדעת הרי"ף והרמב"ם]. ועיין קונטרס כוס חמישי לרמ"מ כשר שהביא שהגירסא בגמרא בדברי ר"ט "כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול" היא בכל הגאונים והרבה ראשונים, אבל לא מפורש בדבריהם שאם לא שתה כוס חמישי לא יאמר הלל הגדול. ויש סוברים שאין הלל הגדול תלוי כלל בכוס חמישי, ולא נזכר לדעתם כלל כוס חמישי בתלמוד, אלא אומר הלל הגדול על כוס רביעי [רש"י ורשב"ם (פסחים קיח.), שלפנינו בברייתא (שם) בדברי רבי טרפון איתא "כוס רביעי". ובראבי"ה (פסחים סימן תקכה) כתב שכן הוא ברוב הספרים. וכן כתב הטור (או"ח סימן תפא בשם רשב"ם), וכן פסק בשו"ע (או"ח סימן תפ ס"א)].

(216) למנהג העולם, שאין נוהגין כוס חמישי. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 81]: "ואין אנו נוהגין בכוס חמישי", ושם הערה 82.

(217) "לפי שברכת השיר שייך אל הלל, שהוא שיר" [לשונו בסמוך]. וראה למעלה הערה 39.

(218) פירוש - סדר הדברים [על כוס רביעי] הוא: הלל, ברכת השיר, והלל הגדול. וכן פסק הראבי"ה פסחים סימן תקכה [אות לה (כמו שיביא בסמוך)], והראב"ן [פסחים סימן תטו]. ובהערות לראב"ן שם [אות רנ] נכתב: "וכן הוא נוסח בני רומניא, כמו שכתב בספר מחקרי תפלה ופיוט לר"ד גולדשמידט, עמוד קמא".

(219) שאומרים [על כוס רביעי] כסדר הבא; הלל, הלל הגדול, וברכת השיר [היינו נשמת]. וכן סוברים הרשב"ם [פסחים קיח. ד"ה ורבי יוחנן], רא"ש [פסחים פ"י סימן לב], וטוש"ע [או"ח סימן תפ ס"א]. וכן הוא בכל הגדות שלנו. והביטוי "איך מצאנו ידינו ורגלינו" מקורו בגמרא [יבמות עז:] "לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש", ופירש רש"י [שם] "כלומר לא היה יכול לעמוד בדבריו".

(220) כמו שכתב בהתחלת הפרק "ואנו אומרים שניהם: 'יהללוך' ו'נשמת כל חי'", ולמעלה הערה 4 הובאו דעות נוספות הסוברות כן.

(221) לא ברור למה כוונתו. ואדרבה, רש"י בספר הפרדס [סימן קלב] כתב: "אחריו [אחר ההלל] אומר הלל הגדול... ו'נשמת כל חי' ו'ישתבח'". וכן כתב בסדור רש"י [סימן שפט]. וההגהות מיימוניות [הלכות חמץ ומצה פ"ח אות כ] כתב: "רש"י כתב דמיד שיאמר הלל יאמר הלל הגדול, ואחר כך יאמר 'נשמת'". וביותר יש לתמוה, כי בסמוך יזכיר את ההגהות מיימוניות. וצ"ע.

(222) פסחים סימן תקכה [אות לה], והובא למעלה הערה 218.

(223) בהלכות חמץ ומצה פ"ח אות כ, וכלשונו: "וראבי"ה... שמיד אחר הלל המצרי יש לומר 'נשמת כל חי', ואחר כך הלל הגדול".

(224) זהו הלל הגדול, המתחיל במלים "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו" [תהלים קלו, א].

(225) פירוש - יאמר "נשמת" בצמוד להלל המצרי [בכוס הרביעי].

(226) לשונו למעלה [לפני ציון 39]: "ואחר שגמר ההלל יש לו לומר שיר", ושם הערה 39.

(227) פירוש - מה תהיה הברכה החותמת את אמירת הלל הגדול. דבשלמא אם יאמר "נשמת" לאחר ההלל הגדול, אזי יחתום עם "ישתבח" או ב"מלך מהולל

בתשבחות" [כמבואר במשנה ברורה סימן תפ ס"ק ה]. אך אם לא יאמר אז "נשמת", אז במה יחתום.

(228) פירוש - אין כוס חמישי חובה, אלא רשות [כמבואר למעלה פ"ס הערה 298, ופרק זה הערות 82, 177, 191]. ודבר שהוא חובה נקרא "קבוע", וכמו שאמרו [פסחים קכ., קידושין כא.] "הכתוב קבעו חובה". ורש"י [ברכות כט:] כתב: "היינו לשון 'קבע', תפלתו עליו חוק קבוע לצאת ידי חובה". ונראה שבדוקא נקט בלשון "קבוע" [ולא בלשון "חובה"], כי ברכות נאמרות על פי הקביעות שיש בדבר. דוגמה לדבר; הרמ"א [או"ח סימן תצ ס"ט] פסק "נוהגין לומר שיר השירים בשבת של חול המועד [פסח]... וכן הדין בסוכות עם קהלת... והעם נהגו שלא לברך עליהם 'על מקרא מגילה'". ויש להבין דאע"פ שזה הוי רק מנהג, מאי שנא מהלל דר"ח שמברכים עליו [ר"ת בתוספות סוכה מד:]. ובשו"ת הרמ"א [סימן לה] כתב: "דאף לדעת ר"ת שכתב לברך על הלל דר"ח, ושמברכין על מנהג... מ"מ נראה לי דלא דמי להתם, דשאני הלל שהוא מנהג קבוע בכל ישראל, כמוזכר בתלמוד [תענית כח:], מה שאין כן במנהג זה. צא וראה במקומות אשר נהגו לומר איוב בתשעה באב, או במקומות שאומרים תהלים בכל בקר, וכי יש לברך עלייהו".

(229) מבואר מדבריו שעל כוס רביעי אומר הלל ו"נשמת", וחותם בברכה, ולאחר מכן אומר על כוס חמישי הלל הגדול ללא חתימה. אך המשנה ברורה סימן תפא ס"ק ג כתב [בשם הפמ"ג בהבנת המג"א] שאין לעשות כן, וכלשונו: "ויאמר עליו הלל הגדול - דוקא אם לא סיים עדיין הברכה ושתה כוס רביעי, אז יכול לומר הלל הגדול עד סוף, ולחתום בברכה, ולשתות הכוס חמישי, אבל אם כבר סיים סוף הברכה, אין לחזור ולומר הלל הגדול ולברך לבסוף, דלא תקנו כי אם ברכה אחת". ובביאור הלכה [שם] כתב: "לכאורה משמע מדברי הטור [או"ח סימן תפא] דלא פליגי הגאונים רק אם כוס חמישי צריכה חתימה באפי נפשה, או צריך לכלול אותה בחתימה דכוס רביעי. אבל בלי חתימה כלל, רק באמירת פסוקי הלל הגדול, לא סגי להתיר לשתות כוס חמישי... דכל שגמר שוב א"א לשתות כוס חמישי, דבאמירת 'הודו' גרידא לא שרי לשתות". אך הביאור הלכה שם ממשיך להורות שלאו דעת כו"ע היא, וכלשונו: "ולא משמע כן, דהא הם חתרו למצוא היתר זה למי שהוא איסטניס וצמא לשתות... וכן מפשטות דברי הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"י] משמע ג"כ להדיא דבאמירת פסוקי הלל הגדול גרידא, בלי שום חתימה, שרי לשתות כוס חמישי ["להרמב"ם אינו אומר שום ברכה על כוס חמישי וכמבואר בלשונו" (לשון הב"י שם)]... אחר כך מצאתי לשלטי הגבורים [פסחים כו: בדפי הרי"ף, אות א] שכתב דמדברי הרי"ף והרמב"ם משמע דבלי שום חתימה כלל מותר לשתות כוס

חמישי באמירת הלל [אלא שמדברי הטור לא משמע כן, עיין שם], והוא ממש כדברינו". והמהר"ל לומד כמסקנת הביאור הלכה.

(230) חזינן מכל דבריו שאינו מכריע שיש לנהוג בכוס חמישי, אלא שזה רשות [כמבואר למעלה הערות 82, 177, 191]. והנה מפורסם בעולם שהמהר"ל נהג כוס חמישי, כי ב"הגדה של פסח למהר"ל" [בדברי נגידים ולשון לימודים] נכתב שיש לנהוג כוס חמישי. אך כידוע אין מהימנות מקורות אלו ברורה [ראה קובץ מוריה שנה יד, גליון ג-ד, סיון תשמ"ה, במאמרו של הרב אברהם בנדיקט]. וכאמור מדבריו כאן אין הכרע בדבר. וראה בהגדת פסח ארצישראלית [עמודים 202-204], שנשא ונתן בדברי המהר"ל בפרק זה.

(231) מה שאסור לאכול לאחר כוס רביעי, הוא פשוט, שכך אמרו במשנה [פסחים קיט:] "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", וכתב הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ט] "בזמן הזה אוכל כזית מצה, ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה... טעם בשר הפסח או המצה בפיו, שאכילתן היא המצוה". וכן פסק השו"ע [או"ח סימן תעח ס"א] "אחר אפיקומן אין לאכול שום דבר". והמ"ב [שם ס"ק א] כתב: "אין לאכול. כדי שלא יעבור מפיו טעם מצה של אפיקומן, שהוא מצוה, על ידי טעם אותו מאכל". ואם כבר אסור לאכול אחר האפיקומן [שהוא בסוף הסעודה, לפני כוס שלישי דברכת המזון], בודאי שאסור לאכול לאחר כוס רביעי, המאוחר יותר. ומה שכתב שאסור גם לשתות לאחר כוס רביעי, כן כתב הרי"ף [פסחים כז. בדפי הרי"ף]: "אכלין בסוף כזית מצה, דמינטרא, ולא טעמין לבתר הכין כלום, בר מכסא דברכת המזון וכסא דהלילא [ראה להלן הערה 238]. ומאן דצחי לית ליה רשותא למישתי אלא מיא, אבל חמרא לא", והובא בתוספות [פסחים קיז: סד"ה רביעי]. וכן פסק השו"ע [או"ח סימן תפא ס"א] "אחר ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין, אלא מים".

(232) לשונו למעלה פס"ג [לאחר ציון 161]: "טעם זאת האכילה כדמוכח סוגיא דגמרא דערבי פסחים [פסחים קיט:], דכמו שאסור לאכול אחר הפסח דבר כדי שלא יתבטל טעם הפסח, כך לא יאכל אחר המצה כדי שלא יתבטל טעם המצה, ולפיכך יאכל כזית מצה באחרונה, כדי שיהיה אותו הטעם נשאר בפיו". והרשב"ם [פסחים קיט:] כתב: "אסור לאכול כלום אחר הפסח שלא יאבד ממנו טעם הפסח, ולפי שדינו ליאכל בסוף על השובע... ואחר אותה מצה אין נפטרין ממנה באכילת דבר אחר, שלא לשכח טעמה, ובמצה בזמן הזה מיירי".

(233) אע"פ שהשתיה קלה יותר מהאכילה, וכמו שכתב למעלה פס"ג [לאחר ציון 184]: "בין כוס שלישי ובין כוס רביעי לא ישתה [פסחים קיז:], כל שכן שלא יאכל, כך יראה... לפיכך אסור לשתות אחר כוס שלישי, ומכל שכן שלא לאכול אחריו דבר". ודע, שתוספות [פסחים קיז:] הביאו בזה שתי דעות; הדעה הראשונה סוברת שאף על פי שאסור לאכול אחר האפיקומן, מכל מקום לשתות, אפילו יין, מותר, שאין השתיה מבטלת טעם המצה שבפיו כדרך שהאוכל מבטל. והדעה השניה סוברת שאף לשתות אסור, שכל המשקים מבטלים טעם המצה, חוץ ממים. והמהר"ל סובר כדעה שניה.

(234) פירוש - לאחר אכילת המצה [אפיקומן] עדיין יש לפניו לשתות שתי כוסות; כוס שלישי על ברכת המזון, וכוס רביעי על ההלל. ואם לאחר אכילת אפיקומן הותר לו לשתות ב' כוסות אלו, מדוע לאחר כוס רביעי יאסר עליו לשתות כדי שישאר טעם מצה בפיו, הרי טעם המצה כבר חלף והלך לו. וכן הרמב"ן במלחמות [פסחים כו: בדפי הרי"ף] כתב: "ולענין למשתא בתר כוס רביעי, ודאי אסור, לא מפני מצה, שהרי כבר שתה אחריה שתי כוסות". וכן הר"ן [פסחים כז. בדפי הרי"ף] העיר כן בשמו של הרמב"ן. וכן העיר החינוך [מצוה כא], ויובא בהערה הבאה. והמרדכי [פסחים קיז:] כתב: "יש נזהרים מלשתות כלום לאחר האפיקומן, משום דשתיה מפיגה טעמא של אפיקומן". ובבגדי ישע [שם אות יב] כתב: "תימה, הלא בעל כרחך צריך להפיג קמעא בב' כוסות אחרונות, ואם כן מאי אכפת לן שוב אם ישתה יותר. וכן כתב הר"ן".

(235) נראה שכוונתו כפי שכתב החינוך [מצוה כא], וז"ל: "אין אוכלין עוד כל הלילה [לאחר האפיקומן], שלא לסלק טעם המצה מן הפה, דכתיב [תהלים קיט, קג] מדבש לפי. אבל מים ודאי שותין, שאין המים מפגין הטעם. וכן שותין גם כן תרי כסי דמצוה, כי לא נדחה מצוה מטעם זה". וצריך לומר לפי זה ששני הכוסות הללו לא בטלו לגמרי טעם מצה מפיו [דא"כ מדוע יאסר לשתות מכאן ואילך, הא בלא"ה אין טעם מצה בפיו]. אלא שנשאר מיהא טעם מצה בפיו, אך הוא נתמעט מחמת שני כוסות דמצוה, ואין לבטל המצוה מחמת התמעטות זו.

(236) אע"פ שאינו חובה כארבע הכוסות שלפניו, אלא רשות [כמצויין למעלה הערה 230]. ואודות אם כוס חמישי הוא רשות או מצוה, ראה למעלה הערה 194.

(237) דוגמה לדבר; המחבר [שו"ע או"ח סימן רד ס"ז] כתב "השותה מים לצמאו מברך 'שהכל'... אבל אם חנקתיה אומצא ["שעמד לו דבר אכילה בגרונו" (מ"ב שם ס"ק מא)] ושתה מים להעביר האומצא, אינו מברך". וכתב המ"ב שם [ס"ק מב] "דוקא מים, שאין

החיך נהנה מהם כי אם כששותה לצמאו, אבל כששותה שאר משקים... שהחיך נהנה מהם, אף שאין שותהו עכשיו כי אם להעביר האומצא, חייב לברך עליו".

(238) אך מותר לשתות מים, וכמובא למעלה הערה 231.

(239) מה שמשוה טעם אכילה לטעם שתיה, לאו דעת כו"ע היא; דאמרו במשנה [פסחים קיז:] "בין שלישי לרביעי לא ישתה" ובטעם הדבר יש שכתבו שהוא מדין המשנה [קיט:] ש"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" [סדר רב עמרם גאון עמוד מא, והמכתם פסחים קיט:]. והרבה ראשונים דחו זאת, לפי ששם לא נאמר איסור שתיה, אלא אכילה בלבד [תוספות פסחים קיז:, רמב"ן במלחמות פסחים כו: בדפי הרי"ף, רא"ש פסחים פ"י סימן לג, חידושי הר"ן פסחים קיט:, העיטור הלכות מצה ומרור קלה:, והגהות מיימניות הלכות חמץ ומצה פ"ח אות כ]. הרי שמחלקים בין טעם אכילה לטעם שתיה, לכך הוקשה להם שאין להוכיח איסור שתיה מהמשנה "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", כי שם איירי באיסור אכילה. אך למהר"ל הסובר שאין לחלק ביניהם, שפיר ניתן להוכיח איסור שתיה מאיסור אכילה [ראה אוצר מפרשי התלמוד פסחים קיז: הערה 8].

(240) כן כתב הטור [או"ח סימן תפא], וכלשונו: "ומנהג פשוט הוא שלא לשתות יין". וכן כתבו הדרכי משה [או"ח סימן תפא אות ב] בשם מהרי"ו, ושו"ע הרב [או"ח סימן תעח ס"א].

(241) הולך לבאר את שאר הדינים שהוזכרו בטור או"ח סימן תפא, וזה לשון הטור [שם]: "פירוש ה"ר יונה טעם למנהג [שלא לשתות לאחר ד' כוסות], לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים ולספר בנסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה, ואם ישתה, ישתכר. והכי איתא בתוספתא [פסחים פ"י ה"ח] חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה, וזהו ששנינו מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע שהיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה וכו'". וכבר נתבאר למעלה [פס"ג הערה 1, ופרק זה הערה 82] שבפרקים אלו המהר"ל מתייחס בתדירות לדברי הטור אע"פ שאינו מזכירו בשמו.

(242) בדפוס לונדון הושמו התיבות "ולעסוק בהלכות פסח" בתוך סוגריים, מחמת שלא היה נראה להם שיש לעסוק בהלכות פסח כל הלילה. אך כך כתב למעלה ס"פ ב [קפה:], וז"ל: "אף על גב דבמכילתא [שמות יג, יד] לא אמרו רק שחייבים לעסוק בהלכות פסח [שאמרו שם: "מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים, שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכך נאמר [דברים ו, כ] 'מה העדות'". הרי

שבמכילתא למדו מ"מה העדות" החיוב לעסוק בהלכות פסח, ולא החיוב של סיפור יצ"מ כפי שביאר שם. ולכאורה יציאת מצרים לחוד, והלכות פסח לחוד]. אין זה קשיא, דגם הלכות הפסח הוא יציאת מצרים, שהרי מה שאמר [פסחים קטז.] 'פסח זה שאנו אוכלין', וכן מצה ומרור, הם הלכות פסח, והם יציאת מצרים". ושם [בהערה 59] הובאו דברי המקראי קודש והגרי"ז שמקיימים מצות סיפור יצ"מ גם בלימוד והתעסקות בהלכות הפסח. וכן הטור [או"ח סימן תפא] כתב: "חייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים ולספר בנסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה" [הובא בהערה הקודמת]. וכן המחבר [או"ח סימן תפא ס"ב] כתב: "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו, עד שתחטפנו שינה".

(243) בכת"י [תד] הוסיף: "ואותם בני אדם שעושים זאת על הגאולה 'אדיר יבנה ביתו', יותר היה להם לקרות פרשת שמות וארא ופרשת בא, אם אינם בעלי תלמוד, וזה היה טוב להם יותר. ויותר מצוה [מ]לבאר דברים שאין להם שייכות". ולא מצאתי חבר לדעה זו.

(244) הנה האברבנאל [שער יג] הקשה: "במה שזכר מחכמי ישראל שהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, כי מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם להסיר שינה מעיניהם ותנומה מעפעפיהם, והתורה ציותה [דברים טז, יד] 'ושמחת בחגך', וזה היה עינוי נפש" [הובא למעלה פנ"ג הערה 6]. ועל כך מבאר המהר"ל שאיירי ב"אדם שאפשר לו להיות בלא שינה". ולמעלה ר"פ נג [צו:] כתב: "וכדי שלא יקשה לך איך היו [הזקנים בבני ברק] מונעים את השינה מעיניהם ביום טוב, אמרו שלא היה צער להם, כי מחבוב המצוה היה הזמן קצר להם מאוד, שלא הרגישו עד שעלה עמוד השחר, וכל כך היה הזמן קצר להם, שלא היו סבורים שעלה עמוד השחר, ובאו תלמידיהם ואמרו 'כבר הגיע זמן קריאת שמע'". אך כאן לא היה יכול לכתוב כן, כי למעלה איירי במעשה המסוים של הזקנים שהיו מסובים בבני ברק, אך כאן איירי בכל אדם, שכתב "וכך יש לעשות לכל אדם לעסוק ביציאת מצרים כל הלילה". לכך הגביל זאת רק ל"אדם שאפשר לו להיות בלא שינה". ונימוקו עמו; כי בלא זה היה מקום להקשות, איך ילפינן מהזקנים בבני ברק ש"כך יש לעשות לכל אדם לעסוק ביציאת מצרים כל הלילה", הרי הזקנים לא נצטערו מכך כלל, "כי מחבוב המצוה היה הזמן קצר להם מאוד, שלא הרגישו עד שעלה עמוד השחר" [לשונו למעלה ר"פ נג], ומנין ללמוד מהם ש"כך יש לעשות לכל אדם לעסוק ביציאת מצרים כל הלילה", אף לבני אדם שאין להם כ"כ חבוב מצוה. ועל כך מבאר שהוא הדין לכל "אדם שאפשר לו להיות בלא שינה". כי חבוב המצוה של

הזקנים העמידה אותם במקום "שאפשר להיות בלא שינה", לכך הוא הדין לכל "אדם שאפשר לו להיות בלא שינה", תהיה הסבה לכך אשר תהיה. וראה הערה הבאה.

(245) נראה שמוסיף זאת ["ויחשוב בלבו כאילו הוא יצא ממצרים", הוספה שאינה נמצאת בדברי הטור (ראה למעלה הערה 241)], כדי לומר שהחיוב לעסוק ביצ"מ **כל הלילה** הוא מחמת ש"יחשוב בלבו כאילו הוא יצא ממצרים", ויוצאי מצרים היו ערים כל ליל טו. וכן כתב להדיא בכת"י [תד]: "לראות כאילו הוא יוצא ממצרים, ואילו יצא ממצרים אין ספק שלא היה ישן כל הלילה, וכך יש לעשות לכל אדם, לעסוק ביצ"מ כל הלילה, אם הוא אדם שאפשר לו להיות בלא שינה". וכן מבואר באברבנאל [זבח פסח עמוד קי], שכתב: "האמנם מה ראו השלמים האלה לספר בזה כל הלילה ולסלק שינה מעיניהם. הנה הוא לפי שהלילה הזה 'ליל שמורים הוא לה'' [שמות יב, מב], וישראל לא לנו כלל באותו לילה כשיצאו ממצרים; כי חלק הראשון מהלילה התעסקו בעשיית מצוות הפסח במצות ומרורים כמו שציום ה', והחלק האחרון ממנה נתעסקו ביציאה, ולכן לא נתנו כל הלילה לעפעפם תנומה. ולפי שחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, לכן ראו הקדושים האלה לעשות כמעשיהם, שמיד בתחילת הלילה התעסקו במצוות המצה והמרור וזכר הפסח כמו שעשו אבותיהם במצרים, ואחר כך כל שאר הלילה היו מספרים ביציאה, ובזה הראו עצמם כאילו הם יצאו". **ואם תאמר**, אם לכך כוונתו, מדוע לא תירץ למעלה [ר"פ נג] שזו הסבה שהזקנים בבני ברק היו ניעורים כל הלילה [כי חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים], כפי שאכן כך תירץ האברבנאל. ועוד, אם זו הסבה, א"כ הוא הדין לכל אדם, ולאו דוקא למי "שאפשר לו להיות בלא שינה", כי קשה לומר שכל יוצאי מצרים [זקנים וטף] היו מי "שאפשר לו להיות בלא שינה". ויש לומר, ש"אין דנין אפשר משאי אפשר" [יבמות מו.], ויוצאי מצרים היו אנוסים להיות ערים כל הלילה, ומנין להעתיק חיוב זה לדורות הבאים, המחויבים בעונג יום טוב, ואפשר להם לישון בשופי. ועוד, מנין שיוצאי מצרים [קודם מ"ת] כבר היו מחוייבים בליל טו בעונג יו"ט. ובמיוחד יש להעיר כן לפי הריב"ש [תשובה צו] שכתב שאיסור מלאכה של יום טוב רק החל לאחר שהוקם המשכן ["עדיין לא נצטוו בשביתת המועדות עד לאחר שהוקם המשכן" (לשונו שם)], ומן הסתם שגם לא היה חיוב עונג יו"ט עד הקמת המשכן, כי מה שייך חיוב עונג כשמותרים במלאכה, שהרי "העונג זהו הפך המלאכה" [לשונו בח"א לגיטין לח: (ב, צו:)]. לכך הוצרך לבאר שאין כאן פגיעה בעונג יום טוב [אצל הזקנים מחמת חבוב המצוה, ואצל כל אדם "שאפשר לו להיות בלא שינה"]. אך בזה לבד לא סגי, שאע"פ שאין בזה פגיעה בעונג

יו"ט, מ"מ מדוע יש לעשות כן. ועל כך מבאר שזהו חלק מהחיוב לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.

(246) מצוות הלילה; כמו אכילת מצה, אכילת פסח בזמן המקדש, סיפור יצ"מ, וכיו"ב.

(247) חידוש גדול יש בדברים אלו, והוא שיש לקיים את מצוות הלילה של ליל טו בשמחה מחמת ש"חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". ואע"פ שבלא"ה יש לקיים את כל המצוות בשמחה, וכמו שכתב הרמב"ם [הלכות לולב פ"ח הט"ו] "השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת הא-ל שצוה בהן עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו, שנאמר [דברים כח, מז] 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב'". מכל מקום צריך לנהוג בשמחה יתירא בקיום מצוות בליל יצ"מ מחמת ש"חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". ובפרי צדיק לחג פסח [אות ג] כתב: "'ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים' [הגש"פ]. ואין הכוונה על הסיפור בלבד, שעל זה אין צריך חכמה, שכל הדברים כתובים. רק העיקר כמו שאמרנו להכניס הבהירות בלב כאילו הוא יצא ממצרים, ושירגיש זה בנפשו, כמו שהרגישו אז השמחה והחירות כשיצאו בליל זה. ועל זה אמרו [שם] 'כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח'... ועל זה הביא הזוהר הקדוש [ח"ב מ:] 'ביה שעתא כניש קודשא בריך הוא כל פמליא דיליה ואמר זילו ושמעו ספורא דשבחא דילי דקא משתעי בני כו''. ומה נשתנה השבח הזה שמתפאר בו השם יתברך. רק עיקר השמחה שמרגיש האדם בסיפור יציאת מצרים כאילו הוא יצא ממצרים". ושם [סוף אות טז] כתב: "בליל זה, שעדיין היה שליטת היצר הרע, ומכל מקום זכו ישראל [שמות יב, יט] 'וכל שאור לא ימצא', לבער השאור שבעיסה מלב כסיל, זה הוא פלא... שכן מורה 'יציאת מצרים', שיצאו ישראל מהמעיק ומיצר, למידת ישראל, שהיה הקליפה מקפת אותם מכל צד. וכן בכל שנה בלילה זו מתחדש בלב ישראל לבער היצר הרע, שצריך לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וכמו שהרגישו אז השמחה, צריך שירגיש בכל דור ודור". **ובהגדת רנת יצחק** [לגאון רבי יצחק סורצקין שליט"א, עמוד מד], כתב: "כתב הריטב"א [בהגש"פ], וז"ל: שאילו לא הוציאנו הקב"ה וכו' ולא היינו נגאלים לעולם, והיינו משועבדים להם. ולפיכך אנחנו חייבים להחשיב עצמנו כאילו נגאלנו אנו מאותו עבדות. וכדאמרינן לקמן 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים'. לפיכך צונו הבורא לספר בכל ודור נס זה, עכ"ל. הרי מבואר מהריטב"א שכל המחייב במצות סיפור בליל ט"ו הוא מחמת שחייבים להחשיב עצמנו כאילו יצאנו ממצרים. ולפיכך בתחילת מגיד הקדים

בעל הגדה 'ואילו לא הוציא הקב"ה וכו' הרי אנו משועבדים היינו לפרעה במצרים'... והנה במצות זכירת יציאת מצרים בכל השנה לא נזכר שכל החיוב זכירה הוא מחמת שאילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו משועבדים היינו לפרעה, אלא חייבים לזכור יציאת מצרים מפני הנס שנעשה לאבותינו. וצ"ב מאי שנא מצות סיפור ממצות זכירה, שכל החיוב סיפור בליל ט"ו הוא רק מחמת שחשוב כאילו נגאלנו בעצמנו. ונראה דהריטב"א כתב [בהגש"פ] וז"ל: ואפילו כלנו חכמים ונבונים ויודעים כל התורה אנו מצווין לספר בזה בשמחה ובהודאות, עכ"ל. הרי כתב הריטב"א שיש דין במצות סיפור שאנו מצווין לספר בשמחה ובהודאה. והנה במצות זכירה דכל השנה ליכא דין לזכור בשמחה והודאה, ודוקא במצות ספור בליל ט"ו אנו מצווין לספר בשמחה ובהודאה. והיינו משום דבכל השנה כולה, שאין אנו חייבין להחשיב כאילו נגאלנו בעצמנו, ורק שאנו מצווין לזכור שאבותינו יצאו ממצרים בשביל הנס שנעשה לאבותינו, אין אנו מצווין לזכור יצי"מ בשמחה והודאה. ודוקא בליל ט"ו, שאנו חייבים לספר מחמת שחשיב כאילו נגאלנו בעצמנו, חייבים לספר בשמחה ובהודאה". וראה הערה הבאה.

(248) דבריו מבוארים היטב על פי מה שכתב למעלה ר"פ סא [תסח.]: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו. פירוש, שכל אדם חייב שיראה עצמו כאילו יצא ממצרים, ויש לו לשבח לפאר ולרומם להקב"ה על זה, כמו שמסיים 'ולפיכך אנחנו חייבים להודות להלל וגו'". ומשמע מדבריו שם שהחובה "לשבח לפאר ולרומם להקב"ה" היא משום "שכל אדם חייב שיראה עצמו כאילו יצא ממצרים". וכן נמצא בפירוש המיוחס לרשב"ם להגדה, וז"ל: "לפיכך אנו חייבין להודות להלל וכו'. אחר שאנו כאילו יצאנו ממצרים, עלינו חובה לומר שירה כמו שאמרו אבותינו". וכן הוא בראב"ן ובארחות חיים. ובהגדת חכמי ירושלים [עמוד קכג] מובאת קושית הגר"ב זולטי זצ"ל [וכן הוא במשנת יעב"ץ או"ח הלכות פסח סימן יט אות ג], שהקשה: "לכאורה צ"ע, מאי שייך כאן 'לפיכך', הלא גם אם אינו חייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, מ"מ חייב להלל להקב"ה על הנס שעשה לאבותינו להוציאם ממצרים, דלא גרע מהלל דחנוכה". וניתן ליישב זאת על פי דברי הגרי"ז עה"ת [סטנסיל בסוף כתבי התלמידים (אות קמד)], שמובא שם בזה"ל: "ביאור הדברים הוא עפ"י שיטת הגאונים [מובא בר"ן בפרק ערבי פסחים (כו: בדפי הרי"ף)] דיש ב' דיני הלל; דין הלל של קריאה, והוא בי"ח ימים הקבועים. ודין הלל של שירה, דאומרים כשנגאלו מצרה שאירע להם. ומהחילוקים שביניהם דהלל של שירה הוא רק על צרה שאירע לו, אבל על גאולה מצרה של חברו לא שייך שיאמר

שירה על זה. והנה הלל זה שאנו אומרים בהגדה הוא מדין הלל של שירה, ולא של קריאה, ועל כן אמר כאן 'חייב אדם לראות את עצמו וכו'', דאם אין רואה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים הרי לא שייך הלל של שירה. וזהו ביאור ההמשך כאן 'חייב אדם לראות את עצמו וכו' לפיכך אנחנו חייבים וכו' ונאמר לפניו שירה חדשה', היינו אחר שיש חיוב לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, שוב שייך שיאמר הלל בתורת שירה, ואומרים 'הללויה'" [וע"ע בעמק ברכה הגדה אות ג, (עמוד עח)]. והגר"ב זולטי שם הוכיח שההלל של שירה הוא מהתורה, ואילו הלל של קריאה הוא מדרבנן, עיי"ש. לכך שפיר הוצרך בעל ההגדה לתלות את ההלל ב"חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", כדי שההלל יהיה מהתורה, ולא מדרבנן [הובא למעלה פס"א הערה 1. וראה למעלה הערה 39]. וזהו ה"כל שכן" שכתב כאן ["ומכל שכן הלל ושירה ישורר לו יתברך בשמחה ובשפה ברורה על הגאולה שגאלנו"]; שאם שאר מצוות הלילה יש לקיים בשמחה מחמת שכאילו הוא יצא ממצרים, כל שכן שיש לקיים מצוה זו [הלל ושירה] בשמחה, כי כל כולה של מצוה זו היא ביטוי של שמחה.

(249) מה שמצריך "שפה ברורה" מבואר בספר המצוות לרמב"ם [מ"ע קנז], שכתב: "היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר מניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר". וכן החינוך [מצוה כא] כתב: "לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך וגו'". והביאור הוא שיש לתת שבח שלם והודאה שלימה על כל הטובה שהקב"ה עושה לנו. ומקרא מלא הוא [ישעיה סג, ז] "חסדי ה' אזכיר תהלת ה' כעל כל אשר גמלנו ה' ורב טוב לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו וכרוב חסדיו". ולמעלה ס"פ מז [תקעד:] כתב: "ואז הוא שבח שלם למי שהוא שלם". ובנר מצוה [צו.] כתב: "המצוה שקבעו חכמים על הנס, כדי לתת הודאה ושבח אל מי שעשה לנו הנס, ראוי שתהיה נעשה בשלימות הגמור, כי הוא יתברך הפליא עמנו לעשות, ואיך לא נעשה המצוה שקבעו על זה בשלימות הגמור". ובהקדמה לאור חדש [לב:] כתב: "והודאה אל השם יתברך יהיו נותנין, כעל כל גמלנו". וכן כתב שם פ"ט [תתשפא:]. ומעין סברה זו [שיש להודות לה' בשלימות כפי השלימות שה' משפיע עלינו] כתב גם בנתיב העבודה פי"ח [א, קלב:] לגבי ברכת המזון, וז"ל: "הדעת נותן והשכל מחייב שלפי גודל הדבר הזה שמקבל האדם הפרנסה, צריך לברך את השם יתברך על זה ברכה שלימה... ומאוד דקדקו חכמים ז"ל על ברכת המזון שתהא הברכה בשלימות הגמור, כמו שהשם יתברך השלים את האדם במזונותיו" [ראה למעלה פנ"ט

הערה 2, וש"נ]. וראה בספר ליל שמורים [לגאון רבי שלמה ברעוודה זצ"ל, פכ"א, עמוד קכ] שהאריך לבאר מדוע מצינו דוקא בהודאה זו ההדגשה "כפי צחות לשון המספר". **ואודות שראוי** שהדברים השכליים יהיו ברורים בלא ספק, כן כתב בדר"ח פ"א מט"ז [שפה.], וז"ל: "בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל ענייניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל". ושם פ"ו מ"ז [קצ:] כתב: "דבר זה ראוי אל השכל שלא יהיו דבריו בערבוב. וכזה אמרו בפרק כיצד מעברין [עירובין נג.], אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם, עד כאן. והטעם הזה מבואר, כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". ובנתיב התורה פ"ח [שמב:] כתב: "כל שכל הוא מבורר לגמרי, שזה ענין השכל שהוא מבורר" [הובא למעלה פס"ב הערה 155, וש"נ]. ובח"א למכות כג: [ד, ו.] כתב: "השכל באדם... מכיר בנס, ונותן שבח והודאה למי שעשה הנס. ודבר זה ידוע, כי השבח וההודאה לשכל, שמכיר בוראו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 3]. לכך במיוחד יש צורך שההודאה תיעשה בשפה ברורה, כי ענייני השכל נעשים בשפה ברורה. וצרף לכאן מאמרם [ברכות נ.] "מברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו".

(250) בכת"י [תד] הוסיף כאן "וכן יגאלנו במהרה בימינו", אכי"ר.

פרק סו

(1) כן כתב בסגנון זה בתפארת ישראל ר"פ נז [תתפח.], נצח ישראל ר"פ מט [תתב.], נר מצוה [צו.], ודר"ח פ"ו סוף מ"ז [רכג:]. וכן חתם דבריו באגרת בנתיב הלשון פ"ט [ב, צג:] ובסוף דרוש על המצות [סד.], ובשני המקומות האלו כתב "יהודה ליווא בן לאדוני אבי בצלאל זכרונו לחיי העולם הבא". וראה למעלה פ"ס הערה 6 שכתב כן למעלה בכת"י [שעו]. ולא נתברר לי מהו הטעם שכתב כן בפעמים מועטות בלבד. גם בנצח ישראל ונר מצוה ובדרוש על המצות הנ"ל כתב "בן לאדוני אבי בצלאל", ובשאר המקומות הנ"ל השמיט את התיבות "לאדוני אבי". **ויש להעיר** מדברי הרמב"ם [הלכות ממרים פ"ו ה"ג]: "איזה מורא, לא יעמוד במקומו... ולא יקראנו בשמו לא בחייו ולא במותו, אלא אומר: 'אבא מרי'" [וכ"פ טושו"ע יו"ד סימן רמ ס"ב]. והים של שלמה [קידושין

פ"א סוף סימן סה] כתב: "באביו בכל ענין אסור להזכיר שמו לעולם, אלא 'אבי מורי'. והטעם, שאין לו אלא אב אחד, ואין כאן מקום לטעות. ויש מקשין על הטור שכתב 'וא"א הרא"ש', למה הזכירו בשמו, ולא כתב אבי מורי. ורוצים לחלק בין הזכרה בפיו, לכתיבה בעלמא. ואני אומר, שאין ראייה לדבריהם, שהוא הזכירו בלשון צח, במלת כבוד ושבח, 'וא"א הרא"ש', רצה לומר ראש לכל ישראל, ולא שכתב או שאומר 'וא"א ר' אשרי ז"ל'". והחיד"א [שו"ת יוסף אומץ סימן פז] כתב: "לפום ריהטא נראה דמה שחילקו בין הזכרה בפיו לכתיבה הוא חילוק נאה... הרי מצינו שרש"י ז"ל חותם 'שלמה בר יצחק' בכמה תשובות שמביא בספר שבולי הלקט. וכן הרמב"ם חותם בתשובותיו בכמה תשובות 'משה בר מימון'... וכן הרא"ש חותם בתשובותיו 'אשר בר יחיאל'. וכן מהר"ם בתשובותיו חותם 'מאיר בר ברוך', וכהנה רבים מגדולי ישראל שחותמים שם אביהם. ומוכרח לחלק בין הזכרה בפיו לכתיבה". אך החיד"א עצמו בהמשך [שם] מסיק "לדעתי הקצרה עיקרן של דברים דבאביו ורבו אם אומר 'מורי' או 'אבי' שרי להזכיר שמו". אך כאן המהר"ל הזכיר שם אביו מבלי לומר "אדוני אבי". ואולי אמירת "**בן** בצלאל" היא כמו לומר "אבי בצלאל". וכן יתכן שמחלק בין הזכרה בפיו לכתיבה. ובני הרה"ג רבי משה יונה שליט"א אמר לחלק בין אם מזכיר את שם אביו סתם [שאסור], לבין שמזכיר את שם אביו כזיהוי של עצמו [שמותר]. וכמו שכיום מצוי שיש שם משפחה בנוסף לשם עצמו, והכל נחשב ל"שם עצמו", כך היא כוונת מי שמזכיר את שם אביו בנוסף לשם עצמו, דמכלל "שם עצמו" לא יצא. ואכן כך חותמים העדים "ראובן בן יעקב עד", "יוסף בן שמעון עד" [גיטין לו.], שברי הוא שמזכיר את שם אביו כחלק מזיהוי עצמו, וכמו שכתב בב"י [אבה"ע סימן קל] "בתחלה היה חותם שמו 'אני ראובן', או 'אני שמעון'. ומתוך שיש הרבה ששמם כן, לא היו יודעין מי הוא החתום כדי לחזר אחר יודעיו ומכיריו שיקיימוהו, התקינו שיהו מפרשים שמותיהם, כלומר שיכתבו 'אני ראובן בן יעקב עד', דמתוך כך מכירים מי הוא החתום, ומחזרין אחר יודעיו ומכיריו שיקיימוהו". (2) אמרו חכמים [קידושין לא:] "תנו רבנן, מכבדו בחייו, ומכבדו במותו... במותו כיצד, היה אומר דבר שמועה מפיו, לא יאמר 'כך אמר אבא', אלא 'כך אמר אבא מרי הריני כפרת משכבו'. והני מילי תוך שנים עשר חודש, מכאן ואילך אומר 'זכרונו לברכה לחיי העולם הבא'". והמהר"ל שלא הזכיר כאן תיבת "לברכה" [שכתב 'זלה"ה'] סובר כגורסים [שם] "זכרונו לחיי העולם הבא" [רי"ף קידושין יג. בדפי הרי"ף, רמב"ם הלכות ממרים פ"ו ה"ה, רמב"ן תורת האדם מהדורת שעוועל עמוד רפט, סמ"ג עשין מצוה קיב, תשב"ץ

ח"א סימן קכב, ועוד]. ובספר אמרי שפר לרבי יהודה חלאווה [פרשת תולדות עמוד רלה] כתב: "לאחר שנים עשר חודש אומר 'זכרונו לחיי העולם הבא', וזהו שכותבים 'זלה"ה'".

(3) לשונו בבאר הגולה סוף הבאר החמישי [קכו:]: "לא שהוא יתברך היה פועל אל עולם הזה, אך פעולתו את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא פועל, כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כוון השם יתברך בבריאת עולם הוא כמו שאמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'" [הובא למעלה פמ"ד הערה 143]. ובהקדמה לתפארת ישראל [ו.] כתב: "ואין ספק כי כל פעולה אשר רחוק שיגיע הפועל אל תכלית כוונתו, אין ראוי שיפעל אותה פעולה, שלא יהיה פעולתו לריק ולבטלה". ושם פל"ז [תקסא:] כתב: "כל דבר נמצא על שלש סבות... השלישי, הוא התכלית, אשר הוא בכל פעולה יפעל לתכלית נאה, ולא יפעל הפועל אל לא תכלית. ולפיכך התכלית הוא סבת מציאות הדבר... שבשביל התכלית יפעל הפועל, וזה הוא סבת מציאות הדבר". וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רפט:], ויובא בהערה 5. ולמעלה בהקדמה שניה [סג.] הביא בשם הרלב"ג לומר: "וזה מבואר הנמנע והביטול שיהיה פועל ללא תכלית". ובגו"א שמות פ"ז אות י [קכט.] כתב: "כל תכלית הוא מכוין אל המעשה באיזה ענין יהיה עד שיבא אל התכלית" [הובא למעלה פל"ב הערה 116]. ובדרוש על התורה [ל:] כתב: "כי כל דבר שיש לו תכלית יש לו קיום, ואשר אין לו תכלית אין לו קיום, כי הוא דבר בטל בעצמו באשר אין לו תכלית. וכמו שאמרו [אבות פ"ג מ"ט] 'כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת'. כל זה מפני כי חכמה זאת אין לה תכלית, וכל שאין לה תכלית הוא מתבטל ואין לו קיום כלל" [ראה להלן הערות 6, 70]. והבטוי "סוף מעשה במחשבה תחילה" [פזמון "לכה דודי"] מורה שיש תכלית מתחילת המעשה. ו"תכלית המעשה הוא ראשית המחשבה" [לשונו בדרוש התורה שם]. וכן "התכלית הוא ראשית המחשבה" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ז (ח:)], "כי סוף מעשה הוא תחלת המחשבה" [לשונו שם פל"ז אות טז (ריג:)]. והמו"נ [ח"ג ר"פ יג] כתב: "כל פועל שיעשה בכונה, אי אפשר לדבר ההוא אשר עשה מבלתי תכלית אחת, בגללה עשה. וזה מבואר, לא יצטרך למופת לפי העיון הפילוסופי". וראה להלן פס"ט הערה 57.

(4) כי זה נוגד לחכמה ולשכל לעשות פעולה גדולה לתכלית פעוטה [כמבואר בהמשך דבריו]. והחפץ חיים [מחנה ישראל פ"ה] עמד על נקודה זו, ומתוך חביבות דבריו נביאם בהרחבה: "ראה אחי עוד דבר פלא בענין גדולת התורה, כמה גדול ענינה, וכמה עצום שכר מקיימה; דהנה ידוע דלכל ענין שהאדם עושה יש פעולה ותכלית, והתכלית על כרחך הוא גדול מהפעולה. למשל הוא מחזיק חנות להשתכר בה ומוציא הוצאות על

זה רובל אחת בכל שבוע, זאת היא הפעולה, ועל כרחך השכר שהוא מקוה שישתכר מזה הוא גדול מזה, והוא התכלית. וכן אם הוא מחזיק קנטאר גדול, שהוצאותיו עולה עשר רובל בכל יום, על כרחך השכר שהוא מקוה שירויח על ידי זה, שהוא התכלית, גדול מזה. וכן אם אנו רואין היכל בנוי לכבוד המלך, וכתוב עליו שהוציא המלך עליו הוצאות מאה מליון, והלא זהו רק הפעולה, על כרחך התכלית גדול מזה, והוא ששם עומד הכסא של המלך וכתרו. אם כן מזה אנו יודעין שכל שהוא במעלה גבוה מחבירו, על כרחך פעולתו הוא גם כן גדולה מחבירו. וכל שפעולתו גדולה, על כרחך התכלית הוא עוד יותר גדול. אם כן בקל וחומר אלף אלפים כשאנו רואין שהקב"ה בעצמו עשה איזה פעולה, כמה גדולה פעולתו, ופעולתו היא בריאת שמים וארץ וכל אשר בם. ואם כן כשאנו שומעין מרוממות כבודו יתברך שגם הוא אמר שעשה הבריאה בשביל איזה תכלית, ואם לא התכלית לא היה רוצה כלל בעשיית הפעולה, יבין האדם מעצמו כמה נורא הוא התכלית ההוא עד אין חקר ועד אין תכלית. וכבר הכתוב צווח ואמר שתכלית הבריאה היא התורה, ובשבילה נבראו השמים וארץ וחקותיהן, ומקרא מלא הוא בירמיה [לג, כה] 'כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי'. ומקרא זה הוא תשובה לאותן המתפתין ביצרן לדחות מעל עצמן ובניהן לימוד התורה הקדושה, בחשבם בנפשן מה תכלית יגיע להן מלימוד התורה. אוי להן שמהפכין בזה דברי אלקים חיים, כי הכתוב צווח ואמר כי השמים והארץ וכל ענייניהם אינם רק הפעולה, ותכליתם היא רק התורה, שהיא הטוב האמיתי והקיום הנצחי שבו האדם זוכה להתעדן ולישב למעלה לנצח אצל מלך הכבוד. והם רוצים בהיפך, שהתורה תהיה סבה ופעולה לאיזה תכלית הבלי". וראה בסמוך הערה 6.

(5) "מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך" [תהלים קד, כד]. ובנתיב התורה פ"ד [קעט.] כתב: "הוא יתברך אשר הוא השכל והדעת". ובדר"ח פ"ג מ"ט [רטז.] כתב: "כי החכמה היא עם השם יתברך". ובתפארת ישראל פט"ז [רלו:] כתב: "נראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם... הכל בחכמה נפלאה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 68]. ובנצח ישראל פי"א [רפט:] כתב: "ואם יאמר האדם, הרי בודאי כל פעולה בעולם, ומכל שכן אל פעולת השם יתברך, צריך סבה ותכלית שיפעל". ובבאר הגולה באר הרביעי [שמה.] כתב: "לא שייך אצל השם יתברך שעשה מעשה שלא היה לו לעשות".

(6) כמו שנאמר כמה פעמים בספר דברים; [דברים ד, לד] "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה

ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך". ונאמר [דברים ו, כב] "ויתן ה' אותות ומופתים גדולים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו". ונאמר [דברים ז, יט] "המסות הגדולות אשר ראו עיניך והאותות והמופתים והיד החזקה והזרוע הנטויה אשר הוצאך ה' אלקיך וגו'". ונאמר [דברים כו, ח] "ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמפתים". ונאמר [דברים כט, א-ב] "ויקרא משה אל כל ישראל ויאמר אליהם אתם ראיתם את כל אשר עשה ה' לעיניכם בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו, המסות הגדולות אשר ראו עיניך האותות והמופתים הגדולים ההם".

(7) כמו שאמרו בהגדה של פסח: "'ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים' [דברים כו, ח]. 'ויוצאנו ה' ממצרים', לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, שנאמר [שמות יב, יב] 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה''. 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה', אני ולא מלאך. 'והכיתי כל בכור בארץ מצרים', אני ולא שרף. 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים', אני ולא השליח. 'אני ה'', אני הוא ולא אחר". ולמעלה פנ"ב [נז:, סח:] ופנ"ה [כולו] ביאר בכמה אנפי מדוע יצ"מ היתה רק ע"י ה' בכבודו ובעצמו.

(8) כן כתב בכת"י למעלה ס"פ סה [תד] בביאור חשיבותה של מצות סיפור יצ"מ בליל טו, וכלשונו: "מצוה גדולה לספר ביציאת מצרים כל הלילה... שהרי הקב"ה חדש בעולמו אותות שלא היו בעולם, והכל כדי שיספרו אותותיו ומופתים אשר עשה [שמות י, ב]. נמצא כי נחשב... תכלית גדול מאוד... לא היה פועל פעולה זאת הגדולה בשביל תכלית קטון. וכאשר מצאנו שהקב"ה עשה נפלאות במצרים לספר אותיותיו ונוראותיו, אם כן דבר זה, דהוא ספור האותות והמופתים, נחשב אצל הקב"ה לתכלית גדול מאוד". **ויש להבין**, דבשלמא אצל אדם בשר ודם, אמרינן שלא יטרח ויתייגע להשקיע אונו והונו בפעולה שאינה מניבה תכלית גדולה יותר מהשקעתו, כי למה שישקיע הרבה עבור דבר פחות ערך, ואין הצר שוה בנזק המלך. והרי אף שוה בשוה אמרו חכמים [כתובות קי.] "הפוכי מטרתא למה לי" ["הנושא שני מרצופין של עור ומשאן שוה, מה יתרון לו להפוך של ימין לשמאל ושל שמאל לימין" (רש"י שם)], ק"ו לריעותא. אך אצל הקב"ה, שנאמר עליו [ישעיה מ, כח] "לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו", מדוע שלא יעשה פעולה גדולה בעבור תכלית קטנה, הרי פעולות ה' נעשות ברוח פיו [תהלים לג, ו] ללא עמל ויגיעה, ומה היא המניעה אצלו יתברך מלעשות פעולה גדולה בנקל

בשביל תכלית מתבקשת, למרות שתכלית זו קטנה מהפעולה. ויש לומר, שכל יציאה מן הסדר היא דבר שכביכול קשה לפני הקב"ה. וכמו שאמרו [סוטה ב.] שיש דברים שקשין כקריעת ים סוף, וכתב רש"י [שם] "וקשין - לפני המקום". ובגו"א דברים פ"ל אות א [תסג:] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו... שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם. וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמה.] כתב: "שכרן של רשעים... חוץ מן הסדר, שיהיה לרשע שכר טוב, והוא יתברך חפץ לשלם שכרו בעולם הזה... ולא יהיה עוד דבר שהוא שלא כסדר". ובנצח ישראל ר"פ לא [תקצד.] כתב: "כי הוא יתברך, אשר סדר העולם, וחפץ בסדר הנמצאים, מקוה ומצפה אל הגאולה". ושם בהמשך הפרק [תרה.] כתב: "כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי'... כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך". ובאור חדש פ"ג [תרה:] כתב: "כי לפי הראוי והסדר אשר השם יתברך רוצה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 73, ופכ"א הערה 10]. והואיל וביצ"מ היו הרבה דברים שחרגו מן הסדר וכמו שכתב כאן ["כאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים"], לכך חייב להיות שהתכלית של יצ"מ תהיה בעלת ערך עצום, כפי גודל היציאה מן הסדר של הפעולה.

(9) מה שכתב "וכדכתיב בתחלת היציאה" רומז בזה ליסודו הנפוץ שהעיקר מתגלה בהתחלה, והואיל ובתחילת שליחותו של משה לפרעה נאמר לו "והייתי לכם לאלקים", לכך זה מורה שזו תכלית ועיקר שליחותו, כי "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל" [ראה למעלה פנ"ז הערה 184 שלוקטו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הוזכר בספר זה]. **ובתורה נאמר** כמה פעמים שיציאת מצרים נעשתה בכדי שה' יהיה לישראל לאלקים; (א) ויקרא יא, מה "כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים וגו'", ופירש הראב"ע [שם] "כי אני ה' - כי לא העליתי אתכם מארץ מצרים כי אם להיות לכם לאלקים". (ב) ויקרא כב, לג "המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים וגו'", ופירש רש"י [שם] "המוציא אתכם - על

מנת כן". (ג) ויקרא כה, לח "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים". (ד) במדבר טו, מא "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים וגו'", ופירש רש"י [שם] "אשר הוצאתי אתכם - על מנת כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרותי". וראה בסמוך הערה 12. **וכן כתב** בספר זה כמה פעמים. וכגון, למעלה פל"ח [תשמג.] כתב: "כי עיקר הגאולה במה שישראל הם לה', וזה נראה במה שהציל ישראל, ועל זה בא קידוש בכורות". ולמעלה ס"פ מה [שס.] כתב: "הכלל הוא כי יציאת מצרים הוא הדבוק בו יתברך, וכדכתיב בכל מקום 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ולמעלה פ"ס [תמ.] כתב: "ומפני שארבע כוסות תקנו נגד ארבע לשונות של גאולה, ולשון שלישי [שמות ו, ו] 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה', והרביעי [שם פסוק ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם', אמרו [פסחים קיז:] בין שלישי לרביעי לא ישתה. והטעם כי אלו שני דברים אין הפסק ביניהם, כי לכך גאל השם יתברך את ישראל להיות להם לאלקים, והם יהיו עמו. ודבר זה מבואר בכתוב בכל מקום אשר מזכיר יציאת מצרים יאמר 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים' [ויקרא כב, לג, שם כה, לח, ובמדבר טו, מא]. הרי יאמר בפירוש כי עצם ההוצאה להיות ישראל לו לעם, והוא יהיה להם לאלקים. וכן בכל מקום מזכיר כך, ודבר זה יסוד האמונה. ואף בתחלת הדברות אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי יציאת מצרים שיהיה השם יתברך לאלקים לישראל, ואי אפשר שיהיה פירוד והבדל ביניהם למי שמבין סודי התורה. ולכך בין שלישי לרביעי לא ישתה, שלא יעשה הפסק". **וגם בשאר ספריו** כתב כן; כגון, בנצח ישראל ס"פ יא [שז.] כתב: "כי מה שהם [ישראל] עלולים ממנו הוא הסבה שבחר השם יתברך בישראל, ודבר זה נודע להם שבשביל זה הוציא אותם ממצרים". ושם פ"ל [תקפז:] כתב: "כמו שאמר גם כן [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט... כי בחר השם יתברך בישראל כשיצאו ממצרים". ושם פנ"ח [תתצו:] כתב "ואמר אחר כך [במדבר כג, כב] 'א-ל מוציאם ממצרים'. רוצה לומר כי זה מורה גם כן כי השם יתברך הוא עם ישראל בלי פירוד, שהרי הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קד.] כתב "כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק". ושם פ"ו מ"י [שס.] כתב: "'עם זו קנית' [שמות טו, טז]... מפני כי גאלם ממצרים שייך בזה 'קנית'". ובנתיב העבודה

פ"ח [א, קב:] כתב: "כי על ידי יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך על האדם, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... דהיינו שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, והוא יתברך לאלוק על האדם, וגופו קנוי לו לעבד בשביל שהוציא אותם ממצרים... כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם... שרוצה לומר כי לכך אני אלקיך ומולך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים". וראה למעלה פי"ד הערה 40, פכ"ג הערה 13, פל"ח הערה 112, פמ"ה הערה 124, פנ"ב הערה 170, פנ"ה הערה 12, ופ"ס הערות 30, 313. והמו"נ ח"ג פמ"ג כתב: "טעם ספירת העומר מיום נתוקם ממצרים עד יום מתן תורה, שהוא היה המטרה והתכלית של יציאתם, [שמות יט, ד] 'ואביא אתכם אלי'". ואונקלוס [שם] תרגם "וקריבית יתכון לפולחני". וראה להלן הערה 28.

(10) לשון רש"י [שם]: "לשכני בתוכם - על מנת לשכון אני בתוכם". והגו"א שם אות מג [שפג:] מבין שבהוספת המלים "על מנת" רש"י מחלק בין הדבקים, והיציאה לעצמה, והשראת שכינה לעצמה, וכלשונו: "על מנת לשכון בתוכם. פירוש, כי אין ההוצאה בשביל שישכון בתוכם, דההוצאה לעצמה היתה. אלא כשהוציאם, הוציא אותם 'על מנת לשכון בתוכם', כלומר שגם זה יעשה להם שישכון בתוכם, וזהו תוספות טובה שיעשה להם... שלא תאמר כי עיקר ההוצאה היתה לשכון בתוכם, וזה אינו, ולפיכך פירש כי בודאי ההוצאה היתה לשכון, אבל לא היתה ההוצאה בשביל זה, רק ההוצאה היתה גם לשכון בתוכם, כלומר לא הוצאה בלבד, אלא אף לשכון בתוכם" [הובא למעלה פנ"ט הערה 32]. ומכך לכאורה משמע שההוצאה לא היתה בשביל השראת שכינה, ודלא כדבריו כאן. אך אין זה קשיא, שכוונתו שם לומר כפי שנתבאר למעלה פנ"ט [שמו.-שמח.] שיש חשיבות להוצאה בפני עצמה [להסיר מישראל את העבדות והשפלות], אך אין היציאה נגמרת בזה, אלא היא מתעלה ועולה עד לדביקות בשכינה. לאמר, שההוצאה נעשתה גם בשביל המדריגה העליונה שתהיה לבסוף, אך אין בכך למעט מהמדרגות הנמוכות ממנה. ומקור דבריו [שיצ"מ נעשתה בשביל "לשכני בתוכם"] הוא בתנחומא [בחוקתי אות ג], שאמרו שם: "על מנת כן יצאו ממצרים שיעשו את המשכן ותשרה שכינה ביניהם, שנאמר 'וידעו כי אני ה' אלקיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם', ואם יעשו רצוני אין שכינתי זזה מביניהון". וראה להלן הערה 28.

(11) לכאורה מה שמדגיש "כי **תחלת היציאה** היה על מנת שיהיה להם לאלקים" הוא כנגד מה שכתב למעלה [לפני הפסוק הראשון שהביא] "וכדכתיב **בתחלת היציאה** 'והוצאתי אתכם וכו'". אך לפי זה הפסוק השני שהביא ["ובסוף פרשת תצוה כתיב

'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם'"] יחצוץ ויפריד בין הדבקים [בין שתי הפעמים שכתב "תחלת היציאה"], באופן שמה שכתב כאן "כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים" אינו מוסב על לפניו, אלא על לפני פניו. וזהו דוחק מבואר. ואולי יש להגיה כאן "כי תכלית היציאה" [במקום "כי תחלת היציאה"].

(12) אע"פ שלא נאמר בפסוק השני "להיות לכם לאלקים", אלא נאמר "לשכני בתוכם", כוונתו לומר שהשראת השכינה גם כן שייכת לתכלית יצ"מ, וכמו שכתב להלן [לאחר ציון 28] "הנה התבאר כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים ולהיות שכינתו ביניהם" [ראה להלן הערה 28]. אך עדיין צריך ביאור מה ראה להדגיש ענין השראת השכינה, דבר שלא עשה בשאר המקומות שביאר ענין זה [כמלוקט בהערה 9]. ובאמת כאן הוא המקום היחידי בספריו שהביא את הפסוק "לשכני בתוכם". ויש לומר, שמיד יבאר את סדר הפרשיות של ספר שמות, ועל הפרשיות העוסקות במשכן כתב: "ואחר כך היה רוצה לשכון ביניהם... כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים ולהיות שכינתו ביניהם". לכך הביא פסוק זה [המורה שתכלית יצ"מ היא להיות שכינתו ביניהם] כדי לבאר את סדר הפרשיות שבספר שמות [אשר חמש פרשיותיה האחרונות עוסקות במשכן]. וזו גם הסבה שכתב כאן "ובסוף פרשת תצוה כתיב" [ובדרך כלל אינו מציין את שם הפרשה], כי מגמתו לבאר כיצד פרשיות ספר שמות הן לפי הסדר.

(13) פירוש - לאחר שנתבאר שתכלית יצ"מ היא שה' יהיה לישראל לאלקים וישרה שכינתו בתוכם, יובן סדר פרשיות של ספר שמות, וכמו שמבאר והולך.

(14) אלו ארבע פרשיות ראשונות [שמות, וארא, בא, ובשלח].

(15) הנזכרים פרשת יתרו [שמות כ, א-יד].

(16) פירוש - שני הדברות האלו הם המשך ישיר לתכלית של יצ"מ [שה' יהיה לישראל לאלקים], כי בשני הדברות האלו נאמר שכתוצאה מיצ"מ ה' הוא אלקי ישראל, ואין לעבוד אלהים אחרים זולתו ["ידיעת ההפכים אחת" (ראה למעלה פנ"ג הערה 89, להלן הערה 111, פ"ע הערה 123, ופע"ב הערה 75)]. ואודות ששני הדברות הראשונים שייכים זה לזה, כן כתב בתפארת ישראל פכ"א [שיג:]: "מה שאמר בפרק בתרא דמכות [כג:] תרי"ג מצות נאמרו למשה מסיני, שנאמר [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה', תורה בגימטריא תרי"א, 'אנכי' ו'לא יהיה לך' [שמות כ, ב-ג] מפי הגבורה שמענום, עד כאן. ויקשה לך למה שמעו 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה. ודבר זה בודאי ראוי שיהיה כך, כי בדבור 'אנכי' הוא שקבלו השם יתברך לאלוק [ראה להלן הערה 22]. וכן 'לא יהיה לך' שלא יהיה להם אלוה זולת השם יתברך, שאם היה להם אלוה זולת השם יתברך

היו מבטלים מלכותו יתברך חס ושלום". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רט.] כתב: "אמר כי 'תורה' בגימטריא תרי"א, 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענו. ויש לך לשאול, למה שמענו אלו שתים מפי הגבורה, והשאר מפי משה. אבל הפירוש, כי משל הוא למלך בשר ודם, בתחילה כובש אומה אחת ומולך עליה, ואחר כך שולח שליח אליה לצוות מה שרוצה, וגוזר גזירותיו על האומה. אבל כל זמן שלא כבש אותה ולא מלך עליהם, אין שייך לומר שיגזור עליהם. וכן 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' שלא יפרקו עול ללכת אחרי אלהי נכר. ולפיכך אלו שתי דברות מפי הגבורה שמענו. אבל 'תורה' שהיא לשון הוראה מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו, וזה בודאי אחר שהוא יתברך מלך עליהם, ולכך מספר המצות חוץ מאלו שנים, שהם עצם מלכותו, תרי"א. ומכל מקום 'אנכי ה' אלקיך' [ו"לא יהיה לך אלהים אחרים"] בכלל תרי"ג מצות, דסוף סוף השם יתברך הוא לאלקים על ישראל ["אנכי"], ואין לאדם לפרוק אלקותו יתברך ["לא יהיה לך"]".

(17) אינו מבאר כיצד שאר הדברות משתייכים לתכלית יצ"מ. ונראה ביאורו על פי דבריו בתפארת ישראל פט"ז [רנד.], שביאר שיש למצות שתי מטרות, וכלשונו: "האחד, כי ראוי שיהיה האדם העלול מסודר תחת רשות העלה. והשני, כי ראוי שיושלם האדם על ידי תורה מן השם יתברך... ולפיכך שני דברים בתורה; עשרת הדברות בפני עצמם, והשני, כל התורה בפני עצמה. וזהו כי עשרת הדברות הם קבלת מלכותו יתברך, ועל ידי אלו המצות האדם עומד תחת רשות העלה. ולפיכך היו כתובים עשרת הדברות על שני לוחות בפני עצמם, ונקראו 'לוחות הברית' [דברים, ט, ט], שהם קבלת מלכותו. והתחלתו [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', לומר כי הוא יתברך מלכם... ובאלו עשרת הדברים יש קבלת גזרות העלה על העלול, ושאר התורה הוא להשלמת האדם". וכן חזר וכתב שם בהמשך הספר ר"פ לה [תקיא.]. הרי שכל עשרת הדברות [ולא רק השנים הראשונים] מחברים את העלול לעלה, ולא שיהיה האדם ברשות עצמו. נמצא שכל עשרת הדברות שייכים לתכלית של יצ"מ, שהיא היות ה' לאלקים על ישראל. וראה בסמוך הערה 22.

(18) הנה בהרבה מקומות ביאר שהמשפט הוא מעשה אלקי, אך כאן מבאר לאידך גיסא; "כי כל אלהים יש לו משפט במה שהוא אלהים", לאמר שהאלהות מחייבת משפט [לא שהמשפט הוא אלקי], וכמו שיבאר בסמוך. ואודות שהמשפט הוא אלקי, כן כתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשיב:]: "כי המשפט הוא היושר בעצמו, שלא יעבור על היושר, וזהו ענין משפט. ודבר זה ידוע, כי אין דבר שהוא מתיחס להשם יתברך רק המשפט, דכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'. וזה מפני כי הצדקה והחסד אפשר

שיהיה גם כן בתחתונים, אבל שלא יהיו יוצאים מקו המשפט אין זה רק אל השם יתברך, כי המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל, וזה אי אפשר לאדם" [הובא למעלה פמ"ז הערה 17]. ובסגנון אחר כתב בנתיב הדין פ"א [א, קפו.]: "מה שהמשפט הוא לאלקים יותר מכל, כי המשפט בחויב הכרחי, והשם יתברך הוא מחויב המציאות, וכל אשר זולתו אינו מחויב המציאות, זולת השם יתברך. ולפיכך המשפט שהוא מחויב הוא בפרט אל השם יתברך... ואין כאן חציצה, רק המשפט לאלקים לגמרי". ובח"א לסוטה מז: [ב, פו:] כתב: "כי הדין הוא אלקי, כדכתיב 'כי המשפט לאלקים', ודבר זה בארנו במקומות הרבה". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תמב:], באר הגולה באר השני [קמא.], ושם באר הרביעי [תנד.], ועוד. אך כאמור כאן כוונתו לאידך גיסא; אלהות מחייבת משפט, וכמו שיבאר בסמוך. נמצא שהפסוק "כי המשפט לאלקים הוא" מתפרש בשני אופנים; (א) המשפט הוא אלקי. (ב) אלהות מחייבת משפט. וראה להלן הערה 27 ששני הפירושים הללו נתבארו בגו"א שמות פכ"א אות ז [קכט.].

(19) כי אין אלהות ללא משפט, וכמו שיבאר בסמוך. ורש"י [שמות כא, א] כתב: "לפניהם - ולא לפני גוים, ואפילו ידעת בדין אחד שהגוים דנין אותו כדיני ישראל, אל תביאהו בערכאות שלהם, שהמביא דיני ישראל לפני גוים מחלל את השם ומיקר את שם העבודה זרה להשביחה, שנאמר [דברים לב, לא] 'כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים', כשאויבינו פלילים זהו עדות לעלוי יראתם".

(20) ופירש רש"י [שם] "ונקרב - אל הדיינין לדון עם זה ולישבע לו שלא שלח ידו בשלו".

(21) כמו [שמות כא, ו] "והגישו אדניו אל האלהים וגו'", ופירש רש"י [שם] "אל האלהים - לבית דין, צריך שימלך במוכריו שמכרוהו לו". וכן [שמות כב, ח] "על כל דבר פשע וגו' עד האלהים יבוא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו", ופירש רש"י [שם] "עד האלהים יבוא דבר שניהם - עד הדיינין יבוא דבר שניהם". וכן [שמות כב, כז] "אלהים לא תקלל", ופירש רש"י [שם] "הרי זו אזהרה לברכת השם ואזהרה לקללת דיין". וכן כתב רש"י [שמות כ, א] "וידבר אלקים - אין אלהים אלא דיין, וכן הוא אומר [שמות כב, כז] 'אלהים לא תקלל' ותרגומו 'דיינא'". וכן רש"י [ש"א ב, כה] "אלהים - דיין". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "כבר אמרנו כי נקרא שם 'אלהים' על הדיין, כמו שנקרא אל השם יתברך שם 'אלקים'. וכבר התבאר הטעם כי המשפט הוא לאלקים, וכאשר הדיין יש בידו המשפט שהוא לאלקים, ראוי שיהיה נקרא 'אלהים'". וכן כתב בקיצור בגו"א במדבר פט"ו אות לג [רלז.]. ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב:

'"אלקים' בגמטריא 'זה דיין"'. ובגו"א בראשית פ"ב אות יד [נז:] ביאר מדוע שם "אלקים" הוא בלשון רבים, וז"ל: "וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט... וכל משפט יש בו חילוף וריבוי כוחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים" [הובא למעלה פכ"ח הערה 68, ופל"ו הערה 115]. וכן נאמר [מ"א ג, כח] "וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלקים בקרבו לעשות משפט".

(22) בעשרת הדברות, ובמיוחד בדבור [שמות כ, ב] "אנכי ה' אלקיך", שדבור זה בפרט נקרא קבלת אלקותו יתברך, וכמו שכתב רש"י [ויקרא יח, ב] "אני הוא שאמרתי בסיני 'אנכי ה' אלקיך' וקבלתם עליכם מלכותי, מעתה קבלו גזרותי". והרמב"ן [שמות כ, ב] כתב: '"אנכי ה' אלקיך' הדבור הזה מצות עשה... וזו המצוה תקרא בדברי רבותינו [ברכות יג.] קבלת מלכות שמים, כי המלות האלה אשר הזכרתי הם במלך כנגד העם. וכך אמרו במכילתא [שם פסוק ג]... אמר המקום לישראל 'אנכי ה' אלקיך', 'לא יהיה לך', אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו הן, כשם שקבלתם מלכותי קבלו גזרותי". ובהשגותיו לספר המצות לרמב"ם מל"ת ה כתב הרמב"ן: "קבלת המלכות הזה שקבלו בסיני הוא באמת מדבור 'אנכי'". ובתפארת ישראל פכ"א [שיד.] כתב: "כי בדיבור 'אנכי' הוא שקבלו השם יתברך לאלוק" [הובא למעלה הערה 16]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקלו.] ביאר לפי זה שזהו הטעם שדבור זה לא נאמר כציווי, וכלשונו: "כי בדבור 'אנכי ה' אלקיך', שהוא קבלת אלקותו ומלכותו עליהם, לא שייך בזה ציווי וגזרה. שאם אין הוא מלך ואלקיהם, לא שייך גזרה עליהם. כי אין גוזר גזרה אלא אם כן הוא מלך קודם, ואחר כך גוזר גזרה. ואם הוא מלך כבר עליהם, אם כן אין צריך לומר 'קבלו מלכותי', שהרי כבר מלך עליהם... לכך בא דבור ראשון בלשון זה 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', וכיון שהוצאתיך מארץ מצרים תקבלו מלכותי". אך בתפארת ישראל פט"ז [רנד:] כתב שכל עשרת הדברות הם קבלת מלכות שמים, וז"ל: "כי עשרת הדברות הם קבלת מלכותו יתברך, ועל ידי אלו המצות האדם עומד תחת רשות העלה. ולפיכך היו כתובים עשרת הדברות על שני לוחות בפני עצמם, ונקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', שהם קבלת מלכותו. והתחלתו 'אנכי ה' אלקיך', לומר כי הוא יתברך מלכם, ואחר כך גזר גזרותיו על ישראל... ובאלו עשרת הדברים יש קבלת גזרות העלה על העלול" [ראה למעלה הערה 17]. **ראיה לדבר**; בירושלמי [ברכות פ"א ה"א] אמרו "מפני מה קורין פרשיות קריאת שמע בכל יום, מפני שעשרת הדברות כלולין בהן; 'אנכי ה' אלקיך', 'שמע ישראל ה' אלקינו' [דברים ו, ד]. 'לא יהיה לך אלהים אחרים על

פני' [שמות כ, ג], 'ה' אחד' [דברים ו, ד]. 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא' [שמות כ, ז], 'ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה]... 'לא תחמוד בית רעך' [שמות כ, יד], 'וכתבתם על מזוזות ביתך' [דברים ו, ט], 'ביתך' ולא בית חבירך". ובמשנה [ברכות יג.] אמרו שפרשה ראשונה של שמע עוסקת בקבלת מלכות שמים. וכבר השריש רבינו יונה [שערי תשובה שער שלישי אות כב] שכל הפרשה הראשונה עוסקת בקבלת עול מלכות שמים, ולא רק הפסוק "שמע ישראל", שכתב: "מצות תפילין ומצות מזוזה מצוות עשה הן, והנן בכלל קבלת מלכות שמים, כי על כן נכתבו בפרשת 'שמע ישראל' [דברים ו, ח-ט]". אם כן מוכח שלכל הפחות ארבעה מהדברות שייכים לקבלת עול מלכות שמים [כי הם רמוזים בפרשה של קבלת עול מלכות שמים].

(23) לעומת המביא משפטו לערכאות של עובדי ע"ז ש"מקבל עליו משפט אלהי נכר" [לשונו למעלה לאחר ציון 18]. אך המביא משפטו לבי"ד ישראל "מקבלים משפט אלקי ישראל". ונאמר [תהלים קה, ז] "הוא ה' אלקינו בכל הארץ משפטיו".

(24) בא לבאר הטעם מדוע לכל אלהים יש משפט, שעד כה כתב "כי מאחר שהוא לאלקים להם, צריכים לקבל את משפטיו, כי כל אלהים יש לו משפט במה שהוא אלהים", אך לא ביאר טעמו של דבר.

(25) לשון רש"י [שם]: "אשר העלנו מארץ מצרים - והיה מורה לנו הדרך אשר נעלה בה, עתה צריכין אנו לאלהות אשר ילכו לפנינו". והרמב"ן [בראשית טו, יח] כתב: "והוסיף [בראשית יז, ח] 'והייתי להם לאלקים', שהוא בכבודו ינהיג אותם, ולא יהיו בממשלת כוכב ומזל או שר משרי מעלה". והספורנו [שמות כט, מה] כתב: "והייתי להם לאלקים - מנהיג ענינם בלתי אמצעי". וזהו פשוטו של מקרא [בראשית מח, טו] "האלקים הרועה אותי מעודי עד היום הזה", שהקב"ה מנהיגו מעודו. ובפרי צדיק [פרשת ויחי אות טו] כתב: "אמר שאין לו מהשתדלותו כלל, רק 'האלקים הרועה' ומנהיג אותי בדרך הישר והטוב... שהרועה גם כן מנהיג צאנו בדרך הישר".

(26) לשונו למעלה פמ"ד [שז.]: "פרשה רביעית [בתפילין, והיא פרשת (דברים יא, יג-כא) 'והיה אם שמוע תשמעו' (מנחות לד:)] כנגד הנהגתו יתברך את הנמצאים, וכמו שנזכר בפרשת 'והיה אם שמוע תשמעו', שמנהיג השם יתברך את עולמו להטיב להם כשיעשו הטוב, ולהרע להם חס ושלום אם לא יעשו הטוב. וכנגד זה [דברים י, יז-יח] 'לא ישא פנים ולא יקח שוחד עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה', וזה הוא אמתת הנהגתו יתברך במשפט". ולהלן פס"ט [לאחר ציון 64] כתב: "ספר הרביעי [חומש במדבר], שהשם יתברך מנהיג את הנמצאים בחכמתו ובהנהגה

ראויה, כמו שהיה מנהיג את ישראל במדבר בכל מסעיהם שהיו הולכים. וזה נגד 'עושה משפט וגו'', שכל זה הנהגת השם יתברך הנמצאים בהנהגה ראויה. ולפיכך מתחיל הספר במדבר בסדר הדגלים [במדבר ב, א-לד], ואיך היו נוסעים ומנהיג אותם על פי הענן [שם ט, טו-כג], עד סוף הספר, שחנו בערבות מואב [שם לג, מח], שהוא מסע האחרון. ואלו ארבעה דברים הם נזכרים בארבע פרשיות תפילין גם כן, וכאשר בארנו למעלה במקומו בארוכה ענין אלו ארבעה דברים". וכן נאמר [משלי כט, ד] "מלך במשפט יעמיד ארץ". ובספר מעלות התורה [לרבי אברהם אחי הגר"א] כתב: "איתא בגמרא [ברכות סא:] 'צדיקים, יצר טוב שופטם. רשעים, יצר הרע שופטם. בינונים, זה וזה שופטם. וצריך להבין משפטים הללו מאי היא, הלא [דברים א, יז] 'המשפט לאלקים הוא'. ושמעתי מאחי הגאון ז"ל, ד'משפט' הוא לשון הנהגה, ולכן יקרא הדיין השופט 'אלהים', כי הוא מנהיג ומשגיח על בני דורו. והכי פרושו; 'צדיקים יצר טוב שופטם', רצה לומר מנהיגם, שכל הנהגותיו על פי יצר טוב. הרשעים, יצר הרע שופטם, רצה לומר מנהיגם. ובינונים, זה וזה שופטם, רצה לומר מנהיגם". וראה להלן פס"ט הערה 66.

(27) לשונו בגו"א שמות פכ"א אות ז [קכט.]: "המביא דין בערכאות שלהם מייקר שם עבודה זרה... וטעם זה ידוע, כי המשפט הוא לאלקים, כדכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'. ועוד כתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', הרי כי המשפט תולה באלהות. **ועוד**, כי עובדי עבודה זרה אומרים כי המשפטים הוא לאלהות שלהם, כי כל אלהות יש לו משפט. ולעולם הולכין אחר בית דין יפה וחשוב יותר [סנהדרין לב:], נמצא ההולך לפני דין שלהם מייקר שם עבודה זרה להחשיב משפט אלהיהם". ויש להבין, מהו ההבדל בין שני הסבריו. וברי הוא שנחלקו כיצד לבאר את הפסוק "כי המשפט לאלקים הוא"; האם פירושו שהמשפט הוא אלקי, או פירושו שאלהות מחייבת משפט. הסברו הראשון בגו"א מבאר שהמשפט הוא אלקי, ולכך המביא דינו בערכאות עע"ז מייחס לירא‍תם כחות אלהיים. אך הסברו השני מבאר שלכל אלהות יש משפט משלו, וכאשר מביא דינו לערכאות עע"ז מקבל על עצמו את יראתם. וכאן בגבורות מבאר כהסברו השני בגו"א, שאלהות מחייבת משפט. וראה למעלה הערה 18.

(28) לשונו להלן פס"ט [לאחר ציון 56]: "וכדי לומר לך התכלית מה שגאל הקב"ה, כי התכלית הוא מעיקר הדבר, והתכלית הוא כמו שאמרנו לשכון ביניהם. ולפיכך מספר עשיית המשכן עד [שמות מ, לד] 'וכבוד ה' מלא המשכן'". **ולא נתבאר** בדבריו כיצד השראת שכינה משתייכת להיות ה' לאלקים לישראל. ולמעלה [לאחר ציון 9] כתב: "ובסוף פרשת תצוה [שמות כט, מו] כתיב 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם',

מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים", הרי שצירף את השראת השכינה ל"שיהיה להם לאלקים", וצירוף זה טעון ביאור. ויש לומר, כי היות ה' לאלקים לישראל ענייננו שישראל יהיו דבקים בו יתברך, וכמו שכתב למעלה ס"פ מה [שס.]: "הכלל הוא כי יציאת מצרים הוא הדבוק בו יתברך, וכדכתיב בכל מקום [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". וקודם לכן [שנה:] כתב: "וכבר ידעת כי יציאת מצרים היא המדריגה הגדולה העליונה, שישראל יהיו דבקים בו יתברך". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "ואמר אחר כך [במדבר כג, כב] 'א-ל מוציאם ממצרים'. רוצה לומר כי זה מורה גם כן כי השם יתברך הוא עם ישראל בלי פירוד, שהרי הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". הרי שהיות ה' לאלקים לישראל פירושה שתהיה דביקות בין ה' וישראל, ואין לך דביקות בולטת יותר מאשר השראת שכינתו יתברך בתוך ישראל. ומקרא מלא הוא [שמות כט, מה] "ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלקים". ולמעלה פנ"ד [קעט:] כתב: "נתן להם הקב"ה התורה ומצות, ואחר כך היתה השכינה **מתחברת** לישראל בשכון שכינתו ביניהם, כדכתיב אחר מתן תורה [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש וגו'", ושם בהערה 208 נתבאר שדברים אלו הם ביאור לפסוק [יחזקאל טז, ח] "ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים וגו' ותהיי לי". **ובמדרש תנחומא** [בחוקתי אות ג] אמרו: "'אם בחקתי תלכו' [ויקרא כו, ג], מה כתיב שם [פסוק יא] 'ונתתי משכני בתוככם'. אם תקיימו מצותי מניח אני את העליונים וארד ואשכון ביניכם, שנאמר [שמות כט, מה] 'ושכנתי בתוך בני ישראל', שעל מנת כן יצאו ממצרים שיעשו את המשכן ותשרה שכינה ביניהם, שנאמר [שם פסוק מו] 'וידעו כי אני ה' אלקיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם'. ואם יעשו רצוני, אין שכינתי זזה מביניהון. למה, אמר רבי אמי, נתאוה הקב"ה כשם שיש לו דירה למעלה, שיהא לו כך דירה למטה... כיון שעמדו ישראל אמר להם הקב"ה לא יצאתם ממצרים אלא על מנת שתעשו לי משכן ואשרה שכינתי ביניכם, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'". הרי השראת השכינה היא הבטוי המובהק לרצון ה' שתהיה לו דירה בתחתונים, ודירה זו היא היא הבטוי להיות אלקים לישראל. זאת ועוד, כי תיבת "שכינה" מורה על החבור שבין ה' אל האדם, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.]: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה שכינה עמהם" [הובא למעלה פי"א הערה 61]. ובתפארת ישראל פמ"א [תרלט.] כתב: "כי האם נמשכת אחר הבן ביותר, והיא עמו

כמו השכינה שהיא עם הנבראים... [והאם] מתחברת לבנה כמו השכינה שמתחברת לנבראים ממנה". הרי שחבור ה' בנבראים נקרא בשם "שכינה". וכן מוכח מלשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יט [קלה.], עיי"ש. ובנפש החיים [שער ב סוף פרק יז בהגה"ה] כתב: "ענין 'שכינה' הנזכר בכל מקום פירושו הפשוט של שכינה היינו קביעות דירה, כמאמרם ז"ל [פסיקתא רבתי ז, ד] מיום שברא הקב"ה עולמו, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים". ובתניא קונטרס אחרון כתב: "כי זהו תכלית ההשתלשלות שירד העליון למטה, ויהיה לו דירה בתחתונים". וראה למעלה פכ"ה הערה 60, ופרק זה הערות 9, 10, 12, בסמוך הערה 31, ולהלן פס"ז הערה 52.

(29) דבריו כאן [אודות שייכות המשכן ליצ"מ] הם דלא כדברי הרמב"ן הידועים [בהקדמתו לספר שמות] שביאר שענין המשכן נמצא בחומש שמות משום שרק לכשהוקם המשכן נחשבו ישראל לגאולים, וכלשונו: "נתיחד ספר 'ואלה שמות' בענין הגלות הראשון הנגזר בפירוש [בראשית טו, יג], ובגאולה ממנו... והנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים, אף על פי שיצאו מבית עבדים, עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם, נבוכים במדבר. וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן, ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלוק עלי אהליהם, והם הם המרכבה [ב"ר מז, ח], ואז נחשבו גאולים. ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן, ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד" [הובא למעלה פ"ט הערה 74, פמ"ג הערה 191, ופמ"ו הערה 222]. אמנם המהר"ל כאן מבאר הסבר אחר; ענין המשכן נמצא בחומש שמות כי השראת השכינה במשכן שייכת לתכלית של יציאת מצרים, וכמו שכתב כאן "הנה התבאר כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים ולהיות שכינתו ביניהם". וראה להלן פס"ט הערה 5.

(30) של "להיות שכינתו ביניהם" [לשונו למעלה].

(31) לשון הפסוק במילואו הוא "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי", ופירש רש"י [שם]: "השמים כסאי - איני צריך לבית המקדש שלכם. איזה בית - אשר הוא כדאי לשכינתי". ומעין מה שתמה שלמה המלך [מ"א ח, כז] "כי האמנם ישב אלקים על הארץ הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בניתי". והרד"ק [ישעיה סו, א] כתב: "אמר 'השמים כסאי', כלומר וכי סבורים אתם שהבית שאתם מביאים שם הזבחים שאני שוכן בו, ושיכילני הבית כמו שמכיל הגוף, אין זה, כי 'הנה השמים כסאי והארץ הדום רגלי', כמו שאמר שלמה 'הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בניתי'".

(32) כי הפסוק "השמים כסאי והארץ הדום רגלי" מורה שהשמים יותר חשובים מהארץ, שהרי "השמים כסאי", ואילו "הארץ הדום רגליו", שהוא שרפרף לרגלים. והרד"ק [ישעיה סו, א] כתב: "הכסא באמת מכובד משרפרף, לפיכך דימה השמים לכסא והארץ להדום רגלים, שהוא השרפרף". ובגו"א שמות פט"ו אות כג [שו:] כתב: "אמר הכתוב כי [ישעיה מח, יג] 'ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'... יחס הארץ אל השמאל, לפי שאינה חשובה במדריגה, והשמים אל הימין, שהוא יותר חשוב במדריגה... כדכתיב 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי'... נתן לכל אחד ואחד מדריגתו איך נקרא עליו השם". ובנתיב יראת השם ס"פ ד [ב, לד:] כתב: "כי התחתונים נקראו הדום רגליו". ובגמרא [מכות כד.] כינו את בית המקדש "הדום רגליו", שאמרו "ואנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש ולא נבכה".

(33) ברכות כח. "מעלין בקודש ולא מורידין". ובח"א למנחות צט. [ד, פו.] כתב: "מעלין בקודש... כי נחשב דבר זה שמורידים - הפסד, ואין במדריגת הקדושה הפסד, אבל מעלין, שהוא יותר מעלה, ואין דבר זה נחשב הפסד". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשעב:], ושם הערה 34. ולכך "בדבר זה" של השראת שכינה, שהיא קדושה, "מעלין ולא מורידין", כי בתחילה שכינת הקב"ה נמצאת בשמים ["השמים כסאי"], ומדוע בחר לאחר מכן להשרות שכינתו בתחתונים. ובמיוחד יש להעיר כן לפי דברי התנחומא [בחוקתי אות ג (הובא בהערה 28)] שהקב"ה אמר לישראל "אם תקיימו מצותי מניח אני את העליונים וארד ואשכון ביניכם", הרי שיש כאן עזיבת העליונים כדי לשכון בתחתונים, ולכאורה אין לך "מורדין בקודש" גדול מזה.

(34) לשונו להלן פ"ע [לאחר ציון 27]: "הנה יש לשאול, איזה מקום כבוד מנוחתו שיהיה מקום כבודו בתחתונים, אשר נראה שהכבוד מרוחק מהם והם בעלי חומר גס מאוד ועכור, ואיך בהם נמצא מקום ראוי לחבור הקדוש הזה" [ראה להלן פס"ז הערות 2, 7, 49, פס"ח הערה 93, ופ"ע הערה 29]. ועל דבריו כאן יש להעיר, כי במשנה [אבות פ"ג מ"א] אמרו "ולאן אתה הולך, למקום עפר רימה ותולעה", וזה נאמר על האדם במותו, לא בעודנו חי. ובשלמא תואר "עפר" נאמר גם על האדם החי ["כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג, יט)], אך מנין לומר על החי שהוא "רימה ותולעה". וכן בהספד [קעח] כתב חמשה הסברים לבאר הכרח המיתה, והסברו השני הוא: "כי כך ראוי לאדם המיתה, כי השם יתברך הוא חי וקיים לעולם, ואין ראוי שיהיה לאדם דבר זה, שאם כן יחזיק עצמו אלהות. וכאשר יראה האדם מיתתו, אז ידע שהוא בעל רימה ותולעה, ובזה מקבל היראה מן השם יתברך" [הובא למעלה פ"ה הערה 124, ופכ"ב הערה 27].

הרי גם בעודו חי "ידע שהוא בעל רימה ותולעה", וזה צ"ב. אמנם בדר"ח פ"ג מ"א [לא.] כתב: "ומה שלא אמר כי האדם **יהיה** רמה ותולעה **ויהיה** עפר [לשון עתיד]. שכך אמר הכתוב [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב'. ורוצה לומר, אף על גב שאין האדם עפר לגמרי [בחייו], מכל מקום הוא שב אל עפר גמור ורמה ותולעה, ועל ידי שהוא שב אל עפר, נחשב האדם עפר לגמרי [אף בחייו]". לאמר האדם גם בעוד חי "סופו מוכיח על תחילתו", והוא "עפר רימה ותולעה". ואמרו במשנה [אבות פ"ד מ"ד] "שתקות אנוש רמה". ובדר"ח שם [סה.] כתב: "רוצה לומר כי סוף האדם הוא למיתה, כי המיתה ראויה לאדם, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר ב, ד] כל מי שנאמר בו 'היה' מתוקן הוא לדבר; 'הן האדם היה' [בראשית ג, כב], מתוקן הוא למיתה... שתראה מזה כי עצם האדם ראוי לו המיתה. וכל מי שמתוקן אל דבר שייך לומר שהוא מקוה לזה, אף כי אינו מקוה לזה, אבל מצד כי צורתו העצמית מקוה לזה ומתוקן לזה, שייך לומר שתקותו הוא לכך, שכל העומד לדבר ומוכן הוא לו, שייך בו תקוה... וכן אמרו רז"ל [ברכות יז.] סוף בהמה לשחיטה וסוף אדם למות, שתראה מזה כי זהו התקוה מצד עצם צורתו, ודבר מבואר הוא". ושם להלן [פב:] כתב: "כי האדם בר מיתה הוא בעצמו, וסופו למות". ולמעלה פכ"ב [רסט:] כתב: "כי המיתה לאדם במה שהוא אדם". הרי מה שסוף אדם למיתה מגדרו שהוא עפר רימה ותולעה אף בחייו. וראה למעלה פס"ד הערה 240, ולהלן הערה 182.

(35) פירוש - לכשיתברר ויתאמת שכל המציאות תלויה בשכינתו יתברך בתחתונים, אז יובן היטב שתכלית זו היא תכלית חשובה ביותר, ותוסר השאלה מדוע בחר בתחתונים, וממילא יהיה מובן שיצ"מ נעשתה למען תכלית זו. ועתה יבאר כיצד החבור האמיתי בין הקב"ה לנמצאים הוא רק בחבור לתחתונים, ולא בחבור לעליונים. ומה שכתב כאן "שכל דבר המציאות תלוי בשכינתו בתחתונים, ודבר זה הוא הכל" לכאורה אינו מתבאר בהמשך דבריו, אלא רק מתבאר שהחבור האמיתי הוא "בשכינתו בתחתונים", אך לא מתבאר שכל המציאות תלויה בחבור זה. וצריך לומר שזה אינו צריך לפנים שקיום העולם הוא רק בחבורו לה', ואין לתחתונים קיום מצד עצמם, וכמו שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום". ולמעלה פ"ח [שפה:] כתב: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל". ולהלן פס"ט [לאחר ציון 8] כתב: "כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שפ:] כתב: "כי התחתונים צריכים אל עלתם". ושם פ"ו מ"ח [רנח:] כתב: "אין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך". ובנצח ישראל פי"ג [שלד:] כתב:

"כל אשר הוא עלול יש בו הנפילה מצד עצמו, רק הקמתו מצד העלה, אבל מצד עצמו יש לו נפילה, ואין הקמתו רק מצד השם יתברך, שהוא העלה... כי זהו ענין העלול". ושם ס"פ כט [תקפג.] כתב: "כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה... שיש לעלול קיום בעלתו". ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב.] כתב: "ומה שנקרא התפלה 'עבודה'... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך וצריך אליו, ואין לו קיום זולתו, והנה זהו אלקותו יתברך, שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך, עד שהכל אל השם יתברך". ושם ר"פ ו [א, צ.] כתב: "שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו, והעלול מקבל מן העלה, עד כי נפשו תולה בעילה, הוא השם יתברך, וממנו יתברך חיותו וכל אשר צריך אליו". ובח"א לשבת לא. [א, טז.] כתב: "כי העלול במה שהוא עלול, אין לו קיום בעצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך, אשר הוא העלה, ומצד עצמו אין קיום לאדם, רק מצד השם יתברך, אשר הוא מקיים הכל". ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "כל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו". ובהספד [קצ] כתב: "כי אין לתחתונים קיום זולת חיבור עליונים ותחתונים ביחד". וראה למעלה פס"ד הערה 40, פס"ה הערה 98, ולהלן פס"ט הערות 9, 180.

(36) פירוש - הקב"ה מצטרף לנמצאים מצד שהקב"ה משפיע, והנמצאים מקבלים השפעתו. לכך ככל שהנמצאים חסרים יותר וזקוקים להשפעתו יתברך, כך הקב"ה מצטרף אליהם יותר. באופן, שחסרון הנמצאים הוא מעלתם, וכמו שמבאר והולך [ראה להלן פס"ז הערה 47, פס"ח הערה 70, ופ"ע הערה 48]. ומה שכתב "כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, **רצונו** בעלול", תיבת "רצונו" תוסבר על פי דבריו בבאר הגולה באר הרביעי [תנה:], שכתב: "כי יש אל השם יתברך תכלית התאחדות עם ברואיו, אף כי בודאי שאין השם יתברך מתאחד עם הנמצאים, והוא נבדל מהם, רק שרצונו מתאחד עמהם". הרי שמחלק בין השם יתברך עצמו [שאינו מתאחד עם הנמצאים], לבין רצונו יתברך [המתאחד עם הנמצאים]. והנה אמרינן בתפילה "לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה", והחילוק בין "קודשא בריך הוא" לבין "שכינתיה" הוא החילוק הנ"ל, ש"קודשא בריך הוא" מורה על מידותיו של השם יתברך בלי תכלית, ואילו "שכינתיה" מורה על הבפועל והלמעשה של המידות בעולמנו [ראה בספר "שבת מלכתא" עמוד יב]. הרי שהרצון שהוזכר כאן הוא מכוון לאותו רצון של הקב"ה לדור בתחתונים, ולהשרות שכינתו בתוכם. וכן אמרו חכמים [תנחומא בחוקותי אות ג]: "אם יעשו **רצוני** אין שכינתי זזה מביניהן. למה... **נתאוה** הקב"ה, כשם שיש לי דירה למעלה, כך יהא לו דירה למטה". **לפי זה מובן** מה שכתב בדר"ח פ"ב מ"ד [תקמה:] שרצון ה' קשור לצבור המתפללים

דוקא, וכלשונו: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפרק קמא דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון - בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא, ורצונו הוא כאשר מתפללין על צרכיהם מה שצריך להם... כי הצבור הוא רצונו של הקב"ה... כי אין מקטרג לצבור במה שהם צבור, [כי] יש להם כח כללי, ובצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל בכללי לא שייך חטא וקטרוג. ותפילת הצבור בבית הכנסת הוא מצד הצבור, ולפיכך הוא שעת רצון... הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך כאשר ידוע" [הובא למעלה פל"ח הערה 66]. וטעם הדבר הוא כמבואר כאן, כי רצון ה' מכוון להתקשרות עם הנמצאים, לכך התקשרות זו נמצאת במיוחד בצבור, שבתוכם משרה שכינתו, כי "אין השכינה שורה על מנין פרטי" [לשונו בח"א לב"ק פג. (ג, יג.)], ובפרט כאשר הצבור מתפללים על החסר להם. וזהו שכתב למעלה [לאחר ציון 28] "כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים, ולהיות שכינתו ביניהם"; שתי התכלתיות האלו נפגשות כאשר הצבור ["שכינתו ביניהם"] מתפלל על צרכיו ["יהיה להם לאלקים"]. וראה להלן הערה 53. **ונראה עוד**, שהבטוי "רצונו של מקום" מצוי הרבה בדברי חכמים [ברכות לה:, יומא ג:, סוכה כט., כתובות סו:, ב"ב י., ועוד], ולהלן [הערה 42] יתבאר שהכינוי "מקום" מורה על הצטרפות הקב"ה לנמצאים. והואיל והצטרפות זו היא הצטרפות רצונו יתברך לנמצאים, וכמו שנתבאר, לכך דין הוא שכאשר איירי ברצון ה' יהיה מטבע הלשון המצוי בדברי חכמים "רצונו של מקום".

(37) פירוש - יחס העלה לעלול הוא יחס של משפיע למקבל, וקבלת השפע היא סבת ההתקשרות של עליונים [המשפיעים] עם תחתונים [המקבלים]. ומה שמכנה את הקב"ה כאן "הסבה הראשונה", ראה להלן הערה 41. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, אמרו חכמים [סוטה לח:] "מנין שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, שנאמר [במדבר ו, כז] 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם'", ופירש רש"י [שם] "ושמו את שמי - תלה הכתוב הדבר בהן להיות ברכה זו שימת שמו על עמו, ולא עשאה צורך ישראל, אלא צורך מקום". ובח"א שם [ב, עו.] כתב: "פירוש דבר זה, שהוא יתברך עלת הכל, ואי אפשר לעלה שלא ישפיע, וכאילו הוא דבר מחויב, כי כך ראוי לעלה להשפיע אל אשר הוא עלול לו. והנה ברכת כהנים הוא הברכה והשפע בכל צד, ולכך אמר שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, כי מתאוה העלה במה שהוא עלה להשפיע, ויותר מזה ממה שהתינוק רוצה לינק, האשה רוצה להניק [ראה פסחים קיב.], כי כח המשפיע יותר גדול מן המקבל, כי זהו פועל וזה מקבל. לכך הקב"ה מתאוה לברכת כהנים. וכמו שאמרו גם כן [יבמות סד.] הקב"ה מתאוה לתפילת צדיקים, כי הכל הוא ענין אחד. והבן הראיה מה שאמר הכתוב 'ושמו

את שמי', כמו שפירש רש"י ז"ל שהוא צורך גבוה שימת שמו על בני ישראל. וזה מפני שהוא יתברך עלה משפיע לעולם, ולפיכך נקרא דבר זה צורך גבוה, ויש לך להבין דבר זה מאוד" [הובא למעלה פכ"ג הערה 90, ופס"ה הערה 105]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תס.] הביא את מאמרם [ע"ז ג:] "מיום שחרב בית המקדש... מאי עביד, יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה", וכתב: "וקאמר שהוא יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן. פירוש, שיש להשם יתברך התחברות ביותר אל הנמצאים, מה שהוא יתברך מוציא שכל ודעת בני אדם אל הפעל. ודבר זה הוא התחברות אליהם, כמו הרב לתלמיד, שהרב רוצה מאוד וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו [פסחים קיב.] יותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק... והבן איך לא אמרו שיושב ומלמד תורה לגדולים. שהקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו. והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:], וכתיב [שמות כה, כ] 'ופניהם איש אל אחיו', ותינוקות של בית רבן הוא אפי זוטרא" [ראה להלן הערה 40]. ולכך ה' חפץ במקבל חסר, שעליו ניתן להשפיע. ועל בעל גאוה, שאינו תופס עצמו כמקבל וחסר, אומר הקב"ה [סוטה ה.] "אין אני והוא יכולין לדור בעולם". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "מה שהרבנות קוברת בעליה [פסחים פז:], כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [ירמיה י, י], ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה שהוא המושל על אחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים". ושם פ"ג מ"ו [קעח.] כתב: "דע כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים מצד כי אין עלה בלא העלול, לכך השם יתברך חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם". ושם פ"ו מ"ז [קנז.] כתב: "כי צריך שיהיה האדם מוכן לקבל, וזה כאשר הוא נחשב עלול, [ו]על ידי אימה ויראה נחשב עלול. אבל מי שהוא בעיניו חשוב ובעל מעלה, אין לו הכנה לקבל כלל". ובנתיב התורה פ"ח [שנו:] כתב: "ודאי אין לגדול צירוף אל הרב, ואין עליו משפט תלמיד כל כך שיהיה לו צירוף אל הרב. רק הקטן נחשב תלמיד אליו, והוא מצורף אליו ביותר". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ג.] כתב: "כי העלה עם העלול והוא מוכן לקבל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפד.] כתב: "כי העפר מיוחד לקבל דבר מלמעלה... ומיוחד לזה הדבר הקטן ביותר, כי הדבר הגדול, משום גדולתו אינו בעל קבלה". ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר,

ח"א עמוד כז] כתב: "ראוי העפר לקבל הויה יותר מכל היסודות, ודבר זה כי הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל". ובנצח ישראל פי"ז הערה 93 נתבאר שהמקבל נקרא "קטן". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים", ופירש רש"י שם "הוי קבל - הוי עניו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". הרי שמידת הענוה גופא נקראת בשם "קבל". והם הם הדברים, שהקטן הוא המקבל. וראה להלן פס"ז הערה 27, פס"ח הערה 62, ופס"ט הערות 3, 36.

(38) לשונו למעלה פכ"ג [שטו.]: "'מתוך הסנה' [שמות ג, ד]. פירשו רז"ל במדרש שמות רבה [ב, ה], אמר רבי יונה, היינו הא דכתיב [שיה"ש ה, ב] 'פתחי אחותי רעיתי תמתי', מה התאומים הללו, שאם אחד חש בראשו חבירו מרגיש, כך אמר הקב"ה [תהלים צא, טו] 'עמו אנכי בצרה', ונאמר [ישעיה סג, ט] 'בכל צרתם לו צר'. בארו בזה דבר עמוק מאוד, כי נקרא ישראל 'תמתי' לענין נפלא, מפני כי הוא יתברך העלה, וישראל הם בניו עלולים, ומצד שהעלה והעלול מצטרפים יחד, זה האחות והתמות יחד, שכל דבר שיש לו הצטרפות, כגון זה שישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א], שהוא העלה להם, ומפני כך יש בהם התמות והאחות, כאשר לא נקח הדבר רק מצד התחברות יחד. ובמדרש חזית בשיר השירים רבה [ג, יא], שאל רבי שמעון בן יוחאי את רבי אליעזר בן רבי יוסי, אפשר ששמעת מאביך מהו [שיה"ש ג, יא] 'בעטרה שעטרה לו אמו'. אמר לו הן. אמר לו האיך, אמר לו, משל למלך שהיה לו בת יחידה, והיה מחבבה ביותר עד שקרא לה 'אמי'. כך מתחלה חבב הקב"ה את ישראל קרא לה 'בתי'... ולא זז מחבבן עד שקראן 'אחותי'... לא זז מחבבה עד שקרא לה 'אמי'... בארו שהשם יתברך מחבב את ישראל באלו שלשה כנוים, שהרי הם עלולים ממנו יתברך, דכתיב [דברים לב, ו] 'הלא הוא אביך קנך וגו'', שהוא יתברך נקרא עלה בפרט לישראל. ולפיכך קראם 'בת', רצה לומר שישראל הם עלולים אל השם יתברך. 'ולא זז מחבבה עד שקראם אחותי', בבחינה זאת שהעלה והעלול מתחברים יחד. נמצא כי ישראל הם בת לו בבחינה שהוא עלה להם, והם עלולים ממנו. וכאשר נקח הדבר כי העלה והעלול מצטרפים יחד ומתחברים יחד, נקראו ישראל 'אחותי'. וכאשר הבחינה הוא מצד זה כי אי אפשר להיות בלא ישראל, לפי שהם עלולים, כביכול העלה צריך אל העלול, שאין עלה בלא עלול, ומאחר שהוא יתברך עלת וסבת הכל, אי אפשר מבלתי העלול, שהם ישראל. ודבר שאי אפשר להיות בלא דבר אחר, הרי אותו דבר כאילו היה סבה לו, רצה לומר בבחינה זאת. ולפיכך קרא ישראל 'אֵם', מאחר שאי אפשר לעלה להיות בלא העלול, הרי כאן העלול סבה לעלה

בבחינה זאת, שלכל עלה צריך שיהיה לו עלול, ודבר שהוא צריך אל דבר, אותו דבר כאילו היה סבה לו. ולפיכך אמר שכל כך חבבה עד שקראם 'אֵם'. והבן דברים אלו מאוד, והוא פירוש המאמר הזה באמת בלי ספק".

(39) אודות שהעליונים פועלים בתחתונים, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פנ"ו [רמד:] כתב: "כי השמים הם פועלים, ואינם מתפעלים". ולמעלה פס"ה [לאחר ציון 115] כתב: "ואדוני האדונים' [תהלים קלו, ג] הם כת המלאכים מושלים על העולם, ונקראים 'אדונים', שהם אדונים לעולם, ודבר זה ברור". ובתפארת ישראל ר"פ א [כח.] כתב: "הנה השמים וכל צבא השמים, כולם פועלים; מסבבים הרקיע, ופועלים בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם". ושם פ"מ [תרח:] כתב: "השמים הם פועלים". וכן הוא בנצח ישראל פנ"א [תתכ:]. ובבאר הגולה באר השני [קנ:] כתב: "מה שנגזר מצבא עליונים על הארץ... כי העולם הזה נוהג על ידי העליונים". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכג:] כתב: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג, הוא השם יתברך". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "ידוע כי העליונים, דהיינו עולם העליון, משפיע לעולם הגלגלים, והגלגלים משפיעים אל התחתונים. ולפיכך יקרא השפע שבא מעולם העליון לעולם הגלגלים 'חסד'... כי החסד אף לעשירים [סוכה מט:], ואילו צדקה לענייים דוקא [שם]... ועולם הגלגלים אינם נקראים עניים, כי הם גם כן בעלי השפעה לתחתונים. ולפיכך יקרא מה שהעולם העליון משפיע 'חסד' ולא 'צדקה', שהחסד גם כן לעשירים. ויקרא מה שהעולם האמצעי משפיעים לתחתונים 'צדקה', כי התחתונים מקבלים ואינם משפיעים, כמו העני הזה שהוא מקבל ואינו יכול להשפיע". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב.] כתב: "לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם. וכדכתיב [תהלים קלו, ח-ט] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'. ודבר זה ידוע כי הפעולה הוא בכח מדת הדין". ובדרוש על התורה [יג.] כתב: "כי תמיד התחתון והפחות מקבל דבר שהוא עליון ממנו" [הובא למעלה פנ"ו הערה 45, ופס"ה הערה 117, וש"נ]. וראה להלן פס"ז הערה 3.

(40) פירוש - התחתונים במה שהם תחתונים הם רק מקבלים, ואינם משפיעים לזולתם, ולכך הם עלולים בעצם. ולמעלה פמ"ד [רפו.] כתב: "'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ' [ירמיה ט, כג], בתחתון התחתונים, והוא הארץ, והשם יתברך, שהוא בעליון עליונים, משפיע לתחתון תחתונים". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "מה שהרבנות קוברת בעליה [פסחים פז:], כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך... אבל הבעל השררה שהוא המושל על אחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תס.] הביא את מאמרם [ע"ז ג:] "מיום שחרב בית המקדש... מאי עביד, יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה", וכתב [תסא.]: "והבן איך לא אמרו שיושב ומלמד תורה לגדולים. שהקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו. והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור" [ראה למעלה הערה 37]. ובהמשך הבאר שם [תקנז:] כתב: "אמנם מה שאמר במדרש [שמו"ר יג, א] שהארץ נבראת מן העפר אשר תחת כסא הכבוד. רצה לומר כי התחלת הארץ הוא מצד שהוא יתברך מלך עולם, ומורה כסא כבודו על שהוא מלך, ואין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול. ומצד הזה נבראת הארץ, שהוא עלול גמור, ומקבל מלכותו יתברך. ולפיכך אמר 'מן עפר שהוא תחת כסא הכבוד'... כי במה שהוא יתברך מלך, ואין מלך בלא אשר הוא תחת מלכותו, והארץ היא מסוגלת לקבל מלכותו ולהיות תחת רשות העילה, במה שהארץ הוא עלול גמור" [הובא למעלה פס"ב הערה 125]. ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "וידוע כי העליונים, דהיינו עולם העליון, משפיע לעולם הגלגלים, והגלגלים משפיעים אל התחתונים. ולפיכך יקרא השפע שבא מעולם העליון לעולם הגלגלים 'חסד'... כי החסד אף לעשירים, ואלו צדקה לענייים דוקא [סוכה מט:]... ועולם הגלגלים אינם נקראים עניים, כי הם גם כן בעלי השפעה לתחתונים. ולפיכך יקרא מה שהעולם העליון משפיע 'חסד', ולא 'צדקה', שהחסד גם כן לעשירים. ויקרא מה שהעולם האמצעי משפיעים לתחתונים 'צדקה', כי התחתונים מקבלים ואינם משפיעים, כמו העני הזה שהוא מקבל ואינו יכול להשפיע". וראה להלן פס"ט הערה 159, ופ"ע הערה 48.

(41) מה שמכנה כאן את הקב"ה בשם "סבה הראשונה" [וכן למעלה לפני ציון 37], הוא משום שבא לבאר שהעלה שאין בה אלא היותה עלה, מתחברת ביותר לעלול שאין בו אלא היותו עלול. והאופן להורות שהקב"ה הוא רק עלה, הוא על ידי שנקרא "הסבה הראשונה", שלא קדם לו דבר, ולכך לא קבל דבר. וראה למעלה פ"ס הערות 13, 17.

(42) ויש בזה הטעמה מיוחדת; נתבאר כאן ש"הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים" [לשונו למעלה לאחר ציון 35]. לאמור שיש בזה שתי נקודות; (א) ה' מצטרף לנמצאים. (ב) חסרון העלול וקטנותו מאפשרים שה' יצטרף לנמצאים "במה שהם עלולים". ומצינו כינוי אחד של ה' המכיל בתוכו את שתי הנקודות האלו; כינוי זה "המקום" שמו, שהוא מורה על שתי הנקודות האלו, וכדלהלן; אודות ש"מקום" מורה שה' מצטרף לנמצאים, כן ביאר בגו"א בראשית פל"ז אות מ [רל:]: "דע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה... כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל את הכל... כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום', מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו" [ראה למעלה פמ"ז הערה 92, וש"נ]. ואודות ש"מקום" מורה על השלמת חסרון העלול, הנה על חסרון כיס אומרים [ברכות טז:] "המקום ימלא לך חסרונך". ועל חולה אומרים [שבת יב:] "המקום ירחם עליך בתוך שאר חולי ישראל". ועל ניחום אבלים אומרים "המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים" [ספר ליקוט הלכות, הלכות תפלת המנחה הלכה ז]. הרי שכל מלוי חסרון נתלה ב"מקום", כי כינוי "מקום" מורה על שהקב"ה מצטרף לתחתונים, וצירוף זה נעשה על ידי השלמת חסרון הבריות. לכך דין שאותו כינוי המורה על הצטרפות ה' לנמצאים גם יורה על השלמת צרכי הנמצאים [מפי ידי"נ הגאון רבי הדר מרגולין שליט"א]. וראה להלן פס"ט הערה 2.

(43) לשונו בנצח ישראל פ"י [רסה.]: "כי עיקר שכינתו בתחתונים, כי כן מדתו של השם יתברך להיות שכינתו את דכא". ובדרשת שבת הגדול [רד:] כתב: "לפיכך כאשר נברא העולם היה עיקר שכינתו בתחתונים, הפך מאשר יחשבו כי האדם מה הוא, ואין ראוי שיהיה נחשב אל השם יתברך, רק עיקר שכינתו בתחתונים הוא. וזה מפני כי אין דבר ראוי שיקבל שכינה כי אם התחתונים, שמפני שפלותם נחשבים 'מה', ודבר כמו זה ראוי לקבל כבוד השכינה, אשר השמים ושמי השמים לא יכלכלו כבודו [מ"א ח, כז], ועם זה כבודו הוא בתחתונים, שהם נחשבים 'מה', ומצד הזה אפשר להם לקבל כבודו" [הובא למעלה פי"ז הערה 11]. ובח"א לסוטה ה. [ב, לג:] כתב: "כי השם יתברך שכינתו על אשר הוא דכא ושפל. וזה רמזו חכמים במדרש [ב"ר יט, ז] במה שאמרו עיקר שכינתו בתחתונים היתה. וכך השם יתברך משרה שכינתו על אשר הם נמוכים מפני שהם פשוטים. ובדבר זה הארכנו מאוד בחבור גבורות ה' בסופו עיין שם, ולפיכך משרה שכינתו בתחתונים" [הובא למעלה פכ"ג הערה 159, ולהלן פס"ז הערה 26]. וראה להלן פס"ט הערה 2. **ובעוד שכאן** מבאר שמעלת התחתונים היא מפאת היותם עלולים בעצם,

הרי להלן פ"ע ביאר זאת מצד היותם ההשלמה והסוף, וכלשונו: "הנה יש לשאול, איזה מקום כבוד מנוחתו שיהיה מקום כבודו בתחתונים... דע כי אם שהתחתונים האלו הם פחותים, ויש להם חומר עב וגס מצד עצמם, בשביל זה לא ימנע שלא ימצא בהם מעלה מצד שהם השלמת הכל. והנה תמצא כמו כן שהארץ, שהוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים, יש בה מעלה מצד השלמת הכל, שמפני שהוא אחרון מכל היסודות על ידה יושלם הכל, כי לעולם הדבר יושלם על ידי האחרון שהוא השלמה... ולפיכך אל תתמה מה מעלה יש בארץ שהיא בתכלית השפלות והחומר הגס והעכור שבה, שמעלתה לא מצד עצמה, רק במה שהיא השלמת המציאות".

(44) מביא את המדרש כדי להורות שעיקר שכינה הוא בתחתונים. ויביא את המדרש יותר כלשון הילקו"ש [ח"א רמז כז] מלשון הב"ר. וכבר נתבאר כמה פעמים [ראה למעלה פס"ג הערה 70] שבספר זה מצוי שהמהר"ל מייחס את דברי המדרש לציון הנמצא בילקו"ש, אך מביא לשון המדרש כפי שמובא בילקו"ש, ולא כלשון המדרש המצויין. וראה להלן הערה 104, ופס"ח הערה 2.

(45) לשון המתנות כהונה [שם]: "דרש מדכתיב 'מתהלך' לשון מתפעל, משמע שאינו הליכה ממש, כמו דאת אמר 'מתרוששׁ', 'מתעשר', שאינו רש ועשיר באמת [משלי ג, ז "יש מתעשר ואין כל מתרוששׁ והון רב"], אך מדמה עצמו כן".

(46) בשפיכות דמים, שהרג את הבל [בראשית ד, ח]. וראה להלן הערה 178.

(47) בעבודה זרה [שבת קיח:], "ודורו היה הראשון שעבד עבודה זרה, דכתיב [בראשית ד, כו] 'אז הוחל לקרא בשם ה'"" [לשונו להלן (לאחר ציון 134)].

(48) "עמדו מצרים בימי אברהם וחטאו בעריות... ובשביל כך לא אמר פרעה 'הנה ארצי לפניך' כמו שאמר אבימלך [בראשית כ, טו], מפני שאמר המצריים שטופי זימה הם" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 142)].

(49) לשון היפה תואר [שם]: "קשה ליה בקרא, דכתיב 'וישכנו לעד עליה', ולא כתיב 'וישכינו לעד בה', ולכן מקשה אטו רשעים פורחים באויר, הלא גם המה במעט ימיהם ישכנו עליה. ולכן דריש 'וישכנו' כמו 'וישכינו'".

(50) מה שאמרו במדרש דמתחילה "עיקר שכינה בתחתונים היתה".

(51) אין כוונתו שהעלול נברא בשלימות וללא פחיתות, שהרי כתב למעלה פס"ה [לאחר ציון 96] "שכל עלול הוא חסר, וצריך הוא אל העלה, שהוא מקיים אותו בשביל החסרון שבו". ובבאר הגולה באר הששי [רפו:] כתב: "כי לחסרון העלול אי אפשר שיהיה העולם שלם לגמרי מבלי חסרון כלל, אבל העולם חסר נברא, כי אי אפשר שיהיה העולם שלם

לגמרי, כי העלול אינו בשלימות". ובנר מצוה [ד:] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון". ובח"א לשבועות ט: [ד, יב.] כתב: "כי כל הנבראים התחתונים דבק בהם העדר וחסרון. ולכך השמש שהיא מאור הגדול אינה מושלת רק ביום בלבד, ובלילה היא נעדרת", וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו [כמלוקט למעלה פס"ה הערה 97]. אלא כוונתו במה שכתב ש"אין פחיתות בעלול כלל" שאיירי כאן בשלב הבריאה הראשוני, בטרם שהעלול נתלכלך בחטא, ואין בו פחיתות חטא כלל.

(52) כמו שנאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". ולהלן ר"פ סז כתב: "התבאר לך בפרקים שעברו כי אל תפן אל מנחתם, היא מנחת שוא אשר הביאו אל ה', כי הוא יתברך קרוב אל המלאכים מצד שהם נמצאים עליונים. שאין הדבר כן, כי אם לא שהיה החטא מבדיל בין השם יתברך ובינינו, היה שכינתו בתחתונים, וזהו רוממות וגדולה אל השם יתברך". ולהלן פס"ט [לאחר ציון 168] כתב: "היה ירא אברהם כי יתרחקו בניו מן השם יתברך בסבת חטאם". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו". ובדר"ח פ"ג מ"א [לו:] כתב: "ולפיכך אמר [שם] 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי חטא', שהוא הסרה מן השם יתברך". ושם פ"ו מ"ח [רנט.] כתב: "וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים, ודבר זה מצד הדביקות שהם דבוקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות הזה על ידי חטא ועון, הוא הכרת אשר כתוב בתורה [ויקרא יח, כט]... על ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשא.] כתב: "החטא הוא התרחקות מן השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז:] כתב: "החטא היא היציאה מן השווי, ודבר זה הסרה מן השם יתברך". ובנתיב התשובה פ"א [יט:] כתב: "כאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי החטא". ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השם יתברך ובין האדם". ובנצח ישראל פי"א [רעז.] כתב: "כל חטא הוא הסרה מן השם יתברך". ושם פנ"ו [תתע:] כתב: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם החטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה, וכן ההבדלה מאפשרת את החטא. וכן השריש לאידך גיסא; הדבק בה' אינו בא לידי חטא, וכמבואר בבאר הגולה באר החמישי [קח:], והובא למעלה פי"ז הערה 72. וראה להלן ציון 195, פס"ט הערה 169, ופע"ב הערה 47.

(53) לשונו בנצח ישראל פכ"ב [תסג:]: "ולפיכך אמר [ברכות ג.]... 'ומה לו לאב שהגלה את בניו משלחן אביהם'... מפני שהוא יתברך העלה אל ישראל, ומצד הזה היה ראוי שיהיה כאן הקשר העלול עם העלה לגמרי. וכאשר נפרד העלול מן העלה, על זה יאמר 'ומה לו לאב', שהוא העלה, 'שהגלה את בניו משלחן אביהם', ונעשה פירוד זה, שהוא שנוי אשר אין ראוי שיהיה כלל". וראה להלן פס"ח הערה 62. ולאור דבריו כאן [שהחטא בנמצאים מפקיע מהדבקות של העלה בעלול], יש בכך הטעמה מיוחדת במה שביאר את מעלת הצבור, וכלשונו בדר"ח פ"ב מ"ד [תקמה:]: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפרק קמא דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון - בשעה שהצבור מתפללין'... כי הצבור הוא רצונו של הקב"ה... כי אין מקטרג לצבור במה שהם צבור, [כי] יש להם כח כללי, ובצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל בכללי לא שייך חטא וקטרוג" [הובא למעלה הערה 36]. לאמר, דהואיל ובצבור אין אפשרות של חטא, לכך דביקות העלה בעלול נשארת על כנה, כפי שהיה בתחילת הבריאה, שהיה עיקר שכינתו בתחתונים. אמור מעתה; מעלת הצבור היא כפי הדביקות שהיתה בעולם בתחילת הבריאה, קודם שהיה חטא בעולם.

(54) שהוזכרו במדרש הנ"ל [והם החטאים של: אדם הראשון, קין, דור אנוש, דור המבול, דור הפלגה, סדום, והמצריים בימי אברהם]. והולך לבאר ששבעה חטאים אלו הם כנגד שבע מצות שנצטוה אדה"ר. ובדרשת שבת הגדול [רה.] כתב: "ובמדרש... עיקר שכינה בתחתונים היתה, כיון שחטא אדה"ר נסתלקה לרקיע ראשון... וכבר התבאר מדרש זה במקום אחר [כוונתו לדבריו כאן] מה שאלו שבעה חוטאים היו מסלקים השכינה, ושבעה צדיקים היו מורידים השכינה לארץ" [המשך דבריו שם יובא להלן הערה 193]. **ויש להבין**, מדוע נכנס עתה לבאר באריכות גדולה את טיבן של שבע המצוות שניתנו לאדה"ר ולהעמידן כנגד שבעת החוטאים, הרי במדרש שהביא לא נזכר מזה כלום, אלא נזכרו שבעת החוטאים שסילקו את השכינה, וכנגדם שבעת הצדיקים שהורידו את השכינה, ומה הצורך להכניס כאן הקבלה שלישית [של שבע מצוות]. ובדרשת שבת הגדול הנ"ל לא הזכיר כלל שבע המצוות האלו, אלא את ההקבלה שבין שבעת החוטאים לשבעת הצדיקים. ויש לומר, שבא לבאר מדוע שבעת החטאים האלו מסלקים השכינה, כי במשפט שלפני כן כתב "אין התחברות רק בתחתונים, במה שהם עלולים באמת, עד שנמצא חטא בנמצאים העלולים, אז מפרידים הדבוק ההוא, עד שאין כאן חבור העלה אל העלול". ובא להורות באצבע את גודל הקלקול שיש בשבעת החטאים שסילקו השכינה, כי חטאים אלו עומדים כנגד המצוות שניתנו לאדה"ר, ומצוות אלו הן כנגד

חלקי האדם המשלימות אותו בכדי שיוכל להתחבר לשכינה כדבעי [כמבואר להלן הערה 74]. לכך שבעת החטאים מסלקים את השכינה, מחמת שהם עומדים כנגד שבע המצוות המחברות את האדם אל השכינה.

(55) אמרו חכמים [סנהדרין נו.] "תנו רבנן, שבע מצות נצטוו בני נח; דינין, וברכת השם, עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל, ואבר מן החי". ובגמרא [שם נו:] למדו את כל שבע המצות הללו מהפסוק [בראשית ב, טז] "ויצו ה' אלקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל", ופסוק זה נאמר לאדם הראשון [קודם החטא]. וזהו מה שכתב כאן "לפי שמתחלה בבריאת עולמו נתן להם אלו מצות". וזהו המשך לדבריו למעלה [לאחר ציון 50] "כי מתחלה כאשר נברא העולם... היה השם יתברך מתחבר כאשר ראוי חבור העלה בעלול". ודע, שהרמב"ם כתב [הלכות מלכים פ"ט ה"א] שמצות "אבר מן החי" לא ניתנה לאדה"ר, אלא לנח, וכלשונו: "על ששה דברים נצטווה אדם הראשון; על ע"ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים... הוסיף לנח אבר מן החי, שנאמר [בראשית ט, ד] 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו', נמצאו שבע מצות". והכסף משנה [שם] טרח לבאר את מקורו של הרמב"ם. ומצינו בזה מחלוקת ראשונים; תוספות [סנהדרין נו: ד"ה אכל] סוברים שאדה"ר נצטווה על אבר מן החי, וכן משמע מרש"י [סנהדרין נז. ד"ה למשרי], והר"ן [סנהדרין נט:]. אך כאמור הרמב"ם סובר שאדה"ר לא נצטוה על אבר מן החי. ועיין מהרש"א [סנהדרין נט.] שהאריך בענין זה. והמהר"ל בזה סובר כתוספות ודעמיה. וכן בתפארת ישראל פ"ז [קטז:] כתב: "נתן לאדם [הראשון] ז' מצות, כולם מצות לא תעשה, כמו שבארנו ענין אלו שבע מצות בחבור גבורות ה', עיין שם". וכן בדר"ח פ"ה מ"ח [רמט:] כתב: "וכבר בארנו בספר גבורות השם שזה הטעם לשבעה מצות שנתן השם יתברך לאדם". אמנם בתפארת ישראל פי"ט [רפו:] כתב: "כאשר תעיין במצות שנתן השם יתברך לבני נח, שנתן לאדם שש מצות, ולנח שביעית, אבר מן החי... כי נתן לאדם שש מצות; ברכת השם, עבודה זרה, עריות, דינין, גזל, שפיכות דמים, כי דבר זה בארנו בחבור גבורות השם". הרי שכתב שאדה"ר נצטוה שש מצות בלבד, ללא אבר מן החי, וסותר את דבריו כאן וכן מה שכתב שם בפ"ז. זאת ועוד, בשני המקומות האלו בתפארת [פ"ז ופי"ט] מזכיר את דבריו כאן בגבורות, וכאן ביאר שניתן לאדה"ר מצות אבר מן החי. וצ"ע.

(56) פירוש - עצם קבלת המצוה על ידי העלול מחבר אותו לעלתו, כי הציווי שבא מהעלה התקבל אצל העלול, וזה גופא נחשב לחבור של העלול לעלתו. וראה הערה 58. ויש להבין, כי למעלה [לאחר ציון 50] כתב: "כי מתחלה כאשר נברא העולם,

ואין פחיתות בעלול כלל, היה השם יתברך מתחבר כאשר ראוי חבור העלה בעלול, ואין התחברות רק בתחתונים, במה שהם עלולים באמת. עד שנמצא חטא בנמצאים העלולים, אז מפרידים הדבוק ההוא, עד שאין כאן חבור העלה אל העלול". ומכך משמע שקודם חטא אדה"ר "היה השם יתברך מתחבר כאשר ראוי חבור העלה בעלול", וזה נעשה אף ללא מצוות, ורק החטא הוא שמפריד בין הדבקים, אך ללא חטא חבור העלה בעלול נשאר על כנו מעצם בריאתו. ואילו כאן מבאר שחבור העלה בעלול [קודם החטא] נעשה על ידי "ז' מצות, שהם חבור העלה בעלול על ידי גזירותיו ומצותיו, במה שהעלול מקבל גזירת ומצות העלה". ומדוע יש צורך "במה שהעלול מקבל גזירת ומצות העלה", ולא סגי במה שלא נעשה חטא החוצץ בין העלה לעלול. **ויש ליישב** זאת על פי דבריו בתפארת ישראל פט"ז [רמה.], וז"ל: "מופת ברור חיוב תורה מן השמים... צריך שיהיה האדם, שהוא ראש בתחתונים, מסודר תחת השם יתברך, שהוא עלת הכל. שאם לא כן, יהיה האדם בפני עצמו מסולק מן השם יתברך... רק שצריך אתה לומר במה שמקבל האדם גזרת העלה, היא התורה מן השמים, שהוא לעול על האדם, ובזה הוא מסודר תחת רשות העלה מה שיעשה ומה שלא יעשה... אם לא היה מצווה במעשיו, היה הוא חלוק בתחתונים, כי היה רשות לעצמו, ולא היה לו קשור וסדר בעלתו. ודבר זה אי אפשר שיהיה האדם נבדל מן העלה ויהיה ברשות עצמו. ובאולי יאמר כי האדם וכל הנמצאים תחת רשות העלה מצד שיכול לעשות בהם כרצונו, להמית ולהחיות, ובדבר זה האדם תחת רשות העלה. דבר זה אין לומר כלל. כי אם האדם תחת רשות השם יתברך מה שיש בידו להמיתו ולהפסידו, אין זה מצד במה שהאדם הוא שכלי. כי כל הנבראים משותפין בזה. אבל במה שהוא אדם שכלי, מצד הזה ראוי שיהיה תחת רשות העלה. ואי אפשר שיהיה זה רק כאשר נתן לו התורה, שעל ידי התורה האדם במה שהוא שכלי תחת רשות העלה, אשר צוה עליו שיהיה הנהגה שלו בענין זה. ואם לא כן, אין האדם, במה שהוא מיוחד בעל שכל, תחת רשות העלה, רק הוא תחת העלה במה שהוא משותף עם שאר התחתונים, לא במה שהוא מיוחד מבין שאר הנמצאים. ולכך כאשר הוא בן י"ג שנה, שאז האדם בעל שכל ודעת, והוא בעל מעשים, נצטוה [אבות פ"ה מכ"א], והוא תחת רשות העלה מצד זה... כי גופו... הוא תחת העלה להמיתו ולהפסידו... אבל מה שהוא תחת רשות העלה מצד שהוא אדם שכלי, אי אפשר לומר כן רק מצד שגזר על האדם גזרת מצוותיו". לכך נהי שקודם חטא אדה"ר היה חבור העלה בעלול, אך חבור זה מוסב על כל העולם, ואינו חל על שכלו בפרט. ובכדי שחבור זה יכלול גם את החלק השכלי שבאדם, היה הכרח שינתנו לו מן העלה מצוות, וכמו שנתבאר. וראה להלן הערה 62.

(57) מזכיר את ספר התפארת בלשון עתיד ["יתבאר בספר תפארת ישראל"]. וכן למעלה פל"ו [תרפח.] כתב לשון עתיד. אך להלן פס"ז [לאחר ציון 72] כתב: "דבר זה יותר התבאר בספר תפארת ישראל". וראה למעלה פי"ח הערה 44, פל"ו הערה 184, ולהלן פס"ז הערה 73.

(58) כן כתב הרבה פעמים בספר התפארת. וכגון, שם פ"ט [קמז:] כתב: "ואיך לא יקנה מדרגה אלקית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו" [הובא למעלה פמ"א הערה 41]. וכן כתב בקיצור שם פט"ז [רמה.], והובא למעלה הערה 56. ושם פכ"ח [תכג:] כתב: "כי הגזרה והצווי שבא מן השם יתברך אל אדם המקבל, דבר זה הוא הברית והחבור שיש אל השם יתברך עם האדם, אשר מקבל הגזרה. ודבר זה התבאר בכמה מקומות". ומעין כן כתב שם ר"פ ד [סח.], ושם פ"ז [קטז:]. ושם פמ"ג [תרסה:] כתב: "כי התורה היא הברית בין השם יתברך ובין ישראל המקבלים את הברית, והברית הוא מחבר כורת הברית והמקבל הברית ביחד". ושם פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה". ושם פנ"ו [תתנט:] כתב: "כי התורה היא הברית בין השם יתברך, שהוא צוה עליהם, ובין ישראל, שקבלו המצות". ושם פס"ח [תתרעב:] כתב: "כי התורה היא ברית בין הקב"ה ובין ישראל, כאשר ישראל יש להם התורה שהיא מאת ה' וגזירותיו אשר גזר השם יתברך על האדם. וזהו בעצמו החבור בין הקב"ה ובין ישראל המקבלים גזירותיו". ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים, וקבלוה התחתונים. שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד... כי העליונים ותחתונים מחולקים ומרוחקים מרחק רב, באשר אלו הם עליונים, ואלו תחתונים, ואין להם שתוף ויחס זה לזה. אמנם הדבר המחבר ומאחד אותם היא התורה אשר היא שכלית, שהיא מהעליונים, ועומדת בתחתונים" [ראה למעלה פמ"ז הערות 514, 515]. ולהלן ב"הלכות יין נסך ואיסורו" [לאחר ציון 11] כתב: "כי המצוה היא לפני ה'". וכבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה"

הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. וכן כתב האור החיים [ויקרא יח, ד], וז"ל: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". **ואמרו חכמים** [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן ניזקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב לבאר: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי". וראה להלן פע"א הערה 94, וב"הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 12. **ובמדרש תנחומא** ויגש אות ו אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר זצ"ל, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; המלך המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכותו של המלך המצוה למצוה [הובא למעלה פנ"ט הערה 36, וש"נ].

(59) פירוש - הואיל ועל ידי המצות יש חבור העלה בעלול, ו"כל דבר המציאות תלוי בשכינתו בתחתונים" [לשונו למעלה לאחר ציון 34], לכך "מיד כשנברא האדם נתן לו שבע מצות", בכדי שיהיה קיום למציאות האדם. ולמעלה פ"ח [שפה:] כתב: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל". ולמעלה פמ"ז [תקנב.] כתב: "על קשור ודבוק זה בו העולם מתקיים, וזולת זה העולם מתמוטט, כאשר אין לו חבור וקשור בו יתברך". ובתפארת ישראל פ"י [קסה.] כתב: "כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך". ובבאר הגולה באר הששי [רלב:] כתב: "העולם כולו השם יתברך מקיים

אותו שלא יתמוטט, כי אין קיום לעולם בצד עצמו, רק על ידי השם יתברך המקיים אותו. ודבר זה על ידי הדביקות שיש לעולם בו יתברך, ומצד הדביקות הזה יש לעולם קיום, ולא זולת זה. והארץ שהיא בתכלית המטה, אם לא היה לה דביקות בו יתברך, לא היה עמידה לה" [ראה למעלה פמ"ז הערה 517]. **ואמרו חכמים** [סנהדרין לח:] "שתים עשרה שעות הוי היום; שעה ראשונה [של בריאת אדה"ר ביום ששי לבריאה] הוצבר עפרו, שניה נעשה גולם, שלישית נמתחו אבריו, רביעית נזרקה בו נשמה, חמישית עמד על רגליו, ששית קרא שמות, שביעית נזדווגה לו חוה, שמינית עלו למטה שנים וירדו ארבעה, תשיעית נצטווה שלא לאכול מן האילן". ובתפארת ישראל פט"ז [רנב.] ביאר שבשעה תשיעית נצטווה בשבע מצות [ולא רק שלא לאכול מן האילן], וכלשונו: "שעה תשיעית נצטווה. אחר שהושלם [אדה"ר] בכל, נצטוה מן השם יתברך בשבע מצות. כי כבר אמרנו כי נצטוה האדם ונתיחד במעשים שהם צירוף נפשו... הרי בארו ז"ל בחכמתם כי תיכף ומיד בבריאת האדם אי אפשר שלא יצטווה האדם, כי הצווי מן השם יתברך נמשך לבריאה, כי אין ראוי שיהיה האדם סר מן העלה, רק יהיה עומד תחת רשות העלה" [ראה להלן הערה 84]. ובעוד שבתפארת הדגיש שהמצות נצרכות מצד יחס האדם לעלתו, הרי בדר"ח פ"ה מ"א [לז.] כתב שזהו מצד האדם עצמו, וכלשונו: "העולם תלוי באדם, שהכל נברא בשבילו, והאדם אי אפשר לו בלא מצות, ואם אין לו המצות האדם בטל. ומצינו בתחלה כאשר נברא האדם נצטווה בשבע מצות, שתראה מזה כי שבע מצות שבן נח מוזהר עליהם המה שייכים לבריאה, כי ביום שנברא, בו ביום נצטוה על ז' מצות. וכבר בארנו במקומו שענין מצות האלו הם שייכים לבריאתו, כי המצות הם תקון האדם, שבזה נעשה אדם, ולכך תכף נצטוה האדם". **אך מצינו** טעם שלישי שכתב מדוע היה צורך שאדה"ר יצווה מיד על שבע מצות, והוא שהמצות הן סדר האדם בעצם, וכלשונו בתפארת ישראל פט"ז [רלז.]: "מיד שברא השם יתברך את האדם, וביום ברא אלקים את האדם, סידר את מעשיו. וכמו שדרשו ז"ל [סנהדרין נו.] על הכתוב [בראשית ב, טז] 'ויצו ה' אלקים על האדם', שמיד נצטווה האדם בשבע מצות בני נח... ודבר זה מחייב השכל, כדי שיהיה סדר העולם הזה לא במקרה קרה". ושם קודם לכן פ"ז [קטז.] כתב: "ולהורות כי מצות לא תעשה נותנים לאדם סדר שלא יצא מן הראוי, נתן לאדם מיד ז' מצות, כולם מצות לא תעשה". **ועוד אמרו חכמים** [סנהדרין לח.] שאדם הראשון נברא בערב שבת "כדי שיכנס למצוה ["שבת" (רש"י שם)] מיד". ובדרשת שבת הגדול [קצה:] כתב: "כי מה שנברא האדם באחרונה, בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא. ולפיכך נברא לאחרונה שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה,

ויכנס לשבת מיד". ובדרוש על התורה [י:] ביאר מדוע ישראל נצטוו לספור חמשים יום ממחרת הפסח [ויקרא כג, טו], וכלשונו: "ומפני שנברא האדם לעמל [איוב ה, ז], לכך נצטוו ישראל למנות ממחרת יום טוב של פסח, שבו יצאו ממצרים מהיות עוד שם עבדים עובדים לאדוניהם, אשר גאלם השם יתברך לבלתי יהיו עוד עובדים עבודת פרך. בכן צוה למחרת מיד על שיתחילו להכנה לתורה לספור מספר הימים אשר יעברו, עד כי יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות. לבל יעלה על דעתן לומר הנה אנחנו בני חורין לגמרי כאשר הוציאנו ממצרים מבית עבדים. דכל עוד היות האדם על האדמה איננו בן חורין, אבל לעמל הוא יולד. ולא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד. ומכל מקום למחרת, מיד בלי עוד הפסק זמן, היה צורך שיהיו מכינים את עצמם לקבלת העמל הזה ועולו" [הובא למעלה פל"ג הערה 29, פמ"ו הערה 126, פמ"ז הערה 72, ופ"ס הערה 162]. ויש לדון כיצד טעמים אלו שייכים להדדי.

(60) לשון הגמרא [שם]: "רמי ליה רבא לרב נחמן, תנן, אלו דברים שאדם עושה אותן ואוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא, אלו הן; כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום שבין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם... בשילוח הקן נמי כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', ליתני נמי הא... אמר רבא רב אידי, אסברא לי [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב. אלא טוב לשמים ולבריות זהו צדיק טוב, טוב לשמים ורע לבריות זהו צדיק שאינו טוב". ופירש רש"י [שם] "רבי אידי אסברא לי - אינו דומה [שילוח הקן] לאלו, דהנך כולהו הבריות נהנין ממנו, ונמצא טוב לשמים וטוב לבריות, ובההוא כתיב 'כי פרי מעלליהם יאכלו', דבהאי קרא כתיב כי טוב כי פרי מעלליו יאכל בחייו. אבל בשילוח הקן טוב לשמים הוא, ואין כאן טוב לבריות, ולא כתיב ביה כי פרי מעלליו יאכל, והלכך לא תנייה גבי 'אוכל פירותיהן בעולם הזה'". ולמעלה פ"ו [שי.] כתב: "כלל הדבר, כי העושה הטוב לנמצאים, והוא טוב להם, אוכל פירות בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא. וזה כי דבר אשר הוא טוב לעולם הזה, הנה טובתו כפולה; טוב לשמים, וטוב לבריות, כמו כל אלו שזכרנו אשר הם טובים, ויש בהן מן הטוב והחסד בעולם הזה, לא כמו מצות ציצית וסוכה ולולב, שאין נראה בהם הטוב בעולם הזה. ומפני שלא נראה בהם הטוב בעולם הזה, אין לומר עליהם 'אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא'. אבל כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום ותלמוד

תורה, דבק בהם הטוב בענין העולם הזה, ומפני הטוב הזה אשר נראה בהם שייך בהם 'אוכל פירותיהם בעולם הזה', דוגמה למצוה עצמה, שהיא רצון בוראו, וזה עיקר המצוה לעשות רצון הבורא, וגם מן המצוה הזאת נמשך הטוב לבריות, וזהו כמו פירות, שעושה המצוה פירות, וכך איתא בהדיא בסוף פרק קמא דקדושין [מ.]", ושם הערות 111, 115. וראה להלן פס"ח הערה 17, ופס"ט הערה 30. **ויש להעיר**, כי כאן מבאר ש"טוב לבריות" הוא צדיק, ואילו בהקדמה לדר"ח [לא:] לכאורה ביאר שהוא חסיד [וזו מדריגה גבוהה יותר מצדיק (נדה יז.)], וכלשונו: "אמרו בפרק המניח [ב"ק ל.], אמר רב יהודה, מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין... כי צריך האדם שיהיה שלם עם זולתו מבני אדם... וסבר רב יהודה מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין, שלא יגרום היזק לזולתו מבני אדם. וזהו עיקר החסידות כאשר זולתו לא ימצא היזק ממנו. שאם אין מקיים דבר זה, וגורם לזולתו היזק, אין ראוי שיהיה נקרא 'חסיד'". הרי שהמנעות מלהזיק זולתו היא חסידות, ואילו כאן כתב שאדם "שלא יהיה רע לבריות" [לשונו בסמוך] הוא צדיק, ולא חסיד. אמנם תשובתך בצדו, שמיד בהמשך דבריו בהקדמה לדר"ח [לג.] כתב: "ולא אמר שיגמול חסדים ויתן צדקה, שודאי ראוי לעשות הטוב לזולתו, אין זה מורה על חסידות יתירה. אבל כאשר נזהר במילי דנזיקין, אף אם אין עושה בידים כלל, רק שנזהר שלא יגיע היזק ורע לזולתו בגרמתו על ידי שלא נזהר בהיזק, זה חסיד גמור". וזהירות מופלגת זו אינה נמצאת במי שנמנע מגזילה ושפיכות דמים.

(61) מבאר שגלוי עריות הוא בין אדם למקום. ויש להעיר, כי הדיבור "לא תנאף" [שמות כ, יג] נמצא בחמשת הדברות שהם בין אדם לחבירו, ולא בחמשת הדברות שהם בין אדם למקום [ראה למעלה פמ"ז הערה 513], וכיצד כתב כאן שגלוי עריות הוא בין אדם למקום [כן העיר ידידי הנעלה הרה"ג רבי יוסי הלברשטט שליט"א]. ונראה ליישב, שעל הדיבור "לא תנאף" כתב רש"י [שם] "אין ניאוף אלא באשת איש, שנאמר [ויקרא כ, ו] 'מות יומת הנואף והנואפת'. ואומר [יחזקאל טז, לב] 'האשה המנאפת תחת אישה תקח את זרים'". וזה בודאי עבירה בין אדם לחבירו, כאשר האשה מועלת בבעלה. אך גלוי עריות נאמר על שאר בשר, וכמו אח ואחות, ובזה העבירה היא בין אדם למקום. וראה להלן הערה 85.

(62) לא ברור מדוע דוקא בגזל הוסיף "שלא יגזול אחר", ולא הסתפק בסוף דבריו כאן "שלא יהיה רע לבריות". והרי על שפיכות דמים לא הוסיף "שלא יהרוג אחר". ויל"ע בזה. וראה להלן ציון 97. ויש להבין, מדוע ה"טוב לבריות" כאן נעשה באמצעות מצוות לא תעשה ["גזל, שלא יגזול אחר, ודינין, ושפיכת דמים, שלא יהיה רע לבריות"], ולא

באמצעות מצוות עשה. והרי למעלה פ"ו [שי.] ביאר שמצוות כיבוד אב גמילות חסדים והבאת שלום עושות שהאדם יהיה טוב לבריות [מובא בהערה 60]. ואילו כאן מבאר שמטרה זו מושגת בשב ואל תעשה "שלא יהיה רע לבריות". ויש לומר, כי כאן איירי בחבור העלה בעלול שקיים מיום שנברא האדם, וכל עוד שלא נעשה חטא להפקיע חבור זה, החבור הזה שריר וקיים. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 50]: "כי מתחלה כאשר נברא העולם, ואין פחיתות בעלול כלל, היה השם יתברך מתחבר כאשר ראוי חבור העלה בעלול, ואין התחברות רק בתחתונים, במה שהם עלולים באמת. עד שנמצא חטא בנמצאים העלולים, אז מפרידים הדבוק ההוא, עד שאין כאן חבור העלה אל העלול". ונהי שבעי חבור לחלק השכלי של האדם [וכמבואר למעלה הערה 56], מ"מ לכך סגי במצוות לא תעשה. מה שאין כן דבריו למעלה פ"ו, שם איירי ברשימת מצוות המשפיעות טובה על הנמצאים, וזה שייך רק בקום ועשה, ולא בשב ואל תעשה.

(63) "נטיעה מקטע רגליהן דקצביא - נטיעת ערלה שאמרה תורה להמתין שלש שנים מלאכול פירות, מקטע רגלי הקצבים, הממהרין לאכול קודם הפשט ונתוח, ופעמים שנמצאת טרפה. וכן דבועלי נדות, שממהרין ואינם יכולין להמתין עד שתטבול" [רש"י שם]. אך המהר"ל מבאר שהקצבים ממהרין לאכול ונכשלים באיסור אבר מן החי. וראה הערה הבאה.

(64) שאמרו בגמרא [חולין לג.] "הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, חותך כזית בשר מבית השחיטה, ומולחו יפה יפה, ומדיחו יפה יפה, וממתין לה עד שתצא נפשה, ואוכלו". והקצבים הללו אינם ממתינים עד שתצא נפשה. אך יש להעיר מדברי רש"י [שם], שכתב: "ממתין לה עד שתצא נפשה, דאמרינן בארבע מיתות [סנהדרין סג.] מנין שאסור לאכול מן הבהמה קודם שתצא נפשה, תלמוד לומר [ויקרא יט, כו] 'לא תאכלו על הדם'". הרי שאין איסור אבר מן החי במפרכסת, כי השחיטה התירה זאת [חולין קכא:], וההמתנה היא לא מצד איסור אבר מן החי, אלא מצד איסור שלא לאכול על הדם. וכיצד כתב כאן שיש איסור אבר מן החי לאדה"ר במפרכסת. ונראה ליישב על פי דבריו בגו"א בראשית פל"ז אות ט [רה.], שכתב: "במה שכתב [הרא"ם] דהם [אחי יוסף] עשו כדין, דהיו חותכין מבית השחיטה והוא מותר. אין זה נראה לפי ההלכה, דעדיין לא ציוה השחיטה לישראל שהשחיטה תהא מתיר להם, אלא במיתה... והשתא איך נאמר מפני שהיו נוהגים מעצמם במצות שחיטה, תהא השחיטה מתיר להם דבר איסור שאסור להם מן הדין, דהוא אבר מן החי". הרי קודם מתן תורה יש איסור אבר מן החי במפרכסת, כי השחיטה אינה מתרת. לכך גם אצל אדה"ר היה איסור אבר מן

החי במפרכסת, כפי שהיה אצל אחי יוסף. אך קשה, מה הראיה שהביא מהקצבים, שהם לאחר מתן תורה, ואיסור אבר מן החי הותר אצלם ע"י השחיטה שכבר נעשתה, ואיך ניתן להוכיח מהם שאיסור אבר מן החי ניתן כנגד כבישת היצר. ואולי אפשר לומר שכוונתו להוכיח מהקצבים שאינם מצליחים לכבוש יצרם עד שיעבור האיסור העומד בפניהם [אכילה על הדם], והוא הדין לאדה"ר שמוטל עליו לכבוש יצרו מחמת האיסור העומד בפניו [אבר מן החי], דמאי שנא. **ואולי עוד** ניתן ליישב שהנה הרמב"ם [הלכות מלכים פ"ט הי"ב] כתב: "השוחט את הבהמה, אפילו שחט בה שני הסימנין, כל זמן שהיא מפרכסת אבר ובשר הפורשין ממנה אסורין לבני נח משום אבר מן החי". ותמהו עליו הרשב"א [תורת הבית הארוך בית ב ש"ג דף ל] והכס"מ [הלכות מלכים שם הי"ג] מדברי הגמרא [חולין לג.] שאמרו "אחד עובד כוכבים ואחד ישראל מותרין בו". והים של שלמה [חולין פ"ב ס"ס יז] כתב ליישב: "אני אומר שיש לומר אליבא דהלכתא דהכא [הגמרא בחולין] איירי בבהמה ששחט ישראל לעצמו, והתם [ברמב"ם] איירי בבהמה של נכרי, אפילו שחט לו ישראל, מכל מקום מאחר שהוא לא נצטווה על השחיטה, אם כן בבהמה שלו לא הותרה לו בשחיטה, אלא במתה ממש. אבל בהמה של ישראל, שהשחיטה היא המתרת לאותה בהמה, אם כן הותרה הבהמה אף לנכרי. וכן משמע לשם בדברי הרמב"ם, דהתם איירי בבהמת נכרי, אלא ששחטה ישראל" [והביאו הש"ך יו"ד סימן כז ס"ק ב]. ולפי זה נוכל להעמיד את הגמרא בקצבים השוחטים גם בהמות של נכרים, ולא רק בהמות של ישראל, ואיסור אבר מן החי קיים בבהמות של נכרי. ולפי זה גם יובן מדוע הגמרא נקטה בקצבים, ולא בכל אדם [עיין מאירי שם], כי אין זה מצוי שסתם ישראל ישחט בהמת נכרי, אך הקצבים ששוחטים הרבה בהמות, שייך יותר שישחטו גם בעבור נכרים.

(65) כמו שאמרו חכמים [שבת קה:] "המקרע בגדיו בחמתו, והמשבר כליו בחמתו, והמפזר מעותיו בחמתו, יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שכך אומנתו של יצר הרע; היום אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה, והולך ועובד". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "ביארו כי כאשר האדם הוא פועל רע, כמו זה המקרע בגדיו בחמתו, נראה שגובר בו יצר הרע אשר נקרא 'רע' ולכך מתכוין לרע, כי אם לא כן למה יפעל דבר שהוא רע לעצמו, רק בשביל היצר הרע שבו, ולכך הוא פועל רע. כי הדבר שהוא רע בעצמו אין לשאול עליו למה הוא עושה דבר רע, כי לכך הוא רע, ומפני שהוא רע הוא פועל רע, אף שהוא לעצמו... וכאשר יש באדם דבר שהוא רע, כמו שהוא יצר הרע, דבר זה נקרא עבודה זרה לגמרי. כי כמו שהעבודה זרה מסלק

את האדם מן השם יתברך כאשר נמשך אחר העבודה זרה, כך יצר הרע מסלק את האדם מן השם יתברך כאשר נמשך אחר היצר הרע, וכאילו יש לו אלוה אחר לגמרי, אשר בו נבדל מן השם יתברך... לכך יש לאדם לדעת כי כאשר האדם הולך אחר יצרו הוא נמשך אחר העבירה לגמרי". ומעין כן ביאר בח"א לשבת קה: [א, מט.]. ואודות שהיצה"ר אינו יכול להמתין, ראה להלן הערה 128. **ולפי דבריו** מתיישבת הערה מתבקשת; בשלמא שש המצוות הראשונות שנצטוה אדה"ר [דינין, ברכת השם, עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים, וגזל] נראה היטב שהן מצוות יסודיות שהעולם עומד עליהן. אך בהשקפה ראשונה לא ניכר מה כל כך יסודי במצות אבר מן החי מעבר לאיסור אכילה אחד מתוך הרבה איסורי אכילה אחרים. ואדרבה, נראה שישנם איסורי אכילה אחרים החמורים מאבר מן החי [כגון דם וחלב שחיובן בכרת (ויקרא ז, פסוקים כה, כז)]. אך לפי דבריו מתיישבת הערה זו, כי מצות אבר מן החי היא הוראה כללית לאדם שיכוף את יצרו [מפי ידידי הנעלה הרה"ג רבי יוסי הלברשטט שליט"א].

(66) מה שמדגיש ש"לא תחמוד" נאמר בסוף הדברות, כדי להשוות זאת לשבע מצוות של אדה"ר, שבגמרא [סנהדרין נו:] למדו את כל שבע המצות הללו מהפסוק [בראשית ב, טז] "ויצו ה' אלקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל", ומהמלים האחרונות בפסוק ["אכול תאכל"] דרשו בגמרא "ולא אבר מן החי", ופירש רש"י [שם] "אכול תאכל - העומד לאכילה, ולא תאכל אבר מן החי, דבהמה בחייה אינה עומדת לאכילה, אלא לגדל ולדות". הרי שהאיסור של אבר מן החי ניתן לאדה"ר לאחר שש המצוות האחרות, כפי ש"לא תחמוד" נאמר לאחר תשעת הדברות האחרים. וראה להלן הערות 69, 70, 118.

(67) "לשון חמדה ותאוה אחד הוא. או שהתאוה יותר מן החמדה, כי החמדה הוא על דבר שיש לו חמדה... והתאוה שהוא תאב לדבר אף על גב שאינו נחמד בעצמו. וכל חמדה היא תאוה, ואין כל תאוה חמדה" [לשונו בגו"א דברים פ"ה אות ג (קז.), והובא למעלה פכ"ד הערה 97]. וראה להלן הערה 121.

(68) בכלי יקר [בראשית כד, כב] הביא מלים אלו "כדרך שיסד הפייט של שבועות". ושם טרח לבאר כיצד כל עשרת הדברות כלולים ב"לא תחמוד". ואכן ב"יוצרות" לשבועות שחרית של יום א [לפני קדושה] אומרים: "'לא תחמוד בית רעך', תחמודות בתים ואוהלים... כסות אלמנה חובלים... טורחים להשיג גבול עולים... ונשך ותרבית מכפילים... אלה הדברים ב'לא תחמוד' תלולים". אך לכאורה כוונת הפייטן היא לאותן מצות שנתפרטו שם, כגון [דברים כד, יז] "לא תחבול בגד אלמנה", או איסור רבית

וכדומה, ולא לכל הדברות. וכן המטה לוי כתב [שם]: "אלה הדברים - הנאמרים למעלה; חמס והשגת גבול וגזילה, ורבים הם".

(69) כדברים אלו כתב הגר"א [בסוף מאמרו על סבא דבי אתונא], וכלשונו: "כל העבירות והחטאים הכל מחמדה, כמו שנאמר 'לא תחמוד', כולל כל הדברות וכל התורה, כמו שהאריכו בזה". ובזוה"ק [ח"ג עח:] איתא "מלה בתראה דעשר אמירן דאורייתא 'לא תחמוד אשת רעך' [שמות כ, יד], בגין דהאי כללא דכלהו, ומאן דחמיד אתתא אחרא כאילו אעבר על אורייתא כלא". ופסיקתא דרב כהנא [פכ"א יז] אמרו "העובר 'לא תחמוד' כאילו עובר על עשרת הדברות". ובתורה שלימה [שמות כ, יד, אות תה] הביא בשם מדרש [בית המדרש חלק ו] "חתם בדבור 'לא תחמוד', שכולם תלויים בו, ולרמוז כי כל המקיים מצוה זו כאילו קיים כל התורה כולה". ובספר ארץ צבי [כרך ב, עמוד ג] כתב: "ידוע דכל תרי"ג מצוות כלולים בעשרת הדברות [רש"י שמות כד, יב], וממילא כל התרי"ג מצוות כלולים ב'לא תחמוד'. ועיין במדרש [ויק"ר כד, ה], הובא ברמב"ן קדושים [ויקרא יט, ד], ד'ואהבת לרעך כמוך' [ויקרא יט, יח] כנגד 'לא תחמוד'. ובשבת [לא.] ד'ואהבת לרעך כמוך' הוא כולל כל התורה. והוא מתאים עם הפייט, כיון שהוא נגד 'לא תחמוד', ו'לא תחמוד' כולל כל התורה".

(70) יש להבין, שהרבה פעמים ביאר שההתחלה כוללת את הכל [כמבואר למעלה פל"ז הערות 101, 102, ופנ"ז הערות 74, 141, שהובאו מקבילות רבות ליסוד זה]. אך כאן מבאר שהסוף כולל את הכל, ולכך הדיבור האחרון ["לא תחמוד"] והמצוה האחרונה של אדה"ר [אבר מן החי] כוללים את הכל, ומהו הביאור לזה. ונראה לבאר על פי דברי הכלי יקר [שמות לה, ב], שכתב: "הוצרך לחתום הדברות ב'לא תחמוד' להורות שכל הדברות כלולים ב'לא תחמוד', וסוף כל דבר הכל נשמע, וזה דבר ברור ונכון". ורומז לפסוק שבסוף קהלת [יב, יג] "סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם". וכוונתו שתכלית הדבר נמצאת בסופו של דבר, כי "תכלית" מורה על המטרה ועל הסוף. וכן בס"פ שנו [אבות פ"ו מי"א] אמרו "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו". ובדר"ח שם [שפד:] כתב: "מה שסיים במאמר זה, כי רצה לסיים בדבר שהוא תכלית האדם, והוא הקב"ה, שהוא תכלית הכל, שהרי 'כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו'. וכאילו אמר כי תכלית הכל הוא הקב"ה... ומפני כי דבר זה תכלית כל הנבראים, עשה גם כן דבר זה תכלית הפרק וסוף הכל. וכן שלמה המלך עליו השלום... מסיים במוסר, כי זה תכלית כל הנבראים... והוא כמו שמייסר את בנו, ומלמדו דברי מוסר להועיל לו, ובסוף דבריו יאמר אליו מה לי ללמדך, הרי דבר

זה הוא תכלית הכל". **ובדרוש על התורה** [ל:] הוסיף יותר לבאר את חשיבות הסוף, וכלשונו: "לכך חתם שלמה המלך ע"ה ספרו בזה 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', לומר כי תכלית וסוף הכל הוא יראת שמים... כי כל דבר שיש לו תכלית, יש לו קיום. ואשר אין לו תכלית, אין לו קיום, כי הוא דבר בטל בעצמו באשר אין לו תכלית [ראה למעלה הערה 3]... ולכך חתם דוקא שלמה ספרו בזה שכתב 'סוף דבר הכל נשמע', דוקא בחיתום וסוף הספר, כי קיום הדבר הוא חותם שלו, שכל חותם נעשה בעבור הקיום". ובח"א לשבת נה. [א, לב.] כתב: "כי כל חתימה מקיים את הדבר שהוא דבר מקוים, כמו שאמרו [גיטין כב:] אין קיום הדבר אלא בחותמיו, הרי לך כי חתימת הדבר הוא קיומו". ובהקדמה לאור חדש [קכז.] כתב: "כי זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל', ודבר זה קיום ישראל" [ראה למעלה פ"מ הערה 218]. לכך קיום עשרת הדברות הוא בדיבור הסופי "לא תחמוד", וקיום שבע המצוות הוא במצוה האחרונה של אבר מן החי, כי בשניהם מתגלית התכלית של כל מה שקדם להם, והיא שהאדם יכוף יצרו ולא ילך אחריו.

(71) פירוש - לאדם הראשון היה נמנע ממנו לאכול אבר מן החי כי נאסר עליו לאכול בשר, ואם כן מה שייך לומר אצלו שאיסור אבר מן החי ניתן לו כי "הוא נגד יצר הרע נתן לו מצוה זאת, שלא יחמוד לאכילה ויחתוך בהמה קודם שתצא נפשה בשביל יצרו, וכדי לכוף ליצרו נתן לו מצוה זאת", הרי בלא"ה נמנע ממנו לאכול כל בשר. וכן שאלו תוספות [סנהדרין נו:], וז"ל: "אכל תאכל ולא אבר מן החי - והא דאמרינן לקמן [סנהדרין נט:] דלא הותר לאדם הראשון בשר לאכילה. היינו להמית ולאכול, אבל מתה מאליה שריא, ואתא לאפוקי אבר מן החי, דאפילו נפל מאליו אסור". אמנם המהר"ל אינו יכול להשיב כן, כי שיטתו היא שאף בשר של מתה מאיליה נאסר לאדה"ר, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות עג [נ:]. וזהו כאן לשונו הזהב "ולאדם שלא הותר לו הבשר **כלל**", אף במתה מאליה. וכן כתב בח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.], וכלשונו: "לפי הנראה דאפילו אם מתה מאליה נמי אסור לאכלה, דהא דומיא דירק עשב ממעטינן, דוקא עשב השדה שאין בה נפש, אבל חיות השדה אפילו אין בו נפש אסור... ואם לא כן, לכתוב בתורה היתר בהמה שמתה שיש לו לאכול, וכל שכן עשב השדה. והתוספת פירשו דאם מתה מעצמה מותר, ולכך הוצרך לאסור אבר מן החי לאדם, שאם נפלו מעצמו אפילו הכי אסור. ואין נראה כך כלל. אבל מה שהוצרך לאסור אבר מן החי לאדם הראשון, היינו שאבר מן החי הוא באזהרה, וחייב מיתה עליו, דבן נח אזהרתו מיתתו [סנהדרין נז.].

אבל איסור בשר אין עליו מיתה, ולכך לא חשיב אותו בכלל המצות שנצטוו עליהם". והעולה מדבריו הוא שלא היה לאדה"ר שום מאבק עם יצרו הרע בהמנעות מאכילת אבר מן החי, כי בלא"ה כל בשר נאסר עליו. ותיקשי לך, מהי המצוה שתלמד לאדה"ר לכוף את יצרו ולא ללכת אחריו.

(72) שעל כך נאמר [בראשית ג, ו] "תאוה הוא לעינים", ופירש הרמב"ן [שם] "וכי תאוה הוא לעינים, שבו יתאוה ויתור אחרי עיניו". ואם תאמר, מאי אולמא איסור זה מאיסור אכילת בשר, הרי שניהם נאסרו לאדה"ר. ובעל כרחך מוכח מדבריו שאיסור אכילה מעץ הדעת הוא איסור קצוב, שהיה נוהג רק עד שבת, אך משנכנסה השבת הותר לו לאכול מעץ הדעת, ולכך הוא מורה שמוטל על האדם לכבוש את יצרו ולהמתין עד שעת ההיתר. מה שאין כן איסור אכילת בשר, שאינו איסור קצוב, לכך אין הוא מורה שמוטל על האדם לכבוש את יצרו ולהמתין עד שעת ההיתר. **ואודות שאיסור** אכילה מעץ הדעת היה נוהג רק עד שבת, כן נמצא בספר הליקוטים [פרשת עקב פ"ח נו סוף ע"ד, ד"ה עוד ויענך]. ובשערי אורה סוף שער עשירי [ד"ה ודע כי יש] כתב: "אדם הראשון לא היה יכול להמתין שעה אחת על ידי ערלה, ואכל מן העץ בהיותו טוב ורע, ולא המתין לו עד שלקח חלקו במקומו... ואז היה העץ הנקרא 'טוב' ולא 'רע', והיה יכול לאכול ממנו כל חפצו ואכל וחי לעולם". ובספר ראש דוד [פרשת בראשית ד"ה בזה נבא] כתב: "כתבו הרבה מן המפרשים [ראה אור החיים בראשית א, כט]... דלא נאסר אדם הראשון אלא עד הלילה, ואם היה ממתין עד הלילה, היה מותר לאכול מעץ הדעת על ידי קדושת שבת". והחת"ס [בראשית ב, יז] כתב: "'ומעץ הדעת טוב ורע'. לפי דעת רז"ל היה מותר לו עץ הדעת ביום שבת, אלא שהאכילתו בוסר, פירוש קודם זמנו. וכן הסברא נוטה, 'לא לתוהו בראו' [ישעיה מה, יח], פירוש לא לחנם נטע הקב"ה אילנות האלו בתוך הגן אם הפירות אסורים לעולם. אלא על כרחך היה מותר בזמן מן הזמנים, וקבלו חז"ל שאילו המתין עד שבת היה מותר בו". ושוב כתב החת"ס [בראשית ג, כ]: "'ויקרא האדם שם אשתו חוה וגו''. אולי לרמז כי ידוע שחטאו של אדה"ר היה על שמיהר ולא המתין עד יום השבת, שאז היה ראוי לאכול מעץ הדעת. על כן 'חוה' ראשי תיבות [תהלים קיט, ס] 'ח'שתי ו'לא ה'תמהמהתי'". וראה בחכמת שלמה [או"ח סימן רעא ס"י (ד"ה וכשמתחיל)] בדברים נחמדים שכתב על פי היסוד שהותר לאדה"ר לאכול מעץ הדעת בכניסת השבת.

(73) לשון הפסוק במילואו [בראשית ג, ו] "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל", ומשמע שמה שנאמר לבסוף ["ותקח מפריו ותאכל"] הוא מחמת מה שנאמר בתחילת

הפסוק ["כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל"]. וראה להלן ציון 133. אך יש להעיר על דבריו, שהרי קודם החטא לא היה לאדה"ר יצה"ר, ורק לאחר שאכל מעץ הדעת נכנס בו היצה"ר, וכפי שכתב רש"י [בראשית ב, כה] "לא נתן בו יצר הרע עד אכלו מן העץ, ונכנס בו יצר הרע". וכן רש"י [ישעיה ה, ז] כתב: "ויסקלהו - מיצר הרע עד שאכל מן העץ, ונכנס בו יצר הרע". וכן כתב הרמב"ן [בראשית ב, ט, דברים ל, ו], וכן הוא בספר הליקוטים [פרשת בראשית פ"ג ד ע"ג, ד"ה והנחש היה ערום], ונפש החיים [שער א פ"ו בהגה"ה ד"ה והענין]. וראה במכתב מאליהו ח"ב עמוד 137 בביאור דברי הנפש החיים. והמשך חכמה [בראשית יב, ז] כתב: "אדם הראשון קודם החטא היה חומר זך ובהיר ודק, אשר לא חצץ מאומה בינו למראה כבוד ה'... כי לא היתה לו שום תאוה ועניין רע. אך כאשר אכל מעץ הדעת, נתהפך לחומר גס מובדל מאמיתת השגתו והתקרבות אלקים, וחומרו חצץ בכוחות רעים מולידים התאוה והכעס נקימה ודמיונות כוזבים". ואם כן קשה, איך ניתן לומר שמצוה זו [של איסור אכילה מעץ הדעת] אמורה ללמדו שלא ילך אחר יצרו, כאשר בשעת הציווי לא היה לאדה"ר יצה"ר. דע, שרבינו בחיי [בראשית ג, ו] עמד על ענין זה, וכתב: "הכוונה שעדיין [קודם החטא] לא נוצר יצר הרע שהיה בו, שהרי כולו שכלי בלא יצר הרע, אלא שיצר הרע פתהו והטעהו באמצעות חוה. אבל אחרי אכלו מן הפרי, נתחדש בתאוה אחרת ונתלבש בה... ואל יקשה עליך לומר והלא הנכשלים בחטאים והעוברים על ברית, מצד יצר הרע הוא, ואם כן מי הביאו לעבור, והוא כולו שכלי בלא יצר הרע. שהרי מדה זו גם בשכלים תמצאנה, שאף על פי שאין בהם יצר הרע, הרי הם נוטים לפעמים מן הדרך הראוי". וכך נבאר גם כאן, שנהי שקודם החטא לא היה בתוך אדה"ר יצה"ר פנימי, מ"מ היתה לו נטיה המאפשרת לו לחטוא, והוא יצה"ר חיצוני, ונטיה זו גרמה לו לחטוא. לכך המצוה שלא לאכול מעץ הדעת ניתנה לו שלא ילך אחרי יצה"ר החיצוני. וכן מדוייק מלשונו בבאר הגולה באר החמישי [מו.], שכתב: "לפיכך קודם שחטא ונטה אל תאותו ואל יצרו, אין בזה שום גנאי, רק כאשר נכנס בו היצר, והתלבש בתאוה חמרית, אז הוא גנאי מצד התאוה". הרי שאף קודם החטא היו לו תאוה ויצר, אך הם היו עומדים חוץ לעצמו. ולאחר שחטא "נכנס בו היצר". **והפחד יצחק** יוה"כ מאמר יז אות ד כתב: "מדבריהם של חז"ל נודע לנו, כי כשלון האדם בראשית הוויתו גרם לו לכח הרע להכנס לתוך חייו ממש, ולהתערב בשרשי נפשו. ולא כך היה מהותו של אדם סמוך ליצירתו. ועל זה אמרו חז"ל [שבת קמו.] כי בא נחש על חוה והטיל בה זוהמא. ופירשו לנו חכמי האמת כי הטלת זוהמא זו היא תחלת התערבותו של הרע בטוב. בודאי שעצם כחו של הרע קיים ועומד הוא

לפני התערובות הזו. אלא שכח הרע היה מבורר ועומד בפני עצמו מחוץ למציאותו של האדם. ובאותו הציור שציירו לנו הקדמונים, שהיה כח הרע עומד מחוץ, ומשם היה פועל כמשל הכלב המנבח". וראה להלן הערה 84 במה שנתקשה שם.

(74) מקור מפורש לדברי המהר"ל [שאיסור אכילה עץ הדעת מלמד לאדם לכבוש את יצרו] נמצא בב"ר [כא, ז], שאמרו שם "דרש רבי יהודה בן פדייא, מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון, שלא יכולת לעמוד בצווי אפילו שעה אחת. והרי בניך ממתינין לערלה ג' שנים, שנאמר [ויקרא יט, כג] 'שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל'". הרי מה שאמרו חכמים בגמרא [ביצה כה:] ביחס של ג' שנות ערלה לקצבים ובועלי נדות, אמרו חכמים במדרש ביחס של ג' שנות ערלה לחטא אדה"ר [ראה חידושי החת"ס ביצה כה:]. והדברים משמחים. **ואודות ג' החלקים** שיש במצוות אלו [בין אדם למקום, בין אדם לחבירו, ובין אדם ליצה"ר שלו], כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בהקדמה לדר"ח [לא:] כתב: "כי שלימות האדם הוא בשלשה פנים, שאין האחד כמו השני; כי צריך האדם שיהיה שלם עם זולתו מבני אדם. וצריך שיהיה שלם בעצמו, עד שהוא בריה שלימה. וצריך שיהיה שלם עם בוראו, דהיינו בדבר שמגיע לבוראו. ואלו ג' שלימות כוללים הכל... כי האדם אינו יושלם עד שהוא חסיד גמור בג' דברים אלו; שמשלימים האדם עם בוראו, ועם זולתו מבני אדם, ויהיה שלם בעצמו גם כן, ואז הוא שלם לגמרי". ובדר"ח פ"א מ"ב [קסט.] כתב: "ומה שהאדם הוא טוב, עד שאומרים עליו כמה בריאה זו טובה, היינו כשהוא טוב בעצמו. ורוצה לומר, בצד בחינת עצמו יש בו הטוב, וזהו בחינה אחת, שאומרים עליו הבריאה הזאת יש לה מעלה, והיא טובה מצד עצמה. הבחינה השנית, שראוי שיהיה טוב לשמים, הוא השם יתברך, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו. הג', שראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו. וצריך שיהיה האדם טוב בכל מיני בחינות אשר יבחן האדם; אם בערך עצמו צריך שיהיה טוב, שהרי תיכף ומיד במעשה בראשית נאמר בכל בריאה 'כי טוב', שמזה תראה שהבריאה בעצמה צריך שיהא בה הטוב. ואם בערך העלה שהוא נמצא ממנו, צריך שיהיה האדם טוב. ואם בערך זולתו מבני אדם. כלל הדבר, צריך שיהיה טוב כאשר יבחן בכל החלקים, כי אין זה כזה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסו:] כתב: "כי באלו ג' דברים כאשר האדם שלם בהם, הוא שלם לגמרי; דהיינו כאשר הוא שלם עם בוראו, ושלם בעצמו, ושלם עם זולתו. וכבר התבאר דבר זה בפרקים בכמה מקומות. וזה שאמר [סנהדרין קט.] כי אנשי סדום היו רעים בגופם, דהיינו בעצמם. והיו רעים לבני אדם, שהיו רעים בממונם. והיו חוטאים אל

השם יתברך בחטא הגדול על הכל, זו ברכת השם, עד שהיה רעתם בכל". ואמרו חכמים [ב"ב קסד:] "שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום; הרהור עבירה, ועיון תפלה, ולשון הרע", ובח"א שם [ג, קל.] כתב: "אלו שלשה חטאים; האחד הוא אל השם יתברך, היינו עיון תפלה. הב' לאדם, דהיינו לשון הרע. השלישי הוא באדם עצמו, שמחשב מחשבת זנות, שהוא פחיתות. ואלו שלשה דברים בארנו בכמה מקומות, ורצה לומר כי בקלות יכול לבא לידי כל החטאים; אם שיהיה חוטא אל השם יתברך, ולבריות, ולעצמו". וברי הוא שהם הם ג' הדברים שהזכיר כאן אודות המצוות של אדה"ר; בין אדם למקום, בין אדם לחבירו, ובין אדם לעצמו [נגד היצה"ר הנתון באדם עצמו]. וראה למעלה הערה 54.

(75) בא לבאר מדוע נקבעו שלש מצוות דוקא למקצוע שבין אדם למקום, וכן שלש מצוות דוקא למקצוע של בין אדם לחבירו. וראה להלן הערה 97.

(76) כן כתב למעלה פמ"ג [רמה.]: "וזה כי חלקי האדם הם הגוף והנפש, שהם שני חלקי האדם". ולמעלה פ"ס [תיז.] כתב: "חלקיו של אדם הוא הגוף והנפש". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג [שפב.] כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון, אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש... הנה היתה שלימה בכל". ושם שמות פכ"ה אות י [רנט.] כתב: "וידוע כי האדם הוא אדם על ידי נפש וגוף". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ.] כתב: "האדם הוא כולל הגוף והנפש, וזהו האדם, שהוא מחובר מגוף ונפש". ושם מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם מ"ט [תערב:] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים; לגוף ולנפש". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובאור חדש פ"ט [תתשע:] כתב: "יש באדם שני דברים; הגוף והנשמה". ובח"א לנדרים לב. [ב, ז.] כתב: "כי האדם הוא מורכב משני חלקים, האחד הוא הנפש הנתונה מלמעלה, והשני הוא הגוף". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359. ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ופירש רש"י שם: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים, ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים" [הובא למעלה פ"כ הערה 22, פכ"ח הערה 20, פמ"ג הערה 167, ופ"ס הערה

198. וראה להלן פס"ז הערה 154]. אמנם בדרך כלל המהר"ל מחלק את חלקי האדם לשלשה; גוף, נפש, ושכל. ולמעלה פ"ח [תיט:] כתב: "יש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו". וכן הוזכר בספר זה הרבה פעמים [למעלה פ"ח הערות 257, 258, פ"כ הערה 22, פכ"ט הערות 97, 98, פ"מ הערה 3, פמ"א הערות 23, 24, פמ"ג הערה 167, פמ"ז הערה 363, ופ"ס הערה 198].

(77) לשונו למעלה פמ"ג [רמה.]: "כי חלקי האדם הם הגוף והנפש, שהם שני חלקי האדם. ועצם האנושית שחלה על שני החלקים ביחד כאשר הם נקחים ביחד, שזהו דבר בפני עצמו... כי אין ענין האדם זולת זה שיש בו חלקיו, שהם שני חלקים הגוף והנפש, ועצם האנושית דבר שלישי המתהוה מן שני החלקים, שהם הגוף והנפש. כמו הבית שהחלקים שבו העצים והאבנים, והם שני חלקים, וצורת הבית שנעשה משניהם על ידי חבורים, הוא ענין שלישי". וכן כתב שם בהמשך הפרק [רנב:]. ולמעלה פנ"ו [רנג:] כתב: "הנה יש שלשה בחינות; האחד החומר, השני הצורה, השלישי מצד חבור החומר והצורה... וכאשר נדע כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות, וחבורם, שהוא החומר והצורה, הוא דבר זולת שני החלקים". ולמעלה פ"ס [תיז.] כתב: "כי כל דבר הוא מורכב מן חלקיו, וחלקיו של אדם הוא הגוף והנפש, והשלישי הוא הדבר הנעשה מחבור שתיהן. כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו, והם העצים והאבנים שהם חלקיו, ועצם צורת הבית הוא שלישי". וכן כתב שם בהמשך הפרק [תכא:]. וכן כתב בשאר ספריו; וכגון, בנתיב התשובה פ"ה [צ.] כתב: "דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'". ובנצח ישראל פי"ח [תח:] כתב: "הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעט:] כתב: "כי יש לאדם ב' בחינות; האחת, מצד כחותיו המחולקים. הבחינה השנית, מצד שהוא אדם אשר בו כל החלקים ביחד". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ד [תתמב.], נתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נר מצוה [כג:], דרוש לשבת תשובה [עח:], ודרשת שבת הגדול [רכד:]. וראה למעלה פמ"ג הערה 169, ופ"ס הערה 200.

(78) בא לבאר שג' המצוות שהן "טוב לשמים" [ע"ז, ג"ע, וברכת השם] הן כנגד נפש, גוף, והחבור ביניהם. וכן ג' המצוות שהן "טוב לבריות" [דינין, גזל, ושפ"ד] הן גם כנגד נפש, גוף, והחבור ביניהם.

(79) לשון הגמרא [חולין קמב.]: "תניא דבי רבי יעקב אומר, אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה שמתן שכרה בצדה, שאין תחיית המתים תלויה בה; בכבוד אב ואם כתיב [דברים ה, טז] 'למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך', בשילוח הקן כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה ושלח את האם ולקח את הבנים, ובחזרתו נפל ומת, היכן אריכות ימיו של זה, והיכן טובתו של זה. אלא 'למען יאריכון ימיך' בעולם שכולו ארוך, 'ולמען ייטב לך' לעולם שכולו טוב. ודלמא לא הוה הכי, רבי יעקב מעשה חזא. ודלמא מהרהר בעבירה הוה ["ולא היה לבו לשמים" (רש"י קידושין לט:)]. מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה ["ומשני מחשבה רעה ומעשה לא עשה, אין הקב"ה מצרפה למעשה, ולא היה לו ללקות" (רש"י קידושין שם)]. ודלמא מהרהר בעבודה זרה הוה, דכתיב 'למען תפוש את בית ישראל בלבם' ["שתפשו בלבם הרהורי עבודת כוכבים, דבה משתעי קרא" (רש"י קידושין שם)], ואמר רב אחא בר יעקב זו מחשבת עבודה זרה".

(80) טעם לדבר כתב שם בח"א לקידושין מ. [ב, קמ.], וז"ל: "כי הוא יתברך הכל, וגם המחשבה ברשותו של הקב"ה. וכאשר הוא מחשב על הע"ז, הרי הוא יוצא מרשות הקב"ה, ולפיכך חייב על המחשבה, כי השכל יש לו קישור בו יתברך, ואם השכל הוא יוצא מן רשות הקב"ה להיות דבק בע"ז, הרי הוא עובד עבודה זרה". ובדרשת שבת תשובה [עח.] כתב: "כי עבודת אלילים הוא לשכל האדם, אשר מאמין בדברי הבאי כמו עבודת אלילים. ולכך דבר זה, שהוא הטעות אחר עבודת אלילים, הוא אל השכל בלבד... כי עיקר החטא של עבודת אלילים הוא בשכלו, ולפיכך נענש על המחשבה בלבד... וכאשר יחטא בעבודת אלילים הוא מתעב ומקלקל השכל, ומפסיד אותו". וכן הזכיר ענין זה בתפארת ישראל ס"פ כח [תלא:], ונתיב הלשון פ"ד [ב, עב.]. וראה למעלה פס"ב הערה 199.

(81) לשונו למעלה פנ"ב [מז:]: "'מתחלה עובדי עבודה זרה' הוא הגנות [פסחים קטז.], שזהו גנות דבק בנפש, כי בודאי שאין הגוף מקבל פחיתות העבודה זרה, כי אם הנשמה". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנח.] כתב: "בחלק הנפשיי הוא המחשבה, שהיו מחשבים בעגל שיש בו ממש, ובע"ז אמרו חז"ל [קידושין מ.] 'למען תפוס ישראל בלבם' [יחזקאל יד, ה], במחשבה בלבד הוא נענש". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] כתב: "במסכת יומא [סט:] ובמסכת סנהדרין [סד.] אמרו שם כי יש שני יצרים; דהיינו יצרא דערוה, ויצרא דעבודה זרה. ואלו שני יצר הרע הם כנגד הגוף והנפש, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה, כי מצד הגוף נוטה האדם אל הערוה, שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש נוטה האדם

לעבודה זרה. כי בודאי הגוף אין נוטה לעבודה זרה, שהעבודה זרה הם כחות רוחניות, ושייך זה אל הנפש בפרט, לא אל הגוף... ולפיכך ג"ע ראש החטאים שהוא נמשך אל יצר הרע של ג"ע, וע"ז הוא החטא השני, והוא ראש החטאים מצד אחר, והוא נטית הנפש אל הרע, כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע, הוא היצר הרע שהוא מצד הגוף, וכך יש לנפש נטיה אל הרע, והוא יצרא דעבודה זרה". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב: "היצר הרע של עבירה, דהיינו זנות, והוא בגוף האדם. השני, יצר הרע של ע"ז, והוא בנפש האדם". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "יצרא דע"ז, שזה היצר אינו דבק בגוף, רק בנפש... שממנו מחשבות רעות וזרות של עבודה זרה". **ובעוד שכאן** מייחס את חטא ע"ז לנפש, הרי בכמה מקומות ייחס חטא ע"ז לשכל. וכגון, בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.] כתב: "העבודת אלילים הוא לשכל האדם, ודבר זה ידוע שאמר הכתוב 'למען תפוש את בית ישראל בלבם', ואין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה רק אצל עבודת אלילים". ובנצח ישראל ס"פ ג [נו:] כתב: "כי אלו שתי יצרים, יצרא דערוה ויצרא דע"ז, הוא לשני חלקי האדם, הגוף וכח השכלי". ובדרוש לשבת תשובה [עח:] ביאר ששפיכות דמים מתייחסת לנפש, וע"ז מתייחסת לשכל. וכן הוא בנתיב הלשון פ"ד [ב, עב.]. ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "שפיכות דמים הוא שנוי אל הנפש, כי ההורג נפש הוא חוטא בנפשו... לא בגופו. והע"ז הוא שנוי אל השכל, אשר טועה בשכלו אחר הע"ז". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח.] כתב: "החטא שהוא בשכל הוא עבודה זרה... במחשבה השכלית, מה שאין כן בשאר עבירות". ובנתיב התשובה פ"ח [קכ:] כלל את שניהם בחדא מחתא, שכתב: "המינות נוטה לעבודה זרה... והחטא הזה אל הנפש, שבו השכל". ובגו"א שמות פכ"ה הערה 25 התעוררה קושיא זו, ונתבאר שם שביחס לגוף נחשבת ע"ז לכח נפשי, אך בנפש גופא ע"ז מתייחסת לשכל יותר מאשר לנפש. וכן הוא בדר"ח פ"ד הערה 24. וראה למעלה פמ"ג הערה 110 שנקודה זו הוזכרה שם לגבי חכמה [הובא למעלה פנ"ב הערה 74].

(82) יש להעיר על לשונו ["החטא הזה **בלבד** הוא לנפש"] כי מצינו בעוד מקום שהחטא הוא במחשבה, וכמו שאמרו [יומא כט.] "הרהורי עבירה קשו מעבירה". דע, שבח"א לקידושין מ. [ב, קמא:] הקשה כן, וז"ל: "הא דאמרינן 'קשה הרהורי עבירה מעבירה עצמה' היינו כאשר מהרהר בזנות, וכאשר מהרהר בזנות גובר בו היצר, ומגרה היצר הרע בעצמו. וכך אמרינן בפרק במה אשה [שבת סד.] מידי עבירה יצאנו, מידי הרהור לא יצאנו. והא דאמר 'אין הקב"ה מצרף מחשבה', שמחשב לעשות עבירה... אבל בעבודה זרה, אם מחשב לעבודה זרה, אף על גב שאין בו יצר הרע, הקב"ה מצרף אותה

למעשה, ולא קשיא מידי". ובנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטו.] יישב באופן נוסף: "יש לפרש כמשמעו, דלענין חיוב מיתה או מלקות אינו מדבר, שעל גוף המעשה חייב מיתה. אבל לענין שדבק בתעוב ובזנות, בזה הרהורי עבירה הם יותר קשים מעבירה עצמה... לפי שהוא על ידי המחשבה, שהמחשבה היא שכלית, והשכל הוא קשה יותר מגוף המעשה, שהוא מעשה חמרי, ואינו קשה כמו הרהור, שהוא על ידי המחשבה. אף כי לענין פעולה שהוא מעשה שיהיה חייב מיתה או כרת בודאי המעשה גורם, מכל מקום לענין קושי החטא יותר קשה הרהורי עבירה, שהוא על ידי השכל". **אך בנתיב העבודה** פ"ח [א, קב.] השוה בין הרהורי עבירה להרהורי ע"ז, וכלשונו: "הרהור עבירה והרהור עבודה זרה אלו דברים שלא יצאו מרשות הקב"ה... והרהור עבירה הוא זנות שהוא יוצא ומתדבק ביצרא דערוה, ובזה יוצא גם כן מרשות הקב"ה חס ושלום. והרהור דעבודה זרה, שעל ידי הרהור זה גם כן יוצא מרשות הקב"ה, דבק ביצרא דעבודה זרה. כי יש לדעת כי יצר הרע, הן יצרא דעבודה זרה והן יצרא דערוה, מוציאין את האדם מן רשות הקב"ה, שכן אמרו ז"ל [שבת קה:], 'לא יהיה בך אל זר' [תהלים פא, י], איזהו אל זר שהוא בתוך לבו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע. הרי כי היצר הרע הוא אלהים אחרים. ולפיכך הן שנוטה אחר יצרא דערוה, והן שנוטה אחר יצרא דעבודה זרה, דבר זה היא יציאה מרשות הקב"ה, ודבק באלהי נכר". וא"כ קשה, הרי שם השוה הרהור דע"ז להרהור דג"ע, ואילו כאן מבאר שרק בע"ז מצינו שמחשבה מחייבת. וכן קשה מלשונו בנתיב התורה פ"א [נ:], שכתב: "חולי הנפש כאשר האדם יש לו חסרון בשכלו ובמחשבתו, והחטא במחשבה **הוא בכמה דברים**". והערוך לנר [סוכה נב.] כתב: "הנה אף שאין הקב"ה דן על המחשבה כמעשה, מכל מקום בשתי עבירות עיקר החטא הוא במחשבה, דהיינו בחטא ע"ז... ולא עוד, אלא דעיקר עבירת ע"ז אפילו כשעובר במעשה אינה רק על ידי מחשבה, דמשתחוה לעבודה זרה ולבו לשמים, אינו עובר, כדאמרינן בכריתות [ג.], מה שאין כן בשאר עבירות. והחטא השני שהוא במחשבה לבד הוא שנאת חבירו, כדכתיב [ויקרא יט, יז] 'לא תשנא את אחיך בלבבך'". וכן החושב לשלוח יד בפקדון לפי בית שמאי [ב"מ מג:]. ובדרשת שבת הגדול [ריג.] ביאר שקרבן עולה [הבא לכפר על הרהור הלב (ויק"ר ז, ג)], הוא גם בהרהור גאוה. וי"ל בזה.

(83) לא ברור מדוע נקט ב"בשר", ולא ב"גוף", וכפי שנקט עד כה, וינקוט מכאן ואילך.

(84) יש לשאול, הרי הציווי על גלוי עריות ניתן לאדה"ר ביום שנברא ולפני שחטא [כמבואר למעלה הערה 59]. וכיצד ניתן לומר שציווי זה ניתן לו כנגד יצה"ר שבגוף, הרי לפני שחטא היה היצה"ר חיצוני לאדם הראשון, ולא פנימי [כמבואר למעלה הערה

73], ומה שייך לומר על יצה"ר העומד חוץ לאדם שזהו "יצרו שבגוף מתאוה לעריות". ואולי צריך לומר שהמצוות האלו ניתנו לאדה"ר על שם העתיד, ולא על שם שעת נתינתן, שהרי כמה מהן לא היו יכולות להתקיים בשעת נתינתן [כמו דינים, וגזל]. ויל"ע בזה.

(85) לשון רש"י [במדבר ה, טו]: "שעורים - ולא חטים, היא עשתה מעשה בהמה, וקרבנה מאכל בהמה". וכן בגמרא [סוטה יד.] אמרו "כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה". ונקט כאן ב"מעשה חמור", ולא ב"מעשה בהמה", כי רוצה להדגיש את החומריות שיש בעריות. ובח"א לע"ז ה: [ד, לב.] כתב: "חמור הוא יצר ערוה, שהוא מעשה חמרי, כמו שרמזו ז"ל 'מפני מה קרבנה של סוטה שעורין, מפני שעשתה מעשה חמור, לכך קרבנה מאכל חמור". ובנצח ישראל פ"ז [קצה:] כתב: "מי שנוטה אחר הזנות הוא ענין חומרי. שלכך אמרה תורה שהסוטה קרבנה שעורין, שהיא עשתה מעשה חמור, לכך קרבנה גם כן מאכל חמור". וכבר נתבאר למעלה ש"חמור" נקרא ע"ש החומר [פ"ס הערה 203, וש"נ]. ואע"פ שלמעלה [הערה 61] נתבאר שגלוי עריות שנקט כאן [שזה עבירה בין אדם למקום] אינו ניאוף של אשת איש [שזה עבירה בין אדם לחבירו], אלא כוונתו לשאר בשר, כמו אח ואחות, מ"מ מביא ראיה מסוטה [שהיא אשת איש], כי עד כמה שנוגע ל"מעשה חמור" בזה אין נפקא מינה בין סוגי העריות, וכולם נחשבים למעשה חומרי. **וראיה זו** ממנחת סוטה הביאה בהרבה מאוד מקומות בספריו להורות שתאות העריות הינה מעשה גופני חומרי. וננקוט בדוגמאות מספר; למעלה פ"ד [רכ.]: "כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפ:] כתב: "גלוי עריות הוא הפך התורה... כי מעלת התורה שהיא השכל נבדל מן החמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה. והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה [יד.] מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית. ועוד אמרו ז"ל [תנחומא נשא אות ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], למה נאמר, ללמד שאין המנאפים מנאפים עד שיכנס בהם רוח שטות, עד כאן. למדנו מזה כי אין הולך האדם אחר זנות רק כאשר יכנס בו רוח שטות, שהוא כמו בהמה בעלת חומר, ואז יש ניאוף.

ולפיכך הזנות של גלוי עריות הוא הפך מדריגת התורה, שהיא תורה שכלית, והזנות מעשה חמרי". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד.] כתב: "כי המתנגד לקדושה הוא הערוה, וכמו שדרשו רבותינו ז"ל [ספרא ויקרא יט, ב] כמו שהביא רש"י בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב], שלכך סמך פרשת קדושים לפרשת עריות [ויקרא פרק יח], לומר שיהיו קדושים ופרושין מן הערוה... והטעם ביארנו במקומות הרבה מאד, כי הערוה והזנות היא תאוה גופנית ביותר, וכל קדושה שהוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי. ורמזו זה חכמים במה שאמרו ז"ל למה קרבנה של סוטה שעורים, אמרו, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. הרי לך כי הזנות מעשה חמרית, ודבר ידוע הוא כי הזנות הוא חמרי גופני". ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י:] כתב: "כי מדת העריות מעשה חמרי מתועב. ודבר זה נתבאר הרבה, ואין צריך להאריך בזה... שלכך אמרה תורה שתהא קרבנה של סוטה מאכל בהמה". ובנצח ישראל פ"ה [קלד:] כתב: "גילוי עריות הוא רע לעצמו מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית. כמו שאמרו חכמים ז"ל אצל מנחת סוטה, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, מן השעורים. וכבר התבאר דבר זה במקום אחר". ובבאר הגולה באר הששי [קסה.] כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית, ואין צריך ראיה". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח.] כתב: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". וראה בדרוש לשבת תשובה [עח.], דרוש עה"ת [יא.], ולמעלה פ"ד הערות 24, 25.

(86) לשון רש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב]: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג [נד:] בזה"ל: "ונראה הטעם שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', רצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ולמעלה פי"א [תקלו:] כתב: "וידוע כי הפרוץ

בעריות הוא ממעשה החומר כאשר התבאר, והנבדל הקדוש מן העריות הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה, והוא בודאי דומה לצורה שאין בה מן ענין החומר". ולמעלה פמ"ג [רמו:] כתב: "כי העריות הם קרוב בשר במי שאינו ראוי". ובבאר הגולה באר החמישי [קכא.] כתב: "כי הזנות הוא לגוף". ובדר"ח פ"ב מי"א [תשצא:] כתב: "עיקר יצר הרע [הוא] בעריות, שהוא לגוף, ודבר זה מבואר". ושם פ"ה מ"ט [רפה.] כתב: "כי הזנות מעשה חמרית, ודבר ידוע הוא כי הזנות הוא חמרי גופני". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.]. ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "ותדע כי הזנות הוא שנוטה אחר הגוף ותאותיו". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף... וידוע כי הזנות הוא לגוף". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף". ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי... ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף" [ראה להלן הערה 123]. וכן הוא בגו"א במדבר פי"א אות ג [קס:], נתיב התשובה פ"א [ד.], ח"א לשבת קלג: [א, עא.], ועוד. וצרף לכאן שעל הנאמר [שמות כ, יג] "לא תנאף", תרגם אונקלוס "לא תגוף", וזה מורה באצבע שעריות הן עניני גוף וחומר [ראה למעלה פ"ג הערה 88, פ"ד הערות 22, 23, פ"י הערה 59, פי"א הערות 26, 27, פ"ל הערה 20, פל"ו הערה 203, פ"מ הערה 205, פמ"ג הערה 171, ועוד].

(87) "גדר האדם" פירושו המיוחד באדם לעומת שאר נבראים, וזה היותו "חי מדבר", שהרי חלוקת הנמצאים היא; דומם, צומח, חי, חי מדבר [כד הקמח, ערך פסח]. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל'. ואני נמשכתי אחריהם". וכן כתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה פס"ד [לאחר ציון 53]: "דבר שהוא החשוב יותר, והוא הדבור, שלא נמצא רק לאדם, ולא למין בהמה, ומפני זה חשוב על הכל". ובדר"ח פ"א מי"ז [ת.] כתב: "בפרט הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ושם פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "כי האדם יש בו... נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת". ושם פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים". וכן כתב בנתיב הלשון

פ"ו [ב, עו.], ונר מצוה [מח:]. ובדרוש לשבת תשובה [עז:] כתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". וכן הוא בח"א לערכין טו. [ד, קלב:], וח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. ודרכו לכנות את הבהמות "בעלי חיים הבלתי מדברים" [כגון למעלה פ"ד (רכט:), שם פ"ח (שצב:), שם פל"ה (תרכב:), שם פמ"ז (תצא.), גו"א בראשית פ"ב אות מב (עג.), נצח ישראל פ"ב (כא.), שם פי"ד (שדמ.), ועוד]. וראה למעלה פי"ד הערה 67, פכ"ח הערות 17, 26, ופס"ד הערה 54.

ומה שנוקט כאן שברכת השם הוא בדיבור, הנה בגמרא [סנהדרין סוף סה.] אמרו "שאני מגדף הואיל וישנו בלב", וכתב התוספות רא"ש [שם]: "מגדף ישנו בלב, דכתיב [יחזקאל יד, ה] 'למען תפוש את בני ישראל בלבם', דהיינו כופר בעיקר, כדאיתא בפרק קמא דקדושין [קידושין לט:] שהקב"ה מצרפה למעשה". ובמשך חכמה [במדבר טו, ל] כתב שחייב על מחשבה זו כרת לשמים. ולפי זה אין הבדל בין ע"ז למברך השם.

(88) "צורת האדם" פירושה נתינת קיום לכל החלקים על ידי לקיחת כל החלקים לכיון אחד [ראה למעלה פכ"ה הערה 64], וזהו דיבורו של אדם, הכולל בתוכו את חלקי האדם. וכן כתב בכמה מקומות; וכגון, למעלה פכ"ח [תסד.] כתב: "כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר שהוא חבור נשמה עם הגוף... וכח המדבר הוא גמר צורתו". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "הדבור שהוא... צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא', כלומר שנעשה בעל חי מדבר. ואם כן הדבור הוא צורתו... והדבור הוא לאדם מצד השלמתו, במה שהוא חי מדבר". ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] כתב: "הדבור הוא שכלי... וזהו צורת האדם... הדבור היא צורה נבדלת של האדם, דכתיב 'ויהי האדם לְנפש חיה', והיא צורה לאדם. ואין השכל הדברי מוטבע בחומר לגמרי, אבל נבדל מן החומר. וכבר אמרנו שלא כתיב 'ויהי אדם נפש חיה', שאז היה פירושו כי האדם בעצמו רוח ממללא. אבל 'לְנפש חיה' כתיב, וכמו שהשכל אין ראוי לומר עליו שהוא האדם עצמו, וכך הדבור אין ראוי לשום אותו שהוא האדם, לגודל מעלת הדבור". ובבאר הגולה באר החמישי [נב.] כתב: "הפה שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה... והפה שבו הדבור בודאי נחשב כמו צורה... כי הפה בעצמו נחשב כמו צורה, והוא משלים את הכל מצד שממנו הדבור השכלי". ובפתיחה לאור חדש [קסא.] כתב: "הדבור הוא צורת

האדם, שהרי נקרא האדם 'חי מדבר'". ובח"א לשבת לג. [א, כה:] כתב: "חטא זה נקרא 'נבול פה', שמנבל את פיו, והוא חוטא בצורת האדם, שהוא הפה. ולכך אמר לפני זה שבשביל חטא נבול פה צרות רבות וגזירות מתחדשות, כל זה בשביל שחוטא בצורה, שהוא כל האדם... כי צורת האדם הוא הפה, ועל ידי הפה הוא מציאות האדם, שהרי מציאות הדבר כאשר נגמר צורתו" [ראה למעלה פי"ד הערה 67, פכ"ח הערות 17, 26, ופמ"ג הערה 205].

(89) לשונו בנר מצוה [מח.]: "כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח רביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה שאינה שכלית, אין לה הדבור". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "כי לשון הרע הוא ע"י אלו ג'; וזה כי הדבור הוא ע"י הלשון, שהלשון כלי גופני. וצריך לזה כח נפשי, שהוא פועל הדבור בכח הנפש החיוני. והדבור צריך אליו השכל, כי כאשר אין לתינוק השכל, אינו יודע לדבר. והבהמה אין בה דעת, אינה מדברת, ונקרא 'שכל הדברי'. ולכך חטא הלשון הרע... הוא על ידי גוף ונפש ושכל". וכן הוא בדרוש לשבת תשובה [עח:]. ובח"א לזבחים פח: [ד, סח.] כתב: "הרביעי מה שפועל האדם ע"י שלשה אלו חלקים. כי ע"י כל אלו שלשה הוא אדם, והאדם יש לו נפש המדברת, וזהו גדר האדם שיש לו הדבור. והדבור, האדם פועל ע"י כל אלו שלשה; כי אין הדבור בלא שכל האדם, שהרי הבהמה שאין בה דעת, אין בה הדבור. והדבור צריך שיהיה ע"י כח הנפש שפועלת תנועות הלשון, שהדבור על ידו. ונעשה הדבור ע"י גוף, הוא הלשון בו נעשה הדבור. לכך כאשר חוטא האדם בלשון, שהוא מדבר לשון הרע, הוא עושה חטא ע"י כל החלקים... כי האדם עצמו הוא חי מדבר, אשר הוא כולל כל החלקים. ולפיכך תרגם אונקלוס [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', שזה נאמר על כלל האדם, אמר 'והוה נפש דאנשא לרוח ממללא', כי נפש המדברת היא כל האדם". וראה למעלה פכ"ח הערה 36, ופמ"ג הערה 175.

(90) יבאר טעם שני. ועד כה ביאר שברכת השם נעשית על ידי דיבור, והדיבור הוא כלל האדם. ומעתה יבאר שהחטא של ברכת השם עצמו כולל את כל האדם, שעושה שמציאות המברך בטלה לגמרי, וטעם שני "הוא העיקר". ונראה הטעם לעיקריות זו, כי לפי הסברו הראשון לא נתבאר מדוע מכל חטאי הלשון נבחר החטא של ברכת השם, והרי הנשבע בשם ה' לשוא, וכן המיחל נדרו, גם כן חוטא בדיבורו כלפי הקב"ה [ונוגד

ל"טוב לשמים". ויש ליישב בדוחק שנקט בחטא הלשון החמור ביותר]. אך לפי הסברו השני הדבר מתיישב, כי רק המברך השם הוא כופר בעיקר, ובכך מציאותו בטלה לגמרי, וכמו שמבאר והולך.

(91) אודות שהמברך את השם הוא כופר בעיקר, כן אמרו חכמים [סנהדרין מה:] "מה מקלל זה שכפר בעיקר". ורש"י [כריתות ז:] כתב: "מגדף היינו מברך את השם, ומילתא רבה עבד, דפשט ידו בעיקר". והרמב"ם [הלכות ע"ז פ"ב ה"ו] כתב: "מפני זה כללתי דין המגדף בהלכות עבודת כוכבים ששניהם כופרים בעיקר הם". ובגו"א ויקרא פכ"ד אות יג [ר:] כתב: "הוא פוגם בעיקר לברך השם" [יובא בהערה הבאה]. ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסו:] כתב: "כי ברכת השם נחשב כמו כופר בעיקר". ואודות "כופר בעיקר", כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ח [רנט:]: "לא יבוא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'... וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". ולמעלה פ"כ [רלד.] כתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם. וכאשר תתבונן בזה, הנה גוף האילן הוא קרוב אל העיקר, ומן השורש מתפרנס האילן". ובאור חדש פ"ד [תשעט:] כתב: "כאשר כופר בעיקר הנה נעקר מן העיקר לגמרי, וזהו כליון גמור" [ראה להלן הערה 123]. ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב: "השם יתברך הוא קולט את הכל במה שהוא יתברך העיקר אשר הכל עומד בו, כמו שכל האילן עומד בעיקר שלו, והעיקר קולטו. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי הוא יתברך העיקר שקולט הכל". ולפי זה יוסבר מדוע דוקא לגבי כפירה נקרא הקב"ה "עיקר" ["כופר בעיקר"], ולא אמרו כן בקשר לאמונה ["מאמין בעיקר"], או בשאר מילי דמיטב. כי חז"ל באו להורות את הסתירה מיניה וביה שיש בכפירה זו, שהכופר מתכחש למקורו, ובזה כורת עצמו מן השורש המקיימו. וראה למעלה פ"ט הערה 228, פ"כ הערה 73, פנ"ג הערה 175, פנ"ה הערה 81, פנ"ו הערה 12, ופס"ה הערה 87, וש"נ.

(92) ואם תאמר, וכי אין בע"ז כפירה בעיקר, ומאי אולמא מברך השם מעובד ע"ז. דע שבגו"א ויקרא פכ"ד אות יג [ר:] עמד על שאלה זו, וכתב: "מברך השם, אי אפשר שתהיה עבירה יותר חמורה, שהרי הוא פוגם בעיקר לברך השם, לא כמו עבודה זרה

שמוסיף אלוה, ומכל מקום בעיקר אינו פוגם" [עיין ערוך לנר כריתות ז: שביאר כך דעת רש"י שם, אך י"א שע"ז חמירא ממקלל. וראה הערה קודמת, ובסמוך הערה 96]. **ויש לדייק בלשונו**, שכתב: "כאשר הוא חוטא בגילוי עריות הוא חוטא בגופו, ובעבודה זרה החטא דבק בנפשו". הרי בג"ע איירי במעשה החטא ["חוטא בגופו"], ואילו בע"ז איירי בתוצאה של החטא ["החטא דבק בנפשו"]. והיה יכול לומר לגבי ע"ז "חוטא בנפשו", וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 77]: "וכנגד שלא יהיה חוטא בנפשו לשמים, נתן לו עבודה זרה. כי כל החטאים אי אפשר שיחטא בנפשו בלבד, חוץ מעבודה זרה". ואולי יש לומר, שאף על פי שניתן לחטוא רק עם הנפש [במחשבה בלבד], מ"מ רוב ע"ז נעשה במעשים [השתחוואה, כריעה, וכיו"ב]. לכך אין לומר על ע"ז [הנעשית במעשים] ש"חוטא בנפשו", אך ניתן לומר שגם אז החטא דבק בנפשו. אך עדיין יש להעיר, שהיה יכול לומר לגבי ג"ע שהוא "דבק בגופו" [ולא "חוטא בגופו"], וכפי שכתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:]: "כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע, הוא היצר הרע שהוא מצד הגוף. וכך יש לנפש נטיה אל הרע, והוא יצרא דע"ז... ולפיכך דבק בגוף האדם הרע, וכן דבק בנפש האדם הרע, ואלו הם יצרא דערוה ויצרא דע"ז, ואלו שני חטאים ראשי חטאים" [ראה למעלה פנ"ב הערה 74]. ואולי אין לומר שהחטא דבק בגוף, כי הגוף הוא בלא"ה חומרי, ואין חטאים דבקים בו, ורק היצה"ר של עריות דבק בגוף, אך לא החטא עצמו.

(93) "זכות מה" - זכות קיום מסויימת, שאע"פ שעשה חטא חמור המחייבו מיתת בי"ד, מ"מ עדיין הוא מחובר לשורש החיים בכך שאינו כופר בעיקר.

(94) פירוש - אין המיתה דבוקה בו מעצמה, אלא בית דין הטילוה עליו [כמבואר בגו"א ויקרא פכ"ד אות יג (ר.), ויובא בהערה 96]. דוגמה לחילוק זה [בין מיתה שהביא על עצמו, למיתה שהביאוה בי"ד] נמצאת בדברי רש"י [במדבר טז, כז], שכתב: "בא וראה כמה קשה המחלוקת; שהרי ב"ד של מטה אין עונשין אלא עד שיביא שתי שערות, וב"ד של מעלה עד עשרים שנה, וכאן אבדו אף יונקי שדים". ובביאור הנהגה זו כתב בגו"א שם אות לט [רסג:] בזה"ל: "ואם תאמר, מאי שנא חטא זה מכל חטאים בעולם, שאין הקטן נענש. ויש לך לדעת עיקר הטעם, כי מה שאין הקטן נענש, כי אין הקב"ה מביא עונש על קטן. אבל במחלוקת, שגוף הגיהנם דבק במחלוקת, כי הגיהנם והמחלוקת נבראו ביום שני למעשה בראשית [ב"ר ד, ח], להודיע כי המחלוקת הוא גוף הגיהנם, ולכך נענש אף הקטן, כי העונש בא מעצמו. כי השם יתברך אין מעניש הקטן להביא עליו עונש, אבל עם המחלוקת עצמו הוא העונש, ואין צריך להביא עליו, והוא נענש. המשל; אם אמר אחד אני לא אהרוג אותך, אבל אם תהרוג את עצמך, אני לא עשיתי זה. כך ענין

המחלוקת, כיון שנברא הגיהנם עם המחלוקת, הוא מביא עצמו לעונש, כי לא נקרא זה מביא עונש עליו, רק כל בעל מחלוקת מקומו המיוחד לו הוא הגיהנם, שהרי נברא עמו, אם כן הוא שייך לו" [הובא למעלה פט"ו הערה 27]. וכך הם דבריו כאן; במיתות בי"ד העונש בא על החוטא מצד מעשה בי"ד, ולא מעצמו. אך במיתת המברך השם, החוטא הביא העונש על עצמו בכך שבידים רוצה לעקור את העיקר, וכמו שמבאר.

(95) רומז בזה שתיבת "לעקור" שרשו כמו תיבת "העיקר" [עקר], וכמו שמצוי בלשון הקודש שישנם שרשים שוים למלים הפוכות [רש"י שמות כז, ג. ודייק לה שהדוגמה הראשונה שהובאה ברש"י שם היא "להשריש", לעומת "לְשָׁרֵשׁ", וזהו בדיוק שוה ל"עיקר" ו"עקר", שאף "עיקר" הוא מלשון "שורש"]. ונראה להטעים זאת, כי הגדרת "עיקר" הוא דבר שיש לו כח ההולדה, שהרי "עיקר" פירושו "שורש" שממנו מתפרנס האילן [תפארת ישראל פל"ח הערה 80], ומכל שורש יוצאים פירות, וכך מכל עיקר יוצאים טפלים. ושמעתי ממו"ר זצ"ל שלכך נמצא בלשון הקודש תיבת "עקר" למי שאינו מוליד, כי ה"עיקר" מוליד, וה"עקר" אינו מוליד [ראה למעלה פי"ב הערה 114, ולהלן הערה 140]. **והנה כאן** מבאר שחטא המברך השם דבק באדם בכללו, ולא רק בחלקו. אך בדרוש לשבת תשובה [פא.] השוה זאת לע"ז, וכלשונו: "כי שלשה חטאים, שהם עבודת אלילים, וכל שכן קללת השם, שהוא כופר לגמרי בעיקר, וגילוי עריות, ושפיכות דמים מטמאים חלקי נפש האדם. ולשון הרע מטמא הלשון, שהוא צורת האדם בכלל". ויל"ע בזה.

(96) ויקרא פכ"ד אות יג [ר.], וז"ל: "הסמיכה על ראשו הוא מיסודי התורה; בודאי שהמיתות בתורה לפי ערך החטא, כי מי שחלל את השבת, שהוא חייב מיתה בבית דין [סנהדרין נג.], אין המיתה דבוקה בו כל כך הוא, רק שעשה שהשם ציוה לבית דין שימיתו אותו [שמות לא, יד], ולפיכך לא שייך 'דמך בראשך', שהרי מיתתו על ידי בית דין. וכל זה בעבירות שתמצא עבירה יותר חמורה ממנו, שמאחר שתמצא עבירה חמורה, אין כאן רק שבית דין ימיתו אותו, אבל לא שייך 'דמו בראשו'. אבל מברך השם, שאי אפשר שתהיה עבירה יותר חמורה, שהרי הוא פוגם בעיקר לברך השם, לא כמו עבודה זרה שמוסיף אלוה, ומכל מקום בעיקר אינו פוגם. לכן סומכים ידיהם על ראשו, שאתה גרמת לך, שאין המיתה בא לך מן הבית דין שדנין אותך למיתה, אבל כיון שחטא בראש החטאים, ואין חטא למעלה מזה, הרי הוא גרם לעצמו. וזהו שאמרו 'דמך בראשך', שהמיתה בך בעצמך". ומה שכתב בגו"א שהקולא בשאר עבירות היא משום ש"שתמצא עבירה יותר חמורה ממנו", ואילו כאן כתב שהקולא היא משום ש"כל שאר החטאים יש

בו זכות מה", הוי טעם אחד, כי ברי הוא שהחטא החמור ביותר היא ברכת השם ["אי אפשר שתהיה עבירה יותר חמורה, שהרי הוא פוגם בעיקר לברך השם" (לשונו בגו"א)], וכל עוד שיש חטא חמור יותר, זהו גופא סימן שלא פגם בעיקר, ומחמת כן נשארה לחוטא זכות קיום. ודו"ק. ובגו"א [שם] הוסיף לבאר בזה"ל: "ויש רמז עוד במה שאומרים לו 'דמך בראשך', ורוצה לומר כי הוא פוגם בעיקר, שהוא ראש לכל, כי המברך השם הרי כופר בעיקר, ולפיכך 'דמך בראשך', כי בראש שלך המיתה גם כן, כאשר חטא הזה הוא בראש ובעיקר גם כן, ולפיכך בא המיתה בראשך, ואין לך חיות". **ויש להעיר** על דבריו הראשונים בגו"א [שכתב "שאי אפשר שתהיה עבירה יותר חמורה"], מדבריו בגו"א דברים פי"ב אות ה [רא.], שנאמר [דברים יב, ד] "לא תעשון כן לה' אלקיכם", ופירש רש"י [שם]: "אמר רבי ישמעאל, וכי תעלה על דעתך שישראל נותצין את המזבחות, אלא שלא תעשו כמעשיהם ויגרמו עונותיכם למקדש אבותיכם שיחרב". ובגו"א שם אות ה [ר:] כתב: "ואם תאמר, מאי שנא זה משאר עבירות, שהרי כתיב [שמות כב, כז] 'אלקים לא תקלל' [ופירש רש"י שם "הרי זו אזהרה לברכת השם"], ולמה לא קשיא 'וכי תעלה על דעתך שישראל מברכין השם'. ונראה... אף על גב שהמברך השם הוא כופר בעיקר... אבל מכל מקום הוא אינו מכוין לכפור בשביל כך בעיקר, רק שיצרו גובר עליו מפני כעסו, ולפיכך הזהיר הכתוב עליו. אבל הכתוב בכאן לפני זה [דברים יב, ג] 'ואבדתם שמם מן המקום ההוא', ורוצה לומר שיכוין לבטל, ועליה אמר [שם פסוק ד] 'לא תעשו כן', ולפיכך מקשה חס ושלום שיהיה אחד מישראל מכוין לאבד ולבטל המזבח". הרי שמצא אף במברך השם צד קולא ["הוא אינו מכוין לכפור בשביל כך בעיקר, רק שיצרו גובר עליו מפני כעסו"] לעומת מי ש"מכוין לאבד ולבטל המזבח". וקצ"ע.

(97) חוזר לדבריו למעלה [לאחר ציון 60]: "ולכך נתן שלש מצוות ... בינו ובן האדם, והם גזל שלא יגזול אחר, ודינין, ושפיכות דמים, שלא יהיה רע לבריות... שלש מצות בינו ולבין האדם". ויבאר שוב ששלש מצות אלו הן כנגד: גוף [גזל], נפש [דינין], ועצם האדם [שפ"ד]. ובעוד שכאן נוקט כדבר פשוט ששפ"ד היא בין אדם לחבירו, ומכלל "רע לבריות", הרי בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסו:] כתב לא כך, וכלשונו: "היו חוטאים [אנשי סדום] בשפיכות דם, אשר החטא הוא בצלם אלקים... שנברא בו האדם, ודבר זה רע לשמים כאשר שופך דם, [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'".

(98) לשון רבינו יונה [שערי תשובה שער שלישי אות קפד]: "אמרו רבותינו זכרונם לברכה [חולין צד.] אסור לגנוב דעת הבריות, ואפילו דעת נכרי. והנה החטא הזה חמור אצל חכמי ישראל יותר מגזל הנכרי, יען וביען כי שפת שקר אשמה רבה, ונתחייבנו

על גדרי האמת, כי הוא מיסודי הנפש". וראה בפחד יצחק ר"ה מאמרים טו-טז בביאור דברי רבינו יונה.

(99) לשונו בנתיב התורה פט"ו [תרטו.]: "ואף אם הוא [העם הארץ] יודע עדות, אין מקבלין עדותו [פסחים מט:], שאין מעיד על הדבר כאשר הוא בעצמו [חומרי], שאין האמת רק אל השכל, ולא אל החמרי". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "כנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר, כי האמת הוא שייך אל השכלי. וזה שאמר [תהלים טו, ב] 'ודובר אמת בלבבו', זהו רב ספרא [מכות כד.], שלא היה משנה, ואפילו במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה, וזהו שלימות השכל". ובנתיב התשובה ר"פ ח [קכ.] כתב: "בפרק קמא דע"ז [יז.] מפרש שם כי הכתוב שאמר [משלי ב, יט] 'כל באיה לא ישובון ולא ישיגו ארחות חיים' שזה נאמר על המינות, שאין בעל חטא זה שב בתשובה... מפני שהמינות דבק בו לגמרי, ונחשב כאילו היה איש אחר. דומה לאדם שסר מן הדרך ונופל לבור עמוק, עד שהוא נבדל לגמרי מבני אדם, עד שאי אפשר לשוב ולהיות חוזר אל מקומו הראשון... המינות... יוצא מן היושר והאמת, והחטא הזה אל הנפש שבו השכל". ובח"א לב"מ פו: [ג, מט:] כתב: "לית הימנותא בעבדי [ב"מ פו:]. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם [הדומה לחמור (יבמות סב.)]... הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח, שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כג:]. והפך זה מה שהוא דומה לחמור, אין האמת אתו" [הובא למעלה פמ"ה הערה 133]. וראה בסמוך הערה 104.

(100) לשונו למעלה ר"פ כ [ריח.]: "'ויקם משה ויושיען' [שמות ב, יז], מלמד שהיה משה יושב עליהם בדין וכו' [שמו"ר א, לב]. דקדקו רז"ל במלת 'ויקם', דלא הוי למכתב רק 'ויושיען'. לכן אמרו כי המלה הזאת מרמז לך שמתוך הדין נתעורר משה, כדיין המתעורר לעשות מעשה כאשר יראה בעיניו העיוות והשקר. ולכך נאמר 'ויקם', והוא התעוררות הדין, וזהו הוראה על הנפש השלימה של משה". אמנם שם כתב "**כדיין** המתעורר לעשות מעשה כאשר יראה בעיניו העיוות והשקר", ולא כתב "כאדם המתעורר לעשות מעשה וכו'", ושם בהערה 4 נתבאר שמעשה המשפט אינו מדת אדם, אלא מדת דיין. אך כאן כתב "שצריך **כל אדם** כאשר יראה דבר עַוְלָה, אז נפשו מתעורר לעשות דין". ויל"ע בזה. וראה למעלה פמ"ז הערה 39.

(101) כמו שנאמר [דברים א, יז] "לא תכירו פנים במשפט כקטון כגדול תשמעון לא תגורו מפני איש וגו'". וקישור דבריו הוא שהואיל ולמשפט יש צורך בהתעוררות לעשות

דין, לכך הדיין צריך להיות בעל לב אמיץ וחזק כדי שהתעוררות זו תצא לפועל, ולא תושפע מיראה מהמתדיינים. ובגו"א [שם] אות מו [כה.] כתב: "בא להזהיר אותן שלא יהיו יראים מפניו כלל, שאם יהיה לו יראה, מחפש לו זכות יותר, כיון שירא מפניו. והשתא הוצרך להזהיר, אף על גב שלדעתו דן דין אמת, כיון שמתירא מפניו, אי אפשר שידון לו דין אמת". או שכוונתו לומר שהואיל והתעוררות לדין באה מהנפש, ומשכן הנפש הוא בלב [כמבואר למעלה פל"ט הערה 19, פ"מ הערות 3, 7, ופמ"א הערה 40], "לכך כל דיין צריך שיהיה לו לב אמיץ וחזק למשפט".

(102) כי שניהם בשמאל, וכמו שכתב למעלה פמ"ה [שנז.], ויובא בסמוך הערה 104. ומבאר עתה בעומק השייכות בין הנפש והמשפט.

(103) מלים אלו ["וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל"] אינן במדרש, אלא ביאור של המהר"ל. ומקורו בגמרא [מנחות לו:] ש"יד" הוא שמאל.

(104) לשון זה נמצא יותר בילקו"ש [ח"א רמז תתקמו], שאמרו [שם]: "שני דברים ביד, נפש ומשפט... הנפש נתונה במקום המשפט וחוטאה, הדא הוא דכתיב [ויקרא ד, ב] 'נפש כי תחטא'". ובויק"ר [ד, א] הנ"ל אמרו "ב' דברים ביד, נפש ומשפט... הנפש נתונה במקום משפט, ונפש יוצאה ממקום משפט וחוטאת. אמר רבי יצחק, אמר לה הקב"ה לנפש, אני כתבתי עליך [דברים יב, כג] 'רק חזק לבלתי אכול הדם וגו'', ואת יוצאת וחוטאת, 'נפש כי תחטא בשגגה'". וכבר נתבאר למעלה [הערה 44] שבספר זה מצוי שהמהר"ל מייחס את דברי המדרש לציון הנמצא בילקו"ש, אך מביא לשון המדרש כפי שמובא בילקו"ש, ולא כלשון המדרש המצויין. ולמעלה פמ"ה [שנז.] כתב: "הנפש הוא בשמאלו של הקב"ה. וכן אמרו בויקרא רבה [ד, א] בפסוק [ויקרא ד, ב] 'נפש כי תחטא', הנפש ביד שמאלו של הקב"ה, שנאמר [איוב יב, י] 'אשר בידו נפש כל חי'. והטעם מבואר, כי הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט, שהוא גם כן ביד שמאל... ומשקלות [ויקרא יט, לו] הוא הרחקה מצד שמאל. והדבר הזה גם כן ידוע למבינים במה שהוא משקר בדבר שהדין נותן, שהמשפט מחייב שיהיה המשקל שוה, והוא יוצא מדבר שהדין והמשפט מחייב, והוא הרחקה מצד שמאל, ודבר זה מבואר". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנד.] כתב: "כי הנפש הוא במקום המשפט. ובויקרא רבה [מביא המדרש שמביא כאן]... ולכך 'משפט' בגמטריא 'נפש', חוץ מאחת". וכן הזכיר מדרש זה בדר"ח פ"א מ"ה [רסח.], שם פ"ד מי"ד [רפח:], נתיב התורה פט"ז [תרנג:], נתיב אהבת ריע ר"פ ב [ב, נו:], נצח ישראל ס"פ י [רסט.], ח"א לנדרים סד: [ב, כג.], ח"א לב"מ נט. [ג, כד:], וח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.]. וראה למעלה פמ"ה הערה 133. וצרף לכאן דברי חכמים [ב"ב

פט.] "נפש מאזנים תלויה באויר ג' טפחים", ופירש הרשב"ם [שם] "נפש מאזנים - הוא ברזל החלול שהלשון קבוע בו". ועצם הבטוי "נפש מאזנים" מורה שהמשפט [המחייב משקלות שוים] קשור ואדוק לנפש. וזו הערה נפלאה [שמעתיה מידי"נ היקר והמצויין הרה"ג רבי יהודה וויטנברג שליט"א].

(105) אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "כל דיין שנוטל מזה ונותן לזה שלא כדין, הקב"ה נוטל ממנו נפשו". ובח"א שם [ג, קלב.] כתב: "יש לך לדעת כי דבר זה רמזו גם כן במדרש, שאמרו כי שני דברים בידו של הקב"ה, המשפט והנפש... לפיכך כאשר האדם נוטה מן המשפט הקב"ה נוטל נפשו. ו'משפט' הוא במספר 'נפש' חוץ מאחד, ולכך המעוות במשפט הקב"ה נוטל נפשו". ובדר"ח פ"א מ"ה [רסח.] כתב: "ותבין הפלגת דברי חכמים, כי... יוסי בן יוחנן איש ירושלים תקן הנפש [אבות פ"א מ"ה "יהי ביתך פתוח לרווחה, ויהיו עניים בני ביתך, ואל תרבה שיחה עם האשה"], כי הנפש הוא אב בית דין. וזה דבר ידוע מדברי חכמים במדרש רבה [מביא המדרש שהביא כאן]... ואין להאריך במקום הזה כי הוא דבר חכמה מופלאה".

(106) יש להעיר, כי בהקדמה לנתיבות עולם [ח.] כתב: "כי המשפט צריך שיהיה משפט אמת, והאמת אין בני אדם מוכנים לו, כמו שהתבאר בנתיב האמת". ושם בנתיב האמת פ"ג [א, רא.] הביא בתחילת הפרק את המדרש [ב"ר ח, ה] שמדת האמת אמרה שהאדם לא יברא, כי כולו שקרים. וכתב על כך בזה"ל [א, רג.]: "האמת אמר לא יברא, שכולו מלא שקרים. כי האדם אינו שכלי, וכל אשר הוא שכלי בודאי אין נמצא בו השקר, כי זהו ענין השכלי, שהוא יודע בשכלו שהוא כך וכך. אבל האדם אינו שכלי, ומפני כך הוא כולו מלא שקרים, מצד שאין האדם שכלי", ושם מאריך בזה, והביא את הפסוק [תהלים קטז, יא] "כל האדם כוזב". אך הואיל ונתבאר כאן שהנפש נבראה ממקום המשפט והאמת, ו"צריך כל אדם כאשר יראה דבר עַוְלָה, אז נפשו מתעורר לעשות דין" [לשונו למעלה], מדוע בני אדם אינם מוכנים אל המשפט והאמת. ואולי יש לומר שהנפש חפצה באמת מחמת שכליותה, אך האדם בעל גוף אינו שכלי כל כך.

(107) פירוש - לאחר שביאר שדינין עומדים כנגד הנפש, ולמעלה [לאחר ציון 77] ביאר שע"ז אף היא כנגד הנפש, ממילא עולה מאיליו שדינין עומדים כנגד ע"ז, רק שדינין נמצאים במקצוע של בין אדם לחבירו ["טוב לבריות"], וע"ז נמצאת במקצוע שבין אדם למקום ["טוב לשמים"]. וראה בסמוך הערה 112.

(108) לשון רש"י [שמות כ, ג] "אלהים אחרים - שאינן אלהות, אלא אחרים עשאום אלהים עליהם. ולא יתכן לפרש 'אלהים אחרים' זולתי, שגנאי הוא כלפי מעלה לקרותם

אלהות אצלו. דבר אחר, 'אלהים אחרים' שהם אחרים לעובדיהם, צועקים אליהם ואינן עונין אותם, ודומה כאילו הוא אחר, שאינו מכירו מעולם". וכפירושו השני חזר רש"י וכתב בדברים יא, טז. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעב.] כתב: "'אלהים אחרים', פירוש שהם אחרים אל מי שהוא אלקי אמת. כי מי שהוא אלקי אמת הוא ממית ומחיה, אבל העבודת אלילים אין בה ממש כלל. ובמכילתא [שמות כ, ג] פירשו 'אלהים אחרים' שאחרים עשו אותם לאלהות. ואין רוצה לומר בזה כי 'אחרים' רצה לומר בני אדם, דהא במקום אחר כתיב [שמות לד, יד] 'כי לא תשתחוה לאל אחר'. וכתב 'אחרים' בכאן בלשון רבים משום דקאי על 'אלהים' שהוא לשון רבים, ושם כתיב 'אחר' שהוא לשון יחיד, מפני דקאי על 'אל' שהוא לשון יחיד. ואם כן 'אחרים' קאי על האלהות, לא על שאחרים עשו אותם לאלהות. אבל דעת המכילתא כי לכך נקרא 'אלהים אחרים', שאין בהם אלהות בעצמם, רק מה שבני אדם עושים אותו אלהות. וזהו 'אלהים אחרים', שדבר זה חוץ ואחר לשכל, כי אלהות שלהם מצד הזולת, לא מצד עצמם, וזה פירוש 'אלהים אחרים'. שבודאי הם אחרים לאלקי אמת, כי אלהות אלו אחרים עשו אותם, ואין זה ראוי לאלהות, ולפיכך הם 'אלהים אחרים'. ופירוש זה הוא פירוש הראשון, רק כי בפירוש הזה נרמז בלשון 'אחרים' הטעם מה שהם אחרים לאלקי אמת, כי אחרים עשו אותם לאלהות". וראה למעלה פנ"ה הערה 108.

(109) כמבואר למעלה הערות 20, 21, 27.

(110) לשונו בח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:]: "פירוש זה, כי הדיין נקרא 'אלהים' בכל הכתוב, מפני [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים', ולכך זה שהוא דיין ראוי שיהיה נקרא 'אלהים'... ולכך דיין שאינו הגון נקרא 'אשירה', כי האשירה היא אל זר, וכיון שהדיין נקרא 'אלהים', וכאשר אינו הגון הוא אל זר, ולכך אמר כאילו נטע אשירה... ועוד יש לך להבין איך מי שהוא מעמיד דיין שאינו הגון כאילו נוטע אשירה... כי האשירה הוא שמגדל דבר אחד [מ]הארץ, וכאשר הוא נוטע אשירה הוא מגביה דבר זר, שמגביה לעשות אלהות לעבדו אשר אינו אלוה. ולפיכך אותם שעבדו עבודה זרה היו בוחרים ביותר באשירה, כי היו מגדלים כח אשר היו עובדים אותה... ולכך אמר המעמיד דיין שאינו הגון, ומגדל מי שאינו ראוי להיות דיין, וזה כאילו נוטע אשרה, שמגדל ומגביה דבר שהוא זר" [ראה למעלה פ"ח הערה 288].

(111) מצינו עוד דמיון בין ע"ז למשפט, וכפי שכתב בהקדמה לדר"ח [מה.]: "העובד עבודה זרה יוצא ממדת המשפט לעבוד אלהים אחרים, שהם תוהו ולא יועילו. ודבר זה ידוע גם לנבונים איך העבודה זרה יוצא מן הדין. ולכך עשו ישראל את העגל של

זהב [שמות לב, ג], ולא של כסף. גם עשו עגל [שם פסוק ד], שהוא פר [ר"ה י.], כי שם מקום המשפט שהם יצאו ממנו" [הובא בחלקו למעלה פמ"ה הערה 136]. ובנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נז.] כתב: "העבודה זרה היא יציאה מן הדין לגמרי, וכבר התבאר זה פעמים הרבה איך ע"ז היא יציאה מן הדין... ומפני כך סדרו חכמים מסכת ע"ז בסדר 'ישועות' [ישעיה לג, ו], הוא סדר נזיקין [שבת לא.], ואם לא כן, מאי ענין ע"ז אל סדר נזיקין". **דוגמה לדבר**; הנה ידיעת ההפכים אחת [כמבואר למעלה הערה 16]. והעומד כנגד ע"ז הוא יצחק אבינו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רחצ.]: "ואם ח"ו [ישראל] הם עובדים ע"ז, אין ראוי שיהיו נחשבים בני יצחק... שהרי יצחק הקריב גופו לגמרי לשמים [בראשית כב, ט], וכל כך היה דבק בעבודת הקב"ה, וזה מקריב לאל אחר, ודבר זה הפך לגמרי אל מדת יצחק". וכן הוא בנצח ישראל פ"ד [סט:], ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.], וראה להלן הערות 154, 177. ומדת יצחק היא דין, שהרי יצחק בנה רק מזבח אחד [לעומת אברהם שבנה ארבעה מזבחות, ויעקב שבנה שני מזבחות (רש"י במדבר כג, ד)], ולהלן פס"ט [לאחר ציון 130] כתב: "כי כל אחד כפי מדתו שהיה דבק בה בנה מזבחות. כי יצחק, מפני שמדתו מדת הדין, והדין הוא כמו נקודה אחת שאין לו נטייה כלל, וכך הדין אין לו נטיה כלל ממה שהדין מחייב, לא לימין ולא לשמאל. ולכך בנה יצחק מזבח אחד בלבד, כפי מדתו שהוא דין גמור" [ראה להלן הערה 153]. הרי שע"ז היא יציאה ממדת יצחק, שהיא יציאה מן הדין. זאת ועוד, אברהם אבינו עומד כנגד הגוף [כמבואר למעלה פנ"ד הערה 186], יעקב אבינו עומד כנגד השכל הנבדל מהגוף, ולכך לא מת [תענית ה:], וכמבואר בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.]. ומסתבר מאוד לומר שיצחק עומד כנגד הנפש [אף שלא מצאתי מקור מפורש לזה]. לכך זו טעימה נוספת בקשר של דין ונפש לעומת ע"ז, שהיא יציאה מן הדין וכנגד הנפש.

(112) יש להבין מדוע טורח כל כך לבאר ששלש המצוות שנצטוה אדה"ר במקצוע שבין אדם למקום [ע"ז, ג"ע, וברכת השם] מקבילות ועומדות כנגד שלש המצוות שנצטוה במקצוע שבין אדם לחבירו [דינין, גזל, ושפ"ד], ומפאת כן ע"ז עומדת כנגד דינין [נפש], ג"ע כנגד גזל [גוף], וברכת השם כנגד שפ"ד [כל האדם, וכמבואר להלן], דמהי נקודת העומק בהקבלות והשוואות אלו. ונראה שאע"פ שלא כתב כאן אפילו פעם אחת את תיבת "סדר", מ"מ בשני מקומות בספריו כתב שבדבריו כאן ביאר שמטרת המצוות שניתנו לאדה"ר היתה לקבוע שלא יצא מן הסדר; (א) בדר"ח פ"ה מ"ח [רמט:] כתב: "כי השם יתברך הגביל את העולם על ידי המצות, שלא יצא העולם מן הסדר, רק יעמוד על עמדו כאשר ראוי. וכבר בארנו בספר גבורות השם שזה הטעם לשבעה מצות שנתן

השם יתברך לאדם". (ב) בתפארת ישראל פ"ז [קטז:] כתב: "להורות כי מצות לא תעשה נותנים לאדם סדר שלא יצא מן הראוי, נתן לאדם מיד ז' מצות, כולם מצות לא תעשה, כמו שבארנו ענין אלו שבע מצות בחבור גבורות ה', עיין שם... ואין לו יציאה בשום בחינה מן... הסדר לשום צד על ידי אלו ז' מצות בני נח, שהם לא תעשה, כי פעם יוצא בדבר זה מן יחודו, ופעם בהפכו, ופעם הוא בטול אליו לגמרי. ומי שהוא מבין יבין באלו ז' מצות אשר הם שומרים ומעמידים את האדם על יחודו ועל סדר שלו, כמו שהתבאר בחבור גבורות השם". והשאלה העולה מאיליה היא, היכן ביאר כאן שהמצוות שניתנו לאדה"ר נועדו לשומרו שלא יצא מן הסדר. ובעל כרחך לומר שכוונתו למה שביאר כאן ששש מהמצוות הללו הן כנגד ג' חלקי האדם [גוף, נפש, וכלל האדם]. כי חלקים אלו כוללים את כל חלקי האדם, ומקיפים לגמרי את הבריה ששמה "אדם". והואיל וביאר כאן שהמצוות שניתנו לאדה"ר מכוונות כנגד שלשת חלקיו, בזה גופא מודגש שהמצוות "הם שומרים ומעמידים את האדם על... סדר שלו" [לשונו בתפארת ישראל הנ"ל], כי חלקיו הם הם "יחודו וסדר שלו". לכך המחייב שיהיו לאדה"ר שלש מצוות במקצוע שבין אדם למקום [שג' חלקיו לא יצאו מן הסדר כלפי ה'], הוא עצמו המחייב שיהיו לו שלש מצוות במקצוע שבין אדם לחבירו [שג' חלקיו לא יצאו מן הסדר כלפי חבירו]. ומתוך סקירה זו מתחייב שתהיה הקבלה גמורה בין שתי הקבוצות של שלש המצוות, כי ממקום אחד הן באות [לשמור על האדם שלא יצא מסדרו]. זאת ועוד, שלא שייך שיהיה חצי סדר, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"א [רצא:], וז"ל: "אמרו ז"ל [שבת פח.] שאם לא היו מקבלים התורה, היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לא, יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". ובנתיב התורה פ"א [לב.] כתב: "וכאשר הדבר הוא מקושר ומסודר יחד, אם אחד יוצא מן הסדר, דבר זה הוא ביטול הסדר להכל. וכן כאשר מקיים הסדר בדבר אחד, הוא קיום אל הכל" [הובא למעלה פל"ט הערה 51, וש"נ]. לכך בהכרח שסדר האדם במקצוע שבין אדם למקום ימצא בהקבלה גמורה במקצוע שבין אדם לחבירו, בכדי שהסדר יהיה מלא ושלם.

(113) כן אמרו חכמים בחגיגה יא:, מכות כג:, ירושלמי מכות פ"ג הי"ב, ילקו"ש ח"א רמז תתקלז, ספרי דברים כה, ג, ותנא דבי אליהו רבה פט"ו. ורש"י כתב כן [דברים יב, כה, ומשלי ד, ג].

(114) יש להבין, נהי שגזל ועריות הוזכרו יחד, אך מנין לומר שמחמת כן הם שוים. זאת ועוד, דחכמים להדיא חילקו ביניהם, שאמרו [ב"ב קסה.] "רוב בגזל ["רוב בני אדם חשודין על הגזל, כעין גזל שמורין להתירא במשא ובמתן לעכב איש מריוח הראוי לו לחבירו" (רשב"ם שם)] ומיעוט בעריות". ובח"א שם [ג, קל:] כתב: "פירוש, כי העריות הוא מעשה גנאי וחרפה לאדם, ולפיכך המעט נכשלים בעריות, שכל כך הוא מעשה מגונה, עד שנבדלים ממנו. ורובן בגזל, שאין מגונה כ"כ כמו הערוה... כי העריות הם לגוף החמרי, וגם מעשה מתועב ומגונה, לכן מעוטן הוא בעריות. ורובן בגזל, מפני כי אצל האדם אינו מעשה מתועב כמו הערוה". ועוד אמרו חכמים [כתובות יג:] "אין אפוטרופוס לעריות", ולא אמרו "אין אפוטרופוס לגזל", הרי ששוב חילקו ביניהם. ונראה שאין כוונתו לומר שגזל ועריות שוים להדדי בתכלית, אלא שהם שייכים להדדי, דאל"כ לא היו מזכירם ביחד, כי אין להזכיר ביחד דברים מחולקים. ולמעלה פ"ט [תקח.] כתב: "מדת תלמידי חכמים ומדת הגרים אחת, שנאמר [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', [שם פסוק לג] 'וכי יגור אתך גר'. וכן כללו רז"ל בברכה ביחד 'ועל זקני עמך ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גרי הצדק'. והדברים ידועים לחכמים, כי השכל הוא גר בעולם הגשמי". הרי איזכור שני דברים ביחד מורה על השייכות שביניהם. ובדר"ח פ"א מ"י [שיד.] כתב: "מפני שעולם הזה ועולם הבא מחולקים, אין לכלול שניהם כאחד". ובח"א לסנהדרין סח. [ג, קסז:] כתב: "ומכל מקום 'יגיד עליו ריעו' [איוב לו, לג], שהזכיר ביחד הצרעת והכשפים, שהם דומים יחד". ואם אין קשר ושייכות בין דברים שנזכרו יחד אזי רועמת השאלה "מה ענין שמיטה אצל הר סיני" [רש"י ויקרא כה, א].

(115) אודות השייכות בין חמדת הממון לגזל, כן כתב רבינו בחיי [שמות לה, א]: "בחטא הגזילה הביא משל עופות הנלכדים ברשת לחמדת התבואה שרואים בתוכו, והחמדה ההיא תביאנו למות בהלכדו ברשת. כן הגוזל הזה, חמדת הממון תביאנו למות, ועל כן אמר שלמה המלך ע"ה [משלי א, יז-יט] 'כי חנם מזורה הרשת בעיני כל בעל כנף והם לדמם יארובו יצפנו לנפשותם כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח'". והיד רמה [סנהדרין כז.] כתב: "הגזלנין ומלוי רביות, דאית בהו חימוד ממון... דדמי להו כגון אוכל נבלות לתאבון, דקא עבר משום חימוד ממון". והטור [חו"מ סימן שעא] כתב: "לשון א"א הרא"ש ז"ל בתשובות [כלל צה ס"א] ג' עבירות הן בענין גזילת קרקע; הראשונה, במחשבה, שחמד ממון חבירו בלבו. והשנית, בדבור, שדיבר אילו היה אותו ממון של זה שלו. והשלישית, זה שמוציא מחשבתו לפועל, והולך וגוזל ממון חבירו". ובספר ארחות צדיקים השער החמישי [שער האהבה] כתב: "האהבה השניה - אהבת ממון,

ומרוב תשוקתו אל הממון לא יהיה משא ומתן שלו באמונה, וחומד ועושק וגוזל כדי להרבות הון". וראה להלן הערות 118, 160.

(116) אודות שחמדת הממון היא תאוה גופנית, כן כתב למעלה פמ"ה [שלא.]: "אותם שהם בעלי גוף וגשם אוהבים את העושר וענינים הגופנים... בפרשת רבית כתיב [ויקרא כה, לז-לח] 'את כספך לא תתן בנשך ובמרבית לא תתן אכלך, אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לך ארץ כנען להיות לכם לאלקים'. וביאור ענין זה כך, כי דבר זה מתאות הגוף וחמדת הממון. ולפיכך נאמר שם 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני, כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם', על שם החומרית שבהם. 'לתת לכם ארץ כנען', ארץ קדושה אלקית, 'להיות לכם לאלקים', וכשם שאני קדוש, כך אתם קדושים. וכל קדוש הוא פרוש וקדוש מחמדת הגוף, שהוא אהבת הממון, והוא חמדת הגוף". ובנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נז.] כתב: "שלשה מדריגות זו למעלה מזו; גזל לממון, ואונאת דברים הוא לנפש, והע"ז הוא מצד השם יתברך". ובח"א לשבת קיד. [א, נג:] כתב: "החומר הוא מעור ומסמא את עין השכל, כי כאשר האדם נוטה אחר חמדת הממון, ודבר זה הוא ענין חמרי, והוא מעור עיני השכל, ולכך כתיב [דברים טז, יט] 'כי השוחד יעור עיני חכמים'... כי החומר מכבה עיני השכל". ובח"א לגיטין ז. [ב, צה:] כתב: "מי שהוא משפיע ועושה צדקה, ראוי שיהיה מתעלה, ולא יורד מטה מטה לשאול החסר. כלל הדבר, כאשר האדם ממעט ממונו, נחשב זה שהוא ממעט הגופנית של אדם, כי הממון הוא דבר גופני. ובשביל שהוא ממעט הגופניות, בשביל זה הוא מתעלה אל המדריגה הנבדלת". ואמרו חכמים [חולין מד:] "איזהו תלמיד חכם, זה הרואה טרפה לעצמו", ופירש רש"י [שם] "זה הרואה טרפה לעצמו - כשנולד ספק טרפות בבהמתו, ונראה בו טעם לאיסור וטעם להיתר, ואינו חס עליה, ואוסרה... אינו חומד להכריע להיתר". ובח"א שם [ד, צה.] כתב: "פירוש, כי התלמיד חכם הוא שהוא שכלי לגמרי, ואינו נוטה אחר החמרי כלל. ומי שרואה טריפה לעצמו, אינו אוהב ממון שלו כאשר רואה להטריף הטריפה שהיא שלו, וזה מורה שאינו נוטה כלל אחר מדת החומר, שהוא חסר תמיד, רק אחר השכלי, ולכך רואה טריפה שלו" [הובא למעלה פמ"ה הערה 40, ועיי"ש במה שנשאר בקושיא]. והאדרת אליהו [דברים יב, כ] כתב: "יש שלשה כחות באדם; חפץ, חמדה, תאוה. תאוה הוא לזנות, וחפץ לאכילה, וחמדה הוא לממון. כמו שאמרו [חגיגה יא:] גזל ועריות נפשו של אדם מתאוה להם ומחמדתן. כי תאוה הוא לעריות, וחמדה הוא לגזל. ותאוה הוא גדול מן החמדה, והחמדה הוא

גדול מהחפץ. וזה שאמר [שמות טו, לט] 'ולא תתורו אחרי לבבכם' זו חפץ, 'ואחרי עיניכם' [שם] זו חמדה, 'אשר אתם זונים' [שם] זו תאוה".

(117) גזל [לעומת עריות].

(118) בפשטות כוונתו היא שאין גזל ועריות שייכים ל"לא תחמוד" [שמות כ, יד], אלא הם יותר פרטיים ומיוחדים, וכמו שמבאר והולך. אך לפי זה יש להעיר מדברי הרמב"ם [הלכות גזילה פ"א הי"ב] וטושו"ע [חו"מ סימן שנט סי"ב], שכתבו: "הא למדת שהמתאוה עובר בלאו אחד, והקונה דבר שהתאוה בהפצר שהפציר בבעלים, או בבקשה מהן, עובר בשני לאוין. לכך נאמר 'לא תחמוד' [שמות כ, יד], 'ולא תתאוה' [דברים ה, יח], ואם גזל עבר בשלשה לאוין". הרי שכתבו להדיא שהגוזל עובר גם על "לא תחמוד", ואילו כאן כתב "ואין עריות וגזל בכלל חמדה". וכן הרא"ש בתשובותיו [כלל צה ס"א] כתב כן [הובא למעלה הערה 115]. ולא מסתבר שהמהר"ל יחלוק על הראשונים הללו. וכן איסור "לא תחמוד" באשת איש [שמות כ, יד] לכמה דעות האיסור הוא בעודה אשת איש [בעל הטורים דברים ה, טז, ב"ח חו"מ סימן שנט, מנחת חינוך מצוה לח אות ז, חת"ס שמות כ, יד, משך חכמה דברים ה, יז בשם הרשב"ם, ועוד]. ואמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז תשנ] "הנואף עובר משום... 'לא תחמוד'". וכיצד יכתוב כאן "ואין עריות וגזל בכלל חמדה". לכך נראה שאין כוונתו כאן לאיסור "לא תחמוד", אלא ל"חמדה" שהזכיר למעלה [לאחר ציון 62], שכתב: "והשביעי אבר מן החי, הוא התחלה וסבה שלא יבא לידי אלו עבירות, וזה שהוא נגד יצר הרע נתן לו מצוה זאת, שלא **יחמוד** לאכילה ויחתוך בהמה קודם שתצא נפשה בשביל יצרו... וכן בעשרת הדברות בסופם 'לא תחמוד', שהחטא של תאוה התחלת כל החטאים... שאם עובר חטא 'לא תחמוד' הוא בא לכל החטאים, ולפיכך אבר מן החי שביעית. ולאדם שלא הותר לו הבשר כלל, נתן במקומו שלא יאכל מן עץ הדעת, שנאמר עליו שהוא 'טוב למאכל ותאוה לעינים', שלא ילך אחר יצרו". הרי שכנגד החמדה עומד האיסור של אבר מן החי [או איסור עץ הדעת]. לכך מדגיש כאן שאין איסורי עריות וגזל עומדים על המשבצת החמדה הזאת, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 129.

(119) "חמדה בלבד" - חמדה סתם.

(120) אמרו חכמים [תנחומא בהר אות א] "'נבהל להון איש רע עין' [משלי כח, כב], זה המלוה מעותיו ברבית, שהוא נבהל להעשיר". והראב"ע [משלי שם] כתב: "נבהל להון - אץ להעשיר, כלומר נבהל ואץ לקבץ הון" [הובא למעלה פמ"ה הערה 40].

(121) כבר נתבאר למעלה [הערה 67] ש"לשון חמדה ותאוה אחד הוא" [לשונו בגו"א דברים פ"ה אות ג (קז.)], ו"אם ילך אחר יצרו, לבסוף יאמר לו יצרו עשה כך, ולבסוף עשה כך, עד שיעבור כל העבירות" [לשונו למעלה לאחר ציון 65].

(122) לשונו להלן [לאחר ציון 127]: "השביעי, בחומר האדם, שממנו החמדה, ואינו יכול להמתין עד שישחוט. וזהו החמדה שהוא בא מן החומר, שהוא חסר תמיד, ולכך הוא תאב ומחמד להשלים חסרונו", ושם הערה 131.

(123) פירוש - הואיל ובשפיכות דמים הנרצח נתבטל לגמרי ממציאותו, לכך גם כלפי הרוצח נחשב מעשה זה לחטא בכל האדם שבו לגמרי. וסברה זו צריכה ביאור, דבשלמא בברכת השם, הואיל והוא כופר בעיקר, בזה הוא מנתק את עצמו מהעיקר שהוא ניזון ממנו, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 89]: "כי לכך חטא ברכת השם הוא בכלל האדם, כי בעל החטא הזה הוא כופר בעיקר, שמברך השם, וכיון שאין עיקר, אין לו מציאות כלל, והרי הוא חוטא בכלל האדם, שמציאותו בטילה לגמרי". ובאור חדש פ"ד [תשעט:] כתב: "כאשר כופר בעיקר הנה נעקר מן העיקר לגמרי, וזהו כליון גמור" [הובא למעלה הערה 91]. אך מהי הסברה המקבילה בשפיכות דמים לומר שהואיל והנרצח נתבטל כולו, לכך חטא הרוצח הוא בכל האדם שבו. אמנם מצינו שכתב סברה זו גם לגבי עריות, והיא בדרוש לשבת תשובה [ריש עח.], וז"ל: "העריות הם מכח גוף האדם... כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף" [הובא למעלה הערה 86]. הרי מחמת שמעשה הערוה הוא "חבור גוף לגוף", לכך זה מורה על גופניותו של העושה ["העריות הם מכח גוף האדם"]. נמצא שישנה זיקה בין מהות המעשה למהות העושה. **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנם". ובח"א שם [ב, קנג.] כתב: "אין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר ולא מצד הצורה כלל רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החמרית, ולא עיין בצורה. ומאחר שעסק שלו בגוף החמרי, לא מצד הצורה כלל, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם, כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו, ומאחר כי כל ענין אומנות שלו בחומר, שהוא העדר הצורה, דביקותו בגיהנם שהוא ההעדר, ואין לו שלימות כלל, והבן זה" [הובא למעלה פס"ה הערה 18, וש"נ]. הרי שמעשה חומרי מורה על העושהו שהוא גם חומרי, ולכך יורש גיהנם [אע"פ שלא אייריי במעשה עבירה, אלא במעשה חומרי]. ולכך בשפ"ד, שמעשה הרציחה היא ביטולו הגמור של הנרצח, לכך זה מורה על הרוצח שהוא חטא בכל האדם שבו. וזהו פירוש דברי החינוך המפורסמים [מצוה טז] "האדם נפעל כפי פעולותיו". ונקודה זו התבארה למעלה פ"י הערה 59, עיי"ש. וראה בסמוך הערה 126.

(124) הם שני החטאים הנוספים שבין אדם לחבירו.
(125) בנפש [דינין] ובגוף [גזל], וכמו שהתבאר למעלה.
(126) בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסו:] מצא עוד קו שויון בין ברכת השם לשפיכות דמים, וכלשונו: "ברכת השם הוא כופר בעיקר, שהוא דבור הראשון 'אנכי ה' אלקיך' [שמות כ, ב]... ובכלל הזה 'לא תרצח' [שם פסוק יג], שהוא כנגד 'אנכי' בלוח השני". הרי היות הדברות "אנכי" ו"לא תרצח" עומדים זה מול זה מורה על השויון הקיים ביניהם. ובעוד שכאן משוה בין ברכת השם לשפיכות דמים, הרי בח"א לסנהדרין קט. [ג, רסב.] חילק ביניהם, וקבע ששפיכות דמים חמורה יותר. דאמרו בגמרא [שם] '"ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד' [בראשית יג, יג]... תנא, 'רעים' בממונם, 'וחטאים' בגופן ["שטופים בזימה" (רש"י שם)]... 'לה'' זו ברכת השם, 'מאד' זו שפיכות דמים". ובח"א [שם] כתב: "כי כאשר הוא רע בממון, אף על גב שעשה דבר רע, מכל מקום אין זה רק לממון, שאינו עיקר. אבל כאשר הוא חוטא בגופו, דבר זה הוא יותר חטא כאשר קלקל גופו. ויותר מזה ברכת השם יתברך, שכופר בעיקר, ואין לך דבר יותר גדול מזה. ויותר מזה שפיכות דם, כי ברכת השם יתברך, אף על גב שהוא כופר בעיקר, ומסלק עצמו מן העיקר, מכל מקום מה יפעל בו יתברך. אבל חטא שפיכות דמים, ששופך הדם ומאבד הנפש, דבר זה יותר. דהיינו לענין החטא שקלקל את העולם, כאשר הוא מאבד לגמרי את הנפש מן העולם, ומצד הזה שפיכות דם הוא יותר מן ברכת השם יתברך, כי ברכת השם אף שהוא חוטא אל השם יתברך, מכל מקום אם חטא אל השם יתברך, מה יפעל אל השם יתברך. אבל שפיכות דם הוא מבטל ומאבד האדם לגמרי, לכך שפיכות דם נחשב שפעל יותר קלקול מן הכל כאשר היה מאבד האדם. ולכך במלת 'מאוד' נרמז שפיכות דם, שהוא חוטא מאוד כאשר מאבד האדם לגמרי, והבן אלו דברים". אך לא קשה, כי כאן איירי בקלקול הנעשה לחוטא, ששפ"ד וברכת השם מביאות לקלקולו המלא של החוטא, ומצד זה יש שויון גמור ביניהן. אך בח"א לסנהדרין איירי בקלקול הנעשה לעולם, וכמו שכתב להדיא: "דהיינו לענין החטא שקלקל את העולם, כאשר הוא מאבד לגמרי את הנפש מן העולם", לכך "מצד הזה שפיכות דם הוא יותר מן ברכת השם יתברך" [לשונו שם].
(127) אודות ששפיכות דם היא ביטול לכל האדם, כן כתב גם בח"א לב"מ נח: [ג, כב:], וז"ל: "כי אין שפיכות דם רק בטול האדם, ומי שמלבין את פניו של אדם הוא מבטל את תואר הכרתו של אדם שהוא צלמו, והוא בטול האדם". אך יש להעיר, שמצינו בכמה מקומות שביאר ששפ"ד מתייחסת רק לנפש החוטא [כפי שביאר דינין וע"ז], ולא לכל

האדם. וכגון, בדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "כאשר תבין כי אלו שלש עבירות, שהם עבודת אלילים, גילוי עריות, שפיכות דמים, כל אחת ואחת בחלק אחד מחלקי האדם; וזה, כי העריות הם מכח גוף האדם... ושפיכות דמים הוא מתחדש מן הנפש, אשר ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, וממנו מתחדש שפיכות דמים, כי לא ישפך דם האדם כי אם על ידי קנאה שנאה ואיבה, אשר הוא שייך לנפש, ולכך שפיכות דמים הוא מתיחס לנפש האדם בלבד. ועבודת אלילים הוא לשכל האדם". זאת ועוד, שסברה זו גופא שכתב כאן [דהנעשה לנרצח (ביטולו הגמור) מורה על הרוצח (קלקולו הגמור)] כתב גם בשאר מקומות, אך עכ"ז הגביל זאת לנפש הנרצח ולנפש הרוצח. וכגון, בנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף. וכנגד אלו הם ג' חטאים; כי עבודה זרה החטא הוא בכח השכלי, שמאמין בעבודה זרה. וגילוי עריות החטא שמטמא את גופו בזנות ובערוה. ושפיכות דם הוא לנפש, שהוא שופך דם נפש האדם, 'כי הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג]". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "שפיכות דמים חוטא בנפש האדם, ששופך דם הנפש, לכך דמו ישפך". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "שפיכות דמים הוא שנוי אל הנפש, כי ההורג נפש הוא חוטא בנפשו... [דברים יב, כג] 'כי הדם הוא הנפש'". ובח"א לגיטין ו. [ב, צג.] כתב: "שפיכות דמים הוא לנפש, ששופך דם, 'כי הדם הוא הנפש'". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח.] כתב: "שפיכות דמים הוא לנפש, 'כי הדם הוא הנפש', כי נפשו בדמו הוא ["כי נפש הבשר בדם הוא" (ויקרא יז, יא)], וכאשר שופך דם האדם, והנפש הוא בדם, הוא חוטא בנפש". וראה למעלה פ"ח הערה 261. הרי שכתב סברה זו גופא שכתב כאן, אך במקום לומר שאיירי בכל האדם [כדבריו כאן], הגביל זאת לנפש האדם. ויל"ע בזה.

(128) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 62]: "השביעי אבר מן החי, הוא התחלה וסבה שלא יבא לידי אלו עבירות, וזה שהוא נגד יצר הרע נתן לו מצוה זאת, שלא יחמוד לאכילה ויחתוך בהמה קודם שתצא נפשה בשביל יצרו, וכדי לכוף ליצרו נתן לו מצוה זאת. וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ביצה כה:] נטיעה מקטעא רגליהון דקצבים ודבועלי נדות, שהתורה נתנה שיעור לנטיעה שלש שנים, [ויקרא יט, כג] 'שלש שנים יהיה לכם ערלים', והקצבים אינם יכולים להמתין לבהמה עד שתצא נפשה. ודבועלי נדות אינם יכולים להמתין עד שתטבול [רש"י ביצה כה:]. ולפיכך מצוה זאת, אבר מן החי, שלא ילך אחר יצרו". ולמעלה [לאחר ציון 70] ביאר שאצל אדה"ר הציווי שלא לאכול מעץ הדעת עומד במקום הציווי של אבר מן החי [כי בלא"ה נאסר באכילת בשר]. ואודות

שהיצה"ר אינו יכול להמתין, כן מבואר בגמרא [סנהדרין צא:], שאמרו שם "ואמר לו אנטונינוס לרבי, מאימתי יצר הרע שולט באדם, משעת יצירה ["שנקרם כולו בבשר וגידין ועצמות" (רש"י שם), שזהו מ' יום אחר הפקידה (מהרש"א שם)], או משעת יציאה ["כשיוצא ממעי אמו" (רש"י שם)]. אמר לו, משעת יצירה. אמר לו, אם כן בועט במעי אמו ויוצא, אלא משעת יציאה". הרי שמן הנמנע שיהיה לעובר יצה"ר, שא"כ לא היה היצה"ר ממתין לתשלום תשעת חדשי ההריון, אלא היה "בועט במעי אמו ויוצא" על אתר. והרמב"ן [בראשית כה, לד] כתב: "כי אחר שאכל ושתה חזר [עשו] השדה אל צידו, וזו סיבת בזוי הבכורה, כי אין חפץ בכסילים רק שיאכלו וישתו ויעשו חפצם בעתם, ולא יחושו ליום מחר". ובדר"ח פ"ג מ"א [י.] כתב: "כאשר יצרו גובר עליו הוא חוטא, ואינו משגיח בעתיד להיות".

(129) ואם תאמר, אם החמדה באה מהחומר, במה היא שונה מהעריות הבאות מהגוף, דמאי שנא חומר מגוף. דע, ששאלה זו עצמה הקשה למעלה, וכמבואר בהערה 118, ויישבה על פי החילוק בין תאוה לדבר מוגדר [כמו עריות וגזל], לתאוה כללית הנובעת מחסרון החומר.

(130) לשונו למעלה פ"ד [רכג:]: "יש לך להבין כי החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה שעל ידה המציאות בפעל, כי החומר נחשב בכח, וכל כח, בשביל שאינו בפעל, הוא חסר". ולמעלה פמ"ד [שיג:] כתב: "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, באור חדש פ"ה [תתקמג:] כתב: "כי המן ועבדיו היה להם מדת החומר החסר. ומרדכי ומשרתיו היו לו מדת הצורה השלימה... וכדכתיב [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר'. כלומר, כי הצדיק שיש לו השלמה, לכך אוכל לשובע נפשו, דהיינו שיהיה בשלימות, כמו שנפשו הוא בשלימות. אבל 'בטן רשעים תחסר', כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר, שהוא חסר ואינו שבע". ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "כבר ידעת כח החומר... לא ישבע, ולעולם הוא חסר, ואינו מקבל שביעה לעולם". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". וכן הוא בח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.]. ואמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה", הרי שהגוף הוא תמיד חסר [הובא למעלה פ"ד הערה 36,

פי"ד הערה 67, פי"ז הערה 15, פי"ט הערה 191, פ"כ הערה 88, פכ"ח הערה 38, פמ"ג הערה 57, פמ"ד הערה 207, פס"ד הערה 65, ולהלן פע"ב הערה 10].

(131) לשונו בנצח ישראל פי"ב [שיב:]: "כל דבר שיצרו של אדם תאב לו, הוא נחשב חסר מחמת יצרו, וכאשר הולך אחר יצרו נחשב זה השלמתו". ובגו"א בראשית פ"ח אות כד [קעא:] כתב: "כי אין יצר הרע רק לדבר חסר ומבקש למלאות חסרון תאותו". ובגו"א דברים פ"ה אות ז [קיג.] כתב שיש ב' סוגי חמדה, וכלשונו: "ונראה לי, כי החמדה שני דברים; האחד, חומד דבר מפני שהוא חסר דבר מה, וחומד אותו להשלים חסרונו. כמו מי שאין לו בית ואשה, וחומד אותם... כי בבית ואשה שלימות האדם, ובכל דבר שיש בו שלימות שייך חמדה, שהאדם חומד לדברים המשלימים האדם, שדרך לחמוד כל דבר שעל ידו שלימות דבר... [השני], מי שחומד מפני יצרו, אף על גב שאינו חסר בית ואשה, חומד לתוספת יצר" [ראה למעלה פי"ג הערה 18]. ודבריו כאן הם החמדה הראשונה שהזכיר בגו"א. ואיסור אבר מן החי מלמד את האדם שאין השלמתו בהענות ליצה"ר, אלא בהתגברות עליו. וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכה.]: "בפרק החליל [סוכה נב:] אמר רבי יוחנן, אבר קטן יש באדם; משביעו, רעב. מרעיבו, שבע, עד כאן. ודבר זה כי היצר שבאדם, אם האדם נמשך אחריו מורה על שיש לו רעבון, והוא חסרון התאוה, וכאשר רוצה להשביע את יצרו לעשות רצון יצרו, תמיד הוא מוסיף בחסרון. ואינו כך אם מרעיבו, בזה הוא נראה אדם שלם, כי היצר בעצמו הוא חסרון, וכל אשר משביע יצר הרע הוא יותר חסרון. וכבר בארנו כי אין היצר הרע באדם מצד השלימות רק מצד החסרון, וכל עוד שהאדם רוצה למלאות תאותו, דבר זה בעצמו מורה יותר על החסרון, ולפיכך הוא רעב עוד. והפך זה, אם מרעיבו כאילו האדם הוא שלם ואינו חסר, ולכך בזה מסלק יצר הרע, שהוא מתקרב למדת האבות שנאמר בהם 'בכל מכל כל', אשר לא שלט בהם יצר הרע [ב"ב יז.]. אבל מי שהוא משביע אותו עושה עצמו חסר ורוצה למלאות יצרו, ואז בו החסרון יותר, ויש בו בשביל כך יצר הרע יותר. והבן זה מאוד מאוד".

(132) חוזר לדברי המדרש שהביא למעלה [ציון 44], ששבעה חטאים סילקו את השכינה עד לרקיע השביעי. ויבאר ששבעה החטאים האלו הם כנגד שבע המצוות שניתנו לאדה"ר.

(133) לשונו למעלה [לאחר ציון 70]: "לאדם שלא הותר לו הבשר כלל, נתן במקומו שלא יאכל מן עץ הדעת, שנאמר עליו [בראשית ג, ו] שהוא 'טוב למאכל ותאוה לעינים', שלא ילך אחר יצרו. וזהו שגרם לו החטא, כדכתיב בקרא שנמשך אחר יצרו".

(134) לשונו בח"א לשבת קיח: [א, נה:]: "דבר זה מבואר מאוד ממה שאמרו במדרש [הובא בתוספות חגיגה ג:], שלשה מעידין זה על זה; ישראל ושבת מעידין על השם יתברך שהוא אחד, השם יתברך והשבת מעידין על ישראל שהם עם אחד, השם יתברך וישראל מעידין על השבת שהוא יום מיוחד קדוש, שבו שבת השם יתברך מכל מלאכתו... והוא מבואר מה שתקנו בשבת [תפילת מנחה] בפרט 'אתה אחד', כי השבת מורה על אחדותו מה שאין לו זוג [ב"ר יא, ח]. וכאשר משמר השבת כהלכתו, מסולק הוא מן חטא עבודה זרה, כי אין חטא עבודה זרה רק שנותן יד לכחות חצונות, והשבת מסלק כל הכחות החצונות עד שהכל מסולק, והכל שב אל השם יתברך, והוא אחד. וזה מבואר מאוד כי מאחר שהוא מעיד על שהשם יתברך ברא הכל, אם כן מסולק הוא מן כל ע"ז, והכל שב אל מי שברא הכל. ולפיכך אמר אפילו עובד ע"ז כאנוש מוחלין. ואל יקשה לך, א"כ למה [זה השומר שבת כהלכתו] עובד ע"ז כאנוש, אחר שהשם יתברך אחד. אין זה קשיא כלל, כי דבר זה מחמת יצרו, כמו מי שיודע שאסור לבא על אשת איש, והוא עובר מפני יצר הרע, וכך דבר זה. כי במה שהוא שומר שבת מודה באחדותו יתברך, ובזה מסולק ממנו החטא יותר ממה שחוטא בעבודה זרה. וזה כי כאשר מקיים השבת הוא דבק במדריגה של האחדות לגמרי, עד שבאותה מדריגה אין כאן ע"ז ושניות לגמרי, ונחשב ע"ז שעבר מפני יצרו, שהיה כופה אותו לזה. ודבר זה דוקא כאשר שומר שבת כהלכתה לגמרי מכל וכל, שאז יש לו דביקת באחדותו מכל וכל, עד שהוא מסולק מן ע"ז מכל וכל. ויש לך להבין מה שאמר 'אפילו עובד ע"ז כאנוש', שהוא היה המתחיל בע"ז, והוא שהתחיל להיות נוטה אחר ע"ז. והשומר את השבת מסולק מן ע"ז לגמרי, עד שאין לו צד בחינה אל הע"ז כלל. וזה שאמר דוקא 'אפילו עובד ע"ז כאנוש מוחלין לו כו'" [הובא בחלקו למעלה פמ"ז הערה 196, ולהלן "הלכות פסח בקצרה" הערה 31]. ובודאי יש לצרף לכאן את הדעה בגמרא [חולין ה.] הסוברת שהמחלל שבת הוא חמור כעובד ע"ז, שהרי כשם שהשומר שבת כהלכתו מוחלין לו על ע"ז, כך באותה מדה ממש המחלל שבת הוא כעובד ע"ז.

(135) מדגיש זאת, שאם היו עובדי ע"ז שקדמו לדור אנוש, מדוע לא הוקדמה סילוק השכינה לרקיע שלישי לימיהם. אלא שדור אנוש היה הראשון שעבד ע"ז, כפי ששני החטאים הקודמים [אכילת פרי עץ הדעת ורצח הבל] היו החטאים הראשונים מסוגם שאירעו בעולם. והרמב"ם פותח את הלכות עבודה זרה [פ"א ה"א] בזה"ל: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן הטועים היה, וזו היתה טעותם; אמרו, הואיל והאלקים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם,

ונתנם במרום וחלק להם כבוד... ראויין הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון הא-ל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו, וזהו כבודו של מלך", וממשיך לבאר כיצד השתלשלה מכך טעות הע"ז בעולם.

(136) לשון רש"י [שבת קיח:]: "דור אנוש - התחילו לעבוד עבודה זרה, דכתיב [בראשית ד, כו] 'אז הוחל לקרוא וגו'". ובגו"א שם אות לב [קיא.] האריך לבאר כיצד תיבת "הוחל" מורה על התחלה ועל חילול, ומתפרשת "כאילו כתיב 'אז התחיל החלול'" [לשונו שם]. ויש להבין, מדוע הביא גם את הגמרא בשבת וגם את הפסוק "אז הוחל" להוכיח שחטא דור אנוש היה בע"ז, ולא הספיק לכך רק הפסוק "אז הוחל", שמורה שאז התחילו לעבוד ע"ז. ויש לומר, שבפסוק לא מבואר להדיא שאיירי בע"ז, אלא נאמר "ולשת גם הוא יולד בן ויקרא את שמו אנוש אז הוחל לקרוא בשם ה'", והראב"ע [בראשית ד, כו] פירש את הפסוק לשבח ["הטעם שהחלו להתפלל"], והובא בגו"א הנ"ל. ורק לאחר שמבואר בגמרא שדור אנוש עבדו ע"ז, אז מתבאר יותר בפשיטות שכוונת הפסוק היא שאז התחילו לעבוד ע"ז. אמנם בגו"א הנ"ל ביאר שמהפסוק עצמו [בלי הגמרא בשבת] מוכח שאיירי בע"ז, עיי"ש.

(137) מדגיש "דכתיב בפירוש" כדי לחלק בין גזל לשאר חטאי דור המבול, שהם אינם כתובים מפורשות בפסוק, וכמו שמבאר והולך.

(138) כוונתו היא שאמנם דור המבול חטאו בעוד חטאים [כמו עריות וע"ז (רש"י בראשית ו, יא)], אך החטא שנזכר להדיא בקרא הוא גזל. וכן נאמר [בראשית ו, יג] "ויאמר אלקים לנח קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ", ופירש רש"י [שם] "כי מלאה הארץ חמס - לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל".

(139) כך כתב רש"י [בראשית יא, א] "באו בעצה אחת ואמרו לא כל הימנו שיבור לו את העליונים, נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה". וכן כתב רש"י בהמשך [שם פסוק ט], ויובא בהערה הבאה. ורש"י בהמשך [שם פסוק ד] כתב: "ונעשה לנו שם פן נפוץ - שלא יביא עלינו שום מכה להפיצנו מכאן". והגו"א שם אות ז [קצז:] כתב: "שלא יבא עלינו מכה וכו'. פירוש, בשביל שהיו יראים שיבא עליהם מכה כדי שיפוצו, ולפיכך בנו את המגדל ללחום נגד השם יתברך כדי שלא יפוצו משם, כי המגדל היה נגד השם יתברך". וכן אמרו חכמים [סנהדרין קט.] שבדור הפלגה היתה כת אחת שאמרה "נעלה ונעשה מלחמה".

(140) כן נמצא באוצר הגאונים סנהדרין נו. [קטע תתעח, עמוד שפ], ובלקח טוב [בראשית ב, טז], שאמרו [בשני המקומות האלו]: "ברכת השם עברו דור הפלגה ולקו,

שנאמר [בראשית יא, ד] 'ונעשה לנו שם', שכפרו בעיקר". ורש"י [בראשית יא, ט] כתב: "[דור ההפלגה] פשטו יד בעיקר להלחם בו". ולמעלה [לאחר ציון 94] כתב: "חטא ברכת השם, שהוא כופר בעיקר... רוצה לעקור העיקר", ובודאי שמלחמה נגד הקב"ה היא בכלל דברים אלו. **ואפשר להוסיף**, שאף לטעמו הראשון למעלה [שברכת השם היא בכל האדם מחמת שהיא נעשית בדיבור (ראה למעלה הערה 90)] נמצא "צד השוה" בין דור הפלגה למברך השם; הנה ישנה זיקה מיוחדת בין דור הפלגה לכח הדיבור, שחטא דור הפלגה התחיל כאשר [בראשית יא, א] "ויהי כל הארץ שפה אחת וגו'", ופירש רש"י [שם] "שפה אחת - לשון הקודש". ולכשנענשו נאמר [שם פסוק ז] "הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו", ופירש רש"י [שם] "לא ישמעו - זה שואל לבנה וזה מביא טיט, וזה עומד עליו ופוצע את מוחו". והשפת אמת [פרשת נח שנת תרנ"ו] כתב: "בענין דור הפלגה שהיה בכח הדיבור, שהוא עיקר מעלת האדם המדבר". ובב"ר [כו, א] אמרו "'ובמושב לצים לא ישב' [תהלים א, א], זה דור הפלגה". ובשם משמואל [פרשת נח שנת תרע"ג] כתב: "מיחס 'מושב לצים' לדור הפלגה, שהוא פגם הדיבור". לכך יש כאן הטעמה נוספת בשייכות שבין דור הפלגה למברך השם.

(141) אודות שהמברך השם מסלק שכינה, כן כתב בנתיב הלשון ס"פ ו [ב, עו:]: "המברך השם כופר בעיקר, איך לא יסלק השכינה, שהרי הוא כופר בעיקר לגמרי".

(142) בגמרא [סנהדרין קט.-:] הביאו הרבה מעשים המורים על רשעותם של אנשי סדום, וביניהם הוזכרה מטת סדום המפורסמת ["כשהאורח ארוך יותר מן המטה, מקצרין אותו בסכין... ומתחין ליה - עד דמתפרקי אבריו" (רש"י שם)]. וכן המעשה עם הריבה, שהובא גם ברש"י [בראשית יח, כא] שכתב: "רבותינו דרשו 'הכצעקתה' צעקת ריבה אחת שהרגוה מיתה משונה על שנתנה מזון לעני, כמפורש בחלק". ועוד אמרו [סנהדרין קט:] "ארבע דייני היו בסדום; שקראי, ושקרוראי, זייפי, ומצלי". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסה.-קסז.] האריך לבאר את רשעותם של דייני ואנשי סדום.

(143) ופירש רש"י [שם]: "כמעשה ארץ מצרים - מגיד שמעשיהם של מצריים ושל כנעניים מקולקלים מכל האומות". וראה למעלה ר"פ ד בביאור פסוק זה, ושהוא מורה על דביקותם של המצריים בזנות ועריות. ויש להעיר, כיצד פסוק זה מורה על המצריים שהיו בימי אברהם שדבקו בעריות, הרי הפסוק נאמר בימי משה, ולא בימי אברהם. ואם תבאר שטבע האומה אינו משתנה [ואם כך היה טבע המצריים בימי משה, אז כך היה טבעם בימי אברהם], א"כ תיקשי לך שטבע זה של המצריים היה צריך להיות קיים מאז שנעשו לאומה [בדור ההפלגה], שזה לפני ימי אברהם, ומאי האי שכתב "עמדו

מצרים בימי אברהם וחטאו בעריות". ונהי שהוצרך לומר כן בכדי לבאר מה נתחדש בימי אברהם שלא היה קיים לפניו, וכן אמרו בב"ר [יט, ז] "מצרים בימי אברהם", מ"מ תיקשי לך איך נקודה זאת מוכחת מפסוק זה. **זאת ועוד**, שנאמר [בראשית לד, ז] "ובני יעקב באו מן השדה כשמעם ויתעצבו האנשים ויחר להם מאוד כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה", ופירש רש"י [שם] "וכן לא יעשה - לענות את הבתולות, שהאומות גדרו עצמן מן העריות על ידי המבול". והרמב"ן [שם] כתב על כך: "ולא ידעתי זה, כי הכנענים שטופים בעריות ובבהמה ובזכור, דכתיב [ויקרא יח, כז] 'כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם', ולא התחילו בהן באותו הדור". והרא"ם [שם] השיב על דברי הרמב"ן בזה"ל: "הראיה שהביא מן 'כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ' היא לנגדו, כי אילו לא התחילו בהן באותו הדור, אלא שהיה מנהגם זה תמיד, מהו זה שאמר הכתוב עליהם [ויקרא יח, כד-כה] 'כי בכל התועבות האלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם, ותטמא הארץ ואפקוד עונה עליה ותקיא הארץ את יושביה', ואם היו פרוצים בהם תמיד, מדוע לא הקיאה אותם הארץ מזמן המבול עד זה הזמן, שהם שמונה מאות ושלשים שנה. אבל זאת ראיה בלי ספק שהיו גדורים בעריות מזמן המבול עד קרוב לזמן שבאו ישראל לכבשם לקחת את ארצם, ומפני שבאותו הדור התחילו לפרוץ גדרם בעריות 'ותטמא הארץ', נגזר עליהם שתקיא אותם הארץ, וישבו ישראל תחתם" [והגו"א שם אות א (קסו.) הביא את דברי הרא"ם, ועורר עליו מלשון הפסוק, אך מ"מ מסכים לומר שלאחר המבול האומות גדרו עצמן מהעריות, וכפי שכתב אח"כ שם פל"ח אות ט (רמו.)]. הרי שלא רק שאין ראיה שהפסוק "כמעשה ארץ מצרים וגו' וכמעשה ארץ כנען" חוזר לימי אברהם, אלא אדרבה, מוכח שאינו חוזר לימי אברהם, שא"כ תיקשי לך מדוע הארץ לא הקיאה את הכנענים כבר בימי אברהם [או לאחר המבול], אלא הקיאה אותם רק כשישראל נכנסו לארץ [ומן הסתם מעשי המצריים הם כמעשי הכנענים, כי הוזכרו יחד בפסוק]. ומיהו קושיא שניה זו אפשר ליישב על פי דברי הנחלת יעקב [בראשית לד, ז], שכתב: "דלעולם איכא למימר דבימי אברהם ויצחק היו שטופים באלו התועבות, ומה שלא הקיאה אותם הארץ... יש לומר שלא נתמלאה סאתם עד הזמן הזה, כי מי עמד בסוד ה' לדעת בכמה שנים ובכמה עבירות מתמלאת הסאה, דלפעמים מתמלא בעשר שנים כשמרבים לפשוע, ולפעמים אינה מתמלאת בארבע מאות שנה. ובשביל זה אמר הקב"ה לאברהם [בראשית טו, טז] 'ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עון האמורי עד הנה'". אך עדיין קשה הקושיא הראשונה, שאיך מוכח מפסוק זה ["כמעשה ארץ מצרים וגו' לא תעשו

וכמעשה ארץ כנען וגו' לא תעשו"] שמעשים אלו החלו בימי אברהם. וראה בסמוך הערה 145 בישוב הדבר.

(144) אלא פרעה אמר לאברהם [בראשית יב, יט] "הנה אשתך קח ולך".

(145) לשון רש"י [בראשית יב, יט] "קח ולך - לא כאבימלך שאמר לו 'הנה ארצי לפניך', אלא אמר לו לך ואל תעמוד, שהמצרים שטופי זמה הם, שנאמר [יחזקאל כג, כ] 'וזרמת סוסים זרמתם'". וכן רש"י חזר וכתב [בראשית כ, טו] "הנה ארצי לפניך - אבל פרעה אמר לו 'הנה אשתך קח ולך', לפי שנתיירא שהמצריים שטופי זמה". ושוב יש להעיר [כמו בהערה 143], דמניין לומר שענין זה נתחדש בימי אברהם, ולא היה נמצא בעולם מאז ומתמיד. ובשלמא לפי פירוש מהרז"ו [ב"ר יט, ז] דאיירי בחטא של פרעה בלקיחת שרה [בראשית יב, טו], ניחא, דזה ודאי התרחש בימי אברהם. אך לפי דבריו כאן שאיירי בכלליות דביקות המצריים בעריות [שעל כך הביא את הפסוק "כמעשה ארץ מצרים"], תיקשי לך מנין שדביקות זו החלה בימי אברהם, ולא לפני כן. ואולי יש לומר כי הואיל ו"האומות גדרו עצמן מן העריות על ידי המבול" [לשון רש"י בראשית לד, ז], לכך כל עוד שלא מוכח להיפך אמרינן שהאומות בחזקת גדורות מן העריות הן עומדות. לכך מה שפרעה מלין על המצריים שהם שטופי זימה, זהו דבר שנתחדש בימיו [עיין ברא"ם בראשית לד, ז, שכתב מעין כן]. ואם כנים הדברים, ניתן ליישב את מה שהוקשה למעלה [הערה 143] דאיך מוכח מהפסוק "כמעשה ארץ מצרים וגו' לא תעשו וכמעשה ארץ כנען וגו' לא תעשו" שגם מעשי ארץ כנען החלו בימי אברהם. דהואיל ו"מעשה ארץ מצרים" החל בימי אברהם, וכמו שנתבאר, לכך המשך הפסוק ["וכמעשה ארץ כנען"] החל אף הוא בימי אברהם. וכן הנחלת יעקב [בראשית לד, ז] חיבר את מעשה ארץ מצרים ומעשה ארץ כנען להדדי, שכתב: "שאר האומות היו גדורים בעריות, וקרא צווח ואמר [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו', משמע דוקא אלו שתי אומות היו פרוצים, ושאר האומות היו גדורים, וכיוצא בזה פירש הרב בפסוק ההוא". וכוונתו לדברי רש"י [ויקרא יח, ג] שכתב: "מגיד שמעשיהם של מצריים ושל כנעניים מקולקלים מכל האומות". **אך טעמא בעי**, מדוע קלקול המצריים והכנענים התחיל בימי אברהם דייקא. ונראה, שרש"י [ויקרא יח, ג] כתב "כמעשה ארץ מצרים... אותו מקום שישבו בו ישראל מקולקל מן הכל. אשר אני מביא אתכם שמה - מגיד שאותן עממין שכבשו ישראל מקולקלים יותר מכולם". ולמעלה פ"ד הקדיש את כל הפרק לבאר שהשייכות המסויימת שיש בין ישראל למצריים [שישראל היו גרים בארצם] ובין ישראל לכנענים [שישראל באים לרשת

את ארצם] היא היא המביאה את קלקול האומות הללו לשפלות היותר גדולה [עיי"ש הערות 88, 138]. ומעתה יש לחקור, ממתי החלו שתי השייכיות האלו. והתשובה על כך היא בימי אברהם, כאשר בברית בין הבתרים נאמר לו שישראל יהיו במצרים [בראשית טו, יג], וכן לישראל תנתן ארץ כנען [שם פסוק טז]. לכך בברית בין הבתרים נקבעה השייכות בין ישראל למצריים, ובין ישראל לכנענים, ומאותו רגע ואילך מתחייב שהמצריים והכנענים יהיו מקולקלים בעריות יותר משאר כל האומות. ודו"ק.

(146) וחטא של עריות מסלק שכינה, וכמו שנאמר להדיא [דברים כג, טו] "כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחנך וגו' והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך". ובספרי [דברים כג, י] "מה ערוה... מסלק שכינה". ועוד אמרו חכמים [ב"ב ס.] "ראה [בלעם] שאין פתחי אהליהם [של ישראל] מכוונין זה לזה, אמר ראויין הללו שתשרה עליהם שכינה", ובח"א שם [ג, פה:] כתב: "כי מאחר שהם צנועים, פרושים מכל דבר ערוה, וראוי שתשרה שכינה עליהם, כי השכינה שורה במקום שאין ערוה, כדכתיב 'ולא יראה בך ערות דבר וסר מאחריך'. מזה יש ללמוד כי הצניעות מביא השכינה, והפך זה מסלק השכינה". ובנצח ישראל פ"ד [נט.] ביאר שגלוי עריות נקרא 'טומאה', ולכך גורם לסילוק שכינה, ש"אין השם יתברך שורה בתוך טומאתם" [לשונו שם]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפא:] כתב: "כי הערוה הוא סלוק השם יתברך מן האדם, ודבר זה תראה כי המעשה הזה אף כאשר אינו בעבירה כתיב 'ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך השם', ומכל שכן כאשר הוא דבר ערוה של עבירה לגמרי, שהוא סלוק השכינה. כי הוא מעשה חמרי, שאין קדושתו יתברך שם, כי קדושת השם יתברך ומעשה זה הם הפכים לגמרי, כי הוא יתברך קדוש, ומעשה זה הוא בהמי חמרי, כמו שהתבאר פעמים הרבה. ולכך פועל זה הוא מרוחק מן השם יתברך". ובח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.] כתב: "עכן בשביל שבא על נערה מאורסה [סנהדרין מד.], על כן הוא סילוק שכינה, כמו שאמר הכתוב 'ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך', ודבר זה הוא ערוה יותר מכל עריות, ולכך נסתלקה שכינה מהם לגמרי, ולא היתה אתם כלל".

(147) בא לבאר את המשך המדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 48]: "ואחר כך עמדו שבעה צדיקים והורידו השכינה בארץ; אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, דכתיב [תהלים לז, כט] 'צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה'". ומבאר שאברהם עומד כנגד גלוי עריות של המצריים שהיו בימיו, וכמו שמבאר והולך. ויש להבין, איך "גדור בערוה" שייך למדתו ולמהותו של אברהם. ויש לומר, כי כבר השריש בדר"ח פ"ה מ"ב [סח:] שלאברהם היתה מדריגת הגוף בשלימות, וכלשונו: "היה אברהם, והיה לו

מדריגת הגוף בשלימות. ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה [בראשית יז, י] בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם, הכל לפי שהיו שרשיו מרובים". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "כי לא היה לאדם השלמה בגופו כמו שהיה אברהם, שלכך נתנה לאברהם המילה, שהערלה היא פחיתות וחסרון בגוף... ולפיכך שמו 'אברהם' כמספר רמ"ח איברי גופו, שע"י המילה היו רמ"ח איבריו שלימים, כמו שאמרו במסכת נדרים [לב:], ושלימות הגוף הזה שהוא מסולק מן הפחיתות... היה אברהם מסולק מן כל פחיתות השייך לגוף" [הובא למעלה פנ"ד הערה 186, וש"נ]. נמצא שאברהם אבינו הסתלק מכל פחיתות השייך הגוף. וגלוי עריות הוא פחיתות הגוף [כמבואר למעלה פ"ד (רכ.), ופי"א (תקלו:)], לכך ברי הוא "שלא היה גדור בערוה כמו שהיה אברהם". וצרף לכאן כי בפרשת עריות נאמר [ויקרא כ, יז] "ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו וגו' חסד הוא". הרי שיש לעריות איזה שהיא שייכות לחסד [עיין רמב"ן שם], וחסד הוא מדתו של אברהם [כמלוקט להלן פס"ט הערה 94].

(148) לשונו בנצח ישראל פ"ד [סט.]: "מקדש ראשון היה להם בזכות ג' אבות הקדושים... וידוע כי אברהם זכותו ומעלתו [היא] פרישותו מן הערוה, שהרי אמרו עליו במסכת בבא בתרא [טז.] עפרא לפומיה דאיוב, שאמר 'ומה אתבונן על בתולה', בדאחרינא לא מסתכל, אבל בדידיה מסתכל. ואילו באברהם כתיב 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שלא נסתכל בה כל ימיו" [הובא בחלקו למעלה פס"ד הערה 301]. ובדבר"ח פ"ה מ"ט [רצז.] כתב: "כי זהירות מן גלוי עריות תמצא באברהם, שהיה נבדל בתכלית הקדושה שלא היה כמוהו, וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא בפרק קמא [טז.] 'ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה', עפרא בפומיה דאיוב, באחריני לא מסתכל, בדידיה מסתכל. ואילו אברהם אף בדידיה לא מסתכל, שנאמר 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שעד עתה לא הכיר ביופיה, ועל ידי מעשה הכיר בה עתה, כמו שפירש רש"י ז"ל [בראשית יב, יא]. ולפיכך כאשר ישראל אין נזהרין בגלוי עריות, הם יוצאים

ממדת אברהם, והפך הם לאברהם". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] כתב: "במסכת יומא פרק קמא [ט:] מקדש ראשון מפני מה חרב, מפני שהיו בו ג' דברים; עבודה זרה, גלוי עריות, ושפיכות דמים... לפיכך כאשר ישראל היו נוהגים במדת אבותיהם ראוי להם הארץ, ואם לאו, אין ראוי להם הארץ, כאשר הם יוצאים ממדת אבותיהם. ואשר החזיקו האבות כל אחד במדה מיוחדת, היו אלה שלשה מדות; גלוי עריות, עבודה זרה, שפיכות דמים. לא שהיו מרוחקים מן ג' מדות הרעות דבר שהוא אסור, שדבר זה אין חדוש. אבל דבר שהוא הרחקה יתירה בתכלית היו נוהגין בהם... והרי אברהם היה מרוחק מן גלוי עריות בתכלית ההרחקה, וכדאיתא בפרק קמא דבתרא, שאמרו עפרא בפומא דאיוב, שאמר 'ומה אתבונן על בתולה', באחריני לא מסתכל, אבל בדידיה מסתכל. ואילו באברהם 'הנה נא ידעתי וגו'', שעד עתה לא הכיר בה בשביל צניעות שהיה בהם" [ראה למעלה פל"ו הערה 103]. וצרף לכאן, כי העומד כנגד אברהם אבינו הוא בלעם הרשע [אבות פ"ה מי"ט], והוא זה שיעץ להכשיל את ישראל בבנות מואב באומרו [סנהדרין קו.] "אלוקיהם של אלו שונא זימה". הרי זה מורה שאברהם אבינו הוא בגדר "שונא זימה". ועוד יש לצרף לכאן דבריו בפתיחה לאור חדש [רכה:] שכתב: "הכהנים שיש בהם קדושה הם נגד הערוה". ואברהם אבינו הוא היה הכהן הראשון [נדרים לב:], וכמבואר להלן סוף הערה 176. לכך ברי הוא שאברהם אבינו עומד כנגד ג"ע. אמנם בדר"ח פ"א מ"ב הערות 431, 511 נתבאר שחסד של אברהם עומד כנגד גזל ושפיכות דמים [וכאן מבאר שלוי ועמרם הם אלו העומדים כנגדם]. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים וניצוצות.

(149) פירוש - יצחק הִצְדִיק עליו את הדין, וכמו שמבאר והולך.

(150) כן הוא לשון חכמים [פתיחה לאיכ"ר אות כד] שיצחק אמר על עצמו "נעקדתי ברצון לבי על גבי המזבח" [ראה הערה הבאה]. וכן משמע ממה שאומרים [כל בקר לפני אמירת העקידה] "וזכור לנו ה' אלקינו אהבת הקדמונים אברהם יצחק וישראל עבדיך את הברית ואת החסד ואת השבועה שנשבעת לאברהם אבינו בהר המוריה, ואת העקדה שעקד את יצחק בנו על גבי המזבח", וכל זה נכלל ב"אהבת הקדמונים". ורש"י [בראשית כב, ח] כתב: "אף על פי שהבין יצחק שהוא הולך להשחט, 'וילכו שניהם יחדו' [שם], בלב שוה". וקודם לכן [שם פסוק ו] כתב רש"י: "וילכו שניהם יחדיו - אברהם שהיה יודע שהולך לשחוט את בנו, היה הולך ברצון ושמחה, כיצחק שלא היה מרגיש בדבר". נמצא ש"בלב שוה" פירושו "ברצון ושמחה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "ובספרי [דברים ו, ה] רבי אליעזר אומר, 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך' [שם]

כאברהם... 'בכל נפשך' [שם] כיצחק שעקד עצמו על המזבח... יצחק היה לו דבקות מצד אחר, כי מצד האהבה היה מבטל נפשו לגמרי, עד שעקד עצמו על המזבח". ואף על פי שהעקידה נזקפת למדת היראה של אברהם, שנאמר [בראשית כב, יב] "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה", מ"מ מה שיצחק "פשט צוארו" מורה על קבלת הדין באהבה, כי עשיית מעשה מורה על אהבה, בעוד שהמנעות ושמירה מורה על יראה, וכפי שהשריש הרמב"ן [שמות כ, ח, והובא למעלה פ"ח הערה 240]. ובדר"ח פ"א מ"ה [רעג:] כתב: "כי הדברים שיש לעשות תלוים באהבה, ומה שלא לעשות תלוים ביראה". לכך אברהם שנמנע מלשאול מההבטחה [בראשית כא, יב] "כי ביצחק יקרא לך זרע", הראה בזה את יראתו [ראה ב"ר נו, י]. ובספר ילקוט דוד [פוזנר, עמוד צב, כתב בשם היפ"ת] "'עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה', במה שלא השבת לי, שהרי היית יכול להשיב אתמול אמרת 'כי ביצחק וגו'". ויצחק שפשט צוארו כדי להשחט, הראה בזה את אהבתו. ואף על פי שמדת אברהם היא אהבה ["אברהם אוהבי" (ישעיה מא, ח)], ומדת יצחק היא יראה ["פחד יצחק" (בראשית לא, מב)], מ"מ בעקידה נתהפכו הדברים, ואברהם מורה את יראתו, ויצחק את אהבתו [ראה זוה"ק ח"א קיט:].

(151) לשון זה גופא נקטו חכמים בנוגע לענינינו, שאמרו [תנחומא נשא אות טז] "כיון שהעמיד אברהם סיגל מעשים טובים, ירד הקב"ה מן רקיע שביעי לששי. עמד יצחק ופשט צוארו על גבי המזבח, ירד ששי לחמישי". וכן אמרו בשאר מקומות, וכגון, בשמו"ר לח, ה אמרו "'ואשר חרב גאותך' [דברים לג, כט] כנגד יצחק, שפשט צוארו כנגד החרב". ובפתיחה לאיכ"ר [אות כד] אמרו "פתח יצחק ואמר, רבונו של עולם, כשאמר לי אבא [בראשית כב, ח] 'אלקים יראה לו השה לעולה בני' לא עכבתי על דבריך, ונעקדתי ברצון לבי על גבי המזבח, ופשטתי את צוארי תחת הסכין, ולא תזכור לי זאת ולא תרחם על בני". וכן הוזכר בעוד מדרשים. ולמעלה פנ"ו [רנט:] כתב: "'בזרוע נטויה' [דברים כו, ח], זו החרב [הגש"פ]. זו בזכות יצחק וממדתו, שנטה צוארו להיות נשחט מן החרב, בזכותו הביא הקב"ה על המצרים החרב". ובטוי זה מורה על צידוק וקבלת הדין, כי השחיטה מורה על דין, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"כ [רצט:]: "אצל יצחק נאמרה מצות השחיטה, שאמר [בראשית כז, ג] 'שא נא כליך'. וידוע כי השחיטה הוא נוטה אל מדת הדין, ולכך היה מדת יצחק לקיים המצוה הזאת" [הובא למעלה פנ"ו הערה 121]. ואמרו חכמים [גיטין נז:] שהפסוק [תהלים מד, כג] "כי עליך הורגנו כל היום" נאמר על תלמידי חכמים "שמראין הלכות שחיטה בעצמן", שמראים על עצמם איך עושים שחיטה, ופעמים ניזוקים מכך. והמשך הגמרא [שם] הוא "כל מילי ליחזי

איניש בנפשיה [כל דבר יכול האדם שיראה וידגים בעצמו], בר משחיטה", ופירש רש"י [שם] "בר משחיטה - שמא יתחבנו בגרונו". ובנצח ישראל פ"ז [קפ:] כתב: "שמראין הלכות שחיטה [גיטין נז:]. דע כי דוקא שחיטה, מפני שהשחיטה היא בכח, והיא מדת הדין, ואין דבר שהוא במדת הדין כמו השחיטה, כאשר ידוע. ולפיכך, כאשר הוא מראה בעצמו השחיטה, לפי גודל כח הפעולה וחוזק שלה במדת הדין, היא בא על האדם... ולכך סכנה להראות השחיטה בעצמו, שחוזק הפעולה מביא רושם בו". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] הביא את דברי הגמרא [חולין ט.] שאמרו "אלו הן הלכות שחיטה; שהייה, דרסה, חלדה, הגרמה, ועיקור". וכתב שם לבאר: "ומפני זה הלכות שחיטה שהיה דרסה חלדה הגרמה עיקור. כי כאשר שוהה, אין פועל זה רק בעצלות ולא בכח, ודבר זה אין ראוי אל השחיטה. וכך דרסה ראוי שתהיה פעל זה על ידי חתוך, כי זהו פעל של דין, שהוא מחתך. וכך קראו חכמים 'חתוך הדין' [סנהדרין ז:], כי הדין הוא חד, ויש לו חתוך. וכן חלדה, כי פעל הדין צריך שיהיה בגלוי. כי מאחר שפעל זה הוא בכח דין, הוא בגלוי נראה לכל גם כן. ואם אינו נראה, הרי אין כאן דין גמור, כי לפי חוזק הדין ראוי שיהיה נגלה, ודבר זה מבואר. וכן הגרמה, ראוי שיהיה פעל זה בסימנים אשר הם בגלוי, לא בסימנין שהם תוך הגוף או תוך הראש, רק מקום שחיטה הוא בסימנין. וכל זה מטעם אשר אמרנו, כי פעל זה שהוא פעל של דין, ראוי שיהיה נגלה לפי כח הדין. וכן עיקור, שאם לא שחט, רק עקר בסכין פגומה, אין זה חתוך, ואין זה פעל של דין כמו שבארנו, כי צריך שיהיה הפעל כאשר ראוי לדין, והדין הוא חותך, לא עוקר. ולכך אם שחט בסכין פגומה פסולה, שאין דבר זה חתוך אשר ראוי לדין. וכל הדברים האלו הם בסוד השחיטה... ומזה תבין סוד השחיטה שנתן השם יתברך לישראל, כי השחיטה על ידה מסתלק הנפש לגמרי, ולכך השחיטה מכשרת הבשר באכילה, ולא כן המיתה שבאה מאליה" [ראה למעלה פכ"ב הערה 98]. ובפרי עץ חיים [שער התפילה, הקדמה] כתב: "תפלת מנחה בסוד שור, ותקנה יצחק [ברכות כו:], שהוא רומז לו שפשט צוארו על גבי המזבח להשחט כשור, והוא סוד דין". ולפי דברים אלו מאוד יוטעמו דבריו בגו"א ויקרא פכ"ו אות נא [ערה.], שכתב: "אלא אפרו של יצחק נראה לפני כו' [רש"י ויקרא כו, מב]. דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד, כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל, והוא ידוע למבינים" [הובא למעלה פכ"ב הערה 97, פכ"ט הערה 114, ופ"מ הערה 243]. הרי שפתותיו ברור מללו שבמעשה העקידה "יצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם".

(152) פירוש - הוקשה לו שמדת הדין של יצחק היא ביחס לדינו של הקב"ה, ואילו קלקול הדין של אנשי סדום הוא ביחס לבני אדם, ואיך מדת הדין של יצחק עומדת כנגד קלקול הדין של אנשי סדום. ועל כך משיב ש"הכל הוא הדין", ושם "דין" אחד הוא. ונראה ביארו על פי מה שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:], בביאור מדוע רק בקו החסד יש מצוה של הליכה בדרכיו [סוטה יד.], ולא בקו המשפט, וז"ל: "אף על פי שהאדם עושה משפט אמת וישר, אין המשפט הוא מדת האדם, כי אי אפשר שלא יהיה האדם משקר במשפט בשגגה, ולפיכך אין מדת המשפט מדת האדם, ולכך אין לומר במדת המשפט שהאדם הולך אחר הקב"ה". והפחד יצחק יוה"כ מאמר לו כתב: "אמרו חכמים במדרש ריש פרשת שופטים [דב"ר ה, ה] 'בזמן שיש דין למטה, אין דין למעלה'... מדברי חכמים הנ"ל יוצא כי ביעור הרע למטה פועל מיעוט בביעור הרע של מעלה. אלא שמהלך הדברים כך הוא... המהר"ל ביאר שאין המצוה של הליכה בדרכיו מתיחסת אלא לקו החסד... אבל מעולם לא מצינו מצוה זו של התדמות לו בקו המשפט, כי היכי דנימא 'מה הוא שופט רשעים, אף אתה שופט רשעים'... ונתפרשה לנו שיטת מהר"ל זו שם, כי החסד מסור הוא לכל אחד מעצם הווייתו, ועל כן שפיר הוא הדבר לומר לאדם: חובה היא עליך להתדמות ליוצרך. אבל מעשה המשפט, שבן אדם ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אינו מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכחות כולם, בידו לשפוט את האדם, כמאמר הכתוב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'. ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו. ומפורש אמר להם יהושפט המלך לשופטים [דהי"ב יט, ו] 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי להשם'. ובמהלך המשפט עצמו הרי הוא אומר [תהלים פב, א] 'אלקים נצב בעדת קל בקרב אלקים ישפוט'. וכל עצמו של מציאות השופט אין לה מקום כי אם בתורת שליחות של בעל המשפט השופט כל הארץ... ומפני כך לא מצינו מצות ההתדמות אליו יתברך אלא בקו החסד, אשר מתחלתו מעצם טבעו מסור הוא ביד כל אדם, דבזה שפיר שייכת התדמות לדרכיו יתברך. אבל במעשה המשפט של בני אדם, אשר מעצם מהותו לא יתכן שהמעשה יהא נעשה כי אם בתורת שליחות ומינוי, הלא ממילא, מופקע הוא ממהלך ההתדמות, שאין השליח יונק את כחו ממהלך ההתדמות למשלח... ומעתה אנו דנים בהיקש הענינים. כשם שמצות ההתדמות לדרכיו איננה נוהגת בקו המשפט, מפני שהמצוה לשפוט איננה רק הטלת חובה על השופט, אלא שהוא בעיקרה מינוי שליחות, והעמדת השופט במקומו של השופט כל הארץ. ומעשה השליחות של השליח אין בו כלום מענין הדימוי למשלח. ואדרבה הפעולה שהשליח עושה נידונית כאילו עשאה

המשלח... וממילא כשיש דין למטה, אין דין למעלה. דהרי הדין של מטה הוא קיום השליחות של דין למעלה. ונמצא, דכבר נתקיים דין של מעלה". לכך ברי הוא דבריו כאן "ואין חילוק בין דין שמים ובין דין בית דין של מטה, הכל הוא הדין", כי הדין למטה אינו אלא בשליחות הדין למעלה.

(153) לשונו להלן פס"ט [לאחר ציון 95]: "יצחק מדתו מדת הדין". וכן כתב למעלה פ"ט [תצח:], פכ"ז [תמג.], פנ"ו [רסא.], תפארת ישראל פ"כ [ש.], שם פמ"א [תרמט:], נצח ישראל פי"ג [שכ:, שכד:], שם פל"ג [תרלד:], שם פנ"ב [תתכט.], נתיב העבודה פי"ח [א, קמ.], ח"א לשבת קיט: [א, סו:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א למנחות כט: [ד, עז:], ועוד. ומקור הדבר הוא בזוה"ק [ח"ב כא:], שאמרו שם "יצחק תקן תפלת המנחה שהוא כנגד מדת הדין". וראה למעלה פנ"ו הערה 121, פרק זה הערה 111, ולהלן פס"ט הערה 96.

(154) העמיד כאן את העקידה של יצחק כנגד עיוות הדין של אנשי סדום. ודע שבכמה מקומות ביאר שיצחק [מחמת עקידתו] הוא זה העומד כנגד ע"ז [כמלוקט למעלה הערה 111, ולהלן הערה 177], ואילו משפחת הקהתי עומדת כנגד ע"ז [יבאר בסמוך (לאחר ציון 168)]. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים וניצוצות.

(155) פירוש - היה מורה על קדושת ה', לעומת דור הפלגה שהיו בגדר מברך השם, כמו שמבאר והולך.

(156) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פס"ב [תקלט:] כתב: "'מלפני אדון חולי ארץ מלפני אלוק יעקב' [תהלים קיד, ז]... הירדן יסוב לאחור לגמרי, אין זה מצד שהוא יתברך פועל והנמצאים מקבלים הפעולה, רק דבר זה 'מלפני אלוק יעקב', שהוא קדוש נבדל מן החומרי, כמו שאמר 'והקדישו את קדוש יעקב'... שנקרא 'אלוק יעקב' על שם הקדושה". ולהלן פס"ז [לאחר ציון 139] כתב: "שהיה אצל יעקב כמעט שהיה בטל החומר אצל הצורה האלקית, וכמו שנתבאר למעלה... ולפיכך אמרו בפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פד.] שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון... שהיה יעקב נבדל במעלתו מענין החומר עד שקדוש יקרא לו, היה מקבל הצלם האלקי בשלימות, והיה שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, שנברא בצלם אלקים". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס.] כתב: "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם. ולפיכך נאמר אצלו 'והקדישו את קדוש יעקב', נקרא השם יתברך 'קדוש יעקב' על שם שהיה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב... כי יעקב קדוש נבדל במעלתו, והנבדל הוא אחד בודאי, לפי שהוא שכל בלבד". ושם פל"ז אות ט [רט:] כתב: "התולדות שהם מתייחסים

ליעקב הם תולדות נבדלים מן העריות, שיעקב נקרא 'קדוש', דכתיב 'והקדישו קדוש יעקב'. וכל מקום שתמצא 'קדושה' הוא פרישה מן הערוה, כמו שפירש רש"י בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב]". ושם במדבר פכ"א אות לג [שנב:] כתב: "השלשה יורה על מעלת ישראל, שהם מובדלים מן הגשם, וכחם בלתי גשמי. ולפיכך היה יעקב, שנקרא 'קדוש'... הוא היה שלישי לאבות... שהמספר הזה מורה על בלתי גשמי. וזה כי שני קצוות הוא התפשטות הגשם, אמנם האמצעי בין שני הקצוות הוא השלישי, אין לו התפשטות הגשם". ובח"א לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "מדת יעקב הוא השבת, ורמזו ז"ל דבר זה במה שאמרו [ב"ר עט, ו] 'ויחן את פני העיר' [בראשית לג, יח], מלמד שנכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומין לעיר. ובארנו כי הקדושה שהיא בעולם הוא יום השבת, שקדש אותו [בראשית ב, ג]. והקדושה הוא מדת יעקב כמו שנתבאר פעמים הרבה, כדכתיב 'והקדישו את קדוש יעקב'". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומרי לגמרי, עד שהיה קדוש, ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאוד". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "ויעקב היה קדוש ונבדל ביותר מכל האבות". ובח"א לנדה יג. [ד, קנג:] כתב: "מזה תבין שלא ראה יעקב קרי מימיו [יבמות עו.]... ודבר זה מפני שיעקב היה כולו קדוש לה', ולא היה נוטה לכוחות החיצונות כלל, שהרי לא יצא ממנו דבר זר כמו שיצא מאברהם [ישמעאל] ומיצחק [עשו]". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רז:], תפארת ישראל פ"כ [ש:], שם פל"ז [תקנג.], נצח ישראל פמ"ד [תשנה:], נר מצוה [סה:], ח"א לסוטה לו: [ב, עג:], ח"א לסנהדרין קה: [ג, רמז.], ועוד [הובא למעלה פמ"ד הערה 221, ופס"ב הערה 140. וראה להלן פס"ז הערות 95, 140].

(157) ירושלמי [ברכות פ"ב ה"ד] "מה ראו לסמוך 'האל הקדוש' ל'חונן הדעת', על שם [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב', מה כתיב בתריה [שם פסוק כד] 'וידעו תועי רוח בינה'". והב"י [או"ח תחילת סימן קיב] כתב: "כתוב בשבלי הלקט [ענין תפילה סימן יח], מצאתי אגדה... י"ח ברכות של תפילה מעולם היו מתוקנות זו אחר זו, כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה כללום ותקנום כסדרן; כשניצל אברהם מאור כשדים פתחו מלאכי השרת ואמרו 'מגן אברהם'. כשנעקד יצחק אמרו 'מחיה המתים'. כשבא יעקב ופגע בשערי רחמים והקדיש שמו של הקב"ה, אמרו 'האל הקדוש'". והפרישה [שם] כתב: "לא נתקנו בפעם אחת, כי אם זמן אחר זמן; דבימי אברהם פתחו מלאכי השרת ואמרו 'מגן אברהם', כנגדן באו אנשי כנסת הגדולה [מגילה יז:] ותקנו נוסח 'מגן אברהם'. ובימי יצחק אמרו מלאכי השרת 'מחיה המתים', כנגדן תקנו הנוסח 'מחיה המתים', וכן כולם". ולמעלה פמ"ד [שיז.] כתב: "וכן תקנו ג' ברכות ראשונות של שמונה עשרה ברכות; ברכה

ראשונה 'מגן אברהם' נגד אברהם, שניה 'מחיה המתים' נגד יצחק, שחיה מן עקידתו. וכן אמרו ז"ל [פדר"א פל"א] יצחק תיקן 'מחיה המתים' בשעה שירד מן המזבח. יעקב, שהיה קדוש, תקון 'האל הקדוש'. ולפיכך היו המלאכים מקלסים ומקדישים את הקב"ה בשם יעקב". ובח"א לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "הקדושה הוא מדת יעקב, כמו שנתבאר פעמים הרבה, כדכתיב 'והקדישו את קדוש יעקב'. וכנגד האבות ג' ברכות; כנגד אברהם 'מגן אברהם', וכנגד יצחק 'מחיה המתים', שהחיה השם יתברך אותו מן העקידה. וכן אמרו במדרש כי יצחק תקן ברכה זאת. וכנגד יעקב 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש". ובח"א לסוטה לו: [ב, עג:] כתב: "כי יעקב היה קדוש באבות, וכנגדו תקנו 'אתה קדוש' ברכה ג'. ותקנו ברכה ראשונה 'מגן אברהם' נגד אברהם, 'מחיה מתים' נגד יצחק, 'אתה קדוש' כנגד יעקב, דכתיב 'והקדישו את קדוש יעקב'". וכן כתב בח"א לסנהדרין קה: [ג, רמז.].

(158) לשונו למעלה פמ"ד [שיב.]: "אמרו במדרש רבי תנחומא [קדושים אות ב] 'ברוך ה' אלקי ישראל' [דהי"א טז, לו], אמר הקב"ה לישראל, עד שלא בראתי אתכם היו מלאכי השרת מקלסים לפני ואומרים 'ברוך ה' אלקי ישראל'... בא יעקב, ואמרו לו, זהו... יעקב היה קדוש ונקרא 'קדוש', שנאמר 'והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו'. ולפיכך היו המלאכים מקדישים בשם יעקב, והדבר נפלא". ובגו"א ויקרא פכ"ו אות נ [רעג.] כתב: "יעקב צורתו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא:], ושמו יתברך מיוחד עליו, עד שהמלאכים מקלסין שמו 'ברוך ה' אלקי ישראל'", ושם הערה 152 [הובא למעלה פמ"ד הערה 222]. וראה להלן פס"ז הערות 95, 140.

(159) בעוד שכאן מבאר שיעקב עומד כנגד ברכת השם [של דור הפלגה], הרי בשאר מקומות העמיד את יעקב כנגד שפיכות דמים [לעומת המשך דבריו שעמרם עומד כנגד שפיכות דמים]. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ט [רצט.] כתב: "על ידי שפיכות דמים הם הפך ליעקב, כי לא מצינו מי שהיה הפך שפיכות דמים כמו יעקב. וזה ענין נפלא, דאמרינן במסכת נדה בפרק כל היד [יג.] המוציא ש"ז לבטלה כאילו שופך דמים... ומפני כי יעקב היה רחוק מן שפיכות דמים, לא ראה יעקב קרי מימיו, כמו שדרשו ז"ל [יבמות עו.]... אף שלא היה זה בכונה, רק באונס, כל כך היה רחוק משפיכות דמים, שלא יצא ממנו קרי אשר שייך ליצירה. וכל זה ידוע לנבונים, כי יעקב ועשו הם הפכים; עשו נקרא 'אדמוני' [בראשית כה, כה], והוא איש דמים [רש"י שם]. ויעקב אתו החיים. ולכך גם כן יעקב לא מת [תענית ה:], כאשר ידוע למי שעמד בסוד קדושים... ולפיכך אם היו חס ושלום נוטים אחר שפיכות דם, הם יוצאים ממדת יעקב". ובנצח ישראל פ"ד [ע.] כתב: "יעקב נגד שפיכות דמים... כי יעקב לא ראה קרי מימיו [יבמות עו.], ודבר זה

נחשב קצת כאילו שופך דם. כי ראוי ואפשר היה שיהיה נברא ממנו אדם, ואף מזה היה יעקב מרחיק". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] כתב: "יעקב הפך שפיכות דמים, שידוע כי יעקב הוא הפך כדכתיב אצל עשו [בראשית כה, כה] 'ויצא הראשון אדמוני', סימן שיהיה שופך דמים, ואילו יעקב הפך זה, שהיה נזהר משפיכות דמים. וזהו שאמרו ז"ל שלא ראה יעקב קרי מימיו. וזה כי המוציא שכבת זרע כאילו שופך דמים מה שהזרע ראוי שיהיה בו נפש, ואילו יעקב כל כך היה רחוק משפיכות דמים שאף לאונסו לא ראה קרי, שלא היה אצלו שפיכות דמים". ובגו"א בראשית פכ"ז סוף אות כה [מו:] כתב: '"על חרבך תחיה' [בראשית כז, מ] הוא הפך מדת יעקב, אשר אתו השלום". וכן העמיד את יעקב אבינו כנגד ג"ע, דבדר"ח פ"א מ"ב [קפ:] כתב: "גלוי עריות הפך התורה... כי מעלת התורה שהיא השכל הנבדל מן החמרי לגמרי... והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף". ושם בהמשך המשנה [ר.] כתב: "יעקב היה לו מדת התורה, כמו שאמר [בראשית כה, כז] 'יעקב איש תם יושב אוהלים'... הרי לך כי יעקב היה לו מדת התורה". ולפי זה יוצא שקדושת יעקב עומדת כנגד גלוי עריות [כמבואר שם הערה 511, ולמעלה פ"ד הערה 12, לעומת דבריו כאן שאברהם עומד כנגד ג"ע (ראה למעלה הערה 148)]. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים וניצוצות.

(160) אודות שגזל נעשה מחמת חמדת ממון, כן מבואר למעלה הערה 115. ולוי עומד כנגד הגזל של דור המבול. וראה להלן הערה 168.

(161) כמו שנאמר [במדבר יח, כ] "ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל", ופירש רש"י [שם] "וחלק לא יהיה לך בתוכם - אף בביזה". ושוב נאמר [דברים י, ט] "על כן לא היה ללוי חלק ונחלה עם אחיו ה' הוא נחלתו כאשר דבר ה' אלקיך לו". ושוב נאמר [דברים יח, א-ב] "לא יהיה לכהנים הלוים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל אישי ה' ונחלתו יאכלון, ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו ה' הוא נחלתו כאשר דבר לו", ופירש רש"י [שם פסוק א] "כל שבט לוי - בין תמימין בין בעלי מומין. חלק - בביזה. ונחלה - בארץ". ולפי זה "נחלה" נאמרה על הארץ, ו"חלק" נאמר על הביזה, וכאן כתב להיפך "חלק בארץ ונחלה בביזה".

(162) בספר שפתי כהן [במדבר טז, א] כתב: "מכאן תדע מעלתן וקדושתן של בני לוי, שראו כל כך ממון, ולא חמדוהו, ובבזה לא שלחו את ידם, כי מאסו בחמדת העולם נגד לימודם, ואמרו [תהלים קיט, עב] 'טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף', [משלי ג, יד] 'טוב סחרה מסחר כסף', ועליהם אמר התנא [אבות פ"ו מ"ה] 'לא תחמוד כבוד יותר מלימודך'. ועל זה בחר בהם הקב"ה והבטיחם ואמר להם [במדבר יח, כ] 'אני חלקך

ונחלתך וגו'". והרמב"ם [הלכות שמיטה ויובל פי"ג הלכות יב-יג]: "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו. מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר [דברים לג, י] 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'. לפיכך הובדלו מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם, שנאמר [דברים לג, יא] 'ברך ה' חילו', והוא ברוך הוא זיכה להם, שנאמר [במדבר יח, כ] 'אני חלקך ונחלתך'. ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזיכה לכהנים וללוים". אמנם יש הבדל בין הרמב"ם לבין המהר"ל; לרמב"ם הכל מתחיל מקדושת הלוים, ומפאת קדושתם לא נטלו חלק בארץ. אך המהר"ל סובר להיפך; הכל מתחיל במה שלא נטלו חלק בארץ ובביזה, ומפאת כן "היה לוי נבדל מעניני הממון ורדיפת הממון" [לשונו כאן]. **וכן יש להוכיח** מדבריו בגו"א שאינו הולך בשיטת הרמב"ם; נאמר [דברים י, ח-ט] "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט לוי לשאת את ארון ברית ה' וגו' על כן לא היה ללוי חלק ונחלה עם אחיו ה' הוא נחלתו כאשר דבר ה' אלקיך לו", ופירש רש"י [שם פסוק ט] "על כן לא היה ללוי חלק - לפי שהובדלו לעבודת המזבח, ואינן פנויין לחרוש ולזרוע". ובגו"א שם אות ו [קסג:] כתב: "לפי שהובדלו וכו'. ואין פירושו בשביל שהוא נושא הארון לא יהיה לו חלק ונחלה ["לא מצד קדושתו להיות משרתי עליון, כפי המובן מהכתוב" (לשון הרא"ם שם)], דבשביל זה יהיה מגרע גרע [בתמיה], ואין זה סברא, שאדרבה, מפני חשיבותו יטול יותר ["דאדרבה, ראוי להרבות שכרו, ולא למעטו" (לשון הרא"ם שם)], אלא כדי שיהיו פנויים וכו'". ולפי דברי הרמב"ם איך ניתן לומר "שאדרבה, מפני חשיבותו יטול יותר", הרי הרמב"ם ביאר שמפאת חשיבותו לכך הופקע שבט לוי מליטול חלק בארץ [ושם בגו"א הערה 19 אכן נתבאר שדברי רש"י והגו"א שם לכאורה אינם עולים בקנה אחד עם דברי הרמב"ם]. ואין להקשות שלכאורה דברי רש"י [שם] סותרים לדברי המהר"ל כאן, שרש"י ביאר שהלוים לא נטלו חלק בארץ משום ש"אינן פנויין לחרוש ולזרוע", ואילו כאן לא הזכיר מזה כלום. דזה לא קשיא, כי כאן אינו עוסק בטעם מדוע הלוים לא נטלו חלק בארץ, אלא במה שמסובב מכך; שהואיל והלוים לא נטלו חלק בארץ ובביזה [יהיה הטעם אשר יהיה], "לכך היה לוי נבדל מעניני הממון ורדיפת הממון". והרי כך מוכח מיניה וביה; דהנה

הטעם ש"אינן פנויין לחרוש ולזרוע" אינו מסביר מדוע שבט לוי לא נטל חלק בביזה, שהרי אין בזה צורך לחרוש ולזרוע [ואכן רש"י שם לא הזכיר ביזה, אע"פ שהזכיר ביזה בשאר מקומות (כמובא בהערה הקודמת)], ואילו כאן הזכיר גם ביזה. לכך בהכרח שאין דבריו כאן צמודים לטעם מדוע לא נטלו חלק בארץ ובביזה, אלא בשלב מאוחר יותר.

(163) פירוש - הרי ארץ ישראל שייכת לכל ישראל [גם לשבט לוי], ועם כל זה אין שבט לוי נוחל את חלקו. והראיה שא"י שייכת גם לשבט לוי היא שיש ראשונים [רשב"ם ותוספות ב"ב קכב.] הסוברים ששבט לוי יטול בימות המשיח חלק בארץ כשאר שבטים. ועיין מנחת חינוך [מצוה תח] שצדד שלדעה זו אף לא יתנו השבטים מחלקם ללויים ערים לשבת, כיון שיהיה להם חלק בארץ. וזה מורה ששבט לוי שייך לא"י גם האידנא, ורק שאינו נוטל את חלקו הראוי לו. וכן מדוייק מלשון המשנה [מעשר שני פ"ה מי"ד] "ישראל וממזרים מתודים, אבל לא גרים ולא עבדים משוחררים, שאין להם חלק בארץ. רבי מאיר אומר, אף לא כהנים ולוים, שלא נטלו חלק בארץ". הרי לגבי גרים ועבדים אמרו "שאין להם חלק בארץ", ואילו לגבי כהנים ולוים אמרו "שלא נטלו חלק בארץ", וזה מורה שיש לכהנים ולוים חלק בארץ, רק שאינם נוטלים אותו. **ויש להביא ראיה** ליסוד זה [שא"י שייכת גם לשבט לוי], שאמרו חכמים [שמו"ר מד, ט] שבחטא העגל לאחר שהקב"ה אמר למשה [שמות לב, י] "ואעשך לגוי גדול", ענה על כך משה בזה"ל: "כשם שנשבעת לאבות וקיימת עמהן ברית... כך אף לשבטים נשבעת וקיימת עמהם ברית... ולדבריך הרי אתה מעמיד משבט לוי, שאני משבטו, מה יש לך לומר לשבט ראובן ולשבטים אחרים". ובחידושי מרן רי"ז הלוי [תחילת פרשת ויחי] כתב: "נראה לבאר ג"כ הכתוב [שמות לב, יג] 'זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך ותדבר אליהם ארבה את זרעכם וגו' וכל הארץ אשר אמרתי אתן לזרעכם וגו'', אשר לכאורה אינו מובן מאי ענין הבטחת הארץ לכאן, ומאי צורך להוסיף על השבועה של 'ארבה את זרעכם וגו'', שהוזכרה מתחלה בפסוק. אולם נראה, דהנה הקב"ה אמר למשה 'ואעשה אותך לגוי גדול', דהיינו שהברית הכרותה לאבות תתקיים על ידי זרעו של משה. ועל זה הוא שהזכיר משה הכא בתפלתו שבועת והבטחת הארץ, שהקב"ה הבטיח שהארץ תתחלק לשבטים [ב"ב קכא:], ואי אפשר שתתקיים השבועה ע"י זרעו של משה לבד. והנה במדרש רבה שם אמר משה [מביא השמו"ר שהובא כאן]... הרי מפורש שהזכיר משה בתפלתו הכא גם ברית השבטים... דבעיקר הבטחת הארץ נאמר שהארץ תתחלק לשבטים. וזהו שהזכיר משה בתפלתו גם הארץ, שאי אפשר להשבועה להתקיים בלי שבטים". ואם שבט לוי אינו זכאי כלל לא"י, מדוע משה צריך לטעון שמצד

שאר השבטים לא תתקיים הבטחת הארץ, הרי אף מצד שבט לוי עצמו לא תתקיים הבטחת הארץ, כי שבט לוי אינו נוחל את הארץ. אלא מוכח שא"י שייכת גם לשבט לוי, ורק שאין שבט לוי נוטל את חלקו הראוי לו. ובח"א לסוטה לח: [ב, סח:] כתב: "כל שבט לוי קדושים היו, וזכו לארץ". ובגו"א במדבר פ"א הערה 43 ושם פל"א הערה 25 נתבאר שהלוים הם בכלל ישראל, אך לא בכלל השבטים. וזהו שכתב כאן "ואפילו מה שראוי היה לחלקו לא היה לו". וראה בספר חבצלת השרון דברים יח, א, שהאריך הרבה בביאור הפקעת שבט לוי מחלוקה עם ישראל, ומחלוקה עם השבטים.

(164) פירוש - אם שבט לוי לא היה מוכן להיות מסתפק בחלקו ומנותק מרדיפת ממון, הקב"ה לא היה נותן לו ענין זה [ולכך הם מרוחקים לגמרי מן הגזל]. ואודות שאין הקב"ה נותן לאדם מעלה ללא הכנה מוקדמת אליה, כן כתב להלן פע"ב [לאחר ציון 51], וז"ל: "אתה מוכרח לומר שלא היה כל זה במקרה בישראל, כי אם בשביל הכנה שבישראל לקבל המעלות. כי איך אפשר לומר שהיה דבר זה בלא הכנה, כי כל דבר טבעי צריך לו הכנה מיוחדת; כי בודאי חומר האדם יש בו הכנה מיוחדת לקבל נפש המשכלת. וכך בעלי חיים יש הכנה בחומרם לקבל נפש המרגשת, וכן בכל הדברים אשר הם בנמצא, צריכים הכנה מיוחדת לקבלתם. ודבר כזה שהוא על כל, המעלה שקבלו ישראל שיהיה הנהגתם שלא על פי הטבע, ואיך יהיה דבר זה בלא הכנה מיוחדת, ימאן זה השכל והדעת. ויותר מזה מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה, כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה שיש להם השכל על ידי הכנה שבהם על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חיים שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת, אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם... שכל הדברים העליונים צריכים הכנה". ובתפארת ישראל פט"ו [רכו:] כתב: "מן הדברים אשר הם ידועים לכל, שלא יקנה האדם שום מדרגה רק אם הוא מוכן לאותה מדרגה". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קפח:] כתב: "הקב"ה צוה על בנין בית המקדש, והוא בודאי נתן לאדם עושר כדי שיקיים האדם צוואתו". ובמדרש [שמו"ר לד, א] אמרו "אין הקב"ה בא בטרחות עם בריותיו; לא בא על האדם אלא לפי כחו. אתה מוצא כשנתן הקב"ה את התורה לישראל, אילו היה בא עליהם בחוזק כחו, לא היו יכולים לעמוד... אלא לא בא עליהם אלא לפי כחם". והחפץ חיים כתב בהקדמה להלכות אסורי לשון הרע בזה"ל: "התורה ירדה לסוף דעת האדם, שבכחו להיות נזהר מזה העון [של לשה"ר],

דאי לאו הכי, אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו [ע"ז ג.]". ובמשך חכמה [בראשית ט, ז] כתב: "פרו ורבו וכו' - לא רחוק הוא לומר הא שפטרה התורה נשים מפו"ר וחייבה רק אנשים [יבמות סד:], כי משפטי ה' ודרכיו 'דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז]. ולא עמסה על הישראלי מה שאין ביכולת הגוף לקבל. ומכל דבר האסור, לא מנעה התורה בסוגה ההיתר, כמו שאמרו פרק כל הבשר [חולין קט:]. ומשום זה לא מצאנו מצוה להתענות רק יום אחד בשנה [ויקרא כג, כז], וקודם הזהירה וחייבה לאכול [ברכות ח:]. וכן לא מנעה המשגל מכל בריה לבד ממשה רבינו [שבת פז.]... וא"כ נשים שמסתכנות בעיבור ולידה, ומשום זה אמרו מיתה שכיחא [תוספות כתובות פג: ד"ה מיתה]... לא גזרה התורה לצוות לפרות ולרבות על אשה". וראה להלן פע"ב הערה 87.

(165) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא", ופירוש דבריו כאן הוא: "ואם לא היה מוכן שבט לוי לדבר זה, לא נתן לו הקב"ה דבר זה", לאמר שאם לשבט לוי לא היתה את ההכנה הראויה למעלתם [שלא להיות רודפי ממון], הקב"ה לא היה נותן להם הנהגה זו [שלא ליטול חלק בארץ ובביזה], "רק היה מסתפק בשלו", אלא שמוכח ששבט לוי היה מסתפק בשלו, ומחמת כן לא היתה לו חמדת ממון. ואודות שמחמת מדת ההסתפקות אין אדם חומד ממון, כן כתב בדר"ח פ"ה מי"ט [תנ.]: "ותמצא בו [באברהם] מדת... נפש שפלה, כלומר שהיה מסתפק בשלו, ולא היה רודף אחר החמדה כלל, וזהו ממדת נפש שפלה, שהרי אמר [בראשית יד, כג] 'אם מחוט ועד שרוך וגו'', הרי לא חפץ במה שראוי לו, ומכל שכן שלא היה חפץ מה שאין ראוי לו". ודבריו אודות אברהם כחם יפה גם לגבי לוי.

(166) מקשה על עצמו, שהא תינח שלשבט לוי היתה ההכנה הראויה למעלתם הגבוהה, אך מנין לומר שללוי עצמו היתה הכנה זו, והרי המדרש אומר שלוי הוא הצדיק שהוריד השכינה לרקיע השלישי.

(167) לשונו בגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:]: "האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל. וגם השבטים הם אבות כל שבט ושבט לשבטו, כי ראובן, בני ראובן נקראו על שמו [במדבר א, כ], והם עיקר צורת העולם, כי כל אחד נחשב בפני עצמו, עד שהוא עיקר הבריאה". ולמעלה פנ"ד [קסה.] כתב: "יעקב ובניו עיקר מציאות עולם". ובבאר הגולה באר הששי [רמט:] כתב: "כי האבות הם אבות לישראל, וכן השבטים, כל אחד אב לשבטו". וכמו ששלש המדות הטובות של ישראל ["רחמנין ביישנין וגומלי חסדים" (יבמות עט.)] באו להם משלשת האבות [נתיב הבושה פ"א (ב, ר.), וח"א ליבמות עט. (א, קמד:)], כן המדות הטובות של השבטים באו להם מראש השבט. ועוד

אודות שאי אפשר להגיע למעלה שלא היתה לאבות, כן כתב התפארת שלמה [פרשת לך לך עמוד יא]: "כל עיקר הכח של עבודת בני ישראל במצות ומעשים טובים באה להם מן האבות הקדושים, אשר הם בעבודתם הגדולה ישרו לנו בערבה מסלה לאלקינו, ועל ידי קדושתם הנחילו לבניהם אחריהם קדושה לעתיד להיות עובדים השם יתברך באהבה ויראה באמת ותמים. ולולי הם לא היינו יכולים לעשות דבר, ולא זכינו לכל הגדולה והמעלה של התורה הזאת". וראה למעלה פי"ג הערה 10, פ"מ הערה 178, ופנ"ד הערה 137.

(168) צרף לכאן דברי העקידת יצחק שער לד, שכתב: "בא לוי ותקן מה שעותו אנשי המבול". וכן העתיקו השל"ה [מסכת יומא הלכות תשובה, ט]. ולפי דברי המהר"ל הענין מחוור, כי לוי מתקן את חטא הגזל שעשו אנשי דור המבול [אמנם בעקידה שם דובר על חטא זימה].

(169) עבודה זרה היתה החטא של דור אנוש, וכמבואר למעלה [לאחר ציונים 46, 133].

(170) כמו שנאמר [במדבר י, כא] "ונסעו הקהתים נושאי המקדש וגו'", ופירש רש"י [שם] "נושאי המקדש - נושאי דברים המקודשים". ונאמר [במדבר ד, ד]: "זאת עבודת בני קהת באהל מועד קודש הקדשים", ופירש רש"י [שם] "קודש הקדשים - המקודש שבכולן; הארון והשלחן והמנורה והמזבחות והפרוכת וכלי שרת". ונאמר [במדבר ד, טו] "וכלה אהרן ובניו לכסות את הקודש ואת כל כלי הקודש בנסוע המחנה ואחרי כן יבואו בני קהת לשאת ולא יגעו אל הקודש ומתו אלה משא בני קהת באהל מועד". וקודם לכן [במדבר ג, לא] נאמר על בני קהת "ומשמרתם הארון והשלחן והמנורה והמזבחות וכלי הקודש אשר ישרתו בהם והמסך וכל עבודתו".

(171) לא ברור מה מוסיף המשפט הזה על פני המשפט שקדם לו; כי במשפט הקודם כתב "משפחתו עובדים בגופם להשם יתברך, שהם היו נושאי המקדש". וכאן כתב "וכל זרעו היו עובדים אל השם יתברך בגופם", ומה ההבדל בין "משפחתו" ל"וכל זרעו".

(172) כמו שנאמר [במדבר ז, ו-ט] "ויקח משה את העגלות ואת הבקר ויתן אותם אל הלוים, את שתי העגלות ואת ארבעת הבקר נתן לבני גרשון כפי עבודתם, ואת ארבע העגלות ואת שמונת הבקר נתן לבני מררי כפי עבודתם ביד איתמר בן אהרן הכהן, ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו", ופירש רש"י [שם פסוק ט] "כי עבודת הקודש עליהם - משא דבר הקדושה הארון והשלחן וגו', לפיכך 'בכתף ישאו'". ובשעה שציוה יאשיהו המלך ללויים לגנוז את הארון אמר להם "אין לכם משא בכתף" [דהי"ב לה, ג], ופירש רש"י [שם] "אמר להם אין לכם שום טורח משא בכתף

מכל כלי בית ה', שתוכלו לומר משום טורח משא בכתף אין אנו יכולין לעבוד את ה'". ואמרו חכמים [במדב"ר ה, ח] "הרי למדנו שהיו שבט לוי מעולה מכל השבטים, ומעולין בשבט לוי משפחת קהת; שהיה בן לוי נותן משאו או הקרשים או הבריחים או האדנים או כל דבר על העגלות, אבל משפחת קהת היו טוענין בכתפיהם, שלא היה להם רשות ליתן הארון על העגלה, שנאמר [במדבר ז, ט] 'ולבני קהת לא נתן וגו'". ובגו"א שמות פל"ח אות ה [תקיט:] כתב: "הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי". ובזוה"ק [ח"ג קעז:] אמרו שמשפחת קהת היא עיקר גזע ושורש הלוים.

(173) כי הגוף מתנגד לעבודת ה', וכאשר העבודה נעשית על ידי הגוף, זו התבטלות גמורה להיות עבד ה'. ובאבות פ"ה מ"כ אמרו "יהודה בן תימא אומר, הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים". ובדר"ח שם [תעט:] כתב: "בריאת האדם הוא לתכלית זה שנברא לעבוד את בוראו. ומפני שהאדם בעל חומר, והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר, ועל זה אמר 'הוי עז כנמר'. כי מי שיש לו עזות אינו כמו אבן דומם עד שלא יהיה לו חפץ ותשוקה, רק יהיה עז כנמר... מכל מקום לפעמים אין לו כח המתעורר שמתעורר אותו אל הפועל, כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר, והנה יש להם העזות, ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם. וכנגד זה אמר 'וקל כנשר', שלא יהיה טבעו מכביד עליו בעבודת בוראו, אבל יהיה מעורר עצמו עד שיהיה קל בעבודת בוראו, ולא יהיה טבעו מונע אותו מזה... וכל הדברים האלו הזהיר בן תימא כנגד האדם שיגבר על חומרו, שהוא המונע את האדם מן הפועל. כי אין בחומר פעולה, ולפיכך החומר הוא מונע האדם מן עבודת המקום. ולכך התחיל ב'עז כנמר', שהוא ההתחלה שלא יהיה כמו נרדם וכמו ישן, שאפילו התשוקה והחפץ לפעול אין בו, אבל יהיה לו עזות פנים, שיש לו חפץ ותשוקה לפעול. ואחר כך אל יהיה לו מניעה כובד טבעו החמרי, עד שהוא חסר כח המתעורר, שהוא מעורר את האדם אל עשיית המעשה ואל הפעולה, ועל זה אמר שיהיה קל כמו הנשר". ושם מכ"ב [תקסה:] כתב: "'הוי עז כנמר', ודבר זה כנגד גופו של אדם, שצריך האדם שיהיה מתגבר על הגוף, כי הגוף מונע אותו מן הפעולה, היא עבודת השם יתברך. ולכך הזכיר כנגדו 'הוי עז כנמר'". וכן כתב בנתיב הזריזות ר"פ ב [ב, קפו.]. והמסילת ישרים פ"ו כתב: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך

שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח. והוא מה שאמר התנא 'הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'". ואודות שהמשא הוא לגוף, כן כתב למעלה פ"ס [תיח:]: "מפני שהיו ישראל בשעבוד מצרים מצד חלק האחד, הוא הגוף, על זה אמר הכתוב [שמות ו, ו] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', שהם נגד חלק הגוף. כי שעבוד של גוף הוא המשא. ולפיכך החמור, שהוא בעל חומר וגוף, הוא נושא משא וסבל. כי כאשר הגוף חזק, הוא נושא משא גדול". וראה למעלה פט"ו הערה 136. ובח"א לב"מ פה: [ג, מ:] סלל לו דרך נוספת בביאור השייכות שבין עבדות לגוף, וכלשונו: "כאשר עושה עצמו עבד אל התורה בזה משעבד גופו, כמו שבארנו במקום אחר כי שם 'עבד' נאמר על הגוף בכל מקום, כי העבד דומה לחמור [יבמות סב.]".

(174) אמרו חכמים [במדב"ר ה, ח] "הוי נמצאת אומר אע"פ שהיו [בני קהת] גדולים מן שאר המשפחות... לא היתה רוחן גסה עליהן, אלא **משועבדין** לפני הארון, למה כן, לפי שאין גדולה לפני האלקים. נמצאת אומר אע"פ שהיתה משפחת קהת פלאטיני ["חשובים כבני פלטין" (מתנו"כ שם)], אלא כיון שהיו באין לטעון את הארון היו טוענין בו **כעבדים**". ותיבות "משועבדין" ו"כעבדים" מוארות באור יקרות לפי דברי המהר"ל כאן.

(175) פירוש - מזרע של קהת יצאו הכהנים [אהרן ובניו]. ונאמר [יהושע כא, ד] "ויצא הגורל למשפחת הקהתי ויהי לבני אהרן הכהן וגו'". ושם [פסוק י] "ויהי לבני אהרן ממשפחת הקהתי מבני לוי כי להם היה הגורל ראשונה".

(176) "והשב כהנים לעבודתם" [תפלת מוסף לשלש רגלים]. ומה שכתב "שעליהם העבודה בעצם", פירושו שבעוד העבדות של קהת נקבעת על פי מה שעשו ["בכתף ישאו"], הרי העבדות של הכהנים אינה נקבעת על פי מה שעשו, אלא היא מחמת עצם היותם כהנים. ונראה להטעים זאת, כי זה עתה ביאר ש"נקרא עבודה דבר שיעבוד בגופו", והכהנים מורים על קדושת הגוף, וכפי שביאר בדר"ח פ"ד מי"ד [רפג.]: "כתר כהונה כנגד הגוף, כי הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות ובין כתר תורה; כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו. ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך. ומכל שכן אצל התורה, שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה. וזה האב שיש לו המעלה הזאת, אינו נותן לבן הנפש ולא השכל. אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה... ולפיכך הבן

יורש את הכהונה. והנה כתר כהונה שנתן השם יתברך לישראל, הוא כנגד מה שבאדם קדושה בגוף. ולפיכך המומים פוסלין בכהנים [ויקרא כא, יז-כג], ולמה המומים פוסלים בכהנים. וזה מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף, וכאשר יש מום בגוף, פסול לעבודה. ומזה תבין מה שאמרו בכתובות [עב:] שכל המומין שפוסלין בכהנים פוסלין בנשים, ומה ענינם יחד. אבל פירוש כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש... ולכך כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלין בנשים. אמנם ראוי לך להבין דבר זה שאמרנו כי יש לכהנים קדושת הגוף, שהכוונה בזה שהגוף שלהם נמשך ממדריגה עליונה אלקית, כי גם לגוף האדם יש מדריגה עליונה, כאשר תדע ותבין מן רמ"ח אברים של אדם. והכהן שהיה כהן צדק ראשון הוא אברהם אבינו, ואמר הכתוב עליו [תהלים קי, ד] 'אתה כהן לעולם', ומספרו רמ"ח כמספר אברי האדם [נדרים לב:]. וכל אלו דברים מופלגים בחכמה, ואין להאריך". נמצא שבני קהת עובדים עם גופם, אך הכהנים מורים על קדושת הגוף בעצם, ולא מחמת שעובדים עם גופם. וראה למעלה פט"ו הערה 148, פכ"ב הערה 69, ופרק זה הערה 148.

(177) פירוש - לכך קהת ובניו עומדים כנגד ע"ז, כי הם מורים על עבודת ה' מובהקת [שהרי עובדים ה' בגופם], ועבודת ה' מובהקת עומדת לגמרי כנגד ע"ז. וכן מצינו שהעומד כנגד ע"ז הוא יצחק אבינו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רחצ.]: "ואם ח"ו [ישראל] הם עובדים ע"ז, אין ראוי שיהיו נחשבים בני יצחק... שהרי יצחק **הקריב גופו** לגמרי לשמים [בראשית כב, ט], וכל כך היה דבק בעבודת הקב"ה, וזה מקריב לאל אחר, ודבר זה הפך לגמרי אל מדת יצחק". ודבריו לגבי ההפכיות שבין יצחק לע"ז כחם יפה בביאור ההפכיות שבין קהת לע"ז. וראה למעלה הערות 111, 154.

(178) עמרם עומד כנגד שפ"ד של קין [כמבואר בב"ר יט, ז, וראה למעלה לאחר ציונים 45, 133].

(179) "עמרם, אף מה שדרך העולם שמביא מיתה לעצמו על ידי חטא עצמו, לא היה מביא" [לשונו בסמוך].

(180) לשון הגמרא [שם] "תנו רבנן, ארבעה מתו בעטיו של נחש, ואלו הן; בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד". והמגלה עמוקות פרשת ואתחנן [אופן קצט] כתב: "נקרא 'עמרם' על שם 'עמר נקי' [דניאל ז, ט], שלא חטא מימיו".

(181) לשון רש"י [שבת נה:] "בעטיו של נחש - בעצתו של נחש שהשיא לחוה, ולא בחטא אחר, שלא חטאו". ועוד רש"י [ב"ב יז.] כתב: "בעטיו של נחש - בעצתו של נחש, כלומר לא היו ראוין למות, אלא שנגזרה גזירת מיתה על כל תולדותיו של אדם הראשון

בעצתו של נחש". ובח"א לב"ב יז. [ג, עח.] כתב: "ד' מתו בעטיו של נחש, כלומר שלא הגיעה להם המיתה מצד עצמו, כי מצדו לא מת. רק מצד העולם הכללי נגזר עליו המיתה בשביל חטא עצת הנחש, ומצד פרטית עצמו לא הגיע לו המיתה". ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 239] כתב: "מצד שהמיתה טבעית לבני אדם מצד החומר, והצדיקים אינם דוחים הטבע, כי הטבע ראוי להנהגת העולם, והיא הנהגה של אמת, והצדיקים במה שהם צדיקים חפצים באמת, ואינם חפצים שיצא העולם חוץ מסדר האמת... ואם לא היה שהצדיק אינו חפץ בשנוי הסדר, שהמיתה ראוי לפי סדר המציאות, היה השם יתברך מחדש עמהם נפלאות שלא להמית הצדיק. אבל מפני שהצדיק חפץ באמת, לכך המיתה באה, והבן זה".

(182) מעין הביטוי "אומנות של נחש הקדמוני" נמצא ברש"י [שמות ד, ג], שכתב: "רמז לו שסיפר לשון הרע על ישראל, ותפש אומנתו של נחש". אמנם כאן הכוונה לאומנות נחש הקדמוני להביא מיתה, שהנחש הביא מיתה לעולם ע"י שהסית את האשה לאכול מעץ הדעת [בראשית ג, ה-ו]. ולמעלה פכ"ב [רסט:] כתב: "המיתה לאדם במה שהוא אדם, וכן הנחש, אחר עצם שלו נמשך פורענות". ובנר מצוה [קכח.] כתב: "כי הנחש הביא מיתה לעולם, והנחש מוכן אל זה ביותר, כמו שהביא מיתה אל העולם". ובהקדמה לאור חדש [סד:] כתב: "המן [הרשע] הפך זה, שנרמז במה שכתוב [בראשית ג, יא] 'המן העץ וגו'' [חולין קלט:]. כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם, ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא. וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא, והאכילה הזאת שהביא המיתה היה על ידי נחש הקדמוני, וכן המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון, וממנו המיתה בא לעולם". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "כי המן הוא מזרע עמלק שכחו סמאל הרשע, שהיה רוכב על הנחש ומסית את האשה לאכול מן עץ הדעת, והביא המיתה לעולם. וכך היה המן רוצה להביא העדר ומיתה לישראל, שהם בפרט נקראו אדם". וכן כתב בבאר הגולה באר הראשון [סו.], ודרשת שבת הגדול [רח:]. וראה למעלה פכ"ב הערה 28, פרק זה הערה 34, ולהלן פע"א הערה 68. והביטוי "נחש הקדמוני" נמצא בגמרא [סוטה ט:, סנהדרין כט.]. וראה הערה הבאה.

(183) יש להסתפק אם שלש המלים "והביא המיתה לעולם" מוסבות על הנחש הקדמוני [כמבואר בהערה הקודמת], או על קין. ויותר נראה שהן מוסבות על קין, שאם איירי בנחש הקדמוני היה אומר "שֶׁהביא המיתה לעולם", ולא "וְהביא". ואע"פ שהנחש כבר הביא מיתה לעולם, מ"מ מוסיף עליו קין, כי הנחש הביא מיתה לאדם החוטא עצמו, ואילו קין הביא מיתה לזולתו שלא חטא, וכמו שמבאר והולך. ואמרו חכמים [אסת"ר

הקדמה פסקא י] "קין ראש להורגים, הבל ראש לנהרגים". ובילקו"ש ח"ב רמז תשל אמרו "'חרב פתחו רשעים' [תהלים לז, יד], זה קין שפתח הריגה בעולם, שנאמר [בראשית ד, ח] 'ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו'. אמר לו הקב"ה, רשע אתה, פתחת בחרב בעולמי". ואודות שמיתה זו שהביא קין לעולם [על ידי שרצח את הבל] באה מאומנות נחש הקדמוני, מקור מפורש לזה הוא בזוה"ק [ח"א רנג: בהשמטות], שאמרו: "בדיל זוהמא דנחש דאשתאיב בחוה, מההוא זוהמא ממש אתיליד קין, ובגין דא אשתכח קטולא בגין דנחש אומנותא דיליה קטולא הוא" [וכן הוא בזוה"ק ח"א כח:, פרקי דר"א ר"פ כב, וילקו"ש ח"א רמז לה. ולכאורה זה דלא כרש"י (בראשית ד, א), המבאר שקין והבל נולדו לפני החטא].

(184) יש להבין, שלכאורה מה שהאדם מת הוא משום שנגזרה מיתה על האדם, והמיתה היא טבעית ללא שייכות באם האדם חטא או לא [ראה למעלה פס"ד הערה 240, וכאן הערה 181]. אך כאן מבאר שהאדם מת מחמת חטא שעשה, ולכך עמרם הצדיק לא היה אמור למות כי היה ללא שום חטא [אך מת בעטיו של נחש]. וניתן לבאר דבריו לפי מה שאמרו בגמרא [שבת נה.] "אמר רב אמי, אין מיתה בלא חטא ["וחטאו של אדם גורם לו מיתה" (רש"י שם)], דכתיב [יחזקאל יח, כ] 'הנפש החוטאת היא תמות בן לא ישא בעון האב ואב לא ישא בעון הבן צדקת הצדיק עליו תהיה ורשעת הרשע עליו תהיה וגו'". לכך כל מיתה היא מסובבת מהחטא שקדם לה. אך זה אינו, כי מסקנת הגמרא [שבת נה:] היא "שמע מינה יש מיתה בלא חטא... ותיובתא דרב אמי תיובתא". ואע"פ שהמאירי [שבת נה.] ביאר שאין לחוש לתיובתא שבמסקנת הגמרא [וכן משמע מהמו"נ ח"ג פי"ז ופכ"ד שהביא המאמר ש"אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון"], אך המהר"ל אינו סובר כן, שכתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תע.]: "בא ללמוד כי יש מיתה בלא חטא, כדקיימא לן במסכת שבת [נה:] יש מיתה בלא חטא". ובגו"א דברים פ"כ אות ט [שיח.] כתב: "הרא"ם פירש טעמיה דרבי יוסי משום דכיון דאין מיתה בלא חטא... ואין דבר זה טעם, דלא קיימא לן הכי כלל, אלא 'יש מיתה בלא חטא' במסכת שבת". וכן בח"א לר"ה טז. [א, קד:] כתב שלמסקנה קיימא לן שיש מיתה בלא חטא [הובא למעלה פ"ט הערה 3]. וא"כ יקשה מדוע כאן מבאר שהמיתה באה רק בעקבות חטא האדם. **ויש לומר**, שזהו דיוק לשונו כאן שכתב "שדרך העולם שמביא מיתה לעצמו על ידי חטא עצמו", ו"דרך העולם" מתפרש כאן כמו "על פי רוב", שעל פי רוב "החטא ממית" [ברכות לג.], אך עם כל זה יש יחידים שמתים מחמת עטיו של נחש. וכן כתב בח"א לשבת נה. [א, לב:]: "כי אף אם מתו משה ואהרן ולא היה חטא בצד עצמם, אבל המיתה היא באה מצד הכלל, אף

על גב כי מצד הפרט אין ראוי המיתה אליו... כי אדם הראשון גרם מיתה לכל העולם... וא"כ יש צדיקים שאין מתים בעונש עצמם". ומבואר מדבריו שזה שהיחיד נענש מחמת הכלל [אע"פ שאין לו חטא מצד עצמו] הוא הנהגה הקיימת רק אצל הצדיקים המועטים, אך רוב בני אדם מתים מחמת חטאם. וכך עולה מהסוגיא להדיא; התיובתא על דברי רב אמי [שאמר שאין מיתה בלא חטא] היתה מברייתא דידן גופא שארבעה מתו בעטיו של נחש, שמוכח ממנה שיש מיתה בלא חטא. נמצא שקודם שהובאה ברייתא זו היו דברי רב אמי שרירים וקיימים [שאין מיתה בלא חטא]. ורק משהובאה ברייתא זו נתברר שאכן יש ארבעה יחידים שמתו ללא חטא. ועולה מכך שכל מתי העולם הם מעבר אחד, וארבעה מתים אלו הם מעבר שני. ודבריו כאן עוסקים בכל מתי העולם [שמתים מחמת חטאם], ורק עמרם וחבריו אינם נכללים בזה, כי רק הם מתו ללא חטא. וכן תוספות [שבת נה:] כתבו "ארבעה מתו בעטיו של נחש - והא דכתיב [קהלת ז, כ] 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ברוב בני אדם קאמר". **ודברים אלו** מפורשים בזוה"ק [ח"א נז:], שאמרו שם: "בגין חובוי דבר נש איהו אסתלק מעלמא, ולא בגיניה דאדם, כמה דתנינן אין מיתה בלא חטא, בר אינון תלתא דאסתלקו בגין ההוא עיטא דנחש הקדמוני, ואלין אינון; עמרם, לוי, ובנימין. ואית דאמרי אוף נמי ישי, דלא חבו, ולא אשתכח עלייהו חובא דימותון ביה, בר דאדכר עלייהו ההוא עיטא דנחש כדאמרן". (185) לשונו בח"א לשבת נה: [א, לג.]: "מה שהיה עמרם אבי משה, אשר היה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], לא יצא למשה לפעל רק על ידי מי שהוא ישר, אינו נוטה לשום קצה בעולם. ואף אם תאמר כי היה חטא במשה, דבר זה מה שהיה משה 'איש אלקים' [דברים לג, א], ומה שהיה איש אלקים אי אפשר שלא יהיה בו חטא לפי גודל מדריגתו, והיה נמשך אחריו חטא. אבל כאשר היה מצורף אליו שהיה אביו בכח שיצא תולדה כמו זאת לעולם, אי אפשר שיהיה חטא בו שיהיה יוצא חוץ ליושר, שאם היה חוץ ליושר לא היה ראוי שיצא על ידו משה. אבל בבניו [של משה], אע"ג שהבן מצטרף אל האב כמו שהיה מצטרף בנימין ליעקב, הפרש זה כי משה היה נבדל בעצמו מכל אדם על פני אדמה, ולפיכך אף לבניו לא היה יחוס וקשור כלל כאשר תבין דברי חכמה. ומפני כך לא היה מתחייב שיהיו לו בנים צדיקים [ראה למעלה פ"ט הערה 224]. אבל באב לא שייך דבר זה, כי לא היה נבדל משה מכל אדם אשר על פני האדמה רק מצד תכלית מדריגתו שהגיע אליו משה, אבל לא כאשר לא היה עדיין משה בעולם. ולכך אביו אי אפשר שלא יהיה צדיק גמור, שאם לא כן לא היה יוצא ממנו תולדה זאת, ולכך עמרם אבי משה מת בעטיו של נחש". וראה הערה הבאה.

(186) דבריו צריכים ביאור, שהרי בגמרא [ב"ב יז.] אמרו שארבעה מתו בעטיו של נחש ["בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד"], ומדוע המדרש [ב"ר יט, ז (אודות ששבעה צדיקים הורידו השכינה לארץ)] נקט ב"עמד עמרם והורידה מן הב' לא'", יותר משלשת האחרים. ובפשטות ניתן ליישב, כי שבעה הצדיקים נזכרים כאן לפי סדר זמנים מדוייק [אברהם-משה], והתיקון לחטאו של קין צריך להעשות לאחר זמנו של קהת, וקודם זמנו של משה, וכמו שמתבאר כאן. ובחלון הזמן הזה נמצא רק עמרם, ולא שלשת הצדיקים האחרים [מפי ידי"נ הרה"ג רבי יהודה וויטנברג שליט"א]. אך לפי זה חסר עדיין ה"בעצם" בהזכרת עמרם, שהיה יכול להזכיר את האחרים, ורק נקט בעמרם, שהוא מתאים לזמנים. ובודאי ענייניים אלו הם כבשונו של עולם, וכפי שרמז לכך בח"א לשבת נה: [א, לב:], וז"ל: "ד' מתו בעטיו של נחש. אלו ד' יש לכל אחד ואחד טעם מופלג בחכמה למי שמבין דברים אלו... ודבר זה עוד סתרי חכמה". ובח"א לב"ב יז. [ג, עח:] כתב על מאמר זה: "הכל הוא בסדר ובחכמה מאוד למי שמבין את זה... והיו ד' שמתו בעטיו של נחש, וזה כי השם יתברך הוא משפיע החיים לעולם תמיד, ומפני כך אילו לא חטא אדם הראשון לא היה באה מיתה לעולם הזה. והיו ד' שדביקים בשפע החיים, והם כנגד ד' נהרות שהם יוצאים מעדן להשקות הגן, ומשם יפרד והיו לארבעה ראשים [בראשית ב, י]. כך היו ד' שהיו מקבלים שפע החיים מן השם יתברך... ויש לך להעמיק בזה ותמצא דברים גדולים יותר, והוא יתברך יראינו נפלאות, אמן ואמן". וסוד ה' ליראיו. [**ושמעתי לבאר במקצת** דברי קודש אלו על פי מה שכתב בח"א לשבת נה: (א, לג.): "כלל הדבר כי אלו ד' אנשים... לא היו נוטים מן היושר כלל. יש מהם בסבת האב שהיה מצטרף אליו, ויש שהם בסבת הבן שהוציא אותו לעולם. ולכך זכר אצל כל אחד או האב או הבן, לומר 'בנימין בן יעקב', וכי עד עתה לא יודעין שהיה בנימין בן יעקב. וכי לא יודעין אנו שעמרם אבי משה, וכי לא יודעין אנו שישי אבי דוד. אבל כל אלו דברים כמו שאמרנו, שבשביל שהיה בנימין בן יעקב היה זה שהתולדה הזאת שיצא מן יעקב היה בו היושר בלי חטא. וכן האב שהוציא לעולם את משה היה בו היושר, ואצל דוד הן האב הן הבן בכל היה בו היושר". והמכוון הוא לקו האמצעי, לספירות כתר תפארת יסוד ומלכות; בנימין הוא כתר, וכמו שכתב המגיד משרים פרשת שמות: "בנימין בן יעקב היה בחינת כתר, על כן נבנה בית המקדש בחלקו". ובח"א לשבת נה: (א, לב:) כתב: "כי בנימין בן יעקב הוא מסולק מן החטא, כי החטא שהוא נוטה חוץ ליושר וזהו ענין חטא, אבל בנימין בן יעקב לא היה נוטה חוץ ליושר והיה כולו צדיק. וזה תדע כי היה בחלקו בית המקדש (יומא יב.), שהוא באמצע העולם, אינו נוטה מן

היושר" (ראה להלן פ"ע הערה 102). עמרם הוא תפארת (זוה"ק ח"ב קטו:), ישי הוא יסוד (זוה"ק ח"ב קעה:), וכלאב הוא מלכות, וכמו שכתב רבינו בחיי (בראשית כה, יט): "מה עשה הקב"ה, צר קלסתר פניו כדמות דוד, הדא הוא דכתיב (ש"ב ג, ג) 'ומשנהו כלאב'... מאי 'כלאב', כולו אב". והואיל ועמרם הוא תפארת, לכך הוא שייך בעצם לעץ החיים, שהוא תפארת (קהלת יעקב ערך ענף עץ אבות, אות ו). וראה של"ה (תולדות אדם, בית ישראל תליתא יח), ואור זרוע לצדיק אות ו. ובדר"ח פ"ג מט"ו (שפג.) כתב: "כי עץ החיים הזה הוא התורה, כמו שהתבאר (ויק"ר ט, ג)"].

(187) משה עומד כנגד חטא אדה"ר שחמד לאכול מעץ הדעת [כמבואר למעלה לאחר ציונים 45, 132].

(188) צריך להבין, מדוע מדגיש שמשה הוא צדיק. דאע"פ שבמדרש [ב"ר יט, ז] שהביא למעלה [לאחר ציון 48] אמרו "ואחר כך עמדו שבעה צדיקים והורידו השכינה בארץ; אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, דכתיב [תהלים לז, כט] 'צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה'", מ"מ לא כתב כן אצל כל שבעת הצדיקים [כגון, אצל לוי (למעלה לאחר ציון 159) וקהת (לאחר ציון 168) לא הזכיר שהיו צדיקים]. ואולי אצל הצדיקים האחרים אין צורך להזכיר זאת, כי צדקתם מובנת מאליה; לוי התנזר לגמרי מהגזל, וקהת נשא בגופו את כלי המשכן. אך מה שמשה פרש מהאשה, לא ניכר בהשקפה ראשונה מהי הצדקות המופלגת שיש בזה. כי בגמרא [שבת פז.] ביארו הטעם שמשה פרש מהאשה; "נשא קל וחומר בעצמו; אמר, ומה ישראל שלא דברה שכינה עמהן אלא שעה אחת, וקבע להן זמן, אמרה תורה [שמות יט, טו] 'והיו נכונים וגו' אל תגשו', אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי, ואינו קובע לי זמן, על אחת כמה". ולכאורה אין בק"ו זה הוראה על צדקות משה המופלגת, אלא הכרח מסוים שעליו להיות מוכן בכל שעה לקבל דיבורי ה'. לכך מדגיש שאין זה כך, כי אם משה לא היה נבדל לגמרי מהחמדה לאשה, לא היה פורש מהאשה [אע"פ שיש ק"ו המחייב זאת], וכמו שמבאר והולך. וראה בסמוך הערה 190.

(189) של הרהור עבירה, וכמו שאמרו [יבמות סג.] "רבי חייא הוה קא מצערא ליה דביתהו, כי הוה משכח מידי צייר ליה בסודריה ומייתי ניהלה. אמר ליה רב, והא קא מצערא ליה למר. אמר ליה, דיינו שמגדלות בנינו ומצילות אותנו מן החטא", ופירש רש"י [שם] "מן החטא - הרהור עבירה". והרמב"ם [הלכות אישות פט"ו הט"ז] כתב: "מצות חכמים היא שלא ישב אדם בלא אשה שלא יבא לידי הרהור". ובנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטז:] כתב: "דבר שהוא מרחיק מן האדם הקדושה כאשר הוא בלא אשה, שאז

אין נשמר מן החטא. וכמו שאמרו ז"ל בפרק קמא דקידושין [כט:], משתבח ליה רב חסדא לרב הונא בדרב המנונא דאדם גדול הוא. אמר ליה, כשיבוא לידך הביאהו לידי. כי אתא, חזייה ["רב הונא לרב המנונא" (רש"י שם)] דלא פריס סודרא ["כדרך הנשואין שהיו רגילין לכסות ראשן" (רש"י שם)]. אמר ליה, מאי טעמא לא פריסת סודרא. אמר ליה, דלא נסיבנא. והדרינהו לאפיה מיניה. אמר ליה, חזי דלא חזית לי לאפאי עד דנסבת. רב הונא לטעמיה, דאמר בן כ' שנה ולא נשא אשה, כל ימיו בעבירה. בעבירה סלקא דעתך, אלא אימא בהרהורי עבירה". והאלשיך [בראשית ב, יט] כתב: "האדם לבדו השרוי בלא אשה לא יבצר הרהור, כי על כן נאמר [בראשית ב, יח] 'לא טוב היות האדם לבדו'".

(190) לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה, ונקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש, ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר" [ראה למעלה פט"ז הערה 75, פי"ח הערות 72, 97, ופמ"ז הערה 234, וש"נ]. ואם היתה למשה חמדה, לא היה ראוי שיפרוש מן האשה, אע"פ שהיה לו ק"ו שחייב זאת [כמבואר בהערה 188], מ"מ חשש העבירה היה מכריע שלא יפרוש. **והרמב"ם** [הלכות יסודי התורה פ"ז ה"ו] כתב: "כל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאהלם, שהוא צרכי הגוף כלם, כשאר העם, לפיכך אין פורשין מנשותיהם. ומשה רבינו לא חזר לאהלו הראשון, לפיכך פירש מן האשה לעולם, ומן הדומה לה" [הראני לכך בני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א]. והמלים "ומן הדומה לה" פירושן משאר ענייני החומר, וכמו שכתב המעשה רקח על הרמב"ם [שם]: "ומן הדומה לה. נראה שהכוונה מן ההרהורים והמחשבות, דאילו שאר צרכי הגוף לא מצינו [שפירש] כי אם בעמדו בהר". וביד המלך [שם] כתב: "כוונת רבינו במה שכתב 'ומן הדומה לה' היינו שבטל מעצמו כל תאוות הגופניות, ולא היה נשאר שום צורך הכרחי לעניני גופו זולת לחם ומים די צורך להחזיר כחות גופו. וגם אכילתו ושתיתו זאת לא היה לחפץ מיצוי הרעבון, דהוא לעוצם דביקותו וקישור נפשו בה' ובאהבתו לא היה מרגיש בכל החסרונות האלה, רק דההכרחים הללו של לחם לאכילה ומים לשתיה המה נטועים לאדם בטבע, שגופו של אדם מוכרח להם. וכמו אכילת אדם הראשון קודם החטא, דלא היה יודע עדיין בטוב ורוע הגופנים, ואכילתו ושתיתו וכל עניני גופו אז

לא היו באים למלאות בהם תאוותו, דקודם החטא היה נקי מכל דופי של תאווה, רק דההכרחים האלה של כח הזן וכדומה הוטבעו בו לקיים בזה מצב גופו ומזג הרכבתו. כמו כן היה אכילת משה המעט לחם ומים שאכל ושתה רק לקיום ומצב מזג הגוף".

(191) כמבואר למעלה [לאחר ציונים 70, 132]. ויש בזה הטעמה מיוחדת; אדם הראשון רצה בת זוג אף לפני שנבראה [רש"י בראשית ב, פסוקים כא, כג]. נמצא שאדה"ר חמד בבת זוג שעדיין לא היתה לו, ומשה רבינו פרש מבת זוג שכבר היתה לו, ואין לך שני הפכים גדולים מכך. ואם כנים הדברים, הרי שחמדת אדה"ר [שהביאתו לחטוא] כבר החלה לבצבץ בהשתוקקותו לבת זוג חומרית [כמבואר בגו"א בראשית פ"ב אות מב (עג:)], בעוד שמשה פרש מבת זוגו מחמת חומריותה. ואודות שחטא אדה"ר בא לו מחומריותה של חוה, כן כתב בבאר הגולה באר הראשון [קא.]: "אלמלא לא היה החומר היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה" [הובא למעלה פ"י הערה 58, פט"ז הערה 100, פי"ט הערה 132, ופמ"ג הערה 57, וש"נ]. ובהקדמה לנתיבות עולם [יב:] כתב: "לא היה מות בעולם רק בשביל החומר, שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה". וכן רמז בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפג:], ובאור חדש פ"א [שצג.]. ולמעלה פי"ט [קצו:] כתב: "כי החבור שאינו ראוי לו מורה על פחיתות וחסרון שלו, כי כבר ידענו שהזיווג הוא עצם מעצמיו, כמו שאמר [בראשית ב, כג] 'זאת הפעם עצם מעצמי'". נמצא שהשתוקקות אדה"ר לבת זוג חומרית מורה שהוא עצמו חומרי וחומד, בעוד שפרישתו של משה מבת זוג חומרית מורה שהוא עצמו נבדל ואינו חומד.

(192) מהמדרש הנ"ל, שלפני שהיו החטאים היתה השכינה בארץ, וכן לאחר ששבעת הצדיקים תיקנו את החטאים היה מקום השכינה הוא בארץ. וזהו שכתב במשפט הקודם "ולכך הוריד השכינה לארץ, שהיתה השכינה שבה אל מקומה הראשון".

(193) למעלה [לאחר ציון 35]: "וכאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול. נמצא כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו... וכאשר התבאר זה אם כן אין עליך לומר שמיוחדים בזה העליונים, כי אם התחתונים, כי במה שנקראים 'עליונים' הם פועלים בתחתונים, והם כמו עלה נחשבים, ואין עיקר עצמם שהם עלולים. אבל התחתונים, במה שהם תחתונים, הם עלולים בעצמם. ולפיכך החבור האמיתי שיש לסבה הראשונה, שהוא

עלה באמת, הוא בתחתונים, במה שהם עלולים באמת". ובדרשת שבת הגדול [רה.] כתב: "ובמדרש... עיקר שכינה בתחתונים היתה, כיון שחטא אדה"ר נסתלקה לרקיע ראשון... וכבר התבאר מדרש זה במקום אחר [כוונתו לדבריו כאן] מה שאלו שבעה חוטאים היו מסלקים השכינה, ושבעה צדיקים היו מורידים השכינה לארץ. מכל מקום נלמד כי ראוי שתהיה השכינה בארץ, מפני שהוא יתברך שכינתו את דכא [ישעיה נז, טו], רק כי הרשעים הם מסלקים השכינה, עד כי המצריים בימי אברהם שהיו חוטאים האחרונים, והם היו מסלקים לגמרי השכינה מן העולם. ולפיכך ביציאת מצרים, שהיה רוצה השם יתברך לברר ההשגחה בעולמו בכל המכות שהביא עליהם, לא היה ראוי שתתברר ההשגחה רק במצרים. כי הם היו מסלקים ההשגחה, ולכך ראוי שעל ידם תתברר ההשגחה במכות שהביא הוא יתברך עליהם, כמו שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כמו שהתבאר" [הובא בחלקו למעלה הערה 54]. ולהלן פס"ז [לאחר ציון 44] חזר על הסברו שכתב כאן.

(194) להלן תחילת פס"ז, שביאר שם עוד שלשה טעמים מדוע הקב"ה משגיח בשפלים; (א) הקב"ה כולל כל הנמצאים [כמבואר שם מציון 9 ואילך], ולכך גדול וקטן אצלו בשוה. (ב) עיקר רוממות ה' היא היותו פשוט בתכלית הפשיטות, לכך הוא פונה לשפלים הפשוטים [כמבואר שם מציון 16 ואילך]. (ג) הקב"ה נבדל מכל הנמצאים, ולכך פונה אל כלם, אף לשפלים [כמבואר שם מציון 29 ואילך]. ושם יחזור להזכיר את דבריו בפרק [שם לאחר ציון 44].

(195) לשונו למעלה [לאחר ציון 51]: "היה השם יתברך מתחבר כאשר ראוי חבור העלה בעלול, ואין התחברות רק בתחתונים, במה שהם עלולים באמת. עד שנמצא חטא בנמצאים העלולים, אז מפרידים הדבוק ההוא, עד שאין כאן חבור העלה אל העלול", ושם הערות 52, 53. וכן להלן ר"פ סז כתב: "התבאר לך בפרקים שעברו כי אל תפן אל מנחתם, היא מנחת שוא אשר הביאו אל ה', כי הוא יתברך קרוב אל המלאכים מצד שהם נמצאים עליונים. שאין הדבר כן, כי אם לא שהיה החטא מבדיל בין השם יתברך וביניינו, היה שכינתו בתחתונים, וזהו רוממות וגדולה אל השם יתברך". וראה להלן פס"ט הערה 169, ופ"ע הערה 6.

פרק סז

(1) פמ"ד [רפא:-שיח:], ופס"ו [ציונים 43-30], ויובא בהערה 3.

(2) מכנה דעה זו שיביא ["כי הוא יתברך קרוב אל המלאכים מצד שהם נמצאים עליונים"] בשם "מנחה", כי בהשקפה ראשונה נראה שדעה זו באה להרבות כבוד ה', שכבוד ה' מתרבה ע"י שה' קרוב לעליונים הרוחניים יותר מאשר לתחתונים הגשמיים [ולהלן ס"פ סח (לאחר ציון 94) כתב דאדרבה, אלו "שמגדילים המלאכים, ואף הגלגלים, על ישראל, הם ממעטים כבוד השם יתברך, אשר נקרא (שמות ה, א) 'אלקי ישראל'"]. ולמעלה פס"ו [לאחר ציון 31] נימק טענתם בכך ש"יהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים, ובדבר זה מעלין ולא מורידין, יהיה אלקותו בעליונים, למה צריך בתחתונים, שהם עפר רימה ותולעה". ו"מנחה" פירושה תשורה ומתנה, וכמו שנאמר [בראשית לב, יד] "ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו", וכן [בראשית מג, יא] "והורידו לאיש מנחה מעט צרי ומעט דבש וגו'" [רש"ש נדרים יא.]. וכן כתב בעקרים [מאמר ג פי"ח], וז"ל: "דברי קצת הפילוסופים האומרים [יחזקאל ח, יב] 'עזב ה' את הארץ'... יאמינו שאין לשם השגחה בעולם השפל כלל, ויחשבו זה רוממות בחק השם שלא ישגיח במין האדם להיות האדם פחות נבזה ומאוס בעיניו, ויחשבו זה מעלה אל ה' ורוממות בחוקו שלא ישגיח בדבר הפחות, כי יאמרו שהסכלות בדברים הגרועים טוב מהשגחתם. ואיוב היה נוטה אל זה הדעת באמרו [איוב ז, יז] 'מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך'. ולזה היה מיחס הנהגת העולם השפל אל הגלגלים. ועל כיוצא בזה אמר דוד [תהלים קלט, כ] 'אשר יומרוך למזמה', כלומר הם מרוממים ומנשאים אותך, והרוממות והעלוי שמיחסים אליך הוא למזמה, ולאמר שאינך משגיח בפרטים. ויחשבו שהיותו יתברך משגיח בפרטים יהיה החסרון בחקו". וראה להלן הערות 5, 7, שמשום כבוד ה' נגעו בה.

(3) לשונו למעלה פמ"ד [רפא:]: "ואם יאמר האומר, דבר זה הוא טעם לחשיבות ישראל מכל האומות ממה שהצורה שלהם רחוקה מן החומר, ולפי זה יהיו המלאכים הנבדלים לגמרי, או השמים, יותר חשובים מן כל הנמצאים תחתונים. ולמה לא יאמר 'אנכי ה' אלקי המלאכים העליונים', שבזה היה נראה רוממותו וגדולתו, כמו שיאמר [דברים י, יז] 'אלקי האלקים ואדוני האדונים'. אמנם אני אומר, כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת [יבמות סא:] אשר נקראו [דברים יד, א] 'בנים' לו יתברך, אין רוח חכמים נוחה הימנו. ולא אקבל דברי מקצת אחרונים שאמרו מדעתם ומסברתם, שהרי יהושע היה משתחוה למלאך ויפול על פניו [יהושע ה, יד], והביאו גם כן שאר ראיות. ואם אין זה מקומו, כי דבר זה נתבאר בספר דרך חיים בפירוש מסכת אבות, המסכתא המהוללה, ועוד לקמן בסוף הספר [כוונתו לדבריו כאן], מכל

מקום אביא דבר אחד מדברי חכמים, והם דברי חכמה, כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים", ושם הערות 35, 73. ולמעלה פס"ו [לאחר ציון 30] כתב: "ויש לשאול, הנה השמים כסאו והארץ הדום רגלו [עפ"י ישעיה סו, א], ויהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים. ובדבר זה מעלין ולא מורידין, יהיה אלקותו בעליונים, למה צריך בתחתונים, שהם עפר רימה ותולעה [עפ"י אבות פ"ג מ"א]. אמנם אם נמצא שכל דבר המציאות תלוי בשכינתו בתחתונים, ודבר זה הוא הכל, מעתה הוסר השאלה. וכאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא. כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו... וכאשר התבאר זה אם כן אין עליך לומר שמיוחדים בזה העליונים, כי אם התחתונים, כי במה שנקראים 'עליונים' הם פועלים בתחתונים, והם כמו עלה נחשבים, ואין עיקר עצמם שהם עלולים. אבל התחתונים, במה שהם תחתונים, הם עלולים בעצמם. ולפיכך החבור האמיתי שיש לסבה הראשונה, שהוא עלה באמת, הוא בתחתונים, במה שהם עלולים באמת".

(4) כפי שכתב פעמיים למעלה בפס"ו; (א) לשונו [לאחר ציון 51]: "היה השם יתברך מתחבר כאשר ראוי חבור העלה בעלול, ואין התחברות רק בתחתונים, במה שהם עלולים באמת. עד שנמצא חטא בנמצאים העלולים, אז מפרידים הדבוק ההוא, עד שאין כאן חבור העלה אל העלול", ושם הערות 52, 53. (ב) לשונו [לאחר ציון 191]: "השכינה מקומה בארץ... שכינתו יתברך בתחתונים, אם לא היה החטא המבדיל בין הנמצאים ובין העלה", ושם הערה 195. ולהלן פס"ט [לאחר ציון 168] כתב: "היה ירא אברהם כי יתרחקו בניו מן השם יתברך בסבת חטאם".

(5) כפי שיבאר. ומוסיף נקודה זו [מה שלא כתב למעלה בכל פס"ו] כדי להשיב לאלו החסים על כבודו יתברך, ומחמת כן טוענים "כי הוא יתברך קרוב אל המלאכים מצד שהם נמצאים עליונים" [לשונו למעלה], ובזה הם סבורים להביא מנחה אל ה' [כמבואר למעלה הערה 2], שאדרבה, בזה ששכינתו יתברך בתחתונים "זהו רוממות וגדולה אל השם יתברך", וכפי שהולך ומבאר. ובפיוט "אשר אימתך" [לשחרית יוה"כ] משבחים את הקב"ה שבחר בתחתונים ולא במלאכים, ואומרים על כך חזור ושנה "והיא תהלתך". וכן בפיוט "אשר אומץ תהלתך" [לשחרית יוה"כ] שוב אומרים על העדפת התחתונים חזור ושנה "והיא כבודך".

(6) והגמרא מביאה ג' מקראות [מהתורה נביאים וכתובים] להורות כן [הובאו בהערה 9]. והנה לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "כל מקום שאתה מוצא **גבורתו** של הקב"ה",

ולא "גדולתו". וכן בנתיב הענוה פ"א [ב, ב.], שם פ"ב [ב, ה:], בח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:], ובדרשת שבת הגדול [רב:] כתב "גדולתו", כפי שכתב כאן. וכן הוא בילקו"ש ח"ב רמז תשצד. וכן הוא בסידורים בתפילת "ויתן לך" למוצ"ש, מחזור ויטרי סדר מוצ"ש, פיהמ"ש לרמב"ם [אבות פ"ד מ"ד], רבינו בחיי [דברים י, יח], אברבנאל [ישעיה פנ"ז], בית אלקים [שער היסודות פי"ד ופי"ז], הקדמת הרוקח, עבודת הקודש [ח"ג פי"ב (ד"ה ובפרק בני העיר)], ועוד. ובנודע ביהודה [מהדורא תנינא או"ח סימן כ (ד"ה ומה שמדקדק)] עמד על חילופי גירסאות אלו, וביאר מדוע בגמרא אמרו "גבורתו" ואילו בשאר מקומות "גדולתו". ובספר איי הים [מגילה לא. (אות לח)] הכריע שיש לגרוס "גדולתו", וז"ל: "'כל מקום שאתה מוצא גדולתו', זה הנוסח יותר נכון לפי המקראות המובאים ראיה על זה, דאילו לנוסח 'גבורתו' יקשה דבמקראי דמייתי ליתא לשון גבורה, רק ענין רוממות [כן העיר המהרש"א שם], והיינו גדולה". ובדקדוקי סופרים למגילה לא. [עח:] מביא בנוסח הכ"י "גדולתו", והוסיף [בהערה א]: "ולא מצאתי לזה חבר רק בסדר 'ויתן לך' למוצאי שבת הנדפס בסידורים". אך כמובא כאן כן הוא בילקו"ש.

(7) כמבואר למעלה הערה 2. ולהלן פ"ע [לאחר ציון 27] כתב: "הנה יש לשאול, איזה מקום כבוד מנוחתו שיהיה מקום כבודו בתחתונים, אשר נראה שהכבוד מרוחק מהם, והם בעלי חומר גס מאוד ועכור, ואיך בהם נמצא מקום ראוי לחבור הקדוש הזה". וראה להלן הערה 49. ובדרשת שבת הגדול [רד:] כתב: "כאשר נברא העולם היה עיקר שכינתו בתחתונים, הפך מאשר יחשבו כי האדם מה הוא, ואין ראוי שיהיה נחשב אל השם יתברך". וכן כתב בכמה מקומות לגבי ההשגחה של ה' בעולם [כפי שיזכיר בסמוך השגחת ה']. וכגון, למעלה פמ"ז [תמד:] כתב: "ההשגחה, שהוא משגיח בתחתונים, ולא כמו שאומרים המינים [יחזקאל ח, יב] 'עזב ה' את הארץ'". ובגו"א ויקרא פי"ט אות נה [צב:] כתב: "כי מפני השפלות והפחיתות הדברים ההם, הוא יתברך לא ישגיח באותם שכל כך נמאסו". ובגו"א במדבר פט"ו אות לה [רלז:] כתב: "הרשעים אומרים שאין הקב"ה רואה בתחתונים, מפני שהם שפלים ומגונים בעיניו, ולפיכך יאמרו שאין הקב"ה משגיח בהם". ובדר"ח פ"ב מ"א [תצט:] כתב: "מפני כי יש בני אדם שיאמינו שודאי השם יתברך יודע כל מעשה בני אדם, שדבר זה היה חס ושלום חסרון בו יתברך כאשר לא ידע הכל. אמנם שיהיה השם יתברך משגיח להיות נכנס באזנו הדברים התחתונים להשגיח על התחתונים, זה אינו. כי דומה אל מלך גדול מאוד, ולגדולתו אם אחד מן השפלים או מן הפחותים יעבור דבריו, או צווי שלו, אין נכנס דבר זה באזנו לשפלתו. וכך יחשוב האדם, לשפלות האדם אשר הוא בארץ, אף שיודע מעשיו בתחתונים, אין

השגחה במעשיו לשפלות האדם, ואין נכנסין באזנו... אומרים חס ושלום שאינו משגיח בעולם הזה על בני אדם בעלי חומר, שהיה זה חס ושלום חסרון". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסב:] כתב: "להוציא מלב המתפלספים, אשר אמרו כי 'עזב ה' את הארץ', לשפלות ולפחיתות העולם השפל". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [ר:, רו:], ויובא להלן הערה 13. וראה להלן פ"ע הערה 169.

(8) כמו שמצינו שבהרבה פסוקים יחסו כבוד ה' לארץ דוקא; כמו [במדבר יד, כא] "וימלא כבוד ה' את כל הארץ", וכן [ישעיה ו, ג] "מלא כל הארץ כבודו", וכן [יחזקאל מג, ב] "והארץ האירה מכבודו", וכן [חבקוק ב, יד] "כי תמלא הארץ לדעת את כבוד ה'", וכן [תהלים נז, ו] "על כל הארץ כבודך", ועוד. וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פמ"ו [תשו:], שכתב שהקב"ה אומר על עצמו "אני בשמים, וכבודי בארץ". הרי שכבודו יתברך מתייחס לארץ יותר מאשר לשמים. וטעם גדול יש בדבר, כי "כבוד" מורה על התפשטות לזולתו, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:], וז"ל: "כי הכבוד הוא אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו". ובגו"א שמות פל"ג אות יט [תסד:] כתב: "לפי שהכבוד, כל שהוא יתואר שהוא קשור בבעל הכבוד, אין הכבוד כל כך, כמו שהכבוד יתואר שאינה קשורה בו. [ש]לפי גודל הכבוד, מתפשט כבודו בזולתו, כמו שאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו', שרוצה לומר התפשטות הכבוד בזולתו בכל הנמצאים". וזהו שאומרים במוסף של ר"ה "וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה" [ראה למעלה פנ"ח סוף הערה 91, פס"ב הערה 48, ולהלן פ"ע הערה 29]. ולכך "כבוד" הוא בתחתונים, ולא בעליונים, המקורבים לה'.

(9) זהו "כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה". וכאמור [הערה 6] הגמרא [מגילה לא.] הביאה על כך שלשה מקראות, שאמרו: "דבר זה כתוב בתורה, ושנוי בנביאים, ומשולש בכתובים; כתוב בתורה [דברים י, יז] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים', וכתיב בתריה [שם פסוק יח] 'עושה משפט יתום ואלמנה'. שנוי בנביאים [ישעיה נז, טו] 'כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש וגו'', וכתיב בתריה [שם] 'ואת דכא ושפל רוח'. משולש בכתובים, דכתיב [תהלים סח, ה] 'סולו לרוכב בערבות בי-ה שמו', וכתיב בתריה [שם פסוק ו] 'אבי יתומים ודיין אלמנות'". ומהמשך דבריו מתבאר שכוונתו כאן לפסוקי התורה ["כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים", "עושה משפט יתום ואלמנה"]. וראה להלן ציון 17.

(10) פירוש - כמו שהקב"ה גדול על הכל מחמת היותו נבדל מהכל [כמבואר למעלה פנ"ט הערה 22, ופס"ד הערה 209, וש"נ], כך הקב"ה כולל את הכל מחמת היותו נבדל

מהכל. ולמעלה פמ"ה [של.] כתב: "בפרשת תצא [דברים כד, יז-יח] 'לא תטה משפט גר יתום ולא תחבול בגד אלמנה, וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים'... וביאור ענין זה, כי מאחר שהשם יתברך הוציא אותך מארץ מצרים מבית עבדים, הוצאה מבית עבדים מורה שנתן לך מעלה אלקית כמו שהתבאר, וכל מי שיש לו מעלה זאת, ראוי שיהיה משגיח לגר יתום ואלמנה. כי נתבאר בראיות ברורות כי אין מי שמואס ומרחיק את הגר יתום ואלמנה כי אם אותם שהם בעלי גוף וגשם, אוהבים את העושר וענינים הגופנים. אבל ישראל במה שהוציא אותם מבית עבדים, ראוי שיהיה להם מעלה קדושה אלקית, ואין ראוי להם להרחיק גר יתום ואלמנה". ונקודה זו תתבאר יותר להלן הערה 14.

(11) "השוה ומשוה קטן וגדול" [תפילת ימים נוראים].

(12) לשונו למעלה פנ"ג [קז.]: "פתח 'ברוך המקום' [הגש"פ], קרא השם יתברך 'מקום' כי המקום בו עומד הדבר אשר הוא מקום לו, והמקום עודף עליו. והוא יתברך מקומו של עולם [ב"ר סח, ט], מפני שהוא כולל הכל, ואין נמצא יוצא ממנו, ועודף עליהם מבלי תכלית, לכך ראוי לקרותו 'מקום'... וכן אחר כך [הגש"פ] 'ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא'. וכמו שנקרא 'מקום' בעבור שהוא כולל הכל, כך נתן הקב"ה תורה לישראל שכולל הכל, ולא ימצא דבר שלא יהיה נמצא בתורה. ולפיכך נתן השבח על התורה במקום הזה, כי זה נראה מעלת התורה הכוללת הכל" [ראה להלן פע"א הערה 25]. ואודות שהקב"ה כולל הכל, ראה למעלה פי"ט הערה 242, ופנ"ב הערות 209, 213. ודע, שמלשונו כאן ["ומה שהוא כולל הכל, רצה לומר שהכל אצלו, גדול וקטן, בשוה, ואל הכל הוא פונה"] משמע שאין שום עדיפות לקטן על פני הגדול, אלא כלם שוים לטובה. וראה להלן הערה 44 שנקודה זו היא ההבדל בין שלשת הסבריו שיביא כאן.

(13) כמו שטענו המינים, וכמבואר למעלה הערה 7. ובדרשת שבת הגדול [ר:] כתב: "שלא יעלה על הדעת כמו שהיו אומרים, אף על גב שהוא יתברך מלך העולם, עם כל זה עזב הארץ, ואינו משגיח בעולמו לגדולתו ולרוממותו, כי לפעמים לפי גדלות ורוממות המלך אינו רוצה למלוך על עם שהוא שפל בעיניו... וכן דוד המלך ע"ה היה תמיהה בעיניו, שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו'". ובהמשך שם [סוף רו:] כתב: "שהיו אומרים שאין ראוי לפי הדעת והסברא שיהיה השם יתברך יודע ומשגיח בתחתונים לשפלותם ופחיתותם, שהם במדרגה השפלה, ואין הדעת נותן שיהיה מלך רם ונשא שוכן עד מביט ומשגיח בשפלים כמו שהם בתחתונים. דרך משל, וכי מלך בשר ודם משגיח בשרץ שהוא שפל עמו ומתעסק עמו, והרי הוא מסלק ידיעתו והשגחתו ממנו. כי הידיעה וההשגחה בכל דבר לפי החשיבות. ומפני כך אמרו אין

ראוי שתהיה השגחה בתחתונים, שיש בהם מינים שפלים". וראה להלן הערה 41, ופ"ע הערה 169.

(14) לשונו למעלה פס"ב [תקכד:]: "כי 'מגביהי לשבת' [תהלים קיג, ה] הפך 'משפילי לראות' [שם פסוק ו], כי 'מגביהי לשבת' רצה לומר שכל הנמצאים הגבוהים והרמים הם תחת רשותו, והוא מגביהי לשבת עליהם, ועם כל זה אינו עוזב את הפחותים, וזהו 'משפילי לראות'", ושם הערה 66. ולא נתבאר כאן מהו העומק של השויון הזה שהקב"ה "יכלול כל הנמצאים בשוה, פונה אל הכל ומשגיח בכל". וכן למעלה פס"ה [לאחר ציון 88] כתב: "אמר [פסחים קיח.] שהקב"ה יושב ברומו של עולם כשהוא מחלק מזון, להודיע על מדריגה יותר גדולה שהמזון בא ממנה. וראיות עצומות הם על זה, שהרי נתינת מזון הוא לכל בריה, וכל בריה משותף בו. ואין ספק כי דבר כזה יותר עליון מן עיקר הבריאה, שכל בריאה ובריאה יש לה יצירה מיוחדת, שאין זה כזה. אבל במזון הכל שוים, כי גם מזונות הכלב ראוי לאדם, ולפיכך המזון דבר השוה לכל הוא, גדול וקטן". וביאור הדבר שכבר השריש הרבה פעמים שככל שהדבר מרומם יותר, כך הוא כולל יותר, ונמצא אצל הכל בשוה, כי השויון לכל מורה על מדריגה עליונה. וכגון, למעלה פ"ס [תלט:] כתב: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". ובהמשך הפרק [תמו:] כתב: "בכח מדריגת ישראל שקנו הכל, גם מדריגת ארבע מלכיות". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:] כתב: "מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל... אבל התורה כוללת הכל". ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד" [ראה למעלה פ"ס הערה 307, ופס"ה הערה 92, וש"נ].

(15) מדגיש זאת כי בסמוך יביא פירוש אחר. וכן למעלה [לאחר ציון 6] כתב על "הפירוש הנראה שבא לבאר וכו'", לעומת הפירוש השני שיביא. ויש להעיר מדבריו למעלה פס"ב [תקכ.], שכתב: "שלא תאמר מאחר כי כבודו למטה, מצד השפלות שיש בתחתונים, הנה כבודו חס ושלום אינו שלם. לכך אמר אף על גב כי [תהלים קיג, ד] 'רם על כל גוים ה'', 'על השמים כבודו', ואין מצטרף הכבוד אל התחתונים". ואילו כאן מבאר "כי רוממות השם יתברך כאשר הוא מצורף אל השפלים" [לשונו לפני ציון 8]. ובעל כרחך לומר, שיש שתי בחינות שונות בכבוד; יש כבוד דוקא מחמת הריחוק, שעד לשם מגיע כבודו של המכובד. ויש כבוד דוקא מחמת הקירוב למכובד, בבחינת [תהלים כט, ט] "ובהיכלו כולו אומר כבוד". **ודברים אלו** מפורשים בבאר הגולה באר הרביעי [תקנ.], שהביא מפרקי דר"א [פרק ג] שהשמים נבראו מאור לבושו של הקב"ה, והארץ

נבראה משלג שתחת כסא הכבוד. וכתב לבאר [תקנה:]: "הנבראים כולם נבראו לכבודו יתברך, כדכתיב [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו'. והכבוד הוא מצד שתי בחינות; משל המלך, יש לו הכבוד מצד שיש לו שרים גדולים וחשובים קרובים אליו, והם שלו, והם כבודו. השני, מצד אשר הוא מלך מולך ומושל על הכל, אף אשר הם רחוקים ממנו. והנה לפי זה 'אור לבושו' רוצה לומר מצד הכבוד שהכל מתחבר אליו, כמו הלבוש שמתחבר אל הלובש. ומזה הצד נבראו השמים, וכמו שאמר הכתוב [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד אל'. והארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, רוצה לומר מצד הכבוד אשר הכל הוא תחת רשותו, והוא מושל על הכל. ולכך אמר 'משלג שהוא תחת כסא הכבוד'". ולכך מחד גיסא "אין מצטרף הכבוד אל התחתונים" [לשונו למעלה פס"ב], ומאידך גיסא "כי רוממות השם יתברך כאשר הוא מצורף אל השפלים" [לשונו כאן]; כי הכבוד העולה מהתחתונים ניזון מחמת ריחוקם מה', ואינו ניזון מחמת קורבתם לה' [הובא למעלה פס"ב הערה 48].

(16) בא לבאר פירוש שני. וההבדל בין שני הפירושים הוא, שלפירוש הראשון "אלקי האלהים" ו"עושה משפט יתום ואלמנה" הן שתי מעלות בגדלות הקב"ה זו בצד זו; גדלות על הכל, וגדלות הכוללת הכל. אך לפירושו השני יבאר שתכלית רוממותו יתברך היא שעושה משפט יתום ואלמנה, וזה יותר ממעלת "אלקי האלהים", כי מעלת "אלקי האלהים" היא מצד תארי הקב"ה, ומעלת "עושה משפט יתום ואלמנה" היא מצד עצמו של הקב"ה, והן שתי מעלות בגדלות הקב"ה זו למעלה זו, וכמו שמבאר והולך. ובנתיב הענוה פ"א [ב, ב.] ביאר את ההכרח לבאר פירוש שני, וכלשונו: "ועתה יש לשאול למה זה ועל מה זה ש'כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו'. אם בשביל שהכתוב בא להגיד שלא כמדת בשר ודם, שגדולתו היא מבטלת הענוה, אבל אצל הקב"ה אינו כך, רק עם גדולתו נמצא הענוה, אם כן קשיא, למה צריך לומר [מגילה לא.] 'דבר זה כתוב בתורה וכו' [ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים]', די כשנמצא פעם אחד, ולמה צריך להיות בכל מקום. אבל רבי יוחנן בא לומר כי הענוה היא עצם הגדולה, והיא הגדולה על כל הגדולות, עד שאין גדולה למעלה. ואם לא כן, לא היה נמצא בכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם נמצאת הענוה, אבל מפני שכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא הענוה, מזה תדע כי הענוה היא הגדולה על כל הגדולות" [המשך דבריו יובא להלן הערה 22].

(17) אלו הפסוקים שהובאו בגמרא [מגילה לא.] להורות שמן התורה חזינן שבמקום שאתה מוצא גדולתו אתה מוצא ענותנותו, וכמובא למעלה הערה 9.

(18) ו"בשר ודם" מורה שהאדם הוא חומרי וחסר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מי"ז [שסד:]: "כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו" [הובא למעלה פי"ח הערה 104, פמ"ז הערה 250, פס"א הערה 135, ולהלן הערה 66]. ובנתיב התורה פי"ד [תקנו.] כתב: "הרואה חכמי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם' [ברכות נח.]... כי במה שהם בשר ודם חמרים, השפיע השם יתברך להם חכמה". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכט.] כתב: "מפני כי הוא בשר ודם, שהוא גוף חמרי, ובשביל כך דבק בו ההעדר והחסרון". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] האריך לבאר את החסרון שיש לאדם הנקרא "בשר", עיי"ש. ובמדרש [תנחומא חוקת אות ח] אמרו "בשעה שעלה משה למרום, שמע קולו של הקב"ה יושב ועוסק בפרשת פרה אדומה הלכה בשם אומרה, רבי אליעזר בני אומר, עגלה בת שנתה, ופרה בת שתים. אמר משה לפניו, רבש"ע, העליונים ותחתונים שלך הן, ואתה אומר הלכה בשמו של בשר ודם" [הובא בדר"ח פ"ו מ"ז (ריב.)]. והמסילת ישרים פכ"ד כתב "איך יערב לבו של בשר ודם שפל ונמאס, לעשות דבר נגד רצונו של הבורא יתברך ויתעלה שמו" [הובא למעלה פכ"ה הערה 30]. וכאן בא להדגיש שהתואר "בשר דם" מורה שהוא נברא חסר הזקוק להשלמה, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:]: "צריך אל האדם שיהיה משלים החסרון שלו, כי הוא חסר במה שהוא בשר ודם, וצריך אליו למלאות חסרונו".

(19) פירוש - התארים שיש לאדם נדונים כנקבה לאדם, וכמו שכתב בגו"א במדבר פי"ד אות טו [רו.]: "בודאי הוא לשון נקבה בכל מקום, כמו 'חכמה', שמתואר בו החכם, נקרא בלשון נקבה. והטעם הוא ידוע שכל דבר אשר הוא טפל אצל אחר יקרא בלשון נקבה, שהנקבה טפלה אצל זכר. ולפיכך חכמים [עירובין נד:, יבמות סג:, ועוד] קראו התורה 'אשה' אצל האדם, והיינו תורה שהוא יודע שנקרא אשה, לפי שהיא טפלה אצלו ומחובר עמו, והאדם הוא העצם בודאי". וכן כתב בבאר הגולה באר השלישי [רצז:, וראה למעלה פ"ס הערה 421, ולהלן פס"ח הערה 26], וח"א לב"ק [ג, ב:]. והרי האשה משלימה את האיש, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ד [קפז.]: "התורה היא השלמת האדם, והתורה תקרא 'אשה' בכל מקום, שעל ידה גם כן השלמת האדם, כמו האשה שהיא השלמת האדם" [הובא למעלה פמ"ז הערה 494]. ובח"א ליבמות סג: [א, קלט:] כתב: "כבר ידוע כי התורה נקראת אשתו של אדם, מפני שהאשה משלמת האדם עד שהוא שלם, וכן התורה משלמת אותו עד שהוא שלם. וכמו שהאשה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם, וכן התורה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם. וזהו הפרש

בין שניהם; כי האיש והאשה גוף אחד, והתורה מתחברת אל הנשמה, ואין דבר זה גוף, ודבר זה מבואר". לכך התארים של אדם מתייחסים אליו מחמת שהם באים להשלימו, כפי שאשה מתייחסת לאיש מחמת שהיא משלימה אותו. אך דבר שאינו בא להשלים את האדם, אכן לא יתואר בו האדם, וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מ"א [ז.]: "'איזהו חכם הלומד מכל אדם' [אבות פ"ד מ"א]. כי שם 'חכם' בו יתואר האדם עצמו, שנקרא 'חכם'. ומאחר כי שם 'חכם' תואר לאדם, אין ראוי שיתואר בו האדם כי אם כאשר התואר מצד עצמו. כי האדם אשר יש לו בית, כיון שאין הבית תואר לעצמו של אדם, רק שהוא דר שם, לא יתואר האדם ממנו... ולפיכך אין ראוי שיתואר האדם על ידי החכמה שהיא זולת האדם, ואין החכמה אליו מצד עצמו. וזה שאמר 'איזה חכם', שראוי שיקרא חכם, זהו אשר הוא 'לומד מכל אדם'. כלומר שמשתוקק אחר החכמה מצד עצמו, עד שהוא לומד מכל אדם... באשר הוא היה משתוקק אל החכמה עד שלמד מכל אדם, ונחשב החכמה מצד עצמו, שהיה משתוקק לחכמה" [הובא למעלה פנ"ב הערה 58, עיי"ש]. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ט אות יב [קפ:], וגו"א שמות פט"ו אות י [רצז.]. נמצא שאצל בני אדם שם התואר שלהם מצטרף אליהם מחמת שהם מורים על השלמת חסרונו. וזהו שכתב כאן "אלו התארים הם נותנים שלימות אליו יותר מאמתתו, שאמתתו הוא אדם בשר ודם, והתארים האלו הם נותנים שלימות לו".

(20) והתארים של הקב"ה הם טפלים להקב"ה, וכפי שכל שם תאר טפל לבעל התואר, וכמבואר בהערה הקודמת. זאת ועוד, התארים של הקב"ה נאמרו על מעשיו, ולא על עצמו, וכפי שאומרים ב"אנעים זמירות": "דימו אותך ולא כפי ישך, וישווך לפי מעשיך", ואילו אמיתת עצמו אי אפשר להגדיר, וכמו שכתב למעלה פכ"ה [תו:]: "כי משה בקש לדעת שמו, והשיב לו הקב"ה [ד]אי אפשר לו להקרא לו שם, כי אם לפי מעשיו של אותה שעה יש לו שם... כי כל שם הוא גדר הדבר, וכל גדר הוא מורכב מסוג והבדל, והוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות". **וצרף לכאן** דברי הרשב"א בתשובותיו [ח"ה סימן נב], שכתב בזה"ל: "עוד שאלת, למה נתקן נוסח הברכה, מחצה נמצא ["ברוך אתה"], ומחצה נסתר ["אשר קדשנו"]. תשובה, דע דיש לבעלי החכמה סוד נשגב, ואין לנו כאן עסק בנסתרות. ואמנם יש טעם נגלה גדול התועלת במה שתקנו נוסח הברכות כן, רצה לומר בנגלה ובנסתר. לפי שכבר ידעת דשני יסודות יש שעליהם נבנה הכל; האחד, לדעת שהוא יתברך מחויב המציאות, ושאין ספק בזה כלל, כמו שנתבאר ונתפרסם המופת עליו ביאור רב. והב', שאין אמתתו יתברך מושגת כי אם לעצמו יתברך לבד. והוא במציאותו נגלה לכל, ובאמתת מהותו נסתר ונעלם מהכל. וכדי לקבוע שתי הפנות

האלה בנפשותינו קבעו הנוסח בנגלה ונסתר; 'ברוך אתה', כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם... שהוא מדבר עמו פנים אל פנים. וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא יתברך נמצא כמציאות שאר הנמצאים, ושיש יחס בין מציאותו למציאותם, קבעו 'אשר קדשנו', לקבוע בנפשותינו שאע"פ שהוא מפורסם, מהות מציאותו נעלם ונסתר, שאי אפשר לדבר בו רק בנסתר, ברוך הוא". ועל כך ישראל קדושים מזמרים "דימו אותך ולא כפי ישך, וישווך לפי מעשיך". והפחד יצחק, פסח, מאמר עט אות ו, כתב: "ידועה היא תשובתו של הרשב"א, שפירשה לנו את הסתירה בבנינן של ברכת המצוות. דברכות המצוות התחלתן היא בלשון נוכח 'ברוך אתה', וסיומן בלשון נסתר 'אשר קדשנו'. ובביאור הדבר כתב הרשב"א, שמטבע זו של ברכות באה היא לגלות את הנהגתו של מלך הכבוד, שהוא נסתר מצד עצמותו, ונגלה מצד פעולותיו; 'ברוך אתה' הוא בבחינת גילוי רצונו ופעולותיו. 'אשר קדשנו' הוא בבחינת הנסתר מצד עצמותו". ורבי יהודה הלוי כתב ב"אופן" בזה"ל: "י-ה, אנה אמצאך, מקומך נעלה ונעלם. ואנה לא אמצאך, כבודך מלא עולם". ובחובת הלבבות שער היחוד, פ"י כתב: "אלקי, אנה אמצאך, אך אנה לא אמצאך. נסתרת ולא תראה, והכל ממך מלא" [הובא למעלה בהקדמה הראשונה הערה 72, הקדמה שניה הערה 116, ופכ"ה הערה 59].

(21) לשונו למעלה הקדמה שניה [סה:]: "אמיתת עצמו לא נודע, רק שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות". ובהמשך ההקדמה [עד:] כתב: "אנו אומרים שהוא יתברך הויה פשוטה, לא יוגדר במה... ואין אנו יודעים הוייתו ומהותו". וראה להלן הערה 25.

(22) לשונו בנתיב הענוה פ"א [ב, ב.]: "ועתה יש לשאול, למה זה ועל מה זה שכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו... בא לומר כי הענוה היא עצם הגדולה, והיא הגדולה על כל הגדולות, עד שאין גדולה למעלה. ואם לא כן, לא היה נמצא בכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם נמצאת הענוה. אבל מפני שכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא הענוה, מזה תדע כי הענוה היא הגדולה על כל הגדולות. וזה כי בעל הענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל, ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור... ודבר זה היא המעלה העליונה על הכל... כי הפשוט לא יוגדר, ולכך אין לו קץ ותכלית, כי לא יוגבל. ומפני כך כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא הענוה, שהענוה הוא יותר מעלה עוד על הכל" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 121, פכ"ג הערה 159, פמ"ה הערה 35, ובסמוך הערות 25, 29].

(23) הוא הפסוק שהובא בגמרא [מגילה לא.] להורות שאף מן הכתובים מצינו שבמקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא עונתנותו, וכמובא למעלה הערה 9.
(24) רומז למקרא שהביאו בגמרא [מגילה לא.] מהנביאים [ישעיה נז, טו] "ואת דכא ושפל רוח", ובגו"א בראשית פמ"ז אות לד [שפט:] ביאר לפי פסוק זה שהשכינה נמצאת עם החולה, ש"אין לך דכא כמו חולה, ולכך השכינה עמו תמיד" [הובא למעלה פכ"ג הערה 159]. ורש"י [דברים טז, יא] כתב: "והלוי והגר והיתום והאלמנה - ארבעה שלי כנגד ארבעה שלך; בנך ובתך ועבדך ואמתך. אם אתה משמח את שלי, אני משמח את שלך". ואודות שפלות הגר, ראה למעלה פמ"ז [תכו:], ושם הערה 11.
(25) לשונו למעלה בהקדמה שניה [סו.]: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות, אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט, ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו". ובהמשך ההקדמה [עד:] כתב: "הוא יתברך הויה פשוטה, לא יוגדר במה". ולמעלה פכ"ג [שלז.] כתב: "ובשמות רבה [ב, ה], שאל גוי אחד את רבי יהושע בן קרחה, מה ראה הקב"ה לדבר עם משה מתוך הסנה. אמר ליה... ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה, אפילו סנה. ורצה לומר, כי אדרבא יותר מיוחד הסנה לגלוי השכינה, שהיא בכל מקום, וכאשר נגלה השכינה בסנה, מוכח שאין מקום מיוחד אל השכינה. אבל אם נגלה באילן חשוב, יש לחשוב שמציאות כבודו דוקא באילן חשוב זה. נמצא כי הסנה הוא דבר כולל ביותר, ואינו פרטי, ולכך ראוי שם גלוי שכינה. והבן זה ממה שאמר הכתוב [ישעיה נז, טו] 'את דכא ואת שפל רוח אשכון'". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמה:] כתב: "משה, מפני הענוה עד שאמר 'מה אני' [שבת פט.], הרי אינו מייחד עצמו כלל, וזה ענין הענוה. כי המתגאה הוא הפך הענוה, שהמתגאה הוא שמייחד עצמו בחשיבות ובמעלה, ואיש כזה אין לו מעלת הפשיטות כלל. אבל מי שיש בו הענוה, עד שאינו מחשיב עצמו לדבר כלל, הרי הוא פשוט לגמרי, שאינו מיוחד בדבר מה. וזה שהוא ראוי ומיוחד אל התורה, שהיא שכל פשוט. וכבר בארנו בחבור גבורות ה' [כוונתו לדבריו כאן] ענין הפשיטות שהוא במדת הענוה". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רה.] כתב: "הוא יתברך לא יוגדר כלל. ולפיכך אמרנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה... כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומפני כך כולל הכל, כי זהו ענין הפשוט שלא יוגדר בדבר מיוחד". ובהמשך שם [רח.] כתב: "מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות... לא יוגדר בדבר מיוחד". ובנצח ישראל פ"מ [תשיא:] כתב: "לכך ראוי [למלך המשיח] שירכב על החמור [זכריה ט, ט], שהוא

פשוט בתכלית הפשיטות. לכך מוכן לקבל כל הגוונים [סנהדרין צח.], כי דבר שאינו פשוט אינו מוכן לקבל, שהרי יש בו התיחדות במה שהוא מיוחד, לפיכך אינו מקבל כל הצורות כאשר הוא מיוחד. אבל הפשוט מקבל כל הגוונים, מפני שהוא פשוט". ובנתיב התורה פ"ב [קט.] כתב: "כי הענוה יש בה מדת פשיטות, כי אין מחשיב עצמו לדבר, כי זהו עצם הענוה. אבל המחשב עצמו לדבר, והוא חשוב בעיניו, אין זה מדת הפשיטות... מי שהוא פשוט ואין מחשיב עצמו לדבר, וזה גדר הפשיטות". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ב:] כתב: "בעל הענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל, ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל. לפיכך אחר שזכר הכתוב גדולת השם יתברך, אמר כי הגדולה על כל הגדולות הוא ענותנותו, שהוא הפשיטות הגמור, שהרי הוא עושה משפט יתום ואלמנה. וזהו מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזהו הפשיטות הגמור". ושם ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר... והגסות הפך זה... כי כל פשוט לא יוגדר ולא יוגבל, ומי שיש בו גאוה, בדעתו ובמחשבתו שהוא נבדל מן שאר בני אדם, הוא רחוק מן הפשיטות ביותר" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 123, 125, פט"ז הערה 50, פכ"ה הערה 88, פנ"א הערה 53, ולהלן פ"ע הערה 138].

(26) לשונו בנצח ישראל ר"פ יב [שי:]: "אי אפשר לומר שהדביקות הזאת [אל הקב"ה] לנמצאים עליונים, וכמו שאמרו הפילוסופים כי הדביקות הזה לשכלים, הנה כבר השבנו במקום אחר כי מצד מדתו יתברך, שהוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח'. וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים ואין להם הגבהות... ולכך אי אפשר שיהיה החבור הזה רק לאדם, שהוא בשר ודם. ובפרט לישראל שהכתוב קראם 'כי קטן יעקב' [עמוס ז, ב] ודל. ועוד אמרו [חולין פט.] על הפסוק הזה [דברים ז, ז] 'לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט', כי בשביל שאתם ממעטים עצמכם לכך חשק ה' בכם". ובח"א לסוטה ה. [ב, לג:] כתב: "כי השם יתברך שכינתו על אשר הוא דכא ושפל. וזה רמזו חכמים במדרש [ב"ר יט, ז] במה שאמרו 'עיקר שכינתו בתחתונים היתה'. וכך השם יתברך משרה שכינתו על אשר הם נמוכים, מפני שהם פשוטים. ובדבר זה הארכנו מאד בחבור גבורות ה' בסופו, עיין שם, ולפיכך משרה שכינתו בתחתונים" [הובא למעלה פס"ו הערה 43]. וראה בסמוך הערה 28.

(27) אודות שהגדול אינו פשוט, והקטן הוא פשוט, הנה אמרו חכמים [יבמות קכא.] "אמר רבן גמליאל, פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ספינה אחת שנשברה, והייתי

מצטער על תלמיד חכם שבה, ומנו רבי עקיבא. וכשעליתי ביבשה בא וישב ודן לפני בהלכה. אמרתי לו בני, מי העלך. אמר לי דף של ספינה נזדמן לי, וכל גל וגל שבא עלי נענעתי לו ראשי. מכאן אמרו חכמים אם יבואו רשעים על אדם, ינענע לו ראשו", ובח"א שם [א, קמח:] כתב: "עיקר הפירוש כי הקטן שיש בו מדת הפשיטות מבטל גבהות הרשע, שכל רשע יש לו גבהות, והקטנות שהוא מדת הפשיטת, לא יוכל לבטל בגבהותו. ולכך אמר הכתוב [ירמיה ה, כב] 'אשר שמתי חול גבול לים', כי הגלים הם שוטפין הכל לגבהותן, אך כאשר הכל מגיע אל שפת הים, אשר שם החול מבטל כח הגלים לטעם אשר אמרנו, כי החול דק וקטן הוא, ויש לו הפשיטות, והוא מבטל כח הגלים... לכך הרשעים שבאין על האדם בשביל גבהותן ורוממתם, כאשר יהיה מקטין עצמו ויהיה לו מידות הפשיטות שיש לשפלים ולקטנים, לא יוכל לו הרשע בגבהותו". ועוד אמרו חכמים [ע"ז ג:] "מיום שחרב בית המקדש... מאי עביד, יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה", ובבאר הגולה באר הרביעי [תס.] ביאר המאמר, והובא למעלה פס"ו הערה 37, ושם לוקטו מקבילות נוספות ליסוד זה. וראה להלן פס"ט הערה 4.

(28) אמרו חכמים [סוטה ה.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם גבוה רואה את הגבוה, ואין גבוה רואה את השפל. אבל מדת הקב"ה אינו כן, הוא גבוה ורואה את השפל, שנאמר [תהלים קלח, ו] 'כי רם ה' ושפל יראה'". ובח"א שם [ב, לד.] כתב: "פירוש שהוא רואה השפל קודם הגבוה, הפך הראוי, שהגבוה רואה את הגבוה קודם. ודבר זה שהשם יתברך רואה השפל הוא מטעם כי [ישעיה נז, טו] 'ה' את דכא ישכון'... כי השם יתברך אשר הוא פשוט, והוא יתברך כולל הכל, ולא תוכל לומר שיש לו מעלה מיוחדת, רק כולל הכל, ולכך קודם רואה השפל, כי השפלות הוא פשוט ואינו מיוחד, ובדבר זה הוא ראשון וקודם שיראה אותו השם יתברך, אשר הוא פשוט וכולל הכל, ויש לך להבין זה". וראה להלן הערות 42, 46. **אך עדיין** לא נתבאר מספיק מדוע פשיטות הקב"ה מחייבת שהקב"ה יפנה לפשוטים תחילה. אמנם בדרשת שבת הגדול [רב:] ביאר זאת, וכלשונו: "אמר [תהלים קמד, ג-ד] 'ה' מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו אדם להבל דמה וגו'". ומה שאמר אחר כך [שם פסוק ה] 'ה' הט שמיך ותרד', כי דבר זה עצמו שהשם יתברך משגיח על האדם הוא בשביל זה, כי האדם הוא 'מה', ומספר 'אדם' הוא 'מה', ולכך השם יתברך משגיח עליו. כי הקב"ה השגחתו בפרט על השפלים אשר הם נחשבים 'מה', כמו שהוא ידוע במאמר שהוא מפורסם [מגילה לא.] 'כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו'.. וזהו שהשם יתברך השגחתו על האדם שהוא השפל, וזהו שאמר אחר כך 'ה' הט שמיך ותרד', כי

אתה בעליונים והאדם בתחתונים אשר הוא שפל, ומדת השם יתברך לשכון את דכא, ולכן 'הט שמיך' לעזור אל האדם, 'ותרד'. ודוד עצמו רמז זה שאמר 'ה' מה אדם', כלומר כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו, הוא במספר 'מה', יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר 'מה'. וזה מפני כי אין לדעת עצמו יתברך, לכך השם הזה מספרו 'מה', כי לשון זה נאמר כאשר לא ידע מהותו, כמו שכתוב [שמות טז, טו] 'ויאמרו בני ישראל מן הוא כי לא ידעו מה הוא', הנה הדבר נקרא 'מה' כאשר מהותו לא נודע. והאדם נקרא 'מה' מצד אחר, שאין בו דבר, ובזה הבחינה האדם דומה לו. ולפיכך השם יתברך שכינתו את דכא, כי מי יכיל את כבוד ה' ורוממותו, כי הוא יתברך הכל, שהרי אין לו תואר בשביל זה עד שנאמר עליו שהוא 'מה'. ואצל מי ישכון, רק אצל דכא, שהוא 'מה', והוא אדם, ובזה לא יוגבל שכינתו יתברך על האדם, כי לא יתואר האדם בדבר מיוחד" [הובא בחלקו למעלה הקדמה שניה הערה 122, פכ"ג הערה 159, ופס"ד הערה 18]. וראה להלן הערה 44 במה שנתקשה שם.

(29) לשונו בנתיב הענוה פ"א [ב, ב:]: "אך מה שנותן לו הענוה שהוא יתברך משגיח בשפלים, ומה שהוא משגיח בשפלים מורה זה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, והפשיטות הוא מעלה על כל, כי הפשוט בתכלית הפשיטות הוא ראשון אל הכל... ומפני כך כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא הענוה, שהענוה הוא יותר מעלה עוד על הכל... מעתה מדת הענוה הוא עוד יותר על גדולתו, כי הגדולה במה שהוא 'רם ונשא שוכן עד', אין בזה שהוא כולל הכל. אבל במה שהוא בעל ענוה זהו בשביל שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, ובזה שהוא פשוט כולל הכל". והנה למעלה [פמ"ד הערות 150, 178] נתבאר שהפסוק העוסק בגדולתו יתברך [(דברים י, יח) "האל הגדול הגבור והנורא"] מורה על חסד גבורה ותפארת, והפסוק העוסק בענותנותו יתברך [(שם פסוק יט) "עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה"] מורה על מלכות. ודברים אלו מאוד שייכים לדבריו כאן אודות היחס שבין גדולתו יתברך לענותנותו יתברך. וראה להלן פס"ט הערה 43. **ויש להעיר** מסיום ברכת "ברוך שאמר", שאומרים "מלך מהולל בתשבחות", ולפי דבריו כאן יש הלול גדול יותר מ"תשבחות", והוא שהקב"ה פונה לשפלים. וקצת דוחק לומר שתיבת "תשבחות" כוללת פניה לשפלים. ואולי אפשר לומר שאע"פ שתכלית הרוממות של הקב"ה היא פנייתו לשפלים, אך ביחס למלך יש להדגיש את היותו נבדל מן העם, ולא שהוא מצטרף לעם. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "המלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם". ובנצח ישראל פי"ב [שטו.] כתב: "כי המלך נבדל מן הכלל, ואם בא אחד לעשות שיתוף

עם המלך, דבר זה הוא בטול אל מלכותו, אשר הראוי שיהיה מיוחד ונבדל מן העם". ובאור חדש פ"ו [תתקצד:] כתב: "המלך הוא נבדל מן הכלל לגמרי" [ראה למעלה פמ"ב הערה 56, ופמ"ז הערה 457, וש"נ]. לכך התשבחות למלך אינן עוסקות בפניה לשפלים, אלא בתארים המורים על הבדלתו של מלך מן הכלל. ובהקדמה לאור חדש [קיז.] כתב: "ומה שאמר [תהלים כב, ד] 'יושב תהלות ישראל' לשון 'יושב', דבר זה מופלג מה שנקרא השם יתברך 'יושב תהלות ישראל', מפני כי ישראל בשבחים שלהם ממליכים הקב"ה, והמלך מצד מלכותו נקרא שהוא 'יושב על כסא מלכותו' [אסתר ה, א]". והרי כסא המלך מורה על היות המלך נבדל מהכלל ["אין יושבין על כסאו" (סנהדרין כב.)], וזה מורה באצבע שהשבחים האלו ["יושב תהלות ישראל"] עוסקים בפן של הבדלות מהכלל, ולא בפן של צירוף לשפלים. לכך מסיימים "**מלך** מהולל בתשבחות".

(30) פירוש - המדריגה שהקב"ה פונה לשפלים היא יותר עליונה מהפסוקים המורים על גדולתו של הקב"ה. ובא לבאר הסבר שלישי לכך. ועד כה ביאר שפניה לשפלים מורה שהקב"ה כולל הכל [הסברו הראשון, והובא למעלה לאחר ציון 8], וכן היא מורה שהקב"ה הוא בתכלית הפשיטות, [הסברו השני, והובא למעלה לאחר ציון 16]. ומעתה יבאר שפניה לשפלים היא מעלה שאינה ביחס למעלה אחרת, אלא היא מעלה המורה שהקב"ה נבדל לגמרי מכל הנמצאים. וראה להלן הערה 44.

(31) ואף המלים "אלקי האלהים" מורים על יחס של אדון לעבדו, כי שם "אלקים" מחייב שיעבדוהו, וכמו שנאמר [דהי"א כח, ט] "ואתה שלמה בני דע את אלקי אביך ועבדהו וגו'". ונאמר [בראשית כח, כב] "והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלקים וגו'", ופירש רש"י [שם] "כתרגומו, אהא אפלח עלה קדם ה'". ובגו"א שם אות לה [עו:] כתב: "פירוש, שאין 'בית אלקים' הוא כמשמעו [לבנות בית לאלקים], שלא יהיה כאן בית אלקים, אלא שיהיה 'בית אלקים' לעבוד בו השם יתברך". והרמב"ן [שמות כ, ב] כתב: "אנכי ה' אלקיך - הדבור הזה מצות עשה, אמר 'אנכי ה'', יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה', והוא אלקים להם... שחייבים לעבוד אותו".

(32) אודות שיש צירוף בין העבד לאדונו, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פל"ו [תרנו.] כתב: "המשועבד יש בו צירוף, שהוא מצטרף אל אשר הוא אדון לו, משעבד בו. ומי שהוא בן חורין עומד בעצמו, אין לו צירוף כלל, רק עומד בעצמו". ולמעלה פנ"א [ז:] כתב: "העבד אינו עומד בעצמו, ויש לו צירוף אל זולתו, הוא האדון". וכן כתב למעלה פכ"ו [תכח:], ולמעלה פמ"ו [תיא:]. ובגו"א שמות פט"ו אות כב [שה.] כתב: "מקדש של מטה בשם א"ד הכין אותו, כי מקדש של מטה במה ששכינתו למטה עם

הנמצאים מצטרף הוא יתברך אל הנמצאים, והוא אדון להם. לכך אמר 'מקדש א"ד כוננו ידיך' [שמות טו, יז], שם א"ד, והוא לשון אדנות, כי האדון מצטרף אל העבד... ומקדש של מטה פעל אותו שם א"ד, כי בו יש לו צירוף אל הבריות למטה". ובתפארת ישראל פי"ט [רפט:] כתב: "כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו". ובנתיב התורה פט"ז [תרנו:] כתב: "השם יתברך אמר לאדם שיהיה עובד אל השם יתברך, והעבד יש לו צירוף אל האדון, והאדון יש לו צירוף וחבור גם כן אל אשר עבד אליו". ובאור חדש פ"ו [תתריח:] כתב: "כי האדון והעבד יש להם חיבור ביחד, שהוא אדון עליו, והעבד הוא עבד לו" [ראה למעלה פמ"ו הערה 194, פנ"א הערה 37, ופס"ב הערה 133].

(33) הוא המקרא שהובא בגמרא [מגילה לא.] להורות שמהכתובים מוכח שכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא את ענותנותו, שאמרו "משולש בכתובים, דכתיב [תהלים סח, ה] 'סולו לרוכב בערבות בי-ה שמו', וכתיב בתריה [שם פסוק ו] 'אבי יתומים ודיין אלמנות'".

(34) לשון הרד"ק [תהלים סח, ה] "לרוכב בערבות - כמו [דברים לג, כו] 'רוכב שמים', כי כמו שהרוכב מהלך הבהמה, כן האל יתברך מסבב הגלגל. ו'ערבות' יקרא הגלגל העליון המקיף בכל ומניע כל הגלגלים בתנועתו".

(35) הוא המקרא שהובא בגמרא [מגילה לא.] להורות שמהכתובים מוכח שכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא את ענותנותו, שאמרו "שנוי בנביאים, [ישעיה נז, טו] 'כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש וגו'', וכתיב בתריה [שם] 'ואת דכא ושפל רוח'".

(36) כאן סתם דבריו, אך בנתיב הענוה פ"א [ב, ב:] הרחיב יותר, וכלשונו: "ויש לך לדעת כי שם 'רם' ["רם ונשא שוכן עד"] לא שייך לומר רק שהוא רם מן התחתונים, או רם מן העליונים, מכל מקום יש לו צרוף מה, שאתה אומר שהוא רם מן התחתונים, או רם מן העליונים, ויש כאן צירוף לאחר, ואין זה השבח שהוא יותר עליון על כל".

(37) כמו שהולך ומבאר. דוגמה לדבר; יתרו אמר [שמות יח, יא] "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים וגו'", ודוד אמר [תהלים קלה, ה] "כי אני ידעתי כי גדול ה' ואדוננו מכל האלהים". ובדב"ר [ב, כז] חז"ל גינו את יתרו על השוואת הקב"ה לשאר אלהים, אך לא גינו את דוד על דבריו. ובגו"א שמות פי"ח אות כג [כג.] עמד על כך, וז"ל: "תדע דבאלה דברים רבה [ב, כז] אמרו יתרו נתן ממש בעבודה זרה, שאמר 'כי גדול ה' מכל אלהים'. והשתא וכי חס ושלום נתן דוד ממש בעבודה זרה, שהרי אמר 'כי גדול ה' ואדונינו מכל

אלהים'. אלא כמו שאמרנו, כי דוד כך אמר 'כי גדול ה'' בלי תכלית, 'ואדונינו' שהוא אדון הבריות מנהיג אותם, והוא שם התאר, גם בתאר זה הוא גדול מעל כל אלהים, אבל כבוד עצמו הוא בלי תכלית. ואין בזה ממש בעבודה זרה, כיון שלא אמר רק 'ואדונינו מכל האלהים', ואין באדנות ענין אלהות, ולא זכר אותו אצל אלהות לומר כי הוא באלוהותו יתברך יותר מאלהים. אבל יתרו אמר על שם המיוחד, וחס ושלום לומר כך".

והוא הדין לנדון דידן; גדולתו של הקב"ה [שהוזכרה בפסוקים שהובאו בגמרא] נזכרה ביחס לנמצאים אחרים [מלאכים ("אלקי האלהים"), עליונים ותחתונים ("רם ונשא שוכן עד"), וערבות ("סולו לרוכב בערבות")], ולכך יש הגבלה מסויימת בגדלות זו. אך היות הקב"ה משגיח בשפלים מורה שהקב"ה נבדל מכל הנמצאים "ואין לו ערך והתיחסות לנבראים", כמו שמבאר והולך.

(38) פירוש - הפסוק [דברים י, יז] "כי הוא אלהי האלקים" פירושו שהוא אלקי המלאכים, וכמו שכתב למעלה פס"ה [לאחר ציון 113]: "'כי הוא אלקי האלהים', וזהו הנהגה הראשונה, כי 'האלהים' בכאן הם המלאכים שנקראים 'אלהים', והוא בראם, ולפיכך נקרא 'אלקי האלהים'. ו'אדוני האדונים' הם כת המלאכים מושלים על העולם, ונקראים 'אדונים', שהם אדונים לעולם, ודבר זה ברור", ושם הערות 114, 115, 116. וראה למעלה פס"ב [תקכג.], ושם הערה 59.

(39) חגיגה יב: "ריש לקיש אמר שבעה [רקיעין הן], ואלו הן: וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות", ונזכרו מלמטה למעלה [כמבואר בגמרא שם], הרי ערבות [שמוזכר אחרון] "הוא בתכלית המעלה". ובהמשך הגמרא [שם] אמרו: "שם אופנים ושרפים וחיות הקדש ומלאכי השרת וכסא הכבוד, מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות, שנאמר [תהלים סח, ה] 'סולו לרוכב בערבות בי-ה שמו'". ובגו"א בראשית פ"ב אות ה [נד:] כתב: "השביעי לעולם נבחר, כי הוא נגד 'ערבות', הרקיע השביעי, שהוא כסא כבודו קדוש ומקודש, לכך השביעי נבחר לעולם, כדאיתא במדרש רבה בפרשת אמור [ויק"ר כט, יא]". ולשון המדרש [שם] הוא: "כל השביעין חביבין לעולם. למעלן [ברקיעים] השביעי חביב; שמים, ושמי השמים, ורקיע, ושחקים, זבול, ומעון, וערבות, וכתיב 'סולו לרוכב בערבות בי-ה שמו'". וראה למעלה פמ"ו הערות 25, 192, ופ"ס הערה 345.

(40) מה שכתב שאם הקב"ה לא היה נבדל מן הנמצאים אזי הקב"ה היה מצורף למלאכים וערבות, מעין כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [ער:], וז"ל: "קדושת המשכן למען שידעו הכל קדושתו, אמר [שמות כט, מג] 'ונקדש בכבודי', ואמרו ז"ל [זבחים קטו:]

אל תקרי 'בכבודי', אלא 'במכובדי', אלו נדב ואביהו שיעשו חטא ויתקדש הבית על ידם. ולא היה שלהם הבית, שהוא יתברך השוכן בבית הזה נבדל מכל הנמצאים, וזהו קדושת הבית. וזה נראה, כי אף לצדיקים אינו מתאחד עמהם, ואין לו צירוף עמהם, וזהו קדושתו. שאם היה מצורף לנמצאים, אין ספק שיהיה צירוף אל אוהביו מכובדיו. ואם היה מצורף אליהם לא היה עושה דין בהם, כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו". הרי שכתב "שאם היה מצורף לנמצאים, אין ספק שיהיה צירוף אל אוהביו מכובדיו". והוא הדין לדידן בנוגע למלאכים ולערבות.

(41) פירוש - המלאך וכח עליון אינם נבדלים מן הנמצאים. ואודות שאין המלאכים נבדלים לגמרי מהנמצאים, כן כתב למעלה פמ"ז [תקלח:]: "כל הפועלים, אף המלאכים, אינם פועלים פלאות, כי הם אינם נבדלים מן העולם הזה". ולמעלה פנ"ב [נט:] כתב: "המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם... אין מדריגתם בתכלית השלימות". ולמעלה פס"א [תפג:] כתב: "שאר נבדלים, מצד שהם מתייחסים אל העולם, שהרי הם חלק העולם, אינם פועלים בעולם שנוי העולם כלל". וניתן להוכיח כן ממה שהמלאכים נבראו ביום שני לבריאה [רש"י בראשית א, ה], ואילו הדברים הלא טבעיים נבראו בערב שבת בין השמשות, וכמו שכתב למעלה פכ"ט [תצב.]: "כי הנברא בששת ימי בראשית, לפי שהם חול, הנברא בהם הוא טבע לגמרי. אבל בין השמשות [של ערב שבת], מפני שבין השמשות קצת חול וקצת קודש, ברא בו דברים שהם אינם טבע לגמרי". ולמעלה פמ"ז [תעו:] כתב: "כל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי". וענין זה נתבאר בכמה מקומות, וכמלוקט למעלה פמ"ז הערה 464, פנ"ב הערה 138, פס"א הערה 73, ופס"ה הערה 127. וראה להלן הערה 132, ופ"ע הערות 136,137.

(42) כמו שאמרו חכמים [סוטה ה.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם גבוה רואה את הגבוה, ואין גבוה רואה את השפל. אבל מדת הקב"ה אינו כן, הוא גבוה ורואה את השפל, שנאמר [תהלים קלח, ו] 'כי רם ה' ושפל יראה'", וראה למעלה הערה 28, ולהלן הערה 46, שעל פי ביאוריו למאמר זה הרי מה שנאמר על "מדת בשר ודם" כחו יפה גם כלפי "מדת המלאכים". ובדרשת שבת הגדול [סוף רו:] כתב: "אין הדעת נותן שיהיה מלך רם ונשא שוכן עד מביט ומשגיח בשפלים כמו שהם בתחתונים. דרך משל, וכי מלך בשר ודם משגיח בשרץ שהוא שפל עמו ומתעסק עמו, והרי הוא מסלק ידיעתו והשגחתו ממנו" [ראה למעלה הערות 7, 13]. ויש להעיר ממה שנאמר אצל הגר המצרית [בראשית טז, יג] "ותקרא שם ה' הדובר אליה אתה אל ראי

כי אמרה הגם הלום ראיתי אחרי רואי", ופירש רש"י [שם] "אתה אל רֳאי - נקוד חטף קמ"ץ, מפני שהוא שם דבר, אלוה הראיה שרואה בעלבון של עלובין. הגם הלום - לשון תימה וכי סבורה הייתי שאף הלום במדברות ראיתי שלוחו של מקום, אחרי רואי אותם בביתו של אברהם, ששם הייתי רגילה לראות מלאכים". הרי שעל המלאך ה' הדובר אליה הגר אמרה "שרואה בעלבון של עלובין", נמצא שגם מלאכים משגיחים בשפלים. ויש להשיב דאדרבה, ממה שתלתה את הדבר בהקב"ה ["אל ראי"] ולא במלאך, מוכח שהמלאך מצד עצמו אינו מסוגל לראות בעלבון של עלובין.

(43) לשונו למעלה בהקדמה ראשונה [כ:]: "השם יתברך מציאותו מובדל מכל הנמצאים, ואין לו השתתפות עמהם... וזה שאמר [חגיגה יא:] 'לא במרכבה ליחיד'. כי המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב במה שהוא רוכב עליו, הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג, כי בזה שהוא נבדל מהם [הוא] מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו... וכמו שזאת השגה מורה על שהוא יתברך נבדל מזולתו, ואין בו השתתפות עם זולתו, כענין זה תהיה השגה, שלא תהא בה השתתפות בזאת הידיעה רק לעצמו". ולמעלה פמ"ז [תקלה:] כתב: "כי הוא יתברך 'נאדר בקודש' [שמות טו, יא], שהוא נבדל מן הנבראים, וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקב"ה, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר". וראה שם הערות 454, 456. ולמעלה פס"א [תפג.] כתב: "כי הוא יתברך נבדל מן העולם, ואין לו התלות בעולם". ולמעלה פס"ב [תקיט.] כתב: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי [תהלים קטו, טז] 'השמים לה' והארץ נתן לבני אדם', אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי 'על השמים כבודו'". ובדר"ח פ"א מ"א [קיח:] ביאר מדוע נאמר במשנה [אבות פ"א מ"א] "משה קבל תורה מסיני", ולא "משה קבל תורה מפי הקב"ה", וז"ל: "כי הרב שלימד תורה לתלמיד, יש לרב צירוף אל התלמיד, והתלמיד אל הרב, כי נקרא רב אליו, וזה נקרא תלמידו, עד כי יש להם צירוף ביחד... ולכך לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', כי זה היה משמע שיש כאן צירוף הרב והתלמיד ביחד, ואין זה כבוד כלפי מעלה, ולכן לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה'". ובהמשך שם [קכב.] כתב: "ויותר מזה אמרו רז"ל על הכתוב שאמר [במדבר ז, פט] 'וישמע את הקול מְדַבֵּר אליו', שהוא כמו מתדבר, ופירש רש"י ז"ל [שם] שהיה הקול מדבר עם עצמו, ומשה היה שומע, וזהו

דרך כבוד למעלה, כאילו לא היה מדבר עם ההדיוט, כך פירש רש"י ז"ל. וכיון שאמר הכתוב 'מְדַבֵּר' שהוא כמו מתדבר, כאלו היה מדבר עם עצמו, וההדיוט שומע. אף על גב שבכמה מקומות כתיב 'וידבר', היינו הדיבור שהיה פעם אחת בלבד, ועל זה אינו מקפיד לומר 'וידבר'. אבל על הדיבור הקבוע תמיד כמו 'וישמע את הקול מדבר אליו', שהוא נאמר על הדיבור התמידי, אין זה דרך כבוד למעלה לומר כך. ולפיכך לא רצה לומר 'משה קבל תורה מן הקב"ה', שהיה ההדיוט לומד מפי הגבורה, רק 'משה קבל תורה מסיני', שהקול בא לסיני, ומסיני היה משה מקבל תורה" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 73, פס"א הערה 70, פס"ב הערה 43, ולהלן פס"ח הערה 66].

(44) מלשון זה ["בשביל כך פונה אל דברים שפלים וקטנים ביותר גם כן, שהרי הוא נבדל מהכל, ואין צירוף לו אל מה"] משמע שאין עדיפות לשפלים על פני החשובים, אלא הקב"ה פונה לשפלים גם כן כפי שפונה לשאר נמצאים ["שהרי הוא נבדל מהכל, ואין צירוף לו אל מה"]. וכן כתב להסברו הראשון למעלה [מציון 9 ואילך] "שהכל אצלו, גדול וקטן, בשוה, ואל הכל הוא פונה" [לשונו למעלה ציון 11]. אך למעלה [לאחר ציון 23] כתב: "לכך הוא פונה אל יתום ואלמנה, וכיוצא בו מן השפלים, שכל אלו הנמצאים הם פשוטים, שהפשוט נקרא שאין בו דבר מיוחד, והם יותר ראשונים שהשם יתברך משגיח עליהם, ופונה אליהם בעבור שהם פשוטים, ממה שיפנה אל הגדולים, שאינם פשוטים". ומכך משמע שישנה קדימה ועדיפות לשפלים על פני החשובים [כמבואר למעלה הערה 28]. ואולי יש לומר שזהו ההבדל בין הסברו השני להסברו הראשון והשלישי; בהסברו השני תלה את פניית הקב"ה לשפלים בפשיטות של הקב"ה, ולכך הנמצאים השפלים שהם פשוטים קודמים לשאר נמצאים. אך בהסברו הראשון והשלישי תלה את פניית הקב"ה לשפלים בהיות הקב"ה כולל הכל [הסברו הראשון] וכן שהקב"ה נבדל מהכל [הסברו השלישי], ולפי הסברים אלו אכן אין שום עדיפות לנמצאים מסויימים על פני נמצאים אחרים, שהרי הקב"ה כולל הכל ונבדל מהכל, לכך כל הנמצאים נסקרים בסקירה אחת.

(45) שעיקר שכינה של הקב"ה בתחתונים הוא משום שהתחתונים הם העלולים האמתיים, ויובא בהערה 47.

(46) אודות שהשפלים הם עלולים, כן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, ב:]: "ובפרק קמא דסוטה [ה.]... בא וראה שלא כמדת בשר ודם מדת הקב"ה; מדת בשר ודם גבוה רואה את הגבוה, ואין גבוה רואה את השפל. אבל מדת הקב"ה אינו כך, הוא גבוה, ורואה את השפל, שנאמר [תהלים קלח, ו] 'כי רם ה' ושפל יראה'. פירוש השגחת העלה הוא

בפרט על העלול, ומפני כך מה שהשם יתברך גבוה, ומורה זה שהוא עלה, והעלה רואה את שהוא עלול בראשונה, כאשר העלה מצטרף אל העלול דווקא. ולפיכך השם יתברך רואה את השפל, יותר ממה שהוא רואה את הגבוה, כי הגבוה אינו עלול כל כך כמו מה שהוא רואה את השפל ופחות, שהוא עלול לגמרי" [ראה למעלה הערה 28 בביאור אחר למאמר זה. וראה להלן פס"ט הערה 1]. ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "שני הכרובים היו בתאר עלה ועלול, כי לכך היו הכרובים אפי רברבי ואפי זוטרא [סוכה ה:], כי הקטון הוא העלול, והעלה עם העלול" [הובא למעלה פמ"ו הערה 169].

(47) לשונו למעלה פס"ו [לאחר ציון 35]: "וכאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא. כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו... וכאשר התבאר זה אם כן אין עליך לומר שמיוחדים בזה העליונים, כי אם התחתונים, כי במה שנקראים 'עליונים' הם פועלים בתחתונים, והם כמו עלה נחשבים, ואין עיקר עצמם שהם עלולים. אבל התחתונים, במה שהם תחתונים, הם עלולים בעצמם. ולפיכך החבור האמיתי שיש לסבה הראשונה, שהוא עלה באמת, הוא בתחתונים, במה שהם עלולים באמת", ושם הערות 28, 36. וראה להלן הערות 50, 53, 97, פס"ח הערה 70, ופ"ע הערה 48.

(48) לא מצאתי בשאר ספריו שביאר את כוונתו. ואודות שאין להאריך בדברים עמוקים, כן כתב למעלה פי"א [תקמו:]: "ואין להאריך כי הם דברים נסתרים". ולמעלה פי"ב [תקעג.] כתב לרבותא: "אף כי נאריך בדברים שהם עמוקים מאוד". ולמעלה פ"ס [תנו:] כתב: "וזהו עיקר הפירוש, ועיין בזה כי הוא דבר עמוק, ואין להאריך". ולמעלה פס"א [תקו:] כתב: "ועוד יש בזה דברים עמוקים, ואין להאריך". ובנצח ישראל ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". ובאור חדש פ"ב [תקמט:] כתב: "ואין להאריך בדברים כמו אל, שהם דברי חכמה, והם דברים עמוקים". וראה למעלה פי"א הערה 68, פי"ב הערות 76, 77, פנ"ב הערה 168, פנ"ו הערה 111, פנ"ח הערה 91, פ"ס הערה 400, פס"א הערה 168, להלן הערה 167, ופס"ט הערה 191.

(49) כפי שכתב תמיה זו למעלה פס"ו [לאחר ציון 30]: "ויש לשאול, הנה השמים כסאו והארץ הדום רגלו, ויהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים. ובדבר זה מעלין ולא מורידין, יהיה אלקותו בעליונים, למה צריך בתחתונים, שהם עפר רימה ותולעה". ולהלן פ"ע [לאחר ציון 27] כתב: "הנה יש לשאול, איזה מקום כבוד מנוחתו

שיהיה מקום כבודו בתחתונים, אשר נראה שהכבוד מרוחק מהם והם בעלי חומר גס מאוד ועכור, ואיך בהם נמצא מקום ראוי לחבור הקדוש הזה". וראה למעלה הערה 7, להלן פס"ח הערה 94, ופ"ע הערה 29.

(50) בארבעה הסברים; (א) הקב"ה הוא עלה, ופונה אל עלול אמיתי [למעלה פס"ו לאחר ציון 35, והובא כאן בהערה 47]. (ב) הקב"ה כולל כל הנמצאים [למעלה מציון 9 ואילך], ולכך גדול וקטן אצלו בשוה. (ג) עיקר רוממות ה' היא היותו פשוט בתכלית הפשיטות, לכך הוא פונה לשפלים הפשוטים [למעלה מציון 16 ואילך]. (ד) הקב"ה נבדל מכל הנמצאים, ולכך פונה אל כלם, אף לשפלים [למעלה מציון 29 ואילך].

(51) לשון רש"י [דברים לב, מו]: "שימו לבבכם - צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוונים לדברי תורה. וכן הוא אומר [יחזקאל מ, ד] 'בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך וגו'. והרי דברים קל וחומר; ומה תבנית הבית, שהוא נראה לעינים ונמדד בקנה, צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוון להבין, דברי תורה, שהן כהררין התלוין בשערה, על אחת כמה וכמה". ובספר חובות הלבבות שער הפרישות ס"פ ו כתב: "תן לבך בו וחשוב עליו במצפונך, תשיגהו בעזרת השם, כמו שנאמר [משלי ב, ד] 'אם תבקשנה ככסף וכמטמנים תחפשנה אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא'". וכן הזהיר כמה פעמים, וכגון למעלה פנ"ח [שיט:] כתב: "והנה במקום הזה יתבאר לך עוד, ותן דעתך ולבך אל דברים אלו". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רעח:] כתב: "יש לך לדעת ולהבין אלו דברים מאוד, ושים עיניך ולבך על הדברים אשר נבאר לך". וכן כתב שם מט"ו [שעט.], ושם סוף מי"ט [תעב:]. ובח"א למנחות כט: [ד, עז.] כתב: "וכל הפירושים אמתיים ונכונים, אך מה שלפני זה שים לבך עליו, כי הוא ברור". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכח:] כתב: "וכל הדברים הם חכמה נסתרת... ושים עוד עיניך ולבך על הדברים ותבין עוד אמתת הדברים". ולא ברור מדוע כתב כן רק במקומות אלו [הובא למעלה פנ"ח הערה 22].

(52) פירוש - הא תינח שנתבאר "בתכלית הביאור" מדוע השם יתברך בחר לשכון בתחתונים, אך עדיין לא נתבאר מדוע נבחרו לכך ישראל מכל האומות. ויש להבין, מדוע לא שאל בכלליות מהו הטעם שישראל נבחרו מכל העמים ["אתה בחרתנו מכל העמים" (תפילת שלש רגלים), "אשר בחר בנו מכל העמים" (ברכת התורה)], וכמו ששאל בנצח ישראל פי"א [רפט:]: "מה הוא הסבה אשר בחר בישראל", אלא שאל כאן על השראת שכינה בישראל דייקא ["למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל"], והרי בפשטות אם נדע הטעם לבחירת ישראל מכל העמים, ממילא תתחייב

מכך השראת שכינה בישראל, ומדוע שאל על התולדה [השראת שכינה בישראל], ולא על האב [בחירת ישראל]. ויש לומר, דרצונו להורות שסדר המציאות מחייב ששכינתו יתברך תהיה בתחתונים, ומתוך כך ישראל נבחרו מכל העמים מפאת שהם הראוים להשראת שכינתו בתוכם יותר מכל אומה ולשון. באופן שהשראת שכינה בתחתונים היא האב, ובחירת ישראל מהעמים היא התולדה, ולא להיפך, דהכל מתחיל במה שאמרו חכמים [פסיקתא רבתי ז, ד] "מיום שברא הקב"ה עולמו, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים" [ראה למעלה פס"ו הערה 28].

(53) כהסבר האחרון שהזכיר כאן [לאחר ציון 44], והוא ההסבר שכתב למעלה בפרק הקודם [הובא בהערה 47], שהקב"ה בחר בתחתונים משום שהם העולים האמתיים. ולהלן [לאחר ציון 96] כתב: "ומאחר שאמרנו לך למעלה כי המשפט יחייב שיהיה נמצא העלה עם העלול". וראה להלן פ"ע הערה 8.

(54) לשונו בנצח ישראל ר"פ יא [ערב.]: "יש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל 'בנים' לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו... אבל שאר האומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". ובגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:] כתב: "נראה כי האיסור [של "לא תתגודדו" (דברים יד, א)] הוא מפני כי ישראל הם מציאות אמיתי, שהרי הם עלולים מן השם יתברך, ונקראים בשביל כך 'בנים' למקום, שהם נמצאים מאתו בעצם ובראשונה... ולפיכך אמר שלא יתגודדו על מת לעשות השחתה בהם, כי השחתה הוא לדבר שאין לו מציאות אמיתי, אבל לישראל, שהם נקראים 'בנים', לא שייך זה". ולמעלה ר"פ כט ביאר שלכך ישראל נקראים "בני בכורי" [שמות ד, כב], כי ישראל הם העלול הראשון בעולם. ולמעלה בכת"י פל"ז [תצא:] כתב: "ישראל הם ראשית המציאות לפי שהם ראשונים לכל האומות, שישראל הם בנים לה', ואין קודמים לפניהם, ולפיכך הם בכורו יתברך. ונקראים בניו, כי הם העלולים הראשונים, רצה לומר שהם עלולים בעצם, כי הוא יתברך עלה, ואשר הם עלולים ממנו בעצם הם ישראל. לאפוקי האומות, שהם גם כן מעשה ידיו, אינם בעצם מעשה ידיו, רק כי הם נמשכים אחר ישראל, ואינם עלולים ממנו יתברך בעצם. ומפני שהם עלולים הראשונים, בזה הם בניו,

לאפוקי האומות לא נקראו בניו" [הובא למעלה פל"ז הערה 97, ופמ"ד הערות 11, 146]. ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 169] כתב: "ישראל הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה, ושאר אומות אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל... שישראל נבראים מאתו יתברך בראשונה ובעצם". ושם בהמשך הפרק [לאחר ציון 301] כתב: "ואחר כך אמר [תהלים קיח, ד] 'יאמר נא ישראל', שיש לישראל במה שהם בניו עלולים בעצם דביקות מיוחד בו יתברך". ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "ביאור זה כמו שפירשנו בחבור גבורות השם כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה". וכן כתב להלן תחילת פס"ח, ואור חדש פ"ו [תתקעב:]. ובח"א לקידושין ע: [ב, קנ.] כתב: "כי מן סבה הראשונה משתלשלים ישראל, וכמו שהם משתלשלים מן הסבה הראשונה, כך הסבה הראשונה להם לאלקים, ומחזיר אחריהם, כי אין עילה בלא עלול. וכמו האב מחזיר על הבן, כך ישראל, שנקראים 'בנים' מפני שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, הוא יתברך מחזיר אחריהם. אבל הגר שאין בו דבר זה, צריך להתדבק מעצמו בו יתברך, וזה מבואר". ובח"א לחולין [ד, קי.] כתב: "ישראל הם עלולים ראשונים אל השם יתברך, כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה, כי ישראל הם עלולים ראשונים". וכן כתב בח"א לשבת קיט: [א, סב:], ועוד. **ומצינו בספריו** שני הסברים לכך שישראל נקראו "בנים"; (א) הם עלולים בעצם ובראשונה, וכפי שנתבאר כאן. (ב) הם נבראו לעצמם, ולא לשמש זולתם. וכן כתב למעלה פמ"ז [תצ:]: "לפיכך אין ראוי לומר שירה רק ישראל, מה שהם נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א], והם עלולים בעצם ממנו. לא כמו האומות, שהם נבראים בשביל ישראל". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל, והם עלולים ראשונים מן השם יתברך, כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים', כמו שבארנו הרבה מזה, כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר בעבד שאינו לעצמו, רק משמש לאחר. ומפני כך ישראל הם עיקר וראשון". ובהקדמה שניה לדר"ח [ע:] כתב: "כי ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו'... הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסז:] כתב: "ואמר [אבות שם] 'חביבין ישראל שנקראים בנים

למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א] בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך, כמו הבן שהוא בשביל עצמו והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם, לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל... אבל ישראל, כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם". ולכאורה זהו טעם אחר מהטעם שכתב כאן שישראל נקראו "בנים" משום שהם עלולים בעצם ובראשונה. **אך בתפארת ישראל** פי"ז [רסב.] שילב בין שני הטעמים, שכתב: "ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה, כי כל עלול אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחויב מצד עלתו יתברך. אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, כדכתיב 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר, ולכך על ישראל משפט העלול שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים משמשים לזולתם". הרי שביאר תואר "בנים" משום שישראל "מחויבים מצד העלה בעצמה" [כטעמו כאן] בד בבד עם כך שלא נבראו לשמש לזולתם. ונראה שהטעם שלא נבראו לשמש לזולתם הוא הסימן לשם "בנים", ואילו הטעם שהושפעו מאמתת עצמו הוא הסבה לשם "בנים", ודו"ק. **ודע**, שרש"י [דברים ו, ז] מבאר שישראל נקראו "בנים" לה' משום שהם תלמידיו של ה', שכתב שם: "לבניך - אלו התלמידים, מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים 'בנים', שנאמר [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלהיכם'". וכן חכמים אמרו [שבת פט:] "בשעה שהקדימו לפניך 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז] קראת להם [שמות ד, כב] 'בני בכורי'". וכן במשנה [אבות פ"ג מי"ד] אמרו "חבה יתרה נודעת להם שנקראו 'בנים' למקום, שנאמר 'בנים אתם לה' אלקיכם', חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה". הרי שתואר "בנים" קשור ואדוק לתורה. וראה על כך בפחד יצחק שבועות מאמר ז אות ג [ראה למעלה פכ"ג הערה 77, פכ"ט הערה 8, פמ"ד הערות 72, 197, פמ"ז הערות 275, 276, פנ"ב הערה 173, פ"ס הערה 364, פס"א הערות 105, 172, פס"ד הערות 105, 170, 172, ולהלן פס"ח ציון 18]. ולהלן [לאחר ציון 98] במקום להביא את הפסוק "בנים אתם לה' אלקיכם" הביא את הפסוק [שמות ד, כב] "בני בכורי ישראל", וראה להלן הערה 99.

(55) בא לבאר את ההכרח בסברה שרק אומה אחת יכולה להיות אושפיזכן דשכינה, ולא כל האומות.

(56) ולא שהשויון יהיה שכולם בעלי שלימות, אלא השויון יהיה לריעותא, שכולם בעלי חסרון, וכמו שמבאר והולך.

(57) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פי"ז [פט:] כתב: "מדריגה זאת מה שהיה [משה רבינו] נולד מהול, הוא מעלה שאינה לתחתונים. כי כל התחתונים, אף שהם שלמים, יש להם צירוף אל הרע, ואינם נבדלים ממנו לגמרי. אבל העליונים הם שלמים, מסולקים מן הרע, כאשר ידוע למי שיודע דברים אלו". ולמעלה פ"ס [תמה.] כתב: "אי אפשר שיהיה כל העולם במדריגת השלימות, שאין זה מדריגת העולם שיהיה הכל במעלה ושלימות" [ושם מציין שביאר זאת למעלה פ"ה (רעו.), ויובא להלן הערה 62]. ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כ.] כתב: "כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז], יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים, ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד. וזהו שאמר [קהלת ז, כ] 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', פירוש כי אי אפשר להיות האדם צדיק בארץ, אשר יעשה תמיד הטוב והשלימות בארץ, שהיא מוכנת תמיד אל החסרון, בעבור חסרון שלה" [ראה להלן פ"ע הערה 38]. ובנר מצוה [י.] כתב: "אי אפשר שיהיה נמצא הבריאה בשלימות הגמור, רק כי יש בו חסרון. ואין החסרון הזה מצד השם יתברך אשר ברא הכל, רק מצד העולם הנבראים. ולרמוז על זה כתב [בראשית א, א-ב] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ והארץ היתה תהו ובהו'. כי הארץ היא בתחתונים, לכך 'היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום'". ובהמשך שם [יט:] כתב: "מפני חסרון העלול שהוא בבריאה... במה שהעלול הוא נבדל מן העילה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנד.] כתב שלעלול יש יחס של חבור וקירוב לעילה, וכן הבדלה וריחוק מן העילה; השמים מורים על הבחינה הראשונה [קירוב וחיבור], והארץ מורה על הבחינה השניה [הבדלה וריחוק]. ובהמשך שם [תקנד:] כתב: "כי הארץ אשר אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ". ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשנוי ולשקר, ואינה מקבלת הגזירה מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת העליונים, וזה מצד שהיא מן התחתונים, ואינה מן העליונים, וזה שאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב.] כתב: "כי כל הנבראים התחתונים דבק בהם העדר וחסרון. ולכך השמש שהיא המאור הגדול אינה מושלת רק ביום בלבד, ובלילה היא נעדרת". הרי שתלה חסרונות הארץ במה שארץ היא בתחתונים, לאמור שהיא מרוחקת מה' [הובא למעלה פ"ט הערה 231].

(58) ואז התחתונים יהיו מנועים מלהיות אושפיזכן דשכינה, כי אין השכינה שורה על דבר חסר, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תנא.]: "מפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב, ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך בתכלית השלימות". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם. ולפיכך כאשר נפשו אינו בשמחה, והיא בחסרון, אין השכינה שורה". ואמרו חכמים [שבת צב.] "אין שכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה", וכתב בח"א שם [א, מו.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי שתשרה שכינה על דבר חסר, ולפיכך צריך אל כל אלו, שיהיה האדם שלם, ואז אפשר שתשרה שכינה עליו". ומקורו בזוה"ק [ח"א רטז:] "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב, אלא באתר דאתכוון, באתר חדו". ובתקו"ז ג: אמרו "איהו לא שריא באתר פגים, הדא הוא דכתיב [ויקרא כא, יז] 'כל אשר בו מום לא יקרב', אוף הכי בנשמתא פגימא לא שרייא" [ראה למעלה פ"ט הערה 131, פל"ט הערה 85, פנ"ד הערה 203, פס"א הערה 129, ופס"ב הערה 47, וש"נ].

(59) דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו.] ביאר שניתן לומר כלפי מעלה תארים כמו "וילך", "ויבא", "ויצא", וכיו"ב. ובתוך דבריו כתב: "ואם ישיב שאי אפשר לומר כך, דהרי 'כבודו מלא עולם' [קדושה דמוסף של ש"ק], והיה [הקב"ה] קודם לכן במקום ההוא ובכל העולם בשוה, ואם כן איך יתכן יציאה או ביאה. כל האומר זה **סותר פינת התורה**. שיהיה המקדש כאשר נתקדש בכבודו יתברך, כמו קודם שנתקדש בכבודו. ויהיה הר סיני קודם שבא כבודו, כמו אחר שבא שם, ואחר שסר הכבוד ממנו". הנה דחה לגמרי את דברי האומר שהקב"ה נמצא בכל מקום בצורה שוה. אך מ"מ צריך ביאור, מהו החרי אף הגדול הזה שכתב על האומר כן שהוא "סותר פינת התורה", הרי בפשטות הוא מרבה קדושה בעולם, ואף שטועה, מדוע נדון ברותחין. אלא הם הם הדברים; האומר שהכל קדוש בשוה, אינו מרבה קדושה בעולם, אלא עוקרה משורשה, כי לא יתכן שהקדושה תימצא בכל מקום בצורה שוה, ואם הכל קדוש אזי שום דבר לא קדוש, ולכך יש בכך לסתור פינת התורה. וכן קרח טען [במדבר טז, ג] "כי כל העדה כולם קדושים". בפשטות כוונתו היא להאדיר את קדושת ישראל. אך בעומק דבריו נמצאת

היא החתירה לבטול קדושת ישראל, כי כאשר "כולם קדושים", הרי שאף אחד אינו קדוש, כי לא תתכן שהקדושה תמצא אצל הכל בשוה, אלא רק במיעוט [ראה למעלה פמ"ז הערה 331, ולהלן פ"ע הערות 17, 25].

(60) לכך שלימות ישראל מאפשרת את היותם לחלק ה', וכמו שכתב למעלה פ"ד [רלד:]: "כאשר היו ישראל יותר בשלימות... היו ראוים לצאת לחירות ולקבל המעלה האלקית". ולמעלה פ"ט [תסח.] כתב: "שלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך". ולמעלה פנ"ד [קעח:] כתב: "עמדו ישראל על שלימותם, אשר ראוים להיות נכנסים תחת כנפי השכינה".

(61) כפי שהשריש כמה פעמים שקדושה המעורבת עם חולין היא לעולם במיעוט, שהקדושה חלה על מקצת, ולא על הכל, וכפי שכתב למעלה פ"ה [רעח.]: "כך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש בחלק, ולא בכללו". ולמעלה פכ"ג [שיד:] כתב: "והטעם ידוע, כי השליש הוא הקדוש יותר והנבחר, שכל דבר אשר נבחר ונברר, נברר המעט מן הרב. ולכך השליש הוא נבחר לקדושה, שהוא המעוט". ובגו"א דברים פכ"ה אות ב [שפא.] כתב: "כי הפנים מפני שהוא יותר חשוב, הוא יותר מעט באדם, שכן תמצא לעולם שהחשוב הוא מעט מן שאינו חשוב, שהוא [האינו חשוב] הרוב". ובתפארת ישראל פכ"ב [שלה.] כתב: "כי לא יקבל כל הבית קדושה כמו המזוזה, שהוא דבר קדוש, והוא דבר במקצת מן הבית". ובנצח ישראל פ"ז [קצג.] כתב: "כי הדבר החשוב הוא מעט, והדבר שהוא הרבה אינו חשוב". ובבאר הגולה באר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר... כי לא שייך לאלקות רק דבר שהוא נבחר מן השאר, כמו שנבחר העשירי למעשר". ובדר"ח פ"ד מט"ז [שכט:] כתב: "האוצר של עושי מצות הוא מוגבל, מפני שעושי מצות הם מועטים". וצרף לכאן מאמרם [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין" [ראה למעלה פ"ה הערה 129, פט"ז הערה 63, ופכ"ג הערה 70].

(62) מבאר ש"עולם" מוסב על שמים וארץ, וכמו שפירש הרמב"ן שם [בראשית כא, לג]. אך המו"נ [ב, יג] ביאר ש"עולם" מוסב על הזמן, וכן ביארו רבינו בחיי [בראשית שם] והספורנו [בראשית שם]. וקשה, הרי להדיא נאמר שהקב"ה נקרא [בראשית כד, ג] "אלקי הארץ", ומדוע לא הביא פסוק זה להורות ש"אלקותו על התחתונים גם כן", ולא יצטרך להכניס עצמו למחלוקת ראשונים בביאור הפסוק "אל עולם". וכן בדר"ח פ"ו מ"י

[שמה.] כתב: "שמים וארץ הם העולם, ונקרא שמו יתברך עליהם, שכך נקרא [בראשית כד, ג] 'אלקי השמים ואלקי הארץ'". וי"ל בזה.

(63) דברים אלו מבוארים היטב בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.]: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית". ועוד אודות שישראל מורים על החלק האלקי בעולם הזה [לעומת האומות], כן כתב בנר מצוה [יח:]: "יש בעולם ד' מלכיות מחולקות, כנגד החילוק שהוא בעולם. ויש בעולם אחדות, וכנגד זה הם ישראל, שהם אחד". וקודם לכן [י:] ביאר שזהו ביאור הפסוק [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו". ולמעלה פ"ס [תמד:] כתב: "בליל היציאה לקח הקב"ה את ישראל אליו... כאשר בחר השם יתברך בהם מכל האומות, ולקח אליו ישראל מן ארבע מלכיות". ובדרשת שבת הגדול [קצח.] כתב: "בעולם הזה אחדותו יתברך מצד ישראל, שהם אומה אחת בתחתונים מעידים על השם יתברך שהוא אחד". הרי החסרון בתחתונים הוא היות העוה"ז "עולם הרבוי" [כמבואר למעלה פכ"א הערה 16, פ"ס הערה 286, ופס"ה הערה 182], ואין חסרון זה חל על ישראל, כי הם אומה אחת המעידה על השם יתברך שהוא אחד, כמו שישראל קדושים אומרים [בהושענא "אום אני חומה"] "יחידה ליחדך" [ראה למעלה פ"ג הערה 15, פ"ה הערה 116, פכ"ט הערה 6, פ"מ הערה 152, פמ"ו הערה 185, פ"ס הערות 32, 339, פס"ב הערה 92, ופס"ד הערה 112].

(64) דברים לב, ט "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", ופירש רש"י [שם] "כי חלק ה' עמו - למה כל זאת לפי שהיה חלקו כבוש ביניהם, ועתיד לצאת, ומי הוא חלקו, 'עמו', ומי הוא 'עמו', 'יעקב חבל נחלתו', והוא השלישי באבות, המשולש בג' זכיות; זכות אבי אביו, וזכות אביו, וזכותו, הרי ג', כחבל הזה שהוא עשוי בג' גדילים. והוא ובניו היו לו לנחלה, ולא ישמעאל בן אברהם, ולא עשו בנו של יצחק". ולמעלה פ"ה [רעו.] כתב: "ואם תשאל, ולמה צריך להפכים, ולמה לא תהא בריאת אברהם בלבד מבלי הפכו, אחר

שאמרנו כי עיקר הבריאה היא בריאה זאת, וכל אשר היה זולתו לא היה בהם בריאה. שאם תשאל כך, לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו... ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". ורש"י [בראשית לג, כ] כתב: "הקב"ה קראו ליעקב 'אל'" [מקורו ממגילה יח.]. ובגו"א שם אות טז [קסב:] כתב: "ויש לך להבין גם כן למה קראו הקב"ה ליעקב 'אל', שהוא אלוה בתחתונים, כי העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים', וכל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים. ויעקב יצא ממנו האומה הישראלית שנקרא 'ישראל' על שמו, והוא סבה להם, ולפיכך אמר הכתוב 'ויקרא לו אל אלהי ישראל', שהקב"ה קראו 'אל' בתחתונים, שכל התחתונים תחת רשותו" [הובא למעלה פנ"ד הערה 135. וראה להלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 68].

(65) לשונו למעלה פמ"ד [רפט:]: "כל פאר ראוי לראש, שהוא הדבר הנכבד באדם. ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש [שמות לט, כח] 'פארי המגבעות'". ומצינו שני הסברים בספריו בביאור חשיבות הראש; (א) הראש הוא הדבר העליון ביותר באדם. וכן כתב למעלה פ"ח [תכד:]: "הראש הוא בעליון ובגובה". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "כי אין דבר עליון באדם רק הראש". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמ:] כתב: "כי הראש יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל". ובאור חדש פ"ב [תקג:] כתב: "הראש הוא עליון". ובבאר הגולה באר הרביעי [תב.] כתב: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה שהוא תוספת על הראש... שהראש הוא בתכלית הגובה". (ב) הראש מקבל מעלה נבדלת מחמת שנמצאת בו הנשמה. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכז:]: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראוי אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד". ובנתיב התשובה פ"ח [קלה:] כתב: "היה נר דולק על ראשו...

וענין הנר הזה, כי הנר הוא האור הנבדל שהיה על ראשו, כי הראש מקבל כל מעלה שהיא נבדלת, כמו שמושחים המלכים והכהנים הקדושים בשמן המשחה על הראש [רמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ט ה"ט]". וראה למעלה פ"ח הערה 273, ופמ"ד הערה 112. **ומה שהזכיר** כאן את המוח, כי הנשמה נמצאת במוח, וכפי שכתב בנצח ישראל פל"ז [תרפו:]: "הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". ובח"א לר"ה י: [א, צו.] כתב: "דומה למוח שהוא ראשית האדם, ושם משכן הנשמה". ובתפילה לפני הנחת תפילין אומרים "על הראש נגד המוח שהנשמה שבמוחי וכו' יהיו משועבדים לעבודתו יתברך שמו".

(66) אודות פחיתותה של טפה סרוחה, כן עולה מהמשנה [אבות פ"ג מ"א] "מאין באת, מטפה סרוחה". ובדר"ח שם [כד.] כתב: "כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד התחלת האדם אינו נחשב לכלום". ובדר"ח פ"ד מי"ז [שסג.] כתב: "נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר". ולמעלה פי"ח [קמז:] כתב: "וכאשר אמרו חכמים על ענין האדם שהוא בריה פחותה בעל חומר, אמרו [אבות פ"ג מ"א] 'הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי חטא, מאין באת, מטפה סרוחה'. הרי כי החומר הפחות שבאדם הוא מן הטפה סרוחה, שהוא המים אשר הם בלי צורה". ובגו"א ויקרא פי"ט אות נה [צג.] כתב: "אין דבר רחוק ומאוס כגון טפת זרע". ובגו"א במדבר פט"ו אות לה [רלח.] כתב: "ואין דבר מאוס ושפל מן הזרע". ובדרשת שבת הגדול [רח.] כתב: "אין דבר מאוס כמו טפה של שכבת זרע". ובנר מצוה [קיח:] כתב: "[האדם] אינו כולו כבוד. כי יש בו הגוף, שיש בו כמה דברים של גנות. גם בא לעולם שלא בכבוד, כאשר הוא ערום... גם נמצא בו הגנאי בצואה ובשתן ושאר דבר... היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום" [ראה למעלה הערה 18].

(67) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ז [שסג.]: "נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העולם הזה... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא".

(68) לשונו למעלה פ"ה [רעו:]: "כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה".

(69) שלכל בני אדם יש ראש ידים ורגלים [ראה הערה 71]. ולמעלה פמ"ד [רעו:] כתב: "שכל בני אדם משותפים בצורה זאת". ורומז בלשונו כאן שאכן בדברים הטבעיים יש שויון בין הבריות, כי במדריגת הטבע החומרי אין הבדל בין איש לרעהו ובין אומה לרעותה. ולמעלה פ"מ [פו.] כתב: "כי כל טבע פועלת בשוה". ולמעלה פמ"ג [רז.] כתב: "לא היה התנגדות הזה רק דבר בלתי טבעי, כי בטבעם אין התנגדות, והכל שוה ביחד לפי הטבע". וכן בגו"א ביאר את דברי רש"י [בראשית ו, יג], שכתב "כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדרלמוסיא באה לעולם והורגת טובים ורעים", ושם בגו"א אות כז [קלט:] כתב: "העריות הוא בגוף האדם, וכאשר יחטא האדם בגוף בא דבר לכלות הגופים, ואין מבחין בין טוב ובין רע, כי מצד הגוף אין חילוק בין טוב ובין רע, רק מצד הנפש יבא הבדל בין צדיק ובין רשע, שהגוף בשניהם אחד, רק שנשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תל:] כתב: "כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה... כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם". וכן ביאר בתפארת ישראל פ"א [לה:], ויובא בהערה 73. וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". הרי מצד הגופים [מיתה בעוה"ז] אין הבדל בין הצדיק לרשע. וראה בנתיב התורה פ"א הערה 137 [הובא למעלה פ"ג הערה 72, פ"מ הערה 99, ופמ"ג הערה 23, וש"נ]. וראה להלן ציונים 94, 139, 178, ו"הלכות יין נסך ואיסורו" הערות 63, 71.

(70) יש כאן רמז שאין חכמים עוסקים במישור של טבע, אלא במישור הרוחני. וזהו יסוד מוסד בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תצ:] כתב: "דבר זה התבאר לך פעמים הרבה מאוד, כי זהו דרך חכמים שהם מדברים מן המהות בלבד, והוא עצם הדבר". ושם בבאר החמישי [פא:] כתב: "דע כאשר ישיג האדם בדבריהם, ידע ידיעה אמיתית שהיו יודעים בסתרי החכמה... והכל בדרך חכמה אלקית. ולא היה דבריהם בדרך הטבע... רק הכל בסדר השכלי, וזה ראוי לחכמים אלקיים". ושם בתחילת הבאר הששי [קמא:] כתב: "החכמות שאמרו עליהם שדברו בהם זרות היא החכמה טבעית... כי כל שהביאום לדבר זה לחשוב על חכמים כך, זהו מה שמצאו בדבריהם שנתנו סבות לדברים טבעים שנתהוים בעולם, והיה נראה להם כי הסבות האלו הם רחוקים שיהיה דבר זה סבה טבעית. ובשביל זה אמרו עליהם שהיו רחוקים מחכמות אלו. אבל אין האמת כך כלל,

כי לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע... כי דבריהם הם בנסתר ובנעלם". ושם בהמשך הבאר הששי [שלח:] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה ובהשכל, ואינם דברים גשמיים, ולכך נקראו 'דברי חכמים', שהם דברים שכליים בלבד, ולא היו דברי חכמים רק מן המהות הענין, ואין להם עסק בדברים החומרים הנגלים". ובנצח ישראל פ"ו [קנח:] כתב: "חכמים אמרו מה שראוי... ודבר זה כלל גדול בדברי חכמים, שהם הלכו אחר המהות המיוחד. ובארנו זה במקומות הרבה בחבור באר הגולה, ובחבור גבורות ה'". ובח"א לב"מ פג: [ג, לא:] כתב: "דבר זה תמצא בתלמוד הרבה שדברו חכמים בענין שכלי בלבד... מפני שהם חכמים, מדברים דבריהם לפי אשר הוא בשכל, אף שלא נעשה במוחש... דברו חכמים בשכל מופשט מן הגשמי, ודי בזה למביני מדע". ובח"א לב"מ פו. [ג, מז.] כתב: "הכל עניין שכלי, כי כל דברי חכמים בשכל, כמו שהם חכמים, לא הלכו רק אחר השכל, וזה מבואר". ובח"א לב"ב כה. [ג, פ:] כתב: "מפני שבני אדם לא ידעו רק הגשמיות, שהוא לחלקם, לא ציור השכלי. וחכמים השיגו בהשתלשלות העולם וסדר שלו, ולפיכך לא הבינו דבריהם" [ראה למעלה פ"ט הערה 206, ופי"ז הערה 74].

(71) לשונו להלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו (לאחר ציון 62)]: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חילוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל... ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וראה להלן ציונים 94, 139.

(72) נראה מלשונו שמתייחס לאלו שאכן אמרו בפועל "שאפשר שיהיה ההצלחה האלקית בשוה אצל הכל". והראשון שטען כן הוא קרח באומרו [במדבר טז, ג] "כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה'". וכן שאל מלך כוזר [כוזרי מאמר ראשון אות קב], וכלשונו: "מדוע לא נתנה התורה כהישרה לכל בני האדם, וכי לא היה זה ראוי יותר לחכמה האלוקית". ובספר מדרכי הכרם [ישראל וארצו עמוד 165] מבאר שכך טענה הדת הנוצרית עפ"ל, ולהם כתב כאן "ולכך סכלו אותם שאמרו שאפשר שיהיה ההצלחה האלקית בשוה אצל הכל". ומצינו כמה פעמים שהמהר"ל מתייחס לסכלות של הנצרות [ראה למעלה פל"ט הערה 150, גו"א בראשית פמ"ט הערה 44, שם דברים פי"ח הערה 65, ובמבוא לבאר הגולה עמוד 22].

(73) פ"א [לד:], וז"ל: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם, ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם. ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת. וגם זה מוכרח לומר; וזה כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו. ואם ימצא שנוי בהם מפני שנוי המקומות, דבר זה אינו נחשב שנוי כלל. אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין, שאם היה נמצא לכל המין בשוה היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל. ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו" [ראה למעלה פ"ג הערה 72, פי"ט הערה 226, פ"מ הערה 99, פמ"ב הערה 100, פמ"ג הערה 23, פמ"ד הערות 12, 54, להלן הערה 122, ו"הלכות יין נסך ואיסורו" הערות 58, 64]. וכאן מזכיר את ספר התפארת בלשון עבר ["דבר זה יותר התבאר בספר תפארת ישראל"], אך למעלה פס"ו [לאחר ציון 56] כתב: "ועוד יתבאר בספר תפארת ישראל", וראה שם הערה 57.

(74) לא מצאתי בנצח ישראל היכן ביאר ענין זה. וראה למעלה פנ"ד הערה 126, ופ"ס הערות 121, 338, שגם שם ציין לדבריו בנצח ישראל, ולא נמצאו. ומלשונו כאן משמע שמתייחס לספר נצח ישראל בלשון עבר ["התבאר... גם בספר נצח ישראל"]. וכמה פעמים התייחס לספר נצח ישראל בלשון עתיד, וכמצויין למעלה פי"ח הערה 44, פנ"ד הערה 126, פ"ס הערות 121, 338, ולהלן פע"ב הערה 104.

(75) אודות שכלל בני אדם דומה לאדם פרטי, כן כתב למעלה פכ"ט [תקה:]: "האדם הכללי הוא כלל בני אדם, שהם כאיש אחד". ולמעלה פמ"א [קלז.] כתב: "דע כי כלל הבריות הם על צורת אדם פרטי, ודבר זה מבואר. וכמו שבאדם הפרטי תמצא שלשה כחות, והם אינם חמריים; האחד, הוא השכל שבאדם. הכח השני למטה מזה, כח נפשי אלקי. ועם שאינו שכל, הוא כח נפשי נבדל מן החומר. הכח השלישי כח נפשי, אבל אינו נבדל מן הגוף... [כך] יש בני אדם בעולם הכללי כבני אדם שהם במדריגת השכל הנבדל הזה.... ויש בני אדם שהם במדריגת כח השני, הוא כח נפשי נבדל מן הגוף... ויש עוד בבני אדם שיש לו מדריגת כח נפשי בלתי נבדל, והם בני אדם העוסקים בענין העולם הזה, והם בעלי משא ומתן. ואין זה ענין אלקי בעצמו, רק שהוא קיום להם, שעל

ידי זה יש קיום העולם", ושם הערה 22 נלקטו מקבילות רבות ליסוד זה, ונביא כאן שתים מהן; בבאר הגולה באר השביעי [שפה:] כתב: "דבר זה הוסכם הוא מהחכמים, כי בני אדם בכלל דומה לאדם פרטי, ודברו מזה הרבה, והאריכו בדברים אלו. והוא באמת דעת חכמים ז"ל במדרשיהם, ואין כאן מקומו". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "כי ישראל נמשלו כאילו היה איש אחד, וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים... כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות; המלך שבהם דומה ללב, שהוא מלך האיברים. העינים הם סנהדרין... והכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". ולמעלה פמ"ז [תקטז.] כתב: "כלל ישראל הם דומים לאיש אחד פרטי, כמו שהתבאר כמה פעמים" [ראה למעלה פכ"ט הערה 112, פל"ט הערה 77, פמ"א הערה 22, פמ"ז הערה 366, ולהלן פע"א הערה 87].

(76) בא ליישב שאלה מתבקשת [על מה שהשווה בין אבריו של אדם פרטי (חשובים ופחותים) לכלל בני אדם (ישראל והאומות)]; באדם פרטי האברים הפחותים מצורפים לחשובים, ששניהם נכללים בגוף אחד. אך ישראל והאומות נפרדים זה מזה לגמרי, ומהו הדמיון בין אברים פחותים לחשובים לישראל והאומות. ויבאר שגם ישראל והאומות היו ביחד בבריאת אדם הראשון.

(77) פירוש - אף על פי שאדה"ר הוא יחיד, מ"מ בבריאתו בכח היו האומות המחולקות שיצאו מאתו. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלח:] כתב: "כי אדם הראשון היה התחלה, ובכח התחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה לכל... וידוע כי אדם הראשון יצאו ממנו כל המין מבני אדם. ומפני כך כלל המין שיצא מן אדם הראשון דומה אליו לגמרי, כי התולדה ראוי שיהיה דומה למוליד, עד כי כל המין נחשב כמו אדם אחד. ודבר זה ידוע, כי כלל מין האדם נחשב כמו אדם אחד... כמו שנמצאו אברים חשובים באדם, כך נמצאו במין האדם בני אדם חשובים" [ראה להלן פע"א הערה 87]. ובדר"ח פ"ג מ"ב [נט:] כתב: "כולם נכללים בשם 'אדם', [לכך] הקב"ה טובע כל הבריות בחותמו של אדם הראשון". ושם מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג.] כתב: "כי אדם הראשון ממנו יצאו כלל בני אדם, והוא נחשב כמו כלל בני אדם, שהרי שמו היה 'אדם', ועליו נאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] כתב: "במה שהיה נקרא 'אדם' סתם, היה אדם הראשון כולל כל בני אדם". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנב.] כתב: "כי אדם הוליד כלל בני אדם... וכל העולם נקראים

'בני אדם'" [ראה למעלה פי"ג הערה 34, פכ"ט הערה 112, ופל"ז הערה 102]. **ובכל אדם** מצינו שבכחו התולדות שיצאו ממנו, וכמו שכתב בח"א לשבת לב: [א, כב.]: "האדם קודם שהוליד הוא אדם פרטי, וכל פרטי גשמי. וכאשר יוליד האדם, ובכחו הכללית, היינו הבנים, שוב אין פרטי, רק יש לו כח כללי". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי האדם שיש לו בן אין נחשב פרטי, בעבור כח התולדות שהם ממנו, ובזה נחשב כללי... כי ע"י התולדות של אדם יצא האדם מן השם פרטי ונחשב כללי, שהרי כחו על רבים". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "מי שעוסק בפריה ורביה הוא כמו כללי, ואינו נחשב עוד פרטי". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמא.].

(78) בדור הפלגה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצה:]: "כי שבעים אומות היו בדור הפלגה, כחז"ל". וכוונתו למה שאמרו בפרקי דרבי אליעזר פכ"ד "קרא הקב"ה לשבעים מלאכים הסובבים כסא כבודו, ואמר בואו ונבלבל את לשונם... וירד הקב"ה ושבעים המלאכים הסובבים כסא כבודו, ובלבל את לשונם לשבעים גוים ולשבעים לשון... ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ, שנאמר [בראשית יא, ח] 'ויפץ ה' אותם על פני כל הארץ'". ובנצח ישראל פל"ח [תרצד:] כתב: "נעשו האומות הרבה כאשר נפלגו בדור הפלגה". ולשונו כאן "ונתפלגו בפועל" אכן רומז לדור הפלגה. וכן יבאר בסמוך. וראה להלן פס"ט הערות 47, 150.

(79) פירוש - מלאכים אלו הם השרים השולטים על האומות. והרמב"ן [ויקרא יח, כה] כתב: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו'. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... וכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים', לא שתהיו אתם אל אלהים אחרים כלל... יאמר כי הבדיל אותנו מכל העמים אשר נתן עליהם שרים ואלהים אחרים, בתתו לנו את הארץ שיהיה הוא יתברך לנו לאלקים, ונהיה מיוחדים לשמו" [ראה למעלה פנ"ה הערה 28, פ"ס הערה 97, פס"ד הערה 331, ולהלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 68].

(80) כמבואר בהערה 78. ובתנחומא [האזינו אות ו] אמרו "אמר הקב"ה למלאכים שרי כל האומות, בואו ונטיל גורלות למי יעלו האומות, אומה לכל אחד ממנו, ואיזה יעלה

לחלקי. הטילו גורלות, ונפל ישראל לחלקו של הקב"ה". וראה למעלה פנ"ד הערה 133, פ"ס הערות 95, 97, ופס"ד הערה 331.

(81) לכך נאמר "נעשה אדם" ולא "אעשה אדם", ולא "תעשו אדם", כדי לכלול ביחד את הקב"ה והמלאכים בבריאת אדם, כי להקב"ה ולמלאכים יש את חלקם באדם.

(82) יש בדבריו הד ליסודו שמספרי שבע ושבעים מורים על הרבוי. ולמעלה פי"א [תקמז:] כתב: "כי האומות יש בהם הרבוי, ולכך מספרם שבעים אומות". ולמעלה פמ"ז [תעג.] כתב: "כי השבעה רבוי החלקים בכל מקום, וכאשר רוצה להזכיר הרבוי, מזכיר אותו במספר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו מפניך'" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 15, פי"א הערה 75, פמ"ז הערות 202, 203, פנ"ח הערה 57, ולהלן פס"ט הערה 150].

(83) הנה בכמה מקומות ביאר ענין זה [מדוע נאמר "נעשה אדם" בלשון רבים], ולא ביאר כדבריו כאן [שהקב"ה נמלך עם המלאכים משום שיש להם חלק באדם], אלא ביאר הסבר אחר [שהקב"ה נמלך עם המלאכים כדי שלא תהיה מהם התנגדות לבריאת אדם]. ולדוגמה, ננקוט בדבריו בבאר הגולה באר הרביעי [שעא:], שכתב: "כי מה שכתוב 'נעשה אדם בצלמנו'... שפירוש הדבר שהוא יתברך נמלך בפמליא של מעלה, וזהו 'נעשה אדם'. ואין הכוונה חלילה שהוא יתברך צריך לעצה ולהמלכה מברואיו, כי הוא ברא אותם ואת שכלם ודעתם, ואיך יעלה על דעת האדם לומר כך. אבל הפירוש הוא שלא ימצא בעולם התנגדות. משל זה, כאשר רצה הקב"ה לברא את האדם, אף כי היה ראוי להיות נברא האדם מצד הפועל, שהוא השם יתברך, אם היה לו התנגדות מצד הנמצאים, שלא היה לבריאה זאת חבור וקשור עם פמליא של מעלה, עד שהיה כאן התנגדות. כי בריאה זאת, בשביל שני דברים שייך בו שאלה יותר משאר נבראים; האחד, שהאדם יש בו דבר מן העליונים, הוא הנשמה והחכמה והשכל. וכאשר זוכה האדם, יש לו מעלה ומדרגה בין העליונים. ולפיכך ראוי לבריאה זאת שיהיה לה קשור עם עליונים, ולכך ראוי שיהיה בצד שלא ימצא לו התנגדות לאדם. השני, שכל הנבראים התחתונים נבראו בשביל האדם, ואם בריאת האדם ראוי, ראוים גם כן כל הנבראים שהם בשבילו, וטפילים אצלו, לפי שהוא העיקר. ולפיכך בכל הנבראים לא כתב 'נעשה', רק באדם, בשביל כי הקב"ה פועל את הנבראים, וכל פעולותיו ומעשיו אשר הוא עושה הם ישרים וראוים להיות, כמו שהוא ראוי מצד הפועל, כך הם ראוים מצד הנמצאים, עד שלפי זה יהיה העולם אחד, ואין בו התנגדות". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ס [מא:], ח"א לב"מ פו. [ג, מד.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא:], והספד [קפח]. לכך הלשון שכתב כאן

"**וזה שאני אומר** שלכך כתיב 'נעשה אדם בצלמנו', שנמלך עם המלאכים... כי האדם הזה בכחו רבוי האומות, שהם שבעים, ולכך כל המלאכים היו משתתפים בו", קצת קשה, כי המלים "וזה שאני אומר" [שאינו מצוי כלל בספריו] משמע שכך הוא אמר בעבר בשאר מקומות, אך כאמור הסבר זה אינו נמצא בשאר ספריו.

(84) ופירש רש"י [שם] "הבה נרדה - בבית דינו נמלך, מענותנותו יתירה".

(85) פירוש - בתחילה [לפני שהאומות נפרדו זו מזו] היו האומות מעורבות זו בזו.

(86) נקט ב"שר ומלאך", כי שר של אומה הוא מלאך, וכמו שכתב למעלה פ"ס [שצז.] "כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד", וראה שם הערה 95, וש"נ. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קי.] כתב: "דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם' [שמות יד, י], שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שם]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת **השר** שלה, ולפיכך בא **המלאך** לעזור אותם" [הובא למעלה פי"ד הערה 110, ופמ"ז הערה 6, וש"נ]. הרי פתח ב"שר", וסיים ב"מלאך", כי חד הם.

(87) דבריו יוטעמו לפי מה שכתב למעלה פנ"ה [ריג.], בביאור מדוע יצ"מ לא היתה יכולה להעשות על ידי מלאך [הגש"פ], וכלשונו: "כי ישראל היו תחת רשות מצרים לגמרי, כמו שהתבאר פעמים הרבה מאוד. ואין מלאך נוגע ברשות מלאך אחר, שיש למצרים מלאך גם כן. וכיון שנתנם ברשות מצרים תחת כח מצרים, אין מלאך נוגע ברשותו". ולמעלה פ"ס [שצז.] כתב: "כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד, ואיך יתכן שיהיה זה תחת זה, שהרי כל אחד ואחד מן האומות יש לו שר ומלאך מיוחד... שאין אחד נוגע במוכן לחבירו [יומא לח:]... וכל אחד יש לו חלק מחולק מחבירו, ובמה שהם מחולקים לא יתכן שיכנס זה ברשות זה". וזהו שכתב כאן "ויקח כל שר ומלאך חלקו, ומאז נפלגו ונפרדו האומות", לאמר לאחר שכל מלאך נטל את שלו, שוב אי אפשר שחלוקה זו תתבטל, שהרי "אין מלאך נוגע ברשות מלאך אחר".

(88) כי אי אפשר שיברא רק חלק ה' יתברך, לכך חלק ה' יתברך צריך להמצא כמיעוט בתוך הרבוי שאינו חלק ה' יתברך, וכמו שהתבאר למעלה. ומקור הבטוי "לברר וללבן" הוא מהפסוק [דניאל יא, לה] "ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהם ולברר וללבן עד עת קץ כי עוד למועד". ומהקשר דבריו כאן משמע שתיבת "לברר" היא מלשון ברירה של מלאכת שבת, לברור הסולת מן הפסולת. וראה למעלה פל"ט הערה 88 בביאור השייכות בין בורר לברירות.

(89) פירוש - יחס ישראל והאומות הוא כיחס יעקב ועשו, שכשם שיעקב לא נולד לבדו, אלא יחד עם עשו, כך ישראל לא נבראו לבדם, אלא יחד עם האומות, וכמו שמבאר והולך. וכן למעלה פכ"ט [תפב:] השוה את שם "בכור" של יעקב ביחס לעשו לשם "בכור" של ישראל ביחס לאומות.

(90) אודות שישמעאל הוא הפסולת של אברהם, כן כתב בנצח ישראל פל"ג [תרלו:]: "כי ישמעאל הוא אומה שאין ראוי לה המציאות, ויש בה חסרון. ונמשך מן אברהם, מן מעלתו הגדולה, החסרון שהגיע לישראל מן ישמעאל. ולא היה דבר זה במקרה, רק כי ראוי אברהם מצד עצמו לצאת ממנו ישמעאל. אף על גב שאברהם יש לו מעלה גדולה, מצטרף חסרון אל מעלתו כאשר ישמעאל בא ממנו. כי הצדיקים מחולקים במעלתם, לפעמים יש לצדיק מעלה גדולה מאוד, ומצטרף אליה חסרון". ואודות שהבנים מורים על פנימיות האב [ולכך הפסולת שהיתה באברהם מתבטאת בישמעאל בנו], כן כתב הרמב"ן [דברים כט, יז]: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה". ולמעלה פ"ט [תפה.] כתב: "ודע כי ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף שבו יתגלה כח השורש. ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו". ובגו"א במדבר פט"ז אות ד [רמד:] כתב: "ודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו". ובח"א לגיטין נז: [ב, קיז.] כתב: "אם באביו היה בטל כח הקדושה הזאת אצל הרשע, אבל בבניו נתגלה כח זה". וכן הוא בתקנת השבין סימן ו אות סה, וז"ל: "כי הבנים מבררים האבות, וכמו ששמעתי כי בבנים נגלה מעמקי לב האבות, והנעלמות שבהם" [ראה למעלה פ"ט הערות 38, 209, 210, פט"ו הערה 84, פכ"ט הערה 4, פנ"ד הערה 191, ולהלן פע"א הערה 56].

(91) חידוש גדול יש בדברים אלו. כי שגרת המחשבה תופסת שישמעאל נוטל עמו את הפסולת של אברהם, ועשו נוטל עמו את הפסולת של יצחק, ולכך יעקב נשאר ללא פסולת, ומטתו שלימה. אך כאן מבאר שאמנם הפסולת של אברהם מתבטאת בישמעאל, אך אין ישמעאל נוטל ומפסיק פסולת זו. וכן הפסולת של יצחק מתבטאת בעשו, אך אין עשו נוטל ומפסיק פסולת זו, כי אין הבן מפסיק פסולת אביו, אלא ממשיך פסולת אביו. לכך אם יעקב היה נולד בפני עצמו, היה יעקב ג"כ נולד עם פסולת, והיה מוריש פסולת זו לבניו השבטים. לכך האופן היחידי שיעקב יוולד ללא פסולת הוא

שעשו יוולד עמו, ועשו כאח יש בידו למנוע מהפסולת של הדורות הקודמים להגיע ליעקב. וראה בסמוך הערה 93.

(92) אודות שעשו נוטל את הפסולת שהיתה עלולה להמצא ביעקב, כן כתב באור חדש פ"ו [תתרכו.]: "אמרו במדרש [ב"ר סג, ח] 'ויצא הראשון אדמוני' [בראשית כה, כה], למה יצא עשו תחילה, כדי שיצא הוא וסריותו עמו. אמר רבי אבוה, כהדין פרביטא [בלן] שהוא משטף את בית המרחץ, ואחר כך מרחיץ בנו של מלך. כך יצא עשו תחילה, כדי שיצא הוא וסריותו עמו. ופירוש זה כי עשו הוא דבק בסריותו ובגנות, ובשביל זה הוא נוטל כל הפחיתות והגנות, עד שהיה יעקב איש חלק, ועשיו איש שעיר [בראשית כז, יא], ודבר זה יורה על הגנות והפחיתות". ובדרשת שבת הגדול [רל:] כתב: "כי כל ענין עשו כמו שאור מבאיש, ואילו ישראל הוא כמו מצה נקיה מבלי שום פסולת. ואמרו במדרש 'ויצא הראשון אדמוני', למה יצא עשו תחלה... הרי כי עשו הוא שאור מבאיש". ונאמר [בראשית כח, ה] "וישלח יצחק את יעקב וילך אל לבן וגו' אחי רבקה אם יעקב ועשו", וכתב רש"י [שם] "אם יעקב ועשו - איני יודע מה מלמדנו". ובגו"א שם אות ג [מט:] כתב: "נראה דבא ללמדנו כי רבקה היתה אם יעקב ועשיו, שהיו אחים אינם מתחברים יחד, וכדכתיב בקרא, וידע יצחק שצריך לצאת זרע כשר אחד שאין בו פסולות. ולפיכך אמר יצחק, מאחר שרבקה היא 'אם יעקב ועשו' בנים מחולקים, אם כן לא די בזה, רק שאני צריך לשלוח את יעקב לבית לבן אחי רבקה, שהיא אם יעקב ועשיו, וישא יעקב מבנותיו, ומהם יצא הזרע המבורך, שיהיה אחד, ואין בהם פסולת". הרי ההבדלה שבין יעקב לעשו מורה על רבקה שהיא יודעת להפריש את הפסולת מהסולת, וזה מורה באצבע שעשו נוטל את הפסולת שהיתה עלולה להגיע ליעקב. ובנצח ישראל פט"ז [שעט.] ביאר מדוע המלאך [שהוא שרו של עשו (ב"ר עז, ג)] נגע בכף ירך יעקב [בראשית לב, כו], וכלשונו: "כי הירך הוא ברגל, והרגל הוא מיוחד שיש בו פחיתות. ואי אפשר לאדם שלא יהיה בו פחיתות של מה, ולכך בזה היה שולט שרו של עשו". ולפי דבריו כאן דבריו בנצח מאירים, שהואיל ותחילת לידתו של עשו היתה בכדי למנוע פסולת מיעקב, דין הוא שתהיה לעשו תפיסה בפחיתות שתמצא ביעקב. וראה למעלה פכ"ט הערה 19, ולהלן הערות 181, 184.

(93) אודות שבאברהם ויצחק היתה פסולת, לעומת יעקב, כן אמרו חכמים במדרש [ב"ר סח, יא] שיעקב אמר "אברהם יצא ממנו פסולת, ישמעאל וכל בני קטורה. ויצחק יצא עשו וכל אלופיו. ואני, אם מתאחות ב' אבנים זו לזו, יודע אני שאינו יוצא הימני פסולת". ובגמרא [פסחים נו.] אמרו "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו

שכינה. אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו... כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מ [שעז:] כתב: "יעקב ובניו, היו כולם קדושים, ולא היה פסולת בזרעו, ולא עבר שם זר... שאין לנטות ימין ושמאל" [ראה למעלה פנ"ד הערה 12]. **ויש לשאול**, כי כאן מבאר שהטעם שלא היתה פסולת בזרע יעקב הוא מחמת שעשו נולד עם יעקב ונטל את הפסולת שהיתה עלולה להיות ביעקב. אך למעלה פ"ט [תצח.] ביאר זאת מחמת מעלת יעקב, ללא קשר כלל לעשו, וכלשונו: "מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי... לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל. וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". וכן למעלה פנ"ד [קלו:] כתב: "כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם. והיה יצחק וישמעאל ושאר זרע אברהם, ובחר הקב"ה את יצחק. ונתן ליצחק את יעקב ועשו, ובחר הקב"ה ביעקב ובניו. הרי שלשה פעמים הוחזק לברר ולבחור דבר מדבר, עד שנעשה שלשה פעמים טפה קדושה ברורה שאין בה פסולת. ולפיכך... כל בניו היו נבחרים, אין בהם פסולת, ושלשה פעמים זה אחר זה נתבררו". ולא הזכיר כלל את עשו, אלא שבשלש פעמים הוחזק הדבר. ועל כרחך לומר שדבריו כאן הם במהלך אחר, ואינם כפי דבריו בשאר מקומות, וכמבואר למעלה הערה 91.

(94) כמבואר למעלה הערות 69, 71. וראה להלן הערות 94, 139.

(95) אודות שהקדושה מתייחסת ליעקב, על כך נאמר [ישעיה כט, כג] "והקדישו את קדוש יעקב". וראה למעלה פס"ו הערות 156, 158, ולהלן הערה 140.

(96) כוונתו לנאמר [ויקרא טז, כא-ב] "וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה עליו את כל עונות בני ישראל וגו' ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גזרה ושילח את השעיר במדבר". ובמדרש [ב"ר סה, טו] אמרו "'ונשא השעיר עליו' זה עשו... 'את כל עונותם' עונות תם". והפחד יצחק יוה"כ [מאמר ג אות ו] כתב: "עיקר כפרת יום כיפור נפעל הוא על ידי שעיר המשתלח. ומהלך הכפרה הזו הוא מקרא מפורש 'ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גזרה'. ותיבת 'עונותם' פירשו חז"ל [ב"ר סה, טו] שהיא תיבה מורכבת, וכונתה היא 'עונות תם'. כלומר, האיש השעיר נושא עליו את עונות האיש התם. ורואים אנו מכאן שהעונות של האיש התם מונחים הם על ראשו של האיש השעיר". ומה שמציין דוקא נקודה זו, כי נקודה זו מורה בעליל כיצד הפסולת של יעקב שייכת לעשו, ולכך עשו נוטל את הפסולת של יעקב, ובכך מסירה מיעקב.

ובדרוש על התשובה [פג.] כתב: "ולכך אמרה תורה [ויקרא טז, כא] שיתן עונות ישראל על השעיר השני, וישלח השעיר במדבר, עד שיקח [השטן] חלקו מן ישראל אשר יש לו אצלם. וחס ושלום לא שיהיה כאן הקרבה אליו כלל שהיא העבודה, רק נקרא [שם פסוק כב] 'ושלח את השעיר' הוא ששלח אותו החוצה, כי החטאים בישראל אינם מצד עצמם, רק מצד החוץ באו, דהיינו מצד יצר הרע, ודבר שבא מצד החוץ אפשר שישלח אותם גם כן מעליו. ולכך צריך שיתן עליו גורלות [שם פסוק ח], כי הגורל מתחייב זה מזה. וכאן מפני שהם מקריבים קרבן לפני ולפנים, מורה על מעלת נפשם מצד עצמם, מזה בעצמו מתחייב שישלחו שעיר לעזאזל, כי יש ליצר הרע הוא השטן חלק בישראל, וישלחו אותו מעליו. ואם לא היו הגורלות, רק היה מקריב השעיר בפנים בעצמו, והיה משלח השעיר בעצמו, מפני דבר זה אי אפשר, כי באולי חטא ישראל הוא מצד נפשם ומצד עצמם, ולא שייך לשלח החוצה. אבל דבר זה שישלח השעיר הוא מצד השעיר שנכנס דמו לפני ולפנים, בזה נראה טהרת וקדושת ישראל מצד עצמם, מפני הקרבן שהוא לפני ולפנים... ולכך בני יעקב יש להם נפש שלימה מבלי תוספת ומבלי חסרון בעצמם, אם מתחבר בנפש חטא וזוהמא, במה שעצם נפשם יש להם השלימות, במהרה יוסר... וכך בעצמו שבקלות יוסר החטא מן אשר הוא שלם בנפשו, כי אין החטא שהוא תוספת עליו מתחבר עמו, ולכך יום הכפורים מעביר את החטא" [הובא למעלה פ"ח הערה 31].

(97) כמבואר למעלה פס"ו [לאחר ציון 35]: "וכאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא. כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו", והובא למעלה הערה 47. ולמעלה [לאחר ציון 52] כתב: "אחר שאמרנו שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול". וראה להלן פס"ח הערה 62.

(98) כמבואר למעלה [לאחר ציון 53, ולאחר ציון 87]. ואודות הבטוי "בעצם ובראשונה", כן כתב למעלה פל"ה [תרכב.]: "ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם, כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאתם ראוים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר. ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבאו ברשות עצמם, בחדש הראשון, כי זה דבר ראשון, שיהיה הנמצא ברשות עצמו, כי זה מצד עצם הנמצא, שהוא ראשון

למה שבמקרה. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם עיקר גדול מאוד" [הובא למעלה פס"ד הערה 47].

(99) ק"ק, שלמעלה [לאחר ציון 53] הביא פסוק אחר, וכלשונו: "ישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, וראיה שנקראו ישראל 'בנים', דכתיב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם וגו'". ויש לומר שכאן הביא "בני בכורי", כי רצונו לבאר שישראל הם "עלול בעצם ובראשונה", ותואר "בנים" מורה שישראל הם "עלול בעצם", ותואר "בכורי" מורה שישראל הם "עלול בראשונה". ואע"פ שגם למעלה [לאחר ציון 53] כתב "ישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה", מ"מ כאן עיקר הדגשתו הוא על הראשוניות של ישראל, והראיה שבסמוך כתב "כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים" [ולא הזכיר "עלולים"]. ואילו למעלה עיקר הדגשתו הוא על העלוליות של ישראל, והראיה שבמשפט שלפניו כתב "שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול [ולא הזכיר "בראשונה"], וישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה". וצרף לכאן דברי רבי צדוק הכהן [פרי צדיק ס"פ בא לסעודת פדיון הבן, אות ב], שכתב: "הענין דכתיב 'בני בכורי ישראל', ואין המכוון שכנגד העכו"ם הם בכור, דהא העכו"ם אינם קרוים 'בנים' למקום כלל, רק ישראל. רק המכוון נגד מלאכים, שנקראו גם כן [איוב א, ו] 'ויבואו בני האלוקים', וישראל 'בני בכורי'". וכן מפורש באבות דרבי נתן [נוסח אחר, פמ"ד], שאמרו שם: "ישראל נקראו 'בנים', ומלאכי שרת נקראו 'בנים'. ומנין שישראל נקראו 'בנים', שנאמר 'בנים אתם לה' אלוקיכם'. ומלאכי שרת מנין שנקראו בנים, שנאמר 'ויבואו בני האלוקים'. ואין את יודע אי זה אהוב זה מזה. כשהוא אומר 'בני בכורי ישראל', ישראל אהובים לפני יותר ממלאכי שרת". **ובביאור היחס** בין שני תוארים אלו, כתב בנצח ישראל ר"פ יא [ערב:]: "הנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים', ונקראו בשם 'בני בכורי'. כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו. ומצד שם הזה אין בזה עדיין הצירוף הגמור שהוא מיוחד, כי אפשר שיהיו ב' בנים לאחד, והצירוף אשר הוא לשנים אינו צירוף גמור מיוחד. ואף כי אין אומה עוד נקראת 'בן' אל השם יתברך יותר מישראל, מכל מקום שם 'בן' אינו כל כך הצירוף אליו, כיון שאפשר שיהיה לאחד שני בנים. ולכך נקראו ישראל 'בני בכורי', כי אי אפשר שיהיה לאחד שני בכורים. ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [הובא

בתוספות חגיגה ג: ד"ה ומי] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד. אבל שאר אומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". וכן כתב בבאר הגולה באר השלישי [רסה:]. וראה למעלה פכ"ט הערות 5, 36, פל"ז הערה 97, ופמ"ד הערה 137. נמצא שהתואר "בני בכורי" הוא העמקה נוספת בתואר "בנים אתם", שתואר "בנים" הוא בלעדי לישראל, שאע"פ "שאפשר שיהיה לאחד שני בנים", מ"מ אי אפשר שתהיה עוד אומה שתקרא "בנים", כי תואר "בנים" ביחס להקב"ה הוא כמו תואר "בכור" ביחס לאדם; כשם ש"אי אפשר שיהיה לאחד שני בכורים", כך אצל הקב"ה "אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים'". וצרף לכאן דברי הגמרא [שבת לא.] "נשא אותו גר קל וחומר בעצמו; ומה ישראל שנקראו 'בנים' למקום, ומתוך אהבה שאהבם קרא להם 'בני בכורי ישראל', כתיב עליהם [במדבר א, נא] 'והזר הקרב יומת', גר הקל שבא במקלו ובתרמילו, על אחת כמה וכמה". הרי מבואר ששם "בני בכורי" אינו מוסיף בפועל דבר על שם "בנים אתם", אלא משמעות דורשין איכא בינייהו, שהוא בפרט מורה על אהבת ה' לישראל.

(100) "כי המשפט יחייב שיהיה נמצא העלה עם העלול" [לשונו כאן], והמצאות העלה עם העלול נעשית באמצעות השראת השכינה של העלה בתוך העלול. ולמעלה פכ"ג [שטו:] כתב: "כי הוא יתברך העלה, וישראל הם בניו עלולים, ומצד שהעלה והעלול מצטרפים יחד... כגון זה שישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך, שהוא העלה להם". וראה להלן פס"ח הערה 62.

(101) כפי שהביא תמיה זו למעלה [לאחר ציון 51], ויישבה בביאור ארוך שישראל הם העלול בעצם מן ה'. ומה שבא להוסיף כאן הוא שישראל הם ראשונים גם ביחס למלאכי מרום, ולא רק ביחס לשאר נמצאים תחתונים.

(102) לשונו למעלה פמ"ד [ערב.]: "ואולי תאמר, דסוף סוף יקשה, איך אפשר זה לומר דיותר יהיה חביב האדם בעל חומר, מן המלאך, שהוא בלא גוף". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמו:] כתב: "ובאולי תשאל, הנה בארנו למעלה כי המציאות הוא לדברים הנבדלים מן החומר ביותר, כמו השכל וכיוצא בזה, ולדברים חמריים אין המציאות כל כך. ואיך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם, והוא בעל חומר נברא מן האדמה, יותר ממה שהוא למלאכים, שאינם מוטבעים בחומר". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "ואל

תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים". וראה להלן פס"ח הערה 28.

(103) פ"ג מי"ד [שכא., שלד:, שמו:-שנ:].

(104) כן גרס במשנה "חביב אדם שנברא בצלם אלקים" [דר"ח פ"ג מי"ד (שיט., שס., שעג.), ונצח ישראל פי"א (שג.)]. וכן הוא בשינויי נוסחאות הנדפס במשניות [שם]. ולפנינו במשניות ליתא לתיבת "אלקים". וזה לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שלד:]: "כי זה ההפרש שיש בין האדם ובין המלאך, כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה. אבל האדם הגשמי הוא מקבל כח נבדל, והוא צלם הזה, שהוא אור זיו בלתי גשמי הדבק באדם... והדבר הזה ברור, כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי. אבל האדם, מה שמקבל האדם הוא כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא, יש לדבר נבדל המקבל האדם פשיטות יותר... כי המלאכים מצד עצמם אינם נבדלים לגמרי, ויש להם נטיה אל בעלי חיים הגשמיים. רק השם יתברך הוא פשוט בתכלית הפשיטות לגמרי, והאדם מקבל כח נבדל פשוט עומד בנושא, הוא זיו העליון אשר הוא זורח עליו, ומקבל אותו הניצוץ האדם". ובהמשך המשנה שם [שמו:] כתב: "איך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם, והוא בעל חומר נברא מן האדמה, יותר ממה שהוא למלאכים, שאינם מוטבעים בחומר. בודאי אין זה קושיא, כי הדבר הזה כמו שהארכנו למעלה, כי האדם מקבל ניצוץ עליון הזה, והוא בנושא, הוא האדם. והנצוץ הזה שהוא מקבל יותר פשוט מן המלאכים, כי המלאכים אינם גוף וגשם בעצמם, ומכל מקום אין להם הזוהר והזיו הזה, שהוא ניצוץ עליון דבק בו. אבל האדם הוא גוף ובשר, מקבל האור והניצוץ העליון, ועומדים בנושא" [ראה להלן ציון 169]. וכן כתב בקיצור בתפארת ישראל פי"ב [קפו:]. ובתפארת ישראל פכ"ד [שסא:] הוסיף שמעלת הצלם של האדם אינה למרות היותו בעל גוף, אלא מחמת היותו בעל גוף, וכלשונו: "האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי... שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה... כמו שהוא בצלם אלקים שבו נברא האדם, שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל". **ובנתיב הפרישות** פ"א [ב, קיב:] יישב שאלה זו באופן נוסף, וז"ל: "אף כי התחתונים הם בעלי גשם, יש לישראל קדושה על המלאכים. וביאור זה כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים, שהם נבדלים מן החמרי, אבל לא

נתן להם רק קדושה אחת. אבל לישראל נתן להם שתי קדושות, מפני שהאדם בעל חומר... וכדי להרחיק את האדם מן החמרי, נתן לו שיהיה קודש קדשים, שלא נמצא דבר זה במלאך. אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה, כדכתיב [דניאל ד, יד] 'ומאמר קדישין שאלתא'. אבל שיהיה קודש קדשים, דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים. ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפעל אצלו, ודבר זה לא נמצא אצל האדם כי הוא גשמי. אבל מצד שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים. כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים למקום שאין נכנסים מלאכי שרת. ולכך אמר במסכת אבות [פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'". הרי שביאר בשני מקומות אלו שמעלת האדם על פני המלאך היא מפאת הצלם והתורה. ובתפארת ישראל פי"ב [קפט:] חיבר את שני הטעמים האלו להדדי, שכתב: "מצד שהוא [האדם] בצלם אלקים, חביב אף מן המלאכים. ואמר [אבות פ"ג מי"ד] כי יש כאן חבה על חבה במה שנתן להם כלי חמדה, שהתורה היא השלמת האדם" [הובא למעלה פמ"ד הערה 50].

(105) לפנינו הוא בפרק מד. וראה הערה הבאה.

(106) לשונו למעלה פמ"ד [רפב.]: "למה לא יאמר 'אנכי ה' אלקי המלאכים העליונים', שבזה היה נראה רוממותו וגדולתו, כמו שיאמר [דברים י, יז] 'אלקי האלקים ואדוני האדונים'. אמנם אני אומר, כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת אשר נקראו 'בנים' לו יתברך, אין רוח חכמים נוחה הימנו. ולא אקבל דברי מקצת אחרונים שאמרו מדעתם ומסברתם, שהרי יהושע היה משתחוה למלאך ויפול על פניו [יהושע ה, יד], והביאו גם כן שאר ראיות. ואם אין זה מקומו, כי דבר זה נתבאר בספר דרך חיים בפירוש מסכת אבות, המסכתא המהוללה, ועוד לקמן בסוף הספר... כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים". ובהמשך הפרק שם [שי.] כתב: "ויורה זה השם, כי המלאכים הם נקראים 'מלאכים' מלשון שלוחים, מפני שהם שלוחים לצורך הנמצאים, ומפני שהם שלוחים לצורך הנמצאים, אינם עיקר שיקרא אלקותו יתברך עליהם. אבל ישראל הפך זה, שנקראו 'בנים', כי אם הבן הוא משמש אל האב לכבודו, אבל מכל מקום אינו משמש זולתו. לכך שמו יתברך נקרא על ישראל לומר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'אנכי ה'

אלקי המלאכים'", ושם מאריך בזה עוד [ראה שם הערות 40, 50, 72, 73]. וראה להלן הערות 121, 188, ופס"ח הערה 97.

(107) פירוש - הענין המדובר כאן [שהקב"ה קרוב לתחתונים יותר מלמלאכים] "גורם להוסיף בכאן ולהאריך". וכן למעלה פמ"ד [רפב:] כתב: "כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל... אין רוח חכמים נוחה הימנו... ואם אין זה מקומו, כי דבר זה נתבאר בספר דרך חיים... ועוד לקמן בסוף הספר", הרי שכאן הוא "מקומו" של ענין זה. ואודות "המקום גורם", כן אמרו חכמים [סנהדרין יד:] "מלמד שהמקום גורם". ולמעלה פי"ט [קפ:] כתב: "לכך נזדווגו לאלו זיווגם על הבאר, כי המקום הוא גורם דברים הרבה, ושייך הזיווג אל הבאר". ולא מצאתי עוד פעם שיאמר "המקום גורם" על ענין ונושא, אלא כתב כן כמה פעמים על מקום ממש [כמלוקט למעלה פי"ט הערה 91]. וראה להלן פ"ע הערה 1.

(108) לשונו בסוף הפרק [לאחר ציון 184]: "והדברים האלו הם סתרי החכמה מאוד. ומכל מקום מבואר נגלה לך שהאדם נבחר, ולפיכך ראוי מצד הזה שיניח עליונים, ויהיה שכינתו אצל ישראל מצד המעלה הזאת, כמו שאמרנו". ולהלן פ"ע [לאחר ציון 7] כתב: "וכבר הוכחנו למעלה שאין חבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים". ויש להבין מדוע ענין זה [היות האדם גדול מהמלאכים] הוא "יסוד ועמוד התורה". ובשלמא שענין זה הוא "השכלת מעשה אלקינו וסדור המציאות", כי ענין זה מבאר מדוע "האדם נבחר, ולפיכך ראוי מצד זה שיניח עליונים, ויהיה שכינתו אצל ישראל", אך מדוע הוא "יסוד ועמוד התורה". ויש לומר, כי המחייב להשראת שכינה בישראל הוא נתינת התורה לישראל, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר לג, א] שמחמת שהקב"ה אינו יכול להניח את בתו [התורה], לכך הוא שוכן בישראל, שקבלו התורה [כמבואר למעלה פמ"ז 353, פנ"ד 209, ופנ"ט 97]. לכך כל הבנה נוספת בהשראת שכינה בישראל [התולדה] היא הבנה נוספת במהות התורה ועניניה [האב]. וראה להלן פס"ח הערה 19.

(109) לשונו למעלה פמ"ד [רפג.]: "ולא אקבל דברי מקצת אחרונים שאמרו מדעתם ומסברתם, שהרי יהושע היה משתחוה למלאך ויפול על פניו, והביאו גם כן שאר ראיות". והראב"ע [בראשית א, א] כתב: "ואל תשים לבך אל דברי הגאון [רס"ג] שאומר שהאדם נכבד מהמלאכים, וכבר בארתי בספר היסוד כי כל ראיותיו הפוכות. וידענו כי אין בבני אדם נכבדים כמו הנביאים, ויהושע נפל על פניו לפני מלאך ה' והשתחוה ואמר 'מה אדני מדבר אל עבדו', וכן זכריה [זכריה א, ט שפנה למלאך בלשון "אדוני"]. ודניאל [דניאל י, יז שפנה למלאך בלשון "אדוני"]. ולמה אאריך" [הובא למעלה פמ"ד הערה

76]. וכן האריך בפירושו הקצר לשמות [כג, כ], והביא שם ראיות נוספות. אמנם ק"ק לומר שמכנה את הראב"ע בשם "חוקרים". וראה להלן הערה 133, ופס"ח הערה 95.

(110) בין צורת אדם הכללית לבין צורת אדם הפרטית; לבני אדם בכלליות יש מעלה יותר ממלאך, אך לאדם פרטי אין מעלה זו, וכמו שמבאר והולך.

(111) אודות שהצלם הוא צורת האדם, ראה להלן הערה 174. ורומז בזה שלשון המשנה מורה שהאדם חביב מן המלאך, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שכא.]: "מה שנאמר כאן 'חביב האדם', על כרחך פירושו שהוא חביב אף מן המלאכים, כי מה שהאדם חביב מן הבהמה, וכי דבר זה צריך לומר. ועל כרחך פירושו שהאדם חביב אף מן המלאכים". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפט.], וז"ל: "אם לא היה דעת רז"ל לומר כי חביבות שלו על כל העולם, אף מן המלאכים, לא היה צריך לומר כי האדם חביב, דודאי חביב מן כל בעל חי. אלא שרצו בזה לומר מצד שהוא בצלם אלקים חביב אף מן המלאכים". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים... לכך אמר במסכת אבות 'חביב האדם'... ולשון 'חביב' רוצה לומר כי חביב אף מן המלאכים" [הובא למעלה פמ"ד הערה 43].

(112) שביאר בדר"ח שם בשני אופנים את מעלת הצלם; (א) הצלם הוא בטוי גשמי לדבר נבדל, וכלשונו שם [שכב.]: "מה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', אין פירושו שיש אל השם יתברך צלם ודמות, שאין הדבר כך כלל. אבל הכתוב בא לומר כי כאשר בא לרמוז בתמונה הגשמית מה שנמצא בהקב"ה בעיון נבדל מן הגשמי, כי בודאי יכול האדם לצייר בענין הגשמי דבר הנבדל הבלתי גשמי. דמיון זה, כאשר בא לצייר השם יתברך שהוא מלך על הכל, ואין עליו במציאות, הנה יצייר תמונה בזקיפה. אף בודאי שאין לתת שום תמונה חס וחלילה אל השם יתברך... אבל מכל מקום מה שנמצא בהקב"ה הוא מצוייר באדם הגשמי, שבריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח, הוא מורה על שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח, כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו. אבל השם יתברך אין עליו, לכך האדם שהוא בזקיפה נאמר עליו שהוא בצלם אלקים". (ב) הצלם הוא אור וזיו עליון, וכלשונו שם [שלא:]: "ואם אתה רוצה לפרש מלת 'בצלמו' הצלם שיש לו להשם יתברך לפי האמת, תפרש מה שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', אף כי בודאי הצלם והדמות באים על התואר והתמונה, בכאן לא בא רק על עיקר הצלם והתמונה. שכל דבר שיש לו צלם ודמות יש לו זיו, והוא עיקר הצלם והדמות, דהיינו האור והזיו של הצלם... ואין ספק כי לא היה משתנה התמונה הגשמית. רק כי כאשר

יקרה לאדם דבר מה, משתנה לו הזיו של הפנים והאור שלו. וזה פירוש הכתוב 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', כי דבק בפנים שלו זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא צלם אלקים. ובזה מיוחד האדם מכל הנבראים בזיו ואור הצלם. ואין האור הזה אור גשמי כלל, אבל הוא אור וזיו נבדל אלקי שדבק באדם, ועליו נאמר 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'... ומצד האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי. כי זה ההפרש שיש בין האדם ובין המלאך, כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה. אבל האדם הגשמי הוא מקבל כח נבדל, והוא צלם הזה, שהוא אור זיו בלתי גשמי הדבק באדם" [ראה להלן הערה 163]. ודבריו כאן הם לפי הסברו השני, שמעלת האור והזיו אינה נמצאת בשוה אצל כל בני אדם [אך מעלת קומה זקופה נמצאת אצל כל בני אדם]. וראה להלן הערה 185, ופס"ח הערה 27.

(113) שלכך אמרו "חביב אדם שנברא בצלם אלקים", ולא "חביב ישראל", וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שנג:]: "ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם', ולא אמר 'חביבין ישראל'... מכל מקום יש צורת אדם באומות גם כן". ובנצח ישראל פי"א [דש:] כתב: "מכל מקום יש לאומות שם 'אדם' במה, כי נקראו 'אדם' בשביל הצלם האלקי, כדכתיב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו'". ובח"א לע"ז ב: [ד, כ:] כתב: "בודאי גם האומות נקראים 'אדם'". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רלט:] שגם לאומות יש קומה זקופה. ובתויו"ט [אבות פ"ג מי"ד] האריך לבאר נקודה זו. ולמעלה פנ"ז [רצה.] ביאר שבמכת שחין הוכה צלם אלקים של המצריים, ושם הערה 122. וראה להלן ציונים 126, 128.

(114) ומאמר זה מורה שאין לאומות מעלת האדם [הצלם] במלואה. ולמעלה פמ"ג [רמח.] כתב: "שאף שכולם בני אדם, הלא אמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרויים אדם', וכמו שיתבאר דבר זה". ומאמר זה הובא למעלה פ"ד [רל.], פל"ט [מד.], פמ"ג [רמח.], ופמ"ד [רעו.]. וכן הוזכר הרבה מאוד פעמים בשאר ספריו; גו"א בראשית פ"א אות ז [ט.], שם פמ"ו אות ה [שנב.], שם במדבר פל"א אות יח [תקטו:], תפארת ישראל פ"א [מב:], שם פי"ב [קפט:, קצה.], שם ר"פ יז [רנט.], שם פכ"ד [שנז:], נצח ישראל פ"י [רנב:], שם פי"א [דש.], שם פי"ד [שדמ.], שם פ"ס [תתקכג.], דר"ח פ"א מי"ח [תכט.], שם פ"ב מ"ה [תקעו:], שם פ"ג מי"ד [שנג.], באר הגולה באר השני [רכ:], נר מצוה [כד.], אור חדש פ"ו [תתרמה:], ח"א לכתובות סו: [א, קנג:], ח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:], ח"א לע"ז ב: [ד, כ:], ח"א למנחות נג: [ד, פב:], ח"א לחולין צ: [ד, קג.], ודרשת שבת הגדול [רג:]. **ועולה מדבריו** ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים "אדם", ולא כן אומות

העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [כפי שיבאר כאן, למעלה פמ"ד (רעו:), תפארת ישראל פ"א (מב:), גו"א במדבר פל"א אות יח (תקטו:), נצח ישראל פי"ד (שדמ.), ונר מצוה (כד.)]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [למעלה פל"ט (מד.), תפארת ישראל ס"פ יב (קצה.), שם ר"פ יז (רנט.), וגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז (ט.)]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (סוף רג:)]. וראה למעלה פ"ד הערה 73, פכ"ג הערה 175, פל"ט הערה 147, פמ"ג הערה 179, פמ"ד הערה 53, פ"ס הערה 46, ולהלן פע"ב הערות 39, 81.

(115) לכך הואיל ואצל האומות יש ביטול לצלם זה [כמו שמבאר והולך], לכך הן מופקעות משם "אדם", כי אין שם "אדם" למחצה. ובלשונו רומז ליסוד שאין ביטול לצורה, אלא שהצורה קיימת במילואה, או אינה קיימת כלל. וכן כתב למעלה פ"ד [רכד.]: "הצורה היא הפך זה, שהיא שלימה, ואין חסרון בה כלל. וישראל בעבור שעצם שלהם במדריגת צורה נבדלת שלימה, לכך אם אין לישראל ענין הראוי לצורה כאילו אין להם מציאות כלל, כי זהו ענין הצורה הנבדלת אשר אין בה חסרון והיא שלימה, ואם יש בה חסרון, כאילו אין כאן צורה נבדלת". וכן חזר וביאר למעלה פ"ס [תד.]. ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר... ובשביל כך אין ראוי אל הצורה הפחיתות ויציאה מענין הראוי לה, כי זה הוא ענין עצם הצורה בעצמה, שהיא שלימה בלא חסרון. ואין ענין הזה בדבר שהוא חומרי, כי אין עצם החומר שהוא שלם. וכאשר אין הצורה כאשר ראוי להיות, הרי כאילו אין לה מציאות כלל. ולכך כאשר ישראל, שיש להם משפט ומדריגת הצורה, שראוי לה השלימות, והם במעלתם, הם על הכל. אבל אם יוצאים מן השלימות, שאז כאילו חס ושלום אין להם מציאות כלל, וכאילו הם נעדרים. כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול... והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי, ונחשבת נעדרת לגמרי... כי הצורה כאשר אין בה השלימות אשר ראוי אל הצורה כאילו היא בטילה, כי לא שייך חסרון מה בצורה. הרי על ידי זה נחשב הצורה כאילו אין לה מציאות כלל". וכן כתב באור חדש פ"ו [תתרמג.]. וראה למעלה פ"ד הערה 39, וש"נ. **וכן רומז בלשונו** שאין ראוי שיהיה ביטול לדברים אלקיים, וכמו שכתב להלן ר"פ עב: "הדברים הטבעים ההפסד נמצא בהם ביותר, ודברים הבלתי טבעים מקוימים ביותר". ובגו"א דברים פ"י אות ג [קסב.] כתב: "הדברים האלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". וכן כתב בגו"א שמות פ"ל אות כ [תיד.]. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים

השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". ובנצח ישראל פ"ה [קכ:] כתב: "אם הנשמה שהיא אלקית נבדלת, אין ראוי לה בטול, כל שכן הכלי שהוא קדוש לגמרי, אין ראוי לו בטול הקדושה". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד:] כתב: "כל שכן וק"ו הדברים האלקיים, כמו מלכות בית דוד, איך אפשר שיהיה ביטול לזה". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 229, פכ"ז הערה 47, פס"ד הערה 238, ולהלן פע"ב הערה 2.

(116) מלשונו משמע שהאומות נכללות ב"בשר חמור בשרם". ויש להעיר, שפסוק זה נאמר בפרט על המצריים, שנאמר [יחזקאל כג, יט-כ] "ותרבה את תזנותיה לזכור את ימי נעוריה אשר זנתה בארץ מצרים, ותעגבה על פלגשיהם אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם". וכן הרבה פעמים ביאר למעלה שהפסוק נאמר על המצריים. וכגון, למעלה פ"ד [ריח.] כתב: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים... כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... ובשביל זה קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם', להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה... הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר... לכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם". ולמעלה פי"א [תקלה:] כתב: "כי מצרים נקראים חמור, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים". ולמעלה פמ"ד [רסה.] כתב: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולמעלה פמ"ה [שלב.] כתב: "כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו חמורים, שנאמר 'בשר חמורים בשרם' על שם החומרית שבהם". ומנין לומר שפסוק זה נאמר גם על שאר האומות. אמנם בגמרא [ברכות כה:, שם נח., ועוד] למדו מפסוק זה לכל הגוים, ולאו דוקא למצריים. וכן האור החיים [בראשית מט, יא] כתב: "כל האומות נמשלים לחמור, דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם'". ואולי יש לבאר שהמצריים היו ראש לכל האומות [זוה"ק ח"ב ו.], ומחמת כן כל האומות נמשכות אחר המצריים. ובפחד יצחק פורים ענין ב כתב: "רווחת היא השמועה בדבריהם של חכמי האמת כי כשם שישראל הם 'ראשית' בצד הקדושה ['קודש ישראל להשם ראשית תבואתו' (ירמיה ב, ג)]; כמו כן, מצרים הם ראשית בצד הטומאה ['ראשית אונים באהלי חם' (תהלים עח, נא)]".

(117) מוסיף כאן חידוש, שאצל האומות לא רק שהצורה בטלה לחומר [כמבואר בהערה הבאה], אלא שהצורה גופא נעשית חומרית ["ונעשית הצורה חומרי"]. וכן מצינו לגבי נפש הרשעים, וכמו שכתב בדרוש לשבת תשובה [ע:]: "אם חטא האדם, אין נשמה שלו זכה וטהורה, רק נוטה אל הגוף שהחטיא את הנשמה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח.] כתב: "הרשעים, אף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, מפני שכאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף, אין נפשם נבדל מן החומר". ושם בבאר השביעי [שפו.] ביאר לפי זה מדוע עמי הארצות אינם זוכים לתחיית המתים. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ה אות יג (תכא.). וראה למעלה הקדמה שניה הערה 345, ופמ"ד הערה 220]. ורבינו יונה [שערי תשובה שער שני אות יח] כתב: "ודע כי נפש הרשע, אשר כל תאותה לחפצי הגוף בחייו, ונפרדת תאותה מעבודת הבורא, ונבדלת משרשיה, תרד במותו למטה לארץ, אל מקום תאותה, ותהי תולדתה כטבע העפר לרדת, ולא לעלות". ומינה נשמע שאצל הצדיקים החומר בטל לצורה, ומקבל מעלת הצורה. וכן כתב למעלה פכ"ד [שסד:]: "כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה, שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף, אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה. ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם".

(118) כי צלמו נשאר על כנו, ולכך נקרא "אדם", כי המיוחד באדם הוא שניחון בצלם ["חביב אדם שנברא בצלם אלקים"]. ולמעלה פמ"ד [רעו.] כתב: "ובפרק הבא על יבמתו [יבמות סא.], אמר רבי שמעון בן יוחאי, קברי הגוים אין מטמאים, שנאמר [יחזקאל לד, לא] 'ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם', אתם קרוים 'אדם', ואין האומות קרוים 'אדם', עד כאן. וביאור ענין זה, שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מכל מקום יש חלוק. כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים, במה שהאדם הוא שכלי ושאר בעלי חיים הם בלתי שכלי, כך יש בין האומות גם כן הבדל, שיש אומה נוטה אל החומר יותר... וכמו שתמצא בעלי חיים, והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף, שהוא אמצעי בין בעלי חיים ובין האדם, כך יש אדם, ואינו אדם בשלימות. לכך אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחמרי יותר מדאי, הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה, מבלי נטיה חמרית. והרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועמו

טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר, והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". ובנר מצוה [כד:] כתב: "הפרש יש, כי אצל ישראל צלם האלקי הוא עיקר, והכל טפל אצל הצלם" [הובא למעלה פ"מ הערה 267, פמ"ד הערה 69, ולהלן פע"ב הערה 39].

(119) "גם כן" - בנוסף לתמיה שהיתה למעלה [לאחר ציון 68] שכתב "ואם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה. אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי", ושם הערה 69. והשאלה כאן היא יותר קשה, כי כאן מדובר על טבע ישראל לעומת טבע האומות, שהאומות הן חומריות יותר מישראל, וחומריות זו צריכה להתבטא באופן מורגש וחיצוני, כי החומרי הוא מדריגה נגלית, וכמו שכתב למעלה פי"ט [קעא.]: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה כי ישראל נבדלים מענין החמרי, וראוי להם המעלה הפנימית אשר אין שם גלוי והרגש אשר שייך לגשם". וכן כתב בגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.], ונתיב הצניעות פ"א [ב, קג.]. וראה למעלה פ"ד הערה 93, פי"ט הערה 44, פ"ס הערה 283, ולהלן הערה 185.

(120) שביאר שם את ההבדלים הגלויים והמוחשיים הקיימים בין ישראל לאומות, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:]: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר. ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם [דברים ט, ו] 'כי עם קשה עורף אתה', שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות,

אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני אות ט] האומות קרובי תשובה הם, ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי. ומכל שכן מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה" [הובא למעלה פ"מ הערה 268, פמ"ד הערות 58, 63, ופס"א הערה 145].

(121) לפנינו נמצא למעלה פמ"ד [רעו.], וכלשונו: "ובפרק הבא על יבמתו [יבמות סא.], אמר רבי שמעון בן יוחאי... אתם קרוים 'אדם', ואין האומות קרוים 'אדם', עד כאן. וביאור ענין זה, שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מכל מקום יש חלוק. כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים, במה שהאדם הוא שכלי, ושאר בעלי חיים הם בלתי שכלי, כך יש בין האומות גם כן הבדל, שיש אומה נוטה אל החומר יותר, ויעיד עליהם מעשיהם, שנמשכים אחר הזנות ודברים מתועבים, זה יורה על החומריות שבהם... והמדה הנבחרת שיש לאומות מורה על החמרים, כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות יב, א] הגוים קלים לשוב בתשובה. ומדת ישראל הפך, שהם עם קשי עורף... הרי כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר, וכל ענין האומות מורה שכלם חומרי... וכמו שתמצא בעלי חיים, והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף, שהוא אמצעי בין בעלי חיים ובין האדם, כך יש אדם, ואינו אדם בשלימות. לכך אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחמרי יותר מדאי, הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה, מבלי נטיה חמרית. והרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר, והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". וראה למעלה הערה 106, ולהלן הערה 188.

(122) לשונו להלן פע"ב [לאחר ציון 58]: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה שיש להם השכל, על ידי הכנה שבהם, על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר

שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן, וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם, ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם. ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת" [הובא למעלה הערה 73]. ושם בהמשך הפרק [מב:] כתב: "וביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית. והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקודש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך. לכך הם קרוין 'אדם' בפרט מפני שיש בו בשלימות, במה שיש בהם כל אשר ראוי להיות לאדם, שנקרא 'אדם' בפרט מפני שיש בו מעלה אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'". ושם פנ"ו [תתסא:] כתב: "כי הקירוב אל השם יתברך הוא... מצד השם יתברך, שנתן השם יתברך רוחו, ומוריד אותה על האדם... על ידי השם יתברך הוא הדבקות, שהוא מתחבר להם, ואז באה הנבואה על ישראל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכט:] כתב: "כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות... כי קודם שעמדו ישראל היו נביאים באומות, כמו בלעם, אליפז, וצופר הנעמתי, וכיוצא בהם [ב"ב טז:]. וכאשר עמדו ישראל, לא היו נביאים באומות" [הובא למעלה פי"ז הערה 8, פ"כ הערה 80, פכ"ג הערה 48, פמ"ד הערה 12, וש"נ, ולהלן פע"ב הערות 60, 63]. ושם בבאר החמישי [פג:] כתב: "האדם הוא היותר במעלה מכל התחתונים, והוא קרוב אל המדריגה הרוחנית ביותר מכל שאר הנבראים, עד שהוא יתברך מדבר עמו". ובהקדמה לדר"ח [כו.] ביאר שהנבואה מורה על מעלת ארץ ישראל, וכלשונו: "כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות, ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה [תנחומא בא אות ה]". וכשם שמקבלי הנבואה הם בעלי מעלה אלקית מיוחדת, כך מקום קבלת הנבואה הוא בעל מעלה אלקית מיוחדת.

(123) ב"ב יב: "מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים", ובח"א שם [ג, סז:] כתב: "בודאי כאשר היה בית המקדש קיים, יותר היה מוכן לנבואה החכם ממה שהיה מוכן לנבואתו הבלתי חכם, כי היה השם יתברך קרוב אל העולם, והוא יתברך קרוב אל החכמים" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 5, ופ"כ הערה 80]. ובנצח ישראל פ"ט [רלז.] כתב: "שבזמן שבית המקדש קיים היה לנשמה... הנבואה, וכל הדברים אשר הם שייכים לנשמה, ועתה הם חסרים" [הובא למעלה פכ"ג הערה 145].

(124) כמו שכינה, מלכות, הנהגה נסית, עליון על כל גויי הארץ, וכיו"ב. וראה הערה הבאה.

(125) לשונו למעלה פי"ז בכת"י [שעג.]: "עיקר מעלת האדם המוכן לקבלת נבואתו מן העליונים. כי הנבואה היא חבור עליונים בתחתונים, וזהו ענין האדם המחבר עליונים ותחתונים... ואם לא היה החטא, היה כל אדם נביא, ורוח הקודש עליו. שכך אמר הכתוב [ישעיה נט, ב] 'עוונותיכם מבדילים ביני וביניכם'... שהאדם בתחתונים מקבל שפע מעליונים" [הובא למעלה פי"ז הערה 11]. ולהלן פע"ב [לאחר ציון 44] כתב: "ישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים. ואם בשביל שהלכו שובב וחטאו נסתלקה השכינה מישראל בשביל חטאם, כמו שיסולק השכל מן האדם כאשר הוא הולך שובב, הכנתו לקבל מושכלות אינה בטילה. כי אף שנסתלקה השכינה מישראל, ונתבטלו המעלות שהיו לישראל, הכנתם על זה לא נתבטל. כי מה שנתבטל זה היה בשביל שהדברים האלקיים הם קלי הסרה... אבל ההכנה על זה לא נתבטל כלל. ואתה מוכרח לומר שלא היה כל זה במקרה בישראל, כי אם בשביל הכנה שבישראל לקבל המעלות". **דוגמה לסברה זו**; נאמר [בראשית מט, י] "לא יסור שבט מיהודה וגו' עד כי יבוא שילוה וגו'". ופירש רש"י [שם] "לא יסור שבט מיהודה - מדוד ואילך... עד כי יבוא שילוה - מלך המשיח, שהמלוכה שלו". ובדרוש על התורה [מט:] כתב: "המתנגדים מפקפקים עוד לומר, והלא כבר סר שבט מיהודה, והממשלה כלה. התשובה בזה, כי אילו נכתב 'לא תסור ממשלה', היה מקום לדבריהם. אבל לשון 'שבט' הוא מה שיש ביד מי כח מוכן למשול בזולתו, שההכנה שבכח נקראת 'שבט', ולא הממשלה בפעל. ולא בא אלא לומר שאינו כשאר בן אדם אשר אין בו הכנה כלל... לכן אין קשיא כלל מה שאין עתה הממשלה ליהודה, כי לא הבטיחו עליה כלל רק על ההכנה שלא תוסר מאתו. ובאולי תאמר אם כן מה בהבטחה זאת, בשאין להם ממשלה בפעל. אין זה קשיא, שאם היתה ההבטחה בעצם לישראל בכלל, היה בודאי קשה. אבל זאת ההבטחה היא לא

יסור שבט מיהודה, והלא ליהודה הבטחה גמורה היא שכאשר יחזרו ישראל למלכותם, יהיה מלכם בראשם מיהודה דוקא, בשלא סר כח ההכנה ממנו... כי הממשלה בכח היא ביהודה" [ראה להלן פע"ב הערה 32]. ויחס הממשלה ליהודה הוא כיחס הנבואה לישראל, שאע"פ שאינה נמצאת בימינו בפועל, מ"מ ההכנה למעלה זו קיימת גם קיימת.

(126) שהרי האומות שייכות ל"אדם", וכמבואר למעלה הערה 113, ומ"מ אינן נקראות "אדם" [יבמות סא.].

(127) "כמו שיש הבדל בין ישראל לאומות במעלת הצורה, כך יש הבדל בישראל בעצמם, כי אין הכל שוים; כי יש אצל אחד מעלה זאת יותר ממה שיש לאחר" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 137)].

(128) כמו שכתב בנצח ישראל פי"א [דש:]: "מכל מקום יש לאומות שם 'אדם' במה, כי נקראו 'אדם' בשביל הצלם האלקי, כדכתיב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו'" [הובא למעלה הערה 113]. ובנר מצוה [כד:] כתב: "אין האומות קרוים אדם, מכל מקום יש להם צורת אדם גם כן במה, כי בכמה מקומות נקראים 'אדם'". ובח"א לע"ז יא. [ד, לז.] כתב: "נקרא 'אדם' מפני שהיה לו צלם אלקים אשר הוא לאדם, דכתיב [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'".

(129) "מפני" הוא המשך למשפט שלפני פניו "כן בעצמו תמצא אצל ישראל, שחילוק יש ביניהם", וזהו "מפני שהצורה הזאת נתלה בחומר".

(130) לשונו בדר"ח פ"ה מט"ו [שסו:]: "המדריגה שהיא על זאת היא שאינה גשמית לגמרי, גם אינה נבדלת לגמרי, והיא מדריגת הצורה שהיא בחומר, ואי אפשר לצורה שהיא בלא חומר, רק היא עם החומר". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה".

(131) נביא שלש דוגמאות להורות כיצד הצורה נבלמת מבחינה מסויימת מחמת מגבלות החומר והגוף; (א) בנצח ישראל פ"נ [תתיג:] כתב: "כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו... ולפעמים הוא מוכן מצד הצורה אל דבר מה, ומונע אליו החומר, עד שלא נמצא בו מה שראוי אליו מצד הצורה... דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית... אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל... יש מונע מצד החומר אשר הוא המונע". (ב) בח"א לב"מ פד. [ג, לג:, לגבי שעור קומתו של משה רבינו, שהיה עשר אמות (שבת צב.)] כתב: "אך אל תאמר כלל וכלל שהשעור אשר נאמר כאן הוא שעור שהוא מוחש לפניך, אבל דבר זה כמו שנתבאר הרבה, הוא מופשט מן הגשמי,

וכמו שתמצא שעורים אשר אינם מוחשים, והם מושכלים בלבד. כי זה עצמו שהיה שעור משה עשר אמות, אין זה שעור גשמי, רק כי היה ראוי לשלימות ומעלת נפשו עשר אמות. ואם לא היה נמצא זה השעור, הוא לחסרון הגוף, ומכל מקום מה שאפשר שיהיה לו, היה לו בגדלות". (ג) אמרו בשמו"ר [א, ח] שבמצרים היו נשי ישראל מולידות ששים בכרס אחת, וכתב על כך למעלה פי"ב [תקפד.]: "ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים, והרי הולד יוצא מצורת אדם, ושיעור אדם שיהיה עד כאצבע או מעט יותר, ואין זה תואר וצורת אדם. דע הפירוש כך, שלא היה להם מניעה מצד כח ההולדה, רק כח התולדה היה גדול מאוד, שמצד כח התולדה היה ראוי להיותם ששים, אם היה אפשר... שאף אם היה מונע מצד אחר, כי אי אפשר להיות שיעור גדלם כך, מכל מקום כח התולדה היה עד ששים". וכן הוא בגו"א בראשית פמ"ט אות י [תיב.], שם שמות פ"ל אות כ [תיד.], שם דברים פ"א סוף אות סו [לח.], דר"ח פ"ה מ"ה [קסב:], באר הגולה באר החמישי [צב.], ח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:], ועוד.

(132) כי צורת המלאך נבדלת מהחומר, לכך אין צורתו נתלית כלל בחומר, וממילא אין לצורת המלאך שום ביטול מחמת החומר. ואודות שהמלאך הוא נבדל לגמרי מהחומר, ראה למעלה פמ"ד הערות 44, 70, ופנ"ב הערה 137, ולמעלה הערה 41.

(133) כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ד מי"ז [שנט:] כתב: "ואל יטעה אותך אדם לומר, כי פעולתו [של הקב"ה] העליונים, והם המלאכים. שאין הדבר כך, שאם הדבר כך, כאשר סיפר הבריאה בפרשת בראשית [בראשית פרק א], למה לא סיפר מבריאת המלאכים, אם הם עיקרי העולם. אבל עיקר העולם, פעולתו יתברך, הוא האדם". ושם פ"ה מכ"ב [תקלד:] כתב: "כי דעת חכמינו, שהם חכמי אמת, כי האדם הוא יותר במעלה מן השמים ומכל צבאיהם, וכמו שהארכנו בזה בכמה מקומות". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפד:], ושם פל"ג [תפח:], ויובא בסמוך הערה 136. וענין זה [אודות יחס דרגת האדם לדרגת המלאכים] מוזכר בהרבה מקומות בספריו; כאן פרקים סז-סט, תפארת ישראל פכ"ד [שנז.], שם פל"ז [תקמח.], דר"ח פ"ג מי"ד [שלד:], נתיב התורה פי"ז [תרעה.], נתיב האמת ס"פ ג [א, רה:], נתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:], ח"א לשבת קנב: [א, פד.], גו"א בראשית פי"ח הערה 72, ועוד. ונחלקו בזה הראשונים; דעת הרס"ג [אמונות ודעות ד, א, והביאו הראב"ע בראשית א, א] ועבודת הקודש [פ"ד מחלק התכלית] שהאדם גדול מן המלאכים [כמהר"ל]. וכן במסילת ישרים פ"א כתב: שהנשמה "כל כך חשובה ועליונה... יותר מן המלאכים עצמם". וב"דרך עץ חיים" הרמח"ל האריך מאוד לבאר מדוע האדם יותר עיקר מהמלאכים. אך המו"נ [ח"ב פי"א, וח"ג פי"ג]

והראב"ע [בראשית א, א, ובפירוש הקצר שמות כג, כ] כתבו שהמלאך גדול מן האדם. ובספר נפש החיים [שער א פ"י] כתב ליישב את שתי השטות [ראה למעלה פמ"ד הערה 73, פ"ס הערה 7, ולהלן פס"ח הערה 95].

(134) כי חסרונות היחיד הנובעים מחומרו אינם חלים על הכלל, "כי כל פרטי הוא מצד החמרי, כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר הנבדל מן החומרי, פרטי" [לשונו למעלה פט"ז (עב:)]. ולמעלה פמ"ד [שטו.] כתב: "וכן אברהם במה שהיה גר, והוא פרטי, כמו שהיה אברהם אחד פרטי. והדבר מבואר מאד כי הנבדל אין בו ענין פרטי, כי הפרטי הוא חלק, וזה שייך לחומר שהוא מתחלק. ולפיכך נקרא 'גר' מלשון גרגיר, שהוא פרטי". ו"הפרטי הוא מצד החומרי הגשמי" [לשונו בנצח ישראל פ"ו (קנט:)]. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מ"י [שיז.] כתב: "ודבר זה ידוע, כי היחיד והפרטי אין כחו כמו מי שהוא כלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר, יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים". ושם פ"ב מ"ב [תקלד.] כתב: "כמו שהכללים הם עומדים לעד, ואין הכלל, שהוא הצבור, נחשב כמו הפרט, שהפרטים הם החולפים ומשתנים, אבל הכלל עומד לעד. אפילו אם זה הצבור שהיה עוסק עמו גם כן עבר וחלף, מכל מקום שם 'צבור' עליהם, שהוא הכלל, שהכלל מקוים ועומד במה שהוא כלל. ולפיכך אמר [אבות פ"ב מ"ב] 'וצדקתן עומדת לעד', כלומר שיש לו זכות גדול, כיון שעושים טוב עם הצבור, שהוא הכלל, אשר הכללים מקויימים לעד". ושם פ"ב מ"ד [תקמז.] כתב: "בצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל הכללי לא שייך חטא וקטרוג. לכך הקטרוג לצבור מצד הפרט בלבד, דהיינו מה שעשו היחידים, אבל מצד הכלל אין קטרוג". ובנצח ישראל פי"א [רעט.] כתב: "כי כבר אמרנו לך כי החטא הוא לפרטיים בלבד, הם החוטאים". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". וצרף לכאן ש"אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"ליל צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], ואין טומאה בצבור [פסחים עז.]. הרי שהכלל עומד מעבר לחסרונות היחיד [ראה למעלה פט"ז הערה 53, פל"ח הערה 78, פמ"ג הערה 212, פנ"ב הערה 212, פנ"ח הערה 14, פ"ס הערה 201, ופס"א הערה 163].

(135) כמו שנאמר [תהלים צא, יא] "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך". ואמרו חכמים [שבת נג:] "אדם אית ליה מזלא", ופירש רש"י [שם] "מזליה - מלאך שלו, ומליץ עליו". ועוד אמרו [ברכות ס:] "הנכנס לבית הכסא אומר ["אל המלאכים המלוים אותו הוא אומר, שנאמר 'כי מלאכיו יצוה לך'" (רש"י שם)]... שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, המתינו לי המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם".

ולמעלה פמ"ד [ער:] כתב: "המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים", ושם הערה 35. ובח"א לסוטה מו: [ב, פג:] כתב: "כאשר עושין לו כבוד זה לאדם [שמלוין אותו כשיוצא מהעיר] שנברא בצלם אלקים, יש לו שמירה בדרך, שאין פגעים שולטין בו... כי המלאכים מלוים את צלם האלקי הזה". וראה להלן הערה 137, ופס"ח הערה 14.

(136) כי למלאכים אין צלם אלקים, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שלד:], ותפארת ישראל פי"ב [קפו:]. וכך מוכח מיניה וביה; בדר"ח פ"ב מ"י [תשפג:] כתב: "כי האדם נברא בצלם אלקים, ומפני זה ראוי לעולם הבא, כי אין ראוי לאדם עולם הבא רק בשביל צלם אלקים אשר הוא לאדם מן העליונים". ובתפארת ישראל פי"ג [רח:] כתב: "צלם אלקים שנברא בו האדם, ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא העולם הבא". ובהמשך הפרק שם [ריּ:] כתב: "שאין שייך למלאכים עולם הבא, כי אם לישראל, כמו שהוא ידוע". ומוכרח הוא שאין למלאכים חלק בעוה"ב, שהרי אין להם צלם אלקים, ואם אין צלם, עוה"ב מנין. וראה להלן פס"ח הערה 27 במה שהוקשה שם על דבריו כאן.

(137) לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קפד:]: "הם אומרים [הפילוסופים] כי האדם פחות היצירה שפל הבריאה מן הגלגלים, ומכל שכן מן המלאכים... וכבר התבאר בחבור גבורות ה' כי אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי. ולא תמצא דבר זה בדברי חכמים, רק ההפך... וגלו דבר זה במקומות הרבה מאד, ודרשו [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול, השומר או הנשמר... כי תחלת בריאתם [של המלאכים] היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל. והאדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו, והוא בלבד כל המציאות, לא זולת זה. ועם שהאדם הוא בעל חומר, הנה מצד צלם אלקים שנברא בו יש לו מעלה, מושגח מן העליונים" [ראה להלן פס"ח הערות 15, 27, 96]. ושם פל"ג [תפח:] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם. שכבר בארו חכמים לא במקום אחד, רק בכמה מקומות, כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". **ויש להבין**, שמחד גיסא יהושע נפל לפני המלאך כי לאדם הפרטי יש חסרון שצורתו נתלית בחומר [לעומת המלאך, וכפי שביאר], ומאידך גיסא המלאכים ממונים לשמור על בני אדם הפרטיים [כמבואר למעלה הערה 135], ולפי זה יוצא שיהושע נפל בפני המלאך הממונה לשמור עליו. וכיצד יתקיימו שני מקראות אלו; מחד גיסא האדם הפרטי נופל בפני המלאך, ומאידך גיסא המלאך ממונה לשמור על האדם הפרטי. ויל"ע בזה.

(138) בא לבאר שיחס האדם הפרטי למלאך משתנה מאדם לאדם, ולכך נמצא שיהושע נפל לפני המלאך, ויעקב נאבק עם המלאך.

(139) פירוש - אין שויון בעולם הזה ברוחניות, אף על פי שיש שויון ביניהם בגשמיות וחומריות, שלכל יש שתי ידים ושתי רגלים וכיו"ב, וכמבואר למעלה הערות 69, 71, 94. והמסילת ישרים פי"ג כתב: "אין רוב הצבור יכולים להיות חסידים, אבל די להם שיהיו צדיקים... אי אפשר לאומה שתהיה כולה שוה במעלה אחת, כי יש בעם מדרגות מדרגות, איש לפי שכלו".

(140) לשונו למעלה פס"ו [לאחר ציון 154]: "כתיב קרא [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'. וברכה ג' 'אתה קדוש ושמך קדוש' מיוסד נגד יעקב, כי שלש ברכות ראשונות הם נגד אברהם יצחק ויעקב. ואף המלאכים מקדישים בשם יעקב, כדכתיב [דהי"א טז, לו] 'ברוך אלקי ישראל'". וראה למעלה פס"ב הערה 140, פס"ו הערות 156, 158, ופרק זה הערות 95, 146.

(141) פנ"ד [קלו:], ופס"ב [תקמ.]. וזה לשונו למעלה פנ"ד [קלו:]: "כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם. והיה יצחק וישמעאל ושאר זרע אברהם, ובחר הקב"ה את יצחק. ונתן ליצחק את יעקב ועשו, ובחר הקב"ה ביעקב ובניו. הרי שלשה פעמים הוחזק לברר ולבחור דבר מדבר, עד שנעשה שלשה פעמים טפה קדושה ברורה שאין בה פסולת. ולפיכך [יהושע כד, ד] 'ויעקב ובניו', כלומר שכל בניו היו נבחרים, אין בהם פסולת, ושלשה פעמים זה אחר זה נתבררו". וזה לשונו למעלה פס"ב [תקמ.]: "אבל שנוי הים לגמרי עד שלא נמצא, וכן הירדן יסוב לאחור לגמרי... דבר זה [תהלים קיד, ז] 'מלפני אלוק יעקב', שהוא קדוש נבדל מן החומרי, כמו שאמר [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'. ולפיכך הזכיר 'אלקי יעקב', לפי שנקרא 'אלוק יעקב' על שם הקדושה".

(142) פירוש - למעלה בפמ"ד בתחילת הפרק עסק בביאור הפסוק "אנכי ה' אלקיך". ובסוף הפרק שם [שטז:] כתב: "יעקב היה קדוש ונקרא 'קדוש', שנאמר [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו'. ולפיכך היו המלאכים מקדישים בשם יעקב, והדבר נפלא. וכן תקנו ג' ברכות ראשונות של שמונה עשרה ברכות; ברכה ראשונה 'מגן אברהם' נגד אברהם, שניה 'מחיה המתים' נגד יצחק, שחיה מן עקידתו. וכן אמרו ז"ל [פדר"א פל"א] יצחק תיקן 'מחיה המתים' בשעה שירד מן המזבח. יעקב, שהיה קדוש, תקון 'האל הקדוש'. ולפיכך היו המלאכים מקלסים ומקדישים את הקב"ה בשם יעקב. ולגודל מעלת קדושתו היה מנצח המלאך, שעל זה נקרא 'ישראל', [בראשית לב, כט] 'כי שרית עם אלהים'", ושם הערה 221.

(143) "זיהרורי תוארו וקירון עור פניו" [רש"י שם]. ובגו"א בראשית פל"ז אות ז [רב:] כתב: "יעקב נשתנה מכל שאר הנבראים בזיו איקונין, כדאמרינן בשוכר את הפועלים 'שופריה דיעקב כעין שופריה דאדם הראשון', אשר הוא צלם אלקי".

(144) לשונו בדר"ח פ"ג מי"א [רנט:]: "הצלם הוא בפנים". ושם במשנה יד [שלב:] כתב: "כי כאשר יקרה לאדם דבר מה, משתנה לו הזיו של הפנים והאור שלו. וזה פירוש הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', כי דבק בפנים שלו זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא צלם אלקים". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "כי אדם נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו'. ולפיכך היה לפניו של אדם ההדר והנוי, וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל הצלם האלקים שנברא בו". ובח"א למכות כג: [ד, ו:] כתב: "כי שם צלם נאמר על הזיו של בעל הצלם, כדכתיב [דניאל ג, יט] 'וצלם אנפוהי אשתנו'. ואין השנוי לדבר הגשמי שבאדם, רק לזיו שהוא האור של הפנים, שהיה משתנה זיו ואור שלו, והזיו והאור מורה על דבר נבדל מן הגשמי... כי אדם הראשון נברא בצלם אלקים, והוא בפרט היה לו המעלה האלקית הזאת בשלימות... ואין בו ספק כי הצלם של פנים יש לו מעלה נבדלת יותר, כי הפנים יותר יש עליו שם צלם". וכן הוא בנצח ישראל פט"ז [שעב: (יובא להלן הערה 181)], נתיב הענוה פ"ג [ב, ט.], ח"א לשבת קנא: [א, פ:], ח"א לב"ב נח. [ג, פד:], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.], שם ק. [ג, רל:], ח"א לע"ז כ: [ד, נא:], ועוד. וראה להלן ציון 174.

(145) לשונו להלן [לאחר ציון 176]: "כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא. ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי".

(146) על פי הפסוק [ישעיה ד, ג] "והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו וגו'". וראה למעלה הערה 140 אודות קדושת יעקב.

(147) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שלז:]: "כי הניצוץ הזה שהיה מקבל אדם הראשון, הוא ניצוץ עליון נבדל... ומפני כי יעקב אבינו היה קרוב אצל אור הזה, כאשר ידוע למבינים, אמרו שם כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. והכל הוא ניצוץ עליון אשר מקבל האדם". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם וכו'. פירוש, כי אדם [הראשון] נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו', ולפיכך היה לפניו של אדם ההדר

והנוי. וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל הצלם האלקים שנברא בו. ואור זה שייך ליעקב גם כן ביותר, כי לדבר שהוא בלתי גשמי שייך אור, ולא אל דבר גשמי... שתמצא שכל אשר נבדל מן הגשמי, מתיחס לאור... ולפיכך יעקב שמעלתו ומדריגתו שהיה נבדל מן הגשמי, לכך היה לו פנים מאירים. וזה אמרם 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון', כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומר לגמרי, עד שהיה קדוש. ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאד". ובח"א לע"ז יא: [ד, לז.] כתב: "ויש לך לדעת כי יעקב נקרא 'אדם' מפני שהיה לו צלם אלקים אשר הוא לאדם... ודבר זה היה ליעקב, שכן אמרו בפרק הפועלים שופרא דיעקב מעין שופרא דאדם הראשון. ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה', באריכות עיין שם... מעלת יעקב הוא הצלם האלקי באמת שהיה לאדם הראשון, וזה ירש יעקב ממנו" [ראה למעלה פ"ח הערה 161, פכ"ז הערה 42, ופכ"ט הערה 22, ולהלן הערה 166].

(148) יש מן הטעם להביא את מובא בשם החפץ חיים [בווי העמודים וחשוקיהם ירחון כד, על פרשת וישלח (עמוד קיג)]: "הקשה החפץ חיים, הרי המלאך שנלחם עם יעקב הוא היצר הרע, שרו של עשו [רש"י בראשית לב, כה], ובשביל מה חיכה המלאך כל כך הרבה זמן להלחם עם יעקב, אחרון האבות, ולא נלחם עם אברהם או עם יצחק. ותירץ החפץ חיים, כי ידוע שאברהם הוא עמוד החסד, ועמוד העבודה זה יצחק שפשט צווארו לשחיטה בהר המוריה. עמוד התורה זה יעקב, 'תתן אמת ליעקב' [מיכה ז, כ], 'ויעקב איש תם יושב אהלים' [בראשית כה, כז], באהלה של תורה. שרו של עשו יכול היה לסבול את החסד של אברהם אבינו, ואת העבודה של יצחק, אבל מכיון שהדבר הגיע לתורתו של יעקב אבינו, כאן החליט לצאת למלחמה, ואזר כח להתנפל על יעקב. הוא יכול לראות אדם שעוסק בחסד, עוסק בעבודה, אבל לימוד התורה זה כצנינים בעיניו".

(149) מעין מה שאמרו חכמים [ע"ז נה.] "כלום מתקנא אלא חכם בחכם וגבור בגבור". ולמעלה פ"ג [רח:] כתב: "יגיע לצורה דבר מצד חשיבותה, כי מצד חשיבותה יגיע להם קנאה והתנגדות והתגברות". ולמעלה פ"ו [שח.] כתב: "כי מצד השווי שבהם יבא המחלוקת, כי אין קטן נכנס בריב עם גדול". ולמעלה פ"ח [תכד.] כתב: "יון נקראת 'גדולה' [בראשית טז, יב, עפ"י ב"ר מד, יז], שמפני גדולתם היו רוצים לבטל התורה, שהיו מקנאין בהם [בישראל], ואין גדול מתקנא רק בגדול שכמותו". ובנר מצוה [לג.] כתב: "יש לה [ליון] החכמה יותר משאר אומות. והקירוב הזה עצמו היה גורם שרצו לאבד מהם התורה, כי אין גבור מתקנא אלא בגבור שכמותו, ולפיכך רצו לאבד מהם

התורה". ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו [תכח:] כתב: "היו חולקין על משה אותם שהם חשובים... ואין גבור מתקנא רק בגבור כמותו". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלא.] כתב: "לא תמצא כי הכפרי הוא מקנא בחשוב, רק גבור מתקנא בגבור כמותו, וחכם מתקנא בחכם כמותו" [הובא למעלה פ"ח הערה 271, וש"נ].

(150) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שמז.]: "כי האדם מקבל ניצוץ עליון הזה, והוא בנושא, הוא האדם. והנצוץ הזה שהוא מקבל יותר פשוט מן המלאכים, כי המלאכים אינם גוף וגשם בעצמם, ומכל מקום אין להם הזוהר והזיו הזה, שהוא ניצוץ עליון דבק בו. אבל האדם הוא גוף ובשר, מקבל האור והניצוץ העליון, ועומדים בנושא, כמו שהתבאר. וזהו ההתאבקות שהיה ליעקב עם המלאך, כי היה ליעקב מעלת הצלם הזה כמו שהתבאר. והמלאך הוא נבדל בעצמו, אבל אינו מקבל אור וזיו הזה, שהוא נבדל. אבל יעקב, אף על פי שהוא גוף, מקבל האור הזה בנושא, וכמו שבארנו דבר זה באריכות בחבור גבורות השם". ובח"א לחולין צא. [ד, קד:] כתב: "כי ההתאבקות הזה כאשר אל יעקב היה צלם אלקים יותר מעל כל אדם אשר על פני האדמה, עד שאמרו 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון'. ובמלאכים אין להם כבוד הצלם הזה. ולפיכך היה כאן התגברות והתאבקות... כי יעקב לא היה ניזק רק בשביל הצורה הנבדלת שבו... כי אין הצלם האלקי שהיה ליעקב הוא ענין גופני, רק נקרא 'צלם אלקים'. כלל הדבר, כי הם מתקנאים בדבר הנבדל מהם, והוא התנגדות להם".

(151) לשונו בח"א לחולין צא. [ד, קד.]: "היה צורת יעקב, שהיה לו צלם האלקים הזה בשלימות, חקוקה בכסא הכבוד. ואין לך לתמוה כל שכן שיהיה צורת אדם הראשון חקוקה" [ראה להלן הערה 160]. ובח"א לע"ז יא. [ד, לז.] כתב: "ויש לך לדעת כי יעקב נקרא 'אדם' מפני שהיה לו צלם אלקים אשר הוא לאדם... וכבר התבאר כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... מעלת יעקב הוא הצלם האלקי באמת שהיה לאדם הראשון, וזה ירש יעקב ממנו".

(152) אודות שמדריגת הצלם של אדה"ר היא יותר מזו של יעקב, כן אמרו חכמים [ב"ב נח.] "נסתכלת בדמות דיוקני, בדיוקני עצמה אל תסתכל", ופירש הרשב"ם [שם]: "בדמות דיוקני - יעקב, דאמרינן בסמוך שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. בדיוקני עצמה - דהיינו אדם הראשון, דכתיב ביה [בראשית א, כז] 'בצלם אלקים ברא אותו'". ובגו"א בראשית פ"א אות סח [מה:] כתב: "נקרא אדם הראשון 'דיוקנא', לפי שלגמרי יש לו אותו הצלם בלי שום חילוק, ויעקב שהוא דומה ואינו דומה לגמרי, נקרא 'דמות

דיוקנו'". ובח"א לב"ב נח. [ג, פד.] כתב: "אדם הראשון אשר נברא בצלם אלקים לגמרי יותר מכל אדם... אין לאדם חבור והסתכלות באדם הראשון אשר נברא בצלמו יתברך".

(153) לשונו למעלה פמ"ג [רלא:]: "האדם מתחלת בריאתו נברא מן האדמה, כדכתיב [בראשית א, כד] 'תוצא הארץ נפש חיה', ומזה תראה כי האדם מצד עצמו יש לו שייכות אל האדמה, ונקרא 'אדם' על שם האדמה". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמח:] כתב: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה, שהיא בעלת חומר". ושם פ"ד מכ"ב [תס:] כתב: "האדם הוא גשמי, ונקרא 'אדם' על שם האדמה". ובנתיב התורה פי"ד [תקמב.] כתב: "ואמר אחר כך 'ומלמד לאנוש בינה', כי אחר שקנה קצת דעת שוב לא נקרא 'אדם', שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית, רק נקרא 'אנוש'" [ראה למעלה פמ"ג הערה 120 במה שנתבאר עוד ששם "אדם" הוא ע"ש האדמה].

(154) נראה שבא במלים אלו ["כי הצלם האלקי דבק בחומר"] ליישב שאלה מתבקשת; האדם מורכב משני חלקים; גשמי ורוחני [כמבואר למעלה פס"ו הערה 76, שהוא יסוד עתיק בספריו]. מדוע איפוא האדם נקרא על שם חלקו הגשמי ["אדם" ע"ש האדמה], ולא על שם חלקו הרוחני. זאת ועוד, עיקר האדם הוא חלקו הרוחני, ולא הגשמי, וכמו שכתב למעלה פמ"ד [ערב:]: "אף אם צורת האדם בחומר, אין החומר עצם מעצמו, ומעלת האדם מפני צורתו, אף שהוא בחומר". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצט:]: "כי השכל באדם... הוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא בעל חי משכיל... שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "אין הגוף של האדם עיקר האדם" [הובא למעלה פמ"ד הערה 45]. ומדוע אין האדם נקרא ע"ש חלקו העיקרי [ראה למעלה פמ"ד הערה 46, ששאלה זו נידונה שם בהרחבה]. ועל כך מיישב שהטעם לכך הוא שאף החלק הרוחני באדם "דבק בחומר", ולכך נקרא ע"ש האדמה. וזהו דיוק לשונו כאן שכתב "נקרא 'אדם' על שם אדמה, **כי** הצלם האלקי דבק בחומר". ואיזה נתינת טעם היא זו שכתב לפניה תיבת "כי". אלא מוכח ומוכרח שבא לבאר שהטעם שכל האדם נקרא ע"ש החומר הוא משום שאף חלקו הרוחני [שהוא עיקרו] "דבק בחומר". וראה הערה הבאה. **ובבאר הגולה** באר השביעי [שעד.] כתב: "טעם דבר זה תדע מה שאסר לאדם הראשון לאכול בשר, עד שבא נח והותר לו הבשר [סנהדרין נט:]. מפני כי 'אדם' על שם האדמה, והוא בפרט נברא מן האדמה. וכן כל עשרה דורות עד נח היו מתיחסים אל האדמה. עד שבא נח, ונקרא [בראשית ט, כ] 'איש האדמה', רצה לומר שהיה גובר על האדמה, והיה לו מדריגה נבדלת. ודבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאילו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי. ולכך לא

הותר לאדם הראשון הבשר, כי האכילה שהיא מורה שאין מציאותו נחשב אצלו, ולכך הוא אוכלו. ואף על גב שהיה אדם הראשון מלא חכמה, מצד כי היה נוטה גופו אל האדמה לא היה רשאי לאכול בשר. עד שבא נח, שהיה 'איש האדמה', ולא היה נוטה אל האדמה מצד גופו, והותר לו בשר בעל חי שהוא חמרי". וכן כתב בח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.]. אמנם בדר"ח פ"ה מ"ב [סד:] ביאר שהיתה לאדה"ר מעלת הצלם בשלימות, אך לא היתה לו מעלת הגוף בשלימות, ולכך היה חסר לו היסוד והשורש למעלת הצלם, בבחינת "הענפים היו מרובים מן השורש. ולפיכך היה מצורף לאדם הראשון ולדורות שלו חסרון" [לשונו שם]. ובנצח ישראל פנ"א [תתכא:] כתב: "אדם הראשון לא היה לו שלימות רק מצד גופו החומרי". ויש לעיין איך דבריו כאן [שהצלם של אדה"ר דבק בחומרי] עולים עם דבריו בדר"ח [שלא היתה לאדה"ר מעלת הגוף] ועם דבריו בנצח ישראל [שלאדה"ר היתה שלימות רק מצד גופו החומרי]. וראה בדר"ח פ"ה הערה 274.

(155) כוונתו מתבהרת על פי מה שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שלג:]: "כמו שמקבל האדם הנשמה העליונה עם הגשם, כך מקבל האדם הגשמי הזיו והניצוץ העליון הזה... הוא צלם אלקים לגמרי". נמצא שכשם שהנשמה דבקה בחומר, כך הצלם דבק בחומר. ואודות היחס שבין הנשמה לצלם, כן כתב בתפארת ישראל פי"ג [רח.]: "האדם גם כן יש לו מדרגות אלו; האחד, הגוף הנגלה. השני, הנשמה הנעלמת. השלישי, המדרגה שיש באדם, שהוא מוכן לעולם הבא... וזהו מדרגה אחרונה... והוא צלם אלקים שנברא בו האדם".

(156) כי כבר השריש כמה פעמים שאין כבוד בחומרי, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"א [תמד:]: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה... ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". ובח"א לנדרים לא: [ב, ה.] כתב: "כל דבר חמרי לגמרי והוא רחוק מן הצורה, הוא מאוס, שאין כבוד בדבר החמרי, רק הכבוד הוא בצורה" [ראה פס"ה הערה 20, וש"נ, ולהלן פ"ע הערה 28].

(157) לשונו למעלה ס"פ ג [ריג:]: "שם 'ישראל' נקרא על שם הצורה שהיא חשובה, מלשון [בראשית לב, כט] 'כי שרית'". ולמעלה פס"ב [תקכט:] כתב: "שם 'ישראל' מצד

מעלתם וחשיבותם, שדבק בהם כח עליון". ולהלן פס"ח [לאחר ציון 70] כתב: "'ישראל' נקרא על שם המעלה והשררה הנבדלת יותר עליונה". ויש להעיר, כי בפסוק עצמו מבואר שנקרא "ישראל" על שם מאבקו במלאך, שנאמר [בראשית לב, כט] "ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל", ולכאורה זהו טעם אחר מדבריו כאן ש"נקרא 'ישראל' על שם הכבוד והשררה, שהיה נבדל מן פחיתות החומרי". אמנם למעלה ס"פ מד [שיח.] כתב: "ולגודל מעלת קדושתו [של יעקב] היה מנצח המלאך, שעל זה נקרא 'ישראל', 'כי שרית עם אלהים', ולקמן [כוונתו לפרקנו] יתבאר בעזרת השם יתברך". נמצא שסבת השם "ישראל" היא נצחון יעקב על המלאך, וסבת הנצחון היא מעלתו הנבדלת של יעקב אבינו. **אך עדיין** יש להעיר, כי כאן משוה בין שם יעקב [ש"היה נקרא 'קדוש'"] לשם ישראל [שבא אליו בעקבות מאבקו עם המלאך]. אך למעלה ס"פ ג [ריג:] חילק ביניהם, שכתב: "כי שם 'יעקב' נאמר על הפחות והשפל, הוא ענין חמרי שעליו נקרא בשם 'יעקב', מלשון עקב [בראשית כה, כו]. ושם 'ישראל' נקרא על שם הצורה שהיא חשובה". וכן בתפארת ישראל פל"ז [תקנב.] כתב: "הקדושה האחת הם המצות, כי המצות הם קדושה לישראל. וקדושה שניה היא התורה השכלית, שזהו קדושה לגמרי, במה שהיא שכלית... ושתי שמות שיש לישראל, 'יעקב' ו'ישראל', הם כנגד אלו ב' קדושות; כי יעקב הוא הקדוש, שנאמר [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'... ושם 'ישראל' שהוא שם השני, כנגד הקדושה השנית, שהיה מנצח את המלאך. כי המלאך אין לו רק קדושה אחת. ולכך אמר 'כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל'; 'עם אנשים' מכח שם 'יעקב', שהוא קדושה אחת, ודבר זה כי היה ליעקב קדושת המצות. ושם 'ישראל' בו היה מנצח המלאך" [ראה להלן פס"ח הערה 68]. הרי שקדושת שם "יעקב" אינה מנצחת את המלאך, ואילו כאן מבאר שהיא מנצחת את המלאך. אך זה ל"ק, כי אין כוונתו כאן לשם "יעקב" דייקא, כי לא נחית כאן לבאר שני שמותיו של יעקב, אלא כתב "יעקב היה נקרא 'קדוש', נבדל מן החומר הפחות. ולכך נקרא 'ישראל' על שם הכבוד והשררה, שהיה נבדל מן פחיתות החומרי".

(158) דוגמה לביטול החומר של יעקב נמצאת בתפארת ישראל פנ"ב [תתכג.], שחיבר למעלת הצלם של יעקב את מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת", וכלשונו: "כי כבוד האדם וצלמו האלקית לא יקבל העדר גמור, שאין כבוד האדם וצלמו נכנס בכלל ההעדר. שאילו היה מקבל העדר גמור, למה לו התכריכים לכבודו, הרי כבודו נעדר. אלא אין כבודו נעדר לגמרי, ולכך ראוי לתכריכין... והוא ידוע ממה שאמרו חכמים 'יעקב אבינו לא מת', ואמרו 'שופרא דיעקב מעין שופרא דאדם הראשון', אשר על אדם הראשון נאמר

[בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים ברא', וכבר בארנו זה במקום אחר". הרי מעלת הצלם הגדולה של יעקב מונעת מהמיתה שתחול עליו. וראה להלן ציון 172.

(159) לכאורה היה צריך לומר להיפך "שנעשה המלאך מתנגד אל יעקב לגמרי", כי המלאך בא להאבק עם יעקב, ולא יעקב בא להאבק עם המלאך. וכן למעלה [לאחר ציון 147] כתב: "ומפני המעלה הזאת שהיה ליעקב... אשר לא נתבטל הצלם האלקי שלו בחומרו, לכך היה מתאבק המלאך עמו, שהיה מתנגד הוא אל המלאך". ויש ליישב שהמלאך בא להאבק עם יעקב לאחר שמדריגת יעקב הנבדלת מתנגדת אל מדריגת המלאך.

(160) לשונו בח"א לחולין צא. [ד, קד.]: "היה צורת יעקב, שהיה לו צלם האלקים הזה בשלימות, חקוקה בכסא הכבוד. ואין לך לתמוה כל שכן שיהיה צורת אדם הראשון חקוקה. זה אין תמיה, כי אדם נקרא על שם אדמה, ומן אדמה הוא נברא, ולא שייך צלמו אל כסא הכבוד. אבל צורת יעקב, שהיה נבדל וקדוש מן החומר כמו שנתבאר, בודאי היה מעלת צורתו עד כסא הכבוד".

(161) לשון הרמב"ן [בראשית ב, א]: "צבא השמים [הם] שני המאורות והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים, כענין [מ"א כב, יט] 'ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו וכו'. וכן [ישעיה כד, כא] 'יפקוד ה' על צבא המרום במרום'". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנז.] כתב: "המלאכים הם סובבים כסא כבודו יתברך לשרת לפני השם יתברך אשר הוא יושב על הכסא... כי המלאכים הם סובבים את כסא כבודו, ובזה הם נבדלים מן השם יתברך". ובדרוש על התורה [יד:] כתב: "הנה המלאכים הסובבים כסא כבודו יתברך, כאשר יסבו העבדים כסא אדוניהם". ובזוה"ק [ח"ב קב.] אמרו "שבעין שרין סחרין כורסיא".

(162) לשונו בתפארת ישראל פכ"ד [שנז.]: "כי יש לאדם מדרגה בין העליונים מיוחדת לעצמו, ובפרט בכסא הכבוד... יש לאדם מקום תחת כסא הכבוד בעצמו. ודבר זה מבואר מאד ממה שכתוב [יחזקאל א, כו] 'ועל הכסא דמות כמראה אדם וגו''. ולכך שייך אל הכסא עצמו דמות אדם, וישראל בפרט שנקראו אדם, שנאמר [יחזקאל לד, לא] 'ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם', אתם קרוים אדם וכו' [יבמות סא.]. ומפני כך מדרגת האדם תחת הכסא... מצד אשר נברא בצלם אלקים, מה שאין למלאכים, הוא תחת כסא הכבוד, שנאמר עליו 'ועל הכסא דמות כמראה אדם וגו''. ולכך שייך אל הכסא עצמו דמות אדם וישראל בפרט שנקראו 'אדם'... ומפני כך מדרגת האדם תחת הכסא... אבל האדם מצד

אשר נברא בצלם אלקים מה שאין למלאכים, הוא תחת כסא הכבוד, שנאמר עליו 'ועל הכסא דמות כמראה אדם', ואלו דברים ברורים מאד".

(163) דברים אלו מבוארים היטב בכמה מקומות, ונביא כאן את דבריו בח"א לשבת קנב: [א, פד.] בביאור מאמרם [שם] "נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד", וכלשונו: "מה שהנשמות גנוזות תחת כסא הכבוד, יש לך לדעת כי הצדיק יש לו קשור כפי מדריגתו, אשר אינו יוצא מן הדרך הישר והשווי כלל, רק נשאר בדרך הישר, והוא נקרא 'דרך האמצעי' [ראה להלן פ"ע הערה 101]. ולפיכך ראוים להיות נשמתם תחת כסא הכבוד תחת רגלי השכינה, לא יסורו מאתו ימין ושמאל. והמלאכים נקראים שהם סובבים את כסא כבודו, כדרך העבדים אשר סובבים כסא מלכותו. אבל הצדיקים הם תחת כסא כבודו, אשר אותה הנקודה לא תסור מן השם יתברך. ולפיכך יש הפרש בין המלאכים ובין הצדיקים; כי המלאכים הם יותר עליון במעלה במה שהם מן העליונים, ומפני זה שייך לומר עליהם שהם סובבים כסא כבודו אשר הוא במרום, אבל מכל מקום יש להם נגד זה, שהרי כל הסובב דבר אחד הוא נבדל ממנו. אבל נשמת הצדיקים אשר הם תחת כסא כבודו, וראוי שיהיה תחת הכסא ולא סביב הכסא, כי תחת הכסא מורה שאינם מן העליונים ממש כמו המלאכים שהם סובבים את הכסא, אבל מכל מקום יש להם מעלה אחרת נגד זה, שהם תחת הכסא, והכסא עליהם עד שאינם נבדלים כלל מן השם יתברך, וזהו מעלת הצדיקים. ובודאי דבר זה מעלה עליונה, מורה על ישראל שנקראים 'בנים', והבנים הם כרעיה דאבוהן, ולפיכך הצדיקים הם תחת כסא כבודו כאשר ראוי שיהיה הבן, שהוא כרעיה דאבוה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלד.] כתב: "האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי. כי זה ההפרש שיש בין האדם ובין המלאך, כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה. אבל האדם הגשמי הוא מקבל כח נבדל, והוא צלם הזה, שהוא אור זיו בלתי גשמי הדבק באדם" [ראה למעלה הערה 112].

(164) כן אמרו בתיקו"ז [תיקון כב (סה:)] "דיוקנו של יעקב חקוקה בכסא הכבוד". אמנם בכמה מקומות כתב שהלשון הוא "צורת תם חקוקה בכסא הכבוד". וכגון בנתיב התמימות פ"א [ב, רז.] כתב: "כי יעקב חלקו התמימות, כמו שאמר הכתוב [בראשית כה, כז] 'ויעקב איש תם'. וכבר התבאר כי מפני מדה זאת זכה יעקב כי צורתו חקוקה בכסא הכבוד, כמו שאמרו 'צורת תם חקוקה בכסא הכבוד', כיון שאמר 'צורת תם חקוקה בכסא הכבוד', מוכח כי מצד התמימות זכה לזה". וכן כתב למעלה בכת"י לפ"ס [שצא]: "כי יעקב אשר הוא לה' לחלקו לגמרי, עד שאמרו על צורתו שחקוקה בכסא הכבוד, שיש

לו דביקות לגמרי בה' יתברך. וכך לקח ישראל אליו, וכמו שאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה''. ומה שהיה זה ליעקב משאר האבות, הוא בשביל תמותו, שנאמר [בראשית כה, כז] 'ויעקב איש תם', לכן אמרו 'צורת תם חקוקה בכסא', שבשביל תמותו הוא עם ה' יתברך... ומפני שהיה יעקב תם היה עם ה' ולחלקו... ולפיכך בזכות יעקב, שהיה שה תמים, לקח הקב"ה את ישראל אליו. וזהו ענין הפסח" [הובא למעלה פ"ס הערה 418]. וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [יח:], נתיב העבודה פ"ג [א, פג:], ח"א לנדרים לב. [ב, ט.], וח"א לחולין צ: [ד, קג:]. ולא מצאתי בחז"ל שאמרו לשון זו, אך בסליחות ליום חמישי [סליחה טו "או"א איה קנאתך"] אומרים "תזכור תבנית תם בכסאך מחוקה". וכן במוסף ליום א של ר"ה בקדושה [לאחר המלים "לעומתם משבחים ואומרים" בפיוט של הקליר] אומרים "תבנית תם יפן חקוקה בכסא" [הובא בשם משמואל חלק המועדים שנת תרע"ז יום שמחת תורה, עמוד רלד].

(165) בבאר הגולה באר הרביעי [תפח:] כתב לאידך גיסא; כאשר יש דמיון בין שנים זה מביא לדביקות ביניהם, וכלשונו: "כאשר יהיה לאדם דביקות במדותיו, אז יתדבק בו יתברך מה שאפשר". ובדרוש לשבת תשובה [עט.] כתב: "כי ההדמות אל השם יתעלה במעשיו, מביא אל האדם הקירוב והדיבוק בו יתעלה שמו. ולהפך זה גם כן, הריחוק מן מעשיו יתעלה, הוא הגורם הריחוק ממנו. וזה התבאר לך פעמים הרבה ממה שאמרו בסוטה סוף פרק ראשון [יד.], אמר רבי חמא בר חנינא, מאי דכתיב [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלקיכם תלכו', וכי אפשר לאדם להלוך אחר השכינה, אלא הדבק במדותיו; מה הוא מלביש ערומים... כמבואר שם. וצוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה, מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד. ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה". וכאן כתב לאידך גיסא; שני דברים שיש ביניהם אחדות ודביקות, יש ביניהם דמיון גמור.

(166) נראה להטעים דברים אלו, כי הכסא מורה על המלכות, וכמו שכתב למעלה בהקדמה שלישית [קמז.]: "'הכסא' היינו המלכות, שנקרא כסא, שנאמר [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל ממך', ורצה לומר רק המלכות אגדל". ולהלן פ"ע [לאחר ציון 165] כתב: "כי אין פירוש 'כסא' רק המלכות, כמו 'רק הכסא אגדל ממך', וכן בכל מקום. וכבר התבאר זה בהקדמה". ומלכות חלה רק ברצון הנמלכים, ולא בעל כרחם [ראב"ע בראשית לז, ח, גו"א בראשית פי"ז אות ג (ערב:), וגר"א משלי כז, כז]. לכך מלכות רק

חלה על בני אדם המחוננים בבחירה חופשית. והואיל ויעקב הוא ה"אדם" הנעלה ביותר שהיה בעולם [כמבואר למעלה הערה 147], לכך מלכות ה' חלה עליו במיוחד ובמסוים. ובספר מחשבת חרוץ [אות יד] כתב: "והענין כי יעקב אבינו ע"ה הוא תכלית השלימות צורת אדם שיצר ה' יתברך בעולמו, דעל כן צורתו חקוקה בכסא הכבוד, שהוא הדמות כמראה אדם שעל הכסא [יחזקאל א, כו], כי הוא חלק ה'" [הובא למעלה פכ"ט הערה 22, וש"נ]. **זאת ועוד**; מצינו שמלכות חלה רק על הדומה, וכמו שכתב בפחד יצחק [ר"ה מאמר יא אות טו]: "ידועים הם דבריהם של חכמי הלשון, כי ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא, כי ממשלה היא שלא ברצונו של מי שמושלים עליו, ומלוכה היא ברצונו של מי שמולכים עליו. בודאי שזה נכון. אבל אין זה אלא חיצוניות הדברים. בפנימיותם של דברים, גנוזה היא ההכרה העדינה, כי ה'אדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו. ומכיון שהשם מלוכה לא יונח אלא על הדומה, שכן האריה נקרא 'מלך החיות' [חגיגה יג:] מפני שגם הוא חיה. אבל אם האדם שליט על החיות, אינו אלא מושל ולא מלך, מפני שאין האדם מסוג הבעל חי... מדת המלוכה דורשת דוקא את ההשתייכות לסוג אחד, ובדרך ממילא משתלשל מזה, שאין מדת המלכות נוהגת אלא בזמן שהמלוכה מתקיימת היא מדעתו של זה שמולכים עליו" [הובא למעלה פמ"ד הערות 13, 153]. והואיל ומעלת יעקב [צלם אלקים] היא הכי מדמה אותו ליוצרו ["קראו הקב"ה ליעקב 'אל'" (מגילה יח.)], לכך מעלתו נוגעת לכסאו יתברך, כי המלכות חלה רק על הדומה. וראה הערה הבאה.

(167) דברים אלו מבוארים בפחד יצחק סוכות מאמר כב אות ב: "איקונין של יעקב חקוק למעלה. נודע הוא ומפורסם שהדברים הללו מיוחדים הם אך ורק למדרגתו של יעקב. מהלך הדברים הפנימי כך הוא. כבר נתבאר לנו במאמר הקודם כי הצטרפותן של מדרגת אברהם ומדרגת יצחק לבנין האבהות בישראל, היא על ידי כך שגם האהבה של אברהם וגם היראה של יצחק תלויות הן על החוט של דימוי הצורה ליוצרה. עומק הכונה בזה הוא, כי קביעות מדתו של אברהם היתה באהבה, אלא שעל ידה של מדה זו היה עובד לגלות את דימוי הצורה ליוצרה. והוא הדין במדת פחד יצחק, כי קביעות מדתו של יצחק היתה ביראה, אלא שעל ידה של מדה זו היה עובד לגלות את דימוי הצורה ליוצרה במקצוע הזה. שאני יעקב, שלא היה לו מדה קבועה כלל, אלא שדימוי הצורה ליוצרה היא היא מדתו. במדרגתו של יעקב גם האהבה וגם היראה אינן אלא אופנים של דימוי הצורה ליוצרה. במדרגתם של אברהם ויצחק, האהבה והיראה הן האבות, ודימוי הצורה ליוצרה היא התולדה; במדרגתו של יעקב, דימוי הצורה ליוצרה

הוא האב, והאהבה והיראה הן התולדות. ומפני כן, ה'מדה כנגד מדה' של אבהותו של יעקב אבינו הוא שאיקונין שלו חקוק למעלה". ואודות שאין להאריך בדברים עמוקים, ראה למעלה הערה 48, ולהלן פס"ט הערה 191.

(168) לשונו בח"א לחולין צ: [ד, קד.]: "ומה שאמר שהעלו אבק עד כסא הכבוד וכו'. המאמר הזה בא להודיע על ענין ההתאבקות שהיה ליעקב עם המלאך. וזה כי מעלת יעקב היה כמו שאמרו, כי צורתו חקוקה תחת כסא הכבוד. וזה מפני כי האדם נברא בצלם אלקים כדכתיב [בראשית א, כז], ודבר זה נמצא ביעקב בפרט, כמו שאמרו בפרק הפועלים [ב"מ פד.] שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם, ואדם הראשון בודאי נברא בצלם אלקים. ומפני כי כתיב [יחזקאל א, כו] 'ועל הכסא דמות כמראה אדם מלמעלה', ולכך היה צורת יעקב, שהיה לו צלם האלקים הזה בשלימות, חקוקה בכסא הכבוד... וכבוד הצלם הזה אינו למלאכים, כי אם לאדם, שהרי כתיב 'ועל הכסא דמות כמראה אדם'... אמנם המלאכים מפני שהם מן העליונים, בזה כוחם בודאי יותר. ולכך יעקב בא מצד כחו, והמלאך בא מצד כחו. והיה מגיע התאבקות זה עד הכסא. כי יעקב כחו מפני שצורתו חקוק בכסא, והמלאכים כחם בודאי מצד שהם למעלה קרובים אל הכסא. יעקב צורתו חקוק בכסא, והמלאכים עצמם קרובים אל הכסא, ובזה היה מעלים אבק עד הכסא, דהיינו כח שניהם מצד הכסא". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רז.]: "כי יעקב חלקו התמימות... כי מפני מדה זאת זכה יעקב כי צורתו חקוקה בכסא הכבוד, כמו שאמרו 'צורת תם חקוקה בכסא הכבוד'... ובמחיצה זאת אין המלאכים יכולים לכנוס, כי המלאכים סובבים את הכסא, ואין חשוב מדריגה שהם תחת הכסא, אבל מעלתו של יעקב מגיע עד עצם הכסא. ומפני זה היה יעקב יכול למלאך שהיה מתאבק עמו, כדכתיב [בראשית לב, כט] 'כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל'. וזה אמרם בפרק גיד הנשה [חולין צא.]... שהעלו אבק ברגליהם עד כסא הכבוד... ופירוש דבר זה כי הכח שמחייב מן אחד נקרא 'אבק', כי האבק מתחייב ובא מכח האדם כאשר הוא מתאבק. ואמר כי כח אשר היה מתחייב מן יעקב ומן המלאך היה מגיע עד כסא הכבוד, לפי ששניהם מגיע כחם עד כסא הכבוד; כי המלאכים סובבים כסא כבודו יתברך, ויעקב צורתו חקוקה בכסא הכבוד, והיה כח שניהם מגיע עד כסא הכבוד. אמנם יעקב היה יכול למלאך מפני שהוא לפנים, שצורת יעקב חקוקה בכסא, ואילו המלאך אינו כך... כי הוא [יעקב] בפנים, והמלאכים בחוץ, שהרי צורת יעקב שהיה תם חקוקה בכסא הכבוד, ואין דבר יותר מבפנים מן זה".

(169) הובא למעלה הערה 104.

(170) פירוש - בקבלה שאין לערער עליה.
(171) נראה שכוונתו לומר שפסוק זה מורה בעליל על חשיבות וחביבות הצלם בעיני הקב"ה, וכפי שאמרו במשנה [אבות פ"ג מי"ד] "חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'". ובדר"ח שם [שיט:] הקשה כמה שאלות, ושאלתו השלישית היא: "קשיא, שמביא לראיה 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', והיה לו להביא ראיה ממה שנאמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו'". וליישב זאת כתב [שנז.]: "מפני כך מביא הכתוב של 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', ולא 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', כי לא מצאנו כי דבר זה של 'ויברא אלקים את האדם בצלמו' נודע החבה לאדם. אבל מאחר שאמר [בראשית ט, ו] 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים וגומר', נודע לאדם החבה, שהרי בשביל זה השופך דם האדם נהרג, והנה נודע לאדם חבתו של הקב"ה". וכן כתב כמעט אות באות בנצח ישראל פי"א [שה:]. הרי שהמשנה שהביא כאן היא עצמה מסתייעת מהפסוק "כי בצלם אלקים עשה את האדם". ורש"י סנהדרין עד. [ד"ה סברא] כתב אודות דברי הגמרא שם שבשפכיות דמים יהרג ואל יעבור: "סברא הוא שלא תדחה נפש חבירו... דכי אמר רחמנא לעבור על המצות משום [ויקרא יח, ה] 'וחי בהם', משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל. והכא גבי רוצח, כיון דסוף סוף איכא איבוד נשמה, למה יהא מותר לעבור, מי יודע שנפשו **חביבה** ליוצרו יותר מנפש חבירו, הלכך דבר המקום לא ניתן לדחות". הרי שאיסור רציחה הוא משום חביבות הנפש ליוצרה. ועוד אודות שאיסור שפ"ד היא מחמת מדרגת האדם שנעשה בצלם, כן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז:], וז"ל: "'לא תרצח' [שמות כ, יג] הוא ראש חמשה דברות אחרונות... והחוטא בזה הוא חוטא בעצם מדרגת העלול, שנברא בצלם אלקים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד.] כתב: "כתיב [בראשית ט, ו] 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם', הרי לך כי עיקר שפיכות דמים הוא בשביל שמבטל צלם האלקים שיש לאדם". ובבאר הגולה באר השני [קכד.] כתב: "כי חמור מאוד מאוד שפיכות דם האדם, אשר נברא בצלם אלקים". ובדר"ח פ"ה מ"א [לב.] כתב: "ההורג ומפסיד בהמה אין עליו עונש, וההורג אדם שנברא בצלם אלקים חייב מיתה, מפני שיש באדם ענין אלקי" [ראה למעלה פ"מ הערה 107].
(172) כמבואר למעלה הערה 158.
(173) "כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא" [לשונו בסמוך].

(174) אודות שהצלם הוא בפנים, כן מבואר למעלה הערה 144. ואודות שהצלם הוא הצורה, כן מבואר למעלה הערות 111-114. ובגו"א דברים פכ"א אות כ [שמז:] כתב: "אין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השם יתברך רק בצורה, שנאמר [בראשית א, כז] 'בצלם אלקים ברא אותו'" [הובא למעלה פ"ט הערה 131]. ובבאר הגולה באר החמישי [פד:] כתב: "לפי מדרגת צורתו של אדם, יש לו צורה חשובה מיוחדת שלא נמצא במלאכים, במה שהוא בצלם אלקים, ומצד זה הוא מיוחד נבדל מן המלאכים". **אמנם** בדר"ח פ"ה מ"ב [סג.] כתב: "תמצא באדם הראשון שהיה לו צלם אלקים... ולמטה ממדריגה זאת היא מדריגת הצורה, ואין זה הצלם, רק אמיתת הצורה מה שהאדם בו אדם חי מדבר. ולמטה ממדריגה זאת הוא הגוף מן האדם, אלו הם ג' מדריגות" [הובא בחלקו למעלה פכ"ח הערה 17]. הרי שחילק בין צלם לבין צורה. ונראה ליישב זאת על פי דבריו בדר"ח פ"ו מי"א [שפט:], בביאור המשנה "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'", וביאר שם ששלש הלשונות "בראתיו יצרתיו עשיתיו" הן כנגד הצלם, הצורה המוטבעת בחומר, והגוף, וכלשונו שם: "כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים, וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלקים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלקי... ולשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה שהוא מלשון צר צורה [ברכות י.], שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא. ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה. ולכך אצל הבהמה והאדם שייך לשון יצירה; כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר, ולכך נאמר אצל זה לשון יצירה [בראשית ב, יט]. וכן האדם יש לו צורה שהיא מוטבעת בחומר, אע"ג שיש לו צורה אלקית נבדלת, מכל מקום יש לו צורה חמרית גם כן אל האדם, שהיא צורה מוטבעת בחומר, שבשביל אותה צורה כתיב לשון [בראשית ב, ז] 'וייצר אלקים'... ולשון עשיה... אשר לשון זה נאמר על הגוף" [הובא למעלה פנ"ב הערה 145, וש"נ]. נמצא שיש שלשה חלקים; צלם, צורה [המוטבעת בחומר], וגוף. וכן כתב בח"א לב"מ פו: [ג, מו:]. הרי שיש צורה נבדלת ואלקית, ויש צורה המוטבעת בחומר. לכך כאשר כתב שהצלם הוא צורה, כוונתו לצורה העליונה יותר. וכאשר כתב שהצלם היא למעלה מהצורה, כוונתו לצורה המוטבעת בחומר.

(175) מדבר על הירך, שהוא המקום שנגע המלאך ביעקב, שנאמר [בראשית לב, כו] "וירא כי לא יכול לו ויגע בכף ירכו ותקע כף ירך יעקב בהאבקו עמו".

(176) לשונו בנצח ישראל פט"ז [שע:]: "כבר התבאר בחבור גבורות ה' ענין זה מה שהיה צולע יעקב, שהוא מורה על חסרון דבר מה. ואילו היה יעקב שלם, לא היה יכול לו המלאך, ולא היה נוגע בו המלאך בכף ירכו, ואז לא היה אפשר לעשו לשלוט בו לעולם, כי המלאך הזה היה שרו של עשו [ב"ר עז, ג]".

(177) כמו שאמרו במשנה [יבמות קכ.] "אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם, אף על פי שיש סימנין בגופו ובכליו", ופירש רש"י [שם] "אין מעידים - על האיש שמת אלא אם כן ראוהו מת בפרצוף פניו עם חוטמו, שיכולין להכירו שזהו, אבל לא ראוהו בפרצוף... אין מעידין עליו להשיא את אשתו, שמא אין הוא". ועוד אמרו [בכורות מו:] "'יכיר' [דברים כא, יז] זו הכרת פנים, ואיזו היא הכרת פנים, פרצוף פנים עם החוטם", ופירש רש"י [שם] "דכתיב יכיר - והיכרא ליתא אלא בפרצוף פנים". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמא.] כתב: "עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא, וזהו מציאותו". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רלו.] כתב: "ואמר [קה"ר ט, ח] שאותן שתלמודם בידם פניהם זקופות... וזה כי האדם ניכר ונמצא מה שהוא על ידי הפנים... ובלא הפנים אין האדם ניכר מה שהוא. לפיכך אותם אשר תורתם אתם, יש להם מציאות גמור, כי התורה נותן מציאות האדם. ודבר זה בארנו הרבה איך התורה השכלית נותן המציאות... ולכך אותם אשר הפנים זקופות תורתם אתם, ולכך פניהם, שהוא מציאות שלהם, הוא נגלה ונמצא. אבל אותם אשר אין תורתם אתם פניהם נמוכות, כלומר שאין להם מציאות גמור. כי האדם ניכר ונמצא בפנים שלו, עד שהפנים של אדם הוא מציאתו. לכך אותם אשר תורתם אתם פניהם זקופות ונגלה, ואותם שאין תורתם אתם פניהם נמוכות". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] כתב: "כי הפנים של אדם... הוא עיקר האדם, שבו יוכר ויובדל". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו". ובח"א לשבת קנב. [א, פג.] כתב: "כי הפנים מורים על המציאות, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד". ולכך תמצא שבכמה מקומות ביאר שהכרה אמיתית של דבר נקראת "פנים" של הדבר, שכשם שהפנים הם המקום שיש בו את ההכרה האמיתית של הדבר, כך גם לאידך גיסא; כל הכרה אמתית של דבר נקראת "פנים", וכפי שכתב בגו"א שמות פל"ג אות יט [תסג.], וז"ל: "'לא תוכל לראות את פני' [שמות לג, כ], פירוש 'פנים' הוא הכרת אמיתת כבודו יתברך, שבו נבדל מזולתו, והוא עצם כבודו... שהאחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמתית הוא בפנים" [הובא למעלה פ"ל הערה 58]. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעג.] כתב: "כי הכרת כל דבר הוא בפנים שלו, ולכך נקרא עצם כל דבר 'פנים'".

ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "המידה האמתית שלו [של השי"ת] נקראת 'פני הקב"ה'... כמו שאמר 'הראני נא את כבודך' [שמות לג, יח], וכתיב 'וראית את אחורי ופני לא יראו' [שמות לג, כג], פירוש מידה אמתית שלו נקרא 'פנים'".

(178) לשונו למעלה פכ"ג [שלד:]: "כי צורת הדבר הוא מבחוץ, לא מבפנים". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שיג:] כתב: "נקרא הצורה הפשוטה הזכה 'זהב'. ראוי שיקרא... הצורה הטהורה 'זהב', כי הוא נחמד למראה, כי הצורה משימה הדבר נראה בפועל" [הובא למעלה פ"ג הערה 90, ולהלן פע"א הערה 97]. וקודם לכן בדר"ח פ"ג מ"ו [קסח.] כתב: "בצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי". ובבאר הגולה באר החמישי [נו:] ביאר על פי זה את מצות מילה, וז"ל: "כי האבר הזה בו נחשב האדם בפעל, כי כבר אמרנו כי על ידי האבר הזה נקרא 'איש', ויש לאיש מדריגת הצורה, ועל ידי זה נחשב בפעל הגמור. ודבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה, והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש, אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור. ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא שהוא הערלה, עד שיהי' איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה, כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה". ובפתיחה לאור חדש [קס.] כתב: "כל אומה ואומה יש לה צורה מיוחדת במה שהיא אומה מיוחדת בפני עצמו, וכל אומה במה שהיא אומה זאת יש לה צורה מיוחדת... כי כמו שהדבור הוא צורת האדם, שהרי נקרא האדם 'חי מדבר', כך הלשון נחשב צורת כל אומה". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, סוף קיג:] כתב: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר" [הובא למעלה פי"ד הערה 70, ופי"ט הערה 133, וש"נ, וראה להלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערות 55, 71]. ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "כי הצורה נותנת הכרה והבדל לכל דבר עד שיאמר עליו כי הוא זה". וכן הוא בח"א לשבועות יח: [ד, יד:]. וראה למעלה פ"ג הערה 73.

(179) אודות שהנגלה הוא נמצא בפעל, כן השריש כמה פעמים. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ג [רצג.] כתב: "התורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו. ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל". ואמרו במשנה [אבות פ"ג מי"ד] "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה, חיבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה". ובדר"ח שם [שנו.] כתב: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פ.] כתב: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט [נט:] כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". ובח"א לשבת יב: [א, ג.] כתב: "המלאכים נזקקין ללשון דוקא, שהוא נגלה והוא נמצא בפעל. לאפוקי המחשבה, לא נמצא בפעל כלל, ולדבר שאין נמצא בפעל, כמו שהוא הדבור שהוא נגלה בפעל, אין נזקקין. ולפיכך עיקר התפלה הוא בדבור שהוא בפעל". ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "דבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב". ובח"א לסוטה יג. [ב, נה.] כתב: "נקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי". ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "כל נסתר אין לו מציאות גמור בפעל, שהוא נסתר" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 40, פ"ג הערה 90, פכ"ב הערה 7, ופמ"ג הערה 121].

(180) לשון רש"י [שם]: "חמוקי ירכיך - הנסתרים כירך, שכבוד התורה בצנעא, ולא להיות יושב ושונה בגובה של עיר, ולא לשנות לתלמידיו בשוק, כדאמר במועד קטן [טז.]".

(181) לשונו בנצח ישראל פט"ז [שעא:]: "יעקב... היה צולע על ירכו, דוקא על ירכו כמו שהתבאר, כי יעקב היה מיוחד אל הדבר שהוא אלקי ולא גשמי, ואין דבר שהוא גשמי כמו הירך, לפי שאין בו צלם אלקים, שהוא מעלת יעקב. ובפרט בירך, לפי שהירך

הוא בסתר, ואינו נגלה, והצלם הוא בפנים, שהוא נגלה". ובח"א לחולין צא. [ד, קד:] כתב: "מפני גודל מעלת הצלם שהיה ביעקב לא היה המלאך יכול לו, שהיה מתגבר במדריגתו, אך בכף הירך היה יכול לו, ומפני ששם אין צורה נבדלת כלל בעבור שהוא בסתר, ואין שם ענין הצורה. שכל ענין הצורה שהיא בגלוי, כמו שהוא הפנים, והירך הוא בסתר. כמו שאמרו ז"ל 'חמוקי ירכיך', מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר. הרי כי הירך הוא בסתר, ודבר שהוא בסתר אין בו צלם אלקים, שהוא הגלוי, שם היה יכול לו". וראה למעלה הערה 92, ובסמוך הערה 184.

(182) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ד [רכג:] כתב: "יש לך להבין כי החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר צורה שעל ידה המציאות בפעל, כי החומר נחשב בכח, וכל כח, בשביל שאינו בפעל, הוא חסר". ולמעלה פמ"ה [שכז.] כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום, ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה, לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם הוא בעל השלמה". ולמעלה פנ"ב [נח:] כתב: "כל ענין החומר הוא בכח, וכל אשר יש בו צירוף גשמי אי אפשר שיהיה בפעל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפעל הגמור". ולמעלה פס"א [תקא.] כתב: "בעלי החומר אין להם מציאות בפועל, כי החומר אין מציאותו בפועל, כמו שידוע מענין החומר". ולמעלה בכת"י פמ"א [תקלב:] כתב: "כי התבאר שכל ענין השכלי הוא בפעל ולא בכח, וכל עניני החמרים הם בכח ולא בפעל". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד:] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ושם ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובאור חדש פ"ב [תקלד.] כתב: "כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] כתב: "כל גשם אינו בפעל הגמור, ועל דבר זה

הסכימו הכל". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ו [קסח.], שם פ"ו מ"ז [רלז:], נתיב התורה פט"ו [תרטז.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], ח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.], ח"א לחולין פט. [ד, קג.], ועוד. **ואמרו חכמים** [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י [שם] "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] כתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעוה"ז שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעוה"ב האדם שם הוא בפועל, ולא שייך שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העוה"ב הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בערב שבת, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד" [ראה למעלה פנ"ב הערה 134, ופס"א הערה 147].

(183) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "תדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם בהירות יותר. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר. וכן תמיד כאשר ידוע". ובנר מצוה [צג.] כתב: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק". ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'". ובנתיב האמת פ"א [א, סוף קצו:] כתב: "כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר... כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... הגלגלים, אין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר, עד שכמעט אינו נחשב חומר, ולפיכך אמר [דניאל יב, ג] 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע'... ויסוד האש שאין חומר שלו דק כ"כ אינו מזהיר כ"כ, ויסוד הרוח אין חומרו דק כ"כ, ויסוד המים חומרו יותר עב, והוא גשמי יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא

שהוא בחושך". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה, והמים אינם כ"כ גשמיים אינו כ"כ חשוך, והאויר עוד מסולק מן הגשמי - הוא מאיר, והאש היסודי הוא מאיר יותר". וכן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לה.], גו"א דברים פ"ד אות כ [פט.], ועוד [ראה למעלה פס"ה הערה 19, וש"נ, ולהלן פ"ע הערה 28, ופע"א הערה 10]. **ואודות שהאור** מורה על המציאות, והחושך מורה על ההעדר, כן כתב למעלה פס"א [תפ:]: "כבר אמרנו לך כאשר היו ישראל במצרים היו נחשבים כעובר במעי בהמה. וכאשר יצאו נחשבו כעובר הנולד. ועל זה אמרו רבותינו ז"ל [פסחים קטז:] שיצאו מאפילה לאורה, רוצה לומר שלא היה להם מציאות בפעל, וזהו האפילה, ואחר כך יצאו לאורה, להיות להם מציאות בפעל". ושם הערה 61 נלקטו הרבה מקבילות ליסוד זה, קחנו משם. וראה להלן "הלכות פסח בקצרה" הערה 40.

(184) כי נתבאר למעלה שהמלאך נכבד מהאדם מחמת ש"למעלתו הנבדלת אשר יש למלאך אין לו בטול כלל, אבל אצל האדם, כל אדם לצורתו יש בטול מפני החומר" [לשונו למעלה לאחר ציון 131]. לכך באותו חלק שהצורה בטלה לחומר [הירך] - שם תִּמָּצֵא יד המלאך תקיפה על האדם, ולכך המלאך נגע ופגע בירך יעקב. וראה למעלה הערות 92, 181.

(185) ראה למעלה הערה 108 בביאור מסוים לרמז זה. ויש להקשות, שמבאר כאן שהצורה היא בגילוי, והחומר הוא בנסתר. אך במקומות אחרים כתב לכאורה את ההיפך; וכגון, בח"א לערכין טו: [ד, קלה.] כתב: "כל שכלי הוא בְּפָנִים, וכמו שהתבאר במסכת סוכה [מט:] אצל 'מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר'... וכל דבר שהוא גשמי הוא נגלה. ולפיכך אל הלשון, שהוא כלי אל שכל הדברי, ראוי שיהיה בפנים". הרי שמוכיח מהמאמר שלפנינו שהשכלי [דברי תורה] הוא נסתר, ואילו כאן מוכיח מאותו מאמר את ההפך, שהגשמי [הירך] הוא נסתר. ובנתיב הלשון פ"ג [ב, סט:] כתב: "וכן מה שהוא [הלשון] מבפנים, ושאר האיברים מבחוץ, מורה על מעלתו העליונה, כמו הנשמה שהיא בפנים". וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו כאן שהירך הוא בסתר ואינו נגלה, כי זהו "ענין החומר שאין לו מציאות בפועל, וענינו חושך וסתר". ולמעלה פי"ט [קעא.] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה כי ישראל נבדלים מענין החמרי, וראוי להם המעלה הפנימית אשר אין שם גלוי והרגש אשר שייך לגשם" [ראה למעלה הערה 119]. ושמעתי ממו"ר זצ"ל לבאר, שאכן יש שני סוגי סתר והעלם; ישנו סתר של הפנמת האור, וישנו סתר של העדר האור. כאשר אנו אומרים שדברי תורה הם בסתר, הכוונה היא

לסתר הראשון, בבחינת האור הגנוז, וזהו הסתר הדומה לנשמה שבגוף ["מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים" (ברכות י.)]. אך הירך לכשעצמה מבטאת את הסתר הנובע מהעדר האור, ועל סתר מעין זה ביאר כאן שענינו חומרי. אך עדיין יש להקשות, כיצד נזדמנו לפונדק אחד דברי תורה וירך כאשר הירך היא משל לדברי תורה שיהיו בסתר, הרי שורש הסתר של דברי תורה שונה לחלוטין משורש הסתר של הירך; דברי תורה הם האור הגנוז, ואילו הירך הוא נעדר אור מעיקרא. ויל"ע בזה. **ועוד הוסיף** מו"ר זצ"ל לבאר, שזה שכתב המהר"ל שלמלאך של עשו יש אחיזה בירך יעקב, אין כוונתו שאין מדריגת הצלם חלה על הירך לגמרי, שהרי ליעקב אבינו לא מצטרף דבר שאינו משתייך לבמדריגתו, ולא ימצא אצלו דבר שאין שם "יעקב" חל עליו, וכמבואר בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סב.]. אלא הירך שייכת לצלם מדין אחר, שהנה השריש המהר"ל שהקומה הזקופה של האדם היא ביטוי למעלת הצלם [ראה למעלה הערות 112, 113]. וקומה זקופה זו נעשה באמצעות ירכו של אדם, שעומד על רגליו. אך הואיל וסו"ס אין האור של הצלם מגיע לירך, לכך יש לעשו אחיזה בירך. ודפח"ח. וכן מוכח מדבריו בח"א למכות כג: [ד, ז.], שכתב: "כי הצלם של הפנים יש לו מעלה נבדלת יותר... אבל הסתכל בעקביו [ב"ב נח.], שהוא סוף מדריגת הצלם". הרי שאף בעקב נמצא מדריגת הצלם, וק"ו בירך. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה לשון חכמים הוא "עובר **ירך** אמו" [גיטין כג:], ומדוע הזכירו חכמים דוקא את הירך יותר משאר אברים. אלא הם הם הדברים; מגמת חכמים במאמר זה אינה להורות שהעובר הוא כאחד מאברי אמו, אלא להורות שהסתרת העובר במעי אמו מונעת ממנו שֵם מציאות לעצמו [יעויין בדברי גר"ח הלוי בהלכות עבדים שכתב כן]. וכאשר הנך בא להורות על הטמון והנסתר, הרי הירך מורה על כך במיוחד ובמסוים, וכמו שנתבאר כאן. ובספר נאות יעקב [לאחיו של הדבר אברהם] סימן כב, בהגהה שם, העיר בזה"ל: "למאן דאמר עובר ירך אמו, למה לן קרא ד'כל בהמה תאכלו' [דברים יד, ו] להתיר בן פקועה [חולין סט.], תיפוק ליה דהוי כאחד מאבריה שניתרים בשחיטתה". ולמתבאר כאן לא קשיא, ש"עובר ירך אמו" אינו בא לומר שהעובר הוא כאחד מאבריה של אמו, אלא בא לומר שאין לעובר מציאות בפועל מצד עצמו, והוא כירך אמו המוסתרת. לכך עדיין לא היינו יודעים לומר ששחיטת האם תועיל לבן פקועה, כי כדי לומר כך נצטרך לבאר ש"עובר ירך אמו" פירושו שהעובר הוא כאחד מאברי אמו, וזה מעולם לא אמרנו [ראה אור חדש פ"ב הערה 163].

(186) יותר מהמלאך, וכמו שביאר עד כה בארוכה. ויש להעיר מדבריו בגו"א בראשית פי"ח אות טו [רחצ:] שכתב: "המלאכים הם עליון במעלה ובמדריגה מן האדם", וזה לכאורה לא כדבריו כאן. וראה שם הערה 72.

(187) של צלם אלקים, שאינה נמצאת אצל המלאכים.

(188) שהאריך לבאר שם שהכבוד הראשון שיש לה' מן הנמצאים עולה דוקא מישראל, ושם הערות 144-147. וראה למעלה הערות 106, 121, שהתייחס לדבריו למעלה בפמ"ד.

פרק סח

(1) שהאדם נכבד יותר מהמלאך.

(2) לפנינו נמצא בילקו"ש ח"א רמז רמא [בשנויי לשון], ומצויין בשולי העמוד [אות עה] שנמצא בתנחומא, והוא בתנחומא [בובר] בשלח אות יג. וכבר כמה פעמים נתבאר למעלה שמביא את לשון הילקו"ש בשם המדרש המצויין שם [ראה למעלה פנ"ד הערה 72, פס"ג הערה 70, ופס"ו הערה 44, וש"נ].

(3) לשון המהרז"ו [שמו"ר כג, ז]: "זה אל זה גזירה שוה על המלאכים, כמו שנאמר [ישעיה ו, ב-ג] 'שרפים עומדים ממעל לו וגו' וקרא זה אל זה', ורצו לומר שירתם שאומרים תמיד בלילה". ובמדרש תהלים [מזמור קו] אמרו: "באו מלאכי השרת לקלס לפניו, ולא הניחן הקב"ה, שנאמר [שמות יד, כ] 'ולא קרב זה אל זה כל הלילה', ואינם אלא מלאכים, שנאמר [ישעיה ו, ג] 'וקרא זה אל זה ואמר'".

(4) לשון הילקו"ש [שם] "אמר להם שוטים שבעולם, עבדי קודם לבני [בתמיה], יכנס בני תחלה", וזו כוונתו כאן.

(5) "עושה שלום ביניהם, פירוש שיאמרו [המלאכים] באמצע [אחרי האנשים, ולפני הנשים]" [זית רענן שם אות נח].

(6) "אלו הנשים שהן קלסו באמצע" [לשון השמו"ר כג, ז], "קודם המלאכים" [לשון המהרז"ו שם].

(7) "אני וחבירי" משמע שהכוונה היא לאנשים ונשים. ולא ברור כיצד "וחבירי" מורה על הנשים. ועיין בספר חסד ואמת [לרבי אליעזר די אביללה עמוד שכז בהגהות שם הערה 204] מה שכתב בזה.

(8) לשונו למעלה פ"מ [פז.]: "ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים, שמפני כך נקראו 'עברים', 'עבר ים'... נמצא כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה'". ושם בסוף הפרק [קלג:] כתב: "לכן עד שקרע להם ים סוף, לא היה להם יציאה שלימה,

שאז היו יוצאים מן רשות החומר, שהם המים, והיו צורה שלימה לגמרי, בלי מונע חמרי בעולם. וכל זמן שהיו תחת רשות המים החומרים, מונעים הצורה שלא היה להם מציאות בשלימות. ולפיכך אמרו במדרש שלכך נקראו 'עברים', רצה לומר עבר ים. פירוש, שיש לקרות לישראל שם על עברת הים, שזהו עצם מעלתן, שיצאו מן המים המונעים לצורה, וקנו מדריגת הצורה השלימה". ולמעלה ס"פ מא [קע.] כתב: "כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי". ולמעלה בכת"י פכ"א [תכט., ואינו מופיע בנדפס] כתב: "'ה' אלקי העברים נקרא עלינו וגו'' [שמות ה, ג]. רז"ל פירשו בשמות רבה [ג, ח] כי לכך הזכיר 'עברים', ולא הזכיר אותם בשם 'ישראל', שבזה השם רמז שיעברו הים, 'עברים' עבר ים. ובזה היה אלקיהם של ישראל מה שהעבירם ים סוף, כדכתיב [שמות יט, ד] 'ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי'. וזהו העברת ים סוף, שנשא אותם על כנפי נשרים והעבירם הים, וכתיב [שם] 'ואביא אתכם אלי'. ולפיכך אמרו בשירה [שמות טו, ב] 'זה אלי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו', שאז נתיחדו להקב"ה להיות נקרא שמו עליהם. ולפיכך רמז כאן 'אלקי העברים נקרא עלינו', כי על ידי שהעבירם הים הוא אלקיהם, שדוקא על ידי שהעבירם הים הוא אלקיהם, [ו]יתבאר לקמן עוד באריכות". ולמעלה פל"ט [נ.] כתב: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף, ונבקעו כל המים שבעולם, שהמים... הם חמרים, שאין בהם צורה. וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה, שיצאו ממצרים החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף. והיה קריעת ים סוף לישראל לא במקרה, אלא בעצם, שהמים, שהם נוטים אל החומר כמו שנתבאר, הם מתיחסים אל מצרים. ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף". ולמעלה פמ"ב [קצה.] כתב: "כאשר קרע להם הים קנו ישראל מעלה אלקית המיוחדת להם". ושם בהמשך הפרק [קצח.] כתב: "כי אחר שקרע להם הים, קנו ישראל עצם מעלתן הגדולה". **ויש לבאר**, מדוע מה שישראל נקראו "עברו ים" מורה שבקריעת ים סוף ישראל קנו את מעלתם ונעשו לעם [כמבואר בהמשך דבריו (ראה הערה 11)], דמהי השייכות בין קריאת השם לבין קניית מעלתם והעשותם לעם. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בח"א לשבת ל. [נדפס רק במהדורת כשר, חלק שני, עמוד כ], שכתב שם: "השם בא בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו". לכך במה שישראל זכו לשמם כשעברו

את הים, יש בכך להורות שאז "נגמר הדבר", וישראל קנו מעלתם ונעשו לעם [ראה למעלה פ"ה הערה 141, פ"מ הערות 103, 104, פמ"ב הערה 118, ופס"א הערה 131].

(9) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פמ"ד [ער.] כתב: "כל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך". ושם בהמשך הפרק [רצז:] כתב: "כי כל הנבראים הם לכבודו יתברך". ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 151] כתב: "כל הנמצאים הם נמצאים לכבודו יתברך, כדכתיב 'כל הנקרא בשמי וגו'". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו:] כתב: "ראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו' יתברך. וכמו שאמרו עוד [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו". ושם בסוף הבאר החמישי [קכו:] כתב: "לא שהוא יתברך היה פועל אל עולם הזה, אך פעולתו את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא פועל, כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כוון השם יתברך בבריאה עולם הוא כמו שאמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. וכמו שאמרו חכמים על זה [יומא לח.] כל אשר ברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. נמצא כי התכלית בבריאת עולמו לכבודו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצ:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו... כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו". ובנתיב התשובה ס"פ ג [נו:] כתב: "אין ראוי שיהיה בעולם המחלל שם כבודו, כי כל אשר ברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו, ומי שמחלל השם אין ראוי אליו המציאות, שהרי כל הנמצאים הם לכבודו יתברך... [כי] המחלל שם שמים אין ראוי אליו המציאות". וכן כתב בח"א לב"ב עה: [ג, קטו.]. ובנר מצוה [ו.] כתב: "מצד עצם הבריאה היה ראוי שיהיה הכל תחת רשות השם יתברך, וכמו שאמרו כל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו'. ורצה לומר כי מאחר שברא השם יתברך הכל, בודאי נברא הכל לכבודו, כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו. ודבר זה אינו כלל, רק הכל נברא לכבודו" [ראה למעלה פמ"ד הערות 38, 143, ופס"ד הערה 152 במה שהוקשה על כך מדבריו בתחילת הגו"א].

(10) דברים אלו מבוארים היטב בתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.]: "ויש להקשות על מדרש זה [שמו"ר יז, א] מה ענין השירה והקילוס שנותנים הדשאים, ואיך נותנים קילוס להקב"ה. אבל המדרש הזה בא לומר... כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם, רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות. וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו' [ראה ברכות מג:]. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 150] כתב: "כי ההלול הוא להקב"ה מצד המציאות שיש לנבראים, מורה על הממציא. וכל הנמצאים הם נמצאים לכבודו יתברך". ולמעלה פס"ה [לאחר ציון 70] כתב: "רבוי שבחים נקרא שירה". ובנתיב התורה פי"ז [תרפ:] כתב: "ראוי שיהיו ישראל מקלסין תחלה, באשר הם גבורי כח כובשים את יצרם ועושים רצון המקום, מה שלא תמצא דבר זה בעליונים כלל. ולכך הם קרובים אל השירה, שהיא שבח אל השם יתברך". ובח"א לחולין צא: [ד, קט:] כתב: "העלול מן השם יתברך, שהוא העלה, זה בעצמו השיר, כי העלול הוא שבח העלה, ולפיכך העלול אומר שירה אל השם יתברך". וכן מצינו שהאילנות אומרים שירה ["אז ירננו כל עצי יער" (תהלים צו, יב)]. ובזוה"ק [ח"א קכג.] איתא "כל מה דברא קב"ה בעלמא כולהו אמרי תושבחן ושירתא קמיה, בין לעילא בין לתתא". והאור החיים [במדבר טז, ל] כתב: "דרך כל הנבראים שאומרים שירה לפני הבורא". ופרק השירה יוכיח שכל הנבראים אומרים שירה. והמהרש"א [סנהדרין לז:] כתב: "כל הנבראים חייבים לומר שירה לפניו יתברך ברוך הוא, כמפורש פרק שירה" [ראה למעלה פי"ד הערה 64, פמ"ו הערות 42, 69, פמ"ז הערה 274, פס"ד הערות 153, 300, פס"ה הערה 71, להלן הערה 47, ופס"ט הערות 9, 11, 18]. **ויש להעיר**, כי כאן מבאר שכל הנבראים אומרים שירה לה', ואילו למעלה פמ"ז [תצ:] כתב: "השירה הוא לפי מדריגת הנמצא. וזה כי ענין השירה, כי העלול אשר נמצא מן העלה, משתוקק אל עלתו אשר הוא בא ונמצא ממנו, ולכך משתוקק אל עלתו אשר בראו. ודבר זה כאשר הוא עלול ונברא בעצם, רצה לומר שהוא עלול בעבור עצמו, ואינו בריאה שנברא בשביל דבר זולתו. שאם לא נברא מצד עצמו, רק כדי לשמש זולתו, כמו הבעלי חיים שאינם מדברים, כיון

שאינו עלול בעצם, שהם נבראים בשביל האדם, אין עליו שם עלול שיהיה משתוקק אל העלה, שלא נברא מצד עצמו. ולפיכך אין ראוי לומר שירה רק ישראל, מה שהם נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א], והם עלולים בעצם ממנו. לא כמו האומות, שהם נבראים בשביל ישראל. אבל ישראל נקראו 'בנים' ועלולים מן השם יתברך, ועלול כזה משתוקק אל העלה. וזהו השירה, שהוא השתוקקות העלול אל העלה. ומזה תראה כי כל אשר יותר עיקר בעולם הוא ראוי יותר אל השירה" [ראה להלן הערה 22, ופס"ט הערה 3]. הרי שהשירה היא רק לנבראים עיקרים בעולם, ולא לכל הנבראים. ואילו כאן כתב: "ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך". ואפשר ליישב זאת על פי מה שאמרו במדרש שוחר טוב [מזמור קד]: "זהו שאמר הכתוב [דהי"א כט, יא] 'לך ה' הגדולה והגבורה וגו' והמתנשא לכל לראש'. אמר רב הונא, מהו 'מתנשא לכל לראש'. את מוצא, הכל מקלסין להקב"ה, שנאמר [תהלים קיג, ג] 'מהולל שם ה''. ואין קילוס גדול להקב"ה אלא קילוסין של ישראל, שנאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... משמקלסין ישראל, מקלסין המלאכים אחריהם... הוי 'המתנשא לכל לראש'. ואין 'ראש' אלא ישראל, שנאמר [שמות ל, יב] 'כי תשא את ראש בני ישראל'. ואומר [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'". נמצא שנהי שכל הנבראים אומרים שירה וקילוס, אך הכל נידון בערכין, וערך שירתם וקילוסם של ישראל גדול משאר שירות וקילוסים, ועל גדולה זו מוסבים דבריו למעלה, שרק ישראל ראוים לכך [ראה למעלה פמ"ד הערה 143, ופמ"ז הערה 274]. ואלו דבריו בח"א לסוטה ל: [ב, סה:], שכתב: "כי השירה הזאת הוא השבח וההוד שנותן העלול אל העלה, ולפי שלימת העלול ומעלתו, ממנו השבח אל השם יתברך. כי אין ספק אף כי כל הנבראים נותנים שבח אל אשר הוא עלתם, מכל מקום הכל לפי מעלת ושבח העלול, ממנו שבח אל העלה". וראה להלן הערה 53.

(11) בקריעת ים סוף. וכן כתב למעלה פ"מ [פז.]: "ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים... כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה'". ולמעלה פס"א [תצה:] כתב: "יציאת מצרים וקריעת ים סוף שניהם הם התחלת הויה לישראל". ויש להבין, שהרבה פעמים כתב שישראל נעשו לעם ביציאת מצרים. וכגון למעלה פל"ט [מב:] כתב: "ישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם", ו"כאשר יצאו ישראל ממצרים היו כאילו נולדו באותה שעה" [לשונו שם (מח.)]. וראה למעלה פנ"ב הערה 179 שזהו יסוד עתיק בספריו [והוזכר בקצרה למעלה פס"ה הערה 148, ולהלן פס"ט הערה 49]. ואילו כאן מבאר שזה לא נעשה ביצ"מ [טו ניסן], אלא בקריעת ים סוף [כא ניסן]. ויש לבאר

זאת על פי דבריו למעלה פל"ט [נ.], שכתב: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף... שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף [רש"י שמות יד, ה]... ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף". ולמעלה פל"ז [תרצז.] כתב: "אף על גב שיום היציאה הוא יום אחד, צוה לעשות שבעה ימים ימי פסח, כי התחלת היציאה היה ביום ראשון, ותכלית היציאה היה ביום שביעי, שעברו הים ביום שביעי [רש"י שמות יד, ה], ואז נגאלו מן מצרים כאשר עברו ים" [ראה למעלה פל"ז הערות 16, 17, ופל"ט הערה 168]. וזהו כמו שאמרו בירושלמי [פסחים פ"י ה"ו] שתחילת גאולתן היתה ביציאת מצרים [וגמר גאולתן היה בקריעת ים סוף (קרבן העדה שם)]. נמצא שאכן ישראל נעשו לעם ביציאת מצרים, אך יציאת מצרים גופא נשלמה בקריעת ים סוף [כמבואר למעלה פ"מ הערה 104]. וזה לשונו המדוקדק של בעל חובות הלבבות, השער השלישי פ"ג [ד"ה והרביעי], שכתב: "כאשר בחר בנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים ובקיעת ים סוף" [הובא למעלה פל"ט הערה 23]. **ויש לצרף לכאן** את מחלוקת האחרונים, האם על ידי אמירת שירת הים יוצאין בזה מצות זכירת יצ"מ. דעת המגן אברהם [סוף סימן סז] היא שעל ידי שירת הים יוצאין ידי חובת זכירת יצ"מ. אך הרעק"א [בהגהותיו שם] כתב [מדור "הגהות והערות" אות יא] בזה"ל: "חתני הגאון מו"ה משה סופר נ"י אב"ד דק"ק פרעסבורג בתשובתו הנדפס בספר ים התלמוד השיג על זה, דרחמנא קפיד [דברים טז, ג] 'למען תזכור את יום צאתך', ולא יום קריעת ים סוף. ולענ"ד תורת אמת בפיו של משה, דלהדיא איתא בשמו"ר [כב, ג], וז"ל: שנו רבותינו הקורא את השמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורות ב'אמת ויציב', ואם לא הזכיר אין מחזירין אותו. אבל אם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו, שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים', עד כאן". ובשו"ת חת"ס או"ח סימן טו [ד"ה ולישב] כתב: "לא ידעתי מנא ליה למגן אברהם שיוצא בשירת הים ידי חובת יציאת מצרים, כי רחמנא קפיד 'תזכור יום צאתך', ולא 'יום קריעת ים סוף', והמה שני ענינים מופרדים". ולכאורה משמעות דברי המהר"ל היא כדעת המגן אברהם, שיצ"מ נשלמה בקרי"ס, ולכך יש בשירת הים זכירת יצ"מ. וכן ביאר את המגן אברהם בספר מעגלי צדק [להג"ר דוב צבי קרלנשטיין] סדר פסח אות נז [עמוד רנ]. וראה למעלה פ"מ הערה 103.

(12) יש לדייק, שעד כה כתב שבקרי"ס ישראל קנו את מעלתם, ואילו כאן מדגיש שישראל נעשו אז לעם, ולכאורה אלו שני דברים שונים. אך דע שאצל ישראל קדושים אין אלו שני דברים שונים, כי מעלתם העליונה חלה בשעה שנעשו לעם, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"י [רנ.], וז"ל: "אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה, ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] כתב: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה, כמו שאמר איוב [כח, א-ב] 'כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזוקו ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה'... זכר ד' מיני מתכות, שהם זהב, וכסף, נחושת, וברזל, אשר נמשלים אליהם ד' מלכיות, כמו שראה דניאל את ד' מלכיות [דניאל ז, ב-ז], מלכות בבל המשיל אל הזהב, מלכות מדי לכסף, מלכות יון לנחושת, מלכות רביעית לברזל... מתחיל איוב לספר, אף אם רואה מושלן של ארבע מלכיות, אשר הם נמשלים בארבעה מיני מתכות, כמו כן הוא דבר בטל ונפסד בסוף... ואמר כי חשיבותם אינו דבר נצחי, כי יש לכסף מוצא, רצה לומר כי יש לכסף התחלה, כי מתחלה לא היה לו אותו חשיבות, וקבל החשיבות. כי כאשר מתיכין העפר, ונעשה כסף, אין זה בריאה נחשב כלל, רק כי יש לו מוצא. וכן כל מיני מתכות, שאל כל אחד יש לו מוצא שממנו בא, כי לכך קורין אותו 'מתכת', שנתך ונזדכך העפר, עד שנעשה הן כסף, הן זהב, הן ברזל, הן נחושת... הרי כל אלו הארבעה דברים אין ההויה שלהם בריאה חדשה, וכך הם אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר, כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות. וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם... וזה שאחר שזכר איוב הצלחת מלכות העו"ג שאינו דבר, אמר [איוב כח, ג] 'קץ שם לחושך', כלומר כמו שאלו ארבע מלכיות אל החשיבות אשר קבלו יש בטול, כי הוא דבר מקרה בלבד, לכך יש בטול אל חשיבות

שלהם, וכך יש בטול אל גלות ישראל וחושך שלהם, כי הגלות הוא ג"כ דבר מקרה להם. שכשם שהחשיבות הוא דבר מקרה לעו"ג, מפני שקודם היו שפלים, והוא להפך אצל ישראל, שנולדו בחשיבות, ועל כן הוא דבר קיים, ובא להם הגלות, שהוא חושך, במקרה, ולא שיהיה דבר זה תמיד" [הובא למעלה פ"ח הערה 324, פכ"ד הערה 22, ופמ"ז הערה 559].

(13) שהרי אמרו במדרש הנ"ל [למעלה לאחר ציון 3] "למלך שירד למלחמה ונצח, בא בנו ועבדו ועטרה בידם", ו"בנו" הוא משל לישראל, ו"עבדו" הוא משל למלאכים.

(14) לשונו גו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.]: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו". וכן כתב למעלה פמ"ד [רסט:], ויובא להלן הערה 22. ולמעלה פס"ז [לאחר ציון 134] כתב: "לפיכך המלאכים ממונים שומרים את האדם, ועם כי אין עליון ממונה לשפל, מכל מקום במה שיש באדם הצורה האלקית, שבה יש מעלה יותר מן המלאכים, הם שומרים אותו". ובנצח ישראל פ"ט [רלח.] כתב: "מלאכי השרת, שהם ממונים על הדברים שהם בארץ". ושם פנ"ח [תתצו:] כתב: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו... אלו המלאכים אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים" [ראה למעלה פמ"ג הערה 129, פמ"ד הערה 35, פנ"ד הערה 133, פנ"ה הערה 62, ופס"ז הערה 135].

(15) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שסח:]: "המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראים 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את האדון". ובתפארת ישראל פי"ב [קפה:] כתב: "זהו באמת דעת חכמים, וקראו המלאכים והגלגלים שהם עבדים משמשים אל הנבראים" [ראה למעלה פס"ז הערה 137]. ובהקדמה לאור חדש [קטו:] כתב שהמלאכים נבדלים מה' כמו "העבד נבדל מן אשר הוא עבד אליו". וראה להלן הערה 55.

(16) כן הוא בספר השרשים לרד"ק שורש לאך, וז"ל: "'ומלאך בא אל איוב' [איוב א, יד]... ענינם ידוע, שהוא ענין השליחות בין מבני אדם, בין מאת הבורא יתברך. וכן הנביא נקרא 'מלאך' לפי שהוא שליח השם, 'וישלח מלאך ויצאנו ממצרים' [במדבר כ, טז], והוא משה רבינו עליו השלום". והמו"נ [ח"ב פ"ו] כתב: "כבר ידעת שענין 'מלאך' שליח", ושם מאריך בזה. וכן כתב למעלה פמ"ד [רסט:, שי.], תפארת ישראל פי"ז [רסג.], והקדמה לאור חדש [קיד:], ויובאו בהערה הבאה. ובגו"א בראשית פי"ח אות יא [רצה:] כתב: "ענין המלאך הוא השליחות, ולכך נקרא 'מלאך' לשון שליחות, ושמות המלאכים הוא לפי השליחות שנשתלחו. לכך אם מלאך אחד עושה שתי שליחות, היה מלאך אחד שני מלאכים... שעיקר עצמות המלאכים השליחות, שלזה הם נבראים לעשות שליחות". וכן

כתב בנצח ישראל פכ"ב [תסז:]. ורש"י [שמות כג, כ] כתב: "הנה אנכי שולח מלאך שהוא שליח, ואינו עושה אלא שליחותו". ובגו"א בראשית פל"ב אות לג [קנב:] כתב בתמיה: "איך רשאי המלאך לשנות לו שמו, דאין זה שליחותו". ובנתיב התורה פי"ז [תרעו:] ביאר שכשם ש"מלאך" הוא שליח, כך השליח נקרא "מלאך", וכלשונו: "קורא האדם 'מלאך'... כי ראוי שיהיו אותם שהם שלוחים לקיים המציאות של עולם נקראים 'מלאכים', לפי שהם עושים גם כן שליחות השם יתברך, כמו שהמלאך עושה שליחות השם יתברך על מה שנתמנה המלאך ממש. לכך ראוי שיהיו הנביאים נקראים 'מלאכים', שהם עושים שליחות השם יתברך בנבואתם שמתנבאים לבריות, וזהו בודאי גם כן שליחות המקום, וראוי שיהיו נקראים 'מלאכים'". ובפחד יצחק שבועות, מאמר ד אות ז, כתב: "'מלאך' פירשו שליח, והאישים העליונים נקראים 'מלאכים' מפני שמלבד שליחותם אין להם כלום. 'אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות' [ב"ר נ, ב], מפני ששליחותו זוהי מציאותו, ואי אפשר לה לבריה אחת שתהיה יותר מבעלת מציאות אחת. ועל דרך זה היא ההבנה במאמר חז"ל [חגיגה יד.] שישנם מלאכים האומרים שירה רק פעם אחת, וגוועים. כלום יש מיתה במלאכי מרום... אלא שאין להם למלאכים שום קיום אחר מלבד שליחותם, וברגע ששליחותם נגמרת הרי זה ממילא הפסק מציאותם" [הובא למעלה פל"ח הערה 75, פ"מ הערה 70, ופמ"ד הערות 34, 192, 193]. וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 47.

(17) כאן תולה את השליחות ברצונו יתברך. אמנם למעלה פמ"ד [רסט:] כתב: "נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'". ובהמשך הפרק [שי.] כתב: "כי המלאכים הם נקראים 'מלאכים' מלשון שלוחים, מפני שהם שלוחים לצורך הנמצאים". ובתפארת ישראל פי"ז [רסג.] כתב: "המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים, שלוחים משמשים לזולתם". הרי תלה את השליחות בנמצאים. אמנם אין בזה קושי, כי כל שליח ה"מאין באת" הוא מצד המשלח, ו"לאן אתה הולך" הוא מצד מי שנשלח אליו. וזהו שכתב בהקדמה לאור חדש [קיד:]: "נקראו 'מלאכים' מפני שהם שלוחים ומלאכים, והרי הם שלוחי השם יתברך לשמור את האדם". **ואודות שהשליח** עושה רצון המשלח, הנה תוספות קידושין מב: [ד"ה אמאי] הביאו שגנב טלה מן העדר ואמר לכהן טול טלה זה שהוא שלי, דנתחייב הגנב במשיכת הכהן [ב"ק עט.]. ועל כך הקשה הר"י "אמאי חייב הגנב, נימא אין שליח לדבר עבירה". והראב"ד [הובא בשיטמ"ק ב"ק עט.] הקשה על זה דאיך מדמה שליחות לציור זה, וכי הכהן עושה זאת עבור המשלח, הלא הטלה קונה לעצמו, ולא בעבור המשלח, ואיך נקרא זה שליחות. ובחידושי רבי שמעון שקופ [הנדפס מחדש גיטין סימן לא אות א]

תירץ "דהתוספות סברי דאפילו היכא דעושה לעצמו הוה שליח, כיון דעושה בציווי של המשלח, ובלא הציווי לא היה עושה, א"כ שפיר נקרא שלוחו, ואע"פ שעושה לעצמו". ובקונטרס חדרי דעת [בענייני שליחות סימן ו אות ג] כתב: "והנה בעיקר גדר שליחות מצינו שני ענינים חלוקים בשליחות [יעויין שערי יושר שער ז פ"ז, חלקת יואב אבן העזר סימן לא, וקובץ הערות סימן עו אות ז]; חדא, שליחות כח, והיינו שממנה אדם אחר בכחו, ולולא נתינת כחו אין הלה יכול לקיים שליחות זו. וכגון לקדש לו אשה, דאם השליח לא קיבל את כח המשלח, לאו כל כמיניה לקדש בעבורו אשה, אך ע"י קבלת כח מהמשלח, השליח נעשה כבעלים. ותו, שליחות מעשה, והיינו שציוה לאדם אחר לעשות מעשה, ומשום כך המעשה מתייחס למשלח. וכגון, בשליח לדבר עבירה היכא דאיתא, והשולח חבירו להרוג את הנפש, אין המשלח נותן לשליח כח מדיליה, אלא רק מצווהו על המעשה, ואינו בגדר מינוי של המשלח, אלא מחמת ציווי של המשלח". ושם בהערה נ"ו צירף את דברי רבי שמעון שקופ הנ"ל לסוג השני של שליחות. ונראה דכאשר הקב"ה ממנה שליח, אין בזה נתינת כח הקב"ה לשליח, אלא קיום רצונו וציוויו של הקב"ה, וכפי הסוג השני של שליחות [למעלה פנ"ה (רכה.) ביאר שאין לשום מלאך את הכח של הקב"ה]. דוגמה לדבר; למעלה פ"ו [שיא.] כתב: "מצוה עצמה, שהיא רצון בוראו, וזה עיקר המצוה לעשות רצון הבורא". ובדר"ח פ"א מ"ב [קעה:] כתב: "עשיית המצות, לעשות רצון השם יתברך". ובתנחומא ויגש אות ו אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". והואיל והמצות הן רצונו יתברך, והן שלוחיו יתברך, נמצא ששליחות של הקב"ה היא "לעשות רצונו של הקב"ה" [לשונו כאן]. וראה למעלה פ"ו הערה 113, פל"ה הערה 25, פס"ו הערה 60, ולהלן פס"ט הערה 30.

(18) "העלה הראשונה" - הקב"ה, שהוא הסבה הראשונה. וכן בהקדמה לאור חדש [קיח:] כתב: "ישראל הם קודמים מפני כי הם נקראו 'בנים', והתולדה מורה על העלה הראשונה, ולכך שירתם קודמת למלאכים". ומה שנקט ב"העלה הראשונה", כי בא להורות שישראל קודמים לכל הנבראים מחמת שהם עלול ראשון מן עלה ראשונה, ומה יכול להקדים לעלול ראשון הבא מן עלה ראשונה. **ובנצח ישראל** ר"פ יא [ערב.] כתב: "יש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל 'בנים' לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך.

והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו... אבל שאר האומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". ולמעלה פס"ז [לאחר ציון 51] כתב: "ואם אתה שואל, למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל. ודבר זה יש לך לדעת כי אחר שאמרנו שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול, וישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, וראיה שנקראו ישראל 'בנים', דכתיב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם וגו'". ושם בהערה 54 נלקטו הרבה מקבילות ליסוד זה, קחנו משם. וראה להלן ציון 18.

(19) לעומת מה שהאריך בזה למעלה פמ"ד [רפא:-רפג:], ופס"ז [מציון 101 ואילך]. ובעוד שכאן כתב "ואין להאריך בכאן למה ראוי שישראל יהיו עלולים ראשונים אף למלאכים", הרי למעלה פס"ז [לאחר ציון 106] כתב על כך: "מכל מקום המקום גורם להוסיף בכאן ולהאריך, כי הוא יסוד ועמוד התורה והשכלת מעשה אלקינו וסדור המציאות, כמו שיתבאר". ושם ביאר בהרחבה את מעלת הצלם שיש לאדם, שאינה נמצאת אצל המלאכים. ובסוף הפרק כתב: "ומכל מקום מבואר לך [ו]נגלה לך שהאדם נבחר, ולפיכך ראוי מצד הזה שיניח עליונים, ויהיה שכינתו אצל ישראל מצד המעלה הזאת [מעלת הצלם], כמו שאמרנו". ולמעלה פמ"ד [רצז:] כתב טעם אחר, והוא שהכבוד הראשון שיש לה' מן הנמצאים עולה דוקא מישראל, משום שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, ושם הערות 144-147. וראה להלן הערה 27, ופ"ע הערה 6.

(20) "תחלה" - קודם ולפני שאר העלולים.

(21) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה ר"פ כט [תעח.] כתב: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'' [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' [דברים כא, יז], כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גילוי כחו של הקב"ה בעולם הזה. כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה. וכמו שהראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש, כי הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית, שלא נמצא זה בשאר, וכך ישראל שהם ראשית, נבדלים מכל האומות, והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית... כלל הדבר, כי 'בני בכורי' רצה לומר כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך, כמו שהבן הוא עלול מן האב. והם עלולים ראשונה אל השם יתברך, לכך קראם 'בני בכורי'". ולמעלה

פל"ט [טז.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה נמצא דבר מעצמו בלא סבה, שכל דבר צריך סבה". ולמעלה פמ"ז [תקכא:] כתב: "כי מן האדם שהוא נאה במעשיו נראה בעולם נויו והדרו של הקב"ה, שכבר אמרנו כי העלול מורה על העלה". ובגו"א דברים פי"ד אות א [רלה:] כתב: "וזהו שאמר הכתוב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', ואם היה בכם שום שניות וחילוק, כאילו היה ח"ו בו, כי העלול מורה על העלה". ובתפארת ישראל פט"ו [רכז.] כתב: "כי עולם הבא הוא על ידי... הפועל עולם הבא, כי לא נמצא דבר מעצמו, וצריך אל זה פועל". ושם פט"ז [רלז.] כתב: "כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא הא-ל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו". ושם פל"ז [תקסא:] כתב: "כי כל דבר נמצא על [ידי] הפועל, שאם אין הפועל, לא היה הדבר יוצא אל הפעל. הנה הפועל הוא סבת מציאות הדבר". ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול הוא מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות העילה ועל מהות העילה". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קי.], ויובא בהערה 23. **ובמדרש** [בתי מדרשות ח"ב, מהדורת ורטהימר, מדרש תמורה השלם (עמוד רא)] אמרו: "מעשה באחד שבא מין אחד ואמר לרבי עקיבא, העולם הזה מי בראו. אמר לו, הקב"ה. אמר לו, הראני דבר ברור. אמר לו, למחר תבא. למחר בא אצלו, אמר לו, מה אתה לובש. אמר לו, בגד. אמר לו, מי עשאו. אמר לו, האורג. אמר לו, איני מאמינך, הראני דבר ברור. אמר לו, ומה אראה לך, ואין אתה יודע שהאורג עשהו. אמר לו, ואתה אינך יודע שהקב"ה ברא עולמו. נפטר אותו המין. אמרו לו תלמידיו, מהו הדבר ברור. אמר להם, בניי, כשם שהבית מודיע על הבנאי, והבגד מודיע על האורג, והדלת מודיע על הנגר, כך העולם מודיע על הקב"ה שהוא בראו" [ראה משך חכמה ויקרא יט, יח שהאריך בביאור מדרש זה]. וכן כתב החובת הלבבות [שער היחוד פרק ו], והובא למעלה פל"ט הערה 46. **ואמרו חכמים** [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' [בראשית ב, א], מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א שם [א, סב:] כתב: "לפי שישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א], כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך

ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך. ולפיכך כאשר אומר 'ויכלו' שזהו העדות מן העלול על העלה שהוא פעל הכל, והוא יתברך העלה, ובזה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א לחולין [ד, קי.] כתב: "כי העלול מורה על העלה, וישראל הם עלולים ראשונים אל השם יתברך, כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה, כי ישראל הם עלולים ראשונים". וכן הוא בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:-רלה:], ובסוף דבריו שם כתב: "זהו שאמר הכתוב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', ואם יהיה בכם שום שניות וחילוק, כאילו היה חס ושלום בו, כי העלול מורה על העלה". וראה למעלה פכ"ג הערות 132, 133, פכ"ט הערה 8, פמ"ד הערה 146, פל"ט הערה 46, פמ"ז הערות 277, 387, ופס"ד הערות 151, 170, 172.

(22) לשונו למעלה פמ"ד [רסט.]: "לא היה לו לכתוב 'אנכי ה' אלקי השמים', כי דבר זה אינו, כי כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים; כי השמים נבראו לשמש האדם... ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך [אבות פ"ו מי"א], ולפיכך הוא פועל לעצמו. אבל המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים, אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו. ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה. ובפרט ישראל, שלא נבראו בשביל זולתם". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסח:] כתב: "המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראים 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את האדון". ובתפארת ישראל פי"ב [קפד:] כתב: "הם אומרים [הפילוסופים] כי האדם פחות היצירה שפל הבריאה מן הגלגלים, ומכל שכן מן המלאכים... וכבר התבאר בחבור גבורות ה' [פרקים מד, סו-סט] כי אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי. ולא תמצא דבר זה בדברי חכמים, רק ההפך... וגלו דבר זה במקומות הרבה מאד, ודרשו [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול, השומר או הנשמר... כי תחלת בריאתם [של המלאכים] היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל. והאדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו, והוא בלבד כל המציאות, לא זולת זה". ושם פל"ג [תפח:] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם. שכבר בארו חכמים לא במקום אחד, רק בכמה מקומות, כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה" [ראה למעלה פל"ט הערה 140, פמ"ד הערות 40, 73, וש"נ, ולהלן הערה 96]. וכן כתב למעלה פמ"ז [תצ:] ביחס שבין ישראל לאומות, והובא

למעלה הערה 10. **ומה שכתב** כאן "ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר" מורה באצבע שה"דבר אחר" הוא העיקר והעצם, ואלו שהם "נמשכים וטפלים" הם אינם עיקר ועצם. ולמעלה פמ"ד [רסז.] כתב: "כאשר הוא אלקי ישראל, בזה בעצמו הוא אלקי הכל, שכל הנמצאים נמשכים וטפלים אצל ישראל, כמו שימשכו כל האברים אחר הלב, והוא העיקר". ובבאר הגולה באר החמישי [יט:] כתב: "הם נמשכים אחר העיקר כמו כל דבר טפל שנמשך אחר העיקר". ובח"א לב"ב עג: [ג, פט.] כתב: "עצם המציאות שהוא עיקר, הוא קודם וראשון אל אשר אינו עיקר כל כך. ואשר אינו עיקר, הוא נמשך ונטפל אחר אותו דבר שהוא יותר עיקר. כמו שהוא באילן, שנמשך ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף האילן. ויש אשר הוא יותר קרוב אל העיקר, שהוא נושא הכל, ואשר הוא אחריו נמשך ונטפל אליו, עד סוף השתלשלות האילן". ולמעלה פל"ח [תשכח:] כתב: "כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם". וראה שם הערה 37, פמ"ג הערות 161, 204, פמ"ד הערה 27, פנ"ג הערה 46, ולהלן פס"ט הערה 159.

(23) לשונו בהקדמה לאור חדש [קיח:]: "הנה אמרו [חולין צא:] כי אין המלאכים אומרים שירה עד שאמרו ישראל שירה. כי ישראל הם קודמים מפני כי הם נקראו 'בנים', והתולדה מורה על העילה הראשונה, ולכך שירתם קודמת למלאכים. וזה שאמר [תהלים כב, ד] 'ואתה קדוש יושב תהלות ישראל', כי השם יתברך יושב ושומע לתהלתם קודם לכל הנבראים, מפני שהם בנים אל השם יתברך, ואין ראשון אל האב רק הבן". ובח"א לחולין צא: [ד, קט:] כתב: "אין המלאכים אומרים שירה עד שישראל אומרים שירה. כי ישראל הם עלולים בעצם ובראשונה מן השם יתברך, כמו שהתבאר שנקראו 'בנים', ואין דבר קודם הבן. ולא כן המלאכים, שאינם בעצם ובראשונה, רק הם נבראו לשמש העולם. ולפיכך שירת ישראל קודמת מן המלאכים, שהשירה הוא כי העלול מורה על העלה, וישראל הם עלולים ראשונים אל השם יתברך, כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה, כי ישראל הם עלולים ראשונים" [ראה למעלה פמ"ז הערה 277, ופס"ד הערה 172, וש"נ]. **אך בנתיב התורה** פי"ז [תרעט:] סלל לו דרך אחרת בביאור הקדמת שירת ישראל לשירת המלאכים, וכלשונו: "ועוד במדרש [ילקו"ש תהלים רמז תתסא] 'עושי דברו לשמוע בקול דברו' [תהלים קג, כ], 'לשמוע בקול דברו עושה דברו' מבעיא ליה, שהאדם שומע ואחר כך עושה, אלא בישראל הכתוב מדבר, שנאמר [שמות כד, ז] 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע'. משמקלסין ישראל, מקלסין המלאכים [אחריהם], מה כתיב בתריה [תהלים קג, כא-כב] 'ברכו ה' כל משרתיו עושי רצונו בכל מקומות ממשלתו', עד כאן. ופירוש זה, כי בישראל מדבר הכתוב, שהקדימו 'נעשה' ל'נשמע',

אף כי מעשה המצות קשים על האדם, וכבדים עליו מאוד, ועם כל זה הקדימו 'נעשה' ל'נשמע'. ובשביל כך ראוי שיהיו ישראל מקלסין תחלה, באשר הם גבורי כח כובשים את יצרם ועושים רצון המקום, מה שלא תמצא דבר זה בעליונים כלל. ולכך הם קרובים אל השירה, שהיא שבח אל השם יתברך". ופירושו, שהשבח העולה מישראל אל ה' הוא יותר מהשבח העולה מהמלאכים אל ה', כי ישראל נאבקים עם יצרם בכדי לקיים רצון קונם, בעוד שהמלאכים משוחררים ממאבק זה, כי הם נטולי יצר הרע. לכך השבח של ישראל קודם לשבח של המלאכים, כי שבח ישראל מורה יותר על כבוד הקב"ה משבח המלאכים. וכמו שאמרו במדרש [דב"ר ג, ו] "אין שבחה של מטרונא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה".

(24) שהובא למעלה במדרש [ילקו"ש ח"א רמז רמא (לפני ציון 5)] שהמלאכים אמרו שירה לפני שהנשים אמרו שירה.

(25) פירוש - המלה "אעשה **לו** עזר כנגדו" מורה שבריאת האשה נעשתה בשביל איש, ולא בשביל עצמה. וכן לשון רש"י [בראשית ב, יח] מורה כן, שכתב: "עזר כנגדו - זכה, עזר. לא זכה, כנגדו להלחם". ומדוע רש"י כתב בלשון יחיד ["זכה" "לא זכה"], ולא בלשון רבים ["זכו" "לא זכו"], וכלשון הגמרא [סוטה יז.] "דריש רבי עקיבא, איש ואשה; זכו, שכינה ביניהן. לא זכו, אש אוכלתן". אלא הם הם הדברים; רש"י עוסק בפסוק המורה שהאשה נבראה מחמת האיש, לכך הזכות נתלית רק באיש, כי הוא העיקר, והאשה נמשכת אחריו. אך רבי עקיבא עוסק בשמו של הקב"ה הנמצא באיש ובאשה, וכפי שפירש רש"י [סוטה יז.] "שכינה ביניהם - שהרי חלק את שמו ושיכנו ביניהן, יו"ד באיש, וה"י באשה. לא זכו אש אוכלתן - שהקב"ה מסלק שמו מביניהן, ונמצאו אש ואש", ובזה אין עדיפות לאיש על פני האשה, לכך ר"ע נקט בלשון הכוללת את שניהם כאחד ["זכו" "לא זכו"]. וראה למעלה פמ"ג הערה 84, ופנ"ו הערה 89.

(26) אלא כטפלה לאיש. וכן כתב למעלה פ"ס [תסב:]: "השתיה נמשך אחר האכילה, וטפל השתיה אצל האכילה. ומאחר שפסח מצה ומרור נגד זכות אבות, באו שתיית [ארבע] הכוסות נגד הנשים, שהם גם כן טפלים אצל האנשים". ונאמר [בראשית ד, א-ב] "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין וגו' ותוסף ללדת את אחיו את הבל וגו'", ופירש רש"י [שם] "את קין את אחיו את הבל - ג' אתים ריבויים הם, מלמד שתאומה נולדה עם קין, ועם הבל נולדו שתים". ובגו"א שם אות ג [צב:] כתב: "כי 'את' הוא הטפל לדבר, כמו שדרשו רז"ל [עירובין ד:] 'ורחץ במים את בשרו' [ויקרא טו, טז], את הטפל לבשרו. כך האשה היא טפילה לאדם". ובגו"א במדבר פי"ד אות טו [רו:]

כתב: "כמו 'חכמה', שמתואר בו החכם, נקרא בלשון נקבה. והטעם הוא ידוע שכל דבר אשר הוא טפל אצל אחר יקרא בלשון נקבה, שהנקבה טפלה אצל זכר. ולפיכך חכמים קראו התורה 'אשה' אצל האדם [יבמות סג:], והיינו תורה שהוא יודע, שנקרא אשה, לפי שהיא טפלה אצלו, ומחובר עמו, והאדם הוא העצם בודאי". וכן הנשים נמשכות אחר האנשים, שעל כך נאמר [בראשית ג, טז] "ואל אישך תשוקתך". ובח"א לסוטה כב. [ב, סה.] כתב: "דרך האשה להיות נמשכת אחר בעלה בכל דבר" [ראה למעלה פי"ג הערה 37, פ"ס הערה 421, ופס"ז הערה 19].

(27) יש להעיר, כי בפרק הקודם האריך לבאר שמעלת האדם עדיפה על מעלת המלאכים מחמת שלאדם יש צלם אלקים, שכתב [לאחר ציון 110]: "כי בודאי מה שאנו אומרים כי האדם נכבד מן המלאך, היינו מפני צורה המינית שלו שיש בו צורת האדם, והוא צלם אלקים, וכמו שאמרו חכמים [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', וכמו שהארכנו בספר דרך החיים [שם] אצל 'חביב האדם' ענין מעלה זאת". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 135] כתב: "במה שיש באדם הצורה האלקית, שבה יש מעלה יותר מן המלאכים". ובסוף הפרק שם כתב: "ומכל מקום מבואר לך [ו]נגלה לך שהאדם נבחר, ולפיכך ראוי מצד הזה שיניח עליונים, ויהיה שכינתו אצל ישראל מצד המעלה הזאת [מעלת הצלם], כמו שאמרנו". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלד:] כתב: "כי זה ההפרש שיש בין האדם ובין המלאך, כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה. אבל האדם הגשמי הוא מקבל כח נבדל, והוא צלם הזה, שהוא אור זיו בלתי גשמי הדבק באדם". ואם כך, מדוע תגרע מעלת האשה, הרי גם היא מחוננת בצלם אלקים, ומקרא מלא הוא [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם". ואולי נאמר שלדעת רב עדיפות מעלת האדם על מעלת המלאכים אינה מחמת צלמו, אלא מחמת היותו נברא לעצמו [ראה למעלה הערה 19 שכך כתב למעלה פמ"ד]. **אך יותר** נראה לומר, שאף על פי שמעלת האדם עדיפה על מעלת המלאכים מחמת צלמו, מ"מ מעלת הצלם גופא קשורה במה שהאדם נברא בשביל עצמו. אך אם האדם היה נברא בשביל זולתו [כמו האשה], אזי גם מעלת הצלם שלו היתה נפחתת. ומקור להא מילתא חדתא הוא בדבריו בדר"ח פ"ג מי"ד [שמב.], שכתב: "וזה שאמר הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו'', מה ענין זה לזה שאמר כי 'נעשה אדם בצלמנו וירדו בדגת הים וגו''. אבל פירוש זה כי הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות, שאין עליו כמוהו, לבד השם יתברך. ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו

יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ. אבל אמר שיהיה רודה בהכל, והכל יהיה תחת רשותו. והנה אין לאחר אור המציאות הזה כמו שהוא אל האדם... דהיינו מצד שהאדם בתחתונים מלך, ואין עליו כי אם השם יתברך, לכך יש לו אור וזיו המציאות ביותר מכל, אף מן המלאכים" [הובא למעלה פ"ד הערה 69]. הרי שמעלת הצלם היא היא מעלת המלך, אך מי שנברא בעבור זולתו אין הוא מלך, אלא עבד [כמבואר למעלה (לאחר ציון 12)], ומן הנמנע שתהיה לעבד מעלת מלך בשלימות. וכן כתב להדיא בהמשך דבריו בדר"ח שם [שמה.]: "כלל הדבר, כי האדם מצד שאין עליו בתחתונים נקרא אור וזיו הצלם של אדם, שהוא בצלם אלקים... וזהו אמרם בפרק קמא דברכות [ו:], רבי יוחנן ורבי אלעזר אמרי, כיון שנצרך אדם לבריות, פניו משתנים, שנאמר [תהלים יב, ט] 'כרום זלות לבני אדם'... הרי לך כי הנצרך לבריות, והוא תלוי באחר, ואין לו מציאות בעצמו, פניו משתנים. דהיינו שאין לו זיו צלמו, וחשך זיו פניו אליו כאשר אין לו מציאות גמור" [הובא למעלה פ"ז הערה 132, ופי"ב הערה 58]. הרי שה"תלוי באחר... אין לו זיו צלמו", לכך אין מעלת הצלם של האשה מבהיקה כפי הראוי, כי היא תלויה בזולתה.

(28) פירוש - מעלת האיש עדיפה על מעלת המלאכים משום שהאיש נברא בעצם, והמלאכים נבראו בשביל אחרים, וכמו שביאר למעלה. אך אין לאשה עדיפות זו, כי היא גם כן נבראה בשביל האיש. לכך ביחס שבין המלאכים לאשה, מעלת המלאכים עדיפה, כי הם נבראו מן העליונים הנבדלים, לעומת האשה החומרית. ואודות מעלת העליונים מפאת היותם נבדלים, חזינן כן ממה שתמה כמה פעמים כיצד יתכן שמעלת האדם תהיה יותר ממעלת המלאכים. וכגון, למעלה פמ"ד [ערב.] כתב: "ואולי תאמר, דסוף סוף יקשה, איך אפשר זה לומר דיותר יהיה חביב האדם בעל חומר, מן המלאך, שהוא בלא גוף". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמו:] כתב: "ובאולי תשאל, הנה בארנו למעלה כי המציאות הוא לדברים הנבדלים מן החומר ביותר, כמו השכל וכיוצא בזה, ולדברים חמריים אין המציאות כל כך. ואיך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם, והוא בעל חומר נברא מן האדמה, יותר ממה שהוא למלאכים, שאינם מוטבעים בחומר". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים" [הובא למעלה פס"ז הערה 102]. ולגבי האיש נתיישבה תמיה זו [שהוא נברא לעצמו], אך לגבי האשה תמיה זה נשארת. ואודות שהמלאכים הם עליונים, כן השריש הרמב"ן [בראשית ב, א] ש"צבא השמים" כולל גם את המלאכים, וכלשונו: "גם יכלול השכלים הנבדלים, כענין [מ"א כב, יט] 'ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא

השמים עומדים עליו וגו'', וכן [ישעיה כד, כא] 'יפקוד ה' על צבא המרום במרום'. והנה בכאן רמז על יצירת המלאכים במעשה בראשית".

(29) כוונתו לדברי הגמרא [יבמות סג.] "אמר רבי אלעזר, כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם'". ובזוה"ק ח"ג פג: אמרו "בר נש בלא אתתא - פלג גופא". ובתפארת ישראל פט"ז [רנא.] כתב: "דבר זה מדרגה יותר נוספת מה שיש לאדם זווג, והוא השלמתו, עד שהוא אדם לגמרי. שכך אמרו כל ישראל שאין לו אשה אינו אדם... כי אין האדם ישראלי נחשב אדם שלם בלא אשה". וכן כתב שם פ"ל [תנד.]. ושם פל"ו [תקכח:] כתב: "דבר ידוע כי הנקבה היא הנכנסת בגדר האדם, דכתיב [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. הרי כי הזכר ונקבה ביחד נקרא 'אדם', וכמו שאמרו ז"ל בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל ישראל שאין לו אשה לא נקרא 'אדם'". ובגו"א בראשית פל"ו אות ג [קפה:] כתב: "כי האיש הנושא אשה כל אחד נקרא מתחילה חצי אדם, כי זכר בלא נקיבה פלג גופא מיקרי, ועתה גוף שלם בריה חדשה". ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקט:] כתב: "כל זמן שלא נשא אינו אדם שלם, וכדאמרינן בפרק הבא על יבמתו, אמר רבי אלעזר, כל מי שאין לו אשה אינו אדם". ובנתיב התורה פ"ד [קפה:] כתב: "כי האשה היא השלמת מציאות האדם, שעל ידה האדם שלם". וכן חזר וכתב שם פט"ז [תרנ.]. ובבאר הגולה באר השני [ריח:] כתב: "כי האיש והאשה יש בחבורם שני פנים; האחד, הוא החבור לפריה ורביה, כמו שהוא בחבור כל הבעלי חיים, שחבור שלהם הוא בשביל פריה ורביה... הבחינה השניה מצד כי האיש הוא כמו צורה לאשה, ומצד הזה יש להם חבור ביחד. והאדם שהוא שלימות הבריאה בתחתונים, ראוי שיהיה שלם. ואין בריאת האדם שלימה כי אם על ידי האשה". ושם בבאר הששי [קסג:] כתב: "אף אשתו נכנס כנגד האדם, שהרי לא נקרא 'אדם' רק עם אשתו, שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'". ובח"א לסוטה יז. [ב, נט.] כתב: "כי איש ואשה כל אחד מהם חלק האדם, ושניהם ביחד הם אדם שלם". ומעין כן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קו.] בביאור מאמרם [שם] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם". ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.] כתב: "כי הנושא אשה אמרו 'כל מי ששרוי בלא אשה אינו אדם', שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם', והרי כאילו היה אדם אחר כאשר נשא אשה". וכן כתב בח"א ליבמות סג: [א, קלט.], ובקצרה בגו"א בראשית פ"א אות נב [לא.].

(30) יש להבין את דעת רבי לוי, שסוף סוף בפסוק נאמר שהאשה לא נבראה לעצמה אלא לזולתה ["אעשה **לו** עזר כנגדו" (כמבואר למעלה הערה 25)], ומה אהני כנגד זה

שהזכר בלא נקבה אינו נקרא "אדם", ו"שניהם ביחד הם האדם" [לשונו כאן]. ויש לומר, שכוונתו שאין יחס האשה לאיש יחס של טפל לעיקר, אלא שניהם הם בריאה אחת ארוכה, וכמו שאין הידים טפלים לאדם, אלא הם בשר מבשרו, כך אין האשה טפלה לאדם, אלא היא בשר מבשרו. ואע"פ שנאמר "אעשה לו עזר כנגדו" [וזה מורה שהאשה נבראה בשביל האיש], מ"מ הואיל ובריאת האיש לא נגמרה אלא רק לכשנבראה האשה, א"כ שם "בריאה" חל על האיש והאשה כאחד, ואין ביניהם יחס של טפל לעיקר, אלא "שהאשה עיקר כמו הזכר" [לשונו בהמשך].

(31) פירוש - מחלוקת רב ורבי לוי במדרש [אם שירת המלאכים קודמת לשירת הנשים (לרב - כן, ולרבי לוי - לא)] היא כמחלוקת רב ושמואל בברכות [אם האשה היתה פרצוף או זנב]. וראה בסמוך הערה 35.

(32) לשון הפסוק במילואו "ויבן ה' אלקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויביאה אל האדם".

(33) "פרצוף - חילקו לשנים, שהיה זכר מכאן ונקבה מכאן" [רש"י עירובין יח.].

(34) "זנב - היה לו לאדם הראשון, ונטלו ממנו, וברא את חוה" [רש"י עירובין יח.].

(35) לשונו למעלה פי"ט [קפה.] כתב: "'אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], משמע בת גילו". ובגו"א בראשית פ"ב אות לה [ע.] כתב: "'אעשה לו עזר' שהוא 'עזר כנגדו', כי זה העזר אינו עזר כמו האב לבן או בן לאב, דלעולם לא יתנגדו זה את זה. אבל עזר זה יהיה 'עזר כנגדו', כי האשה שהיא חשובה ושקולה כמו האיש, ומסייע לאיש, כי האיש מביא והאשה מתקנת לו, זה נקרא 'עזר כנגדו'. לכך אם לא זכה, היא כנגדו לגמרי. אבל האב לבן אינו כנגדו לעולם". ובבאר הגולה באר החמישי [סח.] כתב: "'כנגדו' משמע דומה לו, שוה לו". והספורנו [בראשית ב, יח] כתב: "עזר כנגדו - עזר שיהיה כמו שוה לו בצלם ודמות... ואמר 'כנגדו', כי הנכנס לכף [למאזנים] נגד דבר אחר, כשיהיה שוה לו בשקל יהיה נגדו בקו ישר. אבל כשלא יהיו שוים שני הנשקלים, יהיה זה עולה וזה יורד, ולא יהיו זה נגד זה בקו ישר" [הובא למעלה פי"ט הערה 112].

(36) יש להעיר שבגמרא בברכות לא אמרו מה רב אמר ומה ושמואל אמר, אלא סתמו ואמרו "רב ושמואל, חד אמר פרצוף, וחד אמר זנב". אך לפי דבריו כאן מתגלית הסתימה, שהרי רב ודאי לא יחלוק על דבריו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז רמא (הובא למעלה לפני ציון 5)], ובמדרש רב סבר ששירת המלאכים קדמה לשירת הנשים משום שהנשים טפילות לאדם, ולא נבראו לעצמן [כפי שביאר למעלה (לאחר ציון 23)]. ולכך בהכרח שהוא יסבור שהאשה נבראה זנב. ובהרבה מקומות כשאמרו "חד אמר וחד אמר",

הגמרא פשטה [או ניסתה לפשוט] מי הוא המאן דאמר המדוייק [ברכות מה:, שבת לא:, יומא ד:, שבועות לז:, תמורה ד., ועוד]. ולפי דברי המהר"ל הרי יש לפנינו מבוי מפולש להורות שרב הוא זה שאמר שהאשה נבראה זנב, כי זהו לשיטתו. ויל"ע בזה.

(37) לשונו באור חדש פ"א [תכח.]: "כי הזנב הוא כבידות הבעל חי, והוא תוספת הנגרר אחר הבעל חי". ובדר"ח פ"ד מט"ז [שדמ.] כתב: "הזנב הוא טפל אצל כל הארי, הנה בטל קצת פחיתתו, כי הדבר הטפל בטל אצל העיקר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקד:] כתב: "והוא יתברך יכפר בעדנו, ויעשה אותנו זנב לזנב הצדיקים במחול הקדוש הזה", והכוונה שנהיה טפלים לצדיקים.

(38) "יותר ממלאכי השרת" [המשך לשון הגמרא והעין יעקב שם].

(39) לשון הגמרא והעין יעקב שלפנינו הוא "ואמרי לה פעם אחת בשבת, ואמרי לה פעם אחת בחודש, ואמרי לה פעם אחת בשנה, ואמרי לה פעם אחת בשבוע".

(40) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו הזכירו את ישראל לפני המלאכים, ואמרו "שישראל אומרים שירה בכל שעה".

(41) "ומלאכים אין מזכירים את השם - בשירתם עד לאחר שלש תיבות 'קדוש קדוש קדוש ה'"" [רש"י שם].

(42) "כוכבי בוקר - ישראל המשולים לכוכבים" [רש"י שם].

(43) כן אמרו בתנחומא ויגש אות ו, ובמדב"ר יב, ח. וראה זוה"ק ח"א צז:, ובניצוצי זהר אות ה, שליקט מקורות רבים לכך. ולמעלה פמ"ז [תסח:] כתב: "כי מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש". וכן כתב למעלה פנ"ה [רכא.], ויובא בהערה הבאה. ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "רז"ל אמרו מיכאל של מים, וגבריאל של אש. ואין הפירוש שמיכאל הוא מים, וגבריאל הוא אש. דאין הדבר כך כלל. רק כי הם צורות נפרדות זה מזה, והם מחולקים כמו אש ומים. כי מיכאל שהוא של מים, רוצה לומר כי מושפע ממנו מה שהוא דומה למים. וגבריאל של אש, כי מושפע ממנו מה שהוא שוה ודומה לאש. כי מן מיכאל מושפע ממנו הטוב והחסד, וזה דומה למים. וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש. ולפיכך צורת מיכאל חסד, וצורת גבריאל אש". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני... וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'". וכן הוא בגו"א בראשית פ"ד אות י [צח:]. וראה למעלה פכ"ב הערה 95, פכ"ג הערה 58, פמ"ג הערה

94, פמ"ז הערה 185, פנ"ה הערות 74, 76, פס"ד הערה 280, להלן פס"ט הערה 155, פ"ע הערה 144, ופע"א הערות 48, 55.

(44) לשונו למעלה פנ"ה [רכא.]: "דע כי המלאך הזה הוא מכאל, בגימטריא 'מלאך'. ושרף זה הוא גבריאל, ואלו שני המלאכים, מיכאל של מים, וגבריאל של אש, ולפיכך נקרא 'שרף'. ועליהם נאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו', שהעמיד מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין האחד מזיק את חבירו. והנה המים והאש הם שני הפכים בפעולתן. ויש פעולות בעולם נמשכים מן מדת המים, ויש מן מדת האש, ולא תמצא כח הכולל הכל, זולת השם יתברך. כי כל המלאכים, זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא כולל הכל... והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים... ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי".

(45) לשונו למעלה פנ"א [יא.]: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ופירושו, ש"הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו" [הלשון בפרקי מבוא לדרשות המהר"ל (עמוד 21)]. וכן כתב בהרבה מקומות. כגון, למעלה פכ"ט [תק:] כתב: "כי הזמן מסודר להיות נבראים בו הבריות, כמו שהיה כל יום ויום מששת ימי בראשית נברא בו מה שראוי להיות נברא בו". ולמעלה פל"ב [תקסא.] כתב: "יש לגזירת השמים זמן מיוחד לפעולתם... שהוא פועל בזמן הראוי לו לפי מצב הכוכב". ובכת"י למעלה פל"ו [תמ.] כתב: "ודבר זה ידוע למבינים כי ימי בראשית סבה לכל הדברים ההוים, וששת ימי בראשית הם סבה לטבע בעבור שהם ימי חול, ובין השמשות [סבה] לדבר שהוא על הטבע". ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [פט:], כתב: "כל דבר צריך אל זמן ויש לו עת מיוחד, כמו שאמר הכתוב [קהלת ג, א] 'לכל יש זמן ועת לכל חפץ', ואמרו ז"ל [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום ואין לך אדם שאין לו שעה', שתראה מזה כי לכל דבר יש זמן מיוחד". וכן נאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ופירש רש"י [שם] "לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון'... למה כתב 'אחד', על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". ובגו"א שם אות כב [יד:] כתב: "אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו, שהיום אחד. רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד' להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא 'יום אחד', כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור". ושם באות מה [כח:] כתב: "כי לעולם היה הנבראים שהם

משונים זה מזה, נבראים בזמנים מחולפים". ובבאר הגולה באר החמישי [קלג.] כתב: "כי מה שנבראו המלאכים ביום ב'... כי העולם הוא אחד, וראוי שיהיה נברא עולם אחד ביום ראשון, שהוא יום אחד, כדכתיב [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', ולא כתיב 'יום ראשון', כמו 'יום שני' [בראשית א, ח]. אבל המלאכים אינם אחד, כי יש מיכאל, ויש גבריאל, לכך אין ראוי להם הבריאה ביום שהוא אחד... מפני שכל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.] כתב: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו". ובאור חדש פ"ג [תרסג:] כתב: "כי לכל דבר יש זמן מוגבל". ואמרו חכמים [ב"ר ד, ו] שהמחלוקת נבראה ביום השני. ובנתיב השלום ס"פ ב [א, רכה.] כתב: "כי המחלוקת ראוי שיהיה נברא ביום ב', כי השני הוא מחולק, וראוי שיהיה נברא בו המחלוקת, שהוא חלוק דברים". ודרכו לבאר את יחס הזמן למועד שנקבע בו, וכמו בתפארת ישראל פכ"ה [שעו:] ביאר מדוע התורה ניתנה בחודש השלישי. ובנר מצוה [צ:] ביאר מדוע חנוכה היה בכ"ה כסלו, וכיו"ב [ראה למעלה פ"י הערה 34, פכ"ג הערה 237, פכ"ט הערה 95, פל"ב הערה 83, פל"ו הערה 38, פמ"ז הערה 200, 42, פנ"א הערה 46, פנ"ב הערה 71, פנ"ה הערה 84, ולהלן פ"ע הערות 118, 119, 155].

(46) אודות שפעולת המלאך מסודרת מהקב"ה, כן כתב למעלה הקדמה שניה [עט:]: "הנה המלאך... שמסודר ממנו פעולות שהם טובות, זהו על ידי שכך סדר השם יתברך ויתעלה". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שעה.] כתב: "וכן מה שאמר [שם] 'הרשות נתונה'. דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו... ואין הדבר הזה נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחותם" [ראה למעלה פס"א הערה 85].

(47) אודות שפעולת המלאך היא מציאותו [וממילא היא שירתו], כן מבואר בפחד יצחק שבועות מאמר ד [אות ז]: "עצם מציאותם של מלאכי השרת אינו אלא קיום רצון קונם. והרי שמם מורה על מהותם, 'מלאך' פירושו שליח [ראה למעלה הערה 16], והאישים העליונים נקראים 'מלאכים' מפני שמלבד שליחותם אין להם כלום. אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות [ב"ר נ, ב], מפני ששליחותו זוהי מציאותו, ואי אפשר לה לבריה אחת שתהיה יותר מבעלת מציאות אחת. ועל דרך זה היא ההבנה במאמר חז"ל [חגיגה יד.] שישנם מלאכים האומרים שירה רק פעם אחת וגוועים. כלום יש מיתה במלאכי

מרום... אלא שאין להם למלאכים שום קיום אחר מלבד שליחותם, וברגע ששליחותם נגמרת הרי זה ממילא הפסק מציאותם" [הובא למעלה פנ"ב הערה 199, וש"נ, פס"א הערה 86, ולמעלה הערה 16]. ואודות שמציאות הנברא היא שירת הנברא, כן כתב למעלה פס"ד [לאחר ציון 150]: "כי ההלול הוא להקב"ה מצד המציאות שיש לנבראים, מורה על הממציא. וכל הנמצאים הם נמצאים לכבודו יתברך". ולמעלה [לאחר ציון 8] כתב: "כל בריאה שנברא מן השם יתברך לא נברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים". ובח"א לחולין צא: [ד, קט:] כתב: "העלול מן השם יתברך, שהוא העלה, זה בעצמו השיר, כי העלול הוא שבח העלה, ולפיכך העלול אומר שירה אל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 10]. וראה להלן הערה 53.

(48) לשונו בח"א לחולין צא: [ד, קט:]: "המלאכים... כל אחד ואחד מפני שנברא לדבר מה, דהיינו מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש, שהם דברים מיוחדים, ולפיכך אין אומרים שירה תמיד, שהרי אינם עלולים רק לדבר מה בעולם, ולפיכך שירתם חלק בלבד. ואין אומרים שירה רק פעם אחד ביום, דמה שכל מלאך הוא דבר פרטי, ויש לו שעה אחת ביום מה שהוא ממונה עליו, ואז אומר שירה... ואמרי לה פעם אחת בשבת, היינו שאין שירתם רק כאשר מגיע שעת פעולתם, שהיא אחת בשבת. ואמרי לה פעם אחת בשנה, סובר שפעם אחת בשנה פעולתם, והוא שירתם. וכן פעם אחת ביובל, וכן פעם אחת לעולם... המלאכים הם כחות ממונים על דבר פרטי, אין אומרים שירה לעולם בלי הפסק, רק כאשר הוא שעת פעולתם" [הובא למעלה פמ"ז הערה 408].

(49) אודות שישראל הם "אומה יחידה", הנה נאמר [ש"ב ז, כג] "ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ". ואמרו חכמים [סוכה נה:] "הני שבעים פרים ["פרי החג שבעים הם" (רש"י שם)] כנגד מי, כנגד שבעים אומות. פר יחידי ["של שמיני" (רש"י שם)] למה, כנגד אומה יחידה". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ג [רג:] כתב: "מצד שישראל הם אומה יחידה, ראוי לישראל זה המספר [שש], שהמספר הזה הוא מספר שלם". ולמעלה פי"א [תקמז:] כתב: "כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית, ולפיכך היה מספר שלהם רק שבעים פרטים, וזהו מעלת ישראל שהיא אומה יחידית". ולמעלה פי"ב [תקעו:] כתב: "מספר ששה הוא מסוגל לישראל באשר הם אומה יחידה". ובנצח ישראל פכ"ה [תקכד.] כתב: "דבר זה בפרט בישראל... שהם אומה יחידה שלימה, כמו שבארנו בחבור גבורות

ה' בכמה מקומות" [ראה בסוף ההערה המקומות הרבים שבהם נזכר יסוד זה בספר הגבורות]. ובנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". ומצינו שביאר שלשה טעמים עיקריים ליחידיות זו; (א) במה שהקב"ה הוא אלקיהם. (ב) במה שיש להם את התורה. (ג) במה שאין להם שום שייכות לאומות העולם. **כטעם הראשון** כתב בנצח ישראל ר"פ לח [תרצג:], וז"ל: "ודע, כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". ובגו"א שמות פ"א אות ז [יב:] כתב: "כתוב [שמות א, י] 'נתחכמה לו' בלשון יחיד, מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד... מפני שלשון 'נתחכמה לו' דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך. וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם". ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'". **כטעם השני** כתב בנצח ישראל ר"פ י [רמח:], וז"ל: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך כישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד". ובנר מצוה [קכג.] כתב: "ישראל הם עם אחד, מחולק בדתם ותורתם, דבר זה שבחינו ותפארתינו

מה שישראל הם עם אחד בתורתם, וכדכתיב 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'". **כטעם השלישי** כתב בהקדמה שניה לדר"ח [פד:, בביאור משנת "כל ישראל"]: "ישראל אחד לגמרי כאילו אין זולתם, עד שהכל טפל אצל ישראל. וזהו מעלת ישראל העליונה, שהם עם אחד, ואין זולתם. כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל... ובזה ישראל עם אחד שאין זולתם". ובנצח ישראל פי"ג [של:] כתב: "כל האותיות הם מתחברות, כמו הי' מן האותיות העשריות, והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והעי"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חבור, והיא עומדת בלבד. ואף כי גם הה"א יש לה סגולה זאת באותיות האחדים, כי א' והט' הם מתחברים לעשרה, וכן כולם, חוץ מן הה"א. ועל זה נאמר [במדבר כג, ט] 'הן עם לבדד ישכון', שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק 'לבדד ישכון'. כמו מלת 'הן' שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להן חבור רק אל עצמם". ושם ר"פ כד [תקח.] כתב: "לפי סדר המציאות ראוי שיהיה כל דבר עומד במקומו אשר סדר לו השם יתברך, ומכל שכן האומה הישראלית שהיא אומה יחידה, שאין לה דבוק וחבור כלל אל האומות מצד עצמה, שאין ראויה שתהא עומדת בתוכם, לכך נחשב עמידת ישראל בין האומות שלא כטבע". ולמעלה פי"ד [ו:] שילב בין הטעם הראשון [הקב"ה מאחדם] והטעם השלישי [הבדלה מהאומות], שכתב: "[ישראל] הם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות ונעשים עם אחד". נמצינו למדים שישראל הם אומה יחידה מצד הקב"ה, מצד התורה, ומצד עצמם, וזו טעימה נוספת במאמר המפורסם [זוה"ק ח"ג עג.] "קוב"ה אורייתא וישראל חד הם". ויש לציין שכתב בספריו טעמים נוספים לכך שישראל הם עם אחד; על ידי ארץ ישראל [נתיב הצדקה פ"ו (א, קפב.)], על ידי הכהן גדול [דר"ח פ"א מי"ב (שלג:)], על ידי בית המקדש [נצח ישראל פ"ה (פא.)], על ידי יעקב אבינו [ח"א לחולין צא: (ד, קו:)], על ידי י"ב שבטים [נר מצוה (יא:)], על ידי משה רבינו [נצח ישראל פנ"ג (תתלז:)], ועוד. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים להרבה טעמים ונצוצות. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 100, פ"ג הערות 2, 60, פ"ח הערות 147, 185, פי"א הערה 75, פי"ב הערה 78, פי"ד הערות 36, 37, 39, 40, פי"ט הערה 51, פכ"ג הערות 13, 205, פכ"ט הערה 5, פל"ה הערה 62, פל"ו הערה 92, פל"ט הערה 64, פמ"ז הערה 392, פ"ס הערה 32, ולהלן הערה 83.

(50) לשונו למעלה פ"ג [רג:]: "מצד שישראל הם אומה יחידה, ראוי לישראל זה המספר [מספר שש], שהמספר הזה הוא מספר שלם. וידוע שכל שאינו שלם, והוא חלק בלבד,

אינו אחד, שיש עוד חלק, ויש בו רבוי. אבל השלם מצד השלימות אשר בו, הוא אחד, שאין עוד חלק, ודבר מוסכם הוא זה בודאי. ומאחר שמספר ששה הוא מספר שלם, הוא מורה אחדות גם כן, ומפני זה ראוי לאומה יחידה ושלימה בעולם המספר הזה". ולמעלה פי"ב [תקעג:] כתב: "דע, כי ישראל בלבד נקראו אומה יחידית, ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל, שהיו שש מאות אלף. וזה כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד. וכל אשר הוא צד אחד בלבד אינו דבר שלם, שהרי הוא צד אחד, ולכך הוא חלק בלבד. וכבר אמרנו כי אשר הוא חלק, אינו אחד. וכאשר יש כל הצדדין, שהם ששה צדדין, אז אין כאן חלק כלל, והוא כולל הכל, שיש בו שש צדדין, ובזה היה אחד לגמרי". ובכת"י שם [שמח.] כתב: "דע כי ישראל בלבד נקראו אומה יחידית, והיחידית נכלל בשש. וטעם הדבר, כי היחידית היא בעבור שלא נמצא כמוה. והמשל בזה, כי כל דבר שהוא נוטה לצד אחד אינו יחידי. וזה כי האש אינו יחידי בעבור שימצא המים כנגדו. וכל דבר שיש לו הפך אינו יחידי, לפי שההפכים מתחברים יחד למציאות אחד. כי האש והמים מתחברים יחד על ידי שניהם מציאות שלם. שכל דבר שהוא קצה אחד אינו מציאות שלם, שהרי הוא קצה אחד וחלק אחד בלבד. ועל ידי שיש כאן עוד קצה, אינו אחד כלל. וכאשר יש בהן כל הצדדין, שהם ששה צדדין, אז אין כאן קצה יותר, והוא כולל הכל, ובזה היה אחד לגמרי". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנ:] כתב: "כי הדבר שהוא חלק בלבד, אפשר שיהיה עוד דבר, שהוא החלק השני. אבל דבר שהוא הכל, אי אפשר שיהיה עוד אחר עמו". ובהמשך שם [שנח:] כתב: "בודאי ישראל הם עם אחד, דכתיב [ש"ב ז, כג] 'מי כעמך ישראל גוי אחד', לא ישתתף דבר עם ישראל".

(51) לשונו למעלה פמ"ז [תקסה.]: "ואמרו ז"ל במסכת כתובות [ה.], דרש בר קפרא, גדול מעשה בית המקדש ממעשה שמים וארץ; שאילו שמים וארץ נבראו ביד אחת, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', ואילו בבית המקדש כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'. וביאור זה, כי השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ. כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד. ולפיכך כל אחד מהם מיוחס ליד אחת, לומר כל אחד אינו אלא חצי, כי היד האחת הוא חצי, ושתי הידים ביחד הם הכל. אבל בית המקדש הוא הכל, שאין בית המקדש חלק, כי לא תמצא דבר מצטרף אליו, כמו שתמצא לשמים וארץ, שבכל מקום מחבר אותם ביחד, ובודאי אין זה בלא זה, כמו שאין העיגול בלא נקודה שבתוכו, ואין הנקודה בלא עיגול, ולפיכך הם מתחברים יחד. אבל בית המקדש הוא הכל, שהוא יחיד, ואין לו צירוף וחבור כלל אל דבר, ולכך הוא הכל, וזה שנברא בשתי ידים". **ויש בזה** הטעמה

מיוחדת; מתבאר בזה ש"שתי ידים" מורות על דבר שהוא הכל, ואינו חלק. והנה יש עוד דבר שנברא בשתי ידים, והוא האדם, וכמו שנאמר [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים וגו'", ופירש רש"י [שם] "הכל נברא במאמר, והוא נברא בידים, שנאמר [תהלים קלט, ה] 'ותשת עלי כפכה'". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט [ס.] ביאר שאדם הוא הכל, ואינו חלק, וכלשונו: "אין האדם כמו שאר הנמצאים, לפי ששאר הנמצאים הם פרטים, לכך יש להם הפסד, כי יש להם דבר מה שיפסדו אליו. כי האש שהוא חלק דבר, יכול להיות נפסד אל יסוד אחר מן היסודות. ואילו היה האש הכל, אין לו דבר שיהיה נפסד אליו. ולפיכך אמרו שהאדם נברא מכל האדמה [רש"י בראשית ב, ז]... אם כן הוא הכל, ואין לו דבר שיפסד אליו... כי אל מה יהיה נפסד כאשר הוא כמו הכל... שהבעל חי במה שהם ממינים רבים מחולקים, ואין אחד הכל. אבל האדם שהוא יחיד, שהרי לא תמצא שני מינים ממנו, אין לומר שהוא חלק, ולכך הוא הכל, ונברא מכל האדמה... והרי הוא נברא יחידי [סנהדרין לז.], שדבר זה מורה שהאדם אינו חלק, והוא הכל. לכך נברא מכל האדמה". נמצא כשם שביהמ"ק נברא בשתי ידים מפאת שהוא יחיד, ולכך הוא הכל, כך האדם נברא בשתי ידים מפאת שהוא יחיד, ולכך הוא הכל. ובנתיב אהבת ריע ספ"א [ב, נה:] כתב: "ובפרק חמישי דגיטין [נז.]... בא וראה כמה גדולה כחה של בושה, שהרי סייע הקב"ה את בר קמצא, והחריב את ביתו, ושרף את היכלו. פירוש, בדבר זה רמזו כי אין דבר שהוא גורם לפעול בעולם כמו הבושה, כי עם גודל מעלת ביהמ"ק, שהוא בית קדוש אלקי על הכל, גרמה חטא של הבושה, שהבושה הוא בטול צלם האלקי, עד שהחטא בזה גרם לבטל ביהמ"ק האלקי. כי אלו שני דברים דומים שוים לגמרי, שכך אמרו במדרש [שוחר טוב מזמור קלט] שני דברים נבראו בשתי ידיו; בית המקדש, דכתיב 'מקדש ה' כוננו ידיך', והאדם נברא בשתי ידיו גם כן, דכתיב 'ותשת עלי כפכה וגו'. ולכך הבושה שהוא לאדם שנברא בצלם אלקים היה גורם לבטל ביהמ"ק, כי שניהם ענין אחד למי שמבין דבר חכמה עליונה". וכן בח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] השווה בין ביהמ"ק לאדם בכך ששניהם נבראו בשתי ידים. והדברים נפלאים. [ובגו"א בראשית פ"א אות סו (מד:) כתב: "יש לתת טעם למה נברא האדם בידים יותר מכל הנבראים בעולם", והביא שם הסבר מפולפל בשם "יש מפרשים", וכתב עליו "אמנם פירוש זה אינו נכון, ואין זה מקומו", ולא הציע פירוש אחר משלו. ואולי לפי מה שנתבאר ניתן לבאר שבריאת האדם בשתי ידים היא מפאת היותו דבר אחד, ולא חלק, וכפי שביאר שמפאת כן בית המקדש נברא בשתי ידים (הובא למעלה פמ"ז הערה 576)]. וראה למעלה פס"ד הערה 135.

(52) אין כוונתו שאין שירה לחלק, שהרי המלאכים אומרים שירה אע"פ שהיא לפרקים. אלא כוונתו לומר שאין שירת ישראל לפרקים, אלא תמידית. וזהו דיוק לשונו "שאין הַשירה בחלק", ולא כתב "שאין שירה בחלק", שכוונתו שאין שירת ישראל בחלק, אלא בתמידות.

(53) פירוש - כל נברא ונברא אומר שירה התואמת למציאותו, מציאות ומציאות ושירתה [כמבואר למעלה הערות 10, 47]. וכאמור למעלה, מציאות המלאכים היא מוגבלת מחמת שמציאותם היא מחמת פעולתם [ראה למעלה הערה 47], ופעולתם אינה תמידית, אלא לפרקים, לכך שירתם אינה תמידית, אלא לפרקים. אך מציאות ישראל אינה מוגבלת, כי אין מציאותם מחמת פעולתם, אלא מחמת היותם הכל, והזמן של נברא שהוא "הכל" הוא תמידי ללא הפסקה, לכך שירתם היא תמידית ללא הפסקה. ולמעלה פמ"ז [תקכז.] כתב: "יש לישראל לרומם את הקב"ה תמיד בלי הפסק". **ובעוד שכאן** מבאר שמציאות ישראל היא מחמת היותם אומה יחידה, והיחיד הוא הכל, הרי בח"א לחולין צא: [ד, קט:] ביאר שמציאות ישראל היא מחמת היותם עלולים בעצם, וכלשונו: "מה שישראל הם עלולים מן השם יתברך, והעלול מן השם יתברך, שהוא העלה, זה בעצמו השיר, כי העלול הוא שבח העלה, ולפיכך העלול אומר שירה אל השם יתברך. ומפני שישראל הם עלולים... והם בניו יתברך, מורה על שהם עלולים מן השם יתברך בעצם, ולא שייך בזה חלק כלל, ולפיכך שירתם תמיד באין הפסק... כלל הדבר; ישראל אומרים שירה תמיד במה שהם עלולים בעצם, ואינם עלולים לדבר מה. רק כמו שהוא יתברך עלה, ובמה שהוא עלה יש לו עלול, והם ישראל שנקראים [דברים יד, א] 'בנים', ולכך אומרים שירה תמיד". וראה למעלה פמ"ז הערה 408.

(54) כמו שאמרו [חלין צא:] שישראל אומרים "שמע ישראל ה' וגו'", והמלאכים אומרים "קדוש קדוש קדוש ה' וגו'", והובא למעלה [לאחר ציון 40].

(55) כי המלאכים הם עבדים להקב"ה, והעבד נבדל לגמרי מאדונו. וכן כתב בהקדמה לאור חדש [קיד.]: "ולכך אמרו ז"ל [חולין צא:] חביבין ישראל מן המלאכים, כי המלאכים מזכירים שמו אחר שלשה תיבות... וישראל מזכירין שמו אחר שני תיבות... כי העבד נבדל מן אשר הוא עבד אליו, ולכך מזכירין שמו אחר שלשה תיבות" [הובא בחלקו למעלה הערה 15].

(56) פירוש - התיבה השלישית אינה נבדלת ורחוקה משתי התיבות שקדמו לה.

(57) לשונו למעלה פ"ח [שפא.]: "לפי שכל דבר אשר אפשר בו חלוק, יש בו ראש ואמצע וסוף, ולדבר זה יתחלק, ודבר זה ידוע". ולמעלה פ"ט [תצו.] ביאר ששלשת האבות הם

כנגד ראש, סוף, ואמצע. ולמעלה פי"ב [תקעח.] כתב: "כל אורך נעשה על ידי שלש נקודות, שהם; הראש, והאמצע, וסוף, כמו שהתבאר למעלה". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעט:] כתב: "יותר משלשה חדשים לא נחשב אחד, רק מחולק לעצמו. והטעם, כי כל דבר שהוא מחובר, יש בו ראשון ואמצע וסוף. ולפיכך הזמן שהוא מחובר, חבור שלו בשלשה, דהיינו ראש ואמצע וסוף". ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנח.] כתב: "הגשמי הוא בעל שעור, והוא התפשטות הגשם, שנעשה משלשה גבולים; הראש והסוף והאמצע". ובאור חדש פ"ה [תתעז:] כתב: "כל צד יש לו ג', דהיינו התחלת הקו ואמצע הקו וסופו, לכך כל קו הוא משוער בג'". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים". וכן כתב שם פנ"ז [תתפא:]. ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד.] כתב: "כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים; התחלה אמצע סוף... כמו שביארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג', ותבין זה מן השם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התחלת ההתפשטות הוא הקו, שיש לו רוחק, והרוחק נעשה על ידי ג', דהיינו התחלה ואמצע וסוף... אשר הקו מתחלק לג'". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רח:]. וראה למעלה פ"ו הערה 3, פ"ח הערה 83, פי"ב הערה 100, פכ"ה הערה 101, פמ"ו הערות 13, 15, פנ"ב הערה 71, פנ"ז הערה 188, ופנ"ט הערה 51.

(58) דוגמה לדבר; אמרו במשנה [אבות פ"ד מט"ו] "הוי זנב לאריות, ואל תהי ראש לשועלים". ובדר"ח שם [שמג:] כתב: "יבחר להיות זנב לאריות... [ו]אל יבקש שיהיה ראש לפחותים. וזה כי אם הוא זנב לאריות, מכל מקום שם 'ארי' נקרא על הכל ביחד, שאף על הזנב של האריי יש שם 'ארי'. ואל יהא ראש לשועלים, שאף על הראש שם 'שועל', ולפיכך יהא זנב לאריות, ואל יהא ראש לשועלים". ומקורו בזוה"ק [ח"ב סוף קמז:] "זנב דאריא, אריא... רישא דשועל, שועל... ושועל איקרי".

(59) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [ער:]: "במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם, והלך לפני המחנה. ודבר זה היה דומה אל האדם, כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מכל מקום יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם. ולכך כתיב [במדבר י, לג] 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים'. ומהלך ג' ימים עדיין יש לו

קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו'', ובודאי מה שאמרו ישראל שילכו דרך ג' ימים, היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו''. לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכו:] כתב: "כי שלשה מורה על הבדל גמור". וכן הוא בנצח ישראל פכ"ו [תקמג.]. וראה למעלה פ"ד הערה 125.

(60) לשונו בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:]: "כי המלאכים מזכירין שמו אחר ג' קדושות, כי הוא יתברך נבדל מהם לגמרי, ועל ידי ג' תיבות יש כאן הבדל, כי התיבה השלישית יש לה חבור אל השנים, שהשלשה הם מתקשרים ומתחברים יחד. ודבר זה תמצא בכל מקום שהשלשה מתחברים, ונקרא מספר שלשה 'אגוד' [סוכה יג.]... ואם היו מזכירין השם אחר שנים, היה כאן חבור, כי שלשה מתחברים יחד, וכאילו היה אל המלאכים חס ושלום חבור וצירוף אל השם יתברך. ולכך מזכירין השם אחר ג' תיבות, ומעתה אין להם חיבור וצירוף אל השם יתברך... כי הוא יתברך לגמרי אין לו צירוף וחבור כלל אל המלאכים. וזה לא היה אם מזכירין שמו בקדושה אחר ב' תיבות". ובח"א לחולין צא: [ד, קי.] כתב: "ביאור ענין זה, כי המלאכים אין להם שום הצטרפות אל השם יתברך, והוא יתברך נבדל מהם. ולפיכך אי אפשר שיזכירו שמו רק אחר ג' תיבות, כי עד ג' יש כאן צירוף וחבור, כי האחד הוא ראש, והשני האמצע, והשלישי הוא סוף. והראש והאמצע והסוף הם מצטרפים בכל דבר לעולם, כי הם מתחברים ומתקשרים יחד. ולפיכך אי אפשר למלאכים שיזכירו את שמו יתברך רק אחר ג' תיבות, כי בזה הוא יתברך נבדל מהם לגמרי". וראה למעלה פס"ד הערה 99.

(61) כמבואר למעלה [לאחר ציון 17]. וראה למעלה הערה 18.

(62) כן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה פכ"ג [שטו:] כתב: "כי נקרא ישראל 'תמתי' [שיה"ש ה, ב (מלשון תאומים להקב"ה)] לענין נפלא, מפני כי הוא יתברך העלה, וישראל הם בניו עלולים, ומצד שהעלה והעלול מצטרפים יחד, זה האחות והתמות יחד, שכל דבר שיש לו הצטרפות, כגון זה שישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך, שהוא העלה להם, ומפני כך יש בהם התמות והאחות". ולמעלה פמ"ו [שעח.] כתב: "כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך". ולמעלה פס"ו [לאחר ציון 35] כתב: "כאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא. כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו". ולמעלה פס"ז [לאחר ציון 96] כתב: "כי המשפט יחייב שיהיה נמצא

העלה עם העלול, ואין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל, ולכך נקראו [שמות ד, כב] 'בני בכורי', ולפיכך השכינה עמהם". וכן כתב בשאר ספריו. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תקנא:] כתב: "מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי במה שהעלול הוא מן העלה, יש כאן צירוף העלה אל העלול, כמו צירוף בן אל האב, ובבחינה זאת יש כאן צירוף גמור". ובנר מצוה [לז:] כתב: "אין סילוק ופרוד לישראל מהשם יתברך, לרוב החבור והצרוף שיש לישראל עם השם יתברך, מצד שהם כמו בנים נחשבים". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "כי העלה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד". וראה למעלה פכ"ג הערה 75, פמ"ו הערה 49, פס"ד הערה 98, פס"ו הערות 37, 53, ופס"ז הערה 97.

(63) לשונו בח"א לחולין צא: [ד, קי.]: "ישראל במה שהם נקראים 'בנים', והבן מצטרף אל האב, ולפיכך ישראל מזכירים שמו אחר ב' תיבות 'שמע ישראל ה''... ומזכירין שמו יתברך אחר ב' תיבות, כי ישראל נבראו מן השם יתברך בעצם ובראשונה. ומצד כי העלה יש לו צירוף וחבור אל אשר עלול ממנו, לכך אין צריכין ג' תיבות... ועוד תבין כי שלשה אינו כלבוד, ושנים הם כלבוד [ברכות כה:]. לכך השם יתברך שהוא נבדל מן המלאכים, מזכירין שמו אחר ג' תיבות, כי בזה אין לו צירוף אליהם, כי שלשה אינו כלבוד. אבל ישראל נקראו 'בנים', והבן יש לו צירוף אל האב, ולכך מזכירין שמו אחר ב' תיבות, כי שנים הם כלבוד". ובהקדמה לאור חדש [קטז.] כתב: "לכך מזכירין שמו אחר שלשה תיבות, כי שלשה תיבות מורה הבדל, ופחות משלשה אין כאן הבדל גמור. סימן לדבר, פחות משלשה הוי כלבוד [ברכות כה:], ובשלשה לא הוי לבוד. אבל ישראל מזכירין שמו אחר שני תיבות, והוא פחות משלשה, להורות כי יש להם חיבור וצירוף אל השם יתברך, כמו שיש לבן חיבור וצרוף אל האב, ולכך מזכירין שמו אחר שני תיבות" [הובא למעלה פ"ד הערה 125]. וראה להלן ציון 91. **ובדרשת שבת תשובה** [סו:] סלל לו דרך אחרת בהא שהמלאכים מזכירים שמו יתברך לאחר ג' תיבות, וכלשונו: "כי המלאכים מזכירין שמו יתעלה אחר שלש תיבות, כי הוא יתעלה נצחי היה הוה ויהיה. והמלאכים נבראים, לא היו, ולעתיד לא יהיו גם כן. ומפני שהוא יתעלה נצחי היה הוה ויהיה, מה שאינו במלאכים, לכך אין ראוים המלאכים להזכיר שמו יתעלה רק אחר שלש תיבות, כפי ההבדל המשולש אשר בינו יתברך, שהוא היה הוה ויהיה, ויש בו כל הזמנים, מה

שאינו במלאכים... כי המלאכים קיימים הם לכל הפחות כל ימי עולם". וראה להלן הערה 88.

(64) ולא מיד, או אחר תיבה אחת.

(65) פירוש - יש לישראל לעבור דרך שתי מעלות [תחתונים ועליונים] עד שיגיעו אל הקב"ה, כי הקב"ה נבדל משתי המעלות הללו, וכמו שמבאר והולך. וראה בסמוך הערה 68.

(66) אודות שהקב"ה נבדל אף מן העליונים הנבדלים, כן כתב למעלה פס"ז [לאחר ציון 36]: "כאשר אמר הכתוב שהוא משגיח אל הנמצאים השפלים, הרי הוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואין לו ערך והתיחסות לנבראים. שאילו לא היה נבדל מכל הנמצאים, והיה מצטרף אל 'אלהים' שהם המלאכים, נמצא שהיה דבק בהם דוקא. וכן אם היה הוא יתברך מצורף אל 'ערבות', שהוא בתכלית המעלה, היה דבק בו דוקא, ולא היה משגיח בשפלים. אבל הוא יתברך נבדל מהם, ואין צירוף ויחוס לו אצל אלו, ולכך הוא יתברך משגיח בשפלים כמו יתום ואלמנה, מה שלא נמצא בשום מלאך ובשום כח עליון, לפי שהוא אינו נבדל מן הנמצאים, לא שייך בו שהוא משגיח בדברים השפלים. אך כי הוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואין לו יחוס אל אחר, בשביל כך פונה אל דברים שפלים וקטנים ביותר גם כן, שהרי הוא נבדל מהכל, ואין צירוף לו אל מה", ושם הערה 43. ואמרו חכמים [חולין צא:] שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", השניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש". ובח"א שם [ד, קט.] כתב: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.] כתב: "כי השם יתברך נבדל לגמרי, והם ג' מדריגות; האחד, שאינו גשם. השני, שאינו כח בגשם. והשלישי, שאין לו שום חיבור כלל אל הגשם. ותדע כי הם שלשה מדריגות, שהגוף - הוא הגשם, והנפש יש לו כח בגשם, והשכל יש לו הקשר עם הגשם, והוא קשר מציאות. ולפיכך אומרים 'קדוש קדוש קדוש' [ישעיה

ו, ג]. קדוש הראשון - שאינו גשם. קדוש השני - שאינו כמו הנפש, שהוא כח בגשם. קדוש השלישי - שאינו כמו השכל, שהוא קשור אל הגשם, אבל השם יתברך נבדל לגמרי" [הובא למעלה פמ"ז הערה 454, וש"נ].

(67) פירוש - אע"פ שישראל אינם חומריים כאומות [כמבואר למעלה פמ"ה (שנד:, ושם הערה 119)], והם רחוקים מהחומר [כמבואר למעלה פכ"ג הערה 192, ופמ"ז הערה 351], מ"מ "אינם מופשטים מן החומר, ואינם שכלים", כי סוף סוף הם בעלי גוף. לכך עליהם לעבור דרך מעלת התחתונים [והעליונים] בכדי שהקב"ה יצטרף אליהם. וראה הערה הבאה.

(68) לשונו בח"א לחולין צא: [ד, קי.]: "ואלו ב' תיבות, כי התחתונים הם מדריגה אחת, והעליונים מדריגה שניה, והוא יתברך נבדל מן העליונים... ומזכירין שמו יתברך אחר ב' תיבות, כי ישראל נבראו מן השם יתברך בעצם ובראשונה, ומצד כי העלה יש לו צירוף וחבור אל אשר עלול ממנו לכך אין צריכין ג' תיבות. רק מפני כי ישראל הם בתחתונים, ולכך אחר ב' תיבות מזכירין שמו יתברך". ודברים אלו מבוארים היטב בתפארת ישראל פל"ז [תקמט.], וז"ל: "ובמדרש [ילקו"ש ח"א רמז תרג], 'והתקדשתם והייתם קדושים' [ויקרא כ, ז], רבי אבין אומר, העליונים שאין יצר הרע ביניהם נתן להם קדושה אחת, שנאמר [דניאל ד, יד] 'ובמאמר קדישין שאלתא'. אבל התחתונים לפי שיצר הרע מצוי בהם, נתן להם ב' קדושות, דכתיב 'והתקדשתם והייתם קדושים'... כי שתי קדושות שנאמרו כאן, פירוש זה כי יש לישראל הקדושה אחת במה שהם נבדלים בעולם הגשמי מן הדברים אשר הם חומרים, והשם יתברך הבדיל אותם מן האומות, וכדכתיב [ויקרא כ, כו] 'ואבדיל אתכם מן העמים'. וזה מה שנתן להם המצות, וזהו קדושה אחת שיש להם. הקדושה השניה מה שישראל יש להם התורה שהיא שכלית. ולכך אלו שתי קדושות; האחת, הם המצות, שבהם קדש השם יתברך את ישראל. הקדושה השניה, התורה השכלית האלקית, והיא יותר" [ראה למעלה פס"ז הערה 157].

(69) כמו שנאמר [בראשית לז, כז] "ויאמר יהודה אל אחיו וגו' וישמעו אחיו", ותרגם אונקלוס [שם] "וקביל מניה אחוהי". ורש"י [שם] כתב "וישמעו - וקבילו מניה, וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה, וכגון [בראשית כח, ז] 'וישמע יעקב אל אביו', [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע', מתרגם 'נקבל'". וכן פירש רש"י עוד [שמות טו, כו] "אם שמוע תשמע - זו קבלה שיקבלו עליהם". ולמעלה פכ"ד [שעד.] כתב: "ראיה... אינו מקבל הענין, אבל השמיעה מקבל הדבר". ובבאר הגולה באר השלישי [רנד:] כתב: "כי האוזן הוא מקבל, ולכך כל שמיעה, מפני שנכנסין הדברים באוזן, מתורגם לשון

קבלה". ובגו"א בראשית פ"א אות לה [כג:] כתב: "'שמיעה' רוצה לומר קבלת הגזירה מאת הקב"ה, שלשון 'שמיעה' יבא על הקבלה ברוב". וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות לג [שטו:], ובדר"ח פ"ב מ"א [תקא:]. ובנתיב הצניעות פ"ב [ב, קו:] כתב: "אינו דומה אם רואה רציחה, ושאר דברים אשר הם רעים, אין שייך בזה קבלה. אבל השמיעה היא קבלה, וכמו שתרגם אונקלוס על כל שמיעה קבלה". ובח"א לקידושין כב. [ב, קלב.] כתב: "אין האדם בעל הקבלה רק על ידי האוזן, ולכך כל שמיעה מתורגם קבלה". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ.] כתב: "והפרש יש בין חוש השמע ובין חוש הראות; כי על השמע נאמר קבלה, שכך תרגום כל שמיעה שנאמר בכתוב קבלה. והקבלה אינו לשון פועל באחר. אבל העין לא נאמר בו לשון קבלה, רק פועל, מפני שהוא שולט בראיה במה שהוא רואה" [הובא למעלה פכ"א הערה 25, וש"נ]. **אך יש להעיר**, שדוקא בפסוק הזה [דברים ו, ד "שמע ישראל"] אונקלוס לא תרגם "קביל ישראל", אלא "שמע ישראל". ובמיוחד יש לתמוה, שבפסוק הקודם לכך [דברים ו, ג] נאמר "ושמעת ישראל ושמרת לעשות וגו'", ושם תרגם אונקלוס "ותקבל ישראל ותטר למעבד די ייטב לך" [ראה בספר ארחות איש (מהדו"ק שער יא, עמוד רמח), סוכת דוד דברים, אות קלט, ובספר שמע ישראל (כשר) עמוד 268, שעמדו על זה]. ובספר נתיבות אגם פרשת וישב [עמוד לד] יישב זאת שאין כוונת האונקלוס לאפוקי מקבלה, אלא לכלול ב"שמע ישראל" שמיעות נוספות, וכפי שכתב הרשב"א [שו"ת ח"ה סימן נה], וז"ל: "מלת 'שמע' כולל ג' ענינים... שמיעת האזן... אזן שמעה ותאשרני [איוב כט, יא], והושאלה לדעת הלב... והושאלה גם לקבלה והאמונה בו... וכאן רצה לומר באומרו 'שמע ישראל' כולל ג' ענינים; שנצטוינו לשמוע וללמוד, כי לולי שנשמע ונלמוד לא נתבונן אליו. ואחרי השמיעה והלימוד וחיקור היטב... תביאנו החקירה ותכריחנו הכרח אמיתי לקבל ולהאמין כי הוא יתברך נמצא". ובספר הנ"ל כתב בזה"ל: "ישנה שמיעה המתחלקת לשלושה חלקים, שכל אחד מהם הוא מרכיב הכרחי בה, והם; שמיעה, הבנה, וקבלת הדברים. ועליה מתורגם 'שמע'. וישנו הבנת הדברים לחודיה, כשלא השמיעה היא העיקר, שאז מתרגם אונקלוס 'נקבל'... הר"מ איזנשטאט בספרו על הרמב"ן [ניו יורק תשכ"ב] כתב [בראשית מו, א, סימן סה] 'שמעתי מפי הגאון רבי חיים הלוי סולוביצ'יק זצ"ל אבד"ק בריסק דליטא בשנת תרע"א, כי גם 'שמע ישראל' פירושו להבין'. ובזה מובן מדוע לא תרגם אונקלוס את 'שמע ישראל' בלשון קבלה, כי כאן אף השמיעה עיקר היא, וכוללת גם את שתי המשמעויות האחרות של לשון שמיעה, הבנה וקבלת הדברים. מה שא"כ בכל לשון

'נקבל', השמיעה אינה עיקר". ולכך שפיר יכול המהר"ל לומר ש"שמע ישראל" מורה על הקבלה, וכמו שנתבאר.

(70) לעומת העליונים שהם משפיעים, וכפי שכתב למעלה פס"ו [לאחר ציון 35]: "כאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא. כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו... וכאשר התבאר זה אם כן אין עליך לומר שמיוחדים בזה העליונים, כי אם התחתונים, כי במה שנקראים 'עליונים' הם פועלים בתחתונים, והם כמו עלה נחשבים, ואין עיקר עצמם שהם עלולים. אבל התחתונים, במה שהם תחתונים, הם עלולים בעצמם. ולפיכך החבור האמיתי שיש לסבה הראשונה, שהוא עלה באמת, הוא בתחתונים, במה שהם עלולים באמת". וכן כתב למעלה פמ"ד [שיג:]. ובתפארת ישראל פכ"ד [שנט:] כתב: "זהו מדרגת האדם ומעלתו יותר מן העליונים, שאין לו בעצמו המדרגה העליונה, אבל הוא מיוחד לקבל... ואילו העליונים כולם יש להם מדרגה עליונה בעצמם, אבל אינם מקבלים... ודבר זה עצמו הוא תשובה מה שראויה התורה אל האדם דוקא, ולא אל המלאכים... כלל הדבר, כי האדם מוכן לקבל כבוד ה'... כי האדם שהוא מקבל, וזהו מעלתו". וקודם לכן שם ר"פ ג [נו:] ביאר את טעם הדבר, וכלשונו: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא לאדם מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". ולמעלה פ"כ [רלח:] כתב: "כי הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל". ובנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים. אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים". ובדרוש על התורה [יב:] כתב: "ואמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו' [שבת פח:]. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה, נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת. והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים, ואינם מקבלים, ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל, כאשה הזאת המיוחדת לקבלה, אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים. לכן אם הוא רוצה לקבל, דבר ראוי שיעמוד בין התחתונים הסגולים לקבלה לשפלותם... כי אין העליונים בעלי

קבלה כאמור". ובח"א לב"ב עד: [ג, קז:] כתב: "עמדו חכמים על ענין האדם ומהותו, אשר הוא בעל קבלה בעצמו, וכאשר מקבל הוא יושלם, ואין שלימותו בעצמו כמו המלאכים, שאין בהם קבלה... ומי שיודע ענין האדם, יודע שדבר זה נמשך אחר צורת האדם, ומה שנקרא 'אדם', כי אין אדם רק מלשון אדמה [ב"ר יז, ד], והאדמה היא מקבלת בודאי". וראה למעלה פי"ז הערות 14, 15, פ"כ הערה 88, פס"ו הערה 36, פס"ז הערה 47, להלן פס"ט הערה 24, ופע"א הערה 29.

(71) לשונו למעלה ס"פ ג [ריג:]: "שם 'ישראל' נקרא על שם הצורה שהיא חשובה, מלשון [בראשית לב, כט] 'כי שרית'". ולמעלה פס"ב [תקכט:] כתב: "שם 'ישראל' מצד מעלתם וחשיבותם, שדבק בהם כח עליון". ולמעלה פס"ז [לאחר ציון 155] כתב: "יעקב היה נקרא 'קדוש' [ישעיה כט, כג], נבדל מן החומר הפחות. ולכך נקרא [בראשית לב, כט] 'ישראל' על שם הכבוד והשררה [רש"י שם], שהיה נבדל מן פחיתות החומרי", וראה שם הערה 157.

(72) לשונו בח"א לחולין צא: [ד קי.]: "מורה על זה 'שמע ישראל'. כי 'שמע' לשון קבלה, כי העולם הזה הוא הכל קבלה. ושם 'ישראל' הוא מעלה העליונה, שהרי שם 'ישראל' מורה על 'שרית עם אלהים', ומדריגה זאת היא מדריגה העליונה במלאכים. ואחר כך מזכירין השם, והבן הדברים. אבל המלאכים הם מלאכים קדושים, לכך הם מקדישים שמו יתברך, והוא נבדל מהם בקדושה. ואין ראוי להזכיר שמו יתברך רק אחר ג' קדושות, כמו שהתבאר למעלה". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בעוד ששתי התיבות שישראל אומרים הן "שמע ישראל", שהן ב' תיבות שונות, הרי שלש התיבות שהמלאכים אומרים הן "קדוש קדוש קדוש", שהן ג' תיבות זהות. אך לפי דבריו כאן הדברים מאירים; ב' התיבות של ישראל מורות על ה"מעלין בקודש" של ישראל, שעולים מדרגה לדרגה [מקדושה של התחתונים עד לקדושה של הנבדלים]. אך אצל המלאכים אין כלל הענין של "מעלין בקודש", וכמו שכתב למעלה פס"א [תפז.]: "כי המלאכים כאשר נבראו כך עומדים בלי שנוי, לא יוכלו להוסיף ולא לגרוע ולא לשנות דבר". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת". ובח"א לב"ב עד. [ג, קה.] כתב: "אין המלאכים מקבלים יותר ממה שבריאתם בעצמם, רק הם עומדים בהוייתם כמו שנבראו בעצמם". וכן נאמר [זכריה ג, ז] "ונתתי לך מהלכים

בין העומדים האלה", ופירש רש"י [שם] "העומדים - שרפים ומלאכי השרת". וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ ג [נו:]. ושם פט"ז [רמה:] כתב: "כי האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה. ואינו כמו העליונים, שהם עושים רצון קוניהם בלא שינוי וחלוף כלל, רק עומדים על מתכונתם אשר נבראו". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמז:] כתב: "קבול שכר גם כן אין שייך למלאכים, כי השכר הוא שייך דוקא לאדם שקונה מעלה יותר ממה שהיה לו קודם, והוא קונה עולם הבא. אבל מדריגה זאת אין למלאכים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 184, ופס"א הערה 85]. לכך בעוד ישראל אומרים ב' תיבות שונות המורות על עלייתם מדרגה לדרגה, המלאכים אומרים ג' תיבות זהות, כי הם "עומדים על מתכונתם אשר נבראו". ודו"ק.

(73) כן הביאו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצט:]: "וכתב הרב כבוד מורנו רבי מאיר ז"ל בחלק היחוד... וכתב עוד הרב המופלא, וזה לשונו בחלק היחוד בפרק יב". ולא נמצא בספריו שכינה מחבר אחר בשם "הרב המופלא".

(74) הספר הזה ידוע יותר בשם "עבודת הקודש" [דפוס ראשון במנטובה שנת ש"ה]. ועיין בהקדמת המוציא לאור "עבודת הקודש" לשנת תשס"ט שעמד על שני השמות של הספר.

(75) לשון עבודת הקודש [ח"ג פ"ז]: "מה שישראל מזכירין את השם לאחר ב' תיבות, ומלאכי השרת לאחר ג', להודיע כי גדולה השגת ישראל בשם, מהשגת מלאכי השרת. כי כל מה שיתמעטו המחיצות תרבה ההשגה... וישראל מדרגתן בהשגה אחר ב' מחיצות, ומלאכי השרת אחר ג'. וביאור זה, כי מלאכי השרת ישיגו השם אחר שישכילו שהוא נבדל מהם בג' הבדלים, והם ג' מחיצות שבינו לבינם". ופירושו, שישנם שלשה הבדלים בולטים הקיימים בין הקב"ה לבין המלאכים, והבדלים אלו הם המחיצות הקיימות בין המלאכים לבין הקב"ה. ומעתה יבאר את שלשת ההבדלים האלו.

(76) המשך לשון עבודת הקודש [ח"ג פ"ז]: "האחת, שהוא בוראם והתחלתם, והוא אין לו שום התחלה. וההבדל בינו לבינם כהבדל שבין הבורא לנברא".

(77) המשך לשון עבודת הקודש [ח"ג פ"ז]: "הב', הוא נבדל מהם מצד שאין להם קיום בעצמם, אלא ממנו, וכמו שכתוב [איוב טו, טו] 'הן בקדושיו לא יאמין', והוא קיומו בעצמו, אינו תלוי בזולתו". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לג.] כתב: "גם מלאכי השרת יש להם הסעודה הזאת... כי הכל צריך להתפרנס מן העלה הראשונה, שבשפע שלו קיימים הכל". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "הוא יתברך מעמיד ומקיים הכל אחר

הבראם, כי אף אחר בריאת העולם אין העולם עומד בעצמו, רק שהוא יתברך מקיים העולם" [הובא למעלה פמ"ז הערה 517, וש"נ].

(78) המשך לשון עבודת הקודש [ח"ג פ"ז]: "הג', שהוא נבדל מהם מצד שאין לו עמהם שום ערוב והתאחדות, עם שהוא נמצא עמהם".

(79) המשך לשון עבודת הקודש [ח"ג פ"ז]: "אלו הן המחיצות המבדילות בינו לבינם, שאחריהן משיגים אותו".

(80) כן הביאו בספר אור התורה לצמח צדק [ישעיה ו, ג, עמוד תשסה, אות ב], ונשא ונתן בדבריו.

(81) כי שלשת הבדלים אלו קיימים גם בין הקב"ה וישראל. וכן עמד על כך האור תורה [על ישעיה עמוד תשסו].

(82) מהקשר דבריו משמע שרוצה לומר שישראל הם עם אחד בפני עצמם, ואינם מתאחדים ומתערבים עם שאר עמים. ואודות שישראל הם "אומה יחידה", ראה למעלה הערה 49, והערה הבאה.

(83) לשונו בהקדמה שניה לדר"ח [פד:, בביאור משנת "כל ישראל"]: "ישראל אחד לגמרי כאילו אין זולתם, עד שהכל טפל אצל ישראל. וזהו מעלת ישראל העליונה, שהם עם אחד, ואין זולתם. כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל... ובזה ישראל עם אחד שאין זולתם". ובנצח ישראל פי"ג [של:] כתב: "כל האותיות הם מתחברות, כמו הי' מן האותיות העשריות, והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והעי"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חבור, והיא עומדת בלבד. ואף כי גם הה"א יש לה סגולה זאת באותיות האחדים, כי א' והט' הם מתחברים לעשרה, וכן כולם, חוץ מן הה"א. ועל זה נאמר [במדבר כג, ט] 'הן עם לבדד ישכון', שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק 'לבדד ישכון'. כמו מלת 'הן' שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להן חבור רק אל עצמם" [הובא למעלה הערה 49].

(84) לכך ההבדל השלישי הקיים בין הקב"ה למלאכים ["השלישי, שהוא יתברך נבדל מן המלאכים, ואין המלאכים נבדלים זה מזה" (לשונו כאן)] אינו קיים בין הקב"ה לישראל, כי גם ישראל נבדלים מכל האומות כפי שהקב"ה נבדל מן הנמצאים.

(85) דע שגם האור תורה [על ישעיה (ו, ג) עמוד תשסו] יישב שאלה זו באופן זה [שאצל ישראל אין את ההבדל השלישי שיש אצל המלאכים], אך כתב זאת משום טעם אחר, וכלשונו: "מה שישראל מזכירים השם אחר ב' תיבות אפשר לומר שהוא יתברך מובדל

מהם רק בשני ההבדלים הראשונים, אבל ההבדל השלישי, שאין לו עמהם שום עירוב, אינו כן בישראל, שיש לו יתברך עירוב עמהם על ידי התורה... על ידי זה שהאדם עוסק בתורה יש לו התקשרות ועירוב עם הקב"ה ממש, ואינו נבדל מהם לגמרי כמו במלאכים".

(86) "ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ" [ש"ב ז, כג].

(87) פירוש - אין אחדות ישראל בארץ [במה שהם נבדלים מן האומות] דומה ושוה לאחדות הקב"ה [במה שהוא נבדל מן הנמצאים]. דוגמה לדבר; בדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "כי אחר ההתחלה [של הבריאה] אין אחדותו [של הקב"ה] בעולם, שהרי נמצאו המלאכים וחמה ולבנה שעובדים אליהם האומות. אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על השם יתברך שהוא אחד... ובאיזה צד מעידים על השם יתברך שהוא אחד, כי ישראל הם עם אחד בארץ. והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד, כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא אחד לגמרי ואין בו רבוי, וזהו השם יתברך, שהוא אחד לגמרי... ישראל הם בתחתונים שיש בהם הרבוי, והם מעידים על השם יתברך שהוא קודם, והוא אחד בעליונים ובתחתונים" [הובא למעלה פי"א הערה 77, פכ"ט הערה 6, פל"ו הערה 92, ופ"ס הערה 64]. לכך יש הבדל בין אחדות הקב"ה לאחדות ישראל; אחדות הקב"ה היא לגמרי, ואחדות ישראל היא רבוי שהוא אחד. וראה בגו"א בראשית פ"ג אות לז [צ.] בביאור המאמר [פסחים קיח.] "אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא [אברהם] יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד".

(88) ולא רק שלשת הדברים שזכר העבודת הקודש. כגון, המלאכים חיים רק למשך ימי העוה"ז [ראה למעלה הערה 63], והקב"ה חי לעולם. ולמעלה הערה 63 הובאו דבריו מדרשת שבת תשובה [סו:] שאכן ביאר שם שעל הבדל זה המלאכים אומרים "קדוש קדוש קדוש". ובגו"א בראשית פ"ג אות לז [צ:] כתב: "אין חכמת ומדע המלאכים משתוים אל מדע השם יתברך".

(89) פירוש - אף אם ניתן ליישב שאלות אלו [ואינו מבאר כיצד].

(90) מציון 54 ואילך.

(91) לשונו למעלה [לאחר ציון 60]: "אבל ישראל במה שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, ולכך נקראים 'בניו', הם מזכירין השם אחר שתי תיבות, שהרי העלה מצטרף אל העלול, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מאוד, ולפיכך מזכירין השם אחר שתי תיבות". וראה למעלה הערה 63.

(92) פירוש - בפרק זה הביא שתי ראיות מדברי חז"ל שישראל קרובים לה' יותר מאשר המלאכים קרובים לה'; (א) בתחילת הפרק הביא את מאמרם שישראל אמרו שירה על הים לפני המלאכים. (ב) בהמשך הפרק [לפני ציון 38] הביא את מאמרם שישראל אומרים שירה בכל עת, ומזכירים שם ה' לאחר ב' תיבות, לעומת המלאכים שאומרים שירה לפרקים, ומזכירים שם ה' לאחר ג' תיבות.

(93) גם למעלה פמ"ד גם עסק בסוגיא זו, וכתב [רפג:]: "מכל מקום אביא דבר אחד מדברי חכמים, והם דברי חכמה, כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים". וראה להלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 68.

(94) כפי שהקשה למעלה פס"ו [לאחר ציון 30]: "ויש לשאול, הנה השמים כסאו והארץ הדום רגלו [עפ"י ישעיה סו, א], ויהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים. ובדבר זה מעלין ולא מורידין, יהיה אלקותו בעליונים, למה צריך בתחתונים, שהם עפר רימה ותולעה [עפ"י אבות פ"ג מ"א]". ולהלן פ"ע [לאחר ציון 27] כתב: "הנה יש לשאול, איזה מקום כבוד מנוחתו שיהיה מקום כבודו בתחתונים, אשר נראה שהכבוד מרוחק מהם והם בעלי חומר גס מאוד ועכור, ואיך בהם נמצא מקום ראוי לחבור הקדוש הזה" [ראה למעלה פס"ז הערה 49].

(95) כפי שכתב למעלה ר"פ סז: "התבאר לך בפרקים שעברו כי אל תפן אל מנחתם [עפ"י במדבר טז, טו], היא מנחת שוא אשר הביאו אל השם יתברך [עפ"י ישעיה א, יג], כי הוא יתברך קרוב אל המלאכים מצד שהם נמצאים עליונים". והראב"ע [בראשית א, א] כתב: "ואל תשים לבך אל דברי הגאון [רס"ג] שאומר שהאדם נכבד מהמלאכים, וכבר בארתי בספר היסוד כי כל ראיותיו הפוכות. וידענו כי אין בבני אדם נכבדים כמו הנביאים, ויהושע נפל על פניו לפני מלאך ה' והשתחוה ואמר 'מה אדנִי מדבר אל עבדו', וכן זכריה [זכריה א, ט שפנה למלאך בלשון "אדונִי"]. ודניאל [דניאל י, יז שפנה למלאך בלשון "אדונִי"]. ולמה אאריך". וכן האריך בפירושו הקצר לשמות [כג, כ], והביא שם ראיות נוספות. וכן דעת המו"נ [ח"ב פי"א, וח"ג פי"ג]. וראה למעלה פס"ז הערות 109, 133.

(96) לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קפד:]: "הם אומרים [הפילוסופים] כי האדם פחות היצירה שפל הבריאה מן הגלגלים, ומכל שכן מן המלאכים, כמו שהאריכו הם בספור שבח המלאכים ובגלגלים, ובגנות הבריאה של אדם... וכבר התבאר בחבור גבורות ה' כי אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי". וראה שם הערות 8-10 מי הם בעלי דעה זו. ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאד כי

אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם. שכבר בארו חכמים לא במקום אחד, רק בכמה מקומות, כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה" [הובא למעלה פל"ט הערה 140, פמ"ד הערות 40, 73, פ"ס הערה 7, פס"ז הערה 137, ולמעלה הערה 22]. ובעבודת הקודש [ח"ד פרקים ג-ה] הביא את הדעות האומרות שהאדם שפל מהגלגלים וק"ו מהמלאכים, וצירף אליהם את דעת הרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ג ה"ט, ומו"נ ח"ב פי"א]. אך הוא דחאם, וביאר שהאדם עליון מהכל.

(97) לשונו למעלה פמ"ד [רפב.]: "למה לא יאמר 'אנכי ה' אלקי המלאכים העליונים', שבזה היה נראה רוממותו וגדולתו, כמו שיאמר [דברים י, יז] 'אלקי האלקים ואדוני האדונים'. אמנם אני אומר, כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת אשר נקראו 'בנים' לו יתברך, אין רוח חכמים נוחה הימנו". ובהמשך הפרק שם [שי.] כתב: "ויורה זה השם, כי המלאכים הם נקראים 'מלאכים' מלשון שלוחים, מפני שהם שלוחים לצורך הנמצאים, ומפני שהם שלוחים לצורך הנמצאים, אינם עיקר שיקרא אלקותו יתברך עליהם. אבל ישראל הפך זה, שנקראו 'בנים', כי אם הבן הוא משמש אל האב לכבודו, אבל מכל מקום אינו משמש זולתו. לכך שמו יתברך נקרא על ישראל לומר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'אנכי ה' אלקי המלאכים'", ושם מאריך בזה עוד [ראה שם הערות 40, 50, 72, 73]. ולמעלה פס"ב [תקלב:] כתב: "ממשלתו של הקב"ה על ישראל, כי נקרא 'אלקי ישראל' בפרט". ולמעלה פס"ז [לאחר ציון 100] כתב: "ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים, אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים... גם כן בפסוק [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... שתמצא שמתיחס אלקותו על ישראל, ולא אמר 'אנכי אלקי המלאכים וצבא השמים', כמו שהתבאר למעלה", ושם הערה 106. ובדר"ח פ"ו מ"י [שמו.] כתב: "ישראל נקרא שמו עליהם לומר 'אלקי ישראל'. והמלאכים קודם שנבראו היו אומרים [תהלים מא, יד] 'ברוך ה' אלקי ישראל וגו'' [תנחומא קדושים אות ב], הרי כי שם אלקותו נקרא עליהם". וכוונתו כאן היא שאם המלאכים והגלגלים הם יותר נכבדים מישראל, נמצא שיש פחיתות כבוד במה שהקב"ה נקרא "אלקי ישראל", כי היה יותר ראוי שיקרא "אלקי המלאכים והגלגלים" אם הם חשובים יותר. וראה למעלה פס"ז הערה 2 שלכאורה היה נראה שמטרת אלו "שמגדילים המלאכים, ואף הגלגלים, על ישראל" היא להרבות כבוד שמים, שכבוד ה'

מתרבה ע"י שה' קרוב לעליונים הרוחניים יותר מאשר לתחתונים הגשמיים. ולאפוקי מכך מבאר כאן, דאדרבה, אלו "שמגדילים המלאכים, ואף הגלגלים, על ישראל" הם הממעטים כבוד שמים. וראה להלן פס"ט הערה 157.

(98) משנה [חגיגה יא:] "כל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו ["טוב ויפה היה לו" (רש"י שם)] שלא בא לעולם". ובדר"ח פ"ה מ"ו [ריא.] כתב: "וכי נמצא אדם כזה שאינו חס על כבוד קונו, להוציא דברים כמו אלו".

פרק סט

(1) לשונו בנצח ישראל פנ"ד [תתמד:]: "אהרן שהיה עושה שלום וחבור בין ישראל לאביהם בשבמים, דבר זה הוא מצד השם יתברך, אשר הוא חפץ בחבור ובדביקות להיות עם ישראל... ענני כבוד היו על ידי אהרן [תענית ט.]... כי על ידי אהרן היה החבור של הקב"ה עם ישראל, כמו שתמצא בכל מקום כאשר היה נגלה השכינה בתחתונים, היה על ידי ענני כבוד; 'וירא ה' בעמוד ענן' [דברים לא, טו], וזה תמיד. 'ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד' [שמות יט, יז]. וגם כן בכל מקום שהיה גלוי שכינתו בתחתונים היה זה על ידי עמוד הענן. ולכך ראוי שיהיה זה על ידי אהרן, שעל ידי אהרן חבור השם יתברך אל ישראל... כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא 'ענן השמים' [דניאל ז, יג], וזה היה מורה על השתוקקות העלה אל התחתונים". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ:] כתב: "יש דביקות העלה אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עלה בלא עלול". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קעח.] כתב: "דע כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים מצד כי אין עלה בלא העלול, לכך השם יתברך חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם. ומפני כי העלה הוא קודם אל אשר הוא עלה להם, לכך השכינה מקדמת לפני עשרה [ברכות ו.], כי בודאי השם יתברך, אשר הוא העלה, קודמת אל מי אשר הוא עלול ממנו". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ב:] כתב: "השגחת העלה הוא בפרט על העלול, ומפני כך מה שהשם יתברך גבוה, ומורה זה שהוא עלה, והעלה רואה את שהוא עלול בראשונה, כאשר העלה מצטרף אל העלול דווקא. ולפיכך השם יתברך רואה את השפל יותר ממה שהוא רואה את הגבוה, כי הגבוה אינו עלול כל כך כמו מה שהוא רואה את השפל ופחות, שהוא עלול לגמרי... כי השם יתברך, שהוא עלה, פונה אל העלול, והעלול הוא מקבל כבודו יתברך להיות השם יתברך עמו... כי העלה עם העלול והוא מוכן לקבל". וראה למעלה פכ"ב הערה 71, פמ"ו הערה 161, פמ"ז הערה 506, ופס"ז הערה 46.

(2) כמבואר בשלשת הפרקים הקודמים. ולמעלה פס"ו [לאחר ציון 30] כתב: "ויש לשאול, הנה השמים כסאו והארץ הדום רגלו [עפ"י ישעיה סו, א], ויהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים. ובדבר זה מעלין ולא מורידין, יהיה אלקותו בעליונים, למה צריך בתחתונים, שהם עפר רימה ותולעה... וכאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא. כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו... וכאשר התבאר זה אם כן אין עליך לומר שמיוחדים בזה העליונים, כי אם התחתונים, כי במה שנקראים 'עליונים' הם פועלים בתחתונים, והם כמו עלה נחשבים, ואין עיקר עצמם שהם עלולים. אבל התחתונים, במה שהם תחתונים, הם עלולים בעצמם. ולפיכך החבור האמיתי שיש לסבה הראשונה, שהוא עלה באמת, הוא בתחתונים, במה שהם עלולים באמת", ושם הערות 42, 43 [הובא להלן הערה 159]. ולמעלה בסוף הפרק הקודם [לאחר ציון 91] סיכם וכתב: "הנה התבאר קצת מן הראיות מן דברי חכמים, שהפליגו בחכמתם, וכלם יענו ויעידו ויגידו שישראל בשביל שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה לכל הנמצאים, השם יתברך קרוב אליהם ומצטרף אליהם. ואם כן לא יקשה לך למה הוא יתברך בחר בישיבתו בתחתונים".

(3) אודות שהעלול פונה אל עלתו, כן כתב למעלה פמ"ז [תצ:]: "כי ענין השירה, כי העלול אשר נמצא מן העלה, משתוקק אל עלתו אשר הוא בא ונמצא ממנו, ולכך משתוקק אל עלתו אשר בראו. ודבר זה כאשר הוא עלול ונברא בעצם, רצה לומר שהוא עלול בעבור עצמו, ואינו בריאה שנברא בשביל דבר זולתו. שאם לא נברא מצד עצמו, רק כדי לשמש זולתו, כמו הבעלי חיים שאינם מדברים, כיון שאינו עלול בעצם, שהם נבראים בשביל האדם, אין עליו שם עלול שיהיה משתוקק אל העלה, שלא נברא מצד עצמו. ולפיכך אין ראוי לומר שירה רק ישראל, מה שהם נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א], והם עלולים בעצם ממנו. לא כמו האומות, שהם נבראים בשביל ישראל. אבל ישראל נקראו 'בנים' ועלולים מן השם יתברך, ועלול כזה משתוקק אל העלה. וזהו השירה, שהוא השתוקקות העלול אל העלה". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג:] כתב: "למה האבות תקנו התפלה [ברכות כו:], וכי לא התפלל אדם ונח גם שאר צדיקים... כבר בארנו כי התפלה היא אל השם יתברך, שצריך האדם, שהוא העלול, פונה אל העלה ונתלה בו, ולכך מתפלל אל העלה, ודבר זה מבואר וזה שאמר... תפלות אבות תקנום. מפני כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו 'אבות', ולא 'הצדיקים הראשונים', כי

העולם כולו נברא בשביל ישראל, והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל, וכאילו האבות הם העלול הראשון מן השם יתברך, אשר העלול צריך אל העלה ונתלה בו יתברך... ומפני כך האבות, שהם התחלה, תקנו התפלות, כי התפלה היא מה שמתחבר העלול אל העלה יתברך, והאבות הם העלול הראשון אשר יש לו צירוף אל השם יתברך" [הובא בחלקו למעלה פמ"ז הערה 404]. ובנתיב העבודה פ"ו [א, צב.] כתב: "מפני כי העלול נתלה בעלה, לכך העלול נושא לבו אל עלתו, שכל אחד נושא לבו אל מי שהוא צריך אליו, שהאדם צריך אל השם יתברך בתפלתו". וכן אמרו בב"ר [כ, ז] "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב: "אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקות החומר אל הצורה... והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה". וכן ביאר בנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] שהבאר שהיתה לישראל במדבר מורה על השתוקקות ישראל אל ה', ולכך הבאר היתה בזכות מרים [תענית ט.], עיי"ש [ראה למעלה פמ"ז הערה 269, וש"נ].

(4) הנה כאן השוה בין יחס העלה לעלול לבין יחס העלול לעלה, שכתב: "**כמו** שדביקות העלה במי שהוא עלול ממנו... **וכמו כן** ראוי אל העלול שיהיה פונה אל עלתו". וכן למעלה פמ"ז [תקמז:] הביא שהעולם עומד על שלשה דברים, ושנים מתוכם הם גמ"ח ועבודה [אבות פ"א מ"ב], וכתב לבאר: "העולם יש לו דביקות בו יתברך... האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך, זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:], וכתיב [שמות כה, כ] 'ופניהם איש אל אחיו'". ועוד אודות הדדיות זו, הנה מצינו בגמרא שאמרו [סוטה ה.] "'ואת דכא ושפל רוח' [ישעיה נז, טו], רב הונא ורב חסדא; חד אמר 'אתי דכא' ["אני מגביהו עד ששוכן אצלי" (רש"י שם)], וחד אמר 'אני את דכא' ["אני מרכין שכינתי אצלו" (רש"י שם)]. ומסתברא כמאן דאמר 'אני את דכא', שהרי הקב"ה הניח כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני, ולא גבה הר סיני למעלה". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ג.] כתב: "מה שסבר מר 'אתי דכא', ומר סבר 'אני את דכא', כי השם יתברך שהוא עלה פונה אל העלול, והעלול הוא מקבל כבודו

יתברך להיות השם יתברך עמו, ולכך 'אני את דכא'. ולמאן דאמר 'אתי דכא'... שכיון שעל כל פנים יש חבור ביחד העלול עם העלה, הנה ראוי שיהיה הדכא עמו יתברך, מצד שמעלין בקודש [ברכות כח.], שהעלול הזה יש לו דביקות וחבור עם העלה, לכך אתו יתברך דכא. ולדברי שניהם העלול והעלה יש להם חבור ביחד, רק למאן דאמר 'אני את דכא', כי העלה עם העלול, והוא מוכן לקבל. ולמ"ד 'אתי דכא' העלול נמצא עם העלה. ומכל מקום מסתברא כי הוא את דכא, שהשם יתברך השרה שכינתו עם הדכא. כי אף אם השם יתברך מרום וקדוש שוכן עד, מכל מקום יש להיות הוא יתברך, שהוא העלה, עם הדכא, שהעלול הוא מוכן לקבל ביותר שיהיה עמו כבוד השכינה. כי דבר זה הוא חבור ביותר כאשר הוא יתברך את דכא, ממה שיהיה החבור כאשר היה עם השם יתברך הדכא. כי מי שבא אל אחד הוא לגמרי אתו, כי האחד מקבל אותו אצלו לגמרי. ולא כן אחד שהוא בא אצל הגדול, שאי אפשר שיהיה החבור עמו כל כך, והבן זה. ולפיכך קאמר 'מסתברא דאני את דכא', שהדכא, שהוא העלול, השכינה עמו" [ראה למעלה פס"ו הערה 37]. ולפי מסקנת הגמרא ["ומסתברא כמאן דאמר 'אני את דכא'"] ק"ק לומר "**כמו** שדביקות העלה במי שהוא עלול ממנו... **וכמו כן** ראוי אל העלול שיהיה פונה אל עלתו", כי יחס העלה לעלול "הוא חבור ביותר", מעבר ליחס העלול לעלה, "שאי אפשר שיהיה החבור עמו כל כך". וכן יש להעיר מדבריו בבאר הגולה באר הרביעי [תס:], שכתב: "הרב רוצה מאוד וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו [פסחים קיב.] יותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק... כי המשפיע יותר חפץ להשפיע ממה שהמקבל חפץ לקבל" [ראה למעלה פס"ו הערה 37, ופס"ז הערה 27]. ואם המשפיע יותר חפץ להשפיע ממה שהמקבל חפץ לקבל, כיצד ניתן לומר "**כמו** שדביקות העלה במי שהוא עלול ממנו... **וכמו כן** ראוי אל העלול שיהיה פונה אל עלתו", הרי דביקות העלה בעלול גדולה יותר. וי"ל בזה.

(5) אלו פרשיות תרומה-פקודי, וכמו שביאר למעלה פס"ו [לאחר ציון 27].

(6) זהו ספר ויקרא. וראה להלן הערה 40.

(7) כפי שנתבאר למעלה [הערה 3] שזו מהותה של התפילה ["כי התפלה היא מה שמתחבר העלול אל העלה יתברך"], והתפילה תיקנו כנגד הקרבנות [ברכות כו:], הרי מוכח שזו גם מהות הקרבנות. וכן הולך ומבאר כאן. ולמעלה פ"ח [שסח:] כתב: "כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". ולמעלה פל"ו [תרפד.] כתב: "זהו ענין הקרבן שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו". וכן חזר וכתב למעלה פמ"ז [תקמח:].

ולהלן [לפני ציון 91] כתב: "הקרבת הקרבן הוא שהעלול שואף אל עלתו להדבק בו". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשד.] כתב: "וכל זה סתרי החכמה בענין הקרבן, שהוא השבת העלול אל העלה" [ראה למעלה פ"ח הערה 105, פמ"ד הערה 143, פמ"ו הערות 42, 69, 72, פמ"ז הערה 509, ולהלן הערה 92].

(8) השבת העלול לעלתו. וראה להלן הערה 134.

(9) לשונו למעלה פ"ח [שפה:]: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצ:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם [יומא לח.]; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם [ראה להלן הערה 22 בביאור ה"חס ושלום" הזה]. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'ועל העבודה'. כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני... כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו". ושם מי"ג [שמו.] כתב: "כי אל החיים ראוי הקבלה, שצריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם, ואין האדם מקוים רק בו יתברך, ועצם החיות בעצמו הוא הקבלה שמקבל חיות. ולפיכך השם יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור חיים', כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם כמו המקור הזה". ושם פ"ו מ"ח [רנח:] כתב: "אין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך". ובנתיב האמת פ"ב [א, ר.] כתב: "כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלקינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו [דברים ד, לט] 'וידעת וגו''. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך". ובתפארת ישראל פ"י [קסה.] כתב: "כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך". ובבאר הגולה באר הששי [רלב:] כתב: "כי אין קיום לעולם בצד עצמו, רק על ידי השם יתברך המקיים אותו, ודבר זה על ידי הדביקות שיש לעולם בו יתברך, ומצד הדביקות הזה יש לעולם קיום, ולא זולת זה" [ראה למעלה

פ"ח הערה 105, פמ"ו הערה 42, ופס"ד הערות 152, 153, פס"ו הערה 35, פס"ח הערות 10, 47, ולהלן הערות 180, 183].

(10) פירוש - תלות העלול בעילתו מורה שהעלול אינו יכול להתקיים בעצמו, אלא כל מציאותו ניזונת מן עילתו, ובזה גופא העלול שב אל עילתו. ולהלן בסוף הפרק [לאחר ציון 185] כתב: "מפני זה צוה להקריב לו קרבן, כי לא צריך השבה גמורה שיקריב עצמו אליו לגמרי, רק הוראה שהנמצאים שבים אליו, תלוים במי שהוא נותן קיומם". ולמעלה פמ"ו [שעו:] כתב: "יש לעולם חזרה ואסיפה, שאחר תכלית הכל העולם נאסף אל המקיים, שאין עמידה לעולם בעצמו, ונאסף אל המקיים, שבו נתלה... יש לעולם מדריגה אלקית; כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך. והשני הוא הפך זה, שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו המקיים אותו, במה שהעולם נתלה בו יתברך, ואין לו קיום זולתו יתברך, ובזה כל המציאות שב אל השם יתברך. וכמו שהענין הראשון במה שהנמצאים הם מושפעים נמצאים מאתו יש לעולם דביקות בו, כן דבר זה במה שהם שבים אליו תלוים בו, יש לעולם דביקות בו יתברך". ובדר"ח פ"א מי"ח [תנט.] כתב: "כי העולם הזה הוא בא מן השם יתברך, ואליו שב". ובנתיב התשובה פ"ב [מד:] כתב: "דבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל השם יתברך, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל השם יתברך, אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים, וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל השם יתברך... וזולת זה לא היה קיום אל העולם". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "ודע כי גם אל כלל העולם יש לו השבה אל השם יתברך. כי כמו שהעולם בא מן השם יתברך, כך יש לו השבה אל השם יתברך, כי ממקום שבא, שמה ישוב". ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי כבר התבאר בחבור גבורות השם [למעלה פמ"ו (שעו:) וכאן] כי העולם הזה שב אל עלתו, ואי אפשר רק כך, כי ממנו יתברך הושפע העולם, ואליו יתברך הוא שב". ובאור חדש פ"ג [תרנו.-תרסא:] ביאר שזהו ההבדל בין ישראל לאומות, שישראל בסופם שבים אל ה', ומכך נובעת נצחיותם, לעומת האומות שסופן אצל עצמן, ולכך אינן בנות נצח [ראה למעלה פמ"ו הערות 43, 51, להלן הערות 180, 185, ואור חדש פ"ג הערה 293].

(11) פירוש - הקרבת הקרבן מורה על חזרת העלול אל עילתו, ובזה קיומו, וכמו שמבאר [ולהלן (ציון 29) יבאר מדוע יש צורך בקרבן, הרי בלא"ה כל הנמצאים שבים לעילתם]. ולמעלה פ"ח [שפה.] כתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שהם גם כן יהיו נצחים כמו שהוא יתברך נצחי. ודבר זה יתבאר בסוף הספר באריכות [כוונתו לפרק זה]". ולמעלה פמ"ו

[שפד.] כתב: "כי העבודה בעצמה מורה על שהנמצאים הם שבים אל השם יתברך כאשר מקריבים אליו הקרבן, שזהו בעצמה השבת הנמצאים אליו. ודבר זה יתבאר באריכות בסוף הספר [כאן] איך הקרבן הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך" [ראה להלן הערות 158, 183]. ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "לפיכך אמרו [אבות פ"א מ"ב] כי העולם עומד על העבודה. כי אם לא היה העבודה, היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו, רק מצד השם יתברך, ובזה שישראל עבדים עובדים אל השם יתברך, בזה שייכים אל השם יתברך, ולכך יש להם קיום, ולא זולת זה". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פד.] כתב: "כי התמידים שצוה השם יתברך [במדבר כח, ב-ח] להודיע כי העולם הזה שב ומתקרב אל השם יתברך. ואם לא שב אל השם יתברך, לא היה אל העולם קיום בעצמו. רק הוא שב אל השם יתברך, ולא נברא שיהיה לעצמו... כמו שהושפע מן השם יתברך, כך שב אל עילתו" [ראה למעלה פ"ח הערה 105, פמ"ו הערה 42, פס"ד הערות 152, 153, פס"ח הערות 10, 47, ולהלן הערות 32, 180].

(12) כמו שנאמר [ויקרא ג, יא] "והקטירו הכהן המזבחה לחם אשה לה'", ופירש רש"י [שם] "לחם אשה לה' - לחמו של אש לשם גבוה. לחם - לשון מאכל". וכן נאמר [במדבר כח, ב] "צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי וגו'", ופירש רש"י [שם] "קרבני - זה הדם. לחמי - אלו אימורין... לאשי - הניתנין לאשי מזבחי". והרמב"ן [ויקרא א, ט] עמד על הביאור של "לחם אשה", עיי"ש.

(13) כמו שאמרו [מנחות קי.] על הקרבת הקרבנות "ושמא תאמר לאכילה הוא צריך, תלמוד לומר... לא לרצוני אתם זובחים, אלא לרצונכם אתם זובחים", ופירש רש"י [שם] "כלומר לא להנאותי... [אלא] לצורך עצמכם לקיים מצותי, שתהא כפרה לכם בכך" [ראה להלן הערה 24]. ואמרו במדרש [במדב"ר כא, טז] "'את קרבני לחמי לאשי' [במדבר כח, ב], אמר ליה הקב"ה למשה, אמור להם לישראל לא שאני צריך לקרבנות, כל העולם כולו שלי הוא, הבהמה שאתם מקריבים אני בראתי אותה, וכן הוא אומר [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך', אין לפני אכילה ושתיה". ובתנחומא [פנחס אות יב] אמרו "אם תאמר יש לפניו אכילה ושתיה, למד ממשה רבינו, ראה מה כתיב בו [שמות לד, כח] 'ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה'... ומה משה שהלך בשליחותו ארבעים יום וארבעים לילה, לחם לא אכל ומים לא שתה, הקב"ה על אחת כמה וכמה", ושם האריכו בזה. ועוד אמרו במדרש [שיר השירים זוטא א, טו] 'הנך יפה רעיתי' [שיה"ש א, טו], הקב"ה אומר לישראל, אתם מפרנסים אותי, שנאמר [במדבר כח, ב] 'את קרבני לחמי'. יש לפניו אכילה ושתיה, תלמוד לומר 'לאישי', לאישים אתם

נותנים. אם כן למה נאמר 'לחמי', אלא אע"פ שאתם נותנים לאישים, מעלה אני עליכם כבנים המפרנסים לאביהם". והרמב"ם [הלכות תשובה פ"ח ה"ב] כתב כן אף כלפי בני אדם בעוה"ב, וכלשונו: "העולם הבא אין בו גוף וגויה, אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף, כמלאכי השרת. הואיל ואין בו גויות, אין בו לא אכילה ולא שתייה, ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעולם הזה". ובספר הכוזרי [מאמר שני, אות כה] כתב: "אמר הכוזרי... עתה אבקש ממך כי תביני כל אשר קראתי בתורה על הקרבנות, דבר שקשה על השכל לקבלו. למשל מה שנאמר 'את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי', האין פירוש הדברים כי הקרבנות קרבנות לה' הם, והם לחמו וריח ניחוח לו".

(14) לשונו למעלה פנ"ז [רצא:]: "נתן השם יתברך לבעלי חיים [כוונתו גם לבני אדם] פרנסתם ומזונם על ידי שהמזונות באכילתם שבים לדם, וכאשר הם דם מהם יתפרנס הבעל חי, שישוב הדם חלק בשר, ומן הדם יתפרנס הבעל חי, והוא חיותו". ולמעלה פ"ס [תלג:] כתב: "האכילה מתפרנס ממנה הגוף, וישוב בשר הלחם מה שהוא אוכל". והכוזרי [מאמר שלישי אות נג] כתב: "אש החום הטבעי בחיים, אשר יהפוך המזון לדם ובשר ועצם ושאר אברים". ואוצר נחמד [המפרש שם] כתב: "אומרים הקדמונים שהחמימות אשר בבעלי חי בטבע הוא מהפך המזון אשר עליו יחיה הבעל חי לדם, וממנו יגדל החי ויתוסף עליו בשר, וגם כל עצמותיו מתגדלים". ובספר המשלים לר"י גיקטיליא [אות פד] כתב: "מזון האדם... נהפך לדם וכיוצא בו, ומפרנס את כל האיברים" [ראה למעלה פנ"ז הערות 100, 101]. **ונראה הכרחו** של דבר זה [שהמאכל יעשה לדם], כי הגדרת "חיים" היא שאדם חי מעצמו מיניה וביה, ולא מזולתו, וכמו שאמרו חכמים [נדרים סד:] שהעני חשוב כמת. ובגו"א שמות פ"ד אות יג [עד.] כתב: "דבר זה ידוע כי העני שאין לו חיות מעצמו, רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות, הרי הוא כמת. כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו, ולא נתלה מזולתו, ולפיכך 'העני חשוב כמת'. וזהו שאמר שלמה [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', פירוש כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות... והעני אשר בעצמו חסר וצריך לזולתו, הוא כמת בעבור חסרונו". וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [רב:]. ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג:] כתב: "כי מי שהוא שונא מתנות, לא זה שאינו מקבל, אלא שונא הוא הקבלה, ולפיכך הוא ראוי אל החיים. כי המעין שנקרא 'מים חיים', מפני שהוא נובע מעצמו נקרא [בראשית כו, יט] 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו. והבור אשר הוא מקבל, לא נקרא 'מים חיים' כלל. ולפיכך העני נחשב כמו מת, לפי שהוא מקבל מאחר, ואינו חי כלל מעצמו, ודבר זה לא נקרא 'חי', רק מי שהוא חי מעצמו זה נקרא שהוא 'חי'" [ראה למעלה פ"ט הערה

158]. לכך בכדי שהמאכל יהיה חיותו של אדם, שומה על המאכל להעשות "עצמו" של האדם האוכלו, כי חיות האדם חייבת לבא מעצמו, ולא מזולתו. לכך כל מאכל מוכרח להעשות לדמו של האוכֵל, כי רק אז חיות האדם תבוא אליו מעצמו ממש, ולא מזולתו.

(15) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תמב:]: "הלחם הוא פרנסת הגוף, כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר". ושם פ"ה מ"ח [רנב.] כתב: "הלחם הוא חיותו של אדם... ועל הלחם יחיה האדם... שאין הפירות נותנין חיות כמו הלחם". ובנתיב התורה פ"א [פא.] כתב: "כי אף כי היין יותר נחשב מן הלחם, כי היין 'משמח אלקים ואנשים' [שופטים ט, יג], מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם, שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו" [הובא למעלה פס"ב הערה 200]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא:] כתב: "כי הלחם הוא חיותו של אדם, שאם לא היה הלחם לא היה יכול לעמוד כל ימיו, כי הלחם הוא סעדא דליבא, דכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו''... אם כן הלחם הוא חיותו של אדם, ודבר זה כנגד מה שברא השם יתברך בעולם ההכרחי. אמנם היין והשמן בודאי אינם הכרחיים לאדם". ובנתיב עבודה פי"ז [א, קכח.] כתב: "הלחם הוא חיותו של אדם, ולכך שם 'לחם' שייך על דבר שהוא נותן חיות לבריות, ולכך אמר הכתוב [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר'". ובנצח ישראל פ"ה [צח:] כתב: "כי השם יתברך נתן לבני אדם... פרנסה; האחת, כדי לפרנס ולהחיות נפשו, כמו שנתן לאדם הלחם, כי הלחם הוא חיי האדם בודאי, וכדכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם'. השני, הוא הפרנסה שנתן לו אף כי אין צריך לו, רק להנאתו ולטובתו, ואין חיות האדם תלוי בו, כמו השמן והיין, ואין צריך אלו דברים רק לתוספות הנאה, ולא לצורך חיותו". וראה להלן "הלכות פסח בקצרה" הערה 41.

(16) בסמוך יבאר שהקרבן מורה שהקב"ה אינו חסר דבר משום שהוא מורה שזולתו אפס, וסילוק החסרון נקרא "לחם", כפי שהלחם משלים חסרון האדם. וראה להלן [הערה 35] בביאור מה שכתב "כי במדריגת רוממתו הנה הוא יתברך הכל".

(17) פירוש - אם לנמצאים היתה מציאות נפרדת לעצמם [שאינה מתבטלת להקב"ה], אזי יחוייב שישנה מציאות מחוץ למציאותו יתברך, ומציאות חיצונית זו ח"ו תהיה חסרה להקב"ה. וזה מן הנמנע שהקב"ה יחסר דבר. ולמעלה פמ"ז [תמו.] כתב: "שלא יאמר שאינו הכל חס ושלום, ויוכל לצאת מרשותו. לכך אמונת מציאות השם יתברך שהוא הכל, ואין דבר חוץ ממנו", ושם הערה 92. וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עז:], ויובא בהערה 22.

(18) הנה חוזר ומדגיש שאין הנמצאים דבר זולת הקב"ה ["ואל יעלה על הדעת שהנמצאים הם דבר זולתו... אבל אין הדבר כך, כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו, וכל הנמצאים אפס זולתו"]. ויש לשאול, כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו הידועים בבאר הגולה באר הרביעי [תה.] אודות תכלית הבריאה, וז"ל: "השאלה הגדולה ששאלו; למה ברא השם יתברך את הנבראים כלם... כי העולם נברא לעצמו, כי אף על גב שהעולם הזה הוא עלול, ואין העלול במדריגת העילה, מכל מקום יש כאן תוספת מעלה אל העילה מצד העלול. ולפיכך הוא יתברך מניח תפילין [ברכות ו.], שהתפילין הן פאר על בעל התפילין. וכך יש אל השם יתברך מן הנמצאים שהם זולתו, פאר נוסף מן הזולת, שהם הנמצאים, כמו שהתפילין מן האדם פאר נוסף על האדם. ואין דומה תואר זה לשאר התארים, שיקרא הוא יתברך גבור חכם ובעל יכולת, שהשבח הזה מצד השם יתברך, שהוא בעל יכולת חכם גבור. אבל תואר זה הוא בעניין אחר, שהוא תאר מצד הנבראים, מה שהוא יתברך מתואר בשלימות הנמצאים, והוא שלימות ומעלת ישראל, ודבר זה הם התפילין. וזה מה שאמרו [ברכות ו.] 'הקב"ה מניח תפילין', שהם פאר נוסף. ובמאמר הזה באו להודיע בחכמתם הרמה שהקב"ה ברא הנמצאים במה שהנמצאים הם שבח אליו. ולכך אמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', וזה מורה התפילין דמארי עלמא. ונתבאר לך דברים גדולים ונוראים" [הובא למעלה פמ"ד הערה 122]. הרי שביאר שם ש"יש כאן תוספת מעלה אל העילה מצד העלול... יש אל השם יתברך מן הנמצאים שהם זולתו, פאר נוסף מן הזולת, שהם הנמצאים", ומכך ניתן להסיק שיש לנמצאים מציאות זולתו יתברך. ואילו כאן כתב ש"אין מציאות זולתו", "וכל הנמצאים אפס זולתו". ולפי דבריו כאן איך ניתן לומר שיש "פאר נוסף מן הזולת", הרי אין כאן "זולת" כלל, וכמאן דליתא דמיא. **אמנם העניין** מבואר על פי דבריו בתחילת דרשת שבת הגדול, שכתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י, וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם, רק הש"י, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד'. כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר הש"י. כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר

נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות, וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:] כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'", ושם מאריך לבאר יסוד זה [ראה למעלה פמ"ז הערה 92, פס"ד הערה 153, ופס"ח הערה 10]. הרי שלא שלל מהנבראים מציאות נוספת על העילה, אלא שלל מהנבראים מציאות מנותקת ונפרדת מהעילה. וכמו יחס הכסא לבעל הכסא; יש לכסא מציאות נוספת על בעל הכסא, אך אין לכסא מציאות מנותקת ונפרדת מבעל הכסא. ואלו דבריו בבאר הגולה; מציאותם של הנבראים היא לשבח ולפאר את הקב"ה. ועד כמה שנוגע לכך, יש כאן בהחלט "פאר נוסף מן הזולת". וכשהרציתי הדברים האלו למו"ר צ"ל, צירף לזה את דברי הגר"א בביאור המלים "טוב יצר כבוד לשמו" [תפילת שחרית], שהטובה הגדולה ביותר שהקב"ה יצר היא "כבוד לשמו", ומחמת כן יש סבה ותכלית למציאותינו בעולם [ראה אבני אליהו שם].

(19) לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עז.]: "וזה [הקרבן] מורה גם כן על שהוא יתברך אחד ואין זולתו יתברך, כי כאשר מקריבין אליו קרבן מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד. ואם לא היה זה, היה אפשר לומר כי יש זולתו. אבל בהקרבה שמקריבין אליו, מורה שהוא הכל ואין זולתו, ובזה השם יתברך אחד" [ראה למעלה פ"ס הערה 70, ולהלן הערות 30, 33, 64].

(20) כי הממון הוא אחד מארבעה חלקי האדם, שהם; גוף, נפש, שכל, וממון, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקצ.]: "דע כי התנא בא להשלים את האדם בכל חלקיו, וזה כי האדם יש בו אלו דברים; שיש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש בו הגוף, ויש בו הממון, כל אלו דברים כוללים כל הדברים שהם שייכים לאדם". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסה:] כתב: "הנה האדם יש בו ד' חלקים אלו, הא' הוא הגוף, הב' הוא הנפש, הג' הוא השכל, הד' הוא ממון של אדם, אף כי אין הממון הוא האדם עצמו, הרי בארנו כי גם הממון נכנס בגדר האדם, לפי שהממון הוא חיותו, ויש שממונו חביב עליו יותר מגופו [ברכות סא:], ודבר זה בארנו כמה פעמים". וכן כתב בח"א לעדיות ד: [ד, סב.].

(21) לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עז.]: "האדם [ע"י הקרבן] מוסר עצמו אל השם יתברך, ואף אם אין מוסר נפשו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מכל מקום גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך, כאשר מקריב אליו ממון שלו" [הובא למעלה פל"ו הערה 159, ופנ"ג הערה 137]. ובני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א הביא

שתי ראיות למהר"ל [שחיוב הבאת הקרבן הוא דוקא מממונו של המתכפר]; (א) אמרו חכמים [שבת ע.] שיש חיוב קרבן על כל מלאכה ומלאכה שעבר המחלל שבת, דכתיב [שמות לה, ב] "כל העושה בו מלאכה יומת", ודרשינן "מאי 'יומת', יומת בממון". (ב) עוד אמרו [כריתות כו.] "חייבי מלקיות שעבר עליהן יום הכפורים, חייב. פשיטא, מאי שנא מחייבי חטאות ואשמות ודאין. סלקא דעתך אמינא התם ממונא הוא, אבל הכא דגופא הוא, אימא לא, קא משמע לן". ופירש רש"י [שם] "ממונא - דמיחייב לגבוה, וכיון דאפשר לשלם לא פטר ליה יום הכיפורים, דבתשלומי ממון לא שייכא כפרה". אך העיר על כך, שהרי מקריב אדם קרבן ע"מ שיתכפר בו חבירו [ערכין כא:, רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פי"ד ה"י], ואיזו השבת ממון יש כאשר הוי ממון חבירו, ולא ממון המתכפר. ובאמת הערוך לנר [כריתות כו.] הקשה כן, וז"ל: "קצת קשה, איך אפשר לומר דכפרת קרבן היא ע"י ממון שמשלם לגבוה, שהרי בערכין [כא:] אמרינן דאחר יכול להפריש ולהקריב קרבן בעדו, ובמה יתכפר, כיון שלא הפריש מממונו... ואין לומר כיון דאחר נותן לו במתנה נחשב כשלו, הא על כרחך לא מתנה ממש היא, דבמאי קנה, הא לא משך להיות נחשב כממונו, וצריך עיון". אמנם החזו"א [או"ח סימן קכו ס"ק לג-לד], כתב דזהו מדין עבד כנעני, שאמרו בגמרא [קידושין ז.] "הילך מנה והתקדשי לפלוני, מקודשת ["ואף על גב דממונא לאו של משלח הוא" (רש"י שם)] מדין עבד כנעני. עבד כנעני, לאו אף על גב דלא קא חסר ולא מידי קא קני נפשיה ["דתנן במתניתין לקמן (קידושין כב:) קונה את עצמו בכסף ע"י אחרים, שאחרים פודין אותו בממונן, והוא קונה עצמו ויוצא לחירות, ואע"ג דלא חסר איהו בהאי ממונא מידי" (רש"י שם)], האי גברא נמי אף על גב דלא קא חסר ולא מידי, קא קני לה להאי איתתא". ולפי זה חסרון הממון של המפריש נחשב לחסרון ממון של המתכפר, ולא קשה מידי. ויעויין בספר בית ישי סימן קכז [ד"ה ודאתאן] שהאריך בזה. **אך יש להעיר** מלשון הגמרא [חולין ריש מא.], שאמרו על חטאת בהמה "כיון דקניא ליה לכפרה, כדידיה דמיא". ולפי המהר"ל היה צריך להאמר להיפך; "כיון דהוי ליה דידיה, מהני לכפרה". ועיין בדבר אברהם [ח"ב סימן יב אות ב] שהכריע שאין הקרבן צריך להיות ממון בעלים, שאע"פ שאמרו [ב"ק סו:] "'קרבנו' [ויקרא א, ג], ולא הגזול", מכל מקום "מצד דיני הקרבן לא בעינן כלל שיהיה שלו, אלא דמצד הקדש בעינן שיהיה שלו, דאי לאו הכי לא מצי מקדיש ליה, ואין זה דין בקרבן, אלא דין בההקנאה, כמו הקנאת ממון, דאין אדם מקנה דבר שאינו שלו" [לשונו שם]. והביא את הגמרא הנ"ל בחולין לבסס את הכרעתו.

(22) לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עז:]: "וזה [הקרבן] מורה גם כן כי הוא יתברך גם כן שלם בתכלית השלימות, ומסולק מכל חסרון. כי כאשר יש חס ושלום זולתו, הרי חסר אותו שהוא זולתו, אם כן הוא חסר חס ושלום [ראה למעלה הערות 9, 17]. וכאשר אנו עובדין לפניו, הרי הכל שלו, וכאשר הכל שלו אין כאן חסרון, כי הוא הכל, ואינו חסר. ולכך נאמר בקרבנות [במדבר כח, ב] 'את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי', כי האדם כאשר אין לו לחם הוא חסר, והלחם הוא השלמתו עד שאינו בחסרון. לכך הקרבנות נקראים 'קרבני לחמי לאשי', על שם שהקרבן מורה על השלמתו, שאינו חסר". ולהלן [לאחר הערה 38] כתב: "זהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". וראה להלן הערות 39, 188.

(23) הקב"ה.

(24) כמו שנאמר [שמות כה, ב] "ויקחו לי תרומה", ופירש רש"י [שם] "ויקחו לי תרומה - לי לשמי". וכתב שם בגו"א אות א [רנו.]: "דאם לא כן, הרי 'לה' הארץ ומלואה' [תהלים כד, א], וכתיב [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך', 'כי לי כל חיותו יער וגו'' [שם פסוק י], ולפיכך צריך לומר 'לי לשמי'". ובגמרא [מנחות קי.] דרשו מפסוקים אלו שאין הקב"ה זקוק לקרבנות לצרכו, אלא "לרצונכם אתם זובחים" [שם (ראה למעלה הערה 13)]. ולמעלה פמ"ז [תקיט:] כתב: "לא שיהיה פירושו שיתן האדם נוי אל הקב"ה, כי דבר זה אי אפשר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך". ובאור חדש פ"א [שסא:] כתב: "הוא יתברך מפרנס הכל, ואינו מקבל מן בריותיו". ובדר"ח פ"ב מ"א [תפ.] כתב: "השם יתברך לא יקבל טובה מן הבריות כלל". ושם פ"ו מי"א [תו.] כתב: "הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו [עפ"י איוב לה, ו-ז]". והטעם לכך הוא שהרי "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל. כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [לשונו למעלה פמ"ד (שיג:)]. ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר, שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר" [ראה למעלה פמ"ד הערה 208, ופס"ח הערה 70, וש"נ]. לכך ברי הוא שח"ו לומר שהקב"ה יקבל מן הבריות [הובא למעלה פמ"ז הערה 381].

(25) "בעצמם" - בעצם מהותם.

(26) פירוש - אין האדם הפרטי [המקריב את הקרבן] יכול להוסיף על כלל המציאות, שהמציאות בכללותה חוזרת אל השם יתברך, ואין הפרט יכול להוסיף כלום על הכלל, וכמו שמבאר והולך.

(27) לשונו למעלה פ"מ [קכד.]: "ועוד יש ענין גדול בקריעת ים סוף. שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים, שאין הים נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי, אבל הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם 'ים' נקראו, כדכתיב [בראשית א, י] 'ולמקוה המים קרא ימים'. והים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". ולמעלה פמ"ז [תסט:] כתב: "הים, שהוא יסוד המים, כמו שאמרנו פעמים הרבה". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] כתב: "קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו. והיינו כשהיסוד נלקה, דהיינו הים, נלקו עמו כל המים, דומה כשהלב נלקה נלקו עמו כל האיברים, לפי שהלב הוא יסוד לכל האיברים, שכלם מקבלים כח ממנו, כן הים הוא יסוד, ש'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו שבים ללכת' [קהלת א, ז], וכשנלקה הים נלקו עמו כל המים". וקודם לכן בגו"א שמות פי"ד אות כז [רפה:] כתב: "אבל עיקר הפירוש כי הים הוא יסוד המים, ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת'. למה הוא דומה, ללב האדם, וכאשר נלקה הלב, שהוא יסוד כל האיברים, נלקה עמו הכל. כך כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, נלקו כל המימות עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו [מכילתא שמות יד, כא]. גם כי אחר שהקב"ה נטל היסוד שלהם נלקו עמו הפרטים, והם שאר המים שהם תחת הכלל, ונבקעו עמו... ובמדרש [מדרש תהלים קיד, ג] 'בצאת ישראל ממצרים הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור' [תהלים קיד, א-ג], מה ענין הירדן לכאן שאמר 'הירדן יסוב לאחור'. אלא גבירתה לקה, שפחה לקה עמה. הרי שאמר הירדן לקה בשביל שלקה הים שהוא גבירתה. וכן לקו כל מימות בעולם בשביל שלקה יסוד המים, שהוא הים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכג:] כתב: "כי הים הגדול, במה שהוא יסוד המים". וראה למעלה פ"מ הערות 258, 279, פמ"ב הערה 7, פמ"ז הערה 191, ופנ"ח הערה 18.

(28) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [כג:]: "כאשר יש מספר ששים, הוא מספר כללי שלם, ואם יתוסף עליו אחד, היחיד בטל אצל מספר כללי, ואין האחד מוסיף על הכלל". ובדר"ח פ"ג מ"י [קנז.] כתב: "תמצא שהשם [יתברך] הוא נמצא עם העדה, ועדה היא עשרה [גיטין מו.], כי שם 'עדה' בא על הכלל, ואין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה

מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון". ואמרו חכמים [ברכות מז:] "לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים, שאפילו מאה באים אחריו... נותנין לו שכר כנגד כולם". והמהרש"א [שם] כתב: "דכל בי עשרה שכינתא שריא [סנהדרין לט.], והם י' ראשונים שהביאו השכינה לבית הכנסת, והבאים אחר כך אינן עושין כלום בזה, רק מה שמתפללין עם הי' שהביאו השכינה לשם" [הובא למעלה פי"ב הערה 15].

(29) לשונו להלן בסוף הפרק [לאחר ציון 185]: "ומפני זה צוה להקריב לו קרבן, כי לא צריך השבה גמורה שיקריב עצמו אליו לגמרי, רק הוראה שהנמצאים שבים אליו, תלוים במי שהוא נותן קיומם. ומפני זה נקרא 'אשי לחמי' מטעם אשר התבאר, כי כאשר הוא יתברך הכל, וכל הנמצאים שבים אליו, הרי הוא בלתי חסר. ואף על גב שכל הנמצאים בודאי שבים אל השם, שכל עלול תולה בעלתו, חפץ הוא יתברך לזכות האדם שהוא יעשה זה בפעל שלו". וראה הערה הבאה.

(30) ניתן להטעים רצון זה ["שרצון השם יתברך שהנמצאים ישובו אל השם יתברך"], כי השבת הנמצאים אל הקב"ה מורה על שהקב"ה אחד ואין זולתו [כמבואר למעלה הערה 19]. ו"עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו" [לשונו בנר מצוה (יא.)]. והואיל ו"רצונה הוא כבודה" [ירושלמי פאה פ"א ה"א], ובדר"ח פ"ו מי"א [תד:] כתב בשם הרמב"ם [מו"נ ח"ג פי"ג] "הרצון הוא עצמו, וזהו כבודו". ובספר החסידים סימן קנב כתב "רצונו של אדם זהו כבודו" [ראה למעלה פ"ו הערה 113, ופנ"ו הערה 34], לכך ברי הוא "שרצון השם יתברך שהנמצאים ישובו אל השם יתברך", כי זהו כבודו.

(31) אע"פ שבפועל אין הפרט [האדם] מוסיף לכלל, מ"מ הפרט קיים בהקרבת קרבן רצון הקב"ה, ובזאת זכותו. והרי זו מעלתן של כל המצות, שמקיים על ידן רצון הקב"ה, וכפי שכתב למעלה פ"ו [שיא.]: "מצוה עצמה, שהיא רצון בוראו, וזה עיקר המצוה לעשות רצון הבורא", ושם הערות 113, 114. ובדר"ח פ"א מ"ב [קעה:] כתב: "עשיית המצות, לעשות רצון השם יתברך". וראה למעלה פס"ו הערה 60, ופס"ח הערה 17.

(32) יש להעיר מדבריו למעלה פ"ח [שפה.], שכתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך... ודבר זה יתבאר בסוף הספר באריכות [כוונתו לפרק זה]. ובמסכת תענית [כז:], אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ וכו' ["עיסקי קרבנות שישראל עושין, הן היו כלים בחטאן, ומשהן כלין שמים וארץ העומדים בזכותן אין מתקיימין כו'" (רש"י שם)]. וזה מפני כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל. ולפיכך בזכות הקרבנות שמים וארץ מתקיימים" [הובא למעלה הערה 11, ולהלן הערה 180]. ולהלן

בסוף הפרק הביא מאמר זה, וכתב [לאחר ציון 178]: "אם לא היה מעמדות הקרבן, לא היה קיום אל כל הנמצאים, שאין הנמצאים מצד עצמם יש להם קיום כלל". ואם הקרבת הקרבנות אינה יוצרת את הדיבוק בה' [כי דיבוק זה קיים ועומד מעצמו], ורק הקרבת קרבנות ניתנה לבני אדם כדי לזכותם, מדוע בלעדי הקרבנות "לא נתקיימו שמים וארץ", דנהי שתחסר לבני אדם הזכות של הקרבת קרבנות, אך מכל מקום הדיבוק בהקב"ה קיים בלא"ה, וכיצד דבר שנעשה לזכות בני אדם נהפך לקטגוריא עליהם, עד שאם לא יעשוהו אזי שמים וארץ לא יתקיימו. ויל"ע בזה.

(33) כמבואר בנתיב העבודה ר"פ א [א, עז.], והובא למעלה הערה 19. וראה להלן הערה 64.

(34) לשון הגמרא [שם]: "תניא, אמר רבי שמעון בן עזאי, בוא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות, שלא נאמר בהן לא 'אל', ולא 'אלקים', אלא 'ה'', שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק", ופירש רש"י [שם] "לבעל הדין - לאומרים רשויות הרבה הן, והדבר מוכיח; שזה ששמו כך ציום להקריב לו מנחה, וזה ששמו כך ציום להקריב לו פרים, וזה אילים, לכך נאמר בכולם [ויקרא א, ט] 'ריח ניחוח לה''".

(35) וכן כתב למעלה [לאחר ציון 15]: "בזה שכל הנמצאים שבים אליו, רצה לומר שהכל אפס זולתו, כי במדריגת רוממתו הנה הוא יתברך הכל, ואינו חסר דבר". וכוונתו מתבארת על פי דבריו למעלה פ"מ [צז.], שכתב: "כי החמרים נקרבים אל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר, וראוי שיהיו נקרבים אליו יתברך החומרים. כי כל ענין הקרבן הוא להודיע כי בהתבונן מציאות השם יתברך, אין אצל מדריגתו מציאות לשום נמצא. כי הוא יתברך נבדל מכל חומר בעולם, ואם כן במעלתו ובמציאותו אין דבר חמרי נמצא. ולכך היו מקריבים אליו הקרבנות, לדעת כי הדברים החומרים אין להם מציאות אצל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר, והכל נקרב אל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר".

(36) לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עז.]: "בהקרבה שמקריבין אליו מורה שהוא הכל ואין זולתו, ובזה השם יתברך אחד. ולכך אצל כל הקרבנות לא נזכר רק שם המיוחד, בלבד ולא שם אחר, רק שם המיוחד. וכל זה מפני שעל ידי העבודה נראה כי הוא יתברך אחד ואין זולתו, כמו שאמרנו". ובח"א למנחות קי. [ד, צ:] כתב: "כי הקרבן מורה על כי הוא יתברך אחד, שכל הנמצאים שבים אליו, והוא אחד, שזהו ענין הקרבן הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך, וכאשר הכל שב אליו בזה הוא אחד. וזה השם בפרט הוא שם המיוחד, ולכך לא נזכר אצל קרבנות רק שם המיוחד". ואודות שהשם המיוחד מורה

על היות הקב"ה אחד, כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [קמד:]: "השם של הקב"ה הוא 'אחד', דכתיב [זכריה יד, ט] 'ושמו אחד'". ובאור חדש פ"ט [תתשע:] כתב: "זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד, המורה שהוא יתברך אחד". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך מורה על שהוא אחד, כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם; כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, אי אפשר לחלקה לשנים. ואחדותו יתברך היתה קודם שנברא העולם, וכן אמרו [פרקי דר"א פ"ג] קודם שנברא העולם היה הוא יתברך אחד ושמו אחד. ולכך היו"ד שמורה על אחדותו יתברך הוא קודם" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 91]. **והביאור הוא** שהשם המיוחד מורה על היות הקב"ה נבדל מכל הנמצאים וזולתו אפס, ולכך ה' הוא אחד. ולמעלה בהקדמה שניה [עה.] כתב: "מאחר שמן הוייתו נתהוה הכל, אין בזה שתוף כלל, שהם נמצאים מאתו יתברך הוא, ומהוייתו הפשוטה נמצא הכל, והכל אפס זולתו, והוייתו יתברך נקרא הוייה, וזולתו אפס". ולמעלה פ"ל [תקכו:] כתב: "במה ששם המיוחד מורה על אחדותו יתברך, שהוא נבדל מכל הנמצאים". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה שהוא ההוה בלבד בעצמו. ושם הזה הוא באות היו"ד, מפני כי מורה על נסתר, שהוא נסתר ונבדל מן הנמצאות... שם הזה [מורה] על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד". **ובגו"א שמות** פ"כ אות כט [קיז:] ביאר לפי זה מדוע המזבח מאריך ימים [רש"י שמות כ, כב], וכלשונו: "סוד המזבח שהוא להאריך ימים במה שהיה עליו ההקרבה לה', ולא נאמר בקרבנות לא 'אל' ולא 'אלקים', אלא 'לה'', וזה בעצמו המאריך הימים, והבן זה". ונראה שכוונתו היא שככל שהאדם עושה עצמו עלול להקב"ה, כן הוא זוכה לאריכות ימים, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מי"ג [שמה:]: "מה שהרבנות קוברת בעליה [פסחים פז:], כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [ירמיה י, י], ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה שהוא המושל על אחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים". ושם פ"ג מ"ו [קעח.] כתב: "דע כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים מצד כי אין עלה בלא העלול, לכך השם יתברך חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם". ושם הויה מורה שהאדם עלול נעדר מציאות מצד עצמו, ולכך הוא זוכה לאריכות

ימים [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 80, 82, הקדמה שניה הערה 154, הקדמה שלישית הערה 91, פ"ח הערה 102, פ"ל הערה 82, פמ"ז הערה 292, ופס"ו הערה 37].

(37) לשונו בנתיב הענוה פ"א [ב, ג.]: "ואמר רבי יהושע בן לוי [סוטה ה:], בא וראה כמה גדולים נמוכי רוח; שבזמן שבית המקדש קיים, אדם מקריב עולה, שכר עולה בידו. מקריב מנחה, שכר מנחה בידו. אבל מי שדעתו שפלה, מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות, שנאמר [תהלים נא, יט] 'זבחי אלקים רוח נשברה'... פירוש דבר זה, כי מי שרוחו נשברה כאילו הוא מבטל עצמו מן המציאות לגמרי, ודבר זה עצמו כמו כל הקרבנות, שאין ענין הקרבנות רק להודיע כי הוא יתברך הכל, ואפס זולתו. ולפיכך שוחטין ומקריבין אליו הקרבן, ודבר זה מבואר במקומות הרבה כי זה ענין הקרבן. וכאשר רוחו נשברה בקרבו, הרי כאילו הקריב כל הקרבנות, שכל הקרבנות ביחד מורים כי הנמצאים כלם אינם נחשבים, אפס זולתו יתברך. ועל זה באים כל הקרבנות על פי הוראה הזאת, כי אין קרבן אחד מורה רק על דבר מיוחד, עד שבכל הקרבנות נשלמה הוראה זאת. והאדם כאשר בעצמו רוחו נשברה בקרבו, עד שהאדם בכללו אינו נחשב לכלום, דבר זה מורה כי הכל אפס זולתו יתברך. כי האדם הוא הכל, והוא מלך של כל הנמצאים, וכאשר האדם אינו כלום, כל הנמצאים אינם כלום, ובזה נחשב כשאדם רוחו נמוכה כמו כל הקרבנות" [הובא למעלה פ"מ הערה 139, ופ"ס הערה 21].

(38) פירוש - מציאותם של הנבראים אינה דבר זולתו יתברך, אלא תולדה מחסדיו יתברך. ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 141] כתב: "אמרינן בפרק כיצד מברכין [ברכות לה.], רבי לוי רמי; כתיב [תהלים כד, א] 'לה' הארץ ומלואה', וכתיב [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. לא קשיא, כאן קודם ברכה, וכאן אחר ברכה, עד כאן. ופירוש דבר זה, כי בודאי הכל הוא להקב"ה, ואין לבריה דבר מצד הדין והמשפט, רק בשביל שהוא יתברך מבורך, ובשביל כך משפיע לנמצאים. לפיכך קודם שנתן הברכה אל הקב"ה, הכל הוא להקב"ה, כי אין לבריה שום דבר מצד הדין, והכל הוא של הקב"ה, רק מצד שהוא ברוך ומשפיע הטוב לנמצאים, מזה הצד יכולים הבריות להנות", ושם הערה 146.

(39) כי אם היתה ח"ו מציאות זולתו, היתה אותה מציאות חסרה להקב"ה, וכמבואר בנתיב העבודה פ"א [א, עז:], והובא למעלה הערה 22.

(40) חוזר לדבריו לראש הפרק, בביאור סמיכות ספר ויקרא להקמת המשכן, שכתב: "לכך אחר שצוה השם בעשיית המשכן, ולהיות שכינתו ביניהם, שזהו שפונה העלה ולהיות עם מי שהוא עלול ממנו, צוה השם יתברך בהקרבת הקרבן, שיקריבו לפניו

לעבוד עבודתו יתברך, ובזה יפנה העלול אל העלה". ומכנה ספר ויקרא "הספר השלישי" כי כוונתו לומר שבספר זה מתגלית מדת "נורא", והיא המדה השלישית [לאחר חסד וגבורה], וכפי שמבאר והולך.

(41) כגון ר"פ אחרי [ויקרא טז, א-לד] עוסק בעבודת כהן הגדול ביוה"כ, ור"פ אמור עוסק בדיני טומאה נשואין ומומים של כהנים [ויקרא פרקים כא, כב]. ומה שמכנה כאן את הכהנים בשם "עובדי ה'", כי בא להדגיש שספר ויקרא מורה ש"השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו", ו"שאין מציאות זולתו" [לשונותיו כאן], לכך בכדי שהכהנים לא יחלקו חשיבות לעצמם, מכנה אותם "עובדי ה'", שהם בטלים לה', כפי שהעבד בטל לאדונו. ואמרו חכמים [פסחים ג:] "הנהו תלתא כהני, חד אמר להו 'הגיעני כפול' ["מלחם הפנים לחלקי" (רש"י שם)]... וחד אמר 'הגיעני כזנב הלטאה', בדקו אחריו ומצאו בו... שחץ פסול". ובנתיב הצניעות פ"ג [ב, קח:] כתב: "'שחץ פסול' פירוש גאות פסול מצאו בו. ורצה לומר כי מפני גאותו אין ראוי לכהונה, כי העבד צריך שיהיה עבד נכנע". ודע שלא מצאתי את הביטוי "עובדי השם" בספריו אלא רק בנר מצוה [פב:], וגם שם עסק בכהנים, וכלשונו: "כי עיקר רשעת היונים שטמאו את ההיכל... והשם יתברך ראה רשעתם שטמאו היכל שלו, וגם כן גזרו שמד לבטל התורה ומצותיה, ונתן כח ביד חשמונאי שהם כהנים עובדי השם בהיכלו, ואלו נצחם דוקא, ולא אחרים". ורש"י [שמות כט, ל] "הכהן תחתיו מבניו - מכאן ראיה כל לשון 'כהן' לשון פועל, עובד ממש". ולמעלה פ"ל [תקי:] כתב: "שבט לוי היה נקרא עליהם שֵׁם 'כהנים' ועובדים להקב"ה".

(42) חג"ת ומלכות. וארבעה דברים אלו נזכרים להדיא פעם אחת בקרא [יובא בהערה הבאה], וכן נמצאים בכמה דברים שהם ארבעה [ארבע פרשיות של תפילין, שלשת האבות ודוד המלך, ארבעה מינים של לולב, ארבע מלכיות, ארבע המצות שנזכרו בהן יצ"מ (שרצים, משקלות, רבית, וציצית), וכמו שהתבאר למעלה פמ"ה הערה 126, ועוד]. ומה שכתב כאן "אשר זכרם התורה תמיד" אין כוונתו לנאמר להדיא בתורה [כי זה רק נמצא פעם אחת], אלא ליסוד זה המרומז בתדירות בכמה מקומות. ולא מצאתי עוד מי שהקביל את ארבעת הספרים לחג"ת ומלכות.

(43) למעלה פל"ט [טו.-יט:], ופמ"ד [ש.-שי.]. והמלים "אצל ביאור פרשיות תפילין" מורות יותר על דבריו למעלה פל"ט, ששם ביאר את ס"פ בא, שבה נזכרו ב' פרשיות תפילין [שמות יג, פסוקים ט, טז]. וכן להלן [לפני ציון 67] כתב: "ואלו ארבעה דברים הם נזכרים בארבע פרשיות תפילין גם כן, וכאשר בארנו למעלה **במקומו** בארוכה אלו ארבעה דברים". ולמעלה פמ"ד [ש.] כתב: "כאשר תבין את הדברים אשר נתבארו לך

למעלה בפרשת תפילין שהם על האדם, כי אותם המעלות הגדולות אשר נמצאו בו יתברך... ועל אותן המעלות נקרא הוא יתברך [דברים י, יז] 'הגדול הגבור והנורא לא ישא פנים ולא יקח שוחד'". הנה התיבות "הגדול הגבור והנורא" הן כנגד חסד גבורה ותפארת, כי "גדול" כנגד חסד [ראה הערה הבאה], "גבור" כנגד גבורה, ו"נורא" כנגד תפארת [רמב"ן דברים י, טז]. והתיבות "אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד" הן כנגד הנהגתו יתברך את הנמצאים, שבפסוק שלאחריו נאמר [דברים י, יח] "עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה". והנהגתו יתברך את הנמצאים היא כנגד מלכות [ראה למעלה פמ"ד הערה 151, ופס"ז הערה 29]. ושם מבאר בארוכה כיצד ארבע פרשיות של תפילין מקבילות לחג"ת ומלכות. וראה להלן הערות 65, 68.

(44) לשונו למעלה הקדמה שלישית [קל:]: "ולפיכך אמר [ברכות נח.] 'לך ה' הגדולה' [דהי"א כט, יא], זו מעשה בראשית. כלומר שכל חלופי הענינים שהם מתיחסים אל צדדים מתחלפים, הכל הוא מאתו. וכנגד צד מזרח רצה לומר מפעל שהוא מתיחס אל צד מזרח, זכר 'הגדולה', 'זו מעשה בראשית'. שמן המזרח השמש עולה ומחדש בכל יום מעשה בראשית, וכל מעשה בראשית נקרא 'גדולה', שכל הנבראים הם גדלותו של הקב"ה שבראם, כמו שתקנו [תפילת "עלינו לשבח"] 'לתת גדולה ליוצר בראשית'". ויש בזה הטעמה מיוחדת; רק פעמיים בכל ספריו הזכיר את ספר הגדולה [שלא זכינו לאורו], ואחת מן הפעמים האלו הוא בח"א לסנהדרין צז. [ג, רט:], שכתב: "ויתבארו בספר הגדולה אם יזכני יוצר בראשית". ומדוע דוקא כאשר מזכיר ספר הגדולה כינה את הקב"ה "יוצר בראשית". אלא ברי שעשה כן משום שספר הגדולה עוסק ב"לתת גדולה ליוצר בראשית". וכוונתו כאן לומר ששתי התיבות ["האל הגדול"] מורות על מדת החסד. **ואודות ששם** "אל" מורה על חסד, כן כתב למעלה בהקדמה ראשונה [כד.]: "בשם 'אל' סדר הנמצאים כלם... שזה השם הוא חסד". ובדר"ח פ"א מ"ב [רט.] כתב: "וזכר שם 'אל', שהוא מדת החסד, כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות טו, ב] 'אל' זה מדת החסד, שנאמר [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני', ואין אומרים 'למה עזבתני' למדת הדין". ובנתיב התשובה פ"ו [צח:] כתב: "ולא נתפרש בגמרא שם 'אל'... על מה הוא מורה... ויראה לומר שם הזה הוא חסד, והוא ידוע כי שם הזה מדת חסד, כמו שאמר הכתוב 'אלי אלי למה עזבתני'". וכן הוא בח"א לר"ה יז: [א, קטז.], ובקיצור בח"א לשבת קיט: [א, סד:]. ובבית האוצר לגר"י ענגל [ח"א עמוד 129] כתב: "הנה נודע בחכמת האמת כי השם 'אל' הוא שם מדת החסד" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, וש"נ]. **ואודות ש"גדול"** מורה על חסד, הנה נאמר [דברים ג, כד] "אתה החילות להראות את גדלך",

ופירש רש"י [שם] "את גדלך - זו מדת טובך". ובנצח ישראל ר"פ נב כתב: "החסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... כדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'". וכן נמצא שאברהם אבינו מתואר בשם "גדול", וכפי שכתב למעלה פנ"ד [קעה.]: "כי 'גדול' הוא בשביל אברהם, ועליו נאמר [בראשית יב, ב] 'ואעשה אותך לגוי גדול'". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, פמ"ד הערה 155, ופנ"ד הערה 185, וש"נ.

(45) לשון המהרש"א [ברכות נח.]: "ואמר 'הגדולה', היא מדת חסד, שבמדה זו נתהוה מעשה בראשית, כמו שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 16, ופ"ח הערה 170].

(46) לשונו למעלה פט"ז [סז:]: "כי התורה היא סדר העולם, בה ברא הקב"ה את העולם, ולפיכך הדברים שהם עיקר יסוד העולם התורה מספר בהן באריכות, כמו אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם". ולמעלה פ"ל [תקכב:] כתב: "האבות, שהשפיע מהם העולם". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:] כתב: "כי האבות הם יסוד העולם, בעבור שהם עיקר לכל ישראל... והמלאכים אשר הם ממונים לשמור העולם וממונים עליו, הם נמצאים עם האבות, שהם יסודות הבריאה... שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם האבות היו במחשבה להיות נבראים, והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל, וזה הטעם היו המלאכים נמצאים עם האבות". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג:] כתב: "כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו 'אבות', ולא 'הצדיקים הראשונים', כי העולם כולו נברא בשביל ישראל, והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל. וכאילו האבות הם העלול הראשון מן השם יתברך... והאבות הם העלול הראשון אשר יש לו צירוף אל השם יתברך". ושם פ"י [א, קו.] כתב: "כי ברכה ראשונה [של שמו"ע], שהיא נקראת 'ברכת אבות' [ברכות לד.], אשר האבות הם השתלשלות העולם... כי בכח הברכה הזאת הוא כל התפלה, כי ברכה זאת נזכר שהוא יתברך 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', והאבות הם השתלשלות העולם, כי הם התחלה לעולם, ובכח ההתחלה הוא הכל" [הובא למעלה פ"ט הערות 223, 232, פט"ז הערה 38, פכ"ה הערה 48, פ"ל הערה 64, פל"ו הערה 117, פמ"ז הערה 404, ופנ"ד הערה 135]. ורבינו בחיי [דברים יז, טו] כתב: "'אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה' [תהלים קיח, כב], כי היא האבן המשלמת הבנין, ומאסו בה הבונים, הם האבות, שכל העולם נבנה מהם". וכן בגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערד:] ותפארת ישראל פמ"ט

[תשעז.] ביאר ש"הבונים" הם האבות [ראה למעלה פמ"ו הערה 223]. והמקור לומר ש"הבונים" הם האבות נמצא בזוה"ק [ח"א פט:, קצז:, רמח:, ח"ג קמב:], ותיקוני זהר תיקון כ [סא:]. וראה להלן הערה 118.

(47) לפני שנעשו ישראל לאומה. ולמעלה פכ"ט [תפו:] כתב: "מי שהוא יותר במעלה מאוחר לצאת לפעל, כך תמצא בישראל, שכל האומות נעשו לאומות גדולות, כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל, קודם ישראל, כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע, כמו שהיה ביעקב ועשו". ולמעלה פל"ט [מג:] כתב: "כל אומות זו אחר זו היו יוצאים עד שבעים אומות. וכן עמון ומואב ואדום". ומה שהדגיש אומות מסויימות [בפכ"ט את "אדום עמון ומואב וישמעאל", ובפל"ט את "עמון ומואב ואדום"] מתוך כלל אומות העולם, יתבאר עפ"י דבריו בח"א למנחות נג: [ד, פב:], שכתב: "כי שבעים אומות היו בדור הפלגה [רש"י דברים לב, ח, וראה למעלה פס"ז הערה 78], ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעמים קודם שהיו ישראל, כי הם [ישראל] יצאו באחרונה לפועל כאשר יצאו ממצרים, וכבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם, כדכתיב בקרא שציוה לסבב ארצם, שנתן להם ארץ ירושתם קודם [דברים ב - ה, ט, יט], שמזה תראה כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם לישראל". מבואר מדבריו כי אומות העולם נחלקות לשתי קבוצות; (א) שבעים אומות שהיו מדור הפלגה. (ב) ארבע אומות ממשפחת אברהם, והם: ישמעאל, עמון, מואב, ואדום. והדגשת המהר"ל [למעלה פכ"ט ופל"ט] היא שישראל איחרו לבוא לעולם אף יותר משאיחרו ישמעאל עמון מואב ואדום, שאף הן אינן נכללות בשבעים אומות, ומ"מ ישראל איחרו לצאת לעולם אף לאחר שישמעאל אדום מואב ועמון. וכן הדגיש בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.], שכתב: "אין דבר נברא באחרונה רק ישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצה:], ובנצח ישראל פ"י [רנג:], ויובא להלן הערה 50. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכב.] ביאר שאדום ומואב אינן בכלל שבעים אומות [ראה למעלה פכ"ט הערה 31, פל"ט הערה 145, פנ"ו הערה 87, פס"ז הערה 78, ולהלן הערות 51, 150]. אך כאן כתב דבר שלא כתב במקומות הנ"ל; והוא, שמתוך ארבע האומות של משפחת אברהם [ישמעאל עמון מואב ואדום], אדום היא האומה האחרונה שיצאה לעולם. ולא מצאתי מקורו. ואולי כתב כן מסברה הואיל ועשו נולד לאחרונה [בראשית כה, כו], לאחר שנולדו ישמעאל [בראשית טז, טו] מואב ועמון [בראשית יט, לז-לח].

(48) כי ישראל יצאו לעולם לאחר כל האומות, וכמבואר בהערה הקודמת. וראה בסמוך הערה 51.

(49) יש להעיר, שבהרבה מקומות כתב בספר זה שישראל נעשו לאומה כשיצאו ממצרים [ראה למעלה פנ"ב הערה 179, פס"א הערה 60, ופס"ח הערה 11, וש"נ], ומאי האי שכתב שישראל נעשו לאומה משפרו ורבו במצרים, שזה קודם ליצ"מ. ויש לומר, שכאן בא להורות כיצד ספר בראשית עוסק בבריאת העולם והאומות, ו"בריאה" פירושה מעבר מאין ליש [רמב"ן בראשית א, א "אין אצלנו בלשון הקודש בהוצאת היש מאין אלא לשון 'ברא'"], ומעבר כזה אכן התרחש כאשר ישראל פרו ורבו במצרים, ולא ביצ"מ, כי אע"פ שיצ"מ נחשבת ללידת ישראל, אך אין בה מעבר מאין ליש, שהרי אישי ישראל היו בעולם בפועל גם טרם יציאתם ממצרים. לכך עד כמה שנוגע ל"בריאת ישראל" מאין ליש, בהכרח שבריאה זו אכן נעשתה כאשר אישי ישראל באו לעולם בפועל, וזהו שכתב "ועדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים". וראה בסמוך הערה 52.

(50) פירוש - שם "בריאה" אינו מתייחס רק לנבראים שנבראו בששת ימי בראשית, אלא גם ליציאת האומות לפעל במשך ימי עולם. לכך רק לכשנבראו ישראל [לאחר כל האומות], תמה ונשלמה בריאה שניה זו. ואודות שני מסלולי בריאה אלו [של העולם ושל תולדות העולם], כן כתב למעלה פל"ט [לח.]: "במדרש שמות רבה בפרשת בא [יט, ז]... כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לזכור את השבת, כך היו זוכרים את הנסים שעשיתי לכם [במצרים], וזכרו ליום שיצאתם משם, שנאמר [שמות יג, ג] 'זכור היום אשר יצאתם'... וביאור מדרש זה, כשם שברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים, וצוה הקב"ה לזכור את השבת [שמות כ, ח], וזה כי השבת הוא השלמת הבריאה, והכל פונה אל ההשלמה, שהוא עיקר. ולפיכך כל ששת ימי מעשה פונים אל השבת, שהוא השלמת הבריאה... וכן יציאת מצרים הוא השלמת סדר העולם... שידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות. וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם. ונמצא יציאת מצרים כמו שבת, כי שבת השלמת הבריאה, ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם. כי אחר שנשלמה הבריאה, היו תולדות העולם מתחילין לצאת אל השלימות. וכל אומות זו אחר זו היו יוצאים עד שבעים אומות... נמצא כי ימי הפסח כמו השבת לגמרי, רק שהשבת השלמת הבריאה, וימי הפסח השלמת סדר העולם ותולדותיו". ושם בכת"י [תק:] הוסיף: "שמן בריאת העולם היה העולם מתחיל להתישב בבני אדם. וכל אומה מתחלקת כל אחת ואחת בפני עצמו, וישראל אחרונים, ובזה נשלם הכל" [הובא שם הערה 159]. ועוד אודות שישראל הם תכלית ושלימות העולם, ראה למעלה פכ"ג הערה 175, ופנ"ב הערה 173.

(51) לשונו למעלה פל"ט [מד.]: "ישראל יצאו באחרונה לכל האומות. וזה דמיון הבריאה, שהאדם נברא באחרונה. לכך אמרו על ישראל [יבמות סא.] אתם קרוים 'אדם', ואין אומות העולם קרוים 'אדם'. ואז כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם, שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל". ולמעלה פנ"ב [סח:] כתב: "יציאת מצרים, שהוציא אותם מבית עבדים להיות לו עם סגולה, הויה גדולה, והוא שלימות העולם בודאי, כמו שהתבאר לך כי ישראל שלימות העולם". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח:] כתב: "ישראל יצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות... ובשביל כך היה דבר בישראל שלא היה בכל האומות, כי לא תמצא אומה באחרונה כמו ישראל, מורה על שישראל הם משלימים כל העולם, ולפיכך הם באחרונה. ובדבר זה יתבאר מה שאמרו חכמים [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם', שהרי ישראל דומים אל האדם, שכל הבעלי חיים נבראו בראשונה, והאדם באחרונה, לומר שהאדם משלים הכל. וכן כל האומות נבראו ראשונה, וישראל באחרונה. ודברים נסתרים הם, ונפלאים מאד" [ראה להלן פ"ע הערה 43]. ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.] כתב: "ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי. כי כל האומות נעשו לעם [קודם לישראל]... וישראל הם האומה האחרונה מכל שבעים אומות... ולא תמצא אומה שהיתה אחר כך, ולפיכך עם ישראל נשלם העולם". ובתפארת ישראל פי"ז [רנח:] כתב: "כי ישראל מצד עצמם אין ראוי בריאתם בהתחלה... כי אין ראוי לישראל רק הבריאה בסוף, אחר כל האומות. ודבר זה נמשך אל טבע הבריאה, כי האדם שהוא מבחר המינים התחתונים, ובשבילו הכל נברא, הוא נברא באחרונה. ולא תמצא שום אומה בעולם שנבראת אחר ישראל, רק כלם קודמים להם. שאף אדום וישמעאל, וכן עמון ומואב, היו אומות גדולות קודם שהיו ישראל לעם. כאילו טבע הבריאה חייב דבר זה. כי הדבר שהוא שלמות הכל, ראוי שבו יושלם הכל. וכמו האדם שהוא שלמות כל מעשה בראשית, ובו נשלם כל מעשה בראשית. כך ישראל היו שלמות כל העולם, בהם יושלם הכל. וזה אמרם [יבמות סא.] אתם קרוים אדם, ואין מכחישי ה' קרוים אדם. וזה נראה בישראל, אחר שענין האדם יש לישראל בבריאתם, שהרי הם נבראו באחרונה, אם כן הם היו האדם, ולא מכחישי ה'". וכן כתב שם פי"ב [קצה.], ונצח ישראל פ"י [רנג.]. וראה למעלה פכ"ט הערה 30, ופל"ט הערות 147, 148.

(52) יש להבין, שלמעלה [לאחר ציון 47] כתב: "ועדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים". נמצא שבריאת ישראל נעשתה כאשר "פרו ורבו במצרים" [ראה למעלה

הערה 49], וזה נזכר בס"פ ויגש [בראשית מז, כז], שנאמר "וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גושן ויאחזו בה ויפרו וירבו מאוד". אך בפרשת ויחי לא נזכר דבר מ"פרו ורבו במצרים", אלא נזכרו בה ברכות יעקב לבני יוסף ולשבטים, וקבורת יעקב. לכך ק"ק מה שכתב "עד סוף פרשת ויחי מדבר מן בריאת עולם", דאיזו בריאה נזכרה בפרשת ויחי. ואולי ברכות יעקב הן מכלל מה שכתב למעלה [לאחר ציון 45] "וכן בו בריאת האבות, שמהם הושתת העולם". וי"ל"ע בזה.

(53) לשונו למעלה בתחילת הקדמה שניה [מא:]: "האותות והמופתים שבאו בתורה ובנביאים, לא יתחכמו [המאמינים] עליהם, ואצלם נודע כי ה' עושה גבורות ונפלאות, וכל אשר חפץ בעולמו יעשה, הן להרוס הן לבנות, כחומר ביד היוצר, ברצותו מרחיב וברצותו מקצר. כי הוא בראו מאין, ועד אין יכול להשיבהו, כך הוא דעת המאמינים". ולמעלה פל"ט [יז.] כתב: "כמו שמאתו הכל נמצא, כך היכולת בידו להפסיד אשר ירצה. לכך היה מפסיד התחלת וראשית מצרים, וזה נזכר בפרשה שניה [של תפילין]". ובנצח ישראל פי"ט [תכז.] כתב: "עוד יש לפרש גם כן [תהלים צב, ב] 'טוב להודות לה'', שהוא ברא הכל. ואחר שבראם, יש לו הכח להפסיד אותם. וזה שאמר [שם] 'ולזמר לשמך עליון', שהוא יתברך עליון ומושל עליהם". ואמרו חכמים [כתובות טז.] "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" [ראה למעלה פל"ט הערה 49, פמ"ד הערה 159, ופמ"ז הערה 483].

(54) כי מכות מצרים באו כדין ועונש על המצריים, ולא בכדי לשחרר את ישראל. וזהו מה שנאמר [בראשית טו, יד] "וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי", ופירש רש"י [שם] "דן אנכי - בעשר מכות". והגו"א שם אות טז [רסא.] כתב: "דן אנכי בעשר מכות. פירוש דאינו מלשון דין, דלא מצינו שהביא הקב"ה אותם בדין, אלא רוצה לומר 'דן' שיעניש אותם. ומה שכתוב לשון 'דן', שהוא רמז על י' מכות, שהראשונה דם [שמות ז, כ], והעשירית 'נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים כו'' [שמות יא, א], ולכך פירש רש"י 'בעשר מכות', ולא פירש סתם 'במכות'". ובחידושי הגרי"ז על התורה [שמות ז, א] כתב: "'ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלהים לפרעה' [שם]. פירש רש"י נתתיך וגו' - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין, עד כאן לשונו [של רש"י]. והמבואר בזה שהמכות שבאו על מצרים לא היו בכדי שישלחו את ישראל, אלא לקיים מה שנאמר לאברהם [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי', ועל כן נעשה לשופט עליהם לדונם על מעשיהם. וכמו כן איתא בעדיות פ"ב מ"י דמשפט המצריים י"ב חודש, והיינו כמו שכתבנו דהמכות הן מדין משפט וקיום ההבטחה לאברהם". והובא למעלה הרבה פעמים [הקדמה שלישית

הערה 45, פט"ז הערה 76, פכ"ז הערה 8, פל"ב הערה 61, פל"ח הערה 114, פנ"ו הערה 72, פנ"ח הערה 8, פנ"ט הערה 34, ובמבוא לספר עמוד 18].

(55) הלשון אינו כ"כ מובן, אך נראה שרוצה לומר שיצ"מ היא דוגמה להנהגת "הגבור", שכך מדי פעם פועל השם יתברך בעולם. ויש להעיר מהמבול שנזכר בפרשת נח [בראשית ז, י-כד], שגם אז חזינן ש"הוא מפסיד ברצונו הנבראים, ועושה גבורות", ומה מורות מכות מצרים [הנזכרות בספר שמות] יותר מהמבול [הנזכר בספר בראשית].

(56) עד פרשת בשלח. נמצא שארבע הפרשיות הראשונות של ספר שמות [שמות וארא בא ובשלח] עוסקות ביצ"מ. ולמעלה פס"ו [לאחר ציון 12] ביאר גם את שייכותן של פרשיות יתרו ומשפטים [מה שלא הזכיר כאן], וכלשונו: "ולפיכך יבואו הפרשיות כסדרן; דמתחלה הוציאם ממצרים, ואחר כך נתן להם עשרת דברות, והתחלתם [שמות כ, ב-ג] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים לא יהיה לך אלהים אחרים', ואחר כך שאר דברות. ופרשת [שמות כא, א] 'אלה המשפטים', כי מאחר שהוא לאלקים להם, צריכים לקבל את משפטיו, כי כל אלהים יש לו משפט במה שהוא אלהים... ולפיכך תבין כמה גדול עון המביא משפטו בערכאות של עובדי עבודה זרה, שיוצא ממשפט אלקי ישראל ונכנס תחת משפט אלהי נכר. כי כל אלהות יש לו הנהגה, והמביא משפטו בערכאות מייקר הנהגת אלהות אחר, שהרי מיד אחר קבלת מלכותו בסיני נתן להם משפטים השייכים לאלקותו".

(57) פירוש - התכלית שייכת לעיקר הדבר, כי לולא התכלית אז עיקר הדבר לא היה נעשה מעיקרו. ובבאר הגולה סוף הבאר החמישי [קכו:] כתב: "לא שהוא יתברך היה פועל אל עולם הזה, אך פעולתו את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא פועל, כיון שהוא פועל ללא תכלית". ובהקדמה לתפארת ישראל [ו.] כתב: "ואין ספק כי כל פעולה אשר רחוק שיגיע הפועל אל תכלית כוונתו, אין ראוי שיפעל אותה פעולה, שלא יהיה פעולתו לריק ולבטלה". ושם פל"ז [תקסא:] כתב: "כל דבר נמצא על שלש סבות... השלישי, הוא התכלית, אשר הוא בכל פעולה יפעל לתכלית נאה, ולא יפעל הפועל אל לא תכלית. ולפיכך התכלית הוא סבת מציאות הדבר... שבשביל התכלית יפעל הפועל, וזה הוא סבת מציאות הדבר". ובדרוש על התורה [לז:] כתב: "כי כל דבר שיש לו תכלית יש לו קיום, ואשר אין לו תכלית אין לו קיום, כי הוא דבר בטל בעצמו באשר אין לו תכלית. וכמו שאמרו [אבות פ"ג מ"ט] 'כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת'. כל זה מפני כי חכמה זאת אין לה תכלית, וכל שאין לה תכלית הוא מתבטל ואין לו קיום כלל". והבטוי "סוף

מעשה במחשבה תחילה" [פזמון "לכה דודי"] מורה שיש תכלית מתחילת המעשה. ו"תכלית המעשה הוא ראשית המחשבה" [לשונו בדרוש התורה שם]. וכן "התכלית הוא ראשית המחשבה" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ז (ח:)], "כי סוף מעשה הוא תחלת המחשבה" [לשונו שם פל"ז אות טז (ריג:)]. והמו"נ [ח"ג ר"פ יג] כתב: "כל פועל שיעשה בכונה, אי אפשר לדבר ההוא אשר עשה מבלתי תכלית אחת, בגללה עשה. וזה מבואר, לא יצטרך למופת לפי העיון הפילוסופי" [הובא למעלה פס"ו הערה 3].

(58) לשונו למעלה פס"ו [לאחר ציון 8]: "כאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ו-ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה [שמות כט, מו] כתיב 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים... ואחר כך היה רוצה לשכון ביניהם, שהרי מיד אחר כך כתיב [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם וגו'". והנה התבאר כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים ולהיות שכינתו ביניהם".

(59) יש להבין, כי הואיל וספר שמות עוסק בגבורתו יתברך נגד המצרים, מדוע בספר זה יש צורך להאריך כל כך בביאור "התכלית מה שגאל הקב"ה, כי התכלית הוא מעיקר הדבר, והתכלית הוא כמו שאמרנו לשכון ביניהם" [מפרשת יתרו ואילך], הרי גאולת ישראל לא נזכרה בספר שמות מצד עצמה, אלא כדי להורות עד היכן נמשכה הנהגת "הגבור" שהיתה ביצ"מ, וכמו שכתב [לפני ציון 53] "הוא מפסיד ברצונו הנבראים, ועושה גבורות כמו שעשה במצרים... ויציאת מצרים נזכר מתחלת פרשת שמות עד שגאלם השם יתברך". וא"כ קשה, איך רובו של ספר שמות [מפרשת יתרו ואילך] משתייך למדת "הגבור", אשר מדה זו היא היא ענינה של ספר שמות. ועוד קשה, הרי התכלית של הנהגת "הגבור" היתה איבוד והענשת המצריים, ומדוע מבאר שהתכלית היא גאולת ישראל. **ונראה**, שמצינו ביציאת מצרים היו שני דברים מעורים ומחוברים זה עם זה; פועל של הויה לישראל, ופועל של הפסד למצרים, וכמו שכתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה סוף הקדמה שלישית [קסא.] כתב: "לפיכך שם הספר 'גבורות ה'', בו יתבאר גבורותיו אשר עשה עם ישראל, ואשר הפליא לעשות נגד הקמים. בזרוע עזו השפיל רמים, ועָם עני הושיב בגבהי מרומים, ישתבח שמו לעולמים". ולמעלה פ"ט [תנח.] כתב: "לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו, וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו". ולמעלה פכ"ו [תכא:] כתב: "הגואל

שיאמר פקידה כפולה ["פקוד יפקוד" (שמות ג, טז)] הוא גואל של אמת [שמו"ר ג, ח], מפני כי ישראל נגאלו בענין זה להטיב להם לגאול אותם, ולהרע למצרים. פקידה הראשונה להטיב לישראל, והשניה להרע למצרים". ולמעלה פ"מ [עג:] כתב: "כי יד ה' שהכה במצרים ויצאו על ידי גבורת הקב"ה, ואותה היד היה עליהם [על ישראל]". ולמעלה פמ"ז [תקלב:] כתב: "על זה אמר [שמות טו, ו] 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב', כמו שאמרו במכילתא [שם] מלמד שיד אחד היתה מצלת ישראל, ויד אחרת משקעתן בים סוף. ועם המכה שהיתה בכח, היה מציל את ישראל". וכן כתב בהמשך הפרק שם [תקמ:]. ולמעלה פנ"ה [ריז:] כתב: "שהיה מחריב ושורף את מצרים, ובשביל כך יצאו, כי כאשר החריב מצרים יצאו ישראל". ורש"י [שמות טו, ו] כתב: "ימינך ה' נאדרי בכח להציל את ישראל, וימינך השנית תרעץ אויב". **ואבוהון לכולהו** הוא מה שנאמר [ישעיה יט, כב] "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא וגו'", ובזוה"ק [ח"ב לו.] אמרו "'נגוף' למצרים 'ורפוא' לישראל". הרי שמוזכרות יחד מפלת המצרים וגאולת ישראל. וכן נאמר [תהלים סח, ז] "מוציא אסירים בכושרות", ודרשו חכמים [סנהדרין כב.] "אל תיקרי 'בכושרות', אלא 'בכי ושירות'", שהוא "בכי למצרים ושירה לישראל" [תוספות רא"ש סוטה ב.]. ובתנחומא [בא אות יא] אמרו "'בכושרות', רבי יונתן אמר בכי ושירות, אלו בוכין ואלו משוררין; מצרים בוכין, 'כי אין בית אשר אין שם מת' [שמות יב, ל]. וישראל משוררים, 'קול רנה וישועה באהלי צדיקים ימין ה' עושה חיל' [תהלים קיח, טו]". **ובמאמרי פחד יצחק** פסח, מאמר קיא [אות ח], כתב: "החידוש בעשר מכות אינו בזה שרשעים נענשו. אף לפני פרעה באו עונשים על רשעים; מבול, מהפכת סדום, ועוד. החידוש במכות הוא במשקל 'נגוף ורפוא' שבו. שכל מה שנגפו בו המצרים נתרפאו ממנו ישראל, וניצלו הימנו... יציאת מצרים והמכות הם דוקא על משקל זה, והוא החידוש שנתהוה אז... ה'נגוף ורפוא' נתאחדו באותו מעשה, ולא היה סתם עונש לרשע ושכר לצדיק. כל עצם המחלה על מצרים משמשת הכרח לרפואה לישראל". וראה למעלה במבוא לספר [עמודים 18-19] שנתבאר שם שמחמת כן שם הספר הוא בלשון רבים ["גבורות ה'"], ולא בלשון יחיד ["גבורת ה'"], אע"פ שבפסוק שעליו נקרא שם הספר נאמר בלשון יחיד [דהי"א כט, יא] "לך ה' הגבורה", ולא "לך ה' הגבורות", כי ביצ"מ היו שתי פעולות בו זמנית; גאולת ישראל, ואיבוד המצריים [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 160, פ"ט הערה 93, פכ"ו הערות 20-22, פ"מ הערה 46, פמ"ז הערות 438, 483, פנ"ה הערה 60, ופנ"ט הערה 33]. לכך מדת "הגבור" נמצאת בשתי

פנים; באבוד המצריים, ובגאולת ישראל, ועל כך נקרא הספר בלשון רבים "גבורות ה'", שתי גבורות.

(60) פירוש - ספר ויקרא עוסק בקרבנות, המורים שאפס זולתו, וכפי שביאר למעלה [מציון 7 ואילך] ענין הקרבנות. וכן יחזור כאן לבאר בקצרה.

(61) כי "נורא" מורה על מי שמתיראים ממנו. ולמעלה פנ"ו [רלט.] כתב: "מה שנקרא הקב"ה 'נורא', 'האל הגדול הגבור והנורא' [דברים י, יז], והוא לשון נפעל, כי אין לקרות השם יתברך בלשון פעל, מפני שהיה משמע שהוא פועל המורא. אבל אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו, ואם לא ירצה להיות ירא, אין כאן פועל שפועל בו היראה. וזה שאמרו חכמים [ברכות לג:] 'ועתה מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה וגו'' [דברים י, יב], ודרשו ז"ל 'הכל בידי שמים, חוץ מיראת שמים'".

(62) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.]: "כי הוא יתברך אחד בעולמו, ומפני שהוא אחד עושה בעולמו מה שהוא רוצה, ויכול על הכל" [הובא למעלה פל"ט הערה 10]. ורש"י [שמות כ, יז] כתב: "ובעבור תהיה יראתו - על ידי שראיתם אותו יראוי ומאויים תדעו כי אין זולתו, ותיראו מפניו". ויש להעיר מדברי רש"י [דברים ג, כד], שכתב שכאשר משה רבינו התחנן להקב"ה להכנסו לא"י, הוא אמר ש"אינך דומה למלך בשר ודם, שיש לו יועצין וסנקתדרין הממחין בידו כשרוצה לעשות חסד ולעבור על מדותיו. אתה אין מי ימחה בידך אם תמחול לי ותבטל גזירתך". הרי היות הקב"ה "אחד ומי מוחה בידו אשר הוא עושה" מביאה לבקשת סליחה ומחילה מה', ואילו כאן כתב שהיא מביאה ליראה מה'. **ויש לומר**, כי אפשרות הסליחה גופא מביאה ליראה, ומקרא מלא הוא [תהלים קל, ד] "כי עמך הסליחה למען תִּוָּרֵא", ופירש הראב"ע [שם] "הטעם כאשר תסלח לעוני, ישמעו חוטאים וישובו גם הם, ויניחו חטאם. ואם לא תסלח, לא ייראוך, ויעשו חפצם ככל אות נפשם". וכן כתב הרמב"ן [בהקדמתו לספר דברים]: "לא יאמר אדם לא נוכל לרשת את הארץ, כי אין אדם אשר לא יחטא, ומיד תהיה מדת הדין מתוחה כנגדנו, ונאבד. ולכן הודיעם משה רבינו כי הקב"ה רחמן מלא רחמים, כי הסליחה והמחילה ממנו יתברך סיוע ועזר לבני אדם בעבודתו, וכענין שאמר הכתוב 'כי עמך הסליחה למען תורא'". לכך בקשת משה "אין מי ימחה בידך אם תמחול לי ותבטל גזירתך" אינה סותרת ליראת ה', אלא מחזקת אותה. והרקאנטי [דברים י, יז] כתב: '"האל הגדול הגבור והנורא'... רמז לשלשה אבות. 'הגדול' רמז למדת החסד. 'הגבור' למדת הגבורה. 'והנורא' למדת הרחמים, שנאמר 'כי עמך הסליחה למען תורא'". והם הם הדברים. **ועוד נראה** לבאר על פי דברי השערי אורה שער ה [עמוד תקו במהדורת

בורנשטיין], שכתב ש"נורא" הוא כינוי ל"תפארת", וכלשונו: "לפעמים נקראת הספירה הזאת, שהוא הקו האמצעי, 'נורא'. והסוד לפי שהוא כלול מן החסד ומן הדין, לפיכך הוא נקרא 'נורא'. ויעקב כמו שהוא מכוון כנגד הקו האמצעי, הוא גילה הסוד, וזהו שאמר [בראשית כח, יז] 'ויירא יעקב ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים'. כלומר חלקו ראה ואמר 'מה נורא המקום הזה', שהרי באותה המראה הודיעוהו חלקו ועניינו במרכבה... וחלק אברהם נקרא 'גדול', חלק יצחק נקרא 'גבור', וחלק יעקב נקרא 'נורא'. וזהו סוד 'האל הגדול הגבור והנורא', הלא תראה היאך תקנו בתפילה 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב האל הגדול הגבור והנורא', אחר שהזכיר האבות, הזכיר מידותיהם". ולמעלה פנ"ו [רסא:] כתב: '"ובמורא גדול' [דברים כו, ח], זו גלוי שכינה [הגש"פ], בזכות יעקב וממדתו, שאצלו נאמר [בראשית לה, ז] 'כי שם נגלו אליו האלקים בברחו מפני אחיו'". ומדת יעקב היא רחמים [כפי שיבאר בהמשך הפרק], ומדת רחמים כלולה מחסד ודין [זוה"ק ח"א רנז., והובא למעלה פנ"ו הערה 125]. לכך מדת "והנורא" מביאה ליראה ולרחמים כאחת. ודו"ק.

(63) מקורו בזוה"ק [ח"א יא:] "יראה דאיהי עיקרא, למדחל בר נש למאריה בגין דאיהו רב ושליט עיקרא ושרשא דכל עלמין, וכלא קמיה כלא חשיבין, כמה דאתמר [דניאל ד, לב] 'וכל דיירי ארעא כלא חשיבין'". והשל"ה [עשרה מאמרות מאמר שלישי אות צח] הביא דברים אלו, וכתב: "דבריו אלו קטני הכמות ורבי האיכות, צריכין באור רחב, כמו שהאריך בבאור הרב ראשית חכמה בשער היראה [פרק א, אותיות ז-מג], עיין שם, אשרי עין הרואה את דבריו. גם אנכי לא אחשך מלבאר זה הענין של 'רב ושליט'", ושם מאריך בזה. **ולמעלה פמ**"ז [תקלה.] בביאור הפסוק [שמות טו, יא] "מי כמוך באלים ה' מי כמוך נאדר בקודש נורא תהלות עושה פלא", ביאר שוב שמדת "נורא" נובעת מהיות הקב"ה עושה בעולם מה שירצה [וגם מחמת היותו נבדל מהנמצאים], וכלשונו: "השם יתברך הוא אשר עושה מה שירצה, ומנצח הכל. ולכך אמר 'מי כמוך נאדר בקודש נורא תהלות עושה פלא', שהוא עושה פלאות בעולם כמו שירצה... וזה 'מי כמוך נאדר בקודש נורא תהלות עושה פלא'... הוא נורא על כל ברואיו, כי לפי שהוא נבדל, הוא נורא על אשר נבדל מהם. כי שנים שהם משתתפים יחד, אין כאן מורא. אבל הוא יתברך בלתי משותף עם הנמצאים. וכדי שלא תאמר כי 'נורא' אשר נאמר בכאן שהוא מיירא את זולתו, ועל זה אמר 'נורא תהלות', פירוש כי תהלות שלו הם נוראים על האדם, רצה לומר שיש לו תהלות נוראים 'עושה פלא', שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך הוא נורא עליהם,

ולכך הוא עושה פלא. ואילו לא היה נבדל מן העולם, לא היה גובר עליו לעשות בו פלאות. אבל בשביל שהוא נבדל ממנו, הוא משנה אותו".

(64) לשונו למעלה [לאחר ציון 32]: "ולפיכך כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו... כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממתו ומעלתו נחשבים לאפס... שאין מציאות זולתו". ובנתיב העבודה פ"א [א, עז.] כתב: "וזה [הקרבן] מורה גם כן על שהוא יתברך אחד ואין זולתו יתברך, כי כאשר מקריבין אליו קרבן מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד. ואם לא היה זה, היה אפשר לומר כי יש זולתו. אבל בהקרבה שמקריבין אליו, מורה שהוא הכל ואין זולתו, ובזה השם יתברך אחד" [הובא למעלה הערה 19].

(65) לשון הפסוק במילואו [דברים י, יח] "עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה". ודע, שגם בסיפא דקרא שלפניו נזכרת הנהגת ה', שנאמר [דברים י, יז] "כי ה' אלקיכם וגו' האל הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד", והתיבות האחרונות ["אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד"] שייכות להנהגת ה', וכמו שכתב למעלה פמ"ד [שז.]: "פרשה רביעית [של תפילין, והיא פרשת (דברים יא, יג-כא) "והיה אם שמוע תשמעו" (מנחות לד:)] כנגד הנהגתו יתברך את הנמצאים, וכמו שנזכר בפרשת 'והיה אם שמוע תשמעו', שמנהיג השם יתברך את עולמו להטיב להם כשיעשו הטוב, ולהרע להם חס ושלום אם לא יעשו הטוב. וכנגד זה 'לא ישא פנים ולא יקח שוחד עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה', וזה הוא אמתת הנהגתו יתברך במשפט". הרי שהזכיר את סוף פסוק יז ["לא ישא פנים ולא יקח שוחד"] ביחד עם פסוק יח ["עושה משפט יתום ואלמנה וגו'"]. וקודם לכן בפרק [ש:] הזכיר רק את סוף פסוק יז [מובא בסמוך הערה 68]. ואילו כאן דילג על סיפא דקרא קמא, והביא רק קרא בתרא ["עושה משפט יתום ואלמנה וגו'"]. ויל"ע בזה.

(66) כי משפט ["עושה משפט וגו'"] הוא הנהגה, וכמו שכתב למעלה פס"ו [לאחר ציון 25] "אין הנהגה בלא משפט, שהמשפט הוא הנהגת העם". וכן נאמר [משלי כט, ד] "מלך במשפט יעמיד ארץ". ובספר מעלות התורה [לרבי אברהם אחי הגר"א] כתב: "איתא בגמרא [ברכות סא:] 'צדיקים, יצר טוב שופטם. רשעים, יצר הרע שופטם. בינונים, זה וזה שופטם. וצריך להבין משפטים הללו מאי היא, הלא [דברים א, יז] 'המשפט לאלקים הוא'. ושמעתי מאחי הגאון ז"ל, ד'משפט' הוא לשון הנהגה, ולכן יקרא הדיין השופט 'אלהים', כי הוא מנהיג ומשגיח על בני דורו. והכי פרושו; 'צדיקים יצר טוב שופטם',

רצה לומר מנהיגם, שכל הנהגותיו על פי יצר טוב. הרשעים, יצר הרע שופטם, רצה לומר מנהיגם. ובינונים, זה וזה שופטם, רצה לומר מנהיגם" [הובא למעלה פס"ו הערה 26]. וראה להלן הערה 73.

(67) "כי ארבעה ספרים הם כנגד ארבעה דברים אשר זכרם התורה תמיד, והם ד' פרשיות תפילין כמו שהתבאר למעלה אצל ביאור פרשיות תפילין" [לשונו למעלה לאחר ציון 41].

(68) למעלה פל"ט [טו.-יט:], ופמ"ד [ש.-שי.]. ולשונו כאן "וכאשר בארנו למעלה **במקומו** בארוכה ענין אלו ארבעה דברים" מורה יותר על דבריו למעלה פל"ט, ששם ביאר את ס"פ בא, שבה נזכרו ב' פרשיות תפילין [שמות יג, פסוקים ט, טז]. ולמעלה פמ"ד [ש.] כתב: "כאשר תבין את הדברים אשר נתבארו לך למעלה בפרשת תפילין שהם על האדם, כי אותם המעלות הגדולות אשר נמצאו בו יתברך... ועל אותן המעלות נקרא הוא יתברך [דברים י, יז] 'הגדול הגבור והנורא לא ישא פנים ולא יקח שוחד'" [ראה למעלה הערה 43]. וכאמור למעלה [הערות 42, 43] כוונתו לספירות חג"ת ומלכות. ולמעלה פל"ט בכת"י [תצז.] כתב: "פרשה רביעית פרשת 'והיה אם שמוע תשמע' [דברים יא, יג-כא], שמדבר בהנהגת העולם, שהוא יתברך מנהיג את עולמו לטוב אם יעשו רצונו, ולרע אם ח"ו יעברו רצונו. וזהו גם כן ביחוד על ישראל, כי השכינה עם ישראל בפרט, כאשר היה נראה שהיתה השכינה עם ישראל הולכת באוהל מועד. ומאחר שהשכינה עמהם, ולא עם שום אומה, כדכתיב [שמות לג, טז] 'ובמה יודע איפה כי מצאתי חן בעיניך הלא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה'. וזה בעצמו הנהגה לטובה אם יעשו הטוב, והרע אם יעברו, כדכתיב [שמות לג, ג] 'כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה עורף אתה פן אכלך בדרך'. נמצא מה שהקב"ה עִם ישראל מביא שינהיג אותם בטוב אם ישמעו, וברע ח"ו אם לא ישמעו. וכל הפרשה 'והיה אם שמוע' מורה שהשם יתברך יהיה עמהם להטיב להם אם ישמעו, ולהרע להם אם לא ישמעו" [הובא למעלה פל"ט הערה 38]. וראה להלן סוף הערה 83.

(69) פירוש - ארבעה החומשים הראשונים שייכים זה לזה לגמרי, אך ספר דברים אינו שייך לגמרי למהלך זה, אלא עומד בפני עצמו, וכמו שמבאר והולך. וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פמ"ג [תרסג.], שכתב: "ההפרש שיש בין המשנה התורה ובין שאר התורה, כי התורה שנתן השם יתברך לישראל, יש בה שתי בחינות; הבחינה האחת, מצד השם יתברך, אשר הוא נותן התורה. הבחינה השנית, מצד ישראל, המקבלים את התורה. ואם היה אחד נותן לחבירו דבר, והם שוים במדרגה, אין כאן רק בחינה אחת,

כי שניהם שוים במעלה. אבל כאשר השם יתברך, שהוא על הכל, נתן התורה לישראל, והם בארץ, אי אפשר שלא יהיה כאן בחינה מיוחדת מצד הנותן, ובחינה אחרת מצד המקבל. ולפיכך התורה כולה, חוץ ממשנה תורה, שהוא חומש האחרון, ראוי שימצא בה הבחינה מצד הנותן. כי המקבל מקבל בסוף, כאשר גמר הנותן את גזרת דבריו, ואז המקבל מקבל. ולפיכך נקרא 'משנה תורה' [מגילה לא:], כאילו היה דבר מיוחד, שהוא מצד המקבל. ויש בחינה מצד המקבל, דכתיב במשנה תורה [דברים א, ה] 'הואל משה באר את התורה הזאת', כי המקבל הוא צריך יותר פירוש וביאור. וזהו ההפרש אשר יש בין התורה ובין משנה תורה". הרי ארבעה הספרים לחוד [מצד הנותן], וספר דברים לחוד [מצד המקבל].

(70) לשונו בדר"ח פ"ג מט"ז [תטז.]: "ואמר [ברכות יז.] 'ונהנין מזיו השכינה'. רצה לומר כי האדם על כל פנים מצד שהוא עלול, אי אפשר שיהיה שלם לגמרי מצד עצמו, ועל זה אמר שיושלם האדם על ידי העלה עצמה, שיהיו נהנים מזיו השכינה, והוא יתברך יהיה משלים אותם, וזהו שאמר שיהיו נהנים מזיו שכינה. והנה אין למעלה ממדריגה זאת, כאשר יהיה השלמת האדם על ידי השם יתברך בעצמו, שישפע עליהם זיו שכינה, רוצה לומר שיהיה השם יתברך משלים את מציאותם, והוא יתברך צורה להם". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קס:] כתב: "אמר רב יהודה, הרואה את המת... אם ליוהו מה שכרו, אמר רבי אבהו [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל' [ברכות יח.]... מאחר שאין הלואה שייך אצל העני, שהרי אין לו לשלם כלום, ואין אדם מלוה את מי שאין לו לשלם, רק נחשב הלואה זאת אל השם יתברך... כי השם יתברך משלים חסרון כל הנבראים, ועל השם יתברך להשלים את החסר לאדם, ולכך הלואה זאת אל השם יתברך, שעליו להשלים מה שחסר לאדם. וכן כאשר מלוה המת, החסד שעושה לאדם נקרא שהוא הלואה אל השם יתברך, מאחר כי השם יתברך משלים הכל, והמת הזה חסר לויה, לכך האדם המלוה אותו, על השם יתברך לשלם שכרו, שהרי הלוה לו" [ראה למעלה פס"ב הערה 69, ופס"ד הערה 169, וש"נ].

(71) פירוש - משנה תורה הוא הספר האחרון שבתורה, ועל ידו התורה מגיעה לתכליתה הנרצית, כי תכלית הדבר היא בסוף הדבר. וכן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פס"א [תצד.] כתב: "כי בסוף כבר נשלם הדבר, ושלימות הדבר יותר עליון". ובנצח ישראל ר"פ כ [תלד.] כתב: "מעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו... ודבר זה מה שאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון'... לפני שבר, שהוא תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו. ומזה תדע כי

הדבר שהוא בשלימותו ובמעלתו בעולם הזה, תדע כי זהו תכלית, ואינו מוכן לשלימות אחר יותר גדול מזה. ואינו כך הדבר שאינו בשלימותו, מורה על שאינו בתכליתו וסופו... ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם... כי הם עומדים לקבל שלימות יותר. וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". ושם ר"פ מב [תשכו.] כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה, כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן". ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "השבת תכלית הבריאה, ובו נשלמה הבריאה בשלימות". ובח"א לע"ז ג. [ד, כב.] כתב: "השלימות הוא כאשר הוא תכלית של הדבר, וזה נתבאר בכמה מקומות, כי לכך נקרא 'שלימות' לפי שהוא כאשר הוא שלם, וזה הוא סופו ותכליתו" [ראה למעלה פ"ס הערה 429, וש"נ]. **ודע**, שבעוד שכאן מבאר ששלימות הדבר היא בסוף, כי רק בסוף נמצאת התכלית הנרצית, הרי בשאר מקומות ביאר ששלימות הדבר היא בסוף, משום שרק בסוף נגמר ונשלם הדבר, ועד אז הוא חצי דבר. ואף הוא יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פי"ג [תקצה:] כתב: "כי ההשלמה היה חושים בן דן, שהיה אחרון, שכן תמצא בדן ודגל שלו באחרונה... וחושים בן דן השלים המנין". ולמעלה פל"ג [תקעג:] כתב: "מכת בכורות... היא באחרונה, ובה נשלמו המכות, יש לה משפט השלמה שמתחבר אל שלפניו". ולמעלה פל"ט [כח.] כתב: "אין תפילין על הימין כי אם בשמאל, שהוא סוף וגמר. נמצא כי זרוע שמאל גמר קבלת כח התנועה, ושלימות הדבר בגמר שלו. לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן תפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר". ולמעלה פ"ס [תכח.] כתב: "כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר ובגמר שלו, כאשר כולו נגמר ונשלם". ולהלן פ"ע [לאחר ציון 27] כתב: "הנה יש לשאול [על בית המקדש], איזה מקום כבוד מנוחתו שיהיה מקום כבודו בתחתונים, אשר נראה שהכבוד מרוחק מהם, והם בעלי חומר גס מאוד ועכור, ואיך בהם נמצא מקום ראוי לחבור הקדוש הזה. דע כי אם שהתחתונים האלו הם פחותים, ויש להם חומר עב וגס מצד עצמם, בשביל זה לא ימנע שלא ימצא בהם מעלה מצד שהם השלמת הכל. והנה תמצא כמו כן שהארץ שהוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים, יש בה מעלה

מצד השלמת הכל, שמפני שהוא אחרון מכל היסודות, על ידה יושלם הכל. כי לעולם הדבר יושלם על ידי האחרון, שהוא השלמה". ובתפארת ישראל ס"פ מט [תשעח.] כתב: "כי מדרגת הזכר שהוא התחלה, והאשה משלמת את הזכר, וההשלמה הוא בסוף". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:] כתב: "כי האדם נברא אחרון, בשביל שהאדם הזה משלים [מעשה] בראשית. והאדם מקשר העולם, עד שהוא אחד לגמרי. כי התחתונים בפני עצמם, והעליונים בפני עצמם, והאדם הוא שנברא מן העליונים ומן התחתונים, הרי האדם מחבר העליונים והתחתונים, עד שהעליונים ותחתונים נעשו לאחד, ואין עוד עליונים בפני עצמם והתחתונים בפני עצמם. ומפני כך נברא האדם אחרון, כי הדבר שהוא מחבר הכל, ראוי שיהיה האחרון. כמו מי שהוא עושה חלק אחד, ואח"כ עושה עוד חלק אחד, ואחר כך מחברם, עד שהכל נעשה אחד. ואם היה האדם נברא ראשון, הרי לא היה זה בריאתו שיהיה נברא לחבר ולקשר הכל". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצד:]. וראה למעלה פי"ג הערה 32, ופל"ג הערה 49. וכאמור זהו יסוד אחר, והוא שסוף הדבר הוא גמר וסיום לכל מה שהיה לפניו, וכפי שהאשה משלמת את הזכר שעל ידה הזכר נשלם ונגמר, ובלעדיה הזכר נחשב לפלג גופא. אך כאן כתב שהדבר מגיע לתכלית מדריגתו בסופו, כי תכלית הדבר בסוף הדבר. וראה להלן פ"ע הערה 30, ופע"א הערה 3.

(72) עובר מ"שלימות התורה" ל"משלים ענין ישראל", כי רצונו להורות כיצד ספר דברים בא לאחר ספר במדבר; בספר במדבר מדובר על הנהגת ישראל, ובספר דברים מדובר על שלימות ישראל, וכמו שמבאר והולך. ואודות שישראל והתורה הם חד [ולכך שלימות התורה היא שלימות ישראל], כן האריך טובא בתפארת ישראל פנ"ו, ובתוך דבריו ביאר [תתסא.] שישראל ואורייתא הם בעלי גורל דומה, "וכאשר גזר השם יתברך גלות על ישראל, והם מפוזרים ומפורדים בכל העולם, כך לא תמצא התורה רק מפוזר ומפורד, ולא תימצא הלכה ברורה במקום אחד [שבת קלח:], כמו שהם ישראל" [לשונו שם]. ובסוף הפרק שם [תתפד.] כתב: "התורה היא צורת ישראל לגמרי, לכך תקן משה שלא יהיו ישראל שלשת ימים בלא תורה, כמו שאמרו בפרק מרובה [ב"ק פב.] 'וילכו שלשה ימים ולא מצאו מים' [שמות טו, כב], דורשי רשומות אמרו, אין מים אלא תורה, שנאמר [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים'. כיון שהלכו שלשה ימים בלא תורה, נלאו. עמדו נביאים שביניהם ותקנו להם... שלא ילינו בלא תורה שלשה ימים, עד כאן. הרי כי מיד שלא היה להם התורה שלשה ימים, שהיא הצורה לישראל, וכאשר הם בלא צורה הם נוטים אל החומר, והיו מתפעלים, כמו כל דבר שהוא חמרי הוא מתפעל ונלאה. ולכך

תקנו שלא יפרשו מן התורה שלשה ימים, ואז לא ילאו לצד החמרי". וכן כאשר התורה היא מאוחדת, אף ישראל מאוחדים. לכך "כאשר באו לקבל התורה [בהר סיני], שהיא אחת בהחלט, מוכרח שיהיו גם הם באחדות ["כאיש אחד בלב אחד" (רש"י שמות יט, ב)]" [לשונו בדרוש על התורה (כו.)]. ושייכות התורה לישראל היא מהנושאים העתיקים בספרי המהר"ל.

(73) כי ענינה של ההנהגה להביא את העם לשלימותו, וכמו שכתב פמ"ז [תקמב:]: "ההנהגות הם שתים; האחת, היא הנהגה מה שצריך אל האדם, ולתקן לו חסרונו, זהו הנהגה אחת. וההנהגה השנית, היא הנהגה שבה יגיע אל התכלית ואל השלימות מה שהוא שלימות לו... ועל הנהגה זאת אמר [שמות טו, יג] 'נהלת בעזך אל נוה קדשך', שזהו תכלית השלימות כשבאו אל בית המקדש... לכך אמרו 'נהלת בעזך' בזכות התורה [מכילתא שמות טו, יג]. ובאור זה, כי התורה היא הנהגה אלקית שמביא אל האדם השלימות, ובזכות התורה, שהיא הנהגה אלקית שמביא את האדם אל השלימות, היה להם גם כן הנהגה אלקית זאת, שהיה השם יתברך מנהיג אותם אל בית המקדש, שהוא השלימות האחרון. דבר אחר, בזכות מלכות בית דוד [מכילתא שמות טו, יג]. רצה לומר גם כן שהמלך מנהיג את העם גם כן להביאם אל השלימות, ודבר זה ידוע כי המלך מנהיג העם להביאם אל היושר, שהוא השלימות" [ראה להלן הערה 103]. **ולמעלה נתבאר** [ראה הערה 66] שאין הנהגה בלא משפט, וכל משפט מחייב שלימות, וכמו שכתב בח"א לשבת קנב: [א, פו.]: "זה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם, שאין דבר שלם יותר ממנו, ולכך הוא שמחה לצדיק, שהוא שלם. ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש, שהוא השמחה" [הובא למעלה פמ"ז הערה 498]. ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא.] כתב: "המשפט יש בו השלמה כאשר תדע מן מדריגת המשפט, שהוא שלם, ואם הוא חסר במה, אינו דין, רק צריך שיהיה משפט שלם". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג.] כתב: "כי המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל", ושם הערה 46. וכאשר מידת הדין אינה בשלימות, רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מדת הדין".

(74) "שלימים לגמרי" לעומת ספר במדבר ש"שם הנהגת ישראל, וכל הנהגה [יש] לה שלימות", אך לא שלימות גמורה שיש בספר דברים. וכן למעלה [לאחר ציון 70] כתב: "וזה הוא משנה תורה, שהוא שלימות התורה, ובזה היה משלים ענין ישראל, עד שהיו שלימים מכל וכל".

(75) נקודה זו מבוארת היטב בח"א לע"ז ג. [ד, כב.], וכלשונו: "ישראל יש להם שלימות שהוא גדול מאוד, והשלימות הוא כאשר הוא תכלית של הדבר... והשלימות הוא נבדל מן הדבר עצמו. וזהו דומה לסוכה שהוא סוכך על האדם, והוא נבדל מן האדם היושב בסוכה. ומפני כי כאשר הוציאם ממצרים קבלו השלמתם העליונה, לכך הושיב השם יתברך אותם בסוכות, אשר הסוכה שהיא על האדם נבדל מן האדם, וזה מורה כי יש לישראל השלמה עליונה נבדלת, ובהם יושבים ישראל. ולפיכך אחר ר"ה ויום הכפורים, אשר אלו שני ימים מעלת ישראל, כאשר יגיע יום ט"ו בתשרי, יום זה הוא השלמת ישראל, ובו יקנו המעלה היותר עליונה מאוד, וזוכים אל ההשלמה לגמרי. ולכך יש בו ישיבה בסוכות".

(76) בא להורות שספר דברים, שהוא גמר התורה, מקביל למצבם של ישראל בגמר ארבעים השנה. וספר דברים גופא פותח בשנת הארבעים, וכמו שנאמר [דברים א, ג] "ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חודש באחד לחודש דבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' אותו אליהם".

(77) ופירש רש"י שם [דברים כט, ו] "דבר אחר, 'ולא נתן ה' לכם לב לדעת', שאין אדם עומד על סוף דעתו של רבו וחכמת משנתו עד ארבעים שנה, ולפיכך לא הקפיד עליכם המקום עד היום הזה. אבל מכאן ואילך יקפיד".

(78) דברים ח, ב "וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' אלקיך זה ארבעים שנה במדבר למען ענותך לנסותך לדעת את אשר בלבבך התשמור מצותיו אם לא". ושם פסוק טז נאמר "המאכילך מן במדבר אשר לא ידעון אבותיך למען ענותך ולמען נסותך להיטבך באחריתך".

(79) לשון רבינו בחיי [דברים ח, טז]: "למען ענותך ולמען נסותך להיטיבך באחריתך - כל עינוי המדבר הטורח הגדול שהיה לישראל בו לא היה אלא להביאם לידי נסיון להרגיל טבעם במדת הבטחון, ולהכניס בלבם אמונת ה' יתברך, עד שיחזור להם רגילות העבודה לטבע... וזהו לשון התורה 'למען תלמד ליראה את ה' אלקיך' [דברים יד, כג], כלומר שתהיה מלומד ותרגיל טבעך בעבודת ה' יתברך, עד שלא תצטרך לטרוח עליו, ויהיה מעשה היראה דבר טבעי אצלך לעשותו כשאר הדברים הטבעים אשר אתה עושה בטבע". ובתנחומא [נצבים אות א] אמרו "אמר להם הקב"ה, אע"פ שקללות הללו באות עליכם, הן מעמידות אתכם. וכן הוא אומר 'למען ענותך ולמען נסותך וגו'".

(80) ו"משנה" הוא לשון כפל, וכמו שנאמר [בראשית מג, יב] "וכסף משנה קחו בידכם וגו'", ופירש רש"י [שם] "וכסף משנה - פי שנים כראשון". וכן [דברים טו, יח] "משנה שכר שכיר", ופירש רש"י [שם] "וזהו כפלים".

(81) לשון רש"י [בראשית לה, יז]: "רבותינו דרשו עם כל שבט נולדה תאומה, ועם בנימין נולדה תאומה יתירה". ובגו"א שם אות יב [קפ.] כתב: "בנימין היו לו שני תאומות בעבור שהוא היה הסוף, וכמו שהראש ראוי שלא יהיה לו תאומה, כך הסוף יש לו רבוי תאומה, בעבור שכל סוף הוא השלמת הכל, יש בזה השלמה מיוחדת יותר מן שלימות החלק. ולפיכך עם בנימין, שהוא האחרון, ועמו נשלמו שנים עשר שבטים, נולדה נקיבה יתירה; האחת מה שהוא אחד מן השבטים ויש לו זוג, ועוד אחת מה שיש לבנימין השלמה יתירה כמו שאמרנו, לכך נולדה עמו עוד תאומה אחת, שהנקיבה היא השלמת האדם. וכן היה בהבל נולדה עמו תאומה יתירה [רש"י בראשית ד, א] לטעם זה, והבן זה מאד. לכך ב' בחינות יש בבנימין; האחד מצד עצמו כמו שאר השבטים, והבחינה השני מצד שהוא השלמת השבטים, וזה דבר בפני עצמו, ולפיכך נולדו עמו שתי תאומות". ובח"א לסוטה לו: [ב, עג:] כתב: "ויש לך לדעת כי היה בנימין כלול מדין ורחמים, כי לעולם האחרון הוא הכל, במה שהוא משלים הכל, ולכך היה כלול בנימין מדין וחסד, ולכך אמו קראה לו [בראשית לה, יח] 'בן אוני', שהוא דין. ואביו קרא לו 'בנימין' [שם], רצה לומר בן ימין [רש"י שם], שהוא הפך 'בן אוני'". וראה למעלה פל"ג הערה 49, פמ"ז הערות 596, 603, ולהלן פ"ע הערה 41. וכן בסוף הבגד יש כפל אמרא [ראה למעלה פכ"ח הערה 59]. ובשנה מעוברת כופלים את חודש אדר דייקא [מגילה ו:], כי הוא החודש האחרון של השנה, וכל סוף הוא כפול. וכן מצוי ששתי הפרשיות האחרונות בספר שמות [ויקהל - פקודי] ויקרא [בהר - בחוקותי] ובמדבר [מטות - מסעי] הן פרשיות מחוברות.

(82) לשון רבינו בחיי [דברים א, א]: "ויש לך להתבונן עוד למה התחיל הספר הזה במלת 'אלה' [דברים א, א], ולא אמר 'ואלה הדברים', כיון שהכל קישור אחד בוא"ו. אבל זה יורה כי הספר החמישי הזה, אף על פי שהוא מיוחד עם הארבעה הראשונים, והכל קשר אחד ובנין אחד, הנה הוא ענין בפני עצמו, כענין האתרוג שהוא מיוחד עם מיניו, שאין מצותו אלא עמהם, אבל הוא בפני עצמו, שאין לאגדו באגד שלהם [סוכה לד:]".

(83) נראה לבאר קמעא רמיזות קודש אלו על פי דבריו בנתיב התורה ס"פ יח, שכתב: "כי המצוה שנקראת 'נר' [משלי ו, כג "כי נר מצוה"], והנר שבו ההדור הוא שליש. כי יש בו הפתילה, והשמן, והאור שתולה בפתילה, שבו ההדור. והנה הנר, שהוא ההדור, הוא השליש. ולכך הדור מצוה עד שליש [ב"ק ט.], כאשר ההדור מן הנר הוא האור,

והוא שליש בלבד. ובגמרא מבעיא [ב"ק ט:] אי הוי שליש מלגיו, או שליש מלבר. ודבר זה ענין מופלג בחכמה, כי מבעיא ליה אם הנר, שהוא הכלי המקבל, גם כן מכלל הנר, ונשאר בתיקו. ודבר זה יש להבין מאוד". ובהערות שם נתבאר שהידור המצוה מכוון כנגד האור של הנר, והאור הוא שליש מהנר [כי יש לנר שלשה חלקים; פתילה, שמן, ואור], לכך הידור מצוה הוא עד שליש. אך אם גם הכלי מכלל הנר, נמצא שיש לנר ארבעה חלקים [כלי, פתילה, שמן, ואור], כאשר הכלי הוא המסגרת החיצונית של הנר. ואז נפשוט שיהיה שליש מלגיו, כדי שיהיה רביע מלבר [כי כל שליש מלגיו הוא רביע מלבר], וזה יהיה גם כנגד הכלי. אך אם אין הכלי מכלל הנר, נמצא שיש לנר רק שלשה חלקים, ולא ארבעה, ואז נפשוט שיהיה שליש מלבר, וזהו ספק הגמרא. ולכאורה יש לתמוה על זה, דא"כ היה לגמרא להסתפק האם הידור מצוה הוא שליש או רביע, ומדוע הרביע מסתתר מאחרי המלים "שליש מלבר". ובעל כרחך לומר שאף לפי הצד שהכלי הוא אחד מחלקי הנר, מ"מ אין הוא חלק רביעי השוה לשלשת החלקים האחרים [שמן, פתילה, ואור], אלא הוא בבחינת "נוגע ואינו נוגע". והביאור הוא, שהכלי דומה למקום, והמקום הוא המסגרת שבה הדברים מתקבלים. נמצא שהדבר הרביעי הוא המקבל את שלשת הדברים שזולתו, והוא משמש אכסניא להם. וספק הגמרא הוא האם יש בכך די בכדי להמנות לאחד מחלקי הנר, או שאין המקבל חולק מקום לעצמו, כי אין לו אלא סך החלקים האחרים שקיבל, ולית ליה מגרמיה כלום, ולכך אין הוא נמנה לאחד מחלקי הנר. אך גם לפי הצד הראשון א"א לומר שהידור מצוה הוא רביע, אלא ניתן לומר רק "שליש מלגיו", כי סוף סוף אין הכלי שוה לשלשת חלקי הנר האחרים [הנמצאים בנר מצד עצמם], אלא הוא המקבל לשלשת חלקי הנר. ועיין בשו"ת אבני נזר [או"ח סימן ת"ק] שהבין בדעת המהר"ל שספק הגמרא הוא האם הכלי נכלל ב"נר" או לא, והביא כמה ראיות לומר שהכלי אכן נכלל ב"נר". אך לפי מה שנתבאר אין זו כונת המהר"ל, כי בודאי ה"נר" כולל את הכלי [וכמו שנקט בשאר ספריו כדבר פשוט], ורק הספק הוא האם הכלי המקבל נמנה לאחד מחלקי הנר, או שאע"פ ש"נר" כולל את הכלי, מ"מ אין הכלי המקבל נמנה לאחד מחלקי הנר, כי לית ליה מגרמיה כלום, אלא סך החלקים האחרים. **נמצאת אומר** שספק הגמרא הוא האם מדת מלכות ["מלכות כלולה מכל המדות שלמעלה ממנה" (לשון הקהלת יעקב, ערך נפש)] היא דבר רביעי, או שאין היא אלא מקבלת מהמדות שלמעלה ממנה, ואינה דבר רביעי. וצרף לכאן את דבריו בדר"ח פ"א מ"ב [רו.], שכתב: "כבר ידעת כי יסודות העולם הם ג', אשר נקראו בספר יצירה [ר"פ ג] אמ"ש, והם מים אויר אש. הנה היסודות לעולם שלשה הם, ולא נזכר הרביעי,

היא הארץ, לטעם ידוע לנבונים". ושם בהערות 528, 571 נתבאר ששלשת היסודות של אמ"ש מקבילים לשלשת האבות [אברהם כנגד מים, יצחק כנגד אש, ויעקב כנגד אויר], ודוד המלך מקביל לעפר ["מקימי מעפר" (ש"א ב, ח)]. לכך אין יסוד העפר נמנה עם שלשת היסודות העליונים, כפי שכאן אמרו "שליש מלגיו" ולא "רביע מלבר". וראה למעלה פס"ד הערה 33. **וכשנאמרו דברים אלו** למו"ר זצ"ל, הוטבו בעיניו, והוסיף לזה דברי התוספות [גיטין ב. ד"ה המביא] שכתבו "ומה שנוהגים לכתוב י"ב שורות בגט... משום דכתיב [דברים כד, א] 'ספר כריתות', כשיעור י"ב שיטין המפסיקין בין ארבעה חומשי ספר תורה, כדאמר בב"ב [יג:] שצריך להניח ארבעה שיטין בין כל ספר וספר. והפסק שבין 'וידבר' [ספר במדבר] למשנה תורה לא חשיב, שאינו אלא חוזר ושונה מה שלמעלה". לאמר שספר דברים אינו חולק מקום וספר לעצמו, משום "שאינו אלא חוזר ושונה מה שלמעלה", כפי שמדת המלכות כלולה מכל המדות שלמעלה ממנה. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרפה:] כתב: "הספר החמישי משנה תורה, כלול מכל", ושם הערה 1040. **ואלו דבריו כאן** שכתב: "ספר משנה תורה אינו משותף מחובר לגמרי עם הארבעה ספרים, כי זה ענין ההשלמה, שהוא מיוחד, כמו שהוא ידוע למבינים בענין ההשלמה הזאת, שהוא דבר נעלם". וכמו שיסוד העפר אינו משותף עם שלשת היסודות העליונים, כך ספר דברים אינו משותף עם ארבעת הספרים שלפניו. אך עדיין יש להבין, שנתבאר למעלה [הערה 68] שספר במדבר מורה על מדת המלכות. ובמה שונה ספר דברים על פני ספר במדבר, כאשר שניהם מורים על מלכות. וראה ב"ביאורי ופירושי רבינו מהר"ל מפראג על התורה" סוף בראשית [עמודים תסב-תע] שעמד על שאלה זו, והאריך לבאר דברי המהר"ל שלפנינו.

(84) בשנויי לשון. וחוזר לבאר כיצד הקרבנות מורים שהעלול פונה ודבק בעלתו, וכפי שביאר בתחילת הפרק [עד ציון 41].

(85) לשון התנחומא שלפנינו "מה הקריב אברהם לפניו, לא איל אחד, שנאמר [בראשית כב, יג] 'וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר וגו'. אם רוצה אנו מקריבין לו אלפי אלפים. ומה הקריב אברהם, לא בנו, אני אקריב לו בני ובתי, שנאמר [מיכה ו, ז] 'האתן בכורי פשעי' זה בנו, 'פרי בטני חטאת נפשי' זה בתו".

(86) לשון התנחומא שלפנינו "ראה בלעם הרשע כמה היה ערום, התחיל אומר וכו'".

(87) הולך לפרט את שבעת המזבחות. ודע שפירוט שבעת המזבחות אינו נמצא בתנחומא, ורק אמרו "'את שבעת המזבחות ערכתי' [במדבר כג, ד] לא אמר 'שבע

מזבחות', אלא 'המזבחות', אלו הן משנברא אדם הראשון עד עכשיו שבע מזבחות בנו, ואני מקריב שבע כנגד שבעתן". ופירוט הקרבנות האלו נמצא ברש"י [במדבר כג, ד].

(88) והם: (א) בראשית יב, ז "וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו". (ב) בראשית יב, ח "ויעתק משם ההרה מקדם לבית אל ויט אהלה בית אל מים והעי מקדם ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה'". (ג) בראשית יג, יח "ויאהל אברם ויבוא וישב באלני ממרא אשר בחברון ויבן שם מזבח לה'". (ד) בראשית כב, ט "ויבואו אל המקום וגו' ויבן שם אברהם את המזבח ויערוך את העצים ויעקוד את יצחק בנו וגו'".

(89) בראשית כו, כה "ויבן שם מזבח ויקרא בשם ה' וגו'".

(90) (א) בראשית לג, כ "ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלקי ישראל". (ב) בראשית לה, יד "ויצב יעקב מצבה במקום אשר דבר אתו מצבת אבן ויסך עליה נסך ויצוק עליה שמן".

(91) דע שבגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפה:] ובנתיב העבודה פ"א [עח.] עסק ג"כ בביאור ענין זה, ודבריו שם ישולבו בהערות הבאות.

(92) לשונו למעלה פ"ח [שסח:]: "כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". ולמעלה פל"ו [תרפד.] כתב: "זהו ענין הקרבן שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו". וכן חזר וכתב למעלה פמ"ז [תקמח:]. ולהלן [לאחר ציון 120] כתב: "כי הקרבת הקרבן מורה על הדבוק בו יתברך". וראה למעלה הערה 7, ולהלן הערה 107.

(93) כי אדם קשור לגמרי בבניו, ואם יקריבם לה' זה יורה במיוחד על השתוקקות העלול לעלה. אמנם לא נתבאר מדוע בלעם מציע להקריב בן ובת, ולא סגי באחד מהם. ואם תבאר שרצונו להקריב יותר ממה שאברהם היה מוכן להקריב [ולכך נקט בשני יוצאי חלציו], מ"מ מדוע לא הציע שני בנים, או שתי בנות, אלא בן ובת דייקא. אמנם בנתיב העבודה פ"א [א, עח.] ביאר הענין, וכלשונו: "הנה אמר כי אברהם לא הקריב לו רק בנו יחידו, והוא רוצה להקריב לפניו בנו ובתו, אשר יש בהם הרבוי, כדכתיב [בראשית א, כח] 'פרו ורבו'. ולא קיים האדם מצות פריה וריבה רק כשיש לו בן ובת [יבמות סא:]. והכל לפי טעותו שהיה סבור כי הקרבן ראוי שיהיה מצד הרבוי" [ראה להלן הערה 154].

(94) אודות שמדת אברהם היא חסד, כן נאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, למעלה פ"ו [שא.] כתב: "גמילות חסדים, לא היה נמצא כמו באברהם, כמו שידוע, ואמר הכתוב [בראשית יח, יט] 'למען יצוה את בניו ואת ביתו לעשות צדקה'". ולמעלה פ"ט [תצח.] כתב: "מדת אברהם חסד". ולמעלה

פל"ו [תרעג:] כתב: "היה אברהם גומל חסד וטוב לבריות, וזהו מדת מלאכים, שהם משפיעים הטוב". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצח.] כתב: "וזה כי תמצא גמילות חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילות חסדים, דהיינו קבלת אורחים [בראשית יח, פסוקים ב, ו, ז]. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] כתב: "גמילות חסדים מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו'', הרי לך כי מידת אברהם מידת החסד, כאשר ידוע". ובח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "אברהם נתברך במדת החסד, שהוא מדתו... כי במדה הזאת השובע, ולכך בברכת אברהם כתיב [בראשית כה, ח] 'זקן ושבע', מה שלא נאמר ביצחק, שלא נאמר בו רק [בראשית לה, כט] 'שבע ימים', לא סתם 'שבע'". ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד... כאשר ידוע ממדתו, שהיה גומל חסד". וכן הוא שם פכ"ד [שסו:], נצח ישראל פ"י [רסז.], שם ר"פ נב, גו"א בראשית פכ"ד אות טז [תב.], אור חדש פ"ד [תתלא:], ח"א לשבת קכז. [א, סט.], ח"א לר"ה יא: [א, ק.], ח"א לב"מ ל: [ג, יט.], שם פד: [ג, לז:], ועוד [הובא למעלה פ"ו הערה 76, פל"ו הערה 111, ופנ"ו הערה 117. וראה להלן ציון 144].

(95) כמו שיבאר בסמוך. וכן יבאר מדוע מדת הדין של יצחק מחייבת שיבנה מזבח אחד, ומדת הרחמים של יעקב מחייבת שיבנה שני מזבחות.

(96) אודות שמדת יצחק היא דין, כן כתב למעלה פס"ו [לאחר ציון 152] "וידוע כי מדת יצחק הוא מדת הדין". וכן כתב למעלה פ"ט [תצח:], פכ"ז [תמג.], פנ"ו [רסא.], תפארת ישראל פ"כ [ש.], שם פמ"א [תרמט:], נצח ישראל פי"ג [שכ:, שכד:], שם פל"ג [תרלד:],

שם פנ"ב [תתכט.], נתיב העבודה פי"ח [א, קמ.], ח"א לשבת קיט: [א, סו:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א למנחות כט: [ד, עז:], ועוד. ומקור הדבר הוא בזוה"ק [ח"ב כא:], שאמרו שם "יצחק תקן תפלת המנחה שהוא כנגד מדת הדין". וראה למעלה פ"ט הערה 253, פנ"ו הערה 121, פס"ו הערה 153, ולהלן ציון 132, ופע"א הערה 57.

(97) אודות שהדין הוא אחד ואינו מתחלק, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר הששי [ריז.] כתב: "כי מדת הגבורה לא יתחלק דבר זה... כי לא יתחלק דבר שהוא בדין כלל". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] ביאר, שאע"פ שירבעם עשה שני עגלים [מ"א יב, כח], מ"מ ישראל עשו במדבר עגל אחד, כיון "שהיו במדבר, ששם מקום מדת הדין, לא עשו רק עגל אחד" [לשונו שם]. ובח"א לסוטה י. [ב, מ:] כתב: "'דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל' [בראשית מט, טז], כי כל דבר שבעולם אפשר שיהיה בו שנים, חוץ מן הדין, שאי אפשר שיהיה שנוי ושניות בדין כלל, רק הדין הוא אחד". ואמרו חכמים [ב"ב קמג:] "'ובני דן חושים' [בראשית מו, כג]... שהיו מרובין כחושים של קנה ["שגדלים הרבה ביחד" (רשב"ם שם)]". ובח"א שם [ג, קכח.] כתב: "תמצא בדן מה שלא היה לדן רק בן אחד, ונתרבו בניו בפעם אחד, ולא נתרבו מעט מעט, כמו שהיה אצל אחרים, רק נתרבו בפעם אחד... שהרבוי בא ביחד, כי מדתו הוא דין, ומזה תמצא יוצא הרבויי בפעם אחד... שנקרא 'דן' על שם הדין". ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג.] כתב: "הקולר תלוי בצואר כולם, כי המשפט אינו לחצאין כלל, שתאמר כי זה נענש וזה לא נענש, כי הדבר שהוא דין לא יתחלק, ודבר זה מבואר כי המשפט הוא אחד". ובסנהדרין צה. אמרו "בת דינא - בטל דינא" [לן הדין - בטל הדין], וביאר זאת בח"א לסנהדרין שם [ג, קצד.]: "כי הדין הוא אחד... וכאשר נפסק הדין בטל הדין, כי הדין לא שייך בו החלוק כלל, וזהו בת דינא בטל דינא" [ראה למעלה פ"י הערה 28, פס"ג הערה 116, ולהלן הערה 133]. ויש להעיר מדבריו להלן פע"א [לאחר ציון 55], שכתב: "וידוע כי אברהם לא העמיד רק בן גבירה אחת, ויצחק שנים". ושם [הערה 55] נתבאר שמדת הדין היא שנים, ואילו כאן מבאר שהיא אחת, ולכך לדן היה רק בן אחד. ויל"ע בזה.

(98) אודות שמדת יעקב היא רחמים, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פ"ז [קעז.] כתב: "'אין תפלה נשמעת אלא אם כן יש בה מזרעו של יעקב' [גיטין נז:]. זה סוד נפלא, כי התפלה היא רחמים, וזהו מדת יעקב, שמדתו רחמים". ושם פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת יעקב, שהוא מדת רחמים, הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה

היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים, ודבר זה ידוע למבינים". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר.] כתב: "בא להם מדת הרחמים מן יעקב, שמדתו מדת הרחמים, שכך כתיב אצלו [בראשית מג, יד] 'ואל שדי יתן לכם רחמים'". וכן כתב בח"א ליבמות עט. [א, קמד:]. ובח"א לגיטין נז: [ב, קיז:] כתב: "כי התפילה היא רחמים, וזהו מדת יעקב, שמדתו הרחמים" [ראה למעלה פנ"ו הערה 124, פס"ד הערות 174, 175, ולהלן ציון 135].

(99) בא לבאר מדוע מדת הדין [של יצחק] מחייבת בניית מזבח אחד.

(100) אודות שהצדיק יכול לעמוד במדת הדין, כן רמז לכך בגו"א בראשית פ"א אות טו [י:], שכתב: "בא להגיד לך שטוב הוא לאדם שיהיה עומד במידת הדין ושאין צריך למדת הרחמים, שהרי כך היה רצונו של מקום בתחלה לבראותו במידת הדין, מזה תראה שכך הוא חפצו ורצונו, רק מפני שאין העולם יכול להתקיים בראו במדת הרחמים [רש"י בראשית א, א], ואשרי לו מי שיכול לעמוד במדת הדין, ואין צריך לרחמים", ושם הערה 58. ולמעלה פמ"ה [שנז:] כתב: "כי הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט". והרי הצדיקים נחשבים "נפש", והרשעים נחשבים "גוף" [שפת אמת פרשת ויצא שנת תרס"א], לכך כשם ש"הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט", כך הצדיקים יכולים לעמוד בדין ובמשפט. וביתר הרחבה כתב השל"ה [פרשת בראשית אות ג], וז"ל: "דעו כי מה שעלה במחשבה מחשבתו קיימת. ומתחילה אקדים מה שאמרו רז"ל [יבמות קכא:] כי הקב"ה מדקדק יותר עם הצדיקים מהשאר, ומדקדק עמהם כחוט השערה. כי כל הקרב הקרוב ביותר למלך מלכי המלכים הקב"ה, צריך להיות ביותר מזוכך ומקודש ומטוהר... ועל כן בני עליה הזוכים למדריגות עליות הנשמות לפני ולפנים... ואלו הם בני עליה אשר שורש נשמתם בסוד המחשבה העליונה, הם מדוקדקים בקו הדין ביותר ויותר מרוב העולם, שמדריגתם למטה מהם, ואצלם [אצל בני העליה] נשאר בחינת 'עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין', כי הם עולים שם, על כן הם תמיד מדוקדקים במדת הדין. וזה מה שאמר... 'מתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין', אין הכוונה מתחילה עלה כך, ואחר כך נשתנה, חס ושלום. אלא הכוונה תיבת 'בתחילה' הוא... כלומר אותן בני עליה שמדרגתם הוא בהשורש הנעלם שהוא הראשית והתחילה, דהיינו סוד 'עלה במחשבה', אצלם הוא מדת הדין להיותם מדוקדקים בדין, אפילו כחוט השערה. וכן השיב הקב"ה על רבי עקיבא שנידון במדת הדין הקשה, ואמר הקב"ה 'שתוק כך עלה במחשבה' [מנחות כט:]. התשובה הזו אינה דחייה כמובן לפום ריהטא,

רק היא תשובה נכונה מהשם יתברך אשר גילה סוד הענין. ואמר הקב"ה 'שתוק', כי זה העונש לו לרוב מעלתו, כי מדריגתו היא שעלה במחשבה, כך היא רוממות נשמתו, על כן נידון במדת הדין, אף על חטא קל שעשה נידון כאיש אחר על חמור שבחמורות". ובתורת חיים [ב"ק נ.] כתב: "מלמד שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה [שם]. ואם תאמר, אמאי מדקדק עם הצדיקים טפי ממה שמדקדק עם הרשעים. ויש לומר, לפי שהקב"ה דן את הצדיקים במדת הדין בלבד, כיון שיכולין לעמוד בדין, ושורת הדין אינו מוותר אפילו כחוט השערה... אבל כשדן את הרשעים משתף ומקדים מדת הרחמים למדת הדין... דמחשבתו יתברך קיימת, וכשהוא דן את הצדיקים במדת הדין בלבד, הוא דן אותן כמו שעלה במחשבה לפניו, לפי שהן יכולין להתקיים על פי שורת הדין. אלא שבתחילה עלה במחשבה לפניו לדון את כל העולם בכלל על פי שורת הדין, כיון שראה שאין העולם כולו מתקיים, שתף רחמים לדין. מיהו הצדיקים כיון שיכולין להתקיים כדקאי" [ראה למעלה פ"ח הערה 328, ופמ"ה הערה 132].

(101) פירוש - במדת הדין אין ה' משפיע טובה יתירה לצדיק, אלא כפי המגיע לו [לעומת הנהגות חסד ורחמים, וכמו שיבאר מיד]. ובסמוך כתב: "שעושה חסד אף שאינו צריך, ונותן לצדיק ולרשע על צד היותר טוב". וכן בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.] כתב: "השם יתברך ברא בעולם דברים שהם על היותר טוב, אף שלא היה חסר בלא זה, מכל מקום ברא אותם על צד היותר טוב". הרי הבטוי "על הצד היותר טוב" פירושו השפעת טובה יתירה מעבר להכרח המתחייב.

(102) כמו שנאמר [יחזקאל יח, כג] "החפוץ אחפוץ מות רשע נאום ה' אלקים הלוא בשובו מדרכיו וחיה". ואמרו חכמים [ברכות ז.] "נאמר [שמות לג, יט] 'וחנותי את אשר אחון' אף על פי שאינו הגון, 'ורחמתי את אשר ארחם' [שם] אף על פי שאינו הגון". ובמדרש [שמו"ר יב, ב] אמרו "בא וראה רחמיו של הקב"ה, אפילו בשעת כעסו ריחם על הרשעים ועל בהמתם, לפי שמכת הברד לא היה משלחו עליהן אלא על יבול הארץ, והיה מזהירן שישמרו עצמן ואת בהמתם כדי שלא ילקו בברד". ובתנא דבי אליהו רבה ס"פ כו אמרו "מה הם דרכי שמים, שהוא רחמן ומרחם אפילו על הרשעים, ומקבל אותן בתשובה שלימה, וזן ומפרנס את כל הבריות". ורבינו בחיי [שמות לד, ו] כתב: "מדת רחמים בלא תשובה ובלא שאלה, אלא כאב רחמן שהוא מרחם על בנו, ויודע בו מה שהוא צריך, ונותן לו מבלי שישאל ממנו. וכן הוא יתעלה מרחם הוא על הרשע אפילו בלא תשובה, שכן כתוב [תהלים קמה, ט] 'ורחמיו על כל מעשיו'... ואפילו על הבהמות, שנאמר [תהלים לו, ז] 'אדם ובהמה תושיע ה'". ובתפארת ישראל פ"ו [קא:]

כתב: "הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי". וק"ו שמרחם על הצדיקים [ראה למעלה פס"ד הערות 4, 274].

(103) אודות שרחמים מתעוררים לנוכח צרתו של האדם, כן כתב למעלה פמ"ז [תלא:]: "מכח הרחמים, שמרחם על מי שהוא בצרה, באה התשועה במדת הדין. וכך דרך האדם, כאשר הוא רואה אחד בצרה, הרחמים מעוררים אותו לפעול בחזקה מאוד". ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 190] כתב: "וכנגד שאמר [תהלים קטז, ג] 'אפפוני חבלי מות' אמר [שם פסוק ה] 'ואלקינו מרחם', לרחם על הצרה". ובנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] כתב: "הרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם". **דוגמה לדבר**; מצינו שאין הקב"ה עושה נס בחינם וללא צורך, ומעין מה שאמרו חכמים [ברכות נח.] "עביד רחמנא ניסא לשקרי" [בתמיה]. ובגו"א בראשית פי"ד אות יח [רלז:] כתב: "ולמה היה צריך לנס בחינם". ובגו"א דברים פ"א אות כד [יג.] כתב: "לא יעשה הקב"ה נס בחנם". ושם פ"ח אות ג [קמה:] כתב: "לא מצאנו נס בחינם". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ה [קסז.]. והביאור הוא, שכבר השריש בח"א לגיטין נו. [ב, קג.] שהנס בא לעולם מצד מדת הרחמים, וכלשונו: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים". לכך ברור שהנס הוא רק כאשר יש צרה וצורך, כי הנהגת הרחמים היא רק בהתאם לצרה וצורך, ואם אין צרה - נס מנין [הובא למעלה פמ"ז הערה 38, וש"נ]. וראה להלן ציון 136.

(104) אודות שיש חסד הנצרך, כן כתב למעלה פ"ו [שז.]: "החסד מה שהוא שייך אל האנשים החסרים, וצריכים אל החסד שישלם מציאותם". ולמעלה פמ"ז [תקמב:] כתב: "ההנהגות הם שתים; האחת, היא הנהגה מה שצריך אל האדם, ולתקן לו חסרונו, זהו הנהגה אחת... ועל ההנהגה הראשונה אמר [שמות טו, יג] 'נחית בחסדך', שעשה הקב"ה עמהם חסד להנהיג אותו בטוב הגמור, שלא חסר להם דבר, רק נהגם בחסד" [ראה שם הערה 498, ולמעלה הערה 73]. ואם תאמר, מה ההבדל בין חסד זה [הנצרך] לרחמים, הרי תרוויהו נצרכים. ובסמוך יבאר שההבדל בין חסד ורחמים הוא ש"הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר, ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". וראה בסמוך הערה 105 בישוב שאלה זו.

(105) כמו שאומרים בימים נוראים [בפיוט "וכל מאמינים"] "הטוב ומטיב לרעים ולטובים". וכן [בתפילה לפני הנחת תפילין] "כי כן דרכך להיטיב לרעים ולטובים".

ובגו"א בראשית פכ"א אות כא [שנט:] כתב: "השם יתברך עושה חסד אף למי שאינו ראוי, וכך מדתו". ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 273] כתב: "החסד [הוא] אף על גב שאין ראוי לעשות מצד האמת". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלד:] כתב: "בשביל זה נמצא בעולם הטוב, אף כי אינו מצד הדין, ואין ראוי שיהיה נמצא בעולם דבר שאינו מצד המשפט. רק שמצד שהוא יתברך הטוב הגמור, מבקש שיפעול הטוב. שכל אשר הוא טוב מבקש לפעול הטוב". ובהמשך שם [שמ.] כתב: "מפני שהוא יתברך הטוב, נמצא ממנו הטוב, אף שאינו לפי הדין". ובח"א למכות כג: [ד, ח:] כתב: "כי החסד שהוא עושה טוב, אף על גב שאינו ראוי כלל לזה" [ראה למעלה פס"ד הערה 274].

(106) לשונו בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:]: "החילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם". ובגו"א שמות פל"ד אות ג [תסז.] ביאר את ההבדל בין שם הויה [רחמים] לשם "אל" [חסד], וז"ל: "כי 'אל' הוא טובה יתירה שנותן לאדם טובות וחסדים גדולים. כי שם 'ה'' הוא הנותן טובות לאדם כפי הצריך לו, ולא יחסר לו כל. אבל שם 'אל' הוא שנותן לו טובות מרובות וחסדים גדולים, כמו שהיה לאברהם ושרה, בירך אותם 'בכל' [בראשית כד, א], וזהו ענין 'אל'". **ובעוד שכאן** [ובנצח וגו"א] מחלק בין טובה יתירה [חסד] להכרח [רחמים], הרי בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנד.] חילק בין צד נותן [חסד] לצד מקבל [רחמים], וכלשונו: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו, ודבר זה מצד המקבל. ואף שאינו מבקש, הרי כאילו מבקש, שידוע דוחקו וצריך לקבל... [לכך] צדקה לעניים דוקא [סוכה מט:], שהמקבל הוא עני וצריך לקבל, ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל. ולפיכך צדקה לעניים דווקא, אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר [שם]". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.]: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב" [ראה למעלה פ"ו הערה 98, פי"ב הערה 123, פל"ה הערה 38, פל"ט הערה 26, פמ"ז הערותה 38, 489, להלן הערות 145, 147, ופע"א הערה 55]. ולפי דבריו [בנתיב גמילות חסדים ונתיב העבודה] יתיישב מה שהוקשה למעלה [הערה 103], שאם ההבדל בין חסד ורחמים הוא שחסד אינו נצרך, ורחמים נצרכים, א"כ מהו ההבדל בין חסד נצרך לרחמים. אך לפי

דבריו בנתיבות ניחא, שנהי שחסד נצרך דומה לרחמים, מ"מ החסד הוא מצד הנותן, והרחמים הוא מצד המקבל. ודו"ק.

(107) יש להבין, מהו הביאור שהאבות בנו מספר מזבחות בהתאם למידותיהם, דמהי השייכות בעצם בין מידותיהם לבין מספר המזבחות שבנו. ולפי הסברו השני שיביא להלן [לאחר ציון 120] שהקרבת הקרבן מורה על הדיבוק של המקריב בה', ניחא, שלכך כל אב בנה מספר מזבחות בהתאם למדתו, כי מדתו היא אופן דביקותו בהקב"ה. לאמר, אברהם דבק בהקב"ה דרך מדת החסד שבה הקב"ה מנהיג את עולמו, ויצחק דבק בהקב"ה דרך מדת הדין שבה הקב"ה מנהיג את עולמו, ויעקב דבק בהקב"ה דרך מדת הרחמים שבה הקב"ה מנהיג את עולמו. כל אב ואב ודביקותו בהקב"ה, ולכך כל אב ואב ומספר מזבחותיו שבנה. ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 21] כתב: "כי יש צדיקים דבקים במדת הדין, ויש צדיקים דבקים במדת הרחמים, ויש צדיקים דבקים במדת החסד" [ראה למעלה פס"ד הערות 22, 24, 300, ולהלן הערה 124]. אך לפי הסברו הנוכחי שהנדון הוא מדותיהם של האבות, ולא דביקותם בה' [ראה להלן הערה 121], יש להבין מהי השייכות בעצם בין מידותיהם לבין מספר המזבחות שבנו. ויש לומר, שלהלן [הערה 125] יובא יסודו שהקרבן צריך להיות תואם למדריגת המקריב, וכפי מדריגתו כך קרבנו. לכך מדותיהם של האבות מגדירות את מהותם, ומהותם היא היא קרבנם. וראה להלן הערה 148. **אך עדיין** יש להבין, מדוע ההדגשה היא על המזבחות שנבנו, ולא על הקרבנות שהקריבו, שהרי דביקות העלול בעלתו מתבטאת בקרבן, ולא במזבח. ומעין כן הקשה [בהקשר אחר] בגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב.], ותירוצו שם [מובא להלן פ"ע הערה 130] לא שייך כאן. וכן יש להעיר על הגו"א שמות פ"כ אות כח [קטו.], וכמובא שם סוף הערה 234. ויל"ע בזה.

(108) לשון רש"י [במדבר כג, ד] "את שבעת המזבחת 'שבעה מזבחות ערכתי' אין כתיב כאן, אלא 'את שבעת המזבחות'. אמר לפניו, אבותיהם של אלו בנו לפניך שבעה מזבחות, ואני ערכתי כנגד כולן; אברהם בנה ארבעה... ויצחק בנה אחד... ויעקב בנה שתים אחד". ובא לבאר כיצד שבעת המזבחות של בלעם עומדים כנגד שבעת המזבחות של האבות.

(109) מדבר על האומות, כי בלעם מייצג את האומות, כמו שכתב בסמוך [לפני ציון 149]: "ואמר בלעם, כי אליו ראוי בלבד לבנות שבעה מזבחות, כי הוא נביא לכל האומות שהם בעולם". ואודות שהאומות מונהגות על פי הטבע, הנה נאמר [דברים ד, יט-כ] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת

והשתחוית להם אשר חלק ה' וגו' ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה". ופירש רש"י [שם פסוק יט] "אשר חלק ה' - להאיר להם". ובגו"א שם אות י [עח.] בזה"ל: "ואם תאמר, ומכל מקום קשיא, דאף לישראל הם מאירים... הכי פירושו, כי השם יתברך עזב האומות ונתן להם אור השמש בלבד, שהוא אורם, ועזב אותם אל הטבע בלבד. אבל ישראל לא נתן להם אור השמש בלבד, רק בישראל כתיב [ישעיה ס, יט] 'והיה להם ה' לאור עולם'. וזהו 'ואתכם לקח ה'', והוא מאיר להם להנהיגם בכל מעשיהם. כאילו אמר שאור השמש נתן לאומות להאיר להם, ובזה יתקנו הנהגותיהם על ידי אור טבעי, אבל 'אתכם לקח ה'', והוא מתקן הנהגתם". ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי העכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית". וכן כתב בח"א לע"ז ג. [ד, כב.] בביאור דברי הגמרא [שם] שהקב"ה מנסה את האומות במצות סוכה, "מיד כל אחד ואחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו, והקב"ה מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז, וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא", וז"ל: "אין האומות סובלין דבר זה לצאת מביתם הטבעי, להיות יושבים בסוכה תחת אויר השמים... [ד]כל הנהגתם טבעית, ותחת זה הם יושבים. וכאשר בא להם דבר שהוא כנגדם שהוא בלתי טבעי, הם מבעטים, מצד שיצאו ממחיצתם הטבעית. כי אין דבר זה ראוי להם מצד עצמם לצאת מן הטבע... האומות בועטים, כי הם אינם רוצים כלל בדבר שהוא חוץ לטבע, כי הם טבעיים לגמרי, לכך אין רוצים בדבר שהוא חוץ לטבע" [ראה למעלה פמ"ו הערה 90, פ"ס הערה 99, ופס"א הערה 145].

(110) פירוש - בעולם הטבע נמצאות שלש המדות של האבות; חסד, דין, ורחמים, וכמו שמבאר והולך.

(111) לשעתו - מיד.

(112) כגון לחם ומים, שאי אפשר לאדם לחיות בלעדיהם [תוספות ברכות לז.].

(113) אך יכול לחיות מבלעדיהם, וכגון עצים ואבנים.

(114) "שלא בראם כי אם לתענוג בעלמא, כמו תפוחים וכיוצא בהן" [לשון תוספות ברכות לז.].

(115) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ח [רנו.]: "השם יתברך משפיע לעולם דבר שהוא עיקר חיותו של אדם, כמו הלחם שהוא חיותו של אדם. והב', שהוא משפיע לעולם דבר שאם לא היה בעולם היה העולם חסר, אף על גב שאפשר להתקיים האדם זולתו, מכל מקום היה האדם חסר. והג', שהשפיע השם יתברך לעולם דברים אשר אף אם לא היה בעולם

לא היה העולם חסר, רק שהשם יתברך הוא הטוב, ומשפיע לאדם הטוב הגמור. והם ג' מדריגות; האחד, הוא מוכרח, שהוא חיותו של אדם. הב', שיהיה בלא חסרון. הג', שיהיה בטובה ובהנאה... וכנגד זה תקנו בברכה 'אשר בורא נפשות רבות וחסרונם על כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי' [ברכות לז.], ופירש בעל הטורים [טור או"ח סימן רז] 'על כל מה שבראת להחיות בהן נפש כל חי', שאף אם לא נבראו לא היה האדם חסר. כי מה שאמר 'אשר ברא נפשות רבות', בו נכללו הדברים שהם הכרחיים לאדם, כמו הלחם, שאם לא היו הדברים שהם הכרחיים, שהוא חיותו של אדם, לא היה דבר בבריאה, שהרי אין כאן פרנסה. 'וחסרונן' רוצה לומר הדבר שאם לא היה בעולם היה זה חסרון. 'על כל מה שבראת וכו'', היינו דברים שאינן חסרון כלל, רק לטובה יתירה". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.], והוסיף: "וכן פירשנו מצות ג' סעודות [בבאר הגולה באר השני (רג.)], אשר האדם חייב בהם בשבת [שבת קיז:]. כי השבת מורה כי השלים השם יתברך את עולמו, ולא החסיר ממנו דבר. ולכך אם לא היה אף סעודה אחת בשבת, לא היה אפשר לאדם לעמוד כלל. ולכך הסעודה ראשונה כנגד הכרחי, שאי אפשר בלא זה. ואם לא היה רק סעודה אחת, היה האדם חסר, כי האדם לפי הראוי צריך שיהיה לו ב' סעודות בכל יום, אחת בוקר ואחת בערב, כדכתיב [שמות טז, יב] 'בין הערבים תאכלו בשר ובבוקר תשבעו לחם', ודבר זה ידוע. לכך סעודה שניה כנגד השלמה שהשלים את האדם שאינו חסר. סעודה ג' אין זה רק על צד היותר טוב, שיהיה נהנה בה האדם, ולפיכך יכול להשלים סעודה ג' במיני תרגימא [טושו"ע או"ח סימן רצא ס"ה], שהם דברים שהם להנאת אדם בלבד". ומעין כן כתב בנצח ישראל פ"ה [צח:].

(116) לשונו למעלה פס"ב [תקכו:]: "הנהגה הזאת כלולה קצת מדת הדין וקצת חסד, והוא הרחמים... ובאלו שלש מדות הקב"ה מנהיג עולמו, דכתיב [ירמיה ט, כג] 'אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'". ובאור חדש פ"ה [תתעד:] כתב: "ג' המלאכים שבאו אל אברהם [בראשית יח, ב]... שהם כנגד ג' מדות שבהם השם יתברך מנהיג את העולם; דין וחסד ורחמים". ובנתיב האמונה פ"ב [א, ריא:] כתב: "כי דרכי השם יתברך הם נכללים בג' אשר רמז הכתוב עליהן [ירמיה ט, כג] 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'... וזה כי החסד אשר השם יתברך עושה הוא חסד גמור. השני, מה שעושה השם יתברך משפט גמור. הג', מה שהשם יתברך מנהיג עולמו במדה שאינו חסד גמור, ואינו משפט גמור, רק הוא כמו בין החסד והמשפט, שאמר 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה'. ולפיכך אלו שלשה דברים כוללים הנהגת השם יתברך בעולם, כמו שבארנו... ובאלו ג' המדות, שהם משפט וחסד ומה שהוא כמו אמצעי, נכללו ביניהם כל המדות

הטובות. כי יש מהם שהם חסד, ויש מהם משפט ודין, ויש מהם כמו ממוצע בין החסד והדין". וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פ"ט [קמב:], ובנצח ישראל פ"ה [צט:, קיב.]. ושם פמ"ז [תשפו:] כתב: "ואמר עוד [הושע ב, כא] 'וארשתיך בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', כי אלו דברים שהם הצדק והמשפט והחסד והרחמים כוללים מדות השם, כאשר תדע דברים אלו מאוד". ובדר"ח פ"ו מ"ב [מו.] כתב: "ואלו ג' מדות [צדיק חסיד וישר] נזכרים אצל השם יתברך בהנהגת עולמו; 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'. הרי לך כי הוא יתברך מנהיג עולמו בג' מדות הללו, והם הם שנזכרים כאן גם כן". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "והבן מה שתקנו חכמים בברכת הזן 'בחן בחסד וברחמים', כי אלו ג' דברים הם נגד מדת השם יתברך אשר בהם מנהיג עולמו". ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב: "מידותיו אשר הוא יתברך מנהיג בו עולמו הם שלשה, והם; החסד והרחמים והדין. ודבר זה בארנו כמה פעמים, כי באלו שלשה מדות מנהיג עולמו. וכבר בארנו זה בחבור גבורות ה' בפירוש [תהלים קטו, א] 'לא לנו ה' לא לנו'". וכוונתו לדבריו למעלה פס"ד [לאחר ציון 12]. וראה למעלה פ"ו הערה 92, פס"ב הערה 77, ולהלן הערה 140.

(117) פירוש - החסד מתחלק לארבעה חלקים, הרחמים לשני חלקים, והדין אינו מתחלק, אלא הוא אחד, וכמו שנתבאר.

(118) אלא בהנהגה טבעית, לעומת האבות וישראל המונהגים בהנהגה אלקית, וכמבואר למעלה הערה 109. ולמעלה [הערה 46] נתבארה ההנהגה שהיתה עם האבות.

(119) בלעם.

(120) לפירוש זה לא נתבאר [לדעת בלעם] מהי העדיפות שיש בשבעת המזבחות שבנה בלעם על פני שבעת המזבחות שבנו האבות, כי רק נתבאר ששלשה מדות של האבות נמצאות גם כן בהנהגה הטבעית של העולם. אמנם לפי פירושו השני [שיביא מיד] תתבאר עדיפות זו [לדעת בלעם]. וראה הערה הבאה, והערה 154.

(121) מבאר טעם שני לדמיון בין שבעת המזבחות של האבות לשבעת המזבחות של בלעם. ועד כה ביאר שהמדות של חסד דין ורחמים [המתחלקות לשבעה חלקים] נמצאות אצל האבות, ונמצאות בהנהגת הטבע של האומות. ומעתה יבאר ששבעת המזבחות של האבות מורים על דביקות שלימה בה', ובלעם אמר שאף לשבעים אומות יש דביקות שלימה בה'. נמצא שהסברו הראשון עוסק במדות של האבות, שהן הן המרכבה [ב"ר מז, ו] לגלוי מדותיו יתברך בתחתונים, והסברו השני עוסק בכיון ההפוך; דביקות התחתונים בעליונים. ודייק לה, שבהסברו הראשון [שהחל לאחר ציון 93]

שורש "דבק" לא הוזכר כלל, ואילו בהסברו השני [המתחיל כאן] שורש "דבק" הוזכר אחת עשרה פעמים. וראה למעלה הערה 107, ולהלן הערה 131. אמנם לא נתבאר בדבריו מדוע פירושו השני הוא יותר "עיקר" מפירושו הראשון. ואולי משום שלפי ביאור זה טענת בלעם תהיה ששבעת המזבחות שלו עדיפים על פני שבעת המזבחות של האבות, ולא רק שוים להם [כמבואר בהערה הקודמת]. ופשטות לשון המדרש היא שבלעם רוצה לעשות יותר מהאבות ולא רק שוה להם [שהרי טען שמוכן להקריב בן ובת, לעומת אברהם שהיה מוכן להקריב רק בן]. וראה להלן הערה 154.

(122) כמלוקט למעלה הערה 92.

(123) "ויש צדיקים" - כוונתו כאן לג' אבות, וכמו שמבאר והולך, וכן הוא בנוגע לכל הצדיקים בעוה"ז. ובבאר הגולה באר הרביעי הביא את דברי הגמרא [תענית לא.] "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים, והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה עליו באצבע", וכתב שם [תקא:]: "והבן מה שאמר שיהיה להם מחול, אשר כל מחול הוא סבוב. שלא יאמר כי יש לכל צדיק מעלה מיוחדת, ואין אחד כולל כל הדביקות, ולפיכך אמר שיהיה להם מחול שהולך בסבוב. ואילו לא היה זה מחול, היה כל צדיק מיוחד בדביקות מיוחד, ולא שהיה לו דביקות מכל. אבל כאשר יש לו מחול שהולך בסבוב, הוא נגד השם יתברך בכל החלקים אשר הם נוכח הנקודה האמצעית. ומזה יש ללמוד כי יש לצדיק לעתיד חבור אל השם יתברך, לא מצד מה, רק מצד הכל, כאשר המחול שהולך בסבוב הוא כולל כל העיגול, והבן הדברים האלו, וזה הוא המחול שיש לצדיקים". וראה הערה הבאה.

(124) לשונו למעלה פס"א [תקח:]: "כי הצדיקים כל אחד ואחד דבק במדה מיוחדת; כי יש צדיק דבק במדת הדין, ולפיכך אמר חנניה לא בשבילנו יעשה, רק כי אין מדת הדין נותן שהרשע יוציא מחשבתו. ויש צדיק שכל מעשיו לכבוד שמו יתברך, וזהו מישאל [תפארת, שהיא רחמים (כמבואר שם הערה 184)]. ויש שהוא דבק בחסד, ולפיכך אמר עזריה [תהלים קטו, א] 'על חסדך וגו'". ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 21] כתב: "כי יש צדיקים דבקים במדת הדין, ויש צדיקים דבקים במדת הרחמים, ויש צדיקים דבקים במדת החסד... חנניה דביקותו במדת הדין... מישאל הוא דבק במדת הרחמים... ועזריה דביקתו במדת החסד". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.] כתב: "הצדיקים מחלוקים במדריגות מחולקות, כי יש זוכה למדריגה זאת, ויש לאחרת, והכל בשעור האלקים". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "מי שהוא בעל מדות, על ידי המדות קונה דביקות בו יתברך, ואינו קונה רק הדביקות בצד מה, כפי המדה אשר דבק בה". וכן כתב שם

ס"פ נה [תתנא:]. ובנצח ישראל ר"פ מא [תשכ.] כתב: "יש צדיק שיש לו מעלה אחת מיוחדת, כמו שתראה שאברהם ירש מדה מיוחדת בהתרוממות ובמעלה... ויצחק ירש מדה אלקית, הוא הדביקות בו יתברך. ויעקב ירש מדת הקדושה האלקית... והמלך המשיח שיגלה במהרה בימינו, יהיה לו הכל". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] ביאר כי כל הצדיקים מתחלקים בהתאם למדות של ג' האבות, ו"יש להם מענין מדת יעקב, ויש להם ממדת אברהם, ויש להם ממדת יצחק". וקודם לכן בח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז:] כתב: "כבר אמרנו שהיו צדיקים האלו [חנניה מישאל ועזריה] מחולקים במדות שלהם, וכמו שבארנו בחבור גבורות השם. והיה להם מעין מדת האבות, אשר הם אבות העולם ויסוד העולם... שכל אחד מן הצדיקים היה לו מדה מיוחדת, והם כנגד ג' שמות הקדושים 'אל אלקים ה' דיבר ויקרא ארץ' [תהלים נ, א]. וכנגד זה אמר שמעון הצדיק [אבות פ"א מ"ב] שהעולם עומד על שלשה דברים; תורה, עבודה, גמילות חסדים, כמו שבארנו במסכת אבות [דר"ח פ"א מ"ב (קצז:)]. וכאשר היה מסתכל בחנניה מישאל ועזריה, שהם כנגד ג' עמודים שהעולם נבנה עליהם, נתקררה דעתו" [ראה למעלה פס"ד הערות 22, 28, 300].

(125) ומספר שבע מורה על דביקות שלימה בכל, וכמו שיבאר בסמוך. ומבין בתרי דבריו מבצבץ ועולה יסודו שהקרבן צריך להיות תואם למדריגת המקריב, וכפי מדריגתו כך קרבנו. והואיל ולא היתה לאברהם דביקות שלימה בכל, לכך מן הנמנע שיקריב שבעה קרבנות. ואודות שהקרבן הוא בבואה של המקריב, כן ביאר בגו"א בראשית פ"ד אות ו [צה.] שקרבנות של הבל וקין תאמו למהותם. ובדרוש על התורה [יא.] כתב: "כפי מה שהוא האדם ייחד לו השם יתברך ציווי ההקרבה שיהיה מקריב אליו. וכאמרם ז"ל [סוטה יד.] על הסוטה 'מפני מה אמרה תורה שיהא קרבנה מן השעורים. היא עשתה מעשה בהמה, ולכך קרבנה מאכל בהמה'". ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "יש לדעת כי קרבן האדם מתיחס אל מי שמביא הקרבן. וכמו שתמצא בפרשת ויקרא קרבן מיוחד לכהן משיח [ויקרא ד, ג], וכן לנשיא [שם פסוק כב], וכן להדיוט [שם פסוק ב]... הרי כל קרבן מיוחד לבעל הקרבן". ושוב בהמשך הדרשה [ריט.] כתב: "כי קרבן נשיאים [במדבר ז, א-פח] שהיו עובדים השם יתברך בקרבנות מיוחדים לנשיאים במה שהם נשיאים. כי כבר ביארנו כי הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא המקריב". ובח"א לע"ז ח. [ד, לג:] האריך לבאר כיצד קרבנו של אדה"ר תאם את מעלת אדה"ר [ראה למעלה פל"ו הערה 92, פ"ס הערה 64, פרק זה הערה 107, ודר"ח פ"ב הערה 1239].

(126) לשונו למעלה פ"ט [תצג:] כתב: "לכך נקראו ג' אבות, בעבור שהם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל". ובנתיב אהבת ה' פ"א [ב, מא.] כתב: "ובספרי [דברים ו, ה]

רבי אליעזר אומר, 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך' [שם] כאברהם... 'בכל נפשך' [שם] כיצחק... 'ובכל מאודך' [שם] הוה מודה לו כיעקב... הפליגו מאוד לבאר כי יהיה האדם דבק בו יתברך לגמרי בדביקות גמור על ידי האהבה. ומפני כי האבות היו דבקים בו יתברך כל אחד ואחד במדה מיוחדת, עד כי שלשה האבות היה להם הדבקות לגמרי, וכל אחד היה לו דבקות מיוחד. ולפיכך אמר כי תהיה אהבה הזאת כמו האבות... וכאשר ידבק בו יתברך כמו שהיו דבוקים בו האבות, נמצא שאין לו הסרה מן השם יתברך כלל, רק דבק בו יתברך לגמרי". ואמרו חכמים [ב"מ פה:] שאם שלשת האבות היו מתפללים ביחד, היה בזה כדי להביא את המשיח קודם זמנו. ובח"א שם [ג, מב.] כתב: "כי האבות, כאשר הם שלשה אבות, והם ביחד, היו מביאים המשיח בלא זמנו. כי אלו אבות הם מחולקים במידתם, וביחד הם כוללים הכל. ומאחר שהם הכל ביחד, מביאים הכל, והמשיח שעתיד להגלות במהרה בימינו, יש בו הכל, ואין חסר דבר, והכל ימצא בו. ולפיכך אברהם בלבד, וכן יצחק בלבד, וכן יעקב בלבד, במה שהוא חלק, אינו מביא המשיח שהוא הכל. אבל כל האבות ביחד היו מביאים הכל ביחד" [הובא למעלה פ"ט הערה 237, ופל"ו הערה 193].

(127) פירוש - שש הקצוות שייכות לגשמי בלבד, ולכך אין בהן שלימות כי הן חסרות את הנבדל והקדוש, אך האמצעי מוסיף את מימד הנבדל והקדוש, ובכך יש שלימות לכל. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.] כתב: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם [ספה"י פ"ד מ"ג]. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו". ולמעלה בהקדמה שלישית [קכט:] כתב: "השביעי, שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש', הוא מכוון באמצע, לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין, ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]. וזה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים. אבל האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם.

אלו הם שש צדדי העולם עם היכל הקודש, הוא האמצעי". ולמעלה פמ"ו [שסח.] כתב: "וכאשר תעיין ותמצא שהגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם; המעלה והמטה, ימין ושמאל, פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית, בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם. אמנם יש בו שביעי, והוא האמצעי, שאינו נוטה לשום צד. ומפני שאינו מתיחס לשום צד, דומה לדבר שהוא בלתי גשמי, שאין לו רוחק. ולפיכך יש גם כן לזמן, המתיחס ומשתתף עם הגשם, ששה ימים, והם ימי חול, אבל השביעי קדוש. ונמצא כי שבעה ימי שבוע הם דומים לגשם הפשוט, שיש לו ששה קצוות והאמצעי שבניהם. זהו ענין ששת ימי חול, והשביעי הוא קודש". ולהלן פ"ע [לאחר ציון 82] כתב: "דבר ברור הוא כי הגשם הפשוט אשר יש לו הרחקים השלשה, דהיינו האורך והרוחב והגובה, ויש לו שש פיאות, דהיינו פאת המעלה ופאת המטה, ופאת הימין ופאת השמאל, ופאת הפנים ופאת האחור, והם שש פיאות. ומפני כי אלו ו' פיאות נוכחים זה לזה, נחשב האמצעי שאינו פיאה, רק עומד באמצע, לענין בפני עצמו. והם נקראים שש קצוות עם היכל הקודש מכוון באמצע. כי האמצעי, מה שהוא באמצע, אין לו בחינות שום צד כלל. ודבר זה יש לו מעלה נבדלת מן הגשם, כי כל גשם יש לו התפשטות צד, שזהו ענין הגשם התפשטות הרחקים, והאמצעי, שעומד באמצע, מתיחס לדבר בלתי גשמי, שאין לו רוחק. ולכך נקרא 'היכל הקודש', מקודש מן הגשמי, וכבר הארכנו בזה" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 35, פי"ט הערה 203, פ"ס הערה 348, וש"נ, ולהלן פ"ע הערה 87].

(128) מה שכתב "ומפני שהיה לאבות, **שהם שלשה ביחד**, דבוק לגמרי בו יתברך" יוסבר על פי דבריו בנתיב העבודה פ"א [א, עח.], שכתב: "כי האבות... יש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל. לכך היו האבות שלשה [ברכות טז:], כי שלשה הם רבים, כמו שאמרו [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. ואלו שלשה יש להם הקשור ביחד. ודבר זה גם כן מבואר במקום אחר ממה שאמר הכתוב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'. ואמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז תתקמב] מה החבל הזה משולש, כך יעקב שלישי לאבות. פירוש, כי יעקב הוא השלישי המחבר והמקשר האבות עד שהם קשר אחד, כמו החבל הזה שהוא משלשה חוטים, והוא מקושר ביחד, כמו שהוא החבל. הרי כי האבות הם רבוי מקושר, ובכח שלהם הוא רבוי, אבל לא שיהיה בהם הרבוי בפעל. ולכך השלשה אבות, שיש בהם הקשור והאחדות, בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות ולא על הרבוי בפעל" [ראה בסמוך הערה 130]. וזהו שרמז כאן בלשונו הזהב שהאבות "הם שלשה ביחד", לאמור שלכך הם

מתחברים יחד ליחידה אחת הדבוקה לגמרי בה' [ראה למעלה פ"ח (תיח.), ושם הערות 250, 251, ופ"ט הערה 237].

(129) לשונו בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכג:]: "ומפני כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד, ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה' מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם". ובנצח ישראל פ"ז [קסז.] כתב: "מספר שבעה הוא המספר שהוא שלם, שהרי מספר שבעה חוזר חלילה בימים ובשנים, ומזה נראה שהוא מספר שלם". ושם ס"פ מו [תשפד.] כתב: "כל שבעה הוא מספר שלם, וזה ידוע" [ראה למעלה פל"א הערה 6]. וראה להלן ציון 151.

(130) לשונו בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפו.]: "בנו האבות ז' מזבחות, כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים. כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים... ולפיכך בנו ז' מזבחות, כי המזבח שעליו הקרבת הקרבן, על ידו הדבקות בו יתברך. ואף על גב שישראל הם אומה יחידית, ולא היה ראוי שיהיה להם רק חלק פרטי, מכל מקום האומה היחידית יש בה הכל, כי לא תחסר כל בה, והיא דבוקה בו יתברך בכל". **ובעוד שכאן** כתב ש"לפיכך לא בנה אברהם בלבד שבעה מזבחות, כי לא היה לו דביקות שלם בכל" [לשונו למעלה לפני ציון 125], הרי בנתיב העבודה פ"א [א, עח.] ביאר שלאבות היה הרבוי בכח ולא בפעל, וכלשונו: "כבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים'... ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד, כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל... וכך ראוי שתהיה העבודה אל השם יתברך, כי הוא יתברך אחד בפעל ובכחו הוא הרבוי". וכן בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפו:] כתב: "לפיכך אבותיהם בנו ז' מזבחות ביחד, לא בנה כל אחד ז' מזבחות, שאם כן היה הכל רבוי, ולא אחדות. ומפני שיש להם דביקות בו יתברך בכל, ולא דביקות בחלק בדבר מה, בנו שבעה מזבחות, כי ז' הם כל החלקים". אמנם דבריו כאן נצרכים לדבריו בנתיב העבודה ובגו"א; כי בנתיב העבודה ובגו"א ביאר מדוע אי אפשר שכל אחד ואחד מהאבות יביא שבעה קרבנות [סך הכל עשרים ואחד קרבנות, ועל כך ביאר שזה יהיה רבוי בפועל, שאינו תואם לישראל]. אך עדיין יקשה מדוע לא סגי שאברהם לבדו יקריב שבעה קרבנות, וזו שאלה חדשה ששאל רק כאן [כמדוייק להדיא מלשונו]. ועומק שאלתו כאן הוא שהואיל ואברהם כולל בתוכו את יצחק ויעקב [כמבואר בגו"א בראשית פי"ב אות ו (ריד.), והובא למעלה

פ"ו הערה 55, ופל"ו הערה 189, וש"נ], מדוע לא יהיה סגי בשבעה קרבנות של אברהם. ועל כך מבאר שאין לאברהם דביקות שלימה בכל, אע"פ שבכחו נכללים יצחק ויעקב. אמנם לכאורה דבריו כאן [כלפי אברהם] כחם יפה גם כלפי יצחק ויעקב, שהם לא יכלו להקריב שבעה קרבנות בעצמם מחמת שלא היתה להם דביקות שלימה בכל. ויל"ע בזה.

(131) ילך ויבאר הסבר חדש כיצד מידות חסד דין ורחמים מחייבות מספרים שונים של בנית מזבחות. ויש להבין, מדוע אינו יכול לומר כדבריו למעלה [לפי הסברו הראשון (בין ציונים 93-107)] שביאר שמדות חסד דין ורחמים מחייבות מספרים שונים של בניית מזבחות. והרי גם בהסברו החדש יבאר שהכל תלוי במדותיהם של האבות, אך יבאר זאת באופן אחר, ומה ההכרח לזה. ויש לומר, כי נתבאר למעלה [הערה 121] שההבדל בין הסברו הראשון להסברו השני הוא שהסברו הראשון עוסק במדותיהם של האבות, בעוד שהסברו השני עוסק בדביקות בה'. נמצא שהסברו הראשון עוסק בגילוי מדותיו יתברך בתחתונים [הנעשה על ידי האבות, שהן הן המרכבה (ב"ר מז, ו)], והסברו השני עוסק בכיון ההפוך; באופן דביקות התחתונים בעליונים. לכך רק לפי הסברו הראשון ניתן לתלות את הבדלי המספרים בבנית המזבחות בכמות האנשים שאליהם מגיעות המדות האלו ["כי אין יכול לעמוד בדין רק הצדיק, ולא הרשע... אבל מדת הרחמים הוא מתחלק לשנים, שהרי הרחמים בין לצדיק ובין לרשע... והחסד הוא מתחלק לאלו שנים... ועוד שני חלקים של חסד, שעושה חסד אף שאינו צריך, ונותן לצדיק ולרשע על צד היותר טוב" (לשונו למעלה מציון 99 ואילך)]. אך לפי הסברו השני אין לומר כן, כי לפיו הכל נידון לפי הדביקות בעליונים, וכיצד כמות האנשים בתחתונים תסביר את חילוקי הדביקות שיש בעליונים. וראה להלן הערות 134, 148.

(132) כמבואר למעלה הערה 96.

(133) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בהקדמה לנתיבות עולם [ה.] כתב: "וכן אמר במקום אחר [משלי ח, כ] 'באורח צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט'. קרא הצדקה 'אורח', כי האורח הוא רחב, כי אף אם יטה מעט, אינו סר בשביל זה מן האורח. אבל המשפט, כאשר הוא נוטה אפילו מעט מן המשפט, הוא קלקול המשפט והדין, כי הדין והמשפט אין לו לצאת ממנו כלל. ולכך נקרא 'נתיבה', שהנתיבה הוא קצר, ובדבר מה שהוא יצא ממנו נקרא שסר מן הנתיבה". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג.] כתב: "המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל". ובנתיב הדין פ"א [א, קפז.] כתב: "שלא יצא הדין מן הסדר הראוי, ובדבר מועט יוצא הדין מן הסדר... כי לכך הוא דין ומשפט שהוא כראוי, וכל יציאה הוא קלקול אל הדין". ושם פ"ב [א, קצא.] כתב: "המשפט יש בו השלמה, כאשר

תדע מן מדריגת המשפט, שהוא שלם, ואם הוא חסר במה, אינו דין, רק צריך שיהיה משפט שלם". ובגו"א בראשית פכ"ו סוף אות כא [לג.] כתב: "הדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין". ובגו"א דברים פ"כ אות א [שיג.] כתב: "כל ענין הדין בלא תוספת ומגרעת, רק הכל דין שלם". ובח"א לשבת קנב: [א, פו.] כתב לבאר שאהרן זכה לחושן משפט מחמת שלא קינא במשה [שבת קלט.], וז"ל: "המשפט הוא השלם, ואין דבר שהוא יותר שלם מן המשפט. שאם היה חסר מה, היה חסר מן המשפט, ודבר זה בארנו ג"כ פעמים הרבה, שאין דבר שלם מן המשפט. ולכך לא היה זוכה לחושן משפט רק כאשר היה לו לב שלם אשר אין דבק בו קנאה המורה על חסרון וההעדר. וזה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם, שאין דבר שלם יותר ממנו. ולכך הוא שמחה לצדיק שהוא שלם. ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש שהוא השמחה". ובח"א לסוטה י. [ב, מ:] כתב: "'דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל' [בראשית מט, טז], כי כל דבר שבעולם אפשר שיהיה בו שנים, חוץ מן הדין, שאי אפשר שיהיה שנוי ושניות בדין כלל, רק הדין הוא אחד". ובהקדמה לדרוש על התורה [ז.] כתב: "מפני שדבר זה נחשב כאילו הוא יוצא מקו המשפט ומדתו... אשר אין לצאת ממנו אף כחוט השערה". וכאשר מידת הדין אינה בשלימות, רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין" [ראה למעלה פמ"ז הערות 12, 498, פנ"א הערה 82, פס"ד הערה 273, ופרק זה הערה 97]. **דוגמה לדבר**; בדר"ח פ"ג מ"ב [עט:] כתב: "אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א א] כי לכך התורה התחלתה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך' [שמות כ, ב], לומר שהתורה היא אחת. רצה לומר שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיו בענין אחר כלל. וזה מעלת התורה על העולם, כי העולם יש כאן עולם שני, עולם הבא, ולכך העולם נברא בבי"ת ["בראשית ברא" (בראשית א, א)]. אבל התורה היא אחת, כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיו כך, ואי אפשר שיהיו בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד". הרי הדבר המחוייב הוא בלתי ניתן לשנויי כלשהו. וזו מדת הדין, המחוייבת לגמרי, ולכך אין לנטות ממנה כחוט השערה.

(134) פירוש - האופן להדבק בה' דרך מדת הדין הוא רק אחד, כי נתיב הדין הוא צר [כמבואר תחילת ההערה הקודמת], ואין לנטות ממנו כלל. לכך יצחק בנה מזבח אחד, כפי מדתו, להורות שהדרך אל דביקות ה' באמצעות מדת הדין היא אחת ויחידה. והרי

כל ענינו של הקרבן הוא להורות את הדרך והמסילה העולות אל דביקות ה', וכמו שכתב למעלה בתחילת הפרק: "ראוי אל העלול שיהיה פונה אל עלתו... ובזה יפנה העלול אל העלה. וכאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה [השבת העלול לעלתו], כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו". וראה להלן הערה 148.

(135) כמבואר למעלה הערה 98.

(136) כמבואר למעלה הערה 103.

(137) "מדת הרחמים הוא מתחלק לשנים, שהרי הרחמים בין לצדיק ובין לרשע, כאשר יגיע לו צרה מרחם השם יתברך עליו, ונותן לו מה שצריך מתוך הצרה" [לשונו למעלה לאחר ציון 101]. ואודות שיש ברחמים יציאה מסויימת מהדין, הנה אמרו במשנה [ברכות לג:] "האומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך... משתקין אותו", ובגמרא [שם] אמרו "מאי טעמא... מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזירות". ובתפארת ישראל פ"ו [קא:] כתב: "פירוש, שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך, אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות, על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה. כי הגזרה הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל להנהיג באמת וביושר. אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי. ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים' [בראשית פרק א], לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין. רק ראה הוא יתברך שאי אפשר לעולם לעמוד בדין, שתף עם הדין מדת רחמים [רש"י בראשית א, א]. ומכל מקום הנהגה התמידית היא דין, לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך', הוא עושה מדותיו, שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים. ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין ראוי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 196, פ"ט הערה 279, פל"ט הערה 31, ולהלן פ"ע הערה 110].

(138) בא לבאר שיש ברחמים מדה מסויימת של דין, ואינם מופקעים מדין [לעומת חסד].

(139) ולא על הכל. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות לג.] "כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו", ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.] כתב: "כי הרחמנות הוא בשביל שיש לו חבור ודביקות אל מי שמרחם עליו, ומצד זה בא הרחמנות. כמו שמרחם האב על הבן, והאם על פרי בטנה, מפני שהבן כרעיה דאבוה. ומפני זה ישראל יש להם לרחם

האחד על האחר, כי ישראל יש להם חבור אחד, שהם נקראים 'אחים' ביחד, ומצד הזה בא הרחמנות. ולפיכך אסור לרחם על מי שאין בו דעת, כי מי שאין בו דעת אין לו חבור וקשור כלל, כי הוא גשמי, ומצד הגשם הנבראים מחולקים, ובמה הם מתחברים ומתאחדים, במה שיש להם דעת אחד ומושכל אחד, ובדבר זה הם מתאחדים, ובדבר זה הרחמנות. וכאשר אין בו דעת, אין לו חבור וקשור עמו כלל, והוא מרחם על מי שאין ראוי למדה זאת, ודבר זה אסור" [ראה למעלה פ"ס הערה 24, וש"נ].

(140) פירוש - רחמים נעשים עם הגבלה מסויימת, ולא בכל ענין, שהרי אינו מרחם סתם על כל באי עולם, אלא על מי שנתון בצרה, לעומת "חסד גמור", ש"הוא עושה חסד לגמרי בכל ענין" [לשונו בהמשך]. ואודות שרחמים היא שילוב של דין וחסד, כן כתב למעלה פס"ב [תקכו:]: "הנהגה הזאת כלולה קצת מדת הדין וקצת חסד, והוא הרחמים", ושם הערה 75. וראה למעלה הערה 116.

(141) שאז היה בונה ארבעה מזבחות כאברהם [יבואר בהמשך].

(142) פירוש - מה שיעקב אבינו בנה שני מזבחות אינו משום שמדת רחמים בעצם מחייבת זאת [כפי שביאר למעלה להסברו הראשון שרחמים מתחלקים לצדיק ורשע], אלא שיש במדת הרחמים יציאה מן מדת הדין, וכמו שנתבאר, ומדת הדין מחייבת מזבח אחד, ממילא היוצא ממדת הדין [מדת הרחמים] בונה שני מזבחות, כי מה שאינו דין מחייב אחד יותר מהמתחייב ממדת הדין. נמצא שמדת הרחמים מחייבת שני מזבחות לא מחמת שהיא רחמים, אלא שהיא לא דין. ואודות ש"מספר שנים אין זה אחדות", כן כתב למעלה פ"ט [תצג.]: "השנים נקראו 'שנים' מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות". ולמעלה פ"ס [שפא.] כתב: "וכן [שמות יב, ה] 'שה תמים בן שנה', מפני כי בן שנה הוא אחד בשנים, ואם היה ב' שנים, היה יוצא מן האחדות". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" [לאחר ציון 25] כתב: "ודוקא שה תמים בן שנה... אם הוא בן שתים, שניו הם מחולקים". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, שהם שנים, והם מחולקים, ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו רבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם נגד שני הפכים אשר לא יתאחדו". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קה:] כתב: "כי שנים הם מחלוקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים', במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי" [ראה למעלה פ"ט הערות 235, 236, פנ"א הערה 141, פ"ס הערה 41, להלן פ"ע הערה 145, והלכות פסח בקצרה הערה 27].

(143) שהוא מספר ארבע, וכמו שמבאר.

(144) כמבואר למעלה הערה 94.

(145) ללא תלות בענינו של המקבל, וכלשונו למעלה [לאחר ציון 105]: "עושה חסד אף שאינו צריך, ונותן לצדיק ולרשע על צד היותר טוב. כי זה החילוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר, ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". והביאור הוא שחסד נעשה מצד טובו של הנותן, ואינו קשור כלל לענינו של המקבל, ולכך אין החסד מוגבל לצרכי המקבל [כמבואר למעלה הערה 106, ובסמוך הערה 147]. דוגמה לדבר; על ירידת המן במדבר אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז רנח] "היה המן יורד לישראל בכל יום מזון שני אלפים שנה". הרי שהקב"ה "עושה חסד לגמרי בכל ענין", מעל ומעבר לצרכי המקבל.

(146) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פכ"ג [שמט.] כתב: "מספר ארבע מתיחס לגלות, לפי שמספר הארבע הוא נגד ארבע רוחות, שהפיזור הוא בד' רוחות". ולמעלה פנ"ח [שכה.] כתב: "מספר ד' יש לו התפשטות באורך ורוחב, כי כאשר תניח ארבע נקודות נוכחים, אז יש כאן שטח מרובע. אמנם דבר זה מצד הצדדין המחולקין, והם ארבע בלבד, שאין כאן צד מחולק יותר. אבל מצד אחדות אלו ד' צדדין, אינם מתאחדים הצדדין המחולקים". ובהמשך הפרק [של.] כתב: "חלקי הרבוי הוא ארבע, וזה מפני שיש במספר ארבע חלוק ורבוי כל הצדדין". ולמעלה פ"ס [תלה:] כתב: "כל דבר שבא מעולם הנבדל לעולם הזה יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי, שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קס:] כתב: "מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות פרשתי אתכם', וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט.] כתב: "מספר ארבעה אין בו רק פירוד ולא אחדות כלל, מפני שהוא כנגד ארבעה רוחות, שהם מחולקים לגמרי, ואין מספר כמו זה". ואמרו חכמים [סנהדרין קו:] שבבלעם "קיימו בו ארבע מיתות; סקילה ושריפה, הרג וחנק", ובח"א שם [ג, רמט.] כתב: "מפני כי בלעם נאבד מן עולם הבא כמו שאמרו למעלה [סנהדרין צ:], ראוי לו המיתה מכל צד. כי אלו ד' מיתות ב"ד אין ספק כי המיתה הוא מתיחס אל החטא שעשה, כי מי שעשה חטא זה, ראוי לו המיתה המתיחס לחטא שעשה. אבל בלעם שהוא חוטא בכל, ואין לו חטא מיוחד, ומפני כך דנו אותו בד' מיתות כולם" [ראה למעלה פנ"ח הערה 40, פ"ס הערה 287, וש"נ, ולהלן "הלכות פסח בקצרה" הערה 85].

(147) אודות שהחסד הוא לכל ללא גבול, הנה נאמר [תהלים פו, ה] "כי אתה ה' טוב וסלח ורב חסד לכל קוראיך". וכן אמרינן "וכל מאמינים שהוא חי וקים, הטוב ומטיב לרעים ולטובים" [תפילת שחרית לר"ה]. ואמרו חכמים [סוכה מט:] "צדקה לעניים, גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים". ובנתיב התורה פ"ז [רחצ:] כתב: "כי החסד אל הכל, ואין לו גדר וגבול". ושם ר"פ ח [שכו.] כתב: "כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה ולא לאחר". ובדר"ח פ"א מ"ב [רז:] כתב: "גמילות חסדים היא מדת המים, דכתיב [קהלת יא, א] 'שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו'... ודבר ידוע הוא זה, כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים" [הובא למעלה פל"ו הערה 137]. והרי מים מתפשטים "לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול, לא כמו הגשם שמתפשט כפי גדלו, אבל המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל" [לשונו בנתיב התורה פ"ב (קז.)]. לכך ברי הוא שהחסד מתפשט ללא גבול, כפי המים. **ונראה להטעים** העדר גבולות בחסד, כי כבר נתבאר למעלה [הערות 106, 145] שחסד הוא בא מצד הנותן, לעומת רחמים המתעוררים מצד המקבל. לכך אין גבול לחסד, כי הגבול נקבע לפי המקבל, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קכג:], וז"ל: "'משה קבל תורה מסיני' [אבות שם]. אמר אצל משה לשון קבלה, כי המקבל הוא מקבל לפי כחו, ולא קבל משה כל התורה... אלא קבל התורה מה שאפשר לקבל". אך השפעת החסד אינה מצד המקבל, לכך אם אין מקבל - גבול מנין. זאת ועוד, הרי שורש "קבל" הוא כמו שורש "גבל", כי אותיות קו"ף וגימ"ל מתחלפות [רש"י ויקרא יט, טז "כל האותיות שמוצאיהם ממקום אחד מתחלפות זו בזו, בי"ת בפ"א, וגימ"ל בכ"ף וקו"ף", ואותיות גיכ"ק הן ממוצא אחת, שהן אותיות החיך]. נמצא שהגבול נקבע לפי המקבל, והחסד אינו מצד המקבל, ממילא אין לחסד גבול.

(148) לפי מה שנתבאר למעלה [הערות 107, 131] עולה שהסברו השני מורה שהמדות של האבות הן הן הדרך לאדם להדבק בהקב"ה. לאמר, מדת הדין של יצחק מסומלת על ידי מספר אחת, כי אין לנטות ממדת הדין כמלוא הנימה, וכמו שנתבאר [למעלה הערה 133], ולכך יצחק בנה מזבח אחד, כי המזבח מורה על הדביקות בה'. מדת הרחמים של יעקב, שהיא יציאה מסויימת ממדת הדין, מסומלת על ידי מספר שתים, כי מספר שתים יוצאת מן האחדות, ולכך יעקב בנה שני מזבחות. ומדת החסד של אברהם מסומלת על ידי מספר ארבע, כי החסד מעצם מהותו הוא לכל, כנגד כל ארבעת הצדדים, ולכך אברהם בנה ארבעה מזבחות.

(149) כמו שכתב רש"י [במדבר כב, ה] "ואם תאמר, מפני מה השרה הקב"ה שכינתו על גוי רשע. כדי שלא יהא פתחון פה לאומות לומר אילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב. העמיד להם נביאים, והם פרצו גדר העולם, שבתחלה היו גדורים בעריות, וזה נתן להם עצה להפקיר עצמן לזנות". ואמרו חכמים [זבחים קטז.] "כשניתנה תורה לישראל, היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל מלכי עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו, מה קול ההמון אשר שמענו", הרי שכל מלכי האומות נתקבצו אצל בלעם. ובמדרש תנחומא [צו אות א] אמרו "בלעם הרשע הוא היה סנגורן של אומות העולם, ועל ידי האומות הוא מדבר". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמ:] כתב: "היה בלעם ראש לאומות העולם, לפי שהיה נביא לאומות העולם". ובתפארת ישראל פכ"א [שטז.-שכ:] האריך לבאר את ההבדלים בין נבואת משה לנבואת בלעם, ואשר כולם נובעים מההבדל בין ישראל לאומות. ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט:] ביאר שרשעותו של בלעם היא "גנאי לאומות". והשפת אמת [בלק שנת תרמ"ט] כתב: "הענין היא כי הנבואה הוא להוציא הכח אל הפועל בדיבור, כי הנביא הוא בכלל פיהן של ישראל... לכן תלוי כח הנביא בעבודת כלל בני ישראל, כדכתיב [דברים יח, טו] 'נביא מקרבך כו' יקים לך'. ויותר ממה שבני ישראל צריכין אל הנביא, צריך הנביא להם. והוא כלל הצריך לפרט, ופרט הצריך לכלל. ולכן הנביאים הם עדות על הכלל. והאומות אינם מוכנים אל הנבואה, לכן נתן להם הקב"ה בלעם, שהיה כלי להנבואה, אך בעבור כי אינם מוכנים לזה לא עלתה הנביאות בידו לטוב". הרי שבלעם הוא בבואה למדריגת אומות העולם.

(150) כפי שאכן מספר אומות העולם הוא שבעים [סוכה נה:], ומספר שבעים ומספר שבע בני חדא בקתא אינון . וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפז:], ויובא בסמוך הערה 154. וראה למעלה פ"ס הערה 105, ופס"ז הערות 78, 82. אמנם למעלה [הערה 47] נתבאר שמלבד שבעים האומות מזמן דור הפלגה, ישנן עוד ארבע אומות נכריות [צאצאי אברהם], והן; ישמעאל, מואב, עמון, ואדום.

(151) כי ההפך מ"שלם" הוא חלק [כפי שכתב למעלה פי"ב (תקעד.): "כל אשר הוא צד אחד בלבד אינו דבר שלם, שהרי הוא צד אחד, ולכך הוא חלק בלבד"]. וההפך מ"הכל" הוא חלק [כפי שכתב למעלה פמ"ז (תקסו.): "בית המקדש הוא הכל, שאין בית המקדש חלק"]. נמצא שהכל הוא שלם. וכן מצינו שהאחד הוא שלם [כפי שכתב בנתיב העבודה פ"ח (א, ק:): "האחד הוא שלם, וכאשר הדבר שלם יאמר עליו שהוא אחד, כדכתיב

(שמות לו, יג) 'ויהי המשכן אחד', ופירושו שלם"], והאחד הוא הכל [כפי שכתב בדר"ח פ"ג מי"ג (שג:): "כי האחד הוא הכל כאשר אין זולתו"]. נמצא שהכל הוא שלם.

(152) "מספר שבעה הוא השלם, שהוא נגד שש קצוות והאמצעי ביניהם, ולפיכך כל האבות ביחד ראוי להם לבנות שבעה מזבחות, במה שהיה להם דבוק בשלימות" [לשונו למעלה לאחר ציון 128], וראה למעלה הערה 129.

(153) בלעם להקב"ה.

(154) מלשונו משמע שבלעם טוען שמוטל עליו לבנות שבעה מזבחות כפי שבנו האבות [ולא ששולל את מה שעשו האבות], שכתב "ואמר שיש לו דבוק שלם, ולכך ראוי לו **גם כן** שיבנה שבעה מזבחות". אך מקודם [לאחר ציון 148] כתב: "ואמר בלעם כי אליו ראוי **בלבד** לבנות ז' מזבחות, כי הוא נביא לכל האומות שהם בעולם", ותיבת "בלבד" מורה שבא לשלול את מה שעשו האבות. ונראה שתיבות "גם כן" אינן באות להוסיף על מה שעשו האבות [שגם בלעם ראוי לבנות שבעה מזבחות], אלא באות להוסיף על "דבוק שלם", שהואיל ויש לבלעם ולאומות דבוק שלם, לכך הוא גם ראוי לבנות שבעה מזבחות. וראה למעלה הערות 120, 121, שבלעם סובר שיש לו עדיפות על פני האבות, ולא שהוא שוה להם. **ובעוד שכאן** מבאר שטענת בלעם היא שהאומות ומספר שבע מורים על שלימות, הרי בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפז.] ביאר שהם מורים על רבוי, וכלשונו: "הרשע אמר כי האבות אין בהם הרבוי כולל כל החלקים; אברהם בנה ד' מזבחות, ויצחק אחת, ויעקב שתים... ובלעם אמר כי הוא ראש לע' אומות, ומספר השבעים הם כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי. ולפיכך ראוי שיבנה רבוי מזבחות, כי הם רבוי אומות... ויש בהם כל החלקים" [המשך דבריו יובא בהמשך ההערה]. וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עח.]: "הנה אמר כי אברהם לא הקריב לו רק בנו יחידו, והוא רוצה להקריב לפניו בנו ובתו, אשר יש בהם הרבוי... והכל לפי טעותו שהיה סבור כי הקרבן ראוי שיהיה מצד הרבוי [הובא למעלה הערה 93]... כי היה טועה בלעם בדבר זה, ושהיה סבור כי ראוי שתהיה ההקרבה לפניו מצד הרבוי. וכן מה שאמר כי משנברא אדם עד עתה שבעה מזבחות בנו, כי אברהם בנה ארבעה מזבחות, יצחק אחד, יעקב שנים, עד כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות. ואילו בלעם בנה שבעה מזבחות. וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה; כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך'". **ויש להבין**, כיצד עלה על דעתו של בלעם שהוא ראוי להקריב קרבנות יותר מן האבות, והדביקות של האומות בה' היא

יותר מדביקות האבות בה', ודקארי לה מאי קארי לה. דע, שבגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפה:] עמד על כך במלים קצרות, וז"ל: "ואם תאמר, וכי לא ידע בלעם דאין דבר תולה ברבוי מזבחות, וכל אדם יכול לעשות מזבחות הרבה. דע, כי כוונת בלעם כי כל הנמצאים הם מקבלים מן השם יתברך, וכל הנמצאים יש להם חלק בו יתברך, ואין זה כזה... ויש לאומות לבנות ז' מזבחות, מאחר שהם רבוי, ויש בהם כל החלקים. ומזה הצד אמר כי יותר חשוב הרבוי מן האחדות, והבן הדברים האלו". וביאור דבריו לפי ערכנו הוא שלכל נברא באשר הוא יש דביקות בה' [מלבד הכלב, וכמבואר למעלה פל"ב הערה 14], ולוּ רק מפאת שכל נברא מקבל את קיומו מה', וקבלה זו יוצרת דביקות. וכן כתב רש"י [דברים כט, ג] "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו". ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 299] כתב: "כל נמצא לפי מה שהוא מדריגתו, יש לו דביקות בו יתברך", ושם הערה 300. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסה.] כתב: "כל מתנה שנותן לאחר, ראוי שיהיה [המקבל] אוהב את מי שנותן לו המתנה" [הובא למעלה פ"ל הערה 70]. לכך סבר בלעם שהואיל ושלל גווני הדיבוק בה' נמצא אצל האומות מפאת שלימותן ["דבר שהוא הכל הוא שלם"] ורבויון, לכך ראוי לו [ולא לאבות] לבנות שבעה מזבחות. ועל כך ה' השיב לו שהוא חפץ רק בקרבנות של ישראל, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן ב"הלכות פסח בקצרה" הערה 11.

(155) בעוד שכאן לא ביאר מהו הפסול שיש במלאכים להביא קרבן [אלא רק שהם אינם ישראל], הרי בנתיב העבודה פ"א [א, עח:] ביאר שרבוי המלאכים הוא פסולם, וכלשונו: "השלשה אבות שיש בהם הקשור והאחדות, בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות, ולא על הרבוי בפעל. וכך ראוי שתהיה העבודה אל השם יתברך, כי הוא יתברך אחד בפעל, ובכחו הוא הרבוי. ומאחר שהקרבן מורה על אחדותו יתברך, ולכך אמר השם יתברך לבלעם כי אילו היה רוצה ברבוי כמו שהיה בלעם סובר, היה מקריב לפניו במרום מיכאל וגבריאל, שהם משרתיו במרום. אבל אין מלאכים ראוים לזה, כי גם המלאכים יש בהם הרבוי, כדכתיב [דניאל ז, י] 'אלף אלפין ישמשוניה', [דברים לג, ב] 'ואתה מרבבות קודש', ולכך אם היה השם יתברך רוצה ברבוי הקרבנות, היה אומר למיכאל וגבריאל. וזכר אלו שני מלאכים, כי מיכאל וגבריאל הם מחולקים; זה ממונה על אש, וזה ממונה על מים [במדב"ר יב, ח (ראה למעלה פס"ח הערה 43, ולהלן פ"ע הערה 144)], לכך שייך בהם הרבוי ביותר".

(156) למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 7]. וראה למעלה הערה 10.

(157) כן כתב למעלה ס"פ סח [לאחר ציון 91]: "הנה התבאר קצת מן הראיות מן דברי חכמים, שהפליגו בחכמתם, וכלם יענו ויעידו ויגידו שישראל בשביל שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה לכל הנמצאים, השם יתברך קרוב אליהם ומצטרף אליהם. ואם כן לא יקשה לך למה הוא יתברך בחר בישיבתו בתחתונים. ואותם שמגדילים המלאכים, ואף הגלגלים, על ישראל, הם ממעטים כבוד השם יתברך, אשר נקרא [שמות ה, א] 'אלקי ישראל'". וראה להלן ציון 184.

(158) לשונו למעלה פמ"ו [שפד.]: "כי העבודה בעצמה מורה על שהנמצאים הם שבים אל השם יתברך כאשר מקריבים אליו הקרבן, שזהו בעצמה השבת הנמצאים אליו. ודבר זה יתבאר באריכות בסוף הספר [כאן] איך הקרבן הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 11, ולהלן הערה 183].

(159) אודות שהמלאכים אינם עלולים גמורים, כן כתב למעלה פס"ח [לאחר ציון 19]: "ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה במה שהוא יתברך עלה, והמלאכים אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל, שהם בניו, מורים תחלה על העלה, ולכך שירתם תחלה". וקודם לכן למעלה פס"ו [לאחר ציון 38] כתב טעם נוסף מדוע אין המלאכים נחשבים עלולים גמורים, וכלשונו: "אין עליך לומר שמיוחדים בזה העליונים, כי אם התחתונים, כי במה שנקראים 'עליונים' הם פועלים בתחתונים, והם כמו עלה נחשבים, ואין עיקר עצמם שהם עלולים. אבל התחתונים, במה שהם תחתונים, הם עלולים בעצמם" [הובא למעלה הערה 2]. ולשונו כאן "אבל אין השבה לנמצא שאינו עלול" נוטה יותר לדבריו בפס"ו, שהעליונים אינם נחשבים עלולים אלא "הם כמו עלה נחשבים". אך לפי דבריו בפס"ח לכאורה אין לומר ש"אין השבה לנמצא שאינו עלול", שהרי להדיא כתב שם "המלאכים אם שגם הם עלולים ממנו", אלא לומר שאינו עלול בעצם ובראשונה כישראל. **ובעוד שלמדרש** הזה [תנחומא צו אות א] בלעם טען שיש לקבל קרבנות מהאומות, הרי במדרש שם בהמשך הפרשה [תנחומא צו אות ד] אמרו שבלעם עצמו הסביר לאומות מדוע רק ישראל יכולים להביא קרבנות: "אמרו אומות העולם לבלעם, למה אמר הקב"ה לישראל שיהיו מקריבין לו קרבנות, ולנו לא אמר כלום. אמר להם בלעם, הקרבנות אינן אלא שלום, ומי שקבל את התורה שכתובין בה, צריך

שיקריב קרבנות. אתם מתחלה פסלתם אותה, ועכשיו אתם מבקשים להקריב קרבנות, מי שקבלה הוא מקריב קרבנות", ומדרש זה הובא בדרשת שבת הגדול [רכז:].

(160) גם בנתיב העבודה פ"א [א, עח:] ציין שהדבר מופלג בחכמה, וכלשונו: "לא בחר השם יתברך בעבודה כי אם בישראל, שהם עם אחד. וכבר בארנו הטעם כי העבודה הזאת מורה על אחדותו יתברך, ומפני כי הקרבן מורה על שהוא יתברך אחד ואין זולתו, אין מתיחס לדבר כי אם ישראל, שהם עם אחד, ומצד הזה היא העבודה אל השם יתברך. והדבר הזה מופלג מאוד בחכמה עמוקה". וכן בתפארת ישראל פ"ע [תתשו:] כתב "והדבר הזה מבואר למי שיודע סודי התורה איך הקרבנות אינם רק מישראל", ויובא בהערה הבאה.

(161) בתפארת ישראל פ"ע [תתשג.] עסק בענין הקרבנות, והזכיר את דבריו כאן, וז"ל: "עוד שם [מנחות קי.] 'לעולם זאת על ישראל' [דהי"ב ב, ג], אמר רב גידל אמר רב, זה מזבח בנוי, ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן... פירוש הכתוב שאמר 'לעולם זאת על ישראל' רצה לומר שהקרבן הוא מכפר לעולם. ולפיכך אמר רב גידל אמר רב, שמיכאל השר הגדול הוא מקריב קרבן. שעל ידי המלאך הזה השבת העלול, הם ישראל, שהם העלול הראשון מן השם יתברך. וכאשר העלול הוא שב אל עלתו, אל זה נמשך הכל, עד שהוא יתברך יחיד ואין זולתו. וכל זה סתרי החכמה בענין הקרבן, שהוא השבת העלול אל העלה על ידי הכהן, שהוא המקריב אל השם יתברך, כאשר ידוע ממדרגת הכהן, שעל ידו השבת העלול אל העלה. וכבר בארנו זה גם כן בחבור גבורות ה', עיין שם... ואי אפשר לפרש יותר. ואל יקשה לך מהא דאמרינן במדרש [תנחומא צו אות א], ובארנו אותו בחבור גבורות ה', 'מי בשחק יערוך לה' ידמה לה' בבני אלים' [תהלים פט, ז], אמר הקב"ה, אילו הייתי מבקש קרבן הייתי אומר למיכאל וגבריאל, והיו מקריבין לפני וכו'. מוכח שאין הקרבת קרבן למעלה. כך פירושו; אילו הייתי חפץ בקרבן זולת בשביל כפרת ישראל, שכל הקרבנות הם כפרה על ישראל. ובלעם היה סבור כי הקב"ה חפץ בקרבן בלבד. ועל זה השיב, אם הייתי חפץ בקרבן הייתי אומר למיכאל וגבריאל להקריב קרבן לפני, ולמה צויתי לישראל. אלא בשביל שאין הקב"ה מקבל קרבן רק מישראל, כמו שהתבאר הטעם בחבור גבורות ה'. וכן מה שהמלאך מקריב קרבן למעלה הוא כפרת ישראל, כמו שאמר 'לעולם זאת על ישראל' כפור. ועוד, הלא הקרבן הזה עצמו נשמותיהן של צדיקים [תוספות מנחות קי. ד"ה ומיכאל], והם ישראל עצמם. סוף סוף לא היה קרבן רק מישראל, שמהם מקבל השם יתברך קרבן. והדבר הזה מבואר למי

שיודע סודי התורה איך הקרבנות אינם רק מישראל. ולכך הקרבן הזה שהוא מקריב מיכאל, כפרה על ישראל".

(162) מאמר זה הובא גם למעלה פ"ח [שסב:]. ומביא מאמר זה כדי להורות שענין הקרבנות הוא השבת העלול אל עלתו, וכמו שיבאר בסמוך.

(163) בגמרא מגילה שלפנינו איתא "אמר רב אמי" [ואין מאמר זה מופיע בעין יעקב במגילה]. אמנם מאמר זה הובא גם בתענית כז:, ושם איתא "אמר רבי יעקב בר אחא אמר רב אסי".

(164) "אלמלא מעמדות - עיסקי קרבנות שישראל עושין, הן היו כלים בחטאן, ומשהן כלין, שמים וארץ, העומדים בזכותן, אין מתקיימין" [רש"י תענית כז:].

(165) בגמרא מגילה שלפנינו הקדימו פסוק נוסף לכאן, שאמרו שם "אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי'. וכתיב 'ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה'". אמנם בגמרא בתענית [כז:] לא הביאו את הפסוק "אם לא בריתי וגו'", אלא רק את הפסוק "ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה", וכדבריו כאן.

(166) "במה אדע - מה תאמר לי ללמדן דבר שיתכפרו בו עונותיהן" [רש"י מגילה שם].

(167) "קחה לי עגלה משולשת - כלומר הקרבנות יכפרו עליהן" [רש"י מגילה שם].

(168) פירוש - קיום שמים וארץ לכאורה הוא חורג משאלת אברהם ותשובת הקב"ה; אברהם חשש מהחטא וכליון בניו חלילה, והקב"ה השיבו שהקרבנות יכפרו על החטא, ואיך נתווסף לכאן קיום שמים וארץ. ועל כך ישיב [להלן לאחר ציון 178] שאין הקרבנות רק אופן לכפרת החטא, אלא שהקרבנות מורים על השבת העלול אל העלה [וזהו כפרתם], ובכך גופא מונח שאין לנמצאים שום קיום מצד עצמם, אלא רק מצד עלתם. לכך ענין הקרבנות מגיע לא רק לכפרת החטא, אלא לקיום שמים וארץ.

(169) לשונו למעלה פס"ו [לאחר ציון 50]: "כי מתחלה כאשר נברא העולם, ואין פחיתות בעלול כלל, היה השם יתברך מתחבר כאשר ראוי חבור העלה בעלול, ואין התחברות רק בתחתונים, במה שהם עלולים באמת. עד שנמצא חטא בנמצאים העלולים, אז מפרידים הדבוק ההוא, עד שאין כאן חבור העלה אל העלול", ושם בהערות 52, 53 הובאו מקבילות נוספות אודות שהחטא מרחיק את החוטא מהקב"ה. וכן למעלה ר"פ סז כתב: "התבאר לך בפרקים שעברו כי אל תפן אל מנחתם, היא מנחת שוא אשר הביאו אל ה', כי הוא יתברך קרוב אל המלאכים מצד שהם נמצאים עליונים. שאין הדבר

כן, כי אם לא שהיה החטא מבדיל בין השם יתברך ובינינו, היה שכינתו בתחתונים, וזהו רוממות וגדולה אל השם יתברך".

(170) כמו שנאמר לגבי המבול [בראשית ו, ה-ז] "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו, ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים כי נחמתי כי עשיתם". ובהמשך [שם פסוק יג] נאמר "ויאמר אלקים לנח קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ". ולגבי דור הפלגה נאמר [בראשית יא, ו-ח] "ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החלם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות, הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעה, ויפץ ה' אתם משם על פני כל הארץ ויחדלו לבנות העיר".

(171) לשונו למעלה פ"ח [שסג.]: "ויש לדקדק על דברי רבותינו ז"ל, הרי הכתוב אומר 'במה אדע כי אירשנה', ואין נזכר בכתוב 'במה אדע' שלא יעשה להם כאשר עשה לדור המבול ולדור הפלגה. ונראה כי פירוש 'במה אדע כי אירשנה' כלומר שתהיה הארץ לי לירושה לאחוזת עולם. ולא שהיה מסופק שמא יגלו ממנה, דאף אם יגלו ממנה, הארץ ירושה להם, דקיימא לן [יבמות פב:] ירושה ראשונה ושנייה יש להם, וירושה שלישית אין להם. רק היה ירא שמא יעבור זרעו חס ושלום מן העולם לגמרי, ואז תתבטל הירושה לגמרי. ולפיכך השיב לו בזכות הקרבנות". ויש להעיר על דבריו שם, דבשלמא בדור המבול אכן כל בני האדם נכחדו, לכך חשש אברהם "שמא יעבור זרעו חס ושלום מן העולם לגמרי, ואז תתבטל הירושה לגמרי". אך בדור הפלגה בני האדם לא נכחדו, אלא שהופצו על פני כל הארץ, ומדוע מזה חשש אברהם יותר מגלות שממנה לא חשש, כיון "דאף אם יגלו ממנה, הארץ ירושה להם". ויל"ע בזה.

(172) הקב"ה לאברהם.

(173) אודות שחטאי ישראל נדונים כ"מקרה", כן כתב למעלה פ"ח [שסה:], ויובא בהערה הבאה. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קלט:] כתב: "כי פושעי ישראל נתן השם יתברך בהם נשמה טהורה, רק שאחר כך בעולם הזה נטו אחר הרשעות, ולפיכך חטאם דבר מקרה בעולם הזה". ושם פל"א [תרו.] כתב: "כי בודאי החטא לישראל גם כן מקרה, כאשר התבאר... כי עצם ישראל מצד עצמם ראויים שיהיו בלא חטא". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה, שכל חטא שבישראל הוא מצד המקרה, ואין חטא מצד עצם צורתן... אף שהם חוטאים מצד המקרה, מכל מקום מצד עצם ישראל הם טובים. כי הצורה בישראל צורה אלקית, ולכך אין חטא

בהם מצד עצמן, רק מצד המקרה, דהיינו מצד היצר הרע". ובח"א לשבת פט: [א, מה:] כתב: "החטא ראוי לכפרה מפני שעשה החטא במקרה... יש הסרה לחטא ישראל בזה שישראל מדריגתם בלתי גשמית". ובדרוש לשבת תשובה [פג.] כתב: "כי כאשר יום זה [יום הכפורים] מיוחד להסרת הגופנית, ודבר זה מיוחד לישראל, כי אין נפש ישראל נפש בהמית מוטבע בגוף. ולכך אמרה תורה שיקח מאת בני ישראל שני שעירים [ויקרא טז, ה], מפני כי השעיר דמו כדם האדם [רש"י בראשית לז, לא], ולכך שחטו בני יעקב שעיר עזים, ויטבלו הכתונת בדם [בראשית לז, לא], והדם הוא הנפש [דברים יב, כג]. ומפני כי יש לישראל נפש אדם, לא נפש בהמה, לכך יהיה כפרתם שעיר עזים, שדמו כדם האדם. וזהו מעלת ישראל מצד עצם ישראל, שהוא הנפש... מפני כי השעיר הזה אשר הובא דמו לפני ולפנים [ויקרא טז, טו] מורה על מעלת נפש ישראל, אשר יש לנפש שלהם הסרה מן הגופניות, ולכך הובא הדם לכפר לפני ולפנים, אשר הוא קדוש ומקודש מכל גוף. ואם כן החטא בישראל אחר שנפשם קדושה וטהורה מצד עצמם אינו מצד עצם הנפש, שהרי נפשם מצד עצמם קדושה וטהורה, שאם לא כן לא יהיה ראוי להביא הדם במקום קודש הקדשים. אבל החטא הזה אינו מצד נפש ישראל, רק הוא בשביל גרוי השטן אשר הוא מתגרה בישראל, ומצד הזה בא החטא. ולכך אמרה תורה כי מצד שישראל יש להם נפש טהורה, ויש להם קרבן להקריב לפני ולפנים, אם כן החטאים שישראל עושים הוא מיצר הרע שהוא השטן, לא מצד עצמם, עד שיש לשטן הוא היצר הרע חלק בישראל, הם החטאים שהם מצד היצר הרע" [הובא למעלה פ"ח הערה 30]. וראה הערה הבאה.

(174) לשונו למעלה פמ"ו [שפד.]: "כי העבודה בעצמה מורה על שהנמצאים הם שבים אל השם יתברך כאשר מקריבים אליו הקרבן, שזהו בעצמה השבת הנמצאים אליו. ודבר זה יתבאר באריכות בסוף הספר [כאן] איך הקרבן הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך". והנה בעוד שכאן מבאר שהקרבנות מורים שאין ישראל נפרדים מן עלתם מחמת שהם עלולים בעצם ושבים אליו, הרי למעלה פ"ח [שסה.] לכאורה סלל לו דרך אחרת, והיא, שהקרבנות מורים שהחטאים הם חיצוניים למהותם, וכלשונו: "ביאור ענין זה כאשר תעמיק ותבין התשובה אשר השיב לו הקב"ה לאברהם, כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה, ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות. ולפיכך אין ראוי להעביר ישראל בשביל החטא, כיון שבעצם הם טהורים, ואין החטא להם בעצם, והוא דבר מקרה, ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל. והדבר הזה יתבאר לך באריכות עוד

בספר הזה בסופו... אבל בני אדם שפחיתות להם בעצם, כאשר הם מוסיפים פחיתות מן החטא, אין הפחיתות הזה מקרה שקבל העצם, שהרי פחיתות יש להם בעצם, ואין זה רק הוספה על הפחיתות שיש להם בעצם, וכשגובר החטא מעבירם. ולפיכך אמר בשביל הכפרות, שיש כפרה לישראל על חטאם. ודבר זה הוא לישראל בפרט, לא לשום אומה, ובשביל כך יתקיימו, ואין העברה להם מן העולם, כמו שיש לאומות. שאם היה החטא לישראל בעצם, לא היה כפרה להם על ידי קרבן. אך בשביל שהחטא בישראל ענין מקרה כמו שהתבאר, לכך יש להם קרבנות". אך קשה לומר שהם שני הסברים שונים, כי כתב למעלה ש"הדבר הזה יתבאר לך באריכות עוד בספר הזה בסופו" [כוונתו לדבריו כאן]. ובעל כרחך ששני הסברים אלו - חד הם. ויש להבין כיצד היות ישראל עלולים בעצם [דבריו כאן] דומה להיות ישראל טהורים בעצם [דבריו למעלה]. אמנם דבר זה מתיישב ברווחה לפי דבריו בנצח ישראל פי"א [רעז:], שכתב: "כי מצד שנבראו [ישראל] מן העלה, הם בתכלית הטוב, ואם הלכו אחר יצרם, אין זה מצד עצמם, רק הוא דבר מקרה". ובהמשך הפרק שם [שב:] כתב: "כי ישראל מעשיהם שעושים בידיהם מצד היצר הרע... אבל עצמם הם טהורים... שהוא במקרה, שהמקרה יש שינוי לו, ואילו דביקות ישראל בו יתברך ענין ה דבר עצם, ואין מה שבמקרה מבטל דבר שבעצם" [הובא למעלה פ"ח הערה 34, ופכ"ז הערה 4]. הרי מה שישראל טהורים בעצם נובע ממה שהם עלולים בעצם, וממה שהם דבוקים בהקב"ה בעצם [ולמעלה פ"ח הערה 49 נשארה שאלה זו בצ"ע].

(175) פירוש - הקירוב שנוצר על ידי הקרבן ["במה שיש להם השבה אל העלה"] מכפר, מחמת שהוא מבטל את הריחוק והפער שנוצרו על ידי החטא. וכן כתב כמה פעמים. וכגון, בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו, והקרבן שמקריבין אל ה', כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל החטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". ובתפארת ישראל פ"ע [תתש:] כתב: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא... וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך". ובנתיב התשובה פ"א [יט:] כתב: "כי הקרבן הוא השבה אל השם יתברך... שהרי נקרא 'קרבן'... וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי החטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות

הם מפרידים בין השם יתברך ובין האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השי"ת אחר שחטא... הקרבן ג"כ הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק". ובח"א למנחות קי. [ד, צ.] כתב: "כל ענין הקרבן אינו רק לקרב האדם אל הש"י, אחר שהיה רחוק". ובגו"א ויקרא פ"א הערה 264 נתבאר שאין חיוב קרבן על ביטול מצות עשה [מכות יג:, ורש"י שם ד"ה התם], כי אין בביטול זה משום התרחקות מהשם יתברך, אלא שלא התקרב דיו להשם יתברך [כמבואר בבנתיב התשובה פ"ב הערה 31, ושם ס"פ ג], ואם אין ריחוק החטא - התקרבות הקרבן מנין. ובדרשת שבת תשובה [סח.] כתב: "כי יום הכפורים הוא מכפר בשביל שהחוטא הוא שב אל השם יתעלה, אשר היה מתרחק ממנו כאשר חטא" [ראה למעלה פ"ח הערות 41, 42].

(176) זהו המשך המאמר בגמרא [מגילה לא:] "אמר [אברהם] לפניו, רבונו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם. אמר לו, כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם". ו"סדר הקרבנות" הוא דברי התורה של הקרבנות, שהוא הסדר השכלי של הקרבנות, וכמבואר בסמוך הערה 178.

(177) לשונו למעלה פ"ח [שסח:]: "ובזמן שאין בית המקדש קיים, סדר הקרבנות הוא הסרת החטא. והוא דבר נפלא איך סדר הקרבנות עומד במקום הקרבן. כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן. והנה סדר הקרבנות, שהוא דברי תורה, שמסדר בדברי תורה ענין הקרבנות, הוא הדבוק בעצמו, כי אין דבר חבור ודבוק יותר כמו התורה, שהוא דבוק וחבור האדם אל בוראו. ודוקא סדר הקרבנות, במה שהקרבן בעצמו הוא התדבקות אל השם יתברך, והנה עומד סדר הקרבנות במקום הקרבן עצמו, כאשר תדע ותבין... והוא דעת רבותינו ז"ל במסכת מגילה בפרק בני העיר [לא:]". ובתפארת ישראל פ"ע [תתש.] כתב: "בפרק בתרא דמנחות [קי.]... מאי דכתיב [ויקרא ו, יח] 'זאת תורת החטאת', [ויקרא ז, א] 'זאת תורת האשם'. כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת. וכל העוסק בתורת אשם, כאילו הקריב אשם, עד כאן. ואין טעם הדבר מה שאמר 'כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת', שהתורה עומדת במקום אותה מצוה עצמה. שאם כן הוה ליה לומר 'העוסק בתורת סוכה' גם כן דהוא 'כאילו עשה סוכה'. ו'העוסק בתורת לולב כאילו עשה לולב', ולמה אמרו 'העוסק בתורת חטאת ועולה'. ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' בפרשת ברית בין הבתרים [למעלה פ"ח (שסח:)], וזה מפני שהקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן

החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא... כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת עצמו, והעוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם עצמו... וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך, כמו שאמרנו. וכאשר עוסק בתורת חטאת, יש לו אותו התקרבות עצמו אשר קונה על ידי החטאת. ולכך העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת". ובנתיב התורה פ"ט [שפב.] כתב: "כי העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, וכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכן כולם. ופירוש זה, כי העולה הוא קרבן מיוחד, ובודאי הקרבן שהוא מיוחד מורה על קירוב מיוחד. ועל זה אמר כאשר עוסק בהלכות קרבן מיוחד, יש לו אותו קירוב שהוא מיוחד גם כן... התורה שנתן השם יתברך לאדם על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך". ובח"א למנחות קי. [ד, צ:] הרחיב יותר, וז"ל: "ופירוש זה, כי כאשר הוא עוסק בתורת עולה, יש לו דביקות יותר במה שהוא עוסק בדבר שעל ידו הדביקות, דהיינו קרבן עולה או חטאת או אשם, וזהו יותר ממה שהוא עוסק בשאר תורה. כי העולה על ידה דביקות מיוחד, והחטאת ג"כ על ידי החטאת דביקות מיוחד, שהוא דביקות של כפרה, ועל ידי שלמים יש לו דביקות של שלום, עד שכל קרבן וקרבן יש לו דביקות מיוחד... וכן העוסק בתורת חטאת, יש לו אותו דביקות שיש לאדם על ידי קרבן חטאת. ודמיון גמור יש לתורה אל קרבן, שהקרבן נאמר עליו [ויקרא א, ט] 'אשה ריח ניחוח', וכן התורה היא אש [ביצה כה:], והיא נחת לה' ברוך הוא" [הובא למעלה פ"ח הערה 46]. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רכז:], ויובא בהערה הבאה.

(178) לשונו בדרשת שבת הגדול [רכז:]: "ובמדרש [ויק"ר ז, ג], רבי אחא בשם רבי חנינא בר פפא, שלא יהיו ישראל אומרים לשעבר היינו מקריבים קרבנות ומתעסקים בהם, עכשיו שאין קרבנות, מהו להתעסק בהם. אמר הקב"ה, הואיל ואתם מתעסקים בהם מעלה אני עליכם כאילו אתם מקריבין אותם... ויש להקשות, למה המתעסק בקרבנות כאילו הקריב אותם... וביאור זה שהקרבן הוא התקרבות אל השם יתברך, אשר זה האדם שהוא בעל גוף הוא מתרחק מן השם יתברך על ידי חטא, ולכך צריך קרבן, שהוא התקרבות אל השם יתברך [כמבואר למעלה הערה 175]. והתורה מן הקרבן הוא עצם הסדר, כי השכל הוא הסדר... כי הבית מתחבר כאשר הוא מקרב העצים והאבנים, וסדר הבית כאשר מסודר בשכל שלו, הוא הקירוב והחבור הגמור שממנו בא צורת הבית.

ולפיכך המתעסק בתורת קרבנות, שהוא סדר החבור והקירוב, ודבר זה הוא הקירוב הגמור, ונחשב כאילו מתעסק בקרבנות עצמם" [הובא למעלה פ"ח הערה 43].

(179) יש להקשות, מדוע לשון המאמר הוא [מגילה לא:] "אלמלא **מעמדות** לא נתקיימו שמים וארץ", ולא אמרו "אלמלא קרבנות לא נתקיימו שמים וארץ", הרי נושא הדברים הוא "עיסקי קרבנות". ובזוה"ק ח"א [נח:] אמרו "אלמלא קרבנות לא הוו קיימי עלאי ותתאי", הרי שנקטו ב"קרבנות", ולא ב"מעמדות". ובספר ברכת שי על מגילה [שם] הקשה כן, וז"ל: "צריך ביאור, א"כ מאי טעמא קאמר 'אלמלא מעמדות', שהוא לכאורה פרט קטן ותוספת מדרבנן להתפלל על הקרבן שיתקבל ברצון, ולא קאמר 'אלמלא קרבנות', דבהכי קמיירי קרא". וכן הקשה בספר חידושי בתרא לתענית כז: אות ערב בשם "המסביר". וראה למעלה פ"ח הערה 112 מה שנתבאר שם.

(180) אודות שאין לנמצאים קיום מצד עצמם, אלא רק מצד הקב"ה, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פמ"ו [שעט:] כתב: "כי העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך". ולמעלה פנ"ו [רלה:] כתב: "כי כל הנמצאים קיומם בו יתברך, וכאשר הוא מסתיר פניו מהם אז יקבלו העדר, והם אינם נמצאים". ולמעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 8] כתב: "כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו, וזהו השבת העלול אל העלה". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמו.] כתב: "כי אל החיים ראוי הקבלה, שצריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם, ואין האדם מקוים רק בו יתברך, ועצם החיות בעצמו הוא הקבלה שמקבל חיות. ולפיכך השם יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור חיים', כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם כמו המקור הזה". ושם פ"ו מ"ח [רנח:] כתב: "אין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך". ובתחילת דרוש לשבת הגדול כתב: "וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... אבל מצד עצמו אין מציאות לו, לפיכך הנבראים כולם... אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'", ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובתפארת ישראל פ"י [קסה.] כתב: "כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך". ובבאר הגולה באר הששי [רלב:] כתב: "כי אין קיום לעולם בצד עצמו, רק על ידי השם יתברך המקיים אותו, ודבר זה על ידי הדביקות שיש לעולם בו יתברך, ומצד הדביקות הזה יש לעולם קיום, ולא זולת זה". ובנתיב האמת פ"ב [א, ר.] כתב: "כי כל הנמצאים אפס זולתו

יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלקינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו [דברים ד, לט] 'וידעת וגו''. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך". **וצרף לכאן**, שאין נברא שהיה דבוק בה' כמו יעקב אבינו, שדמותו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא:], והוא הקרוב ביותר אל ה' [גו"א ויקרא פכ"ו אות נ (רעג.)], ועליו אמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת". הרי הדבוק ביותר אל ה' הוא החי ביותר. ועיין בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.], שנקודה זו מבוארת שם. **וממו"ר זצ"ל** שמעתי, שהנה המרגלים אמרו [במדבר יג, כז] "אפס כי עז העם היושב בארץ וגו'", והרמב"ן [במדבר יג, כב] ביאר שבתיבת "אפס" נמצא חטא המרגלים, וכלשונו: "רשעם במלת 'אפס', שהיא מורה על דבר אפס ונמנע מן האדם, שאי אפשר בשום ענין... לבא אליהם כי עז העם והערים בצורות גדולות מאד". לכך כאשר אמרינן "הוא אלקינו אין עוד אמת מלכנו **אפס זולתו**", הביאור הוא שאי אפשר שתהיה מציאות זולת ה' יתברך, כי זהו מן נמנע, וכמבואר כאן [הובא למעלה פ"ח הערה 105, פמ"ו הערה 55, פמ"ז הערה 517, פנ"ו הערות 12, 13, ועוד]. וראה למעלה הערות 9, 10, והערה הבאה.

(181) לשונו למעלה פ"ח [שפה.]: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שהם גם כן יהיו נצחים כמו שהוא יתברך נצחי. ודבר זה יתבאר בסוף הספר באריכות [כוונתו לפרק זה]. ובמסכת תענית [כז:], אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ וכו'. וזה מפני כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל. ולפיכך בזכות הקרבנות שמים וארץ מתקיימים". ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "לפיכך אמרו [אבות פ"א מ"ב] כי העולם עומד על העבודה. כי אם לא היה העבודה, היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו, רק מצד השם יתברך, ובזה שישראל עבדים עובדים אל השם יתברך, בזה שייכים אל השם יתברך, ולכך יש להם קיום, ולא זולת זה". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פד.] כתב: "כי התמידים שצוה השם יתברך [במדבר כח, ב-ח] להודיע כי העולם הזה שב ומתקרב אל השם יתברך. ואם לא שב אל השם יתברך, לא היה אל העולם קיום בעצמו. רק הוא שב אל השם יתברך, ולא נברא שיהיה לעצמו... כמו שהושפע מן השם יתברך, כך שב אל עילתו" [הובא למעלה הערות 10, 11, 32].

(182) לשונו למעלה פמ"ז [תקמז.]: "ובמדרש [ילקו"ש ח"א רמז רנא], תמן תנינן; שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה. הוא היה אומר, על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים. רבי נחמיה בשם רבי אחא אומר, עוברי הים פירשו; 'נחית בחסדך' [שמות טו, יג] זה גמילות חסדים. 'נהלת בעזך' [שם] זו תורה.

ועדיין העולם מתמוטט, ואימתי נתבסס, כשבאו 'אל נוה קדשך' [שם], עד כאן. וביאור זה, כאשר יצאו ישראל [ממצרים] היה להם התקשרות ודביקות בו יתברך. והעולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים; האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך, זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם. העמוד השלישי הוא התורה".

(183) כמו למעלה פמ"ו [שפד.], שכתב: "וכנגד השני הוא העבודה, כי במה שאנו עובדים לו מורה שהנמצאים נתלים בו יתברך, כמו העבד שנתלה באדון שלו. ולפיכך העבודה מורה על שהנמצאים נתלים בו. ועוד, כי העבודה בעצמה מורה על שהנמצאים הם שבים אל השם יתברך כאשר מקריבים אליו הקרבן, שזהו בעצמה השבת הנמצאים אליו. ודבר זה יתבאר באריכות בסוף הספר איך הקרבן הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך" [הובא למעלה הערות 11, 158]. ובדר"ח פ"א מ"ב [קצ.] הביא מאמר זה ממגילה [לא:], וביאר ששאלת אברהם ותשובת הקב"ה הולכות סביב הציר שהעבודה היא אחד מעמודי העולם [אבות פ"א מ"ב], וכלשונו: "אברהם היה יודע כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש ח"ו דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד הש"י לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'ועל העבודה'. כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר ח"ו שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני. וממילא כאשר אין עובדין הקב"ה, וסרים מאתו, מחויב להם החורבן והאבדון מן העולם, כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו. והשיב לו הקב"ה שלא יאבד אותם. והשיב 'במה אדע', כי דבר זה לא יצויר כלל שיהיו חוטאים ולא יאבד אותם, כי מתחלה לא נברא העולם רק לעובדו. ועל זה השיב לו שתקנתי להם הקרבנות, כי על ידי הקרבנות מכפר להם מה שחוטאים, והוא עם זה עבודה אל השם יתברך, שבשביל זה נברא העולם" [הובא למעלה פ"ח הערה 105]. ובנתיב התשובה

פ"ב [מד:] כתב: "מה שהעולם עומד על העבודה, הוא מטעם שהעולם יש לו השבה אל השם יתברך, והוא קיומו, וזולת זה לא היה קיום אל העולם". ובאור חדש פ"א [תמו.] כתב: "כי הקרבנות שישראל מקריבים דבר זה הוא קיום כל עולם, שהרי אמרו [אבות פ"א מ"ב] 'על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים', ופרשנו דבר זה באריכות בחבור דרך חיים [פ"א עמודים קסב.-רטו:]... לכך אי אפשר זולת ישראל שהם עובדים אל השם יתברך [על ידי] הקרבנות, ועל דבר זה העולם עומד, וזהו זכות ישראל אשר נרמז כאן".

(184) לשונו למעלה [לאחר ציון 155]: "אין השם יתברך מקבל קרבן כי אם מישראל, לא מן המלאכים, כמו שהתבאר במה שכל עלול מצד עצמו שב אל עילתו, כמו שבא ממנו, הוא שב אליו. ולכך מקבל הקרבן מישראל דוקא, במה שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה, ולכך יש השבה להם אל העלה יתברך. אבל אין השבה לנמצא שאינו עלול". ויש בזה הטעמה נפלאה; בברכת ההודאה אמרינן "ואשי ישראל ותפלתם באהבה תקבל ברצון, ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך". ומדוע בתחילה אמרינן "ואשי ישראל" [ללא "עמך"], ובהמשך אמרינן "עבודת ישראל עמך". אלא הם הם הדברים; "עבודת ישראל" מוסבת על עבודת הקרבנות [והתפילות], וזה שייך רק בישראל שהם "עמך", "במה שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה" [לשונו למעלה]. אך "אשי ישראל" מוסב על הצדיקים בישראל [תוספות מנחות קי.], "'ואשי ישראל' רצה לומר אנשי ישראל" [מ"ב סימן קכ ס"ק א (עיי"ש)]. ולכך אין כ"כ צורך להדגיש "עמך".

(185) כמבואר למעלה הערה 10.

(186) פירוש - אע"פ שהעלול צריך לשוב אל לעלתו, מ"מ אין צורך בהשבה גמורה של העלול עצמו אל עלתו, אלא סגי שהעלול יביא קרבן לעלתו, וכמו שמבאר והולך.

(187) "אין ענין הקרבן רק דבר זה, כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו. רצה לומר, כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו, וזהו השבת העלול אל העלה" [לשונו למעלה לאחר ציון 7]. לאמר תלות העלול בעילתו מורה שהעלול אינו יכול להתקיים בעצמו, אלא כל מציאותו ניזונת מעילתו, ובזה גופא העלול שב אל עילתו, וכמבואר למעלה הערה 10.

(188) לשונו למעלה [לאחר ציון 11]: "ונקרא הקרבן 'אשה לחמי', אף כי חלילה לו מאלו הדברים, רק כי האדם אם לא יאכל, ושב אליו האוכל, היה חסר, והלחם השלמתו עד שאינו חסר דבר. וכן בזה שכל הנמצאים שבים אליו, רצה לומר שהכל אפס זולתו, כי במדריגת רוממתו הנה הוא יתברך הכל, ואינו חסר דבר. ואל יעלה על הדעת שהנמצאים

הם דבר זולתו, שאם היו נחשבים דבר זולתו, אם כן הוא יתברך חס ושלום יחסר דבר, שהנמצאים זולתו. אבל אין הדבר כך, כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו, וכל הנמצאים אפס זולתו. ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן, כי כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה. ומפני שבמה שהנמצאים שבים אליו הנה הוא יתברך בלתי חסר דבר, ולפיכך נקרא הקרבת הקרבן 'לחם אשה', כי הלחם גם כן גורם שאין הנמצא חסר".

(189) ואם כן קשה מה הצורך בהקרבת קרבן, הרי בלאו הכי העלול חוזר לעלתו, ובזה קיומו, וכמבואר למעלה הערה 10.

(190) לשונו למעלה [לאחר ציון 28]: "אין דבר זה שהוא הקרבת קרבן, שהוא השבת הנמצאים אל השם יתברך, תוספת, במה שכלל המציאות שב אל השם יתברך. ומכל מקום נקרא שהוא מביא קרבן, שהוא נקרא 'אשי לחמי', בעבור שהוא השבת הנמצאים אל ה'. ואין זה רק לזכות האדם בפועל שלו, שרצון השם יתברך שהנמצאים ישובו אל השם יתברך, והרי עשה זה האדם שהביא הקרבן". **ובדר"ח פ"א מ"ב** [קצא:] כתב: "וזה שאמר [אבות שם] 'ועל העבודה', כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני". וצריך ביאור, שהרי עצם בריאתם של הנבראים היא לכבודו יתברך, אף שאינם עובדים את ה' בפועל, וכפי שכתב בתחילת דרשת שבת הגדול: "לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות, וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:] כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים, אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". ולכאורה אף האדם לא גרע משאר יצורי עולמים, שמעצם בריאתו נראה "שבח יוצר כל" [ועל כך נאמר "ומבשרי אחזה אלוק" (איוב יט, כו)]. ומדוע כדי להורות ש"אין עוד" מוטל על האדם להיות בפועל עבד ה', ולא סגי במה שעצם בריאתו מורה על שבח הקב"ה, כפי

שנמצא מעצם בריאתם של שאר הנבראים [קושיא זו הובאה שם בהערה 456, ועיי"ש במה שנתבאר שם]. ולפי דבריו כאן מיושבת הערה זו, שכשם שהקרבן ניתן לאדם בכדי לזכותו, כך עמוד העבודה ניתן לאדם בכדי לזכותו.

(191) משמע מדבריו שאין להאריך בזה מחמת כי אלו דברים עמוקים ונסתרים מאוד. וכן כתב למעלה פי"א [תקמו:]: "ואין להאריך כי הם דברים נסתרים". וכן למעלה בכת"י ס"פ יב [שנא:] כתב: "הדברים האלו עמוקים מאוד, ולא אוכל לפרש יותר מזה". ומעין זה כתב בח"א לע"ז כב: [ד, נג.], וז"ל: "ודברים אלו סתרי חכמה, ואין להאריך בזה". ובח"א למנחות מג: [ד, פ.] כתב: "ואין להאריך יותר באלו דברים, כי הם סתרי חכמה". ובדר"ח פ"ג סוף מט"ז [תכ:] כתב: "ואין להאריך יותר, כי דברים אלו עמוקים". ושם פ"ה מ"ב [עד:] כתב: "דברים אלו דברים ברורים מאד, והם סתרי חכמה, רק שאי אפשר להאריך בזה, רק פתחנו פתח חכמה". ובתפארת ישראל ס"פ כד [שסט:] כתב: "ואין להאריך בזה יותר כי אלו דברים עמוקים מאד". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנח:] כתב: "ואין להאריך עוד, כי אלו דברים עמוקים מאוד מאד". ובאור חדש פ"ב [תקמט:] כתב: "ואין להאריך בדברים כמו אלו, שהם דברי חכמה, והם דברים עמוקים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ולמעלה פ"ס [תנו:] כתב: "וזהו עיקר הפירוש, ועיין בזה כי הוא דבר עמוק, ואין להאריך". ולמעלה פס"א [תקו:] כתב: "ועוד יש בזה דברים עמוקים, ואין להאריך". ולמעלה פס"ז [לאחר ציון 47] כתב: "ויש בזה עוד דברים עמוקים מאוד ואין להאריך". ושם לאחר [ציון 166] כתב: "והדברים עמוקים מאוד ואין להאריך יותר". ובנצח ישראל ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". וראה למעלה פס"ז הערה 48, וש"נ.

פרק ע

(1) פירוש - לכל דבר יש מקום התואם לענינו ומעלתו, וכפי עניינו ומעלתו כך הוא מקומו. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פכ"ב [רעז:] כתב: "כל דבר צריך למקום מיוחד". ולמעלה פכ"ט [תצח.] כתב: "כי הדברים אשר הם מחולקים, כל אחד יש לו מדריגה בפני עצמו, כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום', כלומר שיש לו מדריגה בפני עצמו, שבו נבדל מזולתו". ולמעלה פס"ב [תקכג.] כתב: "הוא

יתברך מושל על כל גוים, בזה נדע שהוא רם על כל המלאכים הרמים... כשם שהוא עליון, כך ישיבתו בשמים ממעל, וזה שאמר [תהלים קיג, ד] 'על השמים כבודו'". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קטו:] כתב: "כל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום'". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו". ושם פנ"ו [תתסה.] כתב: "כאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא יש לו מקום מיוחד. ואין דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג.] כתב: "לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה". ובאור חדש פ"א [שמז.] כתב: "כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו". וכן הוא בהקדמה לדרוש על התורה [ז:], נתיב התורה פ"ג [קנג:], ועוד. **והנה מדבריו** כאן, וכן מהמקבילות הנ"ל מבואר שהמקום הוא **סימן** למעלת העומד בו. אמנם למעלה פי"ט [קפ:] כתב שהמקום הוא **סבה** למעלת העומד בו, וכלשונו: "כי המקום הוא גורם דברים הרבה". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמא:] כתב: "כי ביתו אשר שם דירתו, הוא עיקר גדול, כאשר הוא בית אלקי קדוש, לפי שהאדם תמיד שם. וכאשר ביתו, אשר שם דירתו, במעלה, נחשב לאדם שיש לו מעלה גדולה עליונה". ומכך מבואר שהמקום הוא סבה למעלת העומד בו, שלכך יש לאדם לתקן ביתו במעלה אלקית, כדי שמעלה זו תחשב לאדם מעלה גדולה. אך אם המקום היה משקף את מעלת האדם בלבד, ולא מעצב את מעלתו, בודאי שלא היה עליו לתקן את מקומו, אלא לתקן את עצמו. וכן אמרו חכמים [הוריות יב.] "אין מושחין את המלכים אלא על המעיין, כדי שתמשך מלכותן", ובח"א שם [ד, נט:] כתב: "יש בני אדם מתמיהים על זה, ומכ"ש מן האומות ששואלין על זה, כי נראה שהוא כעין ניחוש. ואין זה ניחוש, כי הרבה דברים תלוים במקום, כי הכל כאשר המקבל מוכן. ולפיכך כאשר מוכן המקום שיקבל המקבל, אז מקבל הדבר הטוב. וכן אם המקום רע, אין מקבל המקבל דבר טוב. ולפיכך אמר שאין מושחים את המלכים אלא על המעיין, שזה המקום מוכן לקבל המשך, שהרי המים מושכין, וכן תמשך מלכותו". ובגו"א במדבר פכ"ב אות ח [שסה:] הוסיף פן שלישי ביחס אדם אל מקומו, שכתב: "כי המקום נחשב בשביל אדם חשוב שבו", הרי שמעלת המקום **מסובבת** ממעלת האדם. נמצא שהמקום הוא סבה למדריגת האדם, הוא סימן למדריגת האדם, והוא מסובב ממדריגת האדם [הובא למעלה פי"ט הערה 91, פמ"ה הערה 42, פס"ב הערה 60, וש"נ]. וראה למעלה פס"ז הערה 107, והערה הבאה.

(2) ופירש רש"י [שם]: "ממלא מקום אבותיו - גדול כאביו". ושוב כתב רש"י [סנהדרין כד.]: "ממלא מקום אבותיו - חשוב כאביו". ושוב כתב [הוריות יא:] "יורם ממלא מקום אבותיו הוה - דכי מלך אכתי הוה צדיק, ממלא מקום אבותיו הוה, ואחר כך החמיץ". ובגו"א במדבר פ"י אות כח [קנב.] כתב: "מה שהניחו דושנה של יריחו ליתן אותה למי שיש בית המקדש בחלקו [רש"י במדבר י, לב], כדי שלא יערער ויאמר מקום בית המקדש היה טוב יותר, ולכך הניחו את המקום שהיה יותר דשן ליתן לו. ואם תאמר, מה הטובה הגדולה הזאת... אין זה קושיא, כי אחר שהיה לו המקום שהוא תמורת המקום הנכבד, יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר. וכאשר נתנו לנחלתו המקום שהוא תמורת המקום המקדש, מורה על מעלתו של היושב בו. ומפני שהמקום יורה על מעלת העומד בו, ימשך אחר זה כמה מעלות וכמה ברכות, לפי מקום מעלתו וחשיבותו". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] כתב: "כי אחר שיש לאדם מקום מיוחד לעצמו, מורה זה על חשיבות מיוחד שיש לו... כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום". ובח"א לשבת קיג: [א, נא:] כתב: "כי 'הלום' [שמות ג, ה "אל תקרב הלום"] נאמר על המקום, והמלכות נקרא 'מקום', מפני כי שם מקום נאמר על המדריגה והמעלה, 'ממלא מקום אבותיו', ולפיכך נקרא המלכות, שהוא החשיבות והמעלה, נקרא 'הלום'" [ראה למעלה פ"ח הערה 65].

(3) בלשון המהר"ל "ברוב" אין ענייננו רוב ומיעוט, אלא הרבה פעמים [כמבואר למעלה פ"ג הערה 13, פ"ז הערה 45, ופכ"ח הערה 45].

(4) לשונו למעלה פ"ח [שעו:]: "לפיכך בזכות זה [הקרבנות] יירשו הארץ הקדושה, כי לפי הענין האדם יש לו מקום. לכך כשנתן הקב"ה הארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה. וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם... ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה". ובנר מצוה [צג:] כתב: "כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד.] כתב: "ויש לך לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי", ושם בהערה 1589 נתבאר שחומריות עוה"ז מגדירה את האדם הנמצא בו שהוא חומרי [הובא למעלה פמ"ז הערה 329]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכד:] כתב: "מה שהאדם הוא בארץ, מורה כי האדם מדריגתו חמרית... כי מקומו של כל דבר מורה על מדריגתו וענינו, שכל הדברים יש להם מקום לפי מדריגתם".

(5) נראה פירושו, שכבר השריש שהמקום נכנס בגדר האדם, והוא חלק ממהותו. וכגון, בתפארת ישראל פ"ז [קכג:] כתב: "כל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:]... כי המקום שייך לאדם, ונכנס בגדרו". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קל:] כתב: "האדם שיש לו מציאות בעצמו, יש לו מקום מיוחד. ומפני כי יש לכל אדם מקום, נכנס המקום בהכרת האדם לומר 'פלוני ממקום פלוני', ואם שינה שם עירה ושם עירו הוא נחשב כמו שינה שמו ושמה, וכל זה כי יש לאדם מקום מיוחד". ובנתיב התשובה ס"פ ה [צא:] כתב: "כי המקום הוא גם כן צורך האדם, ויקרא האדם על שם מקומו, כאילו היה המקום גם כן מכלל חלקי האדם. והרי צריך לכתוב שם המקום בגט, כי אי אפשר שלא יהיה לאדם מקום, ונקרא האדם על שם מקומו. ומפני שנקרא האדם על שם מקומו, ולפיכך הוא שייך גם כן לאדם". ואמרו חכמים [סנהדרין לז:] שגלות מכפרת עון, וכתב שם בח"א [ג, קמז.]: "ראוי הגלות לכפרה... כי כל הדברים יש להם מקום, עד שנכנס המקום בגדר ובשם האדם... ומי שגולה ממקומו כאילו בטל עצם האדם... וזה מפני שהגלות כאשר אין לו מקום, הוא שנוי הכל, מאחר שהכל צריך למקום, וכאשר הולך בגלות ואין לו מקום, דבר זה הוא שינוי אל הכל". לכך יש התאמה בין האדם למקומו, כי מקומו הוא חלק ממהותו. **זאת ועוד**, מקומו של אדם נותן לו את קיומו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ד [קלה.]: "יש לאדם שמירה ביותר כאשר הוא במקומו... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים ושומר את אשר הוא מקום לו". ובנצח ישראל ס"פ ט [רמב.] כתב: "כי המקום נותן קיום ליושביו, שלכך נקרא 'מקום'... ודבר זה מבואר בכתוב במה שאמר [ויקרא כו, לח] 'וְאָכְלָה אתכם ארץ אויביכם'. ואין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות". ושם פכ"ד [תקח:] כתב: "כל הדברים בעולם שאינם עומדים במקום הטבעי להם, והם יוצאים מן המקום המיוחד לכל אחד, הוא שינוי, ודבר זה הוא הפסד נחשב. כי המקום הוא קיום אל אשר הוא מקום אליו, כאשר מעיד עליו מלת 'מקום', שהוא לשון קיום. והיציאה מן המקום, שהוא קיומו, הוא אבוד אל אשר הוא מקום אליו". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "כי כל דבר שיש לו מקום, הוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו... כי המקום הוא תוקף הדבר, מגין על הדבר שהוא מקום לו, כאשר ידוע מענין המקום. ויורה על זה שם 'מקום', שהוא מקיים את אשר הוא מקום לו". וכן הוא שם פ"ה [א, פח.], ושם פי"ז [א, קכח:]. ובאור חדש פ"ד [תתיז.] כתב: "כי הקב"ה נקרא 'מקום' [ב"ר סח, ט], מפני שהוא יתברך מקיים הכל.

ומפני כך נקרא גם כן המקום שהוא מקום אל העומד בו בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "נקרא הישוב 'מקום', והמ' נוספת, ושורש המלה 'קום', כי מקומו הוא קיום שלו. והוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל" [ראה למעלה פט"ו הערה 13, ופנ"ג הערה 66, וש"נ]. וזו הטעמה נוספת בהתאמה בין האדם למקומו, כי המקום מקיים את האדם, והאדם הוא תולדה מהמקום, ותולדותיהם כיוצא בהן. וכן כתב בקיצור בח"א לר"ה טז: [א, קח.]: "מקום הוא שורש, שמורה על עצם הדבר". ובמבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 22] נכתב: "אין המקום כלי להתהוות האירוע בלבד, אלא הוא גם אחד הקוים היוצרים את תמונת הדבר".

(6) למעלה פרקים סו-סט. ולמעלה פס"ו [לאחר ציון 35]: "וכאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא. כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו... וכאשר התבאר זה אם כן אין עליך לומר שמיוחדים בזה העליונים, כי אם התחתונים, כי במה שנקראים 'עליונים' הם פועלים בתחתונים, והם כמו עלה נחשבים, ואין עיקר עצמם שהם עלולים. אבל התחתונים, במה שהם תחתונים, הם עלולים בעצמם. ולפיכך החבור האמיתי שיש לסבה הראשונה, שהוא עלה באמת, הוא בתחתונים, במה שהם עלולים באמת". ושם [לאחר ציון 191] כתב: "ומכל מקום נדע מזה שהשכינה מקומה בארץ לטעם אשר התבאר. ועוד יתבאר מה שזכו התחתונים בפרט להיות שכינתו יתברך בתחתונים, אם לא היה החטא המבדיל בין הנמצאים ובין העלה". ולמעלה ר"פ סז כתב: "התבאר לך בפרקים שעברו כי אל תפן אל מנחתם, היא מנחת שוא אשר הביאו אל ה', כי הוא יתברך קרוב אל המלאכים מצד שהם נמצאים עליונים. שאין הדבר כן, כי אם לא שהיה החטא מבדיל בין השם יתברך ובינינו, היה שכינתו בתחתונים, וזהו רוממות וגדולה אל השם יתברך". ולמעלה פס"ח [לאחר ציון 12] כתב: "ואמרו שהמלאכים נקראים עבדים, מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית. ויורה שמם עליהם שנקרא 'מלאך' מלשון שליחות, שהוא נשלח לעשות רצונו של הקב"ה. אבל ישראל הם נקראים 'בנים' [דברים יד, א], כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה. ואין להאריך בכאן למה ראוי שישראל יהיו עלולים ראשונים אף למלאכים". ולמעלה פס"ז ביאר בהרחבה את מעלת הצלם שיש לאדם, שאינה נמצאת אצל המלאכים. ובסוף הפרק כתב: "ומכל מקום מבואר לך [ו]נגלה לך

שהאדם נבחר, ולפיכך ראוי מצד הזה שיניח עליונים, ויהיה שכינתו אצל ישראל מצד המעלה הזאת [מעלת הצלם], כמו שאמרנו". נמצא שהחבור לתחתונים עדיף מחמת שני טעמים; (א) התחתונים הם עלולים בעצם. (ב) מעלת הצלם נמצאת בתחתונים.

(7) לשונו בנתיב התורה פ"ד [קצה.] "אבל אם תורתו עראי, ועוסק בתמידות בעסקיו, הרי עושרו נסמך על דבר עראי, שהוא דבר מקרה בלבד". וקודם לכן כתב שם [קפז:]: "אם לומד התורה לפרקים, דבר זה אינו רק במקרה, לכך הוא [משלי ו, לב] 'חסר לב', רצה לומר שהוא אינו נחשב מציאות". ובגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד:] כתב: "הודיע אותם קודם, שלא יאמרו שהיה זה דרך עראי ודרך מקרה". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח.] כתב: "כל אשר הוא נמשך אל דבר שהוא במקרה, כמו הנואף, שאין לו אשה מיוחדת, רק דרך ארעי ודרך מקרי, אינו נחשב מציאת בעצם, רק מציאת מקרי". ובדר"ח פ"א מ"א [קיד.] כתב: "אמנם מה שאמר [אבות פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני', ולא אמר שקבל התורה מפי הקב"ה, יש לפרש כי לכך אמר 'משה קבל תורה מסיני', כי זה מורה על עיקר מעלת הקבלה של משה, שהיה הקב"ה מיחד לו מקום, והוא הר סיני, לתת לו שם תורה. ולא היה הדבר בקרי, כדכתיב אצל נביאי האומות [במדבר כג, ד] 'ויקר אלקים אל בלעם', שלא היה מייחד אליו מקום קבוע לדבר. ולא נקרא זה שקבל התורה ממנו יתברך, אם היה הדבר במקרה אליו. כי הקבלה שהוא במקרה לא נקרא קבלה, כיון שבמקרה היה. כי המקבל מקבל מן הנותן אשר מכוין למסור לו, ואז קובע לו מקום לזה. ולכך אמר 'משה קבל תורה מסיני', שהיה מייחד מקום לקבלה זאת, ולא היה כאן קבלה במקרה כלל". וראה למעלה פס"ד הערה 126. ולהלן ר"פ עא כתב: "הנה זהו המעלה האחרונה במה שבנה להם בית המקדש, שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי, במה שיהיה שכינתו ביניהם **בקביעות**", ושם הערה 5. וראה להלן פע"ב הערה 42.

(8) לשונו למעלה פס"ז [לאחר ציון 100]: "ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים, אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים. ואם שהדבר בתחלת הדעת נראה תמוה... תמצא שמתיחס אלקותו על ישראל, ולא אמר 'אנכי אלקי המלאכים וצבא השמים', כמו שהתבאר למעלה. מכל מקום המקום גורם להוסיף בכאן ולהאריך, כי הוא יסוד ועמוד התורה והשכלת מעשה אלקינו וסדור המציאות, כמו שיתבאר", ושם הערה 108. וקודם לכן [לאחר ציון 52] כתב: "דבר זה יש לך לדעת כי אחר שאמרנו שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול". **ומעמיד** "סדר" לעומת "מקרה",

שאין סדר אלקי למקרה. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה הקדמה שניה [עט.] כתב: "אם הפוך המטה נחש אינו טוב בעצם רק במקרה, אם כן אינו נחשב כלל מציאות, רק מציאות במקרה, ודבר זה לא יכלול כלל במציאות שהם מסודרים מאתו יתברך". ולמעלה פכ"א [רמט] כתב: "כאשר הקב"ה נותן אותם למקריים, אין כאן סדר". ולמעלה פנ"ד [קסז.] כתב: "דע, כי ענין יעקב היה כל דבריו שלא במקרה. שאילו היו דבריו של יעקב במקרה, דהיינו הירידה למצרים, היה אם כן הגאולה במקרה, והיה עיקר סדר העולם במקרה. שהרי ידוע ומפורסם בודאי כי הגלות והגאולה הוא עיקר מענין העולם וסדר שלו". ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 417] כתב: "כי הטוב שהשם יתברך עושה, אל יאמר כי לאדם זה נעשה בלבד, ואם ימשך טובה לאחר מן הטוב, דבר זה במקרה. אין הדבר כך, רק שהטוב נעשה מן השם יתברך מסודר בתכלית הסדור, עד שכל מי שמקבל מן הטוב ההוא, נתן השם יתברך הטוב לו בעצם". ובח"א לשבת פט: [א, מו.] כתב: "הדבר שהוא מסודר אינו במקרה, כי המקרה אינו מסודר, שכך נקרא 'מקרה', שהוא מלשון קרי ובהזדמן". וראה למעלה פס"ד הערה 418 שנלקטו שם מקבילות נוספות ליסוד זה.

(9) כי היה לישראל את המשכן, המטולטל ממקום למקום. והרמב"ם [הלכות בית הבחירה פ"א ה"א] כתב: "כבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו, והיה לפי שעה". ויש להעיר, שאמרו חכמים [עירובין נה:] דכל העיר נידונת כארבע אמות לשיעור תחומין של אלפיים אמה, אך יושבי צריפין מונין מפתח בתיהן אלפיים אמה ["דירה של הוצין וערבה, ואינו קבע, הלכך אפילו יש הרבה במקום אחד כשיעור מהלך מאה אמה אין חשובין עיר להיות כארבע אמות, וכל אחד מודד מפתח ביתו אלפים לכל רוח, אם בא לצאת" (רש"י שם)]. ומקשה הגמרא מדגלי מדבר, שנחשבים כעיר אחת לענין תחומין [שהרי כשהיו נפנים היו צריכים לצאת מחוץ למחנה]. ועונה הגמרא "דגלי מדבר קאמרת, כיון דכתיב בהו [במדבר ט, כ] 'על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו', כמאן דקביע להו דמי", ופירש רש"י [עירובין שם] "כיון דכתיב על פי ה' יחנו - חשובה היא חנייתן להיות נידונת קבע". וכן אמרו בירושלמי [שבת פ"ז סוף ה"ב] "מה קשירה היתה במשכן, שהיו קושרין את המיתרים. ולא לשעה היתה. אמר רבי יסה, מכיון שהיו חונין ונוסעין על פי הדיבור, כמי שהוא לעולם". ולכאורה לפי זה אין טלטול המשכן עושה את מקומו לעראי, כי חנייתו נידונת קבע. ואפשר ליישב זאת על פי דברי החת"ס [או"ח סימן עב ד"ה ולמדתי] שחילק בין חניית ישראל להקמת המשכן, דהנסיעה והחנייה היו על פי ה', אך הקמת המשכן ופירוקו היו על ידי משה, ובזה הדרינן לכללא דכיון שהיה דעתו

לפרקו מיד אחר הבנין אין הבנין אלא לשעה, ומותר מהתורה. לכך המקום שעליו נמצא המשכן הוא מקום עראי, ולא קבע.

(10) עד הקמת המקדש בימי שלמה [מבואר בהמשך דבריו], שהוקם 480 שנה לאחר יצ"מ [מ"א ו, א]. והרמב"ם [הלכות בית הבחירה פ"א ה"ב] כתב: "כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו, ומשם באו לשילה, ובנו שם בית של אבנים, ופרשו יריעות המשכן עליו, ולא היתה שם תקרה, ושס"ט שנה עמד משכן שילה. וכשמת עלי חרב, ובאו לנוב, ובנו שם מקדש. וכשמת שמואל, חרב, ובאו לגבעון, ובנו שם מקדש. ומגבעון באו לבית העולמים. וימי נוב וגבעון שבע וחמשים שנה". ויש להעיר, שנאמר [דברים יב, ה] "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' וגו' לשכנו תדרשו ובאת שמה", ופירש רש"י [שם] "לשכנו תדרשו - זה משכן שילה". ובגו"א שם אות ו [רב.] כתב: "פירוש 'לשכנו' ששם יהיה המשכן קבוע, ולא היה זה במדבר, וכן לא היה זה באותן י"ד שנים שכבשו ושחלקו [זבחים קיח: "ת"ר, ימי אוהל מועד שבמדבר ארבעים שנה חסר אחת. ימי אוהל מועד שבגלגל ארבע עשרה שנה; ז' שכבשו, וז' שחלקו"], דלא היה משכן רק מטולטל, ולא היה לו מקום קבוע. ובשילה הקימו המשכן, ונקרא זה 'לשכנו'". הרי שכבר בשילה היה להם "מקום קבוע", ודלא כהמשך דבריו כאן שזה היה רק בימי שלמה בבית העולמים. ויל"ע בזה.

(11) מה שכתב "מנוחה גמורה" [ולא "מנוחה" סתם] יוסבר על מה שנאמר [דברים יב, ט] "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה אשר ה' אלקיך נתן לך", ופירש רש"י [שם] "אל המנוחה - זו שילה. הנחלה - זו ירושלים". ובגו"א שם אות יב [רז.] כתב: "הנחלה זו ירושלים. נקראת ירושלים 'נחלה', לפי שהנחלה אין לה הפסק. ולאפוקי ה'מנוחה', יכול שתתבטל המנוחה" [הובא למעלה פמ"ז הערה 556]. נמצא שאף משכן שילה נקרא "מנוחה", אך אינה "מנוחה גמורה", כי סופו להתבטל.

(12) כן נאמר בכמה מקומות. וכגון, בתורה נאמר [דברים יב, י-יא] "ועברתם את הירדן וישבתם בארץ אשר ה' אלקיכם מנחיל אתכם והניח לכם מכל אויביכם מסביב וישבתם בטח, והיה המקום אשר יבחר ה' אלקיכם בו לשכן שמו שם שמה תביאו וגו'", וכתב רש"י [שם פסוק יא] "והיה המקום וגו' - בנו לכם בית הבחירה בירושלים. וכן הוא אומר בדוד [ש"ב ז, א-ב] 'ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מכל אויביו מסביב, ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון האלקים יושב בתוך היריעה'". וכאמור אצל דוד נאמר [ש"ב ז, א] "ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו וגו'", וכתב רש"י [שם] "אמר הרי נתקיים [דברים יב, י] 'והניח לכם מכל אויביכם וגו'",

מה כתיב אחריו [שם פסוק יא] 'והיה המקום אשר יבחר וגו'', מעתה עלינו לבנות בית הבחירה". ואצל שלמה נאמר [מ"א ה, טז-יט] "וישלח שלמה אל חירם לאמר, אתה ידעת את דוד אבי כי לא יכול לבנות בית לשם ה' אלקיו מפני המלחמה אשר סבבהו עד תת ה' אותם תחת כפות רגלי, ועתה הניח ה' אלקי לי מסביב אין שטן ואין פגע רע, והנני אומר לבנות בית לשם ה' אלקי כאשר דבר ה' אל דוד אבי לאמר בנך אשר אתן תחתיך על כסאך הוא יבנה הבית לשמי". והרד"ק [שם פסוק יח] כתב: "הניח ה' אלקי - כי אחר המנוחה היתה המצוה לבנות בית המקדש, כמו שכתוב 'והניח לכם מכל אויביכם מסביב וגו' והיה המקום אשר יבחר וגו' לשכנו תדרשו'". ואמרו חכמים [סנהדרין כ:] "תניא רבי יוסי אומר, שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ; להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה. ואיני יודע איזה מהן תחילה... הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה... ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחלה, או להכרית זרעו של עמלק תחלה, כשהוא אומר 'והניח לכם מכל אויביכם וגו' והיה המקום אשר יבחר ה' וגו'' הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחלה. וכן בדוד הוא אומר 'ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב', וכתיב 'ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וגו'".

(13) אודות השייכות בין מנוחה למקום, כן נאמר על בית המקדש [ישעיה סו, א] "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי". ועוד נאמר [רות א, ט] "יתן ה' לכם ומצאן מנוחה אשה בית אישה וגו'". ובנצח ישראל פי"ח [תיא:] כתב: "וזה מפני שלא נתנו להם מנוחה שישבו במקום אחד, והם גולים ממקום למקום". ובנתיב התשובה פ"ה [פה:] כתב: "כל תלמיד חכם הפורש מן התורה, עליו הכתוב אומר [משלי כז, ח] 'כצפור נודד מקנו כן איש נודד ממקומו' [חגיגה ט:]... ורצה לומר כמו הצפור יש לו קן אשר הוא מקום לו, ואי אפשר שיהיה בלא קן מפני שהוא נודד ומעופף תמיד, וצריך אליו מקום למנוחתו. וכן האדם הגשמי שהוא בעל שנוי וחלל, ואין עומד האדם על ענין אחד, והתורה היא מקום קביעתו ומנוחתו. לכך התורה נחשבת קן אל האדם, מפני שהתורה עומדת נצחית".

(14) כמו שנאמר [דהי"א כב, ט-י] "הנה בן נולד לך הוא יהיה איש מנוחה והנחותי לו מכל אויביו מסביב כי שלמה יהיה שמו ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו, הוא יבנה בית לשמי וגו'". והמלבי"ם [ש"ב יב, כד בחלק באור הענין] כתב: "ויקרא את שמו שלמה - מבואר בדברי הימים שכבר אמר ה' לדוד שבן המולך אחריו יהיה שמו שלמה, כי שלום יהיה בימיו". והפחד יצחק פסח [מאמר סח אות ה] כתב: "דורו של שלמה המלך

הוא הדור בעל השלימות המוחלטת של מציאות כזו שיש בה מקום לקיום כל מצוותיה של תורה. שרק באותה המציאות שבה נמצא הדור ההוא, נוהגות בה כל מצוותיה של תורה. מציאות זו שכל מצוותיה של תורה נוהגות בה, תלויה היא בתנאים הללו; הופעת הנבואה בכל מדרגותיה, השראת השכינה של כהנים מדברים ברוח הקודש, אשר בזה מותנית היא מצות שאלת אורים ותומים, יסוד הסנהדרין בכל תיקוניהם, סדרי המקדש במילואם, תכסיסי מלכות בשלימותם, איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו בארץ ישראל כשרוב יושביה עליה. התקופה היחידה אשר בה נמצאו כל התנאים הללו במלא עוזם, היא תקופתו של שלמה המלך".

(15) מבואר מדבריו שרק כאשר ישראל במנוחה גמורה שייך שיהיה למקדש מקום קבוע. נמצא שמקום המקדש תלוי במנוחת ישראל. והיה אפשר לבאר שזו גזירת הכתוב, שבנין המקדש יעשה רק לכשתהיה לישראל מנוחה, ו"אז הניח להם השם יתברך מכל אויביהם מסביב, וכדכתיב בקרא" [לשונו כאן, וראה למעלה הערה 12]. אך לשונו כאן מורה שגם מצד הסברה מתחייב לומר כך, שכתב "ואז ראוי אל מקום קבוע, לא כאשר לא היה לישראל בעצמם מנוחה, ואיך יהיה מקום קבוע". וצריך לבאר סברה זו, דבשלמא שבית המקדש שייך למנוחתו יתברך, ניחא, שכל בית אמור לתת מנוחה לשוכן בו [כמבואר למעלה הערה 13], ומקרא מלא הוא [ישעיה סו, א] "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה **מקום מנוחתי**". אך מהי הסברה שבנין המקדש יהיה תלוי במנוחת ישראל. ונראה ביאורו, שלשון התורה הוא [שמות כה, ח] "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", הרי ההשראת שכינה אינה מוגבלת למקדש, אלא מגיעה גם לישראל. ובגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סז:] כתב ש"בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבוא האדם לעבוד את ה', יש בו שני צדדים; מתייחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה' במה שרשות בני אדם בו, ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה' במה שהוא מקדש ה'... בית המקדש נברא בשתי ידים [כתובות ה.] במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים. שהידים הם מורים על חלוק והבדל צד, ואילו בית המקדש יש בו כח הכל כמו שנתבאר, שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים". הרי שבית המקדש הוא חבור בין עליונים ותחתונים, ולכך בנינו מותנה גם במנוחה של ישראל. וראה להלן הערה 177.

והנה שרשו של השותפות בין הקב"ה לישראל בבית המקדש נתבאר במדרש [שמו"ר לג, א], שאמרו שם: "אמר הקב"ה לישראל, מכרתי לכם תורתי, כביכול נמכרתי עמה... משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לו לארצו

וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא; לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה; לפרוש הימנה, איני יכול. לומר לכם אל תטלוה, איני יכול. אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'". וברי הוא שהמשל של מסירת בתו של המלך לרשות בעלה המלך מורה על מסירת תורה שבע"פ לרשותם של חכמי ישראל, וזו כריתת הברית שעשה הקב"ה על התורה שבע"פ [גיטין ס:]. נמצא ששורש השותפות של הקב"ה עם ישראל בבית המקדש ["שהוא הועד בין עליונים ותחתונים"] הוא בשותפות של הקב"ה עם חכמי תורה שבעל פה [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 147, פמ"ז הערות 576, 582, ופס"ד הערה 134]. לכך מובן היטב שמנוחת ישראל היא תנאי בבנין המקדש [רמז לדבר; "שמעתא בעא צילותא כיומא דאסתנא" (מגילה כח:), ופירש רש"י (שם) "צילותא - דעת צלולה ומיושבת, שאינו טרוד בכלום מחשבה"]. ובסמוך יבאר שמקום המקדש נקבע מצד המקבל ["ואם כי הוא יתברך מצד עצמו אין לו מקום וגבול מקיף אותו, מכל מקום דבר זה הוא מצד המקבל, כי המקבל אינו מקבל החבור רק במקום מיוחד שהוא מוכן לו אל הקבלה"], ולפי זה פשיטא שמקום המקדש יהיה מותנה במצבו של המקבל.

(16) כמו שנפסל עבר הירדן להיות מקום מקדש, שאמרו חכמים [במדב"ר ז, ח] "ארץ כנען מקודשת מעבר הירדן; ארץ כנען כשרה לבית שכינה, ואין עבר הירדן כשר לבית שכינה". והרמב"ן [במדבר כא, כא] כתב: "אמרו רבותינו בעשר קדושות, שאין עבר הירדן ראוי לבית המקדש ולשכון השכינה".

(17) לשונו בח"א לבכורות נז: [ד, קל.]: "כי אין המקומות כולם מוכנים לקבלת הצורה בשלימות, כי יש מקום יותר מוכן אל החכמה ממה שהוא מוכן מקום אחר, וכן בכל מקום ומקום יש לו הכנה אל דבר מיוחד". וכן לא יתכן שיהיו כל המקומות בעולם בחשיבות שוה, וכפי שכתב למעלה פס"ז [לאחר ציון 54]: "כי אי אפשר לך לומר שכל האומות בשוה, שאם כן היו כלם בעלי חסרון, וזה כי התחתונים במה שהם תחתונים מצד הזה דבק בהם חסרון, ואינם בשלימות לגמרי. ולפיכך אם היו כל התחתונים וכל האומות בשוה, היו כלם בעלי חסרון, מצד שהם תחתונים. אבל עכשיו שהנבחרים הם חֵלֶק ויחידית, לא הכל, מעתה אף על גב שהם תחתונים, מכל מקום דבק בהם ענין אלקי בחלק מהם, כי על חלק בהם לא יפול שֵם חסרון תחתונים כמו שיפול על הכל, ודבר זה ידוע". **דוגמה לדבר**; בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו.] ביאר שניתן לומר כלפי

מעלה תארים כמו "וילך", "ויבא", "ויצא", וכיו"ב. ובתוך דבריו כתב: "ואם ישיב שאי אפשר לומר כך, דהרי 'כבודו מלא עולם' [קדושה דמוסף של ש"ק], והיה [הקב"ה] קודם לכן במקום ההוא ובכל העולם בשוה, ואם כן איך יתכן יציאה או ביאה. כל האומר זה **סותר פינת התורה**. שיהיה המקדש כאשר נתקדש בכבודו יתברך, כמו קודם שנתקדש בכבודו. ויהיה הר סיני קודם שבא כבודו, כמו אחר שבא שם, ואחר שסר הכבוד ממנו". הנה דחה לגמרי את דברי האומר שהקב"ה נמצא בכל מקום בצורה שוה. אך מ"מ צריך ביאור, מהו החרי אף הגדול הזה שכתב על האומר כן שהוא "סותר פינת התורה", הרי בפשטות הוא מרבה קדושה בעולם, ואף שטועה, מדוע נדון ברותחין. אלא הם הם הדברים; האומר שהכל קדוש בשוה, אינו מרבה קדושה בעולם, אלא עוקרה מהשורש, כי לא יתכן שהקדושה תימצא בכל מקום בצורה שוה, ואם הכל קדוש אזי שום דבר לא קדוש, ולכך יש בכך לסתור פינת התורה. וכן קרח טען [במדבר טז, ג] "כי כל העדה כולם קדושים". בפשטות כוונתו היא להאדיר קדושת ישראל. אך בעומק דבריו נמצאת היא החתירה לבטול קדושת ישראל, כי כאשר "כולם קדושים", הרי שאף אחד אינו קדוש, כי לא תתכן שהקדושה תמצא אצל הכל בשוה, אלא רק במיעוט [ראה למעלה פמ"ז הערה 331, פס"ז הערה 59, ולהלן הערה 25].

(18) ב"ר סח, ט "מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום', שהוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו". ומבאר שלא שייך אצל הקב"ה מקום משום ש"אין לו מקום וגבול מקיף אותו". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קיז.] כתב: "הדבר שיש לו מקום הוא מוגבל, שזה ענין המקום אשר הוא מקיף ומגביל אשר הוא מקום לו... אבל הדבר אשר הוא בלי מקום... אינו מוגבל... כל אשר יש לו מקום הוא מוגבל מצד שהמקום יגביל את אשר בתוכו". ובתפארת ישראל פ"ז [קכג:] ביאר ששס"ה מצות לא תעשה מקבילות למקום, וכלשונו: "נתן לו שס"ה מצות לא תעשה, שיעמוד בסדר שלו, שלא יצא מן הסדר שנברא עליו... ויש לו [לאדם] מקום אשר הוא בו, אשר המקום מגביל הדבר שלא יצא... וכך נתן שס"ה מצות לא תעשה... מצות מגבילין את האדם שלא יצא חוצה ויעבור אלו שס"ה מצות, והם מקומו". וכן כתב בדרוש על התורה [טז.]. ומצינו שמקום נקרא "גבול", כמו [שמות י, יד] 'ויעל הארבה וגו' וינח בכל גבול מצרים וגו''. וכן [שמות יג, ז] "ולא יראה וגו' שאור בכל גבולך". וכן [ירמיה לא, טז] "ושבו בנים לגבולם". וכן [ישעיה ס, יח] "ולא ישמע עוד חמס שוד ושבר בגבוליך". ובלשון חכמים "קדשי הגבול" [קידושין סט:], ופירש רש"י [שם] "תרומה הנאכלת בכל מקום". ועוד כתב רש"י [כתובות כד:] "קדשי הגבול - תרומה שהיא נוהגת בגבולין חוץ למקדש ולירושלים". נמצא שמקום נקרא

"גבולין" על שם הגבולות שהוא מחייב [ראה למעלה פט"ו הערה 13, פמ"ג הערה 71, ופנ"ג הערה 62]. ובתפארת ישראל פל"א [תסה:] כתב: "מה שאמר הכתוב [איוב כח, יב] 'והחכמה מאין תמצא', כלומר החכמה שבאה לעולם שהיא התורה אין לה מקום מוגבל כלל כי היא חכמה עליונה, ולפיכך היה מחזיר בכל העולם הקול ולא היה לו מקום מוגבל". ובח"א לסוטה יד. [ב, נו.] כתב שלא נודע מקום קבורתו של משה [דברים לד, ו] "בשביל מדתו של משה, שהיה צורה נבדלת, ואינו במקום מוגבל". ולכך ק"ו בן בנו של ק"ו ש"הוא יתברך מצד עצמו אין לו מקום וגבול מקיף אותו".

(19) מעין דברי הראב"ע [קהלת ה, א], שכתב: "אמר אברהם המחבר, הנה נא הואלתי לדבר, כי בעבור היות כבוד המקום מלא כל מקום, ולא יוכל האדם להשמר בכל מקום, הוכן לו מקום שיהיה לו קבוע" [הראני לזה ידי"נ המצויין הרה"ג רבי אברהם אלתר שליט"א]. ופירוש דבריו כאן הוא שהמקבל זקוק למקום שיהיה [המקום] ראוי ומוכן לקבלת הדבר. ואמרו חכמים [הוריות יב.] "אין מושחים את המלכים אלא על המעיין, כדי שתמשך מלכותם", ובח"א שם [ד, נט:] כתב: "יש בני אדם מתמיהים על זה, ומכל שכן מן האומות ששואלין על זה, כי נראה שהוא כעין ניחוש. ואין זה ניחוש, כי הרבה דברים תלוים במקום, כי הכל כאשר המקבל מוכן. ולפיכך כאשר מוכן המקום שיקבל המקבל, אז מקבל הדבר הטוב. וכן אם המקום רע, אין מקבל המקבל דבר טוב. ולפיכך אמר שאין מושחים את המלכים אלא על המעיין, שזה המקום מוכן לקבל המשך, שהרי המים מושכין, וכן תמשך מלכותו" [הובא למעלה פ"ח הערה 65].

(20) כמו שאמר שלמה [מ"א ח, כז] "כי האמנם ישב אלקים על הארץ הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בניתי".

(21) "המקבל צריך אליו מקום מוכן אל החבור, ואליו נגלה במקום פלוני שהוא מוכן לו, כאשר ראוי אל המקבל" [לשונו בסמוך (לאחר ציון 24)]. ויש בזה הטעמה נפלאה; ידועים דברי המשך חכמה [שמות יב, כא] שכתב: "הנה יש להאריך שכל מקומות המקודשים אין יסודם מן הדת, רק מהאומה... כמו הר המוריה שמשם נברא אדם [פרקי דר"א פי"ב], ושם הקריב אברהם את יצחק [בראשית כב, ב]... והר סיני, מקום הדת, כיון שנסתלקה שכינה ממנו עלו צאן ובקר [שמות יט, יג]... ירושלים וכל ארץ ישראל והר המוריה בנויים על התייחסותם לאבותינו שרשי האומה... וזה דרוש עמוק". ומהו הביאור שקדושת המקום חלה רק אם יד אדם היתה מעורבת בכך, ולא כשהכל היה מצד הקב"ה [כמו הר סיני]. אלא הם הם הדברים; מצדו יתברך אין ענין של מקום ["כי הוא יתברך מצד עצמו אין לו מקום וגבול מקיף אותו"], וקדושת המקום היא רק מצד המקבל

["דבר זה הוא מצד המקבל, כי המקבל אינו מקבל החבור רק במקום מיוחד שהוא מוכן לו אל הקבלה"], לכך דין הוא שקדושה זו תחול רק אם יד אדם היתה מעורבת בכך. והדברים משמחים.

(22) למעלה פכ"ג [שכא.-שלו:], תפארת ישראל פל"ג [כל הפרק], נצח ישראל פ"ט [רלה:], שם פכ"ב [תסד:, תעא:], באר הגולה באר הרביעי [תיז., תלב.], גו"א שמות פ"ג אות ב [מד:], ח"א לע"ז ג: [ד, כה.], ועוד. וכן כתב בקיצור למעלה בהקדמה שניה [סח:, צט:].

(23) כפי שכתב למעלה פכ"ג [שכא:], וז"ל: "ואם תשאל, איך שייך בו יתברך שהוא בצרה עם ישראל. דע כי רז"ל תמצא בדבריהם הרבה מאוד מענין דבר זה, שאמרו כי הוא יתברך בצרה עם ישראל. ויותר מזה אמרו ז"ל בפרק קמא דחגיגה [ה:] על ענין חורבן הבית; מקום יש להקב"ה ובוכה שם, ומסיק שם בבתי גואי איכא בכיה, בבתי בראי ליכא בכיה, עד כאן. והרבה אנשים משתוממים מאוד כאשר יראו דברים כאלו בדברי חכמים, שנראים זרים מאוד. אבל בכל אלו דברים אין צד תמיה, שהרי בכתוב תמצא כזה; 'ויתעצב אל לבו' [בראשית ו, ו], ונאמר [שופטים י, טז] 'ותקצר נפשו בעמל ישראל', והרבה כיוצא בזה. לכך רז"ל לא הרחיקו כל אלו הדברים גם כן. וכל איש החכם ויבין דבר חכמה יוכל להבין כי אלו דברים אין בהם דבר זר. ודבר זה שאמר [שמו"ר ב, ה] שנגלה בסנה על שם [תהלים צא, טו] 'עמו אנכי בצרה', אין דבר זה מה שיקשה, כי דברים אלו הם כפי אשר נמצא לנו. ואל יהא ספק, כי המקבלים אי אפשר להם לקבל עצם כבודו יתברך. שאף המלאכים אינם יודעים כבודו, מפני שעצם כבודו אין מציאות שיוכל לקבל אותו. ולפיכך המקבלים מקבלים לפי כחם, לפי ריחוק שלהם שהם רחוקים מן השם יתברך. וכמו שאין לך לומר כי העליונים והתחתונים שוים, שהעליונים במה שהם עליונים מקבלים כבודו יתברך, ויותר כבודו עמהם, ממה שהוא בתחתונים. ולפיכך יאמר שהשם יתברך בוכה, וזה לפי המקבל, ובזמן מן הזמנים שנמצא מאתו הבכיה לפי המקבל. ואם שמצד אמתתו יתברך הכל הוד והכל שלימות, מכל מקום יאמר בזה לפי המקבל כמו שאמרנו. שכמו שיש הפרש בין המקבלים עצמם, שאין ספק שאין הכבוד והשלימות בתחתונים כמו בעליונים, וכך נוכל לומר שבזמן מן הזמנים נמצא בכיה גמורה בתחתונים, שהוא הפך השלימות. ואין זה נגד כבוד השם יתברך אם ימצא בנמצאים המקבלים דבר כזה, שהוא מצד המקבלים, שלא ימצא אצלם כבוד ה', עד שימצא בהם בכיה. ורצה לומר שלא נמצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים. שאם ימצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים, יאמר שהוא

שמח, כי השמחה היא שלימות למשמח. וכאשר לא ימצא למקבלים בשלימות כבודו, יאמר שהוא מתעצב ושהוא בוכה, כי הבכיה וההתעצבות הוא בלתי שלימות למתעצב ולבוכה. ולפיכך כאשר היה בדור המבול, שאז היה בא להפסיד אותם, כתיב [בראשית ו, ו] 'ויתעצב אל לבו'. ועם כי אצל אמתתו יתברך אין התעצבות, הדבר הזה נאמר כפי המקבל, שהם הנמצאים, שהם מקבלים מדה זאת. כי בשעת המבול לא קבלו הנמצאים רק התעצבות, רצה לומר שלא נמצא השם יתברך להם בשלימות כבודו. כי הוא יתברך מאתו באים פעולות מתחלפות לפי המקבלים. וכאשר העולם בא לקבל ההפסד, אף כי מצד אמיתתו יתברך ויתעלה ההוד והשמחה לפניו, הנמצאים קבלו התעצבות. ואל תשמע אל דברי אנשים שפרשו דברים הרבה בזה הענין והאריכו בו, הכל אין דבר ממש, רק זה הדרך הוא דרך אמת שכל אשר נאמר 'ויתעצב ה' אל לבו', וכן [שופטים י, טז] 'ותקצר נפשו בעמל ישראל', שכך הנמצאים מקבלים מאתו שבענין זה ובתאר שהוא קצור נפש. שכל זה רצה לומר שלא בשלימות כבודו יתברך, בענין זה נמצא הוא יתברך אליהם, ומקבלים הנמצאים מאתו יתברך כפי אשר נמצא אליהם". וראה שם הערות 98, 103, 107, 108, 109, 114, 120, 123, 126.

(24) כאמור בתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר כיצד הכל נסקר מצדו של האדם, ובתוך דבריו שם [תפז.] התייחס אל מה שנאמר [שמות יט, כ] "וירד ה' על הר סיני", וכלשונו: "כי מה שאמר הכתוב 'וירד ה' על הר סיני', וכיוצא בזה, הם נאמרים כלפי האדם, כי כך נמצא השם יתברך אצל האדם, שהיה יורד מן השמים על הר סיני. וכיון שכך הוא אצל האדם, אף כי באמתת עצמו אין הדבר כך, רק שכך נמצא אל האדם, יאמר עליו כפי מה שהוא נמצא אל האדם... וגם בארנו שאין הכונה כי השם יתברך נראה בלבד אל המקבל באופן זה שהיה יורד, כי דבר זה אינו. רק הוא כך באמת נמצא, כי אל האדם הוא יורד על הר סיני". אמנם כאן מעורר מצד עצם בואו של הקב"ה להר סיני, שהוא מקום מיוחד, ולא מחמת הירידה שהיתה שם. ובח"א לסנהדרין צא: [ג, קעט:] כתב: "כי השכינה במערב, כדאיתא בפרק לא יחפור [ב"ב כה.]. ואף כי הוא יתברך אינו גשם, ואינו במקום שיאמר 'שכינה במערב', אבל יש מקום מקבל יותר כבודו ממקום אחר, וצד מערב מוכן לזה, כי הוא מקבל כבודו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 290, ופמ"ב הערה 42]. וראה להלן הערות 49, 181.

(25) חוזר ומדגיש שהמקבל זקוק למקום מיוחד ומוכן. והביאור הוא שכבר השריש שבעולם הגשמי שבו אנו נמצאים, הקדושה יכולה להמצא רק במקצת ובמיעוט, וכמו

שכתב למעלה פס"ז [לאחר ציון 54], והובא למעלה הערה 17. לכך בהכרח שמצידו של המקבל יש צורך במקום מיוחד ומוגבל, ולא שכל המקומות יהיו שוים לקדושה.

(26) לשונו בתפארת ישראל פל"ג [תצג.]: "לפיכך באו כל הדברים כמו [בראשית ו, ו] 'ויתעצב', 'ותקצר נפשו בעמל ישראל', כי כל הדברים האלו אינם באמתתו יתברך, כי באמתתו יתברך הוא במדרגתו ובמעלתו, רק הוא נמצא כך אל המקבל כאשר לא היו עושים רצונו, ורצה הקב"ה להפסיד אותם במבול, היה נמצא לאדם באותו זמן בהתעצבות... וכן אמרו [ילקו"ש ח"ב תשמו] 'עורה למה תישן ה'' [תהלים מד, כד], וכי יש שינה לפני הקב"ה. אלא בשעה שישראל אינם עושים רצונו של מקום, כביכול כאילו יש שינה לפניו. הרי כי נקרא שינה מצד המקבל, שכך נמצא השם יתברך אצל האדם המקבל שהוא בעולם הזה". **והמקור ליסודו** [שהכל נאמר מצד המקבל] נמצא בספר עבודת הקודש, חלק ראשון [חלק היחוד] פרקים יב-יג, שביאר בארוכה שמנין הספירות אינו מחייב רבוי באלהות חלילה, כי הכל הוא מצד המקבל, לא מצד הפועל. ושם פי"ב כתב: "וראיתי לאחד מחכמי הקבלה שכתב, וז"ל: עשר ספירות בלימה מיוחדים זה בזה יחוד נכון, וכולם באדון היחיד המאצילם כאור השמש... שאין השינוי אלא מצד המקבלים, בסוד אור השמש המכה בעשר זכוכיות, וכל זכוכית צבוע בצבע משונה מצבע שאר תשעת הזכוכיות, והאור של השמש הנראה חוצה מעבר הזכוכיות מלובש בכל גווני הזכוכיות. והרואה אשר הוא בלתי משכיל ומבין אומר שהשינוי מצד אמתת אור השמש, שהאור עצמו נשתנה. אמנם המשכיל יבין וידע ידיעה ברורה שאין השינוי מצד אור השמש, כי אור השמש לא ישתנה, ולא ישיגהו שינוי ולא חילוק ולא פירוד, ואין השינוי והחילוק והפירוד אלא מצד המקבלים המשונים, אשר הגיע בהם אורו הפשוט המיוחד אשר נתלבש בהם, ונתלבשו הם בו, עד כאן לשונו". ושם ס"פ יג כתב: "יתבאר מכל זה אם כן שחלוף השמות ומנין הספירות לא יחייבו רבוי כלל באדון יחיד... והכל מצד המקבלים, וזה מה שבקשתי באורו בזה הפרק" [הובא למעלה פכ"ג הערה 125]. והובא בחלקו בדר"ח פ"ה מ"ו [רא:-רב:].

(27) ראיה מובהקת ליסודו [שבעי מקום מיוחד לקדושה] היא מדברי הגמרא [סוטה לח.], שאמרו שם: "הרי הוא אומר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך' [שמות כ, כא], 'בכל מקום' סלקא דעתך, אלא מקרא זה מסורס הוא; בכל מקום אשר אבוא אליך וברכתיך, שם אזכיר את שמי, והיכן אבוא אליך וברכתיך, בבית הבחירה, שם אזכיר את שמי בבית הבחירה". ופירש רש"י [שם] "בכל המקום סלקא דעתך - וכי בכל מקום שכינה באה ושורה דכתיב 'אבא אליך', והוא **לא יחד מקום** להזכרת השם".

(28) לשונו למעלה פס"ה [לאחר ציון 19]: "כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי, שהגשמי או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי". ולמעלה בהקדמה שלישית [קלד:] כתב: "נקרא זה 'התפארת', כי כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". וכן חזר וכתב בהמשך ההקדמה [קנג:, קנד:]. ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "הידור מצוה... מצד שהיא מצות השם יתברך היא מצוה אלקית, ומפני שהיא אלקית ראוי שתהיה מהודרת. כי הדבר שהוא חמרי גשמי, כל שהוא גשמי יותר אינו הדור ומפואר... כי תראה הארץ אשר יש בה עבות החמרי לגמרי... ואין צריך לזה ראיה כי החמרי אין בו הדור ונוי. ומפני כי המצוה היא אלקית, ראוי שתהיה המצוה מהודרת ומפוארת. וכן אמרו [שבת קלג:] 'זה אלי ואנוהו' [שמות טו, ב], התנאה לפניו במצוות. כי כאשר מתנאה לפניו במצוות, וזה מפני כי המצוה האלקית אינה גשמית, שהרי היא מצוה אלקית, וכאשר מתנאה לפניו אף במצוות, מורה כי הוא יתברך בלתי גשמי לגמרי, ועל זה אמר 'זה אלי ואנוהו', התנאה לפניו במצוות". **ובעוד שכאן** מבאר את פחיתות החומרי מחמת עכירותו החשוכה, הרי בשאר מקומות ביאר את פחיתות החומרי בעצם מהותו [ומחמת כן החומרי משולל מכבוד]. וכגון, בנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב:], באר הגולה באר הששי [קנז:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. ואמרו חכמים [שבת קיג.] '"וכבדתו מעשות דרכיך וגו'' [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול", ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. וכל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי,

שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו" [ראה למעלה פס"ה הערה 20, וש"נ, פס"ז הערה 156, ולהלן פע"א הערה 10].

(29) במיוחד יש להעיר כן לפי דבריו למעלה פמ"ז [תקכה.], שכתב: "'ואנוהו' [שמות טו, ב], אבנה לו מקדש, שנאמר [ירמיה י, כה] 'ואת נוהו השמו'. ובאור זה כמו שאמרנו, כי הבית הקדוש הזה, שהוא נאה והדר, ובית הדר ראוי למלך הדר, וזהו 'ואנוהו'". ולמעלה פס"ה [לאחר ציון 32] כתב: "לפי שהתפארת שהיה לו מן התחתונים, הוא בית המקדש". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו:] כתב: "כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם" [ראה למעלה פס"ה הערות 20, 30, 33, ולהלן הערה 177], ואיזה פאר שייך להמצא אצל התחתונים בעלי החומר העכור. ולמעלה פס"ב [תקכ.] כתב: "שלא תאמר מאחר כי כבודו למטה, מצד השפלות שיש בתחתונים, הנה כבודו חס ושלום אינו שלם. לכך אמר אף על גב כי [תהלים קיג, ד] 'רם על כל גוים ה'', [שם] 'על השמים כבודו', ואין מצטרף הכבוד אל התחתונים". **ואף על פי** שבהרבה פסוקים מיוחס כבוד ה' לארץ דוקא, וכמו [במדבר יד, כא] "וימלא כבוד ה' את כל הארץ", וכן [ישעיה ו, ג] "מלא כל הארץ כבודו", ועוד. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשו:] כתב שהקב"ה אומר על עצמו "אני בשמים, וכבודי בארץ". הרי שכבודו יתברך מתייחס לארץ אף יותר מאשר לשמים. וטעם גדול יש בדבר, כי "כבוד" מורה על התפשטות לזולתו, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:], וז"ל: "כי הכבוד הוא אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו". ובגו"א שמות פל"ג אות יט [תסד:] כתב: "לפי שהכבוד, כל שהוא יתואר שהוא קשור בבעל הכבוד, אין הכבוד כל כך, כמו שהכבוד יתואר שאינה קשורה בו. [ש]לפי גודל הכבוד, מתפשט כבודו בזולתו, כמו שאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו', שרוצה לומר התפשטות הכבוד בזולתו בכל הנמצאים". וזהו שאומרים במוסף של ר"ה "וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה". ולכך "כבוד" הוא דוקא מן התחתונים המרוחקים, ולא מן העליונים המקורבים. וכן למעלה פס"ז [לאחר ציון 6] כתב: "הפירוש הנראה שבא לבאר רבי יוחנן [מגילה לא.] שההפך הוא ממה שחשבו ברוממות השם יתברך כאשר נמצא כבודו בין עליונים, וזה אינו, כי רוממות השם יתברך כאשר הוא מצורף אל השפלים, ולכך [שם] 'בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו'". ואילו כאן כתב להיפך; "הנה יש לשאול, איזה מקום כבוד מנוחתו, שיהיה מקום כבודו בתחתונים, אשר נראה שהכבוד מרוחק מהם, והם בעלי חומר גס מאוד ועכור, ואיך בהם נמצא מקום ראוי לחבור הקדוש הזה". אך זה לא קשה כלל,

דאמנם כבוד ה' נמצא בתחתונים, אך זהו דוקא מפאת ריחוקם ושפלותם של התחתונים, וכמו שנתבאר. אך כאן יש צורך במקום **הראוי ותואם** למעלת החבור של הקב"ה עם הנמצאים, כי "אם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב" [לשונו למעלה לפני ציון 4]. ועל כך הוא שואל כיצד שייך שימצא בתחתונים מקום חשוב דיו שיוכל להתיחס לדבר כל כך נעלה כמו חבור השם יתברך עם הנמצאים התחתונים. וכך מורה לשונו הזהב, ששאל "ואיך בהם נמצא מקום **ראוי** לחבור הקדוש הזה". אמור מעתה, הכבוד בתחתונים הוא מחמת שפלותם, אך המקום בתחתונים הוא מחמת מעלתם, ועל כך שואל איזו מעלה יש לתחתונים [ראה למעלה פנ"ח הערה 91, פס"ב הערה 48, ופס"ז הערה 8].

(30) פירוש - הסוף משלים את כל מה שהיה לפניו, כי בסוף נגמר הדבר, ואינו נחשב יותר לדבר בלתי שלם. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון למעלה פי"ג [תקצה:] כתב: "כי ההשלמה היה חושים בן דן, שהיה אחרון, שכן תמצא בדן ודגל שלו באחרונה... וחושים בן דן השלים המנין" [אמנם בפרק זה יבאר שבנימין הוא אחרון, ולא דן. וראה להלן הערה 47 בישוב הדבר]. ולמעלה פל"ג [תקעג:] כתב: "מכת בכורות... היא באחרונה, ובה נשלמו המכות, יש לה משפט השלמה שמתחבר אל שלפניו". ולמעלה פל"ט [כח.] כתב: "אין תפילין על הימין כי אם בשמאל, שהוא סוף וגמר. נמצא כי זרוע שמאל גמר קבלת כח התנועה, ושלימות הדבר בגמר שלו. לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן תפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר". ולמעלה פ"ס [תכח.] כתב: "כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר ובגמר שלו, כאשר כולו נגמר ונשלם". ובתפארת ישראל ס"פ מט [תשעח.] כתב: "כי מדרגת הזכר שהוא התחלה, והאשה משלמת את הזכר, וההשלמה הוא בסוף". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:] כתב: "כי האדם נברא אחרון, בשביל שהאדם הזה משלים [מעשה] בראשית. והאדם מקשר העולם, עד שהוא אחד לגמרי. כי התחתונים בפני עצמם, והעליונים בפני עצמם, והאדם הוא שנברא מן העליונים ומן התחתונים, הרי האדם מחבר העליונים והתחתונים, עד שהעליונים ותחתונים נעשו לאחד, ואין עוד עליונים בפני עצמם והתחתונים בפני עצמם. ומפני כך נברא האדם אחרון, כי הדבר שהוא מחבר הכל, ראוי שיהיה האחרון. כמו מי שהוא עושה חלק אחד, ואח"כ עושה עוד חלק אחד, ואחר כך מחברם, עד שהכל נעשה אחד. ואם היה האדם נברא ראשון, הרי לא היה זה בריאתו שיהיה נברא לחבר ולקשר הכל". וכן כתב בח"א לשבת נה: [א, לא:], ודרשת שבת הגדול [קצד:]. וראה למעלה פי"ג הערה 32, פל"ג הערה 49, ובסמוך הערה 39. והנה למעלה פס"ט הערה 71 נתבאר יסוד אחר, והוא שהדבר מגיע לתכליתו הנרצית בסוף, ועד אז לא הגיע עדיין לתכליתו

הנרצית. וראה להלן פע"א הערה 3 שנתבאר שם ששני היסודות האלו מתמזגים לדבר אחד.

(31) לשונו למעלה פמ"ד [רפו.]: "'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ' [ירמיה ט, כג], בתחתון התחתונים, והוא הארץ, והשם יתברך, שהוא בעליון עליונים, משפיע לתחתון תחתונים". וכן כתב כמה פעמים שיסוד הארץ הוא בתכלית המטה מכל היסודות, וכגון, בבאר הגולה באר הששי [רלג.] כתב: "הארץ שהיא בתכלית המטה". וכן הוא בהמשך שם [ער.]. ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כא.] כתב: "הארץ היא יסוד התחתון". ושם שמות פי"ב אות סז [רלח:] כתב: "נקרא מקומו [של הארץ] תכלית המטה, שהוא מקום הארץ". ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ו.] כתב: "כי הארץ היא בתכלית המטה". ובהקדמה לאור חדש [נה:] כתב: "בודאי האדמה הוא בתחתונים לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [רד.] כתב: "כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ". וכן כתב בגו"א דברים פ"ד אות כ [פו.], נתיב השלום פ"ג [א, רכה.], ח"א ליבמות סג. [א, קלז:], ועוד. ויש להעיר מדבריו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט.], שכתב: "כי הארץ יש לה כנפים, אף על פי שהארץ היא למטה, הרי התהום הוא מתחת לארץ, ולכך הארץ יש לה התרוממות ראשון, ומפני כך אמר שיש לה כנפים". ואילו כאן כתב על הארץ "שהוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים". וראה למעלה פמ"ד הערה 93, פמ"ז הערה 329, והערה הבאה.

(32) ישנם ארבעה יסודות; אש, רוח, מים, וארץ [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"א, רמב"ן בראשית א, א, והכוזרי ב, מד]. ובתפארת ישראל פ"ל [רמט.] כתב: "אלו שלשה יסודות, שהם אויר מים אש, הם למעלה. כי המטר מן מים עליונים הוא בא. ולפיכך כאשר נתנה התורה מעליונים, ימשך שנוי בכל, דהיינו בכל היסודות שהם למעלה. חוץ מן יסוד הארץ, כי התורה נתנה לארץ, ולא באה מן הארץ. ואלו שלשה יסודות נחשבים עליונים, ולכך נמשך השנוי בהם". ובבאר הגולה באר החמישי [כא.] כתב: "וחלקי המציאות הם ג'; יש מתיחס למים, ויש מתיחס לאש, ויש מתיחס לאויר. כי אלו ג' הם יסודות, והם נקראים אש"ם [אויר, אש, מים] בספר יצירה [פ"ג מ"ג], ומבוארים במקומות הרבה שהם יסודות הכל. ולא נמנה עמהם יסוד העפר לטעם מופלג, כי יסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם הג' יסודות שאין להם המטה במוחלט, ולפיכך הארץ יסוד נבדל לעצמו, ואין כאן מקום לבארו. והדברים ברורים כי לא נמנו יסודות רק אמ"ש, והם אויר, מים, אש". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח:] כתב: "כי היסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם השלשה, כי הארץ שהיא כמו מרכז, יסוד נבדל

לעצמו, ודבר זה ארוך לבארו" [ראה למעלה פ"מ הערה 96, פנ"ח הערה 63, ובסמוך הערה 38].

(33) לכך, אע"פ שהארץ מצד עצמה יש לה חומר גס ועב, מ"מ מעלתה היא מצד שהיא השלמת הכל, ואף דבר שאינו כ"כ חשוב מצד עצמו, מ"מ יכולה להיות לו חשיבות מחמת שמשלים את הכל. וראה להלן הערה 44.

(34) בראשית א, א "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ".

(35) בראשית ב, ד "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם".

(36) ב"ר א, טו "למה פעמים שהוא מקדים ארץ לשמים, ופעמים שהוא מקדים שמים לארץ, אלא מלמד ששניהן שקולין זה כזה". וכן הוא בירושלמי חגיגה פ"ב סוף ה"א, ילקו"ש ח"א רמז ד, שם ח"ב רמז תקיא, ועוד. וכן הביא מאמר זה בגו"א בראשית פ"א אות סב [מג.], שם פ"ב אות כג [סג:], שם שמות פט"ו אות כג [שו.], וח"א לשבועות ט. [ד, יא.]. וראה למעלה פנ"ו הערה 165, ופס"ה הערה 130.

(37) יש להעיר, כי לכאורה נחלקו בזה התנאים, ודבריו כאן יהיו כדעת בית שמאי. שאמרו בגמרא [חגיגה יב.] "תנו רבנן, בית שמאי אומרים, שמים נבראו תחלה, ואחר כך נבראת הארץ... ובית הלל אומרים, ארץ נבראת תחלה, ואחר כך שמים... וחכמים אומרים, זה וזה כאחת נבראו". לכך בהשקפה ראשונה נראה שמה שכתב כאן ["השמים... נחשבים התחלת הכל"] הוא כדעת ב"ש, וזהו קושי מבואר. ועוד קשה, שבכמה מקומות כתב כדעת חכמים [ששמים וארץ נבראו יחד]. וכגון, בדר"ח פ"ו מ"י [שנב.] כתב: "כי השמים והארץ הם מתחברים ביחד, כמו העיגול והמרכז שבתוך העיגול. שלכך אמרו חכמים שנבראו שמים וארץ יחדיו, ואין זה בלא זה... כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יב.]". ובכת"י למעלה לפנ"ו [שנז] כתב: "לכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים והארץ', וכאחד נבראו, להורות כי שקולים זה כזה". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "יש בשמים מה שאין בארץ, ויש בארץ מה שאין בשמים, ולכך מקדים פעמים השמים, ופעמים מקדים הארץ, לומר לך שהם שקולים, ולפיכך נבראו יחד" [ראה למעלה פי"ח הערה 125, פמ"ז הערה 574, פנ"ו הערה 165, ופס"ה הערה 130]. ובעל כרחך לומר שמה שכתב כאן "השמים... נחשבים התחלת הכל" אין כוונתו שנבראו תחילה, אלא הם נחשבים התחלה אל הכל [כפי שהארץ נחשבת סוף אל הכל], וזה צריך ביאור. וכן יש להבין, שתולה התחלתיות זו במה "שהשמים שהם עליונים", ומהו ההסבר לתליה זו. **ונראה לבאר** זאת על פי דבריו למעלה פס"א [תצג:], שכתב: "כי ההתחלה במה שהוא התחלה הוא יותר במעלה, שהרי הוא

התחלה". ושם בהערה 127 הובאו דבריו בכת"י [שצז], שכתב: "כי ההתחלה במה שהוא התחלה הוא עליון במעלה מצד התחלתו, וקרוב אל המעלה העליונה הנבדלת, שהרי הוא התחלה". הרי שמעלת ההתחלה היא היותה קרובה ודומה לסבה ולפועל הנבדל. ובח"א לב"ב טז: [ג, עו.] כתב: "דבר זה ידוע כי הזכות והלבנות הוא התחלה, בעבור שהזכות והלבנות הוא פשוט יותר, והפשוט הוא התחלה. ובעבור זה השמים, אשר הם התחלה, הם זכים ובהירים. והאש אשר אינו פשוט כל כך, אינו זך ובהיר כל כך. ואחר כך הרוח אשר אינו פשוט ואינו בהיר ואחר כך המים ואחר כך הארץ שהיא אחרונה ואינה פשוטה, ולכך היא חשוכה וגסה". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "ההתחלה ראוי שתהיה אחת בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת התחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה". ומבואר מזה שמעלת ההתחלה היא היותה קרובה אל הסבה הראשונה, ומפאת כן ההתחלה דומה במה אל הסבה הראשונה. לכך ההתחלה צריכה להיות פשוטה, זכה, לבנה, ואחת, כי רק כך תהיה להתחלה דמיון מסוים "אל הסבה שממנו ההתחלה" [ראה למעלה פס"א הערה 127 שהובאו חמשה טעמים בביאור מעלת ההתחלה, ודבריו כאן הם כטעם החמישי שם, שמעלת ההתחלה היא מפאת היותה הכי קרובה להקב"ה]. וכן מבואר מדבריו שכשם שמעלת ההתחלה היא דמיונה לסבה הראשונה, כך הוא הדין לאידך גיסא; כל דבר הדומה לסבה הראשונה, יש לו דין של התחלה [כלשונו בח"א לב"ב טז: (ג, עו.) הנ"ל, שכתב: "דבר זה ידוע כי הזכות והלבנות הוא התחלה, בעבור שהזכות והלבנות הוא פשוט יותר, והפשוט הוא התחלה"]. והואיל והשמים הם עליונים [ובכך הם דומים לסבה הראשונה], לכך השמים "נחשבים התחלת הכל".

(38) כמבואר למעלה הערה 32. ואודות שהשמים הם עליונים והארץ בתחתונים, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות לג [כ.]: "כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז], יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים, ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד" [הובא למעלה פ"ט הערה 231, ופס"ז הערה 57].

(39) כמבואר למעלה הערה 30. וראה להלן הערה 44.

(40) אודות שההתחלה היא התחלה אל הכל, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פל"ז [תשיב.] כתב: "זאת המכה [בכורות] שקולה כנגד הכל, כי הבכור נקרא 'ראשית' [בראשית מט, ג], והראשית במה שהוא ראשית הדבר הוא שקול נגד הכל, כי

הראשית הוא התחלה אל הכל, ומאחר שהוא התחלה אל הכל נחשב כמו הכל". ובכת"י שם [שסא] כתב: "המכה העשירית מכת בכורות עומדת בפני עצמה, שקולה נגד כל המכות, מפני שהיא מכה לבכורות, שנקראים [תהלים עח, נא] 'ראשית אונם'. שכל דבר ראשית שקול נגד כל המכות. וידוע הוא דבר זה כי הראשית שקול נגד הכל, כמו הראש בבעל חי שקול נגד כל אברי האדם. וזה ידוע מדברי רז"ל שאמרו בעובר הנולד [חולין סח., נדה כט.] 'יצא ראשו הרי הוא כילוד דמי'. וזה מפני כי הראש... שקול נגד כל איברים. ובשאר איברים לא נחשב ילוד עד שיצא רובו [שם], ובראש בלבד נחשב כילוד דמי, שמזה תבין כי הראש הוא שקול נגד כל החי. וענין דבר זה הוא מבואר לחכמים, כי הראשית הוא שקול נגד הכל. ולפיכך המכה שהיתה בבכורות, שהם ראשית, והיתה המכה בראשית שלהם, שקול נגד כל המכות. וזה שאמרו כי שקול מכת בכורות נגד כל המכות". וכן כתב בקיצור למעלה בכת"י פל"ז [תצא:]. ולמעלה פנ"ז [רפז.] כתב: "אמנם המכה העשירית מכת בכורות, עומדת בפני עצמה, שקולה נגד כל המכות. מפני שהיא מכה לבכורות, שנקראים [תהלים עח, נא] 'ראשית אונם'. שכל דבר ראשית שקול נגד הכל מפני שהוא ראשית הכל, כמו שמבואר למעלה". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל. רק כי אינו בענין קרוב, רק בענין רחוק, כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר התחלה נמשך הכל". נמצא שההתחלה היא הסבה, וההמשך הוא המסובב. ובדר"ח פ"א מי"ח [תסד.] כתב: "תמצא כי ראשית המאמר [המאמר הראשון] מתחיל בכלל העולם; 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ' [בראשית א, א], שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון [רש"י בראשית א, יד]... ובתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל". ושם פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "כאשר תמנה המאמרות שבהם נברא העולם... הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים' שהוא גם כן מאמר... והוא התחלת העולם. והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל" [ראה למעלה פנ"ז הערות 74, 141, וש"נ].

(41) אודות שהאחרון הוא השלמה לכל, כן עולה מדברי רש"י [בראשית לה, יז], שכתב: "רבותינו דרשו עם כל שבט נולדה תאומה, ועם בנימין נולדה תאומה יתירה". ובגו"א שם אות יב [קפ.] כתב: "בנימין היו לו שני תאומות בעבור שהוא היה הסוף, וכמו שהראש ראוי שלא יהיה לו תאומה, כך הסוף יש לו רבוי תאומה, בעבור שכל סוף הוא השלמת הכל, יש בזה השלמה מיוחדת יותר מן שלימות החלק. ולפיכך עם בנימין, שהוא האחרון, ועמו נשלמו שנים עשר שבטים, נולדה נקיבה יתירה; האחת מה שהוא אחד מן השבטים ויש לו זוג, ועוד אחת מה שיש לבנימין השלמה יתירה כמו שאמרנו, לכך נולדה עמו עוד תאומה אחת, שהנקיבה היא השלמת האדם. וכן היה בהבל נולדה עמו תאומה יתירה [רש"י בראשית ד, א] לטעם זה, והבן זה מאד. לכך ב' בחינות יש בבנימין; האחד מצד עצמו כמו שאר השבטים, והבחינה השני מצד שהוא השלמת השבטים, וזה דבר בפני עצמו, ולפיכך נולדו עמו שתי תאומות". ובח"א לסוטה לו: [ב, עג:] כתב: "ויש לך לדעת כי היה בנימין כלול מדין ורחמים, כי לעולם האחרון הוא הכל, במה שהוא משלים הכל, ולכך היה כלול בנימין מדין וחסד, ולכך אמו קראה לו [בראשית לה, יח] 'בן אוני', שהוא דין. ואביו קרא לו 'בנימין' [שם], רצה לומר בן ימין [רש"י שם], שהוא הפך 'בן אוני'" [ראה למעלה פל"ג הערה 49, פמ"ז הערות 596, 603, פס"ט הערה 81, ובסמוך הערות 47, 58].

(42) לכאורה אין פסוק זה מורה שהארץ שקולה לשמים, דאדרבה, מתוך שהקדים שמים לארץ מוכח שהשמים חשובים יותר, והשקילות נלמדת משום שבפסוק אחר הקדים ארץ לשמים [כמבואר למעלה לאחר ציון 33]. לכך נראה שכוונתו להוכיח מפסוק זה שגם השמים וגם הארץ נקראו "ראשית", וכהמשך לשונו "ושניהם נקראו 'ראשית'". לאמר, שהואיל וידעינן ממקום אחר ששקולה הארץ כמו השמים, לכך כאשר אנו חוזרים לפסוק זה ["בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ"] נבין שתיבת "בראשית" מוסבת גם על השמים וגם על הארץ. וכן בדר"ח פ"ו מ"י [שעב.] כתב: "השמים והארץ הם 'ראשית', דכתיב 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', והם ראשית העולם הזה הגשמי". וראה להלן הערה 191.

(43) דברים אלו מבוארים בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל "בראשית", שהיא התורה וישראל, וכלשונו: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]. ואין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל,

וישראל באחרונה [ראה למעלה פס"ט הערה 51]. ומפני שהתורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל. כמו האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר, שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל. ומכל מקום תכלית גידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח, שאם אין הפרי שיצא בסוף, לא היה גדל, וזה הוא שגורם גידול שלו. וכן ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות. לפיכך בשביל התורה נברא, שהוא הראשית והתחלה, ובשביל ישראל, שהם תכלית הכל. ובשביל כך נקרא גם כן ישראל 'ראשית' [ירמיה ב, ג "קודש ישראל לה' ראשית תבואתה"], כי התכלית הוא ראשית המחשבה. וכלל הדבר הזה, שהעולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל. וכן בשביל הדבר שהוא תכלית ושלימות הבריאה שבו יושלם הכל ובא בסוף, וזהו ישראל. ובשביל כך היה דבר בישראל שלא היה בכל האומות, כי לא תמצא אומה באחרונה כמו ישראל, מורה על שישראל הם משלימים כל העולם, ולפיכך הם באחרונה. ובדבר זה יתבאר מה שאמרו חכמים [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם'. שהרי ישראל דומים אל האדם, שכל הבעלי חיים נבראו בראשונה, והאדם באחרונה, לומר שהאדם משלים הכל. וכן כל האומות נבראו ראשונה, וישראל באחרונה. ודברים נסתרים הם ונפלאים מאד" [הובא למעלה פ"ד הערה 73, פי"ח הערה 62, פכ"ג הערה 175, פכ"ט הערה 30, פל"ט הערות 83, 147, ועוד]. ושמעתי לבאר שיחס ההתחלה [השמים] אל ההשלמה [הארץ] הוא יחס של ספירת כתר לספירת מלכות, כי נקראת המלכות "ארץ" [פרדס רמונים שער כג פ"א]. אמנם כאן כתב "יפול שם 'ראשית' על התכלית, שהוא ראשית מצד ההשלמה". וזהו לכאורה טעם אחר מדבריו בגו"א הנ"ל, שכתב "בשביל כך נקרא גם כן ישראל 'ראשית', כי התכלית הוא ראשית המחשבה". ויש לבאר שכאשר התכלית היא חשובה ממה שקדם לה [כמו שישראל חשובים מהכל], אז תכלית זו היא ראשית המחשבה. אך כאשר מדובר בתכלית ששפלה ממה שקדם לה [כמו שהארץ שפלה מהכל], אין לומר שתכלית זו היא ראשית המחשבה, אלא שהיא "ראשית מצד ההשלמה". וכן מבואר בדבריו באור חדש פ"ט [תתשסד:], שכתב: "כי ישראל נקראו 'ראשית' מפני שהם ראשית המחשבה, כמו מי שזרע תבואה, ראשית מחשבתו הוא בשביל התבואה, לא בשביל הקש... כלומר האדם שהוא זורע, מחשבתו על התבואה, לא על הקש. כי הקש אחר שהוציא את התבואה, זורק את הקש, ונותן את התבואה באוצר. וכך השם יתברך שברא את העולם, בראו

בשביל ישראל, ובשבילם העולם קיים... וזה כי הקש הוא גדל תחלה קודם התבואה, אבל לענין האבדון הוא תחלה, כי אחר שהוציא התבואה, משליך הקש לאבדון".

(44) פירוש - אף דבר שאינו חשוב מצד עצמו, מ"מ יכולה להיות לו חשיבות מצד שהוא משלים את מה שלפניו. ונביא שלש דוגמאות ליסוד זה; הרמב"ם [הלכות שבת פי"א ה"ט] כתב: "הכותב שתי אותיות חייב... כתב אות אחת והשלים בה את הספר, חייב" [מקורו מהגמרא שבת קד:]. הרי שאע"פ שכתיבת אות אחת אין בה בכדי לחייב את הכותב, אך כאשר אות זו משלימה את הספר, יש בה חשיבות מעבר לעצמה, והיא מחייבת את כותבה. דוגמה שניה; למעלה פי"ג [תקצג:] כתב: "ויש לשאול, באיזה אופן היה כאן שבעים נפש יוצאי ירך יעקב. ויש דעות הרבה בזה [ב"ר צד, ט]; רבי לוי אומר, אמם יוכבד השלימה המנין, כי היתה לידתה בין החומות... כי היתה לידתה במצרים בשביל שלא היתה יוכבד רק השלמה להשלים שבעים נפש, ומפני שלא היתה רק השלמה כמו שיתבאר בסמוך, לכך לא היתה לגמרי כמו הראשונים, שנולדים בארץ כנען" [ראה להלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 90]. דוגמה שלישית; בנצח ישראל פ"ח [ריד.] כתב: "כי העשירי נגרר אחר הט'... והוא השלמה לו, שהוא משלים לעשרה, שהוא סוף החשבון. ולפיכך אמרו חז"ל [ברכות מז:] קטן משלים לעשרה, מפני שאין בעשירי רק השלמה, לכך אף קטן משלים לעשרה" [הובא למעלה פי"ג הערה 27].

(45) אודות שהשכינה נמצאת במקום ההשלמה, כן כתב בסמוך: "כי אין השכינה בארץ בתחתונים רק מצד שהתחתונים הם השלמה... כי השכינה בתחתונים מצד שהתחתונים הם השלמה, וכל השלמה הוא באחרונה, ולכך כל אחרון שם השכינה". וראה להלן הערה 48.

(46) כמו שנאמר [דברים לג, יב] "לבנימין אמר ידיד ה' ישכון לבטח עליו חופף עליו כל היום ובין כתפיו שכן". ובגמרא [מגילה כו.] אמרו "רצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת בחלקו של בנימין, ובה מזבח בנוי, והיה בנימין הצדיק מצטער עליה בכל יום לבולעה, שנאמר 'חופף עליו כל היום', לפיכך זכה בנימין ונעשה אושפיזכן לשכינה". ובמקום אחר [יומא יב.] אמרו "לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן לגבורה, שנאמר 'ובין כתפיו שכן'", ופירש רש"י [סוטה לז.] "אושפיזכן לגבורה - שבית קדשי הקדשים בנוי בחלקו". ועוד אמרו [זבחים קיח:] "בשלשה מקומות שרתה שכינה על ישראל; בשילה, ונוב וגבעון, ובית עולמים, ובכולן לא שרתה אלא בחלק בנימין, שנאמר 'חופף עליו כל היום', כל חפיפות לא יהו אלא בחלקו של בנימין". וראה למעלה פמ"ב [קעח:], ושם הערה 29.

(47) בנימין הוא השבט האחרון שנולד מיעקב [בראשית לה, יח]. ורש"י [בראשית מח, ד] כתב "ונתתיך לקהל עמים - בשרני שעתידים לצאת ממני עוד קהל ועמים. ואף על פי שאמר לי [בראשית לה, יא] 'גוי וקהל גוים', 'גוי' אמר לי על בנימין, 'קהל גוים' הרי שנים לבד מבנימין. ושוב לא נולד לי בן, למדני שעתיד אחד משבטי ליחלק, ועתה אותה מתנה אני נותן לך". ולמעלה פמ"ב [קעט.] כתב: "בנימין הצעיר, והוא האחרון". וכמה פעמים כתב שבנימין הוא אחרון השבטים [ויהודה הוא תחילה לשבטים]. וכגון, למעלה פמ"ב [קעט:] כתב: "בסדר הדגלים בנימין הוא ימה [במדבר ב, פסוקים יח, כב], מפני שבנימין היה אחרון בשבטים. ויהודה הוא בראשונה, ולכך דגלו היה קדמה [שם פסוק ג]. כמו שדגל בנימין במערב, כך היה דגל יהודה במזרח". וכן יכתוב כאן בסמוך. ובאור חדש פ"ב [תקד.] כתב: "כי בנימין הוא הקטון שבשבטים". ובח"א לזבחים נג: [ד, סז.] כתב: "יש לך לדעת כי בנימין הוא האחרון בשבטים... ואף על גב שדגל דן צפוני מאסף כל המחנות [במדבר י, כה], דבר זה ענין אחר, שדן היה מאסף כל המחנות [ראה למעלה הערה 30]. אבל לענין הרוחות, נחשב בנימין אחרון, כשם שהוא אחרון בשבטים". ואמרו חכמים [ילקו"ש ח"א תתקנז]: "מפני מה זכה בנימין שתשרה שכינה בחלקו. משל למלך שהיו לו בנים הרבה, משהגדילו הלך כל אחד ואחד ותפס את מקומו. קטן שבכולם, היה אביו אוהבו אוכל ושותה עמו, נכנס נשען עליו, יוצא נשען עליו. כך בנימין הצדיק קטן של שבטים היה, והיה יעקב אבינו אוכל ושותה עמו, נשען עליו ויוצא, נשען עליו ונכנס. אמר הקב"ה, מקום שסמך צדיק זה ידיו, שם אני משרה שכינתי" [ראה למעלה הערה 41].

(48) נראה שכוונתו מתבארת על פי דבריו שכתב למעלה פס"ו [לאחר ציון 30]: "ויש לשאול, הנה השמים כסאו והארץ הדום רגלו, ויהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים... וכאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא. כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו... וכאשר התבאר זה אם כן אין עליך לומר שמיוחדים בזה העליונים, כי אם התחתונים, כי במה שנקראים 'עליונים' הם פועלים בתחתונים, והם כמו עלה נחשבים, ואין עיקר עצמם שהם עלולים. אבל התחתונים, במה שהם תחתונים, הם עלולים בעצמם. ולפיכך החבור האמיתי שיש לסבה הראשונה, שהוא עלה באמת, הוא בתחתונים, במה שהם עלולים באמת" [ראה למעלה פס"ו הערות 36, 40, פס"ז הערה 47, ופס"ח הערה 70]. הרי החבור של הקב"ה עם התחתונים הוא מחמת שהתחתונים "הם עלולים באמת",

וזהו דבריו כאן "שהתחתונים הם השלמה", לאמר שאין להם מצד עצמם שום חשיבות, וחשיבותם נמצאת מחוץ לעצמם. ובח"א לב"ב יז. [ג, עח.] כתב: "בנימין שהוא האחרון שבשבטים, זכה למדה האחרונה, היא השביעית". וכוונתו למלכות, שהיא שביעית [לאחר חג"ת ונה"י]. והם הם הדברים.

(49) מביא ראיה נוספת שהשכינה שורה באחרון, שהרי שכינה במערב, והמערב הוא צד אחרון, וכמו שמבאר והולך. ובהמשך יחבר את בנימין לצד מערב. וכן למעלה פמ"ב [קפא.] כתב: "ירד בנימין תחלה, מצד שהוא קרוב אל הים, והיה משתוקק לשם. ומפני כך זכה שתשרה שכינה בחלקו, מפני שנראה שיש לו כח מערב, והשכינה במערב" [ראה למעלה הערה 24, ולהלן הערה 181]. ומה שכתב כאן לשון בחירה ["והובחר צד המערב"], כן כתב הרמ"א בתורת העולה ח"א פ"ד, וכלשונו: "מאחר ששקיעת החמה הוא במערב, ועל ידי זה ניכרת שאינה אלוה, ואינה אלא כגרזן ביד היוצר, וצריכה לשקוע מלפניו, ושאדון עליה, לכן נבחר צד מערב שתהא מורה על השם יתברך, עד שאמרו 'שכינה במערב'". ובספר צדה לדרך [לרבי מנחם בן זרח, בן בנו של הרא"ש, דף מט.] כתב: "ובחר ברוח מערבי... וזהו שאמרו חז"ל 'שכינה במערב'".

(50) לשונו להלן בהמשך הפרק [לאחר ציון 121]: "כי המזרח נקרא התחלה וקדם בכל מקום בכתוב". וראה להלן הערה 122.

(51) לשון רש"י [שמות כז, יג]: "המערב קרוי 'אחור', כמו דאת אמר [דברים יא, כד] 'הים האחרון', 'ימא מערבא' [אונקלוס שם]". וראה להלן הערה 124, ופע"א הערה 1.

(52) כמו שאמרו [זבחים נד:] שקבלה היתה בידם שבית המקדש יהיה בחלקו של בנימין, וסנהדרין בחלקו של יהודה, ולכן בחרו בהר המוריה, שהוא סמוך לגבול יהודה, לפי שהסנהדרין צריכים להיות בעזרה, שנאמר [דברים יז, ח] "וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה'". וכן נאמר [יהושע יח, יא] "ויעל גורל מטה בני בנימין למשפחותם ויצא גבול גורלם בין בני יהודה ובין בני יוסף". ורש"י [שם פסוק יד] כתב: "נמצא רוחב גבול בנימין... גבול דרומי שלו עם גבול צפונית של יהודה, ושם היתה ירושלים... לפיכך היה לשני השבטים חלק בה". וכן רש"י [זבחים נד:] כתב: "נחלת בנימין בצפונה של נחלת יהודה, וגבול נגב לבנימין הוא גבול צפונה ליהודה".

(53) לשונו בח"א לזבחים נג: [ד, סז.]: "יהודה הוא הראשון. אף על גב שראובן היה בכור [בראשית לה, כג], מכל מקום כתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בתחלה', והוא ראש בכל מקום, ולפיכך נחשב יהודה ראשון". ולמעלה פמ"ב [קפ.] כתב: "יהודה הוא בראשונה [במדבר ב, ט], ולכך דגלו היה קדמה [שם פסוק ג]... כי המלך ילך בראש לפני

העם". ובגו"א במדבר פ"ב אות ב [טז.] כתב: "ונראה שהכתוב מגיד לך מפני שיהודה הוא מלך [בראשית מט, י], ויש לתת אותו בצד שהוא חשוב יותר וקודם לשאר צדדין, לכך נתן במזרח, שהוא גם כן קדם. וכמו שנתן לו השם כבוד זה להיות בצד אשר הוא קדם, כן נתן לו במה שיעלה תחלה" [ראה למעלה פמ"ב הערה 39].

(54) לשונו בח"א לזבחים נג: [ד, סז.]: "מפני כי ההתחלה והתכלית יש להן המעלה כאשר ידוע, כי ההתחלה יש לו חשיבות בפני עצמו, והתכלית יש לו חשיבות בפני עצמו. ומפני כך יש לדעת כי ארץ ישראל שהיא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י], והארץ שהיא כדורית [במדב"ר יג, יד], מתקשר ההתחלה עם הסוף. ולכך היה גבול יהודה, שהוא התחלה, ובנימין הוא הסוף, מתחברים ביחד בארץ ישראל. והיה בחלק יהודה, שהוא התחלה, מקצת מן המקדש, ובחלק בנימין מקצת. רק בשביל כי התכלית שהוא השלמה יותר ראוי לקדושה, לכך היה עיקר המקדש בחלק בנימין".

(55) במדבר ב, יח-כב "דגל מחנה אפרים לצבאותם ימה וגו' ועליו מטה מנשה וגו' ומטה בנימן ונשיא לבני בנימין אבידן בן גדעוני". ואם תאמר, הרי גם אפרים ומנשה נמצאים בצד מערב, ומה מיוחד בבנימין יותר. דע, שלמעלה בכת"י פמ"ב [תקיג.] עמד על כך, וכתב: "וכן בסדר הדגלים בנימין הוא ימה, והוא אחרון בכל הג' שבטים אשר הם למערב, דכתיב 'דגל מחנה אפרים ימה ועליו מטה מנשה ועליו מטה בנימין'". נמצא שבנימין הוא ה"מערב שבמערב", האחרון שבאחרונים [הובא למעלה פמ"ב הערה 38].

(56) הם ד' נקודות שהזכיר כאן; (א) בית המקדש בתחתונים. (ב) שכינה בחלק בנימין. (ג) שכינה במערב. (ד) דגל מחנה בנימין במערב.

(57) כמו הארץ, בנימין, ורוח מערבית.

(58) "כי אין השכינה בארץ בתחתונים רק מצד שהתחתונים הם השלמה" [לשונו למעלה לפני ציון 48]. ובעוד שכאן כתב "וכל השלמה הוא באחרונה", הרי בנצח ישראל פכ"ז [תקסב:] כתב לאידך גיסא; "שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה".

(59) מביא מאמר זה כי יתבאר בו ש"בית המקדש הוא שלימות העולם, ולפיכך הוא מתיחס לצד מערב, שהוא השלמה" [לשונו להלן בסוף הפרק].

(60) "כלומר שעלו במחשבה להבראות קודם שנברא העולם, שאי אפשר לעולם בלא הם וכדאמרינן [ב"ר א, ד] שמחשבתן של ישראל קדמה לכל, ועל כרחיך לא נברא העולם בלא גיהנם לצורך הרשעים" [ר"ן נדרים לט:].

(61) "ראשית דרכו - קודם לשאר דרכים" [רש"י פסחים נד.].

(62) "תשב אנוש עד דכא - עד ידכא לבבו לפניך" [רש"י פסחים נד.].

(63) "מקדם - מוקדם לעולם" [רש"י פסחים נד.].
(64) "מאתמול - קודם לעולם. תפתה - שכל המתפתה ביצרו נופל שם" [רש"י פסחים נד.].
(65) "מרום מראשון - 'מרום' הוא בערבות, 'מראשון' מקודם העולם, וכן 'מקום מקדשנו' נברא מראשון" [רש"י פסחים נד.].
(66) "לפני שמש - עד שלא נברא היה שמו 'ינון', והיינו אחד משבעה דברים שעלו במחשבה ליבראות" [רש"י סנהדרין צח:].
(67) דברים אלו מובאים גם בח"א לנדרים לט: [ב, יג:] אות באות, עם כמה שנויים קלים, שיובאו בהערות הבאות. ושם התחיל את דבריו בזה"ל: "יש לפרש המאמר לפי פשוטו וכו', אבל עיקר פירוש זה כי רז"ל יודעי מצפוני החכמה וכו'" [וממשיך שם כלשונו כאן].
(68) אודות שחז"ל ידעו מצפוני החכמה [בתורה ובכל חכמה], ונכנסו לעומקם של דברים, כן השריש בבאר הגולה באר השני [ריז.], וכלשונו: "וכדי שתדע שכל דברי חכמים הם בחכמה עמוקה מאוד, כדי להסיר לזות שפתים ועקשות מדברי חכמים, אשר ידעו כל מצפוני החכמה, ונכנסו לפני ולפנים, אשר כל חכמי לב לא ידעו ולא השיגו אחד מדבריהם האלו, אף הקל, כל שכן בדברים אשר הם עמוקים, נפרש דבר מעט, באולי יתנו הודאה". ולמעלה פי"ט [ריד.] כתב: "וכל זה רמזו החכמים האמתיים יודעי מצפוני התורה". ולמעלה פנ"ד [קסו:] כתב: "הארכתי בזה בשביל אותם אשר רוצים להתחכם על דברי חכמים, וגליתי כי הם היו יודעים מצפוני החכמה, וכל רז לא אנס להם". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה:] כתב: "מתבונתם [של חז"ל] יש לאדם ללמוד, שהם ידעו מצפוני החכמה". ובתפארת ישראל פ"ו [צט.] כתב: "והנה הם [שאר חכמים] חתרו דרכים הרבה לתת סבה וטעם כפי דעתם, אשר הוא רחוק מדרכי התורה ומדרכי החכמים. ויודעי התורה, אליהם בלבד נגלו מצפוני החכמה והאמת". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיג.] כתב: "והנה אנשי חקרי לב, כאשר חקרו על עניינים כאלו, כמו רעידת הארץ, ורעמים, וכיוצא בהם, היו תולים הכל בטבע, ולא הביטו אל יוצרם מרחוק. אבל חכמי ישראל, והם אנשי כנסת הגדולה, ומהם כמה נביאים, והנביאים קבלו מפי משה שאין הדבר כך". ושם בבאר החמישי [יט:] כתב: "ולפיכך החכמים, יודעי מצפוני חכמה, חלקו עולם הזה לב' חלקים". ושם בהמשך הבאר החמישי [לא:] כתב: "כל אלו דברים כבר אמרנו שהם מקובלים מפי ספרים מצפוני החכמה... ולהם לבדם נגלו סודי התורה והחכמה". ושם בהמשך הבאר החמישי [נח:] כתב: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו

חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת... ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה". ובנתיב התורה פי"ד [תקסו.] כתב: "ומה שאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם לעיני כל העמים', מפני כי האומות הם שרוצים להתחכם בחכמה הזאת [של מהלך הכוכבים] ביותר, והיו מתחכמים בזה בחכמה עצומה מאוד מאוד, כאשר ידוע... וכאשר ישראל חושבים תקופות ומזלות, ונותנים טוב טעם ודעת... ואיך אפשר לעמוד על הרגעים ועל השעות שמסבב כל גלגל וגלגל. אבל חכמי ישראל שהיה הדבר מקובל בידם מפי משה מסיני, שמסר לו השם יתברך, הוא בלבד אפשר לו לדעת האמת... שהיו יודעים כל הדברים על אמתתם כפי מה שקבלו מפי הנבואה מפי משה, ולכך על זה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתם לעיני כל העמים'". ובאור חדש פ"א [תמ.] כתב: "חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות וכל אשר שייך לזה, והיה נמצא במורגש ולראית העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין... וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.]... שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 16, 319, פ"ט הערה 26, פי"ט הערה 101, פל"ט הערה 70, ופנ"ד הערה 143]. ובח"א לב"ב עד: [ג, קד.] כתב: "אל תפן אל דברי המכחישים ענין הלויתן... כי אלו האנשים לא נמסר להם חכמת סדר העולם מפי החכמים, אשר קבלו מפי הנבואה. אבל החכמים אשר קבלו מן הנביאים ידעו ועמדו על סודו וענינו". וכן כתב בקיצור בדר"ח פ"ד מי"ז [שנא:], ונתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.].

(69) אודות שחז"ל עמדו והעמיקו ב"ענין העולם הזה", כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [טז:]: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה

אחד, לפי שהוא מפועל אחד". ושם בהמשך הבאר החמישי [פא:] כתב: "דע כאשר ישיג האדם בדבריהם, ידע ידיעה אמיתית שהיו יודעים בסתרי החכמה, ובחלוק המינים, וסדור וקשור שלהם מאוד מאוד, והכל בדרך חכמה אלקית. ולא היה דבריהם בדרך הטבע בחמימות וקרירות יבשות ולחות, רק הכל בסדר השכלי, וזה ראוי לחכמים אלקיים. והנה הם ידעו בענין הנמצאים, וידעו שהאדם הוא מלך על כל הנבראים התחתונים. והכלב הוא הפך זה, שהוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים, והוא רחוק מן האדם" [ראה למעלה פ"ה הערות 104, 107, ופכ"ט הערה 90].

(70) רומז בדבריו [במה שכתב "ענין העולם הזה... והעולם מורכב מהם"] לשלשת העולמות, והם מוזכרים תדיר בספריו [ראה למעלה פנ"ב הערה 156, וש"נ]. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העולם הזה שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות [צבא השמים], וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פי"ז הערה 16, פל"ד הערות 66, 88, פנ"ב הערה 156, פנ"ז הערה 55, פס"ב הערה 18, ופס"ד הערה 372].

(71) פירוש - הפשוט קודם למורכב, מחמת שהמורכב נעשה מהדברים הפשוטים שקדמו לו. דוגמה מובהקת לדבר; יחס האותיות לתיבות המורכבות מהן הוא יחס של פשוט למורכב, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"ג [שכח.]: "אלפ"א בית"א, שהם כ"ב אותיות, והאותיות הם התחלת התיבות... לכך אלו כ"ב אותיות יש להם הפשיטות הגמורה, כי התיבה אשר הוא מן חבור אותיות אין בהם הפשיטות, רק האותיות יש בהם הפשיטות". ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "דע כי אלף ביתא האותיות הם יסודות התורה. והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויית המורכבים שהם בעולם. וכך האלפא ביתא, הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה. והתורה הוא מורכבת מן האותיות הפשוטים האלו, כמו המורכבים בעולם שהם מורכבים מן הפשוטים". והפחד יצחק [שבת מאמר ז, אות ד] כתב: "בלשונם של חכמי האמת [ספה"י פ"ד מי"ב] אומרים על ההרכבה של האותיות לתיבות 'אבנים בונים בתים'". וכשם שהאבנים קודמות לבית הבנוי מהן, והאותיות קודמות לתיבות הבנויות מהן, כך

הפשוט קודם למורכב הבנוי ממנו. **וכן כתב** בכמה מקומות. וכגון, בגו"א שמות פ"ד אות יד [עח:] כתב: "אין במין הבהמות הטמאות שהיא מיוחד למצוה כמו החמור, שהרי אצלו פטר רחם נוהג, מה שאין כן בשאר בהמות טמאות [רש"י שמות יג, יג]. וסוד הדבר הוא דבר נפלא, כי מפני שהחמור הוא נוטה אל הפשיטות יותר מכל שאר בהמות טמאות, שהוא חומרי יותר, והפשוט הוא יותר ראשית ויותר מוקדם לאשר הוא מאוחר. וזה ידוע כי יסודות הפשוטים הם קרובים יותר בצד מה אל התחלה, מן המורכבים אשר הם מורכבים מהם. ולפיכך החמור הזה בעבור פשיטת צורתו הוא ראשית בהמות טמאות, ולכך חייבה התורה בהם ב'פטר רחם' [שמות יג, ב], שהוא ראשית מן אשר שהוא ראשית" [ראה למעלה פכ"ט הערות 71, 73, 75]. וכן כתב בגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:], ויובא להלן הערה 79. ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכח.] כתב: "כי הפשוטים קודמים למורכבים". ובבאר הגולה באר החמישי [קל.] כתב: "וזה שאמר הכתוב [תהלים קלט, ה] 'אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפך'. וביאור עניין זה, כי האדם נברא אחרון, וקודם למעשה בראשית; אם זכה, אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת. ואם לא זכה, אומרים לו יתוש קדמך [ב"ר ח, א], עד כאן. רצה לומר כי האדם נברא אחרון, מצד כי כל מורכב הוא אחרון לדבר שהוא יותר פשוט. ודבר זה ידוע לכל, כי כל אשר הוא פשוט, הוא ראשון יותר. ואין לך דבר שהוא יותר מורכב מן האדם, כי זה האדם הוא שכלי, והוא מורכב מגוף ושכל, וזהו הרכבה יותר מכל. והפשוט הוא בודאי יותר במעלה מצד שהוא פשוט. ולפיכך אם אין האדם קונה המעלה השכלית, דהיינו התורה, היתוש שאין לה השכל, קודם מצד הפשיטות". וכן כתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צ:] כתב: "כי הפשוט הוא קודם וראשון לאשר הוא מורכב, כי יסודות הפשוטים קודמים למורכב" [ראה למעלה פכ"ו הערה 51, להלן הערות 78, 92].

(72) והם שבעה הדברים שנבראו קודם שנברא העולם, וכמו שמבאר והולך. ולמעלה פנ"א [יב:] כתב: "ענין פשיטות כאשר הוא עומד בעצמו, ודבר זה, עם שהוא חסרון נחשב בעולם הזה, שהוא עולם ההרכבה, ומעלתו בהרכבה, מכל מקום הפשיטות מעלה הוא מצד עולם הפשוט, ואין בו הרכבה". ו"פשיטות" עומדת כנגד הרכבה, וכמו שמבאר והולך. ולמעלה פכ"ו [תכט:] כתב: "כי אין ספק שדבר שהוא אינו פשוט, יש בו הרכבה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכג.] כתב: "כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו, והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו". ובנתיב התורה פ"א [פז.] כתב: "מדריגת הפשוטים, שאין בהם הרכבה כלל". ובנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם

הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים... שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים" [ראה למעלה פנ"א הערה 53].

(73) בא לעורר שלכאורה ארבעת היסודות והשמים הם גם כן פשוטים, ומדוע במאמר זה לא הזכירו אותם, אלא שבעה דברים אחרים.

(74) כמו האדם, שמורכב מארבעה יסודות, וכפי שכתב למעלה פל"ד [תרט:]: "כי האדם נברא מן האדמה, ואין האדם מן האדמה בלבד, כי האדם הוא מורכב... כי המזג שיש לאדם שהוא מורכב מארבע יסודות". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "דבר עמוק בשם 'אדם', כי ג' אותיות מורים על האדם אשר הוא מורכב מן ג' יסודות, אשר אלו ג' יסודות הם ביסוד הרביעי, שמורה על זה שם 'אדם', שהוא אדמה [ב"ר יז, ד], שהוא יסוד הרביעי. ולכך יש בשם אדם ג' אותיות כנגד ג' יסודות, ואפר דם מרה [סוטה ה. "(אותיות) 'אדם'; אפר, דם, מרה"] הם כנגד ג' יסודות אלו, ושם 'אדם' שהוא אדמה, הוא היסוד הרביעי". ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד:] כתב: "זכר כאן ד' יסודות, שהם הרכבת האדם" וראה למעלה פל"ד הערה 150, והערה הבאה.

(75) לשון הרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ד ה"א] "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ, הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע, וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות ומרגליות, ושאר אבני בנין, והרים וגושי עפר, הכל גולמן מחובר מארבעה יסודות הללו. נמצאו כל הגופים שלמטה מן הרקיע, חוץ מארבעה יסודות האלו, מחוברים מגולם וצורה, וגולם שלהם מחובר מארבעה יסודות האלו", ושם מאריך בזה עוד. ובגו"א במדבר פי"ט אות כז [שיג.] כתב: "דבר זה שעשו אינו התחלה, אבל יש לו דבר שנתהווה ממנו, ולאותו דבר שנתהווה ממנו יש לו דבר גם כן שנתהווה, עד שחוזר אל יסוד הפשוט. וכאשר חוזר אל יסוד הפשוט, הנה אינו נמצא לגמרי". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "בנמצאים תמצא מדריגות הפשוטים, והם הארבע יסודות שהם פשוטים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמ:] כתב: "כי הארץ, אף שהיא יסוד פשוט, מכל מקום אין לה יחוס אל התורה". **ומה שהזכיר** את השמים בנוסף לארבעה היסודות, כן קרא המו"נ [ח"א פרק עב] לחומר השמים "גשם חמישי", וכלשונו: "הכדור בכללו מחובר מן הגלגלים ומן היסודות הארבעה... נקודת מרכזו כדור הארץ, והמים מקיפים בארץ, והאויר מקיף במים, והאש מקיף באויר, והגשם החמישי מקיף באש... וחומר זה הגשם החמישי בכללו, המתנועע בסיבוב, אינו כחומר גשמי

הארבעה יסודות אשר בתוכו", ושם מאריך בזה. וכן הוא במו"נ [ח"ב פרקים א, ב]. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "כי כל הנבראים ראוים שיהיו משותפים ביחד, שיהיה להם התחלה אחת. לאפוקי אותם שקראו גשם השמים 'גשם חמישי', ולפי דבריהם אין לגשם השמיימי ושאר היסודות התחלה אחת. ומכל מקום אפילו אם כך הוא שגשם השמים הוא גשם חמישי, ואין חומר השמים חומר היסודות, מכל מקום נוכל לומר שהכל היה מן העפר, עד שכל הנמצאים משותפים ביחד. ואין הפירוש כי השמים הם עפר כמו שהאדם הוא בעל עפר, ואין כאן מקום לבאר דבר זה" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 381, פי"ז הערה 23, פמ"ד הערה 70, ופס"ה הערה 127]. **ואודות פשיטות השמים**, כן כתב להלן [לאחר ציון 135]: "שמים הם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות". ובגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.] כתב: "כי אין ספק לך כי השמים והארץ הם רחוקים זה מזה 'כגבוה שמים מן הארץ' [תהלים קג, יא], וכפי גבהם וריחוקם זה מזה, הם רחוקים זה מזה בצד עצמם. כי המקיף, והוא השמים, הוא זך ודק, ופשוט בתכלית הפשטות. והארץ, שהיא הנקודה האמצעית, עכור וגס... השמים שהם יותר דקים וזכים ופשוטים". ומעין כן כתב בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:]: "האור נבדל לגמרי מכל גשם, וכל אשר יש בו גשם יותר, אינו מאיר בלבד, כי הגשמי יבטל האור... כן תמצא בעולם, שכל אשר הוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך ביותר, עד הגלגלים, שאין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר, עד שכמעט אינו נחשב חומר. ולפיכך אמר [דניאל יב, ג] 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע', ונאמר [שמות כד, י] 'כעצם השמים לטוהר'". וראה להלן הערה 136.

(76) הם החלוקה לצדדים ורחקים, וכפי שמבאר מיד. ולמעלה הקדמה שלישית [קכה:] כתב: "הדברים המתנגדים זה לזה והמתחלקים זה מזה בראשונה הם ששה צדדי העולם, שהם ארבע רוחות, ומעלה ומטה". וכן כתב למעלה פי"ב [תקעה:], ושם הערה 86. וראה הערה הבאה, והערה 179.

(77) "ואלו הם גדר הגשם" [הוספה בח"א לנדרים לט: (ב, יד.)]. ולהלן [לפני ציון 132] כתב: "כל דבר שאינו פשוט, והוא מורכב, הוא גשמי". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה הקדמה שלישית [קל.] כתב: "כל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים... אלו הם שש צדדי העולם". ולמעלה פי"ח [קנז:] כתב: "כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים". ולמעלה פמ"ו [שסח.] כתב: "וכאשר תעיין ותמצא שהגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם; המעלה והמטה, ימין ושמאל, פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית, בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם. והם; המעלה

והמטה, וארבעה צדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין גשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין, והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק, שזהו גדר הגשם שהוא בעל רוחק". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק... הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש לו רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "כי הרחקים שייכים לגשם". ובנתיב התורה פ"ב [קה:] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], נצח ישראל פכ"ז [תקסב.], שם פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שלישית הערות 33, 34, פ"ח הערה 310, פי"ח הערה 152, פכ"ח הערה 2, ופמ"ו הערות 21, 140, 155]. וכאן הזכיר "האורך והרוחב והגובה", ולא ששה צדדין. וראה להלן הערות 85, 194.

(78) לשונו למעלה פכ"ט [תצד:]: "כי שאר הנבראים שיש בהם צורה חשובה, אין זה פשיטות, כי לקבל הצורה צריך הרכבה כדי שיקבל הצורה החשובה. ולפיכך נברא האדם אחרון יותר מכל הנבראים [סנהדרין לח.], כי לחשיבות צורתו צריך הרכבה יותר עד שיקבל הצורה". ובבאר הגולה באר החמישי [קל.] כתב: "כי האדם נברא אחרון, מצד כי כל מורכב הוא אחרון לדבר שהוא יותר פשוט... ואין לך דבר שהוא יותר מורכב מן האדם, כי זה האדם הוא שכלי, והוא מורכב מגוף ושכל, וזהו הרכבה יותר מכל". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כי האדם הוא יותר מורכב מן שאר בעלי חיים, כי שאר בעלי חיים כאילו היה הכל חומר, אבל האדם שיש בו דעת וחכמה, הוא מורכב משניהם, מגוף ושכל, והפשוט הוא קודם המורכב" [ראה למעלה הערה 71].

(79) על פי החלוקה של דומם, צומח, חי, מדבר [רבינו בחיי בראשית יד, כג]. ובתפארת ישראל פט"ז [רמט.] האריך לבאר כיצד בריאת אדה"ר עברה את השלבים של דומם, צומח, חי, ומדבר. וראה למעלה פי"ט הערה 137, ופמ"א הערה 70.

(80) לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:]: "בנמצאים תמצא מדריגות הפשוטים, והם הארבע יסודות שהם פשוטים, ואחר כך מדריגת מורכבים, ואחר כך מדריגת צומחים,

ואחר כך מדריגת בעלי חיים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים המדברים". ומה שכתב כאן "הגשם הפשוט" לכאורה כוונתו לחומר היולי שהזכיר הרמב"ן [בראשית א, א], ויובא בהערה הבאה. ובתפארת ישראל פכ"ג [שמב.] כתב: "כי חומר הראשון שהוא נעדר כל צורה, והוא פושט צורה ולובש צורה". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו:] כתב: "החומר הראשון, בשביל שהוא פשוט ולא מתייחד בדבר מה, מוכן לקבל כל הצורות, מפני שהוא פשוט". ואודות שהאדם הוא חמישי, כן כתב בתפארת ישראל ס"פ כא [שכג:]: "כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית". ובדרשת שבת הגדול [קצד.] כתב: "כי הפשוטים, שהם ד' יסודות, הם אחד. המורכבים הדוממים, הם שנים. צמחים, הם שלשה. בעלי חיים בלתי מדברים, ארבעה. האדם, הוא חמשה". ובדרוש על התורה [כז:] כתב: "כי מדריגה האחת הם הפשוטים, ב' המורכבים, ג' הצמחים, ד' הבעלי חיים, ה' הוא האדם. זהו אות הה"א שבשם 'משה' באחרונה. הנה שכל ענין זה יורה עליו שם 'משה', כי מה שהוא בעצמו האמצעי בין ה' וישראל נרמז במ"ם, אמצע האותיות. ואשר עלה והשיג מ"ט שערים נרמז בשי"ן, שהוא אות האחרון זולת אחת. ואשר הוריד החכמה וההשגה למטה לבני אדם שהוא בתחתונים במדריגה החמישית, נרמז בה"א שמספרה חמשה".

(81) דברים אלו מבוארים היטב לפי דברי הרמב"ן [בראשית א, א], שכתב: "הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת. ואין אצלנו בלשון הקודש בהוצאת היש מאין אלא לשון 'ברא' [ראה להלן הערה 107]. ואין כל הנעשה תחת השמש או למעלה, הווה מן האין התחלה ראשונה. אבל הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד, אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה, ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון, נקרא ליונים 'היולי'. ואחר ההיולי לא ברא דבר, אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותקן אותן... והחומר הזה שקראו 'היולי', נקרא בלשון הקודש 'תוהו', והמלה נגזרה מלשונם [קדושין מ:] בתוהא על הראשונות. מפני שאם בא אדם לגזור בו שם, תוהא ונמלך לקוראו בשם אחר, כי לא לבש צורה שיתפש בה השם כלל. והצורה הנלבשת לחומר הזה נקראת בלשון הקודש 'בהו', והמלה מורכבת, כלומר בו הוא". הרי ש"הגשם הפשוט" הוא החומר היולי, והוא הנברא הראשון בבריאה, ואין לה "התחלת העולם" גדולה מזו.

(82) אף התחלתו, ולכך אף "הגשם הפשוט" משתייך לגשמיות העולם בכך שהוא בעל רחקים, וכמו שמבאר והולך. ואודות שלדברים הנמצאים בעולם הזה יש את משפט

הגשמי, כן כתב בדרשת שבת הגדול [ריז]: "מצד האדם שהוא גשמי, והוא בעולם הגשמי, אין נראה הבדל בין צדיק ובין רשע, אבל כשיוצא מן הגשמי יהיה נראה ההבדל בין צדיק ובין רשע. ומה שאין עתה נראה הבדל, היינו מפני שהאדם הוא גשמי, והוא בעולם הזה גשמי, וכל גשם הוא גולם אין בו הבדל, ולפיכך אין חילוק בין צדיק ובין רשע... [אך] כשלא יהיה עוד הכל גשמי, אז יהיה ההבדל בין צדיק ובין רשע" [הובא למעלה פמ"ה הערה 51, ולהלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 71]. ולמעלה פמ"א [קנא] כתב: "העולם הזה הוא חמרי, מונע שלא יקנה האדם המדריגה העליונה". ובתפארת ישראל פ"ה [צ.] כתב: "מענין העולם הזה, שהוא כולו גשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי העולם הזה הוא כולו גוף" [ראה למעלה פמ"א הערה 65].

(83) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג.]: "אמר הכתוב על התורה כי התורה הזאת [דברים ל, יא] 'לא נפלאת ולא רחוקה היא ממך', כלומר שאין לה רוחק גשמי. וזכר הכתוב הרחקים שיש לגשם, כי הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם. וכנגד הגובה אומר [שם פסוק יב] 'לא בשמים היא', שהוא הגובה הגשמי. וכנגד האורך והרוחב אמר [שם פסוק יג] 'לא מעבר לים היא', כי הים הוא לאורך ורוחב הארץ, שהרי הים מסבב הארץ, אם כן הים הוא לאורך ורוחב הארץ".

(84) פיאות - צדדים [מצודות ציון ירמיה מט, לב "פאה - צד ועבר"]. והמלבי"ם [ויקרא יט, ט] כתב: "שם 'פאה' בא לציין את הרוח של איזה דבר. למשל 'פאת נגב' [במדבר לד, ג] 'פאת ים' [שם פסוק ה] של גשם פלוני. ויש לשטח מרובע ארבע פאות לארבע רוחות העולם. ואמר [שמות כו, כ] 'ולצלע המשכן השנית לפאת צפון', הצלע הוא הקיר עצמו, והפאה הוא הרוח שהיה לצפון". והראב"ע [שמות כה, כו] כתב "ועשית ארבע הפאות - מזרח ומערב וצפון ודרום".

(85) יש להבין, מהו ההבדל בין שלשה הרחקים [אורך רוחב וגובה], לבין ששה הרחקים [ששת הצדדים]. ולמעלה הערה 77 הובאו מקבילות לשני ההרחקים הללו. וכאן הזכירם זה אחר זה, שכתב "הגשם הפשוט אשר יש לו הרחקים השלשה, דהיינו האורך והרוחב והגובה, ויש לו שש פיאות". ונראה שכיווני ההתפשטות הם שלשה [אורך רוחב וגובה], אך ההתפשטות בפועל היא בששה צדדים. דוגמה לדבר; לשטח יש ארבעה צדדים, אך כיווני ההתפשטות הם שנים [אורך ורוחב], כי שנים מהצדדים הם לאורך, ושנים מהצדדים הם לרוחב. ולמעלה פ"ג [קצט.] כתב: "כי שש הוא מספר שלם, וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי הנקודה היא אחת, והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך, ויש לו שלימות

יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו". וכן חזר וכתב למעלה פנ"ח [שכד:], וח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]. וראה למעלה פנ"ח הערה 39, וש"נ.

(86) פירוש - עומדים זה לעומת זה; מעלה לעומת מטה, ימין לעומת שמאל, ופנים לעומת אחור. וראה הערה הבאה.

(87) לשונו למעלה פס"ט [לאחר ציון 126]: "דע כי הדבר שהוא שלם מבלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות וביניהם האמצעי, שהוא נקרא 'היכל הקודש' מכוון באמצע". וראה שם הערה 127, שהוא יסוד נפוץ בספריו. וראה בסמוך הערות 89, 103.

(88) מדבריו כאן משמע שרק שש הפיאות מתנגדות ועומדות זו לעומת זו, אך לא כן הנקודה האמצעית. וכן מבואר מדבריו בתפארת ישראל פכ"ד [שסג:], שכתב: "האמצעי יש בו כח הכל... שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית". אך יש להעיר מדבריו למעלה בהקדמה שלישית [קכה.], שכתב: "כי החלופים הם החלקים המתנגדים זה לזה, והמתחלקים זה מזה. והדברים המתנגדים זה לזה והמתחלקים זה מזה בראשונה הם ששה צדדי העולם, שהם ארבע רוחות, ומעלה ומטה, שהם מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני, ועוד השביעי הוא האמצעי המתנגד אל כלם". וכיצד התנגדות זו של האמצעי אל כלם עולה בקנה אחד עם דבריו כאן ובתפארת ישראל. ונראה לומר שכאן ובתפארת מבאר שאין האמצעי ההפך הגמור לששת הצדדים, לעומת צד דרום וצד צפון שהם הפכים זה לזה בתכלית. וכן צד מזרח וצד מערב הם הפכים זה לזה בתכלית. אך עם כל זה גם לאמצעי יש מהות משלו, השונה ממהותם של שאר הצדדים, אך אינה הפכית להם. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בדר"ח פ"ג מ"ג [קז.] השריש שאין שלשה הפכים, אלא רק שנים, וכלשונו: "אי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים, כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם" [והובא למעלה פ"ט הערה 236, ופ"ס הערה 164]. וכיצד האמצעי יהיה הפך לששה צדדים, הרי דבר זה מן הנמנע שיהיו שבעה הפכים. אלא הם הדברים; נהי שהאמצעי שונה

מששת הצדדים [שהאמצעי נבדל מהגשם, לעומת ששת הצדדים הגשמיים (כמבואר בהערה הקודמת)], אך אינו הפך להם. אך צד מזרח הוא הפך צד מערב, וצד דרום הוא הפך צד צפון, וכמו שנתבאר. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 20 במה שנתבאר, אך יותר נראה המהלך שנתבאר כאן.

(89) יסוד נפוץ בספריו [שהעדר הרחוק של האמצעי מורה על קדושתו]. וכגון, למעלה הקדמה שלישית [קכט.] כתב: "אמנם השביעי, שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש', הוא מכוון באמצע, לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין, ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים סימן י]. וזה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים. אבל האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם. אלו הם שש צדדי העולם עם היכל הקודש, הוא האמצעי". ולמעלה פמ"ו [שסט.] כתב: "אמנם יש בו שביעי, והוא האמצעי, שאינו נוטה לשום צד. ומפני שאינו מתיחס לשום צד, דומה לדבר שהוא בלתי גשמי, שאין לו רוחק. ולפיכך יש גם כן לזמן, המתיחס ומשתתף עם הגשם, ששה ימים, והם ימי חול, אבל השביעי קדוש. ונמצא כי שבעה ימי שבוע הם דומים לגשם הפשוט, שיש לו ששה קצות והאמצעי שבניהם. זהו ענין ששת ימי חול, והשביעי הוא קדש". ולמעלה פ"ס [תמז.] כתב: "וזה כי האמצע הוא נבחר, והוא קדוש אלקי ביותר, כאשר התבאר מענין האמצע בהקדמת הספר ובכמה מקומות בזה הספר שהאמצע הוא נבחר לקדושה". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] כתב: "כאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו

נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'". ושם פנ"ט [תתקב:] כתב: "האמצעי אין לו רוחק, שהרי הוא עומד באמצע, ולפיכך האמצעי מיוחד שהוא נבדל ביותר... שלכך בית המקדש, שהוא אוהל קדושה, הוא באמצע העולם". ובח"א לכתובות סח. [א, קנה.] כתב: "האמצעי אין לו רוחק... ודבר זה רמזו חכמים [ספרי במדבר ח, ב]... 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' [שם]... מכאן אמר רבי נתן האמצעי הוא משובח. וזה מפני כי הימין והשמאל יש להם רוחק, ולכך הם מתייחסים אל הגשמי. אבל האמצעי אין לו רוחק, מתייחס אל הנבדל מן הגשמי" [הובא למעלה פמ"ו הערה 22, ופ"ס הערה 348, ושו"נ].

(90) בפשטות כוונתו לדברים שכתב עד כה בספר זה, וכפי שעד כה כתב הרבה פעמים בטוי זה, ותמיד כוונתו היתה לדברים שכתב למעלה בספר זה [ראה למעלה הקדמה שניה (פא.), פ"ט (תעד.), פ"ל (תקיב:), פמ"ג (רה:), פנ"ד (קסט:), שם (קעח:), פנ"ט (שנד.), פס"ו (לאחר ציון 37), ס"פ סז, ועוד]. זאת ועוד, דאם כוונתו היתה לדברים שכתב בספרים אחרים, אזי היה כותב "וכבר הארכנו בזה במקום אחר" [כפי שכתב בתפארת ישראל פ"ד (פא.), שם פ"ז (קכד.), שם פל"א (תסד.), שם פנ"ו (תתעז.), דר"ח פ"ד מי"א (רכג.), שם פ"ה מ"ו (ריז:), נתיב התורה פ"ה (רנב:), ועוד]. ואכן כדבריו כאן כתב למעלה בהקדמה שלישית [קכט.], פי"ט [רד:], פמ"ו [שסט.], ופס"ט [לאחר ציון 126]. וכן ביאר ענין זה בשאר ספריו, וכמלוקט למעלה פס"ט הערה 127, וכאן בהערות 87, 89. **ודע**, שגם בח"א לנדרים לט: [ב, יד.] כתב אות באות כדבריו כאן, וגם שם כתב "וכבר הארכנו בזה". ולא מצאתי שבח"א עד לשם האריך בזה [מלבד איזכור קצר בח"א לר"ה כא: (א, סוף קכב.), אם לא שנבאר שכוונתו לדברים שכתב בח"א שאינם בידינו (כמו על מסכת ברכות, ורובו של סדר מועד)]. ולכאורה זו ראיה שדבריו בח"א הם העתקה מדבריו בספריו הקדושים. וראה בבאר הגולה באר החמישי הערה 371, נתיב התורה פ"ג הערה 44, ושם פ"ח הערה 31, שגם שם הוכח כן. אמנם ראה בנתיב התורה פ"י הערה 130, שמשם מוכח להיפך.

(91) אף על פי שביאר למעלה שלאמצעי יש מעלה נבדלת מהגשמי מחמת שאין לאמצעי רוחק, מ"מ מכלל "העולם הגשמי" לא יצא, אלא שהאמצעי מורה על המימד הנבדל מהגשמי הנמצא בתוך עולם הגשמי. דוגמה לדבר; למעלה פ"מ [קא:] כתב: "כי ז' ימי בראשית הם ז' ימים של הטבע, כי בז' ימים נברא עולם הטבע". וכן בתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "מפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם

הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". ובדרשת שבת תשובה [פב:] כתב: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". והשאלה העולה מאיליה היא, הרי שבעת ימי בראשית כוללים גם את יום שבת קודש, וכיצד קדושת שבת נכללת ב"שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית" [לשונו בדרשת שבת תשובה]. ובעל כרחך לומר, כי מספר שבע מורה על השילוב של רוחני וגשמי, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מט"ו [שעד.]: "כי מספר שבעה מורה על... מדריגת הבלתי גשמי אשר הוא עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, והשביעי הוא קודש... וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי והוא באמצע, ודבר זה ידוע... ודבר זה מבואר באין ספק, כי כאשר יש שבעה, יש כאן חבור הקודש אל הגשמי". ובנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית". ובדר"ח פ"ה מ"א [טו:] כתב: "עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "אותה מעלה שיגיעו ישראל אליה אין לה חבור עם העולם הזה הגשמי, רק כמו החבור שיש אל היין לענב... כי ששת ימי בראשית ברא הקב"ה עולם הזה, ואל עולם הזה מצורף המדריגה עליונה הזאת שיגיעו ישראל אליה, ושניהם ביחד נבראו". נמצא שמספר שבע מורה על עולם הטבע, אך עולם הטבע גופא בהכרח פתיך ביה קדושה מסויימת שהרי הוא בא מהקב"ה, ומן הנמנע שדבר הבא מהקב"ה לא תמצא

בו התייחסות מסויימת אל הקב"ה, והתייחסות זו מתבטאת בשבת קודש [ראה למעלה פ"מ הערה 152, וש"נ. ולפי דברים אלו תתיישב הקושיא שנתעוררה באור חדש פ"ה הערה 122, עיי"ש].

(92) לשונו למעלה [לאחר ציון 67]: "כי רז"ל יודעי מצפוני החכמה, כאשר עמדו על ענין העולם הזה אמרו, מאחר שיש לעולם הרכבה וחבור מדברים מחולפים, והעולם מורכב מהם, והפשוט הוא קודם למורכב, אם כן יש דברים יאמר עליהם שנבראו קודם שנברא העולם המורכב, והם דברים פשוטים", ושם הערה 71. וראה להלן ציון 173.

(93) הפשוטים הקודמים למורכבים.

(94) פירוש - הואיל והפשוט קודם למורכב, לכך הפשוט גם קודם לגשם הפשוט, כי כל גשם [אף הפשוט] הוא שלב שני לפשוט שקדם לו. לכך כנגד שבעת הדברים שהם הגשם הפשוט [שש פיאות והאמצעי שביניהן] קודמים שבעת הדברים שנזכרו במאמר [תורה, תשובה, גן עדן, גיהנם, כסא הכבוד, בית המקדש, ושמו של משיח], וכמו שיבאר.

(95) שהרי פאה היא צד [כמבואר למעלה הערה 84], ולכל צד יש רחקים המורים על הגשם, וכיצד שבעת הדברים שהוזכרו במאמר "כל אחד מתיחס לפיאה אחת פשוטה מבלי הרכבה".

(96) "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

(97) פירוש - שבעת הדברים הפשוטים שהוזכרו במאמר אינם פיאות רוחניות, שכאמור אין כזו בריה שהיא "פיאה רוחנית". אלא שבעת הדברים האלו מתייחסים בעניינם "לפאה אחת פשוטה מבלי הרכבה" [לשונו למעלה], לאמר שהם השלב הפשוט והמקדים לפאה עצמה, וכמו שמבאר והולך.

(98) בח"א לנדרים לט: [ב, יד:] במקום המלים "והוא פשוט יותר מבלי חבור כלל" נכתב "והוא פשוט יותר שאין לו הרכבה הזאת".

(99) לפי זה "**קודם** שנברא העולם" אינו מבחינת הזמן, אלא ש"קודם" מבחינת הסבה, שדברים אלו הם הסבה לְמה שיבוא בעקבותיהם, כי הפשוט הוא סבה למורכב. ולמעלה פכ"ב [ערב:] כתב: "כאשר הוא זן ומפרנס, הוא קודֵם לאחר, שהרי הוא סבת האחר, שעל ידו נזון ומתפרנס האחר. ומפני שהוא קודם נאמר בו לשון 'היה', כי לשון 'היה' בא על קודם בסבה, כמו שהוא בא על קודם בזמן, כי שניהם הם ענין אחד, שהרי שניהם נקראים קודמים; כי יאמר פלוני קודם פלוני כאשר הוא קודם לו בזמן, ויאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". ובמבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16 הביאו את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב]

שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים; הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום" [ראה למעלה פכ"ב הערה 50].

(100) אודות שהתורה היא היושר, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פ"מ [עב:] כתב: "התורה גם כן דומה לדרך בענין אחר, שהרי ההולך בדרך אינו פונה ימין ושמאל, רק מכוון דרכו. כך התורה מכוון דרך האדם, מבלי נטות ימין ושמאל. ומפני שהתורה דומה לדרך, ראוי שתנתן התורה בדרך, כפי שהתורה בעצמה שהיא דרך". ובתפארת ישראל פי"א [קע:] כתב: "היושר הוא בתורה, ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך, כי אין ליושר יציאה כלל... כי התורה היא היושר בעצמו... ודבר זה ענין מופלג להבין איך על ידי התורה היא היושר, והוא הדרך אל הדבוק בו יתברך. ועל מדרגה ומעלה זאת אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פח.], דרש ההוא גלילאי עליה דרב חסדא, בריך רחמנא דיהיב לן אוריין תליתאי, לעם תליתאי, על ידי תליתאי, ביום תליתאי, בירחא תליתאי. וביאור ענין זה, שבא לתת שבח אל הקב"ה על התורה שנתן לנו השם יתברך. שכל הנבראים, מצד שיש בהם חסרון, כי אין נברא בלא חסרון, וכל בעל חסרון יש בו יציאה מן היושר, שהרי יש בו חסרון... ולא כך התורה, שהיא גזרת השם יתברך, שהוא היושר לגמרי. וזה שאמר 'בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי', שכל דבר המשולש הוא שיש בו היושר בעבור השלישי, שהוא באמצע, אין נוטה מן היושר לא לימין ולא לשמאל. וכאשר יש ב' בלא ג', אין כאן יושר, שאין כאן האמצעי, שהוא היושר. וקאמר 'בריך רחמנא דיהיב לון אוריין תליתאי', שדברי התורה אינם יוצאים מן היושר". ובאור חדש פ"ט [תתמז.] כתב: "כי התורה היא היושר הגמור, ואינה יוצא מן היושר". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "מה שנתנה [התורה] בחדש השלישי [שמות יט, א], וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש [שבת פח.], הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות" [ראה למעלה פ"מ הערה 41, ופנ"ד הערה 282].

(101) לשונו בח"א לשבת קנב. [א, פד.]: "כי הצדיק יש לו קישור כפי מדריגתו אשר אינו יוצא מן הדרך הישר והשווי כלל, רק נשאר בדרך הישר, והוא הנקרא דרך האמצעי... כי הצדיק אשר לא סר מן היושר ומדרך הממוצע שהוא הישר בעיני אלקים ובעיני אדם... הצדיקים שלא סרו מן הנקודה האמצעית... כי הרשע אשר היה הולך במעשיו לקצה,

הפך הצדיק אשר לא סר מן היושר ומן נקודה האמצעית". ובח"א לשבועות ט: [ד, יב:] כתב: "כי הצדק הוא שיש בו היושר, ואינו נוטה מן המצוע כלל. והמצוע הוא כמו הנקודה, כאשר ידוע מן כל דבר שהוא באמצע, שהוא כמו נקודה קטנה... כי הצדיק, במה שהוא צדיק וישר, אינו יוצא מן האמצעי". ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי". וברי הוא שמעלת הצדיקים וישראל היא שכל מעשיהם הוא לפי התורה, שאינה נוטה מן הנקודה האמצעית [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 46, ולמעלה פס"ז הערה 163].

(102) אודות שהיושר הוא האמצעי, כן כתב באור חדש פ"ד [תתמה:]: "בשלשה יש בו היושר, כי כל שלשה יש בו אמצע, שהאמצע הוא היושר, והשנים הם הקצוות". ובדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:] כתב: "מה שהאמת הוא דומה אל האמצעי... כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל, וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר, שהרי הוא האמת בעצמו, ולא שייך אצלו נטיה. אבל השקר הוא נוטה מן היושר, ולפיכך אותיות 'שקר' הם בסוף אלפ"א בית"א, כל זה מפני כי השקר יש לו נטיה מן היושר". ובח"א לשבת קד. [א, מח.] כתב: "השקר... [אותיותיו] הם זה אצל זה [שבת קד.]... לפיכך אותיות 'שקר' בסוף, ואינו מתפשט כלל, והוא רחוק מן האמצע, כי האמצע הוא ראוי אל היושר. ולפיכך אותיות 'שקר' בסוף אלפא ביתא". ובגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב:] כתב: "כל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". ובתפארת ישראל פ"ל [תנג:] כתב: "האמצעי שבתוכם אינו נוטה לא לימין ולא לשמאל". ושם פס"ו [תתרלז:] כתב: "משפט האמצעי אשר אינו יוצא מן השווי והיושר... אינה נוטה לא לימין ולא לשמאל, רק עומדת באמצע וביושר כמשפט האמצעי". ובח"א לשבת נה: [א, לב:] כתב: "כי בנימין בן יעקב הוא מסולק מן החטא, כי החטא שהוא נוטה חוץ ליושר וזהו ענין חטא, אבל בנימין בן יעקב לא היה נוטה חוץ ליושר והיה כולו צדיק. וזה תדע כי היה בחלקו בית המקדש [יומא יב.], שהוא באמצע העולם, אינו נוטה מן היושר". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ.] כתב: "כי שלשה יש בהם האמצעי, שאין לו נטיה אנה ואנה, כמו שהוא כל אמצעי" [ראה למעלה פ"ט הערה 260, פמ"ג הערה 31, פנ"ד הערה 282, ופס"ו הערה 186]. **ודע שבספריו** תיבות "שווי" "יושר" ו"אמצע" הן תיבות מתחלפות זו בזו. וכגון, בגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב:] כתב: "דע כי המזבח הוא באמצע מקום

ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרלז:] כתב: "משפט האמצעי אשר אינו יוצא מן השווי והיושר". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "כי הקצה במה שהוא קצה, הוא יוצא מן השווי, לכך נקרא 'קצה'. אבל האמצעי אין לו יציאה, רק הוא בשווי". ולהלן פע"א [לאחר ציון 43] כתב: "ואחר כך אמר [אבות פ"ה מ"ה] 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן', לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה, וגם דבר זה ידוע". וכן כתב בדר"ח [שם]. ובדר"ח פ"ה מי"א [שכח:] כתב: "בעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:]. הרי שמזכיר ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי. כי "השווי" הוא שנשאר על קו האמצע והממוצע, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רלז.]: "השווי לגמרי היא האמצע, שאינו נוטה לשום צד". נמצאת למד שהשווי והיושר מורים על מעלת האמצע. ודע, שכל אלו הם מדות יעקב, שהוא תפארת [כמבואר למעלה בהקדמה שלישית הערה 47, ופכ"ד הערה 110], ונקרא "ישורון" [ישעיה מד, ב] מחמת שהוא אמצעי בין אברהם ויצחק [ראה למעלה פמ"ו הערה 141, ושי"נ, ולהלן פע"א הערה 46].

(103) לאחר ציון 87.

(104) לשונו בנצח ישראל פכ"ז [תקסב.]: "ואמר 'שני אלפים תורה' [סנהדרין צז. "ששת אלפים שנה הוי עלמא; שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח"], כי הזמן האמצעי מיוחד לתורה, ודבר זה בארנו בסוף חבור גבורות ה' [בפשטות כוונתו לדבריו כאן]... מפני שהאמצעי אינו גשם, כי כל גשם יש לו רחקים, והאמצעי אין לו רוחק, לכך מתייחס הזמן האמצעי, שאין לו רוחק, אל בלתי גשמי, כמו התורה, שאין שייך בה גשמות כלל". ובדר"ח פ"ה סוף מ"כ [תצד:] כתב: "כי אחר שסידר צד שמאל... וצד ימין... סידר האמצעי בין שתי הקצוות, שהיא בית המקדש והתורה ביניהם". ובח"א לזבחים קטז. [ד, עב.] כתב: "כי מתן תורה... אינו מתייחס לא מצד שמאל, ולא מצד ימין, רק מן האמצע, ומצד הזה אין מדריגה למעלה מזה".

(105) תשובה, גן עדן, כסא הכבוד, בית המקדש, ושמו של משיח [נדרים לט:].

(106) בח"א לנדרים לט: [ב, יד:] כתב משפט זה כך: "אין דבר שכלי נבדל לגמרי רק התורה". וכן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה הקדמה שלישית [קנג.] כתב: "ו'התפארת' [דהי"א כט, יא] זו מתן תורה [ברכות נח.]... כי התפארת הוא עניין נבדל

ואינו גשמי, ואין דבר בלתי גשמי רק התורה". ולמעלה פנ"ב [פח.] כתב: "ועל אלו ג' דברים [חכמים, נבונים, וזקנים] יש מדריגה יותר חשובה, והיא ידיעת התורה, שהיא מפי השם יתברך על ידי נביאו, והיא יותר נבדלת מכל השגות שבעולם. שאין ספק כי השכל הנאצל, מחמת שזה השכל מתיחס אל האדם, שהוא קנינו, אין השגתו בדברים שיש בהם פשיטות גמור והם רחוקים לגמרי מענין החמרי, ולא היה אפשר להשיג אותם האדם שהוא בחומר. אבל התורה, שהיא מה', אמרות ה' אמרות טהורות מזוקקות שבעתים מכל חומר". ובאור חדש פ"ד [תשעה:] כתב: "ובגמרא [מגילה טו.] אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב ביה [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'... כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו. לכך כתיב בה 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם, והיה הכתב חרוץ רק למעט, ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי. אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובנר מצוה [פט.] כתב: "בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל". ושם פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובהקדמה לדר"ח [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא חכמה אלקית". ושם פ"ו מ"ב [יח:] כתב: "כי התורה היא נבדלת מן העולם הזה, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה. כי העולם, אף

על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק 'שכל האדם' נקרא. אבל התורה היא חכמה עליונה, חכמה גמורה". ובנתיב התורה פ"א [צו:] כתב: "כי התורה היא על כל מצות. ואף כי בית המקדש הוא קדוש, אין דומה לקדושת התורה, שהיא קדושה לגמרי, שהיא שכלית, ואילו בית המקדש הקדושה חלה על הבית, שהוא גוף וגשם, מה שאין כן בתורה שהיא אלקית בעצמה, ואין מצורף אליה דבר גשמי... ובזה בארו כמה גדול תלמוד תורה, כי מפני שהתורה היא שכלית אלקית, היא על הכל. שהכל יש לו צירוף וחבור אל הגשמי, זולת התורה האלקית, שהיא נבדלת לגמרי". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה, כדכתיב [דניאל ד, יד] 'ובמאמר קדישין שאלתא', אבל שיהיה קודש קדשים דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים... שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... ומפני שהוא בעל גשם יש כנגד זה לאדם התורה האלקית, ובזה האדם הוא קודש הקדשים, כלומר המדריגה העליונה, שהיא קדושה על קדושה. ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים. כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים, למקום שאין נכנסים מלאכי השרת". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". **ואם תאמר**, הרי התורה עוסקת בדברים גשמיים, כמו דיני השור והבור, וכיצד אפשר לומר שהתורה נבדלת לגמרי מן החומרי. דע, שבתפארת ישראל פי"א [קעו.] הרחיב בזה, וז"ל: "יותר ראוי שתהיה ההצלחה על ידי התורה ממה שתהיה בזולת זה. כאשר נודע כי מעלת ההשגה לפי מעלת הנושא. שאם היה מרבה חכמה וכונה במלאכת הרצענות, והיה מוסיף דברי חכמה מאד, אין זה נחשב לכלום, כי אין הנושא של כלום. וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלמות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה, היא דרכי השם יתברך וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין, שהוא קונה הידיעה בשור ובור, או שקנה ידיעה בענין האדם ובהנהגתו בלבד, ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה

מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה, שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו. וזהו ההפרש הגדול שיש בין ידיעת התורה, והידיעה בענין הגלגלים והיסודות עצמן; כי עצמן של דברים אלו אינם כל כך במדרגה, כי 'אף שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], וגם 'במלאכים ישים תהלה' [איוב ד, יח], ואם כן לא קנה דבר מעלה כלל. אבל הידיעה בתורה, אף אם הידיעה בשור ובחמור, ובשאר דבריה אשר אינם חשובים בצד עצמם, אין המדרגה של השגה הזאת מצד עצמם, רק מצד שדברים אלו הם גזרת השם יתברך ויתעלה שמו על הברואים, זהו מדרגת הידיעה הזאת... ומצד הזה העוסק בתורה הוא העוסק בסדר אשר סדר השם יתברך, ואין זה דבר מצד האדם. ואדרבה, הגזרה היא עול על האדם. אם כן אין הידיעה הזאת מתיחסת שיקנה ידיעה באדם, רק הידיעה בגזרת השם יתברך וסדר שלו. ודבר זה הפוך כאשר יקנה הידיעה בגלגלים, שהוא בידיעת עצמן, ואין זה מדרגת מעלה כלל" [הובא למעלה פנ"ב הערה 251, וש"נ, וראה להלן הערה 137].

(107) כן הקשה [בהקשר אחר] בדר"ח פ"ה מ"ו [רכו:], ויובא בהערה הבאה. ומהמשך דבריו מוכח [ראה להלן הערה 140] ששאלתו היא לא רק לגבי תורה, אלא גם לגבי שאר הדברים שהוזכרו במאמר [כמו תשובה, ושמו של משיח], שאף הם לכאורה דברים שאין בהם ממש כלל, וכיצד ניתן לומר עליהם לשון "בריאה". ואודות שתיבת "בריאה" צריכה להאמר על דבר שיש בו ממש, כן ביאר הרמב"ן [בראשית א, א]: "אין אצלנו בלשון הקודש בהוצאת היש מאין אלא לשון 'ברא'" [הובא למעלה הערה 81]. הרי לשון "ברא" מורה על הוצאת יש מאין, וכל "יש" הוא דבר שיש בו ממש. ולמעלה פי"ד [י] כתב: "ידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית... וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה". הרי שאין לומר לשון "בריאה" על דבר שאין בו ממש. **ויש להעיר**, כי לכאורה שאלה זו ["מה שייך בריאה בתורה, והיא דבר שאין בו ממש כלל"] אינה קשורה לדבריו עד כה, אלא זו שאלה חדשה שאפשר היה לעוררה ישירות על לשון חכמים ["שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם. אלו הן; תורה וכו'"" (נדרים לט:)], דמה שייך לשון "בריאה" על התורה, הרי התורה היא דבר שאין בו ממש. וכמו כן היה אפשר להעיר כן על מאמר חכמים המפורסם [קידושין ל:] "כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין". ומה ראה להעיר הערה זו דוקא

כאן. ויש ליישב, שהיה ניתן לבאר שלשון "בריאה" הנאמר על התורה הוא מחמת העולם שנברא על פי התורה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשסט:]: "כי כבר אמרנו פעמים הרבה כי התורה נחשב בריאה חדשה בעולם, כאשר יצא לעולם הסדר אשר סדר השם יתברך את העולם בתורה". אך שיאמר לשון "בריאה" על התורה לפני שיצא העולם לפועל, הוא דבר הנמצא רק במאמר זה, שאמרו בו שקודם שנברא העולם כבר נבראה התורה. ולולא דבריו עד כה היה ניתן לומר שאמרו כן על שם סופו, שהואיל ולבסוף יברא עולם על פי התורה, לכך כבר מתחילה אמרו לשון "בריאה" על התורה. אך לאחר שביאר שכאן בדוקא איירי קודם שהעולם יצא לפועל [כי הפשוט קודם למורכב], לכך רק כאן מתעוררת השאלה כיצד אמרו לשון בריאה על התורה [קודם שנברא העולם], הרי באותה שעה אין התורה דבר שיש בו ממש. **ועל פי זה** תתיישב קושיא נוספת; בכמה מקומות אמרו חכמים לשון בריאה על האור [ב"ר ג, א "האורה נבראת תחלה", וכן ב"ר מב, ג "האורה שנבראת ביום הראשון", ועוד]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריח.] כתב: "התורה היא מיוחדת לאור, שאין אור גשמי, שאין בו דבר ממש". ולפי זה גם על האור יש לתמוה כיצד חכמים אמרו עליו לשון בריאה, הרי "אין בו דבר ממש". אמנם המשך לשון חכמים שם [ב"ר ג, א] הוא "האורה נבראת תחלה. משל למלך שבקש לבנות פלטין, והיה אותו מקום אפל. מה עשה, הדליק נרות ופנסין לידע היאך הוא קובע תימליוסים. כך האורה נבראת תחלה". הרי האור נברא כדי לאפשר את בריאת העולם שתבוא בעקבותיו. לכך אין לתמוה כיצד נאמר לשון "בריאה" על האור שאין בו ממש, כי איירי במה שהאור מאפשר לבריאת העולם שתתרחש, בדיוק כפי מה שנתבאר ביחס לתורה. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בח"א לסוטה כא. [ב, ס:] השוה בנקודה זו בין האור לבין התורה, שכתב: "הדבר שהוא אור מורה על המציאות הגמור, כי אין דבר שיש לו מציאות יותר כמו האור, ולכך הוא נמצא ראשון בבריאת העולם... וכל דבר בעולם הוא נמצא על ידי האור, ואם אין האור, אין מציאות לשום דבר. ומפני זה אמרו [נדרים סד:] כי הסומא שאין רואה אור, והוא יושב בחושך, כאילו הוא מת ונעדר. והתורה היא אור הגמור... ומי שהוא אוחז בה, אי אפשר שתניח התורה אותו אל ההעדר". הרי התורה דומה לאור, ששניהם נותנים קיום לזולתם. לכך מעולם לא הוקשה כיצד ניתן לומר לשון "בריאה" על האור והתורה [הרי הם דברים שאין בהם ממש], כי כל העולם שיש בו ממש נתלה בהם. אך רק כאשר איירי בתורה שקדמה לעולם יש להקשות כיצד אמרו עליה לשון בריאה, הרי התורה לכשעצמה היא דבר שאין בו ממש. וראה הערה הבאה.

(108) כן כתב גם בדר"ח פ"ה מ"ו [רכו:], וז"ל: "ואין להקשות, דהא בלא קבלת הכתיבה אין דבר כלל, ומה שייך בריאה בדבר שאין בו ממש. ואין זה קשיא, שגזר הקב"ה בערב שבת האות שיהיה צורתו כך וכך, ועדיין לא היה מקבל הצורה עד שגזר על קבלת הכתב. דאין הבריאה מה שנבראו עשרה דברים בין השמשות בריאה ממש, אלא שגזר הבריאה בין השמשות. שאין נראה כי האיל של יצחק היה חי מששת ימי בראשית עד אברהם, רק שגזר על בריאתו, וזהו בריאתו" [ראה למעלה פכ"ט הערה 96]. וכן כתב בעוד מקומות. וכגון, למעלה פנ"ה [רח:] כתב: "בשר ודם אינו פועל... מפני שהוא פועל על ידי יגיעה, ואינו רוצה לטרוח. אבל הקב"ה, 'כי הוא אומר ויהי', ומחשבתו ודעתו הוא פעולתו בודאי". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכד:] כתב: "כתוב בכל מעשה בראשית [בראשית פרק א] 'אלקים', שהוא לשון דיין, מפני כי השם יתברך גזר ההויה בכח דין על העולם, כמו הדיין שגוזר משפטו על הנדונין בכח דין, שהרי שם הדיין גם כן 'אלקים', שמזה תראה כי ההויה הוא דין בעצמו, כאשר יגזור ההויה כפי המשפט אשר ראוי. וזה אמרם [שבת י.] כל דיין שדן דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית... כי מעשה בראשית גם כן היו נבראים בגזירתו, והיו מקבלים גזירותיו ומשפטיו. לכך הדיין כאשר גוזר גזירותיו ומשפטיו, מתחבר למדה זאת שגזר השם יתברך על הנבראים, 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'". ובהמשך שם [תמז.] כתב: "השם יתברך מעמיד העולם בגזירתו, שנאמר 'הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד', וגזירתו יתברך הוא הדין, שלכך נאמר בכל הבריאה 'אלקים'. וכאשר יש דין בעולם, והדין הוא הגזירה, והדיין נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית [שבת י.], שגזר על העולם הקיום במדת הדין, ובזה הקב"ה גוזר ומקיים העולם. ואם אין דין בעולם, הנה אין הקב"ה מקיים העולם בגזירתו יתברך גם כן". ושם פ"ה מ"א [כו:] כתב: "ובודאי גם שמים וארץ נברא בגזירת השם יתברך". ובגו"א בראשית פ"א סוף אות לה [כג:] כתב: "כל מעשה בראשית על ידי גזירת הקב"ה נעשה". ובנתיב התשובה פ"ד [ע.] כתב: "כי התשובה מיסודי העולם, וכמו שאמרו במסכת נדרים [לט:] שבעה דברים נבראו קודם העולם, ואחד מהם הוא התשובה. ודבר הנברא אי אפשר שלא יצא לפעל, שאם לא כן יהיה לבטלה הבריאה". הרי שקודם שנברא העולם היתה הגזירה שהדבר יצא לפעל, וכפי שנתבאר כאן. וראה להלן הערות 140, 185.

(109) אודות שהתורה [ובפרט ההלכה] היא "היושר והאמת", כן כתב בתפארת ישראל פי"ד [רכג:]: "והתבאר בזה איך התורה היא המורה הדרך להביא את האדם לחיי עולם הבא, כי התורה היא המצרף את האדם להוציאו מן הטבע, ומורה לו דרך הנבדל, שהוא

נוכח ה' להתדבק בו יתברך. ובפרט מי ששונה הלכות, הם הפסקים והדינים שהם הלכה. כי מעלת התורה היא היושר באמת, וההלכה היא הדרך הישר בתורה, ולכך היא מוליכה את האדם בדרך היושר נכחו להתדבק בו יתברך, לא שאר חכמות". ושם פט"ו [רל:] כתב: "כי התורה מלמדת דרך האמת ודרך הישר". ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסה.]: "עיקר התורה הוא ההלכה, וכמו שאמרו בפרק ד' דמגילה [כח:], תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא, שנאמר [חבקוק ג, ו] 'הליכות עולם לו', אל תקרי 'הליכות', אלא 'הלכות עולם לו', עד כאן. והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל. ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי. רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, ודבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף". ובנתיב התורה פ"א [סט.] כתב: "ההלכה, שהוא האמת והישר. ואף ששאר התורה גם כן נקראת 'תורה', ויש עליה שכר גם כן, מכל מקום יש לו קצת נטיה מן דרך האמת... כי התורה היא שמביאה האדם אל השם יתברך ולהיות זוכה לעולם הבא, וביותר כאשר מכוין הלכה... כי ההלכה הוא אמתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, וזה לשון 'הלכה' אשר שמשו בו חכמים לומר 'הלכה כך וכך', כלומר הליכה היא יושר הדרך, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, הוא כך. ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא, כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא לשמאל... וזה שאמר 'כל מי ששונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא, דכתיב 'הליכות עולם לו'', כלומר שיש לו ההליכה והדרך אל עולם הבא על ידי הלכות של תורה".

(110) "קודם לכל" - אף לפני ששת הדברים האחרים שהוזכרו במאמר [תשובה, גן עדן, גיהנם, כסא הכבוד, בית המקדש, ושמו של משיח]. וראה להלן הערה 120. ודיוק לשונו ["לפי שגזירת היושר והאמת שיהיה העולם נוהג בו, הוא קודם לכל" (שצירף גזירת יושר ואמת להנהגת העולם)] יוסבר לפי מה שאמרו חכמים [ברכות לג:] "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך... משתקין אותו... מאי טעמא... מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות". ובתפארת ישראל פ"ו [קא:] כתב: "פירוש, שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך, אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות, על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה. כי הגזרה הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל, להנהיג באמת

וביושר. אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי. ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים' [בראשית פרק א], לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין. רק ראה הוא יתברך שאי אפשר לעולם לעמוד בדין, שתף עם הדין מדת רחמים [רש"י בראשית א, א]. ומכל מקום הנהגה התמידית היא דין, לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך' הוא עושה מדותיו, שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים, ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין ראוי" [הובא למעלה פס"ט הערה 137, וש"נ]. וזהו ביאור דבריו כאן, שגזירת התורה, שהיא גזירת היושר והאמת, קודמת לכל, מחמת שהיא הקובעת את ההנהגה התמידית של העולם.

(111) יבאר טעם שני מדוע גזירת התורה קודמת לכל. ועד כה ביאר שהיושר והאמת של התורה מחייבים שתהיה ראשונה. ומעתה יבאר שהתורה היא סדר בריאת העולם, ולכך היא הקודמת לכל.

(112) "ציור וסדר" פירושו המימד השכלי של הסדר. וכן כתב למעלה פ"ס [תלב:]: "כי הגאולה יש לה שתי מדריגות; המדריגה האחת, מה שהם נגאלים בעצמם, יוצאים מרשות אחרים. והמדריגה השנית, סדר הגאולה וציור המושכל שלה, המופשט מן הגוף לגמרי, רק נקי, מופשט מן הגוף, והתקשרות סדר הגאולה בו יתברך". ושם מבאר שהמצה מורה על עצם הגאולה, ואילו ד' הכוסות מורות על הציור השכלי והסדר הפנימי של הגאולה, וכיצד היא מתקשרת בה'.

(113) לשונו למעלה פט"ז [סז:]: "הוא ענין נפלא, כי התורה היא סדר העולם, בה ברא הקב"ה את העולם". ומדרש זה הובא בהרבה מקומות בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שס.] כתב: "אמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם' [אבות שם]. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא

היה כלי שבו היה פועל העולם... הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם". וכן כתב שם פ"ה מכ"ב [תקלא.], ושם פ"ו מ"ב [כד.]. ובבאר גולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'". ושם בהמשך הבאר [תנג.] כתב: "כי כאשר ברא הוא יתברך עולמו, אמרו שהיה מביט בתורה וברא עולמו. ופירוש 'מביט בתורה' כמו שאמרנו, כי העולם ברא כפי החכמה אשר ראוי להיות סדר המציאות, והוא התורה". ובנתיב התורה ר"פ א [כד.] כתב: "כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל... שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובנתיב התשובה פ"ב [מה.] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם". וכן הוא בדר"ח פ"ג מי"ד [שס:], תפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. וראה הערה הבאה. **וממו"ר זצוק"ל** שמעתי הערה נפלאה; הנה לשון חכמים הוא "היה מביט בתורה וברא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה ברא את העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי **הבטה** בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה וברא את העולם". ולמדנו ממאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה. ודפח"ח [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 77, פט"ז הערה 35, פכ"ג הערה 8, פמ"ו הערה 66, ופנ"ג הערה 60].

(114) לשונו בדרוש על המצות [נא:]: "כי כאשר ברא השם יתברך עולמו, בראו כפי הראוי אל התכלית שנברא עליו. כמו האדם כשבונה בית הוא בונאו עד שראוי לדירה ולעשות בו כל הראוי לו, כך ברא השם יתברך עולמו בשביל האדם, והאדם לעבוד את בוראו כמבואר, ועבודתו היא בתורה. הנה בנאו עד שהוא ראוי לאדם שבו ולתכליתו, דהיינו עבודת השם יתברך שע"י התורה. זהו שהיה מביט בתורה וברא העולם, שרצה לומר שהיה מביט בתורה שהיא עבודתו, והיה בורא העולם בענין הראוי ומתיחס לבא בו האדם אל תכלית זה" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 77].

(115) פירוש - הואיל וגזירת התורה נקראת "בריאה", וכמו שנתבאר, וגזירה זו קדמה לעולם, נמצא שהבריאה היא מעבר לששת ימי המעשה, אך הפסוק אומר שהבריאה היתה לששת ימי המעשה [יחזקאל מו, א "כה אמר ה' אלקים שער החצר הפנימית הפונה קדים יהיה סגור ששת ימי המעשה וביום השבת יפתח וגו'"], ולא מעבר לכך. ושאלתו היא לא רק ממה שהתורה נבראה קודם לעולם, אלא מכל שבעת הדברים שנבראו קודם לעולם, וכדמוכח בתשובתו.

(116) לעומת הנבראים שנבראו בששת ימי המעשה. ולמעלה פכ"ט [תק:] כתב: "כי הזמן מסודר להיות נבראים בו הבריות, כמו שהיה כל יום ויום מששת ימי בראשית נברא בו מה שראוי להיות נברא בו". ובכת"י למעלה פל"ו [תמ.] כתב: "ודבר זה ידוע למבינים כי ימי בראשית סבה לכל הדברים ההוים, וששת ימי בראשית הם סבה לטבע בעבור שהם ימי חול, ובין השמשות [סבה] לדבר שהוא על הטבע" [הובא למעלה פכ"ט הערה 95, ופנ"א הערה 46. וראה להלן הערה 155]. ויש לדייק בלשונו, שכתב כאן "אין נופלים תחת **המשך** זמן", ומיד במשפט הבא כתב "ואינם נופלים תחת הזמן", ולא שב וכתב "המשך הזמן". ונראה ש"המשך הזמן" מורה מדוע דברים בלתי גשמיים אינם נופלים תחת הזמן, שהואיל והזמן הוא מתמשך [מעבר לעתיד], זה מורה על גשמיותו, ובזה גופא מבואר שהדברים הנבדלים אינם יכולים ליפול תחת הזמן. באופן ש"המשך הזמן" הוא הסבה [להפקעת דברים נבדלים מליפול תחת הזמן], ו"זמן" סתם הוא המסובב [שדברים נבדלים אינם נופלים תחת הזמן]. ודבר זה מתבאר למעלה פמ"ו [שסה:], שכתב: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה, כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן, הוא דומה להמשך וחלוק הגשם, שכל גשם יש לו משך, והוא נחלק". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכו:] כתב: "הזמן הוא נמשך חלק אחר חלק, אבל לא כן הדבר הנבדל, ולכך הוא חלף בפעם אחת". ובפתיחה לאור חדש [קמח:] כתב: "כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך הזמן". ובהמשך הפתיחה שם [קנא.] כתב: "מפני כי

בה"א ברא השם יתברך עולמו, כדכתיב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים' [מנחות כט:]... ולא כמו עולם הבא שנברא בי' [שם], שהיא אות קטנה כמו נקודה, ולא יחלק. אבל אות הה"א, שאינו נקודה קטנה, רק שייך בה חילוק. ולפיכך נברא מזה הזמן, שהוא מתחלק" [הובא למעלה פמ"ו הערה 13]. הרי הבטוי המובהק להיות הזמן דבר גשמי הוא "המשך הזמן", ומחמת כן הדברים הנבדלים אינם יכולים ליפול תחת הזמן.

(117) לשונו למעלה פל"ו [תרנא:]: "לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן, כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך, שאינו נופל תחת הזמן". ולמעלה פמ"ז [תפב:] כתב: "כי כאשר תתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם טבעי שהוא תחת הזמן. שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה [שמות לד, כח], ולא כהתה עינו ולא נס ליחו [דברים לד, ז]". ולמעלה פנ"א [יז:] כתב: "כי מה שהיו יוצאים [ישראל ממצרים] בחפזון בלי המשך זמן, מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפעל שבא משם נעשה בלי זמן. לא כמו דברים הטבעיים, שכל פעולתם בהמשך זמן. אבל כאן היה גאולתם שלא בטבע, ולכך היה בחפזון בלי זמן". **וזהו יסוד** נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [נ.] כתב: "כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן". ובהקדמה לאור חדש [עו:] כתב: "השם יתברך פעל דבר זה [של גאולת פורים], והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך. כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [אסתר ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'', [אסתר ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [אסתר ו, יד] 'ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו''. הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "השלום, למדריגתו הוא דבר אלקי... וזהו שאמר [אבות פ"א מי"ב] 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי". ושם פ"ד מ"ד [פז:] הביא את מאמרם שאין מקיפין [ממתינין] בחילול השם [קידושין מ.], וכתב לבאר: "כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפועל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחילול השם, ויוצא

העונש לפועל מיד, כי חטא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". ובנתיב התורה פ"א [נה.] הביא את מאמרם [סוטה כא.] "'כי נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, לומר לך מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור, לומר לך מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם", וכתב לבאר בזה"ל: "ביאור דבר זה, כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". ובנתיב העבודה ס"פ י [א, קט.] ביאר שהכריעה בברכה נעשית בפעם אחת כחיזרא [ברכות יב:, ופירש רש"י שם "שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת"], וז"ל: "כי הכריעה הוא מצד השם יתברך, אשר לפניו יכרע הכל, ולפיכך ראוי שיהיה בפעם אחד, כי הוא יתברך אינו גשם אשר פעולתו הוא בזמן... ולפיכך ראוי שתהיה הכריעה בלא זמן, רק בפעם אחד". וכן כתב בהקדמה לדר"ח [יג.], שם פ"א מי"ב [שלח:], שם פ"ב מט"ו [תתיד:], שם פ"ד מ"ד [פז.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 46, פי"ח הערה 146, פכ"ח הערה 11, פל"ו הערה 39, פמ"ו הערה 17, ופנ"א הערה 70].

(118) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [נ.] כתב: "פעל הטבעי פועל לפי טבעו ומנהגו אשר בעולם הטבעי, ופעל הנבדל לפי ענינו. והבדל יש ביניהם, כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן". ולמעלה פמ"ו [שסז.] כתב: "כי הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ובגו"א שמות פי"ב אות מב [רטו.] כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן". ושם פי"ג אות ז [רנה.] כתב: "כי הזמן הוא תולה בשמש בתנועת הגלגל". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב: "הקדושה גם כן במן, כלומר שמה שלא ירד מן בשבת מורה שהיום קדוש [רש"י בראשית ב, ג]. שכל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם שאינו קדוש. ולכך כל הויה אין בה קדושה, מטעם אשר אמרנו. ולכך קדושת שבת היה גורם שלא היה בו הוית המן". ובדר"ח פ"ב מ"ד [תקסא.]: "האדם בעל שנוי מצד הזמן, אשר הוא מתחדש מן

הגלגל, כי הזמן מביא שנוי לעולם". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שפו:] כתב: "כאשר יאמר 'ויהי בימי', שאמר ההויה היא בזמן, וכל הויה שהיא בזמן היא הויה בלתי נחה, כי הזמן הוא תולה בתנועה שהיא בלתי נחה, ולפיכך כל מקום שנאמר 'ויהי בימי' שתולה ההויה בזמן, אין כאן הויה נחה". ובנתיב התורה פי"ד [תקסו:] כתב: "זמן אשר מסבב השמש גלגלה". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:] כתב: "העושר הוא דבר גשמי... שנקראו 'מעות' כלומר מה הדבר נחשב, שהוא לעת מה, ואינו דבר תמידי... שהוא תחת הזמן, והזמן הוא בעל שנוי, שתלוי בגלגל, שהוא חוזר ואינו עומד קיים על מקום אחד, ולפיכך העושר משתנה". **ואמרו חכמים** [ב"ב טז:] "אבלות מגלגלת ומחזרת על באי עולם", ובח"א שם [ג, עו:] כתב: "יש לך לדעת כי ההפסד תולה בגלגל, כי הגלגל מחדש שנוי, והשנוי הוא הפסד, ולפיכך אמר שהאבילות הוא גלגל שחוזר בעולם ומחדש שנוי... ההפסד שהוא מפני השנוי, אשר כל השנוי בזמן, והזמן תולה בגלגל. ודברים אלו רמזו חכמים [מגילה י:] כל מקום שנאמר 'ויהי [בימי]' אינו אלא לשון צער". וכן כתב בח"א לשבת קנא: [א, פב.]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יב.] כתב: "הזמן שהוא תולה בתנועה מן הירח, שהוא משלים סבוב שלו בחודש אחד. ומפני זה האריכו חכמי המחקר ואמרו כי הזמן תולה בגלגל היומי, לפי שהוא סובב ביום אחד... אבל דעת התורה אף על גב שהזמן הפשוט הוא תולה בגלגל היומי, מכל מקום הזמנים המקודשים אינם תולים בו, והם נמנים אל הירח". ובדרוש על התורה [כג:] כתב: "כי הזמן והמקום שייכים ומתייחסים זה לזה; שהמקום הוא בארץ, והזמן הוא התולה במערכת השמימי וגלגליו" [הובא הקדמה שניה הערה 46, למעלה פמ"ו הערה 17, וש"נ].

(119) אמרו חכמים [ב"ב עד.] "כל תלתין יומי מהדר להו גיהנם להכא כבשר בקלחת ["שמהפכין אותו כדי שתתבשל" (רשב"ם שם)], ואמרי הכי 'משה ותורתו אמת, והן בדאין'". ובח"א לב"ב עד. [ג, קא.] כתב: "ואם יקשה לך מה שאמר 'כל שלשים יום', ואין שייך ימים בשאול. אין זה קשיא למבין... שכמו שיש ימים ממש לבני אדם גשמיים, כך יש זמן לדברים שאינם גשמיים, ואינו זמן ממש, והוא שייך לדברים בלתי גשמיים". וכן הוא בתפארת ישראל ס"פ יח [רפב:]. ובמבוא לדרשת המהר"ל [עמוד 24] כתבו: "הזמן קשור בתנועת הגלגלים והמזלות הגשמיים, ובמקום שאין גשמיות אין תנועה, ואין מודד התנועה, שהוא הזמן... לפי שחשבון הימים הולך ונוצר מהילוך השמש ותנועתה, והרי בעולם שכולו רוחני אין בו תנועת הגשמיים, ואם אין תנועה, חשבון ימים מניין. ברם חשבון הימים מורה על שיעור הדברים, וכל יום מורה על שיעורו של אותו יום. והואיל ויש שיעורים שונים ודרגות שונות בכל העולמות, אפשר לומר 'כל שלושים יום מהפך

אותם גיהנם כבשר בקלחת', שלושים יום כשיעור מוגדר לבני אדם". וראה למעלה פמ"ז הערה 238, ולמעלה פס"ח הערה 45.

(120) בח"א לנדרים לט: [ב, יד:] כתב משפט זה כך: "שמאחר שהפשוט קודם למורכב, והעולם הגשמי יש בו אמצעי, והתורה השכלית היא קודם למורכב". ונמצא שביאר כאן שתים ממעלותיה של התורה; (א) התורה היא שכלית ופשוטה. (ב) התורה היא ציור וסדר העולם. והצורך בשתי מעלות אלו הוא, שהמעלה הראשונה [שכליותה] באה לבאר מדוע התורה נבראה לפני העולם [כי הפשוט קודם למורכב]. והמעלה השניה [ציור וסדר העולם] באה לבאר מדוע התורה היא הדבר הראשון שנברא, אף לפני ששת הדברים השכליים האחרים שהוזכרו במאמר [נדרים לט:] "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, אלו הן; תורה, ותשובה, גן עדן, וגיהנם, כסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח"], ועל כך מבאר שהואיל והתורה היא הציור וסדר העולם, לכך היא קודמת לכל [ראה למעלה הערה 110]. ולפי זה מתיישב הקושי שהובא בנצח ישראל פ"ג הערה 57, עיי"ש.

(121) היא הדבר השני שהוזכר במאמר זה [נדרים לט: "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, אלו הן; תורה, ותשובה, גן עדן, וגיהנם, כסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח"]. וצרף לכאן שנאמר [במדבר ב, טז] "כל הפקודים למחנה ראובן וגו' ושנים יסעו", וכתב על כך הרמב"ן [במדבר ב, ב]: "ראובן שהוא בעל תשובה, והתשובה מדה טובה, ורחמיו של הקב"ה באין לעולם בשעה שעושין תשובה... 'ושניים יסעו', שהתשובה היא שניה לתורה". וראה נתיב התשובה פ"א הערה 32.

(122) לכאורה כוונתו לומר שהמזרח נקרא "קדם" בכל מקום, ו"קדם" גופא הוא לשון התחלה [כי לא מצאתי מקרא שיכנה צד מזרח "התחלה"]. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות יז [קג:]: "רוח מזרחית קולטת בכל מקום כו'. והטעם כי מזרח נקרא 'קדמה', מלשון התחלה". והרבה פעמים נקרא צד מזרח "קדם" [בראשית ב, ח, שם פסוק יד, שם ג, כד, ועוד]. ונביא כאן את המקראות שנאמר בהם "מזרח" ו"קדם" ביחד, כמו [שמות כז, יג] "ורוחב החצר לפאת קדמה מזרחה חמשים אמה". ונאמר [שמות לח, יג] "ולפאת קדמה מזרחה חמשים אמה". ונאמר [במדבר ב, ג] "והחונים קדמה מזרחה דגל מחנה יהודה וגו'", ופירש רש"י [שם] "קדמה - לפנים הקרויה 'קדם', ואיזו זו, רוח מזרחית". ובגו"א שם אות ב [טו.] כתב: "רצה לומר כי 'קדמה מזרחה' שכתוב כפל לשון, הכתוב מפרש דבריו בעצמו, ואומר 'קדמה לפנים הקרוים קדם, ואיזהו וכו''... ואם תאמר, דלמה למכתב בקרא כפל לשון, לכתוב 'מזרחה'. ונראה שהכתוב מגיד לך מפני שיהודה הוא

מלך [בראשית מט, י], ויש לתת אותו בצד שהוא חשוב יותר, וקודם לשאר צדדין, לכך נתן במזרח, שהוא גם כן קדם. וכמו שנתן לו השם כבוד זה להיות בצד אשר הוא קדם, כן נתן לו במה שיעלה תחלה. ואי כתב 'מזרחה' או 'קדמה' בלחוד, לא הוי ילפינן. אבל השתא כתב 'לפנים הקרוים קדם' מלשון תחלה וקדימה, ילפינן". ונאמר [במדבר לד, טו] "שני המטות וחצי המטה לקחו נחלתם מעבר לירדן ירחו קדמה מזרחה", ופירש רש"י [שם] "קדמה מזרחה - אל פני העולם, שהם במזרח, שרוח מזרחית קרויה 'פנים'". ובח"א לסנהדרין קט. [ג, רסא:] כתב: "כי ההתחלה הוא מזרח" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 21, פ"ח הערה 170, ולמעלה ציון 50].

(123) לשון רש"י [שמות כז, יג]: "המערב קרוי 'אחור', כמו דאת אמר [דברים יא, כד] 'הים האחרון', 'ימא מערבא' [אונקלוס שם]". ורש"י [ב"ב כה.] כתב "המערב קרוי 'אחור', שנאמר [איוב כג, ח] 'הן קדם אהלך ואחור ולא אבין וגו'". ותוספות [ב"ב כה.] כתבו: "מערב קרוי 'אחור', דכתיב [תהלים קלט, ה] 'אחור וקדם צרתני', ודרשינן בחגיגה [יב.] לענין מזרח ומערב. וכתיב נמי [ישעיה ט, יא] 'ארם מקדם ופלשתים מאחור'". ובזוה"ק [ח"ב נה.] אמרו "קדם הוא מזרח, אחור הוא מערב". ולמעלה פמ"ב [קעט:] כתב: "ומערב נקרא 'אחור' פעמים הרבה". ובבאר הגולה באר הששי [רפז:] כתב: "מערב נקרא 'אחור'". וראה הערה הבאה שהובאו מקבילות נוספות שהמערב נקרא "אחור". ומוכיח מהמערב על המזרח, כי כבר השריש הרבה פעמים ש"ידיעת ההפכים אחת" [ראה למעלה פנ"ג הערה 89, וש"נ, פס"ו הערות 16, 111, ולהלן ציון 175].

(124) לא מצאתי במקרא שצד מזרח נקרא "פנים", אך ההתחלה ["קדם"] נקראת "פנים", וכמו שכתב למעלה פמ"ה [שנח:]: "כל חיות הוא התחלה ופנים". ובאור חדש פ"א [תלב.] כתב: "כלל הדבר, הזנב הוא בסוף הבעל חי, והפנים הוא התחלה". ובגו"א דברים פי"א אות לו [קצה.] כתב: "הפנים אינם גוף הדבר, אבל הם נבדלים מגוף הדבר עצמו. כי ההתחלה, שהוא הפנים... אינו גוף הדבר, ממה שהוא לא פנים" [הובא למעלה פמ"ה הערה 139]. ורש"י כתב כמה פעמים שהמזרח נקרא "פנים", וכמו שכתב [שמות כו, יג]: "אחורי המשכן - הוא צד מערבי, לפי שהפתח במזרח שהם פניו". ושם [פסוק כב] כתב רש"י: "לפי שהפתח במזרח, קרוי מזרח 'פנים', והמערב 'אחורים', וזהו סוף, שהפנים מן הראש". ושוב [שמות כז, יג] כתב רש"י: "לפאת קדמה מזרחה - פני המזרח קרוי 'קדם', לשון פנים". הרי "קדם" גופא הוא לשון "פנים". ושוב כתב רש"י [במדבר לד, טו]: "רוח מזרחית קרויה 'פנים', ומערבית קרויה 'אחור'". ובגו"א שמות פי"ט אות ד [נה:] כתב: "המזרח נקרא 'קדמה' [שמות כז, יג], והמערב נקרא 'אחור', נמצא כי הוא [צד מזרח]

כמו הפנים". ובמשנה [חגיגה יא:] אמרו "מה לפנים ומה לאחור", ופירש רש"י [שם] "ומה לפנים - חוץ למחיצת הרקיע למזרח. ומה לאחור - למערב". ואודות שהמזרח נקרא "קדם", ראה למעלה הערה 122. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 49]: "כמו שנקרא מזרח 'קדם', שהוא התחלה, כך מערב 'אחרון' נקרא". וכן כתב רש"י [במדבר ב, ג] "קדמה - לפנים הקרויה קדם, ואיזו זו, רוח מזרחית. והמערב קרוי 'אחור'". ובגו"א במדבר פ"ב אות ב [טו.] כתב: "המזרח נקרא 'קדם', שהרי המערב, שהוא נוכח מזרח, נקרא 'אחור', יתחייב על המזרח שנקרא 'קדם'". ולמעלה פמ"ה [שנט.] כתב: "כי התכלת דומה לים, אשר הוא במערב, שנקרא 'אחור', נגד מזרח שנקרא 'קדם'". ובח"א לסוטה לו: [ב, עה:] כתב: "מערב נקרא 'אחור', כמו שנקרא המזרח 'קדמה'". ורבינו בחיי [דברים ג, כז] כתב: "וצריך אתה לדעת כי ארבע רוחות העולם, שהם מזרח ומערב וצפון ודרום, יש להם [לכל אחד מהם] שלושה שמות; מזרח, קדם, פנים. מערב, ים, אחור... וביאור זה, כי נקרא רוח 'מזרח' כן על שם שמשם זריחת השמש. ו'קדם' כי מאותו רוח יקדים לזרוח. ו'פנים' על יצירתו של אדם שנבראו פניו למזרח [כן כתבו תוספות ב"ב כה. "דכשעמד אדם הראשון כשנברא היו פניו למזרח"], ואחוריו למערב". וראה למעלה ציון 51, ולהלן פע"א הערה 1.

(125) כמו שנאמר [תהלים קלט, ט] "אשא כנפי שחר אשכנה באחרית ים", וכתב הרד"ק [שם] "אם אמרתי אקח כנפי שחר ואעוף בהם ממזרח למערב, ואחרית ים, הוא המערב. ואמר 'באחרית ים', רוצה לומר סוף העולם, כי הים סובב הארץ, ואחרית ים הוא סוף העולם". ולמעלה הקדמה שלישית [קכז.] כתב: "כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח, וכמו שתקנו [תפילת שחרית] 'המאיר לארץ ולדרים עליה ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית'. ואל המערב, הוא צד שכנגדו, ששם שוקע האור, מתיחס הפסד הנמצאים". ובהמשך שם [קלב.] כתב: "כמו שהויית העולם מן המזרח, שמשם השמש עולה, כך הפסד העולם מתיחס אל המערב, ששם השמש שוקע". ולמעלה פ"ח [שצט.] כתב: "כי מזרח מעלתו יותר עליון מן שאר הרוחות, כי הוא התחלה שמשם האורה בא לעולם, ולכך זה הרוח יש לו עילוי יותר... שהוא התחלה". ובגו"א בראשית פ"ד אות יז [קג:]: "כי המזרח נקרא 'קדמה', מלשון התחלה, כי הוא התחלת העולם". ובח"א לב"ב כה. [ג, פא:] כתב: "נקרא מזרח 'קדמה', מפני כי משם התחלת התנועה של הכוכבים, וכל התחלה הוא קודם, וכל סוף הוא אחור". ובח"א לסנהדרין קט. [ג, רסא:] כתב: "אמרו במדרש [ב"ר לח, ו] שאמרו [אנשי דור הפלגה] אחד לאלף תרנ"ו שנים הרקיע מתמוטט, אלא בואו ונעשה

לו סמוכות; אחד מן הצפון, ואחד מן הדרום, ואחד מן המערב, וזה שבכאן סומכו מן המזרח, עד כאן. פירוש, שאמרו כי התחתונים הם נבדלים מן העליונים, היינו הרוב, דהיינו שלשה צדדין, שהם רוב ארבע. אבל בודאי אין נבדלים לגמרי מן העליונים, כי ההתחלה, שהוא מזרח, יש לו חבור עם העליונים, שאם לא כן היו שני עולמות לגמרי. כי אף שאינו עולם אחד, גם כן אינו מחולק לגמרי. רק כי ההתחלה יש לו חבור עם העליונים, וזהו סמוכות שלו. ואין צריך סמוכות רק מג' צדדין, אבל מזרח, שהוא התחלה, אין צריך סמוכות". ורש"י [איוב כג, ח] כתב: "הואיל והמזרח קדמת העולם, נמצא המערב אחריו של עולם". וראה למעלה פמ"ב הערה 36, ופמ"ה הערה 139.

(126) לשונו בדר"ח פ"ד מי"א [רכג.]: "כי התשובה היא סלוק מן החטא... כי אין התשובה רק סלוק החטא" [ראה להלן הערה 134]. ובנתיב התשובה פ"ב [לז:] כתב: "יש לך לדעת ענין התשובה שהוא שב אל השם יתברך, ומסלק עצמו מן החטא. התשובה הזאת אי אפשר רק כאשר יש לו הפשיטות מן החטא לגמרי". ושם ר"פ ד [ס:] כתב: "כאשר כבר חטא ושב בתשובה, דבר זה התרחקות יותר מן החטא ממי שלא חטא והוא צדיק. שזה שלא חטא אין צריך להתגבר על יצרו כמו מי שהוא בעל חטא, ושב בתשובה, שזהו צריך להתגבר על יצרו, ומתרחק מן החטא לגמרי... כי זהו ענין בעל התשובה, שהוא מתפשט ומסתלק מן החטא".

(127) כמו שנאמר [דברים כח, ו] "ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך", ופירש רש"י [שם] "שתהא יציאתך מן העולם בלא חטא, כביאתך לעולם".

(128) לשונו בנתיב התשובה פ"ב [לב:]: "גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם [יומא פו.]... דע לך, דע לך כי התשובה היא לאדם מצד כי האדם נברא בהתחלתו בלא חטא. וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אז האדם חוזר אל התחלתו. ומפני זה ראויה התשובה להביא רפואה לעולם, כי הרפואה גם כן שהוא שב להיות כבתחלה. וכאשר בני אדם עושים תשובה, וחוזרים אל התחלתם, העולם גם כן חוזר אל התחלתו לתקן כל קלקול שהוא בעולם. ולפיכך אמר 'גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם', כאשר העולם מתדבק בהתחלתו, והבן זה". ובנתיב התשובה פ"ד [עד.] כתב: "כי כאשר שב הדבר אל התחלתו, האדם בעצמו שב אל התחלתו כמו שהיה בלא חטא ועון, כמו שהיה האדם בתחלת בריאתו, ולכך יש כאן סלוק עון". ולמעלה פ"ח [תו:] כתב: "כי כל דבר שהתחלתו ועיקרו טוב, הנה יש לו תקנה להחזיר אותו למעלתו הראשונה. ולפיכך מאחר שהתחלת ישראל טוב, שהם בני האבות, יש להם תקון. לכך זכות אברהם יעמוד להם שמחזיר אותם להיות כבתחלה. ואם לא היה התחלתם [של ישראל] הטובה הזאת

[זכות אברהם], כאשר חטאו היו נאבדים לגמרי חס ושלום, והבן דבר זה". ובח"א לע"ז יז. [ד, מ.] כתב ששורש תיבת "תשובה" הוא "שב", וכתב לבאר: "אין התשובה רק אם נשאר דבר אצלו, עד שאינו נפרש לגמרי מן השם יתברך. וכך מורה שם 'תשובה', כי השורש שהוא 'שב', השי"ן מורה כי לא הגיע אל האחרית, כי התי"ו היא אחרונה, וכמו שאמרו [אבות פ"ב מ"י] 'שוב יום אחד לפני מיתתך', ולאחר מיתה אין תשובה מועלת, ויהיה שב מן התי"ו שהיא קודם למיתה. עד ב', וכל זה בכלל תשובה. אבל מכל מקום צריך שיהיה נשאר בו דבר אחד, שהוא האל"ף. אבל אם פירש לגמרי, כמו מינות וע"ז, ובזה הוסר מן השם יתברך, ולא נשאר בו אף הדבר שהוא התחלה, כמו האל"ף, ובזה הוסר לגמרי, ואין תשובה לזה... כי כבר התבאר כי החוטא כאשר הוא שב בתשובה, צריך שלא היה לו פרישה גמורה מן השם יתברך. כי התחלת האדם כאשר נולד היה בלא חטא, וכאשר שב בתשובה הוא שב להיות כמו בראשונה, שהיה בלא חטא. ואם לא היה התחלתו טוב, אין כאן תשובה, רק על ידי שיש לו התחלה טובה ולא נתקלקל, חוזר בתשובה אל התחלתו, שהיה בלא חטא מתחלה. וכאשר נעשה לאיש אחר... אין כאן תשובה אל התחלתו, כי כבר נעשה לאדם אחר, ונתקלקל הכל". ואמרו חכמים [נדרים מא.] "אין החולה עומד מחליו עד שמוחלין לו על כל עוונותיו". ובח"א שם [ב, יט:] כתב: "כי החולה חוזר לבריאתו על ידי שהוא חוזר להיות כבראשונה, ואם לא כן לא היה חוזר לבריאתו אחר שנפסד טבעו... שהוא חוזר לימי עלומיו, שרצה לומר כאילו נברא מחדש, ובזה חוזר להיות כבראשונה. ומאחר שחוזר להיות כבראשונה, בזה מוחלין לו כל עונותיו כאשר חוזר לקדמותו, שהרי קדמותו היה בלא חטא. ואביא לך משל; האילן הזה שבא עליו הפסד בימות החורף, עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו ג"כ מקולקל, כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז חוזר לקבל כח מן השורש, ומתחדש כבראשונה. וכך הוא החולה אשר נשתנה מחמת החולי, אין חוזר לבריאותו רק מכח שהוא חוזר להוייתו הראשונה, ובזה הוא סילוק חטא שלו. ואם לא היה מגיע לאותה מדריגה שבה סילוק חטא שלו, לא היה חוזר לבריאתו, אחר שנפסד ונתקלקל טבעו. וזה שאמר שאין החולה עומד מחליו עד שמוחלין לו כל עוונותיו. רצה לומר כי אי אפשר לחולה שיעמוד מתוך החולי רק מכח המדריגה העליונה שבה חוזר לבריאתו, ובזה גם כן הוא מסולק מן החטא... כי אי אפשר שיוסר ממנו החולי אשר שנתקלקל טבעו, אלא אם כן חוזר להתחלה שלו, ואז יוסר ממנו הפסד וקלקול טבעו". ובח"א לב"מ פז. [ג, נב.] כתב: "כאשר חוזר החולי לבריאה הוא חוזר אל התחלתו הראשונה, ודבר זה רמזו חכמים במסכת נדרים [מא.] אין החולה עומד מחליו עד שמוחלין לו כל עוונותיו. ודבר זה מורה

לך שאי אפשר לו לעמוד מחליו רק מצד המדריגה שבה חוזר הכלל ענינו הראשון להיות כבראשונה" [ראה למעלה פ"ח הערות 203, 205, פמ"ג הערה 153, ופמ"ו הערה 39]. והפחד יצחק, יוה"כ מאמר יט אות ד, כתב: "הבט נא וראה, כמה הטריח עצמו אותו זקן בנתיב התשובה שלו, לפרש ולבאר ולהסביר כי נקודת המוקד בכלליות ענין התשובה, היא השיבה אל ההתחלה. ולא עוד, אלא שחזר על זה כמה פעמים, אחת הנה ואחת הנה, עד שניכרת בדבריו השתוקקות מיוחדת להשריש בנו הנחה זו שמרכז כחה של תשובה הוא בשיבה אל ההתחלה".

(129) לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז [קג:]: "רוח מזרחית קולטת בכל מקום כו'. והטעם כי מזרח נקרא 'קדמה', מלשון התחלה, כי הוא התחלת העולם. והרוצח שנגזר עליו שיהיה נע ונד, אין דבר קולטתו רק דבר שהוא התחלה, כי התחלה הוא שקולט הכל, ודבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה, ולפיכך רוח מזרחית קולטת ומקבל כל הנדים. ודבר זה מבואר". אמנם כאן יבאר זאת מצד שההתחלה קולטת את הבעל תשובה. וראה בספר אורי וישעי [שמות א (שובבים)], ענין נד [עמוד תשעג], שהביא דברי המהר"ל האלו, וביאר מדוע הרוצח בשוגג במיוחד זקוק לצד מזרח שתקלוט אותו.

(130) פירוש - מחמת שהתחלת האדם היא ללא חטא, לכך יש בידי האדם האפשרות להתנער מחטאו על ידי ששב אל התחלתו. וענין זה מבואר היטב בגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב.], בביאור דברי רש"י [בראשית ב, ז] שכתב: "נטל עפרו [של אדה"ר] ממקום שנאמר [שמות כ, כא] 'מזבח אדמה תעשה לי', הלואי תהא לו כפרה ויוכל לעמוד", וכתב בגו"א [שם]: "שתהא לו כפרה. וקשה, והלא אין המזבח מכפר בלא קרבן, ולמה יהיה לו כפרה בשביל שהוא נברא ממקום המזבח. ויש לך לדעת כי הוא ענין מסתרי התורה, דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות, והוא המובחר. ולכן הובחר המזבח והמקדש לעבוד שם, שהוא מקום באמצע היישוב, אינו נוטה אל הקצוות, והקצוות אינם טובים, ולפיכך אמר שהאדם נברא ממקום המזבח, שהוא לגמרי באמצע העולם, ורוצה לומר שחומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות. וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעלי חי, מפני שהוא יותר ממוצע. וכל זה כדי שיהא לו כפרה, שאם יקרה לו חטא, יהא נקל שיוסר החטא, כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות, ואחר שהאדם נברא מן המצוע, נקל הוא לשוב אל האמצע, למקום שנברא,

והוסר ממנו החטא, שהיא הנטייה אל אחד מן הקצוות. משל מי שהוא בעצמו יפה וטהור, אם קבל זוהמא ושום דבר מגונה, בקל יוכל להתכבס. אבל אם היה דבר מזוהם בעצמו ומגונה, נכנס אז הזוהמה בו. וזהו שאמרו רז"ל [ב"ר יד, ח] כי ברא את האדם מן המזבח כדי שיהיה לו כפרה, פירוש הסרת הזוהמא. ודבר נפלא הוא מאד מאד איך גורם זה שבראו ממקום המזבח שיהיה לו כפרה, ועיין עוד" [ראה למעלה פס"ט הערה 107 במה שנתקשה שם].

(131) בא לבאר מדוע היה צורך שהתשובה תברא קודם שנברא העולם, ולא היה סגי בצד מזרח הקיים משנברא העולם. שהרי צד מזרח הנמצא בעולם מורה על התחלת העולם, וכמו שנתבאר, ומדוע יש להקדים את התשובה שתברא קודם שנברא העולם.

(132) "ואין לומר שאין הרכבה רק באותן המורכבים מד' יסודות, אבל השמים וד' יסודות פשוטים אין בהם הרכבה. זה אינו, שהרי הגשם יש בו הרכבה, שהרי כל גשם מתחלק לחלקים, ואם כן כל גשם מורכב מן החלקים. וגדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם. ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה" [לשונו למעלה לאחר ציון 72].

(133) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פט"ז [פד.] כתב: "הצדיקים, בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע". ולמעלה פנ"ו [רנד:] כתב: "ההעדר הוא מפאת החומר, כאשר ידוע מענין החומר שדבק בו ההעדר". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כב:] כתב: "דבר החומרי הוא סבה לחטא". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פד.] כתב: "דבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית". ושם מי"א [רכג:] כתב: "הגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". ובתפארת ישראל פ"ד [פ:] כתב: "וידוע כי החטא הוא מצד החומר לא מצד הצורה". ושם פ"ע [תתשא:] כתב: "כשהוא עוסק בתורה, דבר זה הוא הסתלקות הגוף, ואז אין נמצא החטא שהוא מצד החומר... כי מצד הגוף הגשמי החטא נמצא". ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "החטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך". ובנתיב התשובה פ"א [כ.] כתב: "כל חטא בשביל שנמשך אחר הגשמי". ושם בפ"ד [סד:] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אבל מצד

הנשמה, אין מצד הנשמה החטא". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "כי החטא הוא מן החומר, כאשר התבאר פעמים הרבה". ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.] כתב: "כי החטא והעון הוא מצד החומר". ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.] כתב: "כי החטא הוא באדם מצד החומר". ושם קו. [ג, רמז:] כתב: "כי האדם בעצמו מוכן הוא לחטוא, שהרי הוא אדם בעל גוף, אשר היה מוכן לחטא". ובדרשת שבת הגדול [ריש רב.] כתב: "כי האדמה ממנו החטא, מפני שהאדמה היא חומרית מצד החומר, ולכך כתיב [קהלת ז, כ] 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', שהרי הוא בעל חומר נברא מן האדמה, ולכך בא החטא". אמנם בגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכג.] ביאר שיש בזה מחלוקת בב"ר [כז, ד], וכי מאן דאמר אחד סובר "כי החטא בא גם כן מהנשמה... ויש שסובר... שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף" [ראה למעלה פט"ז הערה 100, ופנ"ו הערה 98]. ולהלן פע"א [לאחר ציון 14] כתב: "כבר אמרנו לך בפרק שלפני זה כי החטא הוא בגשם, וכל דבר הבלתי גשמי הוא מסולק מן החטא", וכוונתו לדבריו כאן.

(134) "אי אפשר שיהיה התשובה באדם בכח התחלה גשמית, שדבר זה אינו, כי בכח אותה התחלה לא היה כאן הבדל מן החטא. אלא בכח התחלה אלקית בלתי גשמית, והיא פשוטה" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 138)].

(135) אמרו חכמים [יומא פו.] "גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד". ובנתיב התשובה פ"ב [לז:] כתב לבאר: "יש לך לדעת ענין התשובה, שהוא שב אל השם יתברך, ומסלק עצמו מן החטא. התשובה הזאת אי אפשר רק כאשר יש לו הפשיטות מן החטא לגמרי. וזה שאמר 'גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד', כי משם התחלת ההויה מן האדם. וכבר אמרנו כי התשובה הוא שחוזר אל התחלתו, והתחלת האדם מן תחת כסא, כי משם הנשמה חצובה [חגיגה יב:], ועד שם מגיע הפשיטות הזה. כי התשובה הזאת היא הפשיטות הגמור, ולכך אמר 'גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד'". **ואם תאמר**, מדוע היה צורך להדגיש שהתשובה מסולקת מהחטא, ולכך פשיטותה מגיעה עד לכסא. הרי היה מספיק לומר שהתשובה היא חזרה אל ההתחלה [כפי שכבר נתבאר פעמים מספר], ומחמת כן היא מגיעה עד הכסא, כי שם הוא התחלת האדם, כיון שנשמתו חצובה מתחת הכסא, ודל מהכא ענין הפשיטות והסילוק מן החטא, מ"מ התשובה תגיע אל הכסא, כי שם ההתחלה של הנשמות. ויש לומר, כי יש לאדם התחלות שונות; מצד גופו התחלתו היא מהתחתונים, ואילו מצד נשמתו התחלתו היא מן העליונים [כמו שכתב הרמב"ן (בראשית ב, א) שנשמת האדם משתייכת לצבא השמים, וגוף האדם משתייך לצבא הארץ]. לכך אע"פ שמוסכם הוא שהתשובה היא חזרה אל ההתחלה,

אך מ"מ לא ידענו לאיזו התחלה מכוונת היא התשובה. ולפיכך הדגיש שם שהתשובה היא מסולקת מהחטא, ולכך היא בגדר הפשיטות הגמורה, ומחמת כן היא מכוונת אל מקום ההתחלה שמשם הנשמות מתחילות, והוא הוא תחת כסא הכבוד [נתבאר שם הערה 91]. והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהתשובה צריכה להגיע להתחלה פשוטה ונבדלת, ולא להתחלה גשמית.

(136) לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.]: "כי אין ספק לך כי השמים והארץ הם רחוקים זה מזה 'כגבוה שמים מן הארץ' [תהלים קג, יא], וכפי גבהם וריחוקם זה מזה, הם רחוקים זה מזה בצד עצמם. כי המקיף, והוא השמים, הוא זך ודק, ופשוט בתכלית הפשטות. והארץ, שהיא הנקודה האמצעית, עכור וגס... השמים שהם יותר דקים וזכים ופשוטים". ומעין כן כתב בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:]: "האור נבדל לגמרי מכל גשם, וכל אשר יש בו גשם יותר, אינו מאיר בלבד, כי הגשמי יבטל האור... כן תמצא בעולם, שכל אשר הוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך ביותר, עד הגלגלים, שאין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר, עד שכמעט אינו נחשב חומר. ולפיכך אמר [דניאל יב, ג] 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע', ונאמר [שמות כד, י] 'כעצם השמים לטוהר'" [ראה למעלה הערה 75, וסוף הערה הבאה].

(137) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.]: "שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים. ולפיכך לא היה להם קיום בדין אם לא שתף שם רחמים עם הדין". ולמעלה פ"ז [שלה.] כתב: "הקב"ה הוציאו [את אברהם] חוץ לשמים, כלומר שהיה דבק במעלה הנבדלת, לא במעלה הגשמית, כי השמים הם גשמים". ולמעלה פי"ז [צג:] כתב: "שמים שאינם נבדלים". ולמעלה פכ"ב בכת"י [תז:] כתב: "מדת הדין הפך מציאות, כי העולם לא היה בנין שלו רק מצד החסד. שאף על גב שהקב"ה ברא העולם בדין, שהרי כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', לא היה אפשר לו הקיום בצד הדין, כי אף 'שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו] מצד הדין. ולפיכך כאשר נשלמה הבריאה, שתף הקב"ה שם הרחמים עם הדין, [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים'". ולמעלה פל"ד בכת"י [תעה.] כתב: "אין לך דבר שהוא במדריגתו יותר עליון וגבוה רק נשמת האדם. לכך מכות בכורות אחרונה לכל המכות, שהיא יותר במעלה מן השמים, לפי שהשמים הם גשמים, והנשמה אינה גשמית, לכך באה אחרונה". ולמעלה פס"ה [לאחר ציון 126] כתב: "כי המעשים המופלאים האלו הם למעלה מן השמים, שהם גשמיים". ובתפארת ישראל פי"א [קעא.] כתב: "כי התורה היא היושר בעצמו, אשר היושר הוא קירוב וחבור אליו

יתברך. ואילו שאר חכמות אין בהם היושר, שאף 'שמים לא זכו בעיניו', ואף 'במלאכיו ישים תהלה' [איוב ד, יח], שכלם מחוסרי היושר. ולפיכך ההשגה באלו הדברים, אין בהשגה הזאת היושר, באשר ההשגה היא בנמצאים שהם מחוסרי היושר, ולכך אינם מביאים הקירוב אל השם יתברך". ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרנד.] כתב: "אף השמים לא זכו בעיניו לומר שיהיו בעל הנחה, רק הם מתנועעים תמיד באין הנחה. וכל זה מפני כי הנחה היא ההשלמה, ודבר זה אינו ראוי לגשם, שאין הגשם כלל בעל השלמה". ובנתיב התורה פי"ד [תקסג:] כתב: "התורה היא משפט אלקי, ולא תמצא מעלה זאת בשמים, כי השמים הם גשמיים". ובמו"נ [ח"ג ס"פ יג] כתב: "ועניין 'תהלה' ["הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה" (איוב ד, יח)] הוא ענין 'לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], רצוני לומר היותם בעלי חומר. ואף על פי שהוא הזך שבחומרים, ואשר אורו יותר עצום, אמנם בערך השכלים הנפרדים הוא חשוך, עכור, בלתי זך" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 318, פ"ז הערה 83, פי"ז הערה 23, פכ"ב הערה 95, פכ"ה הערה 96, פל"ד הערות 68, 144, פמ"ד הערה 70, פמ"ו הערה 61, פנ"ז הערה 34, פס"ה הערה 127, פס"ז הערה 41, ופרק זה למעלה הערה 106]. וראה הערה הבאה, והערה 184.

(138) יש להבין, מדוע מדגיש שביחס למעלת הקב"ה אין לשמים זכיה ["לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל"], ולא כתב שזהו משום שיש לגשמי חסרון, לכך בעלי הגשם לא זוכים במשפטם. והרי כך כתב בגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.]: "שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת... ולפיכך לא היה להם קיום בדין" [הובא בהערה הקודמת], ושם לא תלה זאת במעלת הקב"ה. וצריך לומר שהפסוק עצמו מחייב הדגשה זו, דכתיב [איוב טו, טו] "הן בקדשיו לא יאמין ושמים לא זכו **בעיניו**", ולא נאמר "ושמים לא זכו" סתם, אלא "שמים לא זכו בעיניו" דייקא. וזה מורה באצבע שהכל נידון בערכין, ואין השמים זוכים בדין לפי ראות עיני הקב"ה, "שהוא פשוט נבדל". וזה טעון ביאור, דמהי הסברה שדינו של הנידון יהיה תלוי במעלת הדיין, וככל שמעלתו גדולה יותר, דינו של הנידון יהיה חמור יותר, דמהיכי תיתי שהדיין ידון את הנידון לפי אמות מדה ומעלות של עצמו. ויל"ע בזה. **ואודות שהקב"ה** "פשוט נבדל", כן כתב למעלה הקדמה שניה [סה:]: "כי אמיתת עצמו לא נודע, רק שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות". ולמעלה פכ"ה [תו:] כתב: "כי משה בקש לדעת שמו, והשיב לו הקב"ה [ד]אי אפשר לו להקרא לו שם, כי אם לפי מעשיו של אותה שעה יש לו שם. כי כל שם מורה על

המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש. והנה יש כאן שני דברים; האחד, כאשר תבחין בו מצד שהוא נמצא בלבד, לא מצד המהות. והשני, מצד המהות, וזהו הרכבה. ועוד, כי כל שם הוא גדר הדבר, וכל גדר הוא מורכב מסוג והבדל, והוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמד.] כתב: "כי הכל במדרגה חמרית אל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רו:] כתב: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומפני כך כולל הכל, כי זהו ענין הפשוט שלא יוגדר בדבר מיוחד". ובהמשך שם [רח.] כתב: "מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות... לא יוגדר בדבר מיוחד". ובנתיב התורה פ"ט [שע.] כתב: "תלמידי חכמים עצמם, איך יהיה להם חבור עם השם יתברך... דודאי השם יתברך נבדל מן הכל" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 119, פט"ז הערה 50, פכ"ה הערות 85, 88, ופס"ז הערה 25].

(139) נביא כאן כמה מקומות בספריו שבהם התייחס לדבריו כאן; בתפארת ישראל פמ"ח [תשמז.] כתב: "כי התשובה שישוב האדם מן החטא, ויקבל אותו השם יתברך בתשובה, הוא דבר גדול מאד המדרגה העליונה שיש לעולם. כי אחר שחטא האדם, ישוב אל התחלתו כאשר היה בראשונה. ובשביל כך אמרו... במסכת נדרים [לט:] שהתשובה נבראת קודם שנברא העולם, וכמו שבארנו בחבור גבורות ה'. ושם מבואר שהיא על כל העולם. ולפיכך התשובה בריאה חדשה בעולם". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצג:] כתב: "זה שפירש מן החטא, שהיה נוטה אל עולם הזה הגשמי, הוא יותר במעלה ממי שלא היה נוטה אחריו כלל. ולפיכך המדרגה זאת שהיא יציאה מן החטא, לא בא לו מצד עולם הזה, לפי שבעל תשובה מסלק החמרי אשר בו החטא, כי אין חטא נבדל מן החמרי, וסלוק החמרי אינו רק מצד עולם העליון, שאין במדרגה ההיא נמצא שום חמרי, ובאותה מדרגה עליונה הוא סלוק החמרי. וכבר הארכנו בזה בחבור גבורות ה' [דבריו כאן]". ובדר"ח פ"ד מי"א [רכג.] כתב: "כי התשובה, שהיא סלוק מן החטא, וכל סלוק מן החטא אי אפשר רק במדריגה נבדלת מן החומר... ורמזו החכמים עליו [נדרים לט:] שהתשובה נבראת קודם שנברא העולם, דהיינו שהתשובה היא מעלה עליונה נבדלת מן העולם הזה הגשמי, וכמו שהארכנו בזה [כוונתו לדבריו כאן]. כי אין התשובה רק סלוק החטא, שהגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל. ואם כן התשובה היא מצד המדריגה הנבדלת".

(140) רומז בזה ["וזאת התחלה הוא מה **שגזר** השם יתברך"] לדבריו למעלה [לאחר ציון 106], שכתב: "ואם תאמר, מה שייך בריאה בתורה, והיא דבר שאין בו ממש כלל. ואין זה קשיא למבין, 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד' [תהלים לג, ט], כי הגזירה על דבר

מה שהוא גוזר הוא נקרא בריאה". לכך חזר וכתב כאן תיבת "שגזר" כדי להורות שאיירי בגזירה שקדמה לעולם שתהיה תשובה [ראה למעלה הערות 107, 108, ולהלן הערות 157, 185].

(141) כמבואר למעלה ציונים 130-121.

(142) תמצית נקודתו היא שהתשובה באה לסלק את החטא מן האדם, וסילוק זה יכול להעשות רק ע"י דבר שהוא עצמו מסולק מהחטא, ד"מיגו דזכי לנפשיה, זכי נמי לחבריה" [ב"מ ח.]. וזה ניתן להעשות רק עם התחלה אלקית פשוטה, המופקעת מהחטא. אך אין בידי התחלה גשמית לעשות כן, כי הגשם עצמו שייך אל החטא, ואיך יועיל להפקיע האדם מן החטא, כאשר הוא עצמו אינו נבדל מהחטא. ועל כגון דא אמרו חכמים [ברכות ה:] "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים", וק"ו שלא יוכל להתיר אחרים. וכן אמרו [עירובין צב.] "וכי רבי לא שנאה, רבי חייא מנין לו". דוגמה לסברה זו; בנתיב העבודה ר"פ יח [א, קלב.] כתב: "אמרו בפרק ערבי פסחים [פסחים קיח.], קשים מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה, דאילו בגאולה כתיב [בראשית מח, טז] 'המלאך הגואל אותי מכל רע'. ואילו במזונות של אדם כתיב [שם פסוק טו] 'האלקים הרועה אותי מעודי'. פירוש זה, כי הגאולה היא כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר, והוא יוצא מרשות אחר לחירות. ולכך המלאך יכול להוציא אותו ולגאול אותו, כי המלאך אין נמצא דבר זה בו, שיהיה המלאך תחת רשותו של אדם... לכך כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר, הוא צריך לגאולה. ולא שייך שעבוד במלאך שיהיה צריך לגאולה, ולכך אפשר שיהיה המלאך גואל אותו, מאחר שלא נמצא בו החסרון הזה, הוא השעבוד במלאך. אבל הפרנסה שהוא קיום של אדם, כי אחר שנברא האדם צריך לקיום, הפרנסה מקיימת האדם. והנה העליונים גם כן צריכים אל הקיום מן השם יתברך, שהוא יתברך מקיים אותם. ואיך יהיה דבר זה על ידי מלאך, מאחר כי גם המלאך צריך לקיום. כי מאחר שגם המלאך צריך לזה, אינו יכול להשלים אחר. ולפיכך הפרנסה היא על ידי השם יתברך בעצמו. וזהו 'האלקים הרועה אותי מעודי', ואילו בגאולה כתיב 'המלאך הגואל אותי'" [הובא למעלה פס"ז הערה 174]. הרי המלאך יכול להיות גואל, אך אינו יכול להיות מפרנס, כי הוא עצמו זקוק לפרנסה, ואיך ישלים אחר. **דוגמה שניה**; באור חדש פ"ב [תקכז.] כתב: "מפני כך באה הגאולה על ידי מרדכי ואסתר, כי אם לא כן [פירוש, אם אסתר היתה פועלת לבדה ללא מרדכי], לא היה ראויה אסתר לגאול את ישראל, כי אין ראוי שתבוא הגאולה על ידי אשה, כי עצם האשה שהיא תחת בעלה משועבדת, ואין האשה מוכנת לגאול את אחר".

(143) כמו שנאמר [בראשית יג, ט] "אם השמאל ואימנה", ותרגם אונקלוס [שם] "אם את לציפונא אנא לדרומא". ורש"י [במדבר לה, טו] כתב: "רוח מזרחית קרויה 'פנים' ומערבית קרויה 'אחור', לפיכך דרום לימין וצפון לשמאל". ולמעלה הקדמה שלישית [קכז.] כתב: "ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום". ובהמשך שם [קלו:] כתב: "צד דרום נקרא 'ימין'". ולמעלה פמ"ז [תקג.] כתב: "צד צפון שנקרא 'שמאל', ודרום 'ימין'". ובנצח ישראל פ"ה [פה:] כתב: "כי הדרום נקרא ימין בכתוב, וממילא צפון הוא השמאל". וכן הוא שם ר"פ ו [קמז:]. ושם פי"ז [שצז.] כתב: "הדרום נקרא ימין בכל מקום, כדכתיב [תהלים פט, יג] 'צפון וימין אתה בראתה'". וכן הוא שם פל"ד [תרמז:]. וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רפז.], דרשת שבת הגדול [קצו.], ח"א לב"ב כה. [ג, פ:], ח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד:], ועוד [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 23, ופמ"ז הערה 320].

(144) לשונו למעלה פל"ט [כז.]: "נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך ציותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע; להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע, כלי מקבל התנועה. אמנם הנחתן ביד שמאל [מנחות לז.], ולא בזרוע ימין, כי יד הימין קודם, ואחר כך השמאל, ומאחר שיש תפילין על הראש, ששם התחלת התנועה, אין תפילין על הימין, כי אם בשמאל, שהוא סוף וגמר". ובנצח ישראל פ"ה [פה:] כתב: "הימין אין שם רבוי כלל, כי הוא ראשון, ואין בראשון רבוי כלל. אבל השמאל הוא השני, ומשם הרבוי". ושם פ"ח [רז.] כתב: "יד הימין, שהוא התחלה... יד שמאל, שהיא השניה, והיא גמר". ואמרו חכמים [שבת סא.] "תנו רבנן, כשהוא נועל, נועל של ימין, ואחר כך נועל של שמאל... כשהוא רוחץ, רוחץ של ימין, ואחר כך רוחץ של שמאל. כשהוא סך, סך של ימין, ואחר כך של שמאל". ובדר"ח פ"א מ"א [קלו:] כתב: "ואחר באה הקבלה לזקנים, שהם סמוכים ליהושע לגמרי, שהם מקבלים בראשונה מצד הימין". וראה למעלה פמ"ז הערה 321. וצרף לכאן דברי הפחד יצחק ר"ה [מאמר ד, אות ח], שכתב: "הרצון של מתן שכרם של זכויות הוא הרצון המקורי הפועל בתור כח ראשון. ואילו הרצון של תשלום עונשם של חובות הוא רצון הפועל בתור כח שני, שאינו אלא נמשך מן הרצון המקורי לשם שיווי המשקל של מאזני המשפט. ואם באנו למנות אבות ותולדות ברצון, היינו אומרים שענין המתן שכר הוא פעולתו של רצון - אב, ואילו ענין תשלום העונש הוא פעולתו של רצון - תולדה". ואמרו חכמים [ברכות ד:] "תנא, מיכאל באחת, גבריאל בשתים". ובקונטרס שב דנחמתא לגר"י ענגל [בסוף ספר קונטרס ע' פנים לתורה] כתב: "מיכאל

באחת וגבריאל בשתים... ונראה הטעם, כי נודע שמיכאל הוא מלאך החסד, וגבריאל הוא מלאך הדין [ראה למעלה פס"ח הערה 43, ולהלן פע"א הערה 55]. והנה הדין תמיד מורכב מחסד ודין, כי סבת הדין הוא החסד, כי עונשי השם יתברך אינם נקמניות חלילה, כי אם לטובת הנענש שיתעורר לתשובה, או לזכך הנפש מגיעול החטא, ותהיה נקיה באחריתה לשוב לשרשה למעלה. ואם כן שליחות גבריאל תמיד מורכבת משני דברים, מחסד ודין. מה שאין כן מיכאל, שהוא שליח החסד... ועל כן ענין שליחותו הוא רק דבר אחד, החסד לבד, וזהו 'מיכאל באחת גבריאל בשתים'" [הובא למעלה פכ"ג הערה 53].

(145) "שניות" היא רבוי מחולק שאינו מתאחד, ועומדת כנגד "אחדות". וכן כתב למעלה פ"ט [תצג.]: "לכך היו האבות שלשה, וזה מפני שהשנים נקראו 'שנים' מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות. אבל בג' אין בו שניות, בעבור השלישי הנוסף המקשר את השנים. ולכך נקראו ג' אבות, בעבור שהם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל, ובשנים אין האחדות רק שניות". ולמעלה פל"ח [תשכז.] כתב: "ומה שאמר [ר"ה יא.] 'הלילה הזה משומר ובא מן המזיקין' הוא ענין גדול מאוד, נתבאר במה שיום פסח נקרא 'ראשון' [ויקרא כג, ז]... כי הוא ראוי להקרא 'ראשון' מצד שהוא בחודש ראשון גם כן. ואין המזיקים שולטים בזה, כי אין מזיקים שולטים רק בשניות, כמו שידוע במה שאמרו חכמים [פסחים קט:] שלא לאכול זוגות ולשתות זוגות, כי המזיקים שולטים על זה, ואינם שולטים על אחדות... והלילה הזה אין בו שניות כלל, שהרי הוא ליל חג ראשון בחדש הראשון. ולפיכך הקשו בפרק ערבי פסחים [פסחים קט:] מהא דתקנו חכמים ארבע כוסות, שהם זוגות, וכי תקנו רבנן דבר דאתו לידי סכנה. ומתרץ, 'ליל שמורים' כתיב [שמות יב, מב], ליל המשומר ובא מן המזיקים. פירוש הזוגות אינו מזיק בלילה זה, כי הלילה הזה אין בו זוג, כי הוא ראשון לגמרי". וכן נאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ופירש רש"י [שם] "לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון'... למה כתב 'אחד', על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". ובגו"א שם אות כב [יד:] כתב: "אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו, שהיום אחד. רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד' להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, שהם שנים, והם מחולקים, ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו רבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם נגד שני הפכים אשר לא יתאחדו". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קה:] כתב: "כי שנים הם מחלוקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך

לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים', במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי" [ראה למעלה פס"ט הערה 142, וש"נ, להלן הערה 158, פע"א הערה 70, ו"הלכות פסח בקצרה" הערה 27].

(146) לשונו למעלה הקדמה שלישית [קמו.]: "כאשר זרעו של עשו בעולם יש התנגדות לישראל, וכאילו זרעו הוא השניות שיש בעולם, אם כן לא יתכן שיהיה שם כבודו נגלה ונמצא בעולם בשלימות, כי שמו בשלימותו הוא אחד". ובגו"א שמות פי"ז אות יג [שמח:] כתב: "כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם... כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם". ובנצח ישראל פ"ס [תתקכד.] כתב: "כל זמן שעמלק בעולם, נמצא השניות בעולם, שהוא מתנגד לישראל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעד.] כתב: "דע, כאשר תמצא בתורה בכל מקום לשון 'חרון אף', תמצא זה בענין חטא עבודה זרה... ומזה יצא אל הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א פל"ו] שלא נמצא 'חרון אף ה'' רק בעניין עבודה זרה. אמנם הקשו עליו [שמות ד, יד] 'ויחר אף ה' במשה'... [שמות כב, כג] 'וחרה אפי והרגתי אתכם וגו''. ואני אומר, שאין דעת הרב שלא ימצא לשון זה כלל על שום חטא בעולם מזולת עבודה זרה, רק שבעבודה זרה וכיוצא בו נמצא לשון 'חרון אף'. וזה כי הוא חֵטְא שהוא מתנגד אל כבודו יתברך לעשות אלהים זולתו, והמסכה צרה אליו. וזהו התנגדות אל ה', כי כל שניות הוא התנגדות, וזה מביא חרון אף, ולפיכך בעבודה זרה יש חרון אף. וכן כל כיוצא בזה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 147].

(147) כמו שנאמר [בראשית ב, טו] "ויקח ה' אלקים את האדם וינחהו בגן עדן וגו'", ודרשו חכמים [ב"ר טז, ה] "'וינחהו'... להניחו ולהגן עליו ולעדנו מכל אילני עדן... נתן לו מצות שבת, כמו דאת אמר [שמות כ, יא] 'וינח ביום השביעי'". הרי שגן עדן הוא מקום מנוחה ועונג. ובמדרש הנעלם [בראשית ב, טו (צא:)] אמרו "'ויניחהו בגן עדן', כדי להיות לו מנוחה". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תפו.] כתב: "וידוע כי הגן עדן שם השקט והשלוה... שנקרא 'עדן' [בראשית ב, טו], והעדן הוא השקט מנוחה ושאנן". והרי כך ישראל קדושים מתפללים [תפילת יזכור] "בגן עדן תהא מנוחתו". ובנר מצוה [קטז:] כתב: "כי האדם אחר מותו הוא מוכן שיהיה לו מנוחה", וכוונתו שם לגן עדן [כדמוכח שם]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קח:] כתב: "בגן עדן, אשר שם הנחה והשקט ועונג". ובמאמר העיקרים לרמח"ל איתא "הנה הוכנו מקומות לנשמות בצאתן מן הגוף; אחד לנוח בו אם זוכה עד זמן התחיה. ואחד ליצרף בו בעונשין אם עונות בה, שמונעין אותה ממנוחה. והנה מקום המנוחה נקרא גן עדן". ובילקו"ש [ח"ב רמז תרנט] אמרו "בשעה שהרשעים

יוצאין מגיהנם ורואים את הצדיקים בשלוה בגן עדן, נפשן מתמעטה עליהן". והרד"ק בספר השרשים [שורש עדן] הביא את הפסוק [נחמיה ט, כה] "ויתעדנו בטובך הגדול", וביאר שהוא כמו "ויתענגו".

(148) פירוש - אין כלפי הנמצאים בגן עדן שום התנגדות ודין, אלא מנוח ועונג.

(149) כי דרום נקרא "ימין", ויד ימין היא אחת, וכמו שביאר למעלה.

(150) "בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים ובראת רשעים" [סוטה כב.], ופירש רש"י [שם] "בראת צדיקים - לנחול גן עדן. בראת רשעים - לירש גיהנם". הרי גן עדן הוא ההפך גיהנם, כפי שצדיקים הם הפך רשעים. וכן אמרו [עירובין יט.] "תקנת גיהנם לרשעים, גן עדן לצדיקים".

(151) כמו שאמרו [עדיות פ"ב מ"י] "משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש". הרי שהגיהנם הוא מקום דין. ולמעלה פל"ד [תקפז.] כתב: "גיהנם הוא העדר בריאה, ולפיכך כל אשר ראוי לו האבדון והעדר, יבא אל גיהנם, ששם העדר הבריאה וחסרון הבריאה". ולמעלה פמ"ז [תנח.] כתב: "ודע בכל מקום שאמרו 'אש של גיהנם' [פסחים נד.], רצה לומר כי אשר שם מתדבקים הרשעים, יוצא משווי המציאות. ולפיכך שם הוא דין הרשעים, שיצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה, ולכך נדונים בגיהנם, שהוא יוצא מן השווי בחזקו. ולפיכך נקרא 'אש של גיהנם', כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש, היוצא מן השווי". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי אין הגיהנם רק ציה וצלמות [ברכות טו:], ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנם שם מציאות כלל. ולכך נקרא... 'צלמות' ששם המיתה. ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה הוא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם". ובח"א לב"ב עד. [ג, ק:] כתב: "קרא הגיהנם שפועל ברשעים 'אש', מפני כי האש יש לו חוזק גדול, והוא כנגד האדם. והגיהנם, שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף נגד האדם, ולכך הגיהנם, שהוא דין הרשעים, נקרא 'אש'" [ראה למעלה פמ"ז הערות 153, 156].

(152) שהוא צד צפון. ובדר"ח פ"ה מ"כ [תצד:] כתב: "סידר צד שמאל, שהוא הגיהנם, וצד ימין, שהוא גן עדן". והקהלת יעקב ערך גן [ב] כתב: "הגן עדן הוא בדרום מימין,

והגיהנם בצפון משמאל. וזה שאמר [קהלת י, ב] 'לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו', לצד גיהנם. וזה שאמר [ירמיה א, יד] 'מצפון תפתח הרעה'". וראה להלן פע"א הערה 115.

(153) פירוש - ביום שני של הבריאה לא נאמר "וירא אלקים כי טוב", לעומת שאר ימי הבריאה.

(154) לשונו בנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.]: "וידוע כי הגיהנם נברא ביום שני, והשני הוא הפך האחד" [הובא למעלה פל"ח הערה 34, ופ"מ הערה 146]. ובתפארת ישראל פי"ח [רעו:] כתב: "כי התחלת יסוד הגיהנם נמשך מן מדרגה השניה. ודבר זה בארו חכמים בחכמתם במה שאמרו כי לכך לא נאמר 'כי טוב' בשני של בריאת עולם, שבו אברא גיהנם. וזה כי הגיהנם אין בו שלמות, שאילו היה בו שלמות לא באו שם הרשעים שאינם שלמים בעצמם. וכל מספר בעולם יש בו שלמות, חוץ ממספר שנים... ומזה נמשך הגיהנם, שהוא הבלתי שלם. ואין ספק בפירוש זה למי שיודע בסתרי החכמה. ובשביל כך לא נאמר בשני 'כי טוב', שלא נאמר 'כי טוב' רק על דבר השלם, ודבר שאינו מושלם אינו טוב... כי הגיהנם הוא מן השניות, שאין בו השלמה כלל". וכן חזר וכתב בח"א לב"ב עד. [ג, ק.]. וכן הזכיר ענין זה בקצרה בנתיב השלום ס"פ א [א, ריח:], ח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.], ושם קי. [ג, רסו.]. **ומה שאמרו** במדרש שהגיהנם נברא ביום שני, ובגמרא [נדרים לט:] אמרו שהגיהנם נברא לפני שנברא העולם, אין בזה התחלת קושיא, כי כבר ביאר למעלה [לפני ציון 108] שהגמרא עוסקת בגזירה שגזר הקב"ה שיהיה גיהנם, וזה היה לפני שנברא העולם [כי הפשוט קודם למורכב, וראה להלן ציון 157]. אך המדרש עוסק בבריאת הגיהנם בפועל, וזה היה ביום שני.

(155) פירוש - הגיהנם נברא ביום שני, כי הזמן של יום שני מתיחס לשניות שיש לגיהנם. ואודות שהזמן מתייחס לדבר המתהוה בו, כן כתב למעלה פכ"ט [תק:]: "כי הזמן מסודר להיות נבראים בו הבריות, כמו שהיה כל יום ויום מששת ימי בראשית נברא בו מה שראוי להיות נברא בו". ולמעלה פנ"א [יא.] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ולמעלה פס"ח [לאחר ציון 44] כתב: "לכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו, מחולק מן השני, כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש, וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד". ובגו"א בראשית פ"א סוף אות כב [טו.] כתב: "כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור". ובנתיב השלום ס"פ ב [א, רכה.] כתב: "כי המחלוקת ראוי שיהיה נברא ביום ב' [ב"ר ד, ו], כי השני הוא מחולק, וראוי שיהיה נברא בו המחלוקת, שהוא חלוק דברים". ולמעלה [פנ"א הערה 46, ופס"ח הערה 45] הובאו הרבה מקבילות ליסוד זה, כי הוא נפוץ בספריו.

(156) נראה להטעים נקודה זו [הפשיטות של גיהנם] על פי מאמרם [שבת קיח.] "כל המקיים שלש סעודות בשבת, ניצול משלש פורעניות; מחבלו של משיח, ומדינה של גיהנום, וממלחמת גוג ומגוג". ובבאר הגולה באר השני [רה.] כתב: "תמיה בעיניהם, כי מה ענין ג' סעודות שאמרו, שיהיה בהם ניצול משלש פרעניות, שהם דיני גיהנם, חבלי המשיח, ומלחמות גוג ומגוג... אבל אין התמיה למי שמבין. כי כאשר מקיים ג' סעודות בשבת, ומודה כי הוא יתברך ברא עולמו בהשלמה, ניצול מג' פורעניות אלו שהם בעולם. דהיינו, כי יש דינה של גיהנם, ודבר זה כנגד הסעודה של לילה. ומפני שהוא מאמין כי השם יתברך ברא עולמו בהשלמה גמורה, דבר זה מציל מדינה של גיהנם, שהוא כמו לילה... מאחר שאוכל הסעודה שמורה על השלמת העולם, ראוי שלא יגיע אליו מה שהוא חסרון בעולם. לכך אמר שהוא ניצול מן אלו ג' פרעניות, כי אלו הם חסרון בעולם נחשבים. לא כמו שאר פרעניות [כמו רעב, חולי, וכיו"ב], שהם מצד חטא האדם, ובאים פרעניות לעולם מצד חסרון האדם, שהוא החטא. אבל אלו ג' פרעניות הם בעולם לא מצד החטא. אף כי בודאי הגיהנם מוכן לרשעים וחוטאים, מכל מקום עצם בריאה היה קודם שחטא האדם. ולא כן שאר פורעניות, הם באים לעולם אחר שחטא האדם. ומי שהוא מקיים ג' סעודות, מודה שהשם יתברך השלים העולם בהשלמה גמורה. ואף כי ברא השם יתברך הגיהנם, אין זה באמת חסרון, שאם לא היה הגיהנם, לא היה כאן עונש הרשעים, ולא היה כאן יראת העונש". ובח"א לשבת קיח: [א, נז:] כתב: "כי אלו ג' [פורעניות]... אינו במקרה, כמו רוב הפורענות שהם בעולם שהם במקרה מצד החטא. ואלו ג' פורענות הם בעצם, [ש]כך הם ששת ימי בראשית נגזרו אליו ג' פורענות... ואי אפשר שלא יהיה הצלה מן אלו ג' פורענות, שאלו ג' פורענות הוא מצד חסרון העולם, לכך יש בו אלו ג' פורענות מסודרים מן השם יתברך, לא מצד החטא, רק מצד עצם הבריאה... וג' סעודות של שבת המורים על הטוב שיש בבריאת השם יתברך, ולכך באו אלו ג' סעודות, ולפיכך מצד הטוב והשלימת שיש בבריאה, ינצלו מג' פורענות מצד חסרון הבריאה". הרי שהגיהנם נברא לפני החטא, ואינו באמת חסרון, ואינו מקרה, אלא מסודר מה', ולכך יש לגיהנם פשיטות של צד צפון.

(157) שוב מדגיש שמדובר בגזירת הקב"ה, וכמבואר למעלה הערה 140.

(158) יש להבין, שכשם שהגיהנם נברא ביום שני מחמת שזהו הזמן המתאים לענינו [שניות], כך היה צריך להיות עם גן עדן, שיברא ביום ראשון, כי "הימין נקרא יד אחת, והיא ראשונה, ואין בה שניות... ולפיכך הגן עדן, ששם המנוח והעונג, ואין התנגדות כלל, הוא כנגד צד דרום, שהיא אחת, ואין בה שניות" [לשונו כאן]. ומדוע גן עדן לא נברא

ביום ראשון, שבמדרש [ילקו"ש ח"א רמז לד] אמרו "גיהנם נברא בשני, וגן עדן בשלישי". וצריך לומר שביום ראשון לבריאה לא נברא דבר, כי הוא מורה על אחדותו יתברך, וכמו שנאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ופירש רש"י [שם] "לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון'... למה כתב 'אחד', על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". ובגו"א שם אות כב [יד:] כתב: "אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו, שהיום אחד. רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד' להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור". ו"אחדות גמור" שוללת אף בריאת המלאכים הנבדלים, וק"ו שאר נבראים. אך זה אינו, כי בבאר הגולה באר החמישי [קלג.] ביאר ששמים וארץ ורוחו של משיח נבראו ביום ראשון, ורק המלאכים נבראו ביום שני, משום שיש בהם חילוק ורבוי [כמו מיכאל וגבריאל, והובא להלן הערה 184]. ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא, מדוע גן עדן לא נברא גם כן ביום ראשון, כפי ששמים וארץ ורוחו של משיח נבראו בו. ויל"ע בזה. **ויש להבין**, מה עניינו של גן עדן להברא ביום שלישי דייקא. ויש לומר, שיום שלישי הוא היום השייך לאחדות, וכמו שכתב למעלה פ"ט [תצג.]: "לכך היו האבות שלשה, וזה מפני שהשנים נקראו 'שנים' מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות. אבל בג' אין בו שניות, בעבור השלישי הנוסף המקשר את השנים. ולכך נקראו ג' אבות, בעבור שהם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל, ובשנים אין האחדות רק שניות" [ראה למעלה פנ"ח הערה 46, ופרק זה הערה 145]. וכשם שיום שני הוא הזמן התואם לבריאת גיהנם, כך יום שלישי הוא הזמן התואם לבריאת גן עדן.

(159) פירוש - לאחר שביאר שתורה היא כנגד אמצע, תשובה כנגד צד מזרח, גן עדן כנגד צד דרום, וגיהנם כנגד צד צפון, מעתה מבאר שכסא הכבוד כנגד צד מעלה. ובהמשך יבאר את השנים האחרונים [בית המקדש כנגד צד מערב, ושמו של משיח כנגד צד המטה].

(160) פירוש - צד מעלה מורה על ההתנשאות ביחס לדבר שנמצא תחתיו. ולמעלה פמ"ז [תקד.] כתב: "וחלק מדת הכבוד לנשר, כי אין מדת הכבוד רק התרוממות, שהוא מתרומם. ואין בעל חי יותר מתרומם מן הנשר... כי מדת התרוממות אחד הוא, והכל נכלל בשם 'התרוממות'. כי שאר הנבראים דרך שפלות על הארץ, ודרך הנשר למעלה, דרך כבוד ביותר. וזהו הכבוד בעצמו שיש לו משאר הנבראים". והפחד יצחק [שבועות מאמר ח אות ח] כתב: "עלינו לדעת כי כל עצמו של המושג 'כבוד' הנמצא בהכרתנו נובע

הוא מתוך הרגשת חילוקי המדרגות הנמצאות בעולם. כי מכיון שישנן מדרגות רמות זו למעלה מזו, ומדרגות נמוכות זו למטה מזו, המדרגה הנמוכה צריכה היא להרים עיניה בכדי להסתכל בזו שלמעלה הימנה. הרמת עינים זו קרויה היא 'כבוד'". והמו"נ [ח"א פ"כ] כתב: "'רם' הוא... ענין רוממות המעלה, כלומר הגדולה והכבוד והיקר". וצרף לכאן מאמרם [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת לסוף חרבה, שנאמר [עזרא ט, ט] 'לרומם את בית אלקינו וגו'". ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה פמ"ז הערה 323, וש"נ, ופנ"ט הערה 23].

(161) כי אם היה מתערב עמו צד המטה, שוב אין זה פשיטות, אלא הרכבה.

(162) דיוק לשונו מורה שכוונתו כדלהלן; בעולם הגשמי צד "מעלה" תמיד נאמר ביחס ולעומת דבר שנמצא למטה ממנו ["כי המעלה הוא ההתנשאות על הדבר"], ואין "מעלה" דבר העומד בפני עצמו, אלא ביחס לזולתו הנמוך ממנו. לכך "צד המעלה של עולם הגשמי יש עמו המטה". מה שאין בשאר צדדים [מזרח, מערב, צפון, ודרום], הרי שם "מזרח" אינו נאמר ביחס למערב, אלא הוא עומד בפני עצמו. לכך רק כאשר מדובר בצדדים של מעלה ומטה ציין המהר"ל שאין אחד ללא השני, ולא כתב כן על שאר צדדים. אמנם כל זה בעולם הגשמי, אך כסא הכבוד הוא "מעלה" בעצם ובפני עצמו, ולא רק ביחס ולעומת המטה והנמוך. וזהו שכתב על כסא הכבוד שהוא "המעלה במוחלט", ולא רק המעלה היחסי.

(163) מוכיח מפסוק זה שהכסא עצמו [ולא רק היושב עליו] הוא רם ונשא. וכן כתב הרד"ק [ישעיה ו, א] "'רם ונשא' הוא על הכסא". אמנם המלבי"ם [שם] כתב: "רם ונשא - מוסב על ה' הנזכר".

(164) כי אין אצלו יתברך ישיבה, וכמו שכתב הרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"א הי"א]: "כיון שנתברר שאינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... לא ימין ולא שמאל, ולא פנים ולא אחור, ולא ישיבה ולא עמידה".

(165) פירוש - "מדריגת מלכות עולם" היא קישור הקב"ה לעולם על ידי היותו מלך העולם, וזו מדריגה עליונה, וזה נקרא "כסא הכבוד", "ולא יהיה השם יתברך מסולק מן העולם לגמרי, רק יהיה התנשאות מלכות עולם על הנמצאים" [לשונו בסמוך].

(166) לשון רש"י [בראשית מא, מ] "כסא - לשון של המלוכה, כמו [מ"א א, לז] 'ויגדל את כסאו מכסא אדוני המלך'". ונאמר [ש"ב ז, טז] "ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד עולם", ותרגם יונתן [שם] "כורסי מלכותך יהי מתקן עד עלמא". ונאמר [מ"א ה, יט] "בנך אשר אתן תחתיך על כסאך", ותרגם יונתן [שם] "בריך דאתן תחותך על כורסי מלכותך". ונאמר [מ"א א, מז] "ויגדל כסאו מכסאך", ותרגם יונתן [שם] "וירבי ית כורסוהי מכורסי מלכותך". ונאמר [תהלים פט, ה] "עד עולם אכין זרעך ובניתי לדר ודור כסאך סלה", ות"י [שם] "עד עלמא אתקין בניך ואבני לדר ודר כורסי מלכותך לעלמין". ונאמר [תהלים צג, ב] "נכון כסאך מאז מעולם אתה", וכתב הרד"ק [שם] "יכירו כי נכון הוא כסא מלכותך מאז ומעולם אתה". ובגו"א שמות פי"ז אות יג [שנ.] כתב: "כי 'הכסא' רוצה לומר בכל מקום המלכות, כדכתיב 'רק הכסא אגדל', ורוצה לומר המלכות אגדל. וכן 'כסאו כשמש נגדי' [תהלים פט, לז]".

(167) לשונו למעלה הקדמה שלישית [קמז.]: "וכן 'אין הכסא שלם [עד שימחה זרעו של עשו]' [ילקו"ש ח"ב רמז תקמט]. ורצה לומר 'הכסא' היינו המלכות, שנקרא כסא, שנאמר 'רק הכסא אגדל ממך', ורצה לומר רק המלכות אגדל. ורצה לומר שאין מלכותו נגלה בעולם בשלימות". ובגו"א שמות פ"ו אות כ [קט.] כתב: "כי כסא כבודו מורה על מלכותו... וכן יורה לשון 'כסא' על המלכות, כדכתיב [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל', שפירושו רק כסא המלכות". ושם פי"ז אות יג [שנ.] כתב: "וכן 'אין הכסא שלם', כי 'הכסא' רוצה לומר בכל מקום המלכות, כדכתיב 'רק הכסא אגדל', ורוצה לומר המלכות אגדל. וכן [תהלים פט, לז] 'כסאו כשמש נגדי', ורוצה לומר אין מלכותו יתברך שמו בשלימות בעולם הזה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "מורה כסא כבודו על שהוא מלך". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכז.] כתב: "כי הכסא הוא עצם המלכות, כמו שאמר 'רק הכסא אגדל ממך'". וכן כתב בדרוש על התורה [יג:], נצח ישראל פ"ס [תתקכד.], ח"א לסוטה יז. [ב, ס.], ח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה:], ועוד [ראה למעלה פס"ז הערה 166. ודע שהבטוים "גזר בחכמתו" או "כך גזרה חכמתו" (מו"נ ח"ג פי"ג) אינם נפוצים בספריו, וכתבם רק פעמים בודדות].

(168) פירוש - קודם שנברא העולם הקב"ה גזר שתהיה בעולם מדריגת מלכות ה' בעולם. ואודות שיש למלכות ה' מדריגה עליונה, זו אינה צריכה לפנים. ובח"א לר"ה כא: [א, קכג.] כתב: "כי מצד מדריגות המלכות יש מדריגה גדולה, ובפרט מלך ישראל, כמו שלמה שנאמר [דהי"א כט, כג] 'וישב על כסא ה'', שהיה מולך על עליונים ועל תחתונים [סנהדרין כ:], אשר ראוי אליו מצד המלכות מדריגה פנימית". הרי למלכות ישראל יש

מדריגה פנימית מחמת שהיא ישיבה על כסא ה', וק"ו בן בנו של ק"ו כלפי מעלה. וראה למעלה פמ"ו הערה 190, ופמ"ז הערה 355.

(169) כן ביאר כמה פעמים שיש להוציא מדעת הכופרים הטוענים חלילה שעזב ה' את הארץ. וכגון, למעלה פמ"ז [תמד.]: "ודע כי ג' אמונות הם יסוד הדת, וכאשר חס ושלום תפול אחת מהם, תפול הדת בכללה; האחת, הוא ההשגחה, שהוא משגיח בתחתונים, ולא כמו שאומרים המינים [יחזקאל ח, יב] 'עזב ה' את הארץ'". ובתפארת ישראל פל"ט [תרא.] כתב: "כי לא שייך לומר כי שמו יתברך נבדל מן העולם הזה, כי בודאי העולם הוא תלוי בו יתברך, וממנו הכל, וכל אשר בעולם הוא ממנו, ואין השם יתברך נבדל מן העולם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "דע, כי יש דעות פלוסופים שאמרו 'עזב ה' את הארץ', והוא מסולק מן התחתונים. ובמאמר הזה באו לבאר הפך דעתם וכוונתם, כי הוא יתברך אינו מסולק מן העולם, ורצונו מתאחד עם הנמצאים". ושם בהמשך הבאר [תסב:] כתב: "להוציא מלב המתפלספים, אשר אמרו כי 'עזב ה' את הארץ', לשפלות ולפחיתות העולם השפל". ובדר"ח פ"ג תחילת מ"ז [קפג.] כתב: "אף על פי שכתוב [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', לא שיהיה השם יתברך מסולק מן העולם הזה, שאם כן לא היה השם יתברך עם האדם, אבל אין השם יתברך מסולק מאתו". ובדרשת שבת הגדול [ר:] כתב: "שלא יעלה על הדעת כמו שהיו אומרים, אף על גב שהוא יתברך מלך העולם, עם כל זה עזב הארץ, ואינו משגיח בעולמו לגדולתו ולרוממותו, כי לפעמים לפי גדלות ורוממות המלך אינו רוצה למלוך על עם שהוא שפל בעיניו... וכן דוד המלך ע"ה היה תמיהה בעיניו, שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו'". וכן הרמב"ם בפיהמ"ש [הקדמתו לפרק חלק] כתב: "כי הוא השם יתברך יודע מעשיהם של בני אדם, ואינו מעלים עינו מהם. לא כדעת מי שאמר עזב ה' את הארץ". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "הנה מעת היות עבודת גלולים בעולם מימי אנוש, החלו הדעות להשתבש באמונה... ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים, שלא ישגיח הא-ל בהם, ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו 'עזב ה' את הארץ'" [הובא למעלה פמ"ז הערה 85, וש"נ. וראה למעלה פס"ז הערות 7, 13].

(170) פירוש - מדריגת "כסא הכבוד" מורה שמלכות ה' חלה על העולם, וזו מדריגה עליונה מצד עצמה [כמבואר בהערה הקודמת]. וכן זו מעלה לעולם, וכפי שכתב למעלה פמ"ו [תו:]: "ראש השנה ויום הכפורים הוא במה שהוא יתברך מלך ואדון העולם, שיש לעולם מעלה יתירה מאוד מאוד... שהוא יתברך מלך ואדון העולם... כי מלכותו, שהוא מלך העולם, מצד הקדושה שיש לעולם, ומפני כך מולך עליהם המלך הקדוש... כי

הקדושה היא המלכות... ולפיכך נבחר חודש השביעי להיות בו מלכותו. וכמו שהוא יתברך מלך העולם, שענינו שהוא מושל עליהם, כמו האדון על העבד, שהוא מושל עליו... יש לעבד בזה מעלה, במה שאדון הגדול הוא אדון לו... כי מלכות זה הוא למעלת העולם, שהשם יתברך הוא מלכו, ואין העולם חסר מלכותו".

(171) "המעלה הפשוט" - מעלה ללא צירוף מטה, וכמו שביאר למעלה.

(172) בעצם, ולא באופן יחסי כלפי המטה, וכמבואר למעלה הערה 162. ובח"א לב"מ פה: [ג, מא.] כתב: "ראו הנביאים את השם יתברך יושב על כסא רם ונשא, ודבר זה מורה התעלות, כאשר הוא מתעלה ונישא על דבר".

(173) כמה פעמים למעלה [לאחר ציונים 70, 92, 97, 157].

(174) פירוש - לאחר שביאר שתורה היא כנגד אמצע, תשובה כנגד צד מזרח, גן עדן כנגד צד דרום, גיהנם כנגד צד צפון, וכסא הכבוד כנגד צד מעלה, מעתה יבאר שבית המקדש כנגד צד מערב. ובהמשך יבאר ששמו של משיח כנגד צד המטה. והטעם שהביא את המאמר ממסכת נדרים הוא בשביל מה שהולך לבאר על בית המקדש, וכמבואר למעלה הערה 59.

(175) כמבואר למעלה הערה 123.

(176) לאחר ציונים 30, 47. וראה להלן פע"א הערה 3.

(177) לשונו להלן ר"פ עא: "התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם, ודבר מבואר הוא זה. ולכך כאשר אמרו [הגש"פ] 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו, עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו'. הנה זהו המעלה האחרונה במה שבנה להם בית המקדש, שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי, במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות". ולמעלה פ"ח [תלב.] כתב: "כי בית המקדש הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי". בבאר הגולה באר הרביעי [תלה:] כתב: "בית המקדש הוא עיקר הקדושה האלקית". ובהמשך שם [תלט.] כתב: "כי בית המקדש הוא שלימות העולם בכלל, מפני ששכינתו עם הנמצאים... כי בית המקדש שלימות המציאות בכלל". ושם באר הששי [שמז:] כתב: "על ידי הבית הזה היה חבור ישראל לאביהם שבשמים, ועל ידו היה חבור כל העולם אל השם יתברך, והיה עולם אחד". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש, אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא

קדוש ונבדל מן הטבע". ובנתיב התורה פי"ד [תקנא.] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי". ובגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סז:] כתב: "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבוא האדם לעבוד את ה', יש בו שני צדדים; מתייחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה' במה שרשות בני אדם בו, ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה' במה שהוא מקדש ה'... בית המקדש נברא בשתי ידים [כתובות ה.] במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים. שהידים הם מורים על חלוק והבדל צד, ואילו בית המקדש יש בו כח הכל כמו שנתבאר, שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.] כתב: "שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי עולם' נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם', כאשר בית המקדש חרב בעוונינו". ובנר מצוה [עד.] כתב: "אל בית המקדש, שיש לו מעלה אלקית קדושה". ובח"א לכתובות ה. [א, קמט.] כתב: "כי הצדיקים היו בונין את בית המקדש, והיה בית המקדש מקבל קדושתו יתברך, עד שהיה [קדושת] בית המקדש מאמתתת עצמו, לא קדושה מצד מה, רק קדושה מאמתתו, לכך כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'... רצה לומר שהוא יתברך היה מכונן אותו ומקדש אותו מאמתת עצמו, וזהו בשתי ידים" [ראה למעלה פ"ח הערה 314, פכ"ג 137, פל"ד הערה 121, פמ"ז הערות 397, 565, פנ"ט הערה 15, פס"ה הערה 30, למעלה הערות 15, 29, ולהלן פע"א הערות 4, 13, 21].

(178) פירוש - צד מערב הנמצא בעולם הזה הגשמי. ובח"א לנדרים לט: [ב, טו:] כתב משפט זה כך: "שהמערב הוא השלמה לעולם הגשמי".

(179) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 75] שהתחלקות הצדדים היא הבטוי הראשון של ההרכבה שיש בעולם הגשמי. וראה למעלה הערה 76.

(180) לשונו להלן פע"א [לאחר ציון 12]: "כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". ובנתיב התורה פ"ט [שעט.] כתב: "יש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך".

(181) בח"א לנדרים לט: [ב, טו:] הוסיף כאן: "וידוע כי השכינה במערב [ב"ב כה.], ולכך בית המקדש, שבו השכינה, הוא פשיטת המערב" [ראה למעלה הערות 24, 49].
(182) הוא הדבר השביעי והאחרון הנזכר במאמר [נדרים לט:].
(183) לשונו למעלה פכ"ה [תח:]: "כי השם מורה על ענין מיוחד... שכל שם מורה על דבר מיוחד". ובתפארת ישראל פ"ג [נז:] כתב: "ויראה ששמו מורה על הדבר העצמי לו, שהוא מיוחד בו האדם מכל". ובבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם מורה על מהות הדבר, ואם כן איך יקרא 'ראה' [דברים יד, יג "והראה ואת האיה והדיה למינה"], והרי כל הבעלי חיים רואים". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פג:] כתב: "השם הוא מורה על המהות, כי השם הוא בא על מהות הדבר ועצמו שבו הוא נבדל מזולתו". ובנתיב השלום פ"א [א, ריג:] הביא את המאמר [שבת י:] ששמו של הקב"ה "שלום", וכתב: "בדבר זה תראה כמה גדול מדריגת השלום, כי שמו יתברך נקרא 'שלום'... ובודאי דבר זה צריך טעם למה שמו של הקב"ה שלום... וזה כי הוא השם יתברך עושה שלום בין כל הנמצאים, ואם לא היה השם יתברך עושה שלום בין ההפכים שהם בעולם, אין העולם מתקיים... לכך בשם הזה אשר שמו 'שלום' הוא יתברך נבדל מן הנמצאים, כי כל הנמצאים אין שלום בהם, והם צריכים אל השלום, חוץ מן השם יתברך, אשר מאתו השלום אל הכל. ומאחר שבענין זה הוא נבדל מהכל, לכך ראוי שיהיה שמו 'שלום', כי זה ענין השם מורה על דבר מיוחד שנבדל בו מאחר". ובתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו". **ודברים אלו** יוטעמו על פי דברי הפחד יצחק חנוכה [תחילת מאמר ה], שכתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל" וקודם לכן, בתחילת מאמר ג כתב: "סברת דבריו של המהר"ל היא כי הגילוי המובהק של תוכן ענינו של כל מועד הוא דוקא במקום המיוחד לו לבדו" [ראה למעלה פכ"ה הערה 90, פכ"ט הערה 104, פל"ז הערה 46, פמ"ד הערה 46, פנ"ז הערה 66, ופס"ד הערה 55].
(184) יש להבין, במה שונה "שמו של משיח" שנברא קודם שנברא העולם, מ"רוחו של משיח" שנבראה ביום ראשון, וכמו שאמרו במדרש [ב"ר ח, א], והביאו בבאר הגולה באר

החמישי [קכו.] בזה"ל: "במדרש... אמר ריש לקיש [בראשית א, ב] 'ורוח אלקים מרחפת על פני המים', זה רוחו של משיח, כמו דאת אמרת [ישעיה יא, ב] 'ונחה עליו רוח ה''... ועל זה שואלים, כי למה זה ועל מה זה שברא המשיח בששת ימי המעשה... כי האדם הוא מורכב האחרון... והפשוט הוא קודם המורכב. ולפיכך האדם שהוא מורכב אחרון, הוא נברא אחרון אל הכל, כמו שהתבאר. אבל רוחו של משיח נבדל לגמרי. ואף אם יש לו גוף, רוחו נבדל מן הגוף. וכיון שרוחו נבדל, ולכך הוא פשוט. ולפיכך נברא רוחו ראשון קודם הכל... ואין לשאול, אם כן, למה נברא רוחו של משיח קודם המלאכים, וכי יותר נבדל הוא מן המלאכים. כי מה שנבראו המלאכים ביום ב' [רש"י בראשית א, ה], ושמים וארץ נבראו קודם המלאכים, כבר פירשו במדרש [ב"ר א, ג] שאם היו נבראים המלאכים ביום ראשון, היו אומרים מיכאל היה מותח בדרומו, וגבריאל בצפונו, והמה אלהות לעולם. לכן נברא העולם קודם ביום הראשון, ואחר כך נבראו המלאכים... המלאכים אינם אחד, כי יש מיכאל, ויש גבריאל, לכך אין ראוי להם הבריאה ביום שהוא אחד... אבל המשיח, מפני שעל ידו יהיה כל העולם אחד, ולא יהיה העולם מחולק, ראוי לו שיהיה נברא ביום א', שהוא יום אחד. זהו הטעם הברור שנברא המשיח ביום הראשון, שהוא אחד" [ראה למעלה הערה 158 במה שנתקשה שם]. ונמצא ש"רוחו של משיח" היא פשוטה, ומחמת כן נבראה ביום ראשון. ואילו "שמו של משיח" הוא גם כן פשוט, אך מחמת כן נברא קודם שנברא העולם. ומה הביאור לחילוק זה. ובעל כרחך לומר ש"שמו של משיח" הוא לגמרי מנותק מהעולם הגשמי, כי מדובר במעלתו המיוחדת והנבדלת, והפשוטה לגמרי. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שנב.] כתב: "אין גשמות בכל השמות, כי השם בא על הדבר מופשט מן הגשמי, כמו שידוע מענין השם, המורה על המהות. ומאחר שהשם בא על המהות, אין כאן דבר גשמי". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:] כתב: "כי השם הוא על המהות, והמהות הוא מופשט מן הגשמי" [הובא למעלה פכ"ד הערה 25]. אך "רוחו של משיח" סו"ס נכללת בנבראים בעולם הגשמי, ונהי שהיא פשוטה, אך אינה פשוטה לגמרי. תדע לך, שבבאר הגולה [שם] תמה על "רוחו של משיח" ד"כי יותר נבדל הוא מן המלאכים". לאמר שהמלאכים יותר נבדלים מ"רוחו של משיח", והמלאכים עצמם יש בהם נטיה מסויימת לחומרי [כמבואר למעלה הערה 137], וק"ו ל"רוחו של משיח".

(185) כמבואר למעלה [לאחר ציון 106].

(186) פירוש - לאחר שביאר שתורה היא כנגד אמצע, תשובה כנגד צד מזרח, גן עדן כנגד צד דרום, גיהנם כנגד צד צפון, וכסא הכבוד כנגד צד מעלה, ובית המקדש כנגד צד מערב, מעתה יבאר ששמו של משיח כנגד צד המטה.

(187) שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שכשם שאין עליון על העליון, כך אין מטה מתחת למטה, כי העליון והמטה הם הקצוות, ואין מעבר לקצה. ו"מעבר" לעליון הוא מה שהוא יותר עליון, ו"מעבר" למטה הוא מה שהוא יותר מטה. ומבחינה זו המטה שוה למעלה, שאין מעבר להם, כי הם תכלית הקצוות.

(188) לשונו בח"א לנדרים לט: [ב, טו:]: "דבר זה הוא כנגד צד המטה, כי משיח הוא ראשית לבני אדם שהם בתחתונים, ולפיכך משיח יש לו יחוס, שהוא ראשון ועליון לתחתונים".

(189) לשון הפסוק במילואו הוא "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד", ותרגם יונתן [שם] "הא יצלח עבדי משיחא ירום ויסגי ויתקוף לחדא". ובתנחומא [תולדות אות יד] אמרו "זה משיח בן דוד... שנאמר 'הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד', 'ירום' מאברהם... 'ונשא' ממשה... 'וגבה' כמלאכי השרת", והובא בגו"א שמות פ"ד אות יד [עו:]. וראה למעלה פכ"ט הערות 58, 89.

(190) פירוש - אין למטה מהמטה, לכך המטה הוא "ראשית", שאין קודם לו מטה. והטעם שמדגיש שהמטה הוא "ראשית", כדי להורות את השויון בין המטה המעלה ומשיח, שכולם נקראו "ראשית" ו"ראשון" [כמו שמבאר והולך], ולכך המשיח מתייחס לצד המטה. ואודות שאין דבר קודם להתחלה [שאם כן ההתחלה היתה המשך, ולא התחלה], כן כתב למעלה פ"ה [רנג:]: "כי כל התחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה. ולפיכך לא היה נולד אברהם בארץ אחרת, שאם כן לא היה התחלה, ומפני שאברהם הוא התחלה היה נולד במקום שראוי להיות התחלה שקודם התחלה הוא ההעדר". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:] כתב: "דבר שיש לו התחלה, הרי הוא נמצא אחר ההעדר" [ראה למעלה פ"ה הערה 25, ופל"ד הערה 10].

(191) לשונו למעלה [לאחר ציון 41]: "לפיכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', שקולה הארץ כמו שמים, ושניהם נקראו 'ראשית'; שכמו שיפול שם 'ראשית' על ההתחלה, כך יפול שם 'ראשית' על התכלית, שהוא ראשית מצד ההשלמה". וראה למעלה הערה 42.

(192) כמו שאמרו [פסחים ה.] "בשכר שלשה 'ראשון' זכו לשלשה 'ראשון'; להכרית זרעו של עשו, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח... דכתיב 'ראשון לציון הנה הנם'".

(193) פירוש - אין מי שיתנשא עליו. ובעוד שכאן מבאר ששמו של משיח מתייחס לצד מטה משום "שיהיה מושל בתחתונים", הרי בח"א לנדרים לט: [ב, טו:] סלל לו מסילה נוספת, וכלשונו: "וגם כן יש לך לדעת, כי המשיח הוא מתהוה מצד כי יש לישראל השפלות יותר מכל, כמו שאמרו בפרק חלק [סנהדרין צז.] 'דור שבן דוד בא [בית הוועד יהיה לזנות והגליל יחרב]', שמבואר תכלית השפלות שיהיה להם אל דור שבן דוד בא. ואי אפשר שיבא המשיח, שיהיה מתרומם מאד מאד, רק כי אם הגיעו קודם אל השפלות שאי אפשר לספר. ולכך 'שמו של משיח', רצה לומר ענין המשיח, הוא מצד המטה לגמרי, כאשר יהיה לישראל המטה לגמרי, ואז יהיה עולה. ואי אפשר לפרש יותר. והתבאר לך פירוש אמתת המאמר". וראה למעלה פי"ח הערה 25.

(194) לשונו למעלה [לאחר ציון 72]: "ואין לומר שאין הרכבה רק באותן המורכבים מד' יסודות, אבל השמים וד' יסודות פשוטים אין בהם הרכבה. זה אינו, שהרי הגשם יש בו הרכבה, שהרי כל גשם מתחלק לחלקים, ואם כן כל גשם מורכב מן החלקים. וגדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם. ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה".

(195) תורה, תשובה, גן עדן, גיהנם, כסא הכבוד, בית המקדש, ושמו של משיח [נדרים לט:].

(196) למעלה [לאחר ציונים 43, 173].

פרק עא

(1) פירוש - הפרק הקודם הסתיים במלים "ובארנו לך כי בית המקדש הוא שלימות העולם, ולפיכך הוא מתיחס לצד מערב, שהוא השלמה". וקודם לכן [לאחר ציון 48] כתב: "הובחר צד המערב, שהשכינה במערב [ב"ב כה.], שהוא אחרון, כמו שנקרא מזרח 'קדם' [במדבר ב, ג], שהוא התחלה, כך מערב 'אחרון' נקרא" [ראה למעלה פ"ע הערות 123, 124]. ושוב כתב [לאחר ציון 173]: "וכן מה שאמרו [נדרים לט:] שנברא בית המקדש קודם שנברא העולם, זהו מצד המערב. כי המערב נקרא 'אחור', וכל דבר שהוא אחור הוא השלמה, כמו שמבואר למעלה. ובית המקדש הוא השלמה, שהוא משלים העולם". וזהו שכתב כאן "התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם". וראה להלן הערות 77, 132.

(2) לשונו למעלה פ"ח [תלב.]: "כי בית המקדש הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלט.] כתב: "כי בית המקדש הוא שלימות העולם

בכלל, מפני ששכינתו עם הנמצאים... כי בית המקדש שלימות המציאות בכלל". ושם באר הששי [שמז:] כתב: "על ידי הבית הזה היה חבור ישראל לאביהם שבשמים, ועל ידו היה חבור כל העולם אל השם יתברך, והיה עולם אחד". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.] כתב: "שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי עולם' נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם', כאשר בית המקדש חרב בעונינו". ובנתיב התורה פי"ד [תקנא.] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי" [ראה למעלה פ"ע הערה 177, ראה להלן הערה 77].

(3) מלשונו משמע ש"שלימות אחרון" פירושה התכלית הנרצית, שכתב כאן "הנה זהו המעלה האחרונה במה שבנה להם בית המקדש, שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי". וכן להלן [לאחר ציון 75] כתב: "נתבאר לך כי על ידי בית המקדש הגיעו למעלה עליונה. ובשביל כך היה בית המקדש תכלית המעלה, שעל ידי בית המקדש יושלם הכל". אך למעלה פ"ע [מציון 29 ואילך] עסק גם בענין בית המקדש, וביאר שיסוד הארץ ראוי למקום בית המקדש משום ש"השלמת הכל" נעשית על ידי יסוד הארץ. וכן ביאר [שם] ששבט בנימין וצד מערב הם השלמת הדבר. ושם אין הכוונה הגעה לתכלית הנרצית, כי אין יסוד הארץ התכלית הנרצית יותר משאר יסודות, ואין שבט בנימין התכלית הנרצית יותר משאר שבטים, ואין צד מערב התכלית הנרצית יותר משאר צדדים. אלא שהסוף משלים את כל מה שהיה לפניו, כי רק בסוף הדבר יש גמר וסיום לדבר, ועד אז הדבר אינו אלא חצי דבר. כגון, נאמר [בראשית כה, כד] "וימלאו ימיה ללדת וגו'", ותרגם אונקלוס [שם] "ושלימו יומהא למילד", ששלמו ונגמרו ימי הריונה. **דוגמה מובהקת** להשלמה של גמר וסיום נמצאת בדבריו בתפארת ישראל ס"פ מט [תשעח.], שכתב: "כי מדרגת הזכר שהוא התחלה, והאשה משלמת את הזכר, וההשלמה הוא בסוף". ובח"א ליבמות סד. [א, קמג.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי האיש הוא הזכר הוא התחלה, והנקיבה אינה התחלה, רק היא בסוף, ואינה רק השלמת הזכר, והשלמת הדבר הוא בסוף" [הובא למעלה פנ"ו הערה 87]. והאשה משלמת את הזכר לא משום שהיא תכלית הזכר, אלא משום שעל ידה הזכר נשלם ונגמר, ובלעדיה הזכר נחשב לפלג גופא [זוה"ק ח"ג פג:, וראה למעלה פ"ח הערה 333]. **וכן כתב** כמה פעמים.

וכגון, למעלה פי"ג [תקצה:] כתב: "כי ההשלמה היה חושים בן דן, שהיה אחרון, שכן תמצא בדן ודגל שלו באחרונה... וחושים בן דן השלים המנין". ולמעלה פל"ט [כח.] כתב: "אין תפילין על הימין כי אם בשמאל, שהוא סוף וגמר. נמצא כי זרוע שמאל גמר קבלת כח התנועה, ושלימות הדבר בגמר שלו. לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן תפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר". ולמעלה פ"ס [תכח.] כתב: "כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר ובגמר שלו, כאשר כולו נגמר ונשלם". ובנצח ישראל פי"ט [תכג.] כתב: "התשלומין הם בסוף ובהשלמה, ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם [ב"מ סה.] אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה". וכיצד מבאר כאן ששלימות המקדש היא מצד שהיא תכלית העולם, ולמעלה ביאר זאת מצד שהיא גמר וסיום העולם. **ובעל כרחך** לומר שאע"פ שנאמרו בזה שתי הדגשות שונות [בסוף יש הגעה לתכלית הנרצית, וכן גמר וסיום הדבר], מ"מ שניהם יסוד אחד. והוא שרק כאשר הדבר נגמר ושלם, אז הוא מגיע לתכליתו הנרצית. אך כל עוד שאין הדבר נגמר ושלם, אין הוא בר הכי להגיע לתכלית מעלתו. וכן כתב להדיא לגבי בית המקדש בנר מצוה [צה.]: "לא הוקם בארץ [המשכן] עד אחד בניסן [שמות מ, ב], כי אין התחתונים ראוים לקבל האור הזה, הוא אור בית המקדש, רק כאשר העולם בשלימות, והוא בחודש ניסן, שאז העולם בשלימות, ואז הוקם המשכן בארץ, להיות השלמה אחרונה אל העולם". ובהמשך שם [קב:] כתב: "כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם, מקבל הנשמה האלקית". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלט.] כתב: "כאשר העם שלמים למטה, אז יושלמו מלמעלה, לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי" [ראה למעלה פי"ב הערה 25, פנ"ו הערה 87, פס"ט הערה 71, פ"ע הערה 30, והערה הבאה].

(4) לשונו למעלה פמ"ז [תקמג.]: "תכלית השלימות כשבאו אל בית המקדש, וכאשר יבנה בית המקדש, אז הביאם אל השלימות. ודבר זה יתבאר לקמן אצל 'כמה מעלות טובות', שהיה תכלית המעלות שבנה להם בית הבחירה". ולמעלה פנ"ט [שמג.] כתב: "היו ט"ו מעלות שהעלה הקב"ה אותם, עד המעלה החמשה עשר, היא מעלה קדושה נבדלת, שהמעלה החמשה עשר היא קדושה, ולכך המעלה הט"ו היא 'ובנה לנו בית המקדש', שהרי המקדש קדוש בודאי, והעלה אותם עד שהגיעו ישראל למדריגה

הקדושה". ובהמשך הפרק שם [שנה.] כתב: "ובית המקדש באחרונה, שהיה שכינתו בתוכם, וזו היא החבור לגמרי". ולהלן בסוף הפרק כתב: "כלל הדבר, שבית המקדש היה המדריגה האחרונה והצלחה אחרונה לישראל, ושלימות הכל". ובתפארת ישראל פכ"ח [תכז:] כתב: "לא היה מתן תורה תכלית הדבקות בו, רק בנין בית הבחירה... ותכלית הלקיחה היה בנין בית המקדש". ובבאר הגולה באר הששי [שמז:] כתב: "על ידי הבית הזה [בית המקדש] היה חבור ישראל לאביהם שבשמים, ועל ידו היה חבור כל העולם אל השם יתברך, והיה עולם אחד". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו.] כתב: "נתן [ה'] לישראל השלמה שאין השלמה עליה, ובזה נתן להם ירושלים ובית המקדש, והשלמה הזאת היא על הכל. ולכך בהגדה של פסח שזכר 'כמה מעלות טובות', זכר באחרונה 'ובנה לנו בית המקדש', והוא האחרון, כי היא השלמה אחרונה". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלט.] כתב: "כאשר העם שלמים למטה, אז יושלמו מלמעלה, לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי... השלמה אחרונה הוא מה שהשכינה ביניהם, ואין על זה" [ראה למעלה פכ"ג הערה 137, פמ"ז הערה 492, פנ"ט הערות 16, 97, פ"ע הערה 177, ולהלן הערות 76, 132].

(5) מה שהוסיף "בקביעות", כדי לבאר שהמעלה האחרונה היא "אילו הכניסנו לארץ ישראל, ולא בנה לנו את בית הבחירה, דיינו". ו"בית הבחירה" מורה על בית המקדש, ולא על המשכן, ויחוד בית המקדש [לעומת המשכן] היא קביעתו, וכמו שכתב הרמב"ם [הלכות בית הבחירה פ"א הלכות א-ב]: "כבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו, והיה לפי שעה, שנאמר [דברים יב, ט] 'כי לא באתם עד עתה וגו''. כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו, ומשם באו לשילה... ושס"ט שנה עמד משכן שילה. וכשמת עלי חרב, ובאו לנוב, ובנו שם מקדש. וכשמת שמואל, חרב, ובאו לגבעון, ובנו שם מקדש. ומגבעון באו לבית העולמים". הרי המשכן "היה לפי שעה", ואילו בית המקדש בירושלים נקרא "בית העולמים". ולמעלה ר"פ ע [לאחר ציון 5] כתב: "ואל החבור הקדוש הזה, שהוא חבור השם יתברך עם הנמצאים התחתונים, שאמרנו לך שהוא חבור נבחר יותר מן חבור העליונים, כמו שהארכנו, אי אפשר שלא יהיה לזה מקום קבוע. שאם היה דרך עראי, כל דבר עראי הוא מקרה, ואינו בעצם. וכבר הוכחנו למעלה שאין חבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים. ואם שלא היה מקום קבוע לחבור הזה בהיותם במדבר, וגם אחר כך, היינו שהזמן נותן שלא היה לישראל מנוחה גמורה עד ימי שלמה, שאז הניח להם השם יתברך מכל אויביהם מסביב, וכדכתיב בקרא, ואז ראוי אל מקום קבוע. לא כאשר לא היה לישראל בעצמם מנוחה, ואיך יהיה

מקום קבוע. ועל פי זה נקרא 'שלמה', על שם השלום והמנוחה בימיו, ואז ראוי אל מקום קבוע". וראה למעלה פנ"ט הערה 56, ופ"ע הערות 7, 9, 10.

(6) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "אמר רבי יצחק בן טבלאי".

(7) לשון הפסוק במילואו "פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך". ופסוק זה הובא קודם לכן בגמרא [שם]. וכן פירש המהרש"א [שם] שאיירי בפסוק מזכריה. ונאמר [דברים ג, כה] "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וגו' ההר הטוב הזה והלבנון", ופירש רש"י [שם] "ההר הטוב הזה - זו ירושלים. והלבנון - זה בית המקדש". ודבריו בגו"א שם אות יח [סו:] יובאו בהערות 9, 17, 18.

(8) תיבת "בארץ" כאן לכאורה אינה מובנת. אך כוונתו מתבהרת על פי דבריו בנצח ישראל פ"ה [קח.], שהביא את דבריו כאן, וכלשונו: "ועוד יש בזה דברים גדולים, ונתבארו בחבור גבורות ה' למה נקרא בית המקדש 'לבנון'. והמדקדק בזה יבין... שבשביל שבית המקדש נבדל במעלתו **משאר חלקי האדמה**, הוא מלבין חטא ישראל וכו'" [וממשיך לבאר שם כדבריו כאן]. לאמר שקדושת בית המקדש מורה שבית המקדש נבדל מן החומרי, והבדלה מן החומרי בולטת יותר כאשר בית המקדש נמצא בארץ החומרית, ומ"מ חוקי החומר אינם חלים עליו, וכפי שכתב בנצח ישראל "נבדל במעלתו **משאר** חלקי האדמה".

(9) "כי הלבון יש בו זוהר" [לשונו בהמשך], ועומד כנגד עכירות החומר, וכמו שמבאר. וכן משמעות דברי רש"י, שעל הפסוק [שיה"ש ד, טו] "ונוזלים מן לבנון" כתב: "ממקום נקיות בְּאֵין עכירת טיט", הרי "לבנון" מתפרש מלשון נקיות וליבון. ובזוה"ק [ח"ג רלה:] אמרו "ונוזלים מן לבנון. דאיהו לבונא דמוחא". ובעוד שכאן ביאר ששם "לבנון" של המקדש הוא מחמת הליבון והזוהר, הרי בגו"א דברים פ"ג אות יח [סו:] ביאר זאת מצד האילנות הנקראים "לבנון", וכלשונו: "נקרא... בית המקדש 'לבנון'... שהוא מקום על הר מוציא אילנות, והאילנות הם נקראים 'לבנון', והם נבדלים מן הארץ לגמרי. כן בית המקדש הוא נבדל מן מקום הארץ בקדושתו, עד שהיה קודש קדשים". ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "בית המקדש נקרא 'לבנון', כי לבנון הוא נבדל מן הארץ, שהרי זה לבנון, ואין שם 'ארץ' עליו, רק הוא מחובר לארץ. כך בית המקדש, נבדל משאר חלקי הארץ בקדושתו להתרוממותו על כל הארץ, ואין שם 'ארץ' עליו, והוא נבדל ממנו, רק הוא עומד בארץ כמו הלבנון" [הובא למעלה פ"מ הערה 126].

(10) אודות שהחומר הוא עכור וחשוך [לעומת הנבדל], כן כתב למעלה פמ"א [קסו:]: "החמור, שהוא חמרי, אין מצדו רק חושך ולא אור". ולמעלה פמ"ז [תפג:] כתב: "לא היה

מונע לו [למשה] מן החמרי העכור מלהסתכל באספקלריא המאירה". ולמעלה פס"ה [לאחר ציון 18] כתב: "הגשמי או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי". ולמעלה פס"ז [לאחר ציון 181] כתב: "זהו ענין החומר שאין לו מציאות בפועל, וענינו חושך וסתר, ולא אור". ולמעלה פ"ע [לאחר ציון 27] כתב: "בעלי החומר גס מאוד ועכור". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "תדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם בהירות יותר. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר. וכן תמיד כאשר ידוע". ובנר מצוה [צג.] כתב: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... הגלגלים, אין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר, עד שכמעט אינו נחשב חומר, ולפיכך אמר [דניאל יב, ג] 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע'... ויסוד האש שאין חומר שלו דק כ"כ אינו מזהיר כ"כ, ויסוד הרוח אין חומרו דק כ"כ, ויסוד המים חומרו יותר עב, והוא גשמי יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". ובנתיב הענוה ס"פ א [ב, ד:] כתב: "ידוע כי אין לך בכל הנמצאים מסולק מן הגשמית כמו השמש, עד שיש לו גוף זוהר, עד שכמעט אין לו גשמית". וכן כתב בגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.], ח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], ח"א לב"מ פד. [ג, לה.], ועוד [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 52, פכ"ח הערה 52, פמ"א הערה 132, פמ"ז הערה 241, פס"ה הערה 19, פס"ז הערה 183, פ"ע הערה 28, ובסמוך הערה 12].

(11) מצינו שלצבע לבן יש זוהר, שתיבת "צח" פירשה רש"י [שיה"ש ה, י]: "דודי צח - לבן, כמו [איכה ד, ז] 'צחו מחלב'". ואילו הרד"ק [ספר השרשים שורש צחח] כתב: "'צחו מחלב'... ענין כולם הזכות והבהירות". הרי ש"צח" הוא לבן, וגם "הזכות והבהירות", כי הלבן הוא זך ובהיר. ולמעלה פכ"ח [תע.] כתב: "היה לו [למשה] חלוק לבן, המורה על השכל, שהוא לבן וצח". ואמרו חכמים [סנהדרין צח:] שאחד משמותיו של המשיח הוא "חיורא דבי רבי". ובח"א שם [ג, רכא.] כתב: "ויש לך להבין מאוד לשון 'חיורא דבי רבי', כי הלבנות הוא זוהר". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד:] כתב: "'בכל עת יהיו בגדיך

לבנים' [קהלת ט, ח]... רצה לומר שהאדם יהיה מזכך גופו כמו שהוא הלובן, שהוא זך". ובדרשת שבת הגדול [ריא.] כתב: "זה שאמר [קהלת ט, ח] 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים', כלומר שיהיה מטהר ומזכה גופו שיהיה גופו טהור. וקרא זה 'בגדיך לבנים', כי הגוף הוא כמו בגד לנשמה, ואמר שיהיה לבן, דהיינו זך ונקי".

(12) אמרו חכמים [סנהדרין ק.] "כל המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה, הקב"ה מבהיק זיוו לעולם הבא, שנאמר [שיה"ש ה, טו] 'מראהו כלבנון בחור כארזים'". ורבינו בחיי [בראשית טו, ה] כתב: "כשם שיש בכוכבים מי שאורו מזהיר ומבהיק יותר מחבירו, ומדריגותיהם חלוקות זו למעלה מזו באורה ובהשגה, כך עתידין חכמים שבישראל שיהיו מדריגות חלוקות, אור תורתו של זה למעלה מאור תורתו של זה". ולמעלה הקדמה שלישית [קלד:] כתב: "כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". וכן חזר וכתב בהמשך ההקדמה [קנג:, קנד:]. ולמעלה פי"ז [צג:] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר הנבדל מן הגשם, וזה ידוע, כי אין באור דבר גשמי מורגש. ולפיכך נקרא השם יתברך בשם 'אור', כדכתיב [תהלים כז, א] 'ה' אורי וישעי'. ולפיכך נתמלא כל הבית אורה". ולמעלה פמ"ו [שצח:] כתב: "ובחג השבועות קנו המעלה הנבדלת השכלית בחודש זיו, שהוא מוכן לקבל אור התורה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלג.] כתב: "השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל... שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי. וזהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו... ומצד האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי". ובתפארת ישראל פי"א [קפא.] כתב: "התורה היא שכל גמור, ובשביל טעם זה תקרא התורה 'אור', שנאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ושם פי"ד [ריז:] כתב: "לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם... אין האור גשמי, שאין בו דבר ממש". ובנר מצוה [צג:] כתב כן לגבי בית המקדש, וכלשונו: "מפני כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא [ב"ב ד.] על הורדוס כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש, שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש [ב"ר ג, ד]. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים". ובנתיב האמת פ"א [א,

סוף קצו:] כתב: "כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר... כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 53, פי"ז הערה 25, ופמ"ו הערה 149]. (13) לשונו למעלה פ"ע [לאחר ציון 179]: "בית המקדש הוא נבדל בעצמו, כי מעלת בית המקדש אינו העצים והאבנים, רק קדושתו האלקית שדבק במקדש". ובגו"א שמות פ"ל אות כ [תטו.] כתב: "אין חשיבות המשכן הדברים החומרים, רק עצם הציור שהיה מסודר מן השם יתברך". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש... אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע". ובתפארת ישראל פי"ח [ער:] כתב: "הוא יתברך השוכן בבית הזה נבדל מכל הנמצאים, וזהו קדושת הבית". ובנתיב התורה פ"ט [שעט.] כתב: "יש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך". ובח"א לכתובות ה. [א, קמט.] כתב: "כי הצדיקים היו בונין את בית המקדש, והיה בית המקדש מקבל קדושתו יתברך, עד שהיה [קדושת] בית המקדש מאמתת עצמו, לא קדושה מצד מה, רק קדושה מאמתתו, לכך כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'... רצה לומר שהוא יתברך היה מכונן אותו ומקדש אותו מאמתת עצמו, וזהו בשתי ידים". ועוד אודות המדריגה הנבדלת של המקדש, ראה למעלה פ"ע הערה 177, שהובאו מקבילות נוספות לכך. **ויש להעיר** מדבריו בנתיב התורה פ"א [צו:], בביאור מאמר חכמים [מגילה טז:] "גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש", שכתב: "כי התורה היא על כל מצות. ואף כי בית המקדש הוא קדוש, אין דומה לקדושת התורה, שהיא קדושה לגמרי, שהיא שכלית, ואילו בית המקדש הקדושה חלה על הבית, שהוא גוף וגשם, מה שאין כן בתורה שהיא אלקית בעצמה, ואין מצורף אליה דבר גשמי" [הובא למעלה פנ"ב הערה 251, ופנ"ט הערה 97]. ושם פ"י [תיד.] כתב: "תלמוד תורה גדול מבנין בית המקדש... כי בית המקדש אף שיש בו קדושה עליונה, מכל מקום הקדושה הוא על עצים ואבנים ועל מקום מן הארץ, אבל התורה היא שכלית". הרי שביאר שם שקדושת המקדש חלה על עצים ואבנים, ומחמת כן היא פחותה מקדושת התורה השכלית. ואילו כאן מבאר שאין עיקר הקדושה העצים והאבנים, ואדרבה, העצים והאבנים טפלים אצל עיקר המקדש, וכפי שהגוף טפל לנשמה. וצריך ליישב, שמ"מ קדושת המקדש חלה על עצים ואבנים, אע"פ שהם טפלים לקדושת המקדש, מ"מ ללא העצים והאבנים לא היתה לקדושת המקדש

על מה לחול. וכמו שהנשמה נמצאת עם הגוף, וללא הגוף לא היתה לנשמה על מה לחול, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ג [רה:]: "הנשמה אי אפשר שתהיה בעולם כי אם על ידי גוף". וזה מורה על התייחסות מסויימת בין המקדש לדברי גשם וחומר. מה שאין כן התורה, שהיא שכלית לגמרי, ואין לה שום התייחסות לחומר וגשם.

(14) אמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה זן את כל העולם, אף נשמה זנה את כל הגוף". ולמעלה פס"ה [לאחר ציון 170] כתב: "היינו דאמרינן בפרק קמא דברכות, מה הקב"ה זן את העולם, כך הנשמה זנה את הגוף, פירוש נותן לו קיום". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלב:] כתב: "הנה תראה ותבין כי הלב מפרנס כל האיברים בעצמו, וכולם מקבלים חיות ממנו. וכן כל הנבראים מקבלים קיום מן השם יתברך. וזה אמרם בפרק קמא דברכות 'מה הקב"ה זן את כל העולם, אף הנשמה זנה את כל האיברים'. הרי מדמה הנשמה בזה להקב"ה בענין המזונות" [הובא למעלה פס"ה הערה 171]. ובגמרא [סנהדרין צא.] השוו את הנשמה והגוף לחיגר וסומא, שהחיגר רוכב על הסומא ומנהיגו. ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צז:] כתב: "אל תביט ותשגיח אל הגוף, כי בטל הטפל אצל העיקר, שהעיקר הוא ענין אלקי באדם, ואין בחינה בטפל, רק בעיקר". ולמעלה הקדמה ראשונה [כו:] כתב: "כמו הנשמה שבאדם, שהיא נבדלת מגוף האדם, ובמה שהיא נבדלת מן הגוף מחיה אותו ומנהיגו" [ראה שם הערה 93]. ובתפארת ישראל פי"ג [רה:] כתב: "הנשמה אי אפשר שתהיה בעולם כי אם על ידי גוף, שהוא מלבוש הנשמה" [והמלבוש בודאי בטל לאדם הלובשו]. ובדר"ח פ"ג מ"י [רמב:] כתב: "האדם קדוש, רצה לומר שיש בו נשמה נבדלת. ואף שהאדם בעל גוף, אמרו כי הגוף בטל אצל הנשמה". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.] כתב: "כי הנשמה היא עצם האדם". ובנר מצוה [צח.] כתב: "הגוף... בו הכח אשר מקבל הנשמה, אבל הגוף עצמו הוא כלי לבד". ובדרשת שבת הגדול [רכ.] כתב: "הגוף בטל אצל הנשמה, והכל הוא מצד הנשמה". וראה למעלה פמ"ג הערה 120, פמ"ד הערות 45, 46, 127, פמ"ז הערה 295, ופנ"ז הערה 181. **ואודות השוואת** עיקר המקדש לנשמת האדם, כן כתב בנצח ישראל פ"ד [סב:]: "דע, כמו שיש חלופי נבראים הרבה בעולם, ובחר באדם לעבדו בפרט, והוא נבחר מכל אשר הוא על הארץ. כך המקומות מן העולם הם הרבה בעולם, ובחר במקום אחד מיוחד, הוא המקדש. וכמו שנתן הנשמה אל האדם, שהוא ניצוץ כבודו יתברך, כך הזריח השם יתברך במקדש את כבודו ואורו. ולפיכך היכל הקודש, שהוא מקודש אל ה', מתדמה לגמרי אל היכל האדם, אשר שם כבוד הנשמה. ודבר זה רמזו חכמים ז"ל גם כן במה שאמרו [ברכות לג.] כל אדם שיש בו דעת כאילו נבנה בית המקדש בימיו". וכן כתב שם פנ"א [תתכב.]. ובדר"ח פ"ה מכ"א

[תצט.] כתב: "זהו אמרם במסכת ברכות [לג.], אמר רבי אלעזר, כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו. וביאור זה כי האדם מתדמה אל בית המקדש; שכמו שבית המקדש הוא נבדל מכל האדמה, כך האדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה. אבל אם האדם הוא בעל חומר, אין לו דמיון אל בית המקדש, שהוא נבדל בקדושתו. אבל אם יש בו דעה, שהוא השכל הנבדל, ואז האדם נבדל בקדושתו מכל הנבראים שעל פני האדמה, כמו בית המקדש, שהוא גם כן נבדל בקדושתו מכל האדמה... ובא לומר כי האדם הוא דמיון בית המקדש. ולפיכך יקדש האדם עצמו להיות קדוש גם כן, עד שהוא כמו בית המקדש גמור". ובנתיב התורה פ"ט [שעח:] כתב: "יש באדם השכל, שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השם יתברך. כמו שיש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך". וכן כתב שם פי"ד [תקנא.], והובא בחלקו למעלה פנ"ט הערה 15, ופס"ה הערה 30.

(15) פ"ע [לאחר ציון 130].

(16) לשונו למעלה פ"ע [לאחר ציון 130]: "ואמרו [נדרים לט:] כי התשובה נבראת קודם שנברא העולם. כי ההתחלה שחוזר אליו בעל תשובה צריך שיהיה התחלה פשוטה נבדלת לגמרי, כי ההתחלה שאינו פשוטה אינה נבדלת מן החטא. שכל דבר שאינו פשוט, והוא מורכב, הוא גשמי, והגשמי שייך בו החטא. ובעל התשובה צריך שיהיה נבדל מן החטא, ואינו נבדל מן החטא ומסתלק ממנה רק בשביל התחלה הפשוטה הנבדלת, שאין שייך בה חטא לגמרי, ולא בהתחלה גשמית". וראה שם הערה 133.

(17) בגו"א דברים פ"ג אות יח [סז:] כתב: "שכאשר יעבדו במקדש, שהוא קדוש אלקי, יסולק מהם החטא שהוא לאדם החומרי". הרי תלה שייכות ישראל למקדש במה שהם עובדים במקדש.

(18) לשונו בגו"א דברים פ"ג אות יח [סז.]: "וזהו שדרשו ז"ל למה נקרא שמו 'לבנון', שהוא מלבין עונותיהם של ישראל. פירוש, כי מפני זה נקרא 'לבנון', על שהמקום הזה הוא נבדל בקדושתו ממקום הארץ, שהארץ היא חומרי ביותר, לכך בית המקדש מלבין עון ישראל. שהאדם שחטא, שנטה אחר יצר של חומרו, המקום הזה שהוא נבדל בקדושתו מן הארץ, שלכך נקרא 'לבנון' על שם שהוא נבדל מן הארץ החומרית ביותר, ולכך הוא מלבין עונותיהן... ופירוש זה ברור". ובנצח ישראל פ"ה [קח.]: "ועוד יש בזה דברים גדולים, ונתבארו בחבור גבורות ה' למה נקרא בית המקדש 'לבנון'... שבשביל שבית המקדש נבדל במעלתו משאר חלקי האדמה, הוא מלבין חטא ישראל. כמו שאמר שם למה נקרא בית המקדש 'לבנון', שמלבין עונותיהם של ישראל. כי אין הסרת החטא

רק מצד המעלה הנבדלת האלקית, ובשביל זה נקרא 'לבנון'. כי בית המקדש מעלתו שהוא נבדל מן הגשמי, הוא האדמה, כמו הלבנון שהוא נבדל מן האדמה. ולכך הוא מכפר ומלבין עונותיהם". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי בית המקדש מצד קדושתו הוא נבדל מן החמרי, ומפני זה על ידו סלוק החטא. כי החטא הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו ז"ל במה שאמרו שנקרא בית המקדש 'לבנון' מפני שמלבין עונותיהם של ישראל, ומכל שכן שראוי שימחול חטא דוד, שנקרא הבית על שמו".

(19) "ונבחרו אלו הנסים, כי החל מן המדריגה האחרונה עד המדריגה העליונה על כל" [לשונו בסמוך], לכך הם "נסים כוללים". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנז.]: "מורה מספר עשרה ["עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש" (אבות פ"ה מ"ה)], כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי, שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה" [ראה למעלה פל"ד הערה 113, ושו"נ].

(20) אודות שהטבע הוא חומרי, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נ:], וז"ל: "כי הטבע כח גשמי". ובאור חדש פ"ו [תתרו:] כתב: "מצות העומר בשביל שהוא יתברך מנהיג הטבע... ולפיכך הבאת העומר הוא מן השעורין דווקא [מנחות פד.], כי הטבע הוא חמרי כאשר ידוע, ולפיכך שייך בזה דוקא שעורין, ולא ענין אחר". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד", ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ובבאר הגולה באר הראשון [נב:] כתב: "הטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ולכך יש ריחוק והבדלה בין דברים רוחניים לטבע, וכמו שכתב בתפרת ישראל פי"ט [רפח.], וז"ל: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ובאור חדש פ"ו [תתרו:] כתב: "מצות העומר בשביל שהוא יתברך מנהיג הטבע... ולפיכך הבאת העומר הוא מן השעורין דווקא [מנחות פד.], כי הטבע הוא חמרי כאשר ידוע, ולפיכך שייך בזה דוקא שעורין, ולא ענין אחר". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא

גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי" [הובא למעלה פס"ה הערות 18, 152, וש"נ, ולהלן פע"ב הערה 4].

(21) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:]: "יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש, אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע" [הובא למעלה פנ"ח הערה 29, פנ"ט הערה 15, ופ"ע הערה 177]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "בית המקדש שהוא בית קדוש אלקיי, הוא השלמת אלקית לגמרי. ולכך אמרו 'עשרה נסים נעשו בבית המקדש', כי כל בית המקדש מעלתו אלקית לגמרי, עד כי מושלמים ישראל בתכלית ההשלמה אלקית".

(22) לשון המשנה [אבות פ"ה מ"ה]: "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש; לא הפילה אשה מריח בשר הקדש, ולא הסריח בשר הקדש מעולם, ולא נראה זבוב בבית המטבחים, ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים, ולא כבו גשמים אש של עצי המערכה, ולא נצחה הרוח את עמוד העשן, ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם, ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים".

(23) יבאר כיצד עשרת נסי המקדש מקבילים לעשר הספירות. והפחד יצחק פסח [מאמר נח, אות ה], כתב: "כמה פעמים נתבאר במהר"ל כי כל עניני המקדש באים הם בהתאם למצב הפנימי של העולמות". וכוונתו לדברי המהר"ל כאן ובדר"ח פ"ה מ"ה [קסז:], שבמקדש היה בטוי לפנימיות העולמות והספירות, ולכך נעשו עשרה נסים המקבילים לעשר ספירות, כי המקדש הוא מקום חבור עליונים ותחתונים, וסדר ההשתלשלות מהעליונים לתחתונים. ויבאר שעשרת הנסים שבמשנה הוזכרו מלמטה למעלה [ממלכות לכתר]. ועשר הספירות מלמטה למעלה הן; מלכות, יסוד, הוד, נצח, תפארת, גבורה, חסד, בינה, חכמה, כתר. וראה להלן הערה 59 במה שהוקשה שם.

(24) דע, שכדבריו כאן כתב כמעט אות באות בדר"ח פ"ה מ"ה [קסז:]. וראה להלן 74.

(25) לשונו למעלה פנ"ג [קז.]: "קרא השם יתברך 'מקום', כי המקום בו עומד הדבר אשר הוא מקום לו, והמקום עודף עליו, והוא יתברך מקומו של עולם [ב"ר סח, ט], מפני שהוא כולל הכל, ואין נמצא יוצא ממנו, ועודף [הקב"ה] עליהם מבלי תכלית, לכך ראוי לקרותו מקום... שנקרא מקום בעבור שהוא כולל הכל" [ראה למעלה פס"ז הערה 12].

ובגו"א בראשית פל"ז אות מ [רלא.] כתב: "כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' [ב"ר סח, ט], מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו".

(26) פירוש - "מקיף הכל" עומד כנגד ספירת כתר, שהכתר מקיף הכל, וכמו שנאמר [שופטים כ, מג] "כתרו את בנימין", ופירש רש"י [שם] "הקיפו את בנימן ככתר המקיף את הראש, וכן [תהלים כב, ג] 'אבירי בשן כתרוני', וכן [חבקוק א, ד] 'כי רשע מכתיר את הצדיק'". ובח"א לב"ב טז. [ג, עד.] כתב: "נודע זה בכתר, אשר הוא מאחד ומחבר אותם ביחד, והבן זה". וכן כתב השערי אורה בשער העשירי [הספירה הראשונה], וז"ל: "הספירה הזאת נקראת גם כן 'כתר', והטעם, כמו שהכתר סובב על הראש, כך הספירה הזאת סובבת ומקפת כל הספירות, לפי שהיא עולם הרחמים הסובבים והמקיפים בכול". וראה להלן ציון 73.

(27) כאן כתב "בלימה" במילה אחת, ובדר"ח פ"ה מ"ה [קסח.] כתב משפט זה כך: "כי אלו עשרה נסים נגד עשר ספירות בלי מה", בשתי מלים. ושתיהן מקורן מספר היצירה [פ"א משניות ב, ג], שאמרו שם: "עשר ספירות בלי מה במספר עשר אצבעות... עשר ספירות בלימה, עשר ולא תשע". ונאמר [איוב כו, ז] "תולה ארץ על בלימה", וביאר המצודות ציון [איוב שם] "בלימה - היא שתי תיבות, בלי מה". והרמב"ן [בספר היצירה פ"א מ"ב] כתב: "הזכיר הספירות בלשון 'בלימה', שאתה חייב לבלום פיך מלדבר, ולבך מלהרהר, שהם פנימיות לאותיות, ולא נכתבו בתורה כמו האותיות". ובספר חכמוני [ח"ב פ"א] כתב: "פירוש 'בלימה' בלי מאומה, ללמדך שכל אומן הרוצה לעשות בנין, אם אין לו אבנים וכו' אינו יכול לעשות בנין וכו' והקל הגדול הגבור והנורא ברא העולם בלי מאומה". הנה ביאור הרמב"ן הוא לתיבת "בלימה", מלשון בולם, וביאור החכמוני הוא לתיבת "בלי מה". וכן הזכיר ענין זה בח"א לנדרים לב: [ב, יב.], וח"א לב"מ פד. [ג, לג.].

(28) פירוש - ספירת מלכות [נוקבא] היא הספירה האחרונה, וכמו שמבאר.

(29) כי זהו ענין של "נוקבא", וכידוע. והרי כל מהות האשה היא קבלה, וכמו שביאר בדרוש על התורה [יב:], שהביא את מאמרם [שבת פח:] שהמלאכים טענו כנגד בואו של משה לקבל התורה "מה לילוד אשה בינינו", וכתב: "ואמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו'. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת. והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים, ואינם מקבלים. ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל, כאשה הזאת המיוחדת

לקבלה, אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים". ובאור חדש פ"ב [תקכג:] כתב: "האשה דומה לירח, לא לשמש, כי האשה היא מקבלת מן הזכר, כמו שמקבל הירח האור מן השמש". ובתפארת ישראל ס"פ נא [תתט.] כתב: "האשה היא המקבל". ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.] כתב: "השמים והארץ הם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת. וכך השמים משפיעים, והארץ מקבלת". ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח.] כתב: "נשא אשה שלו לשם ממון אין כאן ברכה שראויה להיות... כי נשא אשה לקבל הזכר ברכה ממנה, הפך הסדר אשר ראוי, כי האשה מקבלת מן האיש". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "דע כי האשה נקראת 'בית'... אמרו ז"ל בכל מקום [שבת קיח:] לא קראתי לאשתי רק ביתי. וזה כי האיש נמשל ונדמה צורה, והאשה חומר. וידוע כי החומר מקבל אל הצורה, וכל מקבל הוא בית לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו". ובח"א לב"מ נט. [הוצאת כשר, כרך א, סוף עמוד קכד] ביאר שהעשירות תלויה באשה, וכלשונו: "הטעם שהעושר תלוי באשה, כי העושר הוא ברכה, וכל ברכה צריך שיהיה כאן מקבל, והאשה היא המקבל... שהאשה היא חומרית מקבלת, והאיש הוא צורה משפיע". ובח"א לב"מ נט. [ג, כו:] כתב: "האשה מוכנת לקבלה על ידי האיש, באשר האשה כלי מוכן לקבל, כי היא ביתו של אדם" [ראה למעלה פי"ב הערה 58, פ"כ הערה 89, פכ"א הערה 9, פמ"ז הערה 506, פנ"ו הערה 168, ופס"ח הערה 70].

(30) בא לבאר את הנס שיש בזה, והוא שלמרות שמדת מלכות "לית ליה מגרמיה כלום", מ"מ "היה לה כח ולא הפילה". וראה הערה הבאה.

(31) פירוש - ספירת מלכות מקבלת מהספירות שמעליה, וכפי כח הקיבול שיש לה, כך הוא כח ההשפעה. דוגמה לדבר; נאמר [דברים לב, יח] "צור ילדך תשי וגו'", ופירש רש"י [שם] "כשבא להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו מלהיטיב לכם". ובגו"א שם אות יב [תפח:] כתב: "ואם תאמר, איך יתכן לומר כי הם מתישים כחו חס ושלום, והלא כתיב [איוב לה, ו] 'אם חטאת מה תפעל לו'. אמנם דקדקו לומר [ספרי שם] שהם מתישין הכח, רוצה לומר הכח שהוא מאתו מתישין, לא חס ושלום שיהיו מתישין אותו יתברך, כי לא נאמר 'מתישין אותו', רק מתישין כחו. ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין כאן מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסט.] כתב: "כי אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל". ובדר"ח פ"א מ"א [קכה:] כתב: "מה מועיל כח הנותן כאשר יש חסרון במקבל". ובפתיחה לאור חדש

[קצט.] כתב: "על ידי התורה ישראל מתעלים, והשם יתברך, שהוא מלך ישראל, על ידי זה מתעלה, על ידי ישראל". ומקורו בזוה"ק [ח"ב לב:]: "תא חזי, מכל עמין דעלמא לא קיימין לאשגחא בעובדיהון בר בישראל בלחודייהו, בגין דאלין בנין לקודשא בריך הוא. וכד לא אשתכחו עובדין דישראל כדקא יאות... כביכול מתישין חילא דקודשא בריך הוא. וכד עבדין עובדין דכשרן, יהבין תוקפא וחילא לקודשא בריך הוא, ועל דא כתיב [תהלים סח, לה] 'תנו עז לאלקים', במה, בעובדין דכשרן" [ראה למעלה פס"ד הערה 370]. נמצא שספירת מלכות היא כח הקליטה של המקבל ["אין מלך ללא עם" (תפארת ישראל פכ"א)]. וזהו שכתב כאן "ועם כל זה היה לה כח, ולא הפילה, ודבר זה ידוע".

(32) כאמור, בדר"ח פ"ה מ"ה [קסט.] כתב כן אות באות. וקודם לכן [קנח.] הרחיב בענין זה, וביאר בתרי טעמי מדוע לא היה הפסד במקדש, וכלשונו: "ויש לשאול, הנסים האלו שנעשו בבית המקדש, למה דוקא אלו נסים נעשו בבית המקדש. יש לך לדעת, כי העולם הזה הוא עולם הויה והפסד. ובית המקדש יש לו מעלה נבדלת מן עולם הויה והפסד, ראוי שיהיו כל מעלותיו, והנסים שנעשו שם, הרחקה מן ההפסד. שכבר בארנו פעמים הרבה, כי ההעדר הזה אשר אמרנו הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד. ולפיכך בית המקדש שהיה בו קדושה, ראוי שיהיה לו הרחקה מן ההפסד שנמשך אחר הדברים הטבעיים החמריים, ואינו במחיצת הנבדלים [ראה להלן פע"ב הערה 8]. **ויותר מזה**, כי בית המקדש שהוא עיקר מציאות העולם, והוא נקרא 'אור העולם', כמו שאמרו ז"ל בפרק קמא דבבא בתרא [ד.], הוא כבה אורו של עולם, ילך ויעסוק באורו של עולם. וכבר התבאר כי האור הוא המציאות, והוא הפך ההפסד. ולכך כל הנסים שנעשו בבית המקדש הם ההרחקה מן ההפסד". ושם מבאר כיצד כל הנסים האלו הם שמירה מהפסד, עיי"ש [ראה למעלה פ"ה הערה 24].

(33) "והבן זה" [הוספה בדר"ח פ"ה מ"ה (קסט.)]. ורומז לספירת יסוד, המורה על קיום הדברים. ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלז:] כתב: "הצדיק מאחר שיש לו הצדק, שהוא דבר קיום נצחי, ומפני כך גם כן כתיב [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם', שיש לו מדריגת הקיום ביותר". וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פמ"א אות מד [רצה.] שהתבואה של יוסף לא הרקיבה במצרים, ואילו תבואת המצריים הרקיבה, כי יוסף היה נימול, ואילו המצריים היו ערלים. הרי שמדת יוסף [יסוד] מקיימת את התבואה מלהרקיב. ושמעתי מחכ"א שאמר ש"קיום" הוא גמטריה "יוסף". ובזוה"ק [ח"ג רנו.] אמרו "תרין בדי ערבות, נצח והוד... לולב יסוד, דומה לשדרה, דביה קיום דכל גרמין".

(34) כמו שאמרו [גיטין ו:] "זבוב מאיסותא", ושם בח"א [ב, צב.] ביאר זאת. ובנתיב כח היצר ס"פ ב [ב, קכו:] כתב: "אמר רב יצה"ר דומה לזבוב ויושב על שני מפתחי לב [ברכות סא.]... פירוש זה כי היצה"ר דומה לזבוב, כי הזבוב הוא דבר מאוס... ולכך אמר כי היצר הרע, שהוא כח התאוה, שהוא מתאוה לדברים פחותים, דומה לזבוב. ואין דבר מאוס כמו הזבוב, ולכך יצה"ר שבאדם מתאוה לדברים פחותים ומאוסים, כמו זנות ועֲרוה... ואין דבר פחות ושפל ומגונה כמו הזבוב... כי הדומה מתאוה אל הדומה, ולכך אמר כי היצר הרע דומה אל זבוב, שהוא מאוס, והמאוס אוהב את הדברים המאוסים".

(35) בדר"ח פ"ה מ"ה [קסט:] הוסיף כאן "וזהו ענין אחד, שהוא הוד ויופי בית המקדש". וכוונתו שספירות הוד ונצח שייכות להדדי, כאשר ההוד הוא ענין אחד, והנצח הוא ענין שני, וכמו שמבאר. וההוד ויופי של ביהמ"ק עומדים כנגד מאיסת הזבוב, ולכך "לא נראה זבוב בבית המטבחיים". וספירת הוד מחייבת את הנס של מניעת זבובים מבית המטבחיים. ולמעלה בסוף הקדמה שלישית [קנה:] כתב: "נקרא בית המקדש 'הוד' [ברכות נח.], לפי ששם הודו של הקב"ה, וכאילו בא לומר... כי מצד ההוד של השם יתברך היה בית המקדש, שבו הודו של השם יתברך". ואודות יופי בית המקדש, הנה אמרו [ב"ב ד.] "מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה מימיו". ונאמר [תהלים נ, ב] "מציון מכלל יופי וגו'". וראה למעלה פמ"ז הערה 394, ופס"ה הערה 31.

(36) בדר"ח פ"ה מ"ה [קסט:] הוסיף כאן "שיהיה עומד בטהרתו לנצח". ופירושו, הנס הזה איפשר שהכהן גדול יתמיד בטהרתו, ולא יטמא בטומאה היוצאת מגופו. הרי שספירת נצח מחייבת את הנס שהכהן הגדול ישאר בטהרתו. וכן נאמר [ישעיה כה, ח] "בלע המות לנצח", הרי סילוק טומאת מיתה נעשה מחמת נצח. ושמעתי ממו"ר זצ"ל לבאר שכל ענינה של טומאה הוא כאשר דבר מגיע למבוי סתום, ולכך "טמא" ו"אטם" ו"טומטום" הן בנות אותיות דומות. מה שאין טהרה, פירושה הוא פתיחה ומרחב, וזו תיבת "טיהרא", שהוא צהרים [רש"י בראשית מג, טז], שהוא עיצומו של יום, ומלשון "צוהר", שהוא פתיחה שדרכה נכנס האור [רד"ק ספר השרשים שורש צהר]. לכך מדת הנצח מחייבת טהרה, כי היא ההפך לסגירה וסתימה. וצרף לכאן שאמרו חכמים [ב"ב עג:] "חדא דליא לי אטמא" [אווז אחד הגביה את ירכו]. ובבאר הגולה באר החמישי [לט:] כתב: "האטמא הוא הירך, והוא העמוד שעליו נשען הבעל חי, והוא קיום שלו, ודבר זה רמז על הקיום הנצחי... ונגד הנצח אמר 'חד דליא לי אטמא'". הרי שוב חזינן השייכות של מדת נצח ל"אטמא" בצד הטוב.

(37) כי הספירות נצח והוד שייכות להדדי, כאשר נצח הוא לימין ["נעימות בימינך נצח" (תהלים טז, יא)] והוד הוא לשמאל [עיין ציוני ס"פ יתרו], ולכך המקביל להוד הוא "ענין אחד", והמקביל לנצח הוא "ענין שני". וראה בגו"א במדבר פכ"א הערה 187, כי שתי הרגלים הם כנגד נצח והוד. ובספר מבוא לחכמת הקבלה חלק א שער ג פרק ג, כתב: "חסד וגבורה רומזים אל הזרועות, נצח והוד אל הרגלים. והטעם, כי אפשר להשתמש בכל יד לחוד, מבלי להזדקק לחברתה. מה שאין כן הרגלים, אין הולכים בעולם הזה על רגל אחת... וכן פירש הגאון רבי יצחק אייזיק חבר ז"ל בסוף ספר מגן וצנה".

(38) הנס שלא נראה זבוב, והנס שלא ראה קרי.

(39) כמבואר למעלה הערה 34. והטור [יו"ד סוף סימן קד] כתב: "כתב הרשב"א [בתורת הבית הקצר ב"ד ש"א (טז:)], דברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהן, כנמלים וכזבובים ויתושין, שכל אדם בדיל מהן למיאוסן, אפילו נתערבו בתבשיל ונמחה גופן לתוכו, אם ההיתר רבה עליו, מותרין" [ולא צריך ביטול בששים]. ובנתיב התורה פי"א [תנב:] כתב: "הקדושה היא נבדלת מן פחיתות הצורה, כי הזבוב שהוא בעל חי מאוס, יש לו פחיתות הצורה".

(40) אין כוונתו שטומאת קרי היא הטומאה החמורה ביותר, שהרי רש"י [ויקרא טו, ב] כתב: "טומאה קלה, קרי. טומאה חמורה, זיבה". והרא"ם [שם] פירש שקרי היא טומאת ערב בלבד [ויקרא טו, טז], ואילו זיבה היא טומאת שבעה וקרבן [שם פסוקים יג, יד]. אלא כוונתו היא שהריחוק מקדושה נמצא בקרי במיוחד. וכן ביאר בגו"א שמות פי"ט סוף אות כ [עז.], וז"ל: "ואף על גב דעדיין לא נתנה תורה שיהיה שכבת זרע מטמא [ומדוע הוזהרו לפני מעמד הר סיני שלא לגשת לאשה שמא תפלוט שכבת זרע (רש"י שמות יט, טו)], אין זה קשיא, שאף על גב דאדם אינו מוזהר עליו, מכל מקום אין שכינתו שורה במקום טומאה, ועכשיו בא לשכון כבוד ה' עליהם, הזהיר אותם על הטומאה. אף על גב דבלאו הכי היו טמאי מתים וטמאי שרץ ונבלה ומצורע וכל הטומאות, לא הקפידה תורה על זה, רק על טומאת קרי הבא מקלות ראש, ואין השם יתברך שוכן כבודו עמהם, אבל שאר הטומאות, שאינם באים מחמת קלות ראש, לא". הרי שטומאת קרי היא הטומאה המרוחקת ביותר משכינתו יתברך, וכנראה לכך כוונתו כאן.

(41) כי כבר נתבאר למעלה שהמיאוס עומד כנגד ספירת הוד, והטומאה עומדת כנגד ספירת נצח, והוד הוא בשמאל, ונצח הוא בימין. ועל הנצח נאמר [תהלים טז, יא] "נעימות בימינך נצח", וכמבואר בבאר הגולה באר החמישי [מ:]. ובספר פרדס רימונים

[שער א פרק ג] כתב: "ב' שוקים, שהם נצח שוק ימין, הוד שוק שמאל". והעמודים של יכין ובועז הם כנגד נצח והוד [שם שער כא פרק ג]. ובמאמר החכמה לרמח"ל כתב: "והנה עשר הספירות נחלקים לג' חלקים, ונקראים ג' קוים; חכמה חסד ונצח נקראים קו החסד, ונקרא על דרך המשל ימין. בינה גבורה הוד קו הדין, ונקרא שמאל. כתר תפארת ויסוד קו הרחמים, ונקרא אמצע, ומלכות כלל כולם". **והנה בדר"ח** פ"ה מ"ה [קע:] הוסיף כאן: "ובארנו זה בברכות [י:] אצל 'איש קדוש עובר עלינו' [מ"ב ד, ט], דפליגי רב ושמואל, חד אמר שלא ראתה זבוב על שולחנו, וחד אמר שלא ראתה קרי על מטתו". והנה לא זכינו לחידושי אגדות שלו למסכת ברכות, אך מצינו שביאר המאמר בנתיב התורה פי"א [תנב:], וז"ל: "למאן דאמר שלא עבר זבוב, פירוש שהקדושה היא נבדלת מן פחיתות הצורה, כי הזבוב שהוא בעל חי מאוס, יש לו פחיתות הצורה. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי, הקרי הוא פחיתות הגוף החמרי. ומחלוקת שלהם מאיזה מהם הקדושה יותר רחוק; למאן דאמר זבוב, הקדושה יותר רחוק מן פחיתת הצורה, ולכך לא ראתה זבוב על שלחנו. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי על מטתו, הקדושה יותר רחוק מן פחיתות החמרי, כי הקרי הוא פחיתת חמרי. ויש לך להבין מחלוקת שלהם, שלא נמצא קרי, שהוא מצד מיוחד. או שלא נמצא זבוב, שהוא גם כן מצד מיוחד. וגם התבאר זה במקום אחר" [ראה למעלה פט"ו הערה 36 שנתבאר שם שאע"פ שלא נתפרש בגמרא מי אמר זבוב ומי אמר קרי, אלא סתמו את הדברים ("חד אמר שלא ראתה זבוב על שולחנו, וחד אמר שלא ראתה קרי על מטתו"), אך לפי מה שנתבאר שם מסתבר מאוד לומר שרב הוא זה שאיירי בפחיתות הצורה ("לא ראתה זבוב"), ושמואל איירי בפחיתות החומר ("לא ראתה קרי"), ולשיטתם בכל מקום]. ובנתיב הפרישות ס"פ ג [ב, קיט:] הביא מאמר חכמים [נדה טז:] שאמרו "ארבעה דברים הקב"ה שונאן... הנכנס לביתו פתאום... והאוחז באמה ומשתין מים, ומשתין מים ערום לפני מטתו, והמשמש מטתו בפני כל חי". וכתב שם לבאר לגבי הדבר השני והשלישי, וז"ל: "האוחז באמה ומשתין מים, כי דבר זה ערוה וזנות, והוא משחית זרעו, והקב"ה שונא אותו כאשר אינו נוהג בקדושה ובפרישה. והמשתין מים לפני מטתו, והוא דבר מאוס ומשקץ נפשו, וגם דבר יוצא מן הקדושה... כי כל שקוץ ותעוב הוא יוצא מן הקדושה לגמרי. ודבר זה תבין גם כן ממה שהתבאר למעלה אצל 'איש קדוש עובר עלינו', רב ושמואל חד אמר שלא ראתה קרי על מטתו, וחד אמר שלא נראה זבוב על מטתו. כי הן קרי שהוא טומאה, הן הזבוב שהוא דבר מאוס, הוא יוצא מן הקדושה, ואשר יש בו קדושה הוא רחוק מן אלו שני

דברים. וכנגד אלו שנים זכר כאן האוחז באמתו ומשתין, שגורם שיראה קרי. ומשתין מים לפני מטתו, הוא משקץ נפשו בטינופת". וכן כתב בח"א לנדה טז: [ד, קנד:].

(42) בדר"ח פ"ה מ"ה [קע:] כתב משפט זה כך: "ולפיכך אחר שאמר 'לא הסריח בשר הקודש', אמר 'ולא נראה זבוב בבית המטבחים, ולא אירע קרי לכהן גדול', כי במקום זה הוא התחלת נטייה לשמאל ולימין". ופירושו, כי ספירות מלכות ויסוד עומדות על קו האמצע [כמבואר בתחילת ההערה הקודמת], והתחלת הנטיה לימין ושמאל היא משם ולמעלה, וזהו שכתב כאן "ולפיכך אחר שאמר 'לא הסריח בשר קודש', אמר 'ולא נראה זבוב וכו'', מפני כי במקום זה הוא נטיה לשמאל ולימין".

(43) פירוש - הואיל ולאחר הזכרת ספירת יסוד יש נטיה לשמאל [הוד] וימין [נצח], באה המשנה להדגיש שנסי המקדש מנעו שתהיה בנטיה זו יציאה ממדריגת הקדושה שעלולה להמצא בשמאל [מיאוס] ובימין [טומאה]. לאמור, שהנטיה שהיתה במקדש לשמאל וימין היתה כראוי, ולא חרגה מעבר לראוי.

(44) הנה במשנה אמרו קודם "ולא כבו גשמים אש של עצי המערכה", ורק אחר כך אמרו "ולא נצחה הרוח עמוד העשן", ואילו כאן מחליף הסדר, ומבאר קודם "ולא נצחה הרוח עמוד העשן", ואחר כך "ולא כבו גשמים וכו'". ועוד קשה, שבדר"ח פ"ה מ"ה עד לנקודה זו נקט פעמיים [קסב., קסו.] כסדר שלפנינו ["ולא כבו גשמים" ואח"כ "ולא נצחה הרוח"], ורק כאן, שמבאר המשנה על פי הספירות, מהפך את הסדר. אך כבר נתבאר בדר"ח [פ"ג מי"א הערה 1145] שדרכו להתאים את סדר המשנה לפי סדר הספירות, ומחמת כן מהפך את סדר המשנה להתאימו לסדר הספירות [תפארת, גבורה, חסד, חג"ת מלמטה למעלה, וכמו שיתבאר]. ודע, שזו הפעם הרביעית שעשה כן בספר דרך חיים, ושלש הפעמים הראשונות הם; (א) שם פ"ב מ"ה [תקעח.] במשנה [שם] אמרו "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד", ואילו בהסברו האחרון שם הפך את הסדר ל"לא עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא". והביאור הוא כנ"ל, שכאשר בא לבאר את המשנה על פי חכמה פנימית [כפי שעשה שם], אזי מבאר את הסדר בהתאם לכך, ויש לנקוט חסד לפני גבורה. (ב) שם פ"ג מי"א [רסב:], לאחר שביאר ארבע פעמים שהבבא של "המפיר בריתו של אברהם אבינו" נזכרה לפני הבבא של "המלבין פני חברו ברבים". מבאר בביאורו האחרון ש"המלבין פני חבירו ברבים" קודם ל"מפיר ברית של אברהם אבינו". כי רק בביאורו האחרון ביאר את המשנה כפי ההתאמה הפנימית לסדר הספירות, ולכך הפך את סדר המשנה שיתאים לסדר הזה. (ג) שם פ"ג סוף מי"ד [שסז.] ביאר את הבבא האמצעית של המשנה ["חביבין ישראל שנקראו בנים למקום"]

לאחר שביאר את הבבא השלישית ["חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה"]. וכן עשה בנצח ישראל פי"א [שז.], ושם בהערה 280 הוקשה הדבר. אך מעתה לא יקשה, שהואיל ומבאר שם את סדר המשנה בהתאם לחכמה הפנימית, לכך הסדר הוא בינה [צלם] חכמה [תורה] כתר [בנים], ובהתאם לכך יסדר את דברי המשנה. וראה למעלה פס"ד הערה 261.

(45) אמרו חכמים [יומא נג.] "עיקר מעלה עשן היה מתמר ועולה כמקל, עד שמגיע לשמי קורה". אמנם שם מדובר בעשן של הקטורת, ואילו בגמרא [יומא כא.] אמרו "עשן המערכה אפילו כל הרוחות שבעולם באות ומנשבות בו, אין מזיזות אותו ממקומו", הרי שלא מדובר במשנתינו בעשן של קטורת. אמנם מקור דבריו הוא באבות דרבי נתן [פל"ה מ"ז], שאמרו שם: "לא נצחה הרוח עמוד העשן, ובזמן שיצא עמוד עשן מן המזבח העולה, היה מתמר ועולה כמקל עד שמגיע לרקיע". וכן הרמב"ם פירש [אבות פ"ה מ"ה] שאיירי בעמוד עשן העולה מן הקרבנות. וכן הוא בתויו"ט [שם]. ובספר מגן אבות [שם] כתב: "לא גברה הרוח, ואפילו רוח סערה שהיא מצויה לנצח העמוד של עשן שלא יהא מתמר ועולה כתמרות עשן בדקל ובעמוד. זה היה נס גדול מפני קדושת הקרבנות, שאע"פ שהעזרה היתה רחבה הרבה... וזה נס גדול היה. ואע"פ שהקטורת היתה מתמרת ועולה, לא נחשב נס מפני שהיו נותנין בה עשב הנקרא 'מעלה עשן'... ועוד שהיתה בפנים במקום מכוסה, ולא היה העמוד גדול. אבל במזבח החיצון נחשב נס גדול".

(46) פירוש - ספירת תפארת היא בקו האמצע [ראה למעלה הערה 41]. והזכיר כאן ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי, וכמבואר למעלה פ"ע הערה 102. וכל אלו הם מדות יעקב, שהוא תפארת, ונקרא "ישורון" [ישעיה מד, ב], מחמת שהוא אמצעי בין אברהם ויצחק [תפארת ישראל פי"א (קעג.)]. וצרף לכאן דברי חכמים [ברכות סד.] "מאי דכתיב [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', אלקי יעקב ולא אלקי אברהם ויצחק, מכאן לבעל הקורה שיכנס בעביה של קורה", ופירש רש"י [שם] "אם בא לטלטלה ממקום למקום לתתה בבנין, כלומר יעקב שכל הבנים שלו וטרח בגידולם, יבקש עליהם רחמים". הרי יעקב מורה על קורה ועמוד. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בתפילות ימים נוראים אומרים "וכל הרשעה כולה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ". ו"ממשלת זדון" היא המלכות הרביעית [עשו, וכמבואר בסוף ההקדמה לנצח ישראל (ו.)], ואנו מתפללים עליה שתכלה כעשן. וכנגד "ולא נצחה

הרוח את עמוד העשן" המורה על התפארת [יעקב], אומרים ישראל קדושים על מלכות רביעית [עשו] שהיא "כעשן תכלה" [שמעתי מהרה"ג רבי דוד בוכבינדר שליט"א].

(47) "מכח האש של מעלה" - מחמת כח האש של מעלה [מ"ם המוצא], ואין כוונתו ליותר מכח האש של מעלה [מ"ם היתרון]. ובגו"א ויקרא פ"א אות מג [לג:] כתב: "האש שירד מן השמים בימי שלמה, היה כל ימי מקדש ראשון, ובכל יום היו מביאין אש מן ההדיוט להוסיף על המערכה". וכבר כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קלא:] שנסי המשנה התרחשו רק בבית ראשון, שבו היתה אש מן השמים. נמצא שכח האש של בית ראשון היה מחמת האש שירדה מן השמים. ובגו"א במדבר פ"ד אות ט [לט:] כתב: "מה שהיה כארי רובץ דוקא בצורה זאת, ובמקדש שני אמרינן שהיה רובץ ככלב, כדאמרינן בשלהי פרק קמא דיומא [כא:], יש לפרש לפי שהארי יותר רובץ בחוזק מן הכלב, כן האש שהיה במשכן ובמקדש ראשון היה בכח נדבק למטה, ואינו זז משם. אבל במקדש השני לא היה הרביצה מן האש של מעלה בכח גדול אצלינו, אלא היה ככלב, לפי שלא היה קדושה העליונה רובץ אצלינו כל כך בדביקות גמור, ולפיכך מדמה אותה לרביצת הכלב, ובמקדש ראשון לרביצת הארי, שנאמר אצלו [במדבר כד, ט] 'כרע שכב כארי מי יקימנו'". ואודות חוזק אש העליונה, אמרו חכמים [יומא כא:] "תנו רבנן, שש אשות הן; יש אוכלת ואינה שותה... יש אש דוחה אש ["ממקומה להלן" (רש"י שם)]... יש אש דוחה אש, דגבריאל", ופירש רש"י [שם] "שירד להציל חנניה מישאל ועזריה, שצינן את הכבשן מבפנים והקדיח מבחוץ לשרוף את זורקיהן לתוכו, כדאמרינן בערבי פסחים [פסחים קיח.]". הרי אש של מעלה דוחה אש של מטה. ולמעלה פל"ו [תרעט:] כתב "אין אש שורף אש, וזה ידוע". אך שם [הערה 143] נתבאר שאין אש של מטה שורפת אש של מטה, אך אש של מעלה שורפת אש של מטה. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [ריז.], וז"ל: '"ואש המזבח תוקד בו' [ויקרא ו, ב], שהיה האש נשרף במזבח, שהרי כתיב 'ואש המזבח תוקד בו', רצה לומר תוקד על ידי המזבח. וזה כי המזבח שהוא אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן הגוף, והוא יותר אש מן אש המזבח, ולפיכך היה נאכל אש המזבח במזבח".

(48) פירוש - אע"פ שבדרך כלל מים מכבים אש, מ"מ הגשמים לא כבו אש של עצי מערכה, "כי כח האש היה כח גדול וחזק מכח האש של מעלה", ואין מים מכבים אש של מעלה, וכמו שאמרו בתנחומא ויגש אות ו: '"המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו' [איוב כה, ב], 'המשל' זה מיכאל, 'ופחד' זה גבריאל. מיכאל מן המים וגבריאל מן האש, והן עומדין לפני השכינה ואינן מזיקין זה את זה, הוי אומר 'עושה שלום

במרומיו'" [כן הוא גם בבמדב"ר יב, ח, ודב"ר ה, יב]. לכך האש המשיכה במלוא עוזה. וגבריאל ואש מורים על גבורה [כמבואר בבאר הגולה באר הרביעי (תקכא.). וראה למעלה פכ"ז הערה 31, פמ"ג הערה 94, פמ"ז הערה 185, פנ"ה הערות 76, 77, פס"ד הערה 280, ופס"ח הערה 43]. ומה שטרח לתלות נס זה באש של מעלה, ולא הסתפק בנס שהגשמים לא כבו את אש של עצי המערכה של מטה [ללא תלות באש של מעלה], כי רוצה להדגיש שהעדר הכבוי נבע ממהות האש החזקה [שהיא גבורה], ומהות האש הזו היא אש של מעלה, וכמו שאמרו [יומא כא:] "אש דוחה אש, דגבריאל" [הובא בהערה הקודמת]. וכן בנר מצוה [צג:] כתב: "האש של מעלה, שהוא יסוד האש". ולמעלה פל"ד [תקצד:] כתב: "הקב"ה מביא אש מן יסוד האש", ושם הערה 56. ורק כאשר הגורם של הנס נובע מאש של מעלה, שהיא מהות האש, אז יש כאן נס שבא מספירת גבורה, כי אותה אנו מבקשים.

(49) ופירש רש"י [שם] "מהחל חרמש בקמה - משנקצר העומר שהוא ראשית הקציר". הרי שפסוק זה מורה שהעומר הוא ראשית הקציר. ומוסיף כאן שהעומר הוא ראשית קציר שעורים, ואילו שתי הלחם הן ראשית קציר חטים. ומה שלא הביא מקרא להורות ששתי הלחם הן ראשית קציר חטים, כפי שהביא ראיה שהעומר הוא ראשית קציר שעורים, כי בנוגע לשתי הלחם הוי מקרא מפורש, וזיל קרי בי רב הוא, שנאמר [שמות לד, כב] "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים וגו'", ופירש רש"י [שם] "בכורי קציר חטים - שאתה מביא בו שתי הלחם מן החטים. בכורי - שהיא מנחה ראשונה הבאה מן החדש של חטים למקדש, כי מנחת העומר הבאה בפסח מן השעורים היא". אך אין מקרא מפורש שמבאר שהעומר הוא "ראשית קציר שעורים", לכך הוזקק להביא מקרא על כך.

(50) וזה כנגד ספירת חסד. ואודות שחסד הוא "ראשית והתחלת העולם", כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.]: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". והרי מדת חסד היא המדה הראשונה לכל המדות, וכמבואר בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וח"א לסוטה

יד. [ב, נח:]. ובפחד יצחק ר"ה [מאמר א, אות ד], כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, הקדמה שלישית הערה 21, פ"ה הערה 16, פ"ח הערה 170, פכ"ג הערה 54, פכ"ז הערה 37, פל"ט הערה 119, פמ"ד הערה 155, ופ"ע הערה 122]. וכן אברהם אבינו, שמדתו חסד ["חסד לאברהם" (מיכה ז, כ)], והוא "תחילה לגרים" [חגיגה ג.]. וראה להלן הערה 56.

(51) פירוש - הגמרא ביומא בתחילה הביאה את רשימת הנסים במשנה כדלהלן; (א) לא הפילה אשה מריח בשר הקודש. (ב) ולא הסריח בשר הקודש מעולם. (ג) ולא נראה זבוב בבית המטבחים. (ד) ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים. (ה) ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים. (ו) עומדים צפופים ומשתחוים רווחים. (ז) ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם. (ח) ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים. ולפי זה יש רק שמונה נסים, ולא עשרה. ועל כך מבארת הגמרא "פסולי תלתא הוו חשבינהו ["פסול עומר ושתי הלחם ולחם הפנים תלת ניסי חשבתינהו" (רש"י שם)]". ופירושו, שאין מחשבים את הבבא "ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים" לנס אחד, אלא לשלשה נסים, ואז יש עשרה נסים במקדש. ולפי זה נשמטו שני הנסים שהוזכרו בגירסתנו במשנה: "ולא כבו גשמים אש של עצי המערכה, ולא נצחה הרוח את עמוד העשן". וכן רש"י במשנה [אבות פ"ה מ"ה] כתב: "כתוב במשנה 'לא כבו גשמים, ולא נצחה הרוח', וכמדומה לי שהוא שבוש, דהא בפרקא קמא דיומא קתני לה משנה אגב גררא, ולא קתני הני תרתי... והנך תלתא, עומר ושתי הלחם ולחם הפנים בתלתא חשיב להו, והוו להו נמי עשרה". **ויש לברר** לפי דבריו עד כה, כנגד מה עומד לחם הפנים [שהוזכר במשנה יחד עם העומר ושתי הלחם]. דבשלמא העומר ושתי הלחם הם ראשית קציר חטים ושעורים, וכמו שביאר. אך מה מאפיין את לחם הפנים, וכיצד הוא עומד כנגד ספירת חסד. ואף אם תמצא לכך הסבר [כידוע שהמשכת הפרנסה ושפע שייכת ללחם הפנים (ראה זוה"ק ח"ב קנה., ולהלן הערה 60)], מ"מ עדיין תמוה שלא

הזכיר עד כה את לחם הפנים כלל. ודוחק לומר שלא גרס זאת, כי בהסברו הבא [שיביא בסמוך] ביאר גם את ענין לחם הפנים. ויל"ע בזה.

(52) פירוש - העומר הוא עשרון אחד [מנחות עו:], וכמבואר בהמשך. ונאמר [שמות טז, לו] "והעומר עשרית האיפה הוא", והוא עשרון אחד [רש"י שם], וזהו שיעור לחלה אחת [זבחים נז:].

(53) שנאמר [ויקרא כג, יז] "ממושבתיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרנים וגו'".

(54) שנאמר [ויקרא כד, ה] "ולקחת סולת ואפית אותה שתים עשרה חלות וגו'".

(55) נראה לבאר דברי קודש אלו בהקדם מאמר חכמים [ברכות ד:] "תנא, מיכאל באחת ["בפריחה אחת" (רש"י שם)], גבריאל בשתים", ומיכאל הוא חסד וגבריאל הוא דין [כמבואר למעלה פס"ח הערה 43]. ובקונטרס שב דנחמתא לגר"י ענגל [בסוף ספר קונטרס ע' פנים לתורה] כתב: "ברכות דף ד: מיכאל באחת וגבריאל בשתים... ונראה הטעם, כי נודע שמיכאל הוא מלאך החסד, וגבריאל הוא מלאך הדין. והנה הדין תמיד מורכב מחסד ודין, כי סבת הדין הוא החסד, כי עונשי השם יתברך אינם נקמניות חלילה, כי אם לטובת הנענש שיתעורר לתשובה, או לזכך הנפש מגיעול החטא, ותהיה נקיה באחריתה לשוב לשרשה למעלה. ואם כן שליחות גבריאל תמיד מורכבת משני דברים, מחסד ודין. מה שאין כן מיכאל, שהוא שליח החסד... ועל כן ענין שליחותו הוא רק דבר אחד, החסד לבד, וזהו 'מיכאל באחת גבריאל בשתים'". וצרף לכאן את דברי הפחד יצחק ר"ה [מאמר ד, אות ח] שכתב: "הרצון של מתן שכרם של זכויות הוא הרצון המקורי הפועל בתור כח ראשון. ואילו הרצון של תשלום עונשם של חובות הוא רצון הפועל בתור כח שני, שאינו אלא נמשך מן הרצון המקורי לשם שיווי המשקל של מאזני המשפט. ואם באנו למנות אבות ותולדות ברצון, היינו אומרים שענין המתן שכר הוא פעולתו של רצון - אב, ואילו ענין תשלום העונש הוא פעולתו של רצון - תולדה" [הובא למעלה פ"ע הערה 144]. לכך חסד הוא אחד, ודין הוא שנים. וביתר הטעמה; חסד נבחן רק מצדו של הנותן, שמשפיע מטובו, ואין בחינה מצד המקבל [כמבואר למעלה פס"ט הערות 106, 145]. אך דין נעשה רק ביחס לזולתו [כמבואר בדר"ח פ"ד מ"ח (קסה.), שלכך קרובים פסולים לדין (נדה מט:), והובא למעלה פכ"ג הערה 185, ופס"א הערה 74], לכך דין מחייב את מציאות המקבל. ובנוגע לי"ב חלות, שמעתי לבאר שיש יב קוי אלכסון, המחברים את שש קצוות בבית, והחיבורים ביניהם הם שנים עשר קוי אלכסון [ספר היצירה פ"ה מ"ב, וכמו שכתב למעלה פי"ג (תקצב.)]. ומספר שש עומד כנגד תפארת, כי אות וי"ו משמו הגדול מורה על תפארת [זוה"ק ח"ג רלו., של"ה בראשית,

פרשת ויצא, תורה אור (ג), וקהלת יעקב ערך ואת, ג. וראה בסמוך הערה 59]. ועיין בספר אוצרות יוסף לגר"י ענגל, דרוש ד [אות ד, ד"ה והנה], שהביא דברי המהר"ל האלו, וביאר מה שהעומר היה חלה אחת, כנגד אברהם.

(56) פירוש - אברהם הוליד את יצחק, שהוא בן הגבירה [שרה], לעומת ישמעאל שהוא בן האמה [הגר]. אך עשו הוא גם כן בן הגבירה, ולכך אף עשו שייך ליצחק, וכמו שיבאר. ובגו"א דברים פל"ג אות ג [תקו.] כתב: "יש בעשו שאין בישמעאל... עשו אינו בן הפלגש, כמו ישמעאל שהיה בן הפלגש". ויסוד זה מבואר בקרא [יהושע כד, ג-ד], שנאמר "ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק, ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו וגו'", הרי ישמעאל לא הוזכר כלל בקרא, אך עשו הוזכר. ובחידושי הגרי"ז על התורה [בראשית כח, א] ביאר נקודה זו. **ומוכיח מהבנים** על האבות, כי כבר השריש שהבן מגלה ומורה על פנימיות האב [למעלה פ"ט (תפה.), ופס"ז (לאחר ציון 89), ושם בהערה 90 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה]. לכך מה שאברהם הוליד בן אחד מהגבירה מורה על מהות אברהם, שמדת אברהם היא חסד ["תתן חסד לאברהם" (מיכה ז, כ)], ולכן הוא מוליד בן אחד, כי האחד מורה על מהותו, וכמו שנאמר [ישעיה נא, ב] "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו". ולמעלה פ"ט [תצה.] כתב: "אברהם הוא התחלת הכל, שהוא הראשון, והרי נקרא מטעם זה 'אחד', כמו שאמר הכתוב 'כי אחד קראתיו'". וכן כתב למעלה פל"ו [תרפא:], וכמו שיובא בהמשך ההערה. ובדר"ח פ"ו מ"י [שנו.] כתב: "כתיב בפירוש 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'... כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו'. ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר על שום אחד, חוץ מאברהם... וזה שאמרו במסכת פסחים [קיז:] 'והיה ברכה' [בראשית יב, ב], בך חותמין ולא בהם. ולמה חותמין באברהם. אבל מפני שאין ראוי לחתום רק באחד, שאין חותמין בשתים כדאיתא במקומו [ברכות מט.], ולפיכך אין לחתום רק באברהם בלבד, לפי שאברהם היה התחלה, וכל אשר הוא התחלה הוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערה 83, פ"ט הערה 264, ופל"ו הערה 151]. וכן נאמר [יחזקאל לג, כד] "אחד היה אברהם". ואברהם הוא התחלה מצד שמדתו היא חסד [כמבואר למעלה הערה 50]. נמצא שחסד הוא אחד.

ויש להבין, מהי המשמעות שיצחק בא מהגבירה, לעומת ישמעאל שבא מהשפחה. ועוד, הרי ארבעה מתוך שנים עשר השבטים שנולדו ליעקב באו מהשפחות; דן ונפתלי באו מבלהה שפחת רחל [בראשית ל, פסוקים ו, ח], וגד ואשר באו מזלפה שפחת לאה

[בראשית ל, פסוקים יא, יג]. ומדוע אצל אברהם אין מונים את בן השפחה, ואילו אצל יעקב מונים ארבעת בני השפחות. ובדר"ח פ"ה מ"ה הערה 689 נשארה קושיא זו בצ"ע. אך נראה ליישב על פי דבריו למעלה פל"ו [תרעז.], שהביא את המדרש [שמו"ר טו, יב] ש"צלי אש" [שמות יב, ח] בשביל אברהם שהצילו מכבשן האש, "ומצה" [שם] בשביל שרה שלשה עוגות למלאכים [בראשית יח, ו]. ובהמשך הפרק [תרפא.] כתב: "ומצות נגד שרה. ולא היה רמז אל אחת מן האמהות, חוץ משרה, לפי שאברהם היה לו יתרון, שהיה אבינו אברהם ראשון לאבות. שאף על גב שכלם אבות, לא היה ראשון רק אברהם, שהיה ראשון. ואברהם נקרא 'אחד', דכתיב [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וזה הטעם שנקרא 'אחד', מפני שהיה ראשון, ובזה היה אחד. ולענין אחדות שלו נכלל עמו אשתו, כי האיש עם האשה הם אחד, כי אין אחד זולת הקב"ה, ולכך ברא לו הקב"ה הנקבה, שאם לא כן היה האדם יחיד בתחתונים, כמו שבארו רז"ל [פדר"א פי"ב] על 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח]. נמצא כי אחדות האדם על ידי אשתו, וכדכתיב [שם פסוק כד] 'והיו לבשר אחד'. לכך אמר 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו', ומה שאמר 'כי אחד קראתיו' על שניהם אומר, כי עם אשתו קראו אחד". נמצא שב"אחד" של אברהם נכללת שרה עמו, והרי על "אחד" זה מוסבים דבריו כאן [שהחסד הוא אחד], לכך בהכרח שאצל אברהם דוקא מונים את בן הגבירה, כי אברהם הוא "אחד" רק עם שרה, ולא עם שפחת שרה. וצרף לכאן דבריו בגו"א שמות פכ"א אות טז [קמא:], שכתב לגבי עבד עברי [שנותנים לו שפחה כנענית רק אם נשוי לאשה ישראלית (רש"י שמות כא, ג), ולא אם אינו נשוי]: "כי אם יש לו אשה, הרי השפחה זאת אינה זוגו, ואין זה רק שפחה שלו, ומותר בה. אבל אם אין לו אשה, אסור ליתן לו שפחה, דהא תהיה לו זאת השפחה לזוג לו לגמרי, ואסור שתהיה השפחה זוגו של ישראל". לכך רק אצל אברהם מצינו ש"בן הגבירה" הוא לעיכובא, כי ה"אחד" שלו הוא רק עם שרה. אך אצל יעקב שלא איירי במדת "אחד", אין "בן הגבירה" לעיכובא.

(57) יעקב ועשו, ששניהם בני רבקה. וכבר נתבאר למעלה [הערה 55] שחסד הוא אחד, ודין הוא שנים, ומדת יצחק היא דין [כמבואר למעלה פס"ט הערה 96, וש"נ], ולכך היו ליצחק שני בנים מהגבירה. ויש להעיר, כי למעלה פס"ו [לאחר ציון 95] כתב: "יצחק מדתו מדת הדין, אינו מתחלק כלל, ולפיכך לא בנה רק מזבח אחד". וכן מדבריו בח"א לב"ב קמג: [ג, קכח.] עולה שלדן בן יעקב היה רק בן אחד [חושים (בראשית מו, כג)]

משום שמדתו דין [הובא למעלה פס"ו הערה 97]. ואילו כאן מבאר שמדת הדין מחייבת שני בנים, ולא בן אחד. ויל"ע בזה.

(58) בדר"ח פ"ה מ"ה [קעה.] הוסיף כאן: "ולפיכך העומר עשרון אחד, ושתי הלחם שני עשרונים, ולחם הפנים שנים עשר". ואע"פ שפשטות לשונו בדר"ח מורה שלחם הפנים היה שנים עשר עשרונים ["העומר עשרון אחד, ושתי הלחם שני עשרונים, ולחם הפנים שנים עשר"], בודאי שאין זו כוונתו, שהרי כל חלה היתה שני עשרונים, ומקרא מלא הוא [ויקרא כד, ה] "ולקחת סולת ואפית אותה שתים עשרה חלות שני עשרונים יהיה החלה האחת". ואמרו במשנה [מנחות עו:] "העומר היה בא עשרון... שתי הלחם שתי עשרונים... לחם הפנים עשרים וארבע עשרונים". והרמב"ם [הלכות תמידין ומוספין פ"ה הלכות א-ב] כתב: "מצות עשה לסדר לחם הפנים בכל יום שבת... ודבר ברור בתורה שהוא שתים עשרה חלות, כל חלה שני עשרונים". לכך בהכרח שכוונתו היא לשתים עשרה חלות, ולא לשנים עשרה עשרונים [למרות הקושי הלשוני שיש בזה]. ושמעתי ממו"ר זצ"ל לבאר כי יב קוי אלכסון מורים על בית, כי הם המחברים את שש הקצוות להדדי, ויעקב הוא המורה על בית, ולכך קרא לביהמ"ק בשם "בית" [פסחים פח.]. וזה משתייך למדת תפארת, וכמו שנאמר [ישעיה מד, יג] "כתפארת אדם לשבת בית". עוד הוסיף לבאר, שמספר 12 הוא חבור של שתי הספרות של אחת ושתים, כי יעקב משלב לתוכו את האחידות של אברהם והכפילות של יצחק, ולכך מספר 12 מורה על יעקב, שהוא האמצעי בין אברהם ויצחק [כמבואר למעלה פ"ט (תצז:), ושם הערות 251, 257, ופנ"ז הערה 80].

(59) כמו שנאמר [ויקרא כד, ו] "ושמת אותם שתים מערכות שש המערכת על השלחן הטהור לפני ה'". ומה שמתמקד על מספר שש, כי מספר שש מורה על תפארת [שש קצוות], ובשם הויה אות וי"ו מורה על תפארת [כמבואר למעלה הערה 55]. ובשל"ה [דברים, פרשת זאת הברכה, תורה אור (א)] כתב: "המדה הזאת זאת הארץ אשר תנחלו, כי היא ארץ עליונה ובה י"ב גבולים, ונגדם י"ב שבטים שחלקו ארץ שלמטה, כי היא מתלבשת שש בשש, תפארת הוא משש קצוות". והרי אף השבטים גופא נתחלקו כך; ששה שבטים באו מלאה, וששה משבטים משאר נשותיו של יעקב. **וקשה** לפי הסבר זה, שהרי עד כה ביאר שהספירות הוזכרו מלמטה למעלה [ממלכות עד נצח, וכפי שביאר למעלה (לאחר ציון 22) "כי החל מן המדריגה האחרונה עד המדריגה העליונה על כל", ושם הערה 23], ומדוע שלשת הנסים האלו, המורים על חג"ת, הוזכרו בסדר מלמעלה למטה [עומר (חסד), שתי הלחם (גבורה), ולחם הפנים (תפארת)]. ולפי הסברו

הקודם [לאחר ציון 43] לא קשה, כי אכן ביאר שחג"ת נזכרו מלמטה למעלה ["לא נצחה הרוח" (תפארת), "לא כבו גשמים אש" (גבורה), "לא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם" (חסד)], ויל"ע בזה.

(60) יש להבין, כיצד העומר מורה על חסד [אברהם], ושתי הלחם על דין [יצחק], ולחם הפנים על תפארת [יעקב]. כי אמנם שלשת האבות מורים על חג"ת, וכמו שמוכח ממספר בנים שהולידו, אך כיצד שלשת הדברים האלו המוזכרים במשנה [עומר, שתי הלחם, ולחם הפנים] מורים כן. ונראה לומר לגבי העומר ושתי הלחם, שאמרו חכמים [מנחות סח.] "בזמן שבית המקדש קיים, עומר מתיר. בזמן שאין בית המקדש קיים, האיר מזרח מתיר. מאי טעמא, תרי קראי כתיבי, כתיב [ויקרא כג, יד] 'עד הביאכם', וכתיב [שם] 'עד עצם היום הזה', הא כיצד. כאן בזמן שבית המקדש קיים, כאן בזמן שאין בית המקדש קיים". והטורי אבן [ר"ה ז:] הוכיח מכמה מקומות שגם בשתי הלחם אם הן לא הובאו מאיזה טעם שיהיה, מ"מ איסור חדש במקדש יהיה מותר, כמו בעומר. והקשה, דמנין לומר כן, הרי בעומר אמרו כן מחמת תרי קרא, אך בשתי הלחם שאין לנו תרי קרא, שמא איסור חדש במקדש במקומו עומד, כל עוד שלא הובאו שתי הלחם. והשפת אמת [מנחות סח:] כתב ליישב, שהעומר בא להתיר איסור חדש שהיה קיים קודם הקרבתו, שנאמר [ויקרא כג, יד] "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה וגו'". לכך הוצרכנו לגזה"כ להתיר איסור זה בזמן שאין בית המקדש קיים. אך אין לומר ששתי הלחם באות להתיר איסור שהיה קיים לפני הקרבתן, שהרי איסור הקרבת שאר מנחות לפני הקרבת שתי הלחם אינו מפורש בתורה, אלא ילפינן כן ממה שנאמר בשתי הלחם [ויקרא כג, טז] "מנחה חדשה", ודרשו חכמים [מנחות פג:] "שתהא חדשה לכל המנחות", ופירש רש"י [שם] "כלומר שיביאו שתי הלחם קודם שיביאו שום מנחה מן החדש". לכך פשוט הוא שאם שתי הלחם לא הוקרבו, אז אין שום איסור חדש נוהג יותר במקדש, כי סבת האיסור [הקרבת שתי הלחם] לא נתקיימה, עכת"ד השפת אמת. וכן כתב הכלי חמדה פרשת פנחס [עא: ד"ה ואולי]. וכן כתב מרן הגר"י הוטנר זצ"ל בקובץ הערות לספרא דרבינו הלל [עמוד עא, סוף טור ימיני], וז"ל: "שתי הלחם אינן כלל בגדר מתיר חדש במקדש, אלא דמכיון דכתבה תורה דמצות שתי הלחם היא שתהיינה חדשה, אם כן הוא מקריב מקודם מנחה אחרת מן החדש, הרי זה מבטל מצות 'חדשה' שנתנה התורה. וממילא פשוט שאין אנו צריכים כלל גבי שתי הלחם להיתירא דעיצומו של יום, דהרי עבר זמנו בטל קרבנו, ושוב אין כאן מקום לאסור מנחה מן החדש כל עיקר כשנתבטלה מצות שתי הלחם... דבאמת שתי הלחם לאו מתירים הם, אלא שאדרבה,

חובת הקרבתן גורמת האיסור, וכל שאינם עומדים להיות קרבים, איסורא דחדש במקדש ממילא הוא דאזיל ליה". נמצא שהעומר הוא "מתיר", ושתי הלחם הן "אוסר", לכך ברי הוא שהעומר הוא חסד [מתיר], ושתי הלחם הן גבורה [אוסר]. ובאור חדש פ"ו [תתרד.] הביא את המדרש [ויק"ר כח, ו] שאברהם אבינו ירש את ארץ ישראל בזכות העומר, וביארו שם [תתריז.]. ומוכח שישנה זיקה מיוחדת בין אברהם לבין העומר. ולחם הפנים מורה על דביקות במקור, שלכך הלחם היה חם בשעת סילוקו כבשעת סידורו [חגיגה כו:], וכמבואר בפחד יצחק פסח [מאמר נח]. וזה מקביל למדרגת יעקב שלא מת [תענית ה:], שתמיד דבק במקור, וכמו שביאר בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט:].

(61) יבאר תחילה ענין "רווחים", ולאחריו ענין "משתחוים", ורומז לספירת בינה, וכמו שיתבאר. ומעתה יבאר ששלשת הנסים האחרונים של המשנה ["עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם, ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים"] מורים על הרחבה ומניעת צרה וצמצום, כי הם כנגד שלש ספירות העליונות [בינה חכמה וכתר].

(62) למעלה הקדמה שניה [קטז.], ויובא בהערה הבאה.

(63) לשונו למעלה הקדמה שניה [קטז.]: "אמרו [אבות פ"ה מ"ה] 'עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש', ואחד מהם 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים'. הנה גם דבר זה הוא נמנע לפילוסופים, שזהו הכנס גשם בגשם לפי שעה, כי מה שהשתחוו רווחים לפי שעה שנתגדל המקום, ולא היתה העזרה גדולה ממה שהיתה קודם. אמנם לפי דברי חכמי אמת אין זה יציאה מן הטבע, כי דבר שהוא דרך נס ודרך פלא אינו טבעי, ואינו משתתף עם הטבע כלל, עד שיהיה קשה, אבל הוא דבר בלתי טבעי. ולפיכך כאשר היו משתחוים היו בריוח, כי היה זה על ידי עולם הנבדל, שמשם הנסים באים אל העולם, ושם הוא הכל מרווח. כאילו יצאו מעולם הטבעי להיות עומדים בעולם שאינו טבעי, אשר לא ישתתף עם הטבעי, ולא ידחק הבלתי טבעי את הטבעי, ונשאר המקום בגדלו לשאר אנשים, אך אל המשתחווים היה בריוח". וכוונתו לספירת בינה, שעל כך מורה שם י-ה, וכפי שכתב השערי אורה בשער החמישי, הספירה הששית: "ולפעמים נקראת הבינה בשם 'י-ה'". ותיבת "בינה" היא אותיות "בן י-ה" [זוה"ק ח"ב קטו:]. וראה למעלה פס"ד הערה 316, ובסמוך הערה 65 [משמע מדבריו ש"מרחב י-ה" הם שתי מלים נפרדות. ובגמרא (פסחים ריש קיז.) נחלקו אמוראים בזה].

(64) לשונו למעלה הקדמה שניה [קטז:]: "ויש רמז מופלג במה שהיה דווקא השתחוייתם בהרחבה, כי ההשתחויה הוא לשם י-ה. ובזה תבין מה שאמרו בסוף מסכת

סוכה [נג:] 'לי-ה אנו משתחוים, ולי-ה אנו מודים'. ושם זה מרחיב בצר, דכתיב [תהלים קיח, ה] 'מן המצר קראתי י-ה ענני במרחב י-ה', והוא דבר פלא למבין". והנה סתם ולא ביאר מדוע ההשתחויה היא לשם י-ה [רק ציין שהואיל וזה כך, ממילא משם זה באה ההרווחה מצר]. ונראה, שלשון הגמרא [לפי הגהות הב"ח] הוא: "אנו לי-ה ולי-ה עינינו. איני, והאמר רבי זירא, כל האומר 'שמע' שמע' כאילו אומר 'מודים' מודים' ["דתנן (ברכות לג:) משתיקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות" (רש"י שם)]. אלא הכי קאמר, המה משתחוים קדמה, ואנו לי-ה משתחוים, ועינינו לי-ה מיחלות ["דכיון דאתרי מילי קמדכר ליה תרי זימני, ולאו אחדא מילתא תרי זימני, לית לן בה (רש"י שם)]". ובעין יעקב שם הלשון הוא: "אנו לי-ה משתחוים, ולי-ה עינינו מיחלות". הרי הגמרא השוותה אמירת י-ה פעמיים לאמירת "שמע" ו"מודים" פעמיים. ובנתיב התשובה פ"ה [פא.] ביאר את הצד השוה שבין "מודים" ל"שמע", וז"ל: "כי כל ההודאה מצד שהוא מודה אל השם יתברך, ודבר זה מורה על אחדותו יתברך. ולכך אמרו ז"ל [ברכות לג:] האומר 'מודים' 'מודים' משתקין אותו, כמו מי שאומר 'שמע' 'שמע'. ומה שההודאה היא מורה על אחדותו, אין כאן מקומו, והתבאר בנתיב התפלה, עיין שם" [ראה למעלה פי"ב הערה 85, ופס"ד הערה 285, שבנתיב העבודה נתבאר שבהודאה האדם מוסר את עצמו אל ה', ומבטל את עצמו אל ה']. ואף אנן נאמר שהואיל והגמרא השוותה אמירת י-ה פעמיים לאמירת "מודים" פעמיים, מוכח מכך ששם י-ה מורה על אחדותו, לאמר שאין עוד מלבדו. ומחמת כן ההשתחויה היא לשם י-ה, כי ההשתחויה היא ההתבטלות לאחד, וכפי שכתב בח"א לב"ב כה. [ג, עט:], וז"ל: "ביאור זה שלכך תנועות צבא השמים למערב, מפני שזהו השתחויה לסבה ראשונה, כי בטול מציאות אל הסבה הראשונה, וזהו ההשתחויה שאמר דוד [נחמיה ט, ו] 'וצבא השמים לך משתחוים'. כי מצד השקיעה דבר זה השתחויה שלהם, כי ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו, והרי השקיעה אין לך הכנעה יותר מזה, ומפני כי ההכנעה שהוא לצבא השמים הוא מצד העלה יתברך, והשכינה במערב [ב"ב כה.], לכך השקיעה שהוא ההכנעה שלהם... כי הנמצאים שבים אל השם יתברך להודיע כי הוא יתברך אחד". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רז.] כתב: "כי שם י-ה מורה שהוא הכל, כי כל השמות הם בשם המיוחד, ושם י-ה כולל שם המיוחד, והוא במלואו יו"ד ה"א, והוא כ"ו, כמספר שם המיוחד [הויה]. לכך מתמיה על הרשעים [תהלים צד, ז "ויאמרו לא יראה י-ה"], כי אשר הוא הכל, אי אפשר שיהיה נעלם ממנו דבר, שאם כן היה מסולק ממנו אותו דבר שלא ידע, ולא היה הכל" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 400].

(65) לשונו למעלה פס"ד [לאחר ציון 313]: "כאשר קראו בשם י-ה מן המיצר, היו נענים בשם י-ה כמו שקראו, כי בשם 'י-ה' דוקא קראו. והטעם, כי שם י-ה מרחיב בצרה, 'כי בי-ה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד], ומאחר שבשם הזה נברא העולם [מנחות כט:], מרחיב בצרה. כי במדריגה הזאת שממנו נברא העולם אין צרות, כי הוא יתברך סדר העולם בטוב, ואין חסרון בסדר הבריאה כלל. לפיכך שם זה מרחיב בצרה, שלא יהיה צרה, ואין להאריך. לפיכך כתיב 'מן המיצר קראתי י-ה ענני במרחב י-ה'". ופירושו, שהעולם נברא ממקום בינה, וכמו שכתבו בדר"ח פ"ה מט"ז [שפ:]: "[מספר] שמונה, כי המספר הזה הוא מקום בינה, שמשם נברא ונמצא העולם, כמו שידוע לנבונים". ואין צרות בבינה, וכמו שכתב השערי אורה שער ט, וז"ל: "הבינה נקראת 'רחובות הנהר' [בראשית לו, לז], ועל ידיה באות התשועות והגאולות, כמו שביארנו, לפיכך [תהלים קיח, ה] 'ענני במרחב י-ה', באותה הספירה השלישית הנקראת 'רחובות'. ויצחק אמר 'כי עתה הרחיב ה' לנו' [בראשית כו, כב]... והנה על ידי הבינה, שהיא רחובות, והיא סוד חמישים, יצאנו ממצרים, והיא סוד התשועות והגאולות, כמו שביארנו, ולפיכך 'עזי וזמרת י-ה ויהי לי לישועה' [שמות טו, ב]. התורה אמרה ברמז, והנביא גילה יותר ואמר 'הנה אל ישועתי אבטח ולא אפחד כי עזי וזמרת י-ה ויהי לי לישועה' [ישעיהו יב, ב], אין שם מקום פחד, שאין שם קצרים. התורה אמרה 'עזי וזמרת י-ה' וגו'', והנביא פירש, כלומר 'עזי וזמרת י"ה'" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 398, ופס"ד הערה 316]. הרי שם י-ה מורה על המעלה הנבדלת, כי היא השמינית [כמבואר כאן], ומקום בינה הוא מעבר לשבע תחתונות, ולכך אין בו הצרות שיש בשבע ספירות תחתונות.

(66) יבאר כיצד נס זה מורה על ספירת חכמה.

(67) אמרו חכמים [ברכות לג.] "אפילו נחש כרוך על עקבו, לא יפסיק. אמר רב ששת, לא שנו אלא נחש, אבל עקרב פוסק", ופירש רש"י [שם] "לפי שהעקרב מסוכן לעקוץ יותר משנחש מוכן לישך". ולמעלה פל"ב [תקנא:] כתב: "הנחש בקלות ממית האדם, שהרי זורק ארס וממית". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קסד:] כתב: "היזק נחש ועקרב, כיון שבתחלת הבריאה אמר הקב"ה [בראשית ג, טו] 'ואיבה אשית בינך ובינו', כאילו היה דבר זה כסדר העולם, שכך נתן השם יתברך סדר העולם". ובנצח ישראל פל"א [תר.] כתב: "כי העקרב הוא ממית, כמו שאמרו [אבות פ"ב מ"י] 'עקיצתן עקיצת עקרב'... והוא ההעדר הגמור". ושם פל"ו [תרעה:] כתב: "הדוב הוא יותר רע מן האריה... והנחש עוד יותר רע ומזיק". ושם פ"מ [תשז.] כתב: "העקרב שנושך האדם... [אך] הנחש אינו ממית כל כך כמו העקרב".

(68) אמרו חכמים [ב"ק ב:] "אדם דאית ליה מזלא... בהמה דלית לה מזלא", ופירש רש"י [שבת נג:] "מזליה - מלאך שלו, ומליץ עליו". הרי שיש לאדם שמירה מיוחדת מהמזיקים, ועם כל זה הנחש והעקרב ממיתים את האדם, וזה מורה על כחם העליון. ובח"א לע"ז כ: [ד, נ.] כתב: "דעת חכמים ז"ל בענין מלאך המות, כי אין המיתה לאדם נמצא בעצמו. וזה כי הנפש שהיא צורה לאדם, מצד עצם צורה זאת ראוי לה העמידה והקיום. ואם כי שאר צורות טבעיות מגיע אליהם הפסד ושנוי, דבר זה שייך בצורה הטבעית שהיא חמרית לגמרי, אבל הנפש של אדם שיש לו חיות, אין ראוי שיגיע אליה ההעדר. רק ע"י כח עליון ממנו מגיע דבר זה, וכח זה נקרא 'מלאך המות', פירוש שממנו הפסד חיות הנפש" [הובא למעלה פל"ד הערה 178]. ובבאר הגולה באר החמישי [פז.] כתב: "המלאך המות בחלקו הוא ההפסד והשנוי בעולם. ואין תמיה אם ימצא כח אחד שבחלקו ההפסד והחסרון, שגם כן ימצא כוכב מאדים, שבחלקו החורבן וההפסד, כך ימצא כח רוחני ממונה על ההעדר וההפסד". **דוגמה לדבר**; באור חדש פ"א [תמח.] כתב: "המן הוא... נגד כח מאדים, שהרי מספרו 'מאדים', ולכך היה כחו להשמיד ולהרוג הכל, כי זה כח מאדים, שהוא לרע". ואמרו חכמים [ניטין נז:] "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. מבני בניו של סיסרא למדו תינוקות בירושלים. מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים. מאן אינון, שמעיה ואבטליון". ובנצח ישראל פ"ז [קעד.] כתב: "דע, כי מה שספרו כאן מן הרשעים שזרעם נתגייר בישראל ולימדו תורה ברבים, הוא ענין נפלא. כי יש לך לדעת, שהרשעים כאשר הם מופלגים ברשעות, ויש להם כח גדול מאוד כמו שהיה לאלו שזכר, אי אפשר שלא יהיה מצורף כח שלהם אל כח עליון, כח השם יתברך, רק שהיה זה אצלם בטומאה. אבל אצל הבנים, כאשר נתגיירו, נצרף ונזדכך ונתלבן, ולפיכך היו בניהם גדולים מלמדים תורה ברבים. ואי אפשר שלא יהיה כך. שכל כח כמו אלו, שהיה להם כח גדול, הוא מאת השם יתברך, וכיון שהוא מאת השם יתברך יש בזה צד בחינה מה של קדושה, שהרי הוא מן השם יתברך. ואם אצל האב היה בטל כח הקדושה אצל הטומאה, אבל בבנים נתלבן כח זה, ולכך לימדו תורה ברבים" [הובא למעלה פ"ה הערה 110]. ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "כי המן הוא מזרע עמלק שכחו סמאל הרשע, שהיה רוכב על הנחש ומסית את האשה לאכול מן עץ הדעת, והביא המיתה לעולם. וכך היה המן רוצה להביא העדר ומיתה לישראל, שהם בפרט נקראו 'אדם'" [הובא למעלה פס"ו הערה 182]. הרי כשם שמי שיכול להביא העדר לישראל ["שהם בפרט נקראו 'אדם'"], בהכרח שכחו עליון, כך מי שיכול להביא העדר על האדם, בהכרח שכחו עליון.

(69) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ה [קעז.]: "ואחר כך אמר 'ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים', כי עוד הרחיב השם יתברך בין המזיקים לאדם, עד שלא נכנסו בגבול האדם. וגם דבר זה הרחבה מן השם יתברך, כאשר לא היה להם צוררים מצירים ומעיקים, הם הנחש והעקרב, שהם מצירים לאדם, והרחיב השם יתברך להם, ואלו דברים לא הזיקו בירושלים". ומבאר שמניעת היזק הנחש ועקרב לא היתה מפאת שינוי בטבע הנחש והעקרב [שהפסיקו מצדם להזיק], אלא "שלא נכנסו בגבול האדם", שמדריגת האדם היתה כל מרוממת עד שהאדם היה מחוץ למחיצת המזיקים. וכן אמרו חכמים [שבת קנא:] "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה", ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלו:] כתב על כך: "רוצה לומר כי מפני צלם אלקים שיש לאדם, אין החיה שולטת באדם, אלא אם כן מסולק ממנו הצלם האלקי". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנד:] כתב: "כאשר אדם בשלימותו כתיב [בראשית ט, ב] 'ומוראכם וחתכם על כל חית הארץ'. וכאשר אין אדם צדיק, ואינו מקבל כח מן השם יתברך, אז הארי גובר". ובח"א לגיטין סח. [ב, קכו:] כתב: "כי הצדיק הוא בן עולם הבא, ושם אין מזיקים להזיק. כמו שאמרו [תו"כ ויקרא כו, ו] 'מזמור שיר ליום השבת' [תהלים צב, א], למי שעתיד להשבית המזיקים מן העולם" [ראה למעלה פ"ד הערה 71].

(70) שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שהואיל וההיזק של נחש ועקרב מורה על כח ההעדר שיש להם, לכך הספירה של חכמה מופקעת מהם ומכחם, שספירה זו נקראת "יש", וכפי שכתב בשערי אורה שער ט: "דע כי הספירה הזאת [חכמה] נקראת בתורה 'יש' [בראשית כח, יב "אכן יש ה' במקום הזה"]. וצריך אתה לדעת הטעם. כי הספירה הראשונה שהיא הכתר, לפי שנעלמה מעיני כל חי, ואין מי שיוכל להתבונן בה, נקראת 'אין'... ואם בא אדם לשאול בה דבר, תשובת שאלתו היא 'אין', כלומר אין מי שיוכל להתבונן בסוד עומקה ומעלתה. ולפיכך אינה מסויימת באות ידועה, אלא ברמיזה, בקוצה של יו"ד. אבל תחילת התפשטות המחשבה וראשית התגלות הסדר הוא הספירה השניה הנקראת חכמה... ובספירה השניה שהיא החכמה היא סוד התחלת השאלה. ולפי שהראשונה מרוב התעלמותה נקראת 'אין', השניה לפי שיש בה קצת שאלה... ולפיכך נקראת 'יש'... וזהו 'יש' שישראל לבדם דבקים בו שייכנסו לחיי העולם הבא, ואז יהיו יונקים מכל מיני שפע וטובה וברכה שאין להם שיעור וקיצבה, מזאת הספירה הנקראת 'יש'". ובפירוש בית השער שם [אות עט] כתב: "כי כל 'יש' רוחני הוא בחינה בלא גבול, ואין לה שיעור וקצבה, והיא קיימת בכל עת". ולכך מחמת ספירה זו מתחייב הנס שלא הזיקו נחש ועקרב בירושלים, כי ספירה זו [הנקראת "יש"] עומדת כנגד אלו

שהם בעלי כח ההעדר. **וצרף לכאן** את מאמרם [ברכות ה.] "כל הקורא קריאת שמע על מטתו, מזיקין בדילין הימנו". ובנתיב העבודה פי"ט [א, קמד.] כתב: "יש לשאול, מה ענין קריאת שמע אל המזיקים. אבל פירוש דבר זה, כי המזיקים כחם כח השניות, ודבר זה ידוע כי המזיקין שולטים דוקא בשניות. ולכך אסרו חכמים [פסחים קיג.] לאכול ולשתות זוגות, מפני שהמזיקים כחם על השניות דוקא. וטעם דבר זה ידוע לחכמים, כי המזיקים אינם בראשונה, ולא נבראו בעצם ובראשונה כמו שנבראו שאר הנבראים, אבל הם נמשכים אחר העולם הזה, ואינם עיקר הבריאה... ואין להם אחדות עם העולם, ומפני זה הם מזיקים את העולם, ומפני זה כחם השניות דוקא. ולפיכך כל מי שקורא ק"ש, שאומר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', כאילו אוחז חרב של ב' פיפיות [ברכות ה.]. ואמר 'שתי פיפיות', מפני כי המזיקים הם מימין ומשמאל, ואוחז חרב של שתי פיפיות להכרית המזיקים משני צדדים, מימין ומשמאל, כי כאשר קורא ק"ש דבק באחדות, ונצול מן השניות, שהם המזיקים, ודבר זה מבואר" [ראה למעלה פל"ח הערות 34, 36, פנ"ה הערה 111, ופ"ע הערה 145]. ואולי נחש ועקרב מורים על שני המזיקים האלו, כי הנחש הוא משמאל [ח"א לשבת קנ. (א, פ.)], והעקרב מימין [ביאורי הגר"א לתקו"ז (פד: טור שמאל)], וכאשר נמצאים בספירה של חכמה, שוב אין שליטה למזיקים מימין ושמאל.

(71) יבאר כיצד נס זה מורה על ספירת כתר.

(72) מעין מה שכתב לגבי א"י בגו"א במדבר פכ"ו אות טז [תמב:], וז"ל: "ארץ ישראל, אין ספק בזה שהיו יכולים להתפרנס ממנה, דכיון דהקב"ה הנחיל אותם את הארץ, אין ספק שהיה מנחיל אותם ארץ שהיה די להם. שכן הבטיח הקב"ה ליתן להם ארץ טובה ורחבה [שמות ג, ח]... דאין לומר כלל כי הקב"ה נתן להם הארץ שלא היה מספיק ליושב בה". ועוד אודות ההרחבה של ירושלים, אמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תעב] "עתידה ירושלים להיות מגעת לשערי דמשק... מה התאנה הזו צרה מלמטה ורחבה מלמעלה, כך עתידה ירושלים להיות מרחבת ועולה, והגליות באות ונינוחות בה... מרחבת ועולה מכל צדדיה, והגליות באות ונינוחות תחתיה, לקיים מה שנאמר [ישעיה נד, ג] 'כי ימין ושמאל תפרוצי'".

(73) שזו ספירת כתר, וכמבואר למעלה הערה 26.

(74) לעומת הפסוק [בראשית מד, יב] "ויחפש בגדול החל ובקטון כלה וגו'". ולמעלה [לאחר ציון 21] כתב: "ונבחרו אלו הנסים, כי החל מן המדריגה האחרונה עד המדריגה העליונה על כל. וזה כי התחיל באשה לומר 'ולא הפילה אשה מריח בשר הקדשים',

וסיים 'ולא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים', הרי שסיים במקום, שהוא כולל מקיף הכל. וזהו המדריגה העליונה שהוא כולל ומקיף הכל. כי אלו עשרה נסים נגד עשר ספירות בלימה, החל באחרונה".

(75) בדר"ח פ"ה מ"ה [קעט.] כתב משפט זה כך: "ונזכר הכל כסדר כאשר תבין". ושם הוסיף את הדברים הבאים: "ויש לך להבין כי אלו נסים האחרונים, דהיינו 'עומדים צפופים ומשתחוים רוחים', וכן 'לא הזיק נחש ועקרב', 'ולא אמר צר לי המקום וכו'', כלם הם הרחבת הדברים, שהם מעיקים זה לזה, כמו כאשר היו שנים עומדים צפופים, והם מעיקים זה את זה, ומשתחוים רוחים, שלא היו מעיקים ומצירים זה את זה. וכן הנחש ואדם, מצירים מעיקים זה את זה, שהם שונאים צרורים מעיקים זה את זה. וכן לא היה צר זה את זה במקום בירושלים. הרי ג' עליונים, כולם שהיה הנס שהשם יתברך הרויח. כי מצד ג' ספירות העליונות אין צרות ומעיקות כלל, רק הכל בהרוחה, לכך היו אלו ג' נסים העליונים... ודברים אלו ברורים מאוד".

(76) כי בבית המקדש ישראל זכו לעשרה נסים המורים שדביקותם בה' מגיעה עד למקום העליון ביותר [כתר]. וכן כתב למעלה בתחילת הפרק: "זהו המעלה האחרונה במה שבנה להם בית המקדש, שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי, במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות". והנסים באים מחמת דביקות האדם בה', וכמבואר למעלה פס"ד הערות 4, 400, ולהלן פע"ב הערה 38.

(77) כפי שכתב למעלה בתחילת הפרק: "התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם, ודבר מבואר הוא זה. ולכך כאשר אמרו [הגש"פ] 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו, עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו'", וראה למעלה הערות 1, 2, 3, ולהלן הערה 132.

(78) משלי ד, כג "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובזוה"ק [ח"ג רכא:] איתא "שייפין לא יכליל מיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא". ולמעלה פס"ה [לאחר ציון 168] כתב: "דע שכל האברים מקבלים החיות מן הלב, ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב". ובתפארת ישראל פכ"א [שיג.] כתב: "הלב מקבל החיות למעלתו ולחשיבותו, והוא שולח החיות לכל האברים, ואין בכל אבר ואבר החיות בפני עצמו". ובדר"ח פ"ה מ"ח [רנג.] כתב: "בודאי חיותו של אדם בלב הוא". ושם מ"כ [תפט.] כתב: "כל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם, והלב מקבל פרנסה תחילה, ואחר כך ממנו מקבלים שאר אברים, שהלב שולח פרנסה לכל

האברים". ובנתיב התורה ר"פ א [כב:] כתב: "כי לב האדם שם החיים". ושם פ"ד [קפה.] כתב: "כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלב:] כתב: "הנה תראה ותבין כי הלב מפרנס כל האיברים בעצמו, וכולם מקבלים חיות ממנו". ובבאר הגולה באר השביעי [שפג:] כתב: "דע כי האדם הוא מאברים רבים; מידים ורגלים, ושאר אברים, עד רמ"ח אברים. וכולם אין בהם חיות מצד עצמם, כי אם באבר אחד [הלב], אשר הוא יושב ראשונה במלכות, מקבל החיות תחלה... אין החיות אל הרגל מצד עצמו, רק שמתפשט אליו החיות, ומקבל אותו מן הלב... שעל ידו מקבלים החיות. ולפיכך צריך שיהיו כל האברים דביקים אל הלב... אשר הלב מביא החיות אל שאר האברים. וכאשר נסתם השביל המביא החיות אל האבר, אותו האבר הוא מת ובטל, בעבור שנפסק ונכרת מן אשר מביא לו החיות". ובח"א להוריות י. [ד, נח:] כתב: "הלב הוא מלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת אל כל האברים ביחד". ובדרשת שבת הגדול [רט:] כתב: "ידוע כי המלך דומה כמו הלב באדם, וממנו מתפשט החיות לכל האברים. והלב הוא אחד באדם... כי כמו שהלב הוא מיוחד, וכל האברים מקבלים ממנו החיות. כך המלך מיוחד, וכל העם מקבלים ממנו חיותם" [ראה להלן הערה 87]. ובספר חכם צבי סימן עו איתא: "מעשה אירע בימי הגאון מוהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאת השאלה לפני הגאון מהר"ל, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור" [ראה למעלה פ"ח הערות 305, 309, פל"ט הערות 67, 103, פמ"ב הערה 85, פמ"ד הערה 26, פס"ה הערות 169, 170, 171, ולהלן הערה 88].

(79) לשונו למעלה פ"ח [תל.]: "כי כמו שבאדם הלב... שממנו החיות... כך בכלל העולם בית המקדש... וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תפח:] תלה השפעת החיות של ביהמ"ק בארץ ישראל, וכלשונו: "כי בית המקדש... עיקר העולם. כי כמו שבאדם הלב... עיקר האדם... שממנו החיות... כך בכלל העולם יש בהם בית המקדש... עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם, והלב מקבל פרנסה תחלה, ואחר כך ממנו מקבלים שאר איברים, שהלב שולח פרנסה לכל האברים. וכן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל, כי ארץ ישראל שותה תחלה [תענית י.]. ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל, ובאמצע ארץ ישראל". ובברכות ההפטרה אמרינן "רחם על ציון כי היא בית חיינו", וציון הוא מחנה שכינה [נצח ישראל פ"ד (סה:)]. ואמרו חכמים [תנחומא תרומה אות ט] "עד

שלא נבנה בהמ"ק היה העולם עומד על תרונוס של שתי רגלים, משנבנה נתבסס העולם ועמד בישובו". הרי שבית המקדש נותן קיום לכל העולם [ראה למעלה פמ"ז הערה 520 בביאור מדרש זה].

(80) תנחומא קדושים אות י: "כשם שהטבור הזה נתון באמצע האיש, כך א"י נתונה באמצע העולם... וירושלים באמצעיתה של א"י, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל, ואבן שתיה לפני הארון שממנה נשתת העולם". ולמעלה בהקדמה שלישית [קכט:] כתב: "האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם. וזה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים. אבל האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם. אלו הם שש צדדי העולם עם היכל הקודש, הוא האמצעי". ובתפארת ישראל פכ"ב [שלא.] כתב: "האמצעי לעולם נבחר; שהרי ארץ ישראל, שהיא באמצע הישוב, נבחרה לקדושה. וירושלים באמצע ארץ ישראל, נבחרה יותר. ובית המקדש באמצע ירושלים, נבחר יותר לקדושה. ולפיכך האמצעי מורה על הבחירה". ושם פ"ע [תתרצו.] כתב: "וכאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי, בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "האמצעי אין לו רוחק, שהרי הוא עומד באמצע, ולפיכך האמצעי מיוחד שהוא נבדל ביותר... שלכך בית המקדש, שהוא אוהל קדושה, הוא באמצע העולם" [ראה למעלה פ"מ הערה 120, פנ"ד הערה 13, ופ"ס הערה 348].

(81) מוכיח ומשוה בין כלל העולם לאדם, כי האדם נקרא "עולם קטן", ומה שנמצא בזה נמצא בזה בהקבלה. ואודות שהאדם הוא "עולם קטן", כן כתב כמה פעמים, וכגון בנתיב האמת פ"ג [א, רב.], וז"ל: "כי האדם הוא עולם קטן". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ה [רסט:], ח"א לנדרים כב. [ב, ד:], ח"א לנדה יג. [ד, קנב:], ועוד. וראה מו"נ [ח"א, פע"ב], ורבינו בחיי [בראשית א, כז], ובהערת הרב שעוועל שם. והמקור לכך נמצא באבות דרבי נתן [פל"א מ"ג] "אף כך הקב"ה... ברא את כל העולם כולו... ויצר באדם כל מה שברא בעולמו". ושם מפרש בפרוטרוט כיצד דברים הקיימים בעולם נמצאים בהקבלה

אצל האדם [הובא למעלה פ"ה הערה 128, פ"ח הערה 307, ופט"ז הערה 20]. **ואודות שהלב** הוא באמצע גוף האדם, כן הוא בזוה"ק [ח"ג קסא.] "באמצעיתא דגופא דתמן שריא לבא". והמו"נ [ח"א פע"ב] כתב: "הלב בכל בעל חי הוא באמצעיתו, ושאר האברים סובבים ומגינים עליו שלא תבואהו נזק מבחוץ". וכן נתבאר בשתי ההערות הקודמות. ובגו"א בראשית פ"ו אות לו [קמה.] כתב: "לעולם האמצעי יותר טוב לשמירה, כמו הלב שהוא נתון באמצע האדם לשמירה". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תשיח:], ויובא בהערה הבאה. ובנצח ישראל פ"ה [פה.] כתב: "ירושלים היא באמצע הארץ, דומה ללב אשר הוא באמצע הגוף". ובח"א לשבת קיח: [א, נה:] כתב: "השבת בימים נחשב כמו הלב באדם... הלב באמצע האדם, והשבת היא באמצע הימים". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה.] כתב: "בית המקדש הוא נקרא 'לב העולם', כי בית המקדש באמצע העולם, כמו שהלב באמצע האדם". וכן כתב בנצח ישראל פל"ז [תרפו.], באר הגולה באר הרביעי [תכח:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], שם כג. [א, קכה:], ח"א לסוטה ד: [ב, ל.], ועוד [ראה למעלה פ"ח הערה 308, ופ"ס הערה 308]. **אך למעלה** פכ"ג [שיד.] כתב: "'בלבת אש מתוך הסנה' [שמות ג, ב], מתוך שני חלקים של סנה ולמעלה, כשם שהלב נתון משני חלקים ולמעלה [שמו"ר ב, ה]. ביאור הדבר, כי השליש העליון הוא יותר בקדושה, כמו הלב באדם, שהוא בחלק שלישי ולמעלה". ובמכילתא שמות טו, ח אמרו "'בלב ים' [שם], היאך לבו של אדם נתון, משני חלקים ולמעלה". ובדעת זקנים לבעלי התוספות [שמות טו, ח] איתא "בלב ים - כמו שהלב נתון בגוף האדם, יש שני שלישים למטה ממנו, ושליש למעלה ממנו". ושם במדבר טו, לח אמרו "הלב הוא תלוי בשליש גופו של אדם". ובתוספות שאנץ סוטה יז. כתבו "קיימא לן דלבו של אדם הוי בשליש גופו". ואילו בשאר מקומות מבאר שהלב נתון באמצע גוף האדם. ובספר מגדים חדשים [ברכות יג:] עמד על שאלה זו [ועמד על הסתירה בדברי המהר"ל], וכתב: "ואפשר דמה שכתבו שהוא באמצע הגוף, היינו ברוחב הגוף". והביא את האבן עזרא [שמות טו, ח] שכתב "בלב ים - באמצע הגוף, כנגד רוחב הגוף". ושוב הביא שכך הקשה בספר תורת הקנאות [סוטה יז. (ד"ה מפני שהתכלת)], וכתב שפעמים לא חשיב הרגלים, דלמטה מהארכובה אין חיות האדם תלויה בהם [יבמות קכא.], והזוה"ק נתכוון בגופא דחיות תליא ביה [הובא למעלה פכ"ג הערה 66].

(82) בבאר הששי [ש.], שהאריך לבאר בכמה אנפי מה שאמרו [תנחומא קדושים אות י] שא"י וביהמ"ק הם באמצע העולם, שאין הכוונה לאמצע גשמי, אלא לאמצע רוחני, יעו"ש. וקודם לכן בבאר הרביעי [תכח:] הזכיר בקצרה שהלב הוא באמצע [אך אין

הבאר הרביעי "בספר באר הגולה **בסופו**", כי יש בו שבע בארות]. ונמצא שמבאר שלשה טעמים מדוע בית המקדש הוא באמצע העולם; (א) האמצע מיוחד לקדושה, שאין לו הרוחק של הגשמי [כמובא למעלה הערה 80]. (ב) האמצע נשמר יותר [כמובא למעלה תחילת הערה הקודמת]. (ג) האמצע הוא ההתחלה והשורש, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תשיח:]: "כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי. מורה על זה מה שהוא באמצע הגוף, כי כל דבר שהוא באמצע הוא שורש והתחלה אל הכל. ולפיכך הלב שהוא באמצע האדם, הוא שורש והתחלה אל האדם בכלל, דהיינו אל כל כחות האדם. ולפיכך כאשר הלב הוא טוב, נמצא הכל בטוב".

(83) לפנינו בגמרא איתא "אמר רב זוטרא בר טוביה". ודבריו קרובים יותר לגירסת עין יעקב, שאמרו "אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב". וכבר נתבאר למעלה כמה פעמים שדרכו להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה פס"ה הערה 160, וש"נ]. וראה בסמוך הערה 85.

(84) של בית המקדש.

(85) לפנינו בגמרא "הושיעא", אך בעין יעקב איתא "אושיעא", וכדרכו הביא כגירסת העין יעקב. וכן המשך דבריו קרובים יותר לגירסת העין יעקב.

(86) בגמרא ובעין יעקב לא הביאו פסוק זה [אלא רק בהמשך המאמר], ובמקום זאת הביאו את הפסוק [תהלים עב, טז] "ירעש כלבנון פריו". וראה להלן הערה 115.

(87) כמו שאמרו בתיקוני זהר, תיקון כא [נ:] "כגוונא דאית בישראל, דאינון רישין, רישי עמא. ומנהון עייניין, הדא הוא דכתיב [במדבר טו, כד] 'והיה אם מעיני העדה'. ואית מנהון לבא, דאינון לקבל שבעין סנהדרין, ומשה ואהרן על גבייהו... אבל אחרנין דאינון כשאר אברין". ואמרו חכמים [שמו"ר מ, ג] שצדיקי העולם הם כנגד חלקי אדה"ר, "יש שהוא תלוי בראשו של אדם, ויש שהוא תלוי בשערו, ויש שהוא תלוי במצחו, ויש בחוטמו, ויש בעיניו". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] הביא מדרש זה, וכתב: "כי לפי עניין אדם הראשון היו נבראים, כי מה שהיה בו אבר חשוב, זה נעשה ממנו פרנס הדור או דורשיו מעין אותו אבר, עד שהיה כל העולם מתיחס לאדם הראשון". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשמ.]: "דבר זה ידוע, כי כלל מין האדם נחשב כמו אדם אחד. וכמו שנמצאו אברים חשובים באדם, כך נמצא במין האדם בני אדם חשובים. ולפיכך אמר כי יש תלוי בשערו, ויש בחוטמו. כי לפי ענין האברים אשר היה לאדם הראשון, היו הפרנסים. כי כמו שיש אברים מסוימים ניכרים באדם, כך היו אנשים מסוימים בבני אדם, וכל אחד יש לו חשיבות מיוחד. וכך היו הפרנסים שעמדו לישראל, לכל אחד היה חשיבות בפני עצמו, שהיו הפרנסים

מחולקים לפי חשיבות האברים". ובבאר הגולה באר השביעי [שפד.] כתב: "הנה כל בני אדם נחשב כמו אדם אחד פרטי. ויש אנשים שהם מתיחסים ביחוס האבר הראשיי אל האדם, וכן שאר האברים, לפי מדריגת ומעלת כל אחד ואחד, מתיחס כפי מה שראוי. וזה כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם. והחכמים שבהם מנהיגים העם בחכמתם ובתורתם, כמו הסנהדרין והדיינים, נקראים 'עיני העם', וכדכתיב [במדבר טו, כד] 'אם מעיני העדה נעשתה לשגגה', ודרשו ז"ל [שיהש"ר א, טו] 'עיני העדה' אלו סנהדרין, שהם עיני העדה. שהם כמו העינים מנהיגים את האדם, ואחרי העינים האדם הולך. וכן הסנהדרין הם מנהיגים את העם, והעם הולכים אחריהם. ומזה הטעם נקראו ג"כ החכמים המלמדים לעם חכמה 'לב העם' [פתיחתא דאיכ"ר אות טז], כמו שיקראו 'עיני העדה' אותם אשר מנהיגים העם. ודבר זה הוסכם הוא מהחכמים, כי בני אדם בכלל דומה לאדם פרטי, ודברו מזה הרבה, והאריכו בדברים אלו. והוא באמת דעת חכמים ז"ל במדרשיהם, ואין כאן מקומו. מ"מ נלמד כי מדריגת האנשים מתיחסים אל האברים". ובנצח ישראל פל"ז [תרפז.] ביאר שהשבטים מקבילים לאברי האדם. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רט:], והובא במקצתו למעלה הערה 78. ובחי"א לסוטה מו: [ב, פה.] כתב: "כי האדם נקרא על שם אדמה [ב"ר יז, ד], שנברא מן האדמה, ואליו נתנה האדמה, והיא מתיחסת אל האדם לגמרי. ותמצא אברים חשובים ויש פחותים לפי מה שהם, ולפי ערך האברים כך הם חלקי האדמה. כי יש באדם ראש, וכנגד זה יש א"י, שהוא ראש עפרות תבל. וכן יש באדם עגבותיו, והם תחתית האדם. כנגד זה יש מקום שהוא עמוק, כמו מצולה... ואלו מפני חשיבותם ראוי להם הישוב. וכן יש באדם אברים בלתי חשובים, וזה גוזר שאותו מקום אינו ישוב כלל לפי ערך אדם הראשון, שלו נתנה הארץ... וכן אמרו במסכת סנהדרין [לח.] אדם הראשון ראשו מא"י, גופו מבבל, אבריו משאר ארצות, עגבותיו מאקרא דאגמא". ובחי"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "ישראל נמשלים כאילו היה איש אחד. וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים, יש אברים חשובים ויש פחותים, כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות. המלך שבהם דומה ללב, שהוא מלך האברים. העינים הם סנהדרין... והכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה, כנגד הכהנים שהם קדושים וטהורים". ובחי"א לסנהדרין לח: [ג, קנג:] כתב: "כל הפרנסים והמנהיגים מסודרים מן אדם [הראשון]... כי זה דומה לעין, וזה לפה, וזה ללב מן אדם הראשון" [ראה למעלה פכ"ט הערה 112, פמ"א הערה 22, ופס"ז הערות 75, 77, וש"נ].

(88) כמבואר למעלה הערה 78. ולמעלה פמ"ד [רסז:] כתב: "ימשכו כל האברים אחר הלב, והוא עיקר".

(89) כמו שנאמר [במדבר יז, כג] "ויהי ממחרת ויבוא משה וגו' והנה פרח מטה אהרן לבית לוי ויצא פרח וגו'", ותרגם אונקלוס [שם] "ואפק לבלבין". והגר"א [שו"ע או"ח סימן רכו ס"ק א] כתב: "שמוציאין פרח, היינו דמלבלבי... כמו שנאמר 'והנה פרח מטה אהרן ויצץ', ומתרגמינן 'ואפיק לבלבין כו'". ונאמר [תהלים צב, יג] "צדיק כתמר יפרח וגו'", ותרגם יונתן [שם] "צדיקא היך דקלא ילבלב פרין". ובערוך ערך לבלב כתב: "בדברי חז"ל פריחה". ויש לדייק בלשונו, שכתב כאן "כאשר האילן **חוזר** אל כח חיותו לגדל הפרי נקרא 'לבלוב'", הרי איירי בחזרה לגדל הפרי, ומשמע מכך שהפריחה הראשונה אינה נקראת "לבלוב". וכך קצת משמע ממאמר חכמים [ברכות מג:] "האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר 'ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם'", שהמיוחד בחודש ניסן הוא היותו בא לאחר חודשי החורף, שבהם נשרו העלים. ובאור חדש פ"א [שלב:] כתב: "כי הוא יתברך אשר הוא מלך העולם, מפרנס הנבראים, כמו שנראה בימי הקיץ, שאז הארץ מוציא פירות, והאילנות מוציאים פריים. והרי אמרו [ברכות מג:] היוצא בימי ניסן ורואה האילנות מלבלבין, אומר ברוך 'שככה יש לו בעולמו'. ודבר זה ברור, כי בימי הקיץ, שכל הדברים מתחדשים, זהו תפארת מלך העולם". אך לכאורה מהמקורות שהובאו כאן מבואר שאף הפריחה הראשונה נקראת "לבלוב". ויל"ע בזה.

(90) לא מצאתי מקור מפורש לומר ש"לבלוב" הוא מלשון "לב". אך מכללא איתמר, שאמרו חכמים [ברכות נז.] "הרואה לולב בחלום אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים". וכן תיבת "לולב" הוא "לו לב" [זוה"ק ח"א רסז:]. ו"לולב" הוא מלשון "לבלוב" [ערוך ערך לולב א], ומלשון "לב" [שם]. לכך ניתן להקיש "לבלוב" ל"לולב", וכמו ש"לולב" הוא מלשון "לב", כך הוא "לבלוב". ובתפילת "י-ה א-לי" [לשלש רגלים] אומרים "בנתיבות לב לבלב".

(91) בא לבאר שלבלוב וחיות האילן מתבטאים בהוצאת פירות, כדי לבאר את המשך המאמר שלבלוב וחיות המקדש הוציאו פירות ["בשעה שבנה שלמה בית המקדש, נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאין פירותיהן בזמנם" (לשון המאמר שהביא למעלה)].

(92) בעוד שכאן מבאר ש"מי שאין לו בנים חשוב כמת" מצד שאינו מוציא פירות לחוץ, הרי בשאר ספריו כתב ארבעה הסברים אחרים; (א) בגו"א בראשית פ"ל אות ג [פז:]

כתב שזהו משום שהחיים בעצם אין להם הפסק, וכלשונו: "מי שאין לו בנים שחשוב כמת. ונראה הטעם כי החיים אין להם הפסק, כמו 'באר מים חיים' [שיה"ש ד, טו], שנקרא 'באר מים חיים' מפני כי המקור הזה תמיד נובע, והמיתה היא העדר הדבר והפסקו. ולפיכך מי שאין לו בנים, שיש הפסק לתולדתו, נקרא מת, ולא נקרא חיים אלא מי שהוא כמו באר שנקרא 'חיים', שתמיד הולך ונובע. וכן מי שיש לו תולדות פרה ורבה, ויש לו מקור נובע, בזה נקרא חיים. אבל מי שיש לו הפסק, הוא כמו מת". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמא.]: "כי הדבר שאינו פוסק נקרא 'חיים', כמו המעיין שיש לו מקור שאינו פוסק. ומפני כך, האדם שהוא עוסק בפריה ורביה הוא חי, כי הוא דבק במקור שאינו פוסק, שיש לו זרע. אבל מי שאינו עוסק בפריה ורביה יוצא מן המעיין החיים, שאין לו זרע" [ראה למעלה פ"כ הערה 47]. (ב) בח"א לנדרים סד: [ב, כב: (בהסברו הראשון)] ביאר זאת מצד נטיה לקצה, וכלשונו: "כי לא יחשב האדם שיש לו מציאת, רק כאשר אינו נוטה לשום קצה, כי כאשר נוטה לקצה הוא בעל מיתה... ומי שאין לו בנים, ידוע כי המזרח הוא נקרא פנים וקדמה, שהרי הפנים הוא בקודם, ומן מזרח תולדת הבנים. ורמז לזה [ישעיה מג, ה] 'ממזרח אביא זרעך'. וכאשר אין לו בנים הוא נוטה אל קצה והעדר המזרח" [ראה למעלה פמ"ה הערה 138]. (ג) בח"א לנדרים סד: [ב, כג. (בהסברו השני)] כתב שזהו משום התמעטות הצלם, וכלשונו: "מי שאין לו בנים שמוליד בדמות ובצלמו, אין לו צלם ודמות, כי הצלם הזה עומד להדפיס בו אחר, כמו שהוא כל צלם. ואמרו [יבמות סג:] מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו ממעט את הדמות. ואף אם יש לו תאר פנים, אין זה צלם שראוי לאדם, אלא אם כן הוא עוסק בפריה ורביה, ואז יש לו הצלם הנבדל האלקי, ודבר זה ענין מופלג בחכמה". (ד) בנתיב היסורין פ"ב [ב, קעו:] כתב שזהו משום ריחוקו מה', וכלשונו: "מי שאין לו בנים חשוב כמת... כי מי שאין לו בנים והולך ערירי, נכרת מן השם יתברך, ואין כאן אהבה וחבור".

(93) יש בזה הטעמה נפלאה; אמרו חכמים [עירובין נד.] "אמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא, פתח פומך תני, כי היכי דתוריך חיין ותתקיים בידך, שנאמר [משלי ד, כב] 'כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא', אל תקרי 'למוצאיהם', אלא 'למוציאיהם בפה'". ומדוע דוקא כאן נקרא הדיבור בשם "מוציאיהם בפה", ולא כרגיל "דיבור" סתם. ואמנם כך הוא לשון המקרא ["חיים הם למוצאיהם"], אך זה גופא טעון ביאור. אמנם לפי דבריו כאן הדברים הם כמין חומר; דיבורו של אדם הוזכר כאן לא מצד כח הדיבור גרידא, אלא מצד החיים שיש בדיבור [כמבואר בנתיב התורה פ"ד (רכו.), והובא למעלה פכ"ח הערה 26]. והרי הגדרתה של חיות היא הוצאת תולדות לפועל, וכמבואר כאן. והואיל

והדיבור הוזכר כאן מצד כח החיים הגנוז בו, וכל חיים "הוא מוציא כח לחוץ", לכך בהכרח שהדיבור לא יוכל להזכר אלא במטבע לשון של "מוציא", שהדיבור יוצא לעולם מפיו של אדם, "כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט (שכו:), והובא למעלה פנ"ב הערה 144, וש"נ]. וכשהרציתי דברים אלו למו"ר זצ"ל, הוטבו בעיניו, והוסיף לזה את המקרא [דברים ח, ג] "כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", שחיות האדם מתקשרת כביכול לחיותו יתברך, במה שה' יתברך הוציא מפיו דברי תורה לעמו ישראל. ובני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א צירף לזה את דברי רש"י [סנהדרין סה: ד"ה לא] שכתב "קולו נמוך לפי שאין בו חיותא". הרי שלא רק עצם הדיבור מורה על החיות, אלא אף עוצמת הדיבור מורה על עוצמת החיים, כי ככל שהעוצמה גדולה יותר, יש בזה "מוציא כח לחוץ" יותר. וככל שהקול נמוך יותר, חסר ב"מוציא כח לחוץ" יותר, שזהו חסרון חיות. ועוד הוסיף בני שליט"א, שאמרו חכמים [תענית ז.] "מאי דכתיב [דברים כ, יט] 'כי האדם עץ השדה', וכי אדם עץ שדה הוא, אלא משום דכתיב [שם] 'כי ממנו תאכל ואותו לא תכרת', וכתיב [שם פסוק כ] 'אותו תשחית וכרת', הא כיצד. אם תלמיד חכם הגון הוא, 'ממנו תאכל ואותו לא תכרת'. ואם לאו, 'אותו תשחית וכרת'", ופירש רש"י [שם]: "אלא מקיש אדם לעץ השדה, מה עץ השדה אם עץ מאכל הוא ממנו תאכל ואותו לא תכרות, כך תלמידי חכמים אם הגון הוא 'ממנו תאכל', למוד הימנו. ואם לאו, 'אותו תשחית', סור מעליו". ומדוע כאשר סר מעליו ואינו לומד אצל הת"ח, זה נקרא "אותו תשחית וכרת". אלא הם הם הדברים; כאשר נמנע מת"ח להעמיד תלמידים [הקרויים "בנים" (רש"י דברים ו, ז)], ואין הוא יכול להוציא כחו לחוץ, בזה הופקע ממנו שם "חיים", ואין לך "אותו תשחית וכרת" גדול מזה. ודפח"ח.

(94) אמרו חכמים [סוטה מו.] "מפני מה אמרה תורה הביא עגלה [ערופה] בנחל [דברים כא, ד]. אמר הקב"ה, יבוא דבר שלא עשה פירות [עגלה בת שנתה לא ילדה"" (רש"י שם)], ויערף במקום שאין עושה פירות ["נחל איתן קשה" (רש"י שם)], ויכפר על מי שלא הניחו ["שהרגוהו" (רש"י שם)] לעשות פירות. מאי 'פירות', אילימא פריה וריביה, אלא מעתה אזקן ואסריס הכי נמי דלא ערפינן, אלא מצות". ומדוע דוקא כאן נקראו מצות בשם "פירות". אלא הם הם הדברים; העגלה הערופה באה לכפר על גדיעת חיי אדם בטרם עת. והואיל וחיות מתבטאת בהוצאת פירות לחוץ, לכך כשבאים להורות על האסון של סילוק החיים, מורים זאת על ידי מניעת הפירות שהיו אמורים להיות בעולם. **ובמאמרי פחד יצחק** סוכות, מאמר נז, נכתב: "מעשה בשני תלמידים של חידושי

הרי"ם, ושניהם תלמידי חכמים שהיו מרקדים בשמחת תורה. ואמר על אחד מהם שהוא יתייעף לפני חברו, וכך היה. כששאלוהו לפשר דבר, ענה; האחד [שהתעייף] רקד מכוח שמחת התורה שלמד בעבר עד עכשו. ואילו השני רקד מכוח שמחת קבלת התורה על כל אותה תורה שילמד בעתיד מתוך קבלה זו". ולפי דברי המהר"ל כאן הדבר מחוור מאוד; התורה שילמד בעתיד מורה על חיות שתתממש בעתיד, ורקידתו בשמחת תורה היא הליכה לקראת חיים חדשים. לעומת זאת התורה שכבר למד בעבר, הרי זו חיות שכבר נתממשה, ורקידתו בשמחת תורה היא על חיים שכבר באו לעולם. וכבר השריש כמה פעמים שבהליכה לקראת הדבר יש יותר עוצמה מאשר כשיש כבר את הדבר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מי"ח [שעט.]: "אשר הוא מתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר, כי המתנועע אל הדבר הוא מצד הדבר שאליו הוא מתנועע, כאילו הוא דבר אחד עם מי שאליו התנועה. וכבר רמזו חכמי אמת דברים אלו בפרק כל כתבי [שבת קיח:], אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה, עד כאן. ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכאשר הוא מתנועע אל השם יתברך נחשב שהוא עם השם יתברך לגמרי. כי התנועה אל הדבר כאילו הוא אחד עמו. מה שאין כך מי שעשה כבר המצוה וקנה אותה, הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצות, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי. אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה, והיה מתעלה להתדבק בו, ומתוך זה הוא מת, הרי מתדבק עם השם יתברך" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 283, פל"ה הערה 25, פל"ח הערה 25, פנ"ט הערה 36, ופס"ו הערה 58]. נמצא שהיחס שבין שני התלמידים הללו הוא כיחס בין מי שכבר חי, למי שבדרך לחיות, וברי הוא שעוצמת החיים של השני גדולה הרבה יותר מזו של הראשון.

(95) פירוש - חיות בית המקדש מתבטאת בנטיעה המוציאה פירות. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה מצינו בתפילת מוסף של שבת בקשה מיוחדת שלא מצינו בשאר מקומות [לפי נוסח אשכנז], והיא "שתעלנו בשמחה לארצנו **ותטענו בגבולנו**". ומדוע בקשת הנטיעה מיוחדת לשבת קודש. אמנם לפי דבריו כאן הדבר מחוור היטב; הנה ביאר שהמקדש הוא לב וחיות העולם, ולכך הוא מוציא פירות אל החוץ, וכלשונו "כי מאחר שבית המקדש דומה ללב העולם, אמר שנטע בו כל מיני מגדים". וגם שבת קודש היא כמו לב האדם, וכפי שכתב בח"א לשבת קיח: [א, נה:]: "השבת בימים נחשב כמו הלב באדם... הלב באמצע האדם, והשבת היא באמצע הימים, כמו שאמרו ז"ל [פסחים קו.] ג' ימים נחשב לקמיה שבתא, וג' ימים לאחריה... הרי לך כי השבת היא הלב". באופן

שבית המקדש הוא "לב" במקום, ושבת היא "לב" בזמן. וכן כתב המלבי"ם [ויקרא יט, ל]: "קדושת ה' מתפשטת בעולם, שנה, נפש. וכמו שבנפש, הלב יש בו סגולה יותר מכל הגוף. כן בעולם בחר במקום המקדש, ובשנה בחר ביום השבת, זה הלב במקום, וזה הלב בזמן". ורבי צדוק הכהן בפרי צדיק בראשית סוף אות א כתב: "קדושת שבת כעין קדושת המקדש, רק דהמקדש במקום, ושבת הוא בזמן". וכמו שחיות הלב של בית המקדש מתבטאת בנטיעה המוציאה פירות, כך חיות הלב של שבת תתבטא באופן זהה. וכאן יש להבין, דבשלמא על השפע הנמשך מהמקדש ניתן לומר שהוא בבחינת נטיעה במקום המקדש, אך מה שייך לומר בחינת נטיעה בזמן, שהרי כל נטיעה היא במקום. ויש לומר, שישראל עצמם הם יהיו הנטיעה בארץ ישראל המוציאה פירות, כי כנסת ישראל היא בן זוג של שבת [ב"ר יא, ח, וראה למעלה פמ"ה הערה 28], ופעימות לבבה של שבת קודש מתבטאות בנטיעת ישראל בגבולם. וכן כתב השפת אמת [פרשת מסעי שנת תרס"ב]: "בני ישראל מוכנים הם רק לארץ ישראל, ושם הם נשרשים ועושין פירות, ואינם יכולין להתדבק במקום אחר, וגרים אנחנו בכל אלה המקומות. ועל זה מבקשים ש'תעלנו לארצנו ותטענו בגבולנו'". לכך ברי הוא שדוקא בשבת קודש נתייחדה התפילה "ותטענו בגבולנו". והדברים משמחים.

(96) פירוש - לא מדובר בפועל בנטיעה מוחשית של אילנות ופירות, אלא ב"כל מיני שפע" הנמשכים ממקום המקדש [ראה להלן הערה 100]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "כי הברכה באה מלמעלה למטה, אשר המעלה והמטה הם נבדלים זה מזה. וצריך שיהיה כאן אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש. כי ביהמ"ק הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים. וכן תמצא במדרש [ספרי במדבר יז, ה] שדרשו על [בראשית כח, יב] 'והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה' על בית המקדש, שהוא כמו סולם שיורדים בו מלמעלה ועולים בו מלמטה, דהיינו שמחבר עליונים ותחתונים". וקודם לכן בנתיב העבודה פי"א [א, קי.] כתב בקיצור: "בית המקדש שעל ידו בא הברכה לעולם, והוא היה צנור להביא הברכה, כמו שידוע". ובנצח ישראל פ"ה [פ:] כתב: "משחרב בית המקדש לא היתה ברכה בארץ. ובדבר זה אין להאריך, כי כבר פרשו ז"ל במסכת סוטה [מח.] כי הברכות היו בארץ בשביל בית המקדש, כדאיתא התם". ושם פ"ט [רלח.] כתב: "כי כאשר היה בית המקדש קיים היה ברכה בעולם, עד שהיה להם השובע בכל דבר". ושם פכ"ב [תפ.] כתב: "כאשר בית המקדש היה בעולם, היה מקבל ברכה על ידי בית המקדש, שהוא קדוש, והיה דביקות לעולם הזה בעולם הקדוש" [ראה

למעלה פכ"ב הערה 58, פס"ד הערה 125, ולהלן הערה 102]. וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פט.]. והכלי יקר [בראשית מט, כ] כתב: "ידוע שכל השפע והשובע בא לעולם מן המקדש".

(97) לשונו למעלה ס"פ ג [ריב.]: "מדמה עיקר צורת ישראל לזהב, כי הזהב הוא כינוי אל הצורה, אשר הוא זכה וצרופה". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שיג.] כתב: "שלימות עולם התחתון החומר הוא הזך והצרוף, והוא נקרא 'כסף', שהוא זך וצרוף. ונקרא הצורה הפשוטה הזכה 'זהב'. ראוי שיקרא החומר הנקי 'כסף', שהוא נקי, והצורה הטהורה 'זהב', כי הוא נחמד למראה, כי הצורה משימה הדבר נראה בפועל". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיח.] כתב: "הזהב יש לו מעלה מיוחדת מה שהוא נחמד לעיני האדם, ונהנה האדם ממנו, כדכתיב [תהלים יט, יא] 'הנחמדים מזהב ומפז רב'. ואין דבר זה שייך בכסף, כי עם זכותו, אינו נחמד למראה" [ראה למעלה פ"ג הערה 90, פכ"ד הערה 96, ופס"ז הערה 178]. ובספר השרשים לרד"ק, שורש זהב, כתב: "לפי שהזהב זך ונקי, יקרא גם כן הדבר הזך והנקי 'זהב', [איוב לז, כב] 'מצפון זהב יאתה', רצונו לומר הרוח הזכה והנקיה... [זכריה ד, יב] 'המריקים מעליהם הזהב', רצונו לומר השמן הזך והנקי". ואמרו חכמים [יומא מד:] "שבעה זהבים הן". והעיון יעקב [שם] כתב: "כי הזהב הוא שפע ברכה היורד משמים לארץ, ונגד שבעה רקיעים הם ז' מיני זהבים, זו למעלה מזו".

(98) כמו שאמרו [ר"ה טו:] "תנו רבנן, אילן שחנטו פירותיו קודם חמשה עשר בשבט, מתעשר לשנה שעברה. אחר חמשה עשר בשבט, מתעשר לשנה הבאה".

(99) כמו שאמר שלמה [קהלת ג, א-ד] "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים, עת ללדת ועת למות עת לטעת ועת לעקור נטוע, עת להרוג ועת לרפוא עת לפרוץ ועת לבנות, עת לבכות ועת לשחוק עת ספוד ועת רקוד", ושם ממשיך לפרט עוד. ורש"י [שם פסוק א] כתב "לכל זמן - אל ישמח האוסף בהון מהבל, כי אם עכשיו הוא בידיו, עוד ירשוהו צדיקים, אלא שעדיין לא הגיע הזמן, כי לכל דבר יש זמן קבוע מתי יהיה". ואמרו בגמרא [מגילה כז:] שרב הקפיד על רב הונא שלא אמר לו "וכן למר" בשעה שנתברך. ופירש רש"י [שם] "וכן למר - אף אתה תהא מבורך לכך, שמא היה עת רצון, ותתקיים אף בי". ורש"י [שמות לג, יח] כתב: "ויאמר הראני נא וגו' - ראה משה שהיה עת רצון, ודבריו מקובלים, והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו". ולמעלה פנ"א [כט:] כתב: "לשנה הבאה שנוי השנה יגרום גם כן שנוי זה, שנהיה בארעא דישראל", ושם הערה 142. ולמעלה פנ"ד [קפח.] כתב: "כי התפלה עד שתתקבל צריך... עת רצון לפני הקב"ה שישמע התפלה". ובגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנה.] כתב: "כאשר ראה [אברהם] שעה

רצויה אצל הקב"ה, שאמר [בראשית טו, א] 'שכרך הרבה מאד', שזה לא נאמר לו מעולם, ולפיכך אמר להקב"ה [בראשית טו, ח] 'במה אדע', ושאל אות". ובח"א לר"ה טז: [א, קט:] כתב: "כי לא כל שעה מערכת שלו מגין עליו, כי ימצא לו שעה גם כן שיש לאדם מערכת כללי טוב, והרי יש שעות שאפשר שאינם טוב, ובאותו רגע ובאותה שעה חל עליו דין המיתה". וכן הזמן המסוגל לקבלת ברכה מחכם הוא בבוקר [ראה זוה"ק ח"ג רד., זהר חדש פרשת בראשית (מדרש נעלם, עמוד יב ד"ה יאיר), והחיד"א במדבר קדמות מערכת ב, אות י]. וכן הבני יששכר [מאמרי השבתות, מאמר ג אות ה] כתב: "הנראה על פי מה שדרשו בזהר חדש [בראשית יב.] שבקדרותא דצפרא, בעת שמתחיל האור להתנוצץ, אז מסוגל וטוב שתתקיים הברכה שמברכין לאיש הישראלי". וכן ליל שבת הוא זמן מסוגל לברכה, וכפי שכתב בספר החיים לאחי המהר"ל [ח"ג פרנסה וכלכלה פרק ו (ד"ה ונוהגים העולם)]: "ונוהגים העולם שהאב מברך את הבן, וכן הרב את תלמידו ביום הקדוש הזה, לפי שצנורי הברכות פתוחים בו". והמגיה שם [מהדורת "שפתי צדיקים עמוד קו, הערה 5] הביא את דברי הזוה"ק [ח"ב פח.] "כל ברכאן דלעילא ותתא ביומא שביעא תליין".

(100) מדגיש שוב שלא מדובר בפירות מוחשיים, אלא ב"נתינת שפע הברכה והפרנסה" [כמבואר למעלה הערה 96], וכיסודו שחזו"ל דיברו על המהות, ולא על המוחש [ראה למעלה פמ"ז הערה 297]. ועל פי תתיישב קושית גלוני הש"ס [תענית כד:], שהקשה איך הכהנים נתפרנסו מפירות אלו, הרי אין נהנין ממעשה נסים [תענית כד:]. אך לפי המבואר לק"מ, כי לא מדובר באכילת פירות ממשית, אלא בשפע היוצא מבת המקדש. והמהר"ל מוסיף כאן תיבת "הפרנסה", כי כך אמרו במאמר [יומא לט:] "ומהן היתה פרנסה לכהונה", וכמו שיבאר בהמשך. ואמרו חכמים [כתובות י:] "'מזבח' מזיח, ומזין, מחבב, מכפר", ו"מזין" פירושו "מפרנס" [רש"י ב"ב י. "מזונותיו של אדם - שכר שיתפרנס ממנו"]. ולמעלה פ"ס [תמט.] כתב: "האכילה הוא העיקר, והיא חיותו של אדם, שממנו יתפרנס האדם, ואם לא היה פרנסת האדם במזון, היה נפסד". **ואודות שביהמ"ק** משפיע פירות, כן נמצא בגמרא ערוכה [סנהדרין ק.]: "עתיד הקב"ה להוציא נחל מבית קדשי הקדשים, ועליו כל מיני מגדים ["כל מיני פירות מתוקים" (רש"י שם)], שנאמר [יחזקאל מז, יב] 'ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל לא יבול עלהו ולא יתום פריו לחדשיו יבכר ["בכל חדש וחדש יתבשלו בו פירות" (רש"י שם)] כי מימיו מן המקדש המה יוצאים והיה פריו למאכל ועלהו לתרופה'". ובנצח ישראל פנ"ב [תתלא:] הביא מאמר זה, וכתב: "ביאור ענין זה, לפי מעלתו העליונה שיהיה

בית המקדש דבק בעולם העליון הנסתר, שממנו הושפע ומשתלשל המציאות, ונטיעת העולם משתלשל ממנו. ולפיכך יוצא מן הקדוש הפנימי השפע, הוא הנחל, שיוצא מן המקום העליון. ומורה זה על הברכה העליונה בלי קץ, והבן זה" [ראה למעלה פי"ב הערה 112, ופס"ד הערה 384]. ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רל.] כתב: "משם השפע בעולם, והוא הנחל היוצא מבית המקדש, ויציאת השפע בעולם אל הפעל, הדבר המתחייב מזה נקרא 'אילנות', שהם יוצאים על שפת הנחל". ואע"פ שבגמרא בסנהדרין מדובר על בית המקדש השלישי שיהיה לעתיד ["עתיד הקב"ה להוציא נחל מבית קדשי הקדשים"], ואילו בגמרא ביומא [לט:] מדובר על הבית שבנה שלמה ["בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאין פירות בזמניהן"], אך זה כבר השריש שמלכות דוד והתחלת מלכות שלמה עומדות בבחינת מלך המשיח, וכלשונו בנצח ישראל ר"פ לג [תרלב.]: "כבר התבאר לך כי העולם הזה אין ראוי שיהיה העולם אחד, עד זמן המלך המשיח, ואז 'לא ישא גוי אל גוי חרב' [ישעיה ב, ד], ויהיה העולם אחד, בלא שום חלוק ופירוד. ומפני כך ישראל שהם אומה יחידה, קודם ביאת המשיח היתה מחולקת לשתים; שבט יהודה, ועשרת השבטים לבד, ומלך לכל אחד ואחד. ועם שראוי לאומה היחידה האחדות ולא החלוק, עם כל זה מפני שאין עולם הזה מסוגל לאחדות גמור, היה לישראל חלוק המלכות. ולא היה מלך אחד רק בימי דוד, מפני שדומה היה מלכותו לזמן מלך המשיח... כי אחר שלמה מיד התחיל החלוקה מן ירבעם ואילך, וכדכתיב [מ"א א, כט] 'ויצא ירבעם מירושלים', ואז נתן לו אחיה השילוני לירבעם מלכות [שם פסוק לא]. שלא היה ראוי העולם הזה לאחדות, כי אם בימי דוד שהיה מעין דוגמא של מלך המשיח. ואחר דוד היה ראוי שיהיה נחלק, רק מפני כי שלמה בנה בית המקדש, שהוא אחד ואין כיוצא בו, לכך היה מלכותו גם כן אחד... ומלכות שלמה לא היה מלכות אחד רק זמן מעט" [הובא למעלה פ"ס הערה 116]. הרי בשעה שבנה שלמה את בית המקדש היתה מלכותו בבחינת מלכות מלך המשיח, ולכך ניתן להשוות את יציאת הפירות שהיתה בזמנו ליציאת הפירות שתהיה לעתיד לבא.

(101) כן כתב בכמה מקומות, ובפרט לגבי הולדה. וכגון, למעלה פס"ג [לאחר ציון 112] כתב: "כי הלידה במדת הדין, כדכתיב [בראשית ל, כב] 'ויפתח אלקים את רחמה', והדבר הזה ידוע למבינים ולחכמים". ובגו"א בראשית פי"ב אות ה [ריג:] כתב: "הברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם, 'הרוצה להעשיר יצפין' [ב"ב כה:], והוא ידוע למבינים". ואמרו חכמים [שבת פט.] '"מדבר פארן' [במדבר י, יב], שפרו ורבו עליו", וכתב על כך בתפארת ישראל פכ"ו [ת:]: "פירוש, כאשר רצה השם יתברך להרבות את ישראל... לא

היה ראוי לזה רק המדבר. ודבר זה ידוע למבינים בחכמה, כי המדבר הוא מיוחד למדת הדין... וכל הוצאת תולדות הוא בכח גבורת מדת הדין... שכאשר היה מדת הדין כנגדם, היו פרים ורבים ביותר. וכמו שתמצא בכל הבריאה שיצאת לפעל בכח שם 'אלקים', שהוא מדת הדין... ולפיכך מדת הדין הוא מיוחד לרבוי התולדות". ושם פמ"א [תרמט:] כתב: "וידוע כי כל התולדות באים לעולם במדת הדין, כמו שנזכר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים'". ובבאר הגולה באר הששי [רטו:] כתב: "יציאת הנשמה הוא בגבורה. וכן הלידה, שנאמר 'ויפתח אלקים את רחמה'". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ.] כתב: "כל זמן שתוכחה בעולם, נחת רוח בעולם, וטובה וברכה בעולם [תמיד כח.], כי הברכה הוא ממדת הדין, שהוא מדת התוכחה". ובח"א לב"מ פה. [ג, לח.] כתב: "הרוצה להעשיר יצפין [ב"ב כה:], והוא מכח מדת הדין, כאשר תבין דברי חכמה ודברי יושר ואמת. וכמו שאמרו ביצחק [ב"ר סד, ז] 'זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך'... כי אין העושר רק מכח מדת הדין" [ראה למעלה פנ"ב הערה 163, ופס"ג הערה 114, וש"נ].

(102) כמו הברכה, וכפי שכתב בנתיב התורה פי"א [תסט.]: "אמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה... כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם". ובנצח ישראל פכ"ב [תפ.] כתב: "כאשר בית המקדש היה בעולם, היה מקבל ברכה על ידי בית המקדש, שהוא קדוש, והיה דביקות לעולם הזה בעולם הקדוש". וכן כתב בנתיב העבודה פי"א [א, קי.], ושם פי"ח [א, קלו:], והובא למעלה הערה 96. וראה למעלה פס"ד הערה 125.

(103) פירוש - לא רק ברכה, אלא "כל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים, בא במדת הדין". ובבאר הגולה באר הששי [רטז:] כתב: "מביא המטר מעליונים לתחתונים, והוא בגבורה". וכן התורה באה מן העולם העליון לתחתונים [תפארת ישראל פכ"ז (תיב.)], ועל כך נאמר [תהלים עו, ט] "משמים השמעת דין" [ע"ז ג.], ופירש רש"י [שם] "השמעת דין - מתן תורה". ויש בזה הטעמה מיוחדת; שמעתי ממו"ר זצ"ל להעיר, שבכל מקום בש"ס התורה נקראת "רחמנא", והמלים "אמר רחמנא" מוזכרות בש"ס מאות פעמים. אך עם כל זה מצינו כמה פעמים את הבטוי "מפי הגבורה". וכגון, [שבת פח:] "כל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה", [עירובין נד:] "משה למד מפי הגבורה", [יבמות קה:] "וכי משה היה הגון ללמוד תורה מפי הגבורה", [ב"מ נח:] "אם היה גר ובא ללמוד תורה, אל יאמר לו פה שאכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים, בא ללמוד תורה שנאמרה מפי

הגבורה", [מכות כד.] "'אנכי' [שמות כ, ב] ו'לא יהיה לך' [שם פסוק ג] מפי הגבורה שמענום", [רש"י במדבר יז, כג] "אין משה אומר כלום מלבו אלא מפי הגבורה". עד כאן הערתו. ולפי דברי המהר"ל כאן הענין מחוור היטב; הנה בכל המקומות שהוזכר הבטוי "מפי הגבורה" איירי במסירת התורה מפיו יתברך לתחתונים [דוק ותשכח], והואיל ו"כל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים, בא במדת הדין", לכך דוקא במקומות אלו צוינה מדת הדין באמירת "מפי הגבורה". אך "רחמנא" נאמר לאחר שהתורה כבר נמצאת בידי התחתונים.

(104) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קצה.]: "כי העולם הזה עומד בחסדו, בפרט מה שהוא יתברך משפיע אל העולם המזונות, זה יותר מכל החסדים. וכל הנבראים הם עומדים בחסדו, כמו שאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה', ואין לך דבר שהוא חסד כמו פרנסת האדם, וכמו שסיים [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו'". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "מפני כך זכר דוד המלך במזמור 'הודו לה' כי טוב וגו'' כ"ו פעמים 'לעולם חסדו', ובאחרונה שהשלים מספר כ"ו כנגד מספרו של שם הגדול, זכר 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו', כי זה הוא על הכל מה שהוא יתברך נותן לחם לכל בשר, לכך הוא נזכר באחרונה, ובו יושלם מספר כ"ו 'לעולם חסדו', שהם כנגד מספר השם המיוחד" [הובא למעלה פס"ה הערות 113, 159]. אך יש להעיר מדבריו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלז:], שכתב: "'הזן את העולם כלו בטובו [בחן בחסד וברחמים]' [ברכה ראשונה בברכת המזון]. רצה לומר השם יתברך מצד טובו מפרנס את הכל. ואחר כך אמר כי פרנסת השם יתברך את העולם הוא מצד ג' פנים; כי יש שראוי לו הפרנסה מצד הדין, והם הצדיקים שהם בעולם, וזהו שאמר 'הזן את העולם בחן'... ויש שמפרנסו השם יתברך מצד החסד, והם בני אדם שהם כמו בהמות, ואין להם דעת, ופרנסתם מצד החסד. ויש אשר פרנסתם מצד הרחמים, והם הקטנים אשר לא ידעו מאומה, ויש לרחם עליהם" [ראה למעלה פמ"ו הערה 57, ופס"ד הערה 24]. ולפי זה מה שאמרינן "מכלכל חיים בחסד" מוסב רק על בני אדם שאין להם דעת, וזהו דוחק מבואר.

(105) "כי כל שפע בא לעולם על ידי דין" [לשונו להלן לפני ציון 115]. ורבינו בחיי בכד הקמח ערך אבל [ד"ה וכבר ידעת] כתב: "השלחן ששם לחם הפנים, ומשם באה הפרנסה והשובע לכל העולם, היה בצפון" [ראה להלן הערה 115]. וככל דבריו כאן יש לבאר גם לגבי "מחיה מתים ברחמים רבים", שהגלוי של תחה"מ יהיה בדין, אע"פ שהתחיה עצמה היא ברחמים רבים. ואמרו חכמים [ברכות נח:] "הרואה קברי ישראל אומר; ברוך אשר

יצר אתכם בדין, וזן אתכם בדין, וכלכל אתכם בדין, ואסף אתכם בדין, ועתיד להקימכם בדין". והרי"ף [ברכות מג: בדפי הרי"ף] כתב: "הרואה קברי ישראל אומר; ברוך אשר יצר אתכם בדין, וזן אתכם בדין, והמית אתכם בדין, ועתיד להחיותכם בדין".

(106) העוסקת בגבורתו יתברך, וגבורתו יתברך היא מדת הדין, וכמבואר להלן הערה 111. ואודות שכל הנזכר בברכת "אתה גבור" משתייך לגבורתו יתברך, כן כתב למעלה פמ"ג [רכז.]: "ומה שאמר [סוטה יא:] שהיו מולידות תחת התפוח. דבר זה יש לך לדעת, כי ההולדה נמשך מן מדת הדין, כמו שתקנו בברכות 'אתה גבור', שמדבר על גבורתו יתברך, 'ומתיר אסורים וסומך נופלים', 'ומתיר אסורים' זהו שפותח לולד שיוצא לאויר העולם". ונאמר [בראשית כא, א] "וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר", ופירש רש"י [שם] "פקד את שרה - בהריון. כאשר דבר - בלידה". ובגו"א שם אות ב [שמז.] כתב: "אצל הריון כתיב לשון 'אמירה', ואצל הלידה לשון 'דבור'. הדבור הוא קשה [מכות יא.], והלידה הוא במדה זאת, כמו שזכרו מפתח הלידה בברכת אתה גבור, והבן זה". ובבאר הגולה באר הששי [רטז.] כתב: "לכך נזכרו כלם [מיתה, לידה, וגשמים] בברכת 'אתה גבור לעולם ה''; 'מלך ממית ומחיה', והכל בדין ובגבורה. 'ומתיר אסורים' זהו הלידה, שמוציא אותו מן האסורין, כמו שהוא ידוע. 'ומוריד הגשם' זו רדיא, שגם הוא בגבורה, שמביא המטר מעליונים לתחתונים, והוא בגבורה. והנה כל אלו הם בגבורה".

(107) יסוד נפוץ בספריו. כגון, למעלה פ"כ [רלו.] כתב: "'ומעלמת עין מן הרשעים' [סנהדרין קג:], כי עם השפע שמשפיע לא תמצא רק ברכה, ולא מדת הדין, לכך היא מעלמת עין מן הרשעים". ולמעלה פכ"א [רנט:] כתב: "זה הוא 'וירא' [שמות ב, כה], כי הרואה נותן עיניו בדבר מצד הדין". ובגו"א בראשית פכ"ז אות א [לד:] כתב: "ראוי ליצחק ראיות העין בכח הקדושה". וכן אמרו [חגיגה ה:] "כל מקום שנתנו חכמים עיניהם, או מיתה או עוני". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא:] כתב "כי העין הוא דין, כמו שאמרו 'כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני'. ומזה תלמוד כי העין עושה דין, ולכך סנהדרין נקראים [במדבר טו, כד] 'עיני העדה' [שיהש"ר א, טו]". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תצ.] כתב: "אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין, ואז אפשר לו לדון". ושם פ"ה מ"ג [פ.] כתב: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר. ולא היה ראוי אברהם לכל המעלות אשר נתן השם יתברך אליו רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל. ולפיכך נאמר אצל הנסיון [בראשית כב, א] 'והאלקים נסה את אברהם', ולא כתיב 'וה' נסה את אברהם'. כי הנסיון הוא שרצה השם יתברך שתהיה הידיעה בצדקתו של אברהם במדת

הדין, לא במדת הרחמים. ואין הידיעה במדת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפעל לגמרי, ואז הידיעה בצדקתו הוא במדת הדין". ובנצח ישראל פי"ג [שכד.] כתב: "והבן מלת 'בעיינהו' דקאמר, שהיו רואים אותו מצד מדת הדין". ובח"א לשבת עז: [א, מב:] כתב: "העזים הם הולכים בראש ענא, ומי שהולך בראש ענא נמצא בו מדת הגלוי. והכבשים שהם הולכים באחרונה, יש בהם מדת הסתר, שאינם נגלים. ומזה תבין ותדע כי העזים כחם ממדת הגלוי, והוא מדת הדין. והפך זה הכבשים, כחם ממדת ההסתר". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה:] כתב: "דבר שהוא יציאה מן הדין לגמרי, אין הפרגוד ננעל, כי הדין הוא גלוי... כי נעילת הפרגוד כאשר אין כאן דבר שהוא יציאה לגמרי מן הדין המחויב, אבל אלו שהם הפך הדין המחויב, אין כאן נעילה וסתימה". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "פעל הדין צריך שיהיה בגלוי, כי מאחר שפעל זה הוא בכח דין, הוא בגלוי, נראה לכל גם כן. ואם אינו נראה, הרי אין כאן דין גמור, כי לפי חוזק הדין ראוי שיהיה נגלה, ודבר זה מבואר". ונאמר [ויקרא כו, מב] "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור וגו'", ופירש רש"י שם "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח". ובגו"א שם אות נא [ערה.] כתב: "אלא אפרו של יצחק כו'. דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד, כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל, והוא ידוע למבינים". ולשון חכמים הוא "אין לדיין אלא מה שעיניו רואות" [ב"ב קלא.], והם הם הדברים [ראה למעלה פכ"א הערה 56, פכ"ב הערה 97, ופס"ד הערה 25].

(108) לשונו בנצח ישראל ר"פ לו [תרע.]: "כמו שמצד הפסד הויה ראשונה יהיה השתנות, כן יהיה גם כן שנוי בעולם מצד הויה החדשה שיהיה בא אל העולם. שכמו שכל הפסד הוא שנוי, כך כל הויה שנוי בעולם, והוא נקרא [כתובות קיא.] 'חבלי משיח'. ונקרא 'חבלי', שכמו שהאשה יגיע לה חבלים, מפני השנוי של הויות הולד הבא לעולם. שכל הויה הוא שנוי, ומצד ההויה החדשה הוא השינוי. וכך כאשר יצא לפעל ענין חדש, הוא עולם המשיח, והוא יציאה לפעל ההויה החדשה, ודבר זה הוא שינוי בודאי. ולפיכך יהיה חבלי המשיח, כי כמו אשה כאשר יצא הולד לאויר עולם, יש לה חבלים, מצד ההויה והבריאה שבא לעולם". ובהמשך הפרק שם [תרעח.] כתב: "ביום השבת נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל, שעצם הויה הוא שנוי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלח.] כתב: "כל הולדה הוא הויה, וכל הויה הוא שנוי". ושם פ"נ [תשצד.] כתב: "לא יקרה לתורה... הויה והפסד, שהיתה התורה נכנסת בגדר השנוי". ובפתיחה לאור חדש [קמח:] כתב: "עצם ההויה הוא השתנות מענין לענין". ובדר"ח פ"א

מי"ח [תיט:] כתב: "עולם האמצעי, הם גופים שלימים, ואין מקבלים הויה ושנוי אחר בריאתם". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "כל הויה הוא שנוי". ובח"א לשבת קמ: [א, עו:] כתב: "ענין חדש, כאשר לא הורגל ענינו... הוא נחשב שנוי, והוא רע. אמרו במכילתא בפרשת יתרו [שמות יט, ה] 'כל ההתחלות קשות', וזה מפני שההתחלה היא שנוי" [ראה למעלה פ"ה הערה 26, ופס"א הערה 133].

(109) כי להוציאו מחזקתו הראשונה בעי כח וחוזק, וכמו שאמרו חכמים [ב"ק מו.] "המוציא מחברו עליו הראיה", וללא ראיה, מהיכי תיתי שיוציא מחזקתו הראשונה. ולמעלה פכ"ז [תמח.] כתב: "דרך הצרעת להיות נרפא, וכל נס שאינו שנוי גמור מענינו הראשון אינו חזק כל כך. אבל הויית המים דם היה שנוי גמור, שנשארו המים דם, ולא חזרו המים כבראשונה". וראה להלן "הלכות פסח בקצרה" הערה 58.

(110) לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות יד [נז.]: "לשון 'אלקים' מלשון חוזק, כמו [יחזקאל יז, יג] 'ואת אילי הארץ לקח'". ו"אלקים" הוא שם של דין [ב"ר לג, ג]. ובח"א לשבת עז: [א, מב.] כתב: "מדות הדין שהוא מידת לילה, והלילה היה קודם היום, ומפני שכח מדת הדין הוא ממהר לצאת לפעל מכח חוזק המדה, ולפיכך היה הלילה קודם היום" [הובא למעלה פ"ס הערה 137, וש"נ, ולהלן "הלכות פסח בקצרה" הערה 56]. ובח"א לכתובות קה: [א, קסב.] כתב: "כי הדין לחוזק כחו הוא מחזיק ונותן יסוד קיים לארץ, כי כל כך הדין חזק... וכל דבר שהוא חזק יש לו כח לקיים העולם". ואמרו חכמים [ע"ז כ:] "אמר אבוה דשמואל, אמר לי מלאך המות, אי לאו דחיישינא ליקרא דברייתא, הוה פרענא להו בית השחיטה כבהמה". ובח"א שם [ד, נא.] כתב: "פעל זה הוא דין... שהוא העדר חיות האדם, ודבר זה דין גמור... לכך ראוי שיהיה פועל בכח, כפי אשר ראוי אל פעל שהוא במדת הדין, שכל דין הוא בכח. ולכך אמר לו מלאך המות אי לא הוי חייש ליקרא דברייתא... היה פורע בית השחיטה. כי המיתה של אדם בא בכח עליו, וכל דבר שהוא בא בכח הוא בא בסימינין, מפני כי שם ממהר האדם למות ביותר... כי לפי חוזק הדין ראוי שיהיה נגלה". הרי שמדת הדין היא בכח וחוזק. אמנם כאן כתב לאידך גיסא; "וכל כח וחוזק הוא במדת הדין". וכן בח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "אין מתיחס החוזק רק למדת הדין, שכל דין יש בו חוזק". הרי החוזק הוא דין, והדין הוא חוזק. ובנצח ישראל פי"ג [שכב.] כתב: "כי אין ספק כי המשפט והדין יש לו כח יותר, ואין כח וחוזק הדבר רק באמצע, לא בתחלה, שעדיין אינו בכחו, ולא בסוף, שכבר אינו בכחו, רק האמצע יש לו כח. ולכך הלוים אינם כשרים לעבודה רק מבן שלשים עד בן חמשים [במדבר ד, ג], כידוע שמדת הלוים מדת הדין, ולכך ראוי שיהיו בתוקפם ובחזקם, ולא כאשר הם

דרדקי, ולא כאשר הם זקנים, רק כאשר הם בעיקר כחם באמצע ימיהם. וכך האבות שהם שלשה, אין מדה זאת לראשון שבהם, ולא לאחרון שבהם, רק ליצחק שהוא באמצע. כי כל דבר הוא בחזקו ובתקפו באמצע, ולכך האמצעי שבאבות נתן לו המדה הזאת" [ראה למעלה פס"ד הערה 111].

(111) כי מדת הדין היא גבורה, וכמו שאמרו בתיקוני זהר תיקון א [יז:] "דין איהו גבורה". והמלאך הממונה על הדין הוא גבריאל [ראה למעלה פכ"ג (שיב:)], מלשון גבורה. ובתפארת ישראל פכ"ו [ת:] כתב: "כל הוצאת תולדות הוא בכח גבורת מדת הדין" [הובא בהערה 101]. ובבאר הגולה באר הששי [ריח.] כתב: "מפני שכולם הם בגבורה, וכל גבורה בכח דין". ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "צורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש... ממנו הדין, ופעל דין וגבורה בעולם". הרי שגבורה ודין בני חדא בקתא אינון [הובא למעלה פמ"ג הערות 94, 96]. **והנה בכמה מקומות** בספריו ביאר ששם "אלקים" מורה על מדת הדין, ובכמה מקומות אחרים ביאר שהוא מורה על הפעולה ["ולפיכך בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', שבא השם הזה על שהוא יתברך פועל הכל" (לשונו למעלה פס"ה לאחר ציון 120). ובדר"ח פ"ד מ"ח (קסה.) כתב: "נקרא הדיין 'אלהים' (רש"י שמות כ, א), ושם הזה בא על מי שפועל באחד. ולכך בא שם 'אלקים' במעשה בראשית, כאשר היה פועל העולם"]. וכאן שילב ביניהם; כל הוצאה לפועל היא שנוי, וכל שנוי מזקיק כח וחוזק, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין. וראה למעלה פמ"ו הערה 61, ופס"ה הערה 121, שנלקטו שם מקבילות נוספות בענין זה.

(112) כמו שנאמר [שמות יד, כא] "ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וגו'", ופירש רש"י [שם] "ברוח קדים שהיא עזה שברוחות, היא הרוח שהקב"ה נפרע בה מן הרשעים, שנאמר [ירמיה יח, יז] 'ברוח קדים אפיצם', [הושע יג, טו] 'יבוא קדים רוח ה'', [יחזקאל כז, כו] 'רוח הקדים שברך בלב ימים', [ישעיה כז, ח] 'הגה ברוחו הקשה ביום קדים'". ונאמר [יחזקאל א, ד] "וארא והנה רוח סערה באה מן הצפון", ופירש רש"י [שם] "לפי שבאה בחימה להשחית את ישראל לכך נדמית לרוח סערה וענן". ונאמר [נחום א, ג] "ה' בסופה ובשערה דרכו", ופירש רש"י [שם] "הם שלוחיו להפרע מהבבליים, שנאמר במצרים [שמות יד, כא] 'ברוח קדים עזה', ובדור המבול [איוב ד, ט] 'מנשמת אלוק יאבדו', בצור נאמר [יחזקאל כז, כו] 'רוח קדים שברך'". ונאמר [תהלים קמח, ח] "אש וברד שלג וקיטור רוח סערה עושה דברו", ופירש רש"י [שם] "אמרו רבותינו [חגיגה יב:] שהדברים הללו היו תחלתם גנוזים בשמים, ובא דוד והורידן לארץ, לפי שהם מיני פורעניות, ואין נאה להם להיות גנוזין במגוריו של הקב"ה".

ונאמר [מ"א יט, יא] "ויאמר צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עבר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים וגו'", ובזוה"ק [ח"ג רכז.] אמרו על כך "אינון קליפין דסחרין לארבע חיון דמטטרו"ן". ובערוך לנר [נדה נב.] כתב: "יש לפרש דרוח סערה נקראו הקליפות שלוחי הדין, כמו שכתב הזוהר על 'ורוח גדולה וחזק וגו'". ובזוה"ק [ח"א יא:] אמרו "אקרי רוח האי עונשא למאן דעבר על פקודי אורייתא". ושם [ח"ב קצט.] אמרו "אטיל קודשא בריך הוא רוח סערה תקיפא, דא איהי גזירת דינא, דקיימא תדיר קמי קודשא בריך הוא, ובעאת דינא דבר נש מקמיה". ושם [ח"ג נה.] אמרו "תרין רוחין משתכחין בעלמא, חד רוחא דדינא, וחד רוחא דמסאבא וכו'". ואמרו חכמים [ב"מ פו.] "ההוא יומא דנח נפשיה [דרבה בר נחמני] דלייה זעפא ["גבה רוח סערה" (רש"י שם)] ודרי לההוא טייעא. כי רכיב גמלא מהאי גיסא דנהר פפא, ושדייה בהך גיסא". ובח"א שם [ג, מז.] כתב: "רבה מדתו שהיה עוקר הרים, ומפני זה גם כן היה זעף הזה, לפי שהזעף הוא בכח ובחזקה ועוקר הרים, ובא להודיע על מדת רבה. וכאשר הגיע מיתה לרבה, שהיה עוקר הרים בכח פלפול, ולכך נמשך אחר זה רוח סערה מפרק הרים משבר הרים לגודל כחו. וכל דבר זה עניין מושכל, כאשר בא לומר כי גדול היה כח הדין לעקור את מי שמדתו פלפול... כי כאשר רצו לומר כי נעשה דין גדול בעולם אמרו כך". ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "בספר משלי [י, כה] 'כעבור סופה ואין רשע וצדיק יסוד עולם'. שלמה המלך עליו השלום רצה לומר, כשם שרוח סערה חזק מאוד והוא עובר מהרה מן העולם, וכך הוא הרשע הוא בעל זרוע ובעל כח, והוא עובר מן העולם מהרה. וכמו שאצל רוח סערה הכח והחוזק שלו גורם אליו שיעבור מהרה מן העולם, כך הרשע החוזק והכח שלו גורם אליו שיעבור מהרה מן העולם... ולכך אמר 'כעבור סופה ואין רשע'".

(113) פירוש - "משיב הרוח" נזכר בברכת "אתה גבור", המורה על הדין. ואמרו במשנה [ברכות לג.] "מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים", ופירש רש"י [שם] "מזכירין גבורות גשמים - 'משיב הרוח'".

(114) פירוש - הטעם ש"משיב הרוח" נזכר בברכת "אתה גבור" הוא משום שהרוח מנשבת בחוזק, וזאת משום שהרוח מתייחסת למדת הדין, ומדת הדין היא בכח וחוזק.

(115) פירוש - לאחר שנתבאר שהרוח מתייחסת למדת הדין [ולכך "משיב הרוח" נאמר בברכת "אתה גבור"], מובנים דברי הגמרא [יומא לט:] "כיון שהרוח מנשבת בהן היו נושרין פירותיהן, שנאמר [תהלים עב, טז] 'ירעש כלבנון פריו'", שמדת הדין מוציאה לפועל את השפע הזה, וכמו שמבאר והולך. וכן גם מבואר במאמר אחר של חכמים [כתובות קיא:]: "תנו רבנן, 'יהי פסת בר בארץ בראש הרים' [תהלים עב, טז], אמרו

עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים. ושמא תאמר יש צער לקוצרה, תלמוד לומר [שם] 'ירעש כלבנון פריו', הקב"ה מביא רוח מבית גנזיו, ומנשבה עליה, ומשרה את סלתה ["הקב"ה מוציא רוח מבית גנזיו, ומשיר לארץ את הסלת" (פירוש הרא"ש ויקרא כה, לח)], ואדם יוצא לשדה ומביא מלא פיסת ידו, וממנה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו". הרי שוב חזינן שהמלים "ירעש כלבנון פריו" נדרשו על רוח המפרנסת את האדם ואנשי ביתו.

(116) "באה הפרנסה בדין" [לשונו למעלה לפני ציון 105], ואמרו [ב"ב כה:] "הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון" [ב"ב כה:], ו"שלחן" מורה על השפע, כמו שכתב רש"י [שמות כה, כד] "ועשית לו זר זהב - סימן לכתר מלכות, שהשולחן שם עושר וגדולה, כמו שאומרים [יבמות מו.] 'שולחן מלכים'". ורש"י [יומא עב:] כתב: "[זר] של שלחן סימן לכתר מלכות, שהשולחן הוא סימן לעושר מלכים". ובאבות פ"ו מ"ו אמרו "אל תתאוה לשלחנם של מלכים", ובדר"ח שם [קכד:] כתב: "שלא יתאוה לעושר של מלכים. כי עיקר המלכות הוא העושר... וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא [כה:] 'הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון'. הנה השלחן הוא סימן העושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "וכן אמרו 'שלחן של מלכים', כלומר שיש בשלחן של מלכים כל תענוג". וצד צפון מורה על שמאל ודין [ראה למעלה פכ"ט הערה 46, ופ"ע הערה 152].

(117) הפירות שהרוח השירה.

(118) לשון הגמרא [יומא לט:] "וכיון שהרוח מנשבת בהן היו נושרין פירותיהן... ומהן היתה פרנסה לכהונה".

(119) פירוש - אם היה נאמר "פרנסה לכהנים" היה ניתן להגביל פרנסה זאת לכהנים שהיו במשמר באותו השבוע [תענית כו.], שמבית המקדש היה יוצא שפע לפרנס את הכהנים העובדים בו מדי שבוע ושבוע. אך עכשיו שאמרו "פרנסה לכהונה", אזי איירי בפרנסה לכל שבט הכהונה, בין אלו שנמצאים במשמרות כהונה, בין שאר כהנים, וכמו שמבאר והולך.

(120) אודות שהפרנסה היא קיום המתפרנס, כן כתב למעלה פנ"ב [סז:]: "הפרנסה הוא קיומו". ולמעלה פס"ה [לאחר ציון 98] כתב: "השם יתברך מקיים הנמצאים על ידי הפרנסה שנותן להם", ושם הערה 99 הובאו מקבילות נוספות לזה. ויש להבין, מה ראה להוסיף תיבת "קיום" דוקא כאן, והרי בגמרא לא הזכירו תיבה זאת, אלא אמרו "ומהן היתה פרנסה לכהונה". ויש לומר, שכל עוד שהיה ניתן להעמיד שאיירי בפרנסה של

כהנים מסויימים העובדים במשמר של אותו שבוע, אזי היה ניתן לומר שאיירי בפרנסה במובן הצר שלה, לאמר לדברים שזקוקים לו הכהנים באותו שבוע. אך עכשיו שאמרנו "פרנסה לכהונה", שאיירי בכל צאצאי אהרן, א"כ לא מדובר רק בפרנסה במובן הצר שלה [צרכים המיידים היום יומים], אלא במובן הרחב שלה [בקיום תמידי]. דוגמה לחילוק זה הם דברי חכמים [שבת קכח:] "בהמה שנפלה לאמת המים, מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, ואם עלתה עלתה. מיתבי, בהמה שנפלה לאמת המים, עושה לה פרנסה במקומה, בשביל שלא תמות. פרנסה אין, כרים וכסתות לא. לא קשיא, הא דאפשר בפרנסה, הא דאי אפשר בפרנסה; אפשר בפרנסה, אין. ואי לא, מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה". הרי פרנסה במובן הצר שלה היא "במקומה, שלא תמות". אך במובן הרחב שלה היא "כרים וכסותות, ואם עלתה, עלתה".

(121) נראה שבא להדגיש, שהואיל וכוונת המאמר הזה היא להורות על השפע הבא לעולם מבית המקדש, לכך חכמים דייקו בלשונם שלא להגביל שפע זה, אלא להרחיבו כנחלה שאין לה מצרים. לכך נקטו בלשונם "כהונה", ולא "כהנים", וכמו שנתבאר.

(122) אין כוונתו שלכהנים יש בעלות על בית המקדש, אלא שישנה שייכות בין בית המקדש לכהנים כפי שיש בין הבית לבני הבית [המשך דבריו]. והשם המלא להלכות כלי המקדש ברמב"ם הוא "הלכות כלי המקדש והעובדים בו", הרי הכהנים הם כמו כלי המקדש. ובגו"א ויקרא פכ"א אות כג [קלט:] ביאר שהפסוק [ויקרא כא, יב] "ולא יחלל את מקדש אלקיו" אינו מוסב על המקדש, אלא על קדושת הכהן. ובגו"א במדבר פכ"ה אות טז [תיט:] כתב: "לא נמשחו אהרן ובניו אלא כשנמשח המשכן [ויקרא ח, ל], אבל למשוח אותו אחר כך, לא יתכן", ושם הערה 47. ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "אין מקדש בלא כהן". וביחס לכהן גדול מצינו שעניני בית המקדש בכלל מוטלים עליו, דמצינו שנקרא "נגיד בית האלקים" [דהי"א ט, יא, עפ"י הירושלמי שקלים פ"ה ה"ב]. ורש"י [ישעיה כב, טו] כתב על שבנא "ממונה היה על בית המקדש, יש אומרים כהן גדול". וכן הוא הממונה על הגזברים והאמרכלים, שממונים על אוצרות המקדש, ועל הסגן הממונה עליהם [רמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ד הט"ז]. וכן בכל הכהנים, מלבד עבודת הקרבנות, מתפקידי הכהנים גם עניני בית המקדש בכלל, ואף האמרכלים הממונים על עניני המקדש, והגזברים הממונים על אוצרות המקדש ועל נכסי הקדש, יש מהראשונים שנראה מדבריהם שכהנים היו [רמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ד הי"ט, ומאירי הוריות יג.]. והמצוה של שמירת המקדש מוטלת על הכהנים עם הלוים [תמיד כו., ורמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ח ה"ב].

(123) לשונו בגו"א שמות פכ"א אות לו [קנה.]: "אף למאן דאמר מזונות תקנו לה רבנן [כתובות מז:]... לא שהוא חייב לה מן התורה מזונות, אלא שכן האדם דרך לעשות, שהוא מפרנס אשתו ובניו. וראיה לזה, שהתורה חייבה לפרנס אשת עבד עברי ובניו [רש"י שמות כא, ג], ואי לאו שכן כל העולם נוהג, למה יהיה מוטל עליו לפרנס. אלא שדרך כל העולם שעושים כך, אבל שהתורה חייבה אותו, לא". והרמב"ן [שמות כא, ג] כתב: "דרך כל הארץ לפרנס אדם אשתו ובניו הקטנים". וכיוצא מן הכלל אמרו [עירובין כב.] "מי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב", שאינו מפרנסם, וכמו שפירש רש"י [שם]: "עורב אכזרי על בניו - כדכתיב [תהלים קמז, ט] 'לבני עורב אשר יקראו', והקב"ה מזמן להן יתושים ונכנסין לתוך פיהן".

(124) לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.]: "מפני כי האכילה היא כמו אכילת כהנים, דמשלחן גבוה זכו [קידושין נב:]. דמיון המלך שיש לו עבדים, נזונים משלחן המלך". והרמב"ם [הלכות שמיטה ויובל פי"ג הי"ג] כתב: "ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזכה לכהנים ללוים". וראה למעלה פ"כ הערה 75.

(125) כמו שנאמר [מלאכי ג, י] "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי וגו'", וכתב הרד"ק [שם] "הביאו ויהי טרף בביתי - ללוים ולכהנים העובדים לפני". והמצודות דוד [שם] כתב: "ויהי טרף בביתי - למען יהיה מזון מצוי לאנשי ביתי, הם הכהנים והלוים". וכן נאמר [דהי"ב כג, ו] "ואל יבוא בית ה' כי אם הכהנים והמשרתים ללוים המה יבאו וגו'".

(126) דבריו צריכים ביאור, כי עד כה לא הביא כלל את הפסוק "בית אהרן ברכו את ה'". אמנם למעלה פס"ד [לאחר ציון 96] הביא את הפסוק [תהלים קטו, י] "בית אהרן בטחו בה'", ובהמשך הפרק [לאחר ציון 286] הביא את הפסוק [תהלים קיח, ג] "יאמרו נא בית אהרן כי לעולם חסדו". ויותר קשה, שלא ביאר שם כלל את מה שכתב כאן "היה השם יתברך מפרנס את הכהונה, שנקראים בני ביתו, כמו שהתבאר למעלה", אלא ביאר שבית אהרן עובדים את ה' מאהבה. וי"ל בזה.

(127) לשון הגמרא [שם]: "וכיון שנכנסו גוים להיכל יבשו, שנאמר [נחום א, ד] 'ופרח לבנון אומלל'". והובא למעלה [לאחר ציון 86]. ורש"י [נחום שם] כתב: "ופרח לבנון אומלל - חכמי ישראל פירשו כלפי מיני מגדים שנטע שלמה בבהמ"ק, שהיו של זהב, וכיון שנכנסו בבליים להיכל יבשו".

(128) פירוש - שליטת הגוים על המקדש היא היפך חיות המקדש והוצאת פירות החוצה.

(129) כמבואר למעלה [מציון 87 ואילך].
(130) אודות שכניסת הגוים להיכל מורה היא שליטתם על ההיכל, כן כתב כמה פעמים. וכגון, אמרו חכמים [תענית כט.] "בשבעה נכנסו נכרים להיכל", ובנצח ישראל פ"ח [ריג.] כתב: "יום ז' שנכנסו ושלטו בו גוים". ושם בהמשך הפרק [ריד:] כתב: "בז' בו אז נכנסו גוים להיכל ושלטו עליו". ועוד אמרו חכמים [שבת כא:] "שכשנכנסו יוונים להיכל", ובח"א שם [א, ד.] כתב: "כי עיקר רשעת היונים שטמאו את ההיכל, וכמו שאמרו שכשנכנסו יונים להיכל, רצה לומר שהם טמאו את ההיכל". והביאור הוא לפי מה שאמרו חכמים [ע"ז נב:] שהיונים טימאו את אבני המזבח, ולמדו כן מהפסוק [יחזקאל ז, כב] "ובאו בה פריצים וחללוה". ורש"י [ע"ז נב:] כתב: "דכתיב ובאו בה פריצים וחללוה - מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל, יצאו כליו לחולין". והמלבי"ם [יחזקאל שם] כתב: "וחללוהו - ויוציאום לחולין, כמו שאמרו חז"ל בע"ז [נב:] שכיון שבאו בה פריצים, יצאו מקדושתם". ובירי שסילוק הקדושה מורה על שליטת הגוים.
(131) נראה ביאורו, כי כבר השריש כמה פעמים שהמשועבד הוא חסר מציאות. וכגון, למעלה ר"פ ו [רפד:] כתב: "כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם, וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות". ולמעלה פ"ז [שמו.] כתב: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ולמעלה פ"ט [תעד.] כתב: "המשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצא:] כתב: "כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו". ושם פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ בזה"ל: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר" [ראה למעלה פ"ז הערה 132, פ"ח הערה 323, פ"ט הערה 157, פ"י הערה 34, פכ"ה הערה 45, פמ"ג הערה 206, פמ"ז הערה 273, פנ"ב הערה 178, פנ"ד הערה 29, ופנ"ט הערה 42]. לכך ברי הוא ש"אשר שלטו הגוים עליו, הוא בטול כח". וצרף לכאן מאמרם [ביצה לב:] "תנו רבנן, שלשה חייהן אינם חיים, ואלו הן; המצפה לשלחן חבירו, ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שיסורין מושלין בגופו". הצד השוה לשלשה אלו הוא שהאדם נשלט על ידי דבר שחוץ לעצמו. ואף "המצפה לשלחן חבירו" מכלל זה, כי באותו עמוד בגמרא [ביצה לב:] אמרו "כל המצפה על שלחן אחרים, עולם חשך בעדו",

ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנט.] כתב: "המזונות שבידי אדם כאילו אינם כלל, כאשר מציאותו וחיותו של המקבל תלוי באדם. וכמו שאמרו ז"ל כל המצפה לשלחן חבירו העולם חשך בעדו. רצה לומר כאילו אין לו מציאות, ואינו נמצא בפעל כלל, כי מי שהוא בחושך כאילו אינו נמצא כלל".

(132) בפרק הקודם, ובתחילת פרק זה, ולאחר ציון 75. וראה למעלה הערות 1, 2, 4, 76, 77, ולהלן פע"ב הערה 1.

(133) נראה שמסיים בתפילה זו, כי המאמר שעוסק בו מסיים בכך, שאמרו [יומא לט:] "ועתיד הקב"ה להחזירה לנו, שנאמר [ישעיה לה, ב] 'פרוח תפרח ותגל אף גילת ורנן כבוד הלבנון נתן לה'" [הובא למעלה לאחר ציון 86].

פרק עב

(1) שביאר [בשני הפרקים האחרונים] שביהמ"ק מעלה את ישראל למעלה עליונה ביותר. וכגון, למעלה ס"פ ע כתב: "ובארנו לך כי בית המקדש הוא שלימות העולם, ולפיכך הוא מתיחס לצד מערב, שהוא השלמה". ובתחילת פע"א כתב: "לכך כאשר אמרו [הגש"פ] 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו, עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו'. הנה זהו המעלה האחרונה במה שבנה להם בית המקדש, שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי, במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות". ובסוף הפרק [שם] כתב: "כלל הדבר, שבית המקדש היה המדריגה האחרונה והצלחה אחרונה לישראל, ושלימות הכל, כמו שבארנו". ושם הערה 132 נלקטו עוד מקומות שביאר כן. וראה להלן ציון 33.

(2) כי אין הפסד לדברים אלקיים, וכמו שמבאר והולך. ולמעלה בהקדמה שניה [צ.] כתב: "כי כאשר נהפך המטה [ל]נחש [שמות ד, ב-ג], לא היה כאן הפסד למטה לגמרי עד שלא ישאר עליו שם מטה, כי אם היה כך, היה מטה האלקים [שם פסוק כ] נפסד, וחזר להיות נברא מטה אחר". וכן חזר וכתב למעלה פכ"ז [תמז.]. ולמעלה פס"ז [לאחר ציון 114] כתב: "צריך שלא יהיה בטול לצורה אלקית זאת שנתן באדם". ובגו"א שמות פ"ל אות כ [תיד:] כתב: "ואתה אל תאמר כאשר היה המשכן בבנינו, שכל חשיבותו לא היה רק הקרשים והדברים השייכים לו, שהרי כל אלו דברים הגיע להם שנוי, שכאשר הגיע הפסד ליריעות וקרשים, היום בזה ולמחר באחר, עד שהיה חדש הכל, אל תאמר שהיה זה נקרא משכן חדש, שאין הדבר כך, כי אין חשיבות המשכן הדברים החומרים, רק עצם הציור שהיה מסודר מן השם יתברך, ואל דבר זה לא הגיע בטול ושינוי. ובשביל

זה לא נאמר שהיה שינוי למשכן, [ד]כל זמן שעצם הציור קיים אין להקפיד על שינוי הגופות". ורש"י [דברים י, ז] כתב: "קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כיום שנשתברו בו הלוחות". ובגו"א שם אות ג [קסא:] כתב: "פירוש, כמו הלוחות שהם מעשה אלקים [שמות לב, טז], לא היו מדברים גשמים שהם בעולם הזה, רק מדברים שהם אלקיים, כן נפש הצדיק, נשמתו אלקית בלתי גשמית, והדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". ובנצח ישראל פ"ה [קכ:] כתב: "אם הנשמה שהיא אלקית נבדלת, אין ראוי לה בטול, כל שכן הכלי שהוא קדוש לגמרי, אין ראוי לו בטול הקדושה". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 229, פכ"ז הערה 47, פס"ד הערה 238, פס"ז הערה 115, ובסמוך הערה 8.

(3) כמו שאומרים במוסף של שבת ר"ח "ולפי שחטאנו לפניך אנחנו ואבותינו, חרבה עירנו ושמם בית מקדשנו, וגלה יקרנו ונוטל כבוד מבית חיינו". וראה להלן ציון 47.

(4) כמו הדברים הנבדלים. ולמעלה פמ"ו [שפז.] כתב: "ההויה שהיא למעלה מן הויה שהיא מהשם יתברך הוא הויית ישראל שנעשו לעם, כי זאת הויה היא הויה למעלה מן הטבע, ודבר זה הויה עליונה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:] כתב: "כאשר יש כאן הויה אלקית עליונה, שזה נקרא הויה יותר מן ההויה טבעית". והטעם הוא שהטבע הוא חומרי, וכמו שכתב למעלה בהקדמה שניה [נ:]: "כי הטבע כח גשמי". ולמעלה פ"מ [קכד:] כתב: "כאשר גברו ישראל על הטבע של ים, ונבקע הים, נחשב זה התגברות על עולם הטבעי, שהוא חמרי". ולמעלה פע"א [לאחר ציון 18] כתב: "לא היה מנהג בית המקדש על פי הטבע החמרי, רק בנסים כוללים, כמו ששנינו [אבות פ"ה מ"ה] 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש וכו'', שתראה כי אין שם הנהגת הטבע, שהיא חמרית, כלל, רק נסים אלקיים ובלתי טבעים". וראה למעלה פע"א הערה 20, וש"נ.

(5) כי במעשה בראשית נאמר "כי טוב" [בראשית פרק א], וכתב הרמב"ן [בראשית א, ד] "כאשר אמר בכל מעשה יום ויום 'וירא אלקים כי טוב', ובששי כאשר נשלם הכל [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד', כן אמר ביום הראשון בהיות האור [בראשית א, ד] 'וירא אלקים כי טוב', שרצה בקיומו לעד". ושם [פסוק לא] כתב הרמב"ן "'והנה טוב מאד' הוא הקיום, כאשר פירשתי [שם פסוקים ד, י, יב]". וראה למעלה פט"ז הערה 87.

(6) כמו שנאמר [בראשית ח, כב] "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו", ופירש רש"י [שם] "לא ישבתו - לא יפסקו כל אלה מלהתנהג

כסדרן". וכן נאמר [תהלים קמח, ו] "ויעמידם לעד לעולם חוק נתן ולא יעבור", ופירש הרד"ק [שם] "החוק שנתן להם בתחילת בריאתם לעולם לא יעבור, כי כן יהיה לעולם, ולא ישתנה סדרם". וכן נאמר [קהלת ג, יד] "ידעתי כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע וגו'", ופירש רש"י [שם] "ידעתי כי כל אשר עשה - הקב"ה במעשה בראשית הוא ראוי להיות לעולם, ואין לשנותו לא בתוספת ולא בגרוע". ואמרו חכמים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם". ורש"י [דברים ל, יט] כתב: "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם; שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם, כענין שנאמר [קהלת א, ה] 'וזרח השמש ובא השמש'. הסתכלו בארץ שבראתי לשמש אתכם שמא שינתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים". ולמעלה בהקדמה שניה [פד:] כתב: "אחר שכל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא משתנה. ועוד, כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך, אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי, כך ראוים מעשה בראשית התלוים בשמו להיות נצחיים". ובהמשך ההקדמה שם [צב:] כתב: "כמו שהוא מקוים בטבע, שהיא נוהגת תמיד". ולמעלה פל"ט [מה.] כתב: "שאין לבריאה שנוי ממה שנברא עליו... דבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע". ולמעלה פמ"א [קמח:] כתב: "הטבע נוהג על פי טבעי בתמידות". ובגו"א שמות פ"ל אות כ [תיב:] כתב: "נותן סדר המציאות שיהיה העולם על דרך אשר סדר אותו השם יתברך, ויהיה סדר זה קיים לעולמי עולמים". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.] כתב: "הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור'... אינם משתנים". וכן חזר וכתב שם פס"ז [תתרנה.]. ובנצח ישראל פ"א [י.] כתב: "שאין עומד בתמידות רק הדברים הטבעיים, כי הטבע שנתן השם יתברך לכל דבר ודבר מקיים אותו, עד שהוא מקוים עומד תמיד. ואם הדבר הבלתי הטבעי [פירוש היוצא מן הטבע] קיים תמיד גם כן, אף כי אינו כסדר וכטבע המציאות, היה הטבע ההוא דבר מותר ובטל לגמרי ללא צורך, ודבר זה לא יתכן". ושם פי"א [רפב:] כתב: "כאשר מצאנו כי הדברים הטבעים אשר הם בעולם כולם יש להם קיום, לא ישתנו". ובהמשך הפרק שם [רצא.] כתב: "כי כך גזר השם יתברך, כמו שסידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם', ואין ספק שחוק הזה נתן להם בגזירה, שכך גזר השם יתברך... כי

כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמא.] כתב: "מעתה 'אין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט], כי השם יתברך ברא כח הטבע שיהיה נוהג כמנהגו לעולם". ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "הטבע הולך תמיד, ואין אל הטבע שנוי כלל". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 203, פל"ט הערות 152, 154, פמ"א הערות 58, 79, 97, 98, פס"א הערה 96, ולהלן הערה 90.

(7) כמו מעלת ישראל העליונה, ובית המקדש.

(8) לשונו בתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.]: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו], ואם בדברים אשר שייך בהם שינוי אינם משתנים, ואיך בתורה, שסדר השם יתברך כמו שסדר כל הנמצאים, איך יהיה שנוי בזה" [ראה להלן הערה 57]. וטעם הדבר, כי ההעדר דבק בחומרי [שהוא הטבע (כמבואר למעלה הערה 4)], לעומת הדבר האלקי. ולמעלה פנ"ו [רנד:] כתב: "כי ההעדר הוא מפאת החומר, כאשר ידוע מענין החומר שדבק בו ההעדר". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנח:] כתב: "יש לך לדעת, כי העולם הזה הוא עולם הויה והפסד. ובית המקדש יש לו מעלה נבדלת מן עולם הויה והפסד, ראוי שיהיו כל מעלותיו, והנסים שנעשו שם, הרחקה מן ההפסד. שכבר בארנו פעמים הרבה כי ההעדר הזה אשר אמרנו הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד. ולפיכך בית המקדש שהיה בו קדושה, ראוי שיהיה לו הרחקה מן ההפסד שנמשך אחר הדברים הטבעיים החמריים, ואינו במחיצת הנבדלים" [ראה למעלה פע"א הערה 32]. ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המדריגה האלקית נקראת 'טוב', הפך החמרי שבו דבק הרע". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג.] כתב: "אין בצורה הפסד, רק ההפסד יגיע לחומר". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד:] כתב: "כי הדברים הטבעיים אי אפשר אחר שנברא ויצא לפעל שיהיה בטול להם, רק הם קיימים תמיד. כל שכן וק"ו הדברים האלקיים, כמו מלכות בית דוד, איך אפשר שיהיה ביטול לזה אחר שיצא לפעל". וראה למעלה פנ"ו הערה 98, ולהלן הערות 57, 89. **וגמרא ערוכה היא** [מגילה טו:]; '"וימצא כתוב' [אסתר ו, ב], 'כתב' מבעי ליה ['"כתוב' משמע שהיה כתוב מחדש, 'כתב' משמע מעיקרא, 'וימצא כתוב' בספר זכרון לפניו 'אשר הגיד מרדכי'" (רש"י שם)]. מלמד ששמשי מוחק ["סופר המלך, שונא ישראל היה" (רש"י שם)], וגבריאל כותב. אמר רבי אסי, דרש רבי שילא איש כפר תמרתא, ומה כתב שלמטה, שלזכותן של ישראל, אינו נמחק [שהרי שמשי ניסה למחוק מספר הזכרונות את טובתו של מרדכי, ולא אהני ליה,

כי גבריאל חזר וכתבו], כתב שלמעלה לא כל שכן". ובאור חדש פ"ו [תתקעט.] כתב: "פירוש זה, כי ישראל מעשיהם נמצאים ומבוררים, אף כתב של מטה שהוא בעולם הגשמי, וכמו זה, דדרכו להיות נמחק ונתבטל, כי הם מעשים חמרים, כמו מה שעשה מרדכי לאחשורוש שהגיד על בגתן ותרש. כל שכן כתב של מעלה, פירוש ענין אלקי, שזה יש לו ציור אלקי למעלה, כמו המצוה שעושה, שדבר זה אינו נמחק. ומה שאינו נמחק כתב של מטה, מפני כי ישראל הם עצם המציאות, ולכך כל מעשיהם יש להם המציאות גם כן, ואינו נמחק ואינו בטל עוד. כי ישראל בעצמם הם נבדלים מן הגשמי, רק הם בלתי גשמיים, ולכך מעשיהם מסולקים מן החמרי הגשמי אשר יש לו ההפסד".

(9) מפאת חומריותם, וכמבואר בהערה הקודמת.

(10) פירוש - קיום הדברים הבלתי טבעיים הוא כאשר הם עומדים בפני עצמם, ולא ביחס למקבל אותם, וכמו שמבאר.

(11) פירוש - הסילוק וההתנתקות מן המקבל [שהוא חומרי], יותר נמצא אצל הדברים האלקיים. ואודות שהקבלה והמקבל שייכים לחומרי, כן כתב למעלה פ"כ [רלח.]: "נתינת האכילה והשתיה, שהוא השפעה לאחרים, הוא מפעולת הנבדל, שהוא נותן ומשפיע תמיד, כי הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל". ולמעלה פמ"ד [שיג:] כתב: "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי, אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר". וראה למעלה פס"ד הערה 65, ופס"ו הערה 130.

(12) בטוי מובהק למרחק הקיים בין הדברים האלקיים לבין הדברים הטבעיים [והחומריים] נמצא בדברי חכמים, שעל הפסוק [קהלת ו, ז] "וגם הנפש לא תמלא", דרשו [קה"ר ו, ו] "משל למה הדבר דומה, לעירוני שנשא בת מלכים. אם יביא לה כל מה שבעולם, אינן חשובין לה כלום, למה, שהיא בת מלך. כך הנפש, אילו הבאת לה כל מעדני עולם, אינם כלום לה, למה, שהיא מן העליונים". הרי הפער הקיים בין בת מלך לבין העירוני הוא הוא המרחק הקיים בין הדברים האלקיים לבין הדברים הטבעיים. ובנר מצוה [פז:] ביאר שהטבע עומד תחת מספר שבע, והנבדל מן הטבע עומד תחת מספר שמונה, וכלשונו: "קודש הקדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני. ולמה קודש הקדשים אחר שבעה, כי הנהגת עולם הטבע הוא תחת מספר שבעה, כי בשבעה ימים נברא עולם הזה הטבעי, ולפיכך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר שמונה... ולכך

המילה שהיא על הטבע... ביום השמיני [הובא למעלה פ"מ הערה 153]. **דוגמה לדבר**; בהקדמה לדר"ח [כה.] כתב: "בפרק קמא דברכות [ה.], תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל, וכולם לא נתנו אלא על ידי יסורים, ואלו הן; התורה, ארץ ישראל, ועולם הבא... וביאור דבר זה מה שאלו שלשה דברים נתנו על ידי יסורים, מפני שכל אלו ג' דברים הם קדושים. כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת... והתורה שהיא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני. ויותר מזה עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה [ברכות יז.], ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי. ומפני זה נקראו אלו ג' דברים 'מתנות', כי המתנה היא מה שאינו שייך לאדם מצד עצמו, וניתן לו מזולתו. וכן האדם הוא בעל גוף חמרי, ואין מצדו הדברים האלו, שהם דברים נבדלים אלקיים. ולכך לא נתנו רק על ידי היסורים, שהם ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתתו, עד שהאדם ראוי אליו דברים האלקיים. ולכך לא נתנו אלו ג' דברים לאדם רק על ידי יסורים, שהם מעוט הגוף החמרי, ואז ראוי האדם אל אלו דברים הקדושים הנבדלים" [ראה למעלה פ"ח הערה 62, פ"ט הערות 23, 102, פ"מ הערה 12, פמ"ה הערה 43, פמ"ז הערה 547, ופנ"ט הערה 38].

(13) כמו שנאמר [משלי כג, ה] "התעיף עיניך בו ואיננו", ואמרו חכמים [סוטה לה.] "מפני מה נענש דוד ["שמת עוזא על ידו" (רש"י שם)], מפני שקרא לדברי תורה 'זמירות', שנאמר [תהלים קיט, נד] 'זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי' ["כשהייתי בורח מפני אויבי ואגור מפניהם, הייתי משתעשע בחוקיך והיו לי לזמירות לשעשעני" (רש"י שם)]. אמר לו הקב"ה, דברי תורה שכתוב בהן 'התעיף עיניך בו ואיננו' ["שאם תכפיל עיניך לסתום עין בהסח הדעת מהסתכל בהן, מיד ואיננו" (רש"י שם). ורש"י במגילה (יח:) כתב "אם תכפול עיניך ממנה הרי היא משתכחת ממך כהרף עין"], אתה קורא אותן 'זמירות'. הריני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפו.] כתב: "שלשה דברים הם אשר האדם קונה; האחד, השכל והחכמה. כי נברא האדם בלא דעת, ויקנה הדעת. ודבר השני, המעשים הטובים והישרים, שהם קנין לאדם, כי לא נולדו אלו המעשים עם האדם, לכך הם נחשבים קנין לאדם. השלישי, עושרו וממונו. אשר האדם ערום מבטן אמו יצא [עפ"י איוב א, כא]; ערום מן השכל, ערום מן המעשים, ערום מן העושר. הרי אלו שלשה דברים שהם קנינים לאדם... ויותר מהכל נקרא קנין לאדם התורה האלקית. כי לגודל מעלתה ורוממותה מן האדם עד שהיא 'תורת ה'' [תהלים א, ב], אינה קרובה אל האדם... מכל מקום נמצא קנין שהוא מתחבר עם בעל קנין, עד שנעשה עם בעל הקנין כאילו הם דבר אחד. כי הדבר שהוא קרוב אל האדם עצמו, שהוא

בעל קנין, נעשה עם האדם דבר אחד, ולא יוסר ממנו רק בקושי, ואינו קל ההסרה. רק אלו הדברים אשר הם אינם קרובים כל כך אל האדם, ולפיכך יש בהם ההסרה. ומכל שכן התורה האלקית, שהיא רחוקה מן האדם, שהתורה היא אלקית לגמרי, והאדם הוא גשמי, ולפיכך התורה יותר נקל להסרה מן האדם".

(14) "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית" [לשון הפחד יצחק פסח מאמר טו. וראה למעלה פמ"ד הערה 55, וש"נ]. ופירושו שהאדם מקבל נשמה ["אלקי, נשמה שנתת בי" (ברכות השחר)].

(15) פירוש - אין הנשמה מצד עצמה שוכחת. ולמעלה פכ"ח [תסא.] כתב: "אמרו רז"ל בפרק המפלת [נדה ל:], כשהולד יוצא לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכח ממנו כל התורה. למה אמרו 'סטרו על פיו'. כי הוא זה אשר אמרנו לך, כי הפה, שנעשה בו אדם חי מדבר גשמי, הוא משכח ממנו כל התורה. ופירוש זה, כי האדם מתחבר בו הנשמה אל החומר, ובעבור שאין הנשמה השכלית מחובר בו בחומר, דהיינו בעוד שלא יצא לאויר העולם, אז נשמתו נבדלת, ואז היא שכלית לגמרי, וידע כל התורה. ובעת יציאתו נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר. וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף, נעשה אדם חי מדבר גשמי, וזה שמשכח כל התורה, שאינו שכלי לגמרי". וכן כתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה.], ובדרוש לשבת תשובה [עד:]. ובח"א לנדה ל: [ד, קנט:] כתב: "ואמר ומלמדין אותו כל התורה. וזה כמו שאמרנו כי אז נבדל מן החומר, וכאשר נבדל מן החומר אז יש בו כל התורה כולה, כי החומר הוא שמונע להבין ולדעת התורה, אבל כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנפש מוטבע בחומר, אז הנשמה יודעת כל התורה כולה" [הובא למעלה פכ"ח הערה 21].

(16) כן יחזור לכתוב להלן [לפני ציון 50]. ובתפארת ישראל פנ"ו האריך להוכיח כיצד דרך הלימוד של בני דורו מביאה לשכחת התורה, ובסוף דבריו כתב [תתפא:]: "כל זה ראיתי בעוונותי הרבים. ועל עצמי אתאונן ואקונן על חסרוני, והוא יתברך המשלים חסרון ברואיו, ישלים חסרוננו וימול את ערלת לבבנו במהרה בימינו, אמן. אמנם עם כל זה אין עליך לומר חס ושלום כי יש שנוי לתורת משה, או שתאמר שתהיה שכחה לתורת משה, ואפשר שיגיע הסתלקות התורה מכל וכל. כי דבר זה הכל הוא מצד המקבל, ואין נקרא הסרה מצד המקבל. אף אם נאמר שתשתכח לעתיד תורה מישראל, לא נחשב זה שנוי כלל. כי המקבל מקבל מה שאפשר לו לקבל, ולא נחשב שנוי כאשר אי אפשר לו לקבל. ואם יקבל דור זה הרבה, ודור זה מעט, לא נחשב שנוי בעצמה של תורה, כי נתינת התורה קיימת בלי שנוי... כי קול הקב"ה שנתן תורה והשפיע אותה לישראל

היה בלי שנוי, כי הוא יתברך משפיע התורה והחכמה תמיד בלי שנוי כלל, כי אין שנוי בתורה. רק ישראל באותו דור [במתן תורה] היו ראוים לקבל מאתו השפעת התורה, והיו מקבלים הקול, ולא היה ראוי לזה דור אחר. מכל מקום קולו של הקב"ה הוא נצחי בלי שנוי, רק השנוי הוא מצד המקבלים". **ואודות שגשמיות האדם** מרחיקה את התורה משכלו, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנתיב התורה ר"פ ג [קכד.] כתב: "מפני שצריך אל האדם הכנה לקבל השכל, לכך ראוי שיהיה אל האדם המדות אשר להם יחוס אל השכל... ואם כך הוא, יותר צריך אל האדם הכנה הזאת שלא יהיה בעל תאוה גופנית, כי בדבר זה נוטה לגמרי אל הגשמי, ואיך יהיה בו נמצא השכל שהוא הפך הגשמי... כי השכל הוא מרוחק ונבדל מן הגוף. ולפיכך אם האדם... אינו מקפיד על אכילתו, בזה נראה שהאדם הזה אינו נוטה אל התאוה הגופנית, ולכך הוא מקבל השכל לגמרי, ויש אל תורתו קיום. שכאשר האדם אינו גופני, השכל קיים בו. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים, כי נראה שהוא בעל גוף גשמי, ואין לו יחוס אל השכל כלל". וכל הפרק שם הוקדש ליסוד זה. ובדר"ח פ"ב מי"ב [תתא:] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם בעל גוף, אין התורה שלו, לא כמו אם היה בלתי גוף, היה התורה לו מעצמו". ושם פ"ו מ"ה [קיא:] כתב: "כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". ואמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ז] שהקנין העשרים ושלשה של תורה הוא "במיעוט תענוג". וכתב שם לבאר [קעח.]: "דבר זה, כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הרי הוא בעל גוף ובעל חומר, ואין ראוי שיקנה החכמה, שהוא הפך הגוף... תענוג יותר מדאי אל יעשה, משום שהוא נוטה בזה אל תאוות הגופניות, וזה הפך התורה". ובירושלמי [יומא פ"ח ה"א] אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה לתורה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל [ירושלמי כרך ד אות לא] כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח" [הובא למעלה פכ"ח הערה 24, וראה להלן הערה 29].

(17) "על ידי שכחה" [רש"י שם]. ואע"פ שבפסוק נאמר "**לא** יערכנה זהב וזכוכית", לאמר שאין שויון בין זהב וזכוכית לתורה, ואילו רבי מאיר מבאר שיש שויון בין זהב וזכוכית לתורה, מ"מ מתוך שהפסוק צריך לומר שאין שויון, זה מורה שיש על כל פנים צד שויון

מסוים, בבחינת "דומיא דכוותיה קא ממעט" [כתובות מו:], שאם לא היה שום צד השוה ביניהם, לא היה צורך למעט דבר רחוק. וכן השריש בגו"א ויקרא פט"ז אות כג [יח:], עיי"ש. ומה שהפסוק נוקט בסדר של זהב, זכוכית, ופז, ולא מצמיד את זהב ופז ביחד [המורים על קושי הקניה], עיין בפרשת דרכים דרוש כה [ד"ה הנה מקום] שעמד על זה, וביאר שהפסוק איירי במי שלמד תורה תחילה [זהב], ושכח את לימודו [זכוכית], וחזר ולמד שוב את מה ששכח [פז], והפז הוא יקר מהזהב, ואמרו חכמים [יומא כט.] "מיגמר בעתיקתא קשה מחדתא", ופירש רש"י [שם] "מי שלמד והסיח דעתו ושכח, קשה לחזור וללמוד מה ששכח, יותר ממה שלא למד", עיי"ש.

(18) דע שמאמר זה מוזכר גם בדר"ח פ"ג מי"ג [רצ.], תפארת ישראל פנ"ו [תתסז:], תתעג:], נצח ישראל פ"ה [עח:], נתיב התורה פ"ד [ריז.], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:], ודרוש על התורה [לד:], וחלקם יובא בהערות הבאות.

(19) כמדומה שכמעט אין יסוד יותר נפוץ מזה בספריו, ונביא מעט מקבילות השייכות במיוחד לסוגיתנו [דענייני הגשם עומדים כנגד התורה מפאת היותה שכל האלקי]; בתפארת ישראל פנ"ו [תתעג:] כתב: "בודאי השכל אשר אינו מתיחס אל האדם אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלקי על הכל. ובשביל כך אין דבר קל להיות נאבד מן האדם כמו התורה". ובבאר הגולה באר השני [רכז.] כתב: "כל מקום שתמצא דבר כזה [בדברי חז"ל] שהוא רחוק משכל האנושי, אין זה רק בשביל שדבריהם היו על פי דרכי התורה, שהוא השכל האלקי אשר, הוא למעלה משכל האנושי". ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא [נתן] זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות". וכן כתב בנתיב התורה ר"פ ב [קב.], שם פ"ג [קל.], ויובא להלן הערה 30. ושם פ"ה [רמא:] כתב: "נמשל האדם כמו הדג שהוא צריך אל מים, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים. כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל, והוא קיום לנשמה". ושם ר"פ ז [רצ.] כתב: "אחר שהתבאר בפרקים הקודמים כי התורה היא שכל האלקי הנבדל, ואי אפשר שיקנה התורה אם לא על ידי פרישה מן הגשמי, כל שכן וקל וחומר שלא יהיה למוד התורה בעצמו משום הנאתו, דכל הנאתו הן שעושה משום כבודו או מה שהוא מן הדברים הגשמיים, והתורה היא נבדלת מן הגשמי, ואם האדם מכוין בתורתו אל דברים

אלו, דבר זה הוא העדר התורה, כי אל התורה אין שייכים דברים האלו שהם גשמיים". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לב.] כתב: "אם האדם יש לו זכות הנפש במצות, אז קונה על ידי התורה עוד מדריגה עליונה. כי התורה היא שכל העליון אלקי, ראוי לאדם כאשר יש לו זכות הנפש. אבל כאשר הוא בעל חטא בעצמו, ונפשו מלא זוהמא, ויכנס למדריגה השכלית העליונה, הנה הטמא שאכל מן הקדשים וכי אין זה גורם אליו המיתה. כך מי שלא זכה ונכנס למדריגה שהיא קרובה אל השם יתברך, מביא לו דבר זה מיתה, שקרב אל דבר עליון בטומאתו ובזוהמת נפשו, ואיך לא יהיה גורם דבר זה אליו המיתה". ובנר מצוה [עד.] כתב: "מלכות יון הוא מוכן להתנגד לישראל במה שיש להם תורה ומצות אלקיות. כי אל מלכות זו שייך לה החכמה, שהיא שכל האדם בלבד. לא השכל האלקי הנבדל, אשר היא התורה האלקית, שהיא השכל הנבדל האלקי לגמרי". ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב: "התורה שהוא השכל הנבדל, ובמדריגת הנבדל אין הגשמי נמצא כלל. וכאשר מ[ת]חבר האדם הגשמי עם הנבדל, מאחר שבמדריגת הנבדל ובמעלתו אין מציאת לגשמי, לכך הוא נעקר מן העולם. וכן המשתתף הנאת העולם הזה הגשמי עם התורה השכלית האלקית, נעקר מן העולם, מפני שאין מציאת להנאת עולם הזה עם התורה האלקית הנבדלת, כי לא ישתתפו אלו שניהם, ולכך נעקר מן העולם". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכג.] כתב: "כי בהתגברות כח הגוף הוא בטול השכל, כך התגברות כח שכל האומות הם מבטלים השכל העליון האלקי, שהוא שכל התורה" [ראה למעלה פנ"ב הערה 255, ולהלן הערה 81].

(20) מבאר שני טעמים לקושי בקניית כלי זהב ופז; (א) "מפני שהם יקרים". (ב) "וְאינם נמצאים עם האדם". ויש להעיר, שבהמשך יבאר את הקושי לקנות ד"ת שהוא מחמת שאינם נמצאים עם האדם, אך לא יבאר קושי מקביל לטעם הראשון שכתב כאן ["מפני שהם יקרים"]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצ:] הזכיר רק את טעמו השני [יובא בהערה הבאה]. ועוד יש להקשות על טעמו הראשון, שלכאורה יוקרם הוא תולדה מהטעם השני, שהואיל וכלי זהב ופז אינם נמצאים עם האדם, לכך הם יקרים, ולא שזה טעם בפני עצמו. וכן נאמר [דהי"ב, א, טו] "ויתן המלך [שלמה] את הכסף ואת הזהב בירושלים כאבנים", ופירש רש"י [שם] "כאבנים - מרוב כסף וזהב שהיה לו, לא היה מקפיד על נתינת כסף וזהב בכל העיר לעשות שולחנות וכסאות". וכן נאמר [מ"א י, כז] "וכל כלי משקה המלך שלמה זהב וגו' אין כסף לא נחשב בימי שלמה למאומה", הרי שערך הדבר תלוי בכמה הדבר מצוי בידי אדם. אמנם גם מדברי רש"י [ע"ז יא:] משמע כדבריו [שהיוקר הוא טעם בפני עצמו, ולא תולדה מנדירותם], שכתב: "פז הוא אבן יקרה עד מאוד, וְאינו מצוי

בעולם", ולא כתב "דְּאינו מצוי בעולם", ומכך משמע שריש דבריו ["פז הוא אבן יקרה עד מאוד"] הוא טעם העומד בפני עצמו. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בדר"ח פ"ו מ"ט [שכט:], שכתב: "מה שאמר הכתוב בפרט [חגי ב, ח] 'לי הכסף ולי הזהב', ולא אמר בשאר הנמצאים כך. כי הבהמה ועוף השמים בודאי הם תחת רשותו של אדם, וכדכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'. אבל הכסף והזהב אין ספק כי יש דבר מעלה בכסף וכן בזהב, שאם לא כן, לא היה הכסף והזהב חשוב יותר מן האבן. ולכך אי אפשר לומר רק כי יש דבר מעלה בכסף וכן בזהב מה שלא נמצא בשאר דברים, ודבר זה אינו תחת רשות האדם. כי אין תחת האדם רק דבר גשמי בלבד, לא דבר אשר אינו גשמי. ולפי שיש בכסף וזהב חשיבות יותר אשר אינו תחת האדם, ולכך אמר 'לי הכסף ולי הזהב נאום ה''. ופירוש זה כי 'לי הכסף' מה שהוא מיוחד בשם 'כסף', 'ולי הזהב' מה שמיוחד בשם 'זהב', מה שיש בו מעלה, דבר זה הוא אל השם יתברך, לא אל האדם, כי אין תחת האדם רק דבר גשמי". וגם שם קשה, מדוע לא נבאר שכסף וזהב חשובים יותר מאבנים מחמת שהם אינם מצויים כאבנים, ולא משום שיש לכסף וזהב מעלה בלתי גשמית. ובעל כרחך לומר, שאע"פ שאם הזהב וכסף היו מצויים לכל אזי הם לא היו חשובים כל כך, מ"מ אי אפשר לתלות את כל חשיבותם רק בהיותם לא מצויים, כי מן הסתם יש עוד דברים שאינם מצויים, ועם כל זה אינם חשובים כזהב וכסף. זאת ועוד, רק לגבי הזהב אמרו חכמים [שמו"ר לה, א] "לא היה העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא, בשביל המשכן ובשביל בית המקדש". וקודם לכן אמרו [שם] "הרבה בריות ברא הקב"ה בעולם, ולא היה העולם ראוי להשתמש בהן, והיו ראויין להגנז, ולא נגנזו מפני כבוד הקב"ה, ואיזה זה, זהב". הרי שיש חשיבות בעצם לזהב ולפז, ולא רק מחמת שאינם מצויים. וכנגד חשיבות זו כתב כאן את הטעם הראשון "מפני שהם יקרים". ומעתה לא יקשה מדוע בהמשך דבריו לא ביאר טעם לקושי קנין התורה שיקביל לטעם הראשון בזהב ופז ["מפני שהם יקרים"], דהואיל ויוקר זה נובע מחשיבותם בעצם, פשיטא שדבר זה קיים בדברי תורה, שעליהם מקרא מלא הוא [תהלים יט, יא] "הנחמדים מזהב ומפז רב", ואין צורך לבאר את חשיבות דברי תורה בעצם.

(21) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [רצ.]: "כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלקית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם. וכך דברי התורה קשה להגיע אליה להיות קנין אל האדם, במה שהתורה היא שכל עליון אלקי". ובנתיב התורה פ"ד [ריז.] כתב: "מפני ריחוק התורה, שהיא השכל העליון, מן האדם, לכך קשה על האדם לקנותן שיהיה מתחבר

התורה עם הגוף הגשמי, וקשים הם לקנותן ככלי כסף וכלי זהב". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כבר נתבאר במקומות הרבה כי אצל התורה נחשב האדם שבור... כי קשה על האדם לקנות דבר שאינו שייך אל האדם, כי תורת ה' היא, לא תורת האדם... ולפיכך קשה לקנות התורה... כי לא יתחבר השכל עם האדם, שהוא גשמי, חבור גמור. ולכך בדברי תורה יש לאדם לפחד תמיד, כי בדבר הזה שהוא התורה נחשב האדם כלי שבור, והוא נוח להשתבר, ולכך יש לו לפחד תמיד, מפני שהוא קרוב אל השבירה... לפיכך אמרו בפרק אין דורשין 'לא יערכנה כסף וזהב וכל כלי פז', אלו דברי תורה, שקשים לקנות כזהב, ונוחים להשתבר ככלי זכוכית" [ראה להלן הערה 23]. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעג:] כתב: "השכל אשר אינו מתייחס אל האדם, אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלקי על הכל, ובשביל כך אין דבר קל להיות נאבד מן האדם כמו התורה... שכך אמרו במסכת חגיגה [ומביא את המאמר]".

(22) מדגיש שהטעם המחייב שדברי תורה הם קשים לקנותם ככלי זהב ופז, הוא אותו הטעם המחייב שהם נוחים לאבדם ככלי זכוכית, ולא שיש כאן טעמים שונים לקושי הקנין ולנוחות האיבוד. וכנראה ההכרח לכך הוא שהפסוק הזכיר את הזהב והזכוכית בחדא מחתא ["לא יערכנה זהב וְזכוכית" (איוב כח, יז)], לכך צריך שיהיה טעם אחד לשניהם. וכן מבואר בהמשך הגמרא [חגיגה טו.], שמיד לאחר שר"מ אמר את דבריו, אמר לו אחֵר "רבי עקיבא רבך לא אמר כך, אלא מה כלי זהב וכלי זכוכית, אף על פי שנשברו יש להם תקנה. אף תלמיד חכם, אף על פי שסרח יש לו תקנה". הרי שכלי זהב וכלי זכוכית שוים ש"אף על פי שנשברו יש להם תקנה". כך גם לר"מ יש צד השוה בין כלי זהב לכלי זכוכית.

(23) יש להעיר, שלכאורה אין הדמיון בין תורה לבין כלי זכוכית דמיון בעצם, אלא ששניהם נוחים לאבד, אך מחמת טעמים שונים לגמרי; התורה נוחה לאבד מחמת שהיא שכל האלקי, ואינה מתחברת לאדם בעל גוף. וכלי זכוכית נוחים לאבד מחמת שהם זולים [בגמרא (מנחות כח:) אמרו שזכוכית אינה "דבר חשוב", והיא זולה מנחושת (תוספתא פאה פ"ד הי"א). והמהרש"א (חגיגה טו.) כתב "אבל בזכוכית מאי חשיבות איכא ביה"]. ואין זה כמו הדמיון בין התורה לכלי זהב ופז, שהם קשים לקנות מחמת טעם זהה; הם יקרים ורחוקים מן האדם, וכמו שביאר. ומהיכי תיתי לחלק בין הדמיון לכלי זהב ופז לבין הדמיון לכלי זכוכית. ונראה, שמה שכלי זכוכית נוחים לאבד אינו מחמת שהם זולים, אלא מחמת שהם נשברים בקלות [ומן הנמנע לשמור עליהם שלא ישברו]. וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [רצא.]: "ומפני זה עצמו יש להם הסרה, שנוחים

להשבר ככלי זכוכית". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "דברי תורה קשים לקנות כזהב, ונוחים להשתבר ככלי זכוכית... קשה לאדם לקנות התורה ככסף וזהב, ונוחים להשתבר ככלי זכוכית, כי אף על גב שקנה התורה, אין זה קנין גמור, כי לא יתחבר השכל עם האדם, שהוא גשמי, חבור גמור" [הובא למעלה הערה 21]. ומה שכלי זכוכית נוחים להשבר הוא מחמת שהזכוכית היא חומר דק ולא גס [כמו שכתב בספר יד מאיר בהקדמה, וז"ל: "ידוע דכלי זכוכית... היא דק מאוד וזכה מאוד וקלה מאד להשבר"], וזה כמו שהתורה היא נבדלת ומרוחקת מהגוף הגס. ולמעלה פי"ח [קנז:] כתב: "הדקות הוא מעוט הגשמית". ולמעלה פ"ס [תכו:] כתב: "כל דבר שהוא דק, הוא יותר רחוק מן הגשמי". ולהלן [בהלכות פסח בקצרה (לאחר ציון 25)] כתב: "כי השה בפרט לדקותו הוא יותר אחד, שכל דבר דק הוא אחד ביותר. ואם הוא בן שתים, שניו הם מחולקים, וגופו גם כן מחולק, כי דוקא הדבר הדק אינו מתחלק". ואמרו במשנה [אבות פ"ג מי"ז] "אם אין קמח, אין תורה". ובדר"ח שם [תמד:] כתב: "ואמר 'קמח' ולא 'לחם', כי הקמח שהוא דק מאוד מתיחס אל השכלי. אבל הלחם יש בו גסות ועבות, ודבר זה אינו מתיחס אל השכל. ומפני שהוא תולה זה בזה, שאמר 'אם אין קמח אין תורה', לקח המתיחס יותר אל השכלי" [הובא למעלה פי"ח הערה 150, ופ"ס הערה 241]. נמצא שיחס הדק אל הגס הוא כיחס הקמח ללחם. לכך יש שויון בעצם בין התורה לכלי זכוכית; שניהם מועדים להשבר מחמת היותם דקים ולא גסים, וקשה מאוד לשמור עליהם משבירתם הצפויה. אך עדיין ק"ק, מדוע לא ביאר שויון זה, כפי שביאר את השויון בין תורה לכלי זהב ופז.

(24) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [רצ.]: "ומפני זה עצמו יש להם הסרה, שנוחים להשבר ככלי זכוכית. שהדבר שאיננו שייך אל האדם, והוא רחוק ממנו, אינו מתחבר אל האדם, לכך הוא נוח להסתלק מן האדם, וזהו שאמר 'ונוחין להשבר ככלי זכוכית'". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעג:] כתב: "השכל אשר אינו מתייחס אל האדם, אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלקי על הכל, ובשביל כך אין דבר קל להיות נאבד מן האדם כמו התורה". ובנצח ישראל פ"ה [עח.] כתב: "כי התורה שבאדם אי אפשר לקנות אותה בשלימות, לפי שדברי תורה עומדים ומוכנים להשתכח, בעבור שאין האדם, שהוא בעל גוף, קונה החכמה שהיא שכלית, שהיא הפך הגוף, עד שיהיה לו קנין גמור, ודבר זה ידוע. וכמו שאמרו במסכת חגיגה [טו.] שדברי תורה קשים לקנות, וקלים להשתכח. לכך מוקמינן להא דכתיב [משלי כח, יד] 'אשרי אדם מפחד תמיד' בדברי תורה [ברכות ס.], שאין לאדם בתורה קנין בשלימות, ודבר זה ראוי לו לפחד... וזה מפני שאין התורה

קנין בשלימות לאדם, ובזה ראוי לו לפחד". ובדרוש על התורה [לד:] כתב: "ובחגיגה... רוצה לומר כי מצד שהתורה היא השכל הנבדל, קשה היא לקנות כי אם על ידי העמל הגדול, כמו שאמרנו. ואל זה צריך האהבה... ונוסף על זה ג"כ מצד שהיא השכל הנבדל, היא קלת ההסרה וההסתלקות מן האדם, ואל זה צריך היראה שיירא מלאבדה. ונראה לומר כי ענין זה רמז גם כן כאן הכתוב במה שהיו קולות וברקים וענן כבד [שמות יט, טז]. כי קול ה' בכח [תהלים כט, ד] לקנות על ידו היראה הצריכה קודם לכל... והברק הוא להודיע כי התורה נמשלה לברק, אשר בהרף עין יעבור מנגד עיני האדם, 'התעיף עיניך בו ואיננו' [משלי כג, ה], כך היא קלת ההסרה והאבוד אצל האדם, אשר מפני כך צריך ליראה, לירא מלאבדה כאמור. וענן כאשר לענין קניית התורה נמשל גוף האדם לענן כבד, שאינו מהיר וזריז לעסוק בה, שזהו הענין השני הפך הברק. שהברק על שנוחין לאבדן, והענן הכבד, שקשה לקנותן מצד הגוף העצל וכבד".

(25) אמרו חכמים [נדרים לח.] "בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה". ובח"א שם [ב, יג:] כתב: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם מצד שהאדם הוא בעל גוף, לכך לא היה חבור אל משה אל התורה... כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא נבדלת מן האדם לגמרי. ולכך מתחלה כאשר נתנה היה לומד ומשכחה, כי לא היה לה שום חבור לאדם הגשמי". וכן כתב בקיצור בתפארת ישראל פ"נ [תשפו:]. והובא למעלה פכ"ח הערה 41, וראה במה שנתקשה שם. **ועוד אמרו חכמים** [עירובין נד.] "אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות, לא נשתכחה תורה מישראל". וכתב על כך בדרוש על התורה [לט:]: "ביאור הדבר, שאם לא נשתברו הלוחות היתה תורת השם יתברך לישראל בחבור גמור. כי הלוחות הראשונות מעשה אלקים המה, והמכתב מכתב אלקים הוא חרות [שמות לב, טז], לא כלוחות אחרונות שבעצמם היו רק מעשה משה, והמכתב מכתב אלקים [רש"י שמות לד, א], ואם כן לא היה מתחבר הכתב אל הלוחות. ואילו היה גוף הלוחות שנתנו לישראל מעשה אלקים גם כן, עד שהיה הכתב שבהם מתחבר אליהם לגמרי, היה האדם המקבל גם כן גוף מוכן לתורה לגמרי, כפי הראוי. כי האדם המקבל התורה, הוא כמו הלוחות המקבלים הכתב, ובחינה אחת להם, ולא היתה התורה סרה מישראל, באשר היה האדם מקבל מוכן לה. אבל עתה שהיה גוף הלוחות מעשה אדם, והמכתב מכתב אלקים, ואין כאן חבור גמור לכתב אל הלוחות, כמו כן אין האדם במעלה והכנה העליונה לקבל התורה באופן שתתחבר אליו לגמרי... וזה גורם שנשתכחה והוסרה

תורה מישראל". הרי שאם הלוחות הראשונות לא היו משתברות, היתה התאמה גמורה ושלימה בין גוף האדם לבין התורה, והיו לומדים תורה ולא שוכחים. אך לאחר שנשתברו הלוחות, ישנו פער בין דברי תורה לגוף האדם, ופער זה מביא לשכחת התורה. **ואם תאמר**, הרי המקרא צווח ואומר [דברים ל, פסוקים יא, יד] "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא וגו' כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו", ופירש רש"י [שם פסוק יד] "כי קרוב אליך - התורה ניתנה לכם בכתב ובעל פה". וכיצד קורבה זו עולה עם דבריו כאן אודות הריחוק שיש בין האדם לבין התורה. דע שבנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה.] ישב על מדוכה זו, וכתב: "התורה בעצמה היא יותר רחוקה מן האדם... כי התורה היא שכל עליון לגמרי... ועם כל זה התורה קרובה מאוד אל האדם. שאף שהיא רחוקה מן האדם, מכל מקום השם יתברך מסייע לו, ומספיקין בידו הכל. כמו שאמר הכתוב 'בפיך ובלבבך לעשותו'". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] ביאר שהתורה רחוקה מהאדם מצד מעלתה העליונה, אך קרובה אל האדם מצד שאינה בריחוק מקום, וכלשונו: "כי הכתוב בא לומר כי אין התורה ענין גשמי, כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק, ולפעמים הם רחוקים מן האדם, עד שאי אפשר לבוא אליהם. ואמר שאין התורה השכלית כך, כי היא בלתי גשמית, והדבר הבלתי גשמי הוא קרוב והוא רחוק; הוא רחוק מצד מעלתו העליונה, והוא קרוב שאין לו ריחוק מקום. ולכך אמר הכתוב על התורה כי התורה הזאת 'לא נפלאת ולא רחוקה היא ממך' [דברים ל, יא], כלומר שאין לה רוחק גשמי".

(26) שהתורה היא שכל האלקי.

(27) פירוש - היות התורה שכל האלקי מחייבת שיש לישראל את ההכנה המתאימה לקבלתה, והכנה זו לא נתבטלה ולא הוסרה, וכמו שמבאר והולך.

(28) "ענין מרד, כמו [ירמיה ג, יד] 'שובו בנים שובבים'" [רד"ק ישעיה מז, י]. ובספר השרשים [שורש שוב] כתב: "'וילך שובב' [ישעיה נז, יז], 'שובו בנים שובבים', כולם ענין המרד". וראה להלן הערות 46, 47.

(29) כי כאשר האדם נעשה גשמי, הוא שוכח את תורתו, וכמו שאמרו חכמים [פסחים מט.] "כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף... תלמודו משתכח ממנו". ובנתיב התורה פ"ג [קנג.] כתב על כך: "בעבור שהוא נוטה אל החמרי, בודאי משתכח ממנו התורה". ועוד אמרו חכמים [נדרים כב:] "כל הכועס... משכח תלמודו", ובח"א שם [ב, ד:] כתב: "אין לו השכל, רק כי נעשה גשמי, ולכך הוא משכח כל התורה". ובדר"ח פ"ד מט"ו [שטז.] כתב: "בגמרא בפרק חבית [שבת קמז:], אמר רבי חלבו, מיא

דיומסיתא ["שם נהר שמימיו מלוחים" (רש"י שם)], וחמרא דפרוגיתא ["שם מדינה שיינה משובח" (רש"י שם)] קפחו עשרת שבטים מישראל ["שהיו בעלי הנאה ועסוקים בכך, ולא היו עוסקים בתורה, ויצאו לתרבות רעה" (רש"י שם)]... ולכך אמר [שבת קמז:] כי רבי אלעזר בן ערך אקלע להתם. ועם חכמתו, אעקר תלמודיה כאשר היה נוטה אל התאות האלו. ודבר זה מסלק התורה השכלית, שהוא הפך התאות. וזהו שאמר [שם] 'היינו דתנן הוי גולה למקום תורה', שהאדם אל ידור אלא במקום תורה [אבות פ"ו מ"ט], ולא במקום שאין תורה. כי נמשכים שם אחר הדברים של עניני העולם הזה, ובזה תסתלק ממנו התורה, כמו שנעשה לרבי אלעזר בן ערך, בשביל שהיה דר במקום אשר שם התאוות, והיה נמשך אחריהם" [ראה למעלה הערה 16].

(30) אודות הצורך בהכנה לקבל תורה, הנה אמרו חכמים [אבות פ"ג מ"ט] "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת... כל שמעשיו מרובין מחכמתו, חכמתו מתקיימת". ובדר"ח שם [רכה.] כתב: "ויש שואלין, שמצאנו מן האומות הרבה מאוד שחכמותיהם מרובה ממעשיהם, וחכמתם מתקיימת. ובודאי אין זה שאלה... כי מה שאמר כאן 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו', מדבר בחכמת התורה בפרט, דלא שייך באומות כלל. כי החכמה של תורה היא צריכה אל יסוד ביותר, מפני מעלת התורה שהיא אלקית, והיא רחוקה מן האדם... כי עיקר טעם זה מה שאין חכמתו מתקיימת הוא מצד הריחוק שיש לחכמה מן האדם עצמו, עד שנחשבת החכמה בנין נוסף. ודבר זה שייך ביותר בתורה, שהיא חכמה אלקית, ואין התורה חכמה אנושית. ולפיכך צריך אל התורה האלקית יסוד וחזוק ביותר, ואם לא כן, אין לתורה קיום למדריגת התורה... אבל החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות, אין שייך כל זה, כי החכמה ראויה אל האדם בודאי". לאמר, הואיל ודברי תורה הם דברי אלקים חיים הנבדלים מן האדם החומרי, לכך יש צורך בהכנה מתאימה בכדי שהאדם יוכל לקלוט דברים שהם נבדלים ומרוממים ממנו. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי. כי לקבל התורה צריך הכנה. ולפיכך אמר [מנחות נג:] 'יבא טוב, זה משה', כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי". ובנתיב התורה ר"פ ב [קב.] כתב: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן, לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים,

וצריך לדבק במדה שהיא שכלית". ושם פ"ג [קל.] כתב: "התבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן, אי אפשר לקבל התורה השכלית. רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום, שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה". ושם פ"ד [רט.] כתב: "האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי, עד שהוא ראוי לקבל אותו. כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 94, ופרק זה הערות 19, 40, 81.

(31) דוגמה מובהקת לכך היא מה שאמרו חכמים [נדה ל:] "אלו ירחי לידה, ומלמדין אותו כל התורה כולה... כיון שבא [הולד] לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה". ורבים הקשו שאם המלאך משכח מהולד את התורה שלמד במעי אמו, לשם מה לימדו אותו מעיקרא את כל התורה כולה. ובנועם אלימלך [פרשת ויקרא] כתב: "הוא לסיבה הזאת שמראין לו כל עולמות, הוא למען שיוכל אחר כך להשיג העולמות ולעבוד בהם להשם יתברך ברוך הוא, ולהשיג התורה שלמד. ואילולי זאת שמראין לו, לא היה יכול להשיג כלל וכלל, לא התורה ולא העולמות העליונים. רק על ידי הרשימה הנרשם בו קודם יציאתו לעולם, על ידי זה יכול אחר כך להשיג". וכן הוא בספר מעלות התורה לאחי הגר"א [בסופו] בשם הגר"א. **ואמרו חכמים** [ברכות ח:] "הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, דאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחות בארון". ובנתיב התורה פי"ב [תפא:] כתב: "ועוד יש לך להבין מה שאמר 'שלוחות ושברי לוחות מונחים בארון', כי כאשר כבר אמרנו כי אין התורה אצל האדם בשלימות, לפיכך אף שברי לוחות היו מונחים בארון, כי אמות הארון השלם - שבורות [שמות כה, י "ועשו ארון עצי שטים אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו"], לומר לך כי אין התורה אצל האדם בשלימות. ולכך כאשר נשתכחה התורה ממנו ונשברה, יש לו המעלה הראשונה, כי אי אפשר שלא יהיה אצלו רושם מה שנשאר אצלו מן התורה שהיה לו, לכך יש לו המעלה הראשונה. ואינו דומה כאשר לא קבל את התורה רק מעט, שאין נקרא זה 'שברי לוחות'. אבל כאשר היה לו התורה ונשתכחה הימנו, יש אצלו מן התורה שהיתה אצלו רושם מה, ויש לו המעלה הראשונה, ודבר זה ענין עמוק מאוד". **ובפחד יצחק** חנוכה, מאמר י, אות ט, כתב: "הנה נצטוינו להזהר בכבודו של הזקן ששכח תלמודו, הילפותא לזה הוא משברי הלוחות המונחים בארון. בספר נפש החיים [שער ד פרק ל] מוסברת

היא החיות הפנימית האצורה בחובת כבוד זו. חובת כבוד זו נובעת היא מכוח ההרשמה הגנוז בחכמת התורה. הלא גם בהלכה חזינן דתשמישי מצוה נזרקים, דלאחר שנסתלק גוף ההכשר למצותן, אין בהם שום דין של גניזה. אבל בפרשיות של תורה יש בהן דין של גניזה אפילו לאחר שנסתלק הכשרם [מגילה כו:]. כי כן הוא כוח ההרשמה הגנוז בדברי תורה, שאפילו לאחר שנסתלק עצם כוחם, מכל מקום רישומם ניכר. ואבוהון דכולהו הוא הך דאמרינן [סוטה כא.] דתורה אף שלא בעידנא דעסיק בה מגינא ומצלא. והגנה והצלה זו היא בסוד כוח ההרשמה שבחכמת התורה". והוא הדין לדידן; ההכנה שיש לאדם שקנה תורה אינה מתבטלת ממנו גם אם שכח תלמודו מחמת שנטה אחר הגוף. ואע"פ שבגמרא הדגישו שהזקן שכח תלמודו "מחמת אונסו" [ואילו כאן שכח מחמת שנטה אחר הגוף], זהו לגבי שיש לנהוג כלפיו בכבוד של תלמיד חכם, שהנהגת כבוד זו נוהגת רק בזקן ששכח מחמת אונסו. אך ש"יהיה אצלו רושם מה שנשאר אצלו מן התורה שהיה לו", זה קיים בכל אדם שקנה התורה, אף ששכחו מחמת שנטה אחר הגוף.

(32) מלים אלו יוטעמו מאוד לפי מה שכתב בדרוש על התורה [מט:] בנוגע לפסוק [בראשית מט, י] "לא יסור שבט מיהודה", וכלשונו: "המתנגדים מפקפקים עוד לומר, והלא כבר סר שבט מיהודה, והממשלה כלה. התשובה בזה, כי אילו נכתב 'לא תסור ממשלה', היה מקום לדבריהם. אבל לשון 'שבט' הוא מה שיש ביד מי כח מוכן למשול בזולתו, שההכנה שבכח נקראת 'שבט', ולא הממשלה בפעל. ולא בא אלא לומר שאינו כשאר בן אדם אשר אין בו הכנה כלל... לכן אין קשיא כלל מה שאין עתה הממשלה ליהודה, כי לא הבטיחו עליה כלל רק על ההכנה שלא תוסר מאתו. ובאולי תאמר אם כן מה בהבטחה זאת, כשאין להם ממשלה בפעל. אין זה קשיא, שאם היתה ההבטחה בעצם לישראל בכלל, היה בודאי קשה. אבל זאת ההבטחה היא 'לא יסור שבט מיהודה', והלא ליהודה הבטחה גמורה היא שכאשר יחזרו ישראל למלכותם, יהיה מלכם בראשם מיהודה דוקא, בשלא סר כח ההכנה ממנו" [הובא למעלה פס"ז הערה 125]. וראה להלן הערה 93.

(33) "מעלה עליונה" - חבור ישראל עם הקב"ה, שנעשה על ידי בית המקדש [ראה למעלה הערה 1].

(34) לשון חידושי האנשי שם [ברכות לד: בדפי הרי"ף (אות י)]: "כי המקרה אינו תמידי ולא מדאוריתא". והריב"ש [סימן שצח] כתב: "אבל ביותר מכאן אין זה מקרה, כי המקרה לא יתמיד". ובעל העקידה [שער קא] כתב: "כי דברים האלה הם עדות לעצמם שאינם תחת המקרה וההזדמן, כי המקרה לא יתמיד ולא יכוין אל דבר". ובתפארת

ישראל ר"פ טז [רלו:] כתב: "הנה אלו האנשים בעצמם כאשר היו חוקרים על מציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם. וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד, ואינו הרבה". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תלא:] כתב: "ואין דבר זה במקרה... כי הדבר שהוא במקרה אינו הרבה, אבל הוא מעט, וכאן תמצא שכך ברוב העולם ובכולו". ובח"א לשבת פט: [א, מה:] כתב: "יש לך לדעת כי החטא ראוי לכפרה, מפני שעשה החטא במקרה, ואין המקרה מבטל מה שבעצם. ולכך השם יתברך מכפר לו, עד שהוא עומד כמו שהוא בעצמו, ודבר זה הוא ענין הכפרה, שהשם יתברך מכפר החטא. ואפילו החטא אשר הוא בעצם, כי לפעמים האדם עושה חטא לשעה ובזמן מיוחד, ודבר זה נקרא חטא במקרה, שהמקרה אינו תמידי, ואינו במאד מאד... [אך] כאשר יחטא האדם מאוד ותמיד, אין זה דבר במקרה, שאם היה במקרה לא היה תמיד ולא היה מאוד". ובגו"א במדבר פכ"ה אות ט [תיג.]: "והרבה ניסים נעשו לו [לפנחס (סנהדרין פב:)]. דאילו לא היה אלא נס זה, יש לטעון ולומר שכך אירע במקרה. אבל אחר שהרבה ניסים היו נעשים לו, היה נראה כי מאת ה' היתה זאת". ועוד אודות שהמקרה לא יתמיד, כן כתב למעלה פי"ב [תקסו:]: "כי סבה המקרית אינה תמידית, ודבר זה תמיד היה". ובנצח ישראל פ"ב [כז.] כתב: "ולא יספיקנו התשובה לומר שהיה זה במקרה, כי בעונותינו היה מתמיד דבר זה בישראל, וכבר התבאר פעמים הרבה שהמקרה אינו מתמיד". ושם פי"א [שג.] כתב: "ואי אפשר לומר שיהיה המקרה מתמיד לעולם, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי אם היה המקרה מתמיד, נעשה מה שבמקרה דבר שבעצם, אחר שהוא עומד כך בתמידות". ובנתיב העבודה ר"פ ד [א, פו.] כתב: "כי כל מקרה הוא לזמן ולשעה, ואינו תמידי, אבל דבר שאינו מקרי הוא תמידי". ובח"א לב"ב עד. [ג, צט:] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו, תדע ברור שאי אפשר שיהיה הגלות תמידי, שאי אפשר בעולם רק שיהיה קץ ואחרית לגלותינו, מפני שהגלות הוא מקרה, שכך גזר השם יתברך, ואינו בעצם, ודבר זה שאינו בעצם אינו תמידי" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 101, פ"ג הערה 35, פ"ח הערה 150, פ"ט הערה 211, פי"ב הערות 45, 68, פנ"ט הערה 8, ופס"א הערה 21]. ובקובץ הערות [סוף הספר, הוספות אות ב] כתב: "הנה הא דבתלת זימני הוי חזקה, כגון במתו אחיו מחמת מילה [יבמות סד:], היה נראה ביאורו, דבפחות מתלת זימני, אמרינן מקרה הוא שמת התינוק, ואין המקרה הזה שייך לאחיו. אבל אם היה כן בשלשה אחים, אין אומרים שהן שלשה מקרים נפרדים, כי המקרה לא יתמיד, ודבר

שהוא תמיד אינו מקרה, אלא יש לתלות בסבה אחת משותפת לכל השלשה". וכן חכמי אומות העולם אמרו [מובא בכתבי הספורנו עמוד תכד (אות יא)]: "המקרה הוא הדבר אשר אינו תמיד, גם לא על הרוב".

(35) כמו שיבאר בסמוך. ולמעלה פ"ג [קצ:] כתב: "כי נסים ונפלאות אין מספר עשה הקב"ה עם ישראל". ובתפילת ערבית אומרים "העושה גדולות עד אין חקר, נסים ונפלאות עד אין מספר וכו' העושה לנו נסים ונקמה בפרעה, אותות ומופתים באדמת בני חם". וזהו כנגד מה שכתב שהמקרה "אינו מאודי". והבית אלקים [שער היסודות פכ"ב] אסף כעמיר גרונה רבוי הנסים שנעשו על ידי הנביאים, וכתב: "כלל כל הנסים שנזכרו או נרמזו בנביאים ובכתובים הם ק"כ... ורוב כל אלו הנסים, בפרט הנסים הנזכרים בתורה, כוללים נסים רבים, כיציאת מצרים וקריעת ים סוף ומלחמת עמלק ונתינת התורה, ואין מספר לגדודי הנסים הפרטיים". וראה להלן הערה 44.

(36) לשונו למעלה הקדמה שניה [נד:]: "הנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים, ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל". ולמעלה פכ"ג [שמה.] כתב: "ועוד שם [שמו"ר ב, ה], אמר רבי פנחס, מה הסנה כשאדם מכניס ידו לתוכו אינו מרגיש, וכשהוא מוציא ידו מסתרטת. כך כשירדו למצרים לא הכיר בהם אדם, כשיצאו ישראל יצאו באותות ובמופתים ובמלחמה... ביאור דבר זה נפלא מאוד. וזה כי ישראל מתחברים אל האומות בעבור שהאומות הם נחשבים כמו קליפה לפרי. והיינו בתחלה, ובסוף נבדל הפרי מן הקליפה לגמרי. וכן ישראל, בתחלה יש לישראל התחברות אל האומות, ובסוף הם נבדלים מהם. ויש אותות ומופתים בסוף, שישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף על ידי אותות ומופתים. אבל כניסתם תחת רשות האומות אין כאן נסים, שבמה שיש להם חבור אל האומות אין דביקות ישראל עם השם יתברך". ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 267] כתב: "האומות יש להם לשבח להקב"ה על הנסים ועל הגבורות שעושה עם ישראל, ואף אם לא עשה אתם נסים".

(37) כמו שבסמוך יזכיר את יצ"מ, הבאר, המן, ומפלת סנחריב. וכל ספרי הנבאים מלאים בנסים שעשו הנביאים. ולמעלה פמ"ז [תקכט.] כתב: "כי לישראל נאה להם השירה בתמידות, על הנסים שעושה השם יתברך עם ישראל בתמידות". ובאור חדש פ"ו [תתרה:] כתב: "כי בזמן בית ראשון היו ניסים ונפלאות בעולם". וזהו כנגד מה שכתב שהמקרה "אינו תמידי".

(38) אודות שהנסים מורים על המעלה העליונה, כן נתבאר בספר זה כמה פעמים. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [נב:] כתב: "כי מצד הטבע הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ושם בסוף הקדמה שניה [קכ:] כתב: "ולפיכך כאשר החיה אליהו בן הצרפית [מ"א יז, כב], ואלישע בן השונמית [מ"ב ד, לה], בודאי דבר זה נמנע אל הטבע, ולא היה נמנע אל פעל ה'. כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל, הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים, ונכנסו אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע". ולמעלה פכ"ג [שמו:] כתב: "יש אותות ומופתים בסוף, שישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף על ידי אותות ומופתים". ולמעלה פל"ה [תרכד:] כתב: "כי היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע". ולמעלה ר"פ לט [ב:] כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות... כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות". ולמעלה פנ"ט [שמו:] כתב: "חמשה מעלות האמצעים [שהוזכרו בחמש עשרה המעלות בהגש"פ בפיוט "כמה מעלות טובות למקום עלינו"] הם התעלות שהיו ישראל מתעלים על עולם הזה, במה שנעשה להם נסים". ולמעלה פס"א [תצח] כתב: "בשביל שיש לעולם מעלה בלתי טבעית, מחדש הקב"ה בעולם גם כן מופתים בלתי טבעיים". ובהמשך הפרק [תקד.] כתב: "דבר זה הוא עיקר ההלל מה שהצדיקים נבדלים מן עניני העולם הגשמי, ובשביל כך השם יתברך עושה להם נסים לשנות טבעי העולם". וראה להלן הערה 45. **וכן כתב** בשאר ספריו. וכגון, בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קמ:] כתב: "מפני שהם עמך אתה עושה להם ניסים תמיד". ושם ויקרא פכ"ב אות לח [קע.] כתב: "כיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים... ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם". ואמרו חכמים [קידושין מ.] "כל הבא דבר ערוה לידו וניצל הימנו,

עושין לו נס", וזהו בודאי משום שהפורש מן הערוה הוא קדוש [רש"י ויקרא יט, ב]. ובנצח ישראל פ"ב [כה:] כתב: "הם [ישראל] קנוים לו [לה'] בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים, עד שנעשו עבדים קנוים לו. ואמרו רז"ל [קידושין כב:] דלת ומזוזה היו עדים שפסחתי על בתי בני ישראל, ואמרתי להם [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים וגו'". הרי שצירף לזה את מאמרם שהדלת והמזוזה שהיו עדים לנסי מצרים, הם גם מעידים שבני ישראל הם עבדים הקנויים אל ה'. ומעתה יש לבאר איזה קנין הוא נסים, ומה דמות יש לקנין זה. ושמעתי ממו"ר זצ"ל, שהנסים מורים שישראל נמצאים במחיצתו יתברך, והוי מעין קנין חצר. וביאור דבריו הוא, שאם ישראל לא היו עומדים במחיצתו יתברך, לא היו נעשים להם נסים, וכמו שנתבאר כאן. לכך הנסים מורים על קנין, כי כשם שכל קנין הוא הכנסה לרשות הקונה, כך הנסים מורים שישראל עומדים במחיצתו יתברך, מתעלים מעבר מגבלות הטבע שבעוה"ז [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 61, פל"ה הערה 23, פל"ט הערה 6, פנ"ח הערות 25, 30, פנ"ט הערה 30, פס"א הערות 140, 159, פס"ב הערה 4, פס"ד הערות 4, 400, פע"א הערה 76, להלן הערה 58, וב"הלכות פסח בקצרה" הערה 78].

(39) לשונו למעלה פמ"ד [רעו.]: "ובפרק הבא על יבמתו [יבמות סא.], אמר רבי שמעון בן יוחאי, קברי הגוים אין מטמאים, שנאמר [יחזקאל לד, לא] 'ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם', אתם קרוים 'אדם', ואין האומות קרוים 'אדם', עד כאן. וביאור ענין זה, שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מכל מקום יש חלוק. כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים, במה שהאדם הוא שכלי ושאר בעלי חיים הם בלתי שכלי, כך יש בין האומות גם כן הבדל, שיש אומה נוטה אל החומר יותר... וכמו שתמצא בעלי חיים, והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף, שהוא אמצעי בין בעלי חיים ובין האדם, כך יש אדם, ואינו אדם בשלימות. לכך אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחמרי יותר מדאי, הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה, מבלי נטיה חמרית. והרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר, והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". ולמעלה פס"ז [לאחר ציון 112] כתב: "אין לכל בני אדם המעלה הזאת בשוה, שעם שכל מין האדם נברא בצלם אלקים, אמרו [יבמות סא.] אתם קרוים 'אדם' ואין האומות קרוים 'אדם'. שצריך שלא יהיה בטול לצורה אלקית זאת שנתן באדם, והאומות שהם חומרים ביותר, ובשר חמור בשרם [יחזקאל כג, כ], הצורה הזאת בטילה אצל החומר, ונעשית הצורה

חומרי. אבל בישראל החומר בטל אצל הצורה, ומכיון שהחומר בטל אצל הצורה, הוא 'אדם'". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פס"ז הערה 118].

(40) של תורה, וכמבואר למעלה הערה 30.

(41) הלשון "**נוכל לומר** שהוא במקרה" מורה שהמהר"ל עצמו אינו קובע מסמרות בדבר, אלא "נוכל לומר". ואכן בכמה מקומות כתב שאף הפרטי אינו מקרי. וכגון, בתפארת ישראל פמ"א [תרמא:] כתב אודות סמיכות הדיבור של שבת [שמות כ, ח-יא] וכבוד אב [שם פסוק יב]: "כאשר אנו מעידין כי הוא יתברך ברא העולם בששה ימים, ונח ביום השביעי, אי אפשר לומר שהיה פועל העולם במקרה, כמו שהתבאר. ואחר שציונו שנדע שהוא יתברך פעל העולם ואינו במקרה, עדיין יש לחשוב כי אף שאין ראוי שיהיה המציאות הכללי במקרה, אבל מציאות הפרטיים יחשבו שהם במקרה. ודבר זה היו אומרים החוקרים מדעתם על הנמצאים. הודיע לנו כי אף מציאות הפרטיים אינם במקרה כלל, וציונו לכבד את האבות. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות, כי האבות הם עלה פרטית. ולכך מי שמכבד האבות מעלה אני עליהם כאילו כבדוני [קידושין ל:]. כי דבר זה כבוד גם כן למי שמשותף בתולדה זאת, שלא באה התולדה במקרה". ובגו"א ויקרא פי"ט אות נה [צב.] כתב: "כי המכחישין מכחישין בהשגחת השם יתברך ובידיעתו, שאין לו ידיעה בפרטים כלל. וזה מפני כי רבוי הפרטים הם במקרה, אינם בעצם, ואין בידיעת השם דבר במקרה, רק יודע דבר שהוא בעצם, כי המקרים משתנים, ואין ידיעתו משתנה... ולפיכך אמר [רש"י ויקרא כ, לו] 'אני שהבחנתי בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור', ורמז בזה כי אין דבר פרטית יותר מטפה אחת... להודיע כי השגחתו בכל דבר, ולא יאמרו כי הוא יתעלה

אינו משגיח בשביל שהם פרטים". ושם במדבר פט"ו אות לה [רלז:] כתב: "עוד אמרו קצת, כי הפרטים מפני שהם מתחדשים במקרה, ולא כמו הכללים שהם בעצם... לכך אין הקב"ה מביט במקרה. ואין דבר פרטי יותר כמו טפה אחת, אשר אינה חשובה... והרי הוא מבחין בין טפה לטפה, לומר שאין נעלם מנגד עיניו". הרי החוקרים אומרים שהפרטי הוא מקרי, אך המהר"ל דידיה אינו סובר כן [ראה למעלה פי"ד הערות 111, 112, פי"ט הערה 6, פ"מ הערה 83, פנ"ז הערה 11, ולהלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 76. וראה הערה הבאה]. **אך יש ראשונים** הסוברים שהפרטי נתון למקרים; הרמב"ן [בראשית יח, יט] כתב: "כי ידיעת השם שהיא השגחתו בעולם השפל, היא לשמור הכללים, וגם בני האדם מונחים בו למקרים, עד בא עת פקודתם. אבל בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותו בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל, כטעם [איוב לו, ז] 'לא יגרע מצדיק עיניו'. ובאו מזה פסוקים רבים, כדכתיב [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו'". ושוב כתב הרמב"ן [איוב לו, ז]: "כי החסיד הגמור הדבק באלקיו תמיד ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מענייני העולם, יהיה נשמר תמיד מכל מקרי הזמן, אפילו ההוים בטבע, וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד, כאילו יחשב מכת העליונים, אינם מבני ההויה וההפסד למקרי העתים. וכפי קרבתו להדבק באלקיו, ישתמר שמירה מעולה". הרי יש השגחה מיוחדת בבעלי מעלה, אך שאר בני אדם "מונחים בו למקרים". וכן כתב המו"נ [ח"ג פנ"א]: "לפיכך נראה לי כי כל מי שפגעה בו רעה מרעות העולם מן הנביאים או החסידים השלמים, שלא פגעה בו אותה הרעה אלא בעת ההעלם, ולפי ערך אורך אותו ההעלם או פחיתות הדבר אשר היתה... יהיה עוצם הפגע... והנה נתבאר לך כי סבת היות כל אחד מבני אדם מופקר למקרים... הוא היותו מוסתר מה'. אבל אם היה אלוקיו בקרבו, לא יגע בו רע כלל" [ראה למעלה פי"ז הערות 77, 126].

(42) לשונו בבאר הגולה באר באר הרביעי [שסד:]: "הכלל הוא עצם ועיקר הדבר, אבל הפרט אינו עצם ועיקר הדבר". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיא.] כתב: "כי ישראל ראוים בעצמם אל האמת והקדושה והטהרה, והיוצא מן הכלל הוא אינו דבר עצמי לו, כי העצם הוא הכלל. ואומות העולם חסרונם בעצמם, שהרי בכללתם הם רעים, ודבר שהוא בכללות הוא בעצם, לא במקרה". ולמעלה ס"פ יד [כה.] כתב: "רמז לך הכתוב בענין זה [במה שנאמר "וישימו עליו" (שמות א, יא) בלשון יחיד] דבר נפלא מאוד. כי כל דבר שעשו מצרים לישראל היה בענין כללי, שהיו משעבדים את ישראל בכלל בפעם אחד. וזה אין ספק שהוא יותר ממה שהיה השיעבוד שהיו משעבדים את כל אחד ואחד בפני

עצמו. כי מפני שהיה השיעבוד כללי, מורה זה על שהיה נגזר עליהם מצד כללותיהם בגזירה אלקית. לכך בא הגזירה על כללותיהם כאחד, שהדברים המקרים פרטים הם, וענין זה לא היה מקרי, רק גזירה אלקית". הרי ההנהגה הכללית היא בגזירה אלקית, שהיא ההפך הגמור למקרה [כמבואר למעלה פי"ד הערה 112. ולמעלה ר"פ ע (לאחר ציון 6) כתב: "כל דבר עראי הוא מקרה, ואינו בעצם. וכבר הוכחנו למעלה שאין חבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים"]. ואם תאמר, דמשמע מדבריו שם שהפרטי הוא מקרי, דלא כמו שנתבארה דעתו בהערה הקודמת [שאף הפרטי אינו מקרי]. אין זה קשיא, שלא כתב שם שהפרטים הם מקרים, אלא להיפך; המקרים הם פרטים, לאמר שהמקרה חייב להיות פרטי, אך לא שכל פרטי הוא מקרה. וצרף לכאן דבריו של הגר"א ווסרמן זצ"ל [קובץ מאמרים ואגרות כרך א, עמוד מ], שכתב: "בדיני הכלל... אי אפשר להיות 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו', אלא לעולם הוא 'צדיק וטוב לו, רשע ורע לו'. ודבר זה מפורש בכל דברי הנביאים, אשר בשעה שעבדו ע"ז, באה מיד הפורענות, ובעת שעשו הישר בעיני ה', שקטה הארץ". וכן כתב בקובץ מאמרים [סוף המאמר "הצור תמים פעלו", עמוד לט, ובמהדורה החדשה עמודים רכב-רכד]. ודבריו קשורים מאוד ליסוד שמניח כאן המהר"ל, שכל הנעשה עם הכלל הוא בעצם, ולא מקרי.

(43) באבות פ"ה מ"ו אמרו "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן; פי הארץ, ופי הבאר", ובדר"ח שם [רכה:] כתב: "כתב רש"י בפרק מקום שנהגו [פסחים נד.] באר - בארה של מרים, והוא הסלע שיצא ממנו מים על ידי משה ואהרן, ועגול היה כמו כברה, ומתגלגל עמהם בכל מקום שהולכים, עד כאן לשונו. ואין נראה לי שכוונת רש"י ז"ל שהסלע היה הולך ומתגלגל עמהם, דאם כן למה לא נזכר הנס שהסלע נתן מים בתלוש מן הקרקע, שכיון שהוא מתגלגל עמהם היה תלוש, ולא אמר רק 'פי הבאר'. אבל נראה לומר כי בכל מקום שהיו הולכים הבאר עולה ונובע מים, ונברא אל הבאר הזה פה שיצאו המים בכל מקום שהולכין. ולכך קאמר 'פי הבאר', שנתן השם יתברך אל הבאר בכל מקום שהיו חונין פה, ויצאו מים".

(44) על פי הפסוק [חבקוק א, ה] "לא תאמינו כי יסופר". ולשון הבית אלקים [שער היסודות פכ"ב]: "וכן לנסים שנעשו אחר כך מאנשי כנסת הגדולה עד עתה לכל החסידים ואנשי מעשה, אין מספר להם אפילו לנגלים, כל שכן לנסתרים... נס ענני כבוד ובאר ומן הספיק זכותם לשיהיו מתמידים כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר שהיו צריכים להם... כי היו מתמידים הנסים הצריכים בזכותו [של משה] משך זמן ארוך". וכן מנה [שם] בנביאים וכתובים מאה ועשרים נסים [ראה למעלה הערה 35]. ולמעלה

בכת"י לפנ"ט [שעד] כתב: "כי מאחר שכל כך היה נמשך הזמן, אין זה מקרה, והוא שנוי מנהגו של עולם לגמרי, כאילו קנה העולם טבע אחר. כי אין המן וסיפוק צרכיהם במקרה, כי המקרה לא יהיה כל כך זמן ארוך, שכן הסכימו שהדברים המקרים אינם תמידים... וסיפק צרכינו במדבר ארבעים שנה יורה שיהיה זה בעצם, ולא במקרה... כי הדבר שהוא במקרה אינו תמידי, ולכך אי אפשר לך לומר שהמן היה בא מהעולם הזה, רק ממעלה שהיא למעלה מן העולם הזה. שאילו היה בא מעולם הזה, וכיון שאין מנהג של עולם הזה שירד המן, אפילו אם אתה אומר שהיה דרך נס, כל נס הוא במקרה כאשר ידוע, ולא היה מתמיד. אבל זה שהיה מתמיד, בודאי היה ממעלה שהיא על העולם, ומשם בא המן כאילו היה טבעי, ולכך היה מתמיד" [הובא למעלה פנ"ט הערה 83].

(45) אודות שהנסים מורים על המעלה העליונה של ישראל, ראה למעלה הערה 38. ואודות שיש מעלה בהנהגה נסית על פני הנהגה טבעית, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [קח:]: "כי אין ספק כי מעלת הנס הבלתי טבעי הוא יותר במעלה ובמדריגה מן הטבע". ולמעלה פס"ב [תקלג.] כתב: "כל הדברים הנעשים שלא במנהגו של עולם, הם יותר במדריגה ובמעלה מן הדברים אשר נעשו במנהגו של עולם". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמא.] כתב: "כי הנס מורה כי הנהגת העולם שלא בטבע, וזהו שלימות העולם כאשר הוא יוצא מן הטבע, ונוהג בהנהגה בלתי טבעי" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 355, פ"א הערה 17, ופס"ב הערות 106, 184].

(46) ראה למעלה הערה 28 בביאור "שובב".

(47) כוונתו לחורבן המקדש [ראה למעלה ציון 3]. ואודות שחטאים גורמים לשכינה להסתלק, הנה למעלה פס"ו [לאחר ציון 43] הביא את המדרש [ב"ר יט, ז] ששבעה חטאים גרמו לשכינה להסתלק לרקיע השביעי, וכתב שם [לאחר ציון 50]: "כי מתחלה כאשר נברא העולם, ואין פחיתות בעלול כלל, היה השם יתברך מתחבר כאשר ראוי חבור העלה בעלול... עד שנמצא חטא בנמצאים העלולים, אז מפרידים הדבוק ההוא, עד שאין כאן חבור העלה אל העלול". ואם תאמר, הרי אמרו חכמים [יומא נז.] "'השוכן אתם בתוך טומאתם' [ויקרא טז, טז], אפילו בשעת שהן טמאים שכינה שרויה ביניהן", ומדוע כתב כאן "ונסתלקה השכינה מישראל בשביל חטאם". דע, שבנצח ישראל פ"ד [נח:] עמד על שאלה זו, וכתב: "מקדש ראשון היה השכינה ביניהם, וזהו מעלת בית המקדש ראשון, שהיה מיוחד במעלה שהיתה השכינה שורה בו. ולפיכך חורבן שלו כאשר לא היה ראוי שתשרה שכינה ביניהם, והיינו כשטמאו את בית המקדש, ואין השם יתברך שורה בתוך טומאתם, אם לא כאשר היה החטא בשוגג, ואז כתיב [ויקרא טז,

טז] 'וכן יעשה לאוהל מועד השוכן אתם בתוך טומאתם'". הרי רק על חטא בשוגג נאמר "השוכן אתם בתוך טומאתם", ולא על חטא שבמזיד [ראה למעלה פנ"ט הערה 16, ופ"ס הערה 98]. והואיל ו"שובב" הוא ענין של מרד [כמבואר למעלה הערה 28], ו'"פשעים' אלו המרדים" [יומא לו:] החמורים אף מהזדונות [שם], לכך יש בזה לגרום שהשכינה תסתלק מישראל. אך עדיין קשה מדברי חכמים [מגילה כט.] "בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו שכינה עמהן; גלו למצרים, שכינה עמהן... גלו לבבל, שכינה עמהן, שנאמר [ישעיה מג, יד] 'למענכם שלחתי בבלה'". הרי אע"פ שגלו לבבל מחמת חטאם, עדיין שכינה עמהם. ובנצח ישראל פ"י [רסב:] הביא מאמר זה, וביאר שיש הכרח שהשכינה תהיה עם ישראל בגלותם, ד"אם לא כן, איך יהיה עמידה וקיום להם במלכות רביעית... כי לדביקות הזה אין פירוד". ואילו כאן כתב כדבר פשוט ש"נסתלקה השכינה מישראל בשביל חטאם". ועל כרחך שיש לחלק בין שכינה בגלוי [כמו שהיה בבית המקדש], שהחטא מביא לסילוק שכינה זו, לבין שכינתא בגלותא.

(48) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 27].

(49) כמו שפע הנבואה, גינוני מלכות, הקרבת קרבנות, וכיו"ב.

(50) לשונו למעלה [לאחר ציון 11]: "כי הדברים האלקיים הם נבדלים מן הדברים הטבעים, ובמעט דבר יוסרו הדברים האלקיים. ומשל זה האדם שהוא מקבל השכל, אף על גב שאין הפסד בשכל מצד עצמו, יש בו שכחה והסרה בקלות מצד המקבל". והביא על כך את דברי הגמרא [חגיגה טו.] שדברי תורה קשים לקנותם ככלי זהב ופז, וקלים לאבדם ככלי זכוכית.

(51) לשונו להלן בסוף הפרק [לאחר ציון 99]: "כי השם יתברך סדר את הכל בחכמתו, ונתן הכנה למי שראוי להכנה, והרחיק מן הכנה מי שאינו ראוי לאותה הכנה. ולפיכך אי אפשר להיות שיקבל דברים אלקיים מי שאין בו הכנה, או שתהיה ההכנה לבטלה במי שיש בו הכנה".

(52) מעמיד "הכנה" לעומת "מקרה". וכן המלבי"ם [דברים כב, ו] כתב: "פעל 'קרה' ושם 'מקרה' מציין דבר הבא מבלי הכנה ומבלי סבת הרגילות, מה שאין כן דבר המזומן בביתו אינו מקרה". ויש להעיר מהנאמר [במדבר לה, יא] "והקריתם לכם ערים וגו'", ופירש רש"י [שם] "והקריתם - אין הקרייה אלא לשון הזמנה, וכן הוא אומר [בראשית כז, כ] 'כי הקרה ה' אלקיך לפני'". והכתב והקבלה [ויקרא כג, ב] כתב: "לשון 'מקרה' אשר הוראתו הכנה והזמנה... וכן [צפניה א, ז] 'כי הכין ה' זבח הקדיש קרואיו', תרגומו [שם] 'ערא מזמנוהי', ופירוש [ויקרא כג, ב] 'מקראי קדש', הכנה והזמנה אל הקדש".

הרי ש"מקרה" מורה על דבר והיפוכו. וכן שורש "זמן" מורה כן, כי בח"א לשבת פט. [א, מו.] כתב: "נקרא 'מקרה' שהוא מלשון קרי ובהזדמן" [ראה למעלה פס"ד הערה 418], ומאידך גיסא "הזמנה" מורה על הכנה לדבר ["קבעו להם מתחלה מקום בדבור ועצה, והזמנה הוי קביעות" (רש"י ברכות מב:), "הזמנה - שהזמינו לכך" (רש"י סנהדרין מז:)], ההיפך מ"הזדמן".

(53) לשונו למעלה הקדמה שניה [נג.]: "לא כל חומר מוכן לקבל הצורה, וצריך הכנה... כי מה שצריך החומר הכנה עד שתקבל הצורה, הנה דבר זה הוא במנהג הטבעי". ובגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] כתב: "אמרו בגמרא [ברכות סא.] שמתחלה עלה במחשבה לבראתו [אדם וחוה] שנים, ולבסוף נברא אחד. רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לברואתם היו שנים. כי כאשר הם מושכלים הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם. וזה למעלת צורת האדם השכלי, שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו, וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה כמו החומר שהוא מיוחד... ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל" [הובא למעלה פמ"ה הערה 51, וש"נ]. ובתפארת ישראל פט"ז [רמט.] כתב: "ואמר [סנהדרין לח:] שעה ראשונה הוצבר עפרו [של אדה"ר]. וזה כי כל דבר יש לו חומר מוכן לקבל הצורה, כי אין כל חומר מוכן לקבל. והנה המדרגה הראשונה היה לו חומר מוכן. וזה שאמר 'שעה ראשונה הוצבר עפרו', כי הצובר העפר הוא המכין הדבר לקבל מה שירצה לעשות". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעד:] כתב: "ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, הוא [כמו] נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי, כמו הנפש". ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [רלט:] העמיד יחס הנושא לנשואו כמחלוקת עקרונית בינו לבין החוקרים, וז"ל: "כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא. וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך, כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי ענייננו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו, ולפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך

המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה יש לה חבור חומר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "לפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 53].

(54) אודות ההבדל בין חומר האדם לחומר הבהמה, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז:]: "אין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי, וחומר בעל חי אינו כמו חומר הצמח". ושם פ"ב אות כא [סג.] כתב: "הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעל חי, מפני שהוא יותר ממוצע". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעב.] כתב: "כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי". ובח"א לנדה ל: [ד, קנח.] כתב: "האדם גופו יותר יש בו השווי הגמור מכל בעלי חיים, ואינו יוצא בריאותו מן השווי כלל, רק הוא במצוע, וזהו מדריגת ומעלת האדם". והרד"ק [בראשית ב, ז (ד"ה מן האדמה)] כתב: "ואמר 'מן האדמה', כלומר מן המשובח שבה. כי גוף האדם הוא תואר נקי משאר בעלי חיים, וצורתו השלמה בצורות, לפיכך הוא הולך בקומה זקופה... כי זה לפי שהחומר שלו זך ודק בין שאר הגופים, כמו שאנו רואים שמן הנר בעודו זך תעלה השלהבת ממנו על קו יושר לזכות השמן, ואם לא יהיה זך, אלא עכור, תהיה השלהבת עולה ממנו מעוותת, ולא תלך על קו יושר" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 53].

(55) אודות הנפש המשכלת והנפש המרגשת, הנה הכח הנמצא בכל צומח אשר על ידו יגדל ויזון ויוליד בדומה, נקרא "נפש הצומחת". והכח המוטבע בחי, אשר בו ירגיש ויתנועע מאנה לאנה, נקרא "נפש המרגשת". והכח הנמצא באדם אשר בו ישכיל, נקרא "נפש המשכלת". והרמב"ן [בראשית ב, ז] כתב: "ודע כי המתחכמים במחקר, חלקו באדם, מהם יאמרו כי באדם שלש נפשות, נפש הגדול כצומח... נפש התנועה... והשלישית הנפש המשכלת". ובפירוש מהמלות זרות [שבסוף ספר מו"נ] אות הנו"ן, ערך נפש מדברת, כתב: "נפש האדם היא חיה והיא צומחת, כי שלושת הכחות האלה בה; כח הצמיחה והגידול, וכח ההרגשה והתנועה, וכח השכל. ועל כן יקראום הרופאים שלש נפשות... ועל דרך האמת אינם רק פעולות חלוקות לכח אחד". וכן כתב בנצח

ישראל פ"ד [סד:], דר"ח פ"ב מ"ט [תרפג:], פ"ד מכ"ב [תלז:], ונר מצוה [מז:]. ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות, והרופאים קוראים אותם שיש לאדם ג' נפשות" [ראה רמב"ם בשמונה פרקים פ"א, כוזרי מאמר ה סימן יב, ובעל העיקרים מאמר רביעי פ"ל]. וראה בסמוך הערה 61.

(56) אמרו חכמים [יומא עב:] "שלשה זירים הן; של מזבח, ושל ארון, ושל שלחן. של מזבח, זכה אהרן ונטלו. של שלחן, זכה דוד ונטלו. של ארון עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח". ופירש רש"י [שם] "מזבח זכה אהרן ונטלו של שלחן זכה דוד ונטלו - שהכהונה נתנה לאהרן ברית מלח, וכן המלכות לדוד ולזרעו". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רצג:] כתב: "וזה שאמרו כתר כהונה זכה בו אהרן וזרעו, כתר מלכות זכה בו דוד וזרעו... כי לכתר כהונה צריך הכנה מיוחדת, ולכך זכה בה דוקא אהרן וזרעו, שהם מוכנים דוקא לזה. וכן כתר מלכות, צריך לכתר זה הכנה מיוחדת, וזכה בכתר זה דוד וזרעו, כי הם מוכנים לזה". וראה להלן הערה 87.

(57) פירוש - אם לדברים הטבעיים, שהם פחותי מדרגה לעומת הדברים הנבדלים, יש צורך בהכנה מתאימה כדי לקבלם, ק"ו לדברים הנבדלים, בעלי מדרגה עליונה הרחוקים מן האדם, שיהיה צורך בהכנה מתאימה כדי לקבלם. וכן למעלה בהתחלת הפרק [לאחר ציון 3] כתב: "אנחנו מצאנו כי הדברים אשר הם טבעים, ואינם כל כך במעלה, מיוסדים על אדני הקיום, והם מקוימים מבלי שנוי, ודברים אלקיים כאלו, יהיה בטול והפסד להם, ולפי הדעת ראוי שיהיה הפך זה". וכן עשה ק"ו זה [מדברים טבעיים לדברים נבדלים] כמה פעמים בתפארת ישראל. וכגון שם פ"ו [צט.] כתב: "ואף כי מן הראוי שלא להשיב על שאלתם כלל. כי דבר זה מה שרוצים לתת סבה מחייבת בכל הדברים [המצות של התורה], אילו היינו רואים שנתנו לנו סבה בכל הדברים הטבעיים הפחותים מאד, היה מוטל עלינו לתת לב על שאלתם. ועם כי הבדל יש כגבוה שמים מעל הארץ, כי הדברים הטבעיים הם בארץ, והתורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון, מכל מקום היה מוטל עלינו לתת לב על השאלה. אך אין הדברים כך. כי הדברים הטבעיים, כמו הבעלי חיים, ואף הצמחים, אין נותנים לנו סבה וטעם. כי איך יעלה על הדעת שיתנו סבה מספקת לכל בעל חי; מספר גידיו ואבריו, לכל אחד סבה ותארו המיוחד, וכן לצמחים... ואם הדבר הזה הוא בדברים הטבעיים, כל שכן בדברים אלהיים, והם המצות האלקיות אשר חייב האדם לפעול, למה יעשה פעולה זאת ולא יעשה פעולה אחרת. כשם שלא נדע גופו ותוארו... ומכל שכן פעולות האלקיות המביאים את האדם אל החיים הנצחיים". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.] כתב: "מן הדברים אשר הם

גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו], ואם בדברים אשר שייך בהם שינוי אינם משתנים, ואיך בתורה, שסדר השם יתברך כמו שסדר כל הנמצאים, איך יהיה שנוי בזה". ושם ס"פ נא [תתי.] כתב: "כיון שאין בטול לסדר העולם, הוא העולם הטבעי, איך אפשר שיהיה בטול לסדר שהוא למעלה מן הטבע". ושוב כתב כן שם ס"פ סה [תתרטז:]. וראה למעלה הערה 8, ולהלן הערה 89.

(58) פירוש - עד כה ביאר שהנסים שנעשו לישראל מורים על מעלתם הנבדלת. ומעתה יבאר שיש לישראל מעלות אלקיות, כמו נבואה ודבוק שכינה, המורות על מעלתם הנבדלת. וזה "יותר מזה", כי הנסים מורים על מעלה זו בעקיפין, שהזוכה לנסים הוא בעל מעלה נבדלת [כמבואר למעלה הערה 38], אך נבואה ודבוק שכינה מורים על מעלה זו להדיא.

(59) הבטוי "שפע הנבואה" נמצא בראשונים, וכמו המו"נ ח"ב ריש פל"ו כתב: "דע כי אמיתת הנבואה ומהותה הוא שפע שופע מאת האלוק יתברך". וכן הוא בספר העקרים מאמר שלישי פרקים ז, ח, ט, דרשות הר"ן דרוש שמיני, עבודת הקודש ח"ג פ"ח, ועוד. וב"יגדל" אומרים "שפע נבואתו נתנו אל אנשי סגולתו ותפארתו".

(60) אודות דבוק שכינה [הנמצא רק בישראל], כן ביקש משה [שמות לג, טז] "ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלוא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה", ופירש רש"י [שם] "ועוד דבר אחר אני שואל ממך, שלא תשרה שכינתך עוד על אומות העולם. ונפלינו אני ועמך - ונהיה מובדלים בדבר הזה מכל העם". ומיד לאחר מכן נאמר [שם פסוק יז] "ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה וגו'", ופירש רש"י [שם] "גם את הדבר הזה - שלא תשרה שכינתי עוד על אומות העולם אעשה, ואין דבריו של בלעם על ידי שריית שכינה, אלא [במדבר כד, ד] 'נופל וגלוי עינים', כגון [איוב ד, יב] 'ואלי דבר יגונב', שומעין על ידי שליח". ואודות שפע הנבואה [הנמצא רק בישראל], כן כתב למעלה פס"ז [לאחר ציון 121] "הרי לא נמצא הנבואה כי אם בישראל, ואם לא נמצא המעלה זאת בדורותינו, זהו שנתרחק מעלה זאת מישראל עם שאר המעלות, מכל מקום ישראל מוכנים לזה בפרט". ובתפארת ישראל פ"א [מב:] כתב: "ביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית. והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקודש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך. לכך הם קרוין 'אדם' בפרט מפני שיש בו בשלימות, במה שיש

בהם כל אשר ראוי להיות לאדם, שנקרא 'אדם' בפרט מפני שיש בו מעלה אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'". ושם פנ"ו [תתסא:] כתב: "כי הקירוב אל השם יתברך הוא... מצד השם יתברך, שנתן השם יתברך רוחו, ומוריד אותה על האדם... על ידי השם יתברך הוא הדבקות, שהוא מתחבר להם, ואז באה הנבואה על ישראל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכט:] כתב: "כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות... כי קודם שעמדו ישראל היו נביאים באומות, כמו בלעם, אליפז, וצופר הנעמתי, וכיוצא בהם [ב"ב טז:]. וכאשר עמדו ישראל, לא היו נביאים באומות" [הובא למעלה פי"ז הערה 8, פ"כ הערה 80, פכ"ג הערה 48, פמ"ד הערה 12, ופס"ז הערה 122, וש"נ].

(61) כי לאדם יש נפש המשכלת, ולבעלי חיים יש נפש המרגשת, וכמבואר למעלה הערה 55.

(62) לשונו להלן [לאחר ציון 93]: "כבר התבאר שדבר זה אי אפשר לומר כי העם אשר הם בלתי הכנה, יקבלו דברים אלקיים. שצריך לכל הדברים הכנה, ואם לא היה צריך אל הכנה, היה אפשר לומר גם כן כי יהיה החמור מקבל שכל האנושי... ואם אמרו שברצון השם יתברך הוא שעושה הכל, והרי עשה מן המטה נחש [שמות ד, ג], ומן נחש מטה [שם פסוק ד]. כי דבר זה הוא במקרה לשעה ולזמן, ויכול להיות, כמו שהיה אתון בלעם מדבר לשעה [במדבר כב, כח]. אבל לעשות דבר תמידי נוהג כך בתמידות, זה לא יתכן כלל. כי השם יתברך סדר את הכל בחכמתו, ונתן הכנה למי שראוי להכנה, והרחיק מן הכנה מי שאינו ראוי לאותה הכנה".

(63) לשונו בתפארת ישראל פ"א [לד:]: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם, ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם. ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת" [הובא למעלה פס"ז הערה 122, וש"נ].

(64) "פארן - ארץ ישמעאל, דכתיב בהגר [בראשית כא, כא] 'במדבר פארן'" [רש"י שם].

(65) "עד שבא אצל ישראל וקבלוה" [המשך לשון הגמרא].

(66) מקור הערה זו הוא בזוה"ק [ח"ג קצב.], שאיתא שם "בשעתא דבעא קודשא בריך הוא למיהב אורייתא לישראל, אזל וזמין להו לבני עשו, ולא קבלוה. כמה דאת אמר [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו', ולא בעו לקבלה. אזל לבני ישמעאל, ולא

בעו לקבלה, דכתיב [שם] 'הופיע מהר פארן'. כיון דלא בעו, אהדר לון לישראל... אית לשאלא, קודשא בריך הוא כד אזל לשעיר, למאן נביאה דלהון אתגלי. וכד אזל לפארן, למאן נביאה דלהון אתגלי". ויש להעיר, שבזוה"ק השיבו [ח"ג קצב:] שהקב"ה נתגלה אל השר של עשו [סמאל] ושל ישמעאל [רהב], ולכאורה המהר"ל אינו מבאר כן, אלא כתב הסבר אחר ["לא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם"]. וכן העיר על המהר"ל באילת השחר [דברים לג, ב]. אך כבר עמד על כך האבני נזר [יו"ד סימן תנד (אות מד)], וכלשונו: "הנה בהא דהחזיר הקב"ה את התורה לבני עשו וישמעאל ולשאר האומות, הקשה בזוה"ק פרשת בלק [קצב.] לאיזה נביא שלהם נגלה. ותירץ, ששאל את השר שלהם, יעויין שם באריכות. וכיוצא בזה הם דברי מהר"ל בספר גבורות, אלא שאמרה בלשון אחר". וכוונתו, כי השר של אומה הוא התגלמות מהותה של האומה [כמבואר להלן בהלכות יין נסך], ושאלה המופנית לשר האומה היא שאלה אודות מהות האומה [ראה נועם, כרך כה, עמודים רמ-רמא].

(67) לשונו בתפארת ישראל פ"א [לט:]: "כי מצות התורה, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות אל ישראל, שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם, מצד חסרונם ופחיתותם, אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות. וזהו שהיה מחזיר התורה על כל אומה ולשון, ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות, כי אם ישראל היו מוכנים לתורה מצד מעלת נפשם... והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקודש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך". ובנצח ישראל פי"א [רצג.] כתב: "אמנם אם תאמר אפשר שתהיה התורה לאומה אחרת. דבר זה אל יעלה על דעת האדם, שהנמצאים בכלל יש לכל אחד ואחד סדר מיוחד אשר הוא סדרו מיוחד אליו, ואינו ראוי אותו סדר לאחר. כך סדר התורה והמצות, אי אפשר רק לעם ישראל, עד שהתורה היה סדרם המיוחד להם, ולא אפשר זה לעם אחר. כאשר תראה בחוש, עם שהם מודים בתורה, עד גבולה לא באו לקיים אותה. וכל זה מוכח כי אין התורה חלקם כלל. וכל זה בארו חכמים באמונתם במסכת עבודה זרה... מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות, ולא רצו לקבלה, רק ישראל. וכמו שבארנו בחבור גבורות ה' [כאן], ובחבור התפארת [פ"א], שאין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד. ואין ספק בדבר הזה, כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה. ומכל שכן כי נתינת התורה שהוא על הכל, איך אפשר לומר שיהיה אפשר בזה חילוף לתת לעם אחר, דבר זה לא יתכן כלל" [הובא למעלה פמ"ה הערות 116, 117]. ועוד אודות שרק ישראל ראוים

לתורה, ולא האומות, כן כתב למעלה פכ"ג [רחצ:]: "נתינת התורה לישראל [היא] מעלה עליונה למקבלים... זכו ישראל למעלה הזאת, שקבלו התורה האלקית, והאומות אינם ראוים למעלה הזאת". ולמעלה פמ"ה [שנב] כתב: "שאר אומות, מצד הגשמי והחומרי שבהם אין ראוים למצות אלקיות, שהם דרכי ה', רק ישראל מצד מעלתם האלקית... שאין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל ... נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע".

(68) פירוש - העדר הכנה אינו רק "שב ואל תעשה", אלא יש בזה "קום ועשה", שזה שאין לבעל חי הכנה לקבל השכל, זה נחשב שהוא ממאן לקבל השכל. ומזכיר כאן הבעל חי, משום שהזכירו למעלה, שכתב [לאחר ציון 61]: "ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות... אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעלי חיים שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת, אבל דבר זה בודאי לא יתכן". ועוד יש לומר, שבתפארת ישראל פ"א [מא:] צירף למיאון האומות את מאמרם [יבמות סא.] שאין האומות קרויות "אדם", וכלשונו: "בגמרא... שהם לא רצו לקבלה. והכוונה בזה כי אין ראוי להם התורה והמצות, שהם הפעולות והמעשים האלקיים, שאין נפשם מוכן לזה, כי אם ישראל מצד נפשם האלקית... והוא עצמו מה שאמרו ז"ל אתם קרוים 'אדם', ואין עכו"ם קרוים 'אדם'. וביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית. והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקודש. ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך, לכך הם קרוין 'אדם' בפרט... שנקרא 'אדם' בפרט מפני שיש בו מעלה אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'. ומפני זה המצות, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות בפרט לישראל בשלימות". נמצא שמיאון האומות בתורה מורה שאין להן שם "אדם". וכשם שהבעל חי ממאן בשכל האדם, כך בדיוק נמרץ האומות ממאנות בתורה האלקית.

(69) כוונתו למאמר שיביא מיד בסמוך [ביצה כה:], שלמדו מפסוק זה שהתורה ראויה לישראל מחמת ש"ראוים הללו לתת להם דת אש" [שם], וכפי שיבאר בסמוך. וכבר נתבאר כמה פעמים למעלה שסוף דברי המהר"ל בקטע אחד הוא הקדמה לדבריו בקטע שלאחריו [פ"ח הערה 213, פמ"ד הערה 50, ופמ"ח הערה 331].

(70) "ונתנה להם תורה שיעסקו בה, והיא מתשת כחם ומכנעת לבם" [רש"י שם].

(71) לפנינו בגמרא רבי מאיר לא הביא את הפסוק "אש דת למו", אלא רק רבי ישמעאל הביאו. וכן רבי ישמעאל הוזכר בלא וי"ו החיבור, שאמרו "תנא משמיה דרבי מאיר, מפני מה ניתנה תורה לישראל, מפני שהן עזין. תנא דבי רבי ישמעאל, 'מימינו אש דת למו', אמר הקב"ה, ראויין הללו שתנתן להם דת אש". אך בעין יעקב אמרו "תנא משמיה דרבי מאיר, מפני מה ניתנה תורה לישראל, מפני שעזין הן, שנאמר 'מימינו אש דת למו'. וְתנא דבי רבי ישמעאל, 'מימינו אש דת למו', ראויין הללו לתן להם דת של אש". ודרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה פס"ה הערה 160, וש"נ]. וכן בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח:], שם פ"ה מ"כ [תפד.], נתיב הבושה פ"א [ב, ר:], וח"א ליבמות עט. [א, קמד:] הביא מאמר זה כגירסת העין יעקב. אמנם בנר מצוה [לא.] הביא כגירסת הגמרא שלפנינו.

(72) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פמ"ז [תקטז:] כתב: "המלכות בישראל נגד הנפש, שהוא כמו המלך שמנהיג העם, כמו שהנפש הוא מנהיג אברי האדם, וכך המלך מנהיג העם, שהם אברי האדם". ובדר"ח פ"א מי"ז [שצט:] כתב: "כל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת, ולא הגוף". ושם פ"ב מ"ח [תרנא:] כתב: "כי המלאכה היא לנפש... שהרי המלאכה היא גם כן לבהמה". ושם פ"ב מי"ב [תת:] כתב: "הנפש הוא הפועל, ולכך הפעולות הם באים מן הנפש". ושם פ"ג מ"ט [רכב:] כתב: "המעשים שייכים לנפש האדם". ושם פ"ד מי"ד [רפז.] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ושם פי"ח [א, קלט:] כתב: "כל פעולה אשר יפעול אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "דבר זה ידוע כי הפעולה שפועל האדם הוא מצד הנפש החיוני, שאליו הפעולה, שהרי הבהמה שאין לה השכל, היא גם כן בעלת הפעולה". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש". ושם פנ"ד [תתמא:] כתב: "יהיה שלם מצד נפשו, וזהו [תהלים טו, ב] 'פועל צדק', כי הפעל הוא מצד נפשו אשר יפעל". ובבאר הגולה בבאר השני [קעו:] כתב: "הפעולה מצורף לזה הנפש הפועלת". ובנר מצוה [כו:] כתב: "אף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע... וכח השכלי, אף כי בודאי יותר

במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש... החלק הנפשי שבאדם, הוא כח מושל". ושם [מח:] כתב: "הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת" [ראה למעלה פמ"ז הערות 368, 369].

(73) כמבואר בהערה הקודמת. ואמרו חכמים [סנהדרין צא.] "גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר". ובדר"ח פ"א מי"ז [ת.] כתב: "כי הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה". ושם פ"ה מ"כ [תפ.] כתב: "האדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר... האדם יגבר על חומרו, שהוא המונע את האדם מן הפועל, כי אין בחומר פעולה, ולפיכך החומר הוא מונע האדם מן עבודת המקום". וכן חזר וכתב במשנה כב [תקסו.]. ובנר מצוה [לא:] כתב: "החומר הוא מתפעל, ולכך בני אדם שהם בעלי חומר אינם עזים וקשים. אבל ישראל שנתנה להם תורה, הם עזים וקשים לגמרי". ובתפארת ישראל פכ"ח [תכא:] כתב: "כי הקרוב אל החומר מוכן לקבלה". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "אם אין הנפש, הגוף הוא אבן דומם, ואינו בעל מעשה". **ויש להעיר**, כי בהרבה מקומות יחס את המעשה לגוף. וכגון, בגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנח:] כתב: "וידוע כי פעולת המעשה מתייחס אל הגוף הפועל". ובהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... אבל התורה... שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם, אשר הוא נחשב עיקר. כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם; כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף. וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה כי המצות הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ושם פ"ו מ"ב [כ.] כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אף על גב שיש בהם החכמה, הרי המצוה היא על ידי מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". ושם פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובנתיב התורה פ"א [עד:] כתב: "כי המצוה היא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.] כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל [משלי

ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". ובנתיב התשובה פ"ה [צ:] כתב: "כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו", ועוד ועוד [הובא למעלה פס"ב הערה 200]. הרי שביאר שהמעשים מתייחסים לגוף, ואילו כאן מבאר שהמעשים מתייחסים לנפש, ולא לגוף החומרי. אמנם זה לא קשה, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"ד סוף אות כא [רפג:]: "יד אדם, הוא הבשר, מקבל הדבר, אע"ג שעיקר הפועל הוא הנשמה, לא הבשר, מכל מקום המקבל הוא הבשר, ופועל הקבלה הוא הנשמה". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "אם אין הנפש, הגוף הוא אבן דומם ואינו בעל מעשה", אך כשיש נפש אין הגוף יותר בגדר "אבן דומם". נמצא שהנפש מפעילה את הגוף, ולכך המעשה מתייחס לנפש הפועלת, ולגוף הנפעל על פי הנפש.

(74) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ב [תפד.]: "כאשר האדם בעזותו, הוא מתיחס לאש, בשביל העזות והכח, כי כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא אש", ומביא שם את המאמר שלפנינו. ובנר מצוה [נד:] כתב: "כי העז הוא כמו אש אשר אין לו ההנחה כלל". וראה הערה הבאה.

(75) מבאר ענין הביישן, כי הביישן הוא הפך העז, וכמו שאמרו [אבות פ"ה מ"כ] "עז פנים לגיהנם, ובושת פנים לגן עדן", ו"ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א (ח.), וראה למעלה פס"ו הערות 16, 111, ולהלן "הלכות איסור יין נסך ואיסורו" הערה 16]. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח.] כתב: "ואמר עוד [אבות שם] 'לא הביישן למד'... ודבר זה כי התורה [היא אש], כמו שאמרו ז"ל [מביא המאמר שלפנינו]". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "כמה דברים שהעזות טוב, שהרי 'ולא הביישן למד'". וראה בסמוך הערה 79.

(76) באבות פ"ב מ"ה אמרו "ולא הביישן למד", וכתב בדר"ח שם [תקצא:]: "אל יהיה נמשך אל מדת הגוף ביותר, ויהיה נמשל כמו בהמה, כי הביישן מדה בהמית גשמית היא, כי הנפש יש בה עזות ביותר". ושם פ"ה מ"כ [תעז:]: "כי המתבייש מתפעל מאחר מפני הבושה, ואם הוא מתפעל אינו בא לכלל שום פעולה. ועל זה אמר [אבות פ"ה מ"כ] 'הוי עז כנמר', שלא יהיה מתפעל, כדי שיכול לפעול מה שירצה לעבוד השם יתברך... העזות שלא יהיה מתבייש". ושם במשנה כב [תקסו.] כתב: "כי מצד הגוף האדם הוא בעל בושה ואינו בעל פעולה... אל יהא נוטה אל הגוף ביותר, ויהיה חמרי לגמרי, ולא יהיה בעל פעולה". **ודע**, שבח"א ליבמות עט. [א, קמד:] ביאר שאין סתירה בין המאמר זה [ביצה כה:] לבין המאמר [יבמות עט.] שישראל הם ביישנים, וז"ל: "והא דקאמר

הכא [יבמות עט.] דישראל הם ביישנים, ואילו בפרק אין צדין [ביצה כה:] קאמר תניא משמיה דר"מ, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים... אין זה קשיא, דהא והא איתא; שהם עזים, היינו שאין להם גסות ועבות החומר, ואינו פועל, רק הם כמו אבן דומם, כמו שיש לביישן שהוא חמרי. ואילו מה שישראל הם עזים ופועלים מאוד, מורה שהם בעלי נפש, ואין הנפש שלהם מוטבע בחומר. ומ"מ הם ביישנים, דהיינו מצד שמקבלים התפעלות מזולתם, כאשר ראוי לקבל התפעלות מן השם יתברך, או ממי שהוא גדול ממנו, אז הם בעלי בושה ביותר. ודבר זה מדה אחרת לגמרי, כאשר הוא מוכן לקבל התפעלות מאחר. אבל בעצמם עזים הם". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר:] כתב כדברים האלה, והוסיף: "והם כמו אש, שהוא פועל ביותר מפני שהוא פועל בכח גדול, וכמו שהוא פועל בחוזק כך הוא ממהר לקבל התפעלות. כי מי הוא שהוא יותר תקיף מן האש, ועם כל זה הוא ממהר לקבל התפעלות מן המים, שהם מבטלים כחו. וכך הם ישראל, שהם חזקים ותקיפים מאוד בעצמם, אבל ממהרים לקבל התפעלות מאחר, הוא הבושה, ודבר זה מבואר מאוד" [הובא למעלה פט"ו הערה 141].

(77) בא לבאר כיצד עזותם של ישראל מכשירתם לקבל התורה, שהרי כך אמר רבי מאיר "מפני מה ניתנה תורה לישראל, מפני שעזין הם".

(78) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח.]: "התורה [היא אש]... דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא דברי כאש נאם ה'', וכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו''. ואמרו חכמים [תענית ז.] "למה נמשלו דברי תורה כאש, שנאמר 'הלא כה דברי כאש נאם ה'', לומר לך מה אש אינו דולק יחידי, אף דברי תורה אין מתקיימין ביחידי". ועוד אמרו [תענית ד.] "האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, שנאמר 'הלא כה דברי כאש נאם ה'''. וראה הערה הבאה.

(79) לשונו למעלה פל"ו [תרעט:]: "לפי שכל דבר שהוא אלקי מתיחס לאש". ובתפארת ישראל פ"כ [רצו.] כתב: "כי האש דבר שאינו גשמי, כי אין באש גוף גשמי, ולפיכך כל דבר שאינו גשמי נקרא 'אש'". ושם פנ"ט [תתקכג:] כתב: "כי התורה כל דבריה הם אלקיים, ואין התורה כמו דת טבעית או דת נמוסית, לכך התורה היא מתיחסת לאש. כמו שיאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה', רצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם". ובהמשך הפרק שם [תתקלא:] כתב: "כי התורה עצמה נקראת 'אש' לפשיטות ודקות השכל שבה". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כי הקדושה נמשלה כאש. ולפיכך התחתונים שהם חומריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם; אויר, מים, עפר. חוץ מן האש. וכמו שאמרו ז"ל [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים

יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אכלה הוא', ובשביל שהוא יתברך אש אכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש". ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "הנשמה והנפש האדם הוא יסוד האש". ובח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:] כתב: "אמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם. כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש, וכמו שאמרו גבי תלמיד חכם [תענית ד.] דאי חזית תלמיד חכם דרתח, אורייתא דקמרתחא. ולפיכך הכהנים רתחנים היו". ובח"א לע"ז יז: [ד, מג.] כתב: "עונש מי שחוטא בדבר שהוא קדוש [הוא שריפה]. וכך תמצא בכל הדברים הקדושים, כמו קדשים שנפסלו, שדין שלהם בשריפה, ואין דין זה בחולין. והטעם כי האש מורה על הקדושה; מה אש אין ראוי להתקרב אליו, כך אין ראוי להתחבר עם דבר הקדוש, כי קדוש הוא, ואין חבור אליו". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "כי אין ספק שהשכל דומה לאש, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן האש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש'. לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'. ודבר זה מבואר מאוד, והכתוב מוכיח כך, כדכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו', הרי התורה נקראת 'אש'". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "אמר במדרש [ויק"ר ז, ו]... כל המתגאה נדון באש... כי האש הוא אינו גוף, והפך זה הדברים שהם בעלי גוף, מתיחסים למים... וזה שאמר במדרש שכל המתגאה נדון באש, כי המתגאה הוא הפך האש לגמרי. כי המתגאה הוא נוטה אל הגוף... כי המתגאה הוא בעל גוף... ולכך נדונין באש הדק" [ראה למעלה פי"ח הערה 56, פל"ו הערות 142, 144]. **ובעוד שכאן** מבאר את דמיון התורה לאש מצד שהאש היא "דק וזך החומר", הרי בשאר מקומות ביאר זאת מצד חוזק וכח האש. וכמו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח.] כתב: "התורה [היא אש]... כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים". ושם פ"ה מ"כ [תפד.] כתב: "כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא 'אש', כדאיתא... תניא רבי ישמעאל אומר, ראוים הללו ליתן להם דת אש". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצז.] כתב: "נתנה [התורה] באש [במדב"ר א, ז], שכל דברי תורה הם מחוייבים מוכרחים בחוזק ותוקף. לכך נמשך אחר זה האש, שיש בו כח חזק, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. מדמה התורה לאש, לחוזק שיש בדברי תורה. והחוזק הזה, כי הדברים שבה מוכרחים". ובנתיב התורה פט"ו [תקפ:] כתב: "כי החוטא במדריגת התורה, שהיא אש, נפרע באש,

כפי חטאו. ובדבר שהוא חזק ותקיף חָטָא, ובדבר זה בעצמו יהיה נפרע, היינו בתוקף האש יהיה נפרע". ובנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'" [ראה למעלה פמ"ז הערה 154, ופע"א ציון 47]. ובנצח ישראל פי"ד [שמה.] שילב את שני הטעמים להדדי: "ועוד האריכו עליהם [על ישראל] במסכת ביצה [כה:] שהם עזים כמו אש. וכל זה מפני שהם נבדלים מן החומרי, כי האש, שהוא להב, אין בו גוף, והוא קשה וחזק, וכך הם ישראל שאינם חומריים, לכך הם קשים לקבל התפעלות".

(80) כפי שהוכיח למעלה שישראל הם עזים, וזה מורה שנפשם אינה מוטבעת בחומר. ואודות שיש לישראל נפש נבדלת בלתי חמרית, כן כתב למעלה פמ"ד [רעו.], פס"ד הערה 332, ופס"ז הערה 114, כי הוא יסוד נפוץ ביותר בספריו.

(81) כי צריכה להיות התאמה בין תורה לבין מקבליה, וכפי שנתבאר למעלה [הערות 19, 30]. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפ.] כתב: "וזה שאמר כאן 'ולא הביישן למד', פירוש, כי הביישן שהוא הפך העז, אי אפשר לו לקבל התורה. כי התורה נתנה לישראל בשביל שהם עזים, והתורה מתיחסת לישראל בשביל זה. ומפני שהוא ביישן, אין מקבל התורה, כי צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל. ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה". ובנצח ישראל פ"ז [קפט.] כתב: "אין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל". ואמרו חכמים [חגיגה כז.] "תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא, ומה סלמנדרא שתולדת אש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים שכל גופן אש, דכתיב 'הלוא כה דברי כאש נאם ה'', על אחת כמה". הרי שמפאת היות התורה אש, לכך לומדיה הם גם "כל גופן אש". וכן אמרו [ב"ב עט.] "כל הפורש מדברי תורה, אש אוכלתו, שנאמר [יחזקאל טו, ז] 'ונתתי את פני בהם מהאש יצאו והאש תאכלם'". ופירש הרשב"ם [שם] "מהאש יצאו - מן התורה פירשו, דכתיב [ירמיהו כג, כט] 'הלא כה דברי כאש', וכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'". **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [סנהדרין עא.] "כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית לו קרעים קרעים". וכתב על כך בח"א שם [ג, קע:]: "כי התורה צריכה התעוררות ביותר מכל, וכאשר הוא ישן בבית המדרש חסר התעוררות, לכך תורתו נעשה קרעים, כלומר שתורתו בטילה. וכן אמרו שצריך שיהיה לאדם עז פנים לתורה, שהרי אין הביישן למד [אבות פ"ב מ"ה]. כלל הדבר, כי ההתעוררות לאדם, ומי שהוא עז, נראה שאינו בעל גוף, ולכך הוא מוכן לתורה.

והביישן, ומי שהוא ישן בבית המדרש, במקום שיהיה פונה אל השכלי, נמשך אחר שינה, שהוא בטול הנפש, ולכך תורתו תתבטל".

(82) לא מצאתי המדרש כפי שיביא [שהלך לישמעאל ראשונה, וכן ישמעאל מיאן לקבל התורה מחמת שנאמר עליו "ידו בכל וגו'", ועוד כמה שינוי לשון]. אמנם כעין זה נמצא בספרי [דברים לג, ב]. ובגו"א דברים פל"ג אות ג [תקה.], ותפארת ישראל פ"א [לט.] הביא כגירסת הספרי, ובגו"א אף כתב "וכן שנינו בספרי".

(83) אף על פי שבספרי לא הזכירו את כל האומות, אלא רק ארבע אומות [ישמעאל, עשו, עמון ומואב], מ"מ בגמרא [ע"ז ב:] אמרו "מלמד שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קבלוה". ובדרוש על התורה [כ:] כתב: "והנה יקשה, מנין שהחזירה על כל אומה ולשון, הרי לא כתיב רק פארן ושעיר. אלא אם ישמעאל, שהוא בן אברהם, לא רצה לקבלה, כל שכן שאר אומות שלא ירצו לקבלה. ואף עשו בכלל שאר אומות לענין הקל וחומר הזה היה, ולמה יצא עד שכתב הכתוב בפני עצמו 'וזרח משעיר למו'. אלא שצריך להזכירו לעצמו כאשר הוא מתנגד לכל האומות, כמו שאמרנו. ובנוהג שבעולם מגדר המתנגדים, מה שימאס בו האחד, יבחר בו השני בכוונה ורצון, בהתעוררות ההתנגדות אשר ביניהם. והיה אם כן מקום לומר אם ישמעאל לא קבלה, יקבלנה ביותר עשו, שהוא מתנגדו והפכו. לפיכך החזירה גם על עשו". ולפי זה אכן הקב"ה תחילה הציע את התורה לישמעאל, ולאחר מכן לעשו, וכפי הסדר שהזכיר כאן [אע"פ שבפסוק נזכר שעיר לפני פארן]. אמנם בגו"א דברים פל"ג אות ג [תקו:] דחה הסבר זה, וביאר באופן אחר, יעו"ש.

(84) מבאר שלארבע האומות שהוזכרו בספרי [ישמעאל עשו עמון ומואב] אין את ההכנה לתורה, כמו שאין לשאר האומות. אמנם בתפארת ישראל פ"א [מ.] ביאר שלפי המדרש ארבע האומות האלו רחוקות במיוחד מהתורה, וכלשונו: "אמנם במדרש ביאר כי לא בלבד שהם אינם מוכנים לתורה, שהם פעולות אלקיות, אבל יש בהם הכנה אל הפך זה. ורצה לומר כי עשו וישמעאל היו מוכנים אל פעולות שהם הפך התורה, וזהו מצד ההכנה שבהם. כי אין ספק שברכתם לפי מה שהם היו מוכנים אליה בעצמם. ומה שזכר הכתוב הזה עשו וישמעאל, לומר כי עכו"ם ההם נפשם נוטה אל הקצה, וכל שנוטה הכנת נפשם אל הקצה, הוא רע. וזהו 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן', כי השם יתברך ראה כי פעולות התורה, הם הם הדרכים הישרים, הם דרכי ה', ראוים לאשר להם הכנה ממוצעת, והיא התכונה הישרה. לא אל אשר תכונת נפשם

נוטה אל הקצה, ופעולות שלהם אינם ישרים". ושם ממשיך לבאר כיצד עשו וישמעאל נוטים לקצוות ההפוכות.

(85) לשונו בתפארת ישראל ר"פ יז [רנח.]: "התבאר בפרקים הקודמים כי התורה הזאת בלתי מוכנים אליה כי אם ישראל. ואם כן הוסר השאלה למה לא נתן התורה בתחלת העולם, כאשר עדיין לא היו עם ישראל".

(86) כמו דבוק שכינה ושפע הנבואה [ראה למעלה הערות 59, 60].

(87) לשונו למעלה פס"ו [לאחר ציון 161]: "היה לוי נבדל מעניני הממון ורדיפת הממון... ואם לא היה מוכן שבט לוי לדבר זה, לא נתן לו הקב"ה דבר זה". ובתפארת ישראל פט"ו [רכו:] כתב: "מן הדברים אשר הם ידועים לכל, שלא יקנה האדם שום מדרגה רק אם הוא מוכן לאותה מדרגה". וראה למעלה הערה 56.

(88) אמרו חכמים [ברכות לא:] "אמרה [חנה] לפניו, רבונו של עולם, כל מה שבראת באשה לא בראת דבר אחד לבטלה; עינים לראות, ואזנים לשמוע, חוטם להריח, פה לדבר, ידים לעשות בהם מלאכה, רגלים להלך בהן, דדים להניק בהן. דדים הללו שנתת על לבי, למה, לא להניק בהן, תן לי בן ואניק בהן". ועוד אמרו חכמים [שבת עז:] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה", ושם מביאים כמה דוגמאות לכך. ובמדרש [במדב"ר יח, כב] אמרו "ללמדך שבכל מקום הקב"ה עושה שליחותו, ולא ברא דבר אחד לבטלה. פעמים שעושה שליחותו על ידי צפרדע, ופעמים על ידי צרעה, ופעמים על ידי עקרב". והמו"נ [ח"ג פי"ג] מביא בשם היווני ש"הטבע לא יעשה דבר לבטלה, רצונו לומר, שכל פועל טבעי אי אפשר לו מבלתי תכלית אחד... שהצמחים נבראו בעבור בעלי החיים. וכן באר בקצת הנמצאות שזה מפני זה, וביחוד באברי בעלי החיים". ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 41] כתב: "הנה תראה שכל דבר שהוא נברא, אף מן השפלים, לא נברא שיהיה דבר לבטלה. שכל אברי האדם אין אחד מהם לבטלה, שלא תמצא אבר שלא יהיה משמש דבר, ויהיה לבטלה, אך כולם הם לצורך ולשימוש". ובתפארת ישראל פ"ח [קלג.] כתב: "אף אם אין ידוע לנו טעם וסבה על כל דבר ודבר שנמצא באדם למה הוא כך, מכל מקום ידוע לנו שאין דבר אחד לבטלה. וכך סדר השם יתברך בחכמתו כל הנבראים עליונים ותחתונים" [הובא למעלה פס"ד הערה 43]. ורבינו בחיי [ויקרא ח, כג] כתב: "כי אין הטבע עושה דבר לבטלה".

(89) שאין גרעון וייתור בדברים האלקיים. וק"ו מעין זה כתב למעלה [ראה הערות 8, 57]. וראה הערה הבאה.

(90) נראה להטעים את דבריו לפי מה שכתב למעלה בהקדמה שניה [פד:]: "אחר שכל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא משתנה. ועוד, כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך, אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי, כך ראוים מעשה בראשית התלוים בשמו להיות נצחיים" [הובא למעלה הערה 6]. לכך מן הנמנע שיברא דבר אחד לבטלה, כי כל בטלה הוא העדר מסוים לדבר. ואם שמו יתברך מונע העדר בדברים חומריים וטבעיים, ק"ו שימנע כן בדברים אלקיים, הקרובים יותר לשמו יתברך. ועוד יש לומר, כי ההפסד לדברים טבעיים אינו נחשב כל כך הפסד, לעומת ההפסד בדברים אלקיים, וכמו שכתב בגו"א שמות פי"ט אות יח [סח:] בביאור דברי רש"י [שמות יט, יג] שהשופר בהר סיני היה מהאיל של יצחק. והרמב"ן [שם] תמה על כך "כי אילו של יצחק, עולה הקריב אותו, והקרנים והטלפים, [ה]כל נשרף כעולות". ועל כך כתב בגו"א בזה"ל: "אני תמה על הרמב"ן ז"ל, וכי אדם בעולם שסובר שהיה השופר הזה, שיוצא ממנו הקול במתן תורה, שופר טבעי, שמקשה על המדרש שהקרנים של איל שהקריב אברהם נשרף, לא עלה על דעת אחד מעולם. ולפיכך אף אם נשרף האיל, לא נשרף רק מה שראוי לשריפה, אבל שאינו ראוי לשריפה, לא נשרף. ומפני כי האיל הזה הוא דבר שאינו בטבע במה שהוא נברא בין השמשות [של ערב שבת (אבות פ"ה מ"ו)], והוא בלתי טבעי, שאילו היה דבר טבעי היה נברא בששת ימי בראשית בטבע, ומפני שההפסד על ידי הקרבה ראוי לדברים הטבעים, והוא להם בטבע, וכאשר מגיע הפסד להם אין לומר שהיו אותם הנבראים לבטלה, כי לכך נבראו, והגיע להם הפסד. אבל דבר שאינו בטבע, היה לבטלה אם היה להם הפסד, לפי שאין הפסד כזה, על ידי הקרבה, לדבר שהוא שלא בטבע, [ו]אם היה מגיע הפסד לדבר שהוא שלא בטבע, היה לבטלה, אחר שאין מטבעם הפסד. לכך אמר [פרקי דר"א פל"א] 'האיל שנברא בין השמשות' שהוא שלא בטבע, 'לא יצא מאתו דבר לבטלה'. שהרי השופר של מתן תורה לא היה דבר טבעי, וכן השופר שהוא לעתיד".

(91) שאין שפע נבואה ודבוק שכינה.

(92) לשונו למעלה [לאחר ציון 45]: "ואם בשביל שהלכו שובב וחטאו, ונסתלקה השכינה מישראל בשביל חטאם, כמו שיסולק השכל מן האדם כאשר הוא הולך שובב, הכנתו לקבל המושכלת אינה בטילה. כן אף שנסתלקה השכינה מישראל, ונתבטלו המעלות שהיו לישראל, הכנתם על זה לא נתבטל. כי מה שנתבטל, זה היה בשביל שהדברים האלקיים הם קלי ההסרה, כמו שהבאנו ראיה מן שכל האדם. אבל ההכנה על

זה לא נתבטל כלל". ולמעלה פס"א [תעא.] כתב: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה, הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם, וזאת המעלה עצמית לישראל, שהם ראוים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם. ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת, שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים, שנאמר [שמות יט, ו] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה. ולפיכך אומרים חכמי ישראל [שבת סז.] 'כל ישראל בני מלכים הם' אף בגלותם, וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם, לא נתבטל במקרה כלל. ואין ספק שכמה דברים הם נמשכים אל ישראל מן המעלה והחשיבות, אחר שהם בני חורין בעצם, ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה".

(93) לשונו בסוף דרוש על התורה [נ:]: "גם זהו בעצמו [שנשארה ההכנה בשבט יהודה למלכות] מצד זה הבטחה לישראל, כי בהיות כח ההכנה עדיין ביהודה, אי אפשר שיהיה זה לבטלה, שכל דבר שהוא בכח בהכרח יצא לפעל, דאם לא כן לא נקרא שהוא בכח. והרי כבר אמרנו כי הממשלה בכח היא ביהודה" [ראה למעלה פל"א הערה 48, ופרק זה הערה 32, ולהלן הערה 106].

(94) חוזר לבאר שקבלת מעלה אלקית מחייבת הכנה אצל המקבל, ואי אפשר שקבלה זו תיעשה ללא הכנה. וכן ביאר כן למעלה [לאחר ציון 51].

(95) כמו שכתב למעלה [מציון 56 ואילך].

(96) פירוש - אם ישיבו בני אדם שאין צורך בהכנה לדברים האלקיים, כי הקב"ה עושה הכל ללא הכנה.

(97) וזה נעשה ללא הכנה, וכמו שכתב למעלה בהקדמה השניה [נב.]: "לכך ברגע אחד יתהפכו המים לדם, שהוא פועל ברצונו בלבד, וברצונו נתהוה החומר והצורה לפי רגע אחד. ואין זה פעל טבעי שהוא פועל בזמן, והוא צריך אל הכנת החומר, אבל 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם' [תהלים לג, ו], וזהו פעל הנבדל שהוא פועל בלי הכנת חומר כלל, דהיינו הכנה טבעית. ולפיכך אל תשאל כי לא כל חומר מוכן לקבל הצורה, וצריך הכנה, ואיך הם מוכנים המים לקבל צורת דם. הנה אין זה קושיא למבין, כי מה שצריך החומר הכנה עד שתקבל הצורה, הנה דבר זה הוא במנהג הטבעי... אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים... והנה זה שיאמר כי איך יצויר שיהיה דבר

מכל דבר, שזהו נמנע לפי הטבע, אבל שלא על פי הטבע אינו נמנע". ובסוף ההקדמה שם [קכא:] כתב: "תמצא כי יושפעו הצורות החמריות כאשר החומר מוכן לקבל, וכך יושפעו שלא בהכנה חמרית מן השם יתברך לפי סדר חכמתו, כמו שהארכנו בזה למעלה".

(98) אודות שהאתון דברה לשעה, כן כתב הרשב"א בפירושי האגדות [ב"ב עד:] "כי דברה האתון אשר לבלעם לצורך שעה". וכן כתב בשו"ת הרשב"א ח"א סימן ט. ובעל הטורים [שמות יח, יט] כתב: "כמו שהיתה מדברת לשעה, ולא בהתמדה" [והכוונה לאתון (פרדס יוסף החדש, דברים לד, י)].

(99) לשונו למעלה בהקדמה שניה [פז:]: "כאשר הטבע משתנה לפעמים בזמן מן הזמנים, אין זה שינוי, כי דבר זה שהוא לפי שעה, אין כאן בטול הטבע כלל... אם שנוי הטבע והנס הוא בזמן מן הזמנים, ואין זה תמידי... אין זה יציאה מן מנהגו של עולם". הרי שחריגה לשעה אינה נחשבת ליציאה מן הסדר. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ב [נב:]: "הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם". ובנצח ישראל פ"א [יג:] כתב: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר, כי אם לפי שעה... שאין זה נקרא יציאה מן הסדר המציאות דבר שהוא עונש לשעה אחת". וכן זו הסבה שהוראת שעה אינה נחשבת לעקירת דבר מן התורה, וכמפורש ברמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג] שכתב אודות מעשה אליהו הנביא [שהקריב בחוץ (מ"א יח, ל-מ), והיתר היה מצד הוראת שעה (יבמות צ:)], וז"ל: "ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו היאך נעקור מה שכתוב בתורה [דברים יב, יג] 'פן תעלה עולותיך בכל מקום'. היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב... אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל". הרי שביאר ש"הוראת שעה" מועילה שמעשה זה לא יחשב כעקירת דבר מהתורה, כי עקירה לשעה אינה נחשבת יציאה מן הסדר. ובפחד יצחק [פסח, קונטרס רשימות ה, אות ח], כתב: "החוק השולט בהופעת הנסים גוזר אין לו לנס אלא שלטון זמני. כלומר כל נס מוכרח הוא להיות נתון בין שני הגבולים של זמן. זאת אומרת כל נס אין הופעתו אפשרית אלא בתורת הוראת שעה... כשם שבתורה אנו אומרים באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לצורך מיוחד, כמו כן עקירתו של חוק הטבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 216, פמ"א הערה 101, פנ"ט הערה 83, פ"ס הערות 107, 116, ופס"א הערה 102].

(100) כי הסדר מורה על החכמה שיש בדבר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רלג.], וז"ל: "תחלה יש לך לדעת כי כל השבע מדות שנאמרו כאן שיש אל השכל ["שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם. חכם אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, ואינו נכנס לתוך דברי חברו וכו'" (המשנה שם)], היינו שאינו יוצא מן הסדר הראוי מה שהדעת מחייב. והשכל משער כל הדברים ומגביל אותם, והיוצא מן הסדר הראוי אין ספק שהוא יוצא מן השכל, כי הסדר הוא עצם השכל. ולפיכך כל ענין החכם ומדות שלו משוער ומסודר". ובנתיב התורה פי"ג [תקטז.] כתב: "ודבר זה בודאי כי הדבר שהוא יוצא מן הסדר בדבר מה, אי אפשר שיהיה בו חכמה". ושם בהמשך הפרק [תקכא:] כתב: "גם כי כבר אמרנו כי התלמיד חכם ראוי שיהיה לו המדות שהם ראוים ומתיחסים אל השכל. וידוע כי השכל לא ימצא אצלו דבר היוצא מן הסדר, שאם הוא יוצא מן הסדר, דבר זה הוא כנגד השכל. לכך צריך שיהיה התלמיד חכם מסודר, ולא שיצא מן הסדר הראוי, שבזה מתיחס אל השכל שהוא מסודר". והביטוים "סדר שכלי" ו"סדר מושכל" מצויים תדיר בספרי המהר"ל [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 220].

(101) ומן הנמנע שהעולם יחרוג מן הסדר שקבע הקב"ה. ולמעלה בהקדמה שניה [פח.] כתב: "זה שאמרו ז"ל [שבת קיח:] האומר הלל בכל יום כאילו מחרף ומגדף. פירוש, כי ההלל תקנו על הנסים ועל הנפלאות שהשם יתברך עושה בעולמו. ומי שאמר הלל בכל יום, כלומר שהוא יתברך עושה נסים בכל יום, מחרף ומגדף, שהרי אומר כאילו העולם אינו נוהג על הסדר, והכל שלא כטבע ושלא כסדר הראוי לפי מנהגו של עולם, ואין זה חכמה וסדר אל הנבראים שנבראו בשמו, ואין ספק שזהו חרוף".

(102) לכך אי אפשר שהקב"ה יבחר באומה אחרת.

(103) לכך ישראל יהיו עם הנבחר לתמיד.

(104) כוונתו למה שנתבאר בספר נצח ישראל שהבחירה בישראל היא נצחית ואינה בת שנוי. ואכן ארבעה פרקים [י-יג] הוקדשו לבאר נקודה זאת; פרק י מבאר שהקשר בין ישראל לה' קיים לעולם, ואי אפשר לומר שה' עזב את ישראל [והביא על כך ארבעה מופתים (ראה שם הערה 46)]. פרק יא מבאר שתואר "בנים" של ישראל מחייב בחירה נצחית, ומבאר בכמה אנפי כיצד בחירת ישראל היא ללא תנאי ושנוי. פרק יב מבאר עומק הדביקות של ישראל בה'. ופרק יג מבאר שישראל הם העלול האמיתי. וכאן מזכיר את ספר נצח ישראל בלשון עתיד ["ודבר זה יתבאר עוד בהרבה פנים מאוד בעזרת השם יתברך בספר נצח ישראל"], וכמה פעמים התייחס לספר הנצח בלשון עבר, וכמצויין למעלה פי"ח הערה 44, פנ"ד הערה 126, פ"ס הערות 121, 338, ופס"ז הערה 74.

(105) אודות שאין ביטול לדבר עצמי, כן כתב בנצח ישראל פ"י [רנב.]: "ועוד תבין זה מן עצם בריאתם של ישראל, שמצד עצמן יש להם המעלה האלקית, ואין ביטול אל דבר זה". ושם פמ"ז [תשצא.] כתב: "חבור שלהם מצד עצמם, לכך אין בטול לזה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "כי אין ענין האהבה רק הדביקות בו יתברך מצד עצמו, כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים יסורים עליו, אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי. משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 28, פכ"ד הערה 10, פמ"ד הערה 171, ופמ"ז הערה 408].

(106) פירוש - במשפט הקודם ביאר שלא יתכן שההכנה תתבטל, כי היא דבר עצמי לישראל, ואין ביטול לדבר עצמי. וכאן מוסיף שלא יתכן שההכנה לא תצא אל הפעל [ותשאר תמיד בכח]. וכתב כן כנגד דבריו למעלה [לאחר ציון 87] "והנה הכנה הזאת אי אפשר שתהא לבטלה, שדבר זה אין בנמצא שיהיה אף בדברים הטבעים דבר לבטלה, ומכל שכן בדברים החשובים האלקיים, שתהיה ההכנה הזאת שיש בישראל לקבל המעלה האלקית לבטלה. ואם נתבטלה בגלות, כמו שנתבטל החכמה מן האדם בעת שילך שובב, אין נחשב דבר זה בטול בעצמו, רק הוא במקרה. אמנם אם יאמר שיהיה סלוק עולמית והסרה תמידית, היה חס ושלום הכנה הזאת לבטלה".

(107) נמצא שמוכיח מגאולת מצרים שבהכרח תהיה הגאולה העתידה, וזה מחבר ספר גבורות ה' לספר נצח ישראל. וכן כתב בהקדמה לנצח ישראל [ג.]: "מן המדריגה שקנו ישראל כשיצאו ממצרים [י]קנו עוד מדריגה יותר עליונה, ואם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים הוא סבה בעצם אל הגאולה העתידה... ומפני כך, אלו שתי הגאולות הם מתחברים ביחד, כאילו הם גאולה אחת. ומפני שבארנו בחבור גבורות השם ענין גאולת מצרים, יש לחבר עם זה גאולה אחרונה. וחבור הזה יקרא בשמו 'נצח ישראל'".

הלכות פסח בקצרה

(1) הפסח - קרבן פסח. ובהמשך יבאר גם שאר מצות הפסח [חמץ, מצה, מרור, ד' כוסות, ועוד]. ובסוף הענין הזה כתב: "התבאר לך מצות הפסח בקצור", וכוונתו לכל מצות הפסח. ולא מצינו בשאר ספריו שכתב בסוף הספר "הלכות בקצרה" כפי שעשה כאן.

(2) כי בזמן שאין בית המקדש קיים אין מקריבים קרבן פסח. ולמעלה פנ"א [כח:] כתב: "אף אם נהיה בארץ ישראל, אם יש עלינו שיעבוד מלכיות, אי אפשר לנו לבנות בית המקדש ולעשות הפסח". וכן חזר וכתב למעלה פ"ס [תי.]. והרמב"ם [הלכות פסח פ"א ה"ג] כתב: "אין שוחטין את הפסח אלא בעזרה, כשאר הקדשים". אמנם ההעמק דבר [ויקרא כו, לא] כתב: "אף על גב דהמקדש שומם, מכל מקום אפשר דישאר המזבח במקומו ולהקריב עליו. וכמו שהיה באמת בחרבן בית שני, דמזמן חורבן הבית עד חורבן ביתר, שאז נחרש ההיכל ונהרס המזבח, היה עוד המזבח קיים, והקריבו עליו פסחים". וראה בספר עמק ברכה [עמוד עז] שנשא ונתן בדבריו [הובא למעלה פל"ו הערה 9].

(3) הולך ומונה כאן תשעה עשרה הלכות קרבן פסח, ולהלן יבארם אחת לאחת. ולא הביא כאן שהשה צריך להיות זכר, אך למעלה פ"ס [שפג:] עמד על כך, וביארו. וראה למעלה פ"ס הערה 73.

(4) משנה [פסחים פט.] "נמנין ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט. רבי שמעון אומר, עד שיזרק את הדם". ובגמרא [שם] "אמר אביי, מחלוקת לימשך... אבל לימנות דברי הכל עד שישחט, דאמר קרא [שמות יב, ד] 'במכסת נפשות', והדר [שם] 'תכוסו'".

(5) שנאמר [שמות יב, ח] "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו". אמנם הלשון שנוקט כאן נמצא במדויק בפרשת בהעלותך, שנאמר [במדבר ט, יא] "בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו". וכן בגמרא אמרו [פסחים קטו.] "תניא, אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ["פסח מצה ומרור" (רש"י שם)] ואוכלן, שנאמר 'על מצות ומרורים יאכלהו'". ולכאורה יש להעיר מדוע הגמרא העדיפה את הפסוק שבפרשת בהעלותך, הרי שם מדובר בפסח שני, ואילו אצל הלל מדובר בפסח ראשון, והיה לגמרא להביא את הפסוק שבפרשת בא. הנה רבים עוררו שאלה זו, יעויין במפרשי ההגדה שהאריכו בזה, ואכמ"ל [הובא למעלה פל"ו הערה 10, ופ"ס הערה 74]. וראה להלן ציון 47.

(6) כמענה על הפסוק שלפניו [שמות יב, כו] "מה העבודה הזאת לכם".

(7) לכאורה הכאת בכורי מצרים נזכרה בשלש המלים הבאות בפסוק [שדילג עליהן] "בנגפו את מצרים", וכתב החזקוני [שמות יב, כז] "בנגפו את מצרים - בליל ט"ו בניסן".

(8) לשונו למעלה פל"ו [תרפה.]: "כי אחר שהם דביקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו, כמו שהתבאר פעמים הרבה", ושם הערה 161. ולמעלה ר"פ לז [תרצד.] כתב: "שאתם צריכים לאות מה שאתם לחלק הקב"ה, וזהו האות שלכם, ומפני כך היו נותנים הדם [של קרבן פסח] מבפנים, ששם היו יושבים... היה הדם הזה אות שהם להקב"ה,

ובשביל כך [שמות יב, יג] 'ופסחתי עליכם', שהרי אתם שלי, שלא להשחית ולאבד דבר שהוא שלו, שהרי הדם מורה שהם עובדים לו". וכן כתב למעלה פ"ס [שצה.], ויובא בהערה הבאה. **וצרף לכאן** דברי המדרש הנפלאים [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא". וביאור המדרש הוא שישראל שייכים לה', וכמבואר כאן, ולכך ה' כביכול לא יכול להשמיד את ישראל, כי בזה הוא יפעל כנגד עצמו, וזה מן הנמנע. ובחי"א לסוטה ט. [ב, לז.] כתב: "כי ישראל הם דביקים לגמרי בו יתברך, ואינם נבדלים מאתו. ולכן החצים, והוא הכח שבא מן השם יתברך לאבדם חס ושלום, הכח כלה, ואין ישראל כלים. וכל זה מפני כי ישראל הם דביקים לגמרי בו יתברך, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', והכח הבא מן השם יתברך נמשל כמו חץ, אשר החץ נבדל מן הזורק החץ. ולכך החצים כלים, וישראל, שהם דביקים בו יתברך, אינם כלים. אבל האומות אינם דביקים בו יתברך, לכך הם כלים מן החצים" [ראה למעלה פכ"ג הערה 90, פ"ס הערה 89, ולהלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 68].

(9) פירוש - ההצלה ממכת בכורות מורה שאנו שייכים לה' [כי אין אחד מכה את שלו], ושייכות זו היא על ידי שאנו עבדי ה'. הרי שיש כאן שלשה שלבים; (א) ההצלה ממכת בכורות מורה שאנו שייכים לה'. (ב) היותנו שייכים לה' מורה על שאנו עבדי ה'. (ג) נעשנו לעבדי ה' על ידי קרבן פסח [כמבואר בהערה הבאה]. ולמעלה פ"ס [שצה.] כתב: "כי הפסח מה שישראל הם לה', שנקרא 'פסח' על שם שפסח על בתי בני ישראל, ולא היה משחית בהם. וזה הוא בשביל שישראל הם אל השם יתברך, ואין דבר מכה במה שהוא שלו, וישראל הם של השם יתברך במה שהם עבדים עובדים לפניו, ועל ידי זה היו נצולים, כמו שהתבאר זה למעלה".

(10) לשונו למעלה ר"פ ס [שע.]: "יש לשאול, הנה ראינו שהשם יתברך צוה בפסח 'על שום שפסח וכו'' [פסחים קטז:], והרי ראינו שלא היתה שום מכה מן המכות בישראל, ולמה תהיה מכה זאת יותר בישראל... דע, כי לעולם היו המכות תמיד עולים ומתגברים, ומפני כך אין לתמוה אם לא היתה המכָּה בישראל בכל שאר המכות, שמדריגת ישראל יותר חשוב ויותר עליון במעלה, עד שלא היה כח במכָּה למשול בישראל. אבל כאשר הגיע למכת בכורות, שהיתה על ידי הקב"ה, שלא תוכל לומר שהיתה מדריגת ישראל חשוב כל כך שלא היה כח המכָּה להיות מושלת בישראל, שהרי המכָּה היה הקב"ה

בעצמו, ולפי כבודו וגדלו היתה המכָּה בכל, ואם כן למה לא היתה המכָּה בבכורי ישראל. ולא היה זה כי אם בשביל זה כי ישראל הם לחלק הקב"ה בעצמו, וכיון שנחשבים אל הסבה הראשונה, לא היה בהם המכָּה... והקב"ה כאשר לקח ישראל אליו, קנו המעלה מצד העלה, שהוא הקב"ה, ולכן לא הגיע להם המכה... ומפני קנין המעלה הזאת, שהוא דבר חידוש שלא היה בכל המכות, צוה להקריב קרבן פסח [שמות יב, ו]. כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן זה. כי באיזה ענין הם שלו... כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו. וכיון שבעבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה [שמות יב, כז] 'פסח', כתרגומו [שם] 'חייס', שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה, שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד. וזהו ענין פסח כאשר תבין". וראה להלן הערה 43.

(11) יש בדבריו אלו רמז לכך שקרבן פסח נקרא "עבודה" סתם, וכפי שכתב למעלה פ"ס [שפט.]: "הרי דוקא בקרבן זה כתיב [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה הזו'', נקרא קרבן זה 'עבודה' סתם". וכן כתב בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא.]. ובביאור הדבר כתב בדרשת שבת הגדול [קצו:]: "כי תחילת בריאת האדם הוא לעבוד השם יתברך... הפסח שהוא עבודת השם יתברך בפרט, כי הפסח נקרא עבודת השם יתברך, שכך כתיב 'ועבדת את העבודה זאת וגו''. ועוד כתיב אצל הפסח [שמות יב, כו] 'מה העבודה הזאת לכם'... כי הפסח בא בשביל שישראל ראוים לעבוד השם יתברך... ולכך הפסח שהוא בשביל דבר זה הוא 'עבודה' נקרא, כי בשביל זה הם עבדים לקב"ה, וחייבים לעבוד לו". ולמעלה פל"ח בכת"י [תצד:] כתב: "זה הקרבן הוא עבודת הקב"ה בפרט... שקרבן זה בא על שם שפסח על בתי ישראל והציל את ישראל, והרג בכורי מצרים, והוצאנו מתוכם, ובזה הוא אלקי ישראל... ובשביל זה קרבן זה כמי שנותן מס למלך, שמורה המס על שהמלך הוא מלכו, כך קרבן זה מורה שהקב"ה אלקיו והוא עבד לו, ובשביל שהיה אלקיו וקנה אותם לעבדים במצרים, הציל אותם וגאלם. וזה שהזכיר הקרבן הזה בשם 'עבודה'... וכל זה מפני שבא הקרבן הזה על שהוא אלקי ישראל וגואלם, שגאל אותם מבין מצרים, ועל זה מביאים לו הקרבן, ולכך נקרא הפסח עבודה בפרט". הרי ש"עבודה" סתם מורה על עבדות אל ה'. וכן כתב בהקשר אחר בגו"א במדבר פ"ד אות כא [נו.]: "וכל הנך נקראים 'עבודה', מפני שהם כמו העבד המשרת לאדון, ולפיכך נקרא זה 'עבודה'", ושם הערה 80. **ובפחד יצחק פסח**, מאמר מב, כתב: "כל תנועה מתנועת הגוף והנפש אשר על ידה האדם מפנה את עצמו כלפי יוצרו נכנסת היא בכללה של עבודת השם. ובאמת לא מצינו

בתורה שום מצוה פרטית אשר תקרא בשם 'עבודה' סתם. יוצא מן הכלל הוא מצות לילה ראשונה של חג הפסח. מפורש הוזהרנו על מצות הלילה הזה בציווי של סתם 'עבודה'... ישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב מפני שהעבד נמצא כבר ברשות רבו. וישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב בכדי שעל ידי עבודה זו יכנס העבד לרשות רבו, שכן שנינו [קידושין כג:] שהעבדים נקנים על ידי מעשה של עבודה לאדוניהם. והוא הדין והיא המידה בעבודת השם... והרי פשוט הוא כי אף על פי שהפעולה החיצונית של שמוש שהעבד עושה לרבו אחת היא, בין שהשמוש הזה הוא במי שהיה עבד מכבר, ובין במי שמקנה עצמו בשמוש הזה לעבד, מכל מקום אין השיווי הזה אלא בחיצוניות הפעולה. אבל בפנימיות מהלך הנפש אין ענינם של שני השמושים הללו שווים כלל וכלל. ממש כמו כן חלוקה היא ההרגשה בקיום מצות הלילה הזה, מן ההרגשה בקיום המצות בכלל; מפני שמצות הלילה הזה בעיקרן הן שימוש של הכניסה לרשות האדון. המצות של הלילה הזה הן מעשה הקנין של העבדות שחלה עלינו בשעה זו. ומתוך כך הוכתרו מצות הלילה הזה בתואר מיוחד שלא מצינו דוגמתו בשאר מצות, ונקראו בשם 'עבודה' בסתם, 'ועבדת את העבודה הזאת'" [הובא למעלה פל"ה הערה 32, ופ"ס הערה 69]. **וראיה גדולה** יש לכך [שקרבן פסח היא עבודה של תחילת הכניסה לרשות האדון]; אמרו חכמים [שבת פז.] "תניא, שלשה דברים עשה משה מדעתו, והסכים הקב"ה עמו; הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות... שבר את הלוחות, מאי דרישׁ, אמר, ומה פסח, שהוא אחד מתרי"ג מצות, אמרה תורה [שמות יב, מג] 'וכל בן נכר לא יאכל בו', התורה כולה כאן, וישראל מומרים, על אחת כמה וכמה". ובגו"א שמות פל"ב אות יח [תמ:] כתב: "יש להקשות על קל וחומר זה, דדיו לבא מן הדין להיות כנדון [ב"ק כד:], דמה פסח אינו אסור למשומד הלימוד, רק האכילה, ואם כן לימוד התורה למשומד גם כן מותר, ולמה שבר את הלוחות, שהרי אינם אסורים בלימוד התורה, אף על גב שהם אסורים בפסח... אין זה קשיא, כי יש לך לדעת דנתינת הלוחות להם הוא **מעשה מחדש** לקבל הלוחות, והם אסורים בו מכח קל וחומר דפסח, שהיא מצוה אחת, ואין למשומד זכות בלוחות שהם התורה... ולא דמי מה שהמשומד מותר בתורה, דשם אינו עושה דבר חדש, שהרי כבר היה לו התורה, אבל ליתן הלוחות מחדש להם, הנתינה אסורה להם מקל וחומר דפסח, שאסור המשומד לעשות המצוה". סָתַם הגו"א ולא ביאר מדוע בנקודה זו ["נתינת הלוחות להם הוא מעשה מחדש לקבל הלוחות"] שוה קרבן פסח לנתינת הלוחות, דמה "מעשה מחדש" יש בקרבן פסח. אך לפי מה שנתבאר כאן הדבר מחוור היטב; מצות קרבן פסח היא שבכל שנה ושנה ישראל

חוזרים לנקודת התחלתם ["המצות של הלילה הזה הן מעשה הקנין של העבדות שחלה עלינו בשעה זו" (לשון הפחד יצחק הנ"ל)], ושפיר יש בקרבן פסח "מעשה מחדש" כמו שיש בנתינת הלוחות.

(12) למעלה בכת"י לפ"ס [שעו] הקדים לנושא זה את הדברים הבאים: "ומפני שהקרבן הזה הוא שמורה כי ישראל הם חלק הקב"ה, היה הקרבן הזה בא על הענין המורה על הכונה הזאת". ופירושו שקרבן פסח מורה על היות ישראל אומה יחידה, וכמו שמבאר והולך [ומלשונו משמע שמבאר לשון המקרא (שמות ו, ז) "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים"].

(13) אודות שהאומות עומדות בסוד הרבוי, ראה למעלה פס"ט הערה 154, ונתיב העבודה פ"א [א, עח.].

(14) אודות שהרבוי לא מצטרף אל האחד, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס:], בביאור דברי רש"י [בראשית כח, יא] שהאבנים שהיו תחת לראשו של יעקב "התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת 'עלי יניח צדיק את ראשו', וזאת אומרת 'עלי יניח', מיד עשאן הקב"ה אבן אחת" [לשון רש"י שם], וז"ל: "כי יעקב עיקר האחדות... ומפני זה היה המחלוקת של האבנים, כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות, לכך היה המריבה 'עלי יניח צדיק את ראשו'. והבן למה היה רוצים שיניח הצדיק את הראש, כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת, ואין ראוי לה רק דבר אחד, כמו שראוי לדבר שהוא שכלי... ובשביל כך היה מריבה, כי היה כאן רבוי גשמיים, הם האבנים, אשר הניח תחת מראשותיו, שזה אמר 'עלי יניח צדיק את ראשו', כי הדבר השכלי יש בו אחדות ואין בו רבוי, וכאן מפני רבוי האבנים היה מחלוקת. אבל בדבר שהוא גשמי שייך שפיר רבוי, כי הגשם מתרבה". ושם פל"ג אות טז [קסד:] כתב: "כי כאשר קנה יעקב באותו לילה מעלתו שיהיה קדוש נבדל, ובדבר שהוא נבדל מן הגוף אין רבוי וחלוק. ולפיכך אילו היה אדם אחר, אפשר היה לרבוי אבנים שיהיו תחת ראשו, כי כל גוף וגשם יש בו רבוי גם כן. אבל יעקב מעלתו נבדלת מן הגשמיות, ולפיכך אי אפשר לו להתחבר לו אבנים ביחד... כי אין ראוי אל הנבדל רבוי החלקים, שאין רבוי בנבדל, ולא יצטרף אליו רבוי". ובתפארת ישראל ס"פ מ [תרלד.] כתב: "ישראל זווג לשבת... מאחר שהשבת הוא אחד, אם היה מתחבר לדבר שאינו אחד, הוה יוצא מן אחדותו כאשר מתחבר לדבר שאינו אחד. ולכך השם יתברך שהוא אחד, יש לו חבור אל ישראל, שהם אחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"י [רמח:], ויובא בהערה הבאה. **וצרף לכאן** את מאמר חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך

כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו. נאה ליחיד להציל את היחיד". ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'". ובודאי שיש לצרף לכאן דבריו למעלה פמ"ג [ריט:], שכתב: "זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכל רבוי הוא מורה על חילוק ופירוד, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [פא:]: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד". לכך מן הנמנע שהקב"ה יבחר בכלל האומות, כי מן הנמנע שהנבדל יבחר בחילוק ופירוד [ראה למעלה פ"ס הערות 32, 33, וש"נ].

(15) לשונו למעלה פ"ס [שעח.]: "ומפני שהשם יתברך לקח ובחר בישראל בפרט מכל האומות להיות שלו, מורה בזה שהוא יחיד, שכיון שהוא יחיד בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות, שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד. שאם אין כאן אחדות, לא היה בוחר באומה יחידית. אלא שהוא יחיד, בוחר ביחיד. וזאת העבודה היא עבודה מאומה יחידה למי שהוא אחד". ובהמשך הפרק שם [שפז:] כתב: "כלל הדבר, כי ראוי שיהיה הפסח קרבן אחד, מפני שהוא מורה על השם יתברך שהוא אחד, כי העבודה הזאת שיש לישראל היא מצד האחדות שהוא יתברך אחד, ולכך בחר באומה יחידי גם כן, כיון שהוא יחיד". ובנצח ישראל פ"י [רמח:] כתב: "ואיך לא יהיה דבר זה, כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות... אומה כמו זאת, היא שייכת אל השם יתברך, שהוא יתברך אחד [דברים ו, ד]. ואם כן, איך נאמר כי מעלת ישראל בטילה מהם ואינם אל השם יתברך, והרי מוכרח שיהיה נמצא אומה יחידה בעולם שהיא אל השם יתברך". **ולמעלה בכת"י** לפ"ס [שעז] כתב: "כמו שהוא יתברך אחד, וכך יהיה עובדים לפניו בקרבן אחד. ואם לא כן, בכל מקום מוקטר ומוגש לשמו יתברך [עפ"י מלאכי א, יא], והכל עובדים לפניו, ומה יהיה ישראל יותר נחשבים בעבודתם. אלא שזה חילוק יש; כי ישראל עובדים לו במה שהוא אחד, כלומר עבודה המורה על היחידות, אבל

שאר האומות אין העבודה לפניו במה שהוא אחד. וכאשר ישראל עובדים לפניו בעבודה שהיא אחת, הנה זאת העבודה בעצם להשם יתברך במה שהוא אחד, לא ישתתפו כן שאר הנמצאים. נמצא כי ישראל הם להשם יתברך בודאי במה שהם עובדים לפניו בעבודה המיוחדת, ואין שאר האומות עובדים בעבודה מיוחדת והמתיחסת לו יתברך. וכמו שהוא יתברך אחד, כן ראוי במה שעובדין לו אחד". וראה להלן הערה 51. **ויש בזה** הטעמה מרוממת; נאמר [דברים ד, לט] "וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". וכן רחב הזונה אמרה [יהושע ב, יא] "ונשמע וימס לבבנו וגו' כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת", אך לא אמרה גם את התיבות "אין עוד". ושמעתי מבני הרה"ג רבי יחזקאל שליט"א שאמר משמו של מו"ר זצ"ל לבאר, שרק לישראל יש את האפשרות לומר "אין עוד", כי ישראל שייכים לאחדות ה', וכמבואר כאן, לכך בידם להבין ולהשכיל שהבריאה כולה בטילה אל אחדותו יתברך, ו"אין עוד". אך בני אומות העולם אינם שייכים לאחדותו יתברך, לכך האפשרות לומר "אין עוד" נעולה בפניהם. וכן כתב להדיא בנר מצוה [י:], וז"ל: "ישראל, אשר האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד". והדברים נפלאים, וראויים למי שאמרם [הובא למעלה פ"ס הערה 34].

(16) כי שחיטת קרבן פסח היא אחר חצות, שנאמר [שמות יב, ו] "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים", ופירש רש"י [שם] "בין הערבים - משש שעות ולמעלה קרוי 'בין הערבים', שהשמש נוטה לבית מבואו לערוב". ובמשנה [פסחים סא.] אמרו "שחטו לפסח קודם חצות פסול, משום שנאמר 'בין הערבים'".

(17) לשונו למעלה פל"ה [תרלט.]: "וכן [שמות יב, ו] 'ושחטו אותו בין הערבים', קודם ערב של הלילה, ואחר היום שעבר, שכבר כחו תש. נמצא ש'בין הערבים' פירושו אחר חצות [פסחים סא.], שאז היום שעבר כחו תש, וערב של לילה עדיין לא היה. ודוקא שחיטת הקרבן בזמן הזה, כי זה מורה גם כן על האחדות. ודבר זה הוא דבר מופלא מאוד, כי בין הערבים הוא בין היום שעבר ובין היום שבא, ואינו שייך ליום שעבר, שהרי כבר היום מתחיל לערוב. ואינו מן היום שבא, שעדיין לא התחיל לבא. ולפיכך זה הזמן מיוחד לעצמו, ואינו שייך ליום שעבר ולא ליום הבא, ולפיכך באותו זמן ראוי לשחוט הפסח

שהוא לאל מיוחד, ואין לו שתוף. ולפיכך כתיב 'בין הערבים וגו'', וכל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד". ולמעלה פל"ו [תרסא.] כתב: "וכן מה שנשחט בין הערבים, הוא זמן מיוחד, שאינו לא מן יום שעבר, ולא מן הלילה, ומורה זה על זמן מיוחד בפני עצמו. לכך בו ראוי שיהיה שחיטת הקרבן למי שהוא מיוחד. ופירוש זה הוא מחזיק הפירוש אשר פירשנו בספר גור אריה [שמות פי"ב אות יד] בלשון 'בין הערבים', שרצה לומר הזמן שהוא בין הימים, דהיינו בין היום שעבר ובין היום שיבא, ועיין בספר גור אריה בפרשת בא, שם מבואר באריכות". ולמעלה פ"ס [שצ.] כתב: "וכן שחיטת הקרבן אחר חצות, מורה זה על האחדות, כמו שהתבאר למעלה בפרק שלשים וששה, כי אין לכפול הדברים". ולמעלה בכת"י לפל"ה [תפב.] האריך טובא בביאור מושג של "בין הערביים", ובתוך דבריו כתב: "אותו זמן מיוחד שחיטת פסחים, כי מאחר שהוא בין שני הזמנים הוא זמן שהוא אחד, כי אינו לגמרי מיום שאחריו ואינו לגמרי מיום שלפניו, והוא זמן מיוחד בפני עצמו. וזה שאנו אומרים במנחה בשבת בתפילה 'אתה אחד ושמך אחד', כי זה הזמן מורה על האחדות, כאשר תבין. ומפני זה אז הוא זמן שחיטת הפסחים... כי 'בין הערבים' הוא בין הערב שיבא ובין הערב של אתמול" [ראה למעלה פל"ה הערה 75, ופמ"ג הערה 78]. **ודע**, שלמעלה פל"ו [תרסב.] כתב טעם שני לזמן של "בין הערבים", וכלשונו: "ועוד יש לומר מה שנשחט בין הערבים, כי היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע. וכל הנמצאים נפסדים, והוא יתברך אחד בלבד קיים, ובשביל כך הוא יתברך אחד, מפני שכל הנמצאים נפסדים שבים אל מי שבראם. ומתחלת הערב השמש, שהחמה מתחלת בשקיעה, הוא התחלת הפסד והעדר האור, ואז ישחט הפסח לשמו, שהוא אחד, שזה הזמן מורה על אחדות, כאשר הנמצאים נפסדים, והוא קיים נצחי. וכל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב היום אל השינה, והיא כמו מיתה והעדר, והחושך כמו העדר הנמצאים, והוא יתברך נצחי, ולכך אז הוא ראוי להקריב קרבן הפסח. ובזה תבין מה שאנו אומרים בתפלת המנחה בשבת 'אתה אחד ושמך אחד', כי זה הזמן מורה על אחדות ביותר, שכל הנמצאים נפסדים, כמו שהתבאר".

(18) כפי שכתב למעלה בתחילת הפרק [לפני ציון 3].

(19) "לו" - לקרבן פסח.

(20) לשונו למעלה פל"ה [תרלח.]: "ועוד תמצא בפסח מה שלא תמצא בכל שאר הקרבנות כי אם בחטאת, ש'כל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים, חוץ מפסח וחטאת' [זבחים ב.]. והיינו שצריך הקרבן שיהיה מתחלתו מיוחד לקרבן זה, ואם נשחט

לשם קרבן אחר פסול, כמו שהוא פסול אם לא נמנה עליו מתחלתו, כך פסול אם לא שחטו לשם קרבן פסח. שכל דבר בפסח צריך שיהיה מיוחד, ולא משתתף עמו דבר אחר". וראה הערה הבאה.

(21) פירוש - הואיל והקרבן הוא אל ה' במה שהוא אחד, לכך גם הקרבן עצמו צריך להיות "אחד", ללא שיתוף והצטרפות של דבר אחר. והרמב"ם [הלכות פסולי המוקדשין פט"ו ה"ד] פסק "חטאת ששחטה לשם זבח אחר... פסולה... אבל אם שחטה לשם חולין הרי זו כשירה" [מקורו בזבחים ג.]. ועם כל זה בהמשך הפרק שם [הלכה יא] פסק "הפסח ששחטו במחשבת שינוי השם, בין ששינה שמו לשם זבח אחר, בין ששינהו לשם חולין, פסול, שנאמר [שמות יב, כז] 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'". והאחרונים תמהו מה מקורו לומר שקרבן פסח ששחטו לשם חולין פסול [עיין משנה למלך שם בשם ברכת הזבח (זבחים ג.)]. ובספר לקוטי הלכות למרן הח"ח זצוק"ל הביא בתחילת הספר לזבחים את הסכמתו של המהרש"ם, שמצא את מקורו של הרמב"ם בירושלמי פסחים פ"ה ה"ב, וכמו שכתב הרמב"ם בפיה"מ על פסחים פ"ה מ"ב, וז"ל: "ואמרו בירושלמי מנין שאין שוחטין את הפסח אלא לשמו, שנאמר [שמות יב, כז] 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'". והוסיף המהרש"ם שכבר ידוע שדרך הרמב"ם לפסוק כמה פעמים כירושלמי ולא כבבלי. והחפץ חיים שם שיבח את המהרש"ם על מציאתו [ונו"נ בדבריו]. ולפי דבריו כאן מאוד יוטעמו דברי הרמב"ם, כי כל סוג של השתתפות בק"פ אסורה, בין של קרבן אחר, ובין של חולין. **ובקובץ "ישורון"** בסוף כרך כח [עמודים תתקנו-תתקנט] נמצאים דבריו של הגאון רבי משה אברהם פטרובר שליט"א בענין זה, ונביא כאן את מסקנת דבריו, ז"ל: "הנה כמעט בכל מקום שמוזכר חיוב הקרבת קרבן פסח, מודגש שהפסח הוא לה'. וכך נאמר בפסח מצרים [שמות יב, יא] 'ואכלתם אותו בחיפזון פסח הוא לה''. וכן שם בחיוב קרבן פסח לדורות [שמות יב, כז] נאמר 'והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם ואמרתם זבח פסח הוא לה''. וגבי גר שמתגייר נאמר שם [פסוק מח] 'וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה''... ונראה שענינו של קרבן פסח הוא שע"י הקרבן שישראל מקריבים לה' הם מקבלים עליהם להיות עבדי ה', ולכן קרבן פסח נקרא בתורה 'עבודה'. ובזה נראה לבאר מדוע פסח ששחטו לשם חולין נחשב בכלל שינוי השם, מה שאין כן בקרבן חטאת. כי קרבן חטאת שעיקר ענינו לכפרה, לא נחשב שינוי השם אלא במחשב לשם כפרה אחרת. אך קרבן פסח, שעיקר ענינו הוא ההקרבה לגבוה, שבזה האדם מורה שה' הוא אלקיו והוא עבדו, הרי אם חושב לשם חולין הוא בכלל השינוי שפוסל את הקרבן. ובזה מדוקדקים דברי הרמב"ם שלמד את הדין של שינוי

השם בפסח, בין שמשנה לשם קרבן אחר, ובין שמשנה לשם חולין, הקרבן פסול ממה שנאמר 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'". עמוד והבט כיצד דברים אלו מבארים עד למאוד את דברי המהר"ל כאן, שבקרבן פסח נאסר כל שיתוף של דבר אחר. והדברים מאירים [הובא למעלה פל"ה הערה 70].

(22) ראה למעלה ציון 4.

(23) לשונו למעלה פל"ה [תרלו:]: "וכן מה שצריכים להיות נמנים עליו קודם שחיטה [ראה למעלה הערה 4], כדי שיהיה מיוחד לכל אחד ואחד קרבנו, שקרבן הפסח מורה על מי שאנו עובדים לו עבודה הזאת, שהוא אל אחד, לכך ראויה זאת העבודה שיהיה הכל מיוחד. ואם לא היה נמנה כל אחד עליו, לא היה הקרבן מיוחד לכל אחד ואחד". ושם [הערה 63] התבאר שלשונות "אחד" ו"מיוחד" בני חדא בקתא אינון.

(24) לשונו למעלה פל"ו [תרנט:]: "וצוה לאכול אותו 'צלי אש'... שכבר אמרנו שקרבן זה צוה הקב"ה להורות על שהוא יתברך יחיד בעולמו, ולפיכך כל המעשים מן קרבן זה נמשכים אחר ענין זה, להורות על האחדות... וצוה הקב"ה גם כן שיאכל צלי אש, כי בשר מבושל הוא נפרד לחלקים על ידי בשול, אבל צלי הוא מתקשה ונעשה אחד". וראה הערה הבאה.

(25) לשונו למעלה פל"ו [תרס:]: "כי בשר מבושל הוא נפרד לחלקים על ידי בשול, אבל צלי הוא מתקשה ונעשה אחד. וכן צוה שלא יאכל ממנו נא, שלא נצלה כל צרכו [רש"י שמות יב, ט], לפי שזה אינו אחד, כי אם על ידי צלי". ולמעלה פ"ס [שפה.] כתב: "כי הבשול במים או בשאר משקין, חלקיו מתפרדין על ידי הבשול ומתחלקין, אבל צלי אש, מכח האש, אדרבה, נעשה הבשר אחד, כי האש מוציא הרוטב, ונעשה הבשר קשה ואחד, לא כן כאשר מתבשל במים, שנעשה פירורים". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "'אל תאכלו ממנו נא ומבושל כי אם צלי אש' [שמות יב, ט], כי הבשר שהוא מבושל נעשה פרורים מחולקים עד שנחלק לגמרי, רק צלי אש, כי כל זמן שהוא צלי נתקשה ונעשה חלקיו אחד, ולפיכך צלי אש דוקא". ובאוצרות יוסף [לגר"י ענגיל, דרוש ד אות כג] כתב: "הנה מצות פסח צלי אש ולא בישול, דבישול מרכך, שניות. מה שאין כן צלי אש מקשה, ונעשה גוף אחד, אחדות, כמו שכתב מהר"ל בגבורות" [הובא למעלה פל"ו הערה 71, ופ"ס הערה 54].

(26) ראה למעלה פע"ב הערה 23 אודות שהדק הוא רוחני, ולכך כלי זכוכית דומים לתורה.

(27) אודות שמספר שתים נחשב היפך לאחדות, כן כתב למעלה פ"ט [תצג.]: "השנים נקראו 'שנים' מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות". ולמעלה פס"ט [לאחר ציון 141] כתב: "מספר שנים אין זה אחדות". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, שהם שנים, והם מחולקים, ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו רבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם נגד שני הפכים אשר לא יתאחדו". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קה:] כתב: "כי שנים הם מחלוקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים', במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי". ואמרו חכמים [גיטין נו:] שהיתוש שניקר במוחו של טיטוס היה כמשקל גוזל בן שנה, ועיין בנצח ישראל פ"ה [קכח:] בביאור הדבר [ראה למעלה פנ"א הערה 141, פ"ס הערה 41, פס"ט הערה 142, ופ"ע הערה 145].

(28) ואם הוא יותר מבן שנה אינו נחשב "שה", אלא "פלגס" [פרה פ"א מ"ג], והתפארת ישראל [שם] כתב: "פלגס - נוטריקון פלג גס, רצה לומר חצי גסה", הרי שאין גופו דק. ובגו"א שמות פי"ב אות י [קפט:] כתב: "יותר מבן שנה איך הוא כשר לפסח, דלא הוי שה כלל, דהרי בן י"ג חודש הוי פלגס, ואינו כלל שה". ולמעלה פ"ס [שפא.] כתב: "וכן 'שה תמים בן שנה', מפני כי בן שנה הוא אחד בשנים, ואם היה ב' שנים, היה יוצא מן האחדות, וכל הדברים האלו נמשך לענין האחדות. ודוקא שה ולא עגל ["הפסח אינו בא עגל וחיה, דכתיב (שמות יב, ה) 'שה מן הכבשים ומן העזים'" (רש"י בכורות יב.)], כי שה לדקותו נחשב אחד לגמרי. אמרו ז"ל [ויק"ר ד, ו] 'שה פזורה ישראל' [ירמיה נ, יז], למה נמשלו ישראל לשה, מה שה אם הוא לוקה באחד מאבריו, וכולו מרגיש, אף ישראל, אחד חוטא, וכולם מרגישים. שהרי עכן היה אחד וחטא, וכל ישראל היו מרגישים. וביאור הדבר הזה כי השה לדקות טבעו ואינו בעל חומר גס ועב, כי דבר שהוא חמרי, כמו השור והחמור או הדבר שהוא דומה לו, יש בו ענין חמרי, והחומר מתחלק, ואין בו ענין האחדות. אבל השה טבעו דק ויש לו מזג דק, אינו חומרי, לכך אם נלקה באחד מאבריו כולו מרגיש. וכך ישראל, בעבור שישראל מפני שהם רחוקים ממדריגת החומר, אבל מדריגתם מדריגה רוחנית אלקית, ולפיכך אחד חוטא וכולם לוקים, כי המדריגה הזאת לא תתחלק, והחילוק הוא מצד החומר. וזה שצוה שיהיה הקרבן הזה 'שה תמים', כי התמימות והשלימות הוא אחדות, כדכתיב [שמות כו, ו] 'והיה המשכן אחד'. ופירושו כאשר היה שלם, אז היה נחשב אחד, שהרי החלק אינו שלם ואינו אחד, ודבר זה מבואר". **הנה ביאר** כאן הטעם שהתורה קבעה שיהיה קרבן פסח [שמות יב, ה] "שה תמים זכר בן שנה". אך למעלה פ"ב [קפא.] כתב: "יש מצוה

שהיא 'חוק', כמו שמצות הפסח דוקא שה ולא בקר, בן שנתו ולא בן שתים, ודבר זה חוק שאין טעם בדבר". ולכאורה זה נגד דבריו כאן שביאר הטעם לכך כדי שק"פ יהיה בסוד האחדות. אך אין זה קשיא, כי כבר השריש שגם לחוק יש טעם, אך אין טעמו נגלה לגמרי, וכמו שכתב בגו"א ויקרא פכ"ו אות ב [רמח:], וז"ל: "מפני שהחקות הם דברים שאין טעמם ידוע על אמתתם, ואפשר לאדם להשיג מעט מהם... ומה שאמרו [יומא סז:] כי המצות שהם חקים לא ניתנו טעם שלהם לגלות, אינו רוצה לומר שאין האדם יודע כלל מן המצות, אלא שאין יכול להבין אותם לגמרי, אבל יכול להבין מהם מעט". וכנראה הטעמים שכתב כאן הם בגדר ש"אין יכול להבין אותם לגמרי, אבל יכול להבין מהם מעט" [הובא למעלה פ"ב הערה 35, ופ"ס הערה 52].

(29) ערל אסור בפסח, שנאמר [שמות יב, מח] "וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה' וגו' וכל ערל לא יאכל בו". ומשומד אסור בפסח, שנאמר [שמות יב, מג] "ויאמר ה' אל משה ואהרן זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו", ופירש רש"י [שם] "כל בן נכר - שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. ואחד גוי ואחד ישראל משומד במשמע". ובגו"א שם אות עג [רמב.] כתב: "ואחד גוי ואחד ישראל. פירוש אף על גב דבכל מקום נאמר לשון 'נכר' על גוי, כאן כתיב 'כל בן נכר', רוצה לומר כל מי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, והוא כולל הכל, בין גוי, בין ישראל שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, לא יאכל בו". ודע שבפרקים למעלה [לה, לו, ס] לא ביאר הטעם לאיסור ערל ומשומד, וכאן הוא המקום היחידי שמבאר זאת.

(30) מבאר ש"בן נכר" איירי במומר לע"ז. וכך פשטות לשון הגמרא [יבמות עא.] "בו המרת דת פוסלת", ופירש רש"י [שם] "דאם המיר דתו ונתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, אמר רחמנא 'לא יאכל בו'". וכן הרמב"ם [הלכות קרבן פסח פ"ט ה"ז] כתב "המאכיל כזית מן הפסח... למומר לע"ז... הרי זה עובר בלא תעשה... ו'בן נכר' האמור בתורה זה העובד אל נכר". אמנם הרא"ם [שמות יב, מג] הוכיח מדברי רש"י [שם פסוק מח] ש"אינו רוצה לומר שנשתמד לעבודה זרה, כדכתב הרמב"ם בפ"ט דהלכות קרבן פסח". וכן הרא"ם חזר וכתב [שם פסוק מח]: "פירוש 'בן נכר' לרש"י ז"ל הוא המשומד לאיזו עבירה מן העבירות, לא עבודה זרה כדכתב הרמב"ם בפרק ט' מהלכות קרבן פסח". ובחידושי הגרי"פ לרס"ג [ח"ב לא תעשה קעה] הביא בתחילה שכרא"ם כתב רש"י בשני מקומות [פסחים כח:, וזבחים יח:]. אך הביא שבשני מקומות אחרים רש"י מבאר כרמב"ם [סנהדרין פג: "בן נכר - כהן מומר לעבודת כוכבים, שהוא ערל לב, שנתנכרו

מעשיו לאביו שבשמים", ויבמות עא., וכמובא למעלה]. והמהר"ל נוקט כרמב"ם. וכן בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיט.] כתב: "כי המומר הוא שדבק בעבודה זרה".

(31) לשונו למעלה פמ"ז [תע:]: "מפני שהם היו מחללים אחדותו יתברך, שהיו עובדים עבודה זרה". הרי שאחדות הקב"ה עומדת לגמרי כנגד שניות של ע"ז. ומצינו שלשה מאמרי חכמים המורים על יסוד זה; (א) אמרו חכמים [כתובות סח.] "כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודה זרה". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "האדם מרחם על אשר הוא אחיו. ואם מעלים עיניו כאילו אינו אחיו, הרי הוא פורש מישראל, שהם עם אחד. ובשביל שישראל הם עם אחד, יש להם אל אחד, וכמו שאנו אומרים [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. ולפיכך אם מעלים עיניו מן הצדקה, ואינו מרחם על ישראל, הרי הוא יוצא מן מה שישראל הם עם אחד, והם לאל אחד. והיציאה מן האחדות נחשב כאילו דבק בע"ז לגמרי, שהוא יוצא מן האחדות". (ב) עוד אמרו חכמים [שבת קיח:] "כל המשמר שבת כהלכתו, אפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש, מוחלין לו". ובח"א שם [א, נו.] כתב: "כי השבת מורה על אחדותו, מה שאין לו זוג. וכאשר משמר השבת כהלכתו, מסולק הוא מן חטא ע"ז, כי אין חטא ע"ז רק שנותן יד לכחות חצונות, והשבת מסלק כל הכחות החצונות, עד שהכל מסולק, והכל שב אל השם יתברך, והוא אחד. וזה מבואר מאוד כי מאחר שהוא מעיד על שהשם יתברך ברא הכל, אם כן מסולק הוא מן כל ע"ז, והכל שב אל מי שברא הכל, ולפיכך אמר אפילו עובד ע"ז כאנוש מוחלין לו... כי כאשר מקיים השבת הוא דבק במדריגה של האחדות לגמרי, עד שבאותה מדריגה אין כאן ע"ז ושניות לגמרי... ודבר זה דוקא כאשר שומר שבת כהלכתה לגמרי מכל וכל, שאז יש לו דביקת באחדותו מכל וכל, עד שהוא מסולק מן ע"ז מכל וכל". (ג) עוד אמרו חכמים [שבת קיט:] "כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו... אפילו יש בו שמץ של עבודה זרה מוחלין לו". ובח"א שם [א, סד:] כתב: "כי הברכה הזאת של 'אמן יהא שמיה רבא' הוא למעלה מעולם הזה. וידוע כי הע"ז הוא השניות דוקא היה בעולם הזה, אבל הברכה הזאת היא מעולם העליון, ושם מסתלק השניות, שם רק אחדות. ולפיכך אף אם בו שמץ ע"ז מוחלין, כאשר מורה כי הש"י אחד מצד עולם העליון, ושם מסתלק השניות, עד שלא ימצא רק אחדות גמור מכל צד". ובגו"א בראשית פמ"ח אות יב [שצט.] כתב: "כי מפני שאין האחדות בעולם הזה, עדיין העבודה זרה בעולם". ובאור חדש פ"ט [תתשעב.] כתב: "בשביל שעשה [המן] עצמו עבודה זרה [מגילה י:], והיה פוגע במה שהוא יתברך אחד". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "נקרא יצרא דע"ז 'ברזל', שהיצר הזה מן הנפש שממנו מחשבות רעות

וזרות של ע"ז לקצץ בנטיעות מה שהוא יתברך אחד, ואין שניות. ויצר הרע של ע"ז מקצץ האחדות, ולעשות לו שניות, ולכך נקרא 'ברזל'". הרי שאחדות ה' עומדת כנגד השניות של ע"ז. והרי כל ענינו של קרבן פסח הוא הפרשה מע"ז, וכמו שנאמר [שמות יב, כא] "ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אליהם משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח", ופירש רש"י [שם פסוק ו] "משכו ידיכם מע"ז וקחו לכם צאן של מצוה". **וכן מדוייק** מלשון הרמב"ן [במדבר טו, כב], שכתב: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, **יראתו** ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום". ומדוע הזכיר "יראתו" יותר מאהבתו. אך הואיל ובא להורות שעבודה זרה עומדת כנגד אחדות ה', לכך הדגיש שיראתו אינה כלום, כי היראה מורה על התבטלות הכל כלפי העילה [כמבואר למעלה פמ"ד הערה 169], ואם מודה באלוה זולתו, הרי הוא מופקע מיראת ה', כי יראת ה' שוללת שום שיתוף לאלקות. וכן כתב בנתיב התורה פ"ט [שסז.]: "עם יראת השם יתברך אין לשתף שום דבר כלל [לאלקות]". וראה למעלה פמ"ז הערה 196, ופס"ו הערה 134.

(32) לשון המו"נ [ח"ג פמ"ט]: "ויש במילה עוד ענין אחד צריך מאד, והוא שיהיה לאנשי זאת האמונה כולם, רצוני לומר מאמיני יחוד השם, אות אחד גשמי שיקבצם, ולא יוכל מי שאינו מהם לומר שהוא מהם והוא נכרי... וידוע גם כן רוב האהבה והעזר הנמצא באנשים שהם כולם בסימן אחד, ושהוא על צורת ברית". והחינוך [מצוה ב] כתב: "משרשי מצוה זו [של מילה], לפי שרצה השם יתברך לקבוע בעם אשר הבדיל להיות נקרא על שמו אות קבוע בגופם, להבדילם משאר העמים בצורת גופם, כמו שהם מובדלים מהם בצורת נפשותם". והטור [יו"ד סימן רס] כתב: "כי היא אות ברית חתום בבשרנו, ואינה כשאר כל המצות כמו התפילין והציצית, שאינן קבועין בגוף, וכאשר יסירם יסיר האות. אבל המילה היא אות חתום בבשרינו, ומעידה בנו שבחר בנו השם מכל העמים". ואמרו [סנהדרין לט.] "אמר ליה קיסר לרבי תנחום, תא ליהוו כולן לעמא חד. אמר לחיי, אנן דמהלינן לא מצינן מיהוי כוותייכו". והשל"ה [שמות דרוש אתה תצוה, א] כתב: "מעלת אחדות ישראל היא המילה, שכולם חתמו בחותם אחד, וכמו שהשיב רבי תנחום לקיסר כשאמר ליה תא נהוי לעמא חד, אמר ליה לחיי אנחנו מהולים". והמהרש"א [סנהדרין לט.] כתב: "דאנן דמהלינן לא מצינן כו', והוא הטעם הנכון במצות מילה, אות ברית בבשרינו, דלא מצינו ליהוי ככל הגוים". וכן כתב שוב המהרש"א [מעילה יז.] שהמילה היא "להיותם מובדלים בהבדל גדול מן האומות".

(33) לשון הרמב"ם [הלכות מילה פ"ב ה"ב]: "כיצד מוהלין, חותכין את כל העור המחפה את העטרה עד שתתגלה כל העטרה, ואחר כך פורעין את הקרום הרך שלמטה מן העור בצפורן, ומחזירו לכאן ולכאן, עד שיראה בשר העטרה". והפריעה מיוחדת לישראל אף יותר מהמילה, כי אף בני קטורה שמחויבין במילה [רמב"ם הלכות מלכים פ"י ה"ח], מ"מ אינם חייבים בפריעה. והטעם הוא שכן לא ניתנה פריעה לאברהם אבינו [יבמות עא:], ומצות פריעה הלכה למשה מסיני היא [תוספות שם], ולישראל נאמרה הלכה למשה מסיני, ולא לבני קטורה [שאג"א סימן מט, ומנחת חינוך מצוה ב אות א]. נמצא שהפריעה היא בפרט מיוחדת לישראל. **ויש להבין**, מדוע הביא כאן ענין הפריעה, והרי הערל לא נימול כלל, ובכלל מאתים מנה, שאם לא נימול בודאי שגם לא פרע. ועל כרחך נראה מכך שכוונתו לומר שלערל יש שני חסרונות; הוא לא נימול, והוא לא פרע, ובקשר לקרבן פסח יש חסרון מיוחד במה שלא פרע, מלבד ממה שלא נימול. והמקור לכך הוא בזוה"ק [ח"ג סוף צא:], שאמרו: "בתר דאתגזר אתער עליה אתערותא דרוחא עלאה... ושריא עליה רוחא דההוא עלמא קדישא, כמה דאת אמר [יחזקאל טז, ו] 'ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך וגו'', 'בדמיך' בתרי. ואי תימא, התם כד נפקו ישראל ממצרים, דשכיח בינייהו דם פסח ודם מילה, כדין כתיב 'בדמיך חיי', הכא מאי 'בדמיך'. אלא תרין, חד דמילה, וחד דפריעה". הרי שפריעה עומדת כנגד קרבן פסח שהיה ביצ"מ; כמו שביצ"מ היו מילה וקרבן פסח ביחד, כך בהמשך הדורות יש מילה ופריעה ביחד. **ודברי הזוה"ק** יוסברו היטב על פי צירופם של שני מקורות; (א) דבריו למעלה פל"ה [תרכז.], שכתב: "נתן להם שתי מצות אלו, דם פסח ודם מילה. והיא [המילה] הסרת הערלה, שהוא פחיתות וגנות האדם. ואין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה, המבדיל בין השם יתברך ובין האדם. ואחר שהסיר פחיתות וגנות שלו, אז יעבוד לו בודאי, וזה דם פסח, שהפסח הוא עבודתו לו יתברך, ואז ראוים להגאל. אבל שיהיה עובד עם פחיתות וגנות שעדיין בו, אין זה עבודה. לכן נתן להם אלו ב' מצות, המילה והפסח". (ב) דברי הבית הלוי [פרשת לך לך], שכתב: "הנה בעיקר מצות מילה חקרו הראשונים ז"ל אם הוא בגדר הסרת החסרון, דהערלה הוא מום באדם הישראלי, ובמילה מפרידים את החסרון ממנו. או אם הוא הוספת מעלה וקדושה, וכמו כל מצות עשה שהם בקום ועשה, שהם להוסיף מעלה וקדושה לאומה הישראלית... והנראה דנוכל לומר דהני שני בחינות הם בחיתוך ופריעה. דהחיתוך הוא הסרת מעליו הערלה, ובזה מוציא עצמו מכלל הכותים שנקראו ערלים, 'כי כל הגוים ערלים' [ירמיה ט, כה], ובחיתוך הוא מבדיל עצמו מהם. ואחר כך באה הפריעה, והיא לאות ברית קודש להתקשר ולהתקדש בקדושת ישראל

להיות עם אחד". והוכיח כן מהרבה מקומות באופן הפלא ופלא, וכתב שם "הרי להדיא דהחיתוך הוא הסרת הערלה, והפריעה הוא התגלות אות הברית" [הובא למעלה פל"ה הערה 29]. נמצא שיחס המילה לק"פ ויחס המילה לפריעה הוא זהה; שניהם בבחינת "סור מרע [מילה] ועשה טוב" [ק"פ ופריעה]. לכך מי שהוא ערל הוא נפסל מקרבן פסח לא רק מחמת העדר המילה, אלא בפרט גם מחמת העדר הפריעה, כי הפריעה שייכת בעצם לקרבן פסח [כמבואר בזוה"ק]. ואם המילה, שאינה שייכת כפריעה לקרבן פסח, העדרה מונע מהערל לאכול קרבן פסח, הפריעה ששייכת בעצם לקרבן פסח, בודאי שהעדרה ימנע מהערל לאכול קרבן פסח. נמצא שהערל נאסר לאכול קרבן פסח מחמת שלא נעשתה בו מילה, וביותר מחמת שלא נעשתה בו פריעה.

(34) כוונתו לספר היצירה [פ"א מ"ג], שאמרו שם "עשר ספירות בלימה, מספר עשר אצבעות, חמש כנגד חמש, וברית יחיד מכוונת באמצע". ובח"א לנדרים לא: [ב, ה.] כתב: "גדולה מילה שנכרתו עליו י"ג בריתות [נדרים לא:]. ודבר זה כי הערלה היא דומה לקליפה... והקליפה מפסקת, וכאשר יסולק הערלה יש כאן ברית לגמרי עם השם יתברך. ואלו י"ג בריתות יש לך להבין מאד, כלומר ברית גמור מכל צד. וזה כי הברית הגמור הוא לאוהב שהוא יחיד, ולא שייך ברית גמור לשני אוהבים, ודבר זה מבואר. ומפני שהמילה היא ברית גמור, נקראת המילה 'ברית יחיד', לומר שהמילה היא ברית גמור. כי לא יתכן שיהיה הברית הגמור לשנים, רק הברית הוא ליחיד, שאם יש לו ברית עם אחר, אין כאן ברית גמור, כי אין חבור לשנים, שצריך שיהיה בעל הברית עם מי שכורת עמו ברית אחד, וזה אי אפשר בשנים, ודבר זה מבואר. ומפני כך אברהם שקבל הברית תחלה נקרא 'יחיד', וכמו שאמרו ז"ל [פסחים קיח.] בענין כבשן האש שהשליכו נמרוד 'נאה ליחיד להציל את היחיד'. וזה מפני הברית הגמור שהיה להקב"ה עם אברהם על ידי המילה שנתנה שתהיה ברית הוא ברית גמור, ואין ברית גמור רק עם אחד, ומספר 'אחד' הוא שלשה עשר, לכך נכרתו י"ג בריתות על המילה, לומר שברית המילה הוא ברית יחיד, שהוא ברית גמור. ועוד יש לך להבין כי אלו בריתות הי"ג הם מצד היחידות, כי הם נגד י"ב גבולים והאמצעי שהוא תוך הגבולים, ועל ידי זה יש קשור וחבור גמור מכל צד, שהם י"ג. אבל שלשה וארבע אין הקשור לגמרי, והבן זה היטב, כי אין לפרש יותר" [הובא בחלקו למעלה פל"ו הערה 147]. ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "ראש הגויה הוא יחידי... כנגד הסוף וההשלמה שהוא אחד גם כן, ולפיכך נקרא 'ברית יחיד', כאשר ידוע בחכמה".

(35) פירוש - ברית מילה היא "אחד" הן מצד חבור ישראל להדדי, והן מצד חבור ישראל להקב"ה. לכך ערל מופקע משתי אחדויות אלו, וממילא מופקע מקרבן פסח.

(36) כמו שאמרו חכמים [פסחים לז:] "'אחד מכל קרבן' [ויקרא ז, יד], אחד - שלא יטול פרוס", ופירש רש"י [שם] "ארבעת מינין היו בה של עשר עשר חלות, ומכל מין ומין נותן אחד לכהן, והשאר לבעלים, וכתיב 'אחד', שלא יתן לו פרוסה", הרי ה"אחד" אינו חלק. ולמעלה פ"ג [רד.] כתב: "וידוע שכל שאינו שלם, והוא חלק בלבד, אינו אחד, שיש עוד חלק, ויש בו רבוי". ולמעלה פי"ב [תקעג:] כתב: "כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד". ולמעלה פל"ו [תרנט:] כתב: "כבר אמרנו שקרבן זה צוה הקב"ה להורות על שהוא יתברך יחיד בעולמו, ולפיכך כל המעשים מן קרבן זה נמשכים אחר ענין זה, להורות על האחדות. ולפיכך מצותו על ראשו ועל כרעיו". ולמעלה פ"ס [שפ.] כתב: "וזהו עצם הקרבן הזה. לכך היה כל העבודה הזאת בענין אחדות. כי היה מצות הקרבן לאכול אותו על כרעיו ועל קרבו, שאין ראוי שיהיה הקרבן הזה מחולק, רק על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו. כי הדבר שהוא מחולק אינו אחד, שהרי יש בו חלקים, אבל דבר שהוא שלם יש בו אחדות, וכל ענין עבודה זאת בקרבן הזה להורות על האחדות".

(37) לשונו בדרשת שבת הגדול [קצז:]: "'ועצם לא תשברו בו', שלא יהיה נחלק בעצמו, כי העצם הוא בנין בעל חי, ולא היה נחלק עיקר בנין בעל חי, שהם עצמות שעליהם נסמך הבעל חי". ואודות שעמידת אדם ובהמה באה מחמת העצמות, כן כתב בנתיב התורה פ"א [מז.]: "העצמות הם... בנין האדם, שעליו נבנה האדם". ושם פט"ו [תרג.] כתב: "כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו". ובגו"א במדבר פכ"ד אות ח [תה:] כתב: "כי העצם העיקר שעומד עליו האדם". ובנתיב לב טוב ספ"א [ב, ריב:] כתב: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:] כתב: "העצמות הם עיקר בנינו של אדם, שהגוף נסמך על העצמות, והם חוזק בנינו של אדם". והעצמות נקראו כך משום שהם עצם האדם, וכמו שכתב למעלה פי"ט [קצז.]: "כי כבר ידענו שהזיווג הוא עצם מעצמיו, כמו שאמר [בראשית ב, כג] 'זאת הפעם עצם מעצמי'". ובנצח ישראל פ"ה [קט:] כתב: "היינו דכתיב [משלי טו, ל] 'שמועה טובה תדשן עצם', רצה לומר עצמו של אדם" [הובא למעלה פי"ט הערה 163, ופ"ס הערה 63].

(38) לשונו למעלה פ"ס [שפו:]: "וכן 'ועצם לא תשברו בו' גם כן דבר זה, שאם היה שובר העצם בפסח היה זה חילוק ופירוד דבר שאין צריך לאכילה. כי אף על גב שהוא אוכל הבשר שהוא ראוי לאכילה, אין זה חילוק ופירוד, מפני שהוא עומד לאכילה. אבל

שבירת עצמות אין זה לאכילה, ונקרא שבירה ופירוד, ודבר זה לא יתכן לפסח. ועוד, כי שבירת העצם, במה שהוא עצם, שבירתו יותר נקרא פירוד וחילוק".

(39) פירוש - משונה אכילת קרבן פסח שמצות אכילתה היא רק בלילה, ולא גם ביום. ואמרו חכמים במשנה [זבחים נו:] "הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים... שינה באכילתן; הבכור נאכל לכהנים, והמעשר לכל אדם, ונאכלין בכל העיר בכל מאכל לשני ימים ולילה אחד. הפסח אינו נאכל אלא בלילה". והתחלת זמן אכילתו היא בתחילת הלילה [תוספתא פסחים ס"פ ב]. ואם עבר ואכל כזית צלי מבעוד יום, מלבד שלא קיים מצותו, עבר על עשה, שנאמר [שמות יב, ח] "ואכלו את הבשר בלילה הזה", ודרשו [פסחים מא:] "בלילה" ולא ביום, ולאו הבא מכלל עשה - עשה. ולמעלה פל"ו [תרנז.] ביאר זאת מחמת שמכת בכורות היתה בלילה, ושם הערה 67.

(40) לשונו למעלה פל"ד [תקפד:]: "כמו שהאור מורה על המציאות, כן החושך מורה על ההעדר". ולמעלה פנ"ז [ש:] כתב: "היושב בחושך כאילו הוא מת, שנאמר [איכה ג, ו] 'במחשכים הושיבני כמתי עולם'". ולמעלה פס"א [תפ:] כתב: "כבר אמרנו לך כאשר היו ישראל במצרים היו נחשבים כעובר במעי בהמה. וכאשר יצאו נחשבו כעובר הנולד. ועל זה אמרו רבותינו ז"ל [פסחים קטז:] שיצאו מאפילה לאורה, רוצה לומר שלא היה להם מציאות בפעל, וזהו האפילה, ואחר כך יצאו לאורה, להיות להם מציאות בפעל". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ושם ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות... כמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך [נדרים סד:] הסומא נחשב נעדר

כמו מת". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכמלוקט למעלה פל"ג הערה 78, פנ"ז הערה 162, פס"א הערה 61, ופס"ז הערה 183.

(41) לכך "אכילה בלילה" מורה על שני דברים אלו; (א) האכילה היא הקיום [כמבואר למעלה פ"ס הערה 360, ופס"ט הערה 15]. (ב) הלילה הוא ההעדר. והואיל ואיירי באכילת קרבן, זה מורה שהקיום הוא מהקב"ה, כי אכילת הבעלים בקדשים קלים [פסח הוא שלמים (פסחים נט.)] משלחן גבוה קא זכו, וכמו שכתב רש"י [ביצה כא.] "כהנים משלחן גבוה קא זכו - בחזה ושוק, והוא הדין לבעלים בשאר הבשר, כעבד הנוטל פרס מבית רבו, נמצאת כל השחיטה לשם גבוה". ורש"י [סוכה ט.] כתב: "שלמי חגיגה שם שמים חל עליהם לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין, דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה, כעבד הנוטל פרס".

(42) שנאמר [שמות יב, כט-ל] "ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים וגו' ויקם פרעה לילה הוא וכל עבדיו וכל מצרים ותהי צעקה גדלה במצרים כי אין בית אשר אין שם מת".

(43) פירוש - בלילה של מכת בכורות הגיעה המכה מהקב"ה אל כל העולם, וקיום ישראל נתאפשר רק מחמת שהם מקבלים קיומם מהקב"ה, ואינם שייכים לעולם, וכמבואר למעלה הערה 10. ואודות שאין לישראל שום קיום מעצמם, וכל קיומם הוא מה', כן השריש בנצח ישראל ר"פ יג [שיח.], וז"ל: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע כי לא דבר זה בלבד מה שישראל חלק השם יתברך... [אלא] כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד... שזהו ענין קדימת 'נעשה' ל'נשמע' שאמרו ישראל [שמות כד, ז]. כי אין ישראל נמשכים לרצונם כלל, רק לרצון העלה ברוך הוא, והם ונפשם אל השם יתברך, ולא שייך בזה להקדים 'נשמע' ל'נעשה', כאילו היה תלוים בדעתם וברצונם, אבל אינם תולים בדעתם וברצונם כלל... כי אין לישראל מצד עצמם שום מציאות כלל, רק המציאות שיש להם הוא השם יתברך, שנותן מציאות להם, וכל מציאותם וקיומם הוא השם יתברך. ואף כי כל הנמצאים קיום שלהם [הוא מ]השם יתברך, המקיים את הכל, הפרש יש; כי כל הנמצאים אין להם קיום מן השם יתברך מצד אמיתת עצמם, רק דבר שאין אמיתת עצמם, ולפיכך בסוף מגיעים אל ההפסד. אבל ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים,

ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'". ובנצח ישראל פ"ל [תקפח.] כתב: "ישראל הם לגמרי אל השם יתברך, עד שאין להם מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם, לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות". ואמרו חכמים [מגילה טז.] "'כי נפול תפול לפניו' [אסתר ו, יג], דרש רבי יהודה בר אלעאי, שתי נפילות הללו למה. אמרו לו, אומה זו משולה לעפר, ומשולה לכוכבים; כשהן יורדין, יורדין עד עפר. וכשהן עולין, עולין עד לכוכבים". ובאור חדש פ"ו [תתרמג.] כתב: "ומה שאמרו בגמרא כי אומה זה משולה לעפר ולכוכבים. ופירוש זה כי 'נפול תפול' משמע נפילה גמורה, עד שאין אחריה נפילה. ודבר זה מפני כי אין אומה כמו זאת ישראל, כי השם יתברך צורה אחרונה להם... ואם אין ישראל עושין רצונו של מקום, השם יתברך מסתלק מאתם, אשר הוא צורה נבדלת להם, ואז הם נופלים לגמרי. וכבר אמרנו כי מורה על זה שם 'ישראל', כי 'אל' הוא אמתת צורתם. וכאשר השם יתברך מסלק כבודו מהם, כאילו יש בטול לשמם, ובטל עצם צורתם, ואז הם נופלים לגמרי. וכאשר הם עולים, עולים עד לרקיע, כי הם דביקים בו יתברך, כאשר מורה שם 'אל' שהוא בשמם" [הובא למעלה פ"ס הערה 18, וש"נ]. וראה להלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 17.

(44) כמו שנאמר [שמות יב, כג] "ועבר ה' לנגוף את מצרים וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזת ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף". ומה שמזכיר סיפא דקרא ["ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף"], ולא רישא דקרא ["ועבר ה' לנגוף את מצרים וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזת ופסח ה' על הפתח"], כי ברישא דקרא איירי רק במניעה מצד הקב"ה, שלא יכה את ישראל משום שיפסח על הפתח. וכבר השריש ש"אין ההעדר מפעולת פועל השם יתברך במקבל" [לשונו למעלה פנ"ו (רלו.)], לאמר שאין "סור מרע" נחשב לפעולה, ואין בכך להורות ש"אנחנו מצד השם יתברך בא לנו הקיום". אך בסיפא דקרא איירי בפעולה מצד הקב"ה, וכמו שפירש רש"י [שם] "ולא יתן המשחית - ולא יתן לו יכולת לבא, כמו [בראשית לא, ז] 'ולא נתנו אלקים להרע עמדי'". והגו"א שם אות נא [רכה.] כתב: "לא יתן לו יכולת. דכמשמעו אין לפרש [שה' ימנע מהמשחית לבא, אך לא שיסיר ממנו יכולתו], דמאי רבותא שלא יתן המשחית לבא אל בתיכם". וכוונתו שאין שום רבותא במניעת נזק, כי אין ההעדר מפעולת הפועל, אך יש רבותא בהסרת יכולת המשחית מלבא לבתים, ויש בכך להורות ש"אנחנו מצד השם יתברך בא לנו הקיום".

(45) לשון רש"י [שמות יב, מו]: "בבית אחד יאכל - בחבורה אחת, שלא יעשו הנמנין עליו שתי חבורות ויחלקוהו. אתה אומר בחבורה אחת, או אינו אלא בבית אחד כמשמעו, וללמד שאם התחילו והיו אוכלים בחצר וירדו גשמים, שלא יכנסו לבית, תלמוד לומר [שם פסוק ז] 'על הבתים אשר יאכלו אותו בהם'. מכאן שהאוכל אוכל בשני מקומות".

(46) זהו לשונו הזהב של רש"י [שמות יב, מו], שכתב: "בבית אחד יאכל - בחבורה אחת, שלא יעשו הנמנין עליו שתי חבורות **ויחלקוהו**". ולמעלה ר"פ לו [תרמד.] כתב: "כבר נתבאר לך כי הפסח מורה על שהוא יתברך אחד. ולכך נצטוו שאסור לאכול הפסח בשני חבורות, שאם כן היה זה חלוק ופרוד, וכל עבודת הפסח מורה שהוא יתברך יחיד. וזה נודע ביציאת מצרים, שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים... ומפני זה היה קרבן פסח מורה על אחדותו יתברך". ולמעלה פ"ס [שפ:]: "וכן 'בבית אחד יאכל', כל הענין הזה שאסור לחלק הקרבן לשתי חבורות, או שאסור לאכול אותו בשתי מקומות, דפלוגתא דתנאי הוא במסכת פסחים [פו.]. כל הדבר הזה שיהא מעשה הקרבן ואכילתו בענין האחדות, ולא בענין החלוק".

(47) ראה למעלה הערה 5.

(48) לשונו למעלה פ"ה [רעא.]: "ובמדרש במדבר רבה [יט, א], 'מי יתן טהור מטמא לא אחד' [איוב יד, ד], כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז, יאשיה מאמון, ישראל מאומות. מי עשה כן, מי גזר כן, לא יחידו של עולם, עד כאן. ביארו רז"ל כי המדה נותן כן להיות יוצא טהור מטמא, לכך הכתוב אומר 'לא אחד'. ולמה לו לומר 'לא אחד', רק רצה לומר כי מפני שההפכים יש להם סבה אחת, שאין המציאות מחולק, רק יש להם סבה אחת. וזהו הסבה הראשונה שבאו ההפכים מאתו, ומפני זה יוצאים זה מזה. לכך אמר 'לא אחד', יחידו של עולם המאחד את המציאות, ובשביל שהוא מאחד הכל, לפיכך יוצאים ההפכים זה מזה. שאילו לא היה להם התאחדות, לא היו יוצאים זה מזה. ומצד שהוא יתברך מאחד את המציאות, יצאו זה מזה. ואף המציאות הרע הוא מאחד, והרי דבר זה עמוק מאוד". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצו.] כתב: "כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים. ומה שהוא סבה לשני הפכים דבר זה בעצמו אחדותו יתברך. שאם לא היה הוא סבה רק לדבר אחד, כאילו תאמר שהוא סבה לאש, ואם כן חס ושלום יש עוד סבה להפך האש, הם המים, שהם

הפך האש. ומפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד, שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים, והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם הוא יתברך אחד. ודבר זה בארנו במקומות הרבה בספר גבורות השם, כי השם יתברך שהוא אחד, הוא סבה להפכים". ולמעלה פ"ס [שצג.] כתב: "ויותר מזה, כי הפך הדבר מה שחשבו [הכופרים], כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים, הדבר הוא הפך זה; כי מפני שהוא אחד הוא הכל, שהרי אין בלתו, ולפיכך מאתו באו ההפכים... כי ההפכים הם גם כן הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל. ולפיכך ראוי שיצאו ההפכים מן אותו שהוא מיוחד, כי ראוי שיהיה ממנו הכל, כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם". **ובנתיב גמילות חסדים** פ"ד הביא את דברי הגמרא [ברכות ו:] שהמשמח חתן וכלה כאילו הקריב תודה, וכתב שם [א, קסב.] לבאר: "ומה שאמר כאילו הקריב תודה, פירוש כי התודה כאשר השם יתברך עשה לו נס... מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו... ולכך יש להקריב אליו חמץ ומצה [רש"י ויקרא ז, יב], כלומר שראוי להקריב אליו ההפכים, במה שהוא אחד, ומי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש [במדב"ר יב, ח], ולכך אין אחד [שהוא] הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים, ולכך מקריבין אליו ההפכים. וזה מורה שהוא אחד. ודבר זה בארנו בחבור גבורות השם. וזה שמשמח חתן וכלה, אשר חתן וכלה זכר ונקבה, גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם. שהרי היו"ד הוא באיש, והה"א באשה [רש"י סוטה יז.], לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים. ודבר זה נחשב כמו הקרבת תודה. כי החמץ והמצה שהם הפכים, כאשר מקריבין אותם אל השם יתברך מורה כי הוא יתברך אחד. וכן כאשר משמח חתן וכלה, ובזה הזיווג שהם הפכים הוא אחד על ידי השם יתברך, אשר הוא מאחד אותם, ובזה השם יתברך הוא אחד" [ראה למעלה פל"ו הערה 18, פמ"ז הערה 74, ופ"ס הערה 82].

(49) להלן [לאחר ציון 59 יתבאר שהמצה מורה על הגאולה, ולאחר ציון 61 יתבאר שהמרור מורה על השעבוד].

(50) על פי הפסוק [דברים לב, לט] "ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא וגו'". ולמעלה פל"ו [תרמז:]: "לפיכך צוה לאכול הפסח הזה המורה על האחדות, 'על מצות ומרורים'; המצה מורה על הגאולה, כאשר ידוע, והמרורים על השעבוד, לומר כי הכל בכחו, שהוא המוחץ והוא הרופא". ולמעלה פ"ס [שצב:] כתב: "ואמרה תורה כי הקרבן הזה שהוא לאל אחד יתברך ויתעלה, יהיה הקרבן נאכל על מצות ומרורים. כי המצה מורה על החירות, והמרור הוא שמורה על השעבוד,

כי מאתו שהוא אחד יבא החירות והפכו הוא השעבוד, שהוא המוחץ והוא הרופא". ולפי זה מאוד מובנת הדגשת הפסוק בתחילתו "ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי", כי הואיל ו"אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא", ומאחד הפכים, לכך זה מורה שה' אחד בעולמו, "ואין אלהים עמדי" [ראה למעלה פל"ו הערה 19, ופ"ס הערה 79].

(51) למעלה פ"ס [שצד.] ביאר הסבר שני מדוע הפסח נאכל על מצות ומרורים. ובעוד שבהסברו הראשון ביאר שזהו כדי להוציא מלבן של אפיקורסים האומרים כי מן האחד לא יבואו ההפכים, לכך המצה והמרור, המורים על חירות ושעבוד, מצטרפים לאחדות של ק"פ. הרי בהסברו השני ביאר שק"פ מורה שישראל הם אל ה', ומחמת המדריגה העליונה הזאת נמשכים הגאולה והשעבוד. ושם בהמשך הפרק [תי.] סיכם שני הסברים אלו בזה"ל: "הרי לך מצות הפסח שנאכל עמו מצה ומרור; כי הפסח הוא שאנו אל השם יתברך שהוא אחד, ומן השם יתברך אשר הוא אחד שתי המדות, אשר האחת מצה, מורה על החירות, והשניה השעבוד. כי מי שהוא אחד יש בידו שתי המדות, כמו שהתבאר. או שתאמר כי הפסח הוא מה שאנו אל השם יתברך כמו שהתבאר למעלה, ובמה שאנו אל השם יתברך נמשך לנו המצה ונמשך לנו המרור, הכל כמו שהתבאר למעלה. וזהו מצות פסח על מצות ומרורים". ועד כאן ביאר את ענין האחדות של קרבן פסח, ומעתה יבאר שאר מצות היום. **ובדבריו אלו** מתיישבת הערה אלימתא; כמה פעמים חזר ושנה את יסודו שק"פ מורה על אחדות ה'. ולכאורה יסוד זה עומד בסתירה ליסוד אחר שהשריש, והוא שהקרבן מורה על המקריב, ולא על הקב"ה. וכגון, בדרוש על התורה [יא.] כתב: "כפי מה שהוא האדם ייחד לו השם יתברך ציווי ההקרבה שיהיה מקריב אליו. וכאמרם ז"ל [סוטה יד.] על הסוטה 'מפני מה אמרה תורה שיהא קרבנה מן השעורים. היא עשתה מעשה בהמה, ולכך קרבנה מאכל בהמה'". ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "יש לדעת כי קרבן האדם מתיחס אל מי שמביא הקרבן. וכמו שתמצא בפרשת ויקרא קרבן מיוחד לכהן משיח [ויקרא ד, ג], וכן לנשיא [שם פסוק כב], וכן להדיוט [שם פסוק ב]... הרי כל קרבן מיוחד לבעל הקרבן". ובהמשך הדרשה [ריט.] כתב: "כבר ביארנו כי הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא המקריב". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם יסודו "כי ראוי שיהיה הפסח קרבן אחד מפני שהוא מורה על השם יתברך שהוא אחד" [לשונו למעלה פ"ס (שפז:)], הרי ק"פ היה אמור להורות על ישראל, ולא על "ה' אחד". **אך סתירה זו בנין היא**; באומרנו "ה' אחד" אין כוונתנו לומר אלא שה' הוא המציאות הבלעדית בבריאה, וזולתו אפס. והמורים על כך הם ישראל, שלשם כך נבראו להורות בעליל שה' הוא אחד. נמצא שמתוך הרבוי שיש בעוה"ז, נצבת כנסת ישראל ומעידה לכל שה' הוא

אחד. והואיל ואחדותו יתברך מורה ש"אין עוד מלבדו" [דברים ד, לה], וישראל הם אלו שנבחרו להורות על אחדות זו, לכך אין סתירה בין היות קרבן פסח מורה על אחדות ה' ובין היותו מורה על מעלת המקריב [ישראל קדושים], כי אחדותו יתברך היא היא זהותם של ישראל, שהיא התבטלות מוחלטת לה'. וזהו שכתב כאן במתק לשונו "שכשם שהוא אחד, בוחר בעם אחד". הרי כרך בחדא מחתא אחדות ה' ואחדות ישראל, "יחידה ליחדך" [ראה למעלה פל"ו הערה 92, ופ"ס הערה 64].

(52) כמו שאמרו בגמרא [פסחים קכ.] "אמר רבא, מצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן. ומאי שנא מרור, דכתיב [במדבר ט, יא] 'על מצות ומרורים', בזמן דאיכא פסח יש מרור, ובזמן דליכא פסח ליכא מרור, מצה נמי הא כתיב 'על מצות ומרורים'. מצה מיהדר הדר ביה קרא 'בערב תאכלו מצות'". והרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"א] כתב: "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר, שנאמר 'בערב תאכלו מצות', בכל מקום ובכל זמן. ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח, אלא זו מצוה בפני עצמה". וראה להלן הערה 62.

(53) דע ששלשה מקראות כתובים באיסור אכילת חמץ; [שמות יב, כ] "כל מחמצת לא תאכלו", [שמות יג, ג] "ולא יאכל חמץ", [דברים טז, ג] "לא תאכל עליו חמץ". לדעת רבי שמעון [פסחים כח:], הסובר שלפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו, למדים איסור תוך זמנו מהכתוב "לא תאכל עליו חמץ", שהרי סמוך לו [שם] "שבעת ימים תאכל עליו מצות". נמצא שמה שמביא כאן את הפסוק "לא תאכל עליו חמץ" זהו לדעת רבי שמעון. אך להלכה כתב הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ז] שאיסור אכילת חמץ בפסח הוא מהכתוב "ולא יאכל חמץ", ומנוהו במנין הלאוין [סהמ"צ ל"ת קצז, וחינוך מצוה יט]. ועיין במנחת חינוך [שם] שיש להתרות בו משום לאו זה.

(54) לגבי איסור חמץ.

(55) המשך דבריו בא ליישב "מה ענין חמץ אצל חוזק יד" [לשון רבינו בחיי שמות יג, ג].

(56) לשונו בח"א לשבת עז: [א, מב.]: "כח מדת הדין הוא ממהר לצאת לפעל מכח חוזק המדה, ולפיכך היה הלילה קודם היום... כי מדת הדין ממהר פעולתה ויוצא קודם לפעל, מפני חוזק המדה". וראה למעלה פכ"ד הערה 4, ופע"א הערה 110.

(57) אודות ההבדל בין "יד חזקה" ו"זרוע נטויה", ראה למעלה פנ"ב [נא:], ושם הערה 102 מה שנתקשה שם מדבריו כאן.

(58) פירוש - אז יש צורך להתגבר על המתנגד, והתגברות זו נעשית בחוזק, וכמו שכתב בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:]: "כל דבר אשר יש מתנגד אליו צריך חיזוק כנגד זה.

והתורה צריכה חיזוק מאוד, כי האדם בעל גשם ובעל חומר, ולכך צריך האדם חיזוק מאוד להתגבר על החמרי" [הובא למעלה פנ"ד הערה 250]. ועוד אפשר לבאר על פי דבריו למעלה פע"א [לאחר ציון 106], שכתב: "וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר". ו"להוציא מן שעבוד ומרשות אחר" הוא שנוי ממצבו הראשון, ולכך "צריך חוזק". וראה למעלה פע"א הערה 109. **וכפל לשונו** ["להוציא מן שעבוד ומרשות אחר"] יוסבר היטב על פי דבריו למעלה פ"ס [תכג.]: "כי ישראל היו משועבדים במצרים מצד ישראל בעצמם, ומצד המלך המושל. וזה, כי יש עם ראוי לשעבוד מצד עצמם, שהם עם שפל ודל. ויש עם שאין ראוים מצד עצמם שיהיו משועבדים, אבל המושל מתעורר בכח גדול מאוד למשול עליהם. ואצל ישראל היו שניהם; אם מצד ישראל, מפני שלא היה להם מעולם ארץ לנחלה, ולא היו עם מיוחד, כאילו היו עבד יליד בית למצרים, שנולדו בארצם ותחת רשותם, ומצד הזה ראוים הם לעבדות. ואם מצד פרעה הרשע, שהיה מתעורר עליהם בכח גדול לשעבד בהם". וכן כתב למעלה פנ"ב [נג.]. וזו כפילות לשונו כאן; "להוציא מן שעבוד" הוא כנגד שראוי לישראל להיות עבדים במצרים. ו"מרשות אחר" הוא כנגד מלכות של פרעה. וראה למעלה פנ"ב הערה 105, ובסמוך הערה 66.

(59) הנה על הגאולה העתידה נאמר [ישעיה נב, יב] "כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכון". ובנצח ישראל ס"פ מז [תשצא:] עמד על ההבדל מיצ"מ, שנעשתה דוקא בחפזון. ושם [הערה 60] נתבאר שביצ"מ היתה התנגדות מצד העולם הגשמי לדברים האלקיים, אך לעת"ל העולם יתעלה ממדריגתו הגשמית, ושוב לא תהיה התנגדות לדברים האלקיים, ואם אין התנגדות - חפזון מנין.

(60) לשונו למעלה ר"פ לה [תרכ:]: "נאסר החמץ שנעשה באריכות הזמן, ששוהה להחמיץ. וכל ענין הגאולה כך היה, 'כי לא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ' [הגדה של פסח], שמזה תראה שכל ענין הגאולה מבלי המשך זמן". וכן להלכה בצק שלא נראו בו סימני חימוץ, מ"מ אם שהה כשיעור שיהלך אדם מיל, כבר החמיץ וישרף מיד [פסחים מו.]. והוא הדין כשאינו בקי בסימני חימוץ, כתבו ראשונים ששיעורו מיל [יראים השלם סימן נב]. ואף על ידי עיסוק, אם שהה כשיעור מיל אסור [ריטב"א פסחים מו.]. וראה למעלה פ"ס הערה 139, וש"נ.

(61) לשונו למעלה פ"ס [תז.]: "ועוד יש לפרש לפי פשוטו כי הגאולה להוציא אותם ממצרים היה בחוזק, כמו שכתוב בכל מקום אצל יציאת מצרים חוזק הפעולה, [שמות יג, טז] 'כי בחוזק יד הוציאנו ממצרים'. וכל דבר שהוא פועל בחוזק, פועל במהירות לפי

חוזק פעולתו. ולפיכך כתיב [שם פסוק ג] 'זכור את היום אשר יצאתם ממצרים כי בחוזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ'. פירוש, כי החמץ שנעשה בעכוב זמן, אין זה חוזק, אבל החוזק מה שנעשה בלי זמן. ומפני שהוציא אותם בחוזק, 'לא יאכל חמץ'. ולפיכך צוה להם לאכול מצה בליל היציאה, שיקנו ישראל מעלה זאת שיפדה ה' אותם בחוזק. כמו שצוה להם לאכול פסח כדי שיפסח ה' עליהם, ולאכול בחפזון [שמות יב, יא], שהיא מהירות גם כן [רש"י שם], והכל כדי להתדבק במדה שממנה החוזק, להוציא אותם במהירות. וזה שאנו אומרים 'מצה זו שאנו אוכלים על שום מה שלא הספיק וכו'', פירוש כיון שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ, אם כן בחוזק הוציאנו ה', ולפיכך יש לנו לאכול מצה בשביל שגאלנו בחוזק ובמהירות. ופירוש זה פשוט מאוד". ואע"פ שלמעלה ביאר שחפזון של מצרים נבע ממה שישראל יצאו ממצרים במדריגה שהיא למעלה מהזמן [למעלה פל"ו (תרנא.), ופנ"א (יח.). וראה למעלה פ"ס (תד:), ושם הערה 125], מ"מ כאן נקט בהסבר הפשוט יותר [כפי שכתב על פירוש זה (למעלה פ"ס) "ועוד יש לפרש לפי פשוטו", "ופירוש זה פשוט מאוד"].

(62) כמבואר בגמרא [פסחים קכ.], והובא למעלה הערה 52.

(63) הולך לבאר מדוע בזה"ז מרור אינו מהתורה. ודע שהרמב"ם בסהמ"צ מ"ע נו ביאר זאת משום שאכילת מרור טפלה לפסח, ואינה מצוה לעצמה. ואילו היראים השלם סימן צד ביאר מפני שלענין זה הוקש מרור לפסח, שבזמן שאין פסח נוהג, אין מרור נוהג [הובא למעלה פ"ס הערה 160].

(64) לשונו למעלה פל"ו [תרמט:]: "המרירות מורה השעבוד, לפי שאדם מתפעל מן המרירות, כמו שמתפעל המשועבד, לכך המרורים מורים על השיעבוד... שהשעבוד נרמז במרור, על שם המרירות המופלג המורה על שעבוד, כי כל מרור האוכלו מתפעל מן מרירותו". ולא הזכיר כאן כלל תיבת "מתפעל", ויש לעיין אם דבריו כאן הם טעם אחר [כפי שצויין למעלה פל"ו הערה 28]. ולמעלה פנ"א [כ:] כתב: "לכך עשו זכר במרור על השעבוד [שמות א, יד] 'וימררו את חייהם'".

(65) למעלה [לאחר ציון 47].

(66) "כי להוציא מן שעבוד ומרשות אחר צריך חוזק" [לשונו למעלה לפני ציון 58].

(67) פירוש - הגאולה והשעבוד הם כנגד יד ימין ויד שמאל, וכמו ששתי הידים נמשכות מגוף אחד, כך הגאולה והשעבוד נמשכים מאחדות ה'. ואודות שהגאולה בימין, והדין בשמאל, הנה ידוע שימין מורה על החסד, ושמאל מורה על הדין, וכמו שאמרו [סוטה מז.] "שמאל דוחה וימין מקרבת". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ח [תקעח:], נתיב התורה

פט"ז [תרנג.], ח"א לנדרים לב: [ב, יא.], ועוד [ראה למעלה פ"י הערה 29, פל"ח הערה 116, פל"ט הערה 82, פמ"ה הערה 131, ופמ"ז הערה 481]. ואודות שיד ימין היא "ידו החזקה", כן כתב למעלה הקדמה שלישית [קכז:]: "ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתיחס לשם הכח הגדול". ובהמשך שם [קלו:] כתב: "צד דרום נקרא 'ימין', ומשם כח ותוקף הימין לנצח המתנגד". ולמעלה פ"י [תקיט.] כתב: "היד ימין גובר על שמאל". ובנצח ישראל פ"ה [פה.] כתב: "היה בארץ ישראל ביתר, שהוא כרך חזק ותקיף, ויש לו חוזק ימין". וכן הוא שם פל"ד [תרמז:]. ושם פנ"ה [תתנה:] כתב: "בית המקדש נקרא 'אריאל' [ישעיה כט, א], בשביל הכח הגדול אשר היה לו... כי בית המקדש ראשון כחו הימין". ובח"א לשבת סג. [א, לח:] כתב: "כי הימין הוא מתרומם למעלה, וכדכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה', כי היד מתרומם למעלה, והימין יותר, מפני כחה היא מתעלה ביותר". ובח"א לב"ב עג: [ג, צב.] כתב: "מדריגת הימין, שבו החוזק". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ:] כתב: "החוזק הוא בימין שהוא מתעלה ומתרומם עד המדריגה העליונה" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 25].

(68) לשונו למעלה פ"מ [עג:]: "'וחמושים עלו' [שמות יג, יח], במכלתא [שם], מלמד שיצאו ישראל בחמשה מיני זיין. ולפי זה הזיין שהיה עמהם דבר נפלא, כי יד ה' שהכה במצרים, ויצאו על ידי גבורת הקב"ה, ואותה יד היה עליהם. וידוע כי חמש אצבעות הם ביד, ונגד זה היה להם חמשה כלי זיין". ולמעלה פנ"ח [שכח.] כתב: "לפיכך היד שיש בה חמש אצבעות, הוא כלל שלם". ובדר"ח פ"א מ"ב [רה.] כתב: "ב' הלוחות הם נגד ב' ידים, וכדכתיב [דברים ט, טו] 'ושני לוחות על שתי ידי', כי מידו של הקב"ה לידו של משה נתנו. וכנגד זה היו ב' לוחות, ה' דברות בכל לוח, כנגד ה' אצבעות היד". ועוד אודות היד וחמש אצבעותיה, ראה בנצח ישראל פנ"ג [תתמ:], ח"א לב"מ פו. [ג, מו.], וההספד [קצא].

(69) משנה [פסחים לה.] "אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח; בחטים, בשעורים, בכוסמין, ובשיפון, ובשיבולת שועל".

(70) משנה [פסחים לט.] "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו ["ידי מרור" (תפארת ישראל שם אות לו)] בפסח; בחזרת, בתמכא, ובחרחבינא, ובעולשין, ובמרור". ואמרו חכמים [פסחים לט.]: "ואימא 'מרורים' תרי. דומיא דמצה; מה מצה מינין הרבה, אף מרור מינין הרבה", והמהרש"ל [שם] כתב: "והאמת שמכוון הדבר, כמה מינין שיש במצה, דהיינו ה' מיני דגן, כך ה' מיני מרור במתניתין". והנה הרמ"א [שו"ע או"ח

סימן תעג ס"ה] כתב ש"אם אין לו אחד מאלו ירקות ["רוצה לומר חמשה הנזכרים לעיל" (משנב שם ס"ק מד)], יקח לענה או שאר ירק מר". והמג"א [שם ס"ק טו] חלק על כך, וכתב: "כתב הש"ך וזה לשונו: בגמרא מוכח דאינו יוצא רק באלו השנויים במשנה". ולשון המהר"ל מורה שדעתו כמג"א, שרק יוצאים בחמשת המינים שהוזכרו במשנה. אך יש להעיר, שלשון הגמרא הוא "מה מצה מינין הרבה, אף מרור מינין הרבה". ולפי דעת המג"א היה צריך להאמר "מה מצה חמשה מינין, אף מרור חמשה מינין".

(71) דברים אלו מבוארים היטב למעלה פ"ס [תי.]: "אבל בזמן שאין בית המקדש קיים, המצוה לאכול מצה ומרור בשביל זה הטעם עצמו; כי החירות והשעבוד הכל מן השם יתברך שהוא אחד, ומי שגאלנו מעבדות לחירות, הוא ששעבד אותנו גם כן. ולפיכך צוה אותנו שנאכל המצה, שהיא החירות, והמרור המורה על השעבוד, כאחד... אמנם אין המרור מן התורה [פסחים קכ.]... כי אין המרור הוא זמנו בעת החירות, אף כי כמו שקנו ישראל החירות כך קנו מדת השעבוד, כמו שהתבאר, מכל מקום אין זמן החירות זמן השעבוד. ולא כך כאשר היה הפסח, שהיה המצה והמרור נאכל עם הפסח בלבד, מפני כי מן מדריגה הזאת מה שאנו אל השם יתברך, בא המצה והמרור, וזה הוי שפיר, דהא הפסח הוא זמנו עתה, ומן המדריגה הזאת נמשך החירות והשעבוד, ולכך המצה והמרור מן התורה עם הפסח. אבל כאשר אין פסח, אף כי המצה הוא החירות, ומי שיש לו החירות יש לו שעבוד גם כן, מכל מקום אין נמשך זה מזה, וכל אחד דבר בפני עצמו. הנה המצה מן התורה ומרור דרבנן [פסחים קכ.], כי מצוה דרבנן היא לומר כי מדריגת החירות ומדריגת השעבוד הכל אחד הוא, ומי שיש לו אחת יש לו גם השנית". ושם [תיא:] הוסיף טעם שני מדוע מרור בזה"ז אינו מהתורה, והוא שהשעבוד הוא רק מצד המקבל, ולא מהקב"ה, עיי"ש.

(72) והחרוסת היא זכר לטיט [פסחים קטז.]. ולמעלה פס"ג [לאחר ציון 94] כתב: "דלא שייך חרוסת במצה, כי המצה זכר לחירות, והחרוסת זכר לטיט, והאיך יתחברו ביחד. ולפיכך אין טיבול בחרוסת אל המצה".

(73) לשונו למעלה פט"ו [מג.]: "מלאכת הטיט, כי מלאכה הזו במה שהיא עבודה שפלה ופחותה, היא נגד חיי האדם, עד שזה נקרא מרירות חיים, שאינה לפי החיים שלו, כמו שאמר [בראשית כז, מו] 'קצתי בחיי'. כך כאשר היו משעבדים אותם בדברים אשר אינם ראוים לחיי האדם, ואין חיי האדם נוחים בהם, כמו בחומר ובלבנים, כאילו חייו אינם חיים". ובכת"י שם [שנט:] כתב: "מרירות חיים לגמרי, עד שחייו אינם חיים. ואילו היו משעבדים אותם במלאכה לעשות זהב, אף כי היתה המלאכה קשה כל כך כמו בחומר

ובלבינים [לא היה זה מרירות], כי המלאכה בזהב הוא עבודה שהיא ראוי לאדם. אבל השעבוד הקשה בדבר כמו טיט, נקרא מרירות חיים". ולמעלה פמ"ז [תלה:] כתב: "כי שיעבדו את ישראל בדבר קשה בלי רחמים, והוא בחומר ובלבנים. ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכך אמרו במדרש [שמו"ר א, כז] אין מלאכה יותר קשה מן מלאכת הטיט". ובכת"י שם [תקל.] כתב: "אין מלאכה יותר קשה ממלאכת הטיט... כי הוא נקרא 'חמר' על שם החומר, וכל דבר שהוא חומרי מלאכתו בו יותר קשה לפי שהוא [אינו נמצא] בשלימות כלל, וזה נקרא חומר, וצריך להשלים אותו. וזהו שאמר חבקוק [ג, טו] 'דרכת בים סוסיך חומר מים רבים', בשביל החומר הזה, שהיא המלאכה הקשה היותר גדולה, הבאת עליהם מים רבים". ולמעלה פס"ג [לאחר ציון 105] כתב: "לכך עושין [חרוסת] זכר לטיט, ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכן אמרו ז"ל בשמות רבה [א, כז] אצל [שמות ב, יא] 'ויצא משה וירא בסבלותם', שאין מלאכה קשה ממלאכת הטיט. לכך בא הרמז שהיה המרירות במלאכת הטיט, שאין מלאכה קשה יותר". וראה למעלה פ"ס הערה 211, פס"א הערה 45, ופס"ג הערה 106.

(74) פסחים קיז: "ארבע כסי תיקנו רבנן וכו'". ובמדרש [ב"ר פח, ה] אמרו "מכאן קבעו חכמים ד' כוסות של לילי פסח". ולמעלה פנ"ב [לד:] ביאר מדוע לא תיקנו לשאול ב"מה נשתנה" שאלה על מצות ארבע כוסות, וכתב: "כי לא זכר דבר שהוא תקנת חכמים כמו ארבע כוסות, שהוא תקנת חכמים לגמרי". וכן כתב למעלה פמ"ח [תרכה.], פנ"ב [לד:], פ"ס [תיג:], ופס"ה [לאחר ציון 165].

(75) לשון הרא"ש [ברכות פ"ו סימן כו]: "משקין הבאים בתוך הסעודה, חשיבי באים מחמת הסעודה, לפי שאין בני אדם רגילין לאכול בלא שתיה, וחשיבי כעיקר סעודה". ושם [סוף סימן כט] כתב: "כי יודע הוא שאי אפשר לו לאכול בלא שתיה, ואין מסיח דעתו משתיה כל זמן שהוא אוכל". והטור [או"ח סימן קעד ס"ז] כתב: "על כל שאר משקין שבסעודה אין צריך לברך, דחשיבי כבאין מחמת הסעודה, לפי שאין דרך לאכול בלא שתייה". וכן הוא בשו"ע [שם]. ואמרו חכמים [שבת מא.] "אכל ולא שתה, אכילתו דם, וזהו תחילת חולי מעיים". ובאור זרוע [ח"א אות קנה] כתב: "דקדק ר"ת שכל משקין שאדם שותה בתוך הסעודה, א"צ לברך עליהם... [כי] אי אפשר לאכילה בלא שתיה, כדאמר 'אכל ולא שתה אכילתו דם'". וראה למעלה פ"ס הערה 180, וש"נ.

(76) לשונו למעלה פ"ס [תיג:]: "אמנם מצות ארבע כוסות חכמים תקנו אותם, כי כאשר היתה האכילה אכילה של מצוה, ואין זה אכילה כמו שהיא שאר אכילה, רק אכילה זאת אכילת מצוה, והשתיה היא מתיחסת אל האכילה, שאין אכילה בלא שתיה. ולפיכך

כמו שהאכילה היא מצוה עליונה, השתיה מתדמה לזה שתהיה שתיה של מצוה, ולא תהיה כמו שאר שתיה". ולמעלה בכת"י לפ"ס [שפד] כתב: "אמנם ענין ד' כוסות שתקנו רבנן בליל הזה, אין ספק שהוא נמשך אחר מצות פסח מצה ומרור. שכיון שמן התורה אכילת ליל הזה, שהוא פסח ומצה ומרור, דברים שהם מורים לנו דברים עליונים, כמו כן ראוי שיהיה מורה לנו השתיה של לילה, שאין ספק שהאכילה והשתיה מצטרפין. ומאחר שהאכילה לא דבר ריק הוא, אבל באה האכילה להורות דברים נפלאים, כך הוא השתיה, שכל סעודה יש בה אכילה ויש בה שתיה. לפיכך תקנו חכמים שלא תהיה השתיה דבר ריק, אלא מורה לנו דברים גדולים".

(77) אודות המעלה העליונה של גאולת מצרים, כן כתב למעלה ר"פ כו [תטז:]: "כי ישראל נגאלו במדה עליונה מאוד", ושם בהערה 2 נלקטו מקבילות המורות שהגאולה נובעת מהתדבקות ישראל בה' באופן העליון ביותר. ובהמשך הפרק שם [תל:] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם על ידי אותיות אלפ"א בית"א, וכמבואר בספר יצירה [פ"ב], ובאותיות האלפ"א בית"א חקק העולם הזה הגשמי, ובאותיות הפשוטות, אשר הפשיטות יותר במעלה, ולפיכך הם אחר האלפ"א בית"א, ברא הדברים אשר הם עליון מן העולם הזה הגשמי המורכב. והגאולות הם למעלה מן העולם המורכב, כאשר יגאל הקב"ה את ישראל מן האומות שיש להם העולם הזה, ויתן להם מדריגתם למעלה מן העולם הגשמי. ולפיכך באלו ה' אותיות [מנצפ"ך], שהם אחר האלפ"א בית"א, גאלם מן האומות, ונתן מדריגתם למעלה מן העולם הגשמי". ולמעלה פ"ל [תקיד.] כתב: "והנה לא צוה הקב"ה לעשות מיד אותות לפני פרעה, עד אחר שהכביד פרעה העבודה עליהם, ואז אחר כך צוה לעשות האותות לפני פרעה. ויש לדקדק, למה לא צוה לעשות מיד האותות לפני פרעה... והנה זה הטעם עצמו מה שלא צוה הקב"ה לעשות האותות מיד. כי רצה הקב"ה להיות הגואל נכסה מהם זמן מה, ואחר כך יחזור להגלות. וכל זה לענין מופלא, ולפי דעתי הוא נגד שני פקידות שאמר [שמות ג, טז] 'פקד פקדתי', ולכך היה כאן שתי פקידות... וכל זה להעלות הגאולה, שאי אפשר שתבא הגאולה, שהיא מעלה עליונה, בפעם אחת". ולמעלה פנ"א [יג:] כתב: "בלילה הזה היו צריכים אל הגאולה, ולא היתה הגאולה מצד העולם הזה, שהוא עולם המורכב, רק מצד עולם העליון הפשוט". למעלה פ"ס [תלה.]: "כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי... בא מעולם הנבדל לעולם הזה". ולמעלה פס"ה [לאחר ציון 179] כתב: "וכבר אמרנו לך כי הגאולה באה מעולם הנבדל לעולם הרבוי הזה, הוא עולם הטבע. וגם אמרנו הרבוי המתחלק הוא מתחלק לארבעה צדדין, ולפיכך הדבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם

הרבוי, מתרבה עד ארבע, והם ארבע לשונות של גאולה". ובגו"א שמות פ"ג אות י [נז.] כתב: "ונראה לפרש כי כ"ב אותיות אלפא ביתא בהם ברא הקב"ה את העולם, כאשר אמר בספר יצירה. ותמצא כי האותיות כ"ב, ויש עוד מנצפ"ך שהם יותר גדולים מן כל כ"ב אותיות. ולפיכך סדר חמש אותיות באלפא ביתא דאי"ק בכ"ר בסוף הא"ב. והך' פשוטה הוא חמש מאות, והמ' - ו' מאות, וכן הנו"ן - ז' מאות, ף' - ח' מאות, הצ' פשוטה - ט' מאות. מזה תראה כי הם על כל האותיות. והטעם מפני שכלם נקראים פשוטים, והמ"ם היא סתומה, שהפשוט והסתום הוא יותר במדריגה. וזהו הטעם שלא ישמשו אלו האותיות רק בסוף התיבה שאין אות אחריו, בעבור מדריגת ועליונות הפשוטים שלא יבוא שום דבר אחריו. וכמו שברא העולם בכ"ב אותיות, כך ברא ופעל הגאולה באותיות מנצפ"ך, כי הגאולה יותר עליון במעלה מענין העולם הזה. ולכך הגאולות הם באותיות מנצפ"ך, שהם אחר אלפא ביתא שבהם ברא העולם". ובנצח ישראל ס"פ יג [שלו.] כתב: "כי הגאולה האחרונה בפרט, הסבה אל זה הוא השם יתברך בלבד. ולפיכך גם כן מעלת הגאולה יותר עליונה בכל דבר, מפני שהיא רחוקה מן עולם הזה ביותר. ולכך אין דבר זה נמצא תמיד, וכמו שהיתה הגאולה של בבל, שלא היתה הגאולה במעלה כל כך, מפני שהיתה הגאולה של בבל קרובה אל עולם הזה, ולכך היתה הגאולה ההיא נמצאת מיד לשבעים שנה בלבד [ירמיה כט, י]. אבל גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאת לפעל כל כך מיד לפי מעלתה ומדריגתה מן עולם הטבע, והיה צריך לזה ד' מאות שנה [בראשית טו, יג]". וראה למעלה פ"ס הערות 240, 285, ופס"ה הערה 181, ש"נ.

(78) אודות שישראל קנו ביצ"מ מעלה עליונה, כן כתב כמה פעמים. וכגון, למעלה פל"ט [נ:] כתב: "כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה... שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות". ולמעלה פמ"ד [רסב:] כתב: "יש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו [שמות כ, ב] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית... ומאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ולמעלה פמ"ה [שנא:] כתב: "בפרשת ציצית נאמר [במדבר טו, מ-מא] 'ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים וגו' אני ה' אשר הוצאתי אתכם וגו''. זכר יציאת מצרים, מפני שאמר [שם פסוק לט] 'וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם', אמר שראוי לכם לעשות כל המצות, שאתם ראוים לזה מצד ש'הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. כי מאחר שיצאו מארץ

מצרים, שזהו הוראה על מעלה עליונה, ומפני זה ראוי לכם לקיים מצות ה', שכל מצות ה' הם מצות אלקיות, אשר שאר אומות מצד הגשמי והחומרי שבהם אין ראוים למצות אלקיות, שהם דרכי ה', רק ישראל מצד מעלתם האלקית שקנו כשיצאו ממצרים... שאין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים לכל האומות". ושם בהמשך [שנה:] כתב: "כבר ידעת כי יציאת מצרים היא המדריגה הגדולה העליונה, שישראל יהיו דבקים בו יתברך, ולא יסורו ממעלתם לא לימין ולא לשמאל, ולא לפנים ולא לאחור. ואלו ארבע מצות [שרצים (ויקרא יא, מה), משקלות (ויקרא יט, לו), רבית (ויקרא כה, לז-לח), וציצית (במדבר טו, מא)] הם מקשרים את ישראל מכל צדדין, שיהיו ישראל עומדים במעלתם הקדושה האלקית". ובסוף הפרק שם [שס.]: "והכלל הוא, כי יציאת מצרים הוא הדבוק בו יתברך, וכדכתיב בכל מקום 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'. וכל התקשרות ודבוק בו יתברך, שלא יסורו מאתו לשום צד. לכך באו אלו ארבע מצות לקשר ישראל בו, שלא יסורו מאתו... כלל הדברים, כי קנו ישראל מעלה האלקית". ולמעלה פמ"ז [תקנג:] כתב: "כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קנו ישראל מדריגתם ומעלתם אשר הם על כל האומות". ולמעלה פ"ס [תכה.]: "ואחר הגאולה מרשות זולתם [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי', הוא החבור בו יתברך". ובהמשך שם [תמד:] כתב: "כי בליל היציאה לקח הקב"ה את ישראל אליו, וקנו מדריגתם העליונה". ובהמשך שם [תמח:] כתב: "זהו מדריגת ישראל העצמית שקנו בליל זה, כי זהו עיקר מדריגת ישראל ומעלתן כאשר תבין". ולהלן [בתחילת "הלכות יין נסך ואיסורו"] כתב: "דבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ. ועיקר דבר זה היה כאשר גאל אותם ממצרים, דכתיב [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'". ובח"א לב"ב טו. [ג, סט.] כתב: "כי ישראל יצאו ממצרים במדריגה עליונה מאוד, ובשביל כך השטן היה מקטרג על מדריגתם שקנו ישראל באותה שעה" [הובא למעלה פ"ס הערה 332, וש"נ]. **אמנם במתק לשונו** מקפל בדבריו יסוד נוסף; שכתב "מדריגת הגאולה עוד יותר, מעולם העליון, **ובשביל כך** קנו ישראל מעלה עליונה". לאמר מדריגת הגאולה העליונה מחייבת שישראל יקנו מדריגה עליונה, כי ישנה זיקה בין מדריגת הגאולה למדריגת הנגאלים. וכן למעלה פל"ה [תרכד:] כתב: "כי היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא

בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע". ולמעלה פע"ב [לאחר ציון 34] כתב: "בישראל היו נסים הרבה מאוד, שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה". וראה שם הערה 38 בביאור הדבר.

(79) לשונו למעלה פ"ס [תכה.]: "ולפיכך כאשר בא ההוראה על עצם הגאולה בפסח מצה ומרור, שזה מורה על עצם הגאולה, בא ההוראה עוד בארבע כוסות על מדריגה יותר עליונה. כי מדריגת גאולה זאת, שהיה לה מדריגה על מדריגה, עד שמגיע מדריגת גאולה זאת אל מדריגה עליונה. ולפיכך כאשר בא ההוראה באכילת מצה על הגאולה, באה הוראת ארבע כוסות, להורות על מדריגה יותר עליונה שיש לגאולה".

(80) לשונו למעלה פ"ס [תכט.]: "כי הכוס מורה על מדריגה יותר מן האכילה, שהמשקה אינו כל כך גשמי. כי האוכל, לגסות האוכל ולעבות שלו, הוא גשמי. ודבר זה ידוע, כי המשקה יותר דק ויותר רחוק מן הגשמי מאשר הוא האוכל... והערך והיחוס הוא שוה; כי כשם שיש עם האכילה, שהיא גשמית, השתיה, שהיא יותר דקה ויותר רחוק מן עבות גשמי, כך עם החירות, המורה עליו אכילת מצת מצוה, כמו שהתבאר, יש עם זה מדריגה שהיא יותר עליונה, והם ארבע מדריגות, אשר הם יותר במעלה". וקודם לכן כתב שם [תכו.]: "ולפיכך כאשר בא ההוראה באכילת מצה על הגאולה, באה הוראת ארבע כוסות, להורות על מדריגה יותר עליונה שיש לגאולה. כי ההפרש שיש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה כמו שיתבאר הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר, וכל דבר שהוא דק הוא יותר רחוק מן הגשמי". **ובכת"י** שם [שפט] האריך יותר, וז"ל: "כי המשקה בודאי יותר עליון מן האוכל, כי כל דבר שהוא יותר דק הוא רחוק מן הגשמי. כי דומה לזה הארץ שהוא עבה, מפני שהיא גשמית וחמרי, אבל המים הם זכים, אינם כל כך גשמי כמו הארץ, שהיא עכורה. לכך המשקה הוא יותר רחוק מן הגשמית וחמרי מן האוכל, שהוא עב. וכל זה רמזו חכמים מה שאמרו ז"ל [נדה ז:, וראה רש"י שבת יד: ד"ה גיזרה] משקין עלולין לקבל טומאה יותר מן האוכל, בעבור חשיבותן של משקין... וכאשר בא הוראה באכילת פסח מצה ומרור על מדריגת ישראל אשר זכו בה ישראל בעת היציאה, בהכרח שתיית הסעודה מורה על מדריגה פנימית ועליונה יותר כאשר התבאר, כי השתיה היא שמורה על מדריגה עליונה יותר מן האכילה. ולכך תקנו כי השתיה תהיה ד' כוסות, שזה ירמוז על מדריגה עליונה יותר מזה בודאי". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "כי הרעבון הוא יותר לגוף, שצריך פרנסה מפני

חסרונו, ואילו הצמאון הוא לנפש יותר, כאשר ידוע כי הצמאון הוא לנפש". ושם ביאר שרעבון הוא כנגד יצרא דעריות, וצמאון הוא כנגד יצרא דע"ז. ובאור חדש פ"א [שעד:] כתב: "כי לכן לא זכר האכילה [בסעודה שעשה אחשורוש, אלא רק נאמר (אסתר א, ג) "עשה משתה לכל שריו ועבדיו"], כי הכתוב בא לספר כבוד המלך, כדכתיב [שם פסוק ד] 'בהראותו עושר כבוד מלכותו'. ובני אדם המסובין לשתות זהו גם כן כבודו... אבל האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה. ולכך אין להזכיר דבר זה בסעודת המלך שהיא לכבוד מלכות. אבל דבר היין, בודאי היין יש בו כבוד... ומפני כך עיקר הסעודה נקראת על שם שתיה, כי האכילה בלבד חמריות, ואין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר, ועל ידי האכילה שהוא שבע, אז היין משמח אותו. ולכך עיקר הסעודה נקרא על שם היין. ואף על גב כי בודאי השלמת האדם הוא על ידי אכילה, מכל מקום הסעודה הזאת שהיתה לכבוד המלך, עיקר הכבוד הוא השתייה, ולא האכילה". וכן נאמר [תהלים מב, ג] "צמאה נפשי לאלקים לקל חי", וכן [תהלים סג, ב] "אלקים קלי אתה אשחרך צמאה לך נפשי וגו'", הרי השתוקקות לאלקים נמשלה בצמאון הנפש למים [שמעתי מידי"נ הרב שאול ג'נוגלי שליט"א].

(81) לשונו למעלה פ"ס [תכט:]: "ובפרט היין, כי משקה היין הוא נבדל מחומר וגסות הענב, ולפיכך היין בפרט מורה על דבר שהוא יותר נבדל מן הגשמי". ובהמשך שם [תלב.] כתב: "המשקה, ובפרט היין, הוא נבדל מן הגוף הענב הגשמי". ובהמשך שם [תנג:]: "כי שתיית הכוסות מורה על המדריגה העליונה יותר מן אכילה, כי המשקה כמו שאמרנו מפני שהוא יותר דק, מורה על ענין פנימי יותר. ומכל שכן כאשר המשקה יין, שהוא פנימי יותר". ולהלן ב"הלכות יין נסך ואיסורו" [לאחר ציון 73] כתב: "אין לך בכל המשקין שראוים לשתיה שמדריגתו בנסתר כמו היין, שהרי היין יוצא מתוך פנימית הענב ומהסתר שלו". וכוונתו שאף בעוד היין נמצא בתוך הענב, הוא נבדל מן הענב, וכמו שכתב למעלה פנ"ב [פז.]: "הלומד מן הזקנים, מפני שחכמתן נבדלת, הוא דומה לאוכל ענבים בשולות, שמחמת שנתבשל הענב, הטעם נבדל מן הגוף של ענב". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "כי היין הוא נבדל בעצמו, והוא מפקיד פקיד בתוך הענב [פסחים לג:], ואינו גוף הענב, רק שהוא מצטרף ומתחבר אל הענב, ומ"מ היין הוא עומד בעצמו... שנבדל היין שעומד תוך הענב מן הענב, שהענב הוא גשמי, והיין הוא דק, אין ליין גוף". ובח"א לשבועות יח: [ד, טו.] כתב: "אמנם מה שאמר [שם] 'המבדיל על היין [הויין לו בנים זכרים]' דוקא, וזה כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, מפני כי היין יוצא ונבדל מן הענב, וגם בתוך הענב יין מפקד פקיד תוך הענב ונבדל מן גוף

הענב, ולכך ראוי היין להבדלה יותר. וכמו שהשבת נבדל מן החול שאינו קדוש, כך היין שהוא דק, נבדל מן גוף הענב שהוא גס, והוא גשמי יותר. ולפיכך אמרו 'המבדיל על היין במוצאי שבת', שזהו הבדלה גמורה, ולכך 'הויין לו בנים זכרים', שהזכר הוא צורה נחשב, שכל צורה בה הבדלה". וכן משמע מדבריו שהבדלת היין מהענב היא יותר מאשר הבדלת שאר משקים מפריים. והביאור הוא שהיין הוא מפקיד פקיד בתוך הענב [פסחים לג:], ואינו גוף הענב, רק שהוא מצטרף ומתחבר אל הענב, מה שאין כן בשאר פירות, המשקין שלהם מבלע בליעי [פמ"ג אשל אברהם סימן שכ]. ובספר זאב יטרף [פורים ח"ב פל"ו (עמוד קיד)] הביא את דברי המהר"ל האלו, וכתב: "ואכתי יש להבין, מאי שנא עסיס הענב שנסתר טפי מעסיס שאר פירות... אמנם נראה דיין בתוך הענב מיפקד פקיד, ולא חבורי מיחבר, כעסיס של פרי אחר. זאת אומרת עסיס של שאר פירות בלוע בבשר הפרי וחבורי מיחבר בו כגוף אחד. מה שא"כ יין שבענב מיפקד פקיד בו, שטמון ונסתר אחורי בשר הפרי ונבדל ממנו, כי לא בלוע בתוכו, ומחובר לו כגוף אחד. ועיין גמרא [פסחים לג:] ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה, ויינן כשר לנסכין. אלמא קסבר משקין מיפקד פקידי. וזהו דקאמר המהר"ל שהיין הוא משקה נסתר יוצא מהסתר הענב ומפנימית הענב, כי נבדל מבשר הפרי, ולא הוי חלק ממנו" [הובא למעלה פ"ס הערות 267, 277, ולהלן "הלכות יין נסך ואיסורו" הערה 74].

(82) לשונו למעלה פ"ס [תלג:]: "הדבר ברור כי יש לגאולה מדריגה עליונה יותר מעולם העליון. ולפיכך אכילת מצה, שהיא אכילה גופנית, שהאכילה מתפרנס ממנה הגוף, וישוב בשר הלחם מה שהוא אוכל. והשתיה ממשקה שהוא דק, וכל שכן כאשר המשקה הוא יין, נבדל ויוצא מן הענב, שהיה נסתר לשם. וכמו שאמרו [עירובין סה.] יין ניתן בשבעים [אותיות], וסוד ניתן בשבעים [אותיות]. ואין הפירוש בלבד הגימטריא שבשביל כך נכנס יין יצא סוד [שם], אבל הוא דבר אמיתי מצד עצמו. כי היין הוא משקה נסתר, יוצא מהסתר הענב ומפנימית הענב. ולפיכך היין, שהוא גדל בנסתר ובפנימית הענב, בגימטריא 'סוד', לפי שהוא נסתר. וכאשר נכנס היין באדם מוציא הסוד, כי הוא בא עד הנסתר כפי מדריגתו, ומוציאו. ולפיכך האכילה של מצה באה על הגאולה הנגלית, והשתיה באה על מדריגה העליונה יותר".

(83) למעלה פ"ס [תכז.] ביאר את המעלה שעליה מורה המצה, ואת המעלה העליונה יותר שעליה מורות ארבע כוסות, וכלשונו: "ויש לך לומר המדריגה העליונה שמורה עליה השתיה היא זאת, וזה כי אף שהמצה היא מורה על שהוציא אותם אל חירות, היינו עצם היציאה לחירות, אבל [שמות ו, ו] 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה' לא בא על

עצם היציאה לחירות, רק בא על שיהיו נגאלים. וכן [שם] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם', וכן [שם פסוק ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם', כל הדברים האלו באו להורות על שלא יהיו משועבדים למצרים, ויהיו עם שהוא נגאל, ויהיו אל השם יתברך. ודבר זה הוא יותר מדריגה עליונה; כי המצה היא על עצם היציאה בלבד, אבל אלו ארבע לשונות של גאולה הם דברים קיימים עומדים כך בתמידות. ולכך הדבר הזה הוא יותר במדריגה עליונה ממה שהוא עצם היציאה. כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר ובגמר שלו, כאשר כולו נגמר ונשלם. ועצם היציאה הוא דומה אל הלידה, כאשר הולד יוצא לאויר העולם. כי כבר אמרנו למעלה כי ישראל הם דומים לולד היוצא לאויר העולם, וזהו עצם היציאה, שהוא דומה אל לידת הולד. אבל אלו ארבע לשונות הם באים כאשר נשלם הגאולה ונגמר. דומה לולד שכבר נולד, והוא נמצא בעולם בצורתו אשר נשלם, ודבר זה יותר מדריגה עליונה ויותר שלימה". ובהמשך שם [תלב:] ביאר הסבר שני שהמצה מורה שישראל נגאלים ויוצאים מרשות אחרים, וד' כוסות מורות שהגאולה מסודרת מה'. ובספר זאב יטרף [פסח פרק פט] הביא את הסברו השני של המהר"ל, וביאר שכוונתו לומר שהמצה מורה על גאולת הגוף, וד' כוסות מורות על גאולת הנשמה [הובא למעלה פ"ס הערה 273].

(84) בא לבאר את המספר ארבע כוסות.

(85) כי המעבר מעולם הנבדל לעולם הגשמי הוא מעבר מעולם האחדות לעולם הרבוי, לכך הביטוי להגעה לעולם הרבוי והפירוד הוא התרבות והתפרדות לכל הצדדים, וכמבואר בסמוך הערה 89.

(86) לשונו למעלה פנ"ח [שכה:]: "הצדדין המחולקין הם ארבע בלבד, שאין כאן צד מחולק יותר... אלו ד' צדדין, אינם מתאחדים הצדדין המחולקים". ובהמשך הפרק שם [של.] כתב: "כי חלקי הרבוי הוא ארבע, וזה מפני שיש במספר ארבע חלוק ורבוי כל הצדדין". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה פס"ט הערה 146.

(87) כן הביא פסוק זה בכמה מקומות להורות שהדבר הבא מן העולם הנבדל מתחלק לארבעה חלקים בהגיעו לעולם הזה הגשמי, וכמלוקט למעלה פ"ס הערה 290.

(88) פירוש - ארבע כוסות נתקנו כנגד ארבע לשונות של גאולה [ירושלמי פסחים פ"י ה"א, וב"ר פח, ה]. וראה להלן הלכות יין נסך ואיסורו הערה 19.

(89) לשונו למעלה פ"ס [תלה.]: "ולפיכך הם ארבע כוסות, כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי. וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה, יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי, שהוא נגד ארבע צדדין

המחולקים. ואלו דברים הם ארבע לשונות של גאולה. וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים, כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי. ולפיכך הגאולה שבאה מעולם העליון הנבדל היה מתפרד לארבעה ראשים, הם ארבע לשונות של גאולה. ודבר זה הם ארבע כוסות שתקנו חכמים שיהיו באכילה זאת. כי מאחר שמורה אכילה זאת, הוא אכילת מצה, על הגאולה כאשר מבואר, ויש עם האכילה השתיה, שהיא יותר רחוקה מן הגשמי כמו שהתבאר, מחויב שיהיה גם כן הגאולה, שמורה עליה האכילה, שיש עמה מדריגה יותר עליונה ויותר אלקית. ועל זה באו ארבע כוסות בשתיה על מדריגת הגאולה, כמו שבאה האכילה על הגאולה הפשוטה, כאשר אמרנו". ולמעלה פס"ה [לאחר ציון 180] כתב: "כי הגאולה באה מעולם הנבדל לעולם הרבוי הזה, הוא עולם הטבע. וגם אמרנו הרבוי המתחלק הוא מתחלק לארבעה צדדין, ולפיכך הדבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הרבוי, מתרבה עד ארבע, והם ארבע לשונות של גאולה".

(90) פירוש - ארבע לשונות הגאולה מורות על ארבעה עניינים מיוחדים שיש בגאולה, וכל ענין מיוחד מחייב כוס כנגדו. ובביאור ארבע לשונות הגאולה, והמיוחד בכל לשון, ראה למעלה ס"פ ל [תקכח.] שפירש שני פירושים, ובס"פ מג [רנא.] הביא פירוש שלישי, ובפ"ס [תיד:] חזר והביא את שלשת הפירושים האלו.

(91) כמבואר במשנה [פסחים קיז:] "מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו, רביעי גומר עליו את ההלל". ושתי הכוסות הראשונות הן לפני הסעודה, כי כוס ראשונה היא של קידוש [פסחים קיד.], וכוס שניה היא בשביל ההגדה [פסחים קטז.], שהיא לפני הסעודה [שם].

(92) לשונו למעלה פ"ס [תלט:]: "והיו שתי כוסות לפני הסעודה ושתי כוסות לאחריה, כי כך ראוי והגון, כי מפני שארבע כוסות אלו יותר במדריגה ובמעלה, וכל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה. ולכך שתי כוסות לפני הסעודה, ושתי כוסות לאחריה, והסעודה באמצע, ובזה הכוסות כוללים כל הסעודה, כאשר יש כוסות לפני הסעודה, וכוסות לאחריה", ושם הערות 308, 309.

(93) כהקדמה לדבריו כאן, דע שבגמרא שלפנינו [פסחים ריש קיח.] גרסינן "תנו רבנן, רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר הלל הגדול, דברי רבי טרפון. ויש אומרים [תהלים כג, א] 'ה' רועי לא אחסר'". והרשב"ם [שם] כתב: "הכי גרסינן; תנו רבנן, רביעי גומר עליו

את ההלל, ואומר עליו הלל הגדול". אך הרי"ף [פסחים כו: בדפי הרי"ף] גרס "חמישי אומר עליו הלל הגדול, דברי רבי טרפון. ויש אומרים 'ה' רועי לא אחסר'". וכן הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"י] כתב: "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול". וכן הרא"ש [פסחים פ"י סימן לג] הביא גירסא זו [ראה למעלה פס"ה הערה 75].

(94) אודות שהקב"ה מאחד את הרבוי בעולם [מחמת היותו אחד], כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תלב.]: "היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא השם יתברך, הוא אחד". ושם פ"ה מ"א [כא.] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". ושם משנה טז [שצה.] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב [מג:], ודרשת שבת הגדול [קצה.]. וראה למעלה פ"ה הערה 105, ופנ"ח הערה 61.

(95) לשונו למעלה פנ"ח [של:]: "לדעת רבי עקיבא [מכילתא שמות יד, לא, והגש"פ] היתה כל מכה ומכה של חמש מכות. וזה כי אף על גב שהרבוי הוא בד', כל דבר שבעולם אף שיש בו רבוי, הרבוי הוא מתאחד... ובארבע אין רבוי מתאחד, רק מחולק, אבל מספר חמשה הוא רבוי מתאחד. ולפיכך כל מכה ומכה שבאה מן עולם הנבדל אל עולם הרבוי היתה המכה של חמש מכות, שהוא רבוי מתאחד". ולמעלה פ"ס [תלח:] כתב: "כי מצד מה ראוי שיהיה מתחלק לחמשה, וזה כי הרבוי שבא אל עולם הרבוי הוא מתאחד גם כן, כי אינו רבוי מחולק, רק רבוי מתאחד, ורבוי שהוא מתאחד הוא חמשה, כי החמישי מאחד את הארבע שהם הרבוי, כמו שהתבאר למעלה".

(96) פירוש - החמישי הוא נבדל מן הארבעה שקדמו לו, אך הוא גם מאחד אותם [ראה הערה 98].

(97) פירוש - על כוס חמישי אומרים הלל הגדול, וכמו שכתב הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"י]: "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול" [הובא למעלה הערה 93]. ולקראת סוף הלל הגדול נאמר [תהלים קלו, כה] "נותן לחם לכל בשר כי לעולם

חסדו". ולמעלה פס"ה [לאחר ציון 84] האריך טובא לבאר את המעלה העליונה שיש בנתינת מזונות.

(98) "אילו סיפק צרכנו במדבר ארבעים שנה וכו'" [בפיוט "כמה מעלות טובות למקום עלינו" (הגש"פ)].

(99) דברים אלו מבוארים היטב למעלה פס"ה [לאחר ציון 176], שכתב: "ומזה תדע למה תקנו כוס חמישי; כי אחר שתקנו ארבע כוסות של גאולה, תקנו כוס חמישי נגד הפרנסה... וכבר אמרנו לך כי הגאולה באה מעולם הנבדל לעולם הרבוי הזה, הוא עולם הטבע. וגם אמרנו הרבוי המתחלק הוא מתחלק לארבעה צדדין, ולפיכך הדבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הרבוי, מתרבה עד ארבע, והם ארבע לשונות של גאולה. אמנם כבר אמרנו לך למעלה שאין הרבוי בעולם הזה מחולק, רק הוא רבוי מתאחד, והרבוי אשר הוא מתאחד הוא מספר חמשה, כמו שהתבאר לך למעלה, כי החמישי הוא מאחד את הארבעה שלא יהיו מחולקים אלו ארבעה, כי האחד אשר הוא באמצע הארבעה הוא מאחדם. ויש לזה האמצעי המאחד הכל מדריגה יותר עליונה מן הכל. גם האמצעי הוא מיוחד, נבדל מן הארבעה. וכנגד האמצעי הפרנסה, שהוא דבר מיוחד, והוא במדריגה על הגאולה". וראה שם הערות 178, 179.

(100) הכוס החמישי המורה על הפרנסה.

(101) שנאמר [שמות ו, ו-ז] "לכן אמר לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבדותם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים, ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וגו'". ומבאר שהכוס החמישי הוא כנגד "והייתי לכם לאלקים". אך האורחות חיים [ח"א ליל פסח סימן יג] כתב בשם הראב"ד שגרס בירושלמי שכוס חמישי הוא כנגד הנאמר [שמות ו, ח] "והבאתי אתכם אל הארץ וגו'". וכן הוא בהשגות הראב"ד על בעל המאור [פסחים כו: (בדפי הרי"ף) ד"ה וקיימא לן]. וכן הוא בספר ההשלמה [פסחים קטו:], ודעת זקנים מבעלי התוספות [שמות יב, ח]. ולא מצאתי מקורו לומר כן. ומדבריו כאן משמע שאומר כן מדעת עצמו ["ויראה כי הוא נגד 'והייתי' וכו'"]. והמהר"ם שי"ף בדרושים נחמדים לפרשת לך לך [בראשית טו, יג] כתב: "כוס חמישי נגד 'והייתי לכם לאלקים', 'כוס' גימטריא 'אלקים'".

(102) כוונתו לדברי חכמים [פסחים קיח.] "קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה, דאילו בגאולה כתיב [בראשית מח, טז] 'המלאך הגואל אותי מכל רע', מלאך בעלמא. ואילו במזונות כתיב [שם פסוק טו] 'האלקים הרועה אותי'". הרי בעוד שהגאולה נעשית על ידי מלאך, נתינת מזונות נעשית על ידי הקב"ה בעצמו.

(103) למעלה פס"ה [לאחר ציון 159], שהביא שם מאמר זה, וביאר מדוע נתינת מזונות היא על ידי הקב"ה בעצמו.
(104) למעלה פ"ס [תלח.] כתב: "אמנם כוס חמישי הוא רשות". וכן פסקו ריי"ף [פסחים כו:], רמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"י], ראי"ש [פסחים פ"י סימן לג], וטור [או"ח סימן תפא ס"א]. ולמעלה פס"ה האריך בזה, ומסיק שם [לאחר ציון 227]: "כיון שאין כוס ה' קבוע, לא תקנו לו ברכה, וכן ראוי לנהוג".
(105) לשונו למעלה פס"ה [לאחר ציון 176]: "ומזה תדע למה תקנו כוס חמישי; כי אחר שתקנו ארבע כוסות של גאולה, תקנו כוס חמישי נגד הפרנסה, שהיא יותר מן הגאולה. רק שהוא רשות, שבלילה הזה תקנו ארבע כוסות בשביל הגאולה. אבל בודאי מצוה איכא, כי כוס חמישי הוא השלמת הגאולה, כי אחר שגאל אותם היה מפרנסם בכל צרכיהם, והכל בכלל גאולה כמו שנתבאר למעלה, וזה ענין כוס חמישי". ובהמשך שם [לאחר ציון 190] כתב עוד טעם: "כוס חמישי רשות, כי המזונות לפי גודל מדריגתן שהם על הגאולה, אינם חיוב על האדם, כי החיוב הוא בדברים אשר הם קרובים אצלנו, אבל דברים אשר הם רחוקים אצלנו יותר אין אנו מחויבים בהם, אבל הם רשות, דהיינו מצוה".
(106) למעלה בפרקים לה-לו נתבארו ענייני קרבן פסח, ובפרק ס נתבארו ענייני פסח מצה ומרור, וארבע כוסות, ובפרק סה נתבאר הכוס החמישי.

הלכות יין נסך

(1) בא לבאר את איסור סתם יינם, לאחר שביאר עד כה את מצות ארבע כוסות [ב"הלכות פסח בקצרה"]. והמלים "ומפני שראיתי" מורות שאינו פותח בענין חדש לגמרי, אלא זהו המשך לדבריו הקודמים אודות ארבע כוסות. וכן האריך בביאור איסור זה בנר מצוה [קכב.-קלה:], ודרוש על התורה [נו.-סד:]. וכן נגע בזה בקיצור בנצח ישראל פכ"ה [תקלז.], נתיב התוכחה ס"פ ג [ב, קצח:], ואור חדש פ"ג [תרצב.], ויושלבו בהערות הבאות.
(2) פירוש - ב"ש וב"ה אסרו סתם יינם [שבת יז: (כשגזרו י"ח דבר)], ועוד אמרו [ע"ז לו.] שכבר דניאל גזר עליו. ולהלן [לאחר ציון 42] יבאר את השלשלות האיסור מדניאל עד לתלמידי ב"ש וב"ה.
(3) לשון הרמב"ם [הלכות מאכלות אסורות פי"א ה"ג] "יין הגוים שאין אנו יודעין אם נתנסך או לא נתנסך, והוא הנקרא 'סתם יינם', אסור בהנייה, כמו יין שנתנסך. ודבר זה

מגזירות סופרים הוא. והשותה מסתם יינם רביעית, מכין אותו מכת מרדות". והשו"ע [יו"ד סימן קכג ס"א] פסק כרמב"ם. והרמ"א [שם] כתב: "ובזמן הזה, שאינו שכיח שהאומות מנסכים לעבודת כוכבים, י"א דמגע עובדי כוכבים ביין שלנו אינו אוסר בהנאה, רק בשתייה. וכן סתם יין שלהם, אינו אסור ליהנות ממנו". והמהר"ל סובר כרמב"ם. וראה הערה הבאה.

(4) דבריו צריכים ביאור, שהרי כל איסורי רבנן הם מעבר למה שהתורה אסרה, ומה מדגיש במלים "הרי החמירו בו יותר מדברי תורה לאסור סתם יינם בהנאה". ועוד קשה, הרי יין שנתנסך לע"ז אף מדברי התורה נאסר בהנאה [תוספות ע"ז כט: ד"ה יין, מאירי וריטב"א שם, רמב"ן בהשגות לסה"מ ל"ת קצד, חינוך מצוה קיא, חידושי הר"ן ע"ז נט:], וסתם יינם נאסר משום גזירת יין נסך גמור, וכפי שכתב הטור [יו"ד סימן קכג ס"א] "יין שנתנסך לכו"ם אסור בהנאה, וחכמים גזרו על סתם יינן משום בנותיהן, ואסרוהו אף בהנאה. אף על פי שלא עשו כן בשאר הדברים שגזרו עליהם, והטעם כיון שיין נסך גמור אסור בהנאה, עשו סתם יינם כאילו ודאי נתנסך". וכן התוספות [ע"ז נז: סד"ה לאפוקי] כתבו "מיהו קשה, היאך נתיר סתם יינן בהנאה [משום שבזמן הזה אין רגילין לנסך לע"ז], כיון שגזרו על סתם יינן משום בנותיהם [ע"ז לו.], והא גם עתה שייך זה הטעם. ויש לומר, דמאי דגזרו על סתם יינן לאסור בהנאה יותר מפתם ושמנם, היינו משום דשכיחי לנסוכי לעבודה זרה. אבל עתה שבטל ניסוך, שאינם יודעים בטיב עבודה זרה, דיו להיות כפתם ושמנם, או כבישולי גוים, לאסור בשתיה ולא בהנאה". ולולא דמסתפינא הייתי אומר דמה שכתב "הרי החמירו בו יותר **מדברי תורה** לאסור סתם יינם בהנאה" אין כוונתו לדברים האסורים מן התורה, אלא לשאר איסורי חכמים, וכמו איסור פתן ושמנן, שנאסרו באכילה ולא בהנאה, וכפי שציינו התוספות והטור הנ"ל. וכן התוספות [ע"ז כט: ד"ה יין] כתבו "ודאי עיקר גזירה דסתם יינן משום בנותיהן הוא. מיהו לא היו אוסרין אותו בהנאה מטעם זה, מידי דהוה אפתם ושמנם. אלא עבדו רבנן לסתם יינן כיין נסך גמור שנתנסך לע"ז, שאסור מן התורה". וכן תוספות [שבת יז: ד"ה על] כתבו "הקשה ריב"א, מאי שנא שהחמירו טפי ביין לאסור בהנאה מפת ושמן". ובדרוש על המצות [נו:] הביא דברי תוספות אלו, וביאר שם מדוע סתם יינם נמשך אחר יין נסך. ובהמשך שם [נז:] כתב: "היין שנגע בו עכו"ם נתנסך לע"ז, כי נמשך מעצמו לע"ז... ולכך אסרו אותו יין שנגע בו עכו"ם בהנאה, ואילו פתן ושמנן אין בהם דבר זה, שלא אסרו אותם בהנאה". וראה להלן הערה 15.

(5) וזו מצוה הבאה בעבירה, וכמו שיבאר.

(6) "הלוקח יין של גויים לארבע כוסות הנה הוא מבטל ההבדל הזה אשר ישראל מובדלים מן האומות. ובארבע כוסות הוא מעיד על ההבדל שהשם יתברך לקח ישראל לעם מיוחד, שהרי ארבע כוסות נגד ארבע לשונות של גאולה... ולפיכך הוא מעיד שקר בעצמו" [לשונו בסמוך].

(7) פירוש - החטא האחרון שהזכיר [לקיחת סתם יינם לארבע כוסות] הוא הכבד ביותר. והוא על פי הפסוק [ישעיה ח, כג] "והאחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים", וכתב הרד"ק [שם] "והאחרון הכביד - המגלה אותם, והוא סנחריב, הכביד עליהם והגלה אותם שאר השבטים".

(8) על פי ישעיה [ה, יח] "הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה", ופירש רש"י [שם] "הוי מושכי העון - גוררים יצר הרע עליהם מעט מעט. בתחילה בחבלי השוא, כחוט של קורי עכביש, ומשנתגרה בהם מתגבר והולך, עד שנעשה כעבות העגלה, שקושרין בו את הקרון למשוך". ומקורו מהגמרא [סוכה נב.]. וכך גם כאן, דהלוקח סתם יינם לארבע כוסות עובר שלשה חטאים, וכמו שמבאר.

(9) לפני כן [לפני ציון 3] כינה יין זה "סתם יינם", ומעתה מכנהו "יין נסך" [וכן יעשה בהמשך]. וכן הרמב"ן בהשגות לסהמ"צ [ל"ת קצד] מכנה סתם יינם "יין נסך" [ראה להלן הערה 43]. והוא על פי דברי הגמרא [ע"ז לד.] "יין נסך דרבנן". ושם [נו.] "שאני יין נסך דאחמירו ביה רבנן".

(10) כמו שאמרו [ב"ק צד.] "הרי שגזל סאה של חטין, טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך. אין זה מברך אלא מנאץ, ועל זה נאמר [תהלים י, ג] 'בוצע ברך נאץ ה'". וזה שייך גם בלוקח סתם יינם לקידוש הבדלה וארבע כוסות.

(11) ק"ק, שהגמרא [ב"ק צד.] הביאה על כך את הפסוק [תהלים י, ג] "בוצע ברך נאץ ה'" [הובא בהערה הקודמת], ומה ראה להביא פסוק אחר. ואולי משום שהפסוק "בוצע ברך נאץ ה'" אינו מבאר הטעם שזה נחשב לניאוץ, אך הפסוק "העם המכעיסים אותי על פני" מבאר את הניאוץ שיש בדבר. ולא מצאתי מי שצירף פסוק זה ["העם המכעיסים אותי על פני"] לביאור "אין זה מברך אלא מנאץ".

(12) כמו שנאמר [דברים ו, כה] "וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלקינו כאשר צונו". ובעל הטורים [שם] כתב "המצוה הזאת לפני ה' אלקינו - מלמד שהמצות באות ומעידות לפני ה'". ורומז למאמר חכמים [ע"ז ב.] "כל מצות שישראל עושין בעולם הזה, באות ומעידות להם לעולם הבא". ולמעלה פס"ו [לאחר ציון 55] כתב: "[ה]מצות הם חבור העלה בעלול על ידי גזירותיו ומצותיו, במה

שהעלול מקבל גזירת ומצות העלה". וכבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. וכן כתב האור החיים [ויקרא יח, ד], וז"ל: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". והמסילת ישרים פי"ט כתב: "צריך האדם לחשוב בעודו מתפלל או עושה מצוה, כי לפני מלך מלכי המלכים הוא מתפלל או עושה המעשה ההוא". **ואמרו חכמים** [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן ניזקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב לבאר: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי" [הובא למעלה פס"ו הערה 58, וש"נ]. **אך יש להעיר** מדברי הביאור הלכה סימן תקפח [ד"ה שמע], שכתב שאע"פ שאסור ללמוד תורה במקומות המטונפים [שו"ע יו"ד סימן רמו סעיף כז], מ"מ שרי לקיים מצוות שם, וכלשונו: "אסור להזכיר שם ולאמר דברי תורה במקום מטונף, מה שא"כ בתקיעות שאינה רק מעשה מצוה, והיכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי, או במקום שאין נקי. האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות כשגופו או המקום אינו נקי, לא מצינו כן בשום מקום" [הובא למעלה פכ"ט הערה 76, ופמ"א הערה 104]. ואם "המצוה היא לפני ה'", כיצד ניתן לקיימה במקום שאינו נקי. אמנם הביאור הלכה שם מסיק "דכיון דקיימא לן דצריך כוונה לצאת ידי המצוה שציונו השם יתברך, זה גופא גם חשיב כדברי תורה, ולא גרע מהרהור בדברי תורה" [ואין לעשותו במקום שאינו נקי]. ובספר עין טוב לחיד"א [סימן יח אות לז] כתב: "נסתפק גדול אחד, ישראל שחבשו השר בבית האסורים, והמקום מקום מטונף, ובודאי אסור להתפלל ולברך אפילו בהרהור. אמנם יש להסתפק אם יכול לקיים המצוה במעשה בלי שום הרהור, רק שהוא עושה

המצוה... וכגון אשר בעד חלון צר יושיט לו לולב ואתרוג, אם יכול ליטלה בידו. או דלמא גם מעשה המצות אינו יכול לעשות כי אם במקום נקי". והביא בשם הזוה"ק [ח"ב קכח.] שצריך שהבית יהיה נקי וטהור כשמקיים המצוה. וראה הערה הבאה.

(13) לכאורה היה צריך לומר "היא המצוה" [שעליה דיבר עד כה], ומאי שייטא לכאן "היא התורה". ואולי אמירת הברכה נחשבת כמו אמירת דברי תורה. ומעין כן פסק הרמ"א [או"ח סימן פד ס"א] "אסור לענות 'אמן' בבית המרחץ". והביאור הלכה סימן תקפח [הובא בהערה הקודמת] כתב: "דכיון דקיימא לן דצריך כוונה לצאת ידי המצוה שציונו השם יתברך, זה גופא גם חשיב כדברי תורה", והוסיף בתוך סוגריים "ודומיא דפסק הרמ"א סימן פד דאסור לענות 'אמן' בבית המרחץ". הרי אמירת "אמן" נחשבת כדברי תורה, וק"ו הברכה עצמה. ובספר שושן סודות אות רג ביאר שהתורה שבע"פ נקראת "מלכה".

(14) פירוש - העבירה השלישית שעובר מי שלוקח יין נסך לארבע כוסות [שתי העבירות הראשונות הן; (א) איסור יין נסך. (ב) מצוה הבאה בעבירה, ואין זה מברך, אלא מנאץ. ומעתה יבאר עבירה שלישית; מעיד עדות שקר].

(15) פירוש - כדי להתרחק מהם וממסיבותיהם, שמסיבותיהם מביאות לידי חתנות ולזנות עם בנותיהם [מאירי ע"ז כט:], לפי שהיין בוער בו [רש"י ע"ז לו:], וכשישתכר יבא על בתו של בעל היין, כמו שעשו בשטים שזנו עם בנות מואב [ר"י מלוניל ע"ז לו:]. ובשו"ת הרשב"א [ח"א סימן רמח] כתב שודאי אסור אף יינו של גוי שאין לו בנות, שההרחקה שעשו אינה משום בתו של בעל היין דוקא, אלא משום בנות הגויים, ואם אין לזה, יש לזה. ועיין סמ"ג לאוין קמח, שבני דורו של דניאל שלא נזהרו מיין הגויים, כולם נתערבו בעמי הארץ. וראה להלן הערות 29, 56. **ועניין זה** שנוי במחלוקת ראשונים; יש ראשונים שכתבו ששתי גזירות היו בסתם יינם; מתחילה גזרו עליו משום בנותיהם, ולא אסרוהו אלא בשתייה, ולא בהנאה, כמו פיתם ושמנם שאינם אסורים אלא באכילה. ובית דין שאחריהם ראו שהורגלו הרבה לנסך לעבודה זרה, ולפיכך הוסיפו איסור על היין וגזרו על סתם יינם לאסרו הנאה משום ודאי יינם, דשמא ניסך הגוי את היין לעבודה זרה [ראב"ד ע"ז לח:, רשב"א בתורת הבית הארוך ב"ה ש"א, ומאירי ע"ז כט:. וראה למעלה הערה 4 שמעין כן היא דעות התוספות והטור]. ויש ראשונים שביארו טעם איסור סתם יינם אינו אלא משום שחוששים שמא ניסך אותו הגוי [רש"י ע"ז ריש כט:, ותוספות רי"ד ע"ז ע: ("סתם יינם לא גזרו בו חכמים אלא משום גזרה דיין נסך")]. ויש ראשונים שסוברים שאיסור סתם יינם אינו אלא משום בנותיהם [רמב"ן ע"ז לו: בלשון ראשון,

ור"ן (ע"ז ט: בדפי הרי"ף). וכתבו שאין לאסור סתם יינם משום חשש ניסוך, שאין הגוי מוכר יין שניסכו [רמב"ן שם], ובבת אחת גזרו על יינם לאסרו בשתייה ובהנאה [ב"י יו"ד ריש סימן קכג בדעת הרמב"ן]. ודעת המהר"ל היא כדעה אחרונה זו [דאיסור סתם יינם אינו אלא משום בנותיהם].

(16) פירוש - תכלית מעלת ישראל מתבטאת בהבדלת ישראל מן העמים. ולהלן [לאחר ציון 35] כתב: "כי עיקר מדריגת ישראל [ו]מעלתם העליונה [הוא] ההבדל שישראל מובדלים מן האומות, ובשביל כך הם להקב"ה". ולהלן [לאחר ציון 41] כתב: "ישראל ראוים שיהיו מובדלים עד שאי אפשר החבור, וזו היא מדריגת ישראל ועצם מעלתן". ולהלן [לפני ציון 57] כתב: "כי המצוה הזאת על ידה קיים הבדל ישראל מן האומות, שהוא מעלת ישראל העצמית, **שעל ההבדל הזה תסוב כל התורה כולה**". ולמעלה פכ"ג [שמז.] כתב: "במה שיש להם [לישראל] חבור אל האומות, אין דביקות ישראל עם השם יתברך". **ונראה ביאורו**, כי ישראל נבראו להורות על יחוד ה', וכמו שכתב בנר מצוה [י:], וז"ל: "האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות, ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד... כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד". וברי הוא שאם ישראל יתחברו לאומות, בזה יתבטל מהם שֵׁם "אומה יחידה", ושוב לא יוכלו להעיד שה' יתברך אחד, שהיא העדות המדביקה את ישראל אל ה', ולמענה נבראו ישראל. ולמעלה פי"ד [ו:] כתב: "הם [ישראל] מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד". הרי ההבדלה מן האומות היא תולדה מהיותם של ישראל "עם אחד". ולמעלה פ"ס הערה 67 נתבארה נקודה זו כדבר המאפיין את הלכות קרבן פסח. וראה למעלה פכ"ג הערה 205, ולהלן הערה 58. והשותה יין נסך מטשטש את ההבדלה בין ישראל לעמים, ומונע מישראל את פסגת מעלתם. **ובנצח ישראל** פכ"ה [תקכה:] כתב: "ההבדל מן האומות, עד שהם אומה שלימה בעצמם, הוא קיום ישראל. שאם אין ישראל נבדלים מן האומות, הרי אינם אומה שלימה בעצמם. כי הדבר אשר הוא שלם בעצמו, הוא עומד בעצמו. ולכך הבדל ישראל מן האומות, עד שהם עומדים בעצמם ואין להם שום חבור אל האומות, הוא קיומם בגלותם. ודבר זה יש לך ללמוד מגלות הראשון, הוא גלות מצרים. שנאמר עליהם [דברים כו, ה] 'ויהי שם לגוי גדול',

מלמד שהיו ישראל מצוינים [סיפרי שם]. וזה כי ישראל מעטים היו, שלא היו רק שבעים נפש, והמעט בטל וטפל אצל העיקר, ונמשך אחריו. מכל מקום היו מצוינים מסומנים, ולא היה להם חבור אצל מצרים. ואם לא היה דבר זה, לפי רוב העבודה הקשה אשר היה עליהם, והיו המצרים פועלים בהם, היו נאבדים ביניהם. אבל מפני שהיו מצוינים ביניהם, והיה אומה שלימה. והדבר שהוא שלם לא ישלט בו ההעדר, כמו שהתבאר לך למעלה. אמרו ז"ל במדרש [שיהש"ר ד, יב] בשביל ד' דברים נגאלו ישראל; שלא היו פרוצים בעריות, ושלא היה בהם לשון הרע, שלא שנו את שמם, ושלא שנו את לשונם. ובחבור גבורות השם [למעלה פמ"ג (רלח:)] בארנו כי כל ד' דברים אלו היו פרישה מן מצרים, עד שהיו לעם מיוחד בפני עצמם, ולא היה להם עירוב עמהם, שמצד הזה זכו לגאולה להיות יוצאים מתוכם לגמרי. שאם היה להם עירוב וחבור אל האומות עד שיהיה להם חבור עמהם, לא היה אפשר שיהיו נפרדים ונבדלים מתוכם, כיון שכבר יש להם חבור עמהם, אין ראוים להפרד מתוכם" [הובא למעלה פמ"ג הערות 146, 161, ופנ"ד הערה 171]. ושם בהמשך הפרק [תקלד:] כתב: "האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'. ועוד [שם קמד, ז] 'והצילני ממים רבים מיד בני נכר'... ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש. ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד, המים מכבין האש. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז האש מכלה ומייבש המים, עד שלא נשאר דבר בו, ומתיש כחו. ואלו דברים ברורים, והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים, שהם האומות, גוברים עליהם לגמרי, כמו שגוברים המים על האש כאשר מתערב האש לגמרי עם המים. ואם נבדל האש מן המים, הרי האש בכוחו מבטל המים עד שאין נמצאים. וכך אם ישראל נבדלים מן האומות, ועומדים בפני עצמם, הרי הם גוברים על האומות, שהם נקראים 'מים רבים', עד שהם מבטלים אותם, עד שאינם נמצאים. והתבאר לך הפך מחשבותם אשר נבערו מדעת החכמה. כי הבוערים יחשבו כי קירוב אש ומים יהיה שלום ביניהם. וזה אינו, כי ההתחברות להם, אז האומות גוברים ומבטלים חס ושלום אותם. ואם נפרדים ונבדלים, ישראל גוברים עליהם" [ראה למעלה פמ"ג הערה 157]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; למעלה ס"פ מ [קלד.] כתב: "אמרו במדרש [שמו"ר ג, ח] שלכך נקראו [שמות ב, ו] 'עברים', רצה לומר עבר ים. פירוש, שיש לקרות לישראל שם על עברת הים, שזהו עצם מעלתן, שיצאו מן המים המונעים לצורה, וקנו מדריגת

הצורה השלימה". והנה מצינו עוד דרשת חכמים על תיבת [בראשית יד, יג] "לאברם **העברי**", שאמרו [ב"ר מב, ח] "כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד". ולכאורה זו דרשה אחרת שאינה שייכת לדרשת "עברים" - "עבר ים". אך לפי דבריו כאן הוי דבר אחד ממש, שהרי כל עוד שיש לישראל חבור כלשהו לאומות אין להם מעלתם בשלימות. לכך רק לאחר שעברו את הים, והתנתקו לחלוטין מהמצריים, אז קנו את מעלתן בשלימות. נמצא שדרשת "עבר ים" ודרשת "כל העולם מעבר אחד, והוא מעבר אחד" הן שני צדדים של מטבע אחת [ראה למעלה פ"מ הערה 295].

(17) וכן נאמר [במדבר כד, ח] "אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו", הרי יצ"מ מחייבת שישראל יבדלו מן האומות לגמרי. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.] כתב: "כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים" [הובא למעלה פמ"ז הערה 523, ופ"ס הערה 371]. ולמעלה פ"ל [תקכט.] כתב: "ומפני שעדיין אף על גב שהוציא אותם מרשות אחרים, והיו ברשות עצמם, צריכים עוד להיותם נכנסים ברשות הקב"ה, ולא יהיו כמו שאר אומות. וזהו שאמר [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם וגו'". ולמעלה פ"ט [תקו.] כתב: "היו משועבדים תחת מצרים, עד שאחר כך אמר להם 'ולקחתי אתכם לי לעם', להיות תחת כנפי השכינה". ולמעלה פמ"ה [שנא:] כתב: "בפרשת ציצית נאמר [במדבר טו, מ-מא] 'ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים וגו' אני ה' אשר הוצאתי אתכם וגו'". זכר יציאת מצרים, מפני שאמר [שם פסוק לט] 'וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם', אמר שראוי לכם לעשות כל המצות, שאתם ראוים לזה מצד ש'הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. כי מאחר שיצאו מארץ מצרים, שזהו הוראה על מעלה עליונה, ומפני זה ראוי לכם לקיים מצות ה', שכל מצות ה' הם מצות אלקיות, אשר שאר אומות מצד הגשמי והחומרי שבהם אין ראוים למצות אלקיות, שהם דרכי ה', רק ישראל מצד מעלתם האלקית שקנו כשיצאו ממצרים... שאין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים

לכל האומות". ולמעלה פמ"ז [תקנג:] כתב: "כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קנו ישראל מדריגתם ומעלתם אשר הם על כל האומות". ולמעלה פ"ס [תטז:] כתב: "ואחר כל זה שגאל אותם, אין זה רק הוצאה מרשות מצרים, אבל חסר עדיין להם החבור בהקב"ה, ועל זה אמר 'ולקחתי אתכם לי לעם', שתהיו לי". ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי בזאת הלילה גאלם יתברך, ולא הגאולה בלבד, רק שלקחם אליו, כדכתיב 'וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם לי לעם'". ובח"א לב"מ עא. [ג, כט.] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים, יצאו במדריגה העליונה ששם הבחנת הכל, כי הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים, ולקחם לו לעם, **ובזה הבדיל** השם יתברך בין ישראל לאומות". והשם משמואל פרשת ויחי [שנת תרע"ז] כתב: "הגאולה איננה מספקת ההוצאה מתחת יד האומות והכחות החיצונים, אלא צריכה נמי הבאה תחת כנפי השכינה. וכמו במצרים אחת מהארבע לשונות של גאולה היא 'ולקחתי אתכם לי לעם'" [הובא למעלה פ"ס הערות 195, 339]. **זאת ועוד**, שלא רק שיצ"מ מחייבת את הבדלת ישראל מהאומות, אלא היציאה ממצרים גופא נעשתה בשעה שהיו ישראל מובדלים מהאומות, וכמו שכתב למעלה פל"ו [תרפח:]: "'ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף' [שמות יב, ז]. בארו במדרש [שמו"ר יז, ג] מצוה זאת להזכיר זכות שלשה אבות; המשקוף לאברהם, ושתי מזוזות ליצחק וליעקב... ודוקא בזאת המצוה [קרבן פסח] צוה לעשות זכר לזכות אבות, לפי שעתה היו ישראל נבדלים מן המצרים, שפסח עליהם, ולא היו משתתפים במכה זאת עמהם, וזהו בשביל זכות אבות, שהיה להם אבות מיוחדים שלא היו לאומות, ואותן האבות הם היו דבקים בו יתברך, ולפיכך ישראל אין משתתפים עם מצרים, ונבדלים לעצמם בשביל זכות אבותם". וכן למעלה ["הלכות פסח בקצרה" לאחר ציון 39] כתב: "ומצותו [של ק"פ] לאכול אותו בלילה, כי מצד עצמינו ההעדר והחושך, רק כי הקיום לנו בו יתברך. ולכך המצרים קבלו הפסד והעדר בלילה, ואנחנו מצד השם יתברך בא לנו הקיום".

(18) כפי שיבאר להלן [לאחר ציון 34] שעל ידי שתיית יין של הגוים בטל הוא ההבדל בין ישראל לאומות.

(19) שהן: "והוצאתי" [שמות ו, ו], "והצלתי" [שם], "וגאלתי" [שם], "ולקחתי" [שם פסוק ז]. ואודות שארבע כוסות נתקנו כנגד ארבע לשונות של גאולה, כן הוא בירושלמי פסחים פ"י ה"א, וב"ר פח, ה. ובביאור ארבע לשונות הגאולה, והמיוחד בכל לשון, הנה למעלה ס"פ ל [תקכח.] פירש שני פירושים, ובס"פ מג [רנא.] הביא פירוש שלישי, ובפ"ס [תיד:]

חזר והביא את שלשת הפירושים האלו. וראה למעלה "הלכות פסח בקצרה" הערות 88-90.

(20) כן כתב בהקשר אחר בדרוש על התורה [מ:]: "כאשר התלמידי חכמים ח"ו אינם נזהרים במעשיהם, שדורשים לרבים ומזהירין אותן, ובעצמם אינם שומרין הדברים, שזה יקרא מעיד עדות שקר. כמו שאמרו בברכות [יד:] הקורא ק"ש בלא תפילין, כאילו מעיד עדות שקר בעצמו. כלומר שהוא אומר [דברים ו, ח] 'וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך', ובאותו פרק הוא עובר על זה בעצמו, ואין אזניו שומעין מה שפיו מדבר. ככה גם כן כשאין התלמידי חכמים נזהרים ומוגדרים במעשיהם במה שמורים ומוכיחים אחרים". אך יש להבין, דאיזו עדות יש בארבע כוסות. דבשלמא הקורא קריאת שמע ללא תפילין, זו הוי עדות שקר, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ט [א, קד.]: "לכך אמר כי הוא מעיד עדות שקר בעצמו, כי קריאת שמע הוא עדות שישראל מעידים כי ה' יתברך אחד, כמו שהתבאר למעלה. וכאשר אין תפילין עליו, הוא עדות שקר, כי אם היה מלכות שמים עליו היה עליו תפילין שבהם שם ה', והוא מלכות שמים שלימה". אמנם גם כאן כתב "בארבע כוסות הוא **מעיד** על ההבדל שהשם יתברך לקח ישראל לעם מיוחד", אך לא נתפרש מהי העדות שיש בזה. ויש לומר, שכל דבר הבא על מאורע שהיה בעבר שהוא נחשב לעדות. וכן כתב למעלה פ"ב [קפ.]: "הרי לשון 'עדות' משמע מצוה שהיא לעדות על דבר; כגון פסח, שהוא מעיד על שפסח הקב"ה על בתי ישראל [פסחים קטז:]. מצה, על שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ [הגדה של פסח]. ומרור, על שם שמררו חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים". ואם ק"פ מצה ומרור נחשבים ל"עדות", אזי אף ארבע כוסות הן "עדות" על סוגי הגאולה שהיו ביצ"מ. והרמב"ן [דברים ו, כ] כתב: "וטעם 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות' [שם], שישאל תחלה על מה יעידו אלה המצות הנקראים 'עדות', בעבור שהם זכר לנפלאותיו ועדות בהם. כגון המצה והסוכה והפסח והשבת והתפילין והמזוזה" [הובא למעלה פנ"ג הערה 94]. הרי שכל מצוה שהיא זכר לאירוע קדום נחשבת לעדות, וה"ה לארבע כוסות.

(21) פירוש - הלוקח יין נסך לארבע כוסות עובר בשלשה חטאים; (א) איסור יין נסך. (ב) מצוה הבאה בעבירה, ואין זה מברך אלא מנאץ. (ג) מעיד עדות שקר בעצמו.

(22) המתירים לעצמם יין נסך. ובנר מצוה [קכד.] כתב "אם לא יחזרו מדרכם זה, וילכו עוד בדרך הרע הזה, בודאי דבר זה הוא גרם וסבה שאחרים גם כן הולכים בדרך הרעה הזאת, כאשר רואים לפניהם בני אדם אשר סרים מן הדרך הטוב. בפרט הקלים בדעתם, כאשר מורה שם 'נסך', שמספרו 'קל', כי הקלים מתפתים לאיסור זה ביותר".

(23) לשונו בדרוש על המצות [נו.]: "העיקר מה שהביא בני אדם להקל במצוה זאת הוא אשר אמרו... איסור חתנות אין בדורות הללו, שאין מתחתן הגוי עם ישראל. כל אלו דברי בורות, כי יתן בכוס עינו, ומצדד צדדים להקל. והן הן מעשה נחש הקדמוני, ורוכבו סמאל הרשע, עולה ומסטין יורד ומתעה בני אדם. ואין אנו משיבים על דברי בורות שמלאו ממנו כל הפוסקים ראשונים ואחרונים, ואין דברינו רק להשיב נגד יצר הרע". וסברה זו [שהגוים אינם רוצים להתחתן עם ישראל] נמצאת בלבוש [יו"ד סימן קכג סכ"ו], שכתב: "בדבש שלהם לא גזרו... ולא חששו לבנותיהן... חתנות אין שייך כלל בזמנינו, שהם מרחיקין אותנו מאוד, כמו אנחנו מהם, על כן אין שייך לגזור בו" [ראה להלן הערה 29]. ואודות האיבה הקיימת בין האומות עצמן ["שאין רגילים האומות המחולקות שיבואו זו בזו"], כן כתב למעלה פס"ד [לאחר ציון 327]: "הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; הראשון מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים, מתנגדים זה את זה, וזה אף באומות עולם עצמם", ושם הערה 328.

(24) פירוש - זהו חשש רחוק שהשותה יין נסך יתחתן עם גויה, משום שזה נראה ספק ספיקא ["הלא גזירה היא באולי ושמא"], וכבר יש לו אשה ישראלית, ומדוע יחפוץ להתחתן עם אשה נוספת גויה. ובדבר שאינו מצוי לא גזרו בו חכמים, וכמו שאמרו [עירובין סג:] "מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן". ולהלן [לאחר ציון 81] כתב: "כי חשבו כי האיסור הזה הוא באולי ושמא יבא לכלל חתנות, ואשר לא בא לכלל חתנות לא נעשה האיסור". ובדרוש על התורה [נו.] הביא דבר שלישי המביא לאנשים לזלזל באיסור יין נסך: "העיקר מה שהביא בני אדם להקל במצוה זאת הוא אשר אמרו כי איסור יין נסך משום שמא נתנסך לע"ז, ואמרו כי יורה על זה שם 'יין נסך', ואין האומות מנסכין עתה לעבודה זרה". וראה להלן ציון 82.

(25) פירוש - דבר שאסרו או תיקנו חכמים במנין חכמים [רש"י ביצה ה.].

(26) כמו תקנת חכמים שהיתה במנין להעלות לירושלים פירות כרם רבעי עצמם מהנמצאים סמוך לירושלים מהלך יום אחד לכל צד, ולא לפדותם מחוץ לירושלים, ולהעלות לירושלים דמי הפדיון, כדרך שפודים מעשר שני, כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות. לאחר החורבן, אף שטעם התקנה נתבטל, שכיון שנחרבה ירושלים הרי אין לעטרה לצורך הגוים, מכל מקום נמנה רבן יוחנן בן זכאי והתיר בפירוש לפדותם מחוץ לירושלים, ולא הותר מאליו, לפי שדבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו [ביצה ה.]. ומה שכתב שהמנין השני צריך להיות גדול בחכמה ובמנין, כך אמרו במשנה [עדיות

פ"א מ"ה]. ומדברי המהר"ל משמע שאף אם בטל הטעם של המנין הראשון [כמו כאן שהאנשים אומרים שכיום אין חשש חתנות], עדיין צריך שהמנין השני יהיה גדול בחכמה ובמנין [וכן כתב בפירוש בדרוש על המצות, ויובא בהערה 28]. וכך היא דעת הרמב"ם [הלכות ממרים פ"ב ה"ב] שכתב "אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו, אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהו גדולים מהם". וכן דעת הרא"ש [שו"ת הרא"ש כלל ב סימן ח], והמג"א [סימן תרצ ס"ק כב]. והפני יהושע [גיטין לו:] ביאר שרש"י [שם] סובר כרמב"ם. אמנם הראב"ד בהשגות [הלכות ממרים פ"ב ה"ב] סובר שאם בטל הטעם של המנין הראשון, אין המנין השני צריך להיות גדול בחכמה ובמנין. וראה בסמוך הערה 28.

(27) "שמונה עשר דבר - ב"ש וב"ה יחד נמנו וגזרו עליהם בפרק קמא דשבת" [רש"י ע"ז לו.].

(28) לשון הגמרא [ע"ז לו.] "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, בכל יכול לבטל בית דין דברי בית דין חבירו ["שגזר על דבר המותר, ובלבד שיהא גדול ממנו" (רש"י שם)], חוץ משמונה עשר דבר, שאפילו יבא אליהו ובית דינו, אין שומעין לו. אמר רב משרשיא, מה טעם, הואיל ופשט איסורו ברוב ישראל". ובדרוש על המצות [נו.] כתב: "בודאי אף אם היה זה שאסרו יינם משום חשש שמא נסכו הגוי לע"ז, או משום חתנות. ובדורות הללו לא שייך שם טעם, הלא אמרו בע"ז פרק אין מעמידין [לו.] על רבי יהודה הנשיא שהתיר שמן של עממין. אמר שם ורבי יהודה היכי מצי למשרי תקנת בית שמאי והלל, והא אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אלא א"כ היה גדול הימנו בחכמה ובמנין. ועוד האמר רבה בר בר חנה, בכל יכול לבטל ב"ד דברי ב"ד חבירו, חוץ משמונה עשר דבר, שאפילו יבא אליהו ובית דינו, אין שומעין לו... הרי כי הדבר ברור שכל דבר שנאסר במנין, אי אפשר שיחזור להיתרו, ואפילו בטל הטעם שמפני אותו הטעם נאסר. כדמוכח בפ"ק דביצה [מביא הגמרא שהובאה למעלה הערה 26]... הרי דאפילו דבר שבטל הטעם שבשבילו תקנו, אינו יכול להתיר אלא במנין. ואין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אלא אם כן גדול בחכמה ובמנין. ובי"ח דבר אפילו ב"ד הגדול בחכמה ובמנין, אין יכול להתיר, כדלעיל. ואם כן מה שייך היתר בדורות אלו בדבר שנאסר. וכיון שנגזר, אין בדור שיכול לבטל הגזירה... רק עומד באיסורו כבראשונה לגמרי. והפורץ בזה הוא בכלל [קהלת י, ח] 'פורץ גדר ישכנו נחש'. ואם היו באים להקל בשביל זה, אם כן למה לא יקילו ביום טוב שני, דהא עתה אנו בקיאים בקביעא דירחא. ואם בשביל באולי יחזור הדבר לקלקולו, גם האומות לא העמידו ערבות על זה שלא ינסכו עוד לע"ז.

והרבה דברים כזה, ויהיה כל אחד בונה במה לעצמו לומר כי איסור זה אינו שייך עתה". ובתחילת חידושי אגדות [כרך א עמוד כט] כתבו: "וכן [המהר"ל] עמד בפרץ לגדור מה שפרצו אנשים בדורו באיסור סתם יינם, וחתרו חתירות בהיתרים כקורי עכביש להקל נגד חז"ל. והוא כארי יתנשא ישאוג וינהום להקים דברי חז"ל, לבל ידח ממנו נדח, אף אותם הדברים אשר בטל טעמם, הדין קיים לעד".

(29) פירוש - החשש של התקרבות הוא כל כך חזק, שיש לחשוש שהישראל ימיר את דתו בכדי שיוכל להנשא לגויה. וראה להלן הערה 56. והט"ז [יו"ד סימן קכג ס"ק יח] כתב: "ראיתי כאן בלבוש [הובא למעלה הערה 23] שכתב דין זה על סתם דבש של עובדי כוכבים... ונתן טעם לזה, כיון שאין בו חתנות לדידן, שאדרבה העובדי כוכבים מרחיקין גם כן אותנו... ישתק דבר זה מלאמרו, כי רבים פורצים למדין קולא מזה אפילו ביין. ושמעתי **מגדול הדור** מהר"ל מפראג ז"ל שהיה מלעיג על דבריו בזה, ואמר שכיון שהעובדי כוכבים מרחיקין אותנו, יגרום השכרות שיכפור לגמרי ח"ו [כדי] שישא בתו. על כן אין בזה שום סברא לחלק לקולא". ולמעלה פנ"ד [קסט:] כתב: "כך היו ישראל במצרים, שלא ירד יעקב להשתקע, ובשביל כך זכו לגאולה... ואם לא כן, כיון שדעתו להיותם עומדים שם, היו נשארים שם כפי מחשבתן. וכדי שלא תאמר כי הם ירדו להשתקע, והא דכתיב [דברים כו, ה] 'ויגר שם', שלא קבלו אותם מצרים רק כמו גרים, אבל ישראל מחשבתם דירת קבע, לכך מביא מקרא זה [בראשית מז, ד] 'לגור בארץ באנו וגו'', דמוכח מזה שגם הם לא היה מחשבתם רק להיות כמו גרים, ולא ירדו להשתקע". ושם [הערה 158] הוקשה, שאף אם כך היו פני הדברים [שישראל רצו להשתקע במצרים, אך המצריים סירבו לקבלם, ולכך נשארו ישראל גרים במצרים], מדוע היה בזה ביטול הגאולה, הרי ביטול הגאולה הוא מפאת חיבורם למצריים, ובציור כזה סוף סוף ישראל לא התחברו למצריים [אלא נשארו גרים], ומאי נפק"מ מי מנע את החיבור. ולפי דבריו כאן לא קשה, שברגע שהמניעה היא רק מצד הגוי, אין זה מבטל אפשרות החיבור, שניתן לישראל להיות לגמרי כגוי, ואז הגוי יקבלו.

(30) פירוש - אם החשש של חתנות מקפל בתוכו את החשש של המרת הדת, מדוע הגמרא לא ציינה חשש המרת הדת, שהוא חמור יותר מהחשש של חתנות, כי חתנות היא איסור לאו [רמב"ם הלכות איסורי ביאה פי"ב ה"א], והמרת הדת כוללת בתוכה איסורי מיתה [כגון חלול שבת וכיו"ב].

(31) פירוש - אין יין נסך מביא ישירות להמרת הדת, אלא לרצון להתקרב לאומות, וכמו שביאר.

(32) כי "החתנות הזה הוא בא בשביל היין שמביא קירוב וחיבה" [לשונו למעלה].
(33) ויש לתלות את המסובב [גזירת יין נסך] בסבתו האמיתית [חתנות], ולא בדבר שאינו סבתו האמיתית. וכן כתב הרמב"ם [הלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א]: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע" [הובא למעלה פס"ג הערה 171, וש"נ].
(34) כמבואר למעלה לאחר ציון 23.
(35) למעלה לאחר ציון 15.
(36) כמבואר למעלה הערה 16.
(37) רש"י [ויקרא כ, כו] "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי - אם אתם מובדלים מהם, הרי אתם שלי. ואם לאו, הרי אתם של נבוכדנצר וחביריו". וראה להלן הערה 68.
(38) מוכרח - מוחלט.
(39) דוגמה מובהקת לזה היא איסור יחוד בין איש לאשה [שו"ע אבהע"ז סימן כב ס"א], שהאפשרות שיבואו לכלל ביאה היא סבת האיסור, אף שלבסוף לא באו לכלל ביאה. אבל אם אי אפשר שיבואו לכלל ביאה, אין בו איסור יחוד [חזו"א בהערות לספר אבי עזרי איסורי ביאה אות ט ואילך, ואגרות משה אהע"ז ח"ד סימן סה אות טז].
(40) בבחינת [יבמות קד:] "כל הראוי לבילה, אין בילה מעכבת בו", ופירש רש"י [חולין פג:] "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו - במסכת מנחות [קג:] אמרינן אין מביאין בכלי אחד מנחה של ששים ואחד עשרונים. ומפרשינן טעמא מפני שאמרה תורה הבא מנחה שיכולה ליבלל, וששים נבללין בכלי אחד, אבל ששים ואחד קים להו לרבנן דאין יכולין ליבלל. והוינן בה, וכי אין נבללין מאי הוי, והתנן לא בלל כשר. ותירץ רבי זירא, ראוי לבילה מיהא בעינן, ומי שהוא ראוי לבילה, אין בילה מעכבת, ואפילו לא בלל כשר. אבל כשאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו". וכך גם כן "כל הראוי לחיבור אין חיבור מעכב בו", שאין צריך חיבור בפועל, אך צריך אפשרות של חיבור.

(41) מעין כן כתב למעלה פי"ז [צח:] לגבי "סוד", וכלשונו: "כי דבר שהוא נסתר ונכנס בגדר הסוד, אין סופו להיות נגלה. אבל דבר... שאפשר להיות נודע... לא היה הדבר נכנס בגדר הסוד", ושם הערות 48, 49. וכן מבואר בנצח ישראל פכ"ה [תקלז:], ושם הערה 163. ולשונו מורה שאפשרות החבור עצמה היא חבור מסוים, ולא רק משום שעלול להתגלגל מזה חבור, אלא המצב של "אפשרות לחבור" הוא חריגה מהבדל ישראל מהעמים, כי זה עצמו הוא בבחינת חבור מסוים.

(42) ואם תאמר, אף שלא ישתה כלל יין נסך, מ"מ האפשרות לשתיתו קיימת, ועדיין האפשרות לחיבור לא נבלמה לגמרי. ויש לומר, דכל עוד ששומר האיסור של יין נסך, אין שתייתו נחשבת לדבר אפשרי, שהרי האיסור עומד מולו, שלא נחשדו ישראל על כך לעבור על איסור חכמים. אך כאשר עובר על האיסור, מעתה אין דבר שיבלום את אפשרות החיבור. **ומן הראוי** לצרף לכאן דברי החכמת אדם [ריש כלל עה], שכתב: "איסור זה של סתם יינם, אף על פי שהוא קל בעיני העולם, ודימוהו לשאר איסור דרבנן, אבל באמת האיסור חמור מאוד, והשותה סתם יינם עוקר נשמתו ממקום שנשרש בו בקדושה ביין המשומר בענביו, ואין לו חלק לעולם הבא. והאריכו מאוד בעונש זה המקובלים, ונתחבר על זה ספר מיוחד הנקרא 'יין המשומר', והקורא בו תסמר שערות בשרו מגודל העונש. וכתבו שקבלה בידם שהשותה סתם יינם יכשל בודאי לבעול ארמית... ולכן כל אדם יזהר בזה מאוד לנפשו, ויזכה לסעודת לויתן וליין המשומר" [הראני לזה ידידי הרה"ג רבי יוסף שישא שליט"א].

(43) בא לבאר מדוע עד ימי דניאל לא היה איסור יין נסך [ע"ז לו.]. ובגמרא [שם] מבואר שלענין שמן דניאל גזר רק בעיר, ולא בשדה, ובגזירת שמונה עשר דבר אסרוהו אף בשדה. והרמב"ן [שם] מבאר שהוא הדין לסתם יינם. והרמב"ן [סהמ"צ לאוין קצד] כתב שאיסור סתם יינם הוא מצירוף גזירת דניאל וגזירת שמונה עשר דבר [ראה למעלה הערה 9].

(44) כפי שהיה בימי עזרא [עזרא ט, א-ב] "וככלות אלה נגשו אלי השרים לאמר לא נבדלו העם ישראל והכהנים והלוים מעמי הארצות כתועבתיהם לכנעני החתי הפרזי היבוסי העמוני המואבי המצרי והאמורי, כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה". ונאמר [תהלים קו, לה] "ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם", ופירש הרד"ק [שם] "ויתערבו - שהיו יושבים בתוכם, לפיכך למדו מעשיהם". ובאור חדש פ"ג [תרפט:] כתב: "ואמר המן אבל עתה ישראל... הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, והנה יש להם חבור אל האומות

כאשר הם ביניהם. ובודאי אם לא היו מפוזרים ביניהם, היו נשארים מה שהם אומה יחידה, ואין חבור להם אל האומות. אבל כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, יש להם חבור אל האומות במה". וכן ידוע כי בכל מקומות גלויותנו היהודים נעשו דומים במקצת בתכונותיהם לאומות שמסביבם [כמבואר בספר מכתב מאליהו כרך ד עמוד 129 בהערה, ובספר דעת חכמה ומוסר ח"א עמוד פד].

(45) לשונו בנצח ישראל פכ"ה [תקלו.]: "לכך כאשר באו ישראל בגלות בין האומות, אז היה צריך לעשות הבדל יותר נגד הקירוב אשר באו בין האומות, 'וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך וביין משתיו', והוא עיקר השמירה מן בטול ההבדל, כמו שאמרנו שהשביע השם יתברך את ישראל שלא יגלו הסוד [כתובות קיא.], כמו שהתבאר. וראוי לישראל כאשר אנחנו בסוף גלותינו, אשר הוא קשה עלינו יותר מידי יום יום, להיות שומרים ההבדל הזה ביותר... וישראל צריכים שיהיו נבדלים מן האומות, וזהו קיום שלהם בין האומות. ולפיכך כאשר בא דניאל בגלות תחת האומות, היה גוזר על יין נסך, שלא יהיה חבור לישראל לאומות... כי כאשר ישראל בגלות, ודבר זה נחשב חבור להם כאשר הם ביניהם, צריכין ישראל להיות נבדלים מהם, כנגד החבור שיש להם בגלותם. לכן גזר דניאל על יין נסך, שיהיו ישראל פרושים מהם". ובנר מצוה [קכה.] כתב: "ומיום שגלו ישראל מעל אדמתם, לא הגיע דבר זה לישראל שיהיה נמצא בנו כמו זה. כי ישראל שהם עם אחד ואומה אחת, איך יהיה נמצא בהם בני אדם שהם פורשים מהם במצוה אחת, שהיתה מצוה תקוע וקבוע בישראל. והוא מצוה חביבה מאד מאד, הוא הפרישה מן האומות, וזהו על ידי איסור יין נסך. לכך כתיב 'וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת פג המלך וביין משתיו'. ומה הם הדברים [ש]שם על לבו. אבל כאשר ראה דניאל שבא אל היכל המלך להיות לו חבור וקירוב אל המלך, לכך שם על לבו לעשות פירוד, ולא יתגאל בפת בגו וביין משתיו. ואמר לשון 'יתגאל', כי לשון גיאול כאשר מתלכלך בדבר מגונה. ומפני כי כל שלחנם מלא קיא צואה, ולכך אכילת לחמם ושתיית יינם נקרא שהוא מתגאל בלחמם וביין משתם". וכן כתב דרוש על המצות [סב.], ויובא בהערה 50.

(46) לשון האבני נזר [יו"ד סימן קטז ס"ק ו]: "חכמים גזרו על מגע נכרי, כדי שמתוך כך לא יהיה ישראל רגילים לשתות עם הנכרי, כיון שיצטרך ליזהר ממגעו. ואפילו אם ישתה לא יבוא לידי קירוב דעת, כיון שיצטרך לשמור ממגעו".

(47) יש להבין, הרי דניאל היה בזמן אסתר בשושן הבירה [מגילה טו.], ואז המן הרשע אמר על ישראל [אסתר ג, ח] "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות

מלכותך". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא.] כתב: "מה שישראל הם פזורים ונפרדים בין האומות מסוף העולם עד סופו, והאדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול שיש לאומה זאת. וכמו שאמר המן כאשר היה רוצה לאבד את ישראל 'ישנו עם מפוזר ומפורד בין העמים ואין המלך שוה להניחם'. וכונתו היה כי זהו אבוד ישראל בעצמו, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ונחשבים בטלים אצל האומות, אם כן יש לאבד אותם לגמרי". וכן בפתיחה לאור חדש [קצא:] כתב: "כי המגילה הזאת מורה על הישועה המפורסמת שעשה השם יתברך. ולא כמו שאר ניסים שעשה להם, וישראל היו בארצם, ולא היו תחת יד האומות, ולא היה גלוי לנס לאומות. אבל בימי אחשורוש, שהיה מולך על כל העולם [מגילה יא.], ונעשה תשועה בין האומות, אז כל אפסי ארץ ראו ישועת אלקינו. והרי כאשר גזר להשמיד ולהרוג את ישראל היו כותבים זה בכל הארץ, וכאשר השם יתברך עשה להם הצלה, אז נודע דבר זה לכל העולם, כאשר כתב כתבים לכל אפסי ארץ להמית כל שונאיהם ולכלותם". הרי שישראל כבר בגלות בבל היו מפוזרים בכל העולם. וכן יש לתמוה על קולת השעבוד שהזכיר כאן, שהרי אמרו חכמים [יומא סט:] "אתא דניאל, אמר נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו, לא אמר 'גבור'", ופירש רש"י [שם] "עובדי כוכבים משתעבדים בבניו - זה שבעים שנה". הרי השעבוד הקשה שהיה בימי דניאל מנע ממנו לומר את התאר "גבור", ואילו כאן כתב "לא היה בזמן דניאל השעבוד ופיזור הגלות כל כך". **אך מצינו** חבר גדול למהר"ל, והוא הרמב"ן [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד רסג (ד"ה וכן)], שגם כתב שפיזורם של ישראל היה רק בגלות אדום, ולא בגלות בבל, וכלשונו: "וכן אצלי אע"פ שתיבת 'ונושנתם' [דברים ד, כה] חשבון הגלות הראשון [גיטין פח.], ענין 'והפיץ ה' אתכם בעמים' [דברים ד, כז] אינו רק על גלותנו זאת, שאנחנו בו מפוזרים בעמים ובגוים". והרמב"ן לשיטתו מחידושיו לגמרא [מגילה ב.], שכתב: "וכשעיינתי בכתובים נתיישב לי הענין יפה, לפי שהוא דבר ברור שבזמנו של נס זה [פורים] כבר נפקדו ישראל ועלו לארץ ברשיון כורש, ונתיישבו בעריהם. ואע"פ שאמר המן [אסתר ג, ח] 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים', מ"מ אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו, ושוב לא עלו מהם אלא מעטים עם עזרא". נמצא שאין הפסוק "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים" מכריע. ויל"ע בזה.

(48) פירוש - תלמידי ב"ש וב"ה הם אלו שגזרו על יין נסך [ע"ז לו.], והם היו בזמן החורבן. וכמו רבי יוחנן בן זכאי, שהיה תלמידם של הלל ושמאי [סוכה כח., ואבות פ"ב מ"ח], והיה בימי החורבן של בית שני [כתובות סו:, גיטין נו:]. והרמ"ע מפאנו במאמר חיקור הדין ח"ב פי"ט כתב: "ולא רבו מחלוקת בישראל עד אחרי החורבן השני, בימי רבן

גמליאל דיבנה וחבריו, תלמידי שמאי והלל". ומבואר מדברי המהר"ל שגזירות י"ח דבר נעשו בעת החורבן. אך תוספות [שבת יד: ד"ה ואילו] כתבו "היו שמאי והלל עצמן ביום שגזרו י"ח דבר", והלל קדם לחורבן הבית מאה שנה [רש"י שבת סוף טו.], הרי שאירי קודם החורבן [עיין מהרש"א שם שהגיה בתוספות]. ובספר דורות הראשונים [ח"א כרך ג, פ"ט (רצב.)] הוכיח שגזירת י"ח דבר היתה "קרוב לסוף ימי הבית". אך דעת תוספות רבינו פרץ [פסחים סוף טו:] היא דגזירת י"ח דבר היתה לאחר החורבן, וכלשונו: "לא היתה עד לאחר החורבן, שהיא מי"ח דבר שתלמידי שמאי והלל גזרו עליהן". והמהר"ל יסבור כרבינו פרץ. וכן כתב להדיא בדרוש על המצות [סב.], ויובא בהערה 50.

(49) כמו שנאמר [דברים כח, סד] "והפיצך ה' בכל העמים מקצה הארץ ועד קצה הארץ וגו'", והרמב"ן [ויקרא כו, טז] כתב: "'והפיצך ה' בכל העמים מקצה הארץ ועד קצה הארץ', הוא גלותנו היום, שאנו מפוזרים מסוף העולם ועד סופו".

(50) לשונו בדרוש על המצות [סב.]: "ויש מקשים, כי אם איסור יין נסך חמור כל כך, למה לא אסרה התורה אותו. וקושיא של הבל הוא. כי הכל לפי הענין; כי כאשר היו ישראל גוברין על האומות, לא היה כח שלהם כל כך גדול לסאב היין בכח שלהם... וכשחרב בית ראשון, אז גבר עליהם כח האומות, ואז דניאל שהיה לאחר שחרב הבית, גזר על היין. וגם זה לא קבלו, כמו שאמרו במסכת ע"ז [לו.] כי דניאל גזר על היין נסך, ולא קבלו [כן כתב הרמב"ן (ע"ז סוף לו:)]. כי מיד נבנה בית שני, והיה קץ גלות בבל ידוע. עד שחרב בעוונותינו הרבים בית שני, והתחיל הגלות הזה הארוך, שקצו נסתר ונעלם, ואז גזרו על יין נסך תלמידי שמאי והלל, וקבלו ישראל הגזירה הזאת. ומזה תבין כי איסור יין נסך הוא בשביל שהיו גוברין האומות, והיה שולט סטרא דמסאבא, והיין שנגע בו הגוי היא נתנסך לע"ז, שהרי בסוף כל חורבן היה הגזירה".

(51) מעין מה שאמרו חכמים [סנהדרין קג:] "גדולה לגימה... מרחקת את הקרובים, ומקרבת את הרחוקים". אמנם שם הכוונה ל"אכילה שמאכילין אורחים" [רש"י שם], ולא לשתיית יין דוקא, אך ק"ו לשתיית יין. ונאמר [שיה"ש א, ב] "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין", ופירש רש"י [שם] "כי טובים - לי דודיך מכל משתה יין ומכל עונג ושמחה, ולשון עברי הוא להיות כל סעודת עונג ושמחה נקראת על שם היין". ובאור חדש פ"ז [תתרנד.] כתב: "דרך להתחבר האוהבים יחד בסעודה... שכל סעודה נקרא על שם המשתה".

(52) שהיין מבטל ההבדלה.

(53) לשון הפסוקים במילואם "יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבואכם אל אהל מועד ולא תמותו חוקת עולם לדורתיכם, ולהבדיל בין הקודש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור, ולהורות את בני ישראל את כל החוקים אשר דבר ה' אליהם ביד משה".

(54) לשונו בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיד:]: "מעלת השכל של הוראה, אשר השכל מבדיל בין דבר לדבר... ולפיכך אמר כאשר הוא מבדיל בין דבר לדבר, דהיינו בין הטומאה ובין הטהרה ["פורש מאשתו סמוך לוסתה" (שבועות יח:)], שראוי להבדיל, יהיו לו בנים בעלי שכל, אשר בשכל שלהם יהיו מבדילים בין דבר לדבר, שזהו ענין ההוראה". ויש לשאול, דמה ששכור אסור בהוראה הוא בפשטות משום ששכור עלול לטעות, ולא "מפני שצריך בעל הוראה להבדיל בין דבר לדבר בהוראותיו". דע, שבגו"א ויקרא פ"י אות יב [ריג:] הוכיח [מדברי רש"י (ויקרא י, יא) "ולהורות - למד שאסור שכור בהוראה"] ששכור בעצם אסור בהוראה, ולא משום חשש שיבוא לידי טעות, וכלשונו: "השכור אסור בהוראה, שלא תאמר שפירוש הכתוב כדי שיוכל להורות כראוי ולא יבא לידי טעות, אבל אם הורה אין כאן איסור משום שהורה בשכרות. לכך קאמר [רש"י] שאסור בהוראה, ואפילו ליכא למיחש לאיסור, כגון שהוא מורה איסור, אסור בשכרות". וראיה לדבר, ששיטת תוספות [סנהדרין מב.] ודעמיה [תרומת הדשן סימן מב, שו"ע חו"מ סימן ז ס"ה] ששתוי יין מותר להורות בדיני ממונות. ואם האיסור היה מחמת חשש תקלה, מה מקום יש להקל בדיני ממונות. אך אם נבאר שזו גזירת הכתוב שבעל הוראה צריך להבדיל בין דבר לדבר, ומפאת גדר "הוראה" נגעו בה, יש מקום לומר שאין זה נוהג בדיני ממונות, משום שבפסוק נאמר [ויקרא י, יא] "להורות את בני ישראל את החוקים וגו'", ואילו "משפטים" לא נאמר [כפי שכתב סברה זו לבוש בשו"ע שם (סעיף ד)].

(55) יש להעיר, שאמרו חכמים [שבועות יח:], שאמרו "כל המבדיל על היין במוצאי שבתות הויין לו בנים זכרים, דכתיב [ויקרא י, י] 'להבדיל בין הקודש ובין החול'... וסמיך ליה [ויקרא יב, ב] 'אשה כי תזריע'... בנים ראוין להוראה, דכתיב 'להבדיל ולהורות'" ["דהכי קאמר קרא; 'יין ושכר אל תשת בבואכם וגו'', והיכן תשתו אותו, במקום מצוה, דהיינו 'להבדיל בין הקודש וגו'"" (מהרש"א שם)]. ובנתיב הפרישות ס"פ א [ב, קיג:] כתב: "כי הזכר נמשל בצורה בכל מקום, אשר הצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר. כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד [ראה להלן הערה 63]... אשר השכל מבדיל בין דבר לדבר, וכמו שאמרו חכמים ג"כ [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] למה קבעו הבדלה בחונן הדעת, מפני שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר... המבדיל על היין במוצאי שבתות

הוויין לו בנים... ראוים להוראה כמו שהתבאר, כי יהיה לבנים השכל העליון שעל ידו ההוראה. ומה שאמר המבדיל על היין דוקא, זה כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, וזה כי כל הבדלה הוא שמבדיל בין שני דברים שנראים שוים, ודבר זה הוא על ידי הדעת והשכל, כמו שהתבאר כי לכך הבדלה קבעו בחונן הדעת. ואמרו ז"ל [יומא עו:] חמרא וריחנא פקחין. ועל כן עיקר הבדלה הוא על היין, שזה ראוי אל הבדלה, והוויין לו בנים זכרים, כי הזכר הוא הצורה אשר בו ההבדלה". ובח"א לשבועות יח: [ד, טו.] כתב כן אות באות, והוסיף: "אמנם מה שאמר 'המבדיל על היין' דוקא, וזה כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, מפני כי היין יוצא ונבדל מן הענב, וגם בתוך הענב יין מפקד פקיד תוך הענב [פסחים לג:], ונבדל מן גוף הענב, ולכך ראוי היין להבדלה יותר" [ראה למעלה פ"ס הערה 254]. ובנתיב התורה פ"י [תלח:] כתב: "כי היין מיוחד להבדלה, כאשר בארנו אצל המבדיל על היין הויין לו בנים ראויים להוראה, שנאמר [ויקרא י, י-יא] 'להבדיל ולהורות'". הרי שביאר שהיין בפרט מורה על ההבדלה, ואילו כאן מבאר שהיין בפרט מורה על ביטול ההבדלה. וזו לכאורה סתירה גלויה בדבריו. זאת ועוד, ששני הדברים האלו [איסור שיכור בהוראה, והמבדיל על היין זוכה לבנים ראויין להוראה] נלמדים מאותם הפסוקים [ויקרא י, ט-יא]; דמחד גיסא סמיכות הפסוקים מורה ששיכור אסור בהוראה, ומאידך גיסא סמיכות הפסוקים מורה שהמבדיל על היין יהיו לו בנים ראויין להוראה. והיה נראה לחלק בין כששותה יין כראוי [שאז היין מורה על ההבדלה], לבין כששותה יין בהפרזה [שאז היין מורה על ביטול ההבדלה], וכפי שהאריך בזה האורחות צדיקים בשער השמחה [התשיעי]. אך זה לא יועיל, כי כאן איירי באיסור סתם יינם, שהוא ברביעית [רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פי"א ה"ג "השותה מסתם יינם רביעית מכין אותו מכת מרדות"], ואין בשיעור זה שתיה בהפרזה. ואף יש איסור בכל שהוא בסתם יינם [החינוך מצוה קיא]. **ובעל כרחך** שיש לפנינו את שני הצדדים של יין, שעל כך אמרו חכמים [סנהדרין ע.] "זכה נעשה ראש, לא זכה נעשה רש... זכה משמחו, לא זכה משממהו". ובח"א לסנהדרין שם [ג, קסח:] כתב: "כי אם זכה, שיש בו שכל וחכמה, וכמו שאמרו [עירובין סה.] כל המתפתה ביינו יש בו מדעת שבעים זקנים. כי היין הוא דבר פנימי, ואם יש בו חכמה ודעת, שכל חכמה היא פנימית, אז נעשה ראש, שמגביה אותו ליתן לו שכל. ואם לא זכה, ששותה להשתכר, נעשה רש ומך ופחות. כי אין לך דבר מגונה ופחות כמו השכור... כי היין הוא נסתר, וכל נסתר יש לו שתי בחינות; כי מצד שהוא נסתר, יש לו מדריגת השכל שהוא נסתר. ומצד שאינו נגלה, אינו נמצא, ונעדר. ואם זכה, דהיינו שיש לו השכל, אז משמח אותו ונותן לו מציאות, כי השמחה

היא המציאות הגמור כאשר נפשו בשלימות. ואם לא זכה, שאין לו השכל, משממו, נותן לו העדר מצד הבחינה השנית. וזה שאמר... 'חמרא וריחני פקחין', כי היין ראוי שיפקח האדם מצד שיוצא ממקום נסתר, וזהו מדריגת השכל. וכבר אמרנו כי היין יש בו ענין רוחני, שהרי הוא משמח אלקים ואנשים [שופטים ט, יג]. וכל דבר שהוא חשוב ויש בו ענין אלקי, אם ישתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מעלה. ואם אינו משתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מיתה. כי האוכל תרומה, אם אוכל אותה בטהרה, יש על אכילתה שכר. ואם לא זכה, מקבל על זה מיתה [סנהדרין פג.]. וכן כאשר ישתה היין כראוי, מפקח אותו ונותן לו השכל העליון. ואם אינו כך, רק ששותה אותו לתאותו וישתכר, מביא לו יללה ומיתה" [הובא למעלה פ"ס הערה 255]. והואיל והגוי מחיל על יינו את חומריותו [כמו שיבאר בהמשך], לכך יש להתרחק מיינו, כי הצד השלילי של היין שולט בו. אך כאשר הוא בבחינת "זכה", אזי היין מרוממו ומעלהו.

(56) אף שסתם יינם נאסר גם כאשר הישראל ישתה לבדו, ולא רק כשישתה יחד עם הגוי, מ"מ האיסור החל מחמת ההתקרבות לגוי, עד שיבוא לישא את בתו [כמבואר למעלה הערות 15, 29].

(57) "דבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה, שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ" [לשונו למעלה לאחר ציון 15]. וראה למעלה הערה 16, והערה הבאה.

(58) יש להבין דבריו הקדושים, דנהי שאחד מאיסוריה של תורה הוא לא ללכת בחוקות הגוים [ויקרא יח, ג, שם כ, כג], ואיסור זה הוא אחת מתרי"ג מצות [ספהמ"צ לרמב"ם מצות ל"ת ל, והחינוך מצוה רסב], וכמו שציין, אך מנין לומר על אחד מאיסוריה של תורה "שעל ההבדל הזה תסוב כל התורה כולה". ועוד יש להבין, שפתח בישראל ["שהוא מעלת ישראל העצמית"], וסיים בתורה ["שעל ההבדל הזה תסוב כל התורה כולה"]. ונראה ביאורו, שרש"י [בראשית א, א] כתב שהעולם נברא בשביל התורה וישראל. ובגו"א שם אות ז [ז.] כתב: "יראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. רוצה לומר כל מה שנברא בעולם, בשביל הקב"ה נברא, ולכבודו נבראו [יומא לח.], 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו' [ישעיה מג, ז]. ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו. ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [שם פסוק כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר

העולם נברא בשביל ישראל. ומפני שאלו ב' דברים יש להם טעם נכון שבשבילם נברא העולם, הביא רש"י אלו שנים, אף על גב שהרבה דברים דרשו רז"ל שבשבילם נברא העולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 2, פמ"ד הערה הערה 143, ופמ"ז הערה 392]. **וכאשר נעמיק** יותר בביאור הכבוד של הקב"ה העולה מהתורה וישראל, נבחין שהכל הולך סביב הציר של "אחד". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ י [רמח:]: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד". ובנר מצוה [קכג.] כתב: "ישראל הם עם אחד, מחולק בדתם ותורתם, דבר זה שבחינו ותפארתינו מה שישראל הם עם אחד בתורתם, וכדכתיב 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'". וקודם לכן בנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף אם ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". וכן למעלה פמ"ז [תקכג.] כתב: "כי ישראל הם כבוד הקב"ה נגד האומות במה שנראה קדושת ישראל ותורתם ומנהגם, וזהו הוד ותפארת השם יתברך, שהוא אלקיהם". ולמעלה פמ"ד [שי.] כתב: "כי הכבוד של השם יתברך שיוצא לזולתו הוא במה שהשפיע את ישראל בלבד, ואליהם נמשך הכל" [ראה למעלה פמ"ז הערה 392]. ומעתה אין לנו אלא להביא דבריו למעלה פס"ז [לאחר ציון 68], שכתב: "ואם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה. אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא, ואי אפשר להיות נמצא, בכל האומות בשוה. ולכך סכלו אותם שאמרו שאפשר שיהיה ההצלחה האלקית בשוה אצל הכל, ודבר זה לא

יתכן כלל". לכך הבדל ישראל מן האומות הוא עצם מעלת ישראל ["שהוא מעלת ישראל העצמית"], ומהות התורה ["שעל ההבדל הזה תסוב כל התורה כולה"], כי צירופם של שני הדברים להדדי הוא המורה על כבוד ה' בעולם, "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו". ועולה הוא מאיליו שבמתן תורה גופא הודגשה הבדלת ישראל מן העמים, שנאמר [שמות יט, ה-ו] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגלה מכל העמים כי לי כל הארץ, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל". וכתב על כך הבית הלוי [סוף כרך ב, דרוש יז] "בישראל אמר הכתוב במתן תורה [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה מכל העמים', ואיתא במכילתא [שם] על פסוק זה שתהיו קנוים לי ועוסקים בתורה. כוונת הפסוק שאמר להם שיהיה גופם ועצמותם קנוי לעבודתו יתברך, ולקיום המצות והתורה. וזהו שאמר 'והייתם לי סגולה מכל העמים', דבזה יהיו הם שונים מכל העמים, שהם [ישראל] יהיו קנוים לו". וראה למעלה הערה 16, ולהלן הערה 64.

(59) כפי שביאר למעלה [מציון 38 ואילך].

(60) פירוש - דבר שהוא עצמו גזרה, אין אנו גוזרים גזרה לגזרה [שבת כא.], שאין גדר לגדר [ירושלמי פסחים פ"א ה"ד]. כגון, חלת חוץ לארץ נאכלת עם הזר על השלחן, ואין חוששים שמא יאכל הזר, שאכילת חלת חו"ל גופה גזרה היא משום אכילת חלת הארץ, ואין גוזרים גזרה לגזרה [חולין קד.]. ורש"י [ביצה ב:] כתב "הא דאמרינן בכולי תלמודא שאין גוזרין גזרה לגזרה מהאי קרא נפקא [ויקרא יח, ל] 'ושמרתם את משמרתי', עשו משמרת, כלומר גזרה, למשמרתי, לתורתי, ולא משמרת למשמרת, שלא יעשו גזרה לגזרה". ובבאר הגולה באר הראשון [מט.] כתב: "אין גוזרין גזירה לגזירה. כי הגזירה האחת, שהיא שמירה אצל המצוה, מתחברת עם המצוה עצמה, וטפילה היא אצל העיקר. אבל גזירה לגזירה אין לגזור, כי אין הדבר טפל רק אל דבר שהוא עיקר. ודבר זה ענין מופלג מאוד".

(61) כן הקשו הרמב"ן [ע"ז לו:], הרשב"א [חולין קד.], והמאירי [חולין קד:], ובדרוש על המצות [נח:]. וראה הערה הבאה.

(62) פירוש - אם בשתיית יין עצמה לא היה שום חיבור לגוי, והאיסור היה רק משום החשש ששתיה זו עלולה להביא לחבור של חתנות, אז היה מקום לומר שיש ב"גזרו על פתן ועל שמנן משום יינם, ועל יינם משום בנותיהן" גזירה לגזירה. אך הואיל ובשתיית יין עצמה כבר יש תחילת חבור עם הגוי, ואסרו את התחלת החיבור מחמת גמר החיבור, הרי זה בבחינת "עקירה צורך הנחה", ולא משום גזירה לגזירה. והרמב"ן

[ע"ז לו:] כתב: "ואיכא דקשיא ליה, והא גזירה לגזירה היא... אי נמי בדישראל לא גזרינן גזירה לגזירה, אבל בשל גוים גזרינן טובא, ועבדינן הרחקי יתירי". ודברי המהר"ל יכולים להיות הביאור בדברי הרמב"ן האלו. ובדרוש על המצות [נח:] סלל לו דרך אחרת בביאור מדוע אין כאן "גזירה לגזירה". ובעוד שכאן מבאר שביין עצמו יש התחלת החיבור, הרי שם ביאר שבפתן ושמנן יש קירוב, וכלשונו: "גזרו להרחיק פתן ושמנן שלא יבא לידי קירוב יינן, שהוא יותר קירוב, ועל יינן גזרו שיהיה כמו שנתנסך לע"ז... שיתקרב יותר... והשתא לא יקשה לך כלל דהוי גזירה לגזירה, שהרי גם פתן ושמנן יש בהם קירוב מה, וכהאי גונא לא הוי גזירה לגזירה".

(63) לשונו למעלה פ"מ [פו.]: "ראוי בטבע להיות המים מכסים הארץ... כי כל טבע פועלת בשוה, ולכך לפי טבע הבריאה שהמים יכסו הארץ כולה בשוה". ולמעלה פמ"ג [רז.] כתב: "היה לישראל התנגדות מן מצרים, ולא היה התנגדות הזה רק דבר בלתי טבעי, כי בטבעם אין התנגדות, והכל שוה לפי הטבע". וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י [שם] "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". הרי מצד הגופים [מיתה בעוה"ז] אין הבדל בין צדיק לרשע. וכן בגו"א ביאר את דברי רש"י [בראשית ו, יג], שכתב "כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדרלמוסיא באה לעולם והורגת טובים ורעים", ושם בגו"א אות כז [קלט:] כתב: "העריות הוא בגוף האדם, וכאשר יחטא האדם בגוף בא דבר לכלות הגופים, ואין מבחין בין טוב ובין רע, כי מצד הגוף אין חילוק בין טוב ובין רע, רק מצד הנפש יבא הבדל בין צדיק ובין רשע, שהגוף בשניהם אחד, רק שנשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תל:] כתב: "כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה... כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם". ולמעלה פי"ט [רט:] תלה את ההבדל בין ישראל לאומות בזה שלאומות יש פחיתות החומר, ושם בהערה 226 הוקשה מדבריו כאן, יעו"ש. וראה בסמוך הערה 71.

(64) לשונו למעלה פמ"ד [רעו:]: "עם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מכל מקום יש חלוק. כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים, במה שהאדם הוא שכלי ושאר בעלי חיים הם בלתי שכלי, כך יש בין האומות גם כן הבדל, שיש אומה נוטה אל החומר יותר, ויעיד עליהם מעשיהם, שנמשכים אחר הזנות ודברים מתועבים, זה יורה על החומריות שבהם. ואצל ישראל, אף המדה הפחותה שבהם יורה על השכל. שהמדה הפחותה

שהם קשי עורף [שמות לב, ט], אינם חוזרים מדרכיהם [רש"י שם], וזה יורה על העמידה והקושי, וזהו מענין השכל שאין לו השתנות... הרי כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר, וכל ענין האומות מורה שכולם חומרי. ומכל שכן המדות הטובות והחשובות שהם באומה הנבחרת; הרחקת הזנות והתעוב, ושאר מדות הפחותות, המורה על שהם נבדלים מן החומר". ולמעלה פס"ז [לאחר ציון 68] כתב: "ואם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה. אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא, ואי אפשר להיות נמצא, בכל האומות בשוה. ולכך סכלו אותם שאמרו שאפשר שיהיה ההצלחה האלקית בשוה אצל הכל, ודבר זה לא יתכן כלל... וכמו שלא תמצא זה בבריאות האדם שלא יהיה באדם דבר פחות, כך לא תמצא זה במין האנושי, שהוא כלל האדם, שיהיה הכל נברא בשלימות". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם, ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם. ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת. וגם זה מוכרח לומר; וזה כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו. ואם ימצא שנוי בהם מפני שנוי המקומות, דבר זה אינו נחשב שנוי כלל. אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין, שאם היה נמצא לכל המין בשוה היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל. ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו". וראה למעלה פ"מ הערה 99, פמ"ב הערה 23, ופס"ז הערה 73.

(65) לא מצאתי למי כוונתו. ולכאורה יש להעיר שמצינו כי גם גדולי המפרשים כתבו כן. וכגון, הרמב"ן [שמות כ, ג] כתב: "והמין השני בע"ז, שחזרו לעבוד לצבא השמים הנראה, מהם עובדי השמש או הירח, ומהם למזל מן המזלות. כי כל אחת מן האומות ידעה כח המזל בה כפי משטרו על הארץ שלהם, וחשבו כי בעבודתם יגבר המזל ויועיל להם. כענין שכתוב [ירמיה ח, ב] 'ושטחום לשמש ולירח ולכל צבא השמים אשר אהבום ואשר עבדום ואשר הלכו אחריהם ואשר דרשום ואשר השתחוו להם'. וכמו שנאמר בתורה באיסור של ע"ז [דברים ד, יט] 'ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת

הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים תחת כל השמים'. יאמר כי בעבור שחלק השם אותם לכל העמים, ונתן לכל עם כוכב ומזל, לא תהיה נדח אחריהם לעבדם". והאברבנאל בנחלת אבות [אבות פ"ג מי"ד] כתב: "על כל אומה ואומה יש מזל או כוכב בשמים המשפיע על גורלם, אבל ישראל בלבד אינם תחת שום מזל". והמהרש"א [כתובות סו:] כתב: "כי כל אומה ואומה יש לה שר ומזל בשמים, מה שא"כ ישראל, שאין להם שום מזל, אבל הם חלק ה'". ויש לומר, שאנו תולים מזלות אלו בשרי האומות, ומהם זה עובר למזל האומה. אך חכמי האומות תולים הכל במזל, ולא בשר האומה. וראה הערה הבאה.

(66) לשון הרמב"ן [ויקרא יח, כה]: "סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, פסוקים ח, ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו'. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים. וגבוהים עליהם מלאכי עליון, נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי'. וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'. ונקראים 'מלכים', כדכתיב [שם פסוק יג] 'ואני נותרתי שם אצל מלכי פרס'". ושוב כתב הרמב"ן [במדבר יא, טז] "כי שבעים אומות הן בשבעים לשון, ויש לכל אחת ואחת מזל ברקיע ושר למעלה, כענין שנאמר בדניאל 'ושר מלכות פרס'... וכן 'והנה שר יון בא'. והוא שנאמר [ישעיה כד, כא] 'יפקוד ה' על צבא המרום במרום'".

(67) יומא עז., ספרי דברים לב, יב, תנחומא ראה אות ח, שם האזינו אות ו, מדרש תהלים מזמור פ, ילקו"ש ח"א רמז רמג, תתקמד, ועוד. ונביא דוגמה אחת מני רבות; אמרו חכמים [דב"ר א, כב] "אין הקב"ה פורע מאומה עד שפורע משרו תחלה. כיצד, פרעה וכל המצריים לא שקעם הקב"ה בים עד ששקע לשרן תחלה. מנא לן, אמרי רבנן 'סוסים ורוכביהם' אין כתיב כאן, אלא [שמות טו, א] 'סוס ורוכבו', זה השר שלהן. וכשיצאו המצריים לרדוף אחרי ישראל תלו ישראל את עיניהם והיו רואין שרן של מצריים פורח באויר. מנין, אמר רבי יצחק דכתיב [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', זה השר שלהן". ולמעלה פס"ב [תקכב:] כתב: "לכל אחת ואחת יש מלאך המושל עליהם". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קי.] כתב: "כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל אומה אשר הם תחת השר שלה". ורבינו בחיי [בראשית כה, כח] כתב: "אנו רואים כי כשם שהיה עשו איש השוחד, כן אנו רואין את זרעו מקבלי שוחד... והם מושכים כח מן השר שלהם,

שהוא מקבל שוחד ביום הכפורים. וכן כל אומה ואומה מושכת כח מן השר שלה". ובספר בני ישששכר [מאמרי חודש אדר, מאמר ס, דרוש ד] כתב: "כל האומות יש להם שרים, לכל אחד שר מיוחד אשר חילק ה' אותם בדור הפלגה. והנה כל שר לאומתו נקרא 'ראש' אותו האומה, כעין הגוף המתנהג אחרי הנהגת הראש, וכשניטל הראש מן הגוף הנה יופסק החיות. כמו כן כשנפסק ונתבטל כח השר של האומה למעלה, נפסק חיות האומה למטה". וראה למעלה פמ"ז הערה 55, פ"ס הערה 95, ופס"ז הערה 86.

(68) אודות שישראל דבקים בה' לעומת האומות, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פ"ס [שצז.] כתב: "כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד, ואיך יתכן שיהיה זה תחת זה, שהרי כל אחד ואחד מן האומות יש לו שר ומלאך מיוחד. אבל לישראל שאין להם שר ומלאך מיוחד, כי הם אל השם יתברך. כאשר הם בשלימות מעלתם, שאז הם ראוים אל השם יתברך. וכאשר אינם בשלימות מעלתם, הם נעזבים, והם נכנסים ברשות אחרים. שאל תאמר כי ישראל הם משותפים עם האומות, שאם היו משותפים עם האומות עד שחס ושלום היו לחלק מלאך, שאז שייך בזה אין כח נוגע במוכן לחבירו, אבל אין לישראל שווי עם האומות... ישראל לא קבלו חלוקה, רק הם חלק ה' יוצר הכל, ולא שייך אצל השם יתברך חלק". ולמעלה פס"ב [תקל.] כתב: "כל אומה דבק בה כח עליון, רק כי ישראל דבק בכח קדוש, שהם חלק השם יתברך, והאומות בכח שר של מעלה". ולמעלה פס"ז [לאחר ציון 56] כתב: "כי התחתונים במה שהם תחתונים מצד הזה דבק בהם חסרון, ואינם בשלימות לגמרי. ולפיכך אם היו כל התחתונים וכל האומות בשוה, היו כלם בעלי חסרון, מצד שהם תחתונים. אבל עכשיו שהנבחרים הם חֵלֶק ויחידית, לא הכל, מעתה אף על גב שהם תחתונים, מכל מקום דבק בהם ענין אלקי בחלק מהם, כי על חלק בהם לא יפול שֵׁם חסרון תחתונים כמו שיפול על הכל, ודבר זה ידוע, וזהו חלק השם יתברך, הוא יעקב וזרעו, שדבק בהם ענין אלקי. ועתה במה שהנמצאים הם תחתונים, וראוי אל התחתונים מדריגה פחותה, ענין זה הויית האומות. ובמה שיש בעולם מדריגה עליונה ומעלה גדולה, כי השם יתברך נקרא [בראשית כא, לג] 'אל עולם', ואם כן אלקותו על התחתונים גם כן, וזה בחלק ממנו בלבד, שנקרא שמו יתברך עליהם, וחלק זה הוא יעקב וזרעו". ולמעלה פס"ח [לאחר ציון 92] כתב: "ישראל בשביל שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה לכל הנמצאים, השם יתברך קרוב אליהם ומצטרף אליהם. ואם כן לא יקשה לך למה הוא יתברך בחר בישיבתו בתחתונים". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד:] כתב: "ישראל בהם נמצאת האהבה, שישראל הם דבקים בו יתברך, דכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים

וגו''. ואל הדבוק אינם ראוים רק ישראל... אבל האומות העולם אי אפשר שיהיה להם מדת האהבה, שהרי כתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', וזה שהוא לא שייך באומות. אבל יראה אפשר באומות, וכמו שתמצא היראה באומות, כמו אנשי נינוה [יונה ג, ה]". ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "סתם גר עושה מיראה... כי הגר מאומה אחרת, ואין דרך שיהיה האומה אוהב השם יתברך, כי דווקא הקרובים, כמו ישראל, שנאמר עליהם [תהלים קמח, יד] 'עם קרובו', שייך בהם אהבה, כי אהבה הוא בין שנים שיש להם חיבור ביחד, כמו שיש לישראל, שנאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', אבל האומות אין להם קירוב כלל אל השם יתברך, ולכך אין רגיל שיבא להתגייר ולעשות מאהבה, רק מיראה". ובח"א לסוטה ט. [ב, לז.] כתב: "כי ישראל הם דביקים לגמרי בו יתברך, ואינם נבדלים מאתו. ולכן החצים, והוא הכח שבא מן השם יתברך לאבדם חס ושלום, הכח כלה, ואין ישראל כלים. וכל זה מפני כי ישראל הם דביקים לגמרי בו יתברך, וכדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', והכח הבא מן השם יתברך נמשל כמו חץ, אשר החץ נבדל מן הזורק החץ. ולכך החצים כלים, וישראל, שהם דביקים בו יתברך, אינם כלים. אבל האומות אינם דביקים בו יתברך, לכך הם כלים מן החצים" [ראה למעלה ב"הלכות פסח בקצרה" הערה 8]. ובח"א לסנהדרין צא: [ג, קפ:] כתב: "כי ישראל שהם דביקים בחיים, כדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלוקיכם וגו'', ועליהם נאמר [ישעיה כה, ח] 'ומחה ה' דמעה מעל כל פנים'. אבל באומות לא יהיה זה, שאם יהיה זה אם כן מאי עדיפי ישראל דכתיב בהו 'ואתם הדבקים' דלא כתיב באומות, שעל כל פנים ישראל קרובים אל החיים יותר". וראה למעלה פי"ח הערה 153, פמ"ב הערות 100-98, פמ"ג הערות 181-176, פמ"ד הערות 54, 80, פנ"ד הערה 280, פס"ד הערות 331, 332, שיסוד זה [ההבדל בין ישראל לעמים] הוא עתיק ונפוץ ביותר בספריו, וכמדומה שאין יסוד נפוץ בספריו כיסוד זה.

(69) כמו שנאמר [ויקרא כ, כו] "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי" [ראה למעלה הערה 37]. ובתנחומא האזינו אות ו אמרו "כשבא הקב"ה לבלבל דור הפלגה, אמר הקב"ה למלאכים שרי כל האומות, בואו ונטיל גורלות למי יעלו האומות, אומה לכל אחד ממנו, ואיזה יעלו לחלקו. הטילו גורלות, ונפל ישראל לחלקו של הקב"ה" [ראה להלן הערה 88]. וכן כתב הרמב"ן [ויקרא יח, כה], והוסיף: "ואל תשיב עלי מפסוק [דניאל י, כא] 'מיכאל שרכם'. כי הוא שר משרת לבקש רחמים על ישראל, לא שר מלכות וממשלה. וכן היה שר צבא הנראה ליהושע ביריחו [יהושע ה, יג], הראה לו כי השם שלחו ללחום מלחמותיהם". ושוב כתב הרמב"ן [דברים לב, יב] "כי אין לישראל שר ומושל מכל

בני אלהים שינחנו או יעזור בהנחותו בלתי השם לבדו, כי הוא חלקו ונחלתו, כאשר הזכיר. וכבר כתבתי זה [ויקרא יח, כה]. ובספרי [דברים לב, יב] 'ה' בדד ינחנו', אמר להם הקב"ה, כדרך שישבתם יחידים בעולם הזה, ולא נהניתם מן האומות כלום, כך אני עתיד להושיבכם יחידים לעתיד לבוא, ואין אחד מן האומות נהנה מכם כלום. 'ואין עמו אל נכר', שלא תהא רשות לאחד משרי אומות העולם לבוא ולשלוט בכם, כענין שנאמר [דניאל י, כ] 'ואני יוצא והנה שר יון בא', 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי' [שם פסוק יג]". ולמעלה פנ"ה [ריא:] כתב: "ישראל דבקים בה' בלי אמצעי". ולמעלה פ"ס [שצז.] כתב: "וזה כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד... אבל לישראל שאין להם שר ומלאך מיוחד, כי הם אל השם יתברך". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנז.] כתב: "כי ישראל יש להם חבור ודבקות עם השם יתברך בעצמו, ולפיכך אמר הכתוב [ישעיה מט, טו] 'ואנכי לא אשכחך'. כי אי אפשר לשכוח אותך, אחר שישראל דבקים בו יתברך בעצמו... ומאחר שדבקים בו מצד עצמו, אין שכחה לדבר זה. ולפיכך 'ואנכי לא אשכחך', רוצה לומר כי מה שמורה עליו מלת 'אנכי', שמורה כי ישראל יש להם דבקות בעצמו יתברך, ולפיכך 'לא אשכחך'". ובנצח ישראל פמ"ח [תשצז:] כתב: "לא מסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם". ושם פנ"ו [תתסט:] כתב: "כי ישראל תלוים בו יתברך בעצמו... כי ישראל הם דביקים בו יתברך בלי אמצעי כלל, כי הם דביקים בעצמו יתברך". וראה למעלה פנ"ה הערה 28, פ"ס הערה 97, פס"ד הערה 331, ופס"ז הערות 79, 80.

(70) אודות שלכל דבר [טבעי או אלקי] בעי הכנה, כן כתב למעלה פע"ב [לאחר ציון 51]: "ואתה מוכרח לומר שלא היה כל זה במקרה בישראל, כי אם בשביל הכנה שבישראל לקבל המעלות. כי איך אפשר לומר שהיה דבר זה בלא הכנה, כי כל דבר טבעי צריך לו הכנה מיוחדת; כי בודאי חומר האדם יש בו הכנה מיוחדת לקבל נפש המשכלת. וכך בעלי חיים יש הכנה בחומרם לקבל נפש המרגשת. וכן בכל הדברים אשר הם בנמצא, צריכים הכנה מיוחדת לקבלתם. ודבר כזה, שהוא על כל המעלה, שקבלו ישראל שיהיה הנהגתם שלא על פי הטבע, ואיך יהיה דבר זה בלא הכנה מיוחדת, ימאן זה השכל והדעת". ובהמשך שם [לאחר 94] כתב: "צריך לכל הדברים הכנה, ואם לא היה צריך אל הכנה, היה אפשר לומר גם כן כי יהיה החמור מקבל שכל האנושי. ואם כך הוא בדברים הטבעיים, בדברים העליונים כל שכן שצריך להם הכנה מיוחדת".

(71) הביאור לשויון החיצוני לעומת החילוק הפנימי נמצא בנתיב הפרישות ס"פ א [ב, קיג:], שכתב: "אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק

ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר". ובדרשת שבת הגדול [רי:] כתב: "מצד האדם שהוא גשמי, והוא בעולם הגשמי, אין נראה הבדל בין צדיק ובין רשע, אבל כשיוצא מן הגשמי יהיה נראה ההבדל בין צדיק ובין רשע. ומה שאין עתה נראה הבדל, היינו מפני שהאדם הוא גשמי, והוא בעולם הזה גשמי, וכל גשם הוא גולם אין בו הבדל, ולפיכך אין חילוק בין צדיק ובין רשע... [אך] כשלא יהיה עוד הכל גשמי, אז יהיה ההבדל בין צדיק ובין רשע" [ראה למעלה פ"ג הערה 72, פמ"ג הערה 23, פמ"ה הערה 51, פס"ז הערות 69, 178, ופ"ע הערה 82].

(72) שבין ישראל לאומות.

(73) פירוש - היין הוא המשקה של פנימיות [כמו שיבאר], והואיל וישראל והאומות נבדלו זה מזה בפנימיותם, לכך הבדל זה יבוא לידי בטוי בולט ביחס ליין, וכמו שמבאר והולך.

(74) לשונו למעלה פ"ס [תכט:]: "ובפרט היין, כי משקה היין הוא נבדל מחומר וגסות הענב, ולפיכך היין בפרט מורה על דבר שהוא יותר נבדל מן הגשמי". ובהמשך שם [תלב.] כתב: "המשקה, ובפרט היין, הוא נבדל מן הגוף הענב הגשמי". ובהמשך שם [תנג:]: "כי שתיית הכוסות מורה על המדריגה העליונה יותר מן אכילה, כי המשקה כמו שאמרנו מפני שהוא יותר דק, מורה על ענין פנימי יותר. ומכל שכן כאשר המשקה יין, שהוא פנימי יותר". ולמעלה ב"הלכות פסח בקצרה" [לאחר ציון 80] כתב: "כאשר המשקה הוא יין, שיוצא מפנימות הענב". ובספר זאב יטרף [פורים ח"ב פל"ו (עמוד קיד)] הביא את דברי המהר"ל האלו, וכתב: "ואכתי יש להבין, מאי שנא עסיס הענב שנסתר טפי מעסיס שאר פירות... אמנם נראה דיין בתוך הענב מיפקד פקיד, ולא חבורי מיחבר, כעסיס של פרי אחר. זאת אומרת עסיס של שאר פירות בלוע בבשר הפרי וחבורי מיחבר בו כגוף אחד. מה שא"כ יין שבענב מיפקד פקיד בו, שטמון ונסתר אחורי בשר הפרי ונבדל ממנו, כי לא בלוע בתוכו, ומחובר לו כגוף אחד. ועיין גמרא [פסחים לג:] ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה, ויינן כשר לנסכין. אלמא קסבר משקין מיפקד פקידי. וזהו דקאמר המהר"ל שהיין הוא משקה נסתר יוצא מהסתר הענב ומפנימית

הענב, כי נבדל מבשר הפרי, ולא הוי חלק ממנו". וראה למעלה "הלכות פסח בקצרה" הערה 81, וש"נ.

(75) "ניתן בשבעים אותיות - כך חשבונו בגימטריא" [רש"י עירובין סה.].

(76) הוכיח מגמרא זו שאין זה מקרה מה שיש ליין וסוד אותה גימטריא, שאם זה היה מקרה, הגמרא לא היתה עומדת על גימטריא זו, שאין חשיבות למקרה. ואודות שאין חשיבות למקרה, כן כתב בנתיב התורה פי"ח [תרצה.]: "כי כאשר עושה המצוה פעם אחד, דבר זה הוא אקראי, והמקרה אינו נחשב". ובגו"א בראשית פי"ד אות טו [רלו.] כתב: "דאי משום מקרה, אין חדוש לדבר המקרה". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרמא:] לגבי מצות כבוד אב ואם [שמות כ, יב]: "עדיין יש לחשוב כי אף שאין ראוי שיהיה המציאות הכללי במקרה, אבל מציאות הפרטיים יחשבו שהם במקרה. ודבר זה היו אומרים החוקרים מדעתם על הנמצאים. הודיע לנו כי אף מציאות הפרטיים אינם במקרה כלל, וציונו לכבד את האבות. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות" [ראה למעלה פי"ט הערה 6, פנ"ז הערה 11, ופע"ב הערה 41]. ולאחר שהוכיח שאין זה מקרה, יוסיף לבאר שאין זו מליצה.

(77) זהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל אודות חרדת הקודש שצריכה להיות ביחס לדברי חכמים, והזהיר כן הרבה פעמים. ואודות שאין דברי חז"ל דברי מליצה, כן כתב למעלה פנ"ג [קכב:]: "זהו אמתת פירוש דברי חכמים. ויש שאמרו שכל דברי חכמים הם אסמכתא ודרש ומליצת לשון, והם לא ידעו ולא יבינו בדרכי התורה כלל ובמדרשי חכמים". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה, אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ט:] כתב: "האדם כאשר יראה מה שדרש כאן רב אשי [סוטה ה.] מן 'לשאת ולספחת' [ויקרא יד, נו], אשר הכתוב מדבר מן הנגעים ודרש זה על גסות רוח, יחשוב שאין דבר זה רק מליצה בלבד, ואינו כך, רק הוא דבר חכמה מאוד". ובבאר הגולה באר הראשון [לג.] כתב: "ורבים טועים שסבורים לומר... כאילו היה זה מליצה בלבד. והאומרים כך טעו, לא הבינו דבריהם, כי חס ושלום שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת" [ראה למעלה פנ"ג הערה 161, וש"נ].

(78) לשונו למעלה פ"ס [תלד.]: "ואין הפירוש בלבד הגימטריא, שבשביל כך נכנס יין יצא סוד, אבל הוא דבר אמיתי מצד עצמו. כי היין הוא משקה נסתר, יוצא מהסתר הענב

ומפנימית הענב. ולפיכך היין, שהוא גדל בנסתר ובפנימית הענב, בגימטריא 'סוד', לפי שהוא נסתר. וכאשר נכנס היין באדם מוציא הסוד, כי הוא בא עד הנסתר כפי מדריגתו, ומוציאו". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ה [תקלז.], ויובא בהערה הבאה. ובדרוש על המצות [סא.] כתב: "היין יוצא מפנימית הענב... לכך 'יין' במספר 'סוד'. ובפרק הדר [ערובין סה.]... 'יין' ניתן בשבעים אותיות... כי ה'יין' הוא מספר 'סוד', מפני שהוא בתוך הענב ונסתר בו... וכל זה מפני שהיין יוצא מפנימית והסתר הענב... וכאשר היין נכנס באדם, אז פועל האדם הגלוי יותר. כי יצא היין ממדרגתו שיש לו, מדרגת הנסתר, כאשר 'יין' במספר 'סוד', ונכנס באדם הגשמי, שאין לו דבר זה ההסתר, רק הגלוי. ובזה יוצא היין מן הסוד אל הגלוי, ואז יש כאן גלוי יותר ויותר. ולכך כאשר נכנס היין, שהוא סוד, באדם, אז יוצא האדם אל הגלוי לגמרי, ויוצא סוד". ופירושו, שכניסת היין לתוך אדם גשמי היא גופא נחשבת ליציאה מן הסוד של היין, כי לאדם הגשמי אין ההסתר, רק הגלוי. לכך יין היוצא מהסוד, פועל על האדם שנכנס בו מהלך דומה, ומוציא את הסוד שיש באותו אדם. וכן כתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמז:], וז"ל: "נכנס יין יצא סוד. פירוש, כי היין הוא בא ממקום הסוד, והרי היין יוצא מפנימיות, ומזה תראה כי היין הוא ממקום נסתר ונעלם. ולפיכך 'יין' בגמטריא 'סוד', וכשנכנס היין מתדבק ויתקרב אל הסוד, וכאשר יתקרב אל הסוד, נעשה הסוד גלוי, ויוצא סוד". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד [קפב.] ביאר כיצד היין מביא לידי גלוי וגלות. ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכא:] כתב: "כי המשקה שהוא דק, הוא מורה על חכמה דקה. ועוד, כי היין יוצא מהסתר הענב, ולפיכך החכמה הנסתרת דומה ליין, כי 'יין' בגימטריא 'סוד', ורמז על סודי התורה" [הובא למעלה פ"ס הערות 282, 284].

(79) "ביין אחד" - ביין המשותף לישראל ולגוי.

(80) בעוד שכאן מבאר שאיסור יין נסך נובע מחמת שהיין מבטל את ההבדל הקיים בין ישראל לאומות בפנימיותם, הרי בנצח ישראל פכ"ה [תקלז.] תלה זאת במה שאין לישראל להתחבר לאומות בדבר שהוא פנימי נסתר, כי הוא שתוף גמור, וכלשונו: "אבל נראה ברור 'שלא יגלו הסוד' [כתובות קיא.], רצו בזה שלא יהיה החבור להם בדבר שהוא מספר 'סוד', וזהו היין שהוא במספר סוד. וזה מפני כי היין הוא סוד, לפי שהוא נסתר ונטמן תוך הענב, וממנו יצא, לכך הוא סוד. ולא נמצא שום משקה שיוצא מן הפנימית כמו היין, שהוא יוצא מתוך הענב, לכך הוא כמספר 'סוד'. ועל זה אמרו 'שלא יגלו הסוד', כלומר כל דבר שהוא סוד פנימי, לא יהיה לישראל שום שתוף עם האומות, ולא יהיה שום חבור להם. כי אם ישתתפו האומות עם ישראל בדבר שהוא פנימי נסתר,

דבר זה הוא שתוף וחבור להם לגמרי, וישראל צריכים שיהיו נבדלים מן האומות, וזהו קיום שלהם בין האומות. ולפיכך כאשר בא דניאל בגלות תחת האומות, היה גוזר על יין נסך, שלא יהיה חבור לישראל לאומות בדבר שהוא פנימי נסתר, כמו היין שהוא נסתר בפרט... וגדר הגדר וההבדל הזה בפרט, כי כאשר יש לישראל חבור להם בדבר שהוא פנימי, דבר זה הוא חבור גמור, ויהיה להם חס ושלום חבור בעיקר. ולכך אמר 'שלא יגלו את הסוד', ונאמר זה שלא יהיה לישראל חבור להם בדבר שהוא פנימי... לא יהיה מתחבר להם ביין שלהם, כי גם זה חבור להם בדבר שהוא פנימי נסתר, וכאשר מתחבר בדבר כמו זה הוא חבור לגמרי, לכך גזרו על יין נסך". ובאור חדש פ"ג [תרצב.] כתב: "לכך אשרינו חלקינו ומה נעים גורלינו אם היו אנשי גליותינו נזהרים ופורשים מן האומות בכל אשר ראוי לנו הפרישה בשתיית יין נסך, ושאר התחברות, בגלוי סוד של ישראל לאומות". וראה למעלה פמ"ג הערה 149.

(81) אלו המזלזלים באיסור יין נסך.

(82) לשונו למעלה [לאחר ציון 21]: "והאנשים האלו יצרם מפתה אותם... הלא גזירה היא באולי ושמא, ויאמר אין אני חפץ באשה, כי יש לו אשה".

(83) כמו שביאר למעלה בארוכה [מציון 34 ואילך].

(84) פירוש - התחלת ישראל מתייחסת אל הקב"ה, והתחלת האומות מתייחסת אל שרי מעלה, וכמו שמבאר והולך. ורומז בדבריו לעוד יסוד, והוא שהאלוה של אומה הוא התחלת האומה, וכמו שכתב כמה פעמים. וכגון, בגו"א שמות פי"א אות ז [קפא] כתב: "כי כאשר נלקו תחלה הוא מתחיל באלהיהם, כי אלוה הוא התחלה שלהם". ושם פי"ב אות כז [ר:] כתב: "העבודה זרה... היא התחלתם של הטועים אחריה... מפני שהעובדים עושים אותה התחלה". ונאמר [במדבר יד, ד] "ויאמרו איש אל אחיו נתנה ראש ונשובה מצרימה", ופירש רש"י [שם] "נתנה ראש - רבותינו פירשו לשון עבודה זרה". ובגו"א שם אות ב [רג.] כתב: "לפי שרצו לעשות ראש וסיבה ועיקר מה שאינו ראש, אלא שהוא תחת הקב"ה, והם רצו לעשות אותו לראש, והוא עבודה זרה". ושם במדבר פי"ט אות כז [שיב.] כתב: "כי כאשר חטאו ועשו העגל סבה והתחלה, מה שאינו התחלה, הוצרכו כפרה להורות כי אין העגל סבה והתחלה... ואין התחלה לאדם רק השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפב.] כתב: "הם [העובדים לחמה] עושים את העולם הזה התחתון התחלה לעצמו על ידי השמש".

(85) פירוש - התחלת ישראל מורה על האלוק שלהם, וכמו שיבאר שהשבעים נפש שירדו מצרימה מורים על כך. ובנר מצוה [יא.] הראה שיש לישראל התחלה קדומה יותר

משבעים נפש, שכתב: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'. כי ישראל הם י"ג שבטים עם שבט לוי, כי אפרים ומנשה שנים הם [בראשית מח, ה]. וכמו שהוא מלת 'אחד' כן היו השבטים. שבט לוי הוא שבט מיוחד ונבדל משאר השבטים, והוא בפני עצמו, כנגד האל"ף שב'אחד', שהיא אחת. והח' נגד בני האמהות, שהיו ח' זולת לוי, נרמז בח"ת של 'אחד', ועוד ד' בני השפחות. ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו **בתחלת בריאתם**, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". ומה שכתב "בתחלת בריאתם" נראה שכוונתו לשבטים, שהם תחילת ישראל. וכמו שאמרו חכמים [פסחים נו.] "אמר [יעקב לבניו], שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד], כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח:] כתב: "היה תחלת קבלת מלכות שמים ע"י י"ב שבטים, שהם בני יעקב, כי בני יעקב היו הראשונים לקבל מלכות שמים, ולומר 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. ולא יעקב אביהם, כי יעקב היה אחד מן האבות, לא נחשב כאשר מלכותו יתברך עליו מלכות שמים שלימה בעולם הזה, כי למעלתו של יעקב שהיה צורתו חקוקה בכסא הכבוד אין נחשב בזה מלכותו יתברך על ידו שהוא בתחתונים. רק ע"י ישראל שהם בתחתונים, ועל ידם מלכות שמים שלימה. ולפיכך בני יעקב היו ראשונים לקבלת מלכות שמים". ובגו"א ויקרא פ"ט אות ה [קצ:] כתב: "ישראל שהם אומה בכלל, יש להם התחלה ויש להם שלימות, והתחלתן היה בני יעקב, שאז נקראו 'בני ישראל', וזהו התחלתן, ושלימותן היו כשיצאו [ממצרים], שאז היה אומה שלימה" [ראה בסמוך הערה 89]. ובבאר הגולה באר הששי [רמח:] כתב: "השבטים הם ראשונים לכל ישראל". וראה למעלה פ"ס הערה 67.

(86) פירוש - האומות מתייחסות לשרים העליונים, כאשר לכל אומה ואומה יש שר משלה, והתחלת האומות מורה על השרים העליונים שלהן, וכמו שמבאר והולך.

(87) כי הכל נמשך אחר ההתחלה, וכמו שכתב למעלה פ"ח [תט.]: "וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה", וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם הערה 215. וראה למעלה פס"ג הערה 284. לכך אם ההתחלה מחולקת ["שלזה התחלה מיוחדת, ולזה התחלה מיוחדת"], אז אין ביניהם שום שיתוף

כלל. דוגמה מובהקת לכך היא יעקב ועשו, שאף בבטן אמם היו מתרוצצים ונלחמים זה נגד זה [בראשית כה, כב], "מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות" [רש"י שם]. אך אם ההתחלה משותפת, אז יש שיתוף ביניהם, וכמו שאמרו חכמים [ר"ה יט.], שכאשר המלכות גזרה על ישראל שלא יעסקו בתורה, אז ישראל "הלכו והפגינו בלילה. אמרו, אי שמים, ["כלומר למען הקב"ה" (רש"י שם)], לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו, ולא בני אם אחת אנחנו, מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות, וביטולם". ועוד אמרו [סנהדרין לח.] "תנו רבנן, אדם יחידי נברא, ומפני מה... מפני המשפחות, שלא יהו משפחות מתגרות זו בזו. ומה עכשיו שנברא יחיד מתגרות, נבראו שנים על אחת כמה וכמה", ופירש רש"י [שם] "אם נבראו שנים - יאמרו זה לזה אבא גדול מאביך". ולמעלה פס"ד [לאחר ציון 305] כתב: "והם [ישראל] מתאחדים בעצמם על ידי יעקב אביהם, שכלם הם בניו". הרי האב מאחד את בניו מחמת שיש לבנים התחלה משותפת, וכמו שאמרו בני יוסף [בראשית מב, יא] "כלנו בני איש אחד נחנו". וכן נאמר [מלאכי ב, י] "הלוא אב אחד לכלנו וגו' מדוע נבגד איש באחיו לחלל ברית אבתינו", וכתב הרד"ק [שם]: "הלא אב אחד לכולנו, כי כולנו בני יעקב" [ראה למעלה פס"ד הערה 306].

(88) כמו שנאמר [דברים לב, ח] "בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים למספר בני ישראל", ופירש רש"י [שם] "בהפרידו בני אדם - כשהפיץ דור הפלגה, היה בידו להעבירם מן העולם, ולא עשה כן, אלא 'יצב גבולות עמים', קיימם ולא אבדם. למספר בני ישראל - בשביל מספר בני ישראל שעתידין לצאת מבני שם, ולמספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים הציב גבולות עמים שבעים לשון". ובתנחומא האזינו אות ו אמרו "כשבא הקב"ה לבלבל דור הפלגה, אמר הקב"ה למלאכים שרי כל האומות, בואו ונטיל גורלות למי יעלו האומות, אומה לכל אחד ממנו, ואיזה יעלו לחלקו. הטילו גורלות, ונפל ישראל לחלקו של הקב"ה" [הובא למעלה הערה 69].

(89) לשונו למעלה פי"ג [תקצז:] "יוצאי ירך יעקב שבעים נפש, זה היה התחלת האומה הישראלית שבעים נפש, כמו שהיה כלל האומות ע' אומות". הרי שמבאר שהתחלת ישראל היא כאשר היו שבעים נפש. ויש להעיר, כי מצינו בספריו שציין זמנים אחרים להתחלת ישראל; בכמה מקומות כתב שיעקב עם שנים עשר השבטים נחשבים לאומה. וכגון, בגו"א בראשית פל"ד אות ב [קסז:] כתב שיעקב ובניו היו נחשבים לעם בפני עצמם, ולכך הותר לשמעון ולוי לנקום בכל אנשי שכם על מעשה דינה [בראשית לד, כה]. ושם פמ"ו אות ה [שנא:] כתב שוב ש"בני יעקב היו עם אחד בפני עצמו". וזה

קדם להיותם שבעים נפש. ומאידך גיסא בהרבה מקומות ביאר שישראל נעשו לעם רק כשיצאו ממצרים. וכגון, למעלה פנ"ט [שנב.] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות" [ראה למעלה פנ"ב הערה 179, ופס"ט הערה 49]. ובשלמא אודות השאלה האם התחלת ישראל היא על ידי השבטים או ביצ"מ, הנה בגו"א ויקרא פ"ט אות ה [קצ:] יישב זאת, וכלשונו: "כל דבר יש לו בחינה מצד התחלתו, ומצד שלימתו. וישראל שהם אומה בכלל, יש להם התחלה, ויש להם שלימות, והתחלתן היה בני יעקב [כשהשבטים מכרו את יוסף (מבואר שם)]... ושלימותן היו כשיצאו [ממצרים], שאז היה אומה שלימה" [הובא למעלה הערה 85]. הרי שביאר שיצירת ישראל לעם החלה מהשבטים, והגיעה לשלימותה ביצ"מ. אך כאן מבאר שהתחלת ישראל היא כשהיו שבעים נפש, לא לפני כן כשהיו שנים עשר שבטים, ולא אחרי כן כשיצאו ממצרים. ויל"ע בזה [הובא למעלה פי"ג הערה 47].

(90) ויוכבד השלימה את המנין לשבעים [ב"ר צד, ט], והובא למעלה פי"ג [תקצד.], ולמעלה פ"ע הערה 44.

(91) בראשית טו, יג "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה". וראה בסמוך הערה 93.

(92) והתחלת ישראל צריכה להיות דוקא בגירות. וראה בסמוך הערה 95 בביאור מרגניתא זו.

(93) יש להקשות, הרי לא נאמר שגזירת הגירות [שבה עוסק כאן] תהיה בארץ מצרים, אלא [בראשית טו, יג] "ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו' ארבע מאות שנה", ופירש רש"י [שם] "משנולד יצחק עד שיצאו ישראל ממצרים ארבע מאות שנה... בארץ לא להם - ולא נאמר 'בארץ מצרים', אלא 'לא להם', ומשנולד יצחק [בראשית כא, לד] 'ויגר אברהם וגו'". ולמעלה ר"פ מז [תכד:] הביא מדרש זה [ילקו"ש ח"א רמז רמא], וכתב: "כי לפי דעת האדם, ואף לפי שכל המלאכים, לא נחשב מה שהיו יושבים בארץ כנען לגרות, כי לא היה להם דבר קשה השייך לגר, כי היו חשובים בארץ כנען. אבל בעיני השם יתברך הוא גרות, כי אי אפשר שלא היה מגיע אליהם דבר מה שבו היו גרים, ואצל השם יתברך נחשב זה גרות. ובודאי אצל האדם לא נחשב גרות רק אם הוא שפל בעיני הכל, כאשר הוא דרך הגר. אבל אצל השם יתברך, שהוא מדקדק כחוט השערה לפי עומק השכל והמשפט, נחשב אף בארץ כנען לגרות". ואם כן גזירת גרות אינה צמודה לארץ מצרים, ואיך כתב כאן "כי לא נגזר עליהם [שיהיו גרים] רק שיהיו

ישראל במצרים כשהיה כבר התחלת ישראל". ועוד קשה, הרי חזינן שגזירת הגרות אכן החלה כבר מלידת יצחק, וזה הרבה לפני שהיו ישראל שבעים נפש, ומדוע כאן מבאר שגזירת הגרות חלה רק כאשר ישראל היו שבעים נפש. וצ"ע.

(94) מעין כן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה פ"ט [תנא:] כתב: "כי השיעבוד התחיל מעת שהיו שבעים נפש... כי כאשר היו י"ב שבטים לא היו משועבדים לשום אומה, למעלת השבטים, ולא היה להם שום שתוף עם מצרים, עד שהיו שבעים נפש, אז היו יכולים המצרים לשעבד. כי במספר הזה נמצא לישראל שתוף עם האומות, כמו שדרשו ז"ל [ספרי דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל' [דברים לב, ח], 'גבולות עמים' הם שבעים אומות, 'למספר בני ישראל' שהם שבעים נפש, יעקב ובניו. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, אז אומת מצרים, שהיא אחת משבעים אומות, מתנגד להם מצד השווי שביניהם. אבל כאשר היו י"ב שבטים, כיון שאין האומות מדריגתם במספר זה, לא היה אפשר למצרים לשעבד לישראל, כי אותה המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים, לא היה למצרים שתוף עמה כלל... שהרי תראה כי לא באו מצרימה רק באותו רגע שהיו ע' נפש". ולמעלה פי"א [תקמז.] כתב: "וכאשר תתבונן על גודל השגחה עוד בירידתם למצרים, אין לאחר ולא להקדים ביאתן, כי עם ביאתן למצרים היו ע' נפש, כי יוכבד נולדה בין החומות. שכבר אמרנו לך כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש, כי ישראל משתתפים לאומות במספר הזה שהוא שבעים... ולפיכך באותה שעה שבאו מצרימה, והתחיל השיעבוד, היו שבעים נפש, לא קודם ולא אחר כך". ולמעלה פנ"ד [קעא.] כתב: "כי דוקא בשבעים נפש היו ראוים לרדת אל מצרים, כמו שהארכנו בזה במקומו, עיין שם. ואין צריך להאריך. ולפיכך יוכבד נולדה בין החומות, שאין ראוי לישראל להיות שבעים נפש קודם בואם למצרים, וגם אין ראוי שיהיו בלא שבעים נפש והם במצרים, לכך בין החומות נולדה יוכבד, לא הקדים ולא איחר. וכבר נתבאר למעלה". וכן הזכיר בקצרה למעלה פי"ג [תקצד.], ופ"מ [עה.]. **ומקור דבריו** הוא בזוה"ק [ח"ב טז:], שאמרו שם: "רבי יצחק אמר, ישראל אינון לקבל שאר עמין, מה שאר עמין אינון שבעין, אוף ישראל אינון שבעין, הדא הוא דכתיב [בראשית מו, כז] 'כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים', ומאן דשליט על ישראל, כאילו שליט על כל עלמא". אמנם כאן מחדש שהתחלת ישראל צריכה להיות בגירות. וראה הערה הבאה.

(95) חידוש נשגב יש בדבריו, שלא הזכיר בפרקים למעלה [כמלוקט בהערה הקודמת]. והוא, שגזירת הגירות שנאמרה בברית בין הבתרים צריכה לחול על התחלת ישראל

דייקא, לא לפניה ולא לאחריה. והתחלת ישראל היא כשנעשו שבעים נפש, לכך זו השעה לחלות גזירת הגירות. באופן שהתחלת ישראל וגזירת הגרות צריכות לבא כאחת באותו זמן ממש. וזה צריך להבין, דמה מחייב לומר שהגזירה של "גר יהיה זרעך בארץ לא להם" תחול על התחלת ישראל, ולא על המשך ישראל. אך נקודה זו התבארה בשני מקומות אחרים בספריו. (א) בנצח ישראל פ"י [רנ.] כתב: "אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה, ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך". (ב) בסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] כתב: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה, כמו שאמר איוב [כח, א-ב] 'כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזוקו ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה'... זכר ד' מיני מתכות, שהם זהב, וכסף, נחושת, וברזל, אשר נמשלים אליהם ד' מלכיות... הרי כל אלו הארבעה דברים אין ההויה שלהם בריאה חדשה, וכך הם אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר, כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות. וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם... כך יש בטול אל גלות ישראל וחושך שלהם, כי הגלות הוא ג"כ דבר מקרה להם. שכשם שהחשיבות הוא דבר מקרה לעו"ג, מפני שקודם היו שפלים, והוא להפך אצל ישראל, שנולדו בחשיבות, ועל כן הוא דבר קיים, ובא להם הגלות, שהוא חושך, במקרה, ולא שיהיה דבר זה תמיד" [הובא למעלה פמ"ז הערה 559, וש"נ]. הרי שצריך שישראל מיד "כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם". והואיל וכאן מבאר שהתחלת ישראל היתה כשנעשו שבעים נפש, בהכרח שכבר מאז "נקרא שם ה' עליהם", וכיצד תתקיים קריאת שם זו. וליישב זאת כתב כאן שגזירת הגרות חלה מיד בתחילת ישראל, ונכללת בגזירת הגירות קריאת שם זו. והביאור הוא כפי מה שכתב למעלה פ"ס [שצד.] ש"אחר המדריגה העליונה הזאת שישראל הם להקב"ה, נמשך אחר זה הגאולה... ונמשך אחר זה גם כן

השעבוד... ומן מדריגה העליונה שישראל הם של הקב"ה, דבר זה מביא גאולה, ומביא מרירות, כי כן נותן המדה כאשר הם שלמים יש להם הגאולה, והשעבוד כאשר יש בהם חסרון", ושם הערה 90. לכך מן הנמנע שישראל יהיו בעולם לפני גזירת הגירות, כי אז יהיו בעולם לפני שנקרא עליהם שם ה', וזה לא יתכן. **ובדרך אחרת** יישב שאלה זו בח"א לב"ב קכג: [ג, קכו.], וז"ל: "פירוש דבר זה ענין מופלג מאוד, שלא היו ראוים להיות בני יעקב שבעים נפש עד שבאו למצרים, ולא לפני זה ולא לאחר זה. כי ישראל היו נחשבים תחת מצרים כמו הולד במעי אמו, כמו שהארכנו בזה בחבור גבורות השם [למעלה פ"ג (קצז.), ר"פ נה (רו.), פנ"ט (שנב.), ועוד], ושבעים נפש לישראל הוא יסוד אומה הישראלית והתחלתם, כמו שמבואר בחבור גבורות השם [כאן]. ואם היו ישראל שבעים נפש קודם שירדו למצרים, היו כמו ולד שאינו במעי אמו, שאי אפשר לו להתקיים כך, לא היו ישראל יכולים להתקיים, כי לגמרי נחשבים ישראל במצרים כמו העובר שהוא במעי אמו, עד שהוציאם השם יתברך משם. ואם היו אחר כך שבעים נפש, היו דומים כמו הזרע שהוא במעי אמו, שהוא בטל לגמרי אצל האם, ואין שם בריאה עליו כלל. רק היו צריכים שיהיו מצוינים במצרים, כלומר נבדלים מהם, ויהיו בפני עצמם. וזה כאשר הם ישראל שבעים נפש, שזהו התחלת ישראל. כי שנים עשר שבטים הם כמו השרשים לישראל, אבל שבעים נפש הוא התחלת ישראל. ואם לא היו שבעים נפש לא היו ישראל מצוינים בין מצרים, והיו בטילים ביניהם ח"ו, עד שהיה להם דבק וחבור בהם לגמרי. ולפיכך בין החומות נולדה יוכבד" [הובא למעלה פנ"ד הערה 167]. וזהו דרך אחרת מדבריו כאן, כי דבריו כאן נסובים סביב הציר של גירות [שהגירות חלה על התחלת ישראל], ואילו דבריו בח"א לב"ב אינם קשורים לגירות, שהרי לא הזכיר שם תיבת "גירות" כלל.

(96) מה שאצל האומות המספר שבעים מוסב על אומות, ואצל ישראל המספר שבעים מוסב על נפשות, נתבאר למעלה פי"א [תקמז:], שכתב: "לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש, כי ישראל משתתפים לאומות במספר הזה שהוא שבעים, רק כי האומות הם שבעים אומות, ובבני יעקב היו שבעים פרטים בלבד. והטעם ידוע למבינים, כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית, ולפיכך היה מספר שלהם רק שבעים פרטים, וזהו מעלת ישראל שהיא אומה יחידית. וכאשר היו שבעים נפש, שהיה נמצא המספר הזה שבו נשתתפו ישראל והאומות, שהוא מספר שבעים, אז היה התגברות מצרים על ישראל". וכן חזר וכתב בקיצור למעלה פי"ג [תקצג:].

(97) כמו שמצינו כמה פעמים את הביטוי "מעיקרא דדינא פירכא" [קידושין ד:, מנחות ו., חולין קיד., ותמורה כח:], שהכוונה שכבר מתחילה יש מקום לפרוך את הנאמר, וזו פירכא חזקה יותר, וכמו שכתב הפני יהושע [פסחים מד:] "דהך פירכא דאיסור הנאה לאו פירכא קולא וחומרא בעלמא הוא, אלא פירכא גמורה מעיקרא דדינא". **ויש בזה** הטעמה נפלאה; נאמר לגבי קרבנות עולה של פסח [במדבר כח, יט] "והקרבתם אשה עולה לה' פרים בני בקר שנים וְאיל אחד וְשבעה כבשים בני שנה תמימים יהיו לכם". וכתב על כך המשך חכמה [שם]: "והקרבתם אשה עולה לה' פרים כו' וְאיל אחד וְשבעה כבשים בני שנה תמימים יהיו לכם - כתוב בואוי"ן, לבד ב'תמימים יהיו לכם', בלא וא"ו. ונראה משום דעשרה קרבנות יש כאן בעולה; פרים שנים, ואיל, ושבעה כבשים. וכל ז' ימי הפסח מקריבין אותם [במדבר כח, כד]. סלקא דעתך אמינא דהוא שבעים כנגד ע' אומות, וכמו פרי החג דאמרו סוף סוכה [נה:], לכן אמר 'תמימים יהיו לכם', ולא לעו"ג. ופשוט". ופירושו, שאם היה נאמר "וְתמימים יהיו לכם" היו התיבות "יהיו לכם" מוסבות רק על תיבת "וְתמימים", ולא על כל הנאמר בפסוק. וכדי שתיבות "יהיו לכם" מוסבות על כל הנאמר בפסוק, נשמטה אות וא"ו מתיבת "תמימים". הרי דוקא לגבי קרבנות פסח התורה הדגישה שאיירי בשבעים של ישראל, ולא בשבעים של האומות. ולפי דברי המהר"ל כאן הדברים מאירים; חג הפסח מורה על התחלת ישראל, וכמו שביאר כאן, לעומת חג הסוכות [כמבואר למעלה פמ"ו (שפט.)]. והתחלת ישראל מובדלת ומופרשת לגמרי מהתחלת האומות. לכך דוקא בקרבנות פסח טרחה התורה להדגיש שאיירי בהתחלת ישראל, ולא בהתחלת האומות. **ויש עוד** בזה הטעמה נפלאה; בפסוק המבאר שכך יש לנהוג כל שבעת ימי הפסח נאמר [במדבר כח, כד] "כאלה תעשו ליום שבעת ימים וגו'", ופירש רש"י [שם] "כאלה תעשו ליום - שלא יהיו פוחתין והולכין כפרי החג". הרי שהפסוק חוזר ומדגיש שאין קרבנות הפסח דומים לקרבנות החג. והטעם הוא שקרבנות פסח מורים על ישראל, ואילו קרבנות החג מורים על האומות [מפי בני הרה"ג רבי משה יונה שליט"א]. והוסיף בני שליט"א, ששמע ממו"ר הגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א שבפסוק שבו נזכרו קרבנות אלו כתב רש"י [במדבר כח, יט] "פרים - כנגד אברהם... אילים - כנגד אילו של יצחק. כבשים - כנגד יעקב". והרי קרבנות אלו ממש כבר נזכרו קודם לכן אצל ר"ח, שנאמר [במדבר כח, יא] "ובראשי חדשיכם תקריבו עולה לה' פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים", ושם רש"י לא כתב דבר. ומדוע כבר שם לא פירש רש"י שהם כנגד שלשת האבות. אלא הם הם הדברים;

רק בקרבנות פסח יש התייחסות להתחלת ישראל, לכך רק שם יש מקום להצביע על שרשיה של התחלה זו. והדברים משמחים.

(98) של ישראל והאומות.

(99) "מספר משוער" - מספר שנמדד ומשמש לקנה מדה לומר "עד כאן ולא יותר".

(100) שנאמר [ויקרא כז, ג] "והיה ערכך הזכר מבן עשרים שנה ועד בן ששים שנה והיה ערכך חמשים שקל כסף בשקל הקודש". אך לאחר ששים המספר נופל, וכמו שנאמר [שם פסוק ז] "ואם מבן ששים שנה ומעלה אם זכר והיה ערכך חמשה עשר שקל וגו'".

(101) פירוש - אין בתורה שום מספר מעבר לשבעים שמשמש כקנה מדה. ולא מצאתי בשאר ספריו שיאמר רעיון זה, וכמדומה שכאן הוא המקום היחידי.

(102) כי כל מספר מגלה ומחצין את הדבר הנספר, וכמבואר בגו"א שמות פל"ח אות ג [תקיח.]. ורש"י [שמות ל, יב] כתב: "המנין שולט בו עין הרע". ובח"א לסנהדרין לט. [ג, קנו.] כתב: "אם שיניו שהם בפיו אי אפשר למנות כלל, רק אם משים אצבעו אליו, מפני שאין רואה אותם. ואיך יהיה יודע מספר לכוכבים, כי אין כלם נגלים, כי יש כוכבים בלא שיעור, שאינם נראים ונגלים".

(103) יש להבין, הרי מספר שבעים עצמו הוא משוער בתורה [שבעים זקנים], ורק "מן שבעים ולמעלה אין כאן מספר משוער" [לשונו למעלה], וא"כ הגימטריא של "סוד" היתה צריכה להיות מעבר לשבעים, אך לא שבעים עצמו, כי מספר שבעים הוא נגלה. ויש לומר, כי "מספר משוער" פירושו שהמספר אומר "עד כאן ולא יותר". לכך, כל עוד שהמספר ה"יותר" הוא מגולה וידוע, אזי המספר המשוער מחלק בין מספר גלוי אחד למספר גלוי אחר. אך כאשר אין מספר מגולה וידוע מעבר למספר המשוער, אם כן כאשר המספר המשוער האחרון אומר "עד כאן ולא יותר", ה"לא יותר" הזה הוא סוד. לכך המספר המשוער המורה באצבע על הסוד הנמצא מעבר לגלוי הנוכחי הוא שבעים. וזהו שכתב כאן "ולכך בא מספר 'סוד' בגמטריא שבעים, להורות על מדריגה הפנימית של מספר שבעים, **ואין אחריו דבר**", כי הגלוי האחרון מקפל בתוכו את הסוד שנמצא מעבר לאותו גלוי.

(104) כמבואר למעלה [הערה 78].

(105) לא הבנתי תיבת "אחר". ומהקשר דבריו משמע שהוא כמו "למרות".

(106) כי כאשר ישראל והאומות מובדלים מהתחלתם, אזי הם מובדלים לגמרי [כמבואר למעלה לאחר ציון 86].

(107) פירוש - מתנצל על כך שאף אם מה שכתב הוא מעט ["אם רק כטפה מן הים"], מ"מ "אין מקום זה לבאר דברים אלו". וכן בדר"ח פ"ה מט"ו [שעז:] כתב: "אי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים, יוצאים מן החכמה פנימית עליונה". וכן כותב ביטוי זה כאשר מדגיש שדבריו באים מחכמה פנימית. וכמו בבאר הגולה באר הששי [רפט:] כתב: "הנה כל דבריהם חכמה והשכל, ואין אלו דברים רק כמו טפה מן הים". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "כל הדברים האלו אשר אמרנו הם כמו טפה מן הים, כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים". ובנתיב הלשון פ"י [ב, צה.] כתב: "כי אי אפשר לפרש מדת הלשון וענינו וגודל כחו לחיים ולמות, וכל הדברים אשר אמרנו הם כמו טפה מן הים הגודל מענין הלשון ופעולת הלשון לרע ולטוב".

(108) כוונתו לדרוש על המצות [נו:-סד:], שהאריך מאוד לבאר את חומר האיסור של יין נסך. ושם [סג:] גזר חרם בנדוי שלא יהיה נסמך להיות רב במקומות שמזלזלין באיסור זה. ובסוף שם [סד.] כתב: "הלא יש להם להתבייש ביותר ולהכלם שאינם הולכים בדרך אבותיהם, סרו מן הדרך הישר, ואין מנהג אבותיהם בידם... לכך האיש העובר לא יהיה לו ער בחכמים ועונה בתלמידים, גבר לא יצלח, ולא יראה בטוב, אך לשערוריה ולשמה יהיה". ובנתיב התוכחה ס"פ ג [ב, קצח:] כתב: "אנו רואים עבירות עצומות גדולות עוברים בפרהסיא... ואין איש מחזיק בדק ועומד בפרץ, כאשר הענין הוא באיסור יין נסך, שעוברים בזה מדינה בכלל, כאילו נעשה היתר. וימצאו אשר יקראו בשם 'רב', לא די שאין מוכיח אותם, אבל יושבים במסיבה עם עוברי עבירה. ואין לאדם לישב בסעודה אלא אם כן יודע מי ישב עמו [סנהדרין כג.], שלא יצטרף אל חבורת בוגדים, ואלו יושבים במסבה שהם עוברים עבירה. ויש שעושה עצמו כשוגג ומוטעה, ורואה ומעמם. ויש שאינו חושש כלל, והוא לקבל אלפא חמרא שותה [עפ"י דניאל ה, א, שנאמר שם שבלשאצר "כנגד אלף איש היה שותה יין" (רש"י שם)]. ואומרים הלא איסור זה משום שגזרו עליו משום יין נסך שנתנסך לע"ז, ואין הגוים יודעים בטיב נסך עתה לנסך לע"ז... וכבר יחדנו הדבור הזה בדרשה אחת שדרשנו לרבים, אולי יקחו מוסר עם לא בינות להודיע את פשעם ואת חטאתם, באולי ישובו מן מדתם, ויהיה חלקם עם צדיקי עולם". גם בנר מצוה [קכג.-קלה.] האריך בזה, ותמה ארבע תמיהות על אלו המזלזלין באיסור זה. וכך כתב את התימה הראשונה: "והייתי תמה, האחד, מחמת הענין עצמו, שיהיו אנשים שהם מזרע קדושים, יהיו פורשים עצמם מכלל אשר הם שומרים ומקיימים האיסור הזה, ואיך לא יהיו נמשכים אחר כל ישראל. וכי אין זה נחשב פורש

מדרכי הצבור, אשר דבר זה הפורש מן הצבור הוא נחשב כמו מין ואפיקורס [ר"ה יז.]... כי הפורש מדרכי צבור, אשר השם יתברך עם הצבור, הפורש מן דרכי הצבור, דהיינו ממה שתקנו ונוהגים, כאילו פורש מן השם יתברך... ועוד דאמרינן בפרק עושין פסין [עירובין כא:], 'ויותר מהמה בני הזהר' [קהלת יב, יב], הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה, שהללו עשה ולא תעשה, והללו חייבין עליהן מיתה. ויש תמהין על זה מאד, כי איך יהיו דברי סופרים יותר חמורים מן דברי תורה. ודבר זה רמז הכתוב [קהלת י, ח] 'ופורץ גדר ישכנו נחש'. ופירוש זה, כי הגדר הוא נעשה לקיום ולשמירה, והם דברי חכמים שהם נעשו לסייג ולגדר, אשר כל גדר הוא שמירה וקיום. וכאשר הוא פורץ דבר שהוא לשמירה ולקיום, אין לו קיום. ולכך כתיב 'ישכנו נחש', כי הנחש הביא מיתה לעולם, והנחש מוכן אל זה ביותר, כמו שהביא מיתה אל העולם. וזה שהוא פורץ הגדר שהוא לשמירה ולקיום, ראוי בעצמו אל המיתה, להיות בטל לגמרי מן העולם. לכך לענין המיתה, שהוא בטול מן העולם, בזה גזירת חכמים חמורים... לכך יש לתמוה שלא יהיו נזהרים מן העונש הגדול הזה".

(109) על פי המשנה [אבות פ"ה מי"ח] "ירבעם חטא והחטיא את הרבים, חטא הרבים תלוי בו, שנאמר [מ"א טו, ל] 'על חטאות ירבעם אשר חטא ואשר החטיא את ישראל'". ובנר מצוה [קכד.] כתב על אלו המזלזלים ביין נסך בזה"ל: "אם לא יחזרו מדרכם זה, וילכו עוד בדרך הרע הזה, בודאי דבר זה הוא גרם וסבה שאחרים גם כן הולכים בדרך הרעה הזאת, כאשר רואים לפניהם בני אדם אשר סרים מן הדרך הטוב. בפרט הקלים בדעתם, כאשר מורה שם 'נסך' שמספרו 'קל', כי הקלים מתפתים לאיסור זה ביותר. והנה הוא תקלה לדור הזה ולדורות הבאים, עד שיבוא משיח צדקינו ויסור מאתנו לב האבן הזה. והנה האנשים האלו הם מעדת ירבעם, שחטאו והחטיאו את הרבים, שודאי חטא הרבים תלוי בהם". ובהמשך שם [קלג:] כתב: "אמנם אותם שהם עצמם הם העוברים, אלו אין לדבר מהם ומעונשם, כי מעדת ירבעם הם, שחטא והחטיא את הרבים, וחטא הרבים תלוי בם, כן אלו האנשים. וכי אפשר לספר ולהזכיר עונשם של בני אדם אלו, ולכך אין לדבר מהם". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ כה [תקלט.], ובדרוש על המצות [סג., ויובא בהערה 111]. ודע שרק לגבי איסור זה הזכיר את עניינו של ירבעם בן נבט.

(110) "חבר" במובן הרחב נקרא תלמיד חכם, כמו שאמרו [ב"ב עה.] "אין חברים אלא תלמידי חכמים". לרוב נזכר השם "חבר" בניגוד לעם הארץ [בכורות לו.], ונקרא בשם זה, כי חברתם זה לזה חברה נאמנה, כי היא חברה לשם שמים, וכן אמרו [דרך ארץ

זוטא ר"פ ד] "תלמידי חכמים נאים בחבורה, ואין עמי הארץ נאים בחבורה". וכאן כוונתו לרבנים, וכמבואר בהערה הבאה.

(111) בדרוש על המצות [סב.] האריך לתמוה על אלו הנקראים "רב" המקילים באיסור יין נסך, וכלשונו: "והנה עתה בעוונותינו הרבים והעצומים, שאין עוד תורה, הם חזרו להקל, ואין ספק כי פרצה זאת גורמת פרצות הרבה מאוד. והארכנו בזה, לא שהדבר צריך ראיה וחזוק, שאין הדבר כך, רק להראות לקצת אנשים שנקראים בשם 'רב' המקילים באיסור זה, כי עצומים הרוגיהם ורבים חללים מפילים הם, ומלמדים ההמון להקל באיסור אשר צריך גדר גדול שיש בו חומרא דעבודה זרה... ואיך יהיה נקרא בשם 'רב' ו'חבר', דבר זה הוא בזיון לתורה... שכמעט עקרו זאת המצוה עם שאר מצות, על דרך עבירה גוררת עבירה, עד כמעט שכבה גחלת התורה לגמרי, כאשר יראה ההמון כי הרב עלתה לו קולא אחת... ולכך הם מעדת ירבעם שהחטיאו את הרבים, למדו העם ממעשיהם הבלתי טובים, עד שמלאו הארץ חללים... טורפים גופות ונשמות לעולמים. לכך עליהם תורה חוגרת שק, עושה אבל יחיד מספד תמרורים. אלו האנשים נכתרו בכתרה של תורה, ושדמת גפנם סדום ועמורה, רוצים להשתמש בכתרה... טוב להם שלא נבראו משנבראו לזאת הצרה, כי מכלל הנבראים יצאו, כי כל אחד לכבודו בראו, והם כבוד שמים חללו, ועל נפשם עון הגדילו... על זה יש לכם להתבייש ולהכלם מפני חילול השם הגדול שנעשה על ידי איזה אנשים, כי ימצאו במדינתכם אשר נקראו בשם 'רבנים', והם עוברים, ובזה החלול הזה יותר גדול. ובודאי איך יהיה מתכבד להיות נקרא בשם 'רב', והוא פורץ דברי חכמים, הכתוב אומר [ש"א ב, ל] 'כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו', לכך אין ראוי שיתכבד בשם הזה", ושם מאריך בזה טובא.

(112) "ישראל חשודין היו, ולא היו מקפידין על יינם של עובדי כוכבים" [רש"י שם].

(113) "גזרה שיכרא אטו חמרא" [רש"י שם].

(114) וכן פסק השו"ע [יו"ד סימן קיד ס"ב] "מקום שישראל נוהגין קולא ביין של עובד כוכבים, אף השכר אסור".

(115) לשונו בדרוש על המצות [סב:]: "וכל אשר הוא בעל תורה, יש לו להחמיר יותר באיסור זה, כאשר יקילו ההמון באיסור זה. ויאשר חילם ותוקפם בני מדינת פולין, שמחמירים מאוד מאוד, ועל ידי הוצאה מרובה... דודאי יש להחמיר, וכדאיתא בע"ז, רב שמואל בר ביסנא אקלע למרגואן... וקאמר שם שלא רצה לשתות אפילו שכר שלהם, משום הרחקת יינם, שאיסור הזה היצר מגרה בו, צריך לעשות גדר ביותר. ולא די להם

שלא החמירו רק שיודעים שהיין הוא של גוים, או של ישראל וידוע שאין היין כשר, ועושה עצמו כאילו לא ידע".

(116) לשונו בדרוש על המצות [סב:]: "ואלו האנשים איך יקראו בשם 'רבנן', והם הפך להם במה שהם עוברים דברי חכמים, ופורצים גדרן של חכמים. והשם אשר ראוי להם אשר מצוה לקרות להם הוא שם 'רשע', ותבא עליו ברכה הקורא אותו בשם רשע... וכדאיתא במסכת יבמות בפרק כיצד [כ.] אמר אביי, כל המקיים דברי חכמים נקרא 'קדוש'. אמר ליה, ומי שאינו מקיים דברי רבנן 'קדוש' הוא דלא מקרי, 'רשע' נמי איקרי, עד כאן. הרי כי העובר על דברי רבנן נקרא 'רשע', ואשר קורא אותם בשם 'רב' פוגם בכבוד התורה ובכבוד חכמים לקרא רשע בשם 'רב' ו'חבר', ומלבישׁ בטלית של חכמים את אשר הוא רשע למות". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב.], ובבאר הגולה באר הראשון [עו.].

(117) כמו שפסקו הרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"ו הי"ד] והשו"ע [יו"ד סימן שלד סעיף מג] ש"המזלזל בדבר אחד מדברי סופרים" חייב בנדוי.

(118) פירוש - אצל תלמידי חכמים השוגג נחשב מזיד, וכמו שאמרו [ב"מ לג:] "'והגד לעמי פשעם' [ישעיה נח, א], אלו תלמידי חכמים, ששגגות נעשות להם כזדונות". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט.] כתב: "כי התלמיד חכם, אשר בראשם הנר המאיר... אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו ולא יטעה, אפילו במעשה הגוף היה לו להיות נזהר, ולא יכשל כלל. ולפיכך אפילו שגגות נעשות לו כזדונות... כי תלמיד חכם עונשו יותר על השוגג, מאחר שהשכל אצלו עיקר, ואין שגגה בשכל... כלל הדבר, כי השגגה הוא מצד הגוף החמרי, ולא בשכל, שבמחיצתו אין טעות ואין שגגה". ובאור חדש פ"ג [תשמב:] כתב: "כי החטא הזה שנעשה מה שהלכו לסעודת אחשורוש [מגילה יב.], אם נעשה זה על ידי אנשים... מן אותם שהם בעלי נפש, כמו התלמידי חכמים שאינם חמריים, ואף השגגות נעשו להם כזדונות, לכך אין לגזירה זאת בטול". ובחי"א לב"מ לג: [ג, כ:] כתב: "כי התלמיד חכם הוא שכלי, לכך נחשב השוגג אליו כזדון, לפי שקרוב להיות מזיד, שאילו שם אל לבו על זה כאשר ראוי, לא היה טועה. ודומה למי שהוא הולך ובידו נר מאיר, ונתקל, דודאי זה אפשר לו להיות נזהר" [ראה למעלה פל"א הערה 40, ופס"ד הערה 205]. ומדגיש זאת כי שמתא יכולה להעשות רק מזיד, ולא בשוגג, כמו שכתב הרמב"ם [הלכות שבועות פי"ב ה"י]: "אם היה שוגג ולא ידע שזה אסור, אינו חייב לנדותו, ואני אומר שאסור לנדותו, ולא ענש הכתוב שוגג, אלא מזהירו ומתרה בו שלא יחזור", והכס"מ [שם] כתב "פשוט בטעמו". וכן פסק השו"ע [יו"ד סימן שלד סל"ח].

(119) מה שכתב "וחייב כל אדם לנדותם" משמע שאין זה דין בבי"ד, אלא בכל אדם. ובירושלמי [מו"ק פ"ג ה"א (יא.)] איתא שגם כאשר שפחה הטילה נידוי, הנידוי חל, וכמו שכתב הקרבן העדה [שם] "מי שחייב נידוי אפילו כל אדם יכול לנדותו" [מעין כן הוא במו"ק יז.]. ועיין בשו"ע [יו"ד סימן שלד סי"ז] שכתב "מי שנידוהו על שאר דברים שחייב עליהם נידוי, אפילו נידהו קטן שבישראל". אך תוספות [קידושין כח. ד"ה הקורא] כתבו "בית דין היו חייבין לנדותו". וכן תוספות [נדרים ז: ד"ה אם] כתבו "אם לא נדהו, הוא בעצמו יהא בנידוי, כלומר חכמי הדור חייבין לנדותו". ובמנחת שלמה [נדרים ז:] כתב: "צ"ע אם כל אדם שרואה חייב לנדותו, או רק חכמי העיר".

(120) גם בדרוש על המצות [סד:], לאחר שהאריך באיסור יין נסך, וגנות המזלזין במצוה זו, סיים דבריו בברכה, שכתב: "והוא יתברך ברחמיו השאור שבעיסה יסור מקרבינו, ויראתו ואהבתו יתן בלבינו, כמו שהבטיחנו ע"י משה עבדו [דברים ל, ו] 'ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך', אמן, במהרה בימינו, אמן. ושלום על כל מי ששם אזנו לשמוע ולקיים אשר אמרנו". וכן בנר מצוה [קלה:] עשה כן, שכתב: "והוא יתברך ברחמיו וברוב חסדיו ישלים חסרונינו על ידי משיח צדקנו".